

סדרה

סורא

ספר-שנה ישראלי אמריקאי

למחקר ולעיון בבעיות ישראל והעולם בעבר ובהווה

בעריכת

שמואל ק. מירסקי

כ

יוצא לאור על ידי

מכון למחקר ולהוצאת ספרים סורא, ירושלים

וישיבה אוניברסיטה, ניו יורק

התשי"ד

ירושלים

ישיבה אוניברסיטה
וישיבת ר' יצחק אלחנן
ניו יורק
הנשיא וראש הישיבה
ד"ר שמואל בעלקין

סורא' מכון למחקר ולהוצאת ספרים
ירושלים ניו יורק

נשיא הכבוד: יצחק בן צבי
(נשיא מדינת ישראל)

נשיא: פרופ' שמואל ק. מירסקי
ניו יורק

תוכן הענינים :

בשער 5 העורך

ארץ ישראל וקהלות הגולה :

- 9 הישוב היהודי ברמלה יצחק בן צבי
(נשיא מדינת ישראל)
- 17 תשובת גאון ארצי־ישראל ד"ר אברהם יצחק איגוס
(ישיבה אוניברסיטה, ניו יורק)
- 26 "סליחות" בלתי־ידועות לר' יוסף ן' אביתור ד"ר שמעון ברנשטיין
(ניו יורק)
- 48 קהילת טרוייש לפני זמנו של רש"י ד"ר שלמה אידלברג
(ניו יורק)

הקהילה היהודית באיטליה

- 58 בתקופת הרניסאנס ד"ר משה א. שולוואס
(הקוליג ללימודי היהדות, שיקאגו)
- 91 יהודי תורכיה בימי הרניסאנס יצחק ר. מלכו
(ירושלם)

קונטרס על חלוקת כספי ארץ ישראל

- 103 מארצות אשכנז מאיר בניהו
(מכון בן צבי, ירושלם)

ישראל והאומות :

- 156 ויכוח יהודי נוצרי מסוף המאה הט"ו ד"ר יהודה רחנטאל
(הקוליג ללימודי היהדות, שיקאגו)
- 178 האומות על שאלת ארץ ישראל בימי מלחמת קרים ד"ר נ. מ. גלבר
(ירושלם)
- 217 היהודי בספרות האנגלית החדשה פרופ' דוד מירסקי
(ישיבה אוניברסיטה, ניו יורק)
- 247 האם נכשלה האמנסיפציה ד"ר ישעיהו וולפסברג
(ירושלם)
- 259 שלושת המשברים בחיים ד"ר אלי' יונג
(ישיבה אוניברסיטה, ניו יורק)
- 275 הפילוסופיה האמריקאית של ההווה ד"ר גרשון חורגין
(ישיבה אוניברסיטה, ניו יורק)

57300264

נדפס בישראל
דפוס סלומון ירושלם

הכתובת בישראל : סורא ירושלם, ת. ד. 1886
הכתובת בארצות הברית :

Talpioth Yeshiva University 186th Str. at Amsterdam avenue New York, N. Y.

ב ש ע ר
מאת העורך
א.

לא היו ימים שהצורך בגשרים הורגש בהם בישראל כבימים אלה, גשרים מבחינת הזמן והמקום גם יחד. העבר וההווה כאילו ניתקו זה מזה, וזו מהפכת עבר לעתיד אין. והסתייגות הדדית בין מדינת ישראל והתפוצה אף היא הכרחית. וכמו בני השבטים לפנים שבחרו להשאר בעבר הירדן, ובנו להם מזבחה גדול למראה, מדאגה מדבר שלא יחצה העם לשנים, שואפים שבטי ישראל שכתפוצה גם בימינו לאות ולדגם לאחדותם עם ישראל שבמדינה.

בפרק זמן קיומה הקצר קיפלה מדינת ישראל כמה תקופות: כיבוש והלוקה, ריקום המסכת המדינית, וקירום המסגרת הכלכלית, חיסול מחנות שארית הפליטה באירופה וקיבוץ כמה גליות שבאסיה. ועתה היא עומדת בפני הקשה שבכולן: מיוזג הגליות. כל התהליכים ניתנו להחשה פרט לזה, שהתנאי הקודם לו הוא: חום ומתינות. אף הוא טעון סיוע וכלי עיכול הולמים.

והתמורה שחלה בזמן קצר בקרב העם פנימה גדולה ומהפכנית. כל החליפות האמיות שעברו על גוי ואדם מחרושת בית לתעשייה מכונתית, וממחשבה מופשטת ואסכולסטית לתצפית נסיונית ומעשית עברו על ישראל במהירות מסנוורת עינים. מקיפול כל החיים כספר עבר עם הספר לקיצוניות השניה. מכשרון המעשה קפיץ לשכרון המעשה, וזוה לפכחון מדהים המתאמר עד למקום פועלי און. כמעט שכלו כל הנשמות שבגוף המדיני, שקם באורח פלא, ובן דוד לא בא. כחזקיה שביקש להעשות משיח ואכלו, מפני שלא יכול לומר שירה על הנם שאירע בימיו, כן עומד דורנו, שנס גדול אירע בו, דומם ושומם.

בימי מבוכה וסערה אלה ובשעה טרופה ומבוהלה זו, נבנית במה שקטה וצנועה זו לאנשי מדע יושבי אהל שבישראל ושכאמריקה. הם יודעים את מעוט כוחם וקוצר ידם. דכרם אינו דכר דכרים ומנהיגים. בנחת ישמיעו דכריהם המצורפים קו לקו ונשקלים במאזני האמת, עדיהם יתנו

297 התורה, ישראל והאומות . . . ד"ר ח. ז. ריינס (ניו יורק)

החינוך בישראל:

- על הישיבות בישראל . . . הרב הראשי לישראל וראש"ל בן ציון
- 304 מאיר ח. עוזיאל (ירושלם)
- 319 ראשית בית הספר העברי . . . ד"ר אליעזר אבנר (קלגרי, קנדה)
- 328 החנוך בא"י בראשית הישוב החדש . . . פרופ' צבי שארפשוטין (ביהמ"ד לרבנים, ניו יורק)

עם הספר והספר:

- מדות הפרשנות המקראית . . . פרופ' שמואל ק. מירסקי (ישיבה אוניברסיטה, ניו יורק)
- 393 הערות להושע כפשוטו . . . אשר ווייזנר (תל-אביב)
- 414 כאלה וכאלון אשר בשלכת . . . ד"ר א. ח. א. הראובני (ירושלם)
- 420 על יוסף הכהן וספריו . . . הרב ירוחם ליינער מראדזין (ברוקלין, ניו יורק)
- 428 לתולדות משפחת בעל "פרי מגדים" . . . הרב ברוך ישר (שליכטר) (עכו)
- 439 הספר ועם הספר . . . הרב אברהם הפטרמאן (בוסטון)

דקדוקי תורה וסופרים:

- 460 מנהגי ארץ ישראל . . . הרב מרדכי יהודה ליב זק"ש (ירושלם)
- 490 ברייתא דמלאכת המשכן . . . ד"ר אהרן גרינבוים (ישיבה אוניברסיטה, ניו יורק)

רשימות:

- 514 המפתח לקשרינו עם יהדות אמריקה . . . משה פראגר (ירושלם - ניו יורק)

ויצדקו, כל אחד במקצוע חקירתו, ללא מטרה ומגמה כל שהיא. אף על פי כן שונה במה זו מבמות מחקר לשמו, המכוונות לחוג אנשי מחקר בלבד. פניה כלפי העם. עיני החכמים המשתתפים בה אל העבר הקרוב והרחוק ולבם אל ההווה. אף אם לא יאמרו דברים אלא בשם אומנם, וישלחו את הקורא בכל עת אל מתחת לקו לעיין במקורות, משאת נפשם היא להביא גאולה לעולם, ולא להיות בבחינת מלאך המות המלא עינים, כי אם בבחינת מלאך החיים המלא המתכלויות לכל עבר. סוף דבר: תקותה שתחוכר אל החיים.

ב.

נפשנו יודעת עד מאד, שספר ראשון זה לספרי השנה שיופיעו על ידי "סורא" בירושלים, רחוק עדיין מן השלימות הנכספת. לא קל היה להכניס כל מחקר במדור לפי מהותו, שיהיו בבחינת "נשאו קול יחדו יוננו". ברם כל הרוצה להידבק במדת יוצרו חייב לומר כמוהו: עד שמתמלכים אלה עם אלה, אם יברא או לא יברא, כבר נעשת, ומעתה אין לנו אלא לשפרו ולשכללו.

דבר זה עלינו להקדים ולומר, שאין את נפשנו לחכב את הגולה על אדם מישראל. אדרבה, כל העולה מחוצה לארץ לארץ-ישראל חייב לראות את עצמו כאילו נשרפו כל הגשרים מאחוריו. דם גולים של דורי דורות נוזל בעורקינו, ועלינו לעקרו מתוכנו כי בנפשנו הוא. לא לחנם פתחו חכמים מדרש קינות בקריאת ההאשמה העצמית הנוקבת: "בת גולים, ברתיהון דגלוואי, בתו של אברהם אבינו, שכתוב בו ויהי רעב בארץ וירד אברהם מצרימה" וכו'. הם, כאילו רצו לומר, שתכונה זו שבקרננו היא יסוד ושורש חורבננו, ושלא נהיה עזי פנים וקשי עורף לומר צדיקים אנחנו ולא חטאנו, אבל אנחנו ואבותינו חטאנו.

כל האומר לחכב את הגלות ולחייבה אינו אלא טועה. אדרבה, מן הדין לכער אותה בעיני שבי ציון והדור הנולד בה כזו שהיתה, ועדיין היא, בעוכרינו. ניתוק לשוני ונפשי המכוון לעקירה מגלות ומנדוד, ולהנחה בארץ המכורה, הנחה שיש עמה שלוות הנפש כנגד סערת הנפש, שיש להכירה בפני אדם מישראל עם פגישה ראשונה עמו כיום, והרגשת אדם הרוצה בקב שלו ושמה בה, היא חובת מניחי יסוד המדינה המחודשת.

בוא וראה מה קבע הרמב"ם להלכה כפרק החמישי מהלכות מלכים, הלכה ט', מספרו, בענין חיתר יציאה מא"י לחו"ל. מקור דבריו הוא

בברייתא השנויה בעבודה זרה י"ג, א' ובשאלות פ' אמור סי' קי"ג, ועיין ב"שאלת שלום" שם וב"משפט כהן" להרא"ה קוק עמ' שנ"ב. לפי דבריו לא הותרה היציאה לחו"ל אלא לתלמידים שאינם מוצאים מקום בארץ ללמוד את הדרוש להם, או שהם מבקשים ללמוד מפי מאורי הגולה למקצועותיהם, שאין כיוצא בהם בא"י, או לאלה היוצאים לעסקי משפחה ולתפקידים מדיניים וצבאיים, שיש בהם משום הצלה, ולענינים מסחריים, שיש בהם משום הרחבת גבול המדינה בעסקי כלכלה.

ואולם במי הדברים אמורים? בתושבי מדינת ישראל וברוצים וביכולים להשתתף בכנינה. אך ישובי היהודים שמחוץ למדינת ישראל שונים. הללו לא בטלים ולא מבטלים. מציאותם מציאות, וקיומם חשוב לאין ערוף לעצמם ולמדינת ישראל. אם מדינה כארצות הברית מכירה, שגבוליה אינם מתחילים ומסתיימים בחופי הים האטלנטי והפסיפי אלא מעבר להם, כיבשות אירופה, אסיה ואפריקה, מה תאמר מדינת ישראל? כל שכן, שישראל אינו מושג מדיני שבא לעולם עם הכרות העצמאות ביום ה' באייר התש"ח בלבד, כי אם מושג דתי ולאומי הסטורי שימיו כימו עולם. אלה חייבים לבנות גשרים מכל המינים, שיגשרו ביניהם לבין מדינת ישראל.

גשרי גוף וממון, כעליה לרגל, חסכוניות של מצוה וחוכה מעין "מעשר שני", כדי להמריץ עליותיו של אדם ולהשהות את עשיותיו בירושלים, שלוחים ושקלים, כל אלה וכיוצא באלה, צריכים לבנות בימינו כמו לפנינו בישראל אב לכמה חקים ומנהגים המביאים להידוק הגשרים ולהסדר היחסים שבין מדינת ישראל והיושבים מחוצה לה. צא וראה מה שכותב ר' שמעון בן צמח דוראן בתשובתו הידועה (תשב"ץ חלק ג' ענין כ"א) על זכנו (סוף המאה הארבע עשרה ותחלת החמש עשרה למנינם), "ויש סמך וראיה שקדושת המקדש והעיר היא קיימת, שעדיין הם עולים לרגל ממצרים ושאר ארצות" (וראה מה שכתב בענין זה ר' צבי הירש חיות בתשובתו חלק א' סוף סימן ב', ובקונטרס אחרון, עבודת המקדש פרק ג', ומה שאסף ר' חיים פאלאג'י בספרו "ארצות החיים" (תרל"ז) ואחרים).

ברם גשר של נייר, שעליו מתוועדים ומתוודעים זה לזה תכופות אנשי מדע ומחשבה, שבמדינת ישראל ושכשאר הארצות, כדי להציע את תוצאות משנתם וחקירתם על ארץ ישראל וקהלות הגולה ועל ישראל והאומות, ועל כל הבעיות הרוחניות והמעשיות הכרוכות בתחית ישראל בארצנו,

בארץ ישראל לאחר כיבוש הארץ בידם. שמה הערבי מעיד עליה שהיא עיר חדשה באיסלאם. ואמנם היא נבנתה במקום שמם על חולות. בקטעים מן הגניזה ניתן לה שם מליצי "חולה" תרגום מ"רמלה" לאמור עיר החולות. אכן השם הזה לא נקלט בספרותנו, כן לא נתקבל השם "גת פלישתים", שבטעות זיהו אותו עם רמלה.

העיר נבנתה בשנת 716 על ידי סולימאן בן עבדאל-מאלך, מבני אמהה הוא עשה אותה לבירת הארץ. הסופרים הערבים קוראים לה לעתים, משום כך, בשם "פלסתין" סתם, רמלה ולוד עומדות שתיהן על פרכת הדרכים של השיירות ממצרים לדמשק. לפני הכיבוש הערבי היתה לוד העתיקה עיר המרכז של איזור הדרום, אולם המושל המוסלמי לא רצה כנראה בהרמת קרנה של לוד, שהיה בה מרכז יהודי ושומרוני ואף ישוב נוצרי לא קטן, והוא בחר לו מקום אחר שישמש מרכז מוסלמי חדש. מרכז זה עתיד היה למשוך אליו גם את תושבי לוד אשר ירדה מגדולתה.

הסביבה הסמוכה, העשירה במטעי זיתים וכרמי ענבים ומאוכלסת בישוב חקלאי צפוף, שימשה רקע חקלאי מתאים למרכז החדש, ורמלה היתה לעיר גדולה בארץ. לפי עדותם של הסופרים הערבים מהמאות התשיעית והעשירית היתה רמלה עיר פורחת ובה שוקים עשירים, מסגדים יפים, אכסניאות לאורחים ובתי אוכל לרוב והיא מוקפת עצי פרי, תמרים ותאנים ושדות תבואה (דברי מקדסי במאה העשירית). העיר בצורה ומוקפת חומה עם שערי ברזל ובניני שיש (מדברי נאצירי חזורו, 1047). בשנת 1033 סבלה העיר מרעש חזק שהחריב אותה. אולם העיר שוקמה מחדש, ובשנת 1150 מספר אדריסי, שרמלה וירושלים הן הערים החשובות ביותר בארץ. בשנת 1099 נפלה רמלה בידי הצלבנים ורוב תושביה ברחו לאשקלון. בסוף ימי התקופה הראשונה של נוסעי הצלב הוצתה רמלה על ידי הנוצרים באש (1177), משנכבשה בשנת 1187 על ידי צלאח אל-דין חזרה לשלטון המוסלמים. לפי חוזה ההסכם בין הצלבנים ובין המוסלמים היו האחרונים חייבים להחזיר לצלבנים את מחצית המצודה ברמלה. אולם בטרם יעבירוה, ציוה צלאח אל-דין להרוס את המצודה, שנתים לאחר שכבש אותה. בעוד זמן מה עברה גם המחצית השנייה לרשות הנוצרים, והעיר כולה נשארה ברשותם עד שנת 1266. באותה השנה נכבשה רמלה על ידי ביבארס מלך מצרים. עוד בימי אבן בטוטא (1355) היתה העיר גדולה, אולם תחת שלטונם של הממלוכים ירדה מגדולתה ובימי התורכים כבר הפכה לעיר ירודה, חרבה למחצה (בלון 1547). וולניי מצא בה רק מאתיים משפחות. אדמתה היתה מרוכזת ברשותן של משפחות אחדות ורק חלק קטן ממנה היה מעובד.

בזמן הבנותה של רמלה נשאר עוד בסביבה ישובים יהודים בודדים, כמו לוד ואונו, וגם כפרים שומרונים אחדים, כגון צפריה, צריפין (היא צרפנד), בית דגון ויבנה. ישוב שומרוני היה גם בלוד ובסביבתה. על ישובה היהודי, שהתחיל כנראה מיד להקמתה¹, נשארו כמה תעודות הן בכתבי הגניזה של קהיר והן עדויות ספרותיות של יהודים ושל ערבים². מתוכן אנו למדים שהישוב היהודי השתרש ברמלה והיה קיים בה עד ימי נוסעי הצלב, אשר השתלטו על העיר, היינו משך תקופה של שלש מאות שנה לפחות. היהודים עסקו במסחר ובכל מלאכה ומהם הגיעו לידי עושר רב ולידי משרות גבוהות בחצר מלכי מצרים (כגון יעקב בן כליס). היהודים הקימו בתי-כנסיות אחדים וגם ישיבה ללמוד תורה, ויש זכר גם לנשיאים שישבו ברמלה בקביעות או דרך עראי.

מזלה של רמלה גרם לה להיות מרכז לכיתות ישראליות. נוסף על עדת "הרבנים" וישובי השומרונים שהזכרנו — התיישבו ברמלה גם קראים, ואף הם מצאו להם כאן מקור למחיתם. הסכסוכים שהיו קיימים בין הרבנים והקראים בירושלים נתעוררו גם כאן. אולם מחלוקת היתה לא רק בין שתי העדות, אלא גם בקרב הקראים עצמם. מתוכם צצה גם כת מיוחדת שנוסדה על ידי מלך הרמלה ועל שמו נקראה כת הרמליים (במאה התשיעית).

ברמלה ובכפרים היה כאמור גם ישוב שומרוני עתיק, שנשאר במחוז לוד עוד מימי בית שני. אבולפתח השומרוני מספר על המשך ישובם של השומרונים בלוד עד הכיבוש הערבי. בלאד'ורי מספר על ישוב שומרוני גדול שהוקם על ידי הארון אל-רשיד בסביבות רמלה. כן מספר יעקובי שהדימי (כלומר הבלתי-מוסלמים המשלמים מס-גולגולת) שברמלה — שומרונים הם. מתוך הכרוניקות השומרוניות אנו למדים על ההשפעה שהיתה לשומרונים של רמלה. הם מספרים ביחוד על התקופה של יצחק אנדיתה שגר בכפר צפריה והיה לו שלטון על כל "מלכות פלשתים" (כלומר על מחוז פלסטין)³. בימי החליף אלמעיו, בכרוניקה השומרנית החדשה (כת"י אדלר) נזכרו גם שמות בניו של התקופה: אברהם, אנדה ואבסחוסיה.

(1) ראה מאמרו של ב.צ. סגל: לתולדות הישוב היהודי ברמלה, ציון (מאסף), ה' (תרצ"ג), עמ' יג-יט. הוא מוכיח שישב יהודי היה ברמלה סמוך לבנינה וקלט יהודים מלוד.
(2) רובן כונסו בספר הישוב, כרך שני, ערך רמלה, [לאחר שכתבתי את דברי הופיע ספר "ירושלים", מוקדש ליובלו של מר"י פרס, ובו נתפרסמו תעודות חדשות מן הגניזה על ישובה היהודי של רמלה: שי' אסף, שטרות עתיקים מארץ ישראל ומצרים, פירסם כתובה מרמלה משנת ד"א תתי"ב (1052) עמ' ק"ד-ק"ה; אל' דוב שפירא, מכתב מרמלה לירושלים, שהוא קובעו לשנת 1054 (עמ' קי"ח-קכ"ב).
(3) עיי' י. בן צבי, ספר השומרונים עמ' 96 עמ"ס "התולדות". התקופה נקרא על ידי ההמון בשם "המושיע".

שהיה מושל ברמלה. בניו של אבחסדיה, יצחק ואבחסדה, החזיקו בישובם החקלאי בצפריה גם בימי הצלבנים. בצריפין — צרפנד אל חרב — נזכרו שומרונים גם במאה ה'ג'. מסורת שבעל פה ששמעתי בשכם, מספרת שהישוב השומרונים התקיים בה עד לפני 300 שנה. כן ידוע מדברי יעקובי ש בית דגון של רמלה היתה עיר שומרונית. (בימי מושלי הפטימים).

בימי הפטימים, בעלות רמלה לגדולה נעשתה, כנזכר, מרכז דוחני ודתי חשוב ליהודים. גם בית דין קבוע היה בה, שהיה ממנה דינים ושופטים בקהלות הקטנות הסמוכות לה ובזמנים ידועים תפש גם את מקומו של ביה"ד בירושלים (בעתות של רדיפות קשות). נמצאה שם ישיבה חשובה וראשי ישיבות גדולים בתורה הרביצו בה תורה לתלמידים הרבה. אולם גם על ישובה היהודי של רמלה עברו צרות רבות ורעות שהביאוהו לידי התמוטטות. העיר סבלה משני רעשים, בשנת רס"ו ובשנת 1067, שהרסו את העיר והקהילה בכללה: רדיפות מיוחדות סבלו היהודים בימי האכס באומר אללה, מלך מצרים, אשר רדף בראשית שלטונו את היהודים והנוצרים וצה להרוס כמה בתי כנסיות. כן סבלו מעליית הסלג'וקים (1071), אשר שדדו וחמסו ולקחו בשבי גברים נשים וטף, לבסוף בא כיבושם של נוסעי הצלב שראו להם חובה דתית מיוחדת להנקם בכל מקום בואם ביהודים, בתואנה, שאבותיהם צלבו את ישי בכוא הצלבנים לרמלה ברחו רוב תושביה לאשקלון, ויש להניח בבטחה שגם הישוב היהודי ברובו הגדול עקר לאשקלון, כנראה שגם הקראים והשומרונים עקרו לשם. באשקלון מנה ר' בנימין 200 יהודים, 40 קראים ו-300 שומרונים. יתכן שבדור השלישי לשלטונם של הצלבנים חלה הטבה כלשהי ביחסם ליהודים כיחסם למוסלמים. ר' בנימין מספר על מאתים יהודים ומאתים שומרונים ברמלה (לפי כת"י אחר — עשרה יהודים)⁵, אולם יחד עם זה הוא אומר: "אושם בית הקברות גדול לישראל — שני מילין; ומשם ה' פרסאות ליפו" וכי, מכאן אנו רואים עד כמה היה גדול הישוב היהודי ברמלה בתקופה הקודמת לצלבנים.

לאחר תקופת הצלבנים ירדה רמלה בכלל, ואתה ירד גם ערך הקהלה היהודית שבה. בימי ר' אשתורי הפרחי (1322) היתה עוד קהלה עניה קיימת בה, והרב החוקר הזה מוכיח כי רמלה היא בארץ ישראל⁶ אף על פי שתושביה נוהגים לחוג י"ט שני, בדומה לזה הוא כותב על בית שאן:

³ יתכן שהמעתיק כתב ר' במקום י'.

⁴ "כפתור וסרחה", הוצאת לונץ, עמ' קי"א. השווה שם עמ' קצ"ז. שם הוא מספר שבמלה נהגו לחוג יום טוב שני, בשעה שבלוד הסמוכה חגגו רק יום אחד.

על בית שאן — להודיע לבני אדם שהיא ארץ ישראל איני צריך לבשר אלא לסוסים ולגמלים, אבל מה אעשה, הנה היום נמצאים פה עמנו אנשים מקרוב באו, מוחזקים ביודעים, מניאים לב נשים ועמי ארץ לשבת שם, ואמרים להם שאינה ארץ ישראל במחלט אלא חוצה לארץ... ועל כן להאריך בזה הוצרכתי, להחיות לב נדכאים..."

במשך תקופה ארוכה מימי ר' אשתורי הפרחי ועד תקופת התורכים, אין אנו מוצאים זכר ספרותי לישוב יהודי ברמלה, רק לאחר עלייתם של גולי ספרד לארץ ישראל אנו מוצאים ידיעות ארעיות על הישוב היהודי שבה. לראשונה נזכר ישובה היהודי של רמלה ב"חרבות ירושלים" בש' 1625 בערך, שם מסופר כי פרנסי ירושלים שלחו "ספרים" בהסכמת ראשי הקהילות לרמלה, "אל הזקן איש אמונים כה"ר חיים די שיריו, ויצוהו ללכת להתחנן לשרו של דמשק" להתאונן על בן פרוך ולבקש רחמים על יהודי ירושלים⁵, כן מצאנו רמז לישוב קטן ברמלה במכתב שנשלח לר' אברהם ירק, רבה של קהלת קאסלי באיטליה בשנת ת"כ (1660). במכתב נזכרים שמות של ישובים קטנים שבשכם ובלוד וסביבותיה, ואין ספק שהכוונה היא לרמלה⁶.

רוג'ה הצרפתי, בספרו La Terre Sainte מזכיר שבזמנו היה ברמלה גם ישוב יהודי (בש' 1640 לערך), כאשר פרצה מגפה בירושלים בש' ת"ח (1648) וכאשר גברו התלאות בשנת תכ"ג (1663) מחמת רבוי המסים ועריצותם של המושלים ברחו רבים מבני הקהילה לרמלה ור' שמואל גארמיזאן מגדולי חכמי ירושלים כותב בשנת תכ"ג: "חקרתי פה ירושלים, אם שום זמן עשו שוב חג בגת, ואמרו כי זה ט"ו שנה כמעט בזמן המגפה ב"מ, היו בגת בחג הסכות שלמים וכן רבים ועשו יום אחד ולא ידעתי טעמא, או משום שהיה דעתם לחזור לירושלים מיד כעבור המגפה, ואם כן זה דוקא לתושבי ירושלים, ולא לתושבי דמשק וכיוצא"⁶.

בין הנמלטים היה גם ר' משה בן חביב שהיה אח"כ רבה של ירושלים, וכן הוא מזכיר את ר' אברהם בן חנניה ברמלה שהוא ור' יהודה שאראף היו המנהיגים הדתיים של העם התועה ברמלה: "רמלה היא עיר אחת רחוקה מירושלים דרך יום אחד, והיא סמוכה ללוד, וזה כמה שנים הלכנו שם, בורחים

⁵ חרבות ירושלים, מהר" א ריבלין, ירושלים תרפ"ו, עמ' 19.

⁶ תצלומו של המכתב במכון בן צבי, ירושלים.

⁶ שו"ת משפטי צדק לר' שמואל גארמיזאן, ירושלים תש"ה סי' מג, ע"א וראה במבואו של מ. בניהו, שם, עמ' 17-18.

מחמת אימת המושל בירושלים. ונודמן באותו פרק לכתוב גט אחד, ונמצאו שם ב' גדולי הדור הרבנים כמהר"א ו' חנניה וכמהר"ר יהודה ג' ארפי והם היו מסדרי הגט וכתבו שם העיר רמלה ולא כתבו שם גת, שהוא כתוב בנביאים וכן קוראים אותה מקצת בני עמנו, טעמיהו ודאי משום דשם רמלה מפורסם יותר וכו' וכשקוראים אותה רמל"י בירד לבסוף, ואעפ"כ לא כתבו רק רמלה בה"א לבסוף משום דרובא דאינשי קוראים לה רמלה בה"א בסוף... וכ"כ הערכאות, וכתבו רמלה בה"א בסוף ולא כתבו המלה באלף לבדו, משום דשם רמלה הוא שם ערבי, ולשון ערבי בשמות היא כמו לשון הקודש, שכותבים בשמות ה"א בסוף תיבה ולא באלף" (7).

אנו מוצאים עדות על הישוב היהודי ברמלה גם אצל ג'ו'ן פראנסיוז גמלי, בשנת 1693 (8).

מכל זה אנו רואים, שבמשך המאה הי"ז היה גרעין של ישוב יהודי ברמלה, שעמדה על פרשת הדרכים בין נמלי הים, יפו ועזה, ובין ירושלים. היהודים עוברי דרכים ועולי הרגל שבאו בשיירות דרך ערי החוף הללו היו מתעכבים ונחים בדרכם ברמלה, אשר שמשה גם מרכז אדמיניסטרטיבי. מאמצעה של המאה הי"ח הגיעה לידינו ידיעה על ש"בארץ גת הנקרא ראמלה חכר ישראל שדה מן הגוי בשביעית" (9). רק בסוף המאה אנו מוצאים זכר לדבר אצל תייר אנגלי בראון, שביקר את הארץ בשנת 1797 הוא מספר על הסבל אשר סבלה העיר מידי עלי ביך הממלוכי-מצרי, ואגב גררה הוא מזכיר גם את העובדה, שבין תושבי העיר היו כמה יהודים (10). כארבעים שנה אחריו עברו ברמלה שני נוסעים צרפתיים מיפו ופוז'ולא ובספרם "רשימות ירושלים" הם מזכירים בין שלשת אלפים נפש תושבים ברמלה גם מספר קטן של יהודים (11). אולם ישוב זה היה קטן וארעי, כפי שנראה מדברי הרב יש"א ברכה (ר' יעקב שאול אלישר "החכם באשי" בירושלים), המספר שאנשי השיירות העולות מיפו לירושלים היו נחים ברמלה ולנים בביתו של היהודי שישב שם. הספור מתיחס לשנת תק"פ (1820) לערך. דבריו מוסברים לנו לאור שטר הקניה משנת תקפ"א שנתפרסם עתה (12). לפי זה מתברר שהעדה הספרדית בירושלים

(7) גט פשוט" אורטאקיואי (ע"י קושטא), תע"ט, פו ע"א.

(8) תורגם מאיטלקית לאנגלית ונדפס בש' 1693.

(9) ר' מיוחס בכר שמואל, "פרי האדמה", ח"ד, מ"ו ע"ב. מובא בשמו של ע. שוחט במאמרו של ח' ז' הירשברג, רמלה תחנת בניינים לירושלים, ספר "ירושלים" הניל, עמ' קכ"ה.

(10) Brown's Travels in Palestine 1797 by R. A. Stewart Macalister = P.E.F. Qu. St. 1906, p. 133.

(11) השתמתי בתרגום רוסי, עמ' 35.

קנתה בשנה ההיא בית ברמלה לשם בנין אכסניה לעולי רגלים. בית זה שימש וודאי גם מרכז ליהודים שנקלעו לרמלה. הישוב היהודי של רמלה נתחדש רק עם ראשית הוסד המושבות. דוד יודילוביץ כותב בשנת תרמ"ו (1886) שמקרום עברו יהודים להתיישב ברמלה, מקום שלא היה בו לפנים ישוב יהודי, ביניהם חרשי ברזל ועץ שלמדו בבית ספרו של מר נסים בכר, ובתמיכתו התיישבו בה, ומצאו בה פרנסתם (בריוח) (13). הועד של חובבי ציון תמך בשוחט שברמלה ששירת גם את המושבות, ומלן יהודי נוסד בה אשר בו היו נחים יהודים עוברי דרכים. המלון התקיים עד מאורעות תרפ"ט. כן ניסה אפרים דינארד להעמיד ישוב יהודי ברמלה ורכש לו שטח אדמה גדול וגן שנקרא על שמו — "גן אפרים". שמה של רמלה נקרא על התכנית הראשונה של פועלי ציון בארץ-ישראל שנתקבלה בוועידת רמלה בסוכות תרס"ז (1906) (14).

במקור אחד משנת תרע"ח אנו מוצאים את הפרטים הבאים על הישוב ברמלה: "הישוב היהודי הנוכחי ברמלה מונה כשלושים שנה. בראשונה באו לגור שם ששה יהודים מערביים, סוחרים באטון דמשק, אשר לימי השבתות והמועדים היו הולכים לבתיהם שביפו. משנבנו המושבות העבריות (ראשון לציון, עקרון, רחובות) בקרבת העיר הזאת, השתקעו בה הרבה משפחות אשכנזיות, פועלים ובעלי מלאכה שלא יכלו להשיג דירות במקומות החדשים. בשנת תרמ"ט-ת"ר נסדרה הקלה ה". חברת "למען ציון" (בירושלים) דאגה לצרכיה הציבוריים, ואף בנתה שלשה בתים למטרות ציבוריות. בשנים ההם עלה מספר התושבים היהודים לשלושים בתי אב, בערך 130—150 נפש. רובם היו פועלים חקלאים, אשר עבדו במושבות הסמוכות. אף היו חנונים, תגרים ובעלי מלאכה. במשך השנים הוקטן הישוב הזה. הפועלים יצאו למקומות אחרים ותושבים אחרים לא מלאו את מקומם אחד מאלה בנה כבשן לשרפת סיד, שהיה יוצא מכאן ליפו ולמושבות. לפני חמש שנים קנה תושב אחד חדש כברת אדמה ובנה עליה בית, בשאיפה להגדיל את הישוב הרמלתי. במשך שנות המלחמה והגרוש עזבו עוד משפחות אחדות את העיר. כאשר סודרה הספירה ברמלה, באלול התרע"ז, לא היו בה אלא חמשה בתי אב, 21 נפש (חצין — נקבות) שנים מהם התיישבו בה לפני חמש שנים, אחד — בעל בית מלון, לפני 9 שנים, ורק משפחה אחת היא (אשה אלמנה ושתי בנותיה התופרות) אשר ישבה בה לפני עשרים שנה (15).

(12) הירשברג, שם, עמ' ככ"ב. (13) "המגיד", שנת תרמ"ו, גל' 13.

(14) ר' ספרי "פועלי ציון בעליה השניה", עמ' 35.

(15) ספירה יהודי א"י, הוצ' המשרד הארצישראלי של ההסתדרות הציונית יפו, תרע"ח.

לאחר מלחמת העולם הראשונה, בשעה שהישוב בארץ גדל על ידי זרם העליה השלישית, נשארה רמלה בקפאונה. במפקד הראשון (תרפ"ב) נרשמו 35 נפשות יהודיות מהמספר הכללי של 7312 (5837 מוסלמים, 1440 נוצרים) ואילו בשנת תרצ"א נמנו רק 5 יהודים מתוך מספר כולל של 10346 נפשות (8156 מוסלמים, 2184 נוצרים), כי מאורעות תרפ"ט שמו קץ לישוב היהודי ברמלה, ורק יחידים הסכימו לחזור למקומם.

עם תקומת מדינת ישראל, נכבשה רמלה על ידי צבאותינו וישוב יהודי פורח הוקם בה. רבבות עולים ופליטים מצאו בה דירה ורמלה הפכה להיות עיר יהודית.

העיר הישנה של רמלה, שהייתה מיושבת מאז ימי הביניים, נחרבה במלחמת העולם הראשונה. היישוב היהודי החדש נבנה בצמוד ליישוב המוסלמי הישן, והוא נקרא "רמלה החדשה". היישוב החדש נבנה על ידי פליטים ופליטות ממוסלמיה, וכן על ידי עולים מרוסיה ומאירופה.

היישוב החדש של רמלה, שהיה מיושן מאז ימי הביניים, נחרבה במלחמת העולם הראשונה. היישוב היהודי החדש נבנה בצמוד ליישוב המוסלמי הישן, והוא נקרא "רמלה החדשה". היישוב החדש נבנה על ידי פליטים ופליטות ממוסלמיה, וכן על ידי עולים מרוסיה ומאירופה.

היישוב החדש של רמלה, שהיה מיושן מאז ימי הביניים, נחרבה במלחמת העולם הראשונה. היישוב היהודי החדש נבנה בצמוד ליישוב המוסלמי הישן, והוא נקרא "רמלה החדשה". היישוב החדש נבנה על ידי פליטים ופליטות ממוסלמיה, וכן על ידי עולים מרוסיה ומאירופה.

היישוב החדש של רמלה, שהיה מיושן מאז ימי הביניים, נחרבה במלחמת העולם הראשונה. היישוב היהודי החדש נבנה בצמוד ליישוב המוסלמי הישן, והוא נקרא "רמלה החדשה". היישוב החדש נבנה על ידי פליטים ופליטות ממוסלמיה, וכן על ידי עולים מרוסיה ומאירופה.

היישוב החדש של רמלה, שהיה מיושן מאז ימי הביניים, נחרבה במלחמת העולם הראשונה. היישוב היהודי החדש נבנה בצמוד ליישוב המוסלמי הישן, והוא נקרא "רמלה החדשה". היישוב החדש נבנה על ידי פליטים ופליטות ממוסלמיה, וכן על ידי עולים מרוסיה ומאירופה.

היישוב החדש של רמלה, שהיה מיושן מאז ימי הביניים, נחרבה במלחמת העולם הראשונה. היישוב היהודי החדש נבנה בצמוד ליישוב המוסלמי הישן, והוא נקרא "רמלה החדשה". היישוב החדש נבנה על ידי פליטים ופליטות ממוסלמיה, וכן על ידי עולים מרוסיה ומאירופה.

תשובת גאון ארצי ישראלי

מאת ד"ר אברהם יצחק איגוס

מגאון ארץ ישראל הגיעו לנו תשובות מעטות מאד¹, ואפילו שרידים עלובים אלה לא הגיעו לידינו במילואם, היינו השאלה והתשובה כפי שיצאו מתחת ידי השואל והמשיב. וכבר השתדלו חכמי זמננו להוכיח שרבות מתשובות אלו אינן תשובות כלל. אלא פסקים הלקוחים מספר "מעשים לבני ארץ ישראל" בהוספת המלה "וששאלתם"². אמנם אי אפשר להסיק מזה שרק לעתים רחוקות נשאלו גאוני ישיבות א"י שאלות בעניני דת ודין מקהלות חוץ לארץ, כיון שגם מתשובות גאוני בבל נשאר לנו רק אחוז קטן ממאות התשובות שבודאי כתב כל גאון וגאון בזמנו³, וגם התשובות הללו נשארו לנו רק הודות לשלוח היחסית והממושכת של יהודי ספרד, שהצילו משיני הזמן את קונטרסי התשובות שנשלחו ליהודי קירואן, או שנאספו על ידם במשך מאות שנים. גם בגניזה שבפושטט נשארו במקרה הרבה תשובות מגאוני בבל כיון שרבים ממכתבי גאונים אלה נשלחו דרך מצרים לקירואן ולספרד, ויהודי מצרים העתיקו לעצמם את התשובות הללו לפני ששלחו אותן לתעודתן בארצות המערב. אולם תשובות גאוני א"י נשלחו לאיטליה ולאשכנז ולא עברו דרך מצרים כלל⁴. יהודי ארצות אלו סבלו מרדיפות, מלחמות, גירושים, ונדידות שלא איפשרו להם לשמור על ספריהם וקונטרסיהם, וזה גרם שאבדה לנו כל הספרות העשירה שניזונו ממנה קדמונינו, גדולי איטליה אשכנז וצרפת.

באוספים השונים של תורת חכמי אשכנז וצרפת נשתקעו פה גשם תשובות יקרות מגאוני ישיבות א"י, ואחת מהן מצאתי בכ"י מרדכי הגדול כ"י מרצבכר⁵, הנמצא כעת בספריית הסמינר בניו-יורק. תשובה זו חשובה מאד מכמה בחינות, אעפ"י שהיא מעוררת בעיות חדשות, כפי שנבאר להלן.

בכותרת התשובה כתוב: "נשאל למר רב שלום גאון בבית דין הגדול

1 על תשובות גאוני ארץ-ישראל ע"י הספרות שמביא פרוץ אסף, "מספרות הגאונים", ירושלים תרצ"ג, עמ' 90 הערה א.
 2 י. ג. אפשטיין, תרביץ שנה א' (תר"ץ) עמודים 5—34.
 3 השהו אסף, שם, הערה ב'.
 4 השהו יעקב מאן, תרביץ שנה ה' (תרצ"ד) ספר ג'ד, עמ' 299, בהערה, שכתב דברים נכונים בענין זה.
 5 דף 259 עמ' א. על כ"י זה ע"י בספרי על תשובות מהר"ם מרוטנבורג כרך א' עמ' xxx.

שבירושלים". אין לנו שום ידיעה על גאון ירושלמי בשם רב שלום. פוזונסקי בספרו על הגאונים שחיו אחרי רב האי⁶, דן באריכות על גאונים א"י, והצליח לערוך רשימה של גאונים ואבות-בית-דין של א"י מימות בן מאיר (שנת 921 לתאריך המקובל) עד חורבן הישוב ע"י נושאי הצלב⁷. יעקב מאן בספרו על היהודים במצרים ובא"י⁸, ובמקומות אחרים⁹, העמיק והרחיב את החקירה על גאונים אלה והצליח להוסיף הרבה פרטים חשובים עליהם. אולם בכל זה אין זכר לרב שלום גאון מבית-דין-הגדול שבירושלים. ר' בנימין מטודילה בספר המסעות שלו¹⁰ מזכיר את שר שלום אב-בית-דין של "ישיבה של א"י" שהיתה בדמשק בזמן שבקר שם ר' בנימין. אולם התשובה שלפנינו נשלחה לבית דין הגדול שבירושלים¹¹, שהיה בודאי בירושלים ולא במקום אחר, ולכן אי אפשר לזהות את רב שלום גאון עם ר' שר שלום אב-בית-דין שבדמשק.

אמנם יש אפשרות שרב שלום גאון היה לפני זמנו של בן מאיר. בזמן הקדום הזה כבר היה קשר הדוק בין ישיבות א"י ובין יהודי איטליה ואשכנז. מגילת אחימעץ¹² מספרת לנו שבאמצע המאה התשיעית לתאריך המקובל היה אחימעץ (הראשון) נוהג לעלות לרגל לירושלים ולהביא את נדבותיו לישיבה שם. שליחי הישיבה הא"י היו באים לאיטליה, מביאים אתם ספרי מדרש, ודורשים מהם בקהל. בודאי שהיו ספרים וכתבים מגיעים בדרך זו לאיטליה, ומשם לאשכנז, בזמן הקדום הזה. בשנת ד' תש"ך שאלו אנשי ריגוס את קהלת א"י על שמועה ששמעו על ביאת המשיח, ועל דין סרכא דליבא¹³, ור' משולם ב"ר משה ממגנצא (באמצע המאה הי"א לתאריך המקובל) שלח שאלה ל"אריות יושבי ירושלים" אם אומרים והשיאנו

6 ש. פוזונסקי *Babylonische Geonim in nachgaonischen Zeitalter*

ברלין תרע"ד, עמ' 98-81.

7 שם, עמ' 97.

8 יעקב מאן, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*

אוקספורד תר"פ, עמ' 201-12; וראה רשימתו, שם, עמ' 71.

9 יעקב מאן, *Texts and Studies*, ח"א, סינטיני, תרצ"א, עמ' 309-349; תרביץ

שנה ה' עמ' 86-282; וגם *H.U.C. Annual*, ח"ג.

10 מסעות ר' בנימין מטודילה, הוצאת אשר, לונדון ת"ר, עמ' מ"ח; ושם (היינו

בדמשק) ראשי ישיבה של ארץ ישראל ושמו רבי עזרא ואחיו שר שלום אב בית דין...

11 א. נויבאווער, סדר החכמים וקורות הימים, ח"ב, אוקספורד תרנ"ג, עמ' 114; והשווה

מגילת אחימעץ, הוצ' בנימין קלאר, ירושלים תש"ד, עמ' י"ד-י"ח.

12 הדפיס א. ביכלר ברעויו הצרפתי כרך מ"ד (שנת תרס"ב) עמ' 238; "אני יצחק בר

דורבלן ראיתי בחירמשא כתב ששלחו אנשי ריגוס לארץ ישראל שנת תש"ך לפ"ק. שאלו את קהלות

ארץ ישראל שמועה ששמעו על ביאת משיח, וגם סרכא דליבא מה אתון בה..."

בראש השנה וביום הכיפורים¹³; גם הראב"ה¹⁴ מזכיר מנהגי תפלה הנמצאים "בספר הבא משיבת ירושלים". וכך אנו רואים קשר מתמיד בין ארצות אלו וא"י למן המאה התשיעית לכה"פ, והתשובה שלנו, אפשר שנכתבה עוד במאה התשיעית, או בראשית המאה העשירית.

יש עוד הוכחה שתשובה זו קדומה היא, כי הרי היא דנה בשאלה בדיני נפשות: "ואותו שמסר חבירו לסרדיוט אם חייב מיתה או גלות". לכן נראה שבזמן שנכתבה תשובה זו עוד היו קהילות א"י דנות דיני נפשות; כי לולא זה הרי שרב שלום גאון היה עונה שאין דנים דיני נפשות בימינו, כמו שענו גאונים בבל¹⁵. עד עכשיו היו לנו רק שני מקורות שהעידו שבמאה התשיעית היו חכמים בישראל שדנו דיני נפשות, ולכן פקפקו רבים באמיתת עדות זו¹⁶. אולם מהתשובה שלפנינו נראה שהיו קהלות שבהן היו דנים דיני נפשות, וזה דוקא במקומות שהיו תחת השפעתו של בית דין הגדול שבירושלים. מגלת אחימעץ מספרת לנו על אבו אהרן¹⁷: "ואחד תופילו מעל מעילה ובא על אשה בעולה, ודנו בוועד בין קהלה בחנק היות לכלה. ואיש אחד קפץ לרגלה על אשה אחת והרגה, ופסק דינו לתוגה וצוה עליו הריגה, וכו'". היינו שאבו אהרן דן את החוטאים למיתה בארבע מיתות ב"ד. המקור השני, מכתבו של ר' יוסף בן יצחק אבן אביתור¹⁸, מודיע לנו שזקנו של ר' יוסף זה (בודאי מת ברבע הראשון של המאה העשירית) "היתה ידו תקיפה בספרד... והוא קיים ד' מיתות באספמיא מה שלא יתכן לזולתו בחוץ לארץ". אולם במקורות שיש לנו מהמאה העשירית והלאה כבר אין זכר לבתי-דינים שדנו

13 סידור רש"י הוצ' ש. באבער, ברלין תרע"ב, סי' קע"ז, ומביא שם כל המקבילות בספרי דבי רש"י. ובתשובתם מביאים חכמי א"י ראיה מן הירושלמי. ועי' אוצר הגאונים, ברכות ח"א עמ' 125.

14 הגהות מיימוניות פ"א מהלכות קריאת שמע, סי' ב'.

15 עי' המקורות שהביא ש. אסף בספרו "העונשין אחרי חתימת התלמוד", ירושלים תרפ"ב סי' 8, 20, 22.

16 אסף, שם, עמ' 59 והלאה; בנימין קלאר, שם, עמ' קס"א שנמשך אחרי אסף. ושניהם לא הרגישו שחכמי א"י במאה התשיעית לא נשמעו לר' נטרונאי גאון, ולכן אי אפשר ללמוד מבל על א"י.

17 הוצ' נויבאווער, ח"ב עמ' 114; הוצ' קלאר עמ' י"ד-י"ח.

18 תרביץ שנה ו' (תרצ"ה) עמ' 87-8. ועי' ש. אסף, מקורות ומחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תש"ו, עמ' 115 הערה 4, שמתקן שם את פירושו המסורס של י. מאן על חלק המכתב שאנו דנים בו. לפי פירושו הנכון של אסף אפשר לראות שסיפורו של ר' יוסף על זקנו אינו סיפור בעלמא, אלא שר' יוסף רוצה להוכיח בזה שכינויו "שטאנש" איננו כינוי של גנאי אלא להפך, כינוי של כבוד, וברור הוא שהגאון הא"י שאל אותו קודם על כינויו זה, וגם רמו שיש פה איזה חשש, ולכן באה תשובתו של ר' יוסף. היוצא מזה הוא שסיפורו של ר' יוסף היה רציני מאד, ובודאי שהיה בנוי על יסודות חזקים. ראה למטה.

דיני נפשות. ולכן נראה שמנהג זה היה נוהג בא"י לפני זמנו של בן מאיר. והתשובה שלפנינו נכתבה ג"כ לפני זמנו¹⁹.

וכלפי אלה המסופקים בכלל באמיתת הידיעה שהיו חכמים במאה התשיעית שדנו דיני נפשות, כדאי להעיר שכמעט אי אפשר להעלות על הדעת שר' יוסף אבן אביתור היה כותב לגאון ארצי ישראלי דבר שלא היה ולא נמצא דוגמתו בעולם. סו"ס ידע ר' יוסף שהגאון רב שמואל ב"ר יוסף (שאליו כתב את מכתבו) איננו פתי המאמין לכל דבר, ושברורה לו הלכה מפורשת המובאה פעמים אחדות בבבלי²⁰ שארבעים שנה לפני חורבן הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות, ואז בטלו דיני נפשות בישראל; ואיך היה יכול לאמר "דבר שאי אפשר לשמוע"²¹. גם ר' אחימעץ היה יכול לספר נסים ונפלאות שנעשו בשם המפורש, ולהגזים הרבה על גדולת אבותיו ובני משפחתו, אבל לא היה יכול לכתוב נגד דין מפורש בתלמוד אא"כ היה ידוע לאנשי דורו שדבר זה, או דומה לזה, היה פעם באמת. אפשר לפקפק אם היה אדם כאבו אהרן בחיים, או אם היה לזקנו של ר' יוסף הסמכות לדון דיני נפשות, אבל אי אפשר לכפור בעצם הענין שהיו חכמים במאה התשיעית שהיתה להם (או שלקחו לעצמם) סמכות זו²².

מהתשובה שלפנינו אפשר אולי ללמוד שהחכמים שהיתה להם הסמכות לדון דיני נפשות היו מארץ ישראל²³, ולכן אפשר שהיתה סמכות זו קשורה עם הסמיכה הקדומה, שחכמי א"י האמינו שלא נפסקה כלל, ושהם היו סמוכים מפי סמוכים עד משה רבינו. אבו אהרן קבל כנראה סמיכה כזו בא"י ועל יסוד זה הסתמך בבואו לאיטליה להושיב בי"ד ולדון בארבע מיתות בי"ד. ואעפ"י שאבו אהרן נודע בבבלי²⁴, הרי לפי מגלת אחימעץ הפליג מיפו, ולכן היה בא"י, ובודאי שמשם קבל את סמכותו. גם ר' יוסף במכתבו הנ"ל כותב: "מה שלא יתכן לוולתו בחוץ

19 לפי זה התשובה שלפנינו היא התשובה הכי עתיקה שהגיעה לידינו מחכמי ארץ ישראל.

20 סנהדרין מ"א ע"א; ע"ז ח' ע"ב; שבת ס"ו ע"א.

21 והשוה הערה 18 לעיל.

22 כי כלל גדול הוא במדע ההיסטוריה שאין אדם משקר לפני קהל שומעים שיודעים שהוא משקר.

23 כי הרי השירא יצאה מירושלים.

24 במגילת אחימעץ הוצ' קלאר, עמ' י"ג: "ירד מן היידיים, איש חמודים, מארץ בגדידים"; גם שם עמ' נ"ז מביא מספר הרוקח: "עד אבו אהרן בנו של רבי שמואל הנשיא אשר עלה מבבל משום מעשה שהיה". ונראה שנפלה טעות, ושאבו אהרן לא היה מבבל כלל, כי הרי לא היו נשיאים בבבל, אלא בא"י.

לארץ", היינו שרק בחוץ לארץ לא יתכן שיהיה למי שהוא סמכות כזו, כיון שמקור סמכות זו בא"י היא²⁵.

כדאי גם לדקדק בדברי אחימעץ: "ודנו בוועד בין [או בני] קהילה", מפני שמוזה נראה שאבו אהרן ישב בראש בית הדין של הקהלה, ושהקהלה לקחה את מקומה של סנהדרין קטנה של כ"ג. וכיון שכך הרי שהסמכות המיוחדת לדון דיני נפשות באה מאיחוד של שני כוחות שפעלו ביחד היינו: סמכותו האישית של אבו אהרן, וסמכות הקהלה בתור בית דין עליון לחברי הקהלה. ולכן אפשר להסיק מכאן שאחרי הכיבוש הערבי, כשנפטרו יהודי א"י מהעול הקשה של הכנסיה הביזנטית, התחזקו הקהלות בתור יחידות אירגון ממשלתי עצמאי, וביחד עם החכמים המוסמכים הקימו בתי דין בעלי סמכות גבוהה לדון דיני קנסות ואפילו דיני נפשות. אפילו בסוף המאה העשירית לתאריך המקובל עוד היו חכמי אשכנז משוים את הקהלה בתור אירגון מחוקק לסנהדרין של יהושע בן נון²⁶. מאין באה להם השואה כזו? בודאי מאותו המקור שממנו שאבו את יתר דיניהם ומנהגיהם, היינו קהלות א"י. ולפי זה היו גם קהלות א"י משוות את הסמכות שלהם לסמכות הסנהדרין בזמן יהושע, וזה כולל את הסמכות לדון דיני נפשות, ז"א בהשתתפות שופטים סמוכים שהיו בא"י. רק בדרך זו אפשר לבאר את התחדשות דיני נפשות בא"י.

אולם צריך להזהר מאד שלא לערבב את הסמכות המלאה הזאת עם המנהג הנפוץ בקהלות ספרד, אפילו במאות הי"ג והי"ד, לדון את המסור למיתה²⁷. דבר ידוע הוא שהמסור רודף הוא ואין צורך שבי"ד בעל סמכות עליונה תדון אותו למיתה, אלא כל הקודם להורגו, בלי דין ובלי משפט, הרי הוא משובת. והנה דבריו של הריב"ש²⁸: "דעו כי המסור אינו נהרג מן הדין על מה שעשה, שהרי אף אם מסר והלשין בדבר שיש בו סכנת נפשות, ונעשה מעשה על פיו, אין זה נהרג מן הדין. שהרי אין הרוצח נהרג בבי"ד אלא כשהרג הוא בעצמו, אבל כשמצוה או מסבב להורגו... אין מיתתו אלא בידי שמים... אבל מה שנהרג המסור מן הדין

25 לפי זה נראה שמשפחתו של אבן אביתור היתה מארץ ישראל, ואולי בשביל זה נחקבל בספר פנים יפות ע"י הגאון הא"י, ואפשר שהמחלוקת הגדולה בין אבן אביתור וה"ר חנוך היתה ג"כ בין היהודים יוצאי ארץ כבל ובין אלה שיצאו מארץ ישראל. לפי זה יתבאר הרבה קושיים הקשורים בספר הקבלה להראב"ד שצדד עם מפלגתו של ר' חנוך והיה ההיסטוריון של מפלגה זו.

26 ע"י תשו' של ר' יהודה ב"ר מאיר הכהן ור' אליעזר ב"ר יהודה, כל בו סי' קמ"ב. על תשובה זו ע"י מאמרי ברבעון האנגלי כרך מ"ג מס' ב', עמ' 153-176.

27 את רוב המקורות מביא פרופ' אסף בספרו העונשים.

28 שו"ת הריב"ש, סי' רל"ח.

הוא על העתיד ועל שם סופו, ר"ל כגון שעדיין לא מסר, אלא שאומר ומגזם שימסור, ואז הורגין אותו מדין רודף כדי להציל הנמסר. ולא ב"ד בלבד הורגין אותו אלא כל הקודם להורגו זכה...". (וכן פוסק הרמב"ם²⁹): "מותר להרוג המוסר בכל מקום ואפילו בזמן הזה שאין דנין דיני נפשות". ואעפ"י שבקהלות ספרד היו דנים גם חוטאים אחרים למיתה³⁰, לא עשו זה מדין התורה אלא מהורמנא דמלכא, ולפעמים על פי הכלל שבי"ד מכין ועונשין שלא מן התורה לפי צורך השעה³¹, אבל המקורות שהבאנו לעיל מדברים על סמכות מלאה לדון דיני נפשות לפי דיני התורה.

גם התשובה שלפנינו אינה דנה בדיני מסור. כי הרי אחרי שקפץ האחד ונקב שם המקלל, כבר עשה את אשר זמם, ואין הוא נקרא רודף, ולכן אסור להורגו מדין מסור. אמנם אפשר שמשפחת המקלל שרצו להורגו לא היו תלמידי חכמים ולא היו בקיאים בדיני מסור ולכן רצו להורגו מדין מסור. אבל רב שלום גאון בתשובתו איגנו מזכיר דין מסור כלל, ואין הוא פוטר מטעם שלא רודף הוא. ולכן מתשובת הגאון אפשר להסיק שהיו בתי הדינים בא"י בזמנו דנים דיני נפשות.

כדאי להעיר עוד הערות אחדות: מכיון שנשארו לנו רק שרידים מעטים מתשובות גאוני א"י אין לנו שום ידיעות על דרכי תשובותיהם וסגנונם. בתשובה שלפנינו משתמש המשיב גם בתלמוד בבלי, אבל בעיקר הוא משתמש בירושלמי³². וכן הוא מסתמך על הירושלמי לפסוק את הדין שאם אנסוהו ונשא ונתן ביד פטור, אעפ"י שבבבלי יש פנים לכאן ולכאן³³. וכן לא ידוע לנו איך קראו חכמי א"י לתלמוד שלהם. גאוני בבל קראו לו לרוב תלמוד של ארץ ישראל³⁴ או תלמודא דבני מערבא³⁵, ורק לעתים רחוקות מאד בשם ירושלמי³⁶. אולם בתשובה שלנו

(29) פ"ח מהלכות חובל ומויק, ה"י.

(30) ע"י אסף שם, סי' 54, 55, 64, 69, 82.

(31) ע"י אסף שם, סי' 57, 69, 73, 77, 82, 87.

(32) גם בתשובתם לר' משולם ממגנצא מסתמכים חכמי א"י על הירושלמי; ע"י לעיל

הערה 13.

(33) ע"י הרי"ף ב"ק על דף קי"ז ע"א (סי' רכ"ב) שהאריך בזה, ופסק בודאות גמורה שהוא חייב; גם הרמב"ם פ"ח מהלכות חובל ומויק, ה"ד פסק שחייב; והראב"ד השיג עליהם. לעומת זה פסק רב האי שפטור, ע"י אוצר הגאונים לבי"ק עמ' 112.

(34) שו"ת, שערי צדק שער ב', סי' ט'; תשוה"ג הוצ' הרכבי, סי' ל"ו, רמ"ז, רנ"ז, רפ"א, ש"ל, שמי"ט, שפ"ט, תל"ד; גנוי שכטר, ח"ב עמ' 287, 328.

(35) הלכות גדולות, הוצ' הילסהיימר, עמ' 21; גנוי שכטר ח"ב, עמ' 335, 337; וע"י פוננסקי, הגאונים והירושלמי, הקדם, ח"ב, עמ' 20 והלאה.

(36) סידור ר' עמרם, דף ר' ע"ב; תשוה"ג הוצ' הרכבי, סי' קכ"ט, ק"ל, תס"ו, תצ"ב, תקי"ב.

משתמש רב שלום גאון בשם ירושלמי פעמים. אין שום יסוד לאלה שמאחרים את השימוש בשם ירושלמי. מהתשובה שלפנינו אפשר להסיק שחכמי א"י קראו לתלמודם בשם ירושלמי, ושרבנו חננאל למד מהם את הכינוי הזה, וממנו, וגם מתשובות חכמי א"י, למדו יתר חכמי המערב.

תשובת רב שלום גאון

נשאל למר רב שלום גאון בבית דין הגדול שבירושלים. על שיירא שהיתה מהלכת במדבר מירושלים, והיה אחד בהן שהיה חייב לערבים ק' זהובים, וגם היה בהם אחד שקלל המלך, ובהרגיש היודי בעל החוב של הערבי קול נושיתו ברח, ונשאר ממונו ביד היודים, והיהודי שקלל המלך נשאר. כיון שהאיר הבקר פגעו באותן הישמעאלים והכירום. אמר להן הערבי תנו לי ממון פלוני שעמכם או השבעו לי שאינו אצלכם והיפטר³⁶, ואי לאו ניקח כל אשר לכם, ועל יראת השבועה בקשו להתפשר ולא יוכלו, ונתנו לו הממון בחובו ונפטרו. אח"כ אמר סרדיוט המלך שהוא מושכר תמיד לישמעאלים, יש אחד ביניכם שקילל המלך, תנוהו לי ואוליכנו לפניו. אמרו אין בינינו אדם שקילל המלך ומוזה נשבע לך. אמר להן דבר זה היתר אצלכם להציל נפש. ואעפ"כ אוליך אתכם לפני המלך³⁷ ואקח כל ממוניכם. ורצו ליתן ממון גדול ולא קיבל, והתחיל לתופסן ולאוסרן. מיד וקפץ אחד מהם והפריש שם אותו יודי. מיד תפסו והוליכו אצל המלך ודגו המלך בייסורין עד מותו. ונפטרו כולם. כיון שהגיעו ליישוב בא היהודי ובקש ממונו מחביריו, ואמרו כבר נתנוהו לבעל חובך. השיב שלא ברשותי עשיתם לכן תחזירו לי. גם קרובי מקלל המלך רוצים להשמיד כל בני השיירא, ותפסו היהודי שפירש שם המקלל ורוצים להרגו. וכן באר לנו אם יש להחזיר הממון ליהודי, ואותו שמסר חבירו לסרדיוט אם חייב מיתה או גלות, וסלקנו ממכשול³⁸.

כן הראונו מן השמים³⁹, שאינכם חייבים לשלם ליהודי אפילו פרוטה,

(36) מכאן נראה שהיהודים בזמן הזה נהררו מאן משבועת שוא אפילו כשהיו צריכים לישבע לגוי; ושהערבים ידעו היטב את זהירות היהודים והיו נכונים לקבל את שבועתם. כמו כן ידעו הערבים להציל נפשות נשבעו היהודים שבועת שוא.

(37) נראה שהולכה לפני המלך היתה מביאה לידי מיתה, כי בתשובה כותב המשיב: "אלא רצה להרוג כולם".

(38) היינו שלא ידונו למיתה אדם שאינו חייב מיתה.

(39) גם גאוני בבל השתמשו בלשון זו, ע"י שערי צדק ד', ד', ס"ה; חמדה גנוזה סי' קל"ו; אבל לרוב משתמש בה ר' גרשם, ע"י תשו' חכמי צרפת ולותיר, סי' פ"ה, צ"ד, צ"ט, ק'; גם ר' יוסף טוב עלם, ע"י הרבעון האנגלי חלק מ"ג, עמ' 174. ואולי למדו גדולי אשכנז וצרפת מתשובות חכמי א"י.

כדאיתא פ' הגזול בתרא⁴⁰): רב הונא ב"ר איקלע לבי אביונן אתא לקמיה דרבא א"ל כלום מעשה בא לידך א"ל ישראל שאנסוהו גוים והראה ממון חבירו, ופטרתיו. א"ל אהדר עובדא למריה, דתניא ישראל דאנסוהו גוים והראה ממון חבירו פטור, ואם נטל ונתן מעצמו ביד חייב. אמר רבא אם הראה מעצמו שלא באונס כמי שנטל ונתן ביד דמי וחייב. אבל אתם כיון שבאונס נתתם מוטב שתפרעו חובו בשלו ואל תפרעו משלכם. וגרסינן בירושלמי⁴¹ ישראל שאנסוהו גוים, ונטלו ממנו ממון חבירו, ולא יכול להציל ולא הציל, או שנשא ונתן ביד, חייב. א"ר יוסי הדתמר חייב בזמן שהגוים אמרו לו תן לנו ממון סתם, ולא ידעו שיש אצלו ממון חבירו, ונתן להם ממון והציל בו גופו או ממונו, אבל אמרו לו תן לנו ממון פלוני שיש אצלך, אפילו נטל ונתן ביד פטור.

ועל היהודי שקלל המלך ומסרוהו לסרדיוט בבירור. אם היו יכולין להצילו בכל ממונם היו חייבין להציל נפש מישראל, ואם לא נתפייס הסרדיוט ע"י ממון אלא רצה להרוג כולם, ולא פירשו שמו עד שהתחיל לאוסרם ולהוליכם למלך, כך הראונו⁴², כיון שלא יכלו להציל, לפי שיחד להם סימן ואמר תנו לי איש פלוני שחייב מיתה בבירור, נקיים הם מעון. כדאיתא בירושלמי⁴³ פ"ח דתרומות, הוא פרק האשה, תני סיעת ישראל שמהלכין במדבר ופגעו בהם גוים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהרגהו, ואם לא נהרוג כולכם, אפילו כולם נהרגים לא ימסרו נפש אחד מישראל להריגה. יחדו להם סימן ואמרו תנו לנו איש פלוני שחייב מיתה, כגון שבע בן בכרי, ימסרו להם ואל יהרגו. א"ר שמעון⁴⁴ והוא שיהא חייב כשבע בן בכרי. ור' ⁴⁵ אמר אע"פ שאינו חייב מיתה, כיון שייחדו להם סימן ימסרו ואל יהרגו. עולא בר קושא⁴⁶ תבעתיה מלכותא, ערק לגבי ר' יהושע בן לוי ללוד, אתון גייסות ואקפון למדינתא ובעו למיחרביה. אמרון לון אי לית אתון יהבן לן גברא פלן דערק גביכון נואחריבין לכולה מדינתא. נפק גביהון ר' יהושע בן לוי ופייסיה לגייסא, ואפיק לעולא בר קושא ויהביה להון, הוה אליהו זכור לטוב יליף דמיתגלי

40 ב"ק ק"ז ע"א. והשוה הרי"ף, פ"י ר' אפרים, המאור הגדול, ומלחמות ה', על הדף ; ודברי רב האי באוצר הגאונים לב"ק עמ' 4-113.
 41 ב"ק פ"ח, ה"ח ; והגורסא פה היא כעין פירוש על הירושלמי שלנו ; והשוה הרא"ש לפ' הגזול בתרא סי' כ"ז.
 42 נראה שרב שלום גאון השתמש תמיד בביטוי זה, והשוה הערה 39 לעיל.
 43 תרומות פ"ח, ה"י.
 44 הגירסה שלנו : ר' שמעון בן לקיש.
 45 הגירסא שלנו : ר' יוחנן.
 46 הגירסא שלנו : עולה בר קושב.

עליה דר' יהושע ב"ל בכל שבתא, ולא איתגלי ליה. צם כמה צומין ואיתגלי ליה, א"ל וכי למסורות אני נגלה. א"ל ר' יהושע והלא משנה⁴⁷ עשיתי. א"ל וזו משנת חסידים שמוטרין חביריהם בידי גוים. א"ל מה היה לי לעשות. א"ל היה לך לפדותו בכל מטלטלין שבמדינא. כיון ששמע ר' יהושע כך, הלך ופדאו באלף דינר זהב.

אבל אתם שלא יכולתם להצילו בממון, נקיים אתם, וזה שקפץ ומסרו חייב גלות ומלקות, וחייב ליתן ממונו לעניים, והמקום יצילנו מכל רע ומכשול.

[Faint bleed-through text from the reverse side of the page, mostly illegible.]

47 וכן הגירסא שלנו. והכוונה היא לתוספתא תרומות פ"ח, הלכה כ'.
 48

לפיוט הרי היא תפלה ליום הכפורים לספרדים. והשנית הפיוטים ב' וג' המיוסדים לא רק על מליצות שבתנ"ך אלא במידה מרובה גם על מאמרים ואגדות מהגמרא והמדרישים — הופעה שקשה לומר עליה שהיא רגילה ביצירותיהם של רוב גדולי השירה הספרדית. ובעצם אין זה חידוש מפליא. ר"י אביתור היה למדן ופוסק גדול, שר ושליט בים התלמוד ומפרשיו, ואפילו בגלותו מספרד למצרים היו פונים אליו ב"שאלות ותשובות" בעניני דת ודין. התורה והמסורה היו לו נשמת חייו ונשמת שירתו. והרמוניה מסורתית עליונה זו משתקפת ומוהירה בכל היותו ויצירתו בלשון ובסגנון, בביטוי ומליצותיו הבנויים כמו מוסאיקה אמנתית שהיא לקורא תאוה לעינים וערבה לנפש⁽⁴⁾.

יוסף אבן אביתור היה המשורר הספרדי הראשון שחיבר סליחה על עשרת הרוגי המלכות. אכן, קדם לו רב סעדיה גאון שהיה הראשון לחבר פיוט גדול למאורע זה⁽⁵⁾ אלא כשנסתכל בשתי היצירות האלו נראה ונכיר שאביתור לא רק שלא הלך בעקבותיו של הגאון ולא היה מושפע ממנו אלא שאפילו לא ראה את יצירתו. זה מתברר על ידי כמה הבדלים יסודיים שבין שני הפיוטים. אצל רב סעדיה הפיוט הוא בין „סליחות לתשעה באב“ בעצם בתור „קינה“ בשעה שאביתור מקדיש את יצירתו לתפלה ליום הכפורים. אבל, העיקר, רשימת ההרוגים היא שונה לגמרי אצל אביתור מזו של הגאון. ויש שינוי לא רק בשמותיהם אלא גם במספרם. הגאון מונה עשרה הרוגים, אביתור תשעה. קשה להעלות על הדעת

(4) השווה לזה מה שרשמתי על עמידתם של אביתור ושל ר' יצחק אבן גיאת בתור „ראשונים“ ליוצרי תקופת הזהב במאמרי „פיוטים חדשים לר' יצחק ן גיאת“ ב"תלפיות" שנה ח', חוברת ג'ד עמודים 95—494. וכאן עלי לתקן מה שנעלם ממני בנוגע לפיוט י' „עמדת לשחר אל, נפשי“ שייחסתי לגיאת. והעירני הד"ר מנחם זולאי שאותו פיוט בהתחלה אחרת „יום עמדת לשחר אל“ פורסם על ידו ב"הארץ" גליון מיום א' י"ד תשרי תש"ט (1948) מתוך כ"י הגניזה בחוסר שתי המחרוזות האחרונות שורות 26—36 ושם שם המחבר רשום „יצחק רעיו ז"ל“. — ר' יצחק בר שמואל הספרדי חי במצרים בסוף המאה הי"א והיה איפוא בן דורו וזמנו של ר' יצחק גיאת שמת בספרד בשנת 1089, לפי הספירה הכללית.

(5) ה"קינה" או הסליחה של רב סעדיה נמצאת ב"סדור רב סעדיה גאון, הוצאת „מקייצי נרדמים“, ירושלים תש"א עמוד שכז—של ומתחילה: „זכור תבוסת צאן טבחה לכפירים שואנים“. צונץ רושמה בליטרטורגש. עמוד 97 ובספרו סינגול. פואזי עמ' 164 הוא מביא את ארבע המחרוזות הראשונות בתרגום בלשון אשכנז. (דוידזון אות ג' כרך שני, מספר 134 וכרך רביעי עמוד 303 אותו מספר). בספרו האחרון עמ' 144 אומר צונץ שעד סוף המאה הי"ד היו ידועות סליחות על עשרה הרוגי מלכות לפחות מחמשה-עשרה מחברים שהוא מונה בשמותיהם ומציין את רב סעדיה בתור הראשון למחברים.

גיבויער בקטלוג הגדול שלו של כתבי-יד עברים שבספריה הבודוליאנית באוכספורד רושם בעמוד 483 מתוך כ"י ספרדי עתיק: „קינה לשלמה הקטן על י' הרוגים“ וכנראה זהו הרב והפייטן שלמה בן יצחק גירונדי הנכלל ברשימתו של צונץ.

„סליחות“ בלתי-ידועות לר' יוסף ן אביתור

מאת ד"ר שמעון ברנשטיין

ד' יוסף בן יצחק אבן אביתור, המשורר הראשון של „תקופת הזהר“ בספרד, שחי ופעל באמצע המאה התשיעית בערך עד תחילת המאה הי"א. והוא אחד מהגדולים המזוהים שלנו. החל בזמן האחרון להעסיק ולעניין מחדש את חוקרי השירה והספרות שלנו מימי הביניים. במידה ידועה אפשר לומר עליו שהוא קם לתחיה, וכמה מיצירותיו שכבר חשבנו לאבודות ונשכחות כמתים בין יורדי נשיה נתגלו לפנינו ונצלו ממחשכי הדורות לשמחת כל חובבי שירתנו העתיקה. פרופ. ר' שמחה אסף, ד"ר מנחם זולאי וד"ר חיים שירמן גילו לנו תעודות ופיוטים בלתי-ידועים מעטו ורוחו של אביתור, חומר רב-ערך המכניס לכרם ספרותנו לא רק יצירות חדשות משלו אלא גותן לנו גם ידיעות היסטוריות השופכות אור ביוגרפיה חדש על חייו. נודדיו וסבלותיו והתפתחותו הפיוטית של המשורר הכביר הזה⁽¹⁾. במאמרי זה אני בא להוסיף ששה פיוטים חדשים משלו. נוסף על אלה שפירסמתי מקודם⁽²⁾.

כמה שירים ופיוטים חיבר האביתור? נדמה שלשאלה כזו קשה להשיב אפילו לפי אומדנא. שירתו היא כמעין הנובע וכמים שכאילו אין להם סוף. קרוב למאתים פיוטים משלו נמצאים במחזורים עתיקים ובעוד דפוסים מכמה דורות, ספרים שברובם אפסו מן השוק והם טופסים יחידים בעולם הטמונים בתוך כמה ספריות גדולות בארצות שונות. חושבים בוודאות שלפחות מאתים נוספים נכללים בכתבי-יד של „הגניזה“ ובעוד מקורות של כתבי-יד שעדיין לא ראתם עין הקורא. זולאי מודיע לנו שמצא וזיהה באוצרות הגניזה כמה מאות של פיוטי אביתור ובתוכם מחזור של „יוצרות“ לכל שבתות-השנה⁽³⁾.

מששת הפיוטים המתפרסמים כאן המעניינים ומושכים את לבנו ביותר הם שלשת הראשונים: קודם כל סימן א' שהוא חידוש נעלה. „סליחה“ על עשרה הרוגי מלכות שנכתבה כנראה בסוף המאה העשירית, ולפי רשימת „החטאנו“ ממעל

(1) על הידיעות האלו העירוני במאמרי „פיוטי מעמדות לר' יוסף אבן אביתור“ ב"סיני", כרך ל"א תשי"ב וראה „הערות ותיקונים“ שלי לאותו מאמר שם, כרך ל"ב, תשי"ג עמוד קכח.

(2) ראה מאמרי הנ"ל עמוד רפ"ו, הערה 8.

(3) ראה מאמרו של ד"ר מנחם זולאי „בין כתלי המכון לחקר השירה העברית“ במאסף „עלי עין“ קנחת דברים לשלמה זלמן שוקן, ירושלים תשי"ח—תשי"ב. עמוד 100.

שלו היה פיוטו של הגאון לפני עיניו של המשורר הספרדי היה זה האחרון מתעלם לגמרי מהמקור הראשון שחיבר הפיומי. נתבונן נא אל הרשימות:

רב סעדיה:

אביתור:

(א) רבן שמעון בן גמליאל	(א) רבן שמעון בן גמליאל
(ב) רבי ישמעאל בן אלישע	(ב) רבי ישמעאל בן אלישע
(ג) רבי עקיבא	(ג) רבי עקיבא
(ד) יהודה בן בבא	(ד) יהודה בן בבא
(ה) חנניה בן תרדיון	(ה) חנניה בן תרדיון
(ו) ישבאב	(ו) ישבאב
(ז) אלעזר בן דמא	(ז) אלעזר בן דמא
(ח) חנניה בן חכיני	(ח) חנניה בן חכיני
(ט) ר' חוצפית	(ט) ר' חוצפית
(י) אלעזר בן שמוע	(י) אלעזר בן שמוע

אביתור, לו היה מכיר את נוסח ה"קינה" של סעדיה לא היה מוסיף את ר' טרפון החסר אצל הגאון, ולא היה משמיט "חנניה" אחד, ולא היה כותב "רבי יהודה" סתם הנקוב אצל סעדיה בשמו המדויק "יהודה בן בבא". הוא לא היה רושם ש"יהודה" נהרג בתעניתו מה שלא נמצא בפיוטו של סעדיה. הוא לא היה משנה עובדה "היסטורית" מסורתית בנוגע לישבאב הסופר שעליו מוסר סעדיה "בהשלך (השווא) לכלבי יער גופת ישבאב" בשעה שאצלו "נהרג ישבאב מוסר סעדיה במחראות". ברור שאביתור הלך לפי מקור אחר והיה הראשון שהכיר בצורך להכניס את המאורע שזעזע את לבותיהם של ישראל מדור דורות אל תוך נוסח ספרד.

וכאן שאלה אחרת עלולה לנקר במוחו של קורא נבון ודורש רשומות. כיצד אפשר לבאר את העובדה הבלתי-מובנה והמוזרה ש"סליחה" מרוממה ונערצה של המשורר הספרדי הנישא, מארזי התורה וגדולי הדור, דיין ומורה-צדק בקהלת קורטובה המפורסמה שפיוטיו ותפלותיו היו מושרים ונאמרים בפיות בני ישראל בחצרות בית ה' בארץ השפאנים מעולם לא נתקבלה במחזור ספרד עד כדי שכחה נצחית והיעלם גמור? ועל אביתור אומרת החקירה ההיסטורית-ספרותית שלנו "שמיום שנפוצו פיוטיו בין קהל עדת ישראל נתבלבלו הפיוטים הקדמונים". וקשה להבין יחס כזה ביחוד בנוגע לתפלה על מאורע שבכל מקום שבני ישראל היו נחתים שם היו שופכים באמירתה נהרי נחלי דמעות. ומה גדול היה כחה של אותה השכחה וההזנחה — עד כדי כך שכשבא הזמן שבכמה קהלות בספרד הורגש ההכרח, בוודאי תחת לחץ הקהל ודרישתו, להכניס למחזור סליחה על עשרה הרוגי

מלכות בחרו דווקא בסליחה האשכנזית המפורסמה, אלה אזכרה ונפשי עלי אשפכה! אמנם יש כאלה הטוענים שבדיעבד ספק הוא אם הסליחה האשכנזית הזאת בכלל נתקבלה למחזור הספרדי אבל כנגד זה הלא עובדה היא שבמחזור ספרד שנדפס בשנת 1519, ובשאר ההוצאות בוויניציאה על ידי גולי ספרד באיטליה נמצאת הסליחה "אלה אזכרה" ומעצמו מובן שהם הביאו אותה מהנוסח שלהם בארץ-מולדתם. קשה להשתחרר מן הרושם שחידה היא ותהי לחידה.

פתרון לחידה זו אפשר אולי למצוא במאורע הטראגי שאירע לו לר' יוסף ן' אביתור בסוף ימי שבתו בקורטובה, קרוב לסוף המאה העשירית לרגלי מלחמתו לשם היבחרו לרבנות הראשית בקהלה, והדברים ידועים. "תקיפי" הקהל ביכרו למשרה זו את ר' חנוך, בנו של ר' משה, אחד מארבעת השבויים ונגמרה המלחמה על ידי הכרזת "החרם" נגד האביתור ובריחתו מספרד. אכן, הראב"ד, ולפיהו ההיסטוריונים שלנו, מוסרים שאחר זמן ידוע התחרטו תקיפי הקהל ופנו לר' יוסף בגלותו בהזמנה לשוב לקהלתו ותהי המשרה על שכמו אלא שהמבוקש סרב והדיע שראוי הוא ר' חנוך להשאר ברבנותו, ושהעטרה הולמת את מתנגדו. אבל בינתים נשאר ונתרחב הצל של ה"חרם". להיות "מוחרם ומגודה" אפילו במשך תקופה קצרה של כמה שנים לא היה אז בספרד מן הדברים הקלים ביותר, שההכרה הנפשית בקרב בני הקהלות עלולה היתה לשכחם במהרה ולחשבם שהיו כלא היו. סליחת הקהל לא עזרה הרבה למשורר הגולה והנווד הרחק מארץ מולדתו וקהלתו. שערי המחזור הספרדי נשארו בינתים נעולים בשבילו וככה הוטל הגורל על יצירתו הנפלאה "אאלוף הגות מדוי בלב שסוף" ומי יודע על כמה וכמה יצירות נוספות ונעלמות משלו בשדה הרנה והתפלה. עד שזכה דורנו לעורר לתחיה את הפייטן המרומם הזה, הנשכח והמוזנח ולחדש כנשר את נעוריו של היוצר הגדול — כעבור אלף שנה. אבל אם ארך הזמן, מה בכך. סוף סוף לא ראינו צדיק נעזב, ואנו הלא יודעים אנו שאלף שנה כיום אתמול.

א *
סליחה

סימן: א"ב (משולש); יוסף (כסול)

חטאנו צורנו סלח לנו יוצנו

אאלוץ הגות מדוי קלב שסוף

אצפצף עצם עון עם פסוף

אספסוף ללא זכרו חצן הקסוף

נימרו על ים גים סוף

תהלים קו, ז

5 גים סוף בגדתי בירידיה ובגלגיה

בקשור נסיתי רב העליליה

וקפו אשורת נבוגי תושיה

על אלה אני בוקיה

איכה טו, טז

(א) המקור כ"י קמבריד' University Collectium Or. 1080 Box I N.2 ומובא כאן לפי תצלום הנמצא בארכיון של המכון לחקר השירה העברית מיסודו של שוקן מספר 4 דף לג. ב ואני מודה למר א. מ. הברמן שבחסדו השווה בשבילי את שינויי הנוסחאות בין המקור ובין כ"י קצנטינא שבניוירוק.
(ב) כ"י הגניזה אדלר מספר 2209 דף ט' עמוד ב' שבספריה של בית המדרש לרבנים בניוירוק. כ"י זה כולל רק קטע קצר מ"הסליחה", משורה I עד 8. ממעל לפיוט רשום: "חטאנו לר' יוסף הרב ז"ל".
(ג) כ"י קצנטינא (קושטנדינא שבאפריקה הצפונית), אוסף וולצברגר (הירש 26) נמצא בספריה של ביהמ"ד לרבנים הנ"ל.
(1) אאלוץ, לשון הכרת, פעל הנמצא בכתוב רק פעם אחת ובבנין פיעל (שופטים טו, טז: ותאלצהו ותקצר נפשו למות), כלומר, המצפון שלי מאלץ ומכריח אותי לחבר פיוט על נושא מר זה; ואולי צריך לנסח: אשף?
(2) ללא זכרו, אדלר: כלא זכרו; קצנטינא: פלאו זכרו; חוצן חסוף, הורוע שנתגלה = נסי האלהים, כמו בישעיהו מב, י: חשף ה' את זרוע קדשו.
(3) בירידיה ובעליה, כלומר, כנסת ישראל שכחה את פלאי ה' כשירדו יעקב מצרימה וכשעלו ממצרים לארץ כנען.
(4) קצ. מנסח: בעשר נסיונות נסיתי רב עלילה. — במדבר יד, כב; וראה ילקוט שמעוני, תתמ"ט, תהלים צד: עשרה נסיונות נסו ישראל להקב"ה... שנים בימ, ושנים בשלו ואחד במן ואחד בעגל ואחד בפארן ואחד במרגלים... ושלשה בתבערה ובמסה ובקברות התאוה.
(5) וספו, בהפרעת סדר הא"ב המשולש; קצ. מנסח בספו = כשספו; אדלר: בכך ספו; עשרת נבוגי תושיה = עשרה הרוגי מלכה אבל בסליחה בשני המקורות רשומים רק תשעה הרוגים; שינויים במספר ההרוגים יש בכמה סליחות וקנינות של עשרה הרוגי מלכות וראה על זה מאמרו המקיף של הפרופ. אליעזר אריה פינקלשטיין (במאמרו האנגלי במאסף "מסות וחקירות לזכר הגברת לינדה מילר, ניוירוק 1938).

געלתי קדון בשרירות מאנה

געתי. הקמבלי אין קקרים קגאנה

גדעתי לכן בניסן ואתי לוצנה

כל היום דנה

10

ניסן—מזל טלה

שם שם, יג

דנה כאובה קטלה ונקצה

דבור אגכי בטלתי קלי קצה

דלקתני אויבתי ותרב תלצה

אל שמוצה כי קצה

15

הקביע סוינים ומאנתי לאמון

הראני פגרימו והוציאם ממטמון

הלמני באיר ללא האמנתי בש...

ותבאנה שכול ואלמן

20

אור—מזל שור

ישעיהו מז, ט

ודעקה כאמנו בשור ותגידנו

ובהקרנו, לא יהיה לך קלה כבודנו

ונקרב כן שמעון בן גליאל אשורת הודנו

שמענו את שמעו רפו ידינו

25

ודתי בקרה בפעם ראשונתי

ורמיהו ו, כד

(10) געתי = צעקתי, בכיתי, חסר בקצ. ; בגאווה, קצ. דברתי בגאווה.

(11) קצ. גודעתי בניסן (בהשמטת לכן); ניסן—מזל טלה, רשימת החדשים ומזליהם בכל הפיוט בצדי העמודים היא ה' הוספה משלי וליתא בכתבי-היד שלנו. מדרכו של המשורר להקדיש לכל הרוג שתי מחרוזות, באחת נזכר החדוש ובשניה מזלו של החדוש.

(12) דוה— כל הבית חסר בקצ. —

(13) דוה— כל הבית חסר בקצ. —

(14) אויבתי = מצרים.

(15) סוינים, קצ. סוינים; כנוי למצרים (יחזקאל כט, י); הוציאם ממטמון, צ"ל במטמון (וכן מנסח קצ.) לפי הכתוב בראשית טו, יד: ואחרי כן יצאו ברכוש גדול. — ומאנתי לאמון = מאנתי לשמוע לאמון = למשה; קמב, מנסח "ומאנתי אמון" ובחרתי בנוסח קצ.

(16) הלמני— כל הבית חסר בקצ. —

(17) ותבאנה שכול, קצ. ... לי שכול...

(18) נוסח הבקת בקצ.: ובהמרנו בו גלה כבודנו.

(19) רבן שמעון בן גליאל הוא ההרוג הראשון בכל הסליחות והקנינות על עשרה הרוגי מלכות; קצ. מנסח: עטרת ראשנו.

(20) שמענו את שמעו, כלשון הכתוב, וקצ.: שמענו שמועה...

(21) בפעם, קצ. פעם.

- 45 ויהי להם למוקש תהלים קו, לו
למוקש להנקש לבטתי באריה ונומרתמי גודה
לבצבור בשלתי מצות הורים ל"כבדה"
וכנהרג במצניתי רבי יהודה
צירים אצונוני קצירי יולדה ישעיהו כא, ג
- 50 מנדתי ובסרתי גאוף ורצח
מלתי בשבתנו על סיר בפצח
מרום נתצבר קאלול ונבני בקצח (אלול—מול בתולה)
ועברתו שמרה נצח עמוס א, יא
- 55 נצח ננפני בקתולה והוסיף תלאות
נואם „לא תרצח“ כבשלתי להשאות
וכנהרג שבקאב והשלף במתראות
נצניתי משמע נבהלתי מראות ושעיהו כג, א
- 60 סרתי מאמנת שוכן חביון
שלו שני צת תאזו אספסוף בשגיון
סגפני לכן בתשרי וכלני בכליון (תשרי—מול מאונים)
ישב בסתר צליון תהלים צא, א

הבא במחרות שאחרי זו ; וענג ראשון של קמברידו' כיוונו ל"שבת שבתון" לפי שמות שם, כג :
הוא אשר רבר ה' שבתון שבת קדש לה' מחר. —
(44) ויהי להם, לשון הכתוב ויהיו ...
(45) נוסח קצ. למוקש בושתי באריה... ; לובטתי (ועם לא יבין ילבט, הושע ה, יד),
לשון נפילה והריסה.
(46) לבעבור בטלתי, קצ. בעבור בטול...
(47) קצ. נהרג רבי יהודה, בהשמטת „בתעניתו“ (ר' יהודה — בן בבא ? ר' יהודה הנחתום ?)
(50) נוסח הבית בקצ. : מללתי בשבתי על סיר הבשר בפצח.
(51) קצ. (בהפרעת הא"ב המשולש) : בי נתעבר אלי.
(53) והוסיף תלאות, קצ. והוספתי... —
(54) קצ. : נאום לא תרצח בטלתי... להשאות = לבטל ולהחריב (ישעיהו כו, לו).
(55) קצ. מנסח : ונהרג רבי ישבאב והושלכתי במהמורות.
(58) קצ. שלו שנית נתאו...
(59) קצ. סוגפתי בתשרי (בהשמטת לכן)

- 29 זעמתי בנסיון רפידים שנית (סיון—מול תאומים)
ולעפתי בסיון שמאלית וימנית
בלהב חרב וברק חנית נחום ג, ג
- 30 חנית חתפה בתאומים מחנים
חלף נשוא לשוא שם שמים
וכשנפשט עור רבי ישמעאל מחמד צינים
ונמס פל לב ורפו כל נדים יחזקאל כא, יב
- 35 טפשתי באולת אל אל המיוחד
טעמתי: היובל צרף שלטן גלי כסד
לכן בתמוז אלצני בפסד (תמוז—מול
הקיפו צלי יסד תהלים פח, יח) סרטן)
- 40 יסד ירעוני בסרטן ומחלתי גוחלה
יסן הפרתי וכירת שבת במלה
וכנסק רבי עקיבא דורש פתרי אצולה
על כן מלאו מתני חלחלה ישעיהו כא, ג
- קלתה נפשי דור צקש
קרנוות מקספס משכבת לקש
קששו באב בשבת ראשון ונצאו לבקש

(29) נוסח הבית בקצ. : חנית חלפה בתאומים מחולת מחנים (כינוי לירושלים).
(30) נשוא, קצ. נשאו. —
(31) נוסח קצ. נהרג רבי ישמעאל כהן גדול... (שהוא
הנהרג השני בכל הסליחות).
(32) ונאם — כל הכתוב הזה חסר בקצ.
(33-34) באולת, קצ. כאילת (כבהמה) ; טעמתי = אמרתי ; האכל אל ערוך...
(35) נוסח קצ. בתמוז טרפני יחד.
(37) ירעוני, לשון ירעוף דקדק (ירמיהו ב, טו) = ומחלתינו חלה, לשון נחלה אבדה
תקותי (יחזקאל יט, ה קצ. ומכתי נחלה, וזה לפי ירמיהו יד, יז : מכה נחלה מאד.
(39) קצ. ונסרק רבי עקיבא... —
(42) קמב. כרות — [כרדות ?] ; נוסח קצ. :
כרות מחוספס שכבת הטל לקש (שמות טו, יד)
(43) את הבית הזה אני מביא מתוך כ"י קצנינא משום שכי' קמברידו' מנסחו : „כחללו
ענג ראשון בצאתם לבקש“ ומשמיט את שם החודש אב שהוא הכרחי כאן בהתאם למזלו „אריה“

צָרָיו צָנְנִי בְּמֵאֲנִים וְיָדוּ חֲתָמָי
צַת בְּטָלִי „לֹא תִנְאַף” כְּתָמָי
וְקִנְהַרְג רַבִּי טְרַפּוֹן הַמְּתָמֵי
תַּעֲרָ לְכַבִּי פְּלֻצוֹת בְּ[צִתְתָּנִי]

ישעיהו כא, ד

פְּשָׁעֵי קְדוֹן לְעוֹנָה מִמְּצַר
פֶּסֶל פִּי תִאֲרָמִי בְּמָרִי וְנִמְצָר
פְּשָׁעֵי בְּמָר וְנִטַּשׁ צִמּוֹ בְּמִצְרָר
וְתִפְאַרְתּוֹ בְּיַד צָר

65

במר(חשוון)—מול עקרב

תהלים עח, טא

צַר צִמְתָּי בְּעַקְרָב בְּחֵץ בְּרוּר
צָפְצוּף „לֹא תִגְנֹב” כְּבִטְלָמִי בְּסִדּוּר
וְקִנְהַרְג רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן דִּימָה בְּיוֹם אָרוּר
כָּל פְּנִים קָבְצוּ פְּאֵרוּר

70

יואל ב, א

קִשִּׁיתִי עָרַף וְנִטְשָׁתִי שְׂבִילָיו
קָרְצוּ מִבְּגָדִים וְכַחֲשׂוּ בְּמַלּוּלָיו

61) נוסח קצ. : ... במאונים וחתתני ידו ובאתני.

62) נוסח קצ. : ביטלתי לא תנאף צוני.

63) קצ. מנסח את הבית : והריגת רבן שמעון המתתני (במקום ר' טרפון שבקמברידז'). רבן שמעון, הכיוון הוא לר' שמעון בן עזאי הנזכר בין עשרת הרוגי המלוכה במדרש איכה רבתי ה', אבל לפי תוספתא חגיגה ב, ג עמוד רל"ד שמעון בן עזאי הלא מת מיתה טבעית = „הציץ ומת” ? ופרופ. פינקלשטיין במאמרו הנזכר (לעיל בהערה ט) דורש בעמוד 51 הערה 22 : „ואם נאמר שמיתתו של רבן שמעון בן עזאי ש„הציץ” ביחד עם ר' עקיבא חברו מכוננת להריגתו אז איך אפשר לבאר את המאמר „ורק ר' עקיבא לבד נכנס בשלום ויצא בשלום” והלא ר' עקיבא היה מן הראשונים שנהרגו” — צונץ בסינגול. פואזי עמוד 140 הערה ע' רושם מילקוט : „שנהרגו בימי גזרה כגון רבי עקיבא וחביריו בן עזאי ור' יהודה הנחתום”.

64) תעה לכבי, ליתא בקצ. —

65) ממצר, קצ. במצר.

66) פסל, והפצר, קצ. : פסלי, ומפצר ; הפצר = קשיות ערף (שמואל א טו, כג).

67) במרן(חשוון). קצ. מנסח : פשחני בחשוון ונטע במעצר (= בגלות) ; פשחני, לשון קרעני ואכלני (איכה ג, יא).

69) בחץ ברור, ישעיהו מט, ב ; וישימני לחץ ברור ; קצ. בחץ פארור.

70) כבטלתי, קצ, בטלתי בסדור (= בתמידות).

71) קצ. ונהרג רבי אלעזר בן דמא.

74) קצ. מנסח את הבית : קרצו קרסולי מרגלים כחשו נאומיו. — קרצו, לשון קורץ-עין, רמיוה, הוצאת דבה או הלשנה ואולי הוא בכיוון ארמי (קורצא דבי מלכא) ; ובנוסח קצ. קרצו מלשון קרץ מצפון בא בא, (ירמיהו מו, כ) קרסולי המרגלים הביאו קרץ ומהומה בין שבטי ישראל.

כִּסְלוֹ—מֹזֶל קֶשֶׁת) 75 קִימְנוּ לֶכֶן בְּקִלְיוֹ הַיּוֹד חֲלִיו
וְלֹא זָכַר הַדּוֹם בְּגִלְיוֹ

איכה ב, א

בְּגִלְיוֹ רָצְצוּ בְּקֶשֶׁת שֶׁהָ פְּזוּרָה
רַחַשׁ „לֹא תִעָנֶה” לֹא שָׁמְרָה
וְכִנְשָׁרְף רַבִּי חֲנַנְיָה וְסָפַר תּוֹרָה
שָׁבַר עַל שָׁבַר זָקָרָא

80

ירמיהו ד, כ

שִׁחְתָּנוּ דָרְךָ וְתַעֲבָנוּ מִסֵּלָה
שָׁנוֹן „לֹא תִחַמְדֶ” תַּעֲבָנוּ לְבִטְלָה
שְׂבִלְתִּי בְּטַבַּת בְּכָל מִינֵי תַּעֲלָה
לְשׂוֹא הַרְבִּיתִי רְפָאוֹת תַּעֲלָה

(טבת—מול גדי)

שם מ, יא

תַּעֲלָה תַּעֲבָנוּ בְּגָדֵי וְסָף הַמּוֹנְנוּ
תָּמוּר נִהַרְג רַבִּי חוּצְפִית תְּרַגְּמָן נְבוֹנִינוּ
עַל זֶה הָיָה דְנָה לְבָנוּ
עַל אֵלֶּה חִשְׁכוּ צִינִינוּ

85

איכה ה, יז

יָמִים עַל יָמִים מִחֲלָתִי נִחְלָה
יָגוֹן עַל שִׁבְרוֹן בְּשִׁבְטֵי עַלֹ עֲלָה
וְדִלִּיתִי בְּדָלִי מִמֵּי תַּעֲלָה
וְכָל מִשְׁפָּרֵיךְ עֲנִיתִ סֵּלָה

90 (שבט—מול דלי)

תהלים פח, ח

סֵּלָה קִגְפָּתִי בְּאָדָר וּמִנִּיתִי מִימְלָא

(אדר—מול דגים)

78) קצ. בלי לשמרה. — 79) נוסח הבית בקצ. : ונשרף רבי חנניה בן תרדיון כרוך בספר תורה.

83) קצ. מנסח : שוכלנו בטבת בכל מיני שכולה.

85) נוסח קצ. : תעלה תאבנו בגדי וספו המונינו.

86) קצ. תמור זה נהרג רבי חוצפית...

87) על זה — הבית חסר בקצ.

88—96) שתי המחרזות האלו הכוללות את השם „יוסף” כפול ליחא בכ"י קצנטווא.

93) ומניתי, לשון ומניתי אתכם לחרב (ישעיהו ס"ה, י"ב) כלומר ציינתי, מסרתי אתכם לחרב ; המשורר אומר שאת חרש אדר — מול דגים — מניתי — ציינתי בתור ממלא, כלומר שמלא את סאת הסיגוסים והפורעניות.

קחתי קדגים עד קלה
פודה ומציל קמתי תוציאני מקלא
הלמתים מפשה פלא

95

שם פה יא

ב *

פזמון

סימן : א"ב, יוסף מארדה (אבן אביתור מעיר מארדה)

מי יסד שמי גבוהים מי נטה גלגל נגוהים
מי גדול פאלהים מי ימלל גבורות אלהים
לך דמיה תהלה אלהים

תהלים סה, ב

מי אמר ותהי אמרתו יום נטיית שחקיו
מי יביט ויזון מבטו יום נטיית ארקיו
מי גדר מצולות ים בשומו חוקיו
מי דבק רגבי ארץ יום הכינו עמקיו
מי שם ממדיה או מי נטה עליה קו

5

איוב לח, ה

94 סוחיתי, לשון וסיחתי עפרה ממנה ונתתי אותה לצחיה סלע (ירמיהו כו, ד) = גורשתי ונחרבתי.

ב

א) כ"י בודליאנה (אוכספורד א) Or. 613 דף ר"ח, עמוד א סימן (תקצ"ח).
ב) " " (אוכספורד ב) MS. Heb. E. 34 דף ל' עמוד א (קטע המתחיל משורה 19)

ג) כ"י קצנטינא (קושטנינא) דף ד' עמוד ב' (סימן פ).

פזמון זה נזכר בליטראגש. של צונץ עמוד 724 הרושם שהוא פיוט לראש השנה לפי סדר א"ב בחתימה יוסף מהרדה ומוזכרהו גם בסנינגול. פואיו עמוד 110 ; ראה "עמודי העבודה" עמוד 99 ו"אוצר השירה והפיוט" לדודון אות מי מספר 1100. והוה אותו הפיוט שבכ"י קצנטינא כרושם בהערה הבאה.

1-3) "פתיחה" להפזמון, וכ"י קצנטינא כולל "פתיחה" אחרת :

מי אל גדול כאלהים מי אל גדול כאלהים
מי כמון אלהי האלהים ומי ימלל גבורות אלהים
ולך דומיה תהלה מי אל כאלהים

4) גוסח קצנט. מי יאמר ... יום מתיחת שחקיו

5) קצ. : ... יביט בעין מבטו ...

6) קצ. מנסח : מי גדר גדרות מצולות ומי שם לו חלקיו.

7) קצ. : ... יום הביא עמקיו.

8) קצ. : ... ממדיה כי תדע ... ; וכן לשון הכתוב.

מי העוטה סוה גאון ומלבושת גאון
מי זוכר צדק ותהלותיו ענוה
מי חסין בלם וכל קימה לפניו משתתנה
מי טף עלמה ויקראנה בהגיון מסנה
מי זה אמר ותהי אדני לא צנה

10

איכה ג, לו

מי ידרך משברי גלים בצמקי מצולה
מי כונן שלש מאות פרסה בין גלה לגלה
מי לכג הגיון ופלג לשטף תעלה
מי מלל לבלתי רדות בהפוס צש ועגלה
מי אסף ריח קטפניו מי צבר מים בשמלה משלי ל, ד

15

מי סופר תשעים ותשע פעיות קלות
מי צרף לזשר בניה בין תהייה בטוב מפעלות
מי פיקד דרקון להקיש רחמי אילות
מי צר לקל קול וקול שקיל בפני עצמו בחילות

20

9) קצ. : ... העוטה ... מלבושת ... אחרי שורה זו חסרה לפי סדר הא"ב אות ואו ומפני כך רשמתי „ומלבושת“ במקום „מלבושת“ שבמקור.
12) ... טף, קיצור משרש נטף = אמר, גלה
14) קצ. מי ירה משברי ...
15) קצ. ומי כונן ... המשורר מתכוון כאן לבבא בתרא עג, א : אמר רבה אשתעי לי נחותי ימא בין גלא לגלא תלת מאה פרסי ורומא דגלא תלת מאה פרסי.
16) ופלג לשטף תעלה — איוב לח, כו.
כאן חסרה אות גו"ן לפי סדר הא"ב.

17) גוסח הבית בקצ. : לבלתי רדת שתיים בדפוס אחד מלשטש חלילה, לפי בבא בתרא טז, א : הרבה טיפין בראתי בעבים וכל טפה וטפה בראתי לה דפוס בפני עצמה כדי שלא יהיו שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד שאילמלא שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד מטשטשות את הארץ ואינה מוציאה פירות.

עש ועגלה = כוכבים ומולות (ראה פסחים צד, ב).

19) קצ. : ... ליעילות ; תחומא, פרשה תוריע ד' : מאה פעיות האשה פועה שנאמר (ישעיהו מא) הן אתם מאין ופעלכם מאפע מאה פעיות היא פועה כשהיא יושבת על המשבר צ"ט למיתה ואחת לחיים.

20-22) אוכספ. ב: מי ערך גשר ... בין כתפיה מפעלות (בהשמטת „בטוב“). קצ. מנסח : מי ערך לגשר לקבל בניה בין פתיחה לעלות. (21) קצ. האילות ; דרקון, ליחא באוכספ. ב. (המנסח „מי מסקד“ במקום מי פקד).

22) קצ. מי צר לכל קול וקול. — אוכספ. ב. מי לכל קול וקול (בהשמטת „צרי“); צר = יצר ; בחילות, לשון ואסלדה בחילה (איוב ט, י).

מי פלג לשטף תפלה ודרך לחיזו קולות איוב לח, כו

25 מי קבע בראש כל אנוש הרבה נימין בגדלו
מי רשם לכל נימה ונימה גומה בפני צממה מלהקחיש יחולו
מי שפר תאר כל יצור תאר אדם הראשון וכלולו
מי תפן לו ללו בצורתו ונאמיתו וקולו
מי יגיד על פניו ברכו והוא פשה מי ישלם לו שם כא, לא

30 מי ירה חמש אימות על חמשה גבורי עולם
מי וצד אימת יתוש על הפיל הנגלם
מי סעד אימת קלביית על לוייתן הנגלם

וזה לפי בבא בתרא טז, א (ב-ג) : חולל אילות תשמור (איוב לט) יעלה זו אכזרית על בניה בשעה שכורעת עולה לראש ההר כדי שיפול ממנה הולד וימות ואני מזמין לה גשר שמקבלו בכנפיו ומניחו לפניו ואילמלא מקדים רגע אחד או מתאחר רגע אחד מיד מת... אילה זו רחמה צר בשעה שכורעת ללדת אני מזמין לה דרקון שמכישה בבית הרחם ומתרפה קלדה ואלמלא מקדים רגע אחד או מאחר רגע אחד מיד מתה... ודרך לחיזו קולות (איוב לח) הרבה קולות בראתי בעבים וכל קול וקול בראתי לו שביל בפני עצמו כדי שלא יהיו שתי-קולות יוצאות משביל אחד שאלמלא שתי קולות יוצאות משביל אחד מתריבין את כל העולם.

24 אוכספ. ב. מנסח את הבית : מי קבע בראש אנוש בגדלו (בהשמטת "הרבה נימין"). — נוסח קצ. ... בראש נימין הרבה ברוב גדלו.
25 אוכספ. ב. : מי רשם גומה לכל נימה ונימה... מלהכחיש יחולו (ויהולו ?) קצ. ... גומה בפני עצמה.

בבא בתרא, שם : אורר נא כגבור חלציך אשאלך ותודיעני (איוב לח) אמר לו הרבה נימין (שערות) בראתי באדם וכל נימא ונימא בראתי לה גומא בפני עצמה שלא יהו שתיים (שערות) יונקות מגומא אחת מחשיכות מאור עיניו של אדם.
מלהכחיש ויהולו, ביטוי בלתי-מחזור ובלתי מובן, ואולי יש כאן לפנינו טעות סופרים בכתיבה או בשמיעה. וצ"ל : מלהחשיך הלו, לשון בהלו גרו עלי (איוב כט, ג) או ישעיהו יג, י : לא יהל אורם, והיה זה כלשון הגמרא שם : מחשיכות מאור עיניו.
27-26 אוכספ. ב. : ... כחותם אדם הראשון. — קצ. מי תכן להשוות לו ללו... וכלולו = אשתו חוה, לשון כלולות.

לפי סנהדרין לח, א : ת"ר להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה אבל הקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחבירו.

29 אוכספ. ב. חמש אומות(?)... על חמשת גבורי... קצ. ... אימת חמש...
30 קצ. ... על הפיל הנגלם ; אוכספ. ב. ... פיל הנגלם.
אוכספ. א מנסח הפיל הנגלם, בלי מובן, ומכיוון ששתי הנוסחאות האחרות מנסחות "הנגלם" צריך לשער שהנגלם" הוא טעות סופרים ע"י שמיעה שכן ביטוי הגימ"ל והחית"ת בפי יהודי ערב הוא היינו הך ; הנגלם, כיוונו כמו "מתכוון", הפיל מתכוון מרוב פחד.
31 בית זה בהתחלת סמ"ך הדרוש להשלמת השם "יוסף" חסר בקצנטינא.

מי פץ קהראות כי הוא שליט על כלם
מי הקשה אליו נישלם
מי מבליג שד על פוז פורץ פרוץ
מי הטיל אימת מפגיע על אריה דמרוץ
מי רומס אימת סממית על עקרב השרץ
מי דלה אימת סנונית על נשר קצרץ
מי הקים קל אפסי ארץ

ג
כ"י קצנטינא (קושטנרנא) דף עט, עמוד ב' (סימן עט)
סימן : א"ב (בחוסר ג, ה, ו, ז)
ובכן כי אדני אלהיכם האל הנאמן הוא
אלהים מבין קל נגלם והוא היוצר הציורים קלם
הוא אלהים חיים ומלך עולם : ירמיהו י י

35-34 קצ. : ... לבלתי פרוץ פרוץ ; ... ארי במרוץ.
36 קצ. מנסח : מי ירה על עקרב. — אוכספ. ב. כמו א : מי רומס, ומה שהמשורר אומר מבית 29 עד 38 הוא בכיוון לשבת עז, ב : תנו רבנן חמשה אימות הן אימת חלש על גבור אימת מפגיע על ארי אימת יתוש על הפיל אימת סממית על העקרב אימת סנונית על הנשר אימת כילבית על לוייתן אמר רב יהודה אמר רב מאי קרא (עמוס ה') המבליג שוד על עז.
ורש"י מפרש : מפגיע, חיה קטנה וקולה גדול ושומע וירא שתהא בריה גדולה ובורח ; יתוש, נכנס לפיל בחוטמו וכן סממית לעקרב נכנס לו באזנו ; סנונית, ארונדי"לא נכנסת תחת כנפי הנשר ומעכבו מפרישת כנפיו ; כלבית, שרץ ונכנס לדג גדול באזנו ; המבליג שוד על עז המחויק שדוד על הגבור.

ג
פיוט זה אני משייך לר"י אביתור, אפ"י שחסר בו האקרוסטיכון "יוסף" שהוא רגיל בכל יצירותיו של המשורר הזה. הפיוט נראה כמו המשך של הפיוט הקודם וכמו "ת ש ו ב ה" לכל שאלות — הקריאה של ה"מי" שבו מתחילה כל שורה שבו. שם השאלה "מי" וכאן התשובה : הוא. הקורא יראה שבסגנון ובלשון ובשיטת הכיוון למאמרי חז"ל אחדות רותנית מחברת את שתי היצירות הנעלות האלו וכל שורה ושורה מעידה שמעט אחד ומרות אחד יצאו.
חוסר שם המחבר בכ"י קצנטינא אינו יכול לשמש עדות בטוחה שאין האביתור יוצר הפיוט. מפיוט א' ("אאלוץ הגות מדוי") יראה הקורא שגם שם הושמטה המחזורות הכוללת את השם "יוסף" בסדר משולש שניצל לנו ע"י כ"י קמברידז' והשמטות מחרוזות שלמות עם שם המחבר אינן נדירות בקצנטינא. בכ"י גדול וחשוב זה שנכתב באפריקה הצפונית במאה הי"ז מתוך מקורות ספרדיים עתיקים מאד נמצאים קרוב לשלש מאות פיוטים מגדולי משוררי ספרד, ומפני ריבוי החומר הוצרך סמעתיק כנראה לעשות "קיצורים" כאלה מחמת חוסר מקום. וקרובה ההשערה שהסופר המעתיק או המקורות הקדמונים נהגו בשעת הדחק להשמיט מחרוזות כאלו וראו לעצמם היתר לזה בידעם שהפיוטים הם מן ה"פופולריים" ונפוצים בין הקהל ושמו של מחבר זה או אחר ידוע להם גם בלאו הכי בבחינת הודאות אינן צריכות ראייה. לאלהים פתרונים, אבל נדמה לי שבעלותו של אביתור היא כאן בגדר הודאות.

והוא אשר מאות לו תהלה נצחת
 והוא בירא צורה בתוך צורה ננסת
 והוא דורשו ופוקדו ולא ימות לשחת 5
 הוא אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מפתח דברים ה' לט

והוא מקפיא יציר חמר ועוטו עוטו
 והוא זורה ארחו ורקעו ומקטו
 והוא חוקקו לארבעים ותשעה מילוטו
 הוא טועם מגין הריון עד צת מפלטו 10
 הוא אלהינו ככל הארץ משפטו
 בראשית יח, כה

והוא תומך יציר מקטן אמו כחסדו
 והוא כובשו מהיותו זקפסט, טורדו
 הוא לופתו ומצמידו תלוי במקום צמדו
 והוא מותם קרקיו ובני מציו ועצמותיו וגידיו 15
 הוא אלהינו ואנחנו עמו וצאן ידיו
 תהלים צה, ז

והוא גותן בו נשקה כפנס בתוך חדרים
 והוא שם עצמיו כמגן ספורים
 והוא עושו כמסגר מסרין סגורים

(4) כאן, בתור "מוטו" לכל הפיוט המשורר מתכוון למאמר בברכות י, א: ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו אמר ליה בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים והקב"ה אינו כן צר צורה בתוך צורה ומטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים והיינו דאמרה חנה (שמואל א, ב) אין קדוש כה' כי אין בלתיך ואין צור כאלהינו... מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים אף נשמה יושבת בחדרי חדרים.

(5) ולא ימות לשחת (ישעיהו נא, יד). —

(10) טועם = מונה וקוצב.

(13) כובשו, מחזיק בו; לטורדו, מלה ארמית, לשמרו; זקפסטי, איני יודע לפרשו.

(14) לופתו = מחבקו.

(15) איוב י, יא: ובעצמות וגידים תשוככני.

(19) מסרין, מלה יונית = רחם (ראה מלון עברי-ארמי ללוי); פסיקתא, זכור, דף כג, א: חתך מיטרין שלה (של שרה).

20 והוא עוזר פוצה תשעים ותשע פציות להרים
 והוא ישפט תכל בצדק ועמים במישרים שם צה, ט

והוא מפרנס כל מרב כפו
 והוא חוצץ למקרין ועד ביצי כנים חק קרפו
 והוא רחצן מקרשי מים והולכי מדבריות מפה ומפה
 והוא שוקף תמיד חרון אפו 25
 והוא נחום יכפר עון ולא ישחית להשיב אפו שם עה, לח

ד
 כ"י בודליאנה (אוכספורד ב) 57, סימן לט (כולל משורה 1 עד 8);
 כ"י אולר מספר 1266 (דף י', עמוד ב' (סימן ט"ו))

סימן: יוסף; א"ב
 (מיסד על י"ב תנועות בכל בית)
 ודצתי אלהי כי אני חמסתי בנפשו
 ואנכי ספתי חרבן על מקדשי
 פשעי הם לקדוני ויקם בי כחשי
 כי צונתי עברו ראשי
 תהלים לח, ד

גמ'
 5 אנכי החוטא נהרע מתחלתי
 בי לבדי העון ולא באחר זולתי
 גם כי לא יתערב ור עמי בנפילתי
 ואף בבשת קסותי וקלמה מקבושי
 שם לה, כו

(20) השווה לזה הערה לשורה 19 בפיוט הקודם.
 (23-22) מקרין, עבודה זרה ה, א: משור פר מקרין; שם ג, ב: יושב וזן את כל העולם כלו מקרני ראמים עד ביצי כנים.
 (24) רחצן, שם ארמי = שומר ומציל; לפי ברכות גז, ב: ד' צריכין להודות יורדי הים הולכי מדבריות (ופירשי' כשיוצאין מן הסכנה) יורדי הים מגלן דכתיב (תהלים קז) יורדי הים באניות וגוי המה ראו מעשי ה'.

ד
 נמצא בתוך קובץ סליחות של אביתור (אוכספורד מספר 2852/5) שעליו רשום: „והדה סליחות לרבי רבינו יוסף בן שטנאש ז"ל“.
 (1) אוכסס, ב מנסח... חמסתי נפשי; משלי ה, לו: וחוטא חומס נפשו.
 (7) אוכסס, ב: גם לא יתערב... שם יד, י: ובשמחתו לא יתערב זר.
 (8) נוסח אוכסס, ב: והבשת היא סותי...
 (19) מסרין, מלה יונית = רחם (ראה מלון עברי-ארמי ללוי); פסיקתא, זכור, דף כג, א: חתך מיטרין שלה (של שרה).

כי עונותי

דברי רשיעוני ושפתי יצגנו כי
 10 הן בציון חוללתי וצמי נלכד בקחי
 וקחטא יחמתני אמי ובו גדלני אכי
 ואין יוקש כמו יוקשי מי גדלני מרפשי שם נא ו

כי עונותי

וזלתי צון היום דיני צון היום
 חטא יום אחד אלו שקד עלי איום
 15 טבצתי ואין מקים ולא מצאתי פדיום
 וקאתי בקצור וקמצוק — וגאל יש לנפשי רוח ג יב

כי עונותי

יד אויב מצאתני ונפלתי ביד צוררי
 כי הקצסתי יוצרי ומבדתי בצוררי
 לא משלתי ביצרי אכן משל בי צרי—
 20 אלהים חנני כי כה חסיה נפשי תהלים נו, ב

כי עונותי

מי האיש החפץ להמית נפשו בידו
 נהנה לו גם אני ולא ינהה הוא לבדו—
 סוף לא ירצה קנה לא איש ולא עבדו
 אעשה כן גם אני ממרירות נפשי דברים יב, ל

כי עונותי

עשוקים בני צמי חמסם ודינם עלי
 25 פטר לא פקרוני כם טפי ועוללי—
 צורי כי אני הנגתים קרב שפצי ומצללי
 אלהים, למדני והטר ממני טפשי תהלים כה, ד

19 יצרי צרי, לשון גופלת על לשון. — 21 סרפראוה בצחות לכתוב תהלים לד, יג: מי האיש החפץ חיים.
 22 כלומר, גם אני אתחבר לו ולא ימות הוא לבדו — 23 לא איש ולא עבדו = שום אדם, אם רם או שפל.
 24-28 המשורר אומר בשם כנסת ישראל: אכן, ככתוב בתורה בספר משה אשר צוה ה'

כי עונותי

קמו בי עונותי ולא מצאתי תקומה
 30 רמה מאד רמה וקאוני ביד רמה
 אוי כי שמים גם הם צשו בי נקמה
 וישליכו עטרת ראשי איוב יט, ט

כי עונותי

תעבונני מתי תסת שנאוני צבא מעל
 ידעו כי שמי נתעב וכי אנכי נגצל
 35 מה אעשה אלהי ומה אשר אפצל—
 קראתיך שמע קולי, אל יוצר נפשי תהלים כו, ז

ה

כ"י קצנטרינא (קושטנדינא) דף סא, עמוד א (סימן רמ"ו)
 סימן: א"ב (כפול); יוסף

חטאנו צורנו סלח לנו יוצרנו

אויה לי תלונתי על מי אני נקמתי כל זאת לעצמי
 40 בהוסיפי לחטוא לילי ויומי הן בציון חוללתי וקחטא יחמתני אמי תהלים נא, ז

גם אפרתי צרשי תנחמני בקרו סציפי בסציפי תהממני
 דרכי ומצללי תהקלימני דברי עונות בקרו מני שם טה, ד

לאמר לא ימותו אבות על בנים ובנים לא ימותו על אבות כי איש בחטאו ימות ד"ה ב', כ"ה, ד'; אלא שאחרת היא הצרה המרה שלי. אין אני יכול להפטר מעונש המות על חטאי ופשעי שגרמו למיתת טפי ועוללי מכיון שחטאי רבו כל כך עד שעל ידי זה אני הרגתיים ורצחתיים נפש בידי, ממש, ובכן בחטאי אני כשאני בעצמי התחייבתי בנפשי. המשורר מזכיר ומוזהיר לבני הקהל על אחריותם האיומה לגורל עולליהם וטפיהם.

29-32 המשורר משתמש בלשון צחות וחידוד מרירי: קמו — תקומה; רמה, לשון רמה בים = בא עלי עונש האלהים וביד רמה; לשון הכתוב: כבודי מעלי הפשוט ויסר עטרת ראשי, רמו לחורבן המקדש.

33 מתי תחת = השפלים, הרשעים שונאי ישראל בארצות גלותו אבל גם מלאכי השרת במרומים שונאים לי, הם נועלים שערי רחמים בפני ואני אובד עצות. לכן אני פונה ישר אליך ואנא שמע קולי.

ה

2 במקור יומי ולילי, בהיפוך ניכר לסדר החרוזים.
 3 קויתי שבשנתי אמצא מנוחה לצער נפשי אבל סעיפי (= חטאי, לשון אבני מכשול) התגברו עלי בכדי להממני בסעיפי = מחשבותי; לשון גופלת על לשון.

חטאנו צורנו

5 העל כי שמנתי עביתי כשיתי הגל וריק גם חסיתי וצוני לא כסיתי והרע בצניניך עשיתי שם נא, ו

ודון לפי עלי המלך זוהמתי כוזהמת סוס מלכלך חטאי הקיסוני אילך: ואילך חטאתי מה אפסל לך איוב ז, כ

חטאנו

10 טינת לבנו הכציסה מצשינו וטנסת נפשנו רחקה ישענו מיין ושמאל פרצו פשינו ידענו אדני רשענו ירמיהו יד, כ

כחשנו משפטך וכחדנו בשפטך והתחייב בארבעת שפטך למצו תצדק בדברך תזכה בשפטך תהלים נא, ו

הטאנו צורנו

מקמר וגומץ לנפשנו כרינו מלדת קש כחשש אש הרינו נבלות וצקשות פה ארינו גחנו פשענו מרינו איכה ג, מב

15 שמינו פשינו בכל מהלך סחי סחוב מאוס משלך צונינו נתודה מולך וצון אבותינו כי חטאנו לך ירמיהו יד, כ

5) העל בי = יצו; דברים לב, טו: שמנת עבית כשית ויטוש אלוה עשהו, המשורר קורכו מדבר בשם עצמו בכיוון לכנסת ישראל.
7) המלך = השתלט; כוזהמת סוס מלכלך, כפי הנאמר בבראשית רבה פרשה סה... על עשו הרשע שהיה מתלכלך בעונות כל ימות השנה ובא יוה"כ ואין לו במה יכפר אבל יעקב מתלכלך בעונות ובא יוה"כ ויש לו במה יכפר; ולפני המשורר רחף כאן המסופר במדרש שמות רבה פרשה כג, יד: מהו דמיתך רעייתי שנדמו גלי הים לסוסיות נקבות ומצרים הרשעים לסוסים זכרים מוזהמין והיו רצים אחריהם עד שנשתקעו ביים.
9) טינת לבנו = טונפת נפשנו, המשורר מרמו כאן על כפירה ועויבת התורה ולפניו רחף מאמר הגמרא חגיגה טו, ב: טינא היתה בלבם, אחר מאי (ואלישע בן אבויה מפני מה?) זמר יוני לא פסק מפומיה אמרו עליו על אחד בשעה שהיה עומד מביהמדר"ר הרבה ספרי טועין נושרין מחיקו.
14-13) ישעיהו ה, כד: לכן כאכול קש לשון אש וחשש להבה; שם לג, יא: תהרו חשש תלדו קש רוחכם אש תאכלכם; ארינו לשון אריתי מורי.

חטאנו צורנו

פסח דליו שוקיו פסו מצמו כל מויחי אפיקיו צנו קיו חוס מלאיו גם ריקיו צו לצו וקו לקו ישעיה כח, י

20 קצנו מתורת משה עבדך קטננו מרב חסדיך רשענו לך לבדך רבו פשינו נגדך שם נט, יב

שמצת לפי השחיתתני שמיכת קנאה צמתתני תפלות שיקתי השחיתתני תצה לבכי פלצות בעתתני שם כא, ד

בעתתני נהמת אימת משחית יגדל נא חסדך ולא להשחית שה פוורה אל תשחית והוא כחוס יכפר צון תהלים עח, לח

ו

כ"י קצנטינא (קושט.) דף ג עמוד א (סימן ריז)

סימן יוסף; א"ב

חטאנו צורנו סלח לנו יוצרנו

ינדע היום כי אתה אל עליון

ואנחנו עבדיך מיחדי שקמך בהציון

שגב נא בחסדך פליטת פליון

כי לא לנצח ישכח אביון

18-17) פסח = כנסת ישראל; משלי כו, ז: דליו שוקים מפסח; מויחי אפיקיו (איוב יב, כא) = תומכיו וידידיו; צנומים, כנוי לישראל; מלאיו גם ריקיו, המלאים מצוות כרימון והריקים ממעשים טובים.
23) משחית = כאריה משחית (ירמיהו ב, ל) = העמים רודפי ישראל.
פיוט בהתחלת „יודע היום“ רשום בצונץ, ליטרטורגיש. 243 באקריסטיכון „יוסף טוב עלם“ ומהציטטים מתוכו המובאים שם נראה בבירור שאין זה הפיוט שלנו. אבל הפיוט שלנו הציון „בלתי ידוע“ אינו הולמו משום שהוא נמצא מודפס בחוסר המחרוזות 1-4 הכוללת את השם „יוסף“ ובכמה וכמה שינויי נוסחאות בספר קטן „בית תפלה“ לר' שלמה וירטהיימר ירושלים תרס"ב... „ובו נלוה עתה שירי תפלה מגדולי משוררי ספרד הקדמונים ז"ל עפ"י כתבי יד“. מובאים שם שלשה פיוטים: א) שלנו בהתחלת „אלץ נחלתי“, לר' יוסף על סימן א"ב; וככה הוא רשום באוצר השירה והפיוט אות א' מספר 518, ב) „שירו ילדי אמוני“ לרמב"ע ז"ל; „שביה העניה בארץ נכריה“ לרשב"ג. מחמת העדר המחרוזות הראשונה בדפוס ומפני ריבוי השינויים בין נוסח כה"י שלנו וה„בית תפלה“ כדאי להביא את הפיוט בשלימותו.

5 אלץ נחלתי תמור עלץ
 בפיך בך אהמה וברפיון חלץ
 גדולתך מלפי אהגה בללץ
 דאגומי שור נא נחמוני מסלץ

חטאנו

10 הורשתי באסף פשע נחטא
 ואהי למטרה ליגון ולתלאה
 וריני קל רום קצוצי פאה
 חשוף משוץ משוואה אל שוואה

15 טרפני טרף משנה מכל טורף
 נגפתי קליתי קנד עובדים טרף
 קהתוף הנקף התקמי בכור הצורף
 לאה נלאיתי סבל קלקה וטרף

חטאנו

20 מוני יקרפוני: מה תחיל מדקה?
 לנצח לא תראה את אשר תחקה!
 סגוף מר תבקה ודמע קמים תפכה—
 עד עולם לא תצא מתחת ידי מכה!

פני טוחנים נפשי להמריר

1

(5) אלץ = השונא הכריע את עמי וארצי; תמור = במקום עלץ = שמחה, ארצי חרבה ואבלה. (ב.אוצר השירה והפיוט" בטעות הדפוס: ת מ י ד עלץ)
 (6) וברפיון חלץ = לשון ותגורה על חלצים (ישעיהו לב, יא).
 (7) נוסח השורה הזאת ב"בית תפלה": געית מלץ אגעה בפלץ (מלץ, לשון מליצה).
 (9) הורשתי, גרשתי מפני חטאי, לפי דה"י ב, כ, ז ועוד.
 (10) נוסח "בית תפלה": ליגון וכל צרה אלי באה.
 (11) קצוצי פאה = עמים השונאים לישראל. — (12) נוסח ב"ת; חתוף משוך...
 (13) השיעור: מכל טורף טרפני טרף משונה = אכורי.
 (15) נוסח ב"ת: בכור צורף, או צרף הפיוט בב"ת אינו מנוקד.
 (18) את אשר תחכה = את הגאולה.
 (21) טוחנים = משחירים — לשון מלכם תדכאו עמי ופני עניים תטחנו (ישעיהו ג, טו).

צא נא ממוסרות מותם שפריר
 קדנתי מה תהלוף קמחשפי סגריר
 רצוץ קאין חפש ובאפס מדריר

חטאנו

25 שיחם בשמעי לבי יחיל ויךעד
 שוב אשוב לזכרך ואתאפס בקסעד
 תשובה אענם ומהם לא אפקד
 תשופתו איתל ובו אקטח צני עד
 כי לא לנצח ישכח אקיון
 30 תקנת עניים תאבד לעד

ראה תראה בעיני עם אשר יידדוף נסד
 שמע ישאל אדני אלהינו אדני אסד

(22) מותח שפריר = אלהי ישראל. —
 (23) מדריר, משחרר = מלשון דרור.
 (26) אני אתאפס סובל בצערי בבטחוני בישועתך. —
 (27) ומהם לא אפקד, נוסח ב"ת: ממחוללי לא אמעד = לא אסור מיוצרי.
 (30'29) כי לא לנצח — פסוק שלם מתהלים ט, יט.
 (32'31) קרובה ההשערה ששתי השורות האלו הן הוספה ע"י אחר, אולי ע"י הש"ץ.
 „בית תפלה" מסיים את הפיוט בבתים שאינם נמצאים בכ"י קצנט.:
 יריבי שונים לירות חץ משונה
 וכוה וכוה אשיבם במענה.

ואנזה ולטרוויש וסביבתה. אחרים פנו להרי הריינוס שהיו אז מרכזי-מסחר חשובים עם ארצות המזרח.

אותו זמן העביר מלך צרפת את השלטון על מחוז שמפניה, שהיה בידי הכנסייה, לנסיכים. יתכן שזה היה גורם נוסף להתישבות היהודים במחוז הזה. הנסיכים שהיו רוב זמנם עסוקים במלחמות⁴ הצטרכו למקור הכנסה קבוע, שאפשר גם לגבות ממנו מסים מיוחדים בעת הצורך. היהודים סיפקו להם את המקור המיוחד הזה. כל זמן שהיהודים שלמו לנסיכים את מכסת המסים, הארנוניות והדורונות השונים היתה ישיבתם בטוחה בערך ויכלו להמשיך בדרכי חייהם. התעודות היחידות שיש לנו כיום על קיום קהילת טרוויש, על חייה ומנהגיה בזמן שלפני רש"י — הן חליפת שאלות ותשובות בין אנשי טרוויש עם כמה מגדולי ישראל בדור ההוא. ננסה לבדוק את המקורות המצויים ונראה מה היתה דמות הקהילה בזמן ההוא.

המקורות: מקור א. התשובה שנדפסה בסוף ספר "כל-בו"⁵ סימן קמ"ב, שאלה ששאלו רבני טרוויש לרבי יהודה ולרבי אליעזר⁶ שני חכמים אלה נמצאו אז באחת הקהילות שע"י הריינוס (כנראה בעיר מגנצה). אמנם יש חילוקי דעות על זהותם של שני החכמים האלה⁷, אבל אחרי שבירר א. י. אייגוס את הבעיה הזאת⁸, נוטה אני לקבל את דעתו, שהתשובה הזאת נכתבה במחצית הראשונה של המאה הי"א.

מקור ב. תשובת ר' יוסף טוב עלם⁹ שנדפסה בת' מהר"ם מרוטנברג דפוס פראג סימן תתק"מ. «תשובת רבינו יוסף טוב עלם» «שכתב לבני טרוויש». מקור ג. תשובת ר' יוסף טוב עלם שכת' מהר"ם, שם. סימן תתקמ"א «(הלכות מס מר' יוסף טוב עלם)». אף שבתשובה הזאת לא נזכר שהיא נכתבה

4 ראה Graf Odo I von der Champagne, I. Landsberger Berlin 1878 עמ' 20 ואילך.

5 פיורדו שנת תקמ"ב.

6 פרטים על שני החכמים ראה במקורות הנזכרים בהערה מספר 8.

7 יצחק בער, היסטוריה והתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים, «ציון» שנת טו, ירושלים תש"ו עמ' 38 הערה 31.

8 I. A. Agus, Democracy in the Communities of early Middle Ages, J.Q.R. (1952) N. 2 160-164; Rabbi Meir of Rothenburg, by I. A. Agus, vol. 1 (Philadelphia 1947) עמ' 76 ואילך.

9 ר' יוסף חי בדור לפני רש"י ראה עליו: א. אפטוביצר במבוא לראבי"ה עמוד 352 ובסי עמודי-העבודה לא. לנדסהוט (ברלין תר"ץ) ע' 96-97 ובהקדמתו של ש"ר לת' גאונים קדמונים (הוצ. ד. קאסל).

קהילת טרוויש לפני זמנו של רש"י

מאת ד"ר שלמה אידלברג

א.

טרוויש היתה בימי הביניים בירת מחוז שמפניה שבצפון צרפת. הקרוב לחבל לותר. לטרוויש מקום חשוב בתולדות עם ישראל בימי הביניים, בגלל האישיות המזהירה, רבי שלמה יצחקי, שנולד, יצר ונפטר בעיר הזאת. מיום שעזב רש"י את מקומות התורה שבלותר והביא לעירו את תורת רבותיו נתפרסמה טרוויש כעיר ואם בישראל. ממנה יצאו חכמים ידועים בעיקר מבין זרעו של רש"י, שהיו הראשונים בבעלי-התוספות.

אין אנו יודעים בדיוק מתי התישבו היהודים הראשונים בעיר טרוויש. נראה שבעשור הראשון של המאה הי"א כבר ישבו שם יהודים, בעיקר סוחרים שבאו מדרום צרפת ומצפונה. מצבה הגיאוגרפית הנוח של העיר טרוויש, השוכנת על פרשת הדרכים¹ שבין הריין ובין פאריס ושמשה כתחנת מעבר בין גרמניה לאיטליה, גרם שכבר בימי קדם היתה ידועה כעיר מסחר חשובה מאד. לשוקיה המפורסמים היו באים סוחרים מאיטליה לקנות בגדים מאת סוחרים פלאנדריה וסוחרים אשכנז היו באים לקנות שם עורות, מלבושים ותכשיטים.

היהודים בצרפת בתקופה ההיא היו בעיקר סוחרים וספקים לחילות² השונים. חלק מהם עסק גם בסחר תוצרת חקלאית, בעיקר תוצרת יין, פירות ותבואות. חקלאים ממש היו מועטים ובגלל מספרם הקטן, בעקב חוקי הכנסייה נדחקו רוב יהודי-צרפת מענף החקלאות.

בסוף המאה הי" חלה ירידה במסחר הגדול בדרום צרפת (בעיקר בנמל נרבונה והסביבה) והמרכז המסחרי עבר למקומות אחרים בצרפת³. בגלל זאת פנו הסוחרים היהודים למקומות שונים לעבר מרכזה וצפונה של הארץ כגון: לימוז'

1 על התפתחות ערים נוחות לתחבורה בימי הביניים ראה, Borough and Town, C. Stepenon Cambridge, 1933 עמ' 43.

2 ראה אור זרוע הל' גיטין ח"א סימן תרצ"ג (תשובה מאת הרגמ"ה) וכן תש' גאוני מורח ומערב (הוצ. מילר, ברלין תרמ"ח) סימן קנ"ב.

3 השוה Handelsgeschichte der Romanischen Völker des Mittelmeergebietes, A. Schaube, München 1906 bis zum Ende des Kreuzzuges, עמ' 100 ואילך.

לטרוייש, המרדכי בבא בתרא רמז תפ"א מביא קטע מהתשובה הזאת ושם כתוב במפורש שהתשובה נכתבה לבני טרוייש.

מקור ד. "תשובת ר' יוסף טוב עלם", שפרסם א. י. אייגוס¹⁰, בתשובה הזאת נזכרת קהילת טרוייש וכמה קהילות שבסביבותיה.

מקור ה. תשובת הרגמ"ה לאנשי טרוייש, בדין כהן שהשתמד¹¹.

מקור ו. מקור זה מפוקפק ואני מביא אותו כאן כהשערה בלבד, בת' מהר"ם מרוטנבורג (דפוס לבוב) סימן תר"ך יש תשובה מריוט"ע, "תשובת רבי יוסף טוב עלם, אנשי טבריה באו להפיס את מנת המלך" הכינוי "טבריה" לקהילה השואלת אולי אינו מקרי, לשם "טרוייש" יש דמיון לשם "טבריה". מתוכן שאלה זאת אנו למדים שלקהילה השואלת היו סיבוכים שונים בענין הטלת המסים ואי רצון של קהלה אחת לקבל סמכויותיה של קהילה שכנה, בעיות דומות העסיקו את קהילת טרוייש, הרי יתכן שגם השאלה הזאת נשלחה לר' יוסף טוב עלם מקהילת טרוייש.

אחרי שהזכרנו את המקורות שבהם נמצא חומר על פעילות קהילת טרוייש לפני זמנו של רש"י ננסה לתאר את דיוקנה של הקהילה בתקופה ההיא כפי שהיא מתבלטת מתוך התשובות הללו.

ב.

קהלת טרוייש היתה או כנראה מורכבת ברובה מאנשים סוחרים שבילו רוב זמנם במקח וממכר. למוד התורה לא היה אז מפותח שם, עד שלא חזר רש"י לטרוייש לא היה שם חכם מפורסם, ולא היתה בעיר ישיבה גדולה¹², משום כך פנו בשאלות לחכמים מפורסמים שבסביבתם. מהתשובות שנוכיר להלן אנו למדים שבהתחלת המאה הי"א היתה טרוייש קהלה מסודרת בעלת סמכות דתית וחילונית.

קשה לקבוע בדיוק את גודל הקהילות בצרפת בזמן ההוא¹³. גודל האוכלוסיה היהודית היה תלוי בגורמים שונים כגון: אפשרות של פרנסה, זכות

10 במאמר הנזכר בהערה 8.

11 ראה ש. אידלברג "תשובה לא גודעה לרגמ"ה", תלפיות שנה ו', ניריורק תשי"ג.

12 נראה שמשום כך גלה רש"י למקום תורה והלך למרחקים למרות הקשיים שהיו תלויים בנדידות אלה. גם בן דורו הצעיר של רש"י ר' יוסף קרא איש טרוייש נסע לעיר ששם גר ר' מנחם חלבו כדי ללמוד תורה מפיו וחזר אחר כך לטרוייש. ראה "כנסת ישראל" ש. י. פין (ורשה תרמ"ז) עמוד 504 ובמגזין של א. ברלינר וד. הופמן ברלין 1886 ע' 210.

13 ש. ברון במאמרו על רש"י וקהילת טרוייש ב Bashi Anniversa- (N.Y. 1941) ry Volume עמ' 51, מביא מספרים משוערים על גודל הקהילות במאה הי"א, הוא משתמש בהוכחותיו של ל. רבינוביץ (שם, הערה 18) אלא שרבינוביץ דן על שנות י"ב—י"ד וכן קשה להביא הוכחות מרשימת מסים מהמאה הי"ג.

ישיבה נוחה, ת"ח מפורסמים, ישיבות. על השאלה הזאת אפשר למצוא פתרון-מה מהתשובה הנמצאת בספר "כל בו" סימן קמ"ב: "ועוד יורונו כגון אנו שקהלנו מתי מספר", מלים אלה לא נכתבו לשם מליצה בלבד. גם מתוכן התשובה שפרסם א. י. אייגוס¹⁴ ומחלוקת סכום פדיון השבויים יש להסיק שמספר היהודים בטרוייש וסביבתה לא היה גדול. נזכר שם המקום קרלונ"ט, שהיו שם רק ב' נפשות¹⁵. המקום המרכזי של העדה היה בית הכנסת, ששמש, נוסף למקום תפילה ולמוד, גם מקום ויכוח וסידור עניני-הקהל. ראובן שהיתה לו טענה נגד שמעון בא לבית הכנסת כדי להביא שם את טענותיו לפני הקהל, "ראובן בא לבית הכנסת וצעק, ואמר אי קהל הקדוש". (כל בו סימ' קמ"ב). בית הכנסת וכל אשר בו היה שייך לקהל, והיו יראים כל הקהל שלא יגזל מהם את ספרי התורה וכל הדברים שהם של ציבור". רב לא היה לעדה אלא שקול החכמים שבעדה נשמע ונתקבל "שבמקומכם נהגי קטנים לשמוע לגדולים" (שם). אם יש לגזור חרם, הקהל הוא המחרים. עדיין לא היה מקובל פוסק ושו"ט, אלא כל העדה שופטת, כל הקהל יחד קובע בכל עניני הקהילה. גיטו לא היה, אבל היות שחיייהם התרבותיים והחברתיים שהיו שונים לגמרי משל שכניהם הנוצרים, התנהלו רק על-ידי בני-ברית התרכזו ממילא בשכונה אחת¹⁶. מכיון שרוב היהודים חיו על המסחר הרי התרכזו לא רחוק ממקום השוק שהיה המרכז המסחרי, גם הסוחרים הנוצרים בני העיר השתדלו לגור במקום קרוב לשוק¹⁷.

הקשר בין חברי הקהילה היה הדוק ביותר, אמנם התקיימו הבדלי דרגות הן ברוח והן בחומר, אבל ללא דמיון כלל עם שכניהם הנוצרים במשטר הפיאודלי. בעדה היהודית שררה משמעת שחתרה לקראת ארגון ואחדות, בה בשעה שההשתתפות בצער היחיד אצל הנוצרים היה ענינה של הכנסיה והנזירים, הרי אצל הקהילה היהודית היה הדבר יסוד לחיי חברתם¹⁸. הם ידעו שבלי ערכים אלה, בלי ארגון וסיוע הדדי לא יחזיקו מעמד בתוך העולם העוין.

14 ראה הערה מספר 8.

15 על קהילות קטנות-כפריות בצרפת בסוף המאה הי' ובהתחלת המאה הי"א ר' תש' גאני מורח ומערב סימן קס"ה.

16 על מקום ריכוז היהודים בערים הגרמניות בתקופה ההיא ראה מאמרו של ב. אלטמאן ע' 26 ואילך Medieval German Jewish History American Academy for Jewish Re search Proceedings vol. X New York 1946 או דבר מקובל, השהו, A History of French People, Ch. Seignabon, London 1933, עמ' 116.

17 ראה שם A History of French People עמודים 136—134.

18 השווה תש' הרגמ"ה בת' חצו"ל (הוצ' י. מילר) סימ' צ"ז וק"א וראה מה שכתב ע"ז

ג.

מתוך השאלות של בני טרוייש הנמצאות בידנו אפשר ללמוד שבעיקר העסיק אותם ענין המסים, חלוקתם וגבייתם. בשאלות אלה בולט הרצון של קהלת טרוייש להטיל מרותם בגביית מסים שונים גם על הקהילות הסמוכות להן⁽¹⁹⁾. אין במקורות שום רמז לטיב מסים אלה.

בתשובה שפרסם א. י. אייגוס⁽²⁰⁾ כתוב במפורש שאנשי טרוייש רצו להטיל מס על ג' קהלות שכנות, כדי לפדות את השבויים בני קהילת רימ"ש. אייגוס דן שם בגודל הסכומים שאנשי טרוייש הטילו על שכניהם, לפי דעתו רצו אנשי טרוייש לאסוף סכום הגון על מנת ליצור קרן פיצויים לסוחרים שישודדו⁽²¹⁾ בדרכם לשוק טרוייש, הבטחה כזאת היה בה כדי למשוך סוחרים יהודים לשוק טרוייש. אנשי טרוייש רצו לשתף את שכניהם ביצירת קרן כזאת.

רעיונו של א. י. אייגוס⁽²²⁾ מתקבל על הדעת אף שבמקור אין זכר למגמה כזאת. אבל מאידך, אם כך היה הדבר למה פטר אותם ר' יוס'ע מתשלום כה חיוני וחשוב?

ברור שמסים אלה לא היו המסים הרגילים ששם הנסיך על הקהילות היהודיות בטרוייש ובסביבה, ושבמקרה הודן בתשובות הטיל הנסיך את אחריות הגביה על עדת הבירה — אנשי טרוייש, וצוה עליהם להיות הגובה גם מהקהילות הסמוכות. במקרה כזה אין ספק שהיו מוכרחים לשלם את חלקם. אולי היו המסים האלה חד-פעמיים, שהיו נגבים מאת הקהילה בעת שינויי גברי בין הנסיכים והקהילות הסמוכות טענו שזהו ענין השייך אך ורק לחברי הקהילה שבעיר הבירה. בכל אופן אין לקבוע מדברי המקור את טיבם של מסים אלה. מסי הקהילה הוו גורם חשוב מאד לקיומה ולהחזקתה של הקהילה היהודית, בתשלום המסים היה

יצחק בער „בציון“ (שם) ע' 31.

(19) כליבו סימן קמ"ב ותש' מהר"ם סימן תתק"מ.

(20) הערה מספר 8.

(21) בעיה כזאת עמדה גם בפני מארגני המסחר הנוצרים, בתקופה היא היו מתנפלים גם על הסוחרים הנוצרים שנסעו לשוקים והיו מבקשים את פדיונם. ראה שם A History of French People עמ' 5—144.

(22) א. י. אייגוס במאמרו הנזכר לעיל משתמש במלה Fair — יריד ב' 173 (בהערה 5) הוא מזכיר רשימת ספרים הודנה על הירידים בשמפניה ובטרוייש בימי הביניים, אבל כדאי להעיר על פרט חשוב שבתקופה 1114—427 לא נתקיימו בטרוייש ירידים, Fairs. נראה ששוקים יותר קטנים נתקיימו, ובכך התש' שעליה דן א. י. אייגוס דנה בשוק רגיל ולא ביריד — ראה מה שכתב ש. ברוך על ירידי טרוייש Rashi Anniversary Vol. עמ' 49'50 שם ש. ברוך סובר שבמאה הי"א היה המסחר בטרוייש מצומצם ביותר.

תלוי שלום חיי היהודים ושלום רכושם. קהילה שלא היתה מסודרת וממושמת בעניני המסים היתה סובלת מכל מיני צרות, פורעניות ובמקרים רבים קנסות וגרושים⁽²³⁾.

יצחק בער במאמר מקיף⁽²⁴⁾ מברר את השיטות בחלוקת המסים וגבייתם שהיו אז קימות: א. „הערכת הונו של כל אחד ואחד וקביעת סכום המס לכל יחיד על-ידי מעריכים נאמנים“.

ב. „הערכה עצמית שהיחידים מעריכים את עצמם, אחרי שהושבעו בכח החרם להגיד את האמת“. שתי השיטות נזכרו בתש' ר' יו"ט לאנשי טרוייש⁽²⁵⁾. הקהילה היתה חדשה, חלק מחבריה הגיעו מקהילות אחרות שהיתה להם מסורת אחרת בחלוקת עול המסים. כח הקהילה בגביית המסים היה נתמך ע"י השלטונות החילוניים⁽²⁶⁾. התשלום נעשה בסכום כולל ולא בתשלומים מכל יחיד ויחיד⁽²⁷⁾.

הקהילה נתקלה בקשיים רבים בעצם גביית המסים, היו גם תלונות על קיפוח ועל עוות. „והיו מרגנים איש בחברו, לומר, הקלת בעצמך והכבדת עלי“. היו כאלה שהשתמטו מתשלום המסים וברחו לעיר אחרת, כדי להשתחרר מהחרם שגזרו עליהם אנשי הקהילה⁽²⁸⁾. לקהילה היתה סמכות של בית-דין לגזור ולהחרים על מנת להכניס סדר ומשמעת בתוך הקהילה.

ד.

מהשאלות של אנשי טרוייש עולה הבעיה החשובה שהיתה לדיון ולמשפט בין החכמים כמה מאות שנה, ושהיתה לה חיוניות רבה לקיום הקהילה בכללותה. השאלה היתה: האם הרוב רשאי לתקן תקנות „אחרי רבים להטות“ ובכח זה לשנות סדרים קיימים והחלטת הרוב קובעת, או שהתקנה או שנוייה צריכים להעשות על דעת כל אנשי הקהילה⁽²⁹⁾. רבני טרוייש שאלו מאת ר' יהודה ומר' אליעזר⁽³⁰⁾: „ועכשיו

(23) תש' ר' יוס'ע (מהר"ם לבוב) סימן תכ"ג, „להביא המס בהזמנה מחדת השם ופחו הגוירות“.

(24) „ציון“ שם, עמ' 33, והשווה ב. אלטמן, שם, עמ' 57.

(25) מהר"ם, לבוב, סימן תכ"ג, מהר"ם, פראג, סימן תתקמ"א. השיטה של בחירת אנשים נאמנים ובקיאים שחלקו את עול המסים לפי הממון שהיה אצל כל אחד מאנשי הקהילה היתה מקובלת מאד. ראה תש' גאוני מורח ומערב סימן ר"ה (וכן ר' שם בהערה ו') ובשו"ת הגאוני (הוצאת ליק) סימן רצ"ו.

(26) ר' ת' ריוט'ע (במהר"ם לבוב) סימן תכ"ג: „ואמרו להגיד למלך לצוות לשוטרים לקחת מנתו מן הממאנים“ השווה א. איגוס על מהר"ם מרוטנברג ע' 62.

(27) ראה י. בער, ציון, שם, עמ' 32.

(28) ר' יוס'ע (מהר"ם לבוב) סימן תכ"ג.

(29) ראה י. בער ציון, שם, עמ' 39 וב' MGWJ, 74 Jahrgang, Frankfurt

A.I. Agus, Rabbi Meir of Rothenburg, vol. I P. 83-96 וכן ראה A.M. 1930 S. 31

יורונו רבותינו אם רשאיני בני העיר לגזור על קצת בני קהלם ולכופם ולהתקין עמהם בתקנתם, ושלא להפרש מן הצבור". מתשובת מהר"ם מרוטנברג⁽³¹⁾ אפשר ללמוד שגם ר' יוט"ע נשאל על שאלות רוב ומיעוט שבהחלטות הקהילה. דעת ר' יוט"ע היתה קרובה לדעה שהחזיק בה אחר כך רבינו תם: "ואנא לא שמעתי להא דר"ת וקיימתיה מסברא אבל לשנות שלא מדעת כולם במידי דאיכא פסידא לזה ורווחא להאי ולא למיגדר מילתא הוא. אין שומעין להן לעשות תקנה לעצמו שלא כתורה כמו שכתב בשם רבינו יוסף ט"ע מ"כ". ר' יהודה ור' אליעזר הורו לאנשי טרוויש שהרוב הוא המכריע בקהילה ואין המיעוט יכול למחות. "הלכך אין היחיד יכול להוציא עצמו מכלל צבור ולא מבעיא בדבר שצריך לעשות סייג וגדר לתורה, אלא אפילו בדבר הרשות כגון מס ושאר תקנות שמתקנים הקהל לעצמן אין היחיד יכול לבטל ולהוציא עצמו מתקנתו"⁽³²⁾. ר' יוסף טוב עלם אינו שולל את זכותו של היחיד אלא הוא מסביר חשיבות תקנות הקהילה המסייעות לביסוסה ולשלמותה. אם היחיד צודק בטענתו נגד הרבים הרי אין להטיל עליו את החלטתם אך ורק מפני שנתקבלה על-ידי הרוב, ומשום כך הוא הקל על מסייה של "לאה" למרות שהקהל הטיל "גזירה" לתת מס מכל ליטרא או שווייה.

מתקנת רש"י⁽³⁴⁾ אנו למדים שבטרוויש נתקבלה הדעה המובאה בתש" ר' יוסף טוב עלם, דהיינו: שיש הבדל בשעור המס בין ממון לבין כרמים ושדות ואם הקהילה החליטה "אין איש רשאי לצאת מעול הציבור"⁽³⁵⁾.

(30) כל-כו סימן תק"ב.

(31) תשובת מהר"ם (ד"פ) סימן תתקמ"א. כאן כדאי להעיר של רבינוביץ בספרו (באנגלית) החיים הסוציאליים של היהודים במאות ה-12-14 (לונדון 1938) עמ' 113 טעה ויחס את החלק השני שבתשובת מהר"ם סימן תתקמ"א, לר' יוט"ע. באמת אלה הם דברי מהר"ם עצמו ולא של ר' יוט"ע.

(32) בסוף התשובה נראה שבין הרוב היו גם "הוקנים והגדולים" וכנראה שצריך להיות רוב איכותי, השווה י. בער, ציון, שם, עמוד 39.

(34) ראה: Jewish Self-Government in the Middle Ages, L. Finkelstein (N.Y.: 1924) עמ' 149.

(35) ש. ברוך בספרו עמ' 311, The Jewish Community, vol. 11, סובר שאין התקנה "אנחנו שוכני טרוויש עם קהלות אשר סביבותיה גורו וכו'" (ראה הערה מס. 34) באה מידי רש"י, אלא שנכתבה יותר מאוחר, כי לפי דעתו עדיין לא היו אספות של קהילות בצרפת ואשכנז בזמנו של רש"י, ומשום כך הוא מיחס את התקנה לזמן מאוחר יותר, דעתי אינה כן, א) כפי שבארתי לעיל יש לתוכן תקנת רש"י מקורות קדומים שכך נהגו בטרוויש נאמר שם במפורש "כאשר נהגה מיום הוסדה", וכן קבלנו מקדמונינו" ב) מתוך הרגמ"ה (תחצו"ל) סימן צ"ו) אנו למדים שהקהילות היו נקבצות כבר בזמנו. כמובן שלא היו לאספות אלה היקף כזה כמו בזמנו של ר"ת יותר מאוחר, בגודל הקהילות היו אספות יותר נרחבות ורישומן נשאר יותר. כאן ברצוני להעיר על דברי ש. ברוך שכתב בספר הזכרון לרש"י (ראה לעיל הערה 13) עמ' 57

ה.

פרנסתם העיקרית של יהודי טרוויש היה המסחר. "פרקמטיא נוחה" דהיינו משי, כסף, זהב ואבנים טובות⁽³⁶⁾. סחורה שקל לשאתה ונוח להחביאה⁽³⁷⁾. סחר הבגדים תפס מקום חשוב⁽³⁸⁾ וכן התחיל כבר סחר הכסף, ז. א. הלואות ברבית. כבר בתשובות הרגמ"ה⁽³⁹⁾ בן דודו הבכיר של ר' יוסף טוב עלם ישנן שאלות בענין רבית. בתשובת ר' יוט"ע לבני טרוויש בענין הטלת מסים⁽⁴⁰⁾ על כרמים ושדות מדובר גם על ממון שניתן בריבית⁽⁴¹⁾. אבל אין ספק שעסקו גם בחקלאות כפי שהזכרתי לעיל. יהודים ישבו גם בכפרים סמוכים לקהילות שונות והיו להם כרמים⁽⁴²⁾ וגנים. רכוש זה היה משמש מזמן לזמן כמשכנתא למלוים לא יהודים⁽⁴³⁾. הפועלים היו רובם נוצרים. זאת אנו למדים בעיקר מהשאלות שזכרו בהן הל' יין-נסך⁽⁴⁴⁾.

בזמן שהוא לא היה נוח ביותר ליהודי להיות בעל שדה, כרם וגן. העבודה היתה תלויה בעובדים שכירים לא יהודים. "ושרי הארץ באין ונוטלין משם מנותיהם" "נמצא המטיל בו מוציא הרבה זיעת אפו ואוכל קמעה" ו"פעמים נשרף ונמוק"⁽⁴⁵⁾. משום כך פוסק ר' יוט"ע שאין להטיל על כרמים ושאר קרקעות אותו שעור של מס כעל דבר העומד לסחורה⁽⁴⁶⁾. אבל בדור שלפני ר' יוסף טוב עלם

כי אספות הכנסיה שנתקיימו בטרוויש שמשו לדוגמא לאספות בעלי-התוספות שנתקיימו יותר מאוחר. לפי דעתי אין צורך ללכת בעקבות פגישות הכנסיה בטרוויש, טרוויש כעיר בירה ומרכז מסחרי חשוב גרמה שהכנסיה תקבע שם את פגישותיה. בזמן בעלי התוספות היתה טרוויש נוסף למרכולת גם מקום תורה חשוב. בסביבות טרוויש כמו ויטרי ועוד גרו חכמים שונים. כל זה גרם שטרוויש נבחרה כ"מקום הכנופיות", כמו שבמאה ה-17 השתמשו ראשי ועד ארבע הארצות בתנאים כאלו כאשר בחרו את מקום מפגשם.

(36) ר' בתשובת הרגמ"ה (בתחצו"ל) סימן צ"ו, לתשובה הזאת יש נוסחה נוספת בכתי מרכזי הגדול שבספרית הסמינר בני-יורק ע' 254. שם כתוב שסחרו נוסף לזהב גם באבנים טובות.

(37) השווה ע' 146, שם.

(38) ר' תש' הרגמ"ה (שם) סימן צ"ח ובת' גאוני מורה ומערב סימן קנ"ב.

(39) הרגמ"ה בא למגנצא (שם הוא נפטר) מאחת מערי ארץ לותיר ואולי ממיץ.

(40) תש' הרגמ"ה (שם) סימן צ' ועוד.

(41) בת' מהר"ם (ד"פ) סימן תתקמ"א.

(42) נוסף על המקורות של ר' יוט"ע, ראה תש' הרגמ"ה (שם) סימן צ"ב.

(43) ת' הרגמ"ה (שם) סי' צ'.

(44) ר' תש' גאוני מורה ומערב סימן קנה. ובשבולי הלקט חלק ב' הל' י' סימן ה' ובמבוא לראבי"ה ע' 295. כדאי לציין שמתשובות הרגמ"ה אפשר להסיק שהם עסקו בעשית מצרכי אוכל שחששו לאוכלם משל הגויים כגון: צרכי-חלב, לחם, דבש ויין.

(45) תש' ר' יוט"ע, מהר"ם (ד"פ) סימן תתקמ"א.

(46) ת' ר' יוט"ע שם, וכן השווה י. בער, "ציון" שם, עמ' 34. כאן ברצוני להעיר הערה

היו עוד מטילים מסים שוים גם על בעלי קרקעות⁽⁴⁷⁾.

ו.

חברי הקהילה באו במגע הדוק עם שכניהם הנוצרים, עיקר פרנסתם באה מהם כי הקהילה היתה קטנה וצרכיה היו צנועים. חוקרים שונים מציינים את התקופה הזאת כתקופה שקטה, כמובן שזה אמור בהשוואה לפורעניות שהביאו נושאי הצלב על הקהילות השונות. וכנראה שיחסי קהילת טרוויש עם שכניהם היו טובים גם בזמן מסעי הצלב ומשום כך הם נצלו בזמן הגזירה. מהתשובות הקודמות לזמן מסעי הצלב, נראה שהמצב לא היה טוב ביותר, הפחד מפני הרדיפות היה נגד עיניהם, והיה צורך תמידי לתת שוחד כדי לבטל גזרות שונות⁽⁴⁸⁾.

בתש"ר יוט"ע שפרסם א. י. אייגוס⁽⁴⁹⁾ מתבטאות הצרות והסבל "על דבר אחינו בני רימ"ש הבאים לשוק טרוויש וקפץ עליהם צר ואויב ויהוצצום" וגומלי חסדים שבטרוויש מסרו עליהם נפשם ופסקו עליהם פדיונם" "ובבא הספר הזה לקהל שינ"ץ עמדו והתירו לעצמן הגזירה שנתנו אמתלא לדבריהם מחמת צרות גדולות שסבבו ונתדלדלו מאוד" "ושלית טרוויש מצאם כפופים בצרה כבידה שאירע להם על נתיצת תועבה שבמקומן". יצחק בער⁽⁵⁰⁾ נגע בשאלת שנאת ישראל בזמן ההוא, (אמנם אין הוא מביא מראה מקומות) ומביע דעה שבסוף המאה הי' ובתחילת המאה הי"א פרצו פרעות⁽⁵¹⁾ ביהודים במחוזות שונים וכן התנהלו ויכוחים דתיים בין יהודים ונוצרים⁽⁵²⁾, בענין ויכוחי הדת אולי יש רמז לדבר בשאלה ששאלו אנשי טרוויש את הרגמ"ה, בכהן שהשתמד וחזר בתשובה. כהן זה היה

על מה שכתוב בספר 'The Jewish Community, Vol 11' ע' 284 : ש. ברון מוציא שם מסקנה מתשובת ר' יוט"ע, מהר"ם, ד"פ, סימן תקמ"א, שר' יוט"ע הרשה לקהילת טרוויש להפקיע כרם מאת יהודי אחת מבגלל זה שלא שלמה את מסייה. בתשובה הנ"ל אין דבר כזה, להיפך ר' יוט"ע הקל עליה כי היא צדקה בעירעוריה שאין להטיל על כרמים ושדות אותו שעור המס כעל ממון. ה. גרוס בגליליה יודאיקה ע' 225 מביא בטעות אותו הדבר כמו שזכר ע"י ש. ברון. ולפלא בעיני שדבר חשוב זה נעלם משני חכמים אלה.

(47) השוהה תש"ג גאוני מורח ומערב סימ' קכ"ה ור"ה.

(48) ראה על גזירה קשה שנגזרה על יהודי צרפת בתחלת המאה הי"א, בספר הדמעות" לש. ברנפלד (ברלין תרפ"ד) חלק א' עמוד קלט ובאוצר טוב לא. ברלינר כרך ד' עמוד מ"ו.

(49) ראה הערה 8.

(50) י. בער, רש"י והמציאות ההיסטורית של זמנו, בספר היובל לכבוד יעקב נחום

אפשטיין ירושלים תשי"ג, עמוד 321.

(51) ר' תש"ה הרגמ"ה (בתחצו"ל) סימן פ"ו.

(52) ד. וינריב במאמרו Rashi Against the Background of his Epoch, Rashi Anniversary vol. (N.Y. 1941)

עמ' 41 מביא מקורות על התסיסה למסע הצלב הראשון כבר במחצית הראשונה של המאה הי"א. המרכז להתעוררות הזאת היתה עיר קלרמונט, שממנה יצאו ראשוני נושאי הצלב, קלרמונט קרובה לעיר טרוויש.

מורה לע"ז בזמן שפרק עול אמונת אבותי⁽⁵³⁾. יש גם שאלה שנשאלה מר' אליעזר על כהן שהשתמד ונעשה כומר כאחד "מאומות העולם"⁽⁵⁴⁾. מתשובות אלה עולה הד של העברה על הדת על-ידי גורמים שונים.

גם יש לציין שר' יוט"ע מזכיר בתש"ר "על אחריות דתית הדדית" ונוגע במקרה שאחת הקהילות נמצאה כושלת בעניני דת⁽⁵⁵⁾. ברוח זאת כתבו ר' יהודה ור' אליעזר לרבני טרוויש "אבל אם היו עוברים בני עיר אחת על התורה או על הדין או שהורו על אחת מכל המצוות שלא כהלכה רשאין בני עיר אחרת לכופם ולהחרימם כדי להחזירם למוטב ואינן יכולים לומר אנו בשלנו ואתם בשלכם". "כך דעתנו נוטה שחייבים כל ישראל לכוף ולהכריח איש את חברו כדי להעמידו על האמת ועל המשפט ועל חקי האל ותורתיו"⁽⁵⁶⁾. יש לשער שהיו שאלות בעניני דת הן של הפרט והן של הכלל. יתכן שגם גורמים נוצרים כגון הגמונים ושרים התערבו בחיים הדתיים של הקהילה ונסו להשפיע על ידי איומים של גזירות שימירו את דת אבותיהם.

ז.

טרוויש היתה כבר בהתחלת המאה הי"א קהילה נכבדה מאורגנת. אפשר גם להסיק שהיסוד לחיי החברה של הקהילה הונח עוד לפני התגבשות הקהילה בטרוויש. נראה ששרשי המסורת של יהודי טרוויש היו נעוצים בבבל ובארץ ישראל. היהודים הביאו אתם ירושה רוחנית בשעה שלשכניהם לא היתה כזאת. באותו הזמן הראו שכניהם הנוצרים רק סמנים קלושים של ארגון וסדר. היסוד לארגון החדש של העיר והחברה היה עדיין חלש מאד⁽⁵⁷⁾. הרצון לחיות חיי עדה בעלת אופי מיוחד "עם לבדד ישכון" והתקוה של "וצורי האל יבנה חומות אריאל וישלח לנו גואל", נתנו לכל חייהם גוון מיוחד — ואור תורה ומצוות היה זרוע על השבילים הקודרים של אדמת גלותם. דבקותם בדתם ומסירותם למנהגי אבותם היו הכוחות הנסתרים שפעלו בהם ושקיימו אותם דורות רבים.

53 & 54) ראה לעיל הערה מספר 11.

(55) ראה תש"ר יוט"ע בת' מהר"ם (ד"פ) סימן תקמ"מ וכן מה שכתב י. בער "ציון"

שם, עמ' 31.

(56) כליבו סימן קמ"ב.

(57) השוה מה שכתב ב. אלטמן במאמרו Medieval German Jewish History

(ראה לעיל הערה 16) עמ' 97-8.

"דיני התלמוד, התקנות המסורתיות העתיקות של הקהילה, המבנה החברתי והכלכלי המאוחד של הקהילה היהודית, הכשירו אותה לזכות בחרות ובאוטונומיה זמן רב לפני שהעדה הנוצרית השיגה זאת".

ובאנרכיה רבת ממדים בשדה הרבנות²). גם הקרבה החברתית שבין היהודים והנוצרים והשתתפותם החלקית של היהודים בחיים הכלליים של מן הקהילה הרבה מחשיבותה, שהרי היהודי חי חלק מיומו במסגרת חברתית כללית.

אולם, גם אחד הצדדים היפים ביותר שבאורח החיים הריינסאנסי, הנטיה ליצירת מוסדות צדקה והינוך לפי יזמה חברתית בלתי-רשמית, גרם לצמצום היקפה של הקהילה. בכל עיר ועיר היה קיים המון חברות ציבוריות, בעלות מטרות שונות, שקבלו על עצמן את הדאגה לחלק גדול מן הדברים הנכנסים, כרגיל, לשטח פעולותיה של הקהילה היהודית. קיום החברות הקטן במידה רבה את חשיבותה הכללית של הקהילה וגם את האמצעים הכספיים שעמדו לרשותה.

אולם, המניעים החשובים ביותר שצמצמו את כוחה והיקף פעולותיה של הקהילה היו האופי העדתי המורכב של האוכלוסיה היהודית והתיסדות קהילות על ידי יחידים או קבוצות קטנות, שבידיהם היו זכויות ליצירת ישובים יהודיים במקומות מרובים.

כפי שנראה להלן היו העדות השונות מראות נטיות בולטות לשמירת צביונם וכוחם הקיבוצי, אף במקומות שהיו בהם קהילות מאוחדות. הדבר ברור מאליה שזה לא הוסיף כוח לקהילה הכללית. אולם, עוד גרועה מזה היתה העובדה שראשיתן של קהילות רבות, או יצירתן מחדש בתקופתנו, נעוצה בזכיון לפתיחת חנות הלואה בריבית. זכיון כזה — הקונדוטה, *Condotta* — היה מקנה לבעליו בין השאר את הרשות להתישב בעיר, הוא ומשפחתו והנלוים עליו כפקידים, מורים, שוחטים וכדומה, להחזיק בית כנסת ובית קברות. הבנקאים לא תמיד היו מעוניינים בפיתוח מוסדות קהילתיים על יסוד הקונדוטה שבידיהם. הם היו קשורים למקומותיהם רק באופן עראי על ידי הסיכויים להנהלת עסקים, ולא פעם מצאו שמבחינה עסקית לא היה כדאי להם להמשיך בקונדוטה אחר תום תוקפה, והיו עוזבים את מקומם ומחפשים להם קונדוטה במקום אחר. אולם, אף במקרה שעל יסוד הקונדוטה נוסדו המוסדות הקהילתיים העקריים, היתה הקהילה מזדהית בתקופתה הראשונה רק עם משפחת הבנקאי או משפחות השותפים לבאנק ועם מספר מועט של אנשים התלויים בהם. לכן היה קורה ברבות הימים שכשהיה נוצר במקום ישוב יהודי בלתי תלוי בעסק הבנקאות, עוד היתה משפחת הבנקאים מנסה לשמור על זכויות היתר שלה.

המדרש לרבנים בניוירוק, דף ל' ע"ב נאשם עמנואל נורדו מפירארה, שאף שהוא בין היהודים העשיר השני בגודלו, הוא משלם לקהל מס הדומה למס של יתר בעלי הבתים.

(3) עיין במאמרי "חיי הדת של יהודי איטליה בתקופת הריינסאנס", PAAJR, כרך 17.

ע' ב' והלאה.

הקהילה היהודית באיטליה בתקופת הריינסאנס

מאת ד"ר משה א. שולוואס

א. התהוות הקהילה, אופיה וסמכויותיה.

כאשר באים לדון על הקהילה באיטליה בתקופת הריינסאנס, חייבים לתת את הדעת על העובדה, שמרכזו של חצי-האי והאי סיציליה נכנסו לתוך התקופה עם אוכלוסיה יהודית שהיתה מיושבת בו למעלה מאלף שנה ושישיבתה במחוזות האלה לא גפסקה אף פעם. אין שום ספק שהארגון הקהילתי במחוזות האלה מבוסס על עקרונות ומוסדות עתיקים¹, אף שניכרת בו השפעה חזקה של התנאים המשתנים של תקופת הריינסאנס.

שונה הוא המצב בצפונה של חצי-האי ובמדינת נאפולי בדרום. הדרום נכנס לתקופת הריינסאנס אחר השמד הגדול במדינת נאפולי, כאשר לא נשארו כמעט במדינה אנשים שיכלו לחיות באופן רשמי כיהודים, ובצפון כמעט שלא היתה קיימת לגמרי אוכלוסיה יהודית במשך המאה השלוש-עשרה. בדרום ובצפון נוסדה, איפוא, רשת חדשה של קהילות, שעל הווסדן ואופיין היה טבוע בעיקר חותם התנאים ההיסטוריים החדשים, שנוצרו בתקופת הריינסאנס.

להלן יהיה עלינו להתבונן לתמונת הקהילה כפי שהיתה פועלת במדינות האיטלקיות השונות, ופה ברצוננו רק להעיר אי-אלו הערות על התנאים ההיסטוריים, שקבעו את פרצופה של הקהילה האיטלקית בתקופת הריינסאנס. התנאים ההיסטוריים הכלליים לא היה בהם משום עידוד ליצירת קהילה חזקה, שתקיף את כל חיי היהודים ותפקח עליהם. ידועה היא נטיתם האינדיבידואליסטית של אנשי הריינסאנס, שנלחמו נגד כל המסגרות החברתיות אשר באו להגביל את החופש האישי שלהם לצורך תקנת הקהל בכללותו. נטיה זו היתה שלטת ברחוב היהודי בדיוק כפי שהיתה שלטת בין הנוצרים, ודאי שלא פעלה בכיוון חיזוקו של המוסד הקהילתי. להיפך, מרובים ביותר הנסיונות להשתחרר מעולה של הקהילה, המתבטאים בהשתמטות מתשלום מסים², בהליכה מופרות לערכאות של גוים

(1) בסיציליה, למשל, נקראו ראשי הקהילה בתואר היוני *Proti* ואחד המסים צויין בשם הערבי ג'יזיה, זה מוכיח שהארגון הקהילתי שמר על יסודות שהגיעו אליו מתקופת השלטון המושלמי בסיציליה, כשם ששמר על מוסדות מהתקופה הביזאנטית.

(2) בספר הפסקים שהופיע בוויניציה בשנת רע"ט (אכסמפלו ממנו נמצא בספריית בית

בהיותה בעלת הזכות הליגאלית לישיבה בעיר וגם בעלת הכוח הכלכלי. מצב זה הוליד בכמה וכמה מקומות מלחמה לשם דימוקראטיזציה של הקהילה. שנמשכה עד סוף תקופת הריניסאנס ובגמרם בנצחונה של הקהילה הדימוקראטית⁴. עוד בשנת 1416 החליט כינוס הקהילות בבולוניה, שהשתתפו בו נציגי מחוזות אחדים, שבכל עיר ועיר חייב להתארגן "מינוי מסודר", היינו רשות קהלתית. כשנתיים לאחר זה, בשנת 1418, נפגשה בפורלי (Forli) הנהלת ברית הקהילות, על מנת לסקור את מצב הנוצאה לפועל של החלטות כינוס בולוניה. הנהלה מצאה, ש"בענין סדר המינוי... לא נתקיים הסדר ההוא בשלמות עד היום הזה", ולכן החליטו שנית שתתחייבנה כל הקהילות שיהיה בהן תמיד "מינוי מסודר שישגחו בקיום ובמעמד הקהילה ההיא, ויהיה כוח ורשות ביד המינוי הנזכר לתקן תקנות ולגדור גדירות בקהילה שלהם... ואיש לא ימרה את פיהם..."⁵.

ליד הנסיון הכללי הזה לעודד ארגון קהילות מסודרות "שאיש לא ימרה את פיהן", ידועים לנו פרטים ממקומות שונים על מלחמה מצד האוכלוסיה היהודית הבלתי-בנקאית לשם השגת השפעה על הנהלת עניני הקהילה⁶. סיכויה של מלחמה זו היו די טובים, שהרי מלבד היותה נתמכת על ידי מרבית אנשי הקהל, היא נפגשה ברצונם של הבנקאים לשתף את יתר אנשי הקהילה בהוצאות הקהילה, ובעיקר במסים המשתלמים למדינה. קשה היה לכן לבנקאים לדחות לגמרי את רוב האוכלוסיה מהשפעה על הנהלת הקהילה.

אולם הדחיפה החשובה ביותר לחיזוק הקהילה באה בסוף תקופת הריניסאנס, כאשר השתררה במרבית מדינות חצי-האי הפוליטיקה שהוכתבה על ידי האפיפיור פאולו הרביעי, שמתפקידה היה להפסיק את הקשרים החברתיים בין היהודים והאוכלוסיה הנוצרית. או נעשה ברור לכל הצורך בקהילה חזקה, שתיצור מסגרת לחייהם הקיבוציים של היהודים. כניסת מספר גדול של קהילות איטלקיות לתוך גיטאות, שחלה בעשרות השנים האחרונות למאה השש-עשרה, היתה לא רק האות החיצונית לתמורה הזו, אלא השפיעה מצידה השפעה כבירה לחיזוק אירגונה של

4) עיין על זה במאמרי "תולדות קהילת רויגו", סיני, שנה ו', ע' קצ"ח והלאה.

5) עיין אצל ניירורק 1924, ע' 284, L. Finkelstein, Jewish Self-Government in the Middle Ages.

6) המלחמה הזאת באחת הקהילות החשובות ביותר, מאנטובה, מתוארת בפרטות במחקרו של V. Coloni, le Magistrature Maggiori Della Comunita Ebraica Di Mantova, בולוניה 1938.

הקהילה והקנתה לה אופי של מוסד דתי-חילוני, הדואג להסדר חייהם של היהודים (בכל גילוייהם⁷).

עם התפתחותן של הקהילות וגידול מספר חבריהן, התהווה, כפי הנראה, הצורך בחיבור חוקות קהלתיות. לצערנו קשה לקבוע עובדות ברורות בנידון זה, מפני שמועט ביותר מספר הקהילות שחוקותיהן נתגלו עד כה. אולם שתי הקהילות שחוקותיהן ידועות לנו, רומא ופירינצי, שתיהן סדרו את חוקותיהן כתוצאה מגידול מהיר של האוכלוסיה. ה-Capitoli שעליהן הוחלט בקהילות רומא בשנת 1524⁸ נושאות עליהן באופן ברור את חותם האימיגרציה המוגברת. וגם בפירינצי נתחברה חוקה קהלתית בשנת 1571, לאחר שהנסיך קוסימו חיסל את כל הקהילות הקטנות בנסיכות פירינצי והושיב את יהודיהן בעיר הבירה⁹. יש להניח בבטחון רב שגם בערים אחרות הוחלט על חוקות יסודיות. החוקה שנתקבלה ברומא באה לשכך קטטות עדתיות וליצור שלום קהילתי בין המעמדות הכלכליים והעדות השונות. אנשי רומא ראו בה חשיבות כזו, שבחרו במוסד קהילתי מיוחד, שחבריו נקראו Defensori Dei Capitoli "המגנים על החוקה"¹⁰, שמתפקידו היה לשמור על מילוי החוקה ועל הפירושים הניתנים לסעיפיה השונים. ואנו יודעים שתנאים דומים שררו גם במקומות אחרים ובלי ספק הצריכו גם בהם עיבוד חוקות קהלתיות.

בפרקים הבאים יהיה עלינו לתאר את האורגניזציה הפנימית של הקהלה במחוזות השונים ולראות עד כמה השתדלה כל אחת מן העדות להמשיך במסורת הנהלה קהלתית העתיקה שלה. פה עלינו רק לקבוע שבמה שנוגע לאפיה של הקהילה ושטח סמכויותיה, התהוותה באיטליה במהירות אחידות רבה, והקהילות של האיטליאני והאשכנזים פרשו את שלטונן על חבריהן ושימשו להם

7) עיין בחומר המענין ביותר על קהלת וירונה בסוף המאה ה-15 שפרסם ישעיה זנה ב"ציון", שנה ג', ע' 127 והלאה ובמאמרו הנזכר על קהילת רויגו. מסימני הזמן הן גם ההחלטה של כינוס הקהלות בפירארה משנת 1554, שכל עיר שיש בה רב ממונה מהקהל, אסור לו לרב אחר לגזור גזירה כל שהיא (עיין אצל פינקלשטיין, שם, ע' 302) או ההחלטה של קהילת פאדובה האוסרת בעונש חמור לספר לשאינם בני ברית על החלטות שנתקבלו על ידי הקהילה. עיין אצל E. Morpurgo, L'università Jegli Ebrei in Padova, פאדובה 1909, ע' 15. כל אלה היו צעדים מכוננים לחיזוק הקהילה.

8) הטכסט של הקאפיטולי מרומא נתפרסם על ידי אטיליו מילאנו ב-RMI, שנה 10, ע' 409 והלאה. ההקדמה לקאפיטולי נדפסה בתרגום גרמני אצל A. Berliner, Geschichte der Juden in Rom, פראנקפורט 1893, כרך שני, חלק ראשון, ע' 89 והלאה.

9) את הקאפיטולו של קהילת פירנצי משנת 1571 פרסם קאסטו ב-Ri הכרכים 9-10, המאמר הופיע גם בתדפיס מיוחד.

10) עיין RMI, שם.

סעד בשטחי חייהם השונים, במידה שזה הוכתב על ידי התנאים האובייקטיביים ועל ידי היחס של הממשלות השונות שהתקיימו בחצי-האי.

שני טיפוסים עקריים של קהילה מתבלטים באיטליה, ושניהם מיוצגים במידה שווה במחוזות של האיטליאני ובצפון-האשכנזי. הטיפוס הראשון הוא הקהילה, הדואגת בעיקר לחייהם הדתיים-המוסריים של חבריה והמיצגת אותם במידה מוגבלת בפני הממשלה. טיפוס של קהילה כזו הננו מוצאים, למשל, ברומא האיטליאנית ובוירונה (Verona) האשכנזית לפני הכנסת יהודיהן לתוך גיטו. לעומת זאת מקבלת הקהילה אופי של שלטון מוניציפאלי באותם המקומות שבהם נתיסד גיטו. זאת מוצאים גם ברומא ובפירנצי האיטליאניות לאחר 1555 (רומא) ו-1571 (פירנצי). וגם בוניציה ובוירונה האשכנזית לאחר 1516 (ויניציה) ומוצאי המאה השש-עשרה (וירונה)⁽¹¹⁾.

אופי מוניציפאלי מובהק יש גם לקהילה בסיציליה, אשר הפונקציות החילוניות והאדמיניסטרטיביות שלה היו בעלי חשיבות גדולה יותר מאשר הפונקציות הדתיות⁽¹²⁾, וכן, לפחות, במספר מקומות במדינת נאפולי במאה החמש-עשרה. הקהילה היהודית בליצ'י (Lecce) היה לה אופי כה מובהק של מוניציפאליות, שהעיריה הכללית נאלצה לפנות אל המלך ולבקשו שלא יסכים לקיום שתי עיריות, נוצרית ויהודית, בעיר אחת⁽¹³⁾.

יסוד כוחה של הקהילה היתה סמכותה להטיל שלטונה — בגבולות ידועים — על כל היהודים היושבים על פני שטחה. כך אנו רואים, למשל, שבוירונה היה כוח לקהילה בשנת 1589 להחליט, שכל יהודי העיר חייבים להתפלל בבית הכנסת הקהילתי ולאסור יצירת בתי-כנסת „פרטיים“⁽¹⁴⁾. כן היה זקוק יהודי מוניציה שרצה להתישב בוירונה לקבל לכך את הסכמת הקהילה⁽¹⁵⁾. ולא עוד אלא שכאשר קנו בריגיו (Reggio) קרקע לבית קברות חדש, שמה הקהילה מס מיוחד לא רק על תושבי העיר אלא גם על „כל הבעלי-בתים היושבים בכפרים שנתה

11 ראה ההבדל בין אופי הקהילה הנובע מן הקאפיטולי של רומא משנת 1524 והפרור-טוקולים מוירונה מלפני 1598 (זנה, קובץ על יד סדרה חדשה, ספרד), והאופי המוניציפאלי המתבטא בקאפיטולי של פירנצי והפרוטוקולים מוירונה מן המאה הי"ז (זנה, ציון, שנה ד, שם).
12 עיין בספרו של R. Strauss, Die Juden in Koenigreich Sizilien unter den Normannen M. Stonferu, היידלברג 1910, ע' 79.
13 עיין אצל N. Ferorelli, Gli Ebrei Nell'Italia Merisionale, טורינו 1915, ע' 104, הערה 2.

14 זנה, קובץ על יד, שם, ע' קע"ב-קע"ג.
15 שם, ע' קע"ד והלאה.

קריית אריזו"⁽¹⁶⁾. לאמור: גם התושבים היהודים שבסביבה היו, לפעמים, כפופים לשלטונה של הקהילה העירונית.

ביטוי חשוב לסמכות השלטון של הקהילה על כל חבריה היא מלחמתן הנמרצת של הקהלות נגד התערבות רבני חוץ ורבנים מקומיים בלתי-רשמיים בעניני שיפוט אזרחי הנוגע לחבריהן. מלחמה זו התנהלה במשך כל המאה השש-עשרה, ואף שמרובים היו כוחות ההתנגדות, הצליחה הקהילה בדרך כלל במלחמתה, והקהילה החזקה של המאה השבע-עשרה אינה עומדת בשטח זה בפני קשייה של הקהילה הרניסאנסית⁽¹⁷⁾.

לשם ביצוע סמכויותיה היתה הקהילה האיטלקית מפעילה שיטת עונשין, שכללה את החרם⁽¹⁸⁾, העונש הדתי היהודי העתיק, וגם עונשים כספיים ועונשי גוף, במידה שהיא נתמכה בכך על ידי הממשלה. ידיעות על כך באות מכל המחוזות. ר' עובדיה מברטנורא שביקר בסיציליה בשנת רמ"ח (1488), לאמור ארבע שנים לפני הגירוש הסופי של היהודים מן האי, מסכם בדברים מועטים ונמרצים את כוחה הגדול של הקהלה: „ויש להם (לגרורים) כח מאת המלך לשים מסים ועול ולענוש נכסים ולאסור“⁽¹⁹⁾. במאנטובה היתה זכות לבית-דין-הקהילה להטיל עונשי מאסר על עבריינים, קהלות דרום-איטליה היו מענישות עבריינים במלקות וקהלת רומא היתה לה הזכות להעניש לא רק אנשים שפעלו נגד הקהלה בכללותה, אלא אף אנשים שגרמו נזק לחבריהם⁽²⁰⁾. ידיעה מאליסאנדריה דילה פאליה Alessandria

16 תשובה של ר' עזריאל דאיינה, אשר קטע ממנה הדפיס ש. אסף בקרית ספר, שנה 14, ע' 545.

17 אין לך כמעט בעיה בהיסטוריוגרפיה היהודית של התקופה שיש לגבה שפע של חומר כמו שישנו בענין זה. ספרי השו"ת של התקופה מלאים ידיעות ממקומות שונים. כינוס הקהלות שהתקיים בפורארה בשנת 1554 החליט, שבמקום שידור בו רב אחד לא יוכל רב אחר מחוץ לעיר להיות לכתוב שם גוירות... ובמקום שיש רב הממונה מהקהל או מראשי הקהל לא יוכל רב אחר אפילו מהעיר ההיא לעשות שום גוירה לא בכתב ולא בעל פה... ואם יגזור גוירתו תהיה בטלה מעיקרא. עיין אצל פינקלשטיין, שם, ע' 302. תיאור דראמטי מסכסוך מסביב לסמכות שיפוט אזרחי ביחס לתושבי שתי קהילות נפרדות ניתן במאמרו של אלכסנדר מארכס A Jewish cause celebre, בספרו Studies in Jewish History and Booklore, ניו-יורק 1944, ע' 107 והלאה. מבחינה עקרונית נבדק כל הענין במאמרו של ישעיה זנה, לתולדות קהלת בולוניה בתחילת המאה הט"ז Huca, כרך 16, ע' ל"ה והלאה.

18 באיטליה נהגו לרשום במיוחד בכתב סמיכה שהנסמך רשאי „לנדות ולהחרים מי שראוי לכך“. עיין בקטע מכתב-סמיכה כזה שנתפרסם על ידי זנה בקובץ על יד, סדרה חדשה, כרך 5, ע' ר"ז, הערה 1.

19 אגרות ארץ ישראל, מהדורת א. יערי, תל-אביב, תש"ג, ע' 105.
20 עיין אצל Ferorelli, שם, ע' 105, הערה 9; RMI, שנה 9, ע' 229; Vogelstein-Rieger, Geschichte der Juden in Rom, ברלין 1896, כרך 2, ע' 128.

Della Paglia בשטח ההתישבות האשכנזית, משנת 1587, מספרת שפושע יהודי נמסר על ידי הממשלה לידי הרב המקומי לחקור אותו אפילו עם צירים וחבלים²¹, לאמור שמותר היה לרב להשתמש ביסורין כבר בשעת החקירה. מוירונה האשכנזית באה ידיעה על מנהגה של הקהילה להטיל עונשי כספים ולקחת משכונות ולמכור אותם במקרה של אי-תשלום דמי העונשין²². בקהלות האשכנזים בצפון היה פועל, כפי הנראה, בקביעות בית דין אזרחי מטעם הקהלה. בוירונה חייב הרב בשנת 1545 לבא ולשבת לדין בבית הכנסת יחד עם ראשי הקהילה בכל יום א' בשבוע. ובשנת 1577 הננו מוצאים בית דין דומה וישוב בכל יום א' בפאדובה²³.

מלבד המקרים שכבר נזכרו לעיל, יש עוד מספר ידיעות בדבר עזרת הממשלות ליצוב סמכותה של הקהלה. בפירינצי, למשל, החליטה הממשלה בשנת 1571 לתת אמון בתעודות שנרשמו על ידי מזכיר הקהלה²⁴, ובמקומות אחרים אף הסכימה הממשלה להמציא מצדה את הכוח המוציא לפועל את החלטות הקהלה או מוסדותיה²⁵.

אף על פי שהקהלה עמדה בקביעות בפני קשיים בהטלת סמכותה, היה השימוש בחרם, אמצעי הכפייה העקרי שהיה כולו בידי הקהלה, זהיר מאוד. בויניציה היה הדבר מוגבל גם על ידי כוחות מן החוץ וגם על ידי הקהילה. לראש הכנסיה הקאתולית המקומית היתה הזכות למנוע הטלת חרמות, ובמאה השבע-עשרה עברה זכות זו לידי פקידי הממשלה המיוחדים שהיו מפקחים על עניני היהודים²⁶. גם מבחינה פנימית היתה בויניציה הטלת חרם וזקוקה להחלטה משותפת של הרבנים עם הועד הקטן. אולם, במקומות שהממשלה לא התערבה, וזה בין בשטחים איטליאניים ובין בשטחים אשכנזיים, זקוק תמיד הרב לאישור החרם על ידי ראשי

21 התעודה נדפסה על ידי ויזנה במחקרו Expurgation of Hebrew Books, ניר-יורק 1943, ע' 40 והלאה.

22 זנה, קובץ על יד, סדרה חדשה, כרך 3, ע' קנ"ח.

23 זנה, שם; מורפורגו, שם, ע' 14. מן העובדה שגם בוירונה וגם בפאדובה היה בית הדין הזה מתאסף בכל יום א' בשבוע יש אולי ללמוד שבקהילות האשכנזיות באיטליה היתה, אולי, נטיה לפרוצידורה משפטית אחידה.

24 קאסוטו, שם (ע' 10 בתדפיס).

25 עיין בשו"ת ר' יצחק עמנואל די לאטאש, וינה תר"ך, ע' 55; שו"ת מהר"ק סימן ט, על הסיבות הכלליות יותר שהניעו את הממשלות לתמוך בסמכותה של הקהילה, עיין אצל S. Baron, The Jewish Community, פילאדלפיה 1942, כרך ראשון, ע' 235 והלאה.

26 עיין אצל C. Roth, Venice, פילאדלפיה 1930, ע' 131 והלאה; ועיין החלטת הקהילה שנדפסה בריש ספר הניקוד לר' יעקב שורוניה, ויניציה 1595.

הקהילה²⁷. כך נתהווה מצב שהקהלה לא יכלה להחרים בלי הכרזת החרם על ידי הרב והרב אסור היה לו להחרים בלי הסכמת הקהילה, ובוודאי היה בו בסדר זה כדי להגביל את השימוש בחרם למקרים הנחוצים ביותר.

ליד האמצעים החיוביים האלה מצד הקהלה לחיזוק מעמדה והטלת סמכותה על חבריה, התבלט גם מאמץ מכוון נגד ההליכה לערכאות של גויים, שבה השתמשו כל אלה שרצו לפרוק מעליהם את עול השלטון הקהילתי היהודי. מאמץ זה בא לידי ביטוי בכל ספרות התשובות, שבה רבות הקובלות על ההליכה לערכאות של גויים. אם גם אין לראות תקלה דתית מיוחדת בהליכה לערכאות של גויים בארץ ובתקופה שבהן לא התקיימו כמעט שום מחיצות תרבותיות בין היהודים והנוצרים, והקהל היהודי לא התיחס בחוסר אמון לשופט בלתי-יהודי, ואם גם עולם הרבנים עצמו, על ידי קלקלתו, גרם במידה מרובה להתפשטות המנהג הזה, הרי מבחינה קהילתית היתה בו תקלה רבה. וזהו אחד מסימני חולשתה הכללית של הקהילה האיטלקית הריניסאנסית שמלחמתה נגד ההליכה לערכאות של גויים לא הוכתרה בהצלחה²⁸. רק סופה של התקופה המצטיין בכיוון מוסרי-פייטיסטי מוגבר בחיי היהודים מביא אתו ריאקציה ציבורית נגד התקלה הזאת²⁹, וביטולה הוא חלק מההתחדשות הגדולה בחיי הקהילה האיטלקית שקמה אז.

ביחס לשטחי פעולתה של הקהילה האיטלקית הריניסאנסית יש להבחין בשתי תקופות. בתקופה הקדומה של הריניסאנס, כאשר יהודי העיר לא היו עדין סגורים בתוך גיטו, מגבילה הקהילה את עצמה רק להנהלת הענינים הכלליים, כגון היחסים עם הממשלה, פיקוח על בתי הכנסת, על הכשרות והשחיטה, מינוי הפקידים העקריים וגבית המסים. אפשר לראות זאת יפה בתעודות המענינות מקהילת וירונה שנתפרסמו על ידי ישעיה זנה. אפילו הדאגה ללימוד תורה היתה רק באופן חלקי בידי הקהילה³⁰, ובחלקו דאגו ללימוד תורה חברות ציבוריות שנוצרו לשם כך. גם בשטחי חיים אחרים פעלו הרבה החברות שאיפשרו יזמה ציבורית מתנדבת, אשר היתה לפי טעמה של הריניסאנס.

27 Rmi, שנה 10, ע' 332 (רומא); שו"ת ר' יצחק די לאטיש, ע' 143 (פאדובה); זנה, קובץ על יד, שם, ע' קס"ח, תעודה י"ג (וירונה); מורפורגו, שם, ע' 14 (פאדובה). עיין גם בדברים המענינים שהעלה י. זנה במאמרו בקובץ על יד, סדרה חדשה, כרך 5, ע' ר"ז.

28 עיין אצל מארכס, שם, ע' 122 שאפילו ר' יהודה מינץ לא הצליח במלחמתו נגד ההליכה לערכאות של גויים. עיין גם במאמרו הנזכר ב-PAAJ, ע' ה'.

29 עיין האסיף שנה 3, ע' 214 והלאה שחברת "ישיבת שלום" באנקונה החליטה לאסור על חבריה את המנהג הזה.

30 עיין במאמרי "לימוד התורה אצל יהודי איטליה בתקופת הריניסאנס", חורב שנה

אולם, כאשר נהפכה הקהילה לגיטו, הורחב שטח פעולותיה במידה בלתי ידועה עד כה. הקהילה היתה דואגת לניקוי שטח הגיטו, למניעת קטטות וצעקות, להחזקת בית מלון יהודי ("מחנה") בעיר ואף היתה מביאה רופא שהיה מתחייב על פי חוזה לרפא את החולים היהודים⁽³¹⁾, ובצורה זו החזיקה הקהילה האיטלקית מעמד עד ראשית תקופת האמנציפציה, שהביאה בכנפיה שינויים מרחיקי-לכת במחנה הציבורי היהודי ובחיי היהודי הפרטי.

ב. העדות השונות בתוך הקהילה

כל כמה שהננו נכנסים עמוק יותר לתוך תקופת הריניסאנס, מקבל הישוב היהודי באיטליה יותר ויותר אופי של קיבוץ מרכב מבחינה עדתית. הדבר הזה בא לידי ביטוי בראש וראשונה בשטח היחידה הקהילתית העירונית, שבה נפגשו העדות השונות בחיי יום יום. אולם גם על פני השטח הרחב יותר של איטליה כולה ניכרת המתיחות שהיא רגילה בין קבוצות אוכלוסיה שונות, ונראות גם הנטיות הטבעיות להשכנת שלום ביניהן.

כשהננו סוקרים את התמונה הכללית היוצאת מן המקורות, אנו מבחינים בקיום קרבה ידועה בין האיטליאני והאשכנזים. מתיחות של ממש בין האיטליאני והאשכנזים נולדת רק לעתים רחוקות, במקומות שבהם אין מלבדם כל עדה אחרת. אולם במקומות שבהם מופיעים גם הספרדים כקבוצה שלישית, נוצרת כעין חזית משותפת בין האיטליאני והאשכנזים נגד הספרדים. בויניציה, שבה היו האיטליאני תמיד מיעוט קטן לעומת האשכנזים והספרדים, הם נמנו מבחינה "פוליטית" על עדת האשכנזים, אף שהיה להם בית כנסת משלהם⁽¹⁾.

התופעה הזאת אינה דבר שבמקרה. היא מבוססת על העובדה שגם האיטליאני וגם האשכנזים הם יורשיו של המרכז הארצישראלי העתיק, בשעה שהספרדים קבלו בירושה את המסורת הבלבית. ולא עוד אלא שאיטליה שימשה תחנת ביניים בדרך מעבר התרבות ה"ארצישראלית" לאשכנז⁽²⁾.

היסוד המשותף בנוסח התפלה ובמנהגים⁽³⁾ גם, שכאשר היה קיים באחד

(31) עיין בקאפיטולי של קהלת פירנצי, קאסטו, שם ע' 10 וע' 12; פוגלשטיין וריגר, שם, ע' 129 והלאה; קובץ על יד ג', ע' קס"ו; JQR, הסדרה הישנה, שנה 2, ע' 306.

(1) עיין אצל רות, שם, ע' 60 והלאה. בית הכנסת האיטליאני היה קיים בויניציה כבר באמצע המאה השש-עשרה.

(2) עיין בספרי רומא וירושלים, ירושלים תש"ד, ע' 3.

(3) עיין במאמרי הנזכר ב"חורב", ע' 106 והלאה ובמאמרי PAAJR ע' י"ב והלאה.

המקומות מיעוט אשכנזי שלא היה בכוחו ליסד בית כנסת לפי נוסח אשכנז, היה מתפלל בבית הכנסת האיטליאני, אולם לא בבית הכנסת הספרדי. כזאת קרה, למשל, באנקונה, שבה היו האשכנזים מיעוט לעומת קבוצות חזקות של איטליאני (ספרדים)⁽⁴⁾. אולם הדוגמה המאלפת ביותר באה מפירארה. עד שנת 1492 היתה הקהילה מורכבת מרוב איטליאני ומיעוט אשכנזי. אולם באותה שנה הגיע שמה המון כה גדול של מגורשי ספרד, שהדופס היה מוכרח להגדיל באופן ניכר את גבולותיה של העיר. הספרדים בנו לעצמם, כמוכר, בית כנסת משלהם, והאשכנזים התפללו בבית הכנסת של האיטליאני. כך נמשך הדבר עד שנת 1532, ובאותה שנה בנו לעצמם גם האשכנזים בית כנסת משלהם. בית הכנסת האשכנזי העצמאי היה קיים כארבעים שנה, עד שבא על העיר האסון הגדול של שנת 1571, כאשר רובה נחרב על ידי רעידת אדמה⁽⁵⁾. על אף צמצומה של הקהילה ממשיכים הספרדים להתפלל בפני עצמם, אבל האשכנזים חוזרים להתפלל בבית כנסת אחד עם האיטליאני⁽⁶⁾. ולא עוד אלא שנוצרת גם שותפות איטליאנית-אשכנזית בשטחים נוספים של חיי הקהילה, כגון בשטח ההקדשות והצדקה ובשטח המפעלים הכספיים למען עניי ארץ-ישראל⁽⁷⁾.

דרך אגב, באותו הזמן שבו מיסדים האשכנזים בפירארה את בית הכנסת שלהם, בונים גם האשכנזים במאנטובה בית כנסת אשכנזי (1530). נראה שבאותו הזמן התחזק היסוד האשכנזי בעמק הנהר פ' (Po) במדה כזו, שיכול היה לנסות ולעמוד על רגליו הוא.

אנו נפגשים, כאמור, גם במקרי מתיחות ומלחמה בין איטליאני ואשכנזים. בעיר קטנה שבה קיימות שתי העדות במספר שווה פורץ, כמוכר, סכסוך בדבר נוסח התפלה⁽⁸⁾. מזמן לזמן שומעים גם דברי בלע מצד איטליאני על חשבון האשכנזים. סמוך לשנת 1550 מנסה איטליאני למנוע את חברו מללכת ללמוד תורה בויניציה, שרובה אשכנזית, וכותב אליו: "שמעתי אומרים ג"ט פסול (משחק מלים ביחס ל"גיטו") הוא זה אשר בויניציאה ועם טמא שפתים הרבה בתוכו, עזי נפש,

(4) Rmi, שנה 10, ע' 312, המשך מהערה 1.

(5) רעידת אדמה זו מתוארת תיאור יפה מאוד בפרק הראשון של "מאור עינים" לר' עזריה מן האדומים.

(6) עיין אצל A. Pesaro, Memoire storiche sulla comunita israelitica ferrarese.

(7) פירארה 1878, ע' 16, 17, 19, 31.

(8) עיין בשער הפנקס של "הקהילה המאוחדת" שפרסם זנה, קובץ על יד, סדרה חדשה,

כרך 5, ע' כ"ד, הערה 28. עיין גם שם, ע' ר"ג.

(8) עיין בתשובת ר' עזריאל דאינה, קרית ספר, שנה 15, ע' 125.

שונאים עם לו עז...⁹). אולם כל זה רחוק מאוד משנאתו הגלויה של הכרוניסטון הספרדי הגדול ר' יוסף הכהן, מחברו של "עמק הבכא", אל האשכנזים באיטליה. לפי דעתו הם מחוסרי נימוס ואשמים בשורת אסונות וגירושים שהתגלגלו בימיו על יהודי איטליה. אף פעם אין הוא שוכח להוסיף ליד שמותיהם של האשמים כי הם אשכנזים¹⁰.

במתחות ידועה בין האשכנזים והאיטליאני אפשר להבחין גם במקרה של סכסוכים בעניני עסקים או בעניני אישות, שבהם צד אחד הוא איטליאני והצד השני אשכנזי. במקרה כזה משתדל הצד האשכנזי להשיג את עזרתם של הרבנים האשכנזים, והאיטליאני את עזרתם של הרבנים האיטליאניים. ונשמעות האשמות הדדיות בדבר חד-צדדיות. ר' יצחק בן עמנואל די לאטיש, רב איטליאני ממוצא פרובנסאלי, מאשים פעמים את הרבנים האשכנזים, ש"כן דרכם... לסייע לאשכנזים... בין עושק או עשוק ולחוב ללועזים מבלי הסתכלות בדין או שלא בדין"¹¹. אולם כל אלה המקרים אינם מבטלים את הרושם הברור ביותר, שבתוך קיבוץ הגלויות האיטלקי בתקופת הריניסאנס היו האשכנזים והאיטליאני מאוד קרובים אלה לאלה, ומרוחקים גם יחד מן הקבוצה השלישית, הספרדית¹².

בניגוד לאשכנזים שיסדו רשת מסועפת של קהילות בערים ריקות מיהודים, נמנעו הספרדים, בדרך כלל, מעשות זאת. הם התישבו בעיקר בסביבות שבהן היסוד העיקרי היה איטליאני (כגון מדינת נאפולי, טוסקאנה, ערי החוף האדריאטי ופירארה), והמלחמה העדתית נגד הספרדים התנהלה לכן בעיקר על ידי האיטליאני, הספרדים יצאו ממלחמה זו בנצחון שלם, לרגל היותם המעמד החזק יותר מבחינה כלכלית ולרגל השפעתם הגדולה בחוגי הממשלות. לא היתה באמצע המאה השש-עשרה עוד משפחה יהודית באיטליה, שהשפעתה יכלה להדמות להשפעה שהיתה למשפחת אברבנאל בחצרות מושלי דרום-איטליה, פירארה ונסיכות טוסקאנה¹³, נסיכי טוסקאנה הזמינו את היהודים הספרדים והליואנטינים, נציגי המסחר

9) עיין במאמרו של אלכסנדר מארכס, ספר היובל למהר"ל גינבורג, ע' רצ"ט.

10) REJ, כרך 16, ע' 35 ועמק הבכא, מהדורה שניה, קרקא 1895, ע' 122, 141,

143, 148.

11) שו"ת ר' יצחק די לאטיש, ע' 141 והלאה.

12) כדאי להזכיר שיהודי בפירארה השאיר בצוואתו משנת 1611 סכום ידוע לצורך עניי

ארץ-ישראל, אגב ההגבלה המפורשת שזה רק בשביל העניים האשכנזים והאיטליאני. עיין אצל

A. Baletti, Gli ebrei e gli estensi, מודינה 1913, ע' 85.

13) עיין במאמרו של ש. צ. מרגליות ב"Ri, שנה 3, ע' 147 והלאה; בספרו של

קאסוטו על פירינצי, ע' 384 והלאה; במאמרי "בית אברבנאל באיטליה", בקובץ "חמדת ישראל",

ירושלים תש"ו, ע' 114 והלאה.

הבינלאומי הגדול, להתישב בארצם עוד בשנת 1551, ובסוף תקופתנו יצאה באמת לפועל יצירת הקהילה המפוארת בליוורנו, שהיתה כולה ספרדית וליואנטינית¹⁴. הספרדים לא התנהגו כפליטים צנועים. לרגל היותם רוב משלמי המסים, זכו להשפעה רבה על הנהלת הקהילות¹⁵ ולפעמים אף ידעו להשתמש בעזרת הממשלות להשגת מטרה זו¹⁶. לאור תופעה זו רוצה אחד החוקרים בימינו גם להסביר את פניתה של קהילת רומא אל האפיפיור אלכסנדר השישי לא להרשות למגורשי ספרד להתישב בעיר¹⁷. שהרי זמן קצר אחר בואם של הספרדים פרצה בקהילת רומא המחלוקת הקשה שגרמה ליצירת חוקת הקהילה של דניאל דה פיסה¹⁸. כל המרירות שהצטברה בלבו של איטליאני נגד הספרדים באה לידי ביטוי בכתב ההאשמה הגדול של ר' דוד בנו של מיסור ליאון "כבוד חכמים" שנתחבר על ידו כאשר יצא מאיטליה לאלבניה ונפגש שוב בעדה ספרדית השואפת להשתלטות¹⁹. אולם הספרדים לא התחשבו במרירות שעוררו והצליחו לקיים קהילות נפרדות או אבטונומיות משלהם ולשמור על עצמיות קיומם במדת הצלחה לאין ערוך רבה מזו של האשכנזים.

הקרבה ההיסטורית והדתית בין האשכנזים והאיטליאני גרמה בהכרח לטמיעה חלקית של הראשונים בין האחרונים, אף שהננו חושבים כי האשכנזים היו שווים במספרם לאיטליאני. שהצד האיטליאני יהיה ה"חזק" יותר, גרמה העובדה שהם השתמשו בלשון האיטלקית או בדיאליקט היהודי-איטלקי. והאשכנזים, אף שקיימו בקרבם את הלשון האידית במשך תקופה ארוכה, הרי היו מוכרחים להשתמש גם בלשון האיטלקית.

הנטיות הפארטיקולאריסטיות של העדות השונות גרמו, כאמור לעיל, להחלשת כוחה של הקהילה האחידה, ולא עוד אלא שאף גרמה במקומות שונים ליסוד קהלות נפרדות לגמרי מבחינה אדמיניסטרטיבית. כזאת קרה, למשל, בוויניציה. בשנת 1516 הוכנסו האשכנזים והאיטליאני לתוך הגיטו והספרדינו והליואנטינים המשיכו לגור מפורדים על פני העיר עד שנת 1541, והמשיכו בקיומם

14) עיין: קאסוטו, שם, ע' 409 והלאה; G. Sonnino, Storia della tipografia ebraica in Livorno, טורינו 1912, 38.

15) בוויניציה היו במאה הי"ז ששים משלמי מסים ספרדים ושנים-עשר ליואנטינים. נגדם הוו רק ארבעים אשכנזים. עיין אצל רות, שם, ע' 128. האוכלוסיה שלא היה בכוחה לשלם מסים היתה ברובה המכריע אשכנזים.

16) כגון בוירונה, באמצע המאה השבע-עשרה. עיין אצל זנה, ציון, שם, ע' 149.

17) עיין שלשלת הקבלה, לבוב 1864, ע' 172.

18) עיין Rmi, שנה 10, ע' 327.

19) הוסיף ע"י מיקיצי גרדמים בברלין בשנת תרנ"ט, במהדורת שמעון ברנפלד.

הקהילתי הנפרד. ואף כאשר נכנסו לתוך הגיטו, נוצר למענם מעין גיטו מיוחד, שגם בו המשיכו בקיומם הקהילתי הנפרד⁽²⁰⁾. יהודי ספרד, שבאו עם הגירוש למדינת נאפולי, היו להם בכמה ערים ראשי קהלה Protii משלהם, ובאותה תקופה מופיע שם גם ראש מיוחד ליהודי סיציליה שבאו עם הגירוש: Consul Siculorum Ebreorum⁽²¹⁾. אין גם ספק שהספרדים שבאו אחר גירוש נאפולי בשנת 1541 למחוז לאמארקה (Le Marche), יסדו שם קהלות נפרדות משלהם. אמנם, עם בואם פקד האפיפיור שישלמו את מסייהם ביחד עם יתר היהודים ויקיימו יחד אתם קהילה משותפת. אולם זה היה חל רק על הארגון הקהילתי הארצי: Universitas Hebreorum Marchiae⁽²²⁾ ולא על הקהילות העירוניות שבמחוז. בשנת 1553 נותן האפיפיור יוליוס השלישי זכויות מיוחדות לקהל הפורטוגזים באנקונה (Ancona) ומדבר עליהם בפירוש כעל קהילה נפרדת⁽²³⁾.

בצורה מתונה יותר של גטיות פארטיקולאריסטיות אנו נפגשים במקומות אחרים, שבהם היתה, אמנם, קהלה מאוחדת מבחינה פוליטית ואדמיניסטרטיבית, אולם העדות השונות עוד קיימו בידן אבטונומיה, שיצאה מחוץ לגדר החזקת ביח כנסת לפי הנוסחאות המיוחדים שלהם. התקנות של דניאל דה פיסה ברומא קובעות בפירוש שבשעה שכל בתי הכנסיות חייבים להכנע בענינים כלליים להחלטות של האספה הכללית (Congrega) של הקהילה, הם יכולים להשאר אבטונומיים מבחינה פנימית⁽²⁴⁾. בשנת 1584 נזכר בפיסארו (Pesaro) קיומן של לפחות שלש קהילות המשתפות פעולה בענינים כלליים⁽²⁵⁾. כן קוראת לעצמה עדת הליואנטינים בויניציה בשם "ק"ק מזרחיים", בתקופה שקיומה של קהלה מאוחדת

(20) רות, שם, ע' 61-62.

(21) עיין אצל Ferorelli, *Immigrazione degli ebrei spagnuoli nel napoletano nel 1541*, 9 ע' 1906.

(22) זה יוצא בפירוש מן התעודה שנרפסה אצל M. Stern, *Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden*, כרך ראשון, קיל 1893, ע' 91.

(23) שם, ע' 95. עיין גם במאמרו של חיים רוזנברג, RMI, שנה 10, ע' 312.

(24) שם, ע' 331.

(25) בהסכמת רבני פיסארו, שנתפרסמה בספרו של פינקלשטיין הנזכר, ע' 314 והלאה, נאמר, שההסכמה תהא חלה "על כל הקהלות הקדושות אשר פה פיסארו", לאמור שהיו שם לפחות שלש קהילות. אנו צריכים להיות זהירים לא להניח קיומן של כמה קהילות נפרדות כלפי חוץ. למסקנה זו אנו חייבים להגיע רק במקרה שתעודה בלתי יהודית מוכירה קיום קהילות נפרדות, כגון אגרת הזכויות של האפיפיור יוליוס השלישי שנזכרה בהערה 23. כשהמדובר הוא בתעודה מפיסארו, נהיה נוטים להניח קיומה של קהילה מאוחדת כלפי חוץ עם אבטונומיה לעדות השונות שבקרבה.

היא מחוץ לכל ספק⁽²⁶⁾. ביטוי נוסף לצורה זו של פארטיקולאריזם מתון יש לראות באיסורים שבני העדות מטילים על חבריהם לא להתפלל בבתי הכנסיות של העדות האחרות, בעידוד לשמירת המנהגים הדתיים של העדה ובסיוע כספי לנצרכים מבני העדה. האיסור להתפלל בבית הכנסת מנוסח אחר מופיע במקומות שונים במאה השבע-עשרה, אחר סיום תקופתנו⁽²⁷⁾. וכמובן, שהם באים ללמדנו כי בתקופה קדומה יותר, כאשר הקהלה המרכבת היתה צדין בהתהוותה, הנטיות האלו היו חזקות עוד יותר. ר' יהודה מינץ, המנהיג הגדול של האשכנזים בתקופת הפריחה של העדה הזו בצפון-איטליה, מזכיר ליהודי טריוויסו (Treviso) שהם אשכנזים ועליהם להתנהג לפי "מנהג על ידי וותיקין"⁽²⁸⁾. וחברת הכנסת כלה של הליואנטינים בויניציה מצדה תומכת בבני עדתה ומחליטה שזכות קדימה ליהנות מעזרתה יש לנערות ממשפחות שמוצאן מן הליואנטה⁽²⁹⁾.

מן המספר הקטן של דוגמאות שהבאתי לעיל, רואים ברור, שענין היחסים הבין-עדתיים בתוך הקהילה האיטלקית היה די מסובך. זו ליד זו התקיימו קבוצות אנשים ממוצא שונה, שהיו בעלי השקפות ומנהגים שונים ובעלי אינטרסים כלכליים שונים. האפשרות היחידה לקיים חיים יהודיים מאורגנים היתה תלויה בהסכם בין הצדדים השונים, שיביא אתו אחרי המלחמות והקטטות, תקופה של קואופרציה בין-עדתית. ובאמת יצא, כרגיל, מסבך הניגודים הסכם, שנתן יצוג בהנהלת הקהילה לכל הקבוצות השונות. כפי שכבר אמרנו לעיל, מועט מספר התעודות הקהלתיות שנתגלו עד כה ואין לנו האפשרות לעקוב אחרי התהוות השיטה של קואופרציה בין-עדתית. אולם מה שידוע לנו על אחדות מבין הקהילות הגדולות ביותר, מרשה לנו להניח, שכרגיל, הקהלות שבקרבת התהוו קשיים, הגיעו למוצא הזה של קואופרציה בין-עדתית. הראשונה בתור היתה רומא. בסוף הרבע הראשון למאה השש-עשרה היו בה מלבד בתי הכנסיות איטליאניים העתיקים בית כנסת קאסטיליאני, בית כנסת קטאלאני, בית כנסת סיציליאני ובית כנסת אשכנזי⁽³⁰⁾.

(26) בראשית המאה הי"ז. עיין בקונטרס "אלה הדברים", מאנוכבה שכ"ו ובמקוה ישראל לר' יהודה סאלטארו מפאנו, ויניציה שס"ז, דף ט' ע"א.

(27) ויניציה, שבה פרסמו האיטליאני, הספרדים והליואנטינים איסור כזה בשנת 1636, או אנקונה שבה אסרו האיטליאנים על חבריהם בשנת 1668 להתפלל בבית הכנסת של הליואנטינים. עיין אוצר טוב, תרמ"ה מ"ו, ע' 13.

(28) שו"ת מהר"י מינץ ומהר"ם מפאדובה, ויניציה שי"ג, סימן ז'.

(29) נתפרסם על ידי אלכסנדר מארכס, ZfH, 1907, ע' 120. החלטה זו היא משנת

1653.

(30) עיין בספרו של א. ברלינר על רומא, כרך שני, חלק ראשון, ע' 96.

הקשיים שנוצרו לרגל זה ושנוכרו כבר כמה פעמים, נתחסלו על ידי החוקה של דניאל מפיסה, שנתנה יצוג משביע רצון לכל הקבוצות המעונינות. אולם מענין הרבר שהיצוג היה מסודר לא רק לפי עקרונות עדתיים, אלא גם לפי עקרונות סוציאליים³¹, דבר הרומז לנו על שטח סיבוכים נוסף בתוך הקהילה. ממה שנאמר בהקדמה לחוקה זו³² רואים בבירור שאחרי הקטנות המרובות הגיע הקהל להכרה, שהמוצא היחיד הוא בקואופרציה בין-עדתית.

החוקה שנתקבלה ברומא בשנת 1524, עם כל הזכויות שנתנה ל-Ultramontani המהגרים "מעבר להרים", נתנה בכל זאת כמה זכויות-יתר לאיטליאני, שבוודאי היוו ברומא את רוב האוכלוסיה, או, לפחות, החצי ממנה. ואותה התופעה הננו מבחינים גם במקומות אחרים. במאנטובה נקבע בשנת 1589 שמשלחת הממונים של הקהל (Massari) יהיו שנים איטליאני ואחד אשכנזי³³, ועוד לפני כן, כאשר נבנה בית הכנסת האיטליאני, הוחלט שאספותיו של הועד הכללי של הקהילה חייבות להתקיים בבית כנסת זה³⁴. ההכרעה היתה, איפוא, באופן ברור לצד האיטליאני. — בהכרעה ברורה לטובת האשכנזים אנו נפגשים בפאדובה במאה השש-עשרה. בית הכנסת האשכנזי הוכר על ידי הכל כבית הכנסת הרשמי של הקהילה, וראשי הקהילה קבעו את תקציבו ומינו את פקידיו. אולם, כל אימת שהיו דנים בעניני בית הכנסת הזה, נמנעו החברים האיטליאניים שבהנהלת הקהילה מלהשתתף בהצבעה. בית הכנסת האיטליאני מצדו היה נהנה מאבטונומיה פנימית³⁵.

הקהילה הגדולה הרביעית שהגיעה להסכם בין-עדתי בשטח הנהלתה הנה ויניציה. סמוך לסוף התקופה נוצרה בה קהילה אחידה, עם מוסד מוציא לפועל שנקרא ועד קטן. ועד זה היה מורכב משבעה חברים, ששלשה מהם היו אשכנזים, שלשה ספרדים וליואנטיני אחד³⁶. האשכנזים, שהיו רוב מנין האוכלוסיה, היו איפוא מיעוט בהנהלת הקהילה, וזה בגלל שיטת הבחירות הקשורה בתשלום מסים³⁷. ולא רק זאת, אלא שהקואופרציה הבין-עדתית בוויניציה עברה גם לשדה הרבנות. אם נניח שהחתום ראשונה בין רבני העיר היה הרב "הראשי", או ראש

(31) עיין Rmi כרך 10, ע' 324 והלאה, במאמרו של א. מילאנו.

(32) ברלינר שם, ע' 89 והלאה.

(33) קולורני, שם, ע' 45.

(34) שם, ע' 38.

(35) מורפורגו, שם, ע' 3, הערה 1 על יסוד הפרוטוקולים העבריים של הקהילה.

(36) עיין אצל רות, שם, ע' 70 וע' 129.

(37) עיין בפרק הבא.

הישיבה הכללית, אנו מוצאים שהתואר הזה ניתן, כפי הנראה, על יסוד זכויותיו האישיות של הרב ולא על יסוד השתייכותו העדתית. בשנת שס"ה הננו מוצאים את ר' בן-ציון צרפתי חתום במקום הראשון ובשנת שפ"ג את ר' יצחק גרשון, חכם ליואנטיני³⁸, ואחריהם באו, עם התקדמות המאה הי"ז ר' יהודה אריה מודינה האיטליאני ור' שמחה לוצאטו האשכנזי.

ג. הנהלת הקהילה ויסודותיה הכספיים

בעית מוסדותיה המנהלים העסיקה את הקהילה היהודית באיטליה במשך כל תקופת הריניסאנס. הניגודים העדתיים והסוציאליים המרובים שללו מצורות הנהלה השונות את יציבותן, והשינויים התכופים שהיו הולכים ומתהווים כמעט בכל מקום ומקום מסמנים את השאיפה למצא את צורת הנהלה הטובה ביותר. מטעם זה שונה התמונה בצפוננו של חצי האי ובדרומו, שבהם היו הקהילות צעירות, מהתמונה שאנו רואים במרכז חצי האי ובסיציליה.

בקהילת רומא שהיתה עתיקה ורבת אוכלוסין, היתה הבעיה פחות מסובכת וקבלה את פתרונה הקבוע על ידי הקונסטיטוציה שעובד בשבילה דניאל מפיסה בשנת 1524. הצורך במסירת הנהלת הקהילה למעשה בידי מספר-אנשים מצומצם נתמלא על ידי קיום המשרה של הממונים¹, שנקראו באיטלקית Fattori ושמספרם היה שלשה. ביקורת פעולתם של הממונים וההחלטה בענינים רבי חשיבות או ענינים המצריכים הוצאות כספיות מרובות, היו בידי מועצה מורכבת מששים חבר, שנקראה הקריאה, ובאיטלקית Congrega. הקריאה נבחרת באספה כללית של חברי הקהילה, והיתה נבחרת מחדש מדי שנה בשנה. פעולה זו היתה, כפי הנראה, הזכות היחידה של האספה הכללית, וברגע בחירתה של הקריאה, זו נעשתה השליט האמיתי בקהילה. מקרבה נבחרו שלשת הממונים, ולשם ביקורת יעילה יותר של פעולותיהם, בחרה הקריאה מקרבה גם בוועדה בת עשרים חבר, Consiglio Ristretto, שעמדה בקביעות לימין הממונים בכל פעולותיהם. צורה זו של ארגון הקהילה התמידה גם אחרי שיהודי רומא הוכנסו בשנת 1555 לתוך הגיטו הסגור.

צורת הנהלה זו שהיתה מגובשת בשלמות ברומא כבר ברבע הראשון למאה השש-עשרה לא נתאזרחה במרבית קהילות הצפון אלא בעשרות השנים האחרונות

(38) השירים אשר לשלמה מן האדומים, פרנקפורט 1925, דף ר' ע"א; שם, ע"ב.

(1) עיין בקאפיטולי של דניאל מפיסה, Rmi, שנה 10, ע' 409 והלאה.

של התקופה. תופעה זו נעוצה בעובדה, שקהילות הצפון נוסדו כולן בתקופת הריניסאנס והיו בתחילה מורכבות ממספר קטן של חברים. רבות מבין הקהילות האלה היו מנוהלות על ידי משפחתו של בעל הקונדוטה ולא זכו לשום צורת הנהלה ציבורית אלא בסופה של התקופה ממש. וכאשר הסירה קהילה כזו את עול בעל הקונדוטה מעליה, היה מספר חבריה כה מוגבל, שהנהלת עניני הקהילה על ידי אספה כללית של חבריה היה הדבר המתקבל ביותר על הדעת. אספה זו נקראה ועד כללי והיו לה שמות שונים באיטלקית, כגון Assemblée, Vicinia או Convocazione עם התוספת Generale⁽²⁾.

הצעד הראשון בכיוון יצירת מוסדות מיצגים בא בוודאי שעה קלה אחר התכוננות הקהילה, והוא בחירת ממונים או פרנסים. על משרת הממונים מדובר כבר בהחלטות כינוס הקהילות בבולוניה בשנת 1416⁽³⁾. לאמור: כאשר בא כינוס זה לדרוש את התכוננותן של קהילות בערים השונות, הוא לקח בחשבון את הצורך במוסד מוציא לפועל ליד אסיפת ראשי בתי האבות. ואמנם נזכרים פרנסים בצפון חצי האי עוד לפני שנת 1500⁽⁴⁾. בפאדובה אנו נפגשים בפרנס אחד לפני שנת 1533. החל משנה זו פועלים שם שני פרנסים. בשני פרנסים אנו נפגשים גם בוירונה, בשנת 1539. ובאותו הזמן יש כבר במאנטובה שלשה פרנסים וגם בוניציה שלשה, ומספר זה נעשה המספר הקבוע של חברי המינוי⁽⁵⁾. הכינויים האיטלקיים של הממונים או הפרנסים הם: Deputati, Gastaldi, Fattori, Capi, ובעיקר Massari.

סמוך לאמצע המאה השש-עשרה, עם גידול מספר ראשי בתי האבות והיקף פעולתיה הדתיות והציבוריות של הקהילה, נוצר גם בצפון הצורך ביצירת מועצה בעלת מספר חברים מצומצם, שתיצג את הוועד הכללי בפעולתו כמחליט בענינים חשובים וכמשגיח על פעולותיהם של הממונים. בתחילה יש למועצה כזו בלי ספק אופי חד-פעמי, והיא נקראת רק מזמן לזמן לצורך מיוחד. יתכן גם שאין לה עדין מספר קצוב של חברים ושגם ההרכב שלה איננו עדין דבר קבוע. זה יוצא ברור מהחלטת הוועד הכללי במאנטובה, שבמקרה וקשה יהיה לכנס את הוועד הכללי יהיו הממונים רשאים להזמין להתייעצות עשרה בעלי בתים חשובים

(2) עיין אצל קולורני, שם, ע' 27.

(3) עיין אצל פינקלשטיין, שם, ע' 284.

(4) עיין בשו"ת הא לכם זרע לצדקה, פיורדא תקכ"ו, סימן ז'.

(5) עיין אצל מורפורגו, שם, ע' 13; וזה, קובץ על יד, סדרה חדשה, כרך 3, ע' קנ"ב, קנ"ט; קולורני, שם; מכיון שהנהלת הקהילה היתה מורכבת ממונים היא נקראת מינוי.

והחלטתם תהיה בעלת תוקף כאילו הוחלטה על ידי הוועד הכללי⁽⁶⁾. במהרה מתחילים להבחין ביעילותו של המוסד הזה, והוא נעשה יותר ויותר נפוץ על פני קהילות צפון-איטליה. עוד הקהילות מגששות באפלה. מספר חברי הוועד המיעץ הזה, הנקרא כרגיל ועד גדול, הולך ומתחלף תכופות כמעט בכל קהילה וקהילה, וכן גם סמכויותיו. אולם יותר ויותר הוא הולך ונעשה המוסד המחוקק העיקרי של הקהילה, בסוף התקופה הוא מבוסס יפה, יפה. לעומתו הולך הוועד הכללי ומפסיד יותר ויותר מהשפעתו; הוא אף מפסיד את השפעתו על עניני מסים ותקציב⁽⁷⁾.

בתקופה שבה מתפתח הוועד המיעץ המצומצם, זוכה גם המוסד המוציא לפועל להתפתחות נוספת. אין מסתפקים עוד בחבר הממונים שכנראה לא עלה מספר חבריו בשום מקום על שלשה. את מקומו תופס ועד של שבעה, תשעה או עשרה חברים, הנקרא בכמה מקומות ועד קטן, והוא רוכש לו במהירות עמדה תקיפה בחיי הקהילה. בתוך מסגרת זו של הוועד הקטן החזיק בדרך כלל מעמד חבר הממונים כחלק מן הוועד הזה ומילא את התפקיד המתמלא כיום על ידי המזכירות של מוסד מוציא לפועל. יוצאת מן הכלל באופן חלקי היתה קהילת ויניציה. שהסתפקה בקיום ועד קטן וויתרה על יצירתו של ועד גדול, בשמרה מבחינה תיאורטית על זכויות הוועד הכללי, או כפי שהוא נקרא שם: קהל גדול⁽⁸⁾.

כאמור, היה שונה בערים השונות מספר החברים במוסדות הקהילתיים המיעצים והמוציאים לפועל. גם שיטות הבחירות שלפיהן נבחרו חברי המוסדות האלה היו שונות. כרגיל היתה זכות הבחירה תלויה בתשלום סכום מינימאלי של מסים. בוניציה היה בעל זכות בחירה כל מי ששילם מס לקהילה בסכום של לא פחות משנים עשר דוקאטים לשנה. בפדובה קבע סכום המסים גם את גבולות זכות הבחירה הפאסיבית, וכל מי ששלם פחות מארבעים סולדי מלא לירות, לא יכול היה להבחר פרנס. בשעה שרצו להבחר ליתר המשרות בקהילה היה מספיק לשלם רק 20 סולדי מלא לירות⁽⁹⁾. הבחירות עצמן נעשו או על ידי גורל או בצורת הצבעה על ידי הטלת כדורים לתוך קלפי. Bossolo E Ballotto, שהיתה אמצעי הצבעה הנפוץ ביותר בתוך הוועדים עצמם. במקומות ידועים היו נבחרים גם ממלאי מקום לממונים או לחברי הוועד הקטן והיו נקראים נכנסים, לאמור אלה שנכנסים להנהלת הקהילה במקומם של חברים נעדרים. שונה במקומות

(6) קולורני, שם, ע' 28.

(7) שם, ע' 29.

(8) רות, שם, ע' 127 והלאה.

(9) שם, ע' 128 ומורפורגו, שם, ע' 15.

השונים היה גם זמן מינויים של הממונים או של חברי הועדים השונים, וההבדלים היו בגבולות רחבים: משלשה חדשים עד שנתיים וחצי. בתקופה מאוחרת יותר בויניציה, כאשר הועד הקטן היה מורכב מעשרים חבר, היה לו פרסידנטו (Presidente) השבוע, לאמור יושב ראש שהיה מתחלף מדי שבוע (שבוע 10). הקהילות השונות ניסו גם לקבוע כללים שלפיהם ניתן תוקף להחלטות של המוסדות השונים. כרגיל היה מספיק רוב דעות של המשתתפים באספה, אולם היו גם קהילות שדרשו קבלת החלטות ברוב גדול. במאנטובה, למשל, הוחלט בסוף התקופה שהחלטות הועד הכללי לא תהיינה בעלות תוקף אלא אם נתקבלו על ידי מושב שהשתתפו בו לא פחות משלשים ושנים איש. הקונסטיטוציה של דניאל מפיסה ברומה קבעה שהחלטות תתקבלנה ברוב של שני שלישי דעות הנוכחים ("הנועדים"). ובירונה אף החליטו בשנת 1589 שהחלטות הועד הקטן תהיינה בנות תוקף רק אם באספתו השתתפו שני שלישי חבריו וההחלטות נתקבלו בשני שלישי דעותיהם של הנוכחים⁽¹¹⁾. ההגבלות החמורות האלה, שבוודאי היו נהוגות בצורה זו או אחרת גם בקהילות אחרות, הן בלי ספק תוצאה מן העובדה, שראשי הקהילה היו כרגיל סוחרים ומלווים עשירים, שהיו יוצאים ממקומותיהם לשם עסקיהם לעתים תכופות. ההגבלות באו, איפוא, להקנות להחלטות המוסדות הקהילתיים בסיס של רוב ממשי, במסגרת הדימוקראטיה האריסטוקראטית ששררה בקהילות. ויתכן שכאן גם הסיבה העקרית להרחבת מסגרת הועד הפועל של הקהילה ממינוי של שלשה חברים לועד קטן בעל מספר חברים כפול או משולש. בתוך מספר של שבעה או תשעה אנשים היו תמיד נמצאים לפחות חמשה אנשים שהיו נוכחים בעיר.

ליד מוסדות ההנהלה המרכזיים היה קיים גם מספר ועדות לתפקידים מיוחדים, כגון ועדת מסים, ועדה לענייני חינוך או ועדת צדקה, שמספר חבריהן היה כרגיל, אולם לא תמיד, שלשה. ועדות כאלו היו מתמנות בין מתוך חברי המוסד המנהל או מבין חברי הקהילה האחרים. התואר שניתן לחברי ועדות כאלו היה אף הוא פרנס או ממונה, עם התוספת המתאימה: ממונה לקופת תלמוד תורה, פרנסי מזונות וכדומה. וכדי להבדיל ביניהם ולבין הממונים הכלליים, הוסיפו גם לתארם של אלה את המלה קהל או ק"ק, לאמור: ממוני הקהל, פרנסי הק"ק. בהחלטות כינוס פורלי (Forli) נקראים ממוני הקהל גם ממונים פרטיים, להבדילם מן הממונים הכלליים, התואר של ראשי הארגון הארצי או הארגונים המחוזיים של יהודי איטליה⁽¹²⁾.

(10) עיין בסדר הניקוד לרי יעקב שורזינה, ויניציה 1595, ראשית המחברת.

(11) קולורני, שם, ע' 37; RMI, שם; זנה, שם, ע' קצ"ג.

(12) זנה, שם, ע' קנ"ג-קנ"ו; רות, שם, ע' 129; אלה הדברים, מאנטובה שכו"ה.

שלטון קהילתי מסוג אחר לגמרי הונהג בפירינצי בשנת 1571⁽¹³⁾. בשנה זו גורשו היהודים מכל הערים שבדוכסות פירינצי והוכנסו כולם לתוך גיטו שנוסד בעיר הבירה. החוקה שהונהגה בגיטו לא עובדה על ידי היהודים עצמם אלא הוטלה עליהם על ידי השלטון. היא נושאת עליה חותם מלא מנטיות ושיטות השלטון של הדוכס קוסימו Cosimo, שלטון אוטוקראטי, שבמסגרתו אין כמעט דעה לכלל האוכלוסיה.

כל השלטון של הקהילה הגיטו היה נתון בידי שני אנשים, שתוארם היה ראשים, Soprastanti. הם לבדם החליטו על הכל, ורק כאשר היו דנים בדבר הטלת מסים, עליהם היה להתייעץ עם עוד שלשה אנשים, זקנים או מקובלים על הקהל. נראה, שהקהל לא השלים עם שיטת שלטון כזו, וכבר בשנת 1572 מחליטה הממשלה שיבחרו עשרה אנשים, והם יבחרו מקרבם את שני הראשים ואת הפקידים האחרים. מתפקידם היה גם לבחור פקיד שתוארו היה Sindaco, וששימש כעין מלשין רשמי לממשלה על כל העברות של יושבי הגיטו. זה היה, אמנם, בהתאמה גמורה לדרך שלטונו של הנסיך קוסימו, אולם היה בניגוד גמור לנטיות היהודים. אין, איפוא, להתפלא שהחוקה כוללת איסור חמור על הלצות על חשבון הראשים והמלשין. בסוף התקופה נתבטלה אף בחירת עשרת האנשים, והקהלה התנהלה על ידי אנשים אחדים שנתמנו לשם כך על ידי השלטונות. התוצאה היתה שאנשים אחדים השתלטו למשך שנים על הנהלת הקהילה, וקהילת פירינצי המפוארה לא יכלה להשתוות במאה השבע-עשרה בפעולותיה אל חברותיה בצפונה של חצי האי, וזה על אף העובדה שקהילה זו נקראה רשמית Republica delli Hebrei.

על ארגונה של הקהלה העירונית במדינת נאפולי אין לנו ידיעות מרובות⁽¹⁴⁾, ונראה שבתקופת שלטונם של בני שושלת אראגון קמו מוסדות קהילתיים הדומים בכללותם למוסדות קהילות הצפון, שהרי גם חלק גדול מהקהילות האלה קמו לפי עקרי תקומת הקהלות בצפון, לאמור על ידי התפשטות עסק ההלוואה. בין ראשי הקהילה נמצאים בעיקר שלשה פקידים שתואריהם מסמנים את סמכויותיהם: Profi במספר שנים או שלשה מבין החברים העשירים והחשובים ביותר, המתאימים מבחינת מספרם ותפקידם לממונים שבקהילות הצפון. גם הם נקראים בתעודות עבריות ממוני הקהל⁽¹⁵⁾, לידם מופיעים Consiglieri, לאמור, יועצים, שהנם בוודאי

רשימת נכבדי הקהל; פינקלשטיין, שם, ע' 282 והלאה.

(13) RI, שם. המאמר הזה של קאסטו נתפרסם גם בתדפיס מיוחד.

(14) רוב הדברים המובאים כאן מבוססים על הנאמר אצל פירורילי, שם, ע' 105 והלאה.

(15) מארכס, HUCA, כרך 1, ע' 617.

חברים בועד מיעץ, וגם Thesaurieri, גזברים. פקידים הנבחרים לתפקיד מוגבל נקראים Eletti per... לאמר נבחרים לתפקיד מסוים. זוהי, אפוא, תמונה הדומה בכללותה למה שהיינו יודעים מקהילות הצפון.

צורת ארגון שונה היתה שלטת בקהילות סיציליה¹⁶. אספה כללית של כל היהודים היתה בוחרת מדי שנה בשנה ועדת בוחרים בת ארבעה אנשים, וזו היתה בוחרת שנים עשר ברורים, Proti שנים עשר אנשים אלה היו מתחלקים לארבע קבוצות של שלשה אנשים, שהיו מנהלים את עניני הקהלה שלשה חדשים בשנה כל אחת. מוסד מיעץ או מחוקק לא התקיים. הבחירות של ועדות הבוחרים היו מתקיימות בכל הקהילות שבאו ביום הראשון במאי מדי שנה בשנה, והסדר הרב שהיה בדבר עשה רושם על רבי עובדיה מברטנורא שישב בסיציליה זמן מה בדרכו לארץ-ישראל¹⁷.

עצם השלטון בקהילה שהיה מרוכז בידי מספר אנשים קטן היה לו בכל זאת יסוד דימוקראטי ידוע, על ידי הבחירות של ועדת הבוחרים בכל שנה מחדש. השליטים של הקהילה שאפו לכן לבטל את הדבר, ובפאלירמו (Palermo) נעשה פעם נסיון על ידי ה-Proti לקחת לעצמם את זכויותיה של הועדה הבוחרת ולמנות בעצמם את ה-Proti. לשנה הבאה, חברי הקהילה יצאו במלחמה משפטית נגד הנסיון הזה והצליחו לאלץ את ה-Proti לחזור לדרך הבחירות בהתאם לחוק¹⁸. אולם מה שלא הצליחו ה-Proti בפאלירמו, הצליח בקנה מידה ארצי, כאשר התחילו להתמנות דינים כלליים ליהודי סיציליה. הבחירות של Proti בטלו, ומאו והלאה היו אלה מתמנים על ידי הדיין הכללי. ואף כאשר בטלה משרת הדיין הכללי לא חזרו הקהילות אל הדרך הקונסטטוטוציונית, אלא ה-Proti היוצאים היו ממנים את ה-Proti שבאו אחריהם, כך המוסד של דיין כללי ממונה על ידי הממשלה לא רק הגביל את הזכויות של הקהילות, אלא ביטל למעשה את שארית היסוד הדימוקראטי שעליו היו בנויות.

האמצעים הכספיים שעמדו לרשות הקהילה וכך התקציב לעבודה המעשית היו די צנועים. רוב הכספים שעברו דרך קופת הקהל היו מסים או עולות שהוטלו על הקהילה בכללותה על ידי הממשלה, והקהילה שימשה רק סוכן לגבייתם. אופיים

16 עיין בקשר לזה אצל: Degiovanni, L'ebraismo Della Sicilia, פאלירמו 1748 ע' 115 והלאה: S. Lioni, Le; Magistrature Presso Gli Ebrei Di Sicilia (1884); S. Lioni, Protesta Di un Ebreo Della Giudecca Di Palermo פאלירמו 1889. רשימת פקידי הקהילה בסיציליה נמצאת אצל מ. גידימאן, התורה והחיים, כרך שני, ע' 246 והלאה.
17 אגרות ארץ-ישראל, ע' 105.
18 פ. ליאונטי, שם.

של המסים האלה וכן סכומיהם היו שונים לפי המקום והזמן ואין כמעט אפשרות למנותם כאן. זה גם שייך יותר לשטח היחסים הפוליטיים, החיצוניים, של הקהילה. הסכומים שנשארו בידי הקהילה לעבודתה הממשית היו קטנים. חולשתה הכללית של הקהילה מצאה ביטוייה בראש וראשונה בשדה התקציב. ולאמיתו של דבר גם לא הרגישו הקהילות באיטליה את הצורך בתקציב קהילתי מסועף. חלק גדול מחייהם של היהודים, לפני תקופת הווסד הגיטאות, עבר עליהם במסגרת החברה הכללית. וכמה דברים שנעשו בתוך המסגרת הקהילתית, נעשו על ידי יזמה ציבורית מתנדבת, שלקחה על עצמה את המעמסה הכספית הקשורה בזה.

כפי הנראה, הכניס המס הישיר ששולם על ידי חברי הקהילות פחות או יותר מה שהקהילות שלמו מצדן לממשלות השונות. קהילה גדולה וחשובה כקהילת וירונה לא שלמה מן התקציב הרגיל את משכורתו של הרב (בשנת 1539), אף שזו היתה די צנועה, וצריך היה להשיג את הסכום הנחוץ על ידי התנדבותם של מספר בעלי בתים. וכשהיה צריך להחזיק את הישיבה, נאלץ הרב לחזור על פתחי הבתים יחד עם עסקנים אחדים כדי לקבל את הסכומים הדרושים. כאשר עמדה קהילת ריגיו (Reggio) לקנות קרקע לבית-קברות חדש, במחצית הראשונה למאה השש-עשרה, לאמור בזמן שהיא כבר נמנתה על הקהילות החשובות, לא היה יכול הדבר להעשות מכספי הקהילה, אלא היה צריך להטיל לשם כך מס מיוחד על בני הקהילה ועל היהודים היושבים בכפרים שמסביב לעיר¹⁹.

עיקר ההכנסות הממשיות של הקהילה באו, כפי הנראה, מכל מיני קנסות. שהיו קבועים מראש, כדי לשמור על מידה מינימאלית של משמעת בתוך הקהילה. כינוס הקהילות שהתקיים בפורלי בשנת 1418 קובע עונשין של כסף בעד עברות על חוקי הגבלת המותרות שפרסם, והוא מחליט שהקנס יהיה „לקופת העיר ההיא“²⁰. כמעט בכל מקום ומקום מוצאים קנסות בכסף בעד סרוב לקבל מינוי קהילתי או בעד אי-השתתפות באספות הקהילה או מוסדותיה. על חשיבות הקנסות כאמצעי של הטלת משמעת וכמקור כספי גם יחד יעיד המרץ שבו היו גובים את הקנסות, מבטיחים תשלומים על ידי לקיחת משכונות ומכירת המשכונות במקרה של סירוב לשלם²¹.

עם כל זה היתה החשיבות שקשרו לענין הקנסות כאין וכאפס בהשוואה

19 זנה, שם, ע' קנ"ג, קנ"ז; קרית ספר, שנה 14, ע' 545; תיאור כללי של עניני המסים ובו גם ידיעות שונות על קהילות איטליה אפשר למצוא אצל בארון, שם, ע' 246 והלאה.
20 פינקלשטיין, שם, ע' 285.

21 זנה, שם, ע' קס"ז; פוגלשטיין וריגר שם, כרך 1, ע' 343.

לרציניות שבה נידון ענין המס הישיר, שבא לספק את דרישותיה של הממשלה מן הקהילות ושעלה לסכומים מרובים. בשטח זה אנו מוצאים לכן כל מיני נסיונות מצד יחידים תקיפים להשתחרר מהמעמסה על חשבון בני הקהילה האחרים. ידועה לנו משפחה אחת בסיציליה ששוחררה על ידי המלך מחובת תשלום מסים לקהילה בשנת 1237 ועוד בשנת 1325 נתחדשה לה הזכות הזו. בראשית המאה השש-עשרה אנו שומעים על איש תקיף בפירארה, שהיה נחשב לעשיר היהודי השני בגודלו באי-טליה, שהוא משתמט מתשלום מסים⁽²²⁾. עידוד כביר להשתמטות מתשלום המסים בא מצד העובדה, שאיטליה היתה מחולקת להמון מדינות קטנות, והרבה אנשים שעזבו מאיזו סיבה שהיא את מקום מושבם ועברו למקום חדש, היו עוברים על ידי זה גם לשטח של מדינה אחרת, ושוב לא היה עליהם שלטון קהלם הקודם. התגובה נגד המשתמטים היתה חריפה, והמהרי"ק, הפוסק הגדול של סוף המאה החמש-עשרה אף משתדל להוכיח שמותר להשתמש נגד המסרבים בכוח השלטון הנוצרי⁽²³⁾. רב גדול אחר, ר' עזריאל דאינה, ממליץ על השימוש במנהג שנהגו באשכנז לגבות בתחילה את המס ואחר כך לבחון טענותיהם של אלה החושבים שאינם חייבים בתשלומם⁽²⁴⁾. רק בנוגע לרבנים, הסכימה דעת הקהל לשחררם ממסים. אף בהיותם עשירים או בעלי עסקים. כאשר עשו בירונה חוזה עם רב בשנת 1592 מוצאים לנכון להדגיש שהוא לא יהיה פטור ממסים ועולות⁽²⁵⁾. לאמור: המנהג המקובל היה שרבנים לא שלמו מסים.

המס הקהילתי היה נגבה רק מבעלי רכוש, ובהיות שיטת מסים זו ישרה וגם פשוטה, היא נפוצה במהירות בין הקהילות⁽²⁶⁾. מרומא יש לנו ידיעות שנהגו לפי שיטה זו וכן ממאנטובה. הידיעות שיש לנו ביחס לתקופת הרינסאנס מועטות מאוד, לרגל המחסור בחומר ארכיוני מודפס. אולם, לפי מה שידוע לנו מתקופה מאוחרת יותר, אולם קרובה לתקופת הרינסאנס, אפשר בלי ספק ללמוד על מנהגי התקופה הזאת. במאנטובה, למשל, בשנת 1624, היה חייב כל איש, שרכושו הגיע

(22) בארון, שם, ע' 274; פסקים רע"ט (עיין פרק א', הערה 2) דף ל', ע"ב.

(23) פסקים, שם; תשובות המהרי"ק, סימנים י"ז, קכ"ז.

(24) עיין בתעודה שהופיע י. זנה, התקופה ל"ב-ל"ג, ע' 661. עיין גם בשערי תשובות למהר"ם ב"ר ברוך, ברלין, תרנ"א, ע' 207.

(25) זנה, קובץ על יד, שם, ע' קע"ח.

(26) כל הנאמר להלן על מס הרכוש וגביתו מבוסס על המקורות השונים ביחס לסדרי

הקהלות ברומא, פירנצי, וירונה ומאנטובה, שנזכרו בהערות הקודמות בפרק זה. חומר נוסף חשוב ביחס למאנטובה אפשר למצא במאמרו של אלכסנדר מארכס, *Italianische Statuten*, ZfhB, 1911, ע' 139 והלאה.

לכדי מאתים סקודי (סכום שכח הקניה שלו היה שווה, בערך, ל-1400 דולאר בימינו) להגיש על כך הצהרה לוועדת ההערכה, אולם זו היתה זכאית לפטור מתשלום מסים כל מי שרכושו לא עלה על 400 סקודי. המס עצמו עלה בזמנים מאוחרים יותר — ואולי גם בתקופה שבה אנו דנים — כדי אחוז וחצי מן הרכוש.

את ההצהרה על רכושו היה כל בעל בית מגיש לוועדת הערכה, והיו מקומות שבהם היתה הוועדה זכאית לדרוש מן המצהיר לאשר את הצהרתו על ידי שבועה. במקרה של סרוב, היתה הוועדה זכאית להטיל מס כראות עיניה. במקומות אחרים, הוטל מראש חרם על כל מי שיגיש הצהרת שקר ביחס לרכושו. במאנטובה הוזהירו ביחוד את הסוחרים באבנים יקרות להגיש הצהרות אמת, בוודאי לרגל הקלות שבהסתר סחורתם או הקושי בהערכתה.

ועדות ההערכה אורגנו במקומות שונים לפי שיטות שונות. אולם אפשר להבחין בתופעה אחת: אף פעם לא היה הדבר נתון כולו בידי הממונים, ולפעמים אף לא היתה לממונים השפעה ישרה על הערכת המסים. ברומא, לפי הקונסטטוציה משנת 1524, בחרה הקריאה מבין חבריה אחת לשלש שנים ועדת הערכה בת ארבעה חברים, שנקראו *Tassatori*, וכך נהגו גם בנאפולי. לעומת זאת היוו בפירנצי, מאז 1571, את ועדת ההערכה שני הראשים יחד עם שלשה "זקנים". וכאשר הוחלט לבחור ועד פועל קהילתי בן עשרה חברים (עיין לעיל) הוא פעל בכללותו כוועדת מסים.

גבית המסים עצמה היתה גם כן מסורה בידי ועדה מיוחדת (נאפולי) או פקיד מיוחד שנבחר לשם זה (מאנטובה) ושתוארו היה *Esattore* או *Collettore*, לאמור: גבאי. על פי רוב לא היתה החזקת כספי הקהילה בידי הגבאי, אלא בידי גזבר, שתוארו האיטלקי היה *camerlengo* (רומא, פירנצי). כל ענין המסים היה, כפי הנראה, מסודר יפה, וכן היתה הנהלת פנקסים מסודרת. במאנטובה היו מסדרים בכתב מדי פעם בפעם, ובתקופה מאוחרת יותר בקביעות אחת לשלש שנים, סדר הערכה. נשארו כמה וכמה סדרי הערכה כאלה בדפוס, אולם עדין לא ברור אם סדר הערכה כזה בדפוס הופיע לפני שנת 1600.

לעומת הידיעות החלקיות שיש לנו על ההכנסה וסדרי גבית המסים של הקהילה, אין לנו כמעט חומר על תקציבי ההוצאה של הקהילות, וזה בגלל העובדה שעד כה לא נתפרסם אף פנקס שלם אחד מפנקסי הקהילות באיטליה מתקופת הרינסאנס. מן החומר המועט והמקוטע שישנו בעין⁽²⁷⁾ אפשר על כל פנים ללמוד, שכל

(27) שני התקציבים הקהילתיים השלמים הידועים לי נתפרסמו על ידי ישעיה זנה, בקובץ

כמה שהננו מתקרבים לסופה של התקופה וחשיבותה של הקהלה המאורגנת בחיי החברה היהודית עולה, מתרחב גם תקציב ההוצאה ומכניס לתוך מסגרתו שטחים רחבים יותר של החיים הדתיים והתרבותיים. עקרו יוצא, כמובן, לתשלום המשכורות של הפקידים השונים, שעליהם ידובר בפרק הבא, וחלק גדול נוסף מוקדש לשמירה על שלומה החיצוני של הקהילה ולהתגוננות פוליטית. אולם גם אז עדין אין תקציב ההוצאות גדול ביותר. החברות הציבוריות המרובות שפעלו ברוב הקהילות על הבסיס של התנדבות אורחית, לפי טעמה של הרניסאנס (עיין בפרק האחרון של מחקר זה) שללו מן הקהילה כמה שטחים חשובים מפעולותיה. אולם גם הסירו ממנה חלק גדול מן המעמסה הכספית הדרושה לכלכלת צרכיו של הציבור.

ד. המוסדות והפקידים של הקהילה

בתקופה שלפני הכנסת יהודי הערים השונות לתוך גיטאות, כשעוד לא הוטלו על הקהילה תפקידים מוניציפאליים¹, היתה זו מגבילה את פעולותיה לשטח הדאגה לצרכים הדתיים של היהודים והחזקת הפקידים הקהילתיים העקריים.

המוסד העיקרי של הקהילה היה, כמובן, בית הכנסת. מספר בתי הכנסיות היה מרובה. בקהילות הגדולות הגיע מספרם עד עשרה, בערך, כגון במאנטובה, פירארה או רומא. במקומות אחרים היו שנים או שלשה². גרם לכך בראש וראשונה ריבוי העדות השונות, בעלות נוסחי ומנהגי תפלה שונים. גם השאיפה הרניסאנסית להצטיין במעשים טובים והנטיית האינדיבידואליסטיות של אנשי התקופה גרמו ליטוד בתי כנסיות מרובים על ידי יחידים³. המספר הרב של בתי כנסיות הוא בוודאי שעורר את האפיפיורים להגביל את מספרם ולהרשות החזקה של לא יותר מבית

על יד, שם, ע' קס"ה (משנת 1550) וע' קפ"א (משנת 1603). התקציב משנת 1550 הוא על פחות מחמשים דוקאטים, מלבד ההוצאה הקטנה לאתרוג ולולב. התקציב לשנת 1603 כבר עולה לסך 274 דוקאטים, מלבד ההוצאה לדרשנים. בשני התקציבים מופיע סעיף הוצאה נעלם, "דמים שנותנים לגלחים" (בשנת 1603 הוא נקרא ל"דורשים", לאמור: האחים הד' Predicadores), והעובדה שבשני התקציבים גם יחד לא נזכר הסכום, עושה את הרושם, שזה היה ענין של מתן שוחד לכמורה, על מנת שתמנע מתעמולה אנטייהודית. את ההוצאות האלו יש איפוא לזקוף על חשבון ההוצאות למען שלומה של הקהילה.

1) עיין לעיל.

2) עיין מאור עינים לר' עזריה מן האדומים, הוצאת בן-יעקב, ע' 20; הגלות והפדות פטרסבורג תרנ"ה, ע' 12; RMI, שנה 10, ע' 326; ברלינר, דף שני, ע' 96. בערך בשנת 1569 היו במדינת האפיפיור לפחות 115 בתי כנסיות (התעודה בספרו הנזכר של מוריץ שטרן, כרך 1, ע' 144 והלאה), ובוודאי שהמזכיר שם אינו בקהלות עירוניות.

3) עיין, למשל, במאמרי על ויניציה, ערים ואמהות בישראל, בעריכת הרב י. ל. הכהן מימון, כרך ד', ירושלים תש"ו, ע' 75; REJ, כרך 79, ע' 43; פוגלשטיין — ריגר, כרך 1,

כנסת אחד בכל עיר⁴). מועט יותר היה, כפי הנראה, מספר בתי הכנסת בדרום-איטליה ובסיציליה. הן לרגל עניותן של הקהילות בהשוואה לקהילות שבצפון חצי-האי, והן לרגל איסור בנין בתי כנסיות חדשים שהיה קיים במדינת נאפולי עד עליית הדינאסטיה האראגונית על כסא מלכותה (1435)⁵.

בצפון נקרא בית התפלה בשם הרגיל בית כנסת, ובאיטלקית Sinagoga. ברומא נקרא בית התפלה כרגיל כנסת, בלי התוספת "בית" גם במדינת נאפולי נקרא בית הכנסת בלועזית Sinagoga, אולם תכופות גם moschetta, לאמור מסגד, שארית מתקופת שלטונם של הערבים בחלקים מן הדרום.

המראה הפנימי של בתי הכנסת, עד כמה שיש לנו פרטים עליהם, היה יפה, והרבה נעשה להוסיף להם קישוט. יהודי אחד מהעיר קארפי Carpi, מבקש מאת הממשלה שירשו לו לעשות ציורים בבית הכנסת ומנמק את בקשתו בזה שכל בתי הכנסת עושים ציורים רבים ויפים⁶. עשיר אחד בפאדובה ניסה לבנות לעצמו בית כנסת שקירותיו יהיו מכוסים זהב, וכאשר הממשלה מנעה אותו מהוציא תכניתו לפועל, עשה פרוכת ששויה היה חמש מאות דוקאטים⁷, הון עצום בימיהם. בבית הכנסת באסקולי (Ascoli) עמדו ליד המדרגות המובילות לארון הקודש פסלים של שני אריות בגודל טבעי, וכאשר גורשו משם היהודים בשנת 1569, העבירו את הפסלים לפיסארו (Pesaro)⁸, בלי ספק לרגל יופים. ארון קודש יפה ביותר מקהילת מודינה משנת 1472 נמצא כעת במוזיאון Cluny בפאריז⁹. הוא מזכיר בציוריו את הדלת שעשה דונאטילו בכנסית San Lorenzo בפירנצי. גם כלי השימוש הדתיים נעשו בהידור רב, ולא תמיד על ידי אמנים יהודים. באחד מבתי הכנסת ברומא עוד נמצא עכשיו כד עם שרשרת, שלפי המסורת נעשה בידי הצורף המהולל בינונוטו צ'יליני¹⁰.

4) החוק האנטייהודי של האפיפיור פאולו הרביעי Cum Nimis Absurdum כולל בסעיפו הראשון איסור זה. עיין תרביץ שנה 2, ע' 345 (במאמר של י. זנג), איסור דומה משנת 1415 שהוצא על ידי האנטיאפיפיור בנדיקטוס השלישי נזכר אצל בארון, שם, כרך ראשון, ע' 220.

5) פירורילי, שם, ע' 100.

6) באליטי, שם, ע' 86. אמנם, הבקשה היא משנת 1620, אולם אין ספק שבתקופה שלפני זה לא מיעטו, אלא אולי אף הרבו בקישוט בתי הכנסיות.

7) REJ, שם.

8) עיין במאמר דוד קויפמאן, JQR, כרך 9, ע' 254 והלאה.

9) תמונת ארון הקודש הזה נדפסה בספר The Legacy of Israel, בהוצאת ביואן וסינגר, אוכספורד 1927, מול עמוד 377.

10) RMI, שנה 2 ע' 111. עיין גם Menorah Journal, 1946, חוברת האביב, ע' 76.

המוסד הקהילתי השני הנמצא כמעט בכל עיר ועיר הוא בית הקברות. עד כמה שהדבר לא יראה מוזר, הרי היו מקומות שבתו הקברות שלהם היו שייכים למשפחה בודדת. אפילו בקהילה גדולה וחשובה כמודינה עדין היתה "ממשלת בתי החיים" ברשות משפחה בודדת במחצית הראשונה למאה השבע-עשרה⁽¹¹⁾. דבר זה מתבאר יפה על ידי העובדה, שכמה וכמה קהילות נוסדו בידי משפחות בודדות של בנקאים. אולם מתקבל הרושם ששלטון יחיד על בתי הקברות היא תופעה שהלכה ונתמעטה בקביעות⁽¹²⁾. בשעה שבעלות פרטית על בתי כנסת רבים נשארה קיימת ועומדת.

על מראיהם של בתי הקברות באיטליה של תקופת הריניסאנס, קשה, לפי שעה להגיד הרבה לרגל מיעוטו של החומר שנאסף עד כה בכתב ולרגל נדירותו של תמונות ממצבות. אולם, ממה שנתפרסם עד כה נראה, שגם בבתי הקברות ניכרת נטיה כללית ליופי חיצוני. היסטוריון של יהודי ויניציה אף קבל את הרושם שבית הקברות בעיר זו המלא ירק, דומה במקצת לבית הקברות הנוצרי⁽¹³⁾. כפי הנראה, היתה השתדלות רבה להעמדת מצבות על הקברות. יהודה אריה מודינה, שבדבריו ומעשיו נשמע הד חזק ביותר משאיפותיהם של בני דורות הריניסאנס, רוצה שיקימו לו "מצבה חזקה שתתקיים היותר זמן שאפשר"⁽¹⁴⁾. וזה בוודאי לרגל שאיפתו הריניסאנסית להנצחת זכרו. אף היו נוהגים לחרות על המצבות את דגמי המשפחות המיוחסות⁽¹⁵⁾.

ליד בתי הכנסת ובתי הקברות אין כמעט מוסדות קהליים נוספים, ורק פה ושם נזכרים מוסדות אחרים, כגון "מחנה"⁽¹⁶⁾, לאמור אכסניה יהודית בשביל עוברי אורח. רוב מוסדות הצדקה האחרים, הרגילים בקהילה היהודית, היו בידי חברות ציבוריות, שעליהן ידובר בפרק הבא.

יותר מגוון ממערכת המוסדות של הקהילה הוא חוג הפקידים, הכולל, כרגיל, רבנים, שמשים, שוחטים, חזנים וסופר הקהל. לעתים מחזיק הקהל גם רופא למען בני הקהל, ולפעמים ממלא איש אחד כמה וכמה תפקידים. הצרוף הרגיל

ביותר הוא של תפקידי הרב ותפקידיו של סופר; לפעמים גם הרבנות ורפואת בני הקהל מוחזקות בידי איש אחד⁽¹⁷⁾. על תפקידו של הרב כמנהיג דתי דנתי באריכות במאמרי "לימוד התורה אצל יהודי איטליה בתקופת הריניסאנס" (חורב, אלול תש"ח, ע' 105 והלאה) ו"חיי הכת של יהודי איטליה בתקופת הריניסאנס" (ספר השנה של האקדמייה האמריקאית לחכמת ישראל, 1948, ע' א' והלאה). פה רק יצוין מעמדו של הרב כפקיד הקהל, עד כמה שהרב שימש באמת פקיד של הקהל כולו. תופעה רגילה בשטח הרבנות היתה זו של רב פרטי, לאמור איש חכם בתורה שהיה מוחזק בידי אחד העשירים כדוגמת ההומאניסטים משאינס בני ברית, המוחזקים בידי הנסיכים והאצולה. תפקידו של חכם כזה היה, בעיקר, ללמד תורה ל"גבירי" ולבניו, להעתיק כתבי-יד וכדומה. אולם הגבירים היו נוהגים להשתמש בהם גם בשטח פסק ההלכה, בעיקר בענינים שבין אדם לחברו, כאשר רצו להתקומם נגד פסקי דינם של הרבנים הרשמיים⁽¹⁸⁾. ואף שהיו בין החכמים האלה אנשים בעלי שיעור קומה, וקבוצה זו של רבנים בלתי-רשמיים היא חלק בלתי-נפרד מן התמונה הכללית של הרבנות, הרי עלתה הרבנות הרשמית בהרבה על הרבנות הבלתי רשמית גם במעמדה החברתי וגם בכוחה המעשי. הרב הרומאי המפורסם ר' יעקב בן עמנואל המכונה בוניט די לאטיש מעיד על עצמו שהוא "רב נסמך ומקובל מהקהל", וכן הוא מוסיף שיש לו "יכולת מחצר אדון האפיפיור... לגזור ולצוות"⁽¹⁹⁾. ולהיפך. כאשר עשה ר' יהודה בן יחיאל המכונה מיסיר ליאון, נסיון להטיל מרותו הרבנית על יהודי איטליה כולה, וכמה מן הרבנים החשובים התנגדו לנסיונו זה, הם השתמשו בנימוק ש"מלכי האומות או קהלות ישראל... לא שמהו לאיש שר ושופט..."⁽²⁰⁾. בסופו של דבר ניתנה גם הכרה מלאה לרבנים הרשמיים בקנה מדה ארצי על ידי החלטת כינוס הקהילות שהתקיים בפירארה בשנת 1554, שבמקום שיש "רב ממונה מהקהל" תהא מרותו מוטלת גם על הרבנים הבלתי רשמיים היושבים בעירו⁽²¹⁾.

עם זאת לא היתה, כפי הנראה, בתחילה עמדתו של הרב בקרב הקהילה

(17) עיין אצל מארכס, Huca, כרך 1, ע' 617; קובץ על יד, שם ע' קמ"ה והלאה; גרץ-שפר, כרך 7, ע' 420.
 (18) עיין במאמרי שנוכרו לעיל: ב"חורב", תש"ח, ע' 105 והלאה ובספר השנה של האקדמייה האמריקאית לחכמת ישראל, 1948, ע' ב' והלאה.
 (19) ברלינר, שם, כרך שני, חלק ראשון, ע' 122.
 (20) עיין במאמרי "מחלקותיו של מיסיר ליאון עם רבני-דורו ונסיונו להטיל מרותו על יהודי איטליה", ציון (סדרה חדשה), שנה י"ב, ע' 17 והלאה.
 (21) עיין אצל פינקלשטיין, שם, ע' 302.

(11) חיי יהודה לר' יהודה אריה מודינה, קיוב תרע"ב ע' 10.
 (12) עיין במאמרי "לתולדות קהילת רוויג'ו", סיני, שנה 10, ע' קצ"ח והלאה.
 (13) עיין אצל L. A. Schiavi, Gli Ebrei in Venezia, נדפס בקובץ Nuova Antologia, 1893, ע' 497 והלאה.
 (14) חיי יהודה, ע' 70.
 (15) עיין אצל F. Luzzatto, La Comunità Ebraica Di Rovigo, קאשטילו 1932, ע' 7. הערה 3, בסוף.
 (16) כגון בוירונו. עיין קובץ על יד, שם, קס"ו.

חשובה באופן יחסי. מן התעודות החשובות מפנקס הקהל בוירונה, שפרסם ישעיה זנה ושנזכרו לעיל הרבה פעמים, רואים בבהירות כיצד הרב שימש בראשית המאה השש־עשרה רק ראש ישיבה או מלמד לקהל, וכיצד רק בהמשך התקופה הוא כובש לו לאט לאט את העמדות הנוספות של דרשן ודיין. עמדה זו של פקיד קהלתי בלתי חשוב מוצאת את ביטויה גם בשטח התקציבי. וירונה, שהיתה קהילה מן החשובות מאד, אינה משלמת את משכורת הרב שלה מקופת הקהל, אלא מחליטה. בשנת 1539 על אוסף נדבות לשם כיסוי הוצאה זו. רק ברבות הימים, כאשר עולה חשיבותו של הרב, מתחילים לשלם לו את משכורתו מן התקציב הקהילתי הרגיל. ואם כזה היה המצב בוירונה האשכנזית, הרי וודאי שלא היה חזק יותר מעמדו של הרב בקהילות הספרדיות עם המסורת של השלטון הבלתי מוגבל של ראשיהן²². אולם אי־אפשר לפי שעה להגיע למסקנות סופיות בבעיה חשובה זו לרגל העדרו השלם כמעט של חומר נדפס מן הפנקסים הקהלתיים, שכבר נזכר כמה פעמים.

הרבנים, עד כמה ששימשו פקידים רשמיים של הקהילה נתקבלו על פי חוזה, שהיה תמיד לתקופת זמן מוגבלת. אם הרב נתקבל לכל ימי חייו, הרי גם זה נעשה על פי חוזה. על פי רוב מציינים את הרב בתוארים הרגילים רב, אב"ד, מורנו, אולם לפעמים גם בתואר אלוף או משרת הקהל²³. המשכורת של הרבנים היתה שונה, וכרגיל אינה פחות מחמשים דוקאטים לשנה ולא הרבה יותר מאשר מאה דוקאטים, ורק היא ירודה בהחלט לגבי המשכורות שניתנו להומאניסטים הנוצרים על ידי אלה שהעסיקו אותם²⁴. עובדה זו מתבארת בוודאי על ידי זה שההומאניסטים הנוצרים הועסקו ברובם על ידי מלכים ונסיכים, שכוחם הכלכלי עלה לאין ערוך על היכולת הכספית אף של העשירים היהודים הגדולים ביותר²⁵.

22 השווה את הנסיונות לשלול מרותו של הרב שחזרו מדי פעם בפעם בוויניציה בסוף התקופה. עיין על כל זה במאמרו של ב. קלאר הי"ד, תרביץ, שנה י"ג, ע' 145 והלאה ובמאמרו של ויננה, קובץ על יד (סדרה חדשה, כרך ה' ע' כ"ז והלאה. רמז מענין לתלותם של הרבנים בראשי הקהלות מוצאים בהחלטת כינוס הקהלות בפירארה בשנת שי"ד, ששם ספר לא יודפס אלא אם יש עליו הסכמה משלשה רבנים וראשי הקהלה הסמוכה למקום הדפוס (עיין התעודה אצל פינקלשטיין, שם, ע' 301). אף הסכמה על ספרים, שהיא ענין לרבנים למדנים, לא נמסרה בשלמותה לידיהם, אלא היתה נחוצה גם הסכמתה של האדמיניסטרציה הקהלתית.

23 התארים האלה כה תדירים בספרות, שאין להביא מראי מקומות. משרת נקרא הרב ברומא (ברלינו, שם, ע' 122) ובפיסרו (פינקלשטיין, שם, ע' 314). היש כאן השפעה ממנהגו של האפיפיור לכוון את עצמו Servus Servorum Dei?

24 עיין בחומר הניתן אצל J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, הוצאת לודביג גיגר, ליפטיא 1908, כרך 1, ע' 377 והלאה.

25 על עובדה זו, סבותיה ותוצאותיה עמד בבהירות רבה ר' יעקב פרוביניצאלי, שחי

הפקיד הקהלתי החשוב ביותר אחר הרב, ואשר לפעמים גם עלה בחשיבותו על הרב היה סופר הקהל או סופר דמתא. מתפקידו הקבוע היה לרשום בפנקס הקהל את הפרוטוקולים מהאספות של הגופים המנהלים את עניני הקהילה, לנהל את חליפת המכתבים הרשמית שלה ולהוציא לפועל כל מיני פעולות מקריות. מטעם זה השגיחו הקהילות שיהיה להן בקביעות סופר משלהן, ומראשית המאה השש־עשרה יש לנו עדות מוסמכת, ש"כל קהל שוכר סופר קבוע לכתוב מכתביהם ואגרותיהם ושטריהם" (26). לרגל חשיבותו של התפקיד השתדלו הקהלות שהסופר יהיה אדם מוכשר ומשכיל, ובעיקר איש בעל כשרונות ספרותיים. היודע לכתוב אגרת אלגנטית בסגנון מליצי, כטעמה של התקופה. קהלת רומא, למשל, היתה מעסיקה את המשורר המפורסם עמנואל (הרומי) בחיבור אגרותיה החשובות²⁷. הדבר מובן שלסופר מסוג זה היו משלמים שכר הגון, והמקור מראשית המאה השש־עשרה הנזכר לעיל מספר לנו ש"כפי מדרגתו בהלצה (לאמור: במליצה) ככה שכרו" (של הסופר). העובדה שלעתים די תכופות שימש הרב גם סופר הקהל, כבר נזכרה לעיל.

הלשון הרשמית שבה נכתבו פנקסי הקהלות ורבות מאוד מתעודותיהן הרשמיות, היתה, ברוב המקרים, הלשון העברית, אולם במחצית השנייה של המאה השש־עשרה כבר מתחילה הלשון האיטלקית להופיע בצד העברית, ולפעמים אף לדחותה לגמרי הצדה. תהליך זה של דחיפת העברית נמשך מאות שנים ולא הגיע לידי סיומו אלא במאה התשע־עשרה. הסגנון העברי שבו משתמשים סופרי הקהל באיטליה פנים רבים לו, בהתאם לצורה שהקנה לו הסופר האחד או השני. אולם יש בכל הצורות האלה כמה דברים קבועים, בעיקר טרמינולוגיה משותפת²⁸, המזהים מיד את מוצאן של התעודות שנתחברו בסגנון זה. והדבר מובן, שבצפון האשכנזי מרובות המלים האידיות בכתבי הקהל, כשם שאצל האיטליאני מרובות המלים האיטלקיות. הספרדים הרבו להשתמש בלשון הספרדית כלשון רשמית של הקהילה, כדאי לציין שועדי הרבנים והחברות החשובות השתמשו אף הם בסופר מומחה. סופר מסוג זה היה ר' יהודה אריה מודינה²⁹.

בנאפולי בסוף המאה החמש־עשרה. עיין במסכת שלו, שנדפסה על ידי אליעזר אשכנזי, בקובץ "דברי חכמים", מיץ תר"ט, ע' 73.

26 HUCA, כרך ראשון, 620.

27 עיין במחברות עמנואל, הוצאת וילהיימר, ע' 191 והלאה.

28 כגון: נשאר = החלט; נכנס = סגן, ממלא מקום.

29 חיי יהודה שם, ע' 64 ואגרות הרב יהודה אריה מודינה, בודפשט 1905, בהרבה

מקומות.

יתר הפקידים המופיעים כרגיל הם: החזן, השוחט והשמש. החזן שנקרא לפעמים באיטלקית Deputato, לאמור: שליח ציבור, מקבל שכר קבוע מקופת הקהל, אם גם השכר אינו גבוה ביותר³⁰, וקטן משכרו של החזן כדי המחצית הוא שכרו של השמש, הנקרא ברומא שליח הקהל, במונפראטו באיטלקית Sagrestano ובסיציליה Hanigliore. השוחט נקרא באיטלקית בשמות שונים: Sciattore, Scammatore, Sagatino. על גודל שכרו לא מצאתי ידיעות.

ה. החברות הציבוריות

כבר נרמזו בפרקים הקודמים על העובדה, שחלק ידוע, די חשוב, מפעולותיה של הקהילה, נעשה על ידי חברות ציבוריות, שהתארגנו על יסוד השאיפה למעשים טובים שהיתה שוררת בקהל. שאיפה זו היתה לפי טעמה של התקופה והטביעה בפירוש את חותמה על חייה של הקהילה. הקהילות ברובן היו מעוטות אוכלוסין, וזומה מתנדבת הספיקה כתחליף לסדרי ציבור מוטלים בכוח ביסודה של תנועה זו היתה שאיפה נאמנה למעשי צדקה. עדות לדבר המספר היחסי הרב של חברות הדואגות לעזרה לעניים ולבני אדם בכלל בעתות של צרה, לגבי מספר החברות שהשתדלו למען תלמוד תורה, עם כל החשיבות שקשרה תנועת הריניסאנס, שהיתה תקופת השכלה מובהקת, לענין לימוד התורה והחינוך, פנתה היוזמה הציבורית המתנדבת בראש וראשונה לפעולות עזרה לנצרכים והיו מקומות שלא היתה בהם כלל חברה ציבורית לתלמוד תורה (כגון וירונה)¹. אולם אין כמעט עיר, שבה הסתדרו עניני קבורת המתים או ביקור חולים באופן ישיר על ידי הקהילה. בכל מקום יש חברות, מאורגנות על יסוד הצטרפות מרצון טוב, שלכל היותר הן נמצאות במובן ידוע תחת פיקוחה של הקהלה או נהנות מסיועה.

הדחיפה מצד הקהל לשמור בידיו על חברות הצדקה, כדי לזכות במעשים טובים, גרמה לדצנטראליזציה רבה בפעולותיהן, וכמעט בכל מקום ומקום מוצאים כמה חברות ששטחי פעולותיהן קרובים ביותר או אפילו זהים. ברומא, למשל, היתה קיימת ליד חברה גמילות חסדים² גם חברה רחיצה מיוחדת, שעסקה בטיהור המתים, כפי ששמה מעיד עליה. מתקופה יותר מאוחרת ידועות לנו לפחות חמש

30) עיין אצל זונה, קובץ על יד כרך, 3, ע' קס"ה ואצל ברלינר, שם, ע' 100. מענין שגם ברומא וגם בוירונה מקבל החזן בדיוק אותו השכר: תשעה דוקאטים לשנה.

1) זונה, קובץ על יד, שם, ע' קנ"ז וע' קפ"ד. שם מינה הקהל פקידים מיוחדים שהשיגו על אוסף הכספים למען תלמוד תורה.

2) כך נקראת באיטליה החברה העוסקת בקבורת המתים, בדומה לחברה הקדישא בארצות הישוב האשכנזי.

חברות שטפלו במתים³, וקשה להגיד כמה מהן נוסדו בתקופת הריניסאנס וכמה בתקופה מאוחרת יותר. ריבוי זה של חברות הטיפול במתים מקורו גם בשאיפה הכללית המתבלטת באיטליה, להקנות לשעת המוות והקבורה צורה חיצונית מסודרת. כתוצאה משאיפה זו גם חיבר ר' אהרן ברכיה ממודינה סמוך לסוף התקופה את ספרו המפורסם "מעבר יבק", שנעשה מדריך לעניני הטיפול באדם ההולך למות, בכל תפוצות ישראל.

סיבה נוספת למספר הרב של החברות היא, כמו בכל שטחי החיים האחרים, רבי-הגוונים העדתית. בוניציה, למשל, היתה לכל אחת מן העדות חברת גמילות חסדים משלה⁴, וגם החברות "שומרים לבקר" (עיין עליהן בספרי "רומא וירושלים. ירושלים תש"ד, פרק י"ב) היו תכופות מתארגנות לפי עקרון עדתי.

ריבוי זה של החברות והדצנטראליזציה המפורזת של פעולות הצדקה היו עלולים לגרום גם נזקים ידועים במסגרת הכללית של צרכי הציבור. לכן אין זה מפליא אותנו כשהננו מוצאים שבפאדובה נעשה בשנת 1580 נסיון לריכוז פעולות הצדקה על ידי איחוד החברות תלמוד תורה וגמילות חסדים לחברה אחת ששמה היה "תלמוד תורה וגמילות חסדים". חברה מאוחדת זו היתה צריכה לטפל בסיוע לחינוך, ביקור חולים וקבורת המתים. ולא עוד אלא שאסרו יסוד חברות אחרות, אגב מתן הנימוק המפורש שזה על מנת שלא יגרם על ידי כך נזק לחברה המרכזית. כפי הנראה הצליח הנסיון, ובשנת 1597 החליטה הקהילה שכל הנדרים הניתנים בבית הכנסת לטובת חולים עניים, ימסרו לרשות החברה המאוחדת⁵.

ליד שתי החברות העקריות גמילות חסדים⁶ ותלמוד תורה, היו קיימות עוד חברות בעלות תפקידים מוגבלים יותר, כגון מתן עזרה לכלות עניות, הלבשת יתומים ותלמידים עניים, סיוע לעניים במילוי צרכיהם הדתיים וכדומה. אמנם, רוב המקורות ביחס לזה הוא מתקופות מאוחרות יותר, אולם רשימות מתקופה קרובה מאוד לסיום תקופת הריניסאנס מעידות, שהיסוד לכל החברות האלה היה כבר קיים לפחות במחצית השניה למאה השש-עשרה, וכלי ספק חלק הגון מהן נתארגן כבר לפני סיום תקופתנו.

3) עיין אצל A. Milano—Roberto Bachi, Storia E Riordinamento Jell Archivio, רומא 1929, ע' 21 והלאה.

4) עיין אצל רות, שם, ע' 52.

5) עיין אצל מורפורגו, שם, ע' 16 וע' 18. עיין בעיקר ע' 18, הערה 2.

6) עיין אצל זונה, ציון, שנה 3, ע' 140, שחברת גמילות חסדים היא העתיקה ביותר

בין החברות באיטליה,

ההכנסות של החברות באו, כפי הנראה, בעיקר מאוסף נדבות, ואולי גם מתשלום דמי חבר. ונראה, שלפעמים נאסף בידי החברות הון ניכר, שאיפשר להן לעשות פעולות צדקה אף מחוץ לגדר פעולתן הרגילה. ברומא, למשל, היתה חברת גמילות חסדים מחזיקה על חשבונה רופא שירפא את החולים העניים. וידוע לנו על חברה, אמנם מתקופה מאוחרת יותר, שהוצאותיה לתפקידי צדקה צדדיים עלו בהרבה על הוצאותיה לתפקידי הרגילים⁷. כדאי גם להוסיף שהיו קהלות (כגון, רומא) אשר בהן נאספו התרומות למען ארץ-ישראל על ידי חברות מיוחדות שנוסדו לשם כך. אולם, אין זו תופעה כללית, והרבה קהילות הסתפקו בהחזקת קופות למען ארץ-ישראל בבתי הכנסת בלבד⁸.

ליד החברות האלה, שהיו חברות פילאנטרופיות ושיסודן היה השגת כספים לעזרת נצרכים, היו קיימות גם חברות ציבוריות מסוג אחר לגמרי. אלה הן הקבוצות שהתארגנו לשם לימוד תורה, לשם קיום מצוות מוגבר או לתפקידים דתיים-פייסטיים דומים. על פעולותיהן של החברות האלו דברתי בפרטות במאמרי הנזכרים: "לימוד התורה אצל יהודי איטליה בתקופת הריניסאנס" ו"חיי הדת של יהודי איטליה בתקופת הריניסאנס". אולם מחובתנו להזכיר קיומן גם כאן. הן היו תופעה כל כך נפוצה באיטליה הריניסאנסית, שאין להעלים עין מהן בשעה שדנים בתופעה הכללית של התארגנות ציבורית למטרות ידועות בצדו של השלטון הקהלתי.

7) ידיעות על זה מפורזות במקורות של התקופה וקשה להביא מראי מקומות מיוחדים. עיין במבוא שלי לפנקס החברה "חסד ואמת בריגיו", שפרסמתי ב"רשומות", סדרה חדשה, ספר ד', ע' 98 והלאה. אף שזה נוגע לחברה שנוסדה במאה השמונה-עשרה, ודאי היו לה דוגמאות קדומות יותר לצורת ארגונה; עיין גם אצל פוגלשטיין-ריגר, כרך שני, ע' 316.

8) על כל זה עיין בספרי רומא וירושלים, ירושלים תש"ד, במקומות רבים.

יהודי תורכיה בימי הריניסאנס והמלחמות נגד הקיזילבאש¹

מאת יצחק ר. מלכו

למלאות 500 שנה לכיבוש קושטא (1453—1953)

תור הזהב של הקיסרות העותומאנית, והפרק המזהיר ביותר בקורות תורכיה, הוא בלי ספק תקופת ימי המלכות של שני השולטאנים הגדולים: סלים הראשון, מי שכבש את מצרים וארץ-ישראל ומלך בין השנים 1512—1520, ובנו שבא אחריו סולימאן הנהדר והמחוקק (1520—1566). השולטאן שחדר ללבה של אירופה והגיע עד שערי ווינא, הכריע את השאח הפרסי בהרי ג'אלדיראן, כבש את תאבריוז בירת אזרביג'ייאן, והשתלט על באגדאד המרכז הרוחני ועיר-המסגדים, מימי הזוהר של הכאליף הרון אל ראשיד².

התמוטטותה של קיסרות ביזאנטיון והתפוררותה, כיבושי הערים הגדולות: שאלוניקי בירת מוקדוניה (1430) קושטא פאר הבוספורוס (1453), ובלגראד העומדת בצומת דרכי הבאלקאנים (1521), ע"י הצבאות התורכים שעלו מפאתי המזרח באסיה, הפילו את חיתתם על כל חלקי תבל וזעזעו את יסודות המעצמות הגדולות של אותה תקופה.

צרפת וספרד, רוסיה ופולין, הרפובליקה הויניציאנית והמלוכויות האיטלקיות, כולן שחרו את קרבת השער-העליון³ ושלחו אל חצר

1) הקיזילבאש הוא שם תואר לציין את השאח הפרסי, על שם הכיפה האדומה שהיה חובש באותה תקופה.

בשפה התורכית נשאר השם הזה עד ימינו כשם של גנאי, לכופר ואפיקורוס המקל במצוות הדת והאמונה לפי עיקרי הכת הסונית, כגון מי שאוכל בימי הצום של הרמאדאן או מי ששותה אלכוהול. גם היום ההמונים באנטוליה מכנים בכנוי זה את פשוטי העם הפורקים עול מלכות שמים ודרך-ארץ.

כך שמעתי בירושלים מפי סגן-הקונסול התורכי תורגול איל אין ומפי מר שלמה חביב יליד וחניך תורכיה. ההסטוריון הצרפתי לה ז'ונקיייר, מונה את הקיזילבאש כנוע עובד האש והשטן, (עיין בספרו הנזכר למטה דף 38).

2) עיין במיוחד Extremos y Gran dez de Constantinopla של המלומד והסופר העברי, רבי משה אלמושנינו, מארז'י (שצ"ח), 1638 Histoire de l'Empire Ottoman של המורה להיסטוריה בבית-הספר הצבאי בקושטא של הצרפתי Vicomte A. de la Jonquiere פאריס, 1881 (תרמ"א). וכן שני מאמרים שלי בצרפתית בשבועון La Tribune Juive אלכסנדריה, גליונות 318/19, על תקופת הזהב של יהודי תורכיה בימי התחיה תשי"ג (1942).

3) המושג השער-העליון בסיס השלטון התורכי הקיסרי, מקורו במושגים שנוצרו

השולטאנים משלחות דיפלומטיות ומסחריות עם דורות כבדי ערך ומשקל בבקשם לכרות בריתות והסכמים עם תורכיה האדירה.

נצחונות השולטאנים התורכים וכיבושיהם, כאילו נועדו לקדם את פני רדיפות היהודים בארצות הנוצריות, בהן גברה הקנאות הדתית ופתחו לפני בני ישראל שערי רווחה והצלה.

מקור היחס החיובי של השולטאנים ושריהם, קברניטי הקיסרות העות'ומנית, כלפי היהודים, חלקו נבע מהבנת האנטרסים המדיניים והמשקיים של תורכיה וחלקו ברגשות האנושיים והסובלנות הדתית, שהראו מוסלמים אלה כלפי בני אברהם יצחק ויעקב, במשך דורות.

היהודים מגורשי אשכנז, צרפת, ספרד ופורטוגאל, מצאו מחסה בתורכיה וממילא גדלו המרכזים היהודיים: אנדריאנופולי, קושטא, שאלוניקי, צפת וירושלים⁽³⁾.

השולטאנים עוד הגדילו לעשות, הם העבירו משפחות שלמות ממרכז-אירופה לערי תורכיה האירופית. סופ"ייה, שאלוניקי, אנדריאנופולי, קוואלה, קושטא וכו' קיבלו בסבר פנים יפות את הגולים היהודים והעניקו לפעמים גם זכויות מיוחדות, חריות (מוסילימליק), למספר משפחות יהודיות שאבותיהם שירתו אותם באמונה ובמסירות, כתגמול והוקרה⁽⁴⁾.

במזרח עוד מתקופת התנ"ך כגון: פתח אהל-מועד, או שער-העיר, התורכים תיארו את המדינה כאוהל שהשער שלו הממשלה. אחרי השולטאן שימשו ארבעה אישים רמי מעלה כמשענת לשלטון בתורכיה מספר בעל ערך בתורת הנסתר באיסלאם, כנגד ארבעה מלאכים נושאי הקוראן וארבעת הכאלפים תלמידי הנביא מוחמד — ואלו הם: הויזיר, הוא ראש המיניסטרוון, הקאדי אסקייר, ראש השופטים, הדיפטירדאר שרהכספים והנישאנג'י מעין מוזכרה ממלכה החותם את התעודות בתוגרא שהיא חותמת השולטאן. בעל התוגרא היה השולטאן. מכאן המלה תוגר שהתפשטה אצלנו כמקביל לתורכי.

(3) עיין קורות היהודים בתורכיה ובארצות הקדם לשלמה א. רוזאניס, ח"ב סופיא תרצ"ז—צ"ח, שו"ת רש"ם, יורה דעה, סימן מ' ואחרים.

Histoire de Israélites des l'Empire Ottoman של מ. פראנקו, פאריס 1897.

(4) אחד מבעלי הפירמאנים (מאמר המלך) או מוסילימליק (מעין טשארטר בלע"ז) היה אותו איש יהודי חכם נכבד ורופא, שנסע מארץ מולדתו [באירופה] ויבוא לגור בארץ ישמעאל, כי שמע כי אנשי חסד המה ובא המלך שולטאן מוראד אל המקום אשר המלך שוכן שם, בעיר מלכותו היא אנדריאנופולי, ויראוהו שרי המלך כי טוב האיש להשכיל, וכל מתרפא במלאכתו, ה' מצליח בידו, ויהללו אותו אל המלך, ויוקה האיש בית המלך ויגדל שם בבית המלך. גם בעיני בן המלך, הנקרא שולטאן מיחמיט מצא חן ותקשר נפשו בו ויאהבהו. ובהבנתו אותו בקש מאביו לתת לו את הרופא הנזכר, להיות אצלו ולשרתו. וילך האיש עם בן המלך וישרתהו. והיו מימים בשנת תתנ"ה למספרם, היא שנת הרי"א למספר בני ישראל וימת המלך ביום ההוא וימלוך שולטאן מיחמיט וישב על כסא אביו וקבעו לסימן אריה מלך. (שו"ת מהרשד"ם, חו"מ סי' שס"ד). ושוב שם;

שולטאן סלים הראשון, הידוע כשליט המעורב בין הבריות, משורר בחסד עליון, ומקרב ותומך באנשי המדע והמלומדים שבדורו היה אמנם גם אדוק במסורת האיסלאם, קנאותו הדתית הסעירה את רוחו ולפעמים העבירה אותו על דעתו ומדותיו.

הקנאה הדתית, השנאה והאיבה ששררו אז בין שתי הכתות המוסלמיות היריבות: הכת הסונית שבראשה עמדו מלכי תורכיה והכת השיעית שהתרכזה בפרס וסביבותיה, בחסות השאח, — המריצו את המריבות בין שתיהן. בקרב מכריע שהתלקח בין שולטאן סלים הראשון והשאח ישמעאיל, בשנת רע"ד (1514), לחמו צבאות התורכים בעוז על הרי ג'אדיראן, וערכו טבח איום בפרסים. ארבעים אלף איש, מצבאות האויב נשחטו באכזריות, עפ"י פקודת השולטאן, שעמד בראש חילותיו האמיצים והפרועים.

מצב הענינים המדיניים והצבאיים ביתר חלקי תורכיה מנע משולטאן סלים הראשון, להשלים את מלאכת הכיבוש בפרס. התפקיד הזה הוטל על שכמ בנו, השולטאן סולימאן, שעלה על כסא המלכות בהיותו צעיר לימים, כבן כ"ו שנים. השולטאן סולימאן הנהדר, שבנה את חומות ערי הקודש בירושלים וטבריה, זכה לשם טוב ולתהלה בקרב היהודים, אשר דימוהו לשלמה, המלך החכם.

הקיסר התורכי הזה, רענן ותוסס, מלא כוח עלומים וכיסופים, הצליח להקיף עצמו בחבר שרים ויועצים בני-חיל ומנוסים בחיים המדיניים המסובכים. בעזרתם הצליח ללכת מנצחון לנצחון וההשגחה העליונה האירה לו פנים והמשיך לצעוד קדימה, בכל דרכיו ואורחותיו.

בין היועצים הדגולים של סולימאן, נמנו ראש הויזירים, אברהים פחה, שהיה ממוצא יווני, המופתי הגדול והשייך אול איסלאם (ראש האיסלאם), הפילוסוף אבוסועוד, והרופא היהודי רבי משה המון, בנו של הרב יוסף המון, רופאו של אביו, השולטאן סלים הראשון. ר' משה היה, כנראה,

בשנה השניה למלכו בנה עיר קטנה במקום הנקרא אקינדי בורון ויקרא שמה בוגאז קיסון ונקראת היום יני חיסאר, ויבא המלך לראות את העיר ואת הבנין [שבנו] עבדיו, ויבא אתו את הרופא. בימים ההם הואיל המלך לגדל ולרומם את הרופא הנזכר, כי נשא חן בעיניו ברוב חכמה ותבונה אשר היה אתו. וייטב בעיני המלך לתת לרופא את בריתו שלום [הוא כתב השחרור הנקרא בתורכית מוסילמליק] וברית-עולם יהיה אתו. ואותו ואת בנו יעשה חפשי בישראל, ויפטור לרופא ולורעו אחריו מזכר עד נקבה, גם בניהם עדי עד, פטור עולם ומחלט, מכל מין מס ועול מלכות מנדה בלו והלך ושעבוד מושל. — כך מספר במפורט, רבי שמואל די מדינה (שו"ת חושן משפט, סימן שס"ד).

מצאצאי רבי יצחק המון, מי שהיה רופא המלך עבדא לה, בגרנאדה, היא רימון, אשר בספרד⁵.

במהרה התפרסם שולטאן סולימאן כאחד מעשרת המלכים הגדולים שבדורו. כותב דברי הימים היהודי ואיש האשכולות, רבי משה אלמושנינו, העלה על נס את נצחונותיו, בעשר המלחמות הגדולות שניהל בעצמו, בשדות הקרב, בהיותו המושלם המשלים של עשרת המלכים, מבית עותומאן⁶.

שולטאן סולימאן הוא הוא שהעניק ליהודי שאלוניקי כתב חירות (מוסילימליק) בעברו על יד המטרופולין הזאת — לפני השריפה הגדולה משנת ה'ש"ה (1545) — למורת רוחם של שכניהם היוונים הנוצרים⁷.

אברהים פחה ראש המיניסטרו, שנשאר קשור למסורת אבותיו הביצאנטיים נסה מפעם לפעם להצר ליהודים, אלא שיהירותו היתרה ושנאתו את רבי משה המון, רופא המלך והמלכה, היתה בעוכריו וקירבה את קיצו.

וכה דברי רבי יוסף הכהן, בעל "עמק הבכא", שרשם לזכרון ולדראון-עולם: "ויהי אברהים פאשה היווני, צורר היהודים כל הימים וינשאו שולימאן התוגר (התורכי) מאד, ויתנשא בלבבו מאוד ויחרוש על אדונו רעה, ויודע הדבר, ויצו המלך ויורידהו בדם שאולה בט"ו יום לחודש אדר שנת רצ"ו (1536), ליהודים היתה אורה ושמחה, בעת ההיא, ויתנו תודה לאלהים"⁸.

לעומת זאת השיך אול איסלאם, אבו-סועד, איש בעל מדות תרומיות, מהוגי הדעות המהוללים שבתורכיה ומלא ידיעות לא רק בכתבי הקוראן ומפרשיו אלא גם אחד הבקיאים הגדולים בפילוסופית אריסטו ומבעלי המחשבה האנושית הכללית, התיחס אל היהודים וחכמיהם בסובלנות ובחיבה יתירה.

5 על המשפחה המון עיין מחקרו של הנרי גרוס, בהשקפה למדעי היהדות בצרפתית, Revue des Etudes Juives, פאריס, גליונות 13-111, שנת 1908.

ועל ר' משה המון עצמו ראה עמנואל אבוה, Nomenclologia, אמסטרדם דף 306. בעל תבואות הארץ, יהוסף שוארץ מביא (במעשה הארץ ח"ב) שמפרש המשנה האיטלקי רבנו עובדיה מברטנורה, הוא מצאצאי משפחת המון (בפרק זמן ג' דף ל"ו, ע"ב).

6 בין המלכים בני דורו נמנו: קארלוס החמישי, איש-ריבו של דון יוסף נשיא, פראנסואה הראשון, הנרי השמיני, סיגזמונד הראשון, איוואן אסילוביטש ועוד.

7 עיין Extremos y Grandezas. ברשימות על המלחמות והנצחונות של סולימאן וענינים הנוגעים לקורות היהודים בשאלוניקי, דון יוסף נשיא, והתבערה בקושטא מיום י"ז תמוז הרצ"ט, 15.7.1539, בה אלמושנינו עצמו היה עד ראיה, וכי.

8 כתב החירות שניתן ליהודי שאלוניקי ע"י סולימאן היה מאוקטובר שנת 1537, הרצ"ז, עמק הבכא, מהדורת מ. לטריס 1895 דף 118.

בני קהילת שאלוניקי החזיקו בנכסי דלא נידיי שלו בעיר הזאת וכשהודמן בקושטא הרב השאלוניקאי, רבי משה אלמושנינו, מגדולי הדור ההוא, שביקר כמה פעמים בעיר הבירה לרגלי עניניו ושליחותיו קירב אותו אבו-סועד, הסביר לו פנים והטיל עליו לטפל בנכסיו והתענגו יחד בשיחות פילוסופיות ובירורים מדעיים שונים⁹.

הנוסע הצרפתי הנודע, ניקולה די ניקולאיי, שעבר בעינים פקוחות על פני ארץ תורכיה וחדר אל כל פנות החיים שבקיסרות הזאת, רשם בהתפעלות ובקנאה כבושה את עליונות מעמדם של היהודים, מגורשי ספרד ופורטוגאל, בקושטא וביתר הערים של הממלכה העותומאנית. הוא העלה על נס את חכמי-ישראל והרופאים היהודים, הבקיאים בחכמת הרפואה להלכה ולמעשה, והמקורבים למלכות, יפעת החנויות והסוחרים היהודים ושרותם בפיתוח התעשייה המלחמתית כגון: הכנת התותחים, אבק השריפה, ויתר כלי הזיין שהתורכים השתמשו במלחמתם כנגד אויביהם הנוצרים¹⁰.

מסיפורו של דוד הראובני (מהדורת א. ז. אשכולי, ירושלם ת"ש), ידוע לנו שבין האנוסים מפורטוגאל נמצאו אנשים בעלי מלחמה וחכמים במזרקי אש ואומנים. אין ספק שיהודים אלה בבואם לתורכיה, במלכות הזה שעלינו לשבח לאדון הרחמים אשר נתנו בידי אדונים רחמנים שהם מלכי חסד" התאמצו בכל נפשם ומאודם לעזור למיטיביהם גם בשטח הצבאי א"י¹⁰.

בפמליתו של השולטאן שולימאן תפס מקום נכבד הרופא, רבי משה

9 עיין אצל אלמושנינו, בספרו הנ"ל, בספרדית, מגרעותיה ומעלותיה של קושטא. דף 88-101.

10 בספר זה המורכב משלושה חלקים, דן אלמושנינו על נושאים שונים כגון: התוונה, הבריאות, המסחר, השעשועים, הנשים, הרבוי הטבעי, המטבע, התפילה, השיכון, הצדקה וכו'. כן הוא מתאר את מותו של השולטאן סולימאן ועליתו על כסא המלכות של השולטאן סלים השני, ורושם את קיצור חיי סולימאן וכיבושיו. הפרק על אבן סועוד הוא לבבי ביותר ומרגישים שהיחס ביניהם היה של הוקרה והערצה הדדית.

10 עיין בספרו בצרפתית Les Navigations, Peregrinations et voyages faits en Turquie Anniere MDLXXXVI דף 40-239.

בקשר לרופאים היהודים קובע המחבר שהם היו בקיאים להלכה ולמעשה ועלו באומנות זו על בני יתר העמים מכיון שידעו את השפות המדעיות: יונית, ערבית, ארמית ועברית.

תלבושתם היתה שונה מזו של יתר התושבים בזה שבמקום התרבוש הכרתי המיועד לעדה היהודית, הם חבשו כיפה גבוהה מצבע אדום Escarlate.

עיין שם בדף 170, התמונה של רופא יהודי שהיא אולי זו של רבי משה המון. 10 א רשד"ם חושן משפט, סימן ת"א.

ה מו ן , שהיה מלווה את מלכו במסעיו. לעזרתו פנו בני כל הקהילות אשר בתורכיה ותמיד עמד לימין הנעשקים ויטיב לכולם כל הימים⁽¹¹⁾.

כשהנוצרים האשימו את היהודים בעלילת הדם מיד השיג רבי משה מאמר המלך מן השולטאן והעמיד אותה מחוץ לחוק⁽¹²⁾.

ההסטוריון יוסף בן יצחק סמברי גומר עליו את ההלל בכתבו ש"זה האיש משה גדול מאוד בעיני המלך והמלכה" והפרשן שלמה עתיה, בביאורו על תהלים משבחו כאחד האישים הדגולים של התקופה שכללה או את הגברת המעטירה ביחס וגדולה וחסידות ויראת ה' בת מלכי קדם עטרת תפארת ישראל מרת גרסייה נשיא (מנדס) והגביר הנשיא בן חכמים בן מלכי קדם האדון דון יוסף נשיא" (שו"ת מהרי"ן לב ח"א במבוא) הוא הדוכוס בונה טבריה ומראשי המדברים בעולם הכספים הבין-לאומי.

אין ספק שרבי משה המון, עמד במרכז הענינים הן בעולם היהודי והן בעולם המדיני המזרחי, והוא ידע היטב את המתרחש מסביבו והמצב הפנימי בארצות העוינות את תורכיה.

נאמנותו כלפי השולטאן אדוניה, הטוב והמטיב לאחיו היהודים באשר היו, הכיסופים לעזור ולהושיע לשחרורם של היהודים היושבים בפרס הנאנקים ונרדפים ע"י השיעים נתיני השאח, ושנאי נפשם של התורכים הסונים, המריצו את רבי משה המון, לקרוא את האזרחים היהודים להצטרף ולצאת למלחמה נגד הקיזילבאש, בעל הכלניה הפרסי, בלשון ימינו.

על המצב הירוד של היהודים בפרס בעת ההיא, וכן על הרפתקאותיהם של יהודי באגדאד, על התנאים הקשים של המסחר הבין-לאומי, בין תורכיה ופרס, בעת המריבות, נשתמרו לנו כמה עלילות מענינות, בספרי הפוסקים של הזמן ההוא וגם בספרים אחרים. באותם החיבורים אנו מוצאים הדים מפעולותיו הצבאיות והמדיניות של רבי משה המון, במלחמות הקיזילבאש ותוצאותיהן.

אמת שהידיעות לא תמיד ברורות ובחלקן אף מקוטעות, אולם התמונה אינה חסרת ענין, וכדאי לעמוד עליהן בפרטות.

יחד עם רבי משה המון, הלכו עוד שני רופאים יהודים, למלחמה בשרות

(11) עיין אצל גרוס הנ"ל, מאמציו להטיב לקהילת שאלוניקי בענין המחלוקת בין ראשי הציבור ותוכר המסים התקיף ועוכר ישראל, בשם ברוך לא לה.

(12) עיין אצל פראנקו ורוואניס הנ"ל.

(13) דברי יוסף, ברלין תרנ"ו דף 59.

המלך הגדול סולטאן סוליימאן⁽¹⁴⁾ והם: רבי אברהם הלוי בן מיגאש, ורבי יוסף, בנו של רבנו תם בן יחיא, שמצא את מותו באחד הקרבות א"י.

למלחמות הקיזילבאש התגייסו מספר יהודים בני שאלוניקי וערים אחרות, שנענו לקריאתו של רבי משה המון. לפי אחת השאלות ותשובות של הפוסק הגדול רבי שמואל די מדינה, דיל קאמפו, היתה בשאלוניקי אשה אחת בשם: דונה שול לה גאלדיטה, כנראה ממשפחה מיוחסת וענפה, ולה היו שלושה בנים ושתי בנות, שמות הבנים היו: יעקב אברהם ויוסף ושתי הבנות התגוררו בצפת, בירת הגליל, שלמרות המרחק הרב שבין שתי הערים, נחשבה באותם הזמנים, כאחד הפרברים של המטרופולין השאלוניקאית.

יעקב, אחד מבניה נפטר בשאלוניקי, ואולי מת באחת המגפות שהיו תדירות בעיר הזאת, לפני שנת השי"ט (1559). שני הבנים האחרים: אברהם ויוסף התגייסו לחיל הייניצרים, הוא לגיון הזרים של השולטאן ומשענתו הצבאית החזקה והמהוללה, בצבא הזה שהיה מורכב מבני כל העמים והדתות, השתמדו שני האחים או פרקו פשוט מעליהם עול-מצוות ומעשים — ונכנסו לחיל הפרשים הוא הסיפא הי.

המשומד אברהם סאמיגא — כך נקרא — שהלך להרוג או ליהרג נלכד בעוונותינו ונהרג במלחמת הקיזילבאש, ונפל מת תחת רגלי הסוס של יוסף מתתיא, אחי יעקב מתתיא מק"ק אוטראנטו אשר בשאלוניקי, כי שניהם היו ביחד במלחמת הקיזילבאש והוליכוהו מעוטף תחת שק אחד.

אחיו יוסף סאמיגא בהיותו תוגר נפגש עם מרדכי גימעה יחיד מק"ק ציצילייה, ששנה אחת אחרי המגפה הגדולה בשאלוניקי (משנת השי"ד 1554) הלך לצפת בתוך הספינה, שהלך רבי יהושע די יינקו, והיה עד

(14) ספר סדר הזמנים למשורר השאלוניקאי רבי סעדיה לונגו, שאלוניקי, שנת משד"י (1954) דף י.

המשפחות הספרדיות: לונגו ארוך וטאוויל מוצא אחד להן ושחיהן לונגו וטאוויל הנן תרגום המלה העברית ארוך, בספרדית ובערבית.

צורה לשונית דומה אנו פוגשים גם במשפחות בטיטו, קטן וגייקו שמוצאן כנראה מפרובינציא, צרפת.

(14) בשו"ת אבקת רוכל, לר' יוסף קארו, סימן כ"ז באה תשובת הרב מהר"א הלוי בן מיגאש בענין המחזורים החדשים שיצאו... כי הדפוס היוצא מויניצאה הוא היותר נכון ויותר מדויק... והוא נא קח חומש אחד דפוס שאלוניקי ותמצא על כל דבר ששעמה שאין כן בדפוס וניציאה.

1594/3 x

ראיה בבוא האם, דונה שול לה גאלדיטה בצפת, אצל שתי בנותיה והיו שלושתן בוכות על מות יעקב הנ"ל, לפני שהגיעה האם האומללה והשכולה סמוך לעיר, הלך גם הבן הרשע יוסף סאמיגא, לקראתה להקביל את פניה והיא היתה מכה את עצמה בשתי אבנים באמרה, שהיא שכולה וגלמודה, בעת שבנה יוסף היה מנחם אותה באמרו לה שלא תבכה, כי הוא יבוא לה תיחד, והיא היתה אומרת לו שיותר טוב היתה רוצה שימות.

עוד העיד יעקב מתת'א הנ"ל אחי הפרש או הסיפא הי יוסף, שהיה עושה מלאכתו בשאלוניקי בתנור של קרישנטי, בחברת אנשים אחרים, ביניהם יהודי אחד מארץ נכריה, כי יש עתה כמה שנים שהלך גם הוא עם השר כה"ר משה המון למלחמת הקיזילבאש, ושם ראה מת אותו אברהם סאמיגא, הנזכר לעיל¹⁵.

אחר שובו של רבי משה המון לקושטא, מסר למקורביו כמה ידיעות ורשמים על מצב היהודים בפרס כפי שראם בענים ובמצוקתם. את הפרטים הללו שמע גם רבי יוסף בן וירגה, בנו של ההסטוריון היהודי, רבי שלמה בן וירגה, שהכליל אותם בתוך רשימות אביו בשבט יהודה.

והנה הקטעים המענינים האלה:

„אמר יוסף בן וירגה, שמעתי מפי השר המרומם, הרופא הגדול כמה"ר משה המון יר"ה (ירוממהו האל), כי ראה בטבריס, בלכתו למלחמה עם המלך האדיר על כל מלכי האדמה, שולטאן שולימאן יר"ה, כמה חנויות אשר תושבי הארץ נזעלין בשבת והם ישמעאלים גמורים, ושאל להם: מה ענין נעילת החנויות? והשיבו כי לא ידעו מזה דבר, ואין להם השקפה אחרת אלא שכך ראו אבותיהם נזעלין בשבת ואין זה אלא מזמן השמד, אשר היה שם עצום ונורא מאד¹⁶.”

הקטע השני משלים את התמונה העגומה מחיי ההשפלה שהפרסים השיעים הטילו על היהודים תושבי ארצם:

„אמר יוסף בן וירגה, אני שמעתי מפי השר הנשגב והמרומם, כמה"ר משה המון יר"ה שגזר עליהם (השאח הפרסי) שיוליכו עץ כבד לאחוריהם, תלוי מצואריהם ללעג, ולזה לא היו יוצאים מבתיהם כי אם לנחוץ גדול, כי זה היה

15 עפ"י רשד"ם, אבן העזר, סימן נ"ח.

16 מהדורת עזריאל שוחט, מוסד ביאליק, ירושלם תש"ז, דף נ"ו.

גרוס, במאמרו הנ"ל, רשם בטעות שהכוונה על מצרים. אולם שוחט קורא כאן סבריס ולא מצרים, לפי דפוס ראשון, וזה נראה הנכון.

מחזיר לו העץ לפניו וזה מכה ומחזירו לאחוריו, והיו לשמצה וקלס לכל עובר ושב ובכל רחוב וראש כל חוצות ינזר לבשת¹⁷.”

ממלחמת הקיזילבאש הספיק להציל „אדוננו מאור גלותנו, החכם הרופא המובהק, שר וגדול בישראל כמוה"ר משה המון ספר חומש, מתורגם בשלוש לשונות תרגום אונקלוס וערבי לרב סעדיה גאון ופרסי אשר ביאר לנו איש נבון וחכם כה"ר יעקב בן כהר"ר יוסף טאווס נ"ע — שנדפס בקושטנינא בשנת ש"ו (1546) ע"י רבי שלמה בן מזל טוב¹⁸ — אולי בן אותה המשפחה של „החכם השלם נשא ונעלה הפוסק יעקב בר יששכר טאווס זלה"ה" המובא בשו"ת של מהר"ם אלשיך¹⁹), ומהרשד"ם תומך שם בפסק הדין שלו.

אל נכון היה רופא השולטאן רבי משה המון, כליל המעלות ולא לחנם רשם עליו המשורר העברי בן-זמנו, רבי „סעדיה בן החכם הישיש אברהם לונגו ז"ל מגרוש ספרד ותושבי קושטנינה, „כי זה משה עניו לא נמצא כמותו. באורו ראו אור גדול, גולת אריאל, בימיו לא נקרא אלמן, יהודה וישראל²⁰.”

על שיבוש דרכי המסחר בימי מלחמות הקיזילבאש תעיד השאלה שבאה ב„דברי ריבות" לרבי יצחק אדרבי, מגדולי הפוסקים שבדור, דרשן ומרביץ תורה בבית-הכנסת ק"ק שלום אשר בשאלוניקי ובה נאמר:

„ראובן מתושבי תוגרמא (תורכיה) הלך להסתחר בשושן (היא העיר הפרסית חמדאן) והיה חייב קצת מעות לכותי (פרסי שיעי) אשר היה שם. ובין הזמנים הללו היו מריבות ומלחמות בין מלכנו יר"ה (הוא השולטאן התורכי) ובין הכותים, באופן שלא היה יכול ראובן להסתחר במעותיו אשר היו כאן בתוגרמא עד שהגיע זמן פרעון הכותי ולא היה לו לפרוע. והיה הכותי מרויח לו זמן וזוקף עליו רבית (כדרך כל הסוחרים המלווים ברבית קצוצה) וראובן היה שותק שלא היה בידו למחות מאימת חמת הכותי המציק, והכותי ראה שאין ביד ראובן מאומה שם לפרוע, אז אמר לו (הכותי) שיעשה עמו טובה שיתן לו (ליהודי) רשות (רשיון לבוא

17 שם דף ע"ח.

18 עיין גרוס, ורוואניס הנ"ל, וכן אצל יהוסף שווארץ (ספר מעשה הארץ זמן ד', דף ל"ז ע"ב) מסופר שהשולטאן צוה לר' משה המון לתרגם לו בלשון ערבי, כל התנ"ך וספרי תפלות ישראל.

19 סימן ק"ג.

20 סדר הומנים, דף ז'.

למלכות תוגרמא, בתנאי שיעשה לו קונטרטו (חוזה, מעין שטר-חוב) שיודה שחייב לו סך מעות גדול. וכן עשה ראובן (בהכרח) אף על פי שלא היה חייב לו הסך ההוא. ובבוא ראובן כאן, כתב לו לכותי שהוא רוצה לפרוע לו באמת (הסך הנכון) אבל לא יותר. והכותי לא רצה אלא שיפרע לו כל הסך הכתוב. או לקח שמעון (יהודי אחר היושב בתורכיה) החוב ההוא מן הכותי לתבוע מראובן. כדרך הנהוגה בין הסוחרים והבנקאים להסב על שמם את שטרי החוב או בדמי קומיסיון על הגביה או בצורה של קנית חוב מוחלטת, נכיון שטר באחוזים קבועים מראש לפי הסכם מוקדם, ובלתי חוזר²¹).

אחרי הנצחון שנחלו צבאות השולטאן סולימאן בתאבריו, בשנת הרצ"ד (1534), תחת פיקודו הישיר, נסללה הדרך לכיבושה של באגדאד העיר הבצורה והמרכז המדיני והתרבותי החשוב השוכן על שפת החדקל.

מושל העיר המזרחית המהוללה נכנע לפני השולטאן סולימאן והסגירה בידיו בחורף של שנת הרצ"ה (1534) וממילא נתוספה לקיסרות העותומאנית עוד קהילה הסטורית חשובה.

על חיי היהודים בבאגדאד ומשלוח ידם בעת ההיא נוכל ללמוד משאלה אחרת שהופנתה לפוסקים בני הדור ההוא, רבי יצחק אדרבי משרא לונגי ורבי צפת ומהר"ם אלשי"ך בראשם, וזו לשונה:

„על אודות יהודי אחד שנתעלם מן העין פה בגדאד בתוך העיר ושמו יוסף והאיש הזה, זה דרכו כל הימים, לסובב בשווקי העיר לקנות כסף או זהב מאשר ימצא. ויהי היום ויבוא כותי (שיעי) אחד אצלו בערמה ושם הכותי תשבולי (תש אבן בתורכית בולי או פולי ביוניית מוכר-סוחר באבנים) נודע בשערים כי הוא חופר חפירות ומוציא אבנים ומוכרם לצורך בנין ויאמר אליו, כי מצא חפצים מכסף וזהב ומטבע ישן ורוצה למכרם בהחבא (בסתר). וזה דרכו של כותי הנזכר לפתות בני אדם ולהורגם ברשת זו טמן. וכן עשה לקצת יהודים לרמותם ולא הועילו מעשיו וכשבא אצל זה יוסף הנזכר פתה אותו ונלכד ברשתו ונתפתה ללכת עמו בערב בעת שסוגרים דלתות העיר, כי מבעוד יום סוגרים אותם מפני פחד מלך פרס ויש מקיר החומה ולפנים מרחב גדול הרבה ממדבר שמם עד מקום ישוב הבתים. וביתו של הכותי הנזכר הוא סמוך למדבר השמם. ומעשהו בכל יום, שחופר חפירות, בתוך המדבר הנזכר. וכראות בני ביתו של יוסף הנזכר כי נחשכו כוכבי נשפו ולא בא עוד לביתו, נבהלו ונחפזו ויקומו

בנשף באישון לילה ואפלה וילכו עם הסובאשי (מנהל משק או כפר) עד בית הכותי התשבולי... ויחרד האיש מאוד ויאמר אליו הסובאשי, היכן הוא היהודי שבא עמך לעת ערב? ויאמר לא היו דברים מעולם, ולא ראיתי יהודי. ויאמרו גואלי הדם (קרובי ההרוג) לסובאשי, עתה בעת הזאת הרג אותך, תפוס אותו. ויאמר תפשוהו ויבאו מכרי הכותי וערבו אותו, עד אור הבוקר. ויהי בבוקר שמו אותו במשמר, להוליכו אצל הבאשה (הפחה) לעונשו ביסורין, אולי יודה על הדם אשר שפך. והעיד שיך יחייא יצ"ו בתורת עדות, בבית דין, שבאותו בוקר עצמו, בא אליו כותי אחד, שהוא פקיד על מכס הכסף, ויאמר אליו מסיח לפי תומו, חבל על יוסף היהודי הנהרג על ידי התשבולי, שבבואי אמש אחרי סגירת דלתות העיר, מצאתיו הולך יחידי, בתוך המדבר השמם, שמקיר החומה ולפנים, ואמרתי לו, להיכן אתה הולך יחידי בעת הזאת, בתוך המדבר השמם הזה, עתה? לא יש פתח פתוח לצאת, ולא עת יציאה, שמא יש עמך איזה כסף גנוב מהמכס? ומששתי בו וחפשתיו ומצאתי תחת אצילי ידיו לחם וצנונות ובאזור (בחגורה) פרוטות הרבה, ואשא עיני ואראה את התשבולי מרחוק. ואמרתי לו ליוסף, שמא אחרי הבליעל הזה אתה רצה לילך? אל תלך עמו, כי זה יהרוג אותך, על כל פנים שכן דרכו, לפתות בני אדם ולהורגם, לכן חוזר בך, ומשכתי אותו והכיתיו, והפצרתי בו להחזירי, עד שהיה שם זקן אחד ערבי, ואמר לי למה תכה כל כך היהודי הזה? הגת לו שילך למקום חפצו. חבל עליו שנהרג ולא שמע לעצתי... עוד העיד שיך יצחק... גם העיד רבי מגחם אושיש יצ"ו...²²).

הזוהר והיפעה שזכה בהם השולטאן סולימאן המחוקק והמנצח בכל אשר פנה, אם כי הרחיבו את שלטונו והקיסרות העותומאנית התפשטה לכל עבר, גרמו בכל זאת לזעזועים ובקיעים ניכרים בחיי הכלכלה של המדינה.

כששה מליונות דוקאטים עלה אז התקציב להחזקת הצבא, שמנה כמאה אלף איש בערך פרשים ורגלים ותותחנים, והצי המלכותי שהיה מורכב יותר משלוש מאות יחידות. הוצאות אלו אכלו את מיטב ההכנסה הלאומית ומשבר כלכלי עבר על כל תורכיה.

22 עפ"י "דברי ריבות", סימן שצ"ב ושו"ת רבי משה אלשיך, סימן מ"ה. מענין לציין שקטעי השו"ת המתפרסמים כאן מוכיחים שרבי התקופה כינו או את הפרסים השיעים, בשם כותים. במקום אחד אף מודגשת המלה: ערבי ולא כותי, כדי ללמדנו להבדיל בין שני המושגים השונים זה מזה. יוצא איפוא שאין סמוכין לסברתו של ההיסטוריון שלמה א. רוזאניס בספרו הנ"ל שכותי הוא שומרנו, השערה זו מופרכת מעיקרא. לדעתי זו הסכים ידיו המנוח רבי מיכל רבינוביץ ז"ל.

הזהוב התורכי הנקרא סולטאני, שערכו הרגיל היה תשעים לבנים (אשפרוש בלע"ז), עלה מהרה במלחמות הקיזילבאש, בשוק הכספים, עד מאה ועשרים לבנים, וכן עלה מטבע הכסף מלבנים כרותים ולבנים שלמים.

הפוסק השאלוניקאי, הפשטן רבי אברהם בן הרב משה די בוטון, בעל "לחם רב" ו"לחם משנה" שנהירין היו לו דרכי המסחר ותנודות השוק הכספי מטיב להסביר כמה הלכות על ערכי הדוקאט והפרח, הוא הפלורין ששויים היה חמשים לבנים או שש לירות איטלקיות, ועשרה סולדין, היה שוה ששה או שבעה לבנים כרותים, שהם עצמם שקלו רק חצי דרהם, מפני שבמלחמת הקיזילבאש היו מוליכים זהובים וזה היה סיבת עלייתם. ומפני סיבת עלייתם פשטה הצרעת מכריתת המעות, מפני שהיה להם מקום בעלית הגרושיש והדוקאטים שכיון שהכסף והזהב היה עולה, אפילו שהיו נכרתים היו לוקחים אותם מפני עלייתם... כי באותה הדראמה יש כפלים כסף מאותם הלבנים הכרותים, ומה הגורם שיתנו לו כן? אלא מחמת שויון המטבע, ומחמת החשיבות שיש לאותם הלבנים הכרותים מחמת מטבע שלהם לוקחים בהם כסף כפלים כפי הם. ועוד אנו הולכים בשוק לקנות ואם אנו מוליכים כסף בלי צורה (ז. א. במשקל), כיוצא בלבן הכרות אינם נותנים לנו כלום, ובלבן הכרות אנו לוקחים כל מה שאנו צריכים... והשלמים הם מטבע יפה מהם" (23).

באותם הימים הפכו ערי תורכיה חופי מבטחים וערי מקלט לבני האנוסים שברחו על נפשם מארצות אירופה הנוצרית, בהן בערו משך מאות בשנים, כבשני האש וההשמדה של האינקוויזיציה. השולטאן סולימאן, נפטר בשנת 1566, שנה אחת אחרי הסתלקותו של ידידו הנאמן ורופאו הפרטי, רבי משה המון, פאר היהדות העותומאנית.

קונטרס על חלוקת כספי ארץ-ישראל מארצות אשכנז לרבי יוסף דוד עייאש

מאת מאיר בניהו

הקונטרס המתפרסם בזה לראשונה מכתבי-יד, דן בשאלת חלוקת כספי התרומות לארץ-ישראל מארצות אשכנז. הוא נכתב בשנת תקפ"ב על ידי ר' יוסף דוד עייאש, מחכמי ירושלים. שעשה אז בשליחות הכולל באמשטרדם, ויש בו עניין רב לתולדות היחסים בין הספרדים והאשכנזים בירושלים ולגביית הכספים בארצות אשכנז ופולין בעד ארץ-ישראל.

שאלת הבעלות על כספי ארץ-ישראל הנאספים בקהלות אשכנז עוררה חילוקי דעות רבים עד ראשית המאה הי"ט. לראשונה התעוררה בשנת תנ"א (1691), כשהקהלה האשכנזית רבצה תחת עול כבד של חובות למוסלמים. באותה שנה היה רבי משה הכהן, רבו של קהל אשכנזים בירושלים, באירופה בשליחות הקהל והשפיע על ועד ארבע ארצות ומנהיגי הקהלות באשכנז ובפולין לקבוע תקנה שכל הכספים הנועדים לארץ-ישראל, ישלחו לקהל אשכנזים בירושלים, ולא עוד אלא שלא יהיה שד"ר ספרדי רשאי לבוא לקהלות אשכנז ולערוך מגביות בשביל הכולל הספרדי. חכמי הספרדים בירושלים התנגדו לתקנה וטענו שהכולל נושא בעול העיר, המסים וההטלות גם בעד האשכנזים והמצב הכספי של הכולל היה חמור. בהתערבותם של חכמי מצרים, הוסכם לתת תוקף לתקנה משך שלוש שנים¹. אולם לאמיתו של דבר נמשך נוהג זה עד שנת תפ"א, זמן ביטולו של ק"ק אשכנזים.

לאחר שנת תפ"א נעשו נסיונות לחדש את הישוב האשכנזי בירושלים ושלוחים יצאו מדי פעם בפעם לקבל את כספי ארץ-ישראל. הם השתמשו בטענה שאין הם נהנים מן הכספים המגיעים לקופה של כולל ירושלים, והצליחו בדרך זו לקבל את הסכמתן של כמה קהלות באשכנז למסור לידיהם את הכספים. משהזדמנו למקומות אלה שלוחים ספרדים העמידו את הגבאים על העובדה, שמשבטל ק"ק אשכנזים נספחו אנשיו אל הכולל, ביקרו בישיבות הספרדים, התפללו בבתי-הכנסת

(1) שו"ת גנת ורדים לר' אברהם הלוי, חלק א, קושטא תע"ז, יורה דעה כלל ג, סי' ט, קבו ואילך. על מהותה של תשובה זו וענייניה, ראה: מ. בניהו, אגרות ר' אברהם קונקי לר' יהודה בריאל, סיני, כרך לב, עמ' שה-שו, שטז; עיין גם: א. יערי, שלוחי ארץ-ישראל, עמ' 313-321.

(23) הדבר הזה מבואר באר היטב בשו"ת לחם רב סימנים י"א וי"ג. ועל התקציב הצבאי בתורכיה עיין בפרטות אצל A de la Jonquiere הנ"ל.

מאנשי פולין אשר בירושלים". האשכנזים מתפללים בבתי הכנסת של הספרדים. לומדים בישיבותיהם ומתחנכים אצלם. הכולל הספרדי מספק את כל צרכיהם, משלם עליהם מסים וחובות ואין האשכנזים מופלים לרעה מן הספרדים בשום דבר. כי כולנו בני איש אחד נחנו".

בשנת תקמ"ב נשלח עלי-ידי כולל ירושלים לאירופה המערבית ר' רפאל יוסף אבן רובי. פקידי-ירושלים בקושטא מסרו בידו האגרת המאשרת את העובדות הנ"ל: "זה ימים שמענו מפי שלוחי דרחמנא יצ"ו כי יש אומרים שחכמי הספרדים אינם מספיקים בהספקתם לחכמי האשכנזים... המדברים להם כדברים האלה שקר ענו... כי חכמי הספרדים עם חכמי האשכנזים חלק כחלק יאכלו בהספקת הישיבות ובתי מדרשות בחלוקי הת"ת, כאשר דבר זה ידוע ומפורסם... כל האומר הפך זה אינו אלא להנאת עצמו"⁶. באגרת מעיד גם ר' אברהם הכהן מלאסק על עצמו: "וגם אנכי מן המקבלים חלק כחלק ככל המפורש למעלה". השד"ר ר' רפאל יוסף נ' רובי הדפיס באמשטרדם בשנת תקמ"ה את התעודות הללו, יחד עם אישורו של ר' שאול, רבה של קהלת האשכנזים באמשטרדם, והפיץ את הכתבים בקהלות שעבר בהן, ודאי משום התנגדותן של כמה קהלות להרשות לשד"ר ספרדי לערוך מגביות במקומן.

גם באירופה המזרחית נתקלו שלוחי כולל ירושלים בקשיים לאסוף כספים. לשלוחי הכולל, ר' הלל מזרחי ור' אברהם הכהן מלאסק (תקמ"ב—תקמ"ח) נאמר שאין הם רשאים לערוך מגביות בקהלות אלו משום שאין הספרדים מספקים את צורכיהם של האשכנזים בירושלים. פנקס שליחותם היה בכתב-יד בגנוי ר' יצחק בדאהב בירושלים⁷, ולא נדפסו ממנו אלא קטעים מועטים. מן הקונטרס שלפנינו מתברר שר' הלל מזרחי נשא עמו אגרת חתומה על ידי חכמי האשכנזים בירושלים, שבה הם מודיעים שהם נהנים מכספי הכולל ומבקשים מקהלות אשכנז לעזור לשלוחים. גוף האגרת לא הועתק בקונטרס (יתכן שכתב-היד איננו שלם). בבוא השליח לק"ק בראד קיבל אישור מחכמי הקהלה ופרנסיה שנתברר להם שהשמועות נגד הכולל אינן נכונות ויש לתמוך בשליח.

לאחר סקירה קצרה זו על השתלשלותה של שאלת חלוקת כספי ארץ-ישראל, הננו מגיעים לעצם כתיבת הקונטרס של ר' יוסף דוד עייאש. עם עליית הפרושים תלמידי הגר"א לירושלים בשנת תקע"ו, אורגנה מחדש

(6) ירושלים של לונז, כרך ו (תרס"ב), עמ' 46-45. [ר' יערי, שם, עמ' 550].

(7) ר' ספרו "כי ביצחק", חלק "שנות חיים", ירושלים תרפ"ח, עמ' ז-יא. [ר' יערי,

שם, עמ' 554].

שלהם והכולל נשא בעול המסים והחובות של האשכנזים². הם הצטיידו באישורים מאת חכמי האשכנזים בירושלים, פקידי ארץ-ישראל בקושטא, — שקיבלו על עצמם גם את הדאגה למצבם של האשכנזים — ואף מגדולי הרבנים באשכנז. גם השדרי"ם האשכנזים הביאו אסמכתות לדבריהם, פסקי-דין שקבעו שהם בלבד זכאים לקבל את התרומות.

מלבד התשובה משנת תנ"ד של ר' אברהם הלוי, רבה של מצרים, שנזכרה למעלה, נכתב בשנת תפ"ט פסק אחר לזכותו של קהל אשכנזים. פסק זה לא הגיע לידינו. שליח האשכנזים לארצות אשכנז שיצא בשנת תקכ"ח הסתמך על פסק זה בתבעו מקהלת פירט לקבוע שכספי א"י יתייחדו לצורכי האשכנזים בירושלים. השליח היה ר' חיים אהרון מקיטוב, בנו של ר' אברהם גרשון מקיטוב גיסו של הבעש"ט. בכ"ג תמוז תק"ל קיבל מבית הדין בפירט תעודה, שבה נאמר: "הציע לפנינו כמה פסקי דינים מן גאונים קדמונים מן שנת תנ"ד ותפ"ט... שכל הנדרים והנדבות והצואות וההקדשות אשר יקדישו עם בני ישראל אשר בכל גלילות פולניא ואשכנז הכל כאשר לכל יהיה לשם הק"ק אשכנזים אשר בירושלים דוקא... אמנם הרב מה"ה חיים הנ"ל צועק ככרוכיא שאין ספרדים נותנים כלום, אפילו פרוטה, ממה שמכניס להם מכל המקומות לקהל אשכנזים... ובכן אנחנו... מאשרים ומחזיקים בכל תוקף ועוז את פסקי הגאונים הנ"ל וגזירותיהם"³. נגד טענות אלו יצא (בשנת תקל"א) ר' יחזקאל לנדא בעל ה"גודע ביהודה". הוא כתב אגרת ל"הקהילות הקדושות אשר בארצות פולניא, אשכנז, פעהם ומעריין", ובה האשים את קיטובר במסירת עובדות בלתי נכונות: "הלא אב אחד לכולנו... ובבירור יודע אני שהספרדים מטיבים גם עם האשכנזים"⁴.

תשובה חריפה לדרכו של קיטובר כתבו גם "פקידי ירושלים" בקושטא: "היתכן שחכמי אשכנז יוכלו לדור בירושלים תוב"ב זולתי על סמך כוללות הספרדים. וכמה הוצאות מתרבים לכוללות הספרדים בעבורם"⁵, ומגלים שרוב האשכנזים בירושלים לא יפו את ידו של קיטובר לדבר בשמם, אלא "פחות מעשרה

(2) ר' להלן בדברי פקידי ירושלים בקושטא.

(3) פנקס קהלת האצפעתל כ"י, על פי מ' סמיר, "גליונות", כרך יא (תש"א), עמ' 258—260. [התעודה חזרה ונדפסה על-ידי ד' ברלינג, קהלת היידינגספלד ויחסה לארץ-ישראל, ירושלים, מחקרי ארץ-ישראל, מוקדש ליובלו של מר י. פרס, ירושלים תשי"ג, עמ' רכה; עיין גם: שלוחי ארץ-ישראל, עמ' 530—534].

(4) סמיר, שם. האגרת נזכרת גם בקונטרס של עייאש.

(5) נדפסה על דף בודד ופירסמה מחדש א' א' הרכבי, בקובץ "היקב", עמ' 28—31.

[ר' יערי, שם, עמ' 533].

הקהלה האשכנזית בירושלים. הם פנו, בח' אייר תקע"ו, אל קהלות אשכנז, בישרו את חידוש הקהלה וביקשו מהן שימשיכו לתת לשלוחי הספרדים את כספי ארץ-ישראל, ובאמצעותם יקבלו הם את חלקם⁸. חמש שנים לאחר מכן, ב"ה בכסלו תקפ"א, משנתבססה הקהלה האשכנזית, כתבו ראשי הקהלה לארצות אשכנז מכתב אחר ובו ביקשו שכל כספי הקופות והתרומות יהיו נועדים רק לקהלתם ושלא יקבלו שום שד"ר שאיננו שלוח מאתם. הכספים ישלחו לגבאים שמונו על ידם בוויילנא, ולא כפי שנהגו עד אז לשלוח לפקידי ארץ-ישראל בקושטא. קיצור מאגרת זאת נמצא בראש הקונטרס. הם משתדלים להוכיח מספרו של ר' משה חאגיז, "שפת אמת", "כי בעלי החזקות בערי אשכנז ופולין היו דוקא האשכנזים". עם ביטול הישוב האשכנזי בירושלים עברו כל החזקות לספרדים והגבאות — לפקידי ארץ-ישראל בקושטא. אולם משחודש הישוב האשכנזי יש, איפוא, להעביר את הכספים לזכותו. לפי עדותם כבר הונהג כך בכל ערי פולין והם מבקשים שגם קהלות גרמניה והולנד ינהגו כן. הם גם מוסיפים שמכל הכספים שקיבלו פקידי ארץ-ישראל בקושטא לא ניתן להם כל חלק.

בשנות תקפ"ת-תקפ"א (1820-1821) יצא ר' יוסף דוד עייאש בשליחות כולל ירושלים לארצות איטליה, הולנד ואשכנז. משסיים את שליחותו באיטליה פנה לערי אשכנז ושם לא הורשה לערוך מגביות. אז ראה השליח לחבר קונטרס בזכותה של הקהלה הספרדית לקבל חלק מכספי ארץ-ישראל באשכנז. הוא מנסה לבסס את חיבורו מבחינת ההלכה ובראיות היסטוריות. מתוך חיבורו של עייאש מתבררת הפרשה וממנה יש ללמוד על תחלת יישובם של הפרושים בירושלים.

בראש החיבור מעתיק עייאש את הסכמת ראשי הקהלה בבראד (הנוכרת למעלה) ומסתמך גם על אגרת תקע"ו. לדבריו, התובעים את הכנסות הקופות הם העולים החדשים ואילו הוותיקים הרי הם חלק בלתי נפרד מן הכולל. הם נבדלים מן הספרדים רק במנהגייהם בדיני איסור והיתר, שכן הם נוהגים כחומרי מור"ם: "והנה הכא [איכא] משפחות אשכנזים בתוך הע"ק הספרדים ה"י שאבותיהם היו דרים בעה"ק ובהמשך הזמן נשתתפו להתפלל כמנהג ספרדים... הן עוד היום הלא המה מרוצים בתקנת הקהל ועונים ואומרים: כן היתה וקבלנוה, ואם החדשים אומרים לא כן, על כן לא יקומו רשאי"ם במשפט להיות נאמנים על דבריהם". (היי אלו שאלות רגילות שנתעוררו בקהלות בעת שקלטו יחידים מקהלות אחרות).

(8) האגרת נזכרה בקונטרס, עמ' 2.

החדשים ביקשו להקים להם גוף עצמאי ומכיוון שלא היו להם מקורות כספיים מס' פיקים, תבעו את כספי ארץ-ישראל. הם עשו תעמולה בחוץ-לארץ כאילו אין הספרדים מספקים צרכיהם של האשכנזים ועל ידי כך חשבו למנוע "רגלי שלוחי הספר' בערי פולין ובשאר המקומות בטענות שקר ודבר כזב, שמספרים להם דהספרדים אינם נותנים כלום לאשכנזים" (כה"י, עמ' 26). להלן מוסיף עייאש כי גם מבחינה היסטורית אין ממש בטענותיהם של האשכנזים: מי שילם את כל המסים וההטלות על האשכנזים אם לא הספרדים? העדה האשכנזית איננה מוכרת על ידי השלטון ו"כל העם מקצהו נחשבו קהל א' ונכתבו בפנקס א'" (עמ' 17). כל מעמסת החובות מוטלת על הספרדים לבדם. ודאי שיש זכות לאשכנזים לקבל חלק מכספי ארץ-ישראל, אבל יש לנכות מכספים אלה את הוצאות העיר. כלום הגיוני הדבר לשחרר את האשכנזים מהוצאות העיר ולתת להם חלק גדול מזה של הספרדים? (עמ' 15). האשכנזים יכולים לשלוח שלוחים ככל אשר יראה בעיניהם והכולל לא ידרוש חלק מהכנסות השליחות. אבל אין הכולל יכול להסכים שלשלוחיו לא תהיה דריסת רגל באשכנז ובפולין, והן שלוחיו אינם יוצאים לעתים מזומנות כשלוחי האשכנזים (עמ' 15). את דבריו מחזק המחבר באישורים של ר' יחזקאל לנדא ור' שאול, רבה של קהלת האשכנזים באמשטרדם, שנזכרו למעלה.

מדבריו של עייאש יש ללמוד שהספרדים שילמו למוסלמים את החובות שרבעו על האשכנזים והללו החזירו להם את חובם. לפיכך, טענו האשכנזים, שכל עוד היו הם בעלי חובות לא התנגדו לשליחת שלוחים ספרדים לאשכנז, אבל מאחר שהחובות סולקו חוזרת הזכות לאשכנזים לבדם לקבל את הכספים שבאשכנז (עמ' 9). על כך משיב עייאש שזכותם של הספרדים לא נבעה מכך ולא היתה אלא זאת שלאשכנזים לא היתה שום חזקה על כספי ארץ-ישראל שבאשכנז.

על טענה אחרת של האשכנזים, שהספרדים החזיקו במקורות הללו כשקהל אשכנזים בירושלים בטל ועם חידושו מן הראוי שיחזרו ההכנסות אליו — משיב עייאש: האשכנזים עזבו את ירושלים, נדיבי האשכנזים בחוץ לארץ הסכימו לתת את ההכנסות לכולל הספרדי, על ידי כך גילו דעתם שברצונם לתת לספרדים, ויש להם, איפוא, דין חזקה. מצד שני אין לדעת "אם הקופות הללו שבמדי' אשכנז לא חזרו ויסודם שלוחי הספר' או לא"? ואין בידי האשכנזים להוכיח שגם בעת שהיה להם קהל והיו להם קופות מיוחדות, לא יצאו שלוחים ספרדים לאשכנז ואף הם קבעו עבור הכולל שלהם קופות מיוחדות. הכספים שנתקבלו מאשכנז עבור הכולל לא היו בעד תשלום חלקם של האשכנזים במס העיר, כי במונח כזה היו צריכים לצאת שלוחים אשכנזים ולא ספרדים. אין זאת אלא שאז היה נהוג לחלק את כספי הקופות

שבאשכנז בין שתי הקהלות. ואף אם נניח — מוסיף עייאש — שבעבר נועדו כספי הקופות רק לאשכנזים, אחר שהקהלה האשכנזית לא הייתה קיימת למעלה ממאה שנה ועתה באו אליה אשכנזים אחרים, אין אלה נחשבים ליורשים של הראשונים (עמוד 18).

עייאש מראה מדבריו של ר' משה חאג'יו⁹ — שאף האשכנזים הסתמכו עליהם — שכל עיקר הקמת הקופות לאשכנזים לא היה אלא לזמן מסויים, כדי לאפשר להם לשלם את החובות. לשם כך הוקם גם המרכז בפרנקפורט. לפני כן גם הספרדים היו מקבלים חלקם מקופות אלו. ועוד טענות מביא עייאש: קופות ארץ-ישראל באשכנז נקראות לשם "מחצית השקל". בזמן הבית היה הכסף נועד לקרבות הצבור. עתה שייך, איפוא, הכסף לתשלום מסים וארנוניות שהציבור חייב ליתן לשלטון. אם הכולל לא ישלם את המס יהיו כל יהודי ירושלים בחזקת שבויים ולצורך פדיון שבויים אפשר לשנות מהקדש להקדש (עמ' 19).

עייאש מתריע גם נגד הנהוג החדש לשלוח את כספי הקופות למרכז בוויילנא שלא כפי שהיה מקובל עד כה: "כדמוכח בפניקס שלפנינו¹⁰ מזה כמה שנים דמע' הגבאים של ק"ק נז' [פרנקפורט] היו שולחים אותם המעות המתקבץ בקופת עה"ק נז', לא היו שולחים לעה"ק אלא ליד פקידי עה"ק שבקושט" (עמ' 30). פקידי ארץ-ישראל בקושטא היו ממונים על כספי ארץ-ישראל גם בהסכמת האשכנזים (אגרות תקמ"א ותקע"ו). מנהג שנתפשט בעיר מעמידן אותו על חזקתו ואין, איפוא, כל בסיס הלכי לשנות את הנהוג הקיים.

עד כאן מגיעות ידיעותינו מתוך חיבורו של ר' יוסף דוד עייאש. את החיבור מסר לעיון לר' שאול אב"ד באמשטרדם. על התפתחות הדברים שומעים אנו ממקורות אחרים.

ר' יוסף דוד עייאש יצא מאמשטרדם להמבורג. שם נמצאו שלוחי הפרושים ר' אברהם שלמה זלמן צורף מירושלים ור' בנימין מלונדון מצפת. נתעוררה שוב שאלת חלוקת הכספים. בהתערבותם של רבני אמשטרדם, המבורג ולונדון הושגה פשרה בין שני הכוללים, שעליה יספר ר' ישראל משקלוב, ראש כולל הפרושים בירושלים וצפת: "בהמבורג] פגעו [שלוחי האשכנזים] את השד"ר מירושלים ומצפת של הספרדים, ויעמדו שני הצדדים האלה לדין ודת תורתנו הקדושה אצל הרבנים הגאונים דשם, והגאון דלונדון והגאון דאמשטרדם הם אשר עמדו לימינינו.

9 שפת אמת, אמשטרדם תס"ו, כו א.

10 חבל שלא השאיר לנו העתקה של קטעים מן הפניקס.

ואחר הצעת כל הטענות, נעשה פשר דבר בין ק"ק הספרדים שבירושלים ובין כוללנו שבירושלים וצפת. שגם הספרדים זוכים בנדבות הארצות ההם, אך שבצפת לא יטלו הספרדים אך שלישי המגיע ובירושלים יטלו החצי המגיע¹¹. ר' אברהם שלמה זלמן צורף מספר שהיו בידו "הפנקסאות והכתבים... מהשד"ר החכם יוסף דוד עייאש נר"ו" והוא מסר אותם לידי שליח אחר של הפרושים, שסבב יחד עמו, ר' אברהם שלמה שפירא, "באופן שיהי' כחו יפה לגמור השליחות... במדינות הנז"ל"¹². אולם את הכסף לא הוסיפו לשלוח לפקידי ארץ-ישראל בקושטא.

ישוב הפרושים בירושלים הוסיף להתבסס ושלח שלוחים משלו לכל ארצות הגולה ועד לצפון אפריקה הגיעו¹³. בשנת תקפ"ה באו לידי הסכם ראשי הקהלה הספרדית ומנהיגי הפרושים בצפת שכל צד יוכל לשלוח שלוחים לצד של חברו וההכנסות יתחלקו ששים למאה לאשכנזים וארבעים למאה לספרדים¹⁴. הסכם דומה נחתם בירושלים בשנת תקפ"ט, "שכל מה שעולה מן השליחות ערי אשכנז מן האשכנזים דוקא, יתחלק מחצה לכו' הספרדים ומחצה לכו' האשכנזים הי"ו"¹⁵. ואף יצא באותה שנה שליח אשכנזי, ר' אברהם שלמה זלמן צורף, בשליחות שתי הקהלות לאיטליה. יש לציין כי החל משנת תקפ"ד לא הייתה קיימת הבעייה באירופה המערבית, כי מאז יסוד "חברת תרומת הקדש" באמשטרדם¹⁶ נשלחו כל הכספים לפקידי האמרכלים והללו שלחו את הכספים לארץ-ישראל לאשכנזים ולספרדים כאחד.

אם נבוא לסכם את הדברים ולבדוק את החומר שבחיבורו של ר' יוסף דוד עייאש, הרי נוכל היום לקבוע בלי פקפוק מה שהיה בימיהם מוטל בספק, החומר שהגיע לידינו מראה כי הקופות של ארץ-ישראל שנוסדו בארצות אשכנז היו מעיקרא למען ארץ-ישראל כולה וגם הספרדים נהנו מהן. מדי פעם בפעם יצאו שלוחים ספרדים לארצות אלו והתקבלו בסבר פנים יפות. החל משנת תנ"א, כשהקהלה

11 פרומקין-ריבלין, תולדות חכמי ירושלים, חלק ג, עמ' 147. נר' יערי, שם, עמ' 761-762.

12 ר' במכתב ששלח לר' שלמה פ"ח בכב תמוז תקפ"ג, מ' סולומון, שלשה דורות בישוב, ירושלים תרצ"ט, עמ' 32.

13 עער שלמה לר' שו"מ זוראפה, ליורנו תרל"ח, סי' קל, קב, ב. שם נזכר שליח אשכנזי שבא לאלג'יר בתקפ"ד וכולל הספרדים בירושלים התנגד לשליחותו.

14 גוף התעודה נמצא בכתב-יד באוסף המכון לחקר קהלות ישראל במזרח התיכון של האוניברסיטה העברית בירושלים. [בינתיים נתפרסמה עלידי יערי, שם, עמ' 765-767].

15 ר' ריבקינד, ירושלים לזכר לונץ, עמ' קג.

16 ריבקינד, שם, קנו-קסג.

האשכנזית בירושלים עמדה בסכנת חורבן מפני שרצו עליה חובות גדולים לערבים, הוסכם באופן זמני כי כל כספי הקופות שבקהלות הללו יועברו לקהלה האשכנזית בירושלים. הכספים היו נשלחים למרכזים באשכנז ובאיטליה: לוינה, לפרנקפורט ולוינציאה ומשם נשלחו הכספים לירושלים באמצעות פקידי ארץ-ישראל בקושטא או במצרים. פרנסי הקהלה האשכנזית בירושלים לא הצליחו לפרוע את החובות וריבית וריבית דריבית נוספו על הקרן והחוב הגיע לסכום עצום. במשך זמן זה לא קבלו הספרדים תמיכה מאשכנז. בשנת תפ"א התנפלו בעלי החובות המוסלמים על האשכנזים ומאז בטלה הקהלה האשכנזית בירושלים.

לאחר ביטול הקהלה לא שלחו גבאי ארץ-ישראל שבארצות אשכנז את הכספים לארץ-ישראל, מכיוון שבמשך שלושים שנה רגילים היו לשלוח את הכספים רק לאשכנזים בירושלים. כספי ארץ-ישראל היו מונחים לא תמיד בידיים נאמנות וגם כשהישוב בירושלים היה נתון במצב קשה לא נמסר לידו כסף זה. על כך התלוננו שלוחים מארץ-ישראל שעברו בארצות אשכנז. ר' אברהם בן רפאל דילונגאני, שעשה באותה תקופה באשכנז ובפולניה, כותב בסוף ספרו "קנין אברהם" (ל"ב ע"ב) שהדפיס בזאלקווא בשנת תפ"ג: "כמה פעמים צווחתי ככרוכיא בשביל מעות ארץ-ישראל הנמצא מפוזר ומפורד והרוצה ליטול יטול". במלים חריפות יוצא ר' משה חאגיז נגד אלה שהורו היתר לעצמם והשתמשו בכספי ארץ-ישראל שלא לצורך ארץ-ישראל: — "וכסף הקדשים יצא לחולין ונאכל על השבע בטהרת הקדש... דהואיל וכהיום אין קהלה מאשכנזי בירושלים, כל קהל וקהל שבגולה יזכו בכל המקובץ בקופה מכמה שנים"¹⁷.

רק בהשפעתם של ר' משה חאגיז ופקידי ארץ-ישראל בקושטא סודר, אחר שנים אחדות, שהכספים המצטברים בקופות ארץ-ישראל בארצות אשכנז ופולניה יישלחו לפקידים בקושטא, שמוסדם ריכזו את כל כספי ארץ-ישראל מכל קצות העולם והשגיו על ענייני הקהלה בירושלים. כך היה נהוג עד חידוש הישוב האשכנזי בירושלים על-ידי תלמידי הגר"א בשנת תקע"ו. פקידי ארץ-ישראל בקושטא הם ששלחו שדרי"ם לארצות המזרח, אפריקה ואירופה והם אשר שלחו שלוחים גם לארצות אשכנז, אשכנזים וספרדים. הם אף דאגו לכך שמכספי הכולל יהנו גם האשכנזים. רק לעתים בודדות יצאו אשכנזים אחדים מירושלים ואמרו שהם שלוחי האשכנזים ועל-פירוב היה זה שלא בהסכמת חכמי האשכנזים בירושלים. שלוחים כאלה היו,

17) פרשת אלה מסעי לר' משה חאגיז, אלטונא תצ"ג, ז ב.

כפי שראינו למעלה, ר' חיים אהרון מקיטוב ור' יהודה ירוחם¹⁸ שלא נהנו מאימונם של חכמי האשכנזים עצמם.

ולבסוף מלים אחדות על הקונטרס ועל מחברו. הקונטרס נמצא בכתב-יד ברשותי. גודלו: 24.5:10 ס"מ. הוא מכיל 39-40 שורות בעמוד ומחזיק 32 עמודים. בקצה העמודים, מן הצדדים, נאכל הניר ועל כן נשמטו לפעמים מלים אחדות.

המחבר, ר' יוסף דוד עייאש, הוא בנו של ר' יעקב משה עייאש שהיה ראשון לציון בירושלים בשנות תקס"ו—תקע"ו. בשנת תק"פ יצא בשליחות ירושלים לאיטליה ולאירופה המערבית. באלול תק"פ היה בליוורנו. משם יצא להולנד בקיץ של שנת תקפ"א ואז כתב את חיבורו זה. באמסטרדם שהה יותר משה חודשים והיה שם עד שבט תקפ"ב¹⁹. משם יצא להמבורג וללונדון. בתקפ"ג חזר משליחותו. בשנת תקפ"ה נשלח על-ידי כולל ירושלים לצפון אפריקה, אולם בהיותו בליוורנו, בדרכו לאפריקה, ביטל שליחות ירושלים וקבל שליחות חברון. הוא היה באיטליה, צרפת, אנגליה, הולנד ואשכנז ועשה במדינות אלו עד אחר שנת תקצ"ב. לפי ידיעה אחת יוצא שעייאש לא נשאר ביהדותו²⁰. הוא חיבר פירוש על ההגדה של פסח בשם "קול דוד", והדפיסו בהיותו בליוורנו בשנת תקפ"א.

18) ר' מעגל טוב להרב חיד"א, מהדורת פרימן, ברלין תרפ"א, עמ' 16—17. [ע"ע בפרוטרוט, יערי, שם, עמ' 525—527].

19) ר' בסוף הקונטרס, בדברי ר' שאול רבה של אמסטרדם.
20) כך יוצא מן השורות שכתב על אגרת שליחותו יהודי איטלקי. ר' ריבקינה, שם, עמ' קמ"קמו. [ר' עתה יערי, שם, עמ' 544—545; 683—685; לאחרונה פירסם יערי שלוש תעודות בדבר ישיבת "מגן אבות" שיסד עייאש בחברון בשנת תקפ"ט בכספי נדיבים מאיטליה, צרפת, אנגליה והולנד. ר' מאמרו: תעודות לתולדות הישוב בחברון, סיני, כרך לב, עמ' ריב"ריג; רכ—רכה. לפי האמור למעלה יש לתקן בדברי יערי שהשד"ר נשלח בפעם הראשונה בשנת תקפ"פ ולא תקפ"א].

קונטרס לר' יוסף דוד עייאש

[אישורים שנמסרו בקהלת בראד לשדר"ר הלל מורחן]

ואלה מוסיף על הראשונים כתב יושר דברי אמת לעין הקורא שנעתק לפנינו מותב ב"ד רבא פה ק"ק בראד להיות ביד הרב המופלג בתורה וביראה מו' הלל מזרחי מעה"ק ירוש' ת"ו ותפארתו על הדרך לצורך אחינו העניים האומללים עובדי ה' בארץ הקדושה בעיר אלקיננו, ולאשר ולקיים באנו ע"ה (1) היום ג' אייר ש' תקמ"ב לפ"ק וקיים.

הק' יאושע ב' הרב הגאון מוהר"ר צבי הירש ז"ל.
הק' ישראל בכמוהר"ר יוסף היילפרין.
הק' אליעזר הכהן ראפופארט.
דא היא ח"י (2) ב"ד דקהילתינו והעתקה אמיתית וישרה, ולראיה באתי ע"ה.
הק' צבי הירש מזאמושטש.

האגרת דלעיל הועתק[ה] פה קהילתנו ק"ק בראג[!]. מן גוף האיגרת של אחינו אשר מעונתם בציון וירוש' קרית מועדינו יכונניה אלקים עליון, וכבוד הרב המפורסם אב"ד דקהילתנו וכ"ה הדיינים מומחים מעידים על העתק, וליתר שאת גם אנחנו הקהל מעידים שכל זה אמת והדברים עתיקים מגוף האגרת של האשכנזים שוכני ירוש', ולאהבת ציון וחיבת ירוש' חת[מן] הרוזנים אבירי הרועים מנהיגים דקהילתנו יום ה' אייר תקמ"ב לפ"ק בראד יע"א.

הק' אריה לב מוולעדיק
הק' אריה לב כהנא
הק' שמריא ליפשיץ

והנה אחרי הודיע אלקי"ם שופטים בארץ את כל זאת אין נבון וחכם יכול לבטל דברי אלקי"ם חיים בגן אלקי"ם, כי אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו (3) ובפרט כי אין לדיין אלא מה שענינו רואות (4) ולא לשמע אוון דברי הראשון בריבו, ונמשך הדבר הזה לבא שלוחי ע"ק הספר[דים] שבא"י לגלילות אשכנזי, וברוב דברים לא יחדל לעורר לבם הטהור לרחם עליהם לשלוח אותם מלאים כל טוב בעין יפה, ה' עליהם יחיו וישיש"ו מא"ר ועליהם תבא ברכת טוב וישכון ישראל בטח

(1) = על החתום.
(2) = חתימת ידי.
(3) עדיות, פ"א, משנה ה.
(4) בבא בתרא קלא, א; סנהדרין ו, ב.

בדד עין לא ראתה ויריחו"ו סוגרת ומסוגרת (5) בפני בני ישראל אין יוצא ואין בא להוציא דיבה על הארץ סביבות ירוש' ואין גב"ה (6) ואין שטן ואין פגע רע ציון לצד"ה (7) תחרש לב חורש מחשב[ות] און על לא חמס בכפינו ואף כי עברו עלינו מים הזדונים ובכל זאת ארץ יראה ושקטה.

והן עתה חדשים מקרוב באו (8) לא שערום בשערי בת ציון כי בקרב ימים י[ביעו] ידברו עתק תאמרו כל פועלי און לשלוח בטולו"ת אחריה רעותי"ה (9) אצל גולת אריאל ערי אשכנז, וכאלה רבים אומרים מי יראנו טוב ויפק רצון להריק להם כספם וזהבם עט"ם עובך את ע"ק הספרדים כאשר היתה באמנה בימים הראשונים יותר ממאה שנים, כמפורש יוצא בס' שפת אמת (10) הנז"ל, ומשם ראה ולחשוב מים אחרונים חובה עליכם שלא להטות אוון לדברי המשלח הזה"ר (11) מע"ק ספרדים, ואלו דברי הספר בקיצור:

[סענות הפרושים]

קסתות"ם תשברנה" (12) טוב לשבת על פינת גג שלכם שכן מדברי הרב בע"ס שפת אמת דכ"ו עיניהם ישיתו לנטות ימין ושמאל, כי בעלי החזקות בערי אשכנז ופולין היו דוקא האשכנזים היושבים ראשונה בירוש' ת"ו ולא הספרדים, וגם בעלי דינינו הרב המ' (13) לא עירער ולא עלה על דעתו שהאשכנזים יושבי אה"ק יתנו לצורך הוצאות העיר כי אם שלחו הספרדי"ם שלוחיהם הרבנים כמוהר"א וכמוהר"ח ז"ל (14) אצל האשכנזים שבח"ל ואילו היה הרב בזמן הזה ודאי היה שתיק רב ולא עוד אלה שמזכה אותנו בדין מכל אשר לוקחים מכל המדינות שהינו מוחזקים בהם, ועתה יאמרו נא יראי ה' אחר שהחזקות הללו הנז"ל היה מוחזק אצל האשכנזים אלא אחר שלא נותר איש מאשכנז' בעה"ק לטעם שלא נודע לנו בבירור (15) הסבו כל המדינות נדבות אה"ק לספרדים וגם מינוי הגבאות הוסב לספרדים גבירי קושט', ועכשיו כי תלי"ת (16) חזרנו למקומנו, למה לא

(5) עפ"י יהושע ו', א.
(6) עפ"י איכה, ד.
(7) מלשון צוד, מליצה עפ"י ירמיה כו, יח.
(8) הכוונה לפרושים בירושלים.
(9) עפ"י תהלים מה, טו. לשלוח בטולו"ת — כלומר לשלוח ריקם את השלוחים הספרדים.
(10) לר' משה חאגיז, אמשטרדם תס"ז, כ"ו ע"א.
(11) מליצה, עפ"י שעיר המשתלח.
(12) מליצה, עפ"י תהלים לו, טו. והכוונה שדברי קסתותם (מלשון קסת) ישכנעו אותם.
(13) = המובהק.
(14) הם ר' אברהם רויגו ור' חיים חזן הנזכרים ב"שפת אמת", דף כ"ב ע"א.
(15) הסיבה היתה ודאי ידועה להם, והיא מפני ריבוי החובות. עיין במבוא.
(16) = תהלות לאל יתברך.

נשוב לאחוזות אבותינו וכל אחד על מקומו יבא בשלום אחרי אשר לא הוסב כ"א (17) לאונס [2] ולא נתיאשו הבעלים מהם לעולם, וכן עשו כל המדינות שלנו שכ"ז (18) שלא היו אשכנזים באה"ק היו נותנים לספרדים, ועתה ניתן הכל לאשכנזים באין אומר ואין דברים, ומה לנו ליזל בתר ספיקא שנותנים לנו הספר[דים] חלק מה הדין. נותן שיוחזר כ"א (19) על מקומו. ואי משום דמערבין בבית ישן מפני דרכי שלום (20) הכא מאי דרכי שלום איכא? ואי איכא לדמויי לא דמייא אלא לסיפא בור שהוא סמוך לאמה מתמלא ראשון מפני ד"ש (21), ואנן מקרבינן טפי.

ועתה שאלו נא לגבאי קושט' של אה"ק היש בידם קבלה מאתנו, דאי איתא דמינייהו שקלינן קבלה היה בידם, ובכן אי לדידן צייתתו יותן לנו נחלתינו ונשוב לחזקת אבותינו ותשלחו הכל ליד הגבאים שלנו בק"ק ווילנא כאשר כן עושים במדינות פוזנא וליסא. עכ"ד (22) בקיצור האומר הלא היא כתובה ביום ח"י כסליו תקפ"א לפ"ק.

ואולם בח' אייר ש' תקע"ו גילו דעתם [באגרת אחרת באופן אחר. בבכי יבואו ובתחנונים ח"ל בקיצור:]

חנותינו במדב"ר שיפנו אלינו ברחמים ויחזירו העטרה ליושנה להחזיק במצוה אשר כבר הוחזקה בידם מימי קדם. והן אמת כי גם האידנא נכנסין שכיחי שלוחי חכמי ספרדים שבאה"ק במדינתם להביא טרף לביתם, ח"ו לא באנו בגבולות לקפחם בהלכות א"י זולת לבקש רחמים שירחמו עלינו האשכנזים ג"כ כי אך עצמם ובשרם אנחנו ע"כ.

אך בזאת קס"ת ישבר וקיצץ חני"ת (23) דרכו חיצ"ם דבר מר פורתא מסע"ד סע"ד. ומה יתן ומה יסיף לתת עט"י המדבר"ה (24) קס"ת נחוצ"ה זרועות"י (25) צעיר אני לימים כתותי מכתת שעוריה (26) ודוד הוא הקטן ממשפחת אבימל"ך (27) קטינא קטינא כרי"ך שק"י (28). ומי אנוכי תולעת ולא איש לירו"ת במסתרים תבכה

(17) = כי אם.

(18) = שכל זמן.

(19) = כל אחד.

(20) גיטין נט, א (במשנה).

(21) שם, נט, ב.

(22) = עד כאן דבריהם.

(23) עפ"י תהלים מו, י. ורוצה לומר: בזאת יסתור את דבריהם.

(24) עפ"י: איש עתי המדברה, והכוונה לעט, המדברה מלשון דיבור.

(25) עפ"י תהלים יח, לה.

(26) סוכה לא, ב.

(27) וכוונתו לאביו ר' יעקב משה עייאש שהיה ראשון לציון בירושלים.

(28) ברכות מו, א; בבא מציעא פה, א. לאמור: לובש שק.

נפשי קלים היו רודפינו במדב"ר ארבו לנו כולם לדמ"ם יארבו וימהרו לשפוך שיחה בטילה וגוררת עון וכדי בזיון וקצף ה"ן אומר וה"ן דברים בלי נשמע קולם, שוטטו בחוצות ירוש' אם יש אחד מבקש אמונה ואסלה לא נכסה וגם כלתה נפשי לחסרו"ת ויתרות פני לא הסתרתי מכלימות ורוק כי הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני"י היינו חרפה לשכנינו לעג לרש חרף עושהו את ה' מגדף לתור הארץ מקץ שב"ע שנים יהוא"ש במלכו, זו דרכם כש"ל למו כשו"ד לשאו"ל שט"ו העם הזה באחרית הימים, וכשאני לעצמי בתוך עמי אנוכי יושב ואולם בעבור זאת ה"ן שליחות לקטן כמוני וכגון דא ברי בחיובא לכסות כש"ר ערמ"ה וערום מכסה אולת בוגדים אלו קשרי"ם שחיבים עליהם קש"ר הגמלי"ם אולת קשורה בלב משלמי רעה תחת טובה בחינם הן כס"ף נחשב.

ואע"ן ואומר: מראש מקדמי אר"ש (29) נתנה יבולה במטותא מינייכו מלכי לא תחיכו עלי כל חוכ"י כי אין הקומץ משביע את הארי לגשת אל האר"ש ואף גם זאת כי גר הייתי בארץ נכריה ואי אפשר להעמיד דבר על בוריי כשם שאין אומן בלא כלים וכו'. ואני טרם אחל"ה לדבר והנה מגלה דעתי כי לא להורות הלכה נתכוונתי אשר לקחתי מיד האמור"י (30) אלא אחזה דעי בחרב"י ובקסת"י, ואשיב על ראשון ראשון לחשבון עונות (31) עמ"ש (32) שהדין נותן שיוחזר כ"א למקומו, זאת אשיב:

לא יעשה כן במקומינו ברוב דברים בלי טענה מספקת להוציא מיד חבירו כי חרפת אדם לוקח כי יראה חכמים ימוד"ו תומ"ה בוקעת ועולה (32א) ויורדת עד שאו"ל הגיע הלכתא בלי טעמא לזאת יכר"ה א"ש ה"א ומצאה כוסי"ם ותצא אש מלפנים אותה גלי"ת זה היום עשה יצא אין מחזירין אותם כיון דעל על לפנים מן החוב"ה (32ב) מקודש ממנו שאוכלי"ם שם קדשים קלים ומעשר לכל [3] אדם, כי ימות באהל לא"ה אלו ת"ח שיושבים כנשים ועושים גבורה כאנשים אנשי המלחמה במל"ח חמתה של תורה לילה כיום יאיר כחשכה כאורה כי עתה קני"ת קליות"י אחל"י הדו"ם כ"ף הדמיון בכפ"י פרושו"ת לדין מציאה דגרסי' במציעה ד"ט: ת"ש היה א' רוכב על הבהמה ואחד תפוס במוסירה וכו' ואסיקנא אמר רב אשי זה קנה חמור ובית

(29) משלי ה, כג.

(30) מלשון אומר ודברים.

(31) תנחומא, הוצ' בוכר, פ"י ל'.

(32) = על מה שכתבו.

(32א) אהלות, ז, א.

(32ב) כלים א, ח.

פגיה וזה קנא מה שתפוס בידו ע"ש. וכ"פ הרמב"ם ז"ל בפ' י"ז מהל' גזילה והטור בח"מ סי' קצ"ז ומרן בח"מ סי' רע"א ס"ג וז"ל: היה אחד רוכב וא' אוחז במוסירה הרוכב קנה הבהמה והמוסירה שעל לחיי הבהמה וזה שאחז המוסירה קנה ממנה מה שאחז בידו ושאר המוסירה לא קנה שום א' מהם עכ"ל. דון מינה לנדון דידן דמע' לת] האשכנזים כשהיו בעה"ק ירוש' ת"ו הם היו הרוכבים תלויים ועומדים תל"י תני"א במדינות אשכנז ופולין כדמוכח בס' שפת אמת ושאר כל כתבי הקדש האמורים לעיל ומע' הספרדים אשר היו באותם הימים היו אוחזים במוסירה דבר פורתא במדינות אשכנז ופולין וכל אחד ואחד קנו האי לחודיה והאי לחודיה. אך אמנם צריכין אנו למודע"י בדין נז' אם אח"כ ירד הרוכב מעל הבהמה הגש"ם חלף הלך לו או ברצונו או בע"כ משום אונס ממון והניח הבהמה ובית פגיה וזה עדיין שאר המוסירה בידו כאשר היה ולא השמיט זה הרוכב המוסירה מעל ראש הבהמה דמסתמא אח"כ בעל המוסירה ימשוך והו"ל לחתוך המוסירה ולהסירה מעל הבהמה, או שאר גילוי דעת כיוצא לזה שאין רצונו לאבד זכותו ושתק ולא עשה כלום וזה משך כל הבהמה אצלו ויוצא פרי ויצץ ציץ הזהב נזר הקדש. ואם באולי ויהי בימים רבים ההם וימת הרוכב ובא היורש וטען מהשני לתת לו הבהמה שזכה אביו עני ורוכב על חמור וזה עני קרא בקול גדול ולא יסף אביך הראשון חט"א להניח המוסירה בידי וילך הלך ונסוע הנגבה ולא עיכב בידי וגם לא גילה דעתו שלא נתייאש ממה שזכה אב[יך] אין בדברך ממש שזה הוא מציאה שמצינו גם שנינו וכיון שמשך עצמו ממנה הרי זה גילה דעתו איני חפץ בה כדין ב' אוחזים בטלית ושמטה מיד חברו ושתק ואפי' אח"כ צוח דלא מהנייא ליה כלום כמ"ש במציעה ד"ז: בעי ר' זירא תקפה האחד בפנינו מהו וכו' וכ' הרא"ש כיון דהוי בעיא דלא איפשיטא לא מפקינן מיד התוקף ואפי' הביא עדים אח"כ שהוא שלו לא מהני ליה דהודאת בע"ד כק' עדים דמי ע"כ והביאו הטור בח"מ סי' קל"ח וכן כ' מרן בס' נז' ס"ו וז"ל: באו שניהם אדוקים ושמטה האחד מיד חברו בפנינו ושתק הב' אעפ"י שחזר וצוח אין מוציאין אותה מידו שכיון ששתק מתחילה הוי כמודה לו ע"כ. הרי דאפילו שזה לא הוציאה מתחת ידו אלא שחבירו השמיטו מידו אפי"ה³³ כיון דלא צוח מתחילה הרי מחל לו, ומכ"ש אתייא כשזה הרוכב ירד מבלי שהשמיטה מתחתיו חבירו ושתק ואח"כ צוח דלא מהני דאין ראייה לזכות מה שרכב מקודם כ"י אין זה מועיל להוציא מיד חברו עכשיו דלא עדיפא האי רכיבה ממ"ש במציעה ד"ט ראה את המציאה ואמר לחבירו תנה לי נטלה ואמר אני זכיתי בה זכה בה ואם משנתנה אמר אני זכיתי בה תחילה

(33) = אפילו הכי.

לא אמר כלום (הסמ"ע שם), וכ"כ הטור בח"מ סס"י³⁴ רצ"ט וכן מרן בש"ע בס"י הנז' וז"ל: היה רוכב ע"ג בהמה וכו' ואם משנתנה לרוכב אמר אני זכיתי תחי' ל"א כלום, וכתב הסמ"ע שם ע"ז דכיון שנתנה לו ואמר אדרבה אף אם היה דעת המגביה להגביהו לצורך עצמו כיון שנתנה לרוכב גילה דעתו [4] שנתנה לו במתנה גמורה עכ"ל. א"כ ה"ה³⁵ הכא נימא הכי אעפ"י דהרוכב זה ברכיבתו ע"ג הבהמה נתכוון לצורך עצמו לקנותה אפי"ה כיון שירד והלך לו והניח המוסירה ביד זה הב' מסתמא גלי דעתיה דנתנה לו במתנה כיון שלא מיחה בו שלא ימשך הבהמה ע"י המוסירה שבידו, וכמ"ש אתייא לדון בזה דהא התם אית ליה תירוצא להמגביה המציאה אתה לא פרשת דברך אלא תנה לי ואפשר שכונתך היתה עלי לראותה לחוד ולא לזכות ואילו הייתה אומר הגביה לי או זכה לי לא הייתי נותנה לך ואע"ג דשינה לשונו הניא ליה ולא כלום היא דברי המגביה מ"ש אח"כ אני זכיתי בה תחי', וכ"ש לנדון הרוכב שלא אמר כלום לא בשעת הרכיבה ולא אחר שירד דאין בדבריו ממש מה שבא אח"כ לטעון ע"ז ואפי' אם ברח מחמת אונס ממון ולא היה שהות לעכב ולמחות ביד חברו לא מיקרי אונס כגון דא כמ"ש בפ' חזקת הבתים דנ"ח ופסקו הטור ומרן בח"מ סי' קמ"ג ס"ג וז"ל: ברח המערער מחמת ממון מחזיקין בנכסיו לפי שאינו ירא כ"כ ע"כ. וא"כ אפילו היה הרוכב מערער עליו בעודו רוכב ואח"כ מאי דביני ביני בא לו אונס ממון וברח זה שתופס המוסירה בידו יפה החזיק בכל.

וה"ה הכא בנ"ד, אפי' היו האשכנזים שבאותו זמן מערערים על הספרדים למה להם לאחוז בכנפות הארץ שלהם במדינות הנז' ואח"כ ברחו להם מחמת אונס ממון שהיו חייבים והחזיקו הספרדים בכל הכנסות ממדינות הנז' השייכי לעה"ק נז' כיון שברחו מחמת ממון כידוע ועבר כ"כ המשך זמן ליכא מאן דפליג דיפה החזיקו הספרדים ואין מוציאין מידם כדין שא' בספ"ק³⁶ דפאה ופסקו הש"ע בי"ד סי' של"א ס"ט: אין מוציאין מעשר מיד הכוהנים וכן כל מתנות כהונה אין מוציאין אותם מכהן לכהן ע"כ הבי"ת היטב דוק ותשכח דבר הלמד מעניינו אף בלוקחים וכן שני כתובים, ואע"ג דהתם מירי דאין מוציאין אותם מידם דוקא עכ"פ לפי דבריהם על ענין החזקה דגמירא ליהו גופו ממון, אף אני אענה חלקי לצד השכ"ן דאין מוציאין מזה ונותנים לזה מדרב"י נת"ן כבר, ואעפ"י שהדבר הזה נמשך מהאי פורתא דהוה לן בתחילה ואין לומר דהראשונים לא עכבו כי לא דמי אלה ברכב

(34) = סוף סימן.

(35) = הוא הדין.

(36) = בסוף פרק קמא.

דהתם מסתמא זה שהמוסירה בידו כה יעשה משא"כ הכא דתלי בדעת המתנדבים בעם כי לא יתנו לבסוף מזה לזה דהא עכ"פ למיחש מיהא הוה ליהו והיה בידם לעכב להרחיק הספרדים מעל אהליהם כדין מ"ש בח"מ סי' קנ"א ס' ח"י וז"ל: מי שבא לחפור בור בסוף שדהו סמוך למצר וכי' אם שדה חבירו עשוי לבורות צריך להרחיק ג' טפחים מהמצר וכשיבא חבירו לחפור באר אחרת ירחיק ג' טפחים אחרים מן המצר ע"כ. ושם בסי' נז' ס' ל"ה כ' וז"ל: כל הרחקות שאמרנו שצריך להרחיק אם לא הרחיק וראה חבירו ושתק הרי זה מחל ואינו יכול להחזיר ולהצריכו להרחיק והוא שראה שעשה בצדו בלא הרחק ושתק ולא הקפיד ע"ז זכה עכ"ל.

וה"ה בנדון דידן דון מינה דהיה להם להצריכם להרחיק כיון שראו ולא הקפידו הוה להו דמחלו וזכו הספר[דים] במתנת הארץ ההיא טוב, ואין לומר כיון דלא היה ההיזק בשעת מעשה ראשון לא קפדי אהדדי דאין [5] זה דומה למ"ש הטור שם בסי' נז' ס' מ"ה: וכן כל שאין הנוק בשעת המעשה אלא אח"כ על הניזק להרחיק את עצמו מן הנוק יע"ש. וכיון שאין רשומו ניכר בשעת המעשה אין המזיק חייב להרחיק ואין הניזק יכול לעכב בידו, וכ"כ מור"ם בסי' נז' ס' ל"א יע"ש וכ"כ מרן בס' אחריו שם דנוק הבא מאליו לאח"כ³⁷ ובעת שנטע אינו מזיקו אין חבירו יכול לעכב עליו וכשם שזה חופר בתוך שלו כך זה נוטע בתוך שלו יע"ש. וכן מדברי מור"ם בסי' נז' ס' כ"ז משמע הכי, וז"ל: וי"א דוקא נוטע אילנות צריך להרחיק אבל נוטע גרעין והאילן ממילא גדל לא יעש"ב³⁸. ונ"מ דכל מי שאין בידו למחות בתחילה מפני שאינו עושה לו היזק עכשיו אין בזה חזקה. ואולם אחד הרואה אומר בה קא"י אף באותו זמן בשעת המעשה דפוק חזי עמא דבר מאי דעביד כשיוצאים תרי שלו חי לאסוף ולקבץ [ממקום] למקום אע"ג דקא יהבו לכל חד מנייהו עכ"פ מגרעות נתן בין זה לזה, הא למה זה דומה למ"ש מרן בח"מ שם בס' נז': מי שהיתה נטועה שדה חבירו גפנים או שאר אילנות ובא חבירו לנטוע בתוך שדהו אילנות וכיוצא זה בצד זה צריך להרחיק ד"א ע"ש. ועיין במור"ם טעמו ונמוקו כדי שלא יפרחו העופות מאילן זה לאילן חבירו דשיטה אחת יע"ש. וה"ה הכא בנ"ד אע"ג דבשעת המעשה אינו ניכר כ"כ הנוק, עכ"פ כיון דהוי מלתא דשכיח ברי בהויקא ברי בחיובא להרחיק וחבירו למחות בידו אם לא הרחיק אבל אם שתק עליו ועבר ג' שנים הרי החזיק ולא יכול לחזור אח"כ ולסלקו משם, כמ"ש בהדיא בח"מ סי' קמ"א יע"ש. ואע"ג דהתם מרן שם בס"ב כ' הרי שהחזיק בשדה חרעה שנה והוביר שנה אפי' עשה כן כמה שנים לא החזיק יע"ש.

(37) = לאחר זמן.

(38) יעויין שם באורך.

ובנ"ד לא שייך לזרוע שנה אחר שנה. דהוביר ר"ל שהניחה שממה לגמרי והכא אף כי שלון[חין] הספרדים לא באו ג' שנים רצופות בזאח"ז³⁹ עכ"פ והאדמה לא תשם מלהכניס תבואות שו"ר ביד הגבאים ה"י, והרי זה דומה למ"ש מרן שם בסמוך ס' י"ז וז"ל: שדה אילן שהיו בו ל' אילנות בתוך בית ג' סאין, ואכל עשרה בשנה אחת וי"ד בש' ב' וי"ד בש' ג', החזוק בכל, והוא שיהיו עשרה שאכל מפזרות בכל הבית ג' סאין ולא הוציאו שאר אילנות פירות, אבל אם הוציאו שאר אילנות פירות ולא אכלן לא החזוק אלא כמה שאכל, בד"א כשאכל הוא מקצת הפירות ובזוו העם שאר הפירות, אבל אם הניח פירותיהם עליהם הואיל ואכל אילן מכאן ואילן מכאן מכל השדה, החזיק בכל השדה, ואעפ"י שלא אסף כל פירותיהם עכ"ד. א"כ ה"ה הכא אעפ"י שלא אכלו ג' ש' רצופות בזא"ז כיון שלא שטו העם ולקטו ובזוו איש לו, הרי החזיקו בכל אעפ"י שלא אכלו פירותיהם באותם השנים וכ"ש בנ"ד שאכלו פירותיהם אח"כ ולא נאבדו לגמרי. ודון מינה ולא תזוע שע"י שהחזיק פורתא כמ"ש הב"י שם בטור בסי' נז', דע"י אכילת אילנות אלו החזיק בכולן כיון שהפירות נשארו שם מונחים עליהם ולא יתבוזזו⁴⁰ יע"ש. וה"נ⁴¹ בנדון שלפנינו ע"י האי פורתא בתחילה [6] נתגלגל הדבר להחזיק על הכל וכ"ן נפקותא הדין מלשון המרדכי סוף פ' חזקת הבתים וז"ל: ראובן שבנה יסוד חומתו בחצר שמעון חבירו טפחיים יותר מן החומה ובא בטענה ובחזקה דהחזיק למעלה נגד כל היסוד עם רום רקיעא ואע"ג שהחומה אינה רחבה למעלה ואיכא למימר שכונס בתוך שלו הוי ועכשיו הוא חפץ להחזיר החומה למקומה מיהו צריך לישבע שלא השיג גבול רעהו בבנין יסוד שלו עש"ב. איברא הלשון אומרת דורשני דלאו רישיה סיפיה, דבתחילה כ' דזה בנה יסודותו בהררי שמעון ובא בטענת חזקה זו א"כ איך יכול לישבע באופן נז' וצ"ע.

ולנ"ד⁴² לא שייך שבועה כי אין אדם מוריש שבועה, ומי יודע לעת כזאת אם הקופות הללו שבמדי[נות] אשכנז אם חזרו ויסדום שלוחי הספר[דים] או לא, אבל עכ"פ נקוט מינא דאפי' אם החזיקו בתחילה בדבר מועט משיך ואזיל אבתריה הלך וגדל, או אפשר נמי כי בימים הראשונים שהיו האשכנזים דרים באה"ק יצאו כל צבאות ה' שלוחי הספר[דים] במדינות אשכנז וקבעו גם להם

(39) = בזה אחר זה.

(40) עפ"י: יתבוששו, בראשית ב, כה.

(41) = והכא נמי.

(42) = ולגדון דידן.

קופות חדשות הן הגנה הקופות הנמצאות כהיום הזה, והרי זה דומה למ"ש בחוקת הבתים דנ"ט ע"ש, והרמב"ם בהל[כות] שכנים פסק כן, וזה ל' הטור בח"מ סי' קנ"ג: חוקה שאינה לגוף הקרקע אלא להשתמש כדרך שהחזיק להשתמש וכאשר יסיר תשמישו ישאר המקום פנוי לבעליו ע"ש. וכן פ' מרן בש"ע שם ריש סי' ג"ז וז"ל: המבקש להוציא זיו מכתלו על אויר חצר חבירו כל שהוא בעל החצר מעכב עליו שהרי מזיקו בראייה בעת שתולה בו ומשתמש בו ואם לא מיחה בו לאלתר הרי החזיק בעל הזיו ע"כ. וכ' מור"ם ומשתמש בו שם ומונע בעל החצר להשתמש בו יע"ש, וכ"כ בסי' גז' ס"ו: הרוצה להוציא צנור על חצר חבירו כדי שיקלח שם המים או שעשה שם מוחילה על כתלו כדי שיהיו המים נזחלים ויורדים לחצר חבירו בעל החצר מעכב עליו ואם לא מיחה בו החזיק זה בצנור יע"ש. וכ' הסמ"ע שם שהצנור נעשה באופן שהמים הבאים אל תוכו יתרחקו על ידו מליפול סמוך לכותל, יע"ש בסי' ג"ז כל חלוקי הבתים לנדון דידן באורך וכן בס' ט"ז כתב: חפר שמעון בכתל זה של ראובן והכניס בו קורה אחת ושתק ראובן ולא מיחה בו החזיק במקום הקורה אפי' היתה קטנה ורצה שמעון להחליפה בקורה גדולה ועבה מחליף ע"כ. אחרי הודיע אלקים את כל זאת הן הראשונים ועל אחרונים היה להם לעכב לאלתר דהרי איכא רבותא דס"ל⁴³ דלא בעינן חוקה ג"ש אלא בגוף הקרקע. אבל לענין היוקת תכף כשראה הזיקו ונדוע לו ושתק הויא חוקה, עיין בהרמב"ם פי"א מהל' שכנים מ"ש ה"ה שכן ד[עת] הרמב"ם והגאונים וגם הוי דעת הרמב"ז ז"ל וכ"מ מדברי הרמב"ם בפ"ז מה"ל גז' ד"ז ופסקו מרן בח"מ סי' קמ"ב ס"ג וז"ל: ראובן שפתח חלון לחצר שמעון לפניו, לדעת הטור לא הוי חוקה ולד' הרמב"ם כיון שידע הניזק בפתחת החלון ולא מיחה אינו יכול לחזור ולערער עכ"ל. וכ' הש"ך דלד[עת] הרמב"ם אפי' לא סייעו המערער לפי דהיוק ראייה יש חוקה והא דקי"ל כר' חייא בש"ס דצריך לסתום היינו כשמיחה לאלתר, ולקמן סי' קנ"ד פסק המחבר ומור"ם כהרמב"ם יע"ש, ודבריהם בסי' גז' ס"ו ז' ובסי' י"ב כ': וכן מי שהיתה חלונו מוחזקת ובא חבירו ובנה כנגדה או מהצדדים בלא הרחקה או סתמה ושתק בעד החלון אינו יכול לחזור ולערער לפתוח החלון או להרחיק הבנין שכיון ששתק מחל שאין אדם מצוי סתומין אותה בפניו ושותק אלא א"כ מחל, ע"כ. וכ' מור"ם שם ומיד הוי מחילה ע"ש.

איכו השתא אין אומר ואין דברים דהספרדים החזיקו בקופות ובשליחות מדינות אשכנז כאשר הוכחנו, ואין לדחות במ"ש מרן ומור"ם

(43) = דסבירא להו.

ז"ל בסי' קנ"ו ס"א דאין בני מבוי יכולים למנוע בני מבוי אחר שלא לעשות מלאכת אומן שבאותו מבוי, דבעל אומן אינו יכול למחות לומר אתה פוסק חיי וכו'. אבל גר ממדינה אחרת שבא לעשות חנות בצד חנותו יש להם למונעו ואם היה נותן עמהם מס אינם יכולין למונעו ע"כ. ה"ה הכא יכולין לטעון האשכנזים שלא מיחו בידם הראשונים יען דהניא להו כי לא היו פורעים המסים כי אם דוקא הספרדים, והו"ל⁴⁴ כמו שבאים ליקח מנת חלקם במס השלוחי הספרדים⁴⁵, דכיון דע"ז לא היה להם לישא בעול המסים הו"ל כמו זה הגר ממדינה אחרת, דכיון שהוא מסייע במס המלך מאחר שמיקל עליהם בפירעון חלקו אינו יכולין למונעו. אבל עכ"פ אין זה מספיק, דהא בהדיא כ' מור"ם שם: ורבים אומרים דאפי"ה אין לו רשות ליכנס למבוי שיש שם בני אומנותו דבעל אומנות יכול לעכב עליו שלא יכנס הואיל והוא מעיר אחרת ובני העיר יכולין למחות בכל ענין, ע"ש. והדבר ידוע הכי כללא דורדא כשיש חילוק בין מור"ם ומרן ז"ל מע' האשכנזים] אזלי בתר סברת מור"ם, א"כ איפוא היה להם על מה לסמוך לעכב, והרי זה דומה למ"ש הרמב"ם ז"ל בפ' י"ב וי"ג מהל' טוען ופסק דין זה מרן בח"מ ס"י ק"מ וז"ל: היה מעמיד בהמה במקום מסויים בחצר חבירו וכו' בין שהעמיד שם מחיצה ובין שלא העמיד, אם נשתמש בדברים אלו וכיוצא בהן ג' ש' וטען על בעל החצר ואמר אתה נתת לי מקום זה וכו' הרי זה חוקה ע"כ. וכ' מור"ם ואפי' היה לו חלק בחצר בשותפות אם הוא מקום שדרכן להקפיד בזו או שעשה שאר דברים שדרכן להקפיד עליו ולא הקפידו הוי חוקה למה שהחזיק ע"כ. משמע בהדיא אע"פ דאית ליה שותפות] בחצר אינו יכול להעמיד דברים שמקפידים ואם העמיד ולא עירער עליו ולא מיחה בו שותפו הרי זה החזיק, ועיין בסמ"ע שם דכ' דהרמב"ם ומהר"י נ' מיגאש ז"ל ס"ל דבשותף לאלתר הוי חוקה בדברים שדרכן להקפיד.

א"כ בנ"ד אף שם' האשכנזים הראשו' ז"ל ניחא להו בהני תרי שלוחי שיצאו בזמן הרב כמוהר"ם האגוז ז"ל⁴⁶ למדינות אשכנז כדי לאסוף בעד חובות הוצאות העיר שלא פרעו מקצתן האשכנזים שהיו דרים שם, וחמת המלך שככה בעבור זה, עכ"פ הוה ליהו להקפיד האשכנזים] שלא ילכו ספרדים בשליחות זה במקומותיהם ולעכב בידם שישלחו דוקא שני ת"ח אשכנזים] בעד זה, כיון דהיו לפי שעה וטפי הו"ל להקפיד, דהרי הרב הגז"ל שלח אותם כדי [8] שיקבעו הלכה לדורות שהכל ילך למקום א' ולבלתי הפרד איש מעל אחיו ככתוב ומפורש בס'

(44) = והויא להו.

(45) כלומר: שבאים שלוחי הספרדים לקחת את חלקם של האשכנזים במס.

(46) ר' הערה 14.

הנז"ל, וכגון דא אליבא דכ"ע הוי דברים שדרך להקפיד, דהא, כפי הנראה, עד היום
ההוא לא נתנו שכמם לישא בעול ההוצאות הצדיקין בעבור הארץ, וכיון דידעי
ושתקי ממילא הוי חזקא לאלתר למפרע כד' הרמב"ם ודכותיה כמ"ש הסמ"ע, וכיון
שלא מיחו בתחי' בודאי מוכח דנתרצו ומחלו, ואם כה יאמרו שלא נתרצו אלא לפי
שעה ולא לגמרי, עליהם להביא ראיה, כמ"ש הרמב"ם בפ"א י"א מהל' שכנים
ד"ו⁴⁷ מי שהחזיק בנוק על הניזק להביא ראיה, וכתב ה"ה⁴⁸ שם דאע"ג דדין
זה לא נזכר בתלמוד דין פשוט לפי שיטת הגאונים ז"ל שאמרו שנוקין דקנין לאלתר
ובשתיקה, וכיון שכן זה שמוחזק בדבר חזקתו ראיה עליו והרי חזקה זו בכאן כחזקת
ג' ש' בקרקע בטענת מכר או מתנה וכיון שכנגדו בא למחות ה"ז⁴⁹ מוציא ממנו
ועליו הראיה יע"ש, וכן כ' מרן בח"מ סי' קנ"א ס' מ"ג: מי שהחזיק בנוק שיש לו
חזקה כגון שפתח חלון או העביר את המים או שלא הרחיק מה שראוי להרחיק
והרי המחזיק טוען אתה אמרת לי לעשות או מחלת לי אחר שראית או הוכר הנזק
ושתקת ולא מחית בי וכו' על הניזק להביא ראיה יע"ש, וכ' עליו הסמ"ע: דכיון
דיש לדברים הללו חזקה הרי המחזיק הוא המוחזק ברשותו שכבר החזיק והניזק
שבא להרחיק אותו דינו כהמע"ה⁵⁰ ע"כ.

א"כ מע[לת] האשכנזים] התובעים עכשיו לפי דבריהם דקא קרי לה חזקה
פרי צדקת ישרים שבמדינות אשכנז, אינם יכולים לעתות כאל להרחיק שלוחי
הספר[דים] ממדינות נז' ולהפך הקערה על פיהם יהיה כל רי"ם וכל נג"ע ל"ו יקרב
באהליהם⁵¹, ואם ככה עשו במדינות פולין, כאשר הם מעידים על פני
הצד"ה בעלל חר"ב⁵¹ שלא היו דרים בא"י ת"ו אשכנזי' דין גרמ"א הפכו פניהם
כלפי מזר"ח אצל מע' הספר[דים], הן עתה גל"ו בראש גול"ים הפוך בה להם לכדם
בודאי עפ"י האמור שלא כדין עשו, דאע"ג שלא היו הספרדים מוחזקים הואיל
וחזקתייהו ג"כ כבר איתרע הו"ל כדין שנים שחלוקים בדבר ואין אחד מהם מוחזק
בראשונה וכל דאלים גבר, כמ"ש בפ' ח"ה⁵¹ דל"ד: ההוא ארבא דהווי מינצו בה בי
תרי וכו' ואמרין התם בתר הכי זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי כל מאן
דאלים גבר, ופי' רשב"ם התם בין בספינה בין בקרקע, ואין עדות וחזקה לזה יותר

(47) צ"ל: הלכה ר'.

(48) = הרב המגיד, והוא המגיד משנה.

(49) = הרי זה.

(50) = המוציא מחבירו עליו הראיה.

(51) = עפ"י דברים כא, ה ותהלים צא, י.

(R51) במדבר יט, טו. כלומר מפני חורבנה של הקהלה האשכנזית.

(251) = חזקת הבתים.

מזה כל דאלים וכו' ע"ש, וכ"כ הרמב"ם בהל' טוען בפ"י וט"ו יע"ש והרא"ש ז"ל
והטור בח"מ סי' קל"ט פי' בהדיא דאותו שגבר תחי[לה] הוא שלו עד שיביא אחר
ראיה יע"ש, והרא"ש כ' טעם לדבר והביאו הב"י בסי' נו' וז"ל: וכ' הרא"ש כל
דאלים גבר דינא הוא וכל מי שגבר ידו בפעם א' היא שלו עד שיביא חבירו ראיה
וכ"ז שלא הביא ראיה אף אם תגבר ידו לא שבקינן ליה לאפוקי מיניה דלא מסתברא
שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה ומחלוקת היום יגבר זה ומחר יגבר חבירו
אלא חכמים פסקו כל דאלים בפעם א' גבר וסמכו ע"ז דכל מי שהדין עמו קרוב
להביא ראיה, ועוד מי שהדין עמו ימסור נפשו להעמיד שלו בידו ממה שימסור
האחר לגזול, ועוד יאמר מה בצע שאמסור נפשי היום או למחר יביא ראיה ויוציאנה
מידי, ולא דמי [9] לשנים אוחזין בטלית דאמ' יחלוקו, דאוחזין שאני, דכיון דשניהם
מוחזקין אין לנו להניח שיגזול הא' לחבירו דחשיב כאילו אנו יודעין שיש לשני
חלק בה ואם נפסוק להם כל דא"ג⁵² א' היה גזול מה שביד חבירו, הילכך צריך
לפסוק להם דין חלוקה, והכא גבי ארבה כיון שאין א' מהם מוחזק בדבר שמערערין
עליו אין ב"ד מחוייבים למחות למי שבא ליקח דבר שאין אנו יודעים של מי הוא
והוא אומר שלי הוא, הלכך אין לפסוק דין חלוקה שמא נפסיד לאחד מהם עכ"ל.

והעתקתיו כולו יען דכולהו איצטריך לאשמועינן לנ"ד כנודע לעין כל חוזה.
והן עתה בהדיא כ' בס' שפת אמת בד' כ"ו: ובע"כ⁵³ צריך אני לומר, עלינו
לשבח ובוואו ונחזיק טובה לאחינו בני ברית שבגולת אשכנז ופולין וכו', וכדי לצאת
י"ח הבריות במה שאמרתי ובע"כ מוכרח אני לו' עלינו לשבח וכו' ולא אמרתי
ברצון נפשי באשר חובה ע"כ בר ישר[אל] לומר לפעלא טבא ישר, אומר אני מעשי
למלכי רבנן, הטעם והסיבה היא זאת: יען כי באמת דין ודבריי יש לנו עליהם
בעבור ע"ק הספר[דים] כי לדעתי ולדעת התורה ולומדיה באמת ובמש[פט] בני
אשכנז הם מחוייבים מעיקרא לתת לכל ההוצאות הנצרכות לק"ק עיר
קדשנו חלק כחלק כמשפט שני אחים וכו' עש"ב, ומוכחא מלתא דשלח
הני תרי שלוחי גברי רברבי להחזיק ברכה לעת"ל⁵⁴ כדין תרי גברי
דהוו מינצו על ההיא ארבא ואין א' מהם מוחזק, דהא גם הם האשכנזים
הראשונים לא היו מוחזקים באותו זמן כי אם פעמים שלוש
פדו אותם אחיהם האשכנזים] לצורך פירעון החובות ותו לא, ובעבור
לגד"ל פר"ע החובות הוקבעו הגבאים בק"ק פפ"ד יע"א והקופות

(52) = דאלים גבר.

(53) = ובעל כרחי.

(54) = לעתיד לבוא.

בשאר הערים. כמ"ש שם בהדיא בלשון זה: כדי שבידם יגיע כל נידר ונידב משאר המדינות ובנתנת מחצית השקל בכל שנה כל ישראל הדרים בארצות ההם עשו והצליחו תל"ת⁵⁵ ופדו את אנשי קהילתם באין [אומר] ואין דברים ע"כ. הרי מפורש כתוב דבשביל פדיון החובות דוקא ולפי שעה קבעו הקופות נז' אבל לא לעולמים לצורך פרנסתם, ואפילו ע"ז מעשה רב עדי"ף⁵⁶ מתרעם, כי לא היה מן הראוי מה שעשו בקהילות נז' לשלוח להם כדי שישלמו החובות שעשו בשביל פרנסתם ולא לצורך הוצאות העיר למסים וכיוצא וסיבות ידועות הוא זה דאמר רב נז', וכיון דבהדיא פי' דבריו דלא היו חובתם בשביל כללי צורך מס העיר, ממילא נשאר הדבר דהיו לצורך פרנסתם דוקא, וע"ז היטב חרה לו להרב נז', וכ' ובע"כ ולא ברעות נפשי קאמינא עלינו לשבח וכו'. יען דלא יפה עשו לשלם בעדם מקצת חובות העיר. וא"כ דון מינה דלא היו מוחזקים בפרי צדקת מדינות אשכנז ופולין. וכיון שכן חזר הדין כב' שחלוקים בדבר ואין א' מהם מוחזק דמי שגבר ותקף אין מוציאין מידו. ואם כה עשו להם להחזיר ולגבר ולהוציא מיד הספרדים הכנסת ערי פולין, שלא כדת עשו, מאחר דכבר הם מעידים ע"ז שגברה ידם להחזיר מה שהיה שייך לע"ק הספרדים שיהיה להם מהיום ההוא והלאה.

והנה אעפ"י שכבר מדברי הרא"ש הנז"ל למדנו דאין זה דומה לב' אוזונים בטלית א"כ אין ללמוד משם מ"ש הרמב"ם ז"ל בהל' טוען פ"ט [ה"ט]: היו ב' אדוקים בא וכו' ואחר ששתק חזר האחר ותקף מהראשון התוקף אעפ"י שצוח מתחילה וע"ס⁵⁷ יחלוקו כבתחילה ע"כ. וכ' עליו הטור בח"מ סי' קל"ח: ונר' דכיון [10] שזכה התוקף מתחיל משום הוצאתו של זה אין האחר יכול לתקפה ממנו בלא ראייה ע"כ. וה"ה כ' ע"ד הרמב"ם נז' הטעם שחזר הענין כבתחילה שהרי תקפו זה מזה ואעפ"י שהראשון לא צוח כלל וזה צוח מעיקרא מ"מ ע"כ לא אמרינן דאם לא חזר ותקפה השני דאין מוציאין אותה מן הראשון אלא משום ספיקא והמע"ה, אבל עכשיו שחזר זה ותקפה ודאי חולקין עכ"ל. וכ"כ מרן שם ס"ז ומור"ם שם כ' דכיון שזכה הא' משום הודאתו של זה אין האחד יכול לתקוף ממנו בלא ראייה ע"כ. ועיין מה שהק' ע"ז הב"ח ומה שתי' הש"ך שם בד"ז ופי' דבריו דאירי כששתק מתחילה וע"ס, ע"ש, וכיון שכן יכולין האשכנזים [נז"ל] חדשים מקרוב באו לגור בארץ הקדושה ועשו מעשה זה לתקוף מיד הספרדים הכנסות ערי פולין, ובכל זאת לא ידעו שבעה ועוד ידם נטויה בגלילות

(55) תהלות לאל יתברך.

(56) ר"ת של שמו: עייאש דוד יוסף.

(57) ועד סוף.

אשכנז לעשות כדבר הזה, ואם כה יאמרו אחרי אשר תקפנו חזר הדין לחלוק כמ"ש הפוסקים. — ולכאורה גם זה הב"ל הבל"ם אמר קהלת יעד"כ (?) דנא בהדיא כ' המרדכי בב"מ דקמ"ו ע"א אחר שהסכים לד' הרמב"ם כ': דאם הקדישו הראשון קודם שתקפו הב' ממנו הוי הקדש עש"ב, ומ"ש בדף א' ע"ד שם ומ"ש בפ' החולץ בדין ממון המוטל בס' וכן בפ"ק דכתובות יעש"ב. והד"מ⁵⁸ והסמ"ע בס"י נז"ל הסכימו לד' המרדכי נז' דאם הקדישו תו לא פקע ממנו אף אם תקפו מידו הב' יע"ש.

והרי הכא בנ"ד לו יהי כדבריהם ששלוחי ע"ק תקפו מידם הקופות הקבועות בערי נז' והן הנה היו להם בתחילה וע"י שבשביל הוסבו ואינם מחודשות כלל ע"י שלוחי ע"ק הספר[דים] אעפ"כ הדבר ברור כשמש דשלוחי הספר[דים] כל מה שמאספים בכ"מ⁵⁹ שליחותיהו דרבנן קדישי אינו אלא לתת להפקיד כוללות לצורך ההוצאות הצריכין לגויים בכדי אכילת פר"ס להוליכנו קוממיות לארצנו, ובלא"ה⁶⁰ אי אפשר, כמו שהודעת, כי אם דוקא המעשר ילכו יונקותיו לת"ח, והעיד ע"ז הרב הג' המפ"י בדורו כמהר"ר יחזקאל ז"ל מק"ק פראג ואחריו כל ישרי לב, גם לרבות הרב הג' כמהר"ר שאול ז"ל ר"מ ור"מ דק"ק אמשטרדם⁶¹. גם מס' שפת אמת מאר"ש תצמח בצדק אחזה בדף י"ט ע"א: על דבר אשר לו קדמו ויהי העם כמתאווננים רע באזני עם הארץ לאמר אך לאכול ולשתות הם דמי השלי- חיות וכיוצא בדברים אלו הם המדברים מוציאיי דיבת הארץ ובעיני משה רע ותבאר"ב במ ויחר אפו נשבע לה"א ר"ע ול"ו ימיר אמרות טהורות קצ"ף צרו"ף בעליל הארץ ועל פני כל העם מודיע נאמנה כי אין שום ת"ח ועני שיהיה לו מכיס כוללות עה"ק ירוש' ת"ו אפי' לשליש ולרביע לא שמענו, ואפי' החכם הגדול שהוא מנהיג העיר כפי התקנות הקדומות וכפי אשר ראיתי אבותי הקדושים הרועי"ם הנאמנים לא פירנסו עצמם ואינם יכולים לפרנס את עצמם מכיס הק"ק לא מינה ולא מקצתה, ואם החכם הגדול בעד ש"ט⁶² אינו מפרנס עצמו מכיס הקהילה איך יפרנסו עצמם שאר החכמים ע"כ עש"ב, בד' [ה]נז' ובדף כ"א וכ"ב מ"ש לפי ערך אותו זמן הכנסה והוצאה, וכל המרבה לספר ביציאת מצרי"ם לא הגיעו

(58) והורכי משה.

(59) בכל מקום.

(60) ובלאו הכי.

(61) ר' במבוא, עמ' 5—104.

(62) שחר טרחו.

לרביע צר"ת הבת ירוש[לים] בזמן הזה, שאין יום ש[אין] קללתו מרובה מחבירו, כי אלקיים שופט צדיק ואל זועם בכל יום⁶³ כמו שהעיד הרב נז' ז"ל בס' נז' דכ"ז ע"א ובדברי קדשיו כתוב לאמר כי שליש ורביע לא היה מגיע לת"ח בכדי פרנסתו מכיס כל העיר [11] דמשמע אבל חומש או ששית היה לו.

הן אמת דבר אלקיים בפיו אמת יען כי באותו זמן היה די לצורך פרנסת הת"ח ובני ביתו דבר מועט כפי מ"ש הרב נז' בדף [ה]נז' ובעיניו יפלא, ואילו היה צופה ומביט בזמן הזה שאותו הסך שכי שאינו די לצורך הפרנסה בעת ההיא ועכשיו בדמותו אינו די אפילו לעני שבכולם לשכור לו בית א' בסך אדום עד בית בקול רינ"ה⁶⁴ אך בשרו עליו יכאב שאג ישאג על הר הקדש לבכי ולמספד ולקרחה עלה קר"ח ותמ"ה תמ"ה יקרא בקול גדול. אם אמרתי אספרה כמו עובדא דרב הזמן יכלה והמה לא יכלו, אך אמנם אחותי ב"א תבי"א להמה לחוות אמרי קדשו ומשם ראייה ולחסום פה דובר נבלה, ואתיא תוך תוך במדבר קדי"ם כי פרי מעלליהם של מע' שלוחי הספר [דים] מציון מכלל יופי הולכים לצורך הוצאות [ת] ישוב הארץ, וכיון דהקדישום קדושת מזבח מה שתקפו מהם כדבריהם א"כ הרי הם גוזלים מן ההקדש למפרע, כי אין להם לתבוע יותר חלקם בחיים ממה שמגיע לספרדים מפרי השליחות דדיו לבא מן הדין להיות כנדון ולא פחות ולא יותר, ואל יתהלל הגבור בגבורתו לדכא תחת רגליו כל אשרי"י ארץ להטות משפט גבר נגד פני עליון⁶⁵ לעות אדם בריבו מכנף הארץ צעירות פצו עלינו פיהם צדו צעדינו מלכת ברחובות קריה דשומעני לצוד ציד להביא בצער"י ירושלים יושבת בהר"ס עו"ז, הלא ידעו כל יושבי תבל חרון אפו כי יבא צר ואויב ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה בשבר בת עמי לתת להם את אכל כי ע"כ למצ"ל היה, היו לברות למו ד"ם צדיקים אשר נספו בחוצות כפעם בפעם לקראת נחציים, ומילתא דמסתבר היא דקדושים הם למפרע דהא במקום קרבן צבור קאי והוצאות העיר וכיוצא מסים וארנוניות כמ"ש בב"ר פ' מ"ד⁶⁶: ד' דברים הראה לו הקב"ה לאאע"ה: תורה וקר"בנות וגהינם ושעבוד מלכות⁶⁷ א"ל כ"ז שבניד עוסקים בשתים הן נצולין משתים אבל עתידין בניד לבטל הקרבנות ברר לך מה [אתה רוצה] אם ירדו לגהינם אי

63 תהלים ז, יב.

64 תהלים מב, ו.

65 איכה ג, לה.

66 פיסי כ"א.

67 הגירסא בנוסחאות שלפנינו במקום שעבוד מלכות — בית המקדש, והגירסא שבכ"י אתי שפיר, וכן שונה הגירסא בכל הקטע.

שישתעבדו בש"מ⁶⁸ והקב"ה א"ל שיברור את ש"מ... וכן הוא בש"ר פ' נ"א יע"ש. א"כ הרי המסים במקום קרבנות צבור קאי, וכי תאמר בלבבך רבים אומרים מי מוכיח דהמסים הם במקום קרבן ולא הגלות. זאת אשיב דבהדיא דברי אלה כתובים ברור מללו בס' עשרה מאמרות וראיתי דבריו בס' ילקוט חדש במ' ג"ע וגהינם סי' כ"ב וז"ל: הא דכ' והיה פקודתך ש' ונוגשיך צדקה. פקודתך אלו היסטורין שבגוף יעשו לך ש' מן הגהינם ונוגשיך צדקה היינו הממון שמטילים המלכות הוא צדקה יחשב להציל ממהינמ, כי כל המסים וארנוניות שהמלכות גובים מאתנו הוא פריעת חובו של הקב"ה שחייב ליתן להם שכרם בעה"ז ואנו פורעים חובו, ע"כ בזה אנו פודים את עצמינו ממהינמ עכ"ל. וכיון שכן כל דבר הראוי למזבח אינו יוצא מידי מזבח לעולם, והדבר ידוע דכל הקופות הקבועות לעה"ק בערי אשכנז נקראים ונגבים מאת היחידים לשם מחצית השקל, ובזמן שבה"מ קיים ממחצית השקל היו לוקחים קרבנות צבור, ועכשיו בעונותינו דאין לנו קרבנות מסים וארנוניות במקום קרבן קאי, זבח"א דאתר ממילא היא לפרוע המסים וארנוניות ממחצית השקל, וא"כ כל מה שתקפו חייבים להחזיר כי על פיהם יהיה דין ידי"ן הודאת בע"ד כק' עדים דמי⁶⁹, ואין להקשות כיון שכן למה לא הוציאו מידם בזמן הקדמונים כיון דכבר ידעו מזה כדמוכה בס' שפת אמת, אין זה סותר לדברי דהא בהדיא כ' הרא"ש בפסקא בכלל י"ג ס"ו דמעות דהוקצו למצוה [13] אין ליקח מהם מס יע"ש באורך, וכ"פ⁷⁰ מרן בש"ע י"ד סי' רכ"ט ס"ה, דאין להקל לתבוע מסים וארנוניות ממעות צדקה ע"ש, ופריעת בע"ח מצוה ואין הקהל יכולים לתבוע מהם מסים וגם הם היו תובע[ים] להם שיתנו מנת חלקם לצורך העיר לא יוכלו לתת למסים מאותם המעות אשר נשלחו להם לפרוע חובותם כדין מ"ש הב"ח וט"ז בא"ח סי' תרכ"ד דאין לתת מתנות לאביונים קודם פורים דילמא אכלי להו קודם פורים יע"ש.

וזיל בתר טעמא מאי וה"ה הכא כיון דהבעלים שלחו אותם לקיים מצות פריעת בע"ח אינם יכולים לפרוע מהם המסים העולה להם, ובאותו זמן הוקבע מנהג קופת מחצית השקל בעבור פריעת חובותם והוי כדין מ"ש בס' משאת בנימין סי' נ"ד במקום דנהיגי לתת מעות מחצית השקל לחזן העיר אין איסור בדבר דכל הנותן אדעתא דמנהג נותן ע"כ. וכיון דהוקבעו באותן הימים בשביל המצוה נז' הה"נ אין איסור בדבר, ועיין בס' משא מלך בד' ס"ו ע"א דכ': כל מנהג שמביאים ממנו ראייה,

68 = בשעבוד מלכויות.

69 גיטין מ, ב, ובשאר מקומות.

70 = וכן פסק.

הוא כשהמנהג מתקיים פעמים רבות אבל אם נעשה דבר אחד באקראי פ"א או ב' או שמציאות הדבר הוא בעניין שבא באקראי אין ראיה ע"ש. אבל בתר הכי דהויסכו ע"י שלוחי מע[ות] הספר[דים] לתת אותם להם בעבור משלחיהם כיון דמשלחיהם קבעו להם לפרוע מהם המסים כדת של תורה וכל הנותן ע"מ המנהג נותן. א"כ כל המשנה ידו אוחות באיסור דתקנת הקהל דכל העובר עליה כאילו עבר עד"ת⁽⁷¹⁾ כדמוכח בתה"ד⁽⁷²⁾ ס' רפ"א דכ' שהסמ"ג כ' דמצות שבועת שוא בשם הגאונים דכל הנשבע שלא ליכנס בתקנת הקהל כאילו נשבע שלא לאכול מצה בפסח ושלא לישב בסוכה דהוי שבועת שוא דתקנת הקהל דאורייתא היא ע"ש.

וא"כ כל דתקון רבנן בענין השליחות כעין דאורייתא הוי, וכן מוהרש"ך⁽⁷³⁾ בח"ד סי' כ"ח הסכים לדברי התה"ד אפי' לא כתיב בה אלא השבועה וכיוצא יע"ש וכן הריטב"א ביבמות כ' דתקנות חכמים הם תקנות קבועות וכל גזרות חכמים כך הם שלא לחלוק גזרותיהם ותקנותיהם דאי לאו לא קיימא ואם אתה מחלק ביניהם נתפרדה החבילה ע"כ, וכ"כ הנ"י⁽⁷⁴⁾ בפ' האשה רבא משם הריטב"א ז"ל יע"ש. ואע"ג דהתם מיירי לענין תקנות וגזרות חכמי התלמוד עכ"פ דון מינה לכל דור ודור ודורשיו דור ודור וחכמיו על תקנות הקהל כמ"ש התה"ד. וכיון שכן מה שהסבו להם ממדינות פולין הוי להו כדון אילן יונק משדה הקדש ולא שיר מקום יניקה, דבשלמא אם היו לוקחים לבד המעשר דוקא והשאר היו מניחים או מביאים ליד הפקיד העיר לצורך הוצאות הידועים לעיל גיחא. אע"ג דמחזי ככהן דמקיף בבית הגרנות, אבל לא כן עושים כי אם על הכל מזמינים עצמם, ועוד ידם נטויה עודינה תכלינה עיניהם ישיטו לנטות על מה אנחנו יושבים בערי אשכנז ונדמה שם להם האספו ונבוא אל ערי המפש"ר⁽⁷⁵⁾ נשת"ו מבלי איש עובר ולא שמעו קול מקנה ירוש' לגלי"ם מעון תני"ם, ואין לומר דהתקנה של המעשר אינו מוכח מס' שפת אמת דכך היתה בימים הראשונים, דהא כבר הוכחנו לעיל ילמד סתום מן המפורש שם צורך פרנסת חקור"ת ס"ך על בעה"ב על הררי ציון, כי שם מוכיח עשירי"ת [14] העיפ"ה⁽⁷⁶⁾ של השליחות דוקא לת"ח ותו לא מידי, ואף זאת אדרוש מ"ש בס' משאת מלך דס"ג ע"ג משם הרמב"ן ומוהר"ק ז"ל בח"מ סי' ק"ט דכל

(71) = על דברי תורה.

(72) = בתרומות הדשן.

(73) ר' שלמה הכהן, מגדולי רבני שאלוניקי בזמנו של מהרש"ם.

(74) = הנמוקי יוסף.

(75) ירמיה ת, יד.

(76) עפ"י עשירית האיפה.

מנהג שנתפשט בעיר מעמידין אותו בחזקתו, ואומר כי בודאי כן נהגו הראשונים ואין לערער עליו עכ"ד.

וכיון שכן יכולים אנו לומד דמכבר סברו וקבילו טובא שפורנ"ם⁽⁷⁷⁾ של ראשונים אשכנזים כדמוכח ג"כ בס' שהעתקתי לעיל מ'ש' תקמ"א וכן גם אחרונים בש' קע"ו. אלא שחזרו ועותו והוסיפו חומ"ץ ישפכ"ו לטמון מוקשים. אמרו מי יראה למו יחפשו עולות ולא חשו בדברים העשויים להשאיל ולהזכיר מ"ש בס' משא מלך בענין מנהגי הקהל ובד' ס"ב ע"ג וז"ל: ובבניני כותלי שותפים אם היו בונים בתחילה בבנין א' ובאו לשנות הבנין אין להם יכולת ע"ז אא"כ נשתתפו כולן בזה והתנו עליו דזה הוא במתחייב לאחרים ואפי' שמטעם זה הצריך בעת"ה ותיקין בזה כיון שבאו לשנות המנהג. ומיהו בענין שיש מחלוקת אי בעינן ותיקין או לא והיינו כהוא דיש בדבר סרך איסור קצת במנהג כיון שיש מחלוקת לעולם אולינן בתר המוחזק לומר קים לי כהני דבעי ותיקין או כהני דלא בעי ע"ש. והכא בנ"ד המוחזק[ים] הם הספרדים לומר ק"ל כהני או כהני, והכא ליכא שום צד איסור לתת מעות השליחות למסים וארנוניות דכבר מדורות הראשונים ידעו ע"ז כמ"ש ב"י ידיו זהירות הרב כמוהר"ר יחזקאל והרב כמוהר"ר שאול ז"ל.

ואולם גם אנכי לא אחשך עצמי להוכיח עוד ממה שהוכחתי הראויים הם מתן דמים הללו לצורך הצבור לקרבן חטאת קבועה. ואע"ג דמעשה רב עדיף כחו דר' דכל הנודר לד[עת] חכמי הדור נודר כמ"ש דברי קדוש ז"ל לעיל אפי"ה לו אס"ף עוד לגל"ל על בני ועל פעל ידי דהכא אינו תלוי בדעת הבעלים כדן מתנה אלא כדן מציאה דאין דעת הבעלים מתנה כמ"ש המרדכי בפ"ק דמציעה והובאו דבריו בב"י י"ד סי' רנ"א דלית לבעלים שעבוד במעשר עני של כספים [ולא] טובת הנאה ולא חשיב כדעת אחר מקנה אלא כמו מציאה הוי דקי"ל דט[ובת] הנאה אינה ממון עכ"ל. ואולם אנכי הרואה שם בדברי המרדכי הכתובים שם בב"י קודם זה ולכאורה נר' דלא דמי אהרדי כאשר ירדוף הקורא דהא מהתם משמע דאין ביד הבעלים לעשות כרצונם ולעיל בסי' נ"ז כי הב"י משמו עמ"ש הטור דין כל הקודם כ' המרדכי בפ"ק דב"ב דממה שפי' רא"ם אהא דאמרינן בפ' פותחין שאני אומר כל הנופל אינו נופל ליד גבאי תחילה, שמעינן שאדם הנותן צדקה לסתם עניים שקרוביו עניים זוכים בה. וכ"כ הכלבו שאדם שגדר מעות לצדקה יכול ליתנם לקרוביו וכן המעשר יכול ליתנו לקרוביו. וכ' עוד בההיא המרדכי הא דתנן במס'

פיאה היה מציל ממע"ע⁷⁸) לקרוביו נותן לענים מחצה ונוטל מחצה לקרוביו. ואיכא ד"ת בתוס' נוטל ב"ה. ומכאן אני למד אדם שנדר צדקה יכול ליתן לעניי קרוביו עד חצי מכל מה שנדר. ולע"ד אפי' ב"ה מציל לקרוביו ודוקא אם תפרוש צדקה ופי' לעניי עולם, אבל אם נדר לעניי סתם ולא גילה בדעתו בשעה שנדר למי רוצה לחלקה יכול ליתן הכל לעניי קרוביו שכל הנודר ע"ד התורה נודר, והתו[רה] אמרה ענייך קודמים. ומיהו אח"כ בה"ג אחר' כ' מצאתי בתשו' ריב"ם שהמפריש מעות לצדקה סתם אינו רשאי לחלקם לקרוביו לבד כי הוא חייב לחלק לכל עניי העיר בשוה והכי איתא בתוס' האון[מר] תנו מאה דינר לעניים סתם ינתנו לעניי אותה העיר עכ"ל, ובפנים המרדכי כ': השיב ר' אברהם המפריש ממונו לצדקה ויש לו קרוב בעיר אינו רשאי לתתה [14] לקרובו לבדו אלא לגבאי העיר יתננה והם יחלקו לכ"א כראוי, והביא ראיות לדבריו. והיינו שפסק צדקה עם בני העיר, אבל יחיד שהתנדב לעצמו יש בידו ליתנו לכל מי שיחפוץ ע"כ, עש"ב דמייתי שאר לשונות המרדכי, אבל לא סתרון כאלו זל"ז⁷⁹) גם לרבות מ"ש בחר הכי שם כמש"ל. וכנלע"ד לתרץ דהמרדכי ס"ל דכל דבר אשר הוא חייב בה כגון מעשר כספים וכגון מה שפסקו עליו לתת צדקה אין לבעלים שעבוד בה, אבל כל נדר וכל נידב שנדב ברצונו מבלי חיובא רמיא עליה מקום אחר ס"ל דרשאין הבעלים עליהם על מקצתן ועל כולן ומ"ש תנו מאה דינר וכו' מיירי ג"כ בתורת חייב שהיה מוטל עליו, ואעפ"י שאין ראיה לדבר זכר לדבר מחלוק' שנויה בפוס' במתנה דלא מהני אומריו תנו אלא דוקא זכו, וכיון שכן אפשר לישב כמ"ש בע"ד, ומ"ש וכן המעשר יכול ליתנו לקרוביו הן הם דברי הכלבו, ומה שרצה להוכיח מס' פיאה ממע"ע ויצא לידון מזה לעניין הצדקה מיירי דומה בדומה זל"ז דהיינו דמע"ע על פני השדה דינו הוה דאין לו שליטה עליו לתת למי שירצה, ואם באו הענים שם מניח לפניהם וידידו מסולקות לחלק, משא"כ⁸⁰) אם הכניסו לבית כחו יפה מטעם דמי הכריחו לזה אם ירדו עליו גשמים מי מחייבו מש"ה⁸¹) מיהב יהבו ליה מן שמיא הנה שכרו תוציא מן הבית אמרה תורה ויש לו שליטה לתת למי יחפוץ ומסתברא למימר טעמא מה נשתנה הואיל וטרח מה שלא היה חייב לעשות הה"נ אם נדר צדקה מה שלא היה חייב הרשות בידו לתת הכל לקרוביו, אבל מעשר כספים ומה שפסקו עליו הקהל לתת לצדקה לא עשה ולא כלום יותר מכדי חיובו ובשביל זה אין לו

78) ממעות מעשר עני.

79) זה לזה.

80) מה שאין כן.

81) משום הכי.

שליטה לעשות כרצונו אלא נותן ליד הגבאי וכו'. ובהאי גוונא אפשר לישב ג"כ דברי הטור בס"י של"א דפסיק ותני תרומה ומעשר שרי לקבל סלע מישראל אחר כדי לתת אותם לבן בתו כהן יע"ש. וע"כ צ"ל דמיירי דכבר טרח והביא אותם לבית דאלת"ה⁸²) יכול לבא אותו כהן אחר ולחטוף אותם שלא מדעת הבעלים אעפ"י דגנאי הוא לעשות כן עכ"פ מה שעשה עשוי ואין מוציאין מידו, כמ"ש בס"י נו', וא"כ איך יקבל סלע מזה כיון דאינו יכול להוציא מיד מי שבא לחטוף, אלא ודאי דמיירי שהביא אותם לבית ואין כהן אחר יכול לחטוף שם, דהרי יכול לומר לו אף אתה חייב ליתן לי ש"ט שטרחתי להביאם לבית כמ"ש בס"י הנו', וכיון שכן יכולני לעשות בהם מה שעשיתי לקבל סלע מישראל זה וליתנם במתנה לב"ב ואין אתה יכול לחייב אותי שהותר לך על שכרי לפניך, ואע"ג כי בלבי היה ליתנם בחינם לזה או לך כמ"ש שם בס"י נו', בד"א שהיו הבעלים רוצים ליתן לאחד מב' כוהנים אלו בחינם ע"ש. וכגון דא הוה מתנה כדין מתנה דברים שבלב הוה דברים וא"כ למה לקח הסלע מזקנו אלא ודאי צ"ל כדי שלא להטיל קנאה מאי שנא זמ"ז⁸³) ואם היו שניהם באים בבית או בשדה אם בשדה מצאה התרומה מניח אותה לפניהם ומחלקים ביניהם וכן בבית אפשר שהיה עושה כן לחלק להם הואיל שבאו לעונת המעשרות שניהם יחד קודם שקבל הסלע מישראל אבל עכשו דמטי [15] הנאה בידיה אעפ"י דכלבו היה וכו' אפי"ה מצי לדחותו לכהן זה כדי ש"ט בעי עכ"פ שמעון מינה דאפי' במקום דאין ליה רשות רצה נותן לזה רצה נותן לזה אבל כ"כ הלא מטי הנאה ליה לא מצי לשנות.

וה"ה לנדון שלפנינו אי מע' המתנדבים בעם או הממונים עליהם מייתי להו הנאה במה שנותנים דוקא לאשכנזים יושבי (א)ע"ק ולא להספר[דים], מסתברא למימר הואיל ואית להו הנאה מצי לשנויי מזל"ז, אבל אי לא"ה לא, ואליבא דכ"ע, מלבד דלית להו הנאה ליחידי סגולה שבאשכנז ופולין אם באים לשנות גם אית להו הפסד, דהרי שלוחי ע"ק הספר[דים] לא יתמידו לבא במדינות נו' כשלוחי ע"ק האשכנזים, וכיון דאית להו הפסד בתוספת מרובה ממאי טעמא מצי לשנויי כי עם קדוש, קודש ישר' לה' כתיב, ולא מצינון שום חכם ופוסק כדת משה וישר' דמי שנוהג מנהג א' נקרא קרוב ומי שנוהג מנהג אחר בענין התפילות וכיוצא שנקרא רחוק, דצא ולמד בערי איטליא ובכל ערי ישראל אחרים שבכל עיר ועיר מקצתן

82) דאי לא תימא הכי.

83) זה מזה.

מערכי"ן במנהג ספרדים ומקצתן מאשרי"ן מנהג אשכנזים, והן עם א' ושב"ה א' (84) בכל מידי להרע או להטיב, אע"פ דזה מחזיק מנהג אבותיו וזה מחזיק מעשי ומנהגי אבותיו ולא ישנו את תפקידם ששים ושמחים לעשות רצון קונם פועל אמת אלו ואלו דברי אלקי"ם חיים אלו ואלו נצרפי"ן בבית הדש"ן (85) חטאות הצבור והיחיד והיו לאחדים, מושיב יחידים ביתה מוציא אסירי"ם בקושרו"ת (86) בקשר אמיץ לבב אנוש יסעד ישבעו עניי"ם ויסמכו, וא"כ אם שפחה כן גבירה לא כ"ש, יחידו יהיו תמים וכי במקום שמצינו גדולתו שם מצינו עולתנות"ו (87) ח"ו וחלילה לאל מעשות חטאת ומה' מסעדי גב"ר כוננו ודרכו יחפץ מה הוא רחום אף אתה (88) וכו' ומה וכו'. דבהדיא כ' המרדכי עמ"ש בפ"ק דב"ב ד' רמ"ו ע"ב: הדר אמר ר' הונא כל מתנותיו לכהן א' מביא רעב לעולם, וע"ז כ' מכאן אני לומד [שאל יתן] אדם כל צדקותיו לקרובו א' ולהניח שאר קרוביו או עניים אחרים [ויניח?] לעני א', והמחלק צדקה צריך ליוהר שלא ירבה לקרוביו יותר משאר ב"א, כההיא דפ' כל כתבי דא"ר יוסי יהא חלקי עם גבאי צדקה ולא עם מחלקי, ופרש"י דהמחלק מתרמי דמרבה לקרוביו וגוול שאר עניים עכ"ל.

איכו השתא איך במדינות הנו' הירא את דבר ה' יטה און לדברי הבאי חיים שאול"ה, ועיין בס' משא מלך בד"מ דאסף וקבץ דברי ראשונים ואחרונים דאין יכולת ביד הקהל לתקן מלתא דאיכא פסידא להאי ורווחא להאי אם לא התנו מתחילה ע"ש, ואע"ג דהתם מיירי לענין הקהל ותקנותיהם על אנשי קהלתם הדרים שם עמהם עכ"פ דון מינה ק"ו וגזרה שוה מקנין ה"ב לנ"ד, ואם כה יאמרו דכבר התנו בתחילה בשעת נתינת המעות לשליח ע"ק הספר [דים] שיחלקו חלק כחלק הספר [דים] והאשכ [נזים] דיתבין ועסקין באורייתא קדישתא די באה"ק ת"ו, אף ידי יסדה אר"ש שם הוי מן הראוי אף בלא התנו, כי כולנו בני איש א' ועובדים לאלוה א', ואבינו שבשמים חי וקיים לעד ציווה לעשות כדבר הזה ככתוב בתורה: הקהל חוקה א' לכם ולגר הגר חקת עולם לדורותיכם ככם כגר יהיה לפני ה', ואולם כתיב בתריה תורה א' ומשפט א' יהיה

(84) עפ"י: ושפה אחת, בראשית יא, א.

(85) משנה זבחים ה, ב, ורצונו לומר שגם האשכנזים וגם הספרדים סובלים בעול החובות והגזירות.

(86) תהלים סח, ז, לאמור: בשל העלילות קושרים אותם ומוליכים אותם למאסר.

(87) השוה מגילה לא, א.

(88) שבת קלג, ב.

לכם ולגר הגר אתכם אבל לא לעיק"ר משבח"ת גר (89) יהיה מעלה מעלה אלא כגר כאורח הארץ בחלק המגיע לחלק כנודע, וכמו שהעיד אבא שאול בן בטני"ת שפקקו [16] את המעו"ר בתבי"ע (90) לידע הדבר על מתכונתו כמש"ל וכיון שהרב ר"מ ור"מ אב"ד דק"ק ספרדים יע"א ידע מזה והוקבע הלכה לדורות, הו"ל כדין מ"ש בס' משא מלך דמ"ו דמה שעשו טובי הקהל אינם יכולים טובי הקהל הבאים אחריהם לבטל עש"ב, ועיין לנדון זה המעשה של ק"ק נו' מ"ש מור"ם בח"מ סי' רמ"ג ס"א ומ"ש ע"ד הסמ"ע שם וט"ז שם ומ"ש מרן שם סי' ש"א ס"ו וס"ח ומ"ש מוהרי"ו בסי' כ"ו דאין כח ביד הקהל לשנות דבר שכבר גבו לעני זה וכו', וע"ש דברי הרמב"ם ומ"ש הסמ"ע שם בס"ק יו"ד יע"ש.

ואע"ג דלא פירשו דאחר הוצאת חלק בעיר למוצאייהם ומוהבייהם יהיו לחלק לזה ולזה, סתמא דעתייהו הכי הוי וה"ז דומה למ"ש בח"מ סי' רמ"ז ס"א: בריא ששלח כלים ממד"ה וא' (91) ינתנו אלה לבני הרי אלו ינתנו לבנים ולבנות הראוי לבנים לבנים וראוי לבנות לבנות עש"ב, וכן בס"ב: המשלח כלים סתם לב"ב יע"ש; וכן משמע דצריך להוציא בתחילה חלק המגיע לכוללות העיר לצורך ההוצאות ואח"כ יחלקו ביניהם ממ"ש מרן שם בסי' קי"א ס"ח במי שנתן מתנה לשלושה אנשים לזה ר' דינר ולזה ש' ולזה ת' וכו' ואם יצא עליהם שט"ח גובה מכולם וכפי החלוקה גובה מכ"א לחלקו ע"ש, הרי אע"ג דהכא לא הוי מתנה דבעינן ד' הבעלים, אפי"ה אם יצא עליהם שט"ח יפרע כ"א לפי החלוקה אע"ג דהתם איכא ס"ד למימר דלזה שהרבה לו כונתו להרבות לו יותר מאחרים, אפי"ה קמ"ל כפי החלוקה יפרעו, ומכ"ש הכא בנ"ד דלא הרבה לזה ומיעט לזה לאומד דעת הגותן דניחא ליה שיהיה לזה יותר מזה, וליכא מאן דפליג דהוצאות העיר הוי כדין שט"ח היוצא על שניהם, ואיך יעלה על הדעת שיהיו הספר [דים] חייבים והאשכ [נזים] פטורים, ואפי" לפי דבריהם שהרב בע"ס שפת אמת פטר אותם מכח שלא לקח מהמעות הבאים להם כלום, ואע"ג דכבר הוכחתי לעיל דאין זו ראייה אלא אדרבא הכל בתר איפכא שמעינן מדברי הרב, אפי"ה לפי שטתייהו, וכי שפת אמת תכון לעד (92) הלא בהדיא כ' מור"ם ז"ל בח"מ סי' קס"ג ס"ב: מי ששהא בעיר שנים

(89) עפ"י ויקרא כה, מז, ורצונו לומר שאין לתת לעולים החדשים זכות יתירה על האזרחים.

(90) משנה שבת כד, ה.

(91) = ממדינת הים, ואמר.

(92) משלי יב, יט.

רבות ולא תבעו ממנו מס לא הוי מחילה וכשיתבעו ממנו צריך לתת למפרע ע"ש. ור"ל על מה שעבר צריך שיתן, ודברי הרא"ש בכלליו, סי' ח"י כתוב בהדיא דמי שפטרוהו הקהל בסתם יכולים לטעון לא פטרנוך אלא שנה א' יע"ש. וא"כ אפי' דהרב הנז"ל פטר אותם באותו זמן עכשיו יכולין ק"ק ירוש' ת"ו לטעון לא פטר אתכם אלא לאותו זמן, אעפ"י שהיו הראשונים קיימים יכולין לומר להם כנו, ומכ"ש עכשיו דאינם אותם שפטרו ולא עדיפא כחם יותר למי שפטרוהו הקהל לזמן קצוב ומת בתוך הזמן ההוא דיכולין אחרים סמוך למיתתו לתבוע המס מהיורשים כמ"ש בס' מ"מ⁹³) דל"א ע"ב ודמ"ו ע"א עש"ב, ואע"ג שבדף ל"א כתב הרב הנז"ל פלוגתא דהרשב"א והריטב"א ורבו ז"ל דזה ס"ל דהפיטור אקרקפתא שם לו חק ולא על הממון הפיטור וא"כ היורשים חייבים לפרוע והריטב"א ס"ל איפכא, עכ"פ הכא לא היה פיטור מצד הממון כאשר הוכחנו, ובהדיא כן משמע דברי הרב דכ' שהלכו הני תרי שלוחי לגבות חלק המסים המוטל עליהם ויפרעו בעדם מדינות אשכנז ופולין ואין לך ראייה [17] גדולה מזו דלא היה הפיטור מצד הממון, ואפי' את"ל⁹⁴) דמצד הממון היה הפיטור, כבר כתב הת"ה בסי' שמ"א דהקהל מקרי מוחזק לגבי יחיד עד שיברר שהוא פטור ואמרינן ליחיד ברר ראיותך כי המע"ה יע"ש באורך פלפולו, ובתוך דבריו בד[ף] קע"א ע"ג כתב טעם דיש להחשיבם מוחזקים, כדאשכחן בכמה דוכתין דחשו רבנן לפסידא דרבים, כדאמרי' מיצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו עש"ב. איכו השתא יכולין ק"ק הספר [דים] כיון דנקראים מוחזקין טפי מצו לטעון קי"ל כהרשב"א וסיעתו ז"ל דס"ל דהפיטור הוי על גוף חל דוקא, ואין לומר דגם הם נקראים קהל ורבים עכ"פ אחרי רבים להטות דאמר קרא לאו דוקא על יחיד נאמר אלא הה"נ המעוט נקרא יחיד, כדאשכחן בפוסקים דיכולין הרוב לכוף את מעיט כדמצי למיעבד נגד יחיד, ועיין מזה בשו"ת רמ"א סי' ע"ג מה שהאריך שם, ונפקא מינה טובא לנ"ד ולעכ"ב בידם שלא ידורו על הר הקדש ובירוש' כיון דאינם חפצים לישא בעול חזקת הישוב וכיוצא עש"ב, וכן המבי"ט בח"ב סי' קע"א האריך בענין זה אם יכולין רוב בנין ורוב מגין לכוף את המיעוט שיקבלו עליהם הסכמתם והובאו דבריו בס' מ"מ דמ"ב ע"ג וד', ואעפ"י דהם בתי כנסיות נפרדים אבל לא מפני שהם נפרדים בתקנותיהם, ומה שהכריח הרב נז' שם דאין ראייה מאנשי ירוש' וכו' [דהם] לבדד ישכנו אפשר שיהיו כ"כ ב"ד כ"כ עיירות וכו', עכ"פ כבר

(93) = משא מלך לר' יוסף אבן עזרא, שאלוניקי שס"א.
(94) = אם תמצא לומר,

סיים טעמא דאמרי בנכתבו בפניקס המלך בפני עצמן יע"ש, לא כן הכא כי כל העם מקצהו נחשבו קהל א' ונכתבו בפניקס א' כנודע, וע' מ"ש שם משם מוהרד"ך דיכולים אנשי ב"ה לכוף את אנשי ב"ה אחר כיון דהוי למיגדר מלתא ותקנתם לכולם היא, וכ"כ שם משם מוהר"ם אלשי"ך ז"ל דאין הפרש בין אם הם בה"כ אחד או רבים שבכולן הולכין אחר הרוב בין שהוא למגדר מלתא במילי דשמיא בין במה שיהיה לתקון העיר במילי דעלמא יע"ש. גם מ"ש [מוהרד"ך] ז"ל, והכא התקנה זאת שהתקינו ז"ל שיהיו כל דמי השליחיות הולכין [ם ליד] הפקיד עה"ק לצורך ההוצאות מלבד המעשר, כגון דא הוי טובים [השניים] הן למגדר במילי דשמיא הן למגדר במילי דעלמא דזה תלוי בזה ד[...]. הכנסה להוצאה הם יקחו את הזהב את הכסף דמוצא מיד הת"ח מכ"א לפי ערכו וכפי ההכנסה פרס הקבוע לו מישיבות וכיוצא כאשר היתה מזה שנים מעט ורעים, וא"כ עי"ז יכול להיות לפוקה ולמכשול לעבור ע"ד תורה ח"ו כאשר העלו בזה הענין כל הפוס' ראשונים ואחרונים איסור בדבר זה, א"כ נמצא דתקנה זו ותצא דינ"ה למיגדר במילי דשמיא ובמילי דעלמא לצורך ישוב העיר כי לכאורה היא קודמת לכל דבר; ואעפ"י שאין ראייה לדבר ממה דאמרי' בפ' השואל ד"ק שטף נהר זתיו ונתנם לתוך שדה חבירו וכו' ופ' הרמב"ם ד"ז בפ"ד מהל' שכנים יע"ש, וכ"כ הטור בח"מ סי' קס"ח דיחלוקו הפירות בתוך ג' שנים בעל הזתים עם בעל הקרקע ואחר ג"ש הכל לבעל הקרקע, ואם בא בעל הזתים ליטול אילנותיו בין בתוך ג"ש ובין אח"כ אם הוא בא"י אין שומעין לו וזה בעל הקרקע נותן לו דמי זתים כמו שעומדין לימכר לנטיעות יע"ש. ועיין בב"י שם מ"ש טעם לדבר עש"ב, וכ' הסמ"ע שם דמשום ישוב הארץ עמדו חכמים על דעתן ואמרו שהראשון ודאי יטע אחרים בשדהו כמו שנטע בתחילה משא"כ⁹⁵) זה שלא נטע שם מתחיל בתוך שדהו זתים ואם יטלם הא' שוב לא יטע אחרים כמו שלא נטעם מתחילה עכ"ל. הרי מפורש בהדיא דמפני ישוב א"י דוחין לזה משלו ושיקח דוקא דמי נטיעות ולא אילנות ואם יצטרך מלבד [18] הטיחה לטפל בדבר להביא אילנות אחרים גם מזתים יותר ממה שיגבה מזה מהנטיעות, אפי"ה לא הכריחו לבעל הקרקע לתת לו יותר מדמי נטיעות ולא חשו לומר שמא כשלא ימצא בדמים אשר קבל ימלך ולא יטע אחרים עוד בשדהו, כמ"ש הבי' בראשונה, ואתיא מק"ו שלא זאת אפי"ה לא חשו מידי דעכ"פ הארץ לא תעזוב מהם אם לא יטע מחדש

דכבר הם נטועים מה שחסר מאותו האיש, ה"ה הכא בנ"ד אעפ"י דאלו הקופות לו יהי כדבריהם דהיו נטועים להם במדינות אשכנז וע"י שטיפה הדחה חי מלא ברכת ה' הספר[דים] הסבו אותם לשדותיהם, הדין נותן מפני ישוב הארץ דאין לשמוע להם להוציא הקופות מהספרדים ולתת אותם להם ואע"ג דטעם א' לא שייך שמא ימלך וכו', עכ"פ מא"ת ש"ם השני קר"ה הפרי"ם ויפרו וירבו ליטע אחרים דומות לאלו, ואולם בנ"ד איכא למידן טפי כי לא יוכלו ע"ק אשכנזים הדורים באה"ק נז' ליטע אש"ל בבאר סמ"א דחיי לפומייהו באילנות נז' באלה שמות, והדבר ידוע דכל מי שיש לו חלון פתוח לר"ה אין חבירו יכול לפתוח חלון כנגדו בביתו, אעפ"י דברשות הר' ליכא חזקה, ואולם כותל יכול לבנות כנגדו כמ"ש הרשב"א ז"ל והובאו דבריו בש"ע ח"מ סי' קנ"ד סי' ל"א וז"ל: כ' הרשב"א שאעפ"י שהפתח חלון בר"ה אין חבירו שכנגדו רשאי לפתוח חלון כנגד אותו חלון ואם בא להגביה כותלו מגביה ואינו נמנע ובלבד שיגביה ד"א שלא יציץ ויראה עכ"ל, וכ"כ מור"ם שם בס' כ"א, ומרן שם בס' ל"ב כ' בשם הריב"ש: ראובן שזכה בחורבה של הפקר ובנה בה בתים ועליות וחלונות ופתחים ובא שמעון וזכה ג"כ מן ההפקר ובנה בתים ועליות כנגדו אין הב' יכול למנוע את הא' ולא עוד אלא שאם בא הב' להזיקו בהזק ראייה כגון שרצה לפתוח כנגד חצירו של חבירו אינו רשאי יע"ש, עכ"פ הכא בנ"ד אפשר לידון כדיון חורבה של הפקר כי מי מפיס את הראשונים, וגם אפי' את"ל דכך הוי, מי מפיס את הראשונים לא לקחו דמי נטיעות קודם שהלכו להם והוי ספק ספיקא המתהפך: ספק הא' קודם שברחו לא לקחו דמי הנטיעות, ואפי' את"ל דלא ספק את הא' קודם שברחו לא לקחו דמי הנטיעות, מחבירו מס[פק] מכ"ש בס"ס, וזה דומה למ"ש מוהרי"ק בס' קצ"א בשם ראב"ן דכ' צפנת פענח, דנהגו הראשונים כשם שהאדם קונה זכותו תוך י"ב חדש כך מאבד זכותו כשיוצא מישובו י"ב חדש ומתישב במקום אחר עש"ב, דנפקא לן טובא לנ"ד, וכיון שכן אין ס' מוציא ודאי כי הספרדים באים בטענות ודאי שכך ירשנו, כדיון מ"ש בח"מ סי' קמ"ו סי' וז"ל: הבא מחמת ירושה שטוען אני ירשתי ממורישו א"צ טענה אחרת ע"כ, ואפי' אם לא היה כך ואדרבא היה חזקה שאין עמה טענה אפי"ה לא מצי לאפוקי מיניהו כמ"ש בס"ט שם, כל חזקה שאין עמה טענה וכו', ואעפ"י שלא טען המחזיק שירשה אין מוציאין מידו כ"כ שהמערער אינו מביא עדים שהוא שלו ע"כ, והכא איך אפשר להביא עדים שהוא של האם דהיינו דהם יורשי הראשונים, וכ"ז שאינם מביאים ראייה זו אינם

יכולים להוציא מיד הספר[דים] אפי' לא טענו ירשנו, ומכ"ש כשטוענים ירשנו דא"צ עוד טענה אחרת [19] דאין מוציאין מידם.

ואין לדחות ולו' דכיון דלא נהגו הספר[דים] כמו דרך הנאתן א"כ לא הוי חזקה כמ"ש הרמב"ן ז"ל והובאו דבריו בטור ח"מ סי' קמ"א ס"א ירושלמי: ראוהו חורש ולא ראוהו מכניס פירות לא הוי חזקה, וכ' הרמב"ן מכאן שאם בנה אדם חורבתו של חבירו ג' שנים או שנה אחת לא עלתה לו חזקה וכ"ע דניר לא הוי חזקה לפי שבשעת הניר לא נהנה אלא מהנה לקרקע יע"ש, ור"ל דכל שלא הוציא כדרך המוציאין ג"ש לא הוי חזקה, אבל אין זו דחיה דבהדיא כ' שם הטור ואין דעת שאר המפר[שים] כן ואחריו לא קם כמוהו, והב"י שם הביא דברי הרשב"א וז"ל: כ' הרשב"א בת[שובותיו] מסתברא לי שאם הוציא הקרקע כחו אעפ"י שהוציא זה מצד אחר הוצאות עליו אין זה מנשמות הארץ, ואם אין אתה אומר כן בטלת בזה"ז כל החזקות אחר שגרם החטא ונקרבו המסים עד שאין הפירות מספיקין למסין יע"ש. כ' הרי בהדיא אעפ"י שלא נהנו הת"ח והעניים ממעות צדקת ישרים שהיו מביאים שלוחי הספר[דים] אעפ"י שלא נהנו כמו שהיו הם נהנים, אפי"ה עלתה להם חזקה ואעפ"י שכבר הוכחנו שהוצאות הצריכות לישוב הארץ קודם לפרנסת הדרים עליה ואית בה תרי טעמי, ועוד ב"א שלישי"ה ושכ"ה והיתה לבאר⁹⁶ קי"ן עד מה אשור תשבך, דגרסינן⁹⁷ [בד"ה] ד"ח פדיון שבויים היא גדולה מכל הצדקות ומפ' שם טעמא דשבוי כולהו איתנהו ביה, שהוא ביד עכו"ם לעשות בו כרצונו אם למות אם לחיים רעים ופ' הרמב"ם בפ"ח מהל' מתנות עניים יע"ש, וכן הטור ומרן בי"ד סי' רנ"ב, הילכך כל דבר מצוה שגבו יכולין לשנותן בשביל פדיון שבויים עש"ב וכן בס"ס... כ' שיכולין לשנות אפי' מצות לצורך ל' פשוטים להגמון בכל שנה לפי... הצלת נפשות שאם לא יתפשרו עמו יש כמה עניים שאין להם ליתן ד[מיהם] ויפשיטום ערומים וכיון שיש בו הצלת נפשות הוא קודם עכ"ל, וכן פ' מרן בס' הנז' יע"ש, וע' מ"ש הט"ז שם הלא אמרינן גדולה ת"ת מהצלת נפשות אלא לצורך גדול עש"ב.

הרי בהדיא מפורש יוצא דצורך האומות בכדי ישוב הארץ קודם [לצורכי] ת"ח, ואין לחלק ולו' דזה ניחא אם היו הוצאות הישוב דוקא בשביל הת"ח אבל יש בה כמה בעלי בתים וכיוצא שאינם ת"ח וא"כ למה יפרע ההוצאות מדמי השליחיות, ואולם לאו דוקא המגיע מפרוי

96 ישעיהו, יג, וכונתו מלשון ביאור.

97 ראה בבא בתרא ת, א; הרמב"ם, הל' מתנות עניים, פרק ח, הל' י; שו"ע יורה-

דעה, סי' רנ"ב, א.

שליחיות משביע להוצאות כי לולא תקנות המסים שפורעים הבע"ב ושאר עזבונות אינו די לשליש ולרביע לצאת י"ח ירוש' נשי"ם רחבניות⁹⁸ משל"ס⁹⁹, ואפי' לא היה הכנסה זאת לאלה תחלק האר"ש דל"ק¹⁰⁰ מידי, מ"מ יפרע דוקא מהשליחיות דהרי בהדיא כ' הש"ך בי"ד סי' רנ"א ס"ק ט"ז עמ"ש מור"ם ואפי' חכם לכסות וע"ה להחיות ת"ח קודם, וכ' ע"ז היינו דוקא מדינא אבל בזה"ז שאין ת"ח אפי' לעניין ליטרא דדהבא כ"ש דאין לדחות פקוח נפש לפניו והו"ל כאיש לכסות ואשה להחיות או איפכא דאמר' דאותו להחיות קודם עכ"ל. וה"נ אע"ג דאפשר דיש מקומות דאינם בקיאים מה דיניהו בענין מעות השליחיות וכשנותנים נותנים סתם בשביל עניי א"י ולומדי התורה, כיון דפקוח דנפש דוחה דין הת"ח, אע"ג דאיכא ס"ד לומר דהמסים וארנוניות אינם באים על הצבור בשביל הת"ח, כדאשכחן בבתרא ד"ח: ההוא דמי כלילא דשדו אטברייא אתו לקמיה דרבי וא"ל ליתבו רבנן בהדן, א"ל לא א"ל מרוקי' א"ל מרוקו מרוק וכי', פש ההוא כובס ערק כובס פקע כלילא, א"ר ראיתם שאין פורענות בא לעולם אלא בשביל ע"ה ע"ש. וכיון שכן טפי הוה ס"ד למימר דלא ינתן מדמי השליחיות בשביל הוצאות העיר וכיוצא, אבל עכ"פ כיון [20] דפקוח נפש קודם לפרנסת ת"ח משו"ה נתקן המנהג הזה, ולא דמי לנדון אע"י כלילא, דהתם היו רוצים ליתבו רבנן ויתנו גם הם ארנומי מצרי"ם, ובודאי כגון דא לא אמרינן שיתנו בשביל ע"ה, אבל בנ"ד כיון דכל כמה לא מטי בדייהו לא זכי בהו הת"ח אעפ"י שגבו ונתנו בעדם כמ"ש הרמב"ם בפ"ט מהל' מ"ע והטור ומרן בי"ד סי' רנ"ו וז"ל: רשאים בני העיר לעשות קופה מתמחוי וכן להפך ולשנותה בכל מה שירצו מצרכי צבור אעפ"י שלא התנו כן בתחילה, ואם היה במדינה חכם גדול שהכל גובים על דעתו והוא יחלק לעניים כפי מה שיראה ה"ז יכול לשנותו לכל מה שיראה לו מצרכי צבור עכ"ל. וכ' מור"ם שם משם מוהרי"ק דה"ה לגבאי הממונה מבני העיר וה"ה ליחיד שהתנדב צדקה והתנה לגבאי יע"ש, והה"נ הכא בענין המעות שמקםץ שליח הספרדים ה"י כל מה שגובה ע"י רב המקום קדוש וגבאי וממונה עה"ק אשר במתא קוש"ט א"א קאי וממ"ש הכל גובים על דעתו ולא א' שהכל נותנים לדעתו דון מינה דאינו תלוי בדעת הנותן כי אם דוקא כשפי' הנותן דבריו, כמ"ש שם מור"ם, הא

98 עפ"י נשים רחמניות. ורצונו לומר: הנושים סכומים עצומים.

99 = מים שאין להם סוף.

100 = דלא קשיא.

לא"ה לא, ועיין מה שהכריח שם הט"ז נגד דברי רמ"א דכ' בסי' רנ"ב ס"א: דהאומר סלע זו לצדקה אין פדיון שבויים בכלל ואין פודין בסלע זו רק ע"ד בני העיר ע"כ, וכ' ע"ז הט"ז בסי' רנ"ו ס"ק ד' דאין פתחון פה לומר דפ"ש¹⁰¹ אינו בכלל צדקה, ומ"ש מוהרי"ק דבלשון ב"א קורין לצדקה מאכל וכסות וכיוצא, והני שבי כולהו איתנהו ביה חרב ורעב כדאיתא בפ"ק דב"ב וא"כ זה שפודה אותו הוא מאכילו ובר מן דין דהאומר סלע זו לצדקה דעתו הצדקה שבאותו קהל [ביד] הגבאי והגבאי יעשה מה שלבו חפץ כדרך שעושה בשאר צדקה [של] [הקהל] שמוציאה לכל דבר שיראה לו, ואפי' ז' טובי העיר במעמד אנשי [העיר] אא"כ רוצים לשנות בדבר שהנודר או' בפ"י לאיזה דבר הוא נודר, כהנהו בסי' רנ"ט, משא"כ בהך שאומר לצדקה הוא שם כולל ושייך לצדקה דמתא עש"ב.

והכא בנ"ד הנותנים לא פי' דבריהם דדוקא לעניי א"י ולא לצורכיה, ואפי' אם פי' במעמד אנשי העיר הגבאי יכול לשנות, דכ"כ מור"ם ג"כ בסי' רנ"ב, ועדיפא מינה כ' מור"ם בסי' רנ"ט ס"ב דכ"ז דאין לשנות דוקא במקום שאין מנהג ידוע בעיר, אבל במקום שנוהגים שהגבאי או בני העיר משנים לכל מה שירצו הולכים אחר המנהג, דכל המקדיש אדעתא דמנהג הוא מקדיש ולב ב"ד מתנה ע"ז ובלבד שיהיה מנהג קבוע ע"כ, הרי בהדיא דכיון דיש מנהג קבוע בכל השליחיות שנותנים אותם ליד פקיד העיר הה"נ שליחות ערי אשכנז יהיה נדון כשליחות שאר המקומות, דמ"ש¹⁰² ומה עדיף טפי לידון ביה דבר חדש, ואע"ג דסוף דבר הוי מיגרע קא גריע לת"ח ולמפרע הת"ח פורעים מס, אין זו מהתימא דהו"ל כדין מ"ש מוהרי"ק בסי' ד"ן ס"ב דמנהג מבטל הלכה והביא ראיה מההיא דיבמות דק"ב ובמנחות דל"ב, א"כ אם יבא אליהו ויאמר אין חולצין במנעל שומעין לו, אין חולצין בסנדל אין ש"ל שכבר נהגו העם בסנדל ע"כ, וכ' הרב שם דפשיטא דאין לומר דוקא במצות חליצה קאמר רב דאין ש"ל לבטל המנהג אלא ה"ה בשאר סתם מנהג דאין ש"ל לבטלו, יע"ש באורך מ"ש משם המרדכי בריש הפועלים דמנהג שנעשה עפ"י וותיקין מבטל הלכה, ואין לך מנהג וותיקין גדול מזה שנעשה ברבים מקדם קדמתה [21] לפני גדולי עולם וכי' עש"ב. וה"ה הכא בנ"ד אף דהלכה מרווחת היא דהת"ח פטורים מכל מיני מסים וכיוצא כיון דנהגו לפרוע מקדמת דנא הו"ל כמ"ש דמנהג מבטל הלכה כמ"ש מור"ם בי"ד סי' רמ"ג ססי' ב' וז"ל: ומ"מ יש מקומות שנהגו לפטור הת"ח ממס ויש

(101) = דפדיון שבויים.

(102) = דמאי שנא.

מקומות שנהגו שלא לפטור ע"ש והוא משם הת"ה סי' שמ"ב דקע"ד ע"א, וכ' שם הרב דהוא מנהג בערי אשכנז במדינות רייניס ואף במדינות אשטרייך ואגפיה לא נהגו לפטור אלא מי שיושב בראש ישיבה יע"ש באורך. ומזה מוכרחים אנו לומר דמ"ש הרב שם בס"י שמ"א דת"ח פטורים מכל מיני מסים ותשחורת דכולן מיני נטירותא אינון יע"ש, בודאי צ"ל דמיירי במק' דאין המנהג כן הוקבע מעיקרא אלא שבאים עכשיו לחדש שם המלוכה כי כן נוהגים בשאר מקומות, בהא אסר רב דוקא ולא במקום המנהג שנהגו כבר, ואע"ג דשם בס"ז כ' דלא אוליגן בתר מנהג המקומות שפורעים מס הת"ח שפיר מצינן למימר כמ"ש דדוקא ויקם מלך חדש או אפשר ג"כ... דלא הוּו מוחזקים הקהל כנגד הת"ח במס כאשר מבואר דינו בח"מ [סי' שמ"א כ'] מור"ם משם המרדכי והת"ה סי' נו' דקהל מקרי מוחזק בענין המס עי"ש] וכ' שם משם מוהר"ם מירזבורק דכ"ז כשאין היחיד ת"ה, אבל אם הוא ת"ח [שתורתו] אומנותו ויש לו דין בזה מחמת מסים, אין צריך לתת להם משכון וגם אינם נקראים מוחזקים כנגדו עכ"ל. והה"ג נוכל לפרש כן דברי הרב הנז"ל כדי דלא יהיו סתורן אהדדי, דהא הוא ז"ל כ' ג"כ בסי' רפ"א דתקנת הקהל דאורייתא היא כמש"ל בסי' שמ"ב כ' וכל ענייני מסים הולכין אחר המנהג הקבוע בעיר [שעשו כן] ג"פ אעפ"י שהוא מנהג גרוע אין מדקדקים בענייני המסים, והובאו דבריו במור"ם בח"מ סי' קס"ג ס"ג וכ"כ מוהרי"ו בסי' קל"ג דמנהג ידוע צ[ריך ללכת] אחריו דמנהג עוקר הלכה וכל ענייני מסים תלויים במנהג יע"ש... נר' לפ' דברי מרן ז"ל בסי' קס"ג בח"מ ס' ד' ה' ובי"ד סי' רע"ג ס"א יע"ש בס' אבקת רוכל ס"א יוכיח דמה אותו זמן לא היה מוטל בעה"ק צפת ת"ו לא [היו] הת"ח נמנים בתוך המס ובאו לעשות כדבר הזה, ויקם מלך חדש על מצריים אשר לא ידע את יוס"ף ועמד שם לפני ה' ויקם המלך מעל כסאו מר"ן מלכא ז"ל וגזר אומר באל"ה המשפטים אשר ש"ם לפניהם יע"ש, אבל במקום דנהגו לא קאמר.

עוד זאת אדרש כי המס נקרא דוקא מה שנותנים אקרקפתא דגברי דהיינו כרג"א דמלכא דהוקבע זה בערי ישמעאל יען אינם לוקחים איש שלא מבני אומתם לשמירת העיר ולמלחמה כאשר המה עושים במדינות אדום, וכן כ' בהדיא הסמ"ע בח"מ סי' קס"ג ס"ק מ', דמס ר"ל מה שנותנים כל יחיד ויחיד פ"א לשנה אקרקפתא דגברי יע"ש, וכ"מ מדברי מור"ם בח"מ בסי' נו' ס"ב על ענין דנחלקו כמה יהיה בעיר לידון כב"ע [כבן עיר] יע"ש, וע"ז כ' ומיהו אם יש מנהג הולכין אחריו אפי' למדי, וי"א דכ"ז במס קצוב אבל בשאינו קצוב מיד

ששוכר בית חייב ליתן גם הוא דעושה עין כמו שאר בני העיר ואיכא למימר דמתרבה המס בשבילו ע"ש, ודבריו מיוסדים על אדני ארבעה עמודי שטי"ם והנ"י הוא החולק ע"ז יע"ש, וכן ג"כ משמע ממ"ש בסי' נו' ס"ו משם הרשב"א, דמי שפטרו המלך או השר ממסים מ"מ משאר צרכי העיר לא פטרו וחייב ליתן לכל צרכי העיר ע"כ, ור"ל בודאי שאר מסים שאינם קבועים ואינם מגיעים [22] לו כי אם לשריו ועבדיו ועליהם אומדין דעתו דלא פטר אותו לפי דאינם מודיעים למלך כי השחד יעבר' להם לדבר טוב אל המלך, וכיון שכן לא פטר לזה בעדם, עכ"פ נקטינן דדוקא על מס קצוב אקרקפתא דגברי מקרי מס אבל מה שאינו קצוב לא, וכיון שכן ג"ל מינה לענין פטור הת"ח דוקא למס הקצוב אבל מס שאינו קצוב כגון מה שנותנים לשר העיר ואילי הארץ ודלת העם אין לו פטור לת"ח דזיל בתר טעמא דגם הוא עושה עין לעיני הגוים להיות להם להוסיף ולהרבות שאלת רצון נפשם, ואולם מדברי מרן בי"ד בסי' רמ"ג לא משמע הכי יע"ש.

והואיל כן הוקבע המנהג כזה שיהיו דמי השליחיות מלבד המעש' הכל יהיה מונח לצורך הוצאות העיר, וא"ל למה יהיה מונח לפי דאפשר דמתרמי כמ"ש הש"ך בי"ד סי' רנ"ב דמעות פדיון שבויים אין למעול בהם לשנותם לפי שעה למצוה אחרת דדילמא מתרמי פ"ש [פדיון שבויים] ואפי' לסתור בה"כ [בית הכנסת] לבנות אחר אסור, דדילמא מתרמי פ"ש ונמצא שלא יוכלו להתפלל ע"ש באורך, ה"ה הכא כיון דהוקצה לענין זה דהוי כמו פ"ש דזיל בתר טעמא דוק ותשכח דכולהו איתנהו ביה דומה זה לזה כאשר כתבתי לעיל דחמירא סכנתא, א"כ אפי' בפ"ש דהוי מילתא דלא שכיחא גורו ביה דאין למעול בהם, כ"ש בעניין הוצאות עה"ק ת"ו דבכל שעה הוי שכיח עת צרה ב"מ¹⁰³, ואף גם זאת דכל דבר שאינו לשמירת העיר אלא שא"א לדריים זולתו אף הת"ח חייב ליתן, דכן משמע מדברי מרן שכ' בי"ד סי' רמ"ג ת"ח פטורים ממסים וכו' בד"א וכו', אבל אם גובים ממון לעשות דבר שצריך לחיי האדם כגון בארות המים וכיוצא בהן חייבים לתת חלקם ע"ש, והנה במ"ש כיוצא בהן מוכרחים לומר כיוצא בהן לחיי אדם דאי אמרי' דכונתו ל' רחובות כמ"ש בח"מ סי' קס"ג ס"ד... ברחובות איכא מידי חיי נפש אדם, אבל בני"ד לתת לגוים הגדול לפי גדלו והקטון לפי ערכו בזה שייך טפי לחיי אדם כי אי אפשר לדריים זולתו וכד' דלא תימא דבא"י קבלו הלכות מרן זצ"ל כאשר כתבתי, ואולם כד דייקנן שפיר לכאורה נר' שלא קבלו סברתו בזה הענין תוככי ירוש', דהא אפילו כרג"א

דמלכא דהוא המס אקרפתא דגברי כמש"ל אפ"ה הת"ח שבעה"ק נז' היו פורעין¹⁰⁴ עד עמדו א"א עט"ר ראשון לציון אב"י מלך קדוש יעקב ולה"ה ועמד ותיקן לגדור גדר שאל יתבונן הת"ח בעבור זה מוכים ומעונים אל מקום אשר אסירי המלך אסורים, ולהרים מכשול ולמעט הרע במיעוטו עמד וימודד אר"ץ ארצוי קא מרצי לפקיד העיר¹⁰⁵ באמרו אליו הנה אר"צי לפניך קח לך שבע מאות וחמישים אריות מהכנסות קופות הת"ח דהיינו מחלק המגיע ממעשר נז', והרף ירך מהשאר המעט הוא אם רב, וקבעה לדורות עד היום הזה ותחילת קציר שעוריים היה בש' ויעקב תק"ע אהלו בהר לפ"ק. עכ"פ אף המגרעות נתן להם אפ"ה כל למעוטי טפלה טפל בלי בל"ע מ"ן מעורר ומכאן ראיה שלא נתקבלה הלכה זו בעה"ק ירוש' ת"ו. אבל משד עניים מאנקת אביונים תקנו הראשו' דמי השליחו' כנו', ואין להקשות דהו הללו המעות שמאסף השליח כדין מעשר עני, דבהדיא כ' הטור בי"ד סי' שלא דמע"ע אינו רשאי לפדות בו את השבוין ואין נותנין ממנו לצדקה, דר"ל שאם פסקו עליו בני העיר לתת צדקה לא יתן להם מ"ע דנמצא פורע חובו במ"ע עכ"ל. הה"נ אם פסקו עליו לתת לפ"ש לא יתן להם מ"ע דנמצא פורע חובו במ"ע, אבל לעולם אימא לך אם נתן מ"ע ליד הגבאים דהם יכולין לשנותו לתת אותם לפ"ש כמ"ש לעיל, וכ"כ הרי"פ והנ"י בפ"ו דב"מ [23] דקי"ז דלית הלכתא כר' מאיר דאמר המעביר ע"ד בעה"ב נקרא גולן, דתניא רשב"א אומר משום ר"מ הנותן דינר ליקח לו חלוק לא יקח בו טלית טלית לא יקח בו חלוק, וכ"נ הא דתניא מגבית מעות פורים לפורים ואין מדקדקים בדבר ואין העני רשאי ליקח מהן רצועה לסנדלו אא"כ התנה במעמד אנשי העיר ע"כ. הרי מפורש דאינו צריך הגבאי ד' הבעלים כדי לשנות, דהא אפי' העני למ"ד דאינו יכול לשנות מעות פורים אפ"ה ברשות המעמד יכול לשנות דעת בעה"ב, אבל הגבאי פשיטא דיכול לשנו' כמו שהוכחתי לעיל אפי' אם פי' דעתו הנותן, דהרי זה דומה למ"ש המרדכי במגילה ריש פ' בני העיר והביאו מוהרי"ק בסי' קצ"ג ס"ח והד"מ בי"ד סי' רנ"ט וז"ל: נשאר לר"מ על ראובן שנדר קרקע לבנות עליו בה"כ וכשבאו לבנות הקהל הבה"כ עכבו אותם הגוים ורוצים הקהל לבנות בה"מ וראובן

104 בימי הנגיד ר' יצחק שולאל התקינו שת"ח לא יפרעו מסים. התקנות חזרו ואושרו בדורות שלאחריו עד שנת ת"ו. מהקונטרס שלפנינו אנו למדים שהיה זמן שת"ח שילמו מסים עד שתיקן ר' יעקב משה עייאש בשנת תק"ע ש"פסקיד" הכולל יקבל סכום ידוע מקופת הת"ח כדי לפוטרם בזה מתשלום המסים. על תקנות המסים ר' בנוסח ההסכמות שנדפסו ב"כתר תורה" לר' שמואל זיבליה, אמשטרדם תפ"ה, ב' ע"א — ד' ע"ב; "כרם חמד" לר' אברהם אנקאווא, ח"ב, ליורנו תרל"א, כ"ב ע"ג ואילך.

105 ראש הכולל נקרא "פקיד",

מוחה בדבר באומרו שלא נדר רק לבה"כ ופסק אם ראובן אינו דר באותה העיר פשיטא [דאפשר] לשנות אפי' עומד וצווה עכשיו אינו כלום הואיל דלא כפל תנאו אבל אם דר בעיר ועומד וצווה אין יכולין לשנות מדעתו אא"כ בחבר עיר או בשבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר עש"ב. איכו השתא בנ"ד יותר ממה שהע[גל] רוצה] לינק פרה רוצה להניק, אבל מה נעשה כי אין הגוים מניחים אותנו בכדי ל... עכ"פ נפקא לן דאפי' פי' דבריו כל שאינו בעיר יכולים לשנות אבל אם [היה בעיר] אין יכולין לשנות אם לא עפ"י חבר וכו', וכ"כ המרדכי בפ"ק דב"ב ד' רמ"ה... אינו יכול לשנות אלא בדבר דאיכא רווחא לענים, והאינדא שנותנים מן הצדקה] לכל צרכי העיר פי' ר"י משום דלב ב"ד מתנה עליהם כשפוסקים [בני העיר] צדקה ביניהם עושין ע"ד שיעשו הגבאים כל מה שירצו הצבור [שנתנו] ממון לחלק לעניים בכל שנה בכי הא ודאי אין הגבאי יכול לשנותו כי עפ"י הדברים האלה נ"ל מ"ש רבינו ירוחם והובאו דבריו בב"א בי"ד סי'... וז"ל בקיצור: יחיד שנדר צדקה שאין דעתו לקופת הצבור או שהקדיש מעות לחלק לעניים בכל שנה בכי הא ודאי אין הגבאי יכול לשנותה, אבל צבור יכולין לשנותה ואפי' גבאי יכול לשנותה לדבר מצוה ע"כ. ודבריו סתומים ולא סיפיה רישיה, ובדוחק אפשר לתרץ דמ"ש לבסוף הוא דומיא דצבור דהיינו בחבר עיר וכיוצא ומ"ש בתחילה דאין הגבאי יכול לשנות מיירי דכיון דזה נדר לקופת הצבור א"כ מסתמא אין בזה לב ב"ד וכו', אבל אפ"ה יכול לשנות בחבר עיר וכו' דהוי דומיא דצבור כלע"ד לישב הדבר על אופניו כי היכי דלא סתרון אהדדי, וכן ראיתי למוהרי"ק בסי' קכ"ח דהביא דברי הרשב"א דכ' עמ"ש רז"ל מותר עניים לעניים דוקא כשלא הסכימו עליו טובי העיר וכו' דכל המקדיש ע"ד אנשי העיר מקדיש וכו', וכ' ע"ז מוהרי"ק: מדקאמר סתם כל המקדיש וכו' ומתוך כך הורו להפקיע ההקדש מיד הענים ולא חלק בין אם היה ספק להם ללא היה וגם מדהוצרך להעמיד ההיא דמותר עניים לעניים בדלא הסכימו עליו טובי העיר ולא מוקי לה כגון דאיכא פסידא לעניים דלא ספקי להו הצבור כל צרכיהם כיון דהוי להקדש עליו לא קפיד עליה ומותר לשנות יעש"ב דלא העתקתי הדברים כסדרן בזאח"ז¹⁰⁶ אבל עכ"פ משמעות הלשון לא נשתנה וקודם זה כ' שם מוהרי"ק דאם בא איש א' לשאול אם יותר טוב ליתן לעניים או לבה"כ ואם אין [24] בידו לעשות שניהם אלא א' אומר לו דטוב ליתן לצורך בה"כ יע"ש, וכ"כ בש"ע י"ד סי' רמ"ט ס' ט"ו, ואין לדחות במ"ש דלנערים ללמוד תורה דשאני הבל דתנוקות של בר' לכן סמ"ך לבי למ"ש דצורך הוצאות

106 = בזה אחר זה.

שקלינן קבלה בידיהו הוה משתכח אי לדידן ציתיתו הכל ישלחו לרוזני גבאים ק"ק ווילנא וגזברי קושט"א ישארו על מנויים על מעות ספר' מכל ערי תוגרמה ושאר מדינות הספר'. אלה הם תוכן הלכניים אשר הם עושים תמול שלשום שכבר גילו דעתם להפך קודם בש' קע"ו לפ"ק, ולא חשו למ"ש בטור ח"מ סי' ק"ם והם דברי הרא"ש וז"ל: וא"א ז"ל הביא דברי ר"ח וכו' ומדבריו למדנו שאם המחזיק יוצא מן העיר לעסקיו ושוהא מקצת ימים וכשחוזר לעיר נכנס תמיד לאותו בית הוי חזקה עכ"ד, ופסק מור"ם כך בסי' נו' ס"ח ע"ש, ה"ה הכא אע"ג דאין הנדון דומה לראיה, עכ"פ אפשר לומר אם היה תכף כשנכנסו לארץ מבקשים חזקה זו שלהם אולי היה עולה להם [25] טענותיהם אבל אחר שראו ושתקו ואדרבא גילו דעתם דאין הפצים בחזקה זו א"כ איך ס"ד למימר שאחר עבור יותר מג' ש' יכולין לחזור ולערער, ומדין זה למדנו דאם זה שדעתו להחזיק לא נודע כי אם כשחוזר לעיר היה נכנס תמיד לאותו בית אבל אם לא היה עושה כן אינו עולה לו חזקה, ומכ"ש דמלבד שלא עשה כן לכל עיני מראה הכה"ן אלא אדרבא מגלה דעתו לא חפצתי לקחתה דאינו יכול אח"כ לערער ולתקוף מיד היושב עליה, וה"ז דומה למ"ש מור"ם בס"ט קנ"ו וז"ל: נהגו הקדמונים שאם א' נסע מן העיר י"ב חדש וגילה דעתו שאין דעתו לחזור אבד חזקתו, אבל אם לא גילה [בדעתו] בכך לא אבד חזקתו עד ג' שנים], ואם גילה דעתו לחזור לא אבד חזקתו אפי' בג' ש', וי"א דאפי' בסתם לא אבד חזקתו בני העיר שהיה להם חזקת ישוב אם נתיימשו פ"א מן העיר ואח"כ חזרו מקצתן והשתדלו הישוב אין לאחרים עליהם כלום עכ"ל, והן דברי מוהרי"ק בסי' קצ"א והנה ליכא... ישב בעיר וסילק עצמו מחזקתו דהה"נ ואדרבא אפשר לו' לד'... וי"א דאפי' בסתם לא אבד חזקתו הוי דוקא כשיצא מן העיר אבל אם... וסילק עצמו ממנה בלתי שום אונס בודאי לא ס"ל הרשב"א... אבד ומכ"ש כשסילק עצמו וגילה דעתו שאין לו חפץ בזה דאבד... במוהרי"ק מה שהאריך והביא ראיות לדבריו ובתוכם כ' ועוד נל"ע שדעתו שנסתלק לגמרי שאבד זכותו לכל הפחות בג' ש' מההיא... מבני מבוי שבקש להחזיר פתחו למבוי אחר בני מבוי מעכבין עליו היה סתום ובקש לפותחו אין ב"מ מעכבין עליו ובגמ' אמר רבא עלה ל"ש שלא נפרצו פצימין אבל פרץ פצימיו בני מבוי מעכבין עליו... פרץ פצימיו כשסתם פתחו לא סילק מזוזותיו ומשקופו דגלי דעתיה נסתלק וכי הרב דאה"נ כל היכא דליכא שום גילוי דעת דנסתלק לגמרי כי נדון הרב דומה לנד' שרוצים להחזיק במה שהיו מקודם והתם...

עה"ק קודם לכל דבר. הן עתה טפחתי וריביתי דברי הראשונים והאחרונים דכבר זכו ע"ק הספר' היושבים ראשונה על הר הקדש הנז"ל ושולחים שלוחיהם כפעם בפעם לקראת בני אחיהם גולת אריאל שבמדינות אשכנז ופולין יע"א לקבץ צ"א פזורה לגויים כדי שיניחו אותנו על אה"ק, היוכל גבר להוציא מידם בטענות שאין בהם ממש, כי מדברי הספר שפת אמת כבר הוכחתי לעיל דאדרבא אין מזכה להם כלל ועיקר, ואדרבא מחייב אותם במקצת החובות שנעשו לצורך הוצאות העיר כדין מ"ש מור"ם בח"מ סי' קכ"ח ס"ב: פרנסי הקהל שהלוו לצורך המס יכולים לפרוע בעד הקהל וכ"א צריך ליתן חלקו, והא דאין אדם נתפס על חבירו היינו שאין [תקנה] בעיר, אבל אם יש תקנה בעיר הולכין אחר המנהג ע"כ, וכיון דהתקנה היא כמ"ש דמעות השליחות הם מזומנים לצורך המס וכיוצא לית דין ולית [דיין] שיסכים לדבריהם שיפה עשו מה שתקפו וגם דיהיו פטורים לישא בעול, דהרי בהדיא כ' מור"ם בח"מ סי' קע"ו סי' פ"א ובני העיר בענייני צרכי העיר הם כשותפין ע"ש, וכיון שכן מוכרח אני לומר יבשו כל עובדי פש"ט המתהללים⁽¹⁰⁷⁾ שעלתה בידם לגבר במדינות פולין ולא שמעו קול אלקי"ם שמעה ותסמ"ך ציון והגלג"ה בנו"ת יהודה למען משפטיך⁽¹⁰⁸⁾ ובלא"ה לא מועיל מה שתקפו שכן כ' הסמ"ע בח"מ סי' קל"ט ס"ק ה' עמ"ש מרן שם בא שלישי וחטפה [וכו'] פי' וחטפה בעוד ששניהם הראשונים מערערים עליה, אבל אם כבר תקף בו הא' כשם דלא מהני בו כשתקף מידו הב' שכבר עורר עמו כך לא יועיל תקיפת זה השלישי עכ"ד⁽¹⁰⁹⁾, והרי מסודותי הרב הג' כמה ר"ר יחזקאל⁽¹¹⁰⁾ מינה נדע שכבר תקף מידינו ר' אהרן ז"ל⁽¹¹¹⁾ ולא עלתה לו, וזה היה מכת החסידים וא"כ כשם שלא עלתה לו כך לא יועיל תקיפה זו שתקפו עכשיו, ואם יאמרו כלכם דינ"ם יחד צרפ"ו כל אנשי ק"ק ווילנא האנשים האלה שלמי"ם נפש חי"ה למינה בחמ"א ורמ"ז בחייתו" אר"ץ למינה ויהי כן⁽¹¹²⁾ בור שהוא קרוב לאמא מתמלא ראשון מפני ד"ש, ואנן מקרבינן טפי ואין לנו אמות אחרות כי אם מאחינו האשכנזים ומה לנו ליזיל בתר ספיקא שנותנים לנו חלק מה ואם איתא דמינייהו

(107) עפ"י תהלים צו, ז.

(108) תהלים צו, ח.

(109) = עד כאן דבריו.

(110) ראה מבוא, עמ' 5—104.

(111) הוא ר' חיים אהרן מקיטוב, בנו של ר' אברהם גרשון מקיטוב.

(112) בראשית א, כד.

מהחזקה בעצמו ומכ"ש אתייה דברי הרב לדון כגופים מחולקים. עכ"ד. ומהם נלמוד אף אם הם האשכנזים הבאים לערער עכשיו הם היו הראשונים כיון דגלו דעתם למפרע דאינם חפצים לפתוח החלון דהיו משתמשים כבר לא גרע מהסירת הפצימין ואדרבא הם עשו כדין המערער שסייע, כמ"ש בח"מ ס"ס קמ"ב יע"ש, וכן בסי' נו' כ' מור"ם: ומכאן יש ללמוד ראובן ושמעון [שיש] להם ערעור יחד על חזקת ישוב וקנה ראובן משמעון החזקה לש[נה] הרי הישוב לשמעון, שאילו היתה החזקה לראובן לא היה קונה משמעון לשנה] והיה ככל כיוצא בזה יע"ש. והנה הכא הנה טוענים דכל הכנסת ערי [אשכנז] הדין נותן שיוחזר להם דוקא ובאותה אגרת שטענו את באיר"ם כ' שההקדש של המ' הג' מוהר"ש ווינר⁽¹¹³⁾ נ"ע הנז' נשקע ביד הספר"דים מיום גלות האשכ" מאה"ק וע"י מכתבם ליורשיו הם מקבלים עכשיו חלקם בשלימות ע"כ. ומלשון זה משמע לא הכל הם מקבלים, ואם אמת הדבר דהכל שייך להם למה נתרצו בחלק מה ולא על הכל, אע"ג דשלא כדין עשו דכבר זכו בזה הספר" ע"פ כל ההוכחות שכ' לעיל, אבל לפי שיטתינו למה נתרצו בחלקם היה להם לתבוע הכל, וא"ל⁽¹¹⁴⁾ דמשום ד"ש⁽¹¹⁵⁾ עשו דהא הם מגלים שם ואנחנו יושבים לבטח ואינם יודעים הספר" מזה דבר כי אם הגבאים אשר בקושט' וכיון שכן חזר כדין ראובן שקנה לשנה החזקה דכ' מור"ם כנז"ל. ואם יאמרו דבהקדש אין בו [26] חזקה גם זה טעות הוא בידם דהא ד"ז⁽¹¹⁶⁾ כתבו הטור בח"מ ס"ס קמ"ט ופ' מרן שם בס"ס נו' וז"ל: המחזיק בהקדש עניים או של בה"כ אין לו חזקה ואם יש לו גזברים ממונים עליו יש לו חזקה ודוקא שיש לגזברים חלק באותו הקדש אבל בלא"ה לא עש"ב. והנה בנ' זה אליבא דכ"ע היו גבאים ע"ז ההקדש יורשיו אחריו, כדמוכח הן עוד היום, וכיון שהם יורשי המקדיש הרי גם הם יש להם חלק באותו הקדש, דאל"ה ח"ו איך היו אומרים ואם לאו לא ישלחו עוד אם לא יהיה להם קבלה מהאשכנז' [הנז'] כמ"ש במכתב [הנז'], אלא ודאי בחזקת כשרים הם דיש להם חלק באותו הקדש, וכיון שכן הרי מדינא החזיקו הספר" וזכו בהם, ושלא כדין בודאי עשו גם יורשי המנוח נו' דהא בהדיא כ' בפ"א דפיאה ופ' הרמב"ם בח"ג [מהל' מת]נות עניים פ"ד הי"ב וז"ל:

(113) על הקדש זה אין לנו ידיעות ממקור אחר.

(114) = ואין לומר.

(115) = דרכי שלום.

(116) = דין זה.

מי שאינו מניח את העניים ללקט או שהוא [מניח אח] ומונע א' או שמסייע אחד מהם על חבירו ה"ז גוזל עניים... במשנה סיים וע"ז נאמר אל תסג גבול עולים. ע"ש, פי' שם... עולים ע"ש עולי מצרים או ע"ד סגי נהור עולים במקום עניים שירדו מנכסים ע"ש, ואיסור זה אליבא דכ"ע עוברי"ם ושבי"ם בו מי [מו]נע רגל שלוחי הספר' בערי פולין ובשאר המקומות בטענות שקר ודבר כזב שמספרים להם דהספרדים אינם נותנים כלום לאשכנזים מלבד שהם מוציאי דבה לפי שאינם יודעים לחקור ולדרוש איכה נוט"ה הדבר... למה דינם במעות שמאספים השלוחים, גם אינם נאמנים דבהדיא [אמרינן] בגטין ד"מ: האו' נתתי שדה פ' לפ' הוא אומר לא נתת לי הולכין אחר הנותן ע"כ. ופ"כ⁽¹¹⁷⁾ הרמב"ם בהל' זכיה ומרן בח"מ סי' רמ"א יע"ש. גם מטעם אחד שלא יפה עשו מע' יורשי המנוח הנז"ל, כמ"ש מוהרי"ו [בסי' כ"ו] שנשאל על ההיא איתתא שציותה לתת בכל שבוע סך מעות לעניי העיר, ופ' דאין כח ביד הקהל לתת אותם לבחורים לומדי תו' יעש"ב. והה"נ אם הרב המנוח הניח הסך לשנה לחלק לת"ח באה"ק דהרי מה שלוקחים האשכנז' נותנים גם מהם לענייהם והרי זה גוזל לת"ח אותו החלק, עכ"פ איני חפץ להאריך בעניין זה הואיל אינו מגיע אותו הקדש להוצאות העיר, ואם אמרנו נבוא העיר גם את זה חוששני מחטאת ברוב [דברים] לא יחדל פשע ונעילת דלת לפני גומלי חסדים. ואם לחשך אדם מ"ש באגודה בפ' ח"ה והביאו מור"ם בח"מ ס"ס קמ"ט וז"ל: המחזיק בשל קהל וכן אם הם החזיקו בשל אחרים י"א דלא הוי חזקה ע"כ, עכ"פ כבר מדברי מור"ם שם מוכח דלא שמיע ליה וכן מר"ן בב"י נו' ס' י"ג כ' ע"ז ולא נהירא יע"ש, ומתוך דבריו עמד טעמו בו דשאני דבי ריש גלותא דהיו מטילין אימה יתירה על הצבור ורודים בעם ביתר שאת משא"כ שייך לומר לגבי הקהל עש"ב. וכיון שכן משמע דהלכא מרווחא היא דאם הם החזיקו בשל אחרים יפה חזקתייהו, וא"כ אינם יכולים להוציא מידם, גם על מה שטענו דבריהם בור שהוא קרוב לאמה וכו' ונמנו עליו בין למנין שהם קודמין יותר לכל אדם בין למינוי הגבאות, ואשיב"ה ידי דכפי הנראה לא ירדו לעומקה של הלכה כי אם לפסוק הדין ע"ד משנה ותו לא מידי, והרי היא שנויה בפ' הנוקין דנ"ט בור [27] שהוא קרוב לאמה מתמלא ראשון מפני ד"ש ע"כ, ובגמ' פליגי בה רב ושמר, ר"א תתאי שתו מייא ברישא, וש"א עילאי שתו ברישא, בדמיזל כ"ע לפ' כי פליגי

במיסכר ואשקו, ופרש"י בדמיוזל שאינן סוכרין הנהר אלא כ"א דולה והולך וכל הרוצה לדלות בראשונה ידלה, כי פליגי כשאין בו לדלות כלם וצריך לסכור כדי לדלות המים אצל הבורות שאם תיבש הנהר ימלאו מן הבור להשקות הגן, ש"א העליונים קודמין לסכור ולמלאת ור"א התחתונים קודמים דאמרי נהרא כפשטיה אזיל, תנן בור שהוא קרוב לאמה מתמלא א' מפני ד"ש דמשמע דוקא מפני ד"ש ולא מדינא תרג' שמו' אליבא דרב דאף לסגור הדרך שכבר הולך מאליו ע"פ בורו וקאמר התם אמר ר"ה השתא דלא איתמר הלכתא כמאן כל מאן דאליים גבר ע"כ, וכ"פ הרי"ף והרמב"ם בפ"ג מהל' שכנים הלכתא כרב יע"ש, וכ"פ הטור בח"מ סי' ק"ע וז"ל: אמת המים המושכת ע"פ השדות ומשקין ממנה בדרך הליכתה כולן משקין על [הסדר ואין אחד] מהם יכול לעכב ולומר אני [אשקה תחלה] ואם בא א' לסתום הילוך המים [להמשיכו] לבורו עד שישקה תחילה ואחר מעכב על ידו כל דאליים גבר [אבל אם האמה] מושכת דרך הליכה ע"פ אחד מבעלי הבורות ומלא בורו וא"צ לסתום [פי בורו] מפני ד"ש עכ"ל. הרי מפורש דמתמלא ראשון מפני ד"ש אינו ר"ל שאחרים צריכין להניח אותו שימלא ראשון הקרוב אלא שהוא אינו חייב לסתום את פי בורו מפני ד"ש דתתאי כיון דהמים הולכין מאליהן ע"פ בורו אעפ"י דהלכה כרב אינו חייב לסתום, ושמעין מזה דאם לא היו הולכין ע"פ בורו אינו יכול לסכור ולמלא את ראשון ולא דוקא מפני ד"ש אינו יכול לעשות כן אלא גם מדינא לא מצי למיעב' הכי דקי"ל הלכה כרב בורו כמ"ש התוס' והרא"ש ג"כ שם, וממילא תתאי... ברישא דאמרי נהרא כפשטיה אזיל וכ"מ דס"ל מור"ם בסי' נ"ו ומרן [בב"י]... אלא בור שהוא קרוב לאמה מתמלא א' מפני ד"ש ע"ש, ונמשך עמ"ש נ"ו... ול"נ דכיון דלא אוקימנא במהלכת ע"פ בורו אלא אליבא דרב השתא [דמספקא] לן אי הלכתא כרב נקטינן מתנני' כפשטיה בלא האי אוקמתא עכ"ל, והסמ"ע כ' ע"ד מור"ם שם והנהר מושך ע"פ הלוכו מדברי הרי"ף והרמב"ם לא משמע כן אלא אפי' אם עברה בצד הבור יכולין למושכו לבורו ולמלא את תתאי מפני ד"ש, והמחבר נמשך אחריהם וכבר ביאר הראב"ד ומ"מ¹¹⁸) והבי' את דבריהם, אבל בפשיטות הגמ' לא מ"ה ומ"ה נר' דהגיה מור"ם ע"ד המחבר והנהר מושך וכו' ע"כ, עכ"פ אף לדבריהם דוקא אם האמה עוברת דרך הלוכה לצד הבור הא לא"ה לא, וכן אפשר דזו ד' הראב"ד והביא דבריו הבי' שם בסי' נ"ז דכ' שאפשר לפי שחזר הדין כל דאליים גבר טוב הוא שנחוש לד"ש ומי שקרוב לא הוא דאליים

(118) ומגיד משנה.

עכ"ל ואע"פ דלא פי' אם עוברת האמה לצדו או לא עכ"פ מסתברא ילמד סתום מן המפורש ובלא"ה לא מקרי קרוב ולקרות בו דהוא אליים אלא כל מאן דאליים בין עילאי ובין תתאי בפעם א' גבר כמ"ש"ל בדין ארבא דהוו מינצי ביה מ"ש הרא"ש יע"ש, ומכ"ש אתייה בדלא קדים בור לאמה בראשונה אלא אח"כ דלא מקרי קרוב כמ"ש הרשב"א והביא דבריו הבי' בסי' נ"ז יע"ש. והה"ן מסתברא למימר דאפי' אם קדם ואח"כ עזב את בורו ועמד התחתון והחזיק זמן טובא למלאת הוא ראשון ואח"כ חזר הראשון לבורו ונתיישב שם יותר מג' ש' ולא ביקש למלאת הוא ראשון כי אם אחר שימלא התחתון למלאת גם הוא ואחר שעבר כ"כ זמן בא יבא ברינ"ה שהוא א' וקרוב ורוצה למלאת תתאי שאינו יכול לעשות כן, ולא דוקא משום ד"ש אלא [28] מדינא הכי הוי מאחר דקי"ל כל מ"ד גבר וכשהעביר התחתון בפניו מלבד זה הטעם דכבר קנה והיתה לו ולורעו אחריו למלאת בתתאי' למפרע כי גבר עליו גם מדין חזקה הניא ליה כמ"ש הרמב"ם בפ"א מהל' שכנים ופ' מרן בח"מ סי' קנ"א סי' מ"ג: מי שהחזיק בנזק כגון שהעביר את המים וכו' והרי המחזיק טוען מחלת לי אחר שראית ושתקת ולא מחית בי והניזק אומר עכשיו הוא שראית והכרתי הנזק ולא ידעתי מקודם על הניזק להביא ראיה עכ"ל. וא"כ הרי דבכגון דא זכה התחתון ואפי' את"ל דתקף כשהזר לבורו היה מבקש להיות א' כבתתאי' יכול לטעון התחתון כבר ידעת ולא מחית בי ואם הוא היה משיב לא ידעתי ואע"ג דמוכתא מלתא כן אפי"ה לא מצי לאפוקי מיניה עד שיביא ראיה דלא ידע דאזי... כדין מ"ש הטור בח"מ סי' קמ"ג משם הר"י ברצלונני דאין מחזיקין בנכסי [נטושים] ופי' שהוא במקום דלא שכיחי, שיירא ואינו יודע מי החזיק בהן יע"ש. אע"ג דיש לצדד דל"ד¹¹⁹) דהתם איירי בנכסים משא"כ הכא דאין בו אלא משום ד"ש... שום דאליים טפי כמ"ש הראב"ד והיא סברא יחידה אפ"ה אפשר לו' דהכי הוא ס"ד אבל בדלא מצי לטעון כך אליבא דכ"ע זכה התחתון בעל הבור ישלם המבעיר את הבעיר"ה בער"י הפרצות שהיה ממלא זה ראשון, איכו השתא ה"ה בנ"ד ככל אשר אמרתי ואף גם זאת בהיותם בארץ קרוב דבשביל זה נקרא שכן קרוב עדיין לא שמעתי שום פוסק שכ' דמקרי כדין בור שהוא קרוב לאמה אלא אדרבא כ' מור"ם בח"מ סי' קע"א ס"ג משם ר' ירוחם והתוס' והרא"ש והטור דלא מקרי שכן אלא אם הוא חבירו הרגיל עמו אבל מי שדר עמו אינו כלום ומ"ש ויש מי שחולק כבר כ' עליו הש"ך שם דצ"ע דאין מי שחולק ע"ז ע"ש, וכ"כ הסמ"ע שם דכמה אנשים דרים זה אצל זה ואין להם שייכות ביחד אלא שכן ר"ל הרגיל אצלו במשא ומתן עכ"ל. וכיון שכן

(119) = דלא דמיא.

אדרבא שלוח' הספר' הורגלו יותר במדינו' אשכנזי יע"א ולשאת ולתת במשא זה יותר משלוחי אשכ" ולא מנעו רגליהם שלוחי הספר' מלבא במ"א¹²⁰). ואע"ג דבס' יד מלאכי בכללי הדינים סי' תקע"א כ' דמוהרי"ק ס"ל דאף שהוא רגיל בעינן דיהא ג"כ שכנו ע"כ. א"כ חזר הדין לא ראי זה כראי זה ואין כת א' משניהם נקרא קרוב לאמה לו תצא כצאת העמדי"ם וניידי כמ"ש הרדב"ז בס' יקר תפארת פ"ו מהל' מעשר עני דברוב וקרוב דניידי אולינן בתר הרוב וכן משמע מדברי הרשב"א בט"ז והש"ך שהובא שם בי"ד סי' קכ"ט סי"א דאפי' שהרוב מובדל כ"כ דרגליהם מצוי אצלם אולינן בתר רובא יע"ש, והה"נ הכא כיון דהספר' שבתוכי ירוש' ת"ו הם רובא מהאשכנזים א"כ כיון דאולינן בתר הרוב יפה עשו שהשיגו אותם שלא אבו שמוע לדבריהם להפך להם. ועיין במוהרי"ק שורש ה' ומשם ראייה כל מה שהוכחתי דמותר הדבר לתת דמי השליחות לצורך הוצאות העיר וגם מדבריו למדנו ששלוחי הספר' דוקא בזמנו היו באים למדינות אשכנזי שכן מוכח מדבריו כאשר ישיג הקורא ויע"ב.

וחוץ מכל זה האמור אין טוענים דלהם קודם יען הוי קרוב וכיוצא הלא דין פשוט הוא דאין בהקדש דין המצר כמ"ש הריב"ש בס' תק"ז ופס' מרן בח"מ סי' קע"א סי' נ"א הקדש לעניים אין בו משום דינא דב"מ ומוכרחים אנו לומר דיש הפרש בין הקדש למתנה מדכ' שניהם שם והוא דבמתנה אין בה דינא דב"מ מתלת [29] טעמי כמ"ש בב"י שם בס' נ"ז והטור כ' שם מי ומי הקודמין וכ' משם רש"י דלאו מדינא הוי אלא דרך מוסר יע"ש. וכיון שכן דרך מוסר שייך ג"כ לגבי מתנה (מתנה) כמו עניין ועניי עירך וכו', אבל לגבי הקדש לא שייך למימר הכי כמ"ש לעיל משם מרדכי דהגבאי אינו יכול להרבות לקרובו וכן שאר דינים כיוצא לזה שכ', ואולם הני תלת טעמי דאיכא במתנה לא שייך גבי הקדש עניים. וכיון שכן הוה ס"ד לומר דיש בו דין ב"מ מדרך מוסר, לפיכך קמ"ל דלא כן, וא"כ מאי אולמי טענותיהם של ע"ק אשכנזים התובעים ה"י, ואם כה יאמרו: תתנו לנו חלקינו מבלי מגרעת חלק הוצאות העיר שכה עשו אבותינו חטא"ו בעינ"ם ואנחנו כה נעשה. לא נצרכה אלא להעדפה דכב' הוכחנו לעיל דאין זו טענה, ומי מפיס שכך היו עושים לעד ולעולמי עולמים על אבותינו, והוי כדן מ"ש מוהרש"ד והובאו דבריו בס' משא מלך ע"כ דכל שיש בו כיתות זאת... אומרת לא כי אלא כך היה התקנה וקבלנוה וזאת אומרת לא עלתה... קבלנוה ופ' שם דכת' המקיימת

המנהג נאמנים עש"ב. והנה הכא א[יכא] משפחות אשכנזים בתוך הע"ק הספרדים ה"י שאבותיהם היו דרים בעה"ק ובהמשך הזמן נשתתפו להתפלל כמנהג ספרדים, ואולם אזלי בתר חו[מר]י מור"ם הן עוד היום הלא המה מרוצים בתקנת הקהל ועונים ואומרים כך היתה וקבלנוה ואם החדשים אומרים לא כן על כן לא יקומו רשאי"ם במשפט להיות נאמנים על דברים. גם מה שטוענים בעינין מינויי הגבאות לשנות את פקידי עה"ק אשר בע"ת קושטאנדינא יע"א גם זה עו"ל וראו"ת רוח הקדש אומרת ועשית הטוב והישר, דבשלמא אם היו טוענים שיח"זור המנויי הפקידות בק"ק פפ"ד יע"א כמאז מקדם אפשר דהוה ס"ד למימר ניחא, אבל לחדש שם המלוכ"ה בק"ק ווילנא לא מן הדין הוא דהא... כ' מהרי"ק בס' ק"ע על הא דא' אין מערבין אלא בבית ישן וכו' דאיירי א... באים המערבים בקצת טענה אפ"ה מניחין שם מפני ד"ש, וכדמפורש בגמרא משום חשדא, ופ' שם דמשום זה בית שהיה בו בה"כ אין לשנות גבול עולם אשר גבלו ראשונים עש"ב, והובאו דבריו במור"ם בקיצור בח"מ סי' קמ"ט סי' ל"א, וכ"פ הטור ומרן בי"ד סי' רנ"ז דאין מחשבין לא עם גבאי צדקה ולא עם גזברי הקדש ש' ולא יחשבו את האנשים וכו' כי באמונה הם עושים יע"ש, והיא בב"ת ד' י"ח והטור כ' גבאי צדקה הכשרים אין מדקדיקין אחריהם והב"י רצה לדקדק מזה הא אם אינם כשרים מחשבין יע"ש, א"כ אם באים לחשוב עמהם כשהם כשרים מסתברא למימר דאין יכולין הצבור לעשות כך משום חשדא, הרואה אומר ב"ר קא"י¹²¹ דאינם כשרים, ומכ"ש אתייה דאין לסלק אותם ולמנות אחריהם תחתיהם, ובר מן דין דודאי לא עבידנא מלתא דקפידי ולהרבות קנאה ושנאה דהא אמרינן ב"ר רש"י פ"ק דגיטין: א"ר חנינא עיר שכולה כהנים וישראל א' ביניהם ישראל קורא ראשון מפני ד"ש ופ' מרן בא"ח סי' קל"א יע"ש והוי טעמא משום חשד פגם וג"כ דיר למא אתו לאנצויי ואע"ג דאיכא מ"ד דהוי דאורייתא וקידשתו ואיכא מ"ד דהוי דרבנן והתוס' והמרדכי כמ"ד דרבנן עכ"פ נקוט מיהא דבכל דאיכא רגילות מצוה ואיכא למיחש לאפוקי מיניה לא מפקינן, ואין לדחות כמ"ש מור"ם בס' רנ"ז ס"ב כשרוצים הצבור לסלק הממונים או הגבאים דיכולין ולמנות אחריהם תחתיהם ואין כאן משום חשד עכ"ל, והם דברי הכלבו אלא שקיצר הרב ז"ל בכאן ובד"מ בס' נז' הביא לשון הכלבו דאיירי בשמנו אותם [30] לזמן קצוב או לזמן סתם הואיל

וכך הוא המנהג אין כאן חשש יע"ש, וכן מרן בש"ע א"ח סי' ג"ן סי' כ"ו פ"כ¹²¹א: קהל שנהגו למנות אנשים על צ"צ¹²²) לזמן ובהגיע הזמן יצאו אלו ויכנסו אחרים תחתיהם וכו' אפי' לא קבעו להם זמן סתמן כפירושן מאחר שנהגו כך עכ"ד, ומשמע הא לא נהגו כך לא יכולין הצבור לסלק אותם מטעמא דכתיבנא, וכיון שכן הירא את דבר ה' החרדים אל דברו איך יסכימו לדעת השואלים לשנות מנוי הגבאות לאנשי ק"ק ווילנא מכאן הבן שואל גם בלא דעת נפ"ש לא טוב¹²³). ואע"ג אם היו מבקשים שיחזור העטרה ליושנה לגבאי ק"ק פפ"ד אפי"ה אין לעשות כן מטעמא דכתיבנא דל"ד למ"ש מור"ם בח"מ ס"ס קמ"ט וז"ל: אדם שהחזיק במצות כגון בגלילה [או] ס"ת וארעו אונס ונתנו הקהל המצוה לאחר כשעבר אנסו של ראשון [חוזר] למצותו אבל אם נתן המצוה לאחר בלא אונס נתבטלה חזקתו... אמנם ממ"נ ל"ק מידי, דאי אמרינן דעל המקום מוטל המצוה הזאת כיון שהם נתנו המצוה הזאת לאחר כדמוכח בפ"ק פ"ד שלפנינו מזה כמה שנים דמע' הגבאים של ק"ק נז' היו שולחים אותם המעות המתקבץ בקופת עה"ק שבק"ק נז' לא היו שולחים לעה"ק אלא ליד פקידי עה"ק שבקושט', א"כ הוי זה כמו שנתן מצותו לאחר שאבד חזקתו, ואת"ל שצריך שיהיו אותם הגבאים דוקא או יורשיהם א"כ צריך שיבקשו אותם מע' ק"ק אשכנזים נז' ולא ימנו זולתם ומי יכול למצוא הדבר הזה וה"ז דומה לדין מי שסתם חלונו ונפרצו הפצימין דאינו יכול לחזור פ"ב לפותחו כמ"ש לעיל, וה"ז דומה למי שהלך למדינת הים ואבד דרך שדהו דצריך שיקנה לו דרך או יפרח באויר והה"נ הכא כיון דא"א לקנות להם דרך דהיינו לקבוע גבאים אחרים א"כ אינם יכולין להכנס דרך שדותיהם.

כלל העולה לי שמ"ע אמרתי אמורה לגבוהה סלקא שמעתתא מ"על לחשב לדוד בשנותיו את טעמיו וראו כי מה טוב ומה נעים ה"ן זכין ע"ק הספרדים ה"י אשר בעה"ק ירוש' ת"ו אשוריים ולטושי"ם ולאומיים יחליפו כח מדין נזק דהחזיק לאלתר אם לא מיחא בו חבריו כמ"ש הרמב"ם בפ"א מהל' שכנים וכמ"ש מרן בח"מ סי' ק"מ וקמ"א וקע"ב וקנ"ה וקנ"ו וכמ"ש מור"ם שם בסי' ק"מ ס"ח ובס"ס קמ"ב ובס"ס קנ"ו וכמ"ש המרדכי מי שבנה יסוד וכו' וכמ"ש מוהרי"ק בסי' קצ"א יע"ש, לעילא מכל ברכת"א אתיא זכיה כדין מציאה במה בהמה יוצאה מרשות הרוכב וכדין באו שניהם אדוקים ותקף א' ושתק הב' וכמ"ש הטור ומרן

121א) = פסק כן.

122) = צורכי צדקה.

123) משלי יט, ב.

ח"מ סי' קל"ח וקל"ט ומ"ש הב"י שם משם הרא"ש בדין ההוא ארבע דהוו מינצו בי תרי וכל דאלים בתחילה גבר לעד ואפי' אם לא החזיקו בתחי' בכל ערי אשכנז ופולין אפי"ה זכו ע"ק נז' כדיון ל' אילנות וכיוצא ולא בזוו העם את השאר וכדין נעיצת הקורה דיכול להחליפה אח"כ יותר עבה וכדין הבא מחמת ירושה וכמ"ש הטור בח"מ סי' קמ"א וכמ"ש הב"י שם וכמ"ש מרן בח"מ ס"ס קמ"ט המחזיק בשל הקדש והיו עליו גזברים וגם מטעם אמת המים משיך ואזיל ואינה עוברת על דרכם כמ"ש הטור ומור"ם סי' ק"ע, גם מדין [31] הרגיל יותר נקרא קרוב כמ"ש מור"ם בח"מ סי' קע"א, וגם כטעם כיון דאיתחזק אישור"א אישוריית"א דבית רב"י מעלין בקודש מעליתא אית ליה ומפקינא לית ליה כמ"ש המדרכי בכ"מ, כמ"ש בד"מ בח"מ סי' קל"ח וכמ"ש הסמ"ע שם ולית ליה דעדיפא מיניה הקדש עילוי במקום קרבן קאי, וכמ"ש מוהרי"ק בסי' קכ"ח וקצ"ג וק"ט וד"ן ובסי' ה' גם מ"ש בח"מ סי' רמ"ז ס' א"ב ובסי' קס"ח גם מ"ש הטור ומרן ב"ד ס"ס רנ"א ובסי' רנ"ב וכמ"ש הטורי זהב שם וכמ"ש מור"ם בסי' רנ"ט ס"ב ומ"ש הסמ"ג ות"ה סי' רפ"א ומוהרש"ך והנ"י משם הריטב"א ז"ל בענין תקנת הקהל ומוהרי"ו ובס"מ ד"מ ומ"ו בניני כותלי השותפין, ומהאי טעמא אין להוציא מיד הספרדים כיון דאלים חזקתיהו, גם מ"ש בפ"א ומה"ש הב"י ב"ד סי' רנ"א בשם המרדכי ומ"ש הד"מ שם משמו וממה שהוכחתי מדברי... נז' וכמ"ש הרי"ף והנ"י בכ"מ ובש"ע י"ד בסי' רמ"ט, וממילא אתיא... התובעים דלית להו חזקה טעם דס' שפת אמת אינו מוכח חזקתיהו... צורך השעה היתה פעמים שלוש וכגון דא באקראי אין ראייה כמ"ש... דס"ד ע"א, גם מטעם ס' ספיקא ואין ס' מוציא מידי ודאי, גם דאין להם פיטור עול הצבור וכמ"ש הרא"ש בת"ה סי' שמ"א ושמ"ב וכמ"ש בשו"ת רמ"א סי' ע"ג ומהרי"ו בסי' קל"ג ובס' מ"מ דמ"ב ע"ג מ"ש משם המבי"ט ומהרי"ב"ל ומהר"ם אלשיך ומ"ש דל"א ע"ב ודמ"ו ע"א ומ"ש משם מוהרשד"ם דכל שיש ב' כתות בקהל דכת המקיימת תקנת הקהל נאמנת, ומ"ש בש"ע ח"מ סי' קי"א ס"ח בנתיים ומור"ם בסי' קס"ג ס"ב ומ"ש שם הר... בס"ק מ' ומ"ש שם בסו' דברי הרשב"א ומ"ש מור"ם ב"ד סי' רמ"ג ובח"מ סי' קכ"ח ס"ב וסי' קע"ו ס' פ"א יע"ש. גם דאינם יכולים לעשות [כמו] שעשו האשכנזים נז' דהוי כדין אילן יונק משדה הקדש גם אינם יכולים [לעשות] קופות חדשות בעדם ובעבורם במדינות הנז"ל ויקראו להן שמות כשמות אשר נקראים עכשיו כדין מ"ש בח"מ סי' קנ"ד ס' ל"א משם הרשב"א ומשם הרי"ב בסי' ל"ב ומ"ש מור"ם שם בס' כ"א,

הן כל אלה ידי יסדה אר"ש וימיני טפחה שבי"ם¹²⁴) על לב לבות בני אדם כי נטו אחרי הבצע בעל הבית בוצ"ע¹²⁵) מצוה לבצור"ע ובוצ"ע בר"ך נאץ ה'¹²⁶) אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו או"ת תורתו לא תשיג גבול וקים ליה בארור אשר לא יקים את דברי הברית אשר שם משה לפני בני ישראל. ואלה דברי דוד הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד, ואולם בעבור זאת לא תכירו פנים במשפט. כה אמר ה' אל בית דוד דינו לבקר משפט אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם, וה' יברך את עמו בש'.
 הסכמה"ו כי יד"ע¹²⁷) שמי יצ"ו.

[32] אלו הדברים הכתובים מאת הרב מארי דאתרא של ק"ק אשכנזים שבע"ת אמשטרדם יע"א, וז"ל:

הדברים האלו יהיו לאות לעד ולמשמרת ביד מע' הח' הש' והכו' מההר"ר יוסף דוד עייאש נר"ו, פס"ד זה אשר פעל ועשה השד"ר הח' הכולל הנז"ל בימים האלו, וטרם החל לעשות כן שאל את פי לקחת ממני רשות אם לעשות כדבר הזה ולדרוש דת תורה כאשר יראה בעיניו לעין בפס"ד לתועלת ולזכות משלחיו הרבנים המאה"ג ופקידי עה"ק ירוש' ת"ו ק"ק ספרדים בעד שליחות לאחיהם האשכנזים אשר בכל הארצות לעמוד דין ודברים נגד האשכנזים שבעה"ק הנז"ל [התובעים] ממועות עה"ק הנז"ל הנמצאים בעה"ק הנז"ל. והן אמת כי נתתי לו רשות ע"ז והבטחתי לו לעיין בדינו, וכי אעשה כחובתי המוטל עלי כאשר ציוה מאת ה' לעשות הכל כדו"ד תה"ק¹²⁸) כאשר יחונני ה' לעמוד על האמת לדון דין אמת לאמיתו וכי חס לי ולזרעא דאבא להכיר פנים במשפט. ואולם בעבור זאת צריך זמן טובא לעיין בכל פרט ופרט ועלי היו כולנה לדון ולהורות בישראל בעיר הגדולה הזאת ואי אפשר לפסוק הדין על רגל א' למען עשות בתורה להיות מתון בדין, ויען שהח' הש' והכולל אץ לחזור לביתו כי כבר האריך ששה חדשים עמנו פה עומד היום, וההוצאות פה העירה המה מרובים ומתירא רק לא יהיו לו המעות דיים בכדי הוצאות על הדרך, כי אף גם זאת שיזכה בדינו לא יותן בידו מאומה כי אם את כל הכסף הקדשים

124) ישעיה מ"ח, יג.

125) ברכות מו, א.

126) תהלים, י, ג.

127) = ר"ת של שמו: יוסף דוד עייאש.

128) = כדן ודת תורתינו הקדושה.

אשר יובא למע' פקידי עה"ק נז' אשר בקהלתינו ישלחו לק"ק קושט' לידי פקידי א"י אשר בעיר הזאת. הנה כי כן האמת ניתן ליכתב כי נשאר בידי העתק נז' לעיין בו לעמוד על עומק הדין כפי אשר תשיג ידי מאת ה' החונן לאדם דעת למען עשות בה כדת תורה. ולראיה מהימנא ביד מע' הח' הש' והכולל נז' ולהיות נכון לבו בטוח כי מוצא שפתי בעה"י לא אשנה באתי על החתום היום יום ז' שבט תקפ"ב לפ"ק. שמואל החונה פה ק"ק אמשטרדם ק"ק אשכנזים והמדינות יע"א.

ויכוח יהודי נוצרי מסוף המאה הט"ו
מאת ד"ר יהודה רוזנטל

עם יסוד מדינת ישראל נכנס הויכוח היהודי הנוצרי בן אלפים שנה למסלול חדש. על הצד הנוצרי לבדוק מחדש הרבה מהוכחותיו וטענותיו כנגד הצד היהודי. הגיע הזמן שגם אנחנו נסכם את עמדתנו בוויכוח עד היום. החוקר הנגש לתפקיד הזה נפגש בהרבה קשיים. ספרות הויכוח שלנו טרם עובדה עיבוד מדעי. חסרה עוד אפילו ביבלוגרפיה מדויקת של ספרי הויכוח שלנו (1), ביחוד של אלה שהיו מופנים נגד הנצרות (2).

חוקר שהתמחה בחקר הספרות הזאת היה אדולף פוננסקי (מת בשנת 1920). בעל הספר רב הכמות והאיכות "שילוח" (3). ויש להצטער על העובדה שבימינו הענף הזה כמעט שהוזנח ע"י חכמי ישראל (4). הויכוח שאנו מפרסמים בפעם הראשונה התקיים בסוף המאה הט"ו באורוויטו שע"י רומי (Orvieto) בין הרופא והמקובל אליהו חיים בן בנימין מגיינאצאנו Genzano di Roma או (Gerezano של היום) (5) ובין הנזיר הפראנציסקאני פראנציסקו מאקופונדינטי (Francesco

(1) ביבלוגרפיה של ספרי ויכוח נוצריים נגד היהדות אפשר למצוא בספרים הבאים: M. Kayserling, Bibliotheca Espanola-Portuguesa-Judaica, Strassbourg, 1890, 114-8. A. Lukyn Williams, Adversus Judaeos, Cambridge, 1935; Peter Browe, Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste, Roma 1942, 99-110.

(2) על הספרות האפולוגית היהודית, עיין: S. Baeck, Die Apologeten vom 14. bis Ende des 18. Jahrhunderts. Winter und Wünsche, Geschichte der... Literatur hei Juden, III, 655ff.; D. Simonsen, Eine Sammlung polemischer und apologetischer Literatur. Festschrift fuer Aron Freimann, Berlin 1935, 114ff.; Harry Friedenwald, Apologetic works of Jewish Physicians. JQR XXXII (1941-1942), 227, 407.

ספרו הידוע של שטיינשניידר... Polemische und Apologetische Literatur... מוגבל רק לספרי פולמוס בערבית. רשימה של ספרי פולמוס בעברית ובאידיש פרסם יצחק ברוידא. עיין Broyde, Isaac, Alphabetical list of polemical works in Hebrew and Judeo-German, Jewish Encyclopedia X, 109.

ע"ג י.ד. אינזשטיין, ביבלוגרפיה, אוצריכוחים, ע" 23-28. (3) עיין Schiloh Ein Beitrag zur Geschichte der. Messiaslehre. Von Adolf Posnanski. Erster Teil. Leipzig, 1904.

(4) מן המחקרים שהופיעו אחרי מותו של א. פוננסקי כדאי להזכיר: יהודה קופמן, ר' יום טוב ליפמן מיהלויין, תרפ"ו. בשנים האחרונות פרסם מחקרים חשובים בשדה מחקר זה החוקר ברנארד בלומנקראנץ (Bernard Blumenkranz).

(5) שם העיר בעברית: גינאזאנו, גינזנו, גיינאזנו וגם קיינאזנו. אליהו חיים ידוע גם תחת השמות הבאים: א. אליהו מאגיסטראטו. עיין Studies in Jewish Bibliography... in memory of A. S. Freidus, New York 1929, 276.

השם מאגיסטראטו הוא כפי הנראה תרגום של פרום. עיין: M. Steinschneider, Jewish Literature, 377.

(di Acquapendente) (6). אין אנחנו יודעים הרבה על חייו של אליהו חיים. אין אנחנו יודעים אפילו בדיוק מתי הוא חי. עפ"י רוב החוקרים הוא היה בן המאה הט"ז (החצי הראשון) (7). אולם עפ"י קאסוטו היה בן המאה הט"ו (החצי השני) (8) וכפי הנראה קאסוטו צדק. אליהו חיים היה תלמידו של השולחני העשיר והרב ר' בנימין בן יואב מהר אלצינו (Montalcino) (9). הוא ידוע לנו בעיקר כמחבר ספר הקבלה "אגרת חמודות" (10). בו יצא נגד המתפלספים, נגד אלה "שמלאו כרסם מדברי היונים ויהפכו דברי אלהים חיים להבל וריק" ובעיקר נגד ר' יצחק אברבנאל וספרו "עטרת זקנים". בספרו זה אליהו חיים חוזר על השמועה שנולדה בקרב המקובלים במאה הי"ג שהרמב"ם חזר בו בסוף ימיו מהשקפותיו הפילוסופיות. אליהו חיים כותב: ואלה דבריו (ז"א של הרמב"ם): באגרת שלווחה במצרים ובכל ארץ התימן אחרי בואי בארץ הצבי מצאתי זקן אחד שהאיר עיני בדרכי הקבלה ואילו ידעתי אז מה שהשגתי עתה דברים רבים כתבתי שלא כתבתים עכ"ל (12). השמועה הזאת נתקבלה ע"י כל בעלי הקבלה ושונאי הפילוסופיה במאה הט"ו וביניהם גם ע"י גדליה אבן יחיאל. בעל "שלשלת הקבלה" (13), אבל יצאו נגדה מגיני הפילוסופיה

ב. אליהו מארצינוס או מארקינזוס. עיין י. א. די מודינא, ארי נוהם, הוצ' פירסט, ע' 33, 70; J.Ch. Wolff, Bibliotheca Hebraea I, no. 243, p. 152 המזכיר לשטיינשניידר, ד, 99, גרץ-שפר, דברי ימי ישראל, ג, 161; מורטארה, מזכרת חכמי איטליה 27 הערה 2. ג. אליהו איש יינאזנו. עיין X, 105. Israelietische Letterbode.

(6) הנזיר היה מן המסדר של האחים הצעירים (ordos fratrum minorum או minores) שהוא המסדר הראשון של הפראנציסקאנים. גם הרד"ק וגם ר' נתן אויפציאל התווכחו עם נזירים מן מסדר הצעירים. עיין י. ד. אינזשטיין, אוצר ויכוחים, 79, טור ב; 13. Revue des etudes Juives, III, הערה 13.

(7) גרץ-שפר, דברי ימי ישראל, ג, 161; האנציקלופדיה האנגלו-יהודית, ה, 596. י. צינבערג, די געשיכטע פון ליטעראטור ביי יידן, ד, 18.

(8) אנציקלופדיה יודאיקה, ז, 229.

(9) עיין U. Cassuto, Gli ebrei a Firenze, 248f. ידועים לנו שני חכמים איטלקים בשם: בנימין בן יואב. אחד חי במאה הי"ג. עיין עליו H. Vogelstein-P. Rieger, Gesichte der Juden in Rom, I, 278, 333 (n. 5), 387, 389. ע"קאסוטו שם.

(10) עיין אגרת חמודות. על הקבלה ותורת ח"ן מאת המקובל הרופא ר' אליהו חיים בן בנימין איש גינזנו (בארץ איטליה). יל בפעם ראשונה... מאת A. W. Greenup לונדון, תרע"ב. Carlo Bernheimer, Codices hebraici Bibliothecae Ambrosianae, ע"ג 69 עמודים. ע"ג 1933, pp. 48, 82.

(11) שם, עמ' 4, 7, 13.

(12) שם, ע' 4. כבר שם טוב בן אברהם גאון בעל מגדול עזו על משנה תורה עושה את הרמב"ם למקובל והוא ג"כ נסמך על "מכתב". עיין מגדול עזו על פרק א מהלכות יסודי התורה. עיין גם צבי מאיר רבינוביץ, יחס הקבלה והחסידות להרמב"ם בקובץ רבנו משה בן מימון, הוצ' י. ל. פישמן, ע' 1 פג.

(13) עיין שלשלת הקבלה, הוצ' ווארשא, תרל"ו, 60 (בפרק על הרמב"ם) וראיתי בספר אגרת חמודות שחבר ר' אליהו חיים שאוקר בהקדמתו: ואני ראיתי אגרת הרמב"ם שכתב

ובראשם ר' יהודה אריה די מודינא, אשר התנפל על בעל "אגרת חמודות" בספרו "ארי נוהם"⁽¹⁴⁾. חבור קבלה אחר של ר' אליהו חיים שלנו היא התשובה שלו על השאלה בענין "אצילי בני ישראל" (שמות כד, יא)⁽¹⁵⁾.

נשאר ממנו גם פארודיות אנטי-נוצריות על ההמנון הדתי הידוע "יגדל"⁽¹⁶⁾. אליהו חיים לקח חבל בויכוח הספרותי על טיבה של האשה שהתנהל במשך דורות בין חכמי איטליה. נשאר ממנו שיר נגד הנשים. הוא מוצא מומים אפילו באמהות שלנו. אליהו חיים מביא כעדים לעמדתו נגד הנשים את המשורר האיטלקי הידוע דנטי ואת ר' משה טריאטי, בעל "מקדש מעט"⁽¹⁷⁾.

הויכוח כפי שהזכרנו התקיים באורוויטו. התאריך המדויק של הויכוח הוא בלתי ידוע. אבל יש לשער שהוא התקיים ברבע האחרון של המאה ה-17. בספרו "אגרת חמודות" אשר חיבר כעשרים שנה אחרי הויכוח⁽¹⁸⁾ הוא מזכיר את ר' יצחק אברבנאל כאחד מבני דורו⁽¹⁹⁾. אברבנאל מת בשנת 1509 ז"א שהויכוח התקיים לפני שנת 1489. מצד שני אפשר לראות שאלהו חיים כתב את ספרו כאשר אברבנאל כבר ישב באיטליה ז"א אחרי שנת 1492. שנת גירוש ספרד ז"א שהויכוח התקיים אחרי שנת 1472⁽²⁰⁾.

הנושאים העיקריים שבוויכוח הם: החטא הקדמון עפ"י השקפת הנצרות, ההתגלות האלהית החדשה ז"א כריתת ברית חדשה ובטול הברית הישנה עם ישראל, מקורות האמונה הנוצרית, העברת הקדושה מירושלים לרומי, ירידת ישראל, יתרון הנצרות על דת ישראל באי-השכלתנות שלה ובקדושה עושי-מופתים המרובים.

מירושלים למצרים לתלמידו והיה אומר אחרי בואי מארץ הצבי מצאתי זקן שהאיר עיני בדרכי הקבלה ואולי ידעתי או מה שהשגתי עתה דברים רבים כתבתי שלא הייתי כותב או ע"כ.
(14) ארי נוהם, הוצ' פירסט, ע' 33: ויהי כאשר ראו האומללים האלה (ז"א בעלי הקבלה) כי אפס מהם מענה על ככה בקשו להם מחסה כוב ואמרו שנמצא כתוב בשם הרב והם דברי ר' אליהו בן חיים (צ"ל: אליהו חיים) מארצאנוס... ע' 25: ובעל אגרת חמודות אשר זפת תופנה שפתותיו נגד הרב אבי המדע אברבנאל ז"ל ונובח נגדו ככלב.

(15) שם השואל היה ר' יעקב מקורנילדו. עיין מנשה גראסבערג, ספר העצמים לראב"ע, לונדון, תרס"א, נו ואילך.

(16) הן נתפרסמו ע"י אלכסנדר מארכס, עיין רבעון, סדרה חדשה, ט, 307; ספר זכרון למרידוס, חלק אנגלי, 276.

(17) עיין Israeliische Letterbode, X, 104. ע"ג צינבערג, כרך ז, 130—131;

חיים שירמאן, המחזה העברי הראשון צחות בדיחותא וקדושי, קומדיה בחמש מערכות מאת יהודה סומי, ירושלים, תש"ו, 146.

(18) אגרת חמודות, 51

(19) שם, 137

(20) עיין R.E.J., 190

הנזיר היה כמובן המתחיל בויכוח והמתקיף ואליהו חיים המתגונן. את דבריו של הנזיר אליהו חיים מוסר בקצור ואת דבריו הוא באריכות. קשה לדעת אם זה היה ויכוח פומבי או ויכוח פרטי. אין אנחנו שומעים על תגובת הקהל או על משתתפים אחרים. קשה לשער שיהודי היה מרשה לו לצחוק מדברי יריבו הכומר בויכוח פומבי כמו שאלהו חיים מספר לנו פעמים אחדות: אז נתמלא שחוק פי והייתי כמלעיג.

הויכוח ארך שלשה ימים. ביום הראשון הפסיק הכומר את הויכוח באמצע ודחה אותו ליום אחד מפני שרצה ללכת להתפלל וביום השני דחה אליהו חיים את סוף הויכוח ליום השלישי כאשר ראה שהנזיר "מתעבר".

העובדה המפתיעה ביותר בויכוח הוא חופש הדבור המלא של המתגונן היהודי. כמובן שאי אפשר לדון מתוך העבוד הספרותי בעברית על הויכוח שהתנהל איטלקית וא"א היום לדעת מה הוסיף אליהו חיים בעבוד העברי על הויכוח עצמו. אבל גם מתוך הלבוש העברי אפשר להכיר שהוא קרוב למקור. הויכוח עמד על מדרגה גבוהה. לא פירוש כתובים עקר ולא אגדות של התלמוד והמדרש הם נושאי הויכוח כ"א עקרונות חשובים של שתי הדתות עומדים במרכז הויכוח. אישיותו של ישו וצליבתו התופסות את המקום המרכזי כמעט בכל הויכוחים של ימי הביניים כמעט שאינן נזכרות בויכוח. רק דרך אגב מצדיק עליו אליהו חיים את הדין בכתבו: ואם בא לשנות דברי התורה כדברך בדין תורה דנוהו כי כן כתוב...⁽²¹⁾

אליהו חיים מתגלה לפנינו בויכוח כפולמסן חריף וכן בית לא רק בספרות הרבנית כ"א גם בספרות התיאולוגית הנוצרית. אמנם הרבה מתשובותיו אפשר למצוא בספרות הויכוחית הקלאסית של המאות הקודמות אבל אין העובדה הזאת מפחיתה את ערך הויכוח.

כיסוד להוצאה שלנו לקחנו את כ"י מינכן, מספר 312, שהוא לפי דברי שטיינשנירד מתחילת המאה ה-17 והוא הקדום מכל כ"י של הויכוח הנמצאים בספריות שונות⁽²²⁾. מלבד זאת היו לי צלומים משני כ"י הנמצאים בספרית בודליאנה⁽²³⁾. והספרייה של בית המדרש לרבנים מיסודו של שכטר השאילה לי את

(21) עיין להלן.

(22) M. Steinschneider, Die hebraeischen Handschriften der Hof-und Staatsbibliothek in Muenchen, zweite... Auflage, p. 170.

(23) Ad. Neubauer, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library, Nos. 2408, 1; 2586, 3.

המעתיק של כ"י בודליאנה מספר 2586 קורא את הויכוח של אליהו חיים בשם "חרב פיפיות" חלק ב, מפני שהעתיק תחילה את ספר הויכוח "חרב פיפיות" של יאיר בן שבתאי מקורני.

שלשת כח"י של הויכוח שברשותה²⁴). הרבה שנויים בין כ"י מינכן ובין שאר כה"י אבל השנויים הם רק בסגנון, לא בתוכן הדברים. על השנויים החשובים ביותר הראיתי בהערות.

הויכוח היה ביני אליהו מוגיינאצאנו בן כא"א בנימין זלה"ה ובין האח פראנציסקן דאקווא פונדינטי בארץ אורויטו¹.

בתחלה פתח האח את פיו ואמר צר לי עליכם היהודים על אבוד נפשותיכם כי כולכם אתם יורדים לבאר שחת² וגם אבותיכם אף כי היו מהם נביאים ומהם כהנים ומהם נשיאים וחסידים הלכו כולם אל ארץ מאפליה המכונה לינבו³ בשביל חטא אדם הראשון ולא יכלו להציל את נפשותיהם מני שחת עד שבא הגואל והוא יסוה המשיח אשר מיתתו היתה כפרה לכל המין האנושי והוציאם מן המקום הרע ההוא⁴. וראיה לדברי כי בתורתכם לא נתיעדה האומה הישראלית כי אם בטובות זמניות ולא נזכר חיי העולם הבא בכל תורת משה⁵.

אז השיבותי אני אליהו ואמרתי^{5א}) כבר קדמני בזה חכם

Marx Alexander, The polemical Mss. in the Library of the Jewish (24 Theological Seminary of America 1,3; 10, 3; 26. A. S. Freidus Memorial Volume, 249,251, 254.

1) עיין מבוא

2) זאת היא ההשקפה הכללית של התיאולוגים הנוצריים על היהודים. עיין Peter Browe op. cit., 292; התיאולוג הנוצרי הידוע פטרוס מקלינו (Petrus Venerabilis, Cluny) כתב:

שם, 293. iudaei omnes a temporibus Christi nostri.. in inferno sint.

3) limbo או limbus patrum, המדור הראשון של הגהנום, מקום משכנם הארעי של הצדיקים הקדמונים, של אלה שלא חטאו, עד הופעתו של ישו אשר גאלם משם והכניסם לגן עדן. עיין, ברית חדשה, האגרת הראשונה של פטרוס, ג. יח"כ; אגרת פאולוס אל האפסיים. ד, ט. עיין ערך limbus באנציקלופדיה הקאטולית, ט, 256. Harnack, Lehrbuch der Dogmenge- schichte II, (1887), 66. 460. א, א. ע"ג וולפסון, פילון (אנגלית), א, 460.

4) על החטא הקדמון בנצרות עיין, ברית חדשה, אגרת אל הקורינתיים, טו, לו, מה; אל הרומיים ד, טו; ה, יג, יט"כ; ז, ד, ז-יג; י, ד, ט; אגרת אל הגאליטיים ג, י-יד. עיין בערך original sin באנציקלופדיה הקאטולית.

5) ידוע שזאת היתה טענת הצדוקים אשר לא האמינו בשכר ועונש בעולם הבא. עיין אבות דרבי נתן, הוצ' שכטר, 26. הטענה הזאת הולכת וחוזרת ע"י מתוכחים נוצריים בימי הביניים. היא נשמעה גם בוויכוח הידוע בטורטוסה בשנת 1413-1414. עיין יוסף אלבו, ספר העקרים, מאמר ג, פרק כח.

5א) ככ"י של הבודליאנה; אז נתמלא שחוק פי והשיבותי כמלעיג.

גדול מחכמי ישראל שמו הרב רבנו משה בן נחמן ז"ל בתשובתו לזאת השאלה באומרו הרוצה לשקר ירחיק את עדיו⁶) וגם אני התבוננתי בענייניכם פעמים רבות ומצאתי רובי דעות אמונתכם תלויים על בלימה ואין להם על מה שיסמכו להיותם בלתי נגלים לחוש ואחת מהדעות ההם היא זאת היינו כי תאמרו דברים רבים במה שאין אדם יכול להכחיש אתכם יען כי הם אחרי המות. ואתם לא תוכלו לאמת אותם הדברים כי מי איפה הוא שחזר בעולם הזה אחרי מותו להעיד שכדבריתם כן הוא. והנה רבים מחכמי ישראל השיבו תשובה נצחת לאמונתכם זאת⁷). ואני ארחיב בו המאמר להיות הדעת הזו פינת תורתכם והכל תלוי בו. וזה אשר אומר כי מדברי הנביאים ומצד העיון גם כן ידענו שאין שום קשר בין הנפשות יען כי נפשי איננה קרובה לנפש אבי יותר מהיותה קרובה לנפשך או לנפש פרעה דרך משל להיות הנפשות נחצבות כל אחת ואחת לבדה ממקום טהור כמאמר ישעיה הנביא ע"ה כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי⁸) וגם שלמה המלך ע"ה אמר והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה⁹). וגם הפילוסופים יאמרו כי הצורה האנושית אצולה מהשכל הפועל¹⁰) וכפי החומר כן תחול עליו הצורה שלא תאצל נפש מנפש. יתחייב מזה אם כן שאחרי שאין בין נפש האב ונפש הבן קשר שהבן לא ישא בעון האב אבל איש בחטאו יומת כמאמר יחזקאל ע"ה הנפש החוטאת היא תמות וכו' בן לא ישא בעון האב¹¹).

ונניח שחטא אדם הראשון היה גדול מאד כדבריכם עד שלא יוכל להתכפר אע"פ שאין אני מאמין בדבר הזה לסברות רבות אמתיות ראוי היה שנפשו תמות ברשעו וכל שאר הנפשות תהיינה נקיות, כי נה' לנפשותינו ולנפשו אם הוא חטא. אמנם הגופים להיותם נקשרים כמבואר לחוש זה עם זה כך נכללים כולם בקלילות שנתקלל אדם הראשון¹²) ובאותם העונשים להיותם גופניות ולא נפשיות כמו

6) עיין ויכוח הרמב"ן עם המומר פאולוס כריסטאני בברצלונה, אוצר ויכוחים, 89. ע"ג אהרן הימאן, אוצר דברי חכמים ופתגמיהם, תלאביב, תש"ו, 242.

7) ר' יוסף קמחי, אוצר ויכוחים, 67; הרדק, שם, 80; הרמב"ן, שם, 89; יהושע הלורקי במכתבו הידוע לפאולוס די בורגוס, שם, 102; פרופיט דוראן או האפודי בספרו כלימת הגוים, שם, 266; חסדאי קרשקש בספרו בטול עקרי דת הנוצרים, שם 298.

8) ישעיהו נו, ז.

9) קהלת יב, ז.

10) עיין ספר הנפש לשם טוב אבן פלקירה, הוצ' טרקלין, ורשה, תרפ"ד, ד, ה, לב. ע"ג דוד נימרק, חולדות הפילוסופיה בישראל, כרך ב; חומר וצורה,

11) יחזקאל יח, ד, כ.

12) בספרות הרבנית שולטות דעות שונות על החטא הקדמון. לפי השקפה אחת לא היתה לחטא של אדם הראשון השפעה על גורלם של הדורות הבאים וכל הצדיקים מתים על חטאותיהם הם, מפני שאין מיתה בלא חטא. עיין שבת נוה, ע"א. ואלה שלא חטאו לגמרי עלו חיים השמימה

בויעת אפך תאכל לחם וכמו ארורה האדמה בעבורך וכמו קוץ ודרדר תצמיח לך וכמו בעצב תלדי בנים¹³) ולכך נאמר פוקד עון אבות על בנים וכו' (14) ואם הענין כדבריכם שבמיתת משיחכם נתכפר עון האדם מדוע לא סרו כל אלה העונשים מעל אותם העובדים אותו, אבל אני רואה כי גם אתם עובדי יסו לא יצאתם מכלל הקללות יותר משאר האומות. אנחנו רואים בכל האומות כי עדיין הרה תחיל ותועק בחבליה וכולם אוכלים לחמם בזיעת אפיים¹⁵). וכן כל שאר העונשים עדיין הם קיימים בכל האומות ואם ישארו העונשים אחרי כפרת העון על ה' תלונותינו כי לא יכלכל עולמו במשפט.

ואם תשיבנו לומר כי ירבה שכרכם בעולם הבא אשיבך כי אין לבעל השכל להאמין את הדברים הנאמרים ככה והשכל לא יאמתם¹⁶) ומי בעל שכל יאמין שהנביאים שהיו רואים העולם הבא בחייהם והיו נפתחים אליהם ארובות השמים והיו מקבלים פני השכינה ונהנים מזיוה כמאמר ישעיה ע"ה ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא וכו' (17) וכמאמר יחזקאל ע"ה נפתחו השמים ואראה מראות אלהים¹⁸) שאחר המות יפסידו את כל הכבוד הזה וילכו אל מקום חשך ואפילה. אמנם השכל יחייב ההפך. כי כל עוד שלא תהיה הנפש כלואה בחומר וטרודה בעסקי הגוף או תצליח את דרכיה ואז תשכיל כי הגוף כמו מסך מבדיל ואם בהיות נפשם כלואה בגופם זכו לכל הכבוד הזה, בהפרדה לא כל שכן. ולכן לא נצטרך מרע"ה לבאר אל האומה הישראלית שעלו כולם אל מדרגות הנבואה במעמד הר

כחונך ואליהו. עפ"י השקפה שניה המות הוא עונש על החטא של אדם הראשון. עיין ספרי, דברים, שלט; בראשית רבא, כא, א. ע"ג ר"ל גינצבורג, אגדות היהודים (אנגלית), ה, 129. מן הפילוסופים של ימי הביניים יש להזכיר את הרמב"ן ואת חסדאי קרשקש המודים בתורת החטא הקדמון. עיין רמב"ן, ספר תורת האדם, הקדמה ווארשא תרל"ו, ב, ע"א, שער הגמול, שם; קרשקש, עיין יצחק הינמאן, טעמי המצות, 85. ע"ג ספר תגמולי הנפש להלל מוירונא, הוצ' שזח"ה, ג; יצחק מטראקי, חזק אמונה, חלק א, פרק יא, הוצ' זאהרויא, ע' 93. בעלי הקבלה הוציאו את ענין חטא אדם הראשון מידי פשוטו. אחד מהם היה ר' דוד מרוקא מרטיקא אשר הקדיש לשאלה הזאת חבור מיוחד בשם "זכות אדם" בו הוכיח כי הכתובים ההם אין מקום לפשוטיהם אבל ירמוזו לנו דברים סתומים "ישהמות לא היתה גזרת האל וקנסו" כי אם "היה מחויב בהכרח ובטבע". עיין יין לבנון, פאריש, תרכו, 1, 4. ע"ג בהקדמה של שניאור זק"ש, שם, ר' אליהו שלנו התנגד לספר "זכות אדם" וכתב שאסור להגות בו. עיין אגרת חמודות, 21.

13) בראשית ג, טו; יו, יט.

14) שמות לד, ז.

15) עיין אוצר ויכוחים, 67 (ר' יוסף קמחי); 89 (הרמב"ן).

16) עיין למטה הערה 29.

17) ישעיהו ו, א.

18) יחזקאל א, א.

סיני וראו מראות אלהים בעוד נפשם בגופם¹⁹) ולהשמיעם כי יהיה להם תענוג הנשמות אחר המות אחרי אשר ראו חיי העולם הבא בהיותם בחיי העולם הזה. ואין העולם הבא זולתו ראיית המלאכים והתחבר עמהם ושמוע שיריהם והתענג מזיו השכינה²⁰). והנה אתם שלא ראיתם דבר מכמו אלה התענוגים בחייכם תלכו אל גן עדן לפי דבריכם ואותם אשר ראו את אלה התענוגים בחייהם הלכו אל ארץ מאפליה. וגם אנחנו הנמשכים אחריהם וסובלים עול הגלות מאהבה ונשמור לעשות את כל דברי התורה כפי האפשר אתם אומרים כי כמות גופנו תמות נפשנו, הרי כי יבואו לנו שני עונשים יחד. היינו עונש הגוף בגלות ועונש הנפש בגיהנום אחר המות וזה אינו מדין שופט צדק ואתם בעצמכם אומרים כי אין אדם נדון בשתי דינים מלבד שעם בחינת האמת כבר יעד אותנו מרע"ה בחיי העולם הבא בחתום דבריו כשברך את בני ישראל לפני מותו באומריו אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בד' וכו' (21) דמשמע ביאטי בלע"ז²²) והאיך יקראו ביאטי אם לא יהיה להם ישועת הנפש ואיך יהיה להם ישועה בה אם תמות נפשם כדבריכם. והארכתי בספורי אל האח באמרי אליו הנה אתיר לך הספק הגדול הזה אשר נסתפקת בו וכפי הבחינה הכול הוא. והוא אמרך כי מרע"ה לא זכר כי אם שכר הגוף ולא זכר שכר הנפש²³). אתה האח דע לך כי המצות כולם נחלקים לב' סוגים עליונים האחד מהם שלילה והאחד חיוב והשלילה הם מצות לא תעשה והחיוב הם מצות עשה ומצות לא תעשה הם המטרידים את הנפש העובר עליהם ומכבידים אותה לרדת הפך טבעה שמדרכה לעלות לכך נתברר ענשה בצדם²³). מקצתם במלקות ומקצתם בכרת ומקצתם במיתת ב"ד. ותואר הקרבנות לכפר עליהם בשוב האדם מרשעו וחי, והנה אם נזהר האדם מן המרדים והפשעים וגם אם יחטא וישוב די לו בזה ללכת אל גן עדן. ואף אם לא קיים אפילו מצוה אחת ממצוות עשה הואיל ולא חטא אין הדין נותן שילך אל מקום חושך צלמות להיות אסור שם. לכן לא דרכינו דרכיכם שתאמרו כי כל האומות זולתכם יורשים גיהנום ויורדים לבאר שחת. אבל אנחנו מאמינים שכל האומות יזכו לחיי העולם הבא כשישמרו עצמם מן העבירות ואף לא פעלו טובה כל

19) עיין מכילתא, מסכתא דשירחא, ג על הפסוק: זה אלי ואנוהו.

20) עיין ברכות יז, ע"א; רמב"ם, הלכות תשובה, פרקים ח"ט; הקדמה לפירוש המשניות על פרק חלק. ספר המאור ערוך ומבואר ע"י מ. ד. רבינוביץ, א, קכב.

21) דברים לג, כט. עיין ילקוט שמעוני, דברים, רמז תתקסד; נתקבצו כל ישראל אצל משה אמרו לו משה רבנו מה טובה עתיד הקב"ה ליתן לנו לעוה"ב.

22) עיין חולגטה למקום: Beatus es tu Israel

23) עיין למעלה הערה 3

ימיהם²⁴). וראיה לדברי כי לא תמצא שום עונש באותם אשר לא יקיימו מצות עשה זולת מצות המילה ומצוות עשיית הפסח מהיותם שתי מצוות הכרחיות אשר שתיהן הן לאות כי אנחנו עם ה' והוא אלהינו²⁵). אמנם תמצא שכר לאותם שמקיימים אותם וזה מאהבת ית' אותנו בזכות האבות ולפיכך באר ששכרם הם הטובות הזמניות כמו מספר ימיך אמלא²⁶) וכמו השיג לכם הדיש את בציר²⁷) ורבים כאלה, והם סיוע גדול לבא אל השלמות האנושיות שהם הנבואה וחי העולם הבא. יתבאר מזה אם כן שבהזרה האדם שלא לעבור על מצות לא תעשה די לו בזה לזכותו לחיי העולם הבא. ולכן כתב אצלם העונשים הקשים הבאים לעובר עליהם. ויתחייב מזה התענוג אל הבלתי עובר, כי מצדק הבורא ית' אחר שיעד העונש לעוברים שיתן התענוג לבלתי עוברים כי מכלל לאו אתה שומע הן. ומתוך הטבע גם כן יתבאר שהדבר כן הוא כי אחרי שהתבאר שהנפש ממקום קדוש נאצלת בטבעה לעלות אל מחצבה כאשר מטבע האש לעלות והאבן לרדת אם לא יהיה להם מכריח מחוץ נפשם שבסור המכריח ישובו אל מקומם כך הנפש הזאת כסור המכריח שהוא הגוף תשוב אל מחצבה אם לא עכבו מזה כובד החטאים שיכריחום לרדת תחת עלותה ואם אין חטא ואין עול אין מי שיעצרנה ואף אם לא הטיבה.

אמר הא' א' (א²⁷) הלא אתם העברים מודים בקבלת איש מפי איש ועל זה הדרך אנחנו עובדי יסו מאמינים בדבריו שקבלנו מתלמידיו כמו שאתם מאמינים במשה ובתורתו כי אותם שלא ראו את משה ולא עמדו בהר סיני כשנתנה התורה מאמינים כל זה דרך אמונה וכן אנחנו מאמינים ביסוד ותלמידיו ועקרי דתו דרך אמונה²⁸) ואף כי לא ראינו אותם והם בארו לנו כי חטא אדם הראשון היה גדול מאד. לכן ענשו היה נפשי ורבץ על כל זרעו אחריו בזה אמונה היא למעלה מהטבע ומכל עיון שכלי.

אז השבתי אני אליהו ואמרתי חלילה לנו להאמין באמונה שאינה מסכמת עם השכל מאד ומה שהשכל יכזיבהו אין ראוי להקרא תורה²⁹) כי

24) דעת רוב חכמי ישראל בימי הביניים היתה שכל מי שמקיים שבע מצות בני נח הוא בכלל חסידי אומות העולם שיש להם חלק לעולם הבא. עיין במאמרי תלפיות ד, 577.
25) בראשית יז, יד; במדבר ט, יג. עיין בראשית רבא, מו.
26) שמות כג, כו.
27) ויקרא כו, ה.
28) בכ"י של הבודליאנה: ענה האח אתה הארכת בדברים הרבה ואין לי פנאי עתה להשיב על כל דבריך כי אני צריך להתפלל אבל מחר תשוב ואראך שאין הדין עמך ויהי למחרת ויאמר האח.
29) על שני המקורות של האמונה בנצרות, כתבי הקודש והמסורת שבעל פה עיין K. R. Hagenbach, A history of Christian doctrines I, 108f.
29) עיין סעדיה, אמונות ודעות, מאמר ט, גמול ועונש, הוצ' סלוצקי, 133: כל פירוש

לא תבוא התורה לבטל השכל וכן תראה משרשי דתנו ועקריה שהם המצות התלויות בלב כגון מציאות השי"ת והיותו אחד וקדמון ובלתי גוף וחדש המציאות מאין ומקיימו ומשיגה עליו וגומל גמול לפי מעשיו של אדם ויודע כל תעלומות כי העניינים הללו מסכימים עם האמת והשכל לא יכזיבם. ואף כי יש בתורה קצת מצות מעשיות בלעדי שכליות לבאורם יש להם סודות מסכימים אל האמת הונחו ליראי אל ולחושבי שמו³⁰). וקבלום ההמון הגדול הוא באמרם נעשה ונשמע אחרי אשר בחנו את משה כמה בחינות במסות באותות ובמופתים ורצה ה' כדי לאמת נבואת משה זה תורה שכל ישראל ישמעו הדברות מפיו שהם עקרי התורה שהכל תלוי בהם והיו השומעים שש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף היינו מבין עשרים שנה ומעלה³¹). לא שנים ולא עשרה ולא עשרים כדי שלא יוכל כל אחד מהם לומר שמשה בדה מלבו אלו העניינים וקבלנום כתב אלהים כמו ששמענו דבור אלהים ונקראו לוחות העדות כלומר שהם יעידו שהתורה נתנה מן השמים³²) ולא מהסכמת אנשים מפני שאין יכולת באדם לפעול כמותם ובדרך זו נקבעה האמונה בלב כל ישראל כרגע בלי אמצעות זמן. הרי כי הראיתך שאין אנחנו מאמינים במשה דרך אמונה בלבד אבל השכל יכריחנו להאמין בו אחרי שקבלנו התורה מששים רבוא בנים אחר אבות כאשר נראה הדבר לעין. כי לא גזרה חכמת ד' לתת תורה בכל דור ודור אבל נתנה נצחית כמו שנאמר הנסתרות לד' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם וכו'³³). ובקשתי מהאח ואמרתי אחת שאלתי מאתך אותה אבקש הודיענו

מסכים למה שיש בשכל הוא האמת וכל מה שהוא מביא אל מה שהוא חולק בשכל הוא הבטל; רמב"ם, מורה נבוכים, א, נ: ואם יהיה עם זאת האמונה שאי אפשר חלוף זאת האמונה בשום פנים ולא ימצא בשכל מקום דחייה לאמונה ההיא תהיה אמתית.

30) אלו הן המצות שעפ"י התלמוד, השטן ואומות העולם משיבין עליהן כגון אכילת חזיר, לבישת שעטנו וחליצת יבמה וכו'. עיין יומא סז, ע"ב. עיין בחבורי האנגלי על חוי הבלכי, ע' 21, הערה 89. אלה הן המצות שסעדיה גאון קורא אותן שמעיות והרמב"ם — חוקים. עיין אמונות ודעות, מאמר ג, ב; רמב"ם, משנה תורה, הלכות מעילה ה, ח; הלכות מקואות יא, יב; שמונה פרקים, פרק 1; Joseph I. Gorfinkle, The eight chapters of Maimonides on Ethics, 1912, 77f. ע"ג רמב"ן על ויקרא א, ט; יט, ט; דברים כב, ו. עיין יצחק היינמן, טעמי המצות בספרות ישראל, 21, 42, 66; י. אונא, טעמי המצות להרמב"ן, סיני, שנה ג, רנה ואילך. ע"ג ספר החינוך, צה, קנב, תקלו.

31) כבר סעדיה גאון הדגיש את העובדה של הפומביות שבהתגלות אלהים במעמד הר סיני. עיין אמונות ודעות, הוצ' סלוצקי, ע' 12 ואילך. עוד יותר התעכב על העובדה הזאת רבי יהודה הלוי, עיין כוור' א, פד ואילך. הוצ' הירשפלד, ע' 36 ואילך. ע"ג יוסף אלבו, ספר העקרים, ג, כה. עיין גוטמאן, הפילוסופיה של היהדות, 66, 117.

32) עיין מדרש שמות רבא מא, ו: שני לוחות העדות; מדרש דברים רבא, עקב טו: ולמה שנים רבנן אמרי א"ל הקב"ה אלו מעידין ביני ובין בני ישראל, כנגד שני עדים מוקפין.

33) דברים כט, כח.

נא באיזה מקום נתנה תורתכם בבקעה או בהר ועל איזה דבר נכתבה בלוח ארו אי או בלוח אבן ומי מהאומות שמעו בהנתנה האשכנזים היו או צרפתים ובאיזה שיעור מהזמן נתקיימה ונתקנה אמונתכם ההיה תיכף אחר ביאת משיחכם או באמצעות רבוי שנים.

אז ענה האה ואמר גלוי הוא כי אתם שקבלו תורתנו מפי יסוז היו תלמידיו הקדושים והיו עברים כלם ולא היתה צריכה אל זה הפרסום מפני כי לא בא להכחיש תורת משה רק קצת מהמצות שהם דמיון ועדות לתורה החדשה וקצתם השאירם על ענינם כגון העשרת הדברות ודומיהן. כמו שנמצא כתוב בספר מאטיאו בפרק ה' (34) ואתם העברים לא רציתם לקבל דבריו והייתם מגרשים אותו מבית ההיכל והייתם מוחים בו מדרוש במקדש (35). ולכן הניח תורתנו אל המאמינים בו ד"ל שנים עשר תלמידיו כנגד שנים עשר שבטי ישראל (36) ואחרי הי"ב תלמידים הללו הלכו למאות ולא לפים ומתו מקצתם מיתה משונה לאהבת יסוז עד אשר מרצון ה' בא קוסטאטינו וחזק את הדת ונתחזקה אז האמונה חזוק שלם. ואם לא היתה אמונתנו טובה ושלמה מה ראו אלה להסקל ולהשרף בעד האמונה. ועוד שה' לא היה מסכים בקיומה אם לא תהיה אמתית. זה היה הכלל העולה מדברי האה ואף כי אריך בדברים אחרים עד מאד.

אז השבתי אני אליהו ואמרתי כבר הודעתך בתחילת דברי כי אין להאמין הדברים מצד שיאמרו בפה מפני שהפה יוכל לשקר. אמנם צריך ששקלם בשקול הדעת ואני אשיב על כל דברך אחד לאחד למצוא חשבון ואשמיען שאין הדעת סובלת אותם. אתה אמרת שלא היה צריך יסוז בנתינת תורתו אל פרסוז גדול כאשר היה במעמד הר סיני. ואני אומר כי הדבר בהפך כי היתה צריכה לפרסום יסוז ויותר בהיות כי בא לשנות ולבטל אותם המצות שהיו מצוים בלב המאמיני לרוב השקידה בהם. כאשר יעשה הרופא שלא יתן רפואת הרקה חזקה לרפואה החולי כשהוא בלתי נקבע בגוף הסובל. אבל אם החולי נקבע או צריך אל הרקה חזקה מאד כדי להסיר החולי. ואיך יעלה על הלב שאחרי שקבלנו התורה מפי הקב"ה עלינו ועל זרענו אחרינו זמן נצחי כאשר יוכיח הפסוק אשר אמרתי הנסותרות לך אלהינו וכו' שיבוא אדם אחד אחרי כמה מאות שנים לבטל דבריו בכל או בחלק. ואם בא לשנות דברי התורה כדברך בדין תורה דנוהו כי כן כתוב כי יקום

(34) הכוונה לדבריו הידועים של ישו: אל תחשבו כי באתי להפר את התורה או דברי

הנביאים. ברית חדשה, מתי, ה, יז.

(35) מתי כא, מה; כב, טו; לוקאס יט, מז.

(36) מתי יט, כה.

בקרוב נביא או חולם חלום וכו' עד והנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת כי דבר סרה על ד' וכו' להדיחך מן הדרך אשר צוה ד' אלהיך ללכת בה וכו' (37) ואיך יוכל לבטל ברית המילה מזרעו של אברהם אבינו אשר קבלה עליו ועל זרעו אחריו קבלה נצחית, כמו שנאמר וזאת בריתי אשר תשמרי ביני וביניכם ובין זרעך אחרך וכו' (38) והעונש שלה הוא בכרת להיותה אות בין ד' ית' ובינינו כמו שאמרנו. ולכן יקרא ברית ואחר כן בא משה וצוה אותם פעם שנית מפי הגבורה (39). ואם היה הדבר כדברייכם שהמצות עתידות להבטל (40) כבר היו הנביאים מבארים לנו הדבר הזה והנה הדבר בהפך. כי אחרון הנביאים שהוא מלאכי אמר בסוף דבריו כחותם דברי כל הנביאים כלם זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותם בחורב על כל ישראל חקים ומשפטים (41). אמנם אני רואה מענייניכם שלא די לכם שבטלתם מצות התורה שלא מכוונת יסוז ותלמידיו שאף החקים שיסדו לכם הם עצמם אתם עקרתם אותם ממקומם ולא תקיימום כלל. וזה לרבויו הזמן שהיה מיסוז עד קוסטאטינו כי שכחתם דרכיהם ואפילו המצות שנצטוו בני נח שאתם חייבים בהם כמונו כי בני נח אתם ובני נח קיימום כגון אכילת הדם שנאסר בבירור כשהתיר ד' לאכול בשר ליוצאי התיבה כאמרו אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו (42). והמצוה הזאת לא בטלה יסוז ותלמידיו. אדרבא הם עצמם קיימוה כאשר תמצא בספר אקטוס פרק טו שאתם מזהירים על הדם ועל הנחירה (43). ומה שאמרת שאתם מקיימים העשרת הדברות לא אוכל שאתו כי בדבור הראשון אתם טועים ועקרתם הדבור ההוא מכל וכל והוא מה שאמר הכתוב לא תעשה לך פסל וכל תמונה וכו' (44) אבל אתם עושים כל מיני צורות בבית תפלתכם ועבודת הצורות הם בכלל עבודת אלהים אחרים (45). וגם השבת בטלתם אותו לגמרי והחלפתם אותו אל יום ראשון.

(37) דברים יג, ב, ו.

(38) בראשית יז, י.

(39) ויקרא יב, ג.

(40) אגרת אל הרומיים, ה, כ"א; ז, ו; י, ד. עיין גם י. קלוזנר, מישו עד פאולוס, ב, 20;

מאיר וכסמן, גלות וגאולה בספרות ישראל, 266 ואילך.

(41) מלאכי ג, כב. ע"ג באגרת יהושע אלורקי, אוצר ויכוחים, 101.

(42) בראשית ט, ד.

(43) ברית חדשה, מעשי השליחים ט, כ. ע"ג בויכוח של פרופיט דוראן, אוצר ויכוחים, 97.

(44) שמות כ, ד.

(45) הטענה הזאת הולכת וחוזרת בכל הספרות הויכוחית של ימי הבינים כמו שאפשר

לראות מתוך דברי ההגנה של הנוצרים. עיין, A. Lukyn Williams, op.cit. 167, 174, 177, 272, 279.

185, 272, ע"ג Migne Patrologia Latina 104, 88; (אגובארד, ההגמון מליאון,

תחילת המאה התשיעית); שם, כרך 159, עמ' 1034 (קריספין מויסטמינסטר, סוף המאה הי"א). עיין

Theologische Zeitschrift 1948, 146. ע"ג אוצר ויכוחים, 116 (ר' יום טוב ליפמן מיהלהויון).

והכתוב אומר בהדיא זכור את יום השבת לקדשו⁴⁶. ובמקום אחר כתוב ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת לדורותם ברית עולם וכו' (47) הרי כי השבת קדש אותו הקב"ה לעד ולעולמי עולמים. וראיתי אתכם כת הדורשים כשתדרשו בענין עשרת הדברות בבית תפלתכם לא תאמרו העשרת הדברות כדרך הכתוב בתורה אבל עשיתם לכם נוסחא אחרת כי אתם מדלגים הפסוק שאומר לא תעשה לך פסל וכל תמונה⁴⁸ ובענין השבת גם כן אתם אומרים במקום זכור את יום השבת לקדשו סאבאטא סאנטיפיציס ותפרשוהו על כל החגות בכלל⁴⁹ והגירסא איננה כן. אך בבירור מדברת על יום השבת לבדו. וגם אינכם דורשים בדרשות שלכם מה שכתוב שם ששת ימים תעבוד וכו'. והנה שמירת שבת היא שורש גדול באמונה כי הוא זכר לבריאת עולם. ורע עלי מאד המעשה שתתפארו במה שאינכם עושים ובפרט כי לא מצאנו שזה יהיה כוונת יסוז ותלמידיו אבל הפך תמצא שהם שמרו השבת ושאר המצוות כמו שתמצא בדברי ס' יאקומו וס' פאול בספר אקטוס בפרק כא ובפרק כד⁵⁰). אמנם כל אלו החגות אשר אתם שומרים ויתר החקים נתחדשו לכם בארך הזמנים מהם בהסכמת אנשים עם סברות חלשות אשר תדרשום אל המוניכם ויאמינו לדבריהם ועשיתם לכם תורה שלא ככוונת יסוז ותלמידיו והנה היה יותר נאות לכם להכחיש תורת משה מכל וכל מלהודות בה בפיכם ובמעשיכם תכחישוהו.

השיב האח והלא קמו בינינו אנשים קדושים חכמים וידועים כגון ס' אגושטינו וס' גיירילאמו⁵¹ וזולתם ובארו שהמצוות ההם אינם לפי פשטם בארו סודותם⁵² כגון ענין המצורע שהוא רומז אל ההודאה⁵³ ועניינים רבים

(46) שמות כ, ה.

(47) שמות לא, טו.

(48) שמות כ, ד. הנצרות מבדילה ביחס לתורה בין חוקים טבעיים (natural law) שתקפם לעולם על כל אנשי התבל ובין המצוות המעשיות שתקפן היה יפה לישראל עד בואו של ישו. עיין בריית חדשה, פאולוס, אגרת אל הרומיים, ח, א"ב; אל האגאליתיים, ג, כג—ה; מעשי השליחים טו, כח"ט. עפ"י ההשקפה הזאת האסור של לא תעשה לך פסל שייך למצוות המעשיות ונבטל עם בואו של ישו. עיין אנציקלופדיה קאטולית, כרך ה, 670, טור ב.

(49) ז"א Sabbata ברבים במקום diem sabbati (יום השבת) ביחיד.

(50) ס' יאקומווייעקב, אחיו של ישו. ס' פאולפאולוס, השליח הידוע. עיין בריית חדשה מעשי השליחים, כא, כ; כד, יד.

(51) הירונימוס הידוע.

(52) הכוונה כאן לפרשנות הטיפולוגית או פרשנות הרמז של אבות הכנסיה. עיין בערך typology באנציקלופדיה הקאטולית.

(53) עיין בערך Leprosi ב-Migne, Patrologia Latina, vol. 219, p. 261-2.

כמו זה. וכן אמר יסוז אל המצורע כשרפא אותו שילך ויתראה אל הכהן⁵⁴. והכוונה היא על ההודאה. גם אמר כי יש מצוות רבות בתורה שהם רומזים לדת החדשה. גם אמר כי עקדת יצחק ומכירת יוסף וטלה של פסח הם רומזים ליסוז⁵⁵. ואתם העברים מפרשים הדברים כפשטם ותאכלו הקלפות ואנחנו אוכלים התוכות⁵⁶.

אז השבתי אני אליהו ואמרתי כדברייך כן הוא שיש לכל המצוות סודות אבל לא יתבררו מאומד הדעת כי אם דרך קבלה איש מפי איש והערימו קדמונינו ז"ל לדבר בסודות ההם דרך משל וחידה כדי להסתירם מהבלתי הגונים⁵⁷. אבל צוה האל לקיים המצוות ההם כמו שהם כתובים בגוף ובנפש ובממון כי בקיומם לפי הנגלה יהיה קיום גם אל הנסתר. ואיזה קיום יהיה לנסתר אם נבטל הנגלה עצמו. השיב האח אמנם אותם שפירשו אלה העניינים והסודות רוח הקודש דבר במ גם כן.

אז השבתי אני אליהו ואמרתי זהו לפי דבריכם. אבל איזה ראייה תביאו על זה שלא נוכל להכחיש אתכם ואם ראיתי שהסודות ההם יסכימי עם המעשים הייתי מאמין לדבריכם. אבל אם יבטל היסוד איזה קיום יהיה לבנין. אמנם אני אבאר לך באמת בדרוש הזה והשכל יאמת את דברי כי דברי אמת מאליהם נכרים. אתה האח אומר כי מיסוז ועד קוסטאנטינו שנתיסדה היו כמה דורות. והנה כל הדורות ההם שכחו התורה אחרי מיתת האפוסטולי⁵⁸ כי מעטים היו המאמינים בייסוז כמו שזכרנו למעלה ולא ידעו ממנה כי אם מצוות מעטים על פה מפני שהתורה שלנו לא נעתקה לכם עד בא ס' גיירולאמו המעתיק. וכבר נתבסס אמונתכם על הדרך שאתם שומרים אותה היום מבלי עול מצוות מעשיות. ואחר שנעתקה לכם התורה וראו קדמוניכם את כל המצוות הנוראות ההם סמכו על מה שכתוב בספר הנקרא אקטוס⁵⁹ בפרק טו שאומר שם שאין להכביד על האומות עול המצוות שהם תרי"ג ולכן הוכרחו חכמיכם לומר שנתנו כל המצוות לזמן ושיש להם סודות כי לא רציתם

(54) בריית חדשה, מתי ח, ד.

(55) עקדת יצחק, עיין טרטוליאן (סוף המאה השנייה), תשובה ליהודים, פרק י; מכירת יוסף, שם; נגד מארקיון, פרק יח; קרבן פסח, בריית חדשה, האגרת הראשונה אל הקורנתיים, ה, ז; הבשורה עפ"י יוחנן, א, כט, לו; מעשי השליחים, ח, לב, ועוד.

(56) עיין יוסטין מארטייר, דיאלוג עם טריפון, יד; תשובה דומה נותן המין ליוסף קמחי. עיין אוצר ויכוחים, 70. הטענה הזאת הולכת וחוזרת בכל ספרות הויכוח של ימי הביניים. עיין A. Lukyn Williams' op. cit., 19, 21, 164.

(57) עיין אגרת חמודות, ע' 4; עם היות שאין אות אחת בתורה שלא יהיו בה תלי תלים של הלכות וסודות עמוקים.

(58) השליחים, תלמידיו של ישו. (59) הברית חדשה, מעשי השליחים.

להשתעבד אליהם להיות רובם קשה לפרוש מהם כגון אכילת חזיר ובעילת הנדה וטומאת מת ורבים זולתם. והאמת כי אינכם מחויבים בשמירתם⁶⁰ כמונו שקבלנום באלה ובשבועה עלינו ועל דורותינו אבל אתם למה תתפארו בתורה שאינה שלכם ותאמרו שאתם מקיימים אותה יותר ממנו ומה לי להאריך אחרי שיש ראייה כי שכחתם אפילו תורת יסוד ותלמידיו ולא תקיימוה כמו שאמרנו מלמעלה בענין אכילת הדם וענין נחירה. ואיך תוכלו אתם להבין סודות התורה מצד העתקה והלא יש בצורות האותיות סודות נפלאים מהם גדולות מהם קטנות מהם כפולות מהם תלויות כי כן ניתנה אלינו מאת מרע"ה. התדעו אתם למה בית של בראשית גדולה ולמה הואו דגחון גדולה ואלף דויקרא זעירא⁶¹ מזולת שיפלו שבושים רבות בהעתקה מכמה צדדים. והנה ספר איוב כל חכמי מין האנושי לא יוכלו להעתיקו אל לשון אחרת מבלי שבוש מזולת נבואות אחרות סתומות שקבלנו אנחנו ביאורם מפי הנביאים ותלמידיהם ולולי זה אפילו אנחנו לא היינו יודעים מהם מאומה. ומה שאמרת שלא רצו לקבל דבריו יש בכאן מקום ספק גדול מאד כי אם האמת אתכם כי יסוד שלחו האל להושיע כל המין האנושי מדוע גזרה חכמת ד' לשלחו בזמן שלא יקבלו דבריו ואל עם לא יאמינו בו לעולם והנה נתחייב מזה הפך כוונתו כי כל הדורות שהיו מיסוד ועד קונסטנטינו שלא האמינו בו ירדו לבאר שחת והדורות הראשונים אל הלינבו⁶² לפי דבריכם היתה תרופה למכתכם במיתת משיחכם אבל הדורות שהיו מיסוד ועד קוסטנטינו שמתו מהם אלפי אלפים שלא האמינו ביסוד אין תקומה למפלתם ואין תרופה למכתם לפי דעתכם. ולמה נגזרה חכמת ה' להיות סיבה בזה שהוא הפך כוונת משיחכם. והיה מן הראוי שיבחר מקום וזמן שיקבלו דבריו. ואת אשר אמרת כי הקדושים ספו תמו וגם הנמשכים אחריהם עד כמה דורות לא בעבור זה יחויב בהסכמת השכל שהתורה ההיא תהיה אמתית והנה משה שנתן תורה אמתית אשר אין מי שיכחישה לא מת מיתה משונה וכי תאמר מה ראו על ככה אשיבך מה רואים על ככה עד היום הכת הנקראים האחים דלי אופינדיאוני⁶³ שמכחישים באפיפור שלכם. ובימי ראיתי כי נשרפו מהם ועדין

60 עיין סנהדרין נה. ע"ב. עיין הערה 24 למעלה.

61 עיין קדושין ל. ע"א; מדרש אותיות גדולות, מדרש אותיות קטנות. אוצר מדרשים 432; ספר יצירה, הוצ' גולדשמידט, ברלין, 1894, 64; המחבר שלנו חזר על אותה הטענה בספרו אגרת חמודות. עיין אגרת חמודות, 4.

62 עיין הערה 3 למעלה.

63 בכ"י אחרים: האחים האפיניני. ז"א חברי הכת הנוצרית opinioniste ש תקיימה במאה הטי' באיטליה. הכת הזאת לא הכירה באפיפור כשליחו של ישו. עיין בערך opinionists במלון הצרפתי הגדול של Larousse. לא מצאתי שום ידיעות על הכת הזאת באנציקלופדיות אחרות וגם לא בספרו הגדול של גרגורוביטש על רומי.

לא נעקרה האמונה ההיא מביניכם עם כל יכלתכם וגבורתכם ואתה אשר אמרת שה' לא היה מסכים בקיומה אם לא תהיה אמתית אשיבך כי בראשונה עובדי ע"ז הייתם ומלא היתה אז אל הרומיים ממשלה שמלכו תחת הכפיה ואם היום אנחנו רואים עובדי מאקומיטו⁶⁴ מצליחים שהם גוים רבים ועצומים מכם⁶⁵ מזולת שיש להם יתרון עליכם שהם ינחלו ארץ ישראל וירושלים הקדושה שהיא מקום השכינה. אמר האח דע לך כי משנחרבה ירושלים והיה המקדש משומם סרה הקדושה מירושלים⁶⁶ ונתנה ברומי וכן נקראת רומי הקדושה⁶⁷ והאריך האח הרבה בזה הענין באמרו כי נתקדשה רומי מדם ההרוגים הנקראים מארט' ודברים רבים כאלה דבר האח סביב אל הדרוש הזה⁶⁸.

אז השבתי אני אליהו ואמרתי זהו לפי דבריכם וחפצתי לדעת ממך אי זה נביא יעיד שעתיד הקב"ה להסיר הקדושה מירושלים ולנתנה ברומי אמנם אני רואה ההפך כי כל הנביאים מתנבאים שבאחרית הימים תשוב הקדושה לירושלים כאשר היתה בתחילה קודם החרבן ולא זכרו רומה בכל נבואותיכם.

אמר האח כמלעיג, תאמרו אתם העברים אלי, מתי תשוב הקדושה בירושלים. ותשרה השכינה שם ואיזה עון גרם לכם ארך הגלות הזה אחרי אשר אתם שומרים התורה לפי דבריכם וכשעבדתם ע"ז לא נגזר לכם גלות כי אם שבעים שנה בבלה.

אז השבתי אני אליהו ואמרתי דע כי אין בשכלנו יכולת

64 מוחמד.

65 זאת היתה גם טענת היהודים בוויכוח בטורטוסה. עיין אלכו, ספר העקרים ג, כה: ומה שיביאו ראיה מהצלחת המאמינים באמונתם אינה ראייה כלל. אחר שמצאנו קודם שנתנה תורת משה יותר מאלפים שנה שהיו כל האומות עובדים עבודה זרה. ואף על פי כן היו כל האומות מצליחות כל אחת ואחת במלכותה המיוחדת לה. והן עוד היום הנוצרים מודים שדת ישמעאל היא נמוסית הנחית ואינה אלהית ועם כל זה הם מצליחים ומושלים בחלק גדול מן העולם.

66 כבר הפילוסופים האליליים הוכיחו מחורבן ירושלים שאלו רומה עולים על אלהי ישראל. עיין יוליוס הכופר, נגד הנוצרים, הוצ' לאוב קלאסיקס, כרך ג, 378-379. הטענה הזאת הולכת וחוזרת בספרות הוכוח בימי הביניים, עיין ר' יוסף קמחי, אוצר ויכוחים, 76; ר' שמעון בן צמח דוראן, שם, 128. ע"ג בוויכוח שבין המלך אלפונסו וטומאס בשבט יהודה, הוצ' שוחטבער, מה. אבות הכנסיה ראו בחורבן ירושלים ובכשלונו מרד בר כוכבא עונש על הצלבת ישו והוכחה לנצחון הנצרות על היהדות. עיין יוסטין מארטיר, אפולוגיה ראשונה, לב; דיאלוג עם טריפון טז, קי; יוחנן כריסטוסטומוס והירונימוס. דובנוב, דברי ימי עם עולם, ג, (מהדורה גרמנית), 223, 241.

67 Roma sacra. רומא צוינה ע"י האפיפיורים כירושלים של מעלה. עיין Migne, Patrologia Latina, vol. 54, 422; 129, 823.

68 הקדושה של רומי מבוססת בעיקר על האגדה שפטרס, התלמיד הנבחר של ישו היה הבישוף הראשון שלה. עיין ברית חדשה, בשורה עפ"י יוחנן כא, יז.

לשער ענין הגמול והעונש אך די לנו שנאמין ונדע בלי ספק כי ישרים דרכי ד' והנה משה רבנו ע"ה שהיה מבחר המין האנושי נסתפק בדבר הזה באומר הודיעני נא את דרכיך⁶⁹ ובאה אליו התשובה מאת הבורא יתברך שתומה מאד. ופרטי העונש והגמול הם לפי המעשים הפרטיים לא ידע אנוש ערכם. אמנם ידענו כי הצור תמים פעלו וכל דרכיו משפט⁷⁰. הלא תראה שעון גדול לפי אומר דעתנו יכפרהו ה' בעונש מועט ועון קטן לפי דעתנו יגדיל בו ה' עונש גדול. והראיה שבעבור עון העגל לא היינו מתעכבים במדבר אפילו רגע אחד ואף כי הוא מהעונות הגדולים ר"ל ע"ז ועל הדבה שהוציאו המרגלים על הארץ וילינו את בני ישראל ויראה לנו שיהיה עון קטן בערך אל עון העגל נגזר עליהם גלות במדבר ארבעים שנה עד תום כל הדור ההוא ולא זכו לראות את הארץ⁷¹ עוד צא ולמד כי דוד המלך ע"ה נאף ורצח במעשה אוריה ומ"מ נמחל העון לשעתו ואמר לו הנביא גם ה' העביר חטאתך ולא תמות⁷² גם ראינו בשאול מפני שחמל על אגג ועל מיטב הצאן והבקר לזבוח לה' ועשה ההפך ממה שצוה אף כי היה לאותו העון תשלומים כי יכול היה לאבדם אחרי כן מ"מ אמר לו הנביא במצות ה' קרע ה' הממלכה מידך⁷³ וד"ל. וכמה נביאים וחכמים נסתפקו בענין צדיק ורע לו רשע וטוב לו וסוף דבר העולה בידינו הוא שאין לנו ערך באלו העניינים. ולכן אם יארך גלותנו לא מפני זה נמיר את דתנו אשר ידענו אמתה להחליפה בדת אחרת מזולת שאם תקרא ביוסיפון תמצא שגם שאבותינו לא עבדו ע"ז בבית שני לא הניחו עברה אחרת מן העברות הגדולות שלא חטאו בהן כגון גנוב ורצוח ונאוף וחלק לבם ע"כ נאשמו ולא בענייני המעמד הזמני בלבד כי גם בענייני הדת תמצא שהיו אז בירושלים בימים ההם ג תות כת הפרושים וכת הצדוקים וכת יסוז ואין לתמוה אשר יארך גלותנו כי כן יעדונו הנביאים אבל זאת נחמתי כי אלו הנביאים אשר נבאו לנו הגלות ואת כל התלאה אשר מצאתנו הם בעצמם יעדונו שליום הדין נושע וידוע תדע כי מחמת ד' ואהבתו אותנו היתה זאת לנו למירוק עונותינו בגלות

69) שמות לג, יג.

70) דברים לב, ד.

71) חכמי התלמוד טפלו בשאלה הזאת. עפ"ה"ם אין פורענות באה על ישראל שאין בה קצת מפרעון עון העגל. עיין סנהדרין קב, ע"א. ע"ג רש"י לשמות ל, לד.

72) ישמואל ב, יב, יג. ידוע דעת חז"ל: כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה. שבת נה, ע"ב.

73) ישמואל א, טו, כח. י. אלכו הקדיש לשאלה זו פרק מיוחד בספרו. עיין ספר העקרים,

הזה הארוך כדי להושיענו בימים ההם כי כן כתוב בתורתנו כי כאשר ייסר איש את בנו ד' אלהיך מיסרך⁷⁴. אז השיב הא' האמת היא שהנביא ירמיהו אמר בימיו תושע יהודה⁷⁵ וזה משמע מפני שבאחרית הימים הכירו האמת והנשארים מכם יושעו תשועה נפשית כי אז תשובו כולכם לאמונת יסוז אבל לא תשוב אליכם ממשלה לעולם כי אז תכלינה הנשמות שבגוף⁷⁶ ועוד הוסיף הא' דברים רבים כאלה אבל זה היה הכל העולה מדבריו. אז השיבו תי אני אליהו ואמרתי הלא זה דברי כי כשתמצאו בדברי הנביאים דבר שהוא כנגדכם תוציאוהו מפשוטו ואיזה נביא אמר שתכלינה כל הנשמות ליום הדין זה לא תמצא אצל כל הנביאים שדברו בענין יום הדין יאמרו כי אחרי כן יגדל הפאר לירושלים ולשארית עמו וליום הדין הבא להפרע מן האומות שהרעו לישראל כאשר תמצא ביואל הנביא איך ישובו שבטי ישראל לירושלים קודם יום הדין⁷⁷. גם זכריה אמר פי שנים יכרתו ויגועו ושלישית יוותר בה⁷⁸ וכתוב שם וצרפתים כצרוף את הכסף ובחנתם כבחון את הזהב⁷⁹. הנה שאחר יום הדין תשב ירושלים לבטח וכל הגוים ילכו שם לחוג את חג הסוכות ואין לנו להכחיש דברי הנביאים כדי שנאמין בדברי חכמים⁸⁰. אמר הא' בפנים זועפים אמנם חכמינו היו אנשים קדושים ונתאמתה קדושתם מצד הפלאים אשר עשו בכל דור ודור.

74) דברים ה, ה.

75) ירמיהו כג, ו.

76) הא' התכוון כפי הנראה למאמר חז"ל: אין בן דוד בא עד שיכלו הנשמות שבגוף (יבמות סב, ע"א; סג, ע"ב). עיין על המאמר הזה א. ה. באכר, אגדות אמוראי א"י, כרך שני, חלק א, 160. מדרש בראשית רבא. הוצ' תיאודור אלבק, 233.

77) יואל ד.

78) זכריה יג, ח.

79) שם. ט.

80) אליהו מגן על ההשקפה הידועה הבאה לידי ביטוי במאמרו של שמואל: אין בין העור לם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד. עיין ברכות לד, ע"ב. זאת היא גם השקפת הרמב"ם. עיין בהקדמה שלו לפירושו על פרק חלק. ספר המאור, ערוך ומבואר ע"י מ. ד. רבינוביץ, א, קכ"ז. זאת היתה גם תשובת היהודים בויכוח בטורטוסה. עיין יצחק בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, 418 ואילך. המתוכחים הנוצרים, בעיקר המשומדים שביניהם, נצלו אגדות שונות שבתלמוד ומדרש כדי להוכיח שמישיח כבר בא ושישו הוא המשיח. עיין בער, שם, 417. גם הרמב"ן ואחרים השיבו שאין לאגדות התלמוד מקור דתי ושאין חובה להאמין בהן. עיין אוצר ויכוחים, 82, 88, 136. ע"ג שאול ליברמאן, שקיעתן, 81 ואילך.

אז השבתי אני אליהו ואמרתי י⁸⁰) דע אתה האח כי צריך להבדיל בענין הפלאות בין זה מה שביכולת הטבע והשטן לעשותם ובין הפלאות שלא יוכל עליהם אלא מי שהמציא הטבע והם הנקראים למעלה מהטבע, כי ידוע הוא שכל הדברים שיוכל הטבע להמציאם באמצעות הזמן יש ביד השטן יכולת להמציאם ברגע או בזמן קצר עד שיראה לרואים שיהיה פלא⁸¹) והנה התורה העידה זה בענין חרטומי מצרים שהיו פועלים קצת הפלאות כמשה ונתאמת ענין משה היותי אלהי במכת הכנים שאז הודו חרטומים ואמרו אל פרעה אצבע אלהים היא⁸²) ויש לתמוה איך היה יכולת בידם לברוא הצפרדעים אשר הם בריאות גדולות בערך אל כנים והכנים שהם קטנים מהם לא יכלו לברוא⁸³) אלא שהסבה בזה הוא מה שאמרתי כי הדבר שאיננו ביכולת הטבע להמציאו גם השטן לא יוכל עליו. והנה בריאת הצפרדעים מן המים היא טבעית כי מטבע המים להביא הצפרדעים אבל בריאת הכנים מעפר הארץ היא ואיננה טבעית כי הם בריאות נבראות מזוהמת בריאה אחרת מאדם או מבהמה⁸⁴) ולכן כשראו חרטומי מצרים שהיו חכמים ובקיאים להכריח כוחות הטומאה שלא יכלו לברוא הכנים הכירו שפעולת משה היתה פועל אלהים והודוהו בעל כרחם כאשר אמרנו. וכן אני רואה הפלאות שאתם מיחסים אל אלהיכם וקדושיכם וצלמיכם בתרופת הלאים וגם בענינים אחרים הם דברים שגם הטבע יוכל עליו אבל אני לא ראיתי וגם אתה האח לא ראית מחוסר אבר שהקדושים יחזירו לו האבר החסר וקשה מזאת כי על הרוב אתם מיחסים לו אלו הפלאות אל קדושיכם אחר המות בנגיעת עצמותיכם או בגדיהם או לדומה לזה ואיך אוכל אני העברי להאמין לדברים כאלו שהם הפך כוונת תורתנו מכמה צדדים, הראשונה שלא היו הנביאים עושים פלאותיהם כי אם בחייהם⁸⁵) ולא אחר המות, והשנית כי בבירור אסרה התורה מלדרוש אל המתים, והשלישית והוא הספק שאין לו התר איך נצבר עצמות המתים או נדרוש להם והתורה אסרה בכמה

- 80a) בכ"י של הבודליאנה : אמרתי אני רואה אותך האח מתעבר אבל ליום מחר אם תנוח דעתך אשיבך על זה גם כן. ביום השלישי שבתי ואמרתי.
81) תשובתו של אליהו היא כי הנסים שנעשו ע"י ישו ותלמידיו והקדושים הנוצריים נעשו ע"י כשפים. ההשקפה הזאת נמצאת בחבורים השונים על תולדות ישו.
82) שמות ח, טו.
83) דעת חז"ל היתה שאין השד שולט על בריה פחותה מכשעורה (או מכעודה). עיין סנהדרין טז, ע"ב. ילקוט שמעוני על התורה, רמז קפ"ג.
84) עיין רמב"ן לשמות ח, טו : והנראה בעיני עוד כי מכת הדם. ומכת הצפרדעים להעלור תם מן היאור יכלו לעשות כן כי אין בהם בריאה או יצירה... רק מכת הכנים היתה יצירה.
85) גם ר' יוסף קמחי התוכח נגד אמונת הנוצרים בפלאות המתים. עיין אוצר וכוחים, 74.
86) במדבר יט, יד.

מקומות עצמות המת, כמו אדם כי ימות באהל כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא שבעת ימים. וכן הכהן שעבודתו לפני ולפנים כתוב בו לאביו ולאמו לא יטמא⁸⁷). וכל זה האיסור הוא כדי להתרחק מרוח הטומאה שהוא הפך רוח הקודש. ואתם משימים גופי המתים שלכם בבית תפלתכם שהוא הפך כוונת התורה. ובהטמאכם בהם או תצליחו ואז תשכילו לפי דבריכם. והנה מרע"ה מיראתו שמא יעשוהו אנשי העולם אלוה על התפרסם אותותיו לא רצה שידע איש את קבורתו כדי שלא יהיה הוא גרמא להטעות את העולם⁸⁸).

אמר האח יתרון גדול יש לנו עליכם וזהו כי לפי דבריך אינכם מאמינים דבר דרך אמונה אם השכל לא יאמתהו ואנחנו בהפך כי רוב עקרי דתנו נאמין אותם אמונה שלמה ואף כי השכל לא יתירם⁸⁹). ומה שיתחייב דרך שכלי לא יקרא אמונה כי אם מופת. ובמה יזכה האדם כי אם כשיאמין בדברים שאינם מופתיים והלא יש בתורתכם ענינים רבים שאינם שכליים ומ"מ אתם חייבים להאמין בהם.

אז השבתי אני אליהו ואמרתי אנחנו העברים אין אנו אומרים שאין להאמין בדבר אלא מצד שהשכל יחייבהו דרך מופת. אבל אנחנו אומרים שאין להאמין בדברים שהשכל יזכיבם וידחה אותם מכל וכל עד שיראה מניעות מציאותם כמו שאתם אומרים כענין השלוש שאותם הג' עצמים עם היותם אחד הם נפרדים. וכן ענין העוגות אשר אתם זוכחים⁹⁰) שתאמרו כי גוף המשיח ימצא בכלם כרגע ואף כי תשבר לכמה חלקים אפילו הכי בכל חלק וחלק ימצא גוף המשיח כולו⁹¹). כל אלו הדברים והדומים להם אין לשכל מקום לאמתם בשום ענין כי הם הפך המושכלות ראשונות⁹²). אמנם האותות שבאו בתורה אין בהם

87) ויקרא כא, יא.

88) עיין מדרש לקח טוב לדברים לד. ו : ומפני מה לא נודע קבורתו של משה כדי שלא יהיו ישראל הולכין ומניחים שם בית מקדש ומזבחים ומקטרין שם וכדי שלא יטמאו אומות העולם את קברו בפסיליהם ובתועבותיהם.

89) אלה הם גם דברי המלך בוכוח עם טומאס בשבט יהודה : וכל שכן כי ענייני מושיענו אף על פי שאינם חוץ לשכל אינם קרובים אל השכל ולכן נקראת אמונתנו פידוש (fides) ולא דת. עיין שבט יהודה, הוצ' שוחט-בער, לח, קעו. ידועה גם האמרה המיוחסת לאב הכנסייה טר טוליאן (סוף המאה השנייה) : credo quiam absurdum ז"א אני מאמין מפני שזה נגד השכל. ידועים גם דברי טרטוליאן : certum quid impossibile est ז"א הבלתי אפשרי הוא קבוע ווודאי.
90) זהו הלחם הקדוש או hostia שמובנו העקרי הוא קרבן.

91) ע"ג בבקורת על העוגה באגרת אל תהי כאבותיך לפרופיט דוראן, אוצר ויכוחים, 96.
ע"ג אלבו, ספר העקרים, ג, כה. הוצ' הויזק ג, 231.

92) עיין בדברי הרמב"ן (אוצר ויכוחים, 90) : אמנם בדבר שאתם מאמינים לא יקבל

זרות שלא יוכל השכל לא להאמין בהם אחרי הוראת חדוש העולם אשר הפלוסופים לא יכלו להביא ראיה על קדמותו גם שהם מאמינים בו ונתאמת אצלנו מצד התורה והנביאים חדוש העולם ובריאותו על יד הבורא יתברך וגם אתם לא תכחישו זה.

אמר האה והיום אין לכם לא נביאים ולא אנשים קדושים אבל בינינו נמצאים מאות ואלפים מקדושים מהם רבים שמתו מבלי חטא ולא נגשו אל אשה כל ימיהם.

אז השבתי אני אליהו ואמרתי והלא להתפרש מן האשה לעולם עד שלא יגדל בנים הוא עון פלילי. והמצוה הראשונה שנצטוו בה אדם הראשון היא מצות פריה ורבייה. ולפי תורתנו כל מי שאינו מתעסק בפריה ורבייה אין לו חלק לעולם הבא⁹³. ומדין התורה הטבעית ג"כ שכל מי שאינו מוליד בנים הרי הוא רצח את כל הנפשות שהיו יכולות לצאת ממנו עד סוף כל הדורות. וגם אם היה זה פעל אלה' כל העולם אם כן יפרשו מן האשה ונמצא כי כל העולם יחרב הפך כוונת בוראו שבראו לשבת. והנה כל הנביאים וגם מרע"ה שהיה אב לכלם והיי משתמשים ברוח הקודש כלם נשאו אשה והולידו בנים וגם ההן הגדול לא היה יכול להשתמש בכהונה גדולה אם לא היה נשוי אשה כמו שנאמר והוא אשה בבתוליה יקח⁹⁴. מזולת שהתורה העירה שהאשה היא חלק מעצמנו ולא יקרא אדם שלם זולת אשה⁹⁵ והנה תמצא שהמשתמשים בכוחות הטומאה בבדולח ובצלחת של זכוכית צלול יבקשו להם נערות בתולות⁹⁶.

אמר האה כמלעיג ובין כך אתם העברים גולים ממקום למקום ואנחנו עובדי יסו נשב על אדמתנו שלווים ושקטים⁹⁷.

אז השבתי אני אליהו ואמרתי די לי שגרמתי לך מתוך

אותן השכל ומתנגד לטבע. עיין גם בטענותיו של פרופיט דוראן בשני כתביו נגד הנצרות. אוצר ויכוחים, 96, 276.

93 עיין יבמות סג, ע"ב: כל מי שאינו עוסק בפריה ורבייה כאלו שופך דמים וממעט הדמות. ע"ג בראשית רבא לד, יד; מדרש הגדול לבראשית ט, יז. בקורת על הצליבאט של הכומר רה הנוצרית נשמעה בפי היהודים עוד בתחילת המאה ה' בספרד. Isidorus Hispanensis, Quaestiones aduersus Iudeos, 48.1 R. E. J. C (1935), 70 Theologische Zeitschrift 1948, 146. עיין

94 ויקרא כא, יג.

95 יבמות סג, ע"א: כל אדם שאין לו אשה אינו אדם.

96 בכ"י הבודליאנה וגם בכ"י אדלר 1793 הנוסחא היא: והנה תמצא שהמשתמשים בכוחות הטומאה כשרי בוהק (? בוהן ?) ושרי צלוחית יבקשו להם נערות (שערות?) בתולות. כוונת הבררים היא בלתי מובנת לי.

97 עיין למעלה הערות 65-66.

הויכוח שתכלית התפאריך היא בטובות הזמניות והפך התפאריך בתחלת דבריך בחיי העולם הבא.

אמר האה באף ובחימה ועדיין אני מתפאר בזה⁹⁸.

עד הנה הגיע הויכוח וכל אחד ממנו שם ידו לפיו.

98 הסוף הוא שונה בכ"י השונים. בכ"י וינה וכ"י אדלר 1260 הסוף דומה לכ"י מינכן. עיין Die Hebraeischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien von A. Z. Schwarz, No. 120. בכ"י שוח"ה דברי הנזיר האחרונים הם: אמנם יש לי להתפאר כי מלבד חיי העולם הזה עוד בטוחים אנו בחיי העולם הבא ואליהו עונה לו באיטלקית: די לא ציריוידירימו (di la ci rivedremo) עיין Guedeman, Geschichte des Erziehungswesen in Italien, 233, n. 2. ע"ג מורטארא, מזכרת חכמי איטליה, 27 הערה 2 עפ"י כ"י הבודליאנה וכ"י אדלר 1793 הסוף הוא: השיבותי משל הדיוט אומר דילה ציריוידירימו, אמר האה כן דברת. תם וגשלם.

השגת פריבילגיות לטובת הקטולים לא נתנה מנח ליונים ולארמנים. הודות למאמציו של המתורגמן האורתודוקסי פניוטי (Panajoti), ששמש כדרגומן במשא ומתן עם שגרירו של לודביג XIV, מרקז דה נואנטל (de Nointel) הושג פירמן, שהרשה לבני דתו את שמוש המקומות הקדושים, שנמסרו לקטולים. צרפת הוכרחה להתחיל במשא ומתן חדש עם תורכיה, שנגמר בחוזה חדש בשנת 1690 בנצחון לקטולים.

הודות לחוזה הזה השיגו הקטולים יתרונות על שאר הכנסיות הנוצריות ועמדתם בארץ חזקה עוד יותר ע"י החוזה שנחתם בין תורכיה וצרפת בשנת 1740. חוזה שהביא לגיבוש הפריבילגיות הקודמות והרחבתן. סעיף 33 קובע "שבידי הנזירים הצרפתיים (ז. א. הקטוליים), הגרים לפי המנהג הישן בירושלים או מחוצה לה ובכנסית הקבר הקדוש הנקרא קוממה (Komame), ישארו מקומות עולי הרגל ברכושם כאלו היו מוחזקים על ידם מקדם".

על יסוד נסוח זה והחוזה, שנחתם שוב ע"י דה ורז'ן (Vergennes) בשנת 1757 חשבה צרפת את עצמה כמגינה היחידה על עניני הכנסיה הקטולית. בפירמן משנת 1757 נמנו כל המקומות הקדושים, הנמצאים ברכושה של הכנסיה הקטולית והם: בירושלים (16 מקומות), בית לחם (2 מקומות), נצרת (1), טבריה (1), בתניה (1), הר תבור (1), בהרי יהודה (1), הכנסיה של סן גיובני בטיסטה (2). כל הקפיטולציות האלו אושרו גם בחוזה הפריזאי מ-25 ביוני 1802. בשנת 1811 נוהל ע"י צרפת משא ומתן חדש בקשר עם התיקונים, שנעשו ע"י היונים בכנסית הקבר לאחר התבערה, שפרצה שם בשנת 1808 ואשר הודות לו נשארו קיימות התביעות של הקטולים⁽²⁾.

המצב התחדד בימי ממשלת גיזו (Guizot), אשר למרות היותו פרוטסטנט עורר מחדש את כל שאלת המקומות הקדושים וזה בקשר עם המאורעות בלבנון בשנים 1845-6.

מלבד צרפת השתדלה גם רוסיה, שראתה את עצמה כמגינה על עניני האורתודוקסים ונשענה בהשתדלויותיה האלו על הפירמן שניתן כביכול ע"י הכליף עומר במאה השביעית לפרטריארך-הירושלמי סופרוניוס⁽³⁾, להשיג זכויות לכנסיה

Temperly and Penson: l. c. p. 138—145. A. Gianini: La questione dei Loughi Santi, schiamenti e proposte Gerusalemme 1905. A. Gianini: L'ultima fase de la questione orientale, Roma 1933, p. 312—331.

(3) הקטולים הוכיחו שהפירמן המדובר היה מזויף, לפיכך נמסרו המקומות הקדושים אחרי כבוש ירושלים ע"י עומר לנוזרים פרנקיים.

האומות על שאלת ארץ-ישראל בימי מלחמת קרים

(1853—1856)

מואת ד"ר נ. מ. גלבר

א.

שאלת המקומות הקדושים בארץ ישראל גרמה לפני מאה שנה, בשנת 1853, לסכסוך דיפלומטי בין תורכיה ורוסיה. צרפת היתה המעצמה האירופית הראשונה שעמדה, החל משנת 1535, שבה נכרת חוזה בינה לבין תורכיה, בקשרים דיפלומטיים קבועים עם תורכיה. במשך הזמן הושגו זכויות שעל יסודם הובטחו לתושבים נוצריים שבשטחי האימפריה התורכית זכויות ובטחונות, הידועים בשם קפיטולציות. השגריר הצרפתי הראשון בקושטא לה-פורט (La Forêt) השיג בחוזה הידידות והמסחר שנחתם עם תורכיה בפברואר 1535 אשור לפריבילגיות שונות הנוגעות במקומות הקדושים בא"י. הפירמן הזה הורחב בשנת 1559 ע"י השגריר הצרפתי לה-וויג (La Vigue).

מסבת התגרות בין האורתודוקסים — היונים והארמנים, שניסו לגרש את הקטולים מירושלים ומבית-לחם הוכרחה צרפת, שחשבה את עצמה לפטרון הקטוליות, להמשיך בהשתדלויותיה לטובת הקטולים. בשנת 1604 נהל השגריר הדיפלומטי של צרפת בקושטא דה ברף (Brèves) משא ומתן ממושך בענין החסות על המקומות הקדושים לעולם הנוצרי בא"י. במאי 1604 הושג מידי הממשלה התורכית הטישירף, שלפיו הותר לנתני צרפת לבקר באופן חפשי את המקומות הקדושים. כן הובטח לכמורה בטחון מוחלט ושחרור כמרי הכנסיה הלטינית, שבאו לא"י כעולי רגל מכל תשלום מסים. כך נעשתה צרפת למגן הכנסיה הלטינית ובעל החסות על עניניה בא"י⁽¹⁾. מובן שמלוי הפריבילגיות היה קשור בעמדתה הפוליטית של צרפת כלפי תורכיה, ביחוד בימי לודביג XIV כשצרפת הגישה עזרה לונציה בכרתים. בתקופה זו לא הושג אשור הקפיטולציות הקודמות. אך תחת לחץ ואימים בא בשנת 1673 לידי פשרה, ותורכיה הסכימה לא רק לחדש ואשור הקפיטולציות הקודמות אלא הוסיפה עליהן עוד חדשות.

1) Felix Bamberg: Memoire sur la question des Lieux Saints. Histoire Diplomatique de la crise orientale de 1853. a 1856 d'apres des documents inedits. Bruxelles. 1858. 2) Dr. F. Verdy du Verlois: Die Frage der heiligen Stätten in Palästina Berlin 1901. p. 73—75. 3) Baron I. de Testa: Recueil de traites de la Porte Ottomane. Paris 1865 t. III, p. 319.

הפרבוסלביה, למנוריה ולמוסדותיה בשביל עולי הרגל הרוסיים. החוזה הפלשתינאי הראשון שנכרת בשנת 1719 בין רוסיה ותורכיה הכיל רק פריבילגיות צנועות. שנתנו לעולי הרגל הרוסיים במקומות הקדושים רק בטחון ושחרור ממסים וזה אף פעם לא במסגרת פריבילגיות כזו כפי שצרפת השיגה לטובת הכנסיה הלטינית. מובן שרוסיה שחשבה את עצמה לפרוטקטור של כל הכנסיות המזרחיות בשטחי האימפריה התורכית באירופה, לא רצתה לותר על תפקידה זה גם בארץ מכורתה של הנצרות, בא"י.

לפי חשובה ייצגה רוסיה את האינטרסים של 70 מיליון בני הכנסיה היונית האורתודוקסית⁽⁴⁾ ושאיפתה היתה באופן כזה להרחיב את אזורי השפעתה דרך ארצות הבלקנים עד אלכסנדריה וירושלים.

מצד רוסיה נעשתה בכוון זה תעמולה פוליטית מוגברת. לשם זה הופצו שמועות כאילו השולטן מחמוד שנפטר בשנת 1839 הצהיר, שאחרי מותו של מוחמד עלי (1796—1849) יעמיד בתנאים מסוימים את א"י תחת שלטון רוסיה.

ולפיכך בימי הועידה הלונדונית, בשנת 1840 דרשה רוסיה, שתורכיה תפרסם הטישריף חדש לטובת כל הכנסיות. העניין לא סודר אבל למעשה נעשתה רוסיה לפטרון הכנסיה היונית והפרבוסלביה בא"י.

מומן לזמן פרצו סכסוכים והתנפלויות במקומות הקדושים ובפרט בבית-לחם וירושלים.

אכן את מגמת הפוליטיקה הכנסיתית והחינוכית הרוסית בא"י קבע הארכימנדרית פורפוריס אוספינסקי בשליחותו הסודית בשנת 1843. בשורה של תזכירים תכניתיים הציע הצעות מעשיות להרחבת אזור ההשפעה הרוסי בא"י על ידי ייסוד מיסיון רוסי בירושלים, טיפוח הלשון הערבית בתוך העדות של ילידי הארץ ופתיחת בתי ספר וסמינריונים — בשביל הנוער המקומי.

כאשר הוקם בירושלים מחדש בתוקף הקונקורדט בין האפיפיור פיוס IX ותורכיה משנת 1847 הפטריארכט הלטיני⁽⁵⁾, התחילו היחסים להתחדד בין תורכיה ורוסיה, שדרשה את הכרת הפטרונות לה על עניני הכנסיות המזרחיות וכן גם על המקומות הקדושים בא"י. השאיפות האלו היו קשורות קשר אמיץ בקוי המדיניות, כפי שנקבעו בצואתו המדינית של פטר הגדול, שלפיה מוטל על רוסיה לכבוש את

(4) 50 מיליונים ברוסיה. 13½ מיליון בתורכיה, ½ בארצות דנובה, 3 מיליונים באוסטריה, מיליון אחד ביוון.

(5) לפטריארך הקטולי הראשון נמנה הפרלט ולרגה (Valerga). הוא בא לירושלם 14/1/1848 וכהן בה עד 1/12/1872.

קושטא ואת מיצר הדרדנלים, כי "מי שקושטא בידו הוא שליט העולם האמתי". נשיא צרפת לואי נפוליאון בונפרטה, שאחרי בחירתו לנשיא הרפובליקה ב-10 בדצמבר 1848 נהל פוליטיקה בכוון קלריקליזציה של מוסדות החנוך וחיי המדינה, עורר בשנת 1850 את בירור בעית המקומות הקדושים. לואיס נפוליאון היה מעונין לקיים את מסורתה וזהרה של צרפת כלוחמת לעניני הכנסיה הקטולית במזרח מימי מסעות הצלבנים ולחזק את עמדתה בא"י, שבה נלחמו אציליה בימי מסעות הצלב והקימו מלכות צרפתית, בזמן שמעצמות נוצריות אחרות שתבעו בתקופה המדוברת זכויות-החסות על המקומות הקדושים בא"י — היו עוד רחוקות מדת נוצרית ומטרתה.

כאמתלא לכך שמש לנפוליאון ענין שהיה למראית עין פחות ערך. בנובמבר 1847 פרצה ב"כנסית הלידה" בבית-לחם מהומה בין כמרים לטיניים ויוניים ובתוך כך נעלם כוכב כסף עם כותרת לטינית שסמל את האגדה על שלשת המלכים, ואשר היה מוזקק במקום לידתו של ישו הנוצרי. באי כח שתי הכנסיות האשימו זה את זה בגניבה. הפרנציסקנים טענו, שהיונים גנבו את הכוכב כדי להשמיד את זכות הקיום של הקטולים במקום הקדוש הזה. תלונתם של הפרנציסקנים נתמכה על ידי הקונסול הצרפתי בירושלים. השלטונות התורכיים ששוחדו ע"י היונים והושפעו גם על ידי הרוסים, שמסבות דתיות תמכו ביונים, הצהירו שאין ביכלתם למצוא את הגנבים. וכל התאמצותה של הדיפלומטיה הצרפתית בקושטא לא הועילה לברר את דבר הגנבה.

ורק בשנת 1850 כשנפוליאון נטה לפוליטיקה הקלריקלית מצאה הכנסיה הקטולית את השעה מוכשרת לפעולה פוליטית בענין הסכסוך הנזכר.

מצד שני ראתה הממשלה הצרפתית את ההזדמנות הנאותה לחיזוק עמדתה הפוליטית בקושטא לגבי רוסיה, שהשפעתה על תורכיה גברה דוקא בשנות 1846—1850. למרות הסכנות הצפויות מצד רוסיה, שלא היתה סובלת איזה קיפוח שהוא של הכנסיה היונית לטובתה של הכנסיה הקטולית, תבעה הממשלה הצרפתית על יסוד הסעיף 33 של החוזה משנת 1740, שעליו דובר לעיל, להחזיר לכמורה הקטולית את זכות הקנין לפי המצב משנת 1740. באמצעותו של השגריר הצרפתי בקושטא גנרל אופיק (Aupick) דרשה צרפת בתזכורת דיפלומטית שהוגשה ב-28 במאי 1850, להחזיר לכנסיה הקטולית מקומות אחדים בבית לחם⁽⁶⁾, את הבזיליקה של מריה הקדושה וכן את הרכוש של "אבוס-חלדה" הנמצא ב"כנסית הלידה" בבית-

(6) הקטולים שהחזיקו ב-19 מקומות חזקתם הוקטנה ל-10 מקומות.

לחם, שבה נגנב הכוכב בשנת 1847. מלבד זה דרשה צרפת להחזיר את אבן-המשיחה ו-7 קשתות הבתולה ב"כנסית הקבר הקדוש" בירושלים וכן את הזכות לתקן את המעגליה (Rotunde) של הכנסיה הקטנה, ובכלל להחזיר את פנים הבנין לכמו שהיה לפני התבערה בשנת 1808, ומלבד זאת להחזיר את "כנסית הקבר של מריה" בעמק יהושפט בסביבת ירושלים.

מובן שדרישות אלה נגעו גם במספר זכויות מקוימות בידי היונים והארמנים וקבעו לחלוטין, כי כל מה שכנסיות אחרות רכשו אחרי שנת 1740 הושג ע"י השתררותם לרעת הכנסיה הקטולית, בהשתדלויותיה נעזרה צרפת ע"י פורטוגל, סרדיניה, ניאפול ובסוף גם ע"י אוסטריה.

הממשלה התורכית הוכנסה לעסק ביש ולא ידעה מה להחליט בענין זה, שהיה יכול לפוצץ את יחסיה הטובים עם רוסיה. נוסף לזה קבל השגריר האנגלי סיר סטרפורד קנינג (Stratford Caning) שמלא גם את התפקיד של יועץ הממשלה התורכית, מלונדון את ההוראה המפורשת מיום 7 במאי 1850 לבלי להתערב בענין שאינו נוגע לאנגליה במאומה ולפיכך בחר בשתיקה. באוגוסט 1850 דרש גנרל אוביק את תשובתה של תורכיה וזו באה אך ב-30 בדצמבר 1850, ובה הצהיר המיניסטר לעניני חוץ עלי פחה, שתורכיה מכירה בדרך כלל בתוקף החוזים, אולם בענין המקומות הקדושים נדרשות מצדדים השונים תביעות חוקיות, שאי אפשר להכריע בהן כל זמן שועדה מעורבת לא תבדוק את כל הפירמנים ותעודות בתי הדין, שניתנו בענין זה לפני שנת 1740 ואחריה.

צרפת לא הסתפקה בתשובה זו. להפך הגנרל אופיק מחה ב-5 בינואר 1851 נגד דעתו של עלי פחה, כאילו הפירמנים שניתנו אחרי 1740 הגבילו את הפירמן משנת 1740. לאחר שלא נתקבלה תשובתו של עלי פחה, דרש אופיק ב-3 בפברואר 1851 הצהרה ברורה, אם תורכיה רואה את עצמה קשורה בקפיטולציות משנת 1740 הן או לאו, ואולם עוד טרם שנתקבלה תשובה לדרישה זו, הודיעה כבר אוסטריה שהצטרפה כמעצמה קטולית לצידה של צרפת, כי לפי החוזים מקרלוביץ משנת 1690 (§§13), של בלגרד 1739 (§§9) פטרוביץ 1718 (§§12) ושל סיסטובה 1791 (§§12), הרי היא רשאית להגן על אינטרסי-הקטוליים בנפות התורכיות השכנות, ולפיכך היא תומכת בהצעתו של עלי פחה לקבוע ועדה מעורבת לכירור דבר המחלוקת⁷.

צרפת נחלה מפלה דיפלומטית וכקרבנה סולק הגנרל אופיק ממשמרתו.

⁷ Testa 1. c. III p. 248—249

במקומו בא במאי 1851 כשגריר צרפתי מרקיו דה לבלט (de Lavalette) ובהסכמתו התכנסה ביוני 1851 בקושוטא הועדה המעורבת הנוכרת לעיל.

לשם סידור סופי של כל המחלוקת הסתפקה צרפת בכמה ותורים לטובת הכנסיה הלטינית בירושלים, ויתורים שכלפי חוץ נראו כהצלחת הדיפלומטיה הצרפתית. באוקטובר 1851 החליטה הועדה בהשתתפותו של הקונסול הצרפתי בירושלים, קוטה, על הסכם, שהיה צריך לחסל את כל ענין המחלוקת.

והנה כמעט לפני הסדור החיובי הופיע בזירה הפוליטית גורם חדש ששם לאל את כל עבודת הועדה — רוסיה.

מעצמה זו כל זמן שראתה כי תורכיה אינה ממהרת למלא את תביעותיה המוגזמות של צרפת, עמדה מרחוק, אבל בהרגישה שהועדה נגשת לחסל את המחלוקת בהסכם לטובת הקטוליים, יצאה מעמדת — הריזורבה שלה והחליטה להגיש באוקטובר 1851 ע"י שגרירה טיטוף מכתב לשולטן כתוב בידי הצאר, שבו הביע את תקותו שלא יחולו שנויים בסטטוס-קווא של המקומות הקדושים. בבאוריו, שהשגריר מסר בעל פה, הודיע כי כל שנוי שיחול במצב המקומות הקדושים יכריח את רוסיה לנתק את יחסיה הדיפלומטיים עם תורכיה. הצעד הדיפלומטי הנועז של רוסיה הדהים את ממשלת תורכיה ועלי פחה חסל תו"מ את הועדה המעורבת.

צעד זה העליב את שגריר צרפת שאתו הוסכם על קריאת הועדה, וכדי לצאת מתסבכת זו הציע עלי פחה לנציגי צרפת ורוסיה להשתמש בשותפות בכל הקדשים ולבטל כל רכוש לבדי. הצעה זו נדחתה ע"י לבלט וטיטוף. אחרי סרוב זה הציע עלי פחה לקבוע ועדה חדשה מורכבת מפקידי הממשלה (אולמה) שתחקור ותבדוק את התביעות של שני הצדדים.

נגד ההצעה מחה לבלט ב-14/11 1859 בתזכרת שבו הודיע, כי הצעה זו עומדת בניגוד מוחלט להתחייבות הממשלה התורכית מיוני 1851 ולכן אין ביכלתו לקבלה. אחרי עבור ימים אחדים איים לבלט בנתוק היחסים הדיפלומטיים אם עד 14/12 1851 לא תתקבל החלטה לטובתה של צרפת.

בינתיים עיבדה הועדה את הצעותיה שהוגשו בדו"ח למועצת המדינה. ב-2 בפברואר 1852 הודיע עלי פחה את החלטתו של השולטן, שקבעה כי "הכנסיה הקטנה של הקבר הקדוש", "אבן המשיחה" ו"קשתות הבתולה" ב"כנסית הקבר" הם רכוש משותף של כל הדתות הנוצריות, כמו כן הגנות בבית לחם הם רכוש משותף של הלטינים והיונים, ללטינים מותר להשתמש לפולחנם בכנסית הקבר של מריה בעמק יהושפט ובידיהם ישארו שלושת המפתחות לשערים הראשיים של "כנסית מריה" ו"אבוס הלידה" ואם אין ברכושם אחד מהם, יקבלוהו. במכתב זה הצהירה הממשלה

התורכית, שהיא מוכנה למלא את כל החוזים ולקיים גם את הזכויות שניתנו ל"ראיא" (התושבים לא מושלמים) ע"י השולטנים הקודמים. השגריר הצרפתי הסכים להחלטה זו בתנאי, שצרפת לא תותר להבא על זכויותיה הנובעות מהקונבנציה משנת 1740. בניגוד לצרפת הצהיר טיטוף בשם רוסיה, שאין ביכלתה לקבל את ההחלטה יען כי היא רואה בה התקפה קשה על האינטרסים של הכנסייה האורתודוקסית ולכן דרישתה, שתורכיה תבטיח להבא את זכויותיה של הכנסייה היוונית בפירמן מיוחד של השולטן. התביעה זו נמלאה. הפירמן ניתן אחרי שהובטח לשגריר הצרפתי שלא יפורסם וירשם רק בארכיון בירושלים.

ואולם משהגיעה הידיעה ירושלימה דרש הקונסול הראשי הרוסי את הקראת הפירמן בפומבי ועל סמך זה דרש גם השגריר הרוסי בקושטא להקריא את הפירמן ברבים. השגריר הצרפתי מחה נגד זה, ואיים בבלוקדה של הצי הצרפתי על הדרדנלים. בינתיים הודיעה רוסיה ע"י שגרירה החדש אורלוף בדצמבר 1852, שבתוקף הסעיפים 7, 8, 14 של החוזה מקוטשיק-קאינארדשי משנת 1774 דורשת היא את זכותה להגן על האינטרסים של הדת האורתודוקסית כולה. הסעיפים הנזכרים קבעו, ששגריר רוסיה רשאי להשתדל בפני הממשלה התורכית לטובת הכנסייה החדשה בקושטא וכמו כן לטובת כמריה ועל תורכיה לשים לב להשתדלויותיו (סעיף 7). להלן נאמר, שלכל נתיבי רוסיה, מותר לבקר בירושלים ובכל המקומות הקדושים בלי שום עכוב. עולי הרגל פטורים מכל תשלומי מסים ובשעת בקורם בתורכיה אסור לפגוע בהם וכולם נהנים מחסות החוקים (§§8). רוסיה רשאית להקים בקושטא, מלבד הכנסייה הקטנה בארמון שגרירה, גם כנסייה אורתודוקסית פומבית, שתעמוד תחת חסותו של השגריר הרוסי.

לפי הסעיפים האלה לא הגיעה לרוסיה שום זכות-החסות על עניני הכנסייה האורתודוקסית. לעומת זה הצהיר השגריר הצרפתי לבלט שאין בדעת צרפת להסיק מהפירמן משנת 1740 כל מסקנה על דבר זכות שהיא לחסות הקטולים בתורכיה. לשם חיסול המחלוקת פקד השולטן ב־12/15/1852 שהפירמן הנידון יוקרא כרצונו של הצאר, בירושלים והמפתח ל"כנסית הלידה" שנמנע עד כה מידי הלטינים ימסר להם. צרפת הסכימה להחלטה זו, אבל בכל מה שצרפת הביעה את נכונותה לפשרה התגברה עקשנותה של רוסיה ולא רצתה לחסל את הסכסוך, אלא אדרבה חפשה אחרי נמוקים חדשים לחדוד היחסים עם תורכיה, כי ברצונה היה למצוא אמתלא להתקיפה ולהביא לידי התפרצות גלויה.

אף על פי שהצהיר הצאר ניקולאי I, שאין בדעתו לצאת נגד תורכיה וכי

הפוליטיקה שלו כלפי תורכיה היא לא זו של קתרינה II * ולמרות שהבטיח לקיסר האוסטרי פרנץ יוסף I, שאין בדעתו להתקיף את תורכיה, מפני שקיומה נראה לו יותר מועיל לרוסיה ולאוסטריה מאשר מה שיקבלו אחרי תבוסתה *), היה כבר ברור, שרוסיה מתכוננת למלחמה עם תורכיה וכל ענין המקומות הקדושים שמש לה רק כהסוואה ונימוק בטל, למען תוכל להתערב בעניניה הפנימיים של תורכיה.

שיחותיו של ניקולאי I עם השגריר האנגלי בפטרבורג סיר המילטון סיימור (Seymour), שהתחילו ב־29 בינואר ונמשכו גם בפברואר 1853 ושמרתן היתה לבוא להסכם סודי עם אנגליה ולבודד את צרפת, כדי שיוכל להגשים את שאיפותיו במזרח, הוכיחו למדי, שניקולאי ראה, כי לתורכיה שהיא לפי דעתו "האיש החולה בבוספורוס" צפויה ירידה מוחלטת וע"כ מוטל על רוסיה ואנגליה להגיע לידי הבנה הדדית בענין חלוקת העזבון.

בשיחתו מיום 21/2 1853 פרט ניקולאי את תכנית-החלוקה והדגיש שאין ברצונו להקים על חרבותיה של תורכיה אימפריה ביצניטינית חדשה או ליסד מספר מדינות קטנות. אסור לפי דעתו למסור את קושטא לידי איזו מעצמה חשובה, אלא יש להכריז על הדוגי (מולדביה-ולכיה) כעל נסיכויות-הדוגי, להעמיד סרביה ובולגריה כמדינות עצמאיות תחת חסותה של רוסיה, הוא לא יתנגד כשאנגליה תקח לה מצרים וכתרים. אמנם ניקולאי לא העלים מפני סיימור, שיוכל לבוא הרגע ההכרחי שבו יצטרכו למסור את קושטא לרוסיה כ"שומר פקדון".

אחרי שתכניותיו נודעו לקבינט האנגלי דחה לורד ג'ון רסל (Russel) בתו־כירו מיום 9/2 1853 את הרעיון על הסכמים המבוססים על ירידת תורכיה. הסכמים כאלה מסוגלים לדעתו רק להחיש את הירידה הזאת הבלתי רצויה לאנגליה. להפך אנגליה מוכנה להשפיע על תורכיה להחיש את האמנציפציה של ה"ראיה". גם יורשו בקנינט קלרנדון (Clarendon) נקט עמדה דומה.

ניקולאי סמך בתכנון תכניותיו הנזכרות גם על אוסטריה, בהיותו משוכנע שהיא, עקב סכסוכה עם תורכיה בענין מונטנגרו, תצטרף לקו הפוליטי האנטי-תורכי שלו. אוסטריה שגרה לקושטא שגריר מיוחד, את הפלדמרשל ליינטנט גרף קריסטיאן ליינינגן (Leiningen) עם דרישות אולטימטיביות שנתמלאו ע"י ממשלת תורכיה בלי שום משא ומתן והתקפת מונטנגרו ע"י ע"מר פחה חוסלה. צעדה של אוסטריה עוררה

Bernadotte E. Schmidt: The diplomatic preliminaries of the Crimean War. American Historical Review, Oct. 1919, Vol. XXV
 9) מכתבו אל הקיסר פרנץ יוסף הראשון מצוטט ב־ Joseph Redlich: Kaiser Franz I, Berlin 1928, p. 128.

את רוסיה למעשה דומה. גם היא שגרה לקושטא את הנסיך מנשיקוב (Menschikof) בשליחות מיוחדת בלוית מטה רב של קציני חיל יבשה וצי. כדי לאיים על תורכיה עוד יותר, ערך מנשיקוב בדרכו לקושטא מסקר-הצבא הרוסי, שחנה בבסרביה וגם מסקר הצי הרוסי המיועד לפלוש לקושטא.

ב-28/1853 הגיע מנשיקוב לקושטא. ענין מונטנגרו שאת תושביה הפרובוס-לביים חשבה רוסיה כעומדים תחת חסותה המוסרית והפוליטית, היה כבר מחוסל. נשאר רק ענין אחד שבגללו היה יכול מנשיקוב לשאת ולתת עם ממשלת תורכיה — המקומות הקדושים בא"י ואין פלא שהוא השיג מיד תוצאות חיוביות, היות שצרפת השתדלה להוכיח ליתר המעצמות, כי אם באמת רק המקומות הקדושים הם המטרה היחידה של הפוליטיקה הרוסית, אזי אין שום נימוק לרכוז הצבא הרוסי בבסרביה. בנידון המקומות הקדושים דרש מנשיקוב, שתורכיה תפרסם פירמן נוסף שבו יקבעו בפירוש את זכויות הבעלות של היוונים על הכנסייה בבית-לחם, למרות מה שהמפ-תחות נמסרו לקטולים, תקן הכפה ב"כנסית הגאולה" בלי השתתפות הקטולים, בטול כל הסכמות והנחות שנתנו לקטולים בפירמן מיום 30/1/1852 וכן בטחונות לזכויות האורתודוקסים להבא.

ואת כל הדרישות האלו יש לנסח בהסכם בעל אופי של חוזה.

ב-13/17/1852 הגיש מנשיקוב תזכיר ובו דרש באופן מוחלט לחתום על חוזה פורמלי שבו יובטחו כל הזכויות שנתנו בנידון המקומות הקדושים בפירמן מ-8/2/1852, אמנם החוזה צריך לכלול גם סעיפים מיוחדים, שבהם יש לקבוע את מעמדו של הפטריארך היווני בירושלים וגם את הזכות של הציר הרוסי להשתדל בעד הכנסיות בקושטא ובמקומות אחרים ובכך בעד הכמורה של הדת האורתודוקסית-יונית-רוסית. בסוף התזכיר הזהיר מנשיקוב את תורכיה לבל תקבל עצות ממעצמות הדורשות רעת תורכיה וזה היה מכוון כלפי צרפת. דרישתו זו של מנשיקוב — פירושה: חסותה של רוסיה על כל הכנסייה היונית שבתורכיה.

השאיפה זו הובררה לממשלה התורכית עוד יותר, כאשר מנשיקוב הציע להעלים את דברי המשא ומתן מעיני מעצמות המערב, ובמקרה שתורכיה תהיה זקוקה לעזרה תקבל אותה — לפי דבריו — מרוסיה.

כשנודע לצרפת ולאנגליה על דרישתו של מנשיקוב, שגרה אנגליה את סטרפורד קנינג (Caning) כשגרירה בקושטא, וצרפת את דה לקור (Lacour). בבוא קנינג לקושטא השתדל קנינג קדם כל לסדר את ענין המקומות הקדושים, הוא הצליח להביא את לקור ומנשיקוב לידי הסכם, שלפיו היתה צריכה תורכיה לתת שני פירמנים שישביעו את רצון שני הצדדים, אך בינתים חזר

מנשיקוב בתזכיר חדש מ-19/4 על כל דרישות רוסיות וביניהן שוב על התביעה הגלויה, למסור לרוסיה את החסות על כל נתיני השולטן בני דת יונית-רוסית. הוזר הגדול ריפת פחה מסר, כפי שהוסכם באמצעותו של השגריר האנגלי, שני פירמנים בעניני המקומות הקדושים ועבר בשתיקה על יתר דרישותיו של מנשיקוב. מנשיקוב לא שקט. ב-5/5/1853 מסר לריפת פחה תזכיר חדש מעין אולטי-מטום. המצב התחדד מיום ליום.

קנינג התאמץ לתווך ביניהן, אבל ללא כל תוצאות חיוביות. ב-21/5/1853 הצהיר מנשיקוב, אחרי שקבל מריפת פחה תשובה, שבה דחתה תורכיה את דרישות רוסיה, כי שליחותו נגמרה ועזב עם פמלית הצירות הרוסית את קושטא. למעצמות אירופה היה ברור שאין למנוע מלחמה רוסית-תורכית, ביחוד אחרי שהצאר פנה לעם הרוסי ב-26/6 בכרוזו המצהיר על יעודה של רוסיה להגן על דת האורתודוקסים, אם גם תוכרח לתכלית זו, לצאת למלחמה על תורכיה, ואמנם ב-2 ביולי עברו צבאות רוסיה את הנהר פרוט ופלוש לבוקרשט.

נציגי אנגליה, צרפת ופרוסיה התאספו ביזמת אוסטריה בסוף יוני לועידה בווינה ונסו למצוא פתרון לסדור הריב התורכי-רוסי בדרך שלום. המו"מ המדיני שהתחיל בווינה נמשך חדשים. אך אין זה מתפקידנו לעמוד כאן על פרטיו¹⁰.

ב-4/10/1853 הכריזה תורכיה את המלחמה על רוסיה. ב-1/11 ענה הצאר בגלוי דעת, שבו הוכרו על מלחמת רוסיה נגד תורכיה לשם "הגנת הכנסייה האורתו-דוקסית במזרח".

מלחמת קרים התפרצה בכל תקפה. הצי הצרפתי והאנגלי עברו את הדרדנלים

10) Dr. G. Rosen: Geschichte der Türkei. Leipzig 1866, II, p. 170—189. Felix Bamberg: Geschichte der orientalischen Angelegenheit in Zeitraume des Pariser u. Berliner Friedens. Berlin 1892, p. 50—96. 3) The Cambridge History of British Foreign Policy. 1783—1919. Cambridge 1923, Vol. II, p. 340—376, 387—393. 4) R. Beer: Die Orientalische Politik Österreichs. Leipzig 1893. 5) N. Yorga: Geschichte des Osmanischen Reiches. Gotha 1913. t. V, p. 437—462. 6) Forcade: Histoire des causes de la guerre d'Orient d'après des documents français et anglais. Paris 1854. 7) Ubicini: La question d'Orient devient l'Europe. Paris 1854, p. 250. 8) Alfred Stern: Geschichte Europas von 1848 bis 1871. Stuttgart-Berlin 1920, II p. 33—142. 9) Th. Schiemann: Geschichte Ruslands unter Kaiser Nikolaus I. Berlin-Leipzig. 1919 t. IV. 10) Adolpus Slade (Mushavar Pasha): Turkey and the Crimean War. London 1867, p. 69—138. 11) Emil Boergeois: Les origines Religieuses de la Guerre d'Orient (1839—1853). Comptes rendus de l'Academie des Sciences morales 1929 t. 2, p. 65—84. 12) Temperley H. W.: England and the Near East, V, 1 The Crimea London 1936. 13) H. Friedjung: Der Krimkrieg und die Österreichische Politik. Stuttgart 1919. 14) B. E. Daniels: Der Ursprung des Krimkrieges. Preussische Jahrbuecher 1909. t. 135, p. 385—438. 15) E. W. Tarle: Krimskaja Wojna, Moskwa-Leningrad. t. I 1944, t. II 1945, t. I p. 102—107,

וב-12/3 1854 כרתו חוזה עם תורכיה ושבועים אח"כ הכריזו גם הן מלחמה על רוסיה. באוקטובר 1854 התחילו במצור סבסטופל שנפלה בידי "בני-הברית" (תורכיה, אנגליה וצרפת) ב-8/11 1854.

המלחמה נמשכה עד סוף 1855. בינואר 1856 נתקבלו הפרלמינרים לכריתת השלום לפי הצעותיה של אוסטריה וב-2/1 1856 נחתם בווינה פרוטוקול, שבו נקבע כי ועידת השלום תתכנס בפריס. בזה נגמרה המלחמה.

ב.

ב-25/2 1856 נפתחה בפריס ועידת השלום תחת ראשותו של מיניסטר החוץ הצרפתי גרף ואלבסקי, שמתפקידה היה להקים מפעל שלום ולסדר את בעיות המזרח.

בינתיים, בזמן המלחמה, נתעוררו גם שאלות בדבר שחרור העמים המדוכאים. ביחוד דבר נפוליאון על שניים במפת אירופה והציע תכנית בת ארבעה סעיפים⁽¹¹⁾ כדי "לתת סוף כל סוף לעמים שלום קיימא". התענינות זאת בגורלם של העמים הקטנים עוררה ברבים מהם תקוות מופרות להשגת עצמאותם ושחרורם. בחוגי האיגרוציה הפולנית נעשו עוד בימי המלחמה אפילו הכנות להשתתפות פעילה של פולנים בצבאות הנלחמים ברוסיה, כך, למשל ארגן המשורר הלאומי הפולני אדם מיצקיביץ לגיונות פולניים ונסע לשם כך לקושטא כדי לדון על מקום חנייתם; בתוך תכנית צבאית זו הביא מיצקיביץ בחשבון גם דבר יסוד לגיון הזרים. מתוך קטעים שונים שבכתביו אפשר להניח, שתכניתו ליצור לגיון יהודי היתה קשורה ברעיון של הקמת מדינה יהודית, אבל על אף החומר הארכיוני הרב⁽¹²⁾ שבידינו קשה לקבוע זאת בבטחון ועד היום לא ברור באיזו מדה היתה תכניתו קשורה באמת ברעיון שיבת ציון. לעומת זאת אפשר להגיד בבטחון, שידידו ואיש עצתו של מיצקיביץ ארמנד לוי, שהתמסר בהתלהבות לתכנית הלגיון, האמין בנחיצות להקים מדינה יהודית, והיה נתון להשפעת הרעיונות הרומנטיים-מסתוריים של מיצקיביץ על יעוד היהודים בפולין⁽¹³⁾, האמין בנחיצות להקים מדינה יהודית הוא עבר

(11) 1. ערבות כלל-אירופית למעמדן המדיני החוקי של נסיכויות דנובה וסרביה במקום חסות רוסית בלבד. 2. הבטחת ספנות חפשית בשפכי הדנובה. 3. בדיקת החוזה על מיצרי הים משנת 1841 מבחינת האינטרסים של שווייץ המשקל באירופה. 4. בטול של תביעת רוסיה לשלטון החסות על נתיני השולטן והסכם של חמש המעצמות להבטחתן של הזכויות הניתנות לכתות השונות של הדת. כמו כן לערוב שלא תהינה התקפות בכבודו ואי תלותו של השולטן ומדינתו. Dr. Roman Brandstaetter: Legion Zydowski Adama Mickiewicza. (12) Miesiecznik Zydowski 1932, II. No. 1—3.

(13) ארמנד לוי, עתונאי צרפתי מפורסם היה בשנות 1848—1852 קרוב לחוגם של הרפוב-

בנסיכויות הדנובה, ונשא שם נאומים נלהבים על שיבת ישראל לא"י ובישר, כי "זמן השיבה קרוב" ונתן אות, כי קרוב קץ הגלות, ועוד מעט וישרו גאון תורכיה והאפיפיר⁽¹⁴⁾.

מלבד ארמנד לוי היה קיים בפרניז חוג קטן של אנשים שהתייחסו באהדה לרעיון שיבת ציון, החוג הזה שאליו השתייכו משה הס, אלכסנדר ווייל וא. פרנקל⁽¹⁵⁾ חיזקו בלבו של לוי את הרעיון הארצי-ישראלי.

ויש מקום להשערה, שבהשפעתו של לוי הניח גם מיצקיביץ, כי אפשר יהיה למצוא הזדמנות מדינית להגיע בנדון זה לידי הסכם עם תורכיה, ואמנם בשעת המשא ומתן של מיצקיביץ ולוי בקושטא על הלגיונות הפולניים דברו בגלוי על תכניות הרוטשילדים לרכוש מידי תורכיה, על ידי קשריהם הפיננסיים, את א"י ובפרט את ירושלים, העיר והמחוז, שיהיו נתונים לרובנותה של תורכיה על יסוד תשלום מס, כדרך סרביה ושאר ארצות הבלקן, הרוטשילדים תמכו ביסוד הלגיון על ידי המורשה שלהם ישראל לנדא וכוונתם היתה, שהלגיון יהיה גרעין של הצבא היהודי לעתיד.

מצד הצירות הצרפתית בקושטא, הודיעו למיצקיביץ בפירושו, שהמעצמות המעונינות בא"י חוששות, שמא יביא הלגיון בעתיד ל"חידוש הממלכה היהודית" בעזרת הרוטשילדים. לוי ומיצקיביץ השתדלו לכן ליחס ללגיון צורה של ענין

ליקנים, דוברת דה למני (1854—1782) והיפוליט קרנו (1802—1888) והיה אח"כ ידידו של מיצקיביץ ונלוה אליו, כשנשלח מטעם הממשלה הצרפתית לקושטא בענין ארגון הלגיון הפולני. מיצקיביץ האמין בשיבת היהודים לא"י, נראה שהשפיע בזה עליו ארמנד לוי, דעה זו נתחזקה בלבו של לוי עוד יותר בשעת מסעותיו במדינות הבלקנים, כשראה בעיניו את כסופיהם הגדולים של היהודים לארץ ישראל. בפרניז היה נפגש מ-1852 ואילך תכופות עם משה הס.

(14) משה הס: רומא וירושלם. הוצאת וינה 1919. ע' 131 הערה 2.

(15) על פרנקל ראה את מאמרי: Eine unbekante zionistische Schrift aus dem Jahre 1868. Die Stimme, Wien, 1929. ב' 3. במאמרו לתולדות הציונות המדינית ב"ארשת" ירושלים תשי"ד ע' ר"ע—ר"ע"א מניח ד"ר א. ז. אשכולי כי י. פרנקל הוא ממוצא פולני. ע"י העובדה שיחב לי. פרנקל, בעל החוברת הטרום-ציונית: De re-tablissement de la nationa-lité juive. שיצאה לאור בשנת 1868 בשטרסבורג בהוצאת המחבר עצמו, גם את החוברת (1882) La question juive של י. פרנקל אחר, שמספרו, כי הוא יליד מארימפול ע"י קובנא בא ד"ר אשכולי לידי המסקנה ששני הפרנקלים מזדהים זה עם זה. אולם ד"ר אשכולי טעה טעות יסודית. י. פרנקל מחבר החוברת משנת 1868 לפי דברי ד"ר אליאס ממלחהוין באלוס. מוצאו הוא משטרס-בורג ונכנס בשנת 1853 כמסדר לבית דפוס בגר-לברוט (Berger-Levrault). עד פרוץ המלחמה בשנת 1870 היה עוד חי בשטרסבורג ואח"כ השתקע בפרניז. ד"ר אליאס דבר עם מספר אנשים, שעמדו בקשרים עם פרנקל בזמן ישיבתו בשטרסבורג, וכולם תארו אותו כאיש ישר וכשרוני. ראה את מאמרי על י. פרנקל ב"Die Stimme, וינה 1929, ואת מאמרו של ד"ר אליאס: Ein elsäs-sicher Vorläufer des Zionismus". — Hickls Jüdischer Volkskalender, Brünn 1902, p. 51.

תורכי טהור, שלא יהיו נתקלים בחששות אלו. אחרי מותו של מיצקיביץ ב-26/11 1855 נתבטל ענין הלגיון בגלל התככים במחנה הגולים הפולניים בקושטא.

בקשר עם המצב הפוליטי שנוצר בגלל שאלת המקומות הקדושים בא"י נתעוררה באנגליה התענינות רבה בבעיית המזרח התיכון בכלל ובשאלת א"י במסגרת המיוחדת בפרט.

דומה כי גם הפעם כמו בשנת 1840, נשמעו קולות רבים שהפנו את תשומת הלב של החוגים הפוליטיים לשאלת היהודים ושיבתם לארץ ישראל מתוך נקודת המבט של האינטרסים האנגליים.

אמנם אחרי גרוש מחמד עלי מסוריה לא"י ירדו באנגליה מעל במת המדיניות המעשית כל תכניות להחזרת היהודים לא"י. רק בחוגי המשכילים, הסופרים והמדענים מרחיקי ראות את תהליכי המדיניות, המשיכו לטפל בבעיה זו ולצדד בזכותן.

המדיניות האנגלית הרשמית בנוגע למזרח התיכון המשיכה ללכת בדרך קו הפוליטי. שנקבע עוד בימי ויליאם פיטט הצעיר (1806—1759) ואשר סיסמתן היתה — לשם הבטחת השלטון האנגלי בהודו — אין לתת לשום מעצמה אירופית להשתלט על שטחים גובלים עם הארץ ההוא. משום כך היתה אנגליה מעוניינת לשמור על שלימותה של תורכיה. ומתוך פוליטיקה זו עמדה אנגליה גם בסכסוך המקומות הקדושים על צד תורכיה, נגד רוסיה. ברור היה לכל שאין לתורכיה אפשרות קיום בעתיד, כל עוד שבמצבה הפנימי ובתנאי שלטונה לא יחולו שנויים במגמה של תקונים ושיפורים במצבה הפנימי ובתנאי משטרה.

למרות נאמנותם לעקרונות שלמותה של תורכיה האמינו חוגים רבים באנגליה שהמאורעות הפוליטיים ימריצו אותה לסדר את מעמדה בעתיד של ארץ ישראל בהתאם לקו הרשמי של המדיניות האנגלית אבל בכוח האינטרסים שלה באסיה.

מאידך גיסא היו חוגים קבועים שראו את תפקידה של אנגליה לעמוד גם על המשמר של אידיאלי הפורטיטניות המתבססת על יסודות התנ"ך.

את תפקידה ההיסטורי של אנגליה ראו במטרה להגשים את נבואות התנ"ך ולעזור ליהודים הנפוצים בכל ארצות התבל והמהווים למרות זה חטיבה לאומית אחידה להקמת מולדתם בא"י, כי "החזרת ישראל לארץ הקדושה קשורה בברכות מוצלחות" הודות למעמדם הכלכלי וקשריהם הבין לאומיים⁽¹⁶⁾.

מובן גם כן שבסכסוך בין רוסיה ותורכיה שהביא לידי מלחמת קרים ראו

William Henry Johnstone: Israel in the world or the Mission of the (16) Hebrews to the great military monarchies, London 1844, p. 193—195.

החוגים הפורטיטניים שוב סימני הזמן, שבשביל היהודים מזדמנים מאורעות יוצאים מן הכלל. סופר אלמוני⁽¹⁷⁾ פנה אפילו אל הצבוריות האנגלית, להוכיח כי מתוך נבואות התנ"ך נובע, כי הגיע הזמן לתקומת ישראל בא"י. ואחד מחלוצי התנועה לתקומת ישראל (Restoration of the Jews) בשנות 1838—1841 שפטסבורי (Shaftesbury). ראה במצב הפוליטי שלפני פרוץ מלחמת קרים את ההזדמנות ההיסטוריה לתקומה זו. "האימפריה התורכית — כתב הוא — נמצאת בירידה מהירה. האומות כולן בלתי שקטות. כל אחד בהן מחכה למאורע גדול, וכולם יחד מצפים למלחמה, להסתבכויות, לתוצאות חדשות ונהדרות. כלום ישאר המצב בעולם כפי שהוא עכשיו? לזה חוששים האנשים. השטחים הנרחבים והפוריים יהיו עוד מעט בדי שליט, בלי כח ידוע ומוכר, שיוכל לטעון לשלטון. שטחים אלה מן הנחוץ למסור לזה או לאחר. האפשר למסרם למעצמה אירופית? למושבה אמריקאית? לאיזה שליט או שבט אסיאטי? הישנם תובעים אפריקניים לשטח המשתרע מחמת (Hamat) עד לנהר של מצרים? לא, לא, לא. ישנה כאן ארץ בלי לאום, וד' בחכמתו וחסדו מוליך אותנו ישר אל העם בלי ארץ"⁽¹⁸⁾.

מתוך תהליך ההיסטוריה אנו למדים, — היו אומרים בחוגי הפורטיטנים — כי יש להתכוון לזעזועים איומים שמתוכם יוקמו מחדש פולין, איטליה, הסלבים, ההונגרים ומדוע איפוא לא רשאי העם היהודי, העם שהובטחה לו נבואות התנ"ך לחזור למולדתם ליהנות מזכויות החופש ולהשיג מחדש את מולדתם ובפרט לעשותה לארץ פוריה.

עוד ב-17 במאי 1854 כתב שפטסבורי לסיר משה מונטיפיורי, כי רוצה להודיע ממנו אם יוכל לסמוך על "רגשות עמו" (עם ישראל) בדבר תכניתו, שגלה לקלרנדון וללורד סטרפורד, שישפיעו על השולטן לתת פירמן המעניק לעם היהודי סמכות להחזיק קרקעות בסוריה ובכל חלקי תורכיה. נכה העובדה, שהמזרח כולו תוסס והאימפריה התורכית הולכת ומתמוטטת — דברים שמוכרחים להביא לידי זעזועים ושנויים, יתן פירמן כזה את האפשרות להפוך בעזרת היהודים את ארץ-ישראל השוממה מאין יושב לארצו של העם החי אלפים שנה מחוץ למולדתו^(18א).

בחוגים אלה השתלטו בתקופה זו דעות, שלמרות השמירה על שלמותה של תורכיה אין לשכוח, כי מן האינטרסים של אנגליה, אקטואלית תפיסת א"י, שמהוה

The Final Exodus or the Restoration to Palestine of the Lost Tribes, (17) the result of the present crisis with a description of the Battle of Armagedon and the downfall of Russia as deduced wholly from prophecy. London 1854.
(18) יומנו מצוטט ב': 478 E. Hodders: Life of Shaftesbury, p. 478.
(18א) E. Hodders, l.c. p. 493.

את הציר של שלש יבשות-התבל ובדרכה עוברים קוי התחבורה הקצרים ביותר בשביל המסחר האנגלי. בגלל זה מן הנחוץ, שא"י תיושב ע"י עם המסחר, כפי שהגם היהודים, שידעו להקים כאן מרכז מסחרי, שממנו תופץ תוצרת אנגליה לכל ארצות המזרח. היהודים ידעו, כשתחזור להם לאומיותם ומולדתם להפריח מחדש את א"י ולעשותה לארץ פוריה. והיו מדינאים שראו במצב הגיאופוליטי של א"י המונחת בין מצרים וסוריה בדרך למושבות החשובות ביותר של האימפריה הבריטית ממש סימני ההשגחה המראים לאנגליה את דרכה הפוליטית. אנגליה שאינה מעונינת בטריטוריות חדשות, זקוקה לדרך בטוחה וקצרה ביותר, שתאפשר לה להשתלט על כל שטחיה. ארץ ישראל היא הנקודה המרכזית של הדרך הדרושה הזו ולכן מוטל עליה החוב להחיות את א"י ודוקא באמצעות יורשה הטבעי — העם היהודי, שהוא הנהו היחיד המוכשר להגשים את התעודה הזו. דעות כאלה הפיץ כבר שנים לפני פרוץ מלחמת קרים אחד מטובי המומחים בעניני ההתישבות הקולוניאלית לויטננט הקולונל גורג' גאוולר (Gawler), שהיה שנים אחדות נציב באוסטרליה הדרומית והיה בקי בתכנון תכניות התישבותיות. עוד בשנת 1845 בימי מלחמת הדרוזים והמרונים בלבנון ראה גאוולר את האמצעי היחיד להשקטת סוריה בהתישבות יהודית שטתית בא"י. ישוב יהודי יוכל לדעתו לחזק את היסודות הציביליזטוריים של הארץ ולקיים מבצר בטחון בה (19).

גאוולר שהושפע מנאומו שנאם עמנואל נח ב-28 באוקטובר וב-2 בדצמבר 1844 בניו יורק (20), ועמד בקשרים אמיצים עם משה מונטיפיורי, שדוקא בשנים האלה חשב הרבה על תכניות מעשיות להתישבות חקלאית יהודית בארץ, עיבד תכנית מעשית להתישבות חקלאית שבה מסר על יסוד נסיונותיו פרטים מדויקים להגשמתה ולסדורה מבחינה כספית (21). לפי דעתו שייכת א"י לאלקי ישראל ולעמו ולכן מיועדת היא להם ורצונו היחיד לראות שם אוכלוסיה יהודית חקלאית חזקה, שתגן על מולדתה בהרי ישראל. ואנגליה כשם שעזרה להתפתחותה של מצרים, מוטלת עליה גם החובה לעמוד לימין היהודים ולעזור להם בבנין חדש של ארצם.

"היהודים הם יורשים של עקרונות מוסריים וחברותיים ממדרגה ראשונה ואותם העקרונות הם כחם. יש לכן להושיב מחדש את העם בעל המרץ, שרגשותיו

George Gawler: *Tranquillization of Syria and the East. Observations* (19) and practical suggestions, in furtherance of the establishment of Jewish Colonies in Palestine. The most Sober and sensible remedy for the miseries of Asiatic Turkey. London 1845, p. 8—14.
 (20) בספרו הנ"ל מצטט גאוולר, ע 40—41, קטע מנאומו של עמנואל נח באוקטובר 1844, לפי העתון Voice of Jacob בלונדון, מ-29/11/1844.
 (21) ע' 30—15.

מושרשים באדמה, בערים ובשדות השוממים של ארץ ישראל (22). הארץ אשר 9/10 ממנה הנן שיממות כיום היא פוריה ביסודה וישנו בטחון שההתישבות בה תצליח ומסבה זו התישבות היהודים בא"י הוא דבר בעל חשיבות ממדרגה הגבוהה ביותר ויש לראות בה מטרה אחת גדולה שצריכה להיות נתמכת בכל הכבוד ומבלי להכביד עליה על ידי כל ענין אחר (23).

שיבת היהודים והתישבותם בא"י צריכה להיות ענין של כל אומה "שלקחה חבל ברדיפות העם היהודי" ועל כל אחת מהן להשיב ליהודים חוב גדול של תגמול, חלף עקרוני הדת, שקבל מהם. "ואם כך הדבר הרי עתה לפנינו ההזדמנות למלא כלפי היהודים חובה המתקבלת על הדעת כי נוסף על התועלת שיפיקו ממנה היהודים, יש לברך עליה כעל חובה חשובה לגאול את המזרח מירידה מבהילה, — ומפני מה לא יסולק התשלום החלקי הראשון לחשבון החוב הזה? מפני מה לא תבואנה עתה האומות הנאורות לתרום את הוצאותיהן, שהן בהשואה קטנות מאד, הנדרשות להקמת המושבות היהודיות בא"י. לגבי בריטניה הגדולה, בפרט דרישות היהודים ושל המזרח הן גדולות מאד. בריטניה הגדולה מילאה פעם חלק לא קטן ברדיפות שפגעו ביהודים" (24).

במאורעות הפוליטיים במזרח התיכון עקב הסכסוך סביב המקומות הקדושים ראה גם גאוולר את ההזדמנות הנאותה בשביל אנגליה לאפשר ליהודים את שיבתם לא"י אבל לא מסבות דתיות-רומנטיות לבד אלא מבחינת הנחיצות הפוליטית בשביל האינטרסים של האימפריה האנגלית, שעליה למלא שליחות היסטורית במזרח ולגשר גשר בינו לבין המערב (25). להלן מוסר גאוולר תכניות מעשיות ליסוד חברות שתפקידן לפתח את ההתישבות היהודית ובהן מושפע הוא מתכניתו של ורדר קרסון.

אגב, על שליחותה של אנגליה במזרח, שתחזק גם את השפעתה ותביא לאימפריה מעמד חזק ואביר, דובר הרבה החל משנת 1840, ורעיונות אלה מצאו את הדם ברומנים של ביקונספילד, שנעשה לדבר הסיסמאות האלה והיה מגשימם אחרי שתפס את הגה השלטון.

.George Gawler, l.c. p. 6 (22)

.Gawler, l.c. p. 8 (23)

"Upon Great Britain in particular, the claims of the Jews and of the (24) East are immense. She once performed no small part in the persecutions with which the former were visited"

Syria and its near prospects. The substance of an address delivered in (25) the Young Men's Christian Association Lecture Room, Derby, on Tuesday 25/1 1853. London 1853

והנה דוקא בימי מלחמת קרים מצאו הרעיונות האלה את אוהדיהם, שנתנו גם בטוי להשקפה, כי מיעודו של הגניוס ההיסטורי של אנגליה להיות למנהיגם של עמי המזרח, ולעומת זה רשאי שוב המזרח לתבוע מאנגליה עזרה ושתוף פעולה בהחזרתו ובתקומתו.

ברוח הסיסמאות האלו מתפקידה של אנגליה, אם ברצונה להשאר מעצמה בעלת השפעה על המזרח, להביא תחת אזור השפעתה את מצרים וסוריה. אך ביחוד, עליה להתגבר על ארץ-ישראל שהיא כבר לפי דברי נפוליאון המפתח למזרח כולו. ארץ ישראל שבמשך מאות שנים שום אדם לא דאג לה⁽²⁶⁾ התחילה לעורר את התענינותן של מספר מעצמות בכלל, ושל אנגליה בפרט.

אין לכן פלא שמדינאים אנגליים רציניים ראו את אהפשרות לחזק את שלטונם בארץ, רק אם א"י תחדל להיות נפה תורכית כי רק אז אפשר לספחה לאימפריה או להקים בה מדינה עצמאית ובלתי תלויה חדשה, שתהווה חוליה חשובה עד מאד בהרחבת המסחר האנגלי וחיווקו ומתוך שאיפתם זו רצו הם, שמדינה זו תהיה מדינת היהודים⁽²⁷⁾.

בחוגים היהודים שררה בסוף שנות הארבעים דוקא אי שביעת רצון מהמצב הפוליטי של היהודים באנגליה, אשר בנגוד לצרפת, לא נהנו היהודים מכל הזכויות, ולפיכך הטעימו לא פעם ש"עיני היהודים בירושלים, תורכיה, פולין ואוסטריה מופנים לצרפת"⁽²⁸⁾.

אך לאט לאט התחילה אנגליה, הכוללת בקרבה יסודות של מעצמה גדולה, "לפקוח את עיני הננסים הפוליטיים הרואים ביהודים רק את זקניהם והקפוטים והשוכחים שתחת הארג הגלמי זורם דם גבורים ונביאים".

חשיבותה של א"י החלה להתברר לאנגלים מיום ליום יותר ויותר, והחלו להבין כי קנינה בתבטיח לאנגליה גם את ההשתלטות על הודו. דעות כאלו נשמעו גם בפרלמנט⁽²⁹⁾, וממנו חדרו לדעת הצבור האנגלי.

על פתוח השקפות כאלה השפיע גם נסיונו של ורדר קרסון, מיכאל בעז

Alexander Keith: The Land of Israel. Edinburgh 1843, p. 470 (26)

(27) אחד מראשי הדברים לכון זה היה קולונל צ'רל הנרי צ'יצ'יל (1814—1877) בספרו

"Mount Lebanon, a ten Years residence from 1842 to 1852. London 1853, Vol. I, p. 5—10

J. Czyski: Cause des Israelites en Angleterre. Le reveil d'Israel, (28

1848, p. 34

Austen Henry Layard: The Turkish Question- Speeches Delivered in (29

the House of Commons, London, 1854

ישראל (1798—1860) אחד ממבשרי הציונות שבין הנוצרים באמריקה, שתחת השפעת תורת היהדות, ובגלל חבתו לציון התגיייר בשנת 1849⁽³⁰⁾.

הוא עלה לא"י והתישב בירושלים, במקום שנתמנה כעבור זמן קצר לקונסול מטעם ארצות הברית. בירושלים למד קרסון לדעת את מצב הישוב היהודי ובמרוצת הימים גמלה בלבו ההכרה, כי ארץ ישראל היא בגדר חשיבות לא רק בשביל היהודים, אלא גם בשביל מעצמות העולם. הוא ראה, כי רוב הממלכות של אירופה נהגו בתקופת המאורעות הפוליטיים של שנות 1843—1840 למנות קונסולים בירושלים, אם כי לפי סחרה לא היתה ירושלים אלא עיר מזרחית עלובה, ללא כל תנועת מסחר — ומתוך עובדה זו צפה וראה, כי בקרב הימים תקום תנועה גדולה ורבה אשר תשאף לבנות שנית את ארץ ישראל. יתר על כן הוא האמין בכל לב כי ארץ ישראל זו, שנשכחה מלב במשך מאות שנים התחילה לעורר ענין בקרב העולם התרבותי והפוליטי.

את השקפותיו על הענין הזה קבע קרסון בחבור שנקרא בשם Jerusalem,

The Center and Joy of the Whole Earth שהופיע בלונדון בשנת 1849.

ביחוד התענין בבעית "החלוקה" ובראותו את העוני של יהודי הארץ בא לידי מסקנה, כי רק שנוי מערכות בכלכלה עלול להביא השבחה במצבם. בשנת 1853 הציע לישב את יהודי א"י על הקרקע, על יסודות משקיים בצורה של אגודות שותפיות חקלאיות. הוא הציע גם ליסד בית ספר חקלאי מסודר לפי שיטות החקלאות שבאנגליה ואמריקה, שתעודתו לחנך יהודים אכרים, ובעצמו יסד מושבה למופת כפי שראה אותה במחשבתו, וזו גם עלתה כפורחת במשך תקופה קצרה. במאמרים שפרסם בזמן ההוא הגיע גם להנחה, כי המטרה הסופית של הישוב החקלאי בא"י צריכה להיות מקלט ליהודי כל העולם.

דעותיו אלו השפיעו על דעת הצבור היהודי והנוצרי באנגליה.

יש איפוא מקום להניח שיסוד החברה להמרצת התישבות יהודית בא"י

(Society Encouraging Jewish Settlement in "Palestine") ע"י אנשים נוצרים

ידועים בלונדון מקורו בהשפעת פעולתו של קרסון.

בלונדון התקיימו בענין זה כמה אספות⁽³¹⁾ ובעתונות היהודית גם נפוצו

שמועות, כי היהודים קבלו בקושטא פירמן, המרשה להם לבנות על הר ציון בית

מקדש "בתפארתו של שלמה המלך" וכי בין היהודים כבר נאספו סכומים עצומים

ובאמריקה בלבר נאספו מליונים למטרה זו. אבל אחרי זמן קצר נתברר שידיעת

(30) ראה ספרי "חסידי אומות העולם", ירושלים תרצ"א, ע' 81—84.

(31) Allgem. Zeitung des Judentums. 1852, Nr. 49, p. 585

שוא היא — ומקורה בעתון "Herald" ולא היה לה שום יסוד³²; אך בכל זאת מצאה הידיעה הד בחוגי היהודים והנוצרים יחד.

בשנת 1852 פרסם הכמר האנגליקני ה. ג. א. הולינגסוורת (H.G.A. Hollin) ספר בשם: Remarks upon the present Condition on Future Prospects of the Jews in Palestine (London 1852) שבו פנה בקריאה נמרצת אל הממשלה הבריטית לעזור ליהודים לרכוש מחדש את מולדתם העתיקה. מאמצים כאלה — כתב הכמר — ראויים לעזרת מעצמה גדולה וכדאי להשקיעם גם מבחינה פוליטית. א"י היא מכורתם וביתם הלאומי של היהודים ובה יוכלו הודות למרצם להקים את מולדתם. בחסות הדגל הבריטי ובהנאת הזכויות של נתיני תורכיה יתנהגו היהודים לפי כל המדות שיעשו אותנו גדולים, עדינים דתיים וחפשיים. גישתו היתה דתית, ומתוך נמוקי הדת הנהו דורש גם להקים מדינה עברית בא"י כדי שתקיים הנבואה, העלולה להגביר את אמונת ההמון באותיות התנ"ך. ובכל זאת לא שכח הולינגסוורת לנמק גם את הצעתו ופניתו לממשלה בסבות מעשיות וכלכליות ולהדגיש במיוחד, כי זהו גם האינטרס הפוליטי של האימפריה הבריטית, למען הבטיח את הדרך למצרים.

מענין להזכיר שגם בוויכוח שהתנהל בימים האלה — בפברואר-מרס 1853 — בפרלמנט האנגלי על הצעת שר החוץ ג'והן רסל (Russel) לקבוע ועדה לבירור וטיפול בשאלת ההגבלות של היהודים באנגליה³³ נגעו בשאלת החזרת א"י ליהודים. ההצעה נתקבלה ב-234 נגד 205 קולות. בראשון במרס 1853 התקיימה הקריאה הראשונה וב-11 במאי 1853 הקריאה השנייה של החוק שעובד בינתים ע"י ועדה מיוחדת³³).

ציר הפרלמנט קירק (Kirk) שדבר לטובת החוק ובו המלצה לבטל את ההגבלות הקיימות בשביל היהודים, הכניס בנאומו נימה אחרת לגמרי שטרם נשמעה בוויכוח הזה. הוא הדגיש, שידוע לו כי היהודים מקוים לשוב בעזרת אנגליה לארצם והיא ארץ-ישראל. הוא תומך בשאיפות אלו, ויש לעשות הכל כדי להחזירם לארץ הקדושה. על האנגלים להיות ידידים נאמנים של העם היהודי, כי ידידות זו תביא לאנגליה את התועלת הגדולה ביותר. מן הנחוץ להחזיר ליהודים את ארץ-ישראל

Allgem. Zeitung des Judentums. 1851 Nr. 18, p. 247 (32)
 עיון בשנת 1849 פרסם חבר: The Holy land restored or an examination of the prophetic guidance for the restitution of Palestine to the Jews. London, 1849.
 ובו הוכיח לפי התנ"ך את השיבותה וצרכה של שיבת ציון.
 Th. Hansard: Parliamentary Debates from the year 1803 to the present (1833 time. 124, p. 604
 (33) Th. Hansard. l.c. t. 125, p. 71—118, 166—172, 1217—1290

לא רק כפי שהיתה בידיהם בימי דוד ושלמה אלא את כל הארץ כפי שהובטחה להם דהיינו את השטח בין פרת ונילוס ומים התיכון עד האוקיינוס ההודי. הארץ. כשתגיע לידי היהודים תהיה העשירה והמבורכת ביותר ותהווה חלק גדול מן הקו הימי של בריטניה הגדולה בדרכה למושבותיה באסיה ואוסטרליה. היהודים יפכו את השטח הזה לחלק פורה ומפותח ביותר והם בעצמם יהיו אחד העמים החשובים ביותר בעולם. ולכן יש למשכם לטובת אנגליה ולקבל את החוק³³).

כמובן שההתענינות בא"י ובשאלת החזרת היהודים לשם גדלה בפרוץ מלחמת קרים שפרשה את כל בעיות המזרח התיכון במסגרת המדיניות האנגלית. בחוגים רבים שררה הדעה כי לא מן הנמנע הוא שלא להתיחס בצדק לעם אשר "ד' הכירו כיורשו", ויש לכן להכריח את תורכיה, להקל על היהודים את שיבתם לארצם ולפתוח להם את א"י כמקלט (place of refuge) מפני אי-החוקיות וחוסר התקווה, שמהם סובלים היהודים לא באשמתם³⁴).

דבר החוגים האלה הוכיח, שאם בני הברית הלוחמים בצד תורכיה נגד רוסיה תמימים וישרים בהבטחותיהם כלפי תורכיה ואם הנוצרים מאמינים באלקי התנ"ך והמושלמים מרגישים את גדלו של אלקי העולם וביחוד אם כולם יזכרו את חובתם, אזי די רק להזכיר את שאלת המקלט היהודי בא"י כדי להגשימה בחיים. על האנגלים מוטל קודם כל החוב המוסרי למלא את תביעות הצדק — אם גם מאוחר — כלפי עם, שלו אנו מכירים תודה על כל הזכויות וההתפתחויות³⁵).

כמו בתקופת הועידה בלונדון כן גם הפעם טפלה הצבוריות האנגלית בשאלת א"י והחזרתה ליהודים, מתוך ההכרה שעם ישראל מוכרח לקבל בחזרה את מולדתו העתיקה כדי שיוכל לחיות שם לפי חוקיו, ובעזרתם לפתח את תכנון הרחוני³⁶).

גם שפטסבורי הגיש באמצעותו של קלרנדון (Clarendon) למיניסטריון החוץ את הצעותיו, וכן התקשר גם עם משה מונטיפיורי, כדי להודע מה תהיה עמדת נציגי היהודים כלפי התכנית ואם יהיו סכויים להגשימה. מיניסטר החוץ קלרנדון התקשר בענין זה עם שגריר אנגליה בקושטא הלורד סטרטפורד ד' רדקליף אבל

Th. Hansard. l.c. t. 125, p. 1226—1227 (33)
 The Crisis and way of Escape. An appeal for the oldest of the oppress ed. Touching the origin of the present war and conditions of durable peace. London 1856, p. 5. המחבר הוא אלמוני.
 The Crisis and way of escape, p. 6 (35)
 Rev. Capel Molyneux: Israels Future. London 1856, p. 257, 258. (36)
 The Prophecies of Daniel, by Carl August Auberlen. Translated by the Rev. Adolph Saphir, Edinburgh, 1856

המשבר המתקרב תפס את כל התענינותם של מיניסטרוני-החוץ והצירות בקושטא וענין שיבת היהודים לא"י שוב נדחה הצדה.

ג.

בימים ההם חי באנגליה פליט פוליטי מאיטליה שעקב בעירנות יוצאת מן הכלל אחרי המתרחש באנגליה, שאליה התיחס בחבה ובאהבה גדולה, כי במעצמה זו ראה שלטון המסמל את הליברליות ואידיאלי האנושיות החפשית. יזמתה הפוליטית, הכלכלית והממלכתית נראו לו כשיא המינהל השלטוני וביצוע החפש שהוא ורק הוא היסוד לכל חיי מדינה. לכן אין פלא שבהשפעת המאורעות במזרח התיכון ותנועת ה"Restoration of the Jews" התענין גם בבעיה היהודית ובפתרונה על יסוד שיבת היהודים לארץ מולדתם ההיסטורית. פליט זה, בנדטו מוזוליני (1885—1809) חבר הפרלמנט בניאפולי כתב באותה תקופה ספר רב כמות על הבעיה הזו שהטרידה אותו.

מוזוליני כשלעצמו הוא אחד האישים המענינים ביותר בתולדות איטליה של המאה הי"ט.

בנדטו מוזוליני נולד בשמיני לפברואר 1809 בעיר פיוז די קאלאבריה (Pizzo di Calabria) ומילדותו, בעודו בחיק משפחתו, התהלך בחוג אנשים שלבם היה נתון לשחרור איטליה, עוד בהיותו סטודנט נעשה לחבר באגודה חשאית שנקראה בשם: "Societa di figli della Giovane Italia" ומטרתה לשחרר את איטליה מידי הכובשים הזרים. בשמיני למאי 1839 לאחר שנתפס למלכות בעטיה של מלשינות מצד אחד הכמרים, נחבש בבית האסורים שבעיר ניאפולי וישב שם כלוא במשך עשרים חודש. במהפכה של שנת 1848 השתתף מוזוליני בפעילות רבה. לאחר שניתנה למדינה חוקת הקונסטיטוציה, נבחר מוזוליני לפרלמנט של ניאפולי ונצטרף לחברי הפרלמנט, שחתמו על המחאה נגד המלך פרדיננד דה בורבון (Bourbon). בעשרים ותשעה ליוני 1848 נאסר שוב בידי המלכות. אך בידו עלה לברוח ולהמלט לקורפו.

בינתיים נחרץ עליו שלא בפניו משפט מות. והוא עצמו הצליח לבוא מקורפו לאנקונה (Ancona) ומאנקונה לרומא ושם נכנס לשרת בצבא הממשלה בדרגת מיור והשתתף עם אנשי גאריבאלדי במלחמותיהם כנגד הצרפתים. עם נפילת הרפובליקה הרומאית ברח מוזוליני — והוא אז קצין במפקדה העליונה של הצבא — ונמלט ללונדון. בעיר זו חי מתחילה ואח"כ בפריז ושוב בלונדון חיים של עוני. באנגליה למד והכיר את אורח החיים של העם האנגלי ומשטרו הליבראלי, שמצאו חן בעיניו ומתוך אהדתו שאף להנהיגו גם במולדתו. בכלל ראה מוזוליני בכריטניה

הגדולה את סמל המשטר של חופש וקדמה ליבראלית מוחלטת, שצריכה לשמש דוגמה לכל העמים שוחרי חופש.

לאחר שאלף חיילי גאריבאלדי עלו בחמישי ליולי שנת 1860 על היבשה — חזר מוזוליני לאיטליה והעמיד את עצמו לרשותו של גאריבאלדי, והלז מינה אותו לקצין של בריגדה. משנת 1861 עד שנת 1880 היה חבר בית הנבחרים של איטליה ומשנת 1881—1885 ישב בסנט. מלבד פעולתו הפוליטית הקדיש את זמנו למחקרים מדיניים ופילוסופיים. עוד בשבתו בלונדון התחיל מוזוליני, שנולד וחי באיטליה בסביבה שבה לא היו יהודים מני מאות שנים, להתענין בכל לבו בשאלת היהודים. בעשירי למאי 1851 גמר לכתב ספר רב כמות (338 עמודי דפוס) בשם:

Gerusalem ed il popolo Ebreo ossia la Palestina nei suoi rapporti, commerciali e politici coll'Asia e con l'Europa e piu di tutto la Grand Bretagna—Progetto de rassegnarsi al Governo di Sua Maesta Britannica per Benedetto Musolino ex-deputato al Parlamento Neapolitano Genova 10. Maggio 1851.

בספרו זה דן בענין הקמת המדינה היהודית. על יסוד בחינותיו מצד הפילוסופיה והמדיניות הגיע מוזוליני לידי מסקנה, כי טובת תורכיה וטובת היהודים תובעות כאחת לקומם את האומה הישראלית בארץ-ישראל במובן פוליטי-ריבוני, ולהשיב את היהודים לארצם ההיסטורית. הוא מבסס את הנחותיו על יסוד החומר והידיעות ערב פרוץ מלחמת קרים, שאסף במשך נסיעתו בא"י בשנת 1851. בחבורו הוא מדבר, על הענינים הקשורים במדיניות האוריינטאלית של איטליה ואירופה, ביחוד על התועלת הנשקפת לתורכיה ולבריטניה על ידי הקמת מדינה יהודית. גורה היא מלפני ההיסטוריה, כי יתמלאו געגועי היהודים, אלה היהודים שנעו ונדו מאות בשנים ולא חדלו מקוות בכל מצוקותיהם, כי בוא יבוא היום והם ישובו לארץ אבותיהם. דעת הקהל התובעת את שחרורן של כל האומות בלי יוצא מן הכלל, תתמוך בודאי גם בשאיפות האלו. משום כך הוא מציע שיגאלו את אדמת ארץ-ישראל מידי התורכים. לאחר שתבנינה בעזרת חברות בעלות הון מאנגליה מסילות ברזל מיוחדות ויקבע שרות אניות מיוחד לצורך זה — יוצרו התנאים הכלכליים, שיאפשרו את העליה היהודית. התישבות היהודים בארץ-ישראל תגרור אחריה שיפור מצבה הכספי של תורכיה. כמו-כן יפיעו היהודים את הציביליזציה בארצות אסיה הקדמית. על ידי שיבת היהודים לארץ-ישראל תמצא אנגליה במזרח עמדות חדשות לסחר-חוץ שלה ותיוצר תחבורה בין מצרים ובין מושבותיה שבאסיה. ובארץ-ישראל גופא ישובו היהודים ויכוננו את חייהם העצמאיים בהתאם לרוח

ההיסטוריה שלהם וקודם כל יחדשו את תרבותם. ובחידוש זה רואה מוזולינו את השיא שבתקומת עצמאותם המדינית-הריבונית.

את הצעתו עיבד מוזולינו גם מתוך חשש להתפשטותה של אמריקה הצפונית, חשש שנגרם ונתחזק אצל מוזולינו ביחוד בקשר עם בעיית השטח אורגון (Oregon) שהעסיקה את המדיניות האנגלית-האמריקאית החל משנת 1817 עד 1846 וסו"ס הבטיחה לאמריקה את קליפורניה וחוף הפסיפיק. כחסידה של בריטניה כל שאיפתו מכוונת לשמירת והגנת האינטרסים שלה. אולם למרות כוונתו הפרו-אנגלי אין בדעתו לקפח באיזה אופן שהוא את העם היהודי. בנימוקים היסטוריים, כלכליים ופוליטיים בסס את תכניתו. בארץ-ישראל ראה את פנת-העולם העשירה בזכרונות, שתוכל עוד למלא תפקידים חשובים בעתיד, אם המעצמות תהיינה מעונינות להחזיר שמה את העם היהודי עשיר בכשרונות, בפעילות ומצויד גם בהון הדרוש לבנינה. כמוכן שכל הערים, הכפרים, קרקעות, מבצרים וכל נכסי דנידי יש להעביר לבעלות השלטון היהודי, שיוקם בא"י. הוא מציע להקים בארץ-ישראל נסיכות יהודית במסגרת הקיסרות העות'מנית, שתועמד תחת חסותה של בריטניה הגדולה. באופן כזה יהיה לה שם בסיס כלכלי וצבאי. מצד שני תחזק נסיכות יהודה את תורכיה ותעכב באופן טבעי את התפשטותה של רוסיה המאיימת על הסופרמטיה המדינית והצבאית של אנגליה בשטחי אסיה. מוזולינו היה גם מודאג בגלל ההתפשטות האפשרית של ארצות אמריקה הצפונית, התפשטות שתסכן במזרח כולו את הסחר האנגלי.

הגם שהוא מנמק את תכנית המדינה היהודית שלו בנימוקים היכולים להראות כנעשות מבחינת האינטרס האנגלי, יש לראות בתכניתו ענין מכוון ברובו המכריע לטובת העם היהודי.

מתוך תשעת הפרקים של הספר נוגעים באופן ישיר בבעיית המדינה היהודית הפרקים המדברים על א) הקלות להקים בתקופתנו מחדש את המדינה היהודית (ב) יסודות התחיה הלאומית (ג) ההתנגדות והאינטריגות לשם הכשלת התכנית (ד) התועלת שתכנית כזו תביא לתורכיה ולאנגליה (ה) ההוצאות הדרושות לביצועה.

לפי דעתו זכאים היהודים לקבל בחזרה את ארץ-ישראל ולהקים מחדש את עצמאותם והוא בטוח שהסבילות הדתית המודרנית, העושר של היהודים והתועלת שתכנית זו תעניק לתורכיה ולאנגליה נותנים את הבטחון שאין שום קושי להגשימה. מוזולינו הציע גם להקים בוספורוס יהודי בצורת תעלה מעזה עד אילת במקום תעלת סואץ. שעמדה כבר בימיו על סדר היום. מבחינה תחוקתית הציע מוזולינו שתורכיה תכיר ותערוב לתקומת האומה היהודית בא"י. הוא גם משוכנע שהתפתחות

א"י הודות לפעילות היהודים, התועלת והרווחים שתורכיה תענוק בהם, יתנו ליהודים את היכולת לחדש את מלוכתם, מבחינת שטחה מציע מוזולינו שא"י תכלול 135,000 ק"מ מרובעים ובתוכם חלק מלבנון, חלק מערב וכל השטח מעבר הירדן. היהודים מכל חלקי העולם רשאים להתישב בארץ-ישראל.

לשם ביצוע יישוב הארץ יש להקים חברת התישבות יהודית, שתמציא לממשלה את האמצעים הכספיים הדרושים לכך. ע"י הקמת רשויות יש להבטיח לתושבים שאין ביכלתם להסתדר במשק חפשי, עבודה, שתאורגן על יסוד שיתופי. תשומת לב מיוחדת מפנה מוזולינו לבעיות צבאיות, פקידותיות ולמתן ערבון לקיום הנסיכות ע"י בריטניה הגדולה. הוא משוכנע שא"י תהיה בעתיד את מרכז הסחר של המזרח ואוסטרליה, וע"י תהיה המניע העיקרי לפיתוח החמרי והרוחני של עמי אסיה ולהקמת מחסום לחמדנותה של רוסיה ובאופן כזה תובטח בעזרת אנגליה התקדמות אנושיות חפשית. ע"י תקומת האומה היהודית תרכוש בריטניה השפעה פוליטית ותרכז בידיה את הסחר העולמי וסופרמטיה על העולם כולו.

במסגרת תכניתו הציע מוזולינו גם חוק קונסטיטוציה מודרני למדינה היהודית ודרש לקבוע בה את השפה העברית כשפה שלטת ואת הדת היהודית di rito mosaico talmudico כדת המדינה. הוא המליץ גם על חידוש בית המקדש עם הכהן הגדול וגם הסנהדרין. בכלל הטיפ מוזולינו — הגם שהוא אוהד את החופש של כל יחיד לפי השקפת העולם שלו, לחידוש המוסדות הדתיים של היהודים ברוח תורתם ומסורתם.

כאיש ליברלי נקט עמדה שאי-שמירת מצוות דתיות אסור לראות בה פשע או פגיעה בתחוקת המדינה.

המדינה צריכה להיות נסיכות, הנסיך צריך להיות יהודי ואת כסאו יורש לא בנו אלא החבר הזקן ביותר במשפחתו. הנסיכות משלמת לתורכיה תשלום שנתי כדוגמת הנסיכויות בבלקנים, ומשתתפת בקונטינגנט הצבא התורכי כמו כל חלקי הממלכה התורכית. הגם שהנסיך אחראי לתורכיה, ממליץ מוזולינו לאמתו של דבר להכניס את ארץ-ישראל למסגרת האינטרסים של בריטניה הגדולה. התחיקה צריכה להיות רפרזנטטיבית, ליברלית והומניטרית. כל תושבי הארץ נהנים משויון מוחלט ומחופש הפולחן וכן גם מחופש העבודה והתעסוקה, חופש הדבור והעתונות. זכות ירושה שווה לגברים ולנשים.

זכות הבחירה מובטחת לכל גבר מבוגר היודע את השפה העברית בעל-פה

ובכתב, אולם הנסיכות רשאית להעניק זכות הבחירה גם לאלה שאינם שולטים בשפה העברית.

תשומת לב מיוחדת מקדיש מוזולינו לחינוך שיש להטילו על הילד החל משנתו הרביעית עד שש עשרה.

לאחר שיבתו לאיטליה נסע מוזולינו שלוש פעמים לארץ-ישראל ולקושטא ובעיר זו ניסה לקרב את החוגים בעלי השפעה אל רעיונות תכניתו, אולם לשוא.

בשנת 1860 הלך ללונדון והציע את תכניתו לפני הלורד פלמרסטון (Palmerston) ועורר אותו לתמוך בשיבת ציון בהוכיחו לו, כי היהודים יעזרו בכשרונותיהם הרוחניים לפיתוח המזרח הקרוב ויביאו לאסיה זרם חי של התרבות האירופית. היהודים, ע"י הפיצם את תרבות אירופה, יעכבו בעד התנגשות בין לאומית בין אנגליה ורוסיה, התנגשות, שמוכרחה לפרוץ בצורת מהומות כל עוד יוסיפו המעצמות האלה להתחרות ביניהן בהודו ובקושטא.

מוזולינו כחסיד אנגליה ראה בה את המעצמה המופתית הראויה לעמוד בראש מועצת האומות ולכן מן הראוי להבטיח לה את המקום הראשי בעתיד. מתוך חישובים אלה עליה גם לקחת לידה את ענין חידוש המדינה היהודית. משום כך פנה אל הלורד פלמרסטון. אולם הלז יעץ למוזולינו לפנות בענין זה — כנוגע ליהודים — אל רוטשילד. מוזולינו האמין בכל לבו והיה גם משוכנע, כי היהודים יוכלו על נקלה להשיב את פוזריהם לארץ-ישראל, אבל הוא הוכרח לראות מתוך מפה נפש, כי רוטשילד ויתר היהודים התיחסו בשוויון נפש גמור אל תכניתו ולא רצו לשמוע על חידוש המדינה היהודית.

זמן קצר לאחר ראינונו אצל פלמרסטון ניסה מוזולינו להפנות את לב יהודי איטליה לתכניתו. הוא פנה אל הפרופיסור משה פינצי (Finzi) הציע לפניו את התכנית שלו ומסר לו לשם קריאה את כתב היד של ספרו, שנכתב על ידו בשנת 1851. ואולם גם מפי הפרופיסור פינצי הוכרח מוזולינו לשמוע, כי יהודי איטליה הפוזרים על פני כל המדינה, אין ביכולתם לעשות דבר לטובת רעיונו.

גם יהודי איטליה אכזבו אותו. וכך נשארה תכניתו קבורה בכתב היד של ספרו שגם לא היה יכול לפרסמו בדפוס.

בעשירי למאי שנת 1885 מת בנדטו מוזולינו בפיוז (Pizzo) בלי שעלה בידו להוציא לאור בחייו את ספרו.

כתב ידו של אותו האיש, חולם פלאי וחלוץ הראשון של רעיון המדינה היהודית על אדמת איטליה — נשאר גנוז ובלתי נודע (R³⁶).

(36) בשנת 1905 פירסם פרופ. פינצי לרגל מותו של ד"ר תיאודור הרצל בירחון

ד.

גם בצרפת התעוררה בקשר עם שאלת המקומות הקדושים התענינות בשאלת

שיבת היהודים לא"י.

חוגים רבים היו אפילו משוכנעים שכתוצאה מהסכסוך הזה תוקם בין קושטא

ואלכסנדריה מדינה נויטראלית (37). וכי כל המצב במזרח הוא רק זמני ועיני העולם תשעינה מעתה אל ערש האנושות (38).

בבהירות מיוחדת דן על השאלה הזו הכומר הפרוסטנטי מג'ניבה אמיל

גאר (Guers) בספר (Israel aux derniers jours de l'economie actuelle ou Essai, Sur la Restauration prochaine du peuple suivi d'un fragment sur le Millenarisme שיצא לאור בפריס בשנת 1856.

גאר שנולד בשנת 1794 בג'ניבה ידוע כסופר בעל נטיות דתיות-מיסטיות.

וספריו מטפלים ברובם בתולדות הדת היהודית, הנצרות והמקרא (39). גישתו לשאלה

היהודית ופתרונה דומה לזו של חוגי הכנסייה האנגלית. וכיסוד לדיונים אלה משמש

לי התנ"ך ונבואותיו (40). החל מאשנת 1831 טפל גאר בבעיית היהודים והקדיש

Revista Israelitica, זכרונות על מוזולינו שהיה ידידו ומתוכם נודעה תכניתו הטרנס-ציונית. החוקר היהודי הידוע הפרופיסור ויטורה קולורני (Colorni) במנטוא השיג בשנת 1951 מידי יורשיו של מוזולינו את כתב היד ועורר את אגוד הקהלות באיטליה להוציאו לאור. ספר זה הוא תרומה חשובה לטרנס-תולדות הציונות, הגם שבעיקר רעיונותיו על חידוש המדינה והעם היהודי בארץ-ישראל הושפע מוזולינו מרעיונות חובבי ציון נוצריים באנגליה, יש בתכניתו מקוריות והשקפות פוליטיות משלו, המעידות כי באיטליה שהיתה במאה הי"ט משוחרי החופש הלאומי נצנצה האידיאה של תקומת מדינה יהודית במוחו של אחד מטובי בניה.

(37) דברי יוסף סלבדור משנת 1853 בספרו Paris, Rome, Jerusalem. II, p. 425. לפי דעתו מזודהה שאלת המזרח עם השאלה הדתית במאה הי"ט.

(38) J. Salvador, L.c. II, p. 222. בתקופה זו היה סלבדור כבר רחוק מהשקפותיו החיוביות על רעיון הקמת רפובליקה יהודית בארץ-ישראל. בשנת 1828 כתב בספרו: Histoire des Institution de Moise et de peuple hebreux. Paris 1828 t. II p. 158, t. III p. 367. על חידוש מדינה יהודית בארץ ישראל ועל הצורך, שיש לפנות אל היהודים שישובו לארצם. בדבריו נגע גם בשאלת עוצוב היחסים הבאים בין העם היהודי בא"י לבין העמים האחרים.

על בעיית תחית העם היהודי ושיבתו לציון דן סלבדור בקשר עם שאלת המזרח, שבה ראה את הסכויים היחידים להגשמת הרעיון הציוני. אולם כעבור שנים שינה סלבדור את דעותיו אלו. ובא לידי מסקנה שתפקיד ישראל אחרי שחרורו האורחני-פוליטי הוא אך ורק רוחני-דתית בלבד. בספרו: Paris, Rome, Jerusalem, où la question religieuse au XIX siècle. Paris 1860. הנחשב בעיני רבים מהיסטוריוני הציונות כספר ציוני, הוא כבר רחוק מאד מהשקפותיו הלאומיות-הציוניות שאהד אותן עוד בשנת 1828.

(39) לפי הרשימה שנתפרסמה ב: Catalogue general de la librairie française : Paris, 1868, t. II, p. 525. מגיע מספר ספריו ל-13. החשובים ביניהם, מלבד הספר המדובר לעיל, הם: 1) Christ et le pape, ou le vrai et le faux sacerdoce. Valence 1847. 2) Jonas fils d'Amittai où Méditations sur la mission de ce prophete. Toulouse, 1846. 3) Le Litteralisme dans la Prophetie. Geneve 1862.

(40) גאר משתייך לאסכולת הליטרליסטים מיסודו של מפרש המקרא הידוע בנימין ניוטון (Newton). הליטרליסטים היו מפרשים את התנ"ך רק לפי הפשט.

לחקירתה את מיטב כוחותיו וידיעותיו. לפי דעתו האומה היהודית על 1800 שנות ענוייה וצרותיה ראויה לתשומת לב העולם, ובהזדמנות הדיונים הפוליטיים שבין רוסיה, תורכיה, צרפת, אנגליה וגרמניה — בוועידות השלום בפריס — חשוב גם כן להקדיש תשומת לב למצב היהודים ולמעמדם⁽⁴¹⁾. אין צורך לערבב אותם עם אומות אחרות, בתור עם שומרים היהודים על האינדיבידואליות שלהם עד כדי כך שאפילו בהמירם את דתם הם תמיד יהודים, ובכלל עומדת התמזגות ישראל עם הכנסייה הנוצרית בניגוד להבטחות שניתנו לאברהם אבינו. עם ישראל יתקיים תמיד כאומה מובדלת. גם סקירה שטחית בכל ההבטחות והנבואות שבכתבי הקדש מצדיקה את האמונה בתקומת ישראל והתקדמותה. אחרי שובו לארצו יחזיק שוב את מעמדו הנאור כמו בימים מקדם⁽⁴²⁾. אין לשכח שעם ישראל הוא עם אלקי וכל טובה לעולם באה מיהודים, לכן יש גם לדאוג שעם זה יחזור לכל זכויותיו ושארצו יהד עם ירושלים, בירתה, תבנה. היהודים, אלה שחדלו להיות "מזרחיים", יסתגלו בכל זאת לתנאי החיים החדשים בא"י. ואם אמנם המדינות כולן מעונינות כיום להשאיר את הארגון הפוליטי במזרח בלי שנויים, הרי יש לזכור כי במקרה של חלוקת תורכיה, אשר לדעת כולם אין להמנע ממנה, מן הנחוץ להחזיר ליהודים את מולדתם. גאר מודה שתקומתם קשורה בקשיים, אבל הרעיון הזה אינו חדש וכבר נצנץ מזמן בראשי גדולי העולם, החל מקרומבל⁽⁴³⁾ שחלם על תחית ישראל ועד פרידריך וילהלם הרביעי, מלך פרוסיה, המאורעות צועדים קדימה ואתם גם שאלת היהודים. מן הנחוץ לקנות את א"י, ואפילו במחיר האוצרות הגדולים ביותר, ואין לשכח שזהב כל העולם נמצא בידי היהודים ובתוכם אפשר גם למצוא את הנסיכים, שיוכלו למשול על א"י, במשפחת מונטיפיורי ורוטשילד ימצאו בטח מסוגלים לזה. דוקא בזמן הזה מתרבים לפי דעתו של גאר בתוך היהודים סימנים המעידים על רצונם הכביר לעלות לא"י. כך, למשל, מוסר גאר שבחדש ספטמבר 1852 התכנסה בלונדון אספת יהודים גדולה לדון על תכנית לחזור בקרוב לארצם וקשה לתאר את ההתלהבות, שבה נתקבלה התכנית הזו. כן נאספו גם כספים להקמת מושבות חקלאיות בא"י. גאר מספר גם על תכנית יהודית להקים בירושלים את בית-המקדש וכי לתכלית זו התחילה מגבית שהכניסה באמריקה בלבד מיליון דולרים⁽⁴⁴⁾. לפי ידיעותיו גם הוגשה בקשה לתורכיה בשביל רשיון בניה, אבל עקב המצב המלחמתי אין באפשרות

Israel aux derniers jours, p. 22 (41)

Israel aux derniers jours, p. 162 (42)

Israel aux derniers jours, p. 197 (43)

ראה מה שנאמר לעיל בענין זה. ידיעה זו הובאה ע"י Herald והיתה מחוסרת

הממשלה להענות לה. גאר מדגיש, כי כל הפרטים האלה נמסרו לו ע"י ד"ר ג'ון ג'וואן (Gowan) רופא המיסיון בירושלים, ואעפ"כ נראה שאין כאן בלתי אם שמועות פורחות באויר.

גאר היה בקי בעניני היהודים והכיר גם את עלונו וחבורותיו של יהודה אלקלעי שנתפרסמו בשנים אלו⁽⁴⁵⁾. ושבהם הטיף לשיבת ישראל לארצו. גאר מסכים לדעותיו של אלקלעי, אלא שמתוך גישתו המיסיונרית הריהו חושב שאלקלעי לא הבין שא"י לא תוכל להמסר ליהודים כל עוד שלא הכירו ב"פשעם ההיסטורי". לפי דעתו מלחמת קרים תעכב בודאי את ההגשמה המידית של תכנית שיבת היהודים, אבל היא לא תוכל בלתי אם לדחותה, אך לא לבטלה. אשר למושבות היהודיות שתוסדנה בא"י סובר גאר כי אם אמנם הן עתידות להוות את הגרעין ואת המרכז, שסביבו יתרכזו כל היהודים המתכוננים להוציא לפועל את תקומת ישראל הפוליטית⁽⁴⁶⁾, הרי מהתישבות יהודית כזאת המונחת ביסוד דרישתו של אלקלעי עד תקומה פוליטית של עם עתיק יומין הדרך רחוקה מאד. השולטן יסכים אולי להתישבות סתם, אבל אף פעם לא יסבול תקומה פוליטית בא"י, כי במקרה זה עליו לותר על שלטונו בה. כמו כן אין לשכוח שיש עוד עכוב חמרי קשה, שכמעט אין להתגבר עליו, והוא שאפילו במקרה של חלוקת תורכיה תתעורר השאלה, למי יש למסור את ארץ ישראל? מובן שהיא מגיעה לבעליה הקודמים — ליהודים אבל בכל זאת, יהיו, לדעתו סבויי היהודים יותר טובים לקבל את הארץ אם יורשה להם עכשיו לרכוש אותה בקניה, דבר שלא יקשה מהם, מכיון שבידיהם נמצא הכסף הדרוש לכך, ואולם, יסתדרו הענינים איך שיסתדרו, הרי גאר משוכנע שאת ארץ ישראל יש בכל אופן להחזיר לבעליה האמתיים, והם הם, לדברי אלקים חיים, אך ורק היהודים.

גאר לא נמנע מראות בעינים פקוחות את המצב הפנימי בתוך העם היהודי. בו בזמן שחלק ניכר של האומה העברית, בפרט החלק הנפוץ באימפריה הרוסית הגדולה, מחכה בכליון עינים לבואו של המשיח ושופך את נפשו בצום ובתפלה לשיבת ישראל לארצו, הרי חלק די חשוב של עם ישראל, על פי רוב יהודי גרמניה החדורים אידיאלים, חדשים של רציונליזם, סוציאליזם ופנתאיזם, מתכחשים למולדתם ההיסטורית. היהודים מסוג זה שואפים עכשו אך ורק להתבולל בעמים,

(45) ע' 360, הוא מצטט את "מבשר טוב" ואת החוברת שיצאה באנגליה בלונדון בשנת 1852. The Harbinger of Glad Tidings. An address to the Jewish Nation on the propriety of organizing an association to promote their Regaining of their Fatherland.

(46) ע' 361—362

(47) ע' 363

שבתוכם הם יושבים ולהתמזג אתם, ולסגל להם את עקרונותיהם הפוליטיים והדתיים. הם גם אומרים: אנחנו גרמנים; פרוסיים אנו, ואיננו עוד יהודים⁽⁴⁸⁾.

מתוך דברי גאר רואים, שגם בחוגים צרפתיים נשמעו קולות, אם גם בודדים, לטובת חדוש מדינת היהודים בארץ ישראל⁽⁴⁹⁾, ולא מעטים היו משוכנעים כי בעתיד הקרוב ביותר תקום על חופי הגליל ובארץ כנען העתיקה ממלכה חדשה, אשר היהודים ישליטו בה את זכותם בכח ההשפעה המשותפת של זכרונות היסטוריים ורדיפות בארצות הגולה, עם החבה הפוריטנית מצד אנגליה השומרת ברית לכתבי הקדש. צרפתים רבים היו משוכנעים כי למרות התפתחותו של תהליך האמנציפציה עוד חי בהמוני ישראל הקשר היסטורי עם עברו ועם מולדתו העתיקה, ונכונים, לכן, דבריו של א. לגו (Legoyt) הסטטיסטיקן הצרפתי הידוע בימים ההם, שאמר: «עם כל זה היתה ירושלים בשביל היהודים בכל הדורות ובאשר היו, המולדת הנעדרת, שאליה מכוונות בלי הרף מחשבותיהם, מבטיהם ושאיפותיהם הנמרצות ביותר».

הנחה זו השפיעה אפילו על הקיסר נפוליאון הראשון שגם הוא התיחס באהדה לרעיון זה, אך את דעתו לא השמיע בוועידת השלום בפריס, אלא ארבע שנים אחר-כך, כאשר עורר את מזכירו הפרטי ארנסט להרן (Laharanne)⁽⁵⁰⁾ לפרסם את חוברתו: *La nouvelle question d'Orient, Reconstitution de la Nation Juive* נראה שפעולות אלו מצד חסידי אומות העולם השפיעו במידה כל שהיא גם על חוגים יהודיים מסוימים בצרפת ובאנגליה, שקוו כי ברית אנגלית-צרפתית-תורכית תעזור

(48) ע' 363.

(49) גם בחוגי האמיגרציה הפולנית בצרפת נשמעו קולות לטובת ריכוז טריטוריאלי של היהודים.

כשפורסמה בעתונות ידיעה כי עקב ההודעה משנת 1848 בפרלמנט הפרוסי פרוסיה היא מדינה נוצרית ומסבה זו לא תוכל לתת זכויות פוליטיות שוות ליהודים אשר עיניהם מכוונות תמיד לירושלים ומולדתם האמתית היא ציון, הצהירו היהודים שהם מחכים ל"משיח" אחד — החרות ואינם מכירים בשום ענין לאומי ומולדת אחרת אלא בפרוסיה. ואין שאיפתם לשוב אף פעם לירושלים; כתב אחד ממנהיגי הפולנים בצרפת יאן צינסקי מאמר חריף נגד עמדה זו. טענתו היתה שאפילו מנהיגי הדקבריסטים עם הנסיך טרובצקוי בראשם חשבו להקים מדינה יהודית, ומה שהיה נאה להמפכנים רוסיים, נאה גם ליהודי פרוסיה על אף פטרויותם המוגזמת. א"י מהוה תפקיד חשוב בחיי העם היהודי.

(50) (J. Czyski: Le Reveil d'Israel. p. 67—70, 111) Paris 1860

(51) גם מחוץ לאנגליה וצרפת היו אישים יחידים שהאמינו בתקומת ישראל וארצו. כך למשל הביעה הנסיכה מאריה דורותא — אשתו של הפלטיין (נציב) ההונגרי יוסף מהבסבורג לא פעם את דעתה, שהיא מאמינה, כי העם היהודי יחזור לא"י ולכן מחובתם של עשירי היהודים קודם כל לקנות, מידי התורכים, את הקרקעות בא"י. (רשימתו של הרב היונאי אלעזר הורוויץ מ-30/5/1852, מודפס בספרו של הרב יוסף גטונק: *Wissenschafts Religion: Eine pro und contra Beleuchtung des Materialismus, Darwin, Haeckel, Buchner etc.* Budapest 1867, pp. 146, 147

לסדור שאלת א"י לטובת היהודים. בשעת הדיונים בוועידת השלום בפריז כתב ד"ר אברהם בניש (Benisch)⁽⁵²⁾ ב" Jewish Chronicle מאמר, שבו נגע בשאלת א"י היהודית. הוא השווה את השולטן עבדול מג'יד לכרש והביע את דעתו שגם הוא, ככרש בשעתו, יעזור ליהודים לחדש את חייהם הלאומיים בא"י, אף על פי שברור כי «אין ביכלתה של אומה לחדש נעוריה במשך שנים אחדות». היהודים יוכלו, לדבריו, להביא תועלת גדולה לא"י, אם רק השולטן יתן להם את החפשי הדרוש וידאג «להמציא להם את האפשרות לקצור את הפירות וליהנות מהזכויות הניתנות להם. לשם כך עליו לתת להם ממשלה עצמאית, שתהיה די חזקה כדי להגן על חייהם ורכושם»⁽⁵³⁾.

התוכל תורכיה לאפשר הגשמת תנאים כאלה, — על זה «יוכל רק הזמן לבדו לתת את התשובה הנכונה. בכל אופן ביחסה של תורכיה תלויה הצלחת כל התכניות החקלאיות של היהודים בארץ ישראל».

ה.

מתוך דבריו של ד"ר בניש ניכר שבציבור היהודי נעשו איזה מאמצים להתחיל בהתישבות חקלאית יהודית בא"י ולהבטיח את קיומה. עד כמה ובאיזו מידה הצליחו המאמצים האלה, לא ידוע. אולם, למרות מה ששאלת א"י גרמה למלחמה שפרצה, הרי ועידת השלום שהתכנסה בפריס (25.2.1856) לא טפלה בבעיה זו כלל וכלל. גם בנסיונות השלום הקודמים, שנעשו בנובמבר 1855 ע"י אוסטריה, צרפת ואנגליה ואשר מצאו את בטוים בתכניות הפרלימנטיות שנשלחו ב" 16.12.1855 לפטרבורג ונתקבלו סו"ס (1.2.1856) כבסיס למשא ומתן של ועידת השלום, לא הוזכר שום דבר מיוחד בענין א"י. הודגש רק דבר מתן האמנציפציה לנוצרים בתורכיה שתנתן ע"י השולטן על יסוד התיעצויות עם מעצמות נוצריות. כמו כן לא הוגשו לוועידה כל תביעות בנידון זה מצד היהודים, אף על פי שבימי המלחמה הוחמר מצבם באימפריה התורכית, ובפרט בא"י שבה סבלו היהודים במדה גדולה. מצבם הקשה הגיע לידי כך שהיה צריך בעזרה מהחוץ.

(52) ד"ר אברהם בניש (1811—1878) הצטרף עוד בנעוריו לאגודת הלטודנטים הציונית שנוסדה ע"י מ. שטיינשניידר בפראג וביניה בשנים 1836—1839. בשליחות אגודת "אחדות" זו נסע גם בשנת 1841 ללונדון וכאן נסה לרכוש בין היהודים חוגים בעלי השפעה לרעיון שיבת ציון, דבר שלא עלה בידו. הוא נשאר בלונדון והתמסר לעבודה מדעית ועתונאית. הוא היה אחד מייסדי ה" Jewish Chronicle שערך אותו בשנים 1854—1869. פרסם גם ספרים מדעיים. *The Life and Writings of Maimonides 1847, Judaism Surveyed, 1847*. וכן תרגם גם לאנגלית את "ספר המסעות" של פתחיה מרגנסבורג. כל חייו נשאר נאמן לרעיון הציוני ובכל הזדמנות הדגיש את הנחיצות להתחיל בהתישבות יהודית בא"י. השתתף גם ביסוד ה" Anglo-Jewish Association. הוא נפטר ב" 31/7/1878 ב" Hornsey-Rise ע"י לונדון. *Jewish Chronicle, 21/3/1856, p. 524* (53)

אחרי מלחמת קרים כשהועלתה על סדר היום של המדיניות הבינלאומית שאלת המזרח הקרוב ונדונה גם בעית הגורל של היהודים שהתגוררו אז בארצות תורכיה הכירו נכבדי היהדות בארצות אירופה המערבית כי באה ההזדמנות להבטיח בחושים הבינלאומיים את הזכויות של האוכלוסיה היהודית. לשם כך החליטו הוועד הראשי של יהודי צרפת Consistoire centrale des Israelites francais וועד צירי הקהילות בלונדון להשתדל לטובת יהודי תורכיה בפני ממשלת בריטניה והקיסר נפוליאון III. ביזמת נציגי היהודים ניתנו ע"י המעצמות האלה הוראות לציריהן בקושטא לפעול למען זכויות היהודים. למטרה זו נשלח בשליחות מיוחדת מטעם הרוטשילדים בפריז ד"ר אלברט כהן, יושב ראש הוועד הראשי של הקונסיסטוריום היהודי בצרפת. את שליחותו זו נצל ד"ר כהן גם למטרות פוליטיות, ובהיותו בוונה בקש את הקיסר פרנץ יוסף הראשון (ב-19.6.1854) לקחת תחת חסותו את יהודי ירושלים. המיניסטר לעניני חוץ גרף בואל-שאווינשטיין (Buol Schauenstein) המליץ על הצעה זו בפני השגריר האוסטרי בקושטא ברוך ברוק (Bruck) והקונסול הראשי א. דה פיצמנו (Pizzamano) בירושלים. ביקורו של ד"ר כהן בא"י (55) הביא ליהודים תועלת מרובה, כי בדרכו חזרה נתקבל ע"י השולטן וקבל ממנו את ההבטחה שיוזכה את היהודים בכל הזכויות, החסונות (immunities) ובכל הפריבילגיות שנתנו עד כה ותנתנה להבא לעדות הנוצריות. "הלב האבהי של הוד מלכותו — אמר השולטן — לא ירשה, שיהיה הבדל, אף הקטן ביותר, בין נתיניו הבלתי מושלמיים וה"ראיא" (56). נוכח המצב הבלתי ברור בנוגע למעמד העתידי של היהודים נתיני תורכיה

(54) מירושלים שלח ד"ר כהן ב-28/7/1854 לקיסר דו"ח מפורט על מצב היהודים בא"י. Wiener Staatsarchiv, Fremde Kirchen: Fasz 28. ראה גם את מאמרי: ד"ר אלברט כהן וביקורו בירושלים בשנת 1854, ב"ירושלים" 1950, חוב' ג-7.

(55) בשנות מלחמת קרים גדלה עלית היהודים לא"י במדה כזו, שהעיתון Allgem. Ztg. d. Judentums, שהתנגד לכל נסיון של התישבות יהודית, כתב על כך: "העובדה שתשומת לב היהודים מכוננת מחדש לירושלם במידה שלא היתה זה כבר מאות שנה, היא עדות להתעוררות הכרה ההיסטורית בקרב היהודים. אי אפשר, לכן, להשקיט את המצפון רק במשלוח כספים, שהוא אמצעי נוח, אלא קש לגשת גם לתקון התנאים שם במקום". (Allgem. Ztg. d. Judentums 1856, p. 455—456). בשנים ההן בקרו בארץ משה מונטיפיורי, שרצה להקים מפעלים להתישבות חקלאית ותעשייה, ד"ר אלברט כהן שהניח יסוד לכמה מוסדות צדקה וד"ר לודביג אויגוסט פרנקל, שיסד את בית הספר ע"ש למל, בירושלים. באותם הימים נוסד גם ועד להתישבות חקלאית ע"י האגרונום פ. קלמן שהתגייס יחד עם בתו.

(56) דו"ח של ד"ר כהן מ-7/9/1854, W. St. A. Fremde Kirchen, Fasz 28, מענין שבקשר עם ההבטחות האלו כתב פיליפסון בעתונתו, שעל היהודים בתורכיה להסתגל להשכלה ותרבות אירופית, כי אין לצפות לקיום מתמיד של תורכיה. (Allgem. Ztg. d. Judentums, 1864, Nr. 16, p. 188—191).

ועקב הידיעות שבאו בשעת הדיונים בוועידת השלום בפריז, ולפניהם, כי התיקונים שעליהם ידובר בחוזה השלום, יגעו רק בנוצרים, מלאו מנהיגי הציבור היהודי בארצות המערב דאגה עמוקה לעתיד אחיהם. באנגליה השתדלו הלורד מיור דוד סאלומון וברון גולדשמיט אצל מדינאי ארצם, שמעמדם של היהודים באימפריה התורכית לא יהיה שונה מזה של ה"ראיא" הנוצרים. בצרפת ישב בזמן ההוא בממשל מיניסטר יהודי ממוצא יהודי אחיל פולד (Fould) (57) אבל הוא לא עשה לטובת היהודים בתורכיה ולא כלום. להפך, בנאומו מיום 7.12.1855 דבר בפירוש על הנחיצות לדרוש את הטבת מצבם של כל הכתות בנות הדת הנוצרית.

עוד בשנת 1845 כשנוהל משא ומתן פוליטי עם תורכיה למען הסדרת השאלה המזרחית פנה העורך הראשי של "אלגעמיינע צייטונג דעס יודענטום" הרב ד"ר לודביג פיליפסון ממאגדבורג ב-26 במרס 1854 אל יעקב (ג'מס) רוטשילד בפריס בקריאה להתחיל בפעולה למען שווייזכויות של היהודים בתורכיה, ששם מספר אוכלוסיהם מיליון אחד, ומהם גרים בארץ ישראל 8000 גפש. פניות דומות שלח גם לאישים יהודיים בארצות אחרות. ב-29 במרס 1854 ענה לו ד"ר אלברט כהן בשמו של רוטשילד, שרוטשילד התחיל כבר בענין זה בפעולה פוליטית. בקשר עם מתן מלוה לתורכיה לא יחמיץ את ההזדמנות לפעול למען יהודי תורכיה. ביזמתו כתב כבר השגריר התורכי בפריס ולו פחה לקושטא בענין המדובר ולפי ידיעותיו תבטיח תורכיה בסעיף 5 של החוזה הפרוביזורי שווייזכויות לכל נתיניה בלא הבדל הדת, גם הרוטשילדים בלונדון פעילים בענין זה (רא"י).

בהסכם עם מנהיגי קהלות ידועות בגרמניה פנה לפני כנוס הוועידה העורך הראשי של אלגעמיינע צייטונג דעס יודענטום, הרב ד"ר לודביג פיליפסון ממאגדבורג, ב-22.2.1856 בתזכיר מיוחד אל הקיסר הצרפתי נפוליאון III (58) בראשית תזכירו מרגיש פיליפסון שנפוליאון הראשון הביא ליהודי אירופה זכויות אזרחיות וע"י כנוס הסנהדרין בפריז הקים לנצח את יסודות התקדמותם החברתית. צרפת ויתר ארצות אירופה נוכחו מזמן, מה רבה היתה התועלת שהביאה פוליטיקה של צדק ביחס ליהודים. מאז הושוו יהודי צרפת בזכויותיהם הם כבר נתנו מספר אישים נכבדים

(57) אחיל פולד (1800—1867) היה בשנות 1850—1851 ו-1852—1867 מיניסטר הכספים של לואי נפוליאון הרביעי.

(58) Allgem. Ztg. d. Judentums 1854, Nr. 13, 14. על פניותיו בענין מתן עזרה ליהודי ארץ-ישראל, ראה את מאמרי: ד"ר אלברט כהן וביקורו בירושלים בשנת 1854, ברבעון "ירושלים", שנה ב (1950), חוב' ג-ד, ע' קע"ו—קע"ח.

(59) W. St. A. Akten des Pariser Kongresses, 1856 (58).

שהביאו תועלת למולדתם. והנה, עכשיו תתכנס סביב כסא מלכותו ועידה שצריכה לתת לעולם את השלום. ובידיה מונחת ההכרעה על גורל המערב והמזרח. בדיוני הועידה תעמוד על הפרק תחית המזרח, ובהם תלוי סדור המצב והתנאים של ה"ראיא" במדינות השולטן ויש לזכור שגם יהודי תורכיה ראויים לחופש חוקי ושווי זכויות פוליטי.

בשם יהודי גרמניה המיוצגים על ידו, מבקש ד"ר פיליפסון "לבלי עשות בתקנות הקונגרס על זכויות הראיא בתורכיה הבדל לפי הדת, אלא לכלול בזכויות הנובעות מהחווה גם את העדה הישראלית". כשם שנפוליאון ה"ו הביא ליהודי המערב את תקומתם הסוציאלית, כן ישבור הוא את האזיקים המכבידים על היהודים וישלים את המפעל הגדול של נפוליאון ה"ו. החלטות הסנהדרין הפריזאית משנת 1807 תהיינה מחייבות גם בשביל יהודי המזרח. ברור, שהמזרח יתרגל לעיקרון השוויון לנוצרים הלכה למעשה רק אז כאשר לא יראה יותר לנגד עיניו שום מעמד אנשים הנדון להמצא במדרגה סוציאלית יותר נמוכה. בעשותו זאת יזכה הקיסר לתודתם של מיליונים מבני העם שנתן לעולם את הדת⁶⁰. ב-28.2.1856 קבל פיליפסון מסגן המנהל של לשכת הקיסר נפוליאון ה"ו וגרת ובה רק אישור על קבלת תזכירו בלי שנקבע במה שהוא מה יעשה לטובת היהודים, ואם בכלל יעשה דבר מה. אפינית מכל הבחינות היתה העובדה שבני הברית דברו כל הזמן לא על "ראיא" סתם אלא בפירוש על נתינים נוצרים. בסעיפים הפרלימנריים לשלום נאמר ברורות: "הבטחונות והחיסונים (immunities) של ה"ראיא" הנתונים למרותה של תורכיה יאושרו מבלי שיקופחו העצמאות והכבוד של כתר השולטן. היות שבין אוסטריה, צרפת, בריטניה הגדולה ותורכיה מתנהלים דיונים במטרה, שיובטחו לנתינים הנוצרים של השולטן זכויותיהם הדתיות והפוליטיות תוזמן רוסיה בוועידת השלום להצטרף להן".

59) בגלל הגשת התזכיר הותקף פיליפסון ע"י יהודים ונוצרים שראו בצעד זה מעשה בלתי פטרויטי כלפי מולדתו, אף על פי שעשה זאת בהסכמת מנהיגי היהדות הגרמנית החשובים ובידיעתם נסע לפריס. מצד שני הוכיחו את פניו — ביחוד ה" Augsburger Allgemeine Zeitung על שפנה בתזכירו אל הקיסר הצרפתי ולא אל נציגי אנגליה. מצד היהודים התקיפו אותו בפרט Der Israelitische Volkslehrer, שהוצא לאור בפרנקפורט ע"י הרב ליאופולד שטיין (1856), ע' 65—66) בטענה, שהוא היה חסר מנדט ויפוי כח לעשות דבר כזה. עתון אחר טען אפילו. שפיליפסון השתדל לטובת היהודים רק בגלל הבצע החמרי שקבל. פיליפסון ענה למתנגדיו במאמרו "Polemiches" שכתב באופן חריף מאד ובמרירות ב" Allgem. Ztg. d. Judentums. Nr. 23 (2/6, 1856), p. 303—304. בקשר עם זה יש להזכיר שד"ר פיליפסון פנה בשנת 1855 בזמן בקורו אצל מיניסטר החוץ האנגלי לורד רסל (Russel) בברלין והגיש לו תזכיר, שבו נתבקשה אנגליה לקחת בחסותה את הנתינים היהודים בתורכיה. על תזכיר זה ענה לו לורד רוסל בכתב: "ממשלת הוד מלכותה תתמיד לדאוג, שהנתינים היהודים של הוד מלכותו השולטן יהנו מזכויות שוות וניהול בלתי מפלגתי במדה שנהנים מהן נתיניו הנוצרים".

לפי הנוסח הזה היה ברור שהמעצמות היו מעונינות בסדור והבטחת הזכויות לא של ראיא (נתינים בלתי-מושלמיים) בכלל, אלא אך ורק של הראיא הנוצרים בלבד. חוזה השלום בן 34 הסעיפים שנחתם ב-30.3.1856 קובע בסעיף 9 שהפירמן Hat Humayum של השולטן (שהוכרו ב-18.2.1856) לטובת הנוצרים הובא מרצוני של השולטן לתשומת לב המעצמות חותמות החוזה, מבלי שתנתן הזכות לאחת מהן לבדה או לכולן במאוחד להתערב בענינים הפנימיים של המדינה העותומאנית⁶⁰. הניסוח הזהיר הראה שהמעצמות חותמות החוזה היו קדם כל מעונינות בהבטחת הזכויות לנוצרים, והדבר היה מובן וטבעי מאוד מאחר שהן בעצמן מנעו זכויות שוות מנתיניהן היהודים.

השנויים שנעשו בחוקת תורכיה על יסוד סעיפי חוזה השלום סדרו אמנם את היחסים ההדדיים בין המדינה התורכית לבין הראיא (בני דתות בלתי-מושלמיות) ואת ההגנה על הקטוליים, הפרבוטלבים, הפרוטסטנטים והאנגליקנים קבלו עליהן המעצמות הגדולות. ההגנה על היהודים במקרה הסגת גבול או פגיעה בזכויותיהם החינוכיות ע"י הפקידות התורכית, נשארה בלתי-נפתרת למרות כל הבטחות תורכיה, שלא תעשה שום הפליה לבין ראיא לראיא. בשעת דיוני הועידה הפריזאית נפוצו שמועות שבית רוטשילד בפריז, שדוקא בתקופה זו עמד בקשרים פיננסיים אמיצים עם תורכיה, השתדל מאחורי הקלעים לטובת שוויון-זכויות לבעלי הדתות השונות,

60) בפירמן זה נקבע, שמאשרים מחדש את כל הבטחונות שנתנו בהתיאון-גילהנה וכל חוקי טנוימט לכל נתיני המדינה בלי הבדל במעמד ובדת, וכמו כן כל הפריבילגיות שניתנו לכהני דתות נוצריות ולא מושלמיות. ליהודים מותר לקנות ולמכור מגרשים, לכהן בכל משרות ובצבא, רשאים הם לבקר בבתי ספר אורחיים וצבאיים. לרבנים יש מעמד מיוחד. הפירמן הנ"ל נדפס במלואו ב" Allgem. Ztg. d. Judentums. (17/3, 1856), Nr. 25, p. 158—161. על שאלה זו דנו בישיבת הועד היידי של ועידת השלום. ותוצאות הדיונים באו לידי ביטוי בסעיף ה"ו של חוזה השלום כדלהלן:

His Imperial Majesty the Sultan, having in his constant solicitude for the welfare of his subjects, issued a Firman which, while ameliorating their condition without distinction of religion or of race, records his generous intentions towards the Christian population of his Empire, and wishing to give a further proof of his sentiments in that respect, has resolved to communicate to the Contracting Parties the said Firman emanating spontaneously from his sovereign will.

The Contracting Powers Recognize the high value of this communication. It is clearly understood that it cannot in any case, give to the said Powers the right to interfere, either collectively or separately, in the relation of His Majesty the Sultan with his subjects, nor in the internal administration of his Empire." (Treaties relating to the Ottoman Empire 1841, 1856 u. 1871).

Turkey Nr. 4. (1877) London 1877 page 6.

ובתוכן גם ליהודים שהיו משוללי זכויות בשטחי האימפריה העות'ומנית. בהתערבות זו נשען בית רוטשילד לא רק על היחסים הטובים עם מעצמות אירופה אלא גם על הקשרים עם תורכיה עצמה, וביחוד עם צירה בפריז⁶¹. בחוגי המדינאים ספרו אז כי ג'מס רוטשילד (1792—1868) הציע לתורכיה גם תכנית מסוימת לפתרון שאלת א"י. בצורת אוטונומיה יהודית, בתנאי שתאפשר הגירה יהודית לשם הקמת חקלאות יהודית. עד כמה ספורים אלה נכונים, אי אפשר לברר בארכיונים הממשלתיים, על אף החמר מזמן דיוני הועידה הפריזאית שיש למצוא בהם. אבל בידענו שג'מס רוטשילד, שהיה משנת 1822 הקונסול הראשי האוסטרי בפריז, התעניין הרבה בעניינים יהודיים⁶² והיה — הודות לד"ר אלברט כהן — גם קרוב מאד לענין א"י ואחד מחובביה הגדולים, נוכל להניח שהמאמצים הנ"ל המיוחסים לו הם בגדר האפשרות והאמת ההיסטורית⁶³.

ו.

אמנם, בצרפת ובאנגליה נשמעו קולות חשובים שדרשו פתרון השאלה הא"י בכיוון הקמת בית לאומי לעם היהודי, ובחוגים הרשמיים חשבו רבים ברצינות על שאלת ארץ ישראל ופתרונה בכיוון יהודי, במסגרת הבעיה המזרחית. ביחוד מושרש היה הרעיון על תקומת עם ישראל בארצו בתוך הצבור האינטלקטואלי שבאנגליה, כאשר יעידו דברי אדוארד טומס רוג'ס, סגן הקונסול הבריטי בחיפה, הכותב: "אילו היו מתגשמות כוונותיו של הצאר הרוסי ניקולאי ה'ו, היו בודאי נגשים לחלק את תורכיה כאשר חלקו בסוף המאה הי"ח את פולין" ואז "לא היו מוסרים מצרים לאנגליה, סוריה לצרפת, נסיכויות הדונאו לאוסטריה ושטחים עוד יותר גדולים לרוסיה, היות ובפרלמנט האנגלי יושבים צירים בעלי הכרה דתית עמוקה, לא היה אף אחד מהם מתנגד אז למה שהוכר כיום כמעשי: לקבץ את היהודים מארבע כנפות הארץ לא"י ולעשותה ליון יהודית או להרים את ירושלים למעלת מצודת הברית, כמו מאינך הגרמנית. אפשר לכנות צעדים כאלה בשם הזיה, אבל עוד נמצאים, ביחוד באנגליה, אנשים המאמינים במלוי דברי הנביאים בשלמותם, למרות מה שהם מיצגים בפרלמנט את עניני ארצם בתבונה רבה" אבל למרות כל ההתענינות הזאת בשאלת היהודים לא הביאו המדינאים לפני כס ועידת השלום

61 על היחסים הטובים של הרוטשילדים עם צירי תורכיה מסר פרטים רבים בדו"ח משנת 1853, השגריר האוסטרי בפריס גרף אלכסנדר היבנר (Hübner) למיניסטר החוץ גרף בואל שאואנשטיין. (W. Sta: Frankreich Berichte. 1853). וגם בזכרונותיו: Graf von Hübner: Neun Jahre der Erinnerungen eines Österreichischen Botschafters in Paris unter dem zweiten Kaiserreich 1851—1859, Berlin 1904
62 מאמרי: Osterreich und die Damaskusaffaire, Jahrbuch der jüd. lit. Gesellschaft, Frankfurt a/M. 1927, t. XVIII pp. 217—265
63 בחוגי מדינאים רבים היו משוכנעים שהרוטשילדים עמדו במלחמת קרים בצד המעצ-

בגלל החישובים הפוליטיים שהיו כנגדה. בוועידת השלום בפריז, כבוועידת לונדון בשנת 1840, השתלט בהשפעתה של אנגליה "העיקרון של שלמות תורכיה"⁶⁴, ועיקרון זה עמד, כמובן מאליה, בניגוד לכל פתרון שאלת א"י בכיוון האינטרסים היהודיים. כמו כן ידוע שנוסף לחוזה השלום, נחתם שבועים אחרי הועידה הפריזאית (15.4.1856) בין אנגליה צרפת ואוסטריה חוזה סודי ובו ערבות המעצמות כולן יחד וכל אחת בפני עצמה "בעד אי-תלות וקיום שלמות השטחים של האימפריה העות'ומנית, כפי שנקבע בחוזה הפריזאי מיום 30.3.1856. כל פגיעה והפרת החוזה הנ"ל תתפרש ע"י המעצמות התתומות עליו כהכרזת מלחמה". ואולם, אף על פי שהחוזה משנת 1856 לא קבע שום דבר ברור בענין היהודים בארץ ישראל, לא חדלו טובי האנגלים מלתכן תכניות לעצוב הגורם היהודי בארץ, וכן הוסיפו לטפל בבעית א"י גם בחוגי המדינאים הרשמיים המיצגים את הקו הפוליטי הממשלתי. חדשים אחדים אחרי חתימת החוזה הפריזאי שלח ג'מס פין⁶⁵ הקונסול האנגלי בירושלים ללורד קלרנדון תזכיר מפורט ובו הציע הצעות ממשיות להתישבות יהודית בא"י⁶⁶.

אחרי מלחמת קרים פתחה רוסיה, ביחוד הכנסייה הרוסית בעזרתה הגלויה של הממשלה בקניית קרקעיות בהיקף רחב בא"י. למראית עין, דובר על קניית רק לצרכים דתיים, אבל המטרות האמתיות שלהן היו ברורות לכולם. מצב זה הדאיג

מות שנלחמו ברוסיה בגלל רדיפות היהודים ברוסיה. ראה: Ernst II, Herzog von Coburg : Gotha: Aus Meinem Leben und meiner Zeit. Berlin 1888, II, p. 143. לאמתו של דבר תמכו הרוטשילדים במובן פיננסי באנגליה, צרפת ותורכיה, והם קבלו עליהם את סדור מלוה-המלחמה של אנגליה בסך 16 מיליונים לירות, השתתפו במדה רבה במלוה המלחמה של צרפת גבבה של 750 מיליונים פרנק, ונתנו גם הלואה גדולה לתורכיה, אם אמנם בערבותן של צרפת ואנגליה. Souvenirs d'un diplomate italien a Constantinople. Revue d'histoire diplomatique. 1910. pp. 372—383. גרף ג'יופה גרפי (נולד בשנת 1819) היה עד שנת 1842 יועץ בצירות האוסטרית ברומא ואח"כ ציר איטליה בפטרסבורג. בעצמו פרסם בשנת 1873 קונטרס: "Etudes diplomatiques sur la question d'Orient. Munich 1873", ובו הציע את חלוקת תורכיה, מלבד זכרונותיו פרסם חבורים פוליטיים והיסטוריים.

64 בשיחתו עם ד"ר אוגוסט לודביג פרנקל בזמן בקורו בארץ ישראל, בקיץ 1856, נמסר בספרו Nach Jerusalem. Leipzig 1858, I, p. 251—253. רויס (1830—1884) עבד בשנות 1848—1853 בקונסוליה הבריטית בירושלים, משנת 1853 עד 1861 כהן בתפקיד סגן הקונסול בחיפה, בשנות 1861—1868 כקונסול בדמשק ובקהיר ואח"כ (1868—1875) כמנהל במיניסטריון לחינוך בקהיר. אחד מהאזהדים את "Restoration of the Jews" ומראשוני התומכים ברעיון ההתישבות החקלאית של היהודים בא"י. (James Finn: Stirling Times, or Records from Jerusalem Consular Chronicles of 1853 to 1856, London 1818, II, pp. 56—57).
65 ג'מס פין (James Finn) (1806—1872) כהן בתפקיד הקונסול הבריטי בירושלים משנת 1845 עד 1862. זכרונותיו Stirling Times ספריו Sephardim, Byeways in Palestine, מכילים חמר רב ועשיר לתולדות היהודים בא"י בתקופה זו.
66 The British Consulate in Jerusalem, Vol. I, Nr. 186, p. 249—253

מאד את הקונסול פין, והוא מצא לנחוץ להפנות לזה את תשומת לב ממשלתו. בתזכיר ששלח לה בשאלה זו הריהו קובע כי ארץ ישראל המושכת אליה את בני כל הדתות היא בלתי מיושבת, ולמטרת בנינה והרמת משקה זקוקה היא לאוכלוסיה חדשה. לפי המצב הפוליטי הנוכחי יש להדגיש כי האומות האירופיות הקטוליות היו רוצות להקים כאן מושבות. הרוסים כבר התחילו בפעולה. הם חוכרים קרקעות מתאימות למושבות חקלאיות ובידם להכניס ארצה. מבלי לעורר איזה תמהון שהוא, אוכלוסיה כפרית. מאחורי כל הכתות הדתיות — פרט ליהודים — עומדות מעצמות גדולות, וניצוץ בלתי נראה מראש יוכל לגרום להתפוצצות נוראה ומסוכנת למעמדה של תורכיה בא"י כולה. לכן, מבחינה זו בלבד יש להדגיש, עד כמה נחוץ לשים לב להתקדמותה של רוסיה בא"י, העובדת בשקט ובסתר. בשים לב למצב זה חשוב בשביל השולטן להכניס לא"י אוכלוסיה נאמנה שתהיה אסירת תודה לו, ואוכלוסיה כזו מהוים היהודים הידועים בנאמנותם לממשלות ושלטונות הארצות באירופה. הצעתו של פין היא להתחיל מיד בעליה המונית של יהודים לא"י ולישבם כאן כחקלאים, וכמובן בתנאי שהשולטן יבטיח להם בהכרזה מפורטת הנחות זכויות מיוחדות.

על יסוד נסיונותיו בעבר משוכנע פין, שאפשר יהיה להניע את היהודים, בפרט את אלה במזרח אירופה שבחלקם כבר התמסרו לעבודה חקלאית, וכן את אלה שבאסיה ואפריקה, לעליה המונית לא"י על מנת להתחיל כאן בהתישבות חקלאית. פין משוכנע שימצאו, ואולי ישנם כבר, מדינאים נלהבים המרגישים בתועלת הגדולה הצפויה לאנגליה, אם היא תעביר לא"י את האומה היהודית כמשקל נגד מטרות הפוליטיקה הצרפתית והרוסית השואפות לגרש את התורכים, מהארץ הזאת. לשם התישבות כזאת יש להשתדל שהעולים היהודים יהיו נתיני השולטן ונתונים לחוקים תורכיים. באמצעות בתי דין חדישים אפשר יהיה לקוות שמבחינת בטחון חייהם ורכושם יהנו מחסות מספקת.

אמנם, באנגליה שוררת הדעה כאלו השלטון בתורכיה הוא אכזרי, אבל דעה זו בטעות יסודה. וכן אין לשכח שהיהודים אשר יבואו הנה לא נהנו גם בארצותיהם הקודמות מחרות יתרה. גם שטת המסים בא"י פשוטה ואיננה מכבידה.

לשם פתוח ההתישבות הציג פין שותפות בין המתישבים היהודים והאכרים הערביים, אבל גם במקרה של שותפות כזאת על הממשלה התורכית לשחרר את המתישבים היהודים במשך חמש השנים הראשונות מכל מס. כמו כן מובן שעל הממשלה התורכית להגן על המתישבים מפני כל נצול, והגנה זו תביא ברכה גם לשלטון הארץ.

לדעתו של פין יש להחיש את ממוש התכנית הזו. יש, אמנם, להניח כדבר קרוב לודאי שיערערו על התכנית בטענה, למה על השולטן לפנות בהצהרה רק אל היהודים, ולא להזמין להתישבות אנשים בלי הבדל-דת, ומדוע צריך השולטן לתת הנחות יותר לעם אנטי-נוצרי מאשר לנוצרים, וכן, יטענו, היש בטחון שהיהודים יקבלו את ההזמנה הזו ויעזבו את ערי אירופה, שבהן חיים הם חיים מסודרים ומבוססים על סדר אירופי, כדי ללכת ליישב שטחים לטובתו של השולטן.

על טענות אלו יש לענות, שהתכנית נוגעת אך ורק לארץ ישראל ולא לתורכיה כולה. ומטרתה להקים ישוב מאוכלס להגנתה של הממשלה התורכית, ולצורך זה אין חזר אנושי יותר מתאים מאשר היהודים. הם העם היחידי שמאחוריו אינו עומד שום קיסר אירופי, היכול לנצל למטרותיו הפוליטיות ואין להם שום ענינים דתיים שיוכלו לסבכם עם איזו מעצמה אחרת. כל זה קשה להגיד בנוגע לקטולים, פרבוסלבים או פרוטסטנטים. ואשר לטענה שכל ההנחות תנתנה לעם אנטי נוצרי, קובע פין, כי באירופה ואמריקה נמצא מספר די גדול של יהודים מומרים אשר אם יקבצו אותם מכל כנפות העולם יוכלו להכניס לא"י אוכלוסיה ניכרת למדי, אבל כל תכנית הקשורה בהתישבות יהודים נוצרים תשולל שלמות ותשאר מחוסרת תוצאות חיוביות.

בנידון הטענה האחרונה, בדבר רצון היהודים להתישב בא"י, הרי הנסיון הראה לדעת שאף את אמריקה עזבו יהודים רבים, למען עלות לא"י, ואלה מהם שהגרו מהארץ לאוסטרליה באו בחזרה. ולבסוף אין לשכוח שיהודי פריז, וינה, פרנקפורט ולונדון אינם העם היהודי ומחוסרי השפעה הם על המוני ישראל, השומרים על מלוי חובות הדת, קדושת השבת והחיים עפ"י חוקי התורה. את העם היהודי יש להפש במזרח אירופה, אסיה ואפריקה, שעודנו קשור בא"י קשרים אמיתיים ונאמנים. היהודים האלה הם היחידים המסוגלים להחיות את הארץ ולהקימה מחדש⁶⁷.

מטרת תזכירו אינה רק בהצעת הדרך לחדוש החקלאות בא"י אלא בשאיפה להקים בא"י אוכלוסיה שתהיה מסוגלה, בניגוד לעמים אחרים, לשמור אמונים לשלטון ולהציל את הארץ מירידה שלמה, ולשם כך יש להציע ליהודים זכויות מיוחדות להתישבותם.

67) בשיחתו עם פינס בשנת תרל"ה התמרמר מונטיפיורי על אשר גדולי ישראל ועשיריו וכן מיסדי "מזכרת משה" החמיצו את שעת הכושר ולא השתדלו לקנות, כעצתו, קרקעות מאת השולטן התורכי בא"י בשעת המלחמה התורכית עם רוסיה. אף כי השולטן התורכי היה אז זקוק מאוד לכסף והיה מוכן לכך. גם לפי דברי המשורר בירון היה השולטן מוכן בשנות 1830—1840 למכור את א"י לאחד הרוטשילדים בסכום מצער בערך.

קלרנדון קרא את התזכיר בהתענינות רבה וב-10.3.1859 פנה אל השגריר בקושטא לורד סטרטפורד ד'רדקליף בבקשה, למסור לו את חות-דעתו על תכנית זו שתמצא בלי ספק את תמיכתם של היהודים העשירים, ואם תורכיה תהיה נכונה להתיחס אליה באהדה⁶⁸).

עד כמה הצליחו במשא ומתן עם תורכיה אין ללמוד מתוך החמר העומד לרשותנו. גם קשה לקבוע אם ובאיזו מדה הגיבו על זה עשירי ישראל. ברם יש בכל החומר הזה לאלפנו דעת על מה שאירע במאת השנים האחרונה ולהבנת ההווה.

היהודי בספרות האנגלית החדשה

מאת דוד מירסקי

פתיחה

בספרו על היהודי בספרות האנגלית מראשיתה ועד סוף המאה התשע-עשרה, מסיק פרנק מונטגיו מודר, שהיהודי תופס מקום חשוב בספרות¹. מטרת המחקר הנוכחי היא לברר ולהגדיר צורתו ומהותו של היהודי הספרותי הזה, כפי שהוא מופיע בספרות החדשה בסוף המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים (1890—1920). רבים כתבו על היהודי בספרות האנגלית, אבל פרט למאמרים בודדים פה ושם לא דנו בספרות החדשה כל עיקר, או שדנו בסוג ספרותי מיוחד, כגון מאיר ז'ק לנדא, בספרו „היהודי במחזה“.

במחקר זה, שהוא חלק מעבודה מקיפה על היהודי בספרות החדשה, צמצמתי את עצמי לסוף המאה התשע-עשרה ולתחלת המאה העשרים (1890—1920). בחרתי בתחומי-זמן אלה מפני הטעם הנזכר למעלה, היינו שהקודמים עשאוּם לסוף מחקרם. אבל יש עמי גם נימוק עמוק ופנימי יותר לבחירה זו. תקופות ספרותיות אינן ניתנות להיתחם בתחומים מסוימים, הן שוטפות ועוברות ומתערבות זו בזו. אף על פי כן יש להבחין בהן זרמים וכיוונים, ממדי עומק ורוחב, וצבעי סביבה ומסכות. שנות העשרת האחרונה של המאה התשע-עשרה מסמנות גלים גדולים של הגירת יהודי מזרח אירופה לחופי אנגליה, ומה שחשוב יותר, אותה שנה (1890) מציינת מתן זכויות אזרחיות מלאות ליהודי אנגליה². ומן הצד השני העשור השני של המאה העשרים מסמן סוף אירופה השוקטת ותחלת הסער המתחולל בה שלא הגיע לקצו עד ימינו. מאותו זמן ואילך התחילו פועלים, מנקודת מבט יהודית, כחות חיוביים ושלייליים שהגיחו כתוצאה מרוחות הפרצים. תקופה זו יכולה אפוא להחשב כיחידה מסוימת, ועלולה לשמש מצע למחקר בספרות, שעם שאינה יוצרת, הרי היא משקפת תולדות אדם.

עם קריאתי בספרות התקופה הצבתי לי למטרה, תפקידו של היהודי-הספרותי, אפיו, וגורמי עצובו של אותו אופי. שמרתי ככל האפשר על אובייקטיביות. שמתני לב אל היהודי הספרותי באשר הוא, מבלי להוציא משפט על צדקת או על אי-צדקת

1 פרנק מונטגיו מודר, „היהודי בספרות האנגלית עד סוף המאה התשע-עשרה“, פילדלפיה, דושוואי סוב. סוס. אף אמריקה 1939, עמ' 364, (Frank Montague Modder, The Jew in the Literature of England to the end of the 19th century).

2 ס. ו. בארון, ההסטוריה החברתית והדתית של היהודים (באנגלית) ניו יורק, 1937

היאורו מבחינה חברתית או מדינית. אחוזי במדת משפט ספרותית גרידא. לשם בהירות התמונה הוצאתי ממסגרת מחקרי נובילות הסטוריות, ודנתי באותם סופרים שרקמו במסכת יצירתם את היהודי בן זמנם. אף הוצאתי מחוג ראייתי את יצירותיהם של סופרים יהודיים כגון זנגביל וגורדון, שעסקו בעיקר ובמיוחד בנושאים יהודיים. הואיל והיה מופרע על ידי כך שווי משקלו של היהודי הספרותי בכללו. הללו נותנים ענין למחקר מיוחד.

לבסוף עלי להעיר שאף על פי שהשתדלתי להביא בכל מקום שאפשר — דברי מי שקדמוני, נתתי ליהודי הספרותי לדבר כאילו בעדו ובלשונו. לא מנעתי עצמי גם מהוציא את היהודי הספרותי לאור מתוך ספרים שהוא תופס שם מקום לא-נראה ולא-בולט ביותר, הואיל ואלה חשובים לשלימות התמונה. אולם על פי הרוב פניתי לאותן יצירות שהיהודי הספרותי תופס בהן מקום ניכר.

א

התכונה הבולטת והמתמיהה ביותר של היהודי בספרות האנגלית החדשה, היא אולי חוסר יהדותו. אין אני מתכוון בזה לצדד לאיזו תורה גזעית או סגולה לאומית. אני בא לדבר כאן על תכונות לאומיות שנעשו קנינם של היהודים בכלל, ואשר שמו את חותמם על האישיות היהודית בפרט. דבר מקובל הוא שכל עם, או קיבוץ לאומי איזה שהוא, יוצר לעצמו תכונות מיוחדות, מסוימות, כתוצאה מנסיבות היסטוריות תרבותיות וחברתיות, הניכרות ומשמשות הבדלה בינו לשאר עמים וקיבוצים. ואם כך הוא הדין בכל העמים, על אחת כמה וכמה בעם היהודי. „בכל חברה אשר היו לה: חיים צבוריים לזמן ממושך, לגמרי נפרשים, בין אם ברצון ובין אם באונס, מלחץ חיצוני צריך להווצר בה בהכרח, ברוצים ובלא רוצים, שיתוף הרגשה ומעשה“⁽¹⁾. שכן היה מצבו של היהודי כמה מאות שנים, הלא ידוע לכל. ולפיכך אותן התכונות ואותו „שיתוף ההרגשה והמעשה“ היה אומר אדם למצוא ביחס אל היהודי בספרות. הואיל ובספרות משמש היהודי בתור סמל מסוים ומקובל, יכול אדם לצפות, שתודתו הסמלית הזאת תצמח מאותן תכונות הנותנות לו את האופי המיוחד שלו — בקצור, שיהדותו תקבע ליהודי מקומו זה בספרות, ושכל סופר בעל יושר ונאמנות אמנותית, הבא להציג יהודי בכתביו, ישתמש בתכונות וסגולות אלו, ושערכו הסמלי של היהודי בספרות יצמח מאותו אופי לאומי שלו. ברם למעשה לא כך הוא הדבר.

האמת היא שהיהודי הספרותי אינו אלא יצירה דמיונית הניזונית כאילו מחזרה על עצמה, ונתמכת בידי מסורת ספרותית שאין לה שום קשר עם ההוי (1) „היהודי ביצירה הדמיונית“, אתיגורם. (The Athenaeum) גליון 3,267 עמוד 731 (שבועה ליוני 1890).

והאמת, ולפיכך הרי הוא מלאכותי, גם כיצירה ספרותית וגם כיהודי. במובן זה אפשר לומר שהיהודי הספרותי הוא כמעט לגמרי אי-יהודי. לרוב אין לו שום קשר עם אותן התכונות שאפשר לקרא להן יהודיות ושהן באמת טיפוסיות לעם. ומכאן, כתוצאה הכרחית, שרק במקרים נדירים דורשים גוף הסיפור והנסיבות קריאת הגבור בשם יהודי. רק לפרקים רחוקים מוסיפה יהדותו משהו למהלך הסיפור. אף אין ההכרה האמנותית מחייבת כינויו כיהודי.

שכיחים בספרות הבקורת הדנה על ספרים מסוג הספרות היפה מאמרים ממין זה: „בכל הגבורים היהודיים האלה קשה למצא איזו סיבה שהיא הגורמת לכינויים כיהודים... כולם היו יכולים להשתייך לאיזה קיבוץ שהוא מבלי להפחית מהריאליזם“⁽²⁾. מאמרים בקורתיים כאלה מעידים כמאה עדים על חולשה זו בשר-טוטו של היהודי בספרות. מ. י. לאנדא, בחקירתו המקיפה „היהודי במחזה“, בדברו על יהודי פינירו אומר: „לא היה שום צורך לעשות את מנדיוויל במחזה „לטי“ יהודי. אין זה מביא שום תועלת למחזה“⁽³⁾. ובמקום אחר: „בלי סיבה כל שהיא מתאר פינירו ב„טרילני אף די וולס“ אחת הגבורות, בעלת אכסניה לשחקנים... כ„יהודיה שמנה באמצע חייה“⁽⁴⁾.

ובדונו על ג'. ב. שאו הוא כותב: „בקלות המיוחדת לו הוא עושה את מנדונו. ראש הגנבים בתמונה הצדדית במחזה „אדם ואדם העליון“, ברנש דוקא לא רע. ליהודי וציוני“⁽⁵⁾ וד. ל. האבמן בדברו על „לויטיס“ אומר: די לויס נראה להיות כעין סמל לתפיסת גוי את היהדות ולא תמונה נאמנה של יהודי אנגלי מתבולל“⁽⁶⁾. ארתור בושייר בבקרתו על המחזה של ארנלד בנט בא למסקנה: „אין אני יכול למצוא שום סיבה מדוע הוא [איבג] נקרא יהודי“⁽⁷⁾.

הערות כאלו, וכיוצא באלו, בה בשעה שהן מדגישות את חוסר הצורך הפנימי לקרוא לגבורי הספור „יהודים“, הן גם מדגישות את המלאכותיות של היהודי

Babath Grace Fernberg, Treatment of Jewish Character In The (2 Twentieth Century Novel (1900-1940) of France, Germany, England and the United States. דיטרטציה שלא נדפסה, סטמפורד אוניברסיטה, 1943, עמ' 481.

(3) Meyer Jack Landa, The Jew in Drama, London 1926 p. 205

(4) שם, עמוד 207.

(5) שם, עמוד 250.

(6) D. L. Hobbman, "The Jew in Gentile Fiction" Contemporary Review (6

(Jan.-June, 1940). Vol. 157 p. 150

Arthur Bouchier, "The Jew in Drama" Contemporary Review, (Jan.-

June, 1915) Vol. 107 p. 383

בהשפעתו של שקספיר. כה חזקה היתה השתרשות מסורת זו, עד כדי שהשם שילוק נתקבל כשם נרדף למלה "יהודי", ולפעמים תפס את מקום אברהם בתור אב האומה, כמו שנראה מרשימה ביומנו של פראנסיס בורני: "אתה יהודי... אחד מיוצאי חלציו של שילוק"¹¹. זהות זו התמידה בכל הדורות עד ימינו, כמו שמעיד הול קיין: "כשאנו חושבים על היהודי בתור דמות ספרותית אנו זוכרים ראשונה את שקספיר"¹². ואין להוציא משפט הגומה על מאמרים כאלה. החלטת לנדא ששילוק ב"סוחר מונציה" מקובל כנציג כל היהודים אפילו כיום"¹³, מתאשרת על ידי הובמן המודיע: חקירה חדישה בין תלמידי בית ספר עממי גילתה ששילוק עדיין מסמל את תגובתם הראשונה להזכרת המלה יהודי"¹⁴.

כמובן שהמטבע השילוקי אינו מופיע תמיד בדמותו הטהורה. במשך השנים עברו עליו הרבה שינויים וחלופים, שכלולים והגדרות. במאה השבע-עשרה נוספו עליו עומס לשוני ומבטא עלג¹⁵. לפעמים היה רק מפלצת בדמות אדם¹⁶, ולפעמים מוקיון, קריקטורה של אדם¹⁷. אבל למרות כל החלופים נשארה המטבע היסודית שלו — זר, עשיר, אכזר, חומד ממון-חבירו הגוי וביתו, נסבל רק הודות לרכושו, משתמש בהונו לזון את חמדנותו התמידית להשביע את תאוותו ולבצע את אכזריותו הטבעית. רק במאה העשרים מתחילים להופיע שינויים עיקריים בדמות זו. שינויים שאפשר כבר להכירם בעשרות השנים הראשונות בספרות החדשה. אבל עם כל השינויים האלו הטיפוס העיקרי הישן עודנו מכריע ברוב המקרים אפילו במאה העשרים.

קשה להסכים עם לנדא האומר: חוץ מיוצאים מן-הכלל מעטים, חוסר המקור-ריות, אפילו ברעיון, בדרמה המודרנית באשר היא נוגעת ליהודי מריחה בריח פזיזות תורשתית, משום שמוצאים אנו בה דימוי עקרי אומלל לתאור שניתן ליהודי בימי הביניים¹⁸.

11 הובא בוואן דיר וויין, שם עמודים, 59-60.

Hall Caine, "The Jew in Literature", The Literary World, New series, May 20, 1892

13 Meyer Jack Landa, The Sylock Myth, London, 1942, p.3

14 ד. ל. הובמן, הנ"ל, עמוד 97.

15 מנטגיו פרנק מודר, עמ' 67.

16 שם, עמוד 127.

17 שם, עמוד 120. ראה גם כן היימן מיכלסון, "היהודי בספרות האנגלית הקדומה", אמסטרדם, ה. י. פריס, מעמוד 164 ואילך. (Hijman Michelson, The Jew in Early English Literature)

18 לנדא, "היהודי במחזה", עמוד 251.

הספרותי. "ברור מאד שהסופרים לא התענינו לעמוד על טיב היהודי"⁸ ולפיכך כמעט שאין דבר, חוץ מכינויו העושה את היהודי הספרותי ליהודי, אף על פי שאין אנו צריכים לקבל את דעת שמואל הורס שרק "היהודי הלוחם והמנצח, הנאבק עם הגוי הוא היחיד הראוי לשמש גיבור לסופר"⁹. אבל מן הצד השני ברור, שכאשר סיפר מכניס יהודי לסיפור, מן ההכרח שראשית כל תהיה סיבה מכריעה לקריאתו בשם יהודי, ושנית שהאמת האמנותית תחייבהו לתאר ולשכלל אותו שיהיה יהודי לא רק בשם אלא בפועל. אילו היתה דרישה זו מקובלת על הסופרים קל לשער שהערות כאלו על מלאכותיות היהודי הספרותי היו נעלמות. אולם אני איני דן אלא ביהודי המצוי, ולא הרצוי, בספרות האנגלית כמו שהיא, עלי מעתה לעמוד על תכונתו ותפקידו בה, ובמקום שאפשר אציין את הגורמים להתפתחותו זו בספרות.

ב

בדרך כלל יכולים להניח שישגן שלש סיבות המביאות את הסופר לתת לגבורו רקע לאומי מיוחד: א) הוא יוצא בעקבות מסורת ספרותית מקובלת ב) הוא רוצה לתת תיאור אובייקטיבי מהחיים "כחתיכת חיים" ג) הוא רוצה להעמיד מצפה, שממנו נוכל לראות ולהכיר את הגבור ומעשיו כטבעיים ואמתיים. למעשה כל שלש הסיבות האלו משפיעות בודאי כאחת על הסופר. בשתיים האחרונות, אמת ומציאות הן העיקר מה שאין כן בראשונה, ואין ספק שהמניע העיקרי והגורם החשוב ביותר בשכלול היהודי בספרות, היא המסורת שנוסדה על ידי שקספיר ביצירתו המפורסמת — שילוק.

לא פה המקום לדון בשאלה, אם שילוק הוא יצירה סימפתית או לא. יהיה איך שיהיה, וישנם הנוטים לחיוב ולשלילה בענין זה, אי אפשר להכחיש שהסוחר הוויניצי הזה שימש כדוגמה וכמופת ליהודי הגלום בדפי הספרות האנגלית. הן בידי סופר אמן והן בידי כותב שכיר היהודי הספרותי עומד בצללו של שילוק מוינציה. מדת השפעה זו מסומנת באופן מפתיע על ידי וואן דיר וויין באמרו: "בימי הריס-טורציה כמעט שלא היתה כל השפעה ל"הסוחר מוינציה" על הספרות"¹⁰. כהסברה להתעלמות גבורים יהודיים מן המחזות, בשנים 1627—1694. מאמר זה משמיע לנו לא רק שהמטבע השילוקי היה עובר לסוחר כטיפוס היהודי שהוכנס לספרות, אלא שבתקופות ידועות לכל הפחות, היתה הופעת היהודי בספרות בדרך כלל תלויה

8 David Philipson, The Jew in English Fiction, New York, 1927, p. 102

9 Samuel Horace, "Israel In Fiction", The Academy (Nov. 5, 1904).

p. 102

H. R. S. Van Der Veen, Jewish Characters, in 18th Century English

Fiction and Drama

אבל קשה כמו כן לקבל את חות דעת פוירנברג ש-כמעט אי אפשר למצא פייגין-שיילוק יהודי בספרות המאה שלנו¹⁹). אמנם נכון הוא שהיהודי בספרות המודרנית הוא "בשר ודם ולא טיפוס מן המוכן"²⁰). אבל באותה שעה אי אפשר להתעלם מן ההכרה ש-היהודי החדש" נוצר בדפוס הישן. אם לא נכניס בחשבון את החידושים האחדים, אשר יצויינו להלן, לא נוכל לאמר יותר מזה, שהסופרים המודרניים נוטים בדרך-כלל לתאר את גיבוריהם היהודיים בפרוטרוט, וליחס להם תכונות אינדיבידואליות במקום ליצור אותם על גבי סדן קצוב. בעיקרו אינו שונה היהודי הספרותי של היום מהיהודי הספרותי של המאה השמונה עשרה, ושל המאה החמש עשרה. השינויים הקלים בלבוש החיצוני שבציבוב האמנותי של היהודי, שהנן ברובן יותר תוצאות מן הנטיה לריאליות בספרות המודרנית מאשר שינויים מקוריים ביחס ליהודי, אינם אלא סטיות קלות מן התיאור המוסכם, הטיפוס העקרי הישן נושן של היהודי המלוה בריבית, השואף לרכוש את הכל, אוהב הבצע... גם, מלוכלך, בלתי-נטמע²¹).

אין ספק שלפעמים מופיע היהודי נקי, ולפעמים אפילו בעל נמוסין ועדין. אבל למרות כל זה השלד הוא שלדו של שיילוק, בין אם הוא נבל כעין סונגלי של דו מוריאר, או שהוא גבור סתם כעין דר. שוצמכר של שאו או גיבור חיובי, כעין די לוויס של גלסוורת, היהודי הספרותי הוא בעקרו זר עשיר, או מתעשר, לא-רצוי לבריות, אנוכי, וגס. לחזור שוב להנחתנו — יצירה כזו, חסרת גוונים, העוברת מספר לספר, מצוירת בציורים שונים אולי, אבל בעיקרה אחת, רחוקה מלהיות יהודי כרחוק פסל מיציר חי. בלשון מילטון הינדוס: היש בזה תכונה ספרותית, אמנתית — כאילו הסופרים לא דימו לעצמם יהודים אמתיים, יום-יומיים, פועמים, אלא דמות שבאה להם בירושה²²).

ג

בירושה ספרותית זו ישנם שלשה פנים המלוים את היהודי: א) רכושו ורצונו להגדילו, ב) זרותו וגסותו, ג) מראהו הפיסי ואישיותו. על השנים הראשונים נדון בארוכה בפרקים מיוחדים. לעת עתה נדון בפן השלישי, ונציין את החידושים ששלשים השנים 1890—1920 הביאו בו.

19 פוירנברג, הנ"ל, ע' 554.

20 שם, ע' 549.

21 Charles I. Glicksberg, "Anti-Semitism in American Literature", The Chicago Jewish Forum (Spring 1947), p. 160.
22 Milton Hendus, "F. Scott Fitzgerald and Literary Antisemitism", Jewish Commentary (June, 1947).

במראהם דומים היהודים הספרותיים זה לזה, כמעט כתאומים. למרות שלפ- עמים רחוקות היהודי הוא "גדול וגרמי"²³, על פי הרוב הוא "אדם קטן ושמן"²⁴ או "יהודי שמן וקצר"²⁵ או "שמן, ורפה, באמצע חייו"²⁶. שמנות כנראה מקובלת כתכונה גזעית, ותיאורים כגון "גופו כבר נוטה להשתמנות"²⁷ ו"אנשים קטנים ושמנים"²⁸ מצוים מאוד בנוגע ליהודים.

נוסף לזה, כמו שמעיר לנדא, רוב היהודים הנמצאים בספרות הם זקנים או לכל הפחות בינונים. באמת נדיר למצוא יהודי צעיר בספרות האנגלית²⁹. אבל עם התחלת מאת העשרים נעשים יהודים צעירים שכיחים יותר. אדגר מרטון, המינרולוג הצעיר ב"סאוטהווינד", של דוגלאס, די לוויס ב"לויאלטיס" של גלסוורת, איובל, נלוי, ואחרים ב"רבבל קוויין" של וולטר ביסאנט, והצעיר מכולם, גדעון ב"יומן באי" של אידן פילפסט, כמעט הנסיון היחידי לתת תיאור שלם של ילד יהודי, מראים כולם על הנטיה המתפשטת להכרת מציאותם של יהודים צעירים, ולהכניסם לתוך הספרות.

גובה, קומה, וגיל הם באופן יחסי, לא כל כך חשובים בתיאור פרצוף היהודי בניגוד לשתי התכונות העיקריות המיוחדות לו — חוטמו ומראהו. החוטם היהודי שמש יתד עליו תלו סופרים את כוחם בתיאור, מתיאורים פשוטים ויבשים עד לתיאורים נשגבים ושיריים. הם עוברים בכל סולם התאור מ"אף נאה כעין הנשר"³⁰, "אף בולט"³¹, "אף חרטומי"³², "חוטם מעוקם"³³ "אף יהודי, ארוך עבה, ומ- חודד"³⁴ עד לתיאורו של ה. ג'. וועלס:

הוא היה בלי שום ספק יהודי: יהודי סקוור ריגד (a square-rigged Jew) בודאי הרגשתם שישנם יהודים סקוור ריגד (square-rigged Jews) שחוטמם לא

23 George Du Maurier, Trilby, New York, 1894, p. 11

24 W. Somerset Maugham, Of Human Bondage, New York, 1939, p. 459

25 שם, ע' 467.

26 Arnold Bennett, The Old Wives Tale, New York, 1911, p. 451

27 Arthur Wing Pinero, "Iris", The Social Plays, ed. by Clayton

Hamilton, New York, 1918, p. 256

28 וי. סומרסט מאוהם, "אף יומן בונדג", ע' 339.

29 מאיר זק לנדא, "היהודי במחזה", ע' 248.

30 George Bernard Shaw, An Unsocial Socialist, New York, 1930, p. 18

31 George Meredith, The Tragic Comedians, London 1918, p. 19

32 George Bernard Shaw, Man and Superman, New York, 1904, p. 73

33 Joseph Conrad, Nostromo, New York, 1941, p. 202

34 ג'ורג' דו מוריאר "טרילבי", ע' 364.

עבר עוד את הגבול ויהודים פאר-אנד-אפט (fore-and-aft Jews) שחוטמם כבר יצא מהגבול)...⁽³⁵⁾.

ותאורו הממצה של ארנולד בנט:

... יהודי שמן ורפה, אדם בשנותיו האמצעיות שחוטמו היה מעורר איבתם של אלה המאמינים שהיהודי אינו כשאר בני אדם. חוטמו לא ציין אותו בהחלט כמלוה בריבית ורוצחו של אותו האיש, אבל לכל הפחות מעורר חשש⁽³⁶⁾.

בענין מראה היהודי וצבע עורו, דומה, כאילו הספרות באה לחזק את המיתוס הצפוני. יהודי בעל שער צהוב או עור בהיר כמעט שאינו בנמצא. ציונים בודדים על יהודים "אדמוניים"⁽³⁷⁾ הם שירי מסורה שכמעט בטלה⁽³⁸⁾. היהודי הספרותי הוא שחרחור בעל שער שחור, ועינים שחורות. "שער שחור ומתלתל, ארוך ושמונני"⁽³⁹⁾ הוא תיאור רוב היהודים הנמצאים בספרות. לפעמים התאור משפיל ומקפח. כגון התאור הניתן לסוונגלי:

שער שחור, עבה, כבד, מתרפה, וחסר זוהר, שירד מאחורי אזניו ונפל על כתפיו... בעל עינים שחורות מעיזות ומבהיקות, עם עפעפיים ארוכות וכבדות בפנים רזות וחזרות...⁽⁴⁰⁾.

אבל בדרך כלל הוא מכיל תיאור הנוטה לשחרחרות או לעור שחור, בלי הרחבה יתירה.

וכן לרוב היהודי הוא בעל זקן. לפעמים הוא מתואר פשוט כבעל שער⁽⁴¹⁾ או "כבעל שפם שחור ופאות ארוכות"⁽⁴²⁾, ולפעמים הוא מקושט ב"זקן מלא של שער שחור מושחר שצמח כמעט מתחת לעפעפיו"⁽⁴³⁾. בכלל נהוג לתת לו זקן או לכל הפחות להזכיר את שעירותו.

תכונות פיסיות אלו, קצובות וקבועות, נתקבלו עד כדי כך שהזכרתן לחוד, בקשר עם גבור בספור, בלי שום הערה אחרת למוצאו הגזעי, מספיקה לזהות אותו כיהודי. בקשר עם זה מאירה ומענינת הערתו של הרולד ניקלסון על מראה המשורר

(35) H. G. Wells, Marriage, London, 1920, p. 123

(36) ארנולד בנט, "די אולד וויפס טייל", ע' 451.

(37) Mrs. Humphrey Ward, Sir George Tressidy, vol. 1. London 1911, p. 341

(38) הימן מיכלסון, "היהודי בספרות האנגלית העתיקה", ע' 102. ראה גם מודר הנ"ל ע' 15, 218.

(39) ו. סומרסט מאוהם, "אף יומן בונדג", ע' 467.

(40) ג'ורג' דו מוריאר, "טרילבי", ע' 11-12.

(41) Norman Douglas, South Wind, New York, 1938, p. 33

(42) יוסף קנרד, "נסטרומ'ו", ע' 270.

(43) ג'ורג' דו מוריאר, "טרילבי", ע' 12.

האנגלי אלפרד לורד טניסון. ברצותו לבאר "תכונה אחת בולטת ומזורה במשפחת טניסון שעדין לא נתבארה — היינו "הטיפוס הטניסוני" ניקלסון מעיר הערה מענה-ינת זו.

"זרים קראו להם, לבני משפחת טניסון בלינקולנשייר, אף בימים הקדומים ההם הביטו בעינים חודרות על אלפרד בעברו בדרכים. שחרחר בלי ספק; בשחר-חרות קצת מבלבלת; לכל הפחות בלתי-אנגלית, אפילו לא קלסית... פעם אחר פעם אנו מוצאים ברשימות על פגישות ראשונות עם טניסון סימני הפתעה לרגלי עורו האפל. אין לנו שום רמז לסיבה. לא פלנט'ענעט בהחלט; לא כמו שיתכן עם ברונינג, מולטו; יש להניח לא ספרדי ולא אטלקי; אין שום ירושה דרומית בעורקי אלפרד. שמי, אולי, צ'רלס טניסון, בזקנתו נעשה בהחלט רבני"⁽⁴⁴⁾.

ולהפך רק על ידי קריאת השם "יהודי" או "עברי!" כבר הצליח המחבר לתאר תאור מלא, המעלה בדמיון הקורא תמונת אדם שחרחר בעל חוטם גדול, חד עינים, עם כל שאר התכונות הכרוכות ביהודי הספרותי: עשיר, גס, נכנע בפני כל, בעת שבלבו סוער רוח שנאה ואיבה נגדם. מסורת זו היא בלי ספק עזר גדול למחברים באשר היא משחררת אותם מטרחת יצירה אמנותית. וכך על ידי הרחבת המסורת השיילוקית ממלא היהודי תפקיד מסוים בספרות. הוא נעשה כעין קפנדריא ספרותית, ויחד עם השפחה הצרפתית והשוטר האירלנדי הוא נעשה טיפוס מן המוכן במחסן הספרות, מוכן לשמוש תמיד אחר התאמה קלה.

"ספרות דמיונית מקמצת תמיד וחוסכת מלאי במחסנה של גבורים העומדים מוכנים בכל עת, לכל סופר חסר כח או רצון ליצור מחדש בדמות אדם. תרפים מאובקים אילו אינם כ"גלאטיא". המחכים ליוצרים שיפיח בהם רוח חיים: מלובשים על ידי עטו בלבוש הזמן, הם שולחים חיוך טפשי לקורא שהוא שבע רצון בזה שאינו צריך להביא הבנה דמיונית מצדו. הסיני המפחיד, הרוסי המיסטי, היהודי המזר או הרומנטי הם טפוסים שנתקלקלו על ידי שמוש מיותר, והיהודים יותר מכולם סובלים ממסורת תפלה כזו⁽⁴⁵⁾.

היהודים סובלים יותר מכולם ממסורת תפלה כזו, משום שבזמן שבטיפוסים לאומיים אחרים נחלשה השפעתה של מסורת תפלה על ידי שהכניסו לספרות, הן הלאומית והן הזרה, תאורים וטיפוסים חדשים ואישיות חדשות, היהודי הספרותי הטבע תמיד באותו הדפוס, וכל סטייה מהמטבע המקובל, מעוררת חשד ונדהית על

(44) Harold Nicolson, Tennyson, London, 1925, pp. 34-35

(45) ד. ל. הובמן, הנ"ל, ע' 97.

ידי הסופר והקורא כאחד. קל לראות שתיאורים כאלה הם לא יותר יהודיים מבובות של תינוקות. מה שאמר וואן דיר וויין:

בשום מקום אין אנו מוצאים התאמצות לצייר את הנפש היהודית או לתאר חלק מחיים יהודיים⁽⁴⁶⁾ היא האשמה נכונה על דרך הצגת היהודי בספרות. לא רק במאה השמונה עשרה, אלא גם במאה העשרים.

וכדאי להדגיש שוב, אין אנו מדברים כאן מנקודת מבט סגולה גזעית, אבל אין שום ספק שקבוץ שהוכרח לחיות חיים בלתי נורמליים, ולרוב מופרשים לגמרי מהשפעות חוץ, כדרך שחי הקבוץ היהודי, עלול לפתח כמה תכונות חברתיות ותרבותיות, השוות לכל בני אותו קבוץ, המתקבלות כאופיניות לכלל כולו. נוסף לזה, כאשר סופר מוצא לנחוץ לכנות את אחד מגבוריו במיוחד כיהודי, רשאים לצפות שכנוי זה יוסיף דבר מה לסיפור, ושהוספה זו תצמח מיהדותו של הגבור. בלי נימוק זה היה יכול הסופר לקרוא לגבורו אמריקאי, זולו, או לפלנדי, ואולי, מה שנכון יותר, להשאירו רוסי ברוסיה, גרמני בגרמניה, ואנגלי באנגליה. חוסר נימוק מספיק כזה מביאנו למסקנה, שהכללת היהודי בספרות אינה אלא תולדה ממסורת ספרותית, שיעדה כאילו ליהודי תפקיד מיוחד בספרות ועשתה אותו טיפוס מן המוכן.

אין שום ספק שישנם מקרים שהכנסת יהודי ביצירה ספרותית מובנת, אך לא לגמרי נחוצה. בנוגע למחזה של פינרו „די מיינד די פינט גירל“ אומר לאנדא: במחזה זה מכניס פינרו יהודי מגמגם בשם סעם די קאסטרו, אבל זהו המחזה היחיד שאני יודע שבו הגמגום נחוץ לשכלול⁽⁴⁷⁾.

כן אי אפשר להתוכח עם מראדית על עשותו את סיגמונד אלבה יהודי, כיון שהספר „טראגיק קמידיאנס“ בנוי על חיי פרדינאנד לאסאל, או עם גלסוורת על יצירתו של די לויס במחזה „לויאלטיס“, או עם נורמן דוגלאס על שהוא מציג יהודי במיקרוקוסים שלו על האי ניפנת. ואמנם גם במקרים אלו צועדים המחברים בעקבי המסורת. הם מעניקים לגבוריהם כל אותן התכונות היהודיות המקובלות. למרות השנויים שחלו ביהודי הספרותי, כתרומת מאת העשרים, הטיפוס הישן הוא המכריע, השימוש בסטריאוטיפ, הזה נעשה עוד יותר מסובך בגלל זה שהופעת יהודי ביצירה היא לרוב עילה למחבר לחוות את דעתו על יהודים ויהדות בכלל. מנהג זה מביא כמעט תמיד לידי פרדוקס, באשר הערות המחבר מבוססות על חיים ומנהגים יהודיים אמיתיים וחיוניים בעוד שהגבור היהודי אינו אלא יציר הנשאר בלי שום קשר או יחס להערות, שלהם הוא כביכול הגורם. בלשון ד. ל. הובמן:

(46) וואן דר וויין, הנ"ל, ע' 264.

(47) מ. ז. לנדא, „היהודי במחזה“, ע' 206.

אפשר להוסיף, ובאמת: בספרות יפה היהודים הכלליים אינם בעלי חיים. ולרוב הם באמת רק משמשים מיקרופון אשר בו משתמש המחבר כדי להשמיע את משפטו על השמיות⁽⁴⁸⁾.

מנהג זה, להשתמש בגבור יהודי בתור פמה להפיץ ממנה תורות והערות על יהודים בדרך כלל, בלי לעשותו יהודי ממשי, מדגיש את מלאכותיותו כיצירה ספרותית. בתאורו את גבורו היהודי ברומן „די סקיפגוט“ אומר הול קיין „היהודי שלי... עשה דברים... אבל הוא עשה אותם בדרך היהודי משום שהוא היה יהודי בכל גידיו ועורקיו“⁽⁴⁹⁾. דוקא בדבר זה, יצירת יהודי שיתנהג כיהודי, נכשלים רוב המחברים, והערותיהם על יהודים ויהדות המראות ידיעה והכרה של דרך החיים היהודיים, רק משמשות ראייה בולטת על הזנחתם לקשר את היהודי בספרם לחיים, ועל שיעבודם למסורת הספרותית.

ד

הפרדה מוורה זו בולטת ביחוד באותם הענינים הנוגעים לדת היהודית ומנהגיה. דוגמות אחדות יסבירו דבר זה יותר מהרצאה ממושכה. בספרו „טראגיק קמידיאנס“ מעיר מראדית „היהודי היה לקלוטילדה כבשר חזיר ליהודי“⁽⁵⁰⁾, ולמרות זה הוא עושה את קלוטילדה לפוגשת את סיגמונד אלבה במשתה שכל מיני מאכלים אסורים מוגשים בו, ולא זה בלבד אלא שהמשתה עצמו ניתן על ידי יהודי. במבוא ל„דוקטורס דילימא“ עומד ג'. ב. שאו על „האיסור שהיהודים הוציאו על מיני בשר“⁽⁵¹⁾ ובמחזה „אדם ואדם העליון“ הוא מראה את ידיעתו על-דיני מאכלים אסורים בדרך שיח זה:

טאננר: והאם היא השיבה לך אהבה?

מנדווא: וכי הייתי עומד כאן, אם כן. היא סרבה להנשא ליהודי.

טאננר: מסיבות דתיות?

מנדווא: לא. היא היתה חפשית בדעותיה. היא אמרה שכל יהודי מאמין בלבו שהאנגלים אינם נקיים.

טאננר: (משתומם) אינם נקיים?!

מנדווא: זה העיד על ידיעותיה הרחבות על העולם; משום שזה בלי ספק נכון. משטר הנקיות שלנו מביא אותנו להביט בכוז על הגוים.

(48) ד. ל. הובמן, הנ"ל ע' 598.

(49) הול קיין, הנ"ל ע' 483.

(50) ג'ורג' מראדית, „די טראגיק קמידיאנס“, ע' 11.

(51) George Bernard Shaw, The Doctor's Dilemma, 1913, p. 111.

טאגנר: השמעת דבר כזה בימיך הנרי?

הנרי: אני שמעתי אחותי אומרת אותו הדבר. היא עבדה כמבשלת בבית יהודי⁽⁵²⁾.

ולמרות כל זאת במחזות עצמן לא ד"ר שוצמכר ולא מנדוזה שומרים את הדינים האלה. בני משפחת גיבסון ברומן "די מרשין" על ידי דו מוריאר, מבקרים בכנסיה⁽⁵³⁾ במקום ללכת לבית הכנסת. ובתם נשאת בכנסית מרילבון⁽⁵⁴⁾, בעוד שבבואו לתאר את התנהגותו של סונגלי עם אהובתו, גם היא יהודית, דו מוריאר מראה את ידיעתו שהשבת היא יום המנוחה ליהודים בהדגישו: "אבל ביום שבת בהיר (יום השביעי כמובן) הוא לקח אותה בכתפיה והוציאה ראש ועקב מעלייתו⁽⁵⁵⁾. התעלמות כזו מאורח חיי יהודי במקום אחד לאחר הכרת אורח חיי היהודי במקום אחר תמוהה, ובעיקר, בסופרים בעלי-ערך. קשה לפשר בין התאמצות לחקור את שדה ענינים הספרותי וסרובם כמעט במתכון להוודע אותם דברים יסודיים הנוגעים לחיים יהודיים.

אפשר אולי לטעון שרוב היהודים, שהסופרים באים עמהם במגע אינם אדוקים בדתם אבל הכרתם הברורה והמפורשת במקום אחד בעניני הדת היהודית ומנהגיה מחלישה טענה זו. יותר מזה, סופרים אלה שהזכרתי ידעו בודאי על היהודים מפורסמים בתקופתם ובמקומם, כגון משה מונטיפיורי וכדומה שהיו אדוקים בדתם. סירובו של מונטיפיורי לנסע בשבת אפילו כאשר משרתו כשריף של העיר לונדון דרשה זאת, כסירובו לאכול מאכלים אסורים אפילו בהופעות רשמיות, ומנהגו לקחת אתו מבשל מיוחד, כלים מיוחדים, ושוחט בכל נסיעותיו כדי להבטיח לעצמו מאכלים כשרים בכל עת⁽⁵⁶⁾ היו מן הדברים המפורסמים וידועים לכל. גם הרוט-שילדים, אף על פי שלא היו אדוקים כמונטיפיורי היו קרובים ליהדות, לורד רוטשילד הראשון היה ראש בתי הכנסת המאוחדים באנגליה⁽⁵⁷⁾. הם ואחרים כיוצא בהם שבלי שום ספק היו מקובלים כמייצגי יהודי זמנם ושמשו דוגמה ליהודים ספרותיים, היו ידועים מדי להראות על חשיבות המצוות המעשיות בחיי היהודים בני דורם. ולמרות כל זה נתעלמו הסופרים מבחינה זו של חיי היהודי, והזניחוה.

(52) ג' ב. שאו, "מאן אנד סופרמאן", ע' 82.

(53) George Du Maurier, The Martian, New York, 1897, p. 165.

(54) שם, ע' 338.

(55) ג'ורג' דו מוריאר, "טרילבי", ע' 62.

(56) פיל גודמן, "מונטיפיורי", פילדלפיה, דיואיס פובליקישון סאסיטי אף אמריקא,

1925, ע' 214.

(57) נתן אדלר עלקין, "היסטורי אף די דזשוס אין לונדון, פילדלפיה, דיואיס פובליקישון

סאסיטי אף אמריקא, 1930, ע' 176.

אדישות זו כלפי עקרונים שצינו באמת את חיי היהודי בולטת ביותר. היא נמצאת גם באותם הספרים הדנים במיוחד בחיי היהודים ומנהגיהם, והעושים אותם כאבן הפינה במבנה הסיפור. שתי דוגמות בולטות בענין הנידון הן הרומן "די רבל קוויין" של וולטר ביסנט והסיפור "דיויס אין שושן" של רודיארד קיפלינג.

הסיפור ב"די רבל קוויין" סובב כולו על יצירת התהום שבין עמנואל אלבדה ואשתו איזבל. הם נפרדים מפני שאיזבל מסרבת להשמע לדת היהודית הדורשת, לפי ביסנט, שעבוד האשה לבעלה שעמנואל אלבדה, יהודי חרד על דתו, עומד עליו⁽⁵⁸⁾. כמרד נגד הכנעת האשה לבעלה לפי דיני ישראל, עוזבת איזבל את אנגליה, מסתירה את יהדותה, ומתייצבת בראש תנועה לשיווי זכויות האשה. ברור שביסנט הפליג בהרבה מצבה הירוד של האשה במשפט העברי, אבל המגוּחך ביותר הוא שגבורו עמנואל זה, שהסופר מתארו כ"חי על פי הדין העברי" בדבר קטן כגדול⁽⁵⁹⁾ מתחבר "לשבט בדואי, נודד עמהם, חי עמהם, לובש כמותם"⁽⁶⁰⁾. והסופר עושה אותו נוסע בשבת לבית הכנסת ב"חשמלית עד אולדגייט"⁽⁶¹⁾. ואחר התפלה "מכבה השמש את כל הנרות"⁽⁶²⁾. ואלבדה גם כן מלמד זכות על: "... אביה של נלי שבכמה דברים — אף על פי שבכרך מירוף הסוסים הוא אינו מקפיד על מה שהוא אוכל — הוא אדם אדוק מאוד בדתו"⁽⁶³⁾.

היאומן דבר זה אם יסופר על אדם בעל נטיה דתית קיצונית כמוהו? ביסנט חוטא בעוד כמה שגיאות גסות המעידות על חוסר ידיעתו את ההוי היהודי. הוא אומר "שהיהודים חייבים לקרוא את כל התורה במשך השבוע"⁽⁶⁴⁾. מי חכם וידע פשר משפט זה? תאורו של סדר התפילה בבית הכנסת מלא שגיאות⁽⁶⁵⁾. כן הוא אומר ש"העם הנבחר אוכל עוגות פירות בלי חלב"⁽⁶⁶⁾.

אין צורך להרבות בדוגמות. אמת שביסנט הכניס בספרו הרבה מנהגים, ומהם

(58) ביסנט כנראה לא ידע, או לא הבין, את הדין היהודי בנוגע לנשים. לו היה מתעכב על הענין אפילו קצת היה מונע מלעשות שגיאות גסות, ולהראות את אי-הבנתו וחוסר ידיעותו בשטח זה. אם כונתו היתה רק לזלול בתנועת שויון זכויות נשים לא היה נחוץ לו לתלות את ספרו במקום האשה ביהדות, ואם כונתו היתה, כמו שהוא בעצמו מודיע בהקדמתו, לצייר תמונה על היהדות ומנהגיה, הרי זו מגדילה את אשמת אדישותו ומבליטה אותה עוד יותר.

(59) Walter Besant, The Rebel Queen, 1894, p. 156.

(60) שם, ע' 104.

(61) שם, ע' 194.

(62) שם, ע' 199.

(63) שם, ע' 178-9.

(64) שם, ע' 195.

(65) שם, ע' 195 והלאה.

(66) שם, ע' 305.

גם נכונים. אבל שגיאותיו רבות וקשות-הבנה. הוא בעצמו מודיע במבואו שרצונו לצייר תמונה של חיי היהודים ודתם, ולהשתמש בהם כבסיס לספורו. שגיאותיו וטעויותיו אינן עולות עם אמת אמנותית. אולי אי צדק הוא להדגיש את שגיאותיו לאור כונתו הרצויה ורצונו הטוב, אבל כונה רצויה זו מבליטה יחס ומנהג המצויים ביצירות שאין לדון את יוצריהם אפילו לכף זכות זו.

הסיפור של קיפלינג, "דזשוס אין שושן" היא דוגמה ממין זה. בו מסופר על אפרים גובה שטרי חוב צנוע בעיר שושן, השואף לבנות בית הכנסת בעיר ו"להיות הכהן של אותו בית כנסת"⁶⁷. הוא אינו יכול להגשים את חלומו זה משום שחוץ ממנו נמצאים עוד רק שבעה יהודים בעיר וחסרים שנים למנין הנחוץ כדי להנהיג תפלה בציבור, וכך יושב אפרים. הכהן וחולם על היום שעוד שני יהודים יתישבו בשושן כדי שיוכל לבנות בית כנסת ולהתחיל בתפלה בציבור. שמונה היהודים בשושן הם: "מרים אשת אפרים, שני ילדיהם הקטנים, יתום יהודי, דודו של אפרים ישראל, זקן ולבן שער, אשתו אסתר. יהודי מכוש בשם בנימין, ואפרים, כהן ושוחט"⁶⁸.

חקירה קלה מצדו של קיפלינג היתה שומרת אותו משגיאות גסות, ראשית היה לומד שלפי הנהוג לאו דוקא כהן הוא המנהיג הרוחני של קהלה יהודית; ושכל רב וחכם גם אם אינו כהן יכול לכהן במשרה זו. ושנית היה לומד שכדי להיות שליח ציבור ולהנהיג תפלה בציבור לא נחוץ לא כהן ולא רב, ושכל יהודי היודע להתפלל יכול לשמש שליח ציבור.

אך כנגד שגיאתו השניה של קיפלינג, כשלונו בענין הראשון הוא כלא כלום. הסיפור בנוי מסביב לחלומו של אפרים על בוא עוד שני יהודים כדי להשלים את המנין. בין השמונה "שנכללו ברשימת היהודים בשושן"⁶⁹ נמנים שתי נשים ושלשה ילדים. רק שלשה מהם הם גברים. היתכן שסופר בעל כשרון ונאמנות אמנותית הניגש לכתוב סיפור, לא יתעניין לחקור תחילה את הדברים היסודיים והעקריים שעליהם הוא רוצה לבנות את כל בנינו?

בחרתי בדוגמאות בולטות משום שהן מראות לנו את היחס השורר כלפי היהודי, בתור יהודי, בספרות. יחס זה הוא שנוטל מהיהודי הספרותי את הריאליזם ועושה אותו לדמות מלאכותית נעדרת אמת.

דבר ידוע הוא שרבים היהודים שאינם שומרי דת, ושלהלכה או למעשה

Rudyard Kipling, "Jews in Shushan", Life's Handicap, New York, 1926, p. 35.

68 שם, ע' 35.

69 שם.

מפרידים את הדת מן היהדות. ובודאי שיש רשות לכל הרוצה ליטול יהודים כאלה ולהביאם ביצירותיו. אבל אם כך עולה במחשבתו, חייב הסופר להעמידם במרספקטיבה נכונה ומתאימה להם. ג'. ב. שאו מתאר את יאנסניוס בסיפורו, "אן אונסושייל סושיליסט" במלים אלו: "חוטמו הנשרי היפה ועיניו השחורות החדות הכריזו על מוצאו היהודי, אשר עליו התבייש. אלה שלא ידעו את זה האמינו כמובן שהוא מתגאה במוצאו ולא יכלו להבין איך הרשה לילדיו לקבל חינוך נוצרי"⁷⁰.

כך ניתנה תמונה בהירה מיאנסניוס כיהודי ואדם. בזה שהוא מצין את יחסו של יאנסניוס ליהדותו מוסיף שאו עומק לתאורו וריאליזם ליצירתו. וכך אין נורמן דיגלאס נמנע מלהעמידנו על אפיו של גבור ספורו במשפט כגון: "כמה מחייכים היהודים המודרניים על אהבתנו המופרזת לאותן תורות מוזרות, עשרת הדברות והאגדות, שהם כבר גדלו מעליהן"⁷¹.

אין מקום לבעל דין לחלוק על בחירת הסופר היוצר יהודים הפשיים או מתבוללים, אבל יש לדרוש ממנו שיודיע על כך בעצם תאורו, ושיהיה נאמן לעצמו וליציר דמיונו. רוב היהודים הספרותיים נשארים תלויים על בלימה שנוצרה על ידי סופרים, המכנים אותם יהודים ואינם מרשים להם להתנהג כיהודים, או להביע במשהו שבחרו לחיות לא כיהודים. הזנחות ממין זה מרשות לקורא להטיל ספק בהגינות כינויים כיהודים. אם אין טעם מחייב מכריע לקריאת איזה גבור בסיפור יהודי, או אם אין יהדותו מוסיפה משהו לשכלול הסיפור, ויהדותו אינה מוגדרת ומעשיו אינם מתאימים להגדרה, המחבר מטיל חשד באמיתו האמנותית ומעורר כנגד עצמו את החשש שהוא בוחר לו בדרך הקלה, ועולה על דרך המלך של שגרה במקום לסלול לו מסילה משלו לתאור ממשי ונאמן.

התכונה הבולטת של היהודי הספרותי היא כאמור שאינו יהודי. ואם אשתמש בדרך השאלה במבטאו של הול קיין אומר, שהוא אינו מתנהג כיהודי משום שאינו יהודי בכל אבר וגיד שבגופו⁷². הוא אינו אלא מסכה מוסכמת, שהמחבר הרה בדרך שיגרה ספרותית ויצר בצלמו של שיילוק, בלי קשר עם מציאות.

ישנן אמנם תכונות שנתקבלו כיהודיות ומיוחדות ליהודים בספרות. מהן שמוצאות את מקורן בחיי היהודים, ומהן שמראות עוד יותר על השפעת מסורה ספרותית באשר היא נוגעת ליהודי. גם רגיל למצוא סופרים שונים, שכל אחד בוחר

70 ג'. ב. שאו "אן אונסושייל סושיליסט", ע' 18.

71 נורמן דוגלאס, "סאוס וינג", ע' 215.

72 הול קיין, ראה למעלה, הערה 48.

ואותה תכונה של נאמנות משפחתית נראית גם כן בדאגת מרס. גיילסטר המושפלה על אחיה שהוא עוד יותר מושפל, יוסף לבנון, במחזה "די קבינט מיניסטר" של פינירו.

בתארו את התכונות של לאה גיבסון הנעלה בספרו "די מרשיין", דו מאריאר כותב שהיא היתה מלאה אותה "מסירות תמידית לבעלה, עלולה להראות גבורה נמרצה ולהקריב את עצמה לטובתו"⁽⁷⁷⁾.

בספרו "די לונגסט דזשורני", ע. מ. פארסטר מסמן את "היחסים המאושרים" (78) ששררו בין מר אנסל ומשפחתו. וג'. ב. שאו מאפיין את יאנסניוס בספר "אן אנסויל סושיליט" כ"חפשי מכל רגש חוץ מנאמנות למשפחתו"⁽⁷⁹⁾. אותה מסירות למשפחה אנו מוצאים אצל רוזנברג במחזה של וויליאם סומרסט מאגהם "סמית", ואתונו הואף ב"קוויסנטי" וביסנט ב"די רבל קוויין", וכן כמה סופרים העומדים על תכונה יהודית זו. ב"סאוטה ווינד" הבישוף מבמפפו מבכה את ירידת "השפעת הבית, כמו שגריס אגוילער"⁽⁸⁰⁾ דימתה אותו⁽⁸¹⁾ ובזה הוא מעיד על הרושם העז שציורי הבית היהודי של אגוילער עשו על הקהל.

כהמשך טבעי מתכונה זו מוצאים אנו עוד תכונה המיוחסת ליהודי בספרות. תכונה המסומנת על ידי פרנברג כרגש של קרבת-אחים הפועם בלב יהודים מכל המינים⁽⁸²⁾. גם תכונה זו מוצאת את שרשיה בחיי היהודים, כמו שמעידים כל הדינים הנוגעים לעזרה ותמיכה שחייב יהודי להושיט לחבירו, וכמסוכסם במאמר הידוע "כל ישראל ערבים זה בזה"⁽⁸³⁾. היהודים הרגישו תמיד את עצמם קרובים אחד לשני, ואפילו בפיוורם קשר אותם קשר לאומי. תכונה זו קבלה הכרה ניכרת בספרות.

ב"מאריג", מזכה ה. ג. וועלס את סלומנסן בתאור זה: "מלא באותה נאמנות תועלתית... המציינת את גוער"⁽⁸⁴⁾. ובמחזה של שאו "די דוקטורס דיל-

(77) גורג' דו מאריאר, "די מרשיין", ע' 353.

(78) ע. מ. פארסטר, די לונגעסט דזשורני, ניו דירקשונס, ע' 40. (E. H. Forster, The

Longest Journey

79, ג. ב. שאו, "אן אנסויל סושיליט", ע' 18.

(80) גריס אגוילער (1816-1949) היתה בין הראשונים בסופרים היהודים-האנגליים שפנו

לחיי עמם למצוא חומר לספריהם. לרוב, דנים סיפוריה על חיי המשפחה בין היהודים, וקבלו הכרה רחבה עם הופעתם. ספריה החשובים ביותר היו: The Vale of Cadars (1850) Home

Scenes and Hearth Studies (1843).

(81) גורמן דוגלס, "סאוטה ווינד", ע' 84.

(82) ב. ג. פרנברג, ע' 216.

(83) שבועות, ל"ט, א.

(84) ה. ג. וועלס, "מאריג", ע' 368.

לעצמו תכונה אחת, שלפי דעתו היא מסמלת יהדות, ומיחס תכונות שונות, ולפעמים מכחישות, לגבוריו היהודיים.

אחת התכונות הנפוצות והמעניינות ביותר המיוחסת ליהודי בספרות היא אהבה משפחתית ונאמנות למשפחה. כמעט פה אחד נותנים סופרים הכרה ליופי ולאחדות השוררים בחיי המשפחה היהודית. מקובל היהודי לאיש משפחתי, ובכל תיאור של משפחה יהודית מודגשות האהבה והנאמנות השוררת בין בניה.

היהדות, כידוע הדגישה מתמיד את הקשר המשפחתי, ויחסה ערך רב להקמת קשרי משפחה והגברתם. הדברה החמישית בעשרת הדברות, דיני בן סורר ומורה, והקמת שם למת הנמצאים בתורה; הדינים הקובעים את חובות הבעל כלפי אשתו, ואשה לבעלה, וכן בנוגע לבנים להוריהם והורים לבניהם, שפע האגדות המתארות את חשיבות חיי המשפחה וקדושתם, הנמצאות בספרות התלמודית והמדרשית; ההזהרות הרבות הנמצאות בכתבי האחרונים על הידוק קשרי המשפחה; כל אלו וכיוצא באלו מעידים על המקום החשוב שתפסה המשפחה בין היהודים. עניו זה, נשא חן, כנראה, בעיני סופרי התקופה, וכבש את לבם, וספרות שלשים השנים בנידון שלנו מלאה הערות ממין זה על הגבורים היהודיים.

ה. ג'. וועלס, שבשאר דברים לא הראה חיבה יתירה ליהודים בכתביו, נתרשם מאד מחיי המשפחה היהודית. סיר איזק הרמן, המתואר כאדם קר, קשה ואנוכיי, חרד על כבוד משפחתו. טאפורד, הרואה בפעם הראשונה את חיי המשפחה האידיאליים במשפחות לי וסאלומאנסן, מבקש לתארם לעצמו: "הוא חשף מלה... ונטה למלה אדיבות (Chivalry). נשיהם הן מורמות מעל הקרקע הקר... הוא דחה את המלה מזרחיות (Orientalism)... מה שראה כאן היא אדיבות"⁽⁷³⁾.

ואפילו פינירו, שלמרות הכרעתו של קלייטון המילטון, שהרגיש "בירושתו... של דם יהודי"⁽⁷⁴⁾, צייר את יהודיו בצבעים מכוערים, נתן הכרה לחיים המשפחתיים של היהודים. במחזה "לטי", לעטז'מיר בדברו על ברנרד מנדוויל, המכונה "האדם המאוס ביותר במחזה"⁽⁷⁵⁾, אומר: "ומנדוויל זה... הוא בודאי בריאה ישרה ובעלת לב חם בחייו המשפחתיים. רובם הם כך — יותר נאמנים, יותר קנאים בדברים הנוגעים לכבוד המשפחה משאנו הנוצרים"⁽⁷⁶⁾.

(73) ה. ג. וועלס, "מאריג", ע' 345.

A. W. Pinero, The Social Plays, ed. Clayton Hamilton, New York 1918, (74)

p. 229

A. W. Pinero, "Letty", The Social Plays, ed. Clayton Hamilton, New (75)

York, 1919, p. 12

שם, ע' 113.

(76)

והרגשית מקובלת כתוצאה מהאורינטאליזם שלו. הנה סיגמונד אלבה: "... האהבה בערה בו כמו במזרחי ילידי-המדבר, כאילו דמו אף פעם לא חדל להיות שרוי במקורו המזרחי..."⁽⁹¹⁾ מסמל את האחרון. ופיליפ מדרס, שמראהו רומז על "מוצא מזרחי" וש"יכול להראות אותה תכונה נפשית הבלתי-אנגלית — חמימות שכ-לית"⁽⁹²⁾, מסמל את הראשון.

התלהבות ומרץ הן תכונות בלתי-נפרדות של היהודי הספרותי. כמעט אי-אפשר למצא יהודי אדיש או קר-מוג בספרות תקופה זו. היהודי הספרותי הומה תמיד בכח דוחף שאינו נותן לו לנוח או לשקוט. הוא מחונן בעצמה עזה המשמשת ככוחו המניע, הדוחפת אותו רק הלאה. כתמיד, ישנם חלוקי דעות בין הסופרים על רצויות תכונה זו וערכה. ה. ג'. וועלס נשאר לגמרי בלתי-נרשם: "מהמוח הגס ומלא המרץ, גלום ובלתי-מחונן, השולט בכל המכשירים והכלים המפותחים של ציוויליזציה, מוח האכר מחובר ומעורה עם מוח הגיטו... אומץ נתעב זה, איחוד דוחף משחית זה של נשמה אכרית קמצנית, וחמדנות הגיטו..."⁽⁹³⁾

גם דו מאריאר אינו מוצא קורת-רוח: "מהאצילות החדשה של החנות והשולחנות (collecting house) הדוחפת את עצמה, ואינה נמנעת, בכל מקום, מלעלות לראש הכל, גם כאן וגם בחוץ לארץ"⁽⁹⁴⁾.

אבל מן הצד השני, מראדית מאמין שמרץ היהודי, "דמו הבריא והחסון" העושה אותו "כחץ לקשת דמו המזרחי"⁽⁹⁵⁾, נותן לו את האפשרות להיות מנהיג בין אחיו. וכנראה שגם ג'. ב. שאו מסכים לדעה זו בשומו מילים אלו בפי מנדווז: "אני ארגנתי אגודה, והמפעל הזה הוא התוצאה. אני נעשיתי הראש, כמו שהיהודי תמיד נעשה הראש, תודה לשכלו ולדמיונו"⁽⁹⁶⁾.

מאיר איזקסון, הרופא היהודי ב"בעלע-דאנא" של רוברט היצ'נס, שמצא הצ-לחה "במהירות מפחידה", מתואר "כבעל שער עבה, רב, ומסולסל, שפתים המת-כופפות מעוז, נחירים גדולות, עצמות-לחי בולטות, ועינים שחורות המבטיחות באכזריות (fiercely)... מראהו היה עצום וחיוני (he looked intensely vital)

91 ג'. מראדית, "די טראגיק קאמדיאנס", ע' 123.

92 Granville Barker, The Madras House, New York 1911 p. 5

93 H. G. Wells, The Wife of Sir Isaac Harman, New York, 1914

p. 212—214

94 ג'. דו מאריאר, "טרילבי", ע' 232, 233.

95 ג'. מראדית, "די טראגיק קאמדיאנס", ע' 21.

96 ג'. ב. שאו, "מאן ענד סופרמאן", ע' 83.

מא" מעיר ד"ר בלנקינסוף: "אתם באמת עומדים אחד לעזרת השני, בני עם הסגולה, ד"ר שוצמכר"⁽⁸⁵⁾. כדי להצדיק את דנצי בפני האשמתו של די לויס במחזה "לויאלטיס", קוראת מרגארט: "הם [היהודים] תמיד עומדים יחד, ומדוע לא נעשה גם אנו כך?"⁽⁸⁶⁾ ומענין שדי לויס עצמו, למרות שאיפתו להתקבל על ידי הגוים לתוך חברתם, ושכדי להשיגה הוא שמח לסבול כל מיני בזיונות, מתעקש כשנוגעים בכבוד עמו, וקם להגן עליו. כשדנצי קורא אותו יהודי נבוה (damned Jew), הוא עונה בהתרעמות: "אל תטרידו את עצמכם בנוגע לחברותי [בקלוב]. אני מתפטר. (לדנצי) אתה קראת אותי יהודי נבוה. עמי היה כבר זקן כשאתם הייתם פראים. אני מתגאה ביהדותי"⁽⁸⁷⁾.

הרושם העז שהתנפלות זו על עמו עשתה על יהודי מתבולל זה. יכולים אנו לראות בדחיתו את בקשת אשת דנצי לרחמים עבור בעלה במלים אלו: "מרת דנצי, אני אינני איש אציל (gentleman), אני רק יהודי נבוה (a damned Jew). אתמול אולי הייתי נשמע לבקשתך בעבורך. אבל כאשר עמי נעלב אין לי מה לאמר עוד"⁽⁸⁸⁾...

אהבה חזקה ונאמנות עמוקה לעם ולמשפחה היא אחת התכונות החשובות של היהודי הספרותי, ודרך אגב היא אחת התכונות הספרותיות שיש לה יסוד במציאות.

1

פקפוקו של וועלס, בציטטה שהובאה למעלה, אם ליחס את החיים המש-פחתיים של לי וסלומונסן לאדיבות או למזרחיות (chivalry or orientalism) מת-אים לזהות היהודים עם מזרחיות. כמובן שמזרחיות זו של היהודי מתגלה בצורות שונות ולפעמים מתנגדות, הכל תלוי בנטיית הסופר. וועלס ראה את זה כיסוד "הנימוס האורינטאלי"⁽⁸⁹⁾ של היהודי, אבל בעיני דו מאריאר סונגלי "היות שהוא היה יהודי, עברי, ישראלי, אורינטאלי... לא היה יכול להתגבר על הנסיון (temptation) לירוק לו בפניו"⁽⁹⁰⁾. מתיחות היהודי ורגשנותו, שבמקצת הן מובעות בציטטה זו, מיוחסות גם כן למוצאו המזרחי. וכמו כן התלהבותו (passion) השכלית

85 ג'. ב. שאו, "די דוקטורס דילממא", ע' 51.

86 John Galsworthy, "Loyalties," Plays, 5th series, London, 1922, p. 68-9

87 שם, ע' 60.

88 שם, ע' 74.

89 ה. ג'. וועלס, "מאריג", ע' 350.

90 ג'. דו מאריאר, "טרילבי", ע' 370.

באופן כמעט בלתי-טבעי — כשעמד בין אנגלים⁹⁷ וואלטר בסנט מפרש את המרץ הזה במונחים אחרים, במילים אלו הנתונות בפי סידני ברנרד: "כל היהודים הם קוביוסטוסים (gamblers); אי אפשר לנו לשבת במנוחה, ואנחנו אף פעם איננו שבעי-רצון. אנו מוכרחים תמיד לספסר, לשחק לשם רוחים, ולסכן את עצמנו — כי דברים אילו הם חיינו"⁹⁸.

ע. מ. פרסטר נתרשם גם כן ממרץ זה, אבל בצורה אחרת. הוא רואה בזה את מקור הכוח המרשה ליהודי לעמוד זקוף ולהתגבר על כל צרה:

ומה בכך — האם יש לזה ערך — ערך בסוף כל דבר (in the long run) ? ההיסטוריה של עם הסגולה מלאה שעות רעות כאלו, אבל הם ניצולים ומתגברים. אחרי שש מאות שנה, כאשר אם כבש את העיר הוא מצא 40,000 יהודים בה. והסתכל בהם היום, בקרנות הרכבות, פניהם דאוגים ומעידיים על דחיפות בעבר. אבל הם נוסעים במחלקה הראשונה⁹⁹.

אבל בין אם המחבר מעיר על כך או לא. מרץ תופס מקום חשוב ויטודי בתכונות היהודי. הרושם החוזר שהקורא מקבל מהיהודי בספרות הוא שהיהודי הוא אדם בעל מרץ מרוכז, תמיד מחפש, תמיד דורש, תמיד משתדל, תמיד רותה, כלפי פנים אם לא כלפי חוץ. כמו שב. ג'. פרנברג כותבת:

היהודים הספרותיים ברומנים של המאה שלנו נתברכו בתכונה זו [מרץ בלי סוף] במדה נדיבה; מרץ כנראה הוא כוח החיים של היהודים הספרותיים, ומרץ זה נמצא במדה ניכרת בכל הרומנים שעברתי עליהם¹⁰⁰.

אורינטאליות מקובלת גם כן כגורם ביהודי לאהבת בגדים עשירים ורבי-גוונים, לדבורו בתנועות וברמזים (gesticulativeness) ולטעם אקזוטי. כיון שאדון על דברים אלה בפרק אחר לא אתעכב עליהם כאן. אבל ראוי להעיר בפרק זה הדין ביהודי הספרותי בתור יהודי, שהיהודי בספרות מוצג כאוהב צבעים, תכשיטים, ובגדים מפוארים. מאמרים כגון "טעם ארינטלי ניכר בצבעים של התלבושות שלה"¹⁰¹, רגילים בתאורים של הלבוש היהודי. לפעמים מקובלת חולשה זו כראיה נוספת לטעם הגרוע של היהודי, כמו ב"לטי", המחזה של פינירו:

97 Robert Hichens, Bella Donna, Philadelphia, 1909, p. 5-6

98 וו. בסנט, "די רבל קוויין", ע' 119.

99 E. M. Forster, Pharos and Pharillon, 1923, p. 29

100 ב. ג'. פרנברג, ע' 572.

101 ג'. ב. שאו, "אן אנסווייל סושיאליסט", ע' 13.

... החזיה הרב-גוונית, המוקיים הלבנות, והנעלים המשוחות בלכה (varnished boots) של ברנרד מנדוויל¹⁰²

לרוב מודים הסופרים שרב-גווניות זו מתאימה ליהודי והוא מתאים לה, ושהוא מתקשט בהצלחה ובהצטיינות, כמו שאנו מוצאים בתאורה של איזבל עלבאדה: ... היא התלבשה... באופן שנשים מעטות בגילה מעיזות להתלבש... בלבוש של אשה גדולה (grande dame).. בקטיפה של שני כזו, ובריקמה כזו, עם אדמים ומרגליות כאלו, בשרשרות זהב כאלו, שמלכה אולי היתה מתלבשת — נאמר אולי מלכה של מדינה רק הצייתרבותית... מלכת אביסיניה, מלכת קנדיא, קפריסין או רודס. ואשה זו בהחלט לא מלכה, בחרה לה להתלבש כך... משום שהיא אהבה פאר והוד בכל, בלבוש, ברהיטים, באמנות, בסוסים...¹⁰³

אהבת הנהדר והצבעי, הציורי והאקזוטי אנו רואים גם ברהיטים העשירים בבתי סלומונסון וכרמל ב"מאריג", בלבושו ובהתנהגותו של מנדוויל ב"מאן ענד סופרמאן", בלבוש המוזר של יוסף לבנון ב"די קאבינט מיניסטר". כאמור, נטיה זו מצד היהודי, נראית לפעמים כהוכחה על גאותו וחוסר נימוסו, אבל לפעמים, גם כן: ... עם הכשרתם הגזעית של הערכה שנונה ואמיתית...

הם נמשכים רק על ידי האיכות הכי טובה¹⁰⁴ (by the very highest quality) הם מנצלים את תכונתם זו בטוב טעם, הבנה, והצטיינות.

ז

אחד הקווים המעניינים ביותר בתיאור היהודי הספרותי, המתחיל להופיע כנטיה מסוימת בתקופה זו, היא הופעת היהודי כמהפכני וקיצוני (a radical and a revolutionary) קו זה מפתיע משום שהוא סטיה מוחלטת מהמנהג המקובל. לשעבר חי היהודי הספרותי בחלל חברותי, מפורד לגמרי מזרמים חברותיים או פוליטיים, כל השינויים האלה לא נגעו לו, והוא בעצמו לא היה מעוניין בכל המתהווה בחברה הכללית. ספרות תקופתנו הכניסה שינוי נמרץ בנידון זה. לא רק שבדידותו החברותית של היהודי נתבטלה, והוא תופס מקום שוה עם שאר בני אדם בתכניות חברותיות, אלא הוא מתחיל להופיע כראש וכמנהיג בתנועות פוליטיות, וכראש המדברים ברעיונות ובאידיאולוגיות פוליטיות, עם נטיה מובהקת לאותם הרעיונות הקיצוניים והמהפכניים ביותר. ואולי חשוב ואופייני הוא שהיהודי הוא בנידון זה, כמו בעניינים אחרים, בשתי הקצוות, הוא תמיד נמצא או בראש הסולם או למרגלותיו,

102 א. וו. פינירו, "לטי", ע' 56.

103-4 ה. ג'. וועלס, "מאריג", ע' 235.

תפקיד חדש זה נובע בודאי מהשנוי שהתהווה במצב היהודים לרגלי גל הליכור ליות שעבר על העולם והכניס שינויים במבנה החברותי; כן הוא משקף את פעילות היהודים בכל התנועות הליברליות והקיצוניות שהתחילו להתפתח בעולם. ג'. ב. שאו מקבל את הופעת היהודים כריבולוצינרים כטבעי ומתאים לתפקידם התמידי בהיסטוריה. ב. ריבולוציוניסט'ס הנדבוק" שנספח (appendixed) למחזה "מאן ענד סופר-מאן" הוא קורא את ספרי התנ"ך "דוגמאות למופת מהספרות המהפכנית של היהודים" (masterpieces of Jewish revolutionary literature) ומחזה קידה "ליהודים שממשה עד מארק ולאסאל, הלהיבו את כל המהפכות" (105) שאו אינו מתפלא על זה שהיהודים, שהותכו בכור הברזל שנפל לחלקם, עומדים בראש כל מלחמה להטיב ולחדש את העולם. נורמן דוגלאס, אף שגישתו היא קצת שונה, רואה גם כן את מקומם של היהודים בהיסטוריה העולמית באותו אור. קית. (Keith) ב"סאוטה ווינד", בדברו על העברים, אומר: "האם כבר הרגשת בכוח ההפראה וחוסר היראה שלהם. הם עוברים דרך החברה כסם מרגיו מחוסרי רגש כלפי האידיאלים שלנו; הם מוצאים שמחה שטנית בהשמדת מושגי העתיקים על הטוב והרע. אני מודה שהם מוצאים חן בעיני בגלל זה. כמה מהמושגים ההם ראויים להשמדה" (106) אף על פי שלא כל המחברים מסכימים עם רעיון חדש וקצת מוזר זה על תעודת היהודים בהיסטוריה, מספר היהודים בספרות המזדהים עם תנועות ואידיאולוגיות חדשות, הולך וגדול.

החשוב בעבודות כאלו הוא ספרו של ג'ורג' מראדית "די טראגיק קאמידי" אנס", המבוסס על חיי פרדיננד לאסאל, ונקרא "החקירה הכי נשגבה על יהודי" (107) בספרות. אף שיש עוד מקום לדון על השימוש בהפלגה, אין שום ספק שסיגמונד אלבאן הוא אחת התמונות המושלמות, אם לא המושלמת ביותר, מיהודי קצוני בספרות. גם מראדית אוחו ברעיון שהקיצוניות היא תוצאה טבעית בנשמת היהודי. לנו יהודים [אלבאן מבאר] יש דם בריא וחסון. אנו חזקים מהאדמה. אנו משרתים אתכם [הגוים] אבל אתם צריכים לדאוג לנו — חושניים? (sensual) אמת, יש לנו תאבון נפלא. ומדוע לא? בעלי גבורה גם כן! חילים, משוררים, מנגנים; עולים על הגוים בחשבון שכלי — החד מכל כלי הזין; עולים עליו גם כן בשכל ובהכשרה לאחזה. וכן גם בחסד, אם לא לכמה נקמות היינו מצפים!... וכאשר הבחירות תהינה חפשיות כמרוצת הדם בגוף

(105) ג'. ב. שאו, "מאן ענד סופרמאן", ע' 206, 205.

(106) נורמן דוגלאס, "סאוטה ווינד", ע' 216.

(107) הורס סאמואל, ע' 424.

בריא, היהודי יהיה ראש וראשון משום שהוא בלי שום ספק, בהשוואה עם השאר, המוח של חברות ימינו (108). מראדית מודה שלא כל יהודי מוכשר להיות נושא דגל התקופה החדשה, אבל כשיהודי הוא בעל כשרון הרי הוא מתמר ועולה על שכניו הגוים; אין למצוא בשום גוי הנשגב ביותר הוד הניתן להידמות ליהודי הנבחר. הוא באמת יכול להאמין שגזעו הוא בחיר עליון, אם כי הוא נענש מעליון, היהודי האציל הוא מתון בזקנה, אבל בבחרותו הוא כחץ לקשת דמו המורח, ובבגרותו הוא... בריאה נשגבה, עשויה להתלהב ולהחסם על ידי השכל (109). סיגמונד אלבאן אינו היהודי היחידי התופס מקום חשוב בתנועות ובמפלגות ליברליות וקיצוניות בספרות. הרבה יהודים פעילים בהעברת ה"מקסוועל ביל" המכניס תקנות לטובת העובדים ב"סיר ג'ארג' טריסדיי", ולכל הפחות אחד מהם, מר. יאקובס הוא מנהיג בטרייד — יונין (110). עמנואל אלבדה, הדורש ומקיים מין מרד פאסיבי נגד החמריות ועומד כסמל המורד המשכיל ב"די רבל קוויין", אשתו איזבל, שעומדת בראש תנועת הנשים, ומנדווז, הבורח להרים כדי לארגן קבוצת שודדים בתור מרד נגד החברה המושחתת ב"מאן ענד סופרמן", גם כן מראים כיון חדש זה בספרות.

אף על פי שנטיה זו היא רק בהתחלטה בתקופה זו, היא מבשרת שכלול שתי פנים חדשות ליהודי בספרות במאה העשרים: קבלתו בתור גורם בלתי-נפרד בחברה, והתפתחותו בתור חבר ומנהיג במפלגות הסוציאליזם והקומוניסטיזם. בהשוואה תה את היהודים בספרות המאה התשע-עשרה ומאת העשרים פרנברג כותבת: לבסוף, הרומן של המאה התשע-עשרה אף פעם לא כלל את היהודי כחלק חיוני של החברה הכללית, אבל הרומן של המאה העשרים מכניס אותו בכל דיון רחב על תנועות חברתיות (111).

התקופה שאנו דנים בה היתה תקופת מעבר בנידון זה. נטיה זו לא התפתחה במילואה עד אחר כמה שנים במאה זו, אבל התחלטה כבר ניכרת בספרות של תחלת המאה שלנו.

נטיה זו מענינת מנקודת מבט יהודית. אמנם אין להכחיש שישנם יהודים פעילים בכל מיני תנועות וזרמים פוליטיים, אבל דבר מפתיע הוא למצוא את זה

(108) ג'. מראדית, "די טראגיק קאמידיאנס", ע' 78.

(109) שם, ע' 31.

(110) מרס. המפרי ווארד, "סיר ג'ארג' טריסדיי", ע' 344.

(111) ה. ג'. פרנברג, ע' 556.

מבואר כגילוי מהות היהדות. רוב היהודים מבינים את היהדות ככוח יוצר ובונה בהתפתחות החברתית. היהודי הוא עז, אבל תורתו, דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום. היהודי עצמו היה מכחיש את התיאוריה של שאו, דוגלאס, ומראדית. אמנם הוא מחכה לבוא היום שכל בני האדם יכירו במלכות הצדק, אבל הוא אינו רואה את עצמו כמהפכני. המונח "רדיקאל" במובנו העתי, אינו מתאים בהחלט למהות היהדות, ואינו מתאים למסורה ולירושה שעליה היא מבוססת. היא יותר השערה לא-יהודית על תכונת היהדות, מהבנה אמיתית של היהדות, והיהודי בעצמו היה דוחה אותה באמרו "מנקודת מבטך אתה אולי צודק, אבל נקודת מבטך אינה צודקת".

ח

מאת העשרים הביאה שינוי גדול במצב האשה היהודית בספרות. לשעבר עמד מצב האשה ביהדות בניגוד למצב האיש היהודי בספרות. בזמן שרוב התכונות המיוחסות ליהודי, בעיקר בנוגע למראה ולמזג נפשי, נמצאו גם ביהודיה, התיחסו לה ביתר עדינות ואהדה, וכמעט אף פעם לא כרכוה באכזריות ובהשחתה שציינו בעיניהם את היהודי. לרוב היא היתה עדינה, נעימה, רחמנית, ההיפך מאביה, בעלה או אחיה. גם אי-שוויון זה בין היהודי והיהודיה בספרות הוא בלי שום ספק מן המסורה השילוקית שבה היסיקא (Jessico) קבלה טיפול יותר עדין ונעים. בנוגע ליהודיה היתה מסורת יותר חזקה שהכריעה על טיפוסה — והיא המסורה של רבקה מירוק (Rebecca of York) בזמן שהיהודי הספרותי הוא יוצא חלציו של שילוק, יצירת שקספיר, היהודיה הספרותית היא בתה של רבקה יצירת סיר וואלטר סקוט (Sir Walter Scott). וכשם שהיהודי מתואר במונחים שילוקיים⁽¹¹²⁾ היהודיה מתוארת במונחים רבקניים. דברו על היהודיה במחזה, אומר ג'. ב. שאו:

מתוך משפט קדום גזעי היו עלולים לדרוש יותר רבקה ופחות רובינא (Rowena) מאשר היה מוצא חן בעיני יושבי יושבי⁽¹¹³⁾ the pit. ודו מריאר מדבר על אודות: "הרובינא, המקבלת את המשכורת הגדולה... והרבקה המבהיקה פחות (who dazzles less) אבל הנוגעת לעומק הלב...⁽¹¹⁴⁾".

והוא משתמש ברבקה כסמל היהודיה⁽¹¹⁵⁾. הספרות כנראה השיאה את בתו של יצחק מירוק לאביה של יסיקה מונציה, ולכן "לרוב, בזמן שהיהודי הוא מתואב, ולרוב זקן, היהודיה היא צעירה, יפה, צנועה, ומלבבת"⁽¹¹⁶⁾.

(112) ראה למעלה, פרק א'.

(113) G. B. Shaw, Three Plays for Puritans, New York, 1906, p. XII

(114) ג'. ב. מוריאר, "די מרשין", ע' 309.

(115) שם, ע' 309, 141, 140.

(116) מ. י. לנדא, "היהודי במחזה", ע' 202.

אבל בדרך כלל אין היהודיה תופשת מקום חשוב בספרות. לרוב היא עומדת בירכתי הבמה, וכמעט שאינה ניכרת בצל היהודי. רק לעתים רחוקות היא מוצאת מקום חשוב בסיפור. נדמה כאילו היהודיה הוכנסה לספרות למלאות חלל. כיון שאין אדם יכול להתקיים בלי אשה, וכיון שהיהודי נכנס לספרות, מצאו הסופרים לנחוץ לתת לו עזר כנגדו. אבל כשהיהודיה מוכנסה לספרות היא טובת לב, עדינה, בעלת הבנה, ויפת תאר. בדרך כלל היא צעירה, שחרחורת, בעלת עינים יפות, בעלת אישיות מלבבת ומושכת. לאן הגיעה אידיאליזציה זו אפשר לראות בדברי דו מוריאר:

"... השם "יהודיה" בלבד (ובעיקר המלה הצרפתית לשם זה) מביא לפני עיני תמונה מעורפלת ורזית, אקסוטית ומשוררית, של כל מה שאני אוהב ורוצה באשה. אני מוצא את עצמי חולם על רבקה מירוק..."⁽¹¹⁷⁾

יחס זה כלפי היהודיה עבר גם למאה שלנו, ולרוב עודנו שורר גם בספרות החדשה ביותר. מאמרו של מודער "אנו יכולים לקבל בתור כלל מקיף, שהיהודיה מתוארת באדיבות על ידי סופרים אנגלים"⁽¹¹⁸⁾, מתאים לספרות המאה שלנו כמעט באותה מדה שהוא מתאים לספרות הקודמת — כמעט אבל לא לגמרי. אפשר להבחין בספרות החדשה שינוי, קל אבל מוחלט והולך וגדל, בשרטוט היהודיה הספרותית. המאה החדשה, שהביאה שוויון זכויות לנשים, נטתה להשוות את ציור היהודי והיהודיה. הריאליזם והנטוריאליזם, עם נטיתם להדגיש את הצל בחיים, באופן פרדוקסי, העלו את היהודי מבורו העמום, והורידו את היהודיה מכנה הרם. האדיבות התחילה להתנדף לאור הריאליזם, ובעת שהריאליזם התחיל לרכך את התמונה הקשה והבלתי-טבעית של היהודי, העבירה מן העולם את התמונה האידי-אליסטית של היהודיה.

אין אנו מוצאים שינוי דרמטי ופתאומי בענין זה, אבל יש נטיה מוכרת וגדילה להסיר מהיהודיה את האפוד הלבן של יוצאת מן הכלל ולהחליפה בסינור, קצת מלוכלך, של האשה ההמונית. הנשים של לי וסלומנסון ב"מאריג", מרס. יאנסניוס ב"אן אונשושיל סושיליסט", ובעיקר מרס. גיבסון ובתה לאה ב"די מרשין", ופרנ-סיסקא ואיזבל אלבדה ב"די רבל קוויין", ועוד כמה, הן בלי שום ספק בנות של רבקה מירוק, אבל ישנן אחרות שדומות לשילוק. מאמרים כלליים כגון:

"בעת שאכלת ארוחת צהרים?" שאלתי.

(117) ג'. ב. דו מוריאר, "די מרשין", ע' 140.

(118) מ. פ. מודער, ע' 356.

היא הניעה בראשה.

„נשים אצילות? (Plutocratic ladies?)

„כן”.

„מטיף ארינטלי?”

„או! כבית נשים פרוץ... זהו בית-המשכון הישן בדמם, היא אמרה...

אני שואלת האם זה באמת בית-המשכון הישן בדמם. אינני מאמינה שלייד דריו והאולימפיאנס” התנהגו כך”⁽¹¹⁹⁾.

המיוחסים אותן התכונות והמנהגים ליהודיה כמו ליהודי, שלפנים כמעט לא

היו בנמצא, נעשו יותר רגילים, והם מראים על נטיה חדשה זו, הנראית באופן יותר

ברור במקרים מיוחדים. מרס. גילסטר, התופרת היהודיה, מחוסרת ערך מוסרי

השואפת לעלות בסולם החברותי במחזה „די קבינט מיניסטר”, שעליו אומר לנדא

„זהו אחד המחזות הנדירים שיש בו יהודיה מאוסה”⁽¹²⁰⁾, היא כבר אינה היהודיה

בעלת הנימוס והחן הנמצאת בספרות. תאורו של די מוריאר של המודל היהודיה

ב„טרילבי”: „מאדמאזל הונוורין קאהן [הידועה באזור הלטיני כמימי לא סאלאף⁽¹²¹⁾]

אינה דומה לתאורים הרגילים של יהודיה בספרות. מרס. סאמאול יוספס, בספור

„פרילוד” (Prelude) של קתרין מנספילד, עם „הילוכה כברווז” ו„גופה השמן

והחורק... ופנים כמקפה” (fat creaking body... and the big jelly of a face)

ו„התחתונה שלה, פתוחה כרגיל, עם שני שרוכים ארוכים ואדומים נמשכים אח-

ריה⁽¹²²⁾, ומרס. מאסטוף, בעלת האכסניה היהודית ב„טרילאני אף די וועלס”, אינן

מתאימות לנשים היהודיות הרגילות בספרות.

„היהודיה החדשה” הזו היא בודאי תוצאה מ„האשה החדשה”, והדיאדיאלי-

זציה שלה היא תוצרת הריאליזם. לאט לאט היא נעשית יותר רגילה בספרות. אבל

בהתחלת המאה הזו אינה מצויה עוד כל כך, היא יותר אורחת מאשר אורח ספרותי.

ט

עוד קו מענין ליהודי הספרותי בתקופה זו, וכאן יותר סוף הנטיה מהתחלתה,

דורש תשומת לב — וזהו ההבדל שהסופרים עושים בין יהודים ספרדים ליהודים

אשכנזים. כידוע, היהודים הספרדים חשבו את עצמם תמיד למיוחסים, וגם בין

(119) ה. ג. וועלס, „טונורבנגאי”, לונדון, מקמילן קא., 1909, ע' 309, (H. G. Wells, Tono-Bungay).

(120) מ. י. לנדא, „היהודי במחזה”, ע' 202.

(121) ג. דו מוריאר, „טרילבי”, ע' 60.

(122) Kathrine Mansfield, Blisa and other Stories, New York, 1924, p. 2, 3

הגויים נחשבו כך. אחרי גירוש ספרד, למרות זה שאנגליה לא רצתה להכניסם, הצליחו יהודים מספר, רובם מחופשים (Marranos) להתישב בה, ומנשה בן ישראל, יהודי ספרדי, הצליח לקבל מקרומביל, רשיון ליהודים להגר לאנגליה.

נוהגים בספרות להשתמש במונחים ספרדי ואשכנזי במובן הגיאוגרפי, ובד-רך כלל, צאצאי ספרד ופרטוגל נקראים ספרדים, וכל שאר היהודים נקראים אשכ-נזים. דו מוריאר, בתארו את משפחת גיבסון ב„די מרשין” אומר שהם היו „מסוג היהודי הספרדי הנשגב”⁽¹²³⁾ וב„טרילבי” הוא מתאר את גלורי אולי: „היהודי הגדול, היפה, והמצויין מכולם — אחד מהספרדים, יצא מספרד”⁽¹²⁴⁾. אבל סונגלי, בא מגרמניה⁽¹²⁵⁾, וליהודי המאוס היחידי ב„די מרשין” יש השם הגרמני בארון שווארצקינד, והוא מדבר במבטא גרמני כבד⁽¹²⁶⁾, וכן קלותילדא, בראותה את סיג-מונד אלבען בפעם הראשונה, אומרת: „היו לו פני אציל, עם עור שנהב ועינים מבהיקות. אולי יהודי ממוצא ספרדי, לא פולני”⁽¹²⁷⁾.

מהציטטות האלו ניכר עוד דבר מענין. הנטיה היא לזהות את היהודים המקובלים והרצויים כספרדים ואת היהודים השילוקיים כאשכנזים. מנהג זה רגיל כמעט אצל כל סופרי התקופה. ה. ג. וועלס, אף על פי שאינו מביע דעה זו בגלוי, משתמש בתחבולת השמות (the trick of nomenclature) לאותה מטרה. היהודים המקובלים נקראים בשמות הספרדים כרמל וסלומונסון, בשעה שהיהודי המוזר ב„טונורבנגאי” נקרא סיר ראובן ליכטנשטיין, שם גרמני. סיר יצחק הרמן מתואר כיהודי-הגיטו⁽¹²⁸⁾, וראש-החובלים הגס ב„טונורבנגאי” הוא יהודי מרומניה⁽¹²⁹⁾. היהודי היחידי שאליו התיחס פינירו בקצת אהדה הוא פרדריק מאלדינאדו אשר „סבו היה סוחר ממדריד”⁽¹³⁰⁾, ואטו רונברג המגושם במחזה „סמית” של ו. ש. מאוגהם הוא יהודי גרמני, זקן ושמן⁽¹³¹⁾. ב„די רבל קוויין”, סיפור הדין בעיקר ביהור-דים, ההבדל הזה בין יהודים ספרדים ושאר היהודים, בין „היהודי הספרדי החזק

(123) ג. דו מוריאר, „די מרשין”, ע' 140.

(124) ג. דו מוריאר, „טרילבי”, ע' 236.

(125) שם, ע' 12.

(126) ג. דו מוריאר, „די מרשין”, ע' 430.

(127) ג. מראדיה, „די טרגיק קאמידיענס”, ע' 20.

(128) ה. ג. וועלס, „די וויף אף סיר איזאק הרמן”, ע' 214, 212.

(129) ה. ג. וועלס, „טונורבנגאי”, ע' 342.

(130) א. ו. פינער, „איריס”, ע' 257.

(131) ו. ש. מאוגהם, „סמית”, לונדון, 1914, ע' 24, Wiliam Somerset Maugham,

„Smith”

והיפה, והיהודי הפולני הכחוש והצנום" (132), תופס מקום חשוב. משפחת אלבדה היא מצאצאי אספמיה — ספרדים. אבותיהם התישבו בספרד בהתחלת הימים: הם כבר היו בספרד לפני תקופת המכבים" (133). ובמקום אחר: "או, זהו טפוס של היהודי הספרדי — הטפוס שלנו. אפשר להכיר את זה בכל מקום. נלי, לפעמים נדמה לי שאי אפשר שאנו באים מאותו הגזע כאותן בריאות נקלות בעלי הפנים החורים והגופים הקלושים הנמצאים בוהייטשפל. אנחנו בודאי צאצאי שרי המאות של יהושע. הבריות האומללות ההן, הם הגבעונים" (134).

אין צורך להרבות בדוגמות. ספרות התקופה מליאה עדויות לנטיה זו. השם "ספרדי" שמור לאותם היהודים הרצויים והמקובלים על הסופר. וקל להבין מדוע. היהודים הספרדים היו מן הראשונים להתישב באנגליה. הם הסתגלו לחיי המדינה ואחזו במנהגיה וערכיה. המהגרים החדשים, לרוב אילו שברחו מרדיפות מזרח אירופה בסוף המאה שעברה, היו זרים בעיני התושבים, ודרכיהם ומנהגיהם המורזים התאימו לתמונה המקובלת של היהודי הספרותי. ולכן טבעי היה למחבר להשתמש ביהודים הספרדים כדוגמות "היהודים הטובים" ולבחור ביהודים הזרים כדוגמות היהודי הבלתי רצוי. אבל כאמור, נטיה זו התחילה כבר לפוג ובכתבים המאוחרים אינה נמצאת במדה רבה. וגם זה לא קשה להבין. לא עבר זמן רב והמהגרים החדשים הסתגלו גם כן לחיים החדשים, ובזמן קצר היה קשה להבחין ביניהם ובין שכניהם.

עם סיום פרק זה ראוי להתעכב על החלטה מקובלת בענין היהדות ותכונותיה ואופיה, הנמצאת בכתבי תקופה זו. בהצגת היהודי בספרות ישנם הרבה פרסוכוסים, והמזור ביותר שבהם הוא זה.

בדרך כלל, אין ציור היהודי בספרות התקופה נעים ביותר. אמת שהורות של העבר כמעט שעברה, והוא אינו מוצג עוד כמפלצת, וכצרעת על גוף החברה. ריאליסם ואובייקטיביות ניכרים בתאורו. אבל הרושם המקיף והכולל הוא עדיין שלילי. אף על פי שאיננו משמש כבר מטרה לחיצי השנאה והלעג, הוא נשאר עדיין כמו זר, מחוסר נימוס ותרבות. ומן הצד השני שוררת ההרגשה שהתכונות היהודיות מביאות יתרון לבעליהן. לכל הפחות תכונות אחדות המיוחסות ליהודי הן רצויות

(132) ו. בסנט, "די רבל קוויין", ע' 248.

(133) שם, ע' 115.

(134) שם, ע' 130.

ובעלות ערך. ניגוד זה ניתן להתבאר על ידי ההחלטה הפרדוכסאלית שדם יהודי, ותורתו לאישיות האדם שבגידיו הוא נוזל, הוא דבר רצוי עד מאוד — אבל לא ביהודים.

אפשר למצוא הרבה מאמרים, הן סתומים והן מפורשים, המביעים עמדה מתמיהה זו בספרות התקופה. בעת שמגיני החברה מתגודדים לעמוד נגד די לויס ב"לויאלטיס" של גלסורתי אנו שומעים שיחה מענינת זו:

מארגארט: ... האם אינך מרגישה שאי-אפשר לך אדעלא?

ליידי אדעלא: אי אפשר לי? — מה אי אפשר לי?

מארגארט: לעמוד עם די לויס ולהתנגד לכולנו.

ליידי אדעלא: זה סימן של צרות מוח, מג.

מארגארט: או' אני מכירה הרבה יהודים נפלאים... אבל כאשר בא למעשה —! הם תמיד עומדים אחד לעזרת השני ומדוע לא נעשה גם אנו כך? זה בא עם הדם שלהם.

ליידי אדעלא: יקירתי, אמא של סבתי היתה יהודיה. אני מתגאה בה (135).

ביטוי יותר מפורש ניתן לאותו הרעיון על ידי דושאף (Jopp) במחזה

"היהודה" (Judah) של ארתור יונס. כאשר נודע לו שאמו של יהודה, לואלין, היתה

יהודיה הוא קורא: "זהו האדם המוכשר להכניס דת חדשה לאנגליה, או לחדש את

אמונתה בדת הישנה" (136). ואנתוני הוף שם אותו הרעיון בפיה של דודתו הזקנה

והחכמה של קוויסנטי בקטע זה:

"האם את יודעת שהיו לנו קרובים יהודיים?"

"אפשרות זו עלתה בדעתי".

"אני מתארת לי שיש בנו עוד קצת מאותו הדם, וקצת מאותו הדם הוא דבר

טוב מאוד... (137)

ההדגשה על המלה "קצת", היא בולטת, ואין שום ספק שתכונותיו של קווי-

סנטי, הטובות והרעות, הן תוצאות ירושה זו. ב"די ריבולושיוניסט'ס הנדבוק" אנו

מוצאים את הרעיון הזה מובע על ידי ג'. ב. שאו באמרו ששידוך בין "... בן חסון

של בעל אחוזה, טוב לב ובעל עיכול בריא, אנגלי, עם הטעם וההיקף של מעמדו,

(135) ד. גלסורתי, ע' 68-69.

(136) הנרי ארתור יונס, "היהודה", ניו יורק, מקמילן קא. 1894, ע' 3. (Henry Arthur

(Jones, Judah)

(137) אנתוני הוף, "קוויסנטי", לונדון, מתיון קא. 1900, ע' 102. (Anthony Hope,

(Quisante)

ויהודיה פקחית בעלת דמיון שכלית ומתורבתת" (188) הוא איחוד רצוי מאוד. הנה גם כאן, ערך דם יהודי, הנותן לבעליו את התכונות היהודיות, הוא מהולל, אבל רק כשהוא מהול. כנראה שדם יהודי דומה לזריקה. מנה מלאה של הנסיוב היא ארסית, אבל אם היא נחלשת על ידי מהילה, הארסיות מוקטנת וקבלתה מביאה תועלת רבה. אולי ההסבר המפורש ביותר של רעיון זה נמצא בספר שאחד מגבוריו הראשיים הוא אחד היהודים הספרותיים הנבזים והמאוסים ביותר "טרילבי" של דו מוריאר. הצעת רעיון זה על נבלותו, גסותו ואכזריותו של סונגלי, תוצאות שמיותו הטהורה מחזקת את הרצאתו החדה של רעיון זה, הניתנת על ידי דו מוריאר בתוך תאורו של בילי הקטן, הגבור הראשי בספור, והפוכו של סונגלי:

"בפניו היפים, המנצחים בחנם, היה אפשר להכיר כעין רמז דק לאב יהודי קדמון — זכר מאותו דם חזק, חסון, אמיץ, שאינו ניתן להכנעה ולמיחוק. שערכו הוא למעלה מכל מחיר כשהוא בא במנות מהולות הומופטיות, כמו אותו יין ספרדי הלבן והיבש הנקרא מנטיו (montijo) שאינו ראוי לשתייה, ואשר בלי מיוזג מתוך עמו אין שום שרי (sherry) יכול לעבור בעולם ולהחזיק את טעמו; או כמו אותו מין מפורסם של בולדג (bulldog) שאין לו שום יופי כשהוא לעצמו; אבל בגלל חוסר מין זה שום גרייהונד (greyhound) אינו יכול בשום אופן להחשב למעולה (champion) כך לכל הפחות שמעתי מפי מוכרי יין ומגדלי כלבים — מכל בני אדם, הכנים ביותר. אשרינו שבגידי רובינו נמצא לכל הפחות מועט שבמועט מאותו נוזל יקר. בין אם אנו יודעים את זה ומראים על זה או לא. (tant pis pour les autres!) [ולאחרים אי ו אבוי להם!] (189).

יש בודאי מקום לחקירה פסיכולוגית-סוציולוגית מעניינת בתופעה זו. אבל לעניינינו, יחס פרדוקסאלי זה מגבש דמות היהודי בספרות התקופה. תערובת אהדה ומיאוס זו משקפת את התפתחותו של היהודי הספרותי. לאט לאט הוא מקבל צורה יותר אנושית, וקונה לו מקום בחברה, המביאה לו הבנה במקום גידופים. וחשוב מאוד, שערכו הסמלי הולך ומשתנה. אבל כוח השגרה הוא חזק מאוד, ולא על נקלה נפטרים ממנה, ולכן, אותן המבוכות והתגובות המבולבלות, הסימפטומטיות לכל תקופת מעבר, המתגלות בו. צל העבר ואור העתיד נופלים כאחד, ודוקא בדרך משמעות זו, אפשר לראות את התקוה להופעה חדשה בתולדותיו.

(188) ג'. ב. שאו, "די ריבולושוניסטיס הנדבוק", ב"מאן אנד סופרמן", ע' 187.

(189) ג'. דו מוריאר, "טרילבי", ע' 67.

האם נכשלה האמנסיפציה?

מאת ד"ר ישעיהו וולפסברג

אנו כל-כך עמוסי תלאות, דאגות ותפקידים עד שאין סיפק בידינו לעמוד לרגע ולהסתכל סביבנו כדי שניזכר מה התרחש, ולאיוז תחנה היסטורית הגענו ולקראת איזו מטרה אנו חותרים. הרס לאין שעור ותקומה, שתוצאותיה אין אדם מכיר, עברו עלינו. ריכוז בארצנו-מדינתנו — ופיזור על פני כל התבל. — ריכוז ופיזור לא כתופעה גיאוגרפית בלבד אלא כמגמה לאומית והיסטורית — ידו של מי על העליונה, ומה משמעותו של דבר והפוכו?

רצוי היה לנתח ניתוח של ממש את קורות עשרים השנים שחלפו עכשיו (ועשרים שנה רק בבחינת גלוי הגורל שאליה היינו צריכים לצרף את שנות כיוסי הגורל שהגבלתן והגדרתן יגרמו לקושי לא מועט). משימה כזו היא ענקית ואין לאל ידינו לגשת אליה ברגע זה. אולם אם אין אנו מסוגלים לתפוס מרובה, הרי נתפוס לפחות מועט ונצפה להבטחה: תפסת מועט — תפסת.

א

בזמן האחרון התלקח מחדש הויכוח על בעיות היסוד של קיומנו כאומה. עלתה על שולחן הדיונים פרובלימה של האמנסיפציה: האם היא עדיין קיימת וזכותה לא נתערעה, או אם עבר זמנה ושוב אין לה תקנה? אפשר להרחיק שאול: האם ההיסטוריה חרצה משפט שמעולם לא צדקה. מגמתה של האמנסיפציה — או להיפך: האם יצא פסק דינה לחסד, שאין מאורע בתולדה, ויהא הטרגי ביותר, שאין בו חיוב?

מתחורר שענין זה: הערכת האמנסיפציה, מהווה פרובלימה עיקרית בימינו אנו. הערכה זו, לחיוב או לשלילה, חשובה מכל הבחינות. בה תלויה עמדתנו לגבי תקופה עשירה, מהפכנית בתולדה שעברה. ההיסטוריוסופיה שלנו נקבעת ע"י גישתנו אל בעית השחרור ולא פחות חשוב פסק ההלכה בנידון זה למעשה: מה שליחותנו, משימתנו? כיצד עלינו להתנהג ולטפח את חיינו וטיב דרכנו היומיומית, מכאן ואילך?

ישנם בדיון זה vested interests משני הצדדים. מצדדי הריכוז במדינת ישראל ראל מאהי ומחייבי הגולה או הגלויות מאידך, אינם בני-חורין להפטר מתנאי חייהם והשקפותיהם. החי בישראל, קרוב-לא תמיד! — למסקנה הברורה והאכזרית, שהופ-

רכה האמנסיפציה; והחי בגולה, נוטה — לא תמיד! — לדעה שלא הוכחשה האמנסיפציה כלל ועיקר.

גם אני איני יכול לטעון שאני אוביקטיבי לגמרי וכי אין העובדה שאני אורח מדינת ישראל משפיעה עלי ועל אורח מחשבתי, אשתדל לישא וליתן בפרובלימה בזהירות ובשיקול דעת עד מקום שידי מגעת.

אקדים בירור וליבון עקרוני. הרי בתחום ההיסטוריה אנו עומדים, ומן הנכון לתת לבעיתנו מעמד היסטורי. מבלי לירד לסוף דיון פילוסופי, אין אנו רשאים להזניח את האספקט המכובד הזה. — מה לקחה של ההיסטוריה בכלל? האם ישנן מסקנות איתנות ממנה שאין להטיל ספק בהן? כל ישראל יודה ויתודה שאין לנו ודאות גמורה. אפילו במדעי הטבע, הבנויים על נסיון עצום של מקרים מרובים, החווים רים ונשנים, ועל ניסויים עשירים המרחיבים את ידיעותינו, אפילו בממלכת הטבע, שבה הגענו לקביעת חוקים, מתערער כפעם בפעם היסוד אם מגלים תופעה חדשה שאינה עשויה להיכלל בחוקיות המקובלת. בהיסטוריה לא הגענו מעולם לחוקים קבועים ועומדים. אין ברצוננו לגולל פה את כל השקלא וטריא בדבר טיב ההיסטוריה ומהותה. די לנו לציין את חוסר היסודות הבטוחים לקביעת המשמעות. אנו מגשימים באפלה, יש מקום לדעות מדעות שונות, ואף מנוגדות, כאשר נבוא לפרש מאורעות. ישנם הוגים המכירים באי-יכולתנו להגיע לכלל מסקנות בנידון זה, ופוסקים הלכה שאין כל אפשרות ורשות לשאוף לכך; אחרים דוגמטיים הם ומאנסים את העובדות ומעקמים את הישר, עוקרים הרים וטוחנים אותם זה בזה ובלבד שמשנתם לא תזוז ממקומה, הזהירים, או שמסתפקים במסגרת העובדתית שבתולדה, או שאין הם מכריעים בין דעות מדעות שונות ונוטים לרלטיביזם. אפילו המתונים ביותר איז לאל ידם להיגזר מכל חוות דעת העוברת את גבול העובדות.

ננסה בכל זאת להדור אפס קצהו להבנת התהליך ההיסטורי. ישנן תקופות שנשתיימו, תופעות היסטוריות אדירות שחלפו. שקיעתה של תרבות יוון-רומי, של עבודת כוכבים ומזלות בצורתה המשוכללת ביותר היא חזיון שאין להרהר אחריו. זהו כעין סוף-פסוק היסטורי. אין זאת אומרת שימי קדם והפגניזם ירדו תהומות ולא נשתייר מהם זכר. קל להוכיח שאלמנטים רבים נכנסו לנצרות ונתחדשו בה במרוצת הזמן¹. ובכל זאת שינוי יסודי התרחש.

אפשר להתוכח על הגבול שבין ימי הביניים והרנסנס (Renaissance); יש

מקדימים את סיומם ויש מאחרים אותו². אך הכל מודים שיש לכל תקופה סימנים מובהקים משלה. כמו"כ חקרו הרבה בסבות גדולתה וירידתה של רומי ומצאו הסברה מספיקה למפלחה (כגון Montesquieu). ממרחק רב מתבררים הדברים ויש לאל ידינו לומר "בודאות" אם נכשלה שאיפה היסטורית אם לא. אם יצביעו, למשל, על תקומת פגניזם אחרי הפסקה ארוכה, אין זה מעלה ואין זה מוריד, כשם שכל המעלות והמורדות שבהיסטוריה אין פירושם חזרה פשוטה. ישנן תקופות של דימוקרטיה ושל עריצות, עתים גובר קו האנושיות ועתים קו האכזריות, וחוזר חלילה. אך זה מעיד רק על דיאלקטיקה מסוימת ואין זה קובע שכל יחידה היסטורית כפופה לתהליכים כאלה.

ב

אלה המלמדים סניגוריה על האמנסיפציה וסבורים שלא עבר זמנה, מחויבים לומר בבירור מה כונתם. הרי ישנן שתי אפשרויות: או שרוצים לטעון שבאופן אוביקטיבי קיימת עדיין האמנסיפציה, שסימנים ברורים מוכיחים שתקפה לא פג; או שרוצים להודיע על רצונם לחדשה ולא להכיר במותה או בגסיסתה (או תשישות כחה).

נתחיל בגישה השניה. — תשוקת בני אדם לפינומן בחברה, בפוליטיקה, וב- היסטוריה היא, אמנם, גורם שיש לו השפעה. אך אין תשוקה זו רשאית לתבוע שית- יחסו בכבוד מי אחד אליה אם אין נימוקיה נעלים. אנו מעבירים על פנינו עוד פעם את דורות האמנסיפציה, את יוזמיה וגבוריה, את מגמותיה והישגיה ואנו שואלים: האם צודקים אלה המחזיקים בה ורואים בה גם כיום דרך המלך ושביל הזהב של דברי ימי עמנו? וכי יש להם זכות מוסרית לרומם את התקופה הזאת, הן מצד המוטיבים הראשונים, הן מצד התוצאות שלהן היינו עדי ראייה?

המאבק על האמנסיפציה אין לבודד אותו משאר המגמות של אותו הזמן. לא נתעכב על ההשכלה ועל התיקונים בדת. אך ההתבוללות והגעגועים אליה כל כך קשורים עם מלחמת השחרור, שרק באופן מלאכותי אפשר להפריד ביניהן. כמוטיב חיובי של האמנסיפציה נוכל להעריך רק את רגש הכבוד היהודי שאינו משלים עם ההפלייה לרעה בדבר זכויות אזרחיות במדינות. שווי זכויות הוא שאיפה מוסרית. אך לפי שידעו שזכות זו תנתן אך ורק במחיר יקר מאד, במחיר היותר על התכונה הלאומית, פגומה השאיפה לשחרור מתחלת ברייתה. למימי

¹ K. Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation, Berlin 1913 ff. ואצל

² J. Huizinga, Herbst des Mittelalters, 1952

¹ H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich 1945

ה"סנהדרין" בפריז, שנפוליון היה יוזמתה, היה ברור שלא תושג האמנסיפציה אלא במחיר התפוררות הלאומיות היהודית מרצון. אילו שאפו היהודים לשחרור לאומי, כי אז היה אפשר להצדיק אותם. אך מעולם לא נשמעה תביעה כזו.

אין ספק, רגש כבוד פעם בלבם של לוחמי האמנסיפציה. גבריאל ריסר מהמבורג, נכדו של ר' רפאל הכהן, שבא מליטא וכהן כרב בשלש הקהלות אה"ו (אל-טונה, המבורג, וונסבק) היה איש גאה ומלחמתו הנועזה אומרת לו כבוד. אולם גם הוא וגם שאר לוחמי השחרור כבר הללו לחלוטין, וראיה לכך, שריסר עמד בשורה הראשונה של הפוליטיקה הגרמנית מתוך מוטיבים גרמניים טהורים. אידיאליו העיקריים היו שאיפות ארצו: דימוקרטיה, פרלמנטריזם, איחוד שבטי גרמניה ושחרורם מכבלי הריאקציה ומקללת רבוי הדינסטיות והבטחת זכויות העם. גם נאורים שאינם בני ברית ראו בהעדר שוויון במדינה פגם, ואפילו בין האנטישמיים היו כאלה שדרשו את האמנסיפציה ליהודים, אם כי לא מטעמים כשרים⁽¹⁾. וגם האמנסיפציה של היהודים היוותה בעצם סעיף בשאיפותיו הפוליטיות הכלליות של ריסר.

האמנסיפציה היתה בעיני רבים, מלבד הכיסופים להשגת יתרונותיה הבולטים, הביטוי החיצוני למהפכה פנימית, לעזיבת תחומנו הנפשית-הרוחני ולחדירה לרשות הרבים של העולם שמחוצה לנו. על ידה ניתנה ליהודים ההזדמנות להתאזרח מחוץ לחומה ולבער בשדה אחר. האמנסיפציה שהוכנה ע"י ההתבוללות — כי עשרות בשנים ניסו יהודים רבים להנתק משרשי התרבות היהודית שלהם ולהאחו באדמת נכר — קידמה את תהליך התלישות הנפשית-הרוחנית. השפעת גומלין זו אפיינית בעד השתלשלות העניינים בעבר הקרוב. באופן תיאורטי אפשר ליחד את הדבור על כל גורם ליחוד ולבודד כל אחד ואין זה מן הנמנע להעלות על הדעת ממוש אמנסיפציה ללא התבוללות. אך זוהי קונסטרוקציה בעלמא ולמעשה אנו נוכחים שהם הלכו בד בבד, וטבעי הוא הקשר הזה. לפיכך: אין ביכולתנו להתיחס אל האמנסיפציה בשוויון נפש ובסלחנות גמורה, שהרי חטא ההתבוללות דבוק גם באמנסיפציה. זוכרים אנו את כל האבדות שנגרמו לעמנו בעקבות המהפכה הזאת, את המרובים שבגדו בנו, את הרוב הגדול שלא פנה עורף אך נהיה תלוש, וכי רק מעוט נשאר מחובר לקרקע. ההתבוללות, אחות האמנסיפציה, קצצה גם בחלק

(1) ביניהם היה Bruno Bauer, מתלמידי הגל, ששנאתו ליהודים לא מנעתו מלטעון לשחרורם. הוא ראה במציאות הבלתי בריאה של יהודים שכבר נכנסו לתחום החיים הכלליים שלא כדין ובלי זכות, מצב יותר מסוכן מאשר בהשתתפותם עפ"י החוק. ותקוותו שעשעתו האמנסיפציה תחיש את תהליך השמד עד אשר תיפתר בעית היהדות כליל במרוצת הזמן.

הנאמן, ביהדות החרדית במערב, שאף היא היתה שכורת אמנסיפציה ולולא הציונות מי יודע לאן הגענו.

סיכום תקופה זו הוא מר ונמהר. אין אני אומר שהיא לא הביאה פירות. ישנה נאמנות בנשמת היהודים שהיא חזקה ממגמות הטמיעה. יש כחות רוחניים בעמנו היוצרים תדיר, וכך זכינו לפעולות תרבותיות וחברתיות, למעשים ארגוניים, לגלויים בתחום החסד והצדקה הראויים להערכה היובית. הפגישה עם תרבות הגויים היתה פוריה גם בזמנים אחרים; אין פלא שגם הפעם היא הולידה ערכים. אך שלמנו הרבה יותר משהרווחנו.

ג

ההתכחשות המזעזעת באה מבחוץ. אלה שהעניקו פעם את מתנת האמנסיפציה ביטלה. תהליך זה התכונן לאט לאט ונסתיים בפתע פתאם באופן דרמטי. הרשות ניתנה לומר שמשך כל שנות קיומה של האמנסיפציה היה קיים קו רציני של חתירה תחתיה. האנטישמיות גברה והלכה. לא תמיד נתנה את אותותיה. עתים הגיעה לשיאה, עתים שככה, אך היא לא כבתה. דוקא במאה האחרונה צמחה שנאה ליהודים באופן ספציפי, פחות חבלנית בהתחלה מאשר במאות הקודמות, פחות גלויה אך יותר רצינית. לא הליברליזם ולא הדמוקרטיה ולא הסוציאליזם התגברו על היצר הזה. כבר ירד מן הפרק שלטון הכנסיה והאיבה שנבעה ממנה. היה אפשר לחשוב שהרציונליזם שם קץ לשלטון היצרים, שהקוסמופוליטיזם עצר את צרות העין, ולא היא. אין מן הצורך לנתח כאן באיזו מדה היו היהודים אשמים בהתפתחות זו. הם שכחו את הגבול אשר גבלו הנסיבות. היות ולא ידעו את טיב היהדות, לא ידעו לכבוש את היצר. כונתם של היהודים שצעדו במהירות וכבשו עמדות רבות לא היתה רעה (לא אגיד שהיתה רצויה) אך התוצאות היו לרעתם, במאות הקודמות לא רצו הגויים בגוף זר, מוגדר יפה עפ"י גזעו, אמונתו ולאומיותו; עתה דחו סוג מסוים שרצה לטשטש את רוב סימניו המיוחדים. קירבה וריחוק לא היו רצויים. כאשר צמצמו היהודים את עצמם, עדיין הרגישו ביהדותם של המתרוקנים מתכנם. איבוד לדעת ללא שיוך דרשו מהם — ואין זה חשוב, אם ניתן ביטוי לדרישה זו. שנים לא מעטות חיו היהודים באשליה, שכל זה אינו רציני וכי יבא יום וירפו העמים מחשדנותם ושנאתם העקשנית. "הפילוסופיה" הילדותית של יהודי האמנסיפציה החזיקה בעקרון של התקדמות ותיקון המדות: אין כל אפשרות של חידוש ימי האכזריות והברבריות של ימי הביניים ותקופות אחרות.

נתבדו. והתשובה ניתנה בצורה הקטלנית ביותר. בגרמניה שגם האמנסיפציה וגם הכחשתה נתגשמו שם באופן יסודי, ניצחה תנועת הנציון וקיימה מה שקבלה

עליה באופן תיאורטי: את המלחמה ביהודים וביהדות עד חרמה. תחילת מעשיה היתה ביטול האמנסיפציה וסופה השמדת אחינו בכל מקום שהגיעו לשם ופרשו את מצודתם עליו.

אחת הטענות העקריות של סניגורי האמנסיפציה כיום היא הדגשת העובדה שרק בגרמניה התרחש האסון, וכי רק שם עשוי היה להתרחש מה שהתרחש. (That can't happen here) אין אני יכול להכיר בתוקף טענה זו. אם בארץ הקלסית של האמנסיפציה הגענו לכך, אנו עומדים בפני חזיון רציני. נכון שגרמניה והנציון אינם קובעים חוק כללי בהיסטוריה. נכון שאופיה של אומה זו משונה ומיוחד במינו. אין להכחיש שהנציון הוא אחד מגלויי השגעון בתולדה, וטירוף הדעת הזה לא הצטמצם בשנאת יהודים והרצח המזויין נגדם. אך אין אנו דנים בהתפרצויות הנוראות המאזרחות כי אם בפעולות הראשונות שנמשכו כמעט שבע שנים ללא טבח. אילו הבינו היהודים את המפנה שחל ואת הסכנה שהיתה צפויה להם, כי אז היו יכולים לקדם את פני הרע; יהודי גרמניה בודאי, אך גם יהודי פולין ואחרים, לפחות אחוז גדול מהם, שהות ניתנה להם לצאת ולהמלט ולהגיע לחוף מבטחים הרחק מאותה רשות שהיתה כפופה לרשע, או שחוקה היתה עליה שבקרוב יגיע לשם. אלה שגמרו אומר, מי כהרף עין ומי אחרי היסוסים מסוימים לעלות ארצה, הבינו לרוח המפנה. הם תפסו את ההתראה שהכריזה כי חזרו בהם מהאמנסיפציה.

בכוונה אני מחלק את תקופת הנציון לשתיים: לשנות 39—1933 ולשנות 1939—45. רבים יגידו שחלוקה זו שרירותית ומלאכותית. אין ספק שיש בה משום מלאכותיות, אולם פירכא זו חלה על כל נסיון לגדור גדרים ולתחום תחומים בתולדה. אנכי, גם באיטליה עברו שנים לא מעטות, כארבע-עשרה, על הפשיון, עד שהוא ניגש לחוקק חוקי הגזענות. שם אנו רואים דירוג אחר: מלכתחלה אין זכר לאנטישמיות ולגול הזכויות מיהודי המדינה, אח"כ הפליה לרעה נגדם. שוב יערער מישהו ויגיד שרק תחת לחצו של היטלר בא המפנה באיטליה. יתכן שאמתיים דברים אלו, כולם או מקצתם. מכל מקום שינוי זה מעיד על אכזריות גוברת והולכת במשטר זה, כי ללא הכנה נפשית, לכל הפחות אצל מנהיגי התנועה, אין בסיס לשלילת זכויות מחלק ניכר של האוכלוסיה; אפילו נגד האומה האיטלקית שלא הבינה את הגזרה הזאת, הצליח מוסוליני להעבירה. לדעתי, גישתי לגיטימית בהחלט, להצביע על שתי דוגמאות של ביטולי האמנסיפציה בימינו. שאחת מהן מהווה התחלת הגזרות, תחנה ראשונה, שב-עקבותיה באים גלויים איומים, ואילו השנייה אינה אלא שלב מאוחר בסיסטמה פשיסטית. הנציון דגל בשנאת ישראל, מאז נתאחדו ראשוני התנועה וקבעו את תכניתם ומן

רב טרם הגיע הנציון לשלטון. הפשיון האיטלקי אינו נעוץ בשנאה זו. אך בטול האמנסיפציה של יהודים נגזר ע"י שני הרודנים.

מכאן שהאמנסיפציה הוכחשה לא במדינה אחת בלבד ולא כסימן בולט של טירוף דעת. ביטולה קדם לשלבים מאוחרים אכזריים וקטלניים ביותר, ושימש אתראה ואזעקה ליהודים. אחוז לא קטן למד לקח, עזב בעוד מועד את גרמניה (איטליה) ורבים עלו ארצה והצהירו בזה שישנם קנינים העולים במשקלם ובקדושתם על האמנסיפציה. לאחר שניטל כבוד מנכס זה, מן הראוי לא להעריך אותו הערכה יתרה.

ד

יחסנו הקריך לגבי האמנסיפציה איננו דבר שבאדישות. זכויות ושווי זכויות ליהודים בארצות הגולה — השיבות יש להם, אך אנו מסרבים לראות בהן את מטרת מאבקנו, את האידיאל שאליו עינינו נשואות. על מזבח האמנסיפציה הזאת הבאנו קרבנות אין מספר. קנינים יקרים הקרבנו כדי למצוא חן בעיני הגויים, בעיני אותם אנשים שבידם היתה ההכרעה להנחיל את מתנת השחרור וגם ליטול אותה מאתנו. בדיון, כיצד עלינו להתנהג ולמה לשאוף להבא, אין אנו יכולים — ורשאים לשכות מה קרה החל משנת 1933 ואילך. ואני טוען שביטול האמנסיפציה, אפילו רק בשתי ארצות או אפילו בארץ אחת, שמו ביטול בכלל, כוחה של האמנסיפציה היה חלש משך כל שנות קיומה. כל הארצות והמדינות ידעו להגביל את האוכלוסיה היהודית בזכויותיה — לא נכתבו דברים אלה בחוקה ולא הודו על כך, אך למעשה קופחו היהודים בשטחים מסוימים. יהודים בודדים שהגיעו למשרות ולמינויים גבוהים ביותר אינם יכולים לשמש ראיה. אין אני מחווה דעה כרגע אם קיפוח זה היה לטובת היהודים או לרעתם, אם היה צודק או בלתי צודק. (היות ואין אני מנלהבי האמנסיפציה. אני יכול לומר בפה מלא שזכויות מלאות להלכה ולמעשה היו עלולות לסכן את עמדתנו בארצות הגולה עוד יותר). אולם עצם ההפליה לרעה משך כל הזמן היא סימן של כשלון האמנסיפציה — כשלון שאינו בולט ביותר בכל עת ובכל מקום, אך אין הוא נסתר מנגד עין היודעת להעמיק ראות. כל זה נאמר אליבא דהני אינשי המחייבים את האמנסיפציה ומקדמים אותה בשמחה ובברכה ללא סייג. לדעתם ולשיטתם היא היתה צריכה להיות שלמה, בלתי פגומה. ואם מתוך זהירות אינם דורשים את הכל בפה מלא — ומסתפקים במועט או בהרבה — אך לא את הגשמתה המוחלטת, הרי יש בצניעות זו ובויתור זה משום הודאת בעל דין, שאין השמחה מלאה, שאין האמנסיפציה בת בצוע בכל היקפה, ושעל היהודים להסתפק במקצת. יגידו שהיהודים התריעו על עוול שנעשה ועל הפליות השכם והערב ודורשים שויון מלא. היו לוחמים אדירים ביניהם, שלא נרתעו ולא נסוגו אחור, אבל רק מעטים

עשו זאת. הרוב לא עמד בקפדנות על זכותו הבלתי מוגבלת. עוד חזיון ראוי להיזכר כאן: עוז ואומץ לב מתמיה במלחמת השחרור בוקעים ועולים דוקא בשנים המוקדמות — טרם הושג השחרור. משניתן, פוחתת והולכת ההעזה. עובדה זו והתופעה של תביעה מתמדת מהאי ופשרה מאידך, מאד אפיינית בעד תקופת האמנסיפציה. המתחיות והסתירה מניה וביה מלוות אותה ללא הפוגות והן הוכחה ששניות בלב נעשתה קו בולט. האמנסיפציה גרמה לקרע בלב היהודי — הפרט והכלל. אני מדגיש את העובדה החשובה והמכבדת את היהודים, ששמד, המרת דת, אעפ"י שלא פסק משך כל הזמן, לא היה תופעה המונית כפי שהיה בתחילת האמנסיפציה, ובשנים שקדמו לה, כאשר גברו הכיסופים להרחבת הגבולין. יחידים במספר ניכר התנצרו ובגדו בעמם גם כשהגיעו היהודים לשווי משקל חדש, אך הסכנה לא היתה קרובה, שעזיבה זו תפגע בקיום היהדות. נתגבשו הקהלות, נתגבשה החברה היהודית במידה נכרת ויצאו ממנה רק אלה שהצלחתם החיצונית, עלייתם בסולם המינניים, במדע ובמקצועות מסוימים אחרים, קדמה לכל. אלה היו אלמנטים איגואיסטיים מובהקים שמצפונם וחושם החברתי היו לקויים. בריחה כבימי היינה, ברנה וכיצא בהם, שלמרות פרישתם מהיהדות לא השיגו מאומה עקב צעדס הבזוי, לא האריכה ימים.

האמנסיפציה עומדת בסימן הדואליזם בלב היהודים. הם רוצים בה. אך המצפון היהודי, שהביא לכלל נאמנות מפתעת, הקים מעצור ניכר. אני רואה בזה הכרה בלתי ברורה לנושאה — בעליה, שאין תפארתנו על הדרך הזאת של אמנסיפציה. לא ניתנה האמנסיפציה מאת המדינות אלא על מנת להחיש את תהליך ההתפוררות הגמורה של היהדות. היהודים הגאים שבין לוחמי האמנסיפציה — לא כולם היו גאים והגונים — אני מזכיר את הדורות הראשונים, נסיונות דוד פרידלנדר וחוגו — לא היו מוכנים ולא הסכימו מעודם לתביעות אלו, בין שהובעו ובין שלא הובעו. אך כדי להעריך את הטרגדיה שבאמנסיפציה, עלינו להדגיש את החייכוחים שהיו קיימים בין נותני האמנסיפציה לבין מקבליה, ושהכינו את ההתנגדות שבאה בימינו. מקח טעות היה כאן.

אני אומר וחוזר ואומר כי בתביעת זכויות שוות ליהודים אין אני רואה כל פגם. אני תולה את המשגה ואת החטא, את הקולר, בויתור על הגדרה ברורה: מה טיבו של הכלל היהודי, ובנכונות המבוהלת לפרק את התכונה של החיים היהודיים הלאומיים. יתכן שבארצות המערב לא היתה תקוה, ולא היו סיכויים לשמירה על נכסי צאן ברזל של היהדות הלאומית השלימה, תוך כדי שאיפה לאמנסיפציה. יתכן שלוחמיה לא רצו בשלימות זו ובמבנה זה. רובן של המדינות ומנהיגייהן היה כמוהו כ"פסיק רישא" לענין השחרור. אך הסכמת היהודים לפירוק הסטרקט

טורה הטבעית של עם ישראל הביאה סכנה כבירה על היהדות, והעמידה מלכתחילה בספק את תוצאות האמנסיפציה. יתירה מזו: שמחתם של חלוצי מלחמת האמנסיפציה לקראת שינוי יסודי זה בחיינו משחירה את פניהם ואת כונתם.

תוצאה הכרחית, שלא איחרה לבוא, של האמנסיפציה היתה, אם לא ניתוק הקשרים בין קיבוצי היהודים לארצותיהם, מכל מקום החלשתם ורפיונם. הפטרייטיזם תפס מקום בראש, ולא רק למעשה כי אם גם להלכה ירדה הסולידריות היהודית למדרגה שניה.

הוא הדין לגבי העניינים המשותפים בין כל היהודים בכל מקומות מושבותיהם. הכ הושפעו יותר ויותר על ידי הסביבה. לא הקו הכלל-אנושי, הקוסמופוליטי, היה המכריע כי אם הקו שנקבע בכל מדינה ומדינה. כמודד יכולה לשמש השפה. ידיעת העברית ירדה עד למעלת האפס ואפילו במקום שלא נשתכחה שפתנו לחלוטין, לא ישתירו סימני חיים בה. בתחומי שליטת האמנסיפציה מתה העברית ודבר לא היה לה עוד עם הספירה היוצרת, הרעננה. ההאשמה אינה מכוונת בנידון זה נגד ההתבוללות בלבד; כאן נושאת האמנסיפציה באחריות גדושה. כל האידיאולוגיה שלה לא הבטיחה ולא השאירה לשפת-אבות קיום.

באיזו מידה שותקו באופן כזה החיים הרוחניים, ואיזה כיוון ניתן בשל כך לתרבות היהודית בארצות האמנסיפציה, יבינו הכל.

זירת האמנסיפציה היו בעיקר ארצות הדימוקרטיה. כלומר ארצות המערב (אין זו הגדרה גיאוגרפית גרידא, אעפ"י שבעיקר נצטמצם הענין בהן). באיורה זו נתגשמה דרישת היהודים מפני שהיא היתה גם מסקנה הגיונית של רעיון הדימוקרטיה. כך נתקבלה למעשה כעקרון שאין להתעלם ממנו. בכל הארצות האלו אינה קיימת אמנסיפציה של היהודים כגוף קולקטיבי, כחטיבה אחת לאומית. בשום מקום לא תבעו היהודים כדבר הזה, בשום מקום לא הציעו להם סטאטוס כזה. שתיקה ודומיה שררו בנידון זה כל הימים.

לעומת זה הוענקו ליהודים אחרי מלחמת העולם הראשונה זכויות של מעוט לאומי בארצות אחדות. זכויות אלו, אמנסיפציה "לאומית" לא ניתנו כמעט בשום מדינה מרצון טוב, בעין יפה ומתוך הכרת הצורך, החובה המוסרית, והתועלת. לרוב העמיסו גורמי חוץ את המעמד הזה. חבר הלאומים הוא אשר נלחם לו (לא רק ליהודים) בפולין, רומניה, ליטה, לטביה ואסטוניה. האמת ניתנה להאמר כי פרט לאסטוניה, לא הסבירו המדינות הללו פנים לחידוש זה והחרימוהו. עד מקום שידן היתה מגעת הצלחה של ממש לא היה לניסוי זה. בארצות אלו היו ההישגים, הן בשטח האמנסיפ

פציה של היחיד והן של הכלל. מפוקפקים וזעומים מאד. אחרי המלחמה השניה אין מי שיעזו להזכיר את הסטאטוס של מעוטים לאומיים שבין שתי המלחמות, ואת המגמה שהיתה נר לרגלי חבר הלאומים.

ה

למימי תום המלחמה השניה לא השתפר המצב בפני האמנסיפציה לא הובהרו. נוסדה מדינת ישראל ושינתה את פני האומה היהודית מן הקצה אל הקצה. לאט לאט נוכח הדור שאין מקור הברכה: יהדות אירופה המזרחית. קיים עוד כחטיבה אחת. יהדות זו היתה ערבה לשאר חלקי האומה ושקדה על דלתי מקוריותה; בבית-גנזים זה נשתמרו אוצרות העם, שקלקלו את מחשבת ההתבוללות ומיעטו את הסכנה שהיתה צפונה בעולם האמנסיפציה.

המדינה היהודית — עצם קיומה — הוציאה את האומה הישראלית ממבוכת הקונפליקט שהיה קיים בין מזרח ומערב בעולמנו היהודי. כי עם כל ערכה הרב של יהדות המזרח, כבית היוצר (אין אני מזלזל בחשיבות המערב כלל ועיקר), לא ניתן לו להצילנו מסכנת הטמיעה והאבדן. גם המזרח לא יצא מידי גלות. זרם בלתי פוסק עבר משם והגיע למערב וגם במזרח גופא נראו סימני ירידה, התחלת התפוררות והתמוטטות. בעולם חדיש שנתיבותיו הן נתיבות חירות, אי אתה יכול לדחות ולבטל שאיפות בתוך היהדות הנכספת לתרבות חוץ. המגמה הצנטריפוגלית גוברת והולכת, וכאן עולה כח המערב שאינו נאבק קשות בנידון זה כי אם מודה בקו זה. ויפה כח החיוב מכח השלילה. בקורתנו על האמנסיפציה היתה מכוונת בעיקר נגד האידיאלי-זציה של מגמה זו, נגד העמדתה במרומי חיינו ובמקום הקנינים העקריים, נכסי הנשמה היהודית, ולא נגד העובדה והשאיפה השקטה של שחרור. האסון הפנימי והחיצוני שנגרם בתקופת האמנסיפציה נובע מקלות הדעת ומהתפיסה הנפסדת שסרסו את צפית הגאולה, כפי שהוגדרה מימי הנביאים, והמירוה בתחליף שאין לו אותו כבוד ופאר היסטורי, לאומי ודתי. אפילו חיי המלאים של המזרח האירופאי לא היו מסוים גלים להבטיח עתיד לאומי בלתי מעורער לעם נודד.

הפעם, עם יסוד המדינה, נשתנה הכל. מעתה אין הפרובלימטיקה: גול ה נגד גולה, וכל זה במסגרת אחת: גלות. אין מכאן והלאה הבעיה: העלאת האמנסיפציה עד לגבהי מרומים, אמנסיפציה של היחיד, ופירוק הלאומיות תוך היסוסים מסוימים מצד יהודים בעלי צורה, ובמרוצת הזמן נסיגה וכניעה לאט לאט אחרי שאיפות ביניים (זכויות מיעוטים וכיוצא בהן). לאחר שקמנו לתחיה ולרבנות בארצנו ונתעודד, ישנה רצועת אדמה ורשות מדינית ללא פרובלימה של אמנסיפציה של יהודים. בזה ירד כבודה של האמנסיפציה — לא מחמת הזלזול והלעג שמכוונים נגדה

אלא מפני שההיסטוריה הראתה בעליל שישנה דרך אחרת של כבוד הבריות. של כבוד יהודים ותקוה לדור דור. ואם אמרנו שהנציזם השיב בשלילה על מאמצי מאה אחת והכחיש את האמנסיפציה ואין אחרי הכחשה זו ולא כלום — כלומר אין אפשרות ואין הגיון להחזיר עטרת האמנסיפציה ליושנה, כיון שניתנה מכה כזו — הרי מדינת ישראל הצעירה ממעטת דמות האמנסיפציה מטעם אחר לגמרי. אין למדינה כל ענין לפגוע ביהדות הגולה ובשבילי חייה. אין היא מזלזלת באמנסיפציה ואינה עושה כלום על מנת להתישה או להרסה. באמנסיפציה כעובדה היא יכולה להכיר ומכירה. לא באשמת המדינה זועזעה האמנסיפציה כי, זעזוע זה בא ונגרם מהליכות עולם שקדמו להקמת מדינתנו¹. לא רק שנאת הגוים בכלל ומסע ההשמדה של היטלר גרם לכך, לא רק ספקות יהודים שהסתכלו תוך העמקה היסטורית בגורל עמנו, הביאו לשנוי ערכין. עיקר ירידת חנה של האמנסיפציה נעוצה בטרגיות שאין לאל השאיפה האמנסיפטרית להתגשם. גם תכונת עם ישראל, גם טיבם של גויי הארצות — המתחיות שביניהם מעכבים. וכך כל עיקרה של האמנסיפציה אינה אלא משעול צר, שביל צדדי של התולדה, פתרון חלקי, למחצה, לשליש ולרביע ולזמן מסויים, ארוך לפי מושגי יחיד, קצר, אם אנו מודדים בקנה מדה היסטורי.

ו

מטרת דיון זה ומגמתו אינה בראש וראשונה מעשית, פוליטית. אין ברצוני לעסוק בתעמולה. כונתי היא קודם כל לברר וללבן, להסביר ולבאר. אם אנצח, אם דברי ישכנעו, מתן שכרם בצד. סבורני שזמננו טעון מחשבה והגות. עניים דברי עיון כיום והם היו צריכים להיות עשירים. אין בני-אדם נמשכים אחרי התיאוריה בימים אלה. עצם העיון זר להם ולעתים לזרא. מאידך, חוששים רבים — ביחוד בת-פוצות — שבקורת כזו תחליש את עמדות היהודים עוד יותר. בחשש זה ובפחד זה מתבטאת המציאות: אין יסודות האמנסיפציה חזקים ביותר, הם היו חלשים מתחילת ברייתם. תש כחם מימי ההיטלריזם בכל העולם. למה נשלה את עצמנו? דברי שבח של סופרים ופוליטיקנים בין האומות לטובת חיי התפוצות של היהודים טעונים זה-רות מצדנו. כבר שמענו כדברים הללו. אין אני אומר שהם דברי שקר וכונתם להוליך שולל את אחינו. אך לא הרי מגמתם כהרי מגמת יהודי הגולה המחזיקים בברית. אלה שאינם בני ברית שואפים קודם כל להתבוללות מרחיקה לכת של יהודים ופחות לחיי-זוק הרקע האמנסיפטורי. המציאות בכמה ארצות איננה מעודדת ביותר בכון זה. לא

¹ יותר מייסוד מדינתנו מיעט את דמות האמנסיפציה והתיש אותה, קידמה ירידת קרנה של האמנסיפציה לצמיחת המדינה.

מנקודת המבט הציונית הקלסית — שאני שותף לה — יש לבכות ולהצטער על כך: אך מצדדי האמנסיפציה, כקו מכריע בחיי „עמנו“, לא יוכלו להעלים עין מההפליה החברתית והכלכלית הגוברת והולכת לנגד עינינו. ישנה התקפה ניכרת — לא גסה — מלחמת תנופה נגד אספירציות היהדות להתחזק, או אפילו רק להחזיק מעמד. מצמ" צמים ומקטינים את תחומה ואת תקפה. יהודים מוכנים לקבל מציאות זו — יהודים דוגלים בקנין האמנסיפציה. הוא אשר אמרתי: מסגרת צנועה של אמנסיפציה קיימת, אך נתיב זה שהיה דרך המלך במחשבת היהודים בשנים שלפני הרעש וראש־פינה של ה„פילוסופיה“ של היהדות הבלתי לאומית במאה האחרונה, הפך ענין צנוע.

כל השיקולים האלה מכוונים לאותם היהודים שלא גמרו אומר להתבולל ולהיטמע כליל. אין אני פונה אל אותם היהודים שאינם חרדים לעתיד האומה והיהדות. לנגד עיני החוגים הרחבים שאינם מתנכרים לגורל עמנו ואינם פונים עורף לתביעה תיה המיוחדות של היהדות. עליהם לתת את דעתם על הסכנות האורבות לנו ולקיומנו ולרכוז את המחשבה סביב הפרובלימה המרכזית לבל יאבדו במצוקת הזמן ולבל ייגררו אחרי סיסמאות שאינן שלנו. בל ילכו אחרי קריאות כוזבות המושכות שנית את העם אחרי אידיאל מתעה.

את הקשיים הקיימים למעשה בעולם הגדול אני מכיר היטב. לא באתי לרפא את הריסות בית ישראל במאמר זה. אין אני מצביע על המסקנות שמן הראוי להסיקן. לא נכתבו שורות אלו, לא לשם תעמולה ולא לשם פולמוס. הן אינן אלא התחלת ניתוח ודיון. יש להוסיף עליהן הרבה. מחובתנו לנתח בקפדנות מחדש את שלבי המאה האחרונה ואת דרך האמנסיפציה להלכה ולמעשה, את מגמותיה ואת המעלות והמור" דות שבה. לא נעשה נסיון כלשהו לעמוד על יחסן של המדינות בימי הנציזם, בימי המלחמה השנייה ולאחריה אל הבעיה היהודית. כל זה כספר החתום, הפסיכולוגיה והסוציולוגיה של עמנו לאחר הרעש, הצהרותיו הגלויות וכונותיו הבלתי גלויות — איש לא טיפל בהן כדבעי. יש ונדמה לי שאנו אוהבים את האוירה של בין השמשות, של שעה שאינה לא יום ולא לילה, ונוח לנו באי־הכרה. אך גישה זו איננה לפי כבודנו ולא תימשך.

כאשר יתעוררו מנהיגים והוגים, יחידים ורבים, כאשר אומץ לב יתפוס שוב את מקום הפחד ונועזים יבואו במקום מוגי לב, תעמוד שאלת האמנסיפציה במרכז הדיון ותינתן תשובה כהלכה ממקורות הבקורת ההיסטורית והבנת כונתה של התולדה.

שלושת המשברים בחיים

הרב ד"ר אלי יונג

בספרה „עול תקופתנו“ עומדת ד"ר חנה אהרנד על תוצאותיה הפטאליות של הטוטליטריות, הן כמתכנתו של היטלר והן כמתכנתו של סטלין, בהגדירה אותן כערעורם הגמור של כל היחסים בין יחיד ויחיד ובינם לבין בני האדם, כאבדנם המוחלט של כל הערכים המוסריים והחברתיים.

בעוד שהדיקטטור זומם שלטון על העולם, באמצעות מדינה עולמית ומהפכה בכל רחבי תבל, הריהו יוצר ע"י כך חוסר אימון מצד היחיד כלפי כל איש ואיש, בידוד מעיקרא של כל יחיד מכל יחסים ומכל משמעות. במשטרו של סטלין, כל יחיד הוא אויב־בכח ופושע־בכח. אין חוקים או מנהגים שלפיהם יוכל האדם לחיות, או להחשב, כצודק וישר, ולהיות בטוח ממאסר ועינוי. ה„גסטאפו“ או ה„ג.פ.אוו“, לא רק שהם מחזיקים בידם כל השלטון, אלא שמבטלים הם למפרע כל בית־משפט, כל סמכות שלפניה יש סיכוי כלשהו לאישיותו של אדם. החיים הפסידו את נורמליותם. והיחיד אינו אלא מספר ל לא חשיבות כלשהי.

מבחינה מסוימת גולה התעשייה החדשה מן האדם את מדותיו האנושיות. ההמונים, שעליהם כה מרבים לדון, חיים בתוקף ביטולה הגמור של אישיות הפרט. יש בכך כאילו משום נקמת המכונה במין האנושי על שכפו עליה לייצר תוצרת המונית אנונימית. לעומתה הפך העובד לאדם ללא מולדת רוחנית, למכשיר פעולה ללא אישיות, חסר בית מבחינה מעמדית וחברתית, פועל־יוצא מן האטומיזציה של החברה שאבדה את הקשר עם מה שמעבר לרגע הנוכחי.

הטוטליטריות מבוססת על האמונה ביכולתו הבלתי מוגבלת של כח האדם לארגון, לקראת מטרה מסוימת ומתוכננת מראש: היא מנסה להתעלם מן המציאות וליצור עולם פיקטיבי מכל וכל. כפי שתיאר ג'ורג' אורוול (1) משתדל הדיקטטור לבטל עובדות היסטוריות ע"י השמדת מסמכיהם והדפסתם מחדש, וזיופם של עתונים, ספרים ומסמכים מתקופות קודמות, בהתאם לצורך פוליטי, כדי שהעם ייאלץ מעתה לקרוא ולקבל את הנוסח המזויף והתיאור המסורס כדו"ח עובדתי יחיד, כאמת אפשרית יחידה — מצב איום שאינו ניתן כמעט לתיאור. כשכל

ממשיות נמוגה בערפל יציר-אדם של שקר מתוכנן, כשכל דבר הוא בגדר אפשרותם של אנשי חסדו של הדיקטטור, כי אז לא זו בלבד שהמחשבה על זכויות האדם מפסידה כל משמעות, אלא שהיא נראית כזיוף מטורף של אויבי המדינה, שעדיין לא עונו עד מוות, או שעונו ולא הגיעו עד כדי הסכמה סיטונית לאותה שיטה הרת-מוות של אי-חיים ואי-מחשבה. הכל תלוי בשרירות לבם של כת ביורוקרטים, התאבים תאוה שטנית לשלטון העולם באמצעות מהפכה עולמית ודיכוי המיליונים משוללי דמות אדם. העומדים בראש, אין להם כל יחס למישהו אלא למגמתם, ואינם חייבים לתת דו"ח כלפי שום כוח, לא אנושי ולא שמימי, על תכניותיהם ומעשיהם.

רק באמצעות הכנסת חיים חדשים והדגשה יסודית של מערכת מושגי זכויות האדם, יתכן לבנות מחדש את העולם ולהגיע לידי בטחון האדם, לידי שלווה ואשר, כשכל העמים והאומות המאוחדות יקבלו ויקיימו את העקרון כי לכל יחיד יש כבוד משלו כמטרה לעצמו, שאינו ניתן ליהרס, ואינו משועבד לכל חוק מבלעדי חוק הצדק. יש שהיחיד חייב לוותר על חלק מריבונותו לטובת הכלל, אולם בידו הזכות הבלתי מעורערת שלא להפגע ע"י כל צער, בזיון ומאסר שאינם באים כתוצאה מהתנהגותו ועמדתו המנוגדות לחברה.

אפשר אל נכון להתווכח על כמה נקודות בשיטתה החריפה של חנה אהרנד, או לחלוק על כמה מטענותיה החריפות של ארוול, אולם בשניהם יש נתוח — בכח של הטוטליטריות כאויב-עד-מוות של כבוד האדם וערכו, בהשוואה לאיום זה מופיעים מחנות הריכוז ותאי העינויים של היטלר וסטלין כפשעים ממדרגה נמוכה יותר, על אף אכזריותם הבהמית, כאמצעים למטרה גבוהה-שפלה זו. לא קל לאזרח הדמוקרטי הבינוני לעמוד על טיבו השטני של תנועות אלה, אולם בנפשו הוא שומה עליו שיתפוס זאת תפיסה מלאה, פן ימנע מלתת לארצות הדימוקרטיה את העזרה והמסירות המלאה שהן זקוקות לה על מנת להתגבר על איום מבהיל זה, ולתכנן את עתידה של משפחת האדם החפשית מסויט החושך ללא קץ והסבל חסר המשמעות.

העובדא כי בתוך טענותיה העיקריות מנתחת חנה אהרנד את תוצאות האנטישמיות אינה רק בגלל מוצאה או קורתיה בימי ההיטלריזם.

לעולם אין השעה מאוחרת מדי להצביע על העובדא כי בכל מקום שבני אדם שוללים, למען מטרת משלהם, את זכויות האדם וכבוד האדם משאינם בני מינם. הריהם חוטאים לא רק כלפי יחידים אלה, אלא פותחים הם פתח לאותו

רקבון מוסרי שבתוקף ההגיון של רוחו הרעה, בהכרח שיחזור בסופו של דבר תחת זכויותיהם וכבודם הם.

כשקבוצה אחת הנמצאת בשלטון מעלימה עין מזכויות האדם, הרי זו ראשיתו של התהליך ההורס את כל הערכים והיחסים אף אם הם כפי העולה על רוחם, מגמתם או תכניתם של האנשים השליטים באורח מקרי או הגיוני באותה יעה. כן לא יהא עוד משום שינוי רב ברבות הימים בהכנסת שיטה או תיחום תחומים לשמוש לרעה בשלטון, אם רודפים את הכושים על שום שחסרי אונים הם מבחינה תחוקתית, בלתי מוסרית או מפני שריח רע נודף מגופם, הרי שגם קתולים ואפילו פרוטסטנטים, יהודים או קוואקרים, אנשים למעלה מגיל מסוים, או נשים שאינן שייכות לחוג מסויים, עתידים להמצא פסולים במגרעות אלה לאחר שיהיו עשוקים בידי רוב אובד-דרך, או כהקדמה להרס חרותם וזכויותיהם האנושיות. יש לחזור על דברים אלה הלוח ושנן, עד שהגיוניותם, אם לא צדקתם המוסרית, תתחיל לחדור למערכת-מחשבותיהם ולמעשיהם היומיומיים של האזרחים באשר הם שם, ותגיע גם לחייהם שמתחת לסף ההכרה, למען תקבל צורת חוש של שמירה עצמית, שילמד למצא את אשרו ובטחונו הוא קשורים בקשר אמיץ עם אשרו ובטחונו של כל האדם זולתו, לפי דעת התורה נותן הטבע האנושי זכות אורח בעולם לכל אדם, ועמה הגנה מינימלית לפחות. יתכן שזו היתה גם דעתו של אריסטו בכנותו את האדם "חיה חברתית".

אפשר לראות עקרון זה כרקע ליחס כפול בתורה, הברית בין האלהים והאדם עליה מסופר בבראשית² קובעת יסוד משפטי כביכול לאותם בטחון ומשמעות נצחיים לאדם. התורה פותחת באדם אחד שנברא ע"י האלהים ללא מעצור בשטח, ללא תלות במקרי הזמן והמקום ומסיימת באחרית הימים, ימות המשיח אשר יטע צדק ורחמים בעולם כולו, ספר תהלים מדגיש מחדש את ערכו הסופי של האדם באמרו: "ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו". העולם האנושי נבנה, ויבנה מחדש, על ידי חסד, הברית המיוחדת שבין הקב"ה וישראל, אין גם לה יסודות שרירותיים. יסודה הוא קבלת התפקיד לשמור דרך ה', לעשות צדקה ומשפט, ע"י אברהם אבינו ובניו אחריו, רק בזאת תבורך האנושיות ע"י ישראל, וישאר ישראל עם סגולה.

אותו מלט השומר על שלמות הבית האנושי הוא הברית הזאת, היחס הזה שבין הבורא והאדם, המטיל על האדם את הכבוד שאינו ניתן להפטר ממנו, של

שותפות עם הקב"ה, והמשמעות הנובעת מכך, שאינה ניתנת לערעור. העולם הנברא בידי הקב"ה יש למלאו ערך, ולשמור על אשרו ע"י שיתופו של כל אדם בברית הגדולה המאחדת את המשפחה האנושית לנצח עם מערכת הנבראים, תכנית הבורא. יחסי יסוד אלה הם האלמנט החיוני שבלעדיו אובדת כל משמעותם של החיים. המדינה הטוטליטרית הורסת את משמעותה של האישיות. המוסד המרכזי, הדת, בונה את אישיות האדם באמצעות יחסי אל חבריו, והרעיונות שכולם יחד מהווים את חוש השייכות הם המשמעות והערכים שאינם ניתנים ליהרס.

פילוסופיה זו של החיים הריהי מנוגדת מן הקצה אל הקצה לכל טוטליטריות. משום כך טבעי היה הדבר שהיטלר ראה בעצמו אויב יסודי ליהודים, מתנגד גלוי לרעיונות היהודיים (צדק, זכויות האדם, רחמים) בכל גילוייהם.

זוהי צורתה החיצונית של הטרגדיה האנושית, המשוועבת עדיין למזימות הרשע של מתכננים מטורפי שלטון, למרוץ השגעון בין כל העמים, ולדימוגים מרשיעים המנצלים לרעה את פחדיהם וטירופם, למען מזמות השגעון שלהם החובקות זרועות עולם.

בימינו אלה, או שננצח את הטוטליטריות, או שנשקע לתוך אלף שנות חושך. אני בטוח שנתגבר על האיום הקומוניסטי כשם שניצחנו את חיות הטרף של היטלר. אולם מבעד לאלה יש בעיות פנימיות שעלינו להכיר בהן אם ברצוננו לפתורן, שלבים בהתפתחותנו הרגשית והשכלית, הטעונים עיון מעמיק, למען נעזור לעצמנו ולילדינו לעבור בדרך החיים תוך מינימום של בלהות הניתנות להימנע ואפשרות מקסימלית לשלום, לאושר ומכאן לאריכות ימים.

א.

אי שם בתלמוד³ מופיעה המימרא לפיה חדל האדם להיות שרוי בטובה עם צאתו ממקום מבטחו במעי אמו. בלא יודעים נטל פרויד מתורת אבותיו כשהפך הגדרה זו לאבן-יסוד בבנינו. אולם אין אדם חשוד בכפירה אם יאמר כי שנות הילדות הראשונות ממשיות באותו המצב המאושר ממנו נהנה העובר במעי אמו. אמת הדבר כי יש בחיי הילדים גם שעות אומללות, אולם אם ההורים הם נורמליים ומוכנים, לפחות במדת מה, לתפקיד גידול הבנים, לא יהיה צער צאצאיהם לעולם עמוק עד כדי כך שאי אפשר יהיה לרפא למכאובם ע"י חתיכת שוקולדה, או למחות את דמעותיהם באמצעות מתנה חשובה יותר, צערם של ילדים נורמליים אינו עמוק מן הצור, בעיניהם הם, מעל פני השטח בלבד, כי, בין שהם מכירים בכך ובין אם

(3) גידה ל"ב, ב.

לא — בידיהם ברכתו של שכנוע התומך בהם. ילדים הם מאושרים, על שום שבשנותיהם הראשונות מאמינים הם ביכלתם הבלתי מגבלת וברצונם הטוב של הוריהם. יודעים הם כי אבא ואמא יפתרו את בעיותיהם, משום שאבא ואמא חפצים לעשות הכל למען אושר ילדיהם וגם (כך חושבים הילדים) היכולת בידם לעשות למענם. משום כך חיים הם בגן העדן של שנות הילדות ללא נחש שיפריע בעדם, או ענן שיעיב על שמש חייהם הנצחית. חלק מאותה אילויה מאושרת נשאר לבני האדם גם בשנות התבגרותם. על כן מרגישים אנו רגש של בטחון ומחסה, אף כשהננו כבר סבים לנכדים בעצמנו, כל עוד יש לנו אחד מן ההורים שאפשר ללכת אליו, להביט בו ולפנות אליו בבעיותינו. כשהתורה מצווה אותנו על כיבוד אב ואם, יתכן שמצווה זו כוללת גם את החכמה שכיבודם הוא בגלל חכמת החיים שלהם שנקנתה ביסורים, בגלל העצה הטובה של מזגם הקר יותר ונסיונם העשיר יותר שנעורינו טרם רכשום. יהיו הדברים כאשר יהיו — תפקידם העיקרי של ההורים לאחר שהולידו את בניהם הוא לספק להם, ע"י הדאגה למענם וההתנהגות הנבונה כלפיהם, את הויטמינים הנפשיים של אותה אמונה, לשנות החיים החשובות ביותר. כי אעפ"י שעקרון ה"ליבידו" (סערת החושים) של פרויד הופשט עתה בחלקו הגדול מכחו המקורי, ועצם קיומו מוטל בספק לאור עקרון ה"תחליף" החולק עליו, שאותו מציעים יונג, אדלר ואדולף מאיר, הרי לעולם אין להתעלם מההגשתו את טיבם הקובע של נסיונות האדם בימי נעוריו, על כל טרגדיות התסביכים הנובעים משגרה או מקרה. בפסוק בתורה⁴ אפשר אולי לרבות (בהתאם להעמקתו של ר' עקיבא — שהיה דורש אתין — ברוחה של הלשון העברית) גם את הקטנים, כך שאפשר ללמוד משם גם: כבד את בנך ואת בתך למען יאריכון ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נותן לך.

ברם להורים, עם כל החכמה שאמונתו התמימה של הילד מיחסת להם, הוצבו תחומים, כן אין כל אפשרות להסתיר אותן מהגבלות תדיר מעיני פעוטותיהם. לאט לאט, עם התקדמותם לגיל הבגרות, ניצבת גם האכזבה הראשונה בדרכם של הילדים. ביום מן הימים רואים הם מבעד לאילויות של גילם הרך כי, בעוד שאבא ואמא חפצים לעשות הכל למענם, הרי מאות מעצורים בדרכם. הורים נבונים יוכלו לקדם את פני אפשרות האכזבה בהצביעם לפני ילדיהם על חסרונותיהם השכליים "אבא אינו יודע, על אמא לשאול על מנת למצוא" — דברים אלה עשויים לעזור במדה מסוימת. אולם הילד, הנהנה מטיפולם העדין ותום

(4) שמות כ', י"ב.

אהבתם, יוסיף לראות בהם את המספקים הבלתי מוגבלים של כל הדברים הרצויים, ואת המקור המושלם לבטחוננו והנאתו הוא.

אחרי זמן נעלם הבסיס לחדווה זו. אשרם עוזב אותם. לאחר השמירה המעולה למעלה מן המדה, ממנה נהנים רוב הילדים, אין הם יודעים כיצד לעמוד בפני מצב קשה וחדש זה. בכך מהווה אכזבה זו את הטרגדיה הראשונה והקשה ביותר בחיים. בכת, עלול הפחד, אותו סובל הילד עתה, לפגום באישיותו העתידה, בהטילו עליו אי-בטחון פנימי, פחד, חשד, שנאה, ואת ה"סך-הכל" של אותם האנשים העשויים לבקש את עצתו של הפסיכואנליטיקן. כאן המקום בו חייבים ההורים לקדם את פני המשבר, או ביתר דיוק, זהו המשבר שלקראתו חייבים ההורים להתכונן. אין הם זקוקים להשתתף בקורסים של רופאי נפש, אין להם צורך ללמוד על פה מלים רבות-הברות, אותו הז'רגון של לימוד משונה ומסולף, שאינו קל לעיכול.

אם לעצת התורה ישמעו, ילמדו את בניהם משחר ילדותם על דבר ה', אבינו שבשמים, הכל-יכול והמרחם על כל, האוהב את בני האדם ונתן להם את התורה, או את הדרך בה יכוונו את חייהם, אשר בה ימצאו שלוה ואושר. משהתחילה האמונה באותו אב לקנות שביתה בלבנו של הילד, יהיה מוכן ע"כ להתפכחות מדמיונו על יכלתם האינסופית של הוריו. הזדמנות נאותה ביותר להדגשת טובו הכל-יכול של הקב"ה ניתנת גם בתקופה בה למד הילד מתוך גורמים מאכזבים בנסיגותיו, כי יחולי הוריו לקיים בחסר כתוצאה מאי יכלתם למלאם. אין צורך שיבא רגע של משבר חריף ומזעזע, על שום שב"אני" המתרחב של הילד כבר נתפנה בהדרגה להקב"ה אותו מעמד שהתינוק מייחס אותו להוריו. בתפלותינו אנו קוראים בהתלהבות: חדש ימינו כקדם⁶, תן לנו את תמימותם של ילדים המרגישים עצמם במרחב, באותו עולם שהם מדמים, כי עומד הוא תחת שלטון הוריהם. בימי התבגרותנו כמהים אנו לשלוותם של אותם הימים, אם כי בסערה ומאבק של שנות העלומים אנו מתקוממים נגד הכבלים המדומים, בהם כבלה הסביבה את רוחנו ומונעת ממנה לפתור את בעיות העולם במחיידי החלטי אחד של כחנו המתבגר. שואפים אנו לבטחה זו בשנים שלאחר מכן, ואחד המקורות שמתחת לסף ההכרה לאותו כבוד שאנו רוחשים להורינו היא התורה על ברכת ילדותנו שענן לא העיב עליה בהיותנו מוגנים ע"י דאגתם לנו מפני המציאות הקשה של התחרות, של מגמת זולתנו להפריע לתכניות ההישגים שלנו.

"כי אבי ואמי עזבוני" — נאמר בתהלים — "וה' יאספני"⁶. כשחלום שמירת ההורים מפני איומי החיים נגזו באכזריות, באה לעזרתו של הילד האמונה באב האחד, שאיש לא יוכל להפריע לגדלו ולטובו, אשר חסדו עד עולם ותמיד הוא חפץ באשרנו, המזהיר וחוזר ומוזהיר אותנו בפי נביאינו במזמורי התהלים, באמצעות מערכת העולם, יפי הטבע ותביעות המצפון, על הדרך נלך בה והמעשה אשר נעשה. חייבת האם לדבר על חינוך הבן בעת שיחה עם בעלה (תינוק יונק משדי אמו — ואשה מספרת עם בעלה) אומר התלמוד⁷, אם עשו ההורים את החינוך המסור והמלא אהבה בדרכי אמונת אבותינו למטרתם המשותפת, הרי חיסנו בכך את ילדם לקראת אותה האכזבה הבלתי נמנעת, וימנעה ע"כ מלהפוך לטרגדיה, אלא ישתמשו בה כדי להרחיב ולהעמיק את חייו.

ב.

הדבר שהוא בשלבו הראשון רק יחס, או סיכום של יחסים בלבד, מקצתו ברגש ומקצתו בהבנה, הופך בהדרגה לקשר ממשי, קשר של קיימא לערכים, ההופך להכרה מוצקת כסלע, שעליה נשענת המחשבה הבוגרת וממנה היא שואבת את כחה היא.

הנה כי כן נעשה הקב"ה פתרון לבעיות הקשה הראשונה של הילד. הדרך בה מחנכים הורים דתיים את ילדיהם אינה דרך של נאמנות דתית בלבד, אלא גם דרך הפסיכיאטריקה הנבונה. ממספקים אוטומטיים של מזון, הלבשה ומשחקים מתפתחים האב והאם לדרגת מדריכיהם; ידידיהם ופילוסופיהם של הילדים. אהבתו וכיבודו של הילד גוברים משיכיר כמה משותף בינו לבין הוריו, עד כמה מתוה לו דוגמתם את דרכו, עד כמה מוצא הוא עידוד והנאת-ידידות בלכתו בצדם, כשידו שלובה בבטחה בידם. תחומי תכניותיו מתרחבים, בעוד שלעולם אין הוא סובל מאיום בגלל חוסר הדרכה אוהבת ועידוד ידידותי. ימי הילדות וההתבגרות מאושרים יותר בגלל אותה שותפות בדברים שאין להתגבר עליהם אבל חיוניים הם. ברם עם התקדמות החיים יש להתגבר על מכשול נוסף, טרגדיה שניה צפויה לנו. האדם מגיע לבגרות ומכיר כי בעיותיו העיקריות הן הן בעיותיו של כל אדם זולתו, כי מה שנראה כהצטברות מקרית גדולה של הדרכות והוראות, יתכן מאד שהוא גובע מכמה עקרונות יסוד ויחסי יסוד, כי הספק הגדול הוא סימן לגידול כי המאבק הוא תנאי יסודי להתפתחות, כי ההורים והמורים מלווים אותנו רק עד

(6) תהלים כ"ז, י.

(7) ברכות ג' ע"א.

לתחום מסוים, אולם בוא יבוא הזמן בו ניאלץ לילך לבדנו. כשאנו יוצאים משנות ההתבגרות, אנו מכירים באותה כפילות ודו־ערכיות של קיומנו. חשים אנו ברגש הזדהות עם כל אדם־רענו, רגש האומר לנו לחלק כל אשר לנו עם רענו שאותו אנו כוללים, בהשפעת אותו רצון לאחדות, לא רק בתכניותינו אנו להתקדמות, אלא רואים אנו אותו גם כהכרחי בתכנית חיינו, כך שכל מה שיש לנו, כל מה שאנו יודעים ומה שהננו, הריהו ממילא ובאורח מובן מאלינו גם שלו, על מנת שיהנה ממנו ויתקדם בעזרתו.

אעפ"כ לא זרה אף למעולים שבנו גם המגמה ההפוכה, הרצון לצבור לעצמנו בלבד לא רק את יבולנו אנו, אלא אף את כל טוב העולם בדברים שברוח ובחומר, על מנת שיהיה לנו בלבד, בשלמותו, וכל אדם זולתנו יוצא מכלל הנהנים ממנו. בהשפעתה של אותה שאיפה מסתכלים אנו בעין רעה בכל מתחרה אמתי או מדומה, וניחא לנו אפילו שיסבול, ובלבד שיובטח מלוי תיאבוננו.

בימי התבגרותנו אין אנו מכירים תחלה באותו מאבק פנימי, העלול להתחולל בנו בתקופות שונות או בבת אחת. בזמן מאוחר יותר מכירים אנו בעצמנו ככדור משחק בידי רגשות מתנגשים, וכך נולד לפחות אחד מגורמיה ה"וולטשמרץ" ("צער של עולם"). אולם על סף הבגרות מכירים אנו בעובדא כי הכפילות באוריינטציה, היכולת להדבק באורח זמני חליפות להשפעת הקצוות המנוגדים, להיות לעתים שונות, או אפילו בעת ובעונה אחת, שטן־למחצה או מלאך־למחצה — כל אלה אפייניים הם למעמדו של האדם, גורלו וטבעו, או אם נשתמש בלשון קדמונינו: העובדא כי בקרבנו⁸ שוכן בעל קרחנו היצר הרע עם היצר הטוב בכפיפה אחת, עובדא זו אינה בעית האדם, אלא, אם אפשר לומר כך, מצבו של האדם. לעבוד את ה' "בשני יצריך"⁹ מצב זה כולל את הפאר והטרגדיה העומדים לפניך, התפקיד היחיד, בו מכיר ה"אני" המבוגר יותר, הוא להגביר את היצר הטוב ולהשליטו על היפוכו, מבלי להשמידו לעולם, אלא להכניעו ע"י השימוש בו למטרות חיוביות, או לקיימו כרע בלתי נמנע שאין להניח לו להתפתח פן יהרוס את נשמתנו. האדם האמביציוני המשתמש בעודף האנרגיה שלו לחולל תנועה בעלת ערך חברתי, שואף־הרכוש הבונה כמה משוממות האנושיות, הטיפוס השלטני המחולל מפעלים להשבחת תנאי חיי האדם, — כל אלה מכניעים את יצריהם האנוכיים, ומזווגים מניעים שפלים יותר למטרות נעלות יותר.

(8) ברכות י"א ע"א.

(9) שם.

משכבשנו אותו יצר לבנות רק לעצמנו בלבד, משהכנענו את זרם החוש והחשק האפל, או את סערת האמביציה, לפרופורציה מתאימה, מגלים אנו באותה התאפקות או כיוון מחודש להשגת הפרופורציה בדברים הרבה, לא רק פירות מקומיים אלא אף סימנים וסמלים לאישיות בוגרת השלמה בתוך עצמה. הבגרות או הכרתה חייבת להיות מכאן ואילך אחד מציוני הדרך המאושרים ביותר באורח חיינו, אולם פה רואים אנו בצמיחתה של בעיה גדולה שניה.

נניח שעם הבגרות, וכגמול על שהגענו אליה, מבטלים אנו את המשפטים וההתרגשויות השטחיים מימי ההתבגרות, אם בעונה ואם באיחור זמן; נניח שהאדם המבוגר מסתכל סביבו וללא כל פחד וספק מבחין בין האמתי והמזויף בין עמוק לרדוד, בין ערכים חולפים לנצחיים, וכי רואה הוא את כפילות ה"אני" האנושי כמושתת על טבעו הוא, ומכאן הוא מקבלה בהשקט, ללא האשמה עצמית ביישנית וללא מחאות שוא, באותו רגע של מחשבה ברורה צריכה הארץ להיות גלויה לפניו. באותו רגע של מחשבה ברורה ופעולה מוחלטת חייבות כבר כל הבעיות להיות נמוגות. אכן, גמול הבהירות שהושגה באמצעים עצמיים חייב לפור את כל הערפלים, להתיר את כל הספקות, רק אור שמש והמיית שבלים צריכות היו ללוות אותנו אל פסגתנו — אך טוב וחסד¹⁰). אולם ראה נא גם ראה עקמומיותו של נסיון האדם המלווה אותנו עד פסגת אשרנו, הבעיות שסולקו "בדלת הקדמית" מצאו להן פתח לחדור דרך הדלת האחורית, כדבר הזה אירע לנו.

מצד אחד מכירים אנו עתה, בימי הבגרות, את ערכי החיים האמתיים, התופעות אינן מרמות אותנו עוד, ואין אנו מחליפים עוד בין בן החלוף לבן הקיימא. אין אנו נוהים אחר דיבור־גבוהה, ויהא נוצץ ומבריק ביותר, ואין טענות חד צדדיות עלולות עוד להשפיע עלינו. יש לנו מערכת עקרונות ומניעים הקובעים את עבודתנו היומיומית ומהווים את הבסיס לפעולתנו ולשיפוטנו גם יחד, ומניעים אותנו מלבוא לידי מכשול מחשבתי או מוסרי, אולם מאידך גיסא הננו גם תוצאה מוגמרת מן ההשפעות (הטובות, הרעות והאדישות) שפעלו עלינו בעת העפלתנו לקראת הבגרות. בעל כרחנו הננו תוצאת הבית, בית הספר, החברים, הסביבה שלתוכה נולדנו ושעיצבה את דמותנו. לאמתו של דבר לא סולקה הכפילות שבחיינו אלא העמיקה. זוהי אולי תופעה של סכיוזופרניה (פילוג האישיות), ואולי נכון יותר להגדירה כאישיות מורכבת, הגדושה ידיעות, ערכים ומגמות, אולם אין בכחה

(10) תהלים כ"ג, ו'.

לחיות בפיהם בשלמות, על שום שהתודעה וההכרה נעות על שטח השכל, בעוד שהכיוון הרגשי נשען על כחות שאינם נכנעים עוד לצווי השכל.

רובצת עלינו קללת נסיונו של אותו אדם אומלל שעניו רואות את הדרך הישרה בעוד שרגליו מובילות אותו לכיוון הסוטה ממנה, אם אינו מנוגד לה. כך עליל כל פרי ההילולים של הבגרות להחמיץ בפניו, סימפוגית השמחה שקוינו לה חסרה כלים, ויום התרועה הפך הפגנה מדהימה של מבוכה וכשלון. זוהי הטרגדיה השניה באורח חייו של כל אדם, לפחות של אלה שנחוננו בחוש האקלום. נראה הדבר כאילו לא נחלצנו מעולם מן הכחות הרעים הבוראים שאלות ויוצרים בעיות המחרישות את כל המוזיקה שבידי החיים לתת.

אולם, כדברי חז"ל⁽¹¹⁾: הקב"ה מקדים רפואה למכה. פירושו של דבר שאין לך מצב אנושי שאין להפכו למאושר ורב משמעות ע"י מאמץ של אמת המשווה את מטרתו לנגד עיניו.

נניח שגלינו את הכיוון הכפול שבחיינו. נניח שאין למחות מספר אישיותנו את אשר פעלו עלינו השפעות העבר, וכי הללו נכנסו לתוך טבעיותנו. נניח שנראים אנו תלויים על בלימה עם מערכת הערכים שלנו שגלינוה מחדש, שכן צורת האני החדש שלנו אינה הולמת עוד את התבנית שלתוכה יצקו אותנו השפעות חוץ, מורים, ידידים וסביבה.

ברם לעולם אין העבר וההווה ממצים את אישיותו של האדם. לא אבדנו את קשרנו עם העבר על מנת להיות מנותקים מן העתיד. אין אנו מסופקים בדבר השימוש בערכינו. למלוי אנוכיותנו אנו וחובותינו הלאומיות והעולמיות ניצוק את תודעתנו המוסרית והשכלית, הכרותינו ומגמתינו, לתוך נפש ילדינו. הם יקבלו מאתנו את העידית ממה שנתנו לנו החיים, יחד עם מאמצינו אנו. בתוך אישיותם המתרחבת והמתעמקת נשקיע את הדברים הטובים ביותר, האמתיים ביותר שהיה בידינו לצבור.

ילדינו הם השלמת ה"אני" שלנו. "בנים-בונים", כדברי קדמונינו. כשם שההורים נתנו לבניהם ולבנותיהם בימי ילדותם את הרגשות האנושיים הנעלים ביותר, אהבה זכה ודאגה עדינה שמאומה לא השפיע עליהן כי אם ההזדהות רבת החמלה עם חוסר האונים של התינוק, כך נותן גם הילד, בהתאמה נפלאה לתוך ההזדהות המוסרית להוריו המבוגרים את החסד הבלתי משוער הנובע מתוך שימושם של אלה האחרונים באותן ההבנות, התודעות וההכרות ההופכות תמצית

חיינו, ככל שאנו מכירים במשמעותם. אילולא קנו להם שביתה בלבו של הילד, היתה בגרונו של המבוגר נשאת הישג נאה, אבל עקר.

כל כתבי הקדש, למן התורה ועד משלי, למן התהלים ועד לאגדה, משננים הלוך ושנן את החובה הנעלה להוריש לבנינו את מורשת עמנו שהם אוצרנו הנצחי ביותר. מאחר שהקב"ה הוא מרכז חיינו ותולדותינו כאחד, שורש מוסרנו ומקור חיינו, אבינו, מחוקקנו, שופטנו ומורנו גם יחד, ומאחר שדבריו הם, שאנו מורשיים באותה הצורה שהבגרות אליה הגענו גילתה אותם לפנינו, מוצאים אנו גם את פתרונה של הבעיה השניה, באמונתנו בה'. מגלים אנו את ערכה הביולוגי של הדת במדה לא פחותה מערכה הפסיכולוגי, ומתוך נקודת ראות חדשה מכירים אנו באמתת אמרתו של ר' סעדי' גאון כי אין אומתנו אומה אלא בתורתה⁽¹²⁾.

ג.

וכך מגיעים אנו אל השיא. שנותינו שואבות עידוד עמוק יותר מן העובדיא כי באמצעותנו התרחב זרם ההכרה היהודית בהקב"ה, וגישר בין הורינו שהלכו לעולמם לבין ילדינו הגדלים, בבטלנו את תמורתם ובהבטיחנו אורך ימים אם לא אלמות למערכת האמונות והדעות שהן עיקרי היהדות. אולם ליד אותו הישו מוצאים אנו יחס חדש. במקום השטח המעורפל של העתיד, בו מוצאים ימי נעורינו את אשרם המלא אם כי בן החלוף, הרי בהתפכחותנו עומדים אנו מול של זה מעגלים משותפי מרכז: תודעתנו בה', תודעת יהדותנו ותודעת אנושיותנו. ילדינו קיימו את תפלתנו למחצה. ה"אני" שלנו ימצא מנוח בידיעה כי האידיאלים החיוניים שלנו ממשיכים לחיות בילדים. הם כאילו נעשים עצם מצצמנו, בשר מברשרנו ודם מדמנו; לא רק מבחינה גשמית, אלא אף מבחינה רוחנית. המשך הפרק ההיסטורי שלנו. בעוד שמעבר לד' אמותינו הפכו בעיות העם, עמנו, לבעיותינו האישיות — שכן ביחס לחברינו כאילו נזקלים אנו בתלאותינו וצרותינו הראשונות, וזוכים אנו לשמחותינו הראשונות — הרי החילנו לנשום אח אורין המגרה של פסגות רמות יותר, והתחלנו להעלות בדעתנו תכניות לשטחים רחבים יותר, הרגנו מתחום הסכיבה המשפחתית, אף מתחום האופק הלאומי. רואים אנו בהקב"ה את אדון העולם עולמנו אנו, כמקים את כל ששת חלקי התבל, את משפחתנו אנו המורכבת מבני כל הגזעים והאמונות, מכל צבעי העור, מכל מיני החוקים החברתיים, המעמדות הכלכליים, הדרגות השכליות. «ואהבת לרעך»⁽¹³⁾ —

(12) ספר האמונות והדעות לר' סעדיה גאון.

(13) ויקרא י"ט, י"ח.

על שום שהוא "כמוך". מתוך הנקודה האלהית במרכזו של החוג האינטימי ביותר, לאור מגילת ההיסטוריה הלאומית היהודית הפרושה לפנינו, הגענו להכיר את תקוותיהם הבטחותיהם ומאוויהם של כל עמי תבל. שותפים אנו לעמלם ולדאגותיהם, שמחים אנו במלוי שאיפותיהם, העפלתם התמידית לקראת מילוי יעודם הלאומי. מגלים אנו את אי התלות המתמדת, לא רק מבחינה מוסרית ודתית, אלא אף מבחינה מעשית מדינית וכלכלית, שבין החרות הסינית והחרות האמריקאית, בין הבטחון היהודי לבין הבטחון הנוצרי, בין התקדמות חברתית בפוליטיקה ובריטניה, בין התקדמות בקוריאה ובטחה בפריז.

יחד עם זה מגיעים אנו גם לכלל הכרה כי האטת המאמץ להטבת מצב האדם בכל חלק מחלקי העולם, לא רק שהיא מעכבת בעד מאמץ זה בעולם כולו, אלא היא גורמת אף למגמות ותהליכים של נסיגה במקומות רבים. אכן, יש והעולם שמסביבנו, בד' אמותינו, באותו השטח המדיני שאנו מהווים חלק ממנו, באותו חלק תבל בו גרים גם אנו, ואף בכל העולם כולו בבת אחת, יש בו רק מעט מאד כדי לעודד אותנו, בתקופות של מלחמות קרות הופכים כמה מאתנו חסרי סבלנות באופן מבהיל, וסכנה נשקפת שבסופו של דבר יגיעו למחנות פעלתניים, מסוגלים להטיל פצצת אטום קולנית, מאמינים בפתרונות של "קפיצת דרך"; אם מגיעים אנו לתוך מבוי סתום זה עלולים אנו לקפח את כל היחסים התקינים ואת כל השפעתה המרגיעה של השותפות החברתית. עלולים אנו לראות את עצמנו בתוך בוץ המקארתיזם, או באותה הרשת חסרת המחשבה התלויה בהחלטות בדבר פעולותיה בדרגות אחרים, המצפים לתיאום כזה של נסיבות בלתי מוצלחות על מנת למשוך חלק הגון מתוך האוכלוסיה הנדהמת לתוך שורותיהם. או שעלולים אנו לידחף לתוך זרועותיו של שגעון ההתאבדות כמוצא יחיד, אם כי מוג לב, מתוך מיצר שאין לסבלו, או מתוך שואה עולמית שאינה משאירה פתח תקוה לאיש. כל העולם כולו אינו אלא כיסוי לקדירת הגיהנם — אומר אחד החכמים הפסימיים בתלמוד.

כל אימת שיחיד או ציבור מוצאים עצמם במצב כזה ללא מוצא, ימצאו את המוצא ע"י גילוי מחדש של היחסים הנכונים ופופורציות המתאימות, אותה מוסרת הדת האמתית בידי מבקש האמת והשלום.

המלה "רליגיה" (המציינת את הדת ברוב הלשונות) שרשה במלה הלטינית Religare שפרושה לקשור, לקבוע יחס בר קיימא. הדת מקשרת את האדם עם הקב"ה כבורא העולם, כמקור המדות והערכים. כדברי הרמן כהן: "הקב"ה הוא "הערב" לאמיתותם של האמת, הצדק והרחמים.

אותנו מענינת הדת בנידון זה, בפעולתה היסודית כמקור ליחסי האדם. הטוטליטריות נמצאה הרסנית ביותר, שכן, בדומה לחמץ, מפוררת היא את כל יחסי האדם, ובהמשך התהליך משמידה את כל הערכים. לעומת זאת נשענת התביעה להתחשבות עם הזולת וליושר, אותה משמיעה הדת כלפינו, על מערכת היחסים שהיא מטילה עלינו. יחסים אלה אינם תלויים בכפיה חיצונית אלא בהכרה פנימית. יש לחזור ולשנן כי הצלחתה של כל דת תלויה ביכולתה לנטוע יחסים אלה במוח ובלב כבית היוצר לעמדה ולפעולה. ההורים נוקטים בעמדות מסוימות; יחסי עם אבי ואמי עשוי להשפיע עלי במסבות נורמליות, להדריכני לעתים מתחת לסף הכרתי, לבחור במעשים מסוימים ולמאוס באחרים. הכרתי בהקב"ה ויחסי אליו יגרמו לי בדרך כיוצא בצו להחליט על אפשרות אחת מני רבות. ברור איפוא כי לו היה יחס זה מוטל ע"י כפיה חיצונית, כי אז היה כח זה הורס לאט לאט את ערכו של היחס. הוא היה שולל מן הפרט את רכושו העיקרי: — ספונטניות, בחירה שכלית, אחריות.

כך מקשרת הדת בין אדם לחברו. מתוך אותו היחס נובעים כמה מקסמי החיים היפים ביותר. יחס הכפול עם הקב"ה והאדם חברו הנו תוצאה מהתקשרותו לדת האמת, ובעת ובעונה אחת הוא משפיע על פעולות האדם. בהגדירנו אדם דתי באמת, כאיש הממלא את חובתו כלפי שמים וכלפי אדם, הרינו מתכוונים להפעלתו והפארתו של אותו היחס הכפול. אותה ההכרה ביחסים הקשורים לחברותנו עם בני האדם וזולתנו, יחד עם תוצאת המעשים (או ההמנעות ממעשים). בהתאם להכרתנו בהקב"ה, היא היא הגורם המכריע במאות הפעולות הפעוטות והגדולות המעטות המבוצעות ע"י האדם הדתי במשך היום. אולם אותו הקשר עם הקב"ה והאדם לא רק שהוא מספק אותו מניע כפול בקשר לפעולות מסוימות או ההמנעות מהן, אלא שהוא קובע גם את ההחלטה והעמדה ברגעים שאין פעולות או אי-פעולות מיידיות קשורות בהם, אלא גם כאשר על האדם להחליט בדבר משמעותה של כל הזירה האנושית.

בימי הילדות אין הבעיה מתעוררת. אין האופק מגיע מעבר לצרכים או ההנאות היסודיים, ואותם מספקים ההורים הפלאיים. בימי ההתבגרות מרגיש האימפולס הרומנטי של האישיות הגדלה צורך לקבל סיפוק רוחני-רגשי מסוים, חזון בעל עידוד מסוים, או לפחות ראייה מרחוק של אנושיות מאושרת יותר. המשבר הסופי בא בימי הבגרות, כשאדם מזדעזע להווכח על מציאותה של התהום אין עליה גשר לכאורה, בין האידיאל והמציאות. כך וכך אפשר היה להשיג לו רק חכמי בני האדם, או לו היו טובים ובעלי דעת, או שלא היו כה אדישים

ללא תקוה, או כסילים או אנוכיים במדה כזו של טפשות, או שעניניהם לא טחו לרגלי האינטרסים הפרטיים שלהם. אולם מונעים אלה נדמה והם נערמים ואין להתגבר עליהם.

בא הרגע בו שואל האדם את עצמו: מה יתרון בהשארי נאמן לאידיאל אשר לא יתגשם לעולם לנוכח קלות ראשו של האדם או רשעתו? יש ושאלה זו הנה תוצאה מיאוש, ויש ויאוש זה מביא לידי ציניות. כשהאיש (או האשה) נעזבים לנפשם, עלולים הם להטות אוזן לפקפקן המקצועי, הריאליסטן העשוי לבלי חת, אשר בעיניו חשוב רק מה שנדמה לו שהוא הוגה בו. בהשפעה שלילית כזאת עלול האדם לקפח לאט לאט כל חוש הערכה. כל חוש של יחס.

באזניו או באזניה נשמעת אזהרתם של חז"ל: "לא עליך המלאכה לגמור"¹⁴. לעולם אין האידיאלים הגדולים מגיעים לידי השלמה קלה או מהירה, ככל שהתקדמותם לקראת מטרתם אטית יותר, עמוקים יותר השרשים שהם מכים; חלק ממצבו של האדם הוא, כי אנו מתקדמים בתנועות "זגזג", מטפסים אל על ונופלים אחורנית. היהור מתשובות קלות לשאלות קשות. בעיה עצמית הן! בראש וראשונה אחראי כל דור רק למעשיו הוא, לרוח התנהגותו הוא. לגבי כל דור ודור, משמעות העבר היא בתרומה אותה תורם יעודו למחשבתו ופעולתו של ההווה. לגבי כל דור חשיבותו של העתיד היא באופן בו משפיעים האידיאלים והמטרות שלו על מחשבותיו ופעולותיו של הווה. אולם באשר להווה, אין הוא משועבד אלא לאפשרויותיו הוא, אחראי הוא רק לפי יכולתו הוא, "לא עליך המלאכה לגמור". אותו היחס בין ההווה, העבר והעתיד קובע בצורה קולעת ביותר אחד מצדיקי החסידים, ר' זושא מאניפולי אשר, לדברי חסידי פנה אל בוראו ביום הכיפורים באותה העזות הקדושה של העובד באמרו: רבוננו של עולם, אם תשאלני ביום הקדוש הזה: "זושא, מדוע לא הגעת למדרגתו של משה?", אחיך בשמחה ואומר: אבינו שבשמים, אין בי כחו של משה, לא במוחי, לא בנפשי ולא בלבי". ואם תשאלני: "זושא, מדוע לא הגעת למדרגתו של ישעיה הנביא או הלל הזקן? אחיך ללא פחד ואשיב לך: רבש"ע, על שום שמעלתם כה גבוהה ממני שאיני יכול אף לחלום להגיע אליה. אולם אם תשאלני, אב הרחמים: "זושא, מדוע לא הגעת למדרגתך אתה?" אזי אוריד ראשי בבושה ואתודה: חטאתי עויתי פשעתי לפניה, סלח לשגגתי, אבי שבשמים!"

בקשר לאותה בעיה אחרונה של המחשבה המבוגרת משמיעה הדת את יעודה

(14) אבות פ"ב משנה כ"א.

הגדול. אמונת אבותינו נחשבה כעבודה מתמדת: "תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא"¹⁵. אין אמונתנו נותנת אותה ההנאה של הישועה הניתנת מלמעלה. הצדיק חייב לשוות לנגד עיניו כל ימי חייו את אותה המתחיות הנוצרת ע"י תודעה מטרגדיה שבין הרצוי והמצוי. אולם יחד עם אותה מתיחות, המונעת ממנו לחבוק ידים בשאננות לא-מעלמא-הדין, או בהסתמכות רחבת לב על כביכול שימלא במקום האדם את התפקיד שהוטל עליו. יחד עם אותו חוסר סבלנות ביחס לתפקיד כלו, באה גם השמחה אחרי כל צעד שהושג, אחרי כל מאמץ שנעשה על מנת לגשר על פני התהום, אם כי יודעים אנו שעוד רבה המלאכה לפנינו, כי רחוקה התכנית מהשלמה, כי עוד רבים המרחקים החייבים להכבש.

"לא עליך המלאכה לגמור ואי אתה בן חורין להפטר הימנה". הדת, מחשבתו של הקב"ה המאחדת את כל בני האדם, כל הזמנים וכל המקומות, מציגה בפני המאמין את כל הידיעה הפרושה. לעולם אין היא מרשה לו לשקוע בתוך מערכה זמנית ולהיות פסימי בגלל המהלך האטי, או צוהל בגלל התקדמות פתאומית. נוטעת היא בלב האדם את ההכרה לא רק ביחס כלפי אלהים ואדם, אלא אף ביחס שבין הפרט והכלל, בין האינסוף לתקופה מסוימת... עושה היא אותו לרחב-אופק בשטח מבחינת היסטוריה האנושית. אומרת היא לו: "הליכות עולם לו"¹⁶. כי ברבות הימים מתנועעת האנושיות קדימה ומעלה. זוהי משמעותה של הברית שבין הקב"ה והאדם בבראשית. הקב"ה הוא הערב להצלחה הסופית. חובתו היא בכל צעד וצעד.

הנה כי כן לא תהא הפילוסופיה של הדת האמתית פסימית לעולם, שכן רואה היא במצעדו של האדם דרך התקופות, הרבה מן המעודד, מכירה היא בכל תקופה מן המעולים שבמחוזות בצדם של השפלים שבהם, מן האצילים שבלבבות, מורים, אמנים, בעלי שאר רוח, ומטפחת היא בלבה את ההכרה בנצחונה הסופי. עם זאת לא תהא פילוסופיה זו צוהלת-אופטימית, משום שביחסה למאמץ האנושי בכללו אין היא יכולה להעלים עין מקוצר ראייתו הפושעת של האנוכי, הלאומי או הפרטי, מתכניות הרמיה העצמית של צמא-השלטון, מחרישת המזימות של ראשי הדתות המביאה להריסת עצמם, ושמגמתם שעבוד הפרט. הפילוסופיה של הדת האמתית תראה בגישות השונות לאלוהות ובאמתות הסופיות מאמצים מקבילים. כשכל קבוצה אחראית רק בתחום אפשרויותיה היא וניצולן לטובה או לרעה.

(15) ברכות ס"ה, ע"א.

(16) חבוק ג', ז.

בינתים יושגו, באמצעות התפתחותם הכללית, — ותהא אטית כאשר תהיה — של אנשים מפוכחים, מבוגרים, כנים יותר, מחשבה, פעולה ואורח חיים בוגר יותר של העמים והמדינות.

בהביטם מעל להתמסרות הגמורה לענינים אישיים או מקומיים זוכים הם מחדש להכרה באלהות. לפי תמונת כתבי הקודש רואים הם את כל המאמץ האנושי כסולם, אשר שלביו הרבים תובעים רצינות וסבלנות בכל דור ודור, לבנות את שלבו הוא על הישגיו החיוביים של העבר. יודעים הם כי — כמו בבראשית — בראש הסולם ניצב הקב"ה המאחד את כל הדורות, כל הארצות וכל בני האדם. גם בעיתו השלישית של האדם מוצאת איפוא את פתרונה בעבודה למען רעיונות שלמעלה מן הזמן, בהתמסרות לתקוות בלתי מוגבלות שבמקום, לעולם טוב יותר, ביחס נכון לעבר ולהווה — בהקב"ה.

הפילוסופיה האמריקאית של ההווה

מאת ד"ר גרשון חורגין

מבוא

הפילוסופיה האמריקאית, בצורתה המקורית, לא באה לעולם בדור אחד. במאות ה"ז וה"ח למספרם שאבה המחשבה האמריקאית ממעינות חוץ. מה שפעם במחשבה האירופאית תסס בפילוסופיה האמריקאית. בראשית צמיחתה ינקה הפילוסופיה האמריקאית את חיותה מתנועות המחשבה שגברו באנגליה ובצרפת. הפילוסופים האמריקאים הראשונים קוטון מאטר ויהונתן אדוארט ערכו את משנותיהם בנוסח הפוריטנים האנגלים מבית מדרשו של קאלוויין. שמואל דזוהנסון היה מתלמידיו של הפילוסוף האירלאנדי ברקלי. הוא נתן יד ושם, על אדמת אמריקה, לפילוסופיה האידיאלית-נסיונית כפי שנוסחה בידי ברקלי. הפילוסוף האמריקאי יוסף פריסטלי נטה אחר הפילוסופיה הנטורלית של צרפת שהגיעה לשיאת פסגתה בימים ההם. תומס פיין עשה אזנים לדעות המהפכניות-חברתיות שנתפרסמו בימים ההם בצרפת. הפילוסופיה הריאלית מבית מדרשם של ריד, וסיר האמילטון האנגלים מצאה לה "חסידים" על אדמת אמריקה. פילוסופיה זו לא זכתה להשפעה רבה ולא רכשה תלמידים רבים. בימים ההם כבר עלה שמשו של קאנט באופק המחשבה הפילוסופית. פילוסופית קאנט הכתה שרשים עמוקים במחשבת אמריקה, ובטלה את השפעתה של הפילוסופיה הריאלית שיצאה מאנגליה, הופעתה של פילוסופית קאנט עשתה רושם גדול באמריקה ודחתה את רגליהן של הפילוסופיות השונות שקנו להן זכות אורח במחשבה האמריקאית.

הפילוסופיה של קאנט לבשה באמריקה, כמו בגרמניה, לבוש רומנטי ונתפרסמה כ"פילוסופיה הטרנסנדנטלית". בידי הפילוסוף האמריקאי הרריס נתגלגלה פילוסופיה זו לאידיאליות מוחלטת על פי נוסח הגל. בסוף המאה ה"ט למספרם, גברה השפעת הפילוסופיה הגרמנית באמריקה. צעירים אמריקאים שוחרי דעת גלו לגרמניה ולמדו פילוסופיה בבתי-מדרשיה. הם הם שנטעו את השפעת המחשבה הגרמנית באמריקה והשליטוה במחשבה האמריקאית.

"הפילוסופיה הטרנסנדנטלית" שנתגלגלה לאמריקה היתה גרמנית ברוחה ובמגמתה. הפילוסוף האמריקאי אמרסון, שהיה ממפרשיה של פילוסופיה זו, הטביע עליה חותם אמריקאי. פילוסופיה זו נהפכה בידי פילוסופיה של חברה השואפת לאופקים חדשים, לחזון-חיים חדש. היא בטאה את מרצו של האדם

ויריבו בתלכה של רויס מנסה את האידיאליות המוחלטת ברוח אמריקה. רויס והרריס, רבותיה של האידיאליות המוחלטת באמריקה, אינם יכולים לוותר על רוח אמריקה שהיא רוח של חופש, התקדמות ושאיפה לשפור ותיקון החיים. הרריס ורויס בקשו דרך של פשרה בין האידיאליות המוחלטת ובין רוח אמריקה. הם הכניסו לתחומיה של האידיאליות המוחלטת את רעיונות הדימוקראטיה שאמריקה דוגלת בהם.

הפילוסופים וויליאם דזיימס ודז'והן דואי הם חלוציה של פילוסופיה אמריקאית מקורית. שני הפילוסופים האמורים מורים על עמדתה של המחשבה האמריקאית ברשות עצמה. וויליאם דזיימס ודז'והן דואי פרקו מעליהם את השפעת הפילוסופיה הגרמנית. הם החיו את הפילוסופיה הנסיונית האנגלית ונסחו מחדש את משנת הרצון של הצרפתים. משני היסודות הללו, הפילוסופיה הנסיונית האנגלית, ופילוסופית הרצון הצרפתית, בראו דזיימס ודואי פילוסופיה אמריקאית. חזותמה של פילוסופיה זו היא החפש האישי, האמונה בדימוקראטיה ובאדם בכלל והתקווה לגיזום התקוות והשאיפות הנעלות המפעמות בלבו של איש הדורש טוב לאנושיות כולה. דזיימס ודואי לא בקשו להתפשר עם המושג של הרחוני המוחלט. שהוא מושג יסודי באידיאליות המוחלטת. הם זרקו את המושג הזה ממשנתם כאשר סרק שאינו מועיל למחשבה אבל גורם הזק והפסד למחשבה ומתעה את האדם בהזיות שוא.

הפילוסופיה האמריקאית מצוינת בתכונות שונות שנסמן אותן בזה. תכונתה הראשונה היא הפלורליזם. פלורליזם פרושו ומשמעו שהעולם אינו אחד אלא רבים; שאינו עשוי חטיבה אחת או אגודה אחת. העולם אינו כולו טוב או כלו רע. העולם לפי הפלורליזם הוא מעין כלי-בו. יש בו צדדים לחיוב וצדדים לשלילה. הוא טוב מזה ורע מזה. אסור להתעלם מכל הצדדים השונים שבהם מתגלה עולמנו. יש מבעלי האידיאליות המוחלטת המפרסמים ברבים את הדעה שהעולם הזה הוא הטוב שבעולמות, שאין בו רע או שהרע שבו מדומה הוא. דעה זו מסוכנת היא. מי ששולל את מציאותו של הרע בעולם לא יבוא לידי שאיפות הטבה והתקדמות, ולא יתפלל להעביר את הרע ואת ממשלת הזדון מן הארץ.

תכונתה השניה של הפילוסופיה האמריקאית משתקפת באמת-המדה של תורות המוסר שלה. "מדת כל הדברים" במחשבה האמריקאית היא אושרה של האנושיות, הכלל והפרט. צרכיה הארציים של האנושיות קודמים לכל. כל מוסר שאינו מביא בחשבון את מציאותם של הרעב, החולי, הצרה והמצוקה שבהם חיה האנושיות, אינו מוסר ברוחה של אמריקה. אמריקה ממאנת להכיר "במוסר עליון"

האמריקאי, את אהבתו לחופש וכמיהותו למעשים נועזים והישגים נעלים. ב"פילוסופיה הטרכינדינטלית" הביע אמרסון לא רק את אשר תסס ברוחה של אמריקה אלא גם את אשר פעם בלבה. בה משתקף הבטחון העצמי של עם צעיר שזה עתה יצא לרשות שלו וערך שולחן לעצמו. ופלוסופיה זו היתה לשירת חייה של אמריקה בימים ההם, שירת החיים של עם השואף לכבושי הטבע ומסתוריו ולחפש האדם ורוחו. בגרמניה נטתה פילוסופיה זו להזיה וחלום רומנטי והיתה כלי מבטאו של לב חולה המבקש לברוח מהחיים. באמריקה לא נטתה פילוסופיה זו אחר החלומות וההזיות. היא חבבה את העולם על פגמיו ובקשה לתגור בו מלחמת תנופה, לשפרו ולתקנו ולהרבות את האושר בין הבריות.

ה"פילוסופיה הטרכינדינטלית" בשרה את הופעתה של פילוסופיה הטבועה בחותם אמריקאי. מימי אמרסון ואילך מופיעה מחשבת אמריקה בלבוש שלה. הפילוסופיה האידיאלית שגברה באמריקה בסוף ימי המאה הי"ט אינה דומה לפילוסופיה האידיאלית שעלתה בגרמניה. בידי הגרמנים נתפרשה הפילוסופיה האידיאלית כתורת הרוחני המוחלט שנברא בצלמו ובדמותו של הקיסר הגרמני המושל בכפה, הגזור, המפקד והמצוה. האידיאליות המוחלטת בניסוחיה הגרמנים, מבדילה בין המעשה והמחשבה. היא מביטה על המעשה כעל ענין ירוד ונפסד. העיון והמחשבה הם מהענינים שעומדים ברומו של עולם, בעיה זו שאולה היא מבנין החברה הגרמנית של הדורות ההם, חברה של אצילים ורוזנים מכאן ואכרים ופועלים מכאן. האידיאליות המוחלטת, או הפילוסופיה האידיאלית בצורותיה הגרמניות, מזהה את הטוב עם הענינים הרוחניים לבד. טוב ארצי ואנושי זה הוא לה. לסבל האדם ולצרת היחיד לא תשים הפילוסופיה הזו את לבה כלל. היחיד, מחוץ למסגרת החברה, אינו ולא כלום. פילוסופיה זו אינה יודעת רחמים. פניה זעומים וקשים כפני קצין צבא פרוסי. חסרים בפילוסופיה זו רגשות עדינים של אנושיות. חולמת נאבקת ומייחלת לטוב, לאמת ליופי ולשלום ארצי.

פילוסופיה אידיאלית-מוחלטת זו נתגלגלה בלבוש אנושי לוקח לב, בפילוסופיה האמריקאית. היא נוסחה מחדש ברוח אמריקה, רוח של כבוד ליחיד ואהדה לגורלו. אין פילוסוף אמריקאי, מבית מדרשה של האידיאליות המוחלטת שטיפף את עדיפות הכלל ופחיתות הפרט. המחשבה האמריקאית אינה צודדת בזכותה המוחלטת של המדינה וסמכותה הבלתי מוגבלת על הפרט והיחיד. המדינה, בפילוסופיה האמריקאית אינה מטרה בפני עצמה. היא באה לעולם לשרות האזרחים לטובתם ולהנאתם. אידיאליות מוחלטת בנוסח אמריקה יצאה מבית מדרשו של הפילוסוף האמריקאי הגדול ישעיהו רויס. גם הפילוסוף האמריקאי הרריס, חברו

הפונה עורף לצרות היום והשעה של הכלל והפרט. מוסר שאינו מכוון לאשר ואינו מרבה את ההנאה בחיים אינו מוסר אנושי כלל. תכונתה השלישית של המחשבה האמריקאית היא נטייתה כלפי העתיד. היא שואפת תמיד לתיקונים בחיים ובמחשבה ומתכנת תכניות לימים יבואו¹). מטעם זה יש במחשבה האמריקאית החדשה יותר מקב אחד של מהפכניות, של תביעות תיקון וחדוש, של שאיפה לשנוי ערכים. נטייה זו מתבטאת בשני רעיונות יסודיים התוססים במחשבת אמריקה. הרעיון האחד מתבטא במוסר חברתי השואף להרמת החיים ושכלולם. הרעיון השני הוא מדיני והוא אחוז ברעיון המוסרי. רעיון זה שואף לשלטון הדימוקרטיה בחיים. הרעיון המדיני הזה הוא כלי שרת ואמצעי לרעיון המוסרי. מכיון שמטרת המדינה היא מוסרית ביסודה. המדינה היא אמצעי לתעודה מוסרית. היא באה לעולם לשם הטבת החיים, לשם טובתם והנאתם של הבריות.

בכל הזרמים השונים המפכים בפילוסופיה האמריקאית החדשה ניכר האופי האמריקאי המתבטא ביחס חיובי כלפי היחיד והפרט. היחיד הוא ענין בפני עצמו, מטרה בפני עצמה ולא אמצעי למטרה אחרת. מטעם זה חסר למחשבה ביטול היש של היחיד והכנעתו המוחלטת לגורל.

הפילוסופיה האמריקאית אינה נוטה אחר המסתורין. פכחה היא ולא תלך לקראת קסמים ונחשים. אופטימית היא וזרה לה הפסימיות. אין היא יודעת מיאוש ולא מאכזבה. היא כולה מאמץ, אמונה וחוסן-תקוה, תקוה באדם ובעתידו. מכאן אמונתו הרבה של האמריקאי שהכל ניתן לשפור, שהרשות נתונה להתקדמות, ושאינ דבר בעולם שאין לתקנו, אם תרצה הכל אפשרי. האדם אינו בהכרח יצור התנאים. האדם, לכשירצה נעשה יוצר התנאים והוא מושל בהם.

המחשבה האמריקאית נוטה אחר המדע. שואפת היא לבהירות ולמתנינות ואינה רוקמת שיטות פילוסופיות החובקות זרועות עולם. סבלנית היא מטבעה ביחסה לדעות חדשות ונוהגת בהן מנהג של הכנסת אורחים. מטעם זה מרובים הרעיונות באוצר הרוח של אמריקה, ונמצא בה מכל טוב שהוציאה מחשבת האדם לאור העולם. נטייה זו של סבלנות כלפי דעות חדשות טבעית היא לאמריקה. וממהותה היא, כי רוח אמריקה היא רוח אנושית כללית, ומה שפועם ברוח כלל האנושיות פועם גם ברוחה של אמריקה.

עשירה היא הפילוסופיה האמריקאית בזרמים ובמשנות. על הזרמים ימנו בית המדרש הפרגמטי, האידיאלי, הניאו-ריאלי, והנטורלי. חוץ מזרמים אלו קימות

משנות שונות במחשבת אמריקה, העוסקות במדע, במוסר, בחנוך ובתורת החברה. נעיין כאן בסקירתנו בכל הזרמים והמשנות הנזכרים למעלה, ונפתח בבית המדרש הפרגמטי תחלה.

א. הפילוסופיה הפרגמטית

שרשיה של הפילוסופיה הפרגמטית ישנים ופירותיה חדשים. יסודותיה נעוצים במשנותיהם של הראשונים והאחרונים שבתולדות המחשבה. הורתה, לידתה וניסוחה השיטתי של הפילוסופיה הפרגמטית חלו באמריקה. אבותיה של פילוסופיה זו, בצורתה החדשה, הם, טשארלס פירס, וויליאם דווימס, דו'הן דואי. פירס היה גדול מחבריו במשנה ופחות מהם בפרסום הוא היה הארי שבחבורה, החרף, העמוק והיותר מקורי שביניהם. חקירותיו בהגיון ובפילוסופיה בכלל הן תרומות לדורות בתולדות המחשבה. דווימס נתפרסם בשעתו כחוקר גדול בתורת הנפש, ונכנס לטרקלין הפילוסופיה דרך הפרוודור של הפסיכולוגיה. הפילוסופים אמרו על דווימס שהיה פסיכולוג גדול, והפסיכולוגים דרשו אותו כפילוסוף עמוק. דברי אלו ואלו כנים ונכוחים. דו'הן דואי הוא המפורסם שבחבורה, כי שמו יצא בכל העולם. דואי כבש לו "ארץ-רבה". מצודתו הפילוסופית פרושה על אופקים רבים. הוא עשה ספרים רבים בפילוסופיה, בהגיון, בפסיכולוגיה, מוסר, חנוך, אמנות, חברה, דת ועוד ידו נטויה. אל שלשת אלה נלווה "שותף" אנגלי פ. ס. שילר הנמנה אף הוא על אבותיה של הפילוסופיה הפרגמטית. שילר אינו עולה על חבריו בעמקות או בהריפות אך מצוין הוא מהם כסופר. סגנונו עז וצלול, שופע עתרת צבעים, מזגו הסוער ולבו הרותח משתקפים בסגנונו המקורי. משנותיהם של ארבעת החכמים האלה שונות זו מזו בפרטים בלבד. קימות תכונות יסודיות לכל משנותיהם המהוות אותן לשיטה אחת ובית מדרש אחד.

פירס נכנס לפילוסופיה הפרגמטית דרך חקירותיו בהגיון. הוא בקש פתרון חדש לבעיה ישנה. הבעיה, כיצד ללבן ולברר את מושגינו ומחשבותינו? דיקרט, שפינוזה ולייבניץ דשו במשנה הזאת ובאו לכלל דעה שליבון מושגים ומחשבות אפשרי על שני דרכים: בראשונה צריכים להבחין ולהבדיל ממושגים אחרים באופן שיהיו בולטים ונראים כנבדלים ושונים ממושגים אחרים, ובשניה, יש לנתחם נתוח הגיוני דק עד שנעמוד על תמציתם ההגיונית. פירס לא מצא קורת רוח בפתרון זה של הבעיה הנ"ל. פתרון זה, לפי דעת פירס, הוא יותר מדאי מופשט, וחסר לו כל קשר עם המעשים והעובדות. הוא טוען שמושגינו ומחשבותינו הם מושגים ומחשבות המיוחסים לעולם הממשי. ההגיון מחייב שמושגים ומחשבות ימצאו את ליבונם וברורם בעולם המעשה, ולא בהגדרה בלבד או בנוסחא מופשטת

בלבד. פירס עסק זמן רב בבעיות ההגיון המדעי השונה מן ההגיון הדיאלקטי של הפילוסופים. ההגיון המדעי אינו נתפס לפולמלים וסברות מופשטות, ואינו בוטח בטחון-עור בשכל. ההגיון המדעי כבול לעדותן של העובדות, של הניסוי והתצפית. הגיון ריק מעובדות אין לו סמכות במדע. פירס בקש לפתור את בעיית הלבון והברור של מושגינו ומחשבותינו על ידי הגיון המדעים, ודחה לגמרי את ההגיון הדיאלקטי של הפילוסופים המסורתיים. בעלי ההגיון המסורתי דרשו, שמה שהוא אמת במחשבה אמת הוא גם במציאות. פירס דורש אחרת. הוא אומר מה שאמת במחשבה אינו בהכרח אמת במציאות. לפי דעתו של פירס יש לומר שמה שאמת במציאות צריך שיהיה אמת במחשבה, כל מחשבה וכל מושג צריכים חיזוק ואישור מצד העובדות, מצד המציאות. דרך משל: אם יש את נפשך לברר ולהבחין היטב את המושג של חשמליות לא תגיע לידי לבון נמרץ של מושג זה אם תגדירו "כח" או "סוכנות" או "סבה" וכו'. המושגים "כח", "סוכנות", "סבה" וכיוצא בהם הם עצמם דורשים ברור ולבון, אם תגדירם כך לא תהיה אלא דוחה את בעיית הלבון של חשמליות אל המושגים של "כח", "סוכנות" וכו'. אבל אתה יכול לבוא לידי ברור והבחנה ממש אם תבין את מושג החשמליות ע"י הפעולות והמעשים או ע"י התוצאות הממשיות של החשמליות. אז תבין שחשמליות פרושה מה שמוציא חום, נותן אור, ומוליד תנועה וכו'. מתוך שמושיה של החשמליות אתה יכול לבוא לידי ברור המושג של חשמליות. אם תלך בדרכם של דיקארט שפינוזה ולייבניץ ותבוא לברר את המושג על דרך הבחנתו ההגיונית בלבד, מבלי להביא בחשבון את הפעולות והמעשים המוסבים עליו או תהיה תמיד אורג קורי עכביש של הגיון, פלפול וסברה ולידי ברור ולבון אמיתי לא תגיע.

פתרון זה של ברור מושגים וליבונם נראה פשוט בתכלית הפשטות. עד שלגלו ואמרו מה החידוש בפתרון הזה של ברור מושגים ומחשבות? אמת הדבר שפתרון זה פשוט הוא מאד, אלא שהרבה מחשבות עמוקות פשוטות הן ורק השכל הישר שלא נשתבש בפולמלים וסברות דקות יוכל להשיגן. אם נבדק את משנת פירס הנ"ל לאור תוצאותיה ההגיוניות או נראה שמשנה זו מהפכנית היא ומקעקעת את בירתם של מושגים רבים, שקנו להם ישיבת-כבוד בחברה ושכל ערכם הוא בעתיקותם או במספר ימיהם, ולא באמיתותם. אם נרד לסוף דעתו של פירס נווכה עד כמה "מסוכנות" משנתו לתורות ומושגים שהשתלטו על רוח האדם וחכו בו שרשים עמוקים. אם נאחז בדרך הברור, ההבחנה והלבון שפירס מציע במשנתו נמצא שתורות ומושגים אלו לא יתלבנו אף פעם, כי אין להם שורש בעולם הממשי ומה שאין לו שרש ויסוד בממש אינו אמיתי גם בהגיון, מושגים כאלה הנם פרי

מחשבה מעורפלה. אמם המבוכה ואביהם הבהלה. צא והסתכל בתולדות האדם ותוכה כי כל המלחמות ושפיכות-דמים שבאו על המין האנושי באו בעקב מושגים, מחשבות ותורות שלא נתבררו ולא נתלבנו. אילו היו מושגים מחשבות ותורות אלו מתבררים ומתלבנים כי אז לא באה סערת רוחות באדם, והיה נמנע ממלחמות, קנאה שנאה וכו'. אל תורות ומושגים מעורפלים ממין זה שלא יבוא עליהם הברור אף פעם, שייכים הרבה מושגים תיאולוגיים-נוצריים שהם פרי מחשבה נבוכה ושרירות לב. מושגים בלתי ברורים אלו הביאו כידוע רעה רבה לבני אדם ועוד ידם נטויה. לבון מושגים ומחשבות לאור תוצאותיהם בעולם הממשי הוא כמו הבאת אור לחדר אפל שמיד נסים הצללים ממנו והכל נעשה בו מואר וברור. כל מחשבה ומושג צריכים ברור ולבון מפני שמחשבה היא בעצם מקורו של המעשה. כשהמחשבה שבה נבוכה המעשה שאליו היא מכוונת מקולקל הוא. הרבה אסונות ופגעים באו על האדם בשל מחשבה בלתי ברורה, כי כאמור לעיל המחשבה היא אמו של המעשה².

משנתו של פירס בענין ברור המושגים והמחשבה נשארה כאבן שאין לה הופכים. עולם המלומדים לא שת לב אליה. וויליאם דזיימס הוציאה לאור עולם כעשרים שנה אחר פרסומה. הוא עבד והרחיב את משנת פירס והכניס בה שנויים קלים. במקום "עקרון המעשה" שבמשנת פירס הכניס דזיימס את העקרון של "שמוש ותועלת" שהוא לפי דזיימס משלים לעקרון המעשה של פירס. דזיימס בא לעקרון של "שמוש ותועלת" אגב חקירותיו בתורת הנפש. הפסיכולוגיה שלו מיוסדת על עקרון "התכליתיות" הדורש שכל חיי הרוח שלנו יהיו מכוונים לאיזו מטרה או נובעים מאיזו מגמה. "רגשותינו ומחשבותינו הנם מה שהנם מפני השמוש והתועלת שבהם בעצוב ופתוח תגובותינו לעולמנו החיצוני. עיקר חיי הרוח ועבודת הגוף הם לשם חסתגלות של יחסים פנימיים ליחסים חיצוניים"³. לגבי דזיימס ענין ברור המושגים והמחשבה נעשה חקירה באמיתת המושגים והמחשבות. מהו מושג אמיתי ומהי מחשבה אמיתית? היו שאמרו שהמושג והמחשבה הם בעצם העתקה מהמציאות, וכל מה שהעתקה קרובה בדימויה אל המקור כן תגדל מדת האמת שבה. דזיימס דוחה את הדעה הזאת מחמת אותם הטעמים שפירס דחה את משנתם של דיקרט שפינוזה ולייבניץ בענין ברור המושגים. דזיימס סובר שמושגינו ומחשבותינו אינם העתקות סתם של המציאות. מהפסיכולוגיה למד

Ch. Pierce. Love, Chance and Logic (2)
W. James. Pragmatism. (3)

דזיימס שאנו מפתחים מושגים על מנת למצוא את דרכנו בעולם, באופן שמלחמת הקיים תקל עלינו. אמנם, סובר דזיימס, מושגינו הם העתקה של העולם החיצוני אך לא העתקה סתם. הם מעתיקים רק את הדרוש לחיינו והנחוץ לקיומנו, המלא את צרכינו והמביאנו לידי קיום של הנאה וטובה בעולם. מנקודה זו מתפתחים המושגים לשם שירות בחיים. מכאן שהמושגים והמחשבות הן מעין תכניות לשם המעשה. הם הנם, תכסיסים, דרכים ואמצעים שהאדם פיתח לשם הרמת מכשול מדרך חייו, לשם חילוף והצלה מפגעי החיים ומקריהם, לשם בילוע הכאב והרמת האשר והנאה בחיים. רוח האדם, המחשבות והמושגים שבה, התפתחו לשם אותה המטרה והתכלית ששייכים, עינים וידיים נועדו לה. הם באו ונתפתחו על מנת לשמש ולשרת בחיים. ההבדל שבין השינים הידים וכו' ובין המושגים והמחשבות הוא בזה: שהראשונים הם איברי הגוף והאחרונים אברי רוח. האיברים הגופניים משמשים לאדם שמוש מידי, עכשו, בהוה, ואילו המושגים והמחשבות, איברי הרוח, נועדו לשם שרות בעתיד. האדם חושב, או צריך לחשוב קודם למעשה, הוא צריך, ע"י מחשבתו, לראות את הגולד, וע"י כך ימנע את עצמו מצרות ופגעים העתידים לבוא עליו. אמנם לא כל המושגים שברוחנו נועדו לשם שמוש ושרות. אבל ראשיתה של המחשבה ומקור צמיחתה היו ביאולוגיים ונתכונה למלא את צרכיו של האדם בעולמו. איך קרה ונהיה כדבר הזה, שהמחשבה פרצה מגבולותיה הטבעיים מהמטרות היעודות לה ע"י החיים, ויצרה סביבה של תרבות ומערכות של רעיונות שהם רחוקים מהמעשים שבכל יום? ע"ז, אולי, יש להשיב שמקרה תדיר הוא בחיים, שהאמצעי שנועד לשם איזו מטרה, נהפך במשך הזמן למטרה בפני עצמה. המחשבה בראשית צמיחתה, כמובא לעיל, נוצרה לשם החיים והיתה בבחינת אמצעי למטרה, אלא שברבות הימים רבו האמצעים וגברו וכבשו את המלכה בביתה". במקום שהמחשבה היתה כלי שרת לחיים, נעשו החיים כלי שרת למחשבות. מן המפורסמות הוא שבני אדם עושים אגודה אחת לשם השגת איזו מטרה, או לשם הגשמת איזה אידיאל ושאיפה, וברבות הימים נעשית האגודה שבראשיתה היתה אמצעי לבד, למטרה בפני עצמה. היא מוצאת לה עדת חסידים הנלחמים לשמה ודוחים את המטרה לקרן זוית. המושגים והמחשבות הם כלי שרת ודינם כדין כלים ואמיתותם היא בשרותם. כל כלי הוא אמיתי ביחס לתפקידו, לשמוש ולתועלתו. העט הוא כלי שמוש-כחוב אם נשתמש בו לתקע מסמרות בקרש. הפטיש לא יועיל לכתובת מכתב, ברכוכבא נעשה לבר-כוכובא מפני שלא הביא את התועלת הצפויה — הגאולה. כשלונה של מחשבה וכזיבתו של מושג הם אות ומופת על שיקרותו.

דוהן דואי הרחיב את משנותיהם של פירס ודזיימס. הוא קרא את הפילוסופיה הפרגמטית שלו בשם אינסטרומנטליזם. דואי הכניס למשנתו את עיקרונני התורה האיבולוציונית. עיקרונים אלו הם לו לעינים בחקירותיו בפסיכוכו-לוגיה, בהגיון, במוסר ובחינוך. הוא מפרש כל תהליך נפשי, רגשי או שכלי כתגובה לסביבה שהאדם נתון בה. ערכם של השכל והרגש מוגח בשרות שהם נותנים לאדם. ההגיון לגבי דואי אינו קובץ של חוקי מחשבה מוחלטים ונצחיים שעל ידם אפשר להעריך את מדת האמת של דעה זו או מאמר זה. ההגיון הוא קובץ חוקים גמישים אשר חליפות ותמורות חלות בהם. חוקים אלה נובעים מן החיים, וכחיים עצמם הם משתנים חליפות. מטרת ההגיון היא לא להראות לנו את המחשבה לצורותיה הקבועות והיציבות אלא להדריך את האדם במעגלי חיים פעילים. מטרת ההגיון היא ללמד את האדם לחשוב נכונה בפתרון בעית חייו ובעית קיומו. האמת אינה מטרה בפני עצמה ואינה התאמה או הסכמה עם עקרונים קבועים ונצחיים. האמת היא אחד מהדרכים של הסתגלות מוצלחת מצד האדם אל סביבתו. אין אמת אחת קבועה שכחה יפה לגבי כל המצבים והתנאים הקיימים או האפשריים. כל מצב, כל תנאי, כל אפשרות מצריכים בדיקה חדשה בעיקרון האמת. כך למשל אם ליסטים רודף אחר חברך לרצחו נפש וחברך נמלט לביתך ומתחבא בו, כלום תגיד לליסטים את האמת ותאמר לו שחברך מתחבא בביתך? אם נחזיק בדעה שהאמת היא מטרה בפני עצמה ויקב הדין את ההר כי אז מוטל עליך להגיד לליסטים את האמת «ותזכה» לראות את האמת שלך נהוגה בחיים בדמות חברך השחוט לעיניך. אמת מעין זו מזיקה, ומה טוב יש באמת מזיקה? אמת צריכה להיות לא רק אמת אלא גם אמת המועילה לבריות, המגבירה את שלומם, אשרם וטובתם. כן הדין ביחס ליתר העיקרונים. אין עקרון אחד בעולם שיוכל להוציא פסק דין על כל המצבים. כל מצב ואמת שלו, כל תנאי ועיקרון שלו. היוצא מכל הדברים האמורים לעיל הוא שאסור לקבוע מסמרים. זכור ושים על לבך שלמעלה מן האמת, למעלה מעל עיקרון ותורה הם החיים עצמם, החיים וטובת הבריות, הרמת מדרגת שכלם והשראת אשר ביניהם.

הפילוסופיה הפרגמטית של פ. ס. שילר אינה שונה בהרבה ממשנותיהם של פירס ודזיימס ודואי. היא נולדה כמחאה, נגד ההגזמות העיוניות של האידיאליזם המוחלט. לפי משנת האידיאליזם המוחלט העולם הסובב אותנו אינו עולם המציאות אלא עולם התופעות בלבד. המציאות האמיתית היא זו של המוחלט. מציאות זו שהיא בבחינת טרקלין, נצחית היא ושלמה בתכלית השלמות. הלכך עולם האדם הבל הוא. אידיאליזם זה מקטין את העולם בעיני האדם ומלמדו להתחסס

בביטול אל העולם הזה. האידיאליזם המוחלט הוא תורתם של המלכים הנסיכים והנהגים מן העולם שבקשו לפרש את ממשלתם על רוח האדם. הם מבקשים מאת האדם שיביט כלפי מעלה בזמן שהם מריקים את כיסיו מלמטה. שילר קרא את מין הפרגמטיות שלו בשם הומניזם. ההומניזם של שילר שולל את המוחלט. האדם הוא מרכז משנתו. העולם לגבי שילר הוא זמני ולא נצחי, יחסי ולא מוחלט. המציאות אינה מחוץ להשגתו של האדם. מה שמחוץ להשגתו אינו בגדר הנמצא ז"א שאינו כלום. הצד הפרגמטי שבמשנתו הוא שכל מחשבות האדם הן כלי מבטא לרצונו לבנו. רגשותיו וצרכיו. עולם הנסיון שלנו הוא עולם האדם. האדם הוא אמת-המדה של כל נמצא, ואין אמת-מדה אחרת מחוץ לתחומו של האדם. הצד הטהור שבמשנותיהם של פירס, דזיימס דואי ושילר הוא שהעולם הנהו מיוחס לאדם ולא לשום דבר מחוץ לאדם. עד כאן עיקרי הפילוסופיה הפרגמטית. עכשיו נעיין בתכונותיה ופרטיה.

ב.

תכונותיה היסודיות של הפילוסופיה הפרגמטית מתגלות בתורת ההכרה שהיא גולת הכותרת שלה. הבקיה המרכזית במשנת ההכרה היא בדבר אמיתות ידיעתנו את העולם. כיצד יש להתליט, בלי צל של ספק, שמחשבותינו ומושגינו על אודות העולם והנמצא בו הם אמיתיים ואינם בדויים או פרי דמיוננו בלבד? שאלה זו היא בעצם שאלת האמת, האמת שבמחשבותינו. הפילוסופיה של המוחלט מגדירה את האמת שבמחשבותינו כהתאמה שבין המחשבה ובין עולם-הנמצאים. כמו כן טוברת פילוסופית המוחלט שהאמת שבמחשבותינו היא מבוססת כל צרכה כשאין בינה ובין אמיתיות ידועות מהעבר כל חילוק וכל סתירה. הפילוסופיה הפרגמטית דוחה את הדעה הזאת. אין היא מודה ב"התאמה" ואינה מקבלת אמיתות של העבר כאמיתות קבועות שהן למעלה מערעור או מספק. הפילוסופיה הפרגמטית מיסדת את האמת על יסודות העתיד. לגבי פילוסופית המוחלט, האמת, בקווי הכלליים, ידועה ומקובלת בידינו מהעבר. לגבי הפילוסופיה הפרגמטית האמת אינה ידועה לנו, עדיין. היא צפונה בחיק העתיד, היא צריכה להולד ולצאת לאור עולם. השאלה הנשאלת בבית מדרשה של הפילוסופיה הפרגמטית היא: מה יש במחשבה ידועה, או במושג נתון משום תוצאות לעתיד? מה יש לצפות מהם, כיצד יפעלו על מהלך חיינו ומהן התוצאות המעשיות לימים הבאים? הפילוסופיה הפרגמטית רואה את האמת שבמחשבה, רעיון ומושג כתהליך המתפתח והמשתלשל. עלינו לחכות ולראות את התהליך הזה לכל הסתעפויותיו ואו נוציא משפט ונפסוק הלכה בענין האמת שברעיונות או במחשבות. מדת האמת

בכל רעיון היא בתוצאותיו או בפירותיו. אם התוצאות והפירות הללו הרחיבו את דעתנו ואת ידיעתנו על דבר העולם והביאו לידי גלוי אופקי חקירה חדשים או גילויים חדשים, הרי זה אות ומופת שהדעה והרעיון הנדונים הם אמיתיים. אם יקרה להפך שאיזו דעה או רעיון שמצאו להם מהלכים בחברה הביאו לידי תוצאות רעות ושליליות, ז"א שגרמו לצמצום הדעת, צרות האופק ומיעוט חקירה וגלוי, הרי זה מעיד כמאה עדים, שהרעיון והמחשבה הנדונים הם בחזקת שקר. משנת האמת של הפילוסופיה הפרגמטית אינה מתחשבת כלל עם ה"תוך הפנימי" של איזה רעיון או מחשבה. אין היא מביאה בחשבון אם איזה רעיון או מחשבה עולים בד בבד עם אמת שכבר נתקבלה. כמו כן אין הפילוסופיה הפרגמטית מתחשבת בזה אם מחשבה או רעיון יש בהם משום ליכוד הגיוני מבוסס. זאת אומרת, שאין יסודות סותרים זה לזה במחשבה או ברעיון עצמם. וליכוד הגיוני אינו מספיק לגבי הפילוסופיה הפרגמטית. אמת היא זו שיש לה תוצאות לעתיד בעולם המעשה, שיהיה לה ערך שמושי לאלה אשר ישתמשו בה. דעה זו שמדת האמת שברעיון מונחת בעתיד שלו, חשובה לא רק בפילוסופיה וברעיון אלא גם בחברה. דעה זו היא נשמת אפה של הדימוקרטיה ושל כל חברה מתקדמת. בקבלת העתיד כאמת-מדה של האמת פתחה הפילוסופיה הפרגמטית אופקים רחבים לרוח האדם והתקדמותו. העבר, למרות הכבוד שיש לרכש לו מפאת הישגיו בעיון ובמחשבה, אינו יכול לשמש כאמת-מדה להווה ולעתיד. עם כל גדולתו ותפארתו, העבר הוא מוגבל וצר. הוא היה ואינו עוד. לא כן אמת-המדה של האמת בתוצאותיה לעתיד. העתיד הוא אינ-סופי, בבחינת חיים שאין להם סוף, ורבות הן האפשרויות שבו. בעבר אין מקום לאפשרויות חדשות. הוא נסתם ונחתם. את שגיאות העבר אין לתקן יותר. לכל היותר גוכל להתחרט עליהן חרטה גמורה, אך מה תועיל חרטה? לא כן בענין העתיד. אם יש מקום לתקון, לחידוש ולהרחבה הרי מקומם בעתיד, העתיד הוא הכר הנרחב שבו תעלה ארוכה לכל שגיאותינו ומגרעותינו. הוא הנהו הרת-תקוה, התקוה לתקון וחידוש. מכאן שיש להשתמש ב"כור המבחן הפרגמטי" לגבי רעיונות חדשים שעדיין לא הראו את השפעתם השלימה על החברה. מנקודה זו לא נוכל, למשל, לעמד על ערכה או אמיתותה של התנועה הציונית או הרעיון הציוני. אמיתותו וערכו של הרעיון הציוני מוטל בחיק העתיד. אם תצליח הציונות למלא את כל התקוות שתלו בה ותגשים את כל, או את רוב החלומות הצפונים בה, אז יהיה הרעיון הציוני אמיתי, וערכו החברותי יהיה רב ונישא. לפי התורה הפרגמטית רעיון הוא בבחינת שטר-חוב שאינו כסף ממש עד אם "נהפך" למזומן ממש. השטר הוא בבחינת הבטחה וחלום שצריך "להתגשם" בעתיד, וכך הוא דינו של כל רעיון.

רעיונות ישנים שהטביעו את חותמם על החברה במשך דורות רבים נמנים לבחינה פרגמטית ממש. כך אין מן הצורך להכות דורות אחדים כדי לעמד על אמיתותה של החסידות. אנו רואים כיצד התגשמה או לא התגשמה, אם היא בבחינת שטר חוב מזויף שלא "נהפך" למזומנים או לא. כל דעה שיש בה אמת צריכה להורות על העתיד. עתיד של הרחבת הדעת, עתיד של תגליות חדשות במדע ובמחשבה או תקונים, חדושים ושפורים בחברה. תנאי זה של "העתיד" הוא "תעודת הכשרות" של כל רעיון פורה ומפרה. תנאי זה עיקרי הוא למושגים של מדעי הטבע. דעה או רעיון צריכים להיות "פתוחים" ולא "סגורים" כלומר שהם יגרמו להרחבת האופק ולא לצמצומו. זה טיבה של אמת, היא מביאה להתפשטות והתרחבות וכל שקר גורם לצמצום והגבלה. צמצום הדעת, צרות הלב והגבלת האופק. דעה "סגורה" פרושה דעה שאין לפניה עתיד. היא לא תגלה דעות חדשות ולא תוליד רעיונות חדשים. בשל כך אמיתותה מוגבלת וערכה דל.

ג.

הפילוסופיה הפרגמטית, כפי שהובא לעיל, מבססת את אמת-המדע שלה על האמת של איזה רעיון בתוצאותיו או בפירותיו לעתיד. תוצאות אלה הן תוצאות מעשיות. מבחינה זו הפרגמטיות היא פילוסופיה מעשית. מושג המעשה בפילוסופיה הפרגמטית ניתן להתבאר בשלושה פנים. מעשיות פרושה מעשיות מיוחדות, פרטיות ממשית ולא כללית ומופשטת. מושג המעשה פירושו גם כן מה שממלא את משאלות היחיד והאנושיות. מושג המעשה המיוחס למה שהוא מחוץ למסגרת היותו של האדם אינו מושג בכלל ודינו כדין מושגים מחוסרי משמעות. פרוש אחר למושג המעשה הוא שהאמת הנידונה צריכה להיות אמת מועילה העוזרת לאדם במלחמת קיומו והמכשירה אותו לחיים טובים והמשליטה אותו על סביבתה ותנאיה. הפרוש הראשון למושג המעשה או "המעשיות" המטעים ביותר את המיוחד והפרטי הנהו בעצם אותו המושג של ניסוי ותצפית שהוא בסיסם ויסודם של מדעי הטבע. מושג זה נוסח על ידי פירס, דזיימס ודואי. לפי מושג זה יש לבסס את האמת על פרטים ועל מה שהוא ממשי ומיוחד ולא על עקרונות כלליים ומופשטים. משנה זו על האמת בתור מעשית וממשית אינה חידוש בבית מדרשם של הפרגמטיים. מדעי הטבע קבלוהו כמושל ראשון ויסודי בחקירותיהם מראשית צמיחתם. המדע הטבעי התבסס תמיד על העובדא. המדע סרב תמיד ללכת "לקראת נחשים" ודחה עקרונות כלליים ומופשטים. המדע הוא ביסודו ממשי ומעשי ואינו הולך שבי אחרי עיון מופשט בלבד, עיון שאינו מוסב ואינו סומך על העובדא.

החדוש שבבית מדרשה של הפילוסופיה הפרגמטית הנהו הפרוש השני

למושג המעשה. פרוש זה נוסח על ידי דזיימס וחברו לדעה שילר. מושג מעשה זה פרושו מעשי-אנושי. מושג זה גרם לזכוחים סוערים בין הפילוסופים, ולהתרסה וערעורים כנגד הפרגמטיות. ביסודו של דבר מהוה המושג הזה את הצד השמרני בצדו של הצד הפרוגרסיבי שבפילוסופיה הפרגמטית. מושג זה בא ללמד על דעות שונות ואומר: אם קימות שתי דעות המתנגדות וסותרות אחת לחברתה, אשר לא תוכל להוכיח בעובדות ובמעשים אם הן אמיתיות או לאו, כי אז הרשות בידי האדם להכריע ביניהן לפי רגשותיו ונטיות לבבו. דרך משל: ישנן שתי דעות, אחת אומרת שקיימים ברואים רוחניים כגון שדים, רוחות ומלאכים כו'. הדעה השניה אומרת שאין קיום ממשי לברואים רוחניים והאמונה בהם היא אמונה תפלה בלבד. כיצד תביא הכרעה בענין זה? אמת, מצד העובדות היום-יומיות אין לחייב את מציאותם של ברואים אלו. גם מצד ההגיון בלבד אין למצא סעד לאמונה כזו. כי ההגיון אינו מחייב את מציאותם. המושג המעשי-אנושי דורש הכרעה. תחליט לפי מה שלבך אומר. אם לבו של אדם נוטה להאמין בהם תבוא עליו ברכה ויאמין. כי האמונה באמת זו בודאי תשפיע עליו שפע של הנאה ושמחה בחיים מאחר שהוא חפץ באמונה כזו. יאמין אדם במה שיחפץ אם אין עדות האומרת בהחלט שלאמונה הזאת אין יסוד. כל זמן שאין לאמונה סתירה גמורה בעובדא ובמעשה הרשות ביד אדם להחזיק בה אם יש את נפשו בכך. על דרך זה פתחה הפרגמטיות פתח פתוח לכל מיני אמונות תפלות. לאמתו של דבר אין לסתור שום אמונה תפלה. למשל אין סתירה בעולם לאמונה הרווחת בין דלת העם בדבר "עין-הרע", פשוט אין מאמינים בה יותר, לא מפני שאין לה יסוד בעובדות אלא שאינה מתקבלת על הדעת. לפי הדעה הפרגמטית הזאת הרשות לאדם להאמין "בעין רעה" אם הוא מוצא נחת רוח באמונה זו. מושג זה ודאי יראה כמשונה מאד. ובאמת כן הוא. אך יש עם זאת לראות בו את עקבותיה של הדימוקרטיה. ביסודו של מושג זה, מונחת הדעה הדימוקרטית שהרשות בידי כל אדם לחשוב כאות נפשו ושיש להתיחס למחשבתו בכבוד, אף על פי שהיא נראית לנו כמוטעת. הפילוסופיה הפרגמטית מכוננת את הדעה הזאת על שלשה יסודות: יסוד ראשון הוא שכל מעשה מחייב בהכרח איזו אמונה, אף על פי שלא נוכל להביא מופת או הוכחה לאמת אמונה זו. אדם יוצא לדרך והאמונה שיש בו בשלום היא נר לרגליו. לאמונה זו, כמוכח אין יסוד מוצק, אף על פי כן אנו נזקקים לאמונה כל שהיא לעשית איזה מעשה שהוא, אחרת נהיה יושבים בחבוק ידיים, והחיים שהם סכום של מעשים מה יהיה עליהם? הטעם או היסוד השני שעליו מבססת הפרגמטיות את צידוק האמונה בעניינים שהעובדא וההגיון אינם מחייבים אותה, היא מזגו של האדם. בידועים ובלא יודעים

משפיע המזג המיוחד לכל אדם לא רק על תהליכי נפשו אלא גם על זרם מחשבותיו. בעלי המזג הרך, למשל, נוטים להאמין שעולמנו הוא הטוב בעולמות ושהכל בו לטובה. קשה לבעלי מזג כזה לקבל את העולם כמות שהוא עם עובדותיו הקשות ועם כל הרע הכרוך בו. מבעלי מזג זה נובעות הדעות האופטימיות שבעולם, והרשות בידם להחזיק בדעות אלו מאחר שאין לבוא לידי החלטה אם העולם הוא כולו רע או טוב. כן יצדקו אלה שחוננו במזג קשה ואינם בורחים מן העובדות. לגביהם העולם אינו נוה שאננים הזב חלב ודבש. דעה זו היא ביסודה של פילוסופית שפיוזה. היא מקבלת עליה את דין הגורל בשמחה בלי התמרמרות והתאוננות, זוהי הדעה של "אהבת אלהים שכלית". אף לבעלי מזג זה הרשות לאחוז בהשקפתם, כי גם כאן אין הכרעה לצד זה או לצד שני. היסוד השלישי של הדעה הזאת הוא שהאמת צריכה להשביענו רצון. דעה זו מבטלת ומשמיטה את ההבדל העיוני שבין האמת ובין הטוב ובזה היא גורמת מבוכה במחשבה. את הטוב נוכל להגדיר כתכונה, בעצמים או בנושאים, המשביעה את רצוננו והעונה לצרכינו. את האמת אין להגדיר כן. האמת אינה מחויבת להשביע את רצוננו. את האמת יש להגדיר כהתאמה של המחשבה עם עולם העובדות והמעשים. בבעית "הטוב" הרגש הוא מכריע בדבר אם ישנו טוב בעצם זה או בנושא זה. בבעית האמת העובדא מכריעה ואין הרגש "בעל דברים" בענין זה. אמנם קימים מצבים ומקרים בסביבתנו הטבעית שאנו יכולים, בעמל ובהתאמצות לשנותם על הדרך שיתאימו לרגשותינו וישביעו את רצוננו. אבל לא נוכל לעשות כן לכל המצבים והמקרים שבסביבתנו ולא כל שכן לעולם כולו. כלום יש לומר שהצדדים בלתי הרצויים לנו שבעולם, כגון מכשולים על דרך חיינו, מלחמות, מגפות וכו' אינם "בתורת אמת". עובדות אלו הן "אמת" וקימות הן בין שמשביעות אותנו רצון ובין שהן ממררות את חיינו. האמת אינה תלויה בטוב, לא ברגש ולא בשביעות רצון. אמנם ישנן אמיתיות המשביעות רצון ומביאות לידי שמחה נפשית והנאה רוחנית, אך לא כל טוב המשביע את רצוננו הוא, מטעם זה, אמיתי.

ד.

אם נסתכל היטב בתורת ההכרה של הפילוסופיה הפרגמטית שהובאה לעיל נבוא לדעה שביסודה יחסית היא. האמת מיוחסת למעשה, לתוצאות, לתנאים ולסביבה. לדעה יחסית זו בתורת ההכרה הגיעה הפרגמטיות בדרכים אחרים. כבר נרמז לעיל שהתורה הפרגמטית הושפעה ממשנת האיבולוציה. ממשנת האובולוציה למדה התורה הפרגמטית שכל המצוי בעולם הוא חולף. אפילו השמים וכל צבאם אינם מחוץ למסגרת של חליפות ותמורות. בכלל אין יציב ואין קבוע. חוק התמורה

הוא חוק העולם. ממשנה זו מסיקה הפילוסופיה הפרגמטית שגם תורת ההכרה ובעית האמת הכרוכה בה אף הן נתונות תחת חוק התמורה. האמת אינה קבועה לדורות. דור דור ואמיתותיו, תקופה תקופה ותורותיה והשקפותיה. האמת מתחלפת אף היא. אין היא מוחלטת ונצחית. היא הנה בבחינת מתהווה ולא בתורת קים קבוע. מתוך דעה זו מוציאה הפרגמטיות משפט על התרבות והפילוסופיה של העבר. היא מראה שאין לדעות קביעות ולא נצחיות לאמת. אמיתות הן, ברובן, זמניות. כל פילוסופיה מבטאה את הגות הדור ולא אמת נצחית. אם נצא לדון על ערכה של דעה זו מבחינה פרגמטית אז תראה לנו בצדדיה החיוביים והשליליים. אם נבין את הדעה הזאת לאור תוצאותיה ופירותיה נראה שתועלתה עצומה. הדעה שהאמת היא יחסית היא כתריס בפני כל הקנאים ממינים שונים. מטבעו של קנאי להאמין שהאמת שלו היא אמת מוחלטת שאין להרהר אחריה. מאחר שהאמת "שלו" היא האמת המוחלטת, אמיתיות אחרות בשקר יסודן ודינן כדין שקר שיש לבער אותן ולהלחם במחזיקים בהן עד חרמה. הקנאי הזה לכשיוכח שהאמת שלו אינה מוחלטת ושבברבות הימים תפול עליה זקנה ולא תוסיף לפעול בהשפעה רבה על לבו, יחדל להיות קנאי ומשוגע לאמת שלו. טוב שידעו הקנאים מכל המינים שישנם בני אדם שדעותיהם שונות מדעותיו ויש להתיחס אף להם במקצת כבוד, לכל הפחות. נחוץ שהקנאים ידעו שדעות הן בנות המקום והזמן ו"א שהן יחסיות. מושג היחסיות בדעות ירחיב את אופק דעתם של הקנאים, וכל שהוא בעל דעת רחבה לא יוכל להיות קנאי. שמיטת הקנאות היא ברכה רבה לעולם. רעות רבות יצאו לעולם ע"י הקנאים, ותולדות האנושיות תעדנה על כך.

הצד השלילי שבדעה על דבר יחסיות ההכרה והאמת הוא הגיוני. אם נקבע שהאמת היא תמיד במצב של התהוות, התפתחות והשתלשלות הרי בהכרח מוטל עלינו לאחוז בהנחה שיש דבר מה מתהווה מתפתח ומשתלשל. "דבר" זה שעליו תפל התהוות והשתלשלות צריך להיות קבוע ובלתי משתנה, אחרת נוכל לשאול מה משתנה ומה מתהווה? לדוגמא, אומרים על ראובן ששנויים חלו בו. הוא היה תנוק, ילד, נער בחור וכו'. בכל השנויים האלה הרי היה תמיד נושא קבוע ויציב שעליו עברו השנויים ושנקרא בשם ראובן. בעל כרחך אתה אומר שמושג ההשתלשלות עצמו בנוי על מושג של קבוע והיציב ואין מוצא הגיוני אחר.

המשנה בדבר יחסיות האמת מוצאת לה סעד רב בפילוסופיה הספקנית. לפי דעה זו לא יהיה שכרנו רב אם נחזיק בדעה שהאמת היא מוחלטת. מה תתן ומה תוסיף לנו הדעה בדבר אמת מוחלטת? אנחנו כבני אדם שתבונתנו מוגבלת לא נוכל להשיגה אף פעם. אמת מוחלטת אינה אמת בשביל בני אדם. על זה יש להוסיף

את הטענה שכל אחד מאתנו מאמין באמיתת דעותיו הוא ושקריות דעותיו של חברו בענין פלוני אלמוני. איך נבוא לידי הכרעה או פסק דין בדבר אמיתיותן של הדעות השונות שברוחות בני האדם? באמת אין לבוא לידי הכרעה אלא מוכרחים אנו להחזיק בדעה בדבר יחסיות האמת, ונאמר דעה פלונית אמיתית היא ביחס לאלמוני המחזיק בה. הפרגמטיות כספקנות מוצאה סמוכים לדעה הזאת מתולדות המחשבה באדם. מעטות הן הדעות שבאה עליהן הסכמה כללית. חוץ מהבדלים בדעות קיימים גם הבדלים באמונות ואיך יש להכריע ביניהן? על כרחינו נאמר שהאמת היא יחסית, יחסית בזמן ויחסית למקום. יחסית בזמן כיצד? אין אנו יודעים בדיוק מה קרה באמת בימים הרחוקים של העבר ולא מה שיקרה בעתיד. כן גם ביחס למקום. אין ידיעותינו שלימות בדברים הרחוקים ממנו ריחוק מקום. קלושות הן ידיעותינו מהנעשה בין כוכבי מרום ובתהומות הימים. מכאן שהמושג על יחסיות האמת יש לו יסוד איתן. נקבלהו כי אין בידינו ברירה אחרת. מה טוב ומה נעים היה חלקנו אילו יכלנו להשיג את האמת המוחלטת, אבל אמת מוחלטת לא לנו היא ולא בנחלתנו. הלכך תנוח עלינו דעתנו ביחסיות האמת שהיא חלקו של האדם עלי אדמות⁴.

ה.

בתורת ההכרה של הפילוסופיה הפרגמטית, שהוקדש לה העיון לעיל, כרו-כה בקרת חריפה ויסודית על הפילוסופיה בכלל ועל פילוסופית המוחלטת בפרט. נציין בפרטי הבקרת הזאת. הפילוסופיה הפרגמטית אינה שבעת רצון מתפקידה של הפילוסופיה בעבר. היא מבקשת להנהיג בה תקונים וחיידושים, לכוננה מחדש ולעשותה גורם חשוב בחברת האדם, גורם יוצר ובונה המביא לידי התקדמות רוח האדם והרמת מצבו השכלי והמוסרי בעולם. הפילוסופיה צריכה להציב לעצמה תעודה חדשה, תעודה שונה מזו שמלאה בעבר, העבר הרחוק והקרוב. דברי ימי הפילוסופיה מעידים שהפילוסופיה לא מלאה תמיד תפקיד של חלוצה בחברה, ההולכת לפני החיים לתור להם דרכי מחשבה חדשים ואורחות חיים נעלים. הפילוסופיה בעבר, כמעט, נגררה כולה אחר החיים. היא הלכה מאחוריהם ולא לפניהם. במקום להלחם במה שמגונה, רע ומוטעה בחברה עמדה והצדיקה, מטעמים הגיוניים ומטפיסיים, את המצב הקיים בחברה. עיין למשל בפילוסופיות של אפלטון ואריסטו המכובדות על פני כל ואשר שלטו בעריצות ברוח האדם במשך מאות בשנים. אם נבדוק במשנתו של אפלטון נמצא, כי שלא בידיעתו העמיד את מחשבתו

לשרות הסדר החברתי של זמנו. במקום להלחם בסדר הזה ולבקש לו תקונים עמד אפלטון והצדיקו ונתן לו הכשר והשווה לו דמות אידיאלית והראה ששרשו נעוצים במטפיסיקה ובכבשונו של העולם. ידוע הוא הבנין החברתי ששרר בארץ יון בימיו של אפלטון. חברה זו היתה בעלת שתי שכבות, אחת עליונה ואחת תחתונה. בעלי השכבה העליונה היו מבני מרום הארץ, עשירים אריסטוקרטים ובעלי השלטון. בעלי השכבה השנייה היו בעלי המלאכה האומנין והפועלים. לעבדים לא היה כל מעמד. פולחן האלילים הרבים שהיה נפוץ ביוון נתן יפוי כח וחיזוק למעמד החברתי הזה. משהחלה האמונה באלילות להתמוטט ביוון — בשל סבות שלא נפרטן כאן — החלו המשכילים להרהר אחר המצב החברתי והטילו בו ספק, שאינו מעמד שקיומו ניתן לו מן השמים ושהוא אינו קבוע ונצחי. את האריסטוקרטים והשועים ביוון דפקה הבהלה. הללו הדורשים תמיד „חוק ומשטר“ נתיראו משמיטת השפעתם ומאבדן שלטונם. הם כלו את חמתם בסוקרטיס שבאמת לא בא אלא לסייע להם ולתת למעמדם החברתי חיזוק הגיוני ופילוסופי. אפלטון תלמידו של סוקרטיס כלה את אשר החל רבו. עולם המחשבה של אפלטון הוא עולם האידיאות שכל אחת מהן ניתנת להתפרש כאלהות בתחום קבוע וקצוב לה. האידיאות של אפלטון לקחו אה מקומם של האלילים. כי מספר האידיאות היה כמספר האלילים. האידיאות שבתורת אפלטון מלאו אותה התעודה שמלאו האלילים, במחשבתם של היונים. האידיאות כאלילים שותפות הן במעשי יצירה וחומן טבוע בעולם ובמלאו, האידיאות כאלילים הן נצחיות אשר לא תפול עליהם התמורה. הן כאלילים שבמיתולוגיה, למעלה מן הזמן ומקרינו ולמעלה מן המקום ותנאיו. למשכילים גות יותר לקבל את תורת האידיאות מאשר להחזיק במיתולוגיה האלילית. האידיאות הן האריסטוקרטיה של היצירה והן שולטות בעולם העצמים והחמר העכור כשם שהאריסטוקרטים שולטים בבני דלת העם הירודים מהם. הסדר המתפיסי של האידיאות מקביל, באופן זה לסדר שבחברה. הלכך אסור להתלונן על האריסטוקרטים, כי כך הוא הסדר השורר בעולם ומי יעיז להרהר אחר סדר העולם? כך אישרה, אולי בלא יודעים, תורת האידיאות של אפלטון את האלילות. היא שנתה רק את צורתה ולא את תוכנה של האלילות והושיטה, דרך אגב, עזרה רבה לשועים שבחברה וחיזקה את הסטאטוס-קווא שלה, כי רק הפילוסופים ואפלטון בתוכם הם שמרנים הפחדים משנויים בחברה.

„הצורות“ של אריסטו אינן שונות בהרבה, בתכונתן המטפיזית, מהאידיאות של אפלטון. הצורות במשנת אריסטו יוצרות ובוראות את עולם הנמצאים, אך אינן כל כך מחוץ לעולם הנמצאים כמו האידיאות של אפלטון. רק „צורת-הצורות“ היא

לגמרי מחוץ לעולם הנמצאים. "צורת הצורות" הזו או "המניע הראשון" יש לה תחום משלה, שזהו תחומם של העצמים הרוחניים, תחום שכולו נאה, יפה וטוב שאין בו כלום מן החמר, הלכך אין בו שנוי וחליפות כי קבוע הוא ונצחי. זהו באמת תחומם של האלילים השוכנים כבוד במרומי האלימפוס המבלים את ימיהם בספירות העליונות ונהנים מזיו היופי של הנצח. גם בפילוסופיה של אריסטו קיימים שני עור-למות, עליון ותחתון ועולמות אלו מקבילים למעמדות שבחברה היונית. הפילוסופיה של הגדולים האלה היתה לברכה למצב החברה של היונים כי הם נתנו לחברה הזאת בסיס מיטפיסי שהוא יותר חזק מהבסיס המיתולוגי והתיאולוגי.

אפלטון ואריסטו נתנו חזוק למעמדות בחברה גם במשנתם הפיזית. הם בקשו במשנתם זו, בודאי שלא במתכוון, להראות כי סדר הטבע הוא כסדר החברה. עולם הטבע של אפלטון ואריסטו קבוע הוא ויציב ואין בו חליפות ותמורות. הוא הנהו "סגור" מכל צדדיו ותחומיו וגבולותיו קבועים לעד. זהו עולם של סוף ותכלית. מבפנים מוגבל העולם הזה ע"י מספר מוגבל של צורות המטביעות את חותמן על כל הנמצא. אין מצוי או נמצא מצורה אחת או ממין אחד יכול לעבור לצורתו או למינו של אחר. חק זה יפה הוא גם לגבי החברה האנושית. הלכך אל יחין מי שהוא מבני דלת העם לחדור למעמד השועים, זה אסור בהחלט. כי מעמדו או "מינו" או "צורתו" קבועים ואסור לשנות מן הקבוע בעולם. גם בטבע, הורו החכמים האלה, קימות שכבות של עליונים ותחתונים, "צורות" עליונות ו"צורות" פחותות. סדר זה בטבע מתאים ומקביל לסדר שבחברה; שועים מזה ודלת-העם מזה. סדר החברה האנושית שבארץ מסודר לפי המתכנת של גרמי השמים. בגרמי השמים ישנן גם כן מעין שתי שכבות עליונה ותחתונה — העולם שמעבר לירח וזה שלמטה מגלגל הירח. העולם שמעבר לירח הוא רם, נשא, נכבד ויקר בתפארתו. גרמי השמים שמעבר לגלגל הירח שונים בתכונת החמר שלהם מהחמר של גרמי השמים אשר מתחת לירח. החמר של הראשונים הוא עדין, רוחני, ולא תפול עליו התנוונות התפרדות ורקבון. לא כן משפט גרמי השמים שמתחת לירח. הללו החומר שלהם הוא ירוד, עליו יפול הרקבון ויתפורר לחלקיו. בחמר זה שולטים החדלון והאפסות. תורה פיזית זו הנה חזוק ואישור למצב השריר והקים בחברה. מכאן שכל אלה המבקשים שנוי בחברה או מהפכה דינם כדין מורדים במלכות הטבע ועונם קשה מאד. תורה זו היתה מכונת כלפי המשכילים שאפלטון ואריסטו קראו להם סופיסטים. הללו דרשו שסדר החברה הוא מעשי ידי אדם, ולפיכך יש לשנותו לפי מצבי החיים ותנאיהם.

הפילוסופיה בימי הבינים אף היא לא מלאה, כמעט, את התפקיד של חלוצה

במחשבה. היא נתנה חזוק רב למשטר האפיפיורי והגמוני הכנסייה, כמובא בדעור-תיו של תומאס איש אקווינה. מובן שלא כל הפילוסופים היו שמרנים, אף בימי הבינים היו פילוסופים שהבינו את ערכה של החכמה בהתקדמות האדם. הללו באמת מלאו תפקיד שפילוסופים צריכים למלאות, לפתח לרחבה את אופקי המחשבה ולהעמיק חזון בלב האדם. פילוסופים שהביאו התקדמות לאדם והרחיבו את אופקו היו בייקון הובס שפינוזה ודומיהם. הללו עזרו להחזיר לשכל האדם את מקומו בחיי האדם, הם הבריחו את האימים ואת האמונות התפלות שמצאו להן צידוק בתיאולוגיה ובפילוסופיה הכנסייה של ימי הבינים. הפילוסופיה של שקיעת השכל — שפילון הנחיל לימי הבינים — נדחתה ע"י בייקון הובס ושפינוזה לקרן זוית וחדלה לשלוט באדם ולעכב בעד התקדמות רוחו. גם בימינו ישנם פילוסופים רבים שלא הבהירו לעצמם את תפקידה האנושי של הפילוסופיה. הללו עודם עוסקים בצידוק דעות של מסתורין שהנן באמת לרועץ לאדם ולאשרו, או בהגנה על משטר מדיני וחברתי, כנהוג בין חלק חשוב בין חושבי גרמניה של שתי מאות השנים שעברו, הפילוסופיה צריכה לסלול דרך לאדם להכשיר את הקרקע לפרוגרס בכל המובנים ולאורך כל החזית של חיי האדם⁵.

ו.

הפילוסופיה הפרגמטית מוחה כנגד מושגים שאולים מהמעמדות של החברה הקיימת שהתאזרחו בפילוסופיה המוחלטת. פילוסופיה המוחלטת השכינה את מושג המעמדות של שועים ודלים בתוך הוית עולמה, בתחום מערכת-רעיונותיה. הסתכל, למשל, באבחנה שבין המעשה והעיון הרווח בפילוסופיה של המוחלט. לגבי דעה זו, נראה, כאילו אין כל קשר בין הוית המעשה ועולם העיון. העיון בלבד נתעלה למדרגה רמה ושוכן כבוד על הרים נשאים ששיאם מרקיע מרומים. המעשה נחשב כירוד ופחות-הדרגה שרק דלי מעמד שבחברה מטפלים בו; מצב זה גרם רעה רבה לחברה, כי כל התקדמות חברתית, כל תקון בחיים מקורי במעשה ולא בעיון בלבד. בעלי העיון ישבו באהליהם טוו וארגו סברות ורעיונות וראו מחזות נעימים. ואולם העיון בלבד לא עצר את המגפות ולא רפא חולים. הוא לא שחרר את רוח האדם מהבלהות של אמונות טפלות בשדים וברוחות וביתר המזיקין הדמיוניים. תקונים בחיים באו על ידי המדע שמקורו במעשה. המדע הוא בעיקרו מעשה, שנים מעשה ואחד עיון. ביסודו של המדע מונחים הנסיון והתצפית שהם בעצם מעשיים. המדע אינו הולך שבי אחר עיונים בלבד והגיון בלבד. הגיון

המדעים הוא הגיון המעשה הכרוך בעיון. העיון נגרר אחר המעשה ונכנע לפסק דינו. הפילוסופיה הפרגמטית שואפת לגשר בין שני התחומים, המעשה והעיון. אין האחד רם ונשא מחברו. ואין האחד נכבד והשני נקלה. אם נחבר עיון למעשה אז נפטר מפגעים רבים, פגעי רוח ופגעי גוף, ונעלה ארוכה לאדם במלחמת קיומו. מדעי הטבע באו במאוחר בחברת האדם מפני שהניסוי והתצפית הם דברים שבמעשה, ודברים שבמעשה היו מהדברים הנקלים בעיני הדורות הראשונים. הלכך בכרו את העיון על המעשה, העיון היה מהענינים הנכבדים, שאינם ראויים לעסוק בהם אלא הנכבדים שבבני אדם. החייץ שהוקם בין המעשה והעיון הביא גם לידי אבחנה בין «אמיתיות נצחיות» ובין «אמיתיות שבתנאי». הראשונות היו אמיתיות עיוניות והאחרונות אמיתיות שבמעשה. ככה הורד המעשה למדרגתם של השפלים בחברה. פנית ערף למעשה גרמה רעה לאדם, כי כל הטבה בחברה היא אך בדרך המעשה. חיי האדם הם חיים שבמעשה ובאין מעשה אין התקדמות בחיים ואין בהם שיפור ותקון. הפילוסופיה הפרגמטית, כמרומז לעיל שואפת לעשות את העיון לבעל בריתו של המעשה ולרסן את שניהם במאמץ החיים. היא מראה על ההמשכיות שבין שניהם. זה יוצא ונמשך מזה. המחשבה מחפשת דרך או פתרון לשאלה מטרידה בחיי האדם. הפתרון הרצוי לשאלה הזו היא המעשה הנרצה העונה לשאלה ומחסל אותה. עיון ומעשה צריכים לעלות בד בבד וזה צריך להשלים את זה. העיון הוא באמת מעשה בכת, והמעשה הוא המחשבה בפועל, והיחס ביניהם הוא יחס השרטוטים שבדפנתראותיו של האדריכל אל הבנין שכבר הוצבו שעריו ודלתותיו. החלוקה בין העיון ובין המעשה הקימה בפילוסופיה את הבעיה המסרתית הקשה בענין היחס שבין מחשבותינו והעולם. בעיה זו לא נפשטה אבל העמידה ספרות ענקית של סברות ודעות שאין מוצא מהן ולא כל שכן פתרון רצוי לבעיה. בעיה זו לא היתה באה לעולם אילו לא היו מעמידים את העיון ואת המעשה כשני תחומים מתנגדים אחד לשני או שונים זה מזה, והיו קובעים בין שניהם יחסים של השלמה וההדדיות. כי אז לא כלתה הרעה על הפילוסופיה ולא היתה מחלוקת, והפילוסופים לא היו מבלים את שעתם בפלפולים ללא תועלת והיו מפנים את לבם וכה מחשבתם לענינים יותר מועילים לאדם. העיון והמעשה, באמת אחוזים זה בזה כשלהבת בגחלת. העיון היא השאלה בדבר ענינים שבמציאות והמעשה היא התשובה לשאלה זו. כל מחשבה היא בעצם מעין שאלה, שאלה בענינים שאינם ידועים לגמרי, עולם המעשה הוא אוצר התשובות לשאלותינו וז"א למחשבותינו. היחס שבין המחשבה ובין העולם צריך להיות מנוסח על פי היחס

המקשר שבין תשובה ושאלה ולא על פי היחס המפריד בין מחשבה ועיון לחוד ועולם המציאות לחוד.

האבחנה בין עיון ומעשה הנה ביסודה בעיה פילוסופית אחרת, הבעיה בענין צורה וחומר. בעיה זו עברה דרך גלגולים רבים ומופיעה במחשבתו של כל דור בלבוש אחר. לגבי אפלטון האידיאה או הצורה היא בעלת קיום בפנים עצמה. אמנם האידיאה היא שותף במעשי-היצירה, אבל לא ברור מהו הקשר הקיים בין האידיאה ובין עולם הנמצאים. אריסטו אמנם לא קבל את דברי אפלטון בדבר האידיאות כנפרדות לגמרי מעולם הנמצאים. יש בתורת אריסטו מין אחדות בין «הצורות» שהן האידיאות של אפלטון, ובין החמר, או עולם הנמצאים. אבל אף באחדות זו קימת מחיצה, הצורה, אצלו היא נשמת החומר ועיקרו, והחומר עצמו הוא ממדרגה נמוכה ממנו. הוא גם מדבר, כפי שהובא לעיל, על צורה בלי חומר לגמרי כצורת הצורות ובוזה העמיד מחיצה בין חומר לצורה. בימי הביניים נתחבטו הרבה בשאלת החומר והצורה ולא באו לכלל הסכם. באמת לא יתכן הסכם כל עוד חומר וצורה נפרדים זה מזה כשני תחומות שונים. משנה זו נתגלגלה לתורתו של קאנט «צורות התחושה» ו«צורות התבונה» שהן לפי קאנט מחוץ לתחום החמר המעשה והנסיגון. במשנתו של קאנט קימים שני עולמות, העולם החיצוני והצורות של העולם הזה שאינן בעולם החיצוני אלא ברוח האדם, בחושי ובתבונתו. שניות זו הביאה לסבך גדול במחשבה ואין מוצא ממנו. לאמיתו של דבר החלוקה בין חומר לצורה ועיון ומעשה נובע, כנראה, מאותה החלוקה שבחברה בין מעמד גבוה המקביל לצורה ובין מעמד ירוד של דלת העם המקביל לחמר. לחלוקה הזאת אין ערך פילוסופי ממש. היא הנה מתחילתה ועד סופה מלאכותית ופרי הדעה של שני עולמות, תחתון ועליון. לאמתו של דבר כלום אפשר להבחין בין התפוח וצורתו. אם תחסיר תכונות העגול, הריח, הטעם מהתפוח מה ישאר מהנושא הנקרא תפוח. אם תשמיט את «החומר» של התפוח, תכונותיו או הצורה שלו מה יהא עליהן? כלום יש טעם וריח של תפוח מחוץ לתפוח עצמו? כל האבחנות של צורה וחומר, עיון ומעשה, מחשבה ועצם הן הדום של מחשבה פרימיטיבית שנתאזרחה בפילוסופיה, אפילו בחדשה, תחת מסוה של מונחים «מכובדים» «ונשואי-פנים» שאם תסיר מהם את לבושם הטכני תראה אותם בכל פשטותם הפרימיטיבית.

הביקורת של הפילוסופיה הפרגמטית, כמשנת ההכרה שלה חיובית היא מכל צדדיה. משנת ההכרה והבקרת נובעות משאיפה אחת, שרשית ויסודית; לכונן

מחדש את דרכי העיון, ולתת למחשבה מפנה חדש וכוון חדש. על ידי חדוש המפנה במחשבה יבוא גם חדוש בחיים, באדם, בחברה ובמערכת הערכים. משנותיה של הפילוסופיה הפרגמטית לא נתגבשו עדיין כל צרכן. היא עומדת עדיין במזל-לידה ולא נכנסה עדיין לתקופת הבגרות ולא כל שכן לתקופת העמידה. הפילוסופיה הפרגמטית נמצאת עדיין בתהליך של התהוות. הלכך יש לציין את הפילוסופיה הפרגמטית כפילוסופיה של העתיד, כפילוסופיה של תקווה, למחשבה, לאדם ולחברה.

התורה, ישראל והאומות

מאת ד"ר ח. ז. ריינס

היסוד הכלל-אנושי שביהדות ורעיון הבחירה של ישראל אינם סותרים זה את זה, כפי שמניחים ברגיל החוקרים הנוצרים מתוך אי-הבנה ושנאה לישראל, אלא להפך יש קשר ביניהם. התוכן הדתי-מוסרי של היהדות מיועד בשביל האנושיות כולה ובאחרית הימים יהפך לנחלת העמים כולם. אבל ישראל הוא הנושא של תוכן זה ונודהה אתו במהלך ההסטורי¹. מבחינה סוציולוגית ישראל הוא עם מיוחד, אבל לא סתם אומה בין האומות אלא גוי קדוש ועדה דתית. השם "ישראל" שהיה במקורו כנוי לאומי לגזע של בני יעקב, נהפך למושג דתי². היסוד הדתי — מוסרי הכלל-אנושי נקבע בראש בתורה, והובע בספור הבריאה ובספורים מאבות העולם, שאתם מתחילה ההסטוריה האנושית. ההלכה מצאה כאן רמז לשבע מצוות שנצטוו בהן בני נח (סנהדרין נו, ב), שמציגות את העקרם היסודיים של הדת והמוסר. ולישראל נוספו שאר מצוות לשם קדושה. אבל אין לחלק בין שני מיני מצוות אלה, שהראשונות הן אוניברסליות לפי תכנן והאחרונות "לאומיות". כי גם למצוות אלה שניתנו רק לישראל יש מובן דתי-מוסרי אוניברסלי. כך משמשת השבת בתור אות בין ה' וישראל ומבדילה בין ישראל והעמים, ובה בשעה היא מסמנת את רעיון הבריאה. ומצד אחר אין האומות מקיימות את המצוות של בני נח, גם אלה הן נחלת היהדות.

קשר זה שבין היסוד הכלל-אנושי והיסוד ה"לאומי" שביהדות הוכר בכל הזמנים. ומשום כן אין להבדיל כאן בין שני זרמים מתנגדים, או לחלק בזה בין התקופות, כפי שנוטים איזה חוקרים. בזמן בית שני נתבצרה היהדות מבפנים

(1) ראה בספרי יחיד וצבור ביהדות עמ' 121 ואילך.

(2) וכאן נגלה אגב ההבדל שבין השמות "ישראל" ו"יהודי". כי האחרון הוא בעיקר כנוי לאומי-פוליטי, שהיה שגור בשמוש הלשון העממי (הבטוי "דת יהודית" במשנה כתובות עב, א מציין את מנהגי הצניעות של נשי ישראל שאין להם מקור בתורה, ראה שם בגמרא. והשוה ברש"י סנהדרין עד, ב ד"ה ערקתא דמסאנא, שיש צד יהדות בדבר ודרך ישראל להיות צנועים). השם ישראל, כנגד זה, מופיע תמיד בהלכה ביחס למי שמחוייב במצוות, וגם גר נכלל בזה. אולם אצל הרומאים ואח"כ אצל הנוצרים היה שגור רק השם "יהודי", והשתמשו בכנוי זה גם במובן דתי. ובימינו משתמשים במונח "יהדות" כדי לציין את התוכן הרוחני של תורת ישראל במובן הכי רחב. ויש גם לשמוש לשון זה, מקור בלשון המשנה ובלשון רש"י שהובאו למעלה.

וכלפי חוץ, וגברה המגמה להתבדלות מהאומות. אבל יחד עם זה בא גם הרעיון האוניברסלי לבטוי מזהיר ביהדות. בסוף זמן בית שני ובזמן הסמוך לאחר החורבן (עד התפשטות הנצרות) גברה תנועת ההתגיירות. תנועה זו נתעוררה ע"י זה שהתורה נתפרסמה בין האומות, ורבים מהגויים הושפעו ממנה, ובקשר עם זה הטעו חכמים את יסוד הכלל-אנושי שביהדות והכונה המוסרית של התורה. דבר זה יוצא מהספור (שבת לא, א) על הגר שבא לפני הלל ואמר לו "גירני ע"מ שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת", כלומר, שיבאר לו את היסוד המוסרי הכללי של התורה וע"ז השיב לו הלל: "דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא זיל גמור". רעיון זה על היסוד המוסרי הכללי של התורה מובע גם במאמרים של ר' עקיבא ובן עזאי (ספרא קדושים; ירושלמי נדרים י, ג; מא, ע"ג; בראשית רבה כד). מאמרים אלה נאמרו אמנם לא בשייכות עם הגרות. אבל הואיל שכאן, בפרט במאמר בן עזאי, מובע גם הכיוון האוניברסלי של התורה, ראוי לעמוד על זה. ר' עקיבא אמר "ואהבת לרעך כמוך הוא כלל גדול בתורה". הוא נתכוון בזה לומר שבמצוה זו כלולות שאר המצוות (שבין אדם לחבירו)³. ולזה העיר בן עזאי: "זה ספר תולדות אדם (בראשית ה, א) כלל גדול ממנו". יש שמבארים את הכונה בדברי בן עזאי שבפסוק זה נרמז הרעיון של אחדות המין האנושי⁴. אולם בזה בלבד לא מבואר עדיין מפני מה הוא מציין את זה ל"כלל גדול בתורה", אם כוונתו כאמור להיסוד הכללי של המצוות, ומה הוא בא להוסיף על דברי ר' עקיבא. לפיכך נראה שהכונה היא בזה לרעיון חשיבות האדם שנברא בצלם אלהים (כי בסוף אותו פסוק נאמר בדמות אלהים עשה אותו). ובן עזאי כיוון בזה לומר שהכלל היסודי של המוסר הוא לא רק בזה שיש להשוות את חבירו לעצמו — במה שנקודת המוצא היא מהאני ומהאהבה ה"סובייקטיבית" — אלא זה שלכל אדם בפני עצמו יש ערך מוחלט, וכפי שזה מבואר במדרש (בראשית רבה שם) לענין הזהירות בכבוד האדם "שלא תאמר הואיל שנתבזתי יתבזה חבירי עמי... דע למי אתה מבוזה בדמות אלהים עשה אתו".

(3) ובוה מוכח ממילא שלמצות האהבה יש ביהדות מובן חיובי ולא רק מובן שלילי, כפי שטוענים התיאולוגים הנוצריים בסמכם על הצורה השלילית של מאמר הלל. כך למשל נכנסת בגדר האהבה לרעו (מהצד החיובי) המצוה של השבת אבידה. והשוה בבא מציעא ל, ב (לענין זקן ואינו לפי כבודו) כל שבשלו מחזיר בשל חבירו נמי מחזיר. וכן נכנסת בגדר זה המצוה של הצלת חבירו (סנהדרין עג, א). ולפי דברי הפוסקים גם אם יש בזה ספק סכנת נפשות בשביל עצמו חייב להציל את חבירו (ראה ב"כסף משנה" סוף הל' רוצח ובתש' הרדב"י סי' אלף תקפ"ג).

(4) ר' דוד לוריה לבראשית רבה שם; ווייס, דור דור ודורשיו ב, 112.

וגם ישנן מצוות כאלה, כמו המצוה של פריה ורבייה, שהן חובות לגבי האנושיות וקשה להכניס אותן בגדר "ואהבת לרעך כמוך"⁵. ובאמת שני הדברים האלה, חשיבות האדם ואחדות האנושיות, אינם אלא שני צדדים של רעיון אחד שנרמז בספור הבריאה, כפי שזה מבואר במשנה (סנהדרין לו, א) לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא... ומפני שלום הבריות שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך... לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם". במקום אחר (אבות דר' נתן הוצ. שכטר נו"א פ' לא עמ' מו) נלמד רעיון זה על חשיבות האדם מאותו הפסוק שנזכר ע"י בן עזאי. "ר' נחמיה אומר מנין שאדם אחד שקול כנגד כל מעשה בראשית שנאמר זה ספר תולדות אדם ולהלן הוא אומר אלה תולדות שמים וארץ בהבראם (בראשית ב, ד)". ולפיכך מורה בן עזאי על פסוק זה, שכאן נרמז רעיון חשיבות האדם, אחדות האנושיות, כרעיון המרכזי של התורה⁶. ומטעם זה היא מתחילה בספור הבריאה ובהסטוריה האנושית הכללית, קודם שהיא עוברת לדבר על ישראל ועל המצוות⁷.

מתוך הרעיון האוניברסלי והכונה המוסרית של התורה כפי שמובע במאמרים של הלל, ר' עקיבא ובן עזאי, יוצא גם שהתורה מיועדת בשביל כלל-האנושיות. רעיון זה מוטעם במאמרו של ר' מאיר (בבא קמא לה, א; סנהדרין נט, א; ספרא אחרי הוצ. ווייס פו, א בשם ר' ירמיה) "מנין שאפילו גוי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול שנאמר (ויקרא יז) אשר יעשה אותם האדם וחי בהם לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם". מפני שברגיל נאמרו מצוות התורה לבני ישראל (או לכהנים), מסתייע ר' מאיר מהפסוק הנזכר שבו נרמזה הכונה המוסרית של התורה שמכוונת באמת להאדם בכלל. בספרא (שם) הגירסה היא: "אפילו נכרי ועושה את התורה". ולכאורה יש סמך לגירסה זו, כי באותו פסוק, שממנו מסתייע

(5) וכן דורש בן עזאי (יבמות סג, ב) שמי שאינו עוסק בפריה ורבייה כאילו שופך דמים וממעט את הדמות. ולדעת ר' ישמעאל (סנהדרין נז, ב) בן נח נהרג על העוברין מפני שנאמר (בראשית ט) שופך דם האדם באדם דמו ישפך. והשוה בתש"י חות יאיר סי' לב שגם לישראל אסור להמית עובר (אלא שפטור ממיתה בשביל זה) "נהי דאיש לא מקרי מי"מ אדם מקרי".

(6) השוה רמב"ן "ולפי דעתו ירמוז לכל התורה כי כל התורה כולה ספר האדם".

(7) מאמר אחד (הובא ברש"י לבראשית א) תמיה באמת על זה שהתורה מתחילה בספור הבריאה ולא במצוות: "א"ר יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכב שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל ומה טעם פתח בבראשית משום (תהלים, קיא) כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו". מאמר זה מאיר איך שבעקב הפולמוס עם האומות הוטעם היסוד ה"לאומי" לגבי היסוד האוניברסלי.

ר' מאיר, מדובר על קיום המצוות (אשר יעשה אותם האדם). אולם מתוך זה שהבבלי (סנהדרין שם) הקשה ממאמר זה על מאמר ר' יוחנן, שגוי העוסק בתורה חייב מיתה, נראה שלפניו היתה הגירסה: "העוסק בתורה". ויש ליישב גירסה זו, כי גם לגבי גוי עומד הכלל כמו לגבי ישראל שהתלמוד מביא לידי מעשה (קידושין מ, ב) (8) ולתלמוד תורה יש גם חשיבות מוסרית, כי התורה מתקנת את מדות הנפש, כפי שמובע במאמר אחר של ר' מאיר (אבות ו, א) "ומכשרתו להיות צדיק וחסיד ישר ונאמן". אגב, מיוחסים תארים אלה גם לנכרים (השוה ספרא שם והבטוי "חסידי אומות העולם" (9)). ובמאמר זה הכונה היא שע"י העסק בתורה יכול גם גוי להגיע לדרגה מוסרית גבוהה כזו, שיהא ככהן גדול.

ויש לשער שר' מאיר כוון בזה לאותו סוג גויים שהיו מכונים "יראי שמים" שמבלי שנתגיירו נטו אחר היהדות וקיימו איזה מצוות (10). (ומתוך זה מבוארת גם הגירסה בספרא "עושה את התורה", אם גירסה זו היא מקורית שם). בין "יראים" אלה היו ודאי סוגים שונים. היו ביניהם כאלה שחיקו רק באופן חצוני את מנהגי היהודים וסיגלו להם מהיהדות איזה מצוות, כמו השבת והזהרות ממאכלות אסורות. ואם בנוגע לגרים גמורים היו חששות מטעם שאינם בקיאים בדקדוקי מצוות בישראל או מפני שאינם עושים מאהבה אלא מיראה (יבמות מז, ב). על אחת כמה וכמה שהיו חששות כאלה לגבי "היראים". אבל היו ביניהם גם יחידים כאלה, כמו אנטוניוס ידידו של רבי, שהושפעו באמת מהרוח המוסרי של היהדות, והשפעה זו הגיעה אליהם לא רק ע"י זה שהסתכלו לחיי היהודים, אלא בעיקר ע"י זה שהכירו את התורה. ובמאמרו של ר' מאיר מובע היחס החיובי לגויים חסידים אלה שעסקו בתורה ע"מ לעשות (לכה"פ המצוות של בני נח המוטלות עליהם) כי התורה מכוננת לא רק לכהנים, לויים וישראלים (שניתנו להם מצוות יתירות לתוספת הקדושה), אלא להאדם בכלל.

הרעיון שהתורה מיועדת לא רק לישראל אלא לכל האנושיות מובע גם בכמה מאמרים אחרים. כך במכילתא (יתרו בחודש פ"א) "לא בסתר דברתי במקום חושך (ישעיה מה) כשנתתיה אני בתחלה לא נתתי בסתר ולא במקום ארץ חושך

(8) השוה שמות רבה ל, כב: לעכו"ם שנפרשים ואינם עוסקים בתורה ואינם עושים אותה.

(9) להתואר "ישר ונאמן" השוה את דעת ר' יוסי (ברכות טז, ב) שבהספד על עבד אומרים "הוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעיו".

(10) השוה מכילתא לשמות כב, כ. דברים רבה ב, כד. וראה ואי' 173 III 4
Schürer Geschichte des Jüdischen Volkes I 274 Juster les juifs dans l'empire
Romain Guttman Das Judentum und seine Umwelt 68

ולא במקום אפילה ולא אמרתי לזרע יעקב לאלו אני נותנה". ובמדרש תנאים לדברים לג, ב (הוצ. הופמן עמ. 209) "לא לישראל ניתנה בלבד אלא לכל אומות העולם". אולם במאמרים אלה הכוונה היא לחייב את האומות על שלא קבלו את התורה (11). "מפני מה לא ניתנה תורה בארץ ישראל שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר לפי שניתנה בארצו לפיכך לא קבלנו" (מכילתא בחודש פ"ה). כונה זו שביסודה מיועדת התורה בשביל כלל-האנושיות אלא שלמעשה היא נחלת ישראל מפני שהאומות אינן רוצות לקבל אותה, מובעת יפה במאמר הבא (מכילתא בחודש פ"א): "ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים כל ידעום הללויה (תהלים קמז) וכי מה עשו גויים דוויים אלו שלא רצה ליתן להם את התורה אלא משפטים כל ידעום שלא רצו לקבל". פשט הכתוב מורה שישראל לבד נבחר מכל האומות לתת להם את התורה (12) אבל היות שאז אפשר לאומות לטעון מפני מה לא ניתנה התורה גם להן (השוה עבודה זרה ב, ב), לפיכך ניתן לזה הפירוש, היינו שהאומות לא רצו לקבל את התורה. רעיון זה, שהתורה הונחה בתחלה לפני אומות והן סירבו לקבל אותה מובע באגדה בצורות שונות. לפי מאמר אחד של ר' יהודה (סוטה לה, ב), תוספתא סוטה ח) כשכתבו ישראל את התורה על אבנים וסדו אותה בסיד העתיקו אותה אומות העולם בשבעים לשון, ועל זה נחתם גזר דינם לשחת שהיה להן ללמוד ולא למדו. ולפי אגדה אחרת (ספרי וזאת הברכה פי' שמג) החזיר הקב"ה את התורה על כל האומות. כשהלך אצל בני עשו ואמר להם מקבלים אתם את התורה אמרו לו מה כתוב בה אמר להם לא תרצה אמרו לפניו רבוננו של עולם כל עצמו של אותו אביהם רוצח הוא. ותשובה דומה ניתנה משאר האומות ביחס ליתר הדברות, באגדה זו מובע הרעיון שישראל שמדותיהם משופרות היו מסוגלים לקבל את התורה, אבל האומות שכל מעשיהם מקולקלים אינן מסוגלות לכך. ואפילו שבע מצוות שקבלו עליהם בני נח לא יכלו (האומות) לעמוד בהם עד שפירקום מעליהם ונתנום לישראל (ספרי שם; מכילתא שם; עבודה זרה שם).

ויש לבאר את הבסיס ההסטורי של מאמרים אלה. הם שייכים להתקופה שלאחר החורבן ואחר מלחמת בר כוכבא, כשהניגוד בין ישראל והאומות היה גדול ביותר. התקוות להתפשטות היהדות בעולם, שאפשר היה לתלות בתנועת

(11) וכן נאמר גם בספר האפוקריפי עזרא (ג לג—לו) שבין הגויים ישנם יחידים שמקיימים את המצוות, אבל האומות בכלל אינן מקבלות את התורה.

(12) השוה שמות רבה ל, יב "לא נתתיה לאחת-מן האומות אלא לישראל... לא עשה כן לכל גוי אלא ליעקב שבחרו מכל האומות".

ההתגירות ו"יראי שמים" לא נתקיימו. והנצרות שפנתה להגויים ככר נתנה אח אמותיה. ולפיכך צריך היה להטעים את הקשר שבין ישראל והתורה, ושגם המצוות המוסריות כפי שמובעות ביותר במצוות של בני נח ובעשרת הדברות הן נחלת היהדות. מגמה זו (נגד הגויים) מצאה את בטויה החריף במאמרו של ר' שמעון בן יוחאי (יבמות סא, א) אתם קרויים אדם ואין הגויים קרויים אדם. כלומר שרק ישראל שמקיימים איז המצוות ממלאים את היעוד המוסרי של האדם¹³). ובודאי שאפשר למצוא סמוכים בין מאמר זה של ר' שמעון בן יוחאי להנסיח המר שהיה לו ע"י הרדיפות שסבל מהרומאים. רדיפות אלה באו לו כידוע ע"י זה שבשיחה אחת שבין החכמים לא רצה ר' שמעון בן יוחאי להכיר שום זכות להרומאים, בעת שחכמים אחרים מצאו להם איזו זכויות (שבת לג, ב). ר' שמעון בן יוחאי הוא גם בעל המאמר (ביצה טו, א) כל מצוות שנתן להם הקב"ה לישראל נתן להם בפרהסיא חוץ משבת שנתן להם בצנעא שנאמר (שמות לא) "ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם". כלומר שאת שאר המצוות יכולים גם הגויים לקיים, אבל השבת אין לגויים חלק בה לפי שהיא משמשת אות בין ישראל והקב"ה. כן נאמר בספר היובלים (פ"ב) "אכן לא קדש כל מתי חלד וכל העמים לשבות בו כי אם את ישראל לבדו". מאמרו זה של ר' שמעון בן יוחאי מכוון. כפי הנראה, נגד הגויים שומרי שבת, כי כפי שאנו יודעים מעדותו של יוסף בן מתתיהו (נגד אפיון ב, 39) וגם מעדותם של הסופרים הרומאים נתפשטה מאד שמירת השבת בין הגויים, אולם בעת שהם קבלו מהיהדות את המנהג לשבות ממלאכה ביום השביעי, לא חדרו ל"סוד השבת". כפי שמבאר התלמוד (ביצה שם) "נשמה יתירה לא אודעינהו". בצורה יותר חריפה מאשר במאמר זה של ר' שמעון בן יוחאי, מובעת ההתנגדות לקבלת השבת ע"י הגויים במאמרו של ריש לקיש (סנהדרין נה, ב) גוי ששבת חייב מיתה שנאמר (בראשית ח) יום ולילה לא ישבותו. ובצדק העיר לזה רבינא: "אפילו שני בשבת", אין הכונה בזה דוקא נגד הנצרות, שהחליפה את השבת ביום ראשון, אלא נגד זה בכלל שהגויים מסגלים להם אחד מהקנינים העיקריים של היהדות. וזוהי גם הכונה במאמרו של ר' יוחנן (שם נט, א) גוי שעוסק בתורה חייב מיתה שנאמר (דברים לג) תורה צויה לנו משה מורשה, לנו ולא להם. כאן אמנם אפשר שהכונה היא ביחוד נגד הנצרות, שהעבירה את כתבי הקודש לרשותה¹⁴). וכן הוא ודאי הדבר גם בנוגע למאמר ר' אמי (חגיגה יג, א)

13) והשוה קהלת יב: סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם, כלומר שרק ע"י המצוות נקבע הערך המוסרי של האדם. והשוה גם קהלת ז: אדם אחד מאלף מצאתי, 14) גוטמן שם 191.

אין מוסרין דברי תורה לגוי שנאמר (תהלים קמו) לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. ייתכן שבזה הוא מכוון למחות כנגד אלה שהיו מלמדים כתבי הקודש לנוצרים, כי כן מוסרים אוריגנס והירוגנימוס שהיו להם מורים יהודים¹⁵). אולם עצם הדעה שאין לגוי ללמוד תורה עד שייתגייר היא בודאי קדומה¹⁶). ובמדרש (תנחומא משפטים הוצ. בוכר 82; שמות רבה ל. יב) מובא שכשביקש עקילס להתגייר אמר לו אדריינוס שהוא יכול להכיר את התורה גם בלי זה, ועקילס השיב לו שאין אדם יכול ללמוד תורה אם אינו נימול. דומה לזה מספר יוסיפוס (קדמוניות 4—2 x x) שכשביקש איזטס בן הלינה המלכה להתגייר, השיא לו עצה היהודי חנניה שהוא יכול לקיים את התורה גם בלי זה, אבל היהודי אליעזר אמר לו שהוא יפיר את דברי התורה אם לא ימול מקודם, כי יש לא רק ללמוד את התורה, אלא גם לקיים את דבריה¹⁷). וזה הלא שייך ביותר לגבי גוי שלומד תורה מבלי שנתגייר.

מפני מה לא נתפשטה היהדות בין אומות העולם? לפי ההשקפה המקובלת אצל החוקרים הנוצרים הפריעו לזה היסודות של טומאה וטהרה שבתוך היהדות וההתבדלות מהגויים¹⁸). אולם כפי שאנו רואים מתוך המאמרים שהובאו למעלה, נתנו חז"ל לשאלה זו תשובה אחרת שבגלל הדרגה המוסרית הנמוכה שלהן לא היו האומות מסוגלות לקבל את התורה. הנצרות, וכל ההסטוריה המאוחרת של העמים הנוצרים עד ימינו, מוכיחות את אמיתות ההשקפה הזאת. הם כאילו את היסודות המוסריים של היהדות, אבל למעשה ביטלו את התורה ולא עלה בידה לתקן את המדות של הגויים.

15) Gratz Geschichte 4 299,365

16) וכן באותו הגר שבא לפני הלל ואמר לו גיירני על מנת שתשימני כהן גדול (שבת לא, א) גיירו בתחלה ואח"כ למד אתו (במדבר א) והנזר הקרב יומת. ראה בתשובות ר' עקיבא איגר סי' מא.

17) ויש לראות מתוך ספור זה של יוסיפוס, שהיו בין היהודים שתי דעות ביחס להגויים (ה"יראי שמים") שקיימו את התורה מבלי שנתגיירו. (ראה Bertholet Stellung der Israeliten zu Fremden 317). ובמאמר של ר' מאיר, כפי שנאמר למעלה, בא לבטוי היחס החיובי לאלה.

18) בערטאלעט שם 303 וא"י.

על הישיבות בישראל

מאת הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל

בינוסי חכמים בישראל נבדלו מכנוסים של חכמי אומות העולם בצורתם ובתוכם. היו כנוסי חכמים באומות העולם שהשכילו והצליחו לפענח שאלות עמוקות תיאולוגיות קוסמולוגיות ואסטרונומיות, משפטי המדינה והחברה, מדעי חקלאות ובריאות וכדומה להן, ואלה נקראים בפי רז"ל: חכמי אומות העולם (פסחים צ"ד:). אבל אלה לא היו ברציפות ובהמשך קבוע ולא התקיימו אלא זמן מועט, ורשמי חכמתם נגנזו, וכל כך למה? לפי שכל דבריהם היו בנויים על מופתים והקשיים פלוסופיים שלא תמיד היו נכונים, ובהיפוך המופתים נפרכות מסקנותיהם, ובהשתנות תנאי החיים ומשטרי החברה בטלו המשפטים המדיניים והחברותיים שנבנו עליהם. נבדלו מהם לטובה הישיבות בישראל שהן אספו לתוכן רבבות ואלפים, ובהן התלקטו בחורי ישראל שעזבו את נשותיהם מרצונם והשתקעו בהן עשרות שנים עד אשר השתלמו בלמודם והיו לגדולי ישראל בחכמת התורה ובכל ענפי המדע האלהי והעולמי. לפיכך קשורות ודבוקות הישיבות בקיומו של עם ישראל, הווייתו הלאומית הלא היא היותו לעם ה' כאמור ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים. וידיעה זאת שהיא כוללת את כל העם אינה נקנית אלא בידיעה למודית ועיונית בתורת קדשו שהיא מורשת אבות ונמשכת לבניהם אחריהם דור דור כדכתיב: לא ימוש ספר התורה הזה מפיד והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל (יהושע א' ח'). כן פסק הרמב"ם: כל איש מישאל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין וכן אפילו בעל אשה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר: והגית בו יומם ולילה וכו', עד אימתי חייב לתלמוד תורה עד יום מותו שנאמר ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח, חייב לשלש את זמן למידתו שליש בתורה שבכתב ושליש בתורה שבעל פה ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה וענין זה הוא הנקרא גמרא (ה' ת"ת פ"א ח—י"א).

אין לך מצוה בכל המצות שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה אלא תלמוד

תורה שקול כנגד כל המצות כולן שהתלמוד מביא לידי מעשה לפיכך התלמוד קודם לידי מעשה בכל מקום. וכך היא דרכה של תורה: פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחי צער תחיה ובתורה אתה עמל, ולא עליך הדבר לגמור אין אתה בן חורין ליבטל ממנה ואם הרבית תורה הרבית שכר והשכר לפי הצער (הלכות ת"ת פ"ג ה' ג'—ו') תלמוד תורה זה שהוא שקול ככל מצות התורה אינו נקנה אלא בחבורה וכמאמרם ז"ל: הסכת ושמע ישראל, עשו כתות כתות ועסקו בתורה שאין התורה נקנית אלא בחבורה (ברכות ס"ג).

מכאן נובעת מהותן של הישיבות בישראל, שהיו כנסיות של תורה לכל ישראל לקהלותיהם ולדורותם, והן מקור מים חיים לקיומו של העם גם בכל ימי גודו וגלותו.

קדמות הישיבות בישראל

הישיבות קדמו לישראל, כמאמרם ז"ל: מימיהם של אבותינו לא פסקה ישיבה מהם, היו במצרים ישיבה עמהם שנאמר לך ואספת את זקני ישראל, היו במדבר, ישיבה עמהם שנאמר: אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה היה וכן יצחק אבינו זקן ויושב בישיבה היה, אליעזר עבד אברהם זקן ויושב בישיבה היה.

צורתן של ישיבות אלה שקדמו למתן תורה אינן ידועות לנו, ובודאי שלא היו דומות כלל לישיבות שלאחר מתן תורה שכל למודתן היה מבוסס על דברי תורה, ללמוד דבר מדבר ולהקיש דבר לדבר, ולדרוש אותיות של תורה על פי המדות שהתורה נדרשת בה וזו היא הגמרא כמו שכתב הרמב"ם, הישיבות הקדומות ביותר, אעפ"י שלא למדו בהן תורה מכל מקום לא היו כאותם בתי האולפנא של חכמי אומות העולם שכל עיונם ולמודם למוד פלוסופי אקדמאי מחוסר יסוד ותלוי באויר על יסודות המוחש והמושכל; אלא ישיבות ישראל היו מבוססות על יסוד קבלת אבות האומה, שהם אבות העולם שהכירו את יחידו של עולם ונגלה אליהם ה' ברוח קדשו כדי ללמד את בניהם דרכי ה' כאמור, כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, והם אשר הכשירו אותם להיות עם ה' ואור לגוים.

אבות האומה הישראלית מיוחדים במינם היו במדעם, צדקתם, ואמונתם בה' אלקים אמת, לכן זכו לקיים את תורתו לפני נתינתה במעמד הר סיני, וכמאמרם ז"ל אמר רב: קיים אברהם אבינו את כל התורה כולה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי וגו' (יומא כ"ח:).

דברים אלה נשנו בלשון זה: ואברהם זקן וה' ברכ את אברהם בכל, מצינו

שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי, מהרש"א כתב: ויש לדקדק בכל נוסחאות שלפנינו סוף פרק קמא דקידושין איכא הכי הוי משנה שלימה וכו' ומאי אתא רב לאשמועינן וכו' ויש לומר דהתם לא משמע אלא שעשה כל המצות דהיינו מצות עשה אבל לישנא דרב, קיים כל התורה משמע נמי הלאוין שבתורה. ולי נראה לתרץ לפי הגירסא שלפנינו שמשנתנו אומרת שעשה כלומר: שחבר מדעתו וברוח הקדש ששרתה עליו את כל התורה כולה במצות עשה ולא תעשה וזהו דקדוק לשון עשה, וכמ"ש הרמב"ן ז"ל: שלמד אברהם אבינו כל התורה ברוח הקדש ועסק בה ובטעמי מצותיה וסודותיה (רמב"ן עה"ת בראשית כ"ו ה').

וזהו דקדוק לשון עשה את כל התורה כולה, ורב הוסיף שקיים כל התורה כולה. השגה עליונה זאת שהשיג אברהם אבינו הנחיל לבנו יצחק, ויצחק ליעקב בנו, ושניהם היו זקנים ויושבים בישיבה ועברה בנחלה לבניהם שגלו מצרימה וקבעו ישיבה שהתקיימה כל ימי גלותם במצרים ועד מנוים של שבעים זקנים, ועל כל פנים שבע מצות בני נח היו ידועות להם, וקיימו אותן ואלו צריכות למוד. וכן אמרו רז"ל: עבודה זרה דאברהם אבינו ארבע מאה פרקי הוה (רמב"ן שם). וזה היה למודם בישיבות שבמצרים. מכאן למדנו שהישיבות קדמו להיותם של ישראל, שכל האבות היו זקנים ויושבים בישיבה וישיבות אלו היו מסורות לזקני העם, שהם מנהיגיו ושופטיו, והם הם אשר עמדו בראש הישיבות.

הישיבות בישראל אחרי מתן תורה

רז"ל אמרו: מימיהם של אבותינו לא פרשה ישיבה מהם וכו' היו במדבר ישיבה עמם שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני העם (יומא כ"ח:). מכאן שהישיבה בישראל אחרי מתן תורה היא בית דין הגדול של שבעים סנהדרין, ומשה על גביהם בתור מלך ישראל ורבן של ישראל, וזאת היא דמותן של כל הישיבות שעמדו לישראל אחרי מתן תורה, שבת דין הגדול בישראל אינו רק השופט, אלא המורה והשופט גם יחד. כל משפטיו והוראותיו מחייבות את כל ישראל שבדורו, כדכתיב כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם וכו' ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט וכו' על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. מישיבה גדולה זאת הסתעפו כל הישיבות האחרות שבישראל שנקראו סנהדרין קטנה. וכן פסק הרמב"ם ז"ל: כמה בתי דינים קבועין יהיו בישראל וכמה יהיה מנין קבועין בתחלה בית דין הגדול במקדש והוא הנקרא סנהדרין גדולה ומנינם שבעים ואחד שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל ומשה על גביהן

שנאמר והתיצבו שם עמך הרי שבעים ואחד, הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו לראש עליהם והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו נשיא בכל מקום והוא העומד תחת משה רבינו, ועוד מעמידין שני בתי דינים של עשרים ושלשה עשרים ושלשה, אחד על פתח העזרה, ואחד על פתח הר הבית ומעמידין בכל עיר ועיר מישראל שיש בה מאה ועשרים או יותר סנהדרין קטנה ויושבת בשער העיר וכו'. (ה' סנהדרין פ"א ה"ג).

מכאן למדנו: הישיבות בישראל אחר מתן התורה הן בתי הדין, סנהדרין גדולה או קטנה, והן כולן קשורות בצורתן וסמכותן אל הישיבה הראשונה שנבחרה בימי משה מפי הגבורה שנאמר: אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, והם מעתיקי הקבלה ומורי הוראה בישראל, מקיימי שלשלת הקבלה לתורת ישראל וחכמתה ומשפטיה.

מהרש"א ז"ל כתב: ונראה יושב בישיבתן דזקנים לאו ממש הוא שהרי היו אסורין בפני רבן משה תוך שלש פרסאות כדאמרינן פרק הדר, אלא כדאמרינן פרק כיצד מעברין משה למד מפי הגבורה נכנס אהרן וכו' נכנסו זקנים ולמדו כל ישראל דמפי משה לא למדו כל ישראל (מהרש"א יומא שם).

והנה בגמרא בפרק הדר לא נאמר איסור זה אלא להורות הלכה בפני רבו וכדאמרינן התם מהו להורות במקום רבו, אמר ליה: אפילו ביעתא בכותחא (עירובין ס"ב:), וכן אמרו החולק על רבו כחולק על השכינה (סנהדרין ק"י:). אבל להושיב ישיבה בפני רבו לא מצאנו שאסור, שא"כ ישיבה שבימי משה היתה מותרת לגמרי והיתה ישיבה ממש ככל הישיבות. אמנם הרמב"ם כתב: חולק על רבו זה שקובע לו מדרש ויושב ודורש ומלמד שלא ברשות רבו ורבו קיים ואפילו שהוא במדינה אחרת (ה' תלמוד תורה פ"א ה"ב), ואם לזה נתכוון מהרש"א לא היה לו להזכיר תוך שלש פרסאות, שהרי אסור כל זמן שרבו קיים ואפילו אם הוא במדינה אחרת, ובעיקרון של דברים, הרמ"ך ז"ל השיג על דברי הרמב"ם וכתב: אפילו יהיה כדבריו שאסור לו להורות אפילו נתרחק ממנו שלש פרסאות מנין לו שאסור לקבוע מדרש בחיי רבו בעיר רבו וכל שכן אם נתרחק ממנו שלש פרסאות וצ"ע. הכ"מ כתב: ולי נראה שמה שכתב לקבוע לו מדרש וכו' היינו דוקא כשקובע עצמו להורות הוראות, ולע"ד נראה שעדיין השגת הרמ"ך עומדת בתוקפה שהרי גם במורה הוראה בפני רבו לא נאסר אלא תוך שלש פרסאות ולא יהיה קובע עצמו להורות חמור יותר ממורה הוראה, ועל כל פנים לא מצאנו מקור תלמודי לחומרא זאת. לדעתי נובעים דברי הרמב"ם מסוגיא דסנהדרין ק"י, ב': החולק על רבו כחולק על השכינה, ובסוגיא זאת לא נאמרה הגבלת מקום של שלש פרסאות, ולשון הרמב"ם נראית

כן שכתב: חולק על רבו זה שקובע לו מדרש וכו' הרי שהוא מפרשו: חולק על רבו, במובן שיושב וקובע לו מדרש. ועוד אסמכתא ברורה לדברי הרמב"ם מדגרסינן: החולק על ישיבתו של רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל (ברכות כ"ז:). הרמב"ם מפרש שחולק על רבו היינו חולק על ישיבתו של רבו ובוזה מתורצת השגת הרמ"ך על דברי הרמב"ם. אולם אין הדברים אמורים אלא למי שקובע ישיבה בחיי רבו, ושלא ברשותו, שכן כתב הרמב"ם שקובע לו מדרש וכו' שלא ברשות רבו, הרי שברשות רבו מותר לקבוע ישיבה בחייו ואפילו בתוך שלש פרסאות, וישיבה זאת שמונתה על ידי משה מפי הגבורה והתקיימה בראשותו כדכתיב: ונשאו אתך במשא העם וכן אמרו רז"ל במדרשם: אמר לו הקב"ה למשה אני נתתי לך רוח ודעת לפרנס את בני, ולא הייתי מבקש אחר כדי שתתיחד אתה באותה השמירה, ועכשיו אתה מבקש אחר תדע שמשלי אינן נוטלין כלום; אלא ואצלתי מן הרוח אשר עליך. מכאן שישיבה זאת נמנתה על פי בקשת משה, ואין זה בגדר חולק על רבו או על ישיבתו. מ"ש מהרש"א: אלא כדאמרינן פרק כיצד מעברין, כיצד סדר משנה משה למד מפי הגבורה נכנס אהרן ושנה לו פרקו וכו' רבי יהודה אומר לעולם אהרן לימין משה חוזר נכנסו זקנים ושנה להן משה פרקו (עירובין נ"ד:). אין זה אלא למודה של תורה מפי משה אבל לא ישיבת זקנים שנאמרה למשה אספה לי שבעים איש מוקני העם, שהיא תלמודה של תורה, ופסקו הלכותיה.

ישיבה זאת שהתקיימה במדבר היתה הראשונה בישראל אחרי מתן תורה והיא מצוה לדורות, וכמאמרם ז"ל: אספה לי שתהיו סנהדרין, שכל מקום שנאמר לי קיים לעולמי עולמים (ספרי במדבר צ"ב). וכן כתב הרמב"ן ז"ל: וקבלו רבותינו כי כל סנהדרין גדולה היושבת בבית ה' במקום אשר יבחר לשכנו שם, יהיה מנינם שבעים והנשיא על גביהם כמשה רבינו (רמב"ן עה"ת במדבר י"א ט"ז).

אסיפת זקנים זאת שהוקמה על ידי משה בהסכמת כל ישראל ורצון ה' אלהי ישראל כדכתיב: וירד ה' בענן וידבר אליו ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים איש הזקנים וינח עליהם הרוח לא רק לשעתה נמנתה אלא לדורות עולם שלהם נתנה הסמכות למנות ראש ישיבה וחברי בית דין הגדול, בהעדרם, וכמאמרם ז"ל: משם כותבין ושולחין בכל מקומות כל מי שהוא חכם ושפל ברוך ודעת הבריות נוחה הימנו, יהא דיין בעירו משם מעלין אותו להר הבית (פירש"י: להיות דיין בהר הבית) כשמת אחד מהם ויושב שם עד שמת אחד משל העזרה ומעלין את זה שם וכולן יש בהם מעלה זה מזה, משם לעזרה משם ללשכת הגזית (סנהדרין פ"ח: ועיי' רמב"ם הלכות סנהדרין פ"א ה' ז'—ח' ופ"ב ה' א'). מכאן מפורש יוצא, שמנוי יקנים לישיבה שבמדבר סיני היה לכל הישיבות של סנהדרין קטנה בירושלים וביתר

חלקי הארץ לשעתם ולדורות עולם, כאורה של מנורה שמדליקין מנר האמצעי לששה נרותיה וממנה לכל הימים. וזה המשכה של שלשלת הקבלה איש מפי איש עד משה רבינו שקבל את התורה מפי הגבורה, ועליהם נאמר: בעלי אסופות נתנו מרועה אחד בעלי אסופות אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה הללו מטמאין והללו מטהרין וכו' כולם נתנו מרועה אחד, אל אחד, נתנו, פרנס אחד אמרו, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא. פירש"י: אל אחד אמרן אין לך מבני המחלוקת מביא ראיה מתורת אלוה אחר אלא מתורת אלהינו, פרנס אחד אמרו, אין לך מביא ראיה מדברי נביא הבא לחלוק על משה (חגיגה ג:).

מכאן ההבדל היסודי שבין ישיבתם של חכמי ישראל, שהם מאוחדים במקורם הראשון של אומנם, שהוא אדון כל המעשים ברוך הוא ומפי נאמן ביתו משה רבינו, ולפיכך המחלוקת שביניהם היא בפירושם והסברתם של הדברים, לבין חכמי אומות העולם, שאין להם מקור מיוחד ונאמן, לפיכך לא התקיימו דבריהם כדברי חכמי ישראל בישיבותיהם שהם פרים ורבים ומתקיימים לעולם כנטיעות הללו שהם פרים ורבים וחיים לעולם.

ישיבת זקנים זאת שנקראת אחרי זמן בשם סנהדרין היתה עצמאית ורבונית במנוי חבריה וסדר למודיה, ובכל זאת היתה חלק בלתי נפרד מגוף מלכות ישראל, שהיתה זקוקה להמלך אתה גם בשאלות המדיניות. וכן היא הלכה פסוקה במשנה: אין מוציאין למלחמת הרשות אלא עפ"י בית דין של שבעים ואחד אין מוסיפין על העיר והעזרות אלא עפ"י בית דין של שבעים ואחד, אין עושין עיר הנדחת אלא עפ"י בית דין של שבעים ואחד (סנהדרין ב'). וכן מפורש בגמרא: אמר להם לכו ופשטו ידיכם בגדוד מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין וכו' מאי קרא ואחרי אחי תופל בניהו בן יהוידע ובניהו בן יהוידע זה סנהדרין (ברכות ד' וסנהדרין ט"ז ותוס' שם ד"ה בניהו וד"ה אחרי).

אסיפת זקנים זאת המשיכה את קיומה גם בגלות בבל, אחרי חרבן בית ראשון, וכמאמרם ז"ל: צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהקדים גלות צדקיהו ועוד גלות יכניה קיימת דכתיב ביה בגלות יכניה: החרש והמסגר אלף חרש כיון שפותחין נעשו הכל חרשין, מסגר, כיון שסוגרין בהלכה, שוב אין פותחין, החרש והמסגר אלו הסנהדרין שהוראותיהם הן סופיות ואין לסור מדבריהם כאמור: לא תסור מן הדבר אשר יגדו לך ימין ושמאל. קיומה של הסנהדרין בימי גלות בבל אעפ"י שחסר לה תוקף מלכותי היה מקובל בישראל בתוקף מנוים בזמן הבית, ובקיומם המשיכו חוליות שלשלת הקבלה עד בנין הבית השני.

שיבת ציון

בפקוד ה' את עמו, במלאת שבעים שנה לגלותם בבבלה להעלותם שוב אל ארץ ישראל, עלו בראשונה בראש העולים שני צנתרות הזהב יהושע בן יהוידק הכהן הגדול וזרובבל בן שאלתיאל והם נושאי כתרי הכהונה והמלכות בישראל, אולם בעליה ראשונה זאת לא נזכר נושא כתר התורה שהוא ראש הישיבה וראש הסנהדרין.

טעות גדולה היא לחשוב כי ישראל בעליתם הוניחו את כתר התורה שהוא כתר הגדולה והתפארת לישראל, והיא שלשלת הקבלה החורזת את כל האומה לדור-תיה בעברה ועתידה, כחוט השדרה זה שמחבר ומעמיד את כל הגוף בקומה מוצקה וזקופה. ודאי שישראל לא רצו להפסיק חוט השדרה זה המקשר את כולם בשלשלת הקבלה של שבעים הזקנים שנתמנו על ידי משה מפי הגבורה להיות קיימים לעולם, וכדברי הספרי: כל מקום שנאמר לי קיים לעולמים. אבל הסיבה שלא נזכרו בעליה ראשונה זאת נושאי כתר תורה, שהיו קיימים גם בגלות בבל, והם החרש והמסגר שגלו עם יכניה מלך יהודה ומהם יצא עזרא הסופר (סופר דברי מצות ה' וחקיו על ישראל עזרא ז' י"ג) לפי שלא ניתנה לישראל מאת כורש מלך פרס סמכות משפטית וראשות תורנית; אלא כל מה שניתן להם היא זכות עליה והתישבות בירושלים ובנין בית המקדש לתפלה ועבודת הקרבנות. ומתוך כך לא עלו אתם הסנהדרין שהם שופטי העם ומנהיגיו הרוחניים ומורי דרך התורה והמצוה. הם המשיכו את קיומם בגלותם שבבבל. דבר זה נמשך עד עלות עזרא בן שריה הכהן במלכות ארתחשסתא מלך פרס, כשניתנה לו סמכות משפטית בתוקף מלכותי לאמר: מגי שים טעם וכו' ואנת עזרא כחכמת אלקך די בידך מגי שפטין ודיינין די להון דאנין לכל עמא די בעבר נהרא לכל ידיע דת אלקך ודי לא ידע תהודעון (עזרא ז' כ"ה).

בתוקף פרשגן הנשתון הזה חידש עזרא הסופר את ישיבת זקני העם בירושלים במגמה לדון את העם על פי משפטי תורת ישראל, וללמד תורה כמו שהיה תפקיד ישיבת שבעים הזקנים שמונתה בימי משה, ונמשכה כל ימי הבית הראשון. מבחינה זאת העלו רז"ל את עזרא הסופר למדרגת משה רבינו. בחידוש מושב הסנהדרין שהוא מוסד המחוקק והמורה לכל העם נתקיימה שלשלת הקבלה ותורת ישראל שמפי משה רבינו רבן של ישראל לדורות עולם.

וכן אמרו רז"ל: ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו לישראל אלמלא קדמו משה וכו' במשה הוא אומר ואותי צוה ה' בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים ובעזרא הוא אומר כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ה' ולעשות וללמד בישראל חק ומשפט (סנהדרין כ"א): וכך אמרו עליו: כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא

מבבל ויסדה (סוכה כ' וספרי עקב מ"ח). ונשתכחה תורה מישראל, לאו דוקא אלא שכחת כבודה של תורה, סמכותה ולמודה בישראל מפי שבעים זקני ישראל אלו הסנהדרין, שהם שלשלת הקבלה מפי משה. זאת היא שכחת התורה מישראל. ושכחה זאת שהיתה מאז חרבן הבית הראשון עד יסוד המעלה בימי עזרא, חזר עזרא ויסדה בחדושה של סנהדרין בתוקף סמיכתם של עזרא וחבריו שהקימו שופטי ישראל כבראשונה לדרוש תורת ה' וללמד בישראל חק ומשפט.

אנשי כנסת הגדולה

על אנשי כנסת הגדולה, שנו רז"ל במשנתם: משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וכו' ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה (אבות א' א'). מכאן שכנסת הגדולה הזאת נוסדה בימי עזרא שהיו ימי חתימת הנביאים חגי זכריה ומלאכי. בתקופה זאת נתחדשה הסנהדרין בימי עזרא ונקראה בשם כנסת הגדולה, שהמשיכה שלשלת הקבלה לתורה שבעל פה, והוסיפה תקנות נחוצות לזמנם ולדורות עולם, וכמאמרם ז"ל: אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות הבלדות (ברכות ל"ג). וכן אמרו: מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר (מגילה י"ז): וגמרא גמירי לה שאלה היו עזרא ובית דינו, וכן כתב הרמב"ם ז"ל: כיון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרסיים ושאר האומות נתבלבלה שפתם וכו' וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שלש ברכות על הסדר (ה' תפלה פ"ד ה"ד). ובודאי למד הרמב"ם זאת ממשנתנו דאבות שהסמיכה כנסת הגדולה לנביאים, היינו בימי עזרא שעמד בראש כנסת הגדולה, וכן מפורש באבות דר"נ: חגי זכריה ומלאכי קבלו מנביאים, אנשי כנסת הגדולה קבלו מהם.

בגמרא אמרו: למה נקרא שמם אנשי כנסת הגדולה? שהחזירו עטרה ליושנה וכו' באו הם ואמרו אדרבה זו היא גבורתו שכובש את יצרו וכו' ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות. פרש"י: מן יום החרבן אתה למד נוראותיו שכל האומות נאספו להשמידם ונתקיימו מהם (יומא ט"ט): ומהרש"א בח"א כתב: ואתו אנשי כנסת הגדולה שהיו גם בסוף שבעים של גלות בבל, וראו באותן השנים שנצולו ישראל מהצרות, כגון מעשה המן שנצולו על ידי מרדכי שהוא מכלל כנסת הגדולה, חזרו לומר הכי בכל השנים הללו שהאריך הקב"ה אף לרשעים, זו היא גבורתו שכובש את כעסו, וזו היא מוראו שאומה אחת וכו'. וכמתלמד מדבריהם אענה אף אני חלקי ואומר: מאמר זה כשהוא לעצמו צריך פירוש שלא יעלה על הדעת לומר שירמיה ודניאל השמיטו מדבריהם תוארי הגבור והנורא מפני שאמרו איה נוראותיו ואיה גבורותיו (עיין גאון יעקב על עין

יעקב). אלא כונתם במאמרם זה הוא לומר, שמכיון שישראל גרמו שהתישו כחו של מקום, שהוא נורא בקדש ונאדר בגבורה מהתגלות הגבורה והמורא הגדול, ולפיכך לא נאה להם לישראל להזכיר תוארים אלה, שהם גרמו להסתירם והרי הם כמוזכרים עונם שהתישו כח של מעלה בחרבן המקדש בימי ירמיה ששועלים הלכו בו, ובהסתרת מוראו בימי דניאל שצוהו נבוכדנצר להשתחות לצלם. לעומת זאת באו אנשי כנסת הגדולה שראו את החרבן או ששמעו מפי אבותיהם תאורו של חרבן המקדש וגלות העם ולעומתו ראו את התחיה הלאומית בראשונה בימי כרש ובשניה בימי ארתחשטא בהקמת כנסת הגדולה, מעין חיי הנצח של האומה, ושני מאורעות אלה קמו והיו באופן פלאי.

ומי האמין לשמועתנו וזרוע ה' על מי נגלתה להשיבנו לתחיה לא בכח ולא בחיל כי אם ברוחי אמר ה' צבאות, שני מאורעות אלה, שישראל עמד בהם על פרשת דרכים ועל עברי פי פחת של האבדון והחדלון, וה' שמר חסדו ואמתו לבית ישראל בקיום החרש והמסגר בימי גלותם, ובתקומת כנסת הגדולה, אלו הסנהדרין בימי שיבתם ארצה ישראל, בחסד ה' ונפלאותיו, גרמו שחזרו ואמרו: האל הגדול הגבור והנורא, שישראל בגלותו וגאולתו מעידים ומכריזים על גדולתו ומוראו.

מכלל הדברים למדנו: כנסת הגדולה שהוקמה ביסוד המעלה שבימי עזרא היא המשכה של אסיפת הזקנים שבימי משה בצורה מחודשת ונאותה לזמנה ושעתה. כנסת הגדולה הזאת היתה אמנם בת מאה ועשרים איש אבל היתה נחלקת לשני ענפים, שבעים איש ממנה לבית דין הגדול של סנהדרין בראשות עזרא במספר שבעים זקנים, ועזרא הסופר בראשם, כבית דינו של משה ואליהם נתיחסו תקנות אנשי כנסת הגדולה שאין להם תוקף תורני אלא בהיותן נעשות ומתקיימות מפי בית דין הגדול שבישראל ובלשכת הגזית (עיין רמב"ם ה' ממרים פ' א'). וכל היתר נמנו בין הסופרים מפרשי התורה ודורשיה. המשוימה שהוטלה על כנסת הגדולה בשעתה היתה שקולה כיציאת מצרים. הוטלו על שכמה תפקידים רבים שחרגו ממסגרת תפקידי הסנהדרין, בזמן בית ראשון. והעמידו את כל דבריהם ותכנית פעולתם על שלשה דברים והם: מתינות בדין עשית סייג לתורה והעמדת תלמידים הרבה. "הו מתונים בדין", כלומר מתונים במשפט להוציא דין אמת לאמתו, בתהליך המשפט ובמקורות ההלכה לאמתה של תורה, שכל הממתין בדין מיושב בדין, שנאמר גם אלה משלי שלמה שהעתיקו אנשי חזקיהו מלך יהודה, ולא שהעתיקו אלא שהמתינו. אבא שאול אומר לא שהמתינו אלא שפירשו: בראשונה היו אומרים משלי ושיר השירים וקהלת משלות ואינן מן הכתובים עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ופירשו אותם וכו'. והדברים מגיעים למה שכתוב בתלמודינו: בקשו

חכמים לגנוז וכו' אמרי ספר קהלת לא עיינינו ואשכחינו טעמא, הכא נמי לעיינו (שבת ל:). וזהו פירוש המתינו, עיינו בהם ופירשו אותם. ובאדר"ג הוסיף ובאר סתירות שבין שלשה ספרים אלה שיר השירים משלי וקהלת ותרומם מדברי חכמים, והם, הכנסת הגדולה, העתיקו אותם, כלומר עיינו בהם ופירשו אותם, ועשו סייג לתורה אלו גזרות חכמים להרחיק אדם מן העבירה וכפירוש אדר"ג (פ"ב).

ו"סייג לתורה" יש לפרש בגופה של תורה, רצוני לומר התימת כתבי הקדש לכ"ד ספרים ולא יותר, וכן המסרה שהיא מונה אותיות של תורה, ולכן נקראו סופרים והם משמרת וסייג לתורה, וכמאמרם ז"ל, כל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכניס לתוך ביתו. והעמידו תלמידים הרבה" מחוץ למסגרת ישיבות, סנהדרי גדולה וקטנה, מתוך שדרות כל העם. וכן בית הלל אומרים: לכל אדם ישנה שהרבה פושעים היו בהם בישראל ונתקרבו לתלמוד תורה ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים. זו היא צורת הישיבות ותכנית למודיהן של הישיבות בישראל שנתחדשו על ידי כנסת הגדולה, ישיבת זקנים שהיא סנהדרי גדולה וקטנה וישיבות התלמידים שעמדו תחת פקוחם והדרכתם של הסנהדרין, וכולן היו בתי מדרש האומה כולה והממשלה בראשה.

סנהדרין

ימי קיומה של כנסת הגדולה לזמים בערפל. רק פעולותיה הכבירות ידועות לנו. אבל אנשי כנסת הגדולה בשמותם נעלמים מאתנו. אף לא ידוע זמן התימתה של כנסת הגדולה אלא ממאמר קצר שאמרו רז"ל במשנתם: שמעון הצדיק היה מש" יירי כנסת הגדולה (אבות פ"א). מכאן אנו לומדים כי בימיו של שמעון הצדיק יסתיימה הכנסת הגדולה. וזוהו יש לדון כי סיומה של כנסת הגדולה בא בעקב שנוי המשטר הממשלתי בארץ ישראל, שיצא משלטון פרס ונכנס תחת ממשלת יון (עיין יומא פ"א). ועם שנוי המשטר הממשלתי פג תוקפו של פתשגן הנשתן של המלך ארתחשטא הסופר: "ואנת עזרא בהכמת אלקך די בידך מני שפטין". אמנם אסיפת שבעים הזקנים התקיימה בתוקף מצות התורה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, וברשיון מלכות יון שנתנה להם הרשות לדון ככל משפטם שבין איש לרעהו ולפרש התורה. הוכחה ברורה לכך היא תרגום השבעים ושנים זקנים שנעשה אחרי כנסת הגדולה (מגילה ט' מסכת סופרים ס"א) והנקרא עד היום בפי כל העולם תרגום השבעים. אין ספק שהשבעים האלה היו שבעים הזקנים והשנים הנוספים הם ב"כ הנשיא שעל גביהם.

מאז באה ארץ ישראל תחת שלטונה של ממשלת יון נקראה הכנסת הגדולה בשם סנהדרין, שהיא מלה יונית והוראתה קבוץ דיינים ונשיאי העדה אל מקום אחד

היושבים יחד לשפוט את העם ולהמתיק עצה ולעשות תקנות על בני המדינה (הערוך השלם ערך סנהדרין). תמורות רבות עברו על ישראל מאז כניסתה של יון לארץ ישראל. בראשונה רדיפת מלכי יון את עם ישראל ותורתו שיצרה את הבוג-דים המתיונים ומרשיעי ברית וכנגדם החשמונאים המנצחים שנטלו לעצמם עטרת מלוכה שלא ברצון הסנהדרין (עיין רמב"ן על התורה בראשית מ"ט ח'). מזה צמחה מחלוקת הפרושים והצדוקים נטית מלכי החשמונאים לצדוקים והשתלטותם על מושב הסנהדרין עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את כסא הסנהדרין לפרושים. אולם נגד מאבקים אלה שהיו עלולים לבטל את הישיבות מישראל עמדו חכמי ישראל על המשמר, והגנו בכל עז ובדמי לבכם על קיומו של הסנהדרין שעל ידו נשתמרה תורת ישראל משכחה ועם ישראל מכליה. כי אין עם ישראל מתקיים אלא בתורתו בלמודה וברוחה, וכדבר ה' בפי משה נאמן ביתו לאמר: כי לא דבר רק הוא מכם כי הוא חייכם ובדבר הזה תאריכו ימים על האדמה (דברים ל"ב מ"ז). וה' אלהי ישראל שומר את עמו ישראל בשמירת תורתו בקרבו לדורות עולם כדברו בתורת קדשו: והיה כי תמצאן אותן רעות רבות וצרות וענתה לפניו השירה זאת לעד כי לא תשכח מפי זרעו (דברים ל"א כ"א). ולא נתקיימה התורה בישראל אלא בקיום ישיבות התורה שהן היו והיו לעולמים מעיינות הנצח לקיומה הנצחי כנצחיות נותן התורה לעמו ישראל.

ב ת י מ ל ת ו ר ה

מאז קמה הישיבה בישראל על ידי משה רבינו רבן של ישראל, לדורות עולם. היתה ישיבה זאת יחידה ואחידה, שהרי תנאי יסוד להויתה היא ראשותו של משה כדכתיב: והתיצבו שם עמך, מכאן למדנו מספר שבעים ואחד היינו משה על גביהם (סנהדרין ב'). וכן נוהג לדורות, וכן פסק הרמב"ם ז"ל: קובעין בתחלה בית דין הגדול במקדש והוא הנקרא סנהדרי גדולה ומנינם שבעים ואחד, שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל ומשה על גביהם שנאמר: והתיצבו שם עמך הרי שבעים ואחד, הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן והוא ראש ישיבה והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום והוא העומד תחת משה רבינו ומושיבין הגדול שבשבעים משנה לראש ויושב מימינו והוא הנקרא אב בית דין, ועוד מעמידין שני בתי דינים של עשרים ושלושה, עשרים ושלושה אחד על פתח העזרה ואחד על פתח הר הבית, ומעמידין בכל עיר שיש בה מאה ועשרים או יותר סנהדרי קטנה וכו' וכמה יהיה מנינם עשרים ושלושה דיינים והגדול בחכמה שבכולן ראש עליהן (הלכות סנהדרין פ"א ה"ב).

מכאן מפורש יוצא שהישיבה בישראל היא אחת, וכל הישיבות האחרות

מסתעפות ממנה ושבות אליה, שכן למודה של תורה והוראות בהלכה אינן אלא ממ' קום אחד בירושלים הנקרא מוריה שממנה יוצאת הוראה, וכן נאמר ביעודי הגאולה: כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. אולם בימי מלכות הורדוס העבד האדומי נהרגו כל חכמי וזקני ישראל כדי שלא יערערו על מלכותו העושקת שלא היתה חקית מתוך שכתוב מקרב אחיך תשים עליך מלך, והורדוס שלא היה "מקרב אחיך" אלא אדומי, קם והרג לכל החכמים והשאיר את בני בתירה, כדי שלא תהיה מלכותו קטועה משלשלת סנהדרין (עיין ב"ב, ג': ותד"ה קטלינהו).

למראה סכנה איומה זאת לבטולה של סנהדרין בישראל. עמד הלל הנשיא יפרק עולה של מלכות מעל הסנהדרין והפך את הסנהדרין לבית תלמוד תורה בתל-מידים ואמר: לכל ישנה אדם (תורה) וכו' הרבה פושעים היו בהם בישראל ונתקרבו לתלמוד תורה ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים (אדר"נ פ"ב מ"ט). מזה נוצרו שתי הישיבות שנקראו בשם בית שמאי ובית הלל. שני בתים אלה היו חלוקים בשיטת למודם, וממילא גם בפסקי הלכותיהם. בגמרא נשאו ונתנו, אם מחלוקת זאת היתה הלכה למעשה, כלומר שכל אחד עשה כדעתו ובטל דעת חברו או שלא עשו כדבריהם וקיימו דברי חבריהם, ולא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמאי, ללמדך שחבה וריעות נוהגים זה בזה לקיים מה שנאמר: והאמת והשלום אהבו (יבמות י"ד:). ולמסקנא הסיקו: שמע מינה עשו שמע מינה (שם ט"ז ועי"ע תד"ה לא עשו).

ומכל מקום כשרצו לגזור תקנות לדורותם ולדורת עולם לא עשו כל אחד בפני עצמו אלא התכנסו שני הבתים ועמדו למנין והחליטו כדעת הרוב (עיין שבת י"ג:).

פילוגם של שני בתים אלה העמיד בסכנה אחדותה של האומה בישראל שהי-תה מאוחדת באחדות התורה ומוסדה העליון, שהיה בריח התיכון לכל חלקי האומה, וכן אמרו רז"ל: משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבו מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות (סנהדרין פ"ח:).

זכות עמדה לו להלל שהודות לחכמתו, ולענותותו וליחוסו לבית דוד, הוכר והתקבל על כל העם בדורו לנשיא התורה היחיד בישראל עד כדי כך, שבאותה ישיבה של שני הבתים שנעצו חרב בבית המדרש נאמר: ואותו היום היה הלל כפוף ויושב לפני שמאי כאחד התלמידים והיה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל (שבת י"ז). אחרי הלל ושמאי פסקו שני הבתים האלה וחזרה הישיבה בישראל להיות מאוחדת בנשיאות בניו של הלל. הרי שהלל נחשב בדורו ובשעתו לנשיא התורה והישיבה בישראל במקומו של משה רבינו ופגיעה כל שהיא בכבודו נראית כמעשה

העגל בימי משה. ובאמת הלל בזמנו הציל את שכחת התורה מישראל, וכמאמרם ז"ל: חזרה ונשתכחה, עלה הלל הבבלי ויסדה (סוכה כ'). ונמשכה גם אחרי חרבן בית שני בהשפעתו הרבה של רבן יוחנן בן זכאי שהיה לישראל אב בחכמה לדורו ולדורות עולם (עיין גיטין ג"ה: וסוכה כ"ה ירושלמי נדרים פ"ה ה"ז).

בחכמתו הגדולה נתן לנלל ישיבה שתהיה בארץ ישראל אותו התקף התורני שנתנה התורה לסנהדרין שבמקדש דכתיב וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה', מכאן שהמקום גורם. רבן יוחנן בן זכאי ראה הכרח השעה לתת תוקף לישיבת הסנהדרין בכל מקום ישיבתם, לבל תשתכח תורה מישראל ודרש ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם לרבות בית דין שביבנה (ספרי דברים קנ"ג ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ג) לחזק הוראתו זאת הוסיף ותקן: שיהיו תוקעין בראש השנה שחל בשבת בכל מקום שיש בו בית דין (ראש השנה כ"ט:), תקנה זאת נתנה תוקף מלא של סנהדרין לכל גלגולי ישיבתם בארץ מיבנה ועד צפורי וטבריא שנכתבה בה המשנה (ראש השנה ל"א:).

אולם לא הרי הישיבות שהיו בזמן הבית ובימי רבן יוחנן בן זכאי כהרי הישיבות שהיו אחרי מותו של רבן יוחנן בן זכאי וכמו שכן כתב רש"ג באגרתו: ונפישו מחלוקת מן כד נח נפשיה דרבן יוחנן בן זכאי וכו' ואע"ג דאדחו בית שמאי ונקבעה הלכה כבית הלל היתה פלוגתא בדורו של ר"ג בדברים אחרים בין רבי אליעזר דהוה שמותי ורבי יהושע דאינון תלמידי רבן יוחנן בן זכאי והוה נמי בההוא דרא דרבי יוסי הגלילי וכו' ורבנן אחריני ונפישו דהוה בההוא דרא וכו', אחר שקיטתן מחורבן הבית ישבו לאחוז הלכותיהם שהיו כאלו אבדו בשגוש והשמד ומחלוקת בית שמאי ובית הלל והוה נפישו רבנן בההוא עידנא, מנהון איכא רבוותא, דאית להו ספסל בי מדרשא ויתבי בהון, ומנהון איכא רבנן אחריני דיתבי קמיהון דביומא דאתוקם רבי אליעזר בן עזריה, אמרינן ההוא יומא איתוספו כמה ספסלי בי מדרשא ואמר רבי יוחנן: פליגי בה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן חד אמר ארבעה מאה ספסלי וחד אמר שבע מאה כדאיתא בכרכות (כ"ח:) והוה נמי חכמים גדולים בההוא דרא דרביצי אורייתא תדירא כגון: רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא וכו', ובכל השנים האלו נתפרשו כל ההלכות שהיו תלויות במדרשות משמד הגדול שהיה בחרבן הבית והספקות שהיו להם באותן המקומות, וכל החלוקים שנולדו בשלשה דורות הללו נפסקה הלכה בהם וכו' ודקדקו הרבה בכל השמועות והמשניות לתקן ולא הוסיפו על מימרא דקמאי מאנשי כנסת הגדולה אלא טרחו טרחי נפישג ודקו דקדוקי רברבי עד דאסיקו מאי דהוה אמרינן הנך הראשונים ומאי דהוה עבדי עד דאפשיטא להו כל ספיקי דאית להו וכו', ולא היו להם דברים מתוקנים

ומשנה ידועה, שהכל שונין אותה פה אחד ולשון אחד, אלא אותן הטעמים והשמועות שהיו יודעין אעפ"י שהחכמים כלן היו שוים בהם, כל אחד ואחד מתני לתלמידיו באיזה דרך שירצה ובאיזה חבור שירצה (אגרת רש"ג יחסין מאמר ב').

מכלל הדברים למדנו: הישיבות בארץ ישראל שנו את צורתן אחרי מותו של ריב"ז ונעשו לבתי מדרש לתורה שבהם ישבו הגדולים שבהם בספסליהם המיוחדים להם, והתלמידים ישבו או עמדו לפניהם שורות שורות. שנוי צורה זה צמח מתוך שנוי תוכנן של הישיבות לברר ולצרף דברי אנשי כנסת הגדולה ולפתור כל שאלות וספקי הלכה של דורות הקודמים להם שהיו בשגוש ושמד. בימים אלה נתרבו עוד הישיבות בראשותם של גדולי התנאים שהרביצו תורה ברבים. הישיבה המרכזית והמוסמכת ומרובה בתלמידים היתה ישיבת הנשיא משושלתא דהלל שהוא מגזע בן דוד, וממנה הסתעפו בתי מדרש האחרים שבירושלים ובגליל ובכל ארץ ישראל, שכולן היו כפופים למרותה והדרכתה של הישיבה הראשית והמרכזית בנשיאותו של הנשיא מבית הלל.

הישיבות בישראל אחרי חבור המשנה

דבר גדול עשה רבי יהודה הנשיא בחבור ספר המשנה בישיבתו שבצפורי וטבריה, שבה נועדו כל התנאים גדולי התורה שבדורו.

חבור נפלא זה הביא שנוי יסודי בלמודי הישיבות שכלן התרכזו בספר המשנה שעליו בנו כל עיונם ודיונם, וכדברי רש"ג: וכד חזו כלי עלמא צורתא דתרצתא דמתניתין ואמתת הדברים ודיוקא דמלות שבקי הנך תניני דהוה תני ופשטין אלין הלכתא בכל ארץ ישראל ונשאו ונתנו במשנתו של רבי. עוד כתב רש"ג באגרתו: והויין שאר הלכתא כלהו אשתביקו והויין כגון ברייתא וכו' אבל סמכא דישראל על אלין הלכתא הוה וקבלינהו ישראל כד חזינון באמונה וליכא איניש דאפליג בהון: ובתר דתקן רבי הלכתא ומתניתין דידה הוה תלמידי מפרשי בה דוקיא ופרטי וכללי וטעמי מדרשו כדתני רבנן דדר דרש להו: הוי רץ למשנה יותר מן התלמוד (ב"מ ל"ג:), והיינו דתנן הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון (שם). ותלמוד חכמת הראשונים דסברי בה טעמי משנה דת"ר רבו שאמרו לא רבו שלמדו משנה ולא רבו שלמדו מקרא אלא רבו שלמדו תלמוד ואיכא דתני רבו שלמדו חכמה (ב"מ ל"ג). ותרוייהו חד טעמא אינון. ישיבות אלה נמשכו בארץ ישראל אחרי מותו של רבי והן איכא נתנו את התלמוד הירושלמי שהוא מצויין בנעימות הפשטנית, וכדגרר סינן התם: כי סליק רבי זירא לארץ ישראל יתיב מאה תעניות דלשתכח גמרא בבלאה מיניה כי היכי דלא נטרדיה. פירש"י: כשעלה רבי זירא לתלמוד מפי רבי

יוחנן ואמוראין שבישראל לא היו בני מחלוקת ונוחין זה לזה כשמן כדאמרינן בסנהא, ומיישבין את הטעמים בלא קושיות ופרוקין (ב"מ פ"ה).

כלל גדול קבע רבי יוחנן לתלמידיו: במי אתה מוצא מלחמתה של תורה במי שיש בידו חבילות של משנה פרש"י לא באדם המפולפל ומחודד ובעל סברא, ולא למד משניות וברייתות הרבה כי מהיכן יתגלה הסוד אלא בבעל משניות הרבה שאם יצטרך לו טעם ילמדנו מתוך משנה אחרת, או אם יקשה לו דבר על דבר יבין מתוך משניות הרבה (סנהדרין מ"ב), וזה היה תוכן למודן של הישיבות המרכזיות בארץ ישראל כפי שהוא משתקף מתלמוד הירושלמי. ישיבות אלו לא האריכו ימים, וזמן קצר אחרי מותו של רבי יוחנן בימי קסרי רומא קונסטנטין וקוסטנטציוס שהתנצרו רבו השמדות ונחרבו הישיבות בארץ ישראל. מאז התקיימו ישיבות קטנות שלא האריכו ימים ורק בעליותו של הרמב"ן לירושלים נתחדשה הישיבה בירושלים, שאליה נהרו תלמידים הרבה מן הגולה. ממנה נמשכו ישיבות רבות בירושלים ובכל הארץ. אבל עדין לא נתחדשה ישיבה מרכזית מוסמכת לכל ישראל כאותן הישיבות שעמדו בנשיאותן של נשיאי התורה, וכישיבתו של הרמב"ן בשעתו. בתקומת מדינת ישראל בחסד ה' ונפלאותיו הגיעה השעה לחידוש ישיבה מרכזית שתהיה דומה בתכניה וסמכותה לישיבות שהיו, בזמן שבית המקדש קיים, או למתיבתות שבבבל שעמדו תחת חסותו של ריש גלותא מבית דוד, ושני הגאונים הגדולים ראשי שתי המתיבתות, ולפיכך היו מקובלות לכל ישראל שסמכו על הוראותם כל ימי קיומם ונשאו דבריהם כדברי קבלה לדורות עולם. וזו תביא לידי חידוש הסנהדרין בירושלים שממנה תצא הוראה לכל ישראל כיעוד ה' מפי נביא קדשו לאמר: כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים.

ראשית בית הספר העברי

מאת ד"ר אליעזר אכנר

התורה מחייבת אותנו לחנך את הבנים, ככתוב ואת בניהם ילמדון, ושננתם לבניך, ולמדתם אותם את בניכם י. חז"ל בארו שהמצוה הזאת מוטלת על האב וגם על הסב ושהיא כוללת רק את הבנים⁽²⁾.

שני מקורות מהתחלת ימי התנאים מזכירים ומתארים את אופי החנוך — אב ובנו — הזה. בספר המכבים ד' חנה מזכירה לשבעת בניה את הלמודים שלמד אותם אביהם: «הוא קרא לנו על אודות הבל שהרגו קין, יצחק הנעקד על גבי המזבח ויוסף שהיה חבוש בבית האסורים... גם שבח את דניאל בגוב האריות וגם הזכיר את שירי דוד»⁽³⁾ ובספר פילון אנו קוראים: «הבעל יודע ללמד את אשתו ידיעת המצוות והאב יודע ללמד את בניו»⁽⁴⁾.

יסוד בית הספר מהוה איפוא שנוי גדול בשטח החנוך. אין זה עוד האב המלמד את בנו כי אם איש אחר — המורה. האב ממשיך להיות אחראי בעד חנוך בנו, אבל ההוראה עצמה עוברת לידי המורה המקצועי.

מתי חל השנוי הזה? ומי הוא האחראי לתקנתו?

בכל ספרותנו התלמודית העשירה יש לנו רק שני מקורות הדנים באופן ישר ביסוד בית הספר. האחד הוא המאמר הקצר: «התקין שמעון בן שטח... ושהיו התינוקות הולכין לבית הספר»⁽⁵⁾ השני הוא המאמר הידוע בבבא בתרא המתאר לא רק את יסוד בית הספר אלא גם התפתחותו. בגלל חשיבותו נצטט אותו בשלמות: «ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו שאלמלא הוא נשתכחה תורה מישראל. שבתחלה מי שיש לו אב מלמדו תורה ומי שאין לו אב לא היה למד תורה. מאי דרוש? ולמדתם אותם — ולמדתם אתם. התקינו שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים. מאי דרוש? כי מציון תצא תורה. ועדיין מי שיש לו אב היה מעלו ומלמדו. מי שאין לו אב לא היה עולה ולמד. התקינו שיהיו מושיבין בכל פלך ופלך ומכניסין אותן כבן ט"ז כבן י"ז. ומי שהיה

(1) דברים ד' י', ו', ז'. י"א, י"ט.

(2) מכילתא כב, ב. משנה קדושין א. ז. תוספתא קדושין א. ח.

(3) מכבים ד' בסוף.

(4) פילון: היפותתיקה 13,7.

(5) ירושלמי כתובות ה, ל"ב, ג.

רבו כועס עליו מבעיט בו ויצא. עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר ומכניסין אותן כבן ו' כבן ז"ו⁶.

שני המאמרים האלה אומרים דרשנו. השאלות העומדות לפנינו הן: באיזו מן השלש תקופות שבמאמר בבבא בתרא אפשר לתלות ולהתאים תקנתו של שמעון בן שטח — "שיהו התינוקות הולכין לבית הספר"? ומה הוא התאריך שבו נוסד בית הספר הראשון בחיי עם ישראל?

השאלות האלו עוררו הרבה חלוקי דעות בין חוקרי דבר. בשורות הבאות נציע אותן וגם נדון עליהן. השאלה הראשונה היא: מי הוא יהושע בן גמלא אשר תקן רשת בתי ספר יסודיים בכל חלקי הארץ?

ר' יצחק הלוי, בעל דורות ראשונים ור' אהרון היימן, מחבר תולדות תנאים ואמוראים, חושבים שיהושע בן גמלא היה בן דורו של שמעון בן שטח ושבאמת התקנה הקשורה בשמו של יהושע בן גמלא היא תקנתו של שמעון בן שטח. אלא ששמעון בן שטח השתמש בשמו ובכבודו של יהושע בן גמלא שהיה כהן גדול כדי להבטיח קבלת תקנה זאת⁷. מה שמכריח אותם לחשוב כך הוא המאמר בגמ' : "תרכבי דדינרי עיילה מרתא בת ביתוס לינאי מלכא עד דמוקי ליה ליהושע בן גמלא בכהני רברבי"⁸. ומכיון שינאי המלך היה גיסו של שמעון בן שטח, יוצא שיהושע בן גמלא ושמעון בן שטח חיו בזמן אחד. על כן יש לקבוע את התאריך של הרחבת רשת בתי ספר לנערים בערך לשנת 70 לפני הספירה הרגילה. הדעה הזאת נתקלת בשתי טענות: א) ינאי המלך (103—70 לפני הספירה הרגילה) היה כהן גדול בעצמו ולא יתכן שימנה איש אחר במקומו. ב) קשה להאמין ששמעון בן שטח, שהחזיר את עטרת התורה ליושנה והיה מנהיג הפרושים, ישתמש בכהן גדול צדוקי כדי להבטיח הצלחת התקנה.

יש ורוצים להעביר את הקושיה העולה מן המאמר ביבמות ע"י שני גירסא. במקום "ינאי מלכא" יש לקרא "אגריפא מלכא"⁹ אגריפא זה יכול להיות או אגריפא הראשון (41—44 ס"ר) או אגריפא השני (50—100) שניהם חיו בזמן יהושע בן גמלא שהיה כהן גדול בימי מלחמת היהודים נגד הרומאים כדברי יוספוס¹⁰. דעה אחרת

6 בבא בתרא כא, א.

7 יצחק הלוי: דורות ראשונים, כרך א', ג דף 466. אהרון היימן: תולדות תנאים

ואמוראים, כרך ג' ב', דף 62.

8 יבמות סא, א. יומא יח, א.

9 א. ה. וייס: דור דור ודורשיו, כרך א, דף 182.

10 יוספוס: קדמוניות כ', ט—ד. מלחמת היהודים ד', ג—ט. ד' ה—ב.

סוברת שהיו שני כהנים גדולים בשם יהושע בן גמלא. אחד בימי ינאי מלכא והשני בזמן זמלחמה נגד הרומאים¹¹. אבל לשני הפתרונים האלה אין ראיה מן המקורות. נראה לי שיהושע בן גמלא הוא הכהן הגדול שחי בזמן המצור הרומאי על ירושלים כדברי יוספוס, ואת הקושיה מצד הגמ' ביבמות אפשר לתרץ בצורה זאת. מצינו בגמ' בבא בתרא ש"ינאי מלכא" היה בן דורו של יוסי בן יועזר¹². אבל אנו יודעים שיוסי בן יועזר חי בתחלת ימי החשמונאים, כשלשה דורות לפני שמעון בן שטח וגיסו ינאי מלכא או אלכסנדר ינאי¹³. כמו כן אנו יודעים שלא היה מנהיג מבית החשמונאים בשם "ינאי" לפני אלכסנדר ינאי זה. פירוש הדבר נראה כך: אלכסנדר ינאי היה הראשון מבית החשמונאים שקרא את עצמו בשם מלך, ואלה שבאו אחריו השתמשו בתואר וגם השם של "ינאי מלכא". מלכי בית הורדס היו מעוניינים ביותר בדבר כדי לחזק את חוקיותם הרופפת למלכות ישראל. על כן "ינאי מלכא" אשר ביבמות יכול להיות אגריפא המלך. וגם מוכח מן הגמ' בגיטין¹⁴ שמרתא בת ביתוס חיתה בזמן המצור על ירושלים ע"י הרומאים, זאת אומרת בזמן של אגריפא ולא בזמן אלכסנדר ינאי. התלמוד, מאות שנים אחר כך, שוב לא הבדיל בין האחרונים והראשונים מבית החשמונאים וקרא גם אלה שקדמו לאלכסנדר ינאי בשם "ינאי מלכא", כמו את בן דורו של יוסי בן יועזר.

זאב בכר אינו מאמין שיהושע בן גמלא היה האיש אשר תיקן את התקנה הגדולה הזאת, היות והיה נוטה בהשקפותיו לרוחם של הצדוקים. ע"כ הוא מציע שני שנויים במקורות. א) במקום שמעון בן שטח הוא גורס שמעון הצדיק ובמקום יהושע בן גמלא הוא גורס יהושע בן פרחיה¹⁵. התאריך של הקמת בית הספר הראשון יהיה איפוא בערך בשנת 250 לפני הספירה הרגילה. אבל אי אפשר לקבל סברה זאת. אין משנים גירסאות בלי הצדקה מלאה. מפי יוספוס אנו יודעים שיהושע בן גמלא היה בעל זכויות רבות ועד כמה שנטה לרוח הצדוקים אין ביכולתנו לומר.

ל. גינצברג סובר שהמאמר בבבא בתרא מתאר "את ההתפתחות במשך מאתיים שנה בערך מזמן הסופרים (בערך 300 לפני הספירה הרגילה) עד זמן

11 תוספת ישנים, יבמות סא, א.

12 בבא בתרא קלג, ב.

13 אבות א', ד—ה.

14 גיטין מז, א. עין ט. י. טביומי: טל אורות, דף 132.

15 Wilhelm Bacher: Das Alt-Jüdische Schulwesen, JJGL, 4 (1903), pp. 43—51.

הפרושים (בערך 100 לפני ס"ר)¹⁶). עלינו לדחות גם את הדעה הזאת, כי בין יהושע בן גמלא ובין שמעון בן שטח לא עברו במאתיים שנה אלה.

לפי דעתו של מחבר אחר, דר. נתן מוריס¹⁷, שני המאמרים האלה משלימים אחד את השני והמאמר בבבא בתרא מתאר מה שקרה אחרי תקנתו של שמעון בן שטח. גם את הסברה הזאת קשה לקבל. המאמר בבבא בתרא בלי ספק מסמן את התפתחותו של בית הספר מראשיתו, החל מן המעבר משיטת החנוך "אב ובנו" ליסוד בית הספר הראשון בירושלים. תקנתו של שמעון בן שטח נזכרת איפוא במאמרנו. גם הספק אשר מוריס מטיל על מאמרנו כאלו קשה לסמוך עליו, היות ולא יתכן שתקנה גדולה של הקמת בתי ספר בכל מקום תיעשה בתקופת חירום לעם ישראל, עת מלחמת היהודים עם הרומאים, אינו מוצדק, כי אפשר לפרש את התקנה של יהושע בן גמלא כתוצאה מן הנצחון היהודי על המצביא הרומאי ססטיוס בשנת 66 ס"ר או בתור אמצעי לחזק את העתיד היהודי אחרי התבוסה הגדולה בשנת 70 שראה אותה יהושע בן גמלא מראש כמו שר' יוחנן בן זכאי הקים את "יבנה וחכמיה".

מחבר אחר דר. נתן דרייזין¹⁸ רואה במאמרנו תאור קצר של התפתחות החנוך היהודי על שלש דרגותיו. בתקופה הראשונה אנו רואים לפי דעתו הקמת בית מדרש מרכזי לשרת את החנוך הגבוה בעקבות דרישתם של אנשי כנסת גדולה "העמידו תלמידים הרבה". ובהקמת בתי ספר מחזויים דרייזין מכיר יסוד בתי ספר תיכוניים בהתאם לתקנתו של שמעון בן שטח ורק התקנה של יהושע בן גמלא דנה בבתי ספר יסודיים לנערים קטנים. לביאור הזה אין יסוד במאמר. נכון הדבר שבית המדרש קדם לבית הספר. אבל המאמר שלנו מדבר אך ורק על דבר אחד — בית ספר יסודי בשביל תינוקות. בודאי שהמורים לבית מדרש לא היו "מלמדי תינוקות". ואיזה קושי היה לתלמידים מבוגרים לעלות לירושלים אפילו אם אין להם אב. המאמר, עלינו לזכור, מתחיל בשבחיו של יהושע בן גמלא ומסיים עם תקנתו כדי לתאר מצבו של בית ספר יסודי מתחלתו עד זמנו של יהושע בן גמלא.

לא יתכן גם לחשוב שהתקנה של שמעון בן שטח קשורה עם הקמת בתי

Louis Ginzberg: The Primary School, in Students, Scholars and Saints, (18 p.8

Nathan Morris: The Jewish School from the Earliest Times (17 to the Year 500. C.E. p. 16

Nathan Drazin: History of Jewish Education from 515 B.C.E. (18 to 220 C.E. pp. 37—46

ספר מחזויים כפי שכמה חוקרים רוצים להאמין¹⁹), כי תקנתו של שמעון בן שטח מדברת בקיצור על תינוקות שילכו לבית הספר, ובבבא בתרא מדובר על בחורים בגיל של שש עשרה. ושבע עשרה שנה.

ע"כ לא נשארה לנו כי אם התקופה הראשונה הנזכרת בגמרא המדברת על הקמת בית ספר מרכזי בירושלים אשר אתה אנו נאלצים להתאים את התקנה של שמעון בן שטח. ובאמת דבר המתקבל על הדעת הוא שמחולל התקנה החשובה הזאת הוא שמעון בן שטח שהיה מנהיג רוחני בתקופה הרת הגורל לעם ישראל.

בשורות הבאות ננסה לתאר את הרקע ההיסטורי והתרבותי ליסוד בית הספר הראשון, להוכיח שתקופתו של שמעון בן שטח היתה באמת המוכשרת ליצור את בית הספר העברי.

התורה מטילה את החוב של חנוך ילדים על האב. בנידון זה לא היה שום הבדל למנהגי יתר העמים הקדומים. ברם כאשר הידיעות נתרבו ורמת החיים עלתה גרם הצורך למסור את החנוך לידים יותר מוכשרות, להופעת המורה המקצועי. הדוגמה הקלסית היא העיר אתונא אשר ביוון. המלה היונית לבית ספר "סקול" (סקול באנגלית) פירושה "פנאי". לשכבות העשירות היה הפנאי הדרוש ללכת אחרי ענינים תרבותיים.

בו בזמן שחכמת היונים עמדה בשיאה ואתונא היתה עיר ואם בעולם, היתה מדינת יהודה מאוכלסת אך במעט. בסוף המאה הרביעית לפני הספירה הרגילה גרו כחמשה עשר אלף יהודים בירושלים ופי עשרה ממספר זה ביתר המדינה²⁰. רובם מצאו את מחיתם בחקלאות. וידוע שעבודת אדמה דורשת התאמצות תמידית. בפרט בא"י שבה האקלים מאפשר עבודה במשך כמעט כל השנה. רק עם ריבוי האוכלוסיה העירונית נוצר הרקע ליסוד בה"ס. אמנם הנערים אשר זיקת נפשם משכה אותם ללמוד תורה יותר מאשר למדו בבית אבותיהם יכלו להסתפק לבתי מדרשות של חכמי העם — הסופרים שהשתדלו "להעמיד תלמידים הרבה"²¹. ורק כששלש-ארבע מאות שנה אחרי הקמתן ביוון נוסד בה"ס העברי בא"י.

אם כי רבוי האוכלוסיה העירונית אפשרה הקמת בה"ס, שלשה גורמים אלה הוציאו את האפשרות הזאת לפועל: (א) הדוגמה של ב"ס יוניים ורומאיים.

M. Guedeman: Education in Jewish Encyclopedia, vol. 5, p. 43 (19

Salo W. Baron: The Jewish Community, vol. 3, p. 23, note 8.

(20 ע' נחמיה, ו. וראה שמואל קליין: ארץ יהודה, דף 13.

(21 אבות א. א.

(ב) פירוש התורה שבכתב באור התורה שבעל פה, (ג) החזרת השפעתם של הפרושים בימי שמעון בן שטח.

(א) הדוגמה של בתי-ספר יוניים ורומאיים: יהודי א"י ידעו היטב על מציאותם של בתי ספר אלה, לא רק ע"י שמועה מרחוק אלא ממצאותם בא"י. בערים בהן ישבה אוכלוסייה יונית או מעורבת. ואין ספק שהיו מעריכים את המעלה של חנוך מאורגן של מורה מקצועי עם תלמידיו הרבים לעומת החנוך הפרטי של אב ובנו.

(ב) פירוש התורה שבכתב באור תורה שבעל פה: תוכן החנוך היסודי היה "מקרא", בפרט חמשת חומשי התורה. ההוראה לא הגבילה את עצמה לתרגם את פסוקי התורה לשפה המדוברת, ארמית, אלא המורה הוסיף ובאר כפי הבנתו של הנער את הפסוקים באור מדרשי הלכה ואגדה. שהיו שגורים בעל פה. מנהיגיו הרוחניים של העם, הסופרים, השתדלו להראות את האחדות בין התורה שבכתב והתורה שבעל פה, ששניהם ממקור אחד, ושאחת מהן אי אפשר להבינה בלי השניה. ידיעה וחכמה זאת היא למעלה מיכולתו של האב הבינוני. ע"כ היה זה איפוא צעד הגיוני להעסיק מורה מומחה למטרה זאת.

(ג) החזרת השפעתם של הפרושים בימי שמעון בן שטח: הקמת בה"ס שמשה גם מטרה אחרת, מטרה תרבותית — מדינית. בהתאבקות על הנהגת העם בין הפרושים והצדוקים היה בה"ס מבצר רוחני איתן ברוח הפרושים. בעקבות הנצחונות במלחמתם נגד הסורים נטו מנהיגי החשמונאים אחרי הפרושים. נציגי העם אשר לחמו נגד השעבוד הבא להם מזרים וגם ממתבוללי הצדוקים²². אבל בימי שלטונם של יוחנן הורקנוס (104—135) ואלכסנדר ינאי (76—103) נתקלקלו היחסים האלה עד שמנהיגי הפרושים נרדפו באכזריות, והשפעת הצדוקים גברה²³. אבל תחת ממשלתה של המלכה שלמנין אלכסנדרה (76—67) עלו הפרושים עם מנהיגם הגדול שמעון בן שטח שוב לגדולה. וכדי לחזק ולהרחיב את השפעת התורה שבכתב ושבעל פה עמד שמעון בן שטח ותקן "שהיו התינוקות הולכין לבית הספר". הוא אשר "החזיר את העטרה ליושנה", הוא גם אבי בית הספר העברי.

ההצדקה לשנות את השיטה של אב ובנו נמצאה בפסוק וְלַמְדָּתָם אָתָם הפסוק הזה אינו כולל את חנוכו של נער שאין לו אב. ע"כ דרשו את הפסוק להקרא: וְלַמְדָּתָם אָתָם²⁴. החובה לתלמוד תורה לא חלה רק על האב ביחס לבנו אלא גם

22) ספר המכבים א': י"ד, כ"ז — כ"ח.

23) יוספוס, קדמוניות — י"ג, י"ה. קדושין ס"ו.

24) ע' הנהגות מהרש"א בבא בתרא כ"א.

על הבן עצמו. ואיך היה יתום יכול ללמוד תורה אם לא ע"י מורה זולת האב? וכאשר ניתנה רשות למורה ללמד את מי שאינו בנו הורחב העקרון הזה להתיר לאב שלא היה מוכשר או לא רצה בעצמו ללמד את בנו למסור אותו לידי המורה המקצועי²⁵. וכך נולד בית הספר.

מובן שבית הספר הראשון נוסד בירושלים. ותפקידו היה לשמש מוסד מרכזי, ככתוב כי מציון... ולאפשר לילדי חוץ ירושלים לבא ירושלימה וללמוד שם, כפי דברי הגמרא: "מי שיש לו אב היה מעלו ומלמדו".

ברם התכנית הזאת לא היתה מסוגלת לפתור את שאלת למוד הבנים ביתר חלקי הארץ ובפרט ליתום — "מי שאין לו אב לא היה עולה ולמד". וגם לאלה הנערים שהיו להם אבות היו המכשולים לעלות לירושלים ולחיות שם, גדולים, כמו גילם הרך של התלמידים, המרחק לירושלים והחזקתם שם.

הצעד השני בהתפתחות ביה"ס היה איפוא הגיוני והוא להקים בתי ספר ביתר חלקי הארץ. והואל ורעיון הרכוז היה עדיין מכריע — "התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך" וכדי לאפשר בקור בבתי ספר מחוזיים אלה הועלה גיל התלמידים — ומכניסין אותן כבן ט"ו, י"ז. על אף הגיל המבוגר הזה היו תלמידים אלה מתחילים בלימודיהם ולא היו כפי שמחבר אחד סובר תלמידים ותיקים²⁶. שהרבה פעמים קרה — "ומי שהיה רבו כועס עליו מבעיט בו ויצא". הבחורים האלה לא רצו, היות ולא היו רגילים לזה, לקבל עליהם עול המשמעת. היות ואין לנו כל ידיעה נוספת על בתי ספר אלה עלינו להגיד שמציאתם היתה אך במשך זמן קצר, והישגיהם מעטים עד שהגמרא אינה מרבה דברים עליהם. אבל אין ספק שעצם קיומם במקומות שמחוץ לירושלים החדירה את הרעיון ליצור רשת של בתי ספר יסודיים בכל חלקי הארץ.

התקופה השלישית והאחרונה בהתפתחות ביה"ס היא הקשורה בשמו של יהושע בן גמלא אשר "תקן שיהו מוליכין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר ומכניסין אותן כבן ו' כבן ז'". התקנה הזאת הותקנה כמה שנים — אין אנו יודעים תאריך יותר מדויק — לפני חרבן ירושלים ע"י הרומאים. הגמרא בהתבוננה על התנאים הגרועים שבהם היה מצב חנוך הבנים לפני כן, ועל ערכו הרב של בית הספר בהמשך קיומו של עם ישראל, משבחת את יהושע בן גמלא עד מאד — "שאלמלא הוא נשתכחה תורה מישראל". מה שר' יוחנן בן זכאי עשה ע"י "יבנה וחכמיה" עשה יהושע בן גמלא ע"י רשת בתי ספר יסודיים.

25) ע' ספרי, דברים ו', ז, "לבניך" אלו תלמידך. סנהדרין י"ט: צ"ט:

26) ע' למעלה הערה 18.

המקורות אינם מגלים לנו כמה זמן עבר עד שהתקנה הזאת הוצאה לפועל וביה"ס נתקבל בכל מקום ומקום בתור מוסד חי ופעיל. יש לנו כמה ראיות בלתי מוכיחות ששימשו בסיס לחלוקי דעות בענין זה. יש וסוברים שתקנתו של יהושע בן גמלא סימן שרשת בתי ספר היתה כבר קיימת בשעת חורבן הבית בשנת 70²⁷. קשה לקבל דעה זאת. אי אפשר ליצור ארגון כביר כזה ברגע שתקנו אותו. כמו כל מוסדות בני אדם הדורשים זמן ותנאים נוחים כדי להתפתח במלא צורתם כך גם מוסד זה דרש זמן להתפתחותו. התקנה הזאת היא בגדר תכנית הדורשת ומסמנת רשת כללית של בתי ספר יסודיים.

סברה אחרת המכירה התפתחות בזמן דוחה את תאריך קבלתו של ביה"ס בכל מקום למאה הרביעית²⁸. והמאמר הידוע של ר' חייא אשר חי בסוף המאה השנייה משמש ראיה לזה. במאמר הזה מספר ר' חייא איך שהוא דאג שבמקומות שאין בהם מורה ילדים ילדי ישראל ילמדו תורה²⁹ אבל מעשי ר' חייא אינם ראיה שתנאים אלה שררו בכל הארץ, אלא שהיו מקומות בודדים שבהם לא היו מלמדי תינוקות. ראיה עוד יותר קלושה היא המאמר של ריש קיש שחי במאה השלישית: «כל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן מחריבין (נ"א מחרימין) אותה»³⁰. אין ספק שעיר כזאת היתה יוצאת מן הכלל, אחרת אי אפשר להאמין שאיום קשה כזה נאמר על מקומות רבים. להיפך, מאמרו של ריש לקיש מראה שביה"ס, בדרך כלל, היה המוסד החנוכי בארץ. וראייתו של נתן מוריס ממה שנאמר בפרקי אבות «הלומד ילד למה הוא דומה? לדיו כתובה על ניר חדש» (אבות ד', כ') אינה ראיה. על סמך המאמר הזה הוא אומר: «דורות אחרי זמנו של יהושע בן גמלא ראו החכמים צורך לדרש בתוקף שיתחילו ללמוד בגיל צעיר»³¹. ראשית, אלישע בן אבויה, בעל המאמר, לא היה חי «דורות אחרי זמנו של יהושע בן גמלא»³² ושנית, כל המאמר הזה אינו אלא תרומה כללית לחכמה הפידגוגית.

ההוכחות שישנן בידינו אינן מרשות לקבוע תאריך מסוים להקמת רשת כללית של בתי ספר. דעתי נוטה לומר שביה"ס היסודי היה מקובל בדרך כלל בשנת

27) יוסף קלוסנר: היסטוריה ישראלית, כרך ג' 149
Louis Grossman: Pedagogics in Jewish Enc. vol. IX p. 571

28) Nathan Morris: The Jewish School, p. 23

29) בבא מציעא פ"ה: כתובות ק"ג:

30) שבת ק"ט:

31) N. Morris: op. cit. p. 23

32) ע' ירושלמי חגיגה ב', א' (ע"ז):

132, שנת המרד של בר כוכבא נגד הרומאים כמאתיים שנה אחרי הקמתו של ביה"ס הראשון בירושלים. ואלה הם הטעמים לסברה זאת:

התכנית של יהושע בן גמלא היתה תקנה חוקית שהטילה אחריות צבורית מקומית להגשמתה. התקנה הזאת תוקפה היה מידי אלא שגורמי הזמן והמקום. בפרט התוצאות האומללות של המלחמה נגד הרומאים, דחו את הוצאתה לפועל לכמה עשרות שנים. הגמרא ברצותה לתאר את המון האוכלוסיה בעיר ביתר כששים שנה אחרי חורבן ירושלים מזכירה את המספר הגדול של תינוקות של בית רבן³³. ואין ספק שגם ביתר ערי הארץ היו בתי ספר חיים וקיימים בזמן הזה.

תוצאות מלחמת העצמאות הזאת שנסתיימה בחורבן ביתר היו איומות והשאירו מדינת יהודה כמעט שוממה מאין יושב, ומרכז החיים היהודיים עבר לגליל. התהליך של בנין הריסות מחדש היה אטי וקשה, ובאמת לא החזיר את העטרה ליושנה. התקנה והתכנית של יהושע בן גמלא דרשו שנים רבות להגשמתן. אבל העקרון היה כבר מושרש שביה"ס היה המקום הראוי לחנך בו את ילדי ישראל. אחריות והשגחה צבורית בחנוך הנערים התפתחו יותר בזמן האמוראים. הן בבבל והן בא"י, אבל מותר לומר שבית הספר היה מוסד מקובל ופעיל בסוף ימי התנאים בכל הארץ.

33) ירושלמי תענית ד' ח' (ס"ט). גיטין נ"ח.

המארה הגדולה ביותר בחיי הישוב היה פילוג הלשונות. הספרדים דברו לאדינו־ספרדית עתיקה מעורבת מלים ערביות, או עבריות, בדיאלקטים שונים על פי ארצות המוצא, והאשכנזים דברו יידיש בהברות שונות, שכל אחת מהן שימשה סימן לארץ המוצא בליל הלשונות הביא לידי ריחוק לבבות. אם נוסיף לנגע השפות פגעי העניות המנוולת ותחרות גדולה בהשגת כספי ה"חלוקה", שהיתה מקור חשוב למחיתם, נוכל להבין קשי הקנאה ורעל השנאה ומרי המדנים שמררו את חיי התושבים. הסכסוכים הקשים ביותר קמו בין הספרדים והאשכנזים בעניני ממונות ה"חלוקה". הספרדים שהיו ראשונים—צרה עינם בהתרחבות ישובם של האשכנזים, כי הראשונים החזיקו בממון הצדקה ממדינות אשכנז, הולאנד ואנגליה לטובת ה"כולל" שלהם ומנעו תמיכה מן האשכנזים. ר' ישראל משקלוב שלח מכתבים לאשכנז ותאר בהם מצוקות הישוב האשכנזי ובקש לתמוך בו. הדבר חרה לספרדים, ומדון גורר מדון והחריפו הסכסוכים ונתפשטו בשאר עניני החיים והביאו לידי תקלות גדולות².

כאמור היה מספר היהודים בארץ מעט מזער, ועלה וירד בערי ירושלים, צפת, טבריה, חברון, יפו וחיפה, על פי תנודות המצב המדיני בארצות הגולה ועל פי תוקף לחצם ורשעתם של פקידי ארץ ישראל, שהצטיינו בכשרונם האכזרי לסחוט מטנם, גם השוחד הרב שהוכרחו היהודים לשלם רושם³. על מעוט התושבים יעיד ר' משה מונטיפיורי. כשבא לארץ בפעם הראשונה, בשנת תקפ"ח (1827) מצא בירושלים חמשים משפחות ספרדים, כמאתים נפש בערך, וכארבעים משפחות אשכנזים, כמאה וחמשים נפש, וכמאתים אלמנות וזקנות, וכולם מדוקדקים בעניות. לעדת האשכנזים הקטנה שבירושלים לא היו מורים ומלמדים קבועים. על כן היו מכנסים את הילדים למקום אחד, ויודעי תורה מבני העדה היו מלמדים את הילדים בתורת נדבה, איש איש שעה ליום. "תלמוד תורה" זה היה בחדר מיוחד שהקצתה הקהלה לכך, בחדר שעל יד בית המדרש של הרב ר' חיים בן עטר (1696—1743), מחבר הפירוש לתורה "אור החיים".

(2) בתולדות הכמי ירושלים מובאים דברי ר' ישראל משקלוב בענין זה, ועיין גם בספר "שלשה דורות בישוב" מאת מרדכי סולומון, ירושלים תש"ב, עמודים 23—28.
(3) בשהות הד"ר לודוויג אוגוסט פראנקל בירושלים מצא שעות הספרדים מוציאה חלק הגון מתקציבה השנתי לשוחד לערבים. לכפר השילוח שלמו עשרת אלפים פיאסטר דמי "בל תשחית", שלא ישברו את המצבות בבית הקברות; שלשים אלף פיאסטר שלמו תמורת הזכות לגשת אל הכותל המערבי; חמשת אלפים לשנה נתנו ליושבי בית לחם בעבור הזכות לבקר בקבר רחל — הרי זה סכום של ארבעים וחמשה אלפים, בעוד אשר משקורתו של הרב הראשי, החכם באשי, היה אך חמשת אלפים פיאסטר.

החינוך בארץ ישראל בראשית הישוב החדש

מאת פרופ' צבי שארפשטיין

א.

תחילתו החנוך בישוב החדש בארץ ישראל בכלל, ובירושלים בפרט, חלה במאה התשע עשרה. אפיו היה קבוע על פי המסורת וכל נטיה מן המקובל נתקלה בהתנגדות חריפה, והביאה לידי מחלוקת, מלווה רדיפות וחרמים. מלחמה זו לא תובן לנו כל צרכה, אם לא יזרע אור חיי העדה, או העדות, בארץ לפני מאה וחמישים שנה. החנוך היה, הווה ויהיה, תלוי בחיי החברה ובאקלים הרוחני והחומרי השורר בכל תקופה.

בימים ההם היה הישוב בירושלים דל מאד ונמנו עליו אך עשרות משפחות. מעט מעט גדלה האוכלוסיה ועלתה למאות משפחות. אוכלוסיה קלושה ומסכנה זו חסרה היתה היסודות העיקריים לדבק החיים החברתיים: שוויון של דעה, קביעות של נוהג ושיתוף של לשון. ירדה לישוב מבוכת דור הפלגה וכל נגעיו, מפוזר ומפורד היה לכיתות ולכיתות כיתות: מתערבים צאצאי יהודי הארץ הקדמונים, יהודים ספרדים יוצאי הארצות שעמדו תחת שלטונה של טורקיה ויהודים מארצות צפון אפריקה ומפרס. מספר היהודים האשכנזים מעט היה ואף הם נפרדו לעדות עדות, רובם יהודי רוסי ופולין והונגארן ומועטם ילידי ביהם ומיהרן, אשכנז והולאנד. יהודי רוסי ופולין נחלקו אף הם לפרושים, ההולכים בעקבות הגר"א מווילנה ולחסידים הכרוכים אחר שיטת החיים של הבע"ש ממיו'בו'. הנזכרים לאחרונה, החסידים, נחלקו גם הם על פי מקומות מוצאם או על פי תורת רבם: חסידי פודוליה וואהלין, חסידי גליציה, חסידי חב"ד ועוד¹.

(1) ראשוני מייסדיו של הישוב האשכנזי היו מן החסידים. ראשון להם — גיסו של הבעש"ט ר' אברהם גרשון גיטובר שעלה לארץ בשנת תק"ב. בשנת ה"תקל"ז עלו ר' אברהם קאליסקר, ר' מנדל וייטבסקר ור' ישראל פאליצקר, שהתיישבו תחילה בצפת, כי שם סבלו היהודים פחות מרדיפות הערבים, ואולי גם מפני רוח המיסתורין שהיתה מרחפת על פני עיר אדירת גוף זו. ישובם של הפרושים החל בשנת תקס"ח עם בואו של ר' מנחם מנדל משקלוב, תלמיד הגר"א. תחילה קבע ישיבתו בטבריה, ואחר כך בצפת, ולא נעמה לו ישיבתו שם, מפני מנהגי החסידים שהיו שוררים שם והיו זרים לרוחו. בהשתדלותו באו עוד כמה משפחות של פרושים ויסדו להם עדה, ראשונה בצפת ואחר כך בירושלים. בשנת תקע"ב הגיע לארץ ר' אברהם שלמה צורף והוא גדול בתורה ועסקן צבורי רב השפעה ועמד בראש הפרושים עד יום מותו.

ב.

מעט מעט נתרבו התושבים, ביחוד בירושלים⁴, כי ירושלים נבנתה מחורבנה של צפת שהתנפלו עליה הדרוזים בשנת 1833 ובזו את בתי היהודים. בשנת 1837 (כ"ד טבת תקצ"ז) רעדה הארץ רעידה חזקה שהחריבה את הגליל כמעט כולו. מרכז הרעידה היה בצפת, ולא נשארה בה כמעט אבן על אבן. יותר מאלפים יהודים ואלף מוחמדים נקברו חיים. אחרי הרעש יצאו רבים מן הנשארים בחיים את העיר והתיישבו בירושלים ויסדו שם את עדת הפרושים. כמו כן הגיעו לירושלים פליטים מטבריה.

כשגדלה הקהלה ונתרבו הילדים שכרה העדה מלמדים, ושכרם בא מידי ההורים, ואשר אין לו — שלמה הקהלה בעדו. על תלמוד התורה השגיחו הרב משה ריבלין משקלוב ור' ישעיה בארדאקי, מנהיג העדה בזמן ההוא, והם מצדם מנו מפקח, שבא בכל יום חמישי לבקר את המלמדים ולבחון את התלמידים כולם, בין אם הוריהם משלמים שכר למודם ובין בני העניים, שהקהלה משלמת בעדם. ואם לא עשה המלמד מלאכתו באמונה, או כשרונו לא עמד לו להביא את התלמידים לידי ידיעה — הוסר ממשרתו.

אין מן הצורך לפרוט את דרכי הלמוד ואת תכניתו בתלמוד התורה ההוא. הם לא נבדלו מן המסור והמקובל בכל התפוצות. שלשת השלבים הידועים בסולם החנוך היו חדר תינוקות, תלמוד תורה לילדים וישיבה או בית מדרש לנערים ולמבוגרים. קריאת עברית⁵, חומש ורש"י ותלמוד היו שלשת המקצועות לשלשת סוגי בתי הלמוד, ובישיבה היה התלמוד המקצוע היחיד, ולו הקדישו התלמידים את כל זמנם ובו הגו יומם ולילה, כחוק לישראל.

אבל מבחינה אחת נבדל ונשתנה החנוך בארץ ישראל לטובה מן הנהוג בארצות הגולה. המוסדות העממיים בתפוצות — חדר התינוקות וחדר החומש והגמרא — פרטיים היו, ורק השלב העליון, הישיבה, היה שייך לצבור. איש איש מסר את בניו למלמד הטוב בעיניו ושילם לו שכרו כמותנה ביניהם. והקהלה לא התערבה בדבר, אך בני דלי דלים שלא השיגה ידם לשלם אף שכר מועט, או יתומים עזובים, למדו בתלמוד תורה על חשבון הקהל. תלמוד התורה במזרח אירופה היה

(4) בשנת תרס"ז (1856) ישבו בירושלים 5700 יהודים, מהם 4000 ספרדים, 1700 אשכנזים. בצפת היו 2100, מהם 800 ספרדים, בטבריה 1514, מהם 633 ספרדים, ביפו 400 ובחיפה 100 יהודים. עדות קטנות נמצאו בחברון, בעכו, בפקיעין ובשפרעם. מספרים אלו לוקטו מספרו של ל. א. פראנקל, שייזכר להלן. עם בואו של ר' משה מונטיפיורי בחיפה, בזמן בקורו הרביעי, מצא בה 150 יהודים. עדת הספרדים הגישה לו רשימה מפורטת של התושבים בצרוף השמות.

על כן מוקצה לבני העניים המוכרחים ליהנות מכספי הצדקה ורבים היו הדלים שחשכו לחם מפיהם לשכר למוד, ובלבד שלא ילמדו בניהם בתלמוד תורה, שהיה טובע על ההורים חותם של "מקבל". לא כן היה בארץ ישראל. בני כל עדה חיו חיי קבוק, שכן היו שייכים ל"כולל" אחד, שלידי ממוניו היו מגיעים כספי התמיכה מחוץ לארץ, ומהם נהנו כולם. עניני הפרט היו מסתדרים אפוא על ידי הכלל, וממילא היה החנוך דאגת הצבור, והיה עליו פקוח צבורי. מבחינה זו עלה החנוך בארץ ישראל על החנוך במזרח אירופה.

משנתרבו התושבים עוד יותר והחלו מתפזרים ברחובות שונים צצה שאלה חדשה: אם להחזיק בחדרים ברחובות שונים, למען יקל לתלמידים להגיע אליהם, או לרכוש במקום אחד, ואז תקל ההשגחה עליהם, והחלו דנים ומתווכחים, ללא תוצאות⁶.

בשנת תר"א נוסדה הישיבה המפורסמת "עץ חיים", הקיימת עד היום בירושלים. מיסדה היה ר' שמואל סלאנט (1816 — 1909), שעלה מהעיר סלאנט לירושלים בשנת 1841 ומצא בה כחמש מאות אשכנזים, וביניהם את חותנו ר' יוסף זונדל. ר' ישעיה בורדאקי והרב מאיר אויערבאך מקאליש סייעו בידו אחר כך לקבל רשיון מקושטא להקים ישיבה בחורבה. מובן שקשה היה קיומה של הישיבה, על כן נסע ר' שמואל לווילנה, לייסד קרן של עזרה לישיבה⁷.

בשנת תרי"ח הגיע ירושלימה הרב שאול בנימין הכהן מראדושקוביץ, בבואו

(5) השקפה כללית על מצב בני ישראל בארצנו מאת יעקב גאלדמאן, האסיף, העורך נ. סאקאלאו, כרך שלישי, ווארשא, תרמ"ו.

(6) על תכונת הרב ר' שמואל סלאנט, שהצליח לייסד את הישיבה רבת ההשפעה, הישיבה הגדולה ביותר בירושלים, מספר אחד מאנשי ירושלים שידעו פנים אל פנים: "מאו בואו לירושלים, עודו צעיר בשנים, היה הוא העומד בראש כל עניני הצבור, בהוראה, בהנהגה, וביסוד ובהנהלת מוסדי התורה והחסד הצבוריים, בזמן שנמצאו גדולים וקשישים ממנו, וגם עליו בגדלותם בתורה ובפרסום שמם, ששימשו ברבנות בערים גדולות. בירושלים היו אז גאוני כגון הרב מקוטנא, בעל "זית רענן", הרב מקאליש ר' מאיר אויערבאך, בעל "אמרי בינה", שהיה בעל דעה רחבה ותקיף ברוחו, והרש"ס (ר' שמואל סלאנט) ידע והבין איך להתנהג עם כל אחד לפי רוחו ותכונתו. (והיה) הראש והראשון ורוח החיה בכל עניני הצבור. גם ועד הכללי "כנסת ישראל" שנוסד על ידי הרש"ס יחד עם הרב אויערבאך על ידי אחד כל ה"כוללים" ליטא, פולין וואהלין, פרושים וחסידים, התנהל על פי פקודתו, וכן בהנהלת ת"ת וישיבת "עץ חיים", המוסד התורני והחנכי הצבורי הראשון.

"הרש"ס לא היה הוגה דעות. חסר היה כשרון הדברנות וההטפה, ובכל זאת הצליח לפרוש שלטונו ולעמוד לפני ריוני ארץ, שהפלאו (התפלאו על) את חכמתו ופחותו. (הוא) השפיע על כמה מגדולי היהודים שבאו לבקר את ארצנו, כמו השר מונטיפיורי ובארון רוטשילד ועוד. גם המושלים והפקידים התחשבו אתו, אף שמשרתו לא הוכרה באופן רשמי."

מנחם מגדל פרוש, בתוך החומות, ירושלים תש"ח, עמודים 198—199.

היתה עדיין שאלת פיזור ילדי ירושלים או כינוסם בת"ת מרכזי נדונה בצבור. הרב היה "מטבעו איש מעשה ובעל מרץ וידו רב לו לקבץ נדבות לכל דבר טוב". הוא נטה לדעת המכנסים ועל פי עצתו נגשו לייסד תלמוד תורה. תחילה אסף נדבות מיושבי ירושלים עצמה ובנה חדרים מרווחים לת"ת. מעל בית המדרש "מנחם ציון", ונכנס להנהלת המוסד והיה למשגיח ראשי. במשך הזמן החל לבקש דרכים להבטיח הכנסה קבועה למוסד וקנה חצר גדולה ברחוב המיידאן ובנה בה כינינים חדשים. על ידי כך השתקע בחובות גדולים ויצא לחוץ לארץ, אף לארצות הברית, לדפוק על דלתות נדיבים. כששב ממסעו החל לשלם חלק מהחובות (2).

בינתים גדלו הת"ת והישיבה "עץ חיים". שבעה חדרים בשני בתים היו מוקדשים ללמוד, מלבד הבית הנשען לישיבה. הרב בחר במורים טובים והלמודים התנהלו כשורה. הילדים למדו מאלף בית עד פוסקים. שחר המורים בא מקופת הת"ת והמשגיח מנצח על מלאכת המלמדים. המשגיח שנתמנה אחר כך, ר' זלמן ריבלין, שיפר את הלמודים והנהיג סדרים מושכלים. את התלמידים בעלי הכשרונות העביר, לאחר סיימם את הת"ת, אל הישיבה, ואלה אשר לא הצטיינו בסגולות רוחם ולא נתנו תקוה להיות לתלמידי חכמים, מסר לבעלי מלאכה ללמדם אומנות, למען יוכלו בגדלם, לחיות מיגיע כפיהם.

ג.

החיים בארץ התנהלו במסלתם, מתוך עוני ושפלות ורפיון ידיים ועינים תלויות אל ה"חלוקה". אבל בחוץ לארץ נמצאו נדיבים שלבם דאב על שפלות מעמדם של יהודי ארץ ישראל ובקשו דרך להרימו. הם ראו את יסוד העוני ברישול, באוריריות, בתלותו בקופות צדקה. דרך שיפור המצב היה על ידי הבראת החיים הכלכליים. על ידי יסוד בתי מלאכה וחרושת, על ידי סיגול היהודים לחיי הארץ, על ידי הפצת שפת הארץ ובעיקר: על ידי תיקון החנוך. מן ההכרח לחנך דור חדש שימצא את דרכו בחיים ואת לחמו ביגיע כפיו.

אבל ראשי הקהל בארץ פחדו מפני כל שנוי, אף הקל שבקלים. ביחוד במקצוע החנוך. ידיעת המקרא, למוד הלשון העברית ודקדוקה וידיעת כתב ולשון לעז היו בעיניהם טפלים, ויותר מזה: הם נחשבו כמינות, כחתיירה תחת מוסדות החיים המסורתיים, והתנגדו להם בכל כחם. והשפעתם על ההמון היתה גדולה. ועל נקלה עלה בידם להטיל אימתם עליו.

(7) א. מ. לונץ, ירושלים בארבעים השנים האחרונות, לוח ארץ ישראל לשנת ה"תרע"ב. ענין החצר גרם למחלוקת גדולה בירושלים, כי רשם הרב את החצר על שם אשתו ומתנגדיה האשימוהו במעילה. המחלוקת זעזעה את העיר במשך שנים.

אחד מאחינו הגדולים, נדיב גדל נפש, היה ר' משה מונטיפיורי. הוא אהב את ארץ ישראל בכל מאודו, ועלה לראותה שבע פעמים, בימים שהנסיעה מלונדון למזרח היתה קשה, ולפעמים כרוכה בסכנת נפשות. מונטיפיורי היה איש מעשה והבין את דרכי הכלכלה ובקש להסיר מעל יהודי ארץ ישראל את חרפת הבטלה והציע לפניהם לייסד מושבות לעבודת האדמה, ועשה נסיונות לקנות אחוזות אדמה ולפתוח בתי מלאכה וחרושת ולהיטיב את מצב החנוך על ידי יסוד בתי ספר לגדל דור לתורה ולדרך ארץ.

אך עם כל אש אהבתו לעמו ולארץ ישראל ועם כל ידיעותיו בחיי המעשה לא עלה בגורלו להיות כח מכריע בשיפור החנוך — כי חסר היה לו אומץ רוח. הוא היה שומר מצוה ומוקיר דת ומסורת, וחי על פי משטר דתי חמור, אבל ידיעתו בתורה היתה קלושה והוא סבל מרגש הנחיתות וההתבטלות מפני כל אדם שנקרא בשם "רבי" או "חכם", ולא הרהיב עוז בנפשו לעשות כל מעשה למרות הרבנים, אף כי ידע כי לו הצדקה והם הטועים.

במשך הימים למד מונטיפיורי מפני הנסיון המר לדעת מידת קנאותם של מתנגדי החדושים. הוא ורוטשילד אמרו להקים בירושלים בית חולים והחלו קנאים להתנגד אף למוסד כזה. ביחוד היתה גדולה התנגדותו של ר' צבי לעהרן מאמשרדס, פקיד ואמרכל, שמצודתו היתה פרושה על ירושלים, וכל חדש היה אסור בעיניו.

מונטיפיורי בקש לו על כן דרך ארוכה לתקן החנוך. הוא ידע שאין ההורים מחמירים בחנוך הבנות, על כן חשב לפתוח תחילה בית ספר לבנות, בעיקר ללמוד מלאכה ומשק בית. עוד טרם עשה דבר של ממש, והשמועה הגיעה לירושלים, והחלו אנשים תוססים. בהודע הדבר למונטיפיורי שגר אגרת אל החכם באשי בירושלים להרגיע את רוח החרדים. ר' אברהם חיים גאגין, מי ששימש חכם באשי בשנות תר"ב—תר"ח, היה מחובבי מונטיפיורי. המכתב נכתב עברית על ידי מזכירו ר' אלי" עזר הלוי⁽⁸⁾ להויכח שלא יעשה דבר כנגד ראשי הישוב. המכתב לא הניח דעתם של ראשי הישוב האשכנזי ושלחו אגרת מפורטת אל מונטיפיורי, ובה הציעו לפניו

(8) מתוכן המכתב:

"ואני כבר אמרתי לאדוני פעמים ושלוש, כי כל חפצי וכל מגמתי להרים קרן התורה ולהאדירה, ותפילתי לאל חי ליטע יראתו בלבנו, לבלתי נסור אחר דעות זרות באמונתנו. גם זאת אודיע למעלת כבוד תורתו כי מעולם לא אסכים להקים בית הספר בעיה"ק מבלי היות לחכמי ירושלים הכח לנהל את התלמידים והמלמדים כחפצם בתורת ה' וביראתו".

בן ציון דינאבורג, מארכיונו של החכם באשי ר' חיים אברהם גאגין, ציון, מאסף החברה האי" להיסטוריה, ספר ראשון, ירושלים תרפ"ו, עמוד 88.

לפתוח בית ספר לטויה ובית חולים, אך לבית ספר התנגדו, בטענם שלמודי חול עלולים להדיח את הצעירים מדרך היהדות.

מונטיפיורי החל להשתדל לפתוח בית ספר לבנות ללמוד מלאכה ומשק בית ואת למודי דת ישראל. הוא רכש לו אחד הבתים הטובים ביותר בשכונת היהודים. נוהג היה הנדיב למסור כל מלאכה לידי אומנים מישראל. בדק הבית וצידו הושלם יפה ומונטיפיורי שמח ובחר במורות מנשי העדה — בדרך של מתינות וזהירות.

בית הספר נפתח בשנת 1855 ולמחרת יום הפתחו באו 144 נערות ללמוד בו — תופעה המוכיחה שהמתנגדים לא הביעו את דעת הקהל, הרחוק מפוליטיקה. כעבור זמן קצר הוסיפו לנהור עד שהגיע מספרן לארבע מאות, וביניהן בנות טובים, וממשפחות החסידים. בשנת 1856 באה אשה אנגלית נוצרית ירושלימה והלכה לבקר את בית הספר לנערות ושלחה למונטיפיורי דין וחשבון נלהב על הנעשה בו. אמנם התאור כולו חיצוני הוא שכן לא יכלה האשה הנכרית לדון על הצד הלמודי והתבונה בעיקר בהתנהגות התלמידות ובמעשה תפירתן ורקמתן. אך נקל ללמוד מזה כמה אור וזהר הכניס המוסד לחיי האפלה של הישוב המתנונה בעניו.

אך קיומו של בית הספר לא ארך. הסדרים החדשים והטובים שבו, רגש ההכרה העצמית שפיתח בקרב הנערות, הרעיון כי ההורים יבקשו חנוך מכוון גם לבניהם — כל אלה לא הניחו דעת קנאים, והתכוננו להטיל חרם עליו, וכשנודע הדבר למונטיפיורי לא עמד בו רוחו ונתע לאחור וצוה לסגור את בית הספר. ההתנגדות עשתה רושם מדכא מאד על מונטיפיורי הישר באדם ומאז לא ניסה עוד לשפר את החנוך שיפור יסודי, ובקש אך להכניס תקונים קלים במוסדות החנוך.

ומה מוזר הדבר שבשעה שהשתדלו ראשי הקנאים להפריע את הנדיב ירא השמים מעשות מעשה לטובת הדור הצעיר, לא נקפו באצבע למנוע כמה מתושבי ירושלים משלוח את בניהם אל בית הספר של המיסיון, כדי שילמדו שם למודים כלליים ולשונות⁹.

בשנת תרכ"ז (1867) נפתח בירושלים בית ספר בשם "דורש ציון", ואלה תולדות היוסוד: בפאריז נמצא אוהב ציון ושמו יוסף בלומנטל. שלש פעמים עלה לארץ הקודש לבכות את שוממותה ולראות שלום יושביה. ומעת עליתו השלישית הקדיש מיטב עתותיו לעזור לתושבי הארץ, וכתת רגליו אל מכיריו ואסף סכומים גדולים והמציאם לירושלים. בבואו ירושלימה בפעם הראשונה, בשנת תרי"ח התאכסן

9 פראנקל, ל. א. ירושלימה, תרגום מ. שטערן, ווינץ 1860, תר"ך, עמוד 189. ומוזר הדבר שנמצא או בירושלים מספר גדול של מומרים יהודים, מאה ושליש ואחר.

בביתו של יהוסף שווארץ ולמד להוקירו כתלמיד חכם וכחוקר וכאיש מדות ובשובו לפאריז שלח את הכספים אל הרב שווארץ שחלקם לתלמידי חכמים נצרכים. אחרי מות הרב שווארץ היה בלומנטל מוסר את הכספים לידי ר' יצחק אופלטקה, שכונה בעיר ר' יצחק פראגר, שבעלותו לארץ נשא אשה ספרדית והצטרף לעדת הספרדים. יסוד בית הספר היה בשעה דחוקה, כי דוקא אז נסגר תלמוד התורה של הספרדים מחוסר כסף. קנאי ירושלים מהרו להחרים את בית הספר, אבל ר' יצחק לא נרתע מפניהם. רדפוהו באף וחימה ומדי לילה העמידו על יד חלונות ביתו מטת המתים כדי להבהילו. ר' יצחק נלאה נשוא את הרדיפות המתמידות והבטיח שלא יוסיף לקבל תלמידים מילדי האשכנזים ואז הרפו ממנו, ולמדו בו ילדי ספרדים, שהיו סבלנים יותר.

מצב החנוך בכללו לא זו על כן מקפאונו. אין זאת אומרת שלא הצליחו הילדים בלמודיהם המסרתיים, אלא שהחנוך היה חד צדדי ביותר, ולא נתכוון להבריא את חיי הכלכלה. בשנת 1873 באו שני אנשי שם מלונדון, הלא הם שמואל מונטאגיו והד"ר אשר אשר¹⁰, לבקר את עיר הקודש. הם היו מראשי ועד שליחי הקהלות ובחזרם מסרו דין וחשבון על המצב השפל. הם ספרו שהתושבים נמקים בעניים וכל זמן שלא יתקנו את החנוך אין כל תקוה להביא את התושבים לידי חיים עצמאיים. נסיונותיו של מונטיפיורי — אמרו — עלו בתוהו, מחמת רפיפותו והכנעתו לקנאים. הבקורת עשתה רושם על מונטיפיורי והחליט לעלות שוב ירושלימה, בפעם השביעית. המסע יצא לפועל בשנת 1875, ואף הפעם ליווהו מזכירו הד"ר לוי. הנדיב, שהיתה לו תפיסה טובה בחיים הכלכליים, נוכח שצדקו המבקרים.

והואיל ולא ראה עדיין אפשרות לייסד בית ספר דתי מודרני מחמת הקנאות בקש להסתפק באמצעים נוחים, ללמד את תלמידי ישיבת "עץ חיים", את שפת הארץ, שהיה ערך כלכלי לידיעתה. בימים ההם היה ר' משה נחמיה כהנוב, מי שהיה רב בחאסלוביץ ועלה לא"י. ראש הישיבה. הוא היה רחוק מקנאות וידע את הלשון העברית ודקדוקה ונהג לדבר בלשון הקודש בשבת, ואף בימות החול, אלא שהיה נוהג אז לערב מלים בידיש בדבורו, שהיו דרושות לו לשם בדיחה ושעשועים. הוא נהג רעות בתלמידיו ולא הפלה לרעה את הנוטים אחר ההשכלה והשתדל להשפיע עליהם שלא יצאו לתרבות רעה. רב זה נמצא ביחסים טובים עם הנדיב והחליף

10 תולדות האדם הנפלא הזה שהיה רופא נכתבו על ידי דוד כהן צדק, בשם בית אשר ויצאו על ידי שאלתיאל אייויק גראבער בשנת 1892. הספר נספח לכרך: Some Notes and Articles by Asher Asher, 1837—1889, London 1916

מכתבים עמו על צרכי הישוב. מונטיפיורי פנה אל הגבאים בהצעה ללמד שפת הארץ לתלמידים.

הרב כהנוב ענה לו, שאי אפשר לתלמידים המוכשרים העתידיים לעשות תורתם אומנותם. להקדיש זמן ללמוד הלשון הערבית אך מסכים הוא שילמדוה התלמידים העומדים לצאת למסחר ולמלאכה. מונטיפיורי נאות להנחה זו ושלה לו סכום הגון למטרה זו והבטיח להוסיף לתרום. ראש הישיבה כינס את הגבאים לישיבה ואלה הגבילו את הלמוד עוד יותר, בהחליטים שלא יהא הלמוד נוהג בתוך כתלי תלמוד התורה ורק עשרה מתוך המתכוננים ללמוד מלאכה יימסרו למורה הלשון הערבית. הם מני למורה את יוסף בלאנק, יהודי חרד, פקיד הממשלה שידע ערבית, וקנו מחברות וספרים וכלי כתיבה. זה היה הפרץ הראשון בחומה הישנה. הקנאים באו לפני הרב ר' שמואל סלאנט לקבול לפניו, אבל הרב הביע דעתו שאינו רואה כל איסור בלמוד כתב ולשון ערבי, וטוב הדבר שילמדום בני הת"ת שעה אחת ביום. שעת הלמוד נקבעה לצהריים. בשעה שהתלמידים פנויים מלמודי הקודש⁽¹¹⁾.

ההחרישו קנאים על נסיון זה? יובאו נא בזה מזכרונות נכד הרב כהנוב

בלשונו:

«והנה נודע הדבר לחסידים, ויבואו ביום שבת קודש אחר התפלה, חסידי בית הכנסת קארלין⁽¹²⁾, וכמפקד בא ר' יעקב שפירא אל בית הרב. היה זה אחר סעודת שבת וישכב (הרב כהנוב) לנחת, והנה באה הלהקה הזאת בקול רעש ומהומה וישברו את הדלת ויכנסו אל הבית פנימה, וצעירי המעפילים נכנסו לחדר השנה, ויחזיקו ברב שהיה שוכב במטה, ויחלו לנענע אותו, גערו בו ויאמרו: האתה בן לא אמון באת להוציא לשמד את ילדי ישראל שלא טעמו טעם חטא — ויחרפוהו ויגדפוהו. ור' יעקב שפירא הולך ובא בחדר הסמוך ומשפשף יד ביד ומלהיב את החברים, בחזרו כסדר על המאמר „במקום שיש חלול השם אין חולקים כבוד לרב“. הגרמ"ג שפניו חזרו כסיד לא ענה אף מלה אחת ולא נתן לבני ביתו לקרוא לשוטרים או לעזרה.

«ואחר כך במוצאי שבת קודש קראו החסידים לא פה רבתי והחליטו, כי אם גבאי תלמוד התורה לא ישיבו הכסף לעיניהם ביום הראשון להאדון מונטיפיורי, או יהרסו את הת"ת ולא ישאירו בה אבן על אבן, והגבאים נאלצו למלא אחרי גזרתם.

(11) יהודה וירושלים, שנה ב' מספר ד', מובא על פי הספר „שלשה דורות בישוב" מאת מרדכי סלומון, ירושלים תש"ב, עמוד 184. בנוגע לסכום נתפרסם בה „מגיד" מליק בגליון 9 לשנת 1885 שמונטיפיורי שלח מאתים ל"ש, במקורות אחרים — מאה. ויש לסמוך על סופר „המגיד".

(12) על שם ר' אהרן מקארלין, אחד מגדולי הצדיקים. אבל יש שהקחישו שהמתנפלים היו מחסידי קארלין.

ואחר שבאנק שימחה כספים על לונדון טרם היה עוד בירושלים החלו לחפש אחר איזה טשעק (המחאה) שבא לאיזה מוסד, והנה לא מצאו רק טשעק בסך 101 ל"ש, ויקנו את הטשעק ובפני נבחרו החסידים נאלצו להשיב הכסף למונטיפיורי. זה האחרון שלא יכול להבין מעשי אלמות כאלה בירושלים, האמין כי הגבאים בעצמם חזרו מהחלטתם, ואך תואנה בקשו להם ויכדו להם ספור מצד החסידים, ואחרי שהכסף היה מוקדש כבר לדברים שבצדקה, החזיר את הכסף לחלקו בין מלמדי הת"ת על פי רשימתו (כי ידע את המלמדים בשמם) ומאו הדל לכתוב להגרמ"ג⁽¹³⁾. מונטיפיורי שלח כספים גם לר' יצחק פראגר להנהיג למוד הלשון הערבית בבית הספר „דורש לציון" וכן הציע לפני שתי המורות שהיו ידועות בירושלים שרה פרס ורחל ראשה וורבלונסקי, לתת גם לתלמידותיהן, שהיו לומדות בביתן קרוא וכתוב ומלאכת יד, שעור אחד ביום בלשון ערב. לשרה פרס היו 35 תלמידות שהיו באות לביתה ללמוד מפיה.

והקנאים הוסיפו לטפל בשאלת למוד לשונות, חרם חריף ביותר הוכרו על ידי חבורה שנתכנסה בעליתו של הרב ר' יהושע ליב דיסקין (תקע"ט—תרנ"ח) ששימש מרא דאתרא בבריסק ונודע בשם „הרב מבריסק“. גדול היה הרב הזה בהוראה ורבים פנו אליו בפסקי הלכה. הוא לא נשא פני איש ואף לא את פני פקידי הממשלה, ומפני זה גורש גם מקובנה וגם מבריסק (1877). אז יצא את רוסיה והשתקע בירושלים ואשתו עזרה על ידו. היא היתה אשה פקחית, רבת מרץ ושואפת לשלטון, והשפיעה על עדת הקנאים שהיו מתכנסים בביתה לגדור כל פרץ בעיר ביד רמה וגרמה לידי מריבות גדולות וזכתה שעתונים עבריים ולועזים יטפלו במעשי „הרבנית מב" ריסק". חבורת באי ביתה הוציאה חרם חריף על כל הלומדים „חכמות חיצוניות" אפילו אותם המותרים על פי דין ללמד, עם כל זה אסור ללמוד אותם מפי מורה המיוחד ומק"בל פרס מחוץ לארץ⁽¹⁴⁾ — בדברים האלה כיוונו למורה שלימד ערבית בכספו של מונטיפיורי. „הגזרות והחרמות — כתבו המחרימים — הם אפילו על לשון המדינה ורובצים על כל הבאים ללמוד וללמד, ואפילו בשכר, והן להמלמות, ועל כל המייסדים והמסייעים, ואבות הילדים והילדות, יהיה מי שיהיה, ואפילו ללמוד ביחיד מאיש מיוחד אפילו לזמן קצר ואפילו ליום אחד". כחרם הזה לא הוטל עוד, כי גזרות הקודמות חלו רק על לשונות אירופיות ולא על ערבית וטורקית

(13) פיבל כהנוב מיפו, זכרונות מחיי אבי זקני, בקונטרסו של פנחס צבי גראייבסקי זכרון לחובבים הראשונים, חוברת ח', ירושלים תרפ"ח, עמודים 12-13.
(14) עקיבא יוסף שלזינגר, מעשה אבות, תרס"א, עמוד ס"ג. מובא על פי א. ר. מלאכי, חרם בדורות האחרונים, הדואר, שנה כ"ד גליון ל"ה, א' אלול תש"ה.

שהיו לשונות המדינה. כשבאו אל ר' שמואל סלאנט שיחתום על החרם טרב והכריזוהו בלי הסכמתו והדפיסוהו בשם אלות הברית, והחתימו עליו יותר ממאתים איש, ואחד מהם היה ר' יוסף חיים זוננפלד, שהיה מאז מראשי הלוחמים בבתי הספר.

על החרמות האלה רגזו בחוץ לארץ יצא שם רע לירושלים בגללם, שלא פסקה בה המחלוקת.

ד.

מונטיפיורי היה ענוותן ובעל רוח נמוכה ולא הרהיב עוז בנפשו להלחם עם רבנים. לא כן היה אדם אחד, שעלה על בימת החנוך להשכלה בירושלים, משורר יהודי אשכנזי שהיה מנוסה גם בדרכי החיים וידע סוד המעשה.

ומעשה שהיה כך היה.

באחד הימים — ביום השלישי באלול שנת תרט"ו (18 באוגוסט 1855) — הריצה הגברת עליזה ליפט הירץ, מבית האציל פון למל¹⁵) אגרת לראשי קהלת ווינה, ובה הודיעה שגמרה בלבה לייסד בירושלים, לזכרון אביה, בית ספר לתורה ולדרך ארץ, כי שמעה שילדי ישראל בירושלים ישוטטו בחוצות בעוני ובמחסור באין פקוח ובאין למוד. למטרה זו היא מקדישה אלף זהובים בשטרות חוב של ממשלת אוסטריה המכניסים ארבעה אחוזים וחצי למאה, וההכנסה תוקדש להוצאות השנתיות. לילדים יתנו פת צהרים ולדלים שבהם גם בגדים. בית המחסה יעמוד תחת השגחת ממשלת אוסטריה, שמלכה נקרא גם בשם "מלך ירושלים", ושגרירה של אוסטריה יפקח על חשבונות בית המחסה על פי דין וחשבון שיוגש לו ממנהלי המוסד. בנדון הלמודים ילמדו במוסד עברית, ערבית אשכנזית ואם אפשר גם איטלקית. המנהל, איש מוסר ודת, ישגיח על הילדים ואשתו תהיה לו לעזר. רופא ישגיח על הנקיון ועל הבריאות. ועוד הודיעה כי מן ההכרח לשלוח לירושלים ציר מיוחד ובחרה בד"ר לודוויג אוגוסט פראנקל אשר יקבל על עצמו את העבודה ואת הנסיעה המסוכנת אל המזרח, והיא בקשה מאת הקהלה להרשות לד"ר פראנקל לנסוע שמה במשך חדשי האביב ולציידו בהמלצות ותעודות.

כתשובה על האגרת קבלה הנדיבה מכתב תהלה מאת ראשי העדה ורשיון לד"ר פראנקל לנסוע לירושלים.

הד"ר פראנקל היה סופר ומשורר בלשון הגרמנית. הוא נולד (1810—1894) בכראסט של ביהם והתנכר בנעוריו בכשרונותיו הגדולים. מקצועות היהדות למד

שנים מספר מפי ר' זכריה פראנקל, שהיה אחר כך למנהל בית המדרש לרבנים בבריסלוי, ולמודים כלליים — בגימנאסיה שבפראג. אחר כך למד רפואה בווינה ותעודת רופא קבל מן האוניברסיטה של פאדואה, באיטליה. פראנקל לא השתמש באומנות, ונתמנה מזכירה של קהלת ווינה. בה בשעה פעל גם בשדה הספרות, ערך עתונים כלליים (צייטשריפט פיר פאטערלאנד, נאטור אונד לעבען, די זאנטאגס-בלעטטר ועוד) ופרסם שירים נמלצים ועדיני רוח שעשו רושם בזמנו. הוא היה מעונין בחיי ישראל ובספרותו ואחד משיריו הגדולים מתאר את ר' יוחנן בן זכאי בבואו לבקש מאת האויב את יבנה וחכמיה. הנדיבה בקשה שתשחרר הקהלה את פראנקל לחדשים מספר לשם הקמת בית המחסה בירושלים, והקהלה הסכימה ברצון. פראנקל ידע כי לא על נקלה יעלה בידו להקים בית חנוך מודרני בירושלים. קנאותם של אנשי ירושלים — מוניטין יצאו לה בעולם. פראנקל הכין חוברת תעמולה או חוברת פיוס בשם "קול מבשר" לבאר את מטרת המוסד, והזכיר גם את שמות גדולי ישראל, את הגאון ר' משה סופר אב"ד פרשבורג ור"ל שוואב אב"ד פישט, שבקהלותיהם נוסדו בתי מחסה לילדים ולא התנגדו להם. גם לקח עמו מכתב המלצה מאת שי"ר מפראג ומרבני ווינה, האשכנזי והספרדי, ומכתבי המלצה אחרים ויצא לדרך בלב נרגש.

בבואו לירושלים קבל את פניו בא"כח הקונסול האוסטרי, וראשי עדת הספרדים וראשי עדת החסידים בקשו ממנו במכתב לקבוע להם מועד הראיון. עדת הפרושים לא פנתה אליו.

בימי בואו של פראנקל הגיע מספר הספרדים לארבעת אלפים ומספר האשכנזים — לאלף ושבע מאות. לספרדים היה תלמוד תורה שנוסד בשנת ת"ר והעדה היתה מוציאה כעשרים אלף גרושים להחזקתו. בשנת תרט"ז החליטה העדה שאין בכחה לכלכל את המוסד וסגרתו ומזרה את הבית לרוטשילד לשם יסוד בית חולים, ונשארו ילדי הספרדים ללא חנוך צבורי. חנוכם של ילדי האשכנזים עמד על מדרגה גבוהה יותר, ועל מוריהם נמנו גם טובים ומשכילים כר' יעקב ספיר, מחבר "אבן ספיר", שהוראתו היתה מושכלת וחביב היה על הצבור. אך החנוך היה מצומצם בתכניתו ולא כלל את כל ילדי העיר. אף יושבי ירושלים עצמה הרגישו בחסרון הזה. פראנקל מצא שתי כתות נערים שלמדו בבית המדרש "מנחם ציון" שבחצר ה"חורבה" וראה "שבחדרים" חשוכים מלאים חלאה בלו הנערים המסכנים את ימיהם העגומים תחת שבת מלמדים מסכנים עוד יותר ומחוסרי כל הבנה פדגוגית. בית הת"ת היה שייך לפרושים, והיו גם "חדרים" אחדים, שבהם למדו על פי המקובל ברוסיה ופולין, ללא הכשרה לחיי המעשה. פראנקל מספר, כי החסידים

הבטיחו לו עזרתם ורואים הם לעגמת נפשם את מחסור בתי הת"ת בירושלים ואת מעמד החנוך כי ברע הוא" (16).

עוד בית ספר בקר פראנקל והוא ביה"ס לבנות, שנוסד על ידי הד"ר אלברט כהן, שליח בית רוטשילד בפאריז, ותכנית הלמודים היתה דלה, קריאת עברי ותפירה, אבל גם בית ספר זה לא הגדיל פעולה, מנהלי המוסד אדישים היו ופראנקל מצאהו מוזנח מאד.

בואו של פראנקל עשה רושם, בירושלים, החרדה שמא יפרצו גדר הישן, היו רבים מעבירי שמועות. מי זה בא לפתוח בית ספר חדש בעיר הקודש? ומי שולחו? ביום השבת התפלל הד"ר פראנקל בבית הכנסת של הספרדים "ציון" ונתקבל שם בכבוד גדול, בה בשעה עכבו את הקריאה בשלשה בתי כנסיות קטנים להיוועץ מה לעשות כנגד פתיחת בית ספר. נמצאו מפריחי שמועות שלחו שאבי הנדיבה, האציל לבית למל, המיר דתו יחד עם בניו, בבוא הד"ר פראנקל להתפלל לפני הכותל המערבי נגש אליו החון אחר התפלה ואמר לו בקול זועף:

— הנך בא לברוא חדשות. כל עוד ירושלים בחורבנה לא תבנה פה מאומה. אין נפשנו אל בתי הלמוד הנקראים "שקאלעס", די לנו בתורה.

הספרדים היו נוחים יותר — קנאות יתירה לא היתה ממדתם. אבל גם ראשיהם פחדו מפני הפרושים האשכנזים. בבוא הד"ר פראנקל אל החכם באשי, חיים נסים אבולעפיא (חנ"א) ספר לו הרב, כי שליחי הפרושים דברו קשות אליו, ואף חרפוהו, ובגערו בהם על עזותם ורמזו להם על משרתו, ענוהו:

— עת לעשות לה' הפרו תורתך, לפני זקן לא נהדר — ואיימו עליו בחרם. בכ"ט בסיון נתכנסה אספה בבית החכם באשי ובה השתתפו מלבד ראשי עדת הספרדים גם ראשי עדת הפרושים ר' ישעיה בורדאקי ור' זונדל סלאנט ומראשי החסידים ניסן באק ומרדכי אהרן. בין הנאספים היה גם הרב יהוסף שווארץ, כבא כחם של יהודי כולל הו"ד (הולנד ודייטשלאנד).

והרב בורדאקי קם לדבר. פראנקל מתארו בספרו:

— לא צעיר, בעל קומה, חיזור, מראה עיניו כנוזר חיים, עטוף בגדים לפי מנהג פולין, זקנו ארוך וכן פאותיו, והביט עלי בשתי עינים לזהטות. בורדאקי דבר בלשון הקודש (משום שרוב הנאספים היו מעדת הספרדים). הוא דבר על שתי המטרות של השליח, האחת להיטיב את מצבם החומרי של בני הנעורים, והשנייה לשפר את ידיעותיהם והשכלתם. הוא אמר:

— אין לנו צורך בבתי ספר. יש לנו הפרושים, כלכל קהלות האשכנזים, חדרים רבים, בהם ילמדו בנינו. דרך החנוך שנקבע ב"קול מבשר" שבנינו ילמדו בדרך שעשועים, בלי יגיעה, ושישירו שירי תפלה, שיתרגלו בתנועות לחיזוק גופם, ומי יודע — אולי ילמדום גם רקודים ומחולות — כל השיטה הזאת הבל היא. אין להקל כי אם להכביד את הלמוד על הילדים, שאם לא כן יזלזלו בו. אין צורך לילדים בחיזוק הגוף ובשעות מנוחה, כי בריאים הם בגופם.

— האם בתי הספר שבהם ילמדו חוץ מתלמוד ומתנ"ך עוד למודים, מזיקים הם? — שאל הד"ר פראנקל — האם למוד הלשון העברית, תורת האמונה, הבנת התפלה, דבור צח בלשוננו ובלשון הארץ נגד הדת המה?

— בתי החנוך אשר בהם ילומד דבר מלבד התלמוד — ענה הרב בורדאקי — לא נגד אמונתנו הם, ואף על פי כן הם גורמים כמעט תמיד לתלמידים להתרחק אחר כך מדתנו, כאשר יעידו מקרים רבים באירופה. אחינו המזרחיים (הספרדים) אינם יודעים אותו, אבל אתה ידעת את משה מדעסוי, ורוחו מדברת מתוך מחברתך "קול מבשר". כל אשר קבעת ללמד בבית הספר לא רק שאין בו מועיל, אלא מזיק הוא מכל הצדדים, בפרט מצד הדת. בני ורבים מבני עדתי יחלו ללמוד תלמוד בלי הכנה. על כן אתנגד לבית הספר שאתה אומר לייסד. אך את התמיכה אשר אמרת לתת לילדים, ארוחה ובגדים, אותה נקח.

רבה של הספרדים, החכם באשי, חיווה את דעתו לטובת יסוד בית הספר ואמר שאין בו מאומה נגד חוקי האמונה. עמו הסכים הרב יהוסף שווארץ — שהיה אדם מופלא וחוקר חשוב. גם ר' ניסן באק, מראשי החסידים, נתן הסכמתו.

או החלה המריבה.

על קירות הבתים הדביקו המתנגדים כתבי פלסתר ולעג כנגד פראנקל. על פי תעמולת המתנגדים נתכנס ההמון לומר תהלים, וסכנה היתה צפויה לחייו של פראנקל. אז התערב הקונסול האוסטרי בדבר ושלח מכתב אל פקידי השלטון שיעצרו חמת ההמון, לבל יעשו רעה לפראנקל, והדבר הועיל. מאז נזהרו המתנגדים לנגוע בפראנקל, אבל כתבי הפלסתר הוסיפו להופיע, בלי חתימת שם. בהם נקרא פראנקל בשם מין ואפיקורס ואיש בליעל ודרשו ממנו לצאת מעיר הקודש.

אבל פראנקל הוסיף לפעול. הוא הביא את תכנית הלמודים לפני החכם באשי ומצאה חן בעיניו, אבל מאן לחתום עליה, כי ראשי הפרושים העתירו עליו דברים, שפתיחת בית הספר עתידה להשפיע על אוספי הכספים באמשטרדם, לבל

ישלחו את תמיכתם לעדת הספרדים. שבועות מספר היסט החכם באשי ואחר כך חתם ואחריו חברי בית דינו ופראנקל אחריהם.

בינתים שכר פראנקל דירה ברחוב צר בחאראת-אל-שאריף, זה היה בית נגידים ישן, ובשתי קומות. ניקה את הבית מחלאתו וחזקו את בודקו וצבעוהו יפה והכניסו בו שולחנות וכסאות ובחרו למנהל באחד מצעירי החכמים הספרדים אשר ידע עברית, ערבית ולאדינו, תלמוד, ומעט ידיעות חיצוניות, ואשתו הופקדה להשיג על הבית. מורה ספרדי אחר נבחר ללמד את המתחילים ושני הרופאים, הד"ר גיימן והד"ר שמעון פראנקל, מונו למשגיחים על הבריאות.

רבים היו ההורים שבאו לפני פראנקל ובקשו ממנו לקבל את בניהם לבית המחסה "מדי עברו ברחובות ירושלים—יספר פראנקל—סבבוני המוני נשים עם ילדי-הם על זרועותיהן או בידיהן ובקשוני בלשון רכה, ובקול לחשי תחנונים, לאסוף את ובניהם הערומים עד חצי בשרם והנעזבים מאין תומך. בעזרת חברי הועד והרופאים, אשר הכירו את בני העדה למשפחותיהם ומצבם, אספו שנים עשר ילדים מאזרחי אוסטריה, שבעה נתיני תורכיה ואחד מילדי צרפת, ועשרים חניכי חוץ, אשר אך ילמדו במוסד, אבל לא יקבלו בגדים וארוחה. חמשים הושבו ריקם.

עוד טרם נפתח המוסד ויצא "איסור" לבל ידרוך איש על סף הבית. בערב שבת נאספו צעירים אחדים על יד הכותל המערבי וספרו על ה"חרם" ואחד מהם החל לתקוע בשופר, אז נפל פחד על הנשים והרימו קול בוכים, והילדים — בראותם אמותיהם מקוננות, זעקו אף הם בקול מר, וכל המקום היה לחרדה.

אלה הם קטעים מדברי האיסור :

"בבית ישראל ראינו שערוריה והתורה חוגרת שק כאבל עטויה, כי נמצאו בעיר אלהינו איזה אנשים מיסדים בית למוד לנערי בני ישראל ללמדם לשון וספר, למודית ונמוסית, והגם שתחלתו מתוק, סופו קשה ואחריתה מרה כלענה, ויעשה הלמודיות והנמוסיות עיקר, ותורתנו הקדושה טפל. אוי לעינים שכך רואות. כולנו בהסכמה אחת בלב שלם ובנפש חפצה גזרים ואוסרים באיסור גדול בכל חוקף גזירות ואיסורים ותקנות והסכמות הנהוג מחז"ל ובכח תוה"ק ועיר הק' אשר כל ישראל מכוללות האשכנזים אשר ישנו פה ואשר יבוא עוד אל הקדש לא יקרב להתלמד בבית למודי זה, או לתת מבניו להתלמד שמה לא בקביעות ולא באקראי. וכל מי אשר יעבור על הגזירה הרי הוא פורץ גדר, וחלק לא יהיה לו בתוך כוללות האשכנזים. בירח סיון שנת ובחר"ת בחיים לפ"ק פעה"ק ירושלים ת"ו (17).

חנוכת הבית היתה ברוב פאר. הקונסול האוסטרי, פיצ'מאנו עמד לימינו של פראנקל לקבל את פני הקרואים. באו הפחה, צירי צרפת, בריטאניה וספרד והחכם באשי עם בית דינו. מקהלת משוררים שרה "ארוממך ה'", ואחר כך שרו את ההימנון הטורקי בתרגום עברי וסיימו בשיר "בשוב ה' את שיבת ציון". הלמוד החל בראשית תמוז. סדר היום היה: תפלה, פת שחרית, למוד עד הצהריים, סעודה, חזרה על למוד התורה והנביאים וכתובה תמה.

הבית נפתח בקולי קולות, בתקוות גדולות ובהתנגדות מרה, אבל המשך קיומו היה "בקול דממה דקה" ללא רושם.

ה.

ביקורו של ההיסטוריון גריץ בירושלים משמש נוספת עדות לשאיפתם של טובי עמנו בחוץ לארץ לשפר את מצב התושבים על ידי שפור החנוך, להתנגדותם של קנאי ירושלים, והשתדלותם למנוע כל תקון, אף הקל שבקלים, בשיטת החנוך המקובלת.

בשנת תרל"ב (אפריל 1872) באו היינריך גריץ וחבריו גוטשאלק לוי, סוחר משכיל, חובב ציון וממיסדי "עדת ישראל" בברלין, ואשר לוי, סוחר מפילזין, לבקר בארץ ישראל.

גריץ היה מאמין בתחית עם ישראל בארצו. זה היה סוד לבבו, כאשר יעידו עליו תלמידיו, סוד אשר נשא בקרבו ושוחח עליו רק עם ידידיו הקרובים לו ביותר. משה הס חשב את עצמו לתלמידו של גריץ. בהיות הס בבריסלוי היה מבאי בית גריץ, ובחזרו לעירו היה מחליף מכתבים עמו ומשתתף ב"מאנאטסשריפט" שערך גריץ. חלומו של הס ב"רומא וירושלים" היה משותף גם לגריץ.

גורם נוסף לבקורו של גריץ היה חפצו האדיר לראות בעיניו את ארץ מולדתו של עם ישראל, שלהרצאת תולדותיו הקדיש ימי חייו. כשהוציא את ספרו הגדול על דברי ימי ישראל — הקדים את החלקים האחרונים לראשונים, שהופיעו אחר הבקור. בהקדמה לכרך הראשון כתב גריץ שמן ההכרח לקרוא את התנ"ך בארץ יצירתו ולתור את שדה המערכה של מאורעות התנ"ך כשמחזיקים את הספר ביד. "עוד בתחלת עבודתי הספרותית במקצוע זה נוכחתי שצריכים לבקש את המפתח לכמה חידות ודברים בלתי מובנים בכתבי הקדש — במולדתם. אלו באתי לכתוב את תולדות הארץ מבלי לדעתה, או מדעתי אותה על פי ספרים בלבד, היתה זאת חוצפה מצדי. מסע זה נתן לי את העוז לעבד את ההיסטוריה הקדומה שלנו (18).

ביום השבת בא גריץ עם חבריו, ובלוית רופא בית החולים שעל שם רוטשילד, הד"ר לונדון, להתפלל בבית הכנסת של "חורבה". לפני כלות התפלה קפץ אחד מיהודי אונגארן על הבימה, דפק ג' פעמים על השולחן וקרא בקול גדול: "בשם הרבנים הגדולים דק"ק ירושלים, גריץ אפיקורס הוא, מותרם ומנודה מקהל ישראל".

המעשה המבוהל הזה עורר התנגדות גדולה. בני ירושלים התמימים נלאו נשוא את החרמים, והמכריו עשה מה שעשה על דעת חבריו הקנאים מיהודי אונגארן ולא שאל בעצת הרבנים. וכח החרם לא היה יפה עוד כמקודם ולא הטיל עוד אימתו על בני אדם. כשחזר גריץ מן הארץ כתב ספר זכרון (געדענקשריפט) על מצב ירושלים הירוד, ועל הכתב באו שני חבריו שלווחו על החתום.

ה"געדענקשריפט" יצא בכתב יד ובו הרצאה על העוני והדלות, על חלוקת כספי התמיכה, שאינה נהוגה ביושר, על צרת הנשואים המוקדמים, על חסרון בתי יתומים ובתי ספר הגונים. הקונטרס נועד אך לחברי הועד של חברת העזרה לארץ ישראל. תוכן התזכיר נתפרסם בכל זאת ברבים ועורר תשומת לב, וגבאי החלוקה נזדעזעו ויצאו בקול קורא נגדו.

ב"געדענקשריפט" נמצא תאור נאלמן על מצב החנוך. נקדים לו רשימת מספר היהודים בארץ בימים ההם:

בירושלים 7,999 נפשות, בצפת, על פי השערה, 4,000, בטבריה 2,000, בחברון 900, בעכו 134, ביפו 120, בחיפה 100, בשכם 50, בשפרעם 40, בסך הכל 15,343.⁽¹⁹⁾ "בתי ספר במובנים האמתי אינם כאן — כותב גריץ — רק חדרים, בהם ילמדו ילדים תלמוד עד נשואיהם המוקדמים. האשכנזים מלמדים את בניהם רק תלמוד, ואת למוד המקרא הם מוניחים. הספרדים מלמדים גם מקרא. את התלמוד מלמדים על פי דרך ישנה, ללא שיטה, וישנם רק שני בתי ספר שבהם מורים בהדרגה: תלמוד התורה של בלומנטל (דורש ציון) המתנהל על ידי מר פראגר, ובית הספר לנערים מיסודה של פון לימל. בראשון מלמדים את התלמוד בתרגום ספרדי. הילדים מחולקים לכיתות, שומרים על ההדרגה ורואים את התמדתם של המלמדים והתלמידים, בבית הספר שעל שם לימל מלמדים מלבד עברית ומקרא גם מקצועות למוד יסודיים, כתיבה, חשבון ולשון המדינה, כולם בלאדינו. אבל בשני בתי הספר הללו יחד מבקרים לכל היותר מאתיים תלמידים, ורוב הילדים לומדים ב"חדרים", ואין מקנים להם מושג מדבר שאינו בתלמוד, וגרוע מזה מצב חנוכן של היחידות.

(19) במשגה יצא הסכום הכולל בתזכיר 15,293.

קיים אמנם בית ספר חפשי לנערות, מיסודו של רוטשילד, והוא בירושלים, שבו מלמדים בשתי מחלקות, נוסף על העברית ודת, גם למודי יסוד ועבודת יד. אבל מספר תלמידותיו אך 187, החלק הרביעי מכל הנערות מגיל הלמוד בירושלים. "בשאר הערים אין אפילו מוסדות למוד חפשיים למעטים. וכן מגדלים ילדים וילדות בבורות ובבערות. על כן לא ייפלא שאין להם ידיעה על היהדות וקל למיסיונרים למשכם אל הנצרות — אם רק יצודם.

"יתומים מישראל הטובלים דחקות או הרעבים ללחם נכנסים אל בתי המיסיון האנגלים או הגרמנים, שזרועותיהם פתוחות תמיד לקבל נשמות כאלה — להשקיט את רעבונו. ארבעים נערים מישראל נמצאים בבית ספר מיסיונרי אחד בירושלים ומכינים אותם לשמד. אין אנו יודעים כמה נערות ישנן בבתי הספר של נכרים. יש ויקרה ואב או אם ימכרו את בניהם למיסיון. מנהלי הקהלות בירושלים יודעים רעה זו שאין כדוגמתה, הם נאנחים על זה, אבל אינם עושים דבר או תולים את הקולר איש בצואר רעהו, הספרדים בצואר האשכנזים ולהפך".

כותבי האיגרת הציעו הצעות שונות: לייסד בתי יתומים ויתומות, לייסד היסוד הכלליים: כתיבה, קריאה, חשבון וגיאוגרפיה, ובתי ספר גבוהים למקרא ולתלמוד בתי ספר יסודיים שבהם ילמדו לפי שיטה טובה עברית, מקרא תולדות ישראל ולמודי לבעלי כשרונות. ובתי ספר לנערות שילמדו בהם גם עבודת יד.

האגרת נכתבה בשנת תרל"ב (מאי, 1872).⁽²⁰⁾

כעבור זמן קצר הוציאו, כאמור, קול קורא כנגד ה"געדענקשריפט" וחתמו עליו אברהם אשכנזי, חכם באשי, משה בנישטי, פקיד בירושלים, יעקב וואלירו, גבאי עניים, ורפאל מאיר פאניזיל. בקוב הקורא הם עונים על כל התלונות בנדון החנוך, חוזרים על דעתם שעתידה תורה שתשכח מישראל אם לא ילמדו למודי היהדות לבד, מכחישים שילדים נמסרו למיסיון, "מעולם לא שמענו כי יתומים כי ירעבו ללחם ימצאו מנוחה בבית המיסיונאר וכי ארבעים מילדי ישראל הם בחדר המיסיונאר להמיר דתם. הלילה להאמין בזה"⁽²¹⁾.

הטענות כנגד גריץ הגיעו גם לחוץ לארץ והגיעו כמה מאנשי השם להתנגד לדעתו. העתון האורתודוכסי "דער איזראעליט" שנערך על ידי הד"ר מאיר (מארקוס) לעהמאן במאינץ פרסם מאמר ראשי כנגד גריץ, והאשימו שהגורם

(20) הקונטרס נמצא בספרית בית המדרש לרבנים בניוירוק ונדפס גם בנספח לספר: Josef Meil, Heinrich Graetz, Berlin 1917.

(21) הקול הקורא היה נמצא בארכיונו של שאול פנחס רבינוביץ (שפ"ר) ונתפרסם גם בעתונים. עיין בנספחים של הספר "היינריך גריץ" של יוסף מייזל הנ"ל.

לפעולתו הוא שנאת ארץ ישראל, שהרי דבריו עלולים להביא הפסד לכספי ההלוואה הנשלחים לארץ. כנגד "שנאתו" של גריץ הרים העתון על נס את פעולתו של מונטיפיורי, הפועל למען הארץ בכח האהבה, והסתייע בפסוק ממשלי "תאות צדיקים (מונטיפיורי) אך טוב, תקות רשעים (גריץ) עברה". ומן הראוי לזכור פירושו של רש"י לתקות רשעים "בוטחים ומקוים לגיהנם"²².

כעבור ימים מועטים נדפס קול קורא באותו עתון, חתום בידי הרב ד"ר עזריאל הילדסהיימר ובו פנה אל אחינו "הרחמנים בני רחמנים" לסייע ליסוד בית יתומים בירושלים, להצילם מידי המיסיונרים. על הכרוז חתמו גם הד"ר ג. לוי וחבריו, אך חתימתו של גריץ חסרה — ודאי משום שהיה מטרה לחצי המתנפלים. האיזוראעליט לא יכול להתייחס בשלילה לכרוז זה, כי החותם הראשי, הרב הילדסהיימר, היה בעל שם טוב ובעל השפעה גדולה בקרב החרדים. בכרוז הודגש שהרוצים לתמוך במוסד החדש — חלילה להם מעכב או מגרוע על ידי כך מתמיכותיהם הרגילות לירושלים²³. כרוז זה מצא פרסומו גם ב"המגיד" מליק²⁴.

קנאי ירושלים, וביחוד בני אונגאריה, שוב רגזו ורגשו והחלו למנוע את ביצוע הרעיון. הם ידעו כי לא יוכלו להפחיד את גריץ ואת זכריה פראנקל ושאר חברי הועד מסוג זה, על כן כוננו הציהם כלפי אחד מחברי הועד שנמנה עם החרדים, הלא הוא הרב הילדסהיימר. הם שואוהו שנאה כבושה עוד מעת יסדו ישיבה מודרנית באונגארן והחלו להשתדל להשפיע על רבני ירושלים להחרים את הרב. אז הופיע קונטרס בשם "להט החרב" וחתמו עליו מאות אנשים פרטיים מירושלים, מחברון, מצפת ומטבריה. גדולי ירושלים שנמנעו מחתום היו הרבנים ר"מ אויערבאך, ר' שמואל סלאנט ועוד חשובים. אחרי זה הופיע כתב פלסתר שני מלא מרורות על הילדסהיימר האומר להרחיק את יתומי ישראל התמימים מן התורה. הדבות והמרירות השפיעו על הילדסהיימר להתפטר מן הועד, אף כי ידע בלבו כי המוסד יועיל ויש בו צורך גדול. הועד לחנוך היתומים הוסיף להתקיים ונגש ליסוד בית היתומים והחל בארבעה תלמידים ב"מקוה ישראל". ואחר כך העבירו את המוסד לירושלים, והעמידו בראשו את הד"ר זאב (ווילהלם) הרצברג (1827 — 1897). מסתבר שהקנאים לחמו גם בו ובכל המוסר יתום למוסד. על מן לא עלתה בידו לכנס ילדים רבים, כי אם ספרדיים מעטים, שלשה עשר במספרם²⁵.

(22) איזוראעליט, 1872, מספר 27.

(23) שם, גליון 30 תמוז תרל"ב.

(24) כ"ג סיון תרל"ג, 18 ביוני 1873.

(25) אחד מכותבי הזכרונות כותב: שואב מים עני ומטפיל בשני יתומים מטר את

1.

הד"ר זאב (ווילהלם) הרצברג שנתמנה מנהל בית היתומים היה יליד שטטין בפרוסיה (תקפ"ז — תרנ"ז, 1827 — 1895), בן למשפחה גרמנית יהודית נכבדה, פרוסית פטריוטית שהאידיולוגיה של טמיעה החלישה מאד את שרשיה והתנועעה לרוח הזמן. מסתבר שתוכו היהודי היה רפה, ואם רכש לו אחר כך ידיעות על ערך היהדות ועיקריה — פנה אל המקורות הלועזיים, ולמד באוניברסיטאות של גרמניה וצרפת ורכש לו לשונות זרות, ואנגלית בתוכן, והבנת התרבות העולמית. לאחר שהוכתר בתואר ד"ר לפילוסופיה קבל משרת מורה ארעי בגימנאסיה שבעיר מולדתו. אפקו הרחב, ידיעותיו היסודיות, ענוותו ומסירותו להוראה קנו את לב המנהל והמליץ עליו לפני שר ההשכלה למנתו כמורה קבוע. השר סרב. אדם מישראל ילמד בני טיבטונים טהורים? בא המנהל לפני הרצברג בהצעה לוותר ויתור "קטן" ולהמיר דתו בדת הרשמית. או תכופר לו חטאת מוצאו. הרצברג דחה את ההצעה בבוז. באין ברירה היה למורה פרטי בבית עשיר מישראל בהאמבורג, ונסה כחו גם בספרות והצליח. אחר כך שהה כמה שנים בברלין, בפטרסבורג, ובלונדון, בבתי שלשת אחיו הסוחרים.

מאורעות החיים שימשו מפנה גדול בחייו. הרצברג היה בעל נפש עדינה ורגישה. הצעת המנהל פגעה בגאוותו האנושית. הימים ימי התקוות הגדולות לאחווה ולשוויון, ויהודי גרמניה נשאו עיניהם אל "אחיהם" הגרמנים מתוך כליון נפש ושאיפה עצומה להתאחד עמהם אחוד גמור ולהיקלט בתרבות הגרמנית קליטה גמורה ולהרוס כל מחיצה המפרידה ביניהם. רק הדת המופשטת, הרעיונית, היתה החוט האחרון שקשרם ליהדות, ואף חוט זה — חידק הטמיעה כרסמו. בתוך האוירה הזאת גדל וחי הרצברג, ומרד בה בכל חום נפשו.

הוא החל להתעמק בשאלות היהדות והנצרות, לשקלן במאזנים, להשוותן אשה אל אחותה, להוכיח מה ההבדל ביניהן. השתמדות לשם קאריירה — עוררה בו בחילה. ובכן למה יימצאו רבים כל כך מבני עמו המחליפים דתם בדת השלטת? ואחרי השתקעו במחשבות ובשקול הערכים כתב ספר בעילום שמו שבהופיעו היה כרעם ביום בהיר, להבהיל את השאננים. שם הספר היה "יידיש פאמיליענפאפיערע"²⁶ ורשמו היה אדיר.

שני ילדיו להרצברג, מיד החלו הקנאים רודפים את האלמן המסכן, קרעו ספריו והביאוהו לפני הרב מבריסק, שם אימו עליו שיקפחו פרנסתו, ואולץ לעשות כמצוה עליו. מזכרונות איש ירושלים, אפרים כהן, חלק א', עמודים 122—133.

(26) הופיע בשלוש מהדורות, ויצא בתרגום עברי בשם "כתבי משפחה עבריים". המתרגמים: י. מ. פינס ור' בנימין. ירושלים תר"ץ.

הפאבולה נשאה עליה חותם אבטוביוגראפי. יתום עברי המתחנך בבית נוצרי וברוח הנצרות — עד שהוא מחבק את חיק הנצרות. האהבה החדשה לא הביאה לו אושר ושלוות נפש. נפשו היתה קרועה ולא ידע מקור יסוריה. הוא נעשה שליח לדת ישו ובא לבית קרובו הרב בגרמניה שכנו הבכור השתמד ובנו השני עיד לא נתק את קשריו עם דתו, אבל לבו נוטה לצד ההמרה — מאוהב הוא בשחקנית גרמנית. הצעיר מתחיל להתווכח עם הרב הזקן על ערכי היהדות והנצרות והזקן מגולל לפניו את ערכי היהדות הנעלים ופוקח עיניו לראות את יתרונותיה, ובה בשעה הוא מבקר את הנצרות ומראה על חולשותיה. את הטענות האלה מרצה הרצברג מתוך בטחון נפשי וחום פנימי והתעוררות רבה, עד כי ימשוך את הלב אחריי בכח רב. כאמור היה בימים ההם כל אשר מחוץ מקסים וכל אשר מבפנים בלי הוד ובלי זיו. קראו את הספר והשתאו. סמולינסקין העיד על עצמו כי ולגו עיניו דמעות למקרא הספר. גריץ, קויפמן, זכריה פרנקל — כולם העריצו את מחבר הספר, כאלו עברה רוח בער לטהר את האויר²⁷.

בהשתדלותו של גריץ נמנה הרצברג למנהל "מקוה ישראל", אך לא ארכו ימי שהותו שם ועלה להשתקע בירושלים, ומעונו היה לבית ועד לכל שואפי אור. פינס התרעה עמו והיה ידידו הנאמן. כשפתח את בית היתומים בירושלים — בשנת תרל"ט — אסף לתוכו ילדים עזובים, מבני האשכנזים, וזו היתה פעם ראשונה לבני עדה זו להכנס למוסד חנוכי מודרני. הרבנית דיסקין יצאה למלחמת מצוה נגדו. הקנאים החרימו את ההורים ופקודה יצאה אל ממוני הכוללים למנוע ממורדים אלו את חלקם בכספי החלוקה. האמרכלים — פחד הקנאים נפל עליהם והכריתו אוכל מפי המסכנים, או אולצו ההורים להוציא בניהם אחד אחד. שני היתומים האשכנזים האחרונים הוצאו בחשכת הלילה בגנבה מתוך מטותיהם²⁸. אז אסף הרצברג יתומים אחרים מעדת הספרדים והמעריבים.

אישיותו האצילה של הרצברג, ענותו ודאגתו הנאמנה לילדי העוני פעלו, ושמו הטוב נתפרסם ורבים דפקו על דלתו ובקשו לקבל את יתומיהם אל תחת חסותו. הוצאות הבית גדלו וההכנסות לא הספיקו עוד. כעבור זמן מה עברה הנהגת הבית לידי ועד בפראנקפורט. שבראשו עמד הרב הורביץ, אז קנו בית למוסד —

²⁷ נאהדה רמי לאצארוס העידה בדרשתה לפני קהל שומעים בווינה, כי הספר היה אחד הגורמים שהניעוה לבקש חסות בצל היהדות. סמולינסקין כתב עליו ב"השחר" מאמר נלהב בשלשה המשכים. ובין שאר הדברים כתב, "דבריו אשר ישמעו כדברי נביאי אלהים ירעישו מורשי לבבנו וימלאו נפשנו רגשות קדש".

²⁸ ישעיהו פרס, בדורות עברה, בית ספרנו חוברת א', כרך ב' ירושלים, חשון תשי"א.

בית גדול ומרוח ולפניו גן רחב ידים, ומקום בבנין לילדים רבים. הרצברג קבל כעשרים תלמידי חוץ לשמוע בלמודים יחד עם הניכי הבית. נתמנו מורים טובים ולשון ההוראה הספרדית הוחלפה בגרמנית — דבר שהשביע רצון הועד בפראנקפורט. סדרי בית הספר שופרו והלמודים עלו יפה. אז נמצאו משכילים מתושבי ירושלים שגמרו למסור בניהם לבית ספר זה, מבלי שים לב לאיסור ולרדיפות.

כך קבל בית היתומים צורה חדשה, צורת ה"שקאלע" שהטילה אימתה על "שומרי החומות". בין התלמידים היו אשכנזים לא מעט. בינתיים הגיעו אזהרות משולחי הכספים מחוץ לארץ לבל יגרעו מזכויות ה"חלוקה" של השולחים בניהם לבית הספר, ומה שלא עשה השכל — עשה האיום המפורש הזה.

יצא הד"ר הרצברג עם משפחתו לאירופה לרגל מצב בריאותו והתיישב בכריסל באותו זמן היה מצב בית הספר למל בשפל המדרגה ולא נבדל בהרבה ממוסד ישן, ומחוסר השפעתו שכחוהו המתנגדים ולא זכרוהו עוד. בשנת תרמ"ז של בלגיה, ולבו נתייסר בגעגועים לירושלים. הוא עמד במשא ומתן עם ועד החברה בפראנקפורט ועם האפטרופסים של עזבוני לימל בווינה וסייע באחד שני המוסדות. הועד הרגיש כי ירושלים הולכת ומתפתחת וכי עקב התעניינות הרבה בהתיישבות חקלאית עתיד לבוא שנוי ברוח התושבים, ובית הספר יהיה לברכה, הועד בפראנקפורט בקש אדם בעל כשרונות ארגוניים החי מוסרת לעמוד בראש המוסד, ומצא את אפרים כהן, יליד ירושלים, שקבל את חנוכו ב"עץ חיים" והיה בעל מרץ ונימוסים ומעורב עם הבריות, ואחרי כן קבל חנוכו בפדגוגיה בגרמניה. בסוף אפריל של שנת 1887 הגיע לירושלים ונגש מיד לעבודתו, בית הספר גדל. לפני בוא כהן למדו בו 42 תלמידים, ובמשך חדשים מעטים מיום בואו עלה מספר התלמידים למאה, ורובם האשכנזים. זו היתה נביטתו של הגרעין הטוב שזרע הרצברג הנלבב. על השפעתו בכלל מספר ישעיהו פרס: "עודני זוכר את הד"ר הרצברג. בימים ההם ואני עודני נער יושב על ספסל בית הספר הקטן, שנוסד על ידיו. הרצברג נכנס לפעמים למחלקתי, כדי לבלות אתנו יחד שעה קלה. המורה לעם לא היה מורה לילדים. אי אפשר היה לו להצטמצם בגבולות הצרים של שעור רגיל. הוא ישב לפנינו ודבר אלינו בנחת ובשקט. הוא דבר אלינו בדברים נעלים ונשגבים, שאמנם לא תפשונו אותם בשכלנו הקטן, אבל הרגשנו אותם בהרגשה פנימית. עיני כולנו היו תלויות בפניו האצילים והעדינים. ראינו לפנינו דמות דיוקנו של חכם דגול מרבה, ונדע להוקירו ולהעריצו"²⁹.

²⁹ במבוא לספר "כתבי משפחה עבריים" להרצברג, ירושלים תר"ץ.

הרצברג מת בשנת תרנ"ז. תוצאות מוסדו היו לא רק במישרין, על ידי חנוך מאות צעירים ברוח מושכלת, וקצתם נתפרסמו אחר כך לאנשי מדע ועסקנות צבורית, אלא גם בעקיפין, שהקנאים החליטו להתחרות בו והקימו בית יתומים לפי רוחם, על שם הרב ר' יהושע ליב דיסקין, ובית זה הביא ומביא תועלת עד היום.

אחת ההרצאות הברורות ביותר על מצב החנוך בירושלים כלולה בספר "ישיבת ארבעים יום בארץ הקדושה" שנכתב על ידי מזכירו של מונטיפיורי, הד"ר הלוי. כפי שהוזכר לעיל עורר הדין והחשבון של מונטאגו ואשר, על כשלונו מונטיפיורי, את הנדיב לבוא שוב ולתהות על המצב ממראה עיניו. זקן היה אז ושבע ימים, בן תשעים. ואין לנו עדות נאמנה יותר על מסירותו לארץ ישראל ועל דאגתו לדור הצעיר מנסיעה קשה זו שקבל על עצמו בימי חולשתו הגופנית הגדולה. הוא שלח את מזכירו לבקר בכל מוסדות החנוך ולמסור לו דין וחשבון מפורט. זוהי תעודה יוצאת מן הכלל.

"בית הספר 'דורש לציון' — כתב הד"ר לוי — נמצא תחת השגחתו של ועד, שחבריו הם הרב יצחק פראג מאופלאטא (אונגארן), א. ב. בוינגארטן מקרסמיר במוראביה ומ. ל. מנדלסון. ישנם בו חמשים וארבעה תלמידים, המתחלקים לארבע כיתות, כל כיתה בחדר מיוחד, מרווח, מאוורר ונקי להפליא. ובכל אחד מלמד מורה מיוחד. מן התלמידים האלה 23 הם ילידי ירושלים, והשאר באים משלונקי, מעדן, מברוטו, מאי רודיש, מקושטא, ממונאסטיר, מבוכארה, מאורבט, פאס, טאפילט, מארוקו וסאלי. ששה עשר מהם יתומים, עשרה בני עניים מרודים, ארבעה בני אמידים, והשאר — הוריהם הם מן הסוג הזקוק לעזרת חבריהם. מלמדים בו דקדוק עברי, המקרא במקורו ומפרשיו, תלמוד ומפרשיו, כתיבה באותיות רש"י³⁰ ובכתב לאדינו, חשבון ולשון ערב.

"בחנתי את כל התלמידים בחינה חמורה ושבעתי רצון מידיעותיהם."

"בית הספר למל — הודיע הד"ר הלוי — נמצא תחת השגחת ועד חנוך, והם החכמים רפאל מאיר פאניזיל, החכם משה בנבנישתי, האדון דוד בן יעקב בנבנישתי והאדון יעקב קורדובירו. בית הספר נועד לארבעים תלמידים, אבל שבעה מהם עזבוהו כדי לשמש שוליות לבעלי מלאכה. עתה נמצאים שם שלשים ושלושה. התלמידים מחולקים לשתי כיתות, ולהן שני מורים לעברית ומורה אחד לערבית. שתי הכיתות לומדות בחדר גדול ומרווח. גיל הילדים הוא משבע עד חמש עשרה.

"מלמדים מקרא בתרגום שפאניולי וערבית. ודרשתי מהם לכתוב כל מלה בפני. שאלתים כמה שאלות בדקדוק ושמעתיים קוראים כמה פרקים מספורי המקרא בערבית. בעברית דרשתי מהם לתרגם כמה פרקים מן הנביאים לספרדית, וכולם הניחו את דעתו.

"רציתי לקבל הרצאה מדויקת על בתי הת"ת של עדת האשכנזים ובני מארוקו — רושם מונטיפיורי ביומנו — ובקשתי מאת הד"ר לוי ומר אייקין לבקר בהם. הד"ר לוי וחברו ראו תחילה את הת"ת של עדת הפרושים, הנמצא בחצר ר' יהודה החסיד.

"מצאתי שם — הודיע לוי — 128 תלמידים הנחלקים ל"ג כיתות, ולהן י"ג מלמדים, כל מחלקה בחדר מיוחד. יש שם שלשה משגיחים וועד של שלשה הטורחים שלא על מנת לקבל פרס. כיתה א' היא הגבוהה ביותר, וכיתה י"ג הנמוכה ביותר. החילוניו בנמוכה וגמרנו בגבוהה.

"כיתה י"ג היא כיתת המתחילים. תשעה ילדים לומדים א"ב, ומורם הוא ר' משה הכהן מהורודנה המקבל 72 פיאסטר לחודש. בכיתה י"ב יש י"ג ילדים, הלומדים קריאת התפלות ומלמדם היא ר' יעקב ממינסק, ושכרו מאה פיאסטר לחודש. בכיתה י"א נמצאים י"ז תלמידים והם לומדים חומש ודקדוק מפי ר' אברהם מפוניבו ומקבל שכר של 140 פיאסטר לחודש. כיתה י' — בה י"ב תלמידים לומדים חומש על פי ה"באור" של מנדלסון³¹ ודקדוק עברי מפי ר' משה מהורודנה. המקבל 170 פיאסטר. כיתה ט' ובה י"ב תלמידים לומדת חומש ורש"י מפי ר' שמואל ממינסק ושכרו 120 פיאסטר. כיתה ח' מונה שמונה תלמידים הלומדים מקרא ומשנה ו"חיי אדם" מפי ר' צבי מקובנה המקבל 160 פיאסטר. בכיתה זו לומדים ילדים שאין כשרונותיהם הרוחניים גדולים להצטיין בלמודים, והם נשלחים לבעלי מלאכה לשמש שם שוליות לפי ההודמן, בשעה שיש ממון לשלם לבעל המלאכה. החדר בו למדו נראה לי קטן מן השאר, והבאנו את הדבר לתשומת לבם של חברי הועד. כתשובה לדברינו אמרו לנו, כי החדר נבנה בכספי הקרן של ליאון מוזס המנוח מאלדגייט, לונדון, ואין להם האמצעים הדרושים, להגדילו, ובנוגע לתלמידים אמרו לנו חברי הועד שאלמלי היה הכסף בידם היו משלמים לבעלי מלאכה טובים שישימשו מלמדים קבועים להורות את התלמידים מלאכה, ולהקדיש שעה או לעתים ביום ללמדם למודי ישראל. כיתה ז' המונה שמונה תלמידים לומדים תלמוד בלי

³¹ תמוה הדבר שילמדו באותו ת"ת על פי ה"באור" ואפשר הדבר שהמלמד לקחו לחזיק בו בשעת הביקור לחזיקים לאורח המשכיל שלימדו הוא מודרני.

³⁰ כנהוג אצל הספרדים.

מפרשים מפי ר' דוב מפוניבז' המקבל 140 פיאסטור לחודש. כיתה ו' המונה י' תלמידים לומדים תלמוד ומפרשיו מפי ר' צבי מפנסק, המקבל 120 לחודש. בכיתה ה' נמצאים שמונה תלמידים והלמודים הם כמו בכיתה ו', אלא שהם גבוהים יותר, ומלמדם ר' יוסף הכהן המקבל 160 לחודש. כיתה ד' מונה ח' תלמידים, ואף הם לומדים אותם הלמודים, אלא בדרך מתקדמת יותר, והמלמד הוא ר' זאב ספיר, המקבל מאה וחמשים פיאסטור לחודש. בכיתה ג' יש תשעה תלמידים ואותם הלמודים גבוהים עוד יותר, ומורם הוא צ. ל. מוטס המקבל 160 פיאסטור. בכיתה ב' יש תשעה תלמידים ואותם הלמודים גבוהים עוד יותר, המלמד הוא ר' יעקב בר שמריה, המקבל 180 פיאסטור לחודש. כיתה א' יש בה ששה תלמידים והם לומדים גם פוסקים אצל ר' יודל מלומז'ה המקבל 200 פיאסטור לחודש.

„קופת הת"ת הזה השייך לעדת האשכנזים הפרושים מוציאה 1872 פיאסטור לחודש, בערך 18 ל"ש (ליטרא שטרלינג), לחנוכס של 123 תלמידים. גזברי המוסד הם האדונים פישל לאפין, אליעזר זאלקינד ונתן גרינגורט השולחני, מבית הבנק של „יפה וגרינגוט“.

„מר אייקין — דעתו היתה נוחה ממראיהם הטוב של רוב התלמידים, מנקיון החדרים ומגדלם, חוץ מן החדר שבו לומדים בני כיתה ח'.

„חברי הועד הודיעוני שיש להם בעדתם עשרים וחמשה „חדרים“ פרטיים, ושכר המורים הוא בערך כשכר המורים בתלמוד התורה.

„בית הספר של המערבים (בני מארוקו) נקרא בתוך מלון האורחים שלהם „בתי מחסה“. החדר בו למדו התלמידים היה גדול וגבוה מאד ומצאתי בו חמשים וששה תלמידים, הלומדים אצל יוסף בן סנא, וכולם נראים בריאים. בחנתים בכמה פרקים מן התנ"ך בתרגום לערבית, והשביעוני רצון“.

„ביום השלישי, אוגוסט 3 — מוסיף מונטיפיורי לרשום ביומנו — באה הגברת ראסיי, מנהלת בית הספר לנערות, ובקשה להרשות לה להציג לפני 60 מתלמידותיה, שונות בגילן, מבנות שש עד ארבע עשרה, למען אבחון בקריאת „עבריי“, בתרגום תפלות ומקרא. בקריאת יידיש ובעבודת המחט והרקמה, שהביאו הנערות, להראות את כשרונן. הגברת רמוצה באה בלויית שתיים ממורותיה העוזרות לה, הגברת בלה יאניבה והגברת צביה מווארשה.

„הגברת שרה פרס, מנהלת בית ספר אחר לנערות, באה עם עשרים וחמש תלמידות, והגברת ריינה עם שלש עשרה, ואף הן הביאו תלמידותיהן לשם בחינה, והיה מספרן 122 נערות. כולן היו לבושות נקי וטובות מראה היו. בקשתי מהן

להכנס בקבוצות של עשר או חמש עשרה, ולצאת, למען תוכלנה חברותיהן לבוא, ותהא לי ההזדמנות לראות פני כולן. על השולחן שמו ספרים עבריים, סדור תפלה, תנ"ך שיש בו עברייטייטש וספרי מוסר ביידיש, והמנהלות בקשו ממני לבחור באיזה ספר שהוא ובאיזה עמוד שהוא ובאיזו תלמידה שהיא, לבחנן. הבחינה ארכה כמה שעות והיינו שבעים רצון מאד.

„ברצותי לדעת מה מלמדים בבית ספר לנערות על שם אבלינה דה רוטשילד בקשתי מאת הד"ר לוי ללכת שמה בבוקר ולראות גם לספור את מספר הנערות. הד"ר לוי חזר לפנות ערב ומסר לי דין וחשבון מלא על בית הספר. אמר הד"ר לוי: מצאתי 119 נערות, מחולקות לשתי מחלקות, ראשונה ושניה, ומלמדים אותן שני גברים ושלוש גבירות. בכיתה א' נמצאות 52 תלמידות ומלמדים אותן עברית, כתיבה וחשבון, והמורה הוא אליהו בכר יהודה, דת מלמדת הגברת בכורה בורלא, ותפירה הגברת שפרה. בכיתה ב' יש 63 תלמידות, ומלמדים בה דת — המורה הוא יעקב חי בורלא, ולתפירה הגברת בנוידינה מהודר. הד"ר לוי בחן את שתי המחלקות והיה מרוצה. מראה התלמידות היה טוב ולבושן נקי“⁽³²⁾.

ז.

קודם לכן נזכר בית הספר לנערות שעל שם אבלינה די רוטשילד, מוסד חנוכי שראשיתו היה מצער ואחר כך גדלה השפעתו בירושלים. בית ספר זה נוסד על ידי אלברט כהן, המזכיר לעניני צדקה של הברון רוטשילד, שבקר בארץ וראה את חנוך הבנות מוזנח. בית הספר נוסד בשנת 1854 (תרט"ו) מן התרומות שאסף מאוהבי ציון מארצות שונות. אך המוסד דל היה, ונמצא בשני חדרים ולמדו בו כחמשים נערות עבריות ותפירה מפי שתי מלמדות, והעניות שבתלמידות היו מקבלות בגדים חנם. ההנהגה היתה מסורה בידי רופא בית החולים שנתמך על ידי בית רוטשילד. בשנת תרכ"ד הקציב ליונל די רוטשילד סכום גדול להחזקת בית הספר שייקרא על שם בתו המנוחה אכלין שמתה בעודה באבה. אז קבל בית הספר צורה חדשה לפחות בחיצוניותו ומספר התלמידות נתרבה ועלה למאה ויותר והורו בו חמש מורות, ותכנית הלמודים רחבה מעט מעט. בשנת תר"ל בא הד"ר כהן ירושלימה, וזה היה ביקורו האחרון בחייו, ולקח עמו אחת מבנות הספרדיים לפריז להכשירה למורה לבית ספר זה, וסיימה חוק למודיה וחזרה ירושלימה ולימדה

(32) מכתב גלוי אל השר הצדיק סיר משה מונטיפיורי בארונט הי"ו, ונלוה אליו סיפור ישיבת ארבעים יום בארץ הקדושה בלשון אנגלי מאת השר משה מונטיפיורי בארונט, ביום שבו זו הפעם השביעית ממסעיו לארץ הקדושה, לאנדאן, בשנת תרל"ח. הדו"ח כתוב אנגלית והדברים המובאים מתורגמים הם על ידי צ.ש.

צרפתית וראשית המדעים היסודיים. אבל אף אז לא התקדם בית הספר הרבה. הנהגתו היתה בידי רופאי בית החולים, שלא היו עתותיהם בידיהם להשגיח על בית הספר. הד"ר שווארץ, אחד הרופאים, השפיע שימנו את אחותו המשכלת למנהלת, ומאו קצב הברון רוטשילד שמונה מאות לי"ש לשנה להחזקת הבית.

בשנת תרמ"ט התפטר הד"ר שווארץ ממשרתו בבית החולים ונסים בכר הציע לבארון למנות את אחותו פורטונה בכר, שהיתה קודם לכן מנהלת בית הספר של חברת כל ישראל חברים באחד מפרכרי קושטא. למנהלת בית הספר בירושלים. מאז נפרד בית הספר מבית החולים והיה למוסד העומד ברשות עצמו. המנהלת הנהיגה בו סדרים חדשים, החלה להורות בו שפות ומדעים, שמה לבה גם להרחבת למוד הלשון העברית והפקידה את הגברת דבורה בן יהודה למורה עברית, וזו השתדלה בכל כחה להרגיל את התלמידות בדיבור העברי. כשנפטרה דבורה בן יהודה — בעודה צעירה לימים — קשה היה למצוא מורה כמותה.

בשנת תרנ"ג מסר הבארון ליונל די רוטשילד את בית הספר לידי «אגודת אחים» בלונדון בהבטחת תמיכה של שמונה מאות לי"ש לשנה להוצאות. החברה בחרה בועד להנהלת בית הספר וגם ועד של נשים לשם פיקוח. נשיאת ועד הנשים היתה הבארונית ליאופולד רוטשילד וסגנה הגברת אדלר, אשת הרב הכולל של בריטאניה. כעבור זמן הנהיגו בו גם למוד את הלשון האנגלית.

פרטי התפתחותו של בית הספר בהנהלתו זו שייכים לתקופה החדשה, ועליה ידובר במקום אחר.

ה.

לאחר שנוסדה «חברת כל ישראל חברים» (אליאנס איזראעליט אוניברסאל) בפאריז נתפרסם שמה כאגודה רבת כח והשפעה העוסקת בחנוך והמשפרת מצבם המדיני והכלכלי של היהודים, כי פקידי ה«אליאנס» היו להם מהלכים אצל צירי צרפת. ואדם צעיר מתושבי ירושלים, מתורגמן של הממשלה, ושמו יוסף קריגר, פנה בשנת 1867 אל החברה והרצה לפניו על מצב החנוך העגום בעיר:

«להרבה יתומים אשכנזים אין מעון ומחסה, אין מאכילם, אין אוסף אותם הביתה, ורובם ישנים בלילה בחוצות תחת כיפת השמים, אחר שבלו יום תמים ברעב ובצמא ובחוסר כל. המיסיון הפרוטסטאנטי שעניניו פקוהות תמיד, מקבל אותם בזרועות פתוחות, וכשהולך מישהו להוציאם משם דורשים ממנו הבטחה וערובה בכתב שהילדים לא ירעבו ללחם ולא יהיו מוצגים לחורב ביום ולקרה בלילה. מובן ששום יהודי לא יכול להעמיס על גבו משאות חדשים לטובת הילדים האלה, וככה נשארים

במיסיון יתומים קטנים אלה שהם מתנצרים אחר כך והם אבודים לנצח לעם היהודי»³³.

ביוזמת הרבנים הספרדים ר' שלום חי גאגין ור' משה מלכה נוסד בית ספר שלמדו בו בעיקר בני הספרדים האמידים ובתכנית למודיו נכללו השפות צרפתית ואיטלקית ותמכה בו חברת כי"ח.

גם כנגד בית הספר ההוא כמו מתנגדים, אבל קריגר הודיע למתנגדים כי פחת העיר והקונסטול הצרפתי יעמדו לימינו. הקנאים אספו קהל גדול לבית הכנסת הכריזו חרם ותקעו בשופר לפני הארון הפתוח והדליקו נרות שחורים וקראו שלש עשרה מדות. הספרדים לא שמו לב לחרם זה³⁴.

יוסף קריגר היה אחד משלשה צעירים נלבבים שעלו ירושלימה ברגל מאונגארן דרך הבאלקאנים וקושטא — מעפילים ראשונים. קריגר ידע לשונות, עסק במסחר והצלחה והממשלה הטורקית מינתהו מתורגמן לפחת ירושלים, והיה המוציא והמביא וממלא מקום הפחה בזמן העדרו. הוא היה לבוש בגדי שרד ועבר ברחובות העיר רכוב על סוסו, חרבו על ירכו ואותות כבוד על חזהו, והעוברים והשבים, מושלמים ונוצרים, משתחווים לפניו. הוא היה יהודי נלבב ונלחם בחברי המיסיון, על כן השתדל לפתוח בית ספר, להציל ילדי העניים מרשת המיסיון, ועל ידי המיסיון ששמרה לו עברתה ירד מגדולתו.

בחודש חשוך תרמ"ג בא ציר ממשלת ארצות הברית מקושטא לבקר בירושלים. רעוף פחת ירושלים לא בא בעצמו לפגוש את הציר, ובמכוון — ממשלת תורקיה רצתה להראות סימני עצמאות וביטלה את הנוהג לקבל צירי הממשלות בכבוד מלכים. על כן שלח הפחה את בא כחו קריגר לברך את הציר בשם הממשלה. מקום קבלת הפנים נועד להיות במוצא שלפני ירושלים, ושעתה — יום ששי בבוקר בשעה תשע. ברם מרכבת הציר אחרה לבוא עד הערב. הקהל נלאה מחכות והחלו להתפזר אחד אחד, — ביתוד היהודים שחרדו לקראת השבת. קריגר, שהיה יהודי חרד על דת, נבוך. בה בשעה הגיעה המרכבה. אז נגש קריגר וברך את הציר. התזמורת החלה לנגן את ההימנון האמריקני וקריגר נתן צו לשר הגדוד לחכות לציר עד גמרו את סעודתו הקלה בבית הקפה היוני שהיה במוצא, והוא

³³ גרסיס לוי, חמשים שנות היסטוריה, תרגום א. אלמליח, חלק שני, ירושלים 1922.

עמוד 110.

³⁴ הלבנון פאריש 1868, אחר כך באה הכחשה קלושה בהלבנון. ואת החרם

לא הכחיש.

עצמו בקש סליחה מאת הציר על הפרדו ממנו. כי נחפו לעלות ירושלימה לפני הדלקת הנרות.

אנשי המיסיון, שליוו את הציר העירה, גלו אזניו כי, קריגר אשם בקבלת הפנים הקרה הזאת. אז דרש הציר עלבוננו מיד הפחה, ואמר לו כי רק בפיתורי קריגר יתרצה אל ממשלתו. הפחה מסר את הדבר לקריגר שהתפטר בעצמו. הפחה טלגרף מיד אל קושטא ובאר כי לא היה בזה כל עלבון מכוון, וקריגר עשה מה שעשה מסבת שמרו דתו, ונתקבלה תשובה לשלוח את קריגר לקושטא. שם נתקבל בכבוד גדול והממשלה מינתהו לשליט בשלונקי. נשף הפרידה נערך לו בארמון רב הוויזירים (גרנד וויזיר) ונאמו לכבודו, על עבודתו החשובה למדינת טורקיה. עשר שנים כיהן במשרתו בשלונקי ואחר כך באי רודיש (רהודוס) והממשלה כבדתה בתואר "אכסלנץ". עד יום מותו כיהן במשרה זו ומת בקושטא בשנת תרס"ד³⁵).

בינתיים נשארה ירושלים בלי דואג לחנוך היתומים והעזובים, וכל נסיון של יהודי חוץ לארץ לדאוג לנוער המתנוונה נתקל בהתנגדות הקנאים. באותם הימים החלה חברת "כ"ח" להתעניין בחנוך בארץ ישראל. עוד בשנת 1870 יסדה ביזמותו של החולם הגדול יעקב (שארל) נטר את בית הספר החקלאי "מקוה ישראל" בקרבת יפו — בית ספר שערכו הגדול לעמנו ידוע ומפורסם. אבל לא היה זה מוסד חנוכי שכיח, כי עמד מחוץ לעיר ונועד לבוגרים ולא לתינוקות של בית רבם. בשנת 1882, לאחר הפרעות הנוראות ברוסיה, הרחיבה החברה את שטח פעולתה בא"י ויסדה בירושלים בית ספר למלאכה והעמידה בראשו אדם בר לבב ותמים דרך ודורש טוב לעמו, הלא הוא נסים בכר, שנגש לעבודתו במרץ ומתוך הכרת הסביבה — כי היה יליד הארץ. בית הספר למלאכה הוציא הרבה ילדים מידי המיסיון, האכילם והלבישם וחנכם. בכר היה נוסע מעת לעת הוצה לארץ לקבץ תרומות לצרכי בית הספר ולא שב בידים ריקות. מדי פעם הביא מחמשים עד ששים אלף פראנקים. לבית הספר יצאו מוניטין וגם בני דתות אחרות היו שולחים לפעמים את בניהם שמה.

נסים בכר היה אדם ההולך בשביל הזהב. מחונן בנימוסים טובים. בבואו לירושלים החל לקרב את החכמים הספרדיים, ערך להם בביתו סעודות ראש חודש, לפי מנהגייהם, הלך ל"תיקון חצות" אל בית מדרשם של המקובלים, השתתף בהלווית

35 פנחס בן צבי גראייבסקי, זכרון לחובבים הראשונים חוברת זו, ירושלים, תרפ"ח, עמודים 9—12.

מתים ועוד, ורכש לו גם ידידותו של מושל ירושלים רעוף פחה ושל שאר הפקידים הטורקיים.

בשנת 1882 בקר בירושלים אחד מפקידי הצבא של אנגליה, אלברט גולדשמיד, ובדין וחשבון שמסר לחברת "אגודת אחים" בלונדון ששיתף פעולה עם חברת "כ"ח — כתב:

"עלי להודות כי מכל בני האדם שפגשתי בימי שהותי בירושלים עשה עלי הרושם הגדול ביותר נסים בכר... במקום שרוב בני אדם היו נכשלים הצליח הוא. בנימוסיו הטובים... ותומכים בו רבים שהתנגדו לו בתחילה... החכם באשי הרב פאניז'יל קרא לבית הספר "קודש הקדשים", כלומר: שלם בתכלית. הרבנים י. ש. אלישר, ראש עדת הספרדים, וסלאנט, ראש האשכנזים, הביעו הסכמתם"³⁶.

ואף על פי כן לא נקה גם בכר מן החרם. הרבנית מבריסק אולי ראתה עוון דוקא בחרדיותו של בכר, שעל ידי כך יהא רצוי לבריות וימסרו לו את הבנים לחנוך, וכשבא להתפלל בבית הכנסת של ה"חורבה" שלחה שלשה שליחים, להחרימו.

שנים נתפחדו ולא עשו כלום, ברם אחד מהם עלה על המדרגות שלפני ארון הקודש והחל לקרוא את החרם בחפזון גדול. אבל המתפללים הפסיקוהו ודחפוהו מעל המדרגות³⁷.

דין וחשבון מפורט ופרובינציאלי קצת בהתלהבות, משנת 1888, על בית הספר ודרכי למודו אנו מוצאים בספרו של אלקן נתן אדלר על "היהודים בארצות שונות":

"בימי שהותי בירושלים לא עבר יום מבלי אשר אבקר את ידידי נסים בכר בבנין הגדול והמרווח של בית הספר על שם ליונל די רוטשילד... ליהודי אנגליה מעניין בית ספר זה ביותר, כי נוסד על ידי אנגליים, הלורד רוטשילד ושמואל מונטאגיו, ורוב תמיכתו בא מקרנות יהודי אנגליה. חברת "אגודת אחים" נותנת תמיכה שנתית וכן חברת "כל ישראל חברים" מפאריז... שם בית הספר ארוך...³⁸ כמאתים תלמידים לומדים בבית הספר, והשליש מהם מקבלים מזונותיהם בבית הספר. רובם ספרדים. היה שם מנין לתפלה בשעה חמש וחצי בבוקר, וכעבור שעה כבר עבדו בכל המחלקות ונשמעה הלמות פטישים, נסירת המשורים ונשימת המכונה... תכנית הלמודים רחבה היא. מלמדים בעיקר עברית, ערבית וצרפתית.

Annual Report of the Anglo-Jewish Association, 1882-1883, London 36

37 א. ר. מלאכי, חרם בדורות האחרונים, הדואר, שנה כ"ד, גליון לה—לו. א

אלול תש"ח.

והרשות לתלמידים לדבר באחת מהן, חוץ מן הז'ארגונים, יידיש או לאדינו. בנוגע לצרפתית אוכל לומר, שמעולם לא ראיתי תלמיד בית ספר נמוך שמבטאו וידיעתו בדקדוק ישו או אל מבטאו וידיעתו של הקטן בתלמידי בכר. ובנוגע לעברית בטוחני שהרב מאירופה, הרב השכיה, פניו יחזורו מבושה בשמעו את התלמידים הצעירים הירושלמיים האלה, ששטף דבורם וצחות מבטאם ישכיחוני שעברית אינה לשון חיה. חשבון ויסודות המדע אינם מוזנחים.

«חדרי המלאכה מניחים את הדעת, המדור למיכניקה עומד ברשותו של פרייס, מכונאי צעיר וכשרוני, ש«אגודת אחים» שלחתי ירושלימה, תלמידי המדור היו טרודים במלאכתם. העבודה בעץ ובחריטה היתה מעניינת. לומדי החייטות והסנדלרות אף הם היו טרודים. מה שמעניין אותי הוא שמחלקות הטכניקה לא היו סתם לצורך חנוך, אלא שהן נושאות את עצמן. תושבי ירושלים באים שמה להזמין את הדרוש להם. משלחת של אומנים באה לפני וקבלה על בית הספר שהוא מתחרה בהם במחיריו הווליים. חקרתי ודרשתי ונודע לי שלאמתו של דבר דורש בית הספר מחירים גבוהים יותר מן הרגיל. ראיתי מטות ברזל נעשות, גלגלי קרונות שהובאו לשם תיקון, כלים חרוטים מעצי זית, ובגדים ונעלים שנעשו שם — כולם על פי הזמנה ובמחירים הנושאים ריווח.

«המחלקות המעניינות ביותר היו בציור ובפיסול, הן נתמכות על ידי הבארון אדמונד די רוטשילד, שהוא ורעייתו תרו אשתקד את ארץ ישראל, וביקורם היה רב תוצאות.

«הבנין עומד ברחוב יפו, מהלך עשרה או שנים עשר רגעים מן השער, הבנין הבולט הראשון הנראה לתירימים ולעולים הבאים לעיר הקודש. ספרדים ואשכנזים נפגשים כאן מתוך שלום ואחוה ויש גם בני נוצרים וערביים אחדים. התלמידים היהודיים — אין ביכלתם לשלם שכר למוד. וגם זה נעים לדעת שיש בבית הספר תלמידים שבאו מחברון ומן המושבות, וכשהם מסיימים אינם נשארים כקפואים שם, אלא מתפשטים בכל ארץ ישראל, והולכים אפילו לסוריה ולמצרים. לאחר שהוא מתאר את בית הספר של בלומנטל ואת הת"ת «עץ חיים» הוא

מוסיף:

«מלבד אלה יש עוד הרבה בתי ת"ת וחדרים בירושלים, יותר משמונים לנערים, ועשרים לנערות. הם כ«חדרים» בכל גיטו אחר»⁽³⁸⁾.

במקום אחר נזכר כי תלמוד התורה של הספרדים שנוסד, לפי הידיעות של

Institution Israelite pour l'Instruction et le Travail, Fondation (38) Lionel de Rothschild.

לונץ, בשנת ת"ר נמכר בשנת תרי"ד לבית רוטשילד לשם בית חולים — כי לא היו אמצעים בידי העדה הספרדית להחזיק בו. כשבא פראנקל לירושלים הביע צער על בטול המוסד⁽³⁹⁾ וקבל על הפרנסים שחלקו את הכסף ביניהם ולא דאגו להקים ת"ת חדש. הילדים התפזרו אל המלמדים הפרטיים ללמוד מפייהם. בשנת תרל"ב קנתה העדה מגרש לת"ת ובנתה עליו בית שהכיל שלש דיוטות מרווחות ומנו בו מורים תלמידי חכמים והלמודים היו מסודרים. כעבור ארבע עשרה שנים יסדו על יד הת"ת ישיבה למסיימים וישיבה זו קנתה לה שם טוב ומבין חניכיה יצאו רבנים ועסקנים חשובים. בשנת תרנ"ד היו בת"ת כארבע מאות תלמידים מבין הספרדים, המערבים והגורג'ים, הספרדים היו, כידוע, סבלנים יותר ולמדו בו כתיבה וחשבון, וערבית ותורכית. ספוק הצרכים באו מכספי העדה ומתמיכות בחוץ לארץ. על רוח בית הספר יעיד ה«קול הקורא לעזרה» שפרסם והודיע בו כי שכרו מורה מדקדק מומחה אשר «ילמד דקדוק שפת קדשנו באפנים טובים ומצוינים שעות אחדות ביום»⁽⁴⁰⁾.

מתקופת תרמ"ד ואילך התרחבה רשת מוסדות החנוך — יחד עם גידול האוכלוסיה ועם יסוד השכונות בירושלים החדשה, מחוץ לחומה. בשנת תרל"ד נוסדה אגודה מיוחדת, שמספר חבריה נקבע למאה, לבנות שכונה חדשה מחוץ לחומה, שכונה יהודית, למען ייפטר מעול בעלי הבתים הערביים. החברה קבלה תקנות ליסוד תלמוד תורה שבו ילמדו «כל ילדי בני החברה והיושבים פה ובסביבותיה, פרושים וחסידים וספרדים». רוח הסבלנות המבצבצת מתקנה זו לא האריכה ימים. השכונה «מאה שערים» היתה במשך הזמן למבצר הקנאות. תלמוד תורה נפתח שם בצרוף ישיבה גדולה וחשובה שגדלה עם הימים.

ישיבה אחרת נוסדה על ידי ר' יצחק וינוגרד מפנינסק, שיצא לו בנעוריו שם של עילוי. הוא חונן גם בקול אדיר ולבבי, והיה יכול להגיע לגדולות בעולם הנגינה, ברם רעיון תפס נשמתו להקים ישיבה גדולה ולהרביץ תורה. בישיבה שהקים בעירו למדו כמאתים בחורים. אחר זה גמר אמר להקים מוסד להרבצת תורה בירושלים עיר הקדש ועלה שמה ובשכר דמי חזנות שקבל תמורת תפלותיו בימים הנוראים החל ביסוד הישיבה ומצא גם נדיבים שבאו לעזרתו והקימו בנין גדול בן שלש קומות. הישיבה נקראה בשם «תורת חיים» על שם אבי המייסד ר' חיים מתמיד. ראשיתה היה מצער, אולם במשך הזמן התפתחה והיתה לאחת מן

(39) ירושלימה עמוד 175.

(40) קובץ ליובל השבעים וחמש של ת"ת הספרדים על הר ציון בירושלים, ירושלים

חש"י, עמוד 17.

שלש הישיבות הידועות בעיר הבירה. אחי המיסד, הרב ר' יוסף אליהו וינוגרד, שהוסמך להוראה על ידי הרב ר' יהושע מקוטנה, שימש כראש ישיבה והצליח להאציל עליה מרוחו כי היה מחנך מטבעו והכניס שיטה בלימוד התלמוד⁽⁴¹⁾. גדלה השפעתן של הישיבות, ברם תאורן ופרוט פעולתן להרבצת התורה שייכים לתקופה מאוחרת יותר, כשהתערו וגידלו תלמידי חכמים שיצאו להם מוניטים.

הרבינו בתאור המצב בירושלים, כי היתה כל הימים מרכז הרוח בארץ, בה היו רוב המוסדות הצבוריים ובה התנהלה עם חידוש החנוך מלחמה במרירות ובעקשנות מתמדת, שאינה נרתעת מכל אמצעי, ומן הראוי לסכם עתה את המצב בתקופה זו. ב"לוח ארץ ישראל" של לונץ משנת תרמ"ז (1887) אנו מוצאים רשימה מפורטת על כל מוסדות החנוך, שנתרבו על ידי יציאת היהודים מן העיר העתיקה ויסוד השכונות החדשות, והיא:

שם המוסד	שנת היווסדו	מספר התלמידים	מספר המורים
בית הספר של "כל ישראל חברים"	1882	103	8
בית היתומים של דיסקין	1880	40	3
דורש ציון	1865	63	5
בית היתומים מיסודם של יהודי אשכנז	1879	28	3
בית הספר לימל	1855	65	5
בית הספר לנערות ע"ש רוטשילד	1864	160	5
תלמוד תורה של הספרדים	1840	285	14
תלמוד תורה של האשכנזים הפרושים	1845	300	17
תלמוד תורה "מאה שערים"	1884	40	3
ת"ת מזכרת משה	1885	30	2
ת"ת של עדת אונגארן	1878	20	2
ת"ת של אשכנזים חסידים	1886	20	2
ת"ת של מערבים (יהודי מארוקו)	1875	40	2

מלבד אלה היו בירושלים כארבעים חדרים פרטיים, מארבעה עשר עד חמשה עשר ילדים בכל אחד, ועשרים חדרים מיוחדים לנערות, ובכל אחד מהם מעשר עד עשרים וחמש ילדות.

על פי הסטאטיסטיקה הנ"ל, וזו שנתפרסמה במדור האנגלי של הקובץ ירושלים, שנה שניה, שנערך אף הוא על ידי א. מ. לונץ, היו בבתי הת"ת 1845 תלמידים ובבתי הספר המודרניים (של כל ישראל חברים, של "דורש ציון", של

(41) הצפירה, מיום ב' שבט התרמ"ז 1887.

(42) יש כמה ניגודים בין תאריכי יסודם של המוסדות הניתנים בזה ובין הנאמר במקומות אחרים, כשהמדובר הוא על תולדות כל מוסד, ואין תימה. לכל מוסד היו תאריכי יסוד אחרים: נסיון ראשון, חנוכת הבית וכיוצא באלה.

למל הישן, של בית הספר שעל יד בית היתומים מיסודם של יהודי גרמניה ושל אבלינה די רוטשילד) 504 תלמידים ותלמידות. בחדרים הפרטיים היו כשבע מאות עד שמונה מאות ילדים וכשלוש מאות עד ארבע מאות ילדות. האוכלוסיה שבירושלים בימים ההם הגיעה לעשרים אלף נפש. מן הילדות נמצאו כשבעה עשר אחוזים במוסדות חנוכיים מאיזה סוג שהוא, אם בבית ספר ואם ב"חדר", והשאר לא נהנו מכל חנוך פורמאלי.

ט.

ירושלים היא העשירה ביותר בתעודות ובזכרונות על התפתחות המוסדות, ומוסדות החנוך בכללם. מראשית הישוב לא פסקה בה מלחמת דעות; וזו הביאה עמה הרצאות ודינים וחשבונות של שליחים, של סתם מבקרים שכתבו אחר כך על מראה עיניהם, של קובלנות ותשובות, הרמות ונידויות וכתבי פלסתר, ואפשר למלא בהם מאות עמודים. בשאר ערי הארץ היתה המחלוקת — בלעדיה קשה לתאר חיים פרובינציאליים — שקטה יותר, לוקאלית, והדת לא הגיע אל מחוץ לתחומה. על כן אין לנו כמעט ידיעות על החנוך במקומות אחרים. בכמה ערים היו הקהלות קטנות מאד, ו"חדר" אחד או שנים הספיקו צרכי הילדים, וכשגדלו נכנסו אל בית המדרש או הישיבה ולמדו בכח עצמם או בעזרת אחד הלמדנים, כמו שהיה נהוג בערי רוסיה ופולין. ובקהילות הגדולות יותר היו חדרים ותלמידי תורה מן הטפוס השכיח. חנוכן של הילדות היה מוזנח מאד. ודי להשוות את מספר הילדים והילדות שנרשמו במוסדות ירושלים — ונראה ההפרש הגדול. כנגד אלף שש מאות ושמונים ילדים, נמצאו אך כארבע מאות וששים ילדות במוסדות צבוריים ובחדרים פרטיים. ולא רק בכמות גדול ההבדל, אלא גם באיכות. הילדים נכנסו למקרא ולתלמוד, והילדות — לקצת תפלה. לא ייפלא על כן כי נמצאו ילדות במספר הגון בבתי הספר של המיסיון — למרות הכחשתם של גבאי החלוקה. ויש לנו על זה עדים נאמנים מאד.

בעיר העתיקה חברון שכנה קהלה חשובה, שסבלה מעת לעת, כקהלות בשאר ערים, מהתנפלויות, מסחיטת מסים ומנגישות התושבים והפקידים. בשנת 1850 בערך החלו חסידי חב"ד להאחו בחברון — הם באו מצפת ומטבריה ויסדו עדה לעצמם. בשנת 1856, כשביקר פראנקל בא"י, הודיע על חברון, "מספר נפשות הספרדים כשלוש מאות, והאשכנזים כמאה. אחר כך היו בחברון כאלף ושש מאות נפשות. רובם התגוררו בגיטו וקצתם ברחובות הסמוכים. העדה הספרדית הוכרה מצד השלטונות וה"חכם באשי" נבחר מהם. הספרדים דוברי לאדינו היו מן

המיוחסים. בחברון היו אז שבעה בתי כנסיות. הספרדים עסקו במלאכה ובמסחר והאשכנזים חיו ברובם על החלוקה, שהגיעה אליהם מן הגולה. הספרדים היו נוחים וסבלנים יותר, והאשכנזים שמרו על המסורת מתוך קנאות יתירה.

אחד מתושבי העיר מתאר את המלמדים שזכר מימי ילדותו — תאור בלתי משמח ביותר. מלמד אחד היה נכה רגלים, ואנשי חסד היו נושאים אותו על גבם מביתו ל"חדר" ומ"חדר" לביתו. הוא החזיק בידו מוט כחמשה ששה מטר ארכו, למען יוכל ל"דרבן" ממקומו ולהפיל אימתו גם על הרחוק שבתלמידים. בשעת זעם נסו העוזים שבהם והתחמקו מה"חדר". החכם יהודה, שהיה מפורסם כמלמד טוב ומקבל שכרו ישר מהורי התלמידים, ישב כל הימים כפוף על הספר והדריך את תלמידיו בחוטר שבידו. תלמיד אחר תלמיד היה נגש סמוך לארגו הקטן, להשמיע את השעור וללמוד חדש. על כל שגיאה היה מכה על מצחו של התלמיד בטבעת שבאצבעו עד שהעלה בו חבורה. אמרו: חבורות אלו עוררו את תאי המח הנדרמים. המלמד במקראה לטעמים עסק גם במכירת משקאות חריפים. חכמים שלימדו תלמוד היו אמנם בקיאים במקצועם, אך לא בקיאים בתפקידם. שיטת ההוראה היתה לחזור כתוכי אחרי דברי הרבי, בין שהענין מובן ובין שאינו מובן, הכיתות היו מפורזות בבתי כנסת שונים, בעזרות נשים ובחדרים אפלים. על יד הכניסה היה מונח הסד (ספוס בלע"ז), שהפיל פחד ואימה על כל הגילים. למולו היתה תלויה ה"פאלאקה" (מוט עם חבל הקשור לשני קצותיו) שהיו נותנים ברגלי הפושע. שני תלמידים היו מהדקים את המוט והחכם היה חובט בבפות הרגלים ומצוה לאמר אחריו: ויהא — רחום — יכפר — עון — ולא — ישחית — והרבה — להשיב — אפו — ולא — יעיר — כל — חמתו שלש עשרה מכות כנגד שלש עשרה מלים, ואם חמור היה הפשע היו חוזרים על הפסוק פעמים ושלש. בסך הכל ארבעים חסר אחת.

עולי בבל לא שלחו בניהם לת"ת והחזיקו מלמדים פרטיים ושלמו להם במיטב כספם. "כל היום — כותב בעל הזכרונות — ישבנו לפני המלמד, שעות אחדות למדנו גמרא ושעות אחדות שולחן ערוך ומשהו מהתנ"ך".

"גבאי הקהלה היו משגיחים קצת על הלמודים. גבאי אחד — יספר הנ"ל מעולי קושטא לא חשך עמל מנפשו להנהיג כמה סדרים בת"ת, לחבב את התורה על לומדיה. בכל יום חמישי היה נוהג לבחון את התלמידים ולהעניק למצליחים אות הצטיינות. לשם כך הטביע מטבעות נחושת זעירות, "פראייקאט" בלע"ז. כל תלמיד שענה יפה על שאלות הגבאי קיבל פרוטה אחת. עשר פרוטות הצטרפו למטבע גדול

ועשרה מטבעות כאלה זיכו את התלמיד בפרס הגון כגון: חליפת בגדים, זוג נעלים, רדיד לחורף וכו'. בחינות אלו המריצו את החכמים ותלמידיהם לתת דעתם על התלמידים ולעשות חיל".

לפני הימים הנוראים היה הגבאי בעצמו מלמד את התלמידים פיוטי ראש השנה ויום הכפורים, בנוסח קושטא, ומכין את המוכשרים שבהם לעבור לפני התיבה".

כותב הזכרונות מן הספרדים הוא ותמונות ההואי שהוא מצייר ראויות לזכרון:

"ימי פגרא לא ידענו. הלמודים נמשכו כל ימות השנה, לרבות ימי השבת, שבהם נתכנסו התלמידים לאמור תהלים בצותא. בחגים היינו נוהגים לבקר את ה"חכמים", לנשק את ידיהם ולקבל את ברכתם. בפורים הגשנו להם "מנות" — מגדנות ותופינים ובתוכם מטבע הגון למתנה. גם את ה"כפרה" של ערב יום הכפורים היינו מביאים לחכם בצנעה".

"ימי אורה וחדווה היו לנו בחג החנוכה. משנכנס כסלו היינו מתחילים להכין כל מיני פצצים, אקדוחים וכלי משחית אחרים למלחמה ביונים. משהתפוצצה "פצצה" היה המלמד מפשפש בכל הכיסים, מחירים את התחמושת ומעניש את השובבים. אך בימי החנוכה עשה עצמו כלא רואה וכלא שומע".

"רבה היתה הגילה ב"חנוכת המזבח", יום שבו נערכה לתלמידים סעודה שמנה, "מירינדה" בלע"ז, מטעם ה"כולל". מאז הבוקר התכנסו התלמידים בחצר בית הכנסת הגדול, איש איש צלחתו וכפו בידו, אשר מלאו גם מקום תוף ומצלתיים. חמושים בכלי מפץ שונים הסתדרו התלמידים מערכה מול מערכה, יהודים נגד יוונים, וירו זה אל זה, בשוררם את הפסוק (בראשית מג, ב) "ויאמר אבינו, שובו שברו לנו מעט אכל". ואחריו את פרטי המנחה אשר שלח יעקב לעשיו אחיו (בראשית לב, טו—טז) "עזים מאתים ותישים עשרים" וכו'. בסעודה זו קיבל כל ילד פיתה רכה, צלחת מלאה אורז מכורכם עטור שעועית מפולפת ועליהם נתח בשר, ולסוף דברי פרפרת⁴².

צפת היתה בנדון היחס לתקן החנוך, כירושלים בזעיר אנפין. אף שם היו תקיפי העיר ממוני הכוללות. אף שם היה דבר שפור החנוך מעורר פחד בלב הממונים על אבדן השלטון, ואף שם השתמשו בחרם, בשלילת כספי החלוקה מאת

42) דוד אבישר, החנוך העברי בתכרוך, החנוך, חוברת א—ב, תש"ט, הוצאת הסתדרות המורים בארץ ישראל.

ההורים שהיו מוכנים למסור בניהם לבית הספר וברדיפות מכל הסוגים, והמלמדים שמצאו חיתם מהוראתם בחדריהם הפרטיים עוזרים לממונים. הרצון לייסד בית ספר מסודר שילמדו בו גם ערבית שהיתה דרושה לצרכי החיים נתגלה בשנת תרמ"ו. ומיד הוכרזו חרם. שנה לאחר כך באו הברון אדמונד רוטשילד ורעייתו אל ראש פנה לבקר את המושבה, ובהיודע הדבר מהרו בני צפת לבוא בהמונים אל המושבה איש איש ובקשתו, בקשת עזרה, וביניהם אף ראשי הכוללות. הברון קבלם בפנים וזעפות וגער בהם על החרימם את הרוצים לייסד בית ספר. מיד אחר זה נתאספו בצפת כמה בעלי בתים, שלא נהגו מכספי החלוקה, והחליטו לגשת ליסוד בית ספר ופנו אל הרופא הדי"ר בלידן לסייע בידם. הרופא נענה מתוך התלהבות והציע חדר בביתו עד שימצאו דירה מתאמת. בדעת המייסדים מראש כי המערערים ישתדלו להרוס את מוסדם החליטו להעמיד משגיחים יראי שמים ואף פנו אל הרב להבטיחו כי ישמרו על כל מנהגי דת ישראל. ותקנה אחת קבעה ש"כל אחד מהחברים יתנדב כאשר ידבנו לבו בעבור בית הספר לעזור לאיש אשר ירדפוהו המערערים". רוב הנכנסים לבית הספר היו מילדי הספרדים, ומילדי האשכנזים באו תחלה אך חמשה ילדים. וזו היתה הפעם הראשונה שילדי ישראל למדו עברית כמקצוע ואת הלשון הערבית⁽⁴³⁾.

קהלת חיפה מן החדשות היא. בשנת 1843 ביקר בה המיסיונר הסקוטי יוהן ווילסון, וסר יחד עם מלווייו אל שכונת היהודים. הם באו אל בית הכנסת ומצאו בו ששה בוגרים וילדים אחדים. "הקהלה — מספר ווילסון — קטנה היא וכוללת חמש עשרה משפחות מארבעים עד חמשים נפש. כולם ספרדים, רובם מצפון אפריקה. רבי מימון בן חמו ממארוקו הוא הרב, הקורא בתורה והשוהט. יש להם בית ספר ובו עשרה נערים. מורם הוא יעקב בן שמעון, וצריך הוא לספרים, ואינם כל הילדים מבינים עברית ואחד מהם קורא גם ערבית".

לאחר חמש שנים עבר בארץ הכומר האנגלי וואדקוק והוא מספר: "נכנסנו אל חיפה, עיירה של דייגים, עניה וחרבה. בקרנו בביתו של יהודי חשוב מאלג'יר. אל ביתו נאספו עוד יהודים. הם ספרו לנו שישנן שלשים משפחות של יהודים היושבות במקום הזה. כולן אי רובן ממארוקו ומאלג'יר. מצאנו בבית הכנסת הקטן והמוזהם בית ספר ובו כעשרים ילדים. ניכר צמאון גדול ללמוד בין הילדים היהודים האלה"⁽⁴⁴⁾.

(43) הצפירה, חארשה, גליון של ג' סיון תרמ"ז (1887)

שם
גליון של כ' תמוז, תרמ"ז
גליון של ה' סיון תרמ"ז
(44) מתוך כתב יד בבית המדרש היהודי לרבנים (דושוס קולג') בלונדון, משנת ה'

בשנת 1855, כשביקר מונטיפיורי בארץ בפעם הרביעית, הגישה לו עדת הספרדים בחיפה רשימת חבריה. על פי מפקד זה היו בעיר 150 יהודים. רבים היו מחזרים על הכפרים לשם מסחר זעיר ואחדים החזיקו חנויות או עסקו במלאכה. בשנת 1856 רשם פראנקל בספרו מפי ספרדי אחד שמספר הספרדים עולה למאה נפשות ואין לילדים חנוך הגון. בשנת 1875, בזמן ביקורו האחרון של מונטיפיורי, הגישו לו שוב "לוחות שמות בני ישראל" בחיפה ובעדה היו אז מאתיים נפשות בערך, מהם יוצאי צפון אפריקה, ומהם יוצאי איזמיר, קושטא, דמשק וגם מבני הארץ, מתושבי עכו, שפרעם, טבריה ושאר ערים. בבית הכנסת היו שלשה תלמודי תורה, ומספר התלמידים בכולם 72. בכל בית ספר שימש מלמד שמשכורתו היתה מאה גרוש לחודש. הילדים למדו תורה, נביאים וכתובים. חברי העדה מודיעים למונטיפיורי: "אנחנו צריכים לאסכולה ללמוד לשון ערבי וצרפתי".

כמעט באותו זמן שהה בחיפה הנוסע שמעון ברמן ולפי דבריו היו אז בחיפה כארבע מאות תושבים, רובם יהודים ספרדים ואנשי מערב ולהם בית כנסת ושני בתי מדרש ותלמוד תורה, וכולם עוסקים במסחר, וביניהם אך שלוש משפחות פולניות, שיש להן מנין, שמשלימים אותו על ידי נוסעים ועובדי דרך, ואין להם—ליהודי פולין — משא ומתן עם אחיהם הספרדים⁽⁴⁵⁾.

חברת "כל ישראל חברים" פתחה בית ספר בחיפה בשנת 1880. מעניין הדבר שגם בימים ההם היתה עיר זו חפשית מיתר ערי הארץ בעניני דת, וכה יספר עליה יחיאל בריל שהתארח בה בשנת 1882:

"עוד לפני עשרים שנה היתה עדת ישראל בחיפה קטנה מאד באיכות ובכמות, ומאז החלו בני ישראל בקאנסטאנטנאפאל להוציא את הישן מפני החדש, ובני הדור הישן לא יכלו לדור בכפיפה אחת עם בני הדור החכם בעיניו, עלו רבים מהם לשבת בארצנו הקדושה, ואלה אשר שמו פניהם להתישב בצפת ובטבריה בראותם את המנוחה כי טובה היא בחיפא קבעו דירתם בה, ומאז תלך עדת ישראל הלך וגדול בחיפא, ובשנה האחרונה החלו אחינו מרומאניה לכוון מושבות בארצנו הקדושה היו בני ישראל בחיפא לגוף הנראה לעינים, ר"ל כי עיני עם הארץ מביטים אחריהם ומדברים בהם. אחינו בני רומאניה רובם מתנהגים בכל הליכותיהם כמו בארץ רומאניה, בבית לא ישכנו רגליהם. סובבים המה ונשיהם ובנותיהן הגדולות בעיר ויושבים בבתי קאפפע ומוכרי יין ושכר ומשחקים בקוביא בין בחול ובין

תרל"ט, עמוד 40. מובא על פי ז. וילנאי, חיפה, תל אביב, תרצ"ו.

(45) מסעות שמעון, רייוע בעשרייבונג אים הייליגען לאנד, שמעון בערמאן אויס קראקא, דפוס שישר את וויילינג, קראקא 1879.

בשבת. ועל זאת וכזאת היו לשנינה בפי עם הארץ, באמרם כי לא ראו מעודם יהודים כאלה.

„בהיותי בפעם השניה בחיפא ספרו לי כי למגדר מלתא תקנו: אם אחד מהם יקנה מן השוק בשבת יתן עונש כסף 10 פראנק, ומי שלא יוסר בעונש כסף לא יהיה לו חלק וגאולה בתוכם“⁽⁴⁶⁾.

אחר כך יספר על בית הספר שפתחה חברת „כל ישראל חברים“ בהשתדלות סיר מאיר זבולון שלומדים בו כחמשים וששה ילדים „מעט עברית, ערבית וצרפתית“. וילדי רומניה הקימו להם בית ספר לעצמם, לבנים ולבנות, וגם שם מלמדים מעט עברית וצרפתית.

* *

הרצאת דברי המחלוקת וההתנגדות לכל שנוי ותקון קל שבקלים בחנוך בירושלים בכח חרמות ורדיפות, עלולה להביא לידי מחשבה, כי הישוב בכללו היה אסור בכבלי קנאות — ולא כן הדבר.

הרב ר' עזריאל הילדסהיימר, דָּבָר לחרדי גרמניה, הביע דעתי גלוי על תופעה זו:

„האם יושבי ירושלים הם קצרי רואי כל כך שאינם מכירים בתועלת הכלכלית והמסורית (הנשקפת להם מחנוך מסודר יותר)? האם יצאו מדעתם? האוכלוסיה והרבנים — ואני יודע זאת ממשא ומתן עם הרבנים שהם קובלים על כך ככל חובב ציון אמתי באירופה — עומדים תחת שלטון אימתנים אקזורים הקוראים „שקאלעס! שקאלעס!“ (אסכולות) ובזה הם מטילים אימה על התושבים. אם ירצה מישוהו להכניס תורה ונביאים לתכנית הלמודים הרי זה אפיקורס, ואם יחשוב להוסיף למודי חול הרי זה אפיקורס גמור“⁽⁴⁷⁾.

ועם כל זה אין עלינו לטעות ולסבור שמכיון שנלחמו בכל חדש והחנוך הצטמצם מאד, לא היה כל טוב בו. למרות צרות גבולותיו וחוסר סזריו ואי התחשבותו עם צרכי החיים — רבות היו סגולותיו. חנוך זה גידל יהודים נאמנים ויודעי תורה.

דרכי הלמוד היו המקובלות מן הדורות שקדמו ומאמצות מוצאם של התושבים. בן ארבע נכנס ללמודי אלף בית ואחר כך לקריאת התפלות ב„סדור“, ולאחר שהשיג ידיעה זו ילד ילד לפי כשרונו, נכנס לחומש ולרש"י בתרגום ללשון

(46) יסוד המעלה, חלק ראשון, מגנצא, עמודים 193—194.

(47) די פאלעסטינא פראגע, יודישע פרעססע, ברלין גליון 7 שנת 1885 (גרמנית), ועין גם בה מגיד מליק, גליון 9 שנת 1885.

אבא. הספיק הילד להתרגל קצת במקצוע זה — העבירוהו לעיקר החנוך, לגמרא. עם פירוש רש"י ואחר כך גם תוספות. גם בתקופה זו נלמדה פרשת השבוע. ביום החמישי עברו על הסדרה וההפטרה בקריאת הטעמים. בנביאים המעיטו, מפקידה לפקידה קראו פרק או שנים, ללא תשומת לב רבה. ומורה מיוחד היה בא אחר הצהריים ללמד כתיבה ויסודות החשבון — לאחר שנתייגעו הילדים בלמוד הגמרא ניתן להם למוד קל. ההורים משלמים שכר מועט והעניים פטורים מתשלומים ובניהם מקבלים ארוחת חנם בתמחוי של הת"ת.

הגיע הילד לשנת המצוות ועבר אל הישיבה הקטנה, הפרוודור לשיבה הגדולה. מאז לא היה עוד מלמד לנער. הוא היה מכין את שעורו בפני עצמו או עם חברו בישיבה, בפקוחו של משגיח מיוחד. אך פעם ביום יבוא „ראש מתיבתא“ להגיד שעורו, בערך שעותים, והתלמידים שומעים ומקשים ומתפללים. באורח זה מתרגלים הבחורים ללמוד בכחות עצמם. הגיעו לידי ידיעה הגונה ורוצים הם להתמסר ללמודים הרי הם נכנסים אל הישיבה הגדולה. רבים הוסיפו ללמוד גם אחר נשואיהם.

מי היו המלמדים בתלמודי התורה ובישיבות הקטנות? לא אמנים שהתכשרו לכך בדרך מיוחדת, אלא צעיר בן ישיבה שבקש להתפרנס מהוראה נכנס. חקה את מוריו הוא, ולפעמים חידש דרך למוד משלו. תכנית לא היתה לפניו ולא היה בה צורך גדול, הלמוד היה מוניסטי ומקובל מדורות, מלמדים מסדר נזיקין או נשים, ללא שנויים בבחירה.

תלמוד התורה „עץ חיים“ שבירושלים הכיר שלא כל הילדים מוכשרים ללמודי התלמוד וכשנמצא תלמיד שאינו רואה סימן ברכה — הועידוהו ללמוד מלאכה והיו מלמדים אותו בשעות קבועות חומש ורש"י ושולחן ערוך, למען ידע את חובותיו כיהודי, והיוצאים מן הת"ת למסחר או למקצוע אחר, ממלאים את חסרונם בידיעת הכתיבה והחשבון מתוך הנסיון. מעטים יצאו להשכלה ולתרבות, ומזוג בחייהם תורה ומדעים והיו למשפיעים בקהלה.

תופעה אחת יחידה במינה נראתה בישיבות ירושלים, והיא: אבות ובנים ובני בנים מאוחדים היו בדרכי החיים ובלמודים. לפעמים נמצאו שלשה דורות: סב ובן ונכד, תחת קורת גג אחד: התינוק הנכד לומד בקומה התחתונה ראשית למודים, אביו לומד בקומה השניה תלמוד והסב אף הוא יושב באוהל תורה זה. ובכלל היתה הסביבה כולה שופעת תורה ומצוות, ולא נראו קרעים ושניות. למוד התורה הגיע אל שיאו בהיקפו ובאחודו עם חיי יום יום.

נספחים

תעודות, דברי עדות וזכרונות

א.

על דרכי הלמוד ב"עץ החיים"

"כבן עשר וחצי נכנסתי לת"ת "עץ חיים", שכן מלמדי הכתות העליונות בו יצאו להם מוניטים בכל ירושלים. ר' זלמן ריבלין, המשגיח, היה חביב על הבריות ועל התלמידים. הוא לא הטיל כל מורא בבחינותיו, שהיה נוהג לבחון אותנו בכל חמישי בשבת. במקרים יוצאים מן הכלל היו מופיעים בכתתנו מבעלי הבתים הלמדנים לעמוד על ידיעותינו ושקידתנו. בשבת יש והיו שולחים מספר תלמידים לבית אחד הגבאים לעמוד במבחן למודי השבוע.

משנכנסו לכתתו של ר' יודל לומזר, מספר תלמידיו רק ששה שבועה, נפסקו הבחינות הרגילות. שכן בגיל השתים והשלש עשרה נחשבנו כבר למבוגרים, שאינם צריכים פקוח. בדרך כלל יש לאמר, שיחס מלמדי הכתות העליונות אל תלמידיהם לא היה רע. אין אני זוכר שנסטרתי אפילו פעם אחת בידי אחד ממלמדי.

מלמדים אלה סרבו לקבל "כסף ראש חדש" בצורת מתנה עודפת על שכר הלמוד הקצוב להם מן הת"ת. ההורים האמידים היו מבקשים דרכים להמציא את המתנה הקטנה, שני בישליקים, לנשי המלמדים. אמר, למשל, היתה נוהגת למסור את כסף ראש חדש בצורת הלואה לאשת המלמד בהודמנה עמה בשוק.

אמנות הכתיבה לא היתה נלמדת בת"ת, אולם כמה מן הנערים היו לומדים אמנות זו אצל ר' דוד שרייבר (הכתבן) שהתגורר בחצר הכוללים (ועל שום מה נקראה חצר הכוללים? על שום שהחזקה על החצר היתה הכוללים). זמן מה התחברתי גם אני אל הלומדים אצל ר' דוד שרייבר כדי ללמוד ממנו כתיבה תמה ואמנות הסלסולים (צוקען)¹. כי ידיו של ר' דוד שרייבר רב באמנות זו.

כמו חי הוא עדיין לנגד עיני כשהוא מתרוצץ ב"חלט" (חלוק) הפרום שלו ובחזהו הגלוי והשעיר לחדד לו את הקולמוס (נוצת האוז) שלו. כסאות היו לר' דוד רק שנים או שלשה, ועל כן היו התלמידים יושבים על הארץ וכותבים על שולחנות נמוכים, כדרך הספרדים. ר' דוד שרייבר לא הסתפק במלאכת הכתיבה היפה עצמה, שהקנה לתלמידיו, אלא בקש להקנות להם גם "לשון וסגנון". ר' דוד היה יודע ספר וחפץ היה להראות כחו גם במליצות ועל כן היה מוסר לתלמידיו פתקות עם נוסחות מכתבים ממולצים. בתארי כבוד לא ידע כל קמוץ. "הנגיד ירא אלקים"

(1) דוגמה של עיטור וסלסולים בכתיבה עברית נמצאת בספר "החדר בחיי עמנו" מאת צ. שארפשטיין.

עם סופה של המאה התשע עשרה מסתיימת תקופת החיים והחנוך הישנה והנחלשת — חיים וחנוך, ולעולם אין אתה יכול להפריד בין שני הדבקים האלה. תקופה זו מתבלטת במלחמתה הגדולה בין שני כוחות גדולים, האחד של חובבי ארץ ישראל במערב אירופה, החולים על הישוב חסר הבסיס הכלכלי ומשולל רגש הכבוד האנושי לעמוד ברשות עצמו. הם בקשו על כן להרים את מעמד הישוב על ידי חנוך חדש, חנוך של תורה ודרך ארץ והסתגלות לעולם המעשה. כנגדם עמדו מקצת קנאים של העדה האשכנזית שלא הניחו לשום אדם להכניס את הקל שבתיוקנים בשיטת החנוך, אף לא שנוי היצוני בלבד, ורדפו באף ובחימה כל מנסה לשפר ולהיטיב ולהבריא את החנוך. היו ביישוב רבנים ובעלי בתים מתונים אשר לא ראו אוון בסדרים טובים ובהדרגת הוראה ובלימוד לשונות הדרושות לחיי המסחר ולמשא ומתן עם הארץ, אבל העזו לא העזו לבצע כל פעולה חדשה ברוחם, כי ידעו כי בנפשם הדבר, בינתים קמה בארץ — וביחוד בירושלים, שכבה קלה של אברכים שואפי חיים חדשים ומבקשים מיזוג הישן והחדש, אבל גוזלים אלו לא צמחו עוד כנפיהם ולא יכלו להשמיע קולם בשער.

רק עם ראשית מאת העשרים, עם ההגירה החדשה, עם התגברות חיבת ציון והופעת יהודים חדשים שכאו להחיות את הארץ ולהחדש את לשון תרבותם — החל זרם חדש בארץ. מפנה חדש בא: אין עוד תעמולה סתמית להשכלה ולתיקון חיי הכלכלה והכרת העולם אלא קול קורא: במדבר פנו דרך! והיסוד הלאומי היה כגץ שהדליק את ההרגשות בלבבות וגלה לפני צעירי הדור אפקים חדשים, אפקי חידוש תרבותנו והרמת כבודנו הלאומי ותקות חיים חדשים, חיים חפשיים מרצון זרים ומסבלותם. רוח זו הביאה לידי החנוך החדש, שהביא את הישוב לתסיסה חדשה וגידל דורות חדשים.

היה הפחות שבתארים. שורת התארים היתה מתחילה ב"שפעת שלום". אל הנ"י (נרו יאיר) שבסוף השורה היינו צריכים להוסיף תמיד "ויוצא כאור השמש והירח". עצם המכתב היה מתחיל ב"אחדש"ה" (אחד דרישת שלומו הטוב), ממשיך מהודעה על שלום הכותב עצמו, שהיתה מסתימת בכה לחי" ונגמר תמיד ב"נאום פלוני אלמוני". מצאתי ענין במליצות הללו ויש ולמדתין בעל פה. אחד ממכתביו אלה אזכור לתמהוני עד היום:

"אהובי אבי,

אכינה מנחה נבחרת. לשון גדולות מדברת. בצהות לשון מהודרת. וכתובה מאשרת. זאת אומרת, ברון מבשרת. סדר למודי מזכרת, שאני לומד לשם ולתפארת. מוסר אבי בלבי למשמרת. תורת אמי בקרבי נעצרת, בעצמותי כאש בוערת. ללכת בדרך טובים ובנפש מטוהרת, לנקות נפשי בלתי יותרת. ועתה אבי עשה לי בגדים הנבחרים מדר וסוחרת, אפיסת הפנאי מכתבי נגמרת"².

ב.

אגרת קהל האשכנזים אל מונטיפיורי נגד למוד לשון העמים

ועתה נבוא לפני אדונינו השר שיחי' על דבר אשר איותה נפשו שיתלמדו נערי בני ישראל כתב ולשון העמים. אם כי ידענו את לבבו כי לטובת עמו ידרוש. אולם לפי ידיעותנו את בירור הדבר חובה מצאנו להודיע לאדונינו השר, הנה ידוע לכל אחב"י (אחינו בני ישראל), כי האנשים העוברים את משפחתם וארץ מולדתם ודרך פרנסתם שמה, כל מגמת נפשיהם הוא לישב בארץ הקדש על התורה ועל העבודה וכל אחד ירגיל את בניו לדרכי התורה אשר הנחילו לנו אבותינו. ובפרט אנשים הבאים ממדינת רוסיא אשר שם יתרבו הגזרות לבטל מלמדי תינוקות ושלא ללמוד תורה כראוי ויצאה פקודה שיתלמדו נערי ישראל כתב ולשון האומות. ותיכף כאשר החלו בזה נשתמדו ופרקו כמה מאות ילדים בזמן מועט. לזאת הירא את ה' בורח לנפשו עם נפש ילדיו להביאם הנה למען הציל אותם מן המצודה הרעה. ולהביאם אל דרכי תוה"ק (תורתנו הקדושה). וזכרנו את העת אשר באה הפקודה מהקיסר על למודית כתב ולשון העמים הנקרא בלע"ז איסקאלעס, כמה צומות וזעקות העלו אחינו בני ישראל על הגזירה הרעה הזאת וכמה אנשים הבריחו את ילדיהם לארצות אחרות ובפרט לארץ הקדושה. ועתה אנחנו אלה פה אשר זכינו לשכון כבוד בארצנו הקדושה. אנחנו גם זרעינו. איך נבוא בשאט נפשינו לקבל

(2) אפרים כהן רייס, מזכרונות איש ירושלים, חלק א' ירושלים תרצ"ה.

ברצוננו לייסד פה האיסקאלעס. אשר לדעתינו ואשר ראו עינינו הוא לאבן נגף לבית ישראל ח"ו להדיח את האדם מדרך עץ חיים חיים נצחים ולהמשיכו אחרי הבלי העולם הזה ותענוגיו (ולקרוא בספרים חיצוניים אשר מזה נתפקרו הרבה בני אדם) ומה יאמרו אחינו שבגולה עלינו ועל זרעינו. הנה עם ה' אלה ומארץ מולדתם יצאו להסתפח בנחלת ה'. יבואו ויטמאו את ארצו ונחלתו ישימו לתועבה. הזאת ירושלים אשר עליה נאמר כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם. ומה תועלת תצמח לנו מזה למחיית נפש. (ועינינו הרואות שבמדינה הזאת אי אפשר להתפרנס מידיעת כתב ולשון העמים. כי כבר יש פה כמה אנשים מבני עמנו שבקיאם בכתב ולשון צרפת ואשכנז ופולניא ורוסיא היטב לתכליתה ומתים ממש ברעב. ומוכרחים לקבל פרי צדקה מקופת הכולל. ולשוונות המדינה הזאת (ארביש, ספאניאליש) הלא בקיאם בהם ילדי עמינו. וימצאו סוחרים שבקיאם גם בכתב (ארביש, ספאניאליש) ואדרבא תוכל הדבר לטבב יציאת האדם מקודש לחוץ לארץ לתור לו מקום שישגיג שם פרנסה על ידי כתב ולשון העמים. ולא אדעתא דהכי הבאנו את זרעינו לפה שיצאו לחו"ל כ"א להשתקע באנו אנחנו וזרעינו עד ביאת הגואל במהרה בימינו. על כן מפילים אנחנו תחנונינו לפני אדונינו השר ח"ו (ה' ישמרהו ויצילהו) יען כי ידענוהו לדורש קיום וחיוזק דת יהודית ישים נא מקום לדברינו אשר יעצנו אותו לפי ידיעתנו לבל יגרום ח"ו הירוס לדת תורתנו הקדושה. ואם אמנם כי תושבי העיר הזאת העריכו לפני אדונינו השר ח"ו שנאותים לייסד פה איסקאלע. הנה זה מחמת שלא ראו ולא ידעו המכשלה הנצמחת מזה. אבל אנחנו בעינינו ראינו ברעה אשר מצאה את ילדי ישראל בעיירות גדולים במדינת ראסיא. ואם גם אנחנו נקבל זאת נהיה לבוץ וכמתעתע בעיני אחינו שבגולה. כי כולנו אנחנו יודעים שהענין הוא לצרעת ממארת לזרעינו לכן בקשתנו כפולה מאדונינו השר לבלתי ייסד בארץ הקדושה את איסקאלעס מכתב ולשון העמים.

על המכתב חתמו חברי בית דין צדק דקהל האשכנזים ומנהלי הכוללות

ויחידים.

הפרופ. שלום בארון שפרסם את האגרת הזאת ב"ספר קלוזנר" מעיר על החתימות הנעדרות. שאי אפשר לבאר העדרן מתוך נמוקים מקוריים. חסרה חתימתו של הרב ש. סלאנט. רב העדה, שחותנו ר' יוסף זונדל היה אחד החותמים. כמו כן חסרה חתימתו של ר' ישעיה בורדאקי, שהיה בכמה בחינות ראש העדה הרשמי מצד הממשלה האוסטרית ואחר כך הרוסית. אין ספק שהנעדרים התנגדי

לתוכן האגרת בכללה או לפרטים. ר' שמואל סלאנט לא התנגד ללמוד לשונות המדינה.י.)

ג.

תאורה של אשה נכרית שבקרה בבית הספר לנערות שנוסד על ידי ר' משה מונטיפיורי.

ביום החמישי, מאי 1856.26 הוזמנתי לבקר בבתי הספר החדשים שנוסדו על ידי השר משה מונטיפיורי.

בשעה שחכיתי לרשות הכניסה הבטתי בעד החלונות. ראיתי המון נערות שמחות מביטות. ילדה אחת שחורת עינים צנפה תרבוש אדום על קדקדה וורד בשערותיה השחורות. שאר הילדות קשרו מטפחת צבעונית של בד לראשן בטעם טוב.

נכנסתי בעד הפתח, עברתי חצר קטנה, ועלינו במדרגות מפולשות אל מרפסת פתוחה, שקירותיה הנמוכים כוסו ירק כגן.

יהודיה ספרדיה קבלה את פנינו בנימוס והביאתנו אל חדר מואר ונאה שהיו בו קבוצות נערות מלאות חיים, וגילן משבע עד ארבע עשרה. מנתי שלשים ילדות ואחת, אבל מנינן הרגיל שם הוא שלשים וחמש.

שמונה ספסלים ושורה כפולה של מכתבות נתנו לחדר דמות אירופית ומושבה הנישא של המורה הראה על משמעת.

כמעט כל הנערות טיפלו בעבודת מחט, ומדריכתנו הראתה לנו בעונג וגאון מלאי של בגדים, תוצאת עמל שבוע באותו חדר. הבגדים הפשוטים היו עשויים יפה, אם נשים לב לעובדה כי רוב העובדות הקטנות לא ידעו תפור לפני ששה או שבעה חדשים. הגברת לא יכלה להגיד לנו מה יקרה את הבגדים המוכנים, כי בסוף כל שבוע ניטלו מידיה, הילדות נראו טרודות ופקחות. נערה אחת גבהת קומה ויפה כבת י"ד, מילאה תפקיד של מפקחת וענתה על שאלותינו בערבית בענוה ובבטחון עצמי, והחליקה בין תלמידותיה הקטנות בחן טבעי ובהכרת ערך עצמה. כל הילדות היו ילדות הארץ. הן דברו ערבית ולבשו שמלות ערביות.

אחר ששהינו שעה קלה בחדר זה הולכנו אל חדר אחר, ואף הוא גדול ומלא אור ואויר, שם מצאנו שלשים ילדות בהשגחת שתי מורות. נערה אחת קטנה למדה שעור עברי, בכתבה בתשומת לב מלים בנות שתי אותיות. ילדה אחרת כבת שבע כבת שמונה קראה בלי עיכובים מתוך המקרא. שאר הילדות ישבו ברווחה ובחירות

(1) שלום בארון, מתולדות הישוב היהודי בירושלים, ספר קלוזנר, תל אביב, תרצ"ו.

גמורה, אבל בלי המולה על מחצלאות או על אדן החלון המרופד. בהן הכרתי את הפרצופים המאושרים שראיתי בעמדי ברחוב מתחת. הן הביטו אלי בחיוך.

כולן עסקו בעבודת המחט, ואי אפשר היה שלא לתת דעתי על יפי ידיהן. אם הידים הן, כאשר יאמרו, סימן מובהק ליחוס אצילי הרי בנות ישראל הצעירות האלה הן מגזע נסיכים. כמה ידיים קטנות היו צבועות בכופר וכמעט כל הצפרנים היו צבועות ונראו כצדפים מצבע הוורד העדין שאנו מוצאים על פני החול של חופי הים באנגליה.

כל הילדות היו נקיות והיתה רב גווניות בבגדים שעשתה עלינו רושם נעים. כניגוד לזכרונותינו על המדים המכוערים של בתי ספרנו העממיים במולדתנו ומעבר לים.

שני החדרים הללו הוקצו ביחוד לבני ההורים מעדת הספרדים. הובלנו שוב אל החצר, עברנוה ונמצאנו בבית הספר לבנות האשכנזים. שם מצאנו חמש עשרה ילדות, וכמעט כולן נראו לי צעירות מבנות שבע. הן ישבו בהרווחה, נשענות אל מכתבותיהן המשופעות, ורגליהן הקטנות נשענות על מוטות הספסלים. כמה טוב היה להרשות להן ישיבה נוחה כזו באויר החם! לא ראיתי סימן של עייפות, או סימן של מרד כנגד המשמעת, בפנים הרכים.

ילדה בת חמש, אדומת לחיים, כחולת עינים וצהובת שער, כמעט לבנת שער, קראה בקול מספר עברי, והיתה מתעניינת כנראה בתוכן. שאלתי בהזירות אם יודעת היא על פה כל השופע משפתותיה, והבטיחוני כי שומעת אני לקריאה אמיתית. ירדנו לקומה התחתונה למחלקה אחרת של בנות האשכנזים, שרוב הילדות היו בנות שלש עשרה וחמש עשרה ושארן צעירות מזה. שמענו שתיים מן הגדולות קוראות בהטעמה מחיי משה — מספר המכוון לנשים¹. הספר הוא פארפראזה של ספורי התורה בדיאלקט מוזר וקשה, מזיגה של עברית וגרמנית. הספר נדפס באותיות עבריות ומעוטר בחיתוכי עץ מעניינים ובלתי שכיחים, בנסוחו של אלברט דירר².

ד.

קול המבשר של ל. א. פראנקל

לכבוד יקירי בני ישראל השוכנים בעיר הקודש ירושלים ובארצות המזרח, ישמרם צורם וגואלם.

(1) צאנה וראינה, כנראה.

(2) בחורים אלו מצויות חמישים וחמש תלמידות.

מוכא בספר: Mary Eliza Roger, Domestic Life in Palestine

Dr. L. Loewe, Diaries of Sir Moses and Lady Montefiore, Vol. II,

London 1890, pp. 49-51

הדברים תורגמו מאנגלית על ידי

מודעת זאת בכל הארץ כי נקרא נקראתי להיות שליח מצוה למעשה צדקה וחסד ואמונת אמן לבית ישראל לברכה עד העולם. משמרת פקודתי זאת אשר הושם עלי שכמי למשא עבודת הקודש, למלאות ולהוציא מכח אל הפועל, הלא היא קדושה ויקרה בעיני במאד מאד, כי למען אחי ורעי כל ישעי וחפצי ולטובת עמנו ואמונתנו ארים פעמי למשואות נצה על אדמת קדש. כי הנה אכין צעדי לעת כזאת ללכת לעיר הקדש ירושלים, יברכה אלהים אלהינו, לכוונן שמה בית מחסה לילדים, למחסה ולמסתור לנפש עוללים וילדים על אדמת אחוזת אבותינו.

ואני הנני אדבר לכם בלשון אבותינו, אשר העתיק למעני אחד ממיודעי מל"א (מלשון אשכנז), כי לא תורני אנכי, ובכל זאת קשורה נפשי בעמי ונחלתו בכל חיי ומאדי.

ובטרם כל הנה אבאר לכם באר היטיב, מה הוא בית מחסה לילדים, ומה הדבר אשר אליו מגמתו וחפצו בהתכווננו בקרב מחניכם קדש, ומה התועלת אשר יגיע ממנו לבני ישראל, ברצות ה' דרכי, ואבצע את אשר יזמתי לעשות.

את אשר זר ונסתר עוד מאחינו אנשי המזרח, הלא הוא דבר גלוי וידוע זה ימים רבים משך מאת שנה בארצות המערב בכל קצוי אירופה, ויפיק רב טוב ליושביה ובפרט בארצות האי (ענגלאנד), צרפת, איטליא ואשכנז. רב הכבוד אשר יכבדו נדיבי עמים בית מחסה כזה בארצנו. למופת אזכיר פה כי הגבירה הרמה והנשאה הקיסרית מעסטעררייך קאראלינא יר"ה (ירום הודה) הורמה להיות משענת עז (אבערסטע שוטצפרוי) לבית מחסה לילדים ההוקם בעיר וויען.

לכן הנה ביתר שאת ויתר עז אדבר דבר באזניכם אשר היה פה בעיר הממלכה בענין המדובר בו.

איש נכבד ונעלה, ראש ומנהיג קהלת בני ישראל בעיר וויען, חכם וסופר מהיר, טוב לב ובעל נפש, נעלה לתפארת על אנשים רבים ונכבדים, הר"ר יוסף ווערטהיימער נ"י, הוא הורם דגול מאלף וברכות ה' היו בעזרו ולמשען לו, וזכה להיות הראשון אשר יסד פה בית מחסה לילדים. בית החסד הלזה היה לאות ולמופת לעשות בדמותו וכמתכונתו בתים כאלה למאות אשר הוכנו וקמו מני אז ברוב ערי מדינות מלכנו האדיר יחי, ממנג ראו וכן יעשו; הוא היה המתחיל במצוה בארצנו, וכל בתי החמלה כנ"ל אשר נוסדו אחריו, המה כקרני אור המתנוצצים מאור יומם אחרי יצאה השמש על הארץ, וכשבלים טובות ובריאות מוציאות לחם מן הארץ, אחרי נטמן בחיק האדמה זרע למינהו מני זרע איש האדמה, גם בקהלות ישראל, שבת חסידים ישרים ותמימים, אשר לא ישכינו באהליהם עולה, מצאו בתים כאלה קן

למו. והרבנים הגדולים, אשר הוקמו על בראש עדתם, לא לבד לא מנעו הטוב הזה מבעליהם, כי אם עוד היו משען עוז לתמוך בית מחסה כזה באומר ובפועל, במחשבה ובמעשה, למען יקום דבר אמת וצדק לאורך ימים: הנה כן הרב הגאון האמתי מופת דורו מוהר"ר משה סופר אב"ד דק' פרעסבורג, והרב הגדול החכם הכולל מוהר"ר ליב שוואב אב"ד דק' פעסט, והרב המפואר הגאון החוקר מוהר"ר שלמה יהודה ויאפאארט אב"ד דק' פראג והרבנים המפוארים דקהלות אגראם, לבוב ובראדי נ"י, תמכו את פעולות צדק ומוסדות בתי מחסה לילדים, בצדק ובמשפט, בחסד וברחמים, בכל נפשם ובכל מאדם.

אכן לא לבד ילדי העניים ימצאו מסתור בבית מחסה כזה, כי בארצות האירופא גם היהודים בעלי בתים אשר לא יחסרו כל מאומה, ישלחו שמה את בניהם, למען יקחו חלק בטובה אשר ישפיע למו בית מועד הלזה, תחת אשר בביתם לא ישיגו כאלה כי אם בהוצאות לא מעט.

ועתה אנסה כחי לשים לעיניכם משפט הבית הזה ותכונתו, למען תשפטוהו מישרים.

בית מחסה לילדים הוא כמו פרודור לטרקלין בית הלמוד, שמה יבואו ילדים בעודם באבם הבלתי נכונים עוד ללכת לבית הספר; ילדים בני שלש, ארבע, חמש או על היתר שש שנים.

הילדים או הילדות יובאו בבוקר אל בית המחסה, ויונתנו תחת יד מלמד ומלמדת להועיל, אשר ישימו עיניהם עליהם, לבל יאונה להם כל רע, שמה ישבו תחתם עד בוא השמש, לעת האוכל בצהרים יותן להילדים ארוחה אחת לשובע. גם חליפות בגדים ללבוש, אחד לימי הקיץ ואחד לימות הגשמים.

ואחרי כי הילדים עוד רכים ולא יעצרו עוד כח ללמוד דברים נעלים מהשגתם אשר יחלישו גופם, לכן ישים המורה את לבו להורותם בדרך עונג ושעשועים דברים אחדים מעצם אלהים וחבל ארצו. המלמד יספר להם קורות אבותינו הקדושים בלשון צח וקל מספור המעשה, ויחנך וירגיל את כח זכרונם בדברי חכמים ומשלים וענינים הממשיכים את לב הילדים, והמרגילים אותם לאט לאט למחשבות תורה ומוסר ולקח טוב, גם ישוררו עמם לשמח לבבם שירים קטנים קלים להבין, אשר יסודתם יראת אלהים ואהבת אבות ואהבת אדם בכלל ומעשים טובים, לאהוב את המלאכה, כמו עבודת הגן ומלאכת מחשבת. גם ילמדו אותם ע"י ציורי תבנית בהמות וחיות וכדומה ידיעת הטבע; סוף דבר תועלת למודים ושעשועים כאלה הוא להשכיל ולהיטיב: להשכיל כח שכלם ולהיטיב לבבם, וכל אלה

כפי השגת הקטנים ותאות לבם; למען ישמחו לקראת בית מחסה הזה, ולא יהי להם זמן שבתם שמה לטורח ולמשא, לכן ישימו לפניהם גם ציורים ממוטעי גן ופרחים, כלי מלאכה, וכלי עבודת האדמה, למען יחנכו אותם בכמו אלה על פי דרכם, אז גם כי יגדלו לא יסורו מהם.

ולמען תת כח ועצמה גם לגופם, יטיילו וישעשעו תחת השגחת מוריהם ומלמדיהם במקום רחבי ידיים, וילמדום לעשות תנועות בגופם להחזיק מזג בריאותם: גם ישגיח עליהם רופא מומחה בבית המחסה דבר יום ביומו, לשמרם מכל מחלה וחולשת גופם, גם יתן להם מרקחת וסמים למרפא, אם יפלו על ערש דוי בבית אבותם, ומכל משמר ישגיחו המורים על הנקיון וטהרת הילדים (ריינליכקייט) ועל סדרים בכל תהלוכותיהם ומעשיהם (ארדנונגסליעבע) אשר יפיקו טוב ויוסיפו אומץ לבריאות הגוף והנפש. ולמען הרגיל את הילדים בעודם באבם בדרכי תורת אל חי ומנהגי בית התפלה, לכן ישאו רנה ותפלה דבר יום ביומו בחדר הסמוך לבית המחסה בעשרה (מנין) בבוקר ובערב כבימי מועד ושבת.

והנה בעשות טוב וחסד בכל אלה אל הילדים, הנה כל איש חכם לב יבין כי תבוא טובה בזה גם לאבותם והוריהם; ושנית ירויחו מאד בידעם נאמנה כי ילדיהם יושבים במקום בטוח שלווים ושאננים אין שטן ואין פגע רע תחת השגחת מורים ישרים, מדי ירחקו אבותם ממגורם בעבודתם ועסקיהם, למצוא טרף לביתם כל היום, ואין איש בבית לשמור הילדים.

האשה המוטלת על ערש דוי בירכתי ביתה תתנחם ותרגיע בקרב לבה, כי ילדיה ימצאו מחסה ומסתר, להם לשובע ובגד ללבוש ומורה דרך ומנהל המכינה לבית הספר, עת לא תעצור כח זרועה לעשות תושיה למענהו.

דברי אלה המעטים ישפיקו לערוך לכם דמות ותכונת בית המחסה המדובר בו, אשר בדעת אשת חיל בת נדיבי עמנו ויראת אלהים לכונו בעיר הקודש ירושלים, בהון רב אשר פזרה לטוב עם אלהי יעקב, ולרומם קרנו בכבוד.

ביתר שאת וביתר עז תכירו יקר ערכה ואהבתה את אלהים אלהינו ותשוקתה להיטיב לבני ישראל, והכבוד אשר תכבד את הוריה, בזאת התעודה הבאה בזה, בת נגידיהם תדבר, ומשכיות לבבה הטהור תחשוף כראי מוצק נוכח פניכם. דרשו וקראו יקירי רוח! האגרת הנצבת עמכם בזה אשר הריצה לראשי מנהיגי קהלת וויען קרית מלך רב, ותשובתם ישמח לבכם (1)...

ראשי מנהיגי הקהלה בעיר וויען שמו זאת התעודה לפני ממשלת אדונונו (1) כאן יבוא העתק המכתב של עליוה ליפט הירץ ששלחה אל ראשי קהלת ווינה, והושמט בזה.

הקיסר יר"ה, וימצא הדבר הטוב הזה חן בעיני שרי המלך, כי על אדני התורה, אהבת אדם וכבוד ארץ מולדתנו נוסד אבן חן פנת יקרת לתפארת, וימצא מגן וסתר בצל מלכנו האדיר.

וכפלים לתושיה עוד הרבו יועצי הדרת הקיר"ה (דיא ק.ק. מיניסטער דעס אינגערן, דעס קולטוס אונד אונטערריכטס, דאן דער מיניסטער דער אייסערן אנגעלעגענהייטען אונד דעס קייזערליכען הויזעס) את חסדם לרומם את הענין המדובר בו, כי דברו טוב עליו גם באזני השולטן האדיר, אשר יאהב ויכבד במלוא רוחב ארצו כל בני האדם, גם אם דתיהן שונות—ה' אלהי ישראל יאריך ימיו על ממלכתו בכבוד ובתפארת — ובמודעה נכבדה (אין איינער אייגענען דעפעשע) הודיעו את כל הדברים לפני הדר כבודו, למען יהיה עליהם סתרה, הוא ושריו יחדיו כל הימים.

ואני הנני באתי אליכם, יקירי רוח, אוהבי אל חי ועמו באמת ובתמים לשבת אתכם כמשלש ירחים, למען יסד ולכונו את הבית הגדול הזה, בית רחמים וחסד, בית חמלה ואהבה, לא אדוניים אני, כי אם ציר שלוח ועבד נאמן לפעולה טובה, רק המבשר ישע אשר יצא לכם! והנה אוחיל ואקוה לאלהי חסדי, כי יתן פעלי לחן ולחסד בעיניכם. נכון לבי בטוח כי תתמכוני בימין צדקכם ובעצצתכם וברצון טוב תהיו לי המשענת עז ואני נפשי בשאלתי כי אתם תחזו מכל העם אנשי חיל יראי אלהים, אנשי אמת, יודעי בינה, אשר בצדקתם תבטחו; והאנשים האלה יבחרו בתבונתם ואמונתם איש דעת למורה ואשת חיל למלמדת, אשר לבם טוב ורוחם נכון, טובים וישרים לנהל לאטי ילדים רכים בדרך יושר.

עוד דבר לי אליכם, אצילי בני ישראל! הנה האשה היקרה, אשר נתנה הונה וחילה לכונו בית מחסה בעיר הקודש, גאה וגאון שנאה נפשה, למען הדבר הטוב תעשה טוב וחסד, לא למען יקרא שמה וזכרה על פעולתה; ולמען כבד את אביה השוכן בצל שדי, כל ישעה וכל תפלה כי על שמו יקרא שם הבית הזה לכבוד ויקר, ומדעתי כי נכספה וגם כלתה נפשכם לשמוע מי הוא ואיזה הוא האיש, אשר בשמו יתפאר בית המחסה הזה, לכן שמעו ילדי ימיו וקורות חייו אשר אשים לפניכם בטרם אכלה לדבר ותחי נפשכם.

(תולדות שמעון האציל לבית למל הושמטו מפה)

מה רבה השמחה אשר שמחו ישרי לב מקרוב ומרחוק בארצות המערב בשמעם ממוסדות בית המחסה לילדים בירושלים, הלא תגלה בקהל רב על ידי החלק אשר יקחו בעמלנו ויגיע כפינו, כי אנשים ונשים, רבנים ומשכילים נתנו

תרומות נדבת ידם, הובילו שי למורה בעד בית התפלה ובית המחסה הנ"ל, דברים יקרים ונחמדים, אשר אביא בידי לכם ברצות ה' דרכי לירושלים.

ה' יברך וישגור בואי אליכם וצאתי מכם בשלום, וכל אשר אעשה לכונן מעשה הצדקה כאשר הושת עלי (כמעשה לא לעיפה, כי אם לעבודת ה') יצליח ויעשה פרי צדקה לחיים.

נעתק מחוברת הכוללת כ"ו עמודים שנדפסה בווינה בשנת ה' תרט"ז בבית הדפוס של מ. אויער על ידי ישעיה פרס, ונתפרסם בחוברת אלה תולדות בית הספר להאציל לבית למל בירושלים במלאת 80 שנה ליסוד בית הספר, ירושלים סיון תרצ"ו. החוברת האורגינלית נכתבה בגרמנית ומאיר הלוי לעטעריס תרגמה לעברית.

ה.

קטעים מאגרת רבני האשכנזים בירושלים אל מונטיפיורי כתשובה על הדין והחשבון שנמסר בצנעה על ידי מונטאגיו ואשר, על מצב החנוך בירושלים.

מכתב גלוי אל השר הצדיק סיר משה מונטיפיורי בארזניט ה"ו אשר העריכו לפניו הרבנים המפורסמים... מו"ה מאיר אויערבאך, מחבר הספר אמרי בינה, לפניו אב"ד דק"ק קוואהל, קויל וקאליש וכעת ראש בין דין לכוללות אשכנזים בעה"ק ירושלים תובב"א... והרב מו"ה שמואל סלאנט.

ביום א' כ"ב תמוז התרל"ה לברי"ע יום באו לעיה"ק ירושלם תוב"ב.

בימים האלה יצאה מלונדון "הודעה" המשפלת לעפר כבוד ירושלים ויושביה... מצאנו עלינו חובה לבלתי החשות... ועלינו לשים לפני השר את דברי ההודעה ההיא, ותשובת כל דבר בצדו... הודעה נסתרת, כך קראו בעלי ההודעה לה... "למלא רצון חברים שונים מבעלי הועד של שלוחי קהלות ישראל בלונדון". אשים בזה את כל הדברים ששמעתי אחרי הדרישה והחקירה שעשינו... אני... עת היינו בירושלים ע"ד מצב אחינו שם, גם אודיע לכם אשר עלתה על דעתנו אחרי שמוע ואחרי ראות עינינו את כל הנעשה שם... את מאה ותשעים שאלות ששאל מיסטער לואיס עמנואל סופר הועד לא באו לידי עד היותי ביפו בחזירתי וכו'... "חנוך הילדים ודרכי הלימוד בין הספרדים הוא רק במדרגה התחתונה, אכן נתעלה מאד מאד על דרכי הלימוד וחינוך הילדים בין האשכנזים. בין שתי הכוללות הנשים כמעט בדרך-כלל אינן יודעות לקרות ולכתוב שום לשון. אולם הספרדים נכספים מאד ללמד את בניהם, ובניהם לומדים לשון הק' לשון איספאניאל וערב. האשכנזים לא ילמדו רק לשון הק' ע"פ דרכי הלשון, ומאד מאד

מייסרים האיש אשר נכספה נפשו ללמד את בניו לשון המדינה, וכאשר ייסרו איש מעדתם על ככה, אינם מייסרים אותו ביסורים רוחנים לבד, כי גם ביסורים גשמיים, להציר אותו ע"י צרות שונות אשר תמנענה ממנו טובת ישובו בקהל עדתו, ועל ידי מניעת כסף חלוקה, וכו'... (תשובה)

גם חנוך הילדים ודרכי הלימוד, בין בספרדים בין באשכנזים אופן אחד להנה, יחד במסלה אחת ילכו, היא מסלה העולה בית אל, ולא יעבטון אורחותם, היא המסלה הסלולה לישראל למן היום אשר עמדו רגליו על הר סיני, ושמע קול אלקים מדבר, ושנתם לבניך, והודעתם לבניך כו' אשר עמדת כו'. והוא רק בלמוד מקרא משנה וגמרא, וראשית חכמה יראת ה', ורק ע"י הלימוד הזה יספח פליטת בית יהודה ועשה פרי והלך קוממיות בין סערת גלי הגלויות אשר סערו להפיצם, ואם היו או זורעים ומורת זר בגפן ישראל כמעשה הדור החדש, כבר הי' הגפן בוקק, וכל רוח הי' עוקרו והופכו על פניו, וכבר לא נזכר ח"ו שם ישראל עוד, ורק הלימוד הקדוש הנשרש בלב בני הנעורים הוא לבדו בטל ילדותם, הוא שעמד לאבותינו ולנו להשאר בשיור התורה הזאת, ועל כן אנחנו היושבים על אדמת הק' באחרית ימי גלותנו, ומניחים אותנו מסביב לעשות סדר למודינו ועבודתנו בדרך אבותינו מעולם, נאשם אם נמעול מעל בעצמנו ונחשוב מחשבת פיגול להקריב אש זרה על מזבח הפנימי בעת אשר דת לנו רבוצה כארי, חלילה לנו, לא נמיש את ספר התורה הגמרא ומפרשיה מפי זרעינו עד אשר יגדלו ויתחזקו ביראת ה' ואז, מי זה האיש אשר ימנעו מלשאוב מן ידיעות או לשונות שירצה, ובפרט לשון המדינה וכתבה, כשירצה להתלמד לצורך משאו ומתנו. ומי זה אשר יסור מן האמת, לאסור איסור על נפשו האיש החכם ויר"א אחר היותו לאיש, מללמוד חכמה ומדע וכתב ולשון... ורבים פה אשר למדום את בניהם, ותחת מה שאמרו בהודעתם כי הנשים בדרך כלל אינן יודעות להתפלל ולקרות כו', יצוה נא השר שי' להביא לפניו ילדות קטנות מבנות שש ומעלה, וישמע אם אינם יודעות להתפלל ולקרוא מקרא מתורגם עברית אשכנזית, או אשכנזית.

מתוך הספר "מכתב גלוי אל השר... לונדון בשנת תרל"ה. מכתב זה הוגש למונטיפיורי עת היה בירושלים במסעו השביעי והאחרון.

ו.

האיסור נגד בית הספר למל

בבית ישראל ראינו שערוריה, והתורה חוגרת שק כאבל עטויה, כי נמצאו בעיר אלקים איזה אנשים מיסדים בית למוד לנערי בני ישראל, ללמדם לשון

וספר, לימודית ונימוסית. והגם שתחילתו רך ומתוק באמרם שיהיה על פי משגיחים יראי ה' וילמדו עקרי תורה"ק, אבל באשר ידוע לנו אחרי הבחון שסופו קשה ואחריתה מרה כלענה, ויעשה הלימודיות והנימוסיות עיקרי ותורתינו הק' טפל, והנסיון מעיד ונראה בעליל, אשר הדבר הרע הזה גורם להכרית מישראל כל פינות תורה"ק ופורקת יראת ה' אלהינו ועל (מעל, צ. ש.) ילדי בני ישראל וישרש פורה רוש למינות ואפיקורסות וכאשר פשתה המספחת הזאת בחו"ל רבו המתפרצות (המתפרצים — צ. ש.) מאדון כל חי ובוני להם (ובנו להם — צ. ש.) במות בעל. ומהם יצאו ללא אמונה ומרעה אל רעה יצאו, בשם ישראל יתכנו וכמשפטי הגוים לא יעשו (יעשו בלי לא, צ. ש.) ולבם לא נכון עם ה' וגם בברית הממשלה (כאשר מוטל עלינו לירא את ה' ומלך) לא יבואו, ובעונותינו שרבו — צרעת ממארת הזאת נגעה עד שער עמינו עד לב ירושלים עיר הקודש ולתת סמל הקנאה בחצרות בית אלהינו, אוי לעינים שכך רואות, אשר ח"ו לא תהיה ירושלים כעיר הנדחת. אוי להם בעלבונה (מעלבונה?) של תורה, ובשגם הבאים לשם ה' להסתפח בנחלתו כל מגמתם לקנות שלימות הנפשי (הנפשי?) ולהקדיש כל ימיהם קודש לה', ומה לנו להכניס צרה זו בהיכל ה' — על זה דוה לבינו, על אלה חשכו עינינו, כי נלכדו בשחיתותם ונתפשו במצודה רעה, ומהם לבבם פונה אחרות המסמה את העינים — אוי שכך עלתה בימינו, ויהי בהתאסף ראשי עם ובד"צ ויהידי סגולה רוב בנין ורוב מנין מכל כוללות האשכנזים דפה עה"ק שם ישבנו גם בכינו על חלול שמו הגדול ועל כבוד התורה כי גלה מישראל, ואחרי העצות והתושיות כדת מה לעשות בגדר כרם ה' צבאות מפני שועלים המחבלים ועיינו היטב הדק עפי" דתורה"ק ועלינו כלנו בהסכמה אחת בלב שלם ונפש חפצה וגזירים ואוסרים באיסור גדול בכל תוקף גזירות ואיסורים ותקנות והסכמות הנהוג מחו"ל. ובכח תורה"ק ועיר הק' אשר כל ישראל מכוללות האשכנזים אשר ישנו פה ואשר יבוא עוד אל הקודש לא יקרב להתלמד בבית לימודי הנה, או לתת מבניו להתלמד שמה לא בקביעות ולא באקראי, סחור סחור אמרין לי' וכל מי אשר יעבור על הגזירה והאיסור הזה וילך להתלמד הוא או בניו בבית הלימוד הזה הרי הוא פורץ גדר וכו' לא יאבה ה' סלוח לו, וחלק לא יהיה לו בתוך כוללות האשכנזים, והתקנה והאיסור הזה הוא חוק ולא יעבור לנו ולבנינו עד עולם. והירא את דבר ה' ישמע לקול דברינו, הנאמרים באמת בדין וביושר ויתברך באלהי אמן ואמן.

בירח סיון שנת ובחרת בחיים לפ"ק פעה"ק ירושלים ת"ו.

האיסור הזה נעתק מספר ירושלימה מאת א. פראנקל שיצא בהעתקה עברית ע"י מענדיל שטערן בויען בשנת תר"ך.

(בהעתקה הזאת נראות כמה טעויות ודאיות. שתי המלים ובחרת בחיים נדפסו באותיות גדולות כשהן מצטרפות לשנת תרפ"ח והיה צריך להגדיל האותיות רק בשנת ובחרת, כלומר שנת תר"ו. כנראה שהמעתיק שינה מן הכתיב שכן אנו מוצאים אלהינו, שיחיה במקום אלקינו, שיחי וכיוצא באלה, ועוד טעויות גלויות. האיסור הזה נדפס בשנוי נוסח בספר מעשה אבות של ר' דוד שלזינגר, והובא במאמרו של ר' ישעיהו פרס במאמרו בקובץ מנחה לדוד, לכבוד ר' דוד ילין (ירושלים תרצ"ה).

ז.

ספר אלות הברית

זהו חרם חדש על למוד לשונות, לאחר שמסרו תלמידי "עץ חיים" לר' יוסף בלאנק ללמדם אחר הצהרים ערבית — מאת "שומרי החומות" וזה נוסחו:

אנחנו הח"מ (החתימים מטה) מצאנו חובה לנפשנו להקהל ולעמוד על נפשנו לשוב ולחזק הישנות, לחזק הגדרות אשר גדרו לנו קדמונינו וזכותם יגן עלינו, אמן, לאסור איסור ללמוד "חכמות חיצוניות", אפילו אותם המותרים על פי דין ללמדם עם כל זה אסור ללמד אותם מפי מורה המיוחד ומקבל פרס מחוץ לארץ, וכן לאסור למודי כתבים ולשונות זרים לבלי יתלמדו בכנופיה בכל מקום שיהיה לא בבית ספר לבדו ולא לספחו לבתי ת"ת, אפילו לעשותן טפל דטפל וכלל אפילו משגיח ירא שמים כאשר נעשתה בראשונה בשנת "ובחרת" ושוב נתחזק בשנת "תברך" ונשתלש בשנת "הזתר" וברביעת בשנת תרל"ב, אשר הטילו חרמות ונדוויים וקללות על כל המיסדים בתי למוד כאלו בין קהלתנו האשכנזים, ועל המלמדים, ועל הבאים בתוכן ללמוד, ועל אבות הילדים, ועל כל המסיעים לזה, בגלוי ובסתר, וראשונים כמלאכים. אולם למען לא ימצאו הבאים אחרינו למצא פתח חרטה באיזה סניף קל לפרש מי יבא ומי יחוש להרהר אחרי דבריהם כגחלי אש. הקיימים לעד ולנצח נצחים דבריהם כרצונם לפרוץ בין הגדרות האלו, בכך באנו לקבל עלינו האיסור הנ"ל מחדש ולפרשו באר היטב בכל פרט ופרט, האסורים הישנים והחדשים רובצים על כל לימודי לשונות נכרים, זולת תורתנו הקדושה בינותינו האשכנזים יושבי עיר הקודש ירושלים תוכב"א וכל אגפיה וכל סביבותיה (מסתמא ממנו יראו וכן יעשו גם אחינו הספרדים יצ"ו), אפילו רק בשלשה יחד אסור הוא, וכל ארץ הקדושה בכל האיסור, הגזירות והחרמות הם אפילו על לשון המדינה גם כן. הגזירות והחרמות

רובצים. על כל הבאים ללמוד וללמד, ואפילו בשכר, והן למלמדות, ועל כל המייסדים והמסייעים ואבות הילדים והילדות יהיה מי שיהיה, ואפילו ללמוד ביחיד מאיש מיוחד אפילו לזמן קצר ואפילו ליום אחד, הגזירות והחרמות נאמרו בין על הזכרים בין על הנקבות תינוק ותינוקת גדול וקטן שם הוא, הגזירות והחרמות נאמרו עלינו ועל כל הבאים אחרינו, ואשר יעלו עוד לשכון כבוד בארץ הקודש עד זמן ביאת גואל צדק במהרה בימינו אמן. וכל סניף ושום ספק אשר יוכל להסתפק בפירושן של אותם הגזירות, הכל הוא להחמיר ולא להקל כלל וכלל, כל זה הוא פירושן של הגזירות והחרמות הקדומות, כאשר ידענו נאמנה, וליתר תוקף ועוז הננו אנחנו מקהלות האשכנזים יחדיו עיר הקודש ירושלים תבנה ותתכונן מקבלים עלינו עכשיו מחדש בגזירות "נחש בחרם" גמור וחמור, בו נדוי, בו שמתא, ובכח תורתנו הקדושה הננו מחזקים ומטילים החומרות הנ"ל על כל יושבי עיר הקודש ירושלים תבנה ותתכונן למקהלות האשכנזים על כל העולים מהיום עד בוא גואל צדק במהרה בימינו אמן, והעובר על דברינו אלה ורבעה בו כל האלה, מוחרם ומובדל הוא מעדת ישראל, ועלינו לרודפו ולהודפו בכל יכולתנו וה' הטוב יהיה בעזרתנו, לכלות קוצים מכרמו, למען לא תחולל בריתו אתנו, ולא יושפל כבוד תורתנו הקדושה, וכבוד ארצנו הקדושה, ולמען נלך בדרכי אבותינו להשתבח ולהדבק במעשיהם, כנאמר בתנא דבי אליהו (פכ"ג כ"ד) שלא למדו לשון מצרים עיי"ש (עין שם) וכללן של דברים כי הגזירות והחרמות הללו, בין הישנות ובין האיטור החדש הכל יהיה נידון לחומרא בפ' לשונינו ודברינו, ומקום שאמרו להחמיר אינו רשאי להקל, וכל זה קבלנו ברצון נפשנו, ובדבור בפה מלא ולהכריז בבית הכנסת.

וכתבנו וחתמנו יום י"ב אדר ראשון שנת "ובריתך" ינצורו (תרל"ח) פה עיר הקודש תבנה ותתכונן.

(נתפרסם על ידי ישעיהו פרס בבית פרנס 1900, חוברות להורים בירושלים בשנת

תשי"א).

ח.

התנגדות הרב ר' דוד פרידמאן לחרמות

מעשי החרם והמחלוקת בירושלים הרגיזו את הרבנים בחוץ לארץ. הרב הגדול בתורה ר' דוד פרידמאן מקארלין התרגז ביחוד, כי ר' י. מ. פינס היה גיסו ונרדף על ידי הקנאים. הרב יצא בקונטרס "עמק ברכה" "לבאר עניני החרם, יסודו וכחו ומשפטו, ומשפט מי שהכרח בידו להשתמש בו". בשער הקונטרס רשם את

דברי הכתוב "כי כה אמר ה' אלהי ישראל, חרם בקרבך ישראל, לא תוכל לפני איביך עד הסירכם החרם מקרבכם" (יהושע ו'). בראש הקונטרס בא מבוא רחב על הוראת השם חרם, וגדרי החרם, ותולדות החרמים ושרשם בתורה ובקבלה שנכתב על ידי "המסדר", והוא ר' יחיאל מיכל פינס, שלא קרא שמו עליו.

בהקדמה לספר כתב הרב ר' דוד פרידמן:

"לא טובה השמועה אשר עם ה' מעבירים על היושבים בקדש, אשר שנאת חנם ואגרופה של חנופה מתגברת בארץ... וזעקו והילילו כי היתה בנשיאי ישראל מגורי אלי חרב, חרב אלו בני אדם שאוכלין ושותין זה עם זה ודוקרין זא"ז בחרבות שבלשונם וברמחים שבפיהם ובתרועות שבשפתותיהם, ולא בושא ולא כלימה הוא לנו שנשמע שמועות כאלו על עיר אבותינו?.. ותהיה לנו הנקלה להכות באגרוף רשע, לבזות ולקלל... לקחת להם קרנים לנגח העם, ולפרוץ על ימין ולגזור על שמאל, לאכול איש בשר זרועו ובחיים לבלוע איש את רעהו. אהה, ה' אלהי ישראל, נשכבה בבשתנו ותכסנו כלימה, למשמע אזן דאבה נפשנו..."

והרב בא לידי פסק דין: "לא להחרים שום איש, אם לא בהסכם כל הרבנים הנמצאים בעיר הקדש, רבני אשכנזים וספרדים ויצרפו עמהם גם הזקנים ויראי ה' הנכבדים שרוח הבריות נוחה מהם, וישקלו בדעתם עד מאד, והיו מתונים בדין... בדור הזה רואים אנחנו בעוונותינו הרבים אשר החרם הוא ראשית מדון, ועל ידי זה נתרבה מחלוקות גדולות בישראל ונפלגו עדת ה' לכמה מפלגות... והאמת נעדרת... לכן בלא הסכמה מאספת הרבה תלמידי חכמים ויראי שמים לא יעשו, ויקבלו עליהם בחרם גמור ובקנס גדול שלא יעברו על זה..."

אחר כך הוא מוכיח שאין החרם חל אלא על אנשי המקום הקבועים ואנשי העיר צריכים להימצא בשעת הגזירה והמה הרבים, אבל אם נתרבו תושבים חדשים אינם מחויבים להיות כפופים לתקנת אנשי העיר שתקנו בלא הסכם דעתם.

המחבר דן גם בשאלת האיטור ללמוד שפות זרות, חוץ מלשון הקדש, ומסיק שהתלמוד הבבלי לא אסר כלל לאדם ללמד בניו לשון המדינה "אדרבא, לפי הנראה יש בזה גם מצוה, כמו שמצווה ללמדו אומנות... בזמננו זה אין שום חשש איטור ללמד אפילו להבנים שפות המתהלכות בתבל וידיעת דרכי החשבון ועוד למודים אחרים הנצרכים לדרכי המסחר וחיי אישים... וינהגו הבאים (ירושלימה) כעדת הספרדים... ויכולים הם בעצמם להתיר חרמם..."

המחברת נדפסה בירושלים בשנת "לא יקום חרם ונדוי במחניך" (תרמ"א) ולא ניתן שם בית הדפוס.

יא.

פגיעות הקנאים

ר' יהושע ילין, אבי דוד ילין, מסר את בנו לבית-הספר של "כל ישראל חברים" והוא מספר על הרדיפות שרדפוהו:

"קמה מהומה אצל הני כלבי דהציפין, המלחכי פינכא אצל "הרבנית דבריסק" אשר היתה אז המושלת בכפה בירושלים בשם בעלה הרב מבריסק וירימו קול צעקה בחוצות ירושלים: אה! חרם בקרבך ישראל! הנה אתה מנכבדי עדתנו הפר חוק ופרץ גדר והכניס את בנו אל ה"שקאלע" (אסכולה), ואם בארזים נפלה שלהבת מה יעשו אזובי קיר? אם בנו של הר"ר דוד לומזר (ר' דוד מלומז'ה, אבי יהושע) אשר הוא בעצמו נמנה בשנת תרט"ז בין המחרמים את לודויג פרנקל, מייסד בית הספר לימל בירושלים, הכניס את בנו ל"שקולה" מה יעשה ההמון? הלא כולם יגררו אחריו ויכניסו גם הם את בניהם אל ה"שקולה" ותורתנו ודתנו מה תהא עליה?

"וביום השבת יצאו מבית מדרשו של הרב מבריסק שני עטלפים, קנאים חצופים ועזי פנים, מבוהלים ודחופים בדבר הרבנית להחרים אותי וירוצו אל בית הכנסת הגדול "בית יעקב", אשר בחורבת ר' יהודה החסיד, ובדרכם התלקטו אליהם נערים וילדים ריקים ופוחזים, ויכנסו אל בית הכנסת פתאום בבהלה ובחפזון, ויעלו על הבמה ויהסו את הקהל ויפסיקום מתפלחם, ויקראו מתוך גליון את נוסח החרם אשר נכתב קודם עשרים ושבע שנים בשנת תרט"ו, בעת שיסד הד"ר לודויג פרנקל את בית הספר למל, ואחרי קריאתם החרים בשם הרב מבריסק אותי ואת כל אשר ישלחו את בניהם לבית הספר, וגם הכריזו כי אסור לקנות דבר מחנותי אשר היתה לי בשותפות עם בן הרב"צ ליאון, ובכלל אסור לכל איש לבוא אתי במגע ובמשא.

"אנכי אשר הייתי מתפלל תמיד בהשכמה בבית מדרשו של הגאון הר"ר שמואל סלאנט ז"ל שהיה מתפלל על פי מנהג ותיקין, כבר הייתי בביתי בעת ההכרזה ולא ידעתי מכל הנעשה בבית הכנסת, עד שראיתי והנה פתאום באו לביתי אנשים רבים ממיודעי ומכירי, סוחרים נכבדים ובעלי אומנות ומלאכה בבת צחוק על פניהם, וילחצו את ידי ויברכוני בברכת "שבתא טבא". ואנכי עמדתי מחריש משתאה ומביט בפניהם, ואומר בלבי "לשמחה מה זו עושה?". והם בהרגישם זאת הבינו שעוד טרם נודע לי מכל הנעשה, אז ספרו לי כל המאורע, וכי רבים מהמתפללים התרגזו מאד, ובקושי רב עלה בידי הזקנים לעצור בעד הצעירים הנרגזים שלא יכו את המכריזים שוק על ירך, בהתחננם לפניהם לאמור: אם אלה

הפוחזים חללו את הקדש בבית הכנסת, בהפריעם את הקהל מעבודת ה', תחפצו גם אתם לעשות כמוהם? וכה הוסיפו לאמר לי: ובכן באנו עתה לברכך ולהודות לך על הגאולה והתשועה שהבאת לנו ולבנינו, ועל אומץ לבך בפרצך את חומת הסינים אשר גדרו אבותינו הראשונים התמימים, שהאמינו בתומתם שתשאר הארץ לעולם עומדת כמצבה בימיהם, עזובה ושוממה, באין כל קשר מסחרי בינה ובין העולם הנאור, וכי לעולם ישאר הישוב הארץ ישראלי קטן ופעוט באיכות ובכמות, והגנו אומרים לך יישר כחך ועלה והצלח בדרך זה, ואל תשים לבך להרפות ולגדופים אשר יחרפוך מקנאיך, ותקותנו חזקה באלהים המבקש את הנרדף, כי כמו שיוסף הצדיק אשר נרדף מאחיו עלה לגדולה, כן תשגא גם אחרית בנך ויעלה לגדולה, למעלה למעלה⁽¹⁾. מהמשך הוכרונות נוכח שאופטימיותם של ר"י ילין שברכוהו בברכת "עלה והצלח בדרך זה ואל תשים לבך להרפות" לא נתקיימה מיד. הקנאים לא נתרשלו והעמידו צעירים לפני חנותו של ילין, למנוע את הלקוחות מקנות שם, קונים שנכנסו וקנו — הוכרחו להשיב את המקנה ולקחת את כספם בחזרה, ועל הממונה של כולל סובאלק — לומז'ה פקדו לבל יוסיפו לתת לילין את חלקו ב"חלוקה". אף ידידים ורעים רחקו מעליו מחמת הקנאים. ילין הוכרח לנסוע ללומז'ה לבקש שם שיצו על הממונים לתת לו את המגיע לו ב"חלוקה", אולם אף שם חשבו את פקודת הרב מבריסק כפסק שאין להרהר אחריו.

רק במשך הימים באו שנויים לטובה ברוח אנשי ירושלים. בכמה כוללים נקבעו כללים ברורים למתן החלוקה ולמניעתה. כולל אחד לא הקפיד ולא עשה את החלוקה למטה זעם לענוש בו את המורדים, וכולל שני נשאר בשמרנותו והשתדל שלא לתת להשכלה לחדור אל בני עדתו. כשחזר אחד מתושבי ירושלים לעירו, לאחר בלותו כמה שנים בפאריז, והוא זכר עוד את הרדיפות שרדפו את ר' יהושע ילין על מסרו בנו לבית הספר, כתב בספר זכרונותיו:

"גם ראיתי ושמח לבי כי ידד נפשי הח' יהושע יעלין אשר עליו הושלמו כל החרמות כולם, לא נבדל מקהל הגולה ושואלים ודורשים בשלומי, ונושאים ונותנים עמו"⁽²⁾.

רדיפות בשל החינוך המודרני בצפת

...אחרי אשר דבר השר (הברון אדמונד רוטשילד) דברים קשים עם הרבנים

(1) זכרונות לבן ירושלים תרט"ד, עמודים 136—137.

(2) יחיאל בריל, יסוד המעלה, חלק ראשון, מגנצא תרמ"ג, עמודים 218—219.

והמונים, כאשר היו בראש פנה¹) ודבריו עשו רושם גדול ויפעלו על לבות אנשי צפת, עד כי נוסד בית ספר בהשתדלות הד"ר בלידן²). אבל רוח הממונים (על החלוקה) והמלמדים לא נחה בזה, ויחפשו תחבולות לבטל את בית הספר וירדפו באף את כל המתחזקים במעוזו, שללו את חלקם ב"החלוקה", אל בית הספר אשר הוא בבית הד"ר לפי שעה זרקו עביט של... אבל אחרי אשר ראו כי כל התחבולות לא הועילו, כי למרות רוחם שלחו האנשים את בניהם לבית הספר, ויהי ביום השבת בעת קריאת התורה הלכו איזה אנשים משכירי כת המערערים מבית כנסת לבית כנסת ויצעקו בקול כי גורת שמד יצאה על העיר מהבארצאן, כי רוצה הוא לעשות שקאלעס (אסכולות), וכל מי אשר יתן את בנו לשקאלע הוא בארור ובחרם. מובן הדבר כי האנשים אשר יחיו את נפשם ממלאכת ידם מבני ישראל, אסרו להם לעבוד אצלם, ושללו מהם החלוקה, גם את אלה אשר לא פחדו מזה — שלחו שליחים לדבר על לב נשיהם, פן ימותו בניהן בעון החרם... על כל זה התאספו ספרדים ויתנו את בניהם לבית הספר. וגם עתה חיל המערערים לא ישקטו ולא ינוחו ויבקשו עלילות לבטל ולהרוס את בית הספר.

ביום ו' ערב שבת קודש העבר נשלח בשליחות מאת הד"ר (בלידען) להדומ"ץ (דיין ומורה צדק) הרב ר' משה דוד שו"ב מראש פנה אשר נקרא לפי שעה לסדר הלמודים³) בצפת בבית הספר, והר"ר משה דוד שו"ב הנ"ל דבר עם הדומ"ץ, כי הד"ר מעמיד על דבריו כי יורה בבית הספר מלמד זה או אחר, אך אנשי העיר יכולים לבחור להם מלמדים כטוב בעיניהם ולהעמיד משגיחים יראי השם שישגיחו שלא ילמדו ח"ו (חס ושלום) מינות. אך הד"ר חפץ סדר ומשטר בלמוד ע"פ פדגוגיאי שלא יזיק לבריאות הילדים, וגם שידעו המלמדים ללמוד תורה ונ"ך ודקדוק שפת עבר. ואחר שהשיב הדומ"ץ כי יתן תשובה עד יום ראשון, ויהי ביום השבת יצא החרם... וכאשר נשאל: מה זה? אמר: כי לא בו תלוי הדבר, אך יושבי העיר אינם חפצים בשקאלע.

ובכדי להראות לכם כי באמת נוסד בית הספר על טהרת הקודש אעתיק לכם את התקנות, אשר עליהן אדניו הטבעו, ואלה הן:

(א) בשם חברת "חנוך נערים" תקרא החברה ומטרתה לעמוד בכל כח ועוז

(1) הברוך רוטשילד בא לראש פנה בלויית רעיתו לראות את המושבה והמונים באו מצפת לראות את הברון ולהגיש לו בקשות שיבוא לעזרתם, ביניהם היו גם הממונים על החלוקה, ודברון קבל אותם בסבר פנים זועפות, יען שלפני שנה הכריזו חרם על הרוצים לייסד בית ספר לילדי ישראל העניים.

(2) אנשי העיר פנו אל הד"ר בלידן לסייע ביסוד בית הספר והוא התמסר לזה.

(3) הוא היה מנהל בית הספר בראש פנה.

נגד המתנגדים לחנוך טוב וגלחם בכל כחנו כל אחד ואחד, ונהיה באחדות גמורה בעד אחד, ואחד בעד כולם.

(ב) החברה פתחה בית ספר ללמוד בו תורה ונ"ך, דקדוק שפת עבר, תפלות ודינים ודברי מוסר, תלמוד גם לשון עברית.

(ג) הבית יקרא "בית אברהם" על שם השר הבארצאן אברהם בנימין (עדמאנד) לבית ראטשילד הי"ו.

(ד) אנחנו מחויבים להשתדל בכל כחנו שבית הספר יפיק רצון מהממשלה הן בלמוד, והן במלבושי התלמידים וכו'⁴).

(ה) החברה תבחר מאתה אנשים אחדים למנהיגים שינהלו את החברה וישגיחו על בית הספר עפ"י רוח הדת וע"פ רוח הממשלה.

(ו) כל אחד מהחברים יתנדב כאשר ידבנו לבו בעבור בית הספר לעזור לאיש אשר ירדפוהו המערערים.

על שש תקנות אלה באנו על החתום אור ליום א' י"ד לחדש סיון תרמ"ז פה עיה"ק צפת'ו תובב"א.

לעת עתה יש לנו חמשה ילדים מאשכנזים וכשלושים ילדים מהספרדים ונשכור מורה ספרדי, את החכם יוסף אלי' כהן ממשפחת החכם הזקן אבא גרשון כהן קאנסול פרס, והוא מורה לילדי הספרדים תורה ושפת עבר, גם לשון ערבית.

(מכתב מצפת בהצפירה, שיצאה בווארשה, שנה י"ד כ' תמוז תרמ"ז, גליון

146 שנת 1887)

יא.

אסור הספרדים כנגד בית הספר של "כל ישראל חברים" שהתנהל על ידי

נסים בכר

ידוע ומפורסם כי מזה שנים קדמוניות בקשו שרי ישראל לרחם על הארץ וליסד בתי הספר פעה"ק ירושת'ו ובזמן הרה"ג רבין חסידא המקובל האלקי עט"ר מה"ר הרב אג"ן זיע"א¹) הריצו שרי ישראל מכתביהם למען יקבלו ליסד אישקולה בארץ הק' והמה מוכנים להריק כספיהם עד בלי די, ובאותו זמן בהסכמה עלו יחד חו"ר²) ספרדים ואשכנזים הי"ו שלא לקבל הדבר הזה בשום אופן שבעולם ואפי'

(4) הסעיף המשונה הזה ניתן ככוונה, כי הקנאים הממונים על החלוקה באו בכתב מלשינות לפני הפחה שקבלו את פני הברון בקריאות "יחי המלך" ועל כן פחדו פן תבוא הממשלה להתנגד לבית הספר מטעמים פוליטיים.

(1) הרב אברהם חיים גאגין זכותו יגן עלינו אמן.

(2) חכמי ורבני.

שתהיה הנהגת האישקולה עפ"י הרבנים הי"ו עכ"ז לא הסכימו, וכן אחר זמן, עוד הפעם חזרו לבקש ליסד האישקולה הנו' ובהסכמה עלו חו"ר עה"ק ספרדים ואש-כנזים הי"ו. ואתיא מכללל מע' הרב המקובל האלקי רבין חסידא הרב היר"א ז"ל ומע' הרב המקובל האלקי הרב כמוהרר"א מאני⁽³⁾ הי"ו לאסור איסור התיסדות אישקולה באה"ק, ומזה שנים שבא מע' סי' נסים בכר הי"ו משלח מאת שרי וגבירי חברת כי"ח ובידו רשות ליסד אישקולה ובבואו לדבר עמנו רעשה ותרגו הארץ כי איך אפשר להתיר את האיסור אשר אסרו ראשונים כמלאכים ובפיו ובשפתיו מהאיש הלזו יכול גם יכול לגנוב לב חו"ר ישראל באומרו כי האישקולה היא מוכרחת שתייסד על אה"ק בכח הממשלה האדירה יר"ה. וברצונינו ושלא ברצונינו מוכרח הדבר לעשותו שעניי שרי ישראל שמו מגמת פניהם על הדבר הזה ואזי המה ישלחו דירקטור ואיש אשר יחפצו בו, והיותר טוב שנסכים עתה עמו והוא יהיה הדירקטור ונהיה אנו בטוחים כי לא יצא שום תקלה מתח"י⁽⁴⁾ כי אם כל כונתו לפאר ולרומם תורת אלקינו ולהרביץ תורה לנערי ישראל והוא יבחר מרשומי מע' החכמים הי"ו שיעמדו לשרת באישקולה הנו' להגדיל תורה, ויכולים חכמי ישראל לסמוך על דבריו בהיותו נולד באה"ק ונין ונכד להרב רבין חסידא הרב היר"א ז"ל הא ודאי לא יצא ממנו הרעה, ואם שדברים הללו לא יועילו ולא יצילו להתיר את האיסור אך מורא עלה על ראשי חו"ר במה שדבר כי האישקולה הנו' תתיסד בורוע נטויה מהממשלה יר"ה ושרי ישראל הי"ו ונתפתינו ואמרנו שהטוב טוב לקבל האישקולה ולהאמין בהבטחותיו אשר הבטיח כנו'. והן בעון כל דבריו אשר דבר והיו כלא היו וכמעט שאם היה בא דירקטור מילידי צרפת היה יותר טוב ממנו כי לספר העניינים הרעים המתילדים באישקולה הנו' רבו כמו רבו כי הדבר ברור כי במקום הזה נשכח מילדי ישראל תורת משה ועבודתו יתב"ש⁽⁵⁾. וגם ידענו בירור שהעיד גדול הדור חסידא קדישא ז"ל כי הנו' היה מלעיג בהיותו בדרך עמו על מצוה דאורייתא מצות תפילין, הדבר הזה הגד הוגד לנו מפני הקדוש הנו' אחר זמן, באופן כי לכל הצדדים ידענו בבירור עתה כי אי אפשר שתהיה אישקולה באה"ק לפי שממונה יוצא הריסת הדת כנו' ואין צורך להרחיב כל פרט ופרט. ובכך אנחנו הח"מ חו"ר כוללות עה"ק ירושת"ו בהסכמה עלינו ככל הסכמות אשר נעשו מימות יהושע נ' נון עד עתה שלא לקבל אישקולה באה"ק אפי' שיסכימו לשלוח לנו דירקטור אחר או שיסכימו שתהיה השגחת האשקולה עפ"י

(3) כבוד מורנו הרב אליהו מאני.

(4) מתת ידו.

(5) יתברך שמו.

דיני ישראל או באו"ה⁽⁶⁾ בשום צד ואופן הסכמנו בכל חו"ת⁽⁷⁾ שלא לקבל, ועל עתה באנו בצירוף קובה"ו אנחנו גוזרים בכח תוה"ק שתתעלה ע"כ אחד מתושבי אה"ק שלא יוכל לשלוח את בנו בשום אישקולה כנו' אשר בה ילמדו בני ישראל כי לפי דעתינו הוא כמקריב בנו לעבודה זרה, וגם אנחנו גוזרים ע"כ תושבי עה"ק בגזרת נח"ש⁽⁸⁾ שלא יוכל שום אדם לשלוח את בנו ואת קרוביו לבתי הספר של אישקולה אפי' אם תתיסד באופנים אשר נראה לעין כי לא יהיה שום פחד מהריסת הדת הכל הוא הבל ורעות רוח, כי בהמשך זמן כל דבר הטוב אשר יתוקן תשאווה רוח ולא ישאר כ"א חלק הרע, ואם ח"ו האיש אשר יעשה בזדון נגד דברינו אלה מלבד כי יצא מכלל עדת ישראל לא זו בלבד כ"א שלא נמול את בנו ולא יקבר בקבורת ע"י ישראל עולמים כי תלי"ת⁽⁹⁾ כל המלכים האדירים יר"ה מלכי חסד המה ורצונם שכל איש ואיש יעמוד על דתו ובדבר אשר ממנו יוצא נגד האמונה מכל אומה אינם חפצים ובפרט המקום הק' עקו"ת⁽¹⁰⁾ ירושת"ו אשר עליה נאמר כי מציון תצא תורה יוסד בה דבר אשר ממנו תשתכח תורת אלקינו, בטחנו שדברינו אלה יהיה מקובל בלב כל תושבי עה"ק לקיים משפט כתוב בכל הנו' ושלי"ב⁽¹¹⁾ ועליו תבא ברכת טוב ועד"א ח"ש⁽¹²⁾ היום כ"ג שנת התרמ"ז ליצירה והש"ב⁽¹³⁾ וקיים.

יש"א ברכה, יוסף ויטאל ס"ט, אהרן משה פירירה ס"ט, ששון בכר משה, מורינזו יחיאל בר אדון ס"ט, יעקב מטלון, ס"ט, מכלוף שרביט ס"ט, הצעיר אפרים מירקאדו אלקלעי אלחדאד ס"ט, הצעיר משה סוזין ס"ט, הצעיר רפאל יצחק ישראל, וידאל ב. חנוך אנג'יל ס"ט, אברהם חיים פינטו ס"ט, מכלוף שרביט סיל"ט, הצעיר אפרים מירקאדו אלקלעי ס"ט, ע"ה שלם אבן מלכא ס"ט, הצעיר משה מלכא ס"ט, הצעיר יהושע ציון הלוי ס"ט, אליעזר פאפו יצ"ו, כאשר כתבתי וחתמתי בהסכמת הרב מ"א זיע"א, חיים יצחק אבולעפיה ס"ט, ע"ה עמנואל אלנקאש ס"ט, ע"ה שלום עדני ס"ט, הצעיר יצחק גאגין ס"ט.

(6) באומות העולם.

(7) חוק ותוקף.

(8) נדוי חרם שמתא.

(9) תהלות לאל יתברך.

(10) הקדוש עיר קודשנו ותפארתנו.

(11) ושומע לנו ישכון בטח.

(12) ועל דבר אמת חתמנו שמותינו.

(13) והכל שריר ובריר.

הצעיר חיים נסים ברוך ס"ט, שלום בכר שוון הי"ו, ע"ה ב"ה יששכר אצבאן ס"ט, הצעיר שמעון... ס"ט, הצעיר נסים ישראל שוון ס"ט, הצעיר שבתאי אקשוטי הי"ו, הצעיר אהרן אלנקאווה הי"ו, הצעיר נסים עזרא מאנדיל הי"ו.

נתפרסם על ידי א. בן-יעקב ברבעון "ירושלים" שנה ג', חוברת א—ב, תשרי—ניסן תשי"ב.

יב.

בישיבת "תורת חיים"

(תאורו של תלמיד שהובא על ידי אביו זקנו אל הישיבה)

דלת ברזל גדולה נפתחה, ואנו עומדים במקום שהוא ספק חצר ספק מרתף אפולולי ומקורה. מתוכה עלינו במדרגות אבן לחצר עליונה שטופת אור שמש, וממנה במדרגות אבן אחרות לאולם הישיבה. תקרת האולם וכתליו היו מצויירים ומכויירים במיני ציורים וכיורים מעשי אמן. מחיות הקודש שביחזקאל, וערי הקודש שבארץ ישראל. שולחנות ארוכים וכבדים מוקפים ספסלים צבועים בצבע מבריק הדור, עשויים לישיבה שיש בה סמיכה, מלאו את חלל הבית. ובהיקפו מסביב, ארונות מלאים ספרים ערוכים על גבי מדפים, משיפולי הקרקע עד רום התקרה. וסולמי עץ קטנים בצדם. קולות נעימים ומסולסלים נצטרפו לשירה אדירה שנשתפכה מים הגמרות הפרושות על השלחנות. טוב ללמוד כאן, אמרתי לזקני. וזקני לי: למטה בחצר יש חדרים מיוחדים לישיבה קטנה, אבל לעולם ילמד אדם במקום שלבו חפץ. אעשה לך רב מחכמי הישיבה הגדולים וקנה לך חבר בעצמו, ותלמד כאן. ובידו המושטה כלפי מעלה, ממול אולם הישיבה, הראה לי על עליית קיר קטנה הבנויה על עמודים, ומדרגות תלויות מוליכות אליה. שם, אמר, בית-ועד לאלה שכבר זכו לסמיכת חכמים בישיבה. יהי רצון שתעלה גם אתה שמה במשך הימים.

את מושבי קבע באחת הפנות שבישיבה, רחוק ממקום מושבו הוא. והלך לו לשבת במקומו. אחרי שעה קלה ניגש אלי בצעדים מתונים אחד מחכמי הישיבה בעל פנים מאירים וקורנים, הושיט לי את ידו לשלום, והתחיל משיח עמי באותו ענין שמצאני עוסק בגמרא הפתוחה לפני. זה היה רבי.

בו ביום נודע לי כי גם זקני מלמד את אחד הבחורים. בחור זה הוא בנו של ראש הישיבה עצמו. ולאחר זמן נודע לי שזקני משלם מכיסו לרבי נאפוליון לחודש. סכום עצום לפי השגתי. ובאמת היה בסכום זה כדי מחצית דמי החודש שזקני היה מקבל מקופת הישיבה. נתעוררו בי שתי קושיות בכו אחר זו. מפני מה היה צריך זקני לבקש לי רב אחר כשהיה יכול ללמדני בעצמו, ומפני מה היה צריך ראש

הישיבה לבחור בזקני ללמד את בנו הוא. אמרתי, שתי הקושיות מתורצות אחת בחברתה, ואף שלא נתחווירו לי היטב כבשתין בלבי.

בשעת הצהרים נשתתקו הקולות... בני הישיבה התחילו יוצאים ונכנסים. מהם מתירים את צרורותיהם ומוציאים את ארוחותיהם שהביאו עמם, ומהם הולכים לחנויות שבבנין הישיבה, מחוצה לו, לקנות משהו לסעודה. עמדתי על גזוזטרת הישיבה ונסתכלתי לחצר המרובעת והנקייה שמלמטה. והנה מחזה מפליא ומשעשע. מפתחו של הבית הפתוח לאותה חצר יצא איש אחד מעוטף בטלית ומוכתר בתפליה, ובידו ספל עם חלב, בצעדים זריזים צעד לקראת אמצע החצר. שם העמיד את הספל עם החלב, כשחתול מקפץ כנגדו ומתחיל מלקק בתיאבון מן החלב בעודו בכפו. מי זה? ומה הוא עושה? זהו ראש הישיבה, ר' יצחק וינוגראד, היושב בתענית בכל יום עד חצות כשהוא מעוטף בטליתו ומוכתר בתפיליו ועוסק בתורה, ובשעת הצהרים לפני האכילה הוא מקיים את המצווה, שיאכיל אדם לבהמתו קודם שיאכל בעצמו, שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך ואחרי כן, ואכלת ושבעת. מנהג יפה. אם אין בהמה, הרי חתול בכלל בהמה, ואם אין עשב הרי חלב בכלל. שמחה קפצה עלי והתחלתי מקפץ ונכנס לאולם הישיבה, שנהפך באותה שעה לאולם אוכל גדול. במקום הגמרות והמפרשים, ניירות וסודרים פרושים, ועליהם סכיני כיס, קטנים וגדולים, פרוסות לחם, מלפפונים חיים וכבושים, אבטיחים ועגבניות, זיתים וביצים ומלח. ובאמצע האולם עומד שמש וכוסו בידו. בקצה שולחן אחד ישב זקני ולפניו כחצי תריסר קנקנים של פח העשויים להשאל לבני הישיבה שאינם מסתפקים בכוס אחת של טה, ורוצים להכין לעצמם תה בכלי גדול, קודם שיעקור השמש את רגליו מן הישיבה ויכלה הטה מן הקומקמים. פני זקני נהרו משמחה כשהקנקנים עברו מיד ליד, זה שואל וזה משיב. המצאה יפה לגמילת חסד של טה. בלילה שבנו הביתה בדרך אחרת מבזו שהלכנו לישיבה. הדרך שהלכנו בה בבוקר קצרה יותר, אבל בלילה היא בחזקת סכנה. אין יהודים עוברים ושבים מצויים בה. והערבים היושבים בטל לפני בתי הקפה שלהם ומעשנים את הנרגילה עלולים להשתולל יותר מבאור היום. הלכנו דרך רחוב חברון, שיהודים רבים גרים בו, לרחוב היהודים, ומשם דרך רחוב חב"ד לסימטא של "ביקור חולים", ומשם בקפנדריא דרך חצר אחת, שמעלות ומורדות בה, לרחוב הארמנים, ומשם בצד "מגדל דוד" לשער יפו הרחב והמפורץ.

כשעברנו על יד "מגדל דוד" בקעה משם קול תזמורת. לקח זקני שתי בהונות ידיו והגישן לאליה שבאזניו וסתמן כביתדות. פה חונה צבא תורקי, אמר לי בלחישתו, ואסור לשמוע קול נוגנים מבני נכר במקום שחנה דוד המלך עליו

השלום וניגן שם בכנורו. בשוב ה' את שיבת ציון, הוסיף, נשוב לשמוע קול כנורו של דוד, משיח ה', במקום הזה.

"כששבתי לביתי אכלתי בחטיפה את סעודת הערב המוכנה לי והלכתי לבית המדרש "בית יעקב" שבשכונת "בית ישראל". רבים היו הנערים והזקנים שמילאו את בית המדרש המואר במנורות ברק מאירות ומשמחות. שמש בית המדרש, ר' משה אלי, חילק טה מתוק ליושבים אל השולחנות ללמוד. ותוך כדי חלוקת הטה היה מחלק צביטות של חיבה ללחיי הנערים שלמדו בניגון ובהתלהבות. כנגד המבטלים את האחרים מלימודם ומרעימים אותו היה מתקצף ומקלל: "יבנה המקדש", ומושך אותם בשתי ידיו אל מחוץ לבית המדרש.

לאט לאט הלך בית המדרש ונתרוקן. על השולחנות היו מונחות ערמות של ספרים פתוחים למחצה וסגורים. מעטים עוד ישבו והגו בניגון ובהמיה, והנה זקני עומד בפתח. האם לקרוא לי בא? לא. נוהג הוא לבוא בכל לילה כדי לסדר את הגמרות המפוררות על השולחנות ולהחזירן למקומן בארונות. וכל זה למה? מה בכך אם ישארו בכאן עד שיחזירן השמש למקומן? שתי תשובות בדבר. האחת, שעל ידי כך יתעוררו הבחורים להחזיר כעצמם את הספרים למקומם כדי שלא להטריח זקן. והשנית, בספר אחד ראה ש"ברוך אשר יקים את דברי התורה הזאת" במי שמקים ספר להעמידו במקומו נאמר.

מתוך הספר "ארץ וימים", הוצאת "סורא" ירושלים, תשי"ג.

מאת הרב פרופ' ש. ק. מירסקי

עם הספר והספר

מדות הפרשנות המקראית

מאת פרופ' שמואל ק. מירסקי

א. מאתים שנות תוהו

לפני מאתיים שנה (1753) כתב ז'ן אסטרוק את חיבורו הידוע, שבנה יסוד לבקורת המקרא¹. בו גילה, כאילו, שני מקורות בתורה, האחד המשתמש בשם אלקים (E). והשני בשם ה' (J). מאז הוסיפו כמה אותיות המשמשות ראשי תיבות של "מקורות" D, P, H, L, E וצירופיהן וצירופי צירופיהן, עד שהפותח בימינו ספר מבוא למקרא, החתום, כביכול, בחותם מדעי, מוצא לפניו המון אותיות כמין פורמולות כימיות ואינן אלא יצורי דמיון, ואם בן עם הספר הוא, והלועז הנועז לא הוציאו עוד מדעתו, יקרא מנהמת לבו: לכו חזו מפעלות ה' אשר שם שמות בארץ — אל תקרי שמות אלא שמות².

ואמנם, מעין קריאה זו יש לשמוע עתה גם מפי חכמי-האומות, המתוקנים שבהם ולא המתאמרים להיות מתקנים. כך כותב דוש. מקפיידן (J. Mc Fayden) במחקרו "העם והספר" (The People and the Book): כל עצמה של בקורת המקרא נתערערה מיסודה. מכל בנינו של וולהוזן לא נשתירה אפילו אבן אחת. בכל מקום שאנו פונים, אי-ודאות, וכיונה שאחר המבול, איננו מוצאים קרקע מוצק תחת רגלינו. ובמבוא הקובץ, "התנ"ך והמחקר המודרני"³ כתוב, שהחידוש בבית מדרשו של המחקר המקראי בזמן האחרון הוא דבר החזרה אל הישן, ולא בשינוי דרך המחקר, היינו בקשת האמת, אלא שדרך זו עצמה מוליכה אל המקובל בחינת "קיימו מה שקבלו מכבר".

אילו היה עולה, בשעה זו של הכרת התוהו ובוהו בבקורת המקרא, אור הספרות הישראלית המקורית — התלמודית והמדרשית — על הפרשנות המקראית, היתה זו מתחדשת ממעינה ומתברכת ממקורה, ומוסדות הלימוד הגבוהים למדעי היהדות בימינו, לא היו עומדים עוד נבוכים לפני השאלה, אם לצאת בעקבות הפרשנות המסורתית ולהיקרא שוטים כל ימיהם או לתפוס את הלשונות שבדו להם הגוים ולהיות רשעים בעיני בני עמם כבעיני המקום. דברים ששוקעו בספ-

(1) ראה הספר שיצא מקרוב לדון בו A. Lods — Jean Astruc et la critique biblique au XVIII e siècle, Paris, 1924.

(2) ברכות ז', ב'.

(3) The Old Testament and Modern Study, essays by members of the Society for O.T. Study, edited by H. H. Rowley, Oxford 1951.

רות התנאים והאמוראים, ומחמת קוצר האומר, ומתוך שדשו בהם, הם נראים כישנים. שענין אין להם עם מה שנתחדש בבית מדרשם של חוקרים חדשים, היו מתגלים אז באור חדש.

וכלום לא עמדה השאלה על סיפורים שאינם מתאחים, הבאים זה בצד זה ומטעים את הקורא בתורה לחשוב שממקורות שונים הם, לפני ראשוני התנאים שעסקו בחקר המקרא ובפירושו, והשיבו עליה ויישבוה מתוך חדירה לסגנון שיטתה המקובצת של התורה שניתנה מרועה אחד. כך היא לשון המדה י"ג, מל"ב המדות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי⁴, הדנה בענין שלפנינו: "מכלל שאחריו מעשה ואינו אלא פרטו של ראשון. כיצד? ויברא אלהים את האדם, הרי זה כלל. ואחר כך פרט המעשה: וייצר ה' אלהים. השומע סבור שהוא מעשה אחר, ואינו אלא פרטו של ראשון".

גילויי כתבי אוגרית, נוזי ומארי מאירים את הסביבה של תקופת המקרא, שהיתה שרויה באפלה עד ימינו. ועמידה על לשון כתבים אלה מוכיחה, שאמנם כן היתה דרך הכתיבה, בסיפור כבשיר, בתקופה שקודם מתן תורה ובזמנה, ורק השומע בן התקופות המאוחרות יסבור בטעות ששני מקורות שונים לפניו. ודאי שאסטרוק וכיוצא בו לא יכלו לדעת על תגליות בנות ימינו, אבל הם גם לא רצו לדעת מה שהיה ידוע מפי המקובל והמסור לחוקרי המקרא ומבקרי הראשונים והנאמנים, התנאים והאמוראים ותלמידיהם הגאונים והראשונים. בעיני אלה שחלקו את התורה לפרקים⁵, וקבעו סוף פרק א' באמצע הסיפור הראשון, המשתמש בשם אלקים ולא במקום הראוי לו, היינו סופו של הסיפור הראשון ותחלתו של השני, המשתמש בה' אלקים (א', ד') היה זה גילוי מפתיע, לא כן בעיני אלה שחלקו את התורה לפרשיות וידעו מעולם על השטה המקובצת של סגנון התורה, כסגנון התורה-שבעל-פה, המשנה, בשימוש בכלל שאחריו פרט, וכיוצא בדרכים שבסגנון זה.

אירוניה של הגורל היא, שר' אברהם אבן עזרא, מי שנחשב על ידי הרמב"ם למורה נבוכי המקרא ולרופא חולי הספקות בו, שימש יתד בידי מבקרי המקרא, החל משפינוזה⁶, לתלות עליו את השערותיהם המפוקפקות. כך כותב הרמב"ם

(4) הובאה ברש"י על התורה, בראשית ב', ח'.

(5) חלוקת התורה לפרקים נעשתה, כידוע, בידי הארכי הגמון מקנטרבורי סטיפן לנגטון, ומקורה במאה השלש-עשרה. וכבר בקביעת הפרק הראשון בתורה גילו מעוט ידיעה והבחנה.

(6) בספרו Tractatus theologico-politicus, פרק ט', והוא גם מבין שם את המאמר במס' סופרים ו', ד' בטעות גסה, כידוע.

באגרתו לבנו: "ואתה בני הנאמן אני מצוה לך שלא תעיין בפירושים ובחיבורים ולא תטרוד שכלך אלא בפירושי ובחבוריו של החכם רבי אברהם ין עזרא ז"ל כי הם טובים מאד ומועילים לכל מי שיקרא בהם בהשתדלות יפה, בשכל זך ורעיון דק, ואינם כשאר החבורים, כי הוא היה כמו אברהם אבינו ע"ה ברוח, וכל מה שתקרא מדבריו וברמזים אשר ידבר עיין בהם עיין יפה והסתכל בהם הסתכלות רבה בשכל זך ורעיון נקי"⁷. ור' יצחק עראמה בראש ספרו "חזות קשה" ראה בלשון הרמב"ם "כי הוא היה כמו אברהם אבינו ע"ה ברוח" רמז למאמר הגמרא על אברהם אבינו: "מרגלית טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו ע"ה שכל זולה שהיה מסתכל בה מיד מתרפא"⁸. מכאן השם "מרגלית טובה" לשלשת הפירושים על ראב"ע שאסף ר' יקותיאל לאזי בספרו, שהדפיס באמשטרדם תפ"ב⁹. ור' ידעיה הברדשי, במכתבו להרשב"א, כותב: "החכם הגדול רבי אברהם בן עזרא, הנודע בשערים והוא העולה על כל הנוכרים בהבנת האמתות והשקידה על דלתות החכמה, והרחקת שבושי האמונות בכתובי התורה וספרי הנביאים, ואבותינו ספרו לנו שמחת גדולי הארץ הזאת חסידיה ורבניה לקראתו בעברו עליהם, הוא החל לפקוח עינים בגלילותינו, וחבר להם פירוש התורה והנביאים, וכל מקום שהוא מרגיש בו סתר מהסתרים מעורר עליו אם בביאור גמור או ברמז מועט כפי הראוי"¹⁰. הניחו מבקרי המקרא בדורות האחרונים את כל דקדוקי התורה ודקדוקי הסופרים, שעסק בהם ר' אברהם אבן עזרא, כדי ליישר הדורים ולישב סתירות מדומות במקרא, ולא נתעסקו אלא ברמזים המעטים המיוסדים בעיקרם על דברי התנאים גופם בענין הכתובים שאחרי מות משה.

כל מגמתם של מבקרי המקרא במאתים השנה האחרונות לא היתה אלא לאחר את זמן חיבורם של הספרים עד כמה שידם הגיעה. בן סירא נתן להם, להוותם, terminus ad quem, עד שלא יכלו לאחר זמן חיבורו של ספר מספרי המקרא לאחר זמנו, אבל מכיון שלא היה יכול לתת להם terminus a quo הם נטו לראות זמן חיבורם של הספרים הקדומים ביותר בזמן הסמוך לבן סירא. וכך אחרו עד כמה שיכלו את זמן חיבורם של רוב פרקי התהלים. בכל פרק שמצאו בו את המלה "חסידים" ראו אות ומופת ברור לחבורו בזמן החשמונאים, עד שלא פקפקו

(7) פאר הדור, עמ' ל"ט, ב'.

(8) בבא בתרא ע"ה, ב'.

(9) ראה הקדמתו שם. ושלשת הספרים הם: מקור חיים לר' שמואל צרצה, אהל יוסף

לר' יוסף הספרדי ומגלת סתרים הנקרא מוטוט.

(10) שו"ת הרשב"א ח"א, והשוה גם ביחס לראב"ע שו"ת תשב"ץ ח"א סי' נ"א, ורש"ל

יש"ש, ב"ק, בהקדמה, ואין כאן המקום להאריך בזה.

אפילו ליחס את הפרק ע"ט שבתהלים, הנוכח בספר מכבים א', ז', י"ז י"ח כדבר הכתוב *κατα τον λογον ου εγχε μεν αυτος* לזמן החשמונאים. בפרק ב' מתהלים, ראו ראשי תיבות: ליני ואשתו, ובפרק ק"י: שמעון. הם עשו בזה כאילו צחק לקורא, והוכיחו שכל רמז מאונס לא זר להם בשאיפתם ה"מדעית" להפוך ולהשחית את הוד הקדומים של המקרא.

איני רוצה להזכיר שמות חוקרים עבריים, שכתבו על ספר תהלים שמאומה אין בו מדוד, וכל שכן שלא ממי שקדם לדוד, כפי המסורת שבידינו⁽¹¹⁾. כדי שלא לביישם, אבל אזכיר שם חוקר לא יהודי, ענגול, שכתב בספרו שנדפס מקרוב⁽¹²⁾: "אם אדבר מתוך חירות אומר, שרק פרק אחד ויחיד נמצא בכל ספר תהלים שאני כמעט משוכנע שנתחבר אחרי הגלות, פרק קל"ז, ועד כמה שיש בידי לקבוע אין לפרק זה חבר בכל ספר התהלים לא מבחינת התוכן ולא מבחינת הסגנון — האמנם מקרה הוא זה?" מתוך מאמר קצר זה יכול הקורא לדון כמה קשה היה לו לחוקר זה לפרוש מדעת חבריו, שכבר העטו על דעותיהם לאיחור זמן חיבורם של פרקי התהלים מעטה של מסורת, וכמה אומץ היה נחוץ לו לחכם מסכן זה לקיים את המקובל, שספר התהלים הוא קדום, דעה שהגיע אליה מתוך חקירה חפשית. ואשר לפרק קל"ז, אני רוצה רק לציין, שהברייתא המונה עשרה זקנים בין מחברי ספר תהלים בבבא בתרא י"ד, ב' שנויה בשיר השירים רבה, ד', ה' בנוסח אחר, הכולל גם עזרא עמהם.

איני יודע אם לאור כתבי אוגרית שנתגלו יפקפק עוד חוקר מקרא. הרוצה לקיים "מדבר שקר תרחק" — שלא ייעשה דין סניגרון לדבריו⁽¹³⁾, מלהודות באמתת המסורת, המיחסת פרקי תהלים לאדם הראשון, למלכי-צדק, לאברהם וכו'. מתוך אותם כתבים שיש בהם פסוקים ומזמורים קרובים בלשונם לפסוקי תהלים יעלה אור חדש על מסורת אמת זו האומרת: דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים, על ידי אדם הראשון וכו'.

מפי אותם כתבים יעלה, אולי, גם אור חדש על המחלוקת שבין רשב"ם וראב"ע בפירוש הפסוק "ויהי ערב ויהי בקר". שבספור הבריאה. הראב"ע התקיף, כידוע, במחברתו "אגרת השבת" את הרשב"ם על פרשו את הפסוק הזה, כאילו הלילה הולך אחר היום, ולא להיפך. הראב"ע ראה בזה סכנה לשמירת השבת כהל-

(11) ב"ב י"ד, ב'.

(12) Engnell, Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, 1943,

p. 176.

(13) שבועות ל', ב'.

כתה, ונטיה לויתור כלפי אותן כתות של קראים שפירשו כן, שהרי שבת בראשית קבועה וקיימת במסגרת אותו סיפור. מטעם זה השמיטו את פירוש הרשב"ם מתחלת ספר בראשית מן ההוצאות העממיות של "מקראות גדולות", ולא הדפיסוהו.

שוב הקשה הראב"ע לרבנו תם (אחי רשב"ם) כיצד יתפרשו שני המקראות הללו: "בחמשה עשר יום לחדש הראשון ממוחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים" (במדבר ל"ג, ג') "ויעשו את הפסח בארבעה-עשר יום לחדש בערב בערבות יריחו, ויאכלו מעבור הארץ "ממחרת הפסח" (יהושע ה' י"א) כאחד?⁽¹⁴⁾ אם "ממחרת הפסח" הוא ט"ו, כפי שיוצא מפורש מן התורה, הרי אינו ט"ז כפי שיוצא מפירוש החכמים את הפסוק ביהושע? תירץ בעל "ספר המקנה" לקידושין, שם, תירוצו המניח את הדעת: קודם מתן תורה היה הלילה הולך אחר היום, ואכילת הפסח כשחיתתו היתה ביום י"ד בניסן, וממחרת הפסח הוא ט"ו, מה שאין כן לדורות, שהיום הולך אחר הלילה, והפסח הוא בט"ו, וממחרתו הוא בט"ז.

אמור מעתה, שהרשב"ם פירש, לפי דרכו, את סיפור השבת ב"בראשית" על פי התפיסה המקובלת קודם מתן תורה, והיא תפיסת השבת הבלתי-ישראלית. ומנין לנו שהיתה תפיסה כזו קיימת וקבועה קודם מתן תורה? כתבי אוגרית וכיוצא בהם, יוכיחו עתה?⁽¹⁵⁾ הראב"ע, שחשש לפירושיהם המסולפים של הקראים לגבי השבת הישראלית גופה התקיף אותו על כך, והרשב"ם, שאחז במדת פשוטו של מקרא, לא שם לבו לחשש זה.

וראוי גם לציין שתפיסת השבת כחנוכה הבית בבריאתו של עולם, הנמצאת בכתבי אוגרית א⁽¹⁶⁾, מצויה גם בספרות המדרשית הישראלית⁽¹⁶⁾. התורה לא ניתנה בחלל ריק, ולא בתחלת בריאתו של עולם. דרך ארץ קדמה לתורה, והיא לא ניתנה אלא כ"ו דורות לאחר כן. נמצא שכל מה שנודע לנו יותר מן התרבות הכללית של הסביבה, שבה ניתנה התורה, נדע ונבין יותר את התורה עצמה. זו היתה שיטת הרמב"ם בהסברתו את טעמי המצוות, בחלק השלישי מספרו "מורה הנבוכים", וזו צריכה להיות שטתנו גם היום בהבנת כמה גופי תורה. ולפיכך אין כגילויי התרי בויות של העמים, שמתוכם צמח עמנו, ובתוכם גדל כגוי בקרב גוי, להבנת תורתו שהעלתה אותו מזהמתם. ברם כל אותה בקורת המקרא, שאינה אלא פרי הרהורי

(14) קדושין ל"ז, ב' תד"ה ממחרת הפסח, ור"ה י"ג, א' תד"ה דאקריבו, וראה הערת הגר"ב על הגליון לירושלמי חלה פ"ב.

(15) כתבי אוגרית, הוצאת ח. א. גינזבורג, ירושלים 1936, עמ' 7-36.

R15 שם.

(16) פסיקתא רבתי, פ"ס ב', ושאלות ס"י א'.

לבם של אנשים העושים עצמם לדיינים לפי ראות עיניהם, צריכה שתשתקע מישראל.

מה מקום יש, למשל, כיום בדעות שהובעו ע"י א. גייגר בספרו "אורשריפט" ותורגמו עתה מחדש לעברית בשם "המקרא ותרגומיו", שהתואר "עליון שייך לת-קופת הצדוקים, ושההשערה שגם הפיניקים קראו לאלהים בשם עליון — נתבט-לה" (17). והלא כל בנינו זה נופל לאור כתבי אוגרית שהשם "עליון" נמצא בו פעמים איו מספר. כלום מותר לתת ספר זה בידי תלמידים, שיחשבו כי הואיל ותורגם מחדש, דעותיו קיימות ומקובלות?

משמחת לב היא האסכולה החדשה, שקמה בארצות הצפון, ונקראת על שם העיר אופסאלה "האסכולה האופסאלית". הם מתקרבים לאורח הנאמן של אמנות ישראל בקיום התורה שבעל-פה. וכבר ראיתי שכמה חכמי מקרא לא-יהודיים כתבו שכדאי והגון ללמוד את השפה הסקנדינבית ובלבד שיהא אפשר להם לקרוא את דברי "חכמי אופסאלה" במקורם. מי יתן ויכירו חכמי מקרא יהודיים לדעת כמה מרגליות שקועות בים התלמוד והמדרשים ובספרות הרבנית להבנת המקרא עד שיחשבו שכדאי והגון לצלול בים זה לדלותם משם.

ידוע אני שכמה מחכמי התורה מבטלים בלבם את בקורת המקרא ואינם חושבים אותה לראויה להיוקק לה. דבר זה מזכירנו את יחסם של חכמי התורה בבבל לקראות. הם קראו על רבם של הקראים את הפסוק "כלה ענן וילך" ועל בנו ותלמידו את סופו של הפסוק "כן יורד שאול לא יעלה", ונסתפקו בכך. ואולי צדקו לשעתם ובמקומם. הם סמכו על הישיבות שהיו להם כחומה. אבל באותן ארצות וזמנים שתש כוחה של תורה שונה. שם היתה גדולה הסכנה, ואלמלא ר' סעדיה גאון, שיצא להלחם כנגד הקראים בכלי זינם היו מתפשטים והולכים. אף עתה הגיעה השעה להלחם בבקורת המקרא בכלי זינה היא.

ב. סדר למקרא

שני פתגמים הם, שגרמו לא במקצת לשיבוש דרכי החיים והספרות ביש-ראל: "אין מוקדם ומאוחר בתורה" ו"אין סדר למשנה". ומן הדין לפרשם ולהע-מידם בקרן אורה, לא רק מפני שהם גורמים בנוקי החיים והספרות, אלא מפני שהם משמשים מפתח המקרא והמשנה. נדון כאן בעיקר בכלל הראשון.

כלל זה, האחרון מל"ב המדות בברייתא של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, נזכר ראשונה במכילתא לשמות ט"ו, ט', בזה הלשון:

(17) "המקרא ותרגומיו" עמ' 23, הע' 2, וראה שם כל הענין בעמ' 50.

"אמר אויב, זה היה תחלת הפרשה, ולמה נכתב כאן? שאין מוקדם ומאוחר בתורה. כיוצא בו, בשנת מות המלך עוזיהו (ישעיה ו', א') זה היה תחלת הפרשה, ולמה נכתב כאן? לפי שאין מוקדם ומאוחר בתורה. כיוצא בו, בן אדם עמוד על רגליך (יחזקאל ב') ויש אומרים, בן אדם חוד חידה (שם י"ז) זה היה תחלת הפרשה, ולמה נכתב כאן? לפי שאין מוקדם ומאוחר בתורה. כיוצא בו, הלוך וקראת באוני ירושלם (ירמיה ב') זה היה תחלת הפרשה, ולמה נכתב כאן? לפי שאין מוקדם ומאוחר בתורה. כיוצא בו, גפן בוקק ישראל (הושע י') זה היה תחלת הפרשה, ולמה נכתב כאן? לפי שאין מוקדם ומאוחר בתורה. כיוצא בו, אני קהלת הייתי מלך וגו' בירושלם (קהלת א', י"ב) זה היה תחלת הפרשה, ולמה נכתב כאן? לפי שאין מוקדם ומאוחר בתורה".

כלל זה במובנו השלילי, היינו ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה". מקובל ושגור בפי כל. ברם ברי לי שיש לשמוע גם משמעות חיובית בו. כלום יש לשער שרצונו לומר, ששירת הים היתה צריכה להיכתב בסדר כרונולוגי ולפתוח בפסוק, אמר אויב ארדוף? וכי לא ידוע שמדרך השירה להתחיל *in medias res* וששירה וכרונולוגיה אינן עולות בקנה אחד. ודאי ידעו החכמים סוד השירה וסדרה (1). אף בספור נוהגות שתי מדות. האחת שומרת על סדרם של דברים מן המוקדם אל המאוחר, והיא ממדתו של הספור העממי והסיפור לילדים. והשניה מתחילה באמצע הדברים וחוזרת לראש הספור ולצדדין, ולכל אשר יטה רוח היוצר החי וממלל מגופו של הספור, והיא ממדתו של הספור האמנותי. וכל האומר, שאין מוקדם ומאוחר בספור האמנותי אינו מתכוון לשלול מציאותו של כל סדר שהוא בספור מעין זה. רצונו לומר, שבמלאכת מחשבת של אמן אין צורך שיהא סדר כרונולוגי. אדרבה, האמן אינו נוהג בסדר מוקדם ומאוחר אלא בסדר הגיוני פנימי הידוע לו בלבד. עתים הוא גלוי לעין הקורא, ועתים הוא נעלם ואינו מתגלה אלא לעין המבקר, החודרת לתוכם של דברים ולהלך רוחו של היוצר המסתתר בקיפולי יצירתו.

הכלל הזה לא בא, איפוא, אלא ללמדנו, שכשם שאין סדר מוקדם ומאוחר בשירה, כך אין סדר מוקדם ומאוחר בחיבור ספר שלם בתורה ובנביאים ובכתובים. רוח השירה שפוף גם על החיבור בכללותו. אף פרקי הספר ישעיה לא נחרזו על חוט כרונולוגי פשוט ונראה מבחוץ. אילו היה חוט כזה, היה פרק ו' מסודר בראשו של הספר, שכן בו מסופר על הקדשת ישעיה לנביא. אמור מעתה שחוט מחשבתי פנימי הוא שנחרזו עליו פרקי הספר, ולפיכך בא הפרק המעמידנו על נקודת היקוד ושיא

(1) ראה רמב"ן בפירושו לתורה שם: ולדעתי בדרך הפשט הוא סדר הפסוק הראשון ממנו, כי מתחלה אמר שטבעו בים וירדו במצולות — ואח"כ שב לומר איך נעשה זה וכיו.

משאות הנביא, שעה שירושלים היתה כעיר נצורה וחיל סנחריב עמד לפני שעריה, בראש הספר, והוא הדין בספר יחזקאל. הקורא השטחי יראה בפרק א' הקדשת יחזקאל לנביא, ולא כן. פרק ב', ויש אומרים פרק י"ז, קדם בזמן לפרק א', ולמה נכתב זה ראשון? ודאי מפני שבו רואה יחזקאל את השכינה כשהיא גולה ממקומה, אל אשר יהיה הרוח ללכת, ונמצא זה בונה אב לעיקר משאותיו של נביא הגולה. והוא הדין בכל שאר הדוגמות שהובאו במכילתא למדה זו, הבונה אב לסדר המקרא.

בילקוט, בשלח, רמז רמ"ט, הובאה פסקא זו מן המכילתא בשינויים. חסרה שם הדוגמא שבהושע, ונוספה במקומה דוגמא מויקרא: "כיוצא בו, ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו (ויקרא ט', א') זה היה תחלת הפרשה, ולמה נכתב כאן? שאין מוקדם ומאוחר בתורה"². ובילקוט ירמיה, רמז רס"ד הובאה פסקא זו בשלימות, כמו שהיא במכילתא ובילקוט בשלח ביחד. ובקהלת רבה, על הפסוק אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלים: א"ר שמואל בר יצחק זה היה ראוי להכתב ולהיות תחלת הספר, ולמה נכתב כאן? אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ודכותיה תני רבי ישמעאל אמר אויב ארדוף אשיג, זה היה ראוי להיות תחלת השירה וכו'. כאן הובאה המכילתא בלשון תני רבי ישמעאל, בשינויים. והדוגמות שם מסודרות כסדר התנ"ך שבידינו. תחלה מן התורה: שמות, ויקרא, דברים, אחר כך מן הנביאים: יהושע, שופטים, ישעיה, וירמיה³. ואחר כך מן הכתובים: תהלים⁴, וקהלת. שירת משה כשירת דבורה וכזמור לאסף, וכחיבור פרשיות לספר, כולם כאחד שירה הם. חיבור הענינים במקרא הוא לא דבר מקרי ולא דבר ריק, ואם ריק הוא, ממנו שאין אנו יודעים לדרוש אותו ולמצוא את טעמו.

ואעידה לי עדות נאמנה, שהמשמעות החיובית, סמיכת הפרשיות נשמעת מכלל העדר הסדר הכרונולוגי, ושהיא היא הצד השני של המטבע, שהוטבעה בכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה", אותו ויכוח שהיה בין ה"צדוקי" לר' אבהו. "אמר ליה ההוא צדוקי לר' אבהו: כתיב מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו (תהלים ג') וכתוב לדוד מכתם בברחו מפני שאול במערה (שם נ"ז) הי מעשה היה ברישא?

(2) זה יוצא מפורש מן המקרא. וראה ב"סדר עולם" פרק ז', וגטין ס', א' בסוגיית תורה חתומה ניתנה או מגלה מגלה ניתנה, (3) השווה ב"ב י"ד, ב', סדרן של נביאים. שם ירמיה קודם לישעיה, וכאן ישעיה קודם לירמיה, לפי סדר הספרים שבידינו.

(4) הדוגמא מתהלים היא: "ואני בער ולא אדע בהמות וגו' זה היה ראוי להיות תחלת הספר. הכוונה היא, כנראה, לספר ג' שבתהלים המתחיל בזמור ע"ג. בראש הפרק, שהוא ראש הספר, כתוב: מזמור לאסף אך טוב לישראל וגו'. ובאותו פרק, בפסוק כ"ב, הוא הפסוק הנידון, חזור המשורר למהשבות הראשונות שהטרידו את מוחו לפני שהגיע לכלל ההחלטה שבפסוק הראשון. ראה חידושי הר"ל שם.

מכדי מעשה שאול היה ברישא, לכתוב ברישא. אמר ליה: אתון דלא דרשיתון סמוכין קשיא לכו, אנן דדרשינן סמוכין לא קשיא. לך"ו⁵.

הפרקים ג', וד' שבתהלים, ענינם שוה, דבר המרד וההתקוממות כנגד דוד. אך בעוד שלפרק הראשון, מקום שידובר בו על רגשת כל הגוים ומלחמתם כנגדו, פנים שוחקות ורוח של בטחון, לפרק השני, מקום שידובר בו על מחלוקת פנימית ורעה היוצאת מתוך ביתו, פנים של אימה ורוח של יאוש. ומה באה סמיכת הפרקים זה לזה ללמדנו? אמר ר' יעקב בשם ר' אחא: "למה נסמכה פרשת גוג ומגוג לפרשת אבשלום? לומר לך שקשה הבן הרע לאביו יותר ממלחמת גוג ומגוג"⁶.

מתוך השימוש במלים "אתון" ו"אנן", שומע אדם על קיום שתי אסכולות שונות בפירוש המקרא. ועדיין קימות שתי אסכולות אלו גם בימינו. בעוד שהמינים לפנינו, והיוצאים בעקבותם בימינו, יודעים שאין סדר כרונולוגי בתורה, ואינם מבקשים סדר פנימי והגיוני מחמת חוסר אימון וענין בו, חכמי ישראל מכירים ויודעים שהוא הוא עיקר המכוון בהנחת הכלל, אין מוקדם ומאוחר, והם יוצאים לבקש אותו סדר מסתתר, ומקבלים שכר על הדרישה כשמוצאים אותו.

נודמנתי פעם עם אחד החכמים העוסקים במקרא, שהיבר ספר (באנגלית) על התהלים בסדור כרונולוגי חדש ושאלתי, היודע הוא על נסיון אחר, שנעשה כבר במקצוע זה ולא עלה יפה. נדהם לרגע ואמר לי: לא. אמרתי לו שאין כוונתי לנסיון בן ימינו כי אם לדבר שנעשה עוד במאה השלישית למנינם. תמה עוד יותר ואמר, שמעולם לא שמע כזאת. קראתי לפני את לשון המדרש: "ר' יהושע בן לוי ביקש ליישב על הסדר הזה יצאת בת קול ואמרה אל תפיחו את הישן. ר' ישמעאל ביקש ליישב על הסדר הזה לפני רבו, אמר: כתיב סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר"⁷. הרגשתי שהוא תוהה באמת על מעשיו. אף הוא, כנראה, נוכח שאין לסתור את בנין הקדמונים, שצירפו מחשבה עמוקה למעשה סמיכת הפרקים, והעושה כן מפיה את הישן ואינו מעלה בידו כלום.

רבים מחוקרי המקרא בימינו באו לכלל החלטה, שהתורה היא "דרשה", היינו שאינה סיפור דברים ואוסף חוקים בלבד, אלא שיש בה קשר עניני פנימי וסופה נעוץ בתחלתה. בקיצור: תורה היא. והואיל וכן, מפני מה לא יסיקו את המסקנה ההגיונית

(5) ברכות י', א. והשוה ילקוט תהלים תרכ"ה, ר' יהושע בן חנניא במקום ר' אבהו.
(6) מדרש תהלים מזמור ג'. ובילקוט תהלים, תרכ"ה: ר' יצחק בשם ר' חייא. השוה ברכות ז', ב': ו"א"ר יוחנן בשם רשב"י. ובברכות י', א': למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג, שאם יאמר לך אדם, כלום יש עבד שמורד ברבו, אף אתה אמור לו, כלום יש בן שמורד באביו, אלא היה, הכא נמי הוה.
(7) מדרש תהלים, מזמור ג'.

היוצאת מתוך החלטה זו, היינו שיש ללמוד אותה ברוח שנכתבה בו, ושמפרשיה הנאמנים ביותר הם דורשיה וחוקריה מעולם, אבות התורה שבעל-פה.

כמה נאמנו דברי ר' יצחק, שעשה רש"י עטרה לראש פירושו על התורה⁸. רש"י, שלא נהג לכתוב הקדמות לפירושו, פרט ל"שיר השירים", שמצא לחובה להקדים משהו להסברת טיבה של מגלה זו, עמד בודאי על הצורך להסביר טיבו של הסדר במקרא עם התחלת הלימוד בו, ושיקע אותו, כדרכו, בעצם בחירת מאמרי חז"ל וצירופם וסמיכתם. השומע ואינו מבין צומק פשוטו של הכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה" יצחק בלבו לשאלת ר' יצחק. דומה שאין ראשית כראשיתה של תורה, ומפני מה היתה התורה צריכה להתחיל מ"החדש הזה לכם"? ואולם היורד לסוף כוונת הכלל הזה יבין לשאלה. הואיל ותכלית תורה מצוות ומעשים, וסדר פרשיותיה מיוסד על סמיכת הענינים מצד יחוסם הפנימי זה לזה ולא לפי סדר מוקדם ומאוחר, מפני מה פתחה התורה ב"בראשית", דבר העלול להעביר את הלומד על דעת כלל יסודי זה, ולהטעותו לחשוב שסדר כרונולוגי לפניו?

ודאי לא קשה למצוא טעם להתחלת התורה בפרשת בראשית שיש בה עיקר האמונה⁹. אף מבחינת חקים ומצוות יפה הקדמת "שבת בראשית", שאינה צריכה קידוש ב"ד לכל התורה ממצות החדש המסורה לבי"ד, ללמדנו שיש חקות שמים שאין ביד האדם לשנותן. וכל דורש וחוקר יכול למצוא טעם משלו, ויקבל שכר על דרישתו וחקירתו. ואולם דברי ר' יצחק לא נאמרו בגדר דרש ועיון משלו. יסודם בפרק קיא מספר התהלים, שכל עיקרו לא בא אלא לגלות את חק הסמיכות השולט בסידור התורה. "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים" — סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר¹⁰. נמצאנו למדים שר' יצחק לא בא לדרוש, אלא לפרש. ודבריו על נעיצת ראש התורה בסופה, ושילוב מעשה בראשית בצוואת משה ליהושע להנחיל לישראל את הארץ הם הם דברי פרק קיא בתהלים.

מפני מה נשתלט חק הסמיכות ולא חק המוקדם ומאוחר בחיבור פרשיות המקרא? דבר זה נובע מסוד הנצח אשר מעל לתחומי זמן ומקום, שהתורה טבועה בחותמו, בחינת סמוכים לעד לעולם. והדורש סמיכת הפרשיות יעלה כמה פנינים מים המחשבה והשירה, שהפרשיות הבודדות נתונות בתוכו. משל הפרשיות

8 על מקומו של מדרש זה, שהיה כעין אבן הטועין לכמה מפרשים עד שתברר שהוא בתנחומא, ראה "זכור לאברהם" לר"א ברלינר, ליקוטים, ותנחומא בובר, בראשית י"א, וב"הערות ותיקונים" שם.

9 עי' ברמב"ן עה"ת בראשית א, א.

10 ברכות י, י"א: דא"ר יוחנן סמוכין מן התורה מניין, שנאמר סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר. וביבמות ד, א' על שם ר' אלעזר. והשוה מדרש תהלים ג.

והפרקים למה הם דומים? לגלים גדולים שבים הנראים לעין כל, ומשל בין הפרשיות והפרקים למה הם דומים? לגלים קטנים שבין גל וגל, שאינם נראים אלא לעין המעמיק ראות ומאמין שהתורה דרושה לכל חפציו. בוא וראה לשון הירושלמי¹¹: "חנניה בן אחי רבי יהושע אומר, בין כל דיבור ודיבור דקדוקיה ואותיותיה ממולאים כתרשיש, כימא רבא. רבי שמעון בן לקיש, כד הוי מטי להדין קרייא, הוה, אמר, יפה לימדנו חנניה בן אחי רבי יהושע. מה הים הזה, בין גל גדול לגל גדול, גלים קטנים, כך בין כל דבר ודבר בדקדוקיה ואותיותיה של תורה". תיאור התורה, אבריה וגידיה, אלה מצוות עשה ולא תעשה שבה, הכתובים ככימא רבא, הוא מעין תיאור האדם, אבריו וגידיו, הנתונים בדם ובמוח ובלית חיוני שאינו ניתן להיגדר, ונראה כ"כימא רבא".

אדלה לדוגמא פנינה אחת מאלף מאותו ים המחשבה והשירה, שגילו התנאים במשנתם ונשתמש בהן רש"י בפירושו. שנינו במכילתא, סוף פ' יתרו וראש פ' משפטים: "ואלה המשפטים אשר תשים, נמצינו למדין שסנהדרין באין בצד מזבח, אעפ"י שאין ראייה לדבר זכר לדבר, שנאמר וינס יואב וגו' ויחזק בקרנות המזבח (מלכים א', ב', כ"ח)¹²". ר' ישמעאל אומר אלו מוסיפין על העליונים, מה עליונים מסיני אף תחתונים מסיני". רש"י הפך את סדר הדרשות בפירושו, וכבר עמד על כך ר' אליהו מורחזי בפירושו על רש"י והסביר את הדבר בטוב טעם. רק לאחר עמידה על הויו המחברת פרשת המשפטים לעשרת הדברות מתעוררת התמיהה, למה נכנסה פרשת המזבח כאילו שלא במקומה וכמפרידה בין הדבקים. והתשובה: בה מראה התורה כאילו מקום למושב הדיינים, והמקום גורם. משם ישאבו אותה רוח אלקים המשאילה לדיינים את השם אלהים, כאילו היו בני עליון כולם, וכל מה שהם עתידים לחדש כאילו ניתנו מסיני.

אמנם יש להזהר מלהפריז על השימוש במדה זו, שלא לקרוא לבין הפרשיות דברים שלא מן הכוונה הפשוטה והאמתית. וכבר חלקו תנאים אם יש לדרוש סמוכין בכל התורה או במשנה-תורה בלבד. חותם הסדר האחדותי טבוע בודאי על משנה-תורה יותר מאשר על שאר החומשים¹³. והדבר שנוי במחלוקת אם כל הפרשיות שבתורה נסמכו זו לזו על פי חק משיכה הדדית נעלם, ואם נחפשהו ממטמונים נמצאהו, או שיש פרשיות שנכתבו זו בצד זו כפרשיות נפרדות שאין כל קשר ביניהן.

11 ירושלמי, סוטה ח, ג.

12 ביקש להישפס בב"ד ולא להיות מומת מלכות, סנה' מ"ח, ב'.

13 יבמות ד, א': "ואמר רב יוסף אפילו למאן דלא דריש סמוכים בעלמא במשנה תורה דריש, דהא ר' יהודה בעלמא לא דריש ובמשנה תורה דריש". ועיי' תורה וישיב' וכי מפני.

כך שנו חכמים בספרי¹⁴): ר' עקיבא אומר כל פרשה שהיא סמוכה לחברתה למדה הימנה — ר' אומר הרבה פרשיות סמוכות זו לזו ורחוקות זו מזו כרחוק מזרח ממערב. ובויקרא רבה (פ' כ"ה) אמרו: "מיוסדים על אדני פז, אלו פרשיותיה של תורה שהן נדרשות לפניהם ולאחריהם. ולמה הן דומות? רב הונא בשם בר קפרא אמר, כעמוד הזה שיש לו בסיס מלמטה וקיפלוס מלמעלה כך הם פרשיותיה של תורה, נדרשות לפניהם ונדרשות לאחריהם"¹⁵.

מחלוקת אחרת ב"ספרי" דורשת ביאור. כך שנוי שם¹⁶): "שבתחלת הספר הוא אומר, וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד [בחדש השני] וכאן הוא אומר בחדש הראשון, ללמדך שאין מוקדם ומאוחר בתורה. רבי אומר אין צריך, שהרי כבר נאמר, ובני ישראל אכלו את המן ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת. ועדיין לא אכלו, ללמדך, שאין מוקדם ומאוחר בתורה". דברי רבי צריכים ביאור¹⁷. ונראה שכונתו, כי מן הכתוב בפרשת המן יש ללמוד שנכתבה בסוף ארבעים שנה, היינו שהתורה חתומה ניתנה ולא מגילה מגילה, שהרי פרשת המן מדברת על הנחת צנצנת המן לפני העדות למשמרת, וזו היתה ראויה להכתב אחרי הקמת המשכן, ועוד שמפורש נאמר בה, עד בואם אל ארץ נושבת, ולמה נכתבה כאן (שמות ט"ז)? מכאן שאין סדר מוקדם ומאוחר כי אם סדר-ענינים בתורה¹⁸.

ולא משמעות דורשין בלבד יש בין תנא קמא לרבי בשאלה זו. לתנא קמא הלומד כלל זה, שאין מוקדם ומאוחר בתורה, מפרשת פסח שני שנאמרה בחדש

14) ספרי, במדבר, כ"ה, א.

15) השה תנחומא בהר א' ושהש"ר פ"ה עה"פ שוקיו עמודי שש, ושם פ"א עה"פ נאו לחיך בתורים צוארך בחרוים: ר' לוי בשם ר' חמא ב"ר חנינא אמר אלו פרשיותיה של תורה שהן חרויות זו בזו ומושכות זו בזו ומדלגות זו מזו ודומות זו לזו וקרובות זו לזו. אמר ר' מנחמא כגון הדין דכתיב לאלה תחלק הארץ בנחלה וכו'.

16) ספרי, בהעלותך, במדבר ט', א.

17) ר' דוד פארדו בפירושו על הספרי מביא דברי מהרא"ן שכתב: "לא ידעתי כונת ר' באומרו אינו צריך דהא כיון שהכתוב מוכרח לומר בחדש הראשון כו' ממילא ידעינן דאין מוקדם ומאוחר".

18) ראה גיטין ס', א' וברש"י ובתוס' שם, שאין כונת רש"י בפירושו על הגמרא למ"ד תורה מגלה מגלה ניתנה, שלא נכתב כלום מן התורה עד לסוף מ' שנה, שהרי בפירושו בחומש פירש רש"י על הפסוק, ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם, דהיינו מבראשית ועד כאן, אלא שעל הסדר נכתבה וכו' והיה יכול להוכיח דבר זה מכמה מקראות שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ע"ש במהרש"א, מהר"ם ומהר"ם שיף, ולענין נראה שכונת התוס' היא, שלדעת האומר תורה חתומה ניתנה, התורה נכתבה על הסדר, ולא על פי סדר מוקדם ומאוחר, היינו שלא נכתבו הפרשיות מיד לאתר שנאמרו, ונמצא חיבור הפרשיות בתורה על פי סדר מוקדם ומאוחר בלבד. פירוש זה הוא מעין הפירוש שנתנו התוס' לכלל אין סדר למשנה בתחלת ב"מ וב"ב, וכשחברם על הסדר חברים".

הראשון של השנה השנית ונכתבה אחר הפרשה שנאמרה בחדש השני. יוצא שלא נכתבו פרשיות התורה עפ"י סדר מוקדם ומאוחר ויש לבקש בכל מקום טעם לסמיכת הפרשיות¹⁹. ולרבי, ערוכה התורה בכל וסדורה, וגם בפרשה אחת יש חלקים מאוחרים ומוקדמים, מפני שהם מענין אחד²⁰.

מדת "מוקדם שהוא מאוחר בענין", שהיא מדה ל"א מל"ב המדות²¹ שז' הברייתא דר' אליעזר בנו של ריה"ג, אינה ענין לכאן. עיקרה סירוס המקרא כדי לפרשו, או לדרשו. אך מדת "מוקדם שהוא מאוחר בפרשיות", שהיא הענין הנידון לפנינו, הובאה ב"מדרש הגדול" בנוסח שונה. איזו משתי הנוסחאות היא עיקר? הדעת נותנת, שהדוגמות שבברייתא שלפנינו, העולות בסגנון אחד עם הדוגמות לשאר המדות שבברייתא, הן עיקר, אעפ"י שהדוגמות הניתנות למדה זו ב"מדרש הגדול" הן יותר מן הענין ל"מוקדם ומאוחר שבפרשיות" מאלו הנמצאות בברייתא שלפנינו. שכן הדוגמא הראשונה מן השתים היא במוקדם ומאוחר שבפרשה אחת²², אף ניתן לשער שבעל "מדרש הגדול"²³ לא מצא לפניו מדה זו בברייתא כל עיקר²⁴, והשלימה עפ"י ליקוט משלו מתוך קוהלת רבה, מדרש תהלים, וברכות י"ב.

19) ראה רמב"ן עה"ת במדבר ט', א': "מכאן אמרו חכמים אין מוקדם ומאוחר בתורה. וטעם האיחור הזה היה כי כאשר בא הספר הרביעי הזה לזכור המצות שנצטוו ישראל במדבר סיני לשעתם רצה להשלים ענין אהל מועד ותיקונו כל ימי המדבר, והזכיר תחלה הדגלים ומקום האהל, ומעמד משרתיו, ותיקון המשמרות למשאו לכל עבודת האהל, והזכיר קרבנות הנשיאים שהביאו העגלות אשר ישאו אותו באחד בניסן או קודם לכן, ואחר כך שב להזכיר אזהרה שהזהיר אותם שלא ישכחו מצות הפסוק. הרמב"ן ביקש למצוא כאן טעם משלו לסדר פרשיות התורה, מתחלת ספר במדבר עד פרשת פסח שני שבהעלותך. ורש"י העתיק את דברי התנא קמא שבספרי בהוספת נוסף משלו; שלא רצתה התורה לפתוח ספר במדבר בגנות ישראל, ולפיכך הקדימה את המאוחר.

20) סוגיית הגמ' בפסחים ו', ב' היא כדעת ת"ק, ועל השאלה: "ונכתוב ברישא דחדש ראשון והדר נכתוב דחדש שני", אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב: זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה. ואמר רב פפא לא אמרן אלא בתרי עניני אבל בחד ענינא מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר. לפי"ז יובן היטב פירוש רש"י: "בתרי עניני, בשתי פרשיות, בחד ענינא, במקראות הסדורות בפרשה אחת". פירוש זה מוכרח לפי ת"ק. אך לפי רבי, בפרשה אחת יש חלקים מוקדמים ומאוחרים לפי הענין.

21) בדבר המספר ל"ב או ל"ג ראה הוצ' ענלאו עמ' 10.

22) ראה ברייתא דל"ב מדות עם פי' "מדרש תנאים למהר"ן: "ולפי דעת הברייתא כאן — נצטרך לומר שהפרשה הזאת שמתחילת אחר הדברים האלה נתחלקה לשתי פרשיות. וראה "נתיבות עולם" לרצ"ה קאצינעלין בוגין, מדה ל"א, שהבין כונת התוס' בפסחים י', ב' בחד ענינא בפסוק אחד.

23) על בעל "מדרש הגדול" ראה המבוא האנגלי למה"ג על במדבר וחלק מ' נשא מאת ש. פיש הוצ' האוניברסיטה במנצ'סטר 1940.

24) גם ג. ענלאו לא מצא זו בכה"י שלפניו, וכתבה עפ"י כ"י אחר, ראה שם בהערות.

מלבד הטעם הברור והמובן לכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה" שהונח ביסוד סידורה כסידור המקרא כולו, מצאנו עוד טעם אגדי-מסתורי. כך כתוב במדרש⁽²⁵⁾: "זהו שאמר הכתוב (איוב כ"ח י"ג) לא ידע אנוש ערכה — אמר ר' אלעזר לא ניתנו פרשיותיה של תורה על הסדר, שאם ניתנו על הסדר כל מי שהוא קורא בהם היה יכול להחיות מתים ולעשות מופתים, לכך נתעלמה סדורה של תורה, והוא גלוי לפני הקב"ה, שנאמר (ישעיה מ"ד, ז') ומי כמוני יקרא ויגידה ויערכה לי". ברם סדר מוקדם ומאוחר האמור כאן מדבר בסדר הקדום והמקורי לפי שעלה במחשבת הבורא, שכן התורה קדמה לבריאת עולם, ובה נסתכל הקב"ה וברא את העולם והאדם⁽²⁶⁾. אילו נתגלה לאדם סדר מקורי טמיר ונעלם היה יכול אף האדם לעשות כן. אף מצאנו שיחה נאה במדרש אחר, בביאורו של כלל יסודי זה בסדר התורה. זו לשון המדרש⁽²⁷⁾: "אלה תולדות השמים והארץ, זה ראשה של תורה, החדש הזה לכם, ראש הספר, אמר אויב ארדוף, ראש השירה, ולמה עשה הקב"ה מוקדם ומאוחר בתורה? מפני גסי הרוח, שלא יקרא כהן בבראשית ויאמר: אני התחלתי התורה".

סוף דבר, הכל מודים, שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ברם לא הכל מבינים את הנשמע מכלל יסודי זה בהבנת מבנה התורה, והנביאים, והכתובים כולם. התורה וכל כתבי הקדש סודרו כמו בים הגיון משלו, עמוק וקדמון הנובע מקדמונו של עולם, ואינו מתגלה אלא למי שמתיגע לגלותו. כלל זה, שאין מוקדם ומאוחר בתורה ככלל, שאין סדר למשנה אינם צריכים להיתפס בדרך השלילה בלבד, כי אם בדרך החיוב היוצא מכללם.

ג. מדות הפשט והדרוש

כדי לפתוח את הדיון על ענין הדרוש עיון וכובד-ראש, שהרי אמרו "פנים של אימה למקרא" ב"מילתא דבדיחותא", כמנהגו של רבנו האמורא רבה, אפתח בספור מבדה, שאירע לר' יצחק ניסנבויים הי"ד. כך הוא מספר בזכרונותיו "עלי חלדי", שבשעה שנפטר ר' שמואל מוהליבר ז"ל קיבל הזמנות מכמה ערים ועירות להספידו, ובתוכן מן העיר וילנא. על דבר זה תמה ושמה כאחד. וילנא, עיר מלאה חכמים וסופרים היתה, ובראשה "מגיד דמתא". נמצא, שהזמנתה מילתא היא. אך לא עברו ימים אחדים וגם תמיהתו וגם שמחתו עברו, שכן קיבל מכתב שני שביטל

(25) מדרש תהלים, מזמור ג'.

(26) ב"ר פ"א ובכ"מ.

(27) מדרש אבכיר, מובא בילקוט, בראשית י"ז.

(28) תוספות ראש ב"מ וראש ב"ב.

את ההזמנה, ושוב לא עברו ימים אחדים וקיבל מכתב שלישי, שקיים את ההזמנה הראשונה, וביקשו בכל לשון של בקשה שיקבלנה. עמד ונסע.

בבואו לוילנא נתברר לו גופא דעובדא היכי הוה. אחרי שנודע לו ל"מגיד דמתא", שהזמינו אדם מן החוץ להספיד את ר' שמואל מוהליבר, שלח וקרא לאנשי העיר והוכיחם על כך. הלא "מגיד" מצוי להם בעירם, טען, ולמה יטרחו להביא ממרחק מספיד. ענו ואמרו לו, שטעמם ונימוקם עמם. הואיל ור' שמואל מוהליבר מראשי העוסקים עם "חובבי ציון" היה ורוחו של "המגיד דמתא" לא היתה נוחה מהם, חשבו שטוב יותר להביא מן המקורבים אליו מי שיספידנו. השיב ה"מגיד דמתא" דברים של טעם כנגדם, ואמר, שמלבד עסקנותו הציונית היה ר' שמואל מוהליבר גם רבה של ביאליסטוק, ומפני מה לא יספידנו? אותה שעה כתבו לבטל את ההזמנה, ומה אירע אחרי כן? זהו שאמר ה"מגיד" בהספדו. הרבה דרשות נמצאות במדרש על הפסוק "ויתן לך האלהים מטל השמים ומשמני הארץ וגו'", וזו אחת מהן: מטל השמים — זה מקרא, ומשמני הארץ — זו משנה, ורב דגן — זה תלמוד, ותירוש — זו אגדה. דרשה זו היא פשוטו של מקרא, אמר ה"מגיד". וכי ישאלו, מפני מה לא נאמר כן מפורש במקרא, התשובה היא, שהרי יצחק חשב, שהוא מדבר לעשו, ולפיכך דיבר אתו בלשונו. ואולם לאחר שנתברר כי הברכה ליעקב היתה הרי מדרשו של מקרא הוא פשוטו, והנמשל מובן מאליו, כלום לכרם ולזית במובנם הפשוט נתכוון ר' שמואל מוהליבר? הוא בודאי לא נתכוון אלא למצוות התלויות בהם, וכי ישאלו מפני מה לא אמר כן בפירושו, התשובה היא, שבדברו ל"חובבי ציון" שלעשו נדמו, לא יכול לומר כן, ולשם מה הבאתם אותי הנה, שאל ר' יצחק ניסנבויים. ענו לו: כדי להוכיח, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. דבר זה קשה מאד, אמר, ואף על פי כן אנסה לעשות כן.

אמנם קשה מאד למתוח קו בין פשוטו של מקרא ומדרשו. הפרשן הגדול רש"י ז"ל היה מכובשי הדרך בשדה זה. הוא אחז, כאילו, מאזני הפשט בידיו ושקל בהם כל דרשה, אם רחוקה היא מן הפשט או קרובה אליו. אף הוא לא נמנע מלומר על פירושי מקראות לפי מדרשי החכמים, שכמה גופי הלכות תלויים בהם, כמו דין "מודה במקצת הטענה" הבנוי על הפסוק "כי הוא זה" וכמו הטיית הדיינים לטובה או לרעה הבנוי על הפסוק "לא תהיה אחרי רבים לרעות וגו'", שאינם לפי פשוטו של מקרא (רש"י על התורה, שמות כ"ב, ח', וכ"ג, ב'). אף על פי כן הודה ולא בוש, שהיה חוזר וכותב את פירושו מחדש לאור "הפשטים המתחדשים בכל יום", ולא עוד אלא שזירז את נכדו רשב"ם לבאר את המקרא לפי פשוטו, כעדות הרשב"ם בפירושו לראש פ' וישב.

והרמב"ם עמד, כידוע, בשורש השני מי"ד השרשים ב"ספר המצוות" שלו על הכלל היסודי, שלא כל ההלכות היוצאות מן המדות שהתורה נדרשת בהן נחשבות כאילו הן מן התורה, "והוא אמרם ז"ל אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והיות התלמוד בכל מקום ישאל, פשטיה דקרא במאי כתיב". הרמב"ן השיג עליו, וכמעט שהוציא את הכלל הזה גופו מפשוטו ואמר: "לא אמרו אין מקרא אלא כפשוטו, אבל יש לנו מדרשו עם פשוטו, ואינו יוצא מידי כל אחד מהם, אבל יסבול הכתוב את הכל ויהיו שניהם אמת".

אמת, שכל דבר שבכתב טעון פירוש ומדרש, ואפילו אם הוא כתוב בידי אדם, כחוזים ושטרות, כלשון החכמים "הלל היה דורש לשון הדיוט", כל שכן דברי שירה, שיש בהם יותר מכוונה אחת, ואין צריך לומר דברי תורה ש"אחת דבר אלקים שתיים זו שמעתי". שהם "כפטיש יפוצץ סלע". ועל דעות בני אדם השונות זו מזו, בענין זה, כבר כתב הרמב"ם ב"מורה נבוכים, חלק ג' פרק מ"ג: 'נחלקו בני האדם בדרשות לשני חלקים, האחד ידמה שהם באור ענין הפסוק ונלחם ומתגבר לאמת הדרשות — והשני מבזה אותם ויחשבם לשחוק אחרי שהוא מבואר נגלה שאין זה ענין הכתוב, ולא הבינה אחת משתי הכתות שהם על צד מליצת השיר אשר התפרסם דרכה בזמן ההוא"¹.

האמת תורה דרכה, שאין לבוא לידי הכללות, ואין למדין מהן. יש לדון על כל דבר וענין לעצמו, והפרשן בן ימינו צריך ללכת בדרך שנכבשה לפניו ע"י רש"י, רמב"ם, רשב"ם ראב"ע ורד"ק וכל חכמי הדורות שאחריהם, ולשוב ולדון על כל פירוש ומדרש המשוקע בספרות התלמודית והמדרשית עד כמה הוא קרוב אל הפשט לדעתו או רחוק ממנו. ברם דא עקא, שהפרשן בן ימינו הולך ומתעלם לגמרי, ואינו טורח כלל לצלול בים גדול זה, מפני שלא אומן בו כי לא יאמין בו.

עוד בימי התנאים הונחו והוגדרו מדות הפרשנות המקראית, ונוסחו בידי ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי בברייתא הידועה שלו. מפרשי ימי הבינים עשו אונם כאפרכסת לברייתא זו, חקרו בה ועשוה לקו במחקריהם, ואילו חכמי הדורות האחרונים פוטרם אותה בקריאת השם "הרמניוטיקס" עליה, וכזורתו של השם כן זר תכנה בעינם. אביא דוגמות אחדות להראות, שלא פג טעמה בהוראת דרך הפרשנות המקראית, וכל מה שנמשמש בה נמצא בה יותר מן הפרשנות לפי פשוטו של מקרא מאשר לפי מדרשו, כמקובל.

(1) עיי"ש וב"מאור עינים" לר"ע מן האדומים, אמרי בינה פ' ט"ו, המביא גם לשון ריא"ז ב"שלטי הגבורים" ע"ז פ"א, ור"ה ה', א' תוד"ה אמרה תורה — "והוא מדרש חכמים ז"ל, ולא שייך למימר אמרה תורה אלא בדבר שהצדוקים מודין", ואין כאן מקום להאריך בזה.

לפי מדה י"ז יש לפרש את המקרא לא רק ממקומו אלא גם ממקום אחר. והדוגמות הבאות להאיר את השימוש במדה זאת הן: פרק כ"ח מיחזקאל המשלים את תיאור גן העדן שבבראשית, ופרק כ"ד שבדברי הימים א' המשלים את תיאור סדר הכהונה שבתורה. מדה זו באה להוכיח, שיש חומר אגדי והסטורי שנכתב בספרים מאוחרים לתורה והיה ידוע בשעת כתיבת התורה, עד שיש למלא את החסר במקומו ממה שיש במקום אחר. עובדא זו, שיש דברים שנשארו כמסורת שבעל פה כמה מאות שנים ונכתבו לאחר כן, משמשת עתה יסוד לאסכולת המחקר המקראי הנודעת בשם "טרדיציו-הסטורית", והיתה נודעת למפרשי המקרא הקדמונים שהרבו להשתמש במדה זאת.

רשב"ם בפירושו לבמדבר י"ב, א: "ותדבר מרים ואהרן במשה על אדות האשה הכשית אשר לקח כי אשה כשית לקח", כותב: "כדכתיב בדברי הימים דמשה רבנו מלך היה בארץ כוש ארבעים שנה ולקח מלכה אחת ולא שכב עמה כמו שכתוב שם, והם לא ידעו כשדיברו בו, שלא נזקק לה. זהו עיקר פשוטו, שאם בשביל צפורה דברו מה צורך לפרש כי אשה כושית לקח, וכי עתה לא ידענו כי צפורה מדינית היא".

הרי פירש רשב"ם את המקרא בתורה לפי אגדה שנכתבה בזמן מאוחר², ולא עוד אלא שכתב: "זהו עיקר פשוטו", הואיל ולשון הכתוב מעידה לפי דעתו על כך, ואעפ"י שראב"ע כתב לשמות ב', כ"ב "ואשר כתוב בדברי הימים דמשה אל תאמן, וכלל אומר לך, כל ספר שלא כתבוהו נביאים או חכמים מפי הקבלה אין לסמוך עליו", והוא עצמו כתב לשמות ד', י' "ואין לחוש לספרים החצונים", לא פקפק מלהסתייע באגדה זו, כאילו היתה ידועה בזמן כתיבת התורה ונרמזה בפסוק. אמור מעתה שיש לטבוע מטבע חדשה "אגדה למשה מסיני", נוסף למטבע הישנה "הלכה למשה מסיני". כוחה של אגדה עתיקה כזאת הוא ככחן של הברייתות ביחסן למשנה. מה על אלו אמרו: כל ברייתא דלא מתנייא בי ר' חייא ור' אושעיא לא תותבו מינה בי מדרשא דלמא משבשתא היא" אף אלו כן, ואולם עם כל החשש פן נשתבשו יש להסתייע בהן, בכל מקום שהדעת נותנת כן, והפסוק אינו מוכחש על ידן כי אם להיפך, מתפרש על ידן, וכך הוא הדין וכך היא המדה ביחס לאגדת עזרא ועזאל⁴ הבאה לפרש, לפי הגמרא את השם עזאל. ועל פי אגדה כזו יתפרשו,

(2) הדוגמות המשמשות כעין גמרא לברייתא זו הן, כנראה, מאוחרות לגוף הברייתא, ויש כמה שינויי גירסא בכ"י, ברם אין לנהוג בהן מנהג ולוול ולשנותן בלי בדיקת כ"י עד שיהיו להן פנים חדשות כדרך שעשה הר"י רייפמאן בהוצאתו.

(3) ראה מדרש דה"י למשה, ביהמ"ד לר"א יעללינעק ח"ב.

(4) ראה מדרש שמחזאי ועזאל, ביהמ"ד לר"א יעללינעק ח"ד.

אגב, כמה טעמי מנהגים, כגון קריאת פרשת העריות ביום הכפורים, והמשנה הקדומה על המחולות בכרמים באותו יום. נמצא שמדה זו "דבר שאינו מתפרש ממקומו ומתפרש ממקום אחר" בנתה יסוד לבנין המחקר המקראי, העני במקום זה ועשיר במקום אחר, והראתה דרך לפירוש המקרא באור העולה מספרים אחרים של התנ"ך גופו ושמחוצה לו, ויש לאחוז בה ולהוסיף להאיר על ידה את מחשכי המקראות הסתומים.

המדה החמש-עשרה דנה בכתובים מכחישים זה את זה. והדוגמות הניתנות לביאור מדה זו עוסקות בסתירה הקשה שבכולן, היא הסתירה במספרים. כתוב אחד אומר על הספירה שנעשתה בימי דוד: "ויתן יואב את מספר מפקד העם אל המלך ותהי ישראל שמנה מאות אלף איש חיל שלף חרב, ואיש יהודה חמש מאות אלף איש (שמואל ב', כ"ד, ט') וכתוב אחר אומר: "ויתן יואב את מספר מפקד העם אל דויד ויהי כל ישראל אלף אלפים ומאה אלף איש שלף חרב ויהודה ארבע מאות ושבעים אלף איש שלף חרב" (דברי הימים א', כ"א, ה'). ושוב. כתוב אחד אומר על קניית הר הבית מארונה היבואי: "ויקן דוד את הגורן ואת הבקר בכסף שקלים חמשים" (שמואל ב' כ"ד, ל"ד) וכתוב אחר אומר: ויתן דויד לארנן במקום שקלי זהב משקל שש מאות (דברי הימים א', כ"א, ל"ה).

הבא לישב סתירות אלו בדרך הקלה ביותר יאמר: מקורות שונים הם, או כפי שרגילים לומר על משנה סותרת מקצתה את מקצתה: תברא, מי ששנה זו לא שנה זו. ברם דרך זו דחוקה היא, ואין לפנות אליה אלא כשכל הדרכים האחרות חסומות. המשנה קיבוצית ומכמה משניות הוצברה, אבל רבי וחבריו ערכוה וסידרוה. כל שיש לו, איפוא, אמונת חכמים ואינו משים עצמו דיין עליהם, לא ימהר לומר: תברא, ויבקש מי שיישב לו את הסתירה, כשהוא מוכן להוליך בגדיו אחריו לבית המרחץ. כל שכן בספרי המקרא, שעברו אף הם עריכת חכמים הקדמונים, וכשמצאו בהם סתירה בקשו לגנום.

הכתוב השלישי המכריע בין שני הכתובים המכחישים במספר הנפקדים הוא בדברי הימים, א' כ"ז, שם מנויים השרים והשוטרים והמשרתים הרשומים בספרי המלכות שאינם צריכים ספירה, מפני שהם ספורים ועומדים, ומספרם מגיע לכדי אותם שלש מאות האלף שבין שני הכתובים המכחישים. ובדרך ישוב הסתירה שבין המקראות הדנים בקניית מקום המקדש, מגלה הלומד לכאורה סתירה אחרת בפסוקי התורה הדנים במקום הבחירה. כתוב אחד אומר: "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם" (דברים י"ב, ה') וכתוב אחר אומר: כי אם במקום אשר יבחר ה' באחד שבטיך (שם, שם, י"ד). ואור חדש עולה במוחו על

טיבו של המרכז, שאם כי הוא באחד השבטים צריך הוא לאחד את כל השבטים כאחד. וישוב הסתירה עולה מאליו: כל שבט נתן חמשים שקלים, וכלם כאחד שש מאות. והכתוב "שקלי זהב משקל שש מאות" מתפרש יפה, שנתן לו שקלי זהב במשקל שש מאות כסף.

אפשר לתת דוגמות אין מספר לשימוש במדה זו כדי ליישב סתירות ולהעמיק על ידי כך את ההבנה בקיפולי המקראות. העיקר הוא בהצבת ציון הדרך לחוקר המקרא, שלא ימהר להתיר פקעת סבוכה כמו שעשה אלכסנדר מוקדון בקשר הגרדי, שבתקוהו בחרבו. מתוך החפץ להתיר שאלות סבוכות במתינות ובהתבוננות עמוקה יתגלה אור חדש על המקראות הנראים כסותרים. כן עשה ראב"ע ביישוב הסתירות המדומות שבין שתי הנוסחות של עשרת הדברות בשמות ובדברים⁵, וכן עשו כמה מחוקרי המקרא המיושבים והמישבים, ובדרך זו צריכים חוקרי ימינו ללכת הלוך והאיר את המקרא בידיעותיהם הנוספות ובכח שיפוטם של אחרונים היפה מכוחם של הראשונים מתוך שהוא רכוב על כתפיהם.

איש המערב, הרחוק מדרכי הסגנון המזרחי ריחוק מקום, ומסגנון המקרא ריחוק זמן ומקום, איננו מסוגל להבין את דרך חיבור התורה מפרשיות נפרדות, הנראות לו כסותרות וכחוזרות ולא כמשלימות ומרחיבות זו את זו. גילויי ספרות העמים שמהם נבדלו ישראל להיות לעם ה' נתנו בלבם את הידיעה שנעלמו מהם כמה דברים, ושטעו בשפטם עליהם מחוסר ידיעה. הכירו בסגנון כתיבת החוקים בצורה אפודיקטית וקוואיסטית, וחקים שחשבו עליהם שהם חוזרים על הענין במלים שונות ונובעים מ"מקורות" שונים אינם אלא מרועה אחד. ואף על פי כן עדיין לא הכירו חוקרי המקרא המודרניים היוצאים בעקבות בעלי מחקר הצורות הספרותיות מבית מדרשו של הרמן גונקל בכלל היסודי והפשוט שידעו חכמינו ז"ל, שעונשין ואזהרות אינם באים כאחד, אלא בזה אחר זה ובמקומות מרוחקים זה מזה. פרקים כמו ויקרא י"ח וכ' אינם חוזרים כי אם משלימים זה את זה, האחד עוסק באזהרות והשני בעונשין.

ושבילי הסגנון השירי, שהיו נהירים לטובעי המדות בברייתא של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, אינם נהירים כל צרכם לכמה מחוקרי המקרא בימינו, ואין הדבר עולה על דעתם שיש לבקש ולמצוא שם את המפתח לכמה מקראות סתומים. התנאים מפרשי המקרא הכירו לא רק את יסוד התקבולת בשירה המקראית,

(5) ראב"ע לשמות כ', א': יש שאלות קשות בפרשה הזאת — ושאלות קשות מאלה והנה אנחנו קראנו זו הפרשה שהיא פרשת וישמע יתרו ראשונה ופרשת ואתחנן שניה וכו', ואגב פירושו מתבארים כמה דברים סתומים, וישוב הסתירות המדומות עולה מאליו.

אלא גם את העדר השלימות בתקבולת זו, ככל צורות סימטריות שאינן שלימות בהחלט, ועשוהו יסוד להבנת מקראות קשים. לא בלי כוונה ניתנת כדוגמא למדה י"ט "דבר שנאמר בזה והוא הדין לחבירו" הפסוק במלכים א', ז', ט"ו: "ויצר את שני העמודים נחשת שמנה עשרה אמה קומת העמוד האחד וחוט שתיים עשרה אמה יסב את העמוד השני". מתוך פסוק זה רואה הקורא בחוש את מבנהו הסימטרי של פסוק שירי עם ההשמטה הבאה באחת הצלעות לפרקים. המדות כ' — כ"ג משמשות מפתח לכל הצורות השונות בתקבולת השירית המקראית המצויות ושאין מצויות כלום מדות דרושיות והרמנוטיות נקרא לאלו, או מדות להבנת עומק פשוטו של מקרא?

במדה כ' מל"ב המדות באה לכלל שימוש בפרשנות המקראית אחת מן המדות החדשות ביותר — המדה הפסיכו-אנליטית. הקורא את הברייתא קריאה שטחית, ומתוך דעה קדומה, שעסקה בדרשה ולא בפירושה, לא יגלה בה, אולי כלום מן המדה הזאת. ואולם הקורא מתוך אמונה, שהחכמים לא היו שוטים, וכל דבריהם בדעת נאמרים ובנחת נשמעים, ימצא שמדה זאת רמזה לשימוש במדה הפסיכו-אנליטית בפרשנות המקראית. הפסוק המובא לדוגמא למדה זו "דבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לחברו, ומאימתי הוא ענין לחבירו משיצטרך לו זה ולא יצטרך לו זה", הוא: "וזאת ליהודה ויאמר שמע ה' קול יהודה ואל עמו תביאנו ידיו רב לו ועזר מצריו תהיה" (דברים ל"ג, ז'). הפרשן המקראי, בחושו החד, מרגיש במלה "שמע" בהעדרו של השם שמעון, שמעון נבלע בגורל יהודה, ככתוב בספר שופטים, א': ויהי אחרי מות יהושע וישאלו בית ישראל בה' לאמר מי יעלה לנו אל הכנעני בתחלה להלחם בו. ויאמר ה' יהודה יעלה — ויאמר יהודה לשמעון אחיו עלה אתי בגורלי ונלחמה בכנעני". אדם שומע כאן את הפסיכו-אנליטיקון החריף הקורא את מחשבותיו של המדבר ונתקל כאילו במחשבות שאינן באות לידי ביטוי. הפסוק הקשה בתבניתו ובצורתו מתפרש באור הפסיכו-אנליזה הזאת באור מלא ורב ענין. ומדת "אם אינו ענין" הנראית לכאורה מדת דרשה אינה באמת אלא מדת פירוש היורדת לעמקו של הפשט.

הברייתא דר' ישמעאל על י"ג המדות, הואיל והיא משמשת מבוא ל"ספרא", נתפרשה ע"י כמה מן הראשונים והאחרונים⁶. ואילו הברייתא דל"ב מדות לא נתפרשה די צרכה. ר"ש מקינון בספרו "כריתות" עסק בה בעיקר מבחינת ההשוואה לברייתא דר' ישמעאל. שני הפירושים של רצ"ה קצינעלין-בוגן בספרו "נתיבות

6 ראה רשימת חמישים פירושים בדפוס ובכ"י שסידר ר"א פריימאן בספר היובל לארולף שווארץ, מעמ' 109 ואילך.

עולם" ושל מהרז"ו איינהורן בספרו "מדרש תנאים" עסקו בעיקר בהסברת הברייתא כמדרש ולא כמפתח הפרשנות המקראית. ג' ענעלאו, שהוציא מדרש מכ"י, שברייתא זו שימשה לו מבוא, לאור, לא האיר את הברייתא הזאת כל עיקר. הלכך לא הושם לב כראוי לנסיון הראשון שנעשה בבית מדרשם של התנאים לכתוב מבוא קצר ותמציתי, שימש מפתח ומורה-דרך לפרשנות המקראית. לכשתוצא ממסגרתה המדרשית, ולכשיוקקו לה חוקרי מקרא בימינו, תשמש מגדלור ישן-חדש לדרכי פירושו של הספר בידי עם הספר.

גלוי לישראל (מ"ב טו, יז—כ). אם כן מתחיל המשבר בישראל וביהודה עם הופעת אשור באופק הישראלי ונמשך עד מפלת סנחריב מלך אשור בימי חזקיהו. ול אור זה יש להבין את הכתובת שבראש ספר הושע ככוללת את כל התקופה של השפעת אשור על ישראל. היינו מסוף ימיהם של ירבעם בן יואש ועזיהו עד שנת ארבע עשרה לחזקיהו מלך יהודה (מ"ב יח, יג), ולא לזמן נבואתו של הושע בלבד. כיון שהושע פתח בה, לפיכך היא נמצאת בראש ספרו.

ב. ופקדתי דמי יזרעאל על בית יהוא (הושע א, ד). בדרך כלל נוהגים לפרש כדעת הראשונים. רש"י: כתרגומו את דמי אחאב שהרג יהוא ביזרעאל על שעבדו את הבעל והלכו הוא ובניו אחרי כן ועבדו עבודת עכ"ם לכן אני חושב עליהם דמי בית אחאב כדם נקי". השבעים גרסו בית יהודה במקום בית יהוא. פרופ' י. קויפמן מציע לקרוא בית יהורם, והכוונה ליהורם בן אחאב, שבימיו נוקמו דמי נבות היזרעאלי, ומשום כך הוא רואה בספר הושע שני חלקים שחוברו בזמנים שונים: א) א"ג שנתחבר לפני הופעת יהוא, שהשמיד את עבודת הבעל מישראל, אחר שלדעתו נזכרת עבודת הבעל בפרקים אלה כחטא ההוה בלבד, ב) ד"יד, שנתחבר בפרק הזמן שבין פקח בן רמליהו ומאסרו של הושע בן אלה ע"י שלמנאסר (תולדות האמונה הישראלית, ספר ששי, עמ' 108, 99—109). דעה זו המבוססת על תיקון קיצוני אינה עומדת בפני ניתוח עיוני של העובדות, וגורלה כגורל שאר השערות המבוססות על תיקונים מעין אלה, שהרי בשני החלקים מדובר על עבודת הבעל בלשון עתיד במובן הוה בלא כל הבדל ביניהם, ובשום פנים אין לראות באחד לשון עבר ובשני לשון עתיד. בחלק הראשון: ופקדתי עליהם את ימי הבעלים אשר תקטיר להם (ב, טו) ובחלק השני: לבעלים יזבחו ולפסלים יקטרו (יא, ב). מזה יש רק ללמוד שבאחרית שלטון בית יהוא חזרה עבודת הבעל לישראל. והרי גם ירמיהו מוכיר הרבה את עבודת הבעל, שבודאי קמה לתחיה ביהודה בזמנו במובן הרחב, והוא מציין אותה כאחד הגורמים לחורבן (ירמיה ט, יב"ג). גם צפניה מזכיר את שאר הבעל (צפניה א, ד). כנראה היתה עבודת הבעל משרשה עמוק בשדרות ההמון הפשוט. ולמרות המלחמות בה וביעורה בימים הטובים, נשמרה בצורה מעומעמת בפנות נשכחות, ובזמנים של חולשה בצבצה ונתגלתה בצורתה המסוכנת המקורית, ורכשה לבבות ההמונים, הנוטים להתקנא בגויים השכנים ולחקות את דרכיהם, והשלטונות ההלשים לא מיהו בהם, אם מתוך חולשה, ואם מתוך אהדה. כמו כן אין לומר על יהורם בן אחאב—בית יהורם, מאחר שיהורם לא עשה שום דבר גדול עד שיחול עליו שם מיוחד של "בית" כמו על אחאב ויהוא, והרי בכל הפרקים המספרים על מהפכת

הערות להושע כפשוטו

מאת אשר וויזער

מוקדש לזכר נשמות חבר אברהם שמחה ברי, שמואל צבי אקהויו ומשה יעקב שר"ר ברי, יצחק הורודנר שנספו בגלות פולין. ת.נ.צ.ב.ה.

א. הכתובת לפי הכתובת שבראש הספר נבא הושע בימי יותם אחז ויחזקיהו מלכי יהודה, ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל (א, א). אך בספר אין אנו מוצאים כל רמז שהוא למאורעות הגדולים שארעו בישראל וביהודה בימי אחז ויחזקיהו, היינו מלחמת ארם וישראל ביהודה, ופנית אחז מלך יהודה לעזרתו של מלך אשור, ולבסוף המלחמות הקשות של מלכי אשור בישראל וביהודה (מ"ב טז—יט). כמו כן אין בו שום רמז לימי הזוהר של גבורת ישראל ויהודה בימי ירבעם בן יואש, שהשיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה (מ"ב יד, כה—כח); ועזיהו, שבנה את אילות וישיבה ליהודה ושנלחם בהצלחה רבה בפלשתים וביצר את הארץ והעמיד צבא חזק מאד (דה"ב כו). הספר מטפל בירידה כללית גדולה, שעברה על ישראל ויהודה בזו התקופה בכל שטחי החיים, הן בדת ובמוסר, הן בחברה ובשלטון, ירידה שהביאה לידי חולשה פנימית. עד שהעומדים בראש חדלו להאמין עוד בכוחות עצמם והתחילו מבקשים להם עזרה לעת צרה בשתי המעצמות של אותה התקופה, והן אשור ומצרים: ויהי אפרים כיונה פותה אין לב מצרים קראו אשור הלכו (ז, יא). אפרים רעה רוח ורדף קדים כל היום כזב ושבד ירבה וברית עם אשור יכרתו ושמן למצרים יובל (יב, ב). אם כן, נמצאים אנו עדיין בתקופה שישאל רואה באשור, לא רק את אויבה ומחריבה בעתיד, אלא מגן ומושיע בפני אויביה בהוה. וכך לא נמצא בכל ספר הושע כל רמז שהוא שדוקא מאשור צפוי החורבן לישראל. חבל מאד שהחוקרים לא עמדו על היחסים הטובים שבין ישראל ובין אשור ומצרים שבספר הושע, ולכן הוכרחו לתקן, להקדים ולאחר כדי להגיע לאיזו הבנה שהיא. מתוך ההתרוצצות לעזרת אשור ומצרים יש ללמוד שהושע התחיל בנבואתו בזמן שלא היה בו עוד מן הזוהר של ימי הגבורה של ירבעם בן יואש ועזיהו, אך יחד עם זה אשור עדיין לא איים על ישראל כאויב. והנביא עוד רואה אפילו אפשרות של מוצא מתוך המשבר: אשור לא יושיענו ועל סוס לא נרכב ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו אשר בכ ירחם יתום. ארפא משובתם אהבם נדבה כי שב אפי ממנו (יד, ד"ה). ומצב בינים כזה אפשר היה רק בסוף ימיו של ירבעם בן יואש, שהרי זמן קצר אחר מותו מופיע כבר אשור כשונא

יהוא אתה מוצא רק את השם בית אחאב, ואף פעם לא תמצא בהם „בית יהורם“ אעפ״ שיהורם הוא הוא שנפגע ע״י יהוא באופן ישיר. שמע מזה שליהורם כשלעצמו לא יחסו חשיבות מיוחדת עד כדי לקרוא שושלת על שמו. ולבסוף יש לשאול לדעתו ולטעמו של מסדר ספר הושע, מה ראה על ככה, לכרוך נבואות שנאמרו לפני יהוא עם נבואות שנאמרו בימי הושע בן אלה. מה הוא המשותף שביניהן, ומה היא התועלת שתצמח להבנתן של הנבואות המאוחרות, אם נלמד לפנייהן נבואות כל כך קדומות? הרי לכל דבר מכרח להיות איזה טעם, אם לא הגיוני, לכל הפחות לימודי, ומהו הרווח ההיסטורי או המוסרי שהשיג בצרוף משונה שכזה?

גרסת השבעים — „בית יהודה“ אינה נותנת שום תרומה להבהרת הענין, להפך, היא עוד מוסיפה על התסבוכת, אחר שהיא מקשרת את דמי יורעאל עם בית יהודה.

אך גם דעת הראשונים קשה לקבל, מחוסר ההגיון המוסרי שבדבר. הרי מעשה יהוא בבעור בית אחאב נחשב בזמנו לדבר גדול וטוב, למרות מה שיהוא גם אז לא סר מעל חטאות ירבעם בן נבט, וכיצד אפשר להפכו לפתע לרע כל כך גדול, עד שידרוש גמול ונקמה כרצח אכזרי. ויאמר ה' אל יהוא יען אשר הטיבות לעשות הישר בעיני ככל אשר בלבבי עשית לבית אחאב בני רבעים ישבו לך על כסא ישראל. ויהוא לא שמר ללכת בתורת ה' אלהי ישראל בכל לבבו לא סר מעל חטאות ירבעם אשר החטיא את ישראל (מ״ב י, ל-לא). מסתבר שיורעאל משמשת בספרנו שם נרדף למלכות ישראל, כשם שירושלים משמשת שם נרדף למלכות יהודה. ביורעאל בצע יהוא את מהפכתו נגד בית אחאב, ושבדאי ובודאי היתה עוד העיר המרכזית בישראל במשך כל ימי שלטון בית יהוא. וכך מזהה אותה הושע עם ישראל כולה: והם יענו את יורעאל (ב, כה). והרי כבר בימי אחאב שמשה עיר מרכזית בישראל אחר שבנה בה את היכלו (מ״א כא, א). ובבטוי „דמי יורעאל“ נתכוון לדמים הנקיים שנשפכו ביורעאל — ישראל בסוף בית ירבעם; ע״ד: ואת דמי ירושלים ידיה מקרבה (ישעיה ד, ד). וכך אומר הושע: דמים בדמים נגעו (ד, ב).

ג. כי גדול יום יורעאל (ב, ב) — רש״י: קבוץ זריעתם. רד״ק: יום עת שנשבר קשתם בעמק יורעאל גדול הוא ומאד ארך זמן גלותם ותם עונם בגלות שארך זמן רב. ראב״ע: הכל לגנאי ולא לשבח. או הטעם כי גדול יהיה אידם כיום יורעאל. החדשים מפרשים בדרך כלל כרש״י. לדעתי יש להבין בבטוי יום יורעאל את יום ה' — יום הפורענות ביורעאל, כמו הבטוי „יום ירושלים“: זכר ה' לבני אדם את יום ירושלים האמרים ערו ערו עד היסוד בה (תהלים לו, ז). אחדות האומה, שעליה מדובר בפסוק זה, תקום רק אחר יום ה' קשה. ע״ד: הנה אנכי שלח לכם את אליהו

הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם פן אבוא והכיתי את הארץ חרם (מלאכי ג, כד). וזהו יום ה' שהנביאים הרבו כל כך לדבר עליו.

ד. אשישי ענבים (ג, א) — מפרשים: גביעים, עוגות, ת״י: כצפיחת בדבש (שמות טז, לא) — כאשישין בדבש. הכל לפי הענין כנהוג לפרש במקומות שאוצרות הלשון אינם מספיקים. לדעתי יש לראות באשיש גון של עסיס בחלוף האותיות בנות מוצא אחד לשם ציון הגון המיוחד. והרי עסיס נרדף גם ליין: והילילו כל שתי יין על עסיס כי נכרת מפייהם (יואל א, ה). וכך: לאשישי קיר חרשת (ישעיה טז, ז). והרי שם מדובר בחורבן הכרמים.

ה. כשחר נכון מוצאו (ג, ג) מקובל לפרש: כשחר שמוצאו הוא בטוח. אך לפי פירוש זה אין לפיסקה קשר, לא לחלק הקודם ולא לחלק שאחריה. אך מסתבר שפירושה של המלה „נכון“ הוא כרגיל: מלא בכנותו, שלם בהשגת הכוון. ע״ד: וארח צדיקים כאור נגה הולך ואור עד נכון היום (משלי יד, יח). אמת נכון הדבר (דברים יג, טו). וכונת הפסוק היא: ונדע כי עלינו לרדוף אחר ה' כדי לדעת אותו, והוא יבוא אלינו מלא אור וברכה כשחר כשזריחתו היא נכונה, וכגשם, כמלקוש וכיורה הבאים להחיות את הארץ. ע״ד: וכאור בקר יורה שמש בקר לא עבות מנגה ממטר דשא מארץ (ש״ב כג, ד).

ו. כי אל אנכי ולא איש בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר (יא, ט). מפרשים: לא אבוא בעיר אחרת מלבד ירושלים; או: ולא אבוא אליך בשנאה, מן ויהי ערך (ש״א כח, טו). ולא היא. המצאותן של שתי המלים „קדוש“ „בעיר“ בפסוק אחד מכריחה אותנו לראות בזה איזה זוג מכוון, שהרי היא מזכירה לנו צירופים מעין אלו במקרא: עיר וקדיש מן שמיא נחת (דניאל ד, י), בגזרת עירין פתגמא ומאמר קדישין שאלתא (שם, שם, יד). אם כן הם שני שמות נרדפים או דומים ומשלימים. קדוע נרדף גם לאלהים: אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן (חבקוק ג, ב); ואל מ' תדמיוני ואשוה יאמר קדוש (ישעיה מ, כה). עיר — פירושו מלאך, ציר — בחלוף הצ', בע' כמו פרע — פרץ, רעע — רעץ, ופירושו של הפסוק הוא: כי אל אנכי ולא איש, שאינו יודע לעבור על מדותיו, בקרבך יהיה האל הקדוש בעצמו ולא אבוא ע״י מלאך, שאינו נושא פשעים. ע״ד: הנה אנכי שלח מלאך לפניך... השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם (שמות לג, כ-כא). ושלחתי לפניך מלאך... הודיעני את אשר תשלח עמי... הלא בלכתך עמנו (שמות לג, ב-טו). לא שליח ולא מלאך אלא הוא בעצמו (ירושלמי סנהדרין ב, ה״א). לא ע״י מלאך ולא ע״י שרף ולא ע״י שליח אלא הקב״ה בכבודו בעצמו (הגדה של פסח).

ז. ויהודה עוד רד עם אל (יב, א). מפרשים: רודה, או: הולך ונווד — לפי הערבית והסורית. אך לפי פירושים אלה אין קשר בין חלקי הפסוק, שהרי לפי הענין נראה המובן של המלה רד כבשאר המקומות במקרא: מבכה ומתנה את סבלו. והיה כאשר תריד (בראשית כז, מ); ארידה בשיחי ואהימה (תהלים נה, ג). ופרושו של הפסוק הוא: ויהודה עוד מתנה את סבלו לאל והוא נאמן לאל הקדוש. עם — במובן של ל' השמוש, כמו: מה נעשה למרדכי היהודי... לא נעשה עמו דבר (אסתר ו, ג) = לו דבר. ונמשלתי עם יורדי בור (תהלים כח, ג) = ליורדי בור.

ח. כדבר אפרים רתת נשא הוא בישראל ויאשם בבעל וימת (יג, א). אין ספק שבפסוק זה נרמז לאיזה מאורע גדול שארע לאפרים, והוא בא להזהיר לאפרים על יד ה' הנוקמת, ושיחזור בו מרדיפה אחרי האלילים. רש"י: נכרת בית ירבעם וכן בית אחאב. ראב"ע: וימת — נחשב כמת ועוד כי הרג אביה את כל מחנהו של ירבעם (דהי"ב יג, טו). יש שרואים בו רמז לחורבן שילה. פרו' מ. צ. סגל חושב שאולי הכונה לעבירת כסא המלכות משבט אפרים לשבטים אחרים אחרי מפלת בית יהוא (הושע מפורש ע"י מ. צ. סגל).

באמת חוזר פסוק זה על שכבר אמר בפסוק יא, ט: לא אעשה חרון אפי לא אשוב לשחת אפרים. בשני המקומות נרמז בודאי לירידה הגדולה של ישראל בימי יהוא ובנו יהואחז. זו היתה ירידה מלווה בהשפלת הכבוד הלאומי עד הדרגה התחתונה ביותר, עד שכל קיומו של ישראל היה אז בסמן שאלה. והרי לא הרבה זמן עבר באופן יחסי מאז עד זמנו של הושע, והכאב עוד היה שמור היטב בזכרון האומה, שרק ברחמים גדולים יצאו מן המשבר. והרי הנביא רואה בירידה המדינית הגדולה ההיא את התוצאות של החורבן החברתי והמוסרי שהכניסה לישראל עבודת הבעל בימי אחאב. זה היה רקבון כה קשה, עד שלפי כל החישובים ההגיוניים אי אפשר היה מלעצור בעדו מלכלות את אפרים עד הסוף, ושרק בדרך נס נצל מכליון גמור, ולא זו בלבד, אלא עוד אסף כחות והחזיר לארצו את הגבולות ההיסטוריים בימי ירבעם בן יואש: והיה הנמלט מחרב חזאל ימית יהוא והנמלט מחרב יהוא ימית אלישע. והשארתי בישראל שבעת אלפים כל הברכים אשר לא כרעו לבעל וכל הפה אשר לא נשק לו (מ"א יט, יז). בימים ההם (בימי מלכות יהוא) החל ה' לקצות בישראל ויכם חזאל בכל גבול ישראל. מן הירדן מזרח השמש את כל ארץ הגלעד הגדי והראובני והמנשי מערער אשר על נחל ארנן והגלעד והבשן (מ"ב י, לב-לג). כי לא השאיר ליהואחז עם כי אם חמשים פרשים ועשרה רכב ועשרת אלפים רגלי כי אבדם מלך ארם וישמם כעפר לדוש (מ"ב יג, ז). כי ראה ה' את עני ישראל מרה מאד ואפס עצור ועזוב ואין עזר לישראל. ולא דבר ה' למחות את שם ישראל מתחת

השמים ויושיעם ביד ירבעם בן יואש (מ"ב יד, כו-כז). בעל ס' מלכים רואה את כבת המפלות בהליכה אחר חטאות ירבעם בן נבט. אך הוא בעצמו מציין כל הזמן שחטאות ירבעם בן נבט לא נעקרו מישראל גם בימי ירבעם בן יואש המושיע: ויעש (ירבעם בן יואש) הרע בעיני ה' לא סר מכל חטאות ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל (מ"ב יד, כד). אם כן לא דרכי ירבעם בן נבט הם שהביאו את הרקבון הגדול וגרמו להתמוטטות הגדולה של מלכות אפרים, אלא עבודת הבעל, שהשתוללה בימי אחאב, מהפכת יהוא באה כתגובה עליה, אך לא הצליחה כבר לרפא את גוף האומה החולה שהלך והתנוון עד שהגיע להתפרקות גמורה בימי יהואחז, וכעת הם חוזרים אל הבעל ורודפים אחרי אלילים חדשים ועל זה מתריע הנביא. והיה פירושו של הפסוק: היה זמן שכשאפרים היה מדבר היה עובר רטט על שומעיו מתוך יראת כבוד, ואז התנשא בישראל והיו שומעים בקולו, אבל כשחטא בבעל, מת — במובן המדיני, שהרי כמעט שחדל להתקיים. אפרים כאן נרדפת למלכות ישראל בכללה, כמו בהמשך: צרור עון אפרים (יג, יב). ואין לראות בו בשום פנים כונה לבית יהוא, שהרי הוא היה ממנשה ולא מן אפרים. והנביא בא כאן להזהיר מפני התוצאות הקשות מן החזרה לעבודת הבעל.

ט. יחיו דגן ויפרחו כגפן (יד, ח) — נוהגים לפרש: יגדלו דגן, כמו: יחיה איש עגלת בקר (ישעיה ז, כא). אך מכיון שבכל הפסקה מדובר על השוואות לתחיה בטבע: כטל... כשושנה; כלבנון; כזית... כלבנון; כיין לבנון, לפיכך מתקבל על הדעת שהשימוש בבנין הכבד כאן הוא רק כדי להביע פעולה מחזקת, אך כפועל עומד, כמו: ולבו רחק (ר' חרוקה) ממני (ישעיה כט, יג) — שפירושו: רחק (ר' קמוצה) בחזקה, פועל עומד מחזק, ופירושו של הפסוק הוא: יחיו כדגן ויפרחו כגפן, ע"ד: כי מה טובו ומה יפיו דגן בחורים ותירוש ינובב בתולות (זכריה ט, יז). כ' של כגפן נמשכת גם למעלה, כמו: פנו דרך ה' ישרו בערבה מסלה לאלהינו (ישעיה כט, יג) — דרך לה. והשתמש לדוגמה בדגן ובגפן, מפני ששניהם מפתיעים בפריחתם. הדגן קבור כאדמה ולפתע הוא עולה רענן ומלא חיים. וגם הגפן בשלכת עושה רושם של חורבן ומות ולפתע היא מתעוררת כשהיא רעננה וחיה. ומעין זה: וצמחו בבין חציר כערבים על יבלי מים (ישעיה מד, ד). רבבה כצמח השדה נתתיך (יחזקאל טז, ז) — היו מבצבצין ויוצאין כעשב השדה (סוטה יא, ב).

והמכאיב ביותר הוא כי גם מלומדים יהודים נמשכו ונגררו אחריהם, כגון הפרופ' ש. קראוס הכותב בפירושו לישעיהו: «מי אשר עינים לו לראות יודה שכל הענין לפורענות נאמר, ואין כאן מקום לייעוד הטוב, וכל עצמו ישעיהו לא שאל כי אם «עד מתי», ובנחמה לא דבר כלום. לכן נראה שהאמת עם פרוש דוהם, שמלות «שלכת מצבת במ» לפורענות נאמרו, וכו'. ושהמלות: «זרע קדש מצבתה» באו מן הגליון».

ובכן, לפי תפיסתם של ה«מתקנים» היה ישעיהו הנביא כה קצר ראי וכה מוגבל בחזונו נבואותיו עד שלא יכול היה לחדור ולחזות את כל החיוניות שבעם ישראל בכחותיו הפנימיים, המוסריים-הרוחניים והגופניים, לדורי דורות ולחיי עולם. — וכך חוקרים והוגים חוקרי תנ"ך מפורסמים ופרופסורים תיאולוגים, בעלי אמונה דתית. יש להשתומם גם על שני דברים אלה:

א. היאך לא נתנו אל לבם חוקרי המקרא, מבקריו ומתקניו, הטוענים שהיסוד שבעבודתם והנר לרגלם הוא אך האמת שבמחקר. לאור המדע הצרוף — היאך לא נתנו אל לבם ולא ראו חובה לעצמם בראש וראשונה, לפני כל תקון שהוא לעשות את העבודה המדעית היסודית הזאת: לקום ולעלות לארץ הנביא וללכת לראות במו עיניהם את צורת השלכת באלה ובאלון, ולהלך שם ביער לקלוט את רשמי השלכת הזאת. אז היתה מתבארת להם נבואת ישעיהו באורה הנכון, כפי שנראה לקמן, ובד-יוק נוסחתה.

ב. והאיך לא הפנו את תשומת לבם כל חוקרי המקרא האלה את יסודות חזונו של ישעיהו הנביא, שיחד עם כל הפורעניות והאסונות האימים אשר חזה שהן מתחוללות ועומדות לבוא על עם ישראל, בארץ ישראל ובארצות גלוינותיו, גם חזה וראה, ונבא ונחם ובשר, כי שארית ישראל לא תכרת ותגדל ותפרח.

הנה כבר בפרק הראשון, בפסוק ז', יחד עם חזונו האיום: «ארצכם שממה, עריכם שרופות אש» וכו', נכללת גם נחמה: «לולי ה' צבאות הותיר לנו שריד כמעט». ובפרק ז', אחרי נבואתו המחרידה על התנפלות אשור ומצרים בהמוניהם ובאכזריותם, ואחרי דבריו בפסוק כ' שם: «ביום ההוא יגלח וכו' את הראש ושער הרגלים וגם את הזקן תספה», מדבר ישעיה בפסוק כ"ב על: «כל הנותר בקרב הארץ». ובפרק י' בפסוק כ': «שאר ישראל ופליטת בית יעקב»? ובפסוק כ"א שם: «שאר ישוב שאר יעקב». ובפסוק כ"ב: «שאר ישוב בוי». וכה היתה איתנה אמונת ישעיה בשארית ישראל גם בארצות הגולה שקרא לבנו לאות ומופת בשם שאר ישוב. וכה שעשע את נפשו של ישעיהו חזונו לשארית ישראל, שבפרק י"א הוא משתמש כמה פעמים במליצתו בשלש האותיות שבמלה «שאר» בחלופי

כאלה וכאלון אשר בשלכת (ישעיה ו', י"ג)

מאת א. ח. א—ה, נ. הראובני*

הפסוק זה יכול לשמש דוגמה נאה להוכחת העובדה עד כמה חשובה להבנת דברי הנביאים ורז"ל הכרה נכונה וברורה של צמחי ארץ ישראל לכל פרטיהם, עד שלפעמים פרט אחד שבצמח, כגון ידיעת צורת השלכת באלה ובאלון, יכול להאיר עינים בדברי נבואה, ולהבנת סמלם.

בעזרת הכרת הפרט הזה בצורת השלכת אשר בשני העצים האלה ובגווני צבעי עליהם בשלכתם אפשר גם להוכיח שהנוסחה שבמסורה היא הנכונה והמדוייקת, ולא כפי שנטלו לעצמם מבקרי המקרא הרשות ל«תקן» ולהשחית ולסרס ולקצץ. איש איש ככל העולה על רוחו, באותיות ובמלים ובפסוקים אשר שמרנו עליהם בגופנו ובנפשנו אף בנדודינו בכל גלוינותינו בארצות פזורינו.

הנה כי כן עושים אחדים מראשי חוקרי המקרא של אומות העולם בפרק שלפנינו. את המלים «ועוד בה עשיריה ושה» יתקנו לפי טעמם: «ועוד עשירית יושביה»¹. ואת «והאדמה תשאה שממה» ל«תשאר שממה».

והחוקר מיינהולד² («סובר»³) שהפסוק י"ב שבפרק הוא תוספת מאוחרת. ומרטי⁴ אינו מסתפק אף בזה וטוען כי שני הפסוקים, גם י"ב וגם י"ג הגם תוספת מאוחרת. נוסף לכך הנו מחליט יחד עם דוהם והוביגנט והקמן ושינה, כי המלים «זרע קדש מצבתה» הנן תוספת עוד יותר מאוחרת. כי לפי תפיסתם ניבא ישעיהו על חורבן מוחלט ועל כליה גמורה. לדידם התכוון ישעיהו במלה «לבער» אשר בפסוק י"ג במובן שיש למלה «בער» בדברים יג, ו': «ובערת הרע מקרבך», ר"ל בעור גמור. ולפי זה טוענים הם: הרי לא יתכן שלבסוף יחזור ישעיהו ויגיד: «זרע קודש מצבתה», אלא שאחר הכניס מלים אלו בתקופה יותר מאוחרת. ולפי מרטי: נעשה זאת רק בתקופה שלאחרי הפורעניות השונות כאשר נשמר גרעין עדה יהודית בירושלים. ולפי זה, לא מפי נביא חזוה עתידות נאמרו המלים האלה אלא מפי אחד הרשמים אשר רשם את העובדות אשר בימיו הוא, והכניסם לתוך דברי ישעיהו.

* מתוך ספר אשר בכתובים מאת ד"ר אפרים, חנה, אילת השחר ונגה הראובני.

(1) כן F. Giesebrecht, פרוש בקניגסברג, בפרושו לישעיה, עמ' 8.

(2) Meinhold: Jesaja und sein Zeit, p. 37.

(3) Das Buch Jesaja erklart von K. Marti.

מקום האותיות. פעם בפסוק י"א: „שאר' עמו, אשר' י' — שאר' מ' — אשר' — „ ופעם שניה בפסוק ט"ז אף ביתר שאת: — „ל — שאר' עמו, אשר' י' — שאר' מ' — אשר' כ — אשר' היתה לישראל".

ברור אפוא ובהיר מה מאד היתה נפשו של ישעיהו צמודה ואחוזת בשארית ישראל, הן זו שנשארה לפליטה בגולה והן זו שנותרה בקרב הארץ עד אשר לא זזה מלבו ומהגיגי חזונותיו. — פליטת ישראל הטהורה והזכה אשר זוכה שבעתים מכל סיגיה בכור פורענויותיה האיומות. זרע קודש זה יהיה מצבתה של שארית העשיריה להקים ולקיים את בית ישראל לחיי עולם.

מה טעם אפוא ומהו היסוד למקצצי פרק ו' בנבואת ישעיהו? — „זרע קודש מצבתה" הוא המשך טבעי לפורענויות שחזה לעמו ואף תוצאה מהן, בהז' דככם בכור הפורענויות.

ואשר לטענתם שבמלים „ושבה והיתה, לבער" היתה כוונת הנביא לכליון גמור אין כאן הוראת המלה „בער" כמו בדברים י"ג, י"ט. להפך. מאד נראה שמור' בנה הוא כמו בשירת הכרם: „הסר משוכתו והיה לבער", כלומר, יהיה למאכל לבעיר, — כלומר: ועוד בה עשיריה ישובו שונאי ישראל ויאכלו בה עוד. דוגמת „ועוד ידו נטויה", אבל לא שיאכלו ויכלו את כולה. ומתוך המשך הדברים של משל האלה והאלון בשלכת, מצבת בם, מתברר שאמנם כן, שכוונת „בער" כאן לא היתה כלייה, אלא כמבואר בזה. וראה: כבר למדונו חז"ל להבין כך: „שמואל אמר צרוף אחר צרוף, שנאמר: ועוד בה עשיריה ושבה והיתה לבער" (כתובות ק"ב, ב'; יל"ש ח"ב רמז ח"ט).

גם יש להפנות את תשומת הלב לזה, שלפנינו בדברי ישעיהו פרק ד' נבואה מקבילה בהחלט לנבואתו זו של פרק ו'. ושם, הרי מבואר יפה ע"י ישעיהו עצמו ענין נבואתו שבפרק ו'. — אחרי כל ההרג והרס והבעירה. — „והחזיקו שבע נשים באיש אחד" כי הגברים ימותו במלחמת השמד ולכן יחזיקו שבע נשים באיש אחד, כי זהו בהמשך נבואתו בפסוק האחרון שבפרק הקודם: „מתוך בחרב יפולו וגבור' רתך במלחמה ואנו ואבלו פתחיה" וכו'. „ואת דמי ירושלים ידיח מקרבה — — — ברוח בער". וכאותה הנבואה אחרי כל הפורענויות והחורבנות, בהמשך לכור הפורענויות, חוזה ישעיהו את „פליטת ישראל", ואת „הנשאר בציון" ואת „הכתוב לחיים, בירושלים", והנותר בירושלים קדוש יאמר לו, — „זרע קדש". ממש כמו בנבואה בפרק ו': זרע „קדש" מצבתה, ומצבת הצמח הזה, „זרע קדש", פרק ו', י"ב, — תפריח, „וצמח ה' זה יהיה לצבי לכבוד ולגאון ולתפארת לפליטת ישראל (פרק ד', י"ב).

ויש להשתומם האיך לא שמעו כאן מקצצי נבואת ישעיהו בפרק ו' את דברי נבואת ישעיהו שבפרק ד', כאילו לא ראו את הכתוב שם. אכן נתקיימה בהם, במקצצים בפרק ו' בישעיהו הפסוק ט' שבאותו הפרק: „שמעו שמוע ואל תבינו וראו ראו ואל תדעו", והאיך כהו עיניהם מלראות את הפסוק כ"ז במלכים ב', י"ד: „ולא דבר ד' (— בידי נביאיו —) למחות את שם ישראל מתחת השמים".

לא היו נכשלים ונענשים בכאלה אלמלא זלזלו בעקרון הגדול שמצא לו ביטוי בפתגם המאלף, שבשביל להבין את המשורר צריך ללכת אל עירו. בשביל להבין את נביאי ישראל הכרח הוא ללכת אל ארץ ישראל, ולמען הבין את דברי הנביא במקום שהוא מזכיר צמח או פרט ממנו או אחת מתופעותיו, כגון השלכת שבנידון דילן צריך ללכת לראות וללמוד ולהכיר יפה אותה התופעה המאירה עינים. אותיות מחכימות וצמחי ארץ ישראל עאכ"כ.

ובכן, כדי להבין את הסמל הזה, עלינו להכיר את העצים הללו, האלה (Pistacia palestina, Boiss) והאלון (Quercus Ithabrense Dec., Boiss) ולראות את יערותיהם ולסייר בהם, במשך כל ימות השנה, ובמיוחד בתקופת שלכתם בחורף. ומאידך, יש לשים לב באיזו תקופה נאמרה נבואה זו — „בשנת מות המלך עוזיהו" (שם, ע'), ולתת יפה אל לבנו מה היתה התקופה הזאת בחיי העם. רק כך נוכל לראות את הקשר שבין הדברים, ולהבין מה סימל ישעיהו לעמו באלה ובאלון אשר בשלכת. מתוך ספרי מלכים ודברי הימים נוכל לברר לנו היטב מה היתה ביהודה ובישראל תקופה זו:

ירבעם בן יואש („ירבעם שני") מלך ישראל עשה „הרע בעיני ה', ולא סר מכל הטאת ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל: הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה כדבר ה' אלהי ישראל אשר דבר ביד עבדו יונה בן אמתי אשר מגת החפר: כי ראה ה' את עני ישראל מרה מאד ואפס עצור ואפס עזוב ואין עזר לישראל: ולא דבר ה' למחות את שם ישראל מתחת השמים ויושיעם ביד ירבעם בן יואש: ויתר דברי ירבעם וכל אשר עשה וגבורתו אשר נלחם ואשר השיב את דמשק ואת חמת ליהודה בישראל, הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי ישראל" (מל"ב י"ד כד—כח).

לאחר תקופת שפל רואים כאן התחזקות מדינית וצבאית עצומה של ממלכת ישראל בידי ירבעם בן יואש, אך המצב הדתי-המוסרי היה ירוד מאד. „בשנת עשרים ושבע שנה לירבעם מלך ישראל מלך עזריה" — הוא עוז' יהו — „בן אמציה מלך יהודה — — — ויעש הישר בעיני ה' — — — רק הבמות לא סרו עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות — — —

«וינגע ה' את המלך ויהי מצרע עד יום מותו» (מל"ב ט"ו א—ה); «הוא בנה את אילות וישבה ליהודה — — — ויצא וילחם בפלשתים ויפרץ את חומת גת ואת חומת יבנה ואת חומת אשדוד ויבנה ערים באשדוד ובפלשתים: ויעזרהו האלהים על-פלשתים ועל הערביים היושבים בגור-בעל והמעונים: ויתנו העמונים מנחה לעזיהו וילך שמה עד לבוא מצרים כי החזיק עד למעלה (כלומר עד הרי שבא) ויבן עזיהו מגדלים בירושלים על שער הפנה ועל שער הגיא ועל המקצוע ויחזקם: ויבן מגדלים במדבר ויחצב בורות רבים כי מקנה רב היה לו ובשפלה ובמישור, אכרים וכורמים בהרים ובכרמל כי אהב אדמה היה: ויהי לעזיהו חיל עשה מלחמה — — — חיל צבא שלש מאות אלף ושבעת אלפים וחמש מאות עושה מלחמה בכח חיל לעזר למלך על האויב — — — ויעש בירושלם חשבנות מחשבת חושב להיות על המגדלים ועל הפנות לירות בחצים ובאבנים גדולות ויצא שמו עד למרחוק כי הפליא להעזר עד כי חזקתו גבה לבו עד להשחית וימעל בה' אלהיו — — — והצרעת זרחה במצחו לפני הכהנים בבית ה' — — — ויהי עזיהו המלך מצרע עד יום מותו» (דה"י ב' פרק כ"ו).

גם ביהודה היה מצב דומה לזה שבישראל: התחזקות והתפשטות, שיא כל-כלי, מדיני וצבאי — אך המצב המוסרי ירוד בעם, ואף המלך ירא ה' יורד בסוף ימיו מרמתו, מועל בחוקי ה' ומושלך מצרע לבית החפשית.

גם בימי יותם בנו אשר מלך אחריו נמשך המצב הזה: המלך עשה, אמנם, «הישר בעיני ה'», אך «עוד העם משחיתים» (דה"י ב' כ"ז ב'). והוא נלחם עם מלך בני עמון ויחזק עליהם ויתנו לו בני עמון בשנה ההיא מאה ככר כסף ועשרת אלפים כרים חטים ושעורים עשרת אלפים וזאת השיבו לו בני עמון ובשנה השנית והשלישית» (שם שם ה').

אולם בישראל החלה כבר הירידה: «בשנת חמשים ושנים שנה לעזריה מלך יהודה» — היא «שנת מות המלך עזיהו», שבה נאמרה הנבואה הנ"ל של ישעיהו — «מלך פקח בן רמליהו על ישראל — — — ויעש הרע בעיני ה'» ובימיו «בא תגלת פלאסר מלך אשור ויקח את עיון ואת אבל בית מעכה ואת ינוח ואת קדש ואת חצור ואת גלעד ואת הגלילה כל ארץ נפתלי ויגלם אשורה» (מל"ב ט"ו כז—כט).

ואחרי יותם מתחילה הירידה גם ביהודה, בימי אחז, אשר הלך «בדרך מלכי ישראל וגם את בנו העביר באש כתעבות הגוים (מל"ב טז ג'). פקח בן רמליהו מלך ישראל ורצין מלך ארם נלחמו בו, ורצין השיב, את אילת לארם וינשל את היהודים מאילות ואדומים באו אילת וישבו שם עד היום הזה (שם שם י'). ועוד אדומים

באו ויכו ביהודה וישבו שבי ופלשתים פשטו בערי השפלה והנגב — — — כי הכניע ה' את יהודה בעבור אחז מלך ישראל כי הפריע ביהודה ומעול מעל בה'» (דה"י ב' כ"ח יח—ט).

ברור, כי שנת מות המלך עזיהו, שבה נאמרה הנבואה הנ"ל של ישעיהו, היא תקופת עצמה לישראל וליהודה, אך שחיתות מוסרית בעם; ומיד באה הירידה בממלכת ישראל, וכעבור פחות מעשרים שנה ירדה גם יהודה עד מאד. נבואת ישעיהו זו נאמרה, אפוא, בתקופת השיא — ערב הירידה הגדולה.

וכאן בא הנביא להציג לפני העם סמל מתוך טבע ארצו, המוכר לכל איש ואיש, סמל מצב העם בהווה — על סף הירידה — יחד עם התקווה לעתיד. — מה יש בהם, באלה ובאלון, לסמל מצב כזה ותקוה כזאת?

אלונים ואלות גדלו בארץ ביערות גדולים בגליל העליון והתחתון, בעמק יזרעאל, בכרמל ובשרון, ובהרי יהודה, ועד היום יש לראות את שרידי היערות הללו בכל האזורים האלה. היער הגדול ביותר של אלונים — וביניהם גם אלות — נשמר בשלוחות הגליל התחתון, בסביבות שפרעם — בית לחם — אלונים. פה אפשר לראות יפה מה הם האלה והאלון אשר בשלכת» ומה המיוחד בהם.

במשך כל ימות השנה אין בעצים אלה כל תופעה מיוחדת.

אך בתקופת השלכת מופיעה ביער האלה והאלון תפארת מיוחדת: שלל צבעי ירק, צהוב, חום, סגול ואדמדם לכל גוניהם, רקומים יחדיו ברקמת פלאים על ענפי העצים, זוהרים בשמש ומשחקים בקרניה וביתר יחד בשעות שלפנות ערב ובבקר השכם. וקטעי השמים הכחולים מרצדים ביניהם. הוד צבעוני מנומר כזה לא תראה בכל עץ אחר מעצי השלכת שבארץ ישראל, ומבין עצי היער הטבעי, דוקא הם — האלה והאלון — בצרופי צבעיהם בולטים ביותר בשלכתם המפוארת. וזאת בא הנביא לציין לעם בסמל: כי בכחו של הסמל להשפיע ביותר, אמנם תפארתכם גדולה עכשיו ועצומה, שלא היתה כזאת מימי דוד ושלמה — אך זוהי תפארת האלה והאלון, שאינה אלא שלכת.

וצרף הנביא את האלון לאלה אף שהאלה היא המצטיינת ביותר ביפי שלכתה, כי באלון יש משהו מיוחד, שאינו בעצי שלכת אחרים: עוד בטרם ישליך את מרבית עליו כבר צצים הציצים החדשים, כשהם בתחילת התפתחותם — ומלב-לבים לולבים המבטיחים ענפים חדשים ובריאים — אלה הם מצבתם, «זרע קדש מצבתה», הסמל לדור החדש אשר יקום לאחר שיבער ה' את דור המרעים, תפארת השלכת. לא חורבן גמור, כפי שהבינו כל חוקרי המקרא הרואים מן האלה והאלון ומן הסמל שסימל בהם ישעיהו, אלא «זרע קדש מצבתה».

— זהו הסמל שהציג ישעיהו בנבואתו, ושנמסר במלים מעטות, וכדי להבין את עמקותו ואת שלשת עיקריו — התפארת, השלכת, ותקוות העתיד — מבלי לר- אות כל קרע ביניהם, יש ללכת אל האלה והאלון נושאי הסמל עצמם, וללמוד בהם את דברי הנביא בשלמותם.

ואילו גם לא היה גומר ישעיה את דבריו אלה: "זרע קדש מצבתה" היינו מבינים אותם באופן טבעי מתוך עצם משל האלה והאלון אשר בשלכת. המקצצים מביאים להם הוכחה מ"תרגום השבעים", שלא הובאו שם שלוש המלים הנ"ל. אך מי יערוב לנו שהמלים האלו לא נשמטו מתוך "תרגום השבעים". הן התרגום לא היה קדוש בעיני ישראל כמו התנ"ך במקורו, ולכן עלולות היו לפול שגיאות והשמטות יותר מאשר בתנ"ך, ששמרנו על אותיותיו ותגיו כעל בבת עינינו. אך יתכן גם זאת. שהשבעים שישבו בחוץ לארץ, ושחשבו בודאי כי יש ערך רב לקיום חשוב למרכזי ישראל אשר מחוץ לארץ ישראל, יתכן שלא רצו לתרגם את שלש המלים אלו, ש"זרע קדש מצבתה" היא היהדות שבארץ ישראל. בכל אופן שלש המלים האלו אינן כתובות אמנם בתרגום השבעים, אבל כתובות הם וחרוטות ביערות האלה והאלון בעונת שלכתם. והמהלך אז ביערות אלו רואה אותן ושומע אותן, וביותר נראה, שהשבעים אשר היו כבר רחוקים מצמחי ארץ ישראל, ושע"י כך טעו בכמה מקומות בתנ"ך, וכתוצאה מזה הכניסו שם תיקונים שונים (כגון את ה"אזרח רענן" אשר בתהלים ל"ז, ל"ה שתקנוהו ל"ארז בלבנון" ולא ידעו שאזרח הוא שם צמח זורח והוא מערה פתאום את עליו ממנו, כאילו איננו, וכך גם כאן, בגלל שלא הכירו כראוי את השלכת אשר באלון, נראה להם כי אך לרעה נבא ישעיהו, ושהמלים "זרע קדש מצבתה" אינן יכולות להיות כאן, והשמיטן.

ויש להצטער הרבה שאונקלוס מתוך אי ידיעתו את טבע השלכת באלון תאר אותה באופן לא מדויק, ועל ידי כך סבל גם פרושו באי דיוק. אלה דברי אונקלוס בתרגומו "כבוטמא וכבלוטא דבמטר טרפוהי דמין ליבשין. ועד כען אינון רטיבין לקימא מנהון זרע". עינינו רואות שהאלון בשלכתו אינו דומה ליבש כלל וכלל. להפך הוא מעלה ציצים ומפריח לולבים ועלים ירוקים רעננים בהירים, מרניני עין ולב.

ובעקבות אונקלוס כותב גם רד"ק: "מצבת בס, פירוש העמדה, כי עמדה ליחותם בהם, אף על פי שנראין יבשים, כי בימי ניסן ישובו ויפרחו העלים כן זרע קדש מצבתם". וגם זאת: לא בימי ניסן אלא כבר בעצם החרף, וכן גם רש"י הכותב: "עד שאין נותר בה בלתי המצבה".

לבסוף נצין שה"מתקנים" בלהטי תקניהם הלכו ונכשלו אף בעצם המובן

הלשוני של המלה שלכת. שנאלצו לבארה לא שלכת העלים, אלא שלכת העץ, כי לדעתם הרי אין כלל שארית. כן הם מבארים שלכת גזע העץ שהוא נגדע ונכרת, ולא שאלו את עצמם אילו היה כך למה בחר ישעיה בשני עצים דוקא ולא אמר באופן יותר טבעי, באופן כללי: "כעצי היער בשלכת", וכמו שאמר "עצי יער" בפרק ז', פסוק ב', ולא אלה ואלון דוקא. ועוד, אילו היה מובן השלכת שלכת העצים האיך נאמר להלן: "מצבת בס"? ותרופתם אתם, תרופה קלה וקלוקלת. הם מחקו בספרם שלוש מלים, והנם מוחקים עוד שתי מלים: המלים "מצבת בס", והכל אתי שפיר... ויש מתקנים: במקום "בשלכת" — "בשלהבת". ואת התקון הזה מביא בעל הקונקורדנציה לתנ"ך (אם "בשלהבת" למה כאלה ואלון דוקא? הרי ישנם עצים הנשרפים וכלים באש הרבה יותר מהר מן האלה והאלון, כגון עצי הארן ועצי הארז).

גם בן יהודה נגרר אחרי מוחקי המלים "זרע קדש מצבתה", ומבאר את המלה שלכת במלוננו כמותם: "שלכת גדיעת העץ המשלך". ומצטט גם את הפסוק: "ועוד בה עשיריה וכו'". — סילוף תכנו של הפסוק וסילוף הוראת המלה שלכת יחדיו. אך עם התבהרות הפסוק מתבהרת גם הוראתה הנכונה של המלה שלכת, כפי שאמרה ישעיה בחזונו.

גלתה יהודה וכי אומות העולם אינם גולים? אלא אף על פי שגולים אין גלותם גלות, אומות העולם שאוכלים מפתם ושותים מיינם אין גלותם גלות. אבל ישראל שאין אוכלים מפתם ואין שותים מיינם גלותם גלות (איכה רבה א' סי' כ"ח). גם בארצות אויבינו לא שכחנו שם אלהינו ולא פרשנו לאל זר כפנו. להתערב בגוים ולמצוא חן בעיני שובינו, וכמו שאמר רבי יהודה הלוי: "מבור שבי שואפים נגדך ומשתחיים איש ממקומו אלי נוכח שעריך" (ציון הלא תשאל).

אחד מגבורי הרוח ששאף מבור שבי נגד ארצו שגלה ממנה הוא יוסף הכהן. משוח מלחמה היה בימי החורבן, וראה בעיניו את שקיעת שמשם של ישראל. הוא שראה את עמו בכבודו ובישובו על אדמתו ראה אותו בירידתו בחורבנו ובגלותו. בהיותו גבור מלחמה וגבור הרוח, ומחונן בכשרונות ספרותיים ואמנותיים, רצו הרומיים האכזריים להשלים אתו ולנצל את גאונותו בעדם. ואילו רצה להשלים עמם, היה בודאי נוחל עושר וכבוד וחיי תענוגים. אבל לא כן חלק יוסף. הוא נשאר בצדקתו מתחלתו ועד סופו. כשם שבהיותו משוח מלחמה נלחם בעו, וחרף נפש בעד כבודו של ישראל כן גם בהיותו בשבי היה קשור כשלהבת בגחלת להחוט המשולש של קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל, וברוחו הכבירה ובאמונתו התמימה בה ובתורתו, הגין על תורתנו הקדושה ועל כבודם של ישראל. תמיד אני תמיה שאפריי-דוטוס היוני הוציא לאור את ספריו. הרי הוא היה סופרם של היונים המנצחים, ויוסף היה מהמנוצחים, ולא היה צריך להחניפו ולשאת פניו, שכן דרכם של המנצחים להשפיל את כבודם של המנוצחים, ועם כל זה כנראה מפני שצדקתו וחסידותו של יוסף הכהן היו כל כך גלויות ומפורסמות לא העיזו בנפשו להכחיד את האמת אשר היתה ידועה לכל. וכבר אמרו חז"ל: אמר להם הקדוש ברוך הוא מכם יבאו ויעידו בהן בישראל שקיימו את התורה, יבא נמרוד ויעיד באברהם כו', יבוא לבן ויעיד ביעקב כו', תבוא אשת פוטיפר ותעיד ביוסף כו', יבוא נבוכדנצר ויעיד בחנניה מישאל ועזריה, יבוא דריוש ויעיד בדניאל כו', יבוא בלדד השוחי וצופר הנעמתי ואליפו התימני ויעידו בהם בישראל שקיימו את כל התורה כולה, שנאמר יתנו עידיהם ויצדקו (עבודה זרה ג' א'). אף אני אוסיף: יבואו מכבדיו של יוסף הכהן משל האומות ויעידו בצדקתו.

ב.

ברם זכור אותו האיש לטוב, שאלמלא הוא לא ידענו מאומה מכל ימי עמנו, ומקורות ימי המלחמה. וביחוד יזכר לטוב על אשר קידש שם שמים בפרהסיא בספרו היקר "נגד אפיון". בגאון לב הוא נלחם שם בעד תורתנו ועמינו, ומוכיח את היונים על פניהם, להראות שקריהם וכזביהם, שזיפו את תורתנו ודברי ימי עמנו. כך

יוסף הכהן וספריו

הרב ירוחם ליינער מראדזין

א.

אמר רבי יהושע בן לוי אם יאמר לך אדם היכן הוא אלהיך אמור לו בכרך גדול שברומי (ירושלמי תענית פ"א ה"א).

רבי יהושע בן לוי היה רגיל לילך ולהשתדל לבטל את גזרותיהם שגזרו הרומיים על ישראל, כמו שספרו חז"ל: "רבי חנינא ורבי יהושע בן לוי עלון קומי אנטיפתא דקסרין (היא קסרין שהיתה מטרפולין, וחרבה ירושלים וישבה קסרי — מגילה ו' א') חמתון וקם מן קומיהון אמרין ליה מן קומי אילין יהודאי את קאים אמר לון אפיהון דמלאכין חמית" (ירושלמי ברכות פ"ה ה"א). ובמדרש (בראשית רבה פ' ע"ח ה'): "רבי יהושע בן לוי הוי סליק לרומי וכיון דאתי לעכו נפק רבי חנינא לקדמותיה אשכחיה מטלע על ירכו, אמר ליה את דמי לסבך והוא צולע על ירכו". הוא ראה ירושלים בחורבנה ורומי שנתמלאה מחורבנה של ירושלים, כמסופר עליו: סלק לרומי חמא תמן עמודיא מכסיין בטפיטין בצינה שלא יקרוש ובשרב שלא יתבקעו (בראשית רבה פ' ל"ג א' הוצ' טהעאדאר עמ' 300). שרקו וחרקו שן הרשעים האכזרים על יהודה המנוצחת, ובלעג שאלו: היכן הוא אלהיך? ועל זה באה תשובתו: בכרך גדול שברומי, כאומר: גם ברומי עמנו אל, החרבתם את עירנו ושרפתם את בית מקדשנו, והגליתם אותנו מארצנו, אבל לא עלה בידכם אלא להאביד ולהרוס את העצים והאבנים אשר שפך ה' חמתו עליהם, ועוד ה' אתנו, ובכל מקום שגלו ישראל גלתה שכינה עמם. בשעה שאומות העולם לוקין ומגיעה שעתם ליאבד אובדים גם אלהיהם עמם, כמו שנאמר ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים (שמות י"ב י"ב). וכן אמרו: אכה אלוה תחלה, ואחר כך עמו, משל הדיוט אומר מחי אלהיאי ויבעתון כומרייא (שמות רבה וארא ט' ט'). אבל לא כאלה חלק יעקב. ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא גאלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלהיהם" (ויקרא כ"ו מ"ד). זה היה סוד קיומנו. בימי גלותנו, ה' עמנו ותורתנו אתנו. וזו היתה כנראה תשובתו של רבי יהושע בן לוי. וכי מה נשתייר להם לישראל שלא נגעלו ושלא נמאסו, והלא כל מתנות טובות שניתנו להם נוטלו מהם, ומה נשתייר להם? זה ספר תורה (תורת כהנים בחוקותי פרק ח' מ"י). והיא שעמדה לאבותינו ולנו, בכל ארצות גלותנו, כמו שאמרו חז"ל

הוא כותב: „ויהי כאשר נפילתי ברשת הרומיים, והנה אספסיאנוס וטיטוס שמוני במשמר ויאצוני לבא בחברתם כל היום. בראשונה נתנוני בבית הסתר ואחר הוציאו למרחב רגלי ללכת אחרי טיטוס בבאו מנוא אמון להצר לירושלים” (נגד אפיון, צד 4, לונדון תרי”ז הוצ’ פיליפאווסקי). ובו כותב לאפרידוטוס היוני: „גם אברר כי המה אשר חרפו נפשנו במשאות שוא ומדוחים, יחייבו ראשם מאת אשר כתבו בידם היפוך הדברים כו’, ואם רק נחקור אחרי הקורות עצמן כי היונים הפכו את האמת” (שם צד ו’).

העיקר הגדול שהניח ביסוד ספרו היא ההבדלה בין קודש לחול. הוא מוכיח ליונים את ההבדל הגדול בין ספרינו לספריהם: ספרינו הם כתבי הקודש, דברי אלהים חיים וספריכם הם ספרי חול ושקרים ובדותות אשר לא היו ולא נבראו. כך הוא כותב על ספרי התנ”ך: „כולנו מאמינים כי קודש הם לה’ כו’ כי זה דורות רבים חלפו הלכו ואין איש מישראל ממלא את לבבו לשלוח ידו בספרי הקודש להוסיף עליהם דבר, או לגרוע מהם, או להמיר דבר בזולתו, וכל העברים למקטנם ועד גדולם, כולם מיום הולדם ידבקו בלב ונפש בכל הכתוב בספרים, ויאמינו כי כולם דברי אלהים חיים ויחזיקו בהם ביתר שאת. גם ישליכו נפשם מנגד למות על דבריהם. כי לא דבר חדש הוא בין אחינו עת הלכו שבי לפני צר, כי הערו נפשם למות. נגשים ונענים בשער בת רבים, ובכל זאת לא חטאו בשפתותיהם להכחיד בתורת ה’ ובמצותיו ככל הכתוב בספר. וידעתי כי לא כן היונים, אין איש מהמונם יטה שכמו לסבול אף עונש קל על הדבר הזה, ואם גם כל המון ספריהם יהא לשלל, לא ידאגו דאגה להצילם. יוד עושקיהם, יען לא נחשבו בעיניהם מעולם כי אם לספרי חול אשר נכתבו כרצון איש ואיש” (שם צד 3). הדברים הללו חוצבים להבות אש, אף הם מעידים ומוכיחים על אמונתו וצדקתו ומסירות נפשו על תורת ישראל, כי גם בשעה שהערה נפשו למות, בעת הלך שבי לפני צר, לא חטא בשפתיו להכחיד בתורת ה’ ובמצותיו. וקרוב לודאי שבמה שכתב „כולנו מאמינים כי קודש הם וחלילה לגרוע או להוסיף או להמיר” כוון כנגד המשחיתים בתרגומי היוונים, שגרעו והוסיפו והמירו ככל העולה על רוחם, שכבר ראה אותם, כמו שכתב בפתיחתו לספרו „קדמוניות היהודים” (צד 4): „והנה מצאתי שהשני מהתלמיים המלך שהיה כה מעונין בהשכלה ובאסיפת ספרים היה נכסף ביחוד לתרגם את תורתנו ואת חוקת המדינה המיוסדת עליה אל השפה היוונית”.

ספרי יוסף הכהן הובאו במדרש רבה (אסתר פ’ ט’) עה”פ ויהי ביום השלישי. וכל הסיפור הזה הובא במדרש „לקח טוב” על מגילת אסתר, הוצ’ בובר, ושם נאמר: „כתוב בספר יוסף בן גוריון שקורין אותו יוסיפוש”. והעתיקו בשמו גם רבי

שלמה אלקבץ בספרו מנות הלוי על אסתר. וכן כל הסיפור במדרש אסתר שם, חלום מרדכי ותפלתו ותפלת אסתר, לקוחים כולם מיוסיפוס קדמוניות (פרק ד’). וכל רבותינו הראשונים ז”ל שתו בצמא את דבריו, וסמכו עליו כעל בר סמכא הלא הם:

(א) רבי נתן בעל הערוך (ערך שבע א’).
 (ב) רש”י ברכות מ”ג א’ ד”ה שמן; יומא כ”ג א’ ד”ה מעלות; בבא בתרא י’ ב’ ד”ה היכי, ובפירושו ליחזקאל כ”ז י”ז, ודניאל (י”א ב’) ושם (ח’).
 (ג) רבותינו בעלי התוספתא: עבודה זרה י’, א’ ד”ה כל; חולין ס’ א’ ד”ה שר. ובפירוש בעה”ת על התורה בשם „הדר זקנים” בפ’ וישלח עה”פ ואלה המלכים.
 (ד) הרשב”ם פסחים קי”ט א’ ד”ה כשדיים, והוא סומך עליו כעל דברי חז”ל.
 (ה) ראב”ד, כתוב שם ר”ה פ”א נדפס מכ”י בשבועון הסגולה, ירושלים תרצ”ז.
 חוב”מ מ”ג עמ’ 34: אמר אברהם זה הפשט בידינו הוא אבל אינו מסכים עם ספר יוסף ו’ גוריון וכו’.

(ו) הרמב”ן בנמוקי תורה בפ’ ויחי (מ”ט ל”א) ובחדושו לגיטין ל”ו, א’ כתב: וסעד נמצא לזה בספר יוסף בן גוריון הכהן, שאמר שנתקדש היו בל בימי אחד ממלכי חשמונאי” וכמו כן ריטב”א בחדושו, גיטין ל”ו, א’, וס’ התרומות שער מ”ה, בשם הרז”ה.

(ז) רבינו בחיי על התורה פ’ ויחי (ג’ ט’).
 (ח) רבי אשתורי הפרחי בספרו כפתור ופרח פרק י”א (דפוס ברלין דף מ”ח א’). ואם רבותינו הראשונים קראו ספריו וסמכו עליהם, בודאי שאין לנו רשות להרהר אחריהם.

עתה אפרוט גם מגדולי האחרונים, שמלבד גדלם בתורה ידעו במדה מרובה טיבם וערכם של מחברים וספרים, והרבו לחקור אחריהם, שמוכירים על פי הרוב את יוסיפון העברי, שכן לא נזקקו לספרי יוסיפוס ביונית, אבל יוסיפון העברי הריהו מיוסד ומעובד מתוך יוסיפוס.

(א) ר’ יעב”ץ שהיה חוקר ומבקר גדול ולא נשא פנים לשום איש, כתב בספרו מור וקציעה סי’ ש”ז וז”ל: „ככה ספר יוסיפון העברי חלקיו הראשונים רובם ככולם מעניני ישראל ונסים שנעשו להם, הללו ודאי מותרין לקרותן גם בשבת. אמנם ספרו הששי שקראו מלחמות ה’ שהוא המובחר ומסולת שבו מצוה לקרותו בין המצרים אבל לא בשבת מפני שצער הוא לנו”. ובספרו מגדל עז (עליית הטבע): „ואודיעך שהעיד עליו הסופר הנאמן יוסיפון לרומיים בספרו השביעי ממלחמות בני ישראל”. ובהגהותיו על הש”ס (יומא ט’) מזכירו וסומך עליו.

(ב) רבי חיים יוסף דוד אזולאי בספרו "מחזיק ברכה" על אורח חיים (סי' ש"ז) בקונטרס אחרון (דפוס ליווארנא דף קל"ג א') מעתיק את כל דברי הגאון יעבץ מה שכתב בספרו "מור וקציעה".

(ג) בעל סדר הדורות בספרו ("א"א ג"א תת"ט) כתב: "יוסף בן גוריון חבר ספרו אחר החורבן, ואם קצת דבריו בענין טיטוס נראין כסותרין דברי חז"ל בפרק הניזקין, מכל מקום תדע שהיה איש גדול בחכמה ותבונה, צדיק וישר, והוא קודם בזמן מחכמי הגמרא כמה מאות שנה, וראה הנעשה בימיו והוא סופר נאמן על כן אנשים חכמים וידועים הלמו יחד ספוריו וספורי חז"ל באופן שאין דבריהם סותרים זה לזה".

(ד) הגאון הקדוש רבי שניאור זלמן זצ"ל מלאדי כותב בהלכה בשלחן ערוך (אורח חיים סי' ש"ז ס"ק ל') ח"ל: "אבל אותן ספרי דברי הימים, ויוצא מהם עניני מוסר ויראת שמים, כגון ספר יוסיפון וכיוצא בו מותר לקרותם אפילו בשבת ואפילו כתובים בלע"ז".

ג.

מן הספרים שנכתבו בימי חז"ל, או קודם להם, יש שאסרו קריאתם ויש שלא אסרום אבל גינו אותם. התנא רבי עקיבא שהיה יסוד התורה שבעל פה כמו שאמרו חז"ל: "סתם מתניתין רבי מאיר סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא" (סנהדרין פ"ו א') ופיר"ש ז"ל "ממה שלמדו מרבי עקיבא אמרום", אסר את הקריאה בספרים החיצונים ואמר: הקורא בספרים החיצונים אין לו חלק לעולם הבא" (סנהדרין צ"ו א'). ומה הם הספרים החיצונים? מפרשים בגמרא (שם ק' ב'): "תנא בספרי צדוקים", וכתב הר"ף שם: "בספרים שפירשו התנ"ך על פי דעתם ולא סמכו על מדרש חכמים כי יש בדבריהם צד מינות, וכל מקום שפקרו המינים אמרו חכמים תשובתן בצדן, ואפילו דברים טובים שבהן אסור לקראתם". ובגמרא שם: "אמר רב יוסף בספר בן סירא נמי אסור למקרי". ובירושלמי סנהדרין (פ"י ה"א) מוסיף: "כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה". וקמדרש רבה קהלת (י"ב סי' י"ב) מוסיף עוד: "ספר בן סירא וספר בן תגלא". וישנם עוד ספרים חיצוניים שלא אסרו חז"ל את הקריאה בהם, אבל אמרו עליהם שאינם חביבים, כמו שאמרו במשנה (ידים פרק ד' מ"ו): "ספרי המירס שאינן חביבים אינן מטמאין את הידים". ועליהם אמרו בירושלמי סנהדרין שם: "אבל ספרי המירס וכל הספרים שנכתבו מכאן ואילך הקורא בהן כקורא באגרת, מאי טעמא ויותר מהמה בני הזהר כו' להגיון ניתנו ליגיעה לא ניתנו". והנה הספרים שלא פרטו חז"ל לא לאיסור ולא לגנאי, ודאי שאין בהם שום

שמץ פסול. ואם לא הזכירו לגנאי את ספרי יוסף הכהן, בודאי שחשבו עליהם שספרים חשובים הם וראוי לקרותם. זהו שהבאתי למעלה דברי יעבץ שכתב, שמצוה לקרותם, ודברי הרב מלאדי "בשלחן ערוך" שכתב שיש בהם מוסר ויראת שמים. גם ידוע שמרן הגר"א זצ"ל מוויילנא בקש להעתיק את ספריו של יוסף בן מתתיה ללשון הקודש, כמו שהעידו תלמידיו. וכן מרן בשלחן ערוך אורח חיים (סי' ש"ז סעיף ט"ז) אסר לקרות בספר עמנואל אף בחול "משום מושב לצים ועובר משום אל תפנו אל האלילים לא תפנו אל מדעתכם, ודברי חשק איכא תו משום מגרה יצר הרע, ומי שחברן ומי שהעתיקן ואין צריך לומר המדפיסן מחטיאים את הרבים" ונקבו בשמו, ולא חשב את ספרי יוסף הכהן "ובבאר היטב" שם מביא גם כן שמספרי יוסף הכהן ילמדו דברי מוסר ויראה. השאלה הגדולה היא: הסתירות שבספריו לדברי חז"ל, וביחוד דבריו על טיטוס הרשע, אמנם יש לזכור שכתב את ספריו בביתו של אותו רשע, וחיוו היו בכל רגע בסכנה, ובודאי שאין בזה משום יהרג ואל יעבור, אך ראיתי ביאור חדש המפיץ אור ופותר את כל השאלה עד שיפלא מאד שכל החוקרים שנסתבכו בשאלה זו בספריו לא שמו לב לכך.

ראה זה מצאתי לאחד קדוש מגדולי החקירה והעיון, רבינו יהודה ליווא רבבי בצלאל הנודע בשם מהר"ל מפראג, בספרו הבהיר "באר הגולה" שכתב להראות אמיתות אגדות חז"ל: "ולא היה אדם כמו טיטוס כו' ודבר זה העידו עליו חכמים באמרם שאמר אי אלהימו צור חסיו בו, זה טיטוס הרשע שחירף וגידף כלפי מעלה, כמו שמסופר עליו, והנה בדבר זה הוא יוצא מכלל כל המלכים אשר היו מורדים בו יתברך, היה מיוחד זה הרשע להתנגד אל השם יתברך בעצמו, ואולי ישיב אדם שהרי נמצא בספר יוסיפון כי אדרבא טיטוס היה מוחה בהם שלא לשרוף, אף כי נודה לדברי יוסיפון, הן חכמי האמת יודעים באמתת התורה, הם היו יודעים שלא היו דברים אלו רק להעמיד בית המקדש להיות בידו למלאות רצונו וחירופו וגידופו בו, והוא יתברך אשר ידע לבבו נתן בית המקדש לשריפת-אש למען לא יתעולל בו הרשע בחירופו וגידופו כאשר עשה, כי לא היתה כוונתו רק להתנגד אל השם יתברך, ואם לא כן לא היה נעשה על ידו מעשה זה שנשרף בית אלקינו. ודבר זה אין נעשה רק על ידי מי שמוכן לו, ולפיכך כל דבריו אשר נוטים שהיה רוצה שלא יהיה בית אלקינו נשרף, הכל עשה לחלל כבוד המקדש בתועבותיו, ולפיכך ראוי שיבא עליו כפי מה שהוא מתנגד אל השם יתברך בפרט". הדברים האלה מפיצים אור חדש על כל הענין. ודאי שכן היה כמו שכתב יוסף הכהן, שטיטוס היה מוחה שלא לשרוף את בית המקדש, אבל חז"ל "חכמי האמת יודעים באמתת התורה"

ידעו שכוונתו היתה לרעה. אלו תעלומות לב הנגלות רק לחכמי האמת שיורדים באמת שבידם לעמקם של דברים.

ושנה מהר"ל מפראג את דבריו עוד בספרו "נצה ישראל" (פרק ה') בביאור האגדה של טיטוס הרשע שנכנס לבית קדש הקדשים וכו' ובארה בדרך רמז וכתב שם: "ומכל מקום לפי גודל הרשעות של הרשע הזה הוא טיטוס נוכל לפרש כי זוכל כמשמעו, ואף שדבר זה מגונה, הלא רשעתו מוכן לכל זה, רק מפני שבעל יוסיפון כתב איזו דברים טובים על טיטוס, כי לא הראה עצמו רק שהוא טוב יש לפרש המאמר הזה כמו שאמרנו והוא נכון". את הדברים האלה כתב מהר"ל ז"ל, שיסוד כל ספריו הוא אמונת אומן בדברי חז"ל כפשוטם וכהווייתם, וספור זה הוציא מפשרו, אף כי לפי גודל רשעתו היינו יכולים וצריכים לפרשו כמשמעו, אך ורק מפני שסותרים לדברי יוסיפוס, ולפיכך ביארו בדרך רמז, ולא הוציא על יוסף משפט מעוקל שהיה שקרן וזייף את הדברים, ללמדנו כמה הוקיר את דברי יוסף וידע כי חלילה לא שינה את האמת וכתב אמיתת הדברים כאשר ראה בעיניו. אמנם האדם יראה לעינים, וחז"ל ברוח קדשם ידעו כוונתו של אותו רשע.

שוב ראיתי לאחד קדוש מדבר הוא רבינו צדוק הכהן ז"ל מלובלין, גדול בנגלה, מקובל עצום, ומפורסם בספריו הקדושים, בספרו "אור זרוע לצדיק" במאמר "על מהות לשון הקודש" (דף כ"ד ע"ב) וז"ל: "ויוקר הצורה ההיא על יתר צורות הספורים מעינים וזולתו מבואר, כי הסופרים אמנם יכתבו הדברים כפי מה ששמעו, או כפי מה שידעו, ולפיכך יש דברים אשר יוסיפו בגנות או שבה בביאור או בקיצור כפי הצורך או האהבה והשנאה המקלקלים השורה. וכן יש דברים אשר רבו מספריהם על אופנים שונים, ויבחר הסופר אחד מהם ואנחנו לא נדע אם כן הוא. ויש דברים לא נודעו כלל במחשבת אחד בלבו, או דבר אחד בינו לבין עצמו או אל מיועדיו, אשר לא נתפרסם כלל, ולא ידע הסופר לכתבם, וכיוצא בזה סבות שונות אשר יקצר הסופר האמתי אצל איזה סופר, מה שאין כל זה בצורת ספרינו. למה שהוא נבואי מפי נביא אמת, באו בו כל הדברים כגלויים כנעלמים דבר אמת לאמיתו. וזו היא הסבה לדעת בהשינויים הרבים בספרי החורבן, שיראה הרואה, ממה שנזכרו בגמרא ומדרשי חז"ל, עם מה שנראה בספר יוסף הכהן בן גוריון. אם בכלל במה שרז"ל קראוהו טיטוס הרשע והפליגו מרשעותו, והוא עשאו לצדיק וישר, ואם בפרטי מעשים רבים, אבל הוא דבר ההבדל אשר אמרנו כי יוסף הכהן סופר היה, לא נביא ובעל רוח הקודש, וכתב מה שכתב כפי מה שידע וראה ושמע וכפי מה שהיה בלבו ודעתו וצרכו אשר לפיכך אי אפשר לדעת האמת הברור לסבות האמורות. אבל רז"ל אשר אמנם היו כלם בעלי רוח הקודש כמודעת, וידעו כל

הדברים שבלב, והספורים אשר לא נתפרסמו, ולא נטו לאחד מן הצדדים, אבל זכרו האמת אשר היא לפיכך באו השינויים האלה. וכל שכן שנמצאו השינויים מספרי חז"ל בהרבה ספורים אל ספרי דברי הימים של מלכי העמים לעילות האמורות".

הדברים האלה מאירים כספירים, ופותרים כמה מן השאלות והקושיות בספרי יוסף הכהן, שבודאי גם בהיותו בבור שבי לא רצה להכחיד האמת תחת לשונו ולכתוב בשפת חנף. אמנם הוא כתב אמיתת הדברים כהיותם כפי שראה בעיניו, ומי שאינו בעל רוח הקודש ואינו יודע את הדברים שבלב, ודברים שלא נתפרסמו, הלילה ליתן בו שמץ דופי.

ואביא בזה מאמר אחד מאת אדוני אבי זקני רבינו מרדכי יוסף זלה"ה מאיזביצא בעל ס' "מי השלוח", בביאור המשנה ריש פ"י דמקואות: "קלמרין הדיוטות אינה טהורה עד שינקבנה מצדה, וקלמרין של יוסף הכהן היתה נקובה בצדה". מה רצה רבינו הקדוש בספורו זה במשנה? אמר זקני זצ"ל שלפי שהתרעמו על ספרי יוסף הכהן רמז בזה רבינו הקדוש שקלמרין שלו היתה טהורה, ושכתב בטהרה.

ה.

הרבה דינים והלכות, מנהגים מקורות וביאורים יש ללמוד מספרי יוסף הכהן, ובודאי נכון היה לעסוק ולטפל בספריו ולהוציא את כל האוצרות הנמצאים שם, אציין בזה דברים לדוגמא:

"ועוד הנה התורה הוהירה אותנו לבלתי קרוא חג ועצרה ביום הולדת בנינו למען לא תרב המשתה" (נגד אפיון צד 30, דפוס לונדון הוצ' פיליפאוסקי תרי"ז).
"גם דאגה תורתנו על דבר קבורת מתינו מבלי העמיס עלינו הוצאת כסף רב בעבור זה ולא בקשה מאתנו אבני מצבה גדולים ויקרים" (שם).

"ולקבוע עתים מזומנים לסעודתינו ולא לאכל במקרה לתאבון" (צד 32).
עיין בגמרא יומא (ע"ה ב') בתחלה היו ישראל דומין כתרנגולים שמנקרין באשפה עד שבא משה וקבע להם זמן סעודה.

"כל האיש העובי בעת קבורת אחד העם חובה עליו ללכת אחרי המת להיות בתוך האבלים גם הוא" (צד 30). עיין בגמרא כל הרואה המת ואינו מלוהו עובר משום לועג לרש חרף עושהו (ברכות י"ח א').

"נתן חמלתו גם לבהמה וחיה לבלתי עבוד בהם בפרך, לא בדינו ולא בידי אחרים. גם אין לנו רשות להרגם אם יבאו אל פתחינו לבקש טרף או להמית אם וילדיה" (שם 31). זו ההלכה של צער בעלי חיים דאורייתא (בבא מציעא ל"ב

ב). ועיין בגמרא חולין ז' ב' בענין כודנייתא דרבי: עקרנא להו איכא צער בעלי חיים. ומה נפלא הוא שהרמב"ם במורה נבוכים (פרק י"ז משלישי) מביא ע"ז עוד פסוק מן התורה: "ואמנם אמרם צער בעלי חיים דאורייתא מאמרו על מה הכית את אתונך". וטעמו שכתב על אותו ואת בנו (אם וילדיה). נזכר בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל פרשת אמור (כ"ב כ"ח): "עמא בני ישראל היכמא דאבונן רחמן בשמיא. כך תהוין רחמנין בארעא. תורתא או רחילה יתה וית ברה לא תכסון ביומא חד".

כן נמצא בספרו ענין הרחקה ההגשמה: "הדבר הראשון הוא על אודות האלהים כו' אמנם אין שיעור לגדלו ותוארו וכו' ואין כל תאר ומחשבה לשערה. לא נוכל לראות או לחשוב בלבבנו דבר כמוהו. ואין נכון להעלות במחשבה תמונה או תבנית כתבניתו כו'. כל אלה יד ה' עשתה. לא בידו ולא במלאכה ולא בעזרת אחרים בלעדו. רק רצונו וחפצו היה לברוא כל דבר כלו טוב ויהי כן" (שם צד 29). וזהו יסוד דברי הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים" בענין הרחקה ההגשמה. כמו שכתב כמה פעמים בביאור ענינים אלה, וראה ביחוד (פרק מ' מראשון) "רוח ה' דבר בי והוא גם כן שם הכונה והרצון". ובפ"ב משלישי הוא מבאר את הכתוב "אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו לא יסבו בלכתן. ורוח הנה אינו הרוח המנשבת אבל הוא כוונה כו'. וכן פירש יונתן בן עוזיאל לאתר דהוה תמן רעוא למיזל כו' שכבר רצה ה' שתלך החיה בו תלך והרצון קיים בצד ההוא".

בן בנוגע לעמים אחרים כותב יוסף הכהן בספרו (שם צד 31): "אולם מלבד אלה עוד אתנו חקים אחרים אשר הנחילנו מחוקקינו מראש. לעשותם בכל עת וזמן אל כל בני האדם. לתת אש ומים ומזון לכל מבקשיהם. להורות להם הדרכים ולבלתי הניח מתייהם בלי קבורה" ועיין בגמרא גיטין ס"א. א': תנו רבנן מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל, ומבקרין חולי גוים עם חולי ישראל, וקוברין מתי גוים עם מתי ישראל.

"וצונו להיטיב גם לאויבינו כו'. גם לא הניח בידינו לשלול ולבוז את הרוגי מלחמה" (שם). עיין בשלחן ערוך יורה דעה (סי' שס"ד ס"ד): אם מצאו ישראל הרוג יקברוהו כמו שמצאוהו בלא תכריכין ולא יחלצו בו אפילו מנעליו. וראיתי בספר "משמרת שלום" על יו"ד (ח"ב) לידידי המנוח הרב ר' שלום שכנא טשרניאק אבד"ק מאציוב ז"ל בה' שמחות אות ט' סי' יוד שהביא מקור לזה מפירוש רבי יוסף קרא ישעיה (י"ד י"ט) עה"פ לבוש הרוגים. שכתב כאדם שנהרג ונקבר בלבוש שנהרג וגופו מובס ומתגולל בדם שכן משפטי הגוים. בלבוש שנהרג בו נקבר.

ו.

כאשר צצה המינות ופרחה צרעת הכפירה בימינו, והתחילו החוקרים הכופרים לעסוק ולטפל בחכמת ישראל, שמו להם שתי מגמות א' לבנות חכמי ישראל ויראי ה', ולכבד ולהוקיר את הכופרים והפוקרים, ועליהם אמר החכם מכל אדם: מצדיק רשע ומרשיע צדיק תועבת ה' גם שניהם (משלי י"ז ט"ו). ב' להכחיש תורתינו הקדושה הכתובה והמסורה ובמרמה וארחות עקלקלות הפכו דברי אלהים חיים על יסוד תרגומי וכתבי הגוים, ואם מצאו איזה עלה בלה במרתף ועלייה, לאמת יחשבוה. השערות ודברי חלומות עשו לוודאות וברורות, וזה דרכם כסל למו, כמו שכתב הרמב"ם ב"יד חזקה" (סוף הלכות צרעת): "וזה דרך ישיבת הלצים הרשעים, בתחלה מרבין בדברי הבאי כענין שנאמר וקול כסיל ברוב דברים, ומתוך כך באין לספר בגנות הצדוקים, כענין שנאמר תאלמנה שפתי שקר הדוברות על צדיק עתק ומתוך כך יהיה להן הרגל לדבר בנביאים. ולתת דופי בדבריהם, כענין שנאמר ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים ובזוים דבריהם ומתעתעים בנביאיו, ומתוך כך באין לדבר באלהים, כענין שנאמר ויחפאו בני ישראל דברים אשר לא כן על ה' אלהיהם והרי הוא אומר שתו בשמים פיהם ולשונם תהלך בארץ מי גרם להם לשית בשמים פיהם לשונם שהלכה תחלה בארץ".

יש מעריצים בהערצה יתרה את פילון ומבזים את יוסף הכהן, אינני יודע את ספרי פילון, אבל כדאי להזכיר בענין זה את האדומי שלנו, הוא עזריה מן האדומים, שבדאי לא נוכל לחשדו בקנאות וצדקות יתרה אך ברור שהיה מבקר ויודע את ספרי הדורות שנכתבו בישראל ובעמים, וחרץ עליו את משפטו בספרו "באור עינים":

"ארבע מראות נגעים אפשריים ליחס אל ידידיה הנזכר אשר לא כתורתנו א' כל כתבי הקודש אשר מביא בספרו כתב אותם לא לפי הנוסח האמיתי המקובל בידינו, רק על פי נוסחאות הגוים בתרגום השבעים המשוונה. ב' בספרו הראשון על מלאכת העולם מאמין בקדמות החומר. ג' מכחיש בספורי התורה ואומר שהמה משלים. ד' מכחיש בקבלת חז"ל ומבאר הכתובים כדעת הבייתוסים" (אמרי בינה פרק ה'). ובעבור זה הם מנשאים ומכבדים אותו, ולעומת זה שופכים בוז וקלון על יוסף הכהן "שכל ספריו מלאים מוסר ויראת שמים" כלשון קדוש ישראל רבי שניאור זלמן זצ"ל מלאדי בשלחן ערוך ה' שבת סי' ש"ז ס', ל'.

יש גם מהללים ומנשאים את המומר ושונא ישראל שפינוזה שר"י, ומבזים ומקלים בגאון ישראל וקדושו רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל (מובן שאין כוונתי חלילה על היעב"ץ זצ"ל שמחלקתו היא פרשה בפני עצמה, כי אם על החוקרים החפשים

מאמונת התורה ועול המצוות. שהיו לקנאים ויצאו לחרף ולגדף את רבי יהונתן אייבשיץ ולמצוא פגם באמונתו). הם הם ששפכו גם קיתון של בוז וקלון על יוסף הכהן, ולא הועילו לו כשרונותיו הספרותיים שחונן בהם במדה מרובה, וזכותו שכתב את ההיסטוריה הישראלית הראשונה, ושאלמלא הוא לא ידענו כלום מדברי ימי עמנו ומלחמותיהם. ברם מכיון שהיה איש צדיק תמים, וכתב ספריו ברוח התורה והמסורה מצאו לחובה להרשיעו ולבוזתו, וקראוהו בוגד וזייפן. אך חוקרים אשר לבכם שלם עם ה' ותורתו, ובחדרת קודש חרדו על כל קוץ וקוץ שבתורה הצדיקו את הצדיק ושתו בצמא את דבריו. ולא נתנו בו דופי, ודנוהו לכף זכות.

לתולדות משפחת בעל "פרי מגדים"

מאת הרב ברוך ישר (שליכטר)

תולדותיו של רבנו הגאון והצדיק-התמים רב יוסף ב"ר מאיר תאומים, בעל "פרי מגדים" (נולד בשצ'עריץ; עירה קטנה על יד לבוב מזה וקאמרנא מזה, בשנת תפ"ז לאביו הגאון ר' מאיר ב"ר יוסף יליד סוורין ואח"כ דיין, מו"צ ומגיד מישרים בלבוב-למברג, ולאמו גיטל ב"ר שלום משצ'עריץ, ונפטר בפנקפורט דאדר ביום ד' באייר תקנ"ב). — הם, פחות או יותר, ידועים, וכבר פורסם הרבה על כך (ראה "אנשי שם" לר"ש בובר; "תולדות גדולי הוראה" לר"ש קנדל; "תולדות יוסף" להגאון ר' צבי יחזקאל מיכלזון שבסוף ספרו של הפמ"ג; "נטריקן"; "שרי המאה" ח"א להרב י. ל. הכהן מימון-פישמן ועוד), והעיקר מה שכתב בעצמו בקצרה בהקדמה לפרק "נטריקן".

ברם בתולדות משפחת אשתו וחותנו כמעט שלא חקרו ולא נכתב כלום, פרט למה שידוע ששם חותנו היה ר' אליקים והיה גר בקאמרנא, שהרי כך מביא הפמ"ג בספרו גנת וורדים בסופו: "אעתיק פה חדושי תורה מגיסי המנוח ר' אהרן ב"ר אליקים ז"ל מקאמרנא". ובסופם: "והוא היה ת"ח גדול וכו' ונפטר בדמי ימיו".

אף ידוע שהפמ"ג גר במשך שנים אחדות בקאמרנא והתפרנס שם מ"מלמדות" וכך הוא חותם א"ע לפרקים: "יוסף ב"ר מאיר מיקרי דרדקי מקאמרנא" ובפמ"ג (ב"משבצות זהב" תסז, י') להלכות פסח הוא מביא "מעשה היה בק"ק קאמרנא שעשו לחמים עגולים שקורין קניידליך ממצה טחונה ולשו עם שומן אוז ומלח ופלפלין בלי מים כלל וטגנו בשומן עולה עליהם מכל צד והניחו אח"כ בקערה ועירו עליהם רוטב רותח מכלי ראשון ומצאו באחת מהן חטה נתרככה ושאלו אותי מהו הדין של המאכל והכלים בפסח". מכאן נראה שהיה גם דיין ומו"צ שם, או לכה"פ הכירוהו כת"ח ובקי בהוראה עד שהתיעצו אתו בשאלות חמורות.

כיליד עיר זו (קאמרנא) וכמי שהתענין למצוא משהו הנוגע לתולדות חותנו וגיסו הנ"ל אנסה למסור בזה חומר מעט שעלה בידי למצוא ואולי אפתח בזה פשפש שעל ידו ייכנסו החוקרים לשערי טרקלין החקירה על הנ"ל.

ועלי להקדים שכל מה שאני כותב על גיסו ועל מצבתו ומצבת חותנו, הוא מתוך הזכרון בלבד והרשימות שהיו בידי מאז — אבדו. אף אין איש מזקני עירי

שאוכל לשאלו כי כולם נהרגו מי ב"אקציות" שבעיר ומי בבלויץ (שלשם הוליכו באחרונה את הנשואים ובתוכם מורי ורבי הגאון העניו והצדיק ר' אלתר שלום דוד בהר"ר יעקב קופל, צוקרברג רב העיר, וקרוב לשמונים היה בהשרפו שם, הי"ד). זכורני שבשנת תרע"ג, ואני הייתי כבן שש-עשרה—שבע-עשרה ולמדתי אצל מורי הגה"צ הנ"ל יו"ד עם הפמ"ג אף עיינתי ב"גנת וורדים" ומתוך חדושי התורה שהוא מביא שם בשם גיסו התעוררה בלבי ההתעניינות לחקור שמא יש שריד וזכר כל שהוא ממנו. וביותר מאחר שהיה מן המפורסמות בין זקני העיר, שהפמ"ג היה שם מקרי דרדקי ואבא ז"ל ספר לי שהישיש ר' אפרים זלמן הורביץ ספר לו שהכיר יהודי שהיה מתפאר שהוא זוכר עוד את ר' יוסלי למברגר המלמד, (הפמ"ג מי שהיה אח"כ לגאון ולרב בפפד"מ). כשהיה מטייל בוקר בוקר כשהוא שקוע במחשבות עמוקות על שפת ה"אלטע ריקע" (אפיקו הישן של הנהר "וורעשיצע") ומעשן מקטרתו. ומכיון שתשובותיהם של הזקנים ששאלתי על כך לא סיפקו את רוחי — יצאתי עם אחי הגה"צ, מי שהיה אח"כ לדיין ומר"צ בקאמרנא, הר"ר שמואל חיים שליכטר הי"ד ועזר על ידינו גם אבא הר"ר דוד שליכטר זצ"ל (מי שהיה מחותנו של אדמו"ר ר' יחזקאל שרגא משיניווא וחותנו של גיסי הגה"צ ר' שלום מסטרופקוב זללה"ה). לבית העלמין הישן לחפש בין המצבות אולי אמצא את מצבתו. ולאחר ימי עבודה אחדים לשוא — גלה אבא זצ"ל כותרת של מצבה שהיתה שקועה רובה באדמה ובה מלים אלו: "פה נטמן אחד המיוחד רועה נאמן", שראשי התיבות שלה הם "אהרן" ועם היוצאתה וחישוב החקיקות שעליה (מכיון שהיתה מכוסה אזור בר ושקועה באדמה) קראנו משפטים אלו:

פה נטמן אחד המיוחד רועה נאמן

הדורש דברי תורה וטעמן

רב וחסיד ועניו ומהימן

נאה לשמו מו"ה אהרן במו"ה אליקים

שנפטר ביום ו' ר"ח כסלו ח'ס'ד' ו'א'מ'ת' לפ"ק.

הוברר לנו שמצאנו את המצבה המבוקשת משום שגם הנוטריקון של השורות הוא "אהרן" וקיצורו ותמציתו של הסגנון מראה שהמסגנון היה גיסו של בעל הפמ"ג (ראה שורותיו בסוף הקדמתו ליו"ד: "פריי טוב, לחיך יערב, יפה נוף, עליהו לתרופה" ו"פדני מעון, מחטא טהרני", וכו' המצטיינות בקיצורן ובתמציתן) והנה בשנת פטירתו "חסד ואמת" — תקי"ט היה הפמ"ג עוד בקאמרנא שהרי מתוך ההסכמות שנתנו בשנת תקכ"א על ספרו גנת וורדים: משל הה"ג ר' מאיר מרגליות

אבד"ק קאמרנא וגליל פודוליה ומהרה"ג ר' יעקב משה צבי אבד"ק לבוב ושנכתבו בקאמרנא בשנת תקכ"א מוכח ששנתיים אחרי פטירת גיסו הנ"ל היה עוד בקאמרנא. על יד מצבה זו מצאנו מצבה שניה שחקוק עליה "פ"נ האלוף, הרבני והתורני הקצין (אני כותב כ"ז מזכרונני ואינני אחראי לדיוקם של הדברים) ר' אליקים ב"ר יעקב שנפטר ביום... שנת ת"ק (וייתכן שצ"ל תק"א כי כאות מחוקה היתה שם) לפ"ק.

מכאן הסקנו את המסקנא ההגיונית שזו מצבתו של חותנו של הפמ"ג ואבי גיסו ר' אהרן (שהרי שמו "אליקים" ומדרכו של עולם לקבור את הבן אצל האב) יותר מזה לא ידענו מר' אליקים זה מאומה.

כעת עלתה בלבי השערה שיש מקום לחשבה לנכונה: בשנת תמ"ו הופיע באמשטרדם ספר קטן בן 36 דף בשם "לשון למודים" "ללמד לנערי ב"י לכתוב צח" ומחברו — ר' אליקים מלמד בר' יעקב מקאמרנא (ראה "רשימת ספרי לקוד עד שנת ת"ר שנספחה ל"מקורות לתולדות החנוך בישראל להרב שמחה אסף, ח"ד עמוד רצה). בשנת ת"ע הופיע ספר שני (כנראה ממחבר זה) "מלמד שיח" לר' "אליקים ב"ר יעקב" ש"ץ באמשטרדם "והוא תרגום המלים שבתורה ובחמש מגילות" ליהודית המדוברת או בארצות השפלה (וז"ל בהקדמתו העברית) — "באשר השכר אבד ורוב מנין ישראל בארצות אלו הם בדלי דלות, ממש חסרי לחם ואין ביכלתם לזין בניהם הקטנים, קל וחומר לגדולים ומעתה יוכל כל אחד מהבנים לבקש פרנסתו, להיות מלמד תינוקות באיזה ישוב שיבא ע"י פירוש הזה ולא יסמוך על שלחן אביו להיות עליו למשא... ובהתקדמו באידיש — דרום האב איך אלי די גימייני אין הארבי וורטר אויף טייטש, דס וועט זיין אויף דיוי מלמדים איין בייטש. ער וועט מוזן קנעלן רעכט, אדר עש וועט אים גין גאר שלעכט. דיא פרויא וועט אויך זעהן קענן דו ער נישט קאן"...

התרגום: "על כן לקחתי את כל המלים הפשוטות והקשות ותרגמתי אותן ללשון המדוברת, בשביל שתהיה לשוט נגד המלמדים, או שילמד כראוי או שיראו וגם האשה הפשוטה תראה שאינו ראוי להיות מלמד"... ונדפס מחדש בפירודא בשנת תצ"ז).

אני משער שר' אליקים ב"ר יעקב דגן הוא הוא ר' אליקים ב"ר יעקב חותנו של הפמ"ג וכנראה שמתוך המצב הכלכלי הקשה ששרר אז בגליציה ובפולניה — נדד אברך ת"ח ובעל כשרון פדגוגי זה והגיע עד לאמשטרדם שבשפלה והיה שם למלמד ובראותו חסרון ספרי עזר אלמנטריים למלמדים חיבר בשבילם את ספריו

הג"ל. ומשום קולו הערב ובקיאותו בדקדוק, במבטא ובהיגוי — נתקבל גם לש"ץ אצל האשכנזים שבאמשטרדם.

לימי זקנותו כשאסף לו סכום הגון (וייתכן גם שמתה עליו אשתו ולקח אשה שנייה וממנה הוליד את בתו — אשתו של הפמ"ג) חזר והתיישב בעיר מולדתו — קאמרנא ונתעלה לקצין (אחד משבעה טובי העיר) בעדתו, ובנדוניתו היפה קנה לו לחתן את העילוי "יוסלי למברגר" בנו של המגיד מישרים דלבוב השכנה. ואף בכשרון פדגוגי עלה החתן על חותנו והיה למיקרי דרדקי בעירו. (וייתכן, שנדונייתו שבוודאי הושלשה בידי הגביר דמתא — אבדה בענין רע ולא מצא לפניו דרך אחרת אלא להתפרנס מ"מלמדות").

ולבסוף: מצאתי בפנקס חברת "שבעה קרואים" (בהקדמה, "היות ורבים מתפללים בבית הכנסת ואי אפשר שכל אחד יקבל עליה לתורה במשך כמה חדשים נתיסדה חברת שבעה קרואים שתוציא ס"ת בכל שבת לפלוש של ביהכ"ג ויוכלו רבים מהמתפללים ובעיקר חברי הברה זו לעלות לתורה כפעם בפעם והם גם נדבו שמן לנר תמיד שבביהכ"ג) שבשנת תקי"ח נבחר לגובר וחתם בשמו "הק' יוסף ב"ר מאיר תאומים".

הספר ועם הספר הרב אברהם הפטרמאן

לא היתה עוד אומה בעולם שתיחס כל כך הרבה קדושה ורוממות לספר — לישראל. לפי חזיון העם כבר היה ספר לראשון באדם, אשר בו השתקף עתידו של ישראל ומדרגת חכמת חכמיו ודורשיו (בבא מציעא פ"ה, א). לפי תפישת ישראל יש לכל ספר נשמה, כח-מסתורין, המבלה את כותבו ואת דורו. הספר חזק מן האדם, גבוליו רחוקים ולא-מוגבלים, חציו — קולעים ושנונים, שהרי הוא נכנס עם קוראו לפלטין שלו או לחדר משכבו, מלווה אותו בדרכו; אינו בוש ואינו מתעייף לשנות ולשלש את תורתו. הוא גם אינו מסתלק ואינו מאבד את קולו, ניבו. הוא אינו מותחם לדור אחד או לחלק-עולם אחד. הספר הוא האדם — בהוספת האיכות של אלמוות, אוניברסאליות שאין לה סוף, וקדושת-מסתורין העשויה לגדול ולהתרבות עם שלשלת הדורות. לא לחנם ענד אותו חכם תלמודי את המחוקק הגדול בשבח הקצר והממצה: "משה — ספרא רבה דישראל" (סוטה י"ג, ב) כותב ספרים לעמו.

אהבת ישראל לספר ותפיסת קדושתו נשאו את דמיונו למרחקי דורות קדומים ושתלו בישראל את האמונה, כי ספרי ישראל קדמו גם לישראל עצמו, ואין צריך לאמור — לקבלת תורתו. "ספרים היו להם לישראל (במצרים) והיו משתעשעים בהם משבת לשבת" (מדרש תהלים פי"ט). עולם שאין בו ספר, אשר דברי חכמה ומוסר עצורים בו — אי אפשר שיתקיים, וכשהוא קים אין הוא כדאי לא ליוצר ולא ליצורים. ומשום זה אין לך עונש גדול לעם מן האיום של שכחת תורתו. "השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו" (אבות פ"ג). נפש האדם מצטמצמת ודמותו מתקלשת אף על ידי שכחת דבר אחד; ריחוק כל שהוא ממקור המדע והחיות הוא הפסד שאינו יפה לא רק לשעתו אלא גם לדורי-דורות באים. קרע הוא שאינו מתאחה, וסופו שיביא דלדול ופיזור בנפש העם כלו. כל המשכח דבר מתלמודו גורם גלות לבניו (יומא ל"ה, ב). הדור הגדל והמתקדם אינו בונה את חייו ואת השתלמותו המדעית והמוסרית אלא על יסוד התרומות וההישגים של מולידיו. וכל הפוחת מן היסוד — הוא נוטל גם מן העושר וחוקת-הקים של הבאים אחריו. צדק החכם ניוטון באמרו: "מה שגרם לי להיות גדול מחברי הוא בשל עמדי על כתפותיהם של אלה שקדמוני בחכמה, בחיקור ובנסיון".

„בהדי דידי קא מינצית?“ לא היתה קריאה של התרברבות וגובה־לב מצדו של ר' חייא בפולמסו עם ר' חנינא חברו אלא רמז קולע לבבתי־ענינו של העם; לאותו המקום שעצם נשמת האומה תלויה בו: לספר ולנחיצותו, לסוד העיבור והפריון של ישראל, לאות המרובעת ולסכנות הרבות האורבות לו. וכשומר „אנא הוא דעבדי לתורה שלא תשתכח מישראל“ (בבא מציעא פ"ה, ב') הוא התלכד עם משאת־נפשו היותר קדושה של העם הנבחר. משאת־נפשו, אשר כל כף בגורל האומה מוכרעת על ידה, ולא רק מפני שהיא תכלית כל היצירה וההוויה, אלא שהיא הנוטעת חיים וחשק יצירה בתוך העם: „ספר וסיף ירדו כרוכים מן השמים. אמר להם: (הקב"ה לישראל) אם עשיתם את הכתוב בזה אתם ניצולים מזה, ואם לאו אתם לוקים בו“ (ספרי, עקב). יחד עם היסוד הרע והנשחת, יצר הכליון ושאיפת־קרבות שירדו לעולם עם ברוא אלהים את האדם על האדמה נוצר גם אותו הסם־שכנגד, היחידי בהמתק־דינים, בטיהורה של זוהמת־נפשו, בהפרחת הצדק ובישורו של קר־הצדק־הספר, אותו הדבר, שאין בו רוח חיים ואינו אוכל (גיטין כ"א) ונושא, בכל זאת, את משך הזרע בשביל כל גידולי האהבה והצדק החברתי עלי אדמות.

מכאן האזהרה התמידית, והקיום־מתוך־שמחה, לנהוג כבוד בספרים וליחס להם דרך־ארץ והערצה. „חייב אדם להזהר בכבוד ספרים“ (ספר חסידים תתקט"ז) — הוא זירוז סתום שכבר קדמו לו דינים ומנהגים מקובלים ומקודשים בעם. כולם התעכלו בתוך מעיו של ישראל והסתעפו לספרות רחבה ועשירה: טומאת ידים של ספרי קודש, אף על „ספר שנחתך ונשתיירו בו שמונים וחמש אותיות“ (ידים פ"ג משנה ה');: גניזת־ספרים, כדי להרחיקם מטיפול חולין והדיוטות, אשר התלמודיים נזהרו לתת לגניזה זו הרבה מן היופי והנשגב הרוחני בהזיהרם: „לגנום אצל תלמיד חכם“ (מגילה כ"ו); הצלת ספרים מן הדליקה בשבת, עד שגם „מצילין את תיק הספר עם הספר“ (שבת קט"ז, ב');: גניזת תשמישי ספרים, שכבר אינם ראויים לתשישם, שהתלמוד מזהיר עליהם: „קמטרי דספרי ודלוס־קמאות ספרים — הרי הם תשמישי קדושה ונגנזים (מגילה כ"ו) — כל אלה וכיוצא בהם, הניחו את היסוד, ופתחו בעם את הרגש החי והזיקה המפעפעת, ליראת כבוד בפני הספר, אשר כל עיקרו לא נכתב אלא להגדיל תורה, להאדיר את המדות, לצרף את הנפש, ולהוסיף הוד ותפארת לאדם ולבריאה.

איזהו כיבודו של ספר? כיצד מתבטאים רגשי היקר של היהודי לאות הכתובה או הנדפסת? „אין מניחים נביאים וכתובים על גבי חומשין, ולא חומשין על גבי תורה“ (מגילה כ"ו). האדם מכבד את הספר על ידי עשותו את הספר עצמו כאילו חולק כבוד לחברו הגדול ממנו במעלה ובחשיבות. „אין לישב על ספסל שספר

מונח עליו“ (הרב מנחם בשם ר' משולם, והמחבר ביורה דעה רפ"ב). מפאת כמותו הקטנה של הספר לגבי האדם הריהו מתקלש ומצטמצם כשהוא חוץ למקומו. הספר צריך שיהיה לו היכר, העין צריכה להיות נתקלת בו, וזה אי־אפשר כשהוא בטל במיעוטו ונעשה טפל לגופו של אדם.

„הרואה ספר מהופך: עליונו למטה — הופכו ונושקו“ (לקוטי מהרי"ל קי"ח ע"ב). אמנם דעתם של גדולי ישראל לא היתה נוחה ביותר בנשיקות־פה בתור בטוי של הידור עד שהרבה ראו בנשיקות־שפתים כעין קלות־ראש לגבי קדושתו של ספר (גנת וורדים) בכל זאת במקום שכבודו של ספר נפגם קצת הנשיקה התכופה היא התגובה היחידה לתיקון הפגם. כך הזהיר גם ספר החסידים: (סימן תתקכ"ג) „ספר שנפל לארץ צריך להגביהו ולנשקו“. רחשי הכבוד אל הספר מתלכדים עם רגשות הצער על נוולו הארעי, ושניהם, האדם והספר, מזדווגים על ידי נשיקה. ודווקא כשאין נשיקה זו נושאת אתה צל של זלוזל מצד אחר: „מי שנשק את בניו ואין בשרם נקי — אל ינשק אחר כך את הספר (שם סימן רע"ד). נשיקת בנים ונשיקת ספרים אינן עולות בד בבד, ומוטב שיראה האדם את זעזועו הנפשי בשל פחיתת־כבוד־הספר באפן יותר קולע.

„שני בני אדם ההולכים יחד ואחד מהם נושא ספר — הוא (נושא הספר) נכנס או יוצא תחילה“ (ליקוטי מהרי"ל קי"ח). כאן, כנראה, הוזה גם כבודו של רב וחכם, הקודם לכניסה בכל פתח הראוי למזווה (ברכות מו, ב) מפני כבודו של ספר, שהרי שניהם, גם הרב וגם התלמיד, חייבים בכבודו, עד כדי כך — שאסרו על כל תלמיד, להגן על עצמו באמצעות ספר מהכאת רבו, אלא אם־כן יש בהכאה כדי סכנת נפשות. (ספר חסידים תתק"ד). אמנם קשה לצמצם את טיב הסטירה טרם התהוותה, ועל פי הרוב אין הרב סוטר את תלמידו אלא אם הוא בא לכלל כעס, והבא לכלל כעס תמיד בא לכלל טעות באומר הכאתו, בכל זאת דנו חכמים, שמוטב שינגף הגוף מלפגוע בכבוד ספר, שכולו מסור בידי בעלו וברצונו. קולעת וחרפה ביותר היא האסמכתא המקראית, שהשתמש בה ספר חסידים ביחס לספר וערכים כספיים הזקוקים להצלה בעת ובעונה אחת: „אם צריך להציל מן המים או מן האש ספרים ושאר דברים יקרים — יציל את הספרים תחילה, שנאמר: כבד את ד' מהונך...“ (ספר חסידים רע"ה ותתקכ"ג) כאילו אומר הכתוב: כבד את ד', את דבר ד' המתגלם בספר, יותר מהונך שאין בו לא קדושת גוף ואף לא ערך רוחני רגיל.

האיסור המקובל, המוזכר „ביורה דעה“ (סימן רפ"ב): „לא להניח (ס"ת) על גבי הקרקע, ושהרמ"א הוסיף עליו: „והוא הדין לשאר ספרים“ — הוא רק

הוראה כוללת בנייהוג-הכבוד בספרי קודש. לכלל זה נכנסת האזהרה: "לא ישים אדם על החמור או על הסוס ספרי קודש מצד אחד, וספרים פסולים קשורים עמהם מצד שני למען הכריע המשא" (ספר חסידים תתקי"ג) או: "אין להניח לילד שיפסע על גבי שלחן המיוחד לספרים" (שם תתק"ד). כל מעשה שיש בו משום קלות-ראש וזלזול בערך הספר-האדם עליו, אם גם הוא עלול על ידי כך להכשל באיסור אחר, כגון: "אם נפל דיו על הספר ועל מעילו, ואפילו המעיל יקר — יקנח את הספר תחילה" (שם תתצ"ג). אזהרה זו, כמובן, חלה גם על תלמיד-הכם או פרנס על הציבור, שכל רבב ולכלוך על בגדיו אסורים עליו באיסור חמור. הכל בטלים אצל ספר, העומד להתבנות, או במקום שהבלטת כיבודו דחופה וחשובה.

ר' יהודה אבן תבון, בצוואתו לבנו ר' שמואל, מקדיש מקום חשוב לשמירת ספריו ולכיבודם: "בני, שמור ספריך שמירה רבה... מן המים, מן העליה, מן העכברים ומכל נזק, כי הם אוצרך הטוב". (פורסמה בברלין בשנת תרי"ב). יש מקום לשער, כי הוא במתכוון אינו מזכיר את השמירה מגניבתם, שהיתה שכיחה מאד בדור ההוא של יוקר ונדירות בספרים מפני שספר שנגנב לא הופחת ערכו, ועדיין שימושו יפה לבני אדם אחרים. הפסדו של הנגנב יוצא בשכר המעיין החדש. דוגמא לזה אנו מוצאים במדרש משלי על הכתוב: "אל יבוזו לגנב כי יגנוב" — זה הגנוב דברי תורה או מעתיקים, גניבה המעידה על צמאון לדבר ה' ועל כוסף נפשי כביר להתבשם מן החכמה הצפונה. מה שאינו כן בפחות ונזק הספר עצמו על ידי רקב, כרסום-עש, טשטוש ורשלון בשמוש. כל אלה גורמים כליון לספר שהוא לפי הגדרת אבן תבון: "אוצרו הטוב של האדם".

בשאלות ותשובות מהר"ם מרוטנברג, בסופן, מובא חרם קדמונים: "שלא לקצץ גליון ספר אפילו כדי לכתוב עליו קמיעות ותפילות". העונש הגדול בעד מעשה ולזול לספר אף בשעה שהאדם נאנס על כך על ידי אסון או מחלה, המזיקים אותו לכתובת קמיעות ולחשים, מוכיח עד כמה קשה היה בעיני הקדמונים לפגוע בערכו של ספר. הנקל להבין, כי מהר"ם מרוטנברג הראה רגישות יתירה לספר-קודש בגלל הגזירות הקשות, שהמטירה הרשות על ספרי-ישראל בצרפת ואיטליה. באחת מקינותיו הוא הנציח את החילול המתועב בספרי קדשנו — בפיוט לוחט ומרתיח-דם. אף בקהלות אשכנז, שהוא היה רב הראשי, הורגש החוסר בספרי דת ותלמוד במדה כבירה, ובאחת מתשובותיו (שו"ת מוהר"ם סימן ר"ן) כותב: "אזל רוחי ותש כוחי מחמת המציק אשר גבר ידו עלינו, ומחמד ענינו לקח באין בידינו ספר להבין ולהשכיל".

"הספר הוא חבר טוב" (פירוש לאבות המיוחס לרש"י) ואסור לגנותו אף

בפליטת פה או ברמזי דברים: "הקונה ספר לא יאמר רע, רע ומחירו יקר ביותר" (ס"ח תתקכ"ה). עצם העובדה שהאדם טורח ומוציא מכספו לקנות ספר ולהכניסו לתוך ביתו אינו די לחפות על דברי הגנאי, שהוא פולט, אגב קיחה, ביחס לספר. וגדולה מזו: "שני אחים החולקים ירושת אביהם — לא יאמר אחד לחברו: קח את הספר ואני — את הכלב" (שם ויש לזה סמך בקידושין מ"ז ע"ב). זה אולי מקרה חף, בלי כל כוונה להפחית מערך הספר. ופעמים שבמקרה כזה, כשספר וכלב הוטלו בין בנים לשם חלוקה, בחירת הכלב מצד האחד יכולה להיות וויתור גלוי מצד הבוחר לטובתו של אחיו. זאת אומרת: מכבד הוא את אחיו על ידי השאירו בשבילו את הספר החשוב, כשהוא בעצמו מסתפק רק בבעל-החי הטמא. אבל הלשון לא-הנקה, ההכרעה לצד הבהמה במקום ספר, בלי בטוי של צער או התנצלות, והרושם הפוגם בעצם ההשוואה — נגיעים בכבוד הספר והדין שוקד מיד להגנתו. כשם שהוא מגין על כבודו גם באזהרה: "לא יצניע אדם קולמוסו בספריו, ולא יעשה אותם ארגי להצניע בהם פתקי-כתביו" (ס"ח תתצ"ש). אמנם כאן יש זלזול — מעשה שהוא, כמובן, קשה מזלזול-דבור, אבל עצם הצנעת הקולמוס או פתקי הכתב הלא דיין להוכיח על צרכי-שמוש לשם העתקה או שימוש בספר עצמו — ואף בכגון זה לא הקילו החכמים, והזהירו להתרחק מכל חשש וספק פגיעה בכבוד ה"חבר הטוב".

"האומר לחברו: הושיט לי ספר — יושיט לו בימינו ולא בשמאלו" (מסכת סופרים פ"ג, ה') יד-הימין היתה מאז מקדם לסמל הגבורה והעצמה. נאדרת-כח היא ורועצת-אויב, בה סומכים על הקרבן, בה מברכים את הבכור בבנים — ומן הדין הוא שהיא תגע בספר תחילה. אמנם אין כאן פגיעה ישרה בכבוד הספר אם יד-השמאל מזדרזת למצוא את הספר המבוקש. אין פיסול או מום ביד הכהה, ובמצוה ידועה בכרו אותה על הימנית — אבל יש בזה משום עדות אלמת על היסח דעת מכבוד הספר. מחשבת האדם לא נתפגלה על ידי כך — אבל היא מעידה על עצמה שלא היתה ערה ופכוחה בתגובתה להזמנת החבר להגיש את הספר. אהבה חזקה, עמוקה, הצפונה בלב ובכל ההווי, מצטרפת למחשבה זקוקה וזריזה, ואז אין כל שגגה וטעות-מעשה אפשרית.

כיוצא בזה הזהירו: "הלומד בספר ורוצה להגביהו ולקרבו אליו אל יקח ספר אחר ויניח תחת זה, שזהו בניין לספר" (ט"ז סימן רפ"ב ס"ק י"ג) בזה הראה הדין, כי יש רגש טמיר בספר, הנפגע אף מעלבון קלוש. כאן מופיעה לפנינו התחושה היהודית בפני "קנאת ספרים". הספר אף הוא, כמו זה שכתבו, דעתו נחלשת על ידי היותו נתלש משמושו העיקרי להיעשות בסיס וסמך לספר אחר. הספר אין לו תכלית אלא אחת: שיתול תכנו בלב המעיין על ידי צמידת העין אל הכתב.

מכאן — ההזכרה: „הרואה ספרים נמחקים צריך להשתדל לכורכם“ (ס”ח תרמ”ז). תכליתם — בשימושם, ובשימושם גם קדושתם, וכל מחק ופחת גורם לצמצום כוחם והשפעתם על האדם ועל החיים. מדת-גומלין היא כאן: האדם בעל שאר-הרוח יוצר את הספר על מנת שהספר ייצור את האדם וישפרהו ברוח ובמעשה, מיעוט דמותו של הספר הוא, הילכך, גם צמצום-אישיותו של האדם.

אבי האיסלם שנתן לישראל את תואר-הכבוד, או את כנוי-הלעז: „עם הספר“ לא ראה את היהודי וספרו כמשפיעי-גומלין, שמתנת-הכותב משתמרת בספר לשם הענקה שאין לה סוף לדורות באים. חכם-האומות ההוא, כבלעם הקוסם, אשר עליו העיד הכתוב: „אפס קצהו תראה“, ראה את ישראל רק בחלקו, בחיצוניותו, מצד-הפרהסיא, בעוד שנשמתו ומהותו הרוחנית של עמנו היו חתומים בפניו. הוא ראה את ישראל חנוט בספרו, מצומצם ומכווץ עד כדי חניקה, באין מקום להתקדמות ולרוחב-נפש. גם „אחד העם“ העברי נכשל בהערכה מוטעית זו לפרש את אשר סתם בעל הקוראן: „כי אין אנו עם הספרות אלא עם הספר... ועם-הספר הוא עבד הספר. עם שפרחה נשמתו מתוך לבו ונכנסה כולה לתוך דבריו שבכתב“, שכח אותו החשוב הגדול, כשם שלא ידע, יוצר דת-ישמעאל, כי אותו הספר שהעם התלכד בו ועשהו יסוד לכל אורח-חיו והלך-מחשבותיו — לא זכה בגדלותו עד שנעשה בית-קבול לכל המעולה והנשגב בדת-ישראל וביצירתו הרוחנית רבת-הענפים. לא כל ספר נתקדש על ידי העם, אף אם הוא בן תקופה קדומה ופרי-רוחו של גדול באומה. ולא כל ספר שנתקבל בהערצה על ידי ישראל מצא את דרכו לתוך מערכות-העם בלי בדיקה וחקירה. חזקיה המלך גנז ספר רפואות והודו לו חכמים“ (פסחים נ”ו) לא היה כל פגם או בקיע בספר עצמו, אלא שאלמלי התאזרח בתוך העם היה הפסדו הרוחני גדול משכרו המעשי בהרחקת חולי וברפואו. רש”י, בחושו החד נימק את הגניזה: „לפי שלא היה לבם של חולים נכנע והיו מתרפאים מיד“.

המחלה — היא אמנם מארה באדם, שצריך למונעה ולהנצל ממנה בכל אמצעי האפשרות, אבל בתור עונש שמימי יש בה גם צד חיובי, המזכה את מציאותה. צרף הרגש, התכנועות והתבטלות, שעבוד-הלב ליצר המערכה, חכמי ישראל הכריעו את הכף לצד חטוי-הנפש באדם נגד רפואת-הגוף הוודאית — וגנזו את הספר. אנשי כנסת הגדולה בקשו לגנוז ספר קוהלת. אף ספר משלי, בקשו לגנוז (שבת ל’ ב’) ואלמלא חנניה בן חזקיה היה נגנז גם ספר יחזקאל (שבת י”ג, ב’) כשם שגנזו ספר יוחסין, וכשם שרבן גמליאל הזקן לא חש להמציא את ספר איוב לבנאי „לשקעו תחת הנדבך“ (שבת קט”ו א’).

בוא וראה כמה שקלו וטרו חכמינו הקדמונים בערכם ותועלתם של ספרים

רבים אשר כבר נשתתלו בלבות הדור, והעם היה הוגה בהם ומתבשם מחכמתם עד שגזרו להוציאם מתחומי ספרות-הקודש וקראום „חיצוניים“. רבי עקיבא חושב בין אלה שאין להם חלק לעולם הבא אף את הקורא בספרים החצונים (סנהדרין פ”א, א’) חיצונים דווקא, לא ספרי מינים „המטילים איבה ותחרות ומחלוקת בין ישראל לאביהם שבשמים“ (ירושלמי שבת פט”ז ה”א), אשר עונש עיונם חמור ומקובל, ואף לא ספרי הומירוס, בן-תגלה ובן-לענה, אלא ספרי ישראל, כתובים בידי כשרים והוגי-דעות, אשר לפי הגדרתם של חכמי ישראל אין הברכה לעם מצויה בהם במה שנוגע לחישול מוסר היהדות ולהפראות רוחה. רב יוסף המתיק קצת את הגזרה על ספר בן-סירא באמרו: „מילי מעלייתא דאית ביה דרשינן“.

עין הבקורת של שומרי חומות העם היתה תמיד פתוחה ועירנית, ובשום פעם לא חשו לרחק את התפל או את הנפסד, כשם שלא נמנעו לבור, מתוך יחס קדושה והערצה, את המועיל ואת הנצחי. ואם באמת התחשל בנשמת העם אותו האמון הגדול בדברי-הכתב עד שכל ספק-מחשבה וחשש-דעה התישרו כליל על ידי עדותו של ספר-זה רק מפני כי הספר, בזיקוקיו ונסיונותיו, שמר על האמת המוסרית, על היופי המאומת, על השגב הנצחי, שעשו את האמרה: „ניתי ספר ונחזיו“ למעשה מוחלט ומקודש בכל תפוצות ישראל.

„אותיות מחכימות“. הספר מאיר את עיני המעיין וגונו בתוך לבו של האדם את הגנוז בתוך דפיו. יפה אמר המהרש”א: „עיקר הלימוד, העושה רושם הוא הלימוד הבא מספר אשר על כן נקראו החכמים סופרים“. ואין פלא שהיהודי מזהר תמיד לעשות כל ספר, מספריו מעין נכס-הרבים, שיש לו הופכין והוגים בכל מקום. הראב”ד משבח מאד את ר’ שמואל הנגיד על „שהוא קנה ספרים הרבה מכתבי הקודש, המשנה והתלמוד, וכל מי שרוצה, כי תהיה תורתו אומנתו, היה (ר’) שמואל הנגיד) מוציא עליו ממונו, והיו לו סופרים כותבים משנה ותלמוד ונותן במתנה לתלמידים שלא היו יכולים לקנות משלהם“ (ספר הקבלה להראב”ד). רב האי גאון קרא על עצמו את הכתוב: „והגית בו יומם ולילה“ על ידי תתו את ספריו ליודעי-ספר ולהוגיו השונים, אשר רק על ידיהם אפשר שתתקים ההגייה התמידית והשלימה.

השאלת ספרים לשוחרי עיון, בלי כל היסוס או עיכוב, היתה עוד מדורות, קדומים האמצעי היותר ממשי להרבצת תורה ולהפצתה בין חוגים רבים ורחבים של העם... „עושה צדקה בכל עת“ — זה הכותב ספרים ומשאילם לאחרים“ (כתובות נ’ א’) לאחרים — בלי הבדל ופדות. המעיין יעיין בהם, והמתעצל, או מי שלא הגיע לכלל קריאה — ישמש לו הספר כוח דוחף ומעורר לדפדף בו ולהתבשם

מיפיו ומקדושתו. ברית כרותה לספר שהוא יתלכד עם האדם. קסם טמיר יש בו לעורר מקודם את סקרנותו, ולאחר זה — את ענינו של הנמצא במחיצתו. לזה, אולי, כוונו החכמים הקדמונים את אזהרתם כי הספרים, מכל הסוגים, יהיו יפים, וכי יכרכם בכריכה יפה" (ספר חסידים, שמ"ה) וגם: "להעמיד את הספרים בארון יפה" (שם, רע"ה) כמו האדם, אשר חיצוניותו המסודרה מרתקת לעצמה את עין הזולת ומעוררת גם כבוד טמיר (רבי יוחנן קרי למאני מכבודתא), כן גם הספר צריך לזכות בעין האדם ובכבודו על ידי חזותו היפה והמצודדת, עד שהאדם, מדעתו ושלא מדעתו, ירגיש בו וייטפל אליו לסקירה המביאה לידי עיון-של-ענין. ההתנאות במצוות וחובות הידורן על פי דיני ישראל מכוונות בעת ובעונה אחת גם ליוצר וגם ליצורים. היוצר רוצה בהידורן החיצוני, והיוצר זקוק לו. טלית נאה ותפילין נאות משמשות אות קילוס והערצה למקום, ובשעה זו עצמה הן גם מרחיבות את דעת האדם ומחכבות עליו את המצוות. בהזרה: "שלא יהיו מצוות בזויות עליו" (שבת כב, א) יש כוח חנוכי עצום, המתפשט על פני כל השטח של ההרגלים והחובות האישיים והתרבותיים. בני אדם נמשכים אחרי נוי ושלמות, ונפשם תמיד קצה בדברי כיצור ונגעלות. מלבד ערכם החיובי של כל דברי מצוה ואמת, השקוע בתוך תוכן של המצוות עצמן — קליפתן החיצונית, המפרידה בינן ובין העין, מהווה חלק חשוב מהן. עליה לשמש סרסור — חימוד תמידי לכל אדם לרסן אליה את ענינו ותשוקתו.

השימוש בספרים בהכרח גורם טשטוש ומיעוץ בעצם הספר, והפסד ידוע בהידורו, ובכל זאת לא חשו החכמים להזהיר על השאלת הספרים אם גם נזק גלוי נגרם על ידי כך. "אחד היה רוצה להעתיק מספר (שאל) ואמרו לו: "אתה מטשטש אותו ומפסיקו. אמר החכם: בזה יש זכות גדולה לבעל הספר, אף על פי שקצת נגרע. וכי ספרים עשויים לפקדון? אלא ילמדו מהם ויעתיקו מהם" (ספר חסידים תתע"ז) בעל "תרומת הדשן" הקפיד על אחד מתלמידיו על שלא רצה להשאיל ספר לחברו וענשו לא לבא לשמוע שעורו" (לקט יושר). צרות-עין כשהיא לעצמה היא מדה גרועה מאד, אשר כל נקי-דעת צריך להתרחק ממנה. אבל ציקנות בהשאלת-ספרים — יש בה מקלוקל-הרבים, שאין הדעת היהודית הצרופה סובלתו. טבעית מאד היא האמונה שהשתרשה בלבם של "החסידים הראשונים" כי עונשו של המסרב להשאיל ספרים הוא: שרפת הספרים והשמדתם (יד אבשלום לספר משלי). "אם ראית ספרים נשרפים דע לך, כי בעבירה באו לידו או ליד אבותיו או שאינו משאילם להרוצים ללמוד בהם" (ספר חסידים תתע"א). מה שאירע להולך רכיל בין העם שעונשו בצרעת וביציאה מן המחנה (ערכין ט"ז); ומה שאירע לשמשון

"שהלך אחרי ענינו — נקרו פלשתים את ענינו" (סוטה ח') קורה גם לחוטא במניעת הטוב על ידי השאלת ספרים לשימוש, לעונג ולהגדלת-תורה; הם כלים מאלהים על ידי אש, וסופו של האדם אשר קפץ את ידו מלהנות אחרים בספריו — להודק לשאלת ספרים מידי אחרים. במדה שאדם מודד לאחרים מודדין לו.

הספר, כסרסור חשוב ועיקרי בתהליך המתמיד של חזוק-הדת, הידוק הקשרים החברתיים בין העם, הפצת-התורה וחסיון הבטחון לתשועה ולנחמה — אף על פי שהיה נחשב לרכוש פרטי, שיש לו בעלים ותובעים, ראה בו העם כעין חפץ-הקהל, ששימושו הותר לכל הזקוק לו. "חסיד המפקיד ספריו ביד אחר יאמר להנפקד "לזה שהיית משאיל ספריך תשאיל גם את ספרי" ואם לא אמר כך — הנפקד יאמר להמפקיד: "אני משמרם, אבל על מנת שאשאילם למי שהיית משאיל ספרים שלי אילו היו לי" (ספר חסידים תתש"ט) כח יש לספר להפקיע את עצמו מרשות בעלים ולהשתייך, לזמן ידוע, לאותו האלמוני חושק-הספרים, אשר מרצון או מאונס, הוא מזדקק אל הספר. לפי דעתו של רבינו תם (תוספות בבא מציעא קט"ז) "כל ספר הוא דבר העשוי להשאיל, ולא שייך בספרים הכלל המקובל "לקוחים הם ביד"י". מעצם יצירתו עשוי הספר להיטלטל ולהעקר מרשות לרשות מבלי להתחשב הרבה עם הבעלות הרשמית. תיקונו-בשימוש, ומקומו-במקום שיש לו הוגים. תורה המונחת בקרן זוית היא כאבן שאין לה הופכין, ויוצאת מכלל ספר והכשר-דעה.

הרא"ש חיוק את הדעה שהמונע עצמו מלהשאיל את ספריו צריך לבוא לידי עונש ממון: "וששאלת על דיין אחר שדן מי שיש לו ספר ואינו רוצה להשאילו, ונתן עליו קנס עשרה זהובים בכל יום משום שהיה בטול-תורה בעיר מחמת חסרון ספרים — יפה דן, ואנוכי מסכים עמו". (שו"ת הרא"ש כלל צ"ג). הספר הוא כלי מוזיק טובה לבעליו, אבל הוא גורר אחריו גם חובות ואחריות כי בכל מקום שאתה מוצא את יתרונו של הספר שם אתה מוצא גם את תביעתו המוסרית, הוא אינו יכול להדחק לתוך תחומה של הסלע הניתנת לעני בשעת דחקו ומעולם אינה חוזרת בעינה אל נותנה, אם לא על ידי ברכות שמים. הספר יוצא ושב כלעומת שבו, בעת ובעונה אחת הוא יכול להשתייך גם לשואל וגם למשאיל, מבלי שיחסר מערכו ומתוכנו, על כגון זה מזהר האדם לא למנוע את הטוב הזה, שהוא גם הכרח-רבים, ואשר תרבות האומה תלויה בו.

אדם צוה לבניו: "הזהירו כשתהיה לכם קטטה עם בני אדם שלא תמנעו להשאיל הספרים לאלה המתקוטטים עמכם" (ספר חסידים תתע"א) כאן הגיעה תפיסת-היהדות על ערכו וקדושתו של הספר לידי גובה נשגב ונאצל. הספר הושווה

לצרכו היותר יסודי של האדם, אשר אין כל שנאה וסכסוכי שעה יכולים לעמוד בינו ובין הזקוק לו. «אם רעב שונאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים» (משלי כ"ה, כ' א'), בלי כל תנאים וסכויי-פרעון, כי הרעב והצמאון גוררים אחריהם מחלה, יסורי-גוף ונפש, שתוצאותיהם נוון או מיתה והתורה אמרה: לא תעמוד על דם רעך, הספר מזוין-שאיין-לו חליפין לנפש האדם, ואין שום קטטה ופרוד הדעות מזכים את תוצאות-מניעתו והעדרו.

בצוואתו של ר' יהודה אבן תבון הוא כותב לבנו ר' שמואל: «כאשר תשאיל לאדם ספר (ואל תמנע מלהשאיל ספריך) כתבהו במזכרת קודם שיצא מן הבית, וכאשר ישיבהו — העבר עליו קולמוס, ובכל פסח וסוכות השב לביתך כל מה שהשאלת מן הספרים לחוקי». השאלת הספרים היא הכרח חברתי, אבל הזנחתם ושכחתם בבית השואל הן אבידה מדעת, חבלה רוחנית לעצמו ועיקור פריונו של הספר. ומפני כי דרכו של ספר להשתרבב ולהעלם מן העין הוזהר האדם לחזר אחריו, לתובעו ולתת לו פומביות. «ספר שגלה-בעליו גולים עמו» לפדותו ולהשיבו אל משכנו המקורי.

הספר, מן המין המובהר, שהסכימו עליו גדולי המאורות שבעם, תמיד מכיל אותו החלק בתוספת-החכמה של האדם, שאין אדם הגון רשאי להסתפק בלעדיו. אותה האזהרה הקדומה, שהצפינה את יסוד הטוב והמועיל בנפש האדם וביחוסיו החברתיים — אי אפשר לקיימה בלי הקוטב של דעה ומושכליות, אשר בלעדן אין בחירה הגונה אפשרית. התמידיות בהוספת השלימות, הפיתוח הבריא בחושי המדע והאפי, ההסתכלות החודרת לתוך הבריאה ותופעותיה המפליאות — הנכללים בתוך לימודה של תורה ושימושה — בשום פנים אינם יכולים לבוא לידי ביצוע ממשי או רצוי בלי אמצעות הספר, זה האוצר הבלום של מוסר ומחשבה, שיש בו כדי לחשל את הרעיון, לעדן את הרגש ולפתח את דעתו ולבו של אדם להכרת הטוב והרע, המועיל והנפסד בחיים. יפה אמר הגאון מקשטיליה ר' יצחק קנפנטון, בעל «דרכי גמרא»: «אין חכמת אדם מגעת אלא עד מקום שספריו מגיעים», ובתור מסקנא הגיונית מזה הוא בא לידי זירו: «לכן ימכור אדם כל מה שיש לו ויקנה ספרים». «כל מה שיש לו» — לא בא לו לאדם אלא על ידי דחיפה טבעית וטורדנית לשפר את חייו ולהבטיח לעצמו סיפוק ולשם תכלית זו אין מעולה מן הספרים, אשר הטיול בהם, בכל שעה ובכל מקום, מוציא את האדם מן הזוהמא ומן החטא, מן השעמום ונפילת-המוחין, ומכניס אותו לפלטיין של קורת-רוח, שלווה-נפש ורוחב-הדעת, הממתיקים לו את עולמו. הספר הוא אותו הסרסור החשאי המוקיע את מגרעות האדם לעיניו ומרחיקו מהרגלים מגונים, אמונה משובשת, נטיה לקיצוניות,

פחד מוגזם או בטחון של הבאי, ומפאת ערכו הכביר של הספר בעיצוב מזגו של האדם ושויי-משקלו המוסרי עצם רכישתו נחשבת למצוה, שהכל מוזהרים עליה בלי הבדל זמן, מקום, או מעמד: «כותבי-ספרים, תגריהם, ותגרי תגריהם פטורים מקריאת-שמע, מתפלה ומן התפילין, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה», (סוכה כ"ו). וטוב שיהיו לו ספרים משלו, שטרח לכתבם או לקנותם ויכול תדירות ליהנות מן האוירה המבשמת של קרבתם. עלוב הוא האדם הנאלץ להזדקק לספרים שאולים. נהנה הוא ואינו נהנה. הארעיות בהחזקתם פוגמת את אורם. תכנם מתאדה עם שיבתם לרשות בעלים. קולעת מאד היא הגדרתו של בעל «דרכי הגמרא»: «היו חיך תלויים לך מנגד — זה הלומד בספרים שאולים» אמנם ממשמש בהם השואל ומוצא בהם טעם. אבל הידיעה החבויה, כי בכל זמן יד-בעלים יכולה לטורפו מידו, וההכרה הצורבת כי אין זווגו עם הספר אלא ארעי ותלוי ברצונו וברשותו של בעליו לא רק פוגמות את טעמו אלא גם מכניסות לתוך לב השואל רוח קנאה וקובלנות; צער גידול לילדי-רוח שאינם שלו, ערבוב סולד בשמחה של מצוה. לפיכך התירו חכמי הדורות לערום כפיה ישרה על האדם להכניס ספרים לתוך ביתו ורשותו לפי מדת אפשרותו החומרית: «מעשה באשה צדקת, שהיה לה בעל רע-עין, שלא רצה לקנות ספרים, וכשהגיע זמן זווג לא רצתה לטבול אלא אם כן יקנה ספרים. קבל עליה לחכם, ואמר לו (החכם) לכך תהיה אשתך ברוכה שכופה אותך למצוה» (ספר חסידים תתע"ג).

המשילו החכמים את הספר «לאשנב החכמה והמוסר», ובכדי שלא להאפיל עליו או לעכור את חזונו הספר צריך להיות מוגה ונקי מכל שבושים ושגיאות. ספר שאינו מוגה — עד שלשים יום מותר להשהותו; מכאן ואילך אסור» (כתובות ג"ט, ב'). תכליתו של כל ספר היא תועלתו החנוכית, ועל ידי העין השואבת ממנו, להנאתו של המעיין, תוכנו של הספר מתבלע במוחו ובהכרתו של האדם, ועומד אתו לשנים מרובות, או גם עובר, על ידי אמצעות עירוני בפה או בכתב, לדורות באים. פגמו — הוא סילוף התפיסה של אמת ויופי; שהיתו בקלקלתו, הוא שיכון-עוולה וסרסור-חטא בביתו של אדם עד שהעדרו יפה מהוויתו. בעיקר רב המעוות באותם הספרים, אשר, במצב חוסר-הגהתם, עין הנוער שולטת בהם. לנוער אין ידיעה קודמת, היכולה לשמש בסיס איתן לבנין רעוע ארעי. כל הנכנס לתוך מוחו של הילד משתייר בו וטובע את המטבע של אישיות מתהווה. זהו כוחה של גירסא דינקותא, שהיא נקלטת בנקל ומתעכלת בלי הפרעות ופקפוקים. «כשאתה מלמד את בנך למדהו בספר מוגה» (ירושלמי, מגילה פ"ג).

המקובלים דקדקו גם על אופן שמושו של הספר כדי להבריח כוחות-אפלה

האורבים למעיין בו. "שומר דפים" מבטיחים בעלי הסוד, משכיח את למודו של אדם, כשהספר מושאר פתוח באין לומד. מוצאים גם סמוכין לכך בכתוב: "ואל תעמוד על הפרק — להכרית" (צפניה א')... "כשהוא לומד וצריך לצאת לחוץ אל יניח את הספר פתוח כי על ידי זה משכח תלמודו (ש"ע יורה-דעה, רע"ז). והדבר מסתבר: קלות-ראש ביחס לספר מעידה על הסחידת וחוסר-ענין בעצם הלימוד. ספר שנפתח — הריהו כאילו הושיט את ידו לבן-זוגו ההוגה בו, וכשהו יצא מבלי להפטר ממנו מתוך נימוס של סגירת הספר הוא דומה כאילו הוא משאיר את יד-הספר תלויה בלי לחיצה, והתוצאה היא מובנה מאד: שכחה. שכחת הספר היא שכחת תורתו, זו תלויה בזה.

בגלל ערכו הנשגב של הספר בעיני העם, שבמשך דורות רבים על פיו יצא ועל פיו בא, רבו גם החקויים והגנבות הספרותיות, גנבות-דעת וגנבות לשון. ואם גם תורה אינה נגזלת, ובכל מקום שהיא אמתתה עמה — רעיונות מקוריים ואמתות מקובלות צריכים להיות נאמרים בשמות אומרים. עוד בספרות התלמודית אנו מוצאים הקפדה רבה מצד האומר להיות שמו נקרא על הנאמר: שבחו ל"מאן דדאיך וגריס ספיקי דגברי" (פסחים נ"ב, ב'). ולא דוקא בשל כוון-הלכות והתאמתן למי שקבען, בהסכם לשיטתו הקבועה, או להוראות השעה של אותו הזמן אלא סתם לשם זהות האישיות של יוצר המחשבה או ההלכה. לכך אנו מוצאים אצל ר' יהושע בן לוי (מנחות צ"ג) ואצל ר' יוחנן "שכעס על תלמידו רבי אלעזר שהעלים שמו (יבמות צ"ב).

רב ששת, אולי מפאת לקויו הגופני הידוע, שהועיל במדה מרובה להבליט את רגישותו האישית, נסה לנדות את רב בר רב אידי על שאמר בבית המדרש דבר ולא הזכיר את שמו. הוא קרא עליו: "ישכנו נחש" (ירושלמי בכורות פ"ה) מהרש"ל שפך קיתון של כעס על בעל שאלות-ותשובות "בנימין זאב" שמרבית דבריו היו גנובים, ואף לא הבין את פשט הדברים" (ים של שלמה, בבא קמא פ"ח סימן ע"ח). בספר "מלחמת סופרים" אנו מוצאים יותר מארבעים גנבות-דברים שגלה המחבר "בספר המפתח".

הספר "דרך חיים" שאיזה רב הונגרי קרא עליו שמו הוא כולו העתקה מספר "מגן האלה" להגאון מפלוצק, כך אירע גם לספר "מקורי המנהגים" לרבי אברהם לווינזון שאיזה אדם בשם פינקלשטיין העתיקו וקרא את שמו עליו. שעוררויות כאלו הלכו ונישנו גם בדורות האחרונים והמיטו בו על רבים ממושכי קסת הסופר בעם, אבל בעוד שעצם "שליחת היד" היה בזוי ושנאי על העם — היא היתה עם זה עדות אלמת על עוצם חשיבותו של הספר, ועל השם הנכבד שהוא עונד

למחברו. פעמים שבני-אדם קטנים התחכמו להכניס את דעותיהם הגוזות לתוך הקהל על ידי תלותם אותן באילנות גדולים. השם הגדול צריך היה להגן על המחשבה הקטנה.

פעמים גם תלו שמות פעוטים ביצירות גדולות, שעל ידן עשוי היה השם להתפרסם. תופעות כאלה כמעט שאין להן הברחה. ספרות עשירה ופוריה הנוצרת על ידי ענקי דור המקודשים על העם, אי אפשר שתנצל ממקרים מעליבים של חיקוי וסירוס אבל שכר כל מאמצים אלה תמיד יצא בהפסדם. סופם של כל המחקים, השולחים יד והנותנים אל כליהם הספרותיים — בוז ועלבון במקום הפרסום והשם שאמרו לעשות לעצמם על ידי מעשי ליסטות ברשויות שאינן שלהם.

מהי השפעת ההתקדמות הטכנית על ספר העברי? עובדה ידועה וטבעית היא, שעם התפתחותו של הדפוס וטיוב איכותו של הניר בא רבוי ניכר בהופעתם של ספרים במקצועות ההוראה, הדרוש הפרשנות וחכמת ישראל במקצועותיה השונים.

יש"ר מקנדיא בראש ספרו "נובלות חכמה" קובל על "ברכה מרובה" זו שנשתלחה בשדה הספרות ורואה בה שטפון מזיק לאוצרנו העתיק, הוא מנמק את פחדו: "כל העם אומר כי הדפוס הועיל לנו, ובאמת קלל בהרבה את התורה שמלפנים, שהרי רבים מעמי הארץ מתייהרים, מוציאים ספריהם לאור ועושים מעקשים למישור". גם הרבה חכמים שלאחריו התרעמו על החומה הפרוצה בתורת ישראל עד שכל הרוצה בא ונכנס עם צרור כתביו "הגוזלים את הזמן ומסיחים את הדעת מספרים קדמונים". חלק חשוב מן המחברים הצנועים ובעלי-הנפש אמנם השתדלו לכבוש את הרצון והכשרונות החבויים, ונמנעו מלהכניס ספרים נוספים לתוך פרדס הספרות אם לא מתוך דחיפת חוץ, צורך השעה, ולא בלי התנצלות גלויה ובולטת. רבי יהודה מודרו, נכדו של בעל "קונטרס הספיקות" גאון וצדיק ובעל שם, הדפיס שני ספרים בחייו "זכרון שמואל" ו"פרי העץ". אירע ולאחר הדפסת ספריו נתנסה ביסורים והוא הצדיק עליו את הדין ותלה את קולר צרותיו בעצמו. בוידויו שלאחר כך הוא כותב בענווה, כי הוא חב בעונושו, והוא ראוי לו על שהתרברב ופרסם ספרים בחייו.

בהקדמותיהם של גדולי המחברים אנו מוצאים הרבה דברי התבטלות והתחטאות על שנטלו לעצמם את השם ונדחקו בספריהם לתוך רשות הרבים של ספרי קדושה למרות, "ערכם הקל". בנעימה של ענוותנות טהורה הם באים לפני הקהל בגלוי לב ובהתוודות נפשית שבאמת לא נתכוונו אלא לקיים את דברי רבותיהם המורזים את ההוגים בתורת ה', "להפיץ את מעינותיהם חוצה" ולזכות

את הרבים באותו הזיק המיוחד, המתלבה במוחו של כל בן-תורה בהזדווגו לאוצר החכמה של ישראל.

„אל יתהלל חכם בחכמתו — שלא תהיה החכמה טמונה אצלו לבדו. רק להשפיע על אחרים מהודו“ (אלשיך ירמיה מ') „הזוהר“ (שלח דף קנ"ז) מוצא זכות לפרסומם של חדושי תורה מכל הסוגים. הוא מטעים את דעתו בבטוי קולע זה: „זימנין באפרקסא דעניא תשכח מרגניתא“. ברורים ביותר הם דברי הזירון של בעל ה„שבט מוסר“ (פ' רב) לא להתרשל בפרסום חידושי תורה „צריך אדם לכתוב כל מה שהוא מחדש בתורה, ואפילו חידוש קטן“.

ומכיון שאין מדרש בלא חידוש, ואין לך אדם מתעמק בחידושה של תורה שלא ימצא מה להקשות, לפרק, להוסיף או לגרוע — רובם של יודעי הספר, שתורתם אומנותם, השתדלו לפרסם את דבריהם ושיטת למודם האישית בספרים ובחבורות, שנתקבלו או נשתקעו, לפי מדת יצירותיהם. ועל סמך החכמים הקדמונים שמצאו ביצירות תורה תיקון ושיפור לנפש מחברן אף בעולם הבא, מחברי ישראל, בכל שפלות רוחם וענוותנותם האמיתית, לא חשכו כל מאמץ לתכלית הופעת ספריהם, אשר עצם פרסומם מהווה, לפי הוכחתם המוחלטת, שכר יגיעתם בזה ובבא. אופיינית היא העובדה שבעל „קצות החושן“ ראה בהופעת ספרו פצוי חי בעד יסורי מחלה, שנתנסה בהם.

לפי המסופר הוא חלה חולי של סכנה בעצם היום של „צומא רבא“, ועל פי פקודת הרופאים הוכרח לאכול שלש פעמים באותו יום הצום הקדוש. נפשו נתדככה עליו בגלל המקרה המעגם הזה, וכשהבריא אמר: „לפום צערא אגרא“: שלש פעמים נצטערתי באכילה ביום הכפורים, ונתנחמתי בחבורם של שלשה ספרים: „קצות החושן“, „אבני מלואים“ ו„שב שמעתתא“.

הרבה אימוץ ועידוד מוצאים המחברים בגלוי של ספר החסידים (סימן תק"ל): „הקב"ה גזור מי יהיה חכם וכמה ספרים יעשה. לכל מי שיגלה לו הקב"ה דבר ואינו כותבו הרי הוא גוזל מי שגילה לו“. בדורות קדומים לא נתכוון המחבר אלא לפרש את הסתום ולתת את מרצו וכשרונו למקצוע שעדיין לא דשו בו רבים. כל פרשן או מתרגם מילא חלל ניכר בתחום התורה, והבאים אחריו הלכו לאורו וגשרו גם הם את אותם הבקיעים וההידורים, אשר עדיין לא טפלה בהם יד אדם. כמעט כל מה שיצא מתחת עטם היה תיקון מסוים במקצוע סתום.

בדורותינו אנו ההטעמה היא על הגדלת התורה והאדרתה. התועלת המוחשית אינה באה בחשבון. דיו למחבר שידע לנתח ענין, סוגיה או אמרה ידועה או חבויה, לסבבה בקושיות לסכסכה ולסרסרה, ומיד להצילה בסברות ובתירוצים והוא כותב

ספר „וגונו“ את ילדי רוחו לדורות. הגאון יעבץ ב„מגדול עוז“ מרבה בשבחם של מחברים מסוג זה, ומבטיח להם שכר נצחי: „אם כותב אדם חידושי-תורה ומוסרם לרבים אין קץ לשכרו, וצדקתו עומדת לעד, וזכות הרבים תלויה בו“.

המחברים של זמננו העושים נפשות לעצמם על ידי ספריהם ומתכוונים להנציח על ידי כך את שמם בין החיים לדורות באים — יש להם על מה שיסמכו. ב„ראש יוסף“ לבעל „פרי מגדים“ כתוב: „אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו — פירושו: „מה שמביא בידו מזה שלמד וחדש בספר, שעל ידי זה אינו נשכח מן העולם“ המהרש"א ב„חידושי אגדות“ (בבא בתרא י"ד) כתב מעין זה, וכן רבים אחרים, בפירוש או מסברא, וכל זה נותן יד וחוזק להרבה משוחרי ספר בישראל להזיל את פרוטותיהם האחרונות ולהשחיר את פניהם בפני נדיבי עם לשם איפשור הוצאת ספריהם, העתידיים, לפי תקוותם לתת להם שם ושארית בעולם. הרבה גם מסתמכים על דברי ה„שלחן ערוך“ „אורח חיים“ סימן מ"ז: „הכותב דברי תורה צריך לברך“. ברכה זו היא תמיד ברכת-נהנין למחבר הרואה את משאת-חיו מושגת אבל לא כן לקהל הרחב, המשתתף לפעמים בפרוטה אבל לא בשיתוף ענין לגוף הספר, הנשאר, ברוב המקרים, כאבן שאין לה הופכין בביתו של המחבר. לא פעם מעיד מחבר על עצמו בגאווה: אני בעצמי כתבתי קרוב לאלף ספרים בחיי. ומיד הוא מאמת את דבריו על ידי הצביעו על ארון-ספריו הגדול, שבו נמצאים סדורים ומאובקים, כמעט כל הטופסים של ספרו היחידי שעלה לו „בדמים“ מרובים.

עם רבויים של ספרי הדיוטות, בתור תוצאה מספרות חוליך שלא נוצרה אלא להעסיק את מוחו של אדם ולמלא את שעתו הפנויה ביצירות-הבאי על רקע אמנותי הוקטן ערכו של הספר, שהיה במשך אלפי שנים פנס מאיר בדרך האמונה והחכמה, ותכליתו היחידה היתה: האדרת התורה ושיפור מדותיו של אדם. הספר שמלפנים היה נעוץ בעברו של ישראל ובמיטב קניניו הרוחניים. הספר של עכשיו דף מן ההווה הקים והמרפרף, ויותר מזה — מן הדמיון וההזיה, ערכו של הספר וחשיבותו זוו מדברי-המופת וקדושת היצירה להרצאה שוטפת, לקריאה קלה ומבדחת ולהתרתקות לדברים של מה-בכך, השינוי הוא חריף ומוזעזע: עכשיו לא יחידי-העם, עיני הדור, מעידים על ערכו ותועלתו של ספר אלא פשוטי-הדור, כל טוביה וזיגוד בעיר ובעיירה שפרוטתם מצויה, והם מוציאים אותה על ספר העשוי לפי טעמו והערכתו. ספר שקפץ עליו ההמון וקוראו לתיאבון — הוא ספר נבחר, ומחברו עולה מיד לגדולת-הפרסום. לעומת זה ספר שיעודו נשגב ונצחי, ושברוח

אמתו הוא עתיד לבלות את דורו אלא שהמוני העם בדלים ממנו, אינו עולה למנין, והוא מזדלזל ומשתכח מן הלב.

לאשרנו עדין אין הדבר כך בספרים של תורה ודת. ערכו של הספר הוא בתכנון, בתרומתו לאוצר המחשבה של העם, ובנצחיותו התורנית או ההלכותית. המחבר וספרו עדיין הולכים שלובי-זרוע בדרךם ללבות העם. האחד מעיד על השני, המחבר מאציל מחכמתו ומפרסומו על ספרו, והספר משמש מופת חי לגדלותו של מחברו. ואם אמנם התקבלותו של הספר על המוני ישראל מחשיבה את הספר ומעלה אותו למדרגת נכסי-הקיום של העם, להתקבלות זו יש זמן ותשלומין. הספר אינו צריך להיות קשור לדורו ותלוי בתגובתו המידית. פעמים, שהספר משתרש בתוך נשמת האומה דוקא לאחר דור או דורותיים. עין האומה צופה לעברה, ומה שלא תפסה מן הסמוך לה בזמן ובשטח, מתבהר לפניה ונראה בכל מלא קומתו האמנותית לאחר זמן. לספרי תורה יש מסוד הנצח ומאלמותיותה של האומה. ורמזו יש לכך בהבטחת הקדמונים: "כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא" (סוף נדה) הלכות שנשנו או נכתבו היום — שכם וערכם עומדים וקיימים לעתיד הרחוק, בעולם הנצחיות של ישראל.

מפליאה היא העובדה שבזמן מסוים בתולדות ישראל ארץ-ישראל חרדה על ספריה ולא רצתה להפיצם בין הגולה. "כי מציון תצא תורה" היה כלל מקובל בין כל פוריי העם, אין תורה כתורת ארץ ישראל (בראשית רבה פ"ט) מעולם לא הוכחד על ידי ענקי-הרוח של עמנו, ובכל זאת חסו מלהוציא ספרי קודש מרשות ארצם הקדושה. "ספרים שזכתה בהם ארץ ישראל אין מוציאים אותם לחוץ לארץ" (ירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ט). וזה אמור גם כשהספרים הם עזבונו של אב, אשר בנו נמצא בחוץ לארץ. הארץ קדשה את ספריה, ובתור כוח גומלין חיסנו הספרים את יסודות ישראל ודריה. הד לתופעה מתמיהה זו אנו מוצאים גם בזמננו בתגובותיהם של שוללי-הגלות. הגולה, לדעתם, היא לא רק ארעית, בת-תמוטה ואתרא דשכיחי היזקא, אלא גם מקעקעת את נפש העם ותפיסתו הבריאה לערכי נצח וקודש בשטח האומה. וכל מה שאנו מוסיפים חיות ורפאות לגולה אנו חבים בקיומה ובחללי-מציאותה. הגלות, מסיקים הם, היא קללת העם, ואהבת-ישראל הטוהרה תלויה בחורבנה ובכליונה, בחינת "ביבוש קצירה תשברנה". הספרים, לפי ההלכה הירושלמית, הם מזון האומה, והם טרבו בכל כוחם ההלכותי לכלכל את הגלות הנמהרה ולבצר את חומותיה.

עכשיו אין גזירה מעין זו אפשרית או רצויה. הגולה גדולה פי כמה מאוכלוסי הארץ, וכח יצירתם של פזורי-הארצות די אמין להתפשט אף לתוך

גבולות הארץ. ארץ ישראל של עכשיו, ברוב מנינה ובנינה, אף היא תוצאת הגולה היא. גאונים, חכמים, ענקי רוח ואנשי מדות לפעולה מכל כנפי העולם התכנסו לתוך ארץ הקודש ומטביעים עליה את הותמם האישי. משלה ומשל פוריי הגלויות הם עכשיו נותנים לה ולתפוצות. הוא הדין גם למבצרי התורה בארצות הפיזור. מארץ הצבי ירדו אליהן להאציל מהוד הארץ וממקורות יצירתה המקודשים.

כל בית נאמן בארץ ובגולה מקושט בספרית מופת ופאר, הכוללת ספרים מכל סוג ותקופה, הנשלחים מהתם להכא ומהכא להתם, בכדי לעשות את העם שלם על ידי תורה שלימה וברוכת-נצח. חובת השעה והעם היא, כי כשם שאנו נוהרים לאסוף ספרי-ערך לתוך בתינו ולהזדווג בנצחיותם — כך אנו מזהירים לשמור על קדושת היחס אליהם ובשום פנים לא למדוד להם אותה מדת החולין וקנין-הפרט שאנו נוהגים בספרי שעה וארעי, אשר גם מצד תכנם וגם מצד יוצריהם אינם ראויים לעמוד במחיצתם של ספרי קדושה ואלמוות. בעית-הזמן היא לא רק איך להפיץ את הספר המעולה, ספוגי-הקדושה בישראל, אלא גם: איך להשיב לו את עמדתו המקורית ולהוקירו בעיני העם כיצירת גבוה, עם כל יחס ההערצה והאהבה שרחשו לו אבותינו, חילשי גורלו של ישראל.

עם כל השינויים הכבירים שנתהוו בהתפתחותו האתנית של ישראל בשל נדודיו והתגוננותו התמידית, קיומו השפל בין האומות וכשרו המיוחד לאמץ לעצמו ממסורות הסביבה ומהליכותיה — העם לא אבד את צביונו ואת פרצופו הרוחני המיוחד. יהודי בכל מקום שהוא — גזון סגולי לו, הקובע לו צורה אישית מובדלת. "ישראל אין להם בטלה עולמית" (מנחות נ"ג). לא בטילה גשמית ולא בטילה רוחנית. חיות, קימות ושמורות עד סוף הדורות הן כל סגולותיו של היהודי. ואף על פי שגלה — ישראל הוא.

חי, רענן ומלא לשד-נעורים הוא גם ספרו של ישראל. אמנם עומעמה קדושתו — אבל לא פסקה; נתכווץ חוג השפעתו — אבל בתחומיו הצרים כוחו שופע והולך, ובחירי העם נאותים והולכים לאורו. שניהם, גם העם וגם הספר יצאו מכור הפורעניות של אלפים בשנים שלמים ברוח ובעוזו כוחם. המשימה הגדולה של ישראל כולו היא: לזווגם יחד, ולהשיב לשניהם את הצוותה האורגאנית של הדורות הקודמים. "ישראל אינון פתילה; אוריתא — משחא; שכינתא — שרגא" (תקוני זוהר, בוא) ורק בהדבק הפתילה אל השמן — תרד אש-הגבוה להעלות את נרו של ישראל סבא.

מנהגי ארץ ישראל *

מאת הרב מרדכי יהודה לייב זק"ש

א. תיקון רחל (תיקון הצות)

אין אומרים בארץ ישראל בשנת השמיטה "תיקון רחל" 1.

ב. לימוד תורה שבכתב בלילה

אף על פי שאין קוראים מקרא בלילה אפילו לאחר הצות, והטעם על פי

הקבלה, נוהגים בארץ ישראל לקרוא בבתי כנסיות ספר תהלים באשמורת הבקר 2.

* הקונטרס הזה "מנהגי ארץ ישראל" נערך בתחלת שנת תש"ח לפי הזמנת מוסד הרב קוק בירושלים על מנת לצרפו אל ספר קצור שלחן ערוך שעמד אז להופיע במהדורה עממית מנוקדת. אולם לאחר שסודר הקונטרס בדפוס נתברר כי אינו מתאים למהדורה העממית המנוקדת של הקצושיע מאחר שהוא כולל מחקרים ודברי עיון יותר מן המדה ולפיכך נשתקע הקונטרס בבית הדפוס ולא יצא לאור עולם.

עתה עם בקורי בארצות הברית הודיע לי ידידי הרב הגאון חכם וסופר מוה"ר שמואל קלמן פרופ. מירסקי שליט"א על הופעת השנתון הישראלי אמריקאי אמרתי כי מתאים הקונטרס הזה לצרפו אל השנתון הנ"ל שמטרתו לגשר בין ישראל לתפוצה בשטח התורני-מדעי.

הקונטרס כולל בתוכו את כל מנהגי חלק אורח חיים שנתיהדה בהם ארץ ישראל וסביבותיה שהושפעו על ידה. ושני סוגי מנהגים בקונטרס: א) מנהגים שלפי הדין אין להם יסוד ואינם אלא חומרות שנהגו בהם ושעליהם נאמר: "ואל תטוש תורת אמך — אלו המנהגות שנהגו העם" (אוצר הגאונים למגלה עמי' 83, ועיין חולין צ"ג ב' וברש"י שם). ב) מנהגים שמקורם בתלמוד הירושלמי ולא נתקבלו אלא בארץ ישראל, ועל זה נאמר: "שמע בני מוסר אביך — אלו דברי קבלה" (אוצה"ג שם).

בקונטרס זה מקופלים כמה מנהגי ארץ ישראל למן תקופת שפוט השופטים, תקופת המשנה והתלמוד ועד תקופת הגאונים והפוסקים הראשונים והאחרונים.

ישנם כמה מנהגים שאינם נוהגים אלא בין עדות מזרחיות בלבד וישנם גם כאלה שאינם נוהגים היום כלל ואינם אלא נחלת העבר. והקורא והמעייין ימצאם פה ושם מפורזים בין דפי הקונטרס.

בעת עריכת הקונטרס היו לפני, חוץ מהספרות התלמודית, ספר חלופי מנהגים בין בני בבל לבין בני ארץ ישראל מהדורת ד"ר בנימין מנשה לוי ז"ל ומהדורת ד"ר מרדכי מרגליות ז"ל, קונטרס "תקנות ירושלים" לרבני ירושלים מוה"ר אשכנזי ומוה"ר קפילוטו ז"ל, ספר "שערי ירושלים" להר"ר משה ריישר ז"ל, "שער המפקד" להרב רפאל בן שמעון ז"ל ו"ארץ חיים" להרב חיים סיתון ז"ל.

חוקרי המנהגים ימצאו ודאי דברי חפץ במחקרים ובבאורים השונים אשר ימצאו בקונטרס הזה ויהי רצון כי יתבררו ויתלבנו הדברים, ואולי ימצאו לבנים נוספות לבנין הנהדר של חקירת מנהגי ארץ ישראל העתיקים, והמנהגים עצמם יקומו לתחייה במדינת ישראל המתחדשת שנקבצים ובאים אליה כמה משבטי ישראל מתפוצות וגליות שונות.

ט"ז לחדש אדר תשי"ג, פה בגלות ניוורק, מ. י. ל. ז.

1) תפלות וקניות על הגלות, כף החיים, סימן ג, סעיף קטן לו, על פי הוזהר.

2) חיים שאל להרב אולאי, חלק שני, סימן כה, ויוסף אומן, סימן נד, והמקור

כבראשית רבה, פרשה סח, שיעקב אבינו אמר בלילה ספר תהלים.

ג. נקיות

בני ארץ ישראל מקנחין במים הדא דכתיב: דור טהור בעינינו ומצואתו לא

רחץ (משלי ל), בני בבל אין מקנחין במים 3.

ד. ברכות השחר

א) אף על פי שיש אומרים שאין לברך ברכות השחר אלא אם כן נתחייב בהן.

כגון אם שמע קול התרנגול מברך "אשר נתן לשכוי" וכן כולן — מנהג ירושלים לברך

כל הברכות אף על פי שלא נתחייב בהן חוץ מברכות על נטילת ידיים ואשר יצר 4.

והסכימו רבנן קשישאי בארעא דישראל שסומא מברך פוקח עורים 5.

ב) אף על פי שיש אומרים שאין לברך ברכת "הנותן ליעף כח" לפי שלא

נוכרה בתלמוד — נוהגים בירושלים לברך אותה 6.

ה. ציצית

א) היה מנהג עתיק בירושלים לומר "בציצית" בפת"ח 7) תחת הבי"ת ושוב

נהגו הספרדים בירושלים ובצפת לומר הבי"ת בשו"א 8.

ב) היה המנהג בצפת ללבוש ה"טלית קטן" על בגדיו כדי שתמיד יראהו

ויזכרהו 9) ושוב הנהיגו על פי הקבלה ללבשו תחת בגדיו דוקא 10.

ו. תפילין

א) מנהג ארץ ישראל להניח תפילין של יד מיושב 11.

3) חלופי מנהגים, סימן טו. והמקור בירושלמי שבת פח, ה"ו (יא, ג): "מים שליקלק בהן הכלב אסור לקנח בהן". הרי שדרכם היה לקנח במים. וכן בבבלי במימרא דר' יוחנן האמורא הארצישראלית: "א"ר יוחנן כל הנפנה ונוטל ידיו ורגליו" (ברכות טו, א לפי בה"ג אספמיא עמי' 35 וכן בפ"י קדמון לברכות הוצאת הר"ש אסף בספר היובל לכבוד רצ"פ חיות, מ' לו: "ויטול ידיו [ורגליו—כצ"ל] פי לשון כינוי הוא כדכתי' לא עשה רגליו".

4) ברכי יוסף, סימן מו, אות יב וארץ חיים, סימן מו סעיף קטן ח בשם תפילה לדוד, וכאן נהגו הספרדים לא כהכרעת מרן הבית יוסף משום שכן דעת האר"י ז"ל (אר"ח שם).

5) שיו"ר ברכה, סימן מו, אות ט. וראה במגן אברהם שם סק"ד ובחושני הגאון ר' עקיבא איגר שם.

6) שלחן גבוה סימן קכ. ואע"פ שמרן הבי"ת ז"ל פסק בסימן מו ס"ו, שלא לברך, נהגו גם הספרדים לברך מפני שהבי"ת חזר בו בסוף ימיו וציוה לאומרה בשם ומלכות (מג"א שם סק"ב).

7) כדעת הבי"ת. ועוד שבציצית בפת"ח היינו ציצית של מצוה הידועים; ואילו בציצית בשו"א הוא גם "ציצית ראש" (ראה בסדור עבודת ישראל לד"ר בער, עמי' 55).

8) ארץ חיים, סימן ח, סעיף קטן ה. והאומרים הבי"ת בשו"א סוברים כדעת הלבוש שבציצית בפתח היינו ציצית עם תכלת.

9) כן בשולחן ערוך אורח חיים סימן ח ס"א ועיי"ש בביאורי הגר"א, סעיף קטן ב.

10) ארץ חיים, סימן ח, סעיף קטן יא. וראה במג"א שם סק"ג.

11) ארץ חיים סימן כה סעיף יא בשם של"ה. וכן בהג"ה בשו"ע או"ח סכ"ה ס"א בשם אגור שכתב כן בשם הוזה"ק (ועיין באורי הגר"א שם סק"ל). ואף הברכה צריכה להיות מיושב (אר"ח שם בשם תשובות דרכי נועם).

ב) פגע בתפילין של ראש תחילה מברך עליהם ומניחם ואחר כך פושטם ולובשם כדרך הנחתם, של יד תחלה ואחר כך של ראש. כן מנהג צפת⁽¹²⁾, ועכשיו לא ראינו נוהגים כן⁽¹³⁾.

ג) נוהגים הסופרים בארץ ישראל לכתוב כ"ף פשוטה (=כף סופית) למעלה כעין דלי"ת ולא עגולה כעין רי"ש⁽¹⁴⁾.

ד) נהגו בירושלים ובצפת שאין הקטן מניח תפילין עד שימלאו לו י"ג שנה (יום אחד)⁽¹⁵⁾.

ה) רוב חכמי ארץ ישראל ותלמידיהם מניחים שני זוגות תפילין, כדעת רש"י וכדעת רבינו תם⁽¹⁶⁾. ונהגו להניח שניהם יחד אף על פי שנמצא שקציצה אחת מונחת על המעברתא של השניה⁽¹⁷⁾.

ו) גם האשכנזים בארץ ישראל נוהגים שלא לברך על תפילין של ראש⁽¹⁸⁾.

ז) נוהגים בירושלים לתפור את הבתים בגידי בהמה דקה⁽¹⁹⁾.

ח) בני ארץ ישראל (בזמן התלמוד) היו מברכים ברכה מיוחדת לאחר חליצת התפילין: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמור חוקיו"⁽²⁰⁾.

12) ארץ חיים, סימן כה, סעיף ו, בשם הלכות קטנות כדעת רש"י יומא לג, ב ונימוקי יוסף בהל' תפילין, שכיון שפגע בשל ראש תחילה צריך להניחו, ואח"כ מניח של יד, משום שאין מעבירין על המצוות, ודעת רוב ראשונים שצריך להעביר של ראש ולהניח של יד וכן פסק בשו"ע שם ולפיכך נהגו בצפת לצאת ידי כל הדיעות כנ"ל.

13) ארץ חיים שם.

14) ארץ חיים סימן לב סעיף יח בשם מהר"ם גלאנטי ועיין מגן אברהם סי' לב ס"ק כו. 15) ארץ חיים סימן לו סעיף ג בשם שלחן גבוה, וכדעת העיטור שהובאה בהג"ה לאר"ח שם. והיינו באופן שלא הביא עוד שתי שערות ואינו מחויב במצוות מדאורייתא ואביו חייב לחנכו במצוות (ועיין בחידושי הגר"ע בשו"ע שם).

16) כנראה שזהו מנהג מאוחר לאחר שנתפרסמה המחלוקת של רש"י ור"ת. שהרי בדורו של הרמב"ם נהגו בני ארץ ישראל כולם להניח תפילין כסדר רש"י וכן קבלו איש מפי איש כמו שכתב כ"מ פ"ג מתפילין ה"ה בשם תשובת הרמב"ם.

17) ארץ חיים סימן לד סעיף ב בשם מחזיק ברכה ובית עובד. ואין כאן חציצה, שמין במינו אינו חוצץ (ארץ חיים שם בשם ספר שם חדש על היראים).

18) הרב ר' שלמה קלוגר בספרו שנות חיים (ארץ חיים קונטרס הכללים כלל כד בשמו), וכפסק מרן הב"י באו"ח סי' כה ס"ה ודלא כרמ"א, ואולי הנהיג כן השל"ה (אר"ח שם).

19) שלחן גבוה הל' תפילין סי' לב ס"ק קכ. ובשוע או"ח סימן לב סמ"ט כתב, שטוב לתפור בגידי שור.

20) בבלי ברכות מד, ב וירושלמי שם פרק ב, הלכה ג ושם בלשון זו: "ואתאי כמאן דמר [ושמרת את החוקה הזאת] בחוקת תפילין הכתו' מדבר". ובתוס' שם ד"ה ולבני: "ואנן לא עבדינן כבני מערבא, דדוקא לדידהו שהיה דרכם לסלקם בלילה שייכא ברכה דלשמור חוקיו כדכתב ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים כו' אפילו נסלקן בלילה לא שייך חוקה כו' דקילין דלילה זמן תפילין הוא ואנן מוקמינן הפסוק ושמרת החקה כו' בפסח". וברוקח

ז. ברכת ישתבח

מנהג ארץ ישראל לקרוא "חיי העולמים" החי"ת בפת"ח⁽²¹⁾.

ה. ברכת אהבת עולם (אהבה רבה)

נוהגים בארץ ישראל לומר "ותוליכנו מהרה קוממיות בארצנו" (ולא

"לארצנו")⁽²²⁾.

ט. קריאת שמע של שחרית

א) בני ארץ ישראל עומדים בק"ש ובני בבל יושבים, כדתני טעמא בשבתך

בביתך⁽²³⁾.

ב) בארץ ישראל ובכל ארץ מצרים קוראים את שמע כולו בקול רם⁽²⁴⁾.

י. תפילת שמונה עשרה

א) בני ארץ ישראל [מתפללים שמונה עשרה] בקול רם כדי להרגיל את

הצבור⁽²⁵⁾.

הלכות ברכות סי' שמו הביא "דנהרדעי בתר דמסלקי תפיליהו מברכי לשמור חוקיו" — וסי' היא.

21) ברכי יוסף סימן רו אות א. וראה בהגהות תק נתן למסכת תמיד לג, ב ובתו"ש שם שהביא הפסוק בדניאל יב ז' "בחי העולם". אולם בספר ארצישראלי עם הניקוד תא"י העליון מנוקד, "בחי העולם" (ה. ילון בספר רב סעדיה גאון) וראה לקמן סימן כו ס"ה).

22) מהר"ם בן חביב בתשובה כתב יד — ארץ חיים סימן סא. כי "ותוליכנו לארצנו" לא שייך אלא למי שעומד בחוץ לארץ (שם).

23) חלופי מנהגים סימן א. ומנהג בני ארץ ישראל תמוה מאד וכבר הרעיש על זה רב עמרם גאון בסדרו (השלם ח"א, עמ' ק—קג) וז"ל: "והני דמתחזי דמחמירין אנפשיהו למימרא דקבלת מלכות שמים בעמידה טעות ותעות בידם והדיוטות ובורות ושטות, למה להו אשתבושי כולי האי, כבר קיימא לן הלכה כבית הלל בכל התורה כולה כו' והני לא סגי להו דעברי אב"ה אלא אפילו כדברי בית שמאי נמי לא עבדי דאי כבית שמאי בצפרא מעומד ברמשא מוטה ואינן לא שני צפרא ולא שני רמשא מעומד, יש לך כסילות גדולה מזו".

אולם נראה כי מנהג זה שבא"י הוא מ"מנהגי שמד", אמר מר יהודאי ז"ל שגזרו שמד על בני ארץ ישראל שלא יקראו קריאת שמע ולא יתפללו והיו מניחין אותן ליכנס שחרית לומר ולומר מעמדות והיו אומרים בשחרית בשבת מעמד וקדוש ושמע בגניבה והיו עושין דברים הללו באונס" (אוצה"ג למגילה חה"ת סי' קמו. ועי"ש עוד בסי' קמא).

ונראה שידוע היה שעיקר מצות ק"ש בשחרית היא בישיבה ולא בעמידה וכדעת בית הלל ולפיכך לא התירו להם בשחרית אלא "לומר ולומר מעמדות" והכל בעמידה. ובשבת, שכנראה התירו להם להאריך קצת יותר במעמדות — קראו שמע בגניבה. וכדי לעשות זכר לאותו שמד נהגו לקרוא ק"ש מעומד כשם שתקנו לומר שמע בקדושה של מוסף מאותו טעם (אוצה"ג שם סי' ק"מ). ומכיון שכל כוונתם היתה לעשות זכר לשמד אין זה בכלל העושה כדברי ב"ש שחייב מיתה (ברכות יא, א).

ובני בבל הלומדים מהפסוק בשבתך בביתך זהו לאו דוקא ועיקר הלימוד מסוף הפסוק "ובלכתך בדרך" (ברכות י, ב).

24) חלופי מנהגים לד"ר ב. מ. לוי עמ' 87 מאגרות רבנו עובדיה מברטנורא.

25) חלופי מנהגים סימן מג. וכן בירושלמי: "ר' אבא בר זבדא מצלי בקלא ר' יונה

(ב) בני ארץ ישראל היו כוללים את ברכת "את צמח דוד" בתוך ברכת "תשכון בתוך ירושלים"²⁶.

יא. חזרת התפילה

(א) מנהג קהלות ארץ ישראל וסביבותיה שלא לומר שום פיוטים וסליחות וקרויבץ אלא לאחר סיום תפילת י"ח²⁷. ומנהג צפת שאין מפסיקים בשום דבר מהתחלת פסוקי דזמרה ואילך עד אחר קדיש תתקבל. אכן סדר קדושה למהר"י הלוי אומרים ביום כפור תוך חזרת התפילות²⁸.

(ב) מנהג ארץ ישראל שכשגמרו התפילה ואחר כך באים אחרים להתפלל שאין החזן השני עומד במקום שעמד החזן הראשון²⁹.

יב. קדושה

בני ארץ ישראל לא היו אומרים קדושה אלא בשבת³⁰.

יג. ברכת כהנים

(א) בני בבל אוסרין שיברכו הכהנים לישראל וראשם פרוע. בני ארץ ישראל ממברכין כהנים לישראל בראשם פרוע³¹.

כך הוה מצלי בכנישת' הוה מצלי בלחישת' כד הוה מצלי בביתא הוה מצלי בקלא עד דילפון בני בייתי צלותא מיניה" (ברכות פרק ד, א; ז, א).

26 הרב ישעיה דיטראני בספר המכריע לתענית יג, א. וכן בירושלמי ברכות פרק ד, ג (ח, א), "ושל דוד [כולל] בבונה ירוש". ו"אם יאמר לך אדם שבע עשרה אינון אמור לו של מינין כבר קבעו חכמים ביבנה" (ירושלמי שם). ועיין במדבר רבה פרשה יח.

27 דבר שמואל אבוהב סימן קמט וארץ חיים סימן סח סעיף א וסימן תקסו סעיף ד.

28 שומר אמת סימן לד.

29 לקט הקמח בהלכות מנחה וכן ברמ"א או"ח סי' סט ס"א: "דוהו גנאי לראשונים דהוי כאילו לא יצאו בראשונה".

30 תוס' סנהדרין לו, ב ד"ה מכנף הארץ ובאוצר הגאונים לחגיגה ח"ה"ת סי' יח בשם מדרש ויכולו. ובבבלי חולין צא, ב: "אמר רב חננאל אמר רב שלש כתות של מלאכי השרת אומרות שירה בכל יום אחת אומרת קדוש ואחת אומרת קדוש ואחת אומרת קדוש ה' צבאות" ושם בבבלי: "ואין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה עד שיאמרו ישראל למטה". הרי שישראל אמרו קדושה בכל יום.

ויתכן שחזן ממה שלמדו זאת בתוס' שם מפסוק "שש כנפים לאחד" יש מקום לומר שמה שאין אומרים קדושה בא"י אלא בשבת הוא משום שגזירה מלכות הרשעה דלא למימר קדושה (או"ח ח"ב סי' ג בשם ספר המקצועות וראה באוצה"ג למגילה ח"ה"ת סי' קמו וספר המקצועות הוצאת הרב שמחה אסף ירושלים תש"ז עמ' עד). ועיקר גזירתם היתה בתפלת שחרית (ראה בר"ה לב, ב לענין תקיעת שופר) ואף שבטלה הגזירה לא בטלה התקנה ולא נהגו לומר קדושה אלא בשבת במוסף (ועיין במסכת סופרים פרק כ, הלכה ז). וראה בפרקוי בן באבוי (גנו"ש ח"ב עמ' 552): "שגזרו שמך על בני ארץ ישראל שלא יקראו קריאת שמע ולא יתפללו וכו' והיו אומרים בשחרית מעמד וקדוש ושמע במוסף" ועי"ע בתרביץ שנה ב ס"ד עמ' 398 עמ' 390 הערה 3.

31 חלופי מנהגים סי' מב. והפירוש הנכון הוא כמו שפירש ד"ר ב"מ לוין (עמ' 85).

(ב) בני בבל אין כהן מברך את ישראל עד שישא אשה. בני ארץ ישראל מברך עד שלא ישא אשה³².

(ג) לעומת המנהג בחוצה לארץ שאין נושאים כפים אלא ביום טוב³³. נהגו בכמה מקומות בארץ ישראל לישא כפים בכל יום, ובצפת אין נושאים כפים בחול אלא בשבת משום טורח הצבור³⁴.

(ד) בני ארץ ישראל אין שליח צבור מברך ברכת כהנים בקהל. שדורשים ושמו את שמי וגו', בשביל שאסור לאדם להשים את השם אלא אם כן הוא כהן³⁵.

(ה) בכל מלכות ארץ ישראל ומצרים נוהגים שהכהנים מתחילים מעצמם לומר יברך ואחר כך מקריא להם השליח צבור³⁶.

(ו) מנהג ירושלים לישא כפים בבית האבל³⁷.

שהכוונה לגידול פרע שער הראש, שאם כי שתויי יין ודאי אסורים בנשיאת כפים (תענית כו, ב) זה אינו אלא משום שבענין עבודה במקדש הם מחללים עבודתם. אבל פרועי ראש שאין עבודתם מחוללת (שם יז, ב), אפשר שאינם אסורים בנשיאת כפים, שהרי כל ההיקש של ברכת כהנים לעבודה אינו אלא מדרבנן. (שם כז, א) ולפיכך חלוקים בזה המנהגים בין בני בבל לבני ארץ ישראל.

32 חלופי מנהגים סי' ג. והומרת בני בבל אין לה מקור בתלמוד. (ראה שו"ת רשב"א ח"א, סי' פה) ובני ארץ ישראל שאחרו להנשא (כמש"פ הערוך ערך רחיים ב ורש"י בקידושין כט, ב) לא נהגו בחומרא זו (וראה בארץ חיים סימן קכח סעיף מד).

33 הרבה נכתב ונאמר בטעם מנהג בני חוץ לארץ ועיין מש"כ בסניי כרך יט עמ' קפב, שמקור הדבר ממנהג שבני בבל אוסרין שיברכו הכהנים לישראל וראשם פרוע (ראה הערה 31), ולפיכך נהגו שלא לישא כפים אלא ביום"ט, שודאי גילת לכבוד יו"ט שלא נכנס לרגל כשהוא מנוח (מו"ק יד, א).

34 ארץ חיים סימן קכח סעיף מד ופאת השלחן סימן ב סעיף כג.

35 חלופי מנהגים סימן כט. והפירוש הנכון הוא זה של הרי"ג אפשטיין (החילוקים שבין אנשי מורה ובני ארץ ישראל לד"ר מרגליות עמ' 145 סכ"ט הערה 1), שאין הש"ץ מקריא לכהן פסוקי ברכת כהנים, שהרי הקראה זו אינה בתלמוד אלא במדרש חסרות ויתרות (הוצ' ורטהיימר) והוא בתוס' ברכות לד, א ובתוס' ר"י שם. וראה להלן שמכאן מקור לדברי הרמב"ם שאין הש"ץ מקריא לכהנים תיבת "יברך".

36 בית יוסף באורח חיים סימן קכח. ומקור הדברים ברמב"ם הל' תפלה יד, ג. ואף על פי שבפירוש המשניות לברכות פ"ה כתב: "שליח צבור אומר יברך ויענו הכהנים יברך" — הב מסתמכים על פירוש המשנה שבנוסח ערב שהוא אמתי, ושם כתב כמש"כ בהלכות תפלה (ב"י שם). וטעם הדבר מבואר דכיון דאין מקרין לכהנים אלא כדי שלא יטעו, בתיבה ראשונה דליכא למיחש לטעות למה יקראו אותה" (שם). ואולי יש כאן קשר למנהג בני ארץ ישראל שאין הש"ץ מברך ברכת כהנים, כלומר אינו מקריא לכהנים, משום שנאמר ושמנו את שמי וגו' (ראה למעלה), כלומר שאסור לישראל לקרוא ברכת כהנים בקהל, ובכדי לבטל איסור זה תקנו שהש"ץ לא יקריא תיבת "יברך", שכיון שגורע מן הברכות אין כאן איסור, כשם שאם הכהן היה מברך בגרעון היה עובר בכל תגרע ומסתבר שלא היה מקיים את המצוה.

37 תקנות ירושלים מנהגי ירושלים סי' ח. ועיין עוד בכף החיים סימן קכח ס"ק רסב וארץ חיים סימן קכח סמ"ג.

יד. נפילת אפים

- (א) מנהג ארץ ישראל שאין נופלים על פניהם בבית החתן בתפילה הסמוכה לנישואין בין אם היא לפניהם בין אם היא לאחריהם⁽³⁸⁾.
- (ב) מנהג ירושלים שהחתן אינו הולך לבית הכנסת בשני וחמישי כדי שלא למנוע מהצבור אמירת תחנונים⁽³⁹⁾.
- (ג) מנהג ירושלים לנפול על אפים אף במקום שאין בו ספר תורה⁽⁴⁰⁾.
- (ד) מנהג ירושלים כשחל ט"ו באדר בשבת שאין נופלים על אפים ביום ראשון לא בשחרית ולא במנחה⁽⁴¹⁾.
- (ה) מנהג ירושלים כשהתעני על הגשמים ונענו ואמרו ברכת הודאה אין נופלים על פניהם בו ביום⁽⁴²⁾.

טו. הוצאת ספר התורה

- (א) היה מנהג בצפת לומר "ברוך שמי" בכל יום הוצאת ספר תורה ושוב נהגו שלא לאמרו אלא בשבת⁽⁴³⁾.
- (ב) כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושים: כשהיו מוציאו את התורה וכשהיו מחזירים היו הולכין אחריה מפני הכבוד⁽⁴⁴⁾.
- (ג) בני בבל מכבדין את התורה בכניסה, בני ארץ ישראל נותנין לה כבוד ביציאתה ובכניסתה כתורה וכהלכה שנאמר: וכפתחו עמדם כל העם⁽⁴⁵⁾.

טז. הגבהת התורה

מנהג ארץ ישראל להגביה הס"ת לפני הקריאה וגם האשכנזים נהגו כן⁽⁴⁶⁾.

(38) ברכי יוסף. סימן קלא, אות ה.

(39) תקנות ירושלים מנהגי אורח חיים, סימן יב.

(40) תקנות ירושלים שם סימן ט.

(41) שם סימן טו.

(42) שם סימן טז.

(43) ארץ חיים סימן קלד סעיף ב בשם שומר אמת עפי"י האר"י ז"ל.

(44) מסכת סופרים פרק יד הלכה יד.

(45) חלופי מנהגים סימן מט. ובני בבל היו מפרשים, וכפתחו עמדם כל העם שאין עמידה אלא שתיקה (סוטה לט, א) ולפיכך לא היו עומדים מפניה אלא בעת הכנסתה לארון אבל ביציאתה, כלומר כל זמן היותה מחוץ לארון, לא היו עומדים. ואילו בני ארץ ישראל פירשו "עמדו כל העם" גם כפשוטו לפי שבכל התורה כולה אין מקרא יוצא מידי פשוטו ולפיכך עמדו משעת פתיחתה ועד הכנסתה לארון, ועיין ב"י או"ח ריש סימן קמא. ובשו"ע ס"י קמו הביא שכן עשה מהר"ם. ועיין בשו"ת הרמב"ם (הוצאת פריימן עמ' 359) ובמש"כ בסיני כרך יט, עמ' קפד.

(46) ארץ חיים סימן קלד סעיף ב בשם ספר שערי ירושלים שער ט.

יז. עליה לתורה

- (א) רוב העם בארץ ישראל נוהגים לומר בעלייתם לתורה "רבנן ברכו את ה' המבורך" משום נטילת רשות מהגדולים⁽⁴⁷⁾.
- (ב) תקנו הקדמונים בירושלים שלא לקרוא לספר תורה בשם אלא השמש מודיע לעולה שיעלה ואם אינו רוצה קורא לאחר ושוב נהגו כן גם בצפת⁽⁴⁸⁾.
- (ג) מנהג ירושלים לקרוא לתורה עולים הרבה ולקרוא להם פסוקים שכבר קראו לאחרים אלא שאינם עולים למנין הקרואים. ובצפת לא נהגו לעשות כן אלא בשעת הדחק⁽⁴⁹⁾.
- (ד) מנהג האשכנזים בארץ ישראל שכשיש הרבה אורחים בבית הכנסת קוראים לישראל במקום כהן ואף על פי שיש כהן בבית הכנסת. ומכריז החזן: "אף על פי שיש כהן"⁽⁵⁰⁾.

- (ה) נהגו בכל ארץ ישראל לקרוא סומא לתורה ושוב גשתנה המנהג בירושלים ובצפת להחמיר⁽⁵¹⁾. וקוראים בארץ ישראל לתורה את האנוסים שאינם יודעים צורת האותיות ומתפללים בלע"ז רק למדו ברכות ספר תורה⁽⁵²⁾.

יח. הכנסת ספר התורה

- בארץ ישראל אין אומרים הפסוקים ובנוחה יאמר וכו' אלא בשבת ויום טוב בלבד⁽⁵³⁾.

יט. ברכו אחרי התפילה

מנהג ארץ ישראל לאמר ברכו אחר קדיש בתרא גם בשבת וביו"ט⁽⁵⁴⁾.

כ. סדר הישיבה בבית הכנסת

בני ארץ ישראל הופכים פניהם אל ארון הקודש⁽⁵⁵⁾.

(47) שם סימן קלו סעיף א בשם ספר שומר אמת.

(48) חיים שאל חלק א סימן יג— ארץ חיים סימן קלה סעיף יא. והטעם, שלא יהיה המסרב לעלות בכלל הקללה שאמרו במי שקוראין אותו לעלות ואינו עולה (ברכות נה, א— חיים שאל שם).

(49) ארץ חיים סימן רפב סעיף ב.

(50) שם סימן קלה סעיף ד בשם הרב ר' שלמה קלוגר. והטעם, דהכהנים בודאי מוחלים על כבודם משום כבוד האורחים (שם).

(51) שם סימן קלט סעיף ב.

(52) ארץ חיים שם.

(53) שם סימן קמט סעיף א בשם ספר ויקרא אברהם ושכן מוכח בספר הרוקח.

(54) מחזיק ברכה סימן רפו סעיף קטן ד, וזהו נגד פסק מרן הב"י בשו"ע שם ובסי' קלג ס"א.

(55) חלופי מנהגים סי' לו. "ובני בבל הופכים פניהם אל הצבור ואחוריהם אל ארון הקודש" (שם). וכן בתוספתא פ"ג דמגילה (עמ' 227): "כיצד היו זקנים יושבין, פניהם כלפי העם

כא. קדושת בית הכנסת

פרוכת שתולין לפני ארון הקודש אף על פי שיש לה קדושת בית הכנסת נהגו בארץ ישראל לפרסה לחופה לחתן וכן נוהגים בירושלים לתלותה בסוכת החג ולפרסה על כסא הסנדק⁽⁵⁶⁾.

כב. הבאת קטנים לבית הכנסת

בני ירושלים הם נאים ומעשיהם נאים וליבם לשימים ולא היו מניחים בניהם קטנים אחריהם אלא היו מוליכים אותם לבתי כנסיות כדי לזרום במצוות⁽⁵⁷⁾.

כג. מתקנות בית הכנסת

(א) תקנה יש בירושלים שאין אדם בעולם מחזיק במצות ואפילו לקחה כמה שנים, אלא ימכרו ברבים והרוצה לקנות יוסיף על חבריו ויקחנה⁽⁵⁸⁾.
(ב) תקנו הקדמונים שלא להשתמש בבית הכנסת בירושלים בשום דבר של קודש, הן ספרי תורה והן עטרות ורמונים ומפות ופרוכיות ומנורות, אם לא יהיו הקדש גמור ומוחלט ולא יהיה לבעלים המקדישים בכלי ההוא שום אחיזה וחזקה ויד כל ישראל תהיה שווה בו⁽⁵⁹⁾.

כד. הזכרת שם שמים

נוהגים רבני ארץ ישראל שלא להזכיר האזכרות שבאמצע מטבע ברכות הנזכרות בתלמוד⁽⁶⁰⁾.

ואחוריהם כלפי קודש. ועיין בשו"ת הרמב"ם (הוצאת רא"ח פריימן עמ' 23) שכתב לענין כהנים הנושאים כפיהם ואחוריהם כלפי הספרים, שאם אין ס"ת גבוהה על הארץ אסור (והביאו ד"ר ב. מ. לויין בחילוף מנהגים שם עמ' 75). וא"כ יתכן שבא"י לא היתה ס"ת גבוהה כנ"ל ולכן הנהיגו שיהפכו פניהם אל ארון הקודש. וראה בתשובות ר"א בן הרמב"ם סי' סב הוצ' ד"ר פריימן עמ' 62.

(56) ארץ חיים סימן קנא סי"א בשם מוהר"ח מודעי ותשובות בני בנימין. והטעם שלב בית דין מתנה עליהם, כמש"כ המג"א סימן קנד סק"ג.

(57) על פי מסכת סופרים פרק יח הלכה ה וראה חגיגה ג, א: "טף למה באין כדי ליתן שכר למביאיהו"ן ובתוס' שם ד"ה כזי: "ועל זה סמכו להביא קטנים בבית הכנסת".

(58) לקוטים מפירוש על התורה מאת הר"ר רפאל מרדכי מלכי הוצאת ר' אליעזר רבלין ירושלים תרפ"ג עמ' 58. ובענין חזקה במצוות — ראה בשו"ע או"ח סי' קג סכ"ב ובשדי חמד אסיפת דינים ערך חזקה במצוות.

(59) שאלות ותשובות רדב"ז חלק ג סי' תרמד. והובאה ב"לוח ירושלים" תשי"ח עמ' קצב ואילך באריכות על ידי הרב יצחק אוריגוטיין.

(60) ברכי יוסף סימן רטו אות ד, וברש"י ברכות כב, א ד"ה אזכרות כתב: "שבמקראות הגדרשים" — משמע שבברכות בלאו הכי אסור לכולי עלמא.

כה. סעודה

(א) מנהג היה בירושלים שלא היה אחד מהם הולך לסעודה אלא אם כן הופך יד אונקלי שלו כדי שלא יזמינוהו לסעודה אחרת⁽⁶¹⁾.

(ב) מנהג גדול היה בירושלים: פורסין מטפחת⁽⁶²⁾ על גבי פתח, כל זמן שהמטפחת פרוסה אורחין נכנסין, נסתלקה המטפחת אין רשות לאורחין ליכנס [אלא שלש פסיעות]⁽⁶³⁾.

(ג) נקיי הדעת שבירושלים לא היו מסובין בסעודה אלא אם כן יודעים מי מסב עמהם⁽⁶⁴⁾.

כו. ברכות הנהנין

(א) בני בבל בשעה שיש תורמוסין ופרי עץ מברכים על פרי עץ ומניחין אדמה⁽⁶⁵⁾. בני ארץ ישראל מברכים על התורמוסין שהכל בכלל אדמה⁽⁶⁶⁾.

(ב) בני ארץ ישראל מברכין על יין חי, בני בבל אין מברכין עליו עד שיהא מזוג⁽⁶⁷⁾.

(61) איכה רבתי פ"ד פ"ב עפ"י פירוש מת"כ שם וכן באיכ"ר הוצאת ר"ש בובר דף עא, א ועיין ירושלמי דמאי פרק ד, ג.

(62) באיכ"ר שם: "בשעה שאחד מהן עושה סעודה היה צר כל מיני סעודה במפה כדי שלא יהא אחד אוכל דבר שרע לו". ואולי יש לזה קשר עם פריסת המטפחת שבכאן.

(63) תוספתא ברכות פרק ד, הוצאת צוקרמנדל עמוד 9; בבלי בבא בתרא צג, ב ואיכה רבתי פרק ד פטוק ב. ושלוש המלים האחרונות אינן אלא באיכ"ר וכתב במ"כ שם שאינו יודע מה סיבן. ואולי צ"ל "אלא שלש פרפיות", והיינו משום דאיתא בדברי ת"ק בתוספתא שם "הבא אחר שלש פרפיות (כן בכיו"ו לעיל שם) אין לו רשות ליכנס" ועיין בא רשב"ג ואמר שבירושלים נהגו שרק באופן שנסתלקה המטפחת אין רשות להכנס אלא עד שלש פרפיות אבל לפני שנסתלקה יש לו רשות להכנס אפילו אחר שלש פרפיות.

(64) סנהדרין כג, א ושו"ע או"ח קע ס"כ. ובתוס' פסחים קיד א ד"ה ואין מיסב, מפורש שאפילו בסעודת ברית מילה וכן ברמ"א יו"ד רסה סי"ב (אר"ח שם).

(65) הלופי מנהגים סימן כ לפי נוסחת ים של שלמה ועוד. וכן פסק בה"ג (הובא בתוס' ברכות מא, א ד"ה אבל) וזה לפי סוגיית הבבלי דבשאיין ברכותיהם שוות פליגי ר"י ורבנן והלכה כר"י, עי"ש בתוס'.

(66) הלופי מנהגים סימן כ לפי נוסחת ים של שלמה ועוד. וכן פסק בה"ג (הובא דאחוניתא הוא פרי העץ (וכפי ר"י בר' יהודה ברש"י שם לט, א) מפורש בירושלמי "גברך על קפלוטה דו פטר אחוניתא" (ודלא כמש"כ רש"י שם מא, א ד"ה אבל בשאין) ועיין מש"כ בדק"ס לירושלמי ברכות עמ' לא הערה 4. ובני א"י פסקו כרבנן דחביב עדיף ובדין חיבבו את התורמוס כמ"ש בתנחומא במדבר אות כב (הובא אצל ד"ר לויין עמ' 46 ואצל ד"ר מרגליות עמ' 131).

(67) הלופי מנהגים סימן יט לפי רוב הנוסחאות. ו"ים של שלמה" גורס להיפך. וממה שנאמר כאן "מברכין" ולא "מקדשין" נראה שבכוס של ברכת המזון מדובר. והנה אמרו בירושלמי (ברכות פ"ה, ה; יא, ג): "אין מברכין על היין עד שיתן לתוכו מים דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים מברכין, רבי זריקא בשם רבי יוסי בן חנינא מודים חכמים לרבי אליעזר בכוס של ברכה שהוא נותן לתוכו מים כל שהוא. נהיגין רבנן בההן כסא דקידושא". הרי דרבנן דארעא

- ג) בני ארץ ישראל מברכין על המזון שאכלנו משלו, שעושים המזון עיקר⁶⁸.
 ובני בבל אומרים וברך שאכלנו משלו ואין אומרים על המזון⁶⁹.
 ד) מנהג ארץ ישראל כשאוכלים פת הבאה בכיסנין מחטה של ארץ ישראל חותמים על הארץ ועל מחיתה והוא הדין ליין שחותמים ועל פרי גפנה⁷⁰.
 ה) מנהג ירושלים לומר "הי העולמים" החי"ת בפת"ח⁷¹.
 כז. בין השמשות

בירושלים לא נהגו כשיטת רבינו תם בבין השמשות אף על פי שמרן הבית יוסף פסק כמותו⁷². אך בטבריא הנהיגו להחמיר כרבנו תם בספירת העומר ובמוצאי

דישראל לא נהגו במזוג אלא לענין קידוש אבל לא לענין ברכת המזון. ונראה שטעמם כמו שאמרו בברכות נא, א שמוזגו בברכת הארץ ופירש רב אלפס שזהו להודיע שבח הארץ שיינותיה חזקים וצריך לערב בהם מים ולפיקך מברכין עליו ברכת הזימון (שעיקרה בברכה ראשונה) כשהוא חי, כדי שיוכלו להוסיף עליו בברכת הארץ, אבל בני בבל מזוגו את הכוס בתחילת ברכת הזימון שלא שייך בהם הטעם הנ"ל (ועיין ב"י או"ח סי' קפג ד"ה ואהא דא"ר ששת). ולפיקך הביאו הבבלים מימרא דר' יוסי ב"ר חנינא הנ"ל לענין ברכת המזון (ג) ודלא כהירושלמי הנ"ל שהוסיף דלא נהגו כן אלא לענין קידוש. ולפי"ז אין שום סתירה בדברי הגמרא הבבלי, דמה שאמרו בדף ג, ב, שאין מברכין אלא על יין מוזג הוא בבבל דליכא טעמא דשבח הארץ ולהלן בדף גא, א דבעו חי — הוא בארץ ישראל כדי שימוזגו בברכת הארץ וראה שם בתוס' ג, ב ד"ה מודים.

68) בכמה נוסחאות נוסף: "שהכל טפילה למזון".

69) חלופי מנהגים סימן כז, לפי נוסחת ארחות חיים. והנה בבבלי ברכות (ג, א): "אמר רבי יוחנן על המזון שאכלנו הרי זה בור", ולפי"ד הרי"ף היינו משום דגראה כמברך למזון ולא להקב"ה ולפי"ד התו' שם משום שנראה שמברך לבעל הבית. וכאן בחלופי מנהגים אנו רואים פירוש חדש: שבני ארץ ישראל הזכירו מזון שהוא עיקר והכל טפילה לו ובני בבל אינם מזכירים מזון לפי שהם רוצים לכלול הכל ולא דווקא מזון. וכפירוש זה כותב גם רבינו יהונתן מלונגיל כ"י (צלום במכון שוקן): "גברך (כן בכמה נוסחאות בגמ') שאכלנו משלו הרי זה ת"ח שהוא מברך להקב"ה על המים ומלח שאכל אע"ג דלא איקרו מזון". אלא שלפי"ז קשה מה שאמרו שם: "לא אמרו אלא בג' דליכא שם שמים אבל בעשרה דליכא שם שמים מוכחא מילתא" — הרי סוף סוף אינו מזכיר אלא מזון ולא מים ומלח ואכתי הוי בור. אבל מתוך דבריו שם נראה שהוא מפרש דברים אלו על מה שאמרו שם למעלה: "למי שאכלנו משלו הרי זה בור" דמשמע שמברך לבעל הבית וע"ז אמרו דבעשרה מוכחא מילתא (ועיין ט"ז סי' קצב סק"ה שהביא כן בשם הב"י וחלק עליו). וז"ל רבנו יהונתן שם: "לא אמרו דמדקדקין בלמי שאכלנו משלו דאינו הגון... מברך לבעל הבית" (דברים אלו מסורסים שם וכתובים בענין אחר אחרי המשנה דג' שאכלו כאחזק, אבל ע"כ שזה שייך לכאן). אלא שלפי"ז לא מבואר מה שמביא סיעתא ממתניתין דקענין שהוא מברך כך עונין אחריו כו'. אולם כל זה אינו אלא לפי הבבלי, אבל בירושלמי מפורש בעובדא דשמעון בן שטח וינאי המלך שאמר "גברך על המזון שאכלנו" (ובבבלי שם מת, א אמנם ליתא), הרי שבארץ ישראל לא חששו להא דר' יוחנן הנ"ל בבבלי (ארץ חיים קצב סעיף א).

70) הלכות קטנות חלק ב סימן ג"ה על פי כפתור ופרח ריש פרק י.

71) ברכי יוסף סימן רז אות א. וראה למעלה בברכת ישתבח.

72) ארץ חיים סימן רסא סעיף ב בשם נחפה בכסף.

שבת⁷³). וחסידו ארץ ישראל נוהגים להתפלל תפילת ערבית בשעה שהוא קרוב ליום יותר ממה שהוא קרוב ללילה⁷⁴.

כח. קריאת שמע ותפילה של ערבית

א) רבותינו שבארץ ישראל היו מתפללים ערבית לפני צאת הכוכבים ואחרי כן קראו קריאת שמע וברכותיה בזמנה ולא היו חוששים לסמוך גאולה לתפילה שקריאת שמע בזמנה עם ברכותיה עדיפה⁷⁵.

ב) אמרי במערבא ערבית דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלקיכם אמת⁷⁶. ובימי הגאונים עוד היו בארץ ישראל נוהגים לומר כן לפי שפרשת ציצית אינה נוהגת בלילה⁷⁷.

ג) בכל ארץ ישראל נוהגים שלא לומר פסוקי יראו עינינו לפני שמונה עשרה ערבית⁷⁸.

כט. קבלת שבת ותפילת ערבית

א) אנשי מזרח (= בני בבל) אין תוקעין לפני ביאת שבת ובני ארץ ישראל תוקעין ג' תקיעות⁷⁹.

73) שם סימן תפט סעיף ב בשם בית עובד.

74) שם סימן רלה סעיף א.

75) רב האי באוצר הגאונים לברכות חלק התשובות סימן ב. ומנהג זה מתאים לדברי הירושלמי ברכות פרק א, ה, שלא קראו קריאת שמע בבית הכנסת אלא כדי לעמוד בתפלה מתוך דברי תורה ובלא ברכות קראו אותה כמו שפירש הרשב"א בשם ר"ת ובפ"י המיוחס לחרדים בשם הר"ד אבודרהם ועיין מש"כ בפסקי רבינו אליהו מלונדריש לסדר זרעים עמ' לט הערה 6.

76) בבלי ברכות יד, ואין כאן משום "פסוקי דלא פסקיה משה לא פסקינן" (מגילה כב, א) לפי שבלשון זו כ"ה בפסוק אחר בויקרא יח, ב (שטמ"ק ברכות יד, ב).

77) הלכות גדולות ברכות פרק ב; דפוס ברלין עמ' 23.

78) ארץ חיים סימן רלו סעיף ב בשם הגהות חסד לאברהם כתב יד. ואין בתלמוד מקור לאמרם אלא היא מתקנות ראשי ישיבות בבבל (אוצר הגאונים ברכות חלק התשובות סימן ט).

79) חלופי מנהגים סימן נד. והנה שנינו במשנה (סוכה ג, ב): "ובערב שבת היו מוסיפין שש (תקיעות), שלש להבטיל את העם ממלאכה ושלש להבדיל בין קודש לחול", והרי זה פלא איך תלו את ענין התקיעות במנהג ושאנשי בבל בטלוהו. אבל נראה שהלכה זו שבמשנה אינה אלא במקדש ולכן נזכרה תמיד בתקיעות אלו החצוצרה ולא השופר. ראה בתוספתא פ"ד דסוכה (עמ' 199.8) ובירושלמי שבת פ"ז, א. וכמו כן אמרו בתנחומא פ' מטות (הוצ' ר"ש בובר עמ' 158): "חזן הכנסת נוטל את החצוצרות ותוקע — השבת בחצוצרות היא מתקדשת כו' שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות" ("וביום שמחתכם אלו השבתות" — ספרי). והרי אמרו בירושלמי (ר"ה פ"ג, ד): "חצוצרות במקדש אין חצוצרות בגבולין". וכן נראה מסוף אותו הפסוק "ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם וכו'". והבבלים שזכרוו בביריתא דרשב"ג (שבת לה, ב) בקשר עם התקיעות על כרחך שאין הכוונה לאנשי בבל אלא לכהנים בבבלים שהיו במקדש (ראה יומא סו, א ומנחות צט, ב) ובני ארץ ישראל הנהיגו לחקוע מעין זכר למקדש. וראה מש"כ בגרות שבת" כרך ב עמוד פד.

(ב) נהגו בארץ ישראל לצאת לעזרת בית הכנסת לקבלת השבת⁽⁸⁰⁾. נהגו בצפת לאמר מזמור לדוד הבו כו' ופיוט לכה דודי ואחרי כן מזמור שיר ליום השבת, במה מדליקין, קדיש דרבנן ואח"כ חוזרים ואומרים מזמור שיר ליום השבת. וכן המנהג שם עד עכשיו שאחרי שאומרים מזמור שיר ליום השבת בעזרת בית הכנסת חוזרים לבית הכנסת ואומרים במה מדליקין ומזמור שיר ליום השבת פעם שניה⁽⁸¹⁾.

(ג) מנהג ארץ ישראל לאמר פרק במה מדליקין בין מזמור לדוד הבו ובין פיוט לכה דודי⁽⁸²⁾ ואין נוהגים כן בצפת⁽⁸³⁾.

(ד) בני בבל אומרים מקדש השבת ובני ארץ ישראל אומרים מקדש ישראל ויום השבת⁽⁸⁴⁾.

(80) ארץ חיים סימן רסא סעיף ד בשם בית מנוחה. וכן גם במג"א רסב סק"ג, שטוב לצאת לשדה או לחצר. ולשון הגמרא ב"ק לב, ב: "בואו ונצא לקראת כלה — לקראת שבת כלה מלכתא".

(81) ארץ חיים שם בשם אהבת ציון. והנה אם כי ודאי יש בזה טעם על פי הקבלה נראה שיש מקור לכפילת אמירת מזמור שיר ליום השבת גם ע"פ הגלגלה. כי הנה אמרו במדרש תהלים ס"ב צב: "כל עיסקא דשבת כפול, לחם משנה שני העומר לאחד, קרבנה כפול שנאמר וביום השבת שני כבשים, עונשה כפול שנאמר מחלליה מות יומת, שכרה כפול שנאמר וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד, אזהרותיו כפולות זכור ושמור, מזמור כפול מזמור שיר ליום השבת".

וכשנבדוק במזמור של שבת נראה שכולו כפול:

מזמור — שיר.

טוב להודות לה' — ולומר לשמך עליון.

להגיד בבוקר חסדך — ואמונתך בלילות.

להגיד כי ישר ה' — צורי ולא עולתה בו.

ורק פסוק אחד אינו כפול "ואתה מרום לעולם ה'", שאם כל הפרק בא כפול להטבעת חותמה של השבת שכל מעשיה כפולים — פסוק זה בא לכבודו של האחד ומיוחד ב"ה. ובכדי לצאת ידי כפילות גם בפסוק זה נהגו לכפול את כל הפרק כשם שאמרו בענין "שמע שמע", שאע"פ שהאומר שמע שמע משתקין אותו אם כפל כל הפרשה אין בכך כלום (שו"ע או"ח סי' סא ס"ו) ועיין ב"גרות שבת" כרך ג' עמוד קפו.

(82) ארץ חיים סימן רסא סעיף ד בשם שומר אמת. כלומר לפני קבלת שבת, שהרי בפרק זה נשנו הלכות הדלקה בשמנים כשרים ופסולים וכן בפתיחות ואם יאמר אותו לאחר קבלת שבת מה תועלת יש בזה. ועיין שו"ע או"ח סי' רע ס"א ובביאור הגר"א שם סק"א.

(83) ראה למעלה אות ב.

(84) חלופי מנהגים סימן לב לפי נוסחת ים של שלמה ועוד. ובני בבל נהגו כדעת סבי דפומבדיתא דאמרי בשבתא בין בצלותא ובין בקדושה מקדש השבת (פסחים ק"ו, ב). וראה גם במס' סופרים פרק יג הלכה יד. וכמנהג בני ארץ ישראל מוצאים אנו גם בבבלי דתני תנא קמיה

(ה) מנהג ירושלים לומר ברכת מעין שבע בליל שבת בכל מקום שמתפללים ואף על פי שאין שם ספר תורה⁽⁸⁵⁾.

(ו) מנהג ארץ ישראל שלא לקדש בבית הכנסת בליל שבת⁽⁸⁶⁾.

ל. לחם משנה בשבת

בני ארץ ישראל בוצעין בשבת על ככר אחד שלא להכניס ערב שבת בשבת. בני בבל בוצעין על שתי ככרות בשבת שהן דורשין בלחם משנה⁽⁸⁷⁾. וכמו כן כשחל פסח בשבת בני ארץ ישראל מניחים פרוסה על השלימה ומברך על השלימה שתי ברכות ובני בבל מניחים פרוסה בין שתי שלמות⁽⁸⁸⁾.

לא. פסוקי מוסף בפרשת התמיד

בארץ ישראל אין נוהגים לאמר פסוקי מוסף של שבת אצל פרשת התמיד⁽⁸⁹⁾.

דרכינא מקדש ישראל והשבת וכו' (ביצה יו, א). וכן נהגו גם בני סורא (פסחים שם) וגם רב ראש ישיבת סורא (ברכות מט, א לפי כ"י פריש דק"ס שם עמ' קלא הערה ש, וכ"י אוקספורד ובב"י העתיקו בשיבוש). וכן אמרו בירושלמי: אמר רבי יוסי ברי' [בון] נהיגין תמן כו' ברכה אחת מעין שבע וחותרם במקדש ישראל ואת יום השבת (ברכות פ"ה, א; יא, ד), ותמן היינו בסורא, כנ"ל (ד"ר לוי' בחלופי מנהגים עמ' 66 הערה ת. ובפסקי זרעים לרבינו אליהו מלונדריש עמ' לב הביא לשון הירושלמי "מקדש השבת" (ע"ש שהביא גם נוסחתנו) וכ"ה באו"ז בתשובה תשנב (ושם "מקדש השם" השב"י, השבת) ובירושלמי עם פירוש רבנו שלמה שירליאן. ועיין מה שכתבתי בהערה 7 לפסקי ר' אליהו מלונדריש שם. וראה מש"כ ב"גרות שבת" כרך ה עמ' רמו.

(85) תקנות ירושלים מנהגי אורח חיים סימן מז.

(86) שו"ע אורח חיים סימן רסט. לפי שעכשיו אין אורחים האוכלים בבית הכנסת. והרבה האריכו הראשונים ליישב את המנהג בחו"ל לקדש בבית הכ"ס ובאו"ז הלכות ערב שבת סימן כ הביא בשם ירושלמי: "ולמ"ד אין קידוש אלא במקום סעודה אמאי מקדשים בבית הכ"ס כדי לזכות בהן התנוקות" ועיין שם עוד בחלק א תשובה תשנב.

(87) חלופי מנהגים סימן כא. בבבלי ברכות (לט, ב) אמרו: "אמר רבי אבא ובשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות מאי טעמא לחם משנה כתיב". ובירושלמי אין מקור לדבר זה ולכן נהגו בני ארץ ישראל לבצוע על ככר אחד ופירש הראב"ן בסוף הלכות פסח (דו"ו עה, ג) משום שלחם משנה היה אחד לשבת ואחד לערב שבת ואין להכניס של ערב שבת בשבת. אולם בדעת זקנים לבעלי התוס' (בשלח טו, כב) כתבו בשם הר"ר אברהם שהביא המימרא דר' יצחק (בתנחומא הוצ' רש"י סכ"ד) שבערב שבת היו שתי פרידות ופירש בה: "כלומר שכל סעודה שיורדת בשביל שבת יורדת כפולה בלחמה" (ולפי"ז הוציא שם מסקנא שגם בסעודה שלישית צריך לחם משנה). ודיעה זו מתאימה עם מנהגי בני בבל.

(88) חלופי מנהגים שהובאו בטור אורח חיים סי' תעה ועיין בהוצאת ד"ר לוי' עמ' 46 מס' 2 ובביאור חילוק זה ראה בהערה הקודמת.

(89) ברכי יוסף סימן א אות יג. וזה שלא כדעת מרן הב"י בשו"ע או"ח סי' מח אלא כדעת המנהיג שהביא הטור שם שאין להקדים אמירת פסוקי מוסף לפני תפלת שחרית שהיא במקום קרבן תמיד, שתדיר ושאינו תדיר קודם ותמיד של שחר קודם למוסף, ועיין שם בטור וב"י. ומנהג א"י הוא עפ"י האר"י ז"ל (שיוירי ברכה סי' תכא).

לב. קריאת התורה בצבור וביחיד בשבתות

- (א) בארץ ישראל קורא העם הפרשה והש"ץ סדרים⁹⁰). בבבל קורא הש"ץ הפרשה והעם יעמדו וישמעו מלה במלה⁹¹).
- (ב) במערבא פסקי ליה להאי קרא לתלתא פסוקי ויאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן⁹² (שמות יט).
- (ג) מנהג צפת לקרוא בשבת בראשית ששה עולים מהתחלת הסדרה עד הפסקה אלה תולדות השמים⁹³).
- (ד) כשחל יום טוב ראשון של פסח בשבת, שאז יום טוב אחרון של פסח בחוץ לארץ בשבת שניה, מנהג ירושלים להפריד בהר ובחוקתי שקוראים אותן בחוץ לארץ מחוברות כדי להשוות את הקריאה⁹⁴). ובצפת נוהגים הספרדים להפריד תוריע ומצורע⁹⁵).
- (ה) מנהג ארץ ישראל שאף אם מצאו טעות בספר התורה לאחר שקראו שבעת הקוראים שמוציאים ספר אחר⁹⁶).
- (ו) מנהג ארץ ישראל שאחר שבירך החתן על קריאתו בתורה קוראים לו פרשת ואברהם זקן מתוך החומש⁹⁷).

90 חלופי מנהגים סימן מז לפי נוסחת ים של שלמה ועוד, וכן במגילה כט, ב: "דבני מערבא מסקי לאורייתא בתלת שנין" (ועיין להלן בפרק שמחת תורה) ולשם כך חילקו את התורה לקנ"ה סדרים "מננין קנה" (ראה חלוף מנהגים לד"ר לוינ עמ' 96 הערה ה) או לקע"ה סדרים כדאיחא במסי סופרים פט"ז לפי מנהג המסיימים את התורה בשלש שנים ומחצה (ראה בפרק שמחת תורה) ואף על פי כן קראו העם, כל אחד ביחידות, את הפרשיות כפי סדר בני בבל, לפי שכל המשלים פרשיותיו מאריכין לו ימיו ושנותיו (ברכות ה, א וב) ולפי גירסת כ"א שם מימרא זו היא לרבי יוחנן ואם כן גם בני ארץ ישראל היו בודאי זהירים בזה. ולפי שמנהגי ארץ ישראל לא היו שווים בכל מקום, יש שהיו גומרים את התורה בשלש שנים והיו שגמרו אותה בשלש שנים ומחצה "וביום שישלמו הפרשה (צ"ל: הסדר) שקורין בפלך זה אין קורין בזה" (חלופי מנהגים סי' מח) לכן תקנו שהעם יקרא הפרשיות (ולא סדרים) כדי שישלמו את קריאתם עם הציבור, כלומר עם כל ישראל ביחד.

- 91 חלופי מנהגים שם. ויתכן שבבבל מאחר שהש"ץ והעם היו קוראים בפרשה אחת (לא כבני ארץ ישראל) היו יכולים לצאת ידי חובת קריאה פעם אחת מהש"ץ.
- 92 קידושין ל, א ונדרים לח, א. ונפקא מינה לענין קריאת התורה שאין קוראים בה פחות מג' פסוקים (מגילה כג, ב במשנה) שקראו פסוק זה במקום שלשה.
- 93 ארץ חיים סימן קלח סעיף א. והטעם שהפיסקאות אשר משם והלאה עד סוף הסדרה אין סיומן בדבר טוב.
- 94 תקנות ירושלים מנהגי אורח חיים סימן כז.
- 95 ארץ חיים סימן תכח סעיף ד בשם תיקון יששכר וכתב בכפתור ופרח פרק יד שכן הוא מנהג ארץ ישראל.
- 96 ארץ חיים סימן קמג סעיף ד וכן הוא בתקנות ירושלים מנהגי אורח חיים סימן כח.
- 97 ארץ חיים סימן קמד סעיף ב בשם תיקון יששכר ויד אהרן וכן הוא בערוך ערך

לג. הפטרה

- (א) נהגו האשכנזים בצפת להפטיר לחתן "שוש אשיש" ולדחות הפטרת סדר השבוע ושוב בטל המנהג⁹⁸).
- (ב) כשהמפטיר מברך "צור כל העולמים כו' כי כל דבריו אמת וצדק" אומרים העם: נאמן אתה הוא ה' אלקינו נאמנים דבריו נאמן חי וקיים שמך וזכרך תמיד ימלוד עלינו לעולם ועד. ואמירה זו בבבל היא בישיבה, ובארץ ישראל בעמידה⁹⁹).
- לד. קידוש
- (א) מנהג רבותינו הקדושים בירושלים לקדש בשבת בשחרית מיושב¹⁰⁰).
- (ב) מנהג ארץ ישראל להתיר טעימה לפני מוסף בלא קידוש¹⁰¹).
- לה. טעינת כספים בשבת
- בני ארץ ישראל אומרים אין טוענין כספים בשבת ואפילו ליגע בהן אסור. למה שכל המלאכות מתקיימות; בני בבל טוענין כספים בכל מקום¹⁰²).
- לו. כיוון מורה השעות בשבת על ידי גוי
- מנהג ירושלים שכשחל יום טוב בערב שבת או שבת בערב יום טוב וצריך לכווין את השעון עושים זאת על ידי גוי¹⁰³).
- חתן: "חתן שבא לקרוא בתורה פותח ורואה בענינו של יום ומברך וקורא ג' פסוקים וגולל ספר תורה וקורא מואברהם זקן ג' פסוקים על פה ואח"כ מברך". ועיין ריטב"א יומא ע, א שמנהג זה הוא מימות הגאונים ז"ל ועי"ע בתשב"ץ ח"ב סימן לט באוצה"ג ליומא ח"י סימן קפט וסוטה מסי קכג ואילך.
- 98 ארץ חיים סימן קמד סעיף ב בשם תקון יששכר.
- 99 עיין במסכת סופרים פרק יג הלכה י.
- 100 ברכי יוסף סימן רפט סעיף קטן ב על פי הקבלה. ובלילה עומדים מפני כבוד השם שבו יכולו (שלתן ערוך אורח חיים סימן רעא סעיף ?).
- 101 ארץ חיים סימן רפו סעיף ג בשם עיקרי הד"ט. והם סוברים שלא חלה חובת הקידוש לפני תפילת המוסף. וכן יש לפרש את דברי הרא"ש שהביא הטור באורח חיים סימן רפט. והמגן אברהם בסימן רפו סעיף קטן א סובר דאסור לטעום בלא קידוש ולפיכך הוקשה לו דכיון דטעורה אסורה היאך יקדש, והלא אין קידוש אלא במקום טעורה.
- 102 חלופי מנהגים סי' לא, לפי כמה נוסחאות. והנה בבבלי שבת קנג, ב אמרו: "אמר רבי יצחק עוד אחרת היתה ולא רצו חכמים לגלותה, מאי עוד אחרת היתה, מוליכו פחות פחות מדי אמות, אמאי לא רצו חכמים לגלותה כו', דילמא אתי לאתויי ד' אמות ברה"ר. ויתכן כי המדובר כאן באופן שמצא כיס בשבת (וראה ברמב"ם פרק כ משבת הלכה ז) ובני בבל התירו לטענו פחות מדי אמות בכל מקום ואפילו ברשות הרבים; ובני ארץ ישראל לא סמכו על היתר זה, שכל המלאכות מתקיימות, כלומר דילמא יבוא לידי איסורי דאורייתא כמעביר ארבע אמות וכיוצא בה כדי להציל את הממוץ. ועיין עוד במס' עבודה זרה ע, א (ד"ר לוינ בחלופי מנהגים עמ' 65) וראה בפסקי רבנו שלמה מדרך לונדון סי' כא (סיני כרך יג עמ' רלא): "שבני אדם הוציאו מעות בשעת תפיסות... שהלכו חוץ לתחום בשבת" והוא חולק עליהם.
- 103 שם חדש לספר יראים חלק א דף עג, ב. והם סבורים שאין זאת מלאכה האסורה מן התורה ואינה בכלל מכה בפטיש (שם חדש שם. ע"ש).

לו. ברכת בשמים בהבדלה
מנהג ירושלים שאף האבל מברך על הבשמים⁽¹⁰⁴⁾.
לה. תענית ערב ראש חודש
מנהג ארץ ישראל שאם חל ראש חודש בשבת שמתענים ביום ששי⁽¹⁰⁵⁾.

לט. הלל בראש חודש
(א) מנהג ירושלים וחברון שלא לכפול אלא עד אנא ה' הצליחה נא ובצפת כופלים עד סוף ההלל⁽¹⁰⁶⁾.
(ב) מנהג ארץ ישראל וסביבותיה שלא לברך על ההלל בראש חודש לא בתחלה ולא בסוף ואפילו בציבור⁽¹⁰⁷⁾. והאשכנזים בירושלים נוהגים לברך.
מ. ברכת הלבנה
(א) בזמן התלמוד היו נוהגים בארץ ישראל לברך רק: "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם מחדש חדשים"⁽¹⁰⁸⁾.
(ב) מנהג ארץ ישראל וסביבותיה לאמר פסוקים ומאמרי חז"ל אחר ברכת הלבנה ואח"כ אומרים קדיש דרבנן⁽¹⁰⁹⁾.
מא. הפטרת שבת הגדול
המנהג בארץ ישראל שאין מפטירים וערבה אלא כשחל שבת הגדול בערב⁽¹¹⁰⁾.

מב. איסור מלאכה בערב פסח

ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות ובגליל לא היו עושין כל

- 104 ארץ חיים סימן רצו סעיף א בשם החיד"א. ואע"פ שבתשעה באב שחל במוצאי שבת אין מברכין על הבשמים (שלחן ערוך אורח חיים סימן תקנו).
105 ארץ חיים סימן תיו סעיף א בשם שירי כנסת הגדולה.
106 ארץ חיים סימן תכב סעיף ב בשם יוסף אומץ ושאלות ותשובות בארות המים.
107 שו"ע אורח חיים סימן תכב ס"ב; ארץ חיים כללים דף יא ג. ומסוגיית הגמרא בתענית כח. ב נראה, שבדורו של רב לא היה קיים מנהג זה של אמירת הלל בראש חודש, שכן אמרו שם: "רב אקלע לבבל חזינהו דקא קרו הליליא בריש ירחא סבר לאפסוקינהו". ונראה משום שמנהג זה אינו אלא לעשות זכר לקידוש החודש (שטה מקובצת לברכות יד, א) לפיכך לא נהג אלא בחוץ לארץ, ששם אין קידוש החודש. וראה מאמרי "מנהגות" ב, סיני" כרך יט עמ' קפא.
108 סנהדרין מב, א ובמאירי שם כתב כי גם היום עושים כן נשים ועמי הארץ שאינם יודעים לברך.
109 שלי"ה.
110 ארץ חיים סימן תל סעיף א בשם שומר אמת. והיינו מפני שנאמר בפרק זה: "הביאו את המעשר אל בית האוצר", וזמן הביעור לא היה אלא בערב פסח, כמפורש במשנת מעשר שני פרק ה' משנה ו' (לבוש). אבל לגירסת הרמב"ם שם: ערב יום טוב האחרון, אין מקום לזה.

עיקר⁽¹¹¹⁾. ובירושלים, שמתקבצים אליה גם מבני גליל, נהגו איסור כל היום⁽¹¹²⁾. אבל שלש אומניות: חייטים, ספרים וכובסים עושים מלאכתם אף בירושלים קודם חצות⁽¹¹³⁾.

מג. מזמור לתודה בערב הפסח

מנהג ארץ ישראל לאמר מזמור לתודה בערב הפסח⁽¹¹⁴⁾. ובירושלים לא נהגו לאמרו⁽¹¹⁵⁾.

מד. הגעלה

מנהג ארץ ישראל להגעיל כלים ישנים שחיפו אותם בבדיל⁽¹¹⁶⁾.

מה. אפיית המצות

(א) נהגו בארץ ישראל שהגוי טוחן את החטים למצות והישראל עומד על גביו⁽¹¹⁷⁾.

(ב) נוהגים אנשי מעשה בירושלים לעשות את ה'רחת מברזל כדי שיוכלו ללבן אותה בין אפיה לאפיה⁽¹¹⁸⁾.

(ג) מנהג ארץ ישראל שלא להקפיד על מצה נפוחה במצות הדקות וכן נהגו בשאר מקומות⁽¹¹⁹⁾.

(ד) נהגו רבים בארץ ישראל כי כל המצות של פסח תהיינה שמורות משעת קצירה⁽¹²⁰⁾.

(ה) נהגו בצפת שכשעושים מצה עשירה בשמן מטגנים אותו לפני הלישה בכדי שהאש תוציא את טפות המים שאולי נתערבו בה⁽¹²¹⁾.

- 111 משנה בפסחים פרק חמישי; נה א.
112 ירושלמי שם פרק א, הלכה ה.
113 ארץ חיים סימן תסח סעיף ה בשם נחפה בכסף והוא נגד פסק מרן הבי"ש שם.
114 פרי חדש סימן תכט. ואף על פי שאין תודה קריבה בערב פסח לפי שיש בה חמץ. וראה בפרק מזמור לתודה בערב יום הכפורים.
115 ארץ חיים שם בשם פקודת אלעזר.
116 ארץ חיים סימן תנא סעיף יג. וראה מגן אברהם שם סעיף קטן כז.
117 מחזיק ברכה סימן תס אות ג. וכדעת הט"ז שם סעיף קטן א, דמשעת לישה ואילך דבעינן שימור לשם מצה לא מהני בגוי אף על גב דעומד על גביו, משום דגוי אדעתא דנפשיה עביד, אבל בטחינה אין צריך שימור לשם מצה אלא שימור שלא יחמיץ.
118 ארץ חיים סימן תנט סעיף ד.
119 ארץ חיים סימן תסא סעיף ה בשם דבר שמואל.
120 מחזיק ברכה סימן תס אות ג.
121 ארץ חיים סימן תסב סעיף ג בשם ספר לב מבין. ומי פירות שנתערבו בהם מים כמהריים להחמיץ (אורח חיים סימן תסב סעיף ב), אלא שעל פי הדין אין איסור בשמן שנתערבה בו טיפה, שהרי בטלה בששים (שם סעיף ג).

(ו) מנהג פשוט בארץ ישראל שכשלים מצה עשירה ורוצים להדיח את העריבה בין לישנה ללישה מדיחים אותה בין ולא במים, שמא תשאר טיפת מים בעריבה ותמהר העיסה להחמיץ⁽¹²²⁾.

(ז) אנשי מזרח (בני בבל) מתירין התנור בפסח מן הדא משלשלין הפסח לתנור עם חשכה; ובני ארץ ישראל [אומרים] הניחו הפסח שהוא קרבן ומחללין שבת⁽¹²³⁾.

מו. הלל בליל פסח

גם האשכנזים בארץ ישראל נוהגים לברך על ההלל בליל פסח בבית הכנסת בתחלה ובסוף וכמו שפסק מרן הבית יוסף⁽¹²⁴⁾.

מו. תערובת חמץ

(א) רוב תלמידי חכמים שבארץ ישראל נוהגים דין חוזר ונייעור⁽¹²⁵⁾. וכן המנהג בירושלים⁽¹²⁶⁾.

(ב) עכשיו נוהגים גם הספרדים בירושלים ובצפת לאסור את אכילת הקטניות בפסח⁽¹²⁷⁾. ובאכילת אורזו החמירו עוד לפני כן משעה שמצאו בו תערובת חיטה⁽¹²⁸⁾.

122) ברכי יוסף סימן תנט אות ב.

223) חלופי מנהגים סימן ח לפי כמה נוסחאות, ובבאור דברים אלה עמלו רבים. אבל נראה שכאן המדובר באפיית מצת מצוה שמצוה בערב פסח אחר הצות דאיתקש לפסח וכיון שפסח אינו נשחט אלא מו' שעות ולמעלה אף מצה כן (טור אורח חיים סימן תנח) וכשחל ערב פסח בשבת נשאל מר יהודאי גאון כדת מה לעשות, והשיב: „אל תאפו מצה בערב שבת מפני מראית העין כו' כי נראה הוא כמכין משבת ליו"ט" (אוצה"ג פסחים חה"ת סי' קסה. והובאה בב"י שם). ונראה שרצו להכניס את המצות לתנור בערב שבת עם חשכה בכדי שיאפו בשבת כדי לקרב כמה שאפשר את האפיה לזמן הקרבת הפסח וע"ז השיב שזה נראה כמכין משבת ליו"ט. וזוהי דעת רב עמרם גאון שכתב בסדורו שאין להטמין חמין מערב יוכ"פ לצורך מוצאי יוכ"פ (הובא בטאו"ח סי' תרט). וכלל הדבר שכל שאסור באכילה בו ביום או משום שאסור לאכול מצה מערב פסח (ואם משום ליל שבת ודאי שאסור אם לא קרמו פניה מבעוד יום שמא יחתה בגחלים (שבת יט, ב) או משום יום הכפורים נראה כי אותו היום מכין ליום שלאחריו. ובא"י הסמין לדעת רע"ג את המשנה הנ"ל בשבת דאין נותנין פת עם חשכה מיירי ביו"כ שחל בשבת, ע"ש בהלכות ערב שבת סי' ט. וזהו באורו של החילוק הזה שבני בבל התירו אפיית המצות וסמכו על המשנה דשבת שם שהתירו לשלשל את הפסח ולא גזרו בו משום דבני חבורה זריזים הם (שם כ, א) והוא הדין למצה דאיתקש לפסח דלא גזרו בהאי גזונא ובני ארץ ישראל אמרו הניחו פסח שהוא קרבן ומחללין עליו את השבת משאי"כ מצה. ועיין מש"כ ב„סיני" כרך כב עמודים יג-טו.

124) ארץ חיים קונטרס הכללים כלל כד (יא, ד).

125) חמץ שנתערב לפני הפסח ובטל בששים הוא חוזר ונייעור בפסח, שהרי אילו נפל בפסח עצמו היה אוסר את כל התערובת אפילו בכל שהוא.

126) מחזיק ברכה סימן תסז אות ה.

127) ארץ חיים סימן תנג סעיף א בשם פקודת אלעזר.

128) שם בשם החיד"א.

מח. יום טוב שני של גליות

(א) בני בבל עושים שני ימים טובים; בני ארץ ישראל יום אחד כמצות התורה⁽¹²⁹⁾. „וכן נהגו לעשות בארץ ישראל כל הדורות שהיו לפנינו [לעשות גם בראש השנה רק יום אחד] עד עתה חדשים מקרוב באו לשם מחכמי פרובינציאה והנהיגום לעשות שני ימים טובים בראש השנה על פי הלכות הרב יצחק אלפסי"⁽¹³⁰⁾.

(ב) מנהג ירושלים שבחורים שאין להם אב ואם והם ברשות עצמם לישא אשה כרצונם, אם באו מחוצה לארץ לארץ ישראל אינם עושים יום טוב אלא יום אחד⁽¹³¹⁾.

מט. הבדלה בתפילה ביום טוב שחל במוצאי שבת

אמרו שבארץ ישראל עד עכשיו חותמין את ההבדלה ביום טוב שחל במוצאי שבת ברכה רביעית בפני עצמה⁽¹³²⁾. אבל בבבל תקנו רב ושמואל מרגניתא לאמר „ותודיענו"⁽¹³³⁾.

ג. פסוקי דזמרה ביום טוב

המנהג בארץ ישראל לדלג פסוק „מזמור שיר ליום השבת" בפסוקי דזמרה של יום טוב ויום הכפורים ולהתחיל מ„טוב להודות"⁽¹³⁴⁾.

גא. עליה לתורה ביום טוב

(א) נהגו בארץ ישראל להוסיף על הקרואים ביום טוב⁽¹³⁵⁾. ובצפת אין נוהגים כן⁽¹³⁶⁾.

(ב) מנהג ירושלים וחברון שאין הקטן עולה למפטיר ביום טוב בפרשת המוספים⁽¹³⁷⁾.

129) חלופי מנהגים סימן מא.

130) רז"ה בפרק א דביצה, וראה בזה אריכות במלחמות להרמב"ן ובחי'דושי הרשב"א. ופסק ההלכה בשו"ע או"ח סי' תרא סי' כדעת הר"ף וסייעתו, שאף בני א"י עושים שני ימים טובים של ר"ה. ואף בזמן קידוש החודש היו נוהגים כן שמא באו עדים מן המנחה ולמעלה, שאף בירושלים עושים שני ימים כתקנת חכמים (ביצה ה, א וב).

131) ארץ חיים סימן תצו סעיף ג בשם מהר"ם חאגיז.

132) אוצר הגאונים ברכות חלק הפירושים עמ' 46. ומקור הדבר הוא בירושלמי פרק ה דברכות הל' ב (ט, ב): „ר' עקיבא או' אומרה ברכה רביעית בעצמה, ר' יעקב בר אחא בשם שמואל אומר ברכה רביעית". אלא שלפ"י לאו דוקא ביו"ט שחל להיות במוצ"ש אלא אף בכל מוצאי שבת, כר' עקיבא. ואמנם הרשב"א ברכות לג, ב הביא דברי רב האי בסתמא ולא הזכיר יו"ט שחל להיות אחר שבת.

133) ברכות לג ב.

134) ארץ חיים סימן תפח סעיף א. וכ"כ הבי"ב אורח חיים סימן נא בשם ארחות חיים.

135) ארץ חיים סימן רפב סעיף א בשם כסא רחמים, שכן נהגו על פי דעת הרמב"ם

(פי"ב מתפילה ה"טז).

136) שם בשם גגיד ומצוה.

137) ארץ חיים סימן רפב סעיף ב בשם תשובות מים רבים.

נב. שקילת בשר ביום טוב

אנשי מזרח שוקלים בשר ביום טוב¹³⁸; ובני ארץ ישראל אפילו לתלות בכף מאזנים לשומרה מן העכברים אסור מן הדא אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר¹³⁹.

נג. מלאכה בחול המועד

בני בבל עושין מלאכה בחול המועד; בני ארץ ישראל אין עושין מלאכה כל עיקר בחול המועד¹⁴⁰ כהלכה, אוכלין ושותין ויגעין בתורה, שכך אמרו חכמים אסור לעשות מלאכה בחול המועד¹⁴¹.

נד. תפילין בחול המועד

גם האשכנזים בארץ ישראל נוהגים שלא להניח תפילין בחול המועד¹⁴².

נה. הספד בחול המועד

בני ארץ ישראל סופדין לפני המת במועד; בני בבל אין סופדין¹⁴³.

נו. קריעה בחול המועד

בני ארץ ישראל קורעין במועד; בני בבל אין קורעין¹⁴⁴.

138 חלופי מנהגים סימן טו לפי כמה נוסחאות. וכתב יוסף דאמר הלכה כר' יהושע דאמר שוקלין מנה כנגד מנה ביום טוב (ביצה כח, א).

139 חלופי מנהגים שם. וכחכמים במשנה שם, וכ"ה בירושלמי ביצה פ"ג ה"ו דהלכה דאין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר ואפילו לשמור מן העכברים. ודעתו של ר' יהושע לא נזכרה כלל.

140 חלופי מנהגים סימן לט. ומצאנו שבני ארץ ישראל היו מחמירים על עצמם שלא לעשות אפילו מלאכה המותרת וכן אמרו: "קיבלו עליהן חרמי טב ריה ודשושי עכו (יוגרוס ויגרוסין) ציפורין שלא לעשות מלאכה בחולו של מועד" (ירושלמי ספ"ב דמו"ק פא, סע"ב) ובבלי מו"ק יג, ב).

141 חלופי מנהגים שם, וכן מפורש בירושלמי: "כלום אסרו לעשות מלאכה בחולו של מועד אלא כדי שיהו אוכלין ושותין ויגעין בתורה" (שם ה"ג).

142 רבנו שלמה לוריא בתשובה סימן צח — ארץ חיים קונטרס הכללים כלל כד. והוא כפסק מרן הבית יוסף סימן לא סעיף ב, ודלא כרמ"א.

143 חלופי מנהגים סימן יב. ונראה שזהו הספד כעין עינוי שכולן עונות כאחת. ובנוסחאות אחרות בחלופי המנהגים כתוב "פותחין" במקום "סופדין", וע"ז אמרה המשנה "נשים במועד מענות" (מו"ק כח, ב) ובני בבל החמירו שמא יבוא לידי הספד האסור, אבל בני ארץ ישראל לא חששו לזה. וכה"ג אמרו בירושלמי ספ"ג פג, סע"ד): "ואנן חמי רבנן עניין בדיבורא. אמר רבי ירמיה חברים זריון הן ואינן באין לידי הספד".

144 חלופי מנהגים סימן יג לפי נוסחת כתב יד אדלר. והנה במשנה (מו"ק כה, ב) שנינו: "אין קורעין כו' אלא קרוביו של מת" ואמרו בירושלמי שם פ"ג ה"ז דמתניתין מיירי במועד, וזה לשון הירושלמי: "אמר ר' ירמיה ובלבד קרובין שהן ראויין להתאבל כו' כהדא ר' אבון דמן במועדא כו'". וראה בבית הבחירה למו"ק עמו, קלט ותוסי הרא"ש שם ע"מ עו (וע"ע בתשובת הרמב"ם שהביא ד"ר לוי"ן שם). ובני בבל פירשו משנתנו בחול אבל בחוה"מ

נו. ברכת הפטרה בשבת חול המועד

מנהג ירושלים להתום ברכת הפטרה בשבת חול המועד סוכות «ברוך אתה ה' מקדש השבת» ולא להזכיר של יום טוב¹⁴⁵.

נח. הקפת חומת ירושלים בחול המועד

מנהג קדמון בירושלים להקיף את העיר בחולו של מועד אנשים ונשים וטף לקיים מה שנאמר: סבו ציון והקיפוה¹⁴⁶.

נט. ספירת העומר

בני בבל אין סופרין ספירת העומר אלא בלילה; בני ארץ ישראל בלילה וביום¹⁴⁷.

ס. תספורת בימי הספירה

מנהג צפת להסתפר בראש חדש אייר, ואף על פי כן אינם נוהגים איסור בכל ימי הספירה אלא עד יום ל"ד לספירה¹⁴⁸.

סא. לימוד בליל שבועות

מנהג בארץ ישראל לקרוא מקרא ומשנה בליל שבועות, ובירושלים וחרון נתפשט המנהג שלא ללמוד משנה, וכן נהגו אח"כ גם הספרדים בצפת¹⁴⁹. ובירושלים נוהגים לקרוא נוסח כתובה מיוחדת לחג השבועות¹⁵⁰.

אין קורעין כלל וכ"כ קצת ממה שהקשו שם (כה, א): «ואפילו חכם [אין] קורעין בשאינו קרובין והתניא חכם שמת הכל קרוביו כו'», ואי מתניתין מיירי בחול המועד מאי קשיא ליה? ועיין ריטב"א מה שכתב בזה.

145 ברכי יוסף ס"י תכה אות ב — ארץ חיים סימן תצ סעיף ט. לפי שהפטרה באה בשביל שבת ולא בשביל חול המועד שבחוה"מ אין הפטרה, והמגן אברהם כתב בסימן תצ סק"ו שצריך להזכיר זמן משום שכל הימים הלוקים בקרבנות. אבל בחול המועד של פסח לכולי עלמא אינו צריך להזכיר (שם).

146 שערי ירושלים שער ט מנהגי הארץ. ואמרו עליו על רבי זלמן בהרב נחום, שהיה מקיים גם סופו של ספוק «ספרו מגדליה» והיה סופר ומונה את בניני ירושלים עיר הקודש ת"ו.

147 חלופי מנהגים סימן מד. וכן המנהג במצרים לספור גם כן ביום אחר תפלת שחרית (מנהגי מצרים סימן נ — הובא בחילוקים שבין אנשי מורה ובני אי"ל לדי"ר מרגליות ע"מ 167 הערה 1). ותקנו כן משום שמא ישכחו לספור בלילה ויצאו ידי חובתם ביום, לדעת הסוברים שגם ביום אפשר לספור (ראה באורח חיים סימן תפט). ובני בבל לא חששו לשכחה, או שנקטו כדעת הסוברים שאין ספירה ביום (ע"ש) וראה חגים ומועדים להר"ל הכהן פישמן מהדורה שניה עמוד קצד.

148 ארץ חיים סימן תצג סעיף ג בשם ספר מלכי בקודש. והוא נגד פסק מרן הבית יוסף ז"ל. ועיין פרי חדש שם.

149 ארץ חיים סימן תצד סעיף א.

150 נדפסה בספר מעורר אהבה בפירניצי שנת תק"ט.

סב. תפילת מנחה בתענית צבור

נוהגים בארץ ישראל להתעטף בציצית ולהניח תפילין בתפילת המנחה בתענית צבור כדי להשלים מאה ברכות⁽¹⁵¹⁾.

סג. הפטרה במנחה בתענית צבור

מנהג הספרדים בצפת שלא להפטיר בשום תענית צבור במנחה, ואף בצום גדליה אין מפטירים אלא בתשעה באב בלבד⁽¹⁵²⁾, והמוסותערבים נהגו שלא להפטיר אפילו בתשעה באב, ובירושלים היה מנהג לפנים מהמוסותערבים ושוב נהגו (ספרדים⁽¹⁵³⁾).

סד. נשיאת כפים במנחה בתענית

אנשי מזרח (= בני בבל) פורסין את כפיהם במנחה בתענית וכן בתשעה באב במנחה ואנשי מערב (= בני ארץ ישראל) אין פורסין אלא בשחרית וביום הכפורים בשחרית ובנעילה ולא במנחה⁽¹⁵⁴⁾.

סה. בין המצרים

מנהג ארץ ישראל לקרוא "תקון רחל" בכל יום שבין המצרים אחר חצות היום ובתשעה באב עצמו אין נוהגים לאמרו בירושלים⁽¹⁵⁵⁾, ואף בראש חודש אב אין נוהגים לאמרו⁽¹⁵⁶⁾.

151) ארץ חיים סימן תקסו סעיף ח בשם ספר ויקרא אברהם, ומקור הדבר בבית יוסף סימן מו ד"ה דתניא.

152) חיד"א בספר חיים שאל חלק ב סימן לה, ואע"פ שנאמר בפסיקתא (הובא בטור או"ח סי' תכח) שמשבעה עשר בתמוז ואילך מפטירים שלוש דפורענותא שבע דנחמתא ותרהי דתיובתא — מאחר שלא הזכיר הרמב"ם בפ"ג מהל' תפילה שום הפטרה במנחת תענית נהגו כדבריו, ומכש"כ בשאר תענית צבור שאין להפטיר, וכן נהגו בכמה מקומות בספרד (ארץ חיים סימן תכה סעיף ח בשם ספר אהל יעקב למהר"י שפורטט סימן סד).

153) ארץ חיים סימן תקסו סעיף א.

154) חילופי מנהגים סימן כב על פי נוסחת המנהיג, והנה בתענית כו, ב: "דתניא שחרית ומוסף מנחה ונעילה כולן יש בהן נשיאת כפים דברי ר"מ, ר"י אומר שחרית ומוסף יש בהן נשיאת כפים מנחה ונעילה אין בהן נשיאת כפים, רבי יוסי אומר נעילה יש בה נשיאת כפים, במאי קמיפלגי רבי מאיר סבר כו' האדנא ליכא שכרות, רבי יהודה סבר כו' מנחה ונעילה דכל יומא שכיחא שכרות גזרו בהו רבנן, רבי יוסי סבר כו' נעילה דליחא בכל יומא לא גזרו בה רבנן, אמר רב יהודה אמר רב הלכה כר' מאיר ור' יוחנן אמר נהגו העם כר' מאיר כו' ורב נחמן אמר הלכה כר' יוסי והאידנא כו' במנחתא דתעניתא כיון דבסמוך לשקיעת החמה קא פריש כתפלת נעילה דמיא".

והנה אע"פ שגם בירושלמי פ"ד תענית, ה"א, הובאה מימרא דר' יוחנן דנהגו הכל כרבי מאיר, נראה ששוב נשתנה המנהג ונקטו כר' יוסי, ולפי שבארץ ישראל נהגו להתפלל ערבית מבעוד יום (ראה בירושלמי פ"א דברכות ה"א ולעיל בפרק ק"ש ותפילה של ערבית) ונמצא שהתפללו מנחה בעוד היום גדול לכן לא נשאו כפים במנחה בתענית.

155) חיד"א במורה באצבע סימן ח וביוסף אומץ סימן כא.

156) אגרות הרמ"ז סימן יז.

סו. שבת חזון

מנהג ארץ ישראל שלא לומר בשבת חזון שום קינה שכתובה בסידורים⁽¹⁵⁷⁾.

סז. סעודה המפסקת בערב תשעה באב

נוהגים בארץ ישראל להקל לשתות קפה בסעודה המפסקת ואפילו (זכריאים⁽¹⁵⁸⁾).

סח. הכרות חשבון שנות החורבן בליל תשעה באב

נוהגים בארץ ישראל להכריז בליל תשעה באב בבית הכנסת לפני הקינות: אחינו בני ישראל דעו! היום כך וכך לחרבן בית מקדשנו⁽¹⁵⁹⁾, ויש מקומות שהקהל אומר: ברוך דיין האמת⁽¹⁶⁰⁾, ובצפת מכריזים אחר קינות ואין אומרים ברוך דיין האמת⁽¹⁶¹⁾.

סט. תפילין בתשעה באב

נוהגים בארץ ישראל להניח בתשעה באב בבקר תפילין בצנעה בבית וקוראים בהם קריאת שמע ומתפללים בהם תפילת י"ח, והנוהגים להניח תפילין של ר"ת מניחים גם אותם ואח"כ הולכים לבית הכנסת לומר קינות⁽¹⁶²⁾.

ע. שירת הים בפסוקי דזמרה בתשעה באב

מנהג ארץ ישראל לדלג שירת הים בתשעה באב⁽¹⁶³⁾, שאין לומר שירה לעת כזאת⁽¹⁶⁴⁾.

עא. נחם בתשעה באב

מנהג ירושלים לאמר נחם בכל התפילות בתשעה באב בערבית שחרית ומנחה⁽¹⁶⁵⁾, וכבר היה כן המנהג גם בצפת ונשתנה, שאין אומרים נחם אלא במנחה⁽¹⁶⁶⁾.

157) ברכי יוסף סימן תקנא אות ב.

158) שערי תשובה סימן תקנב סעיף קטן א בשם מחזיק ברכה.

159) כפתור ופרח פרק נא וכנסת הגדולה סימן תקנט.

160) ארץ חיים סימן תקנט.

161) ועיין מגן אברהם שם סעיף קטן ה.

162) ארץ חיים סימן תקנה סעיף א בשם ספר בית עובד, והוא נגד פסק מרן הב"י שם ועי' באחרונים שגם האר"י ומהר"ם גלנטי נהגו להניח בצנעה כנ"ל, והרמב"ם כתב (פ"ה מתענית ה"א): "שמקצת החכמים נוהגין שלא להניח בו תפילין של ראש", ואף באבל ביום ראשון יש אומרים שאינו אסור אלא בתפילין של ראש (ראבי"ה עמ' 528) ועיין בשיטה על מועד קטן לרבנו יודיה תלמידו של ר' יהיאל מפריש ח"ב עמ' כ הערה 1, ושוב מצאתי כן בשכל טוב בוא עמ' 167 ובתקוני זוהר בהקדמה (ווילנא תרכ"ז דף י, ב).

163) המנהיג הלכות תשעה באב סימן כח.

164) בית יוסף סימן תקנט.

165) כדעת רב עמרם גאון בסודרו (השלם ח"ב קלב, א).

166) פרי חדש בליקוטים סימן תקנו וארץ חיים שם בשם סדר היום, שלפני כן הוי כמתו מוטל לפניו שלא שייך תנחומין (בית יוסף שם בשם ריטב"א).

עב. קריאת התורה בתשעה באב

מנהג פשוט בירושלים שמי שעלה לתורה בתשעה באב בשחרית עולה במנחה. שבמנחה מזכירים נחמה ובדין הוא שהמתאבל על ירושלים יזכה ויראה בנחמתה⁽¹⁶⁷⁾.

עג. ברכת הגומל בתשעה באב

מותר לברך ברכת הגומל בתשעה באב וכן נוהגים בארץ ישראל⁽¹⁶⁸⁾.

עד. עישון סיגריות בתשעה באב

נקיי הדעת שבירושלים אינם מעשנים בתשעה באב משום "אם אשכחך ירושלים"⁽¹⁶⁹⁾. ויש שכתבו שרוב התלמידים חכמים נוהרים בזה רק לפני חצות היום⁽¹⁷⁰⁾.

עה. דברים שבצנעא בתשעה באב שחל להיות בשבת

מנהג ארץ ישראל לאסור תשמיש המטה בתשעה באב שחל בשבת⁽¹⁷¹⁾.

עו. קידוש לבנה במוצאי תשעה באב

נוהגים בירושלים ובחברון לקדש את הלבנה במוצאי תשעה באב⁽¹⁷²⁾.

עז. חמשה עשר באב

"אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו כו' ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים מה היו אומרות: בחור שא נא עיניך וראה מה אתה בורר לך, אל תתן עיניך בנוי תן עיניך במשפחה"⁽¹⁷³⁾.

167 שער המפקד דף צה, ב.

168 פחד יצחק אות ב ברכת הודאה.

169 ארץ חיים סימן תקיד סעיף א בשם מהר"ם בן חביב.

170 שם בשם ספר פרי האדמה.

171 פחד יצחק אות תיו — ארץ חיים סימן תקנד סעיף יד. והוא כדעת רמ"א, נגד פסק מרן הבית יוסף שם.

172 כנסת הגדולה סימן תכו סוף ההגהות על הבית יוסף. והוא שלא כדעת הרמ"א בסימן תכו סעיף ב.

173 משנה בתענית כו, ב. ובגמרא שם ל, ב אמרו, שכמה מאורעות משמחים ארעו לישראל בט"ו באב ומשום כך עשאוהו יום טוב. ומנהג זה, שבנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים, הוא מנהג עתיק יומין עוד בימי השופטים, שכן נאמר: "ויאמרו הנה חג ה' בשלו מימים ימימה כו' וראיתם והנה אם יצאו בנות שילו לחול במחולות ויצאתם מן הכרמים" כו' (שופטים כא, יט—כא). ויום זה, לפי קבלת חז"ל, הוא חמשה עשר באב ובו הותר שבט בנימין לבוא בקהל ואז אירע מעשה החוטפים (תענית ל, ב). ונראה שמלבד המאורעות שארעו בו ביום הרי יום זה הוא חג הכורמים, לפי שאז מסתיימת שנת הערלה, שהרי הנוטע אילן עד ט"ו באב, וט"ו באב בכלל נחשבים ימים אלה שעד ראש השנה לשנה לענין ערלה, לפי שיש עד ר"ה ארבעים וארבעה ימים ומהם ארבעה עשר יום לקליטה ושלשים יום לחודש בשנה שהוא כשנה (רמב"ם פ"ט ממע"ש ה"א—יא) ובכדי להשמיע על סיום הנטיעות עשאוהו יום במחולות בכרמים.

עה. רוביא בליל ראש השנה

מנהג ירושלים לאכול בליל ראש השנה לוביא במקום רוביא⁽¹⁷⁴⁾.

עט. תקיעות בראש השנה

א) מנהג חסידי צפת לתקוע בראש השנה בעת הנץ החמה לפני התפילה והוא על פי קבלה⁽¹⁷⁵⁾.

ב) נתפשט המנהג בארץ ישראל לתקוע תשר"ת תש"ת ותר"ת למלכיות וכן לזכרונות וכן לשופרות⁽¹⁷⁶⁾.

פ. והשיאנו בראש השנה וביום הכפורים

נהגו בשתי ישיבות בארץ ישראל ובנהרדעא שאומרים והשיאנו בראש השנה ויום הכפורים⁽¹⁷⁷⁾.

פא. מזמור לתודה בערב יום הכפורים

מנהג ירושלים לאמר מזמור לתודה בערב יום הכפורים⁽¹⁷⁸⁾.

פב. צום כפורים לענין חינוך

"היה מנהג טוב בירושלים להתענות בניהם ובנותיהם הקטנים ביום צום בן [י"א] שנה עד עצם היום⁽¹⁷⁹⁾ בן שתים עשרה להשלים⁽¹⁸⁰⁾ ואח"כ סבלו ומקרבו

ונתייחדו המחולות לנשים כמה פעמים בתנ"ך (שמות טו, כ; שופטים יא, לד; ש"א יח, רז; כא, יב; כט, ה וירמיה לא, ג—יב), לפי שקול באשה ערוה ורק הגברים היו יוצאים בקול זמרה. ונתייחדה ירושלים (ועיין בשנויי נוסחאות), לפי שאין נוטעים בה אילנות (ב"ק פב, ב) ולפיכך עשתה חגיגה זאת רושם ביציאת הקהל מחוץ לעיר. ועיין מה שכתבתי ב"היסוד" גליון תקמד.

174 ברכי יוסף סימן תקפג סעיף א. וזה כפירוש הגאונים שהובא באו"ז ח"ב ס"י רנז ובאו"ז הגאונים ר"ה חה"ת ס"י צב—צד, שרוביא שהזכירו בגמרא (הוריות ה, א) אינו תלתן (כפרשי" שם) אלא פול המצרי שהוא לוביא (ראה בירושלמי ריש פ"ה דשבת) וכן נהג רב האי (אוצה"ג שם צב). וראה בערוך השלם ערך רוביא.

175 מקדש מלך על הנוהר — ארץ חיים סימן תקפח סעיף א.

176 של"ה מסכת ראש השנה. וכך היתה השתלשלות המנהגים: תחילה נהגו לתקוע תשר"ת למלכיות תש"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות ור"ת ביטל מנהג זה והנהיג תשר"ת למלכיות לזכרונות ולשופרות, שבוה יצא ידי כל הספקות. ואע"פ שלא יצא ידי ההפסקות (תוס' ר"ה לג, ב ד"ה שיעור) ולפי מנהג א"י יצא גם ידי ההפסקות.

177 אוצר הגאונים עירובין, התשובות סימן עד. לפי שנקראו מועדים (אוצה"ג שם סימן סט) ומצינו שמחה בראש השנה, שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם, ואמר מר חדשכם כתיב וזהו ראש השנה" (אוצה"ג שם בתשובת מר רב שר שלום גאון). ועיין עוד ברא"ש סוף מסכת ראש השנה.

178 פרי חדש סימן תרד סעיף ב, אף על פי שאין תודה קרבה בו ביום שלא למעט באכילתה. ועיין למעלה עמוד כז בפרק מזמור לתודה בערב הפסח.

179 כלומר תענית שעות. ורוצה לומר בן י' שלימות.

180 רוצה לאמר בן י"א שלימות. וכר' יוחנן דאמר בירושלמי פ"ח דיומא, ה"ג דאיכא

לפני כל זקן וזקן כדי לברכו. לחזקו ולהתפלל עליו שיזכה בתורה ובמעשים טובים" (181).

פג. קבלת שבת ביום הכפורים שחל בשבת

מנהג ארץ ישראל שלא לאמר מזמור שיר ליום השבת בכניסת השבת ביום הכפורים שחל להיות בשבת (182).

פד. טבילת עזרא ביום הכפורים

בני ארץ ישראל רוחצין מתשמיש המטה ומן הקרי אפילו ביום הכפורים, שהן דורשים בעלי קריין רוחצין בצינעא בשבת וביום הכפורים כדרך (183); בני בבל אין רוחצין מתשמיש המטה ולא מקרי (184). שהן דורשין אנו בארץ טמאה (185).

פה. יום כפורים כיום טוב

"אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו כו' ובנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים" כו' (186).

קשלמה, אבל בבבלי יומא פב, א אמר ר' יוחנן דהשלמה דרבנן ליכא. ונהגו בירושלים כמאן דאמר אליבא דר' יוחנן דאיכא השלמה. ועיין בס' כסא רחמים.

(181) מס' סופרים פרק י"ח הלכה ה'.

(182) ארץ חיים סי' תרי"ט סעיף ג' בשם ספר שומר אמת.

(183) בספר צדה לדרך הביא בלשון זו: "... טובל' כדרכן משום מעשה דרבי יוסי בן חלפתא שראו אותו טובל ביום הכפורים" וכן בירושלמי ברכות פ"ג, ה"ד (ו, ג): "מעשה בר' יוסי בן חלפתא שראו אותו טובל בצינעא ביום הכפורים".

(184) בבבלי כב, א אמרו שבטלוה לטבילותא וכן בירושלמי שם: "אמר ר' יעקב בר

אחא ונהגין תמן כו' וכו' יהודה בן בתירא בבעלי קריין".

(185) חלופי מנהגים סימן ט. וראה בתשובת רב האי שהביא ד"ר לויין שם.

(186) משנה בתענית פרק רביעי כו, ב. בגמרא שם ל, ב ביארו: בשלמא יום הכפורים (עשאוהו יום טוב) משום דאית ביה סליחה ומחילה יום שנתנו בו הלוחות האחרונות כו'. אבל עדיין אין אנו יודעים מה טעמן של המחולות בכרמים (אם כי כן היה דרכם אז, כמש"כ אבן עזרא בדבריהם כו' ורבינו בחיי שם), ונראה שעשו כן משום זכר ליובל שבו החזרו השדות והכרמים לבעליהן, וברור שכשם שהעבדים ששוחררו היו אוכלים ושותים ושמתים (ר"ה ת, ב) כן גם שמחו בעלי השדות והכרמים. וכשם שנהגו לתקוע במוצאי יוה"כ לזכרו של יובל, כמש"כ רב האי (שבלי הלקט השלם ה"י יו"כ סי' שכב וכן בתו' שבת קיד ב, ד"ה ואמאי) כן נהגו לחול בכרמים זכר לשמחת בעלי השדות והכרמים ביובל. ואעפ"י שפירש רב האי "שלא נאמר שבנות ישראל יוצאות וחולות בכרמי' ואומרות שא נא בחור עיניך וראה מה אתה בורר לך אלא על ט"ו באב בלבד כדרך שעשו בנות שילוי" (מדרש אלציאני כ"י ששון אוה"ד עמוד 57),

ברור שאין כוונתו לשלול את עצם המחולות אלא את ענין השידוכין. וכן מפורש בדברי רב שרירא: "שזה שהיו אומ' בחור שא נא עיניך אינו ביום הכפורים לפי שאין משליטין יצר רע ביום הכפור" (מדרש אלציאני אוה"ד עמ' 59). וראה מש"כ ב"היסוד" גליון תקמד ולעיל סי' ע"ז בפרק חמשה עשר באב.

פו. תקיעות במוצאי יום הכפורים

מנהג ארץ ישראל לתקוע במוצאי יום הכפורים תקיעה שברים תקיעה תרועה (187), ומנהג בני הגולה לתקוע רק תקיעה אחת (188).

פז. הידור מצות לולב

אמר רבי מאיר מעשה באנשי (189) ירושלים שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב. אמרו לו: במינו היו אוגדין אותו מלמטה (190).

פח. חביבות מצות לולב

רבי אלעזר בר צדוק אומר כך היה מנהגן של אנשי ירושלים: אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת לולבו בידו, קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו, קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו על גבי קרקע, הולך לבקר חולים ולנחם אבלים (191) לולבו בידו, נכנס לבית המדרש משגר לולבו ביד בנו וביד עבדו וביד שלוחו (192).

פט. הקפות בלולב

נוהגים בארץ ישראל להקיף אחרי קריאת ההלל ואחר כך מחזירים את ספר התורה להיכל ובירושלים אין מחזירים אותו עד לאחר הקריאה (193).

צ. נטילת לולב ביום טוב ראשון של סוכות שחל בשבת

אנשי מזרח (= בני בבל) אין טוענין לולב בשבת; אנשי מערב (= בני ארץ ישראל) טוענין לולב בשבת, ולקחתם לכם ביום הראשון כתיב ואין כאן שבת (194).

(187) שתקיעה זו היא זכר לתקיעה של יובל (שערי תשובה סימן סו בשם רב האי) ושם תקעו תשרית (המנהיג היו"כ סי' סט).

(188) הפרדס סוף הלכות יום הכפורים: לפי שתקיעה זו היא תקיעה של שמחה שיוצאים זכאים בדין (שבלי הלקט השלם ה"י יו"כ"פ סימן שכב בשם אחיו) ותקיעה היא סימן של שמחה ושל שיר ורגנה כמש"כ הרמב"ן בדרשתו לר"ה (הצופה מארץ הגר ש"א וש"ב), ואילו תרועה היא יללה.

(189) בכ"מ: יקירי.

(190) משנה סוכה פרק שלישי, לו, ב.

(191) בכתב יד מינכן: "לנחם אבלים ולבקר חולים", וכן הסדר בתוספתא פ"ב דסוכה (עמ' 195, 12). ועיין ברמב"ם פי"ד מהלכות אבל, ה"ז, שכתב: יראה לי שנחמת אבלים קודם לבקר חולים".

(192) סוכה מא, ב.

(193) מהר"ם גאלאנטי, שומר אמת ואמת ליעקב — ארץ חיים סימן תרס סעיף א.

(194) חלופי מנהגים סימן נא לפי נוסחת המנהיג. והנה בבבלי סוכה מג, א אמרו שבארץ ישראל שהם יודעים בקביעות החודש נוטלים לולב ביו"ט ראשון של סוכות שחל בשבת, אבל במסקנא שם בוף מד, א אמרו דכיון דלבני חו"ל לא דחי שבת, לדידהו לבני ארץ ישראל נמי לא דחי. ובירושלמי אמרו: "רבי אבהו אול לאלכסנדריאה ואטעינון לולבין בשוכתא שמע

סתומים עפ"י המקורות שהיו לפנינו עד עתה מתבארים יפה על פי הגרסא שבמדרש הגדול.

לפעמים יש גרסא במדרש הגדול שאינה נמצאת בכל המקורות, והיא היא הנראית נכונה וברורה, כמו למשל מאמר י"א לקמן. ברוב הפעמים הנוסחא במדרש הגדול מתאימה לעוד מקורות, אלא שלא היתה די ברורה שם ונדחתה, והגרסא שבמדרש הגדול ברורה ומפיצה אור על המקורות האחרים. לדוגמא מאמר י"א.

ומענין הדבר שאף הקטע שר' לוי גינצברג הדפיס מן הגניזה והרחיב את הדבור עליו נמצא במדרש הגדול. בדרך כלל הנוסח במדרש הגדול מתאים עם הקטע שבגניזה אבל נקודה אחת יש במדרש הגדול המישבת את כל דברי הברייתא, ואין צורך לביאור שנותן ר' לוי גינצברג שם. ראה מאמר ט"ו לקמן.

עוד יש חשיבות גדולה בקטעים האלה שבמדרש הגדול.

בספר "חכמת המשכן" לר' יוסף שליט ריקיטי שנדפס במנטובה, שנת תל"ו מובאים דברים בענין המשכן בשם "מדרש שהובא ממערב", ובשם "ספר שהובא מעדני", וידוע שזהו מדרש הגדול.

ר' מאיר איש שלום הביא אלה הדברים, אבל לא ידע לאיזה ספר מתכוון המחבר, כיון שלא נתגלה עוד בימיו המדרש הגדול. ראה בענין זה בספר "הרמב"ם והמכילתא דרשב"י" של חותני הרב ר' מנחם כשר במבוא דף ט"ו, ובגנוזי שכטר דף שע"ז. במאמרים שלפנינו, יוצאים לאור בפעם הראשונה אלה הקטעים שמזכירם בעל "חכמת המשכן". ראה לקמן מאמר י"א, ומאמר ט"ו. וראה בכתבי הרב י. ל. פישמן דף ק"ן, מאמר על הברייתא דמלאכת המשכן מה שנוגע במיוחד למקורות רש"י.

ומה שהעיר שם שר' מאיר איש שלום בבאורו לא ציין לדברי ר"מ בהלכות בית הבחירה פ"ד ה"ה, שכתב "מ"כ דאיתיה במלאכת המשכן פ"ד", ולפנינו אין זה, כפי הנראה לא ראה דברי מאיר איש שלום בספרו דף נג, בפרק ז' של הברייתא. שם הוא מביא דברי בעל מעשה חושב שהקשה על "כסף משנה" בענין זה. המאמרים דלקמן כוללים כל פרק א' של הברייתא דמלאכת המשכן, המובאים במדרש הגדול. מן הפרקים האחרים הבאתי את הקטעים שאין ספק שהם חלק מן הברייתא. עוד יש מאמרים שאי אפשר לדעת בדיוק אם הם חלק מן הברייתא או מן הגמרא, כי בעל מדרש הגדול נוהג לפעמים לחלק מאמר אחד לשנים, ומביא חלק אחד במקום אחד וחלק שני במקום אחר. וכן לפעמים הוא מביא חצי מאמר על פי הגמרא וחצי מאמר על פי הברייתא, כמו למשל בברייתא על עשרה שלחנות וכו' לקמן במאמר י"ז. ובלי ספק יש עוד חלקים מן הברייתא המפוררים בחלקים אחרים של המדרש הגדול שלא במקומם.

ברייתא דמלאכת המשכן

(מתוך כ"י של מדרש הגדול)

מאת ד"ר אהרן גרינבוים

פ ת י ח ה

חשיבות יתירה יש לברייתא דמלאכת המשכן. ראשית, שהיא משמשת מקור יחידי של התנאים בעלי המשנה בבאור הכתובים האלה שבתורה, וכן רואים אנו שנתחבבה הברייתא על הגאונים והראשונים, והשתמשו בה רב האי גאון, ר' נתן בעל הערוך, רש"י, בעלי התוספות רמב"ם ורמב"ן. מבחינה שניה מורה לנו הברייתא הזאת, שמדרשי תנאים נתחברו לא רק לחלקים שבתורה שנוגעים להלכה, אלא גם לחלקים שהם בגדר "מה דהוה הוה", אבל דרושים למסבר קראי (ראה יומא ה' ב') או להודיע סדר עשיית המשכן. הכל תלוי במזל, שהחלק הזה של מדרש-תנאים נש-תמר (ראה במבוא של ר' מאיר איש שלום לברייתא זו שמאריך בזה) וב"ענפי יהודה" על ספר והזהיר ג' תצוה מביע המו"ל את הדעה שהברייתא היא חלק ממכילתא לשמות. וזכתה הברייתא לדפוסים שונים. בפעם הראשונה נדפסה בשנת שס"ב בויניציאה. ועוד ארבע פעמים.

ר' מאיר איש שלום הוציא את הברייתא מחדש בשנת תרס"ח עפ"י הדפוסים ושני כתבי יד: כתב-יד ווינה, וכתב-יד אוקספורד. הוא עשה עבודה יסודית ומקיפה ובדקדוק רב. אמנם כלל גדול הוא שאם באנו לעמוד על אמתת דברי חז"ל צריך לדקדק במקורות ולהשוות את הגרסאות כפי שמובאים בספרי הראשונים או בלקוטים שונים, וברוב הפעמים יתבררו ויתלבנו הדברים ע"י ההשוואות האלה. מאז הדפיס ר' מאיר איש שלום את הברייתא דמלאכת המשכן באו לידי גלוי קטעים אחדים מן הגניזה ע"י פרופיסור לוי גינצברג, בגנוזי שכטר, א דף שע"ד, וכתב שם: "והנה אף שרמא"ש העמיק והרחיב בפרוש ברייתא זו, יותר מכל אלה שקדמוהו בפרושה, עדיין כמה מקומות בה נשארו חתומים שלפעמים לא ירד לטוף הדברים. לכן לא מהנותר להעיר כאן על איזה גרסאות יפות וטובות שבהקטע, שעל ידיהם אנו יכולים לעמוד על עקרן של דברים".

בקשר עם עבודתי בכתב יד מדרש הגדול לשמות מסוף פרשת משפטים (ואילך) מצאתי שלפני בעל המדרש הגדול היתה ברייתא זו בהרבה שנויים מזו שבדפוס לפנינו ושל כתבי היד שהשתמש בהם ר' מאיר איש שלום, והרבה מקומות שנשארו

* כריסטוציה שלי בישיבה אוניברסיטה בהנהלת מו"ר פרופ' ש. ק. מירסקי.

מ א מ ר א'

נוסח הדפוס רבי אומר עשר תרומות הן: תרומה גדולה ותרומת מעשר חלה ובכורים ותרומת איל נזיר ותרומת לחמי תודה ותרומת חזה ושוק הימין, ותרומת הארץ ותרומת מדין ותרומת שקלים ותרומת המשכן; תרומה ותרומת מעשר חלה ובכורים ותרומת איל נזיר ותרומת לחמי תורה ותרומת שלמים לכהנים.

נוסח מדרש הגדול ר' אומר עשר תרומות הן: תרומה גדולה, ותרומת מעשר, ותרומת חלה ותרומת בכורים ותרומת נזיר ותרומת תודה ותרומת הארץ ותרומת מדין ותרומת שקלים ותרומת משכן, תרומה ותרומת מעשר חלה ובכורים ותרומת נזיר ותרומת תודה לכהנים.

המאמר הזה של הברייתא דמלאכת המשכן משמש הקדמה לפרקים הבאים. בילקוט שמעוני ובמדרש נסמך על הפסוק ויקחו לי תרומה, וכבר העיר ר' מאיר איש שלום «ובמנין אלו התרומות מבוכה גדולה בנוסחאות». מתוך השיאות בין המקורות הראשיים של הברייתא נראה שהנוסח שבמדרש הגדול הוא המדויק והנכון: וכדי לברר את ההבדלים אני מציג את הגרסאות השונות כאן.

לפי גירסת הדפוס יש אחת עשרה תרומות במקום עשר. ורמא"ש נדחק לפרש שהמנין עשר אינו מדויק והביא ראיה מספרי ואתחנן פיסקא כ"ו. י' לשונות נקראת תפלה וכו' ובפרט הן יותר, ובמכילתא בשלח מס' ב' פ"ד עשרה נסים נעשו לישראל על הים וכו' ובפרט הן יותר... והאמת שמנין עשרה לאו דוקא אלא כלומר הרבה נסים ע"כ. דרך אגב יש להעיר על הכלל הזה שהוא כולל כל המנינים שנוכרו במשנה וברייתא ושגם הר"ז שעכטער הסכים לזה באבות דרבי נתן לפ"ג הערה כ"ג. הוא מביא שם דברי רב האי גאון, מובאים בערוך ערך עשר (אחר ערך עסק) «ששאלו ממנו עשר קדושות ששינו בריש כלים כשתחשוב אותן יבואו י"א, והשיב שאין ארץ ישראל בכלל הקדושות אלא עשר קדושות בארץ ישראל קאמר. ואין זה אלא דחוי בקש. ודאי ארץ ישראל קדושה נגד שאר הארצות כדכתיב ואך אם טמאה ארץ אחוזתכם (יהושע כ"ב, י"ט) וכתיב ואתה על אדמה טמאה תמות (עמוס ז', י"ז) ולשון המשנה היא: עשר קדושות הן ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות ומה היא קדושתה וכו'. אלא מחזורתא דעשר לאו דוקא אלא שתפסו מנין מסוים. ועיין קדושין (ג' ע"א) ובבא קמא (ה', ע"א) ובכ"מ שפירשו מנינא למעוטי מאי ועוד עיין תוספות ריש ר"ה וריש בבא קמא מה שהעירו על מלת הן" ע"כ דברי ר' מאיר איש שלום.

ופלא שהוא דוחה דברי רב האי גאון בענין זה. הלא הגאון מפרש דבריו שם למה ארץ ישראל אינה חשובה מן הקדושות, וז"ל: «לפי שבשאר הקדושות יש בהן כבוד למקום שמונעין ממנו מקצת טומאה או שמונעין מקצת בני אדם להכנס אליו

ואין בסתם א"י קדושה זו, והבאת בכורים ועומר ושתי הלחם ולחם הפנים אינן בקדושות הללו, וי' קדושות בארץ ישראל הן וסדר אחד הן כל אחת כתורתה". ולהיפך, יש לראות מדברי רב האי שם כלל אחר בענין המנינים. גם הגאון הבין את הכלל שהוא כעין גזמא קתני, וכן נראה מתוך פירושו למאמרו של ר' יוחנן (תענית ה', ע"א) בענין כ"ד עונות שעשו בני ישראל וז"ל שם בערוך: «זאת אגדה היא ויש שאומרים בפירושה דהני כ"ד דקאמר לאו דוקא האי מנינא או לרעות נפשיה קא מכיין דקאמר כ"ד בלשון הבאי וגזמא כדכתיב מהכות כסיל מאה. כי שבע יפול צדיק וקם. כי שבע תועבות בלבו, ולמלך שבעים ושבעה, וכיוצא בהם ע"כ. היוצא לנו מכאן הוא שבכל מקום שנוכר מספר הוא לאו דוקא. רק במקום שהולך ומונה הפרטים, ובמיוחד במקום הנוגע לפסקי הלכה ולא לאגדה צריך לדקדק במנין. אך במספר התרומות רואים אנו שעצם המספר מדויק בשלשת המקורות. ועתה נבאר את השנויים שבין המקורות הנזכרים. מענין הדבר שכל ההבדלים מתרכזים באלה הפרטים שיש להם שייכות זה לזה.

(א) תרומת איל נזיר. (ב) תרומת לחמי תודה. (ג) תרומת חזה ושוק הימין. (ד) תרומת שלמים.

אף שיש עוד שנויים בין הנוסחאות רובם הם בגדר הוספות. עיין בדברי מאיר איש שלום. בילקוט ובספר הזהיר נשמטה תרומת איל נזיר, ובהערות ענפי יהודה על ס' הזהיר כתוב שנכללה בתרומת שלמים לנוסח הילקוט ובתודה לפי נוסח ספר הזהיר. רמא"ש העיר על זה שזה לא יתכן, כי בתרומת איל נזיר יש זרוע מה שאין בשלמים ותודה, ומכת"י מדרש הגדול מוכח ג"כ כגרסת הדפוס, שמונה תרומת איל נזיר לחוד, ובנוסח הדפוס מונה תרומת חזה ושוק הימין מה שאין בשלשת המקורות. ורמא"ש כותב שתרומת חזה ושוק היינו ותרומת שלמים המנויה בילקוט שמעוני.

לדעתי נראה שהעיקר כגרסת מדרש הגדול. אלה השתים, תרומת לחמי תודה ותרומת חזה ושוק הימין, באמת אינן אלא אחת.

כפי שאנו רואים אין בגרסת מדרש הגדול לא תרומת חזה ושוק ולא שלמים אלא תרומת תודה, כי זו כוללת כל עניני שלמים, וגם הלחם של התודה. אבל תרומת איל נזיר מנויה בפני עצמה כי אין לכלול אותה בשם הכולל שלמים מפני הזרוע. והגרסת תרומת תודה במקום לחמי תודה היא ברוב הנוסחאות, כי היא בדפוס אופיבאך וכן בהוצאת יעללינעק, ובכת"י אקספורד, ובכת"י פאריז אלא שדחה אותן רמא"ש.

ומה שכתב רמא"ש «אבל שתחסר תרומת שלמים במנין התרומות הוא דבר שלא יעלה על הלב וע"כ הגהתי» נראה שאין זה הכרח כלל. לפי גירסת המדרש הגדול זה נכלל בשם «תודה» הכולל יותר, וראיה ברורה יש להביא לזה מתוספתא חלה פרק

ב', מובאה בחולין דף ק"ג, ב' ובב"ק דף ק"י, א': «עשרים וארבע מתנות כהונה הן וכו' עשר במקדש וארבע בירושלים ועשר בגבולים וכו' ארבע בירושלים הבכורה, והבכורים, ומורם מן התודה, ומאיל נזיר ועורות קדשים וכו' וז"ל רש"י בחולין שם (וכן בב"ק) בד"ה ומורם מאיל נזיר: «זרוע בשלה וחלה ורקיק כדכתיב בפרשת נשא שמניפין אותן, והני חד חשיב להו משום דדמו אהדי דתרווייהו מורם מקדשים קלים ניהו וחזה ושוק של שאר שלמים נמי בכלל זה הן והאי דנקט תודה משום דאית בה מורם אחרינא ותנינהו לכהו בחדא שמא». הרי לפנינו שכולל בתודה גם שלמים ומזכיר תודה, שכולל גם חלות, ומזכיר (אף שאינו מונה) איל נזיר לחוד משום זרוע. ועל יסוד זה נמנו התרומות בברייתא דמלאכת המשכן כפי הגרסא במדרש הגדול.

מ א מ ר ב'

נוסח הדפוס תרומת הארץ לכהנים וללויים ולנתינים ולמקדש ולירושלים. תרומת מדין לאלעזר הכהן.

נוסח מדרש הגדול (כ"ו) תרומת הארץ למלך המשיח ולכהנים וללויים ולנתינים למקדש ולירושלים תרומת מדין לאלעזר הכהן.

הגרסא למלך המשיח אינה לא בדפוס ולא בכתבי היד הנוכרים על ידי ר' מאיר איש שלום. אמנם נראה שגרסא זו של המדרש הגדול היא הנכונה. ענין תרומת הארץ מבוסס על הפסוק ביחזקאל (מ"ח י"ב) «והיתה להם תרומת ה' מתרומת הארץ וכו'». הנביא קורא תרומת הארץ מה שמיוחד למקדש לכהנים הלויים ולעובדי העיר כמפורט בפרק זה. ועוד אמר שם (פסוק כ"א) «והנותר לנשיא מזה ומזה וגו'». הרי שנוצר גם חלק הנשיא. וכן מבואר בגמרא ב"ב קכ"ב: «עתידה ארץ ישראל שתתחלק לשלשה עשר שבטים. אידך למאן, אמר ר' חסדא לנשיא וכו', דכתיב והנותר לנשיא מזה ומזה. ובפירוש הרשב"ם שם: לנשיא למלך המשיח. ובפירוש רבנו גרשום: מלך שהוא משמר את העיר.

וברמב"ם פ"ד מהלכות מלכים ה"ה כתוב: «המלך המשיח נוטל מכל הארצות שכובשין ישראל חלק אחד משלשה עשר». וראה במפרשים והגהות שבארו שמקורו מגמרא הנ"ל.

וראה רש"י, יחזקאל (מ"ה, י"ז) ועל הנשיא וגו' «אמר אני שהנשיא הזה בכהן גדול מדבר וכן כל הנשיא שבענין, ושמעתי משמו של רבי מנחם שבמלך מדבר».

מן הגירסא שלפנינו במדרש הגדול ראה שבמלך המשיח מדבר. ויש להעיר גם מלשון יחזקאל (ל"ד, כ"ד) «ועבדי דוד נשיא בתוכם» (וברש"י שם, מלך מזרעו) ושם (ל"ו, כה) ודוד עבדי נשיא להם לעולם. הרי שנשיא שבמקרא

היינו מלך המשיח כגירסת מדרש הגדול. וכנראה שהמעתיקים, שלא ידעו לפרש את הענין, השמיטוהו.

מ א מ ר ג'

נוסח הדפוס תרומת שקלים לאדנים; תרומת המשכן שממנה היו עושין גופו של משכן ושמן המאור וקטרת הסמים ובגדי כהונה ובגדי כהן גדול.

נוסח מדרש הגדול תרומת שקלים לאדנים תרומת המשכן הימנה היו עושין גופו של משכן ושמן המשחה וקטורת הסמים ובגדי כהנים ובגדי כהן גדול. לכולן יש להן שיעור חוץ מתרומת המשכן שאין לה שיעור אלא ויקחו בין פרוטה בין פחות משוה פרוטה.

במקרא, שמות כ"ה, ו' כתוב: שמן למאור בשמים לשמן המשחה ולקטרת הסמים. הרי שמונה שמן למאור, וגם שמן המשחה נכלל בכלל בשמים לשמן המשחה. ולכן צריך ביאור. הגירסא שבדפוס השמיטה: שמן המשחה. וגירסת מדרש הגדול השמיטה: שמן למאור.

לכאורה יש מקום לפרש הגירסא האחרונה שלשיטתה מונה רק תרומת אדנים ותרומת המשכן ולא תרומת שקלים כמבואר בירושלמי שקלים פ"א ה"א: ג' תרומות נאמרו בפרשה הזאת. וטעם הגירסא הזאת משום שתרומת שקלים היתה לקרבנות, וכאן הוא מונה רק מה שצריך לבנין המשכן ולא לקרבנות. ושמן למאור הרי נוגע לקרבן ולא לבנין, לכן השמיט שמן למאור.

אבל לפי"ז קשה למה מונה: וקטורת הסמים, הרי גם זה בכלל קרבנות. ועל עיקר זה עמדו גם בעלי התוספות «בדעת זקנים» למה מנתה התורה כאן שמן למאור וקטרת הסמים ולא שאר הקרבנות כמו כבשים לתמידים ולחם הפנים ועצים למערכה. ופירשו שכאן כוונת שמן למאור היא לא לשם מצות הדלקת נרות אלא כדרך המלכים להדליק נר לפניהם קודם שיכנסו לבית וכן מבשמים הבית קודם שיכנסו לתוכו. ולכן נראה שיש כאן השמטת הסופר בדפוס ובכתב יד.

סוף המאמר שבכתב יד אינו בכל הנוסחאות. וצריך ביאור מה שכתוב: לכולן יש להן שיעור. הלא גם תרומה וגם בכורים אין להם שיעור. ראה ירושלמי פאה פ"א ה"א. אמנם לכלם יש שיעור מדרבנן כמבואר בירושלמי בכורים פ"א, ה"א, וראה תרומות פ"ד משנה ג'. ומה שמסיים: אלא ויקחו בין פרוטה בין פחות משוה פרוטה, י"ל שבא לתרץ דיוק גדול במקרא שעמדו עליו המפרשים: למה לא כתוב בתורה יתנו לי תרומה כמו שכתוב אצל צדקה נתן נתן וכו' (דברים ט"ו, י') והוא על פי קומבואר בפסחים ל"ב, ע"ב: אמר קרא (אצל תרומה) ונתון ואין נתינה פחות משוה פרוטה (עיי"ש בתוס'), ועל פי זה חדשו המפרשים שקיום מצות עשה של צדקה

שכתוב בה נתן תתן היא רק בשוה פרוטה. זהו שדורש כאן מלשון ויקחו, שבא להשמיענו שלקחו אפילו פחות משה פרוטה.

מ א מ ר ד'

נוסח הדפוס המשכן ארכו שלשים אמה, ורחבו עשר אמות, וגובהו עשר אמות. רבי יוסי אומר ארכו שלשים ואחד אמה.

נוסח מדרש הגדול (כ"ו) משכן ארכו שלשים אמה ורחבו עשר אמות. ר' יוסי אומר ארכו שלשים ואחת אמה. במה נחלקו בעבין של קרשים נחלקו.

בטעם המחלקת בין ר' יוסי וחכמים נדחקו המפרשים. הספר "מעשה חושב" דף י"א מביא דעת בעל "חכמת המשכן" (דף ז', ע"ב): שעמודי הפרכת מצד מזרח נכנסו לתוך שורת הקרשים מצד דרום וצפון, ומסופק שם בספר מעשה חושב שאפשר שזוהי דעת רבי יוסי שארך חלל המשכן ל' ואחת אמה, ושעור כל עמוד היה אמה על אמה, ובעל מעשה חושב בעצמו כותב (דף י', ע"ב) על דברי הברייתא דמלאכת המשכן פ"א "מקום עובין של קרשים מצופים זהב" וז"ל: "אפשר לפרש דכל קרשי המשכן אף בעבים המכוסה היו מצופים.. אבל לפירוש.. שהצפוי היה עב וילמד סתום מן המפורש במזבח הזהב שהיה כעובי דינר.. אין לפרש כן שהקובץ על יד כל עובי הצפויים שבין קרש לקרש אף אם יהיה רחב כחוט השערה ירבה בארך המשכן, ומי יתן ידעתי אם זו היא דעת רבי יוסי שאמר בברייתא פ"א, דארכו שלשים ואחת אמה. ע"כ דבריו.

ובהערות רמ"ש מביא בשם ר' אייזיק שייאר בדפוס אפיבאך שחולקים בפלוגתא דרבי יהודה ורבי נחמיה שבת דף צ"ח, א: בעובי הקרשים גם מלמעלה אמה והחלל עם הכותל המערבי ל"א אמה, ובספר "מקדש אהרן" דף יג הקשה על זה דאם כן לפלוג גם ברחב ולומר "ורחבו י"ב אמה", והוא מפרש שקאי רבי יוסי על הבריה התכון.

ובילקוט תרומה רמז ש"ע פירש בעל זית רענן שרבי יוסי חושב חלל עם עמודי המזרח. אמנם מן הגרסא שלפנינו במדרש הגדול מבואר כפירוש ר' אייזיק שייאר הנ"ל שהמחלקת היא בעובי הקרשים, ומה שהקשה על זה בספר מקדש אהרן, למה אינו מונה גם הרוחב י"ב, י"ל שלא צריך, כי ממילא מובן שאם חושבים עובי הקרש שכן הוא הרוחב, ואולי המלים, במה נחלקו כו' פירוש מבחין.

מ א מ ר ה'

נוסח הדפוס כיצד היה מעמיד את המשכן, היה נותן ארבעים אדני כסף כצפון וארבעים אדני כסף בדרום וששה עשר במערב וארבעה במזרח הרי מאה אדנים. שנאמר מאת אדנים למאת הככר ככר לאדן (שמות לח כ"ו).

נוסח מדרש הגדול (כ"ו) כאיזה צד היה מעמיד את המשכן, היה מעמיד ארבעים אדנים של כסף בצפון וארבעים בדרום וששה עשר במערב וארבעה במזרח הרי מאה אדנים. שנאמר מאת אדנים למאת הככר (שמות לח, כו) ונותן את הקרשים בתוך האדנים.

ראה הערת ר' מאיר איש שלום על הקטע הזה בענין סדר המאמרים. הוא הדפיס על פי הנוסחא בדפוס אופיבאך וכותב: "כ"ה נכון שבתחלה בונין את היסודות ואח"כ את הכתלים ואח"כ את התקרה, ובשאר נוסחאות נשתרבו זה המאמר ונכנס לבין הדבקים לקמן בתוך המאמר כיצד היה מעמיד את הקרשים.. ובכת"י הר"א עפשטיין: ארכו של שלשים ואחד כיצד מעמיד את הקרשים נותן וכו'". הסדר במדרש הגדול מתאים עם הנוסחא בכת"י עפשטיין, והמאמר הזה בא אחרי המאמר כיצד היה מעמיד את הקרשים, ואף על פי שמן המדרש הגדול אי אפשר לדון על הסדר בדיוק מפני שהוא מסמיך את המאמרים לפסוקים, אבל בענין הקרשים והבריחים נראה שהוא העתיק את כל הפרק ושמר על הסדר.

וגם סדר הכתובים מוכיח קצת כפי הנוסחא בכת"י עפשטיין ובכת"י מדרש הגדול, כי בתחילה מזכיר ועשית את הקרשים (פסוק יח) ואח"כ (פסוק י"ט), וארבעים אדני כסף.

מ א מ ר ו'

נוסח הדפוס כיצד היה מעמיד את הקרשים היה נותן עשרים קרש בצפון ועשרים קרש בדרום ושמונה במערב, אבל במזרח לא היה שם קרש אלא ארבעה עמודי שטים שעליהם היו נותנים את הפרכת שנאמר ועשית פרכת וגו' ונתת אותה על ארבעה עמודי שטים מצופים זהב וגו' (שם כ"ו, ל"א עד ל"ג).

נוסח מדרש הגדול (כ"ו) כיצד היה מעמיד את הקרשים היה נותן עשרים קרש בצפון ועשרים בדרום ושמונה במערב אבל במזרח לא היה שם קרש אלא ארבעה עמודי שטים שעליה היו נותנים את הפרכת שנאמר ונתת אותה על ארבעה עמודי שטים (שמות כ"ו לב).

במדרש הגדול בא המאמר הזה לפני המאמר כיצד היה מעמיד את המשכן וכו'. ראה בהערת ר' מאיר איש שלום שם.

מ א מ ר ז'

נוסח הדפוס והיה עושה את האדנים הלולין וחורץ את הקרש מלמטה רביע מכאן ורביע מכאן והחריץ חציו באמצע ועושה לו שתי יתדות כמין שני חוקיין ומכניסן לתוך שני אדנים תחת הקרש האחד לשתי ידותיו (שם, שם י"ט) ושני הסינין יוצאין מתוך הקרשים שנים לכל אחד ואחד שמשקיע הזכר בתוך הנקבה שנאמר

משלבות אשה אל אחותה (שם י"ז) דברי ר' נחמיה. שר' נחמיה אומר אין ת"ל משלבות ומה ת"ל משלבות שעשה להם שלבין כסולם המצרי. (ראה בחכמת המשכן דף ו').

נוסח מדרש הגדול (כ"י) היה עושה את האדנים חלולים וחורץ את הקרש מלמטן רביע מיכן ורביע מיכן וחורץ חציו באמצע ועושה לו שתי יתדות כמין שני אדנים. שני אדנים שני אדנים תחת הקרש האחד לשי' יד' (לשתי ידותיו).

בנוסחת המדרש הגדול חסר מן ושני הסינין וכו' עד בסולם המצרי וכן בגרסת הילקוט וספר והזהיר. לפי הברייתא דמ"ה היו הקרשים מחוברים זה לזה ע"י הסינין האלה והיו פרוש משולבות אשה אל אחותה

אולם מדברי רש"י תרומה כ"ו יז, משמע שלא היה שם חבור אחר בצדי הקרש וענין השלוב נעשה ע"י שהקרשים היו שוים והחריצים שווים, וז"ל שם: משולבות. עשויות כמין שליבות סלם ומובדלות זו מזו ומשופין ראשיהן ליכנס בתוך חלל האדן כשליבה הנכנסת בנקב עמודי הסלם. אשה אל אחותה: מכוונות זו כנגד זו, שיהיו חריציהם שווים זו כמדת זו כדי שלא יהיו שתי ידות זו משוכה לצד פנים וזו משוכה לצד חוץ בעובי הקרש ע"כ.

וזה מתאים עם הגירסא שבמדרש הגדול, וכן העיר מא"ש שבברייתא דמ"ה של רש"י לא היה החלק הזה ושני הסינין וכו'. אמנם הרמב"ן, שם מעתיק דברי הברייתא כמו שהיא בהוצאת מא"ש. וראה דברי רש"י שם פסוק כ"ה. ועשה לו שתי ידות כמין שני חמוקין ולי נראה שהגרסא כמין שני חמוקין. במדרש הגדול נשתמרה הגרסא הישנה ובנוסחאות אחרות תקנו עפ"י רש"י.

מאמר ח'

נוסח הדפוס היה חורץ את הקרש מלמעלה אצבע מכאן ואצבע מכאן ונותן בתוך טבעות של זהב כדי שלא יהיו נפרדים זה מזה שנאמר ויהיו תאמים מלמטה ויחדיו יהיו תמים על ראשו אל הטבעת האחת (שם כ"ד) שאין ת"ל אל הטבעת האחת ומה ת"ל אל הטבעת האחת מקום שנותנין את הבריה.

נוסח מדרש הגדול (כ"י) והיה חורץ את הקרש מלמעלה אצבע מיכן ונותן בתוך טבעת אחת של זהב כדי שלא יהיו נפרדין זה מזה שנאמר, והיו תאמים מלמטה וכו' שאין תלמוד לומר הטבעת האחת (אלא) מקום שנותנין את הטבעת.

ההבדל בין הנוסחאות ברור. בנוסח הדפוס הפסוק, ויחדיו יהיו תמים על ראשו אל הטבעת האחת" מכוון לטבעת של הבריה ולא נזכר שום טבעת המחברת את הקרשים מלמעלה. ולפי הנוסחא במדרש הגדול הכתוב מדבר על טבעת מיוחדת של זהב מחברת את הקרשים זה לזה. וכן דעת רש"י עה"ת (שמות כ"ו, כ"ד). וגרסתו

מתאימה לגמרי עם הגרסא במדרש הגדול לפנינו. בפסוק כ"ד, שם, הוא מביא את הברייתא וז"ל: וחורץ את הקרש מלמעלה אצבע מכאן ואצבע מכאן ונותן לתוך טבעת אחת של זהב כדי שלא יהיו נפרדין זה מזה שנאמר ויהיו תאמים מלמטה וגומר כך היא המשנה והפירוש שלה הצעתי למעלה בסדר המקראות. ע"כ דבריו. הרי גרסא של רש"י בברייתא דמלאכת המשכן כבמדרש הגדול. אמנם הרמב"ן על התורה (שם כד) מעתיק לשון הברייתא כנוסחת מאיר איש שלום. ובילקוט מסיים דברי הברייתא: "מה ת"ל אל הטבעת האחת מקום שנותנים את הבתים". והגיה בגליון "מקום שנותנים את הבריה". אבל בזית רענן שם הגיה כנוסחת מדרש הגדול "מקום שנותנים את הטבעת".

מאמר ט'

נוסח הדפוס אמר ר' נחמיה עובין של קרשים אמה אחת ומלמעלה היו כלין והולכין עד כאצבע. שנאמר ויהיו תאמים מלמטה ויחדו יהיו תמים על ראשו. ולהלן הוא אומר ים המלח תמו נכרתו (יהושע ג' ט"ז) מה להלן כלין והולכין אף כאן כלין והולכין. ר' יודה אומר הקרשים עובין אמה אחת מלמטה ואמה אחת מלמעלה שנאמר ויחדו יהיו תמים על ראשו.

נוסח מדרש הגדול (כ"י) ר' נחמיה אומר הקרשים היה רחבן מלמטה אמה אחת ומלמעלה היו (כולין) (כלין) והולכין עד כאצבע שנאמר ויהיו תאמים מלמטה ויחדו יהיו תמים (אל) (על) ראשו (כד) ולהלן הוא אומר והירדים על ים הערבה (וכו') תמו נכרתו (יהושע ג', טז) מה להלן כלים והולכין אף כאן כלין והולכין.

מה שכתבו במדרש הגדול: "הקרשים היה רחבן" בודאי צ"ל "עובין". ומענין שבעל מדרש הגדול מביא נוסח הברייתא דמלאכת המשכן אף שבגמרא שבת (צח, ע"ב) מחלפת השיטה. ראה בהערות ר' מאיר איש שלום שם.

נוסח הדפוס וכל קרש וקרש היו בו שתי טבעות של זהב אחת מלמעלה ואחת מלמטה שבהן היו נותנין את הבריה.

נוסח מדרש הגדול (כ"י) וכל קרש וקרש היו בו שתי טבעות של זהב אחת מלמעלה ואחת מלמטה שבהן נותנין את הבריה ואמצען חלול לבריה התכון.

החלק האחרון שבנוסח מדרש הגדול ואמצען וכו' אינו בשום נוסח אחר. המאמר הזה בא במדרש הגדול אחר המאמר כיצד היה מעמיד את המשכן. וראה בדברי מאיר איש שלום שם על המאמר "אמר ר' נחמיה" שנראה שיש עוד גרסאות כסדר הזה.

מאמר י'

נוסח הדפוס והבריה שנים העליונים ושנים התחתונים. של רוח דרום ארכו של כל אחד ואחד חמש עשרה אמה. נמצא השנים ארכן שלשים כנגד עשרים

קרשים. והאמצעי ארכו שלשים אמה כנגד עשרים קרשים שמשקיע באמצע הקרשים מן המזרח למערב. שנאמר והבריה התכון בתוך הקרשים מבריה מן הקצה אל הקצה (שמות כ"ו, כח). כשם שהיה עושה לקרשים שבדרום כך היה עושה לקרשים שבצפון. אבל במערב אינו כן אלא ארכו של אחד מן העליונים והתחתונים שש אמות כנגד ארבע קרשים והאמצעי שתיים עשרה כנגד שמונה קרשים.

נוסח מדרש הגדול (כ"י) ארכן של בריחים שלשים אמות כנגד עשרים קרשים והאמצעי של מערב ארכו שתיים עשרה אמה כנגד שמונה קרשים שנאמר והבריה התיכן (כ"ח) אבל השאר שבמערב אינו כן אלא ארכו של כל אחד ואחד שמונה אמות כנגד ששה קרשים.

יש לראות הבדלים יסודיים בין שתי הנוסחאות במאמר זה. הנוסח בדפוס נראה שלם בכל הפרטים. הוא מונה כל בריח ובריה ונותן אורך כל אחד. הבריחים החצונים כל אחד חמש עשרה אמה לצד דרום ולצד צפון. ואחר כך מדבר על הבריה התכון ארכו שלשים אמה כנגד עשרים קרשים לצד דרום ולצד צפון. לצד מערב היו ששה קרשים ושני קרשים למקצעות המשכן ביחד שמונה קרשים. והבריחים היו לפי הערך הזה. הבריחים החצונים שש אמות כנגד ארבעה קרשים ושש אמות כנגד ארבעה קרשים האחרים ביחד שתיים עשרה אמות ולפי זה עוברים הבריחים החצונים גם על הקרשים במקצועות. והבריה התכון של צד מערב גם כן שתיים עשרה אמה לשמונה קרשים.

לעומת זה הנוסח שבמדרש הגדול רק מסכם ואינו מפרט. הבריחים שכנגד עשרים קרשים היו שלשים אמה (וזה כולל את הבריחים החצונים שבצד הם מחולקים לשנים של חמש עשרה אמה ואת הבריחים התיכונים של צד דרום וצפון) אבל הוא מיחד דבורו על הבריחים האמצעיים. ועיקר החדוש משמיע לנו שבצד מערב היה הבדל בין שאר הבריחים כלומר החצונים ובין האמצעי. הבריחים החצונים עוברים רק על ששה קרשים, והבריחים האלה היו תשע אמות (צריך לתקן בכתב יד תשע במקום שמונה) כנגד ששה קרשים לבד. שני הקרשים של המקצועות לא נכללו בזה. רק הבריה התכון עבר גם בתוך שני הקרשים של המקצועות. הגרסא שבדפוס נראה שהיתה גם לפני רש"י ורשב"ם. עין בפירושים ע"ת. וגם מתוספות. שבת צ"ח ע"ב, משמע שכך היתה הגרסא שלהם בברייתא. אמנם אם נעיין היטב בגרסאות שונות שהביא ר' מאיר איש שלום נראה שגרסא זו שלפנינו מדויקת מאד ועל פיה צריך להגיה את המקורות האלה. כי ביסודן הן מתאימות לגירסא שבמדרש הגדול. אני מציג את הגרסאות שבילקוט. ספר והזהיר וכתב יד אקספורד. על כל אלה ר' מאיר איש שלום מחליט שהם "מקטעים ומשובשים". מכיון שלא היתה לפניו גירסא אחת ברורה

לא היה יכל כמובן להבחין שיש כאן גירסא ושיטה אחרת בענין הבריחים. ובאמת יש להתפלא על הגרסאות המדויקות שנשתמרו במדרש הגדול.

ילקוט שמעוני : שבהם היו נותנים את הבריחים. ובריחים אורכו של כל אחד ואחד שלשים אמות כנגד עשרים קרשים. והאמצעי (של מערב) שתיים עשרה אמה כנגד שמונה קרשים שמשקיע באמצע הקרשים (למזרח ולמערב) שנאמר והבריה התכון בתוך הקרשים (כח) (כשם שהיה עושה לקרשים שבצפון כך היה עושה לקרשים שבדרום) אבל (השאר) במערב אינו אלא ארכו של כל אחד ואחד תשעה אמות כנגד ששה קרשים.

ספר והזהיר : ... שבהם היו נותנים את הבריחים. ארכו של כל אחד ואחד שלשים כנגד עשרים קרשים והאמצעי (של מערב) אורכו שתיים עשרה אמה כנגד שמונה קרשים שמשקיע באמצע קרשים (למזרח ולמערב) שנאמר והבריה התכון בתוך (הקרשים) (שם כ"ו) (שכשם שהיה עושה לקרשים שבדרום) שבצפון כך היה עושה לקרשים שבדרום) אבל (השאר) במערב אינו כן. אלא ארכו של כל אחד ואחד שמונה אמות כנגד ששה קרשים.

כתב יד אוקספורד : ... שבהן היו נותנים הבריחים והבריחים ארכו של כל א"א שלשים אמות כנגד ב' קרשים והאמצע (של מערב) י"ב אמה כנגד שמנה קרשים שמשוקע בקרשים באמצעותן (למזרח ולמערב) שנאמר. והבריה התכון מבריה וגו' כשם שהיה עושה וכו' אבל (השאר) במערב אינו כן אלא ארכו של כל אחד תשעה אמות כנגד ששה קרשים.

נראה תחלה את הגירסא שבילקוט. אם נגיה ונוציא את המלים שבסוגריים למעלה שאין להם מובן וקשר. ונוסיף את המלים "של מערב" ולמטה את המלה "השאר" יוצאת לנו הגרסא של מדרש הגדול.

ראה בזית רענן שם שכתב : אורכו של כל אחד ואחד היינו בריח האמצעי שבכל כותל שנאמר "והבריה בתוך הקרשים. והקרשים והבריחים והעמודים וכו' כצ"ל והשאר צריך למחוק וכו"ה שם בברייתא". גם הוא הבין בילקוט כמו שכתבתי, אבל רמ"ש דוחה את זה וכותב : "והאמת שהילקוט מקוטע ומשובש". הגירסא שבספר והזהיר דומה לזו שבילקוט וראה שם בענפי יהודה שאומר : "והמעין ימצא שנוסחת דפוס אופיבאך נכונה". וזאת היא נוסחת ר' מאיר איש שלום. אבל באמת גם פה צריך לעשות את השנויים הקלים כמו בילקוט.

כנוסח שבכתב יד אקספורד צריך ג"כ להוציא את המלים "למזרח למערב" ואת המלים "כשם שהיה עושה" וכו' ולהגיה כמו בילקוט. שוב פעם יש לנו אותה

הגרסא של המדרש הגדול. מתוך שלשת המקורות רואים אנו גירסא אחת, שיטה אחידה, ושהגירסא הברורה במדרש הגדול מפיצה אור עליהן.

אפשר שהנוסח שבמדרש הגדול מקוצר, כי אינו מדבר כלל על הבריחים החצונים, אבל מכיון שכל הגרסאות שהבאתי למעלה הן כך, אפשר שרק זה היה בברייתא אבל החלק השני של המאמר נראה מדויק יותר במדרש הגדול. עוד יש להוסיף נקודה אחת. במדרש הגדול יש מלים אחרות בסוף המאמר הקודם מה שאין בכל הגרסאות. המאמר הקודם מתחיל וכל קרש וקרש וכו' ומדבר בבריחים אחרים ומסתיים בכל הנוסחאות במלים, "שבהן היו נותנים את הבריחים", אבל במדרש הגדול נגמר הקטע במלים, "ואמצען חלול לבריה התכון" ואחרי כן הוא ממשיך: ארכן של בריחים וכו'. אולי יש עוד ראייה מזה שמדברים רק על הבריחים האמצעיים. ומסוף המאמר הזה יש עוד לדייק משהו בלשון. בנוסח הדפוס נאמר: אבל במערב אינו כן אלא ארכו של אחד מן העליונים והתחתונים שש אמות כנגד ארבע קרשים והאמצעי שתים עשרה כנגד שמונה קרשים. יש לתמוה מה הוא החדוש כאן שמדגיש ואומר "אבל במערב אינו כן". הלא זה מתאים לגמרי עם הצדדים האחרים לפי הערך של מספר הקרשים, ומה שהבריחים קצרים בצד מערב הרי זה מפני שיש רק שמונה קרשים.

אבל לפי הגרסא במדרש הגדול זה נכון. שם מדייק אבל "השאר" שבמערב. כלומר יש הבדל בבריחים האלה שאינם עוברים כל שמונת הקרשים שבמערב כמו הבריה התכון שם. ומדגישה הברייתא את ההבדל שיש בין הבריחים שבצד מערב והצדדים האחרים.

מ א מ ר י א

נוסח הדפוס והקרשים והבריחים והעמודים והאדנים מקום עוביין של קרשים מצופין זהב. שנאמר ואת הקרשים תצפה זהב (שם, שם כ"ט) ואת טבעותיהם תעשה זהב בתים לבריחים וצפית את הבריחים זהב (שם) שאין ת"ל בתים לבריחים ומה ת"ל בתים לבריחים מקום שהבריה נכנס.

נוסח מדרש הגדול (כ"י) והבריחים מצופים זהב והטבעות של זהב אף עבין של קרשים מקום הבריחים היו מצופים זהב שנאמר ואת הקרשים תצפה זהב כו' בתים לבריחים (שמות כ"ו, כט) שאין ת"ל בתים לבריחים ומה ת"ל בתים לבריחים אף מקום שהבריה נכנס היה מצופה זהב.

דברי הברייתא בצורה זו של הדפוס צריכים באור, וכל המפרשים נתקשו בפרוש המלים "והאדנים מקום עוביין של קרשים מצופים זהב".

ספר "מעשה חושב" (דף ו') כותב וז"ל: אפשר לומר דכל קרשי המשכן אף

בעבים המכוסים היו מצופים. ומדקאמר מקום עבים ולא קאמר עביין לבד שמעינן דלא כל העובי המכוסה מצופה, דלמה יצפו במקום הסמוי מן העין. אלא כמין חוט של צפוי היה בעובי הקרש מכאן ומכאן על כל גבהו מן האדן ולמעלה. ע"כ.

ודחה שם פרוש זה, וכתב עוד דלא קאי על מקום האדנים רק על הקרשים מלמעלה שעליו היריעות, וקמ"ל דאף אל פי שהיה מתכסה ביריעות מ"מ היה מצופה. וכתב עוד שם: "ובפסקא ג' כתבתי עוד שני פרושים על זה ועל כלם יש לתמוה שלא סמך עבין של קרשים אלא שנאו אחר והאדנים".

ועוד יש לתמוה שלא נאמר ומקום בוי"ו אלא "מקום עביין", שנראה כאלו נסמך על אדנים. ולכן י"ל פרוש אחר, והוא: והאדנים מקום עבין של קרשים דהיינו מקום שעליו נח עובי הקרש מצופה זהב, אבל לא במקום אחר. גורת הכתוב היא שיהיה הקרש עומד על הזהב. ומסיים שם: אחר הדברים ראיתי בילקוט הנ"ל בברייתא הנ"ל (ר"ל ילקוט פרשת פקודי רמז תנ"ג, שנקראת ברייתא דמסכת מידות) שמביאה התם כל הדברים שצפה משה זהב ולא הזכירה צפוי לאדנים כלל, ומ"מ משמע לי כברייתא דמלאכת המשכן ע"כ.

הרי לפנינו שהמחבר הזה טפל הרבה בפרוש דברי הברייתא דמלאכת המשכן אבל לא מצא באור מספיק.

ובספר מקדש אהרן דף כו כותב וז"ל: "היו כל הקרשים והעמודים אפילו במקום שנגעו זה בזה ובמקום שנוגעים בטבעות העליונות ובהאדנים בכל שטחם סביב מצופים בזהב".

ר' מאיר איש שלום בהערותיו הרגיש ג"כ בתמיהות אלה וכותב: "אבל באדנים מקום עוביין של קרשים לא ידענא היכא רמיוזו". כל המפרשים האלה נסתבכו בפרוש הדברים אבל לא הרגישו שגרסא משובשת היא. הנוסחא במדרש הגדול של הברייתא היא נכונה וברורה וכל התמיהות מסתלקות.

במדרש הגדול המלים "והקרשים והעמודים והאדנים" אינן כלל בברייתא זו. וכן נכון, כי אינו מדבר רק על הבריחים. ומפרשת הברייתא שעבין של קרשים במקום שנכנס הבריה התכון היה מצופה זהב, ומפרש איך נעשה הצפוי הזה של הבריחים התכונים. נוטל שתי פיפיות וכו'. הרי מבואר מתוך הנוסח שבמדרש הגדול שאין שום צורך בכל הדחוקים האלה כי הגרסא הזאת מדויקת וברורה וסרות כל התמיהות בענין זה. והמאמר הזה שבמדרש הגדול מובא גם כן בספר חכמת המשכן דף ו' לר' יוסף שליט היקיטי בר' אליעזר (נדפס במנטובה תל"ו לפ"ק) בשם ספר שהובא מעדני והוא המדרש הגדול כידוע, ומובן ג"כ שהברייתא מדברת כאן רק על הבריה התכון. ויפה הגיה ר' מאיר איש שלום בפרט זה: "מקום שהבריה נכנס", ולא מקום "שהבריה"

חים נכנסים" כפי שנמצא בספר והזהיר ועוד נוסחאות ו"ל שם: "והכרעתי כנוסחאות מקום שהברית נכנס דלאו אכולהו בריהים קאי. שלזה אין צריך מדרש דלפי פשוטו של מקרא דטבעותיהם של בריחים קאמר שהבריחים נכנסים בהם. אלא קאי על והברית התיכון בתוך הקרשים ולכך אמר שהברית נכנס". ולפי הנוסח שבמדרש הגדול הרי זה מבואר, כיון שכל החדוש שבמאמר הוא שהקרב בעביו, מקום שהברית התכון נכנס היה מצופה זהב. ראה במאמר הבא.

מ א מ ר י ב

נוסח הרפום וצפית את הבריתים זהב. כיצד היה עושה. היה מביא שתי פיפיות של זהב ארכה של כל אחת ואחת אמה ומחצה ונותן בחללו של קרב מקום שנותנין את הבריתים.

נוסח מדרש הגדול (כ"י) באיזה צד היה עושה נוטל שתי פיפיות של זהב ארכה של כל אחת אמה וחצי ונותן בחללו של קרב מקום שנותנין את (הבדים) (הבריתים).

לפי נוסח המדרש הגדול אין שום הפסק בין המאמר הזה לשלפניו, אלא כולו המשך אחד, לבאר איך השקיעו את הברית התכון ואיך היה מצופה זהב, ואין שום ספק שמדבר בברית התכון. בילקוט ובספר והזהיר מתחיל בפסוק ויצף את הבריתים זהב שבפרשת ויקהל (ל"ו, ל"ד), ורמא"ש מגיה ומתחיל את המאמר בפסוק זה שבפרשת תרומה. ובאמת אין שום צורך להביא את הפסוק כי זה ענין אחד. אבל מפירוש רש"י על התורה לא משמע כן. הוא הבין דברי הברייתא האלה לבריחים החצוניים והפיפיות היו לרוחב הקרב מבחוץ. ומדברי רש"י אין הוכחה כאן לברית התכון, אם היה מובלע בשפופרת של זהב. וראה בברייתא דמסכת מדות בילקוט סוף פקודי רמז ת"כ ורמז תכ"ג. משני המקומות האלה משמע שגם הברית התכון וגם החצוניים היו בשפופרת של זהב.

מ א מ ר י ג

נוסח הרפום חוטן כפול שלשים ושנים דברי ר' נחמיה. שר' נחמיה אומר חוט אחד כפול לשנים, שזור לארבעה, משור לשמונה. נמצא חוטן כפול לשלשים ושנים, וחכמים אומרים חוט אחד כפול לשנים, שזור לשלשה, משור לששה. נמצא חוטן כפול לעשרים וארבעה.

נוסח מדרש הגדול (כ"י) תנו רבנן היריעות חוטן כפול על שנים ושלשים דברי ר' נחמיה שהיה ר' נחמיה אומר חוט אחד כפול לשנים, שזור לארבעה, משור לשמונה. נמצא חוטן כפול על שנים ושלשים, וחכמים אומרים חוט אחד כפול לשנים, שזור לשלשה, משור לששה, נמצא חוטן כפול לעשרים וארבעה.

מ א מ ר י ד

נוסח הרפום היה מחברן לשתי וילאות אחת של חמש ואחת של חמש. שנאמר חמש היריעות תהיין חברת אשה אל אחותה וחמש יריעות חברת אשה אל אחתה (שם שם ג') והיה מחברן בלולאות תכלת. שנאמר ועשית לולאות תכלת על שפת היריעה האחת מקצה בהברת וכן תעשה בשפת היריעה הקיצונה במחברת השנית (שם ד') והיה מחברן לחמשים קרסי זהב. שנאמר ועשית חמשים קרסי זהב וחברת את היריעות אשה אל אחותה בקרסים והיה המשכן אחד (שם ו'). והקרסים היו נראים במשכן ככוכבים ברקיע.

נוסח מדרש הגדול (כ"י) היה מחברן לשתי כריכות אחת של חמש ואחת של חמש והיה מחבר שתי הכריכות בלולאות תכלת וקרסים בתוך הלולאות והיו הקרסים נראין במשכן ככוכבים ברקיע.

מ א מ ר ט ו

נוסח הרפום היה מביא כלי אחד גדול של עורות אלים מאדמים אורכו שלשים אמה ורוחבו עשר אמות שמלבישו לאהל על המשכן מן המזרח למערב שנאמר ועשית מכסה לאהל עורות אלים מאדמים ומכסה עורות תחשים מלמעלה (שם י"ד) וכמין ספספין עשוי למעלה דברי ר' נחמיה — רבי יהודה אומר שני כלים היו התחתון היה של עורות אלים מאדמים והעליון היה של עורות תחשים שנאמר מכסהו ומכסה התחש אשר עליו מלמעלה (במדבר, ד' כ"ה).

נוסח מדרש הגדול (כ"י) ... וכל הכתלים במשכן היו קרשים מצופין זהב ועליהם ארבעה כסויים יריעות תכלת ויריעות עזים וערת אלים מאדמים וערות תחשים הרי ארבעה כתלים הרי חמשה. הרי ששה הרי שבעה. ארבעה בלא קרשים חמשה בקרשים, ששה בצפוי הקרב מבפנים, שבעה בצפין מבחוץ.

שורה סב: ארבעה כתלים.

לפנינו כיסויי המשכן עורות אלים ועור תחש. ובגמרא שבת כ"א, א' מצאנו מחלוקת בין רבי יהודה ורבי נחמיה. רבי יהודה אומר שני מכסאות היו, אחד של עורות אלים מאדמים ואחד של עורות תחשים, רבי נחמיה אומר מכסה אחד היה ודומה כמין תלא אילן, מפשטות הגמרא משמע שהמכסה של עורות אלים וגם התחש כסה רק את הגג. וכן פירש רש"י עה"ת שמות כ"ו י"ד, וז"ל: "לאותו גג של יריעות עזים עשה עוד מכסה אחד של עורות אלים מאדמים ועוד למעלה ממנה מכסה עורות תחשים ואתן מכסאות לא היו מכסין אלא את הגג". ובברייתא דמלאכת המשכן פ"ג כתוב בענין מכסה בזה"ל: "היה מביא כלי אחד של עורות אלים מאדמים אורכו שלשים אמה ורוחבו עשר אמות שמלבישו לאהל על המשכן מן המזרח למערב שנאמר

ועשית מכסה לאהל עורות אילים מאדמים ומכסה עורות תחשים מלמעלה וכמין פספסין עשוי מלמעלה דברי ר' נחמיה. ר' יהודה אומר שני כלים היו. התחתון היה של עורות אילים מאדמים והעליון היה של עורות תחשים שנאמר מכסה ומכסה התחש אשר עליו מלמעלה (במדבר ד', כה).

מן המקורות הנ"ל אנו רואים שהמכסות של עורות אילים ותחש לא כסו כי אם את הגג.

אמנם בברייתא דמס' מדות שבילקוט פקודי רמז תכ"ב אנו מוצאים דעה אחרת שבהשקפה ראשונה קשה להבינה. וזה לשון הברייתא שם: „ועשית מכסה לאהל, מכסה אחד מכסה האהל משלש מן הצפון מן הדרום מן המערב וכו' רבי יהודה אומר מלמטה עורות אילים מאדמים ולמעלה עורות תחשים“. ראה בזית רענן שם.

ובמדרש הגדול שלפנינו יש דעה חדשה, היינו שלא רק היריעות של תכלת ועזים כסו את הגג והקרשים אלא גם מכסות עורות אילים ותחש כסו את הקרשים. ולדעה זו שלפנינו במדרש הגדול כיון הרב ר' יוסף שליט ריקיטי בר' אליעזר בספרו חכמת המשכן. הוא הראשון שמזכיר דברי מדרש הגדול, אף שאינו קורא אותו בשם זה. עיין בספר הרמב"ם והמכילתא דרשב"י, מבוא דף ט"ז.

וראה במבוא של ר' מאיר איש שלום לברייתא דמלאכת המשכן שמביא דברי הריקיטי אבל לא ידע לאיזה כ"י כוון. וכל המאמרים שהזכיר הרב בעל חכמת שלמה נמצאים לפנינו במדרש הגדול (ראה גנוזי שכטר ח"א עמוד 311).

והמאמר שלפנינו הוא הראשון שמביא הריקיטי בספרו דף ה' ע"ב וז"ל: „ולדעת מי שאומר שעורות אילים מאדמים ועורות תחשים היו ג"כ מכסים הקרשים כנזכר במדרש שהובא ממערב בודאי היו להם יתידות ומיתרים, ובמשנת המשכן נראה בפירוש שעורות אילים ותחשים לא היו כי אם לגג כדעת רש"י, אבל מצאתי בספר שהובא מעדני רובו לשון הברייתא וכו' שהרמב"ם חברו שסובר שגם הכתלים היו מכוסים בעורות אילים ותחשים“.

ובספר מעשה חושב, שחברו ר' שלמה זלמן מלבוב ונדפס בוניצאה שנת תע"ו, הובאה דעה זו מספר חכמת המשכן הכותב שמצא במדרש שהובא ממערב וכן בס' אחר שחבר הרמב"ם, וז"ל: „שהיו מכסים במכסאות אלו אף הקרשים, ואפשר שזו היא דעת ת"ק דמס' מדות דגרסינן התם (ילקוט פקודי רמז תכ"ב) ועשית מכסה לאהל מכסה אחד מכסה את כל האהל משלש מן הצפון מן הדרום ומן המערב, ויהיה פירושו דס"ל שלא היה כי אם מכסה אחד ויורד ומכסה אף הקרשים שמן השלשה צדדים דוקא וכו'. כל זה לפי דעת בעל חכמת המשכן, אבל אנו לא נוזו מן הברייתות דמ"ה, שאביאנה לקמן כפי דעת רוב הפוסקים. כל שאינו מפורש בש"ס להיפך וכ"ש

שיש בידינו לפרש דרברי הת"ק דמס' מדות בענין אחר כמ"ש לקמן. והרב בעל מעשה חושב מפרש את דברי הברייתא דמס' מדות שהמכסה היה משלש באפן זה, „שחתכו את העור ולוקח עור אחר ממין האחר ועושה בה כמעשה הראשון ותופר כל המשלשים יחד“. וזה דוחק לפרש משלש באפן זה, שחתכו ותפרו את החתיכות, ועל זה מורה המלה „משלש“ ועדיין לא מיושב בזה מה שכתוב בברייתא משלש מן הצפון ומן הדרום מן המערב.

וכעין זה ראיתי גם בספר מקדש אהרן לר' אהרן צבי דעיגלין שמעיר על לשון הברייתא דמלאכת המשכן פ"ג, ומפרש שהיו שם שתי עשרה חתיכות כמנין שבטי ישראל. וכל זה דוחק.

ונראה שהמדרש הגדול שלפנינו מראה לנו את הדרך הנכונה בפירוש דברי הברייתא דמלאכת המשכן וברייתא דמס' מדות, שאין שום מחלקת בין שתי הברייתות, ושתייהן לדבר אחד נתכוונו. אציג פה הברייתא דמלאכת המשכן וגם את הברייתא דמס' מדות.

ברייתא דמלאכת המשכן פ"ג היה מביא כלי אחד גדול של עורות אילים מאדמים אורכו שלשים אמה ורוחבו עשר אמות שמלבישו לאהל על המשכן מן המזרח למערב וכו' וכמין פספסין עשוי מלמעלה דברי ר' נחמיה וכו'.

ברייתא דמס' מדות (ילקוט פקודי ר' תנכב) ועשית מכסה לאהל, מכסה אחר (אחד) את האהל משלש מן הצפון מן הדרום מן המערב רבי נחמיה אומר כמין מסיפסין היו עשויות.

לשון הברייתא דמלאכת המשכן שלפנינו תמוהה: למה שנה התנא לשונו בענין מכסה וקורא המכסה „כלי“ ומשתמש ג"כ בלשון „מלבישו לאהל“? אם זה היה רק על הגג כמו שהבינו כל המפרשים, למה נקרא „כלי“ יותר מיריעות התכלת והעזים, ומה שייך בו הלשון „מלבישו“ אם היה מונח רק על הגג? ע"כ נראה שהברייתא דמס' מדות ממלאה מה שחסר בברייתא דמלאכת המשכן. וכך היה סדר עשייתן: עור אחד היה מלמעלה על הגג, ומלבד זה עשו עוד עור אחד משלש כלומר לשלשת הכתלים לצפון דרום, ומערב. שחברו אותם בקרנות ואחר כן חברו את מכסה הכתלים עם המכ"ס שהיה על הגג ע"י קרסים וזה ביאור „כמין מסיפסין“ פי' כעין גדר או מחיצה קטנה היה נראה סביב גג המשכן. עיין ערובין ע"ב, א: אמר ר' נחמן מחלוקת במסיפס. ופירש רש"י מחיצה נמוכה.

ובזה עולה יפה הלשון „כלי אחד גדול“, „שמלבישו לאהל על המשכן“ שזה המכסה היה עשוי ע"י חברי מכסה את כל האהל ולא היה דומה ליריעות התכלת והעזים שאף על פי שגם אלה כסו את הקרשים היו רק חתיכה אחת גדולה (אחרי

חברו חמש וחמש ע"י קרסים ולולאות) וירד המותר מן הגג על הכתלים, אבל המכסה היה עשוי ע"י חבור מיוחד כמו לבוש על כל האהל. ראה ילקוט: מלמד שיהא אדם חס על היפה.

מ א מ ר ט ז

נוסח הדפוס ארון שעשה משה במדבר ארכו שתי אמות ומחצה ורחבו אמה ומחצה, וגבהו אמה ומחצה, שנאמר ועשו ארון עצי שטים אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו (שמות כ"ה ו'). ר' מאיר אומר באמה בת ששה טפחים. הרי כאן חמשה עשר טפחים. צא מהן י"ב טפחים לרחבן של לוחות וטפחיים מקום שהספר תורה מונח. וחצי טפח מכאן וחצי טפח מכאן לעוביו של ארון. ורחבו של ארון תשעה טפחים. צא מהן ששה טפחים לארכן של לוחות. ומקום הנחת ס"ת טפחיים כדי שלא יהא נכנס ויוצא בדוחק. וחצי טפח מכאן וחצי טפח מכאן לעוביו של ארון. רבי יהודה אומר באמה בת חמשה טפחים הרי כאן שנים עשר טפחים ומחצה. וארבעה לוחות היו מונחים בו שנים שלמים ושנים שבורים. והלוחות ארכן של כל אחד ואחד ששה טפחים ורחבן ששה ועוביין שלשה. צא מהן שנים עשר טפחים לרחבן של לוחות ואצבע מכאן ואצבע מכאן לעוביו של ארון. ורחבו של ארון שבעה טפחים ומחצה. צא מהן ששה טפחים לארכן של לוחות וטפח אחד מקום הנחת העמודים. ועליו מפורש בקבלה. אפריו עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון עמודיו עשה כסף (שה"ש ג' טו) ואצבע מכאן ואצבע מכאן לעוביו של ארון. אבל ס"ת לא היה נתון אלא מן הצד שנאמר ושמתם אותו מצד ארון ברית ד' (דברים ל"א כו) וכן בפלישתים הוא אומר ואת כלי זהב אשר השבותם לו אשם תשימו בארגו מצדו (שמואל א' ה' ח).

נוסח מדרש הגדול (כ"י) אמתים וחצי ארכו — ר' מאיר ור' יהודה. ר' מאיר אומר באמה של ששה טפחים הרי ארכו של ארון חמשה עשר טפח. צא מהן שנים עשר טפח לרחבן של לוחות וחצי טפח מיכן וחצי טפח מיכן לעביו של ארון. ר' יהודה אומר באמה בת חמשה טפחים. הרי שנים עשר טפח ומחצה ארכו של ארון וארבעה לוחות היו בו שנים שלמים ושנים שבורים והלוחות ארכו של כל אחד ששה טפחים ורחבו ששה צא מהן שנים עשר טפח לרחבן של לוחות ואצבע מיכן ואצבע מיכן לעביו של ארון. ורחבו של ארון שבעה טפחים ומחצה. צא מהן ששה טפחים לארכן של לוחות וחצי טפח מכאן וחצי טפח מכאן מקום הנחת הלוחות הראשונות ואצבע מיכאן ואצבע מיכאן לעביו של ארון.

מתוך ההבדלים שבשתי הנוסחאות אנו יכולים לעמוד על נקודות הכובד שבברייתא בכלל. בנוסח הדפוס כתוב בדברי רב יהודה ורחבו של ארון... וכו' צא מהן ששה טפחים לארכן של לוחות וטפח אחד מקום הנחת העמודים ועליו מפורש

בקבלה אפריון עשה לו המלך שלמה וגו'. בנוסח כתב יד מדרש הגדול כתוב: «ורחבו של ארון שבעה טפחים ומחצה, צא מהן ששה טפחים לארכן של לוחות וחצי טפח מכאן וחצי טפח מכאן מקום הנחת הלוחות הראשונות ואצבע מכאן ואצבע מכאן לעביו של ארון אבל ספר תורה לא היה נתון וכו'».

ההבדלים העקריים הם אלה: בנוסחת הכ"י: (א) לא נזכר שום דבר על עמודים (ב) הקטע ועליו מפורש בקבלה ג"כ אין. (ג) ברחבו של ארון... חצי טפח מכאן וחצי טפח מכאן מקום הנחת הלוחות הראשונות. הנה ענין העמודים נמצא בבבלי. בבא בתרא י"ד, ע"א. בדברי רבי יהודה אולם בירושלמי שקלים פ"ו הלכה א' לא נזכר שום דבר על עמודים בדברי רבי יהודה. וכן הגרסא בכ"י עפשטיין וכ"י אקספארד, ובספר והזהיר. וראה בגנזי שכטר ח"א דף 375 שמביא ר' לוי גינזבורג קטע מברייתא דמלאכת המשכן ונראה שגם שם לא היתה הגירסא של העמודים והפסוק אפריון עשה לו המלך שלמה עמודיו עשה כסף מובא על הספר תורה ולא על עמודים. וראה מה שכתב ר' לוי גינזבורג שם: שמספרי הברייתות בבבל הרכיבו ב' ברייתות ומשתיהן יצא הנוסח החדש של הבבלי בדברי רבי יהודה שבמלאכת המשכן... ב' ברייתות אלו הן. דברי רבי יהודה על הארון והלוחות במלאכת המשכן ודבריו שנמצאו לפנינו במדרש שיר השירים על הפסוק אפריון עשה וגו'... וכו'. ע"ש.

מן הגירסא שלפנינו במדרש הגדול ג"כ נראה כמו בירושלמי שאין שום דבר על עמודים בדברי רבי יהודה.

בנקודה השלישית יש כאן דבר חדש בנוסחת הכ"י מדרש הגדול. הנה ראינו שבכתבי יד אפשטיין ואקספארד כתוב בדברי ר' יהודה... חצי טפח מכאן וחצי טפח מכאן מקום הנחת הלוחות. וכתב שם ר' לוי גינזבורג: «יותר קשה היא גרסת הכ"י מקום הנחת הלוחות במקום ו' הנחת העמודים. שלכאורה אי אפשר להעמידה כלל שברור שמקום הנחת הלוחות היה יותר מטפח או טפחיים». ומבאר שם שגירסא זו עיקרית ומסכימה היא עם הירושלמי. ונתון ביאור למלים מקום הנחת הלוחות במובן אחר. כלומר בכדי ליתן ריוח להוציא את הלוחות וכמו שכתוב בדברי רבי מאיר ומקום הנחת ספר תורה טפחיים כדי שלא יהא נכנס ויוצא בדוחק כך גם אצל הלוחות. וכתב עוד: וראיה ברורה לדברינו מהירושלמי שקלים פ"ו ה"א שם השתמשו בהמלה לשיוט פירושו לרווח תחת מקום הנחת ספר תורה כדברי רבי מאיר. ותחת מקום הנחת הלוחות בדברי ר' יהודה. ומוכח שהיה לפניהם בברייתא דמלאכת המשכן כמו שלפנינו בכתבי יד. ומקום הנחת הלוחות ולא מקום הנחת העמודים שבספרים, וכדי שלא יטעו התלמידים בין מקום הנחה. למקום שהוא מונח. תפשו בלשון. לשילוט». ע' בדבריו.

והנה לפנינו במדרש הגדול יש גירסא שעל פיה אין שום צורך לדחוק ולפרש מקום הנחת הלוחות כדי שיוכלו להוציאם. לפנינו מבואר שזה מקום הנחת הלוחות הראשונות. וכן יש לראות בכת"י פאריז כפי שמביא בעל ענפי יהודה על ספר והזהיר ר' יהודה אומר וכו' ורוחב של ארון ז' טפחים ומחצה צא מהן ו' טפחים לרחבן של לוחות וחצי טפח מכאן וחצי טפח מכאן מקום הנחת שברי לוחות וכו'. מכל זה ברור שהלוחות השבורים היו אצל השלמים מן הצד. הנה רש"י בב"ב דף יד, ע"ב מפרש שהשבורים היו מונחים תחת השלמים, וכן משמע בירושלמי שקלים. ובתוספות מנחות צ, ע"א משמע שהיו אצל השלמים ותפשו אותו המקום כמו השלמים כי לפי שטתם רוחב הלוח היה רק ששה. ובעיקר הענין של נתינת רוח ללוחות כמו שנתן ר"מ בס"ת יש חלוקי דעות בין בבלי וירושלמי, כי בבבלי ב"ב שם לא נזכר דבר בדברי רבי יהודה ליתן רוח ללוחות. ובאמת קשה להבין ענין שילוט ללוחות שכתוב בירושלמי. כי הנה ס"ת היו צריכים להוציא אבל את הלוחות לא הוציאו כלל. וכן מבואר בדברי הראשונים ראה בראב"ד בשטה מקובצת ב"ב שם. שהיו מוציאים את הס"ת לקרא מתוכו בפרשת הקהל. ועוד שם בשם ר' מאיר שאומר על הלוחות שהיו יכולים להיות בצמצום... וז"ל: .. גבי ס"ת שמכניסים ומוציאים אותו לקרות בו לוחות שהכניסום פעם אחת שוב לא הוציאו, לא שייך למפרך, ואפילו אם היה בצמצום הכניסם בדוחק ע"כ. לפי זה י"ל שהגרסה שבמדרש הגדול מראה לנו את השטה הנכונה בדברי רבי יהודה וצריך לבאר את המלים "מקום הנחת הלוחות" שבשאר הגרסאות, שהכוונה לשברי לוחות.

מ א מ ר י"ז

נוסח הרפום אף על פי שעשה שלמה עשרה שלחנות וכולן היו כשרין לעבודה שנאמר ויעש שלחנות עשרה וינח בהיכל חמשה מימין וחמשה משמאל (דה"ב פ"ח) אם תאמר חמשה מן הדרום וחמשה מן הדרום פסול. אלא מה ת"ל חמשה מימין וחמשה משמאל, חמשה מימין שלחן של משה וחמשה משמאל שלחן של משה. אף על פי כן לא היה מסדר אלא בשל משה בלבד, שנאמר ואת השלחן אשר עליו לחם הפנים (מ"א ז' מ"ח) רבי יוסי ברבי יהודה אומר על כולן היה מסדר שנאמר ואת השלחנות ועליהם לחם הפנים (דה"ב ד' יט).

נוסח מדרש הגדול (כ"י) .. עשרה שלחנות עשה שלמה ולא היה מסדרין אלא על של משה שנאמר ואת השלחן אשר עליו לחם הפנים זהב (מ"א ז' מ"ח) ועשר מנורות עשה שלמה ולא היו מדליקין אלא בשל משה שנאמר מנורת הזהב ונורותיה לבער בערב בערב (שם י"ג יא). ר' יוסי בר' יהודה אומר על כולן היו מסדרין שנאמר ואת השלחנות ועליהם לחם הפנים (דה"ב ד' יט) ובכולן היו מדליקין שנאמר

ואת המנורות ואת נרותיהם לבערם כמשפט (שם ד' כ') ולא קשיא ליה לרבי יוסי קראי דמתריין להו דבסודרין קאמר דכל חד וחד שבתא.

הברייתא הזאת מובאת במדרש הגדול (כ"י) בפרשת פקודי על הפסוק ויתן את השלחן באהל מועד על ירך המשכן צפונה מחוץ לפרכת (שמות מ' כ"ב). החלק הראשון על חמשה מימין של משה וחמשה משמאל של משה וששלחנו של משה היה באמצע מובא שם גם כן, אבל כולו על פי הגמרא מנחות צ"ח ע"ב. והחלק הזה שלפנינו הוא על פי הברייתא דמלאכת המשכן פ"ח שמדבר על השלחן ופ"י שם שמדבר על המנורה. כי בבבלי הגירסא ר' יוסי בר' יהודה אומר לא היו מסדרין אלא על של משה ודעת רבי אלעזר בן שמוע היא שעל כולן היו מסדרין. ופה יש דבר חדש בסוף דברי הברייתא במדרש הגדול: ולא קשיא ליה לרבי יוסי קראי וכו', כלומר שדעת רבי יוסי היא שבכל שבת ושבת היו מסדרין שלחן אחר ואין סתירה בפסוקים. ונראה שאלה המלים ולא קשיא וכו' הן הוספת המחבר ואינן חלק מן הברייתא, והוא מרמו כאן לברייתא אחרת, מובאה במדרש הגדול כ"י פ' תרומה, וזאת ברייתא חדשה שלא מצאתי בשום מקום וכנראה שזאת היא ברייתא ממכילתא דרבי שמעון בן יוחאי: משה עשה שלחן אחד שלמה עשה עשר(ה) שלחנות דכתיב ויעש שלחנות עשרה (דה"ב ד' ח') שלחן שעשה משה נתמצע. חמשה(ה) מימין וחמשה(ה) משמאלו יכול יהוא מקריבין על כולן ת"ל (ואת) השלחן אשר עליו לחם הפנים זהב (מ"א ז' מח) יכול לא יהו מקריבין על כולן ת"ל ואת השלחנות ועליהם לחם הפנים (דה"ב ד' יט) הא כיצד מלמד שהיו מקריבין על כל אחד ואחד שבת אחת והלא כתוב בתורה לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו (דברים י"ג, א') אלא כך היתה בידם מסורת מפי משה שכשיבנו בית אבנים יהיו בו עשרה שלחנות עשר מנורות עשרה כיורים וכה"א הכל בכתב מאת ד' (דה"א כ"ח י"ט).

בברייתא סתמית זו אליבא דרבי יוסי מתבארת דעה זו שעל כולן היו מקריבין על פי דרש מקורי. ובאמת הרגישו הראשונים את הקושי שיש בדעה זו שעל כולן היו מקריבין. מה הפירוש בזה? האם באמת היו מסדרים אחת עשרה מערכות של לחם הפנים ומדליקין בכל פעם אחת עשרה מנורות? ויש אמנם שיטה שאפילו לדעת החכמים היו משתמשים בכלן. בילקוט מלכים א' רמז קפ"ה מובא ממדרש תדשא כך: ואע"פ שעשה שלמה עשר שלחנות לא היה מסדר לחם הפנים תחלה אלא על של משה שנאמר ואת השלחן וגו' ואח"כ היה מסדר על כולן שנאמר והשלחנות וגו'. ואע"פ שעשה שלמה עשר מנורות לא היה מבעיר תחלה אלא על של משה שנאמר ומנורת וגו' ואח"כ היה מבעיר כלם שנאמר ואת המנורות וגו' ע"כ. ובספר שלטי הגבורים פרק ל"א רוצה להוכיח אמתת הדעה שעל כלם היה

מסדר וז"ל: «ואם אמת... שלא היו מסדרין אלא על של משה. למה עשה שלמה עשרה שלחנות אחרות על השלחן הזה שהיה בהיכל להעמידם שם בלי לחם... וגם בהדלקת הנרות יפה דבר רבי אלעזר בר' שמעון (לפי גרסת הגמרא מנחות צ"ח). לסבות דומות להנזכרות בשלחן ע"כ. ומביא את המדרש תדשא לחזק את דבריו. הרי לפנינו שיטת מדרש תדשא שאין מחלקת בין חכמים ורבי יוסי אלא לענין הקדמה אבל לכל הדעות היו מסדרין ומדליקין על כלן. ודעת בעל שלטי הגבורים שאמנם יש מחלקת בין חכמים ורבי יוסי אם בכלל השתמשו בשלחנות ומנורות שעשה שלמה. ודעתו נוטה להכריע כדעת התנא שהשתמשו בכלן כי בלי זה אינו רואה צורך בהם. ועיין בספר חסדי דוד על התוספתא מנחות פ"א שכותב: «דזמנין משכחת לה דצריכי כגון אם נטמא שלחן של משה». אבל ראשונים אחרים לא פירשו כך. ראה ברש"י מנחות צ"ט. ע"א ד"ה על כלן היו מסדרין: «פעמים בזה ופעמים בזה. וכן בקרבן העדה בירושלמי שקלים פ"ו ה"ג. פעמים בזה ופעמים בזה, ובפירוש רבינו גרשום שם. על כולן היו מסדרין. על איזה שירצה. וזה להיפך ממה שמבואר במדרש תדשא. לפי דעתם אפילו לרבי יוסי לא היה מסדר בפעם אחת יותר מעל שלחן אחד. אבל לפי הברייתא שלפנינו דעה זו של רבי יוסי מתישבת היטב כי היתה קביעות. שבכל שבת היה מסדר על שלחן אחר.

מ א מ ר י"ח

נוסח הרפום כשהיא באה זהב היא טעונה ככר כשאינה באה של זהב אינה טעונה ככר. ר' יהושע בן קרחה אומר אותה מככר ואין נירותיה ומלקחיה ומחתותיה מככר. שנאמר ככר זהב טהור יעשה אותה (שמות כ"ה ל"ט). ומה אני מקיים את כל הכלים האלה (שם) שיהיו כליה זהב טהור.

נוסח מדרש הגדול (כ"י) תנן מנין שהמנורה מן הככר ת"ל ככר זהב טהור (כ"ה, ל"ט) אין לי אלא מעשה מנורה מנין לרבות קנים ופרחים ונרות שהן בכלל הככר ת"ל יעשה. או יכול אף הצבתים והמחתות יהיו בכלל הככר ת"ל אותה אי אפשר לומר אותה שכבר נאמר יעשה ואי אפשר לומר יעשה שכבר נאמר אותה. הא מה הדבר אחר שריבה הכתוב מיעט הרי הן מוקשין למנורה מה מנורה משמשת ואינה זזה אף אני מרבה את הקנים והפרחים והנרות שהן משמשין ואינן זזין. יצאו הצבתים והמחתות שהן נכנסין ויוצאין. ר' יהושע בן קרחה אומר אם לומר שהמנורה מן הככר מה אני מקיים את כל הכלים האלה אלא מה מנורה זהב טהור אף כליה זהב טהור.

מ א מ ר י"ט

נוסח הרפום ארכן של יריעות עשרים ושמונה אמה. שנאמר אורך היריעה

האחת שמנה ועשרים באמה. (שם ב') צא מהן עשר אמות לרוחבו של משכן נשתיירו שם תשע אמות מצד זה ותשע אמות מצד זה שהן יורדות ומכסות את הקרשים עד שמגיעות לאדנים. הא למדת שהאדנים גבהן אמה. ורחבן של יריעות ארבעים אמה שנאמר ורחב ארבע באמה היריעה האחת. (שם) צא מהן שלשים אמות מן המזרח למערב שנתן לגגו של משכן ועשר אמות למערבו ולאחורי המשכן הרי ארבעים.

נוסח מדרש הגדול (כ"י פקודי) כיצד הקים משה את המשכן... והביא יריעות תכלת ופרשן למעלה ארכן ארבעים אמה ורחבן שמונה ועשרים נמצא (ח') חופין מלמעלה ויורדין ומחפין מן הצדדין עד מקום האדנים.

מ א מ ר כ'

נוסח הרפום ארכן של היריעות שלשים אמה. צא מהם עשר אמות לרחבו נשתיירו עשר אמות מצד זה ועשר אמות מצד זה. שהם יורדות ומכסות את הקרשים והאדנים. רחבן של יריעות ארבעים וארבע אמות. שנאמר ורחב ארבע באמה היריעה האחת מדה אחת לשתי עשרה יריעות (שם ח'). צא מהן שלשים אמה לאורכו של משכן ועשר אמות לאחורי המשכן הרי ארבעים. נשתיירה שם יריעה אחת שכפלה אל מול פני האהל. ר' יהודה אומר חציה היה כופל אל מול פני האהל וחציה היה סרוח אחורי המשכן. שנאמר וסרח העודף ביריעות תסרח על אחורי המשכן (שם י"ב).

נוסח מדרש הגדול... והביא יריעות עזים ארכן ארבעים וארבע ורחבן שלשים (שם). פרס למעלן. נמצאו חופין אותו עד האדנים וסרח מאחורי המשכן שתי אמות ושתי אמות כפולין על פתח ההיכל. והביא מכסה ערת אלים מאדמים ופרס עליהם והביא מכסה עורות תחשים ופרסן למעלה מן הכל ותלה את הפרכת על ארבעה עמודים תחת הקרשים (הקרסים). נמצא הפרכת בשליש המשכן. והוא מקום הארון והוא הנקרא קדש הקדשים ושני שלישין לחוץ שבהן הוא השלחן ומנורה ומזבח הזהב והוא הנקרא היכל.

מ א מ ר כ"א

נוסח הרפום... וכשם שהיו מונחים באהל מועד כך היו מונחים בבית עולמים. אלא שאהל מועד ארכו שלשים אמה ורחבו עשר אמות ובית עולמים ארכו שלשים אמה ורחבו עשרים אמה. הא למדת שאהל מועד רביע של בית עולמים. **נוסח מדרש הגדול (מכ"י)** ר' אומר משכן שעשה משה רביע מה שעשה שלמה. שעשה משה שלשים ארכו ועשר אמות רחבו. ושעשה שלמה ששים אמות ארכו ועשר רחבו (צ"ל עשרים). הוי רביע מה שעשה שלמה.

המפתח לקשרינו עם
יהדות אמריקה
מאת משה פראגר

(פרקים מתוך סקירה מיוחדת לאבחנת היחסים בין מדינת ישראל ויהדות אמריקה) *

א
הדרך אל הלב — זוהי הדרך
ליהדות אמריקה

ניתן לקבוע, כי בדרך כלל ילידי אירופה, בני "היבשת הישנה" נגנעים בתסביך של זל-זול ואף לעג ובוז כלפי בני אמריקה, אלה "הנגידים החדשים", אלה "האולריטיניקים", אשר קמו לעינינו לכבוש עולם ומלואו והמפתיעים בהצלחת כבושיהם. ואנחנו היהודים — שוחרי תורה ודעת ונוטרי שטררייחסין — על אחת כמה וכמה. והראיה — אוצר הבדיחות על "עם הארצות" האמריקאית תופס מקום מכובד למדי בפולקלור היהודי. כי על כן עיקר דאגותיהם של כמה שליחים, שדרי"ם, או נציגים היוצאים שמה בתכלית מיוחדת וישירה של אוסף כס-פים הוא להצטייד במלאי הלצות של דופי מסוג הנוכרי, וכל עצם גישתם הפסיכולוגית להבטחת ההצלחה לפעולה בנויה על העיקרון של תביעות תוקפניות, של "אריינזאגן".

בגישה זו נעוץ שורש הכשלונות. קשר נאמן והדוק, מגע מתמיד ואינטימי, טיפוח של הכרת הסולידריות הגורלית אין לבסס על יחס של זלוול ולעג לצד השני, הבא בחשבון על דברי רים ופעולות להנמכת ערכו וקומתו בעיניו הוא.

יתכן, כי מלפני דור, כאשר המהגרים החד-שים אלה נמלטי אירופה, שבצעם טרם השתחררו מהמנטליות האירופאית, ואשר ראו את עצמם בתפקידם "כי למחיה שלחנו לפניכם", אלה היו את הגורם הקובע בצבוריות היהודית — יתכן כי אז היה מובן ומוצדק סגנון תוקפני כלפיהם, של הצלפה, של תביעה נועזת.

ברם כעת מופיע וכובש את הבמה הצבורית הדור החדש, דור של ילידי אמריקה, אשר חונכו כגאים למדי על אמריקאיותם, ואצלם יש מעל לכל לעזרה, להעמיק ולהלהיב את ההכרה הלאומית, הכללי-ישראלית.

וכאן צריך להבחין בין שני סוגי הישגים. יש הישג בן-רגע, אשר מקורו בהתענינות בת-חלוף, בגירוי סנסציוני גרידא. אמריקאי, בן גזע צעיר ותוסס, הגו טפוס אמוציונלי מוב-הק, המתרגש ואף יוצא מכליו לנוכח מאורעות דרמטיים בלתי רגילים. צמא הוא לחוויה שב-סנסציה ונתפס אליה, אל הסנסציה — באותה פתאומיות גדושה. ומתוך כך הלך עבודתו נכון, כי באלה המעשים המפתיעים והמדמהיים של מאבק השחרור, כגון: מצעד ההעפלה גי-לויי הטרור, יסוד המדינה, המערכה עם הערבים על כל תהפוכותיה, ואף המאמצים לחיסול גלויות עם "מרבד הקסמים" התימני — בכל אלה מרובים היו האלמנטים שבסנסציה. הם שעוררו ושכבשו את דעת הקהל האמריקאית הכללית, ומשום כך קל היה באופן יחסי להפיץ את היהדות האמריקאית ולגייס אותה למע-שי אהדה ועזרה יוצאים מגדר הרגיל.

כעת עלינו לקבוע, כי אין באמתחתנו יותר חומר לסנסציות מרעישות תבל או לג'סטות דראמטיות העוצרות את הנשימה. אנחנו בדרך הארוכה והמיגעת של בנין המדינה, התבצור-תה והרחבתה. במאמצים קשים כגון אלה לא נופיע יום יום ככותרות הראשיות של העתון-נות הסנסציונית האמריקאית. לכן עלינו לחפש אחרי שיטות אחרות להעמקת ההתענינות המת-מדת במפעלנו מתוך טיפוח שיטתי של הכרת הסולידריות הכללי-ישראלית, וזו ע"י העלאת

ערכה של היהדות האמריקאית בעיניה היא, ע"י הפעלת ההייה האינטימית של אהבת ישראל וע"י טיפוח ההרגשות הלאומיות-דתיות היסודיות שבתוך כל נפש יהודי באשר יהודי.

נדע ונזכור כי יהדות אמריקה, זו החפשית לחלוטין בתנאי חייה, ואשר התקשרותה בק-שר הגורל היהודי נובעת מתוך רצון ובחירה חפשית, היא מייצגת טיפוס יהודי חדש בהחלט בקורות עם ישראל. לפיכך את יהדות אמריקה, את אפיה, את מעמדה ואת סיכוייה לעתיד אין למדוד באמת מידה שלנו זו הישנה, המנוסה ועם כל זה חד-צדדית. יהדות אמריקה — זהו פנומן היסטורי, ויש לו הגיון משלו, אקלים מיוחד משלו, חוקי קיום והתפתחות משלו. אולי צריך לחדש בתקופתנו את ההבחנה בין יהדות המוח ויהדות הלב, וזו במובן הפשטני ביותר של המושגים. מה לנו מכל הבדיחות על בורותם וחוסר ידיעתם בערכי היהדות — הלוא רואים אנו, כי על אף הכל חי וקיים ואף מתגבר ועולה הרגש היהודי בלבותיהם של מיליוני היהודים באמריקה.

נראה ונעריך את היהודי האמריקאי על הרי-קץ הכללי של המהות האמריקאית. קו האופי של האמריקאי בכללו הוא — האמוציונליות. ואם, בכך, למדוד את היהדות האמריקאית לפי מדחום תחושתם הלאומית, ודאי כי חשה היא את היהדות כמלוא התחושה. הולם לה על כן, ליהדות אמריקה, הציון הפשוט: "יהדות הלב", ובתור שכזו היא מלאת ערך. לבה היהודי שלם אתה.

והנה המסקנה הכללית והכוללת:

המפתח לבעיה הכאובה איך לרכוש את היהדות האמריקאית, הגו למצוא את הדרך ישר ללבותיהם. נדאג להמם את לבו היהודי של היהודי האמריקאי, נגלה לו את לבנו אנו ונח-תור בכל גילוי הלב לקשר הלבבות.

ב

אנטישמיות ללא הגזמה ורגישות
ללא מנוחה

איוהו קשר הדוק? הוהו אומר: זה הנובע מתוך כח — משיכה הדדי, המבוסס על יחסי-גומ'לין, החותר לקראת חוויות משותפות, הרואה לפניו זהות שבמטרה עליונה.

וכאן ישאל השואל: עד כמה זקוקה יהדות

אמריקה לנו? האם היא מרגישה איוה שהוא לחץ נפשי, אשר ביכלתנו לחלץ אותה ממנו? והרגשת המצוקה, האם היא הולכת אצלה ונח-לשת, או שנהפוך הוא, מתגברת ומתחרפת? זאת ועוד: ומצוקה נפשית זו, האם אמנם אפשר לרוות אותה ע"י התרגשות חרד-פעמית או שהיא צמאה לרוויה מתמדת ומעין לא-אכזב? אין להסתיר, כי יש נסיגה מסוימת ברחשי לבם של יהודי אמריקה כלפי מדינת ישראל.

נתרחש המאורע הכביר של יסוד המדינה, הציף רגש של גאון וספוק את יהדות אמריקה כולה, ואיחד אותה על כל שבטיה, שכבותיה ומעמ-דותיה לגוש לאומי מוצק, ואת זה יש לזקוף לזכותה ההיסטורית הגדולה של יהדות אמרי-קה: היא שמה את מלוא משקל כוחה על כף המאזנים, עת הוכרע המאבק המדיני העצום, המאבק שבגלוי ושבסתר, על במת האו"ם. אחרי כן, כשכוך "הסנסציה" שבדראמה ההיס-טורית, החלו "להתפכח" איראלה חוגים שבק-צוות הקיצוניות, הכופרים מאו ומתמיד בפרי-מאט ההכרה הלאומית הכללי-ישראלית. אלה כאילו התבישו בפני עצמם על שנספחו עם זרם ההתלהבות הגדולה והחלו לחפש אמתלא לנסיגה לשם הבדלות.

לכן עלינו לבחון מה היה מקורה של הפ-גנת היהודות לנוכח הקמתה של מדינת יש-ראל. ההיה זה גילוי של התעוררות חרד-פעמית כתוצאה מתעמולה מוצלחת? ההיה זה ביטוי הנכונות לעזרה לזולת, קרי: להצלחת של שארית הפליטה האומללה? או היתה זו הת-פרקות מתוך לחץ נפשי עמוק והתרגשות עצו-מה של סיפוק עצמי?

כאן המקום לעמוד ולהכריז, כי ישנה באמי-ריקה אנטישמיות מכאיבה למדי, המגרה ללא חרף ברגש הכבוד העצמי היהודי והמספיקה לכלכל את הכרת הסולידריות הכללי-ישראלית.

וגיזהר במשנה-זהירות מכל הגומה בנידון זה. כי כל הגומה בערכת הסכנה האנטישמית מתנקמת בנו מיד. טועים אלה המעלים את הסיסמא הנדושה מכבר על הסכנה של "טרב-לינקה חדשה ליד וואשינגטון" — טועים הם וט-עותם כפולה: (א) כי בתנאיה הסוציאולוגיים המיוחדים של האומה האמריקאית, המורכבת מבני כמה לאומים וגזעים אינו נראה באופק כל איום של השמדה פיסית טוטאלית לאיוה מר-

* מתוך דו"ח פנימי שהוגש בשעתו למר ד. בן-גוריון, ראש ממשלת ישראל.

עוט שיהא. ב) השימוש בנימוק הפאטאליסטי הזה מעורר מיד את הנימוק שכנגדו, שאם אמי נם האנושות הנאורה כולה תפשוט את הרגל ותיהפך למאורת מרצחים, אזי איך קומץ היש-ראלים יצליח להחזיק מעמד בארצו בכוחותיו הוא מול שטפון הדמים שמסביב ?

לפיכך פסולים הם נמוקים אלה וכגון אלה. ואף אין צורך בהם. אנטישמיות ברוטאלית תוקפנית איננה קיימת באמריקה, ונקווה שאם גם המתח האנטישמי באמריקה מגלה סימני עליה מדאיגים, אף פעם לא יגיעו הדברים לצור רות ולממדים "אירופיים". ברם לא במידת הג' סות שבאנטישמיות מותנה הצורך בתגובה יהודית. דווקא יהדות אמריקה, החיה בתוך אורת החופש האזרחי והלאומי המוחלט, רגישה למדי לכל צורה של אנטישמיות מוסתרת ומסוּוּת, מת, רגישה לכל עקיצה אנטישמית קלה שב-קלה.

בתנאים הסוציאליים המיוחדים שבהם חיה יהדות אמריקה יש גם לאנטישמיות תנאי תת-פחת והידבקות משלה. אמנם, המוני היהודים בניו-יורק ובדומה להם בעוד כמה כרכים כגון: שיקגו וכדומה, אינם חשים את האנטישמיות בחיי יום-יום, משום שהם חיים למעשה במסגרת חיים עצמית באותם האזורים היהודיים, המאוכלסים רובם ככולם יהודים. ועד כמה היהודים הללו באים במגע יום-יומי עם שכנים לא-יהודים אלה האחרונים נמנים בעיקר על אותם המעוטים (האטלקים, הפולנים, הליטאים, ואף הכושים), אשר כסולם הסוציאלי האמריקאי הם בדרגה יותר נמוכה מאשר היהודים.

ברם גם בכרכים הגדולים נפגשים הוגים מקצועיים יהודיים עם גילויים די חמורים של אנטישמיות כלכלית מאורגנת למדי. עם כל זה העובדה המכרעת היא כי רובה של האוכלוסייה היהודית מפוזרת כיום על פני אמריקה כולה ועם ההגירה האחרונה היא מתפזרת יותר ויותר. ויש לה, לאנטישמיות, די הודמנויות להופעה גלויה ולפעולה מוסתרת.

ואם כי האנטישמיות הגסה באמריקה יודעת להשתמש בתכסיסי ערמה והסוואה, הלא היא נותנת את אותותיה בחוגים הצבוריים העליונים דווקא, אשר הם הם כרגיל המועמדים הראשיים לטמיעה מוחלטת, לבריחה מן היהדות. דווקא בחוגי "הייליף" היינו התברה הגבוהה, קיים

למעשה תחום מבדיל בין הלא-יהודים והיהודים. בתוך האוניברסיטאות התבצרה האנטישמיות ויש גם בתי ספר גבוהים שבהם שולט למעשה העיקרון של "נומרוס קלאוזוס". ומה שמפתיע ביותר, כי בבתי הספר העממיים אשר בערי השדה יש גילויים של אנטישמיות ושל יחס מעליב לילדי יהודים, בעיקר מצד חבריהם לספסלי הלימודים.

את ההוכחה החותכת ביותר עד היכן המחלה האנטישמית דבוקה בחוגים נרחבים של אזרחי אמריקה קבלו החיילים היהודים שהשתתפו במלחמה האחרונה. רב צבאי ידוע סיפר בדו"ח שלו, כי מרבית המקרים שהיה לו לטפל בהם בתקופת כהונתו בחזית נבעו מפגיעות אנטישמיות מעליבות מצדם של קצינים וחיילים לא-יהודיים. הרבה מבין החיילים היהודים התלוצצו נגד לפני הרב הצבאי שמקודם לא רגישו כלל ביהדותם, רק בצבא האמריקאי מתוך שנתקפו עמדו על זאת. וזו האנטישמיות התוקפנית הפכה את החיילים ליהודים גאים ואף פעילים. קיצורו של דבר — קיימת באמריקה אנטישמיות די מרגיזה והיא המוציאה מתוך אדישותם ושאננותם הרבה מבין היהודים האדישים והשאננים. אנטישמיות מעליבה זו בהכרח כי אצל אנשים שותרי חפש אלה תדרבן הכרתם הלאומית, תעורר בהם את התשוקה לרגש של גאווה לאומית ותכוון אותם להזדהות מוחשית עם האומה הנאבדת.

מדינת ישראל בתוך חויה של קדושה

היהודי האמריקאי, שאינו מתבייש ואינו מסתיר בשום פנים את יהדותו, והנפגע מידי פעם בפעם בדקירות ובעקיצות אנטישמיות מעליבות — על מה תוהה הוא ואל מה זקוק הוא לשם שינוי משקלו הנפשי ?

היהודי האמריקאי, המובטח בדרך כלל מבחינה כלכלית והשקוע להנאתו בעסקיו לפי נוסח אמריקה, והרוזף בשעת מנוחתו אחרי חרות נדירות בלתי רגילות שיוציאו אותו מתוך המעגל המסחר של חיי יום-יום — למה צמא הוא? במה אפשר לרוח צמאנו? בשאלות אלה טמון אולי הפתרון לסבך הבעיות לעיצובו של הקשר האינטימי בין יהדות אמריקה ומדינת ישראל.

היהודי האמריקאי זקוק, מעל לכל, למקור השראה של גאון לאומי. מעורה ומעורב הוא בחיים הכלכליים, אין לו שפת-יחוד משלו שתי שמש עבורו מסגרת לחיי תרבות עצמיים, אין לו מטען תרבותי יהודי ראוי לשמו שימש לו שריון רוחני-מוסרי נגד התקפות מבחוץ, ובתור אדם גאה ואזרח שווה-זכויות מחפש הוא כלי-הגנה נפשיים למען יוכל לעמוד בגאון ביהדותו. זקוק הוא לערכים לאומיים חיוניים שאין עליהם ערעור, זקוק הוא "לויטמינים" רוחניים מוסריים, זקוק הוא בפשטות — למורלדת רוחנית.

מדינת ישראל, עם יסודה ועל צורות יסודה, הוותה מעין מרענן לגאווה לאומית. גילוי המעין הזה לקח שבי את לבה של יהדות אמריקה כולה. הלא המאבק הנואש להקמת המדינה הפתיע את העולם כולו, יידיים ויריבים, אהבי יהודים ושונאיהם המושבעים כאחד. לפתע פתאום, באמצע היום נעמדו האנטישמים נטולי כל נשק מוסרי כאילו. אותו היהודי האמריקאי, אשר בשנות האמה ואין-אונים של ההשמדה באירופה כבש פניו בקרקע לנוכח כל צפוף אנטישמי: "פחדנים ומוגילים אתם, היהודים!" — אותו היהודי האמריקאי לבש גאווה ועוז והוא שטיפח על פרוצופו של כל אנטישמי: "הוי, גבורים ללא חת אנחנו היהודים!" היהודי האמריקאי הלוא בויכות מתמיד נתון הוא עם שכניו הלא-יהודיים. ואם הגוי אינו שואל שאלותיו בקול רם, חש היהודי מה שבלבו של הלזה. ועתה הופיעה המדינה והזימה בבת אחת את כל טענותיהם ואשמותיהם של האנטישמיים. "היהודי מתחמק מכל קרב והתמודדות" —

אומר האנטישמי. והנה באיוו עצמה ובאיוו העיזה הופיע הצבא היהודי המשחרר את ארצו. "היהודי הנו כח הרסני מטבעו, היסוד הדטרורקי טיבי בחברה" — שוב אומר האנטישמי. והנה קמה המדינה היהודית מתוך כח מלכד ומחשל המקבץ את פזורי האומה מכל תפוצותיה וגלגולותיה. "היהודי מתוון הוא במהותו, ספסר ומצל כוחות אחרים וכשרונות של הזולת" אומר הלאה האנטישמי. והנה המולדת ההיסטורית העזובה והשוממה מזה דורות קמה לתחיה וצומחת לעיני כל מתוך עמל יוצר וכשרון-שכרון יצירה שכוה.

מתוך כך, מתוך שהפגינה את הגאון היהודי

כבשה מדינת ישראל את הלכות, כן של אלה הציונים המעטים אשר נשאו חזון זה בלבם וכן של האדישים ואף של המתנגדים אשר בזו לא פעם לנושאי ומפזי "האשליה הציונית". וכתב מול עבור חויה זו, רכשה מדינת ישראל את היהודים כולם כאוהדים וידידים.

ברם ההישג הזה היה ספונטאני, חד-פעמי. בדיוק כמו החויה עצמה היתה חד-פעמית. הפלא קם והיה — המדינה נוסדה וקיימת. אולם המדינה, במאמצי בנינה ובחתימה לקבוץ גלויות שיטתי וממשי (ולא סמלי גרידא) — הרי זקוקה היא לא רק לאהדת יידיים אלא לשותפים הנושאים חלק כחלק במשימות ההגשמה, ללא הרף, ללא ליאות, והכרת השותפות הגורלית — מהי כן היא תצמח ואיך היא תתבסס לאורך ימים? זוהי נקודת הכובד בעיניה שלפנינו: כיצד להעלות את חויה ההתקשרות למדינת ישראל לחויה רוחנית נעלה ומתמדת, לחויה של עונג וחגיגות. ביתר ייחוד: לחויה קדושה, השואבת את השראתה מעמקי ישותה של האומה ומנככי ההיסטוריה רבת-התפארת שלה.

סוד כוחה ופלאי קסמה של המדינה החדשה אינם תקועים אך ורק בזה שוהי מדינה חדשה אלא בעיקר בזה שוהי ארץ עתיקה הקמה לתחיה והמתחדשת את נעוריה. כוח המשיכה וסוד יחודה של ארץ זו אינם נובעים מיפי האמונה והנבואה, של הגילויים הנסתרים ביותר של רות האנוש. כי על כן מידת הצלחתה והיקף השפעתה של המולדת המתחדשת אינם נמדדים לפי קרי היישגים הכלליים הרגילים — רק בהתאם לאופי ההיסטורי המיוחד של האומה ובהתאם לכשרונה לממש את הערכים שהיא יצרה ושהיא דגלה בשמם בכל ימות גלותה ושהיא העמידה אותם למופת לאנושות כולה. ועתה נתבונן ביהדות אמריקה לשכבותיה לדעת מה יסוד איהודה ומה היא החויה הרוחנית המרכזית שלה, אשר אותה עליה לשאוב ממוענות המולדת הרוחנית ההיסטורית.

באין ליהדות אמריקה יחוד של לשון ושל אורה תרבותית עצמית, מקור יחודה ואיהודה הנו אחד ויחיד — הכרת הנאמנות לדת ולמסורת. ולא במידת הנאמנות הזאת ובצורותיה תלוי הדבר — אלא בעצם קיומה של הנאמנות ושל הרצון החפשי, בהחלט להשתתף אליה

Torah, Israel and the Nations *Dr. H. Z. Reines* 297
(New York)

EDUCATION IN ISRAEL:

The Academies in Israel *Chief Rabbi B. Z. Uziel* 304
(Jerusalem)

The Origin of the Hebrew School *Dr. Eliezer Abner* 319
(Calgary, Canada)

Education in the Land of Israel at the Beginning of Modern
Settlement *Prof. Zevi Scharfstein* 328
(Jewish Theolog. Sem., New York)

THE PEOPLE OF THE BOOK AND THE BOOK:

Modes of Biblical Interpretation *Prof. S. K. Mirsky* 393
(Yeshiva Univ., New York)

Notes on Hasea *Asher Weiser* 414
(Tel-Aviv)

Kaeilah v'Kaalon *Dr. A. Hareubeni* 420
(Jerusalem)

On Josephus and his Books in Rabbinic Literature *Rabbi Y. Lainer* 428
(New York)

On the Family of the "Peri Megodim" *Rabbi Baruch Schlichter* 439
(Acre)

The Book and the People of the Book *Rabbi Abraham Hefterman* 443
(Boston)

NOTES ON CUSTOMS AND BOOKS:

Eretz-Israel Customs *Rabbi M. J. L. Zacks* 460
(Jerusalem)

Baraita d'Mlechet Ha-Mishkan *Dr. Aaron Greenbaum* 490
(Yeshiva Univ., New York)

BRIEF SKETCHES:

The Key to our Connections with American Jewry *Moshe Prager* 514
(Jerusalem—New York)

ביום והריפורמטורים. (המספרים מתחלקים בין ניהם שווה בשווה) ואילו בתי כנסת של האור תודוכסים יש מאורגנים ומרוכזים בערך אל פיים, ובלתי מאורגנים יש במספר רב עוד יותר.

לעובדה זו יש לשים לב, כי גם בפעולת ההתגייסות למען המגבית היהודית המאוחדת הצטיינו בשנים האחרונות בראש וראשונה כמה מבין הרבנים האורתודוכסיים ואיגודי בתי הכנסת העומדים תחת השפעתם. מקובל אמנם אצלנו לחשוב, כי בעול ההתנדבות הכספית למטרות הסיוע היהודיות נושאים כאילו אילי ההון מבין ה"היהודים" המתבוללים. זוהי טעות מושרשת מאד, אשר כיום הזה אין לה ביסוס במציאות. אכן, לפני שנים צעדו בראש ההתנדבות כמה מבין הפלוטוקרטיה המתבוללת. בשנים האחרונות נשתנה המצב שינוי מאד לף למדי ואפייני. נדבנים מסוג אלה נסוגו מן אמנותם למען המגבית ורמת ההתנדבות נשמרת על ידי החוגים העממיים היהודיים, בעלי הכרה לאומית. לעומת זאת הרפורמטורים ואף חלק ניכר מהקונסרבטיבים מרכזים לאחרונה את מאמציהם לבנות בנינים חדשים לצרכיהם הם.

בסיכומי של הדבר — בית הכנסת הנו עבור יהדות אמריקה בית היוצר היחיד למרץ לאור מי. בית הכנסת הנו מקום הפגישה היחיד לצבוריות היהודית. בית הכנסת מסמל את הקשר היהודי ואת הנאמנות היהודית. ולכל אלה באי בתי הכנסת ברור כי תחיה הלאומית שלם — בקודש יסודה. ומשום כך הנאמנות שלם הם למולדת ההיסטורית — לחויה הקדושה היא זקוקה וצמאה. במידת יכולתה של מדינת יש"ר ראל המחודשת לעורר ולהפעיל, לספק ולרות את הצמאון לחויות היסטוריות רוחניות — מותנית מידת נכונותה של יהדות אמריקה להעלות את חוית המולדת לחויה מקורית יהודית, לחויה של קדושה. ואין בזה משום תימה, כי גם רבים מבין אלה, אשר בחייהם הם רחוקים בעצמם מתחושת הקדושה וממושגיה — כי גם רבים כאלה צמאים מאד לחויה נדירה כזו של קדושה ומצפים כי המולדת תמציא אותה להם. והנה כי כן הגענו לנקודת המפתח בבעיה הגורלית של קשרינו עם יהדות אמריקה.

ולשמור עליה. נכון כי גם בשטח ההתחייבויות לדת ולמסורת גורס האמריקאי לא פעם את האימרה: "טייק אט אינז", וזה תלוי ברצונו ובמוגו של כל יהודי אמריקאי לבחור לעצמו בית כנסת אורתודוכסי, שמרני או רפורמי. מה שקובע כאן — היא המסגרת. אין מסגרת צבורית סוציאלית אחרת לאחד את היהודים בכל מקום ומקום מלבד בית הכנסת. אין זאת אר מרת שכל יהודי אמריקאי נמנה כחבר בתי הכנסת לכל צורותיהם. אולם יש להגיד כי את אלה היהודים החפשים מכל זיקה לבית הכנסת ואינם נכנסים להתפלל אף פעם בשנה, לתפלת "כל נדרי" את אלה כמעט שאין באפשרות הקהילה היהודית לזהותם כיהודים. והמגבית המאוחדת, אשר עד היום היא המסגרת המקיפה ביותר בתוך יהדות אמריקה, בנויה בעיקר על חברות בתי הכנסת. בית הכנסת משמש לכן מקור עיקרי להצטברות המרץ הלאומי ולכל גילוי של פעילות לאומית. ואין בזה משום מקרה כי בראש הצבוריות היהודית באמריקה מופיעים הרבנים לכל גוניהם וכמה מהם אף הגיעו לדרגת מנהיגים ודברי האומה.

אמנם המושגים "דתי" ו"נאמן למסורת" הם יחסיים למדי ביהדות אמריקה. גם הרפורמטורים הם הקיצוניים ביותר, הנמנים על פלג המתבוללים מסוגו של רונוולד, דוגלים בשם ה"דודואיזם" כלומר: נאמנות ליהדות. מתוך הסתכלות בחיי היהדות באמריקה יש בכל זאת להבחין כי מידת הנאמנות לגורל ישראל ומידת ההתקשרות הנפשית במדינת ישראל, במאבקה ובהתלבטויותיה, נמדדת בד בבד עם מידת ההתקשרות לצורת חיים מסורתית ולמתיחות של חיי היהדות היומיומיים. הפחד הזה מפני "נאמנות כפולה" והבולמוס החדש לרכו את המאמצים "למען תחיתה של יהדות אמריקה בתחומה היא" — תפסו בעיקר כמה חוגים מבין הרפורמטורים ואף הקונסרבטיבים ואילו אצל האורתודוכסים לא מצאה הד רב. האורתודוכסיים סיה, בתור אותו כוח רוחני החותר נגד הורם הכללי ובתור נושא חי של הרציפות ההיסטורית רית היהודית, מסוגלת מבחינה נפשית ואף מבחינה צבורית-חברתית להזהרות יתירה עם מדינת ישראל על שאיפותיה ההיסטוריות. לפי הסטטיסטיקה האחרונה קיימים בארצות הברית בערך 700 איגודי בתי-כנסת של הקונסרבטיבי

Sura, Jerusalem — New York

Yeshiva University, New York

Hon. Pres.: I. Ben-Zvi
(President, State of Israel)

Pres. Dr. Samuel Belkin

Pres: Prof. Samuel K. Mirsky
New York

THANKS to:
Mr. DAVID USDAN
and to
Mr. ISAAC NADEL
lovers of Torah and Zion
who generously contributed
the paper for this annual.

Printed in Israel

Salomon's Press Jerusalem

Israeli Address: Sura Jerusalem, P. O. B. 1386

U. S. A. Address:

Talpioth Yeshiva University 186th Str. at Amsterdam avenue New York, N. Y.

TABLE OF CONTENTS

Opening Remarks Editor 5

THE LAND OF ISRAEL AND THE COMMUNITIES
IN THE DIASPORA:

The Jewish Settlement in Ramleh Isaac Ben-Zevi 9
(President, State of Israel)

A Responsum by an Eretz-Israel Gaon Dr. A. I. Agus 17
(Yeshiva University, New York)

Unknown Piyutim by R. Joseph Ibn Avitur Dr. Simon Bernstein 26
(New York)

The Community of Troyes in pre-Rashi Time. Dr. S. Eidelberg 48
(New York)

The Jewish Community in Italy during the Renaissance Period 58
Dr. M. A. Schulwas
(College of Jewish Studies, Chicago)

The Jews in Turkey during the Renaissance Period Isaac Molcho 91
(Jerusalem)

A Treatise on the Distribution of Eretz Israel money collected in
Germany . (An unpublished manuscript) Meyer Benayahu 103
(Ben Zevi Institute, Jerusalem)

ISRAEL AND THE NATIONS:

A Judeo-Chirstian Debate of the 15th century Dr. Judah Rosenthal 156
(College of Jewish Studies, Chicago)

The Nations of the World on the Palestinian Problem during the
Crimean War Dr. N. M. Gelber 178
(Jerusalem)

The Jew in Modern English Literature Prof. David Mirsky 217
(Yeshiva Univ., New York)

Was the Emancipation a Failure Dr. Isaiah Volfsberg 247
(Jerusalem)

Three Crises in Life Dr. Leo Jung 259
(Yeshiva Univ., New York)

Present American Trends in Philosophy Dr. Gershon Churgin 275
(Yeshiva Univ., New York)

SURA

ISRAELI—AMERICAN ANNUAL

FOR STUDY AND RESEARCH IN PROBLEMS RELATING TO
ISRAEL AND THE WORLD IN THE PAST AND PRESENT

edited by

SAMUEL K. MIRSKY

Published by

**SURA INSTITUTE FOR RESEARCH AND PUBLICATION, JERUSALEM
AND YESHIVA UNIVERSITY, NEW YORK**

5714
(1953—1954)

JERUSALEM