

# כנישתא

מחקרים על  
בית הכנסת ועולמו

3



כנישתא  
מחקרים על בית הכנסת ועולמו





# כנישתא

מחקרים על בית הכנסת ועולמו

3

ספר זיכרון לדב רפל ז"ל

בעריכת

יוסף תבורי



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן

## המערכת

דוד אדן-ביוביץ, בנימין בר-תקוה, אפרים חזן, יעקב שפיגל, דניאל שפרבר

הספר יוצא לאור בסיוע:

בית הספר לחינוך, אוניברסיטת בר-אילן

קרן סגן הנשיא למחקר

הקתדרה לתלמוד ע"ש זלמן וליאה גספר, אוניברסיטת בר-אילן

מסת"ב 965-226-326-5



כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן

אין להעתיק קובץ זה או קטעים ממנו בשום צורה ובשום אמצעי אלקטרוני,

מגנטי או מכאני (לרבות צילום, מזעור והקלטה)

ללא אישור בכתב מהמו"ל

נדפס בישראל - תשס"ז

דפוס 'גרפית' בע"מ, ירושלים

## תוכן העניינים

	חלק עברי
ז	פתח דבר
יא	זאב ספראי
	דרור ארליך
כא	הדואליות כמאפיין סגנוני של הדיון בתפילה בספר העיקרים לר' יוסף אלבו
מא	אהרן ארנד
עט	תקנות בתי הכנסת בדורות האחרונים
צה	"מגיד צדק" – על בתי כנסת שבצנעא
	משה חלמיש
	יצחק חמיטובסקי
צט	"לעילא מכל ברכתא" – לגלגולי הנוסח העברי
	מ"תיבה" ל"ארון" – התמורה באופיו של ארון הקודש בתקופת המשנה והתלמוד
קכט	חיים טלבי
קנה	למנהג הגבהת ספר תורה בעדות ישראל
	מנחם כ"ץ
	ומרדכי סבתו
	יצחק ש' פנקובר
קפז	מנהג ומסורה: "הוא" – זכר או נקבה: על שלושה מקרים בתורה: ויקרא יג:כב; יח:כג; במדבר יח:יט
רלא	דוד קאסוטו
	עדיאל קדרי
רנז	ארונות קודש ממאנטובה בישראל
רעה	"אשר בחר בנו" – על משמעותן הטקסית של ברכות הקריאה
	יוסף ריבלין
	מאיר רפלד
רצג	שבע הספירות וכוונות התפילה
שג	לפרשת הסתירות בסוגיית הפטרת מנחה בשבת ועמדתם של חכמי פרובנס
	אליאב שוחטמן
שיז	נטיעת אילנות ליד בית הכנסת
	סיני תוראן
שמה	לתולדות ה"יד" המורה באצבע בספר העברי ובמנהגי קריאת התורה
	תקציר עברי של המאמר האנגלי

	חלק אנגלי
7	פתח דבר
	שלמה פיק
	בית הכנסת בפרוכנס: מוסד חברתי בימי הביניים
11	המאוחרים
37	תקצירים באנגלית של המאמרים העבריים



## פתח דבר

מאורעות הזמן מעידים שוב על מרכזיותו של בית הכנסת בחיי העם היהודי. לדאבוננו, אנו רואים שוב פגיעה בבתי כנסת מתוך נימוקים אנטישמיים מסורתיים, ואפילו בתוך מדינת ישראל. חמור מזה, אך מסיבות שונות, הוא חורבן בתי הכנסת בגוש קטיף בקיץ של תשס"ה. לא מעט מן המאבק הפוליטי על חורבן גוש קטיף נסוב על חורבן בתי הכנסת שבגוש. במסגרת המאבק על בתי הכנסת נאסף עליהם תיעוד מצומצם, אך דומני שלא נשאר תיעוד מדויק ומפורט מבתי הכנסת שעמדו במרכז החיים של יישובי הגוש. הלוואי שאתבדה ויתגלה שיש תיעוד כזה במקום שהוא יכול להישמר. בכל אופן, המציאות מוכיחה שוב את הצורך במרכז עולמי לחקר עולם בית הכנסת שבו ייאסף תיעוד על בתי כנסת קיימים ועל בתי כנסת שאינם. יש לציין שקיימים מספר מפעלים המתמקדים בעולם בית הכנסת מהיבטים שונים. במיוחד יש להזכיר את יציאתם של סטודנטים צעירים לתעד ולשחזר בתי כנסת במזרח אירופה. אך אין בפעילות זו די, ויש צורך במרכז חזק שיתייחס לכל ההיבטים וישמש מוקד ומרכז לכל הפעילות.

כך זה, השלישי בסדרה, יוצא באיחור רב מן המתוכנן. כתמורה לאיחור אנו מציגים בזה קובץ גדול מאוד, כמעט כפליים מקודמיו. אנחנו מכבדים בו זכרו של אדם גדול, פרופ' דב רפל ז"ל. דב רפל עסק בתפילה הן מבחינה מחקרית והן מבחינה אישית, כאדם העומד לפני בוראו ומתפלל בכוונה עמוקה. פועלו חבק את בית הכנסת בתור מרכז לפעילות מחקרית ובתור מקדש מעט. ביקשנו מפרופ' זאב ספראי, שלא זו בלבד שהיה עמיתו של דב רפל באוניברסיטת בר-אילן אלא אף התפלל אתו בבית הכנסת בקיבוץ יבנה, שיעלה קווים לדמותו של דב רפל הן כחוקר התפילה והן כמתפלל. דבריו באים בראש הקובץ כתרומה לזכרו של דב רפל. נמנענו מלצרף כאן ביבליוגרפיה של פרסומיו של דב רפל, כמקובל בקובצי זיכרון, מכיוון שרשימה כזאת תופיע בקובץ אחר המוקדש לזכרו הנושא את הכותרת "זכור דב"ר לעבדך", בעריכת פרופ' שמואל גליק.

קובץ זה, כקודמיו, מציג את העולם העשיר של בית הכנסת מבפנים ומבחוץ. אהרן ארנד מציג מעט מעולם התקנות של בית הכנסת, וזאת מתוך פרויקט רחב היקף של איסוף תקנונים של בתי כנסת. התקנונים מלמדים על חיי הקהילה, על הדברים שהטרידו אותם ועל מאמציהם למצוא להם פתרונות. יש תקנונים הבאים מתוך העם, מתוך ציבור המתפללים, ויש תקנונים שנתחברו בידי רבני הקהילות המבקשים בזה לקבוע את צביון הקהילה. אני מקווה שלא ירחק היום ונזכה לראות את הפרויקט הזה במלוא היקפו.

על חיי הקהילות מסביב לבית הכנסת יש לנו שני מאמרים נוספים, המשקפים קהילות מרוחקות זו מזו בזמן ובמקום. שלמה פיק, במאמרו האנגלי, מתאר את מוסד בית הכנסת בפרובנס בימי הביניים כמוסד מרכזי של חיי הקהילה. אהרן גימאני מציג לפנינו פנקס המתאר את בתי הכנסת שהיו בצנעא במחצית הראשונה של המאה ה-20, לפני העלייה הגדולה של בני תימן לארץ ישראל.

בית הכנסת נתפס כמקדש מעט, ותפיסה זאת גרמה להתלבטות בקשר להיקף חלות דיני המקדש על בית הכנסת. אחד הנושאים שנידונו בהקשר זה הוא שאלת נטיעת עצים ליד בית הכנסת, ובנושא זה מפרסם אליאב שוחטמן תשובה שלא נתפרסמה עדיין עם הצגה רחבה של הדעות השונות בעניין.

לתיאור הריהוט הפנימי של בית הכנסת יש בידינו שני מאמרים. על ראשיתו של ארון הקודש עומד יצחק חמיטובסקי ומציין את המעבר מתיבה ניידת כארון לספרי התורה לארון קודש הבנוי בתוך הבניין. הפיכת התיבה לארון שהוא חלק מן הבניין גרמה לכך שהארון הפך לאובייקט המרכזי לפאר ולהידור. במיוחד נודעו ארונות הקודש מאיטליה כמונומנטים מפוארים, ודוד קאסוטו מציג לפנינו תיאור מפורט של ארונות הקודש מאיטליה שהובאו לארץ ישראל. התיאור הוא היסטורי וגם אדריכלי.

גם החפצים הקטנים של בית הכנסת זכו לעיטור ולפאר. היד שבה נעזר הקורא כדי להצביע על מקום הקריאה בספר תורה היא אמנם חפץ קטן, אבל תולדותיה הן עניין גדול. סיני תוראן מתאר את תולדות היד בבית הכנסת, תוך עמידה על הופעת היד במסגרות אחרות, וכיצד הדברים תלויים זה בזה.

על התפילה עצמה יש בידינו ארבעה מאמרים. דרור ארליך עומד על הבעייתיות של התפילה ומציג את עמדתו של ר' יוסף אלכו בין שתי הגישות העיקריות למשמעות התפילה: הגישה הרואה את התפילה כמשפיעה על הבורא והגישה הרואה אותה כמשפיעה על המתפלל. לעומת זאת, מאמרו של יוסף ריבלין עוסק בצד המיסטי של התפילה ובקשרים לעולם הספירות שמצאו חכמי הקבלה בעולם התפילה. משה חלמיש מציג לפנינו עדויות על נוסח עברי של הקדיש במנהג ארץ ישראל העתיק ובספרד, תופעה העשויה ללמד אותנו שבמנהג הספרדי מצויים שקיעים של מנהג ארץ ישראל שלא נמצאו במקומות אחרים. בנוסח ברכת חתנים ותולדותיה, תוך השוואתה לברכת האבלים, דן מאמרם של מנחם כ"ץ ומרדכי סבתו. בקהילות רבות נהגו לערוך חופה בבית הכנסת ומבחינה זאת בוודאי שיש מקום לדון בברכת חתנים בקובץ שלנו, אך גם אם לא נהגו לערוך חופה בבית הכנסת, אין להבחין בין תפילה לתפילה וכל הדיונים בענייני תפילה ראויים להיכלל בקובץ שלנו.

בתחום של קריאת התורה יש בידינו ארבעה מאמרים. עדיאל קדרי עומד על המשמעות של ברכות התורה, וממנו אנו לומדים על המשמעות הסוציולוגית של הברכות, הנועדות להגדיר את הקהילה הקוראת בתורה ולהוציא ממנה את שאינם ראויים. מאמרו של יצחק פנקובר עומד על המנהג של קריאת "הוא" ו"היא" במקומות מסוימים בקריאת התורה. מעבר לדיון במנהג הספציפי, יש כאן הארה מעניינת על הדרכים שבהן מנהגים הנראים כמשונים נוצרים, וכיצד היצירה העממית מטפלת בדברים הנראים כבעיות.

אחרי קריאת התורה באה ההגבהה, לפחות לפי מנהג אשכנז. חיים טלבי מציג לפנינו השערה על דרכי יצירת המנהג ועל הדרכים השונות שבהן נהגו להציע את התורה לפני העם בקהילות שונות. יש כאן גם תיאור של חפץ, כלי מיוחד שנוצר באיטליה ונועד לסייע בביצוע ההגבהה.

לבסוף, מפטיר. מאיר רפלד מציג לפנינו דיון מעניין על העדויות שמהן ביקשו ללמוד על מנהג של קריאת מפטיר בתפילת מנחה של שבת.

אני מודה לאנשים שסייעו בידי בהוצאת כרך זה של כנישתא. סיוע חשוב ביותר ניתן על ידי הלקטורים האנונימיים שקראו את המאמרים והביעו את דעתם על ערכם וחיבותם, ואף הציעו דרכים לשפר את המאמרים שנתקבלו. חברי המערכת נשאו בעול הכנת הכרך ושמותיהם מוצגים בשער הפנימי. דן הלוי ערך את לשון המאמרים העבריים והתקין אותם לדפוס, ועדינה מור-יוסף ערכה את המאמר האנגלי והכינה אותו לדפוס – תודתי נתונה לשניהם על עבודתם המסורה. אחתום בתודה למסיימי המלאכה – לגב' מרגלית אבישר, מנהלת הוצאת הספרים של אוניברסיטת בר-אילן, על שליוותה את הוצאת הכרך לאור, ולגב' אן למדן על שתרמה רבות לעיצוב הספר וסייעה בידי בהכנת הטקסט לצילום.

יבואו כולם על הברכה, ואני מקווה שבעזרת בורא העולם נזכה כולנו להתברך בכרך הרביעי.

י' תבורי





## דב רפל ז"ל – מחנך וחוקר

### זאב ספראי

הגדרה זו של פרופ' דב רפל ז"ל אינה פשוטה כפי שהיא נשמעת. אינני בטוח שפרופ' רפל עצמו היה מסכים עמה; הוא היה מעדיף, אולי, ניסוח שונה מעט, אבל לבטח לא היה מסכים לכינוי "חוקר" בלבד, והדברים יתבררו בהמשך.

דב רפל היה אישיות רבגונית ביותר. איש תרבות, חלוץ, חוקר יהדות, תאולוג, ומעל לכול – מחנך פורץ דרך שחינוך ואידאולוגיה שלובים בה זה בזה. במאמר זה ברצוני להתמקד בתרומתו למחשבת החינוך מחד גיסא, ולתרומתו לחקר התפילה ולגישה אליה, כפי שהוא עצמו הגדיר זאת (להלן), מאידך גיסא. כפי שנראה, עבור דב שני התחומים האלו חד הם, והליכוד הפנימי אופייני לו. מה שעבור אחרים הם תחומים נפרדים, התלכד אצלו לישות אחת שאין בה ניגוד או פשרה, אלא שלמות אחת.

דב רפל נולד בתרע"ו (1916), ועלה לארץ בתור סטודנט צעיר דתי ובודד בתרצ"ו (1939) כדי ללמוד באוניברסיטה העברית. כאן הוא למד בעיקר פיזיקה ומתמטיקה, אולי מתוך תחושה שאת המקצועות האמיתיים שבהם רצה לעסוק יוכל ללמוד לבד, או שכבר למד אותם לבד. בשנות הארבעים התאספה בירושלים חבורה מופלאה של צעירים דתיים, שללא ברקים ורעמים אלא בעשייה שקטה ובמחשבה חינוכית תרמו תרומה שאי אפשר להפריז בערכה למחשבת החינוך של הציבור הדתי, שהיום היינו מכנים אותו הציבור הנאו-אורתודוקסי, אך אז טרם הוגדר.

חממת הגידול של הקבוצה הייתה לכאורה מעשה מינורי למדי: הם ארגנו מעין בית ספר ערב, או מוסד חינוך משלים לילדי השוליים בעיר העתיקה. מפעל חינוכי שנועד לילדים קשי יום. אך מעבר לכך נוצקה כאן מחשבה חינוכית מקיפה כיצד להכין נוער

\* אני מודה לעורך הקובץ (פרופ' י' תבורי) שאפשר לי לגבש לעצמי את תרומתו של דב רפל ז"ל לתחומים הנידונים. את דב היכרתי משנותיי בקיבוץ יבנה ומשיחות עמו. עבורי היה דב ממגבשי דרך העולם שבה אני מאמין. הכתוב במאמר מבוסס על היכרותי עמו, אך גם על זיכרונות כתובים שלו, ושל מרדכי חיות שהיה שותפו לדרך החיים ולעולם המעשה. חובה נעימה היא לי להודות לבנו נחמיה רפל על שסייע לי באיסוף החומר, ולדינה ספראי, מנהלת ארכיון הקיבוץ הדתי, על הסיוע באיסוף הפרטים. נגד עיניי עמדו גם ההספדים השונים שנאמרו עליו, ובעיקר מאמרו של י' דרור, "יבנה ובנותיה" – דב רפל וראשית המוסדות החינוכיים-תורניים של הקיבוץ הדתי תש"ד-תש"ך", ספר זכרון לדב רפל (שם זמני, בעריכת ש' גליק), ירושלים: מכללת ליפשיץ (בדפוס).

שומר מצוות לחיים של יצירה ושל שילוב תורה עם עבודה, דתיות עם חדשנות – מלכתחילה. החבורה החלה לעבוד באופן חלקי וביזמה עצמית בעיר העתיקה בשנת תרצ"ט, ובשנת ת"ש (1940) נענתה לפנייתו של מאגנס, נשיא האוניברסיטה העברית, לעבוד במאורגן בעיר העתיקה.<sup>1</sup> אין זה מקרה שהפטרון של אותה חבורה לא היה דתי, אך זיהה את הפוטנציאל האדיר של חבורה זו לבניית גשר בין עולם המדע והעשייה הציונית לבין העולם המסורתי.<sup>2</sup> הכוח המניע של הקבוצה היה מרדכי חיות, איש המעשה והיזמה. דב היה המנהיג הרעיוני של חבורה זו, הוגה הדעות המוביל את המחשבה ומנסח את עיקרי הדברים. בו בזמן היה גם שותף מלא לעשייה החינוכית עצמה.

החבורה הקימה למעשה מעין מתנ"ס, עוד לפני שהמונח נוצר. גם זו הייתה מהפכה זוטא. גם הפנייה לנוער השוליים לא הייתה מובנת מאליה, ולא הייתה מעשה שבכל יום, אם כי לא הייתה ייחודית רק להם. התנועה הציונית התמקדה בפעילות בתפוצות ובעולים מאירופה ומיעטה לעסוק בנוער השוליים מעדות המזרח, להוציא כמובן את המעטים שהצטרפו לתנועות החלוציות. היא גם מיעטה לעסוק בבני "היישוב הישן", שרובו התייחס בעוינות לתנועה הציונית. חבורת הצעירים פעלה נגד כל המוסכמות הללו, ומובן שנדרש ממנה מאמץ רב כדי לשכנע את מנהיגיה של העיר העתיקה (כיום היינו מכנים אותם "חרדים") לאפשר להם לפעול. מערכת היחסים עם הקהילה ומנהיגיה, האשכנזים והספרדים, מרתקת כשלעצמה, ולא נרחיב על כך. בעת הפעילות נתקלה החבורה בבעיה נוספת שתלווה את עשייתו החינוכית של דב רפל בשנים הבאות, והיא חינוך הבנות. בעיר העתיקה פגשו בנות רבות אנאלפביתיות ונרתמו לחינוכן (בנפרד מהבנים כמובן). חינוך הבנות בשווה לבנים היה צעד מהפכני בפני עצמו.

מעבר לפעילות היום-יומית רקמה החבורה חלומות על יצירת מפעל חינוכי מקיף של שילוב חיים דתיים עם תרבות המערב ועם עשייה ציונית.

לחבורת הצעירים היו קשרים עמוקים עם תנועת הקיבוץ הדתי, שהייתה אז בשלבי גיבושה. הקשרים היו אישיים, ומעבר לכך הם ראו בקיבוץ הדתי מקום חינוך לילדים מהרובע, ואכן רבים מבוגרי המפעל בעיר העתיקה הופנו לקבוצות נוער בקיבוץ הדתי.<sup>3</sup> הקבוצה ראתה עצמה כקיבוץ עירוני,<sup>4</sup> אם כי לא הייתה קבוצה פורמלית במסגרת הקיבוץ הדתי, ובאופן כללי לא היו בימים אלו המונחים הפורמליים חד משמעיים. לימים השתלבו רבים מחבריה בקיבוץ הדתי, וכמעט כולם היו ממנהיגי החינוך הדתי בעיר ובקיבוץ. הייתה כאן סינתזה מיוחדת במינה בין הציבור בקיבוץ הדתי, שהנהגתו

1 בני החבורה היו סטודנטים דתיים, והפעולה נערכה דרך ארגון "יבנה" של הסטודנטים הדתיים באוניברסיטה העברית. הפעילות נפסקה בערך בשנת תש"ו לאחר שסיימו את לימודיהם, והתגברות הפעילות של עליית הנוער.

2 מידע רב על חבורה זו שאבתי ישירות מתיקו הארכיוני של מרדכי חיות בארכיון הקיבוץ הדתי, ומריאיון שנערך עמו.

3 בתיק 215-32 בארכיון הקיבוץ הדתי נכלל דיווח על כל הקבוצות שהגיעו לקיבוץ הדתי בשנים תש"ב-תש"ה. ארבעה מבוגרי המפעל הגיעו בשנת תש"ב לשדה אליהו לקבוצה שהדריך אבי, שמואל ספראי ז"ל.

4 כך מזהיר מרדכי חיות בזיכרונותיו.



הדתית-רוחנית הייתה זקוקה לחיזוק,<sup>5</sup> לבין חבורת המנהיגים שלא היה להם ציבור להנהיג; בין ציבור שהקדים מחשבה למעשה וחולל מהפכה דתית מבלי שיצר משנה אידאולוגית, לבין חבורת מחנכים שידעו לעצב משנה חינוכית ואף ליישמה בחיי המעשה.

בני החבורה השתלבו בעיקר במערכת החינוך של הקיבוץ הדתי, ועיצבו אותה על אדני השילוב של תורה, תרבות המערב ופתיחות. זה לא היה המוסד הראשון ששילב חינוך דתי עם לימודי חול; גימנסיה תחכמוני בוורשא, שבה למדו חלק מהם, הייתה עבורם מעין מודל התחלתי. אבל הם חתרו לשילוב מתוכנן מראש, כדרך של "מלכתחילה", ולא כפשרה או הרכבה. מוסדות אחרים היו מוסדות דתיים שעיקר עיסוקם היה בחינוך דתי, וראו בלימודי החול הכשרה לחיי המעשה ופרנסה בלבד. מצד שני קמו מוסדות שראו בחיי המעשה עיקר, אך שמרו על מסורת ושמירת מצוות כדי לא ליצור מהפכה ולמנוע התנגשות בין שני העולמות הסותרים. בבתי המדרש לרבנים בגרמניה (בעיקר) חתרו ללימודי רבנות עם תרבות המערב, אך כאן היה חסר החיבור לחיי המעשה ולעשייה הציונית. מעבר לכך, בתי המדרש התוו דרך למנהיגות דתית, ודרכם הדתית לא תורגמה לתפיסה חינוכית המציעה את השילוב לכלל הציבור היהודי.

כל זאת בצד ביסוס מערכת החינוך על המקובל בתנועה הקיבוצית: לינה משותפת, אחריות הקבוצה על חינוך הילדים וכן הלאה. המודל החינוכי היה יותר משפחתי מהמקובל בתנועות הקיבוציות האחרות, אך זה היה עדיין בתחום הקיבוצי. אין זה מקרה שהקיבוץ הדתי היה הראשון שפרץ את מסגרת הלינה המשותפת (לינת הילדים בבתי ילדים), אם כי החלטות אלו, שכל קיבוץ קיבל בנפרד, באו רק מאוחר יותר.

התפיסה האידאית והחינוכית שהתגבשה בסמטאות העיר העתיקה, על ספסלי האוניברסיטה ובשיחות נפש ומחשבה רבות הייתה שהמחשבה הדתית אמורה להיזון לא רק מאוצרות המסורת היהודית, אלא גם מתרבות המערב מצד שני, ומחיי החול מצד שלישי. אינני משתמש במונח "תורה ועבודה"; מינוח זה מקובל היום לתיאור כללי של העולם הרעיוני המתואר. למעשה, היסודות של המחשבה החינוכית וחלק גדול מהמסד האידאי של תנועת "תורה ועבודה" עוצבו בידי חבורה זו. אבל בשנות הארבעים הייתה ל"תורה ועבודה" קונוטציה ברורה של עבודת כפיים במסגרת "חלוצית". חבורת הצעירים ראתה עצמה כחלק מהעולם הציוני-חלוצי, אבל בניגוד לקיבוץ הדתי ולמושב הדתי לא ראתה במלאכת הכפיים את פסגת המעשה הציוני. מעבר לכך, הם היו קרובים לעולם הסוציאליסטי ועסקו גם בסוציאליזם דתי, אך נושא זה, שהיה מרכזי בתקופה ההיא, תפס מקום משני בהשוואה ליתר מרכיבי המהפכה.

במקביל למהפכה השקטה של שילוב תורה ומעשה, חתרה הקבוצה גם ליצירת מודל לשיתוף הבנות בחינוך הדתי, כשותפות לכל דבר. כיום מתחוללת מהפכה של לימוד תורה לנשים, לימוד תלמוד לנשים ושיתופה של האישה בחיי הדת. בני החבורה יזמו מהפכה כזאת והגשימו אותה כבר אז. לימים יערוך דב רפל ספר זיכרון לאשתו פנינה.<sup>6</sup>

5 בקיבוץ הדתי השתלבו כמובן גם יודעי תורה ואנשי רוח, אך מספרם היה מועט.

6 ד' רפל, הפנינה – האשה היהודית בחינוך, במשפחה ובחברה, ספר זכרון לפנינה רפל, ירושלים: בני חמד, תשמ"ט.

בעת שהספר יצא לאור הייתה התנועה הפמיניסטית הדתית בארץ ישראל בחיתוליה, וזה היה פרסום כמעט ראשון בעברית של תפיסת העולם של הפמיניזם הדתי המתון. כאן ניתנה לראשונה בימה עברית לסיניתה איזק ולרעיונות שהיום מקובלים בחוגים נרחבים (אם כי עדיין שנויים במחלוקת).

במקביל לפעילות בעיר העתיקה הקים דב מפעל חצי פרטי של סמינרים רעיוניים שהיו מיועדים לצעירי הקיבוץ הדתי שהיו חסרי השכלה תורנית. רוב המשתתפים בסמינרים היו דווקא בנות שלא זכו להשכלה תורנית. אלה היו צעירים וצעירות שגורשו מבתי הספר בגרמניה בעקבות עליית הנאצים והיו מוכשרים ותאבי דעת, אך חסרי כלים של לימוד. גם בסמינרים אלו למדו בנות בצד בנים, בלי שחשו את עצמת המהפכה שבעצם הלימוד המשותף.<sup>7</sup>

בסמינרים אלו ניתנה לדב הזדמנות אדירה לעצב חניכים בוגרים, תאבי דעת וחסרי השכלה. כאן הוא הפגיש ציבור עם דרך לימוד המקרא של נחמה ליבוביץ,<sup>8</sup> עם לימוד ההיסטוריה, מחשבת ישראל ומקצועות נוספים שלא נכללו בסדר היום הלימודי הרגיל במסורת החינוך היהודי, אבל כולם בבחינת יציקת יין ישן ומסורתי לכלים בני זמננו. נראה לי שכאן, בפעילות בלתי פורמלית זו, הייתה לו ההזדמנות הטובה ביותר לעצב ולבצע סדר יום לימודי המתאים למאמין המודרני.

דב רפל הצטרף לקבוצת יבנה בשנת תש"ז. בזיכרון הציבורי של קבוצת יבנה הוא זכור כמחנך הראשון של קבוצת הבנים הראשונה. זיכרון זה איננו מדויק: הוא הצטרף ונשלח לעבודה חקלאית ככל חבר, אך לאחר פחות משנה נוצר משבר בבית הספר הזעיר של הקיבוץ, ודב נקרא אל דגל החינוך. הוא היה המחנך של הקבוצה הראשונה ביבנה, והמנהל הראשון של בית הספר, עד שנת תשי"ב. מסיפורי התלמידים, שכיום הם עצמם סבים, מצטיירת דמות של מורה בעל השפעה אדירה. מרוחק מהתלמידים, נוקשה במידה לא קטנה, אבל בעל כריזמה והשפעה אדירה. מעבר להשפעתו האישית על התלמידים עיצב את האתוס החינוכי והתרבותי של מערכת החינוך בקיבוץ הדתי. מערכת זו נותרה אמנם ייחודית וחריגה בחינוך הדתי, אך עם זאת הייתה לה השפעה על כלל מערכת החינוך הדתי בהיותה מעין סמן ("שמאלי"). סמן שזכה לביטוי הערצה, וגם לביקורת ולעוינות לא מעטה.

כבר מניתי את עיקרי המהפכה הדתית-חינוכית שהונהגה בידי דב. חלקים ממנה הפכו לנחלת הכלל, חלקים נדחו על ידי רוב החינוך הדתי-ציוני, וחלקים זכו להכרה רק בתקופה הרבה יותר מאוחרת.

במקביל לעבודתו בתור מחנך ומורה ריכז דב סמינר תורני בכפר הרואה, שהיה הבסיס לישיבת הקיבוץ הדתי בכרם דיבנה. מאוחר יותר היה דב ממקימי הישיבה, אך למרבה הפלא נשאר הוא עצמו דבק בתפקידו בבית הספר בקיבוץ. את ניהול הישיבה הפקידו בידי חברים מחוץ לקיבוץ. הקמת כרם דיבנה הייתה שלב מכונן במערכת החינוך הדתי

7 הערכות אלו הן כמובן כוללניות, ואני מסתמך בהן בין השאר על זיכרונותיה של אמי שהייתה אחת המשתתפות ומחסידותיו של אחד הסמינרים הללו. כל סמינר ארך חודשים מספר.

8 נחמה ליבוביץ הרביצה תורה במאות הזדמנויות שונות ונשאה עמה בשורה חדשה-ישנה, של לימוד התורה דרך עיני פרשני הפשט.



בארץ, אך עם זאת התרחקה הישיבה חיש מהר ממטרותיהם של המייסדים, ולא כאן המקום לניתוח תרומתה הרבה של הישיבה למערכת החינוך הדתי ולמחשבת הציונות הדתית.

בשנת תשי"ב התחולל מפנה נוסף. דב בחר להפסיק לעבוד במסגרת החינוך הקיבוצי והתמנה למנהל סמינר למורים דתיים בגבעת וושינגטון, סמוך מאוד לביתו בקבוצת יבנה. בזיכרונותיו מתוארת הקמת הסמינר כמעט כמקרה. בוגרים מתלמידיו נזקקו למוסד להמשך לימודיהם במסגרת על תיכונית. אולי בהשפעתו היה להם ברור שהמוסד הראוי הוא סמינר למורים. במקביל התמוטט מוסד גבעת וושינגטון הסמוך, שהיה עד אז בית ספר של עליית הנוער. דב יזם הקמת סמינר למורים לבני הקיבוץ הדתי, ובדיוק באותו זמן החליטה מדינת ישראל על הקמת שמונה סמינרים ואחד מהם דתי, להכשרת צוותי מורים לצורך העלייה הגדולה שהגיעה לארץ. תכניתו של דב הפכה לפתע מעשית, שכן הייתה תכנית המגירה שהציבור הדתי היה יכול להציע. הסמינר נקרא "סמינר למורים וגננות של הקבוץ הדתי", וניהולו של דב היה טבעי, שכן הוא הלך לשם עם קבוצת הבוגרים "שלו".<sup>9</sup>

עבור מחנך בנשמתו, בן 36 בסך הכול, היה ניהול סמינר למורים בבחינת התגשמות חלום. ברם, בזיכרונותיו של דב אין תקופה זו תופסת מקום מרכזי. זרם ההיסטוריה שינה את כיוונו. בני הקיבוץ הדתי לא נמשכו לסמינר למורים: אלו שרצו בלימודים גבוהים פנו לאוניברסיטאות, ובאופן כללי עילית התלמידים בארץ לא הגיעה לסמינר למורים, ודב מצא עצמו שרוי תקופה ארוכה בפעילות מחוץ לתנועה ומחוץ לזרם המחשבה העיקרי.

מבחינתו של הקיבוץ היה מהלך זה של המשך ניהול גבעת וושינגטון כרוך באכזבה עמוקה, שכן הקיבוץ הסתייג מ"עבודת חוץ". הקיבוץ תמך ביציאה לפעילות ציבורית לזמן קצוב, אך לא כאורח חיים. קשה כמובן לדעת מה גרם לדב להחליט לצמצם מאוד<sup>10</sup> את מעורבותו במערכת החינוך הקיבוצית. האם הייתה זאת תחושת האחריות לכלל הציבור הדתי, או אולי אכזבה ממה שכונה "התוצר החינוכי" של הקיבוץ הדתי, ואולי הוא חש שנועד להיות יותר מאשר מחנך בפועל. באחד הרעיונות אֶתו מגדירה השואלת: "האם 'נתקעת' שם מתוך אינרציה?", ונענית בתשובה חיובית.<sup>11</sup> מן הסתם היו כרוכים בכך גם האחריות כלפי המוסד שהקים, והרצון להתוות מודל של מחנכים אנשי תורה ועבודה.

מכל מקום, במשך שבע עשרה שנה ניהל דב רפל את הסמינר בגבעת וושינגטון, ובחמש השנים האחרונות החל ללמד באוניברסיטת בר-אילן. בשנת תשכ"ט (1969) החל ללמד באוניברסיטת בר-אילן באופן מלא. בכך נפתח למעשה פרק חדש בפעילותו של דב: ממחנך בפועל הפך לחוקר ולמחנך בכתב, העושה את עבודתו העיקרית בכתיבה

9 במקביל לפעילות המתוארת כאן מילא דב שלל תפקידים תנועתיים בתחום החינוך הדתי. התוכנות שהניעו אותו מרתקות, אך הדברים היו בהיקף תנועתי של הקיבוץ הדתי, וממילא לא הגיעו לאוזני הציבור הדתי הרחב.

10 דב רפל המשיך ללמד בבית הספר התיכון בקבוצת יבנה, במידה מצומצמת, עוד שנים רבות (עד שנות השמונים), אך עיקר עיסוקו היה מחוץ לקיבוץ.

11 תיק דב רפל בארכיון הקיבוץ הדתי, ריאיון עם דינה ספראי.

ובהרצאות ולא בעבודה "בשטח". במקביל המשיך כל השנים, עד למותו בשנת תשס"ד, ללמד במסגרות שונות – בבית הספר ביבנה, בישיבת הקבוץ הדתי, בחוגים בקיבוצו ובעשרות מוסדות אחרים, אך עיקר תרומתו היה בכתב.

את עבודתו בכתיבה החל דב עוד לפני המפנה בתשכ"ט. הפרסומים הראשונים הם משנת תש"י, ומאז לא חדל לפרסם ליקוטי מקורות, דברי הגות ומאמרים חינוכיים וציבוריים.

עבודתו המחקרית של דב רפל מדהימה בהיקפה ובגיוונה. הוא עסק רבות בחקר התפילה, ובנוסף כתב ספר על תרגום אונקלוס, פרסם מחקרים בנושאים שונים וריכוז מפעל של איסוף תכניות חינוכיות בתולדות ישראל, מפעל המחייב בקיאות ושקדנות רבה, אשר יצא גם כספר. כמו כן כתב ספר על לימודי המדעים במחשבת ישראל (לקט מקורות ומבוא מקיף) ופרסם פרשנות למקרא של פרשני ימי הביניים, בצד פרשנות עצמית שלו לפרקי תנ"ך. אהבתו הגדולה הייתה כתביו הפילוסופיים של הרמב"ם, וכן הלאה. מעבר לכך הוא היה טיפוס של לקסיקוגרף. הוא התמצא בכל נושא יהודי, החל ממקרא, תלמוד, פרשנות ימי הביניים, פיוט וכו'. היקף הקריאה שלו, ובעיקר ידע המקורות, היה מרשים ביותר. זאת בצד ידע מקיף בתרבות המערב, החל בפילוסופיה וכלה באמנות ובתולדות האמנות.

המחקרים שפרסם מגוונים ביותר, ברם מבחינתו של דב רובם מתלכדים סביב שאלת עיצוב החינוך היהודי. הוא כתב ספר על "שבע חכמות" כדי להצדיק בעקיפין את שילוב תרבות המערב והמדעים בסדר היום של החינוך הדתי בישראל. הוא כתב ספר על שיטת הפלפול והמתנגדים לה כדי להראות שדרך הפלפול, המקובלת כיום כדרך המלך בעולם הישיבות, אינה אלא דרך אחת מיני רבות ושהיא שנויה במחלוקת (כמו דרכים אחרות). כל אלא לא נכתבו כספרי פולמוס אלא כמחקר אובייקטיבי וכלקט מקורות. ואכן זו הייתה דרכו – לא לימוד של התנגדות אלא בירור האמת, כך שדרכו והעדפותיו נמצאו "טבעיות". הספר על תרגום אונקלוס נכתב משום שהתרגום היה חלק מעולם בית הכנסת, ומצוי בידי כל המקשיב לקריאת התורה. בספר יש קריאה סמויה להשיב לתרגום את כבודו האבוד בסדר היום הלימודי של "שנים מקרא ואחד תרגום".

באוניברסיטה התרחק מתפקידים ארגוניים ומנהליים. העסקנות האוניברסיטאית הייתה רחוקה ממנו, והאוניברסיטה לא השכילה לנצל את ניסיונו וכישרונו הארגוני הרב. רק מאוחר יותר, כשהתקרב לשנתו השמונים, הסכים לשמש בתור ממלא מקום הרקטור בטורו קולג' למשך שנה.

במסגר מאמר זה ברצוני להתמקד בעבודתו בתחום התפילה, שיש בה כדי לייצג את אופיו המחקרי המיוחד.

במאמר שהוא כמעט אוטוביוגרפי דב מגדיר את עצמו לא כחוקר תפילה, אלא כבעל גישה לתפילה.<sup>12</sup> את מחקר התפילה הוא מאפיין בעיסוק בפרטים, בתולדות הנוסח ובמקבילות, ואילו את "הגישה", שהיא גישתו, הוא מאפיין כתפיסת המכלול. תפיסה

12 ד' רפל, "על חקר התפילה ועל הגישה לתפילה", פתחי שערים (בעריכת י' רפל וג' רפל), ירושלים: ספרי חמד ומכללת ליפשיץ, 2001, עמ' 25.



שאיננה מתעלמת מהפרטים ובוודאי שאיננה מדחיקה אותם, אך איננה מעמידה אותם בתור מטרה אלא בתור אמצעי להבנת התפילה.

פרופ' רפל הרבה לעסוק בחקר התפילה. לימים ערכו שני בניו קובץ מאמרים, "פתחי שערים"<sup>13</sup>, הכולל את מאמריו בנושא, כולל מאמרים בנושאים קרובים. שתי תופעות חיצוניות מייחדות את הקובץ. ראשית יש שם מאמרים רבים שפורסמו בבמות שאינן מקצועיות מובהקות ("שנה בשנה", "ישורון" וכדומה), ורבים שפורסמו בבמות חינוכיות ("שדה חמ"ד", "מעיינות" ועוד). רבים מהמאמרים פורסמו בביטאונים הקיבוץ הדתי "עמודים" ו"ידיעות יבנה", ואפילו בדפים שחולקו לחברי הקיבוץ לקראת אירועים מיוחדים. פרופסור רגיל מעדיף לפרסם בבמות מקצועיות, ואם הוא מפרסם בבמות שאינן מקצועיות הרי שהדבר ניכר לא רק באי ההקפדה על כללי הציטוט, אלא גם בכך שמאמרים כאלה הם פחות יצירתיים ובעלי ערך משני. דב לא התנהל לפי כללים אלו. הוא כתב לציבור ולמי שביקש לדעת ולא חיפש אחר הברק המקצועי. יתר על כן. בדרך כלל כותב המאמר רוצה להראות את כוחו וגבורתו. הוא מרבה בהערות למדניות ומתוחכמות, לא אחת בבחינת "הערות מחפשות מאמר" (בלשון ה"ברנז'ה"). לא כן אצל דב רפל. לא אחת הוא כותב באופן כללי, תוך שהוא מתעלם מפרטים, מנוסחאות אחרות וכו'. אך אין זו שכחה או התעלמות, שכן במאמר אחר מתברר שהוא מכיר את כל הפרטים, ומתמצא היטב בכל מה שנכתב.

כתיבתו לא הייתה לשם המדע והמחקר אלא הייתה כתיבה חינוכית, הווה אומר: כתיבה שנועדה לחנך ולעצב את המתפלל. אנשי המדע הדתיים, חוקרי מחשבת ישראל, נתקלים לא אחת בבעיות המעמדות אותם עם דרך הלימוד המסורתית ועם המוסכמות הדתיות. אני כותב את הדברים בתור דור שני של חוקרי חכמת ישראל, ומתוך היכרותי האישית עם כתביהם ועם התנהלותם האישית של גדולי הדור הקודם מחד גיסא, ושל בני דורי מאידך גיסא. ההתנגשות בין מסקנות המדע בדבר התפתחות ההלכה ושיקוליה לבין דרך החשיבה המסורתית איננה בת פתרונות פשוטים. את אנשי המחקר ניתן להערכתו לחלק למספר קבוצות:

- (1) אלו שהמחקר הביא אותם לעזיבה מלאה או חלקית של אורח החיים של שמירת מצוות. בדרך כלל אצל אלה ההסתייגות משמירת המצוות, ולעתים גם ההסתייגות מעצם הדתיות היהודית, קדמה למחקר והמחקר רק ביסס אותה.
- (2) אלו שבחרו בדרך של מידור קיצוני, בבחינת "היה יהודי בביתך ומדען בצאתך". אלו יכולים לכפור במעמד הר סיני, ולהמשיך להקפיד על שמיעת כל אות ותג בקריאת התורה. אחד המקרים הקיצוניים של סכיזופרניה זו הוא ישעיהו ליבוביץ. מצד אחד הוא מצדיק את קיום המצוות, כולל התפילה בהיותה צו ה' נעדר היגיון וסיבה, ומצד שני הוא יודע בבירור שהתפילה ורבות מהמצוות הן פרי החלטה של חכמים, ולא צו משמים. ההפרדה בין אורח החיים, הפילוסופיה האישית והמסקנות המדעיות הגיעו אצלו לממדים מפתיעים. אצל חוקרים אחרים המידור פחות בולט, אך עשייתם הדתית מנותקת ממסקנותיהם המחקריות. חלק מהם עוסקים בנושאים שאינם מחייבים אותם להתמודד עם מוסכמות דתיות, ומדחיקים את הנושאים הבעייתיים.

(3) חוקרים שהתמודדו עם מסקנות המדע שלהם, ומצאו לעצמם פתרונות שונים. הם נותרו שומרי מצוות למרות המסקנות הראשוניות בדבר התפתחות ההלכה ונסיבותיה. יש מהם שמחקריהם גרמו להם לנקוט עמדה במחלוקות בתוך הציבור דתי, לתבוע שינוי ביחס להלכה זו או אחרת כגון ביחס לנשים, לבעיית העגינות, לדרכי לימוד התורה ולשאלות נוספות. אבל עם זאת הם לא פרצו גדר בהתנהגותם האישית. אני מעיד על עצמי ועל אבי ז"ל שאנו שייכים לקבוצה זו. עם זאת אנשי קבוצה זו מנהלים מחקר פתוח, ועושים כל מאמץ מודע כדי שהמוסכמות הדתיות לא יפגעו במסקנות המדעיות. אינני אומר שהשפעה כזאת איננה קיימת, אך אם היא קיימת היא בלתי מודעת. מצד שני, דווקא דתיותם גורמת להם לעסוק בחקר מדעי היהדות מתוך מטרה למצוא את האמת ולברר את יסודות אורח חייהם.

(4) אנשי מדע שהמדע שלהם שימש בסיס לעולמם הדתי המסורתי. לקבוצה זו היה שייך דב רפל, והדבר בולט בעיקר במחקריו על התפילה, ואלו ישמשו עבורנו דוגמה. אלו עוסקים במחקר בתור חלק מעשייתם הדתית, ותוצאות המחקרים הופכים למנוף להעמקת המודעות הדתית ולשמירת המצוות.

היהדות הממסדית כיום "מגינה" על נוסח התפילה הקיים בעזרת הססמה שהתפילה נוסדה בידי אבות עולם, שיש בה כוונות נסתרות, וממילא אסור לשנות בה תג ואות. דב במחקריו לא יכול היה להתעלם מכך שאין במקרא רמז לתפילה ממוסדת, ושנוסח התפילה עבר שינויים רבים במהלך הדורות. הוא מתמודד עם שאלות כגון מה ראו עורכי הסידור לצרף פסוקים מדברי הימים;<sup>14</sup> הוא סוקר את הדעות השונות בדבר השאלה מתי גובש נוסח התפילה, וממתי התוספות השונות.<sup>15</sup> כל אלה אינם מעוררים אצלו תביעה לשינוי התפילה או לביטולה. אדרבה. הוא פרסם מחקרים אלו בביטאונים של מורי החינוך הדתי מתוך הנחה שיש ללמד את התלמידים את התפילה. הידיעה והמחקר יגרמו להם להתמקד בתפילה ולהבין אותה ואת מטרותיה. כך, למשל, פרסם בשנת תשכ"ח בקובץ "התפילה" לקט מקורות נידחים המתמודדים עם השאלות העיקריות: האם התפילה מועילה, ומה היא צריכה לכלול כדי שתהיה "ראויה להתקבל". זאת מתוך ההנחה הסמויה שלא תמיד התפילה מתקבלת, ושתפקיד האדם להתפלל באופן שתהיה ראויה לכך, אך הקבלה היא בידי בורא עולם.

אצל דב רפל לא הייתה הפרדה בין דברי הגות יצירתיים לבין מחקר. הוא העז להתמודד עם השאלות של סיבות התפילה ושל תפקידה. בשנת תשכ"ו פרסם ב"עמודים" מאמר בשם "תפילת האדם המודרני". עצם הכותרת יש בה העזה והתרסה, בהכרה שתפילתנו איננה רק המשך של תפילת הקדמונים. הוא מציג שלושה הוגים שהציעו הסברים שונים לתפילה (הרברד, השל וליבוביץ), מראה עד כמה הם סותרים אחד את השני, ומציע מעין סינתזה: "מתוך הנימוקים של השל והרברג חייב אדם להתפתח ולהגיע לעמדות של ליבוביץ".<sup>16</sup> ליבוביץ הוא כידוע זה שהסביר שתפילה היא ביטוי להצהרה על קבלת עול מלכות שמים. בסיום המאמר, בקטע קצר המנוסח

14 פתחי שערים (לעיל, הערה 12), עמ' 94.

15 שם, עמ' 78–79, ועוד מקומות רבים.

16 שם, עמ' 306.



בדייקנות האופיינית לדב, הוא משכלל את גישתו ה"נוקשה" מעט של ליבוביץ ומדבר על קיום מצוות (מצוות התפילה) לא רק כביטוי לחובה ("הצהרת קבלת עול מלכות שמים" – בסגנונו של דב), אלא כביטוי משלים לאהבת ה'. כל זאת בקצרה, במאמר לציבור, בניסיון מודע להימנע מלמדנות יתר ומציטוט עשרות מדרשים. אין ספק שדב ידע שבמחשבת התנאים הוצגו שתי הגישות הללו: קיום מצוות מתוך יראה לעומת קיומן מתוך אהבה. אבל לצורך הציבור הוא חשב שאין חשיבות להפגנת הידע, וצריך להציג את עצם הרעיון.

דב רפל לא היה רק חוקר תפילה; הוא שאף שהתפילה תדבר ללבו של המתפלל, ולשם כך סבר שיש ללמוד את הרכב התפילה ולברר את תוכנה. אבל בשם תביעה זו תבע גם להכניס לנוסח הדברים משמעויות אחרות. במאמר מרגש<sup>17</sup> הוא כותב על כך שבכואנו להתפלל תפילת ימים נוראים "אולי כדאי להוסיף לא רק מי יחיה ומי ימות" אלא גם "איך יחיה ואיך ימות", ומתדיין בשאלת הטיפול בקשישים. במאמר אחר הוא מציג תכנים נוספים, אקטואליים לרשימת העוונות הנמנים ב"על חטא שחטאנו", רשימה שמצא בעיתון אמריקאי ומכילה עוונות כאי הקפדה על מחזור חומרים. בכל אלו לא היה ניסיון לשינוי התפילה, אלא להחדרת משמעות אקטואלית לה.

הוא לא נמנע גם מתביעות לשינוי של ממש. הוא כתב נגד קיום צום בצום גדליה, ו"הודה" בפומבי שמאז מלחמת ששת הימים ושחרור ירושלים אינו צם את צום י"ז בתמוז.<sup>18</sup> אבל תביעות אלו לא תפסו אצלו מקום מרכזי. הן באו מתוך תפיסת התפילה והמצוות כפעולה בעלת משמעות, ולא מתוך רצון לשנות.

ברכה לעצמה קובעת תרומתו של דב לנוסח התפילה של יום העצמאות שיצא מבית היוצר של הקיבוץ הדתי. הנוסח עוצב בידי הוועדה לחיים הדתיים של הקיבוץ הדתי, והשתתפו בה מספר חברים. דב היה חבר "בכיר" בקבוצה זו, שימש כ"דובר" הבלתי רשמי של הוועדה ונטל חלק מכריע בדיון הציבורי סביב הנושא. יום העצמאות שימש עבורו הזדמנות להגשים ולממש את מחשבותיו על תפקיד התפילה ומהותה. נוסח התפילה נקבע בשנת תשי"ב, ודב המשיך לעסוק בנושא פעמים מספר. ההזדמנות האחרונה הייתה בריאיון אתו בשנת תשנ"ח.<sup>19</sup>

פרשה זו של עיצוב נוסח התפילה של חג העצמאות ראויה לדיון לעצמו, דיון שלא כאן מקומו. דומה שזהו השינוי העיקרי שחל בסידור התפילה במאות השנים האחרונות, שינוי שעדיין שנוי במחלוקת משפטית (בדבר סמכות השינוי) ואידאולוגית (האם יום הקמת מדינת ישראל הוא חג דתי). במסגרת זו נסתפק בקביעה הקצרה שהרבנות פסקה על שינויים מעטים בנוסח התפילה, ובעיקר על אמירת הלל ללא ברכה. הקיבוץ הדתי החליט על גיבוש נוסח אחר שכלל הלל בברכה, גם בערב חג (כמו בפסח), ברכת גאולה, קריאה בתורה והפטרה בברכה. שינויים כאלה לא הכיר סידור התפילה זה מאות שנים. כל זאת בנוסף לברכה לשלום המדינה ולחיילי צה"ל, שעליה החליטה הרבנות, אך ללא ברכות.

17 שם, עמ' 171.

18 שם, עמ' 168, 189.

19 שם, עמ' 214–217.

את תהליך עיצוב נוסח התפילה הובילה כאמור ועדה של הקיבוץ הדתי, ודב רפל היה בה הרוח החיה. הנוסח זכה לברכה חלקית, מעין הסכמה, של הרב גורן, ונשען על אישורו של הרב בר שאול. אין צריך לומר שהכנסת ברכות חדשות (ליתר דיוק החלת ברכות מקובלות על תאריך זה), יש בה חידוש מעורר מחלוקת. דב רפל היה שמרן למדי, אך בתחום זה של התחדשות התפילה ראה ערך כפול, הן בשל הצורך הדתי לבטא בתפילת הודאה את תודתנו לבורא עולם, והן בשל עצם הפיכת התפילה לכלי הביטוי של היהודי המודרני.

דומה שהפעילות הציבורית, החינוך והמחקר נועדו כולם למטרה אחת – הפיכת התפילה לנגישה יותר, חיה יותר וממשית יותר עבור כל מתפלל. דב עצמו במאמריו ניסה לנתח לא רק את חשיבות התפילה, אלא גם כיצד היא צריכה להשפיע על המתפלל, ולכך כיוון חלקים נכבדים ממחקרו.

עם מותו, בגיל 85, אבד לעולם המחקר והיצירה הדתית, ולעולם החינוך בפרט, חוקר ויוצר שהמחקר ושמירת המצוות היוו עבורו מכלול מגובש של דרך עולם דתית.

## הדואליות כמאפיין סגנוני של הדיון בתפילה בספר העקרים לר' יוסף אלבו

דרור ארליך

טיפולו של ר' יוסף אלבו בראשית המאה ה-15 בהיבטיה המחשבתיים של התפילה, להבדיל מהיבטיה ההלכתיים, ההיסטוריים והליטורגיים, הוא במידה רבה תופעה בלתי שגרתית בהגות היהודית של ימי הביניים, וזאת הן מבחינת כמותו והן מבחינת איכותו. מן הפן הכמותי דיונו המרכזי של אלבו בסוגיה זו, בספר העקרים מאמר ד, פרקים טז-כד, הוא דיון נרחב במיוחד. מן הפן האיכותי לפנינו אחד הניסיונות הראשונים בתולדות הפילוסופיה היהודית להציג שיטה עיונית מקיפה בעניין משמעותה של התפילה, יסודותיה הנפשיים והדתיים, הדינמיקה הפנימית שלה, תכליתה ותוצאותיה, תוך התמודדות עם הבעיות הפילוסופיות, הפסיכולוגיות, התאולוגיות והפרשניות שאותן היא מעוררת. אמנם קדמו לאלבו הוגים יהודיים אשר העירו הערות בעלות חשיבות בנושא התפילה, ובכללם ר' בחיי אבן פקודה, ר' יהודה הלוי, הרמב"ם ור' חסדאי קרשקש, אך דומה כי על פי רוב הם הקדישו לכך דיונים קצרים למדי ולא הציגו תמונה כוללת ושיטתית בסוגיה להיבטיה השונים.<sup>1</sup>

על רקע תכונותיו אלה של הדיון שאלבו מנהל בסוגיית התפילה בספר העקרים בולט בחסרונו טיפול מחקרי יסודי בעניינו. חוקרים אחדים אמנם ניסו לאפיין בקווים כלליים את תפיסת התפילה של אלבו, אך עד כה לא הוקדש לה ישירות דיון מקיף ושיטתי. מטרתו הראשונה של המאמר הנוכחי היא, אם כן, לדון באופן שיטתי בהיבטיה השונים

\* מאמר זה הנו עיבוד מחודש ומעודכן של הסעיף העוסק בתפילה בעבודת הדוקטור שכתבתי בהדרכתו של פרופ' דב שוורץ: "פילוסופיה ואמנות הכתיבה בספר העקרים לר' יוסף אלבו", אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשס"ד.

1 ראוי לציין כי טיפול נרחב בתפילה לפני אלבו אפשר למצוא אמנם בספר מנורת המאור לר' ישראל אלנקאווה, מהרוגי פרעות קנ"א, אך בדבריו מודגשים היבטיה המוסריים ולא הפילוסופיים. ראה ר' ישראל בן יוסף בן אלנקאווה, ספר מנורת המאור, ב, מהדורת ה' ענעלאו, ניו יורק, תר"ץ, עמ' 5–50. לדיונים נרחבים יחסית בסוגיית מהותה של התפילה בהגות היהודית בפרובאנס במאות 13–14 ראה ח' קרייסל, "מדו-שיח להתבוננות: הטרנספורמציה של מהות התפילה בפרשנות הפילוסופית היהודית בפרובנס בימי-הביניים", שפע טל: עיונים במחשבת ישראל ובתרבות יהודית מוגשים לברכה זק (בעריכת ז' גריס, ח' קרייסל וב' הוס), באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, תשס"ד, עמ' 59–83.



של תפיסת התפילה של אלבו, כפי שעולים הם הן מדיונו המרכזי בעניינה והן מהתבטאויותיו השונות לגביה במקומות נוספים בספרו. ממצאיו העיקריים של המאמר, המבוססים על דיון בדגש טקסטואלי מובהק, הם שלגבי חמישה עניינים מרכזיים שבהם אלבו מטפל במסגרת דיוניו בתפילה מופיעות בדבריו שתי עמדות שונות זו מזו ואף מנוגדות זו לזו. לפיכך, נראה כי נכון יהיה לטעון שהדיונים בתפילה בספר העקרים מתאפיינים בדואליות שיטתית. בהמשך נבקש להציע שדואליות זו מתפקדת כאמצעי הסתרה סגנוני-ספרותי במסגרת הכתיבה האזוטרית שאלבו נקט בספרו.<sup>2</sup>

#### א. מצב המחקר

כאמור, דיונו של אלבו בתפילה לא זכה עד כה לניתוח יסודי בספרות המחקר. ניתן לתלות זאת מחד גיסא בכך שחקר תולדות ההגות היהודית גילה עד לשנים האחרונות עניין מוגבל בלבד בניתוח סוגיות ממשנתו של אלבו, וזאת בעיקר בשל אפיונו כהוגה לקטן ולא מקורי;<sup>3</sup> מאידך גיסא אפשר שהדבר נובע מן המיעוט היחסי של הטיפול המחקרי בהיבטיה הפילוסופיים של התפילה בהגות היהודית בימי הביניים ככלל, להוציא את הדיון הנרחב העוסק בתפיסתו של הרמב"ם.<sup>4</sup> מכל מקום, גם המחקרים

2 על הכתיבה האזוטרית המאפיינת את ספר העקרים ראה ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ב, עמ' 183–196; ד' ארליך, "פילוסופיה ואמנות הכתיבה בספר העקרים לר' יוסף אלבו", עבודת דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד.

3 דומה כי תרומה מכרעת לעיצוב דמותו זו של אלבו בעיני החוקרים תרם יוליוס גוטמן, וראה י"י גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"א, עמ' 229; הנ"ל, "לחקר המקורות של ספר העיקרים", דת ומדע: קובץ מאמרים והרצאות (בעריכת ש"ה ברגמן ונ' רוטנשטרייך), ירושלים: מאגנס, תשט"ו, עמ' 169–191.

4 מספר מאמרים בנושא זה נקבצו בקובץ התפילה היהודית: המשך וחידוש (בעריכת ג"ח כהן), ירושלים: קדם, תשל"ח. כן ראה י' בן-ששון, "עיון תפילה בהגות ימי הביניים: שלוש שיטות בעניין משמעותה ותוכנה של התפילה", נתיבות, 15 (תשל"ט), עמ' 152–171. לביבליוגרפיה נוספת בנושא משמעות התפילה היהודית ראה י' תבורי, רשימת מאמרים בענייני תפילה ומועדים, קרית ספר, מוסף לכרך סד, ירושלים, תשנ"ב–תשנ"ג, עמ' 1–7; קרייסל (לעיל, הערה 1), שם. יוצאת דופן מבחינה זו היא, כאמור, תפיסת התפילה של הרמב"ם שזכתה לטיפול נרחב במחקר, וראה למשל מ' פוקס, "התפילה במחשבתו של הרמב"ם", בתוך התפילה היהודית (לעיל, הערה זו), עמ' 142–167; D. R. Blumenthal, "Maimonides: Prayer, Worship and Mysticism", *Approaches to Judaism in Medieval Times* (ed. idem), vol. 3, Atlanta, Georgia: Scholars Pr., 1988, pp. 1–16; I. Robinson, "The Evolution of Divine Worship According to Maimonides", *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies* [Studies in the History of Philosophy, vol. 17] (eds. idem et al.), Lewiston, N.Y.: E. Mellen Pr., 1990, pp. 266–276; י' בלידשטיין, התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים-באר שבע: מוסד ביאליק ואוניברסיטת בן-גוריון, תשנ"ד; W. Z. Harvey, "Les Sacrifices, la Prière, et l'étude chez Maïmonide", *REJ*, 154 (1995), pp. 97–103; E. Benor, *Worship of the*

המעטים שנגעו, ברב או במעט, בתפיסת התפילה של אלבו, הסתפקו על פי רוב בהצגת סיכום תמציתי של דבריו בדיון המרכזי ותו לא. מן המחקרים השונים מתקבלת התמונה הבאה: לפי תפיסת אלבו תכליתה של התפילה איננה השפעה על רצונו של האל או ניסיון של האדם לגרום לאל שיפעל בדרך זו ולא בדרך אחרת, כלומר שישנה את גזרתו הקודמת שגזר עליו ויחליפה בגזרה אחרת, טובה ממנה. שינוי מסוג זה פירושו פגיעה בשלמותו של האל, ולכן אין לתאר את התפילה כסיבה להתרחשותו. במקום זאת, התפילה מכוונת לגרימת שינוי או תיקון פנימי באדם המתפלל עצמו, וזאת בדומה לתהליך התשובה. תיקון פנימי זה מוביל להעלאת מדרגתו הרוחנית של האדם, באופן כזה שגזרה שנגזרה עליו בהיותו במדרגתו הרוחנית הקודמת לא תחול עליו עתה, בו בזמן שטובה שלא היה ראוי לקבל במדרגתו הקודמת תחול עליו עתה בהיותו ראוי לקבלתה.<sup>5</sup>

להלן נטען כי תיאור זה אינו ממצה את תפיסת התפילה של אלבו כפי שהיא מוצאת את ביטוייה בספר העקרים. במקום תפיסה מוניסטית זו נצביע על הדואליות השיטתית המאפינת את דיוניו של אלבו בחמישה מהיבטים השונים של התפילה: (1) בתפיסה הכללית של משמעות תפילת הבקשה; (2) בביסוס יתרונה של תפילת ציבור על פני תפילתו של היחיד; (3) במשמעותו של מושג ה"הכנה", אחד המושגים המרכזיים בתפיסת התפילה שמניח אלבו בדיונו המרכזי בסוגיה; (4) בתיאור התהליך המתרחש בנפש האדם המתפלל עובר לתפילתו; (5) בפרשנות מונח מקראי המתייחס לסוגיית תפילת השבח ולתורת תוארי האל.

נקדים ונציין כי מוקד התעניינותו של אלבו בדיוניו השונים בתפילה, כפי שעולה גם מן הרשימה דלעיל, היא תפילת הבקשה, ואילו הדיון בתפילת השבח וההודיה לאל נדחק לשוליים. תמונת ראי למצב זה ניתן למצוא אצל ר' חסדאי קרשקש, רבו של אלבו, אשר בדיונו המרכזי בתפילה בספרו אור השם (מאמר ג, חלק ב, כלל א) התמקד בתפילת השבח וזנח כמעט כליל את הטיפול בתפילת הבקשה.<sup>6</sup> למרות הבדל יסודי זה ישנם

*Heart: A Study of Maimonides' Philosophy of Religion*, Albany: State University of New York Pr., 1995; קרייסל (לעיל, הערה 1), עמ' 63–72.

5 סיכום זה מבוסס על מספר מחקרים שנוטים לחזור על אותן הנקודות מתוך דיונו של אלבו, וראה י' היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, א, ירושלים: ההסתדרות הציונית, תשכ"ו, עמ' 113–114; שם, ב, עמ' 144, 274 הערה 229; E. Berkovits, "Prayer", *Studies in Torah*; Judaism Presented to Dr. Samuel Belkin (ed. L. D. Stitskin), New York: Yeshiva University Press, 1969, pp. 157–158; ש"ב אורבאך, עמודי המחשבה הישראלית, ב, ירושלים: הסוכנות היהודית, תשל"ב, עמ' 636–638; ש' רוזנברג, "תפילה והגות יהודית – כיוונים ובעיות", בתוך התפילה היהודית (לעיל, הערה 4), עמ' 101; בן-ששון (לעיל, הערה 4), עמ' 159–160; J. Gellman, "Judaic Perspectives on Petitionary Prayer", *Referring to God: Jewish and Christian Philosophical and Theological Perspectives* (ed. P. Helm), Richmond, Surrey: Curzon, 2000, pp. 130–131.

6 לתפיסת התפילה של קרשקש ראה למשל רוזנברג (לעיל, הערה 5), עמ' 100; ש"ב אורבאך (לעיל, הערה 5), ג, עמ' 1144–1148; ז' הרוי, "יסודות קבליים בספר אור ה' לר' חסדאי קרשקש", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 105–108; נ' אופיר, "קריאה



סימנים ברורים לכך שדיונו של קרשקש עמד לנגד עיניו של אלכו בעת כתיבת פרקי התפילה של ספרו, ולחלקם נתייחס במהלך דברינו.

ב. שני דגמים מנוגדים בעניין משמעותה של תפילת הבקשה

נראה באופן ברור למדיי כי בספר העקרים מופיעים שני דגמים שונים ומנוגדים זה לזה של תפילת הבקשה. הדגם הראשון מופיע בדיון המרכזי בסוגיה, במאמר ד', בעיקר בפרקים טז ו-יח, והוא אשר הוצג לעיל כדעה המקובלת במחקר ביחס לתפיסת התפילה של אלכו. לפי דגם זה תפילת הבקשה משמשת הכנה נפשית של האדם לקבלת השפע האלוהי, כתיקון פנימי רוחני שעובר האדם המתפלל עצמו כדי להינצל מרע ולזכות בטוב, ואין בה כל ממד של תקשורת ישירה בינו ובין האל. לצד דגם זה ניתן להבחין בספר העקרים בדגם נוסף, המופיע בעיקר בכמה מפרקי מאמר א'. לפי דגם זה תפילת הבקשה היא פנייה של האדם אל האל בבקשה מסוימת, מתוך ציפייה להיענותו לפנייה זו.

לפנינו, אם כן, שני דגמים שונים של תפילת הבקשה. הניגוד בין השניים נובע מהנחות היסוד המכוננות כל אחד מהם: לפי הדגם הראשון התפילה מחוללת שינוי פנימי באדם, שכן מטעמים פילוסופיים כאלה ואחרים לא ייתכן שהיא מחוללת שינוי כלשהו באלוהות, ולכן אין לראות בתפילה אמצעי תקשורת בין האדם לאל; לעומת זאת, הדגם השני מקבל את הגרסה המסורתית התמימה, ולפיה האל אכן שומע את תפילת האדם אליו ועשוי לקבל בעקבותיה החלטות מסוג זה או אחר ואף לשנות את הגזרה שגזר על האדם קודם התפילה. מכאן שהתפילה היא אמצעי תקשורת של האדם עם האל. להלן נכנה את הדגם הראשון בשם "דגם בלתי-תקשורתי", ואת הדגם השני בשם "דגם תקשורתי".

# 1. הדגם התקשורתי של התפילה במאמר א

במאמר א של ספר העקרים אין אמנם דיון מסודר בנושא התפילה, אך הרושם המתקבל מעיון באחדים מפרקי המזכירים נושא זה הוא שאלכו תופס את התפילה כאמצעי תקשורת בין האדם המתפלל לבין האל השומע את תפילתו ועשוי לקבלה.

פרק יח עוסק בדרכי האימות של נבואת הנביא ושל שליחות השליח האלוהי לנתינת התורה.<sup>7</sup> במהלך הפרק אלכו טוען כי אמונתם של בני ישראל במשה רבנו וקבלת מרותו על ידם לפני מעמד הר סיני התבססה על האותות והמופתים שעשה, "בהיותם מאמינים שהשם שומע צעקתו ומקיים דבריו" (ספר העקרים א, יח, 156, 14–15).<sup>8</sup> כלומר, בני

חדשה באור ה' לר' חסדאי קרשקש ובעיית האנוסים", דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, ג (1993), עמ' 45–47; הנ"ל, "סוד הקדיש – טקסט קבלי שיוחס לרב חסדאי קרשקש", דעת, 46 (תשס"א), עמ' 13–28.

7 על דרכי האימות של הדת האלוהית והקשרה הפולמוסי של סוגיה זו ראה למשל ד' לסקר, "תורת האימות במשנתו הפילוסופית של יוסף אלכו", דעת, 5 (תש"ם), עמ' 5–12.

8 ההפניות לספר העקרים בגוף הטקסט ובהערות השוליים מתייחסות למהדורתו המדעית של החיבור, ספר העקרים לרבי יוסף אלכו, מהדורת י' הוזיק, פילאדלפיא: החברה היהודית



ישראל האמינו שהאל שומע לתפילתו של משה ונענה לה.

פרק כג כולל רשימה של שש אמונות יסוד ("ענפים"), שלדעת אלבו אף שאין הן עיקרים או שורשים ראוי לכל בעל תורת משה לקבלן.<sup>9</sup> בסופו של הפרק מוזכרים סוגי האמונות שמטעמים כאלה ואחרים לא נכללו ברשימה זו, וכדוגמה לאחד הסוגים מוצגת האמונה הנתלית במצוות התפילה: "שראוי להאמין שהשם יתברך שומע תפלת הצועקים לפניו" (א, כג, 186, 10–11).<sup>10</sup> לא זו בלבד שאלבו מייחס גם כאן ממד תקשורתי לתפילה, הוא אף טוען במפורש שזוהי אמונה שיש להחזיק בה.

פרק כא מספק תמונה מפורטת יותר של רעיון התפילה במאמר א. פרק זה מוקדש לטיפול במושג האמונה, וטענתו המרכזית היא שהאמונה באל ובתורתו היא זו שמובילה את האדם להצלחתו הנצחית ולדבקות נפשו באל.<sup>11</sup> במסגרת ביסוס טענה זו אלבו מתייחס למושאי השפעתה של התפילה ולאופן פעולתה. בתחילה הוא טוען שלתפילת החסידים יש כוח לשנות את טבע המציאות: "שהחסידים אף על פי שאינן נביאים ישנו הטבע בתפלתם או ישתנה בעבורם" (א, כא, 174, 14–16).<sup>12</sup> אלבו מציג דוגמאות מהמקרא ומחז"ל ומסכם: "וזה אות כי המאמין בשם ובתורתו הוא למעלה מן הטבע ואינו משועבד לטבע המציאות, אבל טבע המציאות נכנע ומשועבד אליו והוא יכול לשנותו כפי חפצו ורצונו" (שם, 175, 1–4). האמונה והדבקות באל מרוממות את האדם המאמין באל ובתורה לדרגה קיומית שבה יש ביכולתו לעשות נס.<sup>13</sup> בדומה לכך,

להוצאת ספרים, תש"ו. ההפניות מצינות מאמר, פרק, עמוד ושורה לפי סדר זה. במסגרת הציטוטים במאמר כל התוספות בסוגריים מרובעים, וכל ההדגשות הן שלי.

9 לדיון בתורת העיקרים של אלבו המורכבת מ"עיקרים", "שורשים" ו"ענפים", ראה למשל מ' קלנר, תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים: ההסתדרות הציונית, 1991, עמ' 112–122.

10 השווה ר' חסדאי קרשקש, אור השם ג, ב, א, א (מהדורת ש' פישר, ירושלים: [חש"ה], תש"ן, עמ' שעב–שעג): "האמונה הנתלית במצוה הזאת [התפילה], הוא, שנאמין היותו יתברך נעתר לבקשת המתפלל, התולה בטחונו בו על דרך האמת בלבבו".

11 ראה העקרים א, כא, 173, 17–19; שם, 174, 3–5; שם, 176, 10–11. במקום אחר ביקשתי להראות כי תפיסה זו של מושג האמונה אופיינית למאמר א של ספר העקרים בלבד ואיננה שבה במאמרי הספר הבאים. הבחנה זו, כך טענתי, היא אחד מסממני הפער בין שני חלקיו של הספר, מאמר א שנכתב בתחילה כחיבור עצמאי, ומאמרים ב–ד שנתווספו על ידי אלבו מאוחר יותר. ראה ארליך (לעיל, הערה 2), עמ' 161–163.

12 הנוסח הכפול שאלבו נוקט במובאה זו מעמעם את מידת הישירות שבהשפעת התפילה על הטבע, אך בין אם השפעתה ישירה ("ישנו הטבע") ובין אם עקיפה ("או ישתנה בעבורם") – מכל מקום מושא השפעתה של התפילה הוא חיצוני לאדם המתפלל.

13 השווה העקרים ג, י, 96, 7 – 98, 9; ג, ל, 282, 12–17; ד, כב, 197, 200 – 216, 5. על קיום המצוות כגורם להתגברות האדם על הטבע ראה שם ב, יא, 65, 11 – 66, 4; ד, מא, 404, 405 – 409, 410; שם, 408, 2–4, 13–16; שם, 410, 14 – 411, 17. אבי רביצקי טוען לסתירה פנימית בדברי אלבו בין מאמר א, פרקים יא ו-כא, שבהם מקור הנס הוא התורה, לבין מאמר ג, פרק י, שבו מקור הנס הוא נפש האדם. לדבריו, אלבו סבר שהנס נובע מהתורה אך לא הצליח ליישב את המקורות השונים שעמדו בפניו בעניין זה, וראה א' רביצקי, "התורה האנתרופולוגית של הנס", דרשת הפסח לר' חסדאי קרשקש ומחקרים במשנתו הפילוסופית, ירושלים: האקדמיה

התפילה היא כלי שמאפשר לחסיד להתערב במציאות הטבעית באמצעות הפניית הבקשה המסוימת לאל. הממד התקשורתי שבתפילה מודגש פעם נוספת בדברים החותמים חלק זה של הפרק, דברים המבוססים על דברי הנביא (ישעיהו מד:כו): "ומקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים" (שם, 12).<sup>14</sup>

לא זו אף זו: הביטוי החזק ביותר לתפיסת התפילה כאמצעי תקשורת של האדם עם האל מופיע בחלקו השני של פרק כא. אלכו ממשיך וטוען כי מן הדבקות באל שאליה מגיע האדם בעודו בחיים ניתן ללמוד על אפשרות הדבקות באל גם לאחר המוות, דהיינו ניתן לבסס עליה את האמונה בהישארות הנפש האנושית.<sup>15</sup> ברוח טענה זו אלכו מציע פרשנות פילוסופית לדברי משה רבנו אל העם: "והביא [משה רבנו] ראיה אל היות הדבקות הזה מושג בחיים מקבלת התפלה, שהשם מקבל תפלת המתפללים לפניו לשנות טבע המציאות ומנהגו" (שם, 176, 4–7). כלומר, התפילה היא פנייה של האדם אל האל בבקשה לשנות את מהלך הדברים הטבעי של המציאות. השאיפה לשנות את מנהגו הרגיל של הטבע מתממשת בעזרת התפילה התקשורתית.

לסיכום, במאמר א של ספר העקרים אלכו מציג בפני הקורא דגם תקשורתי של התפילה, דהיינו תפיסה מסורתית הרואה בתפילה אמצעי תקשורת בין האדם לאל, שראשיתה בפניית האדם בתפילה ואחריתה במענהו של האל הנעתר לבקשתו. ראוי להעיר כי תפיסה זו זוכה לביטוי מסוים גם במאמרי הספר הבאים. כדוגמה לכך נציין כי במאמר ב, פרק ג, נטען כי אם האל אינו פועל ברצון, לא תועיל לאדם הנמצא בצרה התפילה אליו.<sup>16</sup> משמע, התפילה מבקשת לפעול ולהשפיע על הרצון האלוהי. מקור נוסף שבו מופיעה נימה דומה הנו מאמר ד, פרק מט, והוא יידון בהמשך לפי הקשרו.<sup>17</sup> נעבור עתה להצגת הדגם השני, הדגם הבלתי-תקשורתי, שמשתקף מדיונו המרכזי של אלכו בנושא התפילה במאמר ד של ספרו.

הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ט, עמ' 104–105. לדיון בתורת הנס בהגות היהודית בימי הביניים ראה עוד א' שביד, "הפתיחות למופלא כיסוד האמונה (הנס בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים מר' סעדיה גאון עד ר' חסדאי קרשקש)", טעם והקשה: פרקי עיון בספרות-המחשבה היהודית בימי-הביניים, רמת גן: מסדה, 1970, עמ' 172–206; H. Kreisel, "Miracles in Medieval Jewish Philosophy", *JQR*, 75 (1984), pp. 99–133; ד' שוורץ, "האמנם עמדה לו חמה ליהושע? פרק בתורת הנס בפילוסופיה היהודית של ימי-הביניים", דעת, 42 (תשנ"ט), עמ' 33–62.

14 השווה העקרים ד, כב, 200, 4–5; שם, 201, 11–12.

15 ראה שם א, כא, 175, 13–15.

16 ראה שם ב, ג, 16, 19–17, 3.

17 ראה להלן, סביב הערה 47.



## 2. הדגם הבלתי-תקשורתי של התפילה בדיון המרכזי

הדיון המרכזי במצוות<sup>18</sup> התפילה בספר העקרים מתנהל, כאמור, במאמר ד, פרקים טז–כד. במסגרת דיון זה מוצעת בבירור תפיסה שונה של מהות התפילה ושל הדינמיקה הפנימית שלה מזו שהוצגה במאמר א. בשני מוקדים בתוך דיון זה, בפרקים טז ו-יח, אלבו מוביל מהלך הפותח בהטלת ספק בתועלתה של תפילת הבקשה ומסתיים בהגנה עליה מפני גישות ספקניות אלה. בשני המקרים אלבו מעמיד דגם בלתי-תקשורתי של תפילת הבקשה שמסייע לו להתמודד עם הביקורת הפילוסופית-התאולוגית הנמתחת עליה.

הסממן הראשון להבחנה בין שני דגמי התפילה מופיע כאשר אלבו מציג בפתח דיונו המרכזי, במאמר ד, פרק טז, הגדרה לאמונה הכרוכה במצוות התפילה, הגדרה השונה מהותית מן ההגדרה שהציג במאמר א, פרק כג.<sup>19</sup> בהגדרה החדשה מושמט תוכנה התקשורתי של קודמתה: "שיאמין שהתפלה תועיל לו להצילו מרעתו" (ד, טז, 145, 6–7).<sup>20</sup> כלומר, האדם המתפלל אינו נדרש על פי נוסח זה להאמין בהשפעת תפילתו על האל או בהיותה נשמעת לפניו. במקום זאת עליו להאמין אך ורק בתוצאתה המעשית-הארצית של התפילה, קרי בתועלת שתיגרם לו בזכותה.

התשתית העיונית לדגם הבלתי-תקשורתי של התפילה מונחת מיד בהמשך הפרק. אלבו מציין שלוש סיבות אפשריות שבגללן האדם עשוי שלא להתפלל לאלוהיו בעת צרה: (א) חוסר אמונה בהשגחה האלוהית על האדם, כלומר הטלת ספק במודעותו של האל לצרתו הפרטית; (ב) אמונה בהשגחה האלוהית על האדם, אך הטלת ספק ביכולת

18 יצוין כי אלבו רואה בתפילה מצווה מן התורה: "שהתפלה מצוה ממצות התורה" (ד, כ, 177, 15), והשווה שם א, כג, 186, 9–8; ג, כה, 229, 12–8; ד, כ, 179, 10–11.

19 ראה לעיל, לפני הערה 10.

20 הגדרה זו מופיעה במהלך הדגשת הזיקה ההדדית בין האמונה בהשגחה האלוהית על האדם מזה לבין האמונה בתועלת שבתפילה מזה, וראה העקרים ד, טז, 145, 7–2. אלבו מתייחס אל קבלת התפילה כראיה לקיומה של השגחה אלוהית: "שקבלת התפלה יורה בהכרח על ההשגחה" (שם, 4–5). טענה זו הוצגה על ידו במפורש בשתי הזדמנויות קודמות, כאשר הראיה בשתייהן מבוססת על ירידת הגשם בעקבות תפילת הצדיקים, וראה ד, ב, 11, 17–20; ד, ח, 68, 15–5. דומני כי לפנינו טיעון הלוקה בהנחת המבוקש, שכן הוא מניח מראש שסיבת ירידת הגשם היא ההשגחה, כאשר זו בדיוק הטענה הדורשת הוכחה, והשווה J. D. Bleich, "Providence in the Philosophy of Hasdai Crescas and Joseph Albo", *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Dr. Norman Lamm* (eds. Y. Elman & J. S. Gurock), New York: Yeshiva University Pr., 1997, p. 349. למקורות נוספים שמוזכרת בהם השפעת התפילה על ירידת הגשם ראה העקרים ג, י, 96, 12; שם, 20; שם, 97, 9–7; שם, 98, 6–5; ד, ב, 66, 14–11; ד, מג, 436, 9–13. מעניין לציין כי אלבו אינו רואה בגשם תופעה טבעית אלא תוצר ישיר של ההשגחה האלוהית, וראה בהרחבה שם ד, ח, 63, 14–15. לשם השוואה, ר' שלמה בן חנוך אלקונסטנטיני מתאר את התפילה כאמצעי לדבקות ולעשיית נסים דוגמת הורדת גשם שלא במועדו, וראה מ' אידל, "ההתבודדות כ'ריכוז' בפילוסופיה היהודית", ספר היוכל לשלמה פינס, א [=מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז] (בעריכת מ' אידל, ז' הרוי וא' שביד), ירושלים, תשמ"ח, עמ' 51.



האלוהית להצילו מצרתו; (ג) אמונה הן בהשגחת האל והן ביכולתו, אך הטלת ספק בהיותו הוא עצמו ראוי לכך שתפילתו תתקבל.<sup>21</sup> את שתי הסיבות הראשונות אלכו מגדיר ככפירה.<sup>22</sup> את הסיבה השלישית הוא דוחה בטענה שהיא מבוססת על הנחה שגויה בנוגע לאופן הנהגת האל את העולם. אלכו שולל במילים מפורשות את התפיסה המסורתית הגורסת כי טוב גשמי מגיע לאדם בעולם הזה כגמול על התנהגותו הראויה. במקום תפיסת "הנהגת הגמול" שאותה הוא דוחה, אלכו מציב תפיסה של "הנהגת החסד" הגורסת כי האל שופע טוב "על צד החסד הגמור לא [ב]שכר מעשיו הטובים [של האדם]" (שם, 146, 9–10). טוב אלוהי זה מגיע לאדם בהתאם להכנתו לקראתו, והתפילה "תקנה אל האדם הכנה שאיננה בטבעו לקבל הטוב ההוא" (שם, 11–12). לאמור, התפילה יוצרת באדם הכנה פנימית שבאמצעותה הוא מסוגל לקלוט את השפע השופע מחסדו של האל באופן מתמיד.<sup>23</sup>

אם בפרק טז התמודד אלכו בעיקר עם הספק שבתועלת התפילה לנוכח מעמדו הקיומי-הרוחני הרעוע של האדם המתפלל, הרי שבפרק יח הוא עובר להתמודד עם הביקורת הפילוסופית על התפילה, קרי עם הספק שבתועלתה לנוכח דמותו של האל. תפילת הבקשה בהוראתה התקשורתית מתיימרת לגרום לשינוי הרצון האלוהי, דבר העומד בניגוד גמור לתפיסה האריסטוטלית של האל כישות מושלמת, בלתי משתנה ובלתי מתפעלת.<sup>24</sup> התפיסה הבלתי-תקשורתית של התפילה פותרת מבוכה זו, שכן על פיה התפילה איננה שואפת לשנות את הרצון האלוהי אלא ליצור שינוי באדם המתפלל עצמו, שינוי שיאפשר לו לעמוד בדרגה שבה הוא יהיה ראוי לקליטת השפע האלוהי המתמיד והבלתי משתנה. לשון אחר, הגזרה האלוהית איננה משתנה בעקבות התפילה, אך השינוי שהתפילה גורמת במעמדו של האדם מפקיע אותו מתחום השפעתה ומעביר אותו לתחום השפעתה של גזרה טובה ממנה. מתברר כי לגבי תפיסת התפילה הבלתי-תקשורתית אין מקום לביקורת הפילוסופית הנוגעת למושג הרצון האלוהי, מפני "שכך היה רצון השם מתחלה שתתקיים הגזירה בהיותו באותה מדרגה ואותה הכנה, ואם תשתנה ההכנה תשתנה הגזרה" (ד, יח, 165, 8–10).<sup>25</sup>

21 ראה העקרים ד, טז, 145, 7–13.

22 ראה שם, 10.

23 ביטוי נוסף לתפיסה זו נמצא במאמר ד, פרק מח, שם אלכו מוציא מפשרו פסוק המייחס את "שמיעת" התפילה לאל ומפרשו בהתאם לתפיסה הבלתי-תקשורתית, וראה להלן לפני הערה 39. לזיהוי קווי דמיון בין אברהם אבן דאוד לאלכו בעניין זה ראה היינמן (לעיל, הערה 5), ב, עמ' 144, 274 הערה 229; הנ"ל, א, עמ' 73.

24 ראה העקרים ד, יח, 160, 2–12, והשווה ב, ג, 16, 14–17, 4. לביקורת הפילוסופית על תפילת הבקשה ראה למשל F. Heiler, *Prayer: History and Psychology*, New York: Oxford University Pr., 1958, pp. 95–98.

25 השווה אור השם ג, ב, א, א (מהדורת פישור, לעיל, הערה 10, עמ' שעה): "ברצונו הקדום להעתר בתפלה הראוי לה". מדברי אלכו כאן נראה כי הוא מקבל, בעקבות קרשקש, את תורת הרצון הקדום, אך במאמר ב, פרק ב, הוא טוען כנגד תפיסה זו במפורש. לסתירה פנימית זו ראה ארליך (לעיל, הערה 2), עמ' 86–87. יצוין כי פתרון בעיית תפילת הבקשה על ידי תורת הרצון הקדום הוצע בתאולוגיה הנוצרית, למשל אצל אוריגנס ואקהארט, וראה היילר (לעיל, הערה

ג. שני הסברים ליתרונה של תפילת הציבור על פני תפילת היחיד

שניות נוספת בדיונו של אלבו בתפילה טמונה באופן שבו הוא מאפיין את יתרונה של תפילת הציבור על פני תפילת היחיד. אלבו מצביע על שני יתרונות שונים לתפילת הציבור, האחד נרמז בדיונו המרכזי בתפילה והאחר מופיע מחוצה לו:

יתרון כמותי – במאמר ג, פרק כט, נטען שקבוצת אנשים תזכה להשגחה רבה יותר מזו שיזכה לה אדם יחיד, שכן הקבוצה מסוגלת לקיים כמות גדולה יותר של מצוות מאשר היחיד.<sup>26</sup> לדברים אלה ישנה השלכה ישירה על נושא התפילה: "ולזה יהיה הכלל לעולם נענים בתפלתם ומושגחים ומנוצלים מהמקרים יותר מהפרט" (ג, כט, 275, 10–12). כלומר, תפילת הציבור נענית יותר מתפילת היחיד בשל הצטברות המצוות הרבות שמקיימים כל בני הקבוצה. הצטברות זו מזכה את הקבוצה כאורגניזם אחד לדרגת השגחה נעלה מזו של היחיד, שאיננו מסוגל לקיים כמות כה גדולה של מצוות.<sup>27</sup>

יתרון איכותי – אלבו שב ומזדקק לשאלת היחס בין יחיד לציבור במסגרת דיונו המרכזי בתפילה במאמר ד, פרק יט, העוסק בברכות ככלל ובברכת הכהנים בפרט. דבריו מוסבים אמנם על הצורך להפנות את ברכת הכהנים לציבור ולא ליחיד, אך נראה כי ניתן לחלץ מהם עמדה עקרונית בעניין ההבדל בין יחיד לציבור וליישמה ביחס לרעיון התפילה ככלל. במקור שלפנינו אלבו מסביר את יתרונה של תפילת הציבור במונחים אחרים: "לפי שהרבים יותר מוכנים לקבל השפע מן היחיד, וזה שאי אפשר שלא יהיה בהם מי שיהיה בו הכנה לקבל איזה שפע אלהי" (ד, יט, 175, 3–6). לפי טענה זו מוכנותם של הרבים לקליטת השפע האלוהי איננה מבוססת על המדד הכמותי שהוצע לעיל, אלא על ההנחה שכאשר ישנם מתפללים רבים גדלה ההסתברות שבאחד מהם תהיה ההכנה המתאימה לקבלת השפע האלוהי.<sup>28</sup>

(24), עמ' 100–101. מכל מקום, השינוי הטרימינולוגי שעורך אלבו בדברי מורו ניכר, שכן במקום לדבר על היעדרותו של האל לבקשה (תפיסה תקשורתית) מדבר אלבו על השתנות הגזרה (תפיסה בלתי-תקשורתית).

26 ראה העקרים ג, כט, 275, 4–10.

27 יתרון זה, שלפיו עדיפותה של תפילת הציבור נעוצה בהשלמה ההדרית שמשלימים היחידים המכוננים את הציבור זה את זה, מזכיר את היתרון השני שמייחס לתפילת הציבור ר' יהודה הלוי, וראה כוזרי ג, יט (מהדורת א' צפרוני, תל אביב: מחברות לספרות, תש"ח, עמ' 163). אך בזמן שאצל ריה"ל ההשלמה ההדרית מתייחסת לתיקונם של פגמים העשויים להופיע בתפילתו של היחיד, אלבו ממקד אותה במישור ההשגחה ובקיום המצוות. לגרסה שלישית של עיקרון ההשלמה ההדרית ראה י' בלידשטיין, "ציבור ותפילה בציבור בכתבי ר' אברהם בן הרמב"ם", פעמים, 78 (תשנ"ט), עמ' 153–154. על תפיסת התפילה של ריה"ל ראה למשל רוזנברג (לעיל, הערה 5), עמ' 106–107; א' שביד, "התפילה במשנתו של יהודה הלוי", בתוך התפילה היהודית (לעיל, הערה 4), עמ' 131–141; י' סילמן, בין פילוסוף לנביא: התפתחות הגותו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ה, עמ' 126–129.

28 אלבו מתנסח אמנם באופן החלטי מזה ("אי אפשר שלא יהיה בהם"), אך לא ברור על סמך אילו נתונים הוא מניח הנחה כה מרחיקת לכת. מכל מקום, לענייננו הפער בין שני ההסברים השונים ליתרונה של תפילת הציבור על פני תפילת היחיד בעינו עומד גם אם ממתנים את נוסח הדברים.



דומני כי שני היתרונות הללו מקבילים במידה רבה לשני דגמי התפילה שמופיעים בספרו של אלבו. היתרון הראשון, המופיע מחוץ לדיון המרכזי בתפילה, מדגיש בעיקר את האפשרות הגלומה בתפילה לשנות את המציאות הטבעית ומשתמש בניסוח בעל האופי התקשורתי "נענים בתפלתם". לעומת זאת, היתרון השני מנוסח במונחי תפיסת התפילה כהכנה לקבלת השפע האלוהי ומופיע כמותה במסגרת הדיון המרכזי בתפילה שבספר.

ד. משמעותו הכפולה של המושג "הכנה" במסגרת הדגם הבלתי-תקשורתי של תפילת הבקשה

כפי שראינו, הדגם הבלתי-תקשורתי של תפילת הבקשה הוצע במסגרת הדיון המרכזי של אלבו בתפילה כדגם חלופי לדגם התקשורתי שכלפיו נמתחה הביקורת הפילוסופית. עיקרון מרכזי במסגרת הדגם הבלתי-תקשורתי הוא ה"הכנה" שמקנה התפילה לאדם המתפלל ושכזכותה חל עליו השפע האלוהי. דא עקא, חרף מרכזיותו של מושג זה בתפיסה הבלתי-תקשורתית של התפילה, אלבו איננו מבהיר את משמעותו המדויקת ומסתפק בציון עובדתי של הקשר בין ההכנה לבין קליטת השפע.<sup>29</sup> השאלה הנשאלת היא, אם כן, כיצד רואה אלבו את מהותה של ה"הכנה" שיוצרת התפילה באדם לקבלת השפע האלוהי?

עיון במקומות השונים בספר העקרים שבהם אלבו מתייחס למושג ה"הכנה" מחוץ להקשר הישיר של התפילה ממקד את השאלה שראויה להישאל: האם ה"הכנה" גורמת לקבלת השפע האלוהי באופן הכרחי, או שמא השפעתו ניתנת לעיכוב ברצון האל גם אם הושגה ה"הכנה" הנדרשת? לשון אחר, האם ה"הכנה" היא תנאי מספיק להשגת השפע האלוהי או שמא היא תנאי הכרחי בלבד לכך? ברצוני לטעון כי בעניין זה ישנה סתירה פנימית בדברי אלבו. התשובה הרווחת בספר היא שההכנה איננה תנאי מספיק להשגת השפע, אך ישנו ביטוי של ממש גם לדעה ההפוכה.

נראה כי בדיונו המרכזי בתפילה אלבו גורס כי ההכנה היא אמנם אמצעי לקליטת השפע האלוהי, אך יחד עם זאת אין ביכולתה לכפות תוצאה זו בניגוד לרצונו של האל. הוא מדגיש חזור והדגש שהתפילה אינה פועלת באופן הכרחי, ושייתכן שלא תתקבל. לדבריו, גם תפילה שנעשתה כראוי לא תתקבל במקרים האלה:

כאשר המתפלל אינו ראוי מצד תכונותיו האישיות לקבל את בקשתו המסוימת, בעוד שאדם אחר ראוי ומתאים להשיג זאת יותר ממנו;<sup>30</sup>

אפילו אם עמד המתפלל בשלושת התנאים "שאי אפשר שתקובל התפלה זולתם" (ד, כג, 212, 9–10) – דהיינו שתהיה: (1) במאמרים קצרים;<sup>31</sup> (2) בהסכמה עם כוונת

29 ראה למשל העקרים ד, יח, 164, 12–15, והשווה ג, יא, 105, 8–12; ד, כה, 233, 18 – 234, 2.

30 ראה שם ד, יז, 159, 2–17.

31 יצוין כי הקיצור והדיוק בניסוח התפילה מוצגים כעקרונות מנחים בתפיסת התפילה של ר' יהושע אבן שועייב, וראה C. Horowitz, *The Jewish Sermon in 14th Century Spain: The Derashot of R. Joshua ibn Shu'eib*, Cambridge & London: Harvard University, Center for Jewish Studies, 1989, pp. 129–130.



הלב;<sup>32</sup> (3) בקול נמוך המורה על ההכנעה<sup>33</sup> – מכל מקום עדיין "איננו מחוייב שתקובל התפלה על כל פנים" (שם, 11), כאשר רצון האל אינו מסכים לקבלה מסיבה כלשהי.<sup>34</sup> מכאן לומד אלבו על עדיפותה של תפילת בקשה כללית, שאיננה מפרטת את האופן המסוים שבו מעוניין האדם להשיג את בקשתו ומותירה את הבחירה בדרך הנאותה ביותר עבור האדם בידי האל.<sup>35</sup>

העמדה הגורסת כי ההכנה איננה תנאי מספיק לקבלת השפע האלוהי מופיעה גם מחוץ לדיון המרכזי בתפילה. במסגרת דיונו באהבת האל לאדם אלבו מתייחס לאצבע המאשימה שמפנה האל אל עבר בני ישראל על שלא נהגו בו בכבוד וביראה הראויים: "על שלא היו נוהגים כראוי כדי שיהיו מוכנים אל שיחול או ידבק בהם השפע האלוהי והשגחתו לשמרם ממקרי המערכת אשר לא יחול אלא על המכין עצמו לכך" (ג, לז, 345, 1–4). מנוסח הדברים עולה כי השפע האלוהי יחול רק על המכין עצמו לקבלתו, אך לא מתחייב מהם שכל מי שיכין עצמו לכך יזכה בשפע זה בהכרח. במקום אחר אלבו מגדיר את השפע ככלל כיסוד וולונטרי לגמרי: "ובעולם בכללו אין הענין כן, אבל הנותן השפע לא יקבל שום שפע מן המושפע ממנו, כי יושפע השפע מהעליונים על התחתונים על צד הנדיבות וההטבה לבד" (ב, לא, 212, 12–15).

בניגוד לכך, ניתן לזהות בדברי אלבו גם התבטאויות הרואות ב"הכנה" תנאי מספיק להחלת השפע האלוהי על האדם המכין את עצמו לקליטתו. במסגרת דיונו בשאלת אפשרות השתנות הדת האלוהית אלבו קובע שהכנת המקבל גורמת שינוי בפעולת הפועל ולא בפועל עצמו: "לפי שמשלמות כל פועל שיפעל פעולתו כפי הכנת המקבלים, ולפי השתנות הכנת המקבל תשתנה פעולת הפועל בלי ספק, וזה לא יחייב שנוי בחק הפועל" (ג, יג, 114, 3–6).<sup>36</sup> כלומר, להכנה יש תפקיד פעיל בתהליך קבלת השפע. אמנם אין היא משפיעה על האל ומשנה את רצונו, אך בכוחה לשנות את הפעולה האלוהית "בלי ספק".

נציג דוגמה נוספת לתפיסת ההכנה כתנאי מספיק לחלוקת השפע. אלבו מבקש להאיר

32 השווה ר' בחיי אבן פקודה, ספר חובות הלבבות, שער חשבון הנפש, פרק ג (מהדורת א' צפרוני, ירושלים, תרפ"ח, עמ' 216–219); כוזרי ג, ה (לעיל, הערה 27, עמ' 144).

33 לדרישת קול נמוך בתפילה אצל ר' דוד הכוכבי, בן דורו ותלמידו של ר' מנחם המאירי, ראה מ' הברטל, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 205–206. גישה נגדית המחייבת את אמירת התפילה בקול רם מופיעה אצל ר' לוי בן אברהם, וראה קרייסל (לעיל, הערה 1), עמ' 72–73. עוד יצוין כי שאלת עצמתו של הקול בתפילה העסיקה ביותר את חז"ל, וראה למשל א' ארליך, "כל עצמותי תאמרנה": השפה הלא מילולית של התפילה, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, עמ' 165–177.

34 ראה העקרים ד, כד, 215, 16, 217, 7.

35 ראה שם ד, כד, 217, 8 – 220, 12, והשווה כוזרי ג, יז (לעיל, הערה 27, עמ' 162). יצוין כי תמיכה בתפילה הכוללת בקשות כלליות ולא פרטיות מופיעה גם במסורת היוונית העתיקה אצל סוקרטס, פיתגורס והסטואיקנים, וראה היילר (לעיל, הערה 24), עמ' 91–92.

36 נוסח הדברים מזכיר את סגנון דברי ר' אברהם אבן עזרא בפירושו לתורה, וראה ד' שוורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ט, עמ' 64–66.

את האמונה בתחיית המתים באור שכלתני.<sup>37</sup> ההנחה השכלתנית שעליה הוא מתבסס גורסת כי עצם כלשהו (גוף הצדיק) שקיבל שפע (רוח אלוהית) פעם אחת (בלידתו), אף ששפע זה כבר הסתלק ממנו (במיתתו), בכל זאת הוא מוכן לקבלתו בפעם השנייה (בתחייה) יותר מכפי שהיה מוכן לקבלתו בפעם הראשונה. לכך מוסיף אלבו את הטענה הבאה: "והמקבל שיש בו הכנה לקבל אי זה כח או שפע כאלו יש בו כח להכריח הנותן להשפיע עליו השפע או הכח ההוא" (ד, לה, 343, 5–7). לשם המחשת הרעיון אלבו משתמש ביסוד האש כדוגמה (שם, 7–12):

כמו שנראה שהאש שאין מדרכו לירד למטה כאשר נשאר בנר אחר שכבה כח האש מעלה עשן כל שהוא,<sup>38</sup> אם יושם הנר ההוא שכבה תחת נר אחר דולק, יכריח העשן העולה את האש אשר בנר הדולק להוריד הלהב דרך העשן אל הנר שכבה וישוב להדליק כבראשונה.

לפי עיקרון זה, ההכנה הנמצאת במקבל מכריחה את הכוח העליון להשפיע את השפע על המקבל, כשם שהעשן המיתמר מן הנר הכבוי גורם בהכרח ללהבת הנר הדולק לחרוג ממצבה הטבעי.

שני המקורות האחרונים הציגו את ההכנה כגורם אקטיבי המחייב את השפעת השפע, אך לא הייתה בהם התייחסות מפורשת לעניין התפילה. המקור שיידון להלן ישלים את החסר מבחינה זו. במאמר ד, פרק מח (14, 466 – 3, 467), אלבו טוען במפורש שתפילה שנערכה כראוי מתקבלת בהכרח, וזאת בניגוד לעמדתו בדיון המרכזי בתפילה שהוצגה לעיל:

ואולם בתקוה החלקית תגיע ותשלם כונת המקוה עם התפלה... וזה לפי שהתקוה החלקית אינה תלויה אלא בו, וכשתהיה כפי מה שראוי אין שם מונע כי אין כילות מצד הנותן, וכשיתפלל אדם על דבר המקווה יורה שהתקוה ההיא היא אמתית, ובזה יוכן לקבל החסד המקווה.

כלומר, תפילה שנעשתה כראוי מתקבלת בהכרח, שכן היא מכינה את האדם לקבלת החסד שלו הוא מקווה. התפילה מתפקדת כ"הכנה" במובן זה שמובעת בה התקווה האמיתית של המתפלל לקבל את מבוקשו.

המסקנה המתקבלת מצירוף שלושת המקורות האחרונים היא, שהתפילה מכריחה כביכול את האל שלא למנוע את השפעת השפע על האדם המתפלל כנדרש. נראה כי יסוד אקטיבי-תועלתני זה, המאפיין את הדגם הבלתי-תקשורתי של התפילה בספרו של אלבו, מציג את התפילה במידה רבה כפעולה של מגיה אסטרלית.<sup>39</sup> בהקשר זה ראוי

37 על מגמתו השכלתנית של אלבו בדיוניו בעולם הבא ובתחיית המתים ראה ד' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ז, עמ' 202–208.

38 לביטוי "מעלה עשן כל שהוא" ראה בבלי כריתות ו ע"א.

39 ראוי לציין כי התאולוגיה המגית-האסטרלית נתפסה בראשית ימי הביניים בקרב הוגים יהודיים כתחום אוטורי מובהק, ובהמשכם נתקבלה לעתים גם על ידי הוגים שכלתנים כתאולוגיה אותנטית שאיננה זקוקה להסתרה. על זיקה זו בין מגיה אסטרלית לכתיבה אוטורית ראה שוורץ (לעיל, הערה 36), לפי מפתח (ערך: כתיבה אוטורית); הנ"ל, קמיעות, סגולות ושכלתנות



להביא שני מקורות נוספים בדברי אלבו אשר מבטאים את יכולת השפעתה המגית-האסטרלית של התפילה (ג, יח, 166, 18–12; ד, ד, 32, 11–18):

ואם כן לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב, כלומר כדי שתורידו על ידם הרוחניות, כי בדבר קל מזה תושג השפעת, וזהו מזבח אדמה תעשה לי... או בדבר קל יותר מזה שהוא התפילה, וזהו שאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך, כלומר אשפיע ברכתי עליך.

שמכאן יש להוכיח שהוראות הכוכבים אינן הכרחיות, ושאיך על פי שנראה קצתם מתקיימות כפי משפט האצטגנינים על האנשים, מכל מקום כבר אפשר שיבטלו מפנים רבים... שעל ידי צדקה ותפלה וזכות ישתנה מזלו לטובה.

במקור הראשון אלבו גורס כי התפילה גורמת להורדת רוחניות מצד האל על האדם. דהיינו, אלבו מגדיר את התפילה כמכשיר לביצוע פעולת מגיה אסטרלית.<sup>40</sup> במקור השני אלבו רומז לאפשרות השפעתה של התפילה על מערכת הכוכבים והמזלות.<sup>41</sup> שני המקורות גם יחד מזהים בתפילה עצמה קוסמית שאיננה מוגבלת על ידי גורם אחר. אם ננסה לבחון את הנתונים שעלו מן הדיון בסעיף זה, קרי את שתי העמדות המנוגדות המופיעות בדברי אלבו ביחס לשאלת מהותו של יסוד ה"הכנה" בתפילה – תנאי הכרחי אך לא מספיק לקבלתה או גם תנאי מספיק לכך – לאור הדיכוטומיה הבסיסית בין שני דגמי התפילה שהוצגה לעיל, הדגם הבלתי-תקשורתי והדגם התקשורתי, תתקבל התמונה הבאה: בדיון המרכזי שבו מופיע הדגם הבלתי-תקשורתי מוגבל כוחה של ה"הכנה" והאל יכול לעכב את השפעת השפע בהתאם לרצונו החופשי; לעומת זאת, מחוץ לדיון המרכזי, שם מופיע הדגם התקשורתי, נתפסת ה"הכנה" כבעלת כוח פעולה בלתי מוגבל וככלי מגי-אסטרלי מובהק.

ה. המניע הנפשי לתפילת הבקשה – תועלתני או רוחני?

עד כה עסקנו בדואליות המאפינת את הפער בין דיונו המרכזי של אלבו בתפילה לבין

בהגות היהודית בימי הביניים: סוגיות ומקורות, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד, לפי מפתח (כנ"ל). אצל אלבו ישנו דיון מפורש במגיה אסטרלית במאמר ג, פרק יח, וכפי שאנו טוענים כעת קיים ממד מגי-אסטרלי גם בתפיסתו את התפילה. לזיהוי תפיסת ההכנה של אלבו עם תפיסת המקובלים באשר להתעוררות מלמטה המושכת שפע מן הכוחות העליונים ראה א' שביד, ספר העיקרים לר' יוסף אלבו [פרקים], ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ז, עמ' 161 הערה 2, עמ' 167 הערה 14.

40 על התפילה כטכניקה של מגיה אסטרלית בהגות היהודית בימי הביניים ראה שוורץ, אסטרולוגיה (לעיל, הערה 36), עמ' 171; י"צ לנגרמן, "לכוון את השעה: בחירת זמנים המסוגלים לתפילות על פי הכוכבים", פעמים, 85 (תש"ס), עמ' 76–88; שוורץ, קמיעות (לעיל, הערה 39), עמ' 119–120.

41 על התפילה כאמצעי לשינוי גזרת הכוכבים ראה למשל ק' סיראט, הגות-פילוסופית בימי-הביניים, ירושלים: כתר, 1975, עמ' 108; שוורץ, קמיעות (לעיל, הערה 39), עמ' 258 הערה 81.



דיוניו בעניינה במקומות אחרים בספר. הסעיף שלפניו יצביע על דואליות פנימית בדיון המרכזי עצמו, סביב שאלת זהותו של המניע הנפשי הגורם לאדם להתפלל. במאמר ד, פרק יז, אלבו עוסק בכוחות הנפש המעורבים בהחלטת האדם לשאת תפילת בקשה לאל. ניתן לזהות בדבריו שני הסברים שונים של תהליך נפשי זה, הסברים הנראים כסותרים זה את זה. נביא את הדברים בשלמותם (ד, יז, 157, 1 – 158, 4):

ולזה תהיה התפלה ראויה אליו ולא לזולתו, שאיך יתפלל אדם לפני מי שאינו יכול לתת את שאלתו ולעשות את בקשתו, שהכח השכלי ישפוט שלא יתפלל אלא לפני מי שיש לאל ידו לעשות בקשתו. והתעוררות התפלה הוא מצד הכח השכלי, וזה שאף אם נמצא הכתוב אומר תאות ענוים שמעת ה', שיראה שהתפלה היא מהתעוררות הכח התאוני, אינו כן, אלא כי כשיתחיל הכח התאוני להתאוות יתעורר הכח השכלי לחשוב מחשבות לבקש דרך שתושג בו התאוה ההיא, וכשישפוט שזה לא יושג אלא על ידי השם שהוא יכול על כל דבר ומשפיע חסד אפילו על הבלתי ראויים, מיד יגזור שראוי להתפלל אליו יתברך.

ולפי שהתחלה הראשונה היא מצד הכח התאוני ייחס הכתוב שמיעת התפלה אל הכח המתאוה, ולזה הוא מה שאמר הכתוב תאות ענוים שמעת ה', כאלו התפלה היא מצד הכח המתאוה, ואינו כן, אלא מצד הכח השכלי המעורר את האדם אל הטוב ולאהבה את השם, והכח המתאוה בהפך, ולזה סיים הכתוב תכין לבם תקשיב אזנך, לבאר ששמיעת תאות הענוים אינה אלא אחר שיוכן הכח השכלי אל התפלה ולהדבק בשם, וזהו תכין לבם ואז תקשיב אזנך.

במובאה זו אלבו מתמודד עם בעיה פרשנית. מסקנתו העיונית, שהכוח השכלי הוא הכוח המניע את האדם לתפילה, עומדת לכאורה בניגוד לפשט מילות הפסוק (תהילים י:יז) "תאות ענוים שמעת ה'", שמהן משתמע שהמניע לתפילה הוא הכוח התאוני. בהתמודדותו עם בעיה פרשנית זו אלבו מפרט את התהליך המתרחש בנפש האדם עובר לתפילתו, תוך הצגתם, במובלע, של שני תיאורים שונים ואף סותרים של יחסי הכוח המתאוה והכוח השכלי וכן של פעולת הכוח השכלי כשלעצמה.

מבחינת יחסי הגומלין בין שני הכוחות הנפשיים המעורבים בתהליך הנפשי הקודם לביצוע התפילה, הרי שבפסקה הראשונה שבמובאה דלעיל מוצג הכוח השכלי כממשיך את מגמת הכוח המתאוה ("כשיתחיל הכח התאוני להתאוות יתעורר הכח השכלי לחשוב מחשבות"), דהיינו כשלב חיוני שבו מכריע האדם שתאוותו תושג רק על ידי פנייה לאל. לעומת זאת, בפסקה השנייה שבמובאה מוצגות מגמותיהם של כוחות אלה כמנוגדות בכיוונן זו מזו, שכן הכוח השכלי מוביל ל"טוב" ול"אהבת האל", "והכח המתאוה בהפך".

זאת ועוד, גם הגדרת פעולת הכוח השכלי בשתי הפסקאות איננה אחידה. בפסקה הראשונה מוצג הכוח השכלי כגורם המפעיל שיקולים תועלתניים מובהקים ופועל כתוצאה מהם למען הגשמת מאוייו של הכוח המתאוה ("לבקש דרך שתושג בו התאוה ההיא"). בניגוד לכך, פעולתו של הכוח השכלי מוצגת בפסקה השנייה כממירה את שיקולי התועלת בשאיפות הדתיות של אהבת האל והדבקות בו. כאן אין מגמת פעולתו של הכוח השכלי הגשמת שאיפותיו של הכוח המתאוה אלא השגת דרגת קרבה עליונה לאל.

הפער בין שתי התפיסות דלעיל מקביל אף הוא, במידה מסוימת, לפער בין שני דגמי התפילה שמוצגים ב"עקרים". התפיסה הראשונה מבליטה את עניין הציפייה למילוי התאוות בעקבות התפילה, קרי את השפעתה המעשית של פעולה זו על חיי פועלה. לעומת זאת, התפיסה השנייה מדגישה את מידת הדבקות באל שאליה יכול האדם המתפלל להגיע בזכות תפילתו, קרי את השינוי הפנימי שהתפילה יוצרת בו.

# ו. סתירה בפרשנות המקרא בעניין תפילת השבח

הסעיף דלהלן חורג מן המהלך הכללי של דיוננו. עד כה עסקנו בתפילת בקשה והעמדנו במוקד הדברים את הדיון המרכזי שאלבו עורך בעניינה, בין אם תוך השוואה לדיונים נוספים בספר (סעיפים 1–3), בין אם תוך התמקדות בו בלבד (סעיף 4). ארבעת הסעיפים דלעיל קיימו זיקה כזאת או אחרת לפער היסודי שמאפיין את דיוניו של אלבו בתפילה, קרי הפער שבין הדגם התקשורתי והדגם הבלתי-תקשורתי של תפילת הבקשה. לעומת זאת, הדיון בסעיף הנוכחי איננו עוסק בתפילת בקשה אלא בתפילת שבח, והמקורות הרלוונטיים בעניינו אינם מופיעים כלל בדיון המרכזי בתפילה. גם הקשרו העיוני הרחב של הדיון הנוכחי איננו סוגיית התפילה אלא תורת התארים האלוהיים.

כפי שצוין לעיל, בשונה מקרשקשרבו, אלבו אינו מתעכב בדיונו בתפילה על נושא תפילת השבח.<sup>42</sup> אלבו אמנם מכיר בכך שהזכרת שבחי האל היא אחד מיסודותיה של התפילה: "ולזה תהיה העבודה הזאת בהכרח שיהיה האדם מזכיר שבחיו של מקום ומכיר שהכל בא מאתו" (ד, כ, 182, 2–4), אך יחד עם זאת, לבד מהתייחסות כללית לתוארי האל שמותר לשלב בתפילה ולתנאים המגבילים שילוב מעין זה, אין הוא מקדיש לעניין השבח תשומת לב מרובה במסגרת דיונו המרכזי.<sup>43</sup>

מכל מקום, ניתן להצביע על סתירה פנימית ברורה בפרשנותו של אלבו לפסוק שעניינו שבח האל בתפילה, פסוק שמרבים לצטטו בדיון הפילוסופי בתורת התארים האלוהיים (תהילים סה:ב): "לך דומיה תהלה אלהים בציון ולך ישולם נדר".<sup>44</sup> הרמב"ם מוצא אסמכתא בפסוק זה לעמדתו שוללת התארים. הוא מפרש את המילה "דומיה" כשתיקה ומוצא אותה עדיפה על פני כל התבטאות מילולית המיוחסת לאל.<sup>45</sup> קרשקש מצטט את הפסוק בדיונו בתפילה וגם הוא מפרש את המילה "דומיה" כשתיקה.<sup>46</sup> אצל אלבו התמונה מורכבת יותר: בשני מקומות בספרו הוא איננו חורג מן הקו הפרשני של קודמיו ומפרש את המילה "דומיה" כשתיקה: (א) בסוף מאמר ב, פרק כג, שבו מוצגת

42 ראה לעיל, לפני הערה 6.

43 ראה ספר העקרים ד, כג, 204, 13 – 205, 14. יצוין כי בדרשותיו של ר' יהושע אבן שועייב השתלב הדיון בענייני השבח ותוארי האל שבתפילה עם הדיון בשאלת השתנות הרצון האלוהי, וראה הורוביץ (לעיל, הערה 31), עמ' 128–129.

44 לפירושו השונים של פסוק זה ראה מ' חלמיש, "על השתיקה בקבלה ובחסידות", דת ושפה: מאמרים בפילוסופיה כללית ויהודית (בעריכת מ' חלמיש וא' כשר), ישראל: מפעלים אוניברסיטאיים, תשמ"ב, עמ' 80.

45 ראה מורה נבוכים א, נט.

46 ראה אור השם ג, ב, א, א (מהדורת פישר, לעיל, הערה 10, עמ' שעג).



התאולוגיה השלילית בנוסח הרמב"ם, אלכו קובע כי "על כן היה השבח היותר ראוי בחקו יתברך השתיקה, כמאמר דוד לך דומיה תהלה" (ב, כג, 141, 9–11); (ב) במאמר ג, פרק ל, אלכו דורש את דברי הנביא (מיכה ו:ח) "והצנע לכת עם אלהיך" כמורים על תורת התארים השליליים, "שהם תארים בהצנע" (ג, ל, 288, 18–19), ומפרש פעם נוספת את הפסוק מתהילים כביטוי לשתיקה הראויה ביחס לאל: "כמו שאמרו רבותינו ז"ל סמא דכולא משתוקא שנאמר לך דומיה תהלה" (שם, 289, 1–2).  
אך פרשנות מנוגדת לזו מופיעה בדיונו של אלכו במושגי התקווה והתוחלת, במאמר ד, פרק מט (6, 471 – 6, 472), וזו לשונה:

אמר לך דומיה תהלה אלהים בציון ולך ישולם נדר, ונראה לי כי דומיה הוא מלשון תקוה, כמו דומו עד הגיענו אליכם, שפירושו קו, וכן דמינו אלהים חסדך, שפירושו קוין, ויהיה פירוש הפסוק כן, הדומיה שהיא התקוה והתוחלת אליך אלהים הוא כמו התהלה בציון שהוא המקום היותר נבחר שבמקומות, והיא גם כן כאלו ישולם לך נדר שהוא היותר נבחר שבקרבנות, לפי שאינו בא על חטא, ומצד התקוה אתה שומע התפלה, כי התפלה שהיא מצד התקוה אליו יתברך היא היותר נבחרת, ומצד שאתה שומע התפלה עדיך כל בשר יבאו להתפלל... ואף על פי שרבותינו ז"ל פירשו דומיה מלשון שתיקה, כמו שאמרו סמא דכולא משתוקא, שנאמר לך דומיה תהלה, לפי קשר הפסוקים יראה יותר שהוא לשון תקוה.<sup>47</sup>

לא זו בלבד שאלכו מאמץ במובאה דלעיל פרשנות שונה ואף מנוגדת למילה "דומיה", כתקווה ולא כשתיקה, אלא הוא אף מזכיר בסופה את הפרשנות המקובלת ומערער על התאמתה להקשר הטקסטואלי שהפסוק מופיע בו, כאילו לא אימצה בעצמו פעמיים בספרו.

47 השפעת דיונו המקביל של קרשקש על דברי אלכו המובאים לעיל ברורה, שכן הוא משמר את מרבית מרכיבי פירושו של רבו. וזו לשונו של קרשקש בפירוש הפסוק:  
"כי בציון, שהיא עיר בחר ה' לשבתו ולהיות משכנו עליה; כי בציון, מצד אחד השתיקה אליו תהלה, וזה ליראת החשובים מהם ממהללו... ומצד אחר ישלם נדר, ירצה, בקרבנות הבאים בנדר ובנדבה... וזה אמנם, כי הכל מאתו, והכל צריכין אליו ותולים בטחונם בו. ולזה, המשיך לזה אמרו: 'שמע תפלה עדיך כל בשר יבאו' " (אור השם, ג, ב, א, א, מהדורת פישור, לעיל, הערה 10, עמ' שעג).

על רקע קווי דמיון אלו בולטת סטייתו של אלכו מן הפירוש שהציע קרשקש למילה "דומיה". להדגשת מעמדה המיוחד של ארץ ישראל אצל קרשקש, הבא לידי ביטוי במובאה דלעיל, ראה ז' הרוי, "ר' חסדאי קרשקש על ייחודה של ארץ ישראל", ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי-הביניים (בעריכת מ' חלמיש וא' רביצקי), ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"א, עמ' 163–164 והערה 41. על הקשר בין תפילה לציון בספר "מגלה עמוקות" לר' שלמה אלקונסטנטין ראה ד' שוורץ, ישן בקנקן חדש: משנתו העיונית של החוג הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית במאה ה-14, ירושלים: מוסד ביאליק ומכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשנ"ז, עמ' 280.



## ז. הדיון בתפילה בראי הכתיבה האוטורית

בסיכומם של דברים, דיוניו של אלבו בסוגיית התפילה בספר העקרים מתאפיינים לכל אורכם בדואליות: בין הדיון המרכזי לדיונים אחרים בספר, בתוך הדיון המרכזי עצמו ואף במקורות שמופיעים מחוצה לו לגמרי. כפי שצינתי בראשית דבריי, ברצוני להציע כי דואליות זו נובעת מסגנון הכתיבה האוטורית שאלבו מיישם בספרו וכי היא משמשת אותו כאמצעי הסתרה מכוון ושיטתי בסוגיה שלפנינו.

נראה כי נקודת הכובד העיקרית בדיונים בתפילה בספר העקרים היא הפער שבין תפיסת התפילה כאמצעי תקשורת של האדם המתפלל עם האל המאזין לתפילתו, על פי הדגם התקשורתי, מחד גיסא, לבין תפיסתה כאמצעי להכנת האדם לקליטת השפע האלוהי המושפע תדיר, בהתאם לדגם הבלתי-תקשורתי, מאידך גיסא. כאמור, ארבעת הסעיפים הראשונים בדיוננו נגעו בצורה כזאת או אחרת בפער מהותי ויסודי זה. לפיכך, להלן נציע הסבר משותף לדואליות המאפיינת אותם בראי הכתיבה האוטורית.

הסבר מקביל לסתירה הפנימית שזוהתה בסעיף החמישי לעיל בסוגיית תפילת השבח איננו נוגע ישירות לפער בין שני דגמים אלה, ונקדים דיון קצר בעניינו. כאמור, סתירה זו שייכת להקשר תוכני שונה, לתורת התארים האלוהיים, ובכך היא מצטרפת לאמצעי הסתרה נוספים המאפיינים את הסגנון האוטורי שאלבו נוקט בדיוניו בסוגיה זו לאורך ספרו. הפירוש המופיע פעמיים בספר ובדיון הישיר בתארים הוא זה המצדד בתאולוגיה השלילית ("דומיה" = שתיקה). הפירוש הנגדי מופיע במהלך הספר פעם אחת בלבד ומחוץ להקשר הדיון בתוארי האל. פירוש זה דוחה את קודמו ומציע תחליף שאיננו מחויב לשלילת התארים מן האל ("דומיה" = תקווה). ניתן להעריך כי כך אלבו מצניע גם במישור הפרשני את תמיכתו בתורת תוארי החיוב.<sup>48</sup>

נעבור עתה לביאור הסגנון הדואלי המאפיין את הדיונים שאלבו מנהל בסוגיית התפילה בראי הכתיבה האוטורית המאפיינת את ספר העקרים ככלל. במקרה שלפנינו אלבו מציג במסגרת דיונו המרכזי בסוגיה – דיון שמטבעו חשוף הוא לעיני הקוראים המבקשים להתחקות אחר עמדתו בנושא זה, יותר מאשר ההערות על התפילה הפזורות במקומות שונים לאורך הספר – עמדה בלתי מסורתית בעליל המבוססת על שיקולים פילוסופיים, קרי על הטלת ספק ביכולת התפילה להישמע על ידי האל ולגרום לשינוי ברצונותיו. באופן מעניין, דווקא העמדה המסורתית בהגדרת מהותה של התפילה, קרי העמדה הרואה בה פנייה של האדם אל האל מתוך ההנחה שהאל שומע את תפילתו ועשוי לשנות את גזרותיו על המתפלל בעבורה, אינה מוצגת לראווה בספר אלא מופיעה זעיר פה זעיר שם לאורכו.

לאור נתונים אלה קשה לטעון כי אלבו מבקש במקרה זה להסתיר מעיני קוראיו הפשוטים תפיסה פילוסופית רדיקלית ולחשוף אותה רק לעיני קוראיו המעיינים המשכילים, שהרי, כאמור, העמדה השכלתנית מן השתיים גלויה לעין כל במסגרת הדיון

48 לסתירות בדיונים בתורת התארים בספר העקרים ולמשמעותן ראה למשל שוורץ, סתירה (לעיל), הערה 2, עמ' 187–196; ארליך, פילוסופיה (לעיל, הערה 2), עמ' 82–87.

המרכזי, ודווקא העמדה השמרנית היא הנסתרת. מכאן שיש להציע הסברים ברוח שונה למהלך הסגנוני-הספרותי של הדואליות בדיוניו של אלבו בתפילה:

חשש מקנאות השכלתנים – אלבו מציג בגלוי עמדה שכלתנית שאיננה עמדתו האמיתית, שכן בנושא זה הוא אוהז בדעה שמרנית, וחושש משום כך מפני תגובתם הקנאית האפשרית של הוגים יהודים שכלתניים שפעלו בסביבתו. פרשנות זו הוצעה על ידי דב שוורץ הן ביחס להגותו של ר' יהודה הלוי והן ביחס להגותו של אלבו עצמו.<sup>49</sup>

מטרה חברתית – אלבו היה מודע לגלי ההמרה העצומים של יהודי זמנו ומקומו לנצרות, גלים שאיימו על שלמותו ואף על עצם המשך קיומו של העם היהודי. הוא הכיר בהקשר זה גם את תופעת המומרים בכפייה, האנוסים, ששאפו להמשיך ולדבוק בדת היהודית בסתר בעוד שכלפי חוץ התנהגו כנוצרים לכל דבר מאימת הפרעות.<sup>50</sup> על רקע זה ניתן להציע כי אלבו שלח בדיונו המרכזי בתפילה מסר לאותם אנוסים בכך שבישר להם בפתח דבריו (מאמר ד, פרק טז) שתפילתם תועיל גם בהיותם במדרגה רוחנית נמוכה, רחוקים מהאל ומקיום מצוותיו. יכולת השפעתה של התפילה נובעת לדברי אלבו מן החסד האלוהי המשפיע בטובו שפע מתמיד, ואין היא מותנית במצבו הרוחני של המתפלל.<sup>51</sup> תפיסה זו שימשה את אלבו כנקודת מוצא להצגת הדגם הבלתי-תקשורתי של התפילה.

לצד הסברים אלה לדואליות המאפיינת את דיוניו של אלבו בתפילה ניתן להציע הסברים אחרים בכיוון שונה. כפי שראינו לעיל, הדגם התקשורתי של התפילה התנסח במאמר א של ספר העקרים, ואילו במאמרי הספר האחרים רווח בעיקר הדגם הבלתי-תקשורתי. ידוע כי ספר העקרים נכתב בשני שלבים, כאשר בשלב הראשון נכתב מאמר א בלבד ובשלב השני נכתבו גם מאמרים ב–ד, ומאמר א נערך מחדש כדי להתאימו

49 ראה שוורץ (לעיל, הערה 2), עמ' 47–48, 195–196.

50 להיבטים היסטוריים אלה ראה למשל צ' גרעטץ, דברי ימי ישראל, ו, מהדורת שפ"ר, ורשה, תרס"ו, עמ' 17–182; י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב: עם עובד, תשי"ט, עמ' 283–378; B. Netanyahu, *The Marranos of Spain from the Late 14th Century to the Early 16th Century According to Contemporary Hebrew Sources*, New York: American Academy for Jewish Research, 1966; E. Gutwirth, "Conversions to Christianity Amongst Fifteenth-Century Spanish Jews: An Alternative Explanation", *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume: Studies on the History of the Jews in the Middle Ages and Renaissance Period* (eds. D. Carpi et al.), Tel Aviv: Tel Aviv University, 1993 (English section), pp. 97–121; "בין יהושע הלורקי לשלמה הלוי: לבחינת הגורמים להמרת הדת בקרב יהודים בספרד במאה הי"ד", פעמים, 54 (תשנ"ג), עמ' 103–116.

51 להסבר זה ביחס לדיונו של קרשקש בתפילה ראה אופיר, קריאה (לעיל, הערה 6). מן הראוי להדגיש כי בין המומרים לנצרות היו משכילים רבים, שקרוב לוודאי היו מודעים לקשיים העיוניים שבתפיסת התפילה המסורתית, וראה למשל ח"ה בן-ששון, "דור גולי ספרד על עצמו", רצף ותמורה: עיונים בתולדות ישראל בימי-הביניים ובעת החדשה (בעריכת י' הקר), תל אביב: עם עובד, תשמ"ד, עמ' 208–220, 232–238; ד' שוורץ, "הירידה הרוחנית-דתית של הקהילה היהודית בספרד בסוף המאה הי"ד", פעמים, 46–47 (תשנ"א), עמ' 92–96.



למסגרת החדשה והמורחבת.<sup>52</sup> אפשר לחשוב על האפשרות שבעת כתיבת מאמר א לא גיבש עדיין אלבו את תפיסתו הבלתי-תקשורתית, ולכן הציג תפיסה מסורתית במקומות המעטים שבהם הזדקק לנושא התפילה. רק בהמשך נתגבשה אצלו תפיסת התפילה הבלתי-תקשורתית, והיא אשר הוצגה באופן כמעט בלעדי במאמרי הספר האחרים ככלל, ובדיונו המרכזי בתפילה בפרט. אפשרות אחרת היא שבגרסתו המקורית של מאמר א נמנע אלבו מלהרחיב את יריעת הדיון בנושאים תאולוגיים ופילוסופיים והתמקד בהצגת תורת העיקרים החדשה שהציע, ולכן כאשר עלה לדיון נושא התפילה הוא ביכר להימנע מטיפול מקיף בבעייתיות הפילוסופית של התפיסה המסורתית של תפילת הבקשה. לעומת זאת, בגרסתו הסופית והמורחבת של הספר ביקש אלבו לספק תמונה רחבה יותר של התפילה כסוגיה פילוסופית-דתית, ועיונו הוביל אותו לדחיית התפיסה התקשורתית ולאימוצה של התפיסה הבלתי-תקשורתית.

52 לסוגיית הפער בין שני חלקי הספר על היבטיו השונים – הכרונולוגי, התוכני והסגנוני – ראה ארליך, פילוסופיה (לעיל, הערה 2), עמ' 52–80, והשווה לעיל הערה 11.





## תקנות בתי הכנסת בדורות האחרונים

אהרן ארנד

בימינו ניכרת פריחה מסוימת במחקר עולם התפילה ובית הכנסת. החוקרים מתמקדים בעיקר בתקופה העתיקה ובחיפוש אחר שרידי בתי כנסת קדומים המצויים ברחבי הארץ. והנה, עם שיבת ציון בסוף המאה הי"ט נבנו בישראל אלפי בתי כנסיות, כל בית כנסת וייחודו החיצוני והפנימי, ואין אחד דומה לחברו. ברם, המודעות לתייעוד נכסי העבר ולשמירתם מופנית רק כלפי העבר הרחוק, אך לא כלפי בתי הכנסת המאוחרים. אלה, על אף שכבר רבים מהם נסגרו או נהרסו, טרם הוקם מכון או ארכיון שישמר את "שרידיהם": מסמכים, תקנונים, פנקסים, צילומים וכל חומר אחר העשוי לתת תמונה רחבה על מיקומם, דרכי בנייתם ומימוןם, עיצובם, מנהגי המתפללים, בעלי התפקידים ומעמדם, יחסי המתפללים זה לזה, טקסי הנחת אבן הפינה וחנוכת בית הכנסת ועוד. אף זאת: המחקר, המועט יחסית, על אודות בתי הכנסת שנבנו בדורות האחרונים מוקדש בדרך כלל לבית כנסת מסוים, ולא לתופעה כלל ארצית או להשוואה בין בתי הכנסת. דברינו כאן יוקדשו לעיון בפן אחד הקיים בבתי כנסת רבים: התקנון.

קבצים רבים של תקנות ושל פנקסי קהל הנחילו לנו סופרי הקהל ושמשי בדורות עברו, בעיקר מסוף ימי הביניים, חלקם נתפרסם וזכה למחקר.<sup>1</sup> בדורות האחרונים הלכה ונצטמצמה מאוד ספרות זו. בעולם החרדי נתפרסמו מדי פעם תקנות, שנושאן המרכזי הוא צניעות חומרית והתרחקות ממותרות בחיי היום יום ובעת אירועי שמחה.<sup>2</sup> התחום היחיד שבו המשיכו (ועדיין ממשיכים) בניסוח תקנות בכלל המגזרים הדתיים הוא סדרי התפילה וההתנהגות בבית הכנסת. בעבר נוסחו תקנות בענייני בית הכנסת כחלק בלתי נפרד מכלל תקנות הקהל שעסקו בנושאים רבים ומגוונים, אך בתקופה מסוימת המעיטו בניסוחי תקנות לקהל שאינן שייכות לעולם בית הכנסת.<sup>3</sup>

\* תודתי נתונה לאבי מורי ורבי פרופ' משה ארנד ולפרופ' מרגלית שילה על הערותיהם.  
1 על התקנות בישראל ראה י' שציפנסקי, התקנות בישראל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"א–תשנ"ג; א' הכהן, "פרשנות תקנות הקהל במשפט העברי", עבודת דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"ג.

2 בעשור האחרון נוסחו תקנות להגבלת ההוצאות על חתונות גם מרבנים דתיים-לאומיים.

3 תקנות שלא בעניין בית הכנסת, אך בעלות זיקה אליו, הן של "חברת משניות". הזיקה מתבטאת בכך שלומדי המשנה התכנסו בבית הכנסת סמוך לתפילה, וכספי החברה הגיעו בין השאר מתרומות העולים לתורה בבית הכנסת. ראה למשל י' גלר, "תקנות 'חבורת המשניות' בעיירות

במסגרת מאמר זה המונח "תקנון" בא לציין שמדובר בסדרת הוראות (חמש ומעלה) המנוסחות יחד, ולא בהוראות בודדות, כדוגמת הדרישות השגרתיות לשמור על השקט בעת התפילה או להחזיר ספרים למקומם. מונח זה בא גם לומר שמדובר בהוראות שהוחלט לקיימן, ולא בקובץ מנהגים המתאר את מה שנעשה בפועל.<sup>4</sup> תקנונים כתובים נוסחו בבתי כנסת רבים ברחבי הארץ אך כמעט כולם לא נדפסו,<sup>5</sup> והשגתם דורשת מאמץ. ככל שנוקפות השנים הולך וגובר הקושי להשיג תקנונים משנים עברו. חשיבות התקנונים רבה לחקר עולם בית הכנסת, שכן ניתן ללמוד מהם על מנהגי התפילה של קהילות שונות, שאיפות המתפללים, אופיו של בית הכנסת, מעמדו והתפתחותו ועוד. מאמר זה בא לשפוך אור על התקנונים של בתי הכנסת האורתודוקסיים בישראל שחוברו בדורות האחרונים, היינו במחצית השנייה של המאה העשרים. באמצעות העיון בהם ננסה להאיר כמה סתומות. כיצד נתפס בית הכנסת בעיני המתפללים: כבית תפילה או גם (או: בעיקר) כמוסד חברתי? מהות מעמדו של הרב לעומת מעמדה של קהילת בית הכנסת: האם הקהילה רואה את עצמה כפוסק הלכה, מעין תחליף לרב, או שהיא מצטמצמת לתחום החברתי-תרבותי של חברה? האם ניתן לראות בתקנון אמצעי לביטוי דתי לא-רבני אודות שינויים החלים בחברה הדתית? האם חלו בדורות האחרונים שינויים בסדרי בית הכנסת? מה היו דרכי ההתמזגות שבין העדות והזרמים בציבור הדתי? נתאר את התקנונים בתקופה זו כתופעה בפני עצמה, תיאור הנכון בחלקו גם ביחס

מולדובה", סיני, קכה (תש"ס), עמ' רלא-רלט. בתקנות בית המדרש שחיבר המלבי"ם בבוקרשט משנת 1864 יש שילוב של סעיפים בענין חברת משניות עם סעיפים אודות סדרי התפילה, ראה אצל י' גלר, המלבי"ם ומאבקו ברפורמים, לוד: אורות יהדות המגרב, תש"ס, עמ' 101–105, 208–214. בתקנות המלבי"ם מצויה אותה מסגרת של כ"ב סעיפים ואקרוסטיכון הקיימת בתקנון בית הכנסת בבוקרשט.

4 הרי דוגמאות אחדות: א. י' שטרנפלד רשם את מנהגי קהילת "אהבת תורה" של יוצאי אשכנז הגרים בחיפה, בעיקר את אלה שאינם נהוגים בבתי כנסת אחרים או שהם בניגוד ל"לוח ארץ ישראל", ראה ספר היובל לקהילת חברת אהבת תורה, חיפה: [חש"ה], תש"ן, עמ' 56–64, 85, 109–111, 132, 143–145. ב. רש"ד מונק, קונטרס "תורת אמך", בסוף ספרו שו"ת פאת שדך, ח"ב, חיפה: [חש"ה], תשס"א. הקונטרס משנת תשל"ו כולל מנהגי בית הכנסת "בית אברהם יצחק" של קהילה חרדית אשכנזית בחיפה. ג. מ' הרטום, המנהג האיטלקי בירושלים עיה"ק, ירושלים: חברת יהודי איטליה לפעולה רוחנית, תשנ"א, רשם בפירוט את הסדר והנוסח שהונהג בבית הכנסת האיטלקי בירושלים. ד. ש"פ גלברד, קהילת מקור חיים (פתח תקוה): מנהגים והליכות, פתח תקוה: [חש"ה], תשנ"ט, ליקט את מנהגי הקהילה. בעבר כבר היו שרשמו את מנהגי בית הכנסת, כגון ספרו של ז' גייגר, דברי קהלת, פרנקפורט, תרכ"ב, ובו תיאר במפורט מנהגי בית הכנסת כפי שהוא ראה אותם בשנת 1817. החל משנת תשנ"ח יוצא מדי שנה, במסגרת נסיון לשחזר את מנהגי קהילות הונגריה, לוח "חודש בחדשו" בעריכת מא"ז קינסטליכער (בני ברק: זכרון, מפעל להנצחת יהדות הונגריה), הכולל את מנהגי בית הכנסת "כמנהג ארץ הגר". כן צורפו ללוחות מנהגי בתי כנסת מסוימים של קהילות בודפשט (בלוח תש"ס) ופרשבורג (בלוח תשס"א).

5 תקנונים מעטים נדפסו, כגון: טירת צבי בכה"ע טורי ישורון, תמוז תשכ"ו, עמ' 26–28; תל גנים בכה"ע הליכות, ניסן תשכ"ד, עמ' 39.



לתקנונים בדורות קודמים; נצביע על מאפייני תקנונים אלה לעומת תקנונים קדומים להם, ולבסוף נציג תקנונים אחדים שטרם פורסמו.

המחקר מבוסס על שישים וארבעה תקנונים מתקופה זו שאספנו מרחבי הארץ, מקהילות שונות מבחינה השקפתית, מבחינת סוג היישוב או מבחינת ארץ המוצא, לפי ההתפלגות דלהלן:

השקפה: דתי-לאומי: 49; חרדי: 12 (6 חסידיים); ללא שיוך/חרד"ל: 3  
ארץ המוצא: אשכנז (=אירופה/ארה"ב): 51; תימן (בלדי/שאמי): 8; עדות המזרח: 5<sup>6</sup>

סוג היישוב: עירוני: 46; יישוב קטן (כפר, מושב, התנחלות, קיבוץ): 18

רשימת התקנונים תוצג בסוף המאמר. ההשוואה תהיה בין תקנונים אלה לבין עשרים ושבעה תקנונים קדומים יותר (שיתוארו להלן, "מאפייני התקנון").<sup>7</sup>

בארץ מצויים כמה אלפי בתי כנסת,<sup>8</sup> בחלקם נוסחו תקנונים. קשה להעריך באיזה חלק מדובר, השערתנו היא שמדובר בכעשרים אחוזים מבתי הכנסת. קשה גם לאפיין את בתי הכנסת שיש בהם תקנון; הדעה הנשמעת לעתים, שככל שבית כנסת גדול יותר כן גדל הסיכוי שניסחו בו תקנון, אינה מדויקת כלל. כך לדוגמה, בשני בתי הכנסת הגדולים

6 לכינוי "עדות המזרח" ראה י' תבורי, "רשימת מאמרים בענייני תפילה ובית הכנסת", קרית ספר, סד (מוסף תשנ"ב-תשנ"ג), מבוא, עמ' ח-ט; הנ"ל, "התפילה ביובל הראשון של מדינת ישראל", חקר התורה שבעל פה בחמישים שנות המדינה (בעריכת צ"א שטיינפלד), ירושלים: אורחות, תשס"ב, עמ' 81, הערה 35.

7 בבתי הכנסת הצבאיים, שמספרם כ- 700 והם פזורים במחנות צה"ל ברחבי הארץ, לא נוסחו תקנונים. כיוון שמדובר לעתים קרובות במניינים מזדמנים הרי שהחזן או רוב הציבור קובעים את סדרי התפילה; ראה י' תבורי, "בתי כנסת לאוכלוסיות מזדמנות", תורת חיים (בעריכת ר"א רזניקוב), [חמוש"ה] תשס"ד, עמ' 81-92. הרבנות הצבאית, הגוף האחראי על בתי כנסת אלה, פרסמה לוח דינים ומנהגים ואף הדפיסה את סידור "נוסח אחד לחיילי צה"ל" שערך הרב שלמה גורן. ראה ר"ש גורן, שו"ת תרומת הגורן, ח"א, ירושלים: האידרא רבה ומסורה לעם, תשס"ה, סי' כ. הרב גד נבון ערך מחזורים מותאמים לבני עדות המזרח, ובשאר ימות השנה המשיך את מסורת הרב גורן. כך מסר לי סא"ל הרב צבי בלק, ראש מחלקת שירותי הדת ברבנות הצבאית (וראה תבורי, לעיל, הערה 6, מאמר שני, עמ' 79-80. לפי הנאמר לעיל יש לתקן את דבריו בענין פעילות הרב נבון). היעדר תקנונים בבתי כנסת אלה הוא משום שהמתפללים בהם אינם קבועים, אלא חיילים מזדמנים הבאים לזמן קצוב למחנות.

8 במשרד הדתות אין נתונים על אודות מספר בתי הכנסת בישראל, אך מצויים נתונים במועצה הדתית של כל אזור ואזור. לפי נתונים אלה היו בירושלים בשנת תשס"ב כ- 1400 בתי כנסת, בתל אביב כ- 500, בחיפה כ- 350, בפתח תקוה כ- 200, בבני ברק כ- 200, ברמת גן 110, בבית שמש 125, בצפת כ- 85 ובאילת 25. לאור זאת הערכתנו הזהירה היא שמספר בתי הכנסת בישראל בשנה זו נע בין 4000 ל- 6000. קשה ביותר לדעת מספר מדויק של בתי הכנסת בישראל, כי המספר משתנה בכל עת בשל בניית בתי כנסת חדשים וסגירתם של ישנים, ואף לא כל בית כנסת נרשם במועצה הדתית. על השינוי במספר בתי הכנסת ניתן ללמוד מכך שבשנת תשמ"ב מסרה המועצה הדתית בירושלים שהיו בעיר 850 בתי כנסת, והמועצה הדתית בתל אביב מסרה שבתחומה היו אז 550 בתי כנסת.

ביותר בירושלים, וכנראה גם בארץ – בית הכנסת הגדול (שבו 1700 מקומות ישיבה) ובית הכנסת הגדול שבשיכון בעלז (3700 מקומות ישיבה) – אין תקנון. אף לדעה כי בתי הכנסת החדשים המודרניים לא נתנו דעתם לנסח תקנון אין אחיזה במציאות. ניסוח תקנון תלוי רק בשאלה אם היו בבית הכנסת אנשים המעוניינים בתקנון מסיבה כלשהי שגם הצליחו לנסחו. אוסף התקנונים שבידינו קטן יחסית, אך די בו כדי להוות מדגם לצורך תיאור כללי של התקנונים, וככל מחקר כללי על בתי כנסת אף זה יהיה חלקי ולא יקיף את כל הזמנים והמקומות.<sup>9</sup> הדיון יוקדש רק לסעיפי התקנון הנוגעים להלכות ומנהגים בסדרי התפילה ועולם בית הכנסת, ולא לחלק המשפטי שלו הדין בבעלות בית הכנסת ורכושו, הנהלת בית הכנסת וכדומה.

### א. הצורך בתקנון

אין חיוב הלכתי על חברי בית הכנסת לנסח תקנון ולכאורה הוא אף מיותר, שכן הלכות תפילה ובית הכנסת מצויות בסידורים ובספרי ההלכה והמנהג. אלא שאין ספר אחד שנתקבל על הכול; בספרי ההלכה מובעות דעות שונות וקהילות ישראל נהגו כל אחת לפי מנהג מקומה. זאת ועוד: הספרים ארוכים וגדושים ולא תמיד קל למצוא בהם פתרון לבעיה הלכתית מסוימת, מה גם שהם לא דנו בכל הגוונים של אורח החיים של בית הכנסת. כמענה לבעיות אלה היו שניסחו לוחות דינים ומנהגים המתואמים למציאות של בית כנסת בשעת התפילה. בדורות האחרונים נוסחו לוחות אחדים שנפוצו בבתי הכנסת בישראל, המפורסמים שבהם היו "לוח ארץ ישראל" שחיבר ר"מ טוקצינסקי (בירושלים, משנת תרס"ה) והמשיך אותו בנו רנ"א (משנת תשט"ו), ו"לוח דינים ומנהגים" שיצא מטעם היכל שלמה (בירושלים, משנת תשכ"א). לוחות אלה התמקדו בסדרי התפילה וקבעו הכרעה מידית למתפללים.<sup>10</sup> הלוחות סייעו רבות אך לא תמיד ענו לגמרי על צורכי המתפללים, מכמה סיבות. א. הם היו מיועדים ליוצאי אשכנז או ארצות המזרח וכדומה אך לא לקהילות רבות שהתייחדו במנהגיהן (כגון מנהג איטליה או ג'רבה), או שהיו מורכבות מאנשים מעדות שונות. ב. יש שרצון החברים היה להדגיש

9 על מוגבלות חוקר בתי כנסת כבר התוודה ש' קרויס, קורות בתי התפילה בישראל, ניו יורק: הסתדרות עברית דאמריקה, תשט"ו, עמ' 4: "לא ראיתי את בתי הכנסיות שאני עתיד להזכירם ולתארם, לא הם ולא מקצתם... תפוצות ישראל הגיעו עד קצות הארץ, ומי יוכל להקיפן בראייה ובדרך נסיון... לא כגורלו של רושם ספרים וכתבי יד הוא גורלו של חוקר בתי כנסיות. הראשון מוצא את מרכז נושאי מחקרו במקום אחד, ואילו האחרון לא יוכל לעקור את נושאי מחקרו ממקומם. ומה שנשחת ועבר מן העולם לא יוכל לראותו כלל... הייתי מרגיש בעצמי תמיד את חוסר ידיעותי במקצוע זה".

10 על לוחות בית הכנסת וביקורת על שני לוחות אלה ראה י' תבורי, "לוח דינים ומנהגים", עלי ספר, יט (תשס"א), עמ' 195–207. ראוי לציון לוח "דבר בעתו" בעריכת מ' גנוט, הנדפס בבני ברק [חש"ה] מתשמ"ו, שהוא עב הכרס ביותר ומתעדכן מדי שנה (בלוח תש"ס יש 1250 עמודים); הוא כולל זמני קריאת שמע ותפילה, הלכות ומנהגים לכל ימות השנה, ציון תאריכים של אירועים חשובים ועוד. אך אין בו כל אזכור לתקומת מדינת ישראל, אפילו יום הקדיש הכללי לא נזכר בו.



מנהגים חדשים גם ישנים שיקבעו את צביון בית הכנסת, כגון מנהגים בעלי זיקה למדינת ישראל או בעניין לבוש צנוע, ובכך גם להרחיק אנשים שאינם מתאימים לו. בחלק מהלוחות לא נוסחו מנהגים אלה כלל, ובחלק הם נוסחו בערפול מסוים.<sup>11</sup> ג. הציבור מורכב כידוע מאנשים בעלי דעות שונות, וללא תקנות ברורות על אודות ההתנהגות בבית הכנסת היה חשש לוויכוחים. תקנות כאלה לא היו מצויות כלל בלוחות.<sup>12</sup> נימוקים אלה הביאו לניסוח תקנונים מיוחדים בחלק מבתי הכנסת. במקומות שבהם לא נוסחו תקנונים בכתב לא היו בהכרח אנדרלמוסיה ומריבות; הרב או הגבאי הראשי קבעו או ידעו בעל פה את סדרי בית הכנסת ואת כללי ההתנהגות בו, וכמידת הסמכות שהייתה להם כך הייתה מידת התנהלותו התקינה של בית הכנסת.

### ב. ניסוח התקנון

מנסחי התקנון היו נציגי המתפללים או רב בית הכנסת, או שילוב הנציגים עם הרב. במגזר החרדי חיבר הרב את התקנון, או שהוא נכתב על דעתו.<sup>13</sup> לעומת זאת במגזר הדתי-לאומי, שבו לא תמיד היה רב לבית הכנסת, המנסחים היו כמעט תמיד נציגי המתפללים, כשלעתים הם נעזרו ברב.<sup>14</sup> נוהג תדיר של מנסחי תקנונים היה לעיין תחילה בתקנונים אחרים וליטול מהם מה שנראה בעיניהם, כמוכח מניסוחים זהים המצויים לעתים בין תקנונים. לעתים קבוצה שנתגבשה למניין ניסחה תקנון עוד בטרם היה לה מבנה קבוע, ויש מקומות שבהם התקנון נוסח זמן רב אחרי שבית הכנסת היה קיים ומנהגים רבים כבר נתגבשו במשך השנים באופן טבעי. יש שכתבו תקנון ולאחר זמן עדכנוהו או ניסחוהו מחדש בחילופי

11 ראה תבורי (לעיל, הערה 10), דוגמאות לעמימות ולחוסר הבהירות הקיימים בלוחות.  
 12 על זיקת התקנונים ללוחות ראה להלן, "מאפייני התקנון בדור האחרון", סעיפים 1, 2.  
 13 בחמישה מששת התקנונים החרדיים שאינם חסידיים היה הרב דמות מרכזית בניסוח התקנון: תקנון הגר"א נוסח יחד עם ר"י אברמסקי, רב בית הכנסת; על חניכי ישיבת קול תורה חתם רש"ז אויערבך, רבם של המתפללים; חתם סופר חתום בידי ר"ש ואזנר, ר"נ גשטטר ורבני חוג חתם סופר בבני ברק; היכל שמואל נוסח בידי ר"ש עהרנפלד, רב בית הכנסת; תפארת בנים חתום בידי הוועד ור"ש צדוק, רב בית הכנסת. גם בקהילות חסידיות הניסוח היה על דעת האדמו"ר, אף אם לא תמיד הוא חתום. במקרה אחד נשתמרה בקשת הרב לנסח תקנון. האדמו"ר מצאנז, רי"י הלבשרשטם, פנה לקהל עדתו (שפע חיים, ח"ד, נתניה: מכון שפע חיים, תשנ"ה, עמ' עח): "במטותא מנייכו אם אפשר לתקן תקנות קבועות למגדר מילתא בכל בתי התפילה של חסידי צאנז הרוצים ללכת במעלות הקודש לאור באור החיים בדברי אלקים חיים". קריאתו נכתבה כנראה סמוך לשנת תש"ל, שכן אז נוסחו תקנות בית הכנסת של קהילת צאנז, ובסופם הוסיף שהוא שמח שהקהילה אימצה תקנות אלה (ראה שפע חיים, שם, ח"ג, עמ' קצ—קצא).

14 כל התקנונים הדתיים-לאומיים שלפנינו, למעט אחד, נכתבו בידי החברים או הוועד. 13 מתוכם נכתבו תוך התייעצות עם הרב. רק תקנון אליהו הנביא נוסח בידי רב בית הכנסת, רב"ז בנדיקט. מעניין שבתקנון זה יש הוראות המתייחסות לכבוד הרב, ראה להלן, הערה 37. על רב זה ראה ר"ד הנשקה, "מת שאין לו מנחמים": לדמותו של מו"ר הרב ר' בנימין זאב בנדיקט, זכרו לברכה", צהר, יג (תשס"ג), עמ' 7–14.



העתים והדורות,<sup>15</sup> ובתקנון אחד אף צוין מראש שבעתיד ניתן לנסחו מחדש בהתאם למציאות המשתנה בקהילה (היכל משה). יש מקומות, בעיקר במגזר החרדי, שבהם התקנון היסודי נשאר כאבן יסוד של מייסדיו והם החשיבוהו כחוקה שאין לשנותה.<sup>16</sup> התקנון נוסח בלי נימוקים או בשילוב נימוקים קצרים, ורק במקרה אחד צוינו הפניות ומקורות (נוה נוף). התקנונים שונים זה מזה ברמת סגנונם ובניסוחם; יש שהשקיעו מחשבה רבה בניסוחו ובסידורו ובצורתו החיצונית,<sup>17</sup> ויש שכתבוהו כלאחר יד כמעט ובתפזה, ללא שאיפה לדיוק ולשלמות מבחינת התוכן, הסגנון וסדר הנושאים, וללא שיצקו בו קורטוב של שאר רוח.

### ג. פרסום התקנון

בדרך כלל הפרסום נקבע לפי גודל התקנון: כשהיה קצר, כפי שקרה בתקנונים החרדיים, תלוהו במקום בולט בבית הכנסת: על הקיר או בלוח המודעות.<sup>18</sup> כשהיה ארוך והתפרס על פני עמודים רבים, כפי שאירע בכמחצית מהתקנונים הדתיים-לאומיים, הנוהג השכיח היה להפיצו בקרב המתפללים. היו גם מקומות שבהם התקנון הגיע רק לידי קבוצה מצומצמת, כגון חברי הוועד, הגבאים או הרב, ורוב חברי בית הכנסת כמעט ולא היו מודעים לו ולא התמצאו בפרטיו, והם קיימו את התקנון מתוך ההדרכה שקיבלו מאלה שהכירוהו, או שלא קיימוהו.

### ד. מבנה התקנון

התקנות נכתבו בדרך כלל כסעיפים המסודרים לפי נושאים. יש תקנונים שסודרו בצורה שרירותית, אך לרוב סודרו התקנונים לפי נושאים, כגון: תפילות חול, תפילות שבת,

15 דוגמה עתיקה שנשתמרה לתופעה היא בית הכנסת הגדול האשכנזי בלונדון. התקנון נדפס כספר שכותרתו: תקנות הקהילה דקהל קודש אשכנזים דבה"כ הגדולה בלונדון, לונדון, תקנ"א. בהקדמה מתוארים גלגוליו בקצרה: הוועד החליט שיש צורך לעדכן את התקנון בשל צרכיה החדשים של הקהילה; משום כך נבדק התקנון הקודם: מה להשאיר ממנו ומה לשנות או להשמיט. לבסוף הועבר התקנון החדש לעיון הקהל ולקבלת הסכמתו.

16 כך למשל בהיכל שמואל מקפידים עד היום, שלושים שנה לאחר ניסוח התקנון, על כל תג שבו, כפי ששמעתי מהגבאי. המעמד הבלתי משתנה של תקנונים חרדיים מובן, כי לרוב הם מכילים רק סעיפי הלכות בקצרה, כדלהלן.

17 על הצורה החיצונית מקפידים יותר במגזר החרדי, שבו התקנון תלוי על קיר בית הכנסת. לדוגמה, תקנון הגר"א נכתב על גבי קלף ואחר כך מוסגר בהידור ונתלה מעל דלת הכניסה לבית הכנסת, ותקנון היכל שמואל כתוב בכתב יד באותיות גדולות ויפות (בשגיאות!), נתון במסגרת נאה ותלוי בקיר הדרומי של בית הכנסת.

18 עשרה משנים-עשר התקנונים החרדיים הם קצרים. תקנון חתם סופר בינוני (שלושה עמודים), ואף על פי כן הוא נקבע בלוח מיוחד בבית הכנסת. בספר מסעות ר' משה באסולה, מהד' י' בן צבי, ירושלים, תרצ"ט, עמ' 83–89, מתואר תקנון קדום משנת 1510 בערך שנקבע על לוח בית הכנסת בירושלים ומוקדש למגוון נושאים, כולל בית הכנסת.

מועדים, עניינים נוספים. תקנונים רבים פתחו במטרות בית הכנסת או בקביעת נוסח התפילה בו.

מעט תקנונים פתחו בדברי הקדמה. יש הקדמות שתיארו את העבר, היינו את גלגולי בית הכנסת וקהילתו. כך, למשל, מנסח התקנון של היכל שמואל היה הרב שמואל עהרנפלד (1891–1980), ניין של החתם סופר ומייסד הקהילה "קרית מטרסדורף" בירושלים. הוא פתח את הקדמתו בהודיה לה' על שזכה לראות בהנצחת שבע קהילות שנחרבו בשואה. לאחר מכן תיאר את רמתם המוסרית והדתית של תושבי אותן קהילות:

ישבו בהן המוני בית ישראל יראי ה', לומדי ומוקירי תורה, חסידים ואנשי מעשה ועטרותיהם בראשם, גאוני ארץ מצוקי תבל, מרנן ורבנן אשר כל בית ישראל נשען עליהם, ומלכם בראשם הארי שבחבורה קדושת זקני רבינו הגדול בעל חתם סופר זי"ע שמפיהם אנו חיים.

אז פנה לתאר את חורבן שבע הקהילות בשואה:

ברם כך עלתה במחשבה לפניו יתברך שמו, ובשנות הגזירה תרח"צ-תש"ה נהרסו ונחרבו קהילות קדושות אלו על ידי האומה הרשעה שם רשעים ירקב, ובתי מקדש מעט מקומות שבהם השכינה היתה שורה, באו בהם פריצי חיות וחללוהו יחד עם ספרי הקודש בעוונותינו הרבים, תושביהן נעקרו ממקומם ומהם שעלו על המוקד למען קדושת שמו יתברך.

בהמשך ציין שזכה להיות מבוני "קרית מטרסדורף", ומשנבנה בית הכנסת ראוי להתקין תקנות כדי שמנהגי הקהילה, המיוסדים על "מסורת אבותינו ורבותינו", לא ישונו. לאחר מכן הובאו התקנות ולבסוף דברי חתימה שבהם צוטט החתם סופר, המזהיר בצוואתו שלא לשנות בסדרי התפילה ובית הכנסת.

הקדמות אחרות של תקנונים הוקדשו לעתיד; יש שתוארה קדושת בית הכנסת וגונו שיחות חולין בו (קשת, שדמות מחולה), ויש שצוינה חשיבות השלום בבית הכנסת, כמניע לכתיבה של סדרי בית הכנסת (אדרת אליהו), ויש שהובאה הקדמת הרב בדבר מטרת התקנון, שיקולי הקביעה של המנהגים ועוד, והקדמה נוספת של מנסחי התקנון על מטרתו ותוקפו (היכל משה). בתקנונים אחדים הובא בסוף נספח ובו תפילות מיוחדות, ולעתים הובאה בסוף הרשימה חתימת המנסחים או ראשי הקהילה.

כאמור לעיל ("פרסום התקנון"), כמחצית מהתקנונים של המגזר הדתי-לאומי היו ארוכים והתפרסו על עמודים רבים. במבנהו ובסגנונו, התקנון הדתי-לאומי הארוך דומה לעתים לתקנון משפטי הכולל את מטרות העמותה, זכויות החברים וחובותיהם, ראשי פרקים, סעיפים ותת סעיפים וחתימות בסוף התקנון.<sup>19</sup> דוגמה לתקנון מפורט הוא זה של גבעת רימון, הכולל תשעה פרקי נהלים ומנהגים ושבעה נספחים, ובסך הכל ל"ו עמודים של הוראות והדרכות.<sup>20</sup> דומה כי הפירוט הרב בתקנון זה נבע מהמוצא הצפון אמריקאי

19 דמיון רב לתקנון משפטי מצוי בעשרה מהתקנונים הארוכים, ויסודו בזיקתם של החברים לרשם העמותות.

20 לתקנון זה יפים דברי מ' ברויאר, עדה ודיוקנה: אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871–1918, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"א, עמ' 53, על תקנות בתי כנסת מסוימים בגרמניה



של המתפללים, הרגילים לניסוח חוקים וכללים מפורטים.<sup>21</sup> התקנון החרדי לעומת זאת קצר, והכיל כמעט תמיד קבוצה של עד ט"ו סעיפים על פני עמוד אחד וללא כותרות, וללא כל דמיון לתקנון משפטי.<sup>22</sup> הציבור הדתי-לאומי שינה במספר כיוונים את נוהגי התפילה ואף יצק תכנים חדשים, וכל זאת פורט בתקנון. הציבור החרדי, השמרני מטבעו, לא שינה בסדרי התפילה וקיבל על עצמו את הכתוב בספרי ההלכה כדוגמת "משנה ברורה", ובתקנון הסתפק במספר הדגשים בלבד.

#### ה. נושאי התקנון

בין הנושאים הרבים המצויים בתקנונים יש שעלו תדיר, כגון פירוט זמני התפילה ודרישה להקפיד בשמירתם,<sup>23</sup> סדרי התפילה ובקשת שמירה על השקט. כאמור, ניסוח תקנון נועד בין השאר למנוע ויכוחים ומחלוקות, וברור כי סעיפים רבים שנוסחו אכן מנעו מחלוקות. בתקנונים אחדים אף נרמז חשש זה, כגון בדרישה לשמור על כבוד בית הכנסת ולא להעיר הערות בשעת התפילה (אהל יוסף, בית צור, בית מתתיהו). בתקנות יוצאי תימן ניתנה תשומת הלב לנושאים בעלי פוטנציאל גבוה ליצירת מחלוקת בשל

במפנה המאות 19–20: "תקנות אלו הסדירו את ניהול התפילה ואת מהלכה לפרטי פרטיהם ולא השאירו כמעט שום דבר ליוזמתם של המתפללים היחידים. כך לבשה התפילה דפוסים נוקשים במידה רבה. סדר התפילה היה עשוי למנוע כל רחש מיותר וכל תנועה מיותרת; הוא עודד את התפילה שבלחש ולא ראה בעין יפה מבעים של כוונה יתירה בלב המתפללים. כל האנשים שהיו אמורים להשתתף באורח פעיל בתפילה בשעה ידועה, קיבלו על כך הודעה מראש ולא הניחו שום מקום לאילתורים". בתקנון וינה מוקדשים מספר סעיפים למניעת רחש מיותר, ראה למשל סעיף ו של תקנון זה, המובא בסוף מאמרנו.

21 תקנות בתי הכנסת בארה"ב נוסחו בפירוט רב, ובכך דומה להם תקנון גבעת רימון; אך בעוד שהן התמקדו בעיקר בנושאים ארגוניים של הקהילה ובמעמד החברים, בחירת הוועד וזכויות וחובות החברים, התמקד תקנון גבעת רימון בסדרי התפילה ובמנהגי בית הכנסת. הסיבה לשוני בתכנים נעוצה כנראה בשוני שבתפקיד בית הכנסת בארה"ב ובאופיו הקהילתי לעומת אופיו בארץ, המצטמצם לרוב סביב התפילה. על אופי זה של בית הכנסת בארה"ב, תהליך הסתגלותו שם ומעמד רבני בתי הכנסת שם ראה ד' אלעזר, "דרכו של בית הכנסת האמריקני", תפוצות ישראל, כ (קיץ 1982), עמ' 5–22, וכן: ש' רצבי, בין גורל לייעוד: השיח התיאולוגי היהודי בארצות הברית, פתח תקוה: עם עובד, 2003, עמ' 36–37. ניתוח אנתרופולוגי של תפקידו החברתי של בית הכנסת האורתודוקסי בארה"ב ראה S. C. Heilman, *Synagogue Life: A Study in Symbolic Interaction*, New Jersey: Transaction, 1998. אוסף של תקנות בתי כנסת מרחבי ארה"ב (חלקם לא אורתודוקסיים) מצוי בתוך: *A Double Bond: The Constitutional Documents of American Jewry* (eds. D. J. Elazar, J. D. Sarna and R. G. Monson), Lanham – New York – London: University Press of America, 1992, pp. 103–235.

22 ראה לעיל, הערה 19.

23 כגון: "הציבור, הגבאים והחזן מתבקשים להקפיד להתחיל את התפילות בדיוק בזמן (ולא לעכב את אלו שהגיעו בזמן)" (טלמון צפון). באהל יוסף נקבע לשמור על זמני התפילה ולא להקדים תפילה לפני זמנה הקבוע.



הכבוד הקשור להם, כמו דרך חלוקת הכיבודים של קריאת התורה וההפטרה, העליות לתורה והחזנות, במכירה פומבית או לפי תור. בתקנון אחד הייתה אריכות דברים בכך, כולל דברים חריפים בגנות מחלוקת בבית הכנסת (תפארת בנים).<sup>24</sup> בקרב עדה זו היו מריבות רבות סביב הכיבודים בבית הכנסת, ומשום כך היה צורך לעגן את הדברים בכתב.<sup>25</sup> נושאים כדוגמת אלה היו מיועדים לכלל הציבור.

נושאים אחרים היו מיועדים לבעלי התפקידים בבית הכנסת. במקומות אחדים נקבעה המדיניות בנוגע למתן שכר על פעילותם.<sup>26</sup> הגבאי זכה לתשומת לב על אודות תפקידיו ומעמדו.<sup>27</sup> סעיפים רבים הוקדשו לשליח הציבור: מי ראוי לתפקיד זה וכיצד יכוון את הציבור בתפילתו.<sup>28</sup> ניתנה הדעת להופעתו החיצונית: שכיחה הדרישה שעליו ללבוש טלית;<sup>29</sup> יש שציינו שלא ילבש מכנסיים קצרים;<sup>30</sup> במגזר החרדי נוספה לעתים הדרישה שיכסה את ראשו בטלית ושיהיה אדם שאינו מתגלח בימי חול המועד, ימי הספירה ובין המצרים.<sup>31</sup> בקהילות החסידים הדרישה הייתה גבוהה: עליו לטבול במקווה

24 הרי קטע מהתקנון: "אסור בבית הכנסת זה שום מריבה ומחלוקת, לכן במקרה ותהיה מריבה או מחלוקת יש לסגור מיד את בית הכנסת, ולא לחדש התפילות אלא רק לאחר שהושגה פשרה בין בעלי המחלוקת, ואפילו ימשך הדבר זמן רב... אסור שיהיה בבית הכנסת זה אדם אשר אינו מדבר עם חבירו בגלל שנאה או ריב, ואם יש אחד כזה יורחק זה שאינו מוכן להשלים".

25 ראה ד' בר-מעוז, יקוב הדין את ההר: מחלוקת ופלגנות בקהילת יהודי תימן, רחובות, תשס"ה, עמ' 88–94.

26 בעלי התפקידים לא יקבלו שכר (חוג הנוער הדתי, מנין הורים, גבעת רימון), מותר לתת להם שכר (תל גנים), הוא ינתן רק בשעת הצורך (משכן אחוה).

27 תפקידיו: כגון לדאוג שהתפילה תתנהל כסדרה וכנוסחה (בית צור), לשמור על השקט (קרית צאנז). דרך פעולתו: גבאים לא ישוחחו בתוך בית הכנסת אלא בכניסה אליו (אהל נחמה). מעמדו: כגון הקביעה הנזכרת לעיל שהציבור לא יתערב בהחלטותיו בקריאות ביניים אלא ייגש אליו לאחר התפילה. על הגבאי ראה הילמן (לעיל, הערה 21), עמ' 74–80.

28 דרישות לתפקיד: בעל קול ערב, רצוי לקהל, שלא יהיה בעל עבירות כגון מחלל שבת (אדרת אליהו), או: שומר תורה, בעל קול ערב, הנשמע למתפללים ומדייק בהיגוי עברי, ולא הורשע בעבירה שיש בה קלון (בני ברית). דרך הכוונתו את הציבור: לא יכפול תיבות (קרית צאנז), הוא יקבע את הניגון ולא הציבור (סיני). בגבעת רימון נקבע ששליח הציבור ישלב שירה בציבור במקומות שנהוג לשיר בהם. שם, בעין הנצי"ב ובבית צור הוא נדרש להתחשב בכלל של "טירחא דציבורא". בגבעת פינחס התבקש שליח הציבור להתפלל בנחת, ואף פורט כמה דקות יש להקציב לכל חלק מהתפילה, כגון: פסוקי דזמרה יימשכו עשר דקות, קריאת שמע שבע דקות, וכו'. על נוסח התפילה ראה להלן. על החזן ראה הילמן (לעיל, הערה 21), עמ' 87–98.

29 ראה ב"ש המבורגר, שרשי מנהג אשכנז, א, בני ברק: מכון מורשת אשכנז, תשנ"ה, עמ' 112–140.

30 בשדמות מחולה נקבע שרצוי כי שליח הציבור יתפלל במכנסיים ארוכים ורק כשאין ברירה יתפלל בקצרים. במשואות יצחק נקבע כי בשבת וביום טוב אין לעבור לפני התיבה במכנסיים קצרים, ומשמע מכך שביום חול לא הקפידו בדבר. בנוה דקלים נקבע בסתם ששליח ציבור וכן הקורא בתורה והעולה לתורה לא יתפללו במכנסיים קצרים.

31 כך בהגר"א ובחתם סופר. כעין זה במשאת מרדכי, עם פירוט לבוש החזן: "...מלבוש עליון וכובע עליון [בשחרית לבוש בחליפה וראשו עטוף בטלית, במנחה וערבית בחליפה וכובע]".

קודם התפילה וללבוש מעיל ואבנט.<sup>32</sup> בקהילות אחדות ציינו אפילו את הניגונים שיש להתאים לקטעי תפילה מסוימים. מעט הדרכות הוקדשו לכישורים הנדרשים מבעל הקריאה ולמנהגי הקריאה.<sup>33</sup> יש שהוקדשו סעיפי הדרכה למגביה ספר התורה.<sup>34</sup> במקומות שבהם היה רב לבית הכנסת צוינו תנאי קבלתו וסמכותו,<sup>35</sup> תפקידיו<sup>36</sup> ושמירת כבודו.<sup>37</sup> הדרשן והדרשה נזכרו מעט: לרוב מדובר בקביעת המקום בתפילה שבו תשולב הדרשה ובהגבלת אורכה, ובמקום אחד הוגבל גם תוכנה.<sup>38</sup> ילדים נזכרים בתקנונים רבים, שכן יש צורך להכריע באיזה שלב בהתפתחותם ראוי להביאם וממתי ראוי לתת להם תפקידים. לרוב באה דרישה מהוריהם לשמור שלא יפריעו בתפילה, יש אף שהרחיקו לכת בקובעם שאין להביא קטנים לבית הכנסת מלבד בסוף התפילה.<sup>39</sup> אך יש שציינו יזמות לשלב ילדים מתחת לגיל בר מצווה בתפקידים

32 רק בגבעת פנחס לא באה דרישה לטבילה.

33 בעל הקריאה: עליו להכין היטב את הפרשה, לקרוא בקול רם ובמהירות סבירה (אדרת אליהו); הגבאים יבחרוהו לפי כישוריו בהגייה נכונה של המילים, פיסוק והטעמה נכונה וניגון (היכל משה); בשבתות זכור ופרה יקרא אדם נשוי את פרשת המפטיר (אליהו הנביא). מנהגי קריאה: ברמת מודיעים למשל נקבע שהתוכחות בפרשות בחקותי וכי תבוא ייקראו בקול נמוך במקצת, והקורא יעלה לתורה (אם אינו כהן או לוי), וכן שהמילה "יששכר" תיקרא תמיד בשי"ן אחת. הפטרה ישתדלו לקרוא מתנ"ך שלם, והמגילות, פרט לאסתר, ייקראו מתוך חומש ובלא ברכה, אלא אם כן יש מגילה כשרה, שאז יקראו בה ובברכות.

34 כגון: שיפתח את הספר כך שיראו שלוש עמודות ויסתובב באופן שהכול יראו את הכתוב (שדמות מחולה, אדרת אליהו); שיחזיק בספר עד לחזרתו לארון ולא ימסרנו לאחר (מנין הורים, רמת מודיעים); שיוכל להניח את הספר בזמן הפטרה בצד הבימה, אך המחזיק תבוא עליו ברכה (היכל משה). על הגולל ראה להלן, הערה 48.

35 כגון: יש להעדיף רב שנסמך ברבנות הראשית (רשב"י); הרב הוא הסמכות היחידה בענייני הלכה (נוה דקלים, רשב"י).

36 כגון: הרב יקבל את פני האבל הבא בתוך השבעה לבית הכנסת לפני מזמור שיר ליום השבת (אליהו הנביא); הרב ינהל את התפילות בשבת ובחג, וידאג שהפייטנים לא יאריכו מדי (רשב"י); הרב יפסוק לקהילה בהלכה, יפעל להעמקת ערכי הדת בקהילה ויתן שיעורי תורה קבועים למבוגרים ולצעירים (היכל משה). על תפקידי רב בית הכנסת ראה לאחרונה הילמן (לעיל, הערה 21), עמ' 103–108; ר"א פרחי, "בית הכנסת כמוקד לחיזוק יסודות הקהילה היהודית", בית הכנסת בהלכה, בהשקפה ובחינוך היהודי (בעריכת ב' פש), ירושלים: עמיאל, תש"ס (להלן: בית הכנסת), עמ' 258–265; ר"י שרלו, "שעה של תמורה עמוקה", ארץ אחרת, 13 (תשס"ג), עמ' 31–32.

37 שכיח ביותר לכבד רב בעליות מסוימות לתורה. באליהו הנביא גם נקבע שהרב יברך על ספירת העומר, ושנואם צריך ליטול רשות מהרב. באשל אלקנה נקבע שיש לכלול את הרב ברשימת המבורכים ב"מי שבירך". בהיכל משה נקבע להקצות לרב מקום ישיבה מיוחד.

38 כגון: אחד החברים יאמר דבר תורה לאחר מוסף בשבת, ולא יאריך בו יותר מעשר דקות (רמת מודיעים); זמן השיעור בשבת לא יעלה על שבע דקות ולא ישא אופי פוליטי (אחוזת אתרוג). במגן אברהם יש פנייה לקהל: בעת דרשה "הציבור מתבקש לתת את תשומת הלב הראויה". סדרת הוראות לדרשן ראה אצל א' ארנד, "ספרות ההוראות לדרשנים", דף שבעי, 430 (יתרו תשס"ב), עמ' 5–6.

39 יש שהבחינו בין גילאים שונים: במשואות יצחק נקבע שילד עד גיל הגן לא ייכנס לבית הכנסת,



מסוימים כדי לעודדם לבוא לבית הכנסת, לשמש בקודש ולהרגיש חלק מהמתפללים. ידוע הנוהג לכבד ילדים באמירת "יגדל" ושיר הכבוד ופתיחת ארון הקודש לכך, אך היו שצינו שיש לשלבם בחלקים נוספים, כגון בקבלת שבת ובפסוקי דזמרא בשבת.<sup>40</sup> יש אפילו שקבעו כי ילד המגלה ידע בנוסח, במנגינה ובהפרדת המילים יוכל לעלות למפטיר והפטרה בברכותיה.<sup>41</sup> יש שנקבע כי ילד מגיל חינוך יעלה לתורה בשמחת תורה (מניין הורים, רמת מודיעים), או יקרא בתורה בליל שמחת תורה (חוג הנוער הדתי), ושכהן קטן יעלה לדוכן עם אביו (רמת מודיעים). עליית קטן לתורה היא חידוש רק בקהילות אשכנז; בתימן המנהג היה שילדים ניגשו לקריאה בתורה, כפי שגם נזכר בתקנות.<sup>42</sup>

הנושאים הקשורים לסדרי התפילה, כדוגמת אלה הנזכרים, תפסו את מרבית סעיפי התקנונים. בתקנונים מעטים הובעה גם שאיפה להדר ולאסתטיקה חיצונית של מבנה בית הכנסת וכליו, מעבר לדרישה הרגילה לשמור על הניקיון. כך למשל נקבע לשמור על רכוש בית הכנסת ולהימנע מהזזת פריטים ממקומם הקבוע (פאג"י), להחזיר ספרים למקומם לאחר השימוש בהם,<sup>43</sup> לתלות מודעות רק בלוח המודעות (אשל אלקנה, נצח ישראל), לא להכניס עגלות תינוקות לבית הכנסת (נוה צוף, רמת מודיעים, היכל משה), ולא לקבץ נדבות ותרומות בזמן התפילה בלא תיאום עם הוועד (אהל נחמה). יש שנקבע ששלטי הנצחה יתלו רק בקיר המיועד לכך, ושכל תרומה תתואם עם הוועד והארכיטקט (שבת אחים, וכעין זה גבעת רימון).

במקומות מסוימים נקבעו תקנות המהוות חידוש או הפתעה, מקצתן מיוסדות על מנהגים עתיקים, להלן דוגמאות אחדות. יש ששינו את סדרי התפילה מסיבות שונות. כך לדוגמה היו שקבעו כי ההקפות בשמחת תורה יקוימו לאחר תפילת מוסף (עין הנצי"ב,

פרט לפורים, שמחת תורה ותקיעת שופר, ובעין הנצי"ב נקבע שילד למטה מגיל הגן יכול להצטרף להוריו בליל שבת רק לפני "אדון עולם" ובשחרית לפני "אנעים זמירות". בבית כנסת לנוער נקבע שאין להביא תינוקות כל עוד הם בחיתוליהם. במנין הורים יש הבחנה לפי התנהגות הילדים: מותר להביא קטן אם הוא מסוגל לשבת בשקט; וכן: הורה יוציא את ילדו אם הוא מפריע לציבור בתפילה, ולא – "ידאגו הגבאים להוצאתו".

40 כך בכפר מימון, בית בלומה, אהל נחמה, אהל יצחק (בשני אלה נקבע רק מגיל 10 ומעלה), בית צור, רמת מודיעים (שם התנגדו לקבלת שבת) והיכל משה. בנוה דקלים נקבע שילד יוכל לומר פסוקי דזמרא אך לא קבלת שבת. על שילוב הילדים בתפילה ראה הילמן (לעיל, הערה 21), עמ' 126–127. על שילוב קטן בשיר הכבוד ראה למשל נ"י נבון, "האם ראוי למסור 'שיר הכבוד' לקטנים?", שנה בשנה, ירושלים: היכל שלמה, תשמ"ה, עמ' 214–219.

41 כך בהיכל משה. באהל נחמה נקבע כך רק מגיל 11 ומעלה.

42 כגון בתפארת בנים: ילדים עולים לקרוא בתורה, והפטרה רק מגיל 12. בנצח ישראל מפורט יותר: כל שבת יעלו ארבעה ילדים לקרוא שלושה פסוקים ממברך שישי, תרגום אונקלוס מברך ראשון יינתן לילד מתחיל, תרגום אונקלוס והפטרה יחולקו בין ארבעה ילדים, מברך שישי יעלה ילד מכתה ה ומעלה.

43 מגן אברהם, פאג"י, היכל משה. ראה י' עמנואל, "מורשת אשכנז: פרק שני", המעין, ניסן תשס"ב, עמ' 12–13. בבתי הכנסת של חסידי בעלז בקרית בעלז בירושלים נקבע בערך בשנת תשנ"ב: "כמה מעלות טובות למחזירי הספרים למקומם: א. ואהבת לרעך כמוך. ב. מונע ביטול תורה. ג. מכבד את בית המדרש. ד. מכבד את הספרים. ה. מזכה את חבריו. ו. סגולה לזכרון".



בית בלומה) או לאחר הארוחה (טירת צבי, כתר שלום שבזי).<sup>44</sup> יש שקבעו שראוי להימנע מלצאת מבית הכנסת בעת הזכרת נשמות,<sup>45</sup> ובמקום אחד אף הובא נוסח "תפילה לשלום המשפחה" שחיבר ר"פ קרליבך ממנצ'סטר כהמלצה לאמירה למי שיש לו הורים ונוהג להישאר בבית הכנסת בעת הזכרת נשמות (היכל משה). יש שקבעו לוותר על קטעים מסוימים בתפילה, כגון על התחנן הארוך בימים ב' וה' (משואות יצחק) או על חזרת הש"ץ במוסף של שבת (תפארת בנים). בתקנון אחד נקבע שייאמר רק "מי שבירך" אחד כללי לכל העולים לתורה בסוף קריאת התורה (נוה תפילה).<sup>46</sup> במקום אחד נקבע כי בשבת לפני ז' באדר, הוא יום החברה קדישא, יעלו לתורה אנשי החברה (חוג הנוער הדתי),<sup>47</sup> ובמקום אחר צוין שביום זה יצומו אנשי החברה קדישא, ויחד עם רב העיר יקיימו תפילת מנחה בנפרד עם ויחל ועננו (גבעת רימון). לעתים חובר תקנון לנושא ספציפי, כגון על אירוע בר מצווה, לצד או בלא זיקה כלשהי לתקנון בית הכנסת.<sup>48</sup>

עד כה תוארו התקנונים שנוסחו לאחר קום המדינה ותכניהם. כעת נפנה להשוואה בין תקנונים אלה לבין קודמיהם.

### 1. מאפייני התקנון בדור האחרון

מה הם המאפיינים המייחדים את התקנונים שלאחר קום המדינה (להלן: המאוחרים)? כדי לענות על שאלה זו נשווה בינם לבין תקנונים מדורות קודמים (להלן: הקדומים). כאמור לעיל תקנות בענייני בית כנסת שולבו בעבר הרחוק במפוזר בפנקסי קהל, ורק לעתים נדירות רוכזו תקנות אלה, ומשלהי המאה הי"ח נצטמצמו תחומי התקנות והתמקדו בעיקר בעולם בית הכנסת. בדקנו מגוון של עשרים ושבעה תקנונים מהמאות ט"ז–כ', שמונה עשר מארצות הגולה ותשעה מארץ-ישראל. הקדומים שבהם מצויים בפנקסי קהילות, ובחרנו באלה המכילים רשימת סעיפים רצופה על עולם בית הכנסת ולא סעיפים מפוזרים בפנקס שנכתבו באקראי ועל פני זמן רב, והמאוחרים יותר

44 ראה ר"ש רוזנפלד, "דרך חדשה-ישנה בסדרי שמחת תורה", תחומין, יט (תשנ"ט), עמ' 378–382.

45 כך במשואות יצחק. בעין הנצי"ב הקביעה החלטית יותר: "אין נוהגים לצאת בשעת אזכרת נשמות".

46 ראה א' ארנד, "על 'מי שבירך' וטרחת הציבור", דף שבועי, 401 (פנחס תשס"א), עמ' 4–5.

47 המתפללים בחוג הנוער הדתי היו יוצאי גרמניה. רבים מיוצאי גרמניה פעלו בישראל בחברה קדישא.

48 כך למשל בתל גנים, אשל אלקנה וגבעת רימון מובאות תקנות לבני מצווה. בביכ"נ ישרון בירושלים נקבעו בשנת תשנ"ב כללי הדרכה לגבאי בשבת בר מצווה והנחיות למשפחות בני מצווה. בכפר אדומים נקבע בשנת תשס"א תקנון לזריקת סוכריות על חתן בר מצווה, ובביכ"נ חזון איש (=לדרמן) בבני ברק יש בלוח המודעות דף ובו שישה סעיפים של דיני גלילה שניסח ר"ח קניבסקי בשנת תש"מ לערך. בהקדמה כתב: "היות והמנהג לכבד גלילה לנערים קטנים, והרבה נערים אין יודעים דיני גלילה ועושים שלא כדין ולפעמים יש בזה גם בזיון הספר, לכן העתקנו דיני גלילה בקצרה וראוי ללמדו להנערים".

מוקדשים רק לעולם בית הכנסת. בכמה מהתקנונים כיוונו המנסחים את מספר הסעיפים כך שיהיה עגול או בעל משמעות סמלית ביהדות, ויש בכך משום קישוט.<sup>49</sup> רשימת התקנונים מובאת בסוף המאמר. השוואת עשרים ושבעה תקנונים אלה לששים וארבעה התקנונים המאוחרים מצביעה על חמישה מאפיינים הקיימים בתקנונים המאוחרים; שלושה קיימים רק בתקנות המגזר הדתי-לאומי, ושניים – הראשון והחמישי – קיימים גם בתקנות המגזר החרדי.

### (1) קיבוץ הגלויות ושאלת הנוסח

בבתי כנסת בגולה לכל קהילה היו מנהגים משלה ולא היה כל צורך לציין מה יהיה נוסח התפילה, ואכן בתקנונים הקדומים לרוב אין קביעה בדבר הנוסח.<sup>50</sup> אך משבאה קבוצת אנשים מקהילה מסוימת לקהילה אחרת התעוררה שאלת הנוסח של התפילה, ועדויות טובות לכך הן התשובות הרבות של גדולי ישראל שנשתמרו בנושא זה. שאלה זו עלתה ביתר שאת עם תחייתה של ארץ-ישראל. כשבאו עולים מארבע כנפות תבל לארץ הקימו רבים מהם קהילות על פי מוצאם והמשיכו להתפלל לפי הנוסח שהתפללו בו בעבר. אך במשך הזמן היו יותר ויותר קהילות שנתלכדו בהן עולים ממספר ארצות, ואז היה צריך להחליט באיזה נוסח להתפלל. אף בבתי כנסת הומוגניים הזדמנו לעתים שליחי ציבור שנוסח התפילה שנהגו בו היה שונה ממנהג הקהילה. דוגמה לפיצולי הקהילות שעלו ארצה היא בתי הכנסת הראשונים שהוקמו בראשון לציון בסוף המאה הי"ט. מייסדי בית הכנסת הראשון, "בית הכנסת הגדול", היו חסידים ברובם, ולכן התפללו בו בתחילה בנוסח ספרד, הוא נוסח אשכנז של החסידים. במשך הזמן עלה מספרם של בעלי נוסח אשכנז, ועל פי רוב דעות הם ניצחו והוקבע נוסח אשכנז. בעקבות זאת בנו החסידים לעצמם בית כנסת, וכמותם גם בעלי נוסח חב"ד, ואף עולי תימן שהגיעו לראשון לציון ייסדו לעצמם בית כנסת.<sup>51</sup>

לפני מנסחי התקנונים המאוחרים עמדה שאלת נוסח התפילה בראש השאלות, והיו לכך גישות שונות. ברוב התקנונים (ארבעים ושישה מתוך שישים וארבעה) נקבע נוסח תפילה מסוים, כגון אשכנז (אשכנז או ספרד), עדות המזרח, תימן (שאמי או בלדי) ואפילו הנוסח האחד של צה"ל (משכן דוד).<sup>52</sup> ברבים מהם נוספה לקביעה זו הצהרה שהתפילה תהיה לפי לוח מסוים (ארץ ישראל, היכל שלמה) או לפי סידור מסוים (רינת ישראל, כנסת הגדולה), או לפי הוראות הרבנות הראשית. יש אף שהדגישו ששליח

49 באלטנוי ובבוקרשט היו כ"ב סעיפים כמנין האותיות, וראה לעיל, הערה 3. בצעהלים ובשאמלוי נוסחו עשרים סעיפים, בבית אהרן שנים עשר, ובטהרת הקדש ובנוה שלום עשרה.

50 רק בתקנון "דוקס פלעהס" כתוב שהתפילה היא בנוסח פולין, ובתקנון "בית המדרש קלויז" הודגש שהתפילה היא בנוסח ספרד, וראה בהערה הבאה.

51 ראה ה"א ינובסקי, "המוסדות הדתיים", ראשון לציון 1882–1941 (בעריכת ד' יודילוביץ), ראשון לציון: [חש"ה], 1941, עמ' 375–380. בתקנון בית יעקב בירושלים נקבע שנוסח התפילה יהיה "נוסח אשכנזים פרושים", ואף קביעה זו נבעה מריבוי העדות שהיו בירושלים. בתקנון ישרון בתל אביב נקבע שהתפילה תהיה בנוסח אשכנז "בתוספת איזה דברים של נוסח ספרד".

52 על נוסח צה"ל ראה לעיל, הערה 7.



הציבור אינו רשאי לשנות מהנוסח שנקבע (אהל משה, טירת צבי, תפארת בנים) או מנוסח הסידור שעל עמוד החזן.<sup>53</sup> לא צוין מדוע נקבע הנוסח המסוים, למעט מקום אחד שבו צוין שהוא נקבע לפי מנהג רוב החברים (שדמות מחולה).

היו מקומות שנקטו דרכי ביניים ופשרה, בעיקר בקהילות שחלק משמעותי בהן היה בעל נוסח שונה מזה של יתר המתפללים. בשבעה תקנונים שולב בקביעת הנוסח גם מנהגו של שליח הציבור. יש שנקבע שהנוסח יהיה לפי מנהגו (היכל ישראל, נוה דקלים), או לפי מנהגו ובלבד שיתאים לארץ המוצא של המתפללים.<sup>54</sup> במקום אחד נקבע נוסח קבוע לתפילה, פרט למקרה ששליח הציבור בעל "חיוב", שהוא רשאי לסטות מהנוסח הקבוע (בית מתתיהו). פתרונות אלה לא הציבו מרחב תמרון רב. אך בשני מקומות נקטו דרכי פשרה ממש: הנוסח יהיה לפי מנהג שליח הציבור, פרט לקטעים מסוימים שעליו לומר תמיד,<sup>55</sup> וספר התורה יוגבה פעמיים: לפני הקריאה כמנהג עדות המזרח ולאחריה כמנהג אשכנז (קשת, טלמון).

בעשרה תקנונים לא נכתב במפורש מה יהיה הנוסח, ובחלק מהם הדבר נבע מכך שלא הייתה לגביו מחלוקת והוא היה ידוע לכול. הפשרה הגדולה ביותר נעדרת בתקנות, אף שהיו שהציעו בהזדמנויות שונות:<sup>56</sup> יצירת נוסח חדש המשלב בתוכו יסודות מכל עדה ועדה, מעין נוסח משוכלל של הנוסח האחיד של צה"ל. בתקנות של יוצאי ארצות אשכנז הייתה לעתים גם קביעה בדבר ההברה, כשהחלוקה ברורה: במגזר הדתי-לאומי נקבעה הברה ספרדית, ובמגזר החרדי – הברה אשכנזית. אך גם כאן היו שפנו לדרך הפשרה, כגון הקביעה שהחזן יתפלל לפי ההגייה הנהוגה בפיו (שדמות מחולה, רמת מודיעים). גם בעניין המנגינה היו שפנו אל דרך הביניים; במקום אחד שהיו בו בני עדות שונות, נקבע שיש לעודד שילוב מנגינות של עדות שונות, ואף בקריאת התורה כל קורא יקרא לפי מנגינתו (אהל חנה).

53 באהל נחמה נקבע ששליח הציבור חייב להתפלל לפי נוסח הסידור "שהונח על ידי הוועד על עמוד התפילה". בגבעת פינחס נקבע שיש להתפלל לפי סידור "תפילה ישרה" נוסח ברדיטשוב-בוסטון, וכפי שמוגה בסידור של שליח הציבור.

54 היינו שאמי או בלדי (משכן אחים), אשכנז או ספרד (רמת מודיעים).

55 בקשת: שליח הציבור יאמר כל יום וידוי ו"ג מידות ו"ברכו" בסוף שחרית. בטלמון: שליח הציבור יאמר "במה מדליקין" וקדיש דרבנן לפני ערבית בליל שבת, הפטרה במנחה של תענית ציבור ועוד, ואם יש תוספת מיוחדת וארוכה, כגון קריאת מגילה ברגלים – היא תיאמר לפני או אחרי התפילה, כדי לא להטריח את אלה שאינם נוהגים לאומרה.

56 מ' מור יוסף, סגן יו"ר המועצה הדתית בירושלים, בהקדמה לרשימת בתי הכנסת בירושלים שערך בשנת תשמ"ב, העלה דרישה לנוסח אחיד בשל המציאות הכלכלית הקשה של בתי הכנסת בירושלים, עקב ריבויים. גם ר"י לופט, "קביעת נוסח תפילה בקהילה בה אין מנהג קודם", בית הכנסת (לעיל, הערה 36), עמ' 216–217, העלה דרישה זו על רקע צמיחת קהילות קטנות ביישובים המורכבים מבני עדות שונות. הוא העיד כי בשבות-רחל הקהילה הטרוגנית מובהקת, והנוסח בבית הכנסת נקבע לפי שליח הציבור, וראה לעיל, הערה 55. על הקושי בקיום נוסח אחיד ראה: מבנה בית הכנסת בישראל תש"ח–תשנ"ג (בעריכת ציונה שמשי), ירושלים: אקדמיה בצלאל, תשס"ג, עמ' 44.

## (2) תקומת מדינת ישראל

בתקנונים הקדומים כמעט שלא אוזכרה שאיפה להפרחת ארץ-ישראל ובנייתה ולהקמת מדינה יהודית בה. יהודי הגולה חלמו וכמהו לשיבת ציון, אך לא נתנו לכך ביטוי בתקנות בתי הכנסת. כך הוא בדרך כלל אפילו בתקנונים שנוסחו לאחר ראשית התחייה הלאומית ותנועת חיבת ציון, ורק שישה מהתקנונים היו יוצאי דופן. כך, הנוהג של קהילות הגולה לתמוך כספית בעניי ארץ-ישראל עוגן בחמישה תקנונים, ונקבע בהם שקופת הצדקה של ימים שני וחמישי (פרשבורג, בוקרשט, באניהד) או של תענית ציבור (צעהלים) תיועד לארץ-ישראל, או שהאומר "מי שבירך" לבני משפחתו ינדב לאגודות צדקה או לעניי ארץ-ישראל (הלברשטט). תשומת לב רבה יותר לחיזוק תחיית ישראל בארצו מצויה בתקנון "המנין המזרחי" בקאסוב. אחת ממטרות המניין הייתה לנטוע בלב החברים את ההשקפה שבניין ארץ-ישראל ברוח התורה הוא החובה החשובה ביותר באותו דור. בין התקנות נקבע שהעולה לתורה בחגים חייב לנדור לטובת הקק"ל או לקרנות "המזרחי" בארץ-ישראל, שלפני הזכרת נשמות יאמר "מי שבירך" לראי"ה קוק ולאחריו לרבנים שימלאו את מקומו. בסוף התקנון נקבע שהיחס החיובי לבניין הארץ ולעבודת הלאום הוא נצחי ואין אפשרות לבטלו. סעיפים אלה מובנים, שכן חברי המניין נתלכדו סביב רעיון "המזרחי" וההשקפה הדתית-לאומית, ומסתבר שגם בתקנות של מניינים אחרים אשר נוצרו מתוך אותו רקע הייתה זיקה לתחיית הארץ.<sup>57</sup>

בתקנונים המאוחרים המצב שונה. אירועי השואה ותקומת המדינה שעברו על עם ישראל באמצע המאה העשרים השפיעו על עולם התפילה ובית הכנסת. השינויים לא נתרשו בבת אחת, אלא בתהליך שנתגבש עם השנים. בסידורים שראו אור בשנות החמישים והשישים וב"לוח ארץ ישראל" לא הוכנסו שינויים בעקבות תקומת ישראל. נקודת ציון משמעותית הייתה הופעתם של שני מפעלים ספרותיים שסיפקו הנחיות על אודות סדרי התפילה לאור השינויים האחרונים: הלוח של היכל שלמה (הנזכר לעיל), שיצא החל משנת תשכ"א, וסידור רינת ישראל בעריכת ר"ש טל שיצא בירושלים החל משנת תש"ל (בהוצאות שונות). חיבורים אלה הקלו על מנסחי התקנונים, ורבים מהם ציינו שסדרי התפילה יתנהלו על פיהם או על פי אחד מהם, לפעמים תוך שינויים מסוימים.<sup>58</sup> יש שלא ציינו את המפעלים הללו אך הדגישו את תקומת ישראל בלשון אחרת, כגון בקביעה שהתפילה תיערך מתוך מתן משמעות דתית לתקומת ישראל במדינתו הריבונית (אהל נחמה). אלה אף אלה לא הסתפקו בקביעות כלליות, ופירטו את השינויים שלדעתם יש להכניס בתפילה. רבים מהם נבעו מקביעת הימים המיוחדים

57 ראה רמ"צ נריה, "בתי המדרש 'בית אברהם' בפולין", עיטורים (בעריכת מ' אישון), ירושלים: ספריית אלינר, תשמ"ו, עמ' 163–181. על "מי שבירך" לראי"ה שיאמרו העולים לתורה ראה שם, עמ' 168, 177.

58 כך למשל באדרת אליהו נקבע שהתפילה תנוהל על פי סידור רינת ישראל, ובכל ספק ינהגו על פי לוח היכל שלמה. בגבעת רימון ובהיכל משה נקבע שהתפילות יהיו על פי רינת ישראל והלוח, פרט ליוצאים מהכלל המפורטים בתקנון. במעלות גני הדר נקבע לנהוג לפי שני המפעלים, אך גם לפי לוח ארץ-ישראל. בבני ברית, מקום תפילתו של ר"ש טל, נקבע שהנוסח יהיה כפי שנתגבש בסידור ובמחזור רינת ישראל "בעריכת חברנו הרב שלמה טל".



לאחר הקמת המדינה שמצאו ביטוי בעולם התפילה. להלן נצביע על השינויים העיקריים. נפתח בזכירת השואה. הרבנות הראשית קבעה בשנת תש"ט כי עשרה בטבת יהיה "יום הזכרון לחללי השואה". ממשלת ישראל התעלמה מתאריך זה וקבעה בשנת תשי"א כי כ"ז בניסן יהיה "יום הזכרון לשואה ולמרד הגטאות", ובעקבות זאת שינה עשרה בטבת את פניו והפך להיות "יום הקדיש הכללי". בתקנות בודדות צוין שבעשרה בטבת תיערך אזכרה לקדושי השואה וילמדו משניות (אדרת אליהו, נוה נוף). מתאריך כ"ז בניסן הייתה התעלמות (פרט להיכל משה),<sup>59</sup> אשר נבעה מכך שתאריך זה לא נתקבל בלב שלם על דעת הרבנים, בעיקר משום הדין שבחודש ניסן אין מספידים. הדבר ניכר גם בלוח היכל שלמה, שזכרון השואה הודגש בו יותר בעשרה בטבת מאשר בכ"ז בניסן. זכירת השואה הועלתה גם בתשעה באב, והיו שקבעו שבין הקינות הנאמרות ביום זה יש לשלב גם כאלה שנכתבו על השואה.<sup>60</sup> תקנה נוספת שנועדה לזיכרון השואה היא הדרישה להמתין לאלה שיצאו ב"זכור" קודם אמירת האזכרה לחללי השואה (נוה נוף, רמת מודיעים).

יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל נזכר מעט בתקנונים: לציינו בהדלקת נר וזכרון, באמירת פרקי תהילים ותפילת "א-ל מלא רחמים"<sup>61</sup> ובעריכת טקס זיכרון בסוף היום.<sup>62</sup> יום העצמאות זכה לתשומת לב רבה בתקנונים. הרבנות הראשית לישראל פרסמה משנת תש"ט מדי שנה סדרי תפילה ליום זה, תוך שהיא משנה מפעם לפעם את המתכונת שהיא עצמה קבעה. גם בין חבריה היו חילוקי דעות בדבר המתכונת הראויה ליום זה.<sup>63</sup> זאת ועוד: חברי הקיבוץ הדתי קבעו לעצמם סדר תפילה מיוחד.<sup>64</sup> הציבור הדתי-לאומי ברחבי הארץ מצא אפוא לפניו מגוון אפשרויות לבחירה. לאור כל זאת ולנוכח העובדה

59 נקבע שם שביום זה יש להדליק נר בבית הכנסת, ללמוד משניות, לקרוא פרקי תהילים ולערוך אזכרה לחללי השואה.

60 יש שנקבע בסתם לומר קינה על השואה בליל תשעה באב (חוג הנוער הדתי), או ביומו (אדרת אליהו, נוה דקלים). יש שנקבע לומר את קינת "אלי אלי" של י"ל ביאלר (מנין הורים, רמת מודיעים, היכל משה). בנוה נוף נקבע לומר שלוש קינות: קינת ר"ש הלבשרשטם ("זכרו נא וקוננו"), קינת ר"א נבנצל ("אספרה דין") וקינת ביאלר. בגבעת רימון נקבע שבלילה ובבוקר תיאמר קינת ר"א רוזנפלד "איכה תפארתנו". במקומות רבים, אף שלא צוין הדבר בתקנון, נאמרה קינת ביאלר המופיעה בקינות לתשעה באב שערך ר"ש טל. ראה מ' מאיר, "זכור הנאקות ורעש הצעקות": קינות לתשעה באב לזכר השואה, ירושלים: אורחות, תשס"ג, ובהפניותיו שם; ר"י אריאל, "קאנוניזציה של הקינות", צהר, ט (תשס"ב), עמ' 155–157. בבית הכנסת של מדרשיית "עמליה" בירושלים קוראים בתשעה באב משירת ר"א מירסקי על השואה.

61 כגון מנין הורים, אדרת אליהו, נוה נוף, היכל משה. תקנונים אלה מפרטים היכן בתפילה יש לשלב את פרקי התהילים, בניגוד לניסוח בלוח היכל שלמה, ראה תבורי (לעיל, הערה 10), עמ' 205.

62 אליהו הנביא (שם נקבע שהרב ילמד שלוש משניות: ברכות א:ה; ט:א; פסחים י:ה), גבעת רימון, היכל משה.

63 ראה לדוגמה נ' רקובר (עורך), הלכות יום העצמאות ויום ירושלים, ירושלים: [חש"ה], תשמ"ה, עמ' שפח–שפט, שצב.

64 ראה א' ארנד, פרקי מחקר ליום העצמאות, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ח, עמ' 23–32.

שהמגזר החרדי התייחס בקרירות ליום זה, היה קיים צורך של ממש בכל בית כנסת לציין כיצד ינהג ביום זה. יש שקבעו הנחיה כללית שהתפילות ינוהלו לפי הוראות הרבנות הראשית.<sup>65</sup> יש שפירטו את נוהגיהם, בעיקר באשר לאמירת הלל בלילה וביום עם או בלי ברכה (כגון מנין הורים), אך גם באשר למנהגי תפילה אחרים.<sup>66</sup> היו שקבעו מתכונת משלהם לסדרי התפילה (חוג הנוער הדתי).<sup>67</sup> במקומות אחדים ציינו בתקנון אף פרטים שאינם נוגעים לתפילה ביום זה אלא לעולם בית הכנסת.<sup>68</sup>

מכאן ליום ירושלים: מעטים פירטו את סדרי התפילה בערבית ביום זה.<sup>69</sup> לרוב נכתב שיש לנהוג לפי הוראות הרבנות הראשית ו/או לפי סידור רינת ישראל.<sup>70</sup> יש שצינו במפורש לומר הלל בברכה בשחרית,<sup>71</sup> בשל חידושו של היום (משנת תשכ"ז) ובשל הלשון העמומה מעט בסידור רינת ישראל.<sup>72</sup> ההצעות השונות שהועלו בדבר שינוי הנוסח של תפילת "נחם" בעקבות שחרור ירושלים<sup>73</sup> אינן נזכרות כלל בתקנות, דבר המעיד על כך שלא הייתה להן היענות.

תקומת ישראל באה לידי ביטוי גם בשאר ימות השנה, באמירת התפילה לשלום המדינה שפרסמה הרבנות הראשית בשנת תש"ח.<sup>74</sup> בתקנות נקבע מתי וכיצד לאומרה,<sup>75</sup>

- 65 אליהו הנביא, כפר מימון, אהל נחמה.
- 66 בכפר פינס נקבע שביום העצמאות יעלו הכהנים לדוכן, בניגוד לנוהג הרגיל בימי חול שם שלא עלו לדוכן (התקנון נוסח כנראה בידי ר"ש ישראלי, שהיה פעיל ביותר בעיצוב מנהגי יום העצמאות). בהיכל משה צוין לומר את פסוקי "שירת הים" בקול ובניגון פסוק פסוק, והועתק שם נוסח "על הנסים" שהציע ר"י אריאל לאומרו בתפילות העמידה של יום זה.
- 67 לעתים הופץ דף הוראות מיוחד לקראת יום העצמאות, כגון בבית כנסת ישרון, וראה ארנד (לעיל, הערה 64), עמ' 28–29.
- 68 כגון הופעה בלבוש חגיגי (עין הנצי"ב; כפר מימון), סעודת הודיה בלילה (מנין הורים, אדרת אליהו, היכל משה). בבית בלומה נקבע שבית הכנסת יקושט בדגלי הלאום ובתאורה ושהנאומים יהיו הרב ואישיות ממלכתית שתוזמן, וברמת מודיעים נקבע שלקראת יום העצמאות יונף דגל ישראל בחזית הבניין ובית הכנסת יקושט בשרשרות דגלונים, וראה ארנד (לעיל, הערה 64), עמ' 116–117.
- 69 כגון בנוה נוף: בסוף התפילה ייאמרו ארבעה מזמורי הודיה, ובגבעת רימון נקבע לומר את קטעי ההודיה המודפסים ברינת ישראל ליום העצמאות, את תפילת ערבית להתפלל במנגינה של יום טוב ובסוף התפילה לומר מזמור תהילים קכב. זאת בניגוד ללוח היכל שלמה שאין בו הדרכה לגבי תפילת ערבית, ראה תבורי (לעיל, הערה 10), עמ' 206.
- 70 אליהו הנביא, כפר מימון, מנין הורים, אדרת אליהו.
- 71 כגון: אשל אלקנה, נוה נוף, נוה דקלים, רמת מודיעים, גבעת רימון.
- 72 נכתב לגביו כי ביום זה "קוראים הלל שלם", אך בעמוד של ההלל לא כתוב במפורש שיש לאומרו בברכה.
- 73 ראה יעל לוין-כ"ץ, "נוסח תפילת 'נחם'", תחומין, כא (תשס"א), עמ' 71–90. כשעבר ר"ב ישר, לשעבר רבה של עכו, לפני התיבה בנעילה של יום הכיפורים תשכ"ח, בהגיעו למשפט "ועיר האלוקים מושפלת", אמר: "הייתה מושפלת", ראה ג' גינזבורג, זכות אבות, ירושלים: הוצאת המשפחה, תשנ"ב, עמ' 72.
- 74 ראה ארנד (לעיל, הערה 64), עמ' 176–200; הנ"ל, "פרקי מחקר ליום העצמאות" – השלמות, דרך אפרתה, ח (תשנ"ט), עמ' 120–125.



ובמקום אחד הודגש שאין לשנות מנוסחה המקובל ללא הוראת הרבנות הראשית (רמת מודיעים). בתקנות נזכרת תדיר אף התפילה לשלום חיילי צה"ל. בתקנון אחד נקבע שבפורים יישלחו מנות בשם הציבור לכל בני ובנות החברים הנמצאים בשירות צבאי או לאומי, וכן שבאחת משבתות חודש תמוז תיערך מסיבה ליוצאים לשירות, תיוחד שיחה לכבוד המאורע, הבנים יעלו לתורה, ייאמר "מי שבירך" כללי ותינתן תשורה ליוצאים (מנין הורים). במקום אחד נקבעה הוראה כללית, האוסרת השמעת דברים או הפצת חומר כלשהו בבית הכנסת נגד מדינת ישראל או נגד הציבור הדתי-לאומי (בית מתתיהו). הנושאים שפורטו לעיל מצויים בתקנות של המגזר הדתי-לאומי. בתקנוני המגזר החרדי אין כל אזכור לימים המיוחדים שנתווספו אחרי קום המדינה, ואף לא לסדרי התפילה החדשים הנזכרים. במגזר זה קיים יחס דיאלקטי לציונות ולמדינת ישראל, ובמסגרת הקהילתית ביקשו החרדים לבטא את ייחודם זה גם במישור הסמלי, באי החדרת כל השינויים דלעיל המבטאים יחס חיובי למדינה.<sup>76</sup>

### (3) נשים

עליית מעמד האישה בעידן המודרני הביאה לשינוי הדרגתי במעמדה גם בחברה היהודית הדתית. הדבר ניכר מאוד בעשור האחרון של המאה העשרים ובתחומים שונים: לימוד תורה לנשים, טוענות רבניות, חגיגות בת מצווה ברוב עם, קבצים ספרותיים המוקדשים לאישה הדתית ועוד. אשר לעולם בית הכנסת: אמנם נשים באות לבית הכנסת, מי יותר ומי פחות, אך למעשה הוא מוסד גברי לחלוטין, שכן בעלי התפקידים בו הם גברים, ושני המוקדים, ארון הקודש והבימה, מצויים בעזרת הגברים. מנקודת מבט זו לא חל כל שינוי בבית הכנסת.<sup>77</sup> ברם, המבט על מבנה עזרת הנשים מלמד שחל

75 ברוב התקנונים נקבע לאומרה בכל שבת אחרי יקום פורקן או לפני מוסף. בכפר מימון נקבע לאומרה לפחות פעם בחודש: בשבת "מברכים" אחרי ברכת החודש, ובחגים לפני אשרי. במקומות אחדים נקבע לאומרה בעמידה (בני ברית, אהל נחמה, גבעת רימון). בגבעת רימון נקבע שאפילו היושב עם ספר התורה יעמוד לתפילה זו, אך ברוב הקהילות לא נהגו כך, ובעין הנצי"ב ובבית צור נקבע במפורש שהמחזיק ישב.

76 ראה מ' פרידמן, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1991, עמ' 125–126. מעניין מבחינה זו שבבית כנסת בית יהודה, הנחשב "חרדי-לאומי", נקבע בלשון כללית: "בימי ההודיה שנקבעו על ידי הרבנות הראשית יתקיימו בבית הכנסת תפילות הודיה כנהוג בקהילות ישראל". על יחס הציבור החרדי לתפילה לשלום חיילי צה"ל ראה ארנד (לעיל, הערה 64), עמ' 195–197.

77 על יזמות נשים ליטול חלק בתפקידי בית הכנסת ראה למשל A. Weiss, *Women at Prayer: A Halakhic Analysis of Women's Prayer Groups*, New Jersey: Ktav, 1990 ותשובות רבנים על קריאת נשים בתורה בתוך: בת מצווה (בעריכת שרה פרידלנד-בן ארזה), ירושלים: מת"ן, תשס"ב, וכן: אורה כהן, "חברה מעורבת: הלכה ומנהג", עבודת דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 77–122. על עליית נשים לתורה ראה א' שוחטמן, "עליית נשים לתורה", קובץ הרמב"ם (בעריכת ר"א מובשוביץ), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ה, עמ' רעא–שמט. על אמירת קדיש על ידי יתומה ראה למשל י"ב וולוולסקי, "קדיש יתומה", צהר, ח (סתיו תשס"ב), עמ' 13–19; ר"נ גוטל, "קדיש יתומה: תגובה", שם, עמ' 21–37. על ביאת נשים לבית הכנסת ראה ר"א כהן, "נוכחות נשים בבית הכנסת", בית הכנסת

שינוי מסוים גם במעמד הנשים בעולם בית הכנסת: בעבר הרחוק לא ברור אם הייתה עזרה לנשים, מאמצע ימי הביניים הוקצה להן (באזורים מסוימים) מבנה נפרד ליד בית הכנסת, ומאוחר יותר נבנתה להן עזרה כחלק ממבנה בית הכנסת;<sup>78</sup> לעומת זאת בדורות האחרונים, ובעיקר בדור האחרון, הדעת ניתנת יותר ויותר להגדלת העזרה, למיקומה קרוב לעזרת הגברים ולשיפור פני המחיצה שבין העזרות.<sup>79</sup>

השינוי במעמד האישה נתן אותותיו גם בתקנונים. בעבר הייתה בתקנות התייחסות מועטת ביותר לנשים. בשנים עשר מעשרים ושבעה התקנונים הקדומים נזכרות נשים, ומדובר בעיקר ב"לאוין" כמו הקפדה על צניעות והפרדה בין המינים,<sup>80</sup> וכן בזכאות לעלייה לתורה לאב שאשתו ילדה או שקורא שם לבתו.<sup>81</sup> האזכור החיובי היחיד של האישה הוא המקום השמור לה בעזרת נשים, והוא מופיע רק בתקנונים מעטים (הלברשטט, בית יעקב, בית המדרש קלויז, המנין המזרחי). בתקנונים המאוחרים חל שינוי. בעשרים ותשעה מארבעים ותשעה התקנונים הדתיים לאומיים נזכרות נשים. בשישה עשר מתוכם באות דרישות מוכרות: הקפדות על צניעות נשים<sup>82</sup> ושמירת השקט

(לעיל, הערה 36), עמ' 99–124.

78 ראה למשל תיאור עזרות הנשים אצל מרגלית שילה, נסיכה או שבויה?: החוויה הנשית של היישוב הישן בירושלים 1840–1914, חיפה: אוניברסיטת חיפה, זמורה-ביתן, תשס"ב, עמ' 133–134; כהן, חברה (לעיל, הערה 77), עמ' 59–63; רב"י טויסיג ור"י גולדהבר, מנהגי הקהילות, א, ירושלים: [חש"ה], תשס"ה, עמ' סה–עא.

79 על הגודל הראוי של העזרה ראה מ' בן אורי, "תכנון בתי-כנסת במדינת ישראל", בית הכנסת: מאמרים ומסות (בעריכת ר"מ הכהן), ירושלים: משרד הדתות, תשט"ו, עמ' רח; ח' אחימן, "העזרות בבית הכנסת", מקדש מעט (בעריכת י' אילן ואחרים), ירושלים: משרד החינוך והתרבות, תשל"ה, עמ' 57. על מיקום העזרה ועל המחיצה הראויה ראה ר"ז גוטהולד, "הלכה ומנהגים בבנין ובתיכנון של בתי-הכנסת בארץ", ושכנתי בתוכם (בעריכת ד' קאסוטו), ירושלים: משרד החינוך והתרבות, תשכ"ח, עמ' 46; אחימן, הנ"ל, עמ' 57–60; כהן, נוכחות (לעיל, הערה 77), עמ' 121–124; כהן, חברה (לעיל, הערה 77), עמ' 63–72; מ' אהרונסון (אוצר), בית כנסת כמרחב שוויוני, רמת גן: המוזאון לאמנות ישראלית, 2005. מבט ויזואלי על הנושא בעבר ראה: ד' שפרבר, הנשים המפללות לעצמן: תפילת נשים ועולמן התרבותי בראי האמנות היהודית, ירושלים: אורחות, תשס"ב. עליזה לביא, תפילת נשים, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2005, ערכה מבחר תפילות המיועדות לנשים. חיבור זה מעיד על כמיהת נשים בימינו לתפילות מיוחדות להן.

80 למשל, בניקולשבורג (סע' עב) נקבע: "הנשים יקדימו לצאת מבית הכנסת, שלא ילכו ערבוביה עם האנשים בין בחול אחר קדיש עלינו ובשבת במנחה קודם פרקים (=פרקי אבות) וברכי נפשי, ולא יעמדו לפני בית הכנסת". ראה גם שם, סע' סא, עא. ובירושלים נקבע בשנת 1754 שאישה לפני גיל ארבעים לא תלך לבית הכנסת למנחה ומעריב, ראה א"ח פריימן, "תקנות ירושלים", ספר דינבורג (בעריכת י' בער ואחרים), ירושלים: בית המדרש למורים העברי בירושלים, תש"ט, עמ' 210; שילה (לעיל, הערה 78), עמ' 131–132. על יחסי גברים-נשים בבית הכנסת ראה הילמן (לעיל, הערה 21), עמ' 69–74.

81 כגון ניקולשבורג, סע' יח, מה; צעהלים, וראה שרה מוניץ, "שמות בני אדם: מנהג והלכה", עבודת גמר, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ט, עמ' 13–18.

82 כגון: "נשים לרבות נערות וילדות הבאות לבית הכנסת תקפדנה על לבוש צנוע. נשים נשואות



בתפילה, דרישה להקצות מקום לאישה בעזרת נשים ועלייה לתורה של אדם שנולדה לו בת. אך בשנים עשר תקנונים, תשעה מהם מהעשור האחרון של המאה העשרים, וכולם למעט אחד הם של יוצאי אשכנז, מצויים הדים מסוימים להתעוררות הרוחנית-דתית של נשים<sup>83</sup> ולעליית מעמדן. החידוש גדול יותר לאור העובדה שכל התקנונים נכתבו בידי גברים.<sup>84</sup> הממצא מלמד על המעמד הגבוה יחסית של האישה האשכנזית לעומת זה של הנשים בשאר העדות.

יותר מכול ניתנת הדעת לזכאות לעלייה לתורה ולאמירת "מי שבירך": לא רק בעת לידת אישה או קריאת שם לבת, אלא גם בעת אירוע בת מצווה, אירוע שלא היה מוכר קודם למאה הי"ט. כך למשל נקבע שאב שבתו הגיעה למצוות זכאי לעלייה ואת בתו מברכים ב"מי שבירך" הנהוג לגבי בר מצווה (מנין הורים, גבעת רימון, אהל נחמה, רמת מודיעים), ב"מי שבירך" זה יוזכר גם שם האם ואחד המתפללים ידרוש דרשה לכבוד הבת (אהל נחמה). יש שנקבע שלבת המצווה יוגש שי מטעם בית הכנסת (מנין הורים, אשל אלקנה, אהל נחמה), ובמקום אחד נקבע שבחג השבועות תקוים מסיבה משותפת לבנות המצווה של כל השנה (בית בלומה).<sup>85</sup>

פעילות האישה בעת התפילה כמעט ואינה נזכרת בתקנונים. יש שנקבע אופן אמירתה את ברכת "הגומל".<sup>86</sup> פעילות פיזית בודדת שצוינה היא: "סוכריות נזרקות

תקפדנה על כסוי ראש בבית הכנסת" (בית מתתיהו, וכעין זה במשואות יצחק, טירת צבי, בית צור, היכל משה). או: "הנשים תבאנה בלבוש צנוע... לא תיכנס אשה לאזור התפילה בזמן שנמצאים מתפללים. מתפללות בית הכנסת הקבועות מתבקשות להעיר לאורחות שאינן לבושות בצניעות ו/או שמתנהגות שלא בהתאם לקדושת בית הכנסת... [ו]להקפיד הקפדה יתרה שהנשים האורחות לא תחשופנה את עצמן מול המתפללים על ידי הזזת הוילון בעזרת נשים" (רשב"י). בכפר מימון נקבע שילדה זכאית למקום קבוע בעזרת גברים רק עד סוף כתה ב. בנספח של היכל משה מובאת תשובת הרב, ר"ש פירון, אודות חובת כיסוי ראש לאישה הבאה לשמוע שיעור בבית הכנסת, ומסקנתו: רצוי שתבוא בכיסוי ראש, כגבר החובש כיפה בשעה שעוסק בעניין של קודש.

83 להבדלי הזיקה בין נשים לגברים לעולם הרוח והדת ולגורמים להם ראה למשל B. Beit-Hallahmi & M. Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, London: Routledge, 1997, pp. 143–147.

84 הרבנית רבקה טברסקי, אשת האדמו"ר ר' שלום טברסקי מחיפה, פעלה בשליחות בעלה לאחר פטירתו לבניית בית הכנסת שארית ישראל במימון כספי שניהם, ולאחר הקמתו ניסחה הוראות אחדות בכתב, אך הוראות אלה נמסרו לה בידי בעלה, כלשונה: "האדמו"ר זצ"ל ביקש ממני כמה פעמים וכו'".

85 נראה שיסוד הדבר בטקס הקונפירמציה הנוצרי, שבהשפעתו חגגו יהודים, בעיקר רפורמיים, בגרמניה ובאיטליה ובארצות נוספות החל מהמאה הי"ט טקסי בר מצווה ובת מצווה בשבועות. ראה J. H. Greenstone, *Jewish Feast and Fasts*, Philadelphia: Pr. of the Jewish Publication Society, 1945, pp. 246–248; S. Siporin, "Passover, Shavuot and Simhat Torah in Venice: Elite Innovations and their Acceptance by the Folk", *La Rassegna Mensile di Israel*, 50 (1984), pp. 36–40.

86 ברמת מודיעים נקבע שאישה תברך הגומל מעזרת נשים בתיאום עם הגבאי. כך גם נקבע בהיכל משה, אך שם גם הוצעו עוד אפשרויות: בעלה יברך עבורה; מניין אנשים יתקבץ בבית הכנסת

מעזרת הנשים בלבד" (רמת מודיעים).<sup>87</sup> יש שנקבע שיש לארגן קריאה מיוחדת של פרשת זכור ומגילת אסתר לנשים (בית כלומה, גבעת רימון). במקום אחד זורזו הגברים להזכיר לנשותיהם לבוא לשמוע את קריאת פרשת זכור (מנין הורים), ובמקום אחר צוין כיצד יברכו נשים הקוראות לבד את המגילה (אדרת אליהו). יש שהובע יחס חיובי כלפי תפילת נשים, בקביעה שעל הגבאי לארגן סידור נאות לפעוטות בשבת ובחג כדי לאפשר לאישה הרוצה להתפלל בציבור (אהל חנה), או בקביעה שבת מגיל עשר או שמונה ומעלה תקבל מקום בעזרת נשים (בית כלומה, אשל אלקנה).

במקומות אחדים ניתנה הדעת לפעילות נשים במסגרת בית הכנסת שלא בזמן התפילה, בקביעת שיעורים מיוחדים להן בחול ובשבת ובשבעות, ובקביעה שבשמחת תורה יתקיימו ריקודי נשים בעזרת הנשים ללא ספר תורה.<sup>88</sup> חידוש נוסף הוא זכות האישה בהצבעות על סדרי בית הכנסת, המצויה במספר תקנונים, תוך הגבלת הזכות לתחומים הנוגעים לה (בית מתתיהו) או ללא הגבלה (רמת מודיעים, רשב"י), ויש שקבעו כי אישה אחת תייצג את הנשים בוועד בית הכנסת (אחוזת אתרוג, רשב"י).

היחס החיובי שתואר לעיל כלפי נשים הבאות לבית הכנסת מצוי רק בתקנות המגזר הדתי-לאומי, אך אינו קיים במגזר החרדי. בשבעה משנים עשר התקנונים החרדיים נזכרות נשים ובנות, אך מדובר תמיד בדרישה להקפיד שהלבוש יהיה צנוע, ובלשון חמורה מזו שבתקנוני המגזר הדתי-לאומי.<sup>89</sup> אמנם, גם אצל האישה החרדית חל שינוי רב בהשכלתה, במעמדה ובתפקודה, דבר המתבטא למשל בכך שחלק חשוב מפעילותה נעשה מחוץ לביתה.<sup>90</sup> אך בעולם בית הכנסת, שהוא מוסד שמרני מטבעו, לא מורגשת

לאחר התפילה או בביתה והיא תברך בפניהם.

87 הסעיף נקבע בעקבות נוהג של כמה נערים ליידות סוכריות איש ברעהו, וכל העניין הפך למושב לצים. גם בתקנון בר מצווה שבבית הכנסת בכפר אדומים משנת תשס"א נקבע: "אין לזרוק סוכריות מתוך עזרת הגברים על החתן". בבית כנסת אורתודוקסי אחד (שלא היה בו רב) ראיתי שלאחר ה"מי שבירך" לבת המצווה זרקו גברים לעברה סוכריות, בעת שעמדה בעזרת הנשים.

88 ימי חול ושבת נזכרים בבית כלומה; השאר בהיכל משה, בנספח לתקנון זה יש תשובה מנומקת של הרב, ר"ש פירון, האוסרת ריקוד נשים עם ספר תורה.

89 בשניים מחמשת בתי הכנסת הנותרים אין כלל עזרת נשים. כך למשל הנוסח בקרית צאנז: "חובה על הגבאים לדאוג שהנשים לא תבאנה לעזרת הנשים אלא בלבוש צנוע בהחלט בכיסוי ראש וכו' כדת ודין"; ובהגר"א נוסף גם שנערות וילדות חייבות להופיע בלבוש לפי דיני הצניעות. בבית החסידים דגור, שהוא תקנון לנשים שנכתב בשלוש שפות ותלוי בעזרת הנשים, יש הקפדה מיוחדת על הרחקת המינים: "הכניסה והיציאה אך ורק מרח' חן לכיוון המרכז... יש לצאת מיד בסיום קדושת כתר. אין להתערב כלל בכניסה וביציאה בשטח בית הכנסת ובסביבתו וכן בדרכים המובילות מבית החסידים... לעת עתה עזרת הנשים פתוחה רק מקריאת התורה ולכן אין לבא יותר מ- 5 דקות לפני קריאת התורה". ליחס הרב משמעי ללבוש האישה ביישוב הישן ראה שילה (לעיל, הערה 78), עמ' 95-101. במגזר הדתי-לאומי הסגנון מתון יותר, ראה לעיל, הערה 82.

90 ראה מ' פרידמן, "האישה החרדית", אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות (בעריכת יעל עצמון), ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ה, עמ' 273-290; נורית שטדלר, "קודש וחול בתפישת העבודה: המקרה של האורתודוקסיה היהודית בישראל", עבודת דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית, 2001, עמ' 246-271. על המאה הי"ט ראה שילה (לעיל, הערה 78).



העלייה במעמד האישה. ייתכן גם שאופיים התמציתי והקצר של התקנונים החרדיים, אינו מסגרת מתאימה לירידה לפרטי פרטים של הבעה חיובית כלפי תפילת נשים.

#### (4) היבטים חברתיים-תרבותיים

בתקנונים קדומים לא נזכרים נושאים שאינם קשורים ישירות לסדרי התפילה ובית הכנסת. אף כאן יוצא הדופן הוא תקנון "המנין המזרחי", שהוא גם מאוחר יחסית, שהבליט צדדים תרבותיים-חברתיים של קבוצת המתפללים. כך, למשל, בין מטרות המניין לטפח את החיים החברתיים בין החברים. פרק שלם בתקנון מוקדש לנושא "הרעות", ובסעיף הראשון נקבע: "יש להשתמש בכל הזדמנות כדי להרבות את הרעות בין החברים, לספק את נטיתם הטבעית לחיים חברתיים מפותחים ולהרגילם למצוא את ספוקם בזה בגבולות מנהגי החיים היהודיים המסורתיים".<sup>91</sup>

לעומת אי הזכרת צדדים חברתיים-תרבותיים בתקנונים הקדומים, באחד עשר מארבעים ותשעה התקנונים המאוחרים של הציבור הדתי-לאומי<sup>92</sup> מצוי פן חברתי-תרבותי של בית הכנסת. מדובר בתופעה חדשה יחסית, שכן רוב התקנונים הם של קהילות אשכנזיות משנות השמונים והתשעים של המאה העשרים. יש שהצהירו בגלוי שאחת המטרות בהקמת בית הכנסת היא לקיים פעילות קהילתית ואירועים חברתיים בעלי אופי ציוני-דתי (משכן דוד, ביכ"נ לנוער, מעלות גני הדר). אף התקנות עצמן, יש מהן המוקדשות לאירועים חברתיים ללא זיקה לתפילה. כך למשל נקבע שוועד בית הכנסת יערוך אירועים חגיגיים בשמחת תורה, חנוכה, ט"ו בשבט, יום העצמאות, יום ירושלים ול"ג בעומר (בית מתתיהו, היכל משה). בתקנון אחד חדר הפן החברתי אפילו למערכת התפילה, שכן נקבע בו מגוון נוסחי "מי שבירך": לעולה לתורה, למגביה ולגולל, אך גם לחולה, חתן, יולדת, בר ובת מצווה, ואפילו למתגייס לצה"ל, לוועד בית הכנסת הנכנס או היוצא ולתושב חדש ביישוב (גבעת רימון). נוסחים אלה, יותר משהם משמשים תפילת ברכה, הם מהווים מעין כרוז לציבור על אירוע שנתרחש, דבר המשרה אווירה קהילתית-משפחתית בקרב חברי בית הכנסת.

הפן החברתי-תרבותי שתואר לעיל מצוי כאמור רק בתקנונים של הציבור הדתי-לאומי. ציבור זה ברובו אינו רואה ניגוד בין אופיו הדתי של בית הכנסת לבין מפגשים בעלי צביון תרבותי-כללי וחברתי. בית הכנסת נתפס בעיניו לא כמקום תפילה ולימוד בלבד, אלא גם כמרכז קהילתי, מעין "בית העם". הסיבה לכך היא כי הציבור מורכב לעתים קרובות מבודדים שנעקרו ממשפחתם ומהמקום שבו גדלו וחיו זמן רב, אף אם אין הם עולים מחו"ל, והגיעו למקום חדש שבו עליהם להסתגל לחברה חדשה ולאנשים

עמ' 177–178, ובמקומות שונים בספר.

91 בראש תקנון בית מדרש האר"י נקבע: "כל מתפלל בהבית מדרש נכנס בברית אהבת תורה ורעות שמטרתו לשם הרמת קרן התורה ע"י חברה ש"ס ומשניות ולימוד שיעורים יומיים, ולשם הרמת קרן המצוה של ואהבת לרעך כמוך כפשוטו, לעזור איש לרעהו בכל נפשו ומאודו בכל עת". אך סעיף זה יסודו בהנהגת האר"י, שבית הכנסת נושא את שמו, לקבל על עצמו בתחילת תפילת שחרית לאהוב כל אדם מישראל. ראה מ' חלמיש, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס, עמ' 356–382.

92 מבחינה זו ניתן לצרף אליהם את "המנין המזרחי".

זרים. כך נמצא שהמקום הטבעי ליצירת חברה וקהילה הוא בית הכנסת. במיוחד נכונים הדברים בדור האחרון, שבו אנשים עובדים לעתים קרובות הרחק מהבית והקהילה אינה מתכנסת כלל בימות החול.<sup>93</sup> אפשר שהדרישה מבית הכנסת למלא גם פונקציה של מוסד חברתי, בעיקר בשנות השמונים והתשעים של המאה העשרים, נבעה מירידת תדירות המפגשים החברתיים באותה עת, עם התפתחות כלי התקשורת האלקטרוניים.

לעומת זאת בתקנות המגזר החרדי נעדר כל פן חברתי-תרבותי. ראשית, מדובר בדף בודד וקטן המכיל קובץ הלכות וכללי התנהגות והוא תלוי בבית הכנסת, ואינו מתאים לציון עניינים שאינם נוגעים ישירות לתפילה. שנית, לפי ההשקפה החרדית כל היבט שאינו דתי יש בו ריח של ביטול תורה, ועל כן לא יכירנו מקומו במודעה רשמית בבית הכנסת.<sup>94</sup>

### (5) אכיפת התקנון

אם נתבונן בשישה עשר מעשרים ושבעה התקנונים הקדומים שבידינו נמצא שכאשר הגיעו המנסחים לנושאים מהותיים וחשובים בעיניהם הם פירטו את דרכי האכיפה, היינו את העונשים שיטילו הגבאים על מיפר תקנה. העונש השכיח היה קנס כספי לבית הכנסת. הוא ניתן בשל מגוון עבירות, כגון: דיבור באמצע התפילה, אפילו בדברי תורה (קרקוב), צעקה בבית הכנסת או התנהגות אחרת לא ראויה (צעהלים), אי מילוי ההוראות (בוקרשט), אישה שתנהג בחוסר צניעות, למשל שתסיר את וילון המחיצה או שתעלה מעל המחיצה בעת התפילה (ניקולשבורג), גבאי שיתן תואר לאחד המתפללים בגלל נדבתו בתוך אמירת "מי שבירך", או שיכריז הכרזה כלשהי מהתיבה ללא רשות הוועד (שער השמים, וכעין זה ניקולשבורג). עונש אחר היה מניעת עלייה לתורה: על מי שלא ישלם נדרו (בוקרשט), או שאשתו לא גלחה את שער ראשה או לבשה בגדים בלתי צנועים (בית המדרש קלויז). במקום אחד נזכר שניתן להטיל חרם בשל עניין ציבורי

93 א' שביד, ספר מחזור הזמנים, תל אביב: עם עובד, תשמ"ו, עמ' 43–44, תיאר את הפן החברתי המשולב בתפילת השבת במניין בבית הכנסת ואת הסוציולוגיה של הפולחן. הרי קטע מדבריו: "הנאספים לבית הכנסת באים לראות ולהיראות, להחליף דברים, לספר ולשמוע, עם שהם באים להתפלל. ואף על פי שהצירוף עלול לפעמים לגרום הפרעה, ולעולם תהיינה הקריאות לשקט ולסדר חלק מהוי התפילה, ההפרעה עצמה היא במידה סבירה מרכיב בלתי נמנע מסגנון התפילה האופיינית לבית הכנסת היהודי. בלעדיה היא מאבדת דבר-מה מהותי לה, את 'שבת האחים גם יחד', בכל ישותם האנושית, לפני קונם". בלשון אחרת נקט י' שלהב, עיירה בכרך, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1991, עמ' 72: "הדרישות ההתנהגותיות [של חז"ל]... קשות מאוד למילוי, בשל תיפקודו של בית הכנסת: אין הוא אנדרטה אילמת המקודשת מרחוק, אלא בית שבתוכו מתכנסים בני הקהילה בזמנים קבועים להם ובו הם שוהים לעתים אף כמה שעות ברציפות. אי אפשר לדרוש מידה מלאה של מודעות למעמד המיוחד מכל חברי הקהילה בכל זמן שהותם בבית הכנסת. כך נוצר מתח מתמיד בין מעמדו המקודש והסימבולי של בית הכנסת, לבין תיפקודו היום יומי". לבית הכנסת כמוסד קהילתי ראה הילמן (לעיל, הערה 21), עמ' 253–260.

94 המציאות בפועל היא שבית הכנסת החרדי, בשל ההתכנסות שמתקיימת בו בתדירות גבוהה, משמש מוקד חברתי-פוליטי ותקשורתי, ראה שלהב (לעיל, הערה 93), עמ' 74.



ובהסכמת ההנהלה (בשיבת ציון). יש שנקבע שהעובר על תקנה כלשהי יובא למשפט אזרחי<sup>95</sup> (לוקסמבורג), או שניתן להרחיקו (הלברשטט, בית המדרש קלויז), או שההנהלה רשאית להענישו כראות עיניה "וגם להביאו בפלילים כפי שהמצב ידרוש" (בשיבת ציון).

לעומת זאת בתקנונים מאוחרים לא נזכר כל עונש לעובר על תקנה כלשהי. הלשון מתונה הרבה יותר, לרוב גם לא הודגש שהגבאי אחראי לאכיפת התקנות. אף כשנזכרה אכיפה היא סוגגנה בלשון עדינה, כגון: הוועד אחראי לביצוע התקנון וכל חבר חייב להישמע להוראותיו (כפר מימון), או: חובת השמירה על התקנון אינה מוטלת על הגבאים אלא על הציבור כולו, ורק סמכות האכיפה מוטלת על הגבאים (שדמות מחולה, וכעין זה קשת).<sup>96</sup> בנושא זה אין הבדל בין תקנונים של המגזר הדתי-לאומי לאלה של המגזר החרדי: אלו ואלו לא ציינו קנסות ועונשים. מכל מקום, כיוון שבקהילות חרדיות נתלה התקנון בקיר בית הכנסת, הרי ששם המודעות אליו הייתה גבוהה יותר ושמירתו נעשתה ביתר הקפדה,<sup>97</sup> אף אם לעתים היא נחלשה במשך השנים, כדרכו של עולם.

תקנונים קדומים נוסחו בעת שסמכות ראשי הקהילות והרבנים לכפות אותם על צאן מרעיתם הייתה גבוהה. בפרוס האמנציפציה, בסוף המאה הי"ח, בוטלה האוטונומיה היהודית בארצות אירופה (ומאוחר יותר בארצות המזרח), ובשל כך נדחקו רגלי המשפט העברי מחייו הפנימיים של הציבור היהודי. הממשלות שללו את זכותה של הקהילה היהודית להשתמש בדרכי כפייה של הוצאה לפועל, ומעמד הרבנים כסמכות העל של היהודים נתערער.<sup>98</sup> כך הלך ונעלם השימוש באמצעי כפייה לקיום מצוות. תהליך זה משתקף גם בתקנות בתי הכנסת, שבקדומים שבהם מצויים לשון תקיפה ועונשים, וככל שהם מאוחרים יותר כך מתרכך הסגנון ופוחתים העונשים.

אך העובדה המעניינת אינה שהאכיפה הלכה ונתבטלה, אלא דווקא שלמרות היחלשותו של המשפט העברי עדיין המשיכו במרץ רב לנסח תקנות בענייני בית הכנסת כיוון שלגביו נשארה בידם אוטונומיה. השלטונות הניחו לבני הקהילה לעשות בו כמעט כל מה שרצו ולא ביקשו מהמתפללים דבר, פרט למסים ולדרישה להתפלל בשלומה של מלכות. יש לסייג מעט את הדברים, שכן היו מקומות שבהם נעשו ניסיונות חיצוניים להתערב בסדרי בתי הכנסת. דוגמה לדבר היא פעילות הקונסטיטוריה היהודית, היינו המועצה העליונה ליהודים, שהוקמה במחוז וסטפליה שבפרוסיה בידי המלך ג'רום בשנת 1808. מועצה זו פעלה בהנחיית השלטונות וביקשה לפקח על הפעילות הדתית, ולהנהיג רפורמות בתפילות ובמנהגי בית הכנסת לפי רוח הזמן ובמגמה לשלב את

95 היינו לא לקנס מטעם הקהילה היהודית. במקרה זה השלטונות מעורבים באכיפת התקנון. התקנון הוצע למועצת העיר על ידי הרב וועד הקהילה, והוא נחתם בידי חברי המועצה וראש העיר, ובכותרתו כתוב: "תקנות המשטרה מאושרות לשימוש בבית הכנסת". ראה להלן, הערה 99.

96 יוצא דופן נקבע בנוה דקלים: יתאפשר לגבאים בהתייעצות עם הרב למנוע עלייה לתורה מהמפר הפרה בוטה את התקנון.

97 ראה לעיל, הערה 16. סיפור על שמירת תקנה ראה מ"מ צורן, טובך יביעו, ח"א, בני ברק: [חש"ה], תש"ס, עמ' קעז.

98 ראה מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים: מאגנס, תשנ"ב, עמ' 1319–1329.

היהודים באומה הנוצרית. המועצה ניסחה בשנת 1809 תקנון אחיד לבתי הכנסת בווסטפליה, שמטרתו "הסדרת פולחן דתי טוב יותר". התקנון כלל סעיפים שונים כולל ביטול מנהגים, כגון הכאת המן או המתנה לרב, והשמטת תפילות מסוימות, כמו "אב הרחמים" ומזמורים שלפני תקיעת שופר. התקנון הופץ בשנת 1810 בקהילות, כדוגמת הלבפשטט, שהיו כפופות לקונסיסטוריה. היו מתפללים שתמכו בתקנון, אך רבים התנגדו לרפורמות שבו ולא קיימו את הוראותיו. במקצת המקומות ניכר רישומן של תקנות הקונסיסטוריה עוד שנים רבות לאחר הפסקת פעילותה בשנת 1813.<sup>99</sup> מכל מקום בדרך כלל, היינו ברוב הקהילות ברוב התקופות, לא הייתה כל התערבות חיצונית בקביעת תקנות בתי הכנסת.

## ז. חתימה

התקנונים המאוחרים של בתי הכנסת שונים במספר מאפיינים מאלה הקדומים. בין מגוון התקנונים המאוחרים שעמדו לפנינו בלטו שני דגמים מרכזיים: זה של המגזר החרדי וזה של המגזר הדתי-לאומי. הדגם החרדי קצר, מנוסח בידי רב ואין בו חידושים הלכתיים אלא הדגשת הלכות ומנהגים מוכרים. לעומתו הדגם הדתי-לאומי ארוך, מנוסח בידי ועד המתפללים, לעתים בלא התייעצות עם רב, ותכניו כוללים לעתים חידושים – השמטות או הוספות של תפילות (בעיקר בימים מיוחדים). לדגם זה יחס חיובי לנשים המתפללות, ולעתים קרובות מועלה בו פן חברתי-תרבותי של בית הכנסת.

ממצאים אלה מצביעים על השוני הרב בין שני המגזרים באשר לתפיסת בית הכנסת והמתפללים בו. במגזר החרדי, לכאורה, מעמדו של הרב כראש המדברים בבית הכנסת מוחלט, ולמרות מעמד זה, המאפשר לו לחדש ולעדכן, הוא מסתפק בחזרה על הדרכות מוכרות. מוסד בית הכנסת, לפחות על פני השטח, נתפס כבית תפילה בלבד. בקרב הציבור הדתי-לאומי מעמד הרב חלש יותר, והסמכות עוברת חלקית למתפללים ולנציגיהם. הוועד המנסח קרוב פחות מהרב לספרות ההלכה והמנהג, ואך טבעי הוא שיציין עדכונים וחידושים בהלכה, וכן נושאים חברתיים-תרבותיים שאינם קשורים כלל לעולם התפילה. בהיעדר נציג תורני בר סמכא עלולים להיכלל בתקנון סעיפים שאינם לרוח ההלכה, כגון קביעת שעות תפילה שלא בזמן הראוי, מתן אפשרות לילדות גדולות לשהות בעזרת גברים וכיוצא באלה. היעדר סמכות דתית מקובלת גורם גם למעמדו הפחות של התקנון בעיני הציבור. אפשר כי דווקא בשל מעמדו החלש ובשל העובדה שאין אוכפין אותו, אין מנסחיו, לפחות במקצת קהילות, נרתעים מלציין בו חידושים

99 כך למשל קהילת נורדהאוזן שבאזור תורינגיה, במרכז גרמניה, קבעה בשנת 1845 תקנות לבית הכנסת בהתבסס על תקנות הקונסיסטוריה. ראה ח' פייסט, "תולדות קהילת נורדהאוזן", עבודת גמר, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ז, עמ' 31–34, 157–160. בתקנון לוקסמבורג משנת 1895 שולבו סעיפים רבים מתקנות הקונסיסטוריה (וראה לעיל, הערה 95). על הלבפשטט ראה ח' פייסט, "תולדות קהילת הלבפשטט במאות התשע-עשרה והעשרים", עבודת דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 59–61, 268–270. ראה עוד: מ' ברויאר, אסיף: מפרי העט והעת, ירושלים: רימונים, תשנ"ט, עמ' 159; תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה (בעריכת מ' ברנר ואחרים), ב, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"א, עמ' 106–110.



שונים, ביודעם שממילא אין דבריהם נשמעים במידה רבה, והם מנצלים את ההזדמנות לבטא את דעתם על מגמות העולם הדתי שלהם והרוחות הנושבות בו.<sup>100</sup> אצל רבים במגזר זה אין בית הכנסת נתפס עוד כמקום תפילה בלבד, אלא גם כמעין מרכז קהילתי, שבו מתכנסים בני הקהילה לעתים קרובות וקבועות, ואין פלא שתפיסה זו באה לידי ביטוי בסעיפי התקנון.

### התקנונים הקדומים

- א קהילת קרקוב, 1595<sup>101</sup>
- ב בית הכנסת הספרדי-פורטוגזי "שער השמים" בלונדון, 1663<sup>102</sup>
- ג קהילות אלטונה-המבורג, 1686<sup>103</sup>
- ד קהילת פרשבורג, 1740<sup>104</sup>
- ה בית הכנסת של ננסי, 1754–1757<sup>105</sup>
- ו קהילת ניקולשבורג שבמורביה, קודם 1760<sup>106</sup>
- ז בית הכנסת "אלטנוי" בפראג, 1785<sup>107</sup>
- ח בית המדרש של קהילת קיר"ה גליציה ורוסיה בבוקרשט, 1826<sup>108</sup>
- ט בית הכנסת בווינה, 1826<sup>109</sup>
- י בית הכנסת "דוקס פלעהס" בלונדון, 1827<sup>110</sup>

- 100 ר' שטרן, טוב סחרה, גבעת שמואל, תשס"ב: [חש"ה], עמ' רנח–רעב, דן בשאלה אם ציבור שאינו מקיים תקנון נכשל באיסור תורה או באיסור דרבנן. השאלה מעידה על המצב בפועל.
- 101 מתוך: M. Balaban, "Die Krakauer Judengemeinde-Ordnung von 1595 und ihre Nachtrage", *JJLG*, X (1913), SS. 347–349
- 102 מתוך: *El Libro de los Acuerdos, Being the Records and Accompts of the Spanish and Portuguese Synagogue of London from 1663 to 1681* (Trans. Lionel D. Barnett), Oxford: University Press, 1931, pp. 4–13. על תקנון זה ראה דברי ברנט בהקדמתו לקובץ. ולאחרונה: M. Bodian, "The Escamot of the Spanish-Portuguese Jewish Community of London", *Michael*, 9 (1985), pp. 9–15
- 103 מתוך: H. M. Graupe, *Die Statuen der drei Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbek*, II, Hamburg: H. Christian, 1973, SS. 1–16
- 104 מתוך חודש בחדשו, בני ברק: זכרון, מפעל להנצחת יהדות הונגריה, תשס"ב, עמ' עא–עו.
- 105 מתוך: ש' שורצפוקס, "תקנות קהילת ננסי ערב המהפכה הצרפתית", קבץ על יד, יז (תשס"ג), עמ' 340–343.
- 106 מתוך: אנ"צ רות, ספר תקנות ניקולשבורג, ירושלים – תל אביב: סורא וישיבה אוניברסיטה, תשכ"ב, עמ' 7–62, וראה דברי רות בעמ' 5.
- 107 התקנון מצוי בלוח בית הכנסת בפראג, לאחרונה הועתק אצל ר"י ווייס, אלף כתב, ח"ב, בני ברק: זכרון, מפעל להנצחת יהדות הונגריה, תשנ"ז, עמ' כט–לב.
- 108 נתפרסם בידי י' גלר, "תקנות בית-המדרש של קהל קיר"ה, גליציה ורוסיה בבוקרשט משנת תקפ"ו (1826)", שנה בשנה, תשס"ג: היכל שלמה, עמ' 236–238.
- 109 התקנון כתוב בגרמנית, ומצוי במחלקה לכתבי יד עבריים שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ומספרו: V1719.

- יא בית הכנסת "טהרת הקדש" בוילנא, <sup>111</sup>1848
- יב בית הכנסת בבאניהד שבהונגריה, <sup>112</sup>1872
- יג בית הכנסת בהלברשטט, <sup>113</sup>1879
- יד בית הכנסת בפתח תקוה, <sup>114</sup>1881
- טו בית הכנסת בצעהלים, קודם <sup>115</sup>1882
- טז בית הכנסת בלוקסמבורג, <sup>116</sup>1895
- יז בית הכנסת התימני "בית יוסף" בשכונת משכנות ישראל בירושלים, <sup>117</sup>1897
- יח בית הכנסת התימני "נוה שלום" בשכונת משכנות ישראל בירושלים, <sup>118</sup>1905 בערך
- יט בית הכנסת החסידי בנאנאש שבהונגריה, 1911
- כ בית הכנסת "בית המדרש קלויז" בשאמלוי שבטרנסילוואניה, <sup>119</sup>1923
- כא בית הכנסת "ישרון" בתל אביב, <sup>120</sup>1927
- כב בית הכנסת "בית יעקב" [חורבת ר"י החסיד] בעיר העתיקה בירושלים, 1930 בערך <sup>121</sup>
- כד בית הכנסת "המנין המזרחי" בקאסוב שבמזרח גליציה, <sup>122</sup>1931
- כה בית הכנסת התימני "בית אהרן" בשכונת שעריים ברחובות, <sup>123</sup>1936
- 110 נתפרסם בידי מ' קינגסברג, תקנות לעדת ישרון דק"ק בהכ"נ הגדולה דוקס פלעהס בלאנדאן, לונדון, תקפ"ז.
- 111 מתוך: י"ב לינאווסקי, "טהרת הקדש בוילנא", המליץ, גיליון 3 (1867), עמ' 21–22.
- 112 פורסם בתוך חודש בחדשו, בני ברק (לעיל, הערה 104), תשס"ג, עמ' צה–קט.
- 113 התקנון כתוב בגרמנית, עותק שלו מצוי בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי בירושלים ומספרו TD 964. הוא תורגם לעברית בידי פייסט, הלברשטדט (לעיל, הערה 99), עמ' 271–273.
- 114 מתוך: ספר היובל למלאת חמשים שנה ליסוד פתח תקוה (בעריכת י' יערי), תל אביב, תרפ"ט, עמ' עא (=י' שיינברגר, עמוד אש, ירושלים: פרי תבואה, תשי"ד, עמ' פד–פה).
- 115 מתוך: מא"ז קינסטליכער – שי"ה שפיצר, קהילת צעהלים וחכמיה, בני ברק, תש"ס, עמ' 272–277.
- 116 מתוך: א"מ גנחובסקי, "תקנות בית הכנסת בלוקסמבורג", ספר היובל לרמ"א עמיאל (בעריכת רי"ל הכהן פישמן), ירושלים, תש"ג, עמ' ריא–ריד.
- 117 מתוך: ניצה דרויאן, "בית סלם" – שכונה ותיקה לעולי תימן בירושלים, סיני, פה (תשל"ט), עמ' רנא–רנג.
- 118 צילום התקנון מצוי אצל נירית שלו-כליפא, נחלאות בלב העיר, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ג, עמ' 52.
- 119 צילום התקנון מצוי אצל א' עהרענרייך, אגרות לחם שלמה, ניו יורק: מפיצי תורה, תשנ"ד, עמ' תיז.
- 120 מתוך: רד"א ספקטור, ספר הגבאי, קרית ארבע: המכון לרבני ישובים, תשס"ה, עמ' 283–286. התקנון חובר בידי רמ"א עמיאל.
- 121 התקנון שמור במוזאון חצר היישוב הישן ברובע היהודי בירושלים. חתמו עליו ראי"ה קוק, רצ"פ פרנק, רי"מ טוקצינסקי ועוד.
- 122 מתוך: א' קרייזל, ספר התקנות של המנין המזרחי בקאסוב, בילגוריי, תרצ"ב.
- 123 התקנון ממוסגר על קיר בית הכנסת. לאחרונה הועתק בידי א' ארנד, "הצצה לעולם תקנות בתי



- כו בית הכנסת האשכנזי "בית מדרש האר"י" בצפת, 1939<sup>124</sup>  
 כז בית הכנסת התימני "בשיבת ציון" בראשון לציון, 1940<sup>125</sup>  
 כח הכותל המערבי, 1940<sup>126</sup>

### התקנונים המאוחרים<sup>127</sup>

- א אדרת אליהו, שכונת גילה, ירושלים, דתי-לאומי, תשנ"ד  
 ב אהל חנה, נוה צוף, יישוב, דתי-לאומי, תשנ"א  
 ג אהל יוסף, רח' האר"י, ירושלים, דתי-לאומי, תשי"ט  
 ד אהל יצחק, רח' לח"י, רחובות, דתי-לאומי, תשנ"ז  
 ה אהל משה, יבנה, דתי-לאומי, מזרחי, תשנ"ה לערך  
 ו אהל נחמה, רח' שופן, ירושלים, דתי-לאומי, תשנ"ו  
 ז אחוזת אתרוג, יישוב, דתי-לאומי, תשנ"ט  
 ח אליהו הנביא, שכונת אחוזה, חיפה, דתי-לאומי, תשכ"ח  
 ט אשל אלקנה, אלקנה, יישוב, דתי-לאומי, תש"ן  
 י בית אל, כוכב יאיר, יישוב, דתי-לאומי, תשנ"ז  
 יא בית אל, רמות, ירושלים, דתי-לאומי, בוכרי, תשמ"ה לערך  
 יב בית בלומה, רח' ברנדה, פתח תקוה, דתי-לאומי, תשל"ט  
 יג בית החסידים דגור בבית יו"ט ליפמאן, ערד, חרדי (חסיד גור), תשנ"ז לערך  
 יד בית הכנסת המרכזי, נוף אילון, יישוב, דתי-לאומי, תשנ"ז  
 טו בית הכנסת לנוער, קרית מוצקין, דתי-לאומי, תשמ"ח  
 טז בית הלל פנחס אשר, שיכון ויזניץ, בני ברק, חרדי (חסיד ויזניץ), תשכ"א  
 יז בית יהודה, רח' הרצל, בני ברק, חרדי-לאומי, תשמ"א  
 יח בית יהושע, רח' האדמו"ר מבאבוב, בת ים, חרדי (חסיד באבוב), תשנ"ח  
 יט בית מתתיהו, גבעת שמואל, דתי-לאומי, תשנ"א  
 כ בית צור, רח' רוגוזין, אשדוד, דתי-לאומי, תש"ן לערך  
 כא בני ברית – ישראל הצעיר, רח' הפסגה, ירושלים, דתי-לאומי, תשנ"ד  
 כב גבעת פינחס, רח' האדמו"ר מרוז"ן, ירושלים, חרדי (חסיד בוסטון), תשנ"ח  
 כג גבעת רימון, אפרת, דתי-לאומי, תשנ"א

הכנסת", דרך אפרתה, יב (תשס"ה–תשס"ו), עמ' 67–72.

- 124 התקנון נכתב בידי רבה האשכנזי של צפת, ר' אברהם ליב זילברמן (נפטר בשנת 1948), הוא מצוי בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי בירושלים, ומספרו IL/Sa III/3/a. קיצור שלו מצוי על קיר בית הכנסת.  
 125 התקנון שמור במוזאון ראשון לציון.  
 126 תקנון זה חובר על ידי הרבנים הראשיים, רי"א הרצוג ורבמ"ח עזיאל, ופורסם בתחומין, יג (תשנ"ג), עמ' 482 [= רבצמ"ח עזיאל, מכמני עזיאל, ח"ג, ירושלים: הועד להוצאת כתבי הרב עזיאל, תשס"ה, כרוז טז].  
 127 כשלא רשום מוצא מדובר בקהילה אשכנזית. תודתי נתונה לרבים מרחבי הארץ ששלחו לי תקנונים.