

קהל ישראל

השלטון
העצמי
היהודי
לדורותיו

ימי הביניים
והעת החדשה
המוקדמת

עורכים: אברהם גרוסמן
יוסף קפלן

מרכז זלמן שזר
לתולדות ישראל



קהל ישראל
השלטון העצמי היהודי לדורותיו

כרך ב

ימי הביניים
והעת החדשה המוקדמת

קהל ישראל

השלטון העצמי היהודי לדורותיו

סידרה לזכרו של ישראל היילפרין

עורך הסידרה: יוסף קפלן

כרך א

העת העתיקה

עורך: ישעיהו גפני

כרך ב

ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת

עורכים: אברהם גרוסמן יוסף קפלן

כרך ג

העת החדשה

עורך: ישראל ברטל

Didn't find any image
f:/kotarstorage/Boo

תוכן העניינים

| | |
|-----|---|
| 7 | פתח דבר |
| 11 | מנחם בן-ששון |
| 57 | ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם במאות ה־7 עד ה־12 |
| 75 | אברהם גרוסמן |
| 85 | הקהילה היהודית באשכנז במאות ה־10 וה־11 |
| 101 | אריה גראבוים |
| 115 | הנהגת הפרנסים בקהילות צפון צרפת במאות ה־11 וה־12: 'טובי הקהל' ו'זקני הערים' |
| 135 | יחיאל ש' קפלן |
| 153 | השלטון העצמי היהודי במשנת בעלי התוספות |
| 175 | איבן (ישראל) מרכוס |
| 197 | הדינמיקה הפוליטית של הקהילה היהודית בגרמניה בימי הביניים |
| 221 | חיים ביינארט |
| 243 | כתבי הזכויות של הציבור היהודי בקסטיליה והשתקפותם בחיי יום-יום |
| 261 | יום טוב עסיס |
| 287 | הקהילה היהודית באראגוניה |
| | נדיה זלדס |
| | 'ויש להם כח מאת המלך' – שלטון עצמי יהודי בסיציליה |
| | אברהם דוד |
| | פרשת ה'זקנים' בירושלים בשלהי ימי-הביניים |
| | ראובן בונפיל |
| | הקהילה היהודית באיטליה בתקופת הרנסנס |
| | אלימלך הורוביץ |
| | חבורות באיטליה במאות ה־16–18: דימוי ומציאות |
| | מרדכי ברויאר |
| | מקום הישיבה במערך הארגון העצמי היהודי |
| | יצחק (אריק) זימר |
| | הנהגה ומנהיגות בקהילות גרמניה במאות ה־16 וה־17 |
| | יוסף הקר |
| | הארגון הקהילתי בקהילות האימפריה העות'מאנית (1453–1676) |

| | | |
|-----|--|-----------------|
| 311 | 'מקום' ו'מדינה': האוטונומיה של היהודים ברפובליקה ההולנדית וגבולותיה | יוסף קפלן |
| 329 | האוטונומיה של יהדות אלזס במדיניות הצרפתית | שמעון שוורצפוקס |
| 341 | ארגון הקהל היהודי והנהגתו באימפריה העות'מאנית במאות ה'17-ה'19 | ירון בן-נאה |
| 369 | מבנה הקהילה היהודית בבריטניה מתקופת היישוב מחדש ועד ימינו | טוד מ' אנדלמן |
| 385 | | מפתח |

פתח דבר

השלטון העצמי היהודי שימש כמכשיר החשוב ביותר לקיומו של העם היהודי בתפוצותיו בימי הביניים. משעת לידתו של אדם ועד פטירתו הוא היה קשור במוסדות הקהילה. היא שימשה לו מסגרת בטחונית, חברתית, תרבותית, כלכלית, ובמידה מסוימת גם ביטוי לקוממיות יהודית בימים קשים ובשעות הרות גורל. אין ספק, שהכמיהה לאותה תחושת קוממיות תרמה הרבה למאמצי היהודים לבסס את הארגון העצמי שלהם, וכבר העיר על כך יצחק בער במאמרו הגדול על הקהילה היהודית: 'אותה המגמה הדתית-הפוליטית, הפותחת את ההיסטוריה של עם ישראל, גורמת להתהוות הקהילה המקומית, המתארגנת מסביב לבית-הכנסת. ואחר כמה חורבנות ולאחר התפוררותה של כל נציגות אחידה נשארה הקהילה המקומית הנציגות הפוליטית האחרונה של כנסת ישראל הסמויה מן העין'.¹

ככל שגברו הלחצים בחברה הנוצרית ובחברה המוסלמית להביא את היהודים להמיר את דתם, כן טרחו חכמים על ביצור אושיותיה של הקהילה, ביודעם שהיא משמשת תריס עיקרי בפני המרת דת וטמיעה. הם חשו כי יכולתם של היהודים להתמודד עם הסכנות שניצבו מולם תלויה במידה רבה באחדותם ובהיותם מאוגדים בארגון מבוסס ואיתן. איגוד זה יאפשר להם להשיג חסות של השלטונות להבטחת החיים והרכוש, מחד גיסא, ולטיפול מוסדות החינוך, הסעד והדת בתוככי הקהילה, מאידך גיסא. דברי חז"ל, 'כל ישראל ערבים זה בזה' (תלמוד בבלי, שבעות לט, ע"א), לא שימשו מליצה גרידא, אלא משנה מעשית שעל פיה בנתה הקהילה את מוסדותיה ואת דרכי הנהגתה. דווקא בגולה ובמרכזי יישוב קטנים בא ערך האחדות לידי ביטוי יותר מאשר בהיות עם ישראל בארצו. מכאן, שחקירת יסודותיהם של השלטון העצמי היהודי בכלל ושל הקהילה בפרט היא פרק מרכזי וחיוני בהבנת תולדות עם ישראל בימי הביניים. אף על פי שהקהילה היא יצירה אימננטית בתולדות עם ישראל ויסודותיה מצויים כבר בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, הרי ש'על הקהילה בתור אורגניזציה שלמה ויחידה לא מדובר עדיין בתקופת התלמוד. רק בימי הביניים נעשו "בני העיר" לחטיבה אחת אורגנית, לקהילה שלמה ויחידה בכללותה'.²

אך טבעי הוא, שמוסד כה מרכזי ורב חשיבות בחיי העם היהודי יידון בפרספקטיבה

1 'בער, 'היסודות והתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים', ציון, טו (תש"י), עמ' 1.

2 בער, שם, עמ' 6.

היסטורית כוללת ורחבה. התפתחות השלטון העצמי היהודי הושפעה לא רק מתמורות במעמד המשפטי והחברתי של היהודים, אלא גם מהתפתחויות פוליטיות וכלכליות בחברה הנוצרית הסובבת שבתוכה חיו ופעלו היהודים. השלטון העצמי והקהילה במרכז הושפעו בין השאר מעליית הערים והתפתחותן במאה ה־12 ולאחריה; מגידול כוחם של העירונים והפיכתם ליסוד מרכזי בחברה האירופית; מעליית חשיבותו של הפרט באירופה הנוצרית במאה ה־12; מעליית כוחה של הכנסייה החל במאה ה־10 ומהמאבקים בינה ובין המלכות על סמכויות השלטון; מהריבוד החברתי בתפוצות ישראל, כולל עלייתם של חצרנים, בנקאים וסוחרים עשירים בח'ליפות המוסלמית ובאירופה הנוצרית; מהתפתחות חיי הרוח בתפוצות ישראל, כולל המאבקים על תוכני ההשכלה בין פילוסופים, מקובלים וחסידים. כל דיון בהתפתחות הקהילה היהודית בתקופה האמורה חייב להיזקק לגורמים אלה. גדולה במיוחד הייתה השפעת העיר הנוצרית החל במאה ה־12 על סדרי ארגונה ותפיסותיה המשפטיות של הקהילה היהודית: 'אבל גם עכשיו, כמו בתקופה העתיקה, אין השפעה חיצונית זו נוגעת ביסודות הארגון היהודי; היא אינה יוצרת דבר חדש בישראל. הקהילה היהודית מקבלת מן העיר הנוצרית רק את הדברים העוזרים לה להגשים את מטרותיה האימננטיות שלה ולהביא אותן לידי הכרה עצמית והגדרה ברורה'.³

התפקידים המרכזיים של הקהילה היהודית בחיי הדת והחברה ועמידתה כתריס בפני המרה וטמיעה הביאו את חכמי ישראל בימי הביניים ובראשית העת החדשה לטרוח הרבה כדי לבסס את כוחה ואת סמכויותיה. המונח 'קהילה קדושה' המצוי במקורות מאותם ימים, איננו בגדר מליצת לשון גרידא. רבים מן החכמים היו נכונים להעניק לקהילה סמכויות שלטוניות רבות ערך אף יותר מאלה שהוענקו לבית הדין המקומי, למרות שרבים ממנהיגי הקהל נעדרו כישורים הלכתיים הולמים ונפלו ברמת ידיעותיהם מתלמידי חכמים שישבו בבתי הדין. העדות המרשימה לכך היא מתן זכות חקיקה לקהל באמצעות תקנות הקהל בעניינים פוליטיים, אדמיניסטרטיביים, דתיים וכלכליים. תקנות אלה נתפסו כמחייבות אלא אם כן היה בהן עוול ברור או הפרה של מצוות התורה. בפועל קיבלה הקהילה זכויות של בית דין וסנהדרין, ולעתים אף גבר כוחה על שני אלה:

דברים אלו נראים פשוטים בעיני שאתם רשאים לעשות כפי מה שנראה בעיניכם. שלא נאמרו אותן הדברים שאמרתם אלא בבית דין שדנין על פי דיני תורה כסנהדרין או כיוצא בהם. אבל מי שעומד על תקוני מדינה אינו דן על הדינים הכתובים בתורה ממש אלא לפי מה שהוא צריך לעשות כפי השעה.⁴

3 בער, שם, עמ' 28.

4 תשובות הרשב"א, חלק ד, שאלוניקי תקס"ג, סימן שיא.

לא ייפלא אפוא, שכבר במאה ה־11 נחשב הציות לתקנות הקהל כמצווה מדאורייתא. במחקרים שבקובץ זה מודגשים קווי הייחוד של כל מרכז ומרכז בארצות האסלאם ובאירופה הנוצרית, ואולם התופעה המרשימה היא קווי הדמיון המרובים בין דרכי הארגון של הקהילות במרכזים הללו. כך, למשל, מקורות הגניזה הקהירית, המעידים על התפתחות מרשימה בדרכי ארגון של קהילות ישראל במצרים ובצפון אפריקה, מלמדים עד כמה דומים היו קווי הארגון במרכזים אלה לאלה שבאירופה הנוצרית. אומנם יש להוציא מכלל זה את המרכזים שבבבל ובארץ־ישראל, שבהם השלטון העצמי היהודי היה שונה. הוא היה ריכוזי ואריסטוקרטי באופן מובהק. ראשות הגולה והגאונות בבבל ובארץ־ישראל היו נחלתן של כמה משפחות מיוחסות. אפילו חכמי הישיבה בבבל הורישו בדרך כלל את מקומם לבניהם, וכן עשו גאוני ארץ־ישראל, כפי שהדברים נדונים בפירוט במאמרו המקיף של מנחם בן־ששון בקובץ אשר לפנינו. אומנם, מציאות זו הושפעה בין השאר גם מהריכוזיות הגדולה של השלטון המוסלמי בימי בית עבאס. שמונה־עשר המחקרים המובאים בכרך זה מקיפים תקופה ארוכה שנמשכה למעלה מאלף שנים, מראשית הופעת האסלאם ועד המאה ה־18, ובשני מקרים אף לאחר מכן. צירפנו לדיון זה את העת החדשה המוקדמת מכיוון שיסודותיו של שלטון הקהל והארגון העצמי היהודי באותה עת דומים לאלה של ימי הביניים, אם כי במקצת המרכזים ובעיקר באלה שבמערב אירופה ניתן להבחין באותה עת בבקיעים הראשונים במבנה הקורפורטיבי של הקהילה היהודית עוד טרם בוא האמנציפציה וצמיחת תנועת ההשכלה שהביאו לתמורות ממשיות בשלטון זה.

שני המאמרים החותמים את הקובץ חורגים מהמסגרת הכרונולוגית של העת החדשה המוקדמת, אך החלטנו לצרפם לקובץ זה. מצאנו לנכון לכלול את הדיון במאמרו של ירון בן־נאה על הארגון האוטונומי היהודי באימפריה העות'מאנית בכרך זה כי עד המאה ה־19 לא חלו שינויים מהותיים באופיו של ארגון זה.

כמו כן כללנו בכרך זה את מאמרו של טוד הנדלמן על יהדות בריטניה כדי להבליט ולהדגיש את העובדה שהארגון היהודי באנגליה לא נשא אופי קורפורטיבי מתחילתו במחצית השנייה של המאה ה־17. תופעה זו הטביעה את חותמה על אופיו של הארגון היהודי הפנימי בבריטניה כולה עד המאה ה־20 ועד בכלל.

רוב המאמרים בקובץ זה עוסקים במוסדות ההנהגה היהודית כפי שהתגבשו במרכזים השונים, ואולם מקצתם עוסקים ביסודות המדיניים והמשפטיים של האוטונומיה שהוענקה ליהודים בארצות השונות.

העורכים

ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם

במאות ה-7 עד ה-12

א. מסגרת הזמן והמקום

1. העולם

כיבושי האסלאם (634–732) שינו באחת את מפת העולם ואת תכניו. הם הכניסו לתולדות האנושות ממד פוליטי חדש וכן תכנים תרבותיים ורוחניים בעלי ייחוד. בתולדות ישראל נודעו לשינויים אלה משמעויות מרחיקות לכת הן מצד צורת החיים והן מצד התכנים הרוחניים של בני קהילות ישראל. שינויים אלה פתחו תקופה חדשה בתולדות עם ישראל, תקופה שזכתה לכינוי הלא הולם ימי-הביניים. מתאים יותר לכנות תקופה זו, מצד הישגיה ומורשתה, תקופת הגיבוש וקביעת דפוסי החיים של עם ישראל.

עצמת התנופה של הכיבושים האסלאמיים פינתה את מקומה לקדחת התארגנות של האסלאם במסגרת הח'ליפות, שהשתרעה מן האוקיינוס האטלנטי ועד לגבולות הודו וסין. בימי שלטונה של הח'ליפות התפתחו דפוסי שלטון ריכוזיים, מגמות לממשל מאורגן ומסודר ונוהלי תקשורת מתוקנים בין חלקי האימפריה. עצמה זו של מנהל וההישגים של גיבוש הח'ליפות התגלו במלוא כוחם במחצית הראשונה של האלף הראשון של כיבושי האסלאם. אמנם גם בחמש המאות הללו היו עליות ומורדות בהישגי הח'ליפות, ואחדותה הייתה לכותרת בלבד, בגלל מגמותיהם של כוחות פורשים לבטא את עצמאותם ולרשת את הכוח המרכזי, הח'ליפות. אך לאחר המאה ה-12 התרבו הכוחות המפצלים, כוחות לא מוסלמיים חדרו לאימפריה המוסלמית, רקמת הכלכלה נקרעה, וחלפו ימי השיא של האסלאם בתולדות העולם.

בחמש המאות הראשונות התפתחה בח'ליפות תרבות חדשה, שהייתה מזיגה של מורשת רוחנית שהובאה מחצי האי ערב עם מורשת העולם ההלניסטי-הרומי. אלה ואלה נוצקו אל לשון חדשה, השפה הערבית, ואל דת חדשה, דת האסלאם. כשם שהיו לאימפריה עליות ומורדות והיא נכנסה לתקופה של שקיעה בשלהי המאה ה-11, כך היה גם באשר לתכנים התרבותיים ולתנופת היצירה שליוותה את שנות הגאות הפוליטית והכלכלית.

הגם שעליית האסלאם יצרה מסגרת אחידה לפעילות האוטונומיה היהודית בארצותיו, לשינויים הפוליטיים בעולם האסלאם נודעה משמעות רבה לחיי המיעוטים שבו, ובמיוחד לפעילותן של המסגרות הארגוניות של בני המיעוטים. בישויות הפוליטיות העצמאיות, שלכל אחת מהן היה אופי שלטוני מיוחד, התגבשו עקרונות ודפוסים מיוחדים ביחס לבני המיעוטים הלא מוסלמים.

באמצע המאה ה-8 התרחשה מהפכה בח'ליפות, וקואליציה של כוחות העבירה את השלטון מידי בני בית אמיה לידי בית עבאס ואת מוקדו מדמשק שבסוריה לעיראק, ושם בנו את הבירה בגדאד. מעתה הייתה בגדאד, מקום מושב הח'ליפים מבית עבאס, המרכז הפוליטי, הארגוני, הכלכלי והתרבותי של העולם המוסלמי. מבחינה פורמלית נמשך שלטון הח'ליפים מבית עבאס בגדאד עד לאמצע המאה ה-13 (1258), עת נכבשה העיר בידי המונגולים. אלא שהערעור על סמכות הח'ליפות, תוך בניית מסגרות פוליטיות חלופיות, החל סמוך להצלחת המהפכה העבאסית. עם זאת חרף ערעורים אלו, מהם של בני משפחות מיוחסות שיכלו לטעון כי הישות הפוליטית העצמאית שהקימו היא הח'ליפות האמתית, במשך כ-200 שנה (עד לשנות העשרים של המאה ה-10) לא נוסדה ח'ליפות חלופית לזו שבעיראק.

היחידות הפוליטיות החלופיות קמו בספרד, במגרב, במצרים ובתימן. צאצא מבני בית אמיה הצליח להימלט לספרד ולהמשיך בה את שלטון בני המשפחה. גם לאחר ירידת כוחם של בני בית אמיה בספרד (בשנת 1021), עלייתן של מלוכיות הפרובינציות ולאחר מכן סיפוח ספרד לממלכה המראבטית והמוח'דית של מרוקו (בשנת 1090 ובשנת 1195), לא נקשר חצי האי האיברי לח'ליפות שבמזרח.

רבים מן השותפים בקואליציה של בני בית עבאס חשו מקופחים לאחר השלמת המהפכה, כיוון שלא זכו לנתח הראוי להם בעוגת השלטון החדש. מן הראשונים שהצליחו לתרגם את כוחם לישות פוליטית נפרדת היו מי שטענו נגד הבלעדיות של שלטון של בני המשפחות המיוחסות, הח'וארג; הללו הקימו ממלכות עצמאיות לזמן קצר בפרס (הצפארים, 867–883) ולזמן ארוך יותר בצפון אפריקה (האבאד'ים, 776–909). הבולטים שבהם היו אנשי השיעה, התומכים בצאצאי עלי, הח'ליפה הרביעי, בן דודו של מחמד שלקח לאישה את פאטמה בתו של מחמד. מחוגים אלו יצאו מי שהקימו בראשית המאה ה-10 את השלטון העצמאי הז'ידי בתימן (901) והפאטמי בצפון אפריקה (909) ובמצרים (969). הפאטמים הכריזו על עצמם ח'ליפים (925) וסמוך להכרזה זו עשו כן גם האמיים בספרד (929). ולבסוף היו מי שנשלחו על ידי השלטון המרכזי לפעול בשמו והקימו שושלות של שליטים שניהלו מדיניות עצמאית. כאלה היו הטולונים והאחשידים (878–905, 938–969) במצרים, ששלטו גם בארץ-ישראל ובסוריה, וכן האיובים, יורשי הפאטמים באותם האזורים (1170–1250).

ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם

מסגרת הזמן לדיון בפרק זה, המאה ה־7 עד המאה ה־12, גזורה אפוא מתולדות האסלאם, אך הגיונה בצדה גם מבחינת המתרחש בתולדות עם ישראל.¹

2. היהודים – השינויים במעמד החוקי, הביטחוני והקהילתי
חיו של הציבור היהודי בתוך הח'ליפות הושפעו השפעה מרובה מן השינויים המסגרתיים והתוכניים שהביא אתו המשטר החדש. הייתה זו הפעם הראשונה זה 1,000 שנה והפעם האחרונה בתולדות עם ישראל שלמעלה מ־90 אחוזים של העם היהודי חיו תחת שלטון אחד. להווייה זו הייתה השפעה מיידית על המעמד החוקי של היהודים, על מקומות ישיבתם ועל דפוסי המחיה שלהם; נושאים הנדונים הרבה בחיבורים על תולדות עם ישראל.

כיבושי האסלאם יצרו זירת פעילות אחידה וחדשה עבור בני המיעוטים המונותאיסטיים. בני אותם המיעוטים נכנסו לזירה זו כשהם זכאים למעמד חוקי של מוגנים על ידי השלטון. מצד מעמדם המשפטי הם הוגדרו אנשי חסות, אהל א־ד־מָה. מעמד מיוחד זה ניתן להם בזכות היותם בעלי איכות דתית מיוחדת, שכן בתקופה קודמת ניתן להם דבר האלוהים בצורת ספר. אמנם דבר האלוהים עודכן בפי נביאו מחמד, אך בהיותם ממשיכים את מסורתם הדתית, שיש לה יסוד בדבר האלוהים, הם נמצאו זכאים להגדרה דתית מיוחדת, המעידה על איכותם הדתית העדיפה על זו של עובדי אלילים – בני דתות אלו הוגדרו אנשי הספר, אהל אלכתאב. זכותם של אנשי הספר להגנה מעוגנת בקראן ובתקדימים של הסכמי כניעה של ערי המזרח התיכון לכובשים המוסלמים. כבר בהסכמים הראשונים נוסחו במפורש הזכויות הנלוות להגנה ולביטחון הגוף – חירות דתית וחירות ההתארגנות של בני הקבוצה הדתית הנפרדת.

מן הכיבוש המוסלמי ואילך נחשב הציבור היהודי שישב בח'ליפות זכאי לחיות את חיי הדת והחברה באוטונומיה מלאה וללא הפרעה מצד השלטון. למרות ההגדרות הבסיסיות של המעמד המוגן של בני המיעוטים המונותאיסטיים באסלאם, מעמדם הביטחוני והחברתי, וממילא אפשרויות התפקוד של האוטונומיה היהודית, נגזרו מנתונים מקומיים של שלטון ומגמותיו ושל אוכלוסייה על גווניה ונטיותיה.

העובדה שליהודים לא הייתה ישות פוליטית עצמאית של ממלכה השולטת על חבל ארץ מסוים הקנתה להם מעמד של נאמנים בכוח לשלטון שייטיב אתם; כך היה באשר לעדה וגם באשר לנתינים בודדים. יהודים בודדים זכו למעמד בכיר במשטרים מוסלמיים – חרף ההגבלות העקרוניות על מתן תפקידים שיש עמהם שלטון על

1 לתקופה זו הוקדש ספרו של ה' קנדי, מחמד והחליפות, ירושלים ובאר־שבע תשנ"ט; ראה גם: ק' כאהן, האיסלאם, תל־אביב 1995, עמ' 35–364.

מוסלמים למי שאינם מוסלמים – משום האמון האישי שניתן בהם בהיעדר פיתוי לסייע לישויות פוליטיות זולת זו של המיטיב.²

ספרד המוסלמית הייתה נתונה בין ארצות הנצרות, שיצאו למלחמת קודש להשיבה לשלטון דתן, לבין ארצות האסלאם במגרב ובמזרח, שהיו עוינות לשלטון האמייים. היהודים סייעו לכיבוש המוסלמי בספרד וקיבלו מן הכובשים נשק כדי שיוכלו לשמש חיל מצב בערים ויאפשרו למוסלמים להמשיך בתנופת המלחמה. תקופת הממלכות של הפרובינציות, שהתאפיינה בחשד ובעוינות כלפי ממלכות ונסיכויות שכנות, נחשבת לתקופת הפריחה הגדולה של הקהילות; היהודים הוכרו בתקופה זו כיסוד נאמן באוכלוסייה, יסוד שהשלטון יכול להיעזר במיומנות בניו בתפקידים אדמיניסטרטיביים ומקצועיים אחרים. הן בימי השלטון האמיי והן בימי שלטון הממלכות מצויים היו בספרד הנאמנים האישיים של השליטים, בודדים שנשאו חן וחסד בעיני השליטים, דוגמת חסדאי אבן שפרוט ושמואל הנגיד, שקהילות נעזרו בהם לשם תפקודן הסדיר.³

דוגמה בולטת להפנמה של צורות ותכנים מן הסביבה האסלאמית הייתה חצרו של חסדאי אבן שפרוט. לחצר זו, שנבנתה במתכונת חצר של איש שלטון מוסלמי, הובאו פירות ההשכלה של תפוצות ישראל השונות: חיבורים שזה מקרוב חוברו ותלמידי חכמים ששמו נודע ברבים בתחומים שונים; ביניהם היה גם מנחם בן סרוק, מחכמיה של ספרד במאה ה־10. תופעה זו של חצרנות הייתה חדשה בתולדות עם ישראל, ותכניה בשלבים הראשונים היו עדיין שמרניים. היצירה התנהלה באפיקים שהיו מקובלים מקדמת דנא בפיוט, ואפילו מעט שירי החול שנכתבו בתקופה זו, בעיקר בהקשר של משלוח איגרות, חוברו בתבנית המסורתית. משהגיע דונש בן לבראט, איש המגרב שהיה תלמיד של רב סעדיה גאון, לחוג החצר של חסדאי והביא לשם את חידושי רבו בתחומי הלשון העברית והשירה, ניסו מנחם בן סרוק ותלמידיו להגן על עמדתם ועל מעמדם. הם תקפו את שירי דונש ואת דרכו בשפה העברית, התקפה שעיקרה טענה נגד החידוש. בתשובתו, המנוסחות בשירים לפי צו אפנת הספרות של המאה ה־10, הדגיש דונש את צורך הזמן ואת הפונקציונליות שבמשקלים החדשים, ודחה את הטענות בדבר הצורך להיצמד לתבניות ולתכנים מסורתיים.

מאבק כזה היה נדיר בחברה היהודית במאה ה־10, מפני שהמתווכחים נקטו עמדה עקרונית באשר למקומו של החידוש בחברה שתרבותה מתפתחת באופן דינמי ומושפעת מן החברה המוסלמית. יש לציין כי זה היה אחד הכיוונים שאליו נטה הוויכוח עם רב סעדיה בעיראק.⁴

2 ב' לואיס, היהודים בעולם האסלאם, ירושלים תשנ"ו.

3 א' אשתור, קורות היהודים בספרד המוסלמית, א-ב, ירושלים 1966–1977.

4 ח' שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, ערך והשלים ע' פליישר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 99–143.

התלות הרבה של המיעוטים בהצרנים, שזוהו עם השלטון, גרמה לכך שבימים שבהם התערער מעמדו של שליט נפרע ההמון מבני המיעוטים (למשל הפרעות בגרנדה בשנת 1066). האווירה השתנתה לחלוטין עם הופעתם של כוחות ריכוזיים בעלי עורף פוליטי איתן, דוגמת המראבטון והמוחדון. המראבטון החלו להגביל את החירויות של בני המיעוטים, והמוחדון שללו את זכות קיומם כבני דתות נפרדות, ביטלו את מוסדותיהם ורדפו פרטים שלא התאסלמו, ובכך יצרו מצב שלא היה מקובל בארצות האסלאם.⁵

בארצות השלטון של השיעה צפויה הייתה מדיניות עוינת כלפי עדות המיעוט, משום גישתה הדתית המחמירה כלפי מי שאינם מוסלמים. אולם גם כאן הכריע צורך השלטון, שלטונם של בני מיעוט שיעי על רוב סוני בצפון אפריקה, במצרים, בארץ-ישראל ובסוריה. במאה ה-9 בלטו בני מיעוטים דתיים ובעיקר קופטים ויהודים בחוגי הפקידות הגבוהה בארצות אלו. דרך פעילותם של מקורבי חצר ושל פקידים גבוהים בארצות אלו בעבור בני עדותיהם דומה הייתה לזו שנקטו בספרד.⁶

בעקבות כיבושי האסלאם נפתחו גבולות והתאפשרו התנועה וההגירה בין חלקי הח'ליפות. להלכה הוטלו הגבולות מעטות בלבד על העיסוקים הכלכליים של בני המיעוטים – הידוע שבהם היה איסור הנשיאה במשרות שיש בהן שלטון על בני הרוב המוסלמי, אך למעשה אפילו במשרות אלה מצויים היו יהודים. שילוב זה של פתיחת גבולות ושל ריבוי אפשרויות כלכליות יחד עם הערנות היתרה של השלטונות המוסלמיים למסחר ולצורך למסד את הקשרים בין חלקי הח'ליפות, הביא לשינוי המבנה הענפי של תעסוקת היהודים. רבים מהם היגרו מן המזרח מערבה ושינו את עשייתם הכלכלית מעיסוק המבוסס על החקלאות לפעילות הקשורה למסחר הבין-לאומי.

יהודים לקחו חלק הן בעשייה הפוליטית והכלכלית של ארצות האסלאם והן בעשייה התרבותית הלא יהודית באותן הארצות. שפת הארץ ותוכני היצירה הרוחנית שלה היו לחלק מן ההווה התרבותית היהודית ואפשרו את התקשורת בין תפוצות ישראל השונות בתקופה הנדונה.⁷

שני מקורות יניקה תרבותית עיקריים היו לקהילות ישראל בארצות האסלאם: המקורות היהודיים על חיבוריהם ומסורותיהם והתרבות הערבית הנוצרת והולכת. שלא כבארצות אחרות, שבהן קראו היהודים תיגר על התרבות הנכרית, בארצות האסלאם שימשה התרבות הערבית באותם זמנים אתגר לחיקוי מודע של מסגרות יצירה, של דפוסי יצירה ואף של תוכני יצירה.

תחושה זו של מעורבות בחיי החברה המוסלמית ושל הצורך לקלוט ממנה את שאפשר

5 ח"ז הירשברג, תולדות היהודים באפריקה הצפונית, א, ירושלים תשכ"ה, עמ' 84-102.

6 מ' גיל, ארץ-ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, א, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 278-354.

7 לואיס (לעיל, הערה 2), עמ' 64-98.

לקלוט באה לביטוי בהופעת חיבורים מסגנון חדש בהוויה הרוחנית היהודית: חיבורים שיש בהם שימוש בשפה הערבית, חיקוי נושאי הדיון – הן המדעיים הן ההגותיים והן ההלכתיים – ושימוש בכותרות של ז'אנרים שהיו מצויים בחברה המוסלמית. יחס זה של קרבה נטרל אפילו את הסיוג הרגיל מפני נושאי התרבות הנוצרית באותן ארצות. מפורסמת היא עדותו של הדיין בעיר פלרמו שבאי סיציליה, הרב מצליח בן אליה, על כך שרב האיי גאון שלח אותו לברר את משמעותו של פסוק בתנ"ך אצל הקתוליקוס הנסטוריאני – שמא יש בידיו מסורות טובות לביאורו של פסוק מוקשה זה. אפילו בעת לחץ קשה על יהודי המגרב, במאה ה-12, הביא יהודי שנאלץ להתאסלם ולהמשיך לחיות חיים יהודיים בסתר, את הדוגמה הזו כראיה לכך שיש להיות פתוח לאמת אף אם היא מצויה בין בני דת אחרת.⁸

3. מקורות לדיון

מקור חשוב המשקף את ריבוי הגוונים של החיים היהודיים מן המאה ה-7 עד ה-13 הוא הגניזה של קהיר. מאות אלפי קטעים של כתבי יד שנתבלו, ושרובם המכריע כתובים באותיות עבריות, נשתמרו בקהיר ועתה הם מפוזרים בספריות בעולם. לפנים, קודם שנתבלו ונתפזרו לקרעים, היו אלה חיבורים שלמים ומסמכים רצופים, ובהם העתקות של חיבורים יהודיים קדומים, תרגומים של חיבורים מדעיים הגותיים, תרגומים ופירושים לטקסטים מקודשים, חיבורים מקוריים בהלכה, בהגות, במדע ובפיוט, קמעויות ותפילות, מרשמים רפואיים ומרשמים לבישול; ובצד אלה שפע מקורות היסטוריים ראשוניים: מסמכי בתי דין ומוסדות קהילה אחרים, שטרי שותפות, כתובות וגטין, חשבונות של בתי מסחר ורשימות מצאי של חנויות וסוחרים וכן מכתבים בעסקי ציבור, בענייני מסחר ובעניינים פרטיים. קשרי המסחר והדואר של מצרים עם קהילות אחרות והיקף ההגירה למצרים לאחר הכיבוש המוסלמי, ובייחוד משנות השבעים של המאה ה-10, הופכים את האוסף הנדיר של גניזת קהיר לבבואה המאירה לא רק את קהילת קהיר ואת קהילות ישראל במצרים, כי אם את כלל קהילות ישראל שתחת שלטון האסלאם ואף את תולדות החברה המוסלמית.

הדיון בחברה היהודית בארצות האסלאם מן המאה ה-7 עד ה-12 הוא אפוא דיון ברוב מניינו של עם ישראל שאפשר לשחזר את קורותיו באמצעות מצע תיעודי רחב; זה ציבור שהיו קשרים טובים בין נפוצותיו, ציבור שהיה נתון במצב משפטי וביטחוני דומה, ציבור שנטל חלק בעשייה התרבותית של ארצות האסלאם, ושדיבר לפחות שפה אחת משותפת, השפה הערבית.⁹

8 מ' בן-ששון, יהודי סיציליה 825–1068: תעודות ומקורות, ירושלים תשנ"א, עמ' 134–135.

9 S. C. Reif, *A Jewish Archive from Old Cairo*, Surrey 2000

ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם

ב. מקורות הסמכות ויסודות הרבדים החברתיים

כדי לעמוד על דרכי הפעילות של ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם ועל הריבוד החברתי שלהם, מן הדין להציג את סולם הערכים של בני אותם הזמנים. העולם של המאה ה־7 הוא עולמן של דתות שהפכו לכוחות פוליטיים חדשים. הן ניצור אירופה שלאחר פלישות השבטים והן כיבושי האסלאם הביאו בשורה דתית חדשה וערכים חדשים לקבוצות אוכלוסייה רבות. בשורה דתית זו הייתה מכוונת בחלקה לשלילת סגנון החיים הקודם של בני הדת החדשה.

1. התורה

עם ישראל נכנס לתקופה זו כשתלמודיו בידו, ספרים העוסקים בהלכה וחיבורים מדרשיים, שיש בהם השקפת עולם; אלה כאלה היו בעלי סמכות של דורות. בחברה מסורתית יש למשקע הדורות ולסמכותם משקל מכריע. חיבורים אלה אמנם לא היו ערוכים כמשנה סדורה לפי טעמים של בני הקהילות שתחת שלטון האסלאם (לפי מכנה משותף רציונלי וממוינים לפי סעיפים שמיונם מתבקש מכוח העיסוק בנושא), אך ערכי היסוד המחייבים של התקופה, שהם מורשת היהדות ההיסטורית, היו נהירים.

במרכז ההווה היהודית עמדה ה'תורה', במובנו הרחב של מושג זה, ובכללה תורה שבכתב ותורה שבעל פה, הכוללת את המשנה ואת התלמוד. כיוון שהתורה נתפסה כדבר אלוהים נצחי ליהודים, נתפסו המצוות וההשקפות המצויות בה נכוחות ומחייבות מתוקפה של סמכות מוחלטת. על כל דור מוטלת אפוא המשימה ללכת לפי הנחיות התורה הנכונות לזמנו ולגלות את התשובות הניתנות בתורה לבעיות העומדות לפניו. עדכון אורחות החיים ועולם המחשבה על פי התורה ולצורך הזמן המתחדש וצרכיו נעשה באמצעות עיון במקורות, שליטה בהם והליכה בנתיב התקדימים והפתרונות של בני דורות קדומים שאף הם חיפשו פתרונות לבעיות זמנם אל מול מקורות התורה שבכתב והתורה שבעל פה.

תקופה זו בדברי ימי העולם כונתה 'תור האמונה', וכזו הייתה גם בתולדות עם ישראל. בקרב הציבור היהודי הייתה נכונות למלא את דבר האלוהים ו'לתקן עולם במלכות שדי'. נכונות זו באה לביטוי ברצון לקיים את המוטל על הפרט והחברה לפי תכנית החיים המצויה בכתבי ההלכה וההגות של הדורות הקודמים. הערך הראשון במעלה היה אפוא הערך של קיום מצוות.

ערך נוסף שהתפתח בצמוד לתורה הוא זה של לימוד כתבי הקודש, תלמוד תורה. לתלמוד תורה שני יעדים: הראשון, עצם העיסוק בכתבי הקודש ובדבר האלוהים הוא מילוי מצווה כתובה ומפורשת; השני, הדרך לפירוש נכון של מציאות, הן פירוש עיוני והן פירוש מעשי, מצויה בכתבי הקודש ולכן ידיעתם היא מפתח לחיי ההווה. תופשי התורה, אלה שהראו שכוחם בכך ואלה שהשכילו לשכנע שהתורה מורשה

להם מדורי דורות – כמו למשל ישיבות בבל – היו בעלי הסמכות הגבוהה בחברה היהודית, ומי שיכול היה להכשיר את עצמו ללימוד תורה, נחשב עומד בראש סולם מגשימי הערכים.¹⁰

2. כוח השלטון

הכרתו העקרונית של השלטון המוסלמי באוטונומיה הדתית והחברתית של אהל אלכתאב באה לביטוי באופן מעשי ומוחשי במעורבותו במינוי ראשי ההנהגה שלהם. מינויים של ראשי מוסדות ההנהגה המרכזית של בני המיעוטים היו טעונים אישור מן השלטון המוסלמי. מינויים של ראשי הרשות אושר הן בעת חילופי גברי בקרב ראשי המוסדות היהודיים והן בעת חילופים בקרב ראשי השלטון המוסלמי, ואישור זה נקרא **נִשְׁתָּן** (על פי עזרא ד, ז, ח, כג; ה, ה; ז, יא) או **סג'ל**. עדות עקיפה על אישור מינוי ראשי הגולה על ידי השלטון המוסלמי יש בכמה מקומות. בנימין מטודילה ציין כי המלך עושה לראש הגולה סמיכה על השררה.¹¹ טיוטה של כתב המינוי שעתיד היה לקבל ראש ישיבת ארץ-ישראל מצביעה על נוהלי המינוי ועל תחומי הסמכות של ראש הרשות. המינוי היה פרי החלטה של עדת המיעוט, והחלטה זו הובאה לידיעת השליט באמצעות מקורבים אליו מבני העדה. השליט הוא שהעניק להחלטת העדה את תוקף השלטון; הוא ציין את בלעדיותו של המתמנה כראש לעדה, ומנה את תחומי הסמכות של ראש העדה כפי שהתגבשו בתקופות שקדמו לו. כתבי מינוי דומים ניתנו גם בידיהם של ראשים בעדות הנוצריות שבארצות האסלאם.

מינוי ראשי העדה היה לא רק בחירה של מגלמי התגשמות ערכי התורה והייחוס לבית דוד – החלטת העדה הובאה לידיעת השלטון באמצעות מקורביו מבני העדה.¹² לפיכך אפשר היה לצפות כי לראשי השדולות של בני עדות המיעוט בחצרות השליטים תהיה השפעה מכרעת על בחירת ראשי העדה. ראשי השדולות היו מקורבים לחצר בזכות קשרים אישיים עם השליט, והיו בהם ידידי משפחה, רופאי חצר, בנקאים ופקידים מרכזיים. עצמתם בקרב בני עדתם הייתה רבה; אף שלא נשאו תפקיד רשמי, סמכותם הפנימית לבני עדתם הייתה ללא תחרות.¹³

לימוד תורה וקיומה מחייבים סיוג והתבדלות מבני דתות אחרות. ואמנם החפץ לקיום יהודי נבדל נבע מן הרצון לקיום מצוות, אך הוא גם פרנס אותו. הקיום היהודי הנבדל היה וולונטרי ומחירו היה כבד, שכן במישור העקרוני שאפו דתות הרוב, הנצרות

S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, V, Berkeley 1988, pp. 187–271, 323–358, 415–426 10

א' גרוסמן, ראשות הגולה בבבל בתקופת הגאונים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 96. 11

גיל (לעיל, הערה 6), ב, עמ' 567–569. 12

גויטיין (שם), עמ' 345–407. 13

והאסלאם, שבני המיעוטים הדתיים ימירו את דתם, כדי להוכיח את צדקת הדת החדשה לעומת דתות אחרות. שאיפה זו הייתה חזקה במיוחד ביחס ליהדות, שכן היא הדת ששימשה לדתות הרוב השראה. נכונותו של יהודי להתקיים במסגרת נבדלת ולהשתייך אל עם ישראל היא הבסיס לחברה היהודית בכל מקום באותה תקופה.

לקיום הנבדל על פי מתכונת מחייבת היה נספח חברתי שזכה לפיתוח מיוחד בתקופה זו: הערבות ההדדית שהתקיימה בין הנמנים עם קבוצת השיוך היהודית. זו ערבות שהיו לה כמה יעדים: היא ערבות ואחריות להתנהגות הדתית הנאותה של בן הקבוצה, דוגמת האחריות שנטל על עצמו השלטון במדינה על התנהגותם הדתית של בני דת הרוב; היא ערבות לעניינים מעשיים המיוחדים לבני קבוצת מיעוט, כמו ייצוג העדה לצורך קבלת זכויות, שתדלנות והגנה מפני לחצי השלטון; היא ערבות לניהול חיי היומיום בקבוצת המיעוט, למן הדאגה למזון ולחינוך לנזקקים ועד לדאגה לדרך התגבשות המשפחה ולדרך התפקוד החברתי של הקבוצה. כפי שיתברר להלן, לתחושה זו של ערבות היו ביטויים מעשיים במוסדות החברה ובחיי האומה.

כשם שמי שהגשים את האידאל הדתי – לומד התורה – זכה בהערכה העליונה בחברה היהודית, כך היה המקורב לשלטון הלא יהודי, מי שבזכות קרבתו זו יכול היה לסייע לקיום הפיזי של החברה היהודית, בעל העצמה הרבה ביותר בחברה היהודית. אף שמקור הסמכות לפעילותו של המקורב לשלטון היה פונקציונלי ולא ערכי, תכלית הפעילות – השתדלנות – הקנתה למקורב לשלטון, בצד עמדת כוח שאין בלתה, גם אצטלה ערכית של מגן ומושיע לציבור: 'יוסף הדור' ו'מרדכי הזמן' הם הביטויים שהיו שגורים בפיהם של הפונים למקורבים אלו בבקשות לסייע. בכלל בקשות הסיוע היו גם צורכי ציבור מן השורה הראשונה.¹⁴

3. הרעיון המשיחי

הרצון לחיות חיים יהודיים נבדלים מאומות העולם ועל פי חוקה אלוהית היה כרוך בחזון החזרה של חיי עם ישראל לנורמליות: חזרה לארץ-ישראל שירושלים בירה לה, לבית המקדש העומד על מכוננו במקום מרכזי, לעבודת האלוהים בדרך אשר יורה, במקום שיבחר ולעיר שבה שוכנים מוסדות ההנהגה היהודית המסורתיים – מלוכה, כהונה וסנהדרין. האנומליה של חיי העם היהודי נתפסה ככרוכה בשהות בגלות. הגלות אינה מצב פיזי בלבד של פזורה יהודית אלא מצב רוחני, מנטלי ודתי. הגלות נתפסה כביטוי לדחיית העם על ידי אלוהים, עונש על מחדלים. המשך קיומה של הגלות מעיד כמאה עדים על כך שאף שהיהודים הם עם בחירה – הם נדחים עתה מאת האלוהים, ועליהם

14 שם, עמ' 23–40, 402–407; M. R. Cohen, *Jewish Self-Government in Medieval Egypt*, Princeton 1980, pp. 3–101

למצוא דרך לפיוס האלוהים ולמילוי הנחיותיו כדי לשקם את היחסים עמו. קיום המצוות נועד לשקם את היחסים הללו, ובעלי סוד הציעו דרכים נוספות להטיל שלום בין האלוהים לעמו ולהחזיר את העם לחיים נורמליים. אך כל עוד לא חזר העם לחיים אלה, היו שלילת הגלות והתקווה לגאולה ערכי יסוד בחייו. כיוון שזירת ההתרחשות של הגאולה היא ארץ-ישראל, היה לארץ-ישראל מקום מיוחד בין ערכי היסוד של היהודים בתקופה זו. לערך זה התקשרו בזמנים מסוימים תופעות משיחיות בנות הזמן.¹⁵

תקוות הגאולה והשיבה לחיים לאומיים נורמליים הייתה כרוכה לא רק במקום מוגדר אלא גם בקבוצת מנהיגות מוגדרת, בני בית דוד. כיוון שהתקוות לשקם את הריסות החורבן נכרכה בתודעת עם ישראל בשיבת מלכות בית דוד ליושנה, המשיכו בתקופה זו לטפח ולכבד צאצאים מבית דוד ואף השתדלו לתת בידם מרות על ישראל ולו משום הפסוק 'לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו' (בראשית מט, י). משפחת בית דוד, ח'דודים', נתכנו בשל משרות ותארים שנשאו בהם בזמנם בכינויים: 'ראש גולה' או 'נשיא', וזכו להערכה רבה בקהילות ישראל. מנהיגים ממשפחות בית דוד ייצגו את רעיון ירושת המלוכה הקשור בחייה הנורמליים של האומה כשהיא על אדמתה, אך יתרונו של ייצוג זה שאפשר היה להתייחס אליו התייחסות ממשית גם בימים של גלות וגם בארצות מרוחקות מארץ-ישראל.

לתקופה זו נוגעת האגדה על בסתנאי, שריד אחרון מבית ראשי הגולה, שהכובשים המוסלמים של עיראק ופרס בשנת 640 בערך נתנו לו לאישה את בת המלך הפרסי. האגדה מספרת כיצד זכה בסתנאי בראשות הגולה אף שהיו יהודים שניסו למנוע ממנו לקבל את כס אבותיו, והוליד מאישה זו ילדים אף על פי שלא גוירה. מכאן ואילך הוכתם בית ראש הגולה, שכוחו בא לו בעיקר מייחוסו לבית המלוכה היהודי, בחשד כי בניו אינם יהודים כשרים. טיפוח אגדה שכזו בחוגים המתנגדים לבית ראשי הגולה מעיד על הסמכות הרבה שהייתה לבני משפחת בית דוד בחברה היהודית. ואמנם עד לשלהי התקופה הנדונה זכו צאצאי בית ראש הגולה לכבוד ולמתנות נדיבות גם בקהילות שאינן נתונות לסמכות ראש הגולה. כך ניסח סמכות זו רמב"ם באותה עת: 'ראשי גלויות שבבבל במקום מלך הם עומדים ויש להם לרדות את ישראל בכל מקום ולדון עליהם בין רצו בין לא רצו'.¹⁶

מנהיגים שסמכותם קשורה באחד מן השלושה שנמנו לעיל – התורה, כוח השלטון והרעיון המשיחי – מופיעים בכל אחת מתבניות הארגון היהודי בימי הביניים, אף אם הגיעו לעמדות של הנהגה בתוקף סמכויות אחרות.

15 גויטיין (שם), עמ' 391–415.

16 הלכות סנהדרין ד, יג, וראה: גרוסמן (לעיל, הערה 11), עמ' 15–44; מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, א, ירושלים 1997, עמ' 49–114.

ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם

ג. המערכות הסטטיות – ההנהגה המרכזית הקדושה ואזורי רשותה

1. הפירמידה

דפוסי ההנהגה הקדומים בעם ישראל היו דפוסים של שלטון מרכזי, המשרה מסמכויותיו על קהילות הנתונות למרותו. דפוסים אלה זכו לחיזוק בגין המציאות הפוליטית בארצות האסלאם, שבהן שלט בח'ליפות שלטון מרכזי, תחילה בדמשק ואחר כך בבגדאד. המבנה הארגוני-החברתי של עם ישראל בתקופה הנדונה ובאזור הנדון היה מבנה הייררכי. היה זה מעין מבנה של פירמידה שקדקודה – כפי שיתברר בסמוך נכון יותר לומר קדקודיה – ניתן להגדרה הן מבחינה חברתית והן מבחינה גאוגרפית. גם המשכה של הפירמידה – המתרחק מן הקדקוד וממילא מתרחב לעומתו – בא לביטוי בהגדרות גאוגרפיות בצד ההגדרות החברתיות המקובלות בכל סכמה של מציאות חברתית. מן הריחוק או הסמיכות מבחינה גאוגרפית נגזרו גם מעמדות בתוך החברה היהודית למקומותיה.

מן הבחינה הגאוגרפית, היו קדקודי הפירמידה נתונים במזרח, בשכנות למרכזי הח'ליפות המוסלמית: בארץ-ישראל ובעיראק (בבל); בפריפריה הגאוגרפית שבסמוך לקדקודים היו מצויות הקהילות שהיו כפופות למרכזים כפיפות רשמית – אלו קהילות הרשויות; הרחק מן הקדקודים מצויות קהילות שזיקתן למרכזים הייתה רופפת יותר, וממילא הייתה השפעת המרכזים על הריבוד החברתי בהן מועטת ביחס.

מוסדות ההנהגה המרכזיים בארץ-ישראל ובבבל נקראו במונח המתרגם לעברית את המונח מן היוונית סנהדרין; הם נקראו ישיבה. הישיבות עסקו בשלושה עניינים: תחיקה, שיפוט עליון והנהגה. התחיקה והשיפוט היו כרוכים בידיעת המקורות ולכן היה על חברי הישיבה להיות בקיאים בהלכה ובמקורותיה. הישיבות פעלו, בתודעתן ובתודעת בני תקופתן, מכוח ההמשך של מוסד ההנהגה המרכזי-הסמכותי-הקדוש. הן ייצגו את רצף ההנהגה הנשענת על ידע ההלכה מן העולם העתיק אל עבר הימים הטובים העתידיים, ימי הגאולה.

ארבעה ראשים היו לציבור היהודי במזרח: שלושה ראשי ישיבות (גאונים) וראש גלות אחד. לכל אחד היה אזור אחריות הנתון למרותו. האזור הזה נקרא אזור רשותו של מנהיג פלוני. שיטה זו של הנהגה של רשויות הייתה מקובלת בכל אזורי השלטון המוסלמי חוץ מן המגרב, מן העיר ברקה ומערבה (אזור זה שמחוץ לתחומי הרשויות יידון להלן בנפרד). המנהג שנהגו ראשי רשויות איש איש בהנהגת רשותו היה דומה. מתכונת הפעילות של ארבעה מוסדות אלו דומה.

ראשי הישיבות (הגאונים) וראש הגולה מינו את חברי הישיבה לכהן כנציגיה בקהילות שהיו נתונות למרותה. ברוב ימות השנה היו חברים אלה, כמו בעלי המשרות הבכירות ביותר בישיבה, מצויים מחוץ לישיבה, עוסקים במשימותיהם בפריפריה

הגאוגרפית הנתונה למרותו של מוסד ההנהגה המרכזי. הם הגיעו למעמדות ההתכנסות הפומביים של הישיבה: בארץ-ישראל ביום הושענא רבה, בעת הטקס על הר הזיתים; בבבל בירחי הכלה, באלול ובאדר, שבהם נאספו רבים ללמוד בישיבות. בדומה מינה ראש הגלות ראשי קהילות, דיינים, לאזורי רשותו (לתיאור מעמדות אלו ראה להלן).

ראשי הרשות היו אחראים למינוי ראשי קהילות – באי כוח הישיבה בקהילות, שבדרך כלל היו דיינים. אל הדיינים הראשיים של הקהילות, שנחשבו ראשי הקהילה, הצטרפו עוד שני דיינים מקומיים, והללו שימשו כהרכב בית הדין המקומי. הפקידות של הקהילה המקומית – ובה סופרי בית הדין, פרנסי הצדקה, שמשי בית הכנסת, מוהלים ושוחטים – התמנתה על ידי הדיין שמינה ראש הרשות, וממילא יכולה הייתה להיחשב כממונה מטעם ראש הרשות. כל מעשה של האוטונומיה היהודית שנעזר באותה פקידות נחשב כאילו נעשה ברשות ובפיקוח של ההנהגה המרכזית. מצד התפקוד נכון יהיה לומר כי ראשי הרשות היו אחראים לשיפוט, לענייני אישות, להשגחה על ענייני דת ומצוות, למינוי הפקידות הקהילתית לרמותיה השונות ולהשגחה עליונה עליה. לראשי הרשות הייתה הסמכות לפטר את הלא מתאימים לתפקידם וכן הסמכות העליונה להטלת חרם. יחסים אלה שבין ראשות הרשות, שבראש הפירמידה ההיררכית, לבין הקהילות הנתונות למרותה ולסמכותה, נקראו אף הם במונח רשות. הרשות מגדירה הן את הסמכות והן את הכפיפות.

זאת ועוד, בין קהילות הרשות לבין הראשות שלהן נתקיימו גם יחסים כלכליים. הקהילות סייעו למוסדות ההנהגה בשלוש דרכים:

- א. בני הקהילה המקומית היו צריכים לשלם בעבור הפרוצדורות שערכה הפקידות הממונה. תשלומים אלו רוכזו בידי הדיין, ומהם הוא קצב את שכרם של הפקידים המקומיים ואת היתרה שיגר לראשות הרשות.
- ב. כל אחד מבני הקהילות שילם למוסד ההנהגה המרכזי מס שנתי אחיד בסך ארבעה דרהם לשנה; השוחטים, ואולי פקידים נוספים, שילמו למעלה מחמישים דרהמים לשנה, זאת נוסף על מס הגולגולת, שכל אחד צריך היה לשלם לשלטון.
- ג. באזורים המזרחיים של עולם האסלאם היו לראשי הרשות נכסים באזורי שלטונם, שמהם הגיעה לידי הראשים הכנסה שנתית קבועה.¹⁷

17 ראה: גיל (לעיל, הערה 6), א, עמ' 405–533; הנ"ל (לעיל, הערה 16), עמ' 81–205; M. Ben-Sasson, 'Varieties of Inter-Communal Relations in the Geonic Period', D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam*, Leiden 1995, pp. 17–31

2. ראשות הגולה

את רצף סמכות הקדושה של בית המלוכה שמר מוסד ראשות הגולה ובצדו בית דינו, ישיבת ראש הגולה. ראשי הגולה נתפסו כממשיכיו של יהויכין, שגלה לבבל שתיים-עשרה שנים קודם לחורבן הבית כדי לשמר את מורשת המלוכה על אדמת הגולה עד יעבור זעם. ואמנם עד לראשית המאה ה-9 היו ראשי הגולה נציגיו של הציבור היהודי אצל השלטון. הם היו מביאי דברו של הציבור לשלטון וניתוספה בכך סמכות על סמכותם: סמכות הקשר לשלטון נוספה על ייחוס משפחתם לבית דוד והעניקה להם את העצמה לממש את שלטונם בחברה היהודית. ראשי הגולה נתפסו כראשי הציבור היהודי גם בעיני מי שלא היו יהודים: הם ציינו אותם כראשי הציבור, מנו את היקף סמכויותיהם על בני קהילתם, תיארו את מעמדם לפני השלטון המוסלמי, וכרכו הילה של עטרות לראשיהם. בסוף הרבע הראשון של המאה ה-9 השתנה מעמדם של ראשי הגולה, ומעתה היו בעלי סמכויות מוגבלות ותלויים בראשי הישיבות למימוש סמכויותיהם אלו. כשם שהוקצו לכל אחת מן הישיבות אזורים גאוגרפיים מוגדרים שעליהם הן היו ממונות, כך היה מעתה חלקו של ראש הגולה; הוא היה אחראי לאזור מסוים בתחומי אחריות מוגדרים.

הירידה בכוחם של ראשי הגולה נבעה מפולמוס שפרץ בתוך החברה היהודית ומצו מלכותי בעניין התאגדות דתית. בשנת 825 פרץ פולמוס בין דוד בן יהודה לבין דניאל בן אברהם על משרת ראש הגולה. באותה עת התיר הח'ליפה העבאסי אלמאמון לכל עשרה אנשים מבני החסות להגדיר עצמם כת דתית. היתר זה הביא להידרדרות במעמד ראשי הגולה, שכן מעתה מי שביקש לכהן במשרה זו היה זקוק להסכמתם של מי שהיו להם קשרים עם ציבור רחב ככל האפשר. ראשי הישיבות, מכוח הכינוסים ההמוניים של ירחי כלה ומכוח קשרי השו"ת שלהם, היו המועמדים הנוחים להביא הסכמה רחבה ככל האפשר. ואמנם כבר ראש הגולה דוד בן יהודה פרע לישיבת פומבדיתא על תמיכתה בו במאבקו, בשגרו אל קהילות ישראל שבמגרב ובספרד איגרת התובעת את עלבון הישיבה וקוראת לתמוך בה, ולא בסורא, בזכות תלמידי חכמים מצוינים, שנמנו באותה איגרת בשמותם.¹⁸

3. ישיבת ארץ-ישראל

ישיבת ארץ-ישראל הייתה ממונה על קהילות ישראל שבארץ-ישראל, בסוריה ובלבנון ובמצרים; ישיבות בבל היו ממונות על קהילות ישראל שבעיראק, בפרס ובתימן. הישיבה נקראה 'ישיבת גאון יעקב', על שום התקבולת בפסוק 'יבחר לנו את נחלתנו – את גאון יעקב אשר אהב' (תהלים מז, ה). נחלת האלוהים, שהיא מוסד ההנהגה

18 הדברים כאן בעקבות גרוסמן (לעיל, הערה 11), עמ' 45-67.

מנחם בן-ששון

המרכזי שלו, יכולה להיקרא בזכות תקבולת זו גם גאון יעקב, והעומד בראשה נקרא ראש ישיבת גאון יעקב, או בקיצור גאון ישיבה פלונית.

בשנת 638 כבשו המוסלמים את ירושלים. מסורות קושרות יהודים בפמליית עמר אבן אלח'טאב עם הכיבוש. מסורות יהודיות מציינות את הכיבוש כתאריך שממנו ואילך הורשו יהודים לשוב ולגור בירושלים.

ישיבת ארץ-ישראל נדדה הרבה: תחילה שכנה בטבריה, משם עברה לרמלה, ובשנות התשעים של המאה ה-10 לירושלים. כל אותן שנים שמן הכיבוש הערבי ועד לשנות השבעים של המאה ה-11 היו חברי הישיבה עולים לירושלים למעמד הר הזיתים, לטקס שהביע את סמכותם כמנהיגי העולם היהודי.

מנהיגי הישיבה בארץ-ישראל באו מחוגים מצומצמים של משפחות ארץ-ישראליות, משפחת הכוהנים ומשפחת בני מאיר. משנות התשעים של המאה ה-10 הסתמנה מעורבות של יוצאי צפון אפריקה בענייני ההנהגה בארץ-ישראל ומכאן ואילך עד לשלהי המאה ה-12 בלט היסוד הלא ארץ-ישראלי בהנהגת הישיבה. בשנות התשעים של המאה ה-10 הצטרף יוסף בן מנחם הכהן סג'למאסי (סג'למאסה הייתה תחנת המסחר הקיצונית בסחר הסהרה, בקרן הדרומית-מזרחית של מרוקו) אל החותרים תחת הנהגתו של גאון ישיבת ארץ-ישראל, שמואל בן יוסף הכהן, וערער בכך על המונופול של משפחות הנהגה ארץ-ישראליות בהנהגת הישיבה. בשנים 1025–1051 נשא שלמה בן יהודה אלפאסי במשרת הגאון בישיבת ארץ-ישראל. עשרות מכתבים הקשורים בפעילותו של רב שלמה מעידים על ניסיונותיו להרים את קרנה של הגאונות בארץ-ישראל. בתקופת כהונתו, בשנים 1038–1041, ערער נתן בן אברהם בן שאול, שהשתייך לאחת ממשפחות ההנהגה הארץ-ישראליות, ושלמד בבית המדרש שבקירואן, אפריקה, על גאונות שלמה בן יהודה המגרי, וניסה לתפוס מידיו את הגאונות בעזרת קבוצת הלחץ המגרבית שישבה במצרים. מבוקשו עלה בידו לתקופה קצרה. בשנים 1051–1062 שימש רב דניאל בן עזריה, ממשפחת ראשי הגולה בבבל, נשיא וראש ישיבה בישיבת ארץ-ישראל. אחריו שבו להנהגת הישיבה בני משפחת הכוהנים הסג'למאסית. בימי כהונת אחד מהם, רב אליהו בן יוסף הכהן סג'למאסי, בשנת 1078, עברה ישיבת ארץ-ישראל לצור.¹⁹

עד לשנת 1078 הייתה אפוא ישיבת ארץ הצבי בארץ-ישראל. בחנות הישיבה בטבריה, ברמלה או בירושלים, נחשבה בעיני השלטונות והיהודים להנהגתם הרשמית של היהודים הרבניים באזורי הרשות: ארץ-ישראל וסוריה רבתי. אפילו מצרים, שבה ישבו מקורבי השלטון ועתירי הנכסים, אישים שבהם נעזרה ההנהגה הארץ-ישראלית בכל ענייניה מעשה שגרה, סרה למרות ישיבת ארץ-ישראל, שישבה בארץ-ישראל.

19 גיל (לעיל, הערה 6), עמ' 602–606.

ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם

תבנית הכפיפות הייתה אחת: ראשי הקהילות באזורי הרשות היו הדיינים, חברי הישיבה, שהתמנו לתפקידיהם בידי הנהגת הישיבה. פקידי הקהילות – החזנים, הסופרים, הפרנסים, השוחטים והמוהלים – התמנו לתפקידיהם על ידי ראשי הקהילות מכוח סמכותם וסמיכתם שבאו להם מראש הישיבה.

כוחות תורכמניים, הסלג'וקים, שהגיעו בראשית שנות השבעים של המאה ה-11 לאזור ארץ-ישראל ולירושלים, ושזרעו חורבן ביישוב העירוני בירושלים וברמלה, גרמו להגירה גדולה מערי יהודה. ירושלים התרוקנה באותה עת מיושבים רבים, וגם ישיבת ארץ הצבי יצאה ממנה, לצור. ראשי הישיבה לא רצו לעבור למצרים, אף שהיא הייתה ארץ המקלט הצפויה. הגורמים לדחיית מצרים כיעד להגירה ולהעדפת סוריה רבתי מובנים על רקע ידיעותינו על פעילות הישיבה במאה שקדמה למעבר לצור. לחובתה של מצרים עמדו הסכנה שבניתוק מקהילות יהודה והגליל, האזורים המאוכלסים ביהודים, בשל המרחק וקשיי התעבורה, והחשש שעצמתה של הנהגת יהודי מצרים, שהנהגת ארץ-ישראל הייתה תלויה בה בשגרת החיים, תצל על פעילות ראשי הישיבה, בעת שיהיו סמוכים אליה, במצרים. לעומת זה יתרונותיה של סוריה רבתי נראו לעין: מצור אפשר היה לקיים קשרי תחבורה סדירים למוקד חיים יהודי שלא ניזוק כל כך, לגליל, שהיה מבסיסי הכוח של הנהגת ארץ-ישראל; קהילות סוריה רבתי לא הצלו, ולא היה ביכולתן להצל באותה עת, על הנהגת הישיבה; והקאדי של העיר צור היה שותף עסקי ותיק של בני משפחות הנהגת הישיבה וידידיהם המגרים.

משנת 1078 ועד לראשית המאה ה-13 פעלה ישיבת ארץ הצבי מסוריה, תחילה מצור וכעבור פחות מעשרים וחמש שנים, למשך כ-100 שנים, מדמשק. בשנות העשרים של המאה ה-12 עבר אגף רב מצליח בן כהן צדק, שהיה ראש ישיבת ארץ-ישראל, למצרים. בשנים 1092–1094 ערער דוד בן דניאל בן עזריה על מעמדה של ישיבת ארץ-ישראל שישבה בצור ועל מעמדו של אביתר בן אליהו הכהן ראש הישיבה, והכריז על עצמו ראש היהודים. מסדרת אירועים זו ואילך פעלה ההנהגה שהשפיעה על המתרחש בארץ-ישראל – ובכלל זה בחלק ניכר מן הזמן, ראשות היהודים וראשות הישיבה – ממצרים.²⁰

4. ישיבות בבל

ישיבות בבל ששכנו בבגדאד מראשית המאה ה-9 נקראו על שם מוסדות קודמים ונשענו על סמכותם: ישיבת ראש הגולה, ישיבת סורא וישיבת פומבדיתא. שורה אחת בישיבת פומבדיתא נקראה שורת נהרדעא, על שם ישיבת נהרדעא, שנהרסה באמצע המאה השלישית. גם כאן היו אזורי האחריות של כל אחד מן המוסדות המרכזיים

20 מ' בן-ששון, 'בני המגרב וקשריהם לארץ-ישראל במאות ט'-י"א', שלם, ה (תשמ"ז), עמ' 28–31; הנ"ל, 'ציר ארץ ישראל-סוריה: ההבט הפורמלי', פעמים, 66 (תשנ"ו), עמ' 5–19.

הבבליים מוגדרים. בין הקהילות שהיו ברשות ישיבת סורא נמנו: וסאט, כלח, גמוס, גמעין וכופה; בין הנמנות ברשות ישיבת פומבדיתא היו קהילות ישראל שבח'ורסאן ובתימן; בין הקהילות שנמנו ברשות ראש הגולה היו נהרואן, חלואן, קצר הובר וקהילות בפרס.

הזיקה בין הישיבות לאזורי רשותן הייתה דומה לזו של ראש הגולה ושל ראשי ישיבת ארץ-ישראל: ראשי הישיבה מינו את הדיינים הראשיים של הקהילות שבאזור רשותן, ומהם נבעה הסמכות אל הפקידות שתחתם, כדרך שתיארנו לעיל את מערכת הרשות כמערכת הייררכית בתבנית פירמידה.

עד לאמצע המאה ה-10 נחשבה סורא כישיבה הבכירה מן השתיים, ובכורה זו התבטאה הן במישור הטקסי והן בחלוקת כספי תרומות לא ממוענות שהגיעו לישיבות – סורא קיבלה שני שלישים מכספים אלו ופומבדיתא שליש. משנות השישים של המאה ה-10 ועד לשנת 1004 התחלפו היוצרות ופומבדיתא זכתה בשני שלישים מן המגביות הלא ממוענות. בשנת 1004 הגיעו הישיבות להסכם כי כספים אלו יחולקו בשווה בין שתי הישיבות.

במהלך המאה ה-10 התערער הביטחון בבגדאד ובמחוזות הסמוכים לעיר. כוחות שיעיים, הבויהים, השתלטו בשנת 945 על העיר והחזיקו בידיהם את השלטון בפועל. באותה עת ניסו כוחות עירוניים מקומיים ליטול את החוק לידיהם כדי להגן על שכונות בעיר. התוצאה הייתה הרת אסון למוסדות ההנהגה המרכזיים, כיוון שהקשר ביניהם לבין אזורי הרשות התרופף, וההכנסות, שבימים של שגרה הגיעו דרך קבע לקופות ההנהגה, חדלו להגיע. באותם ימים של מצוקה כלכלית וערעור ביטחוני היה על פקידים של הראשים לפנות ישירות אל מחזיקי הנכסים ולתבוע את החלק המגיע לישיבה, הן מן המסים הקבועים והן מנכסי הישיבות. הדלדול בהכנסות הישיבות היה קשור גם במלחמה שניטשה בשני השלישים הראשונים של המאה ה-10 בצפון אפריקה, מלחמה שבעטייה נפגעו דרכי המסחר שבין מזרח למערב.

בשנות השבעים של המאה ה-10 ניסו ראשי ישיבת פומבדיתא לשקם את ישיבתם ולחדש את הקשרים שהיו להם עם אזורי הרשות שלהם ועם העולם היהודי שמחוץ לאזורי הרשות. הניסיון עלה יפה, ואף ישיבת סורא אזרה כוח ושבה ונפתחה. לשתי הישיבות בבבל הייתה עדנה והן שבו לשמש מוסדות הנהגה מרכזיים עד לשלהי שנות השלושים של המאה ה-11. בשנים אלו נחתמה תקופת הגאונים בבבל, הגם שמורשת ההנהגה של ראשי ישיבות ושל ראשי גולה לא נשכחה, ועוד במאה ה-12 קמו טוענים לכס ראשות הישיבה ולסמכויות ההנהגה שנלוו אליו בימי פארה של הגאונים.

הגופים המנהיגים השונים אמנם היו אחראים לאזורים מתוחמים מבחינה פורמלית, אך היה ביניהם שיתוף פעולה רב הן בייצוג בפני השלטון המוסלמי והן לשם השגת יעדים בציבור היהודי. מינויים של הראשים נעשה על דעת הראשים האחרים; על כתבי

ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם

המינוי (כתבי רשות) של ראשי הקהילות, הדיינים, היו חתומים ראשי הרשויות האחרות; וגם על פסקי דין חשובים חתמו ראשי רשויות נוספים לזה שבתחום סמכותו היו הנדונים.

בדומה לכך עשו ראשי הרשויות יד אחת כדי להתמודד עם השינוי המהותי בכלכלת היהודים בגין המעבר מחברה חקלאית ניידת לחברה מסחרית דינמית וניידת. אף שדין התלמוד אוסר במפורש להגבות את כספי הכתובה ממיטלטלין, גאוני בבל חייבו את הדיינים בכל הקהילות לשנות הלכה זו, להפכה ולהגבות כתובה ממיטלטלין, כיוון שלרוב ישראל שבבבל כבר לא הייתה קרקע במהלך המאה ה-8. בשנת 786 תקנו ראשי בבל, ראשי הישיבות וראש הגולה שיש להגבות לאלמנה ולבעלי חובות ממיטלטלין שבידי יתומים, בניגוד לדין התלמוד. ראשי מוסדות אלה ראו עצמם ראשי העולם היהודי ובתוקף זה ראו עצמם אחראים לתפקוד הדתי בקהילות שתחת מרותם הרשמית ובקהילות שקיבלו מרות זו הן מכוח הידע התורני שלהם אך גם מכוח ירושת המשרה.²¹

ד. ביטויי השלטון העצמי של מוסדות ההנהגה המרכזיים

1. הטקסים והמסרים שלהם

כל אחד ממוסדות ההנהגה המרכזיים טיפח אידאולוגיה בדבר בכורתו וחשיבותו, וזכה להכרה של שגרה בערכים שייצג בזכות עמדות ההנהגה וסמכויות פעילות שהיו בידיו. בצד השגרה התקיימו כמה טקסים שביקשו להביע, במרוכז, את עצמתו של כל אחד מן המוסדות לעיני ציבור רב. אף שהטקסים היו חריגה משגרה, הם לא היו ספונטניים; הם נוהלו על פי דפוסים קבועים, שאמורים היו להביע בציבור מסרים של ההנהגה המרכזית.

א. הכתרת ראש הגולה: טקס המינוי של ראש גולה חדש מתואר לשלבים, בפירוט רב, בחיבורו של נתן הבבלי ובחיבורים נוספים. הטקס מתייחס לכל מעגלי החברה שפורטו עד כאן: הרחוב הלא יהודי, הציבור, מקורבי השלטון, ראשי הישיבות והח'ליפה. קדמו לטקס העיקרי מהלכי התייעצות, שסיכומם מצביע על תוכנם, ושלב מקדמי. ראשי הציבור, ובהם ראשי הישיבות, התכנסו בביתו של המקורב לשלטון, בנקאי החצר, כמו להודיע כי הם אלו שהכריעו בשאלת המינוי, ושיותר מכולם סייע בדבר המקורב לשלטון, הבנקאי. הכינוס בביתו של הבנקאי מצביע על סדר החשיבות של

21 גיל (לעיל, הערה 16), עמ' 237–115; R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven and London 1998, pp. 54–82

ראשי הציבור בעיראק: המארח, שכל הראשים טרחו לבוא לביתו, זכה במחוות הכול. ראש הציבור המקורב לשלטון המשיך לעמוד לצדו של ראש הגולה המתמנה במהלך הטקס: הוא ליווה אותו בכניסתו ובצאתו לטקס ההכרזה על ההכתרה, ביום חמישי, ולטקס ההכתרה בשבת הסמוכה, והוא זכה בקריאת המפטיר בשבת ההכתרה. כל זאת אף שמקורב השלטון, עשיר ככל שהיה, לא ייצג שום ערך מערכי ההצהרתיים של החברה.

ראשי הישיבות הופיעו בסדרת הטקסים במעמד גבוה, המרמז על מעמדם הבכיר יותר בהיררכיה ההנהגתית הערכית של החברה ועל חלקם בהכרעה בבחירת ראש גולה. בבית המקורב לשלטון הם החוו מחווה של כפיפות למארח החשוב, שגם מינוייהם היו תלויים בו. בבית הכנסת היה מעמדם ברור יותר הן במה שעשו והן במה שלא עשו – הם שנכנסו כניסה טקסית מאוחרת ומעוררת רושם עם ראש הגולה, הם שישבו לצדו של ראש הגולה על במת הכבוד, והם שהתבקשו לשאת דרשה של לימוד בפני הציבור. כבודם היה רב ולכן לא קראו בתורה אחרי שקרא ראש הגולה ולא הצטרפו לתהלוכת המלווים ההמונית שלו בדרכו חזרה לביתו, לאחר תום המעמד בבית הכנסת. מעמדה של ישיבת סורא, שהיה נכבד מזה של פומבדיתא עד למחצית השנייה של המאה ה-10, התבטא גם בטקס: בישיבתו של ראש סורא מימין לראש הגולה ושל ראש פומבדיתא משמאלו; בכך שראש סורא נשא את הדרשה ההלכתית על פרשת השבוע, ה'שאלתא', בבית הכנסת; ובבחירתו להיות המתרגם לארמית את קריאת ראש הגולה בתורה.

עיקר הטקס מסמל את מעמדו של ראש הגולה המתמנה נוכח הציבור: לכבוד המעמד שונו סדרי בית הכנסת וסדרי התפילה פעמיים, ביום חמישי ובשבת. ראש הגולה המיועד הובדל מן הציבור בטקס מקדים – ביום חמישי שלפני הכתרתו שינו את סדרי התפילה 'ומברכין אותו ונותנין יד עליו ותוקעין בשופר להשמיע את כל העם'. נתינת היד עליו והתקיעה בשופר סימנו אותו כממשיכו של מלך ישראל. בשבת ההכתרה העמידו מקהלה נסתרת מתחת לבימה מכוסה באריגים יקרים והפסיקו את התפילה לשם הדגשת יוקרתו של המתמנה, כדי שייכנסו הוא ופמלייתו כניסה חגיגית ומעוררת רושם לבית הכנסת. חיברו לכבודו פיוטים ושירי שבח ואת ספר התורה הוליכו אליו, כדרך שיוחס במסורת למלכי בית דוד.

עד כאן הציבור מצטייר כעונה אמן אחרי הכרעות הנכבדים וכשותף סביל לשמחתם, ולא היא. בכל שלב משלבי הטקס ניתנה לציבור האפשרות להביע מעורבות ושותפות. את שמחתו במינוי ואת רצונו להיות שותף ובעל חלק בבן ישי הביע הציבור במשלוח מתנות, בערכים שונים, לפי יכולת המעניקים. הענקות וולונטריות שכאלה (לעומת חובות תשלום המסים היהודיים הפנימיים לראש הגלות מידי בני רשותו) העמידו את המשך היחסים שבין ראש הגלות לציבור על מישור של מחויבות הדדית ברמה הגבוהה ביותר, כזו הנובעת מנדיבות והתנדבות המובעות במתת נדיבה. הציבור היהודי בהמוניו

ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם

השתתף בסעודות על שולחן ראש הגולה – סעודות שהתקיימו בבית המארח בשלושת ימי הטקס – והוא ליווה את ראש הגולה בצאתו מבית הכנסת לאחר ההכתרה בשירים ושבחים בתהלוכה לביתו.

כל מהלכיו של ראש הגולה ברשות הרבים אמורים היו לבטא שררה, עושר וכבוד הנלווה אליהם. ראש הגולה לא יצא ממקומו ללא תכונה רבה 'ודומה בהליכתו כאחד משרי המלך' – קודם ליציאתו התקבצו סביבו 15 מלווים יהודים, ואליהם היתוספו עוד כמה עשרות במהלך השיירה שלו ברחובות העיר; לבושו ומרכבתו היו כאלו שאפיינו את הנכבדים המוסלמים.

הציבור, בלקחו חלק במאורע, הוא שהקנה לראש הגלות את במת המלוכה, ובכך זכה בתחושה של מעורבות ושותפות בחשוב שבמוסדות ההנהגה הקדושים.

פרטי המעמדות בכל שלבי הטקס נועדו למסור מסר אחד לכל הצופים והמשתתפים בו – ראש הגולה הוא ממשיך מסורתם של מלכי ישראל מבית דוד; הוא ראש היהודים העומד מעל כל ראשי המוסדות. הטקס אומר כולו שררה. גם במקום שבו יכול היה ראש הגולה לבטא את יכולתו האינטלקטואלית, בדרשה בבית הכנסת ביום ההכתרה שלו, ויתור על זכות זו לא נראה כהחמצה של המעמד או כוויתור על עניין מהותי.

עם זאת הערה קצרה ולקונית של נתן הבבלי שומטת את הבסיס הייחודי של הטקס להכתרת ראש הגולה וממילא את היכולת להסיק ממנו מסקנות על טיבה של הייררכיה בין-מוסדית בעיראק: 'וכמו כן מנהג [ראשי] ישיבות כשיתמנה אחד מהם כן מנהגם לעשות לו כדרך שעושין לראש גלות כשממנין אותו חוץ מס"ת שאין מורידין אותה אליו אלא הוא עולה אליה כדרך כל אדם'.

ואמנם טקס אחר הקשור בראש גלות, טקס שנתקיים אחת לשנה, בשבת פרשת לך לך, מצביע על שינויים בהייררכיה. טקס זה התקיים בשבת שנקראה שבתא דריגלא. לפנים, מציינים המקורות, עד לשליש הראשון של המאה ה-9, באו הגאונים וראשי הציבור היהודי בבבל בשבת דריגלא אל ראש הגולה ולמדו מפיו. לעומת זאת בזמנם של הכותבים הלכו ראשי הגולה אל ישיבת פומבדיתא ונשאו בה את דרשתם. חוסר הייחוד של טקס הכתרת ראש הגולה והשינוי בטקס של שבתא דריגלא מצביעים על ירידת מעמדו של ראש הגולה ועל כך שלפי הגדרת סמכויותו הרשמיות לא היה ראש וראשון למנהיגי בבל. עמדתו בין ראשי ההנהגה היהודית אפשרה למי שהיו בעלי עניין בהנהגה ובעלי יכולת אישית לממשה, להיות לדמויות משפיעות על חיי המרכז ועל מעמד המוסד בתפוצות.²²

22 א' נויבאואר (מהדיר), סדר החכמים וקורות הימים, ב, אוקספורד תרנ"ג, עמ' 83–85; על שבתא דריגלא ראה: שם, עמ' 91–93; גרוסמן (לעיל, הערה 11), עמ' 65–66 והערה 1; גיל (לעיל, הערה 16), עמ' 137, 144–149; לחוסר הייחוד בהכתרת ראש הגולה ראה: נויבאואר (שם), עמ' 86.

ב. ראשי הישיבות ב'כלה': המעמד שמיצה את מעמדם של ראשי ישיבות בבל בעיני בני זמנם היה הכינוס ההמוני של ירחי כלה, בחודשי אלול ואדר, בישיבות בבל. ראשי הישיבות הצביעו על התכנסויות אלו כמעידות יותר מכל עדות אחרת על היותן הממשיכות הלגיטימיות של ההנהגה המסורתית ועל עליונותן האיכותית. במהלך ירח הכלה התכנסו בישיבות סורא ופומבדיתא חברי הישיבה, הם הדיינים, נציגי הישיבות בקהילות הרשות. הללו למדו במהלך מחצית השנה שחלפה עד לכינוס מסכת תלמוד לפי הנחיית ראש הישיבה. במסכת זו עסקו המתכנסים במהלך ימי הכלה. בצד חברי הישיבה התכנסו לישיבות בירחי כלה מאות תלמידים ומאזינים נוספים. צורת ישיבתם של המתכנסים במקום הלימוד ודרך הלימוד היו במתכונת מסודרת ומסורתית, המעידה על מהות המעמד. תיאור המעמד בישיבת סורא מלמד כי חברי הישיבה, שבעים במספר, ישבו בשבע שורות אל מול הגאון. מיקומו של כל אחד מן היושבים באותן שורות היה קבוע לכל אורך חייו ושיקף מעמד בהיררכיה של הישיבה – הקרובים יותר היו במעמד גבוה יותר. המקומות הנכבדים היו בשורה הראשונה, דרא קמא, שם ישבו שבעה ראשי כלות, שנקראו גם אלופים, והם היו אחראים לכל אחת מן השורות שאחריהם. חברי הישיבה זכו במקומות חדשים, נכבדים יותר, אם נפטר אחד החברים ולא נמצא לו ממלא מקום מבניו; במקרה כזה הייתה בידי הגאון הזכות לקדם אחר, שנמצא מתאים לכך, למושב שהתפנה. צורת הישיבה הזו הקרינה ערכים של חשיבות ייחוס משפחה בעולמה של תורה. ההשתתפות הפעילה בלימוד לא הייתה פתוחה בפני כל המתכנסים לירחי כלה, אלא רק בפני חברי הישיבה, בני המשפחות המיוחסות. יושבי השורה הראשונה 'גורסין' לפני ראש הישיבה 'ושאר השורות שומעין ושותקין. וכשמגיעין למקום הצריך להם לדבר ידברו בו בינם לבין עצמם וראש הישיבה שומע ומבין את דבריהם ואח"כ קורא והם שותקין ויודעין שכבר הבין מחלקותם'. היסוד ההיררכי בתוך הישיבה וסמכותו הבלעדית של ראש הישיבה הודגשו גם בהיבטים האחרים של הלימוד: בלימוד ההלכות ובמענה על שאלות שנשלחו לישיבה מקהילות שונות. איש מחברי הישיבה לא היה רשאי לדבר בפני ראש הישיבה בלא קבלת רשות; וגם כאן הכול דיברו אך ראש הישיבה חתם את הדיון והדיון נקרא על שמו. קולם של חברי הישיבה נשמע אך לא הונצח ולא הגיע אל מחוץ לציבור הנוכחים במעמד. לשלושת תחומי הלימוד שנמנו, לימוד הסוגיה התלמודית, לימוד ההלכה ומענה על שאלות שהגיעו מן הקהילות, נוספה בחינה שנערכה בשבת האחרונה של הכלה. ראש הישיבה בחן את חברי הישיבה במסכת שלמדו – העניק למצליחים מתנות כסף ונוף במי 'שאינן תלמודו סדור בפיו'. צורה זו של לימוד טקסי של חברי הישיבה, הם הדיינים והמנהיגים של קהילות הרשות, לעיני ציבור כה גדול היה בה תמריץ להישגיות. חברי הישיבה 'מתחדדין ומתעסקין בלמודם עסק יפה כדי שלא יכשלו לפניו [לפני הגאון] בדבר הלכה', לא רק משום השכר הכספי שעלה בחלקם של המוצלחים שבחברי

הישיבה, כי אם משום הפרסום שניתן בעקבות מעמד כזה למצליח ולנכשל. התמריץ הכפול להישגיות בלימוד תורה קיבל במעמד הכלה משנה חיזוק בזכות ההמון שנכחו התקיים הלימוד.

כפי שתואר לעיל, לישיבה היו סמכויות הנהגה כאלו של ראש הגולה. סמכויות אלו באו לידי ביטוי במעמד הכלה בשתיים: בעמדתם המיוחדת של חברי הישיבה, הם מנהיגי הקהילות באזורי הרשות, ובמענה על שאלות בהלכה שקהילות התפוצות שמחוץ לתחום ה'רשות' שלחו אל הישיבה. אלא שגם בביטויים אלו של שלטון הצד שהודגש בימי הכלה היה דווקא ובמכוון צד הלימוד. מעמד הכינוס של כל חברי הישיבה בירחי כלה ביטא בראש ובראשונה לימוד כערך ראשוני ועליון.²³

ג. מעמד הר הזיתים: המעמד הציבורי המרכזי בישיבת ארץ-ישראל היה מעמד הר הזיתים בהושענא רבה, הוא היום האחרון של חול המועד סוכות. רבים מסוחרי הים התיכון השתדלו להסדיר את נסיעותיהם כך שיוכלו לחגוג את ימי החגים של ראשית השנה היהודית, חגי תשרי, בארץ-ישראל. לקראת יום הושענא רבה התקבצו לירושלים רבים מבני ארץ-ישראל, עולי רגל ומי שנודמנו למקום. חלק מן הטקסים שביום הושענא רבה ענה על צורכם של עולי הרגל להביע את תחושותיהם בעמדם בירושלים; בכלל זה היו סיבוב שערי הר הבית ותפילות שנערכו למולם. גם החלקים האחרים בסדרת הטקסים פנו אל תחושות עולי הרגל, שמעייניהם היו באפשרויות שהקנה להם המעמד להתפלל על צורכיהם השזורים בצורכי האומה. אולם אל חלקים אלו של הטקס הצטרפה נוכחות חברי הישיבה והנהגתה.

דרכי השתלבות ההנהגה הארץ-ישראלית בטקס מעידות על תפיסת מעמדם בעיני ההמון שהיה שותף לטקסים. לאחר השלמת סיבוב השערים התקבץ ציבור עולי הרגל לרחבה שלפני שער הכהן, מדרום להר הבית, ויצא בתהלוכה ארוכה אל הר הזיתים. בראש התהלוכה צעדו ראשי הישיבה לבושים בגדי יקר ובפיהם תפילות ופסוקי מקרא המיוחדים לאירוע. בין מלווי התהלוכה היו מאבטחים שנשכרו כדי להגן על הצועדים מפני יידי אבנים והתנכלויות אחרות, ויהודים-קראים. מוקד האירוע היה בראש ההר, 'מעל הכיסא', 'כיסא החזנים', אבן שאורכה עשר אמות ורוחבה שתי אמות, ושלפי המסורת שהתה עליה השכינה במשך שלוש שנים וחצי לאחר החורבן. בנקודה זו, שהעידה על רצף הנהגת ארץ-ישראל במקום שבחר האלוהים, וממילא הקנתה תוקף מיוחד למתרחש בה, ניהל ראש הישיבה את הטקס. הטקס כלל דרשה תורנית וסדרת הכרזות חגיגיות: הכרזה על המינויים החדשים של חברי הישיבה, הם ראשי הקהילות

23 נויבאואר (שם), עמ' 86-88; מ' בן-ששון, 'המבנה, המגמות והתוכן של חבור נתן הבבלי', ר' בונפיל ואחרים (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן-ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 137-195 ובמיוחד 153-162.

באזור הרשות של ישיבת ארץ-ישראל, ועל קידומם של חברי ישיבה בנתיבה – היא מסלול הקידום בישיבה – אם נפטרו חברים משבעת הראשים של הישיבה; הכרזה על תוארי הכבוד לתומכים בישיבת ארץ-ישראל, שגרו בתפוצות, תארים הלקוחים מן ההיררכיה הישיבתית: חבר וחבר בסנהדרין גדולה; הכרזה על המועדות ועל סדרי לוח השנה היהודי למשך שנה וחצי; הכרזה על חרמות פומביים – על ההולכים לבתי דין של מוסלמים, על הקראים ועל המתקשרים עמם ועל מורדים בהנחיות ובהכרעות של הנהגת הישיבה. לאחר סיום ההכרזות השליכו המשתתפים על אריג שהיה מונח על גבי כיסא החזנים את תרומותיהם לישיבת ארץ-ישראל. המשך הטקס שב אל הפרט – לסעודות מצווה.

מעמד הר הזיתים נועד לקבוע בתודעת המשתתפים את מקומה של הנהגת הישיבה במעגלי פעילותה כמנהיגה בעלת הסמכות הבכירה והקובעת: בירושלים, בארץ-ישראל, באזור הרשות שלה ובעולם היהודי כולו. החרמות על הקראים אמורים היו לקבוע את מעמד היהדות הרבנית ונציגותה הרשמית כאינטרפרטציה בלעדית של היהדות. המעמד הגדיר את הישיבה כמנהיגה יחידה בארץ-ישראל ובאזורי רשותה, הנהגה האחראית לחיי הציבור באזור באמצעות המינויים, הפיקוח עליהם והחרמות על מי שנחשבו סוטים ומאיימים; כאן לא היו סייגים בין מי שראו עצמם נאמני בבל לנאמני ארץ-ישראל, שכן מעצם הגדרת הרשות היו כופים להנהגה הירושלמית. קביעת הלוח והמועדים כדרך שנהגה הסנהדרין בזמנה וההכרזה על כך במקום שאליו גלתה שכינה, ושממילא עתידה היא לשוב דרכו בשלב שלפני הגאולה, העמידו את הישיבה כבעלת הסמכות העליונה על חיי היהודים, הקובעת את דופק החיים שלהם באשר הם.

מעמד הר הזיתים אמר כולו שררה הנשענת על יסודות של קדושת המקום: רצף מוסדי, קשר למקום קדוש המסמל חורבן ותקוות גאולה, ואחריות לנוכחות יהודית בהווה באותו מקום. שלא כמעמד הכתרתו של ראש הגולה, ששררתו הייתה על יהודי מזרח הח'ליפות – כאן הייתה השררה על העולם היהודי כולו. ושלא כמעמדות הכלה, חרף דרשת הגאון הארץ-ישראלי, לא נשען המעמד על לימוד או על הצבעה על קשר עם התורה כמקור סמכות.²⁴

2. פולמוסים בארץ-ישראל ובבבל, 'ארצות הבחירה'

א. בסיסי הכוח: מוסדות ההנהגה בארץ-ישראל ובבל, הישיבות (=סנהדרין) וראשות הגולה, אמנם המשיכו את מסורת הפעילות של מוסדות נושאי שם זהה מימים

24 גיל (לעיל, הערה 6), עמ' 315–512; א' ריינר, 'עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל 1099–1517', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ה, עמ' 157–213.

ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם

עברו וייצגו את הערכים של ה'עולם הישן' שקדם לכיבושי האסלאם, אלא שמוסדות אלה התאימו את דרכי פעולתם ואת תוכן הפעילות לשינויים שחוללו כיבושי האסלאם. שולחן ההנהגה היהודית המרכזית נשען על שלוש רגליים: ראשי הישיבות, ראשי הגולה ומקורבי השלטון. אף שהכול ידעו כי מקורבי השלטון הם המשפיעים, המוציאים והמביאים את צורכי הציבור ומנהיגיו, הם לא עמדו בחזית הייצוגית של ההנהגה הקדושה של המרכזים. הם לא פנו באיגרות אל בני הקהילות, אל אנשי הרשות ואל בני התפוצות שמחוצה לה, בבקשות לסיוע, לנקיטת עמדה במאבק או בהודעות של שגרה על מעשיהם, כדרך שעשו זאת ראשי הרשויות.

ב. מפגשים של בעלי מקורות סמכות – בבל וארץ-ישראל: מעניין לבחון מפגש של בעלי סמכויות הנגזרות משלושה ערכי היסוד שמנינו, דווקא בגלל המוחלטות של כל אחד מערכים אלה, שהרי כל אחד מן הערכים היה קשור לאלוהים או לדבריו.

הוויכוח בין ארץ-ישראל לבין בבל חושף כמה מן היסודות הערכיים שנמנו. ארץ-ישראל מייצגת את רצף המסורת ואת התקווה לחידוש ימים כקדם – זו הייתה טענתם של ראשי ארץ-ישראל בכל העימותים עם סמכויות בבל אך בעיקר בוויכוח על הסמכות לקבוע את לוח השנה היהודי.

בבל טענה לבכורתה בזכות התורה הנלמדת בה ברצף הדורות מאז חורבן הבית הראשון. לפיכך הייתה לבבל איכות כפולה. האיכות האחת הייתה איכות של קדושה; בבל היא הארץ שבחר בה אלוהים לשמירת התורה בתקופת הגלות, התורה שבעל פה והתלמוד כיסוד בה. בהווה, עד להתרחשות חזון הגאולה, טענה בבל כי מעמדה שווה לזה של ארץ-ישראל בימים עברו, עת חייתה האומה היהודית חיים נורמליים, או באחרית הימים. מהיותה משכן מבטחים ללימוד התורה עד יעבור זעם הגלות נבע היתרון האחר, הפונקציונלי, של בבל, והוא ידיעת התורה וההלכה; הללו התפתחו בה יותר מבכל מקום אחר בעולם היהודי במאה ה-9.

הטענה לסמכות מוחלטת ליותה את איגרות מנהיגי התקופה בבואם לדבר כל אחד בשבח המרכז שאליו השתייך. במהלך המאה ה-11 ביקשו מרכזים אחרים למצוא לעצמם סמכות אלוהית לעצמה שהלכה והצטברה בידיהם. מנהיגי כל אחד ממרכזים אלה טענו כי יתרונו האיכותי של המרכז החדש, שבא לביטוי בכושרו בלימוד התורה, מעיד שאלוהים בחר בו להיות המרכז עם דעיכת מרכזי ההנהגה המסורתיים. טיעונים אלה, שניסו להעניק למרכזים חדשים סמכות של קדושה שהייתה בלעדית למרכזי ההנהגה בבבל ובארץ-ישראל, מיטיבים ללמדנו עד כמה נשתקעה בתודעת בני אותם הדורות דווקא מרכזיותן של בבל ושל ארץ-ישראל.

בראשית התקופה המוסלמית כרוך היה מפגש הדדי בין בני התפוצות בסכנה לפילוג עמוק בין חלקי העם היהודי. בני בבל ובני ארץ-ישראל נחלקו על יותר מ-50 מנהגים,

הלכות והליכות חיים, מחלוקת שיסודותיה נעוצים במאות שנים של התפתחות נפרדת של כל אחד מן המרכזים. מנהגים והלכות אלה נגעו לעניינים שבתפילה ובמסורות טקסט, לשחיטה ולדיני אישות, לטכניקות של עיבוד קלף לספרי תורה ולהלכות ברית המילה. מה שנהג כאן היה פסול שם ולהפך.

מכיוון ששני המרכזים המסורתיים של עם ישראל עמדו עתה תחת שלטון האסלאם, יכול היה כל אחד מהם לתבוע לממש את כוח ההנהגה שלו באופן בלעדי באותו מרחב ועל בני אותן הקהילות. קודם לכיבוש המוסלמי היו שני מרכזים אלה תחת שלטון נפרד, והם הקרינו על אזורים שהקשר בין האחד לזולתו היה לא נוח. עכשיו, משאוחד השלטון ומשנפתחו הגבולות, יכול כל מרכז להקרין את השפעתו כלפי חוץ ולתבוע הכרה בלבדית בו. ואכן משעבר מרכז הח'ליפות לעיראק, באמצע המאה ה־8, ובגדאד ואזוריה היו למרכז המסחר והשלטון, תבעו ראשי יהדות בבל ורב יהודאי גאון בראשם מראשי יהדות ארץ־ישראל שיוותרו על מסורותיהם ומנהגיהם ויקבלו עליהם את המרות הבבלית, בטענה כי מסורות ארץ־ישראל הן מסורות שגויות. רב יהודאי גאון, שפעל בשנים 757–761, טען כי מסורות שהתפתחו בלחצי שמדות, שיש בהן פשרות שהיו טובות לשעתן, אין צורך בהן בשעה זו של רגיעה תחת שלטון האסלאם. תשובתם של בני ארץ־ישראל, לפי המסורות הבבליות, הייתה נחרצת והביעה את תחושת האותנטיות שהייתה להם במנהגיהם: 'מנהג מבטל להלכה'.

פולמוס זה לא שכך במהלך ארבע מאות הראשונות שלאחר כיבושי האסלאם והוא מצא לעצמו אפיקים אחרים וזירות התמודדות שונות. כיוון שמקום המפגש השני בחשיבותו של מנהגי ארץ־ישראל עם מנהגי בבל צפוי היה להתרחש בצפון אפריקה – מרכז ההגירה הגדול של המאה ה־9, שלא היה נתון למרות רשמית של מרכזי ההנהגה במזרח – כווננו לשם חצי התעמולה בשלב השני של המאבק על הבכורה בעולם היהודי. עיון חטוף באחד מפולמוסים רבים שהתנהלו באותה תקופה מצביע על מוסדות ועל הייררכיה שנשענו על היסודות הערכיים שנמנו כאן. בראשית המאה ה־9 חיבר אחד מן המקורבים לראשי המרכז היהודי בבבל, פירקוי בן באבוי שמו, כתב תעמולה שבו הסביר מדוע ארץ־ישראל היא מרכז ללא עבר, ללא עתיד קרוב וללא הווה מחייב עבור יהודי התפוצות. בבל לעומתה הייתה לדעתו בעלת הסמכות בשלושת מרחבי הזמן הללו. איננו יודעים בבירור מה היו מחויבויותיה של צפון אפריקה כלפי המרכז בארץ־ישראל בימים עברו ואיזה מקום תפסו מסורות ארץ־ישראל במגרב, אך מראשית המאה ה־9 ראו עצמם יהודי המגרב כפופים, אמנם באורח לא רשמי, למרותם של המרכז היהודי בבבל ושל הבאים מכוחו.

אפילו אלדד הדני, אורח לשעה שהגיע למגרב בסביבות שנת 880, ושהרשים את כל שומעיו בסיפוריו על עשרת השבטים היהודיים האבודים המנהלים חיי ממלכה עצמאית, לא התיק את יהודי המגרב מהציות שנטלו על עצמם מרצונם למרכז בבבל. אלדד הגיע

לצפון אפריקה מעבר להרי חושך, לפי סיפוריו, ובפיו שפה עברית עם כמה ביטויים מיוחדים ומנהגי שחיטה השונים ממנהגי בבל. תגובת הציבור על סיפורי אלדד הייתה כנראה סוחפת. העניין הרב שגילו באיש ובמסורותיו עשוי היה לאיים על המחויבות למקורות ההלכתיים שהיו מצויים בידי יהודי המגרב ועל הנאמנות לנושאי ההלכה בחברה, תלמידי החכמים. לכן נחרדו בני העילית של בית המדרש המקומי לבחון את אלדד בחינה ראשונית של אמינות: אם הוא עקבי בכינויי הדברים בשפתו ואם מסורותיו בענייני שחיטה הן עקביות, משמע אם לאחר כמה ימים הוא חוזר לאותם מנהגים. אולם אף משגילו שאלדד עקבי במסורות הלשון וההלכה שלו, לא קיבלו את מסורותיו כמחייבות ולא שינו את הליכות חייהם. הם כתבו למרכז ההנהגה בבבל כדי לשמוע מה חוות דעתם של מי שבני המגרב נועצו אתם בשאלות שונות.

ג. מפגשים של בעלי מקורות סמכות – פולמוס הלוח בשנת 921: לא תמיד הייתה זירת המאבק בין בבל לבין ארץ-ישראל זירה מקומית – בארץ-ישראל או במגרב – ולא תמיד אפשר היה למצות את המאבק באיגרת אוהרה, בשאלה או בתשובה שנשלחו בדואר.

פרשת הפולמוס המתוארת להלן יש בה דוגמה מוחשית ליסודות הקיום היהודי בארצות האסלאם, למוסדות ההנהגה היהודיים בארצות אלה ולהיררכיה שלהם, שנשענו כולם על היסודות הערכיים שנמנו לעיל. המדובר במאבק בין ארץ-ישראל לבין בבל בשנת 921 על לוח השנה.²⁵

זירת הפולמוס הייתה זירת הפעילות של כלל ישראל באותן ארצות; אמצעי המאבק היו הקיצוניים ביותר, עד לפנייה אל מי שבידו היה הכוח לאכוף פתרונות על בני עדות מיעוט – השלטון המוסלמי. המעורבים העיקריים בפרשה היו בעלי הסמכות המסורתית, ראשי בבל וארץ-ישראל, אך האישיות המרכזית בפולמוס הייתה דווקא מהגר – דוגמה לכך שבחברת מהגרים עשוי אף מי שאינו מבני משפחות ההנהגה המסורתית לקנות לו מעמד מכריע.

עד לראשית המאה ה-9 מקובל היה שהסמכות להכריז על תאריכי החגים ומועדי השנה וכן על סדרי הלוח היא סמכותו של המרכז בארץ-ישראל. הייתה זו אמנם סמכות טקסית בלבד שכן חשבון הלוח היה גלוי ורשום לפני קהילות ישראל עוד מימי התלמוד. אך הכרזת המועדים הייתה טקס ייחודי להנהגת ארץ-ישראל. לאחר כיבושי האסלאם התקיים טקס שנתי זה ביום הושענא רבה, היום האחרון של חול המועד סוכות, בהר

25 מ' בן-ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם: קירואן 800–1057, ירושלים תשנ"ז, עמ' 401–424; ברודי (לעיל, הערה 21) עמ' 100–122; גיל (לעיל, הערה 6), עמ' 434–443; הנ"ל (לעיל, הערה 16), עמ' 149–205.

הזיתים בירושלים; הטקס נערך ברוב הדר וביטא את מאוויי ההנהגה של המרכז הארץ-ישראלי.

רב סעדיה בן יוסף פיומי (882–942), יליד מצרים שלמד בארץ-ישראל והיגר לעיראק, שמע על הכוונה לקבוע את לוח השנה בצורה כזו שחג הפסח יוחג בשנת 922 ביום ראשון בשבוע, וטען כי לפי החשבונות המסורים לכל ישראל יש לעבר את חודשי השנה כך שחג הפסח יחול באותה השנה ביום שלישי בשבוע. שמע המחלוקת הזו הגיע גם לפלגים אחרים של עם ישראל, לקראים ואפילו לנוצרים בני האזור. ראשי המרכז בבבל אימצו את עמדתו של המהגר המוכשר, סעדיה בן יוסף, שהגיע לבבל זה מקרוב, והריצו איגרות כדי לשכנע כי ראשי ההנהגה בארץ-ישראל שגו. תחילה הוחלפו איגרות בין המרכז בבבל לבין המרכז בארץ-ישראל כשכל צד קורא לזולתו לסגת מעמדתו ולהודיע על נסיגתו ברבים. משהתברר שאין הצדדים מתכוונים לחזור בהם מהכרזותיהם פנו ראשי בבל וראשי ארץ-ישראל לקהילות שבארצות האסלאם במכתבים שנועדו להנחות את הציבור כיצד עליו לנהוג באביב של שנת 922. כל צד מן הצדדים המתווכחים ניסה להוכיח את צידקתו באיגרות באמצעות דיון משפטי ואסטרונומי-מתמטי. אך תוך זמן קצר נוסף על הדיון המשפטי ועל ציטוטי המקורות יסוד של תעמולה בשבחו של המרכז הכותב ובשבח מנהיגיו ובגנותו של המרכז האחר ובגנות מנהיגיו. תחילה היו דברי הגנאי סתמיים וכלליים אך ככל שהתקרב מועד האירוע דאג כל צד להמציא מידע מפליל על ראשי המחנה שכנגד: בורים ועמי ארצות, נוקטי עמדה מנוגדת 'להכעיס' ולא מתוך עיון, מלשינים לשלטון, שולטים ביד עריצה בקהילות ישראל, קוני משרות, משתפי פעולה עם הקראים, תלמידי חכמים שאינם הגונים וכיוצא באלה. הגיעו הדברים לידי כך שאחד מן הצדדים, הצד הבבלי, היה מוכן להביא את עצומותיו בעניין זה לשלטון המוסלמי ולהסגיר את הצד שכנגד לעונש שלא בידי ישראל.

סופה של הפרשה היה שמרבית קהילות ישראל חגגו את הפסח בשנת 922 ביום שלישי בשבוע, על פי הנחיית המרכז בבבל ולפי טענתו של המהגר רב סעדיה בן יוסף – הוכחה לעליונותו של המרכז בבבל.

אף על פי כן טקסי הכרזת הלוח והמועדות המשיכו להתנהל כסדרם בהר הזיתים כל עוד אפשר היה לקיימם, והתביעה להכרה עקרונית בסמכות הבלבדית של מרכז זה להכריז על הלוח ועל המועדות נותרה בעינה עד המאה ה-12.²⁶

ד. מפגשים של בעלי מקורות סמכות – פולמוס ראש הישיבה וראש הגולה: עימות דומה בין בעלי סמכויות שונות היה העימות שבין רב סעדיה גאון בהיותו

26 גיל (לעיל, הערה 6), עמ' 461–466.

ראש הישיבה בסורא לבין דוד בן זכאי ראש הגולה, מי שמינה את רב סעדיה לתפקידו. כדי להכפיש את דמותו של רב סעדיה השתמשו מתנגדיו במכוערים שבנימוקים ובין השאר נטפלו לתופעה שייחודה אותו לעומת רבים אחרים בעולמן של ישיבות בבל: הוא היה חסר ייחוס. יריבו, ראש הגולה, הרי כוחו בייחוסו; על כך תפארתו ומכאן סמכותו. רב סעדיה הגיע לעמדה של בכורה ולסמכות באמצעות הידע והכישרון.

תחילתו של הוויכוח ביניהם קשורה הייתה בפסק דין של ראש הגולה בענייני כספים של איש נכבד, פסק דין שרב סעדיה לא רצה להיות שותף לו, כיוון שחשב שראש הגולה הטה את הדין לטובת אחד הצדדים באותו ויכוח בענייני ממון. בעיה מקומית זו הביאה להדחתו של סעדיה ממשרתו על ידי ראש הגולה ולמינוי ראש גולה אחר במקום דוד בן זכאי על ידי רב סעדיה גאון. בשלב זה היו מעורבים בוויכוח כל ראשי הציבור ופרנסיו, מחנה מול מחנה. הוויכוח הוכרע לבסוף על ידי שני נציגים מפשרי העם שעשו יד אחת להשלים בין הנציגים מגדולי העם. הם השיבו את רב סעדיה על כנו באמצעות התעקשות על מיצוי הליכיה של פרוצדורה משפטית שחייבה את רב סעדיה ואת דוד בן זכאי לשבת בצוותא בדינם.

כיוון שראש הגולה וראש הישיבה נטלו חלק בוויכוח, התנהל ויכוח זה לעיני כל ישראל. אפילו קהילות במגרב הרחוק, בצפון אפריקה ובספרד, התעניינו בוויכוח ועקבו אחר המתרחש. אמצעי התקשורת המשוכללים, נתיבי המסחר, נוצלו להעברת כל מידע לקהילות ישראל מפינותיו השונות של העולם.²⁷

ה. חידוש ושמרנות בערכי החברה היהודית וגילוייהם בפולמוסים: ההתנגשות שתוארה לעיל בין ראש הגולה לבין סעדיה גאון כרוכה בעובדה שסעדיה בן יוסף פיומי הביא לבבל מערכת ערכים חלופית, מערכת חדשה. כוחו האינטלקטואלי ויושרו היו ערכים שגם הראשים הוותיקים של המרכז הכירו בהם, אך לא כך באשר ליצירתיות המיוחדת שלו; מתנגדיו הדגישו את הצדדים הלא אורתודוקסיים של יצירתיות זו. ראוי לבחון את יצירתו של רס"ג הן מצד תצורותיה והן מצד תוכנה בהקשר של זמנה. רס"ג בוודאי לא המשיך קו שהיה קיים קודם לכן, אלא חידש כמעט בכל פינה שאליה פנה ליצור. לחידושים אלה היה מכנה משותף אחד: רב סעדיה ראה עצמו נענה לצורכי הדור ולמשאלותיו. הוא ביקש במודע להביא את תוכני היהדות בדרך המתאימה לזמן החדש. למעיין ביצירתו של רס"ג ברור כי הישגי החברה המוסלמית היו לו למופת, וכי תחושת עלבונה של התרבות היהודית הביאה אותו ליצור כפי שיצר. ביצירתו קלט במודע תבניות יצירה ותכנים מתרבות דתית אחרת וסיגל אותן לתרבותו שלו.

27 גיל (לעיל, הערה 16), עמ' 223-232.

אף שאימוץ זה של אמות המידה החדשניות שהיו נהוגות בחברה המוסלמית לא היה נחלתו של רב סעדיה גאון בלבד והוא זכה ליוקרה רבה בין היוצרים היהודים, אחד ממוקדי הביקורת על רב סעדיה בעת הוויכוח עמו היה העובדה שחידש ביצירתו לעומת מה שהיה נהוג קודם במוסדות בבבל. מתח זה שבין פרט לבין מוסדות מרכזיים שיקף מתח אחר, זה שבין שמרנות לבין פתיחות לתכנים החדשים. אף שאישיות כרס"ג עמדה בראש מוסד שמרני, הישיבה, ולמרות הפריצות המשמעותיות ביותר בתולדות התרבות היהודית של תקופה זו שהוא, האחד, פרץ, עדיין התקשו רבים לקבל את החידושים שהנהיג. היה זה מאבק בין מחדשים לבין משמרים. אך שלא כדרכם של מאבקים דומים לזה, שהמחדשים טענו בהם שחידושם אינו אלא תחייה מחודשת של מסגרות שהיו קיימות קודם, ושהם המשמרים האמתיים; כאן העזו המחדשים להכריז כי פניהם אמנם לחידוש, אף אם אין לו כל תקדים. רב סעדיה הכריז במבואות לכתבים מסוימים שחידושו הוא צורך הדור היהודי להתאים את עצמו למצוי זה זמן בחברה המוסלמית.²⁸ מאבק דומה של רפורמטור בשמרנות התנהל בחזית רגישה יותר ומתוך עמדות הפוכות של כוח. היה זה מאבקו של רב אברהם בן הרמב"ם (הראב"ם) וחוגו החסידי להכנסת רפורמות בסדרי בית הכנסת, בסדרי התפילה ובתוכני התפילה במצרים בראשית המאה ה-13. בשנות השמונים של המאה ה-12 פשטה בחוגים שונים בציבור היהודי ובכלל זה בחוגי ההנהגה נטייה לחסידות, להדגשת הפן המיסטי בעבודת האלוהים ובמחשבת היהדות; נטייה להתרחק מהנאות העולם הזה ולהרבות בתפילות ובמעשים המביאים את האדם לקרבת בוראו, ועיקרם ריבוי כוונות בתפילה, היטהרות רבתי לפני תחילת התפילה, ריבוי תעניות וכיוצא באלה. דברה של תנועה זו היה אברהם בן שלמה אבו רביע החסיד, רופא בעל אמצעים, ובין חבריה היו אישים מראשי הציבור היהודי במצרים ובהם חותנו של הראב"ם, רב חננאל בן שמואל אלאמשאטי הדיין, ממשפחת סוחרים עתירי הון שהיו מעורבים מאוד בעשייה בענייני ציבור. אלא שרוב כתבי רב אברהם החסיד ורב בן חננאל בן שמואל עדיין ספון, ואילו מכתבי הראב"ם, שאף הם רובם ספונים, נודעו כמה ממגמותיה של חבורה זו: שינוי כיוון ישיבתם של המתפללים בבית הכנסת לכיוון אחד במקום הישיבה המקובלת בצורת פרסה סביב הבימה; עמידה בשורות בזמן התפילה; כריעה והשתחויה של המתפלל על הרצפה מלוא קומתו; ריבוי כריעות והשתחויות עד לכ-40 פעמים במהלך התפילה; שהייה רבה בין קטעי תפילה כדי לאפשר למתפלל להתכוון כדבעי; היטהרות לפני התפילה על ידי רחיצת ידיים ורגליים. העומד מן הצד בעת נוהל תפילה שכזה לא יטעה באשר למקור ההשפעה על התפילה: הנוהג במסגד המוסלמי.

28 ר' דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל-אביב 1988, עמ' 156-178.

ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם

על אלה נוספה מערכת של חיבורים באמונות ודעות שהשתמשו בטרמינולוגיה המקובלת בחוגי מיסטיקונים מוסלמים שנודעו בשם צופים על שם מעילי הצמר שהיו עטופים בהם. ואמנם במקום אחד המליץ הראב"ם לחסידים להתבודד במדברות וללבוש אדרות של הצופים.

כשביקרו המבקרים את חידושיו של הראב"ם בטענה שיש בהם הליכה בחוקות הגויים, הסביר הראב"ם שאלה הם מנהגי ישראל המקוריים, ושהעובדה שאומצו בחוגים מסוימים בקרב המוסלמים אינה צריכה למנוע את החזרתם לחיק הורתם, היהדות. הדמיון בתוכן ובצורה למה שהיה מצוי בחברה המוסלמית לא הפריע לראב"ם. אך חרה לו שמוסלמים עוברים על פתחי בתי כנסת יהודיים ובפיהם ביקורת על דרך עבודת האלוהים של היהודים, שאינה מסודרת, שאינה כרוכה בריכוז מספיק, ושהיא מלווה ברעש ובהפרעות. הוא האמור בראשית סעיף זה: אמות-המידה של החברה הסובבת אומצו במודע על ידי חברת המיעוט.²⁹

ה. ההנהגה העצמית בתפוצות ישראל בארצות האסלאם
ליהודי עולם האסלאם היו בתקופה הנדונה שלושה דפוסים של הנהגה: המרכזי-הסקרלי; המקומי הכפוף להנהגה המרכזית והשואב ממנה את הסמכות לפעילותו; המקומי שאינו כפוף למרכזים אך מחווה אליהם מחוות כפיפות ועל כן אינו מבקש לעצמו (כמו באשכנז) הגדרת עצמאות משפטית שעלולה להיחשב כערעור על הסמכות הסקרלית.

1. היווצרות התפוצה

א. ההגירות הגדולות: מול מוסדות ההנהגה המרכזיים עמדו תפוצות ישראל שבמרחבי ארצות השלטון המוסלמי. הן מוסלמים והן יהודים ניצלו ומיצו את אפשרויות התנועה הנרחבות שנלוו לכיבושי האסלאם. במאה ה-9 היו תנועות הגירה רחבות היקף מן המזרח, מאיראן ומעיראק, אל המערב, אל מצרים ואל צפון אפריקה. באזורים אלה הוקמו תחנות מסחר חדשות, והם שימשו גם מפלט לתנועות פוליטיות ודתיות אופוזיציוניות למשטר ולמנהג ששלטו במזרח. הן מגמות המסחר החדש והן הניסיונות של בני כתות מיעוט למצוא מפלט בפריפריה הרחוקה שירתו את מגמת ההגירה הכללית של המאות ה-8 וה-9 מן המזרח מערבה.

אין דרך אמינה להציע את מספר המהגרים מן המזרח למערב, אולם בחינת שרידי שמות האוכלוסים המוסלמים על גבי מצבות קבורה ובכתובות בצד בחינת העדויות הספרותיות מאותם אזורים מצביעה על היות המהגרים יסוד דומיננטי בערי מצרים וצפון

29 י' ינון, מורה דרך הפרישות ומדריך הפשטות לר' דוד בן יהושע הנגיד, ירושלים תשמ"ז, עמ' 19-13.

אפריקה. גם במעט השרידים הספרותיים שהשתמרו במקורות יהודיים מצטיירת תמונה דומה של נוכחות רבה ומשמעותית של יהודים מן המזרח בקהילות מצרים והמגרב. תנועה זו הפגישה יהודים בני הקהילות הילידות במצרים ובמגרב עם חדשים שזה מקרוב באו. ודווקא החדשים היו בטוחים שמסורות שנהגו בקהילותיהם אמינות ממסורות בני המקום ועדיפות עליהן. התוצאה של מודעות זו הורגשה היטב במאה ה-11, בעת שאוחדו המנהגים וכמעט לא נשאר זכר למנהגים המקומיים קודם לכיבושי האסלאם. את עצמתו של מפגש המהגרים עם התושבים אפשר לחוש בעדויות בנות הזמן, לדוגמה בענייני התפילה: כשהגיעו מהגרים מספרד לאפריקה (תוניסיה כיום) נתבקשו בני המקום לשנות את מנהגם למנהג ספרד ועשו כן; מאוחר יותר הגיע גל חדש של מהגרים והם שבו ותבעו לשנות את המנהג. בני המקום נבוכו אך לא ויתרו על מנהגם בקלות. בהזדמנות אחרת באותו מקום ובזמן סמוך, בעת שהגיעו מהגרים ממצרים, כבר ידעו בני המקום לנסח את עמדתם: 'אנו מנהג אבותינו בידינו ולא נחליף ולא נמיר ולא עוד שאם נאמר זה [היינו את המנהג החדש], יחבר אחר כמוהו ויאמר אמרוהו'.

התגבשות דומה של מנהגים ומסורות הייתה גם במנהגי שחיטה, שמהם נובעים איסורי אכילה ואיסורי קרבה. אף כאן שימש אזור ההגירה הגדול – המגרב – מקום מפגש למסורות שונות, שכל אחת טענה לטעות המוחלטת של זולתה. התוצאה עלולה הייתה להביא לפילוג בקהילות ולקרוע משפחות. כבמנהגי התפילה כך גם במנהגי השחיטה: תדירות הקשר שבין הקהילות, ששפתן הייתה אחידה, וההיכרות הקרובה של בני הקהילות את המהגרים שבאו מארצות הגירתם או הגירת אבותיהם, עשו לפתרון המחלוקות ולמיסוד סגנון חיים אחיד ומחייב.

אלא שסדרת היסודות המאחדים כביכול בחברה היהודית בארצות האסלאם, ובהם מעמד חוקי אחיד, מיצוי אפשרויות הגירה ואחידות הלשון, עדיין לא היו ערובה לאחידות סגנון החיים; הם הבטיחו רק את מסגרת החיים – את התכנים צריכים היו להעניק מי שחיו במסגרת זו.³⁰

ב. מבנה החברה: מספר האנשים בקהילה ממוצעת בקהילות ישראל באגן הים התיכון במאות ה-7 עד ה-12 נע בין שישים לתשעים משפחות, משמע בין 300 ל-500 נפש. קהילה גדולה כפסטאט מנתה כ-3,300 נפש בשנות השישים של המאה ה-12. שפע המקורות לחקר תולדות החברה היהודית בארצות האסלאם מחייב לוותר על תיאור החיים במהלכם היומיומי ולבחור בהצגת קטגוריות מכלילות של היסודות החברתיים בקהילות ישראל. הצגתן של כמה אמות מידה לתיאור החברה, ודווקא

30 בן-ששון (לעיל, הערה 25), עמ' 33–109, 425–438; גויטיין (לעיל, הערה 10), עמ' 29–70.

ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם

מהיבטים שונים ומגוונים, עשויה להבהיר את ריבוי פניה של החברה היהודית בארצות האסלאם מן המאה ה-7 עד ה-12.

דרך בחינה אחת, הכוללת את מרב היסודות החברתיים במקום, היא זו הממיינת את הציבור לפי הרכיבים המעמדיים-הכלכליים: (א) מעמד עליון (ראה פירוט בסמוך); (ב) אנשי עסקים ובעלי מקצועות חופשיים; (ב2) בורגנות נמוכה, אומנים מומחים ורוכלים; (ג) המוני בעלי המלאכה והעובדים; (ד) עובדי אדמה ושוליות. עם בני המעמד העליון נמנו: (1) דיינים ותלמידי חכמים; (2) זקנים (שיח'ים); (3) נכבדי הקהל נושאי תארים ממוסדות ההנהגה המרכזיים; (4) חזנים, פרנסים ושמשים; (5) ראשי משפחות גדולות; (6) סופרים.

אפשרות אחרת להתייחס למרכיבי החברה היא לפי החלוקה המקצועית: (1) הפקידים: מי שתקציבי פעילותם מן הציבור; (2) העצמאים והאומנים (בקטגוריה זו נכללים רופאים ורוקחים); (3) הסוחרים: מי שעוסקים בהנעת המערכת המסחרית ובהפעלתה לאורך שלביה השונים.

דרך אחרת להתייחס לאותן שלוש הקבוצות המנויות כאן היא חלוקת האנשים לפי רמת ההשכלה וההכשרה הדרושה לביצוע מלאכתם: (1) חניכי בתי המדרש – תלמידי חכמים, דיינים, סופרים, חזנים, שמשים, פרנסים ומלמדים; (2) חניכי בתי המלאכה, שרכשו את מיומנותם בדרך של חונכות; (3) היזמים, שרכשו את השכלתם בדרך של חונכות, אך החשובים שבהם היו גם בוגרי בית מדרש.

קו חלוקה נוסף בין קבוצות בעולמם של בני הקהילות היה המתח בין מבוגרים לבין צעירים. פער הגילים התבטא בביטוי היוקרה והנימוס וכן במשרות ציבור שהוענקו בדרך כלל למגשימי ערכי יסוד של החברה שבגרו והגיעו לשנות השלושים שלהם לפחות.³¹

הקבוצה הדומיננטית בתיעוד שבידינו היא הסוחרים, שמילאו תפקיד מרכזי במערכות ההנהגה העצמית היהודית. 'אצחאבנא', חברינו הסוחרים – בני עיר אחת, בני אזור אחד או בני ענף אחד – הם קבוצת התייחסות מוכרת ומודעת אצל בני התקופה. הם היו המביאים את החדשות הפוליטיות ואת החדשות הכלכליות על מצב השווקים במרחב, אך גם את הידיעות על מצב החברה, על משפחות המצויות מעבר לים וכדומה. על הרשת הכלכלית שהיטיבו לפרוש במרחבי ארץ נשענה ההווה המאוחדת של עם ישראל בתקופה זו, הוויית 'כלל ישראל' המציית למוסדות ההנהגה המרכזיים.

לא מוסדות ההנהגה המרכזיים בנו את רשת התקשורת המסחרית-הבין-קהילתית ואף לא השלטונות המוסלמיים. הח'ליפות המוסלמית אפשרה את בנייתה של הרשת

31 גויטיין (שם), עמ' 40-68.

הכלכלית ועודדה אותה; מוסדות ההנהגה המרכזיים חשו את גודל השעה וכובד האחריות המוטל עליהם בעת התקבץ העם – אך הסוחרים הם שנשאו על גבם את רשת התקשורת על כל הכרוך בה: העברת בירורים ותוכני תרבות ממזרח למערב וממערב למזרח, העברת תרומות כספיות להחזקת מוסדות ההנהגה במזרח, העברת שאלותיהם ההלכתיות ומשאלותיהם הלימודיות של בני המערב מזרחה.

הגם שלא חיברו חיבורים כמו ידיהם, שאלותיהם של הסוחרים מופיעות בין שאלות הקהילות, ובספריותיהם היו מצויים חיבורים בנושאי הלכה, הגות ומדע. וכדרך שהיו בני המעמד הזה מודעים לערכם בענייני הכלכלה המקומית והבין-ארצית, כן היו מודעים לערכם במיסוד הקשרים שבין מזרח למערב. הם לא היו יוצרי התרבות אך בהחלט היו נושאי התרבות הפעילים הן כמקשרים והן כצרכנים. וכדרך שציינו שנוח היה לעשירים ולמקורבי שלטון להתעטף באיצטלה דרבנן, כך היה גם לבכירי הסוחרים – רבים מהם נשאו תוארי למדנים ממוסדות לימוד מקומיים וממוסדות ההנהגה במזרח. סוחרים גדולים אלה ויתרו, לעתים בקושי רב, על מעמד הבכורה שהיה להם בכוח המאה והצניעו את דעתם מפני דעתם של בני המעמד הגבוה, כדי להשיג הישגים שהיו חשובים להם בעזרת בעלי מקורות הסמכות האחרים. למקורבי השלטון היה המפתח למתן פריווילגיות מסחריות; אל ראשי בתי המדרש והדיינים פנו הסוחרים כדי לבקש סעד משפטי בעת שעניין לא עלה יפה בין שותפים. אולם כאשר התבקשה פעילות אינטרסנטית, התגלו בני מעמד זה כבני מעמד מוביל התובע את שלו אפילו נגד ההנהגה העליונה.

התארגנות של סוחרים בני מעמד זה לקבוצת לחץ אינטרסנטית הצליחה להחדיר להנהגת ארץ-ישראל בני משפחות שהיו קרובות אל חוגי הסוחרים והצליחה להכתיב עניינים בהסדרים בנושאי הנהגה אפילו במוסדות ההנהגה המרכזיים ובהנהגות בתי המדרש הקהילתיים. זו אינה עדות למוביליות מעמדית אך יש בכך עדות לחדירה מזדמנת של הסוחרים לעמדות ההנהגה הגבוהות ולזמינות חדירה כזו. כדרך שראינו קודם לכן, המוסדות התקיימו ותפקדו מתוך מודעות עצמית לחווייתם אך לא היו אטומים לקליטת בודדים מחוגים אחרים.³²

2. זהות יהודית מקומית

א. אזור מגורים: היהודים התגוררו בדרך כלל באזורים עירוניים ובשכונות שאוכלוסייתן הייתה יהודית בעיקר. שכונה יהודית הייתה קיימת בכל אחת מהערים הגדולות, אלא שזו לא הייתה ביטוי יהודי ייחודי ונבדל. בצד בתים וחצרות שהתגוררו

32 בן-ששון (לעיל, הערה 25), עמ' 54–152.

בהם יהודים, שכנו בני דתות אחרות ומבני קודש של דתות אלה בכלל. השכונה היהודית לא הייתה מבודדת מן השכונות האחרות בעיר. אמנם יש עדויות על כמה ערים שאזור בהן נקרא על שם היהודים או שהיו בהן שערי רבעים שנשאו את שם היהודים. אך גם בערים אלה מצויות עדויות שבתים של יהודים היו סמוכים לבתי לא יהודים ושאפילו בתוך מבנים שהיו מורכבים מכמה בתים וחצרות נמצאו נכרים ויהודים בכפיפה אחת. ממילא מובן כי בית שגרה בו משפחה יהודית לא נבדל בצורתו מבתי אחרים. המבנה והתכולה נגזרו מן המעמד הכלכלי של המשפחה בחברה.

לא הייתה חובה על היהודים לשבת באזורי מגורים מסוימים, אולם מסיבות של נוחיות בקיום אורח החיים היהודי הייחודי ובשל הצורך להישען על מוסדות שהציבור נזקק להם התקבץ הציבור היהודי בריכוזים יהודיים. בערים הגדולות התגוררו היהודים בריכוזים אחדים וממילא היה להם יותר מבית כנסת אחד במקום, וגם מוסדות אחרים הוקמו בכמה אזורי מגורים. אבל אפילו בגדולות שבערי המזרח היה רק בית דין אחד, בית מדרש מרכזי אחד ומוסד הקדש אחד – מוסדות אלה ביטאו את המהות הקיבוצית של התארגנות בני המקום, את הקהילה.³³

בית של משפחה מן המעמד הבינוני הכיל כמה קומות והיה בנוי סביב חצר. מסגרת זו אפשרה אכלוס בני המשפחה בסמוך והעברה ממקום למקום כשהשתנה הרכב המשפחה. בכל קומה היה חדר אורחים (מג'לס) וסביבו כמה חדרי מגורים קטנים. החדרים הופרדו לא אחת באמצעות בדים ווילונות ולא באמצעות קירות חוצצים. הבית הצטיין במרחביו ולא בתכולה צפופה, וכיוון שהריהוט בחדרים היה מועט, יכלו החדרים לשמש לצרכים שונים. התכולה המעטה הייתה בדרך כלל הנדוניה שהביאה האישה לבית בעלה. לעניין הכלים מעניין לציין כי למרות התיעוד העשיר על ההיבטים החומריים בחיי הקהילות, לא נמצאה עדות להפרדת הכלים בין חלב לבשר או להחזקת מערכות כפולות; אולי משום שהאוכל החלבי נאכל קר ולכן אפשר היה להשתמש באותה מערכת כלים. חצר הבית שימשה לגידולי ירק ולאחזקת חיות משק. ניסיונות מאומצים להעניק לכלה הנישאת נדוניה הגונה והחזקת נכסים בידי משפחה אחת במשך זמן ארוך נתנו אותותיהם בחלוקת המבנים המשפחתיים. אך לא אחת פוצל מבנה דירות וחצרות לעשרות פיסות של נכסים, והמשתמשים בו כבר לא היו בני משפחה אחת, שכן הללו מכרו את חלקם לזרים. שכונות זו זכתה להד בדרך כלל בעת מתיחות חברתית או בהתגלע סכסוך בענייני הנכס המשותף. וכדרכם של גורמי איחוד ופירוד, אותה שיטת מגורים שיכולה הייתה ללכד משפחה סביב מוקד מגורים אחד גרמה במקרים אחרים לתוצאה הפוכה. עדויות רבות יש על תנאי שהתנה בן זוג צעיר שלא לגור עם משפחת בן הזוג האחר.

שכונות פחות עשירות היו צפופות יותר. הבתים נבנו האחד בצמוד לשכנו, בדרך כלל ללא חצרות, לאורך סמטה צרה שהייתה המינימום ההכרחי לצורכי מעבר. חצר המשמשת לגינה או להחזקת בעלי חיים הייתה נדירה בשכונות אלה. באזורים אלה שכיחה הייתה יותר מבשכונות אחרות תופעה של נטישת בתים ודירות. בהיעדר תקציב לשיקום הבית ומכיוון ששכרם של פועלים מיומנים היה רב פי כמה משכר דירה לתקופה הגונה, העדיפו בעלי בתים לנטוש את נכסיהם עד שירווח ובינתיים לעבור ולגור בשכירות במבנה מתוקן שהחובה להחזיקו במצב תקין מוטלת על בעליו. אזור החורבות שימש לעתים מקום למרעה ופינה לגידול ירקות.

העובדה שלא היו שכונות מיוחדות רק ליהודים ושיהודים מצאו לעצמם מקום מגורים על פי שיוכם המעמדי באה לביטוי גם בשינויים שהתרחשו באזורי מגורים. הדינמיקה החברתית הנלווית להתפתחותן של ערים לא פסחה על היהודים בתקופה הנדונה. וכך כאשר שכונת יוקרה של אתמול הפכה לאזור שלבני המעמד הגבוה כבר לא היה חפץ בו, וערך הנכסים ירד, נידבו חלק מעשירי המקום את נכסיהם להקדש. בכך האיצו את תהליך קביעת החותם החדש, הפחות, לאזור המגורים היוקרתי דאומול. האוכלוסייה אמנם נשארה יהודית אך אופייה המעמדי השתנה כיוון שהאזור ירד מגדולתו. למרות השינוי החברתי, המוסדות הקהילתיים המפוארים שהעידו על העבר המשותף של כל בני הקהילה, ובני המעמד הגבוה בכללם, לא ניטשו: בית הכנסת המשיך לשאת את סימני הקהילה כולה, לוחות ההקדשה שבבית הכנסת ובבנייני הקהילה האחרים הנציחו את שמות בני המשפחות החשובות בקהילה, שנטשו את השכונה, ובני משפחות אלו המשיכו לשאת בעול האחזקה השוטפת של המקום אף שהעתיקו את מקום מגוריהם לשכונות אחרות.³⁴

ב. הלבוש היהודי: השוני של היהודים מבני החברה השלטת, המוסלמית, צריך היה להתבטא ברשות הרבים של העיר המוסלמית בלבוש. לפי נוסחים שונים של תנאי החסות ליהודים, המוכרים בשמם הכולל 'תנאי עמר', היה על היהודים להיראות שונים בהופעתם החיצונית. פריטי לבוש מסוימים נאסרו על בני החסות ללבוש כדי להבדילם מחברת הרוב המוסלמית. היו שליטים שהקפידו על תקנות הלבוש ומהם שהחמירו בתקנות אלה עד להוספת סימנים משפיליים ללבוש השונה של היהודים. אולם במרבית הזמנים העלימו הרשויות עין מחובת השוני בלבושם של בני החסות, וגברים ונשים יהודים התעטפו באריגים זהים – בצבע, באפנה ובאיכות – לאלה שהיו מקובלים בחברה המוסלמית.

כך היה באשר למשמעות הדתית המבדלת שבין מוסלמים ללא מוסלמים, אך הבגד

מילא גם תפקיד של מבדיל חברתי. בחברה האסלאמית נודעה לבגד משמעות חברתית מעמדית – בטקס של הענקת תפקיד הוענק בגד מסוים, ואיכויות משובחות של בגדים העידו על הבדלי מעמד. כך היה גם בחברה היהודית – חרף הגבלות הלבוש הרשמיות לבשו בני המעמדות העליונים בגדים שבהם ארוגים פסוקים ודוגמאות בחוטים מצבעים שונים וחוטי כסף וזהב בכלל זה. עם זאת בימים של לחץ על העדה היהודית ובאירועים מיוחדים הקפידו הרשויות המוסלמיות גם על לבושם של נכבדים אלו וחייבו אותם לשאת את סימני ההתבדלות וההשפלה.³⁵

ג. תודעת השיוך הקבוצתי: שיוכו של היהודי בן המאות ה־7 עד ה־12 כמו הוגדר במעגלים שחלקם הקיפו את האחרים (קונצנטריים) וחלקם השיקו להם וחתכו אותם. הזהות האישית קשורה הייתה בראש ובראשונה בזהות המשפחתית, זו המצומצמת וזו הרחבה. אלה שתי זהויות היסוד ועליהן נוספה הזהות הדתית: יהדות רבנית או יהדות קראית. סמנים אלה מאחדים את כל נושאי הדיון בפרק זה. מעגל נוסף, רחב יותר, של תודעת שיוך היה זה של כפיפות למרכז הנהגה יהודי זה או אחר, כפיפות לארץ־ישראל או לבבל. אף כאן תודעת השיוך לא הייתה חד־פעמית ולא חד־ממדית. רבים קיבלו את מרותו של המרכז הבבלי אך תמכו תמיכה כספית נרחבת במרכז הארץ־ישראלי וגילו מעורבות פוליטית דווקא במתרחש בו. מעבר לזהות זו הייתה הזהות המקומית, הקשורה לעיר ולאזור שלטון. אף שהגבולות היו פתוחים להגירה במרבית התקופה הנדונה, ואף שתנועת ההגירה הייתה נרחבת ומרבית הקהילות נהנו מתוצאותיה, המשיכו קבוצות המהגרים להיות מסומנות בסימני ארצות מוצאן. הסימן הבולט ביותר היה הכינוי לפי שם העיר, שנועד לייחד אדם פלוני מבני המקום באמצעות שיוכו למקצוע, למקום או למשפחה מסוימת. סימן זה נועד לנוחיותם של התושבים בני העיר שבה ישבו המהגרים. תחושת הזהות הקיבוצית של המהגרים הייתה בנויה בעיקר לפי מפתח אזורי: בני עיראק, בני איראן, בני המגרב וכדומה. השיוך העירוני בדרך כלל לא יצר הוויה תרבותית וחברתית נבדלת בעיר ההגירה. לעומתו השיוך האזורי הכיל תכנים שהקנו לו ישות נבדלת: נוסח תפילה שונה, מסורות לימוד מיוחדות, קשרי מסחר קודמים, יעדים פוליטיים או מסחריים משותפים, סגנון דיבור וכתובה ועוד. במעגל זה נכללו, אם כי לא בסימטריה ובחפיפה מלאה, גם מי שלא היו בני ברית אך היו מאנשי המקום – פקידי שלטון, אנשי הלכה מוסלמים, סוחרים, סוכנים וחברים.

השיוך הפוליטי המדיני היה בדרך כלל ליחידה הכוללת, לארצות האסלאם. הוא התבטא ברכישת החסות ובלשון הדיבור, שהייתה משותפת ליהודי הארצות הללו,

ושהבדילה אותם מאחרים. לשלטון המקומי היה ערך רב בעיני הציבור היהודי, אך ההוויה הפוליטית המקומית לא נתנה אותותיה בתודעת השייך של יהודי המקום. יהודי שהיה תחת שלטון פאטמי-שיעי לא נתן ביטוי גלוי לכך לעומת יהודי שהיה תחת שלטון עבאסי-סוני. דרכי תעמולה ותפיסות מדיניות של ראשי השלטון המוסלמי במאות ה-9 עד ה-12 מצאו להן מהלכים אצל יהודים בני הזמן, אך הדבר לא הוליד כאמור תודעת השתייכות קיבוצית לשובב הסמוך.

מעגל השתייכות מקיף יותר היה זה של התודעה הרחבה מאוד של כלל ישראל, שכלל גם יהודים מארצות הנצרות. מעגל זה בא לידי ביטוי ניכר כבר בראשית המאה ה-11, משעמדו הקהילות בפני המעמסה הקשה של פדיון שבויים, ומשהגיעו עולי רגל, פליטים או סוחרים יהודים מארצות אלו והזדמן מפגש בין יהודים מזרחיים לבין יהודים מערביים. המפגש היה על בסיס משותף: ההלכה הייתה משותפת, ומסורות התפילה, אף שהיו שונות, ההתייחסות אליהן הייתה על בסיס טקסטואלי משותף.

המפגש עם יהודים מתפוצות אחרות נשען על הנחה שהללו נחשבים אחים לכל דבר. ברשימות הצדקה של הקהילות מתקופה זו מתרבות העדויות על נזקקים מארצות המערב, והללו זכו לחלקם לפי צורכיהם, כעניי העיר. משגברה הנוכחות של יהודים אירופים במזרח, במאה ה-12, אף שהמתחים שנלוו לשינויי מנהג ונוסחי תפילה שנבעו ממסורות שונות לא שכחו, נטלו בני המערב חלק אפילו בהנהגת הקהילות. ובערים המרכזיות של מצרים וארץ-ישראל היו כלי קודש, מלמדים ואפילו דיינים בני המערב.

הגדרת הזהות הרחבה ביותר – בן אדם, חלק מן החברה האנושית – הייתה בעצם המפתח להכרה בזכותו של כל פרט לממש את רצונו ולהשיג את הישגיו. שייכות זו למין האדם השתקפה בחיבורים הגותיים ופרשניים, בדרשות ובסיפורים עממיים. אמנם הסיוג מפני נכרים שבא לביטוי בסמאות דוגמת 'סתם גוי אילם הוא', מנע לכאורה הכרה בייחודו של האדם הבודד, אך זאת רק 'לכאורה', שכן מדובר היה בדרך כלל בססמה שצוטטה ממקורות קדומים בעת דיון הלכתי. חיי היומיום הביאו יהודים ונכרים לשותפויות עסקיות ואף לאמון הדדי. הדבר זכה לביטוי מרשים בצוואות רבות, שבהן הוציאו האדונים עבדים ושפחות לחופש, ופעמים רבות אף לא קיבלו עליהם את מנהגי ישראל, כפי שמתחייב אליבא דהלכה.

הכרת הפרט בחשיבותו והלקחים שנבעו מהכרה זו לתפקודי היומיום שלו בלטו דווקא בעתות מצוקה. למרות אמונת האומן בדרכי הנהגת הבורא את עולמו נאבקו בני שכבות חלשות בתולדות של פגעי טבע ובלחצים שלחצה המציאות. התגובה על מחלה, על אסון, על עוני מתמשך, על רעב ועל חוסר כול לא הייתה תגובה של השלמה גם אצל מי שחיו מנדבת יום שלישי לחלוקת הלחם של יום שישי; על אחת כמה וכמה בחוגי הבורגנות המסחרית או העילית של בתי המדרש.

עמדתו החזקה של הרציונליזם בעולם האסלאם במאות ה-8 וה-9, יצרה זרם של ביקורת שהרחיק לכת עד למתן חירות לכל פרט ופרט לחפש היטב בתורה ולא להישען על דעת קודמיו – לא בפרשנות ואפילו לא בהסקת מסקנות הלכתיות. הייתה זו הקראות בשנותיה הראשונות, שחתרה להשתחרר מכל מסגרת. אך הקראות המתמסדת למן המאה ה-10 ואילך ואפילו היהדות הרבנית, שהייתה נתונה לכאורה בכבליהן של תבניות הנהגה אוטוריטטיווית, פתחו פתח רחב לביטויים של מגמות אינדיווידואליסטיות. פתח זה נתפתח הן מרצון והן מאונס: מרצון בדרך של אימוץ תבניות החשיבה השכלתנית (הרציונליסטית) שהיו פתוחות לפני כל מבקר; מאונס, בשל ריבוי הסמכויות הטוטליות באזור שלטון האסלאם.

כיוון שהיו שלושה מוסדות הנהגה ריכוזיים בבבל ואחד בארץ-ישראל, הייתה בידי האנשים האפשרות לבחור לעצמם את המוסד שאליו יפנו. לעתים קרובות – ולמורת רוחם של הגאונים – פנו השואלים לשני מוסדות בעת ובעונה אחת, אפילו בשאלות הלכתיות שהתגובות עליהן היו לכאורה משמעותיות לחיים המעשיים. התלות הגוברת והולכת של המרכזים שבמזרח בקהילות ובפרטים שבמערב – תלות כספית ותלות שהייתה כרוכה בצורך בהכרה – תלות זו שבה והמחישה לתלמידי חכמים, לסוחרים ואפילו לפשוטי עם שהתכנסו בבית כנסת ושמעו את תלונותיהם ואת קריאותיהם של הגאונים, את כוחו של הפרט אל מול המוסדות; כל זה אף על פי שמוסדות אלו השעינו את סמכותם על ערכי התשתית של החברה. יש להדגיש שמרחב הפעילות שהיה פתוח לפני ראשי קהילות ופרטים שבהן היה מוגבל עדיין במסגרת של חובת התפקוד של הפרט במסגרת דת ההלכה, אם לא לפי הנחיותיה של סמכות אחת היה זה לפי הנחיותיה של סמכות אחרת. הסמכות האחרת הייתה של הקהילה המקומית, אך ערכי היסוד נותרו אלה שהתגבשו עוד תחת הנהגת המרכזים.³⁶

3. הקהילה המקומית מחוץ לאזורי הרשות וההנהגה המרכזית המרכזים שבבבל ובארץ-ישראל תבעו לעצמם את הסמכות המשפטית, התחקית וההנהגתית רק על חלק מיהודי ארצות האסלאם בקהילות המקומיות, על הקהילות באזורי הרשות של המרכזים. האזורים שמחוץ לתחום הרשות, וכל השטח שמלב מערבה היה בכלל זה, היו אזורי ההגירה הנרחבת והפריחה הכלכלית הגדולה של ארצות האסלאם. באזורים אלו צריכה הייתה הקהילה למצוא לעצמה תחליף פונקציונלי לסמכות שהייתה לקהילות הרשות, בלא לפגוע במוסדות ההנהגה המרכזיים שייצגו ערך מקודש בהנהגת עם ישראל. בימים של שגרה הפנו בני הקהילות הללו שאלות בהלכה אל המרכז שבבבל. אלא שגם בימים כאלה רק מיעוט מן הבעיות שצצו הופנו למרכז

הבבלי. בימים של משבר בהנהגת המזרח היה הצורך בהנהגה מקומית סמכותית גדול יותר. המאה ה-10 הייתה תקופה של האטה בקשר שבין קהילות ישראל שבאגן הים התיכון לבין המרכז בבבל אך גם בתקופה זו לא העזו אנשי הקהילות להכריז באופן רשמי על עצמאות מן המרכז. בית הדין, בית המדרש ומוסד ההקדש נתנו לקהילה המקומית את צביונה העצמאי גם ללא הכרזה על עצמאות וללא חיפוש אחר הגדרה משפטית מחייבת ליתרון הקיבוץ הקהילתי על הפרטים המאכלסים אותו. קהילות המגרב אגרו חיבורים מכתבי הגאונים והשכילו לפתח מוסדות עיון מקומיים שהוציאו להן מוניטין ברחבי העולם היהודי, כדי כך שהיו תלמידים לא מקומיים שבאו ללמוד בבית מדרש בקהילה מקומית.

אולם גם כאשר ירדו המרכזים מגדולתם, במהלך המחצית השנייה של המאה ה-11, והמוסדות שבקהילות המגרב יכלו להציע אלטרנטיבה להנהגה מבלי לפגוע בסמכות מקודשת, לא הייתה זו אלטרנטיבה של מרכז סקרלי הנשען על ערכי הקדושה של מרכז שהאלוהים בחר בו להנהיג את קהילות ישראל כי אם אלטרנטיבה של מרכז פונקציונלי. מרכזים פונקציונליים אלה נשענו על כמה מערכי היסוד של החברה היהודית במאות ה-7 עד ה-12: ידענות בתורה, הספקת שירותים דתיים לקהילות שבסמוך ועזרה בייצוג הקהילות בפני רשויות שלטון מוסלמיות.

הקהילות ממערב למצרים, שהיו העשירות בעולם היהודי, היו אמנם משוחררות מכפיפות רשמית לישיבות. אולם כל אחד מן המוסדות המרכזיים פנה לאזור זה כדי שיושביו יכירו בעליונותו על האחרים, וכדי שבני הקהילות יביעו הכרה זו בדרך של משלוח שאלות בהלכה ותרומות כספיות. הדבר היה אפשרי וזמין בגלל קשרי המסחר התדירים של המגרבים עם המזרח המוסלמי.

מהגרים יהודים מן המזרח שאכלסו את המגרב הכירו בסמכותן של ישיבות בבבל ושלחו אליהן שאלות וממון. בה בעת הגיעו מהגרים מגרבים לעמדות כוח במצרים, שהייתה כפופה לישיבת ארץ-ישראל, וכך יצאו רבות מתרומותיהם הכספיות של בני המגרב לישיבת ארץ-ישראל.

מעמד הגאונים כראשי העולם היהודי התבטא באחריות לתפוצות; הם גמלו לבני המגרב במשלוח תשובות לשאלותיהם, במשלוח תוארי כבוד שהקנו למקבליהם תחושה של שותפות במתרחש במרכז, בכתיבת שירי שבח לכבוד התומכים, שירים שהוקראו להמוני נאספים במרכזים, ושהופצו בקהילות נוספות בעולם, בחיבור ספרים בהגות ובהלכה לפי נושאים על מנת לענות על צרכים מעשיים של בני הקהילות, בביאורים לפרשיות השבוע ולפרקים מן התלמוד וכן בכתיבת חיבורים בענייני לשון ומילונאות. חיבורים אלה כיוונו את אורחות החיים של בני הקהילות, קבעו את תחומי התעניינותם ועיצבו את דרך מחשבתם.

לדוגמה, במחצית השנייה של המאה ה-9 ענה רב עמרם בר ששנא, גאון ישיבת

ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם

סורא, על שאלת אנשי ספרד בעניין מאה הברכות שאדם צריך לומר בכל יום, ותשובתו-חיבורו, 'סדר רב עמרם גאון', הפכה לבסיס לתקנון התפילה בקהילות ישראל במערב, וקהילות אירופה בכלל. קשרים מסוימים עם הגאונים היו גם ליהודי ארצות הנצרות: רב משולם מלוקה שבאיטליה קיבל תשובות על שאלות ששלח לבבל; ובשנת 960 הפנו אנשי קהילות הריינוס לישיבת ארץ-ישראל שאלה בענייני הקץ. אנשי הישיבה השיבו כי אין ידוע להם דבר בעניין שעליו נשאלו, וכי הם מבקשים להישאל בענייני הלכה למעשה. באמצעות מענה על שאלות מעשיות של בני התפוצות פרשה בבל את סמכותה הלא רשמית אך המוערכת מאוד, על פני תפוצות ישראל בארצות האסלאם באותה עת.

רב שרירא בן חנניה ניסה בתקופת כהונתו במשרת הגאון בישיבת פומבדיתא, בשנים 967–998, לחדש ולחזק את מעמד הגאונות בבבל ואת הקשרים עם הקהילות שמחוץ ל'רשות', לאחר שני דורות רצופי משברים כלכליים, חברתיים ורוחניים. במסגרת מגמה זו יש לראות את האיגרת ששלח רב שרירא בשנת 987 לבני קירואן בתשובה על שאלתם, שנכתבה על ידי רב יעקב בן נסים אבן שאהין, 'כיצד נכתבה המשנה?'. באיגרת ארוכה הביא רב שרירא גאון שפע פרטים על תולדות המוסדות בבבל. משלוח האיגרת והפצתה הביאו להכרה מחודשת בעדיפות המסורות של המרכז הבבלי ולחידוש הקשרים של קהילות המגרב עם ישיבות בבל. התפתחות זו התאפשרה בראש ובראשונה בזכות פעילותו הנמרצת של רב יעקב בן נסים אבן שאהין, שניהל וארגן את קשרי המגרב עם ישיבת פומבדיתא בשנים 987–1006, בעת שעמד בראש בית המדרש המקומי בקירואן. הישיבות פרשו את רשת התמיכה שלהן לא רק בעזרת ראשי בתי המדרש המקומיים. נכבדי ציבור הקרובים אל השלטון היו חיוניים לא פחות להצלחת מהלכים אלו. באמצעות הענקת תוארי כבוד והקניית תחושה של שותפות במתרחש במרכזים המקודשים ליהודי העולם ניסו ראשי הישיבות לרתום את נכבדי הציבור באזורים שמחוץ לתחומי הרשות לסייע להם. באמצע המאה ה-10 זכה רב חסדאי אבן שפרוט בתואר ראש כלה מבבל. בשנת 1015 העניק רב האיי גאון לראשונה את התואר 'נגיד הגולה' או בקיצור 'נגיד' לרב אברהם בן נתן, רופא החצר הזירית באפריקיה, שעמד בראש מגביות כספיות לטובת ישיבת פומבדיתא, ושהשתמש במעמדו היחידאי במגרב כדי לחזק את הקשרים שבין המגרב לבין הישיבה. בצדק אפוא נקראת התקופה תקופת הגאונים אף כשמדובר בקהילות שמחוץ לתחום הרשות, תחום הסמכות הרשמית של הנהגת המרכזים בעלי סמכות הקדושה.

עצמת הזיקה שבין התפוצות הרחוקות למרכזים אלו באה לביטוי באגדה על 'ארבעת השבויים', אגדה שמטרתה להסביר את נסיבות צמיחתם של המרכזים במערב, במצרים, באפריקיה ובספרד, בטופס של התנצלות כלפי המרכזים המסורתיים. המהלך כולו מתואר כמהלך שמכוון על ידי האלוהים, ושמטרתו להמשיך ולדאוג לשימורה האידאלי

של התורה בנסיבות של גלות ושל ירידת המרכזים במזרח. האגדה נרשמה לראשונה רק במחצית השנייה של המאה ה-12 אולם היא מתייחסת למאורעות שהתרחשו כביכול בשנת 990. 'ארבעת השבויים' היו: רב משה בן חנוך (ספרד), רב שמריה בן אלחנן (מצרים) ורב חושיאל (אפריקיה), הרביעי אינו ידוע למספר. באגדה מסופר שהללו יצאו מאיטליה, נשבו על ידי שלישי ימי של ספרד האמיית, נמכרו בערים המרכזיות באגן הים התיכון, ופיתחו, כל אחד במקומו, בית מדרש לתפארת. מהלך זה הביא להשתחררות התפוצות מעולה של בבל ולהקמת המרכזים האזוריים. האגדה אפשרית מצד ההוויה של שבי ופדות המוזכרים בה אך לא הייתה אפשרית מצד הכרונולוגיה של חיי האישים ולפי דבריהם במכתביהם. מכל מקום המסר שלה הוא העברת הסמכות הטוטלית להנהגת ישראל אל המרכזים החדשים באגן הים התיכון ובעיקר לספרד.

מן ההיבט התפקודי הקהילות בארצות האמורות אמנם זכו לפריחה מואצת משנות השבעים של המאה ה-10. רב משה בן חנוך היה הדמות התורנית הבולטת בספרד, בצדו של המנהיג הפוליטי חסדאי אבן שפרוט. באפריקיה פעל רב יעקב בן נסים אבן שאהין בראשות בית המדרש המקומי. בשנים 1005 (בערך) – 1007 הגיעו רב חושיאל (אחד מ'ארבעת השבויים'), ובסמוך לאחריו בנו רב אלחנן/חננאל כמהגרים מאיטליה לאפריקיה, התיישבו בקירואן וסייעו לחיזוק בית המדרש המקומי, לאחר פטירת רב יעקב בן נסים אבן שאהין בשנת 1006. בערך בשנת 1007 שלח רב חושיאל מכתב התנצלות לרב שמריה במצרים (אף הוא אחד מ'ארבעת השבויים') ובה סיפר את נסיבות הגירתו והישארותו בקירואן.³⁷

4. הנהגת החברה בקהילה המקומית

חוגים חברתיים לא חפפו עיסוקים כלכליים ויש להביא בחשבון מספר מפתחות לריבוד חברתי: לפי קשרים משפחתיים, לפי שכנות במקום מגורים, לפי ארצות מוצא משותפות או שילוב של כמה מאלה. לפיכך הצעתנו את חוגי המשנה המצויים בקהילה לא הייתה בנויה על טהרתו של מדד אחד ואין חלוקה זו מבטיחה שאנשים לא יכללו בקטגוריות אחדות.

ההנהגה הרשמית של הקהילה המקומית יכולה להיות ממונה על ידי מוסדות ההנהגה המרכזיים, וכך היה באזורי הרשות, ויכלה להיבחר על ידי ראשי הציבור במקום. עם חוגי ההנהגה נמנו: הדיינים, הפרנסים הממונים על ההקדשות ופקידי הציבור. מקור סמכותה של הנהגה זו היה בהגשמתה את מאוייה הדתיים של הקהילה. ראשיה שאבו את סמכותם מההלכה, והיו הממונים על סידור חייו של הציבור במקום לפי ההלכה,

37 בן-ששון (לעיל, הערה 17), עמ' 23–29; הנ"ל (לעיל, הערה 25), עמ' 281–292; 401–424.

ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם

הן סידור החיים לכתחילה, על ידי בניית מסגרות התפקוד: בית כנסת, בית מדרש, בית ספר, מערכת סוציאלית-תומכת ומערכת רישום מסודרת של חוזים והתקשרויות, והן סידור החיים בדיעבד, לאחר שנתגלעו בעיות, באמצעות מערכת שיפוט.

החכם שנחשב במקומו ובאזורו יותר מחכם אחר היה זה שלפי טבע המהלכים נחשב למנהיג הראשי, כיוון שאליו פנו בני הקהילות בשאלות בהלכה כיצד לכלכל את כל תחומי החיים, זאת אפילו אם לא עמד בראש מוסד הנהגה רשמי או קהילתי. פניות כאלה הפכו את החכם במהרה לבעל הסמכות בכל ענייני הפרט והציבור באזור הנצרך לידיעותיו. ובין אלו הצריכים לידיעות החכם ולסמכותו של בעל ההלכה היו אנשי חוגי הנהגה אחרים בקהילות: חכמים אחרים, הדיינים, החזנים וראשי הקהל.

אפילו בהנהגה הרוחנית לא תמיד נמדדה רמת הידע. יש שהעומדים בראש ההנהגה המקומית תבעו לעצמם עמדת הנהגה מכוח מקור סמכות שנשען על ייחוס אבות. משלהי המאה ה-10 מתרבות העדויות על בנים למשפחות ראשי הגולה שהסתובבו בקהילות ישראל, חיו מקופת הציבור, ותבעו לקבל סמכויות חכם או שיפוט בהבליטם את יתרונם שבייחוסם.

במגמה דומה לכיבוש ההנהגה הרוחנית בקהילות באו אנשים מכוחו של מקור סמכות שונה במהותו – הצטיינותם במידות תרומיות ובכוח עשיית המופת. אלה לא הצליחו להשיג בקלות את עמדות ההנהגה בקהילות ישראל שבארצות האסלאם דווקא משום מערכת הערכים השכלתנית שהנחתה את בני הקהילות.

לדוגמה, בראשית המאה ה-11 ניסו מהגרים מאיטליה ומארץ-ישראל שהציגו מסורות על קפיצת הדרך ועל השבעת שמות קדושים ושאלת חלום, לתפוס מקום בהנהגת הקהילות באפריקיה, וראשי הקהילות במקום התייחסו בחשדנות רבה לניסיונות אלה. לעומת זאת ראשי אותן קהילות באפריקיה חיזרו נמרצות באותן שנים אחרי מהגרים אחרים מאיטליה שכוחם היה רב בבית המדרש. אלה כאלה לא הגיעו למקום שהיה בו ריק בהנהגה במאה ה-11; קהילות המגרב היו מאורגנות ובהן מוסדות לימוד מפותחים, תהליך שראשיתו כאמור כבר במאה ה-9. עם הגיעם נתקלו המהגרים בסדרה של ויכוחים: אנשי המופת נתקלו בוויכוח על מהות סמכותם, על אפשרות קיומם של כוחות פלא ועל זכותו של בעל כוחות כאלה לתפוס מקום בהנהגת הקהל; תלמידי בתי מדרש נתקלו בוויכוח על מנהגים מקומיים ועל מסורות שרווחו במגרב. אנשי המופת שניסו להוות אלטרנטיבה להנהגה נדחו לחלוטין, ואילו אנשי ההלכה התקבלו בחברה ונקלטו במקום, ולאחר תקופה קצרה היו אישים מחוג זה לבעלי סמכות לקהילות המגרב כולו.

הבא מכוח ההלכה זכה ליוקרה וזכה למשרה, אלא ששכר רב לא היה בצדן. לא היה נוהל קבוע של החזקת תלמידי חכמים ומנהיגי ציבור. השיטה לגיוס ממון עבורם הייתה הפסיקה, המגבית לתכלית מוגדרת. ולא אחת דחקו דרכים דחופות יותר, כפדיון

שבויים או פירעון קנס לשלטון, את ההתחייבות למלא את חסרונם של פקידי ציבור. דרך מסודרת יותר לתשלום הייתה – קניית שירותים מאישים אלה; לרוב הייתה זו כתיבת שטרות.

צמרת החוג – דיינים, תלמידי חכמים, משיבי תשובות, הרב הראש והמומחה – זכו ליוקרה מעבר לקהילה המקומית ומעבר לאזור, ושמעם של ראשי ציבור אלה יצא למרחקים כדי כך שראשי מוסדות הנהגה בקהילות אחרות שיחרו לפתחם.

הנושאים בתפקידים האחרים בהנהגת הקהילות היו רובד רחב יותר ואלמוני יותר. התפקיד לא היה מוגדר אף שהכותרת עשויה הייתה ללוות את נושאו כמה דורות. לדוגמה, השמש עסק בקשת רחבה של פעילויות ציבוריות ולא רק בענייני בית הכנסת. הוא היה ממונה על גביית הממון בהקדש בית הכנסת ועל ביצוע עבודות התיקונים בהקדש זה. וכיוון שהקדש בית הכנסת מנה עשרות בתים וחצרות, והפעילות בהקדש זה הייתה קשורה הן בגבייה והן בהוצאה בענייניו של רכוש זה, החזיק בידיו השמש סמכויות לפעילות יומיומית נרחבת ומגוונת, ופשוטי עם – בעלי מלאכה, דיירים ונזקקים – היו תלויים בו. מגעו התכוף של השמש עם הציבור ייצג עבור רבים מבני הקהילה את ההנהגה המקומית לא פחות משייצג אותה ראש הקהל הנכבד.

כוחו של השמש בא מן הנאמנות, מן המיומנות, מן הידע שצבר בלימוד בבית המדרש המקומי ומן הניסיון שרכש מאבותיו. השמש לא נדרש לידע תורני פעיל רב אך היה עליו לדעת את ההלכות הקשורות בבית הכנסת ובהפעלתו וכן את הנהלים וההלכות הקשורים בעיסוק בצורכי ציבור. פרנסתם של השמשים הייתה מן הצדקה, אלא שהם היו רשאים לדור בבתים של הקדש הקהילה בלא תשלום ואולי נזקף שכר הדירה לחובתם במסגרת תחשיבי השכר שקיבלו.

המערכת האדמיניסטרטיבית הקהילתית נעזרה בפרנסים, בפקידים ובגבאים של צדקה כדי להפעיל את מוסדות הקהילה המקומית ושילמה להם מאותם מקורות. שכרם של כל אלה היה נמוך. אך חזן זה, אם קיבל את משכורתו ואת כל התוספות שוות הכסף שהיה זכאי להן (לחם, שכר לימוד לילדיו ותשלום מס הגולגולת), עשוי היה להשתכר במאה ה־12 כדינאר וחצי לחודש; שכרו של שמש הגיע לפי כמה דיווחים מן המאה ה־13 לדינאר וחמישית לחודש. גם סכומים אלה היו זעומים. משפחה זקוקה הייתה לשני דינארים לחודש למחייתה. לכן אין פלא שכלי הקודש עסקו ביותר ממשרה אחת, בדרך כלל גם המשרה הנוספת הייתה בשירותים דתיים, אך היו אלה שירותים שאפשר היה לנכות בעבורם שכר ישירות מן הנזקקים לשירות, דוגמת כתיבת מסמכים ומכתבים, מילה, העתקת ספרים ומלמדות.

לא תמיד הצליח נותן השירותים לגבות שכר עבור מלאכתו. היו בקהילות דלי דלים, שלא יכלו לשלם אפילו עבור שירותים בסיסיים אלה. מסופר כי באחת הקהילות במצרים לא רצה המוהל ללכת למול את בני העניים כיוון שהללו לא שילמו לו

ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם

את שכרו. מששמע על כך אחד מאנשי המקום שידע למול, ונודע לו כי תינוק בן שלושה חודשים עדיין לא נימול, הלך ביום גשם (נדיר במצרים) למלא את המצווה ללא שכר.

מתחים בין הקהילה לבין כלי הקודש שלה שבים ועולים בתיעוד הזמנים ההם. קהילות התלוננו למשל על פגמים בהתנהגות המוסרית של מי שאמורים היו לשמש מופת לציבור. נודעו בכך במיוחד החזנים. מסופר על חזנים שהיו מסתובבים במסיבות יין עם מוסלמים, כנראה משום שגם שם הופיעו בקטעי שירה וזמרה, אך מסתבר שקרבה זו במשתאות יין הובילה לקרבה אחרת – סופר כי הם מסתובבים במבואות מפוקפקים ונראים עם נשים מפוקפקות, והם נחשדו בפריצות מינית. כמו כן היו תלונות על מעילה של שמשים ופרנסים בכספי ציבור, ואף טענו נגד בעל תפקיד מתנשא שזיהה את עצמו עם משרתו וציפה שהציבור יקבל את מרותו גם בעניינים שלא היה מופקד עליהם. והגיעו הדברים לידי כך שהציבור הביע מורת רוחו משמש בית כנסת בכך שרבים הדירו את רגליהם מבית הכנסת.

במקרים חמורים הופנו התלונות בעניינו של בעל תפקיד בקהילה אל הדרג הגבוה יותר בקהילה או בארץ, כדי להשיג את פיטוריו של בעל התפקיד ולהחליפו באחר טוב ממנו. אמנם לא הייתה זו דמוקרטיה אך בדרך כלל התפרצותה של מורת רוח ציבורית הביאה להחלפת נושאי המשרה.

קבוצה מצומצמת של אנשים עמדה בקשר עם השלטון המוסלמי. אף שמספרם היה מועט, השפעתם על חיי הציבור, התרבות והחברה הייתה מרובה. כוחם של המקורבים לשלטון היה בקרבתם למקור הכוח החשוב ביותר מבחינה קיומית לחברת המיעוט: השליטים (הגדולים והמקומיים), הרשויות והפקידות המקומית הם שקבעו את מסגרת הקיום הפיזי; משאלות חיים ומוות, כמו ענייני המעמד הביטחוני והמשפטי של בני חברת המיעוט, ועד לענייני הכלכלה, כמו מדיניות מסים או אבטחת שיירות ים ויבשה. השלטון עלול היה להתערב אפילו בענייני נוסח תפילה וסגנון ישיבה בבית הכנסת. אנשים פנו לעתים אל רשויות השלטון בעניינים כאלה, עניינים פנימיים מובהקים של הציבור היהודי, בנסותם לנצל לטובתם את עמדת בעלי ההלכה המוסלמית שהחידוש בדת אסור.

להתערבות כזאת נודעה משמעות מאיימת עד כדי כך שאפילו אדם בעל עצמת הנהגה כמו אברהם בן הרמב"ם הנגיד, שנים לאחר שהיה כבר נגיד, צריך היה להפריך האשמות שטפלו עליו כאילו הוא מכריח אנשים לשנות ממנהגי התפילה שלהם. נוכח פניות השליט אליו צריך היה אברהם לאסוף 200 חתימות של אנשים המאשרים כי לא אנסו אותם לשנות ממנהגם. השלטון התערב בבעיות אלה ובאחרות, שלא נגעו באותה מידה לתכנים יהודיים ייחודיים – כמו מינוי דיינים ושופטים, מינוי ראשי ציבור יהודים ואפילו מינוי ראשי ההנהגה היהודית בארצות האסלאם – רק לאחר שפנו אליו יהודים

מנחם בן-ששון

בבקשה לעשות זאת. לכתחילה נשמרה האוטונומיה היהודית ללא ניסיון התערבות מצד השלטונות.

מי היו הפונים אל השלטון ומכוח מה פנו אליו? היו אלה המקורבים לרשויות. עד לשלהי המאה ה־11 לא הייתה הקרבה לרשויות תולדה של מינוי פקיד לענייני יהודים או של מינוי נציג השלטון בתוך המחנה היהודי. בתקופות המוקדמות נוסדה הקרבה לשלטון בארצות האסלאם על בסיס של קשר אישי: רופא חצר, סוחרים שהביאו סחורה יוקרתית לשליט, ממונים על גביות מסים ומכסים. כל אלה כאמור מילאו תפקידים שהיו נוחים לשלטון, אך מכוח קרבתם השכילו לעשות גם לענייני הציבור היהודי – לקבל הקלה במס, לדאוג לאבטחת השכונה היהודית או לשלום המשתתפים בטקס המוני, להשיג שחרור אסירים מכלא, היתרים מיוחדים בעניינים כלכליים וכדומה.

בחצרות שליטים ונכבדים מוסלמים פגשו מקורבי השלטון מציאות תרבותית, חברתית וכלכלית בעלת איכות מיוחדת שהייתה שונה מזו המוכרת בחברה היהודית, ואשר סולם ערכיה היה שונה מזה שמצוי היה בחברה היהודית. מגילוייה החיצוניים של הוויה זו היו ההדר, ייבוא וטיפוח של ערכי תרבות, דאגה לביטחון נתינים ומקורבים וביטויים קיצוניים לעצמה הכלכלית והפוליטית. החצרנים היו שותפים למציאות זו שבחצרות השליטים המוסלמים, אך בצד השותפות במתרחש מחוץ לחברה היהודית חידשו דבר בתולדות עם ישראל; הם ניסו לחקות את חיי החצר המוסלמית בתוך המציאות היהודית ולשלב בחצרותיהם תכנים יהודיים. חוגים אלה עשו זאת מתוך הכרה בעליונות החברתית של חלק מערכי החצר המוסלמית. ולכן לא שמרו את החוויה הזאת למעגל פעילותם החוץ־קהילתית בלבד. וכך צמחה חצר של נכבד יהודי בעל אמצעים, שהיה מרכז סביבו ספרים וחיבורים מכל קצווי ארץ, שמימן את שהותם של תלמידי חכמים בחצרו, כדי שיכתבו לכבודו אך גם כדי שיפתחו את תחומי עיונם, שרדה באנשי חצרו אם לא מילאו את המוטל עליהם לפי תפיסתו, ושפרש את רשת קשריו למקומות היישוב היהודיים האחרים, כדי לשמש דבר לדור וכדי להשמיע את דברו ועצמתו בקצווי ארץ; חצרן שדאג לקהילה המקומית בזכות קשריו הטובים לחצר.

התלות בחוג זה הייתה אפוא רבת נימים וגוונים: החל בחוגים שהיו קשורים לחצרן ישירות, אכלו מידו, והשמיעו בקהילות ישראל את פאר חצרו וטוב מעשיו באמצעות שבחים שכתבו לשמו ולכבודו, ועד לטיפוח הקשר עם ראשי המוסדות במרכזים וסיוע לבני הקהילות בתפוצות שקיוו ליהנות מנדיבותו ומחסדיו של החצרן. חצרנים וראשי ציבור הם שעמדו בראש המגביות הציבוריות בתפוצות ישראל עבור מרכזי היהודים בארץ־ישראל ובבבל. יחסם של ראשי ההנהגה היהודית אליהם בא לביטוי במשלוח תוארי כבוד – תארים דוגמת נגיד, ראש כלה, ראש סדר, חבר, חבר בסנהדרין גדולה, ראש בי רבנן, וסדרת תארים שנלוו למילה ישיבה: אהוב, יקר, רצוי וכדומה – וכן

ההנהגה העצמית של היהודים בארצות האסלאם

בשירי שבח שנכתבו לכבודם ובחיבורים בהלכה, בתפילה ובהגות שהוקדשו לכבודם בזכות עזרתם לביצור הקשרים שבין המרכז לקהילה המקומית.

הנדיבות והאסתטיקה הערבית שהצטרפו אפוא לעולמה של תורה, וצירופם יצר את התשתית של ערכי היסוד בחייה של החברה היהודית בתקופה האמורה. ערכים אלה הקיפו את פעילות החצרנים מכל עבר והעניקו לה יתרון ערכי נוסף על היתרון התפקודי.

שני המעמדות הגבוהים שתוארו כאן הם שהכתיבו את הערכים לחברה: תלמידי חכמים ופקידי ציבור סיפקו את התכנים ההלכתיים והמוסריים, והחצרנים ומקורבי השלטון את היציבות והנאמנות. אולם מכיוון שהיסודות הערכיים של החצרנות נבעו ממקורות שונים מאלה של ההנהגה התורנית, אפשר היה לצפות להתנגשות ערכים ביום מן הימים, כאשר אחד הצדדים לא יוכל למלא עוד את ציפיותיו של האחר.

כמו בהתקשרות בנישואין בין בני חוגים חברתיים דומים בקהילות ישראל, כך היה גם בהתקשרות בנישואין בין בני החוגים העליונים, ללמדנו כי לא הייתה סגירות בין שני החוגים העליונים ביותר אף שמקור סמכותם היה שונה במהותו: מקור הסמכות של חצר השלטון לעומת מקור הסמכות של בית המדרש. לדוגמה משפחת הראשון בחצר המלכות בגרנדה, יהוסף בן שמואל הנגיד, התקשרה בקשרי נישואין באמצע המאה ה־11 עם משפחת הראשון בהנהגת בתי המדרש בצפון אפריקה, בתו של רב נסים גאון בן יעקב אבן שאהין; ובני מיימון הדיין, משה ואחיותיו, התקשרו בשליש האחרון של המאה ה־12 בקשרי נישואין עם בני הכאתב אבו אלחסן רב מישאל בן יהושע אלשיח' אלת'קה. ובדומה לכך היה בקהילות ישראל בארצות האסלאם האחרות באותה התקופה.³⁸

38 גויטיין (לעיל, הערה 10), עמ' 40–91; בן־ששון (לעיל, הערה 25), עמ' 144–154, 269–292, 341–376.

הקהילה היהודית באשכנז במאות ה־10 וה־11

הקהילה היהודית בגרמניה בימי־הביניים הושפעה במידה רבה מהאופי המיוחד של התיישבות היהודים בגרמניה במאות ה־9 וה־10. אמנם ראשית היישוב היהודי בגרמניה בימי־הביניים איננה ברורה די צורכה. מסורות יהודיות שונות מקדימות את ראשיתו של היישוב היהודי בגרמניה עוד לתקופת הבית הראשון או השני, אך קשה לקבלן כאמת היסטורית. הידיעות המהימנות הראשונות על יישוב יהודי בגרמניה הן מן התקופה הרומית. מפקודותיו של הקיסר קונסטנטינוס משנת 321 ומשנת 331 ניתן ללמוד על קיומה של קהילה יהודית מאורגנת בעיר קלן ואולי גם במקומות אחרים בגרמניה. מסתבר שקהילות אלה התפרקו בעת נדידות העמים, המלחמות הרבות באזור וחורבנה של הקיסרות הרומית מסוף המאה הרביעית ועד לשנת 476.

עדויות של ממש על הימצאותם של יהודים בגרמניה הגיעו אלינו רק מסוף המאה ה־8 ומראשית המאה ה־9, מימיו של קרל הגדול (Charlemagne). הוא עצמו בא במגע אישי עם סוחרים יהודים והם היו מצויים בפמלייתו. הם אף הואשמו כבר בתקופה קדומה זו כי הם מנצלים את קשריהם האישיים אתו לשם השגת השפעה וטובות הנאה מעבר לאלו שהם ראויים לקבל. בואם של סוחרים יהודים אלה היה קשור במאמציהם של קרל הגדול ויורשיו לפתח את הסחר. מדיניות זאת נתנה דחיפה חדשה להתרחבות חיי העיר. בצומתי הנהרות ריין ומזו נעשו בזמנו של קרל פעולות מסחריות גדולות יותר מאשר בכל מקום אחר באירופה הנוצרית באותם ימים. בשל מדיניות זו באו לאזורים אשר היו בשליטתו סוחרים מאומות שונות ובכללם יהודים.

מהו מקורם של סוחרים־מהגרים אלה, אשר הם ככל הנראה אבותיו של היישוב היהודי בגרמניה בימי־הביניים, ובאילו דרכים באו לגרמניה? רוב החוקרים סוברים כי הם הגיעו משני מקורות הגירה עיקריים ובשני מסלולים: מסלול מזרחי־דרומי, שעיקרו מאיטליה, ומסלול דרומי, שעיקרו מצרפת, ולכך יש מספר הוכחות.

גם המסורת התרבותית של יהדות אשכנז – כפי שהיא עולה ממקורותיהם של בני המאה ה־11 – מעידה בבירור כי במרכז זה מצויות היו מסורות תרבותיות ורוחניות שונות. לעובדה זו הייתה השפעה מכרעת על אופיין של הקהילות בדורות ראשונים. ר' נתן בן מכיר מספר במפורש על חכמים שהיגרו מקהילת ארל (Arles) אשר בפרובנס, ושהביאו עמם את מנהגי מקומם. המסורות הספרותיות המגוונות מלמדות גם הן על

מסורות שונות שהיו מקובלות בקרב חכמי אשכנז הראשונים. יש לציין כי כמה מחכמי צרפת הקדומים הושפעו בבירור מן המורשה של יהודי המזרח ולא ממורשתם של יהודי איטליה וגרמניה; עם קבוצה זו נמנים שני הגדולים שבחכמי צרפת הקדומה: ר' אליהו הזקן בן מנחם ור' יוסף טוב עלם.

העובדה שבקהילות אשכנז עצמן היו הבדלים בתחומים שונים בין המסורות המשפחתיות מסייעת גם היא במידה רבה להנחה שהם היגרו ממקומות שונים וינקו ממורשות תרבותיות אחדות. אף שאין בעדויות לסוגיהן השונים כדי לצייר תמונה ברורה על מוצאם ומקורות הגירתם של יהודי גרמניה בדורות הראשונים לצמיחת יישוביהם, יש בהן כדי ללמד כי מקורות אלה מגוונים היו, וככל הנראה יש למנות עמיהם גם את יהדות צפון צרפת. בין בניה של יהדות צרפת היו גם מהגרים מן הדרום ובמיוחד מפרובנס.

אופיין של ההגירות אל גרמניה במאות ה-9 וה-10 המקורות שהגיעו אלינו בדבר אופיין של ההגירות הראשונות אל גרמניה אינם רבים, אך נשתמר בהם מידע חשוב לא רק על אופי ההתיישבות אלא גם על אופיין של הקהילות הראשונות ועל דרך התבססותן.

ההגירות הראשונות היו קטנות: מספר סוחרים אמידים ואנשים שנלוו אליהם. קבוצות קטנות מעין אלה הן שהיו את הגרעין הבסיסי של הקהילה היהודית המקומית, ורק לאחר מכן הצטרפו אליהן מהגרים נוספים, שאף הם ברובם עסקו במסחר. עדויות על הגירתם של יחידים ועל התרכזותם של מספר מהגרים סביב אישיות אחת מצויות הן במקורות חיצוניים והן במקורות פנימיים. ברבע הראשון של המאה ה-9 נתן לואי החסיד, בנו של קרל הגדול, פריווילגיה ל'רבי דומאטוס ושמואל קרובו', שלקחם כדבריו תחת חסותו. בכתב זכויות אחר שנתן לואי נזכרו 'דוד ויוסף עם חבריהם' (cum pares eorum). בפקודה שלו משנת 839 ציווה לתת לאחד היהודים ולבניו תעודות מלכותיות: 'שעל ידיהן נודיע ונצווה כי העברים הנזכרים וזרעם יהיו אדוניהן ובעליהן של האחוזות הנזכרות וכל השייך להן'. אמנם ברוב המקורות האלה אין ביכולתנו לקבוע בבירור לאיזה תחום של הממלכה הקרולינגית הם נוגעים, אך ברור כי חלק מן המהגרים הגיע בדרך זו אל גרמניה. בדומה לכך תיאר ר' אלעזר מוורמייזא, שהחזיק במסורות משובחות מאשכנז הקדומה, את הגירתה של משפחת קלונימוס המיוחסת מלוקה למגנצא בראשית המאה ה-10.

בדרך כלל היו המהגרים סוחרים אמידים, ומקצתם אף נמנו עם משפחות אשר היו מיוחסות בתורתן ובמעמדן כבר בארצות מוצאן. המהגרים נתקבלו בסבר פנים יפות על ידי השליטים הקרולינגים, שעודדו אותם להגר ואף נתנו להם לשם כך כתבי זכויות שונים. זאת בשל רצונם להגדיל את הסחר בממלכתם. צרכים שונים, בעיקר דתיים,

הם שגרמו ככל הנראה למהגרים אלה להביא עמהם אנשים נוספים. מעמד של בכורה ניתן בתחומים הרבה לראש המשפחה ולבניו. בהדרגה גדל גרעין זוטר זה והצטרפו אליו סוחרים אחרים. כך צמחו ועלו הקהילות היהודיות הראשונות בערי גרמניה.

עדות נוספת להגירתן של משפחות בודדות ולהתיישבותן במקומות שונים היא אוכלוסייתן הקטנה של הקהילות השונות. לעתים מנו קהילות אלה משפחות בודדות בלבד. מציאות זו מסבירה מדוע מקורות רבים באופן יחסי מאותה תקופה עוסקים בשאלת התפילה בציבור בעשרה ובקושי לקיים מניין. כמה מן התקנות המיוחדות לרבנו גרשום מאור הגולה מלמדות גם הן על אוכלוסייתן הקטנה של הקהילות באותם ימים.¹

קהילות אלה גדלו בהדרגה במחצית השנייה של המאה ה־10 ובמיוחד במאה ה־11. בדיקת קורותיהם של חכמים מלמדת כי מספרם הממוצע של הילדים במשפחתם היה ארבעה, והמדובר באלה שלא נפטרו בקטנותם. ממוצע דומה מצוי ברשימות הנספים בגזרות תתנ"ו.

הגירות אלה והגידול ההדרגתי במספר בני הקהילות מסבירים את ההתפתחות של מוסדות שונים בקהילה. כך למשל חוזרת ונשנית התופעה של ערעור רבים מבני קהילה על זכות המעורפיה (המונופולין) שהחזיקו בידיהם יחידים עד אותם ימים. קהילות שונות שוב לא היו נכונות להכיר בה, אלא חפצו לבטלה או למכרה בממון למי שכבר החזיק בה בעבר ואף למי שקיבלה בירושה מאביו. אין לתופעה זו הסבר אלא בתהליך היווצרותן של הקהילות ובגידולן המתמשך. ככל הנראה קשורה במציאות זו גם צמיחתם ועלייתם של עיכוב תפילה וחרם היישוב, כפי שיידון להלן. לעומת זאת בתחום חיי הרוח ובמידה רבה גם בהנהגה המדינית של הקהילות – כולל ייצוגן בפני השלטונות – נשתמרה עמדת הבכורה של המשפחות המיוחדות לדורות הרבה, עד גזרות תתנ"ו (1096).

מאמצע המאה ה־9 ועד סוף המאה ה־11 הגיעו אלינו ידיעות על קרוב לעשרים קהילות יהודיות ברחבי גרמניה. הן היו מצויות בעיקר בשני מרכזים: האחד בעמק הריין ובסביבה הקרובה אליו (עמהן נמנו הקהילות החשובות של מגנצא, וורמייזא, שפיירא, קלן, טריר ובון); והאחר בצפון־מזרח (עם הקהילות שבאזור זה נמנו: מגדבורג, האלה, המלן ומרסבורג שעל גדות האלבה והזאלה). היישוב היהודי שבצפון־מזרח מאוחר בדרך כלל מזה שבקהילות שבעמק הריין ובסביבתו. עלייתן של ערים אלה והפיכתן למרכזי מסחר חשובים משכו את היהודים אליהן. בואם נתקבל ברצון על ידי השליטים המקומיים, באשר הם ראו בהם גורם מסייע לפיתוח הסחר ולהרחבתו. ככלל ייסודן וצמיחתן של קהילות ישראל בגרמניה קשורים במישרין בהתפתחות הכלכלית שחלה

1 אסמכתאות לכל אלה ראה: א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשס"א³, עמ' 1–23.

באזוריה השונים ובעריה. גידולה של הפעילות המסחרית באזור מסוים הוא שמשך את היהודים אליו, והיה להם חלק בהמשך אותה התפתחות.

מה היה מספרם של יהודי גרמניה בתקופת בראשית ז'ו? שאלת הדמוגרפיה בכללותה היא אחת הבעיות הסבוכות ביותר בחקר תולדות עם ישראל בימי הביניים. בשל היעדרם של מקורות ברורים, אין בידינו אלא להסתמך על אומדנות משוערים. האסמכתאות הטובות ביותר העומדות לרשותנו הן הכרוניקות על הגזרות בתתנ"ו ורשימות האנשים שנספו באותן גזרות שנשתמרו בספרי זיכרון. את מספרם המשוער של יהודי גרמניה ערב הגזרות בשנת 1096 נראה לאמוד בכ־20,000–25,000 איש, והוא גדל באופן ניכר במהלך המאה ה־12. בסוף המאה ה־10 היה מנינם כ־5,000 איש. אף על פי שמבחינה כמותית לא היה זה מרכז גדול – וודאי שהוא נפל בגודלו מכמה מרכזים אחרים של התפוצה היהודית, בעיקר במדינות הח'ליפות המוסלמית – גדולה הייתה השפעתו לדורות בתחומים שונים של חיי הרוח והחברה של יהודי אשכנז, כולל בקביעת יסודותיו של הארגון הפנימי.

היסודות והתחלות של הארגון הקהילתי

מתי החלה הקהילה היהודית בגרמניה ובצרפת לפעול ולתפקד כגוף ציבורי אשר נטל על עצמו אחריות הן כלפי פנים (קביעת הארגון והסדרים) והן כלפי חוץ (ייצוגה של הקהילה לפני השלטונות)? קשה לתת על כך תשובה חד־משמעית. במקורות ההלכתיים מסוף המאה ה־10 – ובמיוחד בתשובותיהם של ר' משולם בר' קלונימוס ושל רבנו גרשום מאור הגולה – מופיעה הקהילה כגוף המחזיק בידו סמכויות רבות. הדעת נותנת שמקצתן היו מקובלות כבר במאה ה־9, שהרי בהיעדר הסכמה ונוהג לא ניתן היה לקיים מצוות וסדרים אשר היהודים באותה עת ראו אותם בגדר מצווה המוטלת על הכלל, כגון הקמתו וניהולו של המוסד המרכזי בקהילה: בית הכנסת. קשה להניח שלא ראו חובה לעצמם לדאוג למוסדות אחרים, ובהם מקווה ובית קברות, ולגבות מסים לצורך החזקתם של מוסדות אלה. מסתבר כי מיד עם בואן של מספר משפחות סוחרים אל הערים השונות הן הקימו יסודות ראשוניים לארגון הקהילתי.

על כל פנים במקורות הנזכרים מן המחצית השנייה של המאה ה־10 הקהילה מופיעה כגוף המחזיק בידו פונקציות רבות ומגוונות. כמו כן נזכרים סדרים ומנהגים בתחומים רבים של החיים, שנתגבשו ועוצבו בהדרגה בדורות שקדמו. כמה מיסודותיה של הקהילה באשכנז משותפים לה ולקהילות ישראל שבארצות האסלאם,² אך במקצתם יש קווי ייחוד האופייניים ליהדות אשכנז לבדה, כולל תקנות שמטרתן למנוע תחרות

2 השווה: מ' בן־ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם: קירואן 800–1057, ירושלים תשנ"ו.

בין בני הקהילה ולהגן על זכויותיו של הפרט. בין המפורסמות שבהן יש להזכיר את המערופיה, חרם היישוב ועיכוב התפילה. למערופיה הייתה משמעות כפולה: מתן מונופול לאחד מבני הקהילה לסחור בסחורות מסוימות ומתן מונופול לאחרים לסחור עם לקוחות נכרים מסוימים. אין לתקנה זו כל הצדקה מבחינה משקית וכלכלית, שהרי היא מונעת תחרות חופשית בין הסוחרים. מטרתה העיקרית הייתה למנוע תחרות בין בני הקהילה ובכך לאפשר לסוחרים להרוויח יותר במשאם ומתנם עם נכרים ולמנוע איבה וקנאה בין בני הקהילה עצמם. אין לשכוח כי עיקר הסחר של בני הקהילה לא היה בינם לבין עצמם אלא בינם לבין שכניהם הנוצרים. מניעת תחרות פגעה בעיקרו של דבר בצרכנים הנכרים והגדילה את רווחיהם של היהודים. גם חרם היישוב – שמשמעו זכותו של מי שדר בקהילה להטיל וטו על התיישבותו של מהגר חדש – נועד לשרת אותה מטרה, דהיינו למנוע תחרות כלכלית. בעלי מונופולין השתדלו למנוע ממתחרים העוסקים במסחרם להתיישב עמם ולהצטרף לקהילה. מאוחר יותר הסבירו חסידי אשכנז שמטרת חרם היישוב היא להרחיק יסודות שליליים מבחינה דתית ומוסרית, אך זהו הסבר שבדיעבד.

בדיקת ההתפתחות של המערופיה מלמדת כי כבר בראשית המאה ה־11 קמו עוררין על נוהג זה בין בני הקהילה, וכי בהדרגה הלך המוסד ולבש צורה חדשה. במקורות הקדומים עדיין כוחו גדול ואבות מורישים אותו לבניהם – כך הייתה המערופיה בתחילתה מעין אחוזה משפחתית. אך כבר במחצית הראשונה של המאה ה־11 לא הייתה הקהילה מוכנה להעביר את המערופיה באופן אוטומטי מאב לבנים. היא הייתה מוכנה להמשיך את ההסדר עם הבנים בתנאי שהם ירכשו את זכות המונופול מן הקהילה. יתר על כן, מתשובותיו של רבנו גרשום מאור הגולה עולה בבירור כי בקהילות רבות בוטל כליל נוהג המערופיה. גם חרם היישוב עורר פולמוס רב ובמאה ה־12 ולאחריה קמו חכמים גדולים שהתנגדו לו.³

תופעות אלה מעידות בבירור שלא רק מורשה קדומה עמדה בפני האבות המייסדים, אלא בעיקר מציאות חברתית כלכלית מסוימת. הסוחרים העשירים שקיבלו כתבי זכויות מן השליטים הנכרים חילקו ביניהם את ענפי הפרנסה השונים, ובהיותם מעטים ובעלי סמכות גדולה הגדילו בדרך זו את רווחיהם ושמרו על הרמוניה ואחוזה בין בני הקהילה המעטים. עם גידולן של הקהילות ובואם של מהגרים חדשים, שלא היו קשורים באבות המייסדים, עלתה מדרך הטבע התמרמרות גדולה על הנוהג של המערופיה, שקיפח סוחרים חדשים. שלום הבית התערער ונמצאה המערופיה מביאה קללה יותר מאשר

3 על חרם היישוב ראה: ש' שוורצפוקס, 'השתלשלותו של חרם היישוב – ראייה מזווית אחרת', א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), ספר יובל לשלמה סימוןסון, תל־אביב תשנ"ג, עמ' קה-קיו, ושם ספרות קודמת.

ברכה מן הבחינה הקהילתית. נותר רק האינטרס הצר של אותן משפחות שהחזיקו בידן את המעורפיה, אך קשה היה להן לכפות את רצונן על הקהילה כולה, שמספר אוכלוסיה גדל בינתיים. מכאן הנסיגה המהירה מן המונופול שהוקנה דורות מעטים בלבד לפני כן למשפחות מסוימות.

עדות חשובה על המתח הרב ששרר בקהילות מסוימות, כולל קהילת מגנצא המפוארת, בעקבות המאבק בין המשפחות המיוחסות למהגרים ולסוחרים החדשים נשתמרה באחת מסליחותיו של גדול פייטני אשכנז הקדומה, ר' שמעון בן יצחק בן אבון, שחי ופעל בסוף המאה ה-10 ובראשית המאה ה-11. הוא סיפר על מהומה שקמה בבית הכנסת ועל אנשים 'הבוטחים על חילם' – כלומר עשירים – אשר קמו ויצאו נגד ההנהגה המסורתית של הקהילה.⁴ מסתבר שזכויות היתר של המשפחות המיוחסות, שהנהיגו באופן מסורתי את הקהילות מראשית התהוותן, היו גורם עיקרי לאותו ריב עז שהביא את ר' שמעון להתקיף את הסוחרים הללו בעצמה רבה ובחריפות נדירה.

מנהג עיכוב התפילה היה מבוסס על הכרה בזכותו של כל אחד מבני הקהילה באשר הוא להפסיק את התפילה בבית הכנסת עד אשר תיבדק תלונתו. העדויות המפורשות הראשונות עליו באשכנז הן משנות השלושים והארבעים של המאה ה-11, בשתיים מתשובותיו של ר' יהודה הכהן. אך בשתייהן הוא מתואר כמנהג מקובל ומוכר. מכאן שזמנו קדום יותר, וככל הנראה נהג כבר במאה ה-10.

מנהג זה משך את תשומת לבם של חוקרים בדורות עברו ובימינו אלה, שהרי התפילה בציבור תפסה מקום מרכזי בעבודת הקודש של קהילות ישראל בימי הביניים. כיצד ניתנה לכל אחד מבני הקהילה זכות לפגוע בעבודת קודש זו ולחללה, ולעתים אף בשל טענות שחשיבותן משנית, ומה עוד שעיקוב התפילה עורר לעג וקלס בחברה הנוצרית הסובבת? גם אם ניתן לגלות את שורשיו של מנהג זה בארץ-ישראל בזמן התלמוד, הוא לבש בגרמניה אופי מיוחד, בשל השימוש התכוף בו ובשל עצמתו. לעתים הוא עורר שערוריות גדולות, ולא בכדי ניסו לצמצם את זכות השימוש בו.⁵ מדוע זכה מוסד עיכוב התפילה לפופולריות רבה בקהילות אשכנז? מסתבר שהדבר נבע בראש ובראשונה מאופייה של ההתיישבות היהודית בגרמניה בראשיתה, במאות ה-9 וה-10.

4 על סכסוך חריף זה ראה: א' גרוסמן, 'עבריינים ואלמים בחברה היהודית באשכנז הקדומה והשפעתם על סדרי הדין', שנתון המשפט העברי, ח (תשמ"א), עמ' 135–152, במיוחד עמ' 142–144.

5 על עיכוב התפילה ראה: א' גרוסמן, 'ראשיותיו ויסודותיו של מנהג עיכוב התפילה', מלאת, א (תשמ"ג), עמ' 199–220; מ' בן-ששון, 'הצעקה אל הציבור בבית הכנסת בארצות האסלאם בראשית ימי הביניים', ש' אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 327–350. בשני מאמרים אלה נזכרת ספרות קודמת.

כאמור, הקהילות היו קטנות מאוד באוכלוסייתן, ונעדרה בהן מסורת של סדרי הנהגה. בקהילות כה קטנות קשה היה להקים בית דין מסודר שתהא לו סמכות לכופ רצונו על הציבור כולו ולמנוע מעשי עוול, ואילו פנייה לערכאות של גויים נתפסה כמעשה חמור. מנהיגי הקהילות לא יכלו לעמוד מנגד ולהחריש, ולכן נקטו צעד כה קיצוני של מתן רשות להפריע לתפילה ולדרוש מבאי בית הכנסת לשמש בבחינת בית דין השומע את הטענות ודואג לעשיית צדק. אמנם היה בעיכוב התפילה משום חילול הקודש, אך בסופו של דבר תיקון העוול צמצם את השנאה, ואז יכלו להתקבל תפילת העדה ותחנוניה ונשמר האידאל של 'קהילה קדושה'.

סיוע לתפיסה זאת מצוי בעובדה שעם גידולן של הקהילות וביסוס מוסדות משפטיים בהן, קטנה החיוניות של מוסד זה, וניכרת מגמה ברורה לצמצם את כוחו. עדות ראשונה לכך מצויה כבר בתקנות המיוחדות לרבנו גרשום מאור הגולה.

חלקם של חכמים בעיצוב שלטון הקהל

המנהיגים הראשונים, מייסדי הקהילות, הביאו אתם סדרים שהיו מקובלים בארצות מוצאם ונטעו במקומם החדש, בהוספות ובשינויים המתחייבים מן המציאות החברתית והכלכלית החדשה ומהמקובל בחברה הנוצרית הסובבת – בעיקר באיטליה – בתחום הארגון הציבורי. כמה מהיסודות הללו מקורם במסורת ארץ־ישראלית קדומה. חכמי ישראל הראשונים שבאשכנז ופרנסי הקהילות ראו בקיומה של הקהילה היהודית וביצור כוחה משימה קדושה שהיא ערובה להמשך קיומו של העם היהודי המפורד ומפורד בגלות. קטנות הקהילות וחולשתן עשו משימה זו קשה ודחופה. קיומם של מוסדות הקהל ויכולתה של ההנהגה, שהייתה מורכבת לעתים מהדיוטות, לכפות את רצונה על בני הקהילה כולה עמדו במבחן מתמיד והיו סלע מחלוקת קשה. אינטרסים כלכליים שונים, מסורות תרבותיות מנוגדות ומאבקי כוח עולים בבירור מהמקורות של אותם ימים.

טיבו של שלטון הקהל ומידת סמכותו נדונו בקיצור רב בספרות התנאים, ובמידה פחותה מכך בתלמודם של האמוראים. אף דיונם של גאוני בבל בנושא זה מועט הוא. ארגון של הקהילות בבבל עצמה שונה היה מזה שבאירופה. לעומת זאת צמיחתן של הקהילות בצפון אפריקה ובאירופה וארגון השלטון העצמי בהן חלו בד בבד עם הקמתם של מרכזי תורה במקומות אלה וצמצום קשריהם עם ישיבות בבל. היעדרה של מסורת הלכתית מחייבת היה אחד הגורמים לבירורים המרובים בסוגיה זו בספרות הרבנית של ימי־הביניים ובעיקר בספרות השו"ת. רוב חכמי אשכנז הראשונים נזקקו לבעיית סמכותו של שלטון הקהל. תשובותיהם מורות על התפתחות שיש בה כדי ללמד על מקומה של הקהילה בתודעתם: אצל כל חכם המאוחר לחברו בולטת יותר המגמה לחזק שלטון זה ולבססו.

הקהל כבית דין: ר' משולם בר' קלונימוס, רבנו גרשום מאור הגולה ור' יוסף טוב עלם הראשון בין חכמי אשכנז שנשאל על סמכות שלטון הקהל הוא ר' משולם בר' קלונימוס, במחצית השנייה של המאה העשירית. הוא קבע את הבסיס ההלכתי לשלטונו של הקהל, בהחילו עליו את קביעתם של התנאים והאמוראים 'הפקר בית דין הפקר', כלומר מבחינה משפטית נתפס הקהל כבית דין, ומכאן שסמכותו כסמכות בית דין היא. קביעה זו – ראיית הקהל כבית דין – שימשה נר לרגלי החכמים שפעלו אחריו באשכנז ובצפון צרפת, לפחות בשני הדורות הבאים; זאת אף שמוסד הקהל אינו זהה תמיד עם בית הדין ופעל לעתים באותה קהילה עצמה בצדו של בית הדין.

במקורה, בספרות התלמוד, יוחדה זכות 'הפקר בית דין' לחכמים מובהקים ולבית דין. העברתה למוסד הקהל יש בה משום חידוש, שהרי לעתים לא היו חבריו תלמידי חכמים של ממש. להכרעה זו חשיבות רבה: פרנסי הציבור הושוו לתלמידי חכמים ולבית דין, ואף זכות חקיקה (תקנות הקהל) ניתנה להם.

בתשובתו של ר' משולם אין ראייה זו מוכרחת: המנהיגים מכונים בשאלה 'גדולי הקהל' ו'ראשי הקהל', ומקום יש לבעל דין לחלוק ולפרש כי במקרה זה תלמידי חכמים, 'גדולים בתורה', הם ששימשו כראשי הקהילה, ולכן העניק להם ר' משולם זכות זו. ועדיין ספק אם רשאים אנו ללמוד הימנה על הכלל. חשובה לכן הכרעתו הברורה של רבנו גרשום מאור הגולה, שפעל במגנצא בדור שלאחריו (נפטר 1028), כי זכות זו ניתנת לכל קהל וקהל:

ואם תאמר: כי אמרינן הפקר ב"ד [בית דין] הפקר, ב"ד חשוב כגון שמאי והלל, אבל האידנא [עכשיו] – לא; ליכא למימר הכי [אין לומר כך]... [שאפילו קל שבקלין] ונתמנה פרנס על הצבור הרי הוא כאביר שבאבירים. הלכך, מה שעשו הקהלות גזירתם גזירה ומעשיהם מעשה, ואין לשמעון לעבור על גזירתם.⁶

לקביעה זו חשיבות מרובה. בקהילות שונות באשכנז באותם ימים – שבחלקן הייתה האוכלוסייה קטנה מאוד – לא היו חכמים מובהקים. רבים יכלו לערער על סמכותו של הקהל בטענה שאין אנשיו בני תורה, ושהכרעותיהם הן שלא כדין ואינן תקפות. הנחת היסוד שעליה השתיתו חכמים קדומים אלה את שלטון הקהל היא הזדהות עם ההווה הדתית והלאומית של 'כנסת ישראל'. הקהילה היא ערובה לשימור הזהות היהודית והקיום היהודי בארצות הגלות, ומכאן תפיסתה כ'קהילה קדושה', תוך התעלמות מכישוריהם של המנהיגים.

מתשובה זו של רבנו גרשום ומתשובות אחרות שלו ושל ר' משולם נמצאנו למדים על

6 תשובות חכמי צרפת ולותיר, מהדורת י' מילר, וינה תרמ"א, סימן צו.

מנהגים הנוהגים 'ברוב קהלות ישראל', ולא בכולן, כי לבני הקהילה הייתה זכות לתקן תקנות לעצמם.

השאלות שהופנו אל ר' משולם ואל רבנו גרשום עוסקות בעיקר במידת סמכותם של פרנסי הקהל בקהילתם, אך ברבע השני של המאה ה-11 עלתה בעיית היחסים הבין-קהילתיים: זכותה של קהילה אחת להתערב בסדרים של חברתה ולכוף עליה את תקנותיה. קהילות אחדות שגדלו במניין אוכלוסייה, ושתלמידי חכמים נמנו עמם ('ריבוי מניין', 'ריבוי חכמה'), תבעו מעמד של בכורה וזכות השפעה גם על קהילות סמוכות. ר' יוסף טוב עלם (Bonfils) הוא ככל הנראה הראשון מבין חכמי גרמניה וצפון צרפת שנדרש לבעיה זו, ובעקבותיו דנו בה חכמים אחרים. חכם זה, אשר פעל במרכז צרפת ובצפונה וצעיר הוא אך במעט מרבנו גרשום, עסק יותר מקודמיו בבעיות הקשורות בארגון הפנימי של הקהילות. תשובותיו מלמדות על קשייו של שלטון הקהל בשליש הראשון של המאה ה-11 ועל חלקו הרב של חכם זה עצמו בעיצוב יסודותיו. ברורה מגמתו לחזק שלטון זה ולבססו. בתקיפות רבה יצא נגד ניסיון של קהילה אחת להתערב בסדרים של קהילה אחרת, ועוד נשוב לכך להלן.

כר' משולם ורבנו גרשום ביסס ר' יוסף טוב עלם את שלטון הקהל על העיקרון של 'הפקר בית דין הפקר'. אמנם הוא הוסיף עיקרון אחר: 'בית דין מכין ועונשין שלא מן הדין', אך גם ממנו משתמע שהוא ראה את מקור כוחו של הקהל בתפיסתו כבית דין. ראייה זו חוזרת ועולה באותה תשובה כולה. יתר על כן, במקום אחד לא הבחין בין השניים, וכינה את הקהל 'בית דין', אף שברור כי כוונתו לשלטון הקהל.⁷ שינוי בתפיסה זו מצוי בתשובתם של שניים מגדולי חכמי אשכנז: ר' יהודה הכהן ור' אליעזר הגדול, שפעלו במגנצא ברבע השני של המאה ה-11, ואף שעדיין ספק אם הבדל עקרוני כאן, ראוי הוא לתשומת לב. הם לא ביססו את סמכות הקהל כקודמיהם על הקביעה 'הפקר בית דין הפקר', אלא על הברייתא 'רשאין בני העיר להתנות על המידות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתן',⁸ כלומר לקהילה יש זכות לתקן תקנות בדיני ממונות לפי רצון חבריה ולכפות אותן. ראיית הקהילה כיונקת מכוחו של בית דין מבוססת על בסיס דתי-מוסרי. לעומת זאת תפיסת הקהילה כיונקת מכוח בני העיר מתבססת על ראייתה כגוף קורפורטיבי שיש לו זכות כפייה בדיני ממונות. בהדרגה – ובמיוחד במאה ה-12 – נחלש כוחה של ראיית הקהילה כבית דין, ועלה כוחה

7 לתשובת ר' יוסף טוב עלם ראה: תשובות מהר"ם מרוטנבורג, לבוב תר"ך, סימן תכג; ח' סולוביצ'ק, שו"ת כמקור היסטורי, ירושלים תשנ"א, עמ' 66–76.

8 בבלי, בבא בתרא ח ע"ב, ומקור הברייתא: תוספתא, בבא מציעא יא, כג (מהדורת ש' ליברמן, סדר נזיקין, ניוארק תשמ"ח, עמ' 125). ר' משולם ורבנו גרשום לא הזכירו כלל מקור זה. ר' יוסף טוב עלם הביא את שניהם, אך ביסס את כל טיעונו על ההנחה כי כוח הקהל ככוח בית דין הוא.

של התפיסה הקורפורטיבית. לתהליך זה גרמו גם ההתפתחויות המשפטיות באירופה באותה עת, ועוד נשוב לכך להלן.

מבחינת סמכות הקהילה וסדריה עסקו ר"י הכהן ור' אליעזר הגדול בשני עניינים מרכזיים: זכותו של הרוב לכופ את רצונו על המיעוט וזכותה של קהילה אחת לכופ את תקנותיה על קהילה סמוכה. העיסוק הרב בשאלות אלו יש בו כדי ללמד על האקטואליות שלהן. אקטואליות זו נבעה לא רק מתביעותיהן של קהילות שונות למעמד של בכורה, אלא גם מניסיונם של יחידים להתחמק מחובתם לציית להכרעת הקהל ולתקנותיו, בטענה של רצון להתדיין בפני בית דין חשוב יותר.

ר' יצחק בר' יהודה ורש"י

במקורותיהם של חכמי גרמניה מן השליש האחרון של המאה ה-11 שהגיעו אלינו מועט מאוד החומר הנוגע לבעיות הקהל, אך אין בכך כדי ללמד על היזדקקותם לנושא זה. חלק גדול מיצירתם הספרותית אבד, והמועט שנשתמר הגיע אלינו כמעט כולו דרך ספרם של בני מכיר 'מעשה המכיר' (למעט תורתו של רש"י בצרפת, שהגיעה ממקורות אחרים). אחים אלה אספו בעיקר את המנהגים של חכמי מקומם ואת הוראותיהם בהלכות 'אורח חיים' ובדיני איסור והיתר, ומכאן מיעוט המקורות הדנים בנושאים אחרים.

ר' יצחק בר' יהודה, מגדולי החכמים במגנצא במחצית השנייה של המאה ה-11 וראש ישיבתה, הלך בעקבות רבו, ר' אליעזר הגדול. הוא הורה כי חובת הציות לתקנות הקהל היא בגדר מצווה מדאורייתא: 'ומעשה באחד באבלון [שבבורגונדיה] שקדש ריבה [נערה] אחת ורצה לחזור, וקפץ ונשבע שאם גוזרין עליו – לא יקבל. וגזרו עליו בני קהלו והסכימו עמהם בני מיאוייניא [מגנצא], וכנסה לחופה. ואף רבנו ר' יצחק ב"ר יהודה הסכים על ידם, והוא הזקיקן לכך' (כ"י ניו-יורק, בית המדרש לרבנים Rabb. 1077, דף 75). רק ראיית חובת הציות לתקנות הקהל כמצווה מדאורייתא יכולה לשמש הסבר לפסק זה. השבועה נתפסת מבחינה הלכתית כשבועת שווא, כדין נשבע לבטל את המצוות. ואכן ר' משה מקוצי מביא כן ככלל, בשמו של ר' יצחק בר' יהודה. תלמידו של ר' יצחק בר' יהודה, רש"י, פסק כן במפורש: 'כך ראיתי שהנשבע לעבור על דברי צבור – נשבע לשוא הוא... ואע"פ שקדמה שבועתו לגזירתם, שהרי נשבע לבטל את המצוה... שכיון שנשבע לעבור על התורה, הרי נשבע על מה שאי אפשר, שהרי מושבע מהר סיני'.⁹

חשיבות רבה יש לחלקו של רש"י בקביעת יסודותיו ובביסוסו של שלטון הקהל. שאלות רבות בנושא זה הופנו אליו. כקודמיו העניק רש"י לקהל את סמכויותיו של בית

9 תשובות חכמי צרפת ולותיר (לעיל, הערה 6), סימן כד.

דין, אך הוא הוסיף עליהם. לדעת רש"י יש ל'חשובי עיר' מעמד של 'בית דין חשוב', והכרעתם הכרעה גם באותם דברים שחכמים הצריכו בהם 'בית דין חשוב', ואין סתם בית דין ראוי לכך. זכות זו ניתנת לכל 'חשובי עיר ועיר', אפילו יש חשובים מהם בקהילה סמוכה: 'ואפי' יש חשובין מהן בשאר מקומות, אין לנו אלא ב"ד של אותו מקום, דאם כן אין לדבר סוף, שאין לך ב"ד חשוב שלא יהא חשוב ממנו בסוף העולם'.¹⁰ רש"י הוא החכם הראשון שהעניק זכות זו לשלטון הקהל. קביעתו שונה לחלוטין מזו המצויה בתשובתם של רב שרירא ורב האיי בסוגיה זו. להכרעה זו של רש"י יש חשיבות מעבר לנושאים ההלכתיים שלהם זקוקים לבית דין חשוב. היא מונעת טענת מערער שברצונו לקבל הכרעת בית דין יפה יותר שבקהילה אחרת, בהיתלותו בהטפה להליכה אחרי 'בית דין יפה'.

על אף ההתפתחות שתוארה לעיל וההבדלים המצויים בתשובותיהם של חכמים אלה באשר לשלטון הקהל, עדיין ספק אם רשאים אנו לראות בכולם הבדלי דעות עקרוניים. הקביעות צמודות במידה רבה לאירועים שעליהם נשאלו, ויש צורך בזהירות רבה בהסקת מסקנות כוללות מן הדברים. אף על פי כן ברורה מגמתם של האחרונים – יותר משל קודמיהם – לבסס את שלטון הקהל ולחזקו כנגד עוררין: מתן סמכויות של בית דין לקהל (במחצית השנייה של המאה ה-10), העדפתו על בית דין בשאלת הזכות לפסול אותו (במחצית הראשונה של המאה ה-11) וראייתו כבית דין חשוב בכל עיר ועיר (בסוף המאה ה-11), שחובת הציות לתקנותיו היא בגדר מצווה מדאורייתא. מסתבר שיש להסביר התפתחות זו בכמה גורמים: (א) השפעה מבחוץ: יצירת המסגרות הקורפורטיביות בחברה הנוצרית הסובבת. (ב) הקשיים הרבים שניצבו בפני הקהל, ושנבעו בעיקר מגידולן של הקהילות, דווקא בשעה שהקהל נטל על עצמו תפקידים רבים ומגוונים. (ג) המהגרים שהגיעו לגרמניה ממרכזים שונים – בעיקר מערי צרפת ואיטליה – ושהביאו עמם מסורות הלכתיות שונות ומנהגים שונים, ואפשר שגם דרכי ארגונו של הקהל נכללו בתוכם. אף שניתן לגלות יסודות קורפורטיביים מובהקים בשלטון הקהל החל מאמצע המאה ה-11, לא הייתה הקהילה היהודית בימי הביניים קורפורציה כמובנה בחוק הרומי וכפי שהקורפורציה התפתחה בחברה הנוצרית בימי הביניים. לדעת קנת סטאו, הקהילות היהודיות ומנהיגיהן הלכו בעקבות הקומונות שצמחו באיטליה בסוף המאה ה-10 ובראשית המאה ה-11, ושהתפשטו אחר כך בהדרגה לצפון אירופה. סימן ההיכר המובהק של קומונות אלה היה השתתפות קהילתית רחבה בשלטון, על חשבון כוחה של האצולה. ולא בכדי כונו מנהיגי הקהילה באותם ימים 'טובים' במקביל ל־boni homines, כינויים של ראשי האגודות הנוצריות

10 שם, סימן כז. בהגהות מיימוניות, בית המדרש לרבנים בניו־יורק, הנוסח הוא: 'ואם נעשה דבר זה בפני טובי העיר'; ראה: י"ש אלפנביין, תשובות רש"י, ניו־יורק תש"ג, עמ' 266, הערה 17.

באיטליה. מאוחר יותר הושפעו סדרי הקהילות גם מהתפתחות הערים באירופה הנוצרית.¹¹

תקנות קהל ואמצעי ענישה ואכיפה

תקנות הקהילה היו כלי העוזר העיקרי בארגון חיי הציבור בימי הביניים. הן אפשרו למנהיגי הקהילות להתמודד עם בעיות שהתעוררו בשל תנאים חברתיים, כלכליים ודתיים שמקורם בנסיבות היסטוריות חדשות. מקצת התקנות נשאו אופי מקומי וחשיבותן הייתה מעטה, אך רבות אחרות היה בהן כדי להשפיע על דמותה של הקהילה ועל אורח חייו של הפרט. דוגמה קלסית לכך היא התקנה של רבנו גרשום מאור הגולה ובית דינו במגנצא שאסרה לשאת שתי נשים; תקנה זו תוקנה לאחר שהתברר שסוחרים יהודים ששהו תקופות ממושכות בארצות האסלאם נשאו שם אישה שנייה. התקנה נתקבלה במהרה בכל קהילות ישראל שבגרמניה ובצפון צרפת. פרסומו הגדול של רבנו גרשום במאה ה-12, שינק הרבה מההערכה הגדולה שרחש לו רש"י, גרם לכך שגם תקנות מקומיות אחרות שלו נתקבלו בקהילות ישראל שבאשכנז.¹² לקראת סוף המאה ה-11 וביתר שאת לאחריה החליטו קהילות סמוכות להנהיג תקנות משותפות. גידול היישוב היהודי באשכנז ובצרפת והצורך במדיניות משותפת כלפי השלטונות הנכריים – כולל כלפי הערים שהתפתחו במאות ה-12 וה-13 – הגדילו בהדרגה את המגמה של תקנות משותפות לכלל היהודים. התקנות הפכו בהדרגה לאמצעי מובהק של חקיקה וניתן להן תוקף משפטי מחייב כשל הלכה מקובלת ומקודשת. רבות מהן עסקו בענייני מסים, הסדרים כלכליים, יחסים עם נכרים, סדרי בתי הדין ובתי הכנסת. כך הן הפכו למרכיב מרכזי בחיי החברה היהודית.

על אף חשיבותן הגדולה של תקנות הקהל, היו קשיים מרובים בדרך התקנתן

11 ק' סטאו, מיעוט בעולם נוכרי: היהודים באירופה הנוצרית בימי הביניים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 180–181; הנ"ל, 'הקהילה היהודית בימי הביניים לא היתה קורפורציה', י' גפני וג' מוצקין (עורכים), כהונה ומלוכה – יחסי דת ומדינה בישראל בעמים, ירושלים תשמ"ז, עמ' 141–148. ראה גם: S. Morell, 'The Constitutional Limits of Communal Government in Rabbinic Law', *Jewish Social Studies*, 33 (1971), pp. 87–119; על התפתחות הקומונות באיטליה ראה: E. Ennen, *Die europäischen Stadt des Mittelalters*, Göttingen 1972, pp. 112–135; על הזיקה ההדוקה שבין התפתחות הקהילה ובין התפתחות העיר ראה: ח"ה בן-ששון, 'מקומה של הקהילה העיר בתולדות ישראל', העיר והקהילה, קובץ הרצאות שהושמעו בכנס השנים-עשר לעיון בהיסטוריה, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשכ"ח, עמ' 161–178.

12 על תקנות רבנו גרשום מאור הגולה ראה: גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 132–148. על האיסור לשאת שתי נשים ראה: א' גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א², עמ' 122–134.

ובאכיפתן: האם זכאית המנהיגות לבדה לתקן את התקנות הללו? היש צורך בהסכמתם של כלל בני הקהילה ושל חכמים מובהקים? האם חלה התקנה גם על מהגרים חדשים שהצטרפו מאוחר יותר לקהילה, ועל אלה הגרים בסמוך לה? אחד הקשיים העיקריים שניצבו בדורות ראשונים בפני מקבלי התקנות היה ערעור על סמכות המתקנים. רבים מהם היו חסרי כישורים הולמים ותקנותיהם נגדו את ההלכה או את שורת הצדק. היו גם מקרים שאנשים אלימים ותקיפים השתלטו על הנהגת הקהילה, ואכן חכמי אשכנז וצרפת הראשונים הרבו להתמודד עם שאלות אלה. כמה מהם דרשו שיהא 'אדם חשוב' בפורום שקיבל אותן. כאמור רבנו גרשום הגן על תקנות הקהל בצאתו כנגד הטענה שאין למתקנים כישורים הולמים. כפי שראינו לעיל, גם רש"י הלך בדרך זו ודחה ערעורים על תוקף התקנות בשל היעדר בית דין מומחה בקהילה.

אמצעי הענישה של הקהילה היו רבים ומגוונים: קנסות, מלקות, חרמות, ובתקופה מאוחרת יותר ובמקרים נדירים – אף כריתת איברים. עונש המוות, שהיה מקובל במקרים מיוחדים בקהילות ספרד ואולי גם באיטליה, לא היה בגרמניה. במאה ה־13 הזכיר ר' מאיר (מהר"ם) מרוטנברג את מכלול העונשים שעמדו בפני הקהילה, בתארו את העונשים שיש להטיל על בעל שנהג באלימות קשה כלפי אשתו: 'והעושה [המכה] את אשתו יש להחרימו ולנדותו ולהלקותו ולעונשו בכל מיני רידוי ואף לקוץ ידו אם רגיל בכך'.¹³ החרם נתפס כעונש קשה במיוחד. לא זו בלבד שנאסר על בני הקהילה לקיים מגע חברתי וכלכלי עם המוחרם, הוא נתפס כאדם שמוחרם גם בבית דין של מעלה. האופי הסקרלי של החרם היה בו כדי להפחיד את הבריות ולהרתיע אותן. הקהילה הרבתה להשתמש בנשק זה בנסותה לכפות את רצונה על עבריינים שסירבו לציית לתקנותיה ולהחלטותיה. וכבר העיר ר' יוסף טוב עלם במחצית הראשונה של המאה ה־11: 'שאיין יכולין לכוף את הרשעים בזמן הזה אלא בחרם וקנס, והמבטלן מרבה פריצות בישראל'.¹⁴

החרם היה עונש שכיח גם בחברה הנוצרית והכנסייה הרבתה להשתמש בו (excommunicatio). ייתכן שעובדה זו סייעה גם היא לריבוי השימוש בו בחברה היהודית. על כל פנים ההזדקקות לעונשים החמורים הללו בחברה היהודית מעידה גם היא על קשייה של הקהילה בבואה להטיל את מרותה על בניה.

רוב ומיעוט בהנהגת הקהילות

שאלת רוב ומיעוט שימשה סלע מחלוקת קשה ביישום השלטון העצמי של קהילות ישראל באשכנז במאות ה־11 עד ה־13. אחת התקנות המיוחדות לרבנו גרשום מאור

13 תשובות מהר"ם מרוטנבורג, פראג שס"ח, סימן פא.

14 תשובות מהר"ם מרוטנבורג (לעיל, הערה 7), סימן תכג.

הגולה עוסקת בה: 'ואם עושים בני העיר תקנת עניים או תקנות אחרות והרוב מתרצים בדבר מן המהוגנים אין האחרים רשאים לבטל התקנה ולומר נרד עמכם לב"ד. כי אין ב"ד לישב על זה, כי הכל הולך לפי ראות טובי העיר כי כן מנהג קדמונים'¹⁵ – יש כאן הכרה בכוח הרוב מבין ה'מהוגנים' ולא בכוח הרוב בקהילה ככלל. ייחוס תקנה זאת לרבנו גרשום מוטל בספק ושנוי במחלוקת. מכאן הצורך להיזקק למקורות אחרים.

דיון מפורט בשאלה זו מצוי בתשובתם של ר' יהודה הכהן ור' אליעזר הגדול, תלמידיו של רבנו גרשום. הם נשאלו במפורש על זכותו של הרוב לכוף רצונו על המיעוט ('אם רשאים בני העיר לגזור על קצת בני קהלם ולכופם ולהתקן עמם בתקנתם ושלא להפרש [לפרוש] מן הציבור').¹⁶ הם הכירו בזכותו של הרוב לכוף רצונו על המיעוט בכל צורכי הציבור. צרכים אלה עדיפים על האינטרס של הפרט: 'בטל יחיד במיעוטו, והמרובין רשאים להשביע ולגזור ולפדות [בכתב־היד: ולנדות] ולהפקיר ממונו ולעשת סייג לכל דבר'. לקהילה יש סמכות לחייב את כל בניה ולכופם בדרכים שונות לציית לתקנותיה שהתקבלו על דעת הרוב. מהו שיעורו של רוב זה? על כך לא חיוו דעתם. אפשר שיש ללמוד מלשונם – 'כשהקהל מסכימים יחד לעשות סייג וגדר לתורה, אין היחיד יכול להוציא עצמו מן הכלל לבטל דברי המרובים' – כי כוונתם לרוב מיוחס. ומכאן שתורת ההכרעה על פי הרוב הוכרה בקהילות אשכנז כבר במחצית הראשונה של המאה ה־11. אך עיון מדוקדק בלשונם של ר' יהודה ור' אליעזר מלמד כי בעיית רוב ומיעוט במלואה – כפי שנדונה במאות ה־12 וה־13 על ידי חכמי אשכנז וצפון צרפת – לא עלתה עדיין. בקומונות הנוצריות באירופה החלו לעסוק בשאלה זו מסביבות שנת 1100 ואילך. עקרון ההכרעה על פי הרוב בענייני הציבור נתקבל בערי אירופה רק במהלך המאה ה־13. ייתכן כי חילוקי הדעות והגישות המשפטיות השונות שרווחו בסביבתם הם שהביאו להרחבת דיונם של חכמי אשכנז בסוגיה זו באותם ימים.¹⁷ על כל פנים לקביעתם שההכרעה תיעשה על פי הרוב הוסיפו ר' יהודה ור' אליעזר הגבילה ברורה ורבת משמעות: לקהילה סמכות לכוף רצונה בהסכמת רוב בניה, בתנאי ש'הזקנים והגדולים' נמנים עם רוב זה ואינם נוקטים עמדה אחרת. בדבריהם יש אפוא הודאה חלקית בלבד בתורת ההכרעה על פי הרוב. לעומת זאת אין להגביל את קביעתם רק לדאגה לקיום המצוות, שהרי ציינו במפורש: 'לכל אשר יגזרו עליהם'.

במרכז ההתלבטות בסוגיית רוב ומיעוט בקהילות גרמניה וצרפת במאה ה־12 ולאחריה עמדה פסיקתו של רבנו יעקב תם, שראה בקהילה ביטוי של רצון כל בניה. כל

15 L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1964, p. 121 ושם מובאים חילופי נוסחאות.

16 כל־בו, סימן קמב.

17 לדיון מפורט בהתפתחויות אלה ראה: י"ש קפלן, 'רוב ומיעוט בהכרעות בקהילה היהודית בימי הביניים', שנתון המשפט העברי, ב (תשנ"ה–תשנ"ז), עמ' 213–280.

חקיקה צריכה להתקבל בהסכמתו הראשונית והבסיסית של כל פרט ופרט. לכן כל סמכות של כפיית הכלל הייתה מותנית בהסכמה מפורשת קודמת: 'ורשאין בני העיר להסיע ולהפסיד ממון את העובר על הקצבה שקצבו והתנו ביניהם על דעת כולם, שנתרצה בתחלת התקנה ועתה עובר עליה, והוא שעשאוה בחבר עיר [תלמיד חכם מובהק]'.¹⁸

סמכות הקהילה וסמכות על-קהילתית

אהד הסממנים החשובים המייחדים את הקהילה האשכנזית (כולל צפון צרפת) הוא הסמכות הגדולה אשר החזיקו בידן הקהילות השונות. אף אם היו קטנות ביותר באוכלוסייה, הייתה להן אוטונומיה כמעט מלאה לקבוע לעצמן סדרים והנהגות בהתאם לרצונן, מבלי להביא בחשבון את הנוהג המקובל בקהילות אחרות, גם אם אלה עלו עליהן במספר חכמיהן ובאוכלוסייתן. בעיית היחסים הבין-קהילתיים עלתה בעצמה רבה ברבע השני של המאה ה-11. לקראת אמצע מאה זו היו פניות אל ר' יוסף טוב עלם, אל ר' יהודה הכהן, אל ר' אליעזר הגדול ואל חכמים אחרים בשאלת זכותה של קהילה אחת להתערב בסדרים של חברתה. הריבוי היחסי של השאלות מלמד שמדובר בבעיה אקטואלית, שעוררה סכסוכים וחילוקי דעות. הגורם העיקרי לכך היה הגידול של קהילות מסוימות – ובמיוחד אלה ששכנו ליד נתיבי המסחר החשובים ואלה שנערכו בהן ירידים גדולים.

ר' יוסף טוב עלם נזקק מספר פעמים לנושא זה. קביעתו ברורה וחד-משמעית: אין לקהילה אחת זכות להתערב בסדרים של חברתה, אלא אם כן המדובר ב'עבריינות של תורה', כלומר במציאות שבה בקהילה אחת נקבעו תקנות ומנהגים בניגוד להלכה היהודית. אך בכל מקרה אחר אין לקהילה אחת זכות להתערב בסדרים של חברתה. הוא יצא בתקיפות רבה נגד ניסיון של קהילה אחת לבטל חרם שהטילה קהילה אחרת על שניים מבניה, שסירבו לקבל עליהם את פסק הקהל בדבר תשלום מסי המלך: 'נראה לי דכיון שביררו להם הקהל נאמנים ועשו להם תקנה על פי בקיאים וגזרו גזירה בהסכמתם, אין כח לשום קהל להפר ובטל [ולבטל], לא משום ריבוי חכמה ולא משום ריבוי מתירין'.¹⁹

קביעה דומה מצויה בדבריהם של ר' יהודה הכהן ור' אליעזר הגדול. לדעתם אין לקהילה אחת זכות להתערב בסדרי חברתה ב'דברי הרשות... כגון: מס או מידות או שערים או שכר פועלים'.²⁰ בנושאים אלה כל קהילה סוברנית לעצמה, ואין אחרת רשאית לכוף עליה את תקנותיה. רק בשאלת שמירה על קיום המצוות זכות זו קיימת.

18 מרדכי, בבא קמא, רמז קעט.

19 תשובות מהר"ם מרוטנבורג (לעיל, הערה 7), סימן תכג.

20 כליבו, סימן קמב.

ואולם המציאות ההיסטורית הכבידה על בעלי תפיסה עקרונית זאת. סכסוכים בין בני קהילות שונות נפתרו בפנייה אל גדול הדור שהוכר בכל תפוצות ישראל כסמכות על מחייבת. לא הייתה זאת סמכות פורמלית שניתנה לו. ההכרה בגדולתו בתורה היא שגרמה לציבור לקבלו כסמכות עליונה. באמצע המאה ה-12 תיאר ר' יעקב תם את 'גדול הדור' זה כ'בית דין הגדול' שהכול חייבים לציית לו: 'ובזמן הזה מסתבר שהחשוב שבדור נקרא בית דין הגדול. וכן היה אומר רבנו תם שתמיד היו ממנים הגדול שבדור לנשיא... לכך נקרא בית דין הגדול... דאפילו רומי נקרא בית דין יפה, כשאין למעלה ממנו'.²¹

הפעילות המסחרית המשותפת של בני קהילות שונות בירידים אילצה אותם לקבל יחדיו החלטות 'על-קהילתיות' כדי להגן על האינטרסים של סוחרים שנפגעו. עדות ברורה לכך נשתמרה באחת השאלות שהופנו אל רבנו גרשום מאור הגולה. גידולן של הקהילות חיזק את תחושת היחד שלהן. מתן הזכויות על ידי היינריך הרביעי לכלל יהודי גרמניה בשנת 1090 היה גם הוא בבחינת סמל לאחדותן ולשיתוף גורלן. ההתכנסות של סוחרים עשירים ששימשו גם פרנסי קהל בירידים הייתה הזדמנות טובה ללבן את צורכי הכלל. עדות מובהקת לכך נשתמרה בכרוניקה של ר' שלמה בר' שמשון על הגזרות בשנת תתנ"ו (1096), והדברים יובאו להלן. הגזרות במסע הצלב הראשון בשנת 1096 חידדו את תחושת אחדות הגורל היהודי והגדילו את המגמה הריכוזית. תפיסת תקנות רבנו גרשום כמחייבות את כלל יהודי אשכנז, כמובא לעיל, היא הוכחה ברורה לכך. אישיותו הדומיננטית של רבנו תם ופעולתו למען תקנות משותפות לכלל יהודי צרפת היו גם הן ציון דרך חשוב בהתפתחות זו.²²

האם נטלו חכמי אשכנז במאות ה-10 וה-11 חלק בקשרי ההנהגה עם השלטונות? נראה כי לפחות כמה מחכמי אשכנז אכן מילאו תפקיד במגעים עם השלטונות. על ר' שמעון ה'גדול' בן יצחק, חברו של רבנו גרשום, נאמר בספר הזיכרון של קהילת וורמייזא ש'ביטל גזירות' ו'טרח עבור קהילות', וככל הנראה הכוונה לשתדלנות אצל השלטונות.²³

הקיסר היינריך הרביעי נתן את כתב הזכויות לקהילת וורמייזא בשנת 1090 באמצעות

21 פסקי הרא"ש, סנהדרין, פרק ג, סימן מא.

22 על אישיותו של רבנו תם ופעולתו הציבורית ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, ירושלים תש"ס, עמ' 60-93. ראה גם: י"ש קפלן, 'קבלת הכרעות בקהילה היהודית לדעת רבנו תם', ציון, ס (תשנ"ה), עמ' 275-300.

23 ייתכן שיש לקשור לכך את הנאמר עליו ש'היה מלומד בניסים' (מחזור ויטרי, מהדורת ש' הורוויץ, נירנברג תרפ"ג, עמ' 364). על פעולתו הציבורית של ר' שמעון בן יצחק ראה: גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 86-102.

'סלמנוס בישוף היהודים' (Episcopus Judaeorum), הוא ר' שלמה בר' שמשון, שעמד בראש ישיבת וורמייזא אחרי פטירתו של ר' יצחק הלוי. גם הפריווילגיה שהעניק קיסר זה לקהילת שפיירא ניתן באמצעות שלושה תלמידי חכמים מובהקים: ר' יהודה בר' קלונימוס (ככל הנראה ראש ישיבת שפיירא), ר' דוד בר' משולם ור' משה בר' יקותיאל. לדעת איגוס השתתפו חכמי הקהילות במאה ה-11 בהתכנסות במקום הירידיים.²⁴ הנחתו היא כי רבים מהם עסקו במסחר, וממילא באו לשם. בעקבותיהם ראו כל החכמים חובה לעצמם לעשות כן, וביניהם גדולי הדור. הם מילאו תפקיד מכריע בדיונים עם הפרנסים בבעיות הנוגעות לארגון של הקהילות. כן עסקו בשאלות של הלכה שהובאו לפניהם.

אפשר שהנחות אלה נכונות הן, אך אין להן אסמכתא במקורות עצמם. קיומה של מציאות זו במאה ה-12 ולאחריה עדיין אין בה משום הוכחה להקדמתה למאה ה-11. דומה שמצויות גם ראיות לסתור, אף שאינן בגדר ראיות מוחלטות. בכרוניקה של ר' שלמה בר' שמשון על גזרות תתנ"ו מסופר: 'ושם היה הפרנס ראש לכולם הנדיב שבנדיבים וראש לכל המדברים מר יודא בר' אברהם יועץ וחכם ונשוא פנים. וכשהיו כל הקהילות באים לקלוניא לשווקים ג' פעמים בשנה, והיה הוא מדבר בראש כולם בבית הכנסת, והם שותקים בפניו ומבינים את דבריו. וכשמתחילין ראשי הקהילות לדבר דבריהם, ויהיו גוערין כולם ומהססים אותם לשמוע לדבריו'.²⁵ מר יהודה, ראש המדברים, פרנס חשוב הוא, אך לא גדול בתורה. גדולה כזאת איננה נרמזת כאן. הוא מכונה 'מר', ולא 'רב' (ובכרוניקות הללו הקפידו על מתן תארים), ולא מצאנוהו בספרות ההלכה ששרדה מתקופה זו. קשה להלום תיאור זה עם הימצאותם של חכמי אשכנז הגדולים באותו מקום. יתר על כן, מאחת השאלות שהופנו אל רבנו גרשום מאור הגולה משמע שהוא עצמו לא היה נוכח בעת ההתכנסות ביריד. קרוב הוא שאף חכמים גדולים אחרים לא היו שם, שאם לא כן היו השואלים – המעוניינים באישור הגזרה, כפי שעולה מן השאלה – מציינים כי החרם נעשה גם על דעתם של אלה. גם שאלה שנשלחה אל רש"י מכינוס ביריד מלמדת שלא נכח במקום. ייתכן כי שאלה נוספת מיריד נשלחה אל ר' יהודה הכהן, ומכאן שאף הוא לא היה בכינוס שם.

חכמי אשכנז וצפון צרפת במאות ה-12 וה-13 נזקקו אך מעט למשנתם של חכמי המאה ה-11 בכל הנוגע לסמכותה של הקהילה, ובמיוחד לדיונים בבעיית רוב ומיעוט. אין בכך ללמד על מידת הזדקקותם של חכמי אשכנז הראשונים לשאלות הקשורות בארגון הקהילה או על היחס למשנתם. תופעה זו אופיינית ליצירתם הספרותית בכללה. יוקר יריעות הקלף ששימשו לכתיבה צמצם במידה רבה את הפצת תורתם באשכנז

I.A. Agus, *The Heroic-Age of Franco-German Jewry*, New York 1969, pp. 214–218 24

א"מ הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"א, עמ' מז. 25

אברהם גרוסמן

עצמה עוד במאה ה־11. הגזרות בשנת 1096 הביאו לאבדן חלק גדול של עיזבונם הספרותי, והשרידים המעטים נעלמו בחלקם מעיניהם של חכמים מאוחרים. אפשר שאף להתפשטות הגדולה של היצירה הספרותית של בעלי התוספות חלק בתהליך זה. המתודה הלימודית שלהם וגם דרכי הפסק שונים מאלה של חכמי אשכנז במאה ה־11. תורת האחרונים דחקה במידת מה את תורתם של הראשונים. על כל פנים למשנתם של חכמי אשכנז הראשונים היה חלק מכריע בעיצוב דרכי ארגון של הקהילות.

הנהגת הפרנסים בקהילות צפון צרפת במאות ה-11 וה-12: 'טובי הקהל' ו'זקני הערים'

א

במאמרו 'היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה' הדגיש יצחק בער את השפעת המוסדות העירוניים שקמו בערי אירופה שמצפון להרי האלפים, על ארגונה של הקהילה בערים אלה. הוא הצביע על כך שבעוד שניתן להבחין בבירור בהשפעה זאת מן המחצית השנייה של המאה ה-12, הרי לגבי התקופה שקדמה לה קשה לחרוץ משפט חד-משמעי, ואף ייתכן כי היו קיימות השפעות גומלין.¹ לעומת זאת הדגישו יצחק בער ושלום בארון את מורשת הארגון של הקהילה כפי שעוצבה בארץ-ישראל בשלהי הבית השני ואת השפעתה על ארגון הקהילות בימי-הביניים.² בין אם השפיעה מורשה זו במישרין על עיצובן של הקהילות, בגין קיומם הרצוף של מוסדות הקהילה, ובין אם השפיעה באמצעות קטעי מובאות ממקורות המשנה והתלמוד, שחכמי ישראל נהגו להתאימם באמצעות השו"ת לצורכי המקום והזמן המשתנים, אין ספק כי בעיני בני הדורות של רבנו גרשום מאור הגולה (רגמ"ה), רש"י, ר' יעקב ב"ר מאיר (רבנו תם), ר' אליעזר בן יואל הלוי (ראבי"ה) ור' מאיר ב"ר ברוך (מהר"ם) מרוטנבורג היה למורשה זו תפקיד חשוב. בני הקהילה האמינו כי במורשתם בא לידי ביטוי ייחודו של ישראל בגויים; הייתה זו ראייה כי מוסדות הקהילה משקפים את האחדות הכוללת של העם, כפי שעיצבה אותה הנהגת החכמים. לא הייתה בכך סתירה למציאות, אף שההתפתחות ההיסטורית הביאה עמה שינויים באופיים של המוסדות, תוך כדי התאמתם לאילוציה של המציאות.

חוקריה הראשונים של הקהילה היהודית עשו את מחקרי אנרי פירן ופרנסואה גנסהוף

* נוסח מקוצר של מאמרו של א' גראבוים שנתפרסם בספר הזיכרון לחיים הלל בן-ששון (ר' בונפיל, מ' בן-ששון ו' הקר [עורכים], תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי-הביניים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 303-314). לשם עדכון נוספו כאן בהערות כמה מחקרים שנתפרסמו מאז ראה אור המאמר לראשונה.

1 'בער, 'היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי-הביניים', ציון, טו (תש"י), עמ' 41-1.

2 S.W. Baron, *The Jewish Community*, 3 vols., Philadelphia 1942

על התפתחות הערים³ יסוד להשוואותיהם. עתה מתבסס המחקר ההשוואתי של ערים ומוסדותיהן במערב אירופה על מערכת מגוונת של מחקרים על ערים שונות, ומחקרים אלה מאפשרים לראות את התפתחות הערים בדרך שונה מזו שהייתה מקובלת על חוקרים בני דורם של פירן ושל גנסהוף. באזור הנרחב שבין הנהרות ריין ולואר, כלומר במסגרת הטריטוריאלית של אשכנז ושל צרפת, הייתה אמנם אחדות תרבותית מבחינתה של המורשה הקרולינגית, אך מתברר כי בכל הנוגע לצמיחת הערים ולארגון בלטו במרחב זה הגיוון והשוני. הגיוון היה קיים אפילו בין קבוצות שונות של ערים בעלות דרך התפתחות דומה, אולם השוני בלט ביותר בין הערים שנכללו בתחומיה של הקיסרות הגרמנית – בעמק הריין, בלותרינגיה ובארצות השפלה – לבין אלו שבממלכת צרפת. אחד הגורמים החשובים שתורמו לשוני הזה הוא שבצרפת ובלותרינגיה התקיימו ערים ברציפות מן התקופה הרומית. הערים בגרמניה ובארצות השפלה נוסדו מאוחר יותר, מן המאה ה-10 ואילך; כבר בראשיתן הן היו מרכזים כלכליים לסביבותיהן. שלטונם של רבי הכמורה ובמיוחד של הבישופים בערים אלה היה פועל יוצא של מדיניות הקיסר אוטו הראשון, שביקש להמעיט את עצמתם הפוליטית של הדוכסים. לעומתן הערים הוותיקות יותר שבצפון צרפת עברו תמורה יסודית בראשית ימי הביניים, כאשר חלה ירידה במעמדן כמרכזים כלכליים והן הפכו לריכוזים של אנשי הכנסייה ושל נתיניהם. ערים אלו התקיימו ברציפות במשך מאות בשנים בתור ריכוזים של מוסדות כנסייה; רק במאה ה-11, בעקבות הצמיחה הכלכלית, חלו שינויים מרחיקי לכת בערי צפון צרפת. תמורות אלה גרמו להתפתחות מאבקים בין הסוחרים והאומנים לבין הממסד הפאודלי-הכנסייתי, מאבקים המוכרים בשם התנועה הקומונלית;⁴ אותן תמורות גם הביאו לעלייתו ולגיבושו של ממסד עירוני חדש בשלהי המאה ה-11 ובמאה ה-12. המגוון של צורות ארגון השלטון העצמי באותן ערים השפיע גם על אופייה של ההנהגה העירונית, אשר רבו בה הדפוסים השונים ממקום למקום. דפוסים אלה היו פועל יוצא מן השוני בהרכב החברתי של הערים ומן המסורות המקומיות המיוחדות להן. למרות התופעות הייחודיות הללו, אפשר להצביע בהכללה על עליית ההשפעה של ראשי הגילדות של האומנים ושל הסוחרים הגדולים, שהיו בעלי הממון בערי צפון צרפת. לפיכך עברה ההנהגה במרבית הערים שם לידי משפחות מועטות, שמתוכן נבחרו בעלי המשרות.

3 H. Pirenne, *Medieval Cities*, New York 1925, pp. 39–54; F.L. Ganshof, *Etude sur le développement des villes entre Loire et Rhin au Moyen Age*, Bruxelles 1943

4 אף שהתפתחות המחקר מחייבת לעדכן את פרטיו, הרי שחיבורו החשוב של Ch. Petit-
Dutaillis, *Les communes françaises au Moyen Age*, Paris 1947
קלסית והכרחית בשאלה זו. ראה גם: J. Dunbabin, *The Making of France 843–1180*,
Oxford 1985, pp. 256–295

ב

מעמדה של הקהילה היהודית בצפון צרפת התבסס כבר בתקופת הקיסרות הרומית המאוחרת על הכרה בה כגוף בעל זכויות אוטונומיות מטעם שלטונות הקיסרות. האוטונומיה הייתה מיוסדת על הזכות לקיים שיפוט עצמי על פי 'דיני היהודים'. זכות זו, שנתן הקיסר תאודוסיוס בשנת 398 לכלל הקהילות בקיסרות, חייבה כינון של הנהגות עצמיות, מלבד בתי הדין של הקהילות. מכתב הזכויות שהוענק בשנת 331 לקהילת קלן, והמשמש דוגמה לארגון של הקהילות באזור הנדון כאן, אנו למדים על קיומה של הנהגה שהייתה מורכבת מ־Hieriei, Archisynagogi ומ־Patres Synagogarum, כלומר גוף שניהל את בתי הכנסת ואת המוסדות המרכזיים של הקהילה.⁵ ההבחנה בצו הקיסרי בין כלי הקודש והדיינים לבין הגבאים (Hieriei) מצביעה על התהוותה של הנהגה מורכבת, שאנשי התורה והפרנסים שימשו בה בצוותא. יש לציין כי ארגון דומה לזה אומץ על ידי כלל הקהילות של הדתות ה'מותרות' בקיסרות הרומית המאוחרת, ובהן הקהילות הנוצריות.

עם התמוטטותה של הקיסרות הרומית במערב אירופה ועם ניצחון הכנסייה הנוצרית חלו תמורות מרחיקות לכת בארגון הקהילות הדתיות. בערים שנותרו נשארו רק קהילות נוצריות ויהודיות על כנן, ולעומת זאת הלכו ונעלמו בהדרגה מוסדות השלטון העירוני. תהליך זה התרחש בעת ובעונה אחת עם שקיעתן של הערים ועם הפיכת הגרעין שנותר על כנו למרכז כנסייתי. במאה ה־5 עד ה־9 לא הייתה השפעת גומלין בין העיר לבין הקהילה. הארגון העירוני בצפון צרפת היה מבוסס על שלטונו של הבישוף או של אב המנזר בעיר, ותושבי העיר כונו בדרך כלל ה־Familia של ראש הכנסייה המסוים. ניהול ענייני העיר היה נתון בידיהם של ממונים מטעם אדונה, ביניהם אנשי כמורה וחילונים.

בתקופה הקרולינגית, ובמיוחד מן המאה ה־9 ואילך, החלו להתגבש בערי צפון צרפת הפרוכיות העירוניות. היו אלה יחידות דתיות־חברתיות שניתן לראותן כשכונות בעיר. התפתחות זו לא הייתה אחידה בכל הערים; היו ערים שלא נחלקו לפרוכיות, ואילו באחרות הוקמו פרוכיות אחדות, שלא כולן היו שכונות מוגדרות. ארגון של הפרוכיות היה דומה מבחינה חיצונית לזה של הקהילה היהודית. אפשר אפוא לכנות את הקהילה

5 A. Kober, *History of the Jews in Cologne*, Philadelphia 1940, p. 5. תרגום לעברית של כתב זכויות זה ודיון במשמעותו ראה: א' לינדר, היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 98–99. הרכבה של הנהגה זאת כלל מנהיגות דתית־רוחנית וכן פרנסים וגבאים; אף כי משמעות המושג archisynagogi אינה ברורה, יש לקבל את פירושו של ב' ליפשיץ, שראה בהם פרנסים, כפי שמשמע מן המקורות הנוגעים לארץ־ישראל מן התקופה הנדונה. ראה: B. Lifschitz, 'Fonctions et titres honorifiques dans les communautés juives: Notes d'épigraphie palestinienne', *Revue Biblique*, 67 (1960), pp. 58–64

במונח ה'פרוכייה של היהודים'.⁶ המבנה הארגוני של הפרוכייה התאפיין בכך שהכנסייה עמדה במרכז, לידה בית הקברות, והשכונה הייתה סביבם. לפיכך היה הכומר לראש הפרוכייה; הוא הסתייע בקבוצת עוזרים, הדיאקונים, שאף שלא הוסמכו לכמורה היו חלק ממעמד הכמורה (Ordo Clericalis). אולם בהדרגה צמחה בפרוכייה גם קבוצת נכבדים חילונים, שבין עיסוקיהם היה הטיפול בענייניהם של תושבי השכונה, כדוגמת חובת השמירה על חומות העיר, שהוטלה על תושבי כל פרוכייה בנפרד, ועבודות תחזוקה שונות. נכבדים אלה – שכונו בשמות שונים, כגון Scabini (Échévins) בלשון הצרפתית המדוברת), Sculteti ולעיתים קרובות בכינוי סתמי 'זקנים' – היו אפוא גרעין להנהגה חילונית בערים עוד לפני התעוררותה של התנועה העירונית במחצית השנייה של המאה ה-11.⁷ מבחינה מסוימת אפשר למצוא הקבלה בין ההנהגה של הקהילה היהודית, על פרנסיה וכלי הקודש שלה, לבין ההנהגות של הפרוכיות העירוניות כפי שהחלו להתגבש במאה ה-9. ההבדל המהותי טמון בכך שמוסדות הפרוכייה לא נהנו מאוטונומיה מנהלית וכספית, גם אם עסקו הנכבדים באיסוף מסים לרשות, וכן נשללה מהם זכות השיפוט – שתי הזכויות שהיו המסד להתפתחותה של הקהילה היהודית ולארגונה.

ארגון ההנהגה החילונית בפרוכיות העירוניות נעוץ במנהגיהם של שבטי הגרמאנים ובמקומה של שכבת הנכבדים בכפרים. זקני השבט או זקני המאה (Centena) לא מילאו תפקידי ביצוע או ניהול בחברה הגרמאנית, אולם נהגו להיוועץ בהם. העיקרון המשפטי שקדמותו של מנהג מקדשת אותו ומקנה לו תוקף של חוק העניק משקל רב לדבריהם של הזקנים, שיכלו להעיד על קדמותם של מנהגים. בהדרגה חדל המונח זקנים לציין שכבת גיל בלבד והחל לשמש סימן היכר כללי לשכבת נכבדים בכפרים ובערים. סדרים אלה הועתקו מן החברה הכפרית לפרוכיות העירוניות; קבוצות הזקנים-נכבדים היו גרעין ההנהגה בפרוכיות. אף כי יש מקום לייחס לארגון הקהילה היהודית השפעה מסוימת על התגבשותן של הנהגות הפרוכיות, הרי אין ספק שמשקל מכריע היה למסורות השבטיות, שהגיעו באמצעות המנהגים המושרשים בחברה הכפרית.

6 J. Boussard, *Paris de la fin du siège de 885–886 à la mort de Philippe-Auguste*, Paris 1976. מסקנותיו מהוות דגם מקובל של תהליך גידול הערים בצפון צרפת ושל תהליכי גיבוש חברתן במאות ה-9 וה-10. ראה: D. Nicholas, *The Growth of the Medieval City: From Late Antiquity to the Early Fourteenth Century*, London and New York 1997, esp. pp. 64–72, 85–167; J. Heers, *La Ville au Moyen Age*, Paris 1990. הטופוגרפיים ובתוכם מיקומן של שכונות היהודים ראה: R.E. Dickinson, *The West-European City*, London 1921; B. Blumenkranz, 'Quartiers juifs en France', *Mélanges de Philosophie et Littérature Juive*, Paris 1962, pp. 77–86.

7 E. Ennen, 'Les différents types de formation des villes européennes', *Moyen Age*, 62 (1956), pp. 397–411. ראה:

במקביל להופעת גרעיני הנהגה אלה בפרוכיות בצפון צרפת חלו תמורות משמעותיות בארגון הקהילות באשכנז ובצרפת ובסדרי הנהגתן. תמורות אלה מצביעות על צמיחת הנהגה עצמאית של חכמים, שחדלה להיות תלויה בישיבות בבל.⁸ חכמי אירופה אלה, ר' קלונימוס מלוקה, ר' משולם בנו, רגמ"ה ורש"י, התאימו את מוסדות הקהילות לצורכי המקום והזמן, תוך כדי הסתגלות למעמדם של היהודים בחברה הפאודלית. בתהליך זה נודעה חשיבות רבה לשאלת ייצוגה של הקהילה בפני הרשויות הפאודליות, שהרי באמצעות קשרים טובים עם האדונים בעלי סמכויות השלטון בצפון צרפת אפשר היה לקנות את זכות הישיבה במקום, ואם התעורר הצורך, אף להשתדל ולבטל גזרות שגזרו הללו על הקהילות.⁹ לעניין זה הייתה קשורה גם שאלת איסוף המסים שהטילו הרשויות על הקהילה. התעורר הצורך לשום את אנשי הקהילות, לגבות את הכספים ולערוב בפני רשויות השלטון לפירעון המסים; תפקידים אלה הוטלו על בעלי הממון בקהילה, שזכו לתמיכת החכמים. החכמים התקינו תקנות שונות כדי להבטיח כי היחיד יקבל את מרות הכלל, בין אם מדובר היה בהכרה במעמדם של הפרנסים בייצוג הציבור ובשאלות המיסוי, סוגיות שמצאו ביטוי בתשובותיו של ר' יוסף טוב עלם,¹⁰ ובין אם בתקנות 'חרם היישוב'; הצרכים הכתיבו את חיזוקה של הנהגת הפרנסים.¹¹ וכך אף

8 אורבך מצביע על התופעה החל במאה ה-11, ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, א, ירושלים תש"ם⁴, עמ' 32-36, 165-170. מסקנותיו של גרוסמן בדבר קדמותה של הנהגת החכמים באשכנז כבר במאות ה-9 וה-10 אינן מצביעות, גם לדעתו, על ניתוק מהשפעתו של המרכז הבבלי לפני מותו של ר' האיי גאון. א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשס"א³, עמ' 6-8, 16-23. לאמתו של דבר גיבושה של הנהגה זו היה פועל יוצא של תהליך ממושך, שהחל בימיו של ר' משולם בר משה, ושהגיע לשיאו בדורו של רגמ"ה, והיה אפוא מקביל לתהליך גיבושן של הפרוכיות העירוניות בחבל ארץ זה.

9 הקשר בין הקהילות לבין אדוני הערים באמצעות הפרנסים העסיק את הציבור כבר בדורו של ר' משולם ב"ר משה ב"ר קלונימוס. עיין: י' מילר, תשובות גאוני מזרח ומערב, ברלין 1888, סימן ריח. וראה: R. Chazan, *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore 1973, pp. 10-24; K. Stow, *The 1007 Anonymous and Papal Sovereignty: Jewish Perceptions of the Papacy and Papal Policy in the Middle Ages*, Cincinnati 1984; S. Schwarzfuchs, *Kahal: La Communauté Juive de l'Europe Médiévale*, Paris 1986; ק' סטאו, מיעוט בעולם נוכרי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 154-189 ושם ספרות נוספת.

10 עיין בתשובותיו של ר' יוסף טוב עלם שהועתקו בקובצי השו"ת של המהר"ם: פראג שס"ח, סימן תתקמא, לבוב תר"ך, סימן תכג; וכן: ח' סולוביצי'ק, שו"ת כמקור היסטורי, ירושלים תשנ"א, עמ' 54-86; א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשס"א³, עמ' 56-62.

11 L. Rabinowitz, *The Herem Hayyashub*, London 1945; ש' שרווצפוקס, 'השתלשלותו של חרם היישוב - ראייה מזווית אחרת', ספר היובל לשלמה סימוןסון, בעריכת א' אופנהיימר ואחרים, תל-אביב תשנ"ג, עמ' קה-ק"ז, ושם ספרות נוספת (ובעיקר בהערות 7-15). אין ספק,

שהשפעה המכרעת בקהילות הייתה של החכמים והם היו מקור הסמכות ובעלי ההלכה, חיוזק מעמדם של הפרנסים הביא לצמיחת הנהגה בעלת עצמה בתוך הקהילות. הנהגה זו של הקהילה עוצבה באותה עת שבה התגבש מוסד הזקנים או הנכבדים בפרוכייה הנוצרית; מנהיגי הקהילה נקראו עתה טובי העיר. מוסד טובי העיר היה קיים בארץ-ישראל כבר בימי בית שני ומנה בדרך כלל שבעה מנהיגים. יוסף בן מתתיהו הגדיר את טובי העיר כשופטים המצויים בכל יישוב מסודר.¹² אולם להבדיל ממערכת השיפוט, הפכו טובי העיר למוסד של נכבדים, שייצג את כלל תושבי העיר. בתלמוד הירושלמי מתוארים שבעה טובי העיר כמוסד שהיה יכול לפעול בשם העיר בכל העניינים שהעסיקו את כלל תושביה.¹³ טובי העיר מימי בית שני ולאחריו שימשו אפוא דגם לצמיחתה של הנהגת הקהילות בצרפת ובאשכנז למן המאה ה-10, גם מצד תחומי פעילותו וגם מצד מספרו. קיומם של טובי העיר מוזכר בתשובותיו של יוסף טוב עלם.¹⁴ בנסיבות התפתחותן ההיסטורית המיוחדת לא אימצו קהילות אשכנז וצפון צרפת את משטר המנהיגות של בעלי הייחוס המשפחתי, כפי שהתפתח בספרד ובפרובנס מתקופת פעילותם של חסדאי אבן שפרוט ושל שושלת הנשיאים של נרבונה. אם כי גם באשכנז ובצפון צרפת הייתה למשפחות המיוחסות השפעה על תהליכים פנים-קהילתיים.¹⁵ מעמדם של טובי העיר התבסס על סמכויות ממשיות, שהוקנו להם בתקנות הקהילות. הם עסקו בהתקנת תקנות הקהילה יחד עם החכמים, קיבלו החלטות במגוון נושאים חומריים שלא היה בהם צורך בפסק הלכה, והשגיחו על קיומן של תקנות הקהילה.¹⁶ נוסף על כך הם ייצגו את הקהילה בפני השלטונות, בין אם היו הללו פקידי המלכות, רבי הכמורה בתורת אדוני העיר, ובין אם היו בעלי שררה פאודלים. מלבד זאת הוטל

כי מוסדות 'הרם היישוב' מעידים על התגבשות משטר של הנהגה מעורבת בקהילות, בהשתתפות חכמים ופרנסים.

12 יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ד, ח, יד (מהדורת שליט, עמ' 130).

13 ירושלים, מגילה ג, ב (עד ע"א). והשווה: בבלי, מגילה כו, ע"א.

14 תשובתו של ר' יוסף טוב עלם המעידה על תחייתו של המוסד בצרפת במאה ה-10 הועתקה בספר הראב"ן, פראג ש"ע, סימן ק.

15 לגבי המצב בספרד השווה: א' אשתור, קורות היהודים בספרד המוסלמית, א, ירושלים תשכ"ו², עמ' 113, 127-133; ב, עמ' 77-93; י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב תשי"ט², עמ' 38, 53-56. באשר לנרבונה ולנשיאיה ראה: א' גראבוים, 'מנשיאות להנהגת הפרנסים: תמורות במשטרה של קהילת נרבונה במאה ה"ג', אומה ותולדותיה, א, בעריכת מ' שטרן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 233-242.

16 'אם עשו הקהל תקנת עניים או תקנות אחרות והסכימו הרוב אין המיעוט יכול לבטל ולומר נבוא לבית-דין להתיישב בדבר כי הכל לפי ראות טובי העיר לפי מנהג קדמונים או לפי צורך שעה' (תקנות רגמ"ה, נוסח ב, סימן ה [L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1964, p. 121]). תקנה זאת משקפת מצב קיים, המתואר בתשובתו של ר' יוסף טוב עלם, הנזכרת לעיל (הערה 14).

הנהגת הפרנסים בקהילות צפון צרפת

על טובי העיר מכוח קשריהם עם הרשות לאסוף את המסים שחויבו הקהילות להעלות לאוצרה, ואף לשום אותם על בני הקהילה, בדרך כלל לפי פסיקתם של חכמים.¹⁷ אף ששתי שיטות הנהגה צמחו באותו פרק זמן בקהילות ובפרוכיות העירוניות הנוצריות שבצפון צרפת, מתברר כי בקרב היהודים התפתח המוסד טוב יותר מאשר בסקטור הנוצרי, ולכן אפשר היה להגדיר את תפקידיו ביתר דיוק בתקנותיהן של הקהילות. קיומה של הנהגה מוגדרת כזו בקהילות שימש דוגמה למנהיגי הפרוכיות בערי צפון צרפת. התושבים הנוצרים, ובמיוחד הנכבדים, היו מעורבים בחיי היומיום עם שכניהם היהודים; העדויות מן המאה ה-11 מצביעות על קיום קשרים חברתיים שהתפתחו מיחסי המסחר. קשרים אלה הביאו לכך שהאוכלוסייה הנוצרית ידעה את הנעשה בקהילות והכירה אפילו את מועדי ישראל ומנהגיו. כעדותו של רש"י, משלוח דברי מאפה וביצים במוצאי חג הפסח היה מעשה שכיח, שהצביע על מחווה של שכנות טובה בעריה הקטנות של צפון צרפת.¹⁸ במחצית השנייה של המאה ה-11 ובראשיתה של המאה ה-12, בגבור מאבקם של העירוניים לקבלת זכויות, ביקשו הזקנים בפרוכיות לחקות את מוסד טובי העיר ולזכות במעמד דומה לזה של הנהגות הפרנסים. בעניין זה בולטת השפעת הקהילה היהודית והארגון האוטונומי שלה על ההתארגנות של הפרוכיות, וממילא נלמדת מכך ההשפעה המקיפה של ארגון הקהילה על ארגון הרשויות העצמאיות של הערים.

אמנם התנועה הקומונלית בצפון צרפת לא העתיקה באופן מושלם את ארגון הקהילות. זאת מפני שהנהגת הקהילה פעלה על פי דיני התורה, מבלי שגורמי הכנסייה יהיו מעורבים בענייניה הפנימיים. הקהילות זכו לאוטונומיה, שהושתתה על ייחודן הדתי, ובסיסה המשפטי היה הפלורליזם המשפטי שהיה נהוג בחברת ימי הביניים. יסוד זה של אוטונומיה לא היה מצוי בעיר הנוצרית במאה ה-11; נהפוך הוא, מאבקם של העירוניים על זכויותיהם התפרש כהתקוממות כנגד הכנסייה הקתולית עצמה, אף שהוא התנהל כמאבק ברבי כנסייה מכוח היותם אדונים פאודלים בערים. לפיכך הוקעו המתקוממים כמורדים באמונה ואפילו הואשמו במינות.¹⁹ המשכו של התהליך בעיר הנוצרית נגזר מאי נכונות הצדדים לוותר, ולכן לווה מאבקם של העירוניים בתופעות של אלימות

17 תקנות רגמ"ה, נוסח א, סימן ז (מהדורת פינקלשטיין [שם], עמ' 122–123). עניין זה נדון באותה רוח בתקנת רש"י לקהילת טרואה (פינקלשטיין [שם], עמ' 149–150). החכמים פסקו כי המבקשים לערער על השומה שהטילו עליהם שלוחי הקהל צריכים לפרוע את חובם או לתת ערבויות מתאימות לפני שיוכלו להיזקק לבית הדין; עיין בתשובתו של ר' יוסף טוב עלם לקהילת טרואה בעניין המסים: שו"ת מהר"ם, פראג שס"ח, סימן תתקמא.

18 תשובות רש"י, מהדורת י' אלפנביין, ניו-יורק תש"ג, סימן קיד. ראה: י' כ"ץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשכ"א, עמ' 47–54.

19 ראה: J.B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley 1965.

ובמהומות; בערים השונות התגבשו מיליציות פרוכאליות ועירוניות. וכך, משהתגבשו הנהגות הערים בצפון צרפת במאה ה־12, נוסף על תפקידיהן גם התפקיד הצבאי.

ד

במאה ה־12 עוצבה דמותה של הנהגת טובי העיר בקהילות שבצפון צרפת. תהליך זה התנהל כאמור במקביל להתגבשות הנהגות הערים הנוצריות, אך אין ראיות לכך שהושפע ממנה. זאת ועוד, תוך כדי עיצוב הנהגת טובי העיר הודגש אופיו של הממסד בצרפת, שאחת התכונות האופייניות להתפתחותו, לעומת שלטונם של טובי העיר שבקהילות אשכנז, הייתה החירות היחסית שניתנה לפרט מול שלטון הקהל.²⁰ על רקע זה הייתה חשיבות רבה ליוקרתם של טובי העיר בקרב הקהילה. מעמדם החברתי, כוחם הכלכלי ועסקיהם אמנם הקנו להם עצמה וקשרים עם הרשויות הפאודליות, קשרים שהיו חיוניים לקהילה. אולם בצד אלה הייתה סמכותם מבוססת על האמון האישי שרחשו להם בני הקהילה; אלה ראו בפרנסי הציבור אנשים שעל יושרם יכלו לסמוך.²¹ לפיכך הופקדו בידי טובי העיר גם תפקידי הדרכה לאנשי הקהילה והם אף שימשו בוררים בין בני הקהילה. תהליך עיצוב ההנהגה של טובי העיר הושלם בשנות השישים של המאה ה־12, בתקופת מנהיגותו של רבנו יעקב תם. מעמדו המיוחד של נכדו של רש"י, שהיה תלמיד חכם, מורה, פוסק ומנהיג הציבור לכלל הקהילות בצפון צרפת, תרם רבות לתהליך זה. על רקע בעיות החברה היהודית בדורו²² ראה רבנו תם בהנהגת הקהילות גורם חיוני לקיומו של הליכוד הפנימי בתוך הקהילה בתקופה של מפנה בתולדות צרפת ובתולדות היישוב היהודי בה. לפיכך דאג לחזק את מוסד טובי העיר בתור הנהגה קולקטיבית של הקהילה ולמסד את תפקידיו של מוסד זה בתקנות.

מגמתו של רבנו תם עלתה בקנה אחד עם המציאות, כלומר עם עליית כוחה של שכבת הפרנסים בקהילות צפון צרפת. תקנותיו הרחיבו את מכלול התפקידים והפעולות של טובי העיר, מעבר לעיסוק בענייניה החומריים של הקהילה ובייצוגה כלפי הרשויות,

20 פינקלשטיין (לעיל, הערה 16), עמ' 47–53.

21 הדברים באו לידי ביטוי כבר בתקנות רגמ"ה העוסקות בגביית מסים על ידי שלוחי הקהל (לעיל, הערה 17). במקרה של תלונה על גובה השומה 'יכול להזמין מי שעשה לו שלא כדין או אפילו קודם שיפרע אם נראה בעיניו שעושים לו שלא כדין יש כח בידו לצעוק ולקבול עד שיעשו לו דין ויתקנו עוותו לפי ראות עיני הקהל'. מאחר שעשיית הדין בענייני מסים הייתה נתונה לשיקול דעתם הבלעדית של הפרנסים, הייתה שאלת יושרם של המנהיגים תנאי מוקדם ליישומה של התקנה. בתקנות רבנו תם חוזרים הדברים בהבלטה, תוך כדי הטלת חרם על האיש 'שיאיים על שבעת טובי העיר על ידי גוים' (פינקלשטיין [שם], עמ' 153–154).

22 ראה: ש' אלבק, 'יחסו של רבנו תם לבעיות זמנו', ציון, יט (תשי"ד), עמ' 104–141; וכן, מנקודת מבט אחרת: אורבך (לעיל, הערה 8), עמ' 60–113. אורבך משלב בדיונו ברבנו תם כבעל תוספות הערות חשובות על דמותו כמנהיג ציבור; וראה עוד: ש' שילה, 'עידוד המסחר והכלכלה בפסיקת רבנו תם', סיני, ק (תשמ"ז), עמ' תתפב–תתצו.

והטילו עליהם את התפקיד להשגיח על קיומן של התקנות והפסיקות של בתי הדין. אחת התקנות שטובי העיר הוסמכו לשקוד על קיומן נגעה לפיקוח על ההסדר של היעדרות אב משפחה מן העיר, בין אם לשם לימוד תורה ובין אם לצורכי עסקים. להסדר זה, שהיה מותנה בהסכמת האישה, היו גם היבטים חומריים, שהרי הקהילה הייתה צריכה לפרוש את חסותה על אשת הנוסע ועל ילדיו בזמן היעדרותו מן העיר.²³ בצד היבטים אלה התעוררה בעיית הקיום של המשפחה והדאגה פן תתפורר במקרה של היעדרות ארוכה מדי של ראש המשפחה. על טובי העיר הוטל אפוא למצוא פשרה בין לימוד התורה וענייני המסחר לבין חיי המשפחה, ולהשגיח על כך שהיעדרות הבעל מן העיר תהיה מוגבלת בזמן. בדומה לכך הוטל על טובי העיר לפעול בעניינים אחרים שהיו קשורים לחיי המשפחה ולמסכת היחסים שבין המשפחה לבין הקהילה.²⁴ תקנות רבנו תם משקפות אפוא את החלוקה בין תפקידים של המנהיגים הרוחניים ושל בתי הדין כרשות שופטת לבין תפקידים של טובי העיר, הפרנסים, כמנחים וכבוררים.²⁵ הפרדה זו לא הייתה מוחלטת, אולם עצם קיומה מצביע על תמורה ועל ייחוד במבנה של מוסדות ההנהגה בקהילות צפון צרפת.

ההפרדה בין המנהיגות הרוחנית-המשפטית לבין מוסד הפרנסים בקהילות ישראל מצביעה על התפתחות מוסדית מקבילה לזו של משטר הערים בצפון צרפת. ההנהגות שהתגבשו בערי צפון צרפת לא קיבלו תפקידי שיפוט; אלה היו שמורים לפי העניין בידי המלוכה או הנסיכים הפאודלים מחד גיסא ובידיה של הכנסייה מאידך גיסא, אולם לא אחת מילאו מנהיגי הערים בצרפת תפקיד חשוב בתור בוררים, המקובלים על אוכלוסי הערים.²⁶ אף כי הטעמים להפרדת ה'רשויות' בערים היו שונים מן הטעמים

23 'ולא יהא אדם רשאי לשהות שלא מדעת אשתו (אם) לא בהתרת שבעה מטובי העיר אשר תבוא צעקתם והם יתירו לאיש כפי הנולד וכפי צורך השעה לצורך האשה לגבות חובותיו ולצורך לימוד וכתובה וסחורה כדי לפרנס אשתו ובניו' (תקנות רבנו תם על הנשים שלא תתעגנה ולא יניחום בעליהם על לא דבר, סימן ג [מהדורת פינקלשטיין (לעיל, הערה 16), עמ' 168]). בעוד שבית הדין יכול היה לפסוק אף בניגוד לתקנה זו (שם, סימן א), הרי טובי העיר היו זכאים להתיר היעדרות בתוך תקופה של 18 חודשים, שנקבעה כפרק זמן מרבי למסע, על פי שיקולים הקשורים בנסיבות המקום והזמן.

24 תקנת רבנו תם נגד המלשינים, סעיף 4 (פינקלשטיין [שם], עמ' 154) וכן שם, סעיף 3 (שם, עמ' 168), סעיף 7 (עמ' 169), נוסח ה', סעיף 3 (עמ' 176), נוסח ה', סעיף 8 (עמ' 177).

25 לפיכך הקנה רבנו תם לטובי העיר מעמד מיוחד במינו כלפי אנשי קהילותיהם בכל התחומים הנוגעים לסדרי החיים בקהילה (ראה הדוגמאות שצוינו לעיל בהערות 21, 23, 24) ואסר לערער על החלטותיהם בפני הרשויות. ראה: פינקלשטיין (שם), עמ' 153. ראה גם: L. Rabinowitz, *The Social Life of the Jews in Northern France in the 12th–14th Centuries*, London 1938, pp. 81–96

26 J.F. Lemarignier, *La France médiévale: Institutions et sociétés*, Paris 1970, pp. 182–189

להפרדה בקהילות, הרי התהליכים המקבילים של גיבוש מוסדות ההנהגה מעוררים את השאלה אם אחת השיטות השפיעה על רעותה. במקורות אין עדויות למודעות להשפעה כזו, אולם מחברי התקנות וכותבי התעודות היו מוכנים מן הסתם להודות בהשפעותיהם של מאמינים מדת אחרת על אורחות חייהם. לפיכך יש לייחס משקל רב למלאכת ההשוואה של סדרי הזמנים בגיבוש מוסדות ההנהגה השונים. ואמנם, טובי העיר נהגו בקהילות צרפת ואשכנז כבר במאה ה-11, אך התמורה שעברו מוסדות אלה בין דורו של רש"י לבין דורו של רבנו תם גרמה לשינוי אופיים. בערים זכו נכבדי העיר להכרה במאה ה-12: המלך לואי השישי העניק תעודת זכויות לקומונה של לאון (Laon) בשנת 1128;²⁷ תקנות העיר סואסון (Soissons) הן מן המחצית הראשונה של המאה ה-12;²⁸ והמנהגים שאישר לואי השביעי לעיר לוריס (Lorris) נכתבו בשנת 1144.²⁹ אלה מעידים על גיבושם של דפוסי הנהגה עירוניים המבוססים על מועצות של נכבדי העיר או של זקני העיר בצד שופטים מלכותיים. בכך באה לידי ביטוי ההפרדה בין פעולותיה של הרשות המקומית לבין סמכויות השיפוט.

*

בעיר הנוצרית היה תהליך השגת האוטונומיה כרוך במאבקים, לעתים קרובות מרים ואלמים, של העירוניים כנגד הרשות הכנסייתית והפאודלית; הקהילה היהודית לעומת זאת נהנתה מאוטונומיה עוד בשלהי העת העתיקה. תהליכי צמיחתה ועיצובה של הנהגת הפרנסים בקהילות היו אפוא פרי התפתחות פנימית וחיצונית שהביאה לכינון מוסד טובי העיר ולתמורות באופיו במהלך המאה ה-12. למרות השוני בנסיבות, היה תהליך עיצובן של הנהגות מקביל, תוך התבססות על שורשים מקוריים וייחודיים. אולם למרות המקורות הייחודיים, התנהלו התהליכים בהשפעות הדדיות, תחילה של הקהילה ואחר כך של העיר הנוצרית. לטובי העיר של הקהילות בצפון צרפת במאה ה-11 הייתה השפעת מה על התהוותן של הנהגות הערים הנוצריות, אף כי לא היה זה המקור הבלעדי לצמיחתן; לעומת זאת בשלבי התמורות שחלו באופיין של הנהגות הקהילות במאה ה-12, תמורות שמצאו את ביטוין בתקנות רבנו תם, הייתה לגיבושן של מועצות זקני הערים או נכבדי הערים השפעה על עיצובן של מוסד טובי העיר.

Ordonnances des Rois de France de la troisième race, XI, 185–188 27

G. Bourgin, *La commune de Soissons et le groupe communal soissonnais*, Paris 1908 28

M. Prou, 'Les coutumes de Lorris et leur propagation aux XIIe et XIIIe siècles', *Revue Historique du Droit Français et Étranger* (1884), pp. 139–209, 267–320, 441–457 29

השלטון העצמי היהודי במשנת בעלי התוספות

מבוא

בספרות ההלכה מן המאות ה-12 וה-13 מהאזורים שבהם פעלו בעלי התוספות, ובמיוחד מצפון צרפת ומגרמניה, מסתמנת בבירור מגמה 'מעין קורפורטיבית' בהלכות ציבור.¹ באותה תקופה חידדו המשפטנים הנכרים, חכמי המשפט הרומי והקנוני, את המושגים הנוגעים למהותה של קורפורציה.² השותפות הרומית היא גוף מאורגן שאליו משתייך מספר מוגדר של חברים. אם שותף מת או פורש מהשותפות, על השותפים הנותרים, החפצים בהמשך קיומה, לעשות ביניהם חוזה חדש. לעומת זאת הקורפורציה הרומית, הקרויה בדרך כלל universitas, היא גוף מאורגן שיש בו מספר משתנה של חברים. כאשר יחיד מת או פורש מן הקורפורציה היא אינה חדלה להתקיים.³ הקורפורציה היא אישיות משפטית נפרדת, הנבדלת מן האישיות המשפטית של החברים בה. הקורפורציה היא זו הזוכה בזכויות וחבה בחובות, ולכן הנורמות שלה חלות גם על החברים בה בדורות הבאים.

בחיי המעשה במאות ה-12 וה-13 במערב אירופה התאגדו קבוצות של אנשים, ובכלל זה ערים וממלכות, בהתאגדויות שהגדירו עצמן כהתאגדויות קורפורטיביות.⁴ חכמי המשפט הרומי והקנוני החילו על התאגדות כזו את עקרונות דיני הקורפורציות.⁵

- 1 ראה: י"ש קפלן, 'המשכיות תחולת נורמות ציבוריות', שנתון המשפט העברי, יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 329-330, 356-360; הנ"ל, 'רוב ומיעוט בהכרעות בקהילה היהודית בימי הביניים', שם, כ (תשנ"ה-תשנ"ז), עמ' 238-243.
- 2 ראה: קפלן, 'המשכיות' (שם), עמ' 393-394; הנ"ל, 'רוב ומיעוט (שם), עמ' 275-277; י"ש קפלן, 'סמכות ומעמד מנהיגי ציבור בקהילה היהודית בימי הביניים', דיני ישראל, יח (תשנ"ה-תשנ"ו), עמ' שה-שו, שיג-שטו.
- 3 ראה: R. Huebner, 'Man Right and Association', L. Krader (ed.), *Anthropology* 1966, p. 292; F. Schulz, *Classical and Early Law*, New York and London 1966, p. 292; *Roman Law*, Oxford 1951, p. 87.
- 4 ראה: E. Ruffini Avondo, 'Il principio maggioritario nella storia del Diritto Canonico', *Archivio Giuridico*, Quarta Serie, 60 (1925), p. 48; G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton 1964, pp. 3-24; M. J. Rodriguez, 'Innocent IV and the Element of Fiction in Juristic Personalities', *The Jurist*, 22 (1962), p. 291.
- 5 ראה: קפלן, 'רוב ומיעוט (לעיל, הערה 1), עמ' 273.

יחיאל ש' קפלן

למשל בחיי המעשה בחבלי ארץ שונים במערב אירופה – כגון צרפת וגרמניה⁶ – הכריעו במאה ה-13 על פי דעת הרוב, וזאת בהשפעת עקרון ההכרעה על פי דעת הרוב בדיני הקורפורציות, הנזכר בכתבי חכמי המשפט הרומי והקנוני בימי הביניים.⁷ במקביל לכך בכתבי חכמי ההלכה היהודים במערב אירופה, בעיקר בספרות התשובות, נזכרים במיוחד החל במאה ה-13 העקרונות ה'מעין קורפורטיביים' הבאים: הכרעה על פי הרוב בענייני ציבור;⁸ רוב הציבור רשאי לכוף רצונו על המיעוט רק למען קידום תועלת הציבור;⁹ זימון הציבור כולו לאספה המכריעה – מפני שרצויה לכתחילה הכרעה בהסמכת כולם – והכרעה של רוב למען קידום תועלת הציבור גם כאשר חלק מהמוזמנים אינו נענה לזימון;¹⁰ הנימוק שהרוב מכריע בענייני ציבור מפני שרוב הציבור ככולו; ייצוג גוף ציבורי על ידי הנהגה הנבחרת על ידי רוב היחידים

6 ראה שם, עמ' 274.

7 ראה: O. V. Gierke, 'Über die Geschichte des Majoritätsprinzips', *Essays in Legal History*, London 1913, pp. 320–321. המאמר נדפס שוב בתוך: *Schmollers Jahrbuch*: בשנת 1915. בצפון צרפת נקלט במאה ה-13 בהדרגה עקרון ההכרעה על פי דעת הרוב. ראה: L. Konopczyński, *Le librum veto – Étude sur le développement du principe majoritaire*, Paris 1930, pp. 64–65. בתקופה זו הכריע בצרפת רוב מספרי ואיכותי גם יחד: ספרו את הקולות וגם שקלו את ערכו של כל קול. בגרמניה עד שלהי המאה ה-12 הכריעו להלכה בהסכמת הכול, אך למעשה הכריע הרוב, מפני שהייתה מוטלת חובה על המיעוט לבטל את דעתו מפני דעת הרוב. ראה: י"ש קפלן, 'קבלת הכרעות בקהילה היהודית לדעת רבינו תם להלכה ולמעשה', ציון, ס (תשנ"ה), עמ' 288–289. החל במאה ה-13 נקלטו בגרמניה בהדרגה דרכי הכרעה חדשות. להלכה ולמעשה הכריעו על פי דעת הרוב במתכונת המקובלת בדיני הקורפורציה. ראה: גירקה (שם), עמ' 320–321; קונופסזינסקי (שם), עמ' 90–91; H. J. Becker, 'Mehrheitsprinzip', *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, II, Berlin 1978, p. 436. באזורים כפריים נקלטה הדרך החדשה של קבלת הכרעות פחות מאשר בערים, ואף בערים לא נקלטה ללא עוררין. במאה ה-15 הכריעו בגרמניה במקרים מסוימים לא על פי דעת הרוב. ראה: גירקה (שם), עמ' 318; קונופסזינסקי (שם), עמ' 85–86, 90–93; J. F. Battenberg, 'Das römisch-deutsche Königtum und die Legitimation mehrheitlicher Entscheidungen im Spätmittelalter', *Z.R.G. (GA)*, 103 (1974), p. 19. שרידי שיטת ההכרעה הישנה במשפט הגרמני ניכרים בבולה המוזהבת משנת 1356. מחד גיסא היא קבעה שהכרעת רוב נחשבת כהכרעה בהסכמת כולם, ומאידך גיסא כלול בה איום שאלה שיפרו את החלטת הרוב צפויים לגירוש מן הגוף הבוחר. באמצעות איום זה 'שכנעו' את היחיד שבמיעוט לבטל את דעתו מפני הרוב. ראה: בקר (שם), עמ' 434–435.

8 קפלן, רוב ומיעוט (לעיל, הערה 1), עמ' 238–248. מקור הדיון בדיני הקורפורציות במשפט הרומי הקדום, ראה: Dig. 1.50.1.19; Dig. 1.50.17.160.

9 ראה: י"ש קפלן, 'תועלת הציבור', דיני ישראל, יז (תשנ"ג–תשנ"ד), עמ' סז–צ. על מקור הדין במשפט הנכרי ראה שם, עמ' כז–לד; G. Post, 'A Roman Legal Theory of Consent, Quod Omnes Tangit, in Medieval Representation', *Wisconsin Law Review* (1950), p. 71.

10 קפלן, 'רוב ומיעוט' (לעיל, הערה 1), עמ' 244–246, 278.

המשתייכים לציבור.¹¹ כמו כן התחייבות של ציבור בתקנות קהל, בניגוד להתחייבות אישית של יחיד או יחידים, אינה תלויה בהסכמה של כל יחיד ויחיד להתחייב. גם אם יחיד הנמנה עם ציבור לא הסכים לקבל על עצמו נורמה ציבורית, או לא נכח במקום בשעת קבלתה ולא יכול היה להסכים לקבלה על עצמו, היא מחייבת אותו בגין השתייכותו לציבור שעליו היא חלה. גם בני הדורות הבאים המשתייכים לציבור שקיבל על עצמו נורמה ציבורית מסוימת, חייבים לציית לה.¹²

בספרות ההלכה האשכנזית, במיוחד החל במאה ה-13 ואילך, נזכרים שלושה תחומים שבהם משוחררת התחייבות שציבור מעורב בקבלתה מן המגבלות החלות על כל התחייבות במשפט הפרטי: חקיקה, התחייבות בפני ראשי הציבור והתחייבות שהציבור צד בה.

במאה ה-13, במיוחד החל בזמנו של רבי מאיר בן ברוך (מהר"ם) מרוטנבורג, ניכרת מגמה של חידוד המושגים המשפטיים הנוגעים למאפיינים הציבוריים של התאגדות הציבור בקהילה היהודית. בספרות ההלכה האשכנזית רווחת הדעה שעל חקיקה ציבורית שמטרתה קידום תועלת הציבור חלים עקרונות במשפט הציבורי, ושהיא משוחררת מכל המגבלות החלות במשפט העברי על יצירת התחייבות במשפט הפרטי. לעומת זאת על חקיקה שאינה מקדמת את טובת הציבור חלים עקרונות המשפט הפרטי.¹³ מהר"ם מרוטנבורג כתב שבקהילות אשכנז בזמנו נהגו שהסכם בין יחידים שנעשה בפני ראשי הקהל משוחרר ממגבלות המשפט הפרטי, והסביר שביחס להסכם זה חלים עקרונות המשפט הציבורי.¹⁴

להלן נעמוד על העקרונות ה'מעין קורפורטיביים', בכמה תחומים חשובים בהלכות ציבור, כפי שהם באים לידי ביטוי בכתבי חכמי ההלכה במקומם וזמנם של בעלי התוספות.

רוב ומיעוט בהכרעות

אחד המאפיינים הבולטים של דיני הקורפורציות הנזכר תדיר בכתבי חכמי המשפט הרומי והקנוני במערב אירופה, במיוחד החל במאה ה-13 ואילך, הוא עקרון הכרעת רוב.¹⁵ בספרות התשובות של חכמי המשפט העברי, במיוחד החל במאה ה-13 ואילך, מסתמנת מגמה דומה של הבלטת מעמדו של רוב רגיל, שאינו מיוחס, מקרב חברי

11 שם, עמ' 246; קפלן (לעיל, הערה 2), עמ' רעה-רפד.

12 ראה: קפלן, 'המשכיות' (לעיל, הערה 1), עמ' 356-360.

13 ראה: י"ש קפלן, 'אייכפיפותו של הציבור למגבלות המשפט הפרטי במשפט העברי', משפטים, כה (תשנ"ה), עמ' 387-396.

14 שם, עמ' 408-410.

15 ראה: קפלן, רוב ומיעוט (לעיל, הערה 1), עמ' 273-277.

יחיאל ש' קפלן

הקהילה בהכרעות הקהילה וכן של רוב כזה מקרב הנהגת הקהילה בהכרעות ההנהגה. מגמה זו ניכרת במקביל בשני מרכזי ההלכה החשובים באירופה בתקופה זו: באשכנז ובספרד. חכמי ההלכה העבריים באשכנז, במיוחד החל בזמנו של רבי אליעזר בן יואל הלוי מבון (ראבי"ה), ובספרד, במיוחד החל בזמנו של רבי שלמה בן אברהם אדרת (רשב"א), הדגישו לראשונה באופן חד-משמעי שרוב רגיל מקרב הציבור מוסמך להכריע.¹⁶

בתקופות קדומות יותר, עד המאה ה-12, ניתן לעמדת המיוחסים והחשובים משקל משמעותי בהכרעות הציבור בקהילה היהודית,¹⁷ אך במאה ה-13 חל פיתוח במעמדם של נכבדים אלו. את הציבור ייצגה הנהגה נבחרת, שלא הייתה מורכבת בהכרח ממיוחסים ומחשובים.¹⁸ עם זאת יתרונם של הנכבדים הללו על אחרים לא בטל לחלוטין.¹⁹

זאת ועוד, כשם שחכמי המשפט הרומי והקנוני של ימי הביניים הדגישו שרוב הציבור בקורפורציה ככולו,²⁰ כך הדגישו גם חכמי ההלכה בהכרעותיהם בענייני ציבור החל במאה ה-13 ואילך, שרוב הציבור ככולו, וזאת בעקבות האמור במקורות עבריים קדומים.²¹

ניתן לעמוד על מלוא משמעות ההתפתחות שחלה בזמנם של בעלי התוספות, באמצעות השוואת כתביהם בעניין רוב ומיעוט בהלכות ציבור לכתבי חכמי הלכה קודמים העוסקים בעניין זה.

1. ספרות התנאים והאמוראים

תנאים ואמוראים הזכירו לעתים את הכלל שבתורה: 'לא תהיה אחרי רבים לרעת, ולא תענה על רב לנטת אחרי רבים להטת'.²² עקרון הכרעת הרוב – 'אחרי רבים להטת' – נזכר בספרות התנאים והאמוראים רק בדיון ההלכתי על הכרעות דיינים בבית דין והכרעות במחלוקת בין חכמי הלכה.²³ כלל נוסף נזכר בספרות התנאים והאמוראים

16 ראה: קפלן, שם, עמ' 238–248, 259–270.

17 ראה שם, עמ' 225–230; קפלן (לעיל, הערה 2), עמ' רסה–רעח.

18 ראה: קפלן, רוב ומיעוט (לעיל, הערה 1), עמ' 238–243, 259–264; קפלן (לעיל, הערה 2), עמ' רעח–שג.

19 ראה: קפלן, רוב ומיעוט (שם), עמ' 245–247, 267–270; קפלן (לעיל, הערה 2), עמ' רצא–רצד, שא–שג.

20 ראה: קפלן, רוב ומיעוט (שם), עמ' 272, הערה 247; עמ' 275.

21 ראה שם, עמ' 251, הערה 8; עמ' 256, הערה 182; עמ' 255–256, 263–264.

22 שמות כג, ב.

23 ראה: תוספתא, סנהדרין ג, ז (מהדורת צוקרמנדל); בבלי, סנהדרין ג ע"ב; מב ע"א; שם, ברכות ט ע"א, לו ע"א; שם, שבת ס ע"ב, קל ע"ב; שם, ביצה יא ע"א; שם, יומא לו ע"ב; שם,

בקשר לסוג מסוים של הכרעות שיש לו השפעה על הציבור: חקיקה של חכמי ההלכה המכבדה על הציבור יתר על המידה. החקיקה אינה תקפה אם הגוף המחוקק יוזם חקיקה זו ורוב הציבור אינו יכול לעמוד בה: 'אין גוזרין גזרה על הציבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה'.²⁴ יש לשים לב שכלל זה מסדיר את סמכות חכמי ההלכה ולא את סמכות הציבור. הגוף המחוקק, יוזם החקיקה, מורכב מחכמי הלכה ולא מהציבור או ממנהיגיו. נראה שכלל זה נועד למנוע הכבדת יתר על הציבור באמצעות חקיקה המטילה עליו נטל שאינו סביר, ואין לראות בו עיקרון כללי הנוגע למעורבות רוב הציבור בהכרעות בענייני ציבור בתקופה זו.²⁵

על פי המקורות מתקופה זו העוסקים בהסדר שמקבל על עצמו ציבור במקום מסוים, ושמטרתו היא הסדרת העניינים המשותפים של המשתייכים לציבור זה – ההסדר חל על כל היחידים המשתייכים לאותו ציבור. יש רגליים לסברה שנורמה זו אינה נכפית על ידי הרוב על המיעוט, ושמדובר על הסכם.²⁶ דינו של ההסכם כדין כל תנאי אחר שחל על כל היחידים שהסכימו להתנות שיחול ביניהם הסדר מיוחד. ההסדר הנוגע להסדרת העניינים המשותפים של המשתייכים לציבור מסוים תקף ומחייב אפוא כשם שתקף כל הסכם של מתקשרים בהתחייבות ממונית או מסחרית שנעשה כדת וכדין בין כמה שותפים.

2. ספרות ההלכה עד שלהי המאה ה-11

בספרות ההלכה עד שלהי המאה ה-11 אין למצוא ניסוח ברור של עקרונות 'מעין קורפורטיביים'. בפסיקתם של חכמי ישראל בתפוצות השונות בתקופה זו: גאוני בבל,²⁷ חכמי ההלכה בספרד, בצפון אפריקה,²⁸ באשכנז ובצרפת,²⁹ באה לביטוי בדרך כלל השקפת עולם דומה בנוגע להכרעות בענייני הציבור.

בחינה מדויקת של הפסיקה של חכמי הלכה שפעלו במקומם של בעלי התוספות,

יבמות מ ע"א, מז ע"ב, עז ע"א, קיט ע"א; שם, בבא קמא קב ע"א; שם, עבודה זרה ז ע"א; שם, בכורות יט ע"ב, לז ע"א; שם, נדה ל ע"ב, מט ע"א. ראה גם: תוספתא, יום טוב ב, יב (מהדורת ליברמן עמ' ל); ח' טשרנוביץ, 'הכרעה במחלוקת יחיד ורבים', תפארת ישראל לכבוד י' לוי, ברסלוי תרע"א, עמ' 1-9.

24 ראה: בבלי, עבודה זרה לו ע"א; שם, בבא קמא עט ע"ב; שם, בבא בתרא ס ע"ב; שם, הוריות ג ע"ב.

25 ראה: קפלן, רוב ומיעוט (לעיל, הערה 1), עמ' 215-219.

26 ראה שם, עמ' 217-218; קפלן (לעיל, הערה 9), עמ' מג-מז.

27 ראה: קפלן, רוב ומיעוט (לעיל, הערה 1), עמ' 219-221; הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' רסא-רסה.

28 ראה: קפלן, רוב ומיעוט (שם), עמ' 232-237; הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' רעד-רעח.

29 ראה: קפלן, רוב ומיעוט (שם), עמ' 225-231; הנ"ל (לעיל, הערה 2), עמ' רסו-רעב.

יחיאל ש' קפלן

באשכנז ובצרפת, ואשר היו המנהיגים הרוחניים של הפזורה היהודית בארצות אלה במאות ה-10 וה-11 קודם לזמנם של בעלי התוספות, מלמדת שלדידם בהכרעות הציבור הרוב המכריע אינו רוב מספרי פשוט. בהכרעה בענייני ציבור בתקופה זו יוחסה חשיבות יתרה לדעת הנכבדים.³⁰ בתשובות ובתקנות קהל המיוחסות לחכמי אשכנז וצרפת במאות ה-10 וה-11 נזכרת הכרעת הרוב בענייני ציבור. אולם הגוף המכריע בשם הציבור הוא הנהגה של נכבדים, שאינה נבחרת. 'זקנים',³¹ 'חשובים',³² 'מהוגנים',³³ או 'גדולים',³⁴ מנהיגים את הקהילה בכל אתר. אין נזכר תהליך של בחירה של הנהגה זו על ידי רוב הציבור, ולא נאמר במקורות ההלכה שבאופן כללי פעילות הנהגה זו חסרת תוקף ללא קבלת הסמכה מראש מרוב הציבור או ללא אישור של הציבור לפעילותה בדיעבד – במפורש או בשתיקה הנחשבת כהודאה.³⁵

מעמד הנכבדים בולט בתקנת קהל אשכנזית קדומה שיש לייחסה ככל הנראה לזמנם של חכמי אשכנז הראשונים, במאות ה-10 וה-11. נאמר בה שתקנת קהל שנתקבלה על ידי רוב מקרב קבוצה של 'מהוגנים' תקפה ומחייבת את כל המשתייכים לציבור הנוגע בדבר.³⁶

- 30 ראה: קפלן (לעיל, הערה 2), עמ' רסו-רעב.
- 31 תשובות גאוני מזרח ומערב, מהדורת י' מילר, ברלין תרמ"ח, סימן קסב; מעשה הגאונים, מהדורת א' אפשטיין וי' פרידמן, ברלין תר"ע, סימן פא; שם, סימן נו (תשובות רש"י, מהדורת ר' אלפנביין, ניו-יורק תש"ג, סימן קלא, ובמקבילות: שם, עמ' 158); תשובות גאוני מזרח ומערב (שם), סימן ריג.
- 32 תשובות חכמי צרפת ולותיר, מהדורת י' מילר, וינה תרמ"א, סימן כז (תשובות רש"י [שם], סימן רלח, ובמקבילות: שם, עמ' 265); מעשה הגאונים (שם); L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1964, p. 160.
- 33 ראה להלן, הערה 37.
- 34 יוסף טוב עלם, תשובות גאונים קדמונים, ברלין תר"ח, עמ' קכה; שו"ת מהר"ם בר ברוך, למברג תר"ך, סימן תכג; כל בו, נפולי ר"ן, סימן קמב. השווה: ר' יצחק ב"ר משה מוינה, ספר אור זרוע, א, ו'טומיר תרכ"ב, שו"ת, סימן תשמד. ר' נתן בן יחיאל מרומי כתב ש'חבר עיר' הוא 'גדול העיר, אשר יועדו עליו כל הזקנים', ראה: ערוך השלם, ג, הערך 'חבר' (הראשון).
- 35 ראה: קפלן (לעיל, הערה 2), עמ' רסו.
- 36 יש נוסחאות שונות לתקנה. ראה: פינקלשטיין (לעיל, הערה 32), עמ' 121. בעדות נוסח קדומה – תשובת מהר"ם מרוטנבורג – נוסח התקנה הוא: 'בני העיר שעושי'ם] תקנת הקהל ותקנת העניים ושאר התקנות, ורוב מן המהוגנים מתרצים בדבר, אין האחרי'ם] רשאי'ם] לבטל התקנה ולומר לבא לב"ד [לבית דין], כי אין להושיב ב"ד על כך, כי הכל לפי ראות טובי העיר, כמנהג הקדמונים, א"נ [אי נמי] צורך השעה'. לאור האמור בתקנה זו פסק המהר"ם מרוטנבורג, בשלהי המאה ה-13, שיחיד הנמצא בקהילה אינו יכול לטעון שתקנות שהותקנו למען קידום תועלת הציבור – 'מיגדר מילתא' – אינן חלות על 'אחר שרוב המהוגנים שבעיר הסכימו לכך'. ראה: שערי תשובות מהר"ם, ברלין תרנ"א, כ"י אמשטרדם 11, סימן קמ. על פרשנות תוכן תקנה זו ראה גם: ז' פלק, 'לבירור התפישה הקונסטיטוציונית היהודית בראשית ימי הביניים',

3. ספרות ההלכה במאה ה־12

במקורות הלכתיים מסוימים שבהם באה לביטוי תפיסת עולמו של אחד מבעלי התוספות הבולטים במאה ה־12 – רבי יעקב בן מאיר, המכונה רבנו תם – מסתמנת לכאורה מגמה חדשה בנוגע להכרעות בענייני ציבור.

דגם קבלת ההכרעות של חכמי אשכנז הראשונים קודם לזמנו של רבנו תם היה מושתת על הכרעת רוב בענייני ציבור, וזאת בין היתר מכוח השוואת מעמד הציבור בכל אתר למעמד בית דין, שבו הכרעות מתקבלות על ידי רוב הדיינים. בתקופה זו הרוב שדעתו מכרעת בענייני ציבור הוא רוב של נכבדים.³⁷ לעומת זאת, רבנו תם טען לכאורה בכתביו, על פי מקורות מסוימים, שהכרעות של ציבור מתקבלות בהסכמת הכול, וזאת על סמך פרשנותו למקורות קדומים מספרות התנאים והאמוראים. על פי הנאמר במקורות הללו רבנו תם קבע כי בקהילות שבכל אתר בזמנו הכרעה של ציבור תקפה ומחייבת כל יחיד המשתייך לציבור רק אם התקבלה בהסכמת כולם, והרוב אינו רשאי לכוף את רצונו על המיעוט. סמכות הפקעת ממון של בית דין מסורה רק בידי בית דינו של גדול הדור ולא בידי בית הדין הרגיל, שבכתבי חכמי ההלכה באשכנז וצרפת במאות ה־10 וה־11 מעמד הציבור בקהילה בכל אתר מושווה למעמדו.³⁸ הדעה הבאה לידי ביטוי במקורות הללו בעייתית, מפני שבחיי המעשה קשה לנהל ביעילות קהילות שבהן לכל יחיד ויחיד מסורה זכות וטו על החלטות הציבור.

עם זאת העקרונות של הלכות ציבור לדעת רבנו תם, על פי מקורות אחרים, אינם עולים בקנה אחד עם העקרונות ההלכתיים במקורות הנזכרים לעיל. נראה אפוא שקיימת סתירה בין האמור בכתבים המיוחסים לרבנו תם במקורות שונים.³⁹ סתירה כזאת עשויה לנבוע מן העובדה שהעקרונות של הלכות ציבור לרבנו תם נזכרים במקורות המאוחרים כמה דורות לזמנו. ייתכן שבמרוצת הדורות חל שיבוש בנוסח דבריו, וייתכן גם שתוכן כתביו הוצג מנקודת מבט מאוחרת של חכם הלכה שכתב כמה דורות לאחר זמנו, ואשר חפץ להביא את תמצית העקרונות שהנחו אותו בהלכות הציבור.⁴⁰ אולם הסברים אפשריים אלה אינם הפתרון המלא לקושי שלפנינו, מפני שבחלק מן המקורות הסותרים הללו מצוטט מה שכתב רבנו תם עצמו. על כן יש רגליים לסברה שהפער בין מה שנכתב בכתבי רבנו תם במקורות השונים הוא פער בין הלכה

סיני, כז (תש"י), עמ' פו–פו; א"י איגוס, 'השלטון העצמאי של הקהילה היהודית בימי הביניים', תלפיות, ה (תשי"ב), עמ' 639.

37 ראה: קפלן, רוב ומיעוט (לעיל, הערה 1), עמ' 225–230; הנ"ל, 'סמכות' (לעיל, הערה 2), עמ' רסו–רעב.

38 קפלן (לעיל, הערה 7), עמ' 277–278; וראה גם שם, עמ' 282–283.

39 ראה שם, עמ' 283–285.

40 ראה שם, עמ' 280, הערה 11; עמ' 281, הערה 13; עמ' 283, הערה 27; עמ' 284.

למעשה. פער מעין זה קיים גם במשפט הגרמני שנהג בקרב הנוצרים בזמנו ובמקומו של רבנו תם: בצפון צרפת במאה ה-12. בתקופה הכוללת את דורו של רבנו תם נתקבלו להלכה הכרעות במשפט הגרמני בהסכמת הכול. אך למעשה סברו חכמי המשפט הגרמני בתקופה זו שעל פי דין מוטלת על המיעוט חובה להצטרף לרצון הרוב.⁴¹ בתקופה זו מי שלא הסכים להצטרף לעמדה המקובלת על הרוב הוצא אל מחוץ לקבוצה; הוא נחשב לאויב ועלול היה להיפגע ממעשי אלימות כלפיו. לכן הצטרפו בדרך כלל חברי קבוצת המיעוט לדעה הרווחת בקרב הרוב.

אולי גם הדרישה בחלק מן הכתבים המיוחדים לרבנו תם שהכרעות תתקבלנה בהסכמת הכול, היא דרישה להלכה שלא יושמה למעשה. ייתכן שרבנו תם היה מודע לעובדה שבזמנו הרוב בקהילה היהודית מכריע בפועל, ושהדרישה שתהייה גם הסכמה של המיעוט היא 'הלכה ואין מורים כן'. על פי האמור במקורות מסוימים אפשר שרבנו תם היה ער לכך שהרוב בקהילות בזמנו הפעיל לחץ על המיעוט כדי שיצטרף לדעת הרוב. וייתכן אפוא שאלו שנמנו עם המיעוט הצטרפו לרוב מחשש שמא בני קהלם עלולים להיפרע מהם כשתימצא הזדמנות נאותה לכך. אם זו דרך קבלת ההכרעות למעשה, לדעת רבנו תם, בדומה למנהג במשפט הגרמני והקנוני בזמנו, לא היה קושי לנהל את הקהילות היהודיות שבהן נהגה דרך קבלת הכרעות זו. אם אכן סבר רבנו תם ש'הסכמת הכול' אינה תלויה רק ברצונו הטוב של כל יחיד ויחיד המשתייך לציבור, הרי לא היה ביכולתו של כל יחיד ויחיד – אלים, טרדן, מר נפש או בעל מעורבות אישית – למנוע קבלת החלטות שהיו נחוצות לדעת הרוב, החלטות שאי קבלתן הייתה מונעת ניהול ענייני הכלל בדרך נאותה.⁴²

4. ספרות ההלכה במאה ה-13

חכמי מגנצא

חכמי מגנצא: הרבנים יהודה בן קלונימוס, משה בן מרדכי וברוך בן שמואל, סברו שבנסיבות מסוימות הרוב בקהילה רשאי לכופ את רצונו על המיעוט. אם אמיד בקהילה רוצה לפרוק מעליו את עול ההשתתפות בתשלומי המס של הקהילה, המוטלים על הקהילה כקולקטיב, הרוב בקהילה רשאי לקבוע תקנה בנוגע לדרך שומת המס בניגוד לדעתו של אותו אמיד. עם זאת אסור עושק של המיעוט שאין לו הצדקה עניינית. פעילות הציבור בקהילה, ובין היתר פעולה של רוב הציבור המתקין תקנה, תקפה רק אם היא עולה בקנה אחד עם עקרונות הצדק והיושר במשפט העברי.⁴³

41 ראה שם, עמ' 283–285.

42 ראה שם, עמ' 295–298.

43 ראה: שו"ת מהר"ח אור זרוע, ליפסיה תר"ך, סימן רכב. לדעתם מכריעים באופן עקרוני בנוגע

השלטון העצמי היהודי במשנת בעלי התוספות

במאה ה־13 החילו לראשונה חכמי הלכה את העיקרון הנזכר בספרות התנאים והאמוראים, בעניין גזרה שאין רוב הציבור יכול לעמוד בה, על חקיקה של ציבור. חכמי מגנצא בראשית מאה זו הסיקו מן האמור במקורות בעניין גזרה שרוב הציבור יכול לעמוד בה,⁴⁴ שרוב הציבור רשאי לכוף את רצונו על המיעוט: 'אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן יכולין רוב הציבור לעמוד בה. ומשמע הא אם יכולין רוב הציבור לעמוד בה – גוזרין אפילו על המיעוט שאין יכולין לעמוד בה'.⁴⁵

הרב אליעזר בן יואל הלוי (הראב"ה)

בכתבי הראב"ה, סמוך לראשית המאה ה־13, נזכרים עקרונות משפטיים חדשים. הוא קבע באופן חד־משמעי שרוב הציבור מכריע. ייחוס ומעמד המכריעים בענייני הציבור אינם נזכרים בכתביו. מתשובותיו בהלכות ציבור עולה ש'טובי העיר', הנזכרים במקורות הקדומים, אינם דווקא הנכבדים אלא מנהיגים שנבחרו על ידי רוב הציבור. כנראה לדעתו הרוב המכריע בענייני ציבור בקהילה אינו איכותי.

המקורות הקדומים נתפרשו בכתביו באור חדש. בספרות התשובות באשכנז ובצרפת במאות ה־11 וה־12 נזכר לעתים העיקרון ש'אין גוזרין גזירה על הציבור אלא א"כ (אם כן) רוב הציבור יכולין לעמוד בה'⁴⁶ אך חכמי ההלכה בתקופה זו לא הסיקו ממנו שהרוב מכריע בכל ענייני הציבור. לעומת זאת ראב"ה סבר שמן הכלל 'אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה' ניתן להסיק מסקנות כלליות על טיב היחסים בין רוב למיעוט בקהילה בזמנו. המסקנה המתבקשת לדעתו ממקורות קדומים המזכירים כלל זה היא שרוב הציבור רשאי לכוף רצונו על המיעוט. לדעתו הסמכות בקהילה מסורה בידי רוב הציבור. על כן ראשי הקהל הנבחרים, הקרויים בדרך כלל בספרות ההלכה של חכמי אשכנז וצרפת במאה ה־13 'טובי העיר', פועלים מכוח האצלת סמכות מרוב הקהל. 'טובי העיר', היינו מנהיגי הציבור, רשאים לייצג את הציבור שבחר בהם.

לענייני ציבור על פי דעת הרוב, וזאת בכפוף למגבלה שרוב הציבור אינו רשאי לפעול בניגוד לעקרונות הצדק והיושר: 'י"ל [יש לומר] דההיא [המקרה שבו נאמר שאין גוזרין גזרה שרוב הציבור אינו יכול לעמוד בה] לא מיירי להוציא ממון מידי אדם, אבל להוציא ממון כי הכא-לא. ועוד, שצווח כנגדם ואומר: איני יכול לכנוס בגזרתם. ועוד דהכא בעובדא דקמן אין שום אדם יוכל לעמוד, שיתן מה שאין לו... אי לא אמיד למה ירדפוהו בחנם לקונסו ממה שאין בידו?!'. על עקרונות הצדק והיושר במשפט הציבורי העברי ראה: מ' אלון, המשפט העברי, כרך ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 617–620.

44 במאה ה־13 כלל זה נזכר בין השאר שלא בנוגע לרוב ומיעוט בהכרעות הציבור. ראה: ר' יצחק ב"ר משה (לעיל, הערה 34), שו"ת, סימן תשנה.

45 שו"ת מהר"ח אור זרוע, ליפסיה תר"ך, סימן רכב.

46 ראה: שו"ת מהר"ם בר ברוך (לעיל, הערה 34), סימן תכג.

יחיאל ש' קפלן

עם זאת הראבי"ה הטיל מגבלות על סמכות רוב הציבור. אמנם ראשי הקהל הנבחרים אינם צריכים לפעול בנוכחות רוב הציבור או כולו. כיוון שרוב הציבור הסמיך אותם לפעול בשמו, כמייצגיו, הם אינם צריכים לקבל מראש הרשאה מרוב הציבור לביצוע כל פעולה בשם הציבור. בעצם הבחירה בהם למנהיגיו האציל להם הציבור סמכות כללית לפעול בשמו. אולם דרושה שקיפות לשם בקרה על פעילות זו. על 'טובי העיר' לבצע את פעילותם בשם הציבור 'במעמד אנשי העיר', כלומר עליהם לפעול בגלוי, ואם רוב הציבור אינו מוחה שתיקתו נחשבת כהודאה⁴⁷ שפעולת מנהיגיו מקובלת עליו. אם רוב הציבור אינו חפץ שמנהיגיו יפעלו בדרך מסוימת, מסורה בידו סמכות להטיל וטו על פעולתם.

זאת ועוד, לציבור מותר לכופ את מרותו על יחיד המשתייך אליו רק לצורך קידום תועלת הציבור. לכן הרוב בקהילה רשאי לכופ את רצונו על המיעוט לצורך קידום תועלת הציבור. נוסף על כך אין לציבור סמכות לפגוע ביחיד, אם פגיעה זו אינה עולה בקנה אחד עם עקרונות הצדק והיושר במשפט העברי. על כן קבע הראבי"ה כי גם פעולת מנהיגי הציבור הנבחרים, הפועלים מכוח האצלת סמכויות מרוב הציבור, תקפה לצורך קידום תועלת הציבור, ואין לה תוקף אם היא אינה עולה בקנה אחד עם עקרונות הצדק והיושר במשפט העברי.

מהר"ם מרוטנבורג

מהר"ם מרוטנבורג קבע בשלהי המאה ה-13 כי חקיקה של הציבור, תקנת קהל, אשר מתקבלת בקהילות ישראל על ידי רוב מקרב ה'מהוגנים', ואשר מטרתה קידום תועלת הציבור, תקפה ומחייבת יחיד הנמנה עם המיעוט אף אם יחיד זה הביע התנגדות לקבלת התקנה. אם לא הביע הסכמה מפורשת לקבלתה שתיקתו נחשבת כהודאה, ואף מחאתו בשעת התקנת התקנה אינה פוטרת אותו מן החובה לציית לה.⁴⁸

מהר"ם מרוטנבורג הדגיש שסמכות הכפייה מסורה בידי רוב הציבור בקהילה בכל אתר רק אם הוא פועל לצורך קידום תועלת הציבור: 'מיגדר מילתא ותקנתא' (לגדור דבר ולתקן). סמכות זו מסורה גם בידי הנהגת הציבור הפועלת בשם הציבור אם היא נבחרה בדרך הראויה, על ידי רוב הציבור.⁴⁹

47 ראה: 'שתיקה כהודאה דמיא', בבלי, יבמות פז ע"ב, פח ע"א; שם, בבא מציעא לו ע"ב; פרקי דרבי אליעזר לט; ראה גם בבלי, בבא קמא כ ע"ב.

48 ראה: קפלן (לעיל, הערה 9), עמ' סט-ע; הנ"ל, 'רוב ומיעוט' (לעיל, הערה 1), עמ' 241-242.

49 ראה: תשובות מימוניות, הלכות שופטים, ט-י; ובמקבילות: שו"ת מהר"ם, קרמונה שי"ז, סימן רל; שו"ת אור זרוע ומהר"ם ב"ר ברוך, ירושלים תש"ג, סימן צג; שו"ת מהר"ם, פראג שס"ח, סימן תתקף; שערי תשובות מהר"ם (לעיל, הערה 36), סימנים קכז-קכח, קמ.

משקל עמדת האוליגרכיה בהכרעות הציבור

מספרות הגאונים ומספרות ההלכה של חכמי ספרד, אשכנז וצרפת עד שלהי המאה ה-11 עולה כאמור שבהכרעות בענייני ציבור בתפוצות ישראל בתקופה זו ניתן משקל רב לעמדת 'מהוגנים', 'מיוחסים', 'זקנים' ואחרים הנמנים עם האוליגרכיה בקהילות. בספרות ההלכה של חכמי אשכנז מן המאה ה-13 ואילך ניכרת מגמה חדשה: לייחס חשיבות לעובדה שהנהגת הקהילה נבחרה על ידי רוב הציבור או פועלת מכוח הסכמה שבשתיקה של רוב הציבור. עם זאת המעמד המיוחד של נכבדים וחשובים בהכרעות הציבור היה שריר וקיים גם בתקופה זו, והוא משתקף גם בכתבי חכמים הנמנים עם אסכולת הפסיקה האשכנזית מן המאה ה-13 עד ה-15. המעמד המיוחד של המשתייכים לאוליגרכיה בהכרעות בענייני הציבור בא לידי ביטוי בין היתר בעובדה שלא כל המשתייכים לציבור נמנו בתקופה זו עם הגוף המכריע בכל ענייני הציבור. המהר"ם מרוטנבורג פסק כי תקנת קהל שהותקנה על ידי 'רוב מן המהוגנים' חלה על המשתייך לציבור במקום, בין שהסכים לקבלה במפורש, או מכללא – בשתיקה, ובין שהתנגד בשעת קבלתה: 'לא כל הימנו, בעודו שם, למחות תקנות במגדר מלתא אחר שרוב המהוגנים שבעיר הסכימו לכך, כמ"ש [כמו שכתוב] בתקנות רבינו גרשום מאור הגולה'.⁵⁰ תלמיד המהר"ם, הרב חיים אור זרוע, כתב שלדעת רוב 'מהוגנים' מכריע בכל ענייני ציבור ואף ביחס לבחירת גבאים.⁵¹

לאוליגרכיה היה משקל מיוחד בהכרעות בקהילות אשכנז גם בגלל הכשירויות שנדרשו כדי לכהן במשרה של מנהיג ציבור. בגין השוואת מעמד הציבור בקהילה למעמד בית דין, השווה ר' ישראל איסרליין בין מעמד מנהיגי הציבור למעמד הדיינים. לדעתו רק יחיד בקהילה הכשיר לכהן כדיין יכול לכהן במשרה של מנהיג ציבור. הר"י איסרליין פסק במאה ה-15, כי יחיד שנשבע בעבר לשקר או שעבר עברה ופסול לעדות ולדיינות, אינו יכול לשמש בתפקיד מנהיג ציבור לפני שיחזור בתשובה, מפני שדין מנהיגי ציבור בקהילה כדין דיינים.⁵²

משקלה המיוחד של האוליגרכיה בהכרעות בענייני ציבור באשכנז נבע גם מן הדרישה במקורות הקדומים ש'אדם חשוב' יהיה מעורב בהתקנת תקנות הקהל. לדעת חכמי ההלכה האשכנזים בימי הביניים 'אדם חשוב' נמנה עם האוליגרכיה. בספרות ההלכה האשכנזית מן המאה ה-13 עד ה-15 נכתב, במפורש או מכללא, שהוא תלמיד

50 שיערי תשובות מהר"ם (שם), כ"י אמסטרדם II, סימן קמ.

51 ראה: שו"ת מהר"ח אור זרוע (לעיל, הערה 43), סימן סה.

52 ראה: תרומת הדשן, בני ברק תשל"א, פסקים וכתבים, סימן ריד. ראה גם: הגהת הרמ"א, חושן משפט לו, כב.

יחיאל ש' קפלן

חכם חשוב. על כן האליטה הלמדנית פיקחה למעשה על פעילות מנהיגי הציבור, שקבעו הסדרים שחייבו את הציבור כולו.⁵³

המשכיות תחולת נורמות ציבוריות

החל במאה ה-13 בולטת בכתבי חכמי אשכנז, ובמיוחד בכתבי הראב"ה ומהר"ם מרוטנבורג, התפיסה המשפטית שהחקיקה של הציבור בתקנות קהל היא התחייבות של ציבור כציבור. בניגוד להתחייבות אישית של יחיד או יחידים, שנוצרת מכוח מפגש רצונות של כל המתחייבים, ההתחייבות בתקנות ציבור אינה תקפה ומחייבת רק אם כל יחיד שהתחייבות אמורה לחול עליו הביע הסכמה להתחייב. גם אם לא הסכים לקבל התחייבות זו על עצמו, או לא נכח במקום, בשעת קבלת הנורמה הציבורית, ולא היה יכול להסכים לקבלה על עצמו, היא מחייבת אותו, בגין השתייכותו לציבור ובלבד שהציבור קיבל את הנורמה הציבורית בדרך תקפה ומחייבת. גם בני הדורות הבאים המשתייכים לציבור שקיבל על עצמו נורמה ציבורית מסוימת, חייבים לציית לה.⁵⁴

הראב"ה התבסס בתשובותיו על האמור במקורות קדומים בעניין התחייבויות של ציבור. לדעתו נורמות ציבוריות חלות על המשתייכים לציבור היחידים בעם ישראל אף על פי שלא הסכימו לקבלן על עצמם באמצעות אמירת 'אמן'. נורמות שמנהיגי הציבור המוסמכים, כגון נשיאי העדה או המלך או הנשיא, קיבלו בשם הציבור, מחייבות את העם כולו, לרבות אלו שהתנגדו לקבלתן וכן בני הדורות הבאים. לאור דוקטרינה כללית זו, בדבר המשכיות תחולת נורמות ציבוריות, הצדיק הראב"ה את התחולה המתמשכת של נורמות ציבוריות, למשל חרם היישוב, בחיי המעשה בקהילות אשכנז בזמנו.⁵⁵

אף מהר"ם מרוטנבורג כתב שחרם היישוב חל על כל המשתייכים לציבור בדור שקיבלו ובדורות הבאים.⁵⁶ לדידו כשם שאלו שהשתייכו לציבור בשעת קבלת התקנה

53 ראה: קפלן (לעיל, הערה 2), עמ' רצג-רצד; הנ"ל, 'רוב ומיעוט' (לעיל, הערה 1), עמ' 247-248.

54 ראה: קפלן, המשכיות (לעיל, הערה 1), עמ' 356-360.

55 ראה: ספר ראב"ה, כ"י לונדון, בית המדרש לרבנים, 11.1, אלף כה. נאמר שם שהנורמה הציבורית של חרם היישוב חלה באופן מתמשך: 'וה"ט [והיינו טעמא] נמי שחלים חרמות גבעונים וחרם של יישוב, אפי' [לו] הדיוטות, לדורי דורות'. מקורות נוספים ראה: קפלן, המשכיות (לעיל, הערה 1), עמ' 357-359.

56 מהר"ם מרוטנבורג כתב שבענייני חרם היישוב מעידים עדים על סמך קבלה מאבותיהם: 'גם האחרונים אין להם זיכרון במה שהיה כבר אלא על פי הקבלה' (תשובות מימוניות, הלכות שופטים, יג, ובמקבילה: שו"ת מהר"ם בר ברוך (לעיל, הערה 34), סימן ריד [בקיצור]). אף תלמיד-חבר של מהר"ם מרוטנבורג, הרב חיים פלטיאל, הניח שתקנת חרם היישוב נתקנה בידי רבנו גרשום וחלה באופן מתמשך, גם בזמנו. ראה: פרושי התורה לר' חיים פלטיאל, מהדורת

השלטון העצמי היהודי במשנת בעלי התוספות

והתנגדו לקבלתה חייבים לציית לה מכוח השתייכותם לציבור, כך גם מי שמצטרפים לציבור בני העיר בבואם לדור בה וכל אלו שישתייכו לציבור זה בעתיד, חייבים לציית לה.

בהגות הנכרית בימי הביניים נדונה סוגיית המשכיות הנצחית של העולם, ובמקביל עסקו במשפט הנכרי בהמשכיות התחולה של נורמות משפטיות המחייבות את המשתייכים לקורפורציה. בנוגע לקורפורציה נזכרת בבירור במשפט הנכרי, במיוחד מן המאה ה-13 ואילך, דוקטרינה של המשכיות למרות השינויים. הקורפורציה היא אישיות משפטית נפרדת, הממשיכה להתקיים למרות השינויים בהרכב החברים בה, ולכן הנורמות שלה חלות גם על חברים בה בדורות הבאים.⁵⁷ ייתכן שעקרון המשכיות התחולה של נורמות ציבוריות למרות השינויים בהרכב המשתייכים לציבור, נזכר לראשונה בבירור בספרות ההלכה במאה ה-13 בתגובה על גירוי מההגות הנכרית או מהמשפט הנכרי.⁵⁸

תועלת הציבור

בספרות הגאונים וחכמי ההלכה בתפוצות ישראל באירופה החל במאה ה-10 ואילך בא לידי ביטוי העיקרון שהציבור היהודי רשאי לעשות שימוש בסמכותו השלטונית על יחידים מתוכו רק לצורך קידום תועלת הציבור. עם זאת בתקופה זו עיקרון זה נזכר באמצעות שימוש במטבעות לשון שאינם חד משמעיים.⁵⁹

החל במאה ה-13, ובעיקר מסופה, בתקופה שבה רווח עקרון הכפייה לצורך קידום תועלת הציבור בדיני הקורפורציות במערב אירופה, נזכר במפורש ובבירור כלל מנחה ומחייב בהלכות קהל: הציבור רשאי לכופ רצונו על יחידים המשתייכים אליו רק לצורך קידום תועלת הציבור.⁶⁰ השינוי בפסיקת ההלכה באשכנז בהלכות קהל בא לביטוי בין

י"ש לנגה, ירושלים תשמ"א, שמות יט, טו. באחת מתשובותיו דן מהר"ם מרוטנבורג בין היתר בטענה שיחיד זכה בזכות היישוב במקום בירושה מאבותיו. ראה: שו"ת מהר"ם, פראג שס"ח, סימן תתרא, ובמקבילה: שו"ת מהר"ם בר ברוך (שם), סימן שיג. ראה גם: שו"ת מהר"ם, קרמונה שי"ז, סימן י; שו"ת מהר"ם, פראג שס"ח, סימן קא; מרדכי, בבא בתרא, קנט. על הטענה שזכות יישוב נרכשה מכוח ירושת זכות זו של האבות ראה מקורות נוספים בספרות ההלכה מאשכנז מימי הביניים: שו"ת מהר"ם בר ברוך (שם), סימנים קכ, ריג: הגהה למרדכי, בבא בתרא, תקיז, ד"ה 'ובית המלכות'. מהר"ם מרוטנבורג פסק שניתן להכחיש עדות עד אחד בנוגע לחרם היישוב באמצעות הכרזת יחידים על פי החרם: 'ששמעו ומקובלים מאבותיהם שבברור שאין לו ישוב' – שערי תשובות מהר"ם (לעיל, הערה 36), כ"י פרמה, סימן תקיד.

57 ראה: קפלן, המשכיות (לעיל, הערה 1), עמ' 391–396.

58 ראה שם, עמ' 396.

59 ראה: קפלן (לעיל, הערה 9), עמ' מח, נב–ס.

60 ראה שם, עמ' סז–עז.

היתר בהבלטת מגבלת סמכות הציבור בנסיבות שבהן פעילותו אינה מקדמת את תועלתו. בתשובות הדנות בהלכות קהל מודגש שקיים עיקרון מחייב וכוללני המקנה סמכות לציבור אם הוא פועל לצורך קידום תועלתו, אך אם פעולת הציבור אינה מקדמת את תועלתו, אין הוא רשאי לעשות שימוש בסמכותו.⁶¹

התפיסה שסמכות הציבור מופעלת למען צורך ציבורי רווחת בספרות חסידי אשכנז בתקופה זו.⁶² עיקרון זה נזכר גם בתשובה על שאלה שנשאלו בראשית המאה ה-13 חכמי מגנצא – הרבנים יהודה בן קלונימוס, משה בן מרדכי וברוך בן שמואל והראב"ה.⁶³ בשלהי המאה ה-13 הובלט עיקרון זה בתשובות מהר"ם מרוטנבורג.⁶⁴ בדומה לחכמי המשפט הרומי והקנוני במאות ה-13 וה-14,⁶⁵ סבר אף מהר"ם שמותר לעשות שימוש בסמכות הציבור רק לצורך קידום תועלתו, ושלעיתים מותר אפילו לפגוע באינטרס של יחיד או של יחידים לצורך קידום אינטרס הכללי, הקרוי בלשונו 'מיגדר מילתא' או 'מיגדר מילתא ותקנתא' או 'תקנת הקהל'. לדעת מהר"ם מרוטנבורג אין לעשות שימוש לרעה בסמכות הציבור לצורך קידום צרכים פרטיים או שרירותיים שאין להם ולא כלום עם תועלת הציבור.

אי כפיפותו של הציבור למגבלות במשפט העברי בשלושה תחומים משוחררת התחייבות שציבור מעורב בקבלתה מן המגבלות החלות על כל התחייבות במשפט הפרטי: חקיקה, התחייבות בפני ראשי הציבור והתחייבות שהציבור צד בה. עקרונות כלליים על אי כפיפותה של התחייבות מסוג זה למגבלות המשפט הפרטי והבסיס המשפטי לאי כפיפות זו נזכרים בספרות ההלכה במיוחד מן המאה ה-13 ואילך.⁶⁶

לפני זמנו של מהר"ם מרוטנבורג הובעו בספרות ההלכה האשכנזית דעות שונות על אי כפיפותה של חקיקה ציבורית למגבלות המשפט הפרטי. למשל, חכמי מגנצא סמוך לראשית המאה ה-13 סברו שעל חקיקה של ציבור שלם חלים עקרונות המשפט

61 ראה שם, עמ' עג, עה.

62 ראה שם, עמ' סז-סח.

63 הם יישמו תפיסה זו בעניין הנדון בתשובתם: תוקף תקנת קהל שהותקנה בזמנם, ואשר אסרה שימוש בשבועות של יחידים על עושרם לצורך קביעת שיעור חיובו של כל יחיד בעול המס שהוטל על כל הקהילה באופן קולקטיבי (כלל זה נקבע בתקנה כנראה מחשש משבועת שווא של מעלימי מס). בתשובתם דרשו חכמי מגנצא שהיחיד יוכל לעמוד בגזרת הציבור, ונוסף על כך הזכירו את מגבלת תועלת הציבור. ראה: שו"ת מהר"ח (לעיל, הערה 43), סימן רכב, ובמקבילה: מרדכי, בבא בתרא, תפב-תפג (בקיזור).

64 ראה: קפלן (לעיל, הערה 9), עמ' סט-עה.

65 ראה שם, עמ' לב-לג.

66 ראה: קפלן (לעיל, הערה 11), עמ' 387-396, 400-406, 408-423.

השלטון העצמי היהודי במשנת בעלי התוספות

הציבורי, ושעל חקיקה של חלק מציבור בני העיר – בעלי אומנות – חלים עקרונות המשפט הפרטי. כמו כן קבעו לאור הדרישה במקורות הקדומים, שבחקיקה זו נחוצה מעורבותו של 'אדם חשוב' כדי שיהיה פיקוח ציבורי על תוכן ההסכם.⁶⁷

החל בזמנו של מהר"ם מרוטנבורג מקובלת בפסיקה האשכנזית דעתו בעניין תוקף החקיקה הציבורית. לדבריו, על חקיקה ציבורית שמטרתה קידום תועלת הציבור חלים עקרונות המשפט הציבורי, והיא משוחררת מכל המגבלות של דרכי יצירת התחייבות במשפט הפרטי. לעומת זאת על חקיקה שאינה מקדמת את טובת הציבור חלים עקרונות המשפט הפרטי: היא חייבת להתקבל בהסכמת כל המשתתפים לציבור.⁶⁸ פגמים בסמיכות דעתו של המתחייב אשר עלולים למנוע היווצרות התחייבות תקפה, כגון פגם היעדר 'מעשה קניין', או פגם האסמכתא, נרפאים אם ההתחייבות היא של ציבור, וזאת משום שבהתחייבות של ציבור קיימת הנאת ציות הדדי.⁶⁹

במאה ה-13 חודדה אפוא במשפט העברי ההבחנה המדויקת בין המשפט הציבורי, החל על התאגדות של ציבור, לבין המשפט הפרטי, החל על התאגדות של יחידים, וייתכן שתהליך זה היה קשור, בדרך כלשהי, לחידוד ההבחנה במשפט הנכרי במערב אירופה באותה מאה בין האופי הציבורי של התאגדות של ציבור במסגרת קורפורטיבית לבין האופי הפרטי של התאגדות של כמה יחידים במסגרת של שותפות.⁷⁰

מן המאה ה-13 ואילך נזכר בספרות ההלכה האשכנזית מנהג המעניק יתר תוקף להסכם שנכרת בין יחידים לבין ראשי הקהל,⁷¹ וכן נזכר בספרות זו בין המאה ה-13 ל-15, מנהג בעניין יתר תוקף של הסכם שהוא 'דבר הנעשה ברבים'.⁷² מהר"ם מרוטנבורג הזכיר מנהג בעניין יתר תוקף, של כל מה שאדם 'מקבל עליו' בפני ראשי הקהל, דהיינו של הסכם שנכרת בפני שלושה 'טובי העיר'. התחייבויות אלו, שיש להן גם ממד ציבורי, משוחררות מהמגבלות של יצירת התחייבות במשפט הפרטי, ומהר"ם מרוטנבורג הסביר בתשובותיו שהשתחררות זו נובעת מתחולתם של עקרונות המשפט הציבורי.⁷³

ייתכן שיתר תוקף של הסכמים שנכרתו בפני נציגי ציבור ושל הסכמים הנחשבים ל'דבר הנעשה ברבים' היה תגובה על גירוי מדוקטרינת ה־öffentlicher Glaube

67 ראה שם, עמ' 387–389.

68 ראה שם, עמ' 389–390.

69 ראה שם, עמ' 394–396.

70 ראה: קפלן, המשכיות (לעיל, הערה 1), עמ' 392–395. ראה גם: הנ"ל, רוב ומיעוט (לעיל, הערה 1), עמ' 273–277.

71 ראה: קפלן (לעיל, הערה 11), עמ' 410–411.

72 ראה שם, עמ' 411–416.

73 ראה שם, עמ' 408–410.

יחיאל ש' קפלן

במשפט הגרמני של ימי הביניים. דוקטרינה זו העניקה אמינות רבה לרישום זכות במקרקעין בספרים הפומביים. ההליך הפומבי של רישום, בפני רשות ציבורית או בפני נציגה, מקנה לזכות במקרקעין הרשומה בספרים הללו תוקף כמעט בלתי מעורער.⁷⁴ בתגובה על גירוי שיצר עיקרון זה עשויים היו היהודים לאמץ מנהגים הנותנים יתר תוקף להסכמים שהציבור או מנהיגיו מעורבים בכריתתם.⁷⁵

סיכום

במאות ה-12 וה-13 חידדו חכמי המשפט העברי באשכנז ובצרפת את ההגדרות המשפטיות הנוגעות למאפיינים שונים של ההלכות החלות על הציבור המאוגד בקהילה היהודית. בכתביהם ניכרת מגמה 'מעין קורפורטיבית', וזו באה לידי ביטוי בין היתר בתחומים הבאים: הכרעת רוב בענייני ציבור; הנהגת הציבור באמצעות הנהגה נבחרת ופיחות במעמד המיוחדים והחשובים; העיקרון שהציבור מתחייב כציבור ולכן נורמה ציבורית מחייבת את המשתייכים לציבור בדור שקיבל אותה ובדורות הבאים; העיקרון שהציבור רשאי לכופף את רצונו על יחידים המשתייכים אליו רק לצורך קידום תועלת הציבור; חידוד ההבחנה המשפטית בין משפט ציבורי, החל על התאגדות של ציבור, לבין משפט פרטי, החל על התאגדות של יחידים.

במקביל לתהליך זה בספרות המשפט העברי חודדו מושגים הנוגעים למאפיינים הייחודיים של הקורפורציה במשפט הנזכרי הרווח במערב אירופה, בין היתר במקומם וזמנם של חכמי אשכנז וצרפת במאות ה-12 וה-13. מבחינה משפטית התאגדויות ציבוריות רבות נחשבו בתקופה זו כקורפורציות. יש להניח שחכמי ההלכה היהודים נחשפו לפחות במידה מסוימת לעולם המושגים של המשפטנים בסביבה הנכרית, אשר בא לידי ביטוי במסמכים רשמיים בתקופה זו. עם זאת דמיון בין הסדרים משפטיים בשיטות משפט שונות אינו מעיד בהכרח ששיטת משפט אחת גירתה את חברתה, והטענה שעקרונות המשפט הנזכרים לעיל השפיעו על המשפט העברי בדרך של גירוי היא השערה שאינה נקייה מספקות.⁷⁶

74 ראה: 'Öffentlicher Glaube', *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, II, Berlin 1979, p. 187. נאמר שם שכבר בשלב הקדום של הרישום בספרים הללו, במאה ה-13 עד ה-15, נחשב מי שהיה רשום בספרים הללו כבעל נכס כמי שהביא ראיה העדיפה מראיתו של זה שהסתמך על מסמכים אחרים או על עדים שהעידו בעל-פה; ובגין כוח ראייתי עדיף זה נחשבו רישומי ה-Schreinseintragungen בקלן – אולי כבר במאה ה-13, וודאי במאה ה-14, כראיה אשר הייתה בדרך כלל בלתי ניתנת לערעור. על ההליך הפומבי של רישום העברות בעלות בקרקע ומשכנתאות בעיר קלן ראה גם: H. J. Berman, *Law and Revolution*, Cambridge, Mass. 1983, pp. 372, 373.

75 ראה: קפלן (לעיל, הערה 11), עמ' 427–429.

76 ראה: קפלן, רוב ומיעוט (לעיל, הערה 1), עמ' 280, הערה 270.

הדינמיקה הפוליטית של הקהילה היהודית בגרמניה בימי הביניים

ראשיתה של הקהילה היהודית בגרמניה בימי הביניים עם הגירתן ההדרגתית של משפחות סוחרים מאיטליה, מצפון צרפת ומדרומה – אל חבל הריין. כמעט מיד התמקדה הסמכות הפוליטית בקהילה בידי הרב, שמרותו נבעה משילוב של ארבעה גורמים: ידע תורני, יוקרה משפחתית, עצמה כלכלית וקשרים פוליטיים עם השלטונות. הרב־המנהיג הזה היה סוחר שידע תורה, והוא חלק את מנהיגותו עם ה'זקנים', שנקראו גם ה'קהל', ועם העומד בראשם, הוא ה'פרנס'. מונחים אלה נזכרו כבר בסוף המאה ה־10 בתשובות של משולם בר קלונימוס, מראשוני בניה של משפחת רבנים איטלקית שהיגרה לחבל הריין.¹

קהילות יהודיות התפתחו בערים שלאורך הריין מפני שאלה היו המרכזים המסחריים והמנהליים של האזור, ובאותה תקופה הם היו בתהליך פיתוח והתרחבות. באמצע המאה ה־10 התחיל הקיסר אוטו הראשון (936–973) למנות הגמונים וארכי־הגמונים לשירות במנהל הקיסרי, אף על פי שהדבר היה מנוגד לחוקי הקנון. בעיר האפיסקופלית מיינץ (מגנצא), ומאוחר יותר באחיותיה קלן (קולוניא), וורמס (וורמייזא) ושפייר (שפיירא), ייצגו אנשי הכנסייה המקומיים את הקיסר, והקיסר הציע לסוחרים היהודים בערים אלה הגנה בתמורה לפעילותם הכלכלית.

מיינץ, השוכנת בנקודת המפגש של הריין והמיין, הייתה עיר אידאלית להתיישבות יהודית. בין מייסדיה של הקהילה היהודית במיינץ היו משפחות יהודיות צרפתיות, שאחדות מהן התייחסו אל האב־המייסד המלומד והעשיר ר' אבון הגדול, איש לה מאן (Le Mans) שבצפון צרפת, ואפשר שהיו ענף של משפחה שנמנתה עם האליטה היהודית של נרבונה (Narbonne), בדרום צרפת. משפחה אחרת, בני קלונימוס, שבאו מצפון איטליה, החזיקה במסורת שלפיה 'המלך קרל' – הוא קרל הגדול (נפטר בשנת 814) – הוא שהביא את אבי משפחתם מן העיר לוקה (Lucca) ויישב אותו ואת קרוביו החשובים במיינץ. בתוך זמן קצר נקשרו קשרי חיתון בין משפחת אבון לבין משפחת בני קלונימוס.

* תרגמה מאנגלית: עדה פלדור.

1 כגון: תשובות גאונים קדמונים, מהדורת ד' קאסל, ברלין תר"ה, סימנים קכב, קמב.

למן ייסודה של הקהילה היהודית בחבל הריין ניכרת בבירור השפעתם של ארבעה מקורות הסמכות העיקריים בהנהגתה: ייחוס משפחתי, ידע תורני, עושר ותמיכה – אמתית או מדומה – של השלטון הנוצרי. מקורות הסמכות האלה היו יכולים להאציל על אדם הילה של יוקרה אישית שלא הייתה תלויה בבחירה או במינוי שלו לתפקיד רשמי בקהילה. יתר על כן, הם יכלו להוות אמות מידה לבחירה של הקהילה באדם לתפקיד פרנס, דיין או אב בית דין. סמכות כזאת, אפשר לכנותה 'מוסכמת' ('conventional'), להבדיל מסמכות 'מוסדית' ('institutional'), המוקנית לאדם מכוח משרה שהוא נבחר או ממונה לה, ולהבדיל מסמכות 'כריזמטית', במובן הצר של סמכות הנובעת מטענה של אדם להיותו בחיר אלוהים, מי שהועידוהו משמים לחשוף איזה גילוי מיוחד או למלא משימה רוחנית בחברה.

כבר מראשיתה של הקהילה היהודית בחבל הריין היה קשר הדוק בין הסמכות הדתית לזו הפוליטית, וההנהגה הקהילתית לבשה שתי צורות, שהייתה ביניהן חפיפה אך הן בכל זאת נבדלו זו מזו. מצד אחד היו הדיינים או הרבנים, שמומחיותם בהלכה העניקה להם סמכות מיוחדת, ומצד אחר היו ה'זקנים', ששלטו בענייני הציבור הלא הלכתיים של הקהילה. סמכותם נבעה מגילם, מעושרם, מייחוסם המשפחתי ומנתונים אישיים אחרים. הם שמרו על הסדר הציבורי, גבו את המסים ששולמו לרשויות הנוצריות או ששימשו לקיום שירותי הרווחה היהודיים, והיו חוליית הקישור עם השליטים הנוצרים. כדי לשלוט ביעילות בתחומים האלה של החיים הציבוריים לא היה צורך במומחיות גדולה בהלכה היהודית, אלא נדרשו בעיקר ניסיון והשפעה. בראשית ההתיישבות היהודית בחבל הריין היו הדיינים סוחרים כמו שאר חברי הקהילה, שילמו מסים כמו כולם, ונמנו עם ה'זקנים', שהתוו את המדיניות הציבורית. אך כשגדלו הקהילות, הן מבחינת ממדיהן הן מבחינת מורכבותן, התחילו להבחין בין התפקידים הקהילתיים השונים, ומן המאה ה-13 עד המאה ה-15 התפתחה בהדרגה בגרמניה רבנות בשכר.

הורתה ולידתה של הקהילה היהודית הועירה במיינץ היו אפוא בהגירה, ומבחינה גאוגרפית הייתה מיינץ ממוקמת בספר היהודי, הרחק מתחום ההשפעה של הסמכות היהודית הפוליטית של גאוני ארץ-ישראל, של הגאונים או של ראשי הגולה של בבל ואפילו של מנהיגים באירופה, כגון חסדאי אבן שפרוט, ראש היהודים בח'ליפות קורדובה. כל המנהיגים האלה פעלו במאה ה-10, כלומר בעת התהוותה של קהילת מיינץ, אך בשל הריחוק ממרכזי ההשפעה האלה היה להנהגת הקהילה המתגבשת מרחב ניכר לתמרון פוליטי ולאלתור והתנסות בדפוסים החדשים של שלטון אוטונומי מקומי. המעיין בתשובות רבנו גרשום בן יהודה, המכונה 'מאור הגולה' (נפטר בשנת 1028), נדהם ממידת אי התלות והביטחון העצמי המשתקפות בהן. רבנו גרשום לא היה קשור למשפחת אבון או לבני קלונימוס, אלא ייסד שושלת משלו, והיה הדמות הדומיננטית בקהילת מיינץ בעשור האחרון של המאה ה-10 ובשלושת העשורים הראשונים של

המאה ה־11. למרות בקיאותו בפסיקות ובתשובות של גאוני בבל, הוא הזכיר אותן רק לעתים נדירות. יתר על כן, הוא הרבה לפסוק על סמך המשנה ואפילו על סמך פסוק מקראי, למרות מסורת בת 800 שנה של דיון הלכתי וקודיפיקציה מאז חתימת המשנה. מלבד זאת הוא העתיק ומן הסתם גם התקין נוסח משלו לתנ"ך ולמשנה – מגמה זו של האחדה טקסטואלית נמשכה בבתי המדרש של רש"י, בגרמניה ובמיוחד בצפון צרפת; רש"י עצמו (נפטר בשנת 1105) למד בישיבות במיינץ ובוורמס בשנות השישים של המאה ה־11. רבנו גרשום השתמש בסמכותו הרבנית כדי לאסור פוליגמיה וגירוש נשים ללא הסכמתן, שתי תקנות המעידות על מעמדן הגבוה יחסית של הנשים בחברת הספר בראשית ימי הביניים בגרמניה.

יש עדויות לכך שוועדי הקהילה המוקדמים, שחבריהם היו המנהיגים הקהילתיים בני דורו של רבנו גרשום, פתרו בכוחות עצמם בעיות שונות שהובאו לפניהם. בפעילותם של הוועדים, שהיו אחראים לשמירת החוק והסדר, לפיקוח על מידות ומשקלות בשווקים ולדאגה לנזקקים, משתקף עיסוקם של המתישבים הראשונים במסחר. מוסד המעורפיה, מונופול סחר אישי של סוחר יהודי עם לקוח נוצרי, היה נפוץ בחבל הריין, וועדי הקהילות נקטו אמצעים להגן עליו. במאה ה־10, כשגדלה האוכלוסייה היהודית, הטילו ועדי הקהילה איסור על הקמת קהילות נוספות ('חרם היישוב'), חידוש שנועד להגן על הקהילות הקיימות מפני תחרות כלכלית קשה מדי.

אחרי מותו של רבנו גרשום נתמנה תלמידו המובהק, ר' יהודה הכהן – שגם הוא לא היה שייך למשפחות אבון או קלונימוס – לתפקיד ראש הישיבה של מיינץ ואב בית הדין של הקהילה. על המנהיג החדש הוטלה סמכות רחבה כזו של קודמו. אל רבנו גרשום ואל ר' יהודה הופנו שאלות גם מיהודים שהתגוררו בחבל שמפנייה, שבצפון-מזרחה של צרפת, וגם מיהודים שחיו באזורים מזרחיים יותר, במרכז אירופה. זקני טרואה (Troyes) ביקשו מר' יהודה להגדיר את תחומי הסמכות של השלטון המקומי. ובתשובתו אנחנו מוצאים את אחד הדיונים המפורטים ביותר על הגדרת גבולות הסמכות והאוטונומיה של הקהילה המקומית באירופה בימי הביניים.²

ר' יהודה ביסס את תשובתו על הנאמר בתוספתא ש'כופין בני העיר [היהודים] זה את זה' לנהל את ענייני הקהילה המקומית, למשל 'לבנות להן בית הכנסת ולקנות להן ספר תורה ונביאים',³ או לחתום הסכמים, למשל כאלה המסדירים את שכרם של עובדי הקהילה וקובעים קנסות במקרה של נזקים שנגרמו לרכוש הציבור. המקור הזה נותר בגדר אות מתה כל עוד חיו יהודים בארצות מוסלמיות, שבהן אורגנו הקהילות היהודיות

2 כל בו, נאפולי ר"ן, סימן קמב. אברהם גרוסמן פרסם את ספר פסקי ההלכה של ר' יהודה, ספר הדינים, ירושלים תשל"ז; זהו ספר ראשון מסוגו שנכתב בגרמניה בימי הביניים.

3 תוספתא, בבא מציעא יא, כג, מהדורת ליברמן, עמ' 125–126; בבלי, בבא בתרא, ח ע"א.

תחת סמכותם המרכזית של הגאונים וראשי הגולה. ר' יהודה הסיק שלכל קהילה יהודית מקומית יש אוטונומיה מלאה מפני כל התערבות חיצונית בעניינים הנוגעים לרווחת הציבור אך אינם בעלי אופי דתי, למשל בסוגיות כגון אלה שפורטו בתוספתא. אולם אם חברים בקהילה מסוימת עוברים על ההלכה, כי אז חובה על אחרים להתערב ולנסות למנוע את העברות או להעניש את העבריינים.

למעשה יצר כך ר' יהודה הכרה דה יורה בהתפתחות הספונטנית דה פקטו של השלטון העצמי הקהילתי המקומי בצפון אירופה. בהיותן רחוקות מתהום השליטה וההנהגה של ראשי הקהילות היהודיות של בבל או ארץ-ישראל הוכרחו קהילות יהודיות מקומיות זעירות כגון אלה שבגרמניה לפעול באופן עצמאי, ופסיקתו של ר' יהודה נתנה תוקף למצב הזה על ידי כך שהחילה על קהילת טרואה את התקדים הרבני של שלטון 'בני העיר'. כך הפך ר' יהודה טקסט קדום להרשאה לשלטון עצמי יהודי; שלטון זה עתיד היה לאפיין מאות קהילות יהודיות שקמו בערים ובהתיישבויות החדשות בארצות הנצרות הלטינית.

ר' יהודה קבע שקהילה יכולה לתקן תקנות על פי החלטת ה'זקנים' גם אם רוב הציבור מתנגד להן. את הסמכות היה צריך לממש במשותף, כשהדיינים והפרנסים פועלים יחד עם ה'זקנים' האחרים בוועד הקהילה. הקהילה היהודית של אותם ימים לא הייתה גוף דמוקרטי, אלא אוליגרכיה שנוהלה בהסכמת האליטה. ובכל זאת סמכותו של ועד הקהילה היהודית לחתום הסכמים הייתה מושתתת על עיקרון של שיתוף הכלל מתוך הסכמה. לעיקרון הזה היה תוקף חוקי של שבועה או נדר של יחידים בקהילה למלא אחר החלטותיה. השבועה הזאת נגזרה מזו שקיבלו בני ישראל על עצמם בהר סיני, כשנכרתו הברית והאלה בין 'אשר ישנו פה עמנו עַמֵּד היום לפני ה' אלהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום' (דברים כט, יד).

בשנת 1084 פרצה דלקה ברובע היהודי של מיינץ, והמאורעות שהשתלשלו בעקבותיה יכולים להעיד גם הם על ההתפתחות הקהילתית החדשה. אחדים מן התושבים נמלטו מן העיר ונתקבלו בברכה בידי ההגמון של שפייר, הבישוף רודיגר (Rudiger), והוא הנפיק להם כתב זכויות רשמי. מסמך זה עוצב על פי כתבי הזכויות הקרולינגיים שהעניק לואי החסיד, בנו של קרל הגדול, לכמה סוחרים יהודים בערך בשנת 825. המסמך של שפייר העניק לקהילת הסוחרים היהודים החדשה ערבויות לביטחון אישי, להגנה דתית ולפטור ממסים. בשנת 1090 אישר הקיסר היינריך הרביעי את המסמך בשינויים. דפוסי ההגנה על השלטון העצמי היהודי המקומי שפותחו לראשונה בערים גרמניות, הפכו להיות דגם לקהילות יהודיות מקומיות בצרפת, בספרד הנוצרית, באנגליה, במרכז אירופה ובמערבה. שליטי המדינות הללו המשיכו בדרך כלל עד שלהי המאה ה-13 את המדיניות הקרולינגית של ההגנה החוקית, המלכותית או הקיסרית, על יהודי אירופה.

הדינמיקה הפוליטית של הקהילה היהודית בגרמניה בימי הביניים

ראוי לציין אפוא כי האגדה על ייסוד מיינץ שייחסה לקרל הגדול את הקמת הקהילה היהודית במקום משקפת זיכרון קולקטיבי אמיתי של האליטה הקהילתית, שלפיה היו הקרולינגים המגינים הקבועים הראשונים של הקהילות היהודיות הראשונות באזור זה. במובן זה היה קרל הגדול אביה־מייסדה של יהדות צפון אירופה, יהדות אשכנז. אין לדקדק בהשערות על האותנטיות של פרט זה או אחר בתיאורים מן הימים ההם, אך חשוב לעמוד על כך שהאגדה מזכירה את המקורות הקרולינגיים של מסורת כתבי הזכויות של יהדות צפון אירופה, וזו אחת המשמעויות ההיסטוריות היסודיות שלה.

מקורות עבריים מסוימים ובכלל זה ספר הזיכרון של קהילת שפייר מספרים שמנהיגי הקהילה החדשה היו בני האליטה ממשפחת קלונימוס, שהתחילה לבסס את שליטתה הפוליטית והדתית במיינץ ובשפייר לקראת סוף המאה ה־11 ובמיוחד במאה ה־12. בני המשפחה היו מעורבים למשל בהשגת כתב זכויות בשפייר. הבישוף רודיגר יזם את כתב הזכויות כשהיה חולה אנוש. הוא הלך אל הקיסר היינריך הרביעי בלוויית שלושה יהודים מזקני העדה המקומית, ביניהם הרב יהודה בן קלונימוס הזקן, כדי לבקש ממנו שיאשר את כתב הזכויות האפיסקופלי משנת 1084. הקיסר אכן אישר אותו ב־19 בפברואר 1090, וההגמון מת כעבור שלושה ימים.

בתקופת האישור של כתב הזכויות הוקם רובע יהודי שני ליד הקתדרלה של שפייר, ונראה שהייתה לכך חשיבות מיוחדת מבחינתה של אליטת בני קלונימוס בעיר, מפני שהרובע החדש היה בסיס הכוח שלה. מספר הזיכרון של הקהילה עולה שבית המדרש של ר' יהודה בן קלונימוס היה ממוקם ברובע זה, והשטח הציבורי החדש הזה, שכלל בית כנסת חדש (שחלקו קיים עד היום) ומקווה תת קרקעי (שנחשף בחפירות ארכאולוגיות), משקף את התהליך הפוליטי הכללי של התבססות בני קלונימוס באותה תקופה.

בשנת 1095 יצא האפיפיור אורבן השני בקול־קורא למסע של עולי רגל חמושים לירושלים, הוא מסע הצלב הראשון. התסיסה שהתעוררה בעקבות זאת הובילה לפרעות נגד יהודים בערי חבל הריין בשלהי אביב 1096 (ד'תתנ"ו). בפרעות האלה נטבחו רבים ממנהיגי הקהילות של מיינץ ווורמס, במיוחד מבין אלה שלא השתייכו למשפחת קלונימוס. הקהילה היחידה שלא נאלצה לחטוא בהמרת דת המונית עד יעבור זעם הייתה שפייר, ששם הגן הבישוף יוחנן (1090–1104), יורשו של רודיגר, על רוב היהודים ואף העניש את הנוצרים שהרגו עשרה או אחד עשר יהודים.

העובדה שרוב יהודי שפייר שרדו, ושרבים מתלמידי החכמים שלא השתייכו למשפחת קלונימוס נהרגו בפרעות 1096, פתחה בפני בני קלונימוס הזדמנויות מיוחדות במאה ה־12. אחדים מצאצאי המשפחה המשיכו לשמש בעמדות מנהיגות. לקראת אמצע המאה התבלט ר' קלונימוס בן מאיר משפייר כפעיל בחצר הקיסר פרידריך הראשון ברברוסה. אחיינו, ר' שמחה בן שמואל משפייר, אמר על דודו שהוא 'קרוב למלכות היה, מבני פלטין של מלך', והזכיר שדודו אמר למלך 'אני עובדך בהלוואות

ובעניינים הרבה'. גיסו, ר' יהודה בן קלונימוס בן משה ממיינץ, היה בעל סמכות במיינץ, והבן המבוגר יותר של ר' קלונימוס הזקן, ר' יהודה, שימש כפרנס כשפייר. אחיינו, ר' אברהם בן שמואל בן קלונימוס הזקן, כיהן בשלהי המאה ה-12 כראש הישיבה של שפייר.⁴

הבן הצעיר של ר' קלונימוס הזקן, ר' שמואל, נודע אף הוא לתהילה כשפייר, אך לא כבעל סמכות משפטית או קהילתית, אלא כחוליה כריזמטית בשרשרת של תורה מיסטית אוטורית מסורתית, שמקורה במזרח, ושבני קלונימוס העבירו מאיטליה לחבל הריין. שמואל זה, שנולד בסביבות 1115, רק עשר שנים לפני מות אביו, ר' קלונימוס הזקן, כונה לימים 'החסיד, הקדוש והנביא'.⁵ בימיו, ובמיוחד בימי בנו, ר' יהודה החסיד (שנפטר בשנת 1217), החל להסתמן מקור חמישי לסמכות פוליטית בקהילה היהודית בגרמניה בימי הביניים: סמכות דתית כריזמטית. בכל המקרים בן צעיר הוא שטען להיותו חוליה בשרשרת מיסטית של המסורת. ר' שמואל ור' יהודה החסיד שהשתייכו לענף של שושלת קלונימוס שישב כשפייר, טענו לסמכות כריזמטית נוסף על סמכותם הדתית, והייתה בכך קריאת תיגר פוטנציאלית על מקורות הסמכות המקובלים – ייחוס משפחתי, ידע תורני, עושר ותמיכה של השלטונות הנוצריים.

טענתם של ר' שמואל ובמיוחד ר' יהודה לסמכות דתית כריזמטית, טענה שהייתה בסיס לשאיפתם להגשים בחברה היהודית הגרמנית חזון דתי מיוחד, עוררה תגובת נגד: ר' אלעזר בן יהודה מוורמס (נפטר בסביבות 1230), שהיה תלמידו המובהק וגם קרוב משפחה של ר' יהודה החסיד, התעלם מן הטענות של מורו לכריזמה, שבשמה ביקש להקים קהילת-נגד של חסידים. ר' אלעזר חזר לבסס את הסמכות הקהילתית המקובלת, ואת החסידות הפך לצורה פרטית של רוחניות, שהייתה אמורה להתממש בתוך הקהילה היהודית הקונוונציונלית ולא בקהילה חלופית של בעלי מידות נעלות. יש סימנים לכך שבעקבות ההתרחשויות הסוערות של המעבר מן החסידות הכריזמטית (ר' יהודה החסיד) אל הקונוונציונלית (ר' אלעזר מוורמס) החלה ההנהגה שהתבססה על הסמכות המסורתית לפנות את מקומה לצורות ממוסדות יותר של הנהגה. במאה ה-13 החל להסתמן בידול בתפקידי הנהגת הקהילה, והתמורה הזאת הייתה משמעותית. התגובה על קריאת התיגר על הסמכות הכריזמטית לא התמצתה בחזרה אל הדגמים הקודמים של הסמכות הקונוונציונלית, אלא הובילה לחלוקת תפקידים בתחומים שונים של חיי הקהילה, בכלל זה התחלות של מיסוד הרבנות הקהילתית, תהליך שנמשך עד ראשית המאה ה-15.

הופעת החסידים הכריזמטיים באמצע המאה ה-12 בחבל הריין הייתה קשורה בחלקה

4 ר' יצחק בן משה מווינה, אור זרוע, ג, דף לו ע"ג (פסקי בבא קמא, סימן תס).

5 תשובות שלמה לוריא, למברג 1859, סימן כט.

הדינמיקה הפוליטית של הקהילה היהודית בגרמניה בימי הביניים

למעבר של מרכז הכובד ממיינץ לשפייר, מעבר שהתרחש באזור חמישים שנה קודם לכן, במהלך הפרעות נגד יהודים שליוו את מסע הצלב העממי במיינץ ובוורמס. המקורות היהודיים מתארים באריכות את הפרעות האלה, ומציגים במיוחד את מיינץ כירושלים שחרבה שנית, ואת היהודים שנטבחו – כקרבנות שהועלו על המזבח או ככלי קודש בבית המקדש. אך בנוסף על הקינות על אבדן מיינץ, תיארו הסיפורים שהועלו על הכתב את קהילת שפייר כממשיכת דרכה של המנהיגות היהודית הדתית בגרמניה. שפייר הפכה, על פי מסורת זו למרכז החדש של לימוד התורה, ותפסה את מקומה של מיינץ/ירושלים, לאחר שזו נבנתה מחדש אך חרבה שוב כעבור זמן קצר. ואכן האחים מכיר, מצאצאי רבנו גרשום, קיבצו ושימרו בשפייר את הפסיקות המקומיות ואת המנהגים שרווחו במיינץ ובוורמס, והוסיפו עליהם את אלה של שפייר, מקום מגוריהם החדש. בשפייר התחיל גם ר' שמואל החסיד, שאביו, ר' קלונימוס הזקן, היה מניצולי הפרעות של 1096 במיינץ, להעלות על הכתב, לראשונה, את עיקרי החזון של היהודי האידאלי – חזון קדום שהועבר עד אז מפה לאוזן – ואת הקריטריונים המיוחדים שעל פיהם יכול חסיד לטעון לידיעת רצונו של האל. מקום מרכזי בחזון הזה של החסיד תפסו תכונת הכריזמטיות הדרושה לאדם כדי שיהיה מנהיג טוב וקריטריונים אינטואיטיביים שעל פיהם יש לשפוט מנהיגי קהילה אחרים.

אין ספק שר' שמואל לא היה נטע זר בקהילה היהודית של חבל הריין. אחיו המבוגר ממנו, ר' יהודה, היה הפרנס של שפייר ובשנת 1090 אף ייצג את קהילת שפייר לפני הקיסר היינריך הרביעי. לא חסרו אפוא לר' שמואל הקשרים הנחוצים כדי למלא תפקיד פוליטי בהיררכיה הקהילתית המקומית, ואף על פי כן בחר לו דרך אחרת, וככל הנראה לא השתתף בחיים הציבוריים כדיין או כפרנס. על פי מעשיו המתוארים בכתביו ובאגדות שנקשרו לדמותו שנים מעטות אחרי מותו, מצטייר ר' שמואל כמאמין אדוק – 'חסיד'. המונח הקדום 'חסיד' חזר באותם ימים לשימוש רווח בחבל הריין וכן בחלקים אחרים של העולם היהודי – בדרום צרפת, במצרים ועוד.

הכתבים המועטים של ר' שמואל שזוהו עד כה במידה מסוימת של סבירות עוסקים בקיום מצוות שנזנחו, בתעניות ובהתנזרות מתענוגות. עיקר מטרתו לא הייתה הקהילה אלא פנימיות האדם. על פי תפיסתו לשם גאולה אישית בעולם הבא נדרש לא רק קיום מצוות אלא גם חיפוש פעיל בכתבי הקודש, כדי לגלות מצוות נסתרות, משתמעות, שנמסרו רק באופן חלקי ומרומז במקרא ובפירושי חז"ל. יתר על כן, החסיד הוא היחיד המסוגל לשער את רצונו הנסתר של האלוהים, ולכן רק הוא לבדו יכול לנהל אורח חיים ראוי.

- כתביו של ר' שמואל לא היו מותירים שום רושם לו היו יצירה של צופה ניטרלי מבחינה פוליטית, לו היו התוויה אישית שלו לגאולת נשמתו. אולם במקרה של ר' שמואל, בן משפחת קלונימוס שפעל בתקופה שבה התגברה ההשפעה הרבנית של

משפחתו בחבל הריין, חוללה התפיסה שהציג סערת רוחות, אם כי לא גרמה למשבר חברתי או פוליטי. אבל כתבי בנו בנושא החסידות כבר חוללו משבר.

עם ר' יהודה החסיד, מחברו של 'ספר חסידים' החל שלב חדש בהתפתחות הפוליטית של האליטה היהודית בגרמניה. מכתביו עולה בבירור שהשתייך לחבורת ה'ותיקים', שהתאפיינה גם היא בקיצוניות דתית אקסצנטרית. הוא תיאר את החסידות לא רק כתכנית לגאולה אישית, אלא גם כתכנית פוליטית לחסידים שהתארגנו כאליטת נגד, כאופוזיציה לקהילה ולהנהגתה. ר' יהודה תפס את החסידות ככת.

אביו טען כי החסיד הוא היודע את רצונו הנסתר של האלוהים, אך ר' יהודה החסיד הסיק מכך מסקנות חברתיות ופוליטיות. על פי תפיסתו היהודים נחלקים לשתי קבוצות: חסידים ולא חסידים, ומי שאינם חסידים מכונים בפיו 'רשעים', ואינם טובים בהרבה מן הנוצרים. אשר לחסידים, הם צריכים לחפש להם הדרכה בעולם הזה לא אצל הרבנים או אצל פרנסי הקהילה הלא חסידים, אלא אצל החכמים החסידים. המונח 'חכמים', שבעבר יוחס להנהגה הרבנית, יוחד עכשיו להנהגה הכתתית של התנועה החסידית. החכם הוא שצריך לייעץ לחסיד בעניין המשמעויות הנסתרות של רצון הבורא: הוא שיורה לו את מי לשאת לאישה על פי הקריטריונים החסידיים, ובמקרה שהחסיד ייכשל בחטא, עליו להתוודות לפני החכם, וזה ימליץ לו על עונש הכפרה הראוי.

ייתכן שתכניתו זו של ר' יהודה החסיד מומשה במשך פרק זמן קצר ביותר או באורח חלקי ביותר, אבל יש לזכור שמנהיגותו הייתה כריזמטית, לא קונוונציונלית ובוודאי לא ממוסדת. הוא לא היה פרנס, מנהיג מתוך ועד הקהילה, וגם לא רב או פוסק, כאחיו הגדול ממנו, אברהם. הוא לא נבחר לשום תפקיד. הוא היה בן לאצולה היהודית של חבל הריין ונחשב לחסיד. התנהגותו המשוונה, כפי שהיא משתקפת במצע החברתי-הדתי שלו ב'ספר חסידים', עוררה באנשים הסתייגות. הנוהים אחריו הוצגו באור מגוחך בגלל התנהגותם המשוונה ומנהגיהם החריגים – תפילה ארוכה במיוחד, צום של יומיים רצופים ביום הכיפורים ועוד. טענותיו של ר' יהודה לסמכותו האישית הכריזמטית, שינו את תדמיתו בעיני הציבור: לא עוד חבר פוטנציאלי בממסד הקהילתי – אפשרות שלא מימש מעולם – אלא אדם שנהג בדרך קיצונית ואקסצנטרית. התנהגותו המוזרה הילכה קסמים רק על מעטים, וככל הנראה עוררה גיחוך בקרב רבים מן הלא חסידים.

קשה להניח שאדם כר' יהודה, שהיה בעל סמכות מוסכמת, כפי שהגדרנו לעיל, היה מציג את מצדדיו כמי שמושמים ללעג בחברה היהודית אלמלא היה זה המצב לאשורו. אחרי ככלות הכול בהיותו חסיד שהכיר את רצונו הנסתר של האלוהים הוא היה מעדיף בוודאי לשלוט בשאר הקהילה ולכפות על יהודים אחרים ללכת בדרכיו. וזוהי אכן הנחת היסוד ב'ספר חסידים'. אולם הוא הציג את הנוהים אחריו כשנואים דווקא, עובדה שאין לפרשה אלא כתוצאה של סכסוך חברתי שניטש בין ההולכים בדרכו לבין שאר הקהילה ושל ההתנגדות שעוררה תכניתו. רווחת הטענה שתפיסת החסידות והחברה של ר' יהודה

הדינמיקה הפוליטית של הקהילה היהודית בגרמניה בימי הביניים

החסיד הייתה פרי דמיונו בלבד. אך הדעת נותנת שבמקרה כזה, הוא היה מצייר לעצמו תמונה של הצלחה ולא של כישלון. ואמנם יש סימנים לכך שניסה להכריע את שאר הקהילה ולהתרחק ממנה – אך נכשל. הרקע החברתי המדהים של חיים בתוך הקהילה היהודית אך על פי אורחות חיים נבדלים, שונים משלה, משקף אפוא את המציאות הכתתית. ולבסוף, במקורות הלא חסידיים יש אי אלו עדויות לכך שהחסידים היו ידועים כשונים. ר' מאיר בן ברוך מרוטנבורג למשל סיפר שהם נהגו ללבוש טלית מיוחדת במשך כל היום,⁶ היו מתפללים לאט, כפי שדיווח גם ר' יעקב בן אשר,⁷ ור' יהודה עצמו היה מתהלך, כך סופר, בלבוש שק.⁸ פרטים אלה מצביעים על מנהיג כריזמטי אמתי אך אקסצנטרי, שדרכו להתמודד עם חזיונותיו ומסורותיו הייתה להבליט במעשים את הייחוד הבלבדי שלו ולעורר עליו גיחוך.

אין פלא אפוא שהביטוי הכתתי שנתן ר' יהודה החסיד לחסידות לא האריך ימים אחר מותו. ואכן העובדה שעזב את חבל הריין, בנסיבות מוזרות, יש בה כדי להצביע על כך שהיעדר האהדה כלפיו הוכיח לו שאין טעם בהמשך שהותו בשפייר. הוא עבר מזרחה, לעיר הבווארית רגנסבורג. בימי הביניים, כמו בימינו, נהנו בעלי ההשכלה מחופש תנועה, אך בעקירה של ר' יהודה היה משהו מוזר, והדבר בא לביטוי בהד שהיה לה במסורת התיעודית העוסקת בשושלות הרבניות בגרמניה של ימי הביניים:

רבינו שמואל חסיד קדוש ונביא, אשר הוליד רבינו אברהם משפי"רא ואת רבינו יהודה החסיד משפירא, אשר הגלו מארץ מולדתן למדינת ריגנשפורג על ידי מעשה שאשתו נגעה בתיבה. הוא הזהיר אותה שלא תתקרב אל ה'תיבה כשאינך טהורה'. היא שכחה ונגעה בה. התיבה הזאת הכילה סודות קדושים שנכתבו ב'קונטרסים'.⁹

הסיפור הזה מלמד שהמעבר של ר' יהודה משפייר לרגנסבורג היה בעייתי מבחינתם של יהודי שפייר. אילו היה מדובר ברדיפות גרידא שהיו בשפייר בשנים 1195–1196, כפי ששיער אברהם אפשטיין, לא הייתה מתפתחת אגדה מסוג זה. יש לציין שבכל האגדות ההגיוגרפיות החיוביות על ר' שמואל מסופר על אירועים שהתרחשו בחבל הריין, ואילו אלה שבהן מתואר ר' יהודה כגיבור מחולל פלאים עוסקות כמעט כולן באירועים שהיו ברגנסבורג. על כן סביר להניח כי אגדות אלה על ר' יהודה משקפות את הזיכרון

6 שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, פראג שס"ח, תשובה רפז.

7 ר' יעקב בן אשר, ספר הטורים, אורח חיים, סימן קיג.

8 'לבשו שק... בידוע שאנשי נינוה לבשו שק, וכך נהגו [הדורות] שלפניהם. ר' יהודה החסיד נהג כך אף הוא' (מתוך 'ספר סודות אחר', הועתק בכתב־יד הנושא את התאריך 1413, כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים (Mic. 1885, f.71b).

9 ראה לעיל, הערה 5.

הקולקטיבי החיובי של רגנסבורג, ששם נתפס ר' יהודה כעולה על אחיו המבוגר ממנו, ר' אברהם, אב בית הדין של קהילת שפייר. כנגד זה, הסיפור על גלותו של ר' יהודה משפייר משמר אולי את המסורת של אזור הריין. מכל מקום יחסו של ר' יהודה לחבל הריין ולרגנסבורג מחייב בחינה נוספת.

את המעבר של ר' יהודה משפייר לרגנסבורג אפשר אולי להשוות למעבר של איש ההלכה והפייטן ר' אפרים בן יצחק (נפטר בסביבות 1175 באותם ימים ממש). אישיותו הפולמוסית סיבכה אותו במחלוקות ציבוריות חוזרות ונשנות בשפייר, ולכן עקר תחילה לוורמס הסמוכה, ולימים הרחיק עד רגנסבורג. אפשר שמסעו של ר' יהודה משפייר לרגנסבורג מקביל לזה של ר' אפרים, כי בשני המקרים קשורה הייתה העקירה לעניינים של קריירה; בכל אופן במקרה של ר' יהודה המניעים להגירה היו האקסצנטריות שלו וטענותיו לעליונות דתית, אפילו על בן משפחתו, טענות שעוררו הסתייגות בקהילה המקומית.

היו הסיבות אשר היו, ר' יהודה תרגם את השקפת עולמו החברתית והדתית למסגרת פוליטית שהייתה בבואה מדויקת של הקהילה היהודית, נושא ביקורתו. הוא לא הציע דגם של קהילת שליחים עניים, לא בריחה למדבר וגם לא חזון לאחרית הימים. ארגון פוליטי היה הנורמה בחיים היהודיים, ור' יהודה היה שותף לנורמה זו, אך הוא ראה את הקבוצה החסידית שלו כמתכונת הלגיטימית היחידה לארגון פוליטי דתי. בכתביו יש התרסה גלויה נגד הממסד הרבני והקהילתי הקיים, ואין זה מפתיע שהתגובה על דבריו לבשה דווקא צורה של אישוש המוסדות שהוא עצמו ביקר.

היחסים הממושכים ביותר שתוארו בין חסידים ליהודים אחרים הם סדרה של ניסיונות לחיות בתוך הקהילה היהודית על פי אורחות חיים נבדלים, שנועדו לאפשר לחסיד להגן על עצמו מפני 'הידבקות' מסביבתו. ר' יהודה החסיד הניח שאם יותר למי שאינם חסידים להמשיך לפעול באין מפריע, תהיה להם השפעה דומיננטית על החסידים. כיוון שהחסידים לא יכלו לחיות בלי יהודים אחרים, נדרש פתרון שיאפשר להם לחיות עמם מבלי שיחששו שהלא חסידים ישתלטו עליהם, ועל כן אימצו להם אורח חיים שונה. נאסר על החסידים לגור ליד לא חסידים, להתחתן בהם, לתת להם צדקה, לאפשר לילדיהם לשחק עם ילדים שאינם בני חסידים ואפילו להיקבר ליד לא חסידים. החסידים צריכים היו לשמור על ריחוק משאר היהודים, למעט המקרים שבהם היה לחסיד יתרון כוח יחסי, למשל אם הוא היה מעסיק או מלווה. אך במקרים שבהם היה החסיד תלוי במי שאינו חסיד (או בנוצרי) ועל כן חשוף להשפעתו הרעה, היה עליו להתרחק מן האחר.

משמעותי הדבר שעם מותו של ר' יהודה החסיד, בשנת 1217, החל שלב פוליטי חדש, שמרני יחסית, בתולדות חסידות אשכנז, והדבר בא לביטוי בכתבי ר' אלעזר בן יהודה מוורמס, קרוב משפחתו של ר' יהודה. ר' שמואל ור' יהודה היו צאצאיו של ר'

הדינמיקה הפוליטית של הקהילה היהודית בגרמניה בימי הביניים

קלונימוס הזקן, שעבר ממיינץ לשפייר זמן קצר לפני פרעות 1096; ר' שמואל היה כאמור צעיר בן, ור' יהודה – צעיר נכדיו. לעומתם היה ר' אלעזר צאצא של הענף של משפחת קלונימוס שנשאר במיינץ. בניגוד לר' שמואל ור' יהודה היה ר' אלעזר בעל סמכות הלכתית וחסיד גם יחד, והוא פעל ליישב את המחלוקת בין החסידות לבין ההנהגה הרשמית של הקהילה היהודית והיצירתיות ההלכתית היהודית. ר' אלעזר התעלם מן התכנית הכתתית החסידית של מורו ורבו. במקום לטפח חזון כתתי של קבוצות חסידים בהנהגת חכמים, תיאר ר' אלעזר את החסידות בקטגוריות אישיות, המתאימות לפרטים בקהילה היהודית הרגילה.

כהקדמה לחיבורו 'ספר הרוקח', מדריך מעשי להלכות ולמנהגים המקובלים בקהילות היהודיות של חבל הריין, כתב ר' אלעזר סיכום של המעלות המיוחדות של החסיד. פרק זה, 'הלכות חסידות', מסתיים בקטע העוסק בהתבוננות האקסטטית המיסטית באחדות האל. הפרק שלאחר מכן עניינו 'הלכות תשובה' ובו רשימות חטאים ועונשי כפרה לשימוש הישיר של החוטא החסידי, לא לשימוש מתווך של איזה חכם מוודה. החטאים שהדגיש ר' אלעזר אינם נוגעים למי שהפר נורמות כתתיות בחברה ועתה הוא מבקש לכפר על מעשיו; אלה חטאים שיש בהם כדי למנוע מן המיסטיקן להגיע לטוהר הדרוש להשגת החזון המיסטי. דרך אגב, רשימת חטאים מקבילה מופיעה בטקסט יהודי מיסטי קדום יותר, 'היכלות רבתי'.¹⁰ כתבי ר' אלעזר מתמקדים אפוא בחסיד היחיד שחי בקהילה יהודית רגילה, לא בקהילה שלמה, חלופית, של חסידים. בהצבת 'הלכות חסידות' ו'הלכות תשובה' בפתח ספרו העוסק בהלכות ובמנהגים יהודיים, ביקש ר' אלעזר לשלב הן את ההתנהגות החסידית הן את הכפרה באמצעות התנזרות מתענוגות – בתוך מרקם ההלכה היהודית, בתוך הזרם המרכזי של המסורת היהודית, הקהילתית והתרבותית. קיצורו של דבר, ר' אלעזר היה בעצם שמרן דתי: הניסוח החדש שלו לחסידות חיזק את המוסדות הדתיים והפוליטיים שהיו קיימים קודם לימיו של ר' יהודה החסיד, ושזה בעמדתו הכריזמטית והכתתית קרא עליהם תיגר.

ר' אלעזר נטרל את היסודות הכתתיים בתכנית של ר' יהודה בשעה שבה, כפי שמעידים סימנים שונים, התהוותה הגדרה עצמית קהילתית ביהדות גרמניה וניכרה התפתחות מוסדית בקהילות; סביר להניח שהמהלך של ר' אלעזר היה חלק מאותו תהליך. זמן קצר אחרי מותו של ר' יהודה השתתף ר' אלעזר בסדרה של כינוסים בין-קהילתיים שנערכו בחבל הריין, במיינץ ובשפייר. מפגשים אלה, שהתקיימו בשנות העשרים של המאה ה-13, היו אחד הביטויים לפעילות הפוליטית המתחדשת של מנהיגי הקהילה הרגילים. בתקנה שהתקבלה באחד הכינוסים הללו יש אזכור, ככל הנראה ראשון, של הרבנות כתפקיד מיוחד בקהילה – הרב לא נתפס עוד כחבר רגיל בקהילה שיש לו ידע בהלכה, אלא

10 ראה: בית המדרש, ג, מהדורת א' ילינק, ירושלים תשכ"ז (לייפציג תרט"ו), עמ' 93.

כנושא משרה רשמית בקהילה. אחת התקנות קבעה כי הנהגת הקהילה חייבת לאשר את האמצעים העיקריים שהקהילה נוקטת לאכיפת המשמעת – חרם ונידוי – ושאסור למי מן הפרנסים או הרבנים המכהנים (שכוננו עכשיו 'רבנים ברבנותם') לגזור חרם שלא בפומבי. במקורות מסוף המאה מופיעים סימנים ראשונים לכהונה רשמית של רבנים שקיבלו משכורת תמורת עבודתם. בתשובות ר' מאיר בן ברוך מרוטנבורג (נפטר בשנת 1293), הסמכות ההלכתית המוכרת ביותר ביהדות גרמניה, נזכר יהודי שתרם לקרן הצדקה הקהילתית כדי שהרווחים שיצטברו בקרן ישמשו לשכירת רב.¹¹

במאה ה-13 נערכו אפוא בגרמניה לראשונה כינוסים בין-קהילתיים, והופיעו סימנים ראשונים למשרות רבנות רשמיות ולתפקידים קהילתיים נוספים שדרשו מומחיות מקצועית – מוהלים, שוחטים וסופרי סת"ם, שספרי הדרכה מיוחדים נכתבו בעבורם. סביר להניח כי התפתחויות אלה מעידות על אישוש הלגיטימיות של ההנהגה הקהילתית הלא חסידית. התהליך הזה, לפחות בחלקו, היה אולי תגובה על הטענות הפוליטיות הכתתיות של בני קלונימוס הכריזמטיים בשפייר וברגנסבורג, שקראו תיגר כאמור על מבנה הקהילה הלא חסידית.

סימוכין נוספים לרעיון הזה אפשר למצוא בעובדה שר' אלעזר מוורמס, צאצא של הענף הלא כריזמטי של משפחת קלונימוס במיינץ, הוא שהעלה על הכתב את אגדת הייסוד הקרולינגית של יהדות מיינץ. בגרסתו הציג ר' אלעזר את ייסוד הקהילה היהודית של מיינץ בידי קרל הגדול כחלק מן ההיסטוריה המשפחתית שלו. לדבריו בני קלונימוס קיבלו את הסודות המיסטיים מאבו אהרן מבבל, שנאלץ לצאת לאיטליה. הוא הגיע ללומברדיה לעיר לוקה:

ושם מצא את רבינו משה, שפייט 'אימת נוראותיך' ומסר לו כל סודותיו. והוא רבי משה בן רבי קלונימוס בן רבינו משלם בן רבי קלונימוס, בן רבי יהודה. הוא היה הראשון שיצא מלומברדיאה, הוא ובניו... ושאר אנשים חשובים. הביאם המלך קרלא עמו מארץ לומברדיא"ה והושיבם במגנצא. ושמה פרו וישרצו וירבו במאד מאד, עד אשר פקדה שם חרון אפו על קהלות הקודש בשנת תתנ"ו [1096]. ושם אבדנו כולנו אבדנו זולתי מתי מספר שנשארו מקרובינו [רבי קלונימוס] הזקן. והוא מסר [את הסודות] לרבי אלעזר חזן משפירא. ורבי אלעזר חזן מסר לרבי שמואל חסיד, ורבי שמואל חסיד מסר לרבי יהודה החסיד. וממנו קיבלתי, אני הקטן, סוד התפלות ושאר סודות.¹²

11 שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, מהדורת מ"א בלוך, בודפסט תרנ"ה, סימן תתקמב.

12 ר' אלעזר מוורמייזא, פירושי סידור התפילה לרוקח, א, מהדורת מ' וי' הרשלר, ירושלים תשנ"ב, עמ' רכט.

הדינמיקה הפוליטית של הקהילה היהודית בגרמניה בימי הביניים

מדוע מסר ר' אלעזר מוורמס אגדה זו? בכמה וכמה נקודות ניסח את דבריו בצורה תעמולתית. אין מדובר פה ביהדות גרמניה בכללותה, אלא במשפחתו של ר' אלעזר, המציג את עצמו כחוליית המשך בשרשרת המסורת, שרשרת אותנטית, מפני שהיא נובעת ממקור סמכות יהודי קדום (ר' שמואל הנשיא) ומקרל הגדול, קיסר הפרנקים והרומאים של המערב.

ייתכן בהחלט שבכותבו כי מורו ורבו ר' יהודה החסיד לימד אותו את מסורות הסוד שהוא עצמו למד מאביו, ר' שמואל החסיד, אכן סיפר ר' אלעזר את האמת כפי שהכירה. כפי שכותב ר' אלעזר במקום אחר, הבן שאליו העביר הוא עצמו את המסורות הסודיות מת, וכיוון שלא היה לו למי להעבירן העלה אותן על הכתב.¹³ אך בכל זה אין כדי להסביר מדוע השתמש במוטיב הקרולינגי, שהוא נדיר בכתבים יהודיים מימי הביניים, ושאין בו אפילו גרעין של אמת היסטורית.

האגדה הקרולינגית פותחה באירופה הנוצרית כתעמולה פוליטית, ור' אלעזר מוורמס היה קרוב לאחד המקורות החשובים של האגדה הזאת. חצר הקיסר פרידריך הראשון ברברוסה הייתה זו שפיתחה את המוטיב הקרולינגי ועשתה בו שימוש למטרותיה הפוליטיות; היא ביקשה לאשש באמצעותו את טענות הקיסר הגרמני כלפי המלך הצרפתי לואי השביעי בשאלה מיהו היורש האמתי של השלטון הרומי במערב. ראש ממשלתו של פרידריך ומשוררי החצר וההיסטוריונים שלו הפכו אותו לקדוש נוצרי, ובכך ביקשו לחזק את טענות הגרמנים כלפי המלך הצרפתי. האסטרטגיה כללה טענה כפולה של *translatio imperii* (מעבר הסמכות) ושל *translatio studii* (מעבר הלימוד) מן המזרח למערב.

אגדת הייסוד של ר' אלעזר מוורמס כוללת אף היא את שני הרכיבים האלה של המעבר. הוא טען שהתורה האזוטרית הגיעה מבבל דרך איטליה למיינץ (והרי לנו מעבר של הלימוד), ושקרל הגדול הוא שהעביר, פשוטו כמשמעו, את קלונימוס, אחד האבות המייסדים, שקיבל את התורה המוסמכת מר' שמואל הנשיא, דמות שאינה מוכרת משום מקור אחר ומן הסתם אינה אלא דמות בדויה. אפשר שתואר הנשיאות של ר' שמואל צריך להתפרש כמציין סמכות שמקורה בדוד המלך (והרי לנו מעבר של הסמכות). אך בכך אין די: ר' אלעזר ציין שמעבר הסמכות והלימוד נעשה דרך צאצאי ר' קלונימוס הזקן שישבו בשפייר, אבל בהמשך פסח תהליך ההעברה על בנו של ר' יהודה (ר' משה סלטמן), והגיע אליו עצמו, בהיותו היורש של ענף מיינץ של המשפחה, אותו ענף שלא עבר לשפייר ולא ניזון ממסורת כריזמטית.

13 בהקדמתו ל'ספר החכמה' בכ"י אוקספורד, בודליאנה 1812 (עפ"י דף 53א). וראה: פירוש הרוקח על התורה, בני ברק 1978, עמ' 9-10. ראה גם: י' דן, "ספר החכמה" לרבי אלעזר מוורמייזא, הנ"ל, עיונים בספרות חסידות אשכנז, רמת גן 1975, עמ' 44-57.

בזכות קשרי משפחה עשוי היה ר' אלעזר להכיר את התעמולה הקרולינגית בחצרו של פרידריך הראשון. אביו, ר' יהודה בן קלונימוס ממיינץ, היה גיסו של ר' קלונימוס בן מאיר משפייר, ששימש בנקאי של פרידריך ברברוסה (נשותיהם של השניים היו אחיות). נוסף על כך בנו של אותו ר' קלונימוס בן מאיר, ר' יהודה בן קלונימוס משפייר, מחבר הספר 'יחסי תנאים ואמוראים', היה אחד ממוריו העיקריים של ר' אלעזר.

עם מותו של מורו הכריזמטי, ר' יהודה החסיד, העלה אפוא ר' אלעזר על הכתב את רוב המסורות האזוטריות שלמד, וכתב – לראשונה – גם את אגדת הייסוד הקרולינגית של יהדות מיינץ ושל משפחתו. ייתכן שכוונתו הייתה לאשש בזאת את עליונותה של ההנהגה הקהילתית והרבנית של משפחת קלונימוס במיינץ על התפקיד שמילאו החסידים הכריזמטיים בשפייר אחרי 1096. ייתכן גם שכיוון את סיפורו אל יהודי צרפת, כשם שפרידריך ברברוסה כיוון את חצי טענותיו לעבר צרפת. אפשר שר' אלעזר ביקש להוכיח בסיפור זה את עליונות התפקיד שהועידה ההיסטוריה ליהדות גרמניה כמי שאמורה להיות ממשיכתה של התורה שמקורה במזרח ושל הסמכות שהעניק קרל הגדול בכבודו ובעצמו. יש לציין כי סיפורו של ר' אלעזר מקביל לסיפור ארבעת השבויים של ר' אברהם אבן דאוד ב'ספר הקבלה'. בספר הזה, שנכתב בשנת 1161, המציא ר' אברהם סיפור בעל אופי תעמולתי על מעבר קדום יותר של הסמכות היהודית והלמידה היהודית – מגאוני בבל לרבני קורדובה בספרד המוסלמית של המאה ה-10.

בסוף המאה ה-13 אוששה אפוא עליונותם של מקורות הסמכות הפוליטית המסורתיים – ידע תורני, ייחוס משפחתי, עושר ותמיכה מלכותית, בין בפועל, בין ביומרה בלבד – על הטענות של החסידים משפייר לסמכות מכוחה של כריזמה. באותה תקופה הופיעו גם סימנים ראשונים למה שעתיד היה להפוך לרבנות מקצועית ולתפקידים קהילתיים אחרים. פרעות 1096 סימנו מעבר זמני של מוקד הכוח של האליטה הרבנית ממיינץ ומוורמס לשפייר ולישיבות של צפון צרפת, אך שרשרת המאורעות שהתחוללו בעקבות מעבר זה, וביניהם הופעתם של החסידים הכריזמטיים בשלהי המאה ה-12, סייעו בסופו של דבר לביצורה, לחיזוקה ולמיסודה מחדש של ההנהגה היהודית בגרמניה.

כתבי הזכויות של הציבור היהודי בקסטיליה והשתקפותם בחיי יום-יום

א

הפריווילגיות, שהן היסוד המשפטי לקיומן של קהילות ישראל בימי הביניים, קבעו כידוע את אורח חייו של הציבור היהודי ואת דרכי קיומו. הפרופ' ישראל היילפרין ז"ל גילה עניין רב במעמד המשפטי של היהודים בארצות גלותם, שכן לא נתכנו חיי היהודים בלא שהכתר יכיר בציבור היהודי כבאישיות משפטית ויתיר קיום חיי ציבור יהודיים. בשטח זה נתברכו חיי היהודים בחצי-האי האיברי ומעמדם המשפטי הוגדר כבר בראשית ימי כיבושה מחדש, הרקונקיסטה, מידי המוסלמים. יהודי ספרד זכו לכתבי זכויות מיוחדים במינם, הפוארוס (Fueros), שערים ויישובים שונים קבלו אותם. ניתן להגדירם כאסופה של הסכמות-החלטות שהיו מקובלות באותו מקום, עיר או יישוב, ואשר המלך העניק לתושבים הנוצרים, היהודים והמוסלמים בשווה. הכתר, מעניק הזכויות, היה הראשות הקובעת בין הצדדים והמכריעה שבהם, שכן הוגדרו בפוארו יחסי השליט לתושבים מצד אחד, ויחסי התושבים בינם לבין עצמם מצד אחר. ככל שהרקונקיסטה הלכה והתקדמה מן הצפון דרומה, ורבו הערים והיישובים שנכבשו על-ידי הכובש הנוצרי, כן נתרבו כתבי הפוארוס כמפתח להבנת חיי הציבור היהודי והלא-יהודי לא רק ביחסים עם השליט אלא אף עד כמה היה הציבור היהודי 'אישיות משפטית' מקובלת על השליט ועל האוכלוסייה הכללית כאחת. עיר שזכתה בפוארו משמע נקבע בה אורח חיים קבוע, כאשר היהודים הם חלק אינטגרלי בחיי אותו מקום. מציאות זו לא באה לבטל או לא לאפשר מתן פריווילגיות מיוחדות לציבור היהודי, שיש וזכה בהן עם כיבושו של אותו מקום.¹ לימים נמצא שבמאה ה-13 ביקש כתר קסטיליה לנסח פוארו אחיד לכל המלכות.² כשלעצמו יש לראות בצעד זה אמצעי ליצירת תחיקה

1 עיין למשל בהסכם הכניעה של טודילה משנת 1115, F. Baer, *Die Juden im christlichen Spanien*, I, Berlin 1929, pp. 920 ff. [=JchS] וכן שם בפוארו של קרקאסטיליו (Carcastillo) משנת 1129(?) או בפוארו של קאסידה (Caseda) משנת 1129.

2 בין הפוארוס הקדומים יש למנות את זה שהוענק למירנדה די אברו (Miranda de Ebro) וכמוהו זה של קסטרורחריס (Castrojeriz); ליאון (León; 1017–1021); חאקה (Jaca; 1064); נאהירה (Nájera; 1076); סהאגון (Sahagún; 1083), ועוד. עיין: F. Cantera Burgos, *Fuero de* F. Baer, *JchS*, II, Berlin 1936, pp. 28 ff. וכן: *Miranda de Ebro*, Madrid 1945, p. 9

אחת למלכות, והוא מעשה שבא להקדים את אוסף הסיאטה פארטידאס (Siete Partidas), שאלפונסו העשירי (1252–1284) ביקש לקבוע כתחיקת המלכות ובו הוקדש החלק השביעי ליהודים.

כאמור, יש בפוארוס כדי ללמדנו גם על מהלך הרקונקיסטה והתגבשותה של האוטונומיה היהודית המקומית וזיקת היישוב היהודי אל השליט ותלותו בכתר. יש ומקום מסוים סיגל לעצמו את הפוארו שהיה מקובל על העיר השכנה והיהודים אשר שם. נמצאנו למדים ששוויון עירוני מסוים בין ערים שונות החל נוהג וקובע פרק בנוגע ליהודים. יש אפוא במספרים כדי ללמדנו, למעט כמובן ביחס לאותם פוארוס שזמן נתינתם לא נודע לנו במדויק, גם על השיטה והדרך שאלה פשטו על פני המלכות. ראוי אפוא למנות את מספרם: במאה ה-8 לסה"נ ניתן פוארו אחד; ארבעה – במאה ה-9; שבעה – במאה ה-10; 45 – במאה ה-11; 280 – במאה ה-12; 310 – במאה ה-13; 140 – במאה ה-14,³ אכן ירידה משמעותית המלמדת על השינוי בתנאים הפוליטיים באותה המאה; חמישה – במאה ה-15 (מספר זה מובן היטב, שכן מעט ערים זכו לפוארו במסע כיבושה של מלכות גרנדה); להשלמת התמונה אוסיף למניין זה פוארו אחד שניתן במאה ה-16 לאיים הקנריים, אלא שבו לא היה זכר ליהודים.⁴ בסך הכל 792 פוארוס לספרד כולה (ועוד אחד לאיים הקנריים). זאת ועוד, מן המאה ה-13 ואילך החלו הפוארוס להיות נכתבים בלשון האזור, אם בקטאלנית, אם בניב האראגוני, אם בקסטיליאנית. תמורה זו מלמדת על התגבשות לאומית, שבה השתלבה גם האוכלוסייה היהודית. המאות ה-12 וה-13 היו ימי שיא במסעות הכיבושים של ספרד וייסוד יישובי ספר שבהם נמצאו מתיישבים יהודים שהוענקו להם זכויות ודיינו אם נזכיר כאן את ההתיישבות היהודית בספר של אנדלוסיה.⁵

3 לרשימת המקומות שלהם ניתנו פוארוס עיין: A. Garcia Gallo, *El origen y la evolución* Galo Sánchez, 'Para la historia de la redacción del antiguo derecho territorial castellano', *Anuario de la historia del derecho español* [=AHDE], 6 (1929), pp. 270 ff.

4 יש לציין שלא בכל פוארו יש מקום ואזכור ליהודים. נזכיר למשל את הפוארו שניתן לעיר טרוחיליו. בזמן שהוענק הפוארו לא ישבו בה יהודים. טרוחיליו נכבשה בשנת 1184 על-ידי אלפונסו השביעי. המוסלמים חזרו וכבשוה ובשנת 1231 נכבשה שוב על-ידי פרנאנדו השלישי. הפוארו הוענק לה ב-27 ביולי 1256 על ידי אלפונסו העשירי. עיין: G. Llabrés, 'El Fuero de Trujillo', *Revista de Extremadura*, 3 (1901), pp. 489–496. *Trujillo: A Jewish Community on the Eve of the Expulsion*, Jerusalem 1980, v. index H. Beinart, *Los Fueros de* G. Tilander, *Los Fueros de Novenera*, Stockholm 1957; M. Gorosch, *El Fuero de Teruel*, Stockholm 1950; G. Homér, *El Fuero de Estella*, Karshamn 1964

5 עיין: J. González y González, *Repartimiento de Sevilla*, 1–2, Madrid 1951, vol. 1, pp. 252, 279 ff.; vol. 2, pp. 65, 247

פֶּואַרוּ יסודו במנהג המקום, *usus terrae*, אלא שעמו נקשרה גם מערכת יחסים בין השליט, כובש המקום, שעם הכיבוש היה לאדון המקום. בכך הופך הפֶּואַרוּ, או אוסף הפֶּואַרוּס, לפריווילגיה שהוענקה למקום או לאזור באשר הם. כאמור פֶּואַרוּס הועתקו ממקום למקום, בהנחה שמה שטוב למקום אחד טוב גם למשנהו, כגון שלעיר לְדִסְמָה הוענק הפֶּואַרוּ של סיאודד רודריגו.⁶ העברת הפֶּואַרוּ ותחולתו ממקום למקום יוצרת מעין 'משפחות' של פֶּואַרוּס.⁷ השליט הכובש הוא האחראי לפֶּואַרוּ ולפניו יש ליתן דין וחשבון על כל עבירה והוא הנהנה מן הקנסות בחלקן או בשלמותן שהוטלו על עבירות מסוימות, במיוחד על הריגה או פציעה. הוא גם הקובע במסכת הקיום ההדדי בין השכנים, הנוצרי, היהודי והמוסלמים. ממנו נובעת הסמכות להתדיינות ההדדית בין יהודים ללא יהודים, כאשר בהתדיינות זו משמשים גם יסודות יהודיים בהוכחה על-ידי עדים או שבועה שנוסחה יהודי, כפי שנראה להלן. לעומת קסטיליה וליאון מצא יסוד זה בקטאלוניה את ביטוי ב-*Usatge*, כלומר מנהג.⁸

נמצאנו למדים שפֶּואַרוּ סימן מובהק הוא לחיי עיר, והדעת נותנת שאותן ערים שזכו

- 6 עיין: Baer, *JchS*, II, pp. 31 ff.
- 7 יש לזכור שנורמות משפטיות שבאו לידי ביטוי בפֶּואַרוּס בקסטיליה יסודן ב-*fazaña*, שהוא פסק דין או הצהרות שקבעו נורמה משפטית, ועם הזמן הפכה הנורמה למנהג המקום או לפֶּואַרוּ וכך נכללו בפֶּואַרוּ. עיין: Galo Sánchez, 'Para la historia de la redacción del antiguo derecho territorial castellano', *AHDE*, 6 (1929), pp. 260–266
- 8 עיין: A. García Gallo, *El origen de la evolución del derecho*, vol. 1, Madrid 1975⁶, pp. 375, 377, ושם דיון מפורט על דרכי התפשטות של הפֶּואַרוּס והענקתן. הפֶּואַרוּ ריאל של אלפונסו העשירי (1255 בקירוב) שניתן לליאון וקסטיליה היה מכוון לשמש כחוק משלים למלכויות אלה. פֶּואַרוּ זה הוענק גם לבורגוס, מדריד (1262) וערים נוספות. עיין: J.N. Hillgarth, *The Spanish Kingdoms 1250–1516*, vol. 1, Oxford 1976, pp. 297 ff., 345. לסעיפי הפֶּואַרוּ ריאל הנוגעים ליהודים עיין: Baer, *JchS*, II, pp. 39, 41. על ה-*Usatges* עיין: J. Uya et alii, *Fuero juzgo o libro* עיין: *de los jueces*, 1–2, Barcelona 1968, vol. 2, pp. 233 ff. 'Law and Politics: Alfonso's Program of Political Reform', in: *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror*, edited by R.I. Burns, S.J. Princeton NJ 1985, p. 170. יש להעיר שלגבי המונח פֶּואַרוּ ריאל (Baer, *JchS*, II, pp. 39 ff.) אין ידיעות ודאיות. ציון משנת 1269 קורא לו *El libro del fuero e de los juicios* ולעיתים גם *El libro de los juicios*. עיין: מקדונלד, שם, עמ' 176. פֶּואַרוּ זה קשור בשמו של אלפונסו העשירי. אוסף חוקים אחר שייזכר להלן והקרוי *Leyes del Estilo* (עיין: בער, שם, עמ' 41 ואילך) הוא אוסף הכרעות שפירש כמה דברים שהיו אמורים בפֶּואַרוּ ריאל. יש בחוקי אסטילו גם הכרעות שלא נתקבלו על דעת אלפונסו העשירי. כן מצויות בו הכרעות מימי סנצ'ו הרביעי (1284–1295). עיין: מקדונלד, שם, עמ' 178, הערה 83. אלה שימשו להלכה אוספים שקדמו לסיאטה פארטידאס, שכאמור חלקו נגע ליהודים. עיין עוד: J.F. Powers, 'Two Warrior-Kings and their Municipal Militias', in *The Worlds of Alfonso the Learned*, pp. 95–129 (ושם דיון מפורט).

לפוארוס יצאו למלא תפקידים במאזן הכוחות הפוליטיים שפעלו ועשו חיל באותו פרק זמן בספרד. כל הערים שנכבשו במסע הרקונקיסטה נייערו מעצמן את רישומי האיסלאם ומאז ואילך בנו את חייהן כגוף נוצרי בהנהגה נוצרית. אמנם נשארה לעתים העדה המוסלמית לשבת בשכונתה הישנה, והיהודים זכו לשכונות חדשות או אף לבנות בתים חדשים או להתיישב בשכונת המוסלמים, כפי שארע למשל בטורטוסה או בטולידו. על היהודים נאמר בפוארו של סלמנקה 'שיש להם פוארו כמו לנוצרים'.⁹ אף על פי כן אין לומר שכך הדבר בכל הפוארוס. עלינו אף לזכור שלכנסיה לא הייתה השפעה במתן הפוארוס הקדומים. עניינה החל בולט ונעשה קובע לאחר הוועידה הלטרטאנית הרביעית (1215) בניסיון התערבותה ותביעותיה להיות קובעת בפוליטיקה של השלטון כלפי היהודים. לגבי ספרד יש לומר שדבר זה אירע לא בבת אחת.

ב

מן הסעיפים השונים בפוארוס אנו למדים שאלה הקנו לתושבי המקום זכויות מזכויות שונות. העיר היא אישיות משפטית וכמוה ה'כלל היהודי', המאורגן במסגרת העדה-הקהילה וכך הוא מוכר על-ידי הכתר.¹⁰ ככלל הוא חלק אינטגרלי במסגרת האזרחות הנוצרית של העיר. דברים אלה יתחווירו להלן כשנדון בניתוח פוארוס שונים.

דבר ידוע הוא שפריווילגיה היא תוצאה של משא ומתן בין שני צדדים: מי שבכווח להעניק פריווילגיה ומי שזכאי לקבלה. היא תוצאה ברורה של התחייבות שבין נותן למקבל, שכלל הגנה מצד נותן הפריווילגיה ותשלום שנתי קבוע ותשלומים נוספים אחרים מצד מקבל שטר הפריווילגיה. בפריווילגיות הוגדרו גבולות השכונה היהודית בעיר או במבצר, ואלה הוענקו על-ידי השליט הכובש. באותו מעמד נקבעה גם זיקת השייכות הפיסית של היהודים לכתר. הגדרת שייכות זו מצאה את ביטוייה גם בפוארו, וזאת בנוסף לפריווילגיה המיוחדת שניתנה לעתים לכלל היהודי שבמקום. אחת ההגדרות הקדומות מצויה בפוארו שהעניק אלפונסו השני מלך אראגוניה לעיר טרואל בשנת 1176 (העיר נכבשה על ידו בשנת 1171). וזאת לשון ההגדרה: 'להווי ידוע שליהודי אין חלק בקנס; זאת אומרת על פציעה או הריגה [בשוגג; הקנס] הוא של המלך, שכן היהודים הם עבדי המלך ולעולם שייכים הם לאוצר המלכות'.¹¹ יש והמלך הוא שהעביר מסמכות הבעלות או מן הפיקוח הישיר על הבעלות למועצה

9 'E los iodios ayan foro como christiano', סעיף 341; עיין: בער, *JchS*, II, p. 30.

10 התעודה הקדומה המזכירה universitas judaeorum היא משנת 1217 מן העיר לרידה שבקטאלוניה. המונח חוזר שוב בשנת 1228 אך החל בשנת 1240 הוא מופיע דרך קבע.

11 בפוארו של טרואל 789 סעיפים, הסעיפים הנוגעים ליהודים הם: 34, 101, 318, 319, 378, 497, 520, 539-568. להלן נדון בתוכנם. לפרסום הפוארו עיין: M. Gorosch, *El Fuero de Teruel*, Stockholm 1950. הנוסח כלשונו אמור בסעיף 568: 'Mas a saber es que el judio

המקומית, והוא ביטוי לנאמנות המועצה ולכוח סמכותה. כך אנו קוראים בפוארו של סלמנקה:¹²

כך נוהגת מועצת סלמנקה עם היהודים: האלקלדים, השופטים, החוראדוס, על-ידי המלך דון פרנאנדו [הראשון?]; ומוסר אותם המלך לידי המועצה של סלמנקה, שאין להם אדון כי אם המלך. ומועצת סלמנקה תתן להם חסות בהתאם לחוק. וחייבים היהודים לשלם למלך בכל חג מולד 15 מרבדי, ויתנו אותם על-ידי האלקלדים והשופטים. וליהודים אותם הזכויות כמו לנוצרים. שאם יכה או יהרוג אותו [הכוונה ליהודי] ישלם את אותו הכופר כאילו היה זה נוצרי או כאילו הרג אזורח מסלמנקה. והיהודים יהיו נתונים למסים הם ונחלותיהם, כאילו הם אזורחים של סלמנקה. ובשביל משפטיהם, מי שרוצה לתת ערבות, שיתן ערבות של שני נוצרים ויהודי אחד, או של שני יהודים ונוצרי אחד. ועל כל זה נשבעת מועצת סלמנקה, שתחזיק אותם לפי החוק ולפי הפוארו שלהם.

והוא הדין בפוארו של לדסמה, המבוסס על הפוארו של סיאודד רודריגו, והוא קרוב בזמנו לזה של סלמנקה:

'כל היהודים הם בסמכות המלך והמועצה... היהודים לא ישלמו מסים [לעיר ואינם חייבים] באנגריא ולא ילכו לגיוס ולא לביצורים'.¹³

גובה המס כתשלום שנתי הוא התשלום של התקשרות בין המלך והיהודים. תשלום

no a part en su colonia, o sea de ferida o de omjçilio, que del sennor Rey es toda.

Qual los judíos sieruos son del sennor Rey et sienpre a la bolsa son contados' בפוארו של סלמנקה הסעיפים הנוגעים ליהודים הם: 259, 341, 346. מסתבר שמדובר בקהילה קטנה. עיין: Baer, *JchS*, II, pp. 30 ff. אין להכריע באיזה מלך מדובר. פרנאנדו הראשון מלך בין 1029 ל-1065; השני (ולדעת בער הוא מעניק הפוארו) היה מלך ליאון בשנים 1157–1188. נוסה הפוארו בקסטיליאנית: 'Esto faz conceyo de Salamanca con los iodios, alcaldes e iusticias e iurados, por manos del rey don Fernando. E mete los el rey en manos del conceyo de Salamanca que non ayan otro senor se non el rey. E el conceyo de Salamanca que los ampare con derecho. E deven dar los iodios al re cada Nathal XV moravedis en rienda; e que los den per manos de los alcaldes e de las iusticias. E los iodios ayan foro como christiano; que qui lo feriere o matare, tal omezio peche, como si fuesse christiano o matasse vezino de Salamanca. E los iodios sean encotados, ellos e sus heredades, como se fuessen vezinos de Salamanca. E por sus ioyzios, que afirmar ovier, firme con II christianos e con I iodio o con II iodios e con I christiano. E sobre todo esto juro el conceyo de Salamanca, que a derecho los tenga e assu fuero' מרבדי באותם ימים הוא מטבע זהב.

עיין: בער, שם, עמ' 31 ואילך, סעיף 399: 'Todos los iudios sean en poder del Rey e del conceyo' סעיף 393: '...E non den posteria nin den fazendera nin vayan en apellido nin en fonsado.'

זה אין בו קביעות והוא היה שונה ממקום למקום ועם הזמן גם משנה לשנה.¹⁴ והוא הדין גם לגבי תשלומי הכופר על הריגה או פציעה.¹⁵ בפוארו של קסטיליה (עייין להלן) נמצא ניסיון לאחד תחת גג אחד את כל זכויות ערי קסטיליה. זמן חיבורו היה בין מלכותו של אלפונסו השמיני (1158–1214) לפרנאנדו השלישי, המכונה הקדוש (מלך קסטיליה: 1217–1252; ליאון: 1230–1252). אלא שנראה יותר, על שום פעלו של מלך זה, ליחסו לימי פרנאנדו השלישי, כובשם הגדול של קסטיליה ואנדלוסיה. וזה לשון הפוארו: 'היהודים שייכים למלך, הגם שהם ברשותם של הגרנדים, הקבליירוס ושאר אישים, או ברשותם של המנזרים, כולם חייבים להיות של המלך, בחסותו ולשירותיו'.¹⁶

כלל זה נהג עד סוף ימי ישיבתם של היהודים בספרד. עד לגירוש ממש הודגשה הבעלות הפרטית של הכתר על היהודים.

מיסוד זה צמחה והשתלשלה מערכת יחסים בחיי יום-יום של היהודים במגעם ובמשאם ומתנם עם הציבור הנוצרי. כבר נרמז לעיל עד כמה הייתה שייכותם הבלעדית של היהודים לכתר קשורה בהגנה עליהם. ומן הדין לנסות ולהשוות בין הפוארוס בכל הנוגע להגנה זו. על הריגתו או פציעתו בטולידו של יהודי או מאורי היה הכתר גובה קנס בגובה הקנס שהיה מוטל על הריגתו של נוצרי תושב המקום.¹⁷ פוארו זה הוא קדום ביחס, שכן ניתן על-ידי אלפונסו השישי לאחר כיבושה של טולידו בשנת 1085.¹⁸

14 נושא המס השנתי דורש דיון לעצמו, וכמוהו חכירת המס ודרכי גבייתו.

15 עייין לעיל הערה 12. וכן בפוארו של טרואל, גורוש, שם. גם בפוארו של נובנרה אנו קוראים על תשלום הקנס על הריגת יהודי או נוצרי: 'Nuill ombre que mate a iudio, mil sueldos ha de colonia, et si el iudio mata a cristiano, si es franco su homizidio, et si es G. Tilander, *Los Fueros de* laurador su homizidio, de quoal comarca es' עייין: *Novenera*, Stockholm 1951, p. 100, § 275; ועייין שם על חובת המלך לשמור על הדרכים (עמ' 86, סעיף 210), וההגנה על הולכי דרכים.

16 עייין: בער, שם, עמ' 36, סעיף 107. 'Esto es por fuero: que los judios son del rey; maguer que sean so poder de ricos omnes o con sus cavalleros o con otros omnes o so poder de monesterios, todos deven ser del Rey en su goarda e para su servyçio' 17 '...Y de quantas caloñas hicieren tan solo paguen el quinto, como se contiene en la carta de los castellanos, excepto por hurto y por muerte de judío o moro. Y de toda caloña, tal costumbre les mando que tengan, como la de los castellanos que habitan A. García Gallo, *Antología de fuentes del antiguo derecho, Manual en Toledo* de historia del derecho español, 2, Madrid 1975⁶, p. 187

18 פרנאנדו השלישי העניק פוארו זה לקורדובה (1241) ולסביליה (1252). ב-1266 הוענק פוארו זה למורסיה על ידי אלפונסו העשירי. עייין: גארסיה גאיו, שם, כרך א, עמ' 377. אלפונסו השישי אישר בשנת 1076 את הפוארו של נאחירה. פוארו זה שימש יסוד לערים נוספות. הפוארו של נאחירה הורחב בשנת 1136 על ידי אלפונסו השביעי.

עיקרון זה היה קיים גם בפוארו של אלבה די טורמס,¹⁹ ובפוארו של אוסאגרי (Usagre).²⁰ הפוארו של לדסמה מפרט יותר:

מי שיהרוג יהודי או יהודיה יומת על כך, אם יוכח, כפי שאמור בפוארו; ואם לאו, ינקה עצמו עם 12 שותפים לשבועה, אזרחים ובני אזרחים נוצרים. מי שיכה באגרופ או בעץ או יתלוש שער או ישליך בשר חזיר בפניו [של היהודי] ישלם 20 מרבדי.²¹

חוקי אסטילו (Leyes de Estilo) שהם שלב של מערך משפטי פרטי, מרחיבים את מסגרת האחריות גם על המועצה המקומית שבתחומה נמצא הרוג יהודי, למקרה שאין להוכיח מי היה זה שהרג את היהודי או פגע בו.²² הגנה על יהודים מפני פגיעת נוצרים בין בהריגה בין בפציעה נמצא גם בפוארו של טרואל, והקנס הוא 500 סולידים.²³ במסגרת מיוחדת במינה יש לציין את האיסור על יהודי לקרוא בספרים שיש בהם פגיעה בעיקרי הדת היהודית ואשר נאסר להחזיקם. אם יימצאו ספרים כאלה בידי יהודי יש לשרפם ליד פתח בית הכנסת. כמו כן נאסרה החזקה ביודעין של ספרים המדברים בגנותה של הנצרות. מי שיחזיק ספרים אלה או יקרא בהם למרות האיסור יהיה הוא

19 עיין: בער, שם, עמ' 32, סעיף 12: 'Todo omne o muler de Alba o de su termino que iudio o iudia matare, peche XX moravedis'. סעיף זה אף קובע על הריגת נוצרי על ידי יהודי והוכחת המעשה.

20 עיין: בער, שם, עמ' 29. תשלום הקנס הוא שני מרבדי.

21 עיין: בער, שם, עמ' 32 (סעיף 395): 'Quien iudio o iudia matar, muera por ende, si se podier provar, como es fuero; e si non, salvese con xii a jura. Vizinos e fijos de vizinos christianos, que con puno ferir o meçar o con fuste, o messar, o carne de puerco troxier por su rostro, peche xx moravedis'. בסעיפים 394, 396 ו-400 מובאים פרטי פגיעה וענישה נוספים. עיין: בער, שם.

22 עיין: בער, שם, עמ' 41-42, סעיף 84: 'Es a saber que si christiano mata judio o moro a tuerto en pelea o en otra manera, que debe haber la pena que en los sus privilegios se contiene. E si no han dello privilegio en algun lugar e lo han en otros lugares, habra esta misma pena que en los otros privilegios de los lugares se contiene. E si no han pena puesta por privilegios, entonces debe haber la pena de muerte o de despachamiento o en otra manera, asi como el rey tuviere por bien. E segun derecho no se debe dar tan gran pena al christiano que mato al moro o al judio, como al moro que mato christiano'. וישם סעיף 103: 'Mas si es judio el que fallan muerto en el camino, en el termino del concejo donde es el termino, ha de pechar al Rey mil maravedis de los buenos.'

23 בפוארו של טרואל, סעיף 566; עיין: גורוש, שם, עמ' 320. גם יהודי שהרג או פצע נוצרי חויב בתשלום קנס (סעיף 567). על הריגה שאין להוכיחה יפטור היהודי עצמו על ידי שבועה יחד עם 12 יהודים תושבים, כנדרש בפוארו.

ורכשו תלויים בחסדו של הכתר. ליהודים מותר להחזיק בספרי דתם ובחמשת חומשי תורה ונביאים.²⁴ הדבר אמור בפוארו ריאל שניתן בקירוב בשנת 1255, והוא נהג בסהאגון ובסוריא. יש לציין לגבי סעיף זה שניכרת בו השפעה יהודית, והוא קשור באמצעים שנקטה ראשות הציבור היהודי למניעת כפירה וקביעת סייגים. לעומת זאת אסר הפוארו ריאל על יהודים להשפיע על נוצרים שיתגיירו ואף לימול אותם, ומי שיעבור על כך דינו דין מוות ורכשו יוחרם לקופת אוצר המלך. ברוח זו נאסר על יהודים לדבר בגנות ישו וקדושי הנצרות, וכן ששום נוצרי לא יעיז להתגייר או להתאסלם והעובר על כך דינו לשרפה.²⁵ אך היהודים רשאים להעביר את ילדיהם מן הירושה אם הם יתאסלמו, וילדים שיוולדו לאב נוצרי מאמהות מוסלמיות או יהודיות יתחנכו על-ידי האב. כך יצרו איסורים אלה גדרות בין הציבור היהודי לנוצרי ולמוסלמי, וסימן הם לחדירת החלטות הוועידה הלטרטאנית הרביעית.²⁶

ג

כאמור נמצא בפוארוס ביטוי רב-משמעות לחיי יום-יום אלא שיש בהם גם סייגים וגדרות. בפוארו של לדסמה נקבע במפורש שעל יהודי שמחוץ לעיר זו הבא לסחור אליה או שיעבור דרכה לשלם דמי מעבר של שני דינרים, ואילו בעד הבאת נפטר יהודי לקבורה בבית העלמין שלה המס הנדרש הוא חמישה סולידים, כסכום שנדרש בעד הבאת אישה או כלה לעיר זו.²⁷ נמצאנו למדים שבאותו זמן לא בכל עיר היה לציבור היהודי בית חיים, ואין ספק ששישיבה בעיר שיש בה בית חיים הייתה עדיפה על פני מקומות אחרים.

24 עיין: בער, שם, עמ' 40, וכן הילגארת, שם, עמ' 165: 'Defendemos que ningun judio no sea osado de leer libros ningunos que hablen en su ley y que sean contra ella en desfacerla, ni de los tener ascondidos; e si alguno los tuviere o los fallare, quemelos a la puerta de la synagoga concejeramente. Otrosi defendemos que no lean ni tengan libros a sabiendas que hablen contra nuestra ley que sean contra ella por desfacerla. Mas otorgamos que puedan leer e tener todos los libros de su ley, asi como les fue dada por Moysen e por los otros profetas. E si alguno leyere e tuviere libros contra nuestro defendimiento, asi como sobredicho es, el cuerpo y el haber este a merced del Rey.'

25 עיין: בער, שם.

26 יש לומר שבחוק זה ניכרים גם יסודות ויזיגותיים של ועידות הכנסייה שמן המאה ה-7 לספירה בטולידו.

27 עיין: בער, שם, עמ' 31, סעיף 314: 'Si iudio muerto passaren de fuera parte por Ledesma, den en portalgo v soldos por el. Por todo udio que a mercar venier o que por Ledesma passar de fuera parte, de en portalgo II dineros' סעיף 315: 'Judio que esposa aduxier de fuera parte muyier nova, de en portalgo v soldos.'

ברם, לחשיבות מיוחדת במינה זכו סעיפי הפוארוס הדנים בסמכויות השיפוט, הן הפלילי והן האזרחי, שבין יהודים לתושבים נוצרים. הבעיה היא: מיהו השופט שלפניו תובא התביעה במשפט המעורב, מהו מעמד העדים, כיצד יקוים מעמד השבועה ומהו הנוסח שעל פיו יישבע היהודי.²⁸ עניינים אלה הוגדרו בסעיפי פוארוס שונים. פרטים רבים הובאו בפוארו של קסטיליה ושם מתוארות סיטואציות שונות שנתקיימו במלכות זו, כגון מקרה בהכאה שהיכה יהודי אדם אחר והמוכה נמנע מלהתאונן, או שהמוכה גם נשדד, ומהו מעמד הערבים שהיהודי נתבע להעמיד. עוד נאמר על המרינו, הממונה על המקום והסדר בו, שנאסר עליו להיכנס לשכונה היהודית, ככל הנראה אותו אגף במבצר שבו השתכנו היהודים כמקום מגורים שהוקצה להם.²⁹ והמרינו אינו יכול לשמש שופט בין היהודים. הדעת נותנת שהמוכה הוא יהודי, שכן הדין ייערך על פי הנוהג ביניהם, והסעיף הבא של הפוארו יוצא להגדיר פגיעה של יהודי בנוצרי או של נוצרי ביהודי. אף גובה הקנס שהיה מוטל על יהודי על הריגת יהודי או יהודיה נקבע ל-300 סולידים, כאשר הקנס על הריגת נוצרי בידי יהודי היה 500 סולידים. והיה אם המרינו יתבע מן היהודים שבמבצר שימסרו לו את מפתחות המבצר חייבים הם לתתם לו כדי שיוכל לערוך שם חיפוש; ואם היהודים יפתחו את השער ועושי הרעה או הגנבים יברחו, יהיה הפותח חייב לשלם את הקנס על פתיחת השער.³⁰ אם היהודים יקבלו בכתב תביעת מסים מאת המלך חייבים הם לתת את מפתחות המבצר למרינו שיסגור עליהם את המבצר, לשם גביית המס, ומי שיפתח את השער ישלם את הקנס שיוטל עליו. זאת ועוד. היהודים היו חייבים להטיל חרם בבית הכנסת על פי דרישת המרינו, והאלבדין, שהיה ממונה על הסדר הציבורי בקהל היהודי, היה שותף לצעד זה.³¹

28 על נוסח השבועה עיין להלן.

29 עיין: בער, שם, עמ' 36 (סעיף 216): 'Esto es por fuero: que sy judio fiere a otro omne e non se quiere apreciar, mager sepan quien lo firio, non pechara nada por ello. Et otrosy sy fuere robado, non pechara nada por ello. Et sy demandare el meryno al judio calonnias o otra demanda, deve dar el judio fiadores al meryno en su aliama e non en otro lugar; e non entrara el meryno dentro, mas estara al puerta de fuera; e jusgar los judios e non el meryno. Et sy fuere la demanda de calonnias, se deve' 'jugar por fuero de Viguera'. והשווה בנידון זה להלן על מכות בין יהודים (סעיף 217).

30 עיין: בער, שם, עמ' 36, בסעיף 217 של הפוארו: 'Et sy demanda el meryno al judio calonnyas o otra cosa o mal fechores que an en su castiello, et nombrar quien son, e quel den las llaves del castiello, que non se vayan, deven le dar las llaves e catar los luego. Et sy sobre esto abriesse el castiello algun judio e se fuessen los ladronnes, el lo deve pechar el que abrio la puerta.'

31 לתפקיד האלבדין נשוב להלן. בעניין החרם יש לציין את סעיף 220 בפוארו (בער, שם, עמ' 37): 'ואם יאמר יהודי אחר: 'אתה עברת על החרם' חייב לשלם 22 סולידים'. על בעיית לאומיותו של האלבדין עיין להלן. והשווה את סעיף 552 בפוארו של טרואל (גורוש, שם) על

יחסי יהודים בינם לבין עצמם מצאו פירוט רב בסעיפים נוספים בפוארו של קסטיליה.³² והמדובר אינו רק בקטטות בין יהודים, דוגמת מכות באגרוף או ביצול של עגלה, או בהכאת אישה נשואה והרה, העלבת יהודיה על-ידי הוצאת שם רע עליה שהיא זונה מוכרת או ידועה, מכות ביום השבת או ביום קדוש אחר כאשר נשפך דם, כינויי גנאי ליהודי שהוא גנב או מצורע או כל דבר עלבון אחר, אלא גם במקרים שיהודי ישא נשק או ברזל ביום השבת, או ישב בחומה כשרגליו של היושב תלויות מן החומה ביום חול או ביום השבת, רכיבה על בהמה ביום השבת או ביום קדוש, או כשיהודיה תשאיר בגד תלוי ביום השבת – כל אלה הם מחיי היום-יום היהודי שעל קיומם היה חייב להקפיד האלבדין ועליהם חויבו העבריינים לשלם קנסות בגובה שונה לאלבדין.³³

חוקי אסטילו מביאים פירוט רב יותר בכל הנוגע להריגות בין יהודים ובין נוצרים וכן לתביעות בין יהודים, בינם לבין עצמם, וביניהם לבין נוצרים.³⁴ בהתדיינות פלילית ואזרחית ישפטו הרבנים והמוקדמין של הקהילות:

מקום התביעה בין יהודים לנוצרים ליד שער האלקאיסריאה ולא לפני בית הכנסת. להלן מפרט הסעיף גם את שעת התביעה.

עייין: בער, שם, עמ' 36–37 בסעיפים 219 ואילך. 32

לפירוט הקנסות עייין: בער, שם, עמ' 36–37. לא פרטנו את כל פרטי העבירות והסתפקנו 33

בדוגמאות אלה שמאפיינות את אורח החיים היהודי. והשווה לכך בפוארו של סלמנקה סעיף 346 (בער, שם, עמ' 30) על שרפת בשר יהודי, כלומר כשר, וכן האיסור שחל על הקצב השוחט בשר בשביל היהודים לעשות זאת בימי הקארנאל והקוארסמה. העונש שיוטל עליו יהיה תשלום חמשה מרבדי [מזהב] והאלקלדים יגזזו את שערות ראשו. והשווה עוד בפוארו של אוסאגרי (Usagre; בין 1242–1275), שהוענק על ידי ראש מסדר סנטיאגו דון Pelay Correa (עייין: בער, שם, עמ' 28 ואילך), שאסר על יהודים לקנות דגים ביום השישי, והעובר על כך ישלם קנס של מרבדי אחד. האיסור מובנו ברור. וראה: בער, שם, עמ' 29, סעיף 76: 'Nullus iudeus que pescado comprare en viernes, pectet I moraveti a los alcaldes, et si el christiano lo comprare por el iudio, pectet I moraveti a alcaldibus; sin autem, iure con un vezino'. הפוארו ריאל (עייין: בער, שם, עמ' 39–41) מדבר כבר בלשון שאינה אוסרת על יהודים שמירת שבת וחגים אחרים, כפי שמצווה דתם (סעיף 7), וניכרים כאן לחצי הכנסייה: 'No defendemos que los judios no puedan guardar sus sabados e las otras fiestas que manda su ley, e que usen todas las otras cosas que han otorgadas por sancta iglesia e por los reyes; e ninguno no sea osado de ge lo contrallar, ni de ge lo toller; e ninguno no les constringa que vengan ni embien a juicio en estos dias sobredichos, ni les faga prender ni afincamiento ninguno, porque faga contra su ley; y otrosi, ellos no puedan llamar a ninguno a juicio en estos dias sobredichos'. אף בפוארו של טרואל נמצא כמה סעיפים המגדירים חיי יום יום. עייין למשל סעיפים: 318, 319, 794 (גורוש, שם, עמ' 224, 225, 301).

לנוסח החוקים עייין: בער, שם, עמ' 41 ואילך. וכן לעיל להערכה על טיבם של חוקים אלה. 34

ואם ירצה המלך לשפוט על פי דין המלכות, ישפטו האלקלדים שישמעו את התביעה והם יחייבו בדין הפלילי את המוקדמין ואת הרבנים לבוא אליהם וביחד ישמעו את התביעה. אלה יראו לאלקלדים מהו הדין היהודי ועל פיו יוטל העונש על הנאשם היהודי, אם יהא נידון. וישפטו האלקלדים עם המוקדמין והרבנים.³⁵

ברם, אם יש ליהודי תביעה נגד הרבי ישפוט המלך, ואם התביעה היא נגד המוקדמין ישפוט הרבי.³⁶ להלן אף קובעים חוקי אסטילו:

שכל ההסכמים וההסדרים שהיהודים עורכים ביניהם והתביעות על ההסכמים וגביית העדויות מפי העדים והשטרות וההוכחות שייערכו ביניהם ייעשו על פי הדין היהודי, הן בתביעות פליליות והן בתביעות אזרחיות. ואם המלך יתבע מיהודי אחד את רכושו של יהודי אחר על חובו שהוא חב [למלך] או על שום דיבה שיצאה נגדו, אם יתבע אותו בפני הרבנים או בפני האלקלדים הנוצרים, יהא נידון על פי הדין היהודי, ותוכח התביעה שעליה מתדיינים.³⁷

להלן באה הסתייגות, שכן בתביעות פליליות חייב המלך לדעת את האמת של כל צד, כנוהג בין הנוצרים. ובירדעו את האמת על פי הוכחות יוכל להכריע בדין.³⁸ דברים אלה

35 בער, שם, סעיף 87: 'Si pleyto criminal acaesce entre judio e judio, los adelantados e los rabies lo deben librar, e si el rey tiene por bien que se libre por su casa, los sus alcaldes que oyan el pleyto e fagan ahi venir los adelantados o los rabies que lo oyan con ellos e que les muestren la su ley, por do se ha dar la pena al judio acusado segun su ley, si fuere vencido, e los alcaldes con los adelantados y con los rabies juzguenlo asi segun su ley'. ההיתר המיוחד לדון דיני נפשות בציבור חורג ממסגרת דיונו. עיין: 'י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב תשט"ז², מפתח.

36 בער, *JchS*, II, p. 42, סעיף 88: '...E si algun judio ha querella de los adelantados, el rabi lo ha de librar, e si del rabi, el rey.'

37 בער, שם, סעיף 89: 'Otrosi es a saber que en casa de los reyes asi acuerden e juzguen, que los pleytos e las posturas que los judios facen entre si e los juicios e las posturas de los pleytos e los dichos de los testigos e las cartas e los instrumentos que entre ellos se facen e se ordenan, que se debe juzgar por la ley de los judios, tambien en los pleytos criminales como en los ceviles. E aun si el rey demanda a algun judio los bienes de otro algun judio, su deudor, por su deuda aquel debe o por calumnia en que el cayo, quier lo demande ante los rabies o ante los alcaldes christianos, por ley de los judios si libra todo el pleyto y se prueba el pleyto sobre que contienden.'

38 בער, שם, סעיף 90: 'Pero en los pleytos criminales el rey de su oficio debe saber verdad por quantas partes, asi como de los yerros que contescen entre los christianos, e sabida la verdad del fecho por pruebas o por pesquisas o por preguntas o por conosciencias o por presunciones o por tormento, segun es derecho, deben dar la sentencia segun la ley e la pena que debe haber.'

נראים כמעניקי אוטונומיה שיפוטית ליהודים בינם לבין עצמם. עם זאת אסרו בפוארוס שונים על יהודים לשמש סניגורים או טוענים לנוצרים.³⁹

ההגנה ליהודים הקיפה גם אמצעים מפני איום שנוצרי היה מאיים על יהודי. הנוצרי נדרש לתת ליהודי הבטחת אי־פגיעה. כך לפי הפוארו של לדסמה, שכאמור ניתן לפי זה שנהג בסיאודר רודריגו.⁴⁰ באותו פוארו של לדסמה נאמר שבמשפט מעורב בין יהודי לנוצרי ישפוט שופט נוצרי, אך על יהודי אחד להיות נוכח כדי לאשר את הליכי המשפט.⁴¹ ואילו לפי הפוארו של סוריאה מדובר על שישה 'אנשים טובים' שידונו בכל המשפטים המעורבים בין יהודים לנוצרים.⁴² בשורה של סעיפים שהובאו בפוארו של קסטיליה נקבע במפורש תפקידו של האלקלדי לשמש כשופט וכחוקר עדים להוכחת תביעות בין נוצרים ליהודים,⁴³ והדברים אמורים בהוכחה בשטר ובהחזקת משכונות על חובות שיהודי קיבל מנוצרי בשעת מתן הלוואה. הדבר אמור גם לגבי חייבים שהם גרים מחוץ למקום מושבו של המלווה היהודי.⁴⁴ כאן מעניינת השוואת תנאים אלה לאמור בפוארו של טרואל. על פגיעת יהודי בנוצרי או נוצרי שיפגע ביהודי, ישפוט נוצרי,

39 עיין: בער, שם, עמ' 31 (בפוארו של סלמנקה, סעיף 259); בפוארו ריאל (בער, שם, עמ' 39),

שם נאסר על יהודים ומוסלמים וכופרים להיות יורשים; בפוארו של אוסאגרי (בער, שם, עמ' 29) נאסר על יהודי לייצג עצמו או אחרים במשפט. על זכויות השיפוט בסוף המאה ה־15 עיין:

E. Cantera Montenegro, 'La justicia en las aljamas castellanas a fines del siglo xv:

La frontera oriental del reino de Castilla', *Sefarad*, 52 (1992), pp. 337–352

40 פוארו זה ניתן על ידי פרנאנדו מלך ליאון בדעה אחת עם בנו אלפונסו (השישי). על מלכותו

של אלפונסו השישי עיין: B. F. Reilly, *The Kingdom of Leon-Castilla under King*

Alfonso VI [1065–1109], Princeton 1988. לסעיף הנוגע לעניין עיין בפוארו כפי שהביא

בער, שם, עמ' 31: 'In dei nomine amen. Ego Fernandus, dei gratia Legionensis rex,

una cum filio meo domino Alfonso, concedimus et donamus a iudeos de Ledesma

qual fuero an iudios de Ciudat Rodrigo, convien a saber: si christiano menaçar a

iudio e iudio ovier miedo del christiano, christianos den al iudio salva fe a fuero de

Ledesma'. להלן מובא פירוט הקנסות על אי־קיום ההתחייבות.

41 עיין: בער, שם, עמ' 32 (סעיף 397): 'Quando allcallde iulgar entre christianos et iudios

y ste I iudio que otorgue con elle, e si non, non passe'

תפיסת יהודי שנאשם בגנבה או על עוון אחר חייבים להיות נוכחים בחקירה יהודי ונוצרי.

בפוארו של טולידו נאמר שהשופט חייב להיות נוצרי.

42 עיין: בער, שם, עמ' 41, סעיף 108. בדומה לכך יש לנהוג גם בערבויות לפי הפוארו של

סלמנקה (עיין: בער, שם, עמ' 30, סעיף 341): 'E por sus ioyzios, que affimar ovier, firme

con II christianos e con I iodio o con II iodios e con I christiano.'

43 עיין: בער, שם, עמ' 34 ואילך, ובמיוחד שם בסעיפים הבאים: 33, 34, 47, 57 (תביעות), 61,

73 (משכונות), 92 (ערבויות), 96. בסעיף 47 מדובר על ערעור שהיהודי יגיש למלך על חוב

שהנוצרי מכחיש שהוא חייב אותו. בעניין המשכונות השווה בפוארו של לדסמה (בער, שם, עמ'

32, סעיפים 389–390).

44 בער, שם, עמ' 36, סעיף 120.

שכן זכות השיפוט הפלילית היא לנוצרי.⁴⁵ אך בתביעות אזרחיות מדובר בשופטים יהודים ונוצרים תושבי המקום.⁴⁶ זכות ערעור קיימת המתירה פנייה אל האלקלדים המקומיים, שנמצאו ביניהם גם יהודים.⁴⁷ אף נקבעו סדרים בתביעת חובות, אחריות האישה והילדים בחובות הבעל והאב, אם נאמר במפורש במקרה מותו של החייב היהודי או בריחתו,⁴⁸ דרכי ההוכחה,⁴⁹ ואף ההחזקה במאסר.⁵⁰

הפוארו של טרואל אף מגדיר כמה סדרים בענייני מסחר. נאסר לפגוע ביהודי או בנוצרי או במוסלמי שיביא סחורה לטרואל. נאסר על שום אדם לתפוס את הבא לעיר והוא יהיה מוגן מפני כולם. אפשרות תפיסת הבא קיימת רק בכל הנוגע לחייב שהוצהר כחייב (שלא שילם את חובו) או בערב. על העבריינין יוטל קנס בגובה של 100 מרבדי אלפונסיים שישולמו למועצה. והכסף ישמש לצרכי בניית חומת העיר והמגדל שלה. מי שיתפוס את הזר שבא יחזיר ערך כפל של הסחורה שהחרים.⁵¹

ההלוואה בריבית מוצאת את ביטויה בפוארוס שונים. מערכת האשראי ההדדי, שאין חברה מתוקנת יכולה להתקיים בלעדיה, התפתחה בספרד והגיעה לממדים גדולים, כאשר בסעיפים רבים ביקשו השליטים וההנהגה המקומית להסדירם. גובהה של הריבית לא הוגדרה בפוארוס; רק בכמה מהם נאמר כיצד יש לנהוג ביחס לתשלומי הקרן והריבית,⁵² או בגביית ריבית מאלמנות ושאיירים.⁵³ בפוארו של אוסאגרי (שזמנו הוא בין 1242 ל-1275) אנו קוראים גם התייחסות לבעיית ההלוואה שניתנה בצורת רנואבו (Renuevo), שלפיה שועבד היבול כערבות למתן ההלוואה.⁵⁴ הכתר הכיר בפריווילגיות שהוענקו ליהודים במציאות שנתקיימה במלכות ובצורך הרב להלוואות.⁵⁵ באותה עת

- 45 גורוש, שם, עמ' 107.
- 46 שם, עמ' 132 (סעיף 101). במעמד המשפטי ייעזרו השופטים בנוטריון (אסקריבנו) וביהודי נוסף וכן בעדים נוצרי ויהודי. הסעיפים מביאים פרטים רבים הנוגעים לתביעות הדדיות בין יהודים לנוצרים. דין זה נהג שם גם לגבי המוסלמים.
- 47 שם, עמ' 312 (סעיף 539).
- 48 שם, עמ' 316 (סעיף 554).
- 49 שם, עמ' 318 (סעיפים 561, 562). סעיף 562 דן בהוכחה במשפט שמים (אורדאליה).
- 50 שם, עמ' 313 (סעיפים 541, 542).
- 51 שם, עמ' 307 (סעיף 520). ברם בפוארו זה נאסרה מכירת פסולת קודם שיימכר הבעיר, הן ליהודים, הן לנוצרים והן למוסלמים. בקנס בגובה 30 סולידים יתחלקו המוסטאסאף והתובע. עיין: גורוש, שם, עמ' 250 (סעיף 378). מסתבר שמדובר בפסולת שנשארה לאחר דריכת הענבים בבציר וסימן הוא לאורח חיי הציבור היהודי.
- 52 עיין למשל בפוארו של לדסמה; בער, שם, עמ' 32 (סעיף 392).
- 53 עיין בפוארו של קסטיליה; בער, שם, עמ' 37 (סעיפים 221, 234).
- 54 עיין מה שכתבתי בספרי: גירוש ספרד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 117 ואילך. לסעיף שבפוארו של אוסאגרי עיין: בער, שם, עמ' 29.
- 55 בפוארו של אסטילו נאמר על כך במפורש (עיין: בער, שם, עמ' 43, סעיף 153): 'Otrosi,

אף נאמר בפוארו ריאל שגובה הריבית יהיה 33 1/3 אחוזים לשנה, וזאת הריבית הרשמית שהייתה נהוגה.⁵⁶ על היהודי נאסר במפורש להלוות כספים בריבית שיגרמו להשתעבדות הלווה הנוצרי וגופו למלווה.⁵⁷ ורק אפס קצוהו של בעיית הריבית הועלה כאן.

כבר רמזנו לעיל עד כמה הייתה בעיית ההלוואות קשורה במשכונות ובהפקדתם בידי המלווה בערבות לתשלום החוב. אלה היוו חלק בחיי היום-יום ולא חסרו משפטים ותביעות על מכירת משכונות קודם זמן פרעון החוב, משכון פריטים גנובים או פריטים שהם חלק בפולחן הכנסייה.⁵⁸ חובה הייתה להחזיק את המשכונות בגלוי, אף זאת לשם

porque los judios han privilegios de los reyes que en las sus deudas, quando las demandan, que non haya alzada para el rey, es a saber que si el juicio se da sobre la deuda, no habra el alzada, mas dara el juez traslado de todo el juicio e de todo lo al que pasa en el pleyto, que lo muestre al rey la parte, contra quien fue dado el juicio, y el rey mande sobre ello lo que tuviere por bien; mas si el alcalde diere juicio sobre otra cosa que nazca en el pleyto, e la parte que se toviere por agraviada se alzare darle deben el alzada para el rey e ponerle plazo a las partes a que le vayan seguir.'

עיינ: בער, שם, עמ' 40 (סעיף 6): 'Ningun judio que diere a usura no sea osado de dar mas caro de tres maravedis por quatro por todo el anno; e si mas caro lo diere, no vala; e si mas tomare, tornelo todo doblado a aquel que lo tomo; e pleyto ninguno que contra esto fuere fecho, no vala. Otrosi mandamos que ninguno no sea osado de usar el penno que tomare ni de lo dar a otro que lo use; y el que lo ficiere peche a su duenno la meitad de quanto valiere el penno; si pleyto ficiere que lo pueda usar, no vala, fueras si ficiere pleyto que mientras lo usare, no la gane. Otrosi defendemos que despues que igualare el logro con el caudal, que de alli adelante no logre, ni renueve la carta sobre ello, fasta que sea el anno cumplido, ni faga otro pleyto engannoso contra esto para ganar de cabo; e si lo ficiere, no vala. E si por aventura de alguna guisa mas tomare de como manda la ley, tornelo todo asi, como es sobredicho; y esto sea tambien en moros, como en judios, como en christianos, como en todos aquellos que dieren a usuras.'

עיינ בפוארו ריאל (זמנו כנוצר בשנת 1250 בקירוב); בער, שם, עמ' 40. 'non faga emprestido a usura ni en otra manera sobre cuerpo de christiano ningun' את ספר החוקים של אראגון, Baer, *JchS*, I, pp. 1025–1027, הדן בדרכי הוכחת החוב על ידי נוצרי לנושה יהודי או על ידי יהודי לנושה נוצרי כשבידי הנוצרי שטר שהרבי הכין אותו וכוחו יפה ככוחם של עדים. כן דן ספר החוקים הזה בתשלום חוב אם החייב הנוצרי הלך לעולמו או במקרים כאשר הנושה הנוצרי יתבע את החוב מיהודי, או אם הנושה הנוצרי ימות ובניו יתבעו את החוב מן היהודי הלווה. עוד נקבע אימתי יפטרו היהודי או הנוצרי את עצמם מן החוב על ידי שבועה. על השבועה עיין להלן. השווה לכך גם את תפיסת הגוף כמשכון. בפוארו של לדסמה (סעיף 393) נאסר במפורש למשכן יהודי או את בהמתו ביום השבת ובמועדים. עיינ: בער, *JchS*, II, עמ' 31.

עיינ: בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשט"ז,² במפתח בערך משכון.

מניעת משכון של חפץ גנוב.⁵⁹ החזקת משכון בעבוט הוגבלה לשנה אחת,⁶⁰ והיהודי שימכור את המשכון לפני זמנו יוטל עליו קנס. כן נאסר להוסיף על גובה פדיון המשכון מעל לסכום שבערכו נתמשכן החפץ.⁶¹ הלווה היהודי היה חייב לקבל משכונות בנוכחות עדים, ואם יעבור על כך יוטל עליו קנס של מרבדי אחד שישולם לאלקלדי, והמשכון שקיבל הלווה ייחשב כאילו קיבל חפץ שנגנב.⁶²

עיון בפוארו של טרואל מלמד אף הוא על הפקדת משכונות, שניתנו לעיתים בערך כפול מסכום ההלוואה ופדיונם נקבע במספר ימים מוגדר. במקרה שלא ייפדו יאבדו לממשכן החפץ. גם לאלבדין נועד תפקיד בשטח זה.⁶³ הותר לנושה היהודי או הנוצרי לתפוס משכונות בביתו של החייב במקרה שלא שילם את חובו בזמן, אם לא הופקד משכון מלכתחילה. אף נקבעו סדרים בהפקדת משכונות, הסתרת משכונות או מניעתם מן הממשכן הנוצרי, או שהשופט והאלבדין יסרבו לתת את חלקם בהסדרת החזר המשכון – כל אלה הוגדרו בקנסות בפוארו זה. כך נקבע בפוארו של טרואל, שאם היהודי יביא את המשכונות שהפקיד הנוצרי אל האלקאיסריאה או יוציאם החוצה והדבר יוכח, יחזיר היהודי את המשכון לממשכן בצירוף תשלומי כפל, אלא אם כן יוסכם הדבר מראש בין המלווה לממשכן, והקנס לא יוטל על היהודי.⁶⁴ הדעת מחייבת שמדובר בהפקדת המשכון על-ידי הנושה היהודי לאלקאיסריאה, שבו פעלה פקידות מפקחת. את המשכונות חייב היה למכור האחראי למכירות פומביות של העיר. אם ימכור את

59 עיין בפוארו של לדסמה (בער, שם, עמ' 33, סעיף 398). אם המשכון יוכר כגנבה ייפדה המשכון על ידי אלה שיכירוהו כגנוב וישלמו רק את הקרן – המחיר שבו מושכן החפץ. נראה שבאותו עניין או כגנבה יש להבין את הפוארו של לדסמה (סעיף 391) שקבע במפורש בעניין סגירת החפץ לאחר רדת השמש. עיין: בער, שם, עמ' 31. לכך יש להשוות את הפוארו של נברה הדן ביהודי שיקנה מלבושים או בדים ויימצא טוען שאלה נגנבו ממנו. אם ליהודי אין חנות באלקאיסריאה (בשוק המקורה) שניתנה לו מאת המלך, הוא חייב לקיים את זכותו של הטוען, והוא הדין אם יש לו חנות באלקאיסריאה. עיין: בער, *JchS*, I, עמ' 1027–1028, 1033. בפוארו של קסטיליה הוגדרו חובות גילוי גנבים (עיין: בער, *JchS*, II, עמ' 36, סעיף 217) על ידי הטלת חרם. עיין גם בפוארו של לדסמה (בער, שם, עמ' 32, סעיף 397).

60 עיין בפוארו של אלבה די טורמס; עיין: בער, שם, עמ' 33 (סעיפים 39, 40).

61 עיין שם (הערה 60). והשווה לכך את הפוארו של קסטיליה (בער, שם, עמ' 37, סעיף 234), וכן בפוארו של נברה (בער, *JchS*, I, עמ' 1027 ואילך, 1033) חייבת להיות נוכחות של עד אחד בן אותה דת ועד אחד בן הדת האחרת בשעת עריכת שטר ההסכם ומתן המשכון.

62 בפוארו של אוסאגרי; עיין: בער, שם, עמ' 29, סעיף 303: 'Todos iudios que pennos tomaren sin testigos, pectet I moraveti [a los] alcaldes et demandengelo per furto'. להלן בסעיף 304 הוגדרה החובה לקבלת המשכון לאור היום. הדברים אמורים ככל הנראה כגנבה שניתן להוכיח בעלות על החפץ שנגנב. ברם, עם רדת השמש ותובע המשכון שממנו נגנב החפץ לא יופיע רשאי המלווה היהודי לנהוג בחפץ כרצונו.

63 עיין: גורוש, שם, עמ' 313–319 (סעיפים 543 ואילך). על תפקידו של האלבדין נשוב להלן.

64 שם, עמ' 317, סעיף 556.

המשכון במחיר גבוה מן הנקוב תשולם היתרה לבעלים של החפץ הממושכן.⁶⁵ רשאי היה הנוצרי לבוא לביתו של היהודי ולבקש להראות לו את המשכון, וזאת בתנאי שיראה ללווה את דמי פדיון המשכון, ואם לא יראה את הכסף אין היהודי חייב להראות את המשכון.⁶⁶ מובן האיסור לקבל כמשכונות כלי נשק, והוא הדין בכלי כסף וזהב, ומסתבר שמדובר בחפצי פולחן נוצריים שהיו אנשי כמורה ממשכנים לעת מצוא.⁶⁷ בפוארו ריאל נאסר במפורש ליהודים ולנוצרים כאחד לרכוש כלים ששימשו בכנסייה.⁶⁸

ואשר לשבועה שנהגו יהודים להישבע לפי דרישת מערכות המשפט בספרד. בשעתו העלה מורנו הפרופ' יצחק בער ז"ל לדיון את בעיית השבועה היהודית על נוסחה ומעמדה.⁶⁹ הוא הצביע על קדמותו של נוסח השבועה ועל מוצאו ומקורו. ואין כל ספק שנוסח השבועה יהודים קבעוהו.⁷⁰

ברם, איננו יודעים באיזו דרך ובאילו שלבים הגיע נוסח השבועה לספרד וכיצד נעשה מקובל על השלטונות והכנסייה המקומית. לענייננו חשוב הנוסח האמור בפוארוס ומה שנקבע בהם על מעמד עריכת השבועה. אמינותה של השבועה והמעמד המיוחד שבו נתקיימה הקנו לה כוח עליון.⁷¹ מעמד השבועה היה מחולק לשני חלקים: הראשון –

65 שם, עמ' 317 (סעיפים 557, 558). במקרה של דין ודברים ישבע היהודי כשהמשכונות בידו על ערכם ויבאמן (עיין סעיף 559, שם).

66 גורוש, שם, עמ' 319, סעיף 565. והשווה גם את הפוארו של לדסמה (בער, שם, עמ' 32, סעיף 398) על חובת החזקת המשכונות בגלוי.

67 גורוש, שם, עמ' 318, סעיף 563. סעיף זה אסר בכלל להוציא כלי נשק עשויים מברזל או מעץ אף מחוץ לטרואל לשם מכירתם. העברין היהודי או הנוצרי ישלם קנס של 20 מרבדי מיציקה אלופנסינית. והשווה לכך האיסור האמור בפוארו של קסטיליה (בער, שם, עמ' 37, סעיף 220).

68 בער, שם, עמ' 39 (סעיף 5, 15).

69 בער, *JchS*, I, עמ' 1029–1033.

70 על חומרתה של השבועה היהודית ניתן ללמוד מדרשה אחת שדרש יוהאנים כריסוסטומוס בזמנו. עיין: J. Parkes, *The Conflict of the Patrologia Graeco-Latina*, vol. XLVIII, 3, I וכן: *Church and the Synagogue*, London 1934, p. 164. יוהאנים כריסוסטומוס, בגנותו את תורת ישראל וביקורי נוצרים בבתי כנסת בימי החגים, סיפר על נוצרייה שנכנסה לבית יהודי כדי להישבע בעניין עסקה מסחרית, משום שהנוצרי אשר אתו עשתה את העסקה האמין כי שבועה שנעשתה על דרך יהודית קושרת יותר משבועה שנעשתה על דרך אחרת. לעצם טיבה של העסקה אין כל חשיבות, אלא במעשה שכריסוסטומוס ראה לגנותו בכניסת הנוצרייה לבית יהודי ובשירות בשבועה היהודית שלו נזקקה. אף ב"Placitum", שהנהיגו המלכים הוויזיגותים רקסווינת וארוויג, בתובעם מן היהודים שהכריחו אותם להמיר דתם, נמצא יסודות של נוסח שבועה יהודית. עיין: פארקס, שם, עמ' 394–397. פארקס מביא בספרו הנ"ל (בעמ' 338) נוסח שבועה שקבע קרל הגדול (768–814). כמה מיסודות קבלת העונש על אי קיום השבועה מצויים בנוסח זה.

71 בחומרה רבה ראו אם יהודי נשבע לשווא, והקנס על כך היה בפוארו של קסטיליה 25 סולידים (עיין: בער, שם, עמ' 37, סעיף 220). הוא הדין אם יהודי יישבע במקומו של יהודי אחר (שם). חובה הייתה להכריע בשבועה ללא דיחוי אם יהודי ונוצרי יתלוננו איש על רעהו. עיין בפוארו

השבועה עצמה; השני – קריאת טופס, או בלשון המקור Carta, שבער זיהה אותו כ־Carta Maledictionum, דהיינו נוסחת קללות, כמובא בפרשת התוכחה.⁷² על מעמד השבועה אנו קוראים אמנם ב־Usatges של ברצלונה: 'היהודי נשבע לנוצרי ואילו הנוצרי לעולם אינו נשבע ליהודי'.⁷³

אך בשנת 1131 קבע אלפונסו הראשון מלך אראגוניה: 'הנוצרי נשבע ליהודי ולמאורי על הצלב, והיהודי נשבע לנוצרי לפי טופס (Carta) כשהוא אוחו בידו את ספר התורה'.⁷⁴ אך כבר באותה מאה נמצא שיהודים בקשו להשתחרר משבועה על פי הטופס ואלפונסו מלך אראגוניה העניק (ב־1.2.1180) לבנבנשתי, בנו של האלפכים אברהם אבן בנבנשתי (אחיו של האלפכים פרפקטוס), בין השאר זכות פיטורין מלהישבע לנוצרים על פי הטופס, כפי שנשבעים שאר היהודים: 'nec vos iuretis christianis in carta sicut iudaei iuranti'.⁷⁵ כך העניק גם יעקב הראשון ב־6 במארס 1239

של קסטיליה (בער, שם, עמ' 34, סעיף 30). בספר החוקים של נברה (עיין: בער, JchS, I, עמ' 1027) נאמר שיהודי, נוצרי או מאורי יתגוננו כל אחד בשבועה על פי דתו. ביניהם אין מקום לקרב ולהכרעה על ידי לוחם בטורניר. עיין: בער, תולדות², עמ' 26, וכן במפתח בערך דו־קרב, על הלוחם, bastonarius שהכתר היה מעמיד ליהודי במקרה של דין ודברים בין יהודי לנוצרי, שכמוהו כמשפט שמים (אורדאליה). השווה עוד על טרואל אצל גורוש, עמ' 312–315 (סעיף 540) ועמ' 316 (סעיף 553).

72 עיין: בער, תולדות², במפתח ובמיוחד הנ"ל, JchS, I, עמ' 1025 ואילך ושם ספרות.

73 בער, שם, 'Judei jurent christianis, christiani vero illis ninquam'. נוהג זה היה קיים בין השנים 1053–1071.

74 'Et christiano iuret ad iudeo et ad mauro super cruce, et iudeus iuret ad christiano in carta sua atora tenendo'. עיין: קייזרלינג (להלן הערה 76), עמ' 195, לפי הנוסח האמור בפוארו של קלעתאיד. על השבועה בספר התורה נמצא עוד שנהג ב־8 בפברואר 1478, בצו מאת פרנאנדו ואיסבל לקבל שבועה יהודית בעיר אווילה על ידי נוטריוני העיר. עיין: P. León, F. Fita, 'Observaciones e ilustraciones documentales', *Boletín de la Real Academia de Historia*, 23 (1893), pp. 49–50. השווה עוד: Tello, *Judíos de Avila*, Avila 1963, pp. 49–50. על נוסח שבועה שנהג בסיגוביה ולפיו נשבע ר' אברהם די קואליאר במשפט גונסאלו די קואליאר, תושב סיגוביה, ראה: F. Cantera Burgos, 'Como han de jurar los judios', *Sefarad*, 7 (1947), pp. 145–147. 'La judería de Burgos', *Sefarad*, 7 (1947), pp. 145–147. על נוסח שבועה שנהג בפוארו של אלבאראסין שבאראגון עיין: A. González Palencia, *AHDE*, 8 (1931), pp. 479 ff. פוארו זה ניתן ככל הנראה בשנת 1220 בידי אדוני המקום פדרו פרנאנדס.

75 יש לזכור שמן הרגע שיהודים פרטיים זכו לפטור בשבועה על פי הטופס החל יורד כוחה של השבועה. לימים זכו לכך אישים נוספים ואף קהילות. נוסח השבועה היה בלשון המדוברת וגם בכך חשיבותה. עיין: J. Amador de los Rios, *Historia religiosa, social y política de los judíos en España y Portugal*, Madrid 1960², pp. 889–893. באראגון עיין: G. Tilander, *Los fueros de Aragón*, Lund 1937, p. 68. וכן עיין: בער, JchS, I, שם.

ליהודי ולנסיה את הזכות להישבע רק בספר תורת משה. פריווילגיה זו הוענקה גם ליהודי סרגוסה. במרוצת השנים קיבלו פריווילגיה זו קהילות נוספות. מקום השבועה היה בדרך כלל בבית הכנסת,⁷⁶ ואכן הגיעו אלינו תיאורים על מעמד השבועה וכן כמה נוסחאות שהובאו בפוארוס. הפוארו של אוסאגרי קובע:

היהודי נשבע עד לסכום של מרבדי אחד בדברתו. וממרבדי ומעלה בטופס בבית הכנסת, כשהוא אוחו בורועותיו בספר התורה. ואם אין להם ספר תורה [ישבעו בספר] שבו עשרת הדברות.⁷⁷

הפוארו של לדסמה מפרט יותר:

היהודי נשבע עד למחצית המרבדי או עד שוויה של מחצית המרבדי בלי טופס וממחצית המרבדי ומעלה הוא נשבע בטופס בבית הכנסת. ואין הוא נשבע בשבת ולא ביום טוב, ואין הוא נכנס לעגולה, ואין הוא נשבע ביוחנן המטביל.⁷⁸

פירוט אחר נמצא בפוארו של קסטיליה:

וזה דבר הפוארו: היהודי חייב להישבע לנוצרי [על חוב] של חמישה סולידים בעשב [בידו], ועל חמישה סולידים ומעלה בטופס. והוא חייב להחזיק בעשב

76 בנברה נהגו להישבע על פי הטופס עד למאה ה־13. לאחר מכן הסתפקו בשבועה בנקיטת ספר התורה. בפריווילגיה של טודילה נתבע הנשבע לחזור על השבועה עשר פעמים. בפריווילגיה של פונס (Funes) הופחת מספר החזרות לחמש (בשנת 1171, כלומר שנה לאחר הפריווילגיה של טודילה). בשנת 1178 העניק המלך סנצ'ו השביעי לרופאו היהודי שלמה זכות פריווילגיה שפטרה אותו מן השבועה על פי הטופס. עיין: M. Kayserling, *Geschichte der Juden in Navarra, den Baskenländern und auf den Balearen*, Berlin 1861, pp. 201–206

77 עיין: בער, שם, עמ' 29 (סעיף 303), ושם הערתו: 'Tod omme que oviere a iudio a iurar per qual cosa que quier, per su cabeça le faga derecho, bien como el iudio al christiano. Et fata I moraveti iure el iudio por palabra. Et de moraveti arriba per carta dentro en la singoga, et teniendo la tora en los braços. Et si la tora non ovieren, tenga el libro de los x comandamientos. Et si ita non fecerit, per hy caya' והשווה לכך את הפוארו של אלבה די טורמס, עיין: בער, שם, עמ' 33 (סעיף 39). על שבועה בעשרת הדברות במיורקה עיין: J. Ma. Millás Vallicrosa, 'Un antiguo texto de juramento para los judíos mallorquines', *Sefarad*, 21 (1961), pp. 65–66

78 עיין: בער, שם, עמ' 31 (סעיף 393): 'Judio iure asta medio moravi o valia de medio moravi, iure sin carta; et desde medio moravi, arriba per carta en sinagoga. Et non iure en sabado nin en suas pascuas, nin entre en circo nin iure per Joham babtista' איננו יודעים למה הכוונה ב'כניסה בעגולה ובשבועה ביוחנן המטביל'. ייתכן שהכוונה ליום יוחנן המטביל שהוא ה־22 ביוני. נוסח שבועה קצר מן העיירה הארו (Haro) פרסמה: P. León Tello, 'Nuevos documentos sobre la juderia de Haro', *Sefarad*, 15 (1955), p. 159. פריווילגיה זו העניק פרנאנדו השלישי ב־25 ביולי 1221.

בידו ולומר: אני נשבע במי שעשה עשב זה ירוק ויבש שאין אני חייב לתתו לך, אם מדובר בכסף, והוא הדין בדברים אחרים.⁷⁹

ואין נוסחאות אלה בודדות לעצמן. במרוצת השנים נוספו נוסחי שבועה, מהם ארוכים ומפורטים, כנוסח שהובא בסיאטה פארטידאס,⁸⁰ הפותח בבריאת העולם וגומר בעשרת הדברות. הוא כולל גם מן המארות האמורות בפרשת התוכחה.

מבלי להאריך בנוסחי השבועה יש לחזור ולהדגיש שאלה היו מקובלים עד לגירוש ואף האינקוויזיציה הכירה בנוסח השבועה היהודית כאשר זומן יהודי להעיד לפניה על אנוס שנחשד על ידה ונאסר על קיום מצוות תורת משה.⁸¹ בנוסח השבועה מצאו ביטוי יסודות מדרשיים שהזכירו את חציית ים סוף שחצה הקב"ה לבני ישראל בצאתם ממצרים.⁸² אף לאחר הגירוש המשיכו אנוסים בינם לבין עצמם להישבע בנוסח השבועה היהודי שהיה מקובל על יהודי ספרד, אלא שהוא נשתבש להם בשכחת הזמן.⁸³

ד

בהוצאה אל הפועל של הפוארוס על סעיפיהם היו קשורים כמה נושאי תפקידים, שהחשובים בהם היו האלקלדים, השופטים המקומיים שהיו דנים במשפטים מעורבים

79 עיין: בער, שם, עמ' 34–35 (סעיף 38): 'Esto es por fuero: que judio deve jurar a christiano de cinco sueldos ayuso en paia, et de cinco sueldos arriba en carta. Et deve tener la paia en la mano e deve desir: Yo juro por aquel que fiso esta paia verde e sequa que non vos lo he de dar, sy fuesen dineros. Et sy fuere otra cosa o pannos esso mysmo'. ועיין עוד: B. Maler, 'A propos de quelques formulaires médiévaux du "sacramentum more judaico"', *Stockholm Studies in Modern Philology*, 5 (1976), p. 129.

80 הנוסח הוא משנת 1252. עיין: J. Amador de los Ríos, *Historia*, pp. 901–902 (לעיל, הערה 75). ושם בעמ' 902–909 מובא נוסח שבועה שנהג בנסיכות ברצלונה. לנוסח נברה עיין שם, עמ' 910–913, וכן בער, שם, עמ' 43–48.

81 עיין: H. Beinart, 'The Judaizing Movement in the Order of San Jerónimo in Castile', *Scripta Hierosolymitana*, 7 (1961), p. 177, n. 58; ושם ספרות למקורות נוסח השבועה; Idem, 'Jewish Witnesses for the Prosecution of the Spanish Inquisition', *Essays in Honour of Ben Beinart*, vol. 1, Cape Town 1978, p. 40; idem, *Trujillo: A Jewish Community in Extremadura on the Eve of the Expulsion from Spain*, Jerusalem *Fortalitium Fidei*, ed. Nuremberg 1980, v. index, Oath 1485, Liber II, Consideratio VI. Haeresis

82 לספרות עיין הערה 81 וכן השווה פירוש רש"י לתהלים קלו, י"ג: י"ב קרעים ל"ב שבטים, לפסוק: לגזור ים סוף לגזרים כי לעולם חסדו. והשווה תרגום יונתן בן עוזיאל לשמות י"ב, כא.

83 עיין: H. Beinart, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, vol. IV, Jerusalem 1985, v. index Oath

בין יהודים לנוצרים.⁸⁴ כמוהם נזכרים השופטים (jueces), ממונים לענייני משפט מטעם הכתר.⁸⁵ כן נזכרים נאמנים, שהם מטובי העיר,⁸⁶ ששימשו עדים לשבועות ולמעמדות מיוחדים, וכמוהם היוראדוס (jurados) שישבו במועצות המקומיות.⁸⁷ בין נושאי התפקידים בפוארוס במערך השמירה על תנאי הקיום היהודי, יש לציין את המרינוס, הממונים על המבצרים ועל תחזוקתם והסדר הציבורי בהם.⁸⁸ הם אף קיבלו חלק מן הקנסות שהיו מוטלים על עבירות מסוימות. ברם, חשיבות מיוחדת נודעת לאלבדין, שכמה מתפקידיו תוארו לעיל. בפוארו של קסטיליה נועד לו תפקיד מרכזי בשמירה על הסדר הציבורי.⁸⁹ קשה להכריע אם היה יהודי שהיה ממונה על הסדר הציבורי בשכונה היהודית, שכן היו פעולות שהיה עליו להוציא אל הפועל גם בשבת ובמועדים, אך מכל מקום יכול היה להיעזר בחיילים או בשומרי סדר נוצרים. מבחינה אטימולוגית קשור המונח 'בבית־הדין' היהודי שייתכן שאליו נוספה ה"א הידיעה בערבית.

מן הפוארוס הקדומים אל הפוארו המלכותי לכל קסטיליה וממנו אך צעד לתחיקה כללית שייסד אותה פרנאנדו השלישי מלך קסטיליה וחיבורה נסתיים בימי אלפונסו העשירי. כבר צוין שהחלק השביעי ב'סיאטה פארטידאס' נוגע ליהודים. אוירת תחיקה זו שונה מן הקצה אל הקצה ביחס לכל האמור בפוארוס בענייני היהודים.⁹⁰ השפעת הכנסייה ולחציה במאה ה־13 השיגו את שלהם ומאז ואילך חל שינוי במעמדם המשפטי של היהודים. נושא זה חורג ממסגרת דיוננו כאן. ברם, בתיאור מעמדם המשפטי של היהודים בקסטיליה נקבעו סייגיו של ציבור זה במגעיו עם סביבתו הלא יהודית. בפוארוס נוכל לחוש בדופק החיים היהודי היום־יומי בקסטיליה כבספרד כולה, כאשר יהודים ונוצרים חיים אלה בצד אלה, בפיקוח מטעם השלטון. חברה ששיח וסיג לה עם החברה הסובבת, בחיים גלויים ופתוחים לעין כל.

- 84 הם נזכרים במרבית הסעיפים של הפוארוס של אראגון וקסטיליה.
- 85 עיין למשל בפוארו של סלמנקה (בער, שם, עמ' 30, סעיף 341); קסטיליה (עמ' 34, סעיף 33).
- 86 עיין בפוארו של לדסמה, בער, שם, עמ' 31, סעיפים 392, 393.
- 87 עיין בפוארו של סלמנקה (בער, שם, עמ' 30, סעיף 341); בפוארו של לדסמה (שם, עמ' 32, סעיף 397); בחוקי אסטילו נזכרים מוקדמין (שם, עמ' 42, סעיפים 87, 88, 89) והוא סימן למעמדם של יהודים בהנהגת הציבור היהודי.
- 88 עיין בפוארו של קסטיליה (בער, שם, עמ' 34 ואילך, סעיפים 62, 73, 216, 217, 220).
- 89 עיין: בער, שם, עמ' 34 ואילך בסעיפים 217, 219, 220, והשווה בפוארו של טרואל (גורוש, עמ' 313 ואילך, סעיפים 541, 543, 544, 546, 547, 550, 551). המונח בתעודות הוא: alvedi, vedi, albedin, bedinus. עיין: בער, 1, JchS, עמ' 1029 ואילך. יש לציין כי בימים שקדמו לגירוש שימש אברהם סניור אלבדין בסיגוביה. עיין: ח' ביינארט, גירוש ספרד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 385–466.
- 90 על הסיאטה פארטידאס מצויה ספרות ענפה. עיין: הילגארט, א (לעיל, הערה 8), עמ' 101, 169, 171, 210 ואילך ושם ספרות. לסעיפים הנוגעים ליהודים עיין: בער, שם, עמ' 43 ואילך.

הקהילה היהודית באראגוניה

מבוא

מבחינות רבות יסודותיה של הקהילה היהודית בממלכת אדאגוניה דומים היו לאלה של קהילות אחרות בשאר הגלויות. מסורת יהודית של שלטון עצמי, אשר כללה מוסדות, חוקים ומנהגים מיוחדים, והסכמת השליט, שעליה נשענה האוטונומיה היהודית – אלה היו שני היסודות שעליהם עמדו קהילות ישראל בימי הביניים. ואולם בשני עניינים מרכזיים נבדלה הקהילה באראגוניה משאר הקהילות: בהבדלים בין הקהילות השונות בממלכה, שנבעו מאופיה המורכב של אראגוניה ומהשינויים שאפיינו את כל אחד ממרכיביה, ובשימורם של יסודות שלטון שירשה הקהילה מימי שלטון האסלאם בשטחים שנכבשו במהלך הרקונקיסטה.

ממלכת אראגוניה¹ הייתה מורכבת מארצות ומיחידות שנבדלו בתחומים רבים, כולל לשון ותרבות, מוסדות שלטון ומשפט, המטבע והרכב האוכלוסין. אף מעמדו, תוארו וסמכותו של שליט אראגוניה היו שונים במדינותיה השונות של הממלכה. המדינות העיקריות בממלכה היו קטאלוניה, אראגון, ולנסיה, מיורקה ורוסיליון. הקהילה היהודית הושפעה מההבדלים ביניהן, והרקע המקומי הותיר את אותותיו במערכת השלטון העצמי היהודי, במוסדותיו, בהנהגתו, בסדרי עבודתו ובכינויי מנהיגיו ופקידיו. המעבר משלטון מוסלמי לשלטון נוצרי היה כרוך בתמורות גדולות בכל תחומי החיים: בדת ובאמונה, בלשון ובתרבות, בשלטון ובמשפט, במנהג ובהתנהגות. היקפם וקצבם של השינויים הדמוגרפיים בשטחים הכבושים לא היו אחידים בכל המקומות וממילא הייתה השפעת החברה המוסלמית המובסת שונה ממקום למקום. השפעה זו עברה גם דרך נוצרים ויהודים שחיו בספרד המוסלמית.² זהותם המיוחדת והנפרדת סייעה ליהודים

1 הבחנתי במאמר זה בין 'אראגוניה', הממלכה על כל מרכיביה, לבין 'אראגון', המלכות שהייתה יחידה אחת בממלכה, וששליט אחד מלך על כל מרכיביה. על יהודי אראגוניה בכלל ראה: 'עסיס, 'היהודים במלכות ארגוניה ובאזורי חסותה', ח' ביינארט (עורך), מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 36–80.

2 תרומתם של נוצרים אלה, ה־mozárabes, לתרבות ולאמנות בממלכות ההיספניות הייתה בעלת משקל, אך טמיעתם בסביבה הרומאנית הייתה, מטעמים מובנים, מהירה מזו של היהודים. לעומת זאת יש לציין כי עם פלישת המוחרדון נחרבה כליל יהדות אנדלוסיה, והיהודים המקומיים היו

לשמר את תרבותם ומנהגיהם מהתקופה המוסלמית טוב יותר ממה ששימרו נוצרים ומוסלמים כאחד. הם לא היו חשופים להשפעה צפונית חזקה כפי שהיו הנוצרים דוברי הערבית, ולא איבדו את מעמדם ומנהיגותם כמו המוסלמים תחת שלטון הנוצרים, ה־mudéjares.³ יש לזכור כי מאז פלישת המוחדון חיו רוב יהודי אנדלוסיה וצאצאיהם בממלכות הנוצריות, כולל אראגוניה. קל אפוא להבין את זיקתה הגדולה של הקהילה באראגוניה ליהדות אנדלוסיה. זיקה זו הייתה מהותית יותר ממה שמשקף בשמות ובתארים הקשורים לארגון הקהילה והנהגתה, ושמקורם בלשון הערבית. שמות ותארים כאלה שימשו במקורות לועזיים עד עצם הגירוש.

הקהילה

הקהילה היהודית באראגוניה הייתה התארגנות משפטית של החברה היהודית במקום כלשהו בממלכה שזכתה להכרת המלכות. במקורות הלועזיים עד הגירוש נודעה בשם אלג'אמה (aljama או aliama), מילה שמקורה ערבי (الجامعة) שציינה אף את עדת המוסלמים. מסגרת הקהילה היהודית הייתה מקבילה לעיר הנוצרית ועצמאית ממנה. היא נבדלה ממנה במוסדותיה ובמערכותיה השונות, המשפטית, החינוכית, החברתית והארגונית. למרות הבדלים אלה והיריבות והאיבה ששררו בין הקהילה לעיר, יצרה קרבתן יחסי גומלין והשפעה הדדית ביניהן.

להלכה הייתה כל קהילה עצמאית ואחראית באופן בלעדי לבניה ולפעולותיה. היא הייתה תלויה תלות כמעט מוחלטת בשליט והכירה במנהיגותם הבלתי רשמית של חכמי ההלכה בנושאים עקרוניים ובהחלטות הקשורות לחיי יום-יום ולסכסוכים פנימיים. למעשה היו קהילות קטנות כפופות במידה מסוימת לקהילות גדולות מהן במסגרות בין-קהילתיות שקמו באזורים שונים למטרות שבמקורן היו קשורות לתשלומי מסי המלך, כפי שנראה להלן.

לרוב אנוסים שחזרו ליהדותם. פרק זה בתולדות יהודי אלאנדלוס טרם נחקר דיו. התרבות והאמנות שמקורן בספרד המוסלמית נקלטו בספרד הנוצרית בהשפעת אוכלוסייה דוברת ערבית שנקלטה בממלכות ההיספניות בעקבות כיבוש שטחים במהלך הרקונקיסטה או עקב בריחתם של יהודים ונוצרים מאלאנדלוס לצפון. הטעם, האפנה, האמנות והארכיטקטורה המכונים בשם mudéjar האריכו ימים רבים ונשתמרו במידה ניכרת אף במאה ה־15 כפי שמעידים מבנים לא מעטים.

3 על המוסלמים באראגוניה ראה: J. Boswell, *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon*, New Haven and London 1977; M. D. Meyerson, *The Muslims in Valencia in the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade*, Berkeley, Los Angeles and Oxford 1991; E. Lourie, 'Free Moslems in the Balearics under Christian Rule in the Thirteenth Century', *Speculum*, 45 (1970), pp. 624–649; R. I. Burns, *Jaume I i els Valencians del s. XIII*, Valencia 1981, pp. 239–266; idem, *Moors and Crusaders in Mediterranean Spain*, London 1978

הקהילה היהודית באראגוניה

כוחה של הקהילה נבע משני מקורות סמכות: הכתר, שראה בה מסגרת נבדלת מהחברה הנוצרית ושייכת לו מבחינה משפטית, והמורשה היהודית, שהציגה את הקהילה כמולדת יהודית בזעיר אנפין שהתרכזו בה שרידי הסמכות והכוח של המולדת האבודה. זיקתה של הקהילה לכתר העניקה לה מעמד מיוחד מול מתנגדיה מחוץ ומערערי סמכותה מבית. הכנסייה והעיר הנוצרית לא הורשו להטיל את מרותן עליה, אך בהגנת הכתר על קיומה היו טמונים גם כוחה וגם חולשתה. מבחינת היהודים הייתה הקהילה מתכונת הולמת לקיומו של עם בתנאי גלות.

סמכות הקהילה הייתה מעוגנת בכתבי זכויות שהעניק השליט, ושחודשו ואושרו בדרך כלל עם עלייתו של מלך חדש לשלטון. הנוסח הרשמי היה הנוסח הסופי שנקבע במשא ומתן בין היהודים לבין המלך. בבדיקת נוסח כתבי הזכויות ומקורות שונים, עבריים ולועזיים, העוסקים בהם, ניתן להתחקות אחר תהליך המשא ומתן.⁴

שכונת היהודים

שכונת היהודים בממלכת אראגוניה לא הייתה אחידה באופיה. היו שכונות סגורות והיו אחרות פתוחות, היו שכונות שהכילו כמעט את כל יהודי המקום ובאחרות התגוררו אף מעט נוצרים. בחלק מהשכונות נדרשו היהודים להציב חומות ושערים, ובמספר קהילות היהודים הם אשר ביקשו לעשות זאת מטעמי ביטחון. בדרך כלל הייתה הקהילה אחראית לפתיחת שערי השכונה ולסגירתם. במרוצת הזמן שימשה סגירת השכונה אמצעי לחץ ומכשיר תעמולה לדחיית היהודים מהחברה הנוצרית. שעריה של השכונה נסגרו לעתים קרובות בצו השלטונות כדי לזרז את תשלום המסים והחובות של היהודים. כמו כן נאסרה יציאת יהודים משכונתם בימי חגיהם של הנוצרים.

בעזרת מסורת מקומית ומקורות ארכיוניים ניתן לשחזר את מיקומן של שכונות יהודיות רבות באראגוניה. הארכאולוגיה תרמה אך מעט בתחום זה. חפירות באתרים ימי-ביניים המצויים היום במרכזי ערים הן משימה קשה ומורכבת, ומבנים משכונות יהודיות שונות נתגלו בדרך כלל באקראי, בעת בנייה ושיפוצים. כינויה של השכונה היהודית היה שונה ממקום למקום. בארצות שבהן הייתה הקטאלנית שפת המקום נקראה שכונת היהודים *call*, ואילו באראגון נודע שמה כ- *judería* וכן *judaismo*, *ebreismo*. בלרידה שעל גבול קטאלוניה-אראגון נקראה השכונה *Cuyraça*.⁵ 'מגרש היהודים' ו'שכונת היהודים' היו השמות הנפוצים בעברית.

4 ראה דוגמאות של כתבי זכויות מתקופת המעבר משלטון מוסלמי לשלטון נוצרי אצל: F. Baer, *Die Juden im christlichen Spanien, I, Aragonien und Navarra*, Berlin 1929, nos. 75, 78, 88, 91

5 D. Romano, 'Aljama frente a judería, call y sus sinónimos', *Sefarad*, 39 (1979), pp. 347–354; A. Blasco Martínez, "'Ebreismo" sinónimo de judería', *ibid.*, 51 (1981),

שטח השכונה היה נתון למרותה של הקהילה בכל הנוגע לענייני יהודים אף כי סמכותה חלה על הקהל כולו בלי קשר למקום. השטח המוגדר של השכונה היהודית, שנותר בדרך כלל קבוע ללא קשר לתמורות דמוגרפיות שהתחוללו בתוכה, יצר בעיות של בנייה וסכסוכים בין תושביה. הרחבת השכונה, העתקתה למקום אחר או הקמת שכונה חדשה בצד הישנה היו כרוכות בבעיות סבוכות ובהליכים מייגעים. הצפיפות בשכונות יהודיות גרמה לתוספת בנייה לגובה ואף לרוחב. חדרים שנבנו כגשרים תלויים בין מבנים משני עבריהם של רחובותיה הצרים של השכונה גרמו לסכסוכים לא מעטים בין שכנים.⁶ בערים שהתפתחו במרוצת המאה ה-14 לא נוצרו תנאים דומים להתרחבות השכונה היהודית וממילא לגידול אוכלוסייתה. דוגמה בולטת לכך היא השכונה היהודית בברצלונה, ה־call, ליד הקתדרלה. שטח העיר ואוכלוסייתה גדלו ואילו השכונה היהודית נשארה בגבולותיה שנקבעו במאה ה-12 או ה-13. במאה ה-14 דמתה השכונה בברצלונה בצפיפותה ובבנייניה הגבוהים לגטאות אירופה שהוקמו מאוחר יותר. גם הקצאת שטח סמוך לא פתרה את הבעיה והיא נותרה בעינה עד חיסולה הסופי של הקהילה בטבח של 1391.

משטר הקהילה

עד אמצע המאה ה-13 שלטו בקהילות אראגוניה משפחות מיוחסות ואמידות בתמיכתם של תלמידי חכמים בני אותו מעמד. הודות לשתי שיטות המינויים שהיו נהוגות עד אז היו משפחות אלה מיוצגות בקביעות בהנהגת הקהילה. ברורי הקהל מינו יחד את מחליפיהם או כל אחד ואחד בחר את יורשו. כך הונצחה שליטתן של המשפחות המיוחסות. בקהילות אחדות נשתנה למעשה מספרם של הברורים בהתאם למספר המשפחות החשובות. השלטון בקהילה לא התנהל על מי מנוחות ולא נעדרו מאבקים חריפים על הבכורה בהנהגה. במשפחות חשובות עברו משרות ותארים בירושה. הנשיאים בקהילת ברצלונה למשל החזיקו במשרתם בזכות אבותיהם.

עד אמצע המאה ה-13 לא קמו עוררין בעלי שיעור משקל על המשטר, אף כי החלטות ותקנות הפלו לרעה את רוב האוכלוסייה היהודית והוסיפו לעשירים יתרונות על יתרונותיהם. השפעה ניכרת נודעה למשרת נאמני המס. המשרה הייתה בידי העשירים בכל הקהילות. בוולנסיה למשל נבחרו חמשת נאמני המס מתוך רשימת עשרה מועמדים ממשלמי המס הגדולים. בקהילות אחדות הוסמכו חמישה עד עשרה נכבדים לפקח על

pp. 111–113; J. R. Magdalena Nom de Deu, 'Etimologia no semítica de "call"', *Calls*, 2 (1987), pp. 7–16

6 על השכונה היהודית בקהילות אראגוניה ראה: Y. Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213–1327*, London and Portland, Oreg. 1977, pp. 199–234

הברורים; כולם היו כמובן מקרב העשירים 'מגדולי פורעי המם', אשר היה בידם לאשר את הוצאות הברורים מעל סכום מסוים.

העשירים החזיקו בהגה השלטון בכוח המסורת ובזכות הכוח. היה זה דבר מובן מאליו שהמשפחות המיוחסות בקהילה מנהלות את ענייני הקהל. אך אופיו האוליגרכי של המשטר לא מנע מאבקים בין המשפחות המיוחסות.⁷ מעמדה של ההנהגה היה מבוסס על ההכרה בזכויות היתר של שכבת עילית זו. בידי שכבה זו היה מרוכז מרבית הונם של בני הקהילה, והיא אשר שילמה את רוב המסים. חלקה בתשלום המסים העניק גושפנקה נוספת לאחיזתה בשלטון הקהילה. יהודים בשירות הכתר השתייכו אף הם לשכבה זו ומעמדם בחצר המלכות הוסיף לעצמתם הפוליטית בקהילתם.⁸

התסיסה בשכבות העניים נתנה את אותותיה הראשונים בסרגוסה אשר באראגון בראשית שנות השישים של המאה ה-13. הדבר איננו מקרי ומעיד על הפער התהומי שנפער בין העשירים לעניים בחברה היהודית באראגון. מלבד שכבה של יהודים פטורים ממס, הפרנקוס (francos), שמספרם הלך וגדל, נהנו יהודים רבים בני עשירים מהטבות ומכתבי זכויות, שלרוב היו על חשבון הקהילה. הזכות לקבל מדי יום בשר כשר חינם מבית המטבחים עוררה זעם ומרידות בקרב יהודים אשר נאלצו לשלם מכיסם עבור מתנות המלך למקורביו. לעשירים בקהילות אראגון, כולל הקהילה הראשה סרגוסה, הייתה שליטה מלאה בשכונה היהודית ומעל לכול בחלוקת מסי המלך.⁹

היזמה הראשונה לשינוי סדרי המשטר בקהילה התעוררה בשנת 1263/4 בקרב יהודים אשר התארגנו לצורך זה בסרגוסה במסגרת 'כת החבורה'. חברי הכת, שהשתייכו למעמדות הנמוכים בחברה היהודית, שלחו שליחים ומתנות למלך יעקב הראשון, והוא נענה לבקשותיהם ואישר תיקונים במשטר הקהילה ובמערכת חלוקת המס. שיטת המס המקובלת על העניים, ההודאה, התקבלה במקום שיטת הפסק, שהייתה נהוגה עד

7 ב' ספטימוס, 'מאבק על שלטון ציבורי בברצלונה', תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 389–400; B. Septimus, 'Piety and Power in Thirteenth Century Catalonia', *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, Mass. 1979, pp. 197–231

8 על שכבה זו בספרד בכלל ראה: ח' ביינארט, 'דמותה של החצרנות היהודית בספרד הנוצרית', קבוצות עילית ושכבות מנהיגות בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 71–55. על חצרנים יהודים באראגוניה ראה: D. Romano, *Judíos al servicio de Pedro el Grande de Aragón (1276–1285)*, Barcelona 1983; J. L. Shneidman, 'Jews as Royal Bailiffs in XIIIth Century Aragon', *Historia Judaica*, 19 (1957), pp. 55–66; idem, 'The Jews in the Royal Administration of XIIIth Century Aragon', *ibid.*, 21 (1959), pp. 37–52; י' עסיס, 'דיפלומטים יהודים מאראגון בארצות האסלאם (1213–1327)', ספונות, ג [יח] (תשמ"ה), עמ' 11–34.

9 י' עסיס, 'עני ועשיר בחברה היהודית בספרד הים תיכונית', פעמים, 46–47 (תשנ"א), עמ' 115–138.

אז. מעתה נקבע שיעור המס על פי הודאתו בשבועה של הנישום ולא על פי קביעת הפוסקים בוועדה שפעלה על פי רשימות רווחים ונכסים שהגישו הנישומים. ומלבד זאת מונו חברים חדשים לוועדת המסים במקום אלה שייצגו את עשירי הקהילה. שמחתם של חברי 'כת החבורה' אמנם לא האריכה ימים, מאחר שרוב התיקונים התבטלו תמורת שוחד שנשלח למלך, אך את התהליך שהחל בסרגוסה לא ניתן היה עוד להשיב. גם בסרגוסה וגם בשאר קהילות אראגון לא שככה התסיסה עד אשר התקבלו חלק מדרישות העניים, צעד שהגביר את מעורבותם בניהול ענייני הקהילה.¹⁰

בראשית המאה ה-13 נערכו תיקונים במשטרן של קהילות שונות באראגון ואף במקצת מקהילות קטאלוניה וולנסיה. ניתן ייצוג לכל שלושת המעמדות במוסדות ההנהגה השונים, ובראשם הברורים, היועצים והממונים על המס. בחלק מהקהילות נאסרה בחירתם של ברורים לקדנציות רצופות ונפסלו מועמדים שהיו קרובי משפחה של המנהיגים היוצאים. תיקונים אלה לא תמיד השיגו יציבות, שכן המעמד העליון ניסה לרכסם ואף לבטלם. בקהילות אחדות הצליחו ניסיונות אלה וטענותיהם של בני המעמד העליון – שלא יכלו לעמוד בתנאים לבחירת נציגיהם בגלל מיעוט המועמדים – התקבלו בחצר המלך. לא ייפלא שהמשטר האוליגרכי שרד באראגוניה עד הרבע האחרון של המאה ה-14. הקשר בין המאבק לתיקון המשטר והרחבת בסיסו לבין ההבדלים בהשקפות דת ובתפיסות עולם אינו ברור דיו וקשה לזהות את מתקני המשטר, שהשתייכו לשכבת העניים, עם הזרם שהתנגד ליהדות המושחתת על המסורת היהודית-הערבית.¹¹

יחס המלך למאבק העניים ליטול חלק בהנהגת הקהילה ראוי לתשומת לב. עמדתו נקבעה על פי שיקולים פרגמטיים, ותמיכתו בדרישות העניים נבעה מההכרה שבתנאים שנוצרו לא הייתה בררה אלא להיענות ולו למקצת דרישותיהם כדי להשיג שקט ברחוב היהודי. עמדה זו לא הייתה עקרונית ולכן נוצר הרושם שמדיניותו בעניין תיקון המשטר אינה עקיבה. כשהשתנו הנסיבות נענה המלך לבקשת העשירים וביטל תיקונים שנועדו לספק את השכבות החלשות. בעוד שבחלק מקהילות אראגון הצליחו העניים ליטול חלק בהנהגת הקהילה, בקהילות קטאלוניה, ובייחוד בברצלונה, המשיכו הסוחרים העשירים לשלוט במוסדות הקהילה. חוקת 1327, שהותירה כוח רב בידי המשפחות האמידות, נשארה בתוקף בקטאלוניה במשך המאה ה-14 ושימשה דגם לקהילות אחרות ברחבי אראגוניה. על פי חוקה זו הוקמה מועצה שהייתה מורכבת משלושים יועצים, והם בחרו

10 'עסיס', 'משבר בקהילת סרגוסה בשנת 1263-4 על פי מקורות עבריים ולועזיים', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות: תולדות עם ישראל באירופה, ירושלים תשמ"א, עמ' 37-42; הנ"ל, 'תסיסה חברתית ומאבק בין מעמדי בקהילות ספרד לפני הגירוש', י' דן (עורך), תרבות והיסטוריה, ירושלים 1987, עמ' 121-145.

11 'בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב תשט"ז', עמ' 247-248.

הקהילה היהודית באראגוניה

את הנאמנים ואת כל יתר בעלי התפקידים. החוקה אסרה על יהודים לקבל בעזרת המלך משרה קהילתית כלשהי. היועצים נבחרו בידי הנאמנים והדיינים. נאסר על קרובי משפחה לשמש בתפקיד באותה קדנציה. אף כי חוקה זו שיפרה באורח ניכר את שיטת השלטון בקהילה, היא הותירה את המשפחות המיוחסות בעמדות מפתח.¹²

הנהגת הקהילה

בראש הקהילה פעל ועד שהיה אחראי לניהול ענייניה בתחומים רבים. אלה היו הברורים, המוקדמין או הנאמנים. עד סוף המאה ה־13 נבחרו חברי הוועד מקרב המשפחות המיוחסות לתקופה שנקבעה על ידי הקהל. כתבי זכויות שהעניקו מלכי אראגוניה אישרו את סמכותם ואת דרכי בחירתם של הברורים. פרטי בחירתם של המנהיגים אינם ברורים דים והם השתנו ממקום למקום ומזמן לזמן. בחלק מהקהילות נבחרו המוקדמין בהסכמת הרב המקומי, וברוב הקהילות חויבו הנבחרים לקבל את התפקיד. מהמקורות העבריים עולה שהמושג 'ברור' היה נהוג בכל קהילות אראגוניה, 'מוקדם' היה תואר בקהילות אראגון, ו'נאמן' – באלה שבקטאלוניה; נראה כי בקהילות ולנסיה נעשה שימוש בשני התארים. מקורו הערבי של המושג 'מוקדם' מעיד על כוחה של המסורת מהתקופה המוסלמית באראגון. באראגון ובוולנסיה היה התואר הלועזי המקובל adelantado, המקביל למוקדם, ואילו בקטאלוניה נפוץ בדרך כלל התואר secretarius.

המגמה לתיקון המשטר בקהילות רבות הוכתרה כאמור בהצלחה מסוימת בסביבות 1300 שכן הוחלט אז כי הברורים ייצגו את שלושת המעמדות, ועל כן נקבע כי מספרם יהיה בכפולות של שלוש; לרוב היו שלושה או שישה ברורים.

בקהילות גדולות הייתה חלוקת התפקידים בהנהגה מתוחכמת וברורים מיוחדים מונו לטפל בתחומים מוגדרים: ברורי עֲבֵרוֹת טיפלו בפלילים ומוסר, ברורי תביעות – בדיני ממונות, וברורי מידות פיקחו על מידות, משקלות ומחירים. הנאמנים על המס וגובי המס היו מופקדים על חלוקת המסים וגבייתם. הגזבר היה אחראי לכספים וגזברים מיוחדים, כגון גזברי ההקדש, היו ממונים על ניהול כספי הצדקה וההקדש.¹³

מועצת הקהילה

לקראת סוף המאה ה־13 קם בקהילות אחדות באראגוניה מוסד חדש, שנועד לפקח על עבודת הברורים – מועצת הקהילה, ה'עצה' בלשון המקורות. גוף זה היה דומה במהותו ובהרכבו למועצת העיר, ה־Concilium, Concejo או Concell. אין ספק שהמועצה

12 בער (לעיל, הערה 4), מס' 189; וכן עיין: עסיס (לעיל, הערה 6).

13 עסיס (שם), עמ' 76–128.

בקהילה הוקמה בהשראת המוסד העירוני. עצת השלושים של קהילת ברצלונה למשל הייתה מקבילה ל-Concell de Cent. הקמתה של המועצה הייתה קשורה לתסיסה ולמאבק שאפיינו את היחסים בין המעמדות. בחלק מהקהילות שבהן התקבלו תיקונים נבחר אותו מספר יועצים ולכל אחד משלושת המעמדות. עצת השלושים מינתה את כל פקידי הקהילה ובעלי התפקידים ברוב קולות, והיא נבחרה מדי שלוש שנים בידי הנאמנים והדיינים והתכנסה על פי הזמנת הנאמנים. אף כי נאסרה בחירתם של קרובי משפחה מדרגה ראשונה, פעלה המערכת כולה על פי כללים אוליגרכיים מובהקים. התלות ההדדית בין היועצים, הנאמנים והדיינים נועדה למנוע את הפיכתו של אחד הגופים לבעל עמדת כוח מכריע. חוקת ברצלונה משנת 1327 שימשה דגם לקהילות אחרות בקטאלוניה ומעבר לגבולותיה. חוקת ולנסיה משנת 1364 וחוקת הואסקה (Huesca) משנת 1374 התבססו על תקנות ברצלונה. במהלך המאה ה-14 הייתה המועצה למוסד החשוב ביותר ברוב קהילות אראגוניה.¹⁴

המועצה השגיחה ושלטה על פעולות שונות של הברורים ואף היה בכוחה לאשר או למנוע את החלטותיהם. הייתה לה סמכות חקיקתית והיא תיקנה תקנות חדשות ופירשה ישנות. היועצים השתתפו בבחירת חלק מנושאי התפקידים בקהילה, כולל דיינים. במרוצת המאה ה-14 הייתה המועצה למוסד החשוב ביותר בקהילות רבות, גדולות ובינוניות, באראגוניה.

סמכות הקהילה

סמכות הברורים הייתה נרחבת וכללה תפקידי ניהול ושיפוט. הם היו מוסמכים לעצור, לאסור, להעניש, לקנוס ולהגלות עבריינים, וכן היה באפשרותם להוציא כספים למימון פעולות הקהילה. במרוצת הזמן נקבעו כללים לפיקוח על הוצאות ברורי הקהילה. בקהילות רבות הוקמה ועדה שהיה עליה לאשר החלטות של הברורים על הוצאות מעל לסכום מסוים, ואילו בקהילות אחרות עשתה זאת המועצה. במקומות שלא פעל בהם בית דין שימשו הברורים כדיינים והפנו מקרים קשים וסבוכים לחכמי הדור.

כתבי זכויות מראשית הכיבוש הנוצרי העניקו ליהודים שלטון עצמי מקיף. ניתנה להם הזכות לנהל את ענייניהם, לחיות על פי חוקיהם ולשפוט בבתי דין משלהם. אף בדיני נפשות ניתנו לקהילה סמכויות רחבות, שחרגו ממה שהיה מקובל בעולם היהודי בזמן הגלות אך תאמו את השיפוט שהיה קיים בספרד המוסלמית. היה בכוחה של הקהילה להטיל על העבריינים עונשי גוף ואף גזר דין מוות, כפי שהיה גם בספרד המוסלמית. סמכות הקהילה ובית דינה בדיני נפשות הוגדרה כצורך השעה. במאה ה-13 בוצעה

14 על ה'עצה' והיועצים ראה: עסיס (שם), עמ' 128-131; על חוקת ברצלונה ראה: בער (לעיל, הערה 4), עמ' 189. על חוקות קהילות ולנסיה והואסקה ראה: שם, עמ' 256.

ההוצאה להורג בידי המלכות. תחום השיפוט הפלילי הצטמצם משנת 1377 בפקודת פדרו הרביעי, אך הטיפול כמלשינים נשאר בידי הקהילה. בשנת 1383 הורחבו סמכויותיה של הקהילה בעניין המלשינים.¹⁵

הקהילה הייתה אחראית לחיים הדתיים ולהתנהגות המוסרית של האוכלוסייה היהודית. כאמור בקהילות גדולות מונו ברורי עברות להשגיח על קיום המצוות והמוסר ולהעניש את העבריינים. ברורי הקהל ראו את עצמם מוסמכים לפסוק בענייני דת, מוסר ואורח חיים. כך למשל היו חתומים מנהיגי הקהילה על חרם 1305 נגד החכמות החיצוניות שפרסם הרשב"א.

ברורי הקהל אף עמדו על המשמר פן יפגעו השלטונות בזכות היהודים לשמור את מצוות תורתם. קדושת השבת והחגים, בשר כשר ויין כשר, עריכת התפילות כדת וכדין, נישואין וגירושין כהלכה – על כל אלה עמדה הקהילה בתוקף, שלא תחול בהם שום פגיעה. בייחוד הרבו השלטונות להתערב בענייני כשרות, בגלל ההכנסות שהיו כרוכות במכירת בשר כשר ויין כשר. לא פעם ניסו המלכים למסור את המונופולין על מכירות אלה ליהודים ואף לנוצרים שחפצו ביקרם.

לשם מילוי תפקידיה השונים זקוקה הייתה הקהילה לכסף. שני מקורות עיקריים עמדו לרשותה. קרנות ההקדש, אשר לרוב נתרמו בידי יחידים בחייהם או בצוואתם, ומסי הקהל שחויבו בני הקהילה לשלם לקהילתם. בראשית המאה ה-14 קיבלו קהילות רבות באראגוניה זכות להטיל מס עקיף על חבריהן. מס זה, שנקרא שישא (cisa), הוטל בדרך כלל על מצרכי מזון, ובראשם בשר ויין. כספי הקהילה היו בידי הברורים, אך על פי שיטת בקרה שהתפתחה בימים ההם אישרו חברי ועדה מיוחדת או היועצים כל הוצאה מעל לסכום מסוים.

הקהילה ומסי המלכות

אין ספק שאחד התפקידים המרכזיים שמילאה הקהילה היה גביית מסי המלך והסובסידיות שנדרשו הקהילות לשלם. הברורים היו אחראים לכל שלבי תשלום המסים למלך. בקהילות גדולות מונו ברורי מס מיוחדים. המס נקבע בדרך כלל בידי ועדה, בשיטה שעליה החליטה הנהגת הקהילה. סכום המס ששילמו יהודי כל אחת מארצות הממלכה נקבע מראש במשא ומתן שהתנהל בין המלך לנציגי הקהילות והוא נותר בעינו כל עוד לא השתנו הנתונים. הסכום הכללי התחלק בין הקהילות השונות על פי מפתח שנקבע בין הנציגים, ואף הוא לא השתנה אלא אם כן חלו תמורות רציניות במצבן הדמוגרפי והכלכלי של הקהילות. חלוקת הסכום הזה בין יחיד הקהילה הייתה עבודה קשה ומסובכת והייתה כרוכה במתחים ובמריבות. היו בין תושבי הקהילה אשר נהנו

15 בער (לעיל, הערה 11), עמ' 138–141, 265–268; עסיס (שם), עמ' 67–75.

מפטורים ומהנחות, ואחרים שמכסת המס שלהם הייתה קבועה בלי קשר לשאר משלמי המס. למלך הועבר המס הכולל בלי להתחשב בדרך כלל בפטורים ובהנחות שניתנו. מכיוון שהנהנים העיקריים מההטבות היו דווקא העשירים, היה הנטל על בני הקהילה כבד מאוד, ובעיית הפטורים וההנחות הייתה אחת הבעיות הקשות בענייני המס שגרמו לקרע בקהל.

חשוב היה למלך שהקהילה תטפל בגביית המס בצורה יעילה ומהירה, ולשם כך נוח היה לו לחזק את ידיה. חיוני היה בעיני המלך שהקהילה, ששימשה כגובה מס מטעמו, תצליח להטיל את מרותה על משלמי מסים ממורמרים. סמכותה של הקהילה הייתה אפוא אינטרס של המלכות אף מבחינה כלכלית. אך דא עקא, מי שפטר ועשה הנחות למשלמי המס, הוא אשר הסמיך את הקהילה לגבות בשמו את המס.¹⁶

הקולקטה בקטאלוניה

הקולקטה, הארגון הבין-קהילתי המיוחד לקטאלוניה, ראשיתה בצורך לייעל את גביית המס, כפי שמעיד שמה הלועזי והעברי. כדברי הרשב"א, 'תיבה' אחת הייתה לקהילה ראשית כברצלונה ולשכנותיה הקטנות כטרגונה (Tarragona), מונטבלנק (Montblanch) ווילפרנקה (Villafranca) לצורך תשלומי המס. מלבד הקולקטה של ברצלונה היו קיימות קולקטות גרונה-בסלו (Gerona-Besalú) ולרידה (Lérida), שאיגדו במסגרתן את הקהילות ואת היהודים שישבו ביישובים הסמוכים לערים אלה. טורטוסה הייתה יחידה נפרדת. אף כי הקולקטה נועדה במקורה לשמש אמצעי יעיל לגביית המס, היו לה מבחינת היהודים תפקידים נלווים, שהיו חשובים בארץ שבה לא קם שום ארגון-על מרכזי.

כל קולקטה שילמה בהתאם לגודלה ולעושרה חלק מהמס שהוטל על יהדות קטאלוניה. והקהילות השונות שבקולקטה שילמו את חלקן על פי מפתח קבוע. במקרים אחדים הייתה תת-קולקטה, ובה היו מאוגדים קהילות קטנות ויישובים יהודיים שלא הוכרו כאלג'אמה. מבנה זה התקיים עד לפרעות 1391.

16 על מסים, סובסידיות וחלוקתם בין הקהילות ראה: Y. Assis, *Jewish Economy in the Medieval Crown of Aragon, 1213–1327: Money and Power*, Leiden 1997, esp. chaps. 8–9; D. Romano, 'El reparto del subsidio de 1282 entre las aljamas catalanas', *Sefarad*, 13 (1953), pp. 73–86; P. Bertran Roige, 'La fiscalidad extraordinaria de las aljamas de judíos de la Corona de Aragón (1309–1317)', *ibid.*, pp. 305–322; M. Sánchez Martínez, 'La fiscalidad catalanoaragonesa y las aljamas de judíos en la época de Alfonso IV (1327–1336): Los subsidios extraordinarios', *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 3 (1982), pp. 93–141; J. R. Magdalena Nom de Deu, 'Impuestos de las aljamas hebreas de Aragón entre 1339 y 1407 (Aportación documental)', *Anuario de Filología*, 9 (1983), pp. 151–182

הקהילה היהודית באראגוניה

באראגון ובוולנסיה לא התפתח ארגון בין־קהילתי דומה לקולקטה הקטאלנית, ובשתי המלכויות נוצרו מסגרות רופפות לצורכי תשלומי המס. באראגון נתונים היו יישובים יהודיים למרותה של הקהילה הקרובה, ואילו בוולנסיה היוו הקהילות הצפוניות והדרומיות שתי קבוצות נפרדות בקביעת המס ובתשלומן.¹⁷

ארגוני־על

המבנה המיוחד של ממלכת אראגוניה מסביר את ההיעדר של ארגון־על כללי לכל היהודים. הגבולות בין הארצות המרכיבות את הממלכה הפרידו גם בין יהודיהן והמלך התייחס אל יהודי כל אחת מארצותיו כחטיבות נפרדות. בהוראותיו שנשלחו לכל יהודי אראגוניה צוינו יהודי קטאלוניה, אראגון וולנסיה בנפרד. נציגי קהילות אראגוניה או חלק מהארצות המרכיבות אותה התכנסו בעתות משבר כדי לטכס עצה ולקבל החלטות, כפי שעשו נציגי קהילות קטאלוניה וולנסיה בשנת 1354.¹⁸

בענייני מס נחשבו כאמור יהודי כל אחד ממרכיבי ממלכת אראגוניה מסגרת אחת. המס הוטל על כל הקהילות בכל ארץ ונציגיהן התכנסו בשעת הצורך או לעתים קבועות. יש בידינו מידע מפורט על כינוס נציגי הקהילות באראגון – קודם בסרגוסה ומאוחר יותר באלגון – פעם בשנה לחלוקת המס ביניהן. אף בקטאלוניה ובוולנסיה התכנסו נציגי הקהילות, אך ישיבות אלה התקיימו לעתים רחוקות.

בית הדין

אחד הביטויים המובהקים לשלטון העצמי היהודי היה בית הדין. בית הדין פעל מתוקף ההרשאה שקיבל מהמלך בכתבי הזכויות שהוענקו לקהילות ומתוקף ההלכה שהסמיכה את הדיינים לדון בין יהודי ליהודי. מלכי אראגוניה חזרו ואישרו את זכותם של היהודים לשפוט בין יהודי לרעהו על פי תורתם, ה־cuna כפי שכונתה במקורות הלועזיים. מכתבי זכויות שונים עולה כי בקהילות רבות מילאו את תפקיד הדיין הברורים הממונים על הקהל, וכך ניטשטשו הגבולות בין ניהול ענייני הקהילה לבין מערכת השיפוט. בקהילות אחדות היה מינוי הדיינים בידי הברורים והיועצים, והם פעלו לפי כללים שנועדו למנוע אי סדרים ומינוי קרובי משפחה. מספרות השו"ת עולה כי לא כל הדיינים היו בקיאים בהלכה ולכן התקבל 'משנה תורה' לרמב"ם בהתלהבות ובמהירות ברחבי ספרד, כולל אראגוניה. בתי דין בערי השדה לא נהנו בדרך כלל מיוקרה רבה וסכסוכים חריפים וערעורים על פסקי דין של בתי דין מקומיים הופנו לטיפולם של פוסקי הדור.¹⁹

17 הנושא נדון בהרחבה בספרי (לעיל, הערה 6), עמ' 163–196.

18 ראה על כך: בער (לעיל, הערה 11), עמ' 242–244; E. Feliu and J. Riera i Sans, 'Els acords de Barcelona de 1354', *Callis*, 2 (1987), pp. 145–179.

19 על בתי הדין באראגוניה ראה: עסיס (לעיל, הערה 6), עמ' 145–160.

חכמי אראגוניה שהיו פוסקי הלכה לדורות לא שימשו בתפקיד רשמי מטעם הקהילה ולא התמנו לשמש דיינים מטעם גורם כלשהו. חלקם היו ממנהיגי הקהילה, וחלקם לא נטלו חלק בניהולה השוטף של קהילתם. מעמדם בקרב יהדות אראגוניה נבע מבקיאותם בהלכה. בזכות חיבוריהם והוראתם התפרסם שמם ברבים ופסקיהם התקבלו באראגוניה ומעבר לגבולותיה. גם המלך הכיר במעמדם הרם בתחום ההלכה ואף הפנה להכרעתם משפטים מורכבים וערעורים על גזרי דין של בתי דין מקומיים. ר' שלמה בן אברהם אדרת (הרשב"א), ר' אהרן הלוי די נה קלרה, ר' יום טוב בן אברהם אשבילי (הריטב"א) ואחרים קיבלו פניות מהמלך לשמש דיינים במשפטים כאלה.²⁰

למרות האיסור החמור, לא נמנעו בעלי דין יהודים לפנות לערכאות הגויים. הפונים לערכאות אלה נמנו בדרך כלל עם השכבה העליונה בחברה היהודית והיו בעלי עמדה וכות. לכן לא נרתעו מלנקוט צעד שהייתה בו הפרה גסה של האוטונומיה היהודית ועברה חמורה על ההלכה.²¹ רבים מהם נהנו מחסות המלך ועל כן לא היה בידי הקהילה כוח להרתיעם ולהענישם. רבים מהם כונו מלשינים, ועל מספרם הגדול תעיד המילה *malsín*, אשר חדרה לשפת הארץ.²²

החבורות

הקמתן של חבורות באראגוניה קשורה לנסיבות מיוחדות שהתפתחו בממלכה מהמאה ה-12 ואילך. תהליך הרקונקיסטה יצר תנאים נוחים למעורבות נמרצת של יהודים בחיים המדיניים, הכלכליים והתרבותיים. העסקתם של יהודים בשירות הכתר והזדקקות המלך ליהודים בעלי אמצעים והשכלה הגדילו את הפער בין עשירים לעניים. השלטון ברוב הקהילות היה נתון בידי העשירים,²³ ובעיני רבים ממנהיגי הקהילה האמידים היו תפקידיה של הקהילה שונים מכפי שסברו יהודים מהשכבות הנמוכות. הצדקה לעניים למשל נחשבה מבחינת ההנהגה לפעילות של הפרט, ואילו דעתם של יהודים מהמעמדות הנמוכים ואף אחרים הייתה שונה. גם בתחומים אחרים, כגון חינוך ובריאות, נחלקו הדעות באשר לאחריות הקהילה. העשירים בחברה היהודית לא נזקקו לרבים מן השירותים שהעניים ותומכיהם ציפו שהקהילה תספק לרווחתם של החלשים.

20 על קשרי המלך עם חכמי קטאלוניה ופנייתו אליהם ראה: שם, עמ' 311–314.

21 י' עסיס, 'יהודי ספרד בערכאות הגויים (מאות י"ג–י"ד)', ר' בונפיל, מ' בן-ששון וי' הקר (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 399–430.

22 D. Kaufman, 'Jewish Informers in the Middle Ages', *JQR*, 8 (1896), pp. 217–238; F. de Bofarull y Sans, 'Los judios malsines', *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 8 (1919), pp. 207–216

23 ראה: עסיס (לעיל, הערה 9); הנ"ל (לעיל, הערה 6), עמ' 76–84.

הקהילה היהודית באראגוניה

סירובה של הקהילה להכיר בצורך לפעול בתחומי החברה, הסעד, הבריאות, החינוך והעבודה הוא שהביא להקמתן של החבורות באראגוניה. מה שלא עשה הממסד הקהילתי החליטה החבורה לעשות. באראגון, שבה היו הפערים בין המעמדות גדולים מאוד, היה מספר החבורות רב ביותר. בעיר הראשית סרגוסה נעשו הניסיונות הראשונים לשנות את הסדר ולתקן את העוול. אנשי 'כת החבורה' פנו למלך בבקשה שיאפשר להם ליטול חלק בהנהגת הקהל ובהכרעות הכספיות של קהילתם. על אפם ועל חמתם של מנהיגי הקהילה השיגו אנשי 'כת החבורה' הישגים מסוימים אך מאבקם נמשך זמן רב. התמורות שחוללו בסדרי הקהל לא היה בהן לספק את דרישותיהם, אך הן היו מקור השראה וחינוך לקהילות אחרות באראגון ובארצות הכתר האחרות. התיקונים בסדרי השלטון שהביאו לראשונה לייצוגם של המעמדות הנמוכים התפשטו ברחבי אראגוניה, ואף על פי שבני מעמדות אלה נחלו אכזבות לא מעטות השתנו יחסי הכוחות בין עניים לעשירים.

בעקבות מאבקים אלה הגיעו העניים ותומכיהם להכרה כי אין לצפות שהקהילה תפתור את בעיות המצוקה בחברה היהודית. ריבוי החבורות באראגון אינו מעיד על תחכום בארגון הקהילה ומוסדותיה, אלא להפך, מצביע על כישלון הקהילה בהתמודדות עם צרכי החלשים מבחינה כלכלית. על רקע זה ניתן להבין את צמיחתן של החבורות באזור שבו ניהלו העניים את המאבק החריף והעקיב ביותר לשיפור מצבם.

אמנם הקדשים לצורכי עניים היו קיימים בקהילות שונות, אך הם היו מבוססים על רצונם הטוב של נדבנים להועיד תרומות לצדקה ולגמילות חסדים. תנאי התרומה או הצוואה לא הותירו בידי הקהילה בררה אלא לקיימם ככתבם וכלשונם ואף למנות גבאי צדקה לנהל את הקרנות. גם מוסדות חינוך לילדים עניים שהיו קיימים בקהילות אחדות הוקמו על פי רצונם המפורש של התורמים. כך נוסדו בתי מחסה או הוספיטלים בשכונות יהודיות שונות.²⁴

התארגנותן של חבורות כיזמה של יחידים ודאי לא הייתה לרוחם של מנהיגי הקהילה. יש רמזים לכך שקמו עוררין על הזכות של קבוצת יחידים להתארגן בתוך החברה היהודית שלא במסגרת הממסד הקהילתי. אולם הרשב"א, גדול הפוסקים באראגוניה, פסק לטובתן של החבורות כל עוד הייתה התארגנותן על בסיס התנדבותי וחברי הארגון לא חייבו אדם זולתם. מהמקורות הלועזיים עולה כי החבורות נזקקו להסכמת המלך, וכי הוא אישר בדרך כלל את חוקתן. במהלך המאה ה-14 נוסדו ברחבי אראגוניה חבורות רבות, אך כאמור מקומן של החבורות בסרגוסה בולט במיוחד.²⁵

24 א' גוטוירט, 'ההוספיטאלים היהודיים בספרד', פעמים, 37 (תשמ"ט), עמ' 140–150.

25 A. Blasco, 'Instituciones sociorreligiosas judias de Zaragoza (siglos XIV–XV) – sinagogas, cofradias, hospitales', *Sefarad*, 49 (1989), pp. 227–236; 50 (1990), pp. 3–46.

בקהילות אראגוניה נוסדו חבורות צדקה וחסד, חבורות ביקור חולים, חבורות קברים, חבורות מצווה, חבורות תלמוד תורה וחבורות בעלי מלאכה. רוב חבורות הצדקה נוסדו על רקע היעדר מדיניות רווחה ברורה של הנהגת הקהילה. בחלקן הגדול הוקמו חבורות אלו על ידי יהודים שהכירו את מצוקת העוני. יש שהחבורה ביקשה לסייע לזולת, ויש שהיא פעלה כאגודה לעזרה הדדית. בקהילות גדולות כסרגוסה פעלו חבורות צדקה שונות שהתמחו בתחומים מיוחדים של עזרה לנזקקים. חבורת רודפי צדק (Compannya de la Merce) דאגה לקבורתם של עניים וזרים – והיא לא באה במקום חבורת הקברים – ותמכה בעניים ובחולים חסרי אמצעים. היא החזיקה בבית מחסה שהפך במרוצת המאה ה-15 למוסד מרכזי בשכונת היהודים, ושחבורות שונות קיימו בו את ישיבותיהן. בית הכנסת הקטן (la Sinoga Menor) היה קשור לחבורה זו. יש להניח שבית כנסת זה, בניגוד לבית הכנסת הגדול (la Sinoga Mayor) היה מזוהה עם פשוטי העם. חבורות רודפי צדק פעלו בקהילות אחרות באראגון, למשל בהואסקה. חבורת עושי חסד שפעלה בסרגוסה ובקהילות אחרות תמכה בעניים ובכלות עניות. חבורות לתמיכה בכלות עניות היו קיימות בקהילות שונות באראגוניה. חבורת מלבישי ערומים בסרגוסה עסקה בתחום המוגדר בשמה. תרומות הציבור הגדילו את קרנה והיא פעלה עד הגירוש.

אף בקהילות קטנות כאפילה (Epila) באראגון וסנטה קולומה די קרלט (Santa Coloma de Queralt) בקטאלוניה פעלו חבורות צדקה והדבר מעיד על תפוצת העוני ועל המודעות של הציבור לצורך טפיל בבעיה מחוץ למסגרת הממסד הקהילתי. ניהול החברות התפתח בהתאם לנהלים שהיו ידועים בקהילה שבה פעלו. בראש החבורות עמדו מוקדמין וגזברים ונערכו בהן בחירות לכל התפקידים.

חבורות ביקור חולים, הקדש חולים, שומרי חולים וכדומה הוקמו במפורש כדי לסייע לחולים עניים. החבורות סיפקו תרופות, מימנו ביקורי רופאים, ארגנו שמירה על חולים, בייחוד שמירה רצופה במשמרות על חולים גוססים, ודאגו לטפיל בבני משפחות החולים. חבורות ביקור חולים היו קיימות בפרפיניאן (Perpignan), בהואסקה, בטרואל (Teruel), בסרגוסה ועוד. בסרגוסה היה לחברה בית כנסת משלה. חבורות שומרי חולים פעלו בקהילות אחדות, ובהן סרגוסה, מורוויאדרו (Murviedro) וסנטה קולומה, במקביל לחבורות ביקור חולים.

חבורות קברים שפעלו בקהילות רבות מילאו תפקיד חיוני בקרב האוכלוסייה הענייה שכן משפחות העניים התקשו לקבור את מתיהן. במקומות אחדים היו הוצאות הקבורה מרובות, וביישובים שבהם לא היה ליהודים בית קברות היו ההוצאות גדולות במיוחד. בהיעדר סיוע מסודר מטעם הקהילה התארגנו חבורות שהקימו קרן למען קבורת מתים עניים. תפקידה העיקרי של חבורת הקברים או כת הקברים היה כתוב במפורש בתקנות החבורה. הקברים נמנעו מלקבל תשלום כלשהו מהמשפחה המתאבלת וכל עבודתם

עבור המת והאבלים הייתה שלא על מנת לקבל שכר. הקברים נטלו על עצמם תפקידים נוספים בתחום הצדקה וגמילות חסדים. חברי החבורה אף התחייבו לסייע זה לזה בכל עניין ובכל תחום.

חבורות מצווה שונות פעלו בחלק מהקהילות. ברבע האחרון של המאה ה־14 פעלה בסרגוסה חבורת אשמורת הבוקר, שחבריה קמו להתפלל מוקדם בבוקר, כנראה עם הנץ החמה. חבורת מאור טיפלה בתאורת בית הכנסת, ואילו חבורת ספרים או חבורת התורה הייתה אחראית להספקת ספרים וסידורים ולהחזקתם.

בקהילות רבות באראגוניה קיבלו בני העשירים חינוך פרטי בבתייהם. הורים שכרו מורים אשר לימדו על פי חוזה עברית, תורה ומקצועות אחרים. בהתאם לנסיבות, למדו קרובים וחברים יחד. חינוכם של ילדי העניים לא זכה תמיד לטיפול נאות מטעם הקהילה. בהיעדר חינוך ממוסד במסגרת הקהילה נטלו יחידים בקהילה את היזמה ותרמו מכספם ומרכושם – בחייהם או בצוואתם – כדי לספק לימודים לבני העניים, ובדרך זו נוסדה מערכת לימודים שנועדה לעניים. עשירים תרמו מבנים לתלמוד תורה לעניים או הקצו משאבים למימון ההוראה לתלמידים עניים. בקהילות אחדות הקימו יחידים חבורת תלמוד תורה למען ילדי העניים. חברי החבורה התחייבו לאסוף את הכסף הדרוש כדי להפעיל את המערכת. מהמאה ה־14 פעלו חבורות תלמוד תורה בברצלונה, במורוויאדרו, בפרפיניאן, בגרונה, בטורטוסה, בסרגוסה ועוד.

לבסוף יש להזכיר את החבורות שאיגדו בעלי מלאכה. חבורות אלה היו רבות ומפותחות בעיקר באראגון.²⁶ אף כי מלאכתם איגדה אותם, הדגישו בעלי מלאכה יהודים בחוקות חבורותיהם את המטרות החברתיות והדתיות ואת העזרה ההדדית ביניהם. החבורות הגדולות יסדו מוסדות משלהן ואלו פטרו אותן מהזדקקות למוסדות המקבילים של הקהילה. כך למשל קיימו חרטים ומעבדי העורות בתי כנסת משלהם, שבהם הרגישו בעלי המלאכה בנוח, רחוקים מפיקוחם ומאפוטרופסותם של הגבאים העשירים. בורסקים, חרטים, רצענים, חייטים ובעלי מלאכה אחרים הקימו חבורות מהמאה ה־14 ואילך.²⁷

בין העיר לקהילה

מבחינות רבות דמו העיר הנוצרית והקהילה היהודית בתפקידים שמילאו עבור תושביהן. המסגרות והרשויות הללו היו מקבילות זו לזו ועצמאיות זו מזו. להלכה לא

26 על חבורות אלה בספרד ראה: M. Wischnitzer, *A History of Jewish Crafts and Guilds*, New York 1965, pp. 107–113; עסיס (לעיל, הערה 16), עמ' 114–117.

27 על החבורות בכלל ראה: ש' שטובר, 'חבורות צדקה וחסד בספרד הנוצרית', ספר זיכרון לא' שפיגלמן, ירושלים תשל"ט, עמ' 151–167; י' עסיס, 'עזרה הדדית וסעד בקהילות ישראל בספרד', ביינארט (לעיל, הערה 1), עמ' 259–279.

הייתה לעיר שום סמכות על הקהילה ועל יחידיה. הקהילה היהודית הייתה עיר יהודית קטנה והדבר עורר את חמתה ואת קנאתה של העיר הנוצרית. המלך שמר על עצמאותה של הקהילה היהודית והיא הייתה כפופה רק לו. מטבע הדברים היו תחרות ויריבות בין העיר לקהילה, ורקעם ועיסוקיהם של תושביהן הוסיפו למתח ביניהן. המתח הזה גאה עקב התפתחותן של הערים בצפון-מזרחה של ספרד.

העיר לא השלימה עם עצמאותה של הקהילה היהודית ולא החמיצה הזדמנות לצמצם את כוחה ואת שלטונה. ניסיונותיה להטיל את מרותה על הקהילה בתחומים שונים לא הצליחו בדרך כלל הודות לתמיכת הכתר. תקנות שונות הנוגעות ליהודים או נגדם התקבלו בערים שונות. הן מעידות על המגמות האנטי-יהודיות שהתפתחו בערי אראגוניה במאה ה-13 וה-14.²⁸

למרות היריבות בין שתי הרשויות הייתה הזיקה ביניהן חזקה ובמידה זו או אחרת נזקקה כל אחת לזולתה. יתר על כן, הייתה השפעה הדדית משמעותית בין שתי המסגרות. השפעת העיר על הקהילה נמשכה לאורך ימים וניכרה בסדרי הנהגתה ובאופיים של חלק ממוסדותיה.

האיבה בין העיר לקהילה נתגלתה במלוא חומרתה בימי הגזרות. בגזרות קנ"א נפגעו קהילות רבות ברחבי אראגוניה. כל קהילות ולנסיה, להוציא את קהילת מורוויאדרו, נחרבו. קהילת מיורקה וקהילות קטאלניות רבות חדלו להתקיים. מקורות ארכיוניים רבים מעידים כי בחלק מהערים גילו תושבי העיר והשלטונות המקומיים איבה כלפי היהודים ונטלו חלק בהתקפות עליהם. היו גם עירונים אשר נהגו בדרך אחרת, למשל בגרונה.

סוף דבר

השלטון העצמי היהודי באראגוניה ביטא שתי מגמות שלכאורה סתרו זו את זו. מצד אחד שיקפה הקהילה היהודית את רצון היהודים לשמור על זהותם בסביבה נוצרית ואף מוסלמית, ובזה שימשה חוליה אחת בשרשרת ארוכה של קהילות יהודיות בגלות. מצד אחר הייתה הקהילה דוגמה טובה להשפעות שקלטו היהודים מסביבתם הזרה. השפעות

G. Tilander, 'Documento desconocido de la aljama de Zaragoza del año 1331', 28 *Leges Hispaniae Medii Aevi*, 7 (1958), # 36; F. Carreras i Candi, 'Ordinacions urbanes a Catalunya: Valls (1299–1325)', *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 12 (1925–1926), pp. 368–372; idem, 'Ordinacions urbanes a Catalunya, Ordinacions de Barcelona (Any 1301)', *ibid.*, 11 (1924), pp. 292–334; J. Fiter e Inglés, 'Bandos dados por el concejo municipal de Barcelona', *Revista Histórica*, 3 (1876), pp. 340–341

הקהילה היהודית באראגוניה

אלה לא היה בהן כדי להחליש או לטשטש את ההנהגה העצמית שבמסגרתה המשיכו היהודים לשמר את זהותם ואת אורחות חייהם אשר הבדילם משכניהם הלא יהודים. הקהילה היהודית באראגוניה הייתה יחידה עצמאית שנהנתה משלטון עצמי מקיף, וחיי היהודים התנהלו בה ברציפות אם כי לעתים קרובות התעוררו בה מתחים ותסיסה, מאבקים ומחלוקות. במסגרת הקהילה נוצרו והתפתחו חיי תרבות ודת, חיי חברה וכלכלה עשירים, ואלה נקטעו בשעת הגזרה בשנת 1391 או בשעת הגירוש בשנת 1492. מסורת האוטונומיה היהודית באראגוניה הועתקה לארצות מקלט אחרות באגן הים התיכון.

'ויש להם כח מאת המלך' – שלטון עצמי יהודי בסיציליה

רקע היסטורי

מיקומה הגאוגרפי של סיציליה בלב הים התיכון כמו הועיד אותה להיות יעד כיבוש ונקודת מפגש בין תרבויות. כל כוח כובש שהצליח במשימתו וכל העברת שלטון מיד ליד תרמו את חלקם לרבגוניותו של המרקם האתני והתרבותי של האי. בתחילת ימי-הביניים הייתה סיציליה פרובינציה ביזנטית. שיטת המנהל של הקיסרות הרומית המזרחית והמורשת התרבותית שלה הותירו באי מוסדות ומושגים שהשתמרו לאורך כל ימי-הביניים ואף מעבר להם. במהלך המאה ה-9 נבבשה סיציליה בידי צבאות המוסלמים האע'לבים שהגיעו אליה מאפריקה (היא תוניסיה של ימינו).¹ השלטון המוסלמי נמשך למעלה מ-200 שנה והגיע לקצו עם כיבוש האי בידי הנורמנים לקראת סוף המאה ה-11.² המורשת המוסלמית הטביעה את חותמה על שפת הדיבור של תושבי סיציליה, על היבטים רבים של התרבות החומרית ובמיוחד על עולמם התרבותי של יהודי האי. מרב ידיעותינו על היהודים בתקופת השלטון המוסלמי מקורן בתעודות מן הגניזה הקהירית. אלה מצביעות על קשרים מתמשכים ובמיוחד על קשרי מסחר בין קהילות

- 1 על הכיבוש המוסלמי ועל תולדותיה של סיציליה בתקופה המוסלמית ראה: M. Amari, *Storia dei Musulmani in Sicilia*, I–III, Firenze 1872 (2nd. edition Catania 1933–1939) סיכום הדברים בעברית ותולדות יהודי האי בתקופה זאת ראה: מ' גיל, במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, א, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 531–548. ראה גם המבוא אצל סימונסון: S. Simonsohn, *The Jews of Sicily*, I, Leiden 1997
- 2 על הכיבוש הנורמני ראה: F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile*, I–II, Paris 1907; R.S. Lopez, 'The Norman Conquest of Sicily', K. M. Setton and R. L. Wolff (eds.), *A History of the Crusades*, Pennsylvania 1958, pp. 54–67; I. Peri, *Uomini città e campagne in Sicilia dall'XI al XIII secolo*, Bari 1978; D. Mathew, *The Norman Kingdom of Sicily*, Cambridge 1992; H. Takayama, *The Administration of the Norman Kingdom of Sicily*, Leiden 1993; H. Bresc, *Arabes de langue, juifs de religion. L'évolution du judaïsme sicilien dans l'environnement latin, XIIe–XVe siècles*, Paris 2001. ראה גם ספרו של אבולעפיה המציג תמונה כוללת של אזור זה של הים התיכון לאורך ימי-הביניים: D. Abulafia, *The Western Mediterranean Kingdoms 1200–1500*, London and New-York 1997

מצרים וצפון אפריקה לבין יהודי האי. יתרה מזו, ליישוב היהודי הילידי בסיציליה נוספו כל העת מהגרים שהגיעו מצפון אפריקה ומספרד המוסלמית. הכיבוש הנורמני, אף שעורר חששות כבדים בקרב היהודים, הותיר את היישוב היהודי על כנו.³ למעשה עקב הרעת תנאי החיים בצפון אפריקה באותה תקופה – המשבר הכלכלי, התדרדרות מצב הביטחון ותוצאות השתלטותן של תפיסות מוסלמיות קיצוניות של כת המוחדון – היגרו יהודים משם לסיציליה הנוצרית.⁴ ההגירה המתמדת מצפון אפריקה והקשרים עם קהילות ארצות האסלאם תרמו לכך שלמרות חילופי השלטון המשיכה יהדות סיציליה להיות קהילה דוברת ערבית בעלת מאפיינים חברתיים ותרבותיים המקבילים לאלה של קהילות ארצות האסלאם.⁵

הנורמנים שכבשו את סיציליה בהנהגתם של רוברט גיסקרד (Guiscard) ורוג'ריו הראשון, הרוזן הגדול של סיציליה, מנו בסך הכול כמה מאות אבירים, ובדורות הראשונים לשלטון הנוצרי בסיציליה היו ה'לטינים' בגדר מיעוט.⁶ למרות הגירה מסיווית של לומברדים, נורמנים ו'לטינים אחרים' בעידודם של השליטים החדשים, לא היה כל ניסיון בשלב זה לגרום לנישולה של האוכלוסייה הילידית – המוסלמית,

3 מ' בן-ששון, יהודי סיציליה 825–1068, ירושלים תשנ"א, תעודות 7, 8; נ' זלדס, 'חדשות סיציליה רעות מאוד', פעמים, 46–47 (תשנ"א), עמ' 260–269.

4 על המשך קשרי המסחר עם סיציליה לאחר הכיבוש הנורמני ראה: נ' זלדס ומ' פרנקל, 'המסחר עם סיציליה – מסחר היהודים בים התיכון במאות י"ב–י"ג', מיכאל, יד (תשנ"ז), עמ' פט–קלז. על הגירה מסבתה (Ceuta) לסיציליה ראה: תעודה מן הגניזה הקהירית, כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S 12.3; התעודה פורסמה אצל ש' סימונסון ומ' גיל, 'עוד לתולדות היהודים בסיציליה בתקופה הנורמנית', ספר יובל לדניאל קארפי, תל-אביב תשנ"ו, עמ' נב–נה. על הגירתה של קבוצת יהודים מג'רבה לסיציליה בעידודו של הקיסר פרידריך השני ראה: B. and G. Lagumina, *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, I, Palermo (reprint Palermo 1992), pp. 19–20; 1884–1890; סימונסון (לעיל, הערה 1), מבוא ותעודות: 215, 216.

5 על לשון הדיבור של יהודי סיציליה ראה ב'אוצר עדן גנוז' לר' אברהם אבולעפיה, שחי שנים מספר באי לקראת סוף המאה השלוש-עשרה: A. Neubauer, 'A Review of Güdeman, *Geschichte des Erziehungswesens*', REJ, 9 (1884), p. 149; קטע זה מובא גם אצל J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, I, מאן: Oxford 1918–1919, p. 204. הערבית-היהודית המשיכה להיות שפת הדיבור של יהודי האי גם במאה ה-15: H. Bresc and S.D. Goitein, 'Un inventaire dotal de juifs siciliens', *Mélanges d'archéologie et d'histoire, École Française de Rome*, 82 (1970), pp. 903–917, וראה גם להלן, הערה 23.

6 הנזיר גודפרדוס מלאטרה מספר כי בקרב Cerami (1063) השתתפו מאה שלושים ושישה אבירים, אשר הביסו צבא של 50,000 מוסלמים, מהם נהרגו 15,000. Gaudfredus Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardis ducis eius fratris, Rerum Italicarum Scriptorum*² (ed. E. Pontieri), Bologna 1928, Vol. 5, pp. 42–44.

שלטון עצמי יהודי בסיציליה

היוונית-אורתודוקסית והיהודית. יתר על כן, השלטון הנורמני ניסה במודע לנכס לעצמו את המיטב מן המורשת התרבותית ההטרוגנית שמצא באי.⁷ את מדיניותו של המלך הנורמני הראשון, רוג'ריו השני (1130–1154), הגדיר ההיסטוריון דוד אבולעפיה במילים: 'מטרתו [של רוג'ריו השני] הייתה להיות מלך מערבי לנתיניו הלטינים, בסילאוס ביזנטי לנתיניו היוונים וסלטאן לנתיניו המוסלמים'. עם זאת עשו השליטים החדשים כל שביכולתם כדי להביא בסופו של דבר לניצורה של סיציליה על פי הנוסח הלטיני-המערבי. המסר הנוצרי שביקשו להעביר המלכים הנורמנים נשקף בבהירות ממפעל הבנייה האדיר שהפך את פלרמו מעיר מוסלמית לבירתה של ממלכה נוצרית.⁸ השושלת הנורמנית באה לקצה בשנת 1194. בהיעדר יורש זכר מוכר ומוסכם עבר השלטון לידי קונסטנצה, אשת היינריך השישי מבית הוהנשטאופן (Hohenstaufen), קיסר גרמניה, בת הזקונים של המלך רוג'ריו השני. בנם של קונסטנצה והיינריך השישי היה פרידריך השני, אחת הדמויות המרתקות והססגוניות ביותר של ימי-הביניים. החקיקה של פרידריך השני הטביעה את חותמה על מערכת החוקים ועל שיטות המנהל הסיציליאניות למשך דורות רבים. עם מות מנפרד, בנו של פרידריך השני, בקרב בנוונטו (Benvento) בשנת 1266, עבר האי לידי שרל מאנז'ו (Anjou), אחיו של לואי התשיעי מלך צרפת.

שלטונו של המלך החדש עורר התנגדות עזה בקרב הסיציליאנים, אולם במעמד של היהודים לא חולל שרל מאנז'ו שום שינוי. מן התעודות הבודדות ששרדו מתקופה זאת נראה שיהודים ביקשו וקיבלו פריווילגיות שונות על סמך זכויות שנהנו מהן בעבר בימי שלטונו של פרידריך השני.⁹ בשנת 1282, בעקבות המרד הקרוי 'תפילת ערבית סיציליאנית' (I vespri siciliani), עבר האי לידי המלך פדרו השלישי מאראגוניה. מהלך זה הכניס את האי למעגל ההשפעה של העולם האיברי. להלכה שמרה ממלכת סיציליה על מעמד אוטונומי בתוך המסגרת השלטונית הרופפת של הכתר האראגוני (Corona de Aragón), אך למעשה נעשתה סיציליה יותר ויותר 'אראגונית'. בואם של מהגרים רבים מקטאלוניה, מיורקה ואראגון עצמה שינה

7 'הוא [המלך רוג'ריו השני] חקר את מנהגיהם של מלכים ועמים אחרים ומה שמצא בהם יפה ומועיל ביותר ניכס לעצמו', ראה: Hugo Falcandus, *Historia o Liber de Regno Sicilie e la Epistola ad Petrum Panormitane Ecclesie Thesaurarium*, ed. G.B. Siragusa, Roma 1897, p. 6

8 אבולעפיה (לעיל, הערה 2), עמ' 12. על מפעלי הבנייה והפסיפס של המלכים הנורמנים קיימת ספרות ענפה, ביחוד בתחום ההיסטוריה של האמנות. לאחרונה התפרסם ספרה של אווה בורסוק המדגיש את האלמנטים הנוצריים (ואפילו הצלבניים, לשיטתה) בעבודות הפסיפס בקתדרלות הנורמניות, ראה: E. Borsook, *Messages in Mosaic. The Royal Programmes of Norman Sicily, 1130–1187*, Oxford 1990

9 סימונסון (לעיל, הערה 1), מבוא.

בהדרגה את הרכב האוכלוסייה המקומית ובמיוחד את הרכבה של השכבה השלטת. לקראת סוף המאה ה-14 התרופף שלטונה של השושלת שקמה בסיציליה בעקבות המרד של 1282. עם מותו של המלך פדריגו הרביעי בשנת 1377, אשר הותיר אחריו בת שהיתה צעירה מכדי לעלות על כס המלכות, נמסר השלטון בסיציליה לידי ארבעה עוצרים אשר ייצגו את משפחות האצולה הגדולות. המרידות והמאבקים בין המשפחות היריבות רוששו את האצולה המקומית, דלדלו את שורותיה ומנעו הקמתו של שלטון מרכזי יעיל. בסופו של דבר אולצה היורשת מריה להינשא למרטין, אחיינו של פדרו הרביעי מלך אראגוניה (1336–1387). הנישואין נתקלו בהתנגדות חריפה מצד חלק ממשפחות האצולה ובסיציליה פרצה מלחמה בין תומכי המלך החדש לבין המורדים. בשנת 1392 הגיע לסיציליה מרטין ממונבלאנק, אבי המלך הצעיר, בראשות צבא קטלאני שהנהחיל מפלה לאצילים המורדים. את מקומם של אלה תפסו אצילים ממוצא קטאלני שקיבלו לידיהם את האחוזות הגדולות והחשובות ביותר באי.¹⁰ המלך מרטין הראשון (1392–1409), שמשל באי מכוח נישואיו למלכה מריה, הנהיג בסיציליה שינויים מנהליים וחוקתיים שניכרת בהם השפעתן של מסורות שלטוניות שמקורן בחצי האי האיברי. הפרלמנט הסיציליאני שהתכנס בשנת 1398 אישר כי כל החלטותיו הן על פי מנהגי אראגון וקטאלוניה (*forum aragonum et consuetudines moresque Catalonie*).¹¹ אחד התחומים שבהם בולטת השפעתו של השלטון החדש הוא דרך גביית המסים. בסיציליה, כמו באראגוניה, הפרלמנט נדרש לאשר את הענקות הכספים לשליט, או במלים אחרות, לקבוע את שיעור ההכנסות ממסים. שיטת איסוף המסים הזאת נקראה בשם *collecta, colletta*. המדיניות שנקט מרטין הראשון חוללה תמורות גם במשטר הקהילות בסיציליה, עניין שיידון ביתר הרחבה בהמשך.

בתחילת המאה ה-15 בא הקץ על עצמאותה של ממלכת סיציליה. משנת 1415 ואילך שלטו באי מלכי אראגוניה באמצעות פקיד ממונה – המשנה למלך. בשנת 1460 הוחלט על איחודן הפורמלי של ממלכות סיציליה, סרדיניה ואראגוניה.¹² בתקופת שלטונו של

10 על המרד הסיציליאני ואחריתו ראה: S. Runciman, *The Sicilian Vespers: A History of the Mediterranean World in the Thirteenth Century*, Cambridge 1958; J.N. Hillgarth, *The Spanish Kingdoms*, I, Oxford 1976; על תולדות סיציליה בתקופה זאת ראה: V. D'Alessandro and G. Giarizzo, *La Sicilia dal Vespro all'Unità d'Italia*, Serie Storia d'Italia (ed. G. Galasso), Torino 1989, pp. 1–118; H. Bresc, *Un monde méditerranéen; Économie et société en Sicile 1300–1450*, Rome 1986

11 ברסק, עולם, עמ' 805–864; וראה גם ספרו של בקמן על סיציליה במאה ה-14: C. Backman, *The Decline and Fall of Medieval Sicily*, Cambridge 1995

12 הילגארט (לעיל, הערה 10), עמ' 267–275, 285–297; ד'אלסאנדרו וג'אריציו (שם), עמ' 34–39.

פרנאנדו השני מלך אראגוניה (1479–1516), שלימים זכה לכינוי הקתולי, חל פירות במעמדה של סיציליה כממלכה עצמאית למחצה הכפופה באמצעות קשר פרסונלי למלכי אראגוניה. החלטות מדיניות התקבלו בחצי האי האיברי מבלי שתינתן לסיציליה אפשרות להשפיע עליהן או לנקוט עמדה שונה. ב־18 ביוני 1492, בעקבות החלטתם של פרנאנדו ואיסבל לגרש את היהודים מכל תחומי שלטונם, פורסם בפלרמו צו המורה על גירוש יהודי האי. הגירוש בוצע למרות גילויי ההתנגדות של האצולה הגבוהה ואנשי המנהל הסיציליאניים.¹³

מעמדם המשפטי של יהודי סיציליה

בתקופה המוסלמית היו יהודי סיציליה במעמד של עדת בני חסות (אהל א־ד'מה), כמו יתר יהודי ארצות האסלאם, ותשלום מס גולגולת (ג'זיה) היה אחד הביטויים למעמדם בתור לא מוסלמים. מס הג'זיה נשתמר במתכונתו הקדומה גם לאחר שעבר האי לשלטון נוצרי, ונשאר על כנו עד לגירוש היהודים מסיציליה בשנת 1492.

בתקופת שלטונה של השושלת הנורמנית מסתמנת תחילתה של מגמה להעביר את הטיפול בענייני היהודים, ובעיקר לתת הכנסות מן המסים ששילמו, לידי כנסיות וגורמים כנסייתיים. הרוון הגדול רוג'ריו העניק כמה מיהודי קטניה לכנסייה של עיר זו; סיקלגיטה (Sicagita), אלמנתו של רוברט גיסקרד, העניקה לקתדרלה של פלרמו הכנסות ממסי היהודים; והנסיכה אדלאידה, אלמנתו של הרוון הגדול רוג'ריו ואמו של מי שעתיד להיות המלך הנוצרי הראשון של סיציליה – רוג'ריו השני – העניקה את המעשר ששילמו יהודי העיר טרמיני־אימרוזה (Termini Imerese) לכנסייה ברתולומאו הקדוש של ליפרי (Lipari). שאלה מורכבת ביותר היא שאלת מעמדם המשפטי של היהודים בתקופה זאת. הענקת היהודים למוסדות כנסייתיים מלמדת לכאורה על השוואת מעמדם לזה של הלא חופשיים (villani), כמו הכפריים המוסלמים שנותרו באי לאחר הכיבוש הנורמני. ואמנם השוואת מעמדם של היהודים לזה של המוסלמים (וכנראה גם לזה של נוצרים אורתודוקסים) הייתה כנראה הבסיס החוקי להמשך גביית מס הגולגולת (ג'זיה) מיהודי האי ובאורח פרדוקסלי גם מן המוסלמים. עם זאת אין להסיק מדברים אלה שמעמדם של היהודים היה באמת כשל משועבדים, אלא עדיף לראותם כבעלי מעמד מיוחד.

החקיקה הנורמנית אישרה את זכותם של יהודים להחזיק רכוש קרקעי, וכל מכירה

13 צו הגירוש ראה: לגומינה (לעיל, הערה 4), III, עמ' 19–26. לאחרונה התפרסמו גם הגרסה הספרדית של צו זה וכן הנוסח המורה על גירוש יהודי אזור אוצר המלכה (היינו העיר סירקוזה וסביבתה), ראה: R. Giuffrida, A. Sparti and S. Di Matteo (eds.), *Fonti per la storia dell'espulsione degli ebrei dalla Sicilia*, Palermo 1992. על גילויי ההתנגדות לצו הגירוש ראה: לגומינה, ג, עמ' 45–51, 86–90.

או קנייה של רכושם היו תקפות מבחינת החוק. תקנה שמקורה כנראה בתקופה הנורמנית, ושבאה להגן על היהודים מפני שרירות לבו של המלך, קובעת כי השליט אינו רשאי לגבות תשלומים שרירותיים מן היהודים (ומאנשי שוליים אחרים כגון בעלי הפונדקים, הקצבים והזונות).¹⁴ עם זאת חלו על היהודים הגבלות מסוימות: נאסר עליהם להחזיק בבעלותם עבדים נוצרים או למול עבדים (תקנה החוזרת למעשה על החקיקה של הקיסרות הרומית המאוחרת). כמו כן נאסר על היהודים לתבוע בעלות על רכוש מתוקף קרבת דם או שכנות (ius prothimiseos consanguinitatis et vicinnitatis), זכות שניתנה לנוצרים בלבד.

השינויים המשמעותיים ביותר במעמד של יהודי סיציליה היו בימי שלטונו של פרידריך השני, מלך סיציליה וקיסר גרמניה. בתקנה משנת 1221 קבע הקיסר שהיהודים ייבדלו מן הנוצרים בלבושם ובהופעתם. על הגברים היה ללבוש בגד עליון כחול ולגדל זקן, והנשים נצטוו לענוד אזור כחול וצעף כחול.¹⁵ סביר שהתקנה הייתה פועל יוצא של החלטות ועידת לטרן הרביעית (1215), אשר דרשה להבדיל את היהודים מן הנוצרים באמצעות סימן מיוחד.¹⁶ עם זאת אין כל עדות לכך שתקנות אלה של פרידריך השני אכן נאכפו בסיציליה. תקנות נוספות בנוגע ליהודים קבע פרידריך השני בחוקי מלפי (Melfi) בשנת 1231. על פי תקנות אלה היהודים הורשו להלוות כספים בריבית רק בתנאי שזו לא תעלה על עשרה אחוזים לשנה וכן נקבע שהיהודים ייהנו מהגנת המלך על גופם ועל רכושם.¹⁷

פרידריך השני המשיך במדיניות שהחלו בה קודמיו, דהיינו הענקת יהודים וההכנסות מן המסים ששילמו לגורמים כנסייתיים. בשנת 1211 העניק להגמון העיר את יהודי פלרמו ומסר לו ולכנסייה את ההכנסות ממסי היהודים ובכלל זה תשלומי הג'זיה. המענק לכנסייה, אף שניתן להלכה 'לצמיתות', שב ונלקח ממנה כעבור שנים מספר. הענקות אלה לא חוללו שינוי מהותי במעמד של היהודים, שהרי גם המלכים הנורמנים נהגו כך ביהודיהם, הן בסיציליה והן בדרום איטליה.

החידוש הגדול שהנהיג פרידריך השני מבחינת היהודים נוגע למעמד המשפטי של יהודי סיציליה ולמעמד המשפטי של כלל יהודי אירופה הנוצרית. בשנת 1236 קבע

14 על פי תקנה של העיר פלרמו המצוטטת בספרו של שטראוס, ראה: R. Straus, *Die Juden im Königreich Sizilien unter Normanen und Staufern*, Heidelberg 1910, p. 101: סימונסון (לעיל, הערה 1), תעודות 196, 197.

15 Riccardo de San Germano, 'Chronica', C.A. Garufi (ed.), *Rerum Italicarum Scriptorum*, VII, Bologna 1937–1938, pp. 94–95

16 החלטות ועידת לטרן הרביעית בנוגע ליהודים, ראה: S. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, New York 1966, p. XII

17 תקנות מלפי ראה: סימונסון (לעיל, הערה 1), תעודה 221.

הקיסר שהיהודים הם בגדר 'עבדי אוצר המלך' (servi camerae regis).¹⁸ מבלי להיכנס לוויכוח הקיים בין המלומדים על משמעותו המשפטית המדויקת של המונח, נציין כי היה זה שינוי מהותי בתפיסת מעמדם החוקי של היהודים בממלכת סיציליה. לא ניתן עוד לראות בהן אחת מן העדות הלא לטיניות כמו המוסלמים או הנוצרים האורתודוקסיים, אלא הם היו קבוצה במעמד משפטי מיוחד. מימי פרידריך השני ואילך נקבע שהיהודים שייכים לכתר, ושכל פגיעה בהם משולה לפגיעה ברכושו של המלך. הם מצדם נדרשו לשלם מסים גבוהים מאלה ששילמה שאר האוכלוסייה ובכלל זה מס הגולגולת (ג'זיה). בכל אופן השימוש במונח 'עבדים' בהקשר של השייכות לאוצר המלך מטעה, שכן היהודים לא היו בבחינת לא חופשיים כדוגמת הצמיתים (villani) או העבדים ממש. יתר על כן, יהודי סיציליה נחשבו כאזרחים (cives) של העיר שבה התגוררו, נהנו מזכויות קניין מלאות כולל הזכות להוריש את רכושם והיו חופשיים לנוע ממקום למקום בתוך הממלכה. מעמדם של יהודי סיציליה כ-servi camerae regis לא השתנה גם לקראת סוף ימי הביניים, ערב גירושם מן האי.

המלך האראגוני פדריגו השלישי (1296–1337) העביר את סמכויות השיפוט על יהודי סיציליה לידי פקידים חילוניים, והותיר רק את יהודי פלרמו תחת סמכותו השיפוטית של הארכיהגמון. הוראה זו בוטלה בשנת 1392. פדריגו קבע בשנת 1310 שורה של חוקים ותקנות שנועדו להפריד בין היהודים לאוכלוסייה הנוצרית.¹⁹ בין השאר החליט על הפרדה באזורי המגורים ועל הבדלת היהודים באמצעות סימן מיוחד, הוא העיגול האדום. ההחלטה בדבר ההפרדה לא יושמה מעולם והיהודים המשיכו להתגורר בכל חלקי העיר בסמוך לנוצרים, אולם הוטלה עליהם חובת הסימן המיוחד. הוראות ותקנות שונות וכן פטורים שניתנו למיוחסים מעידים על כך שמרבית יהודי סיציליה אכן נאלצו לסמן את בגדיהם בעיגול האדום (rotella rossa). תיאורו של ר' עובדיה מברטינורו, שביקר באי בשנת 1485, מאשר את קיומן של הוראות הלבוש הלכה למעשה: 'וכרוחב דינר זהב בגד אדום צריכים לשאת על לבם לסימן'.²⁰

18 ראה דיון בעניין זה: ש' סימונסון, הכס הקדוש והיהודים, תל-אביב, תשנ"ד, עמ' 82–86; G. Langmuir, 'Tanquam servi: The Change in Jewish Status in French Law about 1200', M. Yardeni (ed.), *Les Juifs dans l'histoire de France*, Leiden 1980, pp. 24–54; idem, "'Judei nostri" and the Beginning of Capetian Legislation', *Traditio*, K. Stow, 'Servi camerae nostrae', J. R. Strayer (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1982–1989

19 על הרקע לחקיקה של פדריגו השלישי ביחס ליהודים ראה: בקמן (לעיל, הערה 11), עמ' 200–210.

20 F. Lioni, 'La rotella rossa', *Archivio Storico Siciliano*, 8 (1885), pp. 156–169

מ"ע הרטום וא' דוד, ר' עובדיה ירא מברטנורא ואיגרותיו מארץ-ישראל, ח' ביינארט (עורך),

משטר הקהילות בסיציליה האראגונית

רק מעט ידוע על שיטת הממשל העצמי שהייתה נהוגה בסיציליה לפני השלטון האראגוני, כלומר לפני תחילת המאה ה-14. אולם יהדות סיציליה, אחת הקהילות העתיקות ביותר באזור אגן הים התיכון, שמרה על סממנים שונים שמקורם במורשת התרבותית המוקדמת של האי – היוונית-הביזנטית והמוסלמית. מנהיגי הקהל נקראו בשם פרוטי (Proti, prothi), מונח שמשמעו בשפה היוונית ראשונים, ואילו בכתובת מן המאה ה-15 מן העיר טרפני (Trapani) מופיע הביטוי 'אלברורים ואלמוקדמים'.²¹ המונח הערבי 'מקדם' ובתרגומו לעברית, ממונה, משמשים בארצות האסלאם לציון מנהיגי הקהילה באופן כללי. תואר זה ותארים אחרים שהיו בשימוש בחברה היהודית (והמוסלמית) אינם מוגדרים באופן חד-משמעי, אולי משום שהגדרה כזאת הייתה זרה לתפיסת העולם שרווחה בארצות האסלאם.²² אולם משהייתה סיציליה לארץ נוצרית שבה ניתן משקל רב למשפט הרומי ולתפיסות לגליסטיות, נולד הצורך לבסס את חלוקת התפקידים בקהילה על קריטריונים מדויקים. וכך בעוד שבערבית-היהודית, שהייתה לשונם של יהודי סיציליה, נשתמרו המושגים הישנים, קיבלו מושגים אלה במשך הזמן משמעות ברורה ומדויקת יותר בהתאם לתפיסה שהייתה מקובלת בעולם הנוצרי. על הרבדים הללו נוספו שיטות הממשל העצמי שעוצבו בתקופת השלטון האראגוני.

עד כה נכתב לא מעט על ארגון הקהילות בסיציליה בימי הביניים המאוחרים, אך עדיין לא פורסם מחקר מקיף ומעמיק בנושא. החוקרים שעסקו בסוגיה זו התקשו להבחין בין בעלי התפקידים השונים בקהילה ולברר את שיטות הבחירה ואת מספרם של ראשי הקהל.²³ בעניינים אלה ואחרים היו כנראה הבדלים בין קהילה אחת לרעותה, אך במסגרת דיון זה ההתייחסות לא תהיה פרטנית והמשטר הקהילתי יוצג בקווים כלליים.

הידיעות הראשונות על מינויים של מנהיגי הקהילה מגיעות מתקופת שלטונו של המלך יעקב השני מאראגוניה. בשנת 1292 מינה המלך יעקב השני את סבאהונוס

יהודים באיטליה: מחקרים היוצאים במלאת מאה שנה להולדתו של מ"ד קאסוטו, ירושלים תשמ"ח, עמ' 55.

21 על המונח פרוטי prothi, ראה הערך אצל: C. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Graz 1954; כתובת מטרפני: B. Rocco, 'Un documento giudeo-arabo a Trapani nel secolo XV', *Studi dedicati a Carmelo Trasselli*, G. Motta (ed.), Messina 1983, p. 579.

22 מ' גיל, ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה, א, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 468, סעיף 792; S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, II, Berkeley 1971, p. 89; א' ברקת, שפיר מוצרים, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 34–35.

23 המחקר המקיף והעדכני ביותר הוא לפי שעה ספרו של ההיסטוריון הצרפתי אנרי ברסק (לעיל, הערה 2), עמ' 275–315.

(Sabahonus) יוזפי בן העיר צ'נטוריפה (Centuripe)²⁴ לפרוטו (protho) של קהילת פלרמו. נוסף על כך התמנה אותו סבאהונוס גם ל-sichus, משרה המקבילה לזו של רב ודיין. ייתכן שמקור המילה הוא מן הערבית (שיה'). מועמד נוסף ביקש לעצמו את המשרה – מגיסטר דוד הרופא מפלרמו. הסכסוך בין השניים הגיע עד חצר המלכות האראגונית ולבסוף הושגה פשרה שלפיה סבאהונוס ישא במשרת הפרוטו ואילו דוד יהיה רב ודיין. החלטת המלך בעניין זה הייתה סימן לבאות: מעורבותם של השלטונות במינויים של מנהיגי הקהילה תלך ותגבר לקראת שלהי ימי הביניים. אחת הסיבות לכך הייתה ריבוי הסכסוכים הפנימיים שהתגלעו בקרב אנשי הקהילות עצמן.

ידיעות מפורטות יותר על ארגון הקהילה מתקבלות מתעודה מלכותית משנת 1364 המאשרת את תקנות קהילת סירקוזה.²⁵ לפי מסמך זה עמדו בראש הקהילה שנים-עשר ראשים (maioventi) והפרוטי, נושאי המשרות הראשיים בקהילה. התקנות אינן מפרטות מהו מספרם של הפרוטי. תקנות סירקוזה קבעו שדרושה הסכמתם של הפרוטי ושל שנים-עשר הראשים בכל תחום הנוגע לחיי הציבור ולחיי הדת. הרב (presbyter) נדרש לקבל את הסכמתם לעריכת נישואין וגירושין, לנשיאת דרשה בבית הכנסת, למתן היתר לשחיטה כשרה, להטלת חרם ולקיום תפילה בציבור.²⁶

במסמך המלכותי משנת 1364 נזכרים גם גבאי הצדקה (elemosinari) ושמם בית הכנסת. גם בעלי משרות אלה נתונים היו למרותם של הפרוטי ושל ראשי הקהילה. בנוגע לשמש, התקנות מדגישות שנאסר עליו למסור את המפתחות ואת רכוש בית הכנסת ללא אישור מפורש של הפרוטי. כמו כן נקבע כי בסמכותם של מנהיגי הקהילה לשפוט כל יהודי הפוגע בפרוטי ואת כל העובר על תקנות הקהילה. שאר התקנות עוסקות באיסור הלוואה בריבית, בקביעת מחירי הפרות והירקות ובאיסור מהילת יין. על התקנות חתומים שנים-עשר הראשים והן אושרו על ידי המלך פדריגו הרביעי ב-30 בנובמבר 1364. במאה ה-15 היו בסיציליה כ-30,000 יהודים ולמעלה מחמישים קהילות.²⁷ מרבית

24 Centuripe הוא שמה היווני של עיירה הידועה גם בשם Centorbi, והנמצאת במזרחה של סיציליה, סמוך לקטניה; על פרשה זו ראה: סימונסון (לעיל, הערה 1), מבוא.

25 תקנות קהילת סירקוזה ראה: לגומינה (לעיל, הערה 4), I, עמ' 78–80; ועל קהילת סירקוזה ראה: ש' סימונסון, 'יהודי סירקוזה ובית הקברות שלהם', ספונות, ח (תשכ"ד), עמ' רעד–רפג. לגומינה (שם), עמ' 79.

27 בתעודות העוסקות בגביית מסי היהודים ערב הגירוש נזכרים שמותיהן של שלושים ושתיים קהילות (לגומינה [שם], III, עמ' 14–15, 67–68, 97, 232–241), אך ברשימות אלה חסרות כמה מן הקהילות החשובות שעליהן ידוע ממקורות אחרים. בכל אופן מספרן המדויק של הקהילות עדיין שנוי במחלוקת, במיוחד מפני שקשה לחשב את מספר הקהילות באזור דרום-מזרח סיציליה, שהיה שייך לאוצר המלכה (camera reginale), ואשר לגביו השתמר תיעוד חלקי בלבד. מספרן המוצע נע בין חמישים ותשע לארבעים ושמונה. מודיקה-סקלה חישב ומצא שהיו בסך הכול חמישים ותשע קהילות בסיציליה; ראה: G. Modica-Scala, *Le*

יהודי האי התגוררו בערים שיהיו שייכות לדומיינה המלכותית וחלקם ישבו על אדמות האצילים. נהוג להבחין בין הערים המלכותיות (civitates) לבין הערים הפאודליות (terre). למעשה כל ערי החוף היו שייכות לדומיינה המלכותית וכן השתייכו אליה הערים שהיו בעלות חשיבות כלכלית או אסטרטגית. ערי המלך נהנו ממידה רבה של אוטונומיה, וזו באה לידי ביטוי ביכולתן לנהל את ענייניהן, לבחור את ההנהגה, להעניק אזרחות ולתקן תקנות עירוניות (capitoli) שאושרו לאחר מכן על ידי המלך. העיר הייתה בבחינת ישות משפטית עצמאית או אגודה (universitas). השיטה שבה התנהל השלטון העצמי היהודי בסיציליה מקבילה במידה רבה לזו של אגודות הערים הנוצריות, ואכן גם הקהילה היהודית (iudayca, giudecca) הוגדרה כאגודה של היהודים (universitas iudeorum).²⁸

במהלך המאה ה-14 התחולל שנוי במשטר הקהילות ותחת הנהגה ממונה, כפי שהיה במאה ה-13 עברו הקהילות להנהגה נבחרת. בהוראת המלך מרטין הראשון נקבע בשנת 1397 כי בפלרמו תהיה הנהגת הקהילה בת שנים-עשר נבחרים מורכבת מנציגי שלושת המעמדות: ארבעה יהודים מן המעמד הגבוה (de statu maiori), ארבעה מן המעמד הבינוני (de statu mediocri) וארבעה מן המעמד הנמוך (de statu minori). אלה יתחלפו מדי שלושה חדשים כשבכל פעם יכהנו שלושה, אחד מכל מעמד.²⁹ בהדרגה יושם עקרון הבחירה והגבלת הכהונה לזמן קצוב בכל קהילות סיציליה. ביולי 1399 ביטל המלך מרטין את מנויו של סימונה מולסקט (Muleschet) שנבחר לכהן כראש קהילת שאקה לכל ימי חייו בנימוק שהדבר נוגד את הנוהג החדש לפיו הפרוטי נבחרים

communità ebraiche nella contea di Modica, Modica 1978, pp. 408–409; טרסלי, שלדעתו מנו יהודי סיציליה בין 25,000 ל-30,000 נפש, הציע את המספר ארבעים ושמונה, ראה: C. Trasselli, 'Sull'espulsione degli ebrei dalla Sicilia', *Annali della facoltà di economia e commercio di Palermo*, 8 (1954), pp. 9–13. מחקר חדש יותר מונה חמישים ושתיים קהילות ולהערכתו היו בסיציליה ערב הגירוש כ-35,000 יהודים, ראה: F. Renda, *La fine del giudaismo Siciliano*, Palermo 1993, pp. 40–41; ברסק (לעיל, הערה 2) חישב ומצא שיהודי סיציליה מנו 24,077 נפש בלבד, עמ' 142–143.

28 על היהודים ראה: ברסק (לעיל, הערה 10), II, עמ' 630–643; על שיטת ניהול העיר הנוצרית ראה: שם, עמ' 709–864. השוואה בין מוסדות הקהילה לשלטון העצמי של העיר הנוצרית בסיציליה ראה: רנדה (לעיל, הערה 27), עמ' 44–64; ראה בעניין זה גם את מחקרו של גאודיוזו המסתמך על רשימות המושבעים (iurati) של קטניה ומוסר מידע יקר מציאות על דרך ניהול חיי הקהילה במסגרת העיר הנוצרית: M. Gaudio, *La comunità ebraica di Catania nei secoli XIV–XV*, Catania 1974, pp. 50–51. למרבה הצער המקורות שעליהם הסתמך המחבר אבדו בשרפה ואינם עומדים עוד לרשותם של החוקרים. על ההקבלה בין מוסדות הקהילה לאלה של העיר הנוצרית ראה גם: ר' בונפיל, במראה כסופה: חיי היהודים באיטליה בימי הרינסאנס, ירושלים תשנ"ד, עמ' 147, 150–152.

29 לגומינה (לעיל, הערה 4), I, עמ' 183.

שלטון עצמי יהודי בסיציליה

על ידי הקהילה לכהונה בת שנה אחת בלבד.³⁰ בשנת 1403, לבקשתה של קהילת מזרה, אישר לה המלך לבחור את הפרוטי מדי שנה על פי הנוהג הקיים בכל ערי הממלכה (ut cum in cunctis civitatibus nostri Regni).³¹ מהוראה זו עולה שבתחילת המאה ה-15 כבר עמדה הנהגה נבחרת בראש כל קהילה וקהילה.

שיטת השלטון העצמי שהייתה נהוגה בסיציליה במאה ה-15 תוארה תיאור מפורט למדי, אך לא אוהד, בידי ר' עובדיה מברטינורו:

...כי שנים-עשר ברורים עושים הקהל ההוא בכל שנה ושנה, ויש להם כח מאת המלך לשים מסים ועול ולענוש נכסין ולאסור. והיה הדבר הזה למוקש ולאבן נגף לעם ההוא, כי יקומו בני נבל גם בני בלי שם וילכו אל משנה המלך ויקדמו פניו במנחה למען הקים אותם להיות ברורים; וכאשר יתנו הכסף וקמו, כל הכנסות בית הכנסת והכנסות הקהל אשר יפלו תחת ידם יתנו אל משנה המלך למען יחזיק את ידם ויעשה כרוצם. ויגדילו לשום עול ברזל על צואר העם ותהי חטאת הברורים גדולה מאד בזה כי יצחקו העניים לפני לוחצים אשר ילחצום כל היום ותעל שועת העיר השמימה.³²

תעודה מימי המלך אלפונסו הנדיב (El Magnanimo), משנת 1422, מפרטת את שיטת הבחירות וסדרי השלטון בקהילות סיציליה כפי שהתגבשו במאה ה-15. בתעודה זו נאמר כי בכל אחת מן הקהילות של הממלכה (chasquiduna iudeca di lu regnu) ייבחרו שנים-עשר יהודים שיהיו אנשים מלומדים, רציניים וראויים. השנים-עשר ייבחרו לפי החלטת המאיורנטי ו'הטובים' שבכל אחת מן הקהילות. אחר כך בא הפירוט: האספה הכללית של הקהילה, שבה ישתתף כל ראש בית אב, תבחר ארבעה אנשים ראויים (probi homines, ydonei) ואלה יבחרו שנים-עשר נציגים שיכהנו במשך שנה אחת,³³ והם כנראה הפרוטי. הפרוטי נבחרו לתקופה של שנה אך התחלפו כל שלושה חודשים, כך שלמעשה כיהנו לא יותר משלושה מהם בעת ובעונה אחת. כל המקורות מזכירים בחירתם של שנים-עשר אנשים להנהגת הקהילה, אולם לא לגמרי ברור אם נבחרו שנים-עשר פרוטי ועוד שנים-עשר ראשים (maioventi), כלומר עשרים וארבעה איש בסך הכול, או שמספרם הכולל היה פחות מכך. איזידור לב, שערך מחקר השוואתי של שיטות ארגון הקהילה בדרום צרפת ובספרד, הציע שהמאיורנטי (המקבילים ל-

30 שם, עמ' 210.

31 שם, עמ' 247.

32 הרטום ודוד (לעיל, הערה 20), עמ' 56.

33 F. Lioni, 'Le magistrature presso gli ebrei di Sicilia', *Archivio Storico Siciliano*, 9 (1884), p. 335; לגומינה (לעיל, הערה 4), 1, עמ' 376-378.

נדיה זלדס

mayorales בקהילות ספרד) היו למעשה אנשי המועצה ואילו הפרוטי היו הגוף המבצע, והם הם הברורים.³⁴ בכל מקרה נראה שמספר ראשי הקהילה בסיציליה לא היה קבוע והוא השתנה ממקום למקום ובהתאם לנסיבות.

בטרפני היתה נהוגה שיטת בחירות מורכבת שמטרתה ככל הנראה להבטיח את שיתופם של רבים מאנשי הקהילה בהנהגתה. הקהילה בחרה שלושים איש שנחלקו לחמישה עשר זוגות ובכל זוג היה נציג מן המעמד הגבוה (maiuri et plui experti) ונציג מן המעמד הנמוך (inferiuri). שמות הזוגות הנבחרים נרשמו על גבי פתקים והוטלו לקלפי, וילד תמים שלף אותם מתוכה; סדר הוצאתם של הפתקים קבע את סדר כהונתם של הזוגות. כל זוג כיהן במשך שלושה חדשים שעה שעשרים ושמונה הנותרים שימשו כחברי המועצה. אנשי הקבוצה כיהנו בתפקידם עד לגמר הפתקים, כלומר במשך שלוש שנים וחצי.³⁵

מה שהתרחש בקטניה במהלך המאה ה-15 ממחיש את הקושי שהיה בבחירת הנהגה ראויה שתתקבל על דעת כל הנוגעים בדבר. בשנת 1434, בגלל סכסוכים פנימיים בקהילה, הדיח הקפיטנו, הוא איש המנהל האחראי להסדר הציבורי בעיר, את השנים-עשר שנבחרו ומינה אחרים במקומם. הקהילה פנתה למשנה למלך בבקשה לבטל את רוע הגזירה. כתוצאה מכך הוחלט על בחירתם של שלושה אנשים 'ראויים' (idonei) שיבחרו את שנים-עשר הראשים. בשנים הבאות נראה שאמנם כך נהגו ושלושת האנשים 'הראויים' בחרו בשנים-עשר מנהיגי הקהילה או ה'ראשונים' (principales). הבחירות נערכו במעמד הקפיטנו והפטריציו (Patrizio) – האחראים לסדר הציבורי מטעם אגודת העיר הנוצרית. שנים-עשר ה'ראשונים' בחרו מקרבם את הפרוטי, בדרך כלל שניים במספר, ואילו הקפיטנו מינה את השלישי. אולם בשנת 1478 התמנו הפרוטי והמאירנטי על ידי המנהיגים היוצאים, כלומר ללא בחירות כלל. הסכסוכים בתוך הקהילה הביאו להתערבות גוברת של השלטונות וידוע כי במקרה אחד מינה הקפיטנו בעצמו את כל השלושה. בעקבות מאבקים קשים בנוגע לתשלומי המסים שגרמו לעזיבתם של יהודים רבים, הועבר בשנת 1481 הדיון בחלוקת נטל המס לטיפולן של רשויות העיר הנוצריות.³⁶ בשנת 1490 שוב התנגדה קהילת קטניה למינויו של אחד הפרוטי – גאודיו לו פרסטי (Gaudio lu Presti) – והיו מספר פניות אל השלטונות בעניין.³⁷ על דרך ניהול הקהילה וקבלת ההחלטות ניתן ללמוד גם מתעודה נוטריונית הנוגעת

34 I. Loeb, 'Règlement des juifs ;378–376 עמ' א, לגומינה, של המלך אלפונסו: 'de Castille en 1432 comparé avec les règlements des juifs de Sicile et d'autres pays', *REJ*, 13 (1886), p. 210

35 לגומינה (לעיל, הערה 4), I, עמ' 358–355.

36 גאודיו (לעיל, הערה 28), עמ' 41–36.

37 לגומינה (לעיל, הערה 4), II, עמ' 521–519.

לקהילת שאקה (Sciacca), שבחלקו הדרומי-מערבי של האי. בתעודה מדובר על ישיבה של מועצת הקהילה (consilium iudayce, consilium iudeorum) שנערכה בדצמבר 1482, ושבה נדון תשלום חובות שחבה הקהילה לאצילים נוצרים. בישיבה נכחו אחד-עשר מנכבדי הקהילה. המועצה דנה בבעיה והביאה את ההצעות בפני קבוצה גדולה יותר של יהודים ובמסגרת זו נערכה הצבעה. שמות המצביעים נשמרו והם חמישים במספר. יחד עם אנשי המועצה הם מונים שישים ואחד איש, וסביר להניח שזו האספה הכללית, שהייתה מורכבת מנכבדי הקהילה.³⁸

נוסף על הפרוטי והמאיורנטי נזכרים בתיעוד עוד כמה בעלי תפקידים. בין אלה יש למנות תשעה נאמנים (secretari) שהיו אחראים לקביעת גובה המסים ולגבייתם. אלה נבחרו מקרב בני שלושת המעמדות בקהילה: העשירים, שכבת הביניים והעניים (principali, mediocri, minimi), ולכל מעמד היו שלושה נציגים. הייצוג לכל שלושת המעמדות היה דרוש כדי שההחלטות על סדרי גביית המסים יתקבלו על דעתם של כל אנשי הקהילה ובמיוחד על דעתם של העניים.³⁹ בצורכיהם של העניים טיפלו גבאי הצדקה (elemosinari), הנזכרים כבר בתקנות קהילת סירקוזה.

למעשה ניתן למצוא דמיון רב בשיטת המשטר הקהילתי וחלוקת התפקידים בין הסדר שנהג בסיציליה לבין מה שידוע מסדרי השלטון העצמי בקהילות אראגוניה בימי הביניים. הדמיון מתבטא בכמה מישורים: במעורבותו של הכתר בענייניה הפנימיים של הקהילה, בשיטת הבחירות ובהשלכותיהם של המאבקים החברתיים על המשטר הקהילתי, בייחוד מן המאה ה-14 ואילך.⁴⁰

דמותו של המאבק החברתי בקהילות סיציליה

בהיעדר ספרות הלכתית שעניינה החיים הפנימיים של קהילות סיציליה, כגון ספרות שאלות ותשובות, שאובות מרב ידיעותינו על מערכות היחסים בתוך הקהילה מן התיעוד הנוצרי הלטיני. בדרך כלל מדובר בתלונות שהגיש הצד הנפגע לרשויות או בהחלטות של הכתר בנוגע לסכסוכים בתוך הקהילה. אולם יש שמתגלה לעתים מסמך יוצא דופן

38 התעודה הנוגעת לקהילת שאקה מצוטטת על ידי אנג'לה סקנדליאטו, ראה: A. Scandaliato, 'Note sugli ebrei di Sciacca alla fine del XV secolo', N. Bucaria (ed.), *Gli ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo, Studi in onore di Monsignor Benedetto Rocco*, Palermo 1998, pp. 225–226

39 החלוקה למעמדות ומתן ייצוג לכל מעמד הייתה הישג של בני המעמדות הנמוכים במאבקים החברתיים שהתחוללו בקהילות אראגוניה במאה ה-13 וסביר להניח שתהליך דומה התרחש גם בסיציליה, ראה: Y.T. Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry*, London and Portland, Or. 1987, pp. 96–97

40 ראה גם ההשוואה שערך לב (לעיל, הערה 34), עמ' 106 ואילך; על ארגון הקהילות באראגוניה ראה: עסיס (לעיל, הערה 39), עמ' 89–116.

החושף באורח בלתי צפוי את הלחצים והמתחים הפנימיים סביב בחירתם וכהונתם של מנהיגי הקהילה. למזלנו השתמר פרוטוקול של משפט רצח שאירע ברוזנות מודיקה בשנת 1471 והוא עוסק כולו במאבקים על הנהגת הקהילה של העיר הפאודלית רגוזה.

באחד מערבי יוני 1471 הוכה ונפצע אנושות סבטינו ג'ימה דה פלצ'יולו (Sabatino Gima de Palacciolo), ששימש כאחד הפרוטי של קהילת רגוזה. ימים מספר לאחר מכן מת סבטינו כתוצאה מפציעתו. הרוצח היה דייג יהודי בשם יוסף ריצוני (Riczuni). אולם ריצוני היה רק המבצע ואילו החשוד בתכנון הרצח היה סלוק דה קלטג'ירונה (Salloc de Caltagirone), בן למשפחה אמידה מרגוזה שמעולם לא זכה במשרה ציבורית.⁴¹ סלוק לא סלח לסבטינו ג'ימה, בן המעמד הנמוך, על שהצליח לזכות במשרה הרמה. חודשים רבים קודם לרצח ניסה סלוק בכל דרך אפשרית למנוע את כהונתו של סבטינו, ולאחר בחירתו ניסה לחבל בכל החלטה שקיבל. הקש ששבר את גב הגמל היה הכבוד שחלקו לסבטינו בבית הכנסת. לפי העדויות שנמסרו במשפט נראה שסבטינו שימש כשליח ציבור או שהוזמן לעלות לתורה לעתים קרובות.⁴² סלוק ניסה למנוע כיבודים אלה מיריבו באמצעות פנייה לרוזן מודיקה, אך סבטינו פנה גם הוא לרוזן וזכה בדין. במהלך משפט הרצח זומנו עדים רבים, ביניהם גם נוצרים. אחד מהם סיפר על הסכסוך הקשה שהיה בין השניים והעיד על מה שהתרחש בחנותו של יהודי מקומי. סלוק דיבר שם בשנאה גלויה על סבטינו ואילו נוצרי שנכח במקום, הפציר בו להניח לסבטינו באמרו: 'הו אלוהים, סלוק, האינכם יכולים לשבת בשלום עם הפרוטו? אינכם יכולים להיות ידידים, ואפילו עשה אותו הרוזן לפרוטו?'.⁴³ אולם שנאתו של סלוק לא ידעה גבול, במיוחד לאחר שהוא נאלץ לשלם קנס בעטיו של סבטינו. עדים רבים שמעו את סלוק מאיים לרצוח את סבטינו. סלוק טען לחפותו והעיד שבשעת הרצח היה בביתו ושכב במיטתו. יש לציין שלא המציא עדים שיאשרו את האליבי הזה. לאחר הרצח והדיון בפרטי המקרה החליטו השופטים להשעות את ביצוע גזר דינו של יוסף ריצוני ולהאשים גם את סלוק, יוזם הרצח. האם בסופו של דבר נדון סלוק למוות על רצח הפרוטו? לרוע המזל לא נמצאו העמודים האחרונים של פרוטוקול המשפט ואין לדעת כיצד הוא הסתיים.

41 המשפט מתואר במלואו בספרו של מודיקה-סקלה (לעיל, הערה 27), עמ' 451–506.

42 על אמירת התפילות ועל קריאה בתורה ראה שם, עמ' 453; על תפקידו של שליח ציבור ועל הכבוד הכרוך במעמד העלייה לתורה ראה י"מ אלבוגן, התפילה בישראל, תל-אביב תשל"ב, עמ' 131, 366–372.

43 'O Deu Salloc non vi potiti stari in pachi cum lu protu? Non potiri essiri amichi, ancora ki lu Comiti lu haia factu protu?' עדות זו נמסרה במהלך המשפט שהתנהל באוגוסט 1471, ראה: מודיקה-סקאלה (לעיל, הערה 27), עמ' 470–471.

במהלך המשפט התברר כי סלוק רצה בעצם את משרת המאיוורנטו, שגם בה החזיק סבטינו, ולא דווקא את משרת הפרוטו, שממילא ניתנה בוודיקה רק בשיטת ה־gabella, כלומר נמסרה למי שהציע את הסכום הגבוה ביותר לרוזן. מבחינה זו, מתברר אגב אזכור העניין, נבדלה שיטת מינוי בעלי המשרות ברוזנות מן השיטה שהייתה נהוגה בערי המלך. מכל מקום במקרה שלפנינו נראה שדווקא סבטינו לא היה אדם עשיר ולעומת זאת סלוק היה בעל אמצעים שיכלו להבטיח את בחירתו. אך בשיטה זו הייתה השפעה גדולה להחלטתו השרירותית של האדון המקומי, ובמקרה שלפנינו נראה שהוא העדיף דווקא את סבטינו העני. יש לציין שגם בעלי המשרות הנוצרים בעיר הפאודלית התמנו בידי האדון ולא נבחרו בבחירות חופשיות.⁴⁴ עניין אחר העולה מן המשפט הוא הסמכות השיפוטית שהייתה לרוזן מודיקה על היהודים בנחלותיו, אף על פי שלהלכה הם היו שייכים למלך. ייתכן שמצב דברים זה היה חריג ונבע מזכויות היתר שנתן המלך מרטין הראשון לברנט קבררה (Bernat Cabrera) הקטאלני בתמורה לסיוע שזה נתן לו במאבקיו נגד האצילים הסיציליאנים. על פי כתב הזכויות שניתן לרוזן מודיקה בשנת 1392 הייתה לו הסמכות לדון גם בענייני פלילים, כולל עברות חמורות הגוררות עונש מוות. סמכות זאת הייתה שמורה בדרך כלל לכתר.⁴⁵

המאבקים בין עניים לעשירים לא הגיעו בהכרח לכלל אלימות פיזית, אך מאבקים כאלה היו בכל הקהילות. סלע המחלוקת העיקרי היה נטל המיסוי. דווקא האמידים שבקרוב אנשי הקהילה, רופאים וסוחרים גדולים היו פטורים מתשלום מסים.⁴⁶ בשנת 1404 אישר המלך מרטין הראשון למנהיגי קהילת טרפני להטיל חרם על מי שלא היו מוכנים לשלם את מסיהם או למלא את חובותיהם לקהילה. התעודה מפרטת את אמצעי הענישה כלפי העבריינים: לא יינתנו להם שירותי קבורה בבית הקברות של הקהילה ולא ימולו את בניהם.⁴⁷ יהודי מסינה התלוננו בשנת 1451 בפני המלך אלפונסו על הנהגת הקהילה משום שלטענתם חלוקת המס בין עניים לעשירים איננה צודקת.⁴⁸ בפלרמו הגיש יצחק סלה, בן למשפחת סוחרים ובנקאים מטרפני, תביעה נגד הנהגת הקהילה. התביעה נוסחה כהתרסה בוטה נגד כל ניסיון לחייב אותו בתשלומי מס: 'הפרוטי האמורים וכן כל פרוטי ומאיוורנטי אחרים [לעתיד לבוא] אינם מורשים להכריח

- | | |
|---|----|
| A. Italia, <i>La Sicilia Feudale</i> , Genoa, Roma and Napoli 1940, pp. 315–320 | 44 |
| כתב הזכויות שניתן ב־20 ביוני 1392 העניק לברנט קבררה את רוזנות מודיקה וכן את הסמכות המשפטית לדון בעניינים אזרחיים ופלילים, קלים כחמורים (‘mero et mixto imperio,’ maximo medio et minimo, et cum omni jurisdictione et dominatione tam civili quam criminali...), ראה: מודיקה־סקלה (לעיל, הערה 27), עמ' 117 ואילך. | 45 |
| על נטל המס ראה: ברסק (לעיל, הערה 10), II, עמ' 639–643. | 46 |
| לגומינה (לעיל, הערה 4), עמ' 262–263. | 47 |
| שם, עמ' 510. | 48 |

ולחייב את יצחק האמור או להציק לו ולא לבוא אליו בבקשות לתשלומים, היטלים, מגביות ומסים, שכן הוא בעל זכויות יתר [privilegiata persona].⁴⁹ לעומת זאת כאשר הוטל על קהילות סיציליה בשנת 1490 לשלם מס בסך 6,000 פלורנים פנה אחד ממנהיגי קהילת אגריג'נטו (Agrigento) למשנה למלך כדי שזה יורה לרופא דניאל בלבו תושב העיר לשלם את חלקו במס.⁵⁰

מסתבר כי דווקא הניסיונות להבטיח יתר שוויון בין אנשי הקהילה ליבו את הסכסוכים הקשים ביותר. האמידים גילו התנגדות נמרצת לכל שינוי שיפגע בזכויות היתר שלהם, בין אם מדובר היה בשיתוף בני השכבות העניות בהנהגה ובין אם מדובר היה בחלוקה צודקת יותר של נטל המס. לצורך זה לא היססו אלה שחשו עצמם נפגעים לפנות לשלטונות בניסיון לכפות על הנהגת הקהילה המשך קיומו של הסדר הישן. ומשלא עלה בידיו של אותו סלוק להביא להדחת יריבו במודיקה באמצעות פנייה לאדון הפאודלי ובדרכים אחרות, הוא קם ורצח את מי שחשב שאינו ראוי לעמוד בראש הקהילה. משניסו מנהיגי קהילת פלרמו או אגריג'נטו לגבות מסים מבני הקהילה האמידים, הם נתקלו בסירוב מוחלט. ועל כך אמר ר' עובדיה מברטינורו: 'ויגדילו לשום עול ברזל על צואר העם ותהי חטאת הברורים גדולה מאד בזה כי יצעקו העניים לפני הלוחצים אשר ילחצום כל היום ותעל שועת העיר השמימה'.

הדיין הכללי

בשנת 1396 החליט המלך מרטין הראשון לייסד משרת הנהגה חדשה, היא משרת הדיין הכללי (במסמכים הסיציליאניים – Dienchelele). הראשון שהתמנה לכהן בתפקיד זה היה רופאו האישי של המלך, יוסף אבנעפיה, שבכתב הזכויות הוגדר תוארו כ־iudex universalis.⁵¹ סביר שההחלטה למנות דיין כללי שאבה מן הנוהג שהיה קיים בחצי האי האיברי למנות רב מטעם המלכות, רב החצר (Rab de la corte). לאחרונה הציע ההיסטוריון הצרפתי אנרי ברסק לראות במנוי יוסף אבנעפיה צעד פוליטי שנועד להבטיח את נאמנות היהודים לשלטון החדש בסיציליה, לאחר שחלקם תמכו באצילים הסיציליאנים המורדים.⁵²

49 מסמך נוטריוני מן ה-9 בפברואר 1478, ראה: Archivio di Stato di Palermo, Notai Defunti, Notaio Pietro Mule reg. 1627. הקטע צוטט במחקרי: נ' זלדס, 'היהודים המתנצרים בסיציליה לפני ואחרי הגירוש (1460–1550)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב 1997, עמ' 76.

50 על הרופא דניאל בלבו ראה: לגומינה (לעיל, הערה 4), II, עמ' 505.

51 על מנוי יוסף אבנעפיה ראה שם, I, עמ' 166–167, 181–182.

52 על רב החצר ראה: י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב תשט"ז², עמ' 184, וראה שם במפתח לפי ערכו. וכן ראה: עסיס (לעיל, הערה 39), עמ' 139–141; ברסק (לעיל, הערה 2), עמ' 305.

לדיין הכללי בסיציליה ניתנו סמכויות רחבות מאוד, שייפו את כוחו לדון בתביעות אזרחיות ופליליות ולהעניש בהתאם לחוקי היהודים (כלומר לפי דיני ההלכה).⁵³ לכאורה המסקנה מכך היא שניתנה אוטונומיה מוחלטת בבל הנוגע להפעלתם של בתי דין יהודיים בסיציליה, אולם לא כך היו הדברים.

הסמכויות שניתנו לאבנעפיה כללו גם מינוי דיינים בקהילות השונות: הוא מינה את שמואל סלה, בן למשפחת סוחרים עשירה, לדיין בטרפני, ארבעה דיינים פלרמו ועוד.⁵⁴ המינויים וגם מדיניותו של הדיין הכללי נתקלו בהתנגדות חריפה מצד היהודים. אולם הדיין הכללי נהנה מתמיכת המלך. בשנת 1406 נשלח לקהילת פלרמו מכתב מטעם המלך המודיע לאנשי הקהילה שיוסף אבנעפיה ימשיך לכהן כדיין כללי למרות ההתנגדות והמזימות שחרשו נגדו אנשים פזיזים (temerarii). לדעת ברסק, היה זה נסיונו של אבנעפיה לחולל בסיציליה מהפיכה בתחום המוסר שעורר התנגדות בקרב אנשי הקהילות: איסור על משחקי מזל, איסור על הלוואה בריבית לנוצרים, ביטול מנהג הזמנת מקוננות נוצריות ללווית המת⁵⁵ ומתן עונש מוות למלשינים. קשה לקבל את דעתו של ברסק בעניין זה מכיוון שההתנגדות לרבנים ולדיינים ממונים מטעם המלכות היא תופעה שהיתה מוכרת גם במקומות אחרים ולא ייחודית לסיציליה. לא הנסיונות לתיקון המידות הם שהקימו את אנשי סיציליה על אבנעפיה, אלא העובדה שמונה על ידי המלך מבלי לשאול לדעתם. דווקא תיקון המידות שהטיף לו ר' עובדיה מברטינורו לא זו בלבד שלא נתקל בהתנגדות אלא שיהודי פלרמו ביקשוהו לדרוש בפניהם מדי שבת: 'והתחלתי לדרוש להם בשבת של ראש חדש אב רמ"ז ונתני ה' לחן בעיניהם עד שהוצרכתי על כרחי לדרוש בכל שבת ושבת... ודרשתי נגד המלשינים ובוועלי נדות וכיוצא בהם; ואמרו לי הזקנים כי רבים שבו מעון זמרי, בהיותי שם חדלו המלשינים מהם...'.⁵⁶

אבנעפיה מת בשנת 1408 וכנראה לא התמנה דיין כללי אחר תחתיו אלא כעבור שנים-עשרה שנים. אולם בשנת 1415 מינתה המלכה ביאנקה את יצחק בן דוד דה מרסיליה לדיין של אזור אוצר המלכה (Camera reginale). מינוי זה מלמד שליהודי

53 'questiones et cause tam civiles quam criminales sive mixte que de sui natura terminari et decidi debent secundum eorundem iudeorum legem observancias et cerimonias', ראה: לגומינה (לעיל, הערה 4), I, עמ' 166.

54 ליאונטי (לעיל, הערה 33), עמ' 332; E. Ashtor, 'Palermitan Jewry in the Fifteenth Century', *HUCA*, 50, (1979), p. 220.

55 בסיציליה של ימי הביניים נהגו להזמין ללוויית המת מקוננות שייללו בקול רם, שרטו את פניהן עד זוב דם ותלשו את שיערן. מנהג זה קרוי 'ripitu' והוא נאסר גם על ידי השלטונות: בקמן, (לעיל, הערה 11), עמ' 227-230.

56 ההתנגדות לאבנעפיה: לגומינה (לעיל, הערה 4), I עמ' 278; וראו ברסק (לעיל, הערה 2), עמ' 306; הרטום ודוד (לעיל, הערה 20), עמ' 57-58.

סירקוזה וסביבתה הייתה הנהגה נפרדת, בלתי תלויה בזו של יהודי ממלכת סיציליה, שבירתה פלרמו. על כל פנים כתב המינוי של יצחק בן דוד דה מרסיליה מעיד על כך שניתנו לו סמכויות דומות לאלה של הדיין הכללי: לדון בענייני היהודים על פי ההלכה ולמנות בעלי תפקידים שונים בקהילה, כגון שמש בית הכנסת וגבאים. כמו כן הופקדה בידיו גביית המסים מן הקהילות של אזור אוצר המלכה.⁵⁷

הרופא משה בונבוליה (Bonavoglia), הידוע במקורות עבריים בשם משה חפץ, מונה לדיין כללי רק בשנת 1420. הפעם החליטו הקהילות להיאבק לביטול המשרה וגייסו למאבקן אפילו את האגודות הנוצריות של מסינה ושל פלרמו, ואלה פנו למלך אלפונסו בנימוק שסמכויות השיפוט שניתנו לדיין הכללי פוגעות בפריבילגיות שלהן.⁵⁸ ביוני 1421, שנה לאחר מינויו של בונבוליה, הציעו הקהילות סכום נכבד למלך כדי שיסכים לבטל את המשרה.⁵⁹ אולם הביטול היה זמני בלבד ובשנת 1433 ניסו הקהילות להבטיח את עצמן על ידי קניית המשרה מן המלך. בונבוליה הצליח בכל זאת לחזור ולכהן כדיין כללי משנת 1439 ועד למותו בשנת 1446. הדיין הכללי האחרון היה יהושע בנכרימי (Bennacrimi) מרנדצו (Randazzo), שכהן במשך שנה אחת בלבד.⁶⁰ הקהילות הצליחו לבטל סופית את המשרה בשנת 1447 תמורת תשלום של 600 אונקיות.⁶¹

המאבק לביטול משרת הדיין הכללי מאיר פן בעייתי של חיי הקהילה: משבר אמון מוחלט שרר בין הדיין הכללי לבין הקהילות עצמן. על הסיבות להתנגדות למינויים אלה ניתן ללמוד מתגובות הקהילות על מינויים דומים למשרת רב ודיין לכל יהודי אראגוניה כבר במאה ה-13. להתנגדות למינויים אלה היו שתי סיבות עיקריות: (א) הרבנים הממונים באו מקרב האליטה החברתית וממקורבי חצר המלכות, ובני השכבות העממיות התנגדו להמשך שלטונה של קבוצה זו ולהעדפתה. (ב) רבנים אלה לא נחשבו בעיני הקהילות לבעלי סמכות בענייני הלכה. הרשב"א (ר' שלמה בן אדרת) פסק שיש להיזהר בכבודו של רב אבל הוסיף בלשון חריפה שאין הדבר חל על רבנים הממונים מטעם: 'בארצנו יש רבנים מצד המלכות ואינן יודעין לקרות כהוגן. אם יחרף אותם שום יהודי מה דינו? ... אבל מי שאינו רב אלא מצד המלכות אינו בדין זה'.⁶²

57 על המינוי של יצחק בן דוד דה מרסיליה בשנת 1415 ראה: ברסק (לעיל, הערה 2), עמ' 322.

58 שם, עמ' 361–363, 367.

59 אשתור (לעיל, הערה 54), עמ' 221; לגומינה (לעיל, הערה 4), עמ' 368.

60 הדיין יהושע בנכרימי: ברסק (לעיל, הערה 2), עמ' 310; לגומינה, שם, עמ' 470–473.

61 לגומינה, שם, עמ' 470–473.

62 עסיס (לעיל, הערה 39), עמ' 141. וראה: ספר שאלות ותשובות ר' שלמה בן אדרת, א, בולוניה רצ"ט, סימן תעה.

מעמד בתי הדין וסמכויותיהם

לא הרבה ידוע על השלטון העצמי היהודי בתקופה המוסלמית. מעשה בית דין מן העיר סירקוזה משנת 1020 שהשתמר בגניזה הקהירית מתאר מעמד שבו התנהל דיון בבית הכנסת בנוכחות הקהל והזקנים. מסמך זה הוא עדות חשובה לקיומם של בתי דין עצמאיים בתקופה זאת.⁶³

קיים חוסר בהירות מסוים לגבי מעמדם של בתי הדין היהודיים בתקופת השלטון הנורמני, בעיקר בשל המחסור במקורות. מן החקיקה הנורמנית ניתן להסיק שכל עדה נהנתה מאוטונומיה משפטית בכל הנוגע לענייניה הפנימיים. סביר שלכך כיוון ג'ובני דה אג'לו (Agello), הגמון קטניה, בהצהירו בשנת 1168 כי הלטינים, היוונים, היהודים והסרצנים יישפטו בהתאם לחוקיהם. ניתן להסיק מן ההצהרה כי בתי הדין של הקהילה המשיכו להתקיים בסיציליה הנורמנית כפי שהיה בתקופה המוסלמית. קטע משטר הרשאה שנכתב כנראה בראשית התקופה הנורמנית מעיד על קיומו של בית דין יהודי בעיר פלרמו באותו הזמן.⁶⁴ רמז לקיומם של בתי דין יהודיים גם בערים אחרות ניתן למצוא בתשובת הרמב"ם לאנשי סירקוזה ששאלו: 'אשה שנישאת לראובן ושהה עמה כמה שנים ומת ולא ילדה ועוד נישאת לשמעון ומת גם הוא ולא ילדה, אם עבר סריס אדם ונשאה – מוזהרין הן בית דין להוציאה מתחת ידו אם לאו?', ותשובת הרמב"ם: 'חייבין בית דין להוציאה'.⁶⁵ אך התייעוד הקיים איננו מספק מידע מפורט יותר על דרך פעולתם של בתי הדין או על מבנה הקהילה בתקופה זו.

יש לציין כי השימוש במונח 'בתי דין' בכל הנוגע לקהילות היהודיות באירופה הנוצרית הוא בעייתי, ולדעת חלק מן החוקרים נכון יותר להציג אותם כמוסדות לבוררות בלבד.⁶⁶ אין כמובן להסיק מכך שלא התקיימו באיטליה או בסיציליה ערכאות

63 את התעודה, כ"י אוקספורד, בודליאנה Ms. Heb. d 79 fol. 36r, פרסם לראשונה גולב, ראה: N. Golb, 'A Judaeo-Arabic Court Document of Syracuse', *JNES*, 32 (1973), pp. 105–123. תעודה זאת פורסמה שוב אצל: בן-ששון (לעיל, הערה 3), מס' 19; ואצל: גיל (לעיל, הערה 1), מס' 223; גולב טען שמעשה בית דין זה מעיד על קיומם של מנהגים המיוחדים לקהילת סירקוזה, מנהגים שלא היו מקובלים במקומות אחרים. אולם השוואה למעשי בית דין אחרים מאותה התקופה מגלה שאין ייחודיות בדרך ניהול הדיון בסירקוזה לעומת מה שהיה נהוג למשל בפסטאט, ראה: נ' זלדס, 'יהודי סיציליה בתקופת מעבר בין שלטון מוסלמי לשלטון נורמני-נוצרי במאות י"ב וי"ג', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"נ, עמ' 47–48.

64 שטר ההרשאה, תעודה מן הגניזה הקהירית, כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה: T-S 8.21, פורסם בידי סימונסון וגיל (לעיל, הערה 4), עמ' לא, וראה שם, עמ' כו.

65 תשובות הרמב"ם, ב, בעריכת י' בלאו, ירושלים תשמ"ו, עמ' 620, סימן שמו.

66 ראה הדיון בסוגיה זו אצל: ר' בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הרנסאנס, ירושלים תשל"ט, פרק ה. לדעת בונפיל יש לראות בבתי דין יהודיים שהתקיימו בקהילות שונות באיטליה בתקופה זו ערכאות לבוררות בלבד, מכיוון שהחוק הרומי אסר על מתן סמכויות אכיפה מלאות, ובכלל

שיפוט יהודיות שפסקו על פי ההלכה בדיני אישות ואפילו בדיני ממונות. עניינים אלה נדונו בפני דיינים שנקראו בשם בוררים או 'בוררים'.⁶⁷ אולם הנכונות לקבל את פסיקתם של הבוררים הייתה תלויה כאמור בהסכמתם של שני הצדדים, ובפועל לא חסרו פניות של יהודים לבתי משפט של המדינה גם בנוגע למקרים של סכסוכים בין יהודים לבין עצמם. מצב דברים זה נבע מכך שמתן סמכות ענישה לערכאה שיפוטית יהודית עמד בסתירה לתפיסה הנוצרית שאין לתת שררה בידיהם של יהודים אפילו אם מדובר בשררה ובשלטון על יהודים אחרים.⁶⁸ למרות זאת היו מקרים שבהן ניתנה ליהודים סמכות ענישה כלפי יהודים אחרים גם בדיני נפשות, סמכות שנקראה בשפה המשפטית 'ius gladii'. אפשר שסמכות זאת הייתה קיימת בקהילות דרום איטליה כבר בימי הביניים המוקדמים, אך אין בכך ודאות.⁶⁹ בסיציליה לעומת זאת מופיעה סמכות הענישה בכתב המינוי של יוסף אבנעפיה למשרת הדיין הכללי, שניתנה לו כאמור הסמכות לשפוט את היהודים לפי דיני תורת משה הן בעניינים אזרחיים והן בעניינים פליליים. גם הבאים אחריו במשרה זאת הוסמכו לשפוט את היהודים לפי המשפט העברי. אך להוציא את התקופה הקצרה שבה פעל דיין כללי שממונה מטעם השלטונות, הייתה הסמכות השיפוטית העליונה בכל הנוגע לענייניהם הפנימיים של כל יהודי סיציליה נתונה בידי מוסד הבוררות של קהילת פלרמו, הקהילה הגדולה ביותר באי. על מעמדו של מוסד זה ניתן ללמוד מתוך תעודה משנת 1393 מאת המלך מרטין הראשון:

שנאמר כי העיר האמורה של פלרמו היא עטרת הראש והעיר הטובה ביותר מכל ערי הממלכה האחרות ולפיכך גם הקהילה היהודית היא ראש הקהילות ו[הקהילה] הטובה ביותר של הממלכה ומנהג הוא באותה קהילה שאם מתעוררת שאלה כלשהי בין היהודים של ממלכה זאת בעניין של נישואין או עניין אחר לפי חוקותיהם ולפי פולחנם של היהודים האמורים או בעניין סכסוך או שאלה, יידון העניין בפני השופט שלהם באותו מקום שבו היה הסכסוך ואם אחד הצדדים יחפוץ לערער ולהציג את הצד האחר, יעבירו את עניין הסכסוך בפני ארבעה חכמים ושנים-עשר נאמנים [secretarii] של קהילת פלרמו האמורה כדי שיפסקו וידונו באותו הסכסוך או השאלה.⁷⁰

זה סמכות הענישה 'ius gladii'. ראה בעניין זה גם: V. Colomi, *Legge ebraica e leggi locali*, Milano 1945

67 על פסיקה על פי ההלכה ראה: קולורני (שם), א. דיני ממונות ובוררות ראה: שם, עמ' 226-228, 305-312.

68 בונפיל (לעיל, הערה 66), עמ' 136.

69 כך ניתן להסיק מן הדברים המתוארים במגילת אחימעץ, אך זהו כמובן מקור בעייתי, מכיוון שמדובר בטקסט אגדתי למחצה, ראה הדיון על כך אצל: קולורני (לעיל, הערה 66), עמ' 143.

70 לגומינה (לעיל, הערה 4), 1, עמ' 140.

מצב דברים זה משתמע גם מתיאורו של ר' עובדיה מברטינורו: 'ולשכת הברורים גדולה ויפה ששם ישבו למשפט ולהתיעץ ולפקח על עסקי רבים... ויש להם כה מאת המלך לשים מסים ועול ולענוש נכסין ולאסור'.⁷¹

אולם בכל מקרה המשיכו היהודים להיות כפופים לערכאות של גויים בכל תחומי החיים. במקביל למינוי הדיין הכללי מינה המלך גם פקיד נוצרי שהיה אחראי לענייני היהודים, הוא 'מגן היהודים' (protector judeorum), שמתפקידו היה להגן על זכויות היהודים אך גם להתערב בסכסוכים פנימיים ביניהם.⁷² בתקופה שבה בוטלה זמנית משרת הדיין הכללי נמסר שיפוט היהודים לממונה על אוצר הממלכה, גיסברטו דייסר (Gisberto Deysar), וגם הוא הוסמך לדון הן בעניינים אזרחיים והן בעניינים פליליים.⁷³ אפילו בעניינים הלכתיים במובהק, כגון שאלות הנוגעות למעמד האישי, היה לשלטונות מעמד של פוסק אחרון. ידוע על שני מקרים של יהודים סיציליאנים שביקשו לשאת אישה שנייה ושנזקקו לאישור מטעם השלטונות לכך. גם במקרה שבו צריך היה יהודי להתיר לאשת אחיו המת להינשא מחדש (מתן חליצה) נדרשה הסכמת השלטונות. יש לציין שעקרונית לא אסרו השלטונות על ריבוי נשים, ובשנת 1421 אישר המלך אלפונסו בקשה של הקהילות להתיר ליהודים לשאת אישה שנייה. כאשר יהודי ממלטה הגיש בשנת 1421 בקשה למלך אלפונסו להתיר לו לשאת אשה שנייה, ציין הכותב כי ההלכה מתירה ליהודי לשאת יותר מאשה אחת ובכל ערי הממלכה מותר הדבר.⁷⁴ עם זאת ריבוי נשים בסיציליה היה עניין נדיר וכנראה ניתן ההיתר רק בנסיבות מיוחדות.⁷⁵

סיכום

קהילות סיציליה, בדומה לקהילות ספרד, שאבו את מורשתן התרבותית וההלכתית מעולמה של יהדות ארצות האסלאם, אולם המעבר לשלטון נוצרי עיצב את המסגרת החיצונית של המשטר הקהילתי כשם שקבע את מעמדם המשפטי של יהודי האי. צירופה של סיציליה לכתר אראגוניה הביא מטבע הדברים להעתקת נהלים ומוסדות שנהגו בממלכת אראגוניה לסיציליה. שאלה מעניינת היא כיצד נוצר הדמיון במשטר

71 הרטום ודוד (לעיל, הערה 20), עמ' 56.

72 לגומינה, (לעיל, הערה 4), I, עמ' 169; אשתור, (לעיל, הערה 54), עמ' 219–221.

73 לגומינה (לעיל, הערה 4), I, עמ' 410.

74 על היתר לשאת אישה שנייה ראה שם, עמ' 331; II, עמ' 4; על חליצה ראה שם, עמ' 281; הפריווילגיה של המלך אלפונסו ראה שם, I, עמ' 373. השווה עסיס (לעיל, הערה 39), עמ' 261–264.

75 A. Scandaliato, *L'ultimo canto di Ester; Donne ebreiche del Medioevo in Sicilia*, Palermo 1999, pp. 131–138.

הקהילתי בין שני המקומות. האם היו אלה היהודים שעיצבו את צורת השלטון העצמי שנהגה בסיציליה או שמא השלטונות קבעו את סדרי המשטר הקהילתי. פרשת הדין הכללי תומכת באפשרות האחרונה שהשלטונות הם שהיו אחראים לקביעת המשטר הקהילתי, אולם עניין זה דורש כמובן מחקר מקיף ומעמיק.

מן התיעוד הלטיני ומתיאורו של ר' עובדיה מברטינורו עולה בכל חריפותה בעיית המאבקים החברתיים והמעמדיים בתוך הקהילות. עד כמה היה המשבר שפקד את קהילות סיציליה תופעה מקומית שנבעה מנסיבות הייחודיות לתושבי האי? הדמיון הרב בין המאבקים והסכסוכים שהתגלעו בסיציליה לבין המאבקים שהתנהלו בקהילות ספרד מסוף המאה ה-13 ואילך מרמז לכך שיש לחפש את הסיבות למאבקים בתנאים הדומים ששררו בשני המקומות. אפשר להציע שההסבר למשבר טמון בחלקו בהרכב החברתי ההטרוגני של הקהילות בשני המקומות ובמספרם הרב של היהודים בכל קהילה, שעלה כמה מונים על מספר היהודים בקהילות אחרות באירופה הנוצרית.

לבסוף, סיציליה, המצויה בין מזרח ומערב, בין עולם האסלאם לעולם הנוצרי, יכולה לשמש מקרה מבחן לחקר התפתחותה של הקהילה היהודית. השאלות המעסיקות זה כבר את החוקרים – התפתחות פנימית בלתי תלויה לעומת כפייתה של מסגרת חיצונית ושאלת מעמדם של בתי הדין בארצות אירופה הנוצרית – אפשר שתמצאנה תשובות מעניינות ומקוריות במסגרת הדיון בסוגיית האוטונומיה היהודית בממלכת סיציליה.

פרשת ה'זקנים' בירושלים בשלהי ימי-הביניים

מבוא

ר' משולם מוולטרה, הסוחר היהודי מפירנצה שביקר בארץ-ישראל בשנת רמ"א (1481), תיאר בספר מסעו את ירושלים ובכלל זה את ההנהגה היהודית בה.¹ לדבריו ההנהגה הייתה מורכבת מכתריסר וחצי בעלי תפקידים: ה'פרנס', ה'דיינים', ה'משכילים' (חכמים) – הם ה'רבנים' – וה'שופטים',² וכן נמנה עמה נציג מטעמו של הנגיד המכונה: 'וויצו נגיד'.³

א. ה'זקנים' בעיני ר' עובדיה מברטינורו

מי שצינו בדברי משולם בתואר 'שך' נזכרים בשתיים מאיגרותיו של ר' עובדיה מברטינורו (להלן: רע"ב): הראשונה שוגרה בשנת רמ"ח (1488) לאביו שישב באיטליה,

* מאמר זה מבוסס על מאמרי: 'המשמעות ההיסטורית של ה'זקנים' בירושלים בדברי רבינו עובדיה מברטנורא', ב"ז קדר וצ' ברס (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, ירושלים תשל"ט, עמ' 221–243. מאז ועד עתה עברו כחצי יובל שנים. במשך תקופה זו נדרשו לנושא זה שני חוקרים נוספים: מ' רזון, 'מעמד המוסתערבים והיחסים בין העדות ביישוב היהודי בארץ-ישראל משלהי המאה הט"ו עד שלהי המאה הי"ז', קתדרה, 17 (תשרי תשמ"א), עמ' 73–101; א' ריינר, 'הנהגת הקהילה בירושלים בשלהי התקופה הממלוכית: תעודות ובירורים בשולי "פרשת הזקנים"', שלם, ו (תשנ"ב), עמ' 23–81. לא בכל עניין רואים אנו עין בעין את משמעות המקורות. להלן יצינו הבדלי גישות או פרשנות שונה בפרט זה או אחר. ביסודו של דבר, 'משנה לא זזה ממקומה'. נוספו פה ושם פרטים חדשים, המבוססים על תגליות חדשות ועל מחקרים שראו אור במרוצת הזמן שחלף, ראה: א' דוד, 'קורות הקהילה היהודית בירושלים במאה הט"ו, לפי תעודה חדשה מן הגניזה', אריאל, 119–120 (תשנ"ז), עמ' 167–172 (=א' דוד, שאלו שלום ירושלים, תל-אביב תשס"ג, עמ' 135–138).

1 ראה: מסע משולם מוולטרה, מהדורת א' יערי, ירושלים תש"ט, עמ' 77. יערי שיבש את הנוסח במקומות לא מועטים.

2 בעניינם של אלו ראה: A. David, 'The Jewish Settlement in Palestine in the Mameluke Period (1260–1516)', A. Carmel, P. Schäfer and Y. Ben-Artzi (eds.), *The Jewish Settlement in Palestine 634–1881*, Wiesbaden 1990, pp. 74–76; ריינר (לעיל, הערת כוכבית).

3 על נושא משרה זו ועל מעמדו בקהילה בירושלים ראה: א' דוד, "'וויצו נגיד" בהנהגה היהודית בירושלים במאה הט"ו ובראשית המאה הט"ז', ציון, מה (תש"ס), עמ' 327–331; ריינר (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 32–33.

והאחרת שוגרה לאחיו שנה מאוחר יותר. רע"ב כינה אותם בכינוי העברי 'זקנים', וכתב דברים קשים ביותר בעניינם. לדידו הם בעלי זרוע המטילים את חתתם, כלשונו: 'כי כלם אנשים מדבריים, שונאים את הבריות, ואין עיניהם ולבם כי אם אל בצעם'.⁴ רע"ב לא חסך מהם את שבט לשונו, וסיפר בהרחבה על מעלליהם. הם שימשו בין היתר מוכסים וגובי מסים מטעם השלטונות הממלוכיים, ולא בחלו בשום אמצעי פסול כדי לחמוס ולרושש את אחיהם הנדכאים. רע"ב קבע בפסקנות מוחלטת כי בשל התנהגותם המרושעת נטשה את העיר מרבית האוכלוסייה היהודית, שעמה נמנו סולתה ושמנה של הקהילה. בשנת רמ"א נמנו בירושלים 'כמו ר"נ ב"ב [בעלי בתים] יהודים',⁵ וכעבור שבע שנים (כאשר השתקע רע"ב בירושלים) עמד מספרם על פחות משליש – 'שבעים בעלי בתים'.⁶ ואלו דבריו של רע"ב:

הנגיד היושב במצרים... ואשר הוא היום נגיד, יושב בירושלם ימים ושנים רבות, וברח מירושלם מפני הזקנים המלשינים והמוסרים אשר היו שם. ושמו ר' נתן הכהן, והוא עשיר וחכם וחסיד וזקן והוא מארץ ברבאריאה.⁷ ובבואי למצרים כבדני כבוד נפלא, והיה מחבב אותי כאב לבן, והניא לבבי מאד מלשבת בירושלם מפני המלשינים והמוסרים אשר בה. ובימים ההם כל הרבנים והחכמים אשר היו בירושלם, מן האשכנזים והספרדים ברחו ונמלטו לנפשם, כי לחצום הזקנים היושבים בירושלם לחץ גדול. וכל היהודים אשר נקבצו בירושלם, כי קרוב לשלש מאות בעלי בתים היו בה, נשמטו אחד אחד ונדדו הלכו מפני כובד המסים והעולות אשר הטילו עליהם הזקנים יושבי הארץ, ולא נשארו בירושלם כי אם דלת העם ונשים, וכמעט לא נשאר בה איש שיהיה ראוי להקרא איש. וגברה יד הזקנים הרשעים האלה, עד שמכרו כל הספרי תורה לערלים, למען יוליכו אותם אל גוי רחוק; והמעילים והפרוכות והרמונים של כסף וכלי הקדש, אשר היו בירושלם, הכל לקחו ומכרו כל הספרים אשר היו בהקדש הכנסת אשר

- 4 ראה: מ"ע הרטום וא' דוד, מאיטליה לירושלים: איגרותיו של ר' עובדיה מברטנורא מארץ ישראל, ירושלים תשנ"ז, עמ' 65, שורות 515–516.
- 5 מסע משולם מוולטרה (לעיל, הערה 1), עמ' 71.
- 6 הרטום ודוד (לעיל, הערה 4), עמ' 65, שורות 502–503.
- 7 צפון אפריקה. ראה עליו: א' דוד, 'לתולדות בני משפחת שולאל במצרים וארץ ישראל בסוף התקופה הממלוכית וראשית התקופה העות'מאנית, לאור מסמכים חדשים מן הגניזה', א' מירסקי, א' גרוסמן וי' קפלן (עורכים), גלות אחר גולה: מחקרים בתולדות עם ישראל, מוגשים לפרופסור חיים ביינארט, ירושלים תשמ"ח, עמ' 374–376, 397–407; י' הקר, 'יהודים מגרבים במצרים ובירושלים בסוף התקופה הממלוכית', ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 580–585.

בירושלים, כי לא היה מספר לספרים אשר הקדישו כל הבאים שם מן האשכנזים מספרי תלמוד ופוסקים, הכל מכרו הזקנים ההם, ולא נשאר מעיל ופרוכת וכלי כסף שלא הוציאו מן ההקדש, עד בלתי השאירו להם שריד. ואמר לי הנגיד כי לא היה בידו למחות בזקנים ההם, כי ירא מפניהם, פן ילשין למלך על כל היהודים, כי קבר פתוח גרונו ועינו לא תשבע.⁸

רע"ב הטיל אפוא את האחריות לדלדולו של היישוב היהודי בירושלים על אותם בעלי שררה יהודים. הוא לא האשים את השלטונות הממלוכיים או את נציג הסלטאן שבירושלים ואת חבר פקידיו במצבה הקשה של הקהילה הירושלמית;⁹ הוא אף העלה על נס את יחסם הטוב ליהודים: 'ואמנם מן הישמעאלים אין גלות ליהודים כלל במקום הזה. והלכתי כל הארץ לארכה ולרחבה, ואין פוצה פה ומצפצף והם מרחמים מאד על איש נכרי [זה] וביותר למי שאינו יודע הלשון, וכי יראו הרבה יהודים יחד לא יקנאו כלל'.¹⁰

דברים אלו עומדים לכאורה בסתירה לרשמיו של הצליין הנוצרי מבוהמיה מרטין קבטניק (Kabatnik), שביקר בירושלים בשנים 1491–1492, ושלדבריו: 'הנוצרים והיהודים בירושלים חסרי אונים הם ושרויים במצוקה גדולה... והעכו"ם מציקים להם במיוחד בדרכים שונות'.¹¹ אולם עיון מעמיק בדבריהם של השניים מלמד שאין בהכרח סתירה ביניהם. רע"ב בראייתו המפוקחת והראליסטית היטיב להבין את דרך המחשבה ואת אורח החיים הן של בני עדתו הן של שכניהם המוסלמים בירושלים, והכיר את אופי המשטר הממלוכי ואת חוקי האסלאם. לפיכך לא ראה ביחסם של השלטונות הממלוכיים ליהודי ירושלים החמרה מיוחדת מעבר לחוקי ההפליה שמטיל האסלאם על הלא מוסלמים מאז ומעולם. חוקים אלו נועדו להשפיל את הלא מוסלמים במישור החברתי (על ידי לבוש מיוחד, איסור רכיבה וכיוצא באלה), הטילו עליהם מסים מיוחדים (מס הגולגולת, הג'זיה ושאר סוגי מסים) והגבלות בענייני עיזבונות וכדומה, ובכך הכבידו

8 הרטום ודוד (לעיל, הערה 4), עמ' 57–59, שורות 383–400.

9 אף כי לא נמנע מלציין שהמלך 'קבר פתוח גרונו ועינו לא תשבע'. נראה שהכוונה לסלטאן הממלוכי באותה עת קאית באי (1468–1495), ששרדו ידיעות על יחסו הקורקטי ליהודי מצרים וירושלים בעניין מחלוקת קשה בין יהודי ירושלים לקנאים מוסלמים על דבר זכותם של היהודים להחזיק בבית הכנסת שבירושלים, ראה: ש"ד גויטיין, 'ספרו של אבן עובייה על הריסת בית הכנסת היהודי בירושלים בשנת 1474', ציון, יג–יד (תש"ח–תש"ט), עמ' 18–32; א' שטראוס (אשתור), תולדות היהודים במצרים וסוריה תחת שלטון הממלוכים, ב, ירושלים תשי"א, עמ' 398–423. לעומת זאת היהודים סבלו מן ההיטלים הכספיים הכבדים שהטיל על הלא מוסלמים, ראה: שטראוס (שם), עמ' 414–415, וכנראה לכך התכוון רע"ב.

10 הרטום ודוד (לעיל, הערה 4), עמ' 65, שורות 511–513.

11 דבריו בתרגום עברי מובאים אצל מ' איש-שלום, מסעי נוצרים לארץ ישראל, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 265.

ללא ספק על הנתינים שאינם מוסלמים,¹² אך ניתן היה לשאת קשיים אלה, מה גם שחלק מהם נשארו בגדר הלכה בלבד.¹³

דומה שאפשר לאשש גם על סמך מקור אחר את קביעתו של רע"ב שמצבו החמור של היישוב היהודי בירושלים נבע לא מגורמים חיצוניים כי אם מגורמים פנים-קהילתיים. מנספח לתשובה שהשיב ר' נתן שולאל, מתברר שלפני בואו של רע"ב לירושלים נמלטו 'מסבת הדוחק בעונות' אחדים מחכמי ירושלים, ולא מצאו מקלט אלא בערים אחרות שתחת השלטון הממלוכי:

ועוד אנו מודיעים למעלתכם שזה הנכבד ר' יעקב ב"ר יצחק הלוי נ"ע [נוחו עדן] רצה ללכת לירושלים תוב"ב [תיבנה ותיכונן במהרה בימינו] אצל הרבנים שיש לשם, ולפי שידענו מהם שאינם עתה מצויים לשם הגדנו לו, לפי שלא יטרח בחנם, כי אם אינו הולך אלא לסבתם לא ימצאם, לפי שמה"ר [שמורנו הרב רבי] שמואל מינר יצ"ו [ישמרהו צורו ויחייהו] בדמשק ומה"ר שלום יצ"ו הניחוהו הולך לצפת ומה"ר משה פרג' יצ"ו בעזה,¹⁴ ויצאתם משם מסבת הדוחק בעונות.¹⁵

אין ספק שהדברים הללו מרמזים לאותו מאורע, אשר בעטיו 'ברח מירושלם מפני הזקנים' גם ר' נתן שולאל. מתגרת ידם של ה'זקנים', שטיבה לא פורש, נאלצו אפוא אחדים מחכמי ירושלים, ואולי רק הבולטים שבהם, לעזוב את העיר,¹⁶ והיה זה כמסתבר בסוף שנת רמ"א, אחרי ביקורו של ר' משולם בירושלים, או בשנת רמ"ב.¹⁷

12 על צורת המנהל הממלוכי בירושלים, ראה: י' דרורי, 'ירושלים בתקופה הממלוכית', ב"ז קדר וצ' ברס (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 153-155.

13 ראה: שטראוס (לעיל, הערה 9), עמ' 220-221. כך גם עולה מאיגרת הנוסע האלמוני שנכתבה בירושלים בראשית שנת רנ"ו (סוף 1495), ראה: א' יערי, אגרות ארץ ישראל², רמת גן 1971, עמ' 158-159. דיון נרחב יותר בעניין זה ראה במאמרי, 'המשמעות ההיסטורית של הזקנים' (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 222-226. מציאות מעין זו של השלמה תוך התמודדות עם תופעת הפליית הלא מאמינים בראשית השלטון העות'מאני מוצאת את ביטוייה באיגרתו של ר' ישראל בן יחיאל אשכנזי מירושלים בשנת רפ"ב, ראה: א' דוד, 'איגרת ר' ישראל אשכנזי מירושלים לר' אברהם מפירושא', עלי ספר, טז (תש"ן), עמ' 117-118, שורות 128-138.

14 רע"ב סיפר שהוא התארח בביתו כשעבר בעזה בשנת רמ"ח (1488) בדרכו לירושלים, ואף יודע שהלה 'ברח מירושלם', ראה: הרטום ודוד (לעיל, הערה 4), עמ' 62, שורות 459-460.

15 ש' אסף, 'על כתבי יד שונים', קרית ספר, יא (תרצ"ד-תרצ"ה), עמ' 397-398.

16 על כך כבר רמזתי במאמרי, 'המשמעות ההיסטורית של הזקנים' (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 224-225, וביסוס לכך הביא ריינר (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 27-29.

17 ראה: דוד (לעיל, הערה 7), עמ' 384. ריינר חולק על קביעה זו, וסבור על סמך שריד של שטר מודעה מהגניזה משנת רמ"ג (1483), ועוד נדון בו להלן) שמועד הבריחה מירושלים היה בחודשי ניסן-אייר רמ"ג; ראה דיונו שם, עמ' 27-29, 69-70, 77-78. גם אם נקבל את הנחתו שאותו שריד של שטר מודעה אכן קשור לפרשת ה'זקנים', אין להוציא מכלל אפשרות שהוא תולדה

מלבד 'כובד המסים והעולות אשר הטילו עליהם הזקנים'¹⁸ תלה רע"ב את נטישת העיר על ידי רוב אוכלוסייתה היהודית בכך שה'זקנים' לא נרתעו מלמכור את הקדשות הקהילה. לדבריו הם ראו עצמם גם כממונים על הקדשות הקהילה: 'כי אומרים שהם גזברים על ההקדש',¹⁹ וכן: 'וחצרות רבות היו בירושלם ברחוב היהודים, כולם של הקדש, וכולם מכרו הזקנים, לא נשאר בהם אחד, רק הקדש האשכנזים לא יכלו למכור, כי חק לאשכנזים וחלקם הוא, ואין לעניים אחרים חלק בו'.²⁰ מדברי רע"ב אנו למדים שה'זקנים' לא שלטו בהקדשי העדה האשכנזית בירושלים. ברבע האחרון של המאה ה־15 תפסה העדה האשכנזית מקום חשוב בחברה היהודית בירושלים, וכמה מבני עדה זו נמנו עם ההנהגה הרוחנית והחברתית של היישוב היהודי בעיר. מאוחר יותר, כאשר החלה העדה הספרדית למשול בכיפה, כתוצאה מעלייתם של רבים ממגורשי ספרד ופורטוגל, ידעה עדת בני אשכנז לשמור על ייחודה ועל מעמדה העצמאי, חרף מספרם המצומצם של בניה.²¹ במקום אחר תיאר רע"ב בפירוט את הפגיעה בהקדשות הקהילה בירושלים:

ורעה חולה ראיתי בארץ הזאת, ורבה היא: אשר כשיחלה איש נכרי, כל אוהביו ושכניו וידועיו ייראו מגשת אליו ומלהכנס בביתו, כי יראו מפני הזקנים פן יעלילו עליהם שגנבו או שמו בכליהם; כי ה'זקנים' עיניהם פקוחות ויחלו כמטר שימותו הגרים הבאים בארץ, למען יירשום. כי אומרים שהם גזברים על ההקדש, וממון הנכרים שאין להם יורשים, נכסיהם להקדש, ורב האנשים והנשים הדורים בירושלם גרים הם הבאים מארץ רחוקה, ואין להם יורשים בארץ. וגם כי לפי משפטי המדינה נכסיהם למלך, הם חולקים עם הישמעאלים שרי הארץ ועושים כרצונם; וכאשר ידעו באיש שהלך לבקר את רעהו לפני מותו, יעלילו עליו כי לקח מממונו או הטמין או קבל פקדונות מידו למען הציל אותו מידם, ויביאוהו לפני השופטים ויכוהו במקלות ובשוטים, עד אשר יתן על פיהם, או עד שתצא נפשו. ובכל יום ויום נופלים ירושות אם מעט ואם הרבה, להקדש

מאוחרת של האירוע שאירע שנה לפני כן, ואולי אף מוקדם יותר, שהרי פרשת ה'זקנים' נמשכה שנים, ובריחת הרבנים מאימתם הייתה רק שלב אחד בה.

18 הרטום ודוד (לעיל, הערה 4), עמ' 58, שורה 392.

19 שם, עמ' 66, שורה 524. לעניין זה ראה: ריינר (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 29–30, 47, 52–53, 61–63. ריינר הרחיב את הדיון בעניינם של ההקדשות בירושלים במאות ה־15 וה־16, שם, עמ' 52–63.

20 הרטום ודוד (שם), עמ' 69, שורות 547–549. דיון נרחב במשמעות חצרות ההקדש בירושלים באותה עת ואף קודם לכן ראה: ריינר (שם), עמ' 63–67.

21 ראה: א' דוד, 'קוים לדמותה של הקהילה האשכנזית בירושלים במאה הט"ז', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ב, ירושלים תשל"ו, עמ' 331–341; הנ"ל, עלייה והתיישבות בארץ־ישראל במאה הט"ז, ירושלים תשנ"ג, עמ' 122–124.

ירושלם מזקנים וזקנות המתים פה, ולוקחים הכל הזקנים, ואומרים שפורעים מהם החובות שעשו בשביל בנין בית הכנסת זה כמה שנים, ותמיד החובות קיימים, כי עדיין אומרים שיש להם חוב יותר מאלף פרחים זהב בגלל הדבר הזה.²²

להבנת דברי רע"ב עלינו להקדים הסבר קצר לרקעם. אחד מחוקי ההפליה של האסלאם נגד הלא מוסלמים היה חוק העיזבונות משנת 1354, שעל פיו אמורים היו משרדי הממשלה לטפל בעיזבונותיהם של הלא מוסלמים ולנהוג בהם לפי החוק המוסלמי, דהיינו לתת ליורשים את החלק המגיע להם לפי החוק הדתי של האסלאם ולהעביר את השאר לאוצר המלכות; רכושו וממונו של נפטר שלא השאיר אחריו יורשים אמור היה להימסר כולו לאוצר המלכות.²³ היהודים שתחת השלטון הממלוכי לא השלימו עם גזרה זו וניסו לעקוף בתחבולות שונות את חוק העיזבונות. אחד הפתרונות לכך נמצא בחוק המוסלמי המתיר לאנשי החסות להקדיש הקדשות (וקף) לשם מטרה הרצויה להם ובהתאם להשקפותיהם הדתיות. יהודי ירושלים ניצלו זכות זו ותיקנו תקנה, שאדם אשר אין לו יורשים בארץ-ישראל יקדיש את נכסיו בערכאותיהם מבעוד מועד למטרות צדקה, וההקדש ייכנס לתוקף רק עם מותו. הדים לתקנה זו נשתמרו כבר בדברי רע"ב: 'וממון הנכרים'²⁴ שאין להם יורשים נכסיהם להקדש'.²⁵ ה'זקנים' ביקשו אפוא להניח את ידם על כל העיזבונות שלא היו להם יורשים בארץ. הם לא היססו לנקוט אמצעים פסולים שונים, כגון עלילה והלשנה כדי להניא יהודים מלבקר חולים שלא היו להם קרובים בארץ, משום שחשדו במבקרים שהם מבקשים ליטול את נכסיהם וממונם של החולים. רע"ב הבליט בדבריו את מסירת היהודים לערכאות הרשות בידי ה'זקנים'. מעשה זה נחשב כידוע למעשה חמור מאין כמוהו, ודינו כדין הפקרת דמו של יהודי.

22 הרטום ודוד (לעיל, הערה 4), עמ' 66–67, שורות 521–533.

23 שטראוס (לעיל, הערה 9), עמ' 221–234.

24 הכוונה לערירים או לאנשים שקרוביהם בחוץ לארץ.

25 הרטום ודוד (לעיל, הערה 4), עמ' 66, שורות 524–525. תקנה זו שימשה לרבני ירושלים וצפת יסוד בפסיקתם בדיני ירושות החל מן המאה ה-16. ראה: א' ריבלין, 'תקנות העיזבונות בירושלים ובא"י', אזכרה לנשמת אברהם יצחק הכהן קוק, ה', ירושלים תרצ"ז, עמ' תקנט–תר"ט. על רקעה ההיסטורי של אותה תקנה ועל משמעותה החברתית ראה: שטראוס (לעיל, הערה 9), עמ' 221–234; י' ברנאי, 'תקנות ירושלים במאה השמונה-עשרה כמקור להכרת החברה, הכלכלה והפעילות היומיומית של הקהילה היהודית', א' כהן (עורך), פרקים בתולדות ירושלים בראשית התקופה העות'מאנית, ירושלים תשל"ט, עמ' 292–294; ריינר (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 41–52 (ולעניין ה'זקנים', שם, עמ' 49–50). לעניינה של תקנה זו ראוי להביא את דבריו הלקוניים של ר' דוד אבן אבן זמרא (הרדב"ז): 'אם לא מפני שטרי ההקדשות שנעשו בערכאותיהם היו לוקחים הכל לבית אל מאל [בית אוצר הממלכה] (שו"ת הרדב"ז, ורשה תרמ"ב, סימן סז).

עניין ההלשנה מצוי בדברי רע"ב שהובאו כבר לעיל בקשר לקונפליקט בין הנגיד נתן שולאל ל'זקנים': 'וברה מירושלם מפני הזקנים המלשינים והמוסרים אשר היו שם'.²⁶ במקום אחר חזר על רעיון זה: 'האמנם הזקנים הפרנסים השחיתו התעיבו עלילה, ובכל שבת ושבת אומרים שבאו עליהם הפסדות וחסרונות מזה ומזה... ואשר לא יתן על פיהם מכים אותו על ידי גוים עד שיאמר רוצה אני'.²⁷

מדברי רע"ב עולה תמונה של בעלי שררה שתלטנים, שתבעו לעצמם או שהשיגו מהרשות את השליטה על כל הפעילות הפיננסית בקהילה הירושלמית. כפועל יוצא מכך עשו ה'זקנים' בנכסים של הקהילה ולעתים אף בנכסים של יחידים כבתוך שלהם, ונהגו בבני עמם ביד תקיפה ואכזרית; הם לא בחלו בשום אמצעי פסול למען מימוש האינטרסים האישיים שלהם ואלה של הרשות, וטובת הקהילה היהודית ככלל וכפרט לא עמדה לנגד עיניהם. התנהגותם של אותם רודפי בצע, כפי המשתמע מדברי רע"ב, הביאה הרס כלכלי וחברתי כאחד על היישוב היהודי בירושלים, ואוכלוסייתו הלכה והצטמצמה לממדים מדאיגים.

אין לפקפק באמתות דבריו של רע"ב, שהרי רבים מתיאוריו מוצאים אישור ממקורות אחרים, ובכלל זה עניינים הנוגעים לפרשת ה'זקנים', כפי שנראה עוד להלן. עם זאת נראה שיש הפרזה בהטלת האחריות לדלדולו של היישוב היהודי בירושלים על ה'זקנים' בלבד, כלשונו של רע"ב: 'כי קרוב לשלש מאות בעלי בתים היו בה, נשמטו אחד אחד ונדרדו הלכו מפני כובד המסים והעולות אשר הטילו עליהם הזקנים'.²⁸ אמנם אין ספק שעול המסים, הפגיעה בהקדשות והחרמת רכוש הכלל פגעו קשה בכל יחיד ויחיד מבני הקהילה, אך יש להביא בחשבון גם את הרעב הכבד שהיה בירושלים לפני בואו של רע"ב, ואשר נגרם ככל הנראה בשל בצורת קשה ועצירת גשמים.²⁹ הרעב הכבד פגע קשות בכלל האוכלוסייה בירושלים, ולדברי רע"ב: 'רבים מבני ישראל מתו ברעב, כי יום או יומים לפני מותם שאלו לחם ופורש אין להם'.³⁰ מסתבר כי הרעב היה הגורם הדומיננטי לדלדולו של היישוב היהודי בירושלים, אך ברור כי הוא לא היה הגורם הבלעדי, שכן הממצאים הדמוגרפיים של כלל אוכלוסיית ירושלים בשנות השמונים של המאה ה־15 מצביעים על כך ששיעור הירידה של היישוב היהודי גדול מזה של כלל אוכלוסיית העיר. ר' משולם מוולטרה מנה בשנת רמ"א נוסף ל'ר"נ ב"ב יהודים', 'עשרת אלפים ב"ב ישמעאלים',³¹ ואילו רע"ב מנה כ'ארבעת אלפים בעלי בתים ומן היהודים

- | | |
|----|---|
| 26 | הרטום ודוד (לעיל, הערה 4), עמ' 58, שורות 388–389. |
| 27 | שם, עמ' 80, שורות 690–692. |
| 28 | שם, עמ' 58, שורות 391–392. |
| 29 | שם, עמ' 65, שורות 503–504, עמ' 72, שורות 586–593. |
| 30 | שם, עמ' 73, שורות 588–589. |
| 31 | מסע משולם מוולטרה (לעיל, הערה 1), עמ' 71. |

לא נשארו בה היום שבעים בעלי בתים מדלת העם.³² מכאן שהאוכלוסייה היהודית נצטמצמה לכדי פחות משליש, ואילו האוכלוסייה הכללית קטנה רק במעט יותר ממחציתה. זאת ועוד, לא נראה שיהודים נטשו את ירושלים בשל יחס עוין מצד שכניהם המוסלמים, מפני שמבחינה זו לא נבדלה מן הסתם ירושלים ממקומות אחרים בארץ-ישראל, שהיו גם הם תחת השלטון הממלוכי. נמצאנו למדים אפוא שמעשיהם של ה'זקנים' היו גורם לא מבוטל בצמצומו של היישוב היהודי בירושלים בשנות השמונים של המאה ה-15, אך לא הגורם העיקרי.

לאור ניתוח זה גם אין לתלות את שיבתם או עלייתם של יהודים רבים לירושלים בשנתו הראשונה של רע"ב בעיר רק בסיום הרעב, שעליו העיד רע"ב באיגרתו הראשונה: 'עתה אחרי קציר חטים, כלה הרעב, ובא שובע לעולם, תודה לאל'.³³ השיפור במצבה של הקהילה הירושלמית נבע בין השאר מהיחלשות מעמדם של ה'זקנים', ככל הנראה בשל יזמותו הציבורית של רע"ב שבעקבותיהן חל תיקון משמעותי במערך המיסוי הקהילתי.³⁴

ב. אימתי החלו לפעול ה'זקנים'

העימות בין ה'זקנים' לבין חכמי ירושלים התחולל כאמור בסוף שנת רמ"א או בשנת רמ"ב. האם החלה פעילותם של ה'זקנים' זמן רב קודם לכן? מעשיהם כבר נודעו לשמצה מחוץ לעיר בתחילת שנת רמ"א (1480). ר' יוסף דמונטניא ביקר בצפת ובכפר כנה קודם בואו לירושלים בחודש כסלו רמ"א, ושם ביקשו יהודי המקום לשדלו לישב עמם בטענה שהנהגת הקהל בירושלים תנהג עמו שלא כשורה, כפי שכתב באיגרתו מירושלים: 'דעו כי ראשי הקהל והדיינים מפה קבלו אותי בסבר פנים יפות והבטיחוני לנהוג עמי כשורה וכהוגן ולא כאשר נאמר לי בצפת וכפר קיני, מרוב רוע הנהגתם של הקהל מפה. וכבר ידעו הדבר שנאמר לי הרעות מהקהל, ואיך שהפצירו בי הקהל מצפת וכן בכפר קיני לישאר אצלם'.³⁵ אף כי אין ה'זקנים' נזכרים במקור זה במפורש, נראה שאליהם כווננו דברי הכותב. מכל מקום הוא לא הציג את ראשי הקהילה כנקיי כפיים לגמרי, שכן המשפט 'והבטיחוני לנהוג עמי כשורה וכהוגן' אינו מובן אם מדובר בו באנשים צדיקים וישרים. אכן גם רע"ב ציין שה'זקנים' נהגו בו לפנים משורת הדין ופטרוהו מתשלום מס הגולגולת בשנתו הראשונה לשבתו בירושלים.³⁶

32 הרטום ודוד (לעיל, הערה 4), עמ' 65, שורות 502-503.

33 שם, עמ' 73, שורה 598.

34 דיון מסכם על פעילותו הציבורית של רע"ב בירושלים, ראה שם, עמ' 12-16.

35 יערי (לעיל, הערה 13), עמ' 93; וכן: דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 118-119, ושם תוקן הנוסח.

36 הרטום ודוד (לעיל, הערה 4), עמ' 65 שורות 509-510; עמ' 80, שורות 692-693, וכן באיגרתו השנייה שם, עמ' 87, שורות 65-68. לעניין זה ראה גם דברינו להלן.

יש המוצאים הד ל'זקנים' בדברי ר' ישראל איסרליין, מגדולי רבני אוסטריה במאה ה-15, שנפטר שם לערך בשנת ר"ך (1460).³⁷ בתשובתו המפורסמת בדבר מצוות העלייה לארץ-ישראל בתנאים הקשים שהיו בזמנו כתב בהתייחסו לקהילת ירושלים: 'אמנם שמענו כמה פעמים שיש לשם בני ברית מערביים נחשבים לרשעים גמורים מוסרים מפורסמים, והם טורדים ומבלבלים האשכנזים שהם שומרי תורה'.³⁸ קשה לקבוע אם אכן מדובר במשפט זה בבעלי שררה דוגמת ה'זקנים' או שמא רמז ר' ישראל איסרליין לסכסוכים עדתיים בין העדה המוגרבית³⁹ לבין העדה האשכנזית. הדעת נותנת שאין מדובר פה בעניינם של ה'זקנים', אלא בסכסוך בין עדתי שגלש לעימות חריף, ושהמערבים הביאוהו בפני הרשויות. לא זו בלבד, מדברי ר' ישראל איסרליין משתמע שהמטרה לפגיעת המלשינים היו האשכנזים, ואילו מדברי רע"ב שהוזכרו לעיל אנו למדים שדווקא האשכנזים לא סבלו מתגרת ידם של ה'זקנים', וכי ה'זקנים' נמנעו במכוון מלשלוח את ידם בהקדשותיהם.⁴⁰

יש חוקרים הטוענים כי פעולותיהם של ה'זקנים', ששלחו יד בתשמישי קדושה ובהקדשות הקהילה בירושלים באמצע העשור השישי של המאה ה-15, משתקפות באיגרת ששלחו דייני ירושלים לתפוצות הגולה בשנת רט"ו: 'והיו מוכרים כל כלי הבית להנצל מהצרה ומהגזרה הגדולה אשר נגזרה עלינו מן השמים בעו"ה. ואנו קהל ירושלים

37 ראה: רוזן (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 74–75.

38 תרומת הדשן: שו"ת ופסקים לר' ישראל איסרליין, ב, ויניציאה רע"ט, סימן פח.

39 חוקרים אחדים ציינו שהכוונה ליוצאי צפון אפריקה, ראה: H. J. Zimmels, 'Erez Israel in

der Responsenliteratur Späteren Mittelalters', *MGWJ*, 74 (1930), p. 56; ש' קליין,

תולדות הישוב היהודי בארץ ישראל, תל-אביב תרצ"ה, עמ' 166. ברסלבסקי הביא פסקה זו

מבלי להתייחס לזהותם של 'המערבים' ראה: י' ברסלבסקי, לחקר ארצנו: עבר ושרידים,

תל-אביב תשי"ד, עמ' 141. לאחרונה נדון עניין זה מחדש, ראה: רוזן (לעיל, הערת כוכבית),

עמ' 75; ד' תמר, מחקרים בתולדות היהודים בארץ-ישראל ובארצות המזרח, ירושלים תשמ"א,

עמ' 184–185. רוזן ותמר גורסים כל אחד בדרכו שביטוי זה מכוון למסתערים, ודבריהם אינם

נראים כל עיקר. הקביעה הראשונה היא היא האמתית, שהרי בלשון התקופה הובחן היטב ההבדל

במינוח שבין 'מערביים' לבין 'מוריסקים', ראה דרך משל: משה באסולה, מסעות ארץ-ישראל,

מהדורת י' בן-צבי, ירושלים תרצ"ח, עמ' 43, או מהדורת א' דוד, ארץ ציון וירושלים, ירושלים

תשנ"ט, עמ' טו. לעניין זה ראה: א' דוד, 'הקשרים בין יהודי צפון-אפריקה לארץ-ישראל במאות

הט"ו והט"ז', פעמים, 24 (תשמ"ה), עמ' 75, הערה 5, וכן: ריינר (לעיל, הערת כוכבית), עמ'

73. על הקהילה המערבית בירושלים בשלהי המאה ה-15 ראה: דוד (שם), עמ' 74–76; הנ"ל

(לעיל, הערה 7), עמ' 383–384, 397–398; הקר, (לעיל, הערה 7), עמ' 573–603.

40 ראה לעיל, ליד הערות 20–21. תמוהים דבריו של פריימן, שכתב בהסתמכו על דברי רע"ב,

כדלקמן: 'האשכנזים שסבלו כפליים בימי מצוקות אלו באשר הזקנים – פרנסי העדה שמשלו

בכיפה – הכבידו את עול המסים עליהם במדה יתירה', ראה: א"ח פריימן, 'שליחים ועולים',

ציון, א (תרצ"ו), עמ' 187. כמו כן אין לקבל את קביעתו הבלתי מבוססת שה'זקנים' פעלו כבר

בשנת רל"ה (1475).

פרענו עשרה אלפים פרחים ומכרנו כמעט כל עניני הקדש⁴¹ להספיק לפרוע המעות האלו, כי אין דבר עומד לפני פקוח נפש.⁴² יקשה לקבל את הטענה שמדובר באיגרת זו על אותם מעשים של ה'זקנים' שתיאר רע"ב בעת שהייתו בירושלים, ושנעשו כאשר היה ר' 'נתן הכהן' שולאל בירושלים, לפי שנמלט מאימת ה'זקנים', בסוף שנת רמ"א או בשנת רמ"ב.⁴³ לא נראה שלפנינו הערכות שונות למעשיהם של אותם אישים. דבריו המפורטים של רע"ב, שאין כל סיבה לפקפק באמתותם, מכילים האשמות כבדות מכדי שאפשר יהיה לפרשם לשני פנים ולהניח שדייני ירושלים השלימו עם אותם מעשים מחוסר ברירה.⁴⁴ גם אין כל סיבה להניח שבדבריו החריפים של רע"ב באה לביטוי טינה אישית כלפי ה'זקנים', שהרי לו עצמו הם האירו פנים בראשית דרכו בירושלים, בניגוד למנהגם כלפי שאר יהודי העיר.

מדברי האיגרת הנזכרת ומדברי רע"ב ניתן ללמוד רק זאת – שבמחצית השנייה של המאה ה-15 נשנתה בירושלים לפחות פעמיים פעולת מכירת חפצי קדושה והקדשות לשם פירעון חובות או תשלום מסים; כל פעולה נעשתה ככל הנראה בנסיבות שונות, ולפיכך במקרה הראשון התקבלה בהשלמה מחוסר ברירה, ואילו במקרה השני נמתחה עליה ביקורת והובע ספק אם לא ניתן היה לפתור את הבעיה בצורה שונה.⁴⁵ הכלל העולה מדברינו הוא שיש בידינו עדות על פעילותם הנלווה של ה'זקנים'

41 הכוונה להקדשות הקהילה.

42 א' נויבאואר, 'קבוצים על עשרת השבטים ובני משה', קבץ על-יד, 4 (תרמ"ה), עמ' 49; וכן: דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 86. לטענה שמדובר באיגרת זו על ה'זקנים' ראה: ב"ז קדר, 'לתולדות היישוב היהודי בארץ-ישראל בימי הביניים', תרביץ, מב (תשל"ג), עמ' 415-416. החרתה החזיקה אחריו רוזן (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 76. דיון בתוכנה של האיגרת ראה: י' פראוור, 'לבקורת אגרות ירושלמיות מן המאה הט"ו והט"ז', ירושלם: מחקרי ארץ ישראל, א (תש"ח), עמ' קמה-קמח. פראוור שיער שהחותמים על האיגרת היו הפרנסים, ובעניינם עוד נדון להלן. אולם מסתבר, כפי שהראה הקר, שהחותמים היו דייני הקהילה, ראה: י' הקר, 'עליית יהודי ספרד לארץ ישראל וזיקתם אליה בין קנ"א לרנ"ב', שלם, א (תשל"ד), עמ' 148, הערה 85. ראה לעיל, ליד הערות 4-8, 15-17.

44 ריינר ביקש להמעיט בחומרת מעשיהם של ה'זקנים' בהציגו את דברי רע"ב בהקשר רחב יותר, כלשונו: 'ספק גם אם עצם מכירת רכוש ההקדש עמד ביסוד העימות בין הזקנים לשכבת החכמים בירושלים. דומה שביסוד הפולמוס עומד מאבק כוחות בתוך הנהגת הקהילה, וכי מאחורי הקבוצה האחת, זו שעובדיה באגרותיו משמש לה שופר, מסתתר נסיון לפסילת הזקנים, לדה-לגיטימציה שלהם כממונים על ההקדשות' (ריינר [לעיל, הערת כוכבית], עמ' 63). אין ספק שזו ראייה נכונה של המציאות החברתית בירושלים בשנות השמונים של המאה ה-15. עם זאת קשה היה להשלים, ולוא באופן חלקי, עם אותם מעשים חמורים שרע"ב חזר ותיארם בניסוחים שונים, מה גם שאחת מפעולות המנע שנעשו בקהילה הירושלמית בתגובה על מעשי ה'זקנים' הייתה הוצאת שתי תקנות מיוחדות שנועדו למנוע עיוותים אפשריים, כדוגמת אלה שעשו ה'זקנים', וראה על כך להלן.

45 ראה: ריינר (שם), עמ' 62-63.

פרשת ה'זקנים' בירושלים בשלהי ימי הביניים

מתחילת שנת רמ"א.⁴⁶ עוד מתברר שבעת ביקורו של ר' משולם מוולטרה בירושלים, בקיץ של שנת רמ"א, עדיין לא בלטו אותם 'זקנים' במעשיהם השליליים, שאלמלא כן ספק גדול אם היה ר' משולם מונה אותם עם נכבדי הקהילה הירושלמית, ולא היה מסתפק בהערה בדבר התנהגותם.

ג. מעמדם של ה'זקנים' בקהילה היהודית

ר' משולם מוולטרה כינה את ה'זקנים': 'שך ר"ל שופט', והבדילם מה'דיינים'. המונח 'זקנים' הוא תרגום מילולי של המונח הערבי שיוח' אליהוד, זקני היהודים, שמוכר במקורות עבריים ומוסלמיים מירושלים מן המאה ה-16.

על פי דברי רע"ב הפעילות העיקרית של ה'זקנים' הייתה בתחום הפיסקלי – הם היו אחראים לגביית המס, הפנים-קהילתי והחיצוני, ולניהול ההקדשות, ובכללם עיזבונות שלא היו להם יורשים, ולשאר נכסי הקהילה. דומה שזה היה התפקיד שמילאו הנושאים בתואר זה עד סוף שנות העשרים או ראשית שנות השלושים של המאה ה-16. ממסמכי בית הדין השרעי בירושלים משנות השלושים של המאה ה-16 ועד לסופה של אותה מאה⁴⁶ עולה בבירור שהמינוי לאותה משרה ציבורית היה נכנס לתוקף רק משאישר אותו הקאדי המקומי.⁴⁷ הדעת נותנת שאת גביית המסים בחכירה השיגו ה'זקנים' מידי השלטונות מכוח היותם בעלי זרוע. נראה שלפני בואו של רע"ב לירושלים לא נותר בעיר איש אשר היה מסוגל ליטול עליו את גביית המס זולתם, וייתכן שלכך רמז רע"ב בדבריו: 'כי אין בכל היהודים אשר במחוזות אלו חכם חרשים ונבון דבר להיות דעתו מעורבת עם הבריות',⁴⁸ ומיד המשיך ותיאר את ה'זקנים': 'כי כלם אנשים מדבריים, שונאים את הבריות, ואין עיניהם ולבם כי אם אל בצעם'.⁴⁹ על המשכה של פונקציה מעמדית זו במאות ה-16 וה-17 ניתן ללמוד ממקורות שונים.

(1) ב'קונטרס חידושי דינים מרבני עיר קדשנו ירושלם', שזמנו לכל המאוחר אמצע שנות העשרים של המאה ה-16,⁵⁰ מצינו בדין 'מת והיו יורשיו במקום רחוק' שאחד מבני הקהילה טען בשבועת שקר שהוא 'יורשו' של המת על מנת 'להציל הנכסים ליורשים',

46 ראה לעיל, ליד הערה 35.

47 א' כהן, יהודים בשלטון האסלאם, ירושלים תשמ"ב, עמ' 43–49, ועוד לפי המפתח (שיח' אליהוד); הנ"ל, א' סימון-פיקאלי וע' סלאמה, יהודים בבית המשפט המוסלמי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 7–26, 40, ועוד לפי המפתח.

48 הרטום ודוד (לעיל, הערה 4), עמ' 65, שורות 514–515.

49 שם, שורות 515–516.

50 זהו ילקוט פסקים של חכמי ירושלים בזמן הנגיד ר' יצחק שולאל, שנפטר בעיר זו בשנת רפ"ה (סוף 1524), ראה: דוד (לעיל, הערה 7), עמ' 381.

שלא יעברו לבית אלמאל, בית אוצר הרשות.⁵¹ ונפסק שם שלכתחילה 'לא הי"ל [היה לו] להשבע להציל ממון חברו', ובקשר לכך הזכיר הפוסק⁵² בהתרסה שלמעשה כך היה נהוג בירושלים: 'שאלו השבועות שעושה זקן הקהל או הדיין להציל כסף גולגלתא וכיוצא שהעביר' היא בידם'.⁵³ מכאן הוכחה ברורה שהטיפול בירושות היה באחריותו של 'זקן הקהל' או 'הדיין'.

(2) אחת מתשובותיו של ר' לוי אבן חביב (הרלב"ח), שנכתבה אחרי שנת רפ"ה (1525),⁵⁴ עוסקת בדין עיזבונות שנמסרו להקדש הקהילה אף על פי שנשארו להם יורשים מחוץ לארץ-ישראל.⁵⁵ הרלב"ח, שהתנגד עקרונית להעביר להקדש הקהל עיזבונות שהיו להם יורשים בחוץ לארץ, נזף ב'אנשי המעמד'⁵⁶ שהיו קשורים לפרשה זו שנים קודם לכתובת התשובה, וכתב בין שאר הדברים: 'שכשקבצתי אז כל אנשי המעמד בפני הדיין שהיה אז, הלא הוא החכם השלם כמה"ר דוד ן' שושן יצ"ו,⁵⁷ והיה בתוכם שיך יצחק⁵⁸ והחכם כה"ר יוסף קולון⁵⁹ וזקנים אחריו שידעו אז בכל זה הענין'. גם ממקור זה עולה אפוא תמונה ברורה למדי על הפונקציה הציבורית שמילאו ה'זקנים' בקשר לעיזבונות ולהקדשות בקהילה.

- 51 כדין נפטר שאין לו יורשים, ראה דברינו לעיל.
- 52 כמה"ר ר' ישראל, נראה שהוא ר' ישראל בן יחיאל אשכנזי, שעלה לירושלים בשנת ר"ף (1520), ראה בספרי (לעיל, הערה 21), עמ' 187-188.
- 53 נספח לספר חיים וחסד לר' חיים מוסאפיא, א, ליוורנו תר"ד, סימן פז.
- 54 זו שנת פטירת ר' יצחק שולאל הנגיד (ראה לעיל, הערה 50), הנזכר פה בברכת המתים.
- 55 שו"ת מהרלב"ח, ויניציאה שכ"ה, סימן כה. הארות שונות הנוגעות לתשובה זו של הרלב"ח ראה: ריינר (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 65-66. שותף לדעתו היה הרדב"ז, בן דורו, באחת מתשובותיו (לעיל, הערה 25), סימן תתקצד.
- 56 כינוי לפורום ההנהגה של הקהילה היהודית בספרד ובמרחבי הפזורה הספרדית לאחר הגירוש, ראה: י' הקר, 'יוצאי ספרד באימפריה העות'מנית במאה הט"ז - קהילה וחברה', ח' ביינארט (עורך), מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 467-468.
- 57 ראה עליו בספרי (לעיל, הערה 21), עמ' 166.
- 58 רוזן סבורה ללא כל יסוד, שיש לזהותו עם ר' יצחק, דיין המסתערבים בירושלים, שנזכר אצל ר' משה באסולה (מהדורת בן-צבי [לעיל, הערה 39], עמ' 63; מהדורת דוד [לעיל, הערה 39], עמ' כב). ראה: רוזן (לעיל, הערה כוכבית), עמ' 82. ספק גדול אם חכם ששימש במשרת הדיינות יכול היה לכהן בתפקיד שיח' אליהוד. בידוע שבאותה עת עסקו דיינים בענייני שיפוט, והנושאים בתואר שיח' עסקו בעניינים פיננסיים ובייצוג הקהילה בפני השלטונות; ראה דברינו להלן. אין זה מן הנמנע שהוא זהה לר' יצחק שולאל, שאמנם לאחר התיישבותו בירושלים שיקע עצמו באוהלה של תורה, ראה: דוד (לעיל, הערה 7), עמ' 379-381. ציינתי שם ש'לא ברור אם בירושלים המשיך ר' יצחק שולאל לעסוק בענייני צבור' (שם, עמ' 379). אם נכונה השערתנו בדבר זהותו של זה, הרי הנגיד לשעבר אכן עסק בירושלים גם בענייני ציבור כשיח' אליהוד.
- 59 הוא ר' יוסף בן פרץ קולון, נכדו של המהרי"ק, מחכמי ירושלים באותה עת, ראה בספרי (לעיל, הערה 21), עמ' 178-179.

מסתבר שזמן קצר לאחר כינונו של הממשל העות'מאני בארץ-ישראל, בשנת 1516, חלו שינויים מרחיקי לכת במבנה השלטוני⁶⁰ ובכלל זה במערכות השלטון העצמי היהודי. בתקופה הממלוכית ניתנו לבעלי תפקידים שונים סמכויות בניהול ענייני הקהילה היהודית בירושלים, וכל קבוצת אישים הייתה ממונה על עניין מענייניה של הקהילה.⁶¹ אך שנים אחדות לאחר כינונו של השלטון העות'מאני שלט בסדרי המנהל הפנים קהילתי עקרון ריכוזיות הסמכות. על כן מצינו בתקופה זו שני בעלי תפקידים מרכזיים בהנהגה היהודית: שיח' אליהוד, שהיה ממונה על ענייני הקהילה, בעיקר בתחום הפיסקלי (גביית מס, ניהול ההקדשות וכו') והארגוני, ואף היה נציגה הרשמי של הקהילה היהודית בפני הרשות המקומית והמרכזית, ובצדו דיין, שהיה מופקד על מכלול מערכת החיים הרוחניים והדתיים בקהילה, ותפקידו המרכזי היה לנהל את המערכת המשפטית הפנים-קהילתית ואת הפסיקה ההלכתית. שניהם היו נבחרים על ידי הקהילה, אך מינוים הרשמי היה נכנס לתוקפו לאחר אישור הקאדי המקומי.⁶²

(3) באחת מתשובותיו של ר' משה דטראני (המבי"ט) בעניינו של דיין ירושלמי, שמסתבר כי יש לזהותו עם ר' דוד אבן אבי זמרא (הרדב"ז),⁶³ מצינו ראייה לכך שאחד מתפקידיו של השיח' היה לייצג את הקהילה היהודית בפני השלטונות. עיקרו של העניין הנדון באותה תשובה היה קשור למעמדו של אותו דיין, שמינויו לא אושר על ידי הקאדי המקומי. הקאדי נזף בו קשות על שפעל ללא סמכות ורשות, וכמובן אסר עליו להמשיך לשמש בתפקידו, ואף ביקש להענישו בהלקאה, ורק תמורת סכום כסף

60 ב' לואיס וא' כהן חקרו נושא זה ביסודיות מהיבטים שונים, ונסתפק בציון מחקרים אחרים:

B. Lewis, *Notes and Documents from the Turkish Archives*, Jerusalem 1952; הנ"ל, 'ארץ-ישראל ביובל הראשון לשלטון העות'מאני על-פי פנקסי הקרקעות העות'מאניים', ארץ-ישראל, ד (תשט"ז), עמ' 170-187; הנ"ל, 'האוכלוסיה והכנסות המסים בארץ-ישראל במאה השש-עשרה על-פי תעודות תורכיות', ירושלים: רבעון לחקר ארץ-ישראל, ד (תשי"ג), עמ' קלג-קלו; הנ"ל, עלי היסטוריה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 47-149; A. Cohen and B. Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, Princeton 1978; A. Cohen, *Economic Life in Ottoman Jerusalem*, Cambridge 1989

61 ראה רשימת המכובדים שהזכיר ר' משולם מוולטרה בספר מסעו (לעיל, הערה 1). על רשימה זו ראה במאמרי האנגלי (לעיל, הערה 2), עמ' 74-78; ריינר (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 23-81.

62 ראה: א' כהן, יהודים בשלטון האסלאם, ירושלים תשמ"ב, עמ' 43-66; מ' רוזן, הקהילה היהודית בירושלים במאה הי"ז, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 139; דוד (לעיל, הערה 21), עמ' 82-87. פרטים שונים ולא מועטים על נושאי משרות אלו החל בשנות השלושים של המאה ועד לסופה שרדו במסמכי בית הדין השרעי בירושלים, ראה על כך: כהן (שם), לפי המפתח; וכן בספרו האחר (לעיל, הערה 47), לפי המפתח.

63 על כן ניתן לקבוע את זמנה בין שנת שי"ג לש"ך (1553-1560), ראה בספרי (לעיל, הערה 21), עמ' 163-164.

נכבד בטלה הגזרה.⁶⁴ בין שאר הטענות הקשות נטען כלפי אותו דיין שלא נהג ב'שר' (המושל המקומי) בכבוד הראוי לו, משום שלא בא לבקרו בעת חוליו, כפי שעשו ראשי הכנסייה הנוצרית: 'ואמר לו השר... זה שנה וחצי שאני במדינה הזאת נחליתי ובאו לבקרני כל הגדולים של העכו"ם והפאפס'⁶⁵ של הערלים וכל גדוליה' [ם] ואתה לא חששת ממך לבא, כאילו אינך חושש ממני, ואמר לו החכם אנו היהודים יש לנו שיך אשר עליו מוטל לעשות זאת, וכן הוא המנהג קודם לכן עם כל השרים'. מכאן עדות ברורה לתפקידו של השיח' כמייצג הקהילה היהודית בפני השליטים.

(4) 'שיח' אליהוד' הוא כינוי לנכבד הקהילה ולמיופה כוחה של הקהילה הירושלמית בפני הרשות גם בספר 'חרבות ירושלים', המתאר את מצוקותיה של הקהילה היהודית בעיר זו תחת עולו של המושל המקומי מחמד אבן פרוח', ששלט מהרבע השני של שנת שפ"ה עד תחילת שפ"ז (סוף 1624–סוף 1626): 'בימים ההם אמר המשנה אל ר' גדליה⁶⁶ השיך אל יהוד להביא אליו את החכם השלם כמה"ר שמואל בן סיד...'⁶⁷ ולא אבה למסור את החכם הנז' ביד הרשע וידבר אל הפרנסים'.⁶⁸

(5) יורשו של אותו שיח' אליהוד ברבע השני של המאה ה-17 נזכר אף הוא בספר 'חרבות ירושלים': 'ויהי מקץ ירח ימים ויאמר אל שמעון בן כ"ר שאול כהן השיך אליהוד שנתמנה אחרי ר' גדליה, דבר נא אל היהודים ויתנו לי במתנה אלף גרוש, ויבא ויגד אל הפרנסים את דברי עוטמאן'.⁶⁹

מן המובאות מספר 'חרבות ירושלים', בעיקר מן השנייה, נוצר הרושם שבאותה עת, ואפשר שכבר קודם לכן, חל פיתוח של ממש במעמד של נושאי התואר שיח' אליהוד.

64 שו"ת המבי"ט, ג, לבוב תרכ"א, סימן רכא. על תשובה זו ועניינה ראה: רוזן (לעיל, הערה 62), עמ' 125, 143; י' הקר, 'גבולותיה של האוטונומיה היהודית: השיפוט העצמי היהודי באימפריה העות'מאנית במאות ה-16–ה-18', תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה: קובץ מאמרים שי לשמואל אטינגר, ירושלים תשמ"ח, עמ' 371–373; ובספרי (שם), עמ' 85–86.

65 ראשי הכנסייה הנוצרית.

66 הוא ר' גדליה קורדובירו, בנו של המקובל הנודע ר' משה קורדובירו, ראה עליו בספרי (לעיל, הערה 21), עמ' 162–163.

67 מחכמי מצרים וירושלים בשליש הראשון של המאה ה-17. ידיעות שונות על אודותיו שרדו במקורות שונים בני הזמן. דיונים מסכמים על אודותיו ראה: א' שוחטמן, מבוא לשאלות ותשובות רבינו מאיר גאויזון, א, ירושלים תשמ"ה, עמ' 90; א' דוד, 'תעודות מהגניזה על בני קאשטרו במצרים במאות הט"ז–י"ז', פעמים, 54 (תשנ"ג), עמ' 127–130.

68 חרבות ירושלים, מהדורת מ' רוזן, תל-אביב תשמ"א, עמ' 94–96. על תקופת שלטונו של אבן פרוח' ראה שם, מבוא, עמ' 26–67. דומה שהתואר פרנס בקהילה הירושלמית באותה עת, ואף קודם לכן, אינו מצביע על תפקיד או על מעמד מוגדר וחד-משמעי, אלא זהו תואר כולל לבעלי שררה בקהילה. הללו זכו לכינויים נוספים: 'נאמנים', 'ממונים', 'אלופים', 'פקידים' ו'מנהיגים', ראה: רוזן (לעיל, הערה 62), עמ' 119–139; ריינר (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 40–41.

69 חרבות ירושלים (שם), עמ' 101.

מסתבר שהם המשיכו לייצג את הקהילה בפני הרשות המקומית או המרכזית, אך נשללה מהם האפשרות לעסוק בניהול הפיננסי, ותחום זה הועבר לאחריותם של הפרנסים. התואר שיח' אליהוד אינו מופיע כלל במקורות העבריים החל במחצית השנייה של המאה ה-17,⁷⁰ ואפשר שיש בכך כדי להצביע על חדלוננו המוחלט של תואר זה.

ד. מסמכי הגניזה הקהירית כמקור לתולדות ה'זקנים'
הדיה של פרשת ה'זקנים' נותרו ככל הנראה גם בשלושה מסמכים מגניזת קהיר, שנתגלו ופורסמו זה לא מכבר. אותם מסמכים, שזמנם כמסתבר ברבע האחרון של המאה ה-15, לא נשתמרו אמנם בשלמות, אך יש בהם כדי להצביע בעליל על השבר החברתי הקשה שפקד את קהילת ירושלים באותה עת.

(1) מסמך אחד הוא שטר מודעא שהוצא בירושלים בשנת רמ"ג (1483), ושעניינו איננו מחוור.⁷¹ השטר קטוע לאורכו מצדו הימני, וייתכן שבשברי המשפטים ששרדו בו נרמזת התנהגותם המרושעת של ה'זקנים', המכונים: 'הברורים' (הפרנסים). נזכרים בשטר זה שניים ממוסרי המודעה: 'שלום' ו'יצחק', המצהירים ש'מה שעשו הברורים וזולתם אינו ברצוננו [...]תמנו ולא נחתום ואנו נקיים בזה מי' ומישר[אל]', כלומר הם אולצו על ידי ה'ברורים' לחתום על מסמך כלשהו, אולי על תקנה, בניגוד לרצונם. הם חתמו לטענתם 'כדי שלא ידבר בנו', ויש בכך רמז לחשש מהלשנה, אשמה שיוחסה ל'זקנים' במקומות נוספים, כפי שראינו לעיל. על כן הצהירו מוסרי המודעה: 'אין לנו עשק עמהם'. לדעת המהדיר 'תעודה זו מתייחסת אפוא במישרין למאורע שהביא לבריחתם או לגירושם של החכמים מירושלים', שהרי אחד מאותם החכמים הנמלטים מהעיר היה ר' 'שלום' (כפי שראינו לעיל), שנזכר גם בשטר זה.⁷²

(2) מסמך אחר הוא טיוטת איגרת מקוטעת שכתבו בעלי שררה שהיו קרובים ל'מלך', היינו לסלטאן.⁷³ הכותבים היו ככל הנראה חברי בית דינו של הנגיד,⁷⁴ ובוודאי כתבו

70 ראה: רוזן (לעיל, הערה 62), עמ' 139–142.

71 השטר מצוי באוסף הגניזה בקיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 99,66. פורסם על ידי ריינר (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 69–70, 77–78. אחד העדים החותמים היה ר' 'יום טוב בכמה' ר' יוסף נ' עמנואל', סופר הקהילה הירושלמית ברבע האחרון של המאה ה-15, שחתם על מסמכים נוספים בירושלים, ראה: ריינר (שם), עמ' 69.

72 יש להדגיש שחכמי ירושלים נמלטו בגינם של ה'זקנים' בשנת רמ"א או רמ"ב, אך אין בכך כדי לסתור את הנחת המהדיר; ייתכן שהתגובה על מאורע זה באה לביטוי בשטר שנה ויותר מכך לאחר שהתרחש המאורע.

73 האיגרת, שנקטמה בראשה, שרדה ושמורה בניו-יורק באוסף בית המדרש לרבנים ENA 2735,10, פורסמה ונדונה ביסודיות על ידי ריינר (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 70–75, 78–79, ובשנית על ידי דוד, שאלו שלום ירושלים, עמ' 131–134.

74 ריינר ציין שם (עמ' 70) שהאיגרת הוצאה מחצר הנגיד. מתוכנה של האיגרת ומן השימוש בלשון

את האיגרת בהשראתו. הנמענים הם 'הזקנים אשר בארץ' היושבים בירושלים ובעלי בריתם. מתוכנה המעורפל של האיגרת המקוטעת מאוד מצטיירת תמונה של סכסוך שהתגלע בין הנגיד שבמצרים לבין ה'זקנים' בירושלים בגלל התנהגותם. פרטי המעשים אינם ברורים דים. על כל פנים הדברים היו קשורים לפעילותם של 'המוסרים והמלשינים' בקהילה הירושלמית, ואלה ניסו לערב בסכסוך זה גם את הסלטאן הממלוכי שבקהיר. הכותבים מתריעים על מעשי עוולה שעשו 'המוסרים והמלשינים' ואנשי רשע ליהודים בירושלים בקשר ל'עניני חירשות וזולתם', ובפנייתם ל'זקנים' הם מאשימים אותם בהסכמה שבשתיקה למעשי אותם 'אנשי רשע' ואף מאיימים עליהם בחרם אם לא יתנו סיוע והגנה ל'צועקים': 'וגם אליכם אחינו הזקנים והמערבים אשר אתם יושבים אשר אתם חשובים להיות למחסה ולמסתור לצועקים אליכם להצילם מידי עושקים, הסכמנו לגזור חרם על כל מי שימנע מעמוד עם אחיכם להצילם מיד העומדים עליהם'. יש לשער אפוא שרע"ב, שהכיר מקרוב את אותה מציאות קשה ששררה בירושלים, לא מצא כל טעם להבחין בין ה'זקנים', שחברי בית דינו של הנגיד האשימו אותם במחדלים, לבין אותם 'אנשי רשע' שהואשמו במעשים נלוזים. הוא כרך את כולם בחדא מחתא וראה אותם נושאים באחריות במידה שווה.

מהדיר האיגרת ניסה להצביע על זיקה שבתוכן בינה לבין שטר המודעא, שהוצא בירושלים בשנת רמ"ג. לדעתו שני המסמכים הללו קשורים להימלטותם של החכמים הירושלמים שעמם נמנה ר' נתן שולאל.⁷⁵

(3) מסמך נוסף מן הגניזה הנוגע ככל הנראה לפרשת ה'זקנים' הוא איגרת ששלח במחצית השנייה של המאה ה-15 אלמוני שזה מקרוב התיישב בירושלים לפלוני שישב במצרים, ולפי רמזים שונים העולים מדברי הכותב לא יהא זה בלתי סביר להניח שהנמען הוא הנגיד ר' נתן שולאל.⁷⁶ בין היתר ראה הכותב חובה לעצמו לספר על שראה ב'עיר האמת', היינו ירושלים, שנקלעה למצב חברתי וכלכלי עגום ביותר; מצב קשה זה יסודו ככל הנראה באנשי ההנהגה הקהילתית, שהוא מכנה: 'הבזים'⁷⁷ רבות בקהל

מדברים אין ספק שנכתבה בבית דינו של הנגיד. בין היתר נכתב שם: 'הסכמנו לגזור חרם' – זהו ניסוח בלעדי לחברי בית דין.

75 ריינר (שם), עמ' 70, 74–75. הטענה בדבר זיקה שבתוכן בין שני המסמכים עוד טעונה עיון רב, שהרי לא מצינו בשרידיה של האיגרת שום רמז לאותו מאורע שהתרחש בירושלים, ואף לא למסמך הראשון. קשה גם לקבל את השערתו של ריינר שכותב האיגרת הוא ר' נתן שולאל (שם, עמ' 74), שנתמנה לנגידות רק בשנת רמ"ד (1484), ראה: דוד (לעיל, הערה 21), עמ' 375–376. על כן נראה לי שהתאריך של אותה איגרת נותר עלום, וכן זהותו של הנגיד שבהשראתו נכתבה איגרת זו.

76 מצויה באוסף הגניזה בלונדון, בספרייה הבריטית Or.5561b,7, ופורסמה על ידי דוד, קורות הקהילה (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 167–172 (=שאלו שלום ירושלים, עמ' 135–138).

77 מלשון בזזים.

הזה'. הכותב רומז על התנהגות נלוזה של הממונים, ותולה את האשמה במערכת השיפוט, שאין דינה ומשפטה כהלכה: 'אף כי בוז הארץ היא הארץ הקדושה ארץ טובה הנאמ'ר] בה צדק ילין בה ועתה אין בה צדק לא דין ולא דיין ואין קורא בצדק ואין נשפט באמונה ודיני ישראל למרמס'. לא זו בלבד, יש מאנשי ההנהגה המעלילים על אחיהם עלילות שקר: 'ועוד ראיתי כי יש במקום הזה אנשים משתבחים בלשון הרע ודורכים את לשונם קשתם שקר לא יבושו כי ידברו בשער'. הכותב פונה על כן אל הנמען ומבקשו להתערב בעניין, כלשונו: 'והבזים רבות בקהל הזה צריכין רפואות ותקנות בהקבץ גדולי הרבנים עם רובם לב כמוך וכבר היו עינינו תלויות לביאתך, אולי יהיה לך עזר אלהי להעמיד דיני ישראל ולהעביר רעה מבשר עמך בית ישראל וכעס מלבם'.

דומה כי לא נחטא לאמת אם נראה במשפטים אלה זעקה על המצב האנרכי שהתהווה בקהילה הירושלמית בעטייה של פרשת ה'זקנים', שעיוותו כל דין ומשפט. אין זה מן הנמנע, שאיגרת זו מתייחסת למציאות הנרמזת באיגרת חברי בית דינו של הנגיד שבמצרים ל'זקנים' בירושלים; חברי בית הדין הודיעו שם בין היתר שתיקנו עבור הקהילה הירושלמית קובץ תקנות: 'שכל אלו הדברים אשר <ציוינו> אתכם ושסדרנו לכם לפני שלוחיכם... והתקנה שתיקננוה <ביניכם> בעניני המסים וההקדישות והנדירים והנדבות ושאר כל הדברים'. ייתכן אפוא שבמסמך השני, הכולל פנייה תקיפה ל'זקנים' שבירושלים לקיים דין ומשפט, יש משום תגובה עניינית על קובלנות שהעלה הכותב במסמך השלישי.

ה. התגובות למעללי ה'זקנים'

תגובה עניינית על מעשיהם של ה'זקנים' יש לפחות בשתי תקנות שנועדו למנוע עיוותים כדוגמת אלו שעשו ה'זקנים'.

תקנה אחת, שעניינה שוויון הבעלות על תשמישי הקדושה בבית הכנסת בירושלים, הוצאה מבית דינו של הנגיד במצרים יצחק שולאל בשנת רע"ד (1514). הנגיד היה כאמור ממונה בתוקף תפקידו הציבורי גם על הקהילה הירושלמית. תקנה זו נשתמרה באחת מתשובותיו של הרדב"ז, שהוא עצמו נמנה עם חברי בית דינו של הנגיד, וכך כתב:

לפי שנמצאת הסכמה קדומה מזמן הנגיד כמה"ר [כבוד מורנו הרב רבי] יצחק שלאל ז"ע, וזה נוסחה: הסכמנו כדי לקדש שמו של הקב"ה ית' [ברך] שמו ויתעלה זכרו לעד ולכבוד תורתו הקדושה, ולתפארת בית הקדש בית הכנסת שבעיר הקדושה הזאת, ולזכות כל ישראל הנפוצים בגולה הקרובים והרחוקים אשר יש להם חלק ונחלה בירושלים ת"ל [תודה לאל] ית', שמהיום הזה כ"ו

לחדש אלול שנה הרע"ד ליצירה והלאה לא ישתמשו בב"ה [בבית הכנסת] הנזכר בשום דבר של קדש הן ס"ת [ספר תורה] הן עטרות ורמונים ומפות ופרוכת ומנורות, הן כל שאר כלים שראוי להשתמש בהם בב"ה הנז' [כר]. אם לא שיהיו הקדש גמור מקדש ומוחלט לרבים, שיד כל ישראל שוה בהם ולא יהיה לבעלים המקדישים הכלי ההוא שום אחיזה וחזקה בו יותר ממה שיהיה לכל אחד ואחד מבני ישראל, כי מאחר שהקב"ה רצה לזכות בו את כל ישראל שלא תהיה ירושלם נחלקת לשבטים, אלא יד כל ישראל שוין בה, וכן ברחמיו וחסדיו הגדולים לא עזבונו בגלותנו, וגדל ונשא כבוד הבית הזה ככל הצריך לו והותר מכלי בית ה' ית' ותפארת בית קדשו, ויד כל ישראל כלם בכל מקום שהם שוים בו, אין ראוי שישתמשו בשום כלי שלא יהיה הקדש החלטי כנז', והנה נוסף על שהקב"ה ית' ויתעלה מתגדל ומתקדש שמו בזה. הנה גם היחיד המקדיש את הכלי לבית השם יהיה לו זכות גדול להיותו זוכה ומזכה את הרבים, וזכות הרבים תלוי בו וכו', וחתימי עלה כל גדולי הקהל יצ"ו וגם חכמיה הנגיד ז"ל עם בית דינו של מצרים... אני הייתי מבני ישיבתו של הנגיד ז"ל.⁷⁸

תקנה זו נזכרת בין תקנות אחרות שהיו כתובות על לוח בבית הכנסת בירושלים, וזכרה הובא בדברי ר' משה באסולה בספר מסעותיו משנת רפ"ב (1522): 'שלא יקדיש אדם דבר שישתמש בו בבית הכנסת אם לא יחליטנו שלא יהיה יד בעליו בו, אלא כמו האחרים'.⁷⁹ נראה שהתקנה נועדה למנוע הישנות המקרה של מכירה או העברה של כלי קודש מבית הכנסת, כפי שעשו ה'זקנים'. על כן הוחלט לאסור את השימוש בכל כלי שהובא לבית הכנסת, אלא אם כן הוקדש לבית הכנסת, ובכך לא לאפשר לאדם מישראל בעלות כלשהי על אותם כלים: 'שום אחיזה וחזקה בו יותר ממה שיהיה לכל אחד ואחד מבני ישראל'.⁸⁰ דומה שלכך רמז הרדב"ז במקום אחר: 'בב"ה של ירושלים, שאין ליחיד שום חזקה במקום מן המקומות משום מעשה שהיה'.⁸¹ אף על פי שהרדב"ז סתם ולא פירש את דבריו, קרוב לוודאי ש'מעשה שהיה' אינו אלא רמז למעשה מכירת כלי הקודש מבית הכנסת על ידי ה'זקנים'.

עם זאת לתקנה זו, בדומה לאחרות, היו תוצאות מעשיות רחבות מאלה שלשמן תיקנוה – היא שינתה באופן יסודי מוסכמות מקובלות בחיי הרוח של הקהילה היהודית

78 שו"ת הרדב"ז (לעיל, הערה 25), סימן תרמד. על משמעותה של התקנה בקשר לפרשת ה'זקנים' עמד כבר י"א אורנשטיין, 'תקנה קדומה לישובה של ירושלים', לוח ירושלים, ח (תש"ח), עמ' קצב-קצו.

79 באסולה, מהדורת בן-צבי (לעיל, הערה 39), עמ' 83; מהדורת דוד (לעיל, הערה 39), עמ' ל.

80 שו"ת הרדב"ז (לעיל, הערה 78).

81 שם, סימן אלף פה. אורנשטיין לא התייחס לתשובה זו.

בירושלים. על מנת לעודד ולהמריץ התיישבות נרחבת של יהודים בירושלים, היה צורך דחוף ליצור מצב של שוויון הזדמנויות מוחלט כאמצעי בדוק למניעת היווצרות מעמדות שונים בקהילה היהודית, כלשון התקנה: 'מאחר שהקב"ה רצה לזכות בו את כל ישראל שלא תהיה ירושלם נחלקת לשבטים, אלא יד כל ישראל שוין בה'. משום כך הוטל איסור לא רק על בעלות על חפצי קודש, אלא על כל דבר שיש בו משום קביעות בבית הכנסת. כך אנו למדים מפסק אחר של הרדב"ז בעניין חזקה של מקום מסוים בבית הכנסת:

על המקומות של בית הכנסת בזקן שהיה יושב בראש או לפני ההיכל [ארון הקודש] ומת, אם בנו יושב במקומו, אעפ"י שאינו ראוי, ונמצא יושב בין הזקנים או למעלה. תשובה... אבל דע שאין הדברים אמורים אלא בבתי כנסיות שיש להם מקומות קבועים קנויים במעות מן הצבור, אבל במקום שאין המקומות קנויים, כגון ירושלם, מושיבין זקן במקומו, והוא יושב במקום הראוי לו, אפילו החזיק אביו לישיב במקום ההוא שלש שנים, אין זו חזקה, אפילו בא בטענה שהקהל מכרו זה המקום לאביו, אין זו חזקה, כיון שבית הכנסת הוא של רבים.⁸²

אולי מטעם זה נקבע שבירושלים אין משרת הדיינות קבועה, והיא עוברת מחכם לחכם מדי שנה, כדברי הרדב"ז: 'וחכמי ירושלם היו כאלו קבלום עליהם שהרי כל אחד דן שנה אחת וחוזרים חלילה'.⁸³ מנהג ירושלמי זה נזכר גם אצל ר' משה באסולה: 'כל חכם דיין בירושלם שנה אחת'.⁸⁴

אפשר שתקנה נוספת הנוגעת לקהילת ירושלם מאותה עת נזכרת באחת מתשובותיו של ר' משה אבן חביב, חכם ירושלמי בן המאה ה־17: 'מנעורי שמעתי מפי מגידי אמת כי יש הסכמות קדומות⁸⁵ מהרבנים אשר בארץ המה ז"ל, כי אין להוציא שום ספר מירושלם תוב"ב אפי' לא"י'.⁸⁶ זכר לתקנה זו מצינו גם בדברי ר' משה חגיז, חותנו של ר' משה אבן חביב, וזו לשונו: 'הסכמה הקדומה שבעה"ק [שבעיר הקודש] ירושלם תו' [תיבנה ותיכונן] הוא על כלל ופרט מהספרים הנכנסים שם, שלא יצאו חוצה לה, כיון

82 שם, סימן תרכח.

83 שם.

84 באסולה, מהדורת בן־צבי (לעיל, הערה 39), עמ' 63; מהדורת דוד (לעיל, הערה 39), עמ' כב. לעניין זה ראה בספרי (לעיל, הערה 21), עמ' 86–87.

85 המושג 'קדומות' אינו מתפרש בהכרח כמשך זמן שעבר בטווח של מאות שנים; לעתים מדובר על טווח של עשרות שנים בלבד.

86 שו"ת קול גדול, ירושלם תרס"ז, סימן כו. על תקנה זו ראה: מ' בניהו, 'התקנה שלא להוציא ספרים מירושלים והשתלשלותה', מנחה ליהודה: מוגש להרב י"ל זלוטניק, ירושלם תש"י, עמ' 226–234.

שבאו ע"מ [על מנת] להשתקע ולישוב ותיקון לומדי התורה.⁸⁷ אין זה מן הנמנע שאלו השניים רמזו בדבריהם למעשיהם של ה'זקנים', שמכרו לא רק את אביזרי הקדושה שבבית הכנסת שבירושלים, אלא גם ספרי תורה וספרי קודש אחרים, כלשונו של רע"ב: 'הכל לקחו ומכרו כל הספרים אשר היו בהקדש הכנסת אשר בירושלם, כי לא היה מספר לספרים אשר הקדישו כל הבאים שם מן האשכנזים מספרי תלמוד ופוסקים, הכל מכרו הזקנים ההם'.⁸⁸ אין ספק שחסרונם של ספרים, בעקבות מעשי ה'זקנים', ניכר היטב באותה עת בירושלים. על כן מסתבר שבאותה עת תוקנה גם התקנה האוסרת על הוצאת ספרים מירושלים.

סיכום

בעקבות תמורות חברתיות ופוליטיות מבית ומחוץ השתנה מבנה ההנהגה היהודית בירושלים. למעמד מיוחד בהנהגת הקהילה היהודית הגיעו יהודים שנשאו בתואר שיח', שיח' אליהוד או 'זקן'. היו אלה למעשה תארים אדמיניסטרטיביים למי שהיו ממונים על ייצוג הקהילה בפני הרשות המקומית, ונשאו באחריות לניהול מכלול ענייני הממון והרכוש בקהילה, ובכללם הקדשות ועיזבונות, מיסוי פנים-קהילתי וחוק-קהילתי ותשלום היטלים כספיים מיוחדים. משלוש איגרותיו של רע"ב וממקורות אחרים בני זמנו, ובכללם מסמכי גניזת קהיר, עולה דמותם של ה'זקנים' בשנות השמונים ובראשית שנות התשעים של המאה ה-15 כאנשי שררה ששאבו את עיקר כוחם מקשריהם עם האדמיניסטרציה הממלוכית. הם נהגו בבני עמם בעריצות יתרה ולא בחלו בשום אמצעי פסול, ובכלל זה הלשנה והסגרה לשליט המקומי, כדי לחמוס ולרושש את יחידי הקהל, אלו שלא יכלו לעמוד בהיטלים הכספיים, והם הרוב המכריע. ה'זקנים' גם לא היססו לפגוע בהקדשות הקהילה ובכלי הקודש בבית הכנסת לשם מימוש התשלומים לרשות. התנהגות ה'זקנים' וכן אסון רעב הביאו לבריחת רבים מיהודי העיר. מסתבר שכבר בשלבי פעילותה המוקדמת מצאה קבוצת ה'זקנים' בעימות חריף בעיקר עם חכמי הקהילה, שראו בהם גורם עוין, ואולי אף סברו כי הם מתחרים בהם בניהול ענייני הקהילה. קבוצת חכמים שלא יכלו להמשיך להתגורר בעיר נמלטו בסוף שנת רמ"א (1481) או במהלך השנה שאחריה למקומות אחרים בארץ-ישראל או מחוצה לה, ועמם נמנה ר' נתן שולאל; הוא נמלט למצרים ומאוחר יותר (בשנת 1484) נתמנה שם לנגידות, ובתפקידו כנגיד (רמ"ד-רס"ב, 1484-1502) ראה צורך להתערב גם בפרשה זו. גם רע"ב, שעלה לירושלים בשנת רמ"ח (1488), התעמת עם ה'זקנים'. נראה

87 הערות לשו"ת אביו, ר' יעקב הגיז, הלכות קטנות, ויניציאה תס"ד, סימן קפז, וראה: בניהו (שם), עמ' 227.

88 הרטום ודוד (לעיל, הערה 4), עמ' 58, 395-398.

פרשת ה'זקנים' בירושלים בשלהי ימי־הביניים

שבתחילה הייתה ידו על העליונה, על כל פנים זמן קצר לאחר הגיעו לירושלים בוצעה רפורמה חיובית בתחום המיסוי, וקרוב לוודאי שהיה לו חלק בכך. אך כעבור שנתיים ויותר עקר רע"ב מירושלים לחברון, וככל הנראה היה זה בעקבות המשך המאבק בינו לבין ה'זקנים' על ניהול ענייני הקהילה, והפעם הייתה ידו על התחתונה. הוא עצמו רמז לכך שהשינוי במקום מגוריו נבע מכך שחברון 'היהודים בה מעט וטובים, ואינם כאנשי ירושלם לרוע'. כעבור שנים לא רבות חזר רע"ב לירושלים והיה לדמות המרכזית בקהילה, שהחלה אז בתהליך מואץ של שיקום. מעמד ה'זקנים' היה מוכר בקהילה הירושלמית גם מאוחר יותר, בתקופה העות'מאנית, לפחות עד תחילת הרבע השני של המאה ה־17, והנושאים בתואר זה המשיכו למלא בצורה זו אחרת אותן פונקציות. מסתבר שתגובת הנגיד ר' יצחק שולאל ובית דינו על מעשיהם של ה'זקנים' מצאה ביטוי בהתקנת תקנה אחת לפחות שנועדה למנוע כל פגיעה בנכסיה ובאוצרותיה של הקהילה בירושלים.

הקהילה היהודית באיטליה בתקופת הרנסנס

מקורות ההשראה לארגון הקהילתי

היהודים שהתיישבו בערי איטליה נטו כמובן להתארגן בקבוצה. אל הארגון הקהילתי הגיעו דרך תהליך של התפתחות אורגנית ובאמצעות מנגנונים שהתחילו לפעול כאשר מספר התושבים נראה גדול דיו כדי להצדיק הקמת מוסדות משותפים ומובנים. חוץ מרומא ומערי סיציליה, שבהן התמידו בקיומן המסגרות של מורשת העבר, בכל המקומות האחרים התרחש התהליך בעיקר בתקופה השנייה של פרק הזמן שאנו דנים בו. במשך התקופה הראשונה הצדיק ברוב הערים מספר המשפחות היהודיות תושבות המקום לכל היותר ארגון 'עוברי', התארגנות ראשונית של ראשי משפחות שהתאגדו כדי להתמודד עם הצרכים המידיים ביותר. עלינו לזכור שהמסמכים הרשמיים מתקופה זו, ובמיוחד הקונדוטה, לא הזכירו את היהודים אלא כיחידים. אם כן עדות רשמית למעבר משלב אחד לאחר מצויה ללא ספק במעבר לאזכור קבוצתי (Universitas Hebraeorum או Nazione de gli Hebrei), המצוי יותר ויותר בתעודות מן העשור השני של המאה ה־16 ואילך. הייתה זו התפתחות לא פשוטה, שאחד הגורמים העיקריים למורכבותה היה טיבו ההטרונמי של הציבור היהודי שישב באיטליה באותה תקופה.

מנקודת מבט כללית לא נשתנתה הקהילה היהודית באיטליה של ימי הרנסנס מכל קהילה אחרת של אותם ימים. אפשר לראות בקהילה כזו התאגדות בעלת אופי חברתי־דת־לאומי, ובתור שכזו הייתה היא מעין עיר יהודית בתוככי העיר הנוצרית, לאו דווקא על שום שהשיגה סוג כלשהו של אוטונומיה והתנהלה על פיו, אלא על שום ששאפה דרך קבע לכך, חרף אי האפשרות המעשית להגשים שאיפה זו. חסרה להן לקהילות היהודיות האוטונומיה הפוליטית, שהיא בלבד יכולה לערוב לעצמאותם של המוסדות. בעיקר חסר להן כוח האכיפה, שהוא הכרחי למי שמבקש לכפות על כל חברי הקהילה את החלטות מנהיגיה. לפיכך נמצאו הקהילות תלויות לחלוטין במי שהכוח הפוליטי היה בידם, ואלה לא נטו, מטעמים שנראה בהמשך, להעניק להן אוטונומיה מוסדית. ואף על פי כן ולמרות כל המגבלות האלה הלכו קהילות יהודיות והתארגנו כמעט בכל מקום.

שניים היו המקורות העיקריים שמהם שאבו הקהילות את המרכיבים הדרושים להגדרתן העצמית במישור הארגוני: בראש ובראשונה – תודעת השייכות לעם היהודי, ומכאן

ראובן בונפיל

עקרון הכפיפות להלכה היהודית, ובכלל זה הכפיפות לנורמות המבטאות באורח נאות את ריבונותה של הקבוצה במה שנוגע להסדרת חייה על הצד הטוב ביותר. שנית – ההשראה שעלתה מדגם הערים האיטלקיות, כל עוד לא נראתה כמאיימת על תפיסת הזהות היהודית במלוא מורכבותה. השראה כזו נתמכה בלא ספק בידי תדמיתם האידאלית של המוסדות הפוליטיים שבערים האיטלקיות, תדמית שנוסחה לעתים במונחים מיתיים ממש. נזכיר למשל את המיתוס של ונציה או את זה של פירנצה, שלא היססה בשעתה לבצע בהשראת ונציה רפורמות אחדות במסגרותיה הארגוניות. אין להתפלא אפוא שגם היהודים הוקסמו מדגמים אלה, שהיו מוקפים בהילה מיתית, ועדויות רבות מעידות על כך. ר' אליהו קפשאלי הסביר למשל מדוע נמשכו המהגרים האשכנזים לאזור הרפובליקה של ונציה: 'נודע להם את כל תוקף מלכות ויניזיא הרמתה ומשפטיהם, ויושר דיניהם, ויתר מעלותיהם, ויראו מנוחתם כי טוב ואת ארצם כי נעמה, ויתיעצו בני ישראל בימים ההמה, וילכו ויגורו תחת ממשלתם בארץ איטאליאה, ויהיו נדונים בדיני ויניציאה המסולאים, על פי שופטיהם וזקניהם המופלאים. ויאמרו כי עתה הרחיב ה'.'¹ ניסוח מיוחד זה כולל למעשה את כל מרכיבי היסוד של 'מיתוס ונציה' מנקודת מבט יהודית. באותה תקופה ראה דון יצחק אברבנאל בוונציה את דגם הממשל האידאלי,² והיה בכך משום נטישה גמורה של העדיפות המסורתית שהעדיפו היהודים את התפיסה המונרכית. יוחנן אלמאנו לעומת זאת הליל את דגם העיר פירנצה, שהייתה בשליטת בני מדיצ'י.³ ואולם משמעות ההצהרות האלה לא הייתה היצמדות מוחלטת וללא כל תנאי אל דגמים חיצוניים אלה, שאם לא כן, הייתה עולה סתירה של ממש לעיקרון האמור לעיל של כפיפות מוחלטת להלכה היהודית. לפי זה מתברר כי תהליך גיבושה של התודעה היהודית במישור הקהילתי לא היה פשוט כלל ועיקר, בניגוד למה שניתן היה להסיק לכאורה מן הניסוחים הסכמטיים המקובלים ומן הדמיון הפורמלי שבין המסגרות היהודיות לבין מסגרת הערים הנוצריות.

מנקודת מבט כללית נראה שגיבושה של התודעה היהודית במישור הקהילה, כמו בכל המישורים האחרים, עלה בדרך מורכבת ביותר, בחינת ימין מקרבת את ה'אחר' ושמאל דוחה אותו. אף את ה'אחר' לא ניתן היה להגדיר בצורה חד-משמעית. במקרה שלנו ה'אחר' היה כמובן הרוב הנוצרי של העיר, אך גם הקבוצות והיהודים הבודדים שלא נטלו חלק בקהילה אף שהם התגוררו באותה עיר או במקום אחר. אם כן ההתבוננות ב'אחר' הביאה אתה גם התבוננות נוספת בתרבות הפוליטית של הנוצרים, המקומית

1 אליהו קפשאלי, סדר אליהו זוטא, ב, מהדורת א' שמואלביץ, ש' סימנסון ומ' בניהו, ירושלים תשל"ז, עמ' 244.

2 יצחק אברבנאל, פירוש לשמואל א ת, ד ולדברים יז, ד.

3 יוחנן אלמאנו, חשק שלמה וחי עולמים.

והכללית כאחד, ובכלל זה התבוננות בזיקה שבין הפוליטיקה לבין הדת, או מוטב לומר: בין הפעלת השלטון המקומי הלכה למעשה לבין תודעת הכפיפות למערכת הדתית. אבל התבוננות זו חייבה גם התבוננות בתרבותן הפוליטית של קבוצות אחרות של יהודים, ובמיוחד יהודים שמוצאם מארצות אחרות, אשר הביאו עמם מכלול של מנהגים, מסורות ותפיסות שונות של הפעלת הסמכות הציבורית.

דוגמה ראשונה: פירנצה במאה ה־15

כדוגמה חשובה לשילובם של מרכיבים שונים בשלב הראשון של גיבוש קהילה תשמש לנו העדות העולה מן העיר שיוחנן אלמאנו שיבחה על שלמות מוסדותיה, הלוא היא פירנצה. יהודי פירנצה ביטאו את עקרון כפיפותם להלכה היהודית על ידי החלטתם הריבונית לפנות אל חכם שנראה להם מוסמך ביותר לפרש אותה ולקבל את הכרעותיו, בין אם הוא השתייך לציבור היהודי של פירנצה ובין אם לאו: כך קרה למשל כשפנו לר' יוסף קולון כדי שיסדר גט בפירנצה על שום היוקרה העצומה שקולון נהנה ממנה כמורה הוראה. אין זאת אומרת שיהודי פירנצה לא היו מסוגלים לנהל בעצמם את ענייני הדת שלהם, או שכפיפותם להלכה הביאה אותם להיכנע לכל סמכות שיכולה הייתה להורות להם הלכות למעשה. לא פחות הכרחי מן הכפיפות העקרונית להלכה היה עניין הפעלתה הריבונית של הזכות לבחור את בעל הסמכות הרצוי. בחירתם של יהודי פירנצה, שהיו ביניהם גם רבנים מוסמכים, הייתה גם במקרה זה של פנייה אל ר' יוסף קולון ביטוי של הרצון הסוברני של הקבוצה לבחור בחופשיות את בעל הסמכות הרצוי לה. כל ניסיון להפעיל סמכות בשם עקרון הכפיפות להלכה ושלא בהסכמה מראש של הקבוצה נדון היה לכישלון. ר' יהודה מֶסֶר ליאון התנסה בכך אישית. כאשר פנה ליהודי פירנצה בשם ההלכה מבלי שנתבקש לעשות כך, וכשהוא רואה את עצמו כמפרשה המומחה של ההלכה, וביקש לכפות את דעתו באיום של הטלת חרם, זכה לתגובה חריפה ביותר. בחינה מפורטת מעט יותר של מחלוקת זו עשויה להבליט גורמים נוספים בנושא המורכב שאנו דנים בו.

אחד העניינים שמסר ליאון ביקש לכפות על יהודי פירנצה נגע לספירת הימים הנקיים בדיני נידה. מסר ליאון ביקש להנהיג כאן את ההלכה המקובלת בקרב הפוסקים האשכנזים, שהחמירו יותר מן המקובל על פי מנהגם של בני פירנצה ה'לועזים', כלומר ממוצא איטלקי, שהלכו בעניין זה על פי הרמב"ם. עניין אחר נגע ללימוד הקבלה, שמסר ליאון ראה בה אפלטוניזם קלוקל ורווי פיתויים מסוכנים של כפירה. ואלה הדברים שכתב בעניין זה: 'לכן סורו מעל אהלי אנשים רבים מהמקובלים אשר העמיקו שיחתו ברבוי השמות והתארים בראום בלבם עד לא יוכלו להמלט מיחס הגשמיות וההשתנות והרבוי וזולתם בבורא ית' לפי כונתם החסרה, ובחשכה יתהלכו, וכבר החטיאו אלה כונת ראשוני החכמה ההיא אשר מצאתי שרשיהם מחכימים אל הדעות

האפלטוניות במקצת אשר בהם מן הערבות מה שלא יעלם למשכילים'.⁴ מסר ליאון עשה בקטע זה שימוש רטורי בנושאים הרבים שיהודי פירנצה היו אמורים לגלות כלפיהם מן הסתם רגישות מיוחדת. פסילת הקבלה נתמכה למעשה ברמז השקוף שהיא דומה במרכיביה האפלטוניים אל הנצרות. אבל הומניסט כמסר ליאון לא היה מעז בוודאי להשמיץ את האפלטוניות בפירנצה דווקא בימים שבהם תרגם בה מארסיליו פיצ'ינו את כתבי אפלטון. הוא הלך אפוא בעקבות ההומניסטים והעדיף להאשים את הנוטים אחר הקבלה באי הבנה – לא של האפלטוניזם ולא של הטקסטים הקבליים שבהם הם מאמינים – אשר בשלה אין הם אלא מזהירים אמונים לנצרות. ואין צורך לומר שמסר ליאון ראה בהאשמה של התקרבות לנצרות את שיא הגינוי.

עניין אחר במחלוקותיו של מסר ליאון נגע בפירושו הפילוסופי לתורה של ר' לוי בן גרשון (רלב"ג), שגם בו ראה כפירה מסוכנת. גם במקרה זה ביקש מסר ליאון להרחיק את היהודים האיטלקים מטקסט שנמצא בספריותיהם מימים ימימה, כידוע לנו מרשימות של ספרים שהגיעו לידינו מספריות רבות. בכל שלושת המקרים תבע מסר ליאון לעצמו סמכות של צנזור בענייני מנהגים ותרבות. מעבר למשמעות שנודעה למחלוקות בקרב הקבוצה שעליה ביקש מסר ליאון להפעיל את סמכותו, רשאים אנו לראות כאן דוגמה מובהקת של תפיסת הדת והתרבות בידי איש רוח הומניסט, בעל תובנה ברורה בכל הנוגע להפעלת הסמכות ומשמעותה במישור הציבורי. לדעתי מוכיח מקרה זה עד כמה בלתי נכונות הן הקלישאות הרווחות שלפיהן גישה מחמירה בענייני הלכה כרוכה בסלידה מן התרבות הכללית ולעתים אף בהסכמה עם המיסטיקה של המקובלים.

ראיה נוספת לכך מספק לנו במקרה זה עצמו ר' בנימין ממונטלצ'ינו (Guglielmo da Montalcino), רב ומלווה כספים עשיר, חבר קהילת פירנצה ומבעלי ההשפעה שבה. דגם תפיסת הדת והתרבות של אדם זה היה זהה לדגם שעמד בפני מסר ליאון, ואף על פי כן דרך התמודדות שונה עם הבעיות ועם אופן הצגתן הובילה את השניים למסקנות הפוכות. דומה שר' בנימין לא היה אדיש לפיתויי הקבלה. לפיכך התקפתו של מסר ליאון על הקבלה נגעה בשורשי אמונתו הדתית. לעומת זאת גישתו המחמירה של מסר ליאון בדינים הנוגעים לאורח החיים הייתה רחוקה מלשכנע אותו. ובכן 'ליברליזם' בענייני ריטואל מכאן וקבלה מכאן נתאחדו לדידו בהשקפת עולם הפוכה בתכלית מזו של מסר ליאון. הוא הדין באשר להיתר לקרוא בפירוש הרלב"ג לתורה, היתר שהיה מעוגן במסורת ארוכת שנים, וכן באשר למנהג המקובל בדיני גידה. בנקודה זו ראוייה תשובתו של ר' בנימין למסר ליאון לציון מיוחד. מנין לו, שאל ר' בנימין, הסמכות לכפות את עצמו על יהודי פירנצה? האם סבר שהוא מוסמך לכך בשל הכבוד שהעניקו

4 איגרת מסר ליאון ליהודי פירנצה ראה: ש' אסף, 'מגנזי בית הספרים בירושלים', מנחה לדוד: קובץ מאמרים בחכמת ישראל מוגש ליובל השבעים של דוד ילין, ירושלים תרצ"ה, עמ' רכז.

לו הקיסר או האפיפיור, ואשר בזכותו הוא נקרא מסר (Messer)? כלל וכלל לא! הרי אפילו לקיסר ולאפיפיור לא נודעה בטריטוריה של ר' בנימין סמכות הגבוהה מזו שהאזרחים הכירו בה מתוך חירות. אדרבה, מידה מועטת יותר של סמכות נודעת לו לאדם הבא מכוחו של תואר שהוענק לו מידי הקיסר או מידי האפיפיור. לדעתו של ר' בנימין הדרך הלגיטימית היחידה להכרה בסמכות היא דרך השכנוע, ודרך זו הרי פתוחה היא בפני מסר ליאון: עליו להורות את משנתו לתלמידים מובחרים, והללו ישכנעו את הבריות ללכת בעקבות מצוות מורם. בדברים אחרונים אלה הייתה מידה רבה של אירוניה: ר' בנימין קרא תיגר על המורה לרטוריקה עברית בשדה הקרב שלו ממש. בדרך זו גם ביטא ר' בנימין זיקה הדוקה אל התרבות של ימיו בהקשר של ההומניזם האזרחי, בתקופתו של ג'נוצו מנטי, והוא עשה זאת בדרך דומה לזו שהלך בה מסר ליאון בספר הרטוריקה שלו. לעומת זאת בתגובה על רמז שהשמיע מסר ליאון כי זיקה אל הקבלה היא סימן לתפיסת היהדות במונחים נוצריים, רמז ר' בנימין שתביעת יריבו לכפות את מרותו נובעת מתפיסת שלטון שהיא זרה לחלוטין לקטגוריות של היהדות, שכן לתביעה זו לא היה כל יסוד במציאות לבד מתואר שהוענק בידי הנוצרים.

הדוגמה שעמדנו עליה כאן בפירוט מאפשרת לנו לנסח חוק כללי יותר: גיבוש התודעה העצמית במישור הקהילתי עלה מתוך שלילת ה'אחר' (קרי השלטון או דתם של הנוצרים, כלומר הנצרות, אבל גם תפיסות של היהדות שלא אומצו בידי הקבוצה מרצונה החופשי) ובה בעת מתוך זיקה אורגנית אל העולם התרבותי של ה'אחר' (קרי עולמם של היהודים בכל מקום, אבל גם עולם השכנים הנוצרים). לפי זה אין להתפלא שיהודים שחיו בתקופה כתקופת הרנסנס, שבה הועלו על נס הערכים האזרחיים של המשטר, הצמיחו בתוך קהילותיהם שלהם מערכות של ארגון מוסדי אשר תאמו לעקרונות המסורת התלמודית, אבל גם דמו למערכות של הערים האיטלקיות; וברור הוא שעלינו להיזהר מלראות דמיון זה כחיקוי בלבד.

אלמנטים הטרוגניים

האוכלוסייה היהודית שישבה באיטליה הייתה בתקופה הנדונה ממוצא הטרוגני למדי. עובדה זו יכולה מן הסתם ליצור רושם מטעה, ולא יהיה זה נכון כלל לתאר את היהודים באותה תקופה כקבוצות הטרוגניות במהותן. אדרבה, קבוצות היהודים היו הומוגניות למדי, ובמיוחד בשלב הראשון. ההבדלים במנהגים ובנהגים, במבני התרבות ובמנטליות היו לעתים עמוקים עד כדי כך שההתקבצות תחת קורת גג אחת לא נראתה למעשה אפשרית. במהלך כל השלב הראשון של ההיסטוריה שבה עסקינן קשה היה אפילו למצוא במקום אחד יהודים בעלי רקע תרבותי הטרוגני. הקבוצות שישבו בצפון הורכבו כמעט אך ורק מיהודים אשכנזים ממוצא גרמני או אוסטרי, בעוד שהיהודים שישבו במחוזות הקרובים לרומא היו 'לועזים', כלומר ממוצא איטלקי. יהודים שבאו מצרפת

ראובן בונפיל

היו אשכנזים ממוצא צרפתי; אלה היו כמובן קרובים אל אחיהם ממוצא גרמני או אוסטרי יותר מאשר אל ה'לועזים', אבל לא בשל כך נמנע מהם להקים קהילות צרפתיות. הסיבה נעוצה דווקא בעוניים הרב, אשר מנע מהם כניסה אל המסחר בכספים וכן גיבוש של תחושת עצמאות הדומה לזו של האשכנזים או של ה'לועזים'. חרף תודעת הזהות התרבותית ה'צרפתית' החזקה, שעליה מעידות עדויות רבות ומשמעותיות, ופרט למקרים יוצאים מן הכלל המאשרים את הכלל, נאלצו יהודים אלה לוותר על התארגנות משלהם, להתפזר בקרב היהודים ה'אשכנזים' וה'לועזים' ולעבוד בשירותם כמורים וכסופרי סת"ם שכירים. ה'צרפתים' נטו כמדומה להתאחד עם ה'לועזים', בייחוד עם אלה שהתיישבו במרכז הארץ ובערים שלחופי הים האדריאטי, ולא דווקא עם ה'גרמנים', שאליהם הייתה ל'צרפתים' זיקה רבה יותר, ולא קשה לעמוד על הסיבה לכך. העניין הוא פשוט בתכלית: ה'לועזים' היו אמידים יותר, ועל כן יכולים היו להציע מקומות תעסוקה. באשר ליהודים שמוצאם מספרד או מפורטוגל, בשלב הראשון של ההיסטוריה שבה עסקינן היה מספרם מצומצם. נוכחותם החלה להיות בעלת משקל בערים אחדות החל בשנות השלושים של המאה ה-16, בעקבות שינויים שחלו במבנה הדמוגרפי. בערים אלה התארגנו ה'פורטוגלים', ולימים ה'ספרדים', בקהילות נפרדות, שנבדלו מן האחרות יותר משנבדלו קהילות של 'לועזים' מקהילות ה'אשכנזים'. ההבדל הגדול בפעילות הכלכלית היה בלי כל ספק אחת מן הסיבות העיקריות לעניין זה. משום כך יכלו קבוצות ה'פורטוגלים' (לימים כאמור ה'ספרדים') לשאת ולתת בנפרד עם השלטונות על ההסכמים להתיישבותם. בשלב הראשון של ההיסטוריה שלנו, ובמיוחד בשנות המעבר בין המאה ה-15 למאה ה-16, היו אפוא קהילות ה'לועזים' וה'אשכנזים', שהורכבו בעיקר ממלווים, קבוצות אחדות, במיוחד במה שנוגע לקשריהם עם השליטים הנוצרים. לעתים נתכנו בני קהילות אלה בכינוי *tedeschi*, כלומר אשכנזים, במשמעות הכללית ביותר שנודעה לכינוי זה. לימים הקימו ה'ספרדים' וה'פורטוגלים' קהילות נפרדות, ואלה הורכבו בעיקר מסוחרים. אין אפוא להחיל על כל התקופה שאנו עוסקים בה את הדיוקן שהתווה ר' יהודה אריה ממודנה באמרו כי כל קהילה יהודית באיטליה יכלה לכלול כמה קהילות.⁵ גורם ההטרוגניות נעשה משמעותי בשלב השני של ההיסטוריה שאנו מספרים כאן, שהיה גם שלב הגיבוש של הארגון הקהילתי.

שני סוגים של הטרוגניות בין חברי הקהילות הם שתרמו בראש ובראשונה למורכבות התהליך של הארגון הקהילתי: האחד נבע מן ההשתייכות התרבותית והאחר היה קשור בפעילותו הכלכלית של הרוב. אף על פי שלא היה בכל זה כדי למנוע את הליכוד הקבוצתי בכל המישורים שלא נגעו ישירות בתרבות – כגון במגעים עם השלטונות או

5 יהודה אריה ממודינה, שו"ת זקני יהודה, מהדורת ש' סימנסון, ירושלים תשט"ו, עמ' 43, סימן כו.

הקהילה היהודית באיטליה בתקופת הרנסנס

בנוגע לגביית המסים הנחוצים לשם חידוש הקונדוטה – בכל זאת היה כאן יסוד חזק של פירוד. גם גורמים אחרים מילאו תפקיד חשוב בתהליך גיבושה של ההתארגנות הקהילתית.

ראשית הארגון האזורי

אין ספק שהארגון הקהילתי צמח ועלה מתוך רצון היהודים להתקיים כקבוצה ומן התודעה המשותפת כי עליהם לשמור על זהות חברתית, דתית ואתנית השונה מזו של הרוב הנוצרי. ביטוי לכך נמצא בניסוח פשוט מאוד, ולפיכך אף משכנע ביותר, הבא בראש פנקס הקהילה בוורונה. בטקסט זה, המתוארך לשנת 1539, הוגדרו בתמציתיות מטרותיו של הארגון הקהילתי: 'לטרוח להתעסק ולהשתדל על כל צרה שלא תבוא ולשאר עסקי וטובת הקהל יצ"ו ואם יקרה או יבא איזה עסק או בלבול ליחיד'.⁶ סדרם של שלושת התפקידים האלה איננו מקרי והוא מבטא סולם עדיפויות ברור: ראשית לכול הגנה על עצם קיומה של הקבוצה; לאחר מכן קידום רווחתה; ולבסוף הגנה על יחידים. לא קשה לראות את זיקתה של נוסחה זו לתפקידים דומים שנטלו על עצמן הרשויות העירוניות האיטלקיות בתקופה ההיא. לאור האמור לעיל אין להתפלא על זיקה כזו, ואף אין צורך להרחיב עליה את הדיבור.

עד כמה שייראה זה פרדוקסלי, תחילה עלינו לתת את הדעת לכך שהניסיונות להקים ארגונים על בסיס אזורי קדמו לניסיונות להקים ארגונים קהילתיים. ועידות היהודים שהתאספו בבולוניה בשנת 1416, בפורלי (Forli) בשנת 1418, בפירנצה בשנים 1428 ו-1429, בטיבולי (Tivoli) וברוונה (Ravenna) בשנים 1442–1443 היו ראשונות בשורה ארוכה של ועידות, שנקראו על בסיס אזורי כדי להכריע בנושאים הנוגעים לטובת הציבור בכללותו, כגון גביית מסים, בעיית השתדלנות אצל האפיפיור בעניינים פוליטיים כלליים, הגישה הרצויה אל שאלות חברתיות הנוגעות בכלל הציבור היהודי וכיוצא באלה. בוועידת בולוניה השתתפו צירים מרומא, פדואה, פררה, בולוניה וכן מערים שצוינו בשם הכוללני רומניה וטוסקנה (Romagna ו-Toscana), אף כי אלה היו אזורים ולא ערים. לוועידת פורלי באו צירים מאנקונה, אשר ייצגו ככל הנראה אזור שלם, הוא אזור המרקה, שנקרא על שם העיר הראשית שבו Marca d'Ancona. בני רומא ייצגו כנראה גם את האזורים קמפניה ומריטימה (Campagna, Marittima). במובן מסוים אפשר לומר שאנשים אלה לא איבדו עדיין את תחושת ההשתייכות לקהילה אחת גדולה, הלוא היא קהילת רומא, וביטאו זאת בבירור כשכינו את עצמם בשם הקבוצתי 'רומנסקי' (Romaneschi). בעייתם המיידית הייתה הטיפול במצב אי הוודאות שנוצר בסיומה של ה'מחלוקת המערבית הגדולה', עם היבחרו של מרטין

6 פנקס קהלת וירונה, א, מהדורת י' בוקסנבוים, תל-אביב תשמ"ט, עמ' 59.

ראובן בונפיל

החמישי לאפיפיור, ורצונם להשפיע על האפיפיור החדש שיפרסם בולה נוספת מסוגן של הבולות Sicut Judaeis, שפורסמו בידי אפיפיורים שונים בתקופות קודמות. פרט לכך היה עליהם לתמוך ביהודי רומא, אשר עומס המיסוי עליהם החרף במיוחד בעקבות נטישת העיר בידי המלווים בריבית, שהיו בין השאר האנשים האמידים ביותר בקהילה. מנוסח ההחלטות שנתקבלו בוועידות אלה⁷ עולה עדיין בבירור תודעת האחדות הערה ביותר, הנובעת מן המוצא המשותף. תודעה זו היא שהביאה לקבלת ההחלטה לסייע בתשלום המסים שהוטלו על קהילת רומא – כגון המס הכבד והוותיק Agone e Testaccio, ששילמו יהודי רומא כדי להיות פטורים מן ההשתתפות המבישה במשחקי הקרנבל של העיר – ולאסוף את הסכום הנדרש 'כפי סדר גביית המס מרומא'.

ככל שגדלה והלכה האוכלוסייה היהודית בערים שמצפון לרומא, כך נחלשה והלכה תחושת הקשר לקהילה של עיר זו, ובמקומה עלתה תחושה של אחריות אזורית. יש בידינו עדויות רבות על ועידות שנתכנסו על בסיס אזורי בתקופה שקדמה לארגון קהילתי של ממש; כך דרך משל ועידת המרקה של אנקונה (Marca d'Ancona) שנתקיימה בשנת 1290 לערך, ועידה שנתכנסה ברימיני בשנת 1399 וכן הלאה.⁸ המסגרת האזורית המשיכה להתקיים גם מאוחר יותר, כאשר בעקבות גידול האוכלוסייה היהודית בערים השונות החל הארגון הקהילתי לקרום עור וגידים על בסיס עירוני. ארגון קהילתי זה לא היה אלא התפתחות טבעית של הארגון האזורי החדש מן הארגון שבתוכו צמח, התפתחות שנבעה מן הצורך להתמודד עם דרישות חדשות. ההבדל המהותי היחיד היה שקהילות הערים נטלו חלק במועצות האזוריות ושלחו אליהן צירים נבחרים מתוך האספות הקהילתיות, ולא דווקא נציגים בודדים שנבחרו על בסיס אישי. יתר על כן, העיקרון של יחסיות הייצוג הבטיח באופן טבעי שהערים הגדולות, שהיו בדרך כלל גם ערי המחוז, יתפסו עמדה בולטת בתוך המועצות האזוריות. עיון חטוף בפנקסי הקהילות מעלה בבירור את משקלם של נציגי קזלה (Casale) בהנהגתה של מועצת מונפרטו (Monferrato), את משקלם של נציגי פדואה (Padova) במועצת אזור פדואה וכן הלאה.

דגם הערים האיטלקיות

נראה שדגם התבנית הזו דמה למדי לדגם הערים האיטלקיות ששלטו באזור הכפרי אשר מסביבן. מכל מקום באורח כללי יותר ניתן לומר כי היה זה אך טבעי שהערים

7 לטקסטים האלה ראה: L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1964

8 לטקסטים האלה ראה: י' זנה, 'הועד הכללי באיטליה אב לועד ארבע ארצות בפולין', התקופה, לב-לג (תש"ה), עמ' 617-689.

האיטלקיות תספקנה לקהילות היהודיות מכלול של דגמים מוסדיים שמהם יוכלו לקבל השראה. ראש וראשון בין מוסדות הקהילה, והחשוב שבהם, היה האספה הכללית של בעלי זכות הבחירה, כלומר משלמי המסים. אפשר לראות אספות כלליות אלה כשוות ערך לאספות הכלליות של אזורי הערים (המכונות לעתים בשם Arenghi), אספות שבהן יכלו האזרחים (cives) בעיקרון לבטא את רצונם הפוליטי. האספה הכללית הייתה להלכה הגוף הריבוני של הממשל הקהילתי, הגוף שזכאי היה לתקן תקנות המקבילות לחקיקה האזרחית. הקהילה זוהתה למעשה עם האספה הכללית, והסמנטיקה תרמה לטשטוש כל ההבחנות האפשריות, שכן כמעט מאליה נוצרה חפיפה בין 'קהילה' (במשמע של ציבור מאורגן במסגרות מוסדיות) לבין 'קהל' (שמשמעו ציבור). הואיל ואין בעברית הקלסית לשון רבים לתיבת 'קהל', נמצא באיטליה 'קהילות', לשון רבים של 'קהילה', משמש גם כלשון רבים של 'קהל'. החידוש הלשוני 'קהלים', שרווח בקרב קהילות המזרח, לא נתקבל באיטליה, והוא הדין בדיוקים המלאכותיים שטבעו הלקסיקוגרפים כגון אליהו בחור, שגרס כי 'קהילה' היא המקבילה העברית של 'עיר', בעוד 'קהל' מציין 'ציבור עירוני'.⁹ לטשטוש סמנטי זה תרם גם הנוהג הרווח של השימוש בראשי התיבות ק"ק; זה ניתן להיקרא הן 'קהל קדוש' והן 'קהילה קדושה'.

האספה הכללית כוננה גופים פונקציונליים והאצילה להם סמכות ביצועית. גופים אלה היו משתנים במידת מורכבותם ובמספרם על פי גודל האוכלוסייה וצרכיה המעשיים. הקהילות הקטנות יותר הסתפקו במינוי צמד 'פרנסים', כלומר מנהלים, שבאופן כללי די היה בהם לשם מילוי כל התפקידים המנהליים ולשם ייצוג הקהילה בפני שלטונות המקום. הקהילות הגדולות יותר כוננו מכלול של מסגרות, מורכבות פחות או יותר, על פי דגמים הייררכיים, בדומה לאלה שנהגו בערים האיטלקיות. וכך אנו מוצאים במנטובה, בפררה ובוונציה קודם כול את ה'ועד הגדול', שאפשר להשוותו למוסד המקביל בוונציה, כלומר לסנאט; אחר כך מוצאים שם 'ועד קטן', שאפשר להעמידו כנגד המועצה (Collegio); ולבסוף את הפרנסים, שאפשר לראות בהם מקבילה לפרנסים המבצעים (procuratori).

הקהילות הגדולות היו מחליטות גם על הקמת ועדות מיוחדות, שעליהן הוטלו משימות מיוחדות, כגון עזרה לעניים, אחזקת בית הכנסת, טיפול בבית העלמין ובשאר מוסדות הקהילה. הקהילות הבינוניות היו מסתפקות בדגמים מורכבים פחות: בעיר ורונה, שאוכלוסייתה היהודית מנתה במהלך המאה ה-16 לא יותר מ-300 או 400 נפש, הסתפקה האספה הכללית, שהיו בה כשלושים חברים, במינוי מועצה מבצעת בת אחד-עשר חברים, מלבד שני פרנסים ממונים שהתחלפו כל חודשיים.

9 אליהו בן אשר הלוי (אליהו בחור), ספר תשבתי, איזנא ש"א (1541), עמ' 201.

האספות הכלליות הקפידו כמובן לרשום בפנקסיהן את סמכויות המועצות המבצעות. כך לדוגמה ורונה: מועצת האחד-עשר חייבת הייתה לקבל את החלטותיה פה אחד או לפחות ברוב של שבעה קולות; היא לא הייתה רשאית להוציא סכומי כסף שעלו על הסכומים שנקבעו מפעם לפעם על ידי האספה הכללית וכן הלאה. ראוי בין השאר לציין שפנקסי הקהילות האיטלקיות מימי הרנסנס הם כנראה התעודות הקדומות ביותר מסוגן שהגיעו אלינו בשלמותן. פנקס קהילת ורונה הוא ככל הנראה הקדום שבהם: רשומות בו החלטות שנתקבלו ההל בשנת 1539. כיום הוא שמור בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי שבירושלים. מהדורה מבוארת של החלק העברי, שהוא הקדום ביותר, התפרסמה לפני כמה שנים מטעם אוניברסיטת תל-אביב.¹⁰ חלקו הקדום של פנקס פדואה, השמור עדיין בארכיון הקהילה, יצא לאור לאחרונה על ידי האקדמיה הישראלית הלאומית למדעים.¹¹ גם הפנקס של קזלה מונפרטו (Casale Monferrato), שראשיתו בשנת 1590, הגיע אלינו בשלמות, וכן הגיעו אלינו קטעים נרחבים מפנקסים אחרים. בזכות תעודות כאלה אנו עומדים בעמדה נוחה למדי בבואנו לשחזר את תולדות המוסדות הקהילתיים באיטליה בימי הרנסנס.

הדמיון למבנה המסגרות העירוניות האיטלקיות בולט גם בשיטות השונות של בחירת המנהיגים. אף הקהילות נקטו אמצעים פחות או יותר מורכבים כדי לערוב למה שכיום היינו מכנים בשם דמוקרטיה בבחירות ורוטציה בתפקידים. כמו כן נקטו הקהילות אמצעים אחרים כדי להגן על עליונותה של האוליגרכיה האריסטוקרטית, שמבוססת הייתה על רמה סוציו-כלכלית גבוהה, בדומה למה שקרה אצל השכנים הנוצרים. לדוגמה חבר מחברי הוועד ששמו עלה בהגרלה הציע מועמד אחר, והקהל הצביע על מועמד זה באמצעות כדורים לבנים ושחורים. הפנקסים אינם משאירים מקום לספק שאותם אנשים היו מתחלפים זה בזה בהנהגת הקהילה.

אין לשכוח שהשררה הייתה מזכה אמנם ביוקרה, אך לא היה כרוך בה למעשה כל רווח, ולעתים יכולה הייתה אף להכביד מאוד, בדיוק כפי שאירע לחברי המועצות העירוניות הנוצריות. הפרנסים, כמוהם כחברי המועצות העירוניות, היו אחראים אישית למעשיהם, והיה עליהם לערוב בהונם הפרטי לחובות שהחליטו ליטול בשמה של הקהילה, בכל מקרה שלא ניתן להם מראש מנדט לכך, כגון במקרה של החלטה לשלם בדחיפות כופר לשחרור יהודים כלואים. מוטב היה אפוא, ולמעשה בלתי נמנע, שהמנהיגים יבואו מבין חברי הקהילה העשירים ביותר. בכל התקופה שהגדרנוה כפרק הראשון בהתיישבות היהודים באיטליה היו המלווים העשירים כמובן גם מנהיגי הקהילות. לקראת שלהי המאה ה-16, כשירדה קרנם של המלווים בריבית, ירד גם

10 ראה לעיל, הערה 6.

11 פנקס ועד ק"ק פאדוואה, מהדורת ד' קארפי, ירושלים תשל"ד-תשל"ט.

מעמדם כראשי הקהילה. מעידים על כך הפולמוסים הארוכים שהתנהלו בין המלווים, אשר ירדו מנכסיהם אך סירבו לוותר על המנהיגות, לבין הסוחרים, שתבעו מעתה את המקום הראוי להם בהנהגה. במנטובה למשל נמשך העימות עשרות רבות של שנים, עד אשר הסתיים בפשרה. התיעוד שפרסם שלמה סימונסון במונוגרפיה המקיפה שלו על קהילה זו יכול לשמש מקור לא אכזב להבנתו של תהליך התמורה הסוציו-כלכלית שהתחולל בחברה היהודית באיטליה בשערי העת החדשה.

מיסוי ושירותים קהילתיים

הדמיון בין המסגרות הקהילתיות היהודיות לבין הארגון המוניציפלי של הערים האיטלקיות נחלש כמובן ככל שעוברים אל תוכני הפעילויות השוטפות, אל הקטגוריות הנורמטיביות העומדות ביסודם ואל הביטויים של קטגוריות אלה בחיי היום יום. רק חלק מתכנים אלה נותרו דומים. לדוגמה אין ספק שניתן להשוות בין הצרכים הזהים של עריכת מאזנים; ואכן אלה נערכו בדרך כלל על פי תפיסות דומות באשר למה שראוי להיכלל בגדר תכניותיו של המנהל הציבורי. עם זאת ברור שהקהילות לא הצטרפו לממן את הוצאותיו של צבא, הוצאות שהיו חלק הארי במאזנים האיטלקיים. רוב הוצאותיה של הקהילה הוקדשו לעומת זה לכיסוי התשלום שהוטל על היהודים בפרקי זמן קצובים כדי לחדש את ה'קיום', הלא הוא הקונדוטה. במובן מסוים ניתן להשוות הוצאה זו להוצאותיהן של הערים האיטלקיות לצורך הצבא: בשני המקרים היה זה סעיף עיקרי במאזן שנועד לצורך חיוני. ההיטל לשם חידוש הקונדוטה היה בדרך כלל עניינו של כלל הציבור שבמדינה; על כן צריך היה ועד המדינה להחליט בנדון. המיסוי נערך לפי שיטה בסיסית שיסודה באמונה כי מרבית חברי הקהילה פחדו מעונש בידי שמים. מנהיגי הציבור רשמו לפניהם את סכום המס הנדרש; לאחר מכן בדקו את כלל ההון העומד למיסוי, זה שברשותם של משלמי המסים, לפי שיטות שהביאו בחשבון את רמות הסיכון השונות במקרים של הלוואות על משכון, על שטר או על אמנה; לבסוף חילקו את ההיטל בהתאם. דף בודד נאה שנדפס בשנת 1579 מעיד באורח ציורי למדי על טקס המיסוי בדוכסות מילנו.¹² ועדה בת שלושה נבחרים הכינה רשימה של ראשי משפחה שיש להטיל עליהם מס; ראשי הקהילה הזמינו אותם להופיע בפני הוועדה ולהצהיר בפניה בשבועה על הונם; שני רבנים ניהלו את טקס השבועה, אך בלא שתהיה להם גישה אל ההצהרות עצמן – אישור נוסף לכך שתפקיד הרבנות נתפס כבעל תוכן סקרלי. טקס השבועה עצמו התקיים בבית העלמין, ומשמעות הדבר בהקשר זה בוודאי

12 הכרוז, שנדפס בדף בודד, מובא בצילום מן העותק השמור בארכיון של קהילת מנטובה בידי: ר' בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הרניסאנס, ירושלים תשל"ט, עמ' 46.

אינה דורשת הסבר. חישובים מפורטים, ערעורים במקרה של אי הסכמה והתשלומים גופם יכלו להיעשות אחר כך בכל מקום אחר.

שיטה זו של מיסוי שימשה לשם גביית הסכומים הגדולים שהיו נחוצים להוצאות יוצאות דופן. נלוותה אליה שיטה אחרת, פשוטה יותר, שנועדה למימון השירותים שהציעה הקהילה. השיטה הפשוטה נהגה על בסיס עירוני, או – במקרה שנמצאו באותה עיר כמה קהילות – על בסיס קהילתי. מס זה הוטל על כל חברי הקהילה חוץ מן העניים. הטלת המס חושבה לפי 'זוגות', כלומר לפי תאים משפחתיים; אלמנים, אלמנות ורווקים מבוגרים שילמו כ'חצי זוג'. שיטה זו העניקה ממד חשוב של שוויון לכל חברי הקהילה, שלא היה לו קשר אל עושרם. המטרה הייתה לבטא ולו בעיקרון תודעה מסוימת של שוויון בחלוקת הנטל הכרוך בשירותים שהכול היו זכאים להם. במילים אחרות, בדרך זו ניתן ביטוי ברור לאופי השיתופי במהותו של הציבור.

כמו בערים האיטלקיות, גם בקהילות היהודיות מעטים מאוד היו השירותים שלפי הלך המחשבה של התקופה הייתה חובתו של המנהל הציבורי לספק אותם. תהיה זו טעות להשוות בין השירותים שספקו באותם ימים לבין השירותים שמדינה או קהילה רואה מחובתה לספק כיום. אף על פי כן יש לומר שמספר השירותים לא היה חסר כל משמעות. בראש ובראשונה חייבת הייתה הקהילה להבטיח את הפולחן בבית הכנסת, בייחוד בעיר שבה לא עמד בית כנסת פרטי שהתאים לצורכי הציבור. צריך היה לדאוג להפעלת בית הכנסת, להוצאות הדרושות לחזן ולשמש, לקניית נר למאור וכן הלאה. הקהילה ראתה מחובתה לשלם גם את שכרו של מלמד לילדי העניים, אשר ידם לא השיגה לשכור מורה פרטי לשם חינוך בניהם. הקהילה דאגה גם להעסקתו של סופר בקי בהלכה, כדי שינסח את השטרות ואת התעודות הרשמיות; לרוב היה תפקיד זה מוטל על הרב. ברור שהקהילה דאגה לשחיטה כשרה וכן לשירותים אחרים מסוג זה, כגון מקווה טהרה, בית קברות וכל כיוצא באלה. עם ייסודם של הגטאות נוספו לקהילה חובות חדשות, שהיו מוטלות בדרך כלל על השלטון העירוני, כגון ניקיון הרחובות. אולם אין בכך יסוד לטעון שהיה הבדל מהותי בין דמות הקהילה לפני הקמת הגטאות לבין דמותה לאחר מכן. הסגירה בגטאות לא גרמה ללכידות רבה יותר של הציבור, ואת עצמתה יש לאמוד בפרמטרים השונים לגמרי מן ההכרח לנקות את הרחובות.

חלק מן התפקידים שהקהילות ממלאות בימינו בוצעו בתקופה שאנו עוסקים בה בידי חברות מיוחדות. החברה, שהייתה אגודה וולונטרית בעלת אופי דתי פחות או יותר, הוגדרה, ובצדק, כאחד מביטויי החיים החברתיים האופייניים ביותר באירופה שלפני העת החדשה.¹³ האגודות היהודיות הקדומות ביותר באירופה הידועות לנו כיום הן

R. Weissman, *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York 1982, 13
p. ix

הקהילה היהודית באיטליה בתקופת הרנסנס

מספרד של המאה ה־13. באיטליה הן החלו צומחות למן ראשית המאה ה־16, ומאז – במהלך אותה מאה ובמאה שלאחריה – נתרבו והלכו כמעין המתגבר. הופעתו המוקדמת של מוסד זה בספרד והעובדה שהוא מתועד לראשונה באיטליה רק בראשית המאה ה־16, שהייתה התקופה שקדמה מעט להתארגנות הקהילתית, מפתים אותנו לראות בחברות מעין צורה עוברית של ההתארגנות ההיא. רוצה לומר, בתחילה הוקמו האגודות כדי למלא צרכים דחופים של עזרה הדדית, בעיקר כדי לדאוג לקבורת המתים; עם זה החברות הראשונות היו כמעין 'מועדון' אליטיסטי, וחבריהן, אנשים שהיו אמידים במיוחד, ראו את עצמם באופן אוטומטי כמנהיגיהן של הקבוצות היהודיות הזעירות. אנשים אלה נטלו לעצמם את תפקידי הייצוג של הציבור והיו למעשה גרעין ראשון של הנהגת ה'קהילות בדרך'. לימים, משנתגבש הארגון הקהילתי, המשיכו החברות לקבל על עצמן את האחריות לקשת מצומצמת של פעילויות ציבוריות, חלקן מכוחה של אינרציה, כגון שירותי הקבורה, וחלקן מפני שהקהילות היהודיות, שנהגו בעניין זה בצלמן ובדמותן של הערים האיטלקיות, לא ראו כאמור חובה ליטול על עצמן את תחומי האחריות האלה. חברת תלמוד תורה סיפקה בשלב ראשון זה של ארגון הקהילות המאורגנות צורה אחת או יותר של לימוד תורה לציבור; חברת גמילות חסדים דאגה לצדקה ולגמילות חסדים וכן הלאה. הדגמים המקבילים בחברה הנוצרית היו דגמי הגילדות של בעלי מלאכה והאגודות השונות (Scole). כמוהן גם החברות היהודיות נעשו ברבות הימים למרכזי כוח סוציו-פוליטי והעמידו בפני הקהילות המאורגנות בעיות של פיקוח ושליטה. הקהילות מצדן פתרו את הבעיה בדרך דומה לזו שהלכו בה השכנים הנוצרים.

כיוון שעלו כגופים המצויים באמצע הדרך בין היעדרה של התארגנות קהילתית לבין צמיחתה של התארגנות זו, המשיכו החברות לקיים פונקציה ממצעת כזו בתחומים רבים ומגוונים אחרים, בעניינים שונים ומשונים שלא היו קשורים דווקא בארגון הקהילתי. רוצה לומר, הן שימשו גורם ממצע, מתווך, בתמורה שפקדה את החברה היהודית ואת דרכי המחשבה של הציבור בשערי העת החדשה. התעדנות הרגישות ה'בורגנית' גרמה בראש ובראשונה לעלייה במספר הדרישות בתחום החברתי. כתוצאה מכך נתרבו החברות, שאגב פעילותן בתחום העזרה ההדדית שימשו בסופו של חשבון גם מרכזים חברתיים. בעניין זה ראוי לציון מיוחד הופעתן של חברות צעירים, תנועות נוער ממש, במסגרת עלייתה בתקופה ההיא של התודעה החדשה בדבר ייחודו של הנוער. יתרה מזו, ההטרונגניות האתנית שאפיינה את התבנית הדמוגרפית של הציבור היהודי בקהילות הגדולות גרמה לחיפוש אחר מסגרות של אינטגרציה חברתית מחוץ למוסדות המסורתיים, כגון בית הכנסת או הישיבה, אשר פעלו דווקא בכיוון ההפוך והגבירו את ממד ההטרונגניות. אכן רוב החברות קיבלו לשורותיהן חברים ממוצא אתני שונה, וגם במישור הזה נודע להן תפקיד ממצע חשוב ביותר. תמונת המסגרת המוסדית הקהילתית

ראובן בונפיל

לא תהיה שלמה אפוא אם לא יובאו בחשבון גם התפקודים המשלימים שמילאו החברות השונות.

הנהגת הקהילות והרבנים

לקהילות, בניגוד לערים, לא היה כל אמצעי לאכוף את מרותן ולחייב את הציבור להישמע להוראותיהן. ואמנם הן לא היו רשאיות להקים רשויות משפטיות שתהיינה מוסמכות לדון ולגזור גזר דין ולאכוף אותו. בעניין זה הוכיח כוח הלכידות של הציבור את טיבו על ידי ניצול המערכת הייחודית של המשפט התלמודי ושל המנהג ועל ידי השימוש שעשה בכוחם הרוחני של הרבנים. התואר הרבני 'מורנו הרב' הבליע בתוכו בעיקרון את הרעיון שמי שהכיר ב'מורה' בתור כזה כפוף לו. יצירת המשרה של רב הקהילה הייתה אפוא מעין הכרזה רשמית מצד הציבור, אשר ניסח את החלטותיו באספה הכללית ואף רשם אותן בפנקס הקהל, שמעתה הוא רואה את עצמו כפוף לרב, מורה הוראות לקהילה. רוצה לומר, בעיקרון נבעה קבלת מרותו של הרב מטיבה של הזיקה שעלתה בינו לבין הציבור בתחום הלימוד. הציבור כולו ראה כביכול את עצמו מרומם מעצם נוכחותו של הרב. כל עוד לא הוטל ספק בסמכותם של המורים הרוחניים, נמצאו הם מנהיגיהם המוכרים של הכול, בין אם כיהנו במשרה רשמית בין אם לאו. סמכות החוק הייתה זהה לסמכות מפרשיו הבקיאים. זה היה מושג הסמכות של הרבנים, כפי שביטא אותו בבירור ר' יהודה מינץ כשישב בראש מספר ניכר של רבנים הכפופים לו בישיבת פדואה ופרסם בשנת 1506 שורה של תקנות בתחומים שונים של חיי החברה של היהודים. טקסט זה פותח במילות מבוא אלה: 'בהיות כי השעה צריכה לתקנות נוגעות לנו היהודים לפי תורתנו, בהיותנו פה פדואה הרבה מחכמי ומרבני דתינו הדרים באטלייה תחת השררה יר"ה, על כן אני יודא מינץ עם יתר חברי ותלמידי ראינו לתקן הסדרים הנרשמים למטה'.¹⁴ העובדה שרוב תקנותיו של ר' יהודה מינץ נתקבלו בלא הסתייגות על ידי יהודי איטליה, ושאלה נהגו על פיהן עד סוף המאה ואף מאוחר יותר, מוכיחה שהרב הזקן לא טעה בהערכת כוחו. ואף על פי כן כבר ראינו בעניין המחלוקת בין ר' בנימין ממונטלצ'ינו לבין מסר ליאון שהעניינים לא היו תמיד כה פשוטים. מסר ליאון, שלמד תורה מפי ר' יהודה מינץ וסבר שיוכל לסמוך על סמכות מאותו סוג, גילה עד מהרה שהוא טעה לחלוטין.

בכל אופן הכול הסכימו שלא תיתכן הנהגה כי אם במסגרת של כפיפות למפרשיה המוסמכים של התורה, הלוא הם 'תופשי התורה', כלומר הרבנים. הבעיה הייתה כיצד להבטיח את קיומה של המסגרת בלא מתחים, באופן שתובטח הן הפעלת ריבונותו של

14 פרסמתי את נוסח התקנות במלואו; ראה: ר' בונפיל, 'קווים לדמותם החברתית והרוחנית של יהודי אזור ויניציאה בראשית המאה ה-15', ציון, מא (תשל"ו), עמ' 68-96.

הציבור והן הכפיפות לסמכות הרבנים. הפתרון האידאלי היה כמובן במציאת רב שיהיה בעל אישיות סמכותית וכריזמטית שאין עליה עוררין. דא עקא שההיסטוריה מעלה רק דוגמאות מעטות של רבנים מסוג זה. אנשים כר' יהודה מינץ, שגם ממנו לא נחסך שבט הביקורת, היו בבחינת יוצאים מן הכלל. מכאן אפוא ההכרח לקבוע שיטה שתאפשר להשיג את שתי המטרות בלא לפגוע באיש. ואכן זה מה שניסו לעשות כשיצרו את משרת הרב הממונה מהקהל.

לפי התפיסה הכללית שתיארנו ברור שהיסוד הראשון שעליו נבנתה המשרה היה לימוד התורה; חשיבותו עלתה בבירור מן הניסוחים שבהם הגדירו האספות הכלליות את חובותיהם של הרבנים בשעה שמינו אותם והתחייבו לקבל את מרותם. לידינו הגיע מספר גדול של ניסוחים כאלה מראשית התקופה של ההתארגנות הקהילתית, כלומר מן הרבע השני של המאה ה-16, וחוזרים בהם תמיד, במידה זו או אחרת, אותם משפטים סטראוטיפיים. בראש ובראשונה נזכרו בהם הצורך בלימוד תורה ובפעילות תרבותית ציבורית, וכן בא בהם פירוט חובותיהם של הרבנים הממונים בעניין זה: לקיים בכל יום שיעור אחד עבור הציבור, לרוב בבית הכנסת ומיד לאחר תפילת שחרית; לפקח על עבודת המורים בקהילה ולבחון את רמת ההוראה שלהם. על כל זה נוספת לעתים החובה לשמש סופר הקהל, ובייחוד לרשום בפנקסי הקהילה את החלטותיהם של האספה ושל הוועדים השונים; אך יותר משהיה דבר זה עניין לחובה המוטלת על הרב מעצם מעמדו, הייתה זו דרך לשפר את שכרו. הווי אומר, הסיבה הראשונה והחשובה ביותר ליצירת משרת הרב הממונה מהקהל הייתה העמדתה של סמכות בתחום הלימוד, החינוך והתרבות. עם זאת נקל להבין שהכוונה לא הייתה רק להספקת שירותים בתחום החינוך, שכן שירותים אלה, חשובים ככל שיהיו, לא יכלו להיות הסיבה המהותית לכך שהקהילות חשו בצורך לקבל עליהן את מרותו של הרב. בוודאי גם לא היה זה פועל יוצא מן הדעה של הציבור על המלמדים למיניהם. הסיבה העיקרית הייתה הצורך להבטיח תפקוד הולם של המסגרות הקהילתיות, שאם לא כן היו אלה מאבדות עד מהרה את חיוניותן.

אכן לחברה היהודית לא היה אמצעי כפייה יעיל יותר מאשר הטלת החרם, וזו הייתה כאמור פררוגטיבה בלעדית של הרבנים. על כן מן ההכרח היה שאכיפתן של תקנות הקהל תעמוד בזיקה אליהם. לפי זה יצירת התפקיד של הרב הממונה מן הקהל הייתה הדרך שבחרו בה הקהילות כדי לגבש מבנה של הנהגת קהל עצמאית ויעילה ככל האפשר. ואמנם מלבד חובת ההוראה חובתו החשובה ביותר של הרב הממונה מהקהל הייתה להעמיד לשירותו של הקהל עצמו את הפררוגטיבה הרבנית של הטלת חרם. הרב היה מתחייב שלא להטיל חרם בלי רשות הקהל, וכן קיבל על עצמו להטיל חרם על מי שמנהיגי הקהילה החליטו להענישו בדרך זו.

לאמתו של דבר היה כאן יותר מאשר יצירת מכשיר של שררה. שילוב הרבנים במסגרת

ראובן בונפיל

המוסדית של הקהילות היה פועל יוצא של תפיסת המנהיגות הלכה למעשה. לפי התלמוד (בבא בתרא ט ע"א) כל תקנה של ציבור בטלה ומבוטלת אם לא הסכים לה מלכתחילה אדם שהוגדר שם כ'אדם חשוב', כלומר מורה הוראה המסוגל להפעיל פיקוח יעיל על תקנות הציבור, כדי שתקנות אלה לא תהיינה סותרות לתורה. 'אדם חשוב' זה היה צריך אפוא למלא תפקיד שאפשר להשוותו לתפקיד שממלאים כיום בתי הדין החוקתיים. לפי זה במנותם אדם למשרת רב הקהל היו בני הקהל מעלים אותו לדרגת 'אדם חשוב' האמור בתלמוד. על נקלה אפשר היה לטעון שתקנות שהוא אינו מסכים להן הריהן בלתי חוקיות בעליל, והדברים אמורים כמובן בתקנות שנלווה אליהן מפאת חשיבותן איום בהטלת חרם.

בהכריזה על אדם שהוא מורה הוראות לקהל שילבה אותו אפוא הקהילה במבנה הארגוני שלה ושיתפה עצמה עמו בהפעלת הפרוגטיבות הרבניות שלו. אם כן הקהילה הייתה מחזקת למעשה את המבנה המוסדי שלה עצמה על ידי קבלת מרותו הרוחנית של הרב שמינתה. תהליך זה השתכלל במהירות רבה על ידי תקנה שאסרה על כל בעלי התואר הרבני להפעיל את זכותם הבלעדית להטיל חרם בלי רשותו של הרב הממונה מהקהל. אין כמובן להעלות על הדעת שרב הקהל יסמך אדם אחר להפעיל כוח שהוא עצמו היה מנוע מלהפעילו בלי רשותם של ראשי הקהילה. על כל פנים לפי שעה לא נמצאה עדות למקרה כזה. רשאים אנו אפוא לסכם ולומר שעל ידי חיזוק סמכותו של הרב שמינתה חיזקה הקהילה את המערכת המוסדית שלה. בתקנה שתיקנו מורשי פררה בשנת 1554 מצאה מגמה זו ביטוי ברור. וזו לשון התקנה:

במקום שידור בו רב אחד לא יוכל רב אחר מחוץ לעיר ההיא לכתוב שם גזירות אם לא יהיה ברצון הרב מהעיר, או שהרב ההוא יסתלק מן הדין ההוא בכתב או בפני עדים. ובמקום שיש רב הממונה מהקהל או מראשי הקהל לא יוכל רב אחר אפילו מהעיר ההיא לעשות שום גזרה לא בכתב ולא בעל פה רק ברצון הרב מהקהל הנ"ל, ואם יגזור גזירתו תהיה בטילה מעיקרה. וכשיהיה לאיש אחר דין ודברים עם הרב מהעיר אז יוכלו רבנים אחרים לגזור עליו כאשר יראה בעיניהם.¹⁵

מן הדין להדגיש כאן שמעולם לא היו הרבנים הממונים בידי הקהילות תלויים בהן מבחינה כלכלית. המשכורות שקיבלו עבור שירותיהם היו למעשה חסרות כל משמעות. אל לנו לחשוב אפוא שעם קבלת המינוי איבדו הרבנים את עצמאותם. אין לדמות את הרבנים לפקידים בעלמא, העומדים לשירות מעסיקיהם. ההפך הוא הנכון: אם החליט הרב להתפטר מתפקידו בגלל חילוקי דעות עם ראשי הקהל, דווקא אלה היו באים אז

15 את נוסח התקנות של כנס פררה פרסם פינקלשטיין (לעיל, הערה 7), עמ' 300–306.

במבוכה. אם המחלוקת נגעה בעניין עקרוני, עלולים היו ראשי הקהל להתקשות במציאת רב אחר אשר יסכים למה שהרב המתפטר התנגד לו. לפי שעה ידוע רק מקרה אחד מסוג זה. בשנת 1585 חלק ר' שמואל ארקיוולטי, רבה של פדואה, על דעת ראשי הקהילה והתפטר. ראשי הקהילה ניסו להמשיך בלעדיו, אבל דומה שאיומיהם להטיל חרם על מי שיעבור על תקנות הקהל לא השיגו את מטרתם; הטלת חרם שלא על ידי הרב לא עלתה ככל הנראה על הדעת. מנהיגי הקהילה נאלצו לוותר, והרב שב ותפס את מקומו. חבל רק שאין לדעת מה הייתה סיבת המחלוקת, שכן בסופה הוחלט למחוק מן הפנקס כל התייחסות אל הנושא.

תודעת תקפותה של ההלכה התלמודית ואילוצים מעשיים נכרכו אפוא יחדיו והביאו לשילוב הרבנים במסגרות הארגוניות של הקהילה, שהתאפיינו מעתה בדרך ייחודית מאוד. הסימביוזה שבין הנהגת הקהל לבין פעילות תרבותית, שמעולם לא נעדר ממנה מרכיב של סקרליות, שיוו לקהילה אופי ייחודי, אופי שניתן היה להשוותו לממשל כנסייתי אלמלא נוכחותו של מרכיב אחר, גם הוא חזק ביותר, הלוא הוא ההנהגה ה'חילונית'. הנהגת הקהילות עמדה על איזון עדין ורופף בין נטיית הרבנים לצקת תוכן מעשי בתואר 'מורנו הרב', בחינת מרא דאתרא (=אדוני המקום), לבין נטיית המנהיגים ה'חילונים', שלא לוותר על ריבונותם. בבסיסו של מבנה זה עמדה כמובן התודעה הכללית בדבר אחדות ההלכה, שהכול ראו עצמם מחויבים לציית לה, ושהייתה למעשה הדבק שליכד את הציבור. לעומת זה לאי היציבות היו מקורות שונים, כגון תודעה תרבותית שונה (בעטיו של שוני במוצאם האתני של בני הקהל), אינטרסים מגוונים, הבדלים באישיותם של מקבלי ההחלטות וכל כיוצא באלה. כל סיבה שבעטיה אפשר היה לערער על סמכותו של ראש ישיבה כלשהו נמצאה מקבלת כאן תוספת עוז ועצמה, שכן סמכותו של הרב הממונה מהקהל לא הוכרה מאליה כסמכותו של ראש הישיבה, העולה בגדולתו על כל חכמי המקום. משהכריז הקהל על אדם שהוא מרא דאתרא, ויהא נוסח ההכרזה מעורפל ככל שיהא, מיד כאילו נגזר על המתנגדים לו להגיב. זו כנראה הסיבה לכך שבמשך כל התקופה שאנו עוסקים בה מינו להן רב רק קהילות קטנות שהיו בעלות רמה גבוהה של הומוגניות תרבותית ואתנית וכן ליכוד חברתי: ורונה, פדואה, קרמונה, קזלה מונפרטו ואחרות. האוכלוסייה בקהילות אלה, שכמעט כולן היו אשכנזיות, מנתה 200 עד 400 נפש בלבד.

בקהילות הגדולות, כגון מנטובה או ונציה, שלא הייתה בהן אוכלוסייה הומוגנית, לא הגיעו לכלל הסכמה בדבר בחירתו של רב שיהיה מקובל על הכול. בקהילות אלה עבר תהליך שילובם של הרבנים במסגרת המוסדית דרך נפתלת וקשה יותר. מעשה ה'חקיקה', כלומר התקנת תקנות המלוות באיום של חרם על העבריינים, הזקיק בהכרח את הסכמת כל הרבנים או לפחות את הסכמת מי שדעת הקהל הכללית ראתה בהם את נציגיו המובהקים של הציבור המקומי המגוון.

ראובן בונפיל

השיטה נעשתה משוכללת יותר על ידי ההבחנה בין רבנים בעלמא לבין רבנים 'גאונים'. המונח 'גאון' מעלה על הדעת סמנטיקה בת אלפי שנים הנוגעת הן לידע והן להנהגה אקומנית. (מן הראוי להוסיף כאן שמכוחה של מסורת זו ומכוח האינפלציה הפוגעת בכל התארים לאורך זמן, עדיין נהוג באיטליה לכנות כל רב מוסמך בתואר הכבוד 'גאון', ובאיטלקית: *eccellentissimo rabbino*). אמנם הרבנים הם שהעניקו את תוארי הרבנות, אך לא הם החליטו מי זכאי לתואר 'גאון'; הייתה זו דעת הקהל שהעניקה את התואר, מחוץ לכל מסגרת מוסדית, על פי מכלול של שיקולים הקשורים הן בידע והן בכריזמה. לפיכך, מסיבות מעשיות במהותן, התפשט הנוהג שרק הרבנים ה'גאונים' נטלו חלק בתהליך ה'חקיקה' של הקהילות במקומות שלא נמצא בהם רב ממונה מן הקהל, ובזה בוודאי באה דעת הקהל על סיפוקה. אם כן בקהילות הגדולות נתקבלו כל התקנות החשובות בנוכחות הרבנים ה'גאונים', ואל כולם יחד פנו בבקשה שיכריזו על החרמות. הדגם שאימצו להן אפוא הקהילות הגדולות לא נשתנה מן הדגם שאומץ בידי הקהילות הקטנות. אף אפשר לומר שדגם זה ביטא בדרך משמעותית יותר את כוח הליכוד הקבוצתי שעלה מן האיזון בין כל המרכיבים הסותרים, אשר נכרכו בו בשל טבען הפלורליסטי של הקבוצות עצמן.

השאיפה לעצמאות שיפוטית

הקהילות, לאחר שנתגבשו בדרך זו, מסוגלות היו להלכה לפתח רמה גבוהה של עצמאות, אולם התנגדותם של השלטונות הנוצריים מנעה זאת מהן למעשה. אין ספק שגרמו לכך גם שיקולים בעלי אופי מעין 'חוקתי', שכן ברור שאוטונומיה מלאה פחות או יותר של הקהילות היהודיות היה עמה במשמע גם צמצום ריבונותה של המדינה. אבל יותר מכך השפיעו כאן שיקולים הקשורים בפסיכולוגיה הדתית, שיקולים שעלו לעתים במסגרת השפעתן הישירה של רשויות הכנסייה. הלך המחשבה הנוצרי של התקופה לא יכול היה להתיר ליהודים להפעיל בפשטות ממשל עצמי אוטונומי; שהרי היהודים כבר נדונו לשעבוד עד סוף כל הדורות על שום שלא הכירו באלוהותו של הנוצרי.

ההתנגדות הנוצרית לאוטונומיה של הקהילות היהודיות התבטאה בחריפות יתר בתחומים הרגישים ביותר הנוגעים בהנהגה, והכול מתוך המגמה למנוע כל אפשרות של שימוש עצמאי בכוח האכיפה. לפרסום חרמות נדרש אפוא בראש ובראשונה אישור אד־הוק מטעם הרשויות הנוצריות, אשר פיקחו על מוסדותיהן של הקהילות היהודיות עד לפרטים הקטנים ביותר. הרשויות הנוצריות לא התנגדו כמובן לפרסום חרמות, כל עוד באו אלה לשרת גם את האינטרסים שלהן. הן לא התנגדו כלל וכלל למשל לחרמות שהוטלו כדי לאכוף את תשלום המסים, שכן חלקם הגדול היה מיועד בסופו של דבר לאוצר המדינה. בדומה לזה הן התירו בדרך כלל הטלת חרמות על עברייני בתחום המוסר

ועל המפרים את הסדר הציבורי. בכל המקרים האלה פעלו הקהילות בחינת זרוע ארוכה של הרשויות הנוצריות. ואולם לא כך היה לגבי חרמות שכוונו לאלץ את חברי הקהילה לציית לתקנות שלא הייתה בהן כל תועלת לנוצרים, ועל אחת כמה וכמה כשהובחנה בהן סתירה לאינטרסים של הנוצרים. דוגמה מובהקת לכך היו התקנות שבאמצעותן ביקשו הקהילות לחייב את חבריהן לפנות לבתי הדין היהודיים ולציית לפסקי הדין שלהם. סירובם של הנוצרים לאשר הטלת חרם נבע במקרה זה מן המנטליות הדתית וממוסדות הכנסייה, אשר שקדו על טיפוחה, ואשר כפו לעתים קרובות את רצונם הלכה למעשה על השלטונות החילוניים של הערים-המדינות.

בעניין זה עלינו לזכור שההכרה בתוקפו של המשפט העברי פירושה, מנקודת ראותה של התאולוגיה הנוצרית, שלילת אחד מעקרונותיה הבסיסיים, רוצה לומר העיקרון של ביטול הברית הישנה. אילו התיר שליט מן השליטים לפסוק בתחומי מדינתו על פי המשפט העברי, היה נראה כמי שמכיר במובלע בתוקפם של דינים הנובעים מן הברית הישנה, *quae habent vim obligandi ex veteris legis*, כפי שניסח זאת תומס מאקווינו.¹⁶ מכשול זה בפני האוטונומיה לא הוסר מעולם מדרכן של הקהילות. אין תמה אפוא שההתנגדות להקמתם של בתי דין יהודיים בעלי סמכות אכיפה הייתה יחסית לכוחם של הכנסייה ומוסדותיה. במדינת הכנסייה לא הותרה הקמתם של בתי דין כאלה עד להשלמת איחודה של איטליה וביטול שלטונם של האפיפיורים בשנת 1871. בשאר המדינות עולה מן התיעוד העומד לרשותנו קשת רחבה של דגמים שבאמצעותם באו לידי ביטוי היחסים בעניין זה בין השלטון המקומי לבין מוסדות הכנסייה. אילו באנו לתאר כל דגם שכזה, היה עלינו לרדת לפרטי פרטים שאין זה מקומם.

הקהילות יכלו רק לנסות ולנצל את העובדה שמערכות המשפט המקומיות הכירו בתוקפם של פסקי בוררות. כל הערים האיטלקיות שילבו את מוסד הבוררות במערכות המשפט שלהן, לא רק בכך שהכירו בתוקף פסקי הבוררות, אלא בכך שכפו פנייה לבוררים במקרים מסוימים, כגון במחלוקות בין קרובי משפחה או בין חברים באותו איגוד. היהודים, שמעולם לא נשלל מהם מעמדם כאזרחים על פי החוק הרומי, זכו לפי זה להכרה בתקפותם של פסקי דין אשר נפסקו לפי המשפט העברי במסגרת של בוררות.¹⁷ הקהילות ניסו אפוא להעמיד מערכת שיפוטית המבוססת על בוררות במקומה של מערכת שיפוטית אוטונומית מלאה.

לעתים הצליחו היהודים להשיג דרך משל הכללת סעיפים בקונדוטה המחייבים אותם לפתור את מחלוקותיהם באמצעות פנייה אל בוררים יהודים. כך למשל הטיל פרנצ'סקו ספורצה השני, דוכס מילנו, בקונדוטה של יהודי הדוכסות משנת 1533, קנס של עשרים

Summa Theologica, Secunda Secundae, X, 11 16
Codex Theodosianus II, 1, 10; Codex Justinianus I, 9, 8 17

לירות על עבריינים ש'במקרה של מחלוקת בין יהודים בנושא של חוק אזרחי... יבחרו שני דוקטורים יהודים [כלומר שני רבנים] או שני בוררים שיחליטו לפי המשפט העברי'.¹⁸ הקהילות התקינו גם תקנות שחייבו את שני הצדדים למנות את הרב ואת פרנסי הקהילה כבוררים במחלוקות מסוימות, וכך נמצאו אלה מרכיבים למעשה מעין בית דין רבני. לעתים התקינו טקסט מפורט של שטר בוררות, כדי למנוע כל אפשרות של ערעור על פסקי הדין בטענה של חריגה מתנאי השטר עצמו. בכל אופן מגוון הפתרונות המקומיים יוצר את הרושם שאין המקרים השונים לאחר הכול כי אם וריאציות על אותו נושא. בכל הפתרונות האלה בוררים היטב הכוחות המרכיבים את התמונה: בצד ההתנגדות הנוצרית ניכרות כאן גם שאיפותיהם של הרבנים לשמור את מוסד הבוררות בידיהם וכן שאיפתה של הקהילה שמוסד זה יהיה אפקטיווי; כמו כן ניכר עד כמה עלה יפה ניסיוןן של הקהילות לשכנע את הרשויות הנוצריות לעצום עין לגבי מה שנוצר דה־פקטו ובה בעת לשכנע את חבריהן לנהוג במשמעת עצמית. כל הכוחות האלה התנגשו כמובן באינטרסים המיוחדים של אדם זה או אחר, כך שדרכה של האוטונומיה נמצאה לאמתו של דבר רצופה מכשולים. האינטרסים של אלה שהעדיפו, משיקולים פשוטים של תועלתנות, פסק של פשרה ולא של דין תורה סתרו למשל את שאיפותיהם של הרבנים לדון על פי דין בכל עניין ועניין. אינטרסים כאלה חברו לעתים לנטייתם הכללית של הפרנסים, גם אם לא הודו בכך מעולם בגלוי, שלא להותיר כוחות עצמאיים רבים מדי מחוץ לפיקוחם של המנהיגים ה'חילונים'.

האפשרות לשכנע את הרשויות להתעלם ממעשי הקהילות הייתה מותנית כמובן במשתנים רבים, כגון מידת הליברליות של הממשל, השפעתן של הרשויות הכנסייתיות או יכולתם של היהודים לנהל את עסקיהם שלהם בצנעה. התנגדו לכך בחריפות כל אלה שפנייה למשפט העברי הייתה מוציאה אותם מבית הדין כשידם על התחתונה. אין צורך לומר שהנכונות לעלות קרבן על מזבח הממשל העצמי לא יכולה הייתה להיות בחינת נורמה. מעשה הקמתו של בית דין רבני בשנת 1574 בפררה הוא דוגמה חשובה לעניין זה. באותה שנה ניצלו היהודים ה'איטליאנים' וה'אשכנזים' את שעת הכושר אשר נוצרה כאשר השיגה קהילת 'הפורטוגלים' בפריז לוגיה זכות של שיפוט אוטונומי, והצליחו לקבל גם הם מן הדוכס אישור להקמת 'בית דין של שלושה מומחים, שיעסקו בכל העניינים הנצרכים לאורחות חייהם של היהודים בנוגע לסוגי מזון מותרים ואסורים, ומלבד זאת בנוגע לנישואים ולגירושים, כדי שתמנע הקמת רעש בבית הכנסת [כלומר הפסקת התפילה לפי הנוהג הישן של 'ביטול התמיד' או 'עיכוב התפילה'], ויחייבו את הצדדים לבחור להם בוררים'. שלושת המומחים שניקבו בשם היו

18 קונדוטה של פרנצ'סקו השני, דוכס מילנו, ראה: ר' בונפיל, במראה כסופה. חיי היהודים באיטליה בימי הרינסאנס, ירושלים תשנ"ד, עמ' 223, הערה 6.

שלושה רבנים, ונראה בבירור שהרעיון היה להקים מוסד שאפשר יהיה להציגו כמוסד המפקח על אורחות חיי הדת של היהודים, בעוד שלמעשה הוא יפעל כבית דין רבני לכל דבר. והנה היו אלה שני יהודים, יוסף ושמואל לוי, שהעלו בפני הדוכס הסתייגויות בעלות אופי 'חוקתי', בטענם כי על ידי הקמת בית דין רבני ויתר הדוכס על ריבונותו שלו על חלק מנתיניו, וכי על כן רואים הם את עצמם כמי שנשללה מהם חלק מחירותם.¹⁹ בנושא מורכב זה רואים אנו אפוא תערובת מעניינת של טיעונים מסוג הטיעון שהובא לעיל בשם תומס מאקווינו ושל טיעונים שלא היינו מהססים להגדירם כ'מודרניים' לחלוטין. המשך הסיפור אינו ברור. על כל פנים בעינה עומדת העובדה שמרגע הקמתו, ואפילו במסווה מעורפל זה, נתקל 'בית הדין' של פררה בהתנגדותם של יהודים דווקא.

ואף על פי כן למרות חולשתה הוכיחה השיטה את יעילותה. ראייה לכך, אם כי ראייה עקיפה, ניתן להעלות מן העובדה שכמעט בכל הספרים על תולדות יהודי איטליה קוראים אנו עד היום שהיהודים נהנו מאוטונומיה מלאה, אף על פי שאין דבר זה נכון כלל. לאור כל האמור יש על כל פנים להסתייג מן התיאורים העושים שימוש במונח 'בית דין רבני' בלא הסבר נוסף, שכן שימוש כזה מטעה בהחלט. ואין צורך לומר שיש להסתייג מהכללות המיוסדות על התיעוד שלפיו העדיפו היהודים לפנות אל בתי המשפט של הנוצרים, כאילו יש בכך ראייה להיחלשות כוח הליכוד הקבוצתי או כאילו יש כאן הוכחה לנטייה הכללית להיכנע לכוחות הצנטריפוגליים ולהתבולל. אדרבה, יש מקום לטעון שבנסיבות המתוארות לעיל ההפך היה הנכון: מאחר שלא יכלו להשתמש בהטלת חרם מתוך עצמאות מלאה, ראוי בהחלט לציון הממשל העצמי שעלה בידי הקהילות להעמיד על יסוד תודעת המשמעת העצמית. שיעור פנייתם של יהודים אל המערכת השיפוטית הנוצרית היה נמוך למדי בהשוואה למה שיכול היה להיות. כל הנתונים כולם מלמדים אפוא שמגמת הקהילות הייתה אחרי הכול להקים מבנה מוסדי שיצדיק בהרחבה את האפיון העצמי שלהם כ'עיר בתוך עיר'.

ייתכן שעיוות מסוים בנושא זה נובע מן העובדה שהעדויות הנוגעות לפולמוסים שכאלה באו אלינו ממעמד המנהיגות. טבעי שבקרוב בני המעמד הזה נמצא רמת אחריות ציבורית גבוהה יותר ממה שמצוי בקרב בני המעמדות האחרים. דבר זה אינו אופייני רק ליהודים, אולם בין היהודים הולידה הרמה הגבוהה של הומוגניות סוציו-כלכלית תחושה ניכרת של אחריות ציבורית קולקטיבית. לפי זה לקראת סוף המאה ה-16 השפיע השינוי הקיצוני שחל באותם ימים גם על תפקודן של המסגרות השיפוטיות. משבר הפעילות הבנקאית היהודית, הגיוון בסוגי העיסוקים והקיטוב הסוציו-כלכלי, שהיה

19 הנוסח המלא של פקודת הדוכס ושל הפנייה של האחים לוי ראה: בונפיל (לעיל, הערה 12), עמ' 278, 280, תעודות 57, 60.

פועל יוצא של הגידול העצום בעוני, כל אלה גרמו בהכרח להיחלשות מסוימת ברמת המשמעת העצמית. אם כן בניגוד למה שמקובל לומר, בתקופת הגטאות גברו דווקא הנטיות הצנטריפוגליות בתחום המערכת השיפוטית של הקהילות. עניין זה דמה לעניינים רבים אחרים שאפיינו את המציאות ההיא. היה זה אחד מן הפרדוקסים הרבים של ההיסטוריה. התרופפותה של תודעת המשמעת העצמית התאזנה בחלקה על ידי התמורה שהתחוללה לקראת סוף התקופה בגישתם של הנוצרים כלפי ה'שאלה היהודית'. אכן כמעט בכל מקום התייחסו השלטונות הנוצריים במהלך המאה ה-17 בסובלנות לקיומם הגלוי של בתי דין רבניים ממש, אף שהיו להם סמכויות מצומצמות למדי. אבל שלב זה בהתפתחות המוסדות הקהילתיים חורג מן הגבולות הכרונולוגיים של דיוננו. דומה שהמצב שתיארנו גרם להתדרדרות שהתחוללה במעמד של הרבנים בקהילות היהודיות באיטליה. הואיל ולא יכלו לכהן בתפקיד של אב בית דין, בניגוד לעמיתיהם שישבו במקומות שלא הייתה בהם התנגדות להפעלת המשפט העברי, ממילא נמצאה סמכות הרבנים באיטליה מצומצמת. חוקרים רבים ראו בכך הוכחה נוספת להשפעתה של רוח האינדיווידואליזם האופיינית לימי הרנסנס. אולם, לפי האמור לעיל, את ההתדרדרות בתחום זה יש לייחס דווקא למכשולים מעשיים שהוצבו בדרכן של הקהילות היהודיות. ריבוי המדינות תרם כמובן תרומה נוספת למצב זה: כיצד ניתן היה לאכוף פסק של בית דין רבני בקהילה מסוימת על חבר בקהילה אחרת, בייחוד כשאותו אדם הסתמך על רבנים מלומדים שדעתם הייתה שונה מזו של בית הדין הפוסק? כיצד אפשר היה לחייב אדם לציית לבית דין מסוים דווקא? כיצד למנוע שחרמות שהחרימו רבנים במקום זה לא ישבשו את התהליך השיפוטי במקום אחר?

מורכבות זו עולה מרוב המחלוקות שנתגלעו בין היהודים בתקופה שאנו עוסקים בה. הפריחה שנודעה לאחרונה לפרסום תעודות הנוגעות ליהודים בימי הרנסנס הוציאה לאור מקרים רבים המאשרים את האמור כאן בקיצור. כך היה למשל במחלוקת שפרצה בין שני מלווים עשירים, אברהם רפאל פינצי מבולוניה ועמנואל נורצי מפררה, בשנים 1518–1521, כאשר פירקו את השותפות ביניהם וביקשו להסדיר את חלוקת הרכוש. לא היה אפשר לאלץ את הצדדים לקבל את פסקיו של בית דין כלשהו: פינצי דרש שתביעתו תידון בבולוניה, ואילו נורצי לא הסכים להתדיין בפני בית דין בשום מקום להוציא פררה. מכלול התשובות שחיברו הרבנים השונים בעניין זה מעיד הן על בקיאותם וחריפותם והן על אי יכולתם לאכוף דעה מסוימת דווקא. במהלך המחלוקת סביב הפרת האירוסין שבין האלמנה העשירה רוזה ממונטלצ'ינו (Rosa da Montalcino), תושבת קיאנצ'ינו (Chianciano), לבין יצחק דנוטי (Danuti) מפזרו (Pesaro) (1534–1535) הגיעו בסופו של דבר לפשרה; זו עלתה לאחר דיונים מלומדים ממושכים אשר התנהלו בין רבניהן של כל ערי איטליה כמעט. כך היה גם במקרה של יוסף תמרי, רופא מוונציה, שסירב לכבד התחייבות שהתחייב בשנת 1560 לתת את בתו

לאישה להרפתקן הצעיר שמואל מפרושה (Perugia), שנודע בכינויו ונטורוצו (Venturozzo): המחלוקת ביניהם, שכונתה בפי החוקרים בני ימינו בשם 'שערוריית הגט תמרי-ונטורוצו', נמשכה שנים ארוכות והתפשטה אל מעבר לגבולות איטליה. כאן גברה חומרתו של המקרה בגלל נוקשותה של ההלכה בנושאים מסוג זה: די בספק קטן באשר למעמדה האישי של האישה כדי למנוע ממנה להינשא לאחר. ואפשר היה להזכיר עוד מקרים רבים אחרים, בלא שהתמונה שנצטיירה עד כה תשתנה כלל ועיקר.

על כל פנים הואיל ולא הייתה לרבנים סמכות אחרת מלבד זו שנבעה מתואריהם, נמצאו הם בעיקר בחינת יועצים, הן של קהילותיהם והן של אנשים יחידים. לדעתי יש להעריך לפי זה את מספרם הרב של התומכים בשעת מחלוקת בצד פלוני או אלמוני. אנשים אלה, שהעמידו תדיר את השכלתם לשירותו של אדם חשוב זה או אחר, לא ראו שום פסול בעזרה שהושיטו לאדוניהם בעצה משפטית. קשה להביא סיבה אחרת לתופעה טבעית לחלוטין זו, והיא בוודאי אינה מצדיקה את התאוריה המלאכותית שבנה ישעיהו זנה, ואשר לפיה היה זה ביטוי אופייני של אינדיווידואליזם קיצוני מצד רבנים שלא היו תלויים בממסד הקהילתי, רבנים שהוא מכנה בשמץ של בוז בכינוי 'רבנים נודדים'. לדברי זנה מטרת הרבנים האלה, שעשו בשירות אדוניהם המצנטים, הייתה לקעקע את יסודותיהן של המסגרות הקהילתיות. תאוריה זו של זנה, שרבים עדיין מחזיקים בה, בין השאר גם בגלל הפיתוי שבסמנטיקה הקלסית שבה עשה שימוש, איננה מוצאת לדעתי אישור מן התיעוד שהובא בשעתו כדי להוכיחה, ואף פחות מכך מן התיעוד שהתפרסם לאחרונה. אי אפשר להבחין בין רב הממונה מן הקהל לבין 'רב נודד'. הרבנים הממונים לא היו תלויים בראשי הקהילה, והרבנים ה'נודדים', שהיו נכונים כביכול לכופף את החוק כדי שיתאים לאינטרסים של אדוניהם, לא היו תלויים באלה האחרונים. לעומת זאת בוודאי אין לשלול אפשרות של שחיתות או רמאות מצדם של בני אדם אלה ואחרים; אחרי הכול אין לדרוש מהם באיטליה של ימי הרנסנס מה שאין דורשים מאחרים במקום אחר ובזמן אחר. יהודה סומו (Sommo) לדוגמה העלה תמונה ציורית מאוד של אדם מושחת ורמאי כזה בקומדיה 'צחות בדיחותא דקידושין', שבה תיאר רב ערמומי המשרת את מאמציו של צייד נדוניה רמאי. ואין כל קושי להוסיף כאן דוגמאות כהנה וכהנה.

הקהילות ניסו כמובן להגביל ככל האפשר באמצעות תקנות את השימוש לרעה בזכויות היתר של הרבנים. הן תיקנו למשל שאסור לייבא חרמות מעיר אחרת. אף התקנה שתיקנו מורשי הקהילות בפררה בשנת 1554, תקנה שנדונה לעיל בפירוט יתר, אינה אלא אחת מני רבות, אם כי מן המורכבות שבהן; בדיקת נוסחה מאפשרת להבחין בבירור ברמז לריבוי המצבים האפשריים.

ברור שההצלחה לא יכלה להיות מלאה. אף על פי כן אי אפשר שלא להתרשם מן העובדה שהקהילות הצליחו לשמור על מערכת שיפוטית עצמאית למדי, חרף רופפותו

ראובן בונפיל

של היסוד שעליו היא נשענה. למעשה במציאות של התקופה ההיא העלו הקהילות באיטליה מודל מודרני למדי: הואיל והן נאלצו להתארגן על בסיס וולונטרי נרחב, הרבה לפני האמנציפציה של יהודי אירופה, היה עליהן להתמודד עם שאלות קונצפטואליות דומות לאלה שיהודי העת החדשה נאלצו להתמודד עמהן. בעיקר נדרשו הקהילות להתמודד עם שאלת הזהות במישור הארגון הקבוצתי, באופן שייוצר איזון עדין בין תפיסת העצמאות והשונות לבין תפיסת השייכות למגוון מורכב של הקשרים ומסגרות כלליות יותר – אלה של בני הדת היהודית ה'אחרים' מזה ואלה של החברה הנוצרית הסובבת מזה.

חבורות באיטליה במאות ה־16–18: דימוי ומציאות

א

בשנות השמונים של המאה ה־19 פרסם דוד קויפמן מסה פרוגרמטית נלהבת על חבורות המצווה לסוגיהן, ובה הציג גם תפיסה היסטורית חדישה שלפיה מוסדות כגון אלה צריכים לתפוס מקום מרכזי בחקר תולדות האומה הישראלית. קויפמן התפלמס עם הטוענים כי 'אין דברי ימי לאום לבני ישראל כי אם דברי ימי ספרות', טענה שנבעה לדעתו מתפיסה היסטורית מיושנת. 'כבר פסו תמו העיתים אשר אמרו בהם כי רק בסופה ובסערה נראו הליכות רב העלילה... ובי אין דברי הימים כי אם לאילי הארץ ולמלכיה, דברי ימי חרבות וקרבות, מהומות ומלחמות, קול ענות גבורה, קול נוגש ומציק, קול חמס ורשע'. בניגוד לגישה זו העמיד קויפמן (כבר בשנת תרמ"ז!) גישה אשר הטתה את אוזנה ביתר שאת לקולות אחרים הבוקעים מן העבר:

אך עתה נהפוך הוא ואנחנו לקול דממה דקה ניתן אוזן קשבת... לא נתן עוד כתר שם 'קוראי הדורות' על ראש הכותבים אשר לא יספרו לנו כי אם שמות עריצים ומעשי מלכים ואין חפצם כי אם בקרבות ובדברי מלחמות, כי עתה חלק כחלק יחלקו עם אלה דברי ימי החכמות והדעות, קורות התחבולות וההמצאות, המדות והמנהגים, ואין לנו עוד רק דברי ימי שרים ומושלים, כי אם דברי ימי עובדים וסובלי עול, רעבים עם שבעים, דלים עם גדולי הארץ.

בין המקורות שעליהם הצביע קויפמן כבעלי פוטנציאל מיוחד לכוון את המחקר לתפיסה חדישה של תולדות היהודים הייתה ספרות התקנות והפנקסים, 'כי בהם נראה כמו בראי מלוטש את מראה זמנם ודרכי בני דורם... ועל ידם נקרא בזמנים חולפים כמו בספר גלוי ופתוח'. כאן עבר המחבר מן המטפורה של שמיעה לזו של ראייה, בהדגישו שקריאת סוגים מסוימים של מקורות היסטוריים מאפשרת ראייה בלתי אמצעית של העבר עצמו, על אורותיו וצלליו. ואכן המסה המוזכרת הייתה בעצם מבוא למאמר אשר בו הוציא קויפמן לאור מתוך כתב־יד את תקנותיה של חבורה איטלקית קטנה מסוף המאה ה־16, תקנות 'ישיבת שלום' באנקונה משנת שמ"ט. בספרות המחקר של המאה ה־19 כבר פורסמו לפני כן תקנותיהן של חבורות אשכנזיות שונות, אבל לא של חבורות איטלקיות. החלטתו של קויפמן להתחיל את המלאכה דרך חבורה קטנה שלא החזיקה

אלימלך הורוביץ

מעמד זמן רב מצביעה על החיבה היתרה שרחש לכל אותם פכים קטנים ששרדו מהווי החבורות. מוסדות אלה היו לדעתו 'מבוע חיים ומעין ששון' עבור עם ישראל בגלויותיו השונות והקשות, 'על כן לא יסוף זכרם מקרבנו ודברי ימיהם יהיו נכתבים ונשמרים מדור דור'.¹

משמיעת הקולות וראיית אורותיו וצלליו של העבר היהודי עבר המחבר לשאלת הנצחתו, ובמעבר זה באה לידי ביטוי באופן בולט במיוחד 'אותה סנטימנטליות מתחסדת של דוד קויפמן' שעליה העיר גרשם שלום בשעתו מתוך הרהורים קשים על חכמת ישראל. מדברי ההערצה הנלהבים של קויפמן על החבורות משתמע שעל ההיסטוריון היהודי לפעול לפי העיקרון של 'הכרת הטוב', ולמקד את מלוא תשומת לבו דווקא באותם מוסדות שהנחילו טובה וברכה לעמו בשעותיו הקשות. אגב ניסיונו החלוצי להרחיב את תחומי העיסוק של ההיסטוריוגרפיה היהודית ניסה קויפמן גם לגייס את כתיבת ההיסטוריה להנצחת כל אותם כוחות חיוביים שעזרו לאומה הישראלית במלחמת ההישרדות שלה: 'אשריך ישראל, זאת חרב גאותך ואלה מרכבות ישועתיך... לא על שדי קטל והמית קרב יובילינו דברי ימינו, כי אם אל החדרים השלמים והשקטים אשר שם נלחמו אבותינו מלחמתה של תורה, ואשר משם יצאו... מעשי צדקה ומפעלות אהבה וחסד ואמת. על כן נפקח עינינו על כל עלה ועלה אשר נשאר בו לפלטה תקנות חברות ישראל בכל מושבותם'.²

נימה סנטימנטלית זו לא נעלמה כליל מן ההיסטוריוגרפיה של החבורות אפילו מאה שנה ויותר לאחר שקויפמן כתב את דבריו. חיבור על חבורות באיטליה במאה ה-16 עד ה-18 שיצא לאור לפני כעשור הגדיר במוצהר את מטרתו 'לתאר את הביטוי העליון של שותפות-הגורל ותחושת האחווה והסולידריות המאפיינת את עם-ישראל' כפי שהשתקפה בחבורות האיטלקיות, מוסדות אשר דרך פעילויותיהם השונות דאגו 'להמשך קיומו של הציבור היהודי בתנאי הגלות'.³ אולם גישה זו, המרימה על נס את תחושת האחווה היהודית מול תנאי הגלות העוינים, תתקשה למשל להסביר למה חברת 'גמילות חסדים' בפררה, הראשונה שקמה על אדמת איטליה, הייתה צריכה להודות כבר

1 ד' קויפמאן, 'תקנות חברת ישיבת שלום משנת השמ"ט', האסיף, ג (תרמ"ז), עמ' 209-212. כבר בשנות השישים של המאה ה-19 פורסמו תקנות של חבורות מצווה אשכנזיות. ראה בביבליוגרפיה שבסוף: J. R. Marcus, *Communal Sick-Care in the German Ghetto*, Cincinnati 1947

2 קויפמן (שם), עמ' 212. וראה: ג' שלום, 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל', הנ"ל, דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 397 (המאמר פורסם לראשונה בתש"ה). עוד טען שם שלום שבניגוד לחוקרי חכמת ישראל אחרים, אשר ראו במלאכתם כעין מלאכת חיסול, הגיע קויפמן לעתים 'לקצה השני, לקריקטורה פסבדו-רומנטית'.

3 ב' ריבלין, ערבים זה לזה בגיטו האיטלקי: חברות גמ"ח 1516-1789, ירושלים תשנ"א, עמ' 9.

בראשית דרכה 'כי נמצאו מפריצי עמנו פוערים פיהם נגד החברה הזאת'. והיא תתקשה אף יותר להסביר את החלטת החברה לפרסם את שמו של בל איש אשר 'יפער פיו לדבר עזות נגד כבוד החברה... עם דברי הנבלה אשר יצאה מפיו', ובמיוחד את האיום למנוע מ'מוציאי דבה' אלה ומבני משפחותיהם כל שירות מטעם החברה עד שיבקשו ממנה מחילה.⁴

ברור אם כן שלא כל החבורות היו תמיד 'מעיינות ששון', ולא כל המלחמות שהתנהלו במסגרתן היו בגדר 'מלחמתה של תורה'. ההיסטוריון השואף לחדור לתוך עולמן של החבורות הדתיות שפעלו בקרב יהודי איטליה במאה ה־16 עד ה־18 חייב להקשיב היטב גם לקולות המריבה והמחלוקת שבקעו מתוך מחנות העברים ולא רק לדמות בעיניו מה טוב ומה נעים היה בשבת אותם חברים יחדיו. הרי כל חבורה מעצם טבעה כללה אנשים מסוימים וחסרו בה אחרים, אם מפני שלא התקבלו, אם מפני שלא היו מעוניינים להצטרף, ואם מפני שלא יכלו לשלם את דמי הכניסה או החברות. כל חבורה שנוסדה נכנסה כגורם חדש לתחום פעילות כלשהי, ולא תמיד הצליחה לשמור על בלעדיות בתחום שבחרה לעצמה בראשית דרכה. יש דוגמאות של חבורות שהיו עוינות זו את זו ושל חבורות שהתמזגו, לפעמים אחרי תקופה של עוינות. מסיבות אלה ואחרות שיתבררו בהמשך נראה שיש להדגיש את השפעתם של מתחים בתוך החברה היהודית על עיצוב דמותן של החבורות – יותר מאשר את לחצם של תנאי הגלות על קהילות ישראל הנרדפות – ואת הדינמיות שאפיינה על פי רוב לא פחות מתחושת הסולידריות את היחסים גם בתוך החבורות וגם ביניהן.

ב

למעלה מעשרים שנה לפני שפרסם קויפמן את מאמרו הנזכר 'יחד החוקר הדגול לאופולד לב סדרה של מאמרים לסקירת התופעה של 'חברות ישראל בכל מושבותם', וכן התחילו חוקרי תולדות יהודי איטליה לפרסם מאמרים על החבורות שצמחו בקהילות בודדות, כגון ורונה ופררה.⁵ אבל אלה לא פרסמו אף לא עמוד אחד מן התקנות או הפנקסים ששרדו מחבורות איטלקיות אלה, ובמלאכה חשובה זאת היה קויפמן כנראה

4 'ואם באולי אלקים יבקש את הנרדף ונפל למשכב המוציא הדבה ההיא או אחד מבני משפחתו ויצטרך לעזר ולסמך... לא יהיה שום כח ביד הממונים... להוציא אפילו פרוטה לצרכו, בין בחיים ובין במות, לא בעדו ולא לצורך בני ביתו ג"כ, עד ישוב האיש מחטאו לבקש מחילה וסליחה'. ראה: D. Ruderman, 'The Founding of a *Gemilut Hasadim* Society in Ferrara', *AJS Review*, 1 (1976), p. 264. in 1515', *AJS Review*, 1 (1976), p. 264. עמ' 221.

5 L. Löw, 'Das Vereinswesen in Israel', *Ben-Chananja*, 8 (1865) (=idem [ed. I. Löw], *Gesammelte Schriften*, Szegedin 1890, pp. 133–164); S. Calabi, 'Le confraternite della comunione israelitica di Verona', *L'Educatore Israelita*, 12 (1864), pp. 75–85, 224–230; A. Pesaro, 'Cenni sulle confraternite della comunità israelitica

אלימלך הורוביץ

הראשון. בסוף המאה ה-19 עמדו גם הרמן פוגלשטיין וישראל ריגר, בספרם על תולדות יהודי רומא, על ריבוי החבורות בקהילה זו בתקופת הגטו, וחלק מן החומר שהובא שם סקר אברהם בספרו החלוצי על חיי היהודים בימי הביניים.⁶ ססיל רות, ממשיך דרכו של אברהם מכמה בחינות, כלל בספרו על תולדות היהודים בוונציה סקירה על החבורות שפעלו בגטו בעיר זו, ובמיוחד על חברת 'פדיון שבויים' שפעלה שם החל במאה ה-17. בספרו על תולדות היהודים באיטליה, שיצא מיד לאחר מלחמת עולם השנייה, הדגיש רות את העובדה שבתקופת הגטו כמעט כל שלב של החיים היה בטיפולה של אחת מן החבורות הדתיות, והצביע על הדמיון הרב מבחינה זו בין החברה היהודית באיטליה לקתולית.⁷ על דמיון זה כבר העיר זמן קצר לפניו שלום בארון בספרו על הקהילה היהודית לדורותיה.⁸

בעשורים האחרונים של המאה העשרים חל מפנה בחקר החבורות הנוצריות באירופה בכלל ובאיטליה בפרט, ונושא זה עבר מן השוליים של ההיסטוריה הדתית ותפס מקום מרכזי בחקר ההיסטוריה החברתית והתרבותית של איטליה עד המאה ה-18. היסטוריונים מודעים עכשיו לכך שתושבי אירופה הקתולית היו נתקלים בחבורות דתיות ובתהלוכותיהן בכל עיירה ושכונה, וכמעט בכל חג ובכל טקס מעבר. לא רק גברים היו חברים בהן אלא גם נשים וילדים.⁹ רבים מהחוקרים בימינו עשויים לקבל

di Ferrara', *Il Vessilo Israelitico*, 26 (1878), pp. 109–111, 153–156, 183–186, 247–251, 283–286

H. Vogelstein and P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, II, Berlin 1895, pp. 316–318; I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, Philadelphia 1896, pp. 326–328. על החבורות ברומא ראה עכשיו ביתר הרחבה: א' מילאנו, גיטו רומא: תמונות מן העבר, תרגמה ד' מילאנו, תל-אביב 1992, עמ' 151–170. הדברים שם מבוססים בעיקר על מאמרים שיצאו לאור ב-*Rassegna Mensile di Israel* בשנים 1957–1958 (כרכים 23–24). ספרו של מילאנו ראה אור במקורו באיטלקית בשנת 1964.

C. Roth, [*A History of the Jews in*] *Venice*, Philadelphia 1930 (reprint 1975), pp. 152–163; idem, *The History of the Jews in Italy*, Philadelphia 1946, p. 364. תולדות היהודים באיטליה, תל-אביב 1962, עמ' 215. ראה גם את מאמרו 'חברת פדיון שבויים במאה הי"ז', הצופה לחכמת ישראל, ט (1925–1926), עמ' 232–235. על נושא זה ראה עתה: ד' קארפי, 'על התארגנות הפעולה למען פדיון שבויים בין יהודי ויניציאה במחצית הראשונה של המאה הי"ז', ציון, מז (תשמ"א), עמ' 155–158; נא (תשמ"ו), עמ' 502–504 (=הנ"ל, בתרבות הרנסאנס ובין חומות הגיטו, תל-אביב תשמ"ט, עמ' 209–216); ד' קארפי, 'פעילות הממונים על קופת פדיון שבויים שבוונציה בשנים 1654–1670', ציון, סח (תשס"ג), עמ' 175–222.

S. W. Baron, *The Jewish Community*, II, Philadelphia 1942, p. 362. על חקר חבורות איטליה מאז מלחמת העולם השנייה ראה בספרות המוזכרת בסוף ספרה של ריבלין (לעיל, הערה 3).

N. Terpstra, 'The Politics of Ritual Kinship', idem (ed.), *The Politics of Ritual Kinship: Confraternities and Social Order in Early Modern Italy*, Cambridge

את קביעתו של קויפמן שדרך התייעוד של מוסדות מעין אלה 'נראה כמו בראי מלוטש את מראה זמנם ודרכי בני דורם, צעיריהם וצרותיהם, חזקתם וחלשתם, מדויהם ורפואותיהם, אורם וצלם, תקותם ואמונתם, ועל ידם נקרא בזמנים חולפים כמו בספר גלוי ופתוח'.¹⁰

לקראת סוף המאה ה־16 הייתה לפחות חבורה קתולית אחת כמעט בכל כפר איטלקי, ומספר גדול בהרבה בערים הגדולות כגון רומא וונציה. תקופת הצמיחה והריבוי של מוסדות אלה בחברה הנוצרית הקדימה במעט את תקופת צמיחתן וריבויין של חבורות דומות בחברה היהודית. ברומא נוסדו יותר משמונים חבורות חדשות במשך המאה ה־16 בלבד, למעלה משלושים במאה שלאחר מכן ותשע-עשרה במאה ה־18. בוונציה נוסדו יותר מ־130 חבורות קתוליות במאה ה־16 ועוד כמאה במאה שלאחר מכן. למרות המספר המרשים של חבורות דתיות שעליהן ניתן להצביע במאה ה־18, נחשבות המאה ה־16 וה־17 תור הזהב של החבורות הקתוליות באיטליה.¹¹ גם בחברה היהודית ניתן להצביע על מספר שיא של חבורות במאה ה־18, ובמספר קהילות (כגון מנטובה, ורונה, מודנה ורומא) הגיע מספרן לחמש-עשרה או יותר.¹²

אבל תקופת הצמיחה והפריחה העיקרית של החבורות היהודיות הייתה במחצית השנייה של המאה ה־16 ובראשית המאה ה־17. בוונציה למשל אין אזכור של חבורה אחת לפני שנות השבעים של המאה ה־16, אולם בראשית המאה ה־17 כבר התפאר ר'

2000, pp. 1–8; C. F. Black, 'The Development of Confraternity Studies over the Past Thirty Years', *ibid.*, pp. 9–29; K. Eisenbichler, 'Italian Scholarship on Pre-Modern Confraternities in Italy', *Renaissance Quarterly*, 50 (1997), pp. 567–580

10 ראה לעיל, הערה 1.

G. Angellozi, *Le confraternite laicali: Un'esperienza cristiana tra medioevo e età moderna*, Brescia 1978, pp. 39–40, 45; C. F. Black, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge 1989, pp. 50, 54; R. Mackenney, 'Continuity and Change in the *Scuole Piccole* of Venice, c.1250–c.1600', *Renaissance Studies*, 8 (1994), pp. 388–403; *idem*, 'The *Scuole Piccole* of Venice: Formations and Transformations', *טרפסטרה* (לעיל, הערה 9), עמ' 172–189, במיוחד עמ' 179.

11 על מנטובה ראה: ש' סימונסון, תולדות היהודים בדוכסות מנטובה, ירושלים תשכ"ג–תשכ"ה, עמ' 402–408. על ורונה ראה: רות, ונציה (לעיל, הערה 3), עמ' 275; *Rabbi Menahem Navarra: His Life and Times, 1717–1777*, *JQR*, n.s. 15 (1925), p. 446. n. 32a L. Padoa, 'Le Università ebraiche di Reggio e di Modena nel periodo 1796–1814', M. Berengo and S. Romagnolli (eds.), *Reggio e i territori estensi dall'Antico Regime all'Età Napoleonica*, Parma 1979, p. 126 השווה גם את רשימת החבורות ברומא אצל מילאנו (לעיל, הערה 6), עמ' 153–154, אם כי לא ברור שכולן היו קיימות במאה ה־18. לדברי רות, ברומא, בשלב מסוים, עלה מספרן של החבורות על שלושים ובליוורנו 'היו בתקופת השיא למעלה משישים' (!) (רות, תולדות [לעיל, הערה 7], עמ' 214).

אלימלך הורוביץ

יהודה אריה ממודנה (ריא"ם) הצעיר, שבתוך קהילות ונציה היו יותר חבורות 'מכל עיר ואם שבמחוז איטליא'. את טענתו נימק בכך ש'נמצא בם גמילות חסד וטובה, יד עני ואביון יחזיקו, ומתן בסתר ולעני השמש, לא תמיש תורת אל מפיהם ללמוד וללמד, והבנות ישיאו, לשלח אסירים חפשים, משכימי בבוקר... ורבים כלה'. עליהם הוא הוסיף גם 'חברת בחורי חמד' שמטרתם הייתה 'לכסות בשר העניים ולתת להם שמלה'.¹³

לא במקרה הזכיר ריא"ם את חברת 'גמילות חסדים' ראשונה. סוג זה של חבורה היה, כפי שהזכרנו, הראשון שהוקם על אדמת איטליה, כבר בראשית המאה ה-16, ולקראת סוף אותה מאה, כשהתרבו החבורות בכמה קהילות, הייתה 'גמילות חסדים' ברוב המקרים החבורה הוותיקה ביותר, היוקרתית ביותר וזו שזכתה יותר מן האחרות למעמד כעין רשמי בתוך המערכת הקהילתית. בוונציה בימי ריא"ם הייתה הקהילה הכללית מעבירה חלק מדמי תשלום הקנסות לחברת 'גמילות חסדים' של קהילת האשכנזים, דבר המורה על מערכת יחסים קרובה בין שני המוסדות.¹⁴

חברת 'גמילות חסדים' זו שמרה בקפדנות על מעמדה המיוחד וניסתה לקפח את התפתחותן של חבורות אחרות שצמחו בקהילת ונציה. כבר בשנת 1581 החליטה החבורה לא לקבל לשורותיה אנשים המשתייכים לאחת משאר חבורות הגטו ולמנוע מחבריה להצטרף לחבורה נוספת.¹⁵ ברור שצעד זה נועד להחליש את החבורות האחרות שקמו בוונציה במהלך העשור שקדם לכך, ביניהן חברת 'שומרים לבוקר' וחברת 'השיא בתולות'.¹⁶

13 אגרות ר' יהודה אריה ממודינה, מהדורת י' בוקסנבוים, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 204–205. הכוונה היא כנראה לחבורות 'גמילות חסדים', 'תלמוד תורה', 'השיא בתולות', 'פדיון שבויים', 'שומרים לבוקר', 'הלביש עניים' ('מלביש ערומים') ואולי גם 'עוזר דלים'. הפנקס של חבורה זו (כ"י ניו-יורק, בית המדרש לרבנים Mic. 8468) מתחיל רק בשנת 1641, אבל מדברי ריא"ם משתמע שהיא הייתה קיימת כבר בימי צעירותו (הוא נולד בשנת 1571). על חבורות להלבשת עניים בוונציה בשנים 1604–1612 ראה: D.J. Malkiel, *A Separate Republic: The Mechanics and Dynamics of Venetian Jewish Self-Government, 1607–1624*, Jerusalem 1991, p. 210, n. 15; p. 235.

14 מלכיאל (שם), עמ' 104. החברה הנוספת שנהנתה אז ממעמד זה הייתה חברת 'תלמוד תורה' של קהל אשכנזים.

15 'ומכאן והלאה כל אותם שיהיו מחבורות אחרות לא יוכלו להכנס בחברתנו ולא יקובלו בשום אופן אם לא שכבר יצאו בראשונה מאותה החבורה שהיו בה... וכמו כן לא יוכל מכאן והלאה שום אחד מבני חברתנו, הן אותם שבחבורה לעת עתה, הן כל אותם שיכנסו בחברתנו להבא, להכנס בחבורות אחרות בקנס שנים דוקאטי בלי שום גראציה כלל, ולהיות בנדיטו מהחבורה כל ימי חייו' (פנקס חברת 'גמילות חסדים' ונציה, Archivio di Stato, Venezia, Scuole Piccole, busta 729, 13v, תצלומו בארכיון המרכזי לתולדות עם ישראל, HM 2, 5948). על חברה זו ראה גם: מלכיאל (שם), עמ' 64, 82, 160–161, 190, 210–211, 213–214, 235, 259, 273.

16 על הקמתה של חברת 'שומרים לבוקר' ראה: א' הורוביץ, 'על ר' יצחק בן גרשון טריווס בוניציאה', קרית ספר, נט (תשמ"ד), עמ' 252–257; ועל חברת 'השיא בתולות' ראה: הנ"ל,

בוורונה, קהילה אשכנזית הומוגנית יחסית בחבל הוונצטו, נהג ועד הקהילה כבר בשנות הארבעים של המאה ה־16 להקציב חלק מתשלום הקנסות של חבריה 'לקופת החבורה', וברור שהכוונה הייתה לחברת 'גמילות חסדים', שהייתה עדיין היחידה בקהילה. כשהוקמו לקראת סוף המאה חבורות אחרות בקהילת ורונה, כגון אחת בשם 'חבורת הבחורים', הצליחה 'גמילות חסדים' לנטרל אותן על ידי שילובן בתוכה, וכך שמרה, לפחות זמנית, על מונופול שממנו נהנתה כבר למשך למעלה מעשרים שנה.¹⁷ בקהילת פדואה, גם היא קהילה אשכנזית ברובה בחבל הוונצטו, ניכר הקשר ההדוק בין חברת 'גמילות חסדים' ותלמוד תורה' ובין מנגנון הקהילה בהחלטתם של פרנסי הקהילה בשנת שי"ז (1556) 'שמכאן והלאה... לא יוכלו לסבב בעיר עם שום בושילה [=קופה] או לגבות שום דבר לצרכי עני או עניים, הן מעיר זאת הן ממקום אחר, בלי רשות מהפרנסים'. אולם הוחלט שקופת חברת 'גמילות חסדים' ותלמוד תורה' לא תיכלל במגבלה זו, אלא 'יוכלו בני החבורה לסבב כדרכם'. בסוף שנות השבעים של המאה ה־16 אף יצאה הנהגת הקהילה להגן על האינטרסים של חבורה ותיקה זו נגד מתחריה. אנשי הוועד נזכרו אז 'בימים הראשונים', כאשר 'נחה שקטה הארץ תחת צל חבורה אחת, איש את רעהו יעזורו והאמת והשלום אהבו'. אבל בזמנם הייתה כבר מציאות אחרת: 'ומאז שקמה לשטן לה חבורה אחרת רבו האיבות והקטטות בקהלנו... ותהינה שתי החבורות צרות זו לזו להבאיש את ריחנו כל היום בעיני מעלת המושל והשרים יר"ה [ירום הודם], גם למעמסה לפני אלופי וראשי ק"ק וויניציה... ותעל צחנתן עד ששתיהן כלו כעשן'. הקהילה התקיימה זמן מה ללא חבורות כלל עד שמספר מחבריה הקימו מחדש בחשוון של"ט (1578) חברת 'תלמוד תורה וגמילות חסדים', 'ומן היום ההוא חזרה עטרה ליושנה אם בת"ת [בתלמוד תורה] אם בכל דבר מקובל ונרצה ריח ניחח לה'. אבל לפי שמועות אשר הגיעו לאוזני פרנסי הקהילה בטבת ש"ס (1579) 'כמראה הצרעת הנושנת נראה בקהלנו, המצפצפים והמהגים שהקימו או שיקימו חבורה או חבורות אחרות'. בתגובה על כך גזרו הפרנסים 'שלא תעמוד ולא תראה ולא תמצא

'הכנסת כלה בגיטו ונציה: בין מסורת לחידוש ובין אידיאל למציאות', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 372–347. על חבורות ונציה בכלל ראה עכשיו: E. Horowitz, 'Procession, Piety, and Jewish Confraternities', R. C. Davis and B. Ravid (eds.), *The Jews of Early Modern Venice*, Baltimore 2001, pp. 231–247

17 פנקס קהל וירונה: רצ"ד–שמ"ד, מהדורת י' בוקסנבוים, תל־אביב תשמ"ט, סעיפים פד, פח, צב. ריבוי החבורות מוזכר לראשונה באופן סתמי בשנת 1568. ראה: שם, סעיף רסג. בט"ו באב שנת 1586 החליטו חברי 'גמילות חסדים' 'שחבורת הבחורי' יכנסו בזאת החבורה'. ראה: פנקס חברת 'גמילות חסדים' ורונה, כ"י ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, 560 4°, דף 8ב. על חבורות נוער יהודיות באיטליה, ובמיוחד זו שנוסדה בקהילת אסטי בראשית המאה ה־17, ראה: E. Horowitz, 'A Jewish Youth Confraternity in Seventeenth-Century Italy', *Italia*, 5 (1985), pp. 36–97

אלימלך הורוביץ

עוד חבורה מלבד חבורת ת"ת וג"ח [וגמילות חסדים] אשר נהייתה עד עתה, ואיימו בחרם על מי שיפר גזרה זו.¹⁸

רק אחרי שחבורה זו התחילה שוב לדעוך ביטלו הפרנסים (בשנת 1586) את האיסור על הקמת חבורות חדשות. מאז הוקמה חברת 'גמילות חסדים' נפרדת (ללא תלמוד תורה), וגם היא זכתה להכרה מיוחדת מצד פרנסי הקהילה. בשנת 1597 הוחלט שכל כספי הנדרים שייעשו לצורך רפואת חולים בשני בתי הכנסת של פדוואה, גם 'בכנסת הגדולה' (האשכנזית) וגם ב'כנסת הלועזית' (האיטלקית), 'יהיו נתונים לחברת ג"ח'. החלטה זו משקפת גם את היחסים ההדדיים שהתקיימו בין הקהילה לבין החברה, שכן בתמורה להטבה זו הבהירו פרנסי הקהילה ש'לא תוטל הוצאת [ריפוי] חולי עניי עמנו על הקק"י כי אם על החבורה'.¹⁹ אם כן בשלוש קהילות באזור אחד (הוונטו) נלחמו חברות 'גמילות חסדים' ותיקות בסוף המאה ה-16 במתחרים חדשים כדי לשמור על מעמדן, מעמד שהתבטא בין היתר במערכת יחסים מיוחדת עם הנהגת הקהילה המקומית.

ג

מצב דומה שרר בקהילת אנקונה, שאת תקנות חברת 'ישיבת שלום' שקמה שם בשנת שמ"ט פרסם קויפמן. קויפמן לא העלה את השאלה למה חבורה זו קראה לעצמה בשם 'ישיבה', אבל מתוך פנקס קהילת ה'איטליאני' באנקונה מתברר ששם זה היה אמור לפעול כעין מסווה לאפשר את פעילותה של החבורה. תחבולה זו הייתה הכרחית בגלל החרם והקללה שהטילה הקהילה בט' בחשוון שמ"ז (1586), על 'כל איש אשר ימצא ויוועד לעשות שום חברה או אגודה בשום אופן שיהיה בעולם אם לא יקדים להשיג רשות ממעלת אנשי הוועד וממעלת הויקארי [Vicario]'. איסור זה הוטל עקב לחצן של החבורות הוותיקות שפעלו בקהילה, ובראשן 'גמילות חסדים', נגד חברה חדשה בשם 'חברת שלום' שקמה זה לא כבר:

בהיות זה כמו ג' חדשים נאספו יחד הרבה מפרטי קהלנו לעשות חברה א' [חת] אשר קראוה חברת שלו' [ם] וישתרגו עלו על פרטי המצות המוטלות על חברת ג"ח ועל שאר החברות השייכות בעת הזאת תוך ק"ק איטליאני וכל אשר עשו היה בלי רשות הק"ק ולא מאנשי הוועד. עוד הוסיפו סרה כי נקראו בבית הכנסת

18 פנקס ועד ק"ק פאדוואה, א, מהדורת ד' קארפי, ירושלים תשל"ד, עמ' 91–92, סימן מט; עמ' 104, סימן נז, סעיף כא. על התפתחויות אלה בוורונה ובפדוואה ראה גם: E. Horowitz, 'Jewish Confraternal Piety in the Veneto in the Sixteenth and Seventeenth Centuries', G. Cozzi (ed.), *Gli Ebrei e Venezia: secoli XIV–XVIII*, Milan 1987, pp. 302–303

19 פנקס פדוואה (שם), א, עמ' 202, סימן רנו; עמ' 351, סימן תריב.

מאנשי הוועד יצ"ו [ישמרם צורם וגואלם] לדבר על לבם לבלתי התקוטט במעשי שאר החבורות ולבלתי התעטף בטלית שאינו שלהם... ובתורת ק"ק מאנו ללכת ויקציפו על מי מריבה ללכת בערכאות [של גויים] להשיג רצונם נגד רצון אנשי הוועד יצ"ו באופן שגם אנשי חברת ג"ח עם קצת אנשי הוועד הוכרחו ללכת לפני מעלת הויקאריו ולערוך נגדם מלחמה ולספר לפני מעלתו כל הקורות אותם עד כי באחרית הזעם, אחרי אשר און וחקר, תקן וגזר... להפריד חברת שלו' הנוז' [כרת] ולצוות עליה לבלתי שלוח יד לעשות דבר גדול וקטן וחברה או אגודה בשום אופן שיהיה אם לא ברשות ק"ק הנוז'.²⁰

מהתקנות שפרסם קויפמן מתברר שאותה 'ישיבת שלום' נוסדה כבר בראש חודש אלול שמ"ו, 'שאז היתה תחילת ישיבתנו', ולכן אין ספק שהיא זהה עם 'חברת שלום' שפעילותה הוצאה מחוץ לחוק בראשית שנת שמ"ז. אחד מארבעת נציגי ועד הקהילה אשר חתם על האיסור 'לעשות שום חברה או אגודה בשום אופן שיהיה בעולם' ללא אישור היה 'הצעיר אברהם אלמושנינו', אבל בנו 'הצעיר יצחק בכ"ר [בן כבוד ר'] אברהם אלמושנינו' היה בין אלה שהקימו את 'חברת שלום' מחדש (בי"ט בשבט שמ"ט) בשמה החדש-ישן 'ישיבת שלום'.²¹ ייתכן שבהפרש דורות זה נעוצה אחת הסיבות להתנגדותם של פרנסי אנקונה והחבורות הוותיקות לפעילותה של 'חברת שלום'. אין עדות לכך שחבריה דאגו בגלגולה השני להשיג אישור 'ממעלת אנשי הוועד וממעלת הויקאריו' כנדרש, ולכן נראה שהם סמכו על הכבוד והסקרליות שהיו מנת חלקו של מוסד הישיבה כדי להשיג לעצמם זכות קיום.²²

ייתכן שמייסרי 'ישיבת שלום' ניצלו גם את אי הבהירות שהייתה קיימת עדיין בקהילות איטליה בעניין ההבדל שבין מוסד הישיבה למוסד החברה. באוטוביוגרפיה שלו סיפר ר' יהודה אריה ממודנה שבסוף שנת שס"ד (1604) הוא התיישב בפררה, והתפרנס שם כמלמד וכדרשן, ו'גם איזה בחורים עשו ישיבה וחברה, ולהטיל מלאי לכיסי הייתי קורא להם בכל יום, ובשבת ד"ת [דבר תורה] ודרשה'.²³ האם היה מוסד זה ישיבה או

20 פנקס אנקונה, ספריית לוס אנג'לס, אוניברסיטת קליפורניה, אוסף רוזנברג, כ"י 44 (מיקרופילם מס' 32468 במכון לתצלומי כתבי-היד העבריים בירושלים), דף 5א. השווה: מ' בניהו, היחסים שבין יהודי יוון ליהודי איטליה, תל-אביב תש"ס, עמ' 210. בניהו כינה את התעודה הזאת 'הסכמה לייסוד' [חברת שלום]. הוא לא דייק בתאריך וכתב שהסכמה זו הייתה בשנת 1587.

21 קויפמן (לעיל, הערה 1), עמ' 218.

22 על התפיסה הסקרלית של מוסד הישיבה בכלל ראה: ח"ה בן-ששון, תולדות ישראל בימי הביניים (תולדות עם ישראל), תל-אביב תשכ"ט, עמ' 48–52. על הישיבה באיטליה ראה: ר' בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הריניסאנס, ירושלים תשמ"ט, עמ' 23–26, ובמפתח לפי 'ישיבה'.

23 ספר חיי יהודה, מהדורת ד' קארפי, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 56–57.

אלימלך הורוביץ

חברה? במאה ה-16 היו באיטליה כמה מוסדות לימוד לצעירים שהתארגנו לפי המתכונת של חבורה, כגון חברת 'בית אל' בקרמונה,²⁴ ונראה שקבוצת הבחורים בפררה ששכרה את שירותיו של ריא"ם המשיכה במסורת זו. גם 'חברת/ישיבת שלום' באנקונה הייתה אמורה, כמו קבוצה זו בפררה, לעסוק ב'קריאה' מדי יום ובשבת, ואפשר שמלמדה היה 'המשכיל כה"ר דוד פינצי', הראשון מבין החותמים על תקנותיה משנת שמ"ט, המכונה שם 'זקן ישיבת שלום', ואולי אין זקן כאן 'אלא מי שקנה חכמה'.²⁵ מאחת מתשובותיו של ר' יהודה אריה ממודנה עצמו למדים אנחנו על ממד נוסף של המעמד הרשמי למחצה שזכתה לו חברת 'גמילות חסדים' באנקונה. ריא"ם נשאל 'על הסכמת ק"ק איטליאני שבאנקונה שלא יוכל שום א' לקנות מצות כי אם מחברת ג"ח שלהם', ותשובתו הייתה ש'ההסכמה הזאת הגונה ונכונה'.²⁶ אותו מעמד מיוחד של 'גמילות חסדים' בתוך הקהילה האיטליאנית באנקונה עמד כנראה גם ברקע ניסיונות הקהילה לדחוק את רגליה של 'חברת שלום'. בדומה לכך – החליטו פרנסי קהילת קולה שבאזור המונפרטו בשנת שע"ג 'שלא תעשה ולא תמשך שום מין חבורה' ללא אישור הנהגת הקהילה חוץ מן 'החבורה הישנה הראשונה חבורת נר מצוה'.²⁷ יש להזכיר שלמרות שמה טיפלה חבורת 'נר מצוה' בקולה גם בחולים ובמתים, ואין ספק שהספקת שירותים חיוניים אלה תרמה למעמדה המיוחד, בדומה לחבורות 'גמילות חסדים' בקהילות אחרות. בסוף המאה ה-17 היא אף כונתה על ידי סופר החברה בשם 'חבורתא קדישתא של גמילות חסדים'.²⁸

ד

חברת 'גמילות חסדים' הראשונה שקמה על אדמת איטליה הייתה, כפי שהזכרנו, זו שיסדו בבית הכנסת של קהילת פררה, בט"ו באלול רע"ה (1515), חמישים ושבעה

24 על נושא זה ראה ביתר הרחבה: E. Horowitz, 'Yeshiva and Hevra: Educational Control and Confraternal Organization in Sixteenth-Century Italy', א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), ספר יובל לשלמה סימונסון, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 123–147 (החלק הלועזי).

25 בבלי, קידושין לב ע"ב. וראה: קויפמן (לעיל, הערה 1), עמ' 214–215, 218. על משפחת פינצי ראה: ו' קולורני, 'היוחסין של משפחת פינצי – הדורות הראשונים', ח' ביינארט (עורך), יהודים באיטליה: מחקרים היוצאים במלאת מאה שנה להולדתו של מ"ד קאסוטו, ירושלים תשמ"ח, עמ' 218–231.

26 נימוקו היה 'כי אין ספק שכל קהל וקהל יוכל לתקן ולגזור בקהלו כפי שהשעה צריכה, ומה גם לצורך מצוה רבה לסיוע גמילות חסדים שאין למעלה ממנה' (שו"ת זקני יהודה, מהדורת ש' סימונסון, ירושלים תשט"ו, עמ' קמו–קמז, סימן צו).

27 באותו מושב הוחלט גם שאסור לבני הקהילה לסובב עם קופות לצורך גיוס כספים 'אם לא קופות הק"ק ואותה של החבורה הנ"ל בלבד'. ראה: ריבלין (לעיל, הערה 3), עמ' 180.

28 פנקס חברת 'נר מצוה', כ"י ניו-יורק, בית המדרש לרבנים, Mic. 3956 (מיקרופילם 29761 במכון לתצלומי כתבי-היד העבריים בירושלים), דפים 7א, 40א.

גברים וארבע־עשרה נשים. תקנותיה הראשונות כללו עשרים סעיפים, וכעבור זמן קצר נוספו עוד עשרה.²⁹ נראה שאין הדבר מקרי שחבורות מצווה הופיעו לראשונה בקרב יהודי איטליה זמן קצר לאחר גירושי ספרד, פורטוגל ופרובנס, ודווקא בקהילות שהיה בהן ריכוז גדול יחסית של יוצאי חצי האי האיברי ודרום צרפת, כגון פררה ורומא.³⁰ גם בספרד וגם בדרום צרפת היו על פי רוב חבורות נפרדות לטיפול בחולים ולקבורת מתים, אבל חברת 'גמילות חסדים' בפררה שילבה את שני התחומים האלה במסגרת ארגונית אחת.

מגמתה הכללית של החבורה בראשיתה באה לידי ביטוי בסעיף השני בתקנותיה, המסמיך את פרנסיה

לגזור ולקרוא בגורל בשם אנשים מה מחברתם ולהחליפם למשמרות לתועלת גמילות חסדים ולמתים ב"מ [בר מינן] ולעשות כל הדברים האלה כאשר יצטרך, היינו לעמוד מהם לשרת החולים העניים כאשר יצטרך, ולהקיץ עמם ביקיצה בלילות וימים, ולשרתם לכבוד ה' עד יחיו מחליים, ולעמוד על הנפטרים כאשר יצטרך, ואף אחרי מותן לעשות להם הארגז... ולרחוץ גופן ולשאת אותם אל בית החיים ולקברם, ולעמוד עליהם עד גמר קבורתם, וללוות האבלים לביתם ולהושיבם ארצה.³¹

נוסף על הטיפול בחולים, במתים ובאבלים, דאגה החברה גם לאופי היחסים בין חבריה. הסעיף החמישי שבתקנות הראשונות קבע 'שיתחייבו כל אנשי החבורה לעמוד בשלום ובהשקט יחדו, ושיכריחום הברורים להשלים יחדו ח"ו [חס ושלום] אם יתקוטטו יחד באופן שעכ"פ [שעל כל פנים] לא יעבור עליהם שבת קודש אחד בקטטה'. הממד

29 תקנות החברה הוזכרו כבר בראשית המאה: S. H. Margulies, 'La famiglia Abravanel in Italia', *Rivista Israelitica*, 3 (1906), p. 106; H. Pflaum, *Die Idee der Liebe: Leone Ebreo*, Tübingen 1926, pp. 82–83. מרגוליס שמע עליהן מהחכם יוסף ירא, רבה של פררה, ששם היו התקנות עדיין בתוקף בשנת 1906, ופלאום (לימים חירם פרי) קיבל דיווח עליהן מגרשם שלום, אשר ראה אותן באוסף פרטי בחיפה זמן קצר לפני 1926. שלום עיין כנראה בכתב־היד במהירות והודיע לפלאום בטעות ששניים מבני משפחת אברבנאל הופיעו בחברה כבר בשנת 1516, ולא היא. בני המשפחה מופיעים לראשונה רק בתקנות השניות של החבורה, משנת שי"ג. כתב־היד הועבר מאז לספריית אוניברסיטת חיפה, ומספרו שם Ha6 (להלן: כ"י חיפה). את התקנות הראשונות פרסם רודרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 259–267. והתקנות השניות, השלישיות והרביעיות (עד ראשית המאה ה־17) טרם ראו אור בשלמותן.

30 על חבורות בספרד ראה את הסיכום האחרון אצל: י"ט עסיס, 'עזרה הדדית וסעד בקהילות ישראל בספרד', ח' ביינארט (עורך), מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 259–279. על חבורות קהילת ארל בפרובנס ראה: ר' בן־שלום, 'חיי הקהילה בארל – שו"ת הריב"ש רסו כמקור היסטורי', מיכאל, יב (תשנ"א), עמ' כה–לא.

31 רודרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 259–260, סעיפים ב, ג, ה (הפיסוק שלי א"ה).

החברתי של ההשתייכות לחבורה מצא ביטוי גם באיסור המפורש לצאת ממנה ('שלא יוכל שום א' מבני החברה הנ"ל להפטר ולצאת ממנה בשום צד') ובקנס הגבוה שהטילו על מי שיעשה זאת ללא רשות – פי שניים מהסכום שקבעו למי שיסרב להשלים עם חברו לפני יציאת השבת ופי שלושה מזה שקבעו למי שאינו מציית לדברי הברורים [=פרנסים]. כמו כן הבחינו התקנות הראשונות בין חובותיהם של בני החברה כלפי הקהילה לבין חובותיהם כלפי חברים אחרים. רק אם מת אחד מן החברים היו עשרה מבני החבורה חייבים להתפלל בבית האבל, ורק אם חלה אחד מבני החבורה בחולי קשה ('באופן כי יסכימו קרוביו או אוהביו להתפלל בעדו בבית הכנסת או להחליף שמו') היו עשרה מבני החבורה חייבים להתענות עבורו. בתוך החברה עצמה היו כל החברים שווים בחובתם הכספית לשלם דמי חברות חודשיים, אולם היו הבדלים בין החברים הרגילים לבין ה'ממונים', המיוחסים ביותר, בעניין חובותיהם לבצע את המשימות שנפלו בגורלם (כגון יקיצה אצל חולה או קבורת המת). כל חבר היה יכול לשלוח אדם אחר במקומו ולפרוע שכרו, אבל ה'ממונים' לא היו חייבים להסביר את אי הופעתם, ואילו חבר רגיל היה חייב 'להודיע לממונים סבת מניעתו מלעשות משמרתו'.³²

בכל העניינים הנזכרים חלו שינויים מרחיקי לכת בין התקנות הראשונות של החברה משנת רע"ה-רע"ז לבין השניות משנת שי"ג (1552). לפי התקנות הראשונות ההבחנה העיקרית במבנה החברה הייתה בין ההנהגה לבין החברים הרגילים, ואילו בתקנות השניות הבחינו בין עשירים לעניים, כלומר בין משלמי דמי חברות חודשיים (שעלו בינתיים בחמישים אחוז) לאלה 'הנקיים מפרעון' בגלל עניותם. אם אחד מבני הקבוצה הראשונה לא יכול היה להגיע למשמרתו הוא אמור היה לשלוח מחליף, ואם לא הצליח למצוא מחליף בכוחות עצמו יכול היה לפנות אל הממונים והם היו שולחים אחד מן 'החברים הנקיים מפרעון הב' בולונייני לח[ו]דש ללכת במקומו'. אלה קיבלו שכר לפי תעריף עונתי, אשר היה שווה בלילות הקיץ פי שניים מדמי החברות החודשיים, ופי ארבעה בחודשי החורף. בדומה לכך התקנות הראשונות כללו את כל החברים בכל החיובים, כולל עבודות מפרכות כגון קבורה. אולם התקנות משנת שי"ג קבעו שבמקרה שאירע מוות בקהילה תוטל חובת עשיית הארון בשווה על כולם, אבל 'הקבר יהיה נחצב ע"י ישראל א' מהחברים שאינם פורעים התמיד, בלי פרעון'.³³ לפי תקנות 1552 אותם

32 שם, עמ' 260–261, 263, סעיפים ו, ח, י, כג.

33 כ"י חיפה, דך 6א, סעיפים יא–יב. על שינויים בחבורה במהלך המאה ה-16 ראה ביתר הרחבה במאמרי: 'Jewish Confraternal Piety in Sixteenth-Century Ferrara: Continuity and Change', טרפסטר (לעיל, הערה 9), עמ' 150–171, וכן: 'Membership and its Rewards: The Emergence and Decline of Ferrara's Gemilut Hasadim Society', E. Horowitz and M. Orfali (eds.), *The Mediterranean Society and the Jews*, II, Ramat-Gan 2002, pp. 27–65

חברים ששילמו דמי חבורות היו פטורים לעולם מחפירת קברים, אשר אמורה הייתה להתבצע, ללא תשלום נוסף, על ידי ה'פרולטריון' החדש של החברה, אשר שילמו בגופם את דמי חבורותם.

לעומת ירידת קרנם של מעשי החסד עם המתים עלתה בתקנות השניות חשיבותם של עניינים חברתיים וארגוניים. התקנות הראשונות קבעו שבמקרה של סכסוך בין שניים 'לא יעבור עליהם שבת קודש אחד בקטטה', אבל תקופה זו ירדה בשנת שי"ג לשלושה ימים בלבד, ואף הוגדל באופן ניכר הקנס על העובר על תקנה זו. גם עניין הנאמנות לחברה עצמה הודגש יותר בתקנות שי"ג. לא רק שהוגדל בהרבה הקנס המוטל על היוצא ממנה, אלא שהנימוק לתשלומם בתקנות היה 'על אשר העיז פניו... לצאת מן החברה'. הקנס המרבי של שני סקודי זהב אשר נקבע בשנת שי"ג למתקוטט עם חברו מעבר לשלושה ימים ולמעז פניו לצאת מן החברה, נקבע גם למי שלא הגיע להלווייתו של אחד מחברי 'גמילות חסדים' או להלוויית אחד מבני משפחתו. לעומת זאת הקנס על אי התייצבות לגמול חסד עם המת לאחר פטירתו של אחד משאר בני קהילת פררה היה נמוך בהרבה, והוא גם הקנס היחיד שלא הועלה כלל במשך שלושים ושמונה השנים מאז רע"ה.³⁴ ברור שטיפוח החבורה הפך לערך חשוב יותר עבור חבורה ממתן שירותים לבני הקהילה, ומגמה זו אף התחזקה במחצית השנייה של המאה ה'16, כפי שנראה להלן.

ה

בשנת 1552, כשממוני חברת 'גמילות חסדים' בפררה סידרו מחדש את תקנותיה, כבר היו חבורות מצווה אחרות בכמה מקהילות איטליה. בקהילת ורונה, האשכנזית ברובה, הייתה, כפי שהזכרנו לעיל, חבורה כבר בשנת ש"ה (1545), כנראה זו אשר נודעה מאוחר יותר בשם 'גמילות חסדים'. בבולוניה, ששם היה הגורם הספרדי חזק במיוחד, היו כבר בשנת ש"ו שתי חבורות, חברת 'נזהרים', אשר סידרה באותה שנה את תקנותיה בשתי מהדורות, וחברת 'רחמים', כנראה חברה קדומה יותר, אשר הוזכרה אף היא באותן תקנות. ייתכן שחברת 'רחמים' זו הייתה בעצם חברת 'גמילות חסדים' לטיפול בחולים ובמתים, שהרי גם חברת 'גמילות חסדים' בפררה הייתה ידועה כבר בשנת ר"ץ (1529) כ'חבורת רחמים'.³⁵ גם ברומא, הגדולה שבקהילות איטליה, היו חבורות מצווה

34 כ"י חיפה, דף 5ב, סעיפים ד, ו-ז; דף 7ב, סעיף כו.

35 תקנות אלה פרסמה מכתב-יד ב' ריבלין, 'תקנות חברת נזהרים בבולוניה משנת ש"ז!', אסופות, ג (תשמ"ז), עמ' שנז-שצו. לדעתה (שם, עמ' שנח) תאריך המהדורה הראשונה של התקנות הוא ראש חודש סיוון ש"ו, ותאריך השנייה הוא ט"ז בסיוון ש"ז. אך ראה את דיונו הקודם של בונפיל (לעיל, הערה 22), עמ' 141-142. ברור שהצדק עמו בקביעה שגם התקנות השניות הן משנת ש"ו. על שימוש בכינוי 'חבורת רחמים' עבור חברת 'גמילות חסדים' של פררה ראה: שו"ת

כבר במחצית הראשונה של המאה ה־16, אולם חברת 'גמילות חסדים' הוזכרה שם במפורש לראשונה רק בשנת 1554, והתקנות הראשונות שהגיעו אלינו מרומא הן משנת 1559.³⁶

תקנות חברת 'נזהרים' כללו שישים וארבעה סעיפים, חמישים וחמישה מתוכם היו מיועדים לכלל החברים (שמספרם ושמותיהם אינם נקובים) ותשעה לנשות החברה בלבד. אמנם חמישה מן הסעיפים הכלליים (כב–כו) עסקו בעניינים של מחלה ומוות, אבל ברור שעניינים אלה לא היו עיקר עבוד ההברה, וברור גם שהחברה לא הייתה היחידה בקהילת בולוניה שעסקה בתחומים אלה, שהרי תפקידים כגון רחיצת המת וקבורתו אינם נזכרים כלל בתקנותיה. נראה אם כן שתחומים אלה היו עיקר פעילותה של חבורת 'רחמים' המוזכרת בתקנותיה של חברת 'נזהרים' (סעיף יח), ואשר על קיומה אנחנו יודעים גם ממקורות אחרים.³⁷ לעומת זאת, ובניגוד לחבורת 'גמילות חסדים' בפררה, עסקו שתי החבורות הבולונזיות גם בלימוד תורה בצוותא לפחות פעם בשבוע. בסעיף המתעד את החלטת אנשי 'נזהרים' להשכיר לעצמם מלמד 'מורה צדק מבין שמועה, ידריכנו אל הנכונה ויערוף כמטר לקחו' מבואר שהשעה שיקבעו ללימוד בשבתות וחגים לא תהיה 'בשעה אשר כבר קדמונו רבנן זמן קבוע אל שמיעת מדרש הגאון כמוהר"ר [כבוד מורנו הרב ר' (אברהם בן משה)] הכהן... בית ועד חברת אחינו המפוארי' [חבורת רחמי'ם] יצ"ו. ר' אברהם הכהן היה רבה של קהילת בולוניה באותם ימים, ואין ספק שקשריו ההדוקים לחברת 'רחמים', שהתבטא לא רק בשיעור שהעביר ב'בית הועד' שלה אלא גם במישור הכלכלי (תיווך לצורכי השקעה), מצביעים

מתנות באדם, מהדורת י' בוקסנבוים, תל־אביב תשמ"ג, סימן נז, וראה גם סעיף כד בתקנות שפרסם רודרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 264. אולם השווה: ריבלין (לעיל, הערה 3), עמ' 177, 196, 276; ריבלין מניחה שם שחברת 'רחמים' זו בפררה היא חברה נפרדת מ'גמילות חסדים'. לאחרונה פורסם תרגום לאיטלקית ולאנגלית של תקנות החברה, ראה: *Vita religiosa ebraica a Bologna nel cinquecento: Gli Statuti della Confraternita dei Solerti*, eds. M. Perani and B. Rivlin, Firenze 2000.

פוגלשטיין וריגר (לעיל, הערה 6), עמ' 316; ש' שוורצפוקס, 'מעשה בקהילת רומא במחציתה הראשונה של המאה השש־עשרה', א' מילאנו, ש"א נכון וד' קארפי (עורכים), ספר זכרון לחיים אנצו סיריני, ירושלים תשל"א, עמ' 133–143; א' טואף, גטו רומא במאה הט"ז: בעיות עוני ומאבקים עדתיים, רמת־גן תשמ"ד, עמ' 15–19. טואף הביע שם את הדעה התמוהה (עמ' 16, הערה 13) שהקמת חבורת גמילות חסדים ברומא קדמה לזו שבפררה. ראה: שם, עמ' 16, הערה 13. על חבורות קתוליות ברומא בתקופה זו ראה לאחרונה: A. Esposito, 'Men and Women Expectations', טרפסטר (לעיל, הערה 9), עמ' 82–97 והביבליוגרפיה המובאת שם.

ש' סימונסון, 'לתולדותיהם של הבנקאים ממשפחת ריאטי בטוסקנה', מחקרים בתולדות עם־ישראל וארץ־ישראל, ד, חיפה תשל"ח, עמ' 186–187. ראה גם: איגרות משפחת ריאטי, מהדורת י' בוקסנבוים, תל־אביב תשמ"ז, עמ' 230, 328.

על המעמד הכעין רשמי של 'רחמים' בבולוניה, בדומה למעמדן של אותן חבורות ותיקות בקהילות אחרות שעיקר עיסוקן היה ב'גמילות חסדים' לחולים ולמתים.³⁸ על מעמדה של חבורת 'נזהרים' בקהילת בולוניה ידוע אך מעט, אך על מגמתה הדתית האקלקטית למדי ניתן ללמוד מתוך תקנותיה משנת ש"ו, הקיימות כאמור בשתי גרסאות, אחת קצרה ואחת ארוכה. בארבעת הסעיפים הראשונים מזהירים חבריה (באיום של קנס) משימוש בלתי נחוץ בשמות הקודש, מקללת האל, מאיחור לבית הכנסת בימים שבהם קוראים בתורה ומדיבור בשעת התפילה. סעיפים אלה משקפים את מגמתה הכללית של החברה בצורה נאמנה יותר מארבעת הסעיפים העוסקים בענייני מחלה ומוות, ואשר מטרתם הייתה כנראה לשלב את עניין גמילות החסדים בתוך המסגרת הכוללת של פעילות החברה ולא לתת פתרון כולל לבעיית הטיפול בחולי קהילת בולוניה ומתיה. עניין זה היה כנראה בתחום אחריותה של חבורת 'רחמים' המקומית שכבר הייתה קיימת כשנוסדה חבורת 'נזהרים'.

דבר אחד שהיה משותף לחברת 'גמילות חסדים' בפררה, לפחות בשלביה הראשונים, ולחברת 'נזהרים' בבולוניה היה פתיחת שיעורי החברה לנשים, אלא שבפררה לא הבחינו באופן פורמלי בין חובות הגברים לחובות הנשים (אם כי בפועל היו בוודאי הבדלים), ואילו בתקנות 'נזהרים' הוקדשו תשעת הסעיפים האחרונים לענייני נשים בלבד. ניתן ללמוד מהם שדרישות החברה מנשותיה היו שונות מאוד מדרישותיה מן הגברים שהסתופפו בצלה. ענייני שבת, חלה, ונידה תפסו שם את חלק הארי (שישה מתוך תשעת הסעיפים), וברור שיש כאן השפעה של שלוש מצוות הנשים המוזכרות במשנה.³⁹ נוסף על כך נדרשו נשות 'נזהרים' להשתתף במגביות הצדקה של החברה בימי שני וחמישי ולהקפיד על כיסוי ראש צנוע ועל הליכה מכובדת בצאתן לרחוב.⁴⁰ באשר למידת חלותם של חיובי החבורה הכלליים על נשות 'נזהרים', הוחלט שהנשים

38 על ר' אברהם הכהן ראה: בונפיל (לעיל, הערה 22), עמ' 38–39, וכן שם לפי המפתח. על קשריו עם חבורת 'רחמים' בבולוניה ראה את האיגרת ששלח אליו ישמעאל ריאטי, ושבה נדונה האפשרות שהחבורה תשקיע את כספיה בבנק של ר' אברהם. האיגרת מצוטטת בחלקה על ידי סימונסון (שם), ופרסם אותה בוקסנבוים (שם), עמ' 230–231, ולפניו: B. D. Cooperman, 'A Rivalry of Bankers; Responsa Concerning Banking Rights in Pisa in 1547', I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, Cambridge, Mass. 1984, p. 79.

39 משנה, שבת ב, ו. וראה: ריבלין (לעיל, הערה 35), עמ' שצד–שצו. אחד משלושת הסעיפים שעסקו בענייני נידה קבע 'אשר לא תטבול שום אחת מהנה במקוה אשר לא ינוקה תוך שנתו[!]', פן תגוף בזבל רגלה', ושם איסור זה בא בעיקר כדי להרחיק את נשות החברה מטבילה בנהרות. ראה: א' הורוביץ, 'על הליכות הדת של היהודים בסוף המאה הט"ו – מתוך אגרות ר' עובדיה מברטנורא', פעמים, 37 (תשמ"ט), עמ' 35–36.

40 'לא תרוץ ולא תכשל ולא תרגז בדרך, ולא תצא כצאת הנבלות'. על עניין כיסוי הראש לנשים ראה: ר' בונפיל, 'קווים לדמותם החברתית והרוחנית של יהודי אזור ויניציאה בראשית המאה

אלימלך הורוביץ

יתנו לבן לשמור ולעשות אותם כפי דרכן של נשים', ובפירוש ניתנה להן רשות לפרוק מעל צווארן 'כל נמוס וכל תנאי אשר לא דרך נשים לו'. מסימני הזמן הוא שלא הורגש כל צורך לפרט.⁴¹

1

חברת 'נוהרים' המשיכה להתקיים עד סמוך לגירוש היהודים מן העיר בשנת 1569. רוב היהודים אשר עזבו את בולוניה בזמן הגירוש או סמוך לו (כגון בני משפחת ריאטי המפורסמת) הגיעו לפררה, לפחות כתחנת מעבר.⁴² ייתכן אם כן שחלק מן השינויים בחברת 'גמילות חסדים' בפררה בין תקנותיה משנת שי"ג לאלה משנת שמ"ד נבעו מהשפעת אותם מהגרים בולונוזים, אשר הביאו אתם מסורות חדשות של דתיות חבורתית. בשיר המעטר את עמוד השער של התקנות השלישיות של חברת 'גמילות חסדים' בפררה (משנת שמ"ד), פרי עטו של ר' שמואל ריאטי, מתוארות פעולותיה של החברה בגאווה ובלשון נשגבה, אבל לאו דווקא בדיוק רב. למרות הטענה הפיוטית ש'רגל גבר/ לחפור קבר/ תרוץ למת/ כמרוץ קלים', מתברר מבדיקת התקנות עצמן שאם כי בני החברה המשיכו לעסוק בהכנת ארונות קבורה למתים, הם כבר הדירו רגליהם מעיסוק בחפירת קברים. בשנת 1552 החליטו בני החברה שחפירת הקברים תיעשה על ידי 'ישראל א' מהחברים שאינם פורעים התמיד', וכעבור כשלושים שנה השתנתה המדיניות והתקנות משנת שמ"ד קבעו אך ורק ש'הקבר יהיה נחצב על ידי ישראל'. בשנה ההיא כבר לא היה בחברה 'פרולטריון' של חברים שהיו פטורים מתשלום חודשי, ושהיו מחויבים לבצע עבודות שהחברים האחרים מאסו בהן, והקשר היחיד של החברה לקבורת המתים היה עתה מחויבותה לדאוג לכך שהקבורה תתבצע על ידי יהודי.

הט"ז, ציון, מא (תשל"ו), עמ' 71, 86–90; וכן: שו"ת רבנו משה פרובינצאלו, א, מהדורת א"י יאני, ירושלים תשמ"ט, עמ' קנ–קנא, סימן צ.

41 על נשים בחבורות הקתוליות של בולוניה ראה: N. Terpstra, *Lay Confraternities and Civic Religion in Renaissance Bologna*, Cambridge 1995, ch. 3; עוד על חברת נוהרים ראה:

E. Horowitz, 'La Confraternita dei Solerti – Hevrat Nizharim; religiosità ebraica delle confraternite nella Bologna del XVI secolo', M. Perani (ed.), *La Cultura ebraica a Bologna tra medioevo e rinascimento*, Firenze 2002, pp. 175–187

42 בראשית שנות השישים של המאה ה־16 שימש ר' אברהם מע' אניילו (di Sant Angelo) דרשן החבורה, והיא מוזכרת באיגרתו מקיץ שכ"ז, כשעדיין שימש כנראה באותו תפקיד. ראה: E. Horowitz, 'Speaking of the Dead: The Emergence of the Eulogy among Italian Jewry of the Sixteenth Century', D. Ruderman (ed.), *Preachers of the Italian Ghetto*, Berkeley 1992, pp. 135–142. על הגירוש מבולוניה והשפעתו על קהילת פררה ראה: ר' בונפיל, 'ידיעות חדשות לתולדות חייו של ר' מנחם עזריה מפאנו ותקופתו', ע' אטקס וי' שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוקדשים לפרופ' יעקב כ"ץ, ירושלים תש"ם, עמ' קד–קה, והספרות המוזכרת שם.

לעומת זאת דבריו של ריאטי בשורה אחרת משירו, 'מתים ללבוש/ איש לא יבוש/ הן לקטנים/ הן לגדולים', שיקפו ביתר נאמנות את המציאות, שכן הקנס שהוטל בתקנות שמ"ד על חבר שלא הגיע להכין גופה לקבורה לאחר שהוזמן לעשות זאת היה גבוה – פי חמישה (עשרה בולונייני) ממה שנקבע בתקנות הקודמות. בכך הושווה הקנס על סרבנות מסוג זה לקנס שנקבע באותן תקנות לעברות שהפכו במרוצת השנים – עם העתקת הדגש מהשגת יעדי החברה למנגנון שלה – לחמורות במיוחד, כגון אי התייצבות לישיבות הוועד ואי ציות לממוני החברה. העברה שנחשבה בשנת שמ"ד חמורה בהרבה מכל אלה הייתה נטישת החברה ללא רשות. העושה זאת היה חייב, לפי התקנות השלישיות של החברה, לפרוע 'ארבעה סקודי [זהב] על כי העיז פניו לאמר לצאת מכלל החבורה'. קנס זה (כמו הקנס על אי התייצבות לישיבות ואי ציות לממונים) הוכפל מאז התקנות השניות, אבל משמעותי יותר הוא קנס חדש שהוטל בשנת שמ"ד על היוצא מן החבורה שעשה זאת ברשות הממונים: 'בכל זאת לא יצא חפשי ויפרע שנים סקודי לבד לכפרת מחשבת עלתה בלבו'.⁴³

חברה זו, שהייתה כאמור הראשונה מסוגה על אדמת איטליה, התפתחה במשך השנים כך שלקראת סוף המאה ה־16 נתפסה עצם ההשתייכות אליה כדבר בעל חשיבות ממדרגה ראשונה, ועזיבתה אפילו ברשות נחשבה בעיני מנהיגיה למעשה שדרש כפרה. מרכזיותה של החברה עצמה לעומת יעדיה מצטיירת יפה בתקנות שמ"ד גם בשינוי לשוני קל שהוכנס, בכוונה או שלא בכוונה, באחד מן הסעיפים הראשונים. בתקנות הקודמות נקבע 'שעל פי הממונים... יהיה לגזור ולקרא בגורל בשם אנשים מה מחברתם ולהחליפם למשמרות לתועלת ג"ח ולמתים'. לעומת זאת סופר החברה בשנת שמ"ד בחר לכתוב ש'על פי הממונים תהיה שומה לגזור ולקרא בשם אנשים מחברתם ולהחליפם למשמרות לתועלת חברת [ההדגשה שלי, א"ה] ג"ח'. נראה שהמטרה העיקרית של מעשי החברים הפכה להיות תועלת החברה במקום תועלת גמילות חסדים. וראוי לציין שסופר החבורה בשנת שס"ג נקט אותה לשון.⁴⁴

בד בבד עם שינויים אלה בתקנות חלו שינויים מרחיקי לכת לא פחות בהרכבה של החברה. מספר החברים נשאר קבוע בין שי"ג לשמ"ד, ארבעים וארבעה, אבל מספר הנשים בתוכם ירד לאפס, אף על פי שלא הייתה החלטה רשמית להוציא אותן מהחבורה או להקים עבורן מסגרת נפרדת. לעומת זאת עלה מספר הילדים שהצטרפו (או שצורפו) כבר בגיל צעיר ביותר לשורות החברה. ברשימה משנת שי"ג זוהו שניים מתוך החברים

43 כ"י חיפה, דפים 29ב, 10ב, סעיף ג; דף 11א, סעיפים ח, י; דף 11ב, סעיף יז.

44 רודרמן (לעיל, הערה 4), עמ' 259, סעיף ב; כ"י חיפה, דף 5א, סעיף ב; דף 10ב, סעיף ז; דף 16א, סעיף ו. על השינויים בין תקנות 1552 לאלה מ־1583 ראה ביתר הרחבה: הורוביץ (לעיל, הערה 33).

בכינוי 'הנער', ואילו בסוף זו משנת שמ"ד נזכרו שלושה. תופעה זו גברה בשנות התשעים של המאה ה-16 עד שנכנסו או שהוכנסו לחברה אפילו תינוקות ביום הימול בשר ערלתם.⁴⁵

ברור שהוריהם של תינוקות אלה ראו משמעות סגולית בהשתייכות בניהם לחברה כגון 'גמילות חסדים', דבר העולה בקנה אחד עם מגמת הפיכתה של החברה למוסד שההשתייכות אליו הייתה חשובה הרבה יותר מן הפעילות בו. נראה שהתפתחות זו מסבירה גם את היעלמותן השקטה של הנשים משורותיה של החברה. חברת 'גמילות חסדים' הפכה בהדרגה למסגרת סקרלית וסגולית שהיציאה ממנה, אפילו ברשות, דרשה מעשה כפרה. במסגרת כזאת כנראה לא היה מקום לעירוב בין המינים. יש להניח שהנשים המשיכו לטפל בחולות ובנפטרות, אבל טיפול זה יצא עכשיו מהמסגרת של התארגנות חבורתית והפך לעניין של גמילות חסדים בלבד.

אופיה הסגולי של החברה כפי שנתפסה באותה עת משתקף יפה במקרה של 'הנער ישמעל ב"ר שמואל לוי', המופיע בין חבריה בשנת שמ"ד. ביום 'הימול ערלתו' נתנו לו הוריו, שמואל לוי וסטילה דיאנה לבית נורצי, אשר נישאו בפררה בשבט של"א, את השם יצחק ידידיה. כעבור תשע שנים, בשנת 1580, פנתה סטילה דיאנה מפררה אל מלמדה לשעבר 'חכם חרשים ונבון לחשים' ר' אברהם מע' אניילו במכתב מרגש (שנכתב אמנם על ידי אדם אחר), ובו ביקשה את עזרתו בעניין בנה החולני, שכבר הוסב שמו לישמעאל (על פי הפסוק 'לו ישמעאל יחיה לפניך' [בר' יז, יח]). בקשתה היחידה מר' אברהם, שהיה ידוע כאחד מן הבולטים בין מקובלי איטליה, הייתה לקבל עבור בנה 'קמיע מומחה היוצא מתחת ידו המלאה ברכת ה'.'⁴⁶ אם אכן נשלח קמיע כזה ואם הוא הציל את חיי ישמעאל נורצי הצעיר לא נדע, אבל מאלפת היא העובדה שבנוסף על שינוי שמו והזמנת קמיע עבורו החליטו הוריו להכניסו בברית חברת 'גמילות חסדים' בפררה טרם הגיעו לגיל המצוות.

כבר בשנת שי"ג נרשם בין חברי החבורה 'הנער המבורך לו ישמעאל יחיה בכמ"ר עזריה פינצי ה' ישמרהו', וייתכן שגם שמו שונה בשלב מסוים, ושגם הוא הוכנס לחברה בניסיון לדאוג לשיפור מצב בריאותו. מכל מקום ידוע שהנער ישמעאל פינצי חי עוד שלושים שנה לפחות, ושאלו זכה להפוך, אולי בהשפעת שמו (ראה: בר' טז, יב) ל'פרא אדם'. בשנת של"ז הוא רצח את אחותו בפררה 'על כי זנתה בעודה בבית אביה' ופגעה

45 כ"י חיפה, דפים 8א, 14א. על תופעה זו כבר עמד בונפיל (לעיל, הערה 22), עמ' 203. על תופעה דומה מאוחר יותר במזרח אירופה ראה: I. Levitats, *The Jewish Community in Russia 1772-1844*, New York 1943, p. 112

46 אגרות מלמדים: איטליה שט"ו-שנ"א, מהדורת י' בוקסנבוים, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 310-311, 388. על ר' אברהם וקבלה מעשית ראה: הורוביץ (לעיל, הערה 42), עמ' 138-140. על השימוש בקמעות ראה גם: אגרות בית קרמי, מהדורת י' בוקסנבוים, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 284, 287.

בכבוד המשפחה, ואף זכה לתמיכת אביו עזריה פינצי על מעשהו זה. הוא זכה גם לתמיכתם השקטה של 'אחיו' בני חברת 'גמילות חסדים' בעיר, אשר על פניהם המשיך לשכון גם בשנת שמ"ד.⁴⁷ לנשים כבר לא היה מקום בחברה, אבל רוצחי נשים לא היו פסולים לחבורות!

במרוצת השנים הפכה חברת 'גמילות חסדים' של פררה לא רק סגולית אלא גם סלקטיווית. בשנת שמ"ד הוחלט שכל חבר חדש יהיה חייב להביא 'את קרבנו' מה שידבנו לבו' אחרי שאושרה הצטרפותו לחברה, וההצטרפות הותנתה בהסכמתם של שני שלישים מחברי הוועד.⁴⁸ בתקנות הקודמות לא הוזכר כלל תהליך של קבלה לתוך החברה, אלא כל מי שהיה מעוניין להצטרף לשורותיה היה יכול לעשות זאת. כמו כן לא הוזכרו דמי כניסה. לעומת זאת תהליך הקבלה ודמי ההצטרפות הופיעו בתקנותיה של חבורת 'נזהרים' בבולוניה משנת ש"ו, ונראה שלגולי בולוניה בפררה הייתה יד בהכוונת חברת 'גמילות חסדים' לכיוון סלקטיווי יותר.⁴⁹ מגמה אליטיסטית זו, שדרשה מן המועמדים לעמוד להצבעה טרם כניסתם לחברה נבעה ללא ספק גם מהתחזקות הביטחון העצמי של חברת 'גמילות חסדים' בשנת 1583, לאחר שעברו כמעט שבעים שנה מאז היווסדה. ביטחון זה נבע מן הסתם לא רק ממשיך קיומה אלא גם מהתפתחויות בקהילות אחרות באיטליה.

47 כ"י חיפה, דפים 8א, 14א. על מקרה הרצח ראה: 'בת רבים' לר' אברהם יגל, כ"י מוסקוה, ספריית המדינה, אוסף גינזבורג 129/67 (מכון לתצלומי כתבי-יד העבריים בירושלים 6809), דף 57 א-ב. על מקרה זה ראה גם: D. Ruderman, *Kabbalah, Magic, and Science: The Cultural World of a Sixteenth-Century Jewish Physician*, Cambridge, Mass. 1988, p. 21. על תופעת הרצח לשם הגנת כבודה של המשפחה בעולם האשכנזי ראה גם: מ' גידמן (גידעמאנן), התורה והחיים בארצות המערב בימי הביניים, א, תרגם א"ש פרידברג (פריעדבערג), ורשה תרנ"ז, עמ' 192-193. ביבליוגרפיה נוספת אצל: ד' שפרבר, מנהגי ישראל, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' 66, הערה 18.

48 כ"י חיפה, דף 10ב, סעיף ו. בשנת שמ"ד כבר לא היו בחבורה חברים אשר היו פטורים מתשלום דמי החבר החודשיים; במקום זאת הוחלט כי כולם ישלמו 'שנים בולונייני פיראריסי לפחות, או ד' בולונייני מי שידבנו לבו' (שם, סעיף ז).

49 בחברת 'נזהרים' היה דרוש רוב של שני שלישים כדי להתקבל, ודמי הכניסה היו חצי סקודו זהב. ראה: ריבלין (לעיל, הערה 35), עמ' שפה, סעיף לו. עניין אחר בתקנות שמ"ד המשקף כנראה השפעה בולונוזית הוא העזרה הכספית מצד החברה לצורך תלמוד התורה של קהילת פררה ('כאשר נעשה עד היום') ולצורך נדונייתן של כלות ('שנים סקודי לכל בתולה שתנשא אם היא מבנות העיר וא' סקודו אם היא מבנות החיצונים כנהוג'). כפי שניתן לראות מן הלשון, מדיניות זו של מענקים לא התחילה בשנת שמ"ד, אבל היא חסרה בשתי רשימות התקנות הקודמות של חברת 'גמילות חסדים' בפררה. לעומת זאת שני סוגי מענקים אלה מופיעים (זה בצד זה) בתקנות 'נזהרים' של בולוניה. ראה: כ"י חיפה, דף 12א, סעיף כה; ריבלין (שם), עמ' שפא, סעיפים כט-ל. גם בבולוניה הכפילו את הסכום הניתן לבנות מקומיות על הסכום הניתן לחיצוניות.

אלימלך הורוביץ

ז

כפי שהוזכר למעלה, חבורות דומות הופיעו מאמצע המאה ה-16 בקהילות בולוניה ורומא במדינות הכנסייה בפדואה ובוורונה בחבל הוונצטו, ולקראת סוף המאה הן התרבו והתגוונו, ובמיוחד בלט הדבר בקהילת ונציה. בשנת 1580 הייתה חברת 'גמילות חסדים' גם בקהילת רג'יו הסמוכה לפררה, ואשר הייתה גם היא תחת שלטון בית אסטי (Este).⁵⁰ אף על פי שאין לנו עדות ישירה על ריבוי החבורות בקהילת פררה עד שנת 1626, השנה שבה הוכנסו יהודיה לגטו, נראה לי שניתן למצוא סימנים לכך כבר בשנת 1603, דווקא מתוך התקנות של חברת 'גמילות חסדים' הוותיקה מאותה שנה.

בתקנות החברה משנות 1552 ומשנת 1583 נקבע שלאחר שיחלה אחד מחבריה שלושה ימים חובה על המטפלים בו לעודדו להתוודות, אולם סעיף זה לא הופיע שוב בתקנות הרביעיות משנת 1603. לכאורה קשה להבין למה הוצא עניין הווידוי מתחומי פעילות החברה דווקא בתקופה שבה הושם דגש רב באיטליה על חשיבות הווידוי הפומבי לפני המוות. לכן יש מקום לשער שחברת 'מרפא לנפש', הידועה משנת 1626, הייתה קיימת כבר עשרים ושלוש שנה לפני כן, ושהיא שסידרה את עניין הווידוי לכל הגוססים בקהילת פררה.⁵¹ ושמא גם שתי החבורות הנוספות על 'גמילות חסדים' הידועות לנו בקהילה זו משנת 1626, 'קברים' ו'ביקור חולים', היו קיימות כבר בראשית המאה ה-17.⁵²

ריבוי החבורות בפררה, שחל כנראה כבר בשנת שס"ג, יכול להסביר למה הקלה אז חברת 'גמילות חסדים' את תנאי הקבלה לחברים חדשים ודרשה הסכמה של רוב חבריה במקום שני שלישים.⁵³ אולם סיבה נוספת, ואולי העיקרית, הייתה הירידה החדה שחלה באוכלוסייה היהודית בעיר: בשנת 1590 מנתה כ-2,000 נפשות, ועד 1601 הצטמצמה ל-1,530 בלבד. הגורם העיקרי לירידה זו היה מותו (ללא יורש) של הדוכס אלפונסו

50 A. Balletti, *Gli Ebrei e gli Estensi*, Reggio Emilia 1930, p. 99

51 ראה: הורוביץ (לעיל, הערה 33) והמקורות המוזכרים שם. על חברת 'מרפא לנפש' במנטובה בסוף המאה ה-18 ראה: סימונסון (לעיל, הערה 12), עמ' 406. באמצע המאה ה-18 הייתה חברת 'מרפא לנפש' של פררה עדיין קיימת, שכן היא הוציאה לאור קיצור של 'מעבר יבק' לר' אהרן ברכיה ממודנה תחת הכותרת 'ספר מרפא לנפש'. במהדורת ונציה תקי"ג כתוב במפורש שהספר הוא 'כסדר שנוהגים בעיר פירארא', ושהוא 'נדפס לתשוקת ותועלת המעולים בני חברת מרפא לנפש מעיר הנ"ל'. לפי פרידברג (בית עקד ספרים, מס' 3661) היו מהדורות קודמות בתק"ו (פיזה) ובתק"ח (ונציה). את מהדורת ונציה תק"ח הזכיר גם בן-יעקב, אוצר הספרים, מס' 2306. על חברה כזאת באמסטרדם ראה: מרכוס (לעיל, הערה 1) עמ' 205, 234, 252.

52 בשמ"ד נקבע שאם 'ח"ו יפטר עני מישראל ואין לו, תתחייב החבורה לעשות לו הארון לבד, והמותר מהמצטרך אליו יהיה מוטל על שכם ק"ק פירארא' (כ"י חיפה, דף 11ב, סעיף טו). אולם בתקנות שס"ג הושמט החלק השני של סעיף זה, אולי מפני שחברת 'קברים' כבר קיבלה את עניין קבורת העניים (שם, דף 16ב, סעיף יד).

53 שם, דף 16א, סעיף ז.

השני לבית אסטי בשנת 1597, אירוע שבעקבותיו יצאה העיר פררה משליטתה הנאורה של משפחת אסטי ונכללה בתוך מדינות הכנסייה. לדבר זה היו השלכות רבות על הקהילה היהודית. היהודים חויבו לשאת את אות הקלון, נאסר עליהם להחזיק בנכסי דלא ניידים, ורוב בתי הכנסת נסגרו – מספרם ירד מעשרה או יותר טרם מותו של הדוכס לשלושה בלבד, אחד לכל עדה (איטלקית, אשכנזית וספרדית).⁵⁴ עם זאת מספר החברים ב'גמילות חסדים' עלה במשך עשרים שנה ביותר מ־30 אחוז, מארבעים וארבעה בשנת 1583 לשישים וארבעה בשנת 1603.

נראה אם כן שריבוי החבורות בפררה והגידול במספר החברים בהן חלו דווקא לפני שנכנסו היהודים לגטו שלהם ובתקופה של צמצום ניכר במספר בתי הכנסת בקהילה. ייתכן שבפררה, בניגוד לקהילות אחרות, הוקמו החבורות החדשות כתחליף לבתי הכנסת שנסגרו; בתי הכנסת הללו מן הסתם היו מקומות לא רק לרינה ולתפילה, אלא גם למפגש ולשיחה, ואפשרו למתפללים השתייכות חברתית במרחב שבין משפחה לקהילה. לעומת זאת חבורת 'גמילות חסדים' הוותיקה של פררה קיבלה במשך השנים כמה מן המאפיינים של בית הכנסת, כגון אותה הילת סקרליות אשר הבריחה ממנה את הנשים ומשכה אליה מבקשי (או טעוני) סגולה למיניהם. בקהילות אחרות היו כבר חבורות שהקדישו את עצמן לקריאה ליטורגית, כגון 'שומרים לבוקר', ואין ספק שמגמה זו תרמה לטשטוש הגבולות בין מוסד בית הכנסת למוסד חבורת המצווה אף מחוץ לקהילות אלה.⁵⁵

במקום לראות בתנאי הגטו עצמם סיבה לריבוי החבורות,⁵⁶ יש להדגיש יותר את הקשר בין החבורות לבין מוסדות אחרים שפעלו בתוך החברה היהודית, כגון המשפחה, הישיבה, בית הכנסת והקהילה. לפעמים שיקפו החבורות בצורה ברורה את קווי ההפרדה המקובלים לפי עדה, מעמד, גיל או מגדר, אבל לא מעט מהן אפשרו לחבריהן לקיים גם זהות קבוצתית אשר גלשה מעבר לקווים הללו וחיברה בתוך מסגרת אחת נשים וגברים, אשכנזים וספרדים, עניים ועשירים ואפילו יונק ואיש שיבה. נסיים בסיפורה של משפחה אחת. בין מייסדי חברת 'גמילות חסדים' בפררה בשנת

54 ראה: רות, איטליה (לעיל, הערה 7), עמ' 189–190 (במהדורה האנגלית [שם] עמ' 320–321); S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, XIV, New York and Philadelphia 1969, pp. 89–90, והספרות המוזכרת שם, עמ' 340.

55 יש לציין את המקרה של קהילת ורונה בראשית המאה ה־17. כאשר היה בה בית כנסת אחד בלבד (אשכנזי) ונאסרה עדיין הקמת אחרים, מנעה הנהגת הקהילה מבני חברת 'שומרים לבוקר' להתפלל ביחד חוץ מאשר תפילת ערבית אחרי לימוד הערב שלהם, 'ולא באופן אחר, ולא תפילת יוצר או מוסף או מנחה או נעילה (השווה: משנה, תענית ד, א) או מעריב בשום זמן ועת אחר'. ראה: פנקס קהל וירונה (לעיל, הערה 17), עמ' 170 (טבת שע"ג). הנהגת הקהילה כנראה חששה שהחבורה תהפוך לכעין בית כנסת נוסף.

56 השווה: סימונסון (לעיל, הערה 12), עמ' 399.

אלימלך הורוביץ

1515 היו שניים ממשפחת פאנו, יהושע ואשתו מרת רוסה; בין חבריה בשנת 1552 היו שלושה מאותה משפחה, וזה היה מספרם של בני המשפחה בחברה גם בשנת 1583. אולם בשנת 1603 הופיעו לא פחות מתשעה נציגים של המשפחה ברשימת החברים, והם היו אז כ־14% מכלל החברה. ביניהם היו שניים מבניו של ר' מנחם עזריה מפאנו (יוחאי ואלישע עתאי, שאביהם הכניס אותם לחברה כבר בשנות התשעים של המאה ה־16, לפני שהגיעו למצוות) ואחד מאחיו, יהודה אריה. למרות הקשר המסורתי של משפחת פאנו לחברה בחר בנו של יהודה אריה, ישמעאל, בדרך אחרת בפעילותו החבורתית. ישמעאל זה, אשר נימול על ידי דודו הרמ"ע ביום שבת קודש, ט' באב שנ"ב (1592), לא הופיע בין חברי 'גמילות חסדים' בשנת 1603, אף על פי שאביו היה חבר בחברה כבר כעשרים שנה. אבל בשנת תט"ו (1655) הוא עמד בראש 'בני חבורת חצות לילה' של עיר פירארה, אשר היו כדבריהם 'קמים ושומרים כאור יום חשכת לילה בקריאת משנה וגמרא בתוך ישיבתם המפוארה'.⁵⁷

באותה שנה כבר היו חבורות 'חצות' או 'חצות לילה' גם בקהילות איטלקיות אחרות, כגון מנטובה וורונה. חבורות אלה, אשר באו בעקבות גל קודם של חבורות 'שומרים לבוקר' (גל אשר התחיל בוונציה בעקבות פעילותו של רמ"ע שם), שיקפו את השינוי שחל באופיין של החבורות היהודיות באיטליה בין המאה ה־16 ל־17 – הצד הפולחני של פעילותן גבר אז על הצד הסיעודי, ויותר ויותר חבורות הקדישו את עצמן למצווה אחת בלבד. במשך רוב המאה ה־16 הייתה חברת 'גמילות חסדים' האחראית הבלעדית לכל תחומי הטיפול בחולים ובמתים בפררה, אך בראשית המאה ה־17 כבר חילקו ארבע חבורות ביניהן את התחומים הללו, ובאמצע המאה ההיא פעלה בקהילה חברה נוספת שהקדישה את עצמה אך ורק למעשה הפולחני של לימוד תורה בחצות לילה. מעשה פולחני זה נתמך לא מעט על ידי המוצר החדש שהתחיל להגיע לאיטליה מן המזרח החל בראשית המאה ה־17, הקפה, ובמוסד בית הקפה, אשר התפתח שם בעקבותיו.⁵⁸ מצאנו קווי דמיון בין החברה לישיבה ובין החברה לבית הכנסת במאה ה־16, אך אין להתעלם גם מקווי הדמיון שהתפתחו במאה ה־17 וה־18 בין האירועים הליליים של החבורות לבין האירועים הליליים בבתי הקפה, אשר קמו גם בתוך כותלי הגטו. גם שתיית הקפה וגם פולחני הלילה של החבורות הגיעו מן המזרח, אבל השילוב העדין בין חיי דת לחיי חברה היה מושרש היטב בחבורות איטליה.

57 חבורה זו הוציאה חיבור שכותרתו: 'קוצר הכמות ברב האיכות מסדר ותיקון לילי חג שבועות והושענא רבה', מנטובה תט"ו (שנת 'שמעה'). לתאריך לידתו של ר' ישמעאל ראה את פנקס המוהל של רמ"ע שפרסם בונפיל (לעיל, הערה 42), עמ' קלא.

58 ראה על כך: E. Horowitz, 'Coffee, Coffeehouses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry', *AJS Review*, 14 (1989), pp. 17–46

מקום הישיבה במערך הארגון העצמי היהודי

מן המפורסמות הוא שמראשיתה תפקדה הישיבה בישראל בשלושה מישורים שונים שהיו קשורים ביניהם קשר הדוק. הישיבה הייתה, ראש לכול, גוף שיפוטי, בית דין שחבריו 'ישבו' בו לדון על עניינים מרשות הרבים ומרשות היחיד שהובאו לפניהם. נוסף על כך פעלה הישיבה כבית ועד לחכמים, שדנו בו על האישומים, השאלות והמחלוקות שלפניהם, תוך עיון בתורה שבכתב ושבעל-פה ובירור ההלכות, כלליהן ופרטיהן.¹ עם הצטרפותם של תלמידים אל רבותיהם בשעת העיון, הדיון והשיפוט נעשתה הישיבה בית תלמוד לצעירי החכמים. שלושה תפקודים אלה של הישיבה סוכמו יפה בלשון הרמב"ם בפירוש המשניות: 'ועניין ראש ישיבה שיעשה ישיבה בכל מקום שיהיה ודן ומלמד ושופט';² 'ודן' – בתור יושב בראש בית ועד לחכמים, 'ומלמד' – כרב לפני תלמידיו, 'ושופט' – כאב בית הדין. בדגם הקלסי של ישיבות בבל בתקופת הגאונים מצטיירת הישיבה כמוסד בעל מעמד שלטוני שהנהגת הציבור שבמחוז נתונה בידיה.³ להלן נעייין בהתפתחות היחסים בין הישיבה לקהילה במרוצת הדורות, ונתרכז במילוי משימות קהילתיות בידי הישיבה.

כל הישיבות, ללא הבדל בדפוסי המנהל וההחזקה, תפסו מעמד חשוב בציבור. על פי הכרתו הרוחנית והדתית של הציבור עצם קיומו היה מותנה בקיום הישיבה שבתוכו. בהיעדר לימוד תורה מתמיד בהדרכתם של חכמי תורה חש הציבור חוסר ביטחון, ובשעת צרה ומצוקה ייחס הציבור את הפורענות שירדה עליו לרפיון לימוד התורה. לא הזקיפים והשומרים אלא הלומדים והמלמדים נחשבו שומרי העיר האמתיים.⁴ הישיבה הייתה – במובן הלכי וקיומי – המוקד ושורש הסמכות הדתית של הקהילה, ומכאן זכותה וכוחה להתקין תקנות ולכפות על חברי הקהילה למלא אחריהן. זאת ועוד, הישיבה הייתה בית היוצר למנהיגות הציבור. ראשי הקהל, בין רבנים בין פרנסים, לא יכלו בדרך כלל לבוא אלא מקרב לומדי התורה ויודעי התורה, והללו צמחו מתוך

1 ש"ק מירסקי, 'לראשית הישיבה ומהותה', חורב, ה (תרצ"ט), עמ' 133.

2 פירוש המשנה, בכורות ד, ד.

3 א' גרוסמן, 'הזיקה בין המבנה החברתי ליצירה הרוחנית בקהילות ישראל בתקופת הגאונים', ציון, נג (תשמ"ח), עמ' 265.

4 ירושלמי חגיגה א, ז (עו ע"ג).

הישיבה. כך נוצרה תודעה של תלות קיומית ומוסדית בהנהגה של תורה, ותודעה זו היא שקבעה את מעמדה הרם של הישיבה בקהל. ביטוי נוקב נתן לכך ר' ישעיה די טראני (הרי"ד, איטליה, המאה ה-13) באחת מתשובותיו: 'הישיבות לנו היום הזה במקום סנהדרין גדולה'.⁵

בחיי הקהל השתקף מעמד זה בראש ובראשונה בשירותים הרבים שהישיבה, על ראשיה ולומדיה, העניקה לציבור כולו ולבתי האב שבו. בין השירותים האלה יש לציין: שיפוט רבני ופסיקת ההלכה (ועל כך יורחב הדיבור להלן), שיעורי תורה לבעלי הבתים ולבניהם, הדרכה בענייני דת ודין, השגחה על הליכות מוסר,⁶ פעילות של בני ישיבה בתור שליחי ציבור ובעלי קריאה בבית הכנסת, לימוד לעילוי נשמות נפטרים ואמירת דברי תורה מפי הבחורים בשבתם לסעודת שבת עם מארחיהם. היו גם בעלי בתים שהשתתפו בחלק מלימודי הישיבה. השיתוף בלימוד בא לידי ביטוי חגיגי בכך שכל בני הקהילה התכנסו בישיבה בסוף כל שנה, בסיום המסכתא, ולעתים אף בתחילת הזמן, עם פתיחת מסכתא חדשה, והדבר נחשב כאילו השתתפו בלימוד כל הזמן.⁷ מעמד סיום המסכתא התנהל בטקסיות רבה, והוא סימל את הזיקה החזקה בין הישיבה לקהל.

כמעט כל השירותים שנמנו כאן ניתנו מתוך שיתוף פעולה בלתי פורמלי ובלתי מחייב בין הישיבה לקהילה. אולם שילובה המוסדי, המחייב, של הישיבה בחיי הקהילה בא לה מכוח היותה זירת הפסיקה ההלכית בעיר.⁸ לצורך זה נחשבה הישיבה כאחד מגופי הקהל וכחלק אינטגרלי של מוסד הרבנות ובית הדין. בהקשר זה בולטת העובדה שלא הייתה בקהילה הבחנה חדה בין אנשי מעש לאנשי חינוך, שאינם מעורבים ישירות במצבים חברתיים. חכמי הישיבות השתלבו בחיי הקהילה ופעלו מתוקף היותם בעלי מעמד בישיבה, וזאת אף במקומות שבהם לא הייתה הישיבה מוסד קהילתי.

מבחינת התייעוד השתקפה זיקתה הפורמלית של הישיבה אל הקהל באשכנז בעיקר בכתבי הרבנות, כתבי המינוי שנתנו הקהילות לרבנים מן המאה ה-16 ואילך, מאז שהחלו לבחור את רבני הקהל ולהתנות עמם את תנאי העסקתם. בין התנאים האלה הזכירו לרוב את חובתו של הרב להחזיק ישיבה וללמד בה; ויש שהרב התנה את החזקת הישיבה כחובה המוטלת על הקהל. גם בתקנות הקהילות ובפנקסיהן וכן בתקנות הוועדים הארציים ובהחלטותיהם תפסו הישיבות מקום בולט. היו קהילות שראשיהן מינו

5 מובא בתוך: ר' יצחק אייזיק הלוי הרצוג, שו"ת היכל יצחק, אבן העזר א, סימן ב.

6 כגון מעשה ה'לומדים' הנזכרים בספר שו"ת זכרון יהודה לר' יהודה בן הרא"ש, מהדורת י' רוזנברג, ברלין תר"ו, סימן מט.

7 שו"ת מהר"ם מינץ, ירושלים תשנ"א, סימן קיט.

8 על התפתחות הישיבה ממוסד פרטי של ראש הישיבה למוסד של הקהל ראה: מ' ברויאר, אוהלי תורה. הישיבה תבניתה ותולדותיה, ירושלים תשס"ד, עמ' 285-314.

את ראש הישיבה בנפרד מרב העיר, כגון בפוזנא שבפולין גדול.⁹ במידה ידועה היו הישיבות כפופות לוועדי הקהילות והארצות. בתקנות מדינת מעהרין ובפנקס מדינת ליטא מוסדרים עניינים רבים שבמנהל הישיבות, כגון חובת הקהילות להחזיק ישיבות, מספר הבחורים שעליהן לפרנס, היקף ההספקה לישיבה, מעמד ראש הישיבה, שחרור או הקלות לחכמים ולבני ישיבה בתשלום המס וחובות הבחורים לקהילות. גם לגבי סדרי הלימוד הייתה ידם של ועדי הארצות תקיפה: הם קבעו את המסכתות שיילמדו בכל הישיבות שבמדינה, דאגו להספקת ספרי הגמרא ואף טיפלו בהדפסתם. במקומות רבים ניהל הקהל את רשימת ה'מנויים', כלומר הבחורים שקיבלו רשות מן הקהל ללמוד בישיבה וזכות לקבל תמיכה וכלכלה מבני הקהילה. הקהל היה מתנה אתם תנאים, כגון: כמה שנים יתמוך בהם (לרוב לא יותר משלוש),¹⁰ חובתם להיבחן ולעמוד תחת פיקוח על הישגיהם והתנהגותם ועוד.

סעיף המופיע ברבים מכתבי הרבנות הגדיר את סמכויות הרב בתחום הענקת התארים 'מורנו' ו'חבר'. בכך חדרה הקהילה לתוך מרקם היחסים הפנים-ישיבתיים בין התלמידים לרב ונתנה ביטוי לעניין הרב שהיה לה בנושא זה. לא זו בלבד שהיא ביקשה להגביר את השפעתה על דמותה של הרבנות, אלא רצתה היא לקיים בידה מידה של פיקוח על קידומם החברתי של חבריה ובניה, שהרי התארים האלה העניקו לנושאייהם מעמד וזכויות בקהילה.¹¹

חוליה חשובה בשרשרת שקשרה את הישיבה לקהל הייתה קבוצת 'בני הישיבה'. היו אלה חכמים בגיל העמידה והזקנה, ביניהם אנשים ששימשו מורים בישיבה או ששהו בה חלק מזמנם, ושבזכות למדנותם צורפו לבית הדין ולגופים אחרים מגופי הקהל. קבוצת 'בני הישיבה' נקראה לפנים בשם 'תופסי התורה' או 'חכמי הקהל' ונודעה בכמה מקומות בשם 'החבורה הקדושה'. גופים כגון 'הישיבה הגדולה' בונציה כללו את הקבוצה הזאת, והיא הייתה משולבת בהנהגתן של קהילות חשובות רבות. עם זאת 'בני ישיבה' הוא כינוי רב משמעי; הוא מופיע במקורות בתר-תלמודיים רבים כשם לוואי לבחורי הישיבה או לחכמי הישיבה, ללא משמעות מוסדית. בפירוש רש"י לגמרא מוזכרים במקומות רבים 'בני הישיבה' במובן של חכמי הישיבה, מליאת הישיבה,¹² ואילו ב'ספר השטרות' לר' יהודה הברצלוני נזכרים 'בני הישיבה' ו'בני המדרש' כבעלי מעמד במערכת ההנהגה הקהילתית.¹³

- 9 ספר הזכרון לדוד קויפמן, עמ' 320.
- 10 ראה למשל: ר' יהונתן איבשיץ, יערות דבש, ב, ירושלים תדש"ם, עמ' רנב.
- 11 פרטים ראה במאמרי: 'הסמיכה האשכנזית', ציון, לג (תשכ"ח), עמ' 34 ואילך.
- 12 יש לשים לב במיוחד שרש"י זיהה את ה'חבריא' התלמודית עם בני הישיבה, ראה פירושו לבבלי, חולין יב ע"ב, ד"ה 'דמן חבריא'; שם יד ע"א, ד"ה 'ונסבין חבריא', שם פב ע"א, ד"ה 'חבריא'.
- 13 ספר השטרות לרבי יהודה הברצלוני, ברלין 1898, עמ' 135, 136.

נציין כאן מבחר מקורות המעידים על מעמדם המוסדי של 'בני הישיבה' בקהילות שונות ובזמנים שונים.¹⁴ ר' ישראל איסרליין (אוסטריה, ק"ן-ר"ך, 1390-1460) פתח אחת מתשובותיו בזו הלשון: 'אהוביי היקרים קהילות הקדש וחבורות הקדושות קולוניי"א וגעלר"ן וגוייל"ך'. אפשר, אך אין זה ודאי, שהפנייה כוונה אל הקהילות ובתוכן במיוחד אל בני הישיבה בתור קבוצה מנהיגה בקהילה.¹⁵ רבה של מגנצא באותה תקופה, ר' משה מינץ, כתב באחת מתשובותיו: 'ואנכי עם בני הישיבה חברינו דנו בשאלה והכרענו בה'.¹⁶ ר' דוד בן אבי זמרא (רדב"ז, מצרים, רל"ט-של"ד, 1479-1573) סיפר: 'אני הייתי מבני ישיבתו של הנגיד ז"ל וחתמתי בהסכמה'.¹⁷ מעמד דומה היה להם לבני הישיבה באיסתנבול ('מה שנעשה בפשרה לפני בני הישיבה... גם שלחו בני הישיבה אשר שם לחכמי ישיבת א"י')¹⁸ ובשאלוניקי ('בא אלי איש אחד בהיותי עומד בתוך בני הישיבה והיה צועק צעקה גדולה ואומר... כך העיד בתורת עדות בפני כל בני הישיבה שהיו יושבים שם').¹⁹ אותם הלשונות מופיעים בפסקי הרבנים של קהילות גדולות באשכנז ובתקנותיהן, לדוגמה פרנקפורט דמיין ('באה שאלה לפני בני ישיבה דק"ק פ"פ')²⁰ ובפוזנא.²¹ הוא הדין בירושלים ('ותשובת שאלה זו מפי כל בני הישיבה'),²² באיטליה ('ומסכים אני עם אלופי בני ישיבתנו לדעת מעכ"ת [מעלת כבוד תורתו]'),²³ בבגדאד ('מעשה באשה [שהייתה לה שאלה בעניין ספק כשרות בבשר] ובאה לשאול בבית המדרש... ואמרנו לה... ע"כ [עד כאן] תשובת מעלת החכמים ובני

- 14 ראה מה שכתבתי במאמרי: 'לחקר הטיפולוגיה של ישיבות המערב בימי הביניים', פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ, ירושלים תש"ם, עמ' מט והמקורות שהבאתי שם בהערה 25.
- 15 ר' ישראל איסרליין, תרומת הדשן: פסקים וכתבים, סימן רנג.
- 16 ראה גם: ר' יוסף ב"ר משה, לקט יושר, יורה דעה, עמ' 65, ושם נאמר כי באיגרת מהר"ם מינץ נכתב: 'מקצת בני הישיבה דעתם נוטה להתיר'.
- 17 שו"ת רדב"ז, ב, סימן תרמד.
- 18 ר' יוסף מטראני (איסתנבול, שכ"ח-שצ"ט, 1568-1639), שו"ת מהרי"ט, חושן משפט, סימן מט. ראה גם: ר' משה בנבנשתי (נפטר תל"ז, 1677), שו"ת פני משה, ג, סוף סימן א.
- 19 ר' יצחק אדרבי (שאלוניקי, ר"ע-שמ"ד?, 1510-1584?), שו"ת דברי ריבות, ונציה שמ"ז, סימן ה.
- 20 שו"ת ר' מרדכי זיסקינד רוטנברג (המאה ה'18), אמסטרדם תק"ו, סימן סו; ראה גם: א' זימר, מתולדות הרבנות בגרמניה במאה ה'ט"ז, ירושלים תשמ"ד, עמ' 63 (רב העיר, ר' אליעזר טריוויש, מסיים מכתב במילים 'הכותב בשם בני הישיבה'), שם, עמ' 79-82, סימן כט ועוד. ראה גם: מ' הורוויץ, רבני פרנקפורט, ירושלים תשל"ב, עמ' 318.
- 21 ראה: פנקס הכשרים של קהילת פוזנא, מהדורת ד' אברון, ירושלים תשכ"ז, במפתח: 'בני ישיבה'.
- 22 ר' אברהם בר שמואל מיוחס (ירושלים, נפטר תקכ"ז, 1767), שדה הארץ, יורה דעה, סימן יב, וכיוצא בזה שם בהרבה מקומות אחרים. ראה גם: מ' בניהו, רבי חיים יוסף דוד אזולאי, ירושלים תשי"ט, עמ' יט-כ; ש"ז הבלין, 'לתולדות ישיבות ירושלים', שלם, ב (תשל"ו), עמ' 125-126.
- 23 ר' שמואל אבוהב (ורונה, שע"ו-תנ"ד, 1616-1694), שו"ת דבר שמואל, סימן שמח.

הישיבה';²⁴ 'התרנו זו הגבינה אנחנו ובני הישיבה', 'וכן הסכימו כל בני הישיבה',²⁵ ובתימן ('מעשה בא לידינו... ונפסק הדין בהסכמת בני הישיבה').²⁶

הישיבה הייתה אפוא מוקד של חיי הציבור והבחורים היו מעורבים במידה רבה בדיונים על חיי המעשה של הקהילה. אף על פי שהישיבה ובייחוד הישיבה האשכנזית לא דגלה במגמה מפורשת של הכשרת רבנים, הרי למעשה קיבלו התלמידים בישיבה את הכלים לשמש בתור מנהיגי ציבור בעתיד. לעתים קרובות באו אל הישיבה אנשים מבני הקהילה שהיו להם שאלות בדיני ישראל וביקשו את עצתו והכרעתו של ראש הישיבה בספקותיהם, באו דיינים להימלך בדעתו, ובאו נשים לשאול בענייני כשרות המטבח, והכול נעשה לעיני ציבור הבחורים בשעת הלימוד ולעתים אף בשעת התפילה. ראש הישיבה היה מביא שאלות קשות לדיון במליאת הישיבה, ובתשובותיו ציין במקרים כאלה: 'והסכימו עמי כל הלומדים'. בדרך זו יכול היה תלמיד להשתלם בדינים ובהלכות ובסדרי בית הדין עד שלבסוף נעשה הוא עצמו דין. זאת ועוד, התלמידים ראו כיצד ראש הישיבה מתייחס אל בעיות השעה ומן הסתם עמדו על השפעתו של הגורם הציבורי על מעשה הפסיקה, שכן ההלכה כופה על הפוסק הדין בה בקשר לבעיות השעה את החשיבה בקטגוריות של הנהגה ציבורית.

הרבה מן הנשמע והנעשה בתוך עולמה של הישיבה היה בו משום הכשרה מובהקת. התלמידים השתלמו לא רק בלימוד העיוני אלא גם ב'שימוש' הרב הפוסק בשעת פסיקתו. וכיוון שהלימודים בישיבה התנהלו כמעט כל יום וכל שעות היום, הרי כל מי שנזקק לדין תורה ולדעת תורה ידע ששערי הישיבה אינם ננעלים, ושהוא יכול להביא את מבוקשו בכל שעה לפני הרבנים. לעתים גרם הדבר להפרעה קשה בלימודים, והדבר לא הסב קורת רוח לראש הישיבה, אולם התלמידים יצאו נשכרים בהעשרת 'שימושם'.²⁷ בדין הטעימו חוקרים שונים כי נוכחותם – ובמידה ידועה אף השתתפותם – של תלמידים בישיבות בית הדין במסגרת הישיבה הייתה חלק נכבד של תכנית הלימודים.²⁸ נוסף על ענייני דת ודין גם כל התרחשויות פרטיות וציבוריות שהעסיקה את דעת הקהל יצרה הדים והכתה גלים בישיבה. המחלוקת על ספרי הפילוסופיה של הרמב"ם,

24 ר' יוסף חיים (בגדאד, נפטר תרס"ט, 1909), שו"ת רב פעלים, א, יורה דעה, סימן טז; וכיוצא בזה סימנים רבים אחרים.

25 ר' עבדאלה סומך (תקע"ג–תרמ"ט, 1813–1889), זבחי צדק, בגדד תרנ"ט, שו"ת יורה דעה, סימן ג; אורח חיים (בסוף הספר), סימן יח (השני).

26 שו"ת פעולת צדיק לר' יחיא צאלח (רבה של צנעא במאה ה־18), סימן [קמ] קלט, עמ' צג.

27 ראה: שו"ת מהרשד"ם, אבן העזר, סימנים כז, מב.

28 S. D. Goitein, *A Mediterranean Society, II: The Community*, Berkeley, Los Angeles and London 1971, p. 216; J. S. Gerber, *Jewish Society in Fez 1450–1700*, Leiden 1980, pp. 78–79

שהרעשה את בני העילית הרוחנית בדרום צרפת ובספרד ובמידה ידועה גם בשאר אזורי צרפת ואולי גם באשכנז, התרחשה במידה רבה בישיבות, ועובדה זו משתקפת מתוך איגרותיהם וכתביהם של בני הדור.²⁹ מקום ישיבותיהם של בעלי התוספות, ראשונים ואחרונים, היה לרוב בחדר הגדול שבבית ראש הישיבה, 'בית החורף',³⁰ ושם התקיימו הלימודים, הדיונים, בירור השאלות והתשובות, חיי המשפחה, המחלוקות שבקהילה וההתייעצויות בין מנהיגיה בענייני מסים וביטחון. עיני הלומדים ראו ואוזניהם שמעו הרבה ממה שהעסיק את בני הקהילה. ומעשה ששכח הרב, שהיה אב בית דין וראש ישיבה, להניח עירובי חצרות בערב שבת והלך והניח לאחר שהקהל כבר קראו קריאת שמע (בעוד יום) בבית הכנסת, 'ולמחר נתווכחו עמו התלמידים'³¹ – מקרה טיפוסי שבו נטלו בני הישיבה חלק בהנהגת הקהל. תלמיד של ר' ישראל איסרליין סיפר שעקב פורענות שירדה על יהודי לנדסהוט בבווריה גזר רבו תענית ציבור על קהילתו בווינר נוישטט, אך לא עשה כן אלא 'ברצון כל הקהל וברצון כל הבחורים ומלמדים'.³² כאשר הטיל ר' יהודה בן יחיאל מסר ליאון בשנת 1455 איסור על לימוד פירוש הרלב"ג (ר' לוי בן גרשון) על התורה, עשה כן 'בישיבת טרווישי [Treviso, איטליה] וקצת מישיבות אלימאניא [גרמניה]'.³³ ר' יהודה מינץ, ראש ישיבת פדואה (נפטר אחרי שנת רס"ו, 1506), התקין תקנות ש'השעה צריכה' בענייני נישואין, צניעות, שחיטה ובוררות, והודיע שהתקנות הן על דעת 'חבריו ותלמידיו' – דוגמה מובהקת להפעלת סמכות הישיבה בענייני הקהל.³⁴ מעורבותם של בחורי הישיבה בחיי המעשה של הקהילה הייתה גדולה, וטעות בידי החוקרים שכתבו כי חיי הישיבה התנהלו הרחק משאון הקהילה.

הבחורים היו פמלייתו של ראש הישיבה, ועובדת היותם כפופים לו ונאמנים לו חיזקה את מעמדו בקהילה. היה לכך משקל בשעה שהתנהל מאבק בין חוגים שונים של פרנסים וחכמים על מנהיגות הקהילה, ובייחוד כשראש הישיבה שימש גם כרב ואב בית דין של הקהל. במקרים כאלה נוצר לעתים מתח בין הישיבה לקהל, אולם כדי לראות התפתחות זו בפרספקטיבה היסטורית נכונה יש לזכור כי בין העירונים לבין תלמידי

29 ראה: תשובות הרשב"א, חלק ראשון, ב, מהדורת ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים תש"ן, בהרבה מקומות, לדוגמה: עמ' תרמג, שורות 79–81; עמ' תרעא, שורות 48–49; עמ' תרפג, שורות 22 ואילך; עמ' תקצז, שורות 9–12; עמ' תשה.

30 ראה מאמרי (לעיל, הערה 14), עמ' נ–נא.

31 תשובת בעלי התוספות, מהדורת א"י איגוס, ניו-יורק תשי"ד, עמ' 69, סימן יח.

32 לקט יושר (לעיל, הערה 16), אורח חיים, עמ' 112.

33 ש' אסף, מקורות ומחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תש"ו, עמ' 224.

34 ר' בונפיל, 'קווים לדמותם החברתית והרוחנית של יהודי איזור וויניציאה בראשית המאה הטז', ציון, מא (תשל"ו), עמ' 68–96.

האוניברסיטאות בערים התעוררו לעתים קרובות יריבויות ושנאה הדדית ואף פרצו ביניהם קטטות ומעשי אלימות שהגיעו לפעמים לכדי שפיכות דמים; דברים שכאלה לא קרו בקהילות ששימשו אכסניה לישיבות אלא במקרים נדירים ביותר.

הישיבה נחשבה כאמור חלק אינטגרלי של תחום הרבנות, ובימי הזוהר של ישיבות פולין-ליטא, במאות ה-16 וה-17, הוכתרו רבני הקהילות בדרך כלל בצמד התארים 'אב"ד ור"מ', אב בית דין וריש מתיבתא (ראש ישיבה).³⁵ היה לה לתופעה זו רקע חברתי מובהק, והיא מעידה על המעמד הרם ועל המקום המרכזי שתפסו הישיבות וראשיהן בחיי הציבור.³⁶ בין שורשי התופעה יש לציין אחד שהוא חשוב לעניין שאנו עוסקים בו כאן: רב המעמיד תלמידים בישיבתו, והמצוי תדיר במחיצתם ונושא ונותן עמהם אגב עיון במקורות ההלכה ודין בשאלות שהן בגדר הלכה למעשה, רב כזה נחשב בעל סמכות גבוהה וחזקה בענייני הלכה מסמכותו של רב אב בית דין שאינו מנהל ישיבה.³⁷ פסק הלכה היוצא מתוך דיון 'חברים ותלמידים' בישיבה עדיף על פסק שהגיע אליו הפוסק תוך דיון בינו לבין עצמו,³⁸ ומי שיושב בדין ואין אחר עמו שיכול להשיב על דבריו, הריהו כאילו דן יחידי,³⁹ ואילו רב ה'תופס ישיבה' חותם יחיד לקיים שטרות.⁴⁰ וכבר אמרו חכמים שמשנתו של רבי יהודה הנשיא הייתה ברורה ומשובחת יותר משל אחרים משום שהיה ראש ישיבה ותמיד ישבו לפניו חכמים ותלמידים: 'ריש מתיבתא הוא ושכיחי רבנן קמיה'.⁴¹

35 ראה: ר' דוד גאנז, צמח דוד, פרנקפורט דמיין תנ"ב, התוספות שלאחר שנת שנ"ב. ויש משמעות היסטורית לעובדה שרק מאה שנה לאחר הופעת המהדורה הראשונה הכתיר המהדיר את הרבנים בצמד התארים אב"ד ור"מ.

36 ראה על כך: ח"ה בן-ששון, הגות והנהגה, ירושלים תשי"ט, עמ' 160 ואילך.

37 מתוך שפע המקורות לעניין זה אציין רק אחד: ר' מאיר איזנשטט כתב בשו"ת פנים מאירות, א, סימן כב, על ראש הישיבה המפורסם בפראג, ר' אברהם ברודא, שדבריו בהלכה מקובלים ביותר 'מחמת דרבנן שכיחי קמי' ריש מתיבתא ומחדדין ליה שמעתתא' (כיוון שבני תורה רגילים אצל ראש הישיבה ומתבררים לו דברי הגמרא). השווה גם: ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, העמק דבר על דברים א, ג.

38 גם לזה אביא רק מקור אחד מתוך רבים. ר' עובדיה יוסף כותב בשו"ת יביע אומר, א: אורח חיים, סימן א: 'ושמעתי מפי הרב הגדול מהר"י קובו ז"ל, שקבלה בידינו שבמקום שמהרח"ש (ר' חיים שבת, גדול רבני שאלוניקי וראש ישיבה במחצית הראשונה של המאה ה-17) חולק על מהר"א די בוטון יש לדון כמהרח"ש, חדא דהוי בתראה טפי [ראשית, משום שהוא מאוחר יותר], ושנית, שקבלה בידינו שמהרח"ש היה עושה פסקיו בפלפול החברים והתלמידים כדי שיצא הדין מלובן ומבורר'. ראה גם: ר' בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הריניסאנס, ירושלים תשל"ט, עמ' 23.

39 ספר חסידים, מהדורת י' ויסטינצקי, ברלין תרנ"א, סימן תתקקעט.

40 תרומת הדשן (לעיל, הערה 15), סימן שלב.

41 בבלי, נדה יד ע"ב; והשווה פירוש רש"י לבבלי, ברכות כח ע"א ד"ה 'תלויה'; והשווה בשו"ת פנים מאירות (לעיל, הערה 37), סימן כב, ושם נאמר על ר' אברהם ברודא, ראש הישיבה הגדול

במה דברים אמורים? במשא ומתן בין הלומדים בישיבה שתכליתו היא להגיע לאמתה של תורה, הווה אומר להגיע לפסק הלכה מבוסס היטב, או בלשון הגמרא: 'לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא'. אולם כשמשא ומתן זה הפך 'פלפול' מן הסוג המיוחד והמתוחכם שנודע באשכנז מאז המאה ה-15 בשם 'חילוקים',⁴² הרחיק הדבר את הדיון בישיבה מן השיפוט ומהוראת ההלכה בקהילה. אחד מגדולי הפוסקים שבאותה מאה, ר' יוסף קולון, השמיע טענה שבענייני הנהגת הקהל 'מנהיג ובקי בשמועות ודינים' עדיף מלמדן שכוחו בפלפול ובפרשנות התלמודית.⁴³ בן דורו ר' ישראל ברונא כתב באחת מתשובותיו כי בזמן שעוסקים בלימוד בישיבה 'מפלפלים ולומדים חריפות... בדקדוקים ובחלוקים דקים', אולם 'לפסוק הדין או להתיר איסור' – זאת אין לעשות 'אלא בראיות ברורות מלובנות ומחוזרות מתוך פשטי סוגיא דשמעתתא ולא מתוך הדקדוק כהאי'.⁴⁴ ר' שמואל אידלש (מהרש"א, שט"ו–שצ"ב, 1555–1631) מצא לכך מקור בגמרא, בסיפור על אודות ר' זירא שצם מאה תעניות בעלותו מבבל לארץ ישראל כדי לשכוח את דרך הלימוד הבבלי, וכך הסביר ב'חידושי אגדות': 'שהיו [בני בבל] מפלפלים דוגמת חילוקים שבדור הזה אשר כל מי אשר יודע לכוין על צד היותר בפלפול של הבל הרי זה משובח וכל אחד מכוין לדחות דברי חבירו... ועל ידי כך לא סלקא לחו שמעתתא אליבא דהלכתא... כי פלפול כזה מטריד את האדם מן האמת ואין מגיעו לתכליתו המבוקש'.⁴⁵ ידוע על חכמי תורה מופלגים שלא הניחו כמותם בכוח פלפולם וחריפותם, ועם זאת לא נתקבלו פסקי ההלכה שלהם למעשה. כזה היה ר' יוסף רוזין, 'הגאון הרוגצ'ובי' (תרי"ח–תרצ"ו, 1858–1936), שהיה גדול מאוד בתורה, אך קשה היה לסמוך עליו להלכה, וכתב הראשון לציון ר' עובדיה יוסף על אחד מפסקיו: 'קרוב לומר שהראגצ'ובי לא אמר כן אלא לחדודי בעלמא, ולא לעניין הלכה למעשה'.⁴⁶

התגברות שיטות הפלפול המתוחכמות בישיבות עשויה הייתה להרחיק את מוסד הישיבה מהוראת ההלכה הממוסדת בקהילה. יתרה מזו, כיוון שהלומדים ידעו שפלפולם

שבפראג: 'וראיתי שדבריו עולים לרום ויורדים עמק שאלה עמוק עמוק... אין זה אלא מחמת דרבנן שכיחי קמיה ויש מתיבתא ומחדדין ליה שמעתתא כשמעתא דיממא'.

42 ראה: מ' ברויאר, 'עלית הפלפול והחילוקים בישיבות אשכנז', ספר הזכרון לרב יחיאל יעקב וינברג, ירושלים תש"ל, עמ' רמא–רנה.

43 ר' יוסף קולון, שו"ת מהרי"ק, סימן קסט; והשווה: ר' משה איסרליש, הגהות, יורה דעה, סימן רמב, סעיף ל.

44 שו"ת ר' ישראל מברונא, סימן כט; = שו"ת ר' יעקב וייל, סימן קסד.

45 חידושי אגדות לבבא מציעא פה ע"א.

46 ר' עובדיה יוסף, שו"ת יחוה דעת, ב, סימן כו; הנ"ל, שו"ת יביע אומר, ד: יורה דעה, סימן ב; וראה: ר' יחיאל יעקב וינברג, שו"ת שרידי אש, ב, דף סז ע"א, סימן לא.

אינו עשוי לקרב אותם לאמתה של תורה, סמכו עליו רק להומרא ולא לקולא, ועל כן התרבו פסקי הלכה שנטו להחמיר.⁴⁷ על ידי כך הוקם חיץ בין הלומדים לבין הציבור הרחב בקהילה, שלא הלך אחרי חומרותיהם. אולם למרות כל האמור על התרחקותו של הפלפול מן הפסיקה, בכל זאת היה הפלפול אמצעי חשוב לפסיקת ההלכה בתמורות העתים והמציאות. לצורך החלת ההלכה הכתובה וכלליה על בעיות ומצבים שהזמן גרמם, ושלא נמצא להם תקדים מפורש במקורות, היה דרוש כושר המצאה, ניתוח ואסוציאציה שרק מי שהתמחה בפלפול המתוחכם היה מסוגל לו. צורכי הפסיקה החדשים, שנבעו מן המציאות הכלכלית והחברתית המשתנה, היו אפוא אחד הגורמים החשובים להתעצמותה של שיטת הפלפול החרף. היה הכרח בהתעסקות במקורות ובהעלאת סברות חדשות ודחוקות כדי להסדיר את חיי הפרט והציבור על פי יסודות ההלכה ולהימלט מן הדרך הקלה של ההחמרה.⁴⁸ גדולי החכמים לימדו זכות על לימוד החרפות, ואפילו על העיסוק בסברות שמידת האמת שבהן מפוקפקת מצד התועלת שבו לפסיקה.⁴⁹ העיון והפסיקה, שהתרחקו זה מזה בישיבות ובבתי המדרשות, היו לאחדים בידי הפוסקים ומורי ההוראה הגדולים. וכבר מצינו בתלמוד שנקשר קשר הדוק בין הפסיקה לפלפול: 'אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר את השרץ מן התורה', ומפרש ר' מנחם המאירי: 'וראה לי בפירוש דבר זה שאם יראו תקלות יוצאות בדורותיהם באי זה דין תורה, יצאו לחדש דינים ולהוסיף ולגרוע להוראת שעה וליתן סמך לדבריהם מן התורה'.⁵⁰

מקורות רבים מעידים על שיתוף חכמי הישיבות ותלמידיהן, בכל הזמנים והמרכזים, בהנהגתן של הקהילות על פי תורה והלכה, ונביא כאן מבחר קטן של מקורות כאלה. המקור הקדום ביותר הוא מישיבתו של רבנו גרשום מאור הגולה במגנצא שבגרמניה, הישיבה הגדולה הראשונה באירופה. נשאלה שאלה בדבר ברית מילה שחלה בראש השנה, אם יש למול לפני תקיעת שופר שלאחר קריאת התורה או אחריה. מתיאור המקרה עולה שהשאלה נדונה במעמד חכמי הישיבה ושאר בני הישיבה ונחלקו הדעות, ורבנו גרשום הכריע כדעת חכמי הישיבה.⁵¹ ככל הנראה התקיים הדיון בשעת מעשה בבית הכנסת לעיני כל הקהל. באותו פרק זמן בקירוב מסופר על

47 ר' דוד צבי הופמן, שו"ת מלמד להועיל, פרנקפורט ע"נ מיין תרפ"ז, הקדמה, עמ' 1.

48 על כך דן בהרחבה בן-ששון (לעיל, הערה 36), עמ' עמ' 22-33.

49 שם, עמ' 33.

50 ר' מנחם המאירי, בית הבחירה: סנהדרין, עמ' 55, על הגמרא בסנהדרין יז ע"א; והשווה: בן-ששון (שם), עמ' 31-32.

51 תשובות רבנו גרשם מאור הגולה, מהדורת ש' אידלברג, ניו-יורק תשט"ז, סימן לב; וראה: מ' פרנק, קהלות אשכנז ובתי דיניהן, תל-אביב תרצ"ח, עמ' 126 ואילך.

ישיבתו של ר' נתן הדיין בקורדובה שבספרד שבשעה שהגיד שיעור לפני תלמידיו חיכו 'בעלי דינים' בחוץ עד שסיים, ואז נכנסו להתדיין לפניו, ככל הנראה במעמד התלמידים.⁵²

דיוניהם ופסיקותיהם של בעלי התוספות באשכנז ובצרפת נערכו לרוב במליאת ישיבותיהם ותוך שיתופם הפעיל של תלמידיהם.⁵³ על אחת מתקנותיו של רבנו תם, 'שלא יקרא שום בן אדם ערעור על שום גט לאחר נתינתו', מסופר שנקבעה בהסכמה עם תלמידיו 'וכל הגדולים', ואמנם יש להניח שמדובר בתלמידים שהגיעו כבר לדרגת למדנות גבוהה.⁵⁴ בהתהוותן של התוספות יש חלק רב להוראות הלכה למעשה שניתנו בקשר לעניינים מחיי הקהילות שעלו על שולחן הדיונים בישיבות. ר' אליעזר בן יואל הלוי מספר שכאשר מל את בנו התעוררה השאלה אם עליו לברך ברכת שהחיינו, 'וכן דנתי לפני אבי מורי ולפני כל הישיבה'.⁵⁵ במאה ה-15 השיב ר' ישראל איסרליין אל מי שפנה אליו בדבר הלכה, כי עליו להביא את הדבר לפני 'הרב והלומדים' שבקרבת מגוריו, ור' ישראל עצמו היה מקפיד לשתף את בחורי הישיבה בהחלטת הקהל על קביעת תענית בעת צרה.⁵⁶ ר' משה מינץ, שביקש סמיכה מר' ישראל, הודיע גם הוא שבעניין בעל חשיבות ציבורית היה מכריז על פסק דינו במעמד 'רבנים ולומדים חשובים ובחורים ובעלי בתים'.⁵⁷ רב אחד שפנה אל ר' ישראל מברונא בעניין הלכה סיפר: 'כל אלו העדויות העיד בפנינו על הישיבה'.⁵⁸ מסורת זו של שיתוף הישיבה במעשי ההנהגה הקהילתית מתועדת יפה בסיפור של בעל 'יון מצולה' על כך שראשי הישיבות ופרנסי הקהילות היו מתכנסים בירידים הגדולים בפולין והיו יושבים שם לדון ולתקן תקנות, והכול במעמד מליאת הישיבות על חכמיהן ותלמידיהן.⁵⁹

אותה המסורת שלטה בקהילות הספרדיות ובקהילות שבמזרח. בפנייתו של אחד השואלים אל ר' אליהו מזרחי, רבה של איסטנבול בתחילת המאה ה-16 (נפטר רפ"ו, 1526), נאמר: 'אחלה פני קדושת חכמת אדוני יראה זה הקונטרס הקטן בעין החכמה

- 52 ספר הקבלה לר' אברהם אבן דאוד הלוי, מהדורת ג"ד כהן, פילדלפיה תשכ"ז, הטקסט העברי, עמ' 47-48.
- 53 ראה לעיל, ליד הערות 30, 31.
- 54 א"א אורבך, בעלי התוספות, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 184.
- 55 ראבי"ה, א, עמ' 360.
- 56 ר' יוסף בר משה, לקט יושר, ברלין תרס"ג, עמ' 112, 115.
- 57 ר' משה מינץ, שאלות ותשובות, ירושלים תשנ"א, עמ' תצז, סימן קא. תיקנתי על פי דפוס שאלוניקי תקס"ב. והשווה גם שם, עמ' שעז, סימן עט: 'והתירו לו הלומדים נדרו'.
- 58 שו"ת ר' ישראל מברונא (לעיל, הערה 44), סימן רכא.
- 59 ר' נתן נטע הנובר, יון מצולה, מהדורה מתוקנת בעריכת י' היילפרין, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 86, 90.

עם החברה הקדושה היושבים בצל קדושתך... ואני נושק כפות רגלי קדושתך וכפות ידי' הקדושו' ידי ישיבתו החבורה הקדושה'.⁶⁰ ר' יעקב חגיו, ראש ישיבה חשוב בירושלים (ש"ף-תל"ד, 1620-1674), נשאל בדבר כשרותה של ביצה בלול של תרנגולים והודיע בתשובתו: 'וכבר בא לידי איזה פעמים אלא שהבחורים חפשו ומדדו ומצאו' וכו',⁶¹ ומכאן שהוא נעזר בתלמידי ישיבתו לצורך הוצאת פסק הדין בעניין שבא אליו מקרב הקהילה. ר' משה זכות (נפטר תנ"ז, 1697), רב וראש ישיבה בכמה קהילות באיטליה, השיב על שאלה בדבר 'גבינות שנעשו מבהמה שנמצאה טריפה אשר על זה רבו כמו רבו הפלפולי' ומשא ומתן תלי תלין בין חברי זאת הישיבה' – כאן מוסד הישיבה זהה עם מוסד בית הדין, כפי שיוצא מתשובה אחרת: 'מעשים בכל יום בישיבתנו נר"ו [נטריה רחמנא וברכיה] ובכל הישיבות' שדנים בהרכבים שונים של דיינים.⁶² ברבות מקהילות איטליה, כגון ונציה, ליורנו ופררה, ניתן השם 'הישיבה הכללית' למוסד הדתי העליון, שכלל הן את ישיבת החכמים והתלמידים הן את בית הדין.⁶³ הישיבה הגדולה שבצנעא מילאה תפקיד דומה בארץ תימן.⁶⁴ ר' אברהם הלוי, ראש רבני מצרים בקהיר (נפטר תע"ב, 1712), העיד אף הוא על הצורך והמנהג לשתף את חשובי הלומדים שבעיר במעשי הפסיקה היוצאים מידי ראשי הישיבה: 'למחר כשבאתי לישיבה ספרתי דברי השואל ומה שהשבתי לו וטעם תשובתי לחכמי הישיבה, וכולם הודו לדברי'; 'ומכל מקום לפי שראוי להרבות בכבוד לומדי התורה כשר הדבר והגון לימלך בכל ת"ח [תלמיד חכם] שבעיר תופשי ישיבות היושבים בארבע אמות של הלכה כדי שיסכימו כולם לדעת אחת ולא יהיה מחלוקת חס ושלום בדבר הזה ונמצא חס ושלום שם שמים מתהלל'.⁶⁵ מעורבותה של הישיבה בענייני דת ודין של הציבור ניכרת גם בדבריו של

60 שו"ת מים עמוקים, א, סימן כו. הכינוי 'חבורה קדושה' במשמע של ראש הישיבה ובני ישיבתו מצוי היה גם באשכנז, ראה אסף (לעיל, הערה 33), ד, עמ' סד; ר' שמעון אושנבורג, דבק טוב, ונציה שמ"ח, שער הספר: 'אחד מן החבורה הקדושה דק"ק ורנקברט'.

61 ר' יעקב חגיו, שו"ת הלכות קטנות, א, סימן לד.

62 ר' משה זכות, שו"ת הרמ"ז, סימנים ט, לא; והשווה: ר' משה חגיו, שו"ת שתי הלחם, סימן ה, בשאלה שבאה מרבני מנטובה: 'פסקנו בישיבתנו במעשה שהיה'; ר' אברהם ענתבי (חלב, סוף המאה ה-18), שו"ת מר ואהלות, אבן העזר, סוף סימן ב וכן בסימנים אחרים: 'וגם רבני הישיבה הסכימו כן'.

63 מ"א שולוואס, 'ויניציאה', ערים ואמהות בישראל, ד, ירושלים תש"י, עמ' 74 ואילך; ר' בונפיל (לעיל, הערה 38), עמ' 23, 113, הערה 324; ר' רפאל מילדולה (ליורנו), שו"ת מים רבים, אמסטרדם תצ"ז, סוף סימן נב; ר' יצחק למפרונטי, פחד יצחק, ה, ירושלים תשמ"ו, עמ' שעט-שפ.

64 שו"ת פעולת צדיק (לעיל, הערה 26); ר' שלום י' לוי, שו"ת דברי חכמים, אורח חיים, סוף סימן פא.

65 שו"ת גינת ורדים, אורח חיים, כלל ב, סוף סימן כג; יורה דעה, כלל ג, סימן ג.

ראש ישיבת צפרו שבמרוקו בשנת תקס"ד (1804): 'כשבאו לידון לפני ואנחנו לומדים למוד הישיבה וכשגמרנו והתחילו לדון...'⁶⁶

מתחילת המאה ה-18 ואילך חלו התפתחויות ביחסי הישיבות והקהילות בליטא ובהונגריה. עם הקמת ישיבתו בוולוז'ין הקדיש ר' חיים מוולוז'ין מחשבה רבה לשאלה כיצד להרים את מעמדם החברתי של בחורי הישיבה ולשחרר אותם מן התלות בקהילות המקומיות. המנהל הכספי והארגוני של הישיבה נותק ממוסדות הקהילה, כולל מוסדות הצדקה, והקיום החומרי של הישיבה הושתת על גיוס תרומות שהקיף את כל רחבי המדינה, ושהגיע אף אל ארצות חוץ. מסורת החזקתן של ישיבות עדיין הייתה חזקה בקהילות, ומנהל הישיבה יכול היה להסתייע בתמיכה מצד חלק ניכר משכבת בעלי הבתים. אולם הישיבה עצמה לא הייתה עוד מוסד קהילתי; ציבור התלמידים התלכד כגוף עצמאי מול ציבור הקהילה והישיבה הפכה למוסד שאין לקהילה דריסת רגל בו. אחת מתוצאות הלוואי של תמורה זו הייתה ויתור מצד הישיבה על מסורת היותה מוקד לענייני הציבור ומרכז הוראה והדרכה דתית לקהילה ולבניה. דומה שהיה זה ויתור מדעת ומרצון. הישיבה העדיפה לרופף את זיקתה לקהילה ולהרחיק את עצמה מחיי הציבור, ובלבד שתלמידיה יסיחו את דעתם מן הרוחות החדשות שנשבו בקהילות, ושסיכנו את התמקדותם בלימוד התורה: בתחילה החסידות בדורותיה הראשונים ומאוחר יותר ההשכלה. למען מטרה זו הייתה הישיבה מוכנה לנטוש את מקומה ההיסטורי בהנהגת הקהילה בדרכי ההלכה. על פי תפיסה זו תכלית הישיבה לא הייתה אלא לגדל בני תורה, תלמידי חכמים הספוגים דעות ואמונות של יהדות, ושדעתם איתנה לחיות חיי תורה ומצוות. הרי זה חינוך ללא מטרות שמעבר לעצמו, לא בתחום החברה ולא בתחום ההכשרה המקצועית, כולל הכשרה לרבנות ולדיינות. התורה היא תכלית עצמה.⁶⁷ מעולם לא נדחה בישיבות בתוקף כה רב הרעיון שתכליתן היא להכשיר רבנים. תלמיד שהחל לדאוג לעתידו ולתכלית המעשית של לימודיו חדל להיות בן ישיבה אמתי. מאמר חז"ל 'בנוהג שבעולם אלף בני אדם נכנסין למקרא, יוצאין מהן ק' למשנה, יוצאין מהן עשרה לתלמוד, יוצא מהן אחד להוראה',⁶⁸ הושמע תדיר באוזני התלמידים, וזאת במגמה לאשש את אופיה הבלתי מקצועי של הישיבה ולא דווקא כדי להדגיש את אופיה האליטיסטי. תפיסה זו היא גם אחד ההסברים לשלילה הגמורה שציינה את יחס הישיבות אל מוסד בית המדרש לרבנים.

סירובן של הישיבות להתייחס במודע ובאורח שיטתי אל הבעיה החברתית-הדתית של דמות הרבנות ותפקודיה בעידן המודרני ואל הצרכים החברתיים-הכלכליים של

66 ר' שאול ישועה אביטבול, שו"ת אבני שי"ש, ירושלים תרצ"ד, סוף סימן ט.

67 י"י ויינברג, 'הישיבות ברוסיה' (גרמנית), ישורון, 3 (1916), עמ' 123.

68 קהלת רבה ז, כה. והשווה: ויקרא רבה ב, א (מהדורת מרגליות, עמ' לה).

תלמידיהן נבע לכאורה מן הרצון להניח בקרן זווית שאלות בענייני חברה, כלכלה ודת, וזאת בשעה ששאלות אלה היו קשות ודחופות יותר מאי פעם. אם אכן כך היה הדבר, הרי לא היה בכך ביטוי לרצון להשתמט מאחריות. מתוך הכרה מלאה בחרו ראשי הישיבות באחד משני אידאלים, שנראה היה להם שאי אפשר להגשימם יחד: האידאל של השתלבות והשתתפות פעילה בענייני החברה והאידאל של השתלמות והצטיינות אישית בתורה ובמוסר. היה זה השלב האחרון של ניתוק הישיבה מן התחום השיפוטי והחברתי, ורק בישיבות יחידות, ובייחוד בישיבת טלז, חתרו לקיים את שני האידאלים כאחד.⁶⁹ לאור המגמה האידאולוגית הזאת של ישיבות ליטא ביחסן אל הקהילה, ארגונה ומוסדותיה, לא ייפלא שמקום ספרי הפוסקים נתמעט מאוד בתכנית הלימודים, ושהם נדחקו לקרן זווית. בימי שגשוג הישיבות במזרח אירופה ובמרכזה היה המושג 'לימוד ש"ס ופוסקים' שגור בפי כול, והדבר ציין את החשיבות שייחסו ללימוד חיבורי הפוסקים אגב בירור סוגיות הגמרא על מנת להשיג את האידאל התלמודי 'לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא'. אולם עתה נתרופפה זיקת הישיבה אל זירת הפסיקה, הווה אומר אל הקהילה ובית דינה, והישיבה התמקדה בלימוד העיוני של מספר קטן של מסכתות (ולאו דווקא החשובות מבחינת ההלכה הפסוקה בחיי הפרט והכלל בקהילה) ושל חידושי מפרשיהן. אופייני הדבר שאותם חיבורי הלכה שאכן נלמדו עתה בעיון, כגון 'משנה תורה' לרמב"ם ו'קצות החושן' לר' אריה ליב הכהן הלר, לא נלמדו אלא כנדבך נוסף של העמקה עיונית בסוגיית הגמרא הנדונה בהם. ודומה שאף מחבר 'קצות החושן' התכוון לפלפל בסוגיית הגמרא לא פחות, ואולי יותר, מלברר את ההלכה. העיון המעמיק ב'משנה תורה' לרמב"ם לא בא על מנת להסיק הלכה למעשה אלא כדי להבין את ההיגיון הפנימי שבדברי הרמב"ם ועל פיו לברר את דברי הגמרא. הרמב"ם נלמד כפרשן תלמודי, לא כפוסק הלכה.⁷⁰ ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב, התנגד בתוקף ללימוד פוסקים בנפרד מלימוד הגמרא, ובכך הסכים לדעתו של ר' ישראל סלנטר, שכתב נגד 'לימוד הלכות בלי תלמוד'.⁷¹ הרב יהודה ליב מימון סיפר שבבואו לליטא ללמוד בישיבותיה השתומם לראות 'כי לא רק התלמידים אלא גם כמה מראשי הישיבות אין כוחם יפה בהוראה, רובם היו שקועים בפלפול ובחריפות, אבל לא להלכה ולמעשה'.⁷² עם זאת יש לציין כי אמנם ספרות הפוסקים לא תפסה מקום בחומר הלימודים של

- 69 ג' אלון, 'ישיבות ליטא', הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל-אביב תשי"ז, עמ' 3-4; יי"ל בלוך, שעורי דעת, א, ניו-יורק תש"ט, עמ' 139-151.
- 70 ש"י זיין, אישים ושיטות, תל-אביב [תשי"ח], עמ' 48 ואילך; מ' צינביץ, עץ חיים, תל-אביב תשל"ב, עמ' 256 ואילך.
- 71 ב' אפשטיין, מקור ברוך, ד, עמ' 1766; זיין (שם), עמ' 27; ע' אטקס, "תבונה" – כתב-עת תורני ראשון במזרח-אירופה, קרית ספר, נב (תשל"ט), עמ' 380.
- 72 י"ל מימון, שרי המאה, ו, ירושלים תשט"ז, עמ' 84.

ישיבות ליטא אלא במידה שהיה בה כדי לתרום לפרשנות התלמוד, והבחורים אף לא שותפו בדרך כלל בדיון על הפסיקה השוטפת בשאלות הלכה שעלו מתוך חוגי הקהילה שבה שכנה הישיבה, אולם היו ישיבות שראשיהן נודעו בארצם ומחוץ לגבולותיה כבעלי הוראה מובהקים, כגון הנצי"ב מוולוז'ין, שמכל רחבי העולם היהודי הופנו אליהם שאלות בענייני דת ודין.⁷³ מלבד זאת היו בליטא בתי מדרש שבהם התמקדו דווקא בלימוד פוסקים. בשנת 1820 בקירוב נוסד בוילנה 'קלויז' ובו למדו צעירים שהתכוננו להכשיר עצמם לרבנות ולדיינות, ונתמנה ראש ישיבה שהגיד שיעורים ב'ארבעה הטורים' עם 'בית יוסף'.⁷⁴ גם ב'כוללים' שהוקמו בליטא בשלהי המאה ה-19, ושמטרתם המוצהרת הייתה להכשיר מורי הוראה, הושם דגש חזק על לימוד פוסקים. ב'כולל הפרושים' שבקובנה היה עיקר הלימוד בפוסקים, וגם ה'פרושים' (הווה אומר אברכים נשואים שפרשו מבתייהם על מנת להתמסר ללימוד) שלמדו בישיבת וולוז'ין ('אברכי ברודסקי'), הקדישו את זמנם בראש ובראשונה ללימוד הפוסקים.⁷⁵ ישיבת טלז הלכה גם בעניין זה בדרך משלה: ראש הישיבה, ר' אליעזר גורדון, אמר במחלקה החמישית (הגבוהה) שני שיעורים בשבוע ב'יורה דעה'.⁷⁶ בישיבות שתלמידיהן אמורים היו בפירוש להכשיר את עצמם לרבנות, כגון בישיבות שהקים הרב יצחק יעקב ריינס בשווינציאן ובלידה, היה זה מובן מאליו שהקדישו זמן ללימוד פוסקים. הוא הדין בישיבה הספרדית 'פורת יוסף', שנוסדה בירושלים בשנת תרפ"ג (1923): בכיתה העליונה של ישיבה זו למדו התלמידים 'ארבעה הטורים' עם 'בית יוסף' כדי להתכונן לקבלת סמיכה ולהוראה.⁷⁷

בישיבות הונגריה במאה ה-19 נמשכה במידת מה המסורת של 'לימוד ש"ס פוסקים', אך לא בהיקף שהיה מקובל עד אז. החתם סופר למד עם תלמידיו 'שולחן ערוך' 'אורח חיים' בבוקר אחרי תפילת שחרית, כסדר והלכות חג בחג, ו'יורה דעה' בערב, ומתכונת זו התקבלה ברוב ישיבות הונגריה. היה בכך משום הכשרה כלשהי לרבנות ודבר זה היה מייחודה של הישיבה ההונגרית. אפשר שתרמה לכך העובדה שכל ראשי הישיבות בהונגריה היו בה בעת גם רבני הקהילות ואבות בתי הדין. יתר על כן, כיוון שראש

73 ישיבת וולוז'ין זכתה לתואר 'מרכז הוראה', ראה: זוין (לעיל, הערה 70), עמ' 27.

74 מ"י באריט, תולדות יעקב, וילנה תרמ"ג, עמ' 7 ואילך; השווה: ע' אטקס, 'בין למדנות לרבנות ביהדות ליטא של המאה הי"ט', ציון, נג (תשמ"ח), עמ' 401, הערה 53.

75 ח' טשרנוביץ, פרקי חיים, ניו-יורק תשי"ד, עמ' 129; ש' ביאלובלוצקי, אם למסורת, רמת-גן 1971, עמ' 232. על 'אברכי ברודסקי' ראה: מ' בר-אילן, מוולוז'ין עד ירושלים, תל-אביב תשל"א, עמ' 149-150; מ' רבינוביץ, 'תעודות לתולדות הישיבה בוולוז'ין', קובץ על יד, ס"ח ה [טו] (תשי"א), עמ' רל; ש' שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 312-313.

76 ז"א רבינר, הגאון רבי אליעזר גורדון, תל-אביב תשכ"ח, עמ' קיג.

77 ההד, ז, ט (סיוון תרצ"ב), עמ' ח.

הישיבה היה רב העיר, הרי לעתים קרובות הופסק הלימוד על ידי פניות של שואלים מבני הקהילה אל הרב כפוסק. ואף על פי כן לא הייתה הישיבה ההונגרית מוסד ממוסדות הקהילה אלא חלק של הרבנות, כביכול מפעלו הפרטי של הרב. הישיבה הייתה רק אחד מתחומי פעילותם של הרבנים, אם כי לעתים קרובות התחום הראשי, והלימוד הקבוע בספרי הפוסקים היה רצוי להם, ובייחוד לצעירים שבהם, בתור מורי הוראה. על אחדים מבין ראשי הישיבות מסופר שהרחיבו במקצת את לימוד הפוסקים. מהר"ם שיק למשל לימד בקביעות בישיבתו בחוסט 'טור' ו'בית יוסף', נוסף על 'שולחן ערוך', 'יורה דעה' ו'אורח חיים' עם 'מגן אברהם'.⁷⁸ מתכונת זו הייתה מינימלית ולא ציידה את התלמידים במטען של ידיעת הלכה למעשה שהיה בו כדי להקנות להם יכולת להוראת דינים בכל ענפי ההלכה. ר' משה סופר עצמו הודה בכך ברמיזה, כאשר נשאל בדבר המקום הראוי לבחור ללימוד שם לאחר שהאיש שבכספי צוואתו הוחזק הבחור התנה שעליו להכשיר את עצמו להוראה. השואל, ר' הירשל לעהרן מאמסטרדם, טען כי בישיבות 'אין לימוד קבוע בפוסקים', והחתם סופר בתשובתו לא הכחיש טענה זו.⁷⁹ ישיבתו של ר' עזריאל הילדסהיימר באייזנשטט הוקמה מלכתחילה כמוסד להכשרת רבנים, והוא הדין לבית המדרש לרבנים שייסד בברלין לאחר שעבר לשם. בשני המוסדות הוקדשו שעות שבועיות קבועות ללימוד פוסקים.

הישיבה ההונגרית הייתה מודעת הרבה יותר מן הישיבה הליטאית לאחריותה לחיים הדתיים בקהילות. עם זאת חלק גדול והולך של בני הקהילה הסתייגו מן הישיבה ומן המסורת שהיא ייצגה, ומעמדם של הבחורים היה שפל בעיניהם. זאת ועוד, לרשות הרב לא עמד חבר עובדים שעסקו בניהול הישיבה והחזקתה. אמנם רוב הישיבות ההונגריות היו קטנות למדי ומספר תלמידיהן לא עלה על כמה תריסרים, ובכל זאת הייתה החזקתה של הישיבה בעיה קשה, שכן נמנע מן הרב לעסוק בגיוס כספים עבור ישיבתו. על מנת לפתור בעיה זו נאלץ הרב להיזקק לשירותיהם של תלמידיו, ועל ידי כך השפיל את תדמיתם הציבורית עוד יותר. למרות התנאים הקשים האלה לא הייתה כמעט עיירה בהונגריה שהיה לה רב אורתודוקסי ושלא הייתה שם ישיבה, והדבר מעיד על היוקרה הכריזמטית של החתם סופר ושל כמה מבין תלמידיו הדגולים. הפער שבין מעמד העשירים המתבוללים לבין העילית המסורתית והלמדנית הותיר את הישיבות ההונגריות ללא גיבוי חברתי נרחב, שממנו נהנו ישיבות ליטא, ובידודן החברתי של ישיבות הונגריה הגביר את רצונם של ראשי הישיבות ותלמידיהם להחזיק באידאל הישיבה ללא שינוי.

78 נ' קצבורג, 'ישיבת פרשבורג', עמ' שנג; ש' הכהן וינגרטן, הישיבות בהונגריה, עמ' 17-18; צ"א בלום, הנהגות ההנוך, עמ' שסט; צ"י אברהם, לקורות היהדות בטרנסילבניה, עמ' 107. ראה גם: י' כ"ץ, במו עיני, ירושלים 1989, עמ' 38.

79 שו"ת חתם סופר, חושן משפט, סימנים ח-ט.

בישיבות שקמו בחוגים החסידיים בלטה המגמה להכשיר את הלומדים לקראת הוראה ומילוי תפקידים דתיים אחרים בקהילה. הייתה בישיבות אלה מסורת קבועה להרבות בלימוד ספרי הפוסקים בקשר לסוגיית הגמרא ולהעדיף את בירור ההלכה על הפלפול העיוני המתוחכם. בכך הלכו הלומדים בעקבותיו של ר' שניאור זלמן מלאדי, מייסד חסידות חב"ד. וכך סיפר עליו בנו ר' דוב בער שניאורסון, ה'אדמו"ר האמצעי', בהקדמתו לחיבורו הגדול של אביו, 'שולחן ערוך הרב': 'כפי שקיבלתי מאאמו"ר [מאדוני אבי מורי ורבי] ז"ל והרגלנו בנעוריי, לתכלית ידיעת דיני ההלכות בטעמיהן, למי שיש לו שעת הכושר לעסוק בעיון בגמ' [רא] וראשונים עד פסקי ההלכות האחרונים סדר לימודו כך הוא: ללמוד המסכת עם התוס' [פות] אשר לדינא, והעיקר הוא באשר"י, ולחזור על פסקי הדינים היוצאים מהרא"ש בפנים. הטור בלא ב"י [בית יוסף] כמה פעמים ואח"כ ללמוד הב"י ולחזור על כל סימן ב' וג' פעמים, ולחזור כמה פעמים תיכף ומיד על פסקי הש"ע [שולחן ערוך] ורמ"א, שבכל סימן היוצאין מתוך הב"י וד"מ [ודרכי משה], ואחר כך לעשות עת מיוחד ללימוד הש"ע של אאמו"ר ז"ל.⁸⁰

באחת הישיבות החסידיות הראשונות, ישיבתו של ר' יואל שורין 'אור תורה' בזוויהל (נובוגרד-וולינסק), היו שוקדים ולומדים בחשק נמרץ ש"ע ופוסקים, ודברי ראש הישיבה בקשר לכך מגלים את המגמה ה'תכליתית' של הישיבה: 'מי מהם הגיעו להוראה, מהם למדו אומנות השו"ב [השוחרט ובודק] ונעשו שו"ב מומחים, והמון תלמידים מוכתרים בתורה ויראת ד', והיו בע"ב [בעלי בתים] חשובים וקיימו טוב תורה עם ד"א [דרך ארץ] כמשפט הבע"ב הגבוהים בישראל מימים ימימה, אשר היו לומדים מופלגים וסותרים חרוצים, וזה וזה [נ]תקימה בידם'.⁸¹ גם הגאון ר' דוב בעריש וידנפלד, שגדל בסביבה חסידית ולימד בישיבתו בטשעבין שבגליציה המערבית כשבעים בחורים, לימד בערבים כארבע שעות 'הוראה': חולין, 'טור' עם 'בית יוסף' ו'שולחן ערוך' עם ט"ז ('טורי זהב') וש"ך ('שפתי כהן') ו'פרי מגדים'.⁸² במתיבתא בוורשה, שהוקמה בחוג חסידי גור, הוקדש זמן רב ללימוד 'שולחן ערוך' ונושאי כליו, וכאן הייתה מגמה ברורה של הכשרת רבנים ומורי הוראה.⁸³

כללו של דבר, היקפו של לימוד הפוסקים יש בו משום סימן היכר למידת זיקתה של

80 ראה גם: מ' יהושע [י' מונדשיין], 'ההלכה וספרותה בחסידות חב"ד', בטאון חב"ד, 33 (ניסן תשל"א), עמ' 16-17.

81 מכתב ר' יואל שורין אל ר' אברהם יצחק הכהן קוק מיום כ"ו באלול תרפ"ו, אגרות הראי"ה, ירושלים תשמ"ו, עמ' קנא. ראה גם: מ' צינוביץ, 'ישיבות גדולות בוהלין', שנה בשנה, (תשל"ג), עמ' 304.

82 א"י ברומברג, מגדולי התורה והחסידות, כא, ירושלים תשכ"ה, עמ' קז.

83 מ"א שולוואס, 'התורה ולימודה בפולין וליטא', י' היילפרין (עורך), בית ישראל בפולין, ב, ירושלים תשי"ד, עמ' 34.

הישיבה אל שאלות דת והלכה העולות מתוך חייה הפנימיים וארגונה הפנימי של הקהילה. לאחר התרופפות הזיקה הזאת בישיבות ליטא במאה ה־19 חל שוב מפנה בדורות האחרונים ובעולמן של ישיבות אלה הופיעו סימנים שהעידו על שיבה אל התפיסה שקיום הזיקה אל הקהילה היא אחד מתפקידיה החשובים של הישיבה. אמנם לגבי התלמידים בישיבות הגדולות לא חל שינוי של ממש אך בישיבות האברכים, 'הכוללים', ניכרה פנייה מחודשת אל הכשרת רבנים ומורי הוראה. מלבד זאת 'עולם הישיבות', רצוני לומר אותו חלק של האוכלוסייה היהודית הרואה בחכמי הישיבות, בראשיהן ובמנהליהן את דובריו ונציגיו, העמיד את עצמו במידה גוברת כחטיבה של ציבור השואף להפעיל את השפעתו בענייני הקהל היהודי, הציבור והקהילות. בהדרגה הוא הפך לכוח ציבורי בעל עצמה רבה, הרבה מעבר ל'ארבע אמות' של מוסדותיו. אפשר לדבר על 'פוליטיזציה' של עולם הישיבות ולקבוע שתהליך הניתוק של הישיבות מן הקהילות התהפך. אך אין פירוש הדבר שהישיבות חזרו ונקשרו בקשרי ארגון ומנהל בקהילות המקומיות אלא שכבשו לעצמן מעמד, השפעה ועצמה מדינית במישור הכלל-ארצי.

תהליך זה הגיע לשלב של מיסוד עם הקמתו של ועד הישיבות בוויילנה, בראשותו של הרב חיים עוזר גרודזנסקי. ועד הישיבות, שקם תחילה במטרה יחידה לשקם את הישיבות שגלו ונחרבו בשנות מלחמת העולם הראשונה, קיבל על עצמו את האחריות להבטחתם ולשמירתם של חיי המסורת ומוסדות הדת בקהילות, מעל ומעבר למשימותיו הארגוניות והכספיות בקרב הישיבות. שרידי מסמכיו של הוועד השמורים בארכיון יו"א בניו-יורק מלמדים על מלוא ההיקף של השתלבותו בענייני הציבור, כגון בבחירות לוועדי הקהילות, במינויי רבנים, בענייני כשרות ושמירת שבת ובעניינים רבים אחרים שהם בעלי חשיבות לציבור החרדי. דומה שפעילותם כבדת המשקל של ראשי ישיבות במערכות הפוליטיות בישראל ובארצות-הברית בדורנו הוא המשך של אותו תהליך, ששורשיו בשנות העשרים של המאה העשרים.

הנהגה ומנהיגות בקהילות גרמניה במאות ה־16 וה־17

יונתן ישראל, שדן בתולדות יהודי אירופה בתקופת המרקנטיליזם (1550–1750), צייר תמונה רחבת היקף של יהדות זו וניתח אותה בהעמקה.¹ הוא קבע שבמשך המאה ה־15 ושלושה דורות של המאה ה־16 התגברו במידה רבה גירושי התושבים היהודים מעריהם, מאזוריהם ומארצותיהם בכל רחבי אירופה. לשיא הגיעה תנופת הגירושים בגרמניה – במהלך כ־150 שנה גורשו היהודים בשיטתיות מרוב רובם של שטחי ארץ זו. אך כיוון שגרמניה הייתה מפולגת ומפוצלת לעשרות נסיכויות מצאו המגורשים מאזור אחד מקלט באזור אחר, ולמעשה נעו ונדו היהודים ממקום למקום ברחבי גרמניה, במיוחד מן העיר לכפר ומן המערב למזרח. הגורם המניע לגירושים היה בתחילה הכמורה הזוטרה המקומית ובמיוחד הנזירים, שעוררו את האוכלוסייה העירונית לשנאת היהודים. הגירושים האחרונים בתהליך, בשבעים וחמש השנים הראשונות של המאה ה־16, בוצעו על ידי הנסיכים האזוריים והכמורה הבכירה האזורית בשיתוף פעולה עם הגורמים המקומיים.

החל בשנות השבעים של המאה ה־16, עם פריחת עקרון ה־*raison d'Etat* (טובת המדינה) והשלטון האבסולוטי, חלו שינויים מרחיקי לכת באירופה בכלל ובגרמניה בפרט. ישראל ציין שבתחום הפוליטי ובמיוחד האינטלקטואלי נותקו הקשרים בין השלטונות המדיניים לדרישות מוסדות דתיים, לאמור השלטונות הפוליטיים ניהלו מדיניות עצמאית והתעלמו מתביעות הכנסייה. יתרה מזו, אף לא היה המשך למסורת, למעמד ולזכות השיפוט של הממסד הכנסייתי, ובמקומם נוצרו שיטות חדשות לגמרי. תהליכים אלה גרמו למשבר תאולוגי ותרבותי ובעקבותיו התחוללו מלחמות דת עזות ועקובות מדם. בנסיבות אלה הסתמנו שינויים גם בקהילות היהודיות, לא רק בתחומי הכלכלה, החברה וההשכלה כי אם גם בתחומי ההתארגנות הקהילתית. אמנם בתחום האוטונומיה השינויים לא היו כה קיצוניים כבתחומים האחרים, אך גם בו נדרשה הסתגלות לתנאים החדשים.

דיוננו על הארגון הקהילתי ועל האוטונומיה היהודית בגרמניה במאות ה־16 וה־17 על רקע התנודות והתמורות בתקופה זו יתמקד בשלושה עניינים: הפעילות הבין־

J. I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550–1750*², Oxford 1989

קהילתית באספות ובוועידות; המנהיגות היהודית הדתית, הכוללת גם את הרבנות וגם את הפרנסות והשתדלנות; השלטון המקומי והתארגנות הקהילה המקומית.

ועידות וועדים

הגירושים ערערו כאמור את מעמדם של יהודי גרמניה. הנשארם באימפריה מצאו את עצמם במצב של חוסר יציבות פוליטית אשר פגע גם בביטחונם וחשף אותם לפרעות ולהתקפות. היעדר הסיכויים להתיישבות רצופה במקומותיהם גרם לפגיעות בפעילותם הכלכלית. ומעל לכול הפחד מפני הבלתי צפוי הטיל חשדנות בין בני הקהילות, דבר שעלול היה לפגוע בהנהגה העצמית.

דוגמה בולטת לתופעה זו היא תגובת הקהילות בפרשת פפרקורן.² בעשור הראשון של המאה ה-16 פקד את יהדות גרמניה אסון האיומים, ההאשמות וצעדי הנקמה של המומר יוהן פפרקורן. המומר ניסה לנגח את בני עמו בהאשמות נגד התלמוד. הוא הצליח לגייס לא רק את תמיכת המסדר הדומיניקני בגרמניה אלא גם את הסכמת השלטונות כולל הקיסר עצמו. ואכן בשנת 1509 הגיע פפרקורן לפרנקפורט שעל נהר מיין (להלן: פפד"ם), מצויד במנדט קיסרי להחרים את כל ספרי היהודים בעיר. הוא הצליח במשימתו; בחג הסוכות החרים את כל הספרים שנמצאו בבית הכנסת כדי לבדוק אם יש בהם דברי מינות והשמצות נגד הנצרות.

קהילת פפד"ם החליטה לנקוט את כל האמצעים שעמדו לרשותה כדי להחזיר לידיה את הספרים. בין היתר התכוננה הקהילה להזמין את רוב הקהילות שעמדו בפני אותה הסכנה להשתתף בוועידה כללית לדון בעניין, כי 'יש לחוש אשר ג"כ [גם כן] הכוח בידו מאת אדוננו הקיסר יר"ה [ירום הודו] לשלוח יד בגופינו ח"ו [חס ושלום]'. קהילת פפד"ם ציינה בהזמנתה את סדר היום של הוועידה: דיון בהתגוננות מפני ההתקפות של

2 I. Kracauer, 'Actenstücke zur Geschichte: ראה: der Confiscation der hebräischen Schriften', *MGWJ*, 44 (1900), pp. 114–126, 167–177, 220–234; M. Freudenthal, 'Dokumente zur Schriftenverfolgung durch Pfefferkorn', *ZGJD*, n.s., 3 (1931), pp. 227ff; E. Zimmer, *Jewish Synods in Germany during the Late Middle Ages (1286–1603)*, New York 1978, pp. 47–57; A. Maimon, 'Tagungen von "Judenschaften in Westdeutschland im frühen 16. Jahrhundert"', *Jahrbuch für Westdeutsche Landesgeschichte*, 5 (1979), pp. 71–82. ראה גם: H. Obermann, 'The Stubborn Jews: Timing the Escalation of Antisemitism in Late Medieval Europe', *Leo Baeck Institute Year Book*, 34 (1989), pp. 11–25; idem, 'Three Sixteenth Century Attitudes to Judaism: Reuchlin, Erasmus and Luther', B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, Mass. 1983, pp. 326–364; idem, 'Johannes Reuchlin, von Judenknechten zu Judenrechten', A. Herzig and J.H. Schoeps (eds.), *Reuchlin und die Juden*, Sigmaringen 1993, pp. 39–64

פפרקורן ודיון על מימון החלטות הוועידה. ראשי הקהילה בפפד"ם ורבניהם הזמינו נציגים של שלושים קהילות, כולל שלושה או ארבעה יישובים אזוריים. רוב הקהילות היו במערב גרמניה, מליפה בצפון עד דנאו־וירט בדרום, אך גם קהילות בדרום־מזרח גרמניה הוזמנו לוועידה, ביניהן קהילת רגנסבורג והיהודים תושבי נסיכות אנסבך־קולמבך. קהילת פפד"ם לא הסתפקה בהזמנה בכתב אלא שלחה את הזמנתה על ידי חבר חשוב, מנוסה ובעל כישרון דיפלומטי שניסה לשכנע את ראשי הקהילות באופן אישי לשלוח את נציגיהם ולהבטיח השתתפות מרבית. יתרה מזו, פפד"ם צירפה גם שתי איגרות מטעם רבניה אשר בהן התירו לנציגיהם לנסוע אפילו בשבת כדי להגיע במועד – זאת במטרה להבליט שדיוני הוועידה הם פיקוח נפש, הדוחה את השבת. זאת ועוד, הקהילה הודיעה למשתתפים שהיא תדאג לביטחונם וכי גם מועצת העיר פפד"ם ערבה לכך שלא ייפגעו. כללם של דברים, קהילת פפד"ם עשתה ככל אשר לאל ידה כדי להבטיח השתתפות מרבית של הקהילות.

אך כל המאמצים של הקהילה לא נשאו פרי. רק כעשר קהילות סמוכות לפפד"ם שלחו את נציגיהן, ביניהן וורמייזא וכמה קהילות במדינת הסן. אמנם גם כחמש־עשרה קהילות רחוקות כתבו לקהילת פפד"ם שתהיינה מוכנות להשתתף בהוצאות למימון ההחלטות אבל לא קיימו את הבטחתן ולא שלחו אף לא פרוטה. גורם מכריע לכישלון היה ההסתייגות של קהילת רוטנבורג שעל נהר הטאובר. נציגי היישובים דנאו־וירט ווסרבורג שהיו בדרכם לוועידה עצרו ברוטנבורג, וקהילת רוטנבורג שכנעה את אורחיה שלא להמשיך את דרכם לפפד"ם. כמה ימים לאחר מכן התכנסו נציגי היהודים של נסיכות אנסבך־קולמבך ווירצבורג בקהילת ורטהיים וגם הם החליטו שלא להשתתף בוועידה בפפד"ם. בין השאר טענו הסרבנים שהם אינם מוכנים לקבל את התכתיבים של קהילת פפד"ם, שלדבריהם ניסתה להשתרר עליהם. הנטייה של האוטונומיה והעצמאות הקהילתית גברה.

אחרי שנה, בשנת 1510, עדיין עמדו הקהילות בפני האיום של פפרקורן וסיעתו, והפעם ניסתה קהילת וורמייזא לערוך ועידת קהילות. כדי להבטיח את השתתפות הקהילות פנו ראשי קהילת וורמייזא אל הקיסר, מקסימיליאן הראשון, וביקשו ממנו שיתמוך בהזמנתם. הקיסר נענה לבקשתם והוציא צו קיסרי 'לכל יהודי האימפריה שלו' להופיע בוורמייזא. הוא מינה חמישה יהודים להיות נציגיו ביישום הצו. ברם גם הוועידה הזאת לא התקיימה; רק לאחר כשלוש שנים התכנסה ועידה בוורמייזא, אך לא הניבה שום תוצאות מעשיות.

הפרשה הזאת היא פרט אשר כנראה מלמד על הכלל. התכנסויות מקומיות מצומצמות כמו זו בוורטהיים היו כנראה תדירות יחסית מטבע הדברים (אם כי אין לנו הרבה מקורות עליהן) והניבו פרות בהחלטות מעשיות. לעומת זאת, ועידות של כלל הנסיכויות ההגמוניות, כגון זאת שיזמה פפד"ם, נתקלו בסירוב לשיתוף פעולה.

הגורמים לכך היו מצד אחד הייחודיות של הקהילות הקטנות עצמן וקנאותן לעצמאות ומצד אחר הפרטיקולריזם של האצולה המקומית ושל המועצות השונות שבהן התיישבו היהודים, פרטיקולריזם אשר הכשיל יזמות ליצור ארגון כלל-ארצי דוגמת 'ועד ארבע ארצות' במזרח אירופה. למרות זאת לא התייאשו היוזמים מן ההתנגדות, וקהילת פפד"ם כתבה למוזמנים: 'ואין ספק אילו היינו בצירוף ובאגודה אחת כל אחד ואחד הדריך את עצמו ואת רעהו עד שמצאנו דרך הנכון והמקובל בעיני כולנו'.

במהלך המאה ה-16 התקיימו בכל זאת ועידות של נציגי קהילות מכלל הנסיכויות בגרמניה. ועידה כזאת התכנסה בשנת 1530. שנה גורלית בתולדות גרמניה כולה. קרל החמישי, קיסר האימפריה מבית הבסבורג, חזר בשנה זו מניצחונות מזהירים באיטליה אחרי שהשתלט על ספרד וסיפח לאימפריה שטחים נוספים (דרך אחיו) באוסטריה. הכנעת גרמניה למרותו הייתה משימתו האחרונה בדרכו לשלוט כמעט על כל אירופה (חוץ מאשר על יריבתו הנצחית צרפת). שני מכשולים עמדו בפניו בגרמניה: ההכרעה במאבק עם הלוותרנים וגיוס כוחות להדוף את האיום של התורכים במזרח. אי לכך הוא כינס רייכסטג (ועידה קיסרית) באוגסבורג באותה שנה. בוועידה, שבה השתתפו חלק ניכר מן האצולה והכמורה הבכירה באימפריה וכעשרים ראשי ערים קיסריות, הועלו תלונות נגד הפעילות הפיננסית של היהודים בעריהם. ערעורים כאלה עלולים היו להזיק ליהודים ברחבי גרמניה. על כן ביקש ר' יוסף איש רוסהיים לכנס ועידה של כל קהילות גרמניה באוגסבורג עצמה. השתדלן המסור, שהוסיף לחתימתו את התואר 'מושל לכל היהודים במדינת גרמניה', כנראה נתמנה לתפקידו הרם בשנת 1510.³ כבר בביקורו הראשון של קרל בגרמניה בשנת 1520 הופיע בפניו ר' יוסף וניסה לחזק את מעמדו של היהודים בכל גרמניה. הפעם, עשר שנים לאחר מכן, הוא הוזמן להתייצב בפני הקיסר ולהתווכח עם אנטוניוס מרגריטא (המומר יצחק מרגולית) בענייני דת ותאולוגיה.⁴ במרוצת עשר השנים שחלפו מאז פגישתו הראשונה עם הקיסר הצליח ר' יוסף לקנות את אהדת תושבי גרמניה היהודים כשתדלן מוצלח המוכן לנסוע ברחבי גרמניה וללמד עליהם סגוריה נגד האשמות, עלילות ואיומי גירוש. אי לכך העיד: 'הבאתי לתשומת לבם את דבר התלונה והטענה ששמעתי, והבעתי את דרישתי הנמרצת, שהם כולם... יבואו אלי לאוגסבורג בעת הרייכסטג, ואמנם הם שלחו אלי ממקומות רבים את נציגיהם ואת הממונים עליהם, כדי שאחליט ואנסח עמם מטעם

3 על פעילות יוסף איש רוסהיים בקהילות יהודי גרמניה ראה: ח' פרנקל-גולדשמידט, ר' יוסף איש רוסהיים, כתבים הסטוריים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 26-31; ראה גם: S. Stern, *Josel of Rosheim*, Philadelphia 1965, pp. 106 ff., esp. n. 42

4 ח' פרנקל-גולדשמידט, 'בשולי החברה היהודית - מומרים יהודים בגרמניה בתקופת הרפורמציה', תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, קובץ מאמרים לזכרו של ח"ה בן-ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 626-627.

הציבור היהודי, חוקה נאותה, ליהודים בערים, בשווקים ובכפרים'. אחרי שפירט את תוכן התקנות במסמך המסכם את הדיונים, סיים את דבריו: 'וכך... החלטתי אני, יסל היהודי מרוסהים, מנהיגם של כלל היהודים בגרמניה, יחד עם נציגים נוספים של היהודים כאן באוגסבורג... לפרסם את הסעיפים האלה בכל המקומות ולקיימם כיאות'.⁵ אף על פי שאין לנו מקורות המצביעים על מספר המשתתפים ועל דרך הדיונים, ניתן לקבל את עדותו כעדות נאמנה לכך שאכן התקיימה ועידה יהודית כלל ארצית באוגסבורג במקביל להתכנסות הרייכסטג.

ר' יוסף איש רוסהיים חתם על תקנות ועידה נוספת בשנת ש"ב (1542) בוורמייזא. אבל כינוס זה, שבו נדון בנושא מנהלי חשוב בקהילות יהודי גרמניה (שנעסוק בו להלן), היה מצומצם יותר בהיקפו. החותמים האחרים על התקנות היו רובם אנשי פפד"ם וורמייזא, הקהילות המובילות בגרמניה במאה ה־16, ור' יוסף חתם בשם 'ב"ד [בית דין] יושבי עלזיס' והדבר מעיד שמשתתפי הוועידה היו רובם מאזורי הריינוס וממדינת הסן.⁶ בסוף המאה ה־16 גברה הפעילות להקמת ארגון כלל ארצי דוגמת 'ועד ארבע ארצות' במזרח אירופה. קהילות גרמניה עמדו באותה עת בפני בעיות מנהליות גורליות לעצמאותן. התפוצות השוכנות על גבולות גרמניה, במיוחד בפולין ובאיטליה, התחילו להתייחס אל קהילות גרמניה כאילו הן נספחות של הארגון שלהן ומשועבדות לסמכות רבניהן. הן הזמינו בעלי דינים מגרמניה שנתבעו לדין להופיע בפני בתי דיניהן מבלי לכבד את בתי הדין המקומיים. יתרה מזו, גם בתוך גבולות האימפריה ניסו בתי דין של הקהילות המרכזיות להזמין בעלי דינים מחוץ לבתי הדין המקומיים שלהם. זאת ועוד, הנגף של פנייה לערכאות של גויים, שהתקיים תמיד באירופה, קיבל כנראה ממדים בלתי נסבלים בתקופת הגירושים וההידרדרות הכללית בגרמניה.⁷ הקהילות בגרמניה, שוב ביזמתה של קהילת פפד"ם, ניסו לעצור את ההידרדרות המנהלית והשיפוטית. ידוע לנו על שלושה ניסיונות לארגן כינוס כללי של רוב קהילות גרמניה, והאחרון והידוע ביניהם הוא הכינוס בפפד"ם בשנת שס"ג (1603).⁸

5 פרנקל-גולדשמידט (לעיל, הערה 3), עמ' 360–363.

6 ראה: זימר (לעיל, הערה 2), עמ' 67–68.

7 לדיון מפורט בכל התופעות האלה ראה: א' זימר, גחלתן של חכמים; פרקים בתולדות הרבנות בגרמניה במאה השש־עשרה ובמאה השבע־עשרה, באר שבע תשנ"ט, עמ' 109–139.

8 על ועידת פרנקפורט ומקומה בתולדות יהודי גרמניה ראה: L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1964, pp. 257 ff. ; זימר (לעיל, הערה 2), עמ' 67 ואילך; 'Kaiser Rudolf II. und der Zusammenschluss der deutschen Judenheit', *Zur Geschichte der Juden in Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1981, pp. 243–294.

בסוף הקיץ בשנת שס"ג התאספו בפפד"ם יותר מעשרים וחמישה נציגים מקהילות גרמניה. פרישת הקהילות שמהן באו המשתתפים משקפת כמעט את כל היישוב היהודי על אדמת גרמניה בעת הזאת. קהילות פפד"ם ווורמייזא היו כאמור המובילות. אליהן הצטרפו נציגים ממינדן ומפדרבורן בצפון, ממיינץ בדרום-מערב עד לשוואבן בדרום-מזרח, ומיישובים במדינות פרקן והסן במרכז. דיוניהם התמקדו בשלושה עניינים עיקריים: תחום השיפוט, התחום הפיננסי ובעיות דתיות. האספה הכללית החליטה להקים חמישה בתי דין מרכזיים ברחבי גרמניה כדי שהתושבים לא יצטרכו להעביר את תביעותיהם המשפטיות אל מחוץ לגבולותיה וכדי שלא ייפגעו הדיונים המקומיים. בתי הדין האזוריים בפפד"ם, בוורמייזא, בפרידברג, בפולדה ובגינצבורג אמורים היו לשרת את כל האוכלוסייה היהודית בגרמניה. יתרה מזו, הוסכם שלא לציית לשום חרם של רב או של דיין שהגיע מחוץ לגבולות גרמניה. האספה שניסתה לחזק את הרבנות המקומית בגרמניה ולהשריש בה את השיפוט העצמאי, אסרה על הרב המקומי להסיג את גבול עמיתו במקום אחר.

בתחום הכלכלה החליטו הנציגים להקים קופה משותפת לכל קהילות גרמניה לצורכי שתדלנות ולצרכים פנימיים אחרים. הקופה הציבורית הכללית אמורה הייתה להתבסס על הערכה של שווי רכושם של כל התושבים על ידי מעריכים מקומיים, והם צריכים היו לשלוח את הכספים למוקדים מרכזיים: פפד"ם, וורמייזא, מגנצא, בינגן, האם, פרידברג, שנייטך, ולרשטיין וגינצבורג. האספה ניסתה אפוא להקים מנגנון כספי מלוכד – כעין אוצר יהודי כללי – לכל היישוב היהודי בגרמניה.

בענייני דת דנו המשתתפים בבעיות איסור והיתר (שחיטה, יין נסך, מאכלות עכו"ם), בענייני התנהגות מוסרית וצניעות (הערמה במחירים, מותרות בלבוש ובמסיבות, וכיוצא באלה) ובהסדרים נוספים כסמיכת רבנים ופיקוח על בתי דפוס.

לפנינו אפוא תקנות מרחיקות לכת בכל תחומי החיים של יהודי גרמניה המשקפות את בעיותיהם באורח חייהם ובמיוחד בארגון קהילותיהם. הקהילות ניסו לעצור את תהליך ההידרדרות שפקד את היישוב היהודי בכלל. יתרה מזו, ביוזמתם או בלא יוזמתם הגיבו הקהילות בתקנות אלה על השינויים הפוליטיים שחלו בכל האימפריה באותן שנים: העברת השלטון הקיסרי לידי הנסיכים הריבוניים בנסיכויותיהם ונטרול הכוח המדיני הקיסרי באימפריה. היהודים, אשר ניסו להתלכד ולהקים 'אגודה אחת' תמכו כביכול בקיסר במאבקו הפוליטי, זאת אף על פי שמאזן הכוחות הפוליטיים כבר הוכרע אז בהדרגה לטובת הנסיכים. המשתתפים בוועידה היו בטוחים שהקיסר יתמוך במהלכיהם ואפילו לא ביקשו ממנו כל אישור לקיום הכינוס ולא יצרו אתו קשר בנדון. הנסיכים עמדו מיד על משמעות החלטות הוועידה והוזדרזו לבטלן. הם האשימו את היהודים ב'בגידה מלכותית' והקימו (בהסכמת הקיסר) ועדת חקירה לבדוק את העניין, ועל ידי כך ניסו למנוע מן הקהילות לבצע את החלטותיהן. הקיסר, רודולף

השני, שכבר נחלש במאבקו עם הנסיכים, לא בא לעזרת יהודי אוצרו. בכך נסתם הגולל על הניסיון להתארגנות כלל־ארצית על אדמת גרמניה כולה.

במאה ה־17 נמשכו השינויים במערכת המדינית של גרמניה. ראשיתם בהסכם שנחתם בשנת 1555 באוגסבורג בין הנסיכים לקרל החמישי, הסכם שבו ניתן לנסיכים חופש לקבוע את הדת הרשמית בנסיכויותיהם (cujus regio ejus religio). השינויים הגיעו לשיאם בסוף מלחמת שלושים השנה, בשנת 1648 בשלום וסטפליה – בהסכמים אלה ניתנו לנסיכויות ולערים החופשיות זכויות ריבוניות מרביות, ובהן הזכות לקבוע מדיניות חוץ עצמאית ומדיניות פנים אוטונומית מוחלטת. כך נחרץ גורלה של גרמניה להתפוררות מדינית. הנסיכים והערים החופשיות שלטו באזוריהם ללא סייג וללא ריסון מצד גורמים אחרים. הנסיכים נקבעו כשליטים אבסולוטיים לא רק בתחום המדיני, כי אם גם בתחומי הכלכלה והחברה. כך התגבש המרקנטיליזם, שיטה שעיקרה חתירה עקבית ומכוונת לאגירת הון במדינה ללא התחשבות בחוקים, בזכויות או במסורות קודמות או קיימות. המדיניות הכלכלית הייתה לאמתו של דבר מדיניות של התערבות שיטתית של הנסיך בכל תחומי הכלכלה כדי לקדם את טובת המדינה ולתמוך בה. מהפכה זו גרמה לשינויים גם בהתארגנות היהודית הבין־קהילתית. היא חיזקה את מגמת הריכוזיות בכל נסיכות והגמוניה בגרמניה, דבר שאמור היה להגביר את הפעילות הבין־קהילתית בתוך כל מדינה ומדינה.

תוצאה אחת של השינויים הייתה קיום יום ועד של כל התושבים היהודים בנסיכות או במדינה (בני המדינה, Landjudenschaft). קיום יום ועד כללי כזה מתועד במקורות רק מן העשור השני של המאה ה־17. בתקופה זו גם חל מעבר משיטת מיסוי אישי ליהודים לשיטה קבוצתית. היהודים אשר קיבלו זכות התיישבות וחסות במדינת הנסיך וההגמון, ונהפכו על ידי כך להיות בעלי 'קיום' (Stättigkeit), חויבו לשלם דמי חסות לאוצר הנסיך. עד שנות העשרים של המאה שילמו היהודים את מסיהם כיחידים ישירות לקופת המדינה, וזכו לשטר חסות־'קיום' אישי. מאז ואילך (עד האמנציפציה) שילמו תשלום משותף בסכום כולל ובתמורה קיבלו שטר חסות קבוצתי שתוקפו לשנים מספר בלבד.

התמורות בשיטת המיסוי גרמו מן הסתם לשינויים בהתארגנות. תחילתם הייתה אולי בהתכנסויות מצומצמות של 'יחיד סגולה' שהיו חבר פרנסים במדינה. האספות האלה הן כפי הנראה השלב הראשון בהתפתחות יום הוועד הכללי.⁹ במשך הזמן, עם גידול

9 בשנת 1625 ניתן היתר בכתב מטעם השלטונות לרב ולוועדה לקיים אספות ולהזמין נכבדים יהודים במדינה להשתתף בהן. ראה: ד"ר כהן, 'בני המדינה באשכנז במאות הי"ז והי"ח', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ז, א, עמ' 15; ג, מס' 70. ראה גם: D. J. Cohen, *Die Landjudenschaften in Deutschland als Organe jüdischer*

האוכלוסייה היהודית אחרי מלחמת שלושים השנה, התפתחו כינוסים כאלה לימי ועד כלליים. בהמשך הדורות התכנסו בימי הוועד מאות יהודים מכל רחבי המדינה, והתכנסותם יצרה קשיים, בשל הצורך לספק מקומות אכסון ומזון לכל המשתתפים. משום כך אורגנו ימי הוועד הכלליים במאה ה־18 בשיטה ייצוגית.¹⁰ יום ועד כללי התקיים לראשונה בעיר קאסל שבמדינת הסן-קאסל בשנת 1626. מטרותיו של יום הוועד הוגדרו בתקנות מדינת הסן-קאסל בשנת 1690, בעיצומה של התקופה שבה כונסו ימי ועד:¹¹

מנהג קדמונים במדינה זו להגביל יום הוועד לכלל ב"מ"ץ [בני מדינה, ישמרם צורנו] בידיעת וברשיון השררה יר"ה לאחר שעברו שלוש שנים במקום הממוצע לפרנסי המדינה יצ"ו [ישמרם צורנו וינטרם] לעשות רשימה חדשה כ"א [כל אחד] לפי ערכו על כסף מעות השייך להשררה יר"ה מידי שנה בשנה ולמסור אותה... רשימה ליד גזבר הממונה על כך משררה יר"ה. וגם כדי לעשות ערכות חדשות לכל אחד ואחד במדינה ולקבל האב"ד [האב בית דין] המדינה וגובה מדינה ולעשות פרנסים ורואי חשבונות ובעלי מעריכים ולתקן כל דבר ודבר על מכונו וכל המסרב לבוא... ייתן להוצאות היום לאותן הבאים בזמנו כפי ראות עיני פו"ה [פרנסים והמנהיגים] יצ"ו.

כללם של דברים, יום הוועד נקבע לכל בני המדינה לשם הערכת שיעורי המסים שיחויבו לשלם, לבחירת מנהיגי המדינה ולתיקון תקנות קהילתיות שוטפות. יום הוועד התקיים אחת לשלוש שנים בממוצע. הוא כונס בידיעת השלטונות ('השררה') ובאישורם,¹² והיבט אחר של מעורבות השלטונות בימי הוועד היה החובה להעביר לממונים על האוצר את רשימות הערכת המס.

Selbstverwaltung von der frühen Neuzeit bis ins neunzehnte Jahrhundert, I,
Jerusalem and Göttingen 1996

10 דרכים אחרות לפתרון הקשיים הארגוניים היו קיום ימי ועד הדרגתיים, היינו כינוס בני המדינה בקבוצות במועדים שונים, או קיום כינוסים אזוריים במקומות שונים במדינה במועד שנקבע ליום הוועד.

11 L. Munk, 'Die Constituten der sämmlichen hessischen Judenschaft im Jahre 1690', שי למורה מהר"ר עזריאל הילדעסהיימר, עמ' 81.

12 המילים 'בידיעת וברשיון השררה' עוררו ויכוח בין החוקרים על שורשיו של יום הוועד. אסכולה אחת טענה כי יש להבדיל בין הוועידות השונות בגרמניה בימי־הביניים (אשר על חלק מהן דנו לעיל), שמקורן ביזמה יהודית, ובין ארגוני 'בני המדינה' וימי הוועד שלהם במאות ה־17 וה־18 שנוצרו כביכול על ידי השליטים לצורכיהם שלהם (צרכים כלכליים־כספיים בעיקר). אסכולה אחרת דגלה בתזה שיש רצף בין הוועידות בימי־הביניים לימי הוועד בתקופה הנדונה, ושכולם בנויים על מוסדות האוטונומיה היהודית שנוצרו מתוך רצונם החופשי של המתיישבים הקדומים באשכנז, אך רק במאות ה־17 וה־18 הפכו אותם השלטונות לכלים שאפשרו להם פיקוח ושליטה

מארגני ימי הוועד הכללי היו מנהיגי המדינה כולה. הם התארגנו בוועדה אשר נקראה 'הוועד הקטן', ושהרכבה היה דומה לזה של הנהלת הקהילה המקומית כולה: פרנסים, מנהיגים, טובים ועיקורים, שמאים, גובים, גבאים, רואי חשבונות, דיינים, סופרים ושמשים; בראש 'הוועד הקטן' עמדו הפרנס הראשי (הוא השתדלן) ואב בית דין המדינה. ברוב המדינות נבחרו המנהיגים בידי 'הוועד הקטן'. לדוגמה באנסבך זומנו ארבעה מפרנסי המדינה ועשרים ואחד נכבדים אחרים, הנקראים במקורות 'יחיד סגולה', לישיבה חודש לפני יום הוועד. בישיבה זו, שהפרנס הראשי ואב בית דין המדינה ישבו בראשה, נתמנו ארבעה מתוך שמונה הפרנסים, שניים מתוך ארבעת הטובים, שבעה מתוך שמונה העיקורים, שניים מתוך ארבעת רואי החשבונות, שלושה מתוך ארבעת הגובים וסופר (מזכיר) המדינה. בדרך כלל באו 'יחיד הסגולה' מן הקהילות הגדולות והעשירות של המדינה (רבים מהם – מבירת המדינה). במשך הזמן הפכו משרות ה'נבחרים' לכעין 'חזקה' בירי משפחות ידועות, ובעלייה ההדרגתית בסולם המשרות הייתה ערובה לרכישת ניסיון. 'הוועד הקטן', שהתכנס פעם בחודש (או לפחות פעם בשלושה חודשים), דן בהערכת שיעורי המסים של יחידים, בהשתתפות תקציבית במקרים סוציאליים (נדוניות, אפוטרופסות) ובתשלומי הוצאות למיניהן. לדוגמה בישיבה כזאת עסקו במינוי 'רופא המדינה', שתפקידו היה לטפל בחולים עניים, בקביעת שכרו ובתשלום הוצאותיו. הפרוטוקולים של ישיבות 'הוועד הקטן' הועתקו לפנקס מיוחד וכל החלטותיו ותקנותיו נדונו ואושרו ביום הוועד הכללי.¹³

סוגיה מרכזית בימי הוועד הייתה כאמור הערכת שיעורי המסים וגבייתם. מכיוון שטבעם של בני אדם להתחמק ככל האפשר מתשלום מסים, ביקשו מנהיגי הציבור – שהיו על פי רוב הערבים לסילוק המכסה המלאה הקולקטיבית – את עזרת פקידי הרשות כדי להטיל משמעת ומרות על הסרבנים. על רקע זה ניתן להבין מדוע התכנסו היהודים

גם על חייהם הפנימיים של היהודים. על האסכולה הראשונה עיין: L. Munk, 'Die Judenlandtage in Hessen-Cassel', *MGWJ*, 41 (1897), pp. 505–522; L. Horwitz, 'Die Judenlandtage in Kurhessen', *Im deutschen Reich*, 14 (1908), pp. 499–505; B. Wachstein, 'Das Status der jüdischen Bevölkerung der Grafschaft Wied-Runkel (Pinkas Runkel)', *ZGJD*, 4 (1932), pp. 129–149, esp. p. 142. ייצגו: F. Baer, *Das Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve*, Berlin 1922, pp. 79–89; B. Altmann, 'The Autonomous Federation of Jewish Communities in Paderborn', *JSS*, 3 (1941), pp. 159–188 (לעיל, הערה 9), א, עמ' 86–106. היו שראו את יום הוועד ככינוס מקביל ללנדטג של כל חברי המעמדות בעלי הזכויות המדיניות בנסיכות. ראה על כך: כהן (שם), עמ' 44–53.

13 דיון מקיף על 'הוועד הקטן' ראה: ד"ר כהן, "'הוועד הקטן' של 'בני מדינת אנשבך'", ספר היובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 351–373. ראה גם: הנ"ל, 'פנקס התקנות של בני מדינת אנשבך', קובץ על יד, טז (תשכ"ו), עמ' 457–534.

דווקא במרכזי השלטון של המדינה. במרוצת הזמן, עם התגברות המגמות הצנטרליסטיות הכלליות של הנסיכים, הפכו השלטונות הזדקקות זו למנוף להטלת פיקוח על פעולותיהם של מוסדות 'בני המדינה' אף בעניינים פנימיים בקהילות היהודים. בהתחלה השתתפו פקידים מטעם השלטון בימי הוועד רק כמשקיפים ולפעמים התעסקו באיסוף מידע בלבד. לאחר מכן הוקמה ועדה קבועה לענייני היהודים (Judenschaftliche Commission) מטעם השלטון, וועדה זו התערבה בסידורים פנימיים בקהילות – הן במינויי פרנסים והן בענייני כסף וחשבונות. הפיקוח הוגבר בהדרגה עד שנאסרה גביית המסים בלי ידיעת הממונים של הוועדה, ולפעמים פקידי משרד האוצר הם שקבעו את שיעורי המסים. הוועדה אף ציוותה על סופר המדינה לתרגם את דוחותיה ותקנותיה לגרמנית. לבסוף נעשו המפקחים מנהלי ימי הוועד במקום ראשי היהודים. תהליך זה, שהתעצם במאה ה־18, הביא יציבות מסוימת למצב הכספי המעורער של בני המדינות. אולם אף על פי שהם שמו קץ לסכסוכים השונים בין השתדלנים לרבנים פגעה התערבות השלטונות קשות בעצמאותן של קהילות גרמניה, וכל זאת לפני תקופת ההשכלה והאמנציפציה.

לסיכום, הפעילות היהודית הבין־קהילתית משקפת את המצב הפוליטי בגרמניה בתקופה הנדונה. התגברות כוחות המדינות השונות על חשבון הקיסר נתנה את אותותיה גם בתחום ההתארגנות הבין־קהילתית. אי לכך אפילו בשעת הצורך הסתייגו הקהילות מהשתתפות בפעולות ריכוזיות. התהליך זכה לתנופה עם שחרור המדינות מתלות הקיסרות אחרי מלחמת שלושים השנה. הפעילות היהודית הבין־קהילתית הצטמצמה בשלב זה לתחומי כל אחת מן המדינות הרבות ברחבי גרמניה. יתרה מזו, ריכוז הכוח הפוליטי בידו של שליט המדינה חרץ את גורל האוטונומיה של היהודים, ולא היו סייגים להתערבותו בכל תחומי הארגון הקהילתי.

רבנים ורבנות

מצבם הקשה של יהודי גרמניה במאה ה־16 בא לביטוי גם במצבה של ההנהגה הרוחנית שניהלה בקהילות.¹⁴ ר' אליקים גוטשלק, יליד שוואבן ואב בית דין המדינה במשך שנים רבות בסוף המאה ה־16 ובראשית המאה ה־17, תיאר בנימה קודרת את רמת הלימודים בגרמניה: 'בזמננו הישיבות באשכנז כבר נתמעטו ורובם יושבי צריפים ויש מקום שאין יודע ספר להבין פסק דין ולפעמים בא אחד מעיר לכפר או לעיר ומדינה ואמר שמלה לי ואהי חובש'. ר' יעקב ריינר, סבו של ר' אליקים ומי שקדם לו בכס הרבנות במדינת שוואבן, קונן: 'אי לך ארץ אשכנז תפארת ישראל שמה ישבו כסאות למשפט צדק לבשו ולבושה... הייחוס והמעלה לשם ולתהילה, מוכתרים בכתר שיבה חכמה עם

14 הפרק מבוסס על ספרי (לעיל, הערה 7).

נחלה – איך נהייתה לשמה להיות על מעשה הרע ודומה'. למרות המצב הירוד היו כמה רבנים בגרמניה במאה ה־16 שראויים היו לתוארם ולכהונתם בכס הרבנות. עמם נמנה למשל ר' יצחק הלוי מגינצבורג, והגדול שבהם היה ר' חיים ב"ר בצלאל, אחיו של המהר"ל מפראג, שלימד והורה תורה בקהילת פרידברג משך חצי יובל. גם פפד"ם עשתה לעצמה מוניטין בעולם הרבני: מגדולי רבניה היו ר' נפתלי הירץ טריוויש, בעל הסידור הקבלי, ובנו ר' אליעזר טריוויש, ר' אברהם נפתלי הירץ, בעל ההגהות לספר מהרי"ל, ור' ישעיה הורוויץ, בעל השל"ה. בקהילת וורמייזא, שהייתה השנייה במעלה לפרנקפורט, פעלו רבנים דגולים כר' יעקב ב"ר חיים ור' משה לוריא ובנו ר' אהרן לוריא. כללו של דבר, למרות הפגיעות החמורות באוכלוסייה היהודית לא היה הדור אלמן לגמרי.

עם זאת, אין להתעלם מכך שחלק מן הרבנים שכיהנו ברבנות בגרמניה לא היו ראויים לכבוד התואר. הרבנים הידועים שדבריהם הובאו לעיל התלוננו וקוננו על המצב במפורש. גם ר' חיים מפרידברג התרעם במקרה מסוים: 'מי נתן לנער זה להיות מורה צדק אין זה רק לפי שחסידי הדעת סבורים שכל מה שימצאו כתוב בשם שום ספר כולנו חכמים בזה להורות ממנו בלי שאלת חכם'. יתרה מזו, רבנים נתפסו בפסקים שהיו בהם טעויות בדברי משנה ופסקו שלא כדין לעגמת נפשם של הרבנים הדגולים. 'השועלים הקטנים' האלה 'חיבלו בכרמים' והקימו עליהם את רבני הדור. ר' חיים מפרידברג הצביע על הסיבה לכך שרבנים לא ראויים אלה שימשו במשרותיהם: פיזור האוכלוסייה היהודית בכפרים נידחים ניתק אותה מן המרכזים הרוחניים ולא נותר לה אלא לסמוך על לומדים שלא שנו כל צורכם. אלה ראו את עצמם ראויים להוראה, שכן בני הכפרים פנו אליהם וקיבלו את דבריהם. לדוגמה כאשר פנה ר' אליקים גוטשלק אל תושבי הכפרים אשר בהם כיהן רב אחד בשם ר' משה טול והודיע להם כי הוא הוציא פסקים מוטעים שאין לקבלם, השיבו לו: 'הלא ההוא טול גם הוא נקרא רב, הוא התיר לנו ויורינו כדרכיו, אליו נשמע'.

תפקידי הרבנים במאה הזו לא השתנו מתפקידיהם במאות הקודמות באירופה. ברם בתקופה הנדונה מקובל היה לקבוע את תפקידי הרב בצורה ברורה בכתב המינוי שנתן לו הקהל. כתב המינוי הקדום ביותר שהגיע אלינו מגרמניה הוא מן המאה ה־16,¹⁵ ובין היתר נאמר בו שרב הקהילה כפוף ('משועבד' בלשון המינוי) למרות ועד הקהילה ונאסר עליו להחרים ולהטיל עונשים אחרים על חברי הקהילה בלי רשות הוועד. יתרה מזו, נאמר לרב במפורש שלא ישנה דבר ממנהג הקהילה בלי הסכמת ה'חברותה' (כינוי לוועד הפרנסים). נוסף על כך הוקצבה לו משכורת שנתית ונקבע תעריף הכנסות בעד

15 ראה: A. Kober, 'Documents Selected from the Pinkas of Friedberg, a Former Free City in Western Germany', *PAAJR*, 17 (1947–1948), pp. 45 ff.

שירותיו הרבניים. קביעת הכנסות הרב הייתה לסעיף סטנדרטי בכתבי מינוי רבניים במאות ה־16 וה־17.¹⁶

מלבד התפקידים שפורטו בכתבי המינוי נוספו לרבנים תפקידים חדשים שלא נזכרו במפורש. ההתעסקות בדפוס הייתה בתקופה זו פעילות רבת משמעות והשפעה בכל תחומי החיים הרוחניים בכל העולם. הרבנים היו מעוניינים אפוא להדפיס את ספריהם וספרי אבותיהם. יתרה מזו, ההתעסקות בדפוס אפשרה להם לכוון את לימוד התורה על פי רוחם ועל פי תפיסתם ולפקח על ספרים אשר הגיעו חדשים לבקרים מאיטליה ומפולין. לא בכדי קבעה ועידת פפד"ם בשנת שס"ג ש'שום ספר חדש או ישן במלאכת הדפוס הנעשה בעיר באזילאו במקום אחר באשכנז זולת נטילת רשות מג' בתי אבו' ב"ד [אבות בית דין].

תפקיד אחר שהצטרף לשירותי הקהל שנתן הרב, ושנזכר בכתבי המינוי לרבנים, הוא גביית היטלים של הקהילה יחד עם הגבאים. תפקיד הגבייה הוטל על הרבנים מטעם השלטונות השונים כבר בתקופות קודמות. 'רבני הקיסר', שמונו על ידי הקיסרים, סייעו לאוצר בגיוס המסים וגבייתם, ומדיניות זו נמשכה במאה ה־16. בתקופת מלכותו הסוערת של קרל החמישי שימש ר' שמואל ב"ר אליעזר מזיא, אב בית דין וורמייזא, כרב הקיסר. הוא נאלץ להופיע בוועידות הקיסריות (רייכסטג) הגורליות משנות העשרים עד שנות הארבעים ולהפעיל מגביות מיוחדות לאוצר. הבא אחריו, ר' יעקב ב"ר חיים, שגם הוא היה אב בית דין וורמייזא, מונה לרב הקיסר על ידי פרדיננד הראשון, אחיו של קרל החמישי.¹⁷ אחרון רבני הקיסר היה ר' יעקב ריינר, תושב שוואבן (נפטר ב־1574). לא ידוע לנו על מינוי רב הקיסר באימפריה החל במלכותו של רודולף השני. עם זאת, מפת השיפוט בתקנות ועידת פפד"ם בשנת שס"ג מצביעה על העובדה שרבנים דגולים התיישבו בערים החופשיות הנאמנות לקיסר (פרנקפורט, וורמייזא, פרידברג, פולדה וגניצבורג) ולא דווקא בתחומי הנסיכויות השושלתיות.

כבר בראשית המאה ה־16 מינו הגמונים רבני מדינה.¹⁸ תופעה זו מצביעה על שלב ביניים בשינויים שהתחוללו במערכת המדינית בגרמניה בסוף המאה ה־16 עם עלייתם

16 ראה לדוגמה: מ' מרכוס, רבני פרנקפורט, ירושלים תשל"ב, עמ' 322–326. ראה גם: י' כץ, 'לתולדות הרבנות במוצאי ימי הביניים', ספר הזיכרון לבנימין דה־פריס, ירושלים תשכ"ט, עמ' 281–294.

17 הוא נודע בהתערבותו בסכסוך רבני סוער בין רבני פפד"ם לרבני שוואבן בשנים 1564–1565, ראה: זימר (לעיל, הערה 7), עמ' 109–139.

18 ההגמון אוריאל ממיינץ מינה בשנת 1513 את רופאו בייפוס לרב על כל יהודי ההגמוניה שלו, ראה: F. Battenberg, *Judaica im Staatsarchiv Darmstadt, I: Urkunden 1275–1650*, Darmstadt 1981, p. 156, no. 780; p. 181, no. 901

של הנסיכים הבכירים לדרגת שליטים אבסולוטיים במדינותיהם. עדים לכך היו ר' יצחק (אייזיק) סג"ל מגינצבורג ור' יעקב ריינר, שנתמנו לרבני המדינה בשוואבן, ששליטה היה מבית הבסבורג. אולי גם ר' אברהם הלוי התמנה לרב המדינה בנסיכות ורטהיים. הנסיך הבוחר בטרייר הרשה ליהודים במדינת קולוניה ובמדינת טרייר למנות רב ומנהיג שיפסוק בענייניהם על פי דיני ישראל, למעט במשפטים פליליים.¹⁹ ברם אין לנו הוכחות שרבני המדינה נתמנו לעזור בגביית מסי הנסיכויות, אם כי בתעודות שונות יש הערות על כך שבמסגרת תפקידם כ'רבני המדינה' שימשו כפוסקים ובוררים בעניינים פנימיים. זאת משום שהיהודים התפזרו ברחבי המדינה והתיישבו בעיירות ובכפרים בתחומי שלטונם של נסיכים זעירים רבים, ובהיעדר רבנים מקומיים ביישובים קטנים אלה נזקקו לעזרת 'רב המדינה'. כמו כן עדיין לא ברור לנו אם מינוי רבני המדינה נעשה ביזמת השלטונות או היהודים. ייתכן שאינטרסים משותפים הניעו את שני הגורמים לפעול באותו כיוון: הרבנים ניסו לחזק את מעמדם המעורער בפני הציבור שנזקק לשירותיהם והשלטונות ראו במינוי רב המדינה אמצעי לגיוס כספים ולגבייתם.²⁰

אחרי מלחמת שלושים השנה, עם התעצמות הריבונות של הנסיכים, נדחו בתי הדין המרכזיים בהדרגה לטובת בתי דין מקומיים.²¹ הוכחה לכך היא למשל התנגדותו של הנסיך מוריץ בהסן־קאסל לכך שבתי דין בפולדה ובפרידברג יזמינו את תושבי המדינה לדון בתביעות של דיני קנסות האמורים להגיע לשלטונות המקומיים במקום האוצר שלו. אי־לכך הוא ביקש למנות בשנת 1625 את אב בית דין המדינה במדינת הסן־קאסל עצמה. ברם ככל הידוע לנו רק כעבור ארבעים שנה התמנה ר' משה אשכנזי, מגולי וילנה, לאב בית דין מדינת הסן־קאסל. לעומת זאת, בנסיכות אנסבך נבחר אב בית דין המדינה כבר בשנת 1622. ברם בהסן עילית עמד בית דין קהילת פרידברג על זכותו השיפוטית, על פי החלטות ועידת פפד"ם בשנת שס"ג, ולא שחרר את בעלי הדין שהתדיינו בו. נמצינו למדים שבמאות ה־16 וה־17 תפסה רבנות מטעם המדינה והנסיך

- 19 ראה בעבודת הדוקטור של כהן (לעיל, הערה 9), עמ' 169 ובמקורות שצינו שם בהערות 96–98.
- 20 בשנת 1649 פנו יהודי מדינת טרייר ל'שררה יר"ה להרשות לברור להם איש אחד ינהג את צאן בית ישראל מדינת טרייר'; הם רצו לבחור בר' יהודה מילר רויטלינגן. ראה: Ph. Bloch, 'Ein vielbegehrter Rabbiner des Rheingaues, Juda Mehler Reutlingen', *Beitrage zur Geschichte der deutschen Juden – Festschrift Martin Philippons*, Leipzig 1916, pp. 114–134.
- 21 דיון מפורט על אב בית דין המדינה ראה בספרו של כהן בגרמנית (לעיל, הערה 9), עמ' 157–234. ראה גם: D. J. Cohen, 'Die Entwicklung der Landesrabbinate in den deutschen Territorien bis zur Emancipation' (לעיל, הערה 8), עמ' 221–242.

את מקומה של הרבנות מטעם הקיסר, תהליך המשקף גם הוא את התמורות הפוליטיות של התקופה.

הנסיך הוציא לרב המדינה שלו כתב מינוי. אך כדי לשמור על מסורת אשכנזית קדומה שעל פיה אין אדם רשאי 'ליטול השררה ע"י המלך, שר ושופט', הציעו הקהילות לנסיך את ה'מועמד' שכבר נבחר בידי הקהילות, וזה מינה אותו רשמית. בחירת הרב המועמד נעשתה בשיטות שונות. במדינות קטנות יחסית נבחר הרב על ידי כל 'בני המדינה' שהשתתפו ביום הוועד. במדינה מאוכלסת יותר כמו הסן-קאסל נבחר הרב בידי גוף מצומצם. לפעמים כפו יהודי החצר (ראה להלן) את מועמדם על 'בני המדינה'. היו משפחות מיוחסות שבניהן כיהנו ברבנות בגרמניה דורי דורות; הוותיקה שבהן הייתה משפחת רוטנבורג, שהתייחסה למהר"ם בן ברוך, וכן נמנתה עמן משפחת וייל, מצאצאי ר' יעקב וייל. אחרי 'בחירתו' ומינויו בידי הנסיך קיבל אב בית הדין 'כתב רבנות' ובו פורטו תפקידיו (שכבר נדונו למעלה) מטעם 'בני המדינה' וניתנה לו הרשאה (Patent) מקבילה מטעם הנסיך. אב בית דין המדינה קיבל משכורת קבועה ואושרו לו גם הכנסות צדדיות. קודם היכנסו לתפקיד הוטל עליו להישבע שבועת אמונים לשליט. בכתבי המינוי הוגבלה סמכות השיפוט של רב המדינה: לא ניתן לו לשפוט משפטים פליליים; אלה נדונו בפני בתי המשפט של החצר. גם ערעור על פסק של אב בית הדין (או של דיין יהודי אחר) יכול להתבצע רק בפני בית המשפט של הנסיכות. יתרה מזו, קנסות שהטיל אב בית דין על נאשם הועברו חציים או כולם לאוצר המדינה. הנסיכים נטו אפוא למשוך בהדרגה את השיפוט על היהודים לבתי המשפט שלהם ולצמצם את תפקידי אב בית הדין לתחום הדתי-הפולחני בלבד. מהלכים אלה משקפים את מדיניות האבסולוטיזם המוחלט בנסיכויות, ואכן מגמה זו התממשה במלואה רק במאה ה-18.

השתדלן – הפרנס הראשי

מאז התפזרו היהודים בכל התפוצות נזקקו ל'שתדלנים' למיניהם כדי להבטיח שהשלטונות יאפשרו את עצם קיומם במקומות מושבם. נדמה, שכל זמן שהיהודים ישבו בערים ייצגו אותם בפני השלטונות בעת הצורך חברי הוועד או טובי הקהילה. אך כאשר התחילו הגירושים בגרמניה והיהודים התפזרו בעיירות ובכפרים, החל במגפה השחורה עד תחילת המאה ה-16, נאלצו הקהילות לסמוך על אישים מיוחדים ששימשו כמלכדים וכמשתדלים לטובתם. ר' יוסף איש רוסהיים הוא דוגמה לתופעה החדשה, אם כי הוא לא נשא בתואר שתדלן אלא כינה עצמו פרנס (Vorgänger) או מנהיג (Befehlshaber) ולפעמים גם מורשה (Anwalt), הדומה לסינדיקוס – היועץ המשפטי של העיר ושל ארגוני המעמדות במאות ה-15 וה-16 בגרמניה). ייתכן ש'פרנס ראשי' (Ober-vorgänger) בין-קהילתי כר' יוסף ו'שתדלן' הם תארים זהים. ואפשר שמקצת נציגי הקהילות בוועידת פפד"ם בשנת שס"ג היו פרנסים ראשיים שייצגו יישובים רבים

בנסיכויות ומדינות. כך נבין את חתימת מאנס מהאם 'בשם מדינות וועשטפולן' ואת השתתפותו של וולף מקובלנץ כמייצג את כל מדינת טריר.²²

משרת הפרנס הראשי, השתדלן, הייתה למשרה קבועה במאה ה־17. מיסוד המשרה הוא תוצאה של תהליכים אחדים שכבר עמדנו עליהם: (א) האוכלוסייה היהודית ביישובים המפוזרים גדלה ובעקבות זאת גבר הצורך של היהודים בגורם מלכד. (ב) הנסיכים האבסולוטיים נזקקו לאנשים מהימנים לצורך גבייה מרוכזת של מסי היהודים כדי להגשים את מדיניותם הכלכלית. הנסיכים, שרצו ליצור מדינה ריכוזית עשירה, ניסו להשתלט על הפיקוח על ההתיישבות היהודית כדי לקרב רצויים ולהרחיק בלתי רצויים. יתרה מזו, הפקדת הפיקוח על הגבייה בידי אדם אחד הקרוב אל חצר הנסיך אמורה הייתה להגדיל את ההכנסות לאוצר המדינה. (ג) שליטי המדינה האבסולוטית, אשר נאבקו נגד המעמדות הפאודליים הקורפורטיביים, מצאו בפרנס ראש כוח פוליטי מקביל להם ביישוב היהודי, בעל סמכות אשר ביכולתו לאזן את הכוחות הפוליטיים הפנימיים (חבר הפרנסים) ואולי אפילו להשתלט על כל היהודים במדינה; פגיעה במערכת הקהילתית הקורפורטיבית אמורה הייתה אפוא לקדם את האינטרסים המדיניים של הנסיך. כללו של דבר, המשרה הקבועה החדשה ענתה על הצורך של היהודים בייצוג ריכוזי ועל הצורך של השליט באיש אמון.

מעמדו הכפול של הפרנס הראשי משתקף במינויו ובדרך בחירתו. לדוגמה במדינת הסן-קאסל הוא נבחר בסוף המאה ה־17 בידי שנים-עשר בוררים, אשר מחציתם היו פרנסים ומחציתם בעלי בתים. הבוררים נבחרו בידי שלושה-עשר 'כשרים', ואלה נבחרו בידי כל בני המדינה. ברם במשך מאה השנים הבאות התפתחה נטייה להשאיר את מחזיק המשרה בתפקידו כל חייו מבלי שיעמוד לבחירות. בשנת 1729 למשל נתנו לו הפרנסים 'כוח והרשאה' בלי כל צורך בבחירות. עשר שנים לאחר מכן פנו הפרנסים לשליט למנות את הפרנס הראשי למשרתו, ובסוף המאה ה־18 הוא נקרא בשם העוזר לנסיך (Assistant).²³

המינוי הכפול בא לביטוי במאה ה־17 גם במדינות צפון-מערב גרמניה. ברנד לוי קיבל על עצמו כמה תפקידים של פרנס ראשי בהגמוניה של פדרבורן בלי שמונה לכך. בשנת 1651 מינהו 'בני המדינה' לשתדלן וזמן קצר לאחר מכן קיבל הרשאה (Patent) מן ההגמון. במשך השנים ניסו בני המדינה לשמור לעצמם לפחות את זכות ההצעה למינוי בידי הנסיך, אך לעתים קרובות נתקלו בהעברת המשרה בירושה כבעין 'חזקה'

22 ראה בעבודת הדוקטור של כהן (לעיל, הערה 9), עמ' 129; זימר (לעיל, הערה 2), עמ' 188–190; וראה: ד"ר כהן, 'אגרת מקורית של מהרי"ל על גזירות סאבויה וגביית מעות הבולות בשנת 1418', ציון, מד (תשל"ט), עמ' 178, הערה 32.

23 ראה בעבודת הדוקטור של כהן, שם, עמ' 138.

משפחתית באמצעות ההגמון. מאמצע המאה ה־17 נחשב הפרנס הראשי בפדרבורן לפקיד ממשלתי.²⁴

דוגמאות אלה מצביעות גם הן על הקיפוח ההדרגתי של האוטונומיה היהודית ועל העברת ההנהגה היהודית לידי השלטונות, במיוחד במאה ה־18.

תנאי המשרה של הפרנס הראשי היו נוחים למדי. הוא נבחר כאמור בדרך כלל לכל ימי חייו, אם כי לא כל בני המדינה השלימו עם כך (למשל בהסן־קאסל). התמורה לשירותיו ניתנה בצורת הקצבות להוצאותיו והטבות אחרות, אשר בדרך כלל היו הנחות במס. בין 'זכויותיו' ניתן לציין אמירת 'מי שבירך' לשלומו בציבור מדי שבת בשבתו בבית הכנסת.

תפקידיו של הפרנס הראשי תוארו לעיל בדיוננו על יום הוועד של בני המדינה. עיקר עיסוקו היה בעניינים כספיים: קביעת שיעורי המסים, מכסים והיטלים למיניהם וכמובן גבייתם. הפרנס הראשי שימש יושב ראש האספות ביום הוועד, וכל התעודות והמסמכים הרשמיים של המדינה היו מופקדים בביתו.

מטבע הדברים היו מחזיקי משרת הפרנס הראשי בנסיכויות גרמניה במאות ה־17 וה־18 אישים קרובים לשלטונות. הם היו מי שמכונים 'יהודי החצר', שעשו לעצמם מוניטין במאות הנדונות.²⁵ יהודי החצר היו בחלקם ממשפחות מיוחסות בגרמניה; משפחות גומפרץ, אופנהיימר, ורטהיימר, פרנקל ולהמן היו מן המפורסמות שבהן. הם היו אישים רבי פעלים בתחומים שונים ומגוונים – ממון, מסחר, פוליטיקה ודיפלומטיה. רובם היו אנשים דינמיים ושקדנים בעבודתם אשר היו מוכנים לקחת סיכונים גדולים ולעשות ספקולציות שונות. הם היו שאפתנים וחתרו להרבות את ממונם ולעלות בסולם ה'חברה הגבוהה' של המדינה, אך השתמשו בהשפעתם להבטיח את קיומן של הקהילות. הם היו מושרשים בקהילותיהם ומעורבים בגורל בני עמם. הם תמכו למשל בהקמתם ובתחזוקם של מוסדות החינוך היהודיים ודאגו לבניינים שבהם פעלו, להדפסת ספרי לימוד תורניים ולקיום התלמידים. מאמצים רבים השקיעו יהודי החצר בהצלת יהודים מגירושם שונים. עדות נאמנה לכך היא פעילותם של שמשון ורטהיימר, שמואל אופנהיימר ומשפחת מודל (באנסבך) לדחות את גירוש היהודים מקהילת רוטנבורג בפלטינט עילית והצלחתו של אהרן ביר מפפד"ם בפעילותו לטובת יהודי פרנקוניה עילית. הם אף פדו שבויים ושיקמו את חייהם בחיק משפחותיהם, ועדות נאמנה לכך היא תרומתו של שמואל אופנהיימר ליהודי הונגריה בשנות השמונים של המאה ה־17. יהודי נסיכות קליווא היו אסירי תודה לאליהו גומפרץ, כשם שיהודי ביירוית שיבחו את

24 אלטמן (לעיל, הערה 12), עמ' 44–46.

25 על פעילותם בכלל וכשתדלנים בפרט ראה: S. Stern, *The Court Jew*, Philadelphia 1950, esp. pp. 177–207.

אהרן ביר מפפד"ם שהצליח לבטל את מס הגולגולת (Leibzoll). יהודי חצר הצליחו להקים קהילות חדשות ולשקם קהילות חרבות ברחבי גרמניה בתנאים קשים ובמסירות נפש. בני משפחת ברנד להמן ייסדו את הקהילה היהודית בדרזדן. שמשון ורטהיימר שיקם את הקהילה בווינה אחרי הגירוש של 1670; זכריה לצרוס התיישב בברסלאו בשנת 1656, כ־200 שנה אחרי שגורשו היהודים מן המקום.²⁶

מעניין לציין שמשפחות יהודי החצר השתדלו להושיב מבניהן ומחתניהן על כס הרבנות ביישוביהן, לפעמים אפילו נגד רצונם של 'בני המדינה'. מנהיגות זו ביקשה אפוא לרכז בידיה גם את השלטון המנהלי־הפיננסי וגם את הראשות הדתית־הרוחנית בקהילות גרמניה במאות ה־17 וה־18.

במשרת הפרנס הראשי, שיהודי החצר החזיקו בה במדינות השונות במשך כ־150 שנה, משתקף המעבר מימי־הביניים לעת החדשה בתולדות הריבונות הקהילתית היהודית בגרמניה. מצד אחד שליטי מדינות גרמניה ניסו להרוס בהדרגה בעזרתם של יהודי חצרם את הארגון הקהילתי לטובת ריכוז הכוח המדיני האבסולוטי, ועל כן נאלצה ההנהגה היהודית לוותר על סמכויות בתחומי ההתיישבות, המנהל והמיסוי. מצד אחר יהודי החצר השתדלו לשמור על הקיום היהודי, הן בתחום המדיני־הכלכלי והן בתחום הרוחני.²⁷

במאה ה־18 השתנו הנסיבות ובכמה מדינות ניכרה נטייה לצמצם את היקף משרת הפרנס הראשי ואף לבטלה לגמרי והסמכות הקהילתית הוחזרה לידי חבר הפרנסים. האוכלוסייה היהודית בקהילות גדלה והתבססה במאה ה־18, ותושבי הקהילות, בעיקר אלה מהם שהצליחו מבחינה כלכלית, התחרו עם יהודי החצר על סמכויות הנהגה, ומה גם שהצלחתם הכלכלית של בני הקהילות החלישה את היסוד השושלתי של משרת הפרנס הראשי. דוגמה מובהקת למאבק כזה היא התחרות בין משפחת מודל למשפחת פרנקל באנסבך בראשית המאה.²⁸ ההלשנות וההאשמות הרסו את שתי המשפחות גם יחד. ברם בסופו של דבר הנסיכים, אשר לא יכלו להשלים עם השינויים האלה, נאלצו

26 שם, עמ' 198; ישראל (לעיל, הערה 1), עמ' 124–125.

27 ראה: ע' שוחט, עם חילופי תקופות, ירושלים תש"ך, עמ' 113–122. שוחט חורץ משפט חריף מדי על יהודי החצר. לדבריו הם היו 'עוכרי' של המשטר הקהילתי בגרמניה, מפני שהיו מושחתים ברדיפת בצע ובשנאת חינו. שוחט אפילו מציין שהם קיפחו לפעמים את העניים בקהילות מקיום מצוות כדי לקיים את האינטרסים שלהם. אם יש עדויות לרודנות פנימית כזאת, הן מלמדות על היוצא מן הכלל ולא על הכלל. אמנם יהודי החצר שיתפו פעולה עם השלטונות בפיקוח המנהלי על הקהילות, אבל קשה לקבוע שהיו עוכרי ההנהגה הקהילתית. וראה לאחרונה: מ' ברויאר, 'העת החדשה המוקדמת ותחילת המודרנה', מ' מאיר (עורך), תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, א, ירושלים תשס"א, עמ' 110–118, ובמיוחד עמ' 111–115.

28 י' זימר, פרקים בתולדות היהודים בנסיכות אנסבך, רמת גן תשל"ה, עמ' 16–20.

לפגוע במהות האוטונומיה היהודית, לאמור לבטל את סמכות ההנהגה היהודית הפנימית ולהחליפה בפקידות שלהם.²⁹

מוסדות הקהילה וארגונים

תאוות בצע ונטיות לרודנות אפיינו את ראשי הקהילה היהודית בימי הביניים כמו את הנהגת העיר הנוצרית. היהודים וגם הנוצרים ניסו לרסן את היצרים האלה ככל יכולתם. היהודים השתמשו במסורות הארגון שכבר נקבעו בתחילת התיישבותם בגולה בכלל ובגרמניה בפרט. להלן נציג את התארגנותן של ארבע קהילות ואת מוסדותיהן בתקופה הנדונה ונבדוק את המבנה המנהלי בכלל וכיצד עמדו במבחן נגד התקיפות האוליגרכית בפרט. נעסוק בקהילת פפד"ם, שהייתה עיר קיסרית חופשית; בקהילת וורמייזא, עיר הגמוניה ותיקה; בקהילות אלטונה, המבורג וונדסבק (להלן: אה"ו), קהילות חדשות (בנות המאה ה-16) שנודעה להן חשיבות כלכלית רבה; ובקהילת צירנדורף, עיירה קטנה טיפוסית בנסיכות אנסבך. הארגון של קהילות אלה משקף ומאפיין את רוב בניינן ואת רוב מניינן של קהילות גרמניה בתקופה זו.

פרנקפורט שעל נהר מיין

קהילת פפד"ם הייתה הקהילה המובילה בגרמניה במאה ה-16 ובראשית המאה ה-17.³⁰ הרבנות בקהילה נהפכה למקור הפסיקה וההוראה וכמעט כל רבני גרמניה למדו בה או לפחות ביקשו לקבל ממנה הסכמה על הוראתם. אף ר' חיים מפרידברג, הדגול ברבני גרמניה בתקופה זו, לא סמך על פסיקתו בלי אישורם של רבני פפד"ם וכתב עליהם: 'אצילי בני ישראל... גאוני ק' [קהילת] ורנקבורט אשר הם אכסניא של תורה וכבודיה אדירי התורה ומחזיקיה'. ר' אברהם שטנג סיכם את מעמדם בין הקהילות: 'אשר להם רצועה ומקל ועליהם מוטל להסיר מכשול'. אי לכך לארגונה הקהילתי של קהילת פפד"ם חשיבות רבה כמשקף את האוטונומיה של הקהילות בתקופה הנדונה.

ידיעותינו על ההנהלה של קהילת פפד"ם (המכונה 'חברותא') מתבהרות דווקא בתקופה שאנו עוסקים בה. זאת כנראה משום שסכסוך בתוך הקהילה עורר התעניינות רבה הן מצד הציבור וראשי הקהל והן מטעם השלטונות המקומיים ואפילו הממלכתיים.³¹ בתחילת המאה ה-16 היו בוועד הקהל, שעמד בראש הקהילה, עשרה

29 ראה בעבודת הדוקטור של כהן (לעיל, הערה 9), עמ' 130-135.

30 ראה דברי ברויאר (לעיל, הערה 27), עמ' 86-92.

31 I. Kracauer, 'Beiträge zur Geschichte der Frankfurter Juden im dreissigjährigen Kriege', *ZGJD*, o.s. 3 (1889), pp. 344-357; י' היילפרין, 'מחלוקת על ברירת הקהל בפרנקפורט דמיין והדיה בפולין ובביהם', ציון, כא (תשט"ז), עמ' 64-91; מ' רוסמן, 'סמכותו של ועד ארבע ארצות מחוץ לפולין', ספר בר-אילן, כד-כה (תשמ"ט), עמ' 13-16.

חברים, אשר כונו 'העשרה', ובראשם עמדו שני גבאים (שכונו באומיישטר). ה'עשרה' הואשמו כנראה ב'בגידה במלכות' בגלל ועידת הקהילות בשנת שס"ג והם חששו לגורלם. אי לכך החליטו לבקש להם שותפים לאחריות המנהלית המוטלת עליהם. הם בחרו פרנסים נוספים אשר עמדו לרשותם בשעת הצורך, ואלה כונו אייסר־קהל (ausser Kahal), מחוץ ל'קהל'.³²

זעזוע נוסף פקד את קהילת פפד"ם במרד פטמילך – כל בני הקהילה גורשו (1612) ורק כעבור שנתיים הותר להם לשוב. פרשת פטמילך חוללה שינויים במערכת הפוליטית של מועצת העיר בדייחוים (מטעם הקיסר והנסיך), שבה היו חברים ממשפחות ותיקות של אבות העיר, ובני הקהילה היהודית טענו בפני הקיסר שגם ההנהגה הפנימית היהודית זקוקה לטיהור. במיוחד התלוננו בפניו שחברי 'העשרה' נוטים לנהוג בנפוטיזם, ושרובם ככולם קשורים זה לזה בקשרי משפחה (לפעמים אפילו אב ובנו). יתרה מזו, העשרה לא התייעצו עם ה'אייסר־קהל' החדשים והתעלמו מהם. הקיסר מתיאס היטה און לתרעומת הציבור ולחץ על הקהילה למצוא פשרה בנדון. ואכן בשנת 1617 פנו כל הצדדים (התובעים וה'עשרה' הוותיקים הנתבעים) אל שלושה רבנים מחוץ לקהילה (מפולדה, מהילדסהיים וממץ) לשם בוררות. פסק הבוררות, שניתן שנה לאחר מכן, קבע שהעשרה הוותיקים יוחזרו לכהונתם, ושבמקום ה'אייסר־קהל' החדשים ייבחרו שבעה טובי העיר נוספים שנקראו 'השבעה'. ל'שבעה' ניתנה זכות לכהן כיושבי ראש הוועד בתורנות עם ה'עשרה': בעשרת חודשי השנה הראשונים יתחלפו כל חודשיים שני גבאים (באומיישטר) מתוך העשרה בתפקיד יושבי ראש הוועד, ובחודשיים האחרונים ישמשו בתפקיד זה שניים מן ה'שבעה'. לעשרה ניתנה זכות לבחור חבר חדש בעקבות פרישתו או פטירתו של אחד מהם, ולעומת זאת כל 'השבעה' אמורים היו להיבחר מחדש בידי כל הציבור מדי שלוש שנים. עוד נקבע כי ההסכם החדש יישאר בתוקפו כל עוד לא החליט רוב הציבור אחרת.

החברים הוותיקים בוועד התעלמו לגמרי מן ההסכם וניסו להחזיר את המצב לקדמותו. ברם יריביהם לא קיבלו זאת ויצאו במרץ נגד הרודנות של הוועד. הדבר הובא בפני השלטונות, והקיסר הוציא צו למועצה לבדוק את תלונות האופוזיציה. לאחר חקירה יסודית (שבה נחקרו כ־200 אנשים משני הצדדים) החליטה המועצה לבטל את הרכב הוועד הקיים ולמנות במקומו ועד חדש בן שנים־עשר חברים. שישה מאלה אמורים היו להיות חברים ותיקים אשר יישארו בתפקידם לכל חייהם. והאחרים אמורים

32 I. Kracauer, *Geschichte der Juden in Frankfurt a.M. (1150–1824)*, I, Frankfurt a.M. 1925, p. 400. וראה: היילפרין (שם), עמ' 66, הערה 21; וכן: ספר המנהגים לר' יוזפא שמש, א, מהדורת המבורגר וי' זימר, ירושלים תשמ"ח, עמ' עג, הערה 4. היילפרין והמבורגר סבורים ש'אייסר קהל' היו מנהיגים או בעלי בתים נכבדים שלא היו חלק מן הוועד אלא נקראו להתיעצויות כיחידים. סבורני שהצדק עם קראקאואר ואכמ"ל.

היו להיבחר על ידי המועצה מתוך רשימת מועמדים מקרב תושבי הקהילה המבוגרים שהיו נשואים לפחות חמש־עשרה שנה. כללם של דברים, חלק מחברי הנהלת קהילת פפד"ם, עתידים היו להיבחר בידי המועצה העירונית הנוצרית, והייתה בכך כמובן פגיעה חמורה בעצמאותה של הקהילה היהודית.

ההתערבות החיצונית הזאת הניעה כמה מחברי הקהילה לפנות לגורמים מחוץ לגבולות גרמניה. 'ועד ארבע ארצות' איים על הקהילה בפפד"ם בחרם חמור אם לא ייעשו מאמצים לבטל את ההתערבות השלטונית בבחירת הוועד. הוועד הסתייג בחריפות מן ההתערבות של 'ועד ארבע ארצות' ודן את האיגרות שלו לקריעה ולשרפה. ברם ר' חיים כ"ץ, שנתמנה לרב בפפד"ם בשנת 1628, השיג שוב פשרה: שנים־עשר חברי הוועד יתחלקו לשתי חטיבות, שישה ותיקים ושישה חדשים, שיכהנו בתפקידם בתורנות של שלוש שנים. כאשר ילכו הוותיקים לעולמם, קבע, יתפסו החדשים את מקומם, ובסופו של דבר אמורים היו כל הפרנסים להיבחר על ידי הקהל.

יושב ראש הוועד עמד במרכז הפעילות של הנהלת הקהילה, במקביל לראש העיר בעיר הנוצרית. הוא היה אחראי לכל המגעים בין הקהילה לשלטונות בכל התחומים ובמיוחד בתחום העברת המסים והקנסות. גם האחריות לניקיון הגטו ולשלומו הייתה מוטלת עליו. הייתה לו גם זכות שיפוט יחד עם חברי הציבור שנבחרו על פי שיקולו. בשנת 1618 תיקן ר' שמואל הילדסהיים, אב בית דין של הקהילה, שהחברים החדשים בוועד יהיו חמישה רבנים בעלי תואר 'מורנו' אשר ייבחרו על ידי הציבור. בתביעות חמורות, קבע, ישפוט הוועד כולו. הוקם גם בית דין לימי הירידים ('מעס בית דין'), שנבחר בכל שנה בתמוז ושפעל בשני הירידים השנתיים שהתקיימו בפפד"ם. גם זכות ההתיישבות והשגת ה'קיום' (Stättigkeit) היו בידיה. ברם החל בשנת 1618 הועבר הטיפול בקבלת תושבים חדשים לידי ועדה של שמונה חברים (שניים מן ה'עשרה' ושישה מן הציבור) ועל פי המלצתה הגיש הבאומיישטר בקשות בעניין זה למועצה העירונית.³³ נוסף על הוועד היו בקהילה שתי ועדות זוטרות. האחת הייתה ועדת מעריכי המסים (Aufheber) שחמשת חבריה נבחרו כל שש שנים על ידי הציבור בבחירות מסובכות ומשונות. לבד מהערכת מסי כל בני הקהילה היא גם הציעה בפני ה'עשרה' את התקציב השנתי והגישו להם מאזן של הקופה הקהילתית כל חצי שנה. ברשותה היה גם מפתח הקופה הציבורית. הוועדה האחרת הייתה ועדת הצדקה, שכללה שני גבאי הקדש, האכסניה לעניים ולחולים, ושני גבאי צדקה. חברי ועדה זו נבחרו על ידי הוועד. ועדת הצדקה ניהלה פנקס חשבונות ועדכנה אותו מדי יום ביומו. חמישה מחלקי צדקה שסייעו לה היו חייבים להגיש לה דוח שוטף.

לסיכום, לקהילת פפד"ם הייתה הנהלה ראשית אוליגרכית. אף על פי שהיא הייתה

33 מרכוס (לעיל, הערה 16), עמ' 42-43.

מאוזנת במקצת בתת־ועדות שנבחרו בדרך דמוקרטית יחסית, ניסו חברי הקהילה לאזן את איוש ההנהלה הראשית בנציגות קהילתית רחבה יותר. ניסיונות אלה נתקלו בהתנגדות ההנהלה הקיימת והתובעים נאלצו לגייס את תמיכת הקיסר. התערבותו הגבירה את המאבק בין ההנהלה לבני הקהילה: חברי ההנהלה עמדו על קיום הסטטוס קוו, ובני הקהילה ניסו לשנות את המצב בכל האמצעים העומדים לרשותם.

קהילת וורמייזא

המקורות מן המאה ה־17 מספקים מידע רב על הפעילות המנהלית של קהילת וורמייזא.³⁴ מבנה ההנהלה בעיר הגמוניה זו היה דומה לזה של קהילת פפד"ם. שנים־עשר חברי הוועד נבחרו לכל ימי חייהם, וכשאחד מהם הלך לעולמו בחרו שאר חברי הוועד חבר חדש במקומו. יושב ראש הוועד נקרא 'הגמון פרנס' (מקביל לבאומיישטר בפפד"ם), ולתפקיד זה נבחר חבר הוועד הוותיק ביותר. גם בוורמייזא היו 'אייסר קהל' שמונו על ידי חברי הוועד, אך לא הייתה להם זכות להשתתף בבחירת חברי הוועד. הזיקה לשלטונות באה לביטוי בבחירת הגמון פרנס בידי ההגמון עצמו ובהשבעת כל פרנס חדש, שנבחר כאמור על ידי חברי הוועד, בפני ההגמון, צעד שהיה כרוך בתשלום אגרה.³⁵ בכל חודש היה אחד מחברי הוועד 'פרנס החודש', שתפקידו היה להזמין את החברים לישיבות הוועד ולשמש יושב ראש הישיבות.

ליד ועד הפרנסים היו ועדות משנה שונות, שתפקידן היה לעזור לו בהנהלת הקהילה. ועדה חשובה הייתה ועדת המעריכים, שחמשת חבריה, מקצתם פרנסים ומקצתם בעלי בתים, נבחרו על ידי הוועד. תפקידם היה להעריך את שיעורי המסים שיוטלו על כל בני הקהילה. הם לא יכלו להיות קרובי משפחה, ולא היו רשאים להעריך את המס שיוטל על קרוביהם. אי לכך הוסיפו לוועדה עוד שני חברים לסייע לה בשעת הצורך. תת ועדה של ועדת המעריכים הייתה ועדת ה'תיור', שהייתה אחראית להנפקת רישיונות נסיעה לתושבים ולזרים שבאו לעיר לביקור; האגרות הועברו לשלטונות ושני גבאים נבחרו לצורך גביית אגרות אלה מדי שנה. גם ליד ועדת המעריכים פעלו שני גבאים, גובי המסים, שנבחרו כנראה גם כן על ידי הפרנסים. בזמנים רגילים היו הגבאים

34 סקירתנו להלן מבוססת על תיאורו המפורט של ר' יוזפא שמש (לעיל, הערה 32), סימנים סה-10.

35 A. Epstein, 'Der Wormser Judenrath', *MGWJ*, 46 (1902) pp. 157–170. התערבות ההגמון בבחירות ובתנאי התפקוד של הוועד כבר נזכרו בהסכמים בין ההגמון לקהילה ההל במאה ה־14. יש לציין שהשלטונות פסלו מועמדות של בני שלוש משפחות להיבחר לוועד. מן המחקר ניתן להסיק שאלה היו משפחות זרות מאיטליה ומצרפת שהיגרו בסוף המאה ה־13 והתיישבו בוורמייזא. רק בני משפחות ותיקות או גרמניות היו ראויים (כנראה) לכהן כחברי הוועד.

מזמינים את התושבים למקום ישיבות הוועד לשלם את מסייהם בתשלום אחד; אך בעתות חירום (למשל בעת מלחמת שלושים השנה) חזרו הגובים, הפעם לא גבאים כי אם בעלי בתים, על בתי התושבים מדי שבוע לגבות את המסים בתשלומים.

הפרנסים בחרו מדי שנה גם ועדת הקדש, אשר שני חבריה נקראו 'גבאי הקדש'. תפקידם היה לפקח על כל נכסי הקהילה, היינו בית הכנסת (לרבות אמצעי התאורה שבו וכל בדק הבית שלו), בית הרב, האכסניות לחולים ולעניים, בית השמש, בית המרחץ, אולם השמחות (ברייטהוויז), התנור הציבורי וכל כלי אפייה (במיוחד למצות בפסח). הם היו אחראים גם לגביית הצדקה לעניים ולחלוקתה. לשם כך היו חייבים לנהל פנקס חשבונות ולערוך מאזן שנתי שעמד לבדיקת מקצת הפרנסים. קרנות צדקה גדולות דוגמת גבאי ארץ-ישראל, שהתעסקו באיסוף תרומות לארץ-ישראל ובשיגורן, זכו לתת-ועדה מיוחדת.

הנהלת הקהילה ייחדה מקום נכבד למערכת החינוך ולימוד התורה. לקהילה היה בית ספר לא רק לכל הבנים המקומיים אלא גם לנערים זרים שבאו ממקומות אחרים. לשם כך הקימה הקהילה 'קופה' מיוחדת לכסות את הוצאות האש"ל של הנערים הלא מקומיים.³⁶ נוסף על כך הייתה לרב הקהילה ישיבה שלמדו בה גם מבוגרים וגם בחורים, מקומיים וזרים.

לקהילה הייתה גם 'קופת משניות' – חברת בעלי בתים שלמדו פרק יומי. על אחד החברים הוטל להעביר שיעור לשאר המשתתפים, ואת תורנות העברת השיעורים ערכו גבאי החברה. הם גם הסדירו את אמירת ה'קדיש' בסוף הלימוד וגבו כספים לקראת סיום הש"ס כולו; 'הרב ובני הישיבה' מינו ועדה מיוחדת שתפקידה היה לערוך סעודת מצווה לקראת סיום המסכת. בקהילה פעלה גם 'ועדת ממונים', שהיא כעין ועדת מוסר וחברה נבחרו בידי הפרנסים. תפקידה היה 'להדריך את הקהל בדרך הישר במשא ומתן... הן במלבושים שלא ילכו בגאווה או... שנותן עין אצל הערילים', וניתנה לה גושפנקה לקנוס ולהעניש עבריינים. יתרה מזו הוועדה הייתה אחראית לגבות את המכס על כל הסחורות שנמכרו בקהילה וגם מכס על מוצרי אוכל כגון היין (בוורמייזא היה מכרז מיוחד למוכר יין בלעדי לקהל מדי שנה בשנה) ולדווח על כל הפעילות המסחרית לפרנסים. מובן מאליו שלקהילה היו 'קופת מטהרים' ו'קופת קברנים', שהיו עצמאיות, ושניהלו מערכת תקציבית מיוחדת. עם פקידי הקהל שמונו בידי פרנסי הקהילה, ושקיבלו משכורות קבועות, נמנו הרב, החזן, השמש, השוחט, הסופר (לכתיבת גטין ושטרות) ושומרי לילה (האחראים לביטחון רחוב היהודים בלילות).

36 גם ה'קופה' הזאת הייתה בידי ועדת גבאים מיוחדת, שדאגה לאכסון הבחורים בבתי התושבים ולמטבח מיוחד שבישלו בו ארוחות מדי יום.

קהילות אלטונה, המבורג וונדסבק (אה"ו)

שלוש הקהילות האלה נוסדו בראשית המאה ה-17, והתפתחו במהירות מפני שהשלטונות (נסיכים מקומיים ומלך דניה) השקיעו רבות בערים אלה, שהיו מערי הנמל החשובות בצפון גרמניה אחרי מלחמת שלושים השנה. פריחת המסחר הבין-לאומי באירופה בתקופה זו קידמה את מעמדן של קהילות אה"ו בין כל קהילות גרמניה. תושביהן השתייכו לשתי קהילות נפרדות: פורטוגלית וגרמנית.³⁷

בשנת 1652 כבר היו שלוש קהילות פורטוגליות קטנות בהמבורג: 'תלמוד תורה', 'כתר תורה' ו'נווה שלום'. באותה שנה החליטו חברי הקהילות האלה להתאגד לקהילה אחת, 'בית ישראל'. האיחוד נוצר כתוצאה מכך שאפשרו להם תפילה בפומבי. לרגל האיחוד חיברו חברי הקהילות תקנות ('הסכמות') לקהילה החדשה ואלה נרשמו ב'ספר הקהילה' (Livro da Nação) בפורטוגלית. על פי התקנות כל ראשי המשפחות שהיו ראויים להצביע אמורים היו לבחור שבעה טובים (=מעמד) לתקופה של שנה, שני חכמי (רבני) הקהילה צריכים היו לאשר את הבחירה. השבעה אמורים היו לבחור שני פרנסים מתוכם שיכהנו כיושבי ראש המעמד, כל אחד חצי שנה. לאחר תום הקדנציה של המעמד צפויים היו בני הקהילה לבחור חמישה חברים חדשים ושניים מן המעמד הקודם עתידים היו להמשיך בתפקידם. במשך הזמן צומצם מספר חברי הוועד לחמישה בסך הכול. יושב ראש המעמד נקרא פרנס הנשיא (parnas presidente). שני חברים שנקראו צירים (diputados) היו ממונים על קשרי החוץ של הקהילה עם השלטונות. אחד מהם שימש גזבר כולל (tizoreiro Geral) והיה אחראי למנגנון הפיננסי של הקהילה. למעמד היו גם יועצים (בדרך כלל שלושה) שכונו 'ממונים' (והם כנראה קבוצה מקבילה לאייסר-קהל בקהילות האשכנזיות בנות זמנם). במקרים מסוימים צירפו לוועד את חברי הוועד הקודם, והפורום המורחב נקרא 'המועצה הגדולה' (Junta Grande). למעמד הייתה סמכות מלאה בכל התחומים: הערכת מס ומיסוי, קביעת תקציבים, זכות ההתיישבות של תושבים חדשים, גיוס כל הפקידים ופיטורם (כולל 'החכמים', היינו הרבנים), ביטול חלק מן התקנות או שינויין, תיווך ושתדלנות בין הקהילה לשלטונות בכל הדרגים. זאת ועוד, ניתנה בידיה סמכות מוחלטת להעניש סרבנים ועבריינים בחרם ובקנסות. ידוע לנו על תסיסה ומתחים בבחירת המעמד. בהסכמות

37 להתארגנות קהילת הפורטוגלים ראה: ב' אורנן-פינקוס, 'הקהילה הפורטוגלית בהמבורג והנהגתה במאה הי"ז', ממזרח וממערב, ה (תשמ"ז), עמ' 7-51, לביבליוגרפיה נרחבת ראה שם, עמ' 7, הערה 1. לרשימה זו יש לצרף גם: J. Cassuto, 'Aus dem ältesten Protokollbuch der Portugiesisch-Jüdischen Gemeinde in Hamburg', *Jahrbuch der Jüdisch-Litterarischen Gesellschaft*, 6-13 (1909-1915). על הארגון הקהילתי של האשכנזים עיין: H. M. Graupe, *Die Statuten der drei Gemeinden Altona, Hamburg und Wandsbek*, I, Hamburg 1973, pp. 11-60

אמנם נקבע שייערכו בחירות, אך המעמד נטה לבחור בעצמו את חברי המעמד החדש תוך התעלמות מיתר חברי הקהילה. המגמה האוליגרכית של ההנהגה באה לביטוי בצורה בולטת בכך שבני משפחות בודדות כיהנו קדנציות רבות.³⁸

ליד בית הכנסת המרכזי (Escola Geral) הוקמו בתי־מדרש (Midras) שהונהגו בידי מעמדות נפרדים. ברם כולם היו תלויים בהנהלה המרכזית וחויבו להעביר כל תרומה שהגיעה לידיהם לגבאי הראשי שנתמנה בידי המעמד. בתקנות הודגש שניתן להקים בתי מדרש פרטיים בעיר בתנאי שהם יקבלו את מרותו של המעמד הכללי.³⁹ עם הפקידים האחרים בקהילה נמנו מזכיר (סופר), מעריכי מס, גבאי קופת ארץ ישראל, גבאי קופת פדיון שבויים וגבאי צדקה. המעמד מינה גם את מנהלי ה'חברה' ביקור חולים וקברנים, בדרך כלל שניים או שלושה פרנסים. ידוע כי 'פרנסי קופת האשכנזים' הסדירו את ביקורם של האשכנזים העניים מאלטונה ומאנסבך בהמבורג כדי לחזור על פתחי הפורטוגלים העשירים.⁴⁰

הארגון הפנימי של הקהילה הפורטוגלית בהמבורג דומה אפוא לדפוסי ההנהגה שהיו מקובלים בקהילות הספרדיות והפורטוגליות ביתר התפוצות (כמו אמסטרדם, לונדון, ונציה ובורדו), אם כי דפוסים אלה הותאמו לנסיבות המיוחדות בעיר החופשית המבורג. כאמור גם האשכנזים הגיעו לאה"ו באותה מאה. הם התיישבו תחילה באלטונה ומשם עברו לשני היישובים האחרים. אחרי גזרות ת"ח ות"ט (1648–1649) ובעיקר אחרי פלישת השוודים לפולין (1655–1656) הגיעו אשכנזים ממזרח אירופה להמבורג והיו שם תחת חסותם של היהודים הפורטוגלים שגייסו אותם לתפקידים שונים במפעליהם. בעקבות בואם של המהגרים החדשים נוצר מתח בינם לבין האשכנזים הוותיקים שהתיישבו תחילה באלטונה ושעברו לאחר זמן להמבורג.⁴¹ ר' אהרן קיידנובר, אב בית דין של פפד"ם, הציע פשרה בשנת 1669: שלוש הקהילות תתאגדנה לקונפדרציה תחת רבנות אחת (באלטונה) אבל כל קהילה תישאר אוטונומית. אי לכך היו לכל אחת מקהילות אה"ו תקנות נפרדות. מעיון בתקנות הקהילות האשכנזיות באה"ו מתברר שהיה מכנה משותף בארגון של שלושתן.

בקהילות אה"ו לא היו מגבלות ישיבה כמו באזורים אחרים בגרמניה בתקופה הנדונה

38 אורנן־פינקוס (שם), עמ' 14–16.

39 תוספת זאת מובנת על רקע העובדה שהיהודים הפורטוגלים היו צאצאי אנוסים שהתיישבו בהמבורג במסווה קתולי, ושהזרו ליהדות והתפללו בבתיים פרטיים עד שהשלטונות הכירו ביהדותם באופן רשמי.

40 אורנן־פינקוס (לעיל, הערה 37), עמ' 28.

41 דוגמה מובהקת לכך היא המחלוקת על בית־הקברות באוטנסן. ראה: B. Brilling, 'Der Streit um den Friedhof zu Ottensen', *Jahrbuch für die Jüdischen Gemeinden Schleswig-Holsteins und der Hansestädte*, 3 (1931–1932), pp. 45–68.

(כגון פרוסיה ובווריה). כל יהודי שהתבקש להתקבל לאחת הקהילות נבדק על ידי ועדת קבלה שהורכבה מבני שכבות כלכליות שונות בקהילה, ובאישורה נחשב לתושב קבע. זכות ההצבעה לבחירת הוועד ניתנה למשלמי מסים בלי הבדל במעמד הכלכלי שלהם (לא כמו בפפד"ם כאמור). אך הבחירות, כמו בכמה קהילות בגרמניה (לדוגמה פפד"ם), היו מסובכות ומורכבות, וזאת כדי להגביל את השפעתם של בני הקהילה על תהליך הבחירות. מועמדים לוועד ולתפקידי הקהל חויבו להיות אמידים, נשואים זמן ממושך וללא קירבת משפחה למי מן המכהנים בתפקידי הנהגה בקהילה. תנאים אלה הגבילו את מספר המועמדים עד כדי כך שלוועד היה אופי אוליגרכי. מלבד הפרנסים והטובים (משנים לפרנסים) השתתפו בכל ישיבות הוועד גם העיקורים, שלא היה להם תפקיד מוגדר. יושב ראש הוועד היה אחד הפרנסים והוא הוחלף מדי חודש על פי תור. בין בעלי התפקידים בקהילה יש לציין את הגוברים ואת גבאי הצדקה. בקהילה פעלו 'חברת ביקור חולים' (קברנים), 'חברת תלמוד תורה', ו'חברת ארץ־ישראל'. באלטונה היו גם יועצים שנקראו קרואי העדה (הם מילאו מן הסתם תפקיד מקביל לזה של איסר־קהל בפפד"ם ובוורמייזא).

קהילת צירנדורף

הקהילה היהודית הקטנה בעיירה זו שבנסיכות אנסבך נוסדה במאה ה־16. כבר אז היה לה רובע מיוחד אשר במרכזו עמד בית כנסת אך לא היה לה בית קברות. בראשית המאה ה־18 נמנו כמעט שלושים משפחות כמשלמי מס בצירנדורף.⁴² בוועד היו רק שני חברים, פרנס וגבאי, אשר נבחרו בידי בני היישוב בהצבעה בכתב בקלפי. בעת הצורך נאלצו להוסיף עוד חבר לוועד והוא נקרא 'שליש'. בחירת הפרנסים הייתה תלויה באישור השלטון. כל תפקידי ההנהלה ובמיוחד הערכת המסים וגבייתם הוטלו על שני חברי הוועד. הם היו גם אנשי קשר בין שלטונות המדינה לחברי הקהילה והמתווכים בין ה'שררה' לבני היישוב. בשעה שנזקקו לעזרה של חברי היישוב במשימה ציבורית מיוחדת יכלו חברי הוועד לכפות על אנשים לסייע להם. לרוב ערבו חברי הוועד לכספי הציבור ולפעמים נאלצו משום כך להוציא כספים מכיסם. שני חברי הוועד גם ניהלו את בית הכנסת ושימשו כפרנסי החודש בתורנות.

לגבאים (שניים או שלושה) היו תפקידים דומים לאלה שהוטלו עליהם בקהילה גדולה. הם עסקו בגביית צדקה ובפעילות בבית הכנסת בצד פרנס החודש. הם גם גייסו את החזן, שתפקיד לא רק כשליח ציבור בתפילה וכ'שמש' כי אם גם כסופר ומזכיר הוועד. מאחר שהחזן הכיר את חובות הצדקה שתרמו בני היישוב בבית הכנסת, ראו בו

42 סקירתנו מבוססת על מחקר על קהילת צירנדורף שנעשה על סמך פנקס הקהילה שנשאר בכתב־יד. ראה: זימר (לעיל, הערה 28), עמ' 32–52.

הגבאים עוזר נאמן בקביעת הצדקות, בגבייתן ובחלוקתן. החזון נאלץ לגבות אישית מבני היישוב את משכורתו הקבועה. אך מלבד משכורת ניתנו לו זכויות כלכליות שונות, כגון מכירת היין וטחינת הקמח לבני היישוב.

לא היה לקהילה רב ואפילו לא מלמד תינוקות. אי לכך הייתה קהילת צירנדורף תלויה תלות כמעט מוחלטת ברב המדינה. הקהילה כולה סמכה על פסקיו ופנתה אליו להכריע בעבודה במילי דשמיא ובמילי דעלמא. הרב התערב אפילו בעניינים שוליים כקביעת מקומות ישיבה בבית הכנסת.

המכנה המשותף להנהלת הקהילות שתוארו הוא הנטייה לאוליגרכיה. אולי התפתחה נטייה זו שלא בכוונה תחילה אלא כתוצאה מן המעמד שקנו להם חברי ההנהגה. בידי הוועד הראשי הייתה הזכות לרכז את כל הפעילות בכל תחומי החיים הציבוריים ובמקצת הקהילות גם בתחומים הפרטיים. נעשו אמנם ניסיונות לאזן את כוח השלטון שניתן לוועד הראשי, על ידי בחירת יועצים שעמדו בצדו בשעת הצורך, אבל תרומתם הוגבלה על ידי תכתיבי הוועד. היו ארגונים משניים בקהילות שזכו בהנהלה עצמית אבל גם להם הייתה זיקה לוועד הראשי ולפעמים תלות הדוקה בו. להתארגנות הריכוזית היו שורשים במאות הקדומות, והיא הואצה במאה ה־17. באותה מאה נסללה הדרך לשלטון הנסיכותי המוחלט בגרמניה. על כן היא המאה שהולידה את השתדלנות המוגברת של יהודי החצר ואת הניסיונות של השלטונות להתערב בריבונות הקהילות ובאוטונומיה שלהן. למרות הפגיעות והמגבלות – ציטט יונתן ישראל את דברי בן התקופה, יצחק קארדוזו – 'היהודים אינם עבדי העמים, אבל מדינה נפרדת, החיה ומנהלת את עצמה על פי חוקיה ומצוותיה שאלוקים נתנם בסיני'.⁴³

43 ישראל (לעיל, הערה 1), עמ' 202. את הדברים אמר יצחק קארדוזו, ראה עליו: Y.H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*, New York 1971

הארגון הקהילתי בקהילות האימפריה העות'מאנית (1453–1676)

כיבושה של קונסטנטינופול בידי מחמד השני בשנת 1453 הביא לייצובה של הממלכה העות'מאנית, אשר הפכה בהדרגה לאימפריה השלטת על אזורים נרחבים באסיה ובאירופה. הכיבוש ובנייתה של איסטנבול על חורבותיה של קונסטנטינופול והפיכתה לבירת המדינה סימלו בעיני כל את הפיכת העות'מאנים ליורשי ביזנטיון.¹ תהליכי הכיבוש, ההתפשטות וההתרחבות נמשכו עד מחציתה השנייה של המאה ה-16. יהודים שהתגוררו לפני באזורים שנכבשו ונספחו לממלכה, נבלעו בתוכה. אחרים, רבים, היגרו אליה מחמת גירושי היהודים מאירופה הנוצרית, ויש שנמשכו אליה בגלל הסיכוי שנפתח לשיפור מעמדם הכלכלי והמשפטי. בשיאה של התקופה, באמצע המאה ה-16, הפך קיבוץ יהודי זה לגדול בעולם בכמותו ולפורה ביותר ביצירתו ובעשייתו הדתית והרוחנית. רוב היהודים התגוררו בערים הגדולות, אולם נמצאו רבים אחרים שחיו בערי השדה, בעיירות ובכפרים. אלה פנו לפריפריות בעיקר לאחר שנתאכלסו הערים הגדולות וערי הנמל ביהודים במספר ניכר.

לתהליכים המדיניים והדמוגרפיים הללו הייתה השלכה נכבדה על מגמותיו ומדיניותו של השלטון העות'מאני ועל אופיו וטיבו של הארגון היהודי העצמי. דפוסי ארגון זה ודרכי פעילותו עוצבו הן על-ידי מדיניותו של השלטון המרכזי והמקומי, והן על-ידי אופיו של ציבור התושבים המקומיים והמהגרים שנהרו לאימפריה או הובאו אל עריה בכפייה אחרי 1453.² מצד אחד, כיבושיהם הנרחבים של העות'מאנים זימנו יחד קיבוצים יהודיים שונים שהיו בעלי מסורת ארגונית שונה זו מזו (בארצות האסלאם, באנטוליה ובבלקנים), ומצד אחר, לתוך אזורים אלה, שהיו שונים זה מזה, היגרו יהודים רבים מארצות אירופה הנוצרית, אשר גם להם הייתה מסורת ארגונית ומוסדית שנבדלה האחת מחברתה. כל אלה גרמו בהכרח להיווצרותם של דפוסי ארגון והנהגה מגוונים, גם אם המדיניות של השלטון המרכזי הייתה דומה.

1 H. Inalcik, 'The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul' etc., in: idem, *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*, London 1978, no. VI (להלן: אינלצ'יק, מדיניות); idem, 'Ottoman Methods of Conquest', *ibid.*, no. I.

2 ראה: י' הקר, 'שיטת ה"סורגון" והשפעתה על החברה היהודית באימפריה העות'מאנית במאות הט"ו והט"ז, ציון, נה (תש"ן), עמ' 27–82 (להלן: הקר, סורגון).

א. השלטונות והארגון העצמי

ליהודי האימפריה העות'מאנית הייתה אוטונומיה פוליטית ומשפטית, אולם טיבה של אוטונומיה זו נתון במחלוקת בין החוקרים. במאה ה-19 ועד שנות השבעים של המאה ה-20 סברו שהקשר והתלות בין היחיד היהודי והקהילה המקומית לבין השלטון המרכזי עברו דרך מנהיג ריכוזי – החכם באשי, או: הרב הראשי, אשר עמד בראש מילת (Millet). לפי תפיסה זו הוא היה המנהיג הפוליטי והדתי של הקהילה היהודית שהייתה מאוגדת כקהילה דתית נפרדת. דעה זו גרסה שהוא זה שגבה את המיסים ועמד בראש המערכת המשפטית האוטונומית. מערכת זו טיפלה בכל הבעיות שהתעוררו בין יהודים לבין עצמם והייתה בעלת סמכות שפיטה מלאה במילת, להוציא מעשים פליליים חמורים. אולם, חקירת התעודות והצווים של השלטונות המרכזיים והמקומיים, מסמכי בתי-הדין השרעיים בכמה מרכזים עירוניים ובעיקר המקורות היהודיים הפנימיים לסוגיהם, מעלה תמונה שונה לגמרי. נתברר שמוסד החכם באשי אינו קודם למאה ה-19, ואף שהתואר עצמו מופיע קודם הוא אינו מהווה משרה ותפקיד ייצוגי לכלל היהודים באימפריה. מן המקורות הפנימיים והחיצוניים עולה שהדמויות שנחשבו ל'רבנים ראשיים' במאות ה-15 וה-16 היו למעשה אבות בית דין וסמכויות רבניות מחייבות לאיסתנבול לבדה.³ גביית המסים מן היהודים לא התנהלה בצורה ריכוזית-ארצית, מס הרב (rav-akcesi) אינו קשור ברבה של הבירה דווקא, וגם הסמכות המשפטית של המיעוט היהודי אינה חובקת כל והיא כפופה למעשה לקאדי ולמושל המקומי.⁴ עצם השימוש במושג מילת הוא בעייתי, שכן לרוב אינו מופיע במסמכים רשמיים בזיקה ליהודים אלא למוסלמים דווקא, ואילו היהודים מכונים לרוב כבני קהל מסוים (cemâa't), או כבני עדה (tā'ifa). אישים – היחידים, ולא הציבור דווקא – מכונים לא אחת כיהודים (yahudi) או ככופרים (gebr, kefer), אף כי גם ציבורים מכונים כך לעתים. בעיני השלטונות, אפוא, היהודי משתייך לקהילה או לקבוצה מוגדרת בין אם הם מכירים בקבוצה זו כיחידה משפטית ובין אם לאו.⁵ ההתייחסות אל

3 הנ"ל, "הרבנות הראשית" באימפריה העות'מאנית במאות הט"ו והט"ז, ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 225–263.

4 הנ"ל, 'גבולותיה של האוטונומיה היהודית: השיפוט העצמי היהודי באימפריה העות'מאנית במאות ה-16–ה-18', בתוך: ש' אלמוג ואחרים (עורכים), תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה. קובץ מאמרים: שי לשמואל אטינגר, ירושלים תשמ"ח, עמ' 349–388.

5 ראה: B. Braude, 'Foundation Myths of the Millet System', in: B. Braude & B. Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New-York, London 1982, vol. 1, pp. 69–88; A. Cohen, *ibid.*, vol. 2, pp. 7–18; ח' גרבר, 'מסמך תורכי על אברהם די קאשטרו – מנהיג יהודי מצרים במאה הט"ז', ציון, מה (תשמ"מ), עמ' 158–163; הנ"ל, יהודי האמפריה העות'מאנית במאות ה-16–17. כלכלה וחברה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 20–24 (=להלן: גרבר, כלכלה וחברה); א' כהן, יהודים בשלטון האסלאם. קהילת ירושלים בראשית התקופה

הקבוצה היהודית היא בדרך כלל אל הקבוצה הלוקלית, אל היהודים במקום פלוני או שכונה פלונית, בין אם מדובר בענייני מיסוי ובין אם מדובר בסוגיות יום יום של חברה וכלכלה. נמצא, שבתקופה הנדונה כאן, בשביל השלטונות בסיס ההתייחסות העיקרי ליהודים הוא מקום המגורים. ענייניהם השוטפים של היהודים וזיקתם לשלטונות הוסדרו בעיקר על בסיס מקומי. סוגיות הנוגעות למדיניות כלפי כלל בני החסות (dimma) במדינה המוסלמית – כולל היהודים – או נושאים יוצאי דופן בחומרתם⁶ או בחשיבותם הדתית או הכלכלית אשר נגעו לכלל הציבור היהודי, טופלו על בסיס ארצי ובידי השלטון המרכזי.

הארגון העצמי היהודי באימפריה עוצב כתוצאה של מספר רב של גורמים ותהליכים: (א) מעמד היהודים במדינה ומדיניות השלטון כלפיהם, בעיקר השלטון המקומי. מידת התערבותו של שלטון זה בחייהם קבעה לא אחת את טיבה והיקפה של האוטונומיה שלהם; (ב) מוצאם המגוון של יהודי האימפריה והיותם מהגרים – מתוך האימפריה ומחוץ לה – היו בתחילה גורם מכריע בעיצוב דפוסי ארגונים והנהגתם. מסורות, נהגים חברתיים וסדרים ארגוניים אשר המהגרים הביאו עמם מארצות מוצאם ואשר דבקו בהם במקומות התיישבותם הפכו לדגמים עתידיים של דפוסי הנהגה; (ג) המפגש והחיכוך בין קבוצות מהגרים אלה והדינמיקה של תנאי החיים המשתנים שימשו זרז לשינויים על ציר הזמן, מסוף המאה ה-15 ועד מחציתה השנייה של המאה ה-17; (ד) בחלוף הזמן השאירו גם השפעות מקומיות ותרבות השלטון של החברה הסובבת, המוסלמית והנוצרית, את רישומם בסדרי חייהם ובאופי הנהגתם; (ה) יש לזכור שאין לצפות לאחידות בסדרי הארגון, בטיב ההנהגה, במוסדות ואף לא בטרמינולוגיה הקשורה בהם, בחלקיה השונים של האימפריה, שבשיאה השתרעה מתימן ועד פולין ומעירק ועד הונגריה. אולם מפליא עד כמה התמונה דומה בכל זאת ברבות מן הקהילות, ועד כמה רחב ועמוק המכנה המשותף בין קהילות במזרח לאלו שבמערב, בין אלו שבאסיה לאלו שבאירופה.⁷ להלן אתרכו בניתוח ובבירור הארגון הקהילתי והעל-קהילתי של קהילות האימפריה בתקופה של כמאתיים שנה, מתוך ניסיון להתחקות על רקע צמיחתו, על אופיו ועל השפעתו על חיי הקיבוצים היהודיים, מזה, ועל היחיד היהודי באימפריה, מזה.

העות'מאנית, ירושלים תשמ"ב, עמ' 9–16 (=להלן: כהן, יהודי ירושלים); A. Cohen, 'Communal Legal Entities in a Muslim Setting' etc., *Islamic Law and Society*, 3, 1 (1996), pp. 75–82

6 למשל פירמאנים סולטאניים כנגד עלילות דם. ראה: א' הד, 'עלילת דם בתורכיה במאות הט"ו והט"ז', ספונות, ה (תשכ"א), עמ' קמ–קמט.

7 על אף ההבדלים הקיימים בין אזורים שונים באימפריה, בין קבוצות מוצא שונות בתוך אותה עיר או מחוז ובין מקום למקום; בתיאור להלן, שהוא תיאור סינתטי, תודגש התמונה הרווחת והדגמים העיקריים, ואתעלם לרוב מן ההבדלים בפרטים, מן הסטיות מהטיפוס הרגיל ומצורות שהיו פחות רווחות.

ב. הקהלים והקהילה

המאפיין המרכזי במבנה הארגוני של הקיבוצים היהודיים באימפריה העות'מאנית הוא המבנה הקהלי. למבנה זה היו השפעות מרחיקות לכת על חיי היהודים.

1. מקורות השיטה וסיבותיה

מלאחר כיבושה של קונסטנטינופול ב-1453 ויישובה מחדש של העיר בידי מחמד השני מ-1456 ואילך, התיישבו גולים-מהגרים יהודים רבים בעיר קבוצות קבוצות, על פי ערי המוצא שלהם.⁸ על ידי כך הם יצרו בעיר הגדולה, שהשתרעה על שטחים נרחבים ושוממים, קהלים-קהלים שהיו נפרדים זה מזה מבחינה פיזית וגאוגרפית, והיו בלתי תלויים זה בזה מבחינה קיומית וארגונית, אף כי שיתפו פעולה בסוגיות משותפות לכלל. לכל קבוצה היה מוצא משותף, ובו, במנהגיה ובבית-הכנסת שלה נתייחדה משאר הקבוצות. קהלים-בתי-כנסת אלה העמידו בראשם הנהגה, הקימו מוסדות ונהנו ככל הנראה מאוטונומיה ארגונית, אף שהיו כפופים למנהיגות היהודית המרכזית בעיר בעניינים ההלכתיים; כלומר, למרותו של ר' משה קפשאלי וככל הנראה גם למרותו של ר' אליה מזרחי. והנה, על-פי המקורות שבידינו עד כה, אין לדעת מה היה הגורם המרכזי להתהוות מסגרות אלה, המכונות 'קהלים'. האם השלטונות שכפו עליהם את ההגירה לבירה ואשר יישבו את הגולים קבוצות קבוצות בשטחים מוגדרים וביקשו להבטיח שלא יברחו מן המקום וישבו למקומם הראשון,⁹ הם שיצרו מציאות זו שהפרידה בין קבוצות אלה לבין עצמן בעצם ריחוקן זו מזו? או שמא המהגרים-הגולים, אשר כטבע מהגרים שכמותם, ביקשו למצוא חיזוק ותמיכה הדדית, הסתגרו ביחידות נפרדות שבהן קל היה להם להתקיים ועמהן נוח היה להם להזדהות, הם שהיו הזרז המרכזי לתופעה? בין כה ובין כה, שתי המגמות השלימו זו את זו וקהלי הסורגון (sürgün, הבאים בכפייה) באיסתנבול יצרו הווייה חדשה באימפריה – יהודים היושבים בעיר אחת, מפוצלים בקהלים-קהלים,¹⁰ אוטונומיים במידה מרובה ומנהלים את אורחותיהם על פי מסורת העבר שהייתה מקובלת בקהילות האם שלהן, שמהן גלו בצוותא בשנת 1456 ולאחריה.

והנה, משנתאזרחו ונתייצבו קהלים רומאניוטיים (יוצאי ביזנטיון והלבנט) אלה

8 ראה: הקר, סורגון, עמ' 31–55 ובספרות שם; U. Heyd, 'The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century', *Oriens*, VI (1963), pp. 299–314 (=להלן: הד, איסתנבול); גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 117–119.

9 ראה: אינלצ'יק, מדיניות; idem, 'Istanbul', *Encyclopaedia Islamica*², IV (1973), pp. 224–231 (=להלן: אינלצ'יק, איסתנבול).

10 על מניינם וזהותם ראה אצל הד, איסתנבול, עמ' 300–301, 303–306; גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 117–119; ר' אליעזר די טולדו, משנת רבי אליעזר, שאלוניקי תרי"ג, דף קפה, ב.

שהועברו לאיסתנבול, החלה ההגירה היהודית לאימפריה להתעצם, ובפרט זו של יהודי חצי האי האיברי, לאחר גירושי היהודים משם, מ־1492 ואילך. אף מהגרים אלה הקימו לעצמם מסגרות של קהלים-קהלים על בסיס מוצא הבאים ולשונם, ופעמים על בסיס מדינה, מחוז (קסטיליה, אראגון, סיציליה, פוליה, אשכנז, הונגריה וכדומה) או עיר (ליסבון, אבורא, אוטרנטו, טולידו, קורדובה, סביליה וכדומה). בתהליך זה לא נמצא סימן למעורבות השלטונות המרכזיים או המקומיים, אף כי הם אישרו אותו לרוב (כנראה בדיעבד), שכן רשמו את היהודים במפקדים ובספרי המסים על־פי התאגדות זו והכירו בהשתייכותם לקבוצה האמורה. ניתן לשער שהמהגרים החדשים אימצו את הדפוס הקיים באיסתנבול זה מכבר, כיוון שענה לצרכיהם ולשאיפותיהם, אף כי ייתכן שלפנינו תופעות מקבילות, שיכלו להתפתח מעצמן גם ללא התקדים האיסתנבולי.¹¹ נמצא שתופעת הפיצול לקבוצות קבוצות היא התופעה הארגונית המרכזית בחייה של יהדות האימפריה העות'מאנית לגווניה במשך כל התקופה הנידונה כאן. תופעה זו, לא די שלא נחלשה עם חלוף הזמן, אלא שהיא אף גברה ונתעצמה והגיעה לשיאה בסוף המאה ה־16. משם ואילך, התפתחויות שונות גרמו להחלשתה, אבל גם במאה ה־17 עדיין הייתה המסגרת הארגונית הרווחת של הציבור היהודי, כלפי חוץ וכלפי פנים.

מה היו המניעים שגרמו לפיצול הארגוני הזה לדעת בני הקהילות עצמם?

המניע הבסיסי והשכיח ביותר היה רצונם של הבאים להיות בחברת בני מינם ומוצאם, שכן עמם הסכימו לחיות בעבר ולהם היו רגילים משכבר.¹² ציפייתם הייתה שבחברת הדומים להם יחושו בנוח ויזכו לתמיכה ולסולידריות. סיבה מרכזית אחרת הייתה הצורך בקיומם של בתי־כנסת רבים לתפילה ולפעילות ציבורית לקבוצות המהגרים המרובות. הם חששו להקים בתי־כנסת גדולים ובולטים בגלל האיסור שהיה קיים על הקמת בתי־כנסת חדשים על־פי חוקי השריעה במדינה העות'מאנית.¹³ מאידך, גודלן ופריסתן הגיאוגרפית של הערים והעיירות הגדולות שגרמו לריחוק גדול מבית־

11 ראה לכך, שתופעה זו היא פרי רוח התקופה באימפריה ניתן להביא מכך שגם במקומות שבהם יוצאי חצי האי האיברי לא היו עדיין רוב התפתחה אותה תופעה.

12 ראה, למשל: ר' אליה הלוי, שו"ת זקן אהרן, קושטא תצ"ד, סי' רכא: '...שהגרים הגולים ממקום למקום יש להם אהבה יתירה וחברה גדולה ומכירים ונכרים עם אנשי מקומם. וזה בדוק ומנוסה'; ר' יוסף נ' עזרא, משא מלך, שאלוניקי שס"א, דף מב, ע"ד: 'שיש נחת רוח למי שגלו ממקום א' [חד] להיות מתפללים בב"ה [בבית הכנסת] א' [חת]...'.
13 ראה: י' הקר, החברה היהודית בשאלוניקי ואגפיה במאות הט"ו והט"ז, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ט, עמ' 151–153, 227, 235–236 (להלן: הקר, שאלוניקי); גרבר, כלכלה וחברה, עמ' 16, 121–122; כהן, יהודי ירושלים, עמ' 85–95; U. Heyd, *Ottoman Documents on Palestine 1552–1615*, Oxford 1960, p. 169 והשווה: ר' יוסף קארו, שו"ת אבקת רוכל, ירושלים תש"ך, סי' קכב; ר' חיים שבת, תורת חיים, ח"ג, שאלוניקי תפ"ב, סי' ה ועוד.

הכנסת, מזה, והצפיפות הגדולה בבית הכנסת, מזה, שימשו גורם מדרבן להקמת בתי-כנסת נוספים.¹⁴ בתי-כנסת אלה הפכו לקהלים עצמאיים לכל דבר ברוב המקרים, והקהל היה זהה לבית-הכנסת.¹⁵ משוואה זו נכונה בדרך כלל אף כי נתקיימו לעתים בתי-כנסת פרטיים, של אישים או משפחות, שלרוב הפכו לקהלים בשלב מאוחר יותר,¹⁶ או בתי-כנסת של חברות.¹⁷ כלומר, היו לפרקים בקהל אחד כמה בתי-כנסת, של הקהל עצמו או של גורמים בתוכו. אולם ברי שלא ייתכן קיום לקהל ללא בית-כנסת משלו, והקהל תבע מחבריו להתפלל דרך קבע רק בבית-הכנסת הקהלי, ואסר על תפילה דרך קבע במסגרות אחרות.¹⁸ המציאות של הקיום הנפרד בקהלים-קהלים בכל עיר, קהלים רבים בערים הגדולות או בריכוזים יהודיים מיוחדים (כגון שאלוניקי או צפת), ומספר קהלים קטן יותר בעיירות וביישובים קטנים – עיצבה במידה רבה את אופי החיים, את דפוסי המוסדות והארגונים החברתיים ואף את דמותה של ההנהגה וסמכויותיה.

קיום זה לא הבטיח את השקט ואת האחדות המקווה בגרעין הקטן – בקהל. המקורות בני התקופה, ובעיקר ספרות השאלות והתשובות, גדושים בתיאורי סכסוכים וקטטות בין גורמים שונים בקהל או בין יחידים לקהל. הנושאים הרווחים ביותר שהיוו עילה לסכסוך היו: אי-הסכמה וטענה לקיפוח ועושק בשומת ההכנסה ובתשלום המסים,¹⁹

14 משה ב"ר יוסף מטראני, שאלות ותשובות, ונציה שפ"ט, חלק ב, ב, סי' עז: 'כי אין פירודם בשני קהלות או ג' או ד' אלא מפני שאין מקום ב"ה המועט מחזיק את המרובים... וצריכין בכל עיירות ישראל שיש בהם עם רב לעשות בתי תפלה, אם מפני שאין ב"ה (מ)ב[כ]יל אותם... אם מפני שהעם רב והעיר רחבת ידים ואין כל אדם הדר בקצה העיר יכול להשכים ולהעריב לבית הכנסת... וצריכין ב"ה בכל שכונה ושכונה...'.
15 במקורות רבים מופיעים בית-הכנסת והקהל כמילים נרדפות לאותה ישות. ראה, למשל: ר' יהושע שונצין, נחלה ליהושע, קושטא תצ"א, סי' ב; ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, אורח חיים, שאלוניקי שנ"ד, סי' כ; ר' יצחק אדרבי, דברי ריבות, ונציה שמ"ז, סי' נט.

16 ר' דוד מסר-לאון, כבוד חכמים (מהד' ש' ברנפלד), ברלין תרנ"ט, עמ' 5; ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, חו"מ, שאלוניקי שנ"ה, סי' שנג; הנ"ל, שם, יורה דעה, שאלוניקי שנ"ד, סי' צד, צט; ר' דוד אבן זמרא, שאלות ותשובות, ח"א, ליוורנו תק"ט, סי' רצב. דוגמה לבית-כנסת שנבנה מראש לשמש בסיס לקהל חדש על-ידי אדם עשיר הוא בית-הכנסת של דונה גראציה באיסטנבול. ראה: ר' שמואל די מדינה, שם, שם, סי' צז; משה ב"ר יוסף מטראני, שם (לעיל, הערה 14), חלק א, סי' שלז.

17 אלה התפתחו בשלב מאוחר יותר והפכו לגורם המאיים על שלמותו של הקהל בעיקר במאה ה-17. ראה: י' חובב, דמותו החברתית והארגונית של בית הכנסת באנטוליה ובבלקן, 1550-1650, עבודת גמר באוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 25-26 (וראה שם בהרחבה סוגיות שונות הנוגעות לבית-הכנסת); י' בן-נאה, 'בין גילדה לקהל' וכו', ציון, סג (תשנ"ח), עמ' 293-296 (להלן: בן-נאה, גילדה).

18 ראה, למשל: ר' תם נ' יחיא, אהלי תם, ונציה שפ"ב, סי' פו, ריג; ר' יום טוב צהלון, שאלות ותשובות, ונציה תנ"ד, סי' קצד; ר' שמואל די מדינה, שם, יו"ד, סי' לה[ו]; קמז.

19 ראה, למשל: ר' שמואל די מדינה, שם, שם, סי' פז: 'א...א [אי-אפשר] שבתוך ימי השנה לא

פגיעה בכבוד ועלבונות אישיים – אמיתיים ומדומים,²⁰ מאבקים על עמדות הנהגה והשפעה בקהל ובבית-הכנסת, ובפרט המינוי למרביץ תורה בקהל.²¹ תקוותה של העלית החברתית הייתה, שהפיצול ליחידות הומוגניות וקטנות יותר יסייע להשקיט את המחלוקות ולרכך את הניגודים הנובעים מהבדלים של מנטליות, של נוהגי עבר ושל תרבות בקבוצות המהגרים. תוחלת זו נכזבה. מתן הגושפנקה לשיטה לווה בהנחה שבדרך זו יגבר השלום, כדברי ר' שמואל די מדינה, בדרשתו על 'השלום והאחדות ובנין בית הכנסת':

שעם היות הטוב והישר שהיו ישראל מתפללים בבית א' [חד] אם היה אפשר. מכל מקום, אחר שעונותינו גרמו שנתפזרנו במלכיות משונות ונתערבנו בהם, למדנו מדותיהם ובפרט מישמעאלים, נמשך חלוק לבבות ודעות – כפי מצב המלכות אשר עמנו. על כן ראוי להפרד אלו מאלו: ספרדים, אשכנזים וכו'. שעם זה נמשך השלום ביניהם יותר, יען שהלבבות אינם מחולפים אלו מאלו... (ההדגשות שלי – י"ה).²²

2. פירות השיטה ומחדליה

על-ידי עידוד ההתיישבות וההתארגנות הקהילתית על-פי המוצא והלשון ביקשו המהגרים ומנהיגיהם החברתיים והרוחניים לשמר את מסורות העבר של כל קבוצה וקבוצה. הם סברו שהמכנה המשותף התרבותי, הדתי, המנהגי והאתני ישמש דבק מלכד לקהל – לקבוצה הייחודית, ובכך יגדלו סיכויי קיומה ופריחתה. כמדומה, שגם רצונם העז של הבאים לחדש את אורחות חייהם וערכיהם הדתיים והחברתיים בארץ החדשה, ברוח מסורתם בארץ מוצאם, היווה גורם נכבד בתהליך זה. דבר זה מודגש ומובלט בכתבי יוצאי חצי האי האיברי באימפריה,²³ אך הוא מצוי גם אצל בני הקבוצות האחרות. ואכן,

יפלו הפרשים בין אנשי הקהל ודברים בין איש לרעהו... שעל ענין המסים והארנוניות היה נופל ביניהם הפרש...; שם, סי' צב; קנב ועוד.

20 ר' משה עוזיאל, חיים וחסד, איזמיר תצ"ו, דף [קנת, ב]: '...דאלו היינו יכולין כל ישראל להתפלל במקום א' [חד] היינו נגאלין, אלא מפני הקטטות ומריבות עשו להם משפחות בתי כניסיות רבות'.

21 המקורות גדושים בתיאורי סכסוכים ופילוגים על רקע מינויו של מרביץ התורה. ראה, למשל: הקר, שאלוניקי, עמ' 263–265; י' בן-נאה, החברה היהודית בערי האימפריה העות'מאנית במאה הי"ז, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ט, עמ' 289–200 (להלן: בן-נאה, החברה היהודית); להלן, הערה 59.

22 בן שמואל, מנטובה שפ"ב, דרוש ל, דף קיג, א-ב.

23 ראה, למשל: י' הקר, 'גאון ודיכאון – קטבים בהווייתם הרוחנית והחברתית של יוצאי ספרד' וכו', בתוך: ר' בונפיל ואחרים (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים. קובץ לזכרו של ח"ה בן ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 568–579.

יוסף הקר

אין ספק בכך שמטרה זו הושגה והמאה ה־16 הייתה עדה לפריחה רוחנית ודתית גדולה של בני קהילות אלה – ובפרט של יוצאי ספרד ופורטוגל. המציאות המנהגית, התרבותית והמשפטית בקהילות אלה מוצאת את ביטוייה בתיאור חכמי התקופה. וכך מתוארת המציאות בשאלוניקי בסוף המאה ה־16:

...שכיון שבשלוניקי באו כל עיר ועיר בפני עצמן מארצות ולשונות משונות אלו מאלו, הפולייא (Pulia) קהל לבד, וסיזילייא לבד, וקטלוניי[א] לבד והאשכנזים לבדד ישכנו, אפשר שיהיו כב' בתי דינים בב' עיירות. בפרט שכל קהל וקהל נכתבו בפני עצמן בפנקס המלך...²⁴

הקהלים מהווים ישות משפטית ודתית עצמאית²⁵ – כל קהל כעיר בפני עצמה. אין הקהל הבודד כפוף לשום רשות יהודית אחרת. מעמד זה הושג הן מפני שהוכרו כיחידות עצמאיות על־ידי השלטונות (התפקדו בנפרד לצורכי גביית המיסים ולצרכים אחרים) והן מפני שבעלי ההלכה הכירו בעצמאות הארגונית והשלטונית של כל קהל מבחינה יהודית פנימית. מכאן ואילך נוצרים שני דגמי ארגון עיקריים: הדגם ה'שלוניקאי', שלפיו אין כלל הקהלים בעיר (או רובם) יכולים לכוף החלטות על הקהל הבודד; והדגם ה'איסטנבולי', שלפיו רוב קהלים בעיר יכול לכוף החלטות על הקהל הבודד; או על מיעוט הקהלים. רוב קהילות הבלקן ותורכיה האירופית אימצו את הדגם השלוניקאי ואילו קהילות תורכיה האסיאתית והמזרח התיכון אימצו בתחום זה בדרך כלל את הדגם האיסטנבולי.²⁶ דגמים אלה נתקיימו מסוף המאה ה־15 ועד סוף המאה ה־17 ואף לאחר מכן. אולם שינויים מהותיים בסדרי חיי הקהלים, בתחום זה ובתחומים אחרים, ניכרו כבר בשליש האחרון של המאה ה־16. שינויים אלה התרחשו בעיקר בריכוזי האוכלוסייה היהודיים הגדולים, בערים שהיו בהן קהלים מרובים ואשר חלו בהם שינויים דמוגרפיים, כלכליים וחברתיים שהביאו עימם גם שינויים ארגוניים.

תפיסתם העקרונית של יהודי האימפריה, ובראשם חכמיהם (יוצאי חצי האי האיברי, יוצאי איטליה והלבנט והרומאניוטים), בדבר עצמאותם של הקהלים וחרותם לקבוע את סדר יומם ואת מדיניות מנהיגותם ומוסדותיהם ללא כפיפות להנהגה מרכזית ארצית, ואף לא להנהגה עירונית ריכוזית או לרוב האוכלוסייה היהודית בעיר (המיוצגת על־ידי

24 ר' יוסף נ' עזרא, משא מלך, שם, שם (לעיל, הערה 12).

25 ר' דוד הכהן, תשובות שאלות, קושטא רצ"ז, סוף בית יג [דף קה, ב]. ועל כל זה ראה: הקר, שאלוניקי, עמ' 238–243 (דעות חכמי המאה ה־16, כולל דעתו החולקת של ר' יוסף נ' לב שלא נתקבלה על לב החכמים). כללים אלה אינם תופסים במקום שהתקנה באה למנוע עבירה דתית ומוסרית ('מגדר מילתא').

26 על שתי מגמות אלה ראה: הקר, שאלוניקי, עמ' 237–243; הנ"ל, 'יוצאי ספרד באימפריה העות'מאנית' וכו', בתוך: ח' ביינארט (עורך), מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 467.

רוב הקהלים), חיזקה מאוד את היסוד המקומי והפרטיקולרי בחברה היהודית. היא אפשרה מתן גיבוי חזק ליחיד בקהלו כנגד כל גורם חיצוני (יהודי) בעיר מושבו או מחוצה לה. משפטית-פורמלית לא היו לגופים עירוניים יהודיים, משפטיים (חכמים, בתי-דין) או ארגוניים (מוסדות או גופים מנהיגים) סמכויות כלשהן להתערבות בסדרי הקהל ובהחלטותיו,²⁷ ואף לא סמכות שיפוט מחייבת על חברי הקהל הנפרד. ברי אפוא מדוע קסמה שיטה זו לרוב המהגרים לרחבי האימפריה, ומדוע נתקבלה על הכלל במיוחד במקומות שבהם לא נתקלו במסורת ארגונית מנוגדת שהייתה בתוקף בזמן התהוות הקהילות והקהלים. מה גם שהיא תאמה את דרכי פעולתו של השלטון כלפי המיעוט היהודי באימפריה, שנטה לטפל בהם במישור המקומי (ראה לעיל).

לכאורה, על-פי שיטה אינדיווידואליסטית זו, זכה היחיד היהודי להגנה מרבית מצד חבריו לקהל (שהיו גם חבריו למסורת, לתרבות וללשון) מפני כל התנכלות אפשרית מצד יחידים או קבוצות שמחוץ לקהלו. כבן הקהל הייתה לו השפעה על בחירת מוסדות הקהל והנהגתו ועל בחירת נושאי התפקידים בקהל. בדרך זו גם תחושת השותפות שלו בניהול ובהשפעה על חייו גברה, ככל שהמסגרת הייתה קטנה ואינטימית. אולם דא עקא, דווקא בשיטת הדגם ה'שאלוניקאי' הוטלו מגבלות קשות על חופש תנועתו של היחיד במסגרת הקהילתית – וזאת גם כן לשם חיזוק כוחו וייצוב מסגרתו של הקהל הבודד. אף כאן היה הבדל מהותי בין הדגם ה'איסתנבולי' לדגם ה'שאלוניקאי'. דומה שהציבור היהודי והנהגתו, בערים ובעיירות שנתנו עצמאות מרבית לקהל, ביקשו לרסן את חופש התנועה והגמישות של היחיד מחשש להתערערות המסגרת הקהילתית, וזאת כאשר המסגרת הקהילתית-העירונית הייתה למעשה חסרת כוח כפייה לגבי היחיד. מגמה זו מובנת גם לאור העובדה שמדובר באוכלוסיית מהגרים, שעדיין לא הייתה שורש, לא יצרה הזדהות עמוקה עם מקומה החדש ולא אחת נאלצה להסתפח אל קהל מסוים דווקא ללא בחירתה, ואולי אף בניגוד לתועלתה הכלכלית.

אי-לכך, בקהילות מן הדגם ה'שאלוניקאי' נערכה חקיקה שאסרה על יחידים או קבוצות להיפרד מן הקהל ולעזוב. האיסור היה קטגורי ולא הותנה בסיבות או בנימוקים כלשהם. בני התקופה מתארים את ההבדל בין הנהוג באיסתנבול לשאלוניקי בלשון זו:

27 על-פי שני הדגמים נמנעו גורמים הוץ-קהליים או על-קהליים מלהתערב בענייניהם הפנימיים של הקהלים. גם בדגם ה'איסתנבולי' הקהל הבודד הוכפף להכרעות רוב קהלי העיר רק בסוגיות שהייתה להן השלכה ציבורית כללית או השלכה על כלל הציבור בעיר, כגון: סדרי דיור ('חזקות'), נושאי מיסוי, יחסים עם השלטונות והחברה הסובבת, התנהגות מוסרית-דתית בפרהסיה, כפיפות לבית-דין מרכזי לערעורים וכדומה. בנושאים מסוג זה נאלצו גם קהילות מן הדגם ה'שאלוניקאי' להישמע לכלל, אלא שבקהילות אלה הסמכויות, דרך הטיפול, תכיפותו והיקפו היו שונים.

יוסף הקר

דכי היכי דרוב הקהל יכולים לכופ את המיעוט, הכי נמי רוב הקהלות יכולין לכופ לקהל אחד. וכל שכן שהמנהג בזאת העיר [=איסתנבול] בין הרומאניוטיש והספרדים שכל העיר כקהל אחד ונעתקים מקהל לקהל כרצונם. ואפילו בסאלוניקי דכל איש ואיש מדבר כלשון עמו, וכשבאו מן הגרושין כל לשון ולשון קבעו קהל בפני עצמו, ואין יוצא ואין בא מקהל לקהל, וכל קהל וקהל מפרנסים עניי לשונם, וכל קהל וקהל נכתבו בפנקס המלך לבדו, דהוא נראה כל קהל וקהל כעיר בפני עצמה... (ההדגשות שלי – י"ה).²⁸

עדות זו, מן המחצית השנייה של המאה ה-16, מתארת את המצב החוקי, השונה בשני דגמי הקהלים, אבל לא בהכרח את מלוא תמונת המציאות בחיים. בפועל הגבילו באיסתנבול את זמן אפשרות המעבר מקהל לקהל ואפשרו אותו רק בתקופה שהייתה סמוכה לעריכת המסים ותשלומיהם.²⁹ ואילו בשאלוניקי ובמקומות הדומים לה, התפתחה דינמיקה של ערעורים על המסגרת הקהלית, וככל שחלף הזמן נתרבו פריצות המסגרת הקהלית על ידי יחידים וקבוצות. ר' שמואל די מדינה וחבריו, חכמי שאלוניקי, מעידים על מציאות זו במחצית השנייה של המאה ה-16 בעשרות תשובות.³⁰ רוב הנימוקים לפריצת המסגרות העולים מדברי הפורשים מן הקהלים קשורים בסכסוכים פנימיים ובקטטות בין חברי הקהל. כלומר, על אף הבסיס המשותף ועל אף האוטונומיה

28 ר' יוסף אבן לב, שאלות ותשובות, ח"ב, קושטא שכ"ב, סי' עב. והשווה, למשל: ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, אורח חיים, שאלוניקי שנ"ד, סי' [לו]; שם, יורה דעה, סי' צז. האיסור לעבור מקהל לקהל היה קיים בשאלוניקי כבר מראשית המאה ה-16 (ראה: ר' יצחק אדרבי, דברי ריבות [ראה לעיל, הערה 15], סי' נט).

29 מגבלה זו נבעה מכורח מעשי, הן בגלל שיבוש תהליך קביעת השומה לכל יחיד ולקהלים ששילמו עבור יחידיהם, והן בגלל ההתחייבות של הקהל עד עריכת השומה הבאה. ראה הסכמת קהל גרוש באיסתנבול אצל ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, יו"ד (לעיל, הערה 16), סי' צז, דף ס, ע"ב: '...שנית הסכמנו שקודם עשיית העריכה הרשות נתונה לכל להכתב בעריכה באיזה קהל שיחפץ... שלא יהיה עוד ברשותו אחר העריכה לילך למקום אחר לפי שימשך מזה בלבול אח"כ, אבל כשיהיו רשאים כל אחד ואחד להכתב עצמו באיזה קהל שיחפץ...'. במחצית השנייה של המאה ה-17 מספר ר' משה נ' חביב: '...דיש כמה קהלות כמו קהל גרוש וקהל פורטוגיזיש וקהילות אחרות ובזמן שעושים עריכה לכוללות היחידים של כל הקהילות, כדי שידע כל קהל וקהל ערך קהילתו במיסים, אז הבחירה ביד היחידים לצאת מקהל זה לקהל אחר... אבל בתוך ג' שנים שכבר עשו עריכה, אז יחיד כל קהל וקהל הם קושרים... ובזמן שנשלמו הג' שנים של העריכה [כלומר, אם ערכו שומא כללית כל שלוש שנים – י"ה] כל אחד רשאי ללכת לקהל אחר או לעיר אחרת...' (שאלות ותשובות, חושן משפט, ירושלים תש"ס, סי' רל, עמ' תרנה). כלומר, שחופש התנועה והמעבר מקהל לקהל הוגבל במהלך המאה ה-17 בקהלי הספרדים באיסתנבול לתקופת השומה והתאפשר רק לאחר שפגה ההתחייבות הכספית לקהל הקודם.

30 ראה: הקר, שאלוניקי, עמ' 244–248.

המרבית שניתנה לקהל, הדבק המאחד את חברי הקהל לא היה חזק דיו והאינטרסים והמניעים האישיים היו חזקים מן האחריות הציבורית. בשאלוניקי התופעה בולטת יותר בקהלים הפורטוגליים והספרדיים, אך היא מצויה גם בשאר הקהלים.³¹ משמעותה של פריצת גדרות הקהל עמוקה בהרבה מן השאלה הארגונית הפורמלית.

בראשית המאה ריבוי מספר הקהלים והיווצרות קהלים חדשים נובעים מהתגברות זרם המהגרים ואפשרויות הנוצרות לקבוצות משנה ליצור לעצמן קהלים עצמאיים, עם גידול מספרם של יוצאי אותו חבל ארץ או אותה עיר. בהמשך המאה, ובעיקר במחציתה השנייה, יצירת קהלים חדשים היא תולדה של שיקולים מגוונים: שיקולים כלכליים, מניעים של חיפוש כבוד ועמדות כוח, בריחה מעימותים בקהל, מחאה על אפלייה אמיתית או מדומה, סלידה מן המצב בקהל או מן ההנהגה הדתית או הציבורית, אי-שביעות רצון מן התפילה ומבית הכנסת, ואף עימותים בין שכבות שונות בקהל. לא אחת הנפרדים³² אף אינם מנמקים את המהלך במכשלה כלשהי הקיימת בקהלם הקודם. הפועל היוצא מתופעה זו הוא, שיחידים וקבוצות שפרשו מקהלם הקימו לעצמם קהלים חדשים או הצטרפו לקהלים קיימים. מאבקם הבלתי מתפשר של מנהיגי הקהלים בשאלוניקי בתופעות אלה במאה ה-16³³ אינו נושא פרי. אדרבה, עדויות מראשית המאה ה-17 מתארות תהליך של התפוררות קהלית מואצת,³⁴ וכדברי ר' יצחק לבית הלוי משאלוניקי:

...נתמעטו הלבבות ורבו המריבות והאיבות ואין קורא בצדק השלום והאחדות... והנה רבני דור אחרון... ראו כי גברה יד הקליפה ועצמ' [ה] כח הקטרוג וגדל' [ה] שנאת חנם... נתנו רשו' [ת] בכל מקומו' [ת] מושבותיה' [ם] בקשטנדינ' [ה] רבתי בדעות, ופה עירנו...

31 על קהלי שאלוניקי במאה ה-16, מיהותם, גודלם ופריסתם ראה שם, עמ' 223–227. רשימת קהילות היהודים באימפריה על-פי סדר א"ב של המקומות, ראה אצל: M.A. Epstein, *The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Freiburg 1980, pp. 190–283 (ושם, עמ' 178–189: קהלי איסטנבול). רשימות מדויקות יותר ראה אצל הד, איסטנבול (לעיל, הערה 8) ואצל גרבר, כלכלה וחברה (לעיל, הערה 5), עמ' 117–119; S. Yerasimos, 'La Communauté Juive d'Istanbul' etc., *Turcica*, 27 [1995], pp. 109–111 (להלן: ירסימוס, איסטנבול); בן-נאה, החברה היהודית (לעיל, הערה 21), עמ' 49–51.

32 תהליך הפילוג המתמשך והמתגבר עקב התעצמות ההגירה והתרבותם של יוצאי ארץ, 'לשון' או עיר מסוימת במקום ההתיישבות החדש, מודגם יפה בצפת, והוא ניכר מן השינויים המתרחשים ברישומי השלטונות ובהיווצרות הקהלים החדשים הלא רשומים. ראה: י' הקר, "'אין פורענות באה לעולם... ובו', שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 92–98; הנ"ל, "'יוונים" נקבצים אלי צפת במאה השש-עשרה', שלם, ז (תשס"ב), עמ' 133–134, ובפרט בהערה 4 (להלן: הקר, צפת).

33 ראה, למשל: ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, שם (לעיל, הערה 16), יורה דעה, סי' פז.

34 ראה: הקר, שאלוניקי, עמ' 247–248.

יוסף הקר

להפרד כל קהל וקהל והיה לכמה ראשים... כל הקהלו' [ת] כלם נעשו למחצ' [ה] לשליש ולרביע ויש מהם בי"א בי"ב בי"ג בט"ו ויותר, וקצתם יצאו ובנו בתי כנסיות לעצמם, וקצתם הולכים להתפלל במקום אחר, וקצתם יושבים מחולקים בכיסיהם ונדבותיהם... וכל דבריהם כב' קהלות ממש...³⁵

תהליך קיצוני זה המתרחש בשאלוניקי אינו מוגבל לעיר זו בלבד. גם במקומות אחרים עדים אנו לתופעה של התפוררות מוסד הקהל הבנוי על אושיות המוצא, הלשון והמסורת המשותפת, אף כי לא בממדים כאלה. התופעה קיימת, אם כי לא במידה שווה בשני סוגי הקהלים. סיבות אחדות וגורמים מגוונים גרמו להתרחשות תהליך מורכב זה, שנמשך תקופה ארוכה: מהשליש השני של המאה ה-16 ועד השליש האחרון של המאה ה-17. ניצני כמה מן התהליכים שיתוארו להלן ניכרים כבר במחציתה הראשונה של המאה ה-16.

3. תהליך שינוי האופי הקהלי

החלשת דבק המוצא כיסוד להתארגנות הקהל הנפרד והתפוררותו של הדגם הישן והחלפתו בדגם אחר הינם תולדה של גורמים אחדים. חלק מגורמים אלה היו קשורים באופיים ובצורכיהם של היחידים וחברי הקהל או של הציבור היהודי בעיר; צרכים שלא מצאו פתרון בארגון הקיים. חלק אחר היה קשור בגורמים חיצוניים, שליחידים ולהנהגות הקהלים לא הייתה שליטה עליהם. עם חלוף השנים, השינויים שהתרחשו בתודעתם ובאישיותם של המהגרים ושל חברתם בסביבתם החדשה, שינויים שהיו קשורים בהתערותם של המהגרים באימפריה העות'מאנית ובהתרופפות זיקתם לנוהגי העבר ולמסגרות העבר, טבעו אף הם את חותמם. חלק משינויים אלה התרחש במחצית השנייה של המאה ה-16 והלך והתחזק במאה ה-17, וחלק התרחש רק במאה ה-17 או אפילו רק במחציתה השנייה של מאה זו.

א. מהגרים חדשים לעיר וקליטתם: בחלוף השנים, לאחר הרבע הראשון של המאה ה-16, משנתמעטו הגירושים ההמוניים של היהודים מאירופה הנוצרית ונהירת היהודים והאנוסים מחצי האי האיברי שככה, לא היו עוד גלי הגירה המוניים של יהודים לאימפריה העות'מאנית. הקבוצות הגדולות האחרונות היו, כמדומה, יהודי דרום איטליה שהגיעו למחוזות האימפריה העות'מאנית אחר הגירוש ממדינת נאפולי בשנת 1510 והגירוש משנת 1533, וכן אנוסי פורטוגל, שיציאתם הותרה לפרק זמן קצר אחר אירועי ליסבון בשנת 1506. כיבושי האימפריה העות'מאנית במזרח בשנים 1516–1517 היו השינוי הגדול האחרון בהתרחבותה של האימפריה ובקליטת קיבוצי יהודים גדולים

35 בתוך: ר' יעקב לבית הלוי, שאלות ותשובות, ונציה שצ"ב, כלל ה, סי' מו, דף פז, ג-פח, ב.

לתוכה. למרות זאת חלו שינויים ניכרים גם בימיו של סולימן המפואר, כמו למשל כיבוש בודא בהונגריה ב־1526. מכאן ואילך, תהליכי ההגירה היהודיים באימפריה היו בעיקר תהליכי הגירה פנימיים מערי החוף אל פנים המדינה, ממרכזים גדולים אל עיירות וכפרים, מן המערב אל המזרח וחוזר חלילה.³⁶ ממילא, מירב המהגרים הגיעו אל ערי האימפריה וקהליה היהודיים כיחידים או כמשפחות בודדות ולא בקבוצות גדולות (להוציא אלה שהועברו בתקופה זו כסורגון).³⁷ ככל הנראה, בשלב זה הצטרפו יחידים אלה אל קהלים קיימים על־פי מוצאם, אשר נוסדו בראשית המאה ה־16, אולם עד מהרה חשו הקהלים שנוצרת אי־התאמה בין הקהלים במספר חבריהם ובעוצמתם הכלכלית. אי־לכך ביקשו ליצור בעיר הסדרים שיווסתו הן את המהגרים שמחוץ לאימפריה והן את המהגרים מתוך האימפריה על־פי אמות מידה אחרות ולא־דווקא על־פי המוצא. כלומר, בעיניהם טובתו הכלכלית של הציבור ומימון הוצאות הקהל עלו בחשיבותם על הקפדה על שוויון המוצא של החברים. נתעוררה גם שאלה סביב קליטתם מחדש של מהגרים שעזבו את העיר, יצאו לגור בערים אחרות ושבו אליה, הם, בניהם או נכדיהם: האם בשובם חייבים הם להתיישב בקהל שממנו יצאו (מרצונם או בכפייה – כסורגון), או שמא רשאים הם להצטרף לקהל שבו יחפצו? במחצית השנייה של המאה ה־16, עם גבור תהליך ההגירה הפנימית של יוצאי ספרד, איטליה וארצות אחרות ברחבי האימפריה, התלבטו המנהיגים בשאלה: האם יש לראות באנשים אלה יוצאי קסטיליה, אראגון, פורטוגל, אשכנז ודומיהן, או שמא נכון יותר לראות בהם יוצאי שאלוניקי, איסתנבול, איטליה (אם היגרו ממנה לאימפריה אחרי דור או שניים של השתקעות אחר גירושי סוף המאה ה־15) ודומיהן. ואם כן הוא, אולי יש לצרפם, למשל, לקהלי איטליה, אף שמוצאם במקור ספרדי או אשכנזי, וכדומה.

הפתרון שנקבע בערים שונות לא היה צירוף על־פי המוצא המדויק אלא הגרלת הבאים על־פי סדר הגעתם לעיר (אפילו שעת הגעתם לעיר), על פי סדר קהלים שנקבע מראש, תוך התעלמות מוחלטת או חלקית מן המוצא שלהם.³⁸ בכך נתנו הקהלים

36 ראה: הקר, יוצאי ספרד (לעיל, הערה 26), עמ' 460–463.

37 ראה: הקר, סורגון (לעיל, הערה 2), עמ' 56–65.

38 ראה, למשל: ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, יו"ד (לעיל, הערה 16), סי' קיט (עיר שיש בה שני קהלים); ר' יום טוב צהלון, שאלות ותשובות (לעיל, הערה 18), סי' קצה (כנ"ל); ר' משה ב"ר יוסף מטראני, שאלות ותשובות (לעיל, הערה 14), חלק א, סי' שז (צפת, שכ"ב); ר' יצחק אדרבי, דברי ריבות (לעיל, הערה 15), סי' נו (שאלוניקי. 'על ענין הסכמת השבע ק"ק מהספרדים אשר הסכימו ביניהם לחלק בגורל בין השבע קהילות כל החדשי' [פורטוגיזי] שוקשטיליאנו"ש בחלקים שוים ובאיזה ק"ק שיפול גורלו שם יהיה קביעתו לכל דבר. בין שיפול הגורל פורטוגיזי"ש לק"ק קשטילי"א וקאשטיליאנו"ש לק"ק פורטוגיזי"ש...); ר' יוסף נ' עזרא, משא מלך (לעיל, הערה 12), דף י, ע"ב–ע"ג; טו, ע"א–ט"ז, א (שאלוניקי

גושפנקה רשמית להימצאותם בכפייה (כתוצאה ממדיניות שרירותית של ההנהגה) של יחידים ממוצא שונה בקהלים שהיו לכאורה הומוגניים לפני כן.

ב. התחברות והתאחדות בקהלים הספרדיים והרומאניוטיים: מן המקורות שלפנינו עולה שנעשו נסיונות, שלא תמיד עלו יפה, לצמצם את מספר הקהלים ולאחד קהלים כדי ליצור גוש או ציבור גדול יותר. ההנמקה לפעולה זו הייתה לרוב חיזוק בית־הכנסת ותפילה בעם רב, שהיא עדיפה מבחינה הלכתית, אולם השיקולים הכלכליים היו גורם חשוב לא פחות. כך מספר יעקב בירב, שהשתדל והצליח זמנית לאחד את שלושת קהלי הספרדים בדמשק בבית־כנסת אחד; דוד מסר לאון מאחד בין הפורטוגלים והקסטיליאנים בואלונה, וגם ניסיון זה צלח זמנית בלבד; בקהילת מונאסטיר מתאחדים קהלי הפורטוגלים והאראגונים בגלל שריפת בתי כנסיותיהם וחורבנם, אך גם כאן אין האיחוד מאריך ימים.³⁹ מאידך גם ידוע שהיו קהלים שחבריהם היו מיוצאי הגירוש (באופן כללי) ונקראו: גירוש, גירוש ספרד וכדומה. אלה כללו בתוכם, ככל הנראה, לא רק את יוצאי קסטיליה, אלא גם את שאר יוצאי חצי האי האיברי. ממילא היבדלותם הייתה רק מיוצאי ארצות נוצריות אחרות: יוצאי אשכנז, איטליה, פרובאנס וסיציליה מזה, ומתושבי המקום (רומאניוטים או מסתערבים ומאגרבים) מזה.

נמצא, שעל אף הפירוד המרובה בקרב יוצאי חצי האי האיברי או ה'ספרדים', היו אצלם נטיות לאיחוד וגם נתקיימו מסגרות מאחדות. אלה באו לידי ביטוי גובר לא רק בנסיונות איחוד בפועל או בהסדרת קליטתם של מהגרים חדשים בתוך 'המשפחה הספרדית',⁴⁰ אלא גם במסגרות ארגוניות נרחבות של התאגדות הקהלים מחצי האי האיברי מול כל שאר קהלי העיר על מוצאם המגוון. ההתאגדות הבולטת ביותר הייתה זו של קהלי איסתנבול. בעיר זו התקיימו שני גושי קהלים נפרדים, מאוגדים בינם לבין עצמם בקשרים ובקשרי קשרים. מכאן קהלי הסורגון – רומאניוטים ברובם, ומכאן קהלי הקנדיג'לן (אלה שבאו מרצון. כלומר, לא השלטון העות'מאני הגלה אותם לעיר). לא בכדי קרויה איסתנבול 'עיר ספרדים ובני רומאניא' בפי ר' משה בנבנשת, וכבר ר' אליה מזרחי כותב: '...שנחלקו כל הקהלות של עיר קושטאנדינה לחבורות חבורות'.⁴¹

ומקומות אחרים); ר' אהרן ששון, תורת אמת, ונציה שפ"ו, סי' קפג, דף קצב, ע"ד (שאלוניקי) ועוד הרבה.

39 ר' יעקב בירב, שאלות ותשובות, ונציה תכ"ג, סי' לג; ר' דוד מסיר לאון, כבוד חכמים (לעיל, הערה 16), עמ' 5 ואילך. על מונאסטיר ראה: ר' יצחק אדרבי, דברי ריבות (לעיל, הערה 15), סי' שפז; ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, יו"ד (לעיל, הערה 16), סי' לו; ר' שלמה הכהן, שאלות ותשובות, חלק א, שאלוניקי שמ"ו, סי' לו. והשווה גם: מהרשד"ם, שם, שם, סי' קנד. וראה גם: ר' שם טוב מלמד, שאלות ותשובות משפט צדק, ח"א, סי' כ – על התאגדות שלושה קהלים ספרדים בקהילה בלקאניה (יוון?).

40 ראה לעיל, הערה 38.

41 ר' אליה מזרחי, תשובות שאלות, קושטא ש"כ, סי' יג.

ואכן, גם במסמכי השלטונות העות'מאניים מופיעים קהלי היהודים בעיר בשני גושים נפרדים.⁴² זו הצורה שבה הם מופיעים ונזכרים בעקביות בספרות הרבנית של התקופה וכך פעלו בסוגיות ארגוניות ומשפטיות בחיי היום יום לאורך כל התקופה.⁴³ מוסדות ההנהגה הדתית של שתי קבוצות קהלים אלה הם נפרדים ופועלים במקביל כהנהגה של כלל הקהלים הספרדיים או הרומאניוטיים. בקהילת צפת, במחציתה השנייה של המאה ה-16, מתאמים 'כל הספרדים אשר באו פה צפת', המרוכזים ב'שתי בתי כנסיות', את כל סדרי הנהגותיהם אלה עם אלה, אף ש'מצד מריבות נפרדו להיות לכל קהל כיס אחד לבדו לעניי קהלם'. הם 'עושים תקנות והסכמות' בתיאום, בין השאר גם בסוגיית המהגרים החדשים.⁴⁴

ג. בתי-כנסת פרטיים, בתי-כנסת של חברות וקהלים מסוג חדש. במחצית השנייה של המאה ה-16 אנו שומעים על הקמתם של בתי-כנסת פרטיים ההופכים בסופו של דבר (או אפילו במחשבה תחילה) לקהלים עצמאיים לכל דבר. הדוגמה המפורסמת ביותר לכך הם הקהלים=בתי-כנסת שהקימה דונה גראציה: ק"ק 'גברת' באיסתנבול⁴⁵ ו'לוית חן' בשאלוניקי⁴⁶ בשנת ש"כ. רוב חבריהם היו יוצאי קסטיליה ופורטוגל. אולם דומה שמן הקשיים שבהם נתקלה הקמת קהלים אלה, שהתבססו על מעמדה ומימונה של אישיות כה בולטת, ומן ההתנגדות שלה זכתה, ניתן ללמוד שבשנות השישים של המאה ה-16 החברה היהודית לא בשלה עדיין לסוג זה של התארגנות. ההתארגנות על-פי המוצא, וכוחם של הקהלים המסורתיים עוד היה עימם לעומת זאת, מראשית המאה ה-17 אנו שומעים על קהלים באיסתנבול המבוססים ככל הנראה על בסיס אישי או משפחתי.⁴⁷ שינוי מהותי יותר מתרחש בקהילת איזמיר אשר נוסדה על סף המאה ה-17, ובמהלכה של מאה זו נוסדים בה מספר קהלים המבוססים

- 42 ראה לעיל, הערות 10, 31 – בתעודות ובספרות המובאת במחקרים הנזכרים.
- 43 ראה, למשל: ר' אליה מזרחי, תשובות שאלות (לעיל, הערה 41), סי' סו: '...החתום מידי כל חכמי קוסטנדינא... בין מחכמי התושבים בין מחכמי ספרד'; הנ"ל, מים עמוקים, שאלוניקי תק"ע, סי' כד (טבח=קצב נפרד לרומניוטים וליוצאי ספרד: באדריאנופול ובאיסתנבול); ר' יהושע שונצין, נחלה ליהושע (לעיל, הערה 15), סי' מ; ר' אברהם הלוי, גנת ורדים, קושטא תע"ו, חו"מ, כלל ו, סי' א, דף קנג, ע"א – קנד, ע"ג ('נוסח ההסכמות מהחזקות לכללות ק"ק רומניא וספרד יצ"ו'); הקר, סורגון, עמ' 74–77 (חכמי הספרדים וחכמי הרומאניוטים, בנפרד); מ' בניהו, יוסף בחירי. מרן רבי יוסף קארו, ירושלים תשנ"א, עמ' תקצג-ה, תרי-יא (רומאניוטים באיסתנבול) ועוד הרבה.
- 44 ר' משה מטראני, שאלות ותשובות, ח"ב, ב (לעיל, הערה 14), סי' מח. אפשר שהכינוי 'ספרדים' כאן מתייחס רק לקסטיליאנים, אולם יותר נראה שאין זה כך.
- 45 ראה לעיל, בסוף הערה 16, וכן ירסימוס, איסתנבול, עמ' 111.
- 46 קהל לוית-חן: ראה: הקר, שאלוניקי, עמ' 224; על המקורות הקשורים בייסודו ראה אצל מ"צ בניהו, משה אלמושנינו איש שלוניקי, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 32–36.
- 47 ירסימוס, איסתנבול, עמ' 111.

על בתי-כנסת שנוסדו על-ידי תורם, אישיות אחת או משפחתו, ואת חבריהן לא הגבילו ככל הנראה בהגבלות מוצא.⁴⁸ והנה, כפי שכבר הצביעו החוקרים, רוב קהליה של איזמיר קרויים על שם מייסדיהם במאה ה-17, בניגוד לקהלי איסתנבול, שאלוניקי ושאר ערי האימפריה, אשר נוסדו במאה ה-16 והקרויים על שם מוצא חבריהם או עדתם.⁴⁹ האם יש בזה כדי להעיד על השינוי המתחולל באופיים של הקהלים החדשים, ששוב אינם בנויים בהכרח על מוצא חבריהם אלא הם מורכבים מאישים יוצאי קהלים רבים? ראוי להדגיש, שבד בבד אין שינוי יסודי בקהלים הוותיקים, הממשיכים להיקרא לפי שמות המוצא ולהתבסס על עקרון שיתוף המוצא של חבריהם.

תופעה אחרת בעלת משמעות הייתה הופעתם של קהלים על בסיס מוצא, כאשר המוצא איננו הארץ שממנה היגרו לאימפריה, אלא העיר שממנה היגרו בתוך האימפריה. בדיקתם של הקהלים בצפת במחצית השנייה של המאה ה-16 מעלה, שנוסד בהם קהל של רומאניוטים (ברובם, כנראה, מאיסתנבול) וקהל של שאלוניקאים.⁵⁰ תופעה זו מעידה על תודעה משתנה של יוצאי חצי האי האיברי, המוצאים לעצמם מוקד חדש של זהות באימפריה גופה ושוב אינם נזקקים למכנה המשותף הישן לצורך התארגנותם מחדש בעקבות הגירתם הפנימית בתוך האימפריה.

הופעתם של בתי-כנסת שנוסדו על-ידי חברות כרסמה גם כן בבלעדיות של הקהל ובסמכותו על היחידים, ופגעה בכוחם של המנהיגים ובסמכותם.⁵¹ עצם קיומן של חברות והתחזקותן החלישה את הקהלים, וככל שהחברות התמסדו וקיבלו עליהן תפקודים רבים של הקהל, כך נוצר מתח בינן לבין הקהל. בערים רבות הגבילו הקהלים וראשיהם את זכות היחידים ליצור חברות מתוך חשש שגרעין החברה יהפוך למוקד כוח ולמוקד של אינטרסים המנוגדים לטובת הכלל והקהל.⁵² יחד עם זאת, כבר במחצית השנייה של המאה ה-16 מקובל שבכל קהל יש חברה.⁵³ החברות, אף שמכמה צדדים

48 י' ברנאי, 'הקהלים באיזמיר במאה השבע-עשרה', פעמים, 48 (תשנ"א), עמ' 66-84 (קהל באקיש או ששון, קהל פינטו, קהל אלגאזי. גם קהל 'גברת' נוסד על ידי הקדש שנתרם בידי גברת ששמה לא נודע - ברנאי, שם, עמ' 78-79).

49 ברנאי, שם, עמ' 81-82; בן נאה, החברה היהודית, עמ' 139. והשווה להלן, הערות 73-74 על איסתנבול.

50 הקר, צפת, עמ' 134 והערות 5-6, 142-145.

51 ראה, למשל: סיפורה של חברת קברים בקהיר: ר' יעקב קשטרו, אהלי יעקב, ליוורנו תקמ"ג, סי' קב; ר' משה גאלנטי, שאלות ותשובות, ונציה שס"ח, סי' קכב. והשווה: ר' שלמה הכהן, שאלות ותשובות, ח"ד, שאלוניקי הת"צ, סי' לה: '...ולא יהיו רשאים אנשי חברת ג"ח לקבוע עצמם כלם יחד בב"ה א' [חד] רק כל א' יעמוד על כנו בקהלו המיוחד לו...'.
52 ראה בהרחבה אצל בן-נאה, גילדה (לעיל, הערה 17), עמ' 293-297.

53 ראה, למשל: ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, יו"ד (לעיל, הערה 16), סי' קלז: '...ובלכתם בבית הכנסת החד' [ש] עשו חברה חדשה ביניהם כמנהג כל קהל וקהל...'.
54

חיזקו את הקהל ומילאו תפקיד חשוב בתחומי הסעד והעזרה לעניים, לחלשים ולחולים, החלישו לא אחת את ההנהגה הקהלית ואת סמכותה. אין פליאה אפוא, שבהרבה קהילות וקהלים הייתה התנגדות לקיום חברות או למצער לקיום חברות נוספות על חברת הקברים. התנגדות זו קיימת לאורך כל התקופה, מאמצע המאה ה־16 ועד סוף המאה ה־17.⁵⁴ לא אחת נוסדו חברות שחבריהן הורכבו מיחידי כלל הקהלים בעיר ואשר מטרתן הייתה דתית, לימודית או פעילות של חסד.

כל אלה החלישו את הארגון לפי המוצא, אך גם היוו ביטוי ותולדה להחלשותה של שיטת ארגון הקהלים לפי המוצא מן המחצית השנייה של המאה ה־16 ואילך.

ד. בעיות וניגודים בקהלים: הסיבה המרכזית להחלשותו של הקהל הבנוי על המוצא המשותף מן המחצית השנייה של המאה ה־16 והלאה היא הבעיות שנוצרו בחיי היום יום במסגרת הקהל ואשר לא מצאו פתרון במסגרתו.⁵⁵ כבר בראשית המאה ה־16 אנו שומעים שיש כמה סיבות מרכזיות לחוסר יכולתו של הקהל לשמור על שלמותו. בצד הנימוק שבית־הכנסת קטן מדי ו'שאין המקום מכיל את כולם',⁵⁶ אנו שומעים בעיקר את הנימוק של 'חילוק דעות שנפלו ביניהם' וחוסר היכולת או הרצון להתפשר, או אי־הסכמתו של המיעוט לקבל את דעת הרוב. חילוקי הדעות הבולטים הם בסוגיות של תשלומי המס – השומה, התשלום היחסי הנדרש לעומת יחידים אחרים וכדומה;⁵⁷ חלקם של העשירים בתשלום המס לעומת שכבות עניות (העשירים משלמים את מסי העניים) ומקומם של העשירים בהנהגת הקהל ובקביעת המדיניות שלו.⁵⁸ יחד עם זאת בולט מאוד מספר המקרים שבהם הסכסוך נתגלע כתוצאה ממריבות אישיות, עלבונות,

54 ראה, למשל: בן נאה, שם, עמ' 295 (לדעתו, ההתנגדות נחלשה ופסקה במאה ה־17); וראה גם: ר' תם נ' יחיא, אהלי תם (לעיל, הערה 18), סי' קמ [=סי' קפן]: '...וייחדו קהלות הקדש [בבורסא] אנשים להשגיח בענייני הקהלות... וגם אם ימשך נזק מהחברות שיסירות' (והשווה: ר' יעקב בירב, שאלות ותשובות [לעיל, הערה 39], סי' ג; ר' אליה הלוי, זקן אהרן [לעיל, הערה 12], סי' קפ – אותה שאלה).

55 הספרות ההלכתית מלאה וגדושה בתיאורי הפירודים והסכסוכים וגם שרידי התקנות של הקהילות, הקהלים והחברות מעלים אותה תמונה של תהליכי פירוד מרובים, שאינם פוסקים לאורך כל התקופה, אף כי התופעה נפוצה יותר במחצית השנייה של המאה ה־16 וראשית ה־17, ופחות בהמשך המאה ה־17. וראה, למשל, הספרות על קהילת פאטרס: ל' בורנשטיין־מקובצקי, 'לתולדות המאבק' וכו', מיכאל, ז (תשמ"ב), עמ' ט–מא; על קהילות יוון ושאלוניקי – הנ"ל, 'מגמות פירוד וליכוד' וכו', בר אילן, כ–כא (תשמ"ג), עמ' 242–270 (להלן: בורנשטיין־מקובצקי, מגמות), וראה כבר: הקר, שאלוניקי, עמ' 245 ואילך.

56 ראה, למשל: ר' אליה מזרחי, תשובות שאלות (לעיל, הערה 41), סי' נג; ר' יחיאל באסן, שאלות ותשובות, קושטא תצ"ז, סי' ב.

57 ראה, למשל: ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, יו"ד (לעיל, הערה 16), סי' פז, צב, קנב ועוד הרבה; ר' יום טוב צהלון, תשובות ופסקי מהרי"ט החדשים, ירושלים תשל"ח, סי' קפט.

58 ראה הערות 56–57 לעיל וכן ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, חו"מ (לעיל, הערה 16), סי' תב; ר' יצחק אדרבי, דברי ריבות (לעיל, הערה 15), סי' רכד.

קטטות, שנאה ואיבה בין אנשים או קבוצות, אלימותם של בעלי זרוע וכדומה. כאמור לעיל, מספר גדול של מקרי סכסוך ופילוג קשור במינויים של מרביצי תורה בקהלים ובפרט בשאלוניקי במאה ה-16 ובראשית המאה ה-17.⁵⁹ מחלוקות כאלה של יחידים וקבוצות מהקהל עם הקהל הביאו להחלשת הקהל ולסכסוכים ממושכים שפגעו בתפקודו של הקהל ובמעמדו הציבורי והכלכלי. כבר ר' אליה מזרחי מעיד בראשית המאה ה-16: 'אנו רואים היום שכל אנשי הקהל משתדלים בכל מאדם להביא בתוך קהלתם אנשים נדיבים בעלי צדקה ומכבדים אותם כל הקהל יותר מכל שאר אנשי הקהל'.⁶⁰ ברי שאין מצבה של קבוצת עשירים פורשת כמצבו של יחיד מן השורה, וכפי שמעיר ר' יוסף נ' לב: '...שאלו הם גדולי וחשובי הקהל ואם אלו לא יבואו בקהל להתפלל, שעל כל פנים יגרשו החכם הנז' [כר]';⁶¹ כלומר, לקבוצת עשירים יש השפעה מכרעת, והקהל ייכנע לה בסופו של דבר עקב הנזק שייגרם לו כתוצאה מפרישתם. מאידך, חששם של הפורשים הוא תמיד שהקהל יתנקם בהם בשעת השומה והם יאלצו לשלם סכומים מופרזים לשלטונות כיוון שרישומם כמשלמי מס הוא בקהל מוצאם.

סכסוכים מתמשכים אלה ואי-הנחת של קבוצות אנשים בקהל מן האווירה בבית-הכנסת הביאו קבוצות אישים או משפחות לצאת מן הקהל ולהתפלל בבית-כנסת אחר שבו זכו ליחס טוב יותר, אף כי נשארו רשמית חברים בקהלם הקודם בכל הנוגע לרישום ולתשלומי המס. אחרים נהגו כן רק באירועים מיוחדים, ורוב השנה התפללו בקהלם. תופעה זו מוכרת מסוף המאה ה-16 ואילך, בפרט בשאלוניקי אך גם בקהילות אחרות.⁶² היא גרמה הפסדים לפעילות השוטפת של הקהל ולמימונה, שכן אנשים אלה שילמו את מיסיהם ואת חלקם במגביות בקהל האם, אבל את התרומות תרמו במקום תפילתם. ואכן אנו מוצאים, שכדי למנוע בריחה גמורה של יחידים מן הקהל, קהלים בשאלוניקי מאפשרים אפילו תפילה בקביעות בקהל אחר ובלבד שישלמו את מיסיהם בקהל מוצאם.⁶³

ה. רוחות חדשות וגורמים חיצוניים במאה ה-17: בשליש האחרון של המאה ה-16 אנו מוצאים מקרים אחדים המעידים שחל שינוי בתודעתם של יחידים וקבוצות

59 ראה לעיל, הערה 21, וכן: בורנשטיין-מקובצקי, מגמות (לעיל, הערה 55), עמ' 248-251.
60 ראה לעיל, הערה 56. העשירים מגיבים על הרעת תנאיהם או על יחס לא נאות כלפיהם בפרישה ובמעבר לקהל אחר.

61 ר' יוסף נ' לב, שאלות ותשובות, ח"א, [שאלוניקי שט"ז], סי' מג.
62 ר' שלמה לבית הלוי, שאלות ותשובות, שאלוניקי תי"ב, חו"מ, סי' כה; ר' חיים אלגזי, בני חיי, אורטה קיואי תע"ז, חו"מ, סי' רלא.

63 ראה: ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, יו"ד (לעיל, הערה 16), סי' קיט; ר' יצחק אדרבי, דברי ריבות (לעיל, הערה 15), סי' נו.

בכל הנוגע להשתייכות הקהילית. יחידים מביעים את דעתם, ולפיה הם מעדיפים קהל מסוים ולא את בני לשונם, וקהלים מעבירים יחידים בודדים או מספר משפחות לקהל אחר שאינו מלשונם לצורכי איזון בין הקהלים ובפרט לשם תשלום המסים.⁶⁴ באיסתנבול מועברת קבוצה של ספרדים 'לק"ק רומניא שיכתבום בכרג"א שלהם בפנקס המלך' בראשית המאה ה-17, ואלה: 'צועקי' [ם] למה מסרת' [ם] אותנו ביד קהלות שאין אנחנו מהם ולא מתפללים שלהם שלא ירחמו עלינו'.⁶⁵ הסנונית שמבשרת את השינויים העתידיים באיסתנבול היא הצטרפותם של יחידים ספרדים לחברה שהקימו קהלי הרומאניוטים לסיוע ישיבת טבריה. על אף שקהלי הספרדים באיסתנבול אסרו על הקמתן של חברות חדשות, חכמים התירו את הצטרפותם של יחידים מקהלי הספרדים לחברה זו. הם נטלו חלק בפעילות החברה, עד שקהלי הספרדים החליטו לאסור זאת עליהם, להקים חברה מקבילה משלהם לאותה מטרה ולכפות עליהם להצטרף אליה.⁶⁶ תהליך משמעותי הרבה יותר התרחש עם גבור ההשפעה ה'ספרדית' על קהלים ממוצא לא ספרדי ברוב ערי האימפריה. משנות השישים של המאה ה-16 קהלים רבים ממנים מרביצי תורה יוצאי חצי האי האיברי לחכמים בקהליהם, רבים מהם מאמצים את נוסח התפילה ה'ספרדי'⁶⁷ ורבים מבניהם לומדים בתלמודי-תורה ובישיבות של חכמי חצי האי האיברי. הקהיית ניגודים זו, שהיא תולדת הדומיננטיות התרבותית של יוצאי קסטיליה ופורטוגל באימפריה העות'מאנית, יש לה בודאי השפעה גם על הרצון שהיה לבני קהלים אלה בייחוד אתני-תרבותי. היא מקילה על מעברם וקליטתם של יוצאי חצי האי האיברי לתוך קהלים אלה, עם פילוגם מקהל האם שלהם. שכן ברבים מקהלים אלה נוסח התפילה הולך ומשתנה, החכם הוא ממוצא איברי, האווירה נוחה לנקלטים והם אינם זרים לגמרי למתרחש. תהליך זה פוסח על קהלי האשכנזים באימפריה, ואכן הם שומרים על ייחודם ושונותם גם במהלך המאה ה-17. לעומת זאת, בקהלי הפרובאנסאליים, האיטלקים והרומאניוטים חלים שינויים ניכרים אם כי הדרגתיים. ברור אפוא, שהתהליכים מזינים זה את זה. מעברם וחדירתם של יוצאי חצי האי האיברי לקהלים אלה מונעים בראש וראשונה מסיבות של תועלת אישית, והם מתקבלים בקהלים אלה כיוון שהם מחזקים אותם ציבורית וכלכלית. מאידך, הם תורמים ל'הסתרפדותם' בעצם מעברם, ו'הסתרפדותם' בגלל הדומיננטיות התרבותית הספרדית,

64 ראה, למשל: ר' משה מטראני, שאלות ותשובות, ח"א, ונציה שפ"ט, סי' שלז; ר' יום טוב צהלון, שאלות ותשובות (לעיל, הערה 18), סי' קצה.

65 ר' יוסף מטראני, שאלות ותשובות, ח"ב, ונציה ת"ה, סי' יו.

66 ר' אליהו נ' חיים, מים עמוקים, שאלוניקי תק"ע, סי' נח (=תשובת ר' דוד נ' שושן. וראה גם: שו"ת ר' דוד נ' שושן, כ"י ירושלים 846, דפים 50-57א); סי' עא (והשווה לסוף סי' עא, ר' שלמה הכהן, שאלות ותשובות, ח"ב, ונציה שנ"ב, סי' פב). ראה: הקר, צפת, עמ' 145.

67 ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, או"ח (לעיל, הערה 15), סי' ל[ה].

תורמת למעברם. לא פלא שמהרשד"ם אומר על נפרדים אלה שהם בוחרים לעצמם בתי-כנסת חדשים 'שלא שיערו הם ולא אבותיהם'.⁶⁸

בצד תהליכים אלה עולה תופעה אחרת המחזקת מגמות אלה. לצד זיקתם העמוקה של יוצאי ספרד לתרבותם, נוהגיהם, לשונם ומסורותיהם ולצד גאוותם במוצא זה, צומחת ועולה גם לוקל-פטריוטיות 'ספרדית' בקהילות האימפריה. געגועיהם לתפארת העבר והזדהותם עם ספרד כארץ מולדת אינם מונעים את צמיחתה של תחושת הזדהות עם המקום והארץ באימפריה העות'מאנית, בשליש השני של המאה ה-16.⁶⁹ תחושה זו מעמידה במרכז תודעתם את מקום מושבם, את היצירה הנוצרת בו ואת התרבות המתפתחת בו. היא מחדדת את הרגישות לכבוד המקום ויושביו. יש כאן הזדהות עם העיר או העיירה הלוקלית ועם המכלול שהיא מייצגת. תחושה זו מעמידה את ההתייחסות לעבר ולמוצא בתוך תמונה כוללת מאוזנת הרבה יותר. שוב אין המוצא וכל מה שהוא מייצג בבחינת חזות הכל הבלעדית, אפילו מבחינה הצהרתית.

*

והנה, החל מראשית המאה ה-17 מגמות פנימיות אלה מלוות בשינויים חיצוניים עמוקים.

ראשית, התמוטטותה של קהילת שאלוניקי בשנות העשרים והשלושים של המאה, אשר נבעה ממשברים כלכליים ודמוגרפיים, לוותה בירידה רוחנית.⁷⁰ לקראת השליש השני של המאה שאלוניקי שוב אינה גורם מוליך ודוגמה לשאר קהילות האימפריה כדרך שהייתה קודם לכן. איסתנבול הופכת להיות קהילה ראשה בלעדית, והיא זו שמשפיעה על קהילות הפריפריה, שכן במקביל לכך חלה גם ירידה דרמטית בכוחה של צפת. הדגם השאלוניקאי מאבד אפוא הרבה ממשיכתו, והדגם הגמיש יותר הופך לנפוץ יותר. בהדרגה שאלוניקי הופכת למרכז יהודי אזורי, כדמותן של קהילות גדולות אחרות – קהיר, חלב, איזמיר ודומיהן.

שנית, עד ראשית המאה ה-17 נשמרו בקפידה המגבלות על הסורגון על-ידי השלטונות המרכזיים. יחידים וציבורים שהיו סורגון התקשו להשתחרר ממגבלות מעבר המגורים – הן בגלל השלטונות והן בגלל הקהלים היהודיים, שנאלצו לערוב לבעלי מעמד זה ולשלם את מסיהם במקום רישומם. מראשית מאה זו לא רק שיש מעט מאוד כיבושים של שטחים חדשים במהלכי המלחמות בין העות'מאנים לעולם הנוצרי – ולא

68 ראה: שם, שם, סי' [לו].

69 ראה: י' הקר, 'הזמנה לדו-קרב אינטלקטואלי: בין סרס לאדריאנופול', בתוך: ע' פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים. עיונים... לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"ב, עמ' 355–359.

70 המשבר בשאלוניקי לא נדון עד כה במחקר מפורט ואני עתיד לדון בו על פי תעודות חדשות.

נוספים ציבורים יהודיים חדשים במעמד הסורגון, אלא שכל הנראה מן המקורות מתרופף הפיקוח על בעלי מעמד זה, והם נעים ביתר חופשיות באימפריה מאשר בעבר. על-ידי כך הציבור הרומאניוטי שברובו היה במעמד זה, ואותם מהגרים מארצות הנוצרים שהפכו לסורגון במאה ה-16, שוב אינם צמיתים למקומם כבעבר ותנועתם חופשית יותר.⁷¹ כבלי העבר מותרים במידה ניכרת גם בחברה זו, אף שאינם נעלמים כליל. שלישית, אסונות ותופעות טבע: שריפות ורעידות אדמה מזה, ומדיניותו של השלטון המרכזי והמקומי מזה, משמשות זרז בולט לשינויים מהותיים בצורת ההתארגנות כבר במאה ה-16 ולגורם מרכזי במחצית השנייה של המאה ה-17. קו זה בולט בעיקר באיסתנבול אחרי 1660, ומעידים עליו מקורות חיצוניים ופנימיים כאחד.⁷² מן המקורות שלפנינו עולה, שאחד הגורמים המרכזיים להתפרקותם של קהלים באימפריה הוא חורבן השכונות או אזורי המגורים של היהודים בשריפות שכילו את בתי העץ שנבנו בצפיפות. באיסתנבול הדבר קשור ברצונם של השלטונות בסילוקם של היהודים מאזורים מסוימים בעיר הישנה, אם בגלל קירבתם למסגדים קיימים או בנייתם של מסגדים חדשים על אדמות שכונתם, כאשר השריפה משמשת שעת כושר לדחיקת רגלם. במהלך הגירות אלה ומעבר היהודים לפרברי איסתנבול נוצרים כבר בשליש הראשון למאה ה-17 קהלים שאינם מבוססים עוד על המוצא ושםם נקרא על שם שכונתם.⁷³ אפשר לראות אפוא באיסתנבול, בצד איזמיר, את ראשית המעבר מקהלי מוצא לקהלים מעורבים לגמרי.⁷⁴ בעקבות אירועים אלה התערבבו גם הרומניוטים עם הספרדים ובלי ספק תרם הדבר לטמיעתם הגוברת בקרב הספרדים גם באיסתנבול מסוף המאה ה-17 ואילך. וזו עדותו של אחד החכמים מראשית המאה ה-18:⁷⁵

...ושכיח טובא אינשי דמשני דוכתייהו, מקום בית תפלתם מק"ק בני רומניא לק"ק של הספרדים וכמו כן מק"ק ספרדים לק"ק בני רומניא. ובפרט אחר שנשרפה העיר בשנת הת"ך [1660] כי כל ישראל נעו גם נדו אל אחד ההרים ויפוצו העם מעיר לכפר... הגדילו התערובות בכל בתי כנסיות ובתי מדרשות מבני רומניא וספרדים...

אירועים כאלה, בהיקפים מצומצמים יותר, אירעו כנראה גם במאה ה-16, שכן אנו שומעים על שריפה במונאסטיר המביאה לכך ששני קהלים ספרדיים מתאחדים מתוך

- 71 על כל זה ראה לעיל, הערה 2.
- 72 על המקורות החיצוניים וניתוחם בהקשר זה ראה: הד, איסתנבול, עמ' 313-314; בן-נאה, החברה היהודית (לעיל, הערה 21), עמ' 114-118.
- 73 ראה: בן-נאה, שם, עמ' 116-118 וברשימת הקהלים בעמ' 49-51.
- 74 ראה לעיל, הערות 48-49 על איזמיר.
- 75 ר' דוד פאלקון, בני דוד, קושטא תצ"ח, הלכות אישות, דף כ, ע"ד - כא, ע"ב. וראה שם גם דף ג, ע"ג - ד, ע"א: על סגירת בתי-כנסת וגירוש יהודים.

הנחה ש'עתה רבים ישנו את מקומם ללכת למקו'ם] שלבם חפץ ונשארו מעט מהרבה',⁷⁶ וכן על מקרים אחרים.⁷⁷ באותו אופן, סגירת בית־הכנסת על־ידי השלטונות מביאה להתפוררות הקהל, או לפחות לזירוז של ההתפוררות.⁷⁸

4. גלגולי הקהל

סקירת התפתחותו של הקהל היהודי באימפריה העות'מאנית במשך כמאתיים שנה וניתוח משמעות התפתחויות אלה העלו, שהקהל משמש לאורך כל התקופה ארגון קורפורטיבי המגן על טובת הפרט בתוך החברה היהודית ומייצג את הציבור והפרט היהודי כלפי השלטונות המקומיים והמרכזיים. הקהילה המקומית היא שעומדת במרכז הארגון העצמי היהודי באימפריה. אולם גם הקהילה מורכבת מקהלים אחדים ולפעמים מאשכול של קהלים; כאשר לכל קהל מידה רבה של עצמאות, בין אם שיטת הארגון היא שרוב הקהלים יכולים לכפות החלטה בנושאים ציבוריים משותפים ('הדגם האיסתנבולי') ובין אם לא ('הדגם השאלוניקאי'). בשתי השיטות ברור שיש נושאים המוכרעים במשותף על־פי החלטות רוב ומיעוט של נציגי המנהיגים של הקהלים בגוף קהילתי מרכזי. אולם, בעוד שלפי הדגם האיסתנבולי יש מוסדות קבע היושבים לעתים מזומנות על המדוכה לדון בסוגיות כאלה ולהחליט בהן על־פי החלטת המנהיגות המשותפת, לפי הדגם השאלוניקאי אין מוסדות קבע כאלה אלא דיוני אד־הוק לפי צורך השעה. הנושא המרכזי החשוב ביותר המוחלט בדרך זו הוא חלוקת נטל המסים בין הקהלים (ובתוך הקהלים בין היחידים), כאשר אמות המידה להחלטה נתונות בידי הקהלים. השלטונות בדרך כלל תובעים סכום גלובלי מן הקהילה (יהודי העיר), ובני הקהילה וכל קהל רשאים להחליט מי יהיה פטור ממס ומה תהיה שומתו של כל קהל ושל כל יחיד.

רישומם של היחידים בפנקסי הקהל, ובעקבות כך גם במפקדי האוכלוסין של המדינה, נקבע בעצם על־ידי היהודים. הם שקובעים את השתייכותו של הפרט למסגרת הקהלית המסוימת, והשלטונות מכבדים את החלטתם. גורמים אלה – קביעת השתייכות היחיד למסגרת מחייבת וקביעת גובה תשלום המס או הפטור ממנו – הם שנותנים כוח רב ועוצמה גדולה לקהל ולהנהגתו. העדרו של ארגון מרכזי מחייב הופך את הקהילה

76 ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, יורה דעה (לעיל, הערה 16), סי' קמג (ובמקבילות – לעיל, הערה 39).

77 ראה, למשל: ר' חסדאי פרחיה, תורת חסד, שאלוניקי תפ"ג, סי' כו (התפרקות קהל לשניים אחר שריפת בית־הכנסת); שמואל די מדינה, שם, שם, סי' פה (חורבן בית־הכנסת מפורר קהל).

78 ר' אליה מזרחי, שאלות ותשובות (לעיל, הערה 41), סי' נג (הקהל נפרד לשניים); משה מטראני, שאלות ותשובות, ב (לעיל, הערה 14), א, סי' קעא.

הארגון הקהילתי בקהילות האימפריה העות'מאנית

ואת הקהל לגורם ייצוגי נכבד. אולם ברי שבמקרים של משבר, הקהל המקומי נזקק לסיועם של שתדלנים וחצרנים בעיר הבירה בטיפול במשבר. ממילא קהילת איסתנבול, שרוב המקורבים לשלטונות המרכזיים צומחים מתוכה או מצטרפים אליה מתוקף ישיבתם בבירה, נהנית ממעמד מיוחד ורב השפעה בחברה היהודית.

הקהל פושט צורה ולובש צורה במהלך מאתיים שנים אלו. מקהל המבוסס בלעדית על המוצא, הן אצל יוצאי אירופה הנוצרית והן אצל הרומאניוטים, הוא הופך לקהל מעורב – בתהליך ארוך ומורכב מאוד, שיש בו גורמים שונים ומנוגדים לפרקים. ניתן לומר, שעד סוף השליש השני של המאה ה-16 אחיזתם של היסודות השמרניים במבנה הקהלי איתנה. משם והלאה ניכרת החלשה של יסודות אלה מכיוונים שונים ומסיבות מגוונות שנדונו בהרחבה. בהכללה ניתן לומר שיסודות תועלתניים (סיבות כלכליות ומעשיות) גוברים על היסודות הנוסטלגיים והרומנטיים, והם משנים את דמותו של הקהל בהדרגה, עד שבשליש השני של המאה ה-17 עולה דפוס חדש של קהל. אולם יש להדגיש, שאין בכוחם של יסודות אלה להחליף את מבנה הקהל הקודם, הממשיך להתקיים גם במאה ה-17, כשהקהלים החדשים מהווים יסוד פחות מכריע מבחינה כמותית (להוציא, ככל הנראה, באיזמיר). רשמית לא ישתנה המבנה גם במאות השנים שיבואו. אולם גם הקהלים השומרים על הדפוס הישן בולעים לתוכם יסודות אחרים – הן מבחינת מוצא החברים והן מבחינת דרכי ארגון ומסורות פעולה, ושוב אין לראות בקהלים אלה קהלי מוצא מובהקים.

לצד היסודות המפוררים את דגם המוצא של הקהל היו קיימים גם גורמים וסיבות שחיזקו דגם זה. עצם הרישום בקהל אצל השלטונות שימש גורם משמר ומחזק של בסיס הקהל. איש לא נטה להיכנס להרפתקה של שינוי רישום כשהדבר לא היה הכרחי בגלל התלאות והעלויות שהיו כרוכות בפעולה. על-כן נוצרות מסגרות-משנה של ציבור המתפלל במקום פלוני ומשלם מסים במקום אחר. ואשר לשלטונות, אלה נטו לראות בכל קהל כזה מעין שכונת מגורים ודעתם לא הייתה נתונה לדקויות של הגדרה. הקהל והקהלים עיגנו את מעמדם, את כוחם ואת תלותם של היחידים בהם במערך של חקיקת תקנות ('הסכמות') אשר שימשו בידם מכשיר רב ערך בכפיית מדיניותם על היחידים. מכוח הרישום, המיסוי ומערך התקנות שחייב את כל חברי הקהל, השכילו לנווט את דרכם על אף ההתגוששות עם גורמים אופוזיציוניים ופולגניים מבפנים וההתנכלויות מבחוץ שגברו מסוף המאה ה-16 ואילך. בית-הכנסת היה ונשאר המרכיב המרכזי שעליו נתבסס המערך הארגוני, אלא שבסוף התקופה יכולתה של המנהיגות לכפות על היחידים תפילה בבית-הכנסת הקהלי נחלש, וממילא גם שליטתם על היחידים רפתה.

'מקום' ו'מדינה': האוטונומיה של היהודים ברפובליקה ההולנדית וגבולותיה

'הולנד היא שצוינה כמקום שבו נתקבלו יהודים, לפני כל שאר ארצות אירופה, בעין-יפה ומתוך יחס סובלני. ואמנם ראוייה היא לשבח זה, שכן עוד בראשית המאה ה-17 חשו יהודים את עצמם בהולנד חופשיים יותר מבחינה דתית וכלכלית מאשר בכל ארץ אחרת שבאירופה'. במלים אלה ביקש יעקב כ"ץ ז"ל לאפיין את מצבם המיוחד של היהודים ברפובליקה ההולנדית בעת החדשה המוקדמת. אמנם בהמשך דבריו הוא סייג במקצת את אמירתו בטענה ש'היתרונות שנהנו מהם יהודי הולנד, לעומת יהודים שבארצות אחרות, הם יחסיים בלבד' וכי מצבם 'לא היה אלא תוצאה של נסיבות הכלכלה ההולנדית המתרחבת ואווירת הסובלנות הדתית' ששררה בה.¹ אך דברי כ"ץ, עם כל הסייגים הכרוכים בהם, מותירים את הרושם שכבר מתחילת המאה ה-17 הייתה ליהודים שישבו ברפובליקה ההולנדית תחושה כי בארץ מושבם החדשה הם נהנים מהכנסת אורחים נדיבה יותר מזו שהייתה מקובלת כלפי היהודים ביתר חלקי העולם. רושם זה נתמך גם על-ידי עדויותיהם של יהודים תושבי הולנד, אשר לאורך כל המאה ה-17 יצאו מגדרם כדי להלל את מידת הסובלנות שממנה נהנו לכאורה בתחומי הרפובליקה ההולנדית. מנשה בן ישראל מצא כי בתקופתו שפר מעמדם המדיני והחברתי של היהודים בכמה מקומות בעולם, אך כשפנה ב-1655 אל אוליבר קרומוול בבקשה לאפשר את חידוש היישוב היהודי באנגליה, הוא העלה על נס את העובדה כי 'גם בארצות השפלה מתקבלים היהודים ברוב חסד ובנדיבות לב, ובמיוחד בעיר אמסטרדם המהוללה...'.² אלא שתמונה זו רחוקה מלשקף את המצב ברוב חלקי הרפובליקה ההולנדית, על שבעת גלילותיה ועשרות יישוביה, לא בימי חייו של מנשה בן ישראל ואף לא עד סוף המאה ה-18. אמסטרדם הפכה אמנם למרכז יהודי משגשג

1 י' כ"ץ, היציאה מן הגטו. הרקע החברתי לאמנציפציה של היהודים, 1770–1870, תל-אביב 1985, עמ' 18.

2 Menasseh Ben Israel, *To His Highness the Lord Protector of the Common-Wealth of England, Scotland, and Ireland. The Humble Addresses... in behalfe of the Jewish Nation*, [London 1655], p. 8

והיהודים שישבו בה נהנו מאוטונומיה רחבה ומסובלנות דתית ניכרת. המבקר האנגלי פיליפ סקיפון, ששהה באמסטרדם ב־1663, לא הגזים כשקבע כי 'אמסטרדם מאפשרת להם (ליהודים) חופש רב'.³ אך המצב באמסטרדם לא שיקף את היחס כלפי היהודים ביתר חלקי הרפובליקה. במרוצת הזמן הדביקו יהודי הולנד לעיר אמסטרדם את הכינוי 'מקום' וליישובים שברחבי הרפובליקה הם קראו 'מדינה'.⁴ ואכן, הבדל גדול שרר בין מעמד היהודים ב'מקום' לבין מעמדם ב'מדינה'. לאורך כל המאה ה־17, ואף בשליש הראשון של המאה ה־18, לא זו בלבד שבמקומות מועטים בלבד ניתנה ליהודים רשות להתארגן בקהילות ולקיים את פולחנם בפומבי, אלא שברוב יישובי שבעת הגלילות של הרפובליקה אף נמנעה מהם רשות המגורים.

אסיפת המעמדות של גלילות הולנד ופריזלנד המערבית החליטה ב־13 בדצמבר 1619 כי לכל יישוב שבתחומיהן תישמר הזכות לקבוע את מדיניותו כלפי היהודים, וההנהגה שבכל מקום ומקום יכלה להכריע אם לאפשר התיישבות של יהודים ובאילו תנאים. רק בשני דברים מצאה האסיפה לנכון להביע את עמדתה: על הערים נאסר לכפות על היהודים לשאת סימן מבדיל על בגדיהם, אך יחד עם זאת ניתנה להן האפשרות להחליט באופן עצמאי האם לתחום את מגורי היהודים ברבעים נפרדים.⁵ יש לציין כי בשום יישוב שבגלילות אלה ואף לא ביישוב כלשהו בחמשת הגלילות האחרים לא נאלצו היהודים לגור בגטאות או באזורים נבדלים, ומה שנקבע במפורש לגבי הסימן המבדיל בגלילות הולנד ופריזלנד התקיים בפועל גם ביתר חלקי הרפובליקה.

היהודים ב'מדינה' בעת החדשה המוקדמת

א. חרונינגן (Groningen)

במקומות מועטים בלבד מחוץ לאמסטרדם ולגליל הולנד הצליחו היהודים להכות שורשים של ממש במהלך המאה ה־17. לגליל חרונינגן שבצפון הגיעו אמנם מהגרים יהודים מאמֶדֶן שבגרמניה, במיוחד מאמצע המאה ה־17 ואילך. ביישוב אפינגֶדָם (Appingedam) שבחלק הצפון־מזרחי שבגליל זה כבר ישבו כמניין יהודים באמצע

3 Ph. Skippon, *An Account of a Journey Made Thro' Part of the Low Countries, Germany, Italy and France (1663)*, in: *A Collection of Voyages and Travels*, vol. 6, London 1732, p. 406

4 כמו מילים ומושגים עבריים רבים שחדרו אל הלשון ההולנדית המדוברת, הפכו גם המילים 'מוקום' (Mokum) ו'מדינה' (Mediene), במבטא אשכנזי הולנדי, לשמות נרדפים של העיר אמסטרדם ושל יתר חלקי המדינה ההולנדית.

5 [Register der] Resolutien van de Heeren Ridderschap, Edelen ende Gedeputeerden van de Steden van Hollandt ende West-Vrieslandt... 1619, p. 283

המאה ה-16, עוד לפני ייסוד הרפובליקה. אלא שאפילו הקהל המזערי שביישוב זה לא החזיק מעמד ובשנת 1660 נסגר בית הכנסת שבמקום.⁶ המצב לא היה שונה בדלפזייל (Delfzijl), אף כי ליהודים האשכנזים הבודדים שהתגוררו שם ניתנה האפשרות לרכוש שטח לבית קברות בכפר סמוך.⁷ רק בעיר חרונינגן, בירת הגליל, נעשה נסיון למשוך יהודים להתיישבות קבע, אך התוצאות לא היו מעודדות. שלטונות העיר ביקשו ב-1661 להזמין יהודים פורטוגאליים עשירים מאמסטרדם והבטיחו להם חופש בענייני דת, אך יחד עם זאת אסרו עליהם להקים בית כנסת כדי שלא לפגוע ברגשות האוכלוסייה הקלוויניסטית. בסופו של דבר לא קמה שום קהילה ספרדית בעיר וגם טפטוף המהגרים היהודים מגרמניה, שהגיעו לשם לקראת סוף המאה ה-17, הופסק מהר מאוד. יהודים אלה נהגו להתפלל בבית פרטי עד שהחלטה מ-1691 אסרה עליהם כל סוג של התכנסות לצורכי תפילה. למעשה, רק ב-1744 הצליח היישוב היהודי המצומצם לקבל מההנהגה העירונית אישור רשמי לתקנותיו, ורק מאותו תאריך ואילך החלו להתרקם חיי קהילה של ממש בגליל זה.⁸ המצב בגליל דרנטה (Drenthe), שלא זכה עדיין למעמד עצמאי ונשאר כפוף לגליל חרונינגן במשך כל ימי הרפובליקה, לא היה שונה. בעיר מֶפֶל (Meppel) הצרו את צעדי הרוכלים האשכנזים שביקשו להשתכן בה וב-1742 אסרו על יהודים זרים לשכור שם דירות. כך אירע גם בהוֹחֶפֶין (Hoogeveen), שראשיה הכריזו על איסור דומה שנתיים לאחר מכן.⁹

ב. פריזלנד (Friesland)

בגליל פריזלנד נמצאו מספר משפחות של יהודים אשכנזים, בעיקר בליווארדן (Leeuwarden), בירת הגליל, בשנות הארבעים של המאה ה-17. הם קיבלו כברת אדמה ליד חומת העיר לצורכי קבורה, אך עד לסוף המאה לא ניתנה להם רשות להקים

6 J. Zwart, 'De Joodse gemeenten buiten Amsterdam', in: H. Brugmans and A. Frank (eds.), *Geschiedenis der Joden in Nederland*, I, Amsterdam 1940, pp. 422, 424 ff. [להלן: זווארטס]; J. H. de Veij Mestdag, 'De Joodse gemeente van Appingedam', in: idem (ed.), *Joden in Noord-Oost Groningen*, Groningen 1980, pp. 39–44; מכמן, ה' בים וד' מכמן, פנקס הקהילות. הולאנד, ירושלים תשמ"ה, עמ' 200 ואילך [להלן: פנקס הקהילות].

7 J. Dijkstra, 'De Joodse gemeente van Delfzijl', in: de Veij Mestdag (ed.), *Joden in Noord-Oost Groningen*, pp. 307–310; פנקס הקהילות, עמ' 231 ואילך.

8 פנקס הקהילות, עמ' 313 ואילך.

9 J. S. Magnin, *Overzicht der Kerkelijke Geschiedenis van Drenthe*, Groningen 1855, pp. 327–344; J. Poortman, 'Tussen kaftan en Jodenster. Geschiedenis van de Joden in Meppel van 1699–1945', *Nieuwe Drentse Volksalmanak*, 1969, pp. 15 ff; *ibid.*, 1970, pp. 141–149; פנקס הקהילות, עמ' 273 ואילך, 347 ואילך.

יוסף קפלן

בית כנסת. החל בשנת 1700 הם נאלצו להתחלק עם התושבים הקתולים בבניין משותף ששימש לפולחן של בני שתי הדתות. היות וגם לקתולים לא ניתנה רשות להקים בית תפילה משלהם, הם קיימו את פולחנם במחצית אחת של הבניין, ובמחציתו השנייה התפללו היהודים. האווירה במקום לא הייתה מעודדת ולא איפשרה התפתחות של חיים יהודיים של ממש. ב־1712 דרשו השלטונות המקומיים למנוע כניסה של יהודים זרים 'כדי שהעיר תטוהר מחלאה זו של המין האנושי', ומי שהתגוררו שם פחות משלוש שנים נצטוו לעזוב לאלתר.¹⁰

ג. אוטרקט (Utrecht)

בגליל אוטרקט היה המצב דומה. פה ושם נמצאו יישובים שגילו עניין בבואם של סוחרים יהודים אמידים, דוגמת היישוב מארסן (Maarsen), שם ניסו יהודים פורטוגאליים להקים תעשיית משי, אך נסיונם זה העלה חרס. לעומת זאת רכשו לעצמם יהודים פורטוגאליים מאמסטרדם בתי קיט מפוארים על גדות הנהר פֶכט (Vecht) וקיימו תפילות בביתו של אברהם אבוהב. אך רק ב־1720 נתאפשר לפורטוגאליים במארסן להקים בית כנסת קבוע בשם 'נוה שלום'.¹¹ גם באַמרספורט (Amersfoort) הסמוכה התיישבו יהודים פורטוגאליים באמצע המאה ה־17 ואליהם הצטרפו יהודים איטלקים שביקשו להקים תעשיית צמר. וגם כאן חזרה התמונה המוכרת על עצמה: הנהגת העיר איפשרה ליהודים אלה לקיים מניין פרטי אך לא מעבר לכך. היות וגם תוכניתם הכלכלית לא זכתה לתנופה, נתפרדה החבילה תוך זמן קצר והיהודים הפורטוגאליים והאיטלקים גם יחד עזבו את המקום. לקראת סוף המאה קיבלו כמה יהודים אשכנזים זכות אזרח באמרספורט ובהם גם בני משפחת גומפרץ מאַמריך, שלהם הוענק זיכיון לניהול הבנק העירוני להלוואות. הם נאלצו להסתפק בקיום מניין במעון של משפחת הבנקאים האמורה ורק ב־1727 ניתנה להם רשות להקים בית כנסת.¹² אך היישוב באמרספורט היה בגדר יוצא מן הכלל. אסיפת המעמדות הגלילית אסרה בשנת 1712 כניסה של יהודים אשכנזים לכל השטחים של גליל אוטרקט, מאחר שנחשדו בהפצת מחלות מידבקות. המדיניות הזאת אמנם לא מנעה מיהודים בודדים לקבל זכות עירון

10 H. Beem, *De Joden in Leeuwarden*, Assen 1974; פנקס הקהילות, עמ' 327 ואילך.

11 J. Zwarts, 'De Portugeesche synagoge van Maarssen 1720–1839', *Jaarboekje Niftarlake* (1933), pp. 16–31; זווארטס, עמ' 404 ואילך, 437 ואילך; פנקס הקהילות, עמ' 168.

12 C. Reijnders, *Van 'Joodsche Natiën' tot joodse Nederlanders: Een onderzoek naar getto – en assimilatieverschijnselen tussen 1600 en 1942*, Amsterdam 1969, pp. 140–141; J. Zwarts, *De Joodsche gemeente van Amersfoort*, Amersfoort 1927; פנקס הקהילות, עמ' 191 ואילך.

האוטונומיה של היהודים ברפובליקה ההולנדית וגבולותיה

בעיר אוטרכט, בירת הגליל, וסטודנטים יהודים למדו שם באוניברסיטה מתקופה מוקדמת למדי, אלא שסטודנטים אלה לא יכלו להישען על קהילה יהודית בקירבת מקום, ואפילו ניסיונם של מספר יהודים פורטוגאליים אמידים סביב 1720 להכות שורשים בעיר נכשל לחלוטין. רק ב־1788, בעקבות התערבותו של הנסיך וילהלם החמישי מאורנייה, הוחלט להתיר ליהודים להתיישב באוטרכט הבירה.¹³

ד. חלדרלנד (Gelderland)

בגליל חלדרלנד הייתה הנוכחות היהודית מורגשת יותר וביישובים מסוימים שבאזור זה נקלטו פליטים יהודים מגרמניה שנמלטו עקב תלאות מלחמת שלושים השנה. אך פליטים אלה לא הצליחו להקים אלא ריכוזים מזעריים, ובמקומות מסוימים ניתן לדבר על נוכחות של יהודים בודדים בלבד. בדוטינחם (Doetinchem) לדוגמה, התיישב ב־1636 יהודי בשם שלמה אפרים, שקיבל אישור לעבוד בתור רופא ובתנאי שלא יתווכח בענייני דת עם התושבים הנוצרים. רק בסוף המאה ה־17 מוזכרים במקום כמה יהודים נוספים.¹⁴ בזיווינאר (Zevenaar), שנמצאה אז בתחום נסיכות קליווא, התגוררו יהודים כבר ב־1640, ובשנה זו עמד לרשותם בית קברות משלהם.¹⁵ בכמה יישובים דוגמת חרונלו (Groenlo), טיל (Tiel), לוחם (Lochem), דוסבורך (Doesburg), ואחנינגן (Wageningen) וזאלטבומל (Zaltbommel) חכרו יהודים אשכנזים במהלך המאה ה־17 את בנק ההלוואות המקומי, אך בכל העיירות האלה הוגבלה באופן חמור הכניסה ליהודים אחרים והמעטים שישבו בהן נאלצו להתפלל במניינים פרטיים.¹⁶ הריכוז הקטן של יהודים אשכנזים בארנהם (Arnhem) מסוף המאה ה־17 נאלץ לחכות עד ל־1737 לאישור זכויותיו לאוטונומיה קהילתית.¹⁷ גם בניימכן (Nijmegen) התנהלו חיי הדת של העדה האשכנזית, שנתקיימה שם מסוף המאה ה־17, בצנעה. אך די היה במעט היהודים שישבו בעיר כדי לטפול עליהם עלילת דם – היחידה שהתרחשה על אדמת הרפובליקה ההולנדית. בשנת 1715 נעצרו כל התושבים היהודים, לאחר שמומר

13 M. Monasch, *Over het ontstaan, de stichting en de oudste geschiedenis van de Joodsche Gemeente te Utrecht*, Utrecht 1914; פנקס הקהילות, עמ' 162 ואילך.

14 פנקס הקהילות, עמ' 219 ואילך.

15 H. Kooger, *De Joodse gemeenschap van Zevenaar*, Zevenaar 1974

16 J. P. Kooger, 'Joods leven in het Gelderse rivierengebied', *Nederlandse Historieën*, XII, n° 3 (1978), pp. 98–101; S. Laansma, *De Joodse Gemeente te Borculo, omvattende: Borculo, Eibergen, Groenlo, Lochem, Neede en Ruurlo*, Zutphen 1978; פנקס הקהילות, עמ' 221 ואילך, 282 ואילך, 289 ואילך, 319 ואילך, 326.

17 זווארטס, עמ' 436 ואילך, 204 ואילך.

יוסף קפלן

האשימם ברצח נער נוצרי. העלילה הופרכה וכל העצורים שוחררו ללא פגע לאחר מאסר של שלושה שבועות. באותם ימים כבר התפללו יהודי המקום בבניין שנרכש על ידי הגביר בנדיקט לוי גומפרץ – פונדק שהפך לבית כנסת ושימש מוקד ראשי לחיי הקהילה החל ב־1713.¹⁸

מתקבל הרושם כי היהודים האיטלקים שהגיעו לנייקרק (Nijkerk) באמצע המאה ה־17 בניסיון לפתח תעשיית טבק מקומית, הצליחו אמנם לייסד קהילה עצמאית, אך לא ידוע הרבה על היקפה. סביר להניח שהזכויות לאוטונומיה שהוענקו להם לא חרגו מאלה שניתנו ליתר ריכוזי היהודים שבגליל זה.¹⁹

ה. אובראיסל (Overijssel)

מספר היהודים בגליל אובראיסל היה צנוע למדי. על פי רוב נרתעו כאן השלטונות המקומיים מלהעניק זכויות ליהודים ועשו כמיטב יכולתם כדי למנוע את בואם של עניים אשכנזים מיישובי גרמניה הסמוכים. בערים מסוימות דוגמת דיוונטר (Deventer) נאסר על היהודים להשתקע לישיבת קבע, ובזבולה (Zwolle), שבה התגוררו יהודים כבר במאה ה־16, הוחלט ב־1657 שלא להתיר ליהודים לשבת במקום.²⁰ אמנם ניתן היה למצוא יהודים ספורים באנסחדי (Enschede), בורנה (Borne), דלדן (Delden) וחור (Goor) כבר במאה ה־17 ולפעמים אף קודם לכן, אך על־פי רוב החלו להתפתח ניצנים של חיים יהודים במקומות אלה רק במהלך המאה ה־18.²¹ בסטינוויק (Steenwijk) הייתה יוזמה סביב 1720 למשוך יהודים לעיירה, אך מדובר היה בסוחרים יהודים עשירים בלבד, וגם ניסיון זה שבק חיים. לקראת אמצע המאה ה־18 ישבו בעיירה זו

J. J. Mauricius, *Kort begrip wegens de historie van zekeren Isaak Saxel en de beschuldiging der Joden te Nijmegen over het slachten van een christenkind*, Amsterdam 1716; H. D. J. van Schevichaven, 'Een beschuldiging van ritueelen moord te Nijmegen', *Gelre*, XVII (1914), pp. 307–320; J. J. F. W. van Agt, 'De Joodse gemeente van Nijmegen en de achttiende-eeuwse synagoge in de Nonnenstraat', *Studia Rosenthaliana*, III, n° 2 (1969), pp. 168–192

D. E. Cohen, 'De zoogenaamde Portugeesche gemeente te Nijkerk', *Bijdragen en Mededelingen van het Genootschap voor de Joodse Wetenschap in Nederland*, III (1925), pp. 20–27

H. Poppers, *De Joden in Overijssel van hunne vestiging tot 1814*, Utrecht 1926, 402 ואילך, 430–428; פנקס הקהילות, עמ' 225 ואילך, 293 ואילך.

A. Bentheim, *Geschiedenis van Enschede*, Enschede 1895, pp. 262–266; פנקס הקהילות, עמ' 194 ואילך, 211 ואילך, 230 ואילך, 307 ואילך.

ארבעה יהודים בלבד.²² באותו זמן ביקשה עיריית האסלט (Hasselt) להביא יהודים פורטוגאליים כדי שיפתחו את המסחר הסיטוני באזור ולשם כך אף הובטח להם חופש פולחן, אך מסיבות לא ברורות נקטע ניסיון זה באיבו.²³ מעמד היהודים האשכנזים הבודדים שישבו בתחילת המאה ה-18 באומן (Ommen), אלמלו (Almelo), הארדנברך (Hardenberg), הנגלו (Hengelo) וזווארטסלויס (Zwartsluis) מחזק את הרושם כי בגליל זה טרם בשלו התנאים לחיים קהילתיים.²⁴ האוכלוסייה המקומית לא הייתה מובנה לקלוט אלא יהודים בודדים והנהגות היישובים לא היו נכונות לאפשר להם לקיים פולחן פומבי. המקרה של קאמפן (Kampen) מזדקר כמקרה יוצא דופן. ב-1661 ביקשו מספר סוחרים יהודים פורטוגאליים להשתקע בעיר יחד עם משפחותיהם. הם התחייבו לקדם את המסחר בעיר, שנקלעה באותם ימים למשבר חריף לאחר שנמלה, שהתמלא בחול, יצא מכלל פעולה. הפונים ביקשו שיובטח להם חופש פולחן ושיינתנו להם זכויות עירון. יחד עם זאת הם גם דרשו, באורח מפתיע, כי לא תינתן ליהודים אשכנזים הזכות להתיישב בעיר ללא התייעצות מוקדמת עימהם. ראשי קאמפן נעתרו לכל התנאים ואף התחייבו כי אם הקהילה תגדל תאושר לה הקמת בית כנסת, ובלבד שלא יימצא ברחוב הראשי או בשכונות לכנסיות העיר. אך יישוב יהודי זה נתקיים תקופה קצרה בלבד, אף כי לפחות שניים מחבריו קיבלו מייד זכויות עירון. בראשית המאה ה-18 כבר לא נותר זכר מהמרכז היהודי הקטן הזה.²⁵

1. זילאנד (Zeeland)

השפעת הכנסייה הקלוויניסטית הייתה חזקה מאוד בגליל זילאנד והדבר נתן את אותותיו גם ביחס העוין כלפי הנוכחות היהודית. חוץ מאשר במידלבורך (Middelburg), בירת הגליל, לא נמצאו יהודים בזילאנד לאורך רוב ימי הרפובליקה. בפליסינגן (Vlissingen), לדוגמה, התיישבו יהודים מעטים בשנות השלושים של המאה ה-18, ואפילו קיבלו רשות להפוך שני בתים שרכשו לבית כנסת. אלא שהתנאים כאן מנעו כל אפשרות של המשך חיי קהילה, והיישוב היהודי חדל להתקיים באמצע המאה.²⁶ בגלל מעמדה המיוחד של מידלבורך כמרכז ימי ומסחרי ממדרגה ראשונה, אשר מילא

- | | |
|----|---|
| 22 | זווארטס, עמ' 401; פופרס, עמ' 18, 22, 90, 118, 121, 129; פנקס הקהילות, עמ' 362. |
| 23 | פופרס, עמ' 5, 18, 31, 52, 117, 121, 138. |
| 24 | פופרס, עמ' 19, 21, 27, 36, 121, 133; פנקס הקהילות, עמ' 172 ואילך, 180 ואילך, 262 ואילך, 281 ואילך, 298 ואילך. |
| 25 | זווארטס, עמ' 398, 401, 430; פופרס, עמ' 3 ואילך, 11 ואילך, 17, 21, 23, 25-34, 47, 110, 119 ואילך, 124, 132 ואילך, 136, 150 ואילך; פנקס הקהילות, עמ' 381 ואילך. |
| 26 | זווארטס, עמ' 389, 445; פנקס הקהילות, עמ' 378 ואילך. |

יוסף קפלן

תפקיד חשוב ביותר בפעילות הקולוניאלית של החברה ההולנדית להודו המערבית, נמצאו בה כבר בתחילת המאה ה-17 סוחרים יהודים פורטוגאליים. ב-1654, עקב נפילת המושבה ההולנדית בפרנמבוקו שבצפון-מזרח ברזיל בידי פורטוגל, החלו לזרום אל מידלבורך עשרות יהודים פורטוגאליים שאיבדו את רכושם בעולם החדש וביקשו לשקם את מקומם במערך הסחר הקולוניאלי עם אמריקה. הכנסייה הקלוויניסטית המקומית הביעה לא אחת תרעומת על הנוכחות היהודית המופגנת ועל הטקסים הדתיים שהיהודים הפורטוגאליים קיימו בפרהסיה, למגינת ליבם של הפרוטסטנטים האדוקים. אך המועצה העירונית גילתה יותר רגישות לאינטרסים הכלכליים של החברה להודו המערבית מאשר לרצונה של מועצת הכנסייה הקלוויניסטית ולא מנעה את המשך התפתחותה של הקהילה היהודית. ב-1700 אף דחתה הנהגת העיר את טענות הכנסייה נגד היהודים ואישרה ל'אומה היהודית' את הזכויות לביטחון ולחופש 'על-פי המקובל בערים ובגלילות אחרים ברפובליקה'.²⁷

היהודים בגליל הולנד ובאמסטרדם – בין חופש מצפון לסובלנות דתית בניגוד למצב הבלתי מלבב ששרר ברוב חלקי הרפובליקה ההולנדית נפתחו בפני היהודים אפשרויות חדשות בגליל הולנד. כבר בימי הקמת ברית אוטרקט ב-1579 הסתמן גליל זה כחשוב ובמרכזי בין שבעת גלילות הרפובליקה. אף כי גם בהולנד לא נתפסה התיישבות היהודים כדבר מובן מאליו וגם כאן פעלה הכנסייה הקלוויניסטית נגד כל יוזמה להתיר לתושבים היהודים חופש דת וחופש פולחן, הרי שכבר בתחילת המאה ה-17 עלו על המפה שורה של מרכזים יהודיים שזכו במהלך השנים לאוטונומיה רחבה ונהנו מסובלנות דתית ניכרת.

יש לציין שתנאי הברית העניקו אוטונומיה מקיפה לכל גליל וגליל, והערים עצמן נהנו מחופש תמרון בלתי מבוטל, מה שאיפשר להן להתנהל באורח עצמאי למדי. אמנם בסעיף 13 של חוזה הברית מ-1579 נקבע כי 'אף אחד לא יירדף ולא ייחקר מסיבות דתיות', אך כלל זה לא היה בו כדי להבטיח סובלנות דתית, ואפילו חופש המצפון לא תמיד התקבל כעיקרון מוסכם על הכלל.²⁸ לדוגמה, הכנסייה הקלוויניסטית התנגדה בתוקף להכרה בלגיטימיות של הדת הקתולית בתחומי הרפובליקה. בימי המלחמה נגד

27 W. Smit, 'Joden in Middelburg', *Zeeuws Tijdschrift*, XVIII (1968), pp. 8–18; פנקס הקהילות, עמ' 342 ואילך.

28 M. E. H. N. Mout, 'Limits and Debates: A Comparative View of Dutch Toleration in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries', in: C. Berkvens-Stevelinck et al. (eds.), *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*, Leiden 1997, pp. 37–47

ספרד נחשדה האוכלוסייה הקתולית בחוסר נאמנות לברית אוטרבט ובמשתפת פעולה עם כוחות האויב, אך גם לאחר סיום המלחמה נותרה החקיקה האנטי-קתולית על כנה. אמת, אכיפתם של החוקים המפלים הייתה תלויה בתנאים מקומיים ובנסיבות פוליטיות וחברתיות. לקתולים לא ניתנה לרוב האפשרות לקיים פולחן גלוי ופומבי והם נאלצו להתפלל בכנסיות מחתרתיות (schuilkerken). אך בדרך כלל היה דבר קיומן של כנסיות אלו בגדר סוד הגלוי לכל. ברוב המקרים נתאפשר להם לקיים את טקסיהם ותפילותיהם ובלבד שייערכו בצנעה ולא יפגעו ברגשות של האוכלוסייה הקלוויניסטית.²⁹ היסטוריון הולנדי היטיב לתאר את גבולותיה של הסובלנות ברפובליקה ההולנדית: היא הייתה סובלנית מכדי לאנוס את הקתולים להפוך לפרוטסטנטים, אך לא סובלנית דייה כדי לאפשר לקתולים לקיים את דתם באורח חופשי.³⁰ במקומות מסוימים השיגו לעצמם הקתולים את האפשרות לערוך את טקסיהם ללא הפרעה בבתים פרטיים באמצעות מתן שוחד לשלטונות החילוניים. דפוס זה היה מקובל ביותר בערים שונות שבגליל הולנד דוגמת חאודה (Gouda), דורדרכט (Dordrecht), דלפט (Delft) והורן (Hoorn).³¹ אם נתקיים ברפובליקה פלורליזם קונפסיונאלי, הרי שהוא היה מבוסס על סובלנות דתית פרגמטית. עיניה הבולשות של הכנסייה הקלוויניסטית עקבו בדריכות לא רק אחר מעשיהם של הקתולים, אלא גם אחר כל ביטוי של זהות קונפסיונאלית נבדלת. הכנסייה הקלוויניסטית, שנשאה את כתר ההגמוניה הדתית ברפובליקה ההולנדית, הפכה לכנסייה הרשמית (publieke kerk) ובעקבות נצחוננו של הפלג האורתודוקסי בסינוד של דורדרכט ב-1618 והדחתם של הרמונסטרנטים, היא קיבלה צביון שמרני ונוקשה.³² אלא שמול כנסייה זו התייצבה רשות אזרחית חזקה, במיוחד בגליל הולנד, אשר השכילה לרסן את תביעות הקלוויניסטים לנוכח התגבשותן של קהילות דתיות של מהגרים שהגיעו מארצות שונות. כוחה של הרשות האזרחית הזאת בגליל הולנד הוא אחד הגורמים החשובים שתרמו לקליטתם המרשימה של המהגרים היהודים שהגיעו לשם.

- 29 B. J. Kaplan, "Dutch" Religious Tolerance: Celebration and Revision', in: R. Po-Chia Hsia and H.F.K. van Nierop (eds.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge 2002, pp. 8 ff.
- 30 P. W. F. M. Hamans, *Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland*, vol. I, Bruges 1992, p. 269
- 31 Ch. Kooi, 'Paying off the Sheriff: Strategies of Catholic Toleration in Golden Age Holland', in: Po-Chia Hsia and van Nierop (eds.), *Calvinism and Religious Toleration*, pp. 102–111
- 32 J. Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall (1477–1806)*, Oxford 1995, pp. 460–465; J. van den Berg, 'The Synod of Dort in the Balance', *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 69 (1989), pp. 176–194

כבר ברבע הראשון של המאה ה־17 נמצאו סוחרים יהודים פורטוגאלים שהיו מעורבים בסחר הבינלאומי של הרפובליקה ההולנדית. גליל הולנד הפך עבורם למחוז אטרקטיבי ביותר בשל מעמדו המרכזי בפעילות הקולוניאלית של ארצות השפלה הצפוניות. בעיני האליטה החברתית של ערי גליל הולנד נתפסו יהודים אלה כגורם כלכלי רב משקל בזכות קשריהם המסועפים עם מרכזי הסחר במערב אירופה ובעולם החדש. לאחר נפילת אנטוורפן בידי הספרדים ב־1585 חיפשו סוחרים מקרב הנוצרים החדשים הפורטוגאלים נמל חלופי שישמש להם בתור שער למסחרם עם איבריה והמושבות באמריקה. הם פנו אל עבר אמסטרדם והמבורג ובשתי ערים אלה השתלבו חיש מהר בפעילות הקולוניאלית שהתנהלה דרכן.³³ אף כי קליטתם נתקלה תחילה בלא מעט התנגדות מצד הממסד הדתי וחלק מהבורגנות המקומית, הרי שבסופו של דבר הם זכו בשתי ערים אלה להכרה רשמית כיהודים.³⁴ נוכחותם באמסטרדם מוזכרת לראשונה ב־4 בספטמבר 1598, אך באותם ימים עדיין לא התייחסו אליהם רשמית כאל יהודים. בהחלטה שנתקבלה באותו תאריך בלשכת ועד ראשי העיר הוסכם כי הסוחרים הפורטוגאלים המועמדים לקבל זכות עירונית (Poorterrecht) יוזהרו לפני השבעתם לא לערוך שום פולחן דתי מלבד זה של הכנסייה הקלוויניסטית הרשמית.³⁵ אך כבר ב־1603 נתקיים בעיר קהל ראשון של יהודים ספרדים ופורטוגאלים בשם 'בית יעקב' וחמש שנים לאחר מכן פעל לצידו קהל נוסף של יהודים מאותו מוצא בשם 'נוח שלום'. סביר להניח שיהודים ראשונים אלה עדיין נדרשו להימנע מקיום פולחן יהודי פומבי שיפגע ברגשות הממסד הקלוויניסטי. משום כך נאלצו להתפצל לשני קהלים קטנים יחסית שמנו יחדיו סביב מאה ראשי בתי אב. תפילותיהם התנהלו בבתים פרטיים שהצניעו את עובדת היותם בתי תפילה.³⁶

במקביל להאחזותם באמסטרדם ניסו היהודים הספרדים להשיג היתרי התיישבות במקומות נוספים בגליל הולנד כדי להרחיב ולבסס את תשתיתם הכלכלית. בין היעדים

J. I. Israel, 'Sephardic Immigration into the Dutch Republic, 1595–1672', *Studia Rosenthaliana*, Special issue, published together with vol. XXIII, no. 2 (1989), pp. 47 ff. 33

D. M. Swetschinski, *Reluctant Cosmopolitans. The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*, London–Portland, Oregon 2000, pp. 10 ff.; J. Braden, *Hamburger Judenpolitik im Zeitalter Lutherischer Orthodoxie 1590–1710*, Hamburg 2001, pp. 53–115 34

A. H. Huussen, jr., 'The Legal Position of Sephardi Jews in Holland, circa 1600', in: J. Michman (ed.), *Dutch Jewish History*, vol. 3, Jerusalem 1993, pp. 20–21 35

Y. Kaplan, 'The Jews in the Republic until about 1750: Religious, Cultural, and Social Life', in: J. C. H. Blom et al. (eds.), *The History of the Jews in the Netherlands*, Oxford–Portland, Oregon 2002, pp. 116–120 36

שאליהם פנו נמצאו הערים אלקמאר (Alkmaar) והארלם (Haarlem) שבגליל הולנד הצפוני. בשנת 1604 הצהירה אלקמאר כי יהודים שירצו בכך יוכלו להתיישב בעירם ולחיות בשלום 'כיתר התושבים', ויחד עם זאת לקיים את פולחנם הדתי ולהתפרנס בדרכים ובאמצעים המותרים להם במקומות אחרים. הם נדרשו להתחייב כי יקבלו על עצמם לקיים את חוקי העיר ויטלו חלק בתרומות ובמסים ככל התושבים והאזרחים האחרים. ראשי אלקמאר פטרו את היהודים מהחובה להשתתף במשמר האזרחי ובמקום זאת תבעו מהם לשלם 'היטל שמירה' מיוחד. מנוסח ההצהרה ניתן ללמוד כי נוסחה בתגובה לפנייתו של 'פיליפס היהודי' (Philips de Joode), שיש המזהים אותו עם ר' משה אורי הלוי, המכונה פיליפ יוסטן (Joosten), יהודי אשכנזי מאמדתן שמילא תפקיד לא מבוטל בהכנסת חלק מהאנוסים הראשונים שהגיעו לאמסטרדם תחת כנפי היהדות. מסתבר שפיליפ זה פעל בשם קבוצת יהודים מבני 'האומה הפורטוגאלית' ו'מבני אומות אחרות, היושבים במזרח'.³⁷ פנייה דומה מאוד הוצגה בפני ראשי הארלם ב־1605 על ידי 'יהודים בני האומה הפורטוגאלית והספרדית, שמוצאם מן העברים או היהודים שבמזרח ובמערב', בשמם ובשם יהודים תושבי איטליה והאימפריה העות'מאנית, שהביעו נכונות לבוא להתיישב במקום. מתוך תזכירם עולה כי ביקשו שתינתן להם הזכות לקיים את פולחנם הדתי באורח חופשי ופומבי בבית כנסת מוכר. מדבריהם השתמע כי ליהודים באמסטרדם, באלקמאר, ואפילו ברוטרדם, כבר הייתה באותם ימים הזכות לקיים את פולחנם באורח פרטי, אך לא בבית כנסת ציבורי. המשא ומתן המייגע נמשך מספר חודשים ורק ב־10 בנובמבר 1605 אישרה מועצת העיר הארלם את נוסח ההצעה שהוגש לה על ידי ראשי העיר. המסמך הרשמי העניק ליהודים זכויות נרחבות, אך הזכות לקיים את פולחנם בבית כנסת רשמי הותנתה בהתיישבותן של לפחות חמישים משפחות יהודיות 'חשובות' ו'אמידות'.³⁸ אולם לנסיונות באלקמאר ובהארלם לא היו תוצאות של ממש והיהודים הפורטוגאלים העדיפו את אמסטרדם על פני כל מקום אחר ברפובליקה, על אף הקשיים והמגבלות שהוערמו על דרכם שם. יתכן שהמגעים עם שלטונות אלקמאר והארלם לא נועדו מלכתחילה אלא להפעיל לחצים על ראשי אמסטרדם, שיעניקו ליהודים הפורטוגאלים, שמספרם הלך וגדל, זכויות נרחבות מאלה שהיו נכונים להעניק להם עד אז.

גם ההסכם שעליו חתמו ראשי העיר רוטרדם ב־1610 היה תולדה של משא ומתן ממושך עם קבוצה של יהודים פורטוגאלים מאמסטרדם, ואפשר שגם הפעם נועדו

J. Meijer (ed.), *Hugo de Groot, Remonstrantie nopen de ordre dije in de landen van Hollandt ende Westvrieslandt dijen gestelt op de Joden*, Amsterdam 1949, pp. 37–38 [להלן: מייאר, רמונסטרנטיה]; 9 n. 39, pp. 22, Huussen, 'The Legal Position',

38 מייאר, רמונסטרנטיה, עמ' 40–43; 39, pp. 22–25, 30–35, Huussen, 'The Legal Position',

המגעים בעיקר לעורר את תשומת הלב של ראשי בירת הרפובליקה. הסיכומים שהושגו כאן היו דומים מאוד לאלה שהושגו בהארלם. גם ברוטרדם הובטח ליהודים הספרדים והפורטוגאליים חופש המצפון והזכות לקיים את פולחנם היהודי, ואף ניתנה להם הרשות לבחור שני 'ממונים' שינהלו את שלטונם העצמי. דובר כאן מפורשות על הזכות לקיים את תפילותיהם בבית כנסת ציבורי, אך זאת רק לאחר שהקהילה תגדל ויהיו בה לפחות שלושים משפחות.³⁹

הסכם נדיב זה בוטל שנתיים לאחר מכן, כנראה בעקבות ההשתלטות של הפלג הרמונסטרנטי של הכנסייה על ניהול העיר. דווקא הרמונסטרנטים, שהצטיירו לרוב כזרם הליברלי והמתון בכנסייה הקלוויניסטית ההולנדית, גילו לעתים יחס עוין כלפי היהודים. רוב היהודים ברוטרדם עברו אז לאמסטרדם ומעט המשפחות שנשארו במקום נהגו להתפלל בעליית-גג ביתו של דוד נחמיאס. ב-1619 הזהירה אותם הנהגת העיר שיימנעו מלמשוך נוצרים ל'כיתתם', מה שמלמד כי נוכחותם ברוטרדם הייתה מורגשת למדי. במהלך המאה ה-17 המשיך היישוב היהודי כאן להתפתח וב-1647 נחתם חוזה חדש בין מועצת העיר לבין נציגי הקהילה היהודית במגמה להרחיב את זכויותיה. ליהודי רוטרדם הוענקו אז חופש דתי וזכות לעסוק ללא הגבלות במסחר סיטוני. באותה שנה הגיעו לעיר שני האחים דה פינטו, שנמנו עד אז עם אנשי העסקים הבולטים ביותר במושבת האנוסים באנטוורפן. הם נימולו ברוטרדם יחד עם בניהם והפכו לקברניטי העדה הספרדית בעיר.⁴⁰ בשנות השישים של המאה ה-17 החלה להתארגן שם במקביל קהילה אשכנזית, שהקימה מוסדות משלה ובתחילת המאה ה-18 הפכה לקהילה היהודית הגדולה בעיר. הקהילה הספרדית נחלשה מאוד ואחרוני חבריה הצטרפו אל העדה האשכנזית. בעקבות הגידול במספר היהודים נתעוררו הגילדות להצר את צעדיהם, מה שהגביל מאוד את אפשרויותיהם במסחר ובמלאכה. בימי הכיבוש הצרפתי חיו ברוטרדם קרוב ל-2,500 יהודים, וכמחציתם נאלצו להתקיים מקופות הצדקה של הקהילה.⁴¹

בעשור השני של המאה ה-17 כבר הפך המרכז היהודי הפורטוגאלי באמסטרדם למטרופולין המשגשג ביותר של הפזורה הספרדית במערב אירופה ובימי שביתת הנשק בין ספרד לרפובליקה ההולנדית, בשנים 1609–1620, השתפרו התנאים הכלכליים של הפליטים היהודים שמצאו מקלט בעיר. אך אפילו באותם ימים לא נמצא פתרון כולל לשאלת המעמד המשפטי של יהודי רוב היישובים שבגליל הולנד ואמסטרדם בכללם. זכויות היהודים הושתתו עד אז על סיכומים מעורפלים שהתייחסו להיבטים מעשיים

39 מייאר, רמונסטרנטיה, עמ' 44–46; Huussen, 'The Legal Position', pp. 25–26

40 H. P. Solomon, 'The "De Pinto" Manuscript', *Studia Rosenthaliana*, IX, n° 1 (1975), pp. 1–62

41 זווארטס, עמ' 384–386, 393–395, 409 ואילך, 413–416; פנקס הקהילות, עמ' 390–392.

מסוימים אבל החלטות עקרוניות טרם התקבלו. ב־1612, כשהיהודים הפורטוגאליים באמסטרדם הקימו בניין שהיה אמור לשמש אותם כבית כנסת ציבורי, החליטה מועצת העיר, בעקבות תלונה מטעם הכנסייה הקלוויניסטית, לאסור את הדבר. המועצה איימה על היהודים, שאם הבניין אכן ישמש אותם לתפילותיהם, הוא ייהרס לאלתר ופולחן הדת היהודית ייאסר בכל תחומי העיר. היהודים מצאו פתרון מקורי מאוד כדי להתגבר על המכשול: הם מכרו את הבניין לתושב נוצרי, שהיה חבר במועצת העיר, ובתואנה שאין לראות בו עוד בניין ציבורי השייך לעדתם, השתמשו בו כמקום תפילה פרטי...⁴² רק ב־1614 התעורר בגליל הולנד הצורך לקיים דיון מקיף ויסודי בשאלת מעמד היהודים, בעקבות פרשת גיורם של שלושה מנוניטים בעיר הנמל הורן (Hoorn). הכנסייה הקלוויניסטית נודעקה מחומרת המקרה והביעה חששות כבדים לגבי ההשפעה השלילית שבנוכחות היהודית ביישובי הגליל.⁴³ אסיפת המעמדות הגלילית הטילה במרס 1615 על שני משפטנים, אדריאן פאו (Adriaan Pauw) והוגו גרוטיוס (שנודע לימים כאבי המשפט הבינלאומי), לנסח כללים מנחים לגבי מעמד היהודים. אך עוד בטרם הספיקו שני המשפטנים להגיש את תזכיריהם פרצה באמסטרדם מהומה ציבורית חמורה סביב פרשת ניאוף, שבה היו מעורבים רוקח יהודי פורטוגאלי ואישה נוצריה. המקרה עורר רגשות אנטי־יהודיים ובחוצות העיר הודבקו כרוזים בגנות האוכלוסייה היהודית. ב־8 בנובמבר 1616, בעקבות תזכיר אפולוגטי שחיבר אחד ממנהיגי העדה היהודית הספרדית, ניסחו ראשי אמסטרדם החלטה שנועדה להזהיר את התושבים היהודים מפני פגיעה ברגשות האזרחים הקלוויניסטים. המסמך החדש כלל ארבעה איסורים חד־משמעיים שהוטלו על הציבור היהודי: (1) לא להתבטא, בכתב או בעל פה, בגנות הנצרות; (2) לא לגייר או למול תושבים נוצרים; (3) לא לקיים חיי אישות עם נשים נוצריות, ובכלל זה זונות; (4) לציית להוראה שניתנה ב־1612, האוסרת בניית בתי כנסת. מסמך זה ועימו נוסח 'השבועה היהודית' שצורפה לו נתנו לראשונה הכרה רשמית בקיום 'האומה היהודית' בעיר.⁴⁴

מסתבר שתזכיריהם של שני המשפטנים לא עוררו שום הד ציבורי ולא הייתה להם כל השפעה של ממש. ככל הנראה העדיפו נציגי המעמדות להתעלם מהם. תזכירו של פאו לא הגיע לידינו, אך תזכירו של גרוטיוס, שנותר בכתב־יד, יש בו כדי ללמד על היחס הדו־ערכי שהתגבש בחוגים נוצריים הולנדיים כלפי היהודים. גרוטיוס דחה בתוקף

Swetschinski, *Reluctant Cosmopolitans*, pp. 11 ff. 42

מייאר, רמונסטרנטיה, עמ' 48–50. 43

H. Noordkerk (ed.), *Handvesten ofte privilegien ende Octroyen... der stad Amsterdam*, vol. 1, Amsterdam 1748, p. 472; A. H. Huussen, 'The Legal Position of the Jews in the Dutch Republic 1590–1796', in: J. Israel and R. Salverda (eds.), *Dutch Jewry, Its History and Secular Culture (1500–2000)*, Leiden 2002, pp. 32 ff. 44

את השיקולים של כדאיות כלכלית בכל הנוגע למתן אישור ליהודים להתיישב בגליל הולנד. הוא גרס כי יש להתיר נוכחות יהודית רק מטעמים נוצריים: כדי לקרב את היהודים לנצרות מתוקנת, דהיינו פרוטסטנטית, וכדי להפיק מנוכחותם ידע על מקורות היהדות לצורך הבנה נכונה יותר של הנצרות. לצרכים אלה הוא הציע להטיל על היהודים מגבלות מסוימות דוגמת איסור העיסוק במסחר קמעוני והגבלת מספר המשפחות היהודיות שיורשו להתגורר בערי גליל הולנד ל-200 בלבד ובאמסטרדם ל-300. הוא גם דרש שיותר לדרשנים נוצרים להטיף בבתי הכנסת ושהיהודים יחויבו להקשיב לדרשותיהם. עם זאת יש במסמך זה גילויים מפורשים המעידים על שינוי בהתייחסות המסורתית כלפי היהודים. הוא פתח בפניהם אפשרויות נרחבות של קיום חיים יהודיים בתנאים של חופש, שהיו במקרים רבים עדיפים על אלה שהוצעו ליהודים במקומות אחרים במערב אירופה באותם ימים. גרוטיוס הציע להתיר ליהודים להתגורר בכל מקום שירצו בלי להגבילם לשכונות מסוימות, ולאפשר להם לקיים את פולחנם בגלוי, ובתנאי שלא ישפיעו על נוצרים להתגייר. הוא גם גרס שיש להרשות להם להדפיס ספרים, ובלבד שלא יהיו בהם דברי נאצה נגד הנצרות. הצעתו, לו התקבלה, הייתה מאפשרת ליהודים לעסוק במיגוון רחב של מקצועות ופרנסות.⁴⁵

כאמור לעיל, הסתפקו המעמדות של גליל הולנד בהחלטה קצרה ובלתי מחייבת, שניתנה לקראת סוף 1619, אשר הותירה בידי כל עיר ועיר את הזכות להחליט אם לקבל אל תוכה יהודים אם לאו.

לגבי היהודים באמסטרדם נותרו תנאי הקיום מעורפלים למדי והדבר הותיר בידי ההנהגה העירונית חופש תימרון רחב למדי. בניגוד לכוונותיו של גרוטיוס, השיקולים הכלכליים הם שהכריעו את הכף והיישוב היהודי באמסטרדם הפך במרוצת השנים ליסוד קבוע בעיר, בראש ובראשונה בזכות התרומה המשמעותית מאוד של האליטה החברתית הספרדית לכלכלת העיר ולפעילות הקולוניאלית של הרפובליקה.

לקראת אמצע המאה ה-17 כבר ישבו בעיר כ-2,500 יהודים, כשלצד הקהילה הספרדית המאוחדת 'תלמוד תורה', שנוסדה ב-1639, נתקיימה קהילה אשכנזית עצמאית בעלת אמצעים צנועים בהרבה, שקיבלה אף היא הכרה משפטית משלטונות אמסטרדם. סביב 1675 הכפיל היישוב היהודי בעיר את עצמו והגיע לכ-5,000 נפשות, שהתחלקו שווה בשווה בין שתי הקהילות האמורות.⁴⁶ השלטונות הכירו בזכויות האוטונומיות של הקהילות היהודיות והעניקו להן את הסמכות המלאה להטיל את מרותן

J. Meijer, 'Hugo Grotius' "Remonstrantie", *Jewish Social Studies*, 17 (1955), pp. 91-104 45

H. Hurbert P. H. על השערות שונות לגבי מספר היהודים באמסטרדם וברפובליקה ראה: Nusteling, 'The Jews in the Republic of the United Provinces: Origin, Number and Dispersion', in: Israel and Salverda (eds.), *Dutch Jewry*, pp. 43-62 46

על חבריהן, כולל החרמת סוטים ועבריינים. הקהילות מצידן התחייבו בפני ראשי העיר להעניק סעד לענייהן, להקפיד שלא יקבצו נדבות ברחובות העיר ושלא ייהפכו למטרד חברתי וציבורי. כך למעשה נהגו השלטונות בערי הרפובליקה כלפי כל הקהילות הדתיות המוכרות האחרות שמחוץ לכנסייה הקלוויניסטית הרשמית.⁴⁷

יש לציין שפריחת החיים היהודיים באמסטרדם לא הביאה לגידול משמעותי בנוכחות היהודית ביישובים אחרים בגליל הולנד. מלבד מרוטרדם, שהוזכרה לעיל, נתקיימו חיים יהודים מאורגנים במקומות בודדים בלבד. בהאג, לדוגמה, מקום מושבם של נציב המדינה (stadhouder) ושל אסיפת המעמדות הכללית ואסיפת המעמדות הגלילית, ישבו אמנם יהודים בודדים כבר בתחילת המאה ה-17, אך רק ב-1674 קיבל יהודי פורטוגאלי ראשון זכויות עירון ורק בעשור האחרון של המאה נתגלו כאן סימנים ראשונים של חיי קהילה יהודים מאורגנים. ב-1694 הסכימה מועצת העיר לשחרר קבוצה של יהודים פורטוגאליים שהגיעו מאמסטרדם מחובת השירות במשמר האזרחי, והיהודים האשכנזים שנוכחותם כבר הורגשה קודם לכן נהנו אף הם מההסדר החדש. בין הפורטוגאליים שעברו מאמסטרדם להאג נמצאו כמה מגבירי הבולטים של הקהילה הספרדית שמילאו תפקידים דיפלומטיים וכלכליים עבור נסיכי בית אורנייה, הנציבים העליונים של הרפובליקה. תחילה נאלצו גם כאן היהודים לקיים את תפילותיהם בבתים פרטיים ובשלב ראשון נהגו הספרדים והאשכנזים לקיים מניינים משותפים. הספרדים, שחלק מהם התגוררו באזור פורהאוט (Voorhout) המיוחס והמהודר, היו הראשונים שקיבלו היתר ממועצת העיר לבנות בית כנסת משלהם. מאז חנוכתו ב-1708 נקראה קהילתם בשם 'בית יעקב', על שמו של הגביר יעקב פריירה, שבביתו נהגו להתפלל לפני שהוקם בית הכנסת הציבורי. ב-1709 כבר נתקיימה לצידה של קהילה קטנה זו קהילה נוספת בשם 'חונן דל', אשר השיגה לעצמה בשלב מאוחר יותר לבניית בית כנסת ציבורי. הבניין הזה נחנך ב-1726 ונתפרסם ביופיו ובהיותו מושפע מסגנון לווי הארבעה-עשר. הסכסוכים בין שתי הקהילות מנעו כל שיתוף פעולה ביניהן עד שב-1743, לאחר נסיונות רבים שלא עלו יפה, הן הצליחו סוף-סוף להתאחד. האשכנזים, שחיי הקהילה שלהם נתקיימו זמן רב תחת צל האפטרופסות של הספרדים, קיבלו רשות להקים בית כנסת ציבורי רק ב-1720. אמנם לנוכחות היהודית בהאג, ובמיוחד לישיבתם של מספר מגנטים פורטוגאליים, נועדה חשיבות רבה בגלל מעמדה של העיר במערך הפוליטי של הרפובליקה, אך לאורך כל העת החדשה המוקדמת לא מנה היישוב היהודי כאן יותר מכמה עשרות משפחות.⁴⁸

R. Po-Chia Hsia, 'Introduction', in: Po-Chia Hsia and van Nierop (eds.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, pp. 1–7 47

M. Henriquez Pimentel, *Geschiedkundige* ;422–416 ואילך, עמ' 399 48

בליידן, שאליה הגיעו סטודנטים יהודים בודדים ללמוד באוניברסיטה לאורך כל המאה ה-17, החלו להסתמן אותות ראשונים של חיים יהודיים בראשית המאה ה-18. ב-1723 אישרה מועצת העיר את תקנות הקהילה האשכנזית, אשר רכשה באותה שנה בית לקיום תפילותיה. אופייני הדבר שעד לתחילת שנות השלושים נאסר על יהודי ליידן לציין בחזית הבניין את שימושו בתור בית כנסת.⁴⁹ בדורדרכט זכה יהודי ראשון לקבל זכויות עירון ב-1670, אך עד ל-1728 לא נתקיימה בעיר קהילה יהודית של ממש.⁵⁰

בצפון הולנד הייתה הנוכחות היהודית אף צנועה יותר. אמנם כבר במחצית השנייה של המאה ה-17 הגיעו אל אנקהאוזן (Enkhuizen) מספר יהודים אשכנזים, אך רק ב-1734 אושר להם לקיים את דתם בגלוי ולהתפלל בבית פרטי. בהורן הסמוכה, שבה ישבו יהודים בודדים מאז 1622, לא הורגשה שום פעילות יהודית מאורגנת לפני המחצית השנייה של המאה ה-18.⁵¹ יהודים פורטוגאליים אמידים מאמסטרדם רכשו בתי קיט מרווחים בעיירה נארדן (Naarden) כבר באמצע המאה ה-17, ובמקום התפתח אט אט יישוב יהודי קבוע שחנך בית כנסת ציבורי בשם 'מגן דוד' ב-1727.⁵² התמונה הכללית המצטיירת לגבי מצב היהודים בתחומי הרפובליקה ההולנדית אינה מעידה על מפנה עקרוני בהגדרת מעמדם המשפטי ובמידת הסובלנות שממנה נהנו. ברוב חלקי הרפובליקה נחסמה הכניסה למהגרים יהודים, ובחלק ניכר מאותם מקומות שבהם ניתנה להם דריסת רגל הוגבלו זכויותיהם הדתיות עד למאוד ונמנעה מהם עד לשלב מאוחר יחסית האפשרות לתת ביטוי פומבי ליהדותם ולהעניק מעמד ציבורי מוכר לפולחנם הדתי. אמסטרדם הסתמנה, כבר מראשית המאה ה-17, כמקרה מיוחד של סובלנות נרחבת, אך גם בה הושתתה הסובלנות הדתית על שיקולים פרגמטיים ולא-דווקא עקרוניים. יחד עם זאת התחוללה בה, בעקיפין ומתחת לפני השטח, תמורה חשובה באופייה ובמהותה של האוטונומיה היהודית, שהיה בה כדי לבשר את מה שעתיד

aanteekeningen betreffende de Portugeesche Israëlieten in Den Haag en hunne Synagogen aldaar, 's Gravenhage 1876; D. S. van Zuiden, *De Hoogduitsche Joden in 's Gravenhage vanaf hunne komst tot heden*, 's Gravenhage 1913 עמ' 239–245.

D. S. van Zuiden, 'Iets uit de geschiedenis der Joden te Leiden', *Jaarboekje voor de geschiedenis en oudheidkunde van Leiden en Rijnland*, 17 (1920), pp. 76–96 'קפלן, מנוצרים חדשים ליהודים חדשים, ירושלים תשס"ג, עמ' 216–231.

פנקס הקהילות, עמ' 222–224.

מייארס, רמונסטרנטיה, עמ' 48–50; זווארטס, עמ' 388.

H. Hendrichs, *De Synagoge van Naarden 1730–1935*, 399 עמ' 438 ואילך; Amstelveen 1982; C. Reijnders, 'Joden en overheid in het 18e-eeuwse Naarden', *Studia Rosenthaliana*, VI, no 1 (1972), pp. 76–85

האוטונומיה של היהודים ברפובליקה ההולנדית וגבולותיה

היה לאפיין את הקיום היהודי בחברה האירופית של עידן האמנציפציה. הכנסייה הקלוויניסטית הוכרה אמנם בתור הכנסייה הציבורית של הרפובליקה, אך עקרון חופש המצפון גרם שלא תהיה שום כפייה להשתייך אליה. במהלך המאה ה־17 רק כעשרים אחוז מהאוכלוסייה ההולנדית נמנו עם חברי כנסייה זו ורק עליהם יכלה הכנסייה להפעיל את כללי הפיקוח והמשמעת שהיו מקובלים עליה. בתנאים כאלה לא ניתן היה לצפות שהקהילות הדתיות האחרות ברפובליקה תוכלנה לכפות עצמן בצורה תקיפה יותר על חבריהן מכפי שעשתה זאת הכנסייה הציבורית. מתוך זה עולה, שיהודים שיכלו להסתדר חברתית וכלכלית מחוץ לקהילה היהודית לא נאלצו על־פי החוק להשתייך אליה, ואם נטשו אותה או הוחרמו על ידה, הם לא הוכרחו להצטרף לכנסייה הקלוויניסטית או לשום קהילה דתית אחרת. במציאות כזאת ניתן להבין למה שפינוזה, לדוגמה, יכול היה לעזוב את הקהילה הספרדית־הפורטוגאלית ב־1656 מבלי שייאלץ להתנצר ולהצטרף לקהילה קונפסיונלית אחרת. לראשונה בהיסטוריה היהודית החדשה נוצרה אפשרות של קיומם של יהודים ללא קהילה, כשבמקרים מסוימים אף ניתן היה להגדירם כיהודים ללא יהדות.

האוטונומיה של יהדות אלזס במדיניות הצרפתית

עם התחלת הסיפוחים בעקבות כינון שלום וסטפליה בשנת 1648 החלה אלזס לפנות לכיוון צרפת. הפנייה הזאת לא נעשתה תמיד מרצון, אבל כל ההיסוסים לא היה בכוחם לשנות את התמונה הכללית: בקרוב עתידה הייתה אלזס להיות חלק אינטגרלי של תחום ההשפעה של צרפת. בתהליך זה נתקלה המלוכה הצרפתית הריכוזית במציאות שלא הייתה מוכרת בצרפת והיא התקשתה בגיבוש מדיניות עקבית כלפי אזור ספר זה.¹ היא הכירה בעובדת קיומן של כמה ישויות באלזס שנטו לעצמאות בהיותן משוכנעות כי אינן שייכות למסגרת המאוחדת. עם ישויות אלה נמנו אלזס הקתולית ואלזס הפרוטסטנטית, אלזס של בית הבסבורג ואלזס של הערים שהיו מאורגנות בפדרציה של הדקאפולים, ובדומה לכך גם בעלי האחויות וההפקדים אשר מושבם היה בתחומי האימפריה לא קיבלו בעין יפה את הרעיון שעליהם לעבור מן החסות האוסטרית אל החסות הצרפתית. מלך צרפת החליט לכן לנקוט מדיניות של סיפוחים זוחלים, הידועים בשם réunions. בדרך זו אוחדו אזורים וערים שונים עם צרפת תוך שהם נקלטים במסגרת הכוללת של הפרובינציה החדשה, Alsace, והשלטון הצרפתי מינה בה מושל (Intendant) שיבצע את מדיניותו. אלזס זכתה גם לבית משפט אזורי עליון, ה־Conseil Souverain d'Alsace, שהיה מעין פרלמנט אזורי. ובכל זאת נשמר העיקרון שביטא בשנת 1701 המפקח הכללי של הכספים, שר האוצר דאז: אין לגעת במנהגי אלזס.² לכן כל שינוי חייב היה להיות הדרגתי ולהיעשות תוך כיבוד הרגישות של האוכלוסייה המקומית.

האם השפיעה אותה דאגה על העיצוב מחדש של האוטונומיה היהודית באלזס? באזור מן רחשו היהודים נאמנות מסוימת למדינתם. אבל קשה להניח שתושביה היהודים של אלזס פיתחו לפני המאה ה־17 ולפני הסיפוחים לצרפת איזו תודעה של שייכות למסגרת המאוחדת של אלזס, מסגרת שבקושי הייתה קיימת. ייתכן מאוד שהיהודים שישבו באזורים ששלט בהם בית הבסבורג היו מאורגנים באיזה מין Judenschaft, אבל אין

1 ראה: Ph. Dollinger (ed.), *Histoire d'Alsace*, Toulouse 1970, pp. 155–182; F. G.

Dreyfus, *Histoire de l'Alsace*, Paris 1979, pp. 155–183

2 'Il ne faut point toucher aux usages de l'Alsace'.

סימן המעיד על קיומה של מסגרת יהודית רחבה יותר. רק עם כניסת הצרפתים הסתמן ניסיון ליצור ריכוזיות: השלטונות הצרפתיים מינו בשנת 1681 את הרב אהרן וורמש לאב בית דין של יהודי אלזס כולה. ברור כי צעד זה ננקט בהשפעת המצב שהיה קיים במין, ששם זכה הרב למינוי רשמי מטעם המלך. לכן אין פלא כי דווקא רב יליד מין זכה במינוי הזה כדי לבצע את המדיניות החדשה. אלא שהוא לא החזיק מעמד. כעבור שלוש שנים הוא התפטר מתפקידו ולא ידוע מה עלה בגורל יורשיו, אבל ברור שהניסיון לא עלה יפה ויהודי אלזס חזרו לסורם, היינו למצב הקודם, שבו לא הייתה בנמצא רבנות ראשית במדינה אלא לכל אחד מחמשת הגלילות היה רב, וכל אזור שמר על מידה של עצמאות. אם כי היה כפוף לסמכות פוליטית אזורית: הבישוף של שטרסבורג שלט על היהודים שישבו בארצותיו חוץ משטרסבורג, שנשארה אסורה להם; מלך צרפת כיורש בית הבסבורג שלט באלזס העליונה; המלך ונציגו שלטו בעיר האגנוא ובערים שהיו חברות בדקאפוליס; הנהלת מסדר האצולה שלטה באלזס התחתונה; והלנדגרף של הסן־דרמשטדט שלט באחוזותיו אשר באלזס. כך התבססו חמשת הגלילות של יהודי אלזס כשלכל אחד היה אב בית דין משלו ולא הייתה בפרובינציה רבנות ראשית.³ המידע על הרבנים שהגיע אלינו מצומצם למדי, ואין לנו מידע כלל על ההנהגה החילונית – אולי עדיף: הפוליטית – של הקהילות האלה. כל גליל בחר כנראה פרנס ומנהיג ששימש גם שתדלן שלו. לכאורה נבחר רק פרנס ומנהיג אחד לכל גליל, אבל ייתכן שבחלק מן הגליל פעלה הנהגה קולגיאלית שכללה כמה פרנסים ומנהיגים. ידוע לנו כי לעתים פרנס ומנהיג של גליל מסוים שימש באותו פרק זמן באותו תפקיד בגליל אחר. מוצדק להסיק מכך כי הבחירה הושפעה רבות מהיקף הרכוש וממידת העושר של המועמד שהיה מוכן לשרת בקודש. בדרך זו נוצרה לאט לאט מנהיגות פוליטית כל־אלזסית שנתקבלה באהדה על ידי הקהילות השונות וגם זכתה להכרה מצד השלטונות. כך הופיעה בצורה לא פורמלית קבוצת ה־*Préposés généraux*, הממונים הכלליים, שהיו ידועים כפרנסי המדינה ושתדלניה. בדרך זו ניסו השלטונות הצרפתיים לכפות על היהודים מוסד מרכזי שיטפל בכל האוכלוסייה היהודית שהתיישבה בפרובינציה. לא רק הדאגה לשיפור סדרי השלטון גרמה להתפתחות הזאת, אלא גם הגידול המהיר של האוכלוסייה היהודית של אלזס. משנת 1648 ואילך החלו יהודים לנהור למרכז אירופה ולמערבה. גזרות ת"ח ות"ט דחפו מערבה חלק ניכר של היישוב היהודי ממזרח אירופה מיד לאחר שהסכמי שלום וסטפליה החזירו את השלום על כנו ופתחו תקופה של שגשוג כלכלי שעתיד היה לשקם את הריסות מלחמת שלושים השנה. על פי סטטיסטיקות מן המאה ה־17 וה־18 גדלה האוכלוסייה היהודית באלזס כדלקמן:

3 ראה בעניין זה: G. Weill, 'L'Alsace', B. Blumenkranz (ed.), *Histoire des Juifs en France*, Toulouse 1972, pp. 137–192

האוטונומיה של יהדות אלזס במדיניות הצרפתית

| שנה | מספר המשפחות | נפשות |
|-----------|--------------|--------|
| 1682 | 587 | 2,500 |
| 1712 | 1,348 | 6,800 |
| 1732 | 1,665 | 10,000 |
| 1754 | 2,565 | 13,000 |
| 1766 | 2,721 | 13,600 |
| 1781–1780 | 3,600 | 18,330 |
| 1784 | 3,913 | 19,707 |

בפחות ממאה שנה גדלה האוכלוסייה יותר מפי שבעה.⁴ למעשה היה הגידול חד יותר אך לא כל המהגרים שהגיעו לאלזס נרשמו במקום מגוריהם, וחלק מהם לא זכו לישיבה של קבע והמשיכו לנדוד ממקום למקום.⁵ גידול האוכלוסייה לא הביא לשינוי מהיר בארגונה המסורתי של יהדות אלזס. עם זאת מפעם לפעם פרצו סכסוכים ועימותים בין הממונים המקומיים, ה־*préposés*, שנבחרו על ידי הקהילות, ובין אלה שנהנו ממינוי מטעם השלטונות. הקהילה בחרה בממונה שלה ברוב קולות, הרב של הגליל והממונים הכלליים אישרו את הבחירה, וגם מושל הפרובינציה נתן את אישורו. רק אחר כך תפס הפרנס החדש את מקומו. הוא התבקש לשמור על קיום מצוות היהדות בבית הכנסת ומחוצה לו, לדאוג לכיבוד הוראות המושל בכל מה שנוגע לקהילתו, למנות גובה מסים ולשמור על הסדר בבית הכנסת. הוא היה מוסמך להכריז על אספה של חברי הקהילה ולשבת בראשה כדי לבחור את החזן, את השמש ואת ממלא המקום של הרב. הוא היה רשאי להטיל קנסות בסכומים נמוכים (הטלת קנסות גבוהים הייתה בסמכותו של הרב) והוטל עליו לדאוג לעניים, וכמובן גם לאורחים שהזדמנו לקבילה, ולפנות בעבורם לכל בני הקהילה. הוא היה חייב לפקח על כל ענייני הקהילה לפי פקודות הממונים הכלליים ובמיוחד לפי פקודות הרב. הרב היה כמובן אחראי לחוקיות הפקודות האלה.

הפרנס הממונה דאג לאינטרסים של האציל אשר התיר ליהודים לשבת בארצותיו, כולל גביית המסים ורישום הקנסות שהוטלו על בני היישוב לפי החלטת הפרנס הנבחר או הרב – מפני שמחציתם נועדה לאציל, ורק מחצית הועברה לקופת הקהילה. הוא ייצג את הקהילה בפני השררות, כלומר בפני בעל האחוזא או בעל ההפקד. ברור כי עצם קיומו של פרנס ממונה נועד לצמצם את סמכויותיו של הפרנס הנבחר וכן את השפעתו של המושל מטעם המלך.

4 G. Weill, 'Recherches sur la démographie des Juifs d'Alsace du XVIe au XVIIIe siècle', *REJ*, 130 (1971), pp. 54–59
5 שם, עמ' 58–59.

האינטרסים של האצולה תאמו את המסורת הקהילתית. האצילים, כמו יהודי אלזס עצמם, רצו שהיהודים יישארו מחולקים בין חמשת הגלילות הוותיקים ולא יהפכו לקהילה טריטוריאלית גדולה בקנה המידה של הפרובינציה. האצולה מצדה לא רצתה להתחלק עם המושל בהכנסות מן היהודים. אך למרות אחדות דעים זו הסכימו המושל מטעם המלך והממונים הכלליים על הצורך במסגרת רחבה יותר. הממונים הכלליים הידועים לנו ייצגו את בעלי היכולת החשובים, אלה שטיפלו באספקה לצבא – סוסים וציוד מסוגים שונים – ולפיכך הם עמדו בקשרים הדוקים עם המושל וניהלו את עסקיהם. ברור שהם לא התנגדו לבנות הנהגת-על צרפתית-מלכותית מעל להנהגה המסורתית הוותיקה של הגלילות השונים.

יהדות אלזס לא ידעה או לא יכלה לשמור על תיעוד העבר שלה; אין בידינו פנקסי קהילה או מדינה ומעט מאוד מסמכים אחרים. הטרור מחק כמעט לחלוטין את המילה הכתובה שהייתה עשויה לעזור לנו. ייתכן גם שמדינת אלזס לא הספיקה לפתח ביורוקרטיה של ממש, ושהיא הזדהתה יתר על המידה עם אישיותם ופעולותיהם של הממונים הכלליים. ובמיוחד עם פועלו של הידוע ביניהם: סרף בר, שנהג לחתום בעברית: הירץ מעדלסהיים. ידוע שרכושו וניירותיו הוחרמו ולא הוחזרו ליורשיו, והמעט שנשאר מאכזב למדי. לכן קשה לעקוב אחרי כל שלבי ההתפתחות של האוטונומיה של יהודי אלזס ולתאר אותה. רק לקראת סוף המשטר הישן ניסו גם היהודים וגם השלטונות להגדיר מחדש את אופי האוטונומיה היהודית תוך ניסיון כלשהו לפייס בין המגמות השונות שהיו קיימות מאז ראשית השלטון הצרפתי.⁶

בכ"א באייר תקל"ז (28 במאי 1777) נפגשו בעיירה נידרני (Nidernai; בעברית נ"ע היא ניזרענהיים) נציגי הקהילות השונות כדי לדון במצב המדינה ולתקן את התקנות המתחייבות, ואלה זכו לאישור המושל.⁷ כעבור שבע שנים העניק המלך תקנון ליהודי אלזס, והתקנות פורסמו ב־Lettres patentes ב־10 ביולי 1784 ונרשמו בפנקסי בית המשפט העליון באלזס ב־26 באפריל 1785.⁸ שתי התעודות החשובות האלה עשויות להסביר את תהליך גיבוש האוטונומיה של יהודי אלזס.

הפרנסים ומנהיגים ושתדלני המדינה, הם הממונים הכלליים, הזמינו את נציגי

6 ראה: R. Weyl and F. Raphael, 'Organisation civile et religieuse des Juifs en Alsace (1648–1793)', *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, 6 (1977), pp. 73–99

7 ראה תיאור התעודה אצל: S. Szajkowski, *Franco-Judaica*, New York 1962, No. 481. לפי דעתו הודפסו התקנות האלה בברלין. ראה גם: I. Loeb, 'Les Juifs de Strasbourg depuis 1349 jusqu'à la Revolution', *Annuaire de la Societe des Etudes Juives*, Versailles 1883, pp. 181–191

8 ראה: R. Anchel, *Les Juifs de France*, Paris 1946, pp. 214–233

הקהילות לאחר שקיבלו את אישורו של המושל ב־14 במאי 1777. ארבעים וחמישה נציגים הופיעו וחתמו על נוסח התקנות שתוקנו אז ובראשם שלושת השתדלנים: אהרן ב"ר מאיר ממוציג (Mutzig), הירץ מעדלסהיים ולימא נעטר מרוסהיים (Rosheim). נראה כי ארבעה מחמשת רבני הגלילות היו נוכחים והם העידו שהתקנות נחתמו בפניהם; הם אישרו כי 'בפנינו נעשה כל נ"ל וכה יהי' וכה יקום לבל יפול דבר ארצה'. היחיד שלא הופיע היה דווקא רבו של גליל שהיה שייך לראש בית האצולה היחיד שישב מחוץ לצרפת, ושלא היה כפוף בלעדית למלך צרפת ולמושל אלזס. לכן צריכים היו ראשי המדינה לקבל את אישורו בנפרד. חתימותיהם של הרבנים מצביעות בעליל על כך שאפילו בתאריך כה מאוחר טרם הצליחו השלטונות וראשי המדינה להקים מסגרת מאוחדת ליהודי אלזס, והמדינה נשארה עדיין בלי אב בית דין משלה!

נציגי הקהילות נאספו כדי 'לפקח על עסקי ענייני המדינה יצ"ו ולעשות תקנות גדרים וסייגים לטובת ולתועלת המדינה יצ"ו ולעיין בחשבונות המדינה'. כדי להשיג את המטרות האלה בחרה האספה שתי ועדות: האחת, שכללה חמישה חברים, הייתה אמורה לבדוק את חשבונות המדינה, והאחרת, שהייתה בת עשרים ואחד חברים, הייתה אמורה לדון בתקנות שהוצעו. שלושת השתדלנים הכינו גם את נוסח התקנות המוצעות וגם את טיוטת החשבונות אבל לא ישבו בשום ועדה. נציין שברשימת חותמי התקנות מופיעים השמות של שבעה-עשר חברי ועדות בלבד ואין לדעת למה נפקד מקומם של תשעת הנותרים, אולי הם עזבו את האספה לפני סיומה. מכל מקום קשה להניח כי דווקא בשתי הוועדות החשובות האלה ישבו אנשים חיצוניים שלא נבחרו מבין נציגי הקהילות. לכן מסתבר כי מספר המשתתפים היה חמישים וארבעה (9+45) נוסף על ארבעת הרבנים שאישרו את נוסח התקנות.

התקנות הראשונות דנו בסטטוס של היישובים השונים. נאמר בהן שבכל העניינים החיצוניים הם כפופים לשררות. השימוש בלשון רבים נועד להזכיר כי המשטר הישן במקומו עומד: המושל מטעם המלך אינו יכול להופיע במקום השררות, היינו השלטונות המסורתיים. בכל מה שנוגע ל'דת תורתנו הקדושה' נשאר כל יישוב כפוף לרבנים ולשתדלני המדינה. נקבע כי כמו בעבר הפרנס ייבחר ברוב קולות ובחירתו תהיה טעונה אישור של רב הגליל, ובמקרים מסוימים גם של המושל. הפרנס, נאמר, יגבה את המס המגיע אבל בלי לפגוע בזכויות השררות. הוא הוסמך להטיל קנסות עד שלוש ליטרות (ליוור) על כל מי שיסרב לפקודותיו במסגרת תפקידיו. ובמקרה שהפגיעה תיראה בעיניו חמורה דיה להביאה בפני הרב, הוא יוכל לבקש מן הנתבע להפקיד בידי גבאי הצדקה מקדמה של שתיים-עשרה ליטרות לכל היותר עד פרסום פסק הדין הסופי.

שתדלני המדינה נשארו ממונים על שמירת הסדר הפנימי במדינה ונאסר להמרות את פיהם. ניתנה להם הזכות להטיל קנס על כל מי שיסרב לפקודתם עד סכום של חמישים רייכסטרל וגם להחרים אותו בהסכמת בית דין של שלושה רבני גלילות בתנאי שישיגו

את אישור השררה (המוש"ל). בני המדינה חויבו להצהיר הצהרת אמת על ערך נכסיהם. במקרה של הצהרת שקר, נאמר בתקנות, יהיה עליהם לשלם קנס בשיעור עשרה אחוזים של הסכום שהועלם. ואם תתעורר מחלוקת על ערך נכסיו של הנישום, יתבקשו כמה בעלי בתים מן היישוב או מן הסביבה לקבוע אותו סופית. הקהילה המקומית הייתה זכאית לקבל שמינית מכל סכום שיוחרם. ברור אפוא ששיטת ההצהרה לא הייתה בלעדית: הצהרות שקריות לא היו נדירות והשומה באה לתקן אותן.

עוד נקבע בתקנות כי התן בשנה הראשונה לנישואיו יהיה פטור מלהשתתף בחלוקת הפלעטן (הפתקאות המזכות את האורחים באש"ל בקהילה המקומית), אבל היה עליו להשתתף בתשלום המס וגם בהחזר החובות של הקהילה עבור השנים הקודמות, חוץ מהטלים ונתינות שהקהילה חייבת לשלם כל שנה לשררה המקומית. אלמנה בעלת רכוש של 600 זהובים ומעלה הייתה חייבת להשתתף בתשלום המסים המקומיים, אבל לא במסי המדינה; אלה נגבו רק מאלמנה שערך רכושה 1,500 זהובים ויותר. יתום שהגיע לגיל שלוש-עשרה חויב במסים המקומיים רק אם שווי רכושו עלה על 5,000 זהובים. נערים ובחורים שעסקו במסחר, ושלא היו סמוכים על שולחן הוריהם, היו חייבים לשלם את המס אפילו אם הוריהם היו פטורים מן התשלום.

נקבע כי תקנה ישנה בעניין עניים חולים שהודפסה בעבר⁹ תחודש כל שנה: היא קבעה את חובת העזרה שיישובים גדולים חייבים להעניק ליישובים קטנים אשר מספר החולים בהם גדול מנשוא; היישובים הקרובים חויבו בעזרה כספית במקרים אלה. כמו כן הוסדר בתקנות עניין שכר הלימוד של תלמידים שיד הוריהם לא השיגה לשלמו: בני העיר נתבקשו להגיש להם עזרה ולשלם את מחצית השכר הזה.

הנוכחים באספה סברו כי יש במדינה די ישיבות ובתי מדרשות אשר בהם יוכלו 'בחורי החמד' ללמוד ולהגיע למעמד של למדן. כדי לאפשר להם להתקדם עוד הוחלט לפתוח עבורם קלויז לומדים – כולל בלשוננו כיום – שבו ילמדו שלוש שנים. נקבע כי המוסד הזה יקבל לכיסוי הוצאותיו מחצית מסכום הקנסות שייגבו ממי שהצהירו הצהרות שקר על הכנסותיהם, מחצית מהמס על נדוניות וכן תרומות שיתרמו לו – ראשי המדינה אמורים היו למנות שני אנשים מכובדים שיחזרו בעיירות וביישובי המדינה כדי לאסוף את התרומות האלה. לראשי המדינה ניתנה הסמכות לקבוע את מספר הלומדים שיתקבלו למוסד. וכדי לשמור על האיזון בין אלזס עילית (הגליל העליון) ובין אלזס תחתית (הגליל התחתון), הוחלט כי הם וחמישה נציגים מכל גליל יתקנו תקנון שיקבע את סדר בחירתם של הלומדים ואת זכויותיהם וכן את מיקומו של הקלויז, שייקרא בית המדרש הכללי לכל בני המדינה.¹⁰ הקמת המוסד הזה לא נועדה להביא לסגירתן של

9 לא נשמר אפילו עותק אחד ממנה.

10 כאשר סרף בר הקים ישיבה מכספו הוא קרא לה בשם זה.

הישיבות שהיו קיימות בעטענזארף בגליל העליון ובסירנץ בגליל התחתון¹¹ אלא להוסיף עליהן.

תקנה אחרת חידשה את האיסור הישן על ריקודים מעורבים של נערים ובתולות חוץ מאשר בחתונות ובשבת השענקוויין¹² וגם אז לא יעז 'איש או בחור ונער [לרקד] עם אשה בעולת בעל'.

ראשי המדינה חויבו בתקנות לדאוג לגביית מחצית השקל שנועד – כך יש לשער – לקהילות ישראל אשר בארץ הקודש. יישובים שטרם שילמו פרוטה צוו לשלם את חובם לגובה המדינה. במקרה של דחייה או סירוב, נקבע, יחויבו היישובים הסרבנים בתשלום 'ד' פעמים, פי ארבעה, של התשלום המתחייב.

גם בעיות הרבנות הוזכרו בתקנות. ראשי המדינה נתבקשו להשיג 'בחסד אדונינו המלך האדיר החסיד יר"ה [ירום הודו]' את ביטול חופש הבחירה הקיים בין המתדיינים היהודים 'לילך כרצונם בדיני ישראל או בערכאות' ולחייב אותם להופיע בפני בית הדין הרבני, כפי שקבע המלך בשנת 1742 בפריווילגיה שהעניק אז לקהילת מץ. הוחלט גם לפעול נגד מי שיעזו לפסוק בענייני איסור והיתר בלי שהותר להם הדבר מטעם רבני הגלילות – רבנים אלה נתבקשו להכין רשימה מלאה של כל הלומדים שקיבלו מהם היתר זה, ומי שלא קיבל היתר מאב בית דין של הגליל והעז לפסוק, נאמר, 'ישלם קנס של עשרים רייכסטלר, מחציתו לשררה ומחציתו לבית המדרש. הפרנסים הוזהרו להשגיח על קיום התקנה הזאת, ואם לא יעשו כן ייקנסו בעשרה רייכסטלר. בתקנות גונה בחריפות המנהג הפסול של אנשים לפנות לרב כדי לקבל את הפסק שלו לאחר שכבר פנו באותו עניין לרב אחר. נאסר גם לפנות לרב חיצוני אם קיים 'מורה אחד ראוי ומוסמך בעיריהם', והוטל על כך קנס בגובה חצי ל"ז.¹³ בתוכן התקנות האלה יש יותר מרמז למצב המעורר של הרבנות, שנשארה מפוצלת בין חמישה אבות בית דין, בניגוד למה שהיה מקובל בקהילת מץ, שהייתה כפופה לאב בית דין יחיד. מצבה הקשה של הרבנות משתקף גם בתקנות אחרות. למשל פרנסי היישובים נתבקשו לאסור על מי שלא קיבל את ההיתר הדרוש מאב בית הדין או מן הדיין של היישוב לסדר קידושין. גם בעניין 'מכירת הבהמות המעוברות הנמכרים לא"נ [לאינו נימול, לגוי] משום חשש ספק בכור', מקרה שהיה שכיח למדי בקהילות שהיו בהן סוחרי בהמות רבים, נצטוו הנוגעים בדבר להתייעץ עם הרב כיצד לנהוג.

על הרב הוטל לדאוג 'שלא ילכו הנערים ובתולות יחד לטייל הן בתוך העיר הן חוצה'. וכן שלא ילכו 'מישוב שלו לישוב אחר אף שהוא תוך התחום, וכן בעיר מוקפת חומה

11 הסעיף הזה נשכח בדפוס ונוסף בכתב יד.

12 אולי השבת שלפני החתונה. ראה: לב (לעיל, הערה 7), עמ' 197–198.

13 מטבע Louis d'or, דהיינו: 'לואי זהב'.

חוץ לשער העיר, אלא אם כן נועדה ההליכה לדבר מצווה, והוא הוסמך לקנוס את העוברים על איסור זה. בתקנה נוספה העצה כי עדיף שילכו 'לשמע דברי תורה ותוכחת מוסר ואז חדות ה' מעוזם!'

אבות בית הדין השונים גבו תשלום על הגטין והחליצות שסידרו ודרשו תשלום זה גם עבור עניים שלא יכלו לשלם. מצב זה חייב את ראשי המדינה לבקש מגובה המדינה לשלם במקרה כזה לאב בית הדין, לחברי בית הדין, לסופר ולעדים מטבע לואי זהב אחד כדי שהעני לא ייפגע. הותר לראשי המדינה להחיל נוהל זה גם עבור יהודים זרים שבאו מחוץ לגליל.

שיטת בחירת הפרנסים ומנהיגים ושתדלני המדינה לא הוסברה בתקנות ואין לדעת איך השיגו שלושת הממונים הכלליים את המשרה שלהם, אך הובהר כי ביום הוועד הבא – הוועד אמור היה להתכנס אחת לשלוש שנים – יוכלו המשתתפים להדיח אותם. בינתיים חויבו פרנסי היישובים בקיומן הקפדני של התקנות האלה, וסוכם שהן יודפסו כדי לאפשר את קריאתן לפני קהל ועדה כל שלושה חדשים בבית הכנסת ובאספת הקהל; ראשי המדינה התבקשו כמובן להשיג את אישור המושל לכל התקנות. החלטה זו קוימה במלואה ונוסח התקנות הודפס בלוויית רשימת המשתתפים ואישור של ארבעת אבות בתי הדין שהיו נוכחים. יש לשער כי סופר המדינה, שמעון האללי (Halle), חתם על העותקים השונים, אם כי השופט שהיה לפניו איננו חתום.¹⁴ בתקנות נקבע כי יקום מנגנון קטן שיטפל בענייני המדינה וישרתו בו סופר המדינה, עוזרו והגובה הכללי של המדינה. נראה שבעלי תפקידים אלה עבדו בפקידות אצל כמה מראשי המדינה, ושתפקידם הציבורי לא היה אלא עיסוק צדדי בשבילם.

אין לנו ידיעות רבות על ימי הוועד הנוספים שהתקיימו בשנים האלה. ידוע לנו על אספה של הוועד בשנת 1774¹⁵ ועל אחרת שהתקיימה בשנת 1788;¹⁶ ייתכן שהיו גם אספות שלא מן המניין.

ביום הוועד של 1777 הוקמו כאמור שתי ועדות ואחת מהן הייתה אמורה לבדוק את חשבונות המדינה. בנוסח התקנות הנדפס שהגיע לידינו אין זכר לבעיית החשבונות ונראה כי כל התיעוד הנוגע לבעיה זו נעלם. ברם עקב הכרזת האמנציפציה של יהודי צרפת, כולל תושבי אלזס, וביטול המדינה המשתמע ממנה, היה צורך לגמור סופית את חשבונות המדינה. ב־17 בנובמבר 1791, כחודשיים לאחר הצבעת האספה הלאומית, התכנסו במרתף בשטרסבורג שישים ותשעה נציגי המדינה והם מסרו את בדיקת

14 העותק שבו השתמש לב (לעיל, הערה 7), אמנם נחתם.

15 הספק של לב (שם) איננו מוצדק.

16 אספה נוספת התקיימה בביסהיים (Bishheim) ב־1782. ראה את חשבון פרנסי המדינה אשר בספריית HUC-DIR בסינסינטי, אוסף אלזאס-לורייין, קופסה 1/2.

החשבונות שלהם לוועדה של עשרים איש. ועדה זו בדקה ואישרה את ההצעה שהביאו בפניה אהרן ב"ר מאיר ממוציג ולימא נעטר מרוסהיים, שניים משלושת הממונים שכבר הוזכרו. השלישי, סרף בר, היה אמנם נוכח, אבל הוא התפטר מתפקידו בשנת 1789 והפך אז לממונה הראשי על שלוש המדינות של יהודי אלזס, מז' ולורין. החשבונות שנבדקו היו מן השנים 1781–1791. התנועות בהם אינן רבות ויש להניח כי נכללו בחשבונות רק פעולות שטרם הושלמו. ברוב המקרים מדובר על קנסות שהוטלו על משלמי מסים שלא דיווחו דיווח אמת על הכנסותיהם. בטור אחד נרשמו הסכומים שנגבו ובטור השני – הוצאות המדינה. ההכנסות כללו את התשלום של שמונה אחוזים מסכום הקנסות לטובת הקהילה המקומית ואת התשלום של חמישים אחוז מן היתרה עבור שתי הישיבות שהוכרו על ידי המדינה. ההוצאות האחרות כוסו על ידי הכספים שנשארו. מן המספרים המועטים שהגיעו אלינו אפשר להסיק כי הניסיונות לרמות את המדינה היו רבים. לפי התקנות של 1777 חויב נישום שנתפס בקלקלתו לשלם קנס של עשרה אחוזים מן ההכנסה שהסתיר. הנישומים שברשימתנו שילמו קנסות שהגיעו עד לסך של 8,400 ליטרות! הווי אומר שהסכום שלא הוצהר עליו הגיע ל-84,000 ליטרות, ויש לצרף זאת לסכום שאכן הוצהר עליו. נישומים עשירים ואפילו עשירים מאוד ניסו אפוא לרמות את המדינה. יתרת החשבון הייתה של 1,396 ליטרות ונוסף על כך חוב של 13,192 ליטרות שעורך דין מן העיר קלמר היה חייב למדינה. היתרה ושטר החוב נמסרו לממונה הכללי אהרן ב"ר מאיר לשם כיסוי חוב שהמדינה הייתה חייבת לו. הוחלט להחזיר לסרף בר מכספי היתרה חוב אחר של המדינה. ברור אפוא כי בחיי יום היום הלוא הממונים סכומים גדולים למדינה והתקשו לפעמים בגביית חובם.¹⁷

בשנת 1784 פורסם כאמור התקנון שהוציא המלך ליהודי אלזס. למרות הדיונים הרבים של ההיסטוריונים שבדקו פקודה זו – ואין כמעט היסטוריון של יהודי צרפת שלא עשה זאת – לא הוקדשה תשומת לב רבה למסגרת החדשה שהיא באה להטיל על האוטונומיה של הקהילה היהודית באלזס, שזכתה אז לראשונה בהכרה של השלטונות הצרפתיים בה כקבוצה מוגדרת. אחת ממטרות הפקודה הייתה ללא ספק להגביל את מספר היהודים באלזס. היא התירה למי שהתיישבו באלזס באופן חוקי, לפי היתר מלכותי או בהסכמת האצולה, להישאר במקום, אבל אסרה על אצילים לקבל מעתה יהודים נוספים ללא הסכמת המלך. פיקוח הדוק הוטל על היהודים הזרים שהופיעו באלזס. על הרבנים ועל כל יהודי אחר נאסר לחלק פלעטן שיאפשרו לעוברי אורח ללון במקום. היתר נישואים מלכותי נדרש מעכשיו כדי שרוב יוכל לחתן יהודים יושבי אלזס. הקהילות חויבו לרשום את הלידות, הנישואים והפטירות, ולנהל פנקסי מרשם תושבים. בתקנות נעשה מאמץ לכפות על כל ההסדרים שהיו נהוגים עד אז אופי מלכותי. יהודי

| | |
|--|---|
| 230 | <i>Juifs</i> |
| RABBINS & PRÉPOSÉS GÉNÉRAUX DES JUIFS <i>en Alsace</i> | |
| RABBINS <i>en haute Alsace</i> | |
| M. Suesiel Moyse | <i>à Ribeauvillé. Etabli par lettres-patentes du Roi.</i> |
| M. Jacob Mayer, | <i>Substit. à Rixheim. Par arrêté du Conf. Souv. d'Alsace.</i> |
| <i>en basse Alsace</i> | |
| M. Jacq. Gougenheim. | <i>à Haguenau. Par lettres-patentes du Roi & de M. le Duc de Choiseul.</i> |
| M. Wolff Reichshoffer. | <i>à Bouxweiler. Par lettres-pat. de M. le Landgr. de Hesse-Darmstadt.</i> |
| M. Simon Moyse Horchheim. | <i>à Mutzig. Par lettres-patentes de M. le Cardinal de Rohan.</i> |
| M. Benj. Hemmerding. | <i>à Nieder-erbachheim. Par lettres-patentes du Direct. de la Nobl. de la b. Als.</i> |
| PRÉPOSÉS GÉNÉRAUX | |
| M. Aaron Mayer, | <i>Doyen à Mutzig.</i> |
| M. Lehmann Nettle. | <i>à Rosheim.</i> |
| M. Cerf Berr. | <i>à Strasbourg.</i> |
| CAISSIER GÉNÉRAL | |
| le S ^r . Hirsch David. | <i>à Rosheim.</i> |
| SECRÉTAIRE DE LA NATION | |
| <i>Interprète juré au Direct. de la Nobl. de la basse Alsace</i> | |
| M. Simon Hall, | <i>chez M. Cerf Berr.</i> |
| le S ^r . Levi Goudchau, | <i>Adjoint.</i> |

| | |
|---|---|
| 231 | |
| I N T E N D A N C E ET F I N A N C E, | |
| I N T E N D A N S. D'ALSACE | |
| M. de Bauffan | 1648 |
| M. Colbert de Croissy | 1656 |
| M. Colbert | 1662 |
| M. Poncet de la Riviere | 1670 |
| M. de la Grange | 1674 |
| M. de la Fond | 1698 |
| M. le Pelletier de la Houssaye | 1700 |
| M. Bauyn d'Angervilliers | 1716 |
| M. de Harlay | 1724 |
| M. Feydeau de Brou | 1728 |
| M. de Grandville | 1743 |
| M. de Vanolles | 1744 |
| M. de Sérilly | 1750 |
| M. de Luce | 1753 |
| M. de Blair | 1764 |
| M. de Chaumont de la Galaiziere | 1778 |
| INTENDANCE | |
| INTENDANT D'ALSACE | |
| M. de Chaumont de la Galaiziere, | <i>Conf. à l'Etat, Maître des Requêtes hon.</i> |
| SUBDÉLÉGUÉ GÉNÉRAL | |
| M. Doyen. | <i>prés des Recollets.</i> |
| PREMIER SECRÉTAIRE | |
| M. Huguier. | <i>rue des juifs.</i> |

מתוך ה"Almanach d'Alsace" לשנת 1789

אלזס היו כפופים מעכשיו למשמעת ולסדרים שהנהיג המושל כדי לצמצם את חופש הפעולה של האצולה. האצילים לא יכלו לגרש יהודים באופן שרירותי: קודם צריכים היו בתי משפט לקבוע שהם סרחו. המלך אישר את סמכויות הרבנים והתיר להם להמשיך לשפוט בסכסוכים בין יהודים. ענייני המדינה נמסרו לטיפולם של Syndics des juifs (התואר Préposé général בוטל) שאמורים היו להיבחר בפיקוח פקיד ממשלתי. לפקיד הזה ניתנה סמכות להתיר להם לקיים אספות כלליות, ועל ה"Syndics הוטלה האחריות להכנת רשימת המס לקהילות ולמלך כאחד, והם חויבו לקבל את אישורו של הפקיד הנזכר לרשימות. הפקודה קבעה גם את דרכי בחירתם ואת תחום פעולתם של הפרנסים המקומיים.

האוטונומיה של יהדות אלזס במדיניות הצרפתית

ברור כי בחיי יום יום לא הורגש שינוי מהפכני בסטטוס של המדינה בעקבות ההחלטות האלה. אותם הפרנסים המשיכו להנהיג אותה. כמו כן לא שונה דבר בסטטוס ובסמכויות של רבני הגלילות. ובכל זאת חל שינוי והוא בא לביטוי בפרסומים הרשמיים של המדינה. האוטונומיה זכתה להכרה רשמית מצד השלטונות, והקהילה המדינה הייתה מעכשיו חלק של השלטון, כפי שמוכיח הפרסום הרשמי של הפרובינציה של אלזס. החל בשנת 1787 (הפרסום מתאר את המצב של השנה הקודמת) הקדיש ה־*Almanach d'Alsace* עמוד שלם לתיאור המוסדות של המדינה. מעכשיו פורטו בו מדי שנה השמות של הרבנים, של הממונים הכלליים ושל פקידי המדינה, שהיו חלק אינטגרלי של הנהגת העל המלכותית. האוטונומיה זכתה לחיזוק רב מכוח ההכרה הרשמית הזאת.

באלמנך של שנת 1789 הופיעו בשני עמודים, זה מול זה, מוסדות הקהילה ושמות המושלים (Intendants) שמינה המלך. שמותיהם נעלמו מפרסום זה רק בשנת 1792, לאחר הכרזת האמנציפציה. עתה לא נשאר עוד זכר או רמז לאוטונומיה היהודית באלזס, וכך הוברר כי בשנת 1791 היא הגיעה לסוף דרכה.

ארגון הקהל היהודי והנהגתו באימפריה העות'מאנית במאות ה-17–ה-19

א. הקהל וארגונו

ציבור הנתינים בערי האימפריה העות'מאנית (רעאִיא) היה מאורגן על בסיס דתי (מוסלמים ושאינם מוסלמים), מקצועי (גילדות) וגיאוגרפי (שכונתי). כמדינות מוסלמיות אחרות, העדיפה המדינה העות'מאנית לנהל את ענייניה עם הנתינים כשהם מאורגנים בקבוצות ומיוצגים על ידי הנהגה אחראית שנבחרה על ידי בני העדה ומילאה תפקיד מתווך.¹ שיטת גביית המסים הקולקטיבית הייתה מרכיב חשוב בקיומה של ההנהגה העצמית. השכונה (מחלה) הייתה יחידת ההתייחסות הבסיסית בכל הנוגע לארמנים וליוונים, בעוד שאצל היהודים שימש הקהל בתפקיד זה, והארגון הקהלי וההתייחסות אליו כאל יחידה מוכרת, אם כי לא כישות רשמית, נתייחדו לנתינים יהודים.² בעיני השלטון הוכר היהודי הבודד כיחיד של קהל מסוים (ג'מאעה), וכבן לעדה (טאָאָפה) היהודית המתגוררת בעיר פלונית. שייכותו הקהלית צוינה תדיר במגעיו עם השלטון כאמצעי זיהוי.

כמיעוטים אחרים מ'עמי הספר' היו היהודים בני חסות (ד'מים). בתמורה לתשלום מס הגולגולת וקיום מגבלות שונות, הורשו לדבוק בדתם וזכו בחסות לחייהם ולרכושם, כמו גם במידה של אוטונומיה. השלטונות האצילו להנהגה העצמית היהודית סמכויות

* עיבוד של פרק מתוך עבודת הדוקטור שלי שנכתבה בהדרכת פרופ' יוסף הקר. למראי מקום אל המקורות ראה שם: י' בן-נאה, החברה היהודית בערי האימפריה העות'מאנית במאה הי"ז (איסטנבול, שאלוניקי ואיזמיר), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 137–186.

1 לדעות השונות בנושא המילת היהודי ראה: ח' גרבר, יהודי האימפריה העות'מאנית במאות ה-16–17, כלכלה וחברה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 20–24; א' כהן, יהודים בשלטון האסלאם, ירושלים תשמ"ב, עמ' 9; B. Braude, 'Foundation Myths of the Millet System', in: B. Braude & B. Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, vol. I, New York–London 1982, pp. 69–88; A. Cohen, 'On the Realities of the Millet System: Jerusalem in the Sixteenth Century', *ibid.*, vol. II, pp. 7–18.

2 ולפי שעה ראה ביחס לירושלים: A. Cohen, 'Communal Legal Entities in a Muslim Setting, Theory and Practice: The Jewish Community in Sixteenth-Century Jerusalem', *Islamic Law and Society*, 3 (1996), pp. 75–90, esp. 77–81.

ירון בן-נאה

מסוימות. מעמדם של הנתינים הלא-מוסלמים לא השתנה באופן בסיסי במשך מאות שנים, ותמורות התחוללו בו רק במאה ה־19.

ארבעה גורמים קבעו ועיצבו את דמות הארגון העצמי ואת מוסדותיה של הקהילה היהודית באימפריה העות'מאנית, בכפוף לנסיבות המקום והזמן: מעמדם כבני חסות במדינה העות'מאנית; מורשת ההנהגה העצמית כפי שנתפתחה בקהילות ישראל; צרכיה המשתנים של הקהילה; גופי השלטון העות'מאני, והתרבות הפוליטית-שלטונית שבקירבה חיו היהודים. מטבע הדברים נוצרו הבדלים רגיונליים, ולאורך זמן ניתן להבחין בשינויים ובהיווצרות וריאנטים מקומיים. למותר לציין כי תמורות כלכליות ודמוגרפיות השפיעו במישרין ובעקיפין על ארגון הקהל והנהגתו. החיים הקהילתיים היו רחוקים מהרמוניה והיו רצופי מחלוקות ומאבקים. בדברים שלהלן יוצג איפוא מודל סינתטי, כמעט אידילי, שאולי מעולם לא נתקיים בשלמותו.

עקרונות ודגמים של הארגון הקהלי

בראשיתו היה הקהל קבוצת אנשים ממוצא זהה, אשר להם שפה, מנהג וזיכרון משותפים, ולעתים גם קירבה משפחתית. מטרתו הראשונית הייתה לאפשר לבני הקבוצה, יחידי הקהל, לנהל חיים יהודיים על פי מורשתם.

הקהל היווה מסגרת חיים והתייחסות של החברים בו, וסיפק ליחידיו שירותים דתיים וסוציאליים שניתן היה לקבלם רק במסגרת קבוצתית – מקום תפילה, שיפוט, חינוך, שירותי סעד, גמילות חסדים וקבורה. הקהל גם טיפל בהסדרת המחויבויות של כל בית-אב כלפי השלטון ובעיקר בתשלום המסים. פרישה מכל מסגרת קהלית משמעה היה זניחת אורח חיים יהודי, חיי נוודות או המרת דת. בין יחידי הקהל, שלרוב גם התגוררו בשכנות קרובה, הייתה אינטראקציה מתמדת שתוצאתה סולידריות רבה, אך גם טינות, מריבות וסכסוכים.

דגמי הארגון הקהלי שנתקיימו בערי האימפריה במאה ה־16 ובמחצית הראשונה של המאה ה־17 הוסיפו להתקיים גם במאות הבאות: [א] ארגון המיוסד על מוצא משותף – עיר, אזור או מדינה; כשבחלוף הזמן גוברת הנטייה לכינוי כוללני כגון 'גירוש ספרד', ק"ק אנוסי פורטוגל באיזמיר, ק"ק אורחים בשאלוניקי ובאיזמיר, ק"ק איסתנבול באדירנה, והפרנקוס בערי הלוונט. [ב] קהלים על בסיס אזורי, שכונתי. תופעה זו רווחה באסתנבול בזמן היווצרות קהלים ברבעים חדשים (ק"ק ח'אצכוי למשל), כתוצאה משריפות או ממגמת פנייה אופנתית לפרוורים; ובאיזמיר בזמן ההגירה האינטנסיבית אל העיר. מאוחר יותר ניכרת גם הופעת קהלים של בעלי מקצוע מסוים או חברי חברה. [ג] קהלים שהתארגנו ביוזמת אדם בודד, אשר שמו הונצח בהיותו חלק משם הארגון. אלו הופיעו אמנם כבר באמצע המאה ה־16, אך נפוצו מן המאה ה־17 ואילך. בין הידועים שבהם: ק"ק בית אהרן בשאלוניקי, ק"ק בית נפתלי באסתנבול ואחרים. רב

במיוחד היה מספרם של הקהלים מטיפוס זה באיזמיר: ק"ק נ' קיש (הקרוי גם ששון), ק"ק פינטו וק"ק אלגאזי.

בכל הנוגע לארגון הקהלי התחוללו כבר במאה ה־16 תמורות חשובות, והן הואצו בשלהי המאה שלאחריה: חשיבותו של המוצא הפרטיקולרי, ומאוחר יותר ה'ספרדי' הכולל, כגורם מכונן בזהות הקהלית והאישית פחתה בהדרגה, הקהל מילא תפקיד קטן והולך בחיי היחיד, וכוחן של מסגרות אזוריות וכוללות גבר. מחקריו של יעקב ברנאי אודות קהילת איזמיר, שהייתה בבחינת 'עיר חדשה', ממחישים היטב את התמורות שהתחוללו בהקשר זה במאה ה־17.³ המתישבים בה היו מהגרים מתחומי האימפריה ומהגרים ממערב אירופה שחברו יחד להקים מסגרת קהילתית גמישה שתספק להם את השירותים הדתיים ההכרחיים. שירותים אחרים ניתנו באמצעות חברות, שהיו גם מוקד לאינטראקציה חברתית. היחידים שייחסו לזהות ולמוצא חשיבות רבה היו האנוסים לשעבר שהתארגנו בק"ק אנוסי פורטוגל. להלכה היו אף הם ספרדים, אך למעשה מבחינת מטענם התרבותי ותודעתם דמו הרבה יותר לאחיהם, בני 'האומה' במערב אירופה. התמעטות הידיעות על מחלוקות עקרוניות וסוערות, דוגמת אלו של המאה ה־16, או על פרישות ופילוגים, ומיעוט איזכורם של קהלים ספציפיים בשמותיהם מאשרים אף הם את הרושם שחל פחות משמעותי ביחסו של הציבור כלפי המסגרת הקהלית וכלפי ערך ההשתייכות הקהלית. המגמה האמורה הגיעה לשיאה באיסתנבול במאה ה־19: כ־50,000 תושביה היהודים, שהיו פזורים ברבעים שונים בשלוש יחידות עירוניות נפרדות – איסתנבול, גלאטה ואסקֶדָאר – חיו את חייהם הדתיים בזיקה לעשר מסגרות אזוריות הקרויות 'השגחות', שבמסגרתן קיבלו שירותי דת.⁴ בין הגורמים לשינויים הללו: מרחק הזמן מאז הגירוש וההתיישבות אשר עמעם את המורשת המקורית, והתערבות הדדית לרגל העתקת מקום מגורים, נישואין בינעדתיים ובין יחידים מקהלים שונים ועוד. ההצדקה לקיומם של קהלים נפרדים נעשתה קלושה, והסולידריות בין יחידיו פחתה. את מקומו של רכיב המוצא כגורם מלכד תפסו הקיום בצוותא (בחצר ובשכונה, ברובעי המסחר) וקירבה מעמדית ומקצועית, כפי שניכר היטב גם מעליית מספרן ומהתגברות חשיבותן של החברות והגילדות היהודיות במאה ה־18. מכאן ואילך היו גופים אלו מוקד החיים החברתיים.⁵

המסגרת הקהלית הלכה והתרוקנה מתוכנה ומתפקידיה, אך השמות והזהויות

3 י' ברנאי, 'הקהלים באיזמיר במאה השבע־עשרה', פעמים, 48 (תשנ"א), עמ' 66–84, ושם מ"מ למחקריו האחרים.

4 A. Galanté, *Histoire des Juifs d'Istanbul*, vol. II, Istanbul 1942, pp. 151–170, 225–229

5 בקרב בני ה'אומה' הפורטוגלית בקהילותיהם החדשות במערב אירופה היו פני הדברים שונים: M. Rozen, 'Collective Memories and Group Boundaries: The Spanish Jewish

הקהליות הישנות הוסיפו להתקיים עד ראשית המאה ה-20. נראה כי יש לייחס המשכיות זו למספר גורמים: שמרנות ועניין מצד הציבור ומצד השלטון שלא לשנות את מסגרת הקיום המוכרת; הנטייה הטבעית של כל ארגון להנציח את קיומו ואגב כך גם את מעמדם וסמכויותיהם של מנהיגיו; יכולת כלכלית לממן מנגנונים ובעיקר החזקת בעלי תפקידים בקהל. יתכן שקיומם של נכסי הקדש שנשתייכו לקהלים מדורי דורות, איפשר וגם הצדיק במידת מה את המשך קיום המתכונת הוותיקה אף שלא היה בה עוד צורך או היגיון כלכלי או ארגוני.⁶

את האמור לעיל יש לסייג לדעתי לערים הגדולות. ניתן לשער כי בערים הקטנות, שלא עברו תמורות דמוגרפיות מהותיות (בעיקר בבלקן הדרומי), נשמרו במידה רבה יותר גבולות המסגרת הקהלית וכוחו של הקהל.

הקהילות היהודיות באימפריה העות'מאנית נתאפיינו בין השאר בהיותן מרובות קהלים. בארגון הקהלי עצמו לא היה די ונוצר צורך להסדיר ולמסד את היחסים בין קהלי העיר. יוסף הקר עמד על קיומם של הסדרים שונים – ה'שיטה האיסתנבולית', דגם שאיפיין בעיקר את הפרובינציות העות'מאניות באנטוליה ובמזרח, שבו הכריעה הסכמת הרוב את דעת המיעוט במישור הקהלי והכולל, וה'שיטה השאלונקאית', שנתקבלה בעיקר בקהילות יוון ומקדוניה (ואולי גם בצפת), ואשר העניקה מידה רבה של אוטונומיה לקהל הבודד ביחס לכלל קהלי העיר.⁷ על אלו נוסף הדגם שהציגה קהילת איזמיר, שבה נתקיים גוף מנהיג לכלל קהלי העיר, גוף שהיה בכוחו לכפות את הקהלים לציית להכרעותיו, אך איפשר לקהלים להחזיק במנהגיהם, ולא כפה עליהם אחידות.

תקנות והסכמות הקהל

מאז ראשיתם הושתתו יסודות חיי הקהל היהודי באימפריה העות'מאנית על תקנות והסכמות.⁸ החשובה שבהן קבעה את סמכותם הבלתי מעורערת של המנהיגים הנבחרים לתקן כל שייראה להם לטובת הקהל, בהתאם לעקרונות הצדק והיושר ובהנחה שהציבור יוכל לעמוד בכך.⁹ התקנות הסדירו והבטיחו את ניהולו ותפקודו התקין של הקהל

Diaspora between the Lands of Christendom and the World of Islam, Formation and Transmission of Tradition in Muslim Societies', *Michael*, XIV (1997), pp. 35–52

6 מ' רוזן, בנתיבי הים התיכון, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 121–122.

7 י' הקר, 'יוצאי ספרד באימפריה העות'מאנית במאה הט"ז – קהילה וחברה', ח' ביינארט (עורך), מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 467 (ושם מ"מ נוספים).

8 להלן אני משתמש במונחים אלו כבעלי משמעות זהה, אם כי נראה שהסכמה חמורה מתקנה. על היסודות החוקיים לקיומה של הקהילה, גם בהקשר העות'מאני, ראה: מ' אלון, 'דרכי היצירה ההלכתית בפתרון של בעיות חברה ומשפט בקהילה', ציון, מד (תשל"ט), עמ' 241–264. לגבי החקיקה הקהלית ראה: א' נמדר, 'תקנות הקהל: פרוצדורה ונוהלי חקיקה (עפ"י חכמי שאלונקי במאה הט"ז)', מחקרי משפט, ב (תשמ"ב), עמ' 180–203.

9 בעניין זה ראה: A. Namdar, 'The Rule of the Majority and the Rights of the Minority

לתועלת כלל יחידיו, והגדירו את גבולות החברה היהודית ככלל ואת הקהל בפרט כקבוצה חברתית ודתית.

בקהלים ובקהילות החדשות שנוסדו ברחבי האימפריה העות'מאנית נתקיימה במאות ה־16 וה־17 פעילות חקיקה ערה. לפי שעה אין בידינו אף פנקס קהל אחד מקהילות האימפריה העות'מאנית מתקופה זו, והמקור החשוב ביותר לידיעותינו בתחום זה הוא ספרות השו"ת המצטטת באופן אקראי הסכמות וקטעי הסכמות מקוריות.¹⁰ במהלך המאה ה־17 חלה האטה מסוימת בתיקון הסכמות חדשות, וניתן להסבירה בהתייחסות דפוסי הארגון והקיום הקהילתי והאישי. ההסכמות נוגעות לחיי הכלל והפרט כאחד, תוך התמודדות עם מציאות משתנה. הן עוסקות במגוון תחומים ומלמדות על עדיפויותיהם וערכיהם של מנהיגי הציבור היהודי בתקופה זו: [א] ארגון הקהל ומוסדותיו; [ב] מיסוי; [ג] החיים הכלכליים (בעיקר תקנות החזקות); [ד] חיי היומיום. הסכמות מעטות בלבד עוסקות בהנהגתו הדתית-מוסרית של היחיד ובחיי המשפחה והחברה שלו. בין הסיבות המשוערות לכך: השפעת חוסר המעורבות שהפגינה המדינה העות'מאנית בחייהם הפרטיים של הנתינים; קיומן של נורמות חברתיות נוקשות שעיצבו את מערך ההתנהגויות של הפרט ושלטו בו; תחושת הבטחון של חברה המעורה בסביבתה מבחינה פיזית, תרבותית ומנטלית, והיודעת את מקומה בה; בשלות מסוימת וזהות מגובשת המבטלות את הצורך בהגדרת גבולות הזהות של הקיום היהודי.

היוזמה לתיקון הסכמה הייתה יוצאת מקרב מנהיגי הקהל, ומאוחר יותר עברה לידי ההנהגה העירונית הכוללת. כן היו גופים מסוימים רשאים לתקן תקנות לצורכיהם, בכפוף לאישור ההנהגה – גילדות וחברות, בתי דין מיוחדים (דוגמת 'ממוני איסור והיתר'), 'ועד פקידי ארץ ישראל בקושטא' ואחרים. תמורות דתיות וחברתיות שונות שהתחוללו בשלהי המאה ה־17 ובמהלך המאה ה־18 עוררו חכמים בולטים לתקן תקנות שעניינן צדק חברתי, אדיקות דתית ומוסר אישי. בין הדוגמאות המוכרות – תקנות ר' חיים אבולעפיא באיזמיר.

ההסכמה המוצעת עובדה, נוסחה בסיוע מרביץ התורה ואושרה על ידי רוב ממוני הקהל. חשיבותו של מרביץ התורה כמנסח ומאשר התקנה גוברת בתקופה זו. לעתים קרובות נדרשה נוכחות כל הממונים בעת ההצבעה, והעדרות מקצתם עשויה הייתה לעורר ערעור על תקפותה. גוף ההסכמה כלל את היסודות הבאים: תיאור מציאות בעייתית, עצם התקנה, תוקפה ותחולתה, הסנקציות הצפויות למפירי ההסכמה, מקום ומועד ההסכמה, חתימות החכם והממונים. מאוחר יותר, בדרך כלל בשבת או בחג,

in the Balkan Jewish Communities in the 16th Century', *Israel Yearbook on Human Rights*, 10 (1980), pp. 305–308

¹⁰ 'בן-נאה ו' הקר, תקנות יוצאי ספרד באימפריה העות'מאנית [בדפוס].

הובאה לבית-הכנסת לאישור כלל משלמי המס. ההסכמה הוקראה על ידי אחד מממוני הקהל או שליח הציבור מן הכתב, ואם היה צורך בכך הוסכם על שינויים בנוסחה. לאחר קביעת הנוסח הסופי נשבע הציבור לקיימה, וההסכמה נרשמה בפנקס הקהל. הסכמות חשובות נזקקו ליותר מאשר אישור בעל פה, ובמשך ימי השבוע סובב השמש בין בתי היחידים והחתים כל אחד ואחד על כתב ההסכמה. לאישורה בציבור ולהכרזתה בבית הכנסת היו שני טעמים: האחד פונקציונלי – היה זה מבנה הציבור היחיד שהיה גדול דיו לכינוס הציבור; והאחר סמלי ומשמעותי יותר – פתיחת דלתות ארון קודש והחזקת ספר תורה ביד החזן הגבירו את רושם המעמד והעניקו תוקף סקרלי להסכמות. חשיבות דומה נודעה לחתימת מרביץ התורה כ'איש חשוב' על ההסכמה, חתימה שביטאה את צירוף סמכותו התורנית לסמכותם ה'חילונית' של ראשי הקהל. על מנת למנוע טענות בדבר אי ידיעה או שיכחה נהוג היה לחזור ולהכריז בבית-הכנסת את ההסכמות בפרקי זמן קבועים. משעה שתוקנה, נתחייבו בהסכמה כל חברי הקהל, צאצאיהם, ואלו שעתידיהם היו להצטרף אליהם. עצם ההצטרפות לקהל חייבה את היחיד בכל ההסכמות הקיימות, ובדיעבד כל מי שנתיישב בעיר קיבל עליו את תקנותיה.

לעתים חזרו בהם מתקני ההסכמה, וביקשו לבטלה עוד קודם שתוקפה פג. ביטולה הרשמי של ההסכמה נתבצע בהכרזה פומבית על התרתה, ובתלישתה מפנקס הקהל, או אף בשריפתה. הצד ההלכתי של המעשה, שלתיקונו נדרש חכם, היה סבוך יותר – היות שההסכמה נתקבלה בשבועה נדרש הציבור כולו לבטלה. כאשר הייתה כרוכה בשבועות חמורות היה דין הביטול כדין ביטול נדר של יחיד, באמצעות חרטה או מציאת פתח להתרתן. לציון מיוחד ראוי המצב של ביטול הסכמה מחמת ריבוי העוברים עליה, כדין תקנה שאין רוב הציבור יכול לעמוד בה.

מאחר וההסכמות תוקנו כשבועות, היה העובר עליהן צפוי לסנקציות חמורות, בהן דרגות שונות של חרם. למרות האיום, ועל אף שערך הציות הוטמע ביחיד מקטנותו, רבים היו העוברים, ואין זה אלא משום שלא חששו עוד לעונשים נוכח חולשת הקהל בכלל ומערכת השיפוט העצמית בפרט. למציאות של ריבוי עבריינים והפרה בוטה וסיטונית של הסכמות היו השלכות חמורות על תפקודו התקין של הקהל משום שערערה את יסודות קיומו.

מחלוקות ודרכי הכרעה

החברה היהודית, שהייתה חברה מעמדית, הייררכית, לא הייתה הרמונית ושלווה, וכל העת רחשו בה מתחים על רקע כלכלי ופוליטי. מחלוקות בין בני הקהל נדונו בדרך כלל במסגרת הקהל – אם בבוררות ואם בבית הדין הקהלי. רבים פנו גם לערכאות של גויים (קרי בית הדין השרעי או שיפוט קונסולרי), על אף ההסכמות שאסרו זאת. בערי האימפריה שבהן חי בדרך כלל יותר מקהל אחד נתקנו הסכמות להסדרת השיפוט בין

ארגון הקהל היהודי והנהגתו באימפריה העות'מאנית

יחידים מקהלים שונים, תוך שמירה על שני כללים בסיסיים: האחד, עקרון האוטונומיה השיפוטית של כל קהל ושל כל מרביץ תורה, ולפיו לא היה איש רשאי לערער על סמכות הדיינים בקהל אחר. השני הוא הנוהג הקבוע 'שהתובע הולך אחר ב"ד של הנתבע', אפילו האחר גדול ממנו. נוהג זה ודרישות תקיפות של הצדדים להתדיין בקהלם מעידים כי למתדיין בקהלו היה יתרון יחסי על שכנגדו. הגיוון החברתי והכלכלי הביאו בהכרח למחלוקות שנושאן חוקיות פעולתה של ההנהגה ובפרט בנושא המס, שהיה מן הנושאים הטעונים בחיי הקהל. לעתים תכופות הגיעו המאבקים לאלימות מילולית ופיזית, פילוג, הלשנות ופנייה להתערבות השלטונות. הנטייה לערב את השלטונות בנעשה בתוך הקהל – הן מצד הקהל שביקש להעזר בהם להענשת עבריינים, והן מצד יחידים שביקשו לאכוף באלימות את רצונם – גברה במהלך הזמן. מחלוקות בין קהל אחד לקהלים אחרים בעיר קמו בדרך כלל על רקע שאלת החיוב היחסי במסים, ציות להסכמות הרוב (בנושאי הנהגה, הלכה ועוד), ובעיות של אינטרסים כלכליים, כמו בשאלת השתייכות יחידים עשירים שהצטרפו לקהילה. בעניין זה נתקיימו כזכור שיטות שונות. בהעדר הכרעה פנו ממוני הקהלים לגדולי חכמי העיר או לחכמים נודעים בעיר אחרת.

אף שהקהלים נוהלו בידי גופים מנהיגים, היו עניינים מסוימים נתונים להכרעת הציבור כולו. עקרון הכרעת הרוב היה מקובל מאות שנים, אך מהותו וטיבו לא נקבעו, ובכך נפתח פתח למחלוקות מרובות. כמצופה, התנגדו העשירים נחרצות להכרעה על פי רוב רגיל ('רוב מנין'), ותבעו לצמצם את עקרון הכרעת הרוב לרוב מיוחס של בעלי ממון ('רוב בנין' בלשון המקורות), או לפחות לרוב משלמי המס. ההמון ביקש להחיל את העיקרון באופן מוחלט ולקבוע כי רוב משמעו רוב נפשות. ריבוי הסיטואציות שבהן מצאו עצמם עשירים מעטים מול התנגדות הציבור הרחב חייב את גדולי הפוסקים באימפריה העות'מאנית להכרעה עקרונית. במאות הראשונות לקיום היהודי באימפריה נתקיימו גישות שונות ביחס לשאלה זו, שמשמעותה המעשית שיתופם או אי-שיתופם של העניים בהנהגה. במהלך הזמן ניכרת התחזקות המגמה ה'דמוקרטית', המצדדת במתן קול שווה לכל משלם מס, ובשלהי המאה ה-17 נתקבלה גם בשאלוניקי גישה זו. תביעות ההמון לשותפות בניהול חיי הציבור גברו ברבע האחרון של המאה ה-18 והניבו פרי רק במאה ה-19 – אז ניתן ייצוג הולם לכל שכבות הציבור בגופים המנהלים את הקהילה. תהליך הדמוקרטיזציה בקהילות הגיע לקיצו רק במחצית השנייה של המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 בהענקת זכויות בחירה לכלל ציבור הגברים מעל גיל 21, לאחר מאבקים ממושכים וככל הנראה בהשפעת התמורות שחוללו החוקות העות'מאניות החדשות.

הארגון הכספי של הקהל
ארגונו הכספי של הקהל, ובהמשך הזמן, זה של הכוללות, שירת שתי מטרות מרכזיות:

ירון בן-נאה

האחת, גביית המסים לסוגיהם מיחידי הקהל לצורך תשלום המסים לשלטונות במועד, והאחרת, מימון מכלול פעילויותיו הדתיות והחברתיות של הקהל.

דפוס גביית המס הקולקטיבית (בר וג'היי מקטוע), שבו היה הקהל ערב ליחידי והמסגרת העל-קהלית הכוללת אחראית וערבה לתשלום מסי הכלל והפרט, נקבע כבר באיסתנבול מיד לאחר התיישבותם של קהלי הסורגון בעיר באמצע המאה ה-15. במאתיים השנים הבאות נגבו כך מרבית המסים שיהודי האימפריה נדרשו לשלם כעדה, ורק במסגרת הרפורמות בשנות התשעים של המאה ה-17 חלה נסיגה מסוימת מנוהג זה לטובת גבייה אישית. מבחינת ההנהגה היהודית היו לשיטה זו חסרונות ויתרונות: מחד, היא הטילה אחריות כבדה על מנהיגי הציבור שהיו אחראים לדיווח על מצב הנישומים ולעדכון והיו ערבים בגופם ובממונם לתשלום המס שנקבע במועד. איחור בתשלום, ואפילו אשמת שווא בעניין זה, עשויים היו לסבך את פרנסי הקהל. מאידך העניקה להם השיטה סמכות, גיבוי וחופש פעולה נרחב, ולא רק בתחום גביית המסים. למעשה היה עיסוקה של ההנהגה במיסוי הקולקטיבי הבסיס העיקרי לעוצמתה, לסמכויותיה ולכוח הכפייה המוגבל שלה. עם זאת היווה התשלום הקיבוצי גורם משמעותי בצמצום האוטונומיה הקהלית לטובת גופים עירוניים. בדיעבד הייתה שיטת הגבייה המרוכזת גם אחד היסודות החשובים של הליכוד הקהלי והקהילתי כשסייעה בהגברת תחושות האחדות, הערבות והזיקה ההדדית. ככל שנחלשה הסולידריות הקהלית ונתרופפה אחיזתם של הקהלים ביחידיהם, נודעה לנטל המס המשותף חשיבות יתר כגורם מלכד ומאחד. הרפורמות בגביית הג'זיה, ובפרט המעבר לשיטת גבייה אישית, שמו לכך קץ ומוטטו למעשה את הבסיס האחרון לקיומו העצמאי ולתפקודו של הקהל, שנשאר בעיקר ספק שירותי חינוך ודת.

במישור הקהלי והעירוני היו קביעת גובה המס, חלוקת הנטל בין הקהלים, עריכת היחידים וגביית המס מהם נתונים לטיפולם של גופים אחדים: ממוני הקהל, חכם הקהל והכח'א, שעסקו במשא ומתן עם השלטונות בנוגע לשיעורי המס והשתתפו בדיונים של גופי ההנהגה העירוניים העל-קהליים, המעריכים אשר קבעו את שומת היחידים (להלן), והמקבץ, שהיה גובה מס מקצועי בשכר. זה האחרון קיבל לידי רשימה של משלמי המס והסכומים שהוטלו עליהם, ולעתים נזקק לסיוע מצד השלטון לשם מילוי משימתו. מטבע הדברים נאלץ לעתים לפעול באכזריות והיה אדם שנוא. ריבוי העוסקים בנושא המס ומעורבותם של ראשי הקהלים והחכמים מעידים על החשיבות העצומה שהייתה לנושא זה.

הוצאות הקהל נחלקו לכמה סעיפים עיקריים, בהתאם לתפקידיו כלפי חוץ וכלפי פנים:

א. תשלום המסים לשלטונות: מסים קבועים, בראש ובראשונה הג'זיה והעווארד, תשלומים קבועים כמו מס הרב (רב אקצ'הסי), יאווה והטלים שונים שרבו בעיתות

ארגון הקהל היהודי והנהגתו באימפריה העות'מאנית

מלחמה. הטלות והוצאות בלתי צפויות, בעיקר שוחד ומתנות להסדרת ענייני הציבור, היו סעיף שגרתי וכמעט קבוע בתקציבי הקהילות. בעוד שבכל הנוגע להוצאות הרגילות הוסכם שהקריטריון לחיוב הוא רכוש, הרי חלוקת הטלות בלתי סדירות (מסים והיטלים בלתי צפויים, הוצאות לפדיון שבויים ועוד) עוררה מחלוקות תדירות. עניי הקהל ביקשו כי העריכה תהווה בסיס לגביות הנוספות, בעוד שהעשירים תבעו השתתפות כלל הציבור בנטל ולפי מספר נפשות. על פי רוב נמצאה פשרה ששילבה בין גורם הרכוש למספר הנפשות.

ב. ריבית על חובות: תשלומי המס הכבדים שהוטלו על הקהילות משנות השמונים של המאה ה-17 ואילך יצרו גרעון תקציבי שתפח והלך, והן נאלצו ללוות ממקורות שונים – מכספי פקדונות של יחידים, חברות והקדשים, ממוסלמים עשירים ומסוחרים זרים. ככל שרבו החובות, גדל חלקו של פרעון החובות והריבית עליהם בהוצאות השנתיות.

ג. פעולות פנימיות: מימון מוסדות ושירותים שהקהל ראה לעצמו חובה להעמיד לרשות יחידיו – בית-כנסת, בית דין, בית קברות, תלמוד תורה, שחיטה כשרה ופעולות סיוע לנזקקים. לשם כך היה גם צורך לשכור בעלי תפקידים (חזן, שמש, מלמד, שוחט ואחרים) ולשלם את שכרם. הקהילה מימנה גם מגוון פעולות פילנתרופיות: חלוקת קצבאות לזכאים ותמיכות קבועות בחכמים, תשלום מס הג'זיה עבור עניים גמורים ותלמידי חכמים, סיוע לעניי העיר, עזרה ליושבי ארץ-ישראל, פדיון שבויים ועוד. העובדה שקהילות היו מוכנות להוציא סכומי כסף ניכרים לצרכים האמורים גם בעיתות מחסור מעידה על המקום שתפסו צדקה, לימוד תורה ויישוב ארץ-ישראל בסולם הערכים של החברה היהודית ולכל הפחות בזה של העומרים בראשה.

הכנסות הקהל והקהילה

1. מסים ישירים ועקיפים ששילמו יחידיו הקהל היו מקור ההכנסה החשוב ביותר שלו. מדיניות המסוי של הקהל, שאומנם הייתה נתונה לביקורת ולערעורים תמידיים, מעידה על עוצמתה של תחושת הערבות ההדדית ועל משקלם של ערכי צדקה ולימוד תורה בחברה היהודית.

א. מס על רכוש – מס זה, הקרוי 'עריכה' או 'פיג'ה', היה המשמעותי והחשוב מבין המסים ששילמו היחידים. עקרונית היה כל אדם בוגר ובעל רכוש (בכלל זה גם אישה עצמאית) מחויב לשלם מסים בעיר מגוריו בהתאם לרכושו. בערים השונות נקבעו כללים מפורטים לשומת נדונות, חובות ורכוש שאינו ממון מזומן. במרבית קהילות האימפריה התבססה גביית המס על שיטת העריכה. בשיטה זו נערכה אחת לשלוש שנים בחול המועד פסח או סוכות 'עריכה גדולה' ופעם בשנה 'עריכה קטנה' לצורך ערעורים של נישומים שמצבם הפיננסי השתנה באופן דרסטי. את המעריכים בחרו ממוני הקהל, אנשי המעמד

או כלל פורעי המס, מקרב משלמי המס. המעריכים, שנשבעו לנהוג ביושר ובסודיות, ישבו בבית-הכנסת ואמדו את רכושם של יחידי הקהל. כל אדם היה רשאי לערער על שומתו בשבועה. במשך השנים נוצרו כללים שנועדו להקל על מי שהתרוששו, היטיבו עם מגזרים מסוימים והיו אמורים למנוע עוולות. ה'הנחות' עוגנו בתקנות הקהילות.

ריבוי בעלי הפטור לסוגיהם (מטעם הסולטן, מטעם הקונסולים האירופיים ומטעם הקהילה, בכלל זה חכמים ונזקקים) עורר קשיים ומחלוקות. הניידות הרבה המאפיינת את התקופה יצרה אף היא בעיות, ושאלת חיובם במס של מהגרים, הן אלו העוזבים את העיר והן אלו המגיעים כ'אורחים', עמדה כל העת על הפרק. אף יחידי הקהל לא שקטו וניכרת התגוששות מתמשכת בין עשירי הקהל, השואפים להקל מעל עצמם בדרכים שונות את נטל המס, לבין הבינוניים והעניים. מתח בין קבוצות שונות בציבור היהודי על רקע חלוקת נטל המס היה לגורם קבוע בחיי הקהילות למן המאה ה-16, בפרט בתקופות של משבר כלכלי ולחץ מסים. את המתח ואת הניכור הגובר בין המעמדות החריפו גבייה אכזרית ומשוא פנים כלפי העשירים.

ב. מסים על רכישת מוצרי מזון בסיסיים כשרים (יין, בשר וגבינה) ולעתים גם על סחורות. מס זה, בשיעור אחוז מסוים משווי הסחורה, גולם במחירה. הוא היה מקובל כבר בקהילות היהודיות בחצי האי האיברי וכונה 'גאבילה'. ככל שהורע מצבן הכספי של הקהילות גברה הנטייה להשתמש במכשיר זה לגיוס כספים, ובמאות ה-18 וה-19 היה למקור ההכנסה החשוב ביותר. בהיותה בלתי-פרוגרסיווית עוררה גביית הגאבילה מחאות חוזרות ונשנות מצד העניים, שביקשו להפחית או למנוע את העלאת שיעורה.

2. תרומות וולונטריות: כספי הצדקות שנדב הציבור בבית-הכנסת, בעיקר בעת העלייה לתורה, באירועים של שמחה ובעת אבל. במציאות של משאבים מוגבלים לא היה זה נדיר שהנהגת הקהל תיטול כספי צדקה לצרכיה, בטענה שיש בכך צורך קיומי.

3. רווחים מנכסי הקדשים וקרנות הקדש: ההקדשים הישנים שהצטברו בידי הקהילה הניבו פירות שנתיים בדמות ריבית ודמי שכירות. מן המחצית השנייה של המאה ה-17 רבו והלכו הסדרי ממון בין יחידים לבין הכוללות, כשזו מתפקדת כבנק ומעניקה ריבית על פקדונות. מן המאה ה-18 ואילך היו כספי הפקדונות מקור המימון הזמין והחשוב ביותר של קהילת איסתנבול וכנראה שכך היה גם בקהילות אחרות.

4. הכנסות ממכירת חזקות על הכנסות מענפים מסחריים מסוימים. נראה כי הקהילות נהגו גם לחכור את מקאטעת 'בית אל-מאל', כלומר שילמו סך קבוע עבור הזכות לרשת נכסים של נפטרים עריריים שחיו בתחומן, אך לפי שעה אין לכך ראיות מוצקות אלא ביחס לירושלים.¹¹

11 כהן (לעיל, הערה 1), עמ' 66-70; ובכלליות גרבר (לעיל, הערה 1), עמ' 34-35.

5. דמי קנסות שהושתו על עבריינים.

הצלחתה של הקהילה לעמוד בתשלום המסים הרבים ובה בעת לנהל ולממן פעילות מגוונת בקהל עצמו, למרות מתיחות חברתית גוברת ותוך שמירה על תקציב מאוזן בדרך כלל, היא עובדה ראויה לציון. בין הסיבות להצלחה – הצורה ההוגנת בדרך כלל שבה חולק נטל המסים בין הקהלים והיחידים, קיומם של מנגנוני ערעור שונים, פטורים והקלות, נכונותם של חוגי הבינונים והעשירים לשאת במעמסה שהטילה עליהם הקהילה לטובת ציבור העניים. כל אלה סייעו למתן את המתח החברתי שעשוי היה למצוא ביטוי באפיקי פעולה מסוכנים.

תמורות חיצוניות – בהן ההוצאות הרבות שגרם המשבר השבתאי ובעיקר הכבדת עול המסים עקב צרכים גוברים ושינוי שיטת הגבייה – הן שגרמו לכך שהכולליות נקלעו בשלהי המאה ה-17 לגירעון שממנו לא הצליחו להיחלץ עוד. התגברות הקשיים הכלכליים בשליש האחרון של המאה ה-18 החמירה את מצבן של קהילות רבות.

ב. הנהגת הקהל

הארגון העצמי וההנהגה הקהלית מילאו תפקיד מרכזי בחיי הציבור היהודי, ובמובן מסוים שיקפו דמותם והתמורות שחלו בהם במהלך התקופה גם את דמותה של יהדות זו ואת השינויים שחלו בה.

כל קהל נזקק לגוף הנהגה ביצועי שיטפל בפונקציות הכלכליות, הדתיות והסוציאליות של הקהל, ובעיקר ישמור על המשך קיום הארגון הקהלי. פעולתה התקינה של ההנהגה הקהלית נתאפשרה, כאמור, בזכות מערכת כללים הקרויה תקנות או הסכמות, אשר קבעו את סמכות הממונים, חובותיהם ותפקידיהם והעניקו תוקף מחייב לכל החלטה ופעולה שלהם.

פעולתה המגוונת של הנהגת הקהל ומעורבותה בחיי הציבור והיחידים נבעו מעצם ראייתה את עצמה כבאת כוח הציבור כולו, כמייצגת רצונו וכמי שפועלת לטובתו. סמכות ההנהגה הקהלית הנבחרת נבעה משני מקורות: ההכרה הרשמית והגיבוי של השלטון העות'מאני מכאן, והכוח שהעניקה ההלכה לנציג הקהל שזכה במנדט השלטוני מכאן. הנהגה לגיטימית נחשבה מבחינה הלכתית כבית דין, ומתוקף כך היו בידיה שתי סנקציות משמעותיות להבטחת ציותם של היחידים – קנסות וחרמות בדרגות שונות של חומרה. סנקציה משמעותית נוספת הייתה היכולת להסגיר עבריינים לידי רשויות השיטור והשיפוט העירוניות. בדרך זו, ולעתים תוך שימוש בעדי שקר, יכולים היו להטיל גם עונשי גוף דוגמת מלקות ומאסר או עונש גירוש זמני או נצחי מן השכונה או העיר. למעשה חסרה ההנהגה כוח כפייה ממשי, וקבלת הציבור את עול המנהיגים מלכתחילה ואת פעולתם בחיי היומיום הייתה ביסודה וולונטרית. הקהל והנהגתו לא היו מסוגלים להתמודד עם מקרים של עבריינות עקרונית ותקיפה ואף לא עם התערבות חיצונית כפויה.

ראשי הקהל היו אחראים וערבים בגופם ובממונם לתשלום המסים שנדרשו מיחידיהם, וכנראה גם להתנהגותם הנאותה. מחויבותם כלפי השלטון הייתה אומנם בלתי כתובה אך היוותה מרכיב חשוב בפעולותיהם. האוטונומיה בבחירת ההנהגה העצמית הייתה רחבה, ובעיקרון נמנע השלטון ממעורבות בכך – לא בקביעת הקריטריונים למינוי ולא בכפייה שרירותית של מינויים. על פי רוב היה הקאצי מאשר את המינוי שהובא לפניו על ידי נציגי הקהל, אם כי לא ברור אם הליך זה נבע מרצונם של המתמנים, או מחמת חובה פורמלית. מעורבות במינוי והדחת מנהיגי הקהל הייתה בדרך כלל רק במענה לבקשת צד זה או אחר בקהל. מקרים מן הסוג השני הלכו ורבו במאה ה-17 ביוזמת יחידים עשירים ותקיפים שהשתמשו בקשריהם ובכספם כדי להשיג לעצמם או למקורביהם משרות שונות, וביוזמת יחידים, קבוצות או גופים שראו עצמם מקופחים ומדוכאים ועתרו לשלטון בבקשת צדק.

דמותה של ההנהגה העצמית

הקהילות היהודיות ברחבי האימפריה העות'מאנית מציגות דפוס הנהגה בסיסי דומה – הנהגה נבחרת, מרובת גופים ובעלת אופי אוליגרכי ברור. הדומיננטיות המספרית והתרבותית של יוצאי חצי האי האיברי היא שהביאה לכך שדפוס ההנהגה שהביאו עימם דחקו את אלו של המקומיים והם אפיינו מן המאה ה-16 ואילך את הקהלים ברחבי הבלקן ובמערב אנטוליה, ובמידה גוברת גם בפרובינציות הערביות. את דמות ההנהגה היהודית קבעה לא רק מורשת ההנהגה העצמית היהודית המקומית. כאמור, תנאי הזמן והמקום, ובעיקר דפוס השלטון והתרבות השלטונית של החברה הסובבת, השפיעו גם הם על עיצובה, אם כי קשה להעריך את משקלם המדויק. התנאי הבסיסי להשתתפות בחיי הקהל היה תשלום מסים. מנהיגי הציבור נבחרו על ידי ציבור משלמי המס ומתוכו. נשים מכל שדרות הציבור היו מודרות מכל השפעה פורמלית, ואף אם היו משלמות מס, לא היה בכוחן לבחור או להיבחר. אלו מהן שהיו בעלות מעמד חברתי והון יכולות היו להשפיע על ענייני הקהל רק באופן בלתי פורמלי, באמצעות כספן ועל ידי עושי דברן. ענייני הקהל נוהלו על ידי גופים נבחרים (המעמד, ממוני הקהל והמעריכים), שבהם כיהנו נציגים שנבחרו מבין שלושת המעמדות – עשירים, בינוניים ועניים. רוב הציבור היהודי נמנה עם מעמד העניים או הבינוניים, אך הנהגת הקהל הייתה מסורה בידיה של אוליגרכיה מצומצמת. משפחות עשירות נשאו לחלופין בעול ההנהגה ומקירבן באו העומדים בראש המתנדבים לפעולות צדקה וחסד. ביישובים ובקהלים קטנים ועניים נשא לעתים בעול זה אדם אחד. עשירי הקהל, שנשאו בנטל המס ומימנו את מרבית פעולות הקהל או לפחות ביקשו להציג עצמם ככאלה, עשו זאת בעיקר משום שעמדה זו שימשה אותם בתביעתם את השררה וחיוקה את יוקרתם. בעקיפין הם גם הבטיחו בכך את צייתנותם ונאמנותם של הנזקקים.

מורשת ההנהגה האוליגרכית הלמה את הנסיבות המקומיות. במדינה העות'מאנית היו מנהיגי העדה אחראים בגופם ובממונם לבני עדתם, ורק מנהיגים עשירים מסוגלים היו לעמוד בתשלומי המס בשיטת הגבייה הקולקטיבית ולשלם במהירות היטלים בלתי צפויים. אף לא כל אדם יכול היה להקדיש מזמנו לענייני ההנהגה, ובכלל, הצלחתם האישית הייתה ראייה ברורה לכישוריהם וליכולתם לטפל בענייני ממון ובניהול בקנה מידה גדול. העשירים טענו כי מכוח אחריותם והיותם פורעי רוב המסים (ובכלל זה אלו שהיו מוטלים על העניים) התאפשר קיומו של הקהל, ותמורת זאת תבעו את הזכות 'למלוך' עליו ללא עוררין. תביעתם נתמכה בידי מרבית פוסקי המאות הראשונות (ה־16 וה־17). כמה מן הנודעים שבחכמי המאה ה־16 אף התוו מעין אמנה חברתית ולפיה מכוח עשייתם ראויים העשירים להנהיג, בעוד שהעניים מחויבים להכיר תודה ולהיות נכנעים וצייתנים. חוסר משמעת נתפס ככפיות טובה מחוצפת, בלתי מתקבלת על הדעת, שסופה תוהו ובוהו חברתי. עמדתם הנחרצת של בעלי ההלכה בזכות העשירים להנהיג נחלשה במהלך המאה ה־17, ככל הנראה נוכח שינוי יחסי הכוחות המספריים בין שלושת המעמדות. בכל זאת, עד למאה ה־19 שררו ריחוק וניכור בין המעמדות, והעשירים ייחסו חשיבות רבה לגילויי הכבוד הראויים להם לדעתם. כמה מן הביטויים הבולטים יותר למערכת היחסים בקהל ולערכי החברה ניכרו בחיי בית־הכנסת, אך לא כאן מקום להאריך בכך.

השוויון בייצוג של המעמדות בגופים המנהיגים היה מדומה, שכן ייצוגם של העשירים לא תאם את מספרם בקהל. יתרה מכך, בדרך כלל הבטיחה שותפות אינטרסים בין העשירים לבינוניים כי הנוהל הדמוקרטי של בחירות והצבעות המוכרעות באמצעות רוב קולות לא ישמש מכשול ליוזמות החוג המנהיג. הברית בין העשירים לבינוניים הופרה כאשר מספר גדל והולך של עשירים פטר עצמו בדרכים שונות ממעגל משלמי המס והטיל את עיקר כובד המס על כתפי הבינוניים שחשו מקופחים. בעוד שהעשירים מנסים להמשיך ולשמר את הזיקה ההדוקה בין עושר וגדולה לבין הנהגה וכוח השפעה, ביקשו חוגי הבינוניים והעניים לבטל את הזיקה שבין מעמד חברתי לכוח פוליטי ודרשו ייצוג הוגן, שהוא לשיטתם ייצוג יחסי ולא איכותי, דרישה שנתגברה עם הזמן. ההנהגה ושיטות ההנהגה לא שיקפו את מספרם הגדל והולך של העניים ולא התחשבו במתחים החברתיים שנלוו לתהליך זה. עם זאת מסתבר כי הציבור היה מוכן לקבל הנהגה אוליגרכית כל עוד חש כי היא קשובה לצרכיו וכי היא נוהגת עמו בהגינות. ולא זו בלבד, אלא שדעת החוג המנהיג הייתה מקובלת מתוך הנחה שכוונתה אומנם לטובת הכלל. עד לרבע האחרון של המאה ה־18 איננו מוצאים דרישה של ההמון להשתתפות אקטיווית בהנהגה. מכאן ואילך החריפו העימותים על רקע חברתי ופוליטי ושיאם היה במאה ה־19, אז זכו גם העניים לייצוג הולם ולנטילת חלק בהנהגת הקהילה בפועל. אף הגילדות היהודיות, שמספרן גדל בהתמדה, החלו נוטלות תפקיד פעיל יותר במאבקים

הפוליטיים והחברתיים בקהילה.¹² ביטוי נוסף לרצון לבטא תחושת שייכות, תודעה ופעלתנות פוליטית גוברת ניתן לראות בייסודן של עשרות חברות, קופות והתאגדויות פילנטרופיות שונות בכל אחת מן הערים הגדולות, בזיקה לצרכים החברתיים ובעיקר הכלכליים.

נדגיש כי מנהיגי הקהל לא קיבלו תמורה כספית עבור עבודתם למען הכלל. אדרבה, הם נדרשו להקריב מזמנם ומהונם, ולעתים אף נסתכנו בגופם. המניעים לפעולתם למען הכלל לא היו אלטרואיסטים לחלוטין, והייתה בהם מידה רבה של תועלת אישית, עד כדי כך שרבים ביקשו להיבחר למשרות ההנהגה ואף נקטו לעתים אמצעים אלימים להשגתן. ניתן למנות לפחות שני מניעים: [א] תאוות כבוד ושררה. העיסוק בצורכי הציבור היה מרכיב חיוני במערך התפקידים של עשיר יהודי והעניק לו כבוד ויוקרה שחזקו את מעמדו בציבור היהודי. כממונים הם עוטרו בתוארי כבוד וזכו לגילויי הערכה פורמליים מצד הציבור, בעיקר בבית-הכנסת בטקסים ובמעמדים חגיגיים. כפועל יוצא ממעמדם הם זכו לקשור קשרים חברתיים מועילים ובטובות הנאה שונות ומגוונות; [ב] ההנהגה הכריעה בשאלות של מדיניות הקהל במישור הארגוני והפיננסי, תחומים שבהם היה לעשירים אינטרס להשפיע ולקבוע על מנת להנציח את עוצמתם הכלכלית והפוליטית, ולמנוע פגיעה בהונם, במעמדם ובזכויותיהם.

לא הכל ביקשו להשתתף בחיי הציבור היהודי, וניתן גם להבחין במי שביקשו להתבדל ולהתרחק. עם החמרת המצב הכלכלי, הכבדת עול המסים והתערערויות הציבויות והבטחון רבו המשתמטים מלקבל על עצמם את הנהגת הקהל, ולצורך זה נתקנו הסכמות האוסרות לסרב לשרת. אלו שמאסו לחלוטין בחיי הקהילה נקטו פתרון קיצוני יותר והתאסלמו. גלי ההתאסלמות בעקבות כישלון התנועה השבתאית היו הזדמנות מצוינת לעשירים רבים להסיר מעליהם את עול הקהל ולשפר את מצבם הכלכלי והחברתי במסווה של מעשה אמונה צרוף.

גופי ההנהגה

התכנסות כל בני הקהל בערים הגדולות לשם ניהול ענייני הציבור לא הייתה מקובלת. גם בחצי האי האיברי וגם בביזנטיון היה מקובל כי גוף נבחר מנהל את ענייני הציבור, ומסורת זו נמשכה תחת השלטון העות'מאני. הנהגת הקהל הורכבה משני גופים עיקריים: המעמד והממונים. המקורות מזכירים גופים אלו ואת החברים בהם בתארים שונים ומגוונים (ממונים, זקנים, נכבדים, גבירים, ראשים, טובים), עובדה המקשה על

12 י' ברנאי, 'קווים לתולדות החברה היהודית באיזמיר בשלהי המאה הי"ח ובראשית המאה הי"ט', ציון, מז (תשמ"ב), עמ' 69-76.

בירור מדויק של חלוקת התפקידים ביניהם. בתקופה העות'מאנית בולט במיוחד הגיוון בגופי ההנהגה והעדר הגדרות מדויקות של תחומי פעולתם. ריבוי ההתארגנויות בכלל וריבוי ופיצול גופי ההנהגה בפרט הוא מן התופעות הבולטות בנופה של היהדות העות'מאנית. אפשר למנות סיבות אחדות למצב זה: [א] הרצון להשתייך ולהנהיג; [ב] בהעדר אפשרות לפעול לשינוי המעמד החוקי או יחס החברה הסובבת כלפיהם, ומתוך לחץ (דתי, חברתי, כלכלי) חיצוני, הפנו יחידים את כישוריהם ומרצם כלפי פנים, לעשייה בתחום הקהל. לעשייה זו היו אומנם תוצאות חיוביות, אך ריבוי העושים, על יצריהם וכוונותיהם, גרם לעתים תכופות גם למתחים ולהתפרצויות אלימות. [ג] יתכן כי הפיצול והגיוון משקפים חולשה, העדר אחדות דעות ופערים מעמדיים-כלכליים. [ד] הרחבת שורת מנהיגי הקהל, שמשמעותה גם יכולת עמידה באחריות לתשלום המס, הייתה יתרון בתקופת ההתרוששות והשקיעה בחובות נושאי ריבית.

מעמד

המעמד היה גוף ההנהגה הבסיסי של הקהל. מוצאו כנראה בחצי האי האיברי, ולאחר הגירוש נפוץ ברחבי הפזורה הספרדית, כשבתפוצה המערבית היה זה הגוף היחיד המנהיג את הקהל.¹³ ידיעות על המעמד מגיעות ממקורות מן המאות ה־16 וה־17, והעדרן במקורות מאוחרים מורה ככל הנראה על העובדה שחדל להתקיים. התפתחות זו תואמת את ידיעותינו על החלשות המסגרת הקהלית ועל אובדן סמכויות ביצועיות לטובת מסגרות עירוניות כוללות.

מעמד הקהל היה גוף שנבחר לזמן קצוב ולרוב מנה פחות מעשרה אנשים. הנבחרים באו מקרב משלמי מס מבני שלושת המעמדות הכלכליים בחברה היהודית (בהתאם לגובה המס ששילמו), כשמקובל היה לבחור מספר זה של נציגים מכל מעמד. מיעוט המשפחות העשירות הביא לידי כך שלעתים תכופות הייתה החברות במעמד מועברת בירושה. הבחירות למעמד נערכו מדי שנה או מדי שלוש שנים, בחול המועד סוכות או בפסח. לעתים היו אנשי המעמד היוצא בוחרים במעמד הנכנס באופן שנשמר ייצוגם הזהה והשוויוני לכאורה של העשירים, הבינוניים והעניים. לפי שיטה אחרת בחרה כל שכבה חברתית את נציגיה לגוף זה. בראש חברי המעמד עמד אדם שנשא, לכל הפחות בשלהי המאה ה־16, את התואר 'ראש המעמד'.

במקורות נזכרים חברי המעמד כמי שעוסקים במגוון תחומים: תיקון ועשיית

13 לגבי הקהילות במערב ראה: י' קפלן, 'הפזורה הספרדית בצפון־מערב אירופה ובעולם החדש', ח' ביינארט (עורך), מורשת ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 589–591; ב' אורנן־פינקוס, 'הקהילה הפורטוגזית בהאמבורג והנהגתה במאה הי"ז', ממזרח וממערב, ה (תשמ"ו), עמ' 9–23, ושם גם ציונים לדיון ב'מעמד' בקהילות נוספות.

הסכמות, טיפול בנכסי הקהל, ענייני מיסוי, שכירת בעלי תפקידים ותשלום שכרם ואף השתתפות בהליך השיפוטי. אנשי המעמד בחרו מתוכם או מתוך 'מאגר' של מועמדים פוטנציאליים את המנהיגות בפועל – פרנסי הקהל, הגזברים, וכנראה גם את ראש הקהל והכח"א, את נציגי הקהל בגופים העל-קהליים ולעתים גם את מעריכי המס. הסכמות הקהלים העניקו תוקף מחייב לכל החלטותיהם של חברי המעמד. פעילותם הייתה עצמאית או משולבת בזו של ההנהגה המצומצמת (ממוני הקהל, להלן), בהתאם להסכמות ולמנהגי הקהל בכל עניין שעמד על הפרק. חלוקת התפקידים ואופן התיאום בין הגופים המנהיגים אינם ברורים. בדרך כלל התקיימה קואליציה בין חברי המעמד העשירים והבינוניים, והם חילקו למעשה ביניהם את השליטה בקהל, למרות שמבחינה מספרית היו מיעוט (כרבע או כשליש). מצב עניינים זה לא היה בלתי הגיוני בהתחשב בתנאי הזמן והמקום – לא כל אדם היה ראוי ומסוגל לתפקד בהנהגת הקהל, שכן היה הכרח שתהיה לו הבנה בענייני כספים, ביחסי אנוש ובהוויות העולם, וכמובן היכולת להקדיש מעיתותיו על מנת לשמש במשרה ציבורית שאין עמה שכר. ייחוס, ממון והשכלה, קובעי המעמד החברתי בחברה היהודית העות'מאנית, היו ודאי תכונות רצויות.

ממונים, פרנסים, טובי הקהל

במאה ה-17 הונהגו הקהלים בידי מנהיגים נבחרים, שקיבלו סמכויות נרחבות למילוי תפקידיהם. הסכמות היסוד של כל קהל קבעו גם את דגם ההנהגה, דרכי בחירתה, סמכויותיה ותפקידיה, וחייבו את הציבור לקבל את הכרעותיה בלא ערעור. ה'ממונים' בכינוייהם ובתואריהם השונים (פרנסים, ממונים, ממוני הזמן, טובי העיר, זט"ה, ראשים, מורשים, ברורים) הם הנזכרים ביותר בין גופי ההנהגה שזכרם בא במקורות העבריים.

מעגל הראויים להנהיג היה צר יחסית, וכפועל יוצא הייתה גם התחלופה מועטת. לא היו מגבלות על קירבה משפחתית בין המכהנים ואף לא על גיל המתמנים. המועמדים נדרשו להיות יחידי הקהל ובעלי הון (או אשראי) כך שבשעת הצורך יוכלו לשלם את מסי הקהל ולממן הוצאות בלתי צפויות.¹⁴ מגעיהם עם הרשויות חייבו ידיעת השפה התורכית והכרות עם המנגנון השלטוני העות'מאני ודרכי פעולתו. קשרים אישיים עם בעלי תפקידים היו יתרון. מנהיג נדרש לאורח חיים מהוגן ולהפגנת הזדהות עם ערכי החברה היהודית באמצעות תמיכה בעניים ובלומדי תורה וכיו"ב. צירוף נתונים זה הוא שהעניק את הלגיטימציה להנהגת הציבור היהודי.

נוהלי הבחירה אינם נהירים לחלוטין ונראה שלא היו אחידים. ההנהגה הנבחרת מנתה על פי רוב חמישה או שבעה ממונים, ובעיתות משבר הורחבו שורותיה מסיבות

14 ראה למשל: מ' רוזן, הקהילה היהודית בירושלים במאה הי"ז, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 126–139.

פוליטיות (אחדות, ייצוג הוגן) ומעשיות (חלוקת נטל המסים). תקופת המינוי לא הייתה קבועה, אך על פי רוב נבחרו הפרנסים לכהונה בת שנה אחת. הגבלת הייתה תריס בפני חזקה ללא הגבלות, והייתה בה מידה של מראית עין של בחירה, שהייתה חשובה לציבור כולו, אף כי תוצאותיה לא שינו באופן ממשי את הרכבה של ההנהגה וגם לא את מדיניותה הכללית. בחירות התקיימו בדרך כלל בחול המועד פסח או סוכות, במהלך התכנסויות שנתיות אחרות של הקהל ושל החברות הקהליות ובמקביל להן. לעתים הייתה זכות בחירה לכל פורעי המס, ולעתים היו אלו חברי המעמד או הפרנסים היוצאים אשר מינו את הפרנסים הנכנסים בהצבעה חשאית. הפרנסים החדשים נשבעו לנהוג ביושר ובאמונה ומינויים הוכרו בבית הכנסת אגב אמירת 'מי שברך' מיוחד. בדרך כלל היו הפרנסים נאמנים לשבועת האמונים שלהם והשתדלו לפעול לטובת הקהל בהתאם למסורת ההנהגה, אך לעתים אחזו במשרות הנהגה אלמים, עבריינים ומושחתים, שהשתמשו בשררתם לטובתם האישית.

כבאי כוחו של הקהל היו הממונים אוטונומיים ובעלי סמכות אבסולוטית בהכרעותיהם, ועסקו בקביעת סדרי הקהל ובניהול השוטף של ענייניו, כלפי פנים וכלפי חוץ. להלן תחומי פעולתם:

[א] תיקון תקנות והסכמות: הפרנסים בסיוע המעמד הם הגוף המחוקק העיקרי בקהל. הם אומנם היוזמים והמסכימים, אך עליהם לקבל (לפחות למראית עין) את אישורו של מרביץ התורה לתקנתם. כל החלטה והסכמה של יחידים או גופים בקהל, ובכלל זה הסכמות של חברות, היו מותנים באישורם של הפרנסים.

[ב] הנהלת ענייני הכספים של הקהל בסיוע גזבר או גזברים, שנבחרו מבין משלמי המס ואולי מקרב חברי המעמד או הפרנסים עצמם. תחום זה כולל הטלת וחלוקת מסים פנימיים, דוגמת גאבילות או מסים בלתי רגילים; טיפול שוטף ברכוש הקהל ובכלל זה בית הכנסת ותשמישי הקדושה שבו; ניהול קופות הקהל; תחזוקה, השכרה, קנייה או מכירה של נכסי הקדש, בדרך כלל באמצעות גבאים שמינו הפרנסים, אולי מבין אנשי המעמד, ואולי אף מכירת חזקות מסחריות שונות, כפי שנהגו למשל בשאלוניקי וברודוס. הממונים החדשים היו מחויבים לקיים ולממש התחייבויות כספיות של קודמיהם. בסיום כהונתם היה עליהם 'לברר' את החשבונות ולהעביר לממשיכיהם את הקופה בצירוף מאזנים מסודרים ככל האפשר. בניהול הכספי השוטף נסתייעו כנראה בסופר הקהילה או סופר העיר, שהיה ככל הנראה גם בעל כישורים חשבוניים ולא רק ספרותיים וקליגרפיים.

[ג] במסגרת מחויבותו של הקהל לספק ליחידיו שירותים שהיו חיוניים לקיום היהודי היה על ממוני הקהל לעסוק גם במינוי בעלי התפקידים בשירותו, פיקוח על עבודתם ותשלום משכורתם. תנאי המינוי של שכירי הקהל נקבעו באופן ברור בכתב המינוי, אך מעילה בתפקיד או התנהגות בלתי הולמת היו עילה להדחה בלא פיצוי. שאלות רבות

עוסקות במחלוקת בין הקהל לבעל תפקיד על רקע הפרת חוזה. ניידות במילוי התפקידים בדרג הזוטר הייתה תופעה מקובלת והיא התבטאה לא רק במעבר מתפקיד אחד למשנהו, אלא אף במילוי מספר פונקציות על ידי אדם אחד בקהלים קטנים ועניים שלא היו מסוגלים לממן העסקת יותר מאדם אחד.¹⁵ בערים הגדולות היו בעלי התפקידים מאוגדים במעין גildות, ובמסגרתן שמרו על המונופול שלהם, על גובה מחירי השירותים שהעניקו וכיוצא באלה. שיטת המינוי לשנים קצובות מנעה החזקה ממושכת במשרה, נוהג שהיה בו משום פתח לריכוז כוח, לניצול לרעה ולמעשי שחיתות. להלכה היו כישוריו והתאמתו של המועמד לתפקיד שיקול מכריע בבחירתו, אך למעשה נטו להעדפת בן הקהל ועוד יותר מכך להורשת התפקיד מאב לבן. תופעה נוספת, שנעשתה רווחת מן המאה ה-17 ואילך, הייתה הפעלת קשרים עם בעלי שררה בקהל ומחוצה לו, יהודים ושאינם יהודים, לשם קבלת מינוי גם בניגוד לרצון הציבור. בין תפקידי הקהל:

1. דאגה לקיומו של בית-כנסת, לתחזוקתו ולהעסקת המשמשים בו – החזן ומסייעיו, השמש, התוקע בשופר.
2. דאגה לחינוך בסיסי לנערים, בעיקר עניים – החזקת בית תלמוד תורה ומימון מלמד. לימוד והדרכה דתית באמצעות דרשה לרבים והוראה פרטנית. אלו נתבצעו על ידי חכם הקהל, הקרוי 'מרבין תורה', ובמידה רבה היה החשוב שבבעלי התפקידים השכירים בקהל.
3. קיום מערכת שיפוט עצמי וענישה: השיפוט היה אחת הפונקציות החשובות של הממונים, אם כי במהלך המאה ה-17 גברה המגמה לבסס את השיפוט על דין תורה ולהפקידו בידי החכם המרבין תורה. הפרנסים פיקחו על שמירת מצוות הדת והמוסר, תקנות הקהל וחוקי המדינה, ולסיועם בתחום זה נתמנו 'ממוני עבירות', 'ממוני חזקות' ו'ממוני איסור והיתר', שהיו מעין בתי דין בעלי סמכויות שיטור, שיפוט וענישה בתחומי פעולה מוגדרים. כמה מן הגופים הללו פעלו בערי האימפריה ברציפות מן המאה ה-16 ועד למאה ה-19.
4. פילנטרופיה וטיפול בעניים הומניטריים שונים: עזרה וסיוע לעניי הקהל, ליוצאי הקהל, לעניים ושבוים וליושבי ארץ ישראל; מינוי אפוטרופוסים על יתומים וממונים על נכסי ההקדש. בדרך כלל עסק בטיפול השוטף בעניים אלו גבאי מטעם הממונים. מן המאה ה-17 ואילך נעשו פעולות אלו בשיתוף עם חברות צדקה וחסד. אלו

15 לסיכום ולהפניות למקורות על אודות בעלי תפקידים ראה: ל' בורנשטיין-מקובצקי, ההנהגה של הקהילה היהודית במזרח הקרוב משלהי המאה ה-17 ועד סוף המאה ה-18, ח"א-ח"ב, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת-גן תשל"ח, עמ' 240-256 ועוד. ביחס למצרים ראה: הנ"ל, 'הקהילה ומוסדותיה', י"מ לנדאו (עורך), תולדות יהודי מצרים בתקופה העות'מאנית, ירושלים תשמ"ח, עמ' 133-181.

נטלו על עצמן חלק גדול והולך מתפקידי הקהילה בתחומי החינוך, הסעד והקבורה, ובכך הקלו את המעמסה הארגונית והכספית שהייתה מוטלת על הקהל. בהקשר זה ראוי לציין כי יחסי הקהל והחברות היו סימביוטיים, אך לא בהכרח הרמוניים.¹⁶

5. הבטחת אספקה סדירה של בשר כשר באמצעות שוחטים ובודקים.

6. הנהגת הקהל דאגה לבני הקהל גם לאחר מותם, ולשם קבורה כהלכה נזקקו גם לחלקת אדמה ולמי שיטפלו בסדרי הקבורה.

[ד] ניהול המגעים עם רשויות השלטון בעיר העות'מאנית: החיים בעיר העות'מאנית חייבו מגע רצוף עם אנשי השלטון המקומי. ראשי הקהילה עשו כל שביכולתם למנוע מצב של התנגשות גלויה עם חוקי האסלאם, המדינה והמנהג המקומי, משום שמצב כזה עשוי היה להיות הרה אסון. כאשר התעוררה בעיה התמודדה עמה הנהגת הקהילה ב'דיפלומטיה שקטה' של שתדלנות ושוחד. קשר הדוק ביותר התקיים עם הקאצי שניהל את ענייני העיר (ובעיר גדולה – הקאצים והאמאמים של שכונות המגורים). אליו הגיעו יחידים ונציגי הקהל לשם הדיינות, קבלת אישורים, השתדלות לקבלת פרמאנים והגשת עתירות, טיפול בענייני המס והתעדכנות בצווי השלטון ובכללם מחירי המזונות והמוצרים. פרט לענייני המס היו מנהיגי הקהל אחראים לשמירה על חוק וסדר בקרב בני הקהל בהתאם לחוקי המדינה והנורמות המקובלות והם חויבו לדווח לרשויות על מעשי פשע ולהסגיר עבריינים. בספרות השו"ת נזכרים מקרים רבים שבהם נתבעו 'פרנסים' לשלם קנסות, הושלכו לכלא ועונו על ידי שליט מקומי בשל היותם ערבים לבני הקהל בגופם ובממונם.¹⁷ אין תימה איפוא, כי בקהילות רבות הוסכם שקופת הכוללות או הקהל תישא בכל תשלום ונזק שייגרם לממונים בזמן ובמסגרת תפקידם. במהלך המאה ה-17 חל כירסום בסמכויות הממונים: החכמים מרביצי התורה נטלו לעצמם נתח גדול יותר בתחום השיפוט העצמי, ומעורבותם בניהול חיי הקהל גברה עד כדי כך שנוצר מעין איזון ובו לכל צד יכולת פיקוח וביקורת הדדית בניהול ענייני הקהל.¹⁸ עוצמתם הפוליטית וסמכויותיהם של החכמים הגיעו לשיאם במאה ה-18. אף ההנהגה העירונית הכוללת נטלה מן הקהל וממנהיגיו סמכויות שונות וצמצמה את עצמאותם. בין השאר עבר הטיפול בבעלי התפקידים השכירים לידיה של הכוללות.

16 על החברות ראה בהרחבה: י' בן נאה, 'בין גילדה לקהל: החברות היהודיות באמפריה העות'מאנית במאות הי"ז-הי"ח', ציון, סג (תשנ"ח), עמ' 277-318.

17 על תפיסת פרנסים כערבים ואחראים לבני עדתם ולחובות הקהל ראה: מ' רוזן, הקהילה היהודית בירושלים במאה הי"ז, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 38-50; L. Bornstein-Makovetsky, 'Jewish Lay Leadership and Ottoman Authorities during the Sixteenth and Seventeenth Centuries', in: A. Rodrigue (ed.), *Ottoman and Turkish Jewry*, Bloomington, Indianapolis 1992, pp. 108-109.

18 בן-נאה, דיסרטציה (לעיל, הערת כוכבית), עמ' 196-198.

ראש הקהל

מנהיגי הקהל נזכרים במקורות העבריים במגוון שמות ותארים, והמונח 'ראשים' מופיע לעתים תכופות במשמעות כללית של תואר כבוד המציין את הפרנסים העומדים בראש הקהל. צווים סולטניים ורישומי בתי הדין השרעיים מורים כי בראש כל קהל ניצב אדם שתוארו הרשמי 'ג'מאעַת באשי' (מילולית: ראש הקהל, ובלאדינו: 'קאפו די לה קהלה'). איננו יודעים אם היה זה ראש המעמד ואולי אחד מן הפרנסים. המינוי אושר על ידי הקאצי ונרשם בספרי בית הדין השרעי על מנת לתת לו תוקף וסמכות. תעודות עות'מאניות מאיסתנבול מן המאות ה-17 וה-18 מלמדות כי באופן רשמי נתמנו ראשי הקהלים לטיפול בענייני המיסוי ולהשגחה על בני עדתם. בתחום המס כלל תפקיד זה דיווח על חייבי המס ואחריות לניהול רישום מסודר בפנקס הקהל, ריכוז הכספים והעברתם הלאה אל מנהיגי כוללות העיר או אל הכח'יא הראשי של יהודי העיר. בבוא העת חילקו ראשי הקהל ליחידים את ניירות הג'זיה (ג'זיה קע'די) המוכיחים כי נושאם שילם את המוטל עליו. ראש הקהל היה אחראי להתנהגותם התקינה של בני קהלו בענייני חוק ומוסר. הוא נדרש לתפוס עבריינים נמלטים או מתחבאים, עָרַב להתחייבויות כספיות מסוימות והגיע לבית הדין השרעי כדי להעיד על בני קהלו.

כח'יא

ידיעות רבות על משרת הכח'יא מגיעות מקהילת איסתנבול. תעודות מבית הדין השרעי של איסתנבול במאה ה-17 מורות כי לכל קהל מקהלי העיר היה לפחות כח'יא אחד, וכנראה גם כח'יא לכל אחת מקבוצות הקהלים בבירה (רומניוטים וספרדים). במחצית השנייה של המאה ה-17 ובעיקר במאה ה-18, עם המעבר לארגון אזורי, מופיעים כח'יא אזורי וכח'יא כלל-עירוני. בעל תפקיד זה היה שכיר של הקהל. הוא היה חסר סמכות הנהגה ותפקידו היה לייצג את הקהל ויחידיו בפני גופי השלטון (בכלל זה בבית דין השרעי), בהתאם להוראות מנהיגי הקהל, בשתדלנות ובעיקר בכל הנוגע למיסוי. בחירת הכח'יא נעשתה על ידי אנשי הקהל, שהציעו את המינוי לקאצי, וזה אישר אותו ורשם את המינוי בספרי בית הדין השרעי. ברור כי למשרה זו נבחר אדם דובר תורכית, אמין ובעל אשראי או הון שאיפשרו לו לשלם את מסי היהודים או לפחות מקדמות על החשבון עד אשר יגבה את הסכומים הנדרשים מכל קהלי העיר. מכוח תפקידו וקשריו עם הדרגים הגבוהים ביותר של האוצר והשלטון העירוני נהנה הכח'יא של יהודי העיר (בפרט זה של איסתנבול) מעוצמה כלכלית ופוליטית רבה. את מיעוט הידיעות לגביו במקורות העבריים ניתן להסביר בכך שמרכז הכובד של פעילותו היה מחוץ לקהילה ובהימנעותו ממעורבות בענייניה הפנימיים.

ההנהגה העל קהלית

במחצית השנייה של המאה ה־16 פעלו בקהילות הגדולות והבינוניות באנטוליה ובבלקן כוחות ששינו את דגמי הארגון והקיום המשותף. מחד גברו והלכו מגמות הפילוג והפירוד בקהלים הקיימים, אך מאידך נתחזקה בערים הגדולות הנטייה לשיתוף פעולה ברמה העירונית הכוללת, בעיקר לצורך תיקון תקנות והסדרת חלוקת נטל המס. הגיוון בשיטות הארגון הקהלי וריבויים של גופי ההנהגה ברמת הקהל השתקף גם בהנהגה הכוללת, העליונה.

למעשה, כבר במאה ה־16 נטו קהלי יוצאי ספרד בקהילות הגדולות של האימפריה להתאגד מול שאר הקהלים (באיסטנבול, למשל, מול ה'סורגונים'). חלוקה לגושים, לאו דווקא על פי מוצא, ניכרת גם בקהילות אחרות, וייתכן שסיבתה מניעת ריכוז כוח רב מדי – כך היה באיזמיר, וכך היה באדירנה, שתיהן קהילות שזכו לשגשוג כלכלי ודמוגרפי במאה ה־17. לכל אחת מקבוצות הקהלים נתמנה רב כולל, אך ההנהגה (ה'חילונית') העליונה הייתה משותפת.

גוף מנהיג עליון, שהיה משותף לשתי קבוצות הקהלים בבירה, פעל כבר במחצית השנייה של המאה ה־16 והוא נקרא 'הועד הכולל' או 'המעמד הכולל'. גוף זה, שלא ברור אם התכנס במועדים קבועים, מנה כמה עשרות אנשים שייצגו את כל קהלי העיר. בראשו עמדו ארבעה או חמישה אנשים באופן ששיקף את יחסי הכוחות בין העדות בקהילה. גופי ארגון והנהגה נפרדים (בעיקר בתי דין וחברות) הוסיפו להתקיים בבירה גם ברבע הראשון של המאה ה־17. רק ברבע השני של המאה, עם ההתאוששות הכללית וההכרה בשינוי יחסי הכוחות בין הרומניוטים לספרדים, הבשילו ככל הנראה התנאים ליצירת כוללות מאוחדת. מכאן ואילך היו כל קהלי הבירה כפופים לכוללות אחת מאוחדת, המנוהלת על ידי 'מעמד הקהילות', ובראשה הנהגה עליונה, גוף ביצועי מצומצם בן שבעה אנשים (ז' טובי העיר). אלו נסתייעו בכח'א של כל קהלי העיר ובגוף רבני עליון הקרוי 'מעמד חכמי העיר', שבראשו עמדו כנראה הרבנים הכוללים. מספר המשתתפים בגוף זה גדל בהתמדה ובמאה ה־18 הגיע לאחד-עשר ואף לשלושה-עשר חברים, אשר יחד עם הרבנים הכוללים ניצבו בראש ההיררכיה של יהודי הבירה.

הסכמות שאלוניקי מן העשור השני והשלישי של המאה ה־17 מזכירות 'משמרות' המנהלות את ענייני העיר. לא ברור מתי הוקמו לראשונה, אך יש לשער כי היוזמה למינוי הנהגה כוללת נבעה מן המשבר שאליו נקלעה הקהילה בשלהי המאה ה־16 ונועדה ללכד את הכוחות. בהסכמת ראשי קהלי שאלוניקי משנת שע"ד (1614) הוסכם לכוון ארבע משמרות להנהגת 'כולל די לה סיב'דאד', כלומר כוללות העיר. הסכמה שנתקנה כעשר שנים אחר כך מציינת את מינויין של שלוש משמרות כדי ש'יתעסקו' בכל ענייני הקהילה. כל אחת מן המשמרות מנתה תשעה-עשר חברים, והן שירתו

לחלופין. ה'כולל' בשאלוניקי נזכר לראשונה במקור מן המחצית הראשונה של המאה ה-17, ואפשר שכוונת הדברים להנהגה עליונה זו. התגברות המגמה הריכוזית ניכרת בהסכמה משנת שע"ז (1617), הדורשת אחדות מלאה ('אוֹנָה קוֹמוֹנִיטָה, און פּוֹאִיבֵּלו, און אַחַדוֹת') ואוסרת בתוקף כיתתיות ופעילות אופוזיציונית מכל סוג בנימוק של טובת הקהלים ושלומם.¹⁹ קהילת איזמיר הונהגה באמצע המאה ה-17 בידי 'כ"ד טובי העיר' שהם המתקנים כל תיקונים והסכמות על פי רובם מתוך כולם, וגוף עליון זה נזכר בתדירות גוברת במאה ה-18. קהילת ירושלים הונהגה על ידי שלושה, ולעתים ארבעה וחמישה פקידים, בהשראה ובהשפעה ישירה של דגם ההנהגה באיסתנבול וועדי הפקידים שלה למען ערי הקודש.²⁰ הכוללויות הופיעו אפוא בערים הגדולות של האימפריה בשליש השני של המאה ה-17 כגופים מגובשים הצוברים עוצמה גוברת והולכת ביחס למסגרת הקהלית הנחלשת והגיעו למרום כוחן במאה ה-18. קיומן של ההנהגות הכוללות נמשך גם במאה ה-19, לעתים בשינוי צורה.

התמורות שחלו במאה ה-19 במעמד החוקי של יהודי האימפריה נתנו את אותותיהן גם בהנהגת הקהילות, ומשנות השישים ואילך ניתן להבחין בבירור במגמה של הרחבת גופי ההנהגה העירונית הכוללת וביזור הסמכויות לוועדות מומחים. בבירה תפס את מקומו של הגוף המנהיג (אשר מנה עשרה, אחד-עשר או שלושה-עשר ממונים) ועד כללי (מג'לסִי עמומי) בן שמונים חברים. לצידו נמצאו ועד רוחני (מג'לסִי רוחני) ובו שבעה חכמים, וועד גשמי או חילוני (מג'לסִי ג'סמאני) ובו תשעה חברים. גם בהנהגת קהילת שאלוניקי, שהייתה השנייה בגודלה באימפריה, חלו שינויים מפליגים: בשנת 1870 ניטלה הנהגת קהילת שאלוניקי מידי שבעת טובי העיר והועברה למועצה רחבה של כשבעים איש, שבראשה הוועד הפועל ויושב הראש – נשיא הקהילה. מתחתה פעלו ועדות משנה לעניינים שונים.²¹

19 י"ר מלכו וא' אמארייליו, 'ילקוט הסכמות שאלוניקי בלאדינו', ספונות, ב (תשי"ח), עמ' מה-נג, הסכמות 13-16.

20 י' ברנאי, יהודי ארץ ישראל במאה הי"ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 177-184.

21 על התמורות במחצית השנייה של המאה הי"ט ראה: י' ברנאי, 'היהודים באימפריה העות'מאנית', ש' אטינגר (עורך), תולדות היהודים בארצות האיסלאם, ח"ב, ירושלים תשמ"ו, עמ' 268-279; א' בנבסה, היהדות העות'מאנית בין התמערבות לציונות, 1908-1920, ירושלים תשנ"ז, עמ' 14-26; א' בנבסה וא' רודריג, יהודי ספרד בארצות הבלקן, ירושלים תשס"א, עמ' 124-77; A. Galante, *Histoire des Juifs d'Istanbul*, vol. 1, Istanbul 1941; I. Karmi, *The Jewish Community of Istanbul in the Nineteenth Century*, Istanbul 1996, pp. 27-46. לגבי שאלוניקי ראה: ד' לוי, 'סקירה על מוסדות הקהילה היהודית בשלונקי, תר"ל-ת"ש (1870-1940)', ד"א רקנטי (עורך), זכרון שלונקי, ח"ב, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 127-148; ד' בנבשתי, יהודי שאלוניקי בדורות האחרונים, ירושלים תשל"ג, עמ' 161-165.

תפקידי ההנהגה העל-קהלית ופעולתה

כלפי חוץ היה תפקידה העיקרי של ההנהגה הכוללת ייצוג הקהילה היהודית במגעיה עם השלטונות ובפרט בכל הנוגע לתשלום מסים. בתחום זה נסתייעו בראש ובראשונה בכח'א (לעתים נקרא 'וכיל') של יהודי העיר, אשר פעל כאיש הקשר המרכזי עם השלטונות. כלפי פנים נתפסה תחילה כגוף מתאם, שתפקידו ייצוג האינטרס של הציבור היהודי בתחום מסוים, ונמנעה ממנו היכולת לפגוע באוטונומיה של הקהל הבודד. בחלוף הזמן נגלים מנהיגי הכוללות כמי שעוסקים בניהול הפעולות הנוגעות לקיום היומיומי של הקהלים. הכוללות ניכרת כגוף פיננסי רב עוצמה, ופקיד מטעמה (גזבר או סופר) טיפל בהנהלת החשבונות. סקירת תחומי עיסוקה של הכוללות מלמדת על נטילת סמכויות ותפקידים מן הקהל הבודד לטובת הכוללות, כמעט עד כדי שליטה מלאה ובלתי אמצעית בענייניהם הכספיים והארגוניים, אפילו במה שלעתים נגע לטיפול אישי ביחיד הקהלים. מקורות מן המחצית השנייה של המאה ה-17 ואילך ממעטים להזכיר את הקהל ואת המנגנון הקהלי, עובדה שיש בה כדי לתמוך ברושם האמור. נראה כי עיקר הפעילות שנותרה ברמה הקהלית הייתה עריכת המסים וגבייתם. בעוד שבמאה ה-16 שכר כל קהל את בעלי התפקידים ששירתו בו, נראה כי במהלך המאה ה-17 חל שינוי, וקיימים רמזים למעורבות גוברת של הכוללות בתחום זה כמי ששכרה ושילמה את משכורתם של בעלי התפקידים ואף פיקחה על עבודתם. במאה ה-18 נמצא הפיקוח על שליחי ציבור, שוחטים ומלמדים בידי גופים על-קהליים דוגמת ממוני איסור והיתר. הכוללות שילמה את דמי הג'זיה של הפטורים (תלמידי חכמים ועניים), העניקה קצבאות לתלמידי חכמים ('פרס החכמים' או 'הספקה') והושיטה סיוע לנזקקים מסוגים שונים, בקהילה ומחוצה לה. תפקיד חשוב היה לראשי כוללות איסתנבול (בעיקר באמצעות הוועדים המיוחדים לכך) בהחזקת היישוב היהודי בארץ-ישראל, הן בסיוע הכספי והן בשתדלנות ותיווך בין יהודי הארץ לבין אנשי שררה שפעלו ב'שער העליון'.

לשם מימון פעולותיה נזקקה הכוללות לאשראי ולמשאבים כספיים זמינים. הכנסותיה נבעו ממקורות שונים: כספי המסים שלכתחילה נועדו לשלטונות, הגאבילות על מוצרי מזון והכנסות ממכירת חזקות שונות לכל המרבה במחיר. בדומה לקהלים בעבר הייתה הכוללות מטרה להקדשות כספים, ולקראת שנת 1700 הפקיעה ככל הנראה את הטיפול בהקדשות מיד הקהלים והעמיקה את אחיזתה ושליטתה בהם. הכוללויות אף הפכו למעין בנקים והציעו למפקידי סכומי כסף גדולים פטור ממס או לחלופין הכנסה שנתית בגובה הריבית המקובלת. עם החמרת מצבן הכספי במחצית השנייה של המאה ה-17 נתבססו ונשתכללו ההסדרים שעשו. הסדרים מסוג זה נפוצו יותר ויותר בקרב עולים לארץ-ישראל, אלמנות, יתומים ותלמידי חכמים, שביקשו להבטיח לעצמם הכנסה קבועה ובטוחה. על מנת להבטיח את יציבותה ואמינותה של

מערכת פיננסית זו נתקנו הסכמות ולפיהן היו הממונים ערבים ומחויבים בקיום כל ההסדרים שנעשו על ידי קודמיהם.

מעמדה של הכוללות כגוף מתווך בין הציבור לבין השלטונות, ומאידך השירותים שסיפקו לקהלים, הניהול הפיננסי ומגמת הריכוזיות הגוברת עשו את הכוללויות לגוף הביצועי המרכזי של הקהילות ואת ראשיהן לבעלי כוח פוליטי וכלכלי רב. לביטול המסים המיוחדים ולשינוי שיטת הגבייה במאה ה-19 היו השלכות על הנהגת הקהילה – משום שבכך הושמט למעשה הבסיס מתחת למעמדה וכוחה של ההנהגה.²² מעתה היה עיקר עניינה באספקת שירותים ובשמירה על סדרי החיים בתוך הקהילה.

הנהגה בלתי פורמלית

לבד מגופי ההנהגה הרשמיים והממונים נמצאו בקהל ובקהילה מוקדי כוח נוספים, בלתי פורמליים. גורמים אלו פעלו בדרך כלל מאחורי הקלעים, בעיקר באמצעות עושי דברם בקהל ובקהילה, ומעורבותם כמעט שאינה מתועדת בכתובים.

[א] ה'זקנים': השימוש במונח 'זקנים' לציון מנהיגי הקהל היה שכיח בארצות הים התיכון והוא מציין אנשים מבוגרים וגם ממלאי תפקידים בהווה או בעבר. בהקשר העות'מאני יתכן כי אין זה עוד אחד מן התארים של חברי ההנהגה הקהילית, אלא גוף הנהגה נוסף, פורמלי למחצה. ימיו היפים היו במאה ה-16, בעת שהזקנים נמנו על בעלי העוצמה בקהל. מקורות מן המאה ה-17 מזכירים את זקני הקהל כמי שממלאים תפקידים שונים מכוח נסיונם וידיעותיהם, והם מעידים למשל לגבי מנהגים והסכמות, מסייעים בשיפוט ובפישור ועוסקים בהשגחה מוסרית, בהערכת נדוניות, בטיפול בנכסי הקהל ובאפטרופסות. מן השליש השני של המאה ואילך נזכרים הזקנים בתדירות פוחתת והולכת, ונראה כי נדחקו בידי ההנהגה ממוסדת ו'מקצועית'.

[ב] עילית החכמים – מכוח מעמדם התורני, שליטתם בכספי הקדשות וקשרי המשפחה שלהם היו גדולי החכמים גם הם מבעלי העוצמה הפוליטית אף בשעה שלא נשאו בתפקיד כלשהו במנגנון הקהילתי. בהיותם אנשי התורה, מייצגי ההלכה, נחשבו לבעלי מעמד נייטרלי, שיש בו כדי לאזן את כוחו של הממסד ולשמש ערכאה לערעורים ולתיווך בין הציבור לבין הממסד או בין סיעות שונות בקרב החוגים המנהיגים. למעשה נטו בדרך כלל לצד ההנהגה האוליגרכית, ורק מעטים (דוגמת ר' אליהו הכהן מאיזמיר, נפטר 1729) יצאו בביקורת נגד עוולות חברתיות שונות. כמקביליהם המוסלמים (ה'עלמאא') הגיעו החכמים במחצית השנייה של המאה ה-17 ובמאה ה-18 למרום השפעתם. עובדה זו בולטת במיוחד באיסתנבול ובירושלים, שהיו משופעות ישיבות

22 א' לוי, 'התמורות במנהיגות הקהילות הספרדיות המרכזיות באימפריה העות'מאנית במאה התשע-עשרה', מ' רוזן (עורכת), ימי הסהר, פרקים בתולדות היהודים באימפריה העות'מאנית, תל-אביב תשנ"ו, עמ' 244.

ולומדי תורה. מעמד החכמים הראשיים התחזק לכאורה הודות לחוקה החדשה (1835), שהורתה על מינוי 'חכם באשי' בכל קהילה והאצילה לו סמכויות נרחבות. חלק גדול מהן נותר בלתי ממומש, והן צומצמו במידה רבה לאחר התיקונים בחוקה בשנת 1872. למעשה ניכרת במחצית השנייה של המאה ה-19 מגמה של החלשות הרבנים והרבנות ביחס להנהגה ה'חילונית'. בשל עמדתם השמרנית הם היו מושא להתקפות בלתי פוסקות מצד ההנהגה הציבורית ומצד משכילים.

[ג] בעלי הון כספי ופוליטי – בראש הסולם החברתי של הקהילות הגדולות ניצבה קבוצה מצומצמת ביותר של גברים ונשים, שבזכות הונם הרב וקשריהם עם הדרגים הגבוהים ביותר של השלטון והצבא נהנו מעוצמה פוליטית רבה גם בלא תפקיד רשמי מוגדר. תופעה זו בולטת במיוחד באיסתנבול, בירת האימפריה ומקום מושבה של חצר הסלטאן ובתיהם של רבי השלטון. טיפוס זה של מנהיג עדתי בלתי רשמי המשיך להתקיים כל עוד נמשכו הסדרים הישנים במדינה העות'מאנית. עם חיסול חיל היניצ'רים (1826) נגזר גם גורלם של אלו ששאבו מהם את עושרם וכוחם והם הוגלו או הוצאו להורג (הידועים שבהם: צ'לבי בכור קארמונה, ישעיה אג'ימאן ויחזקאל גבאי). במובנים רבים היה כוחם של תקיפים יהודים אלה רב מזה של ההנהגה הפורמלית הממונה, וכשרצו בכך לא היססו לנצל את כוחם וקשריהם לטובת ענייניהם האישיים ולטובת מקורביהם, לעתים בחוסר התחשבות מוחלט באינטרסים של הציבור היהודי. אלה מהם שגילו עניין בנעשה בקהילה היו לפטרונים של יצירה ולימוד ותמכו בעניים מקומיים ובעניי ארץ-ישראל. פעילויות מסוג זה היו מוצא נאות לפיזור משאבים שבהיותם בני חסות לא יכלו להוציאם על ידי צריכה ראוותנית של חפצי מותרות.

אם עד לרבע הראשון של המאה ה-19 בלטו יהודים מקומיים כמי שמקורבים לחצר הסלטאן ולראשי הצבא, הרי שבהמשך מאה זו הופיעו טיפוסים חדשים, לעתים קרובות אף כאלה שהיו נתינים זרים ועשו את הונם באופן עצמאי כבנקאים או סוחרים. הדוגמא הבולטת ביותר היא זו של הבנקאים ממשפחת די קאמונדו באיסתנבול ובני משפחות אלאטיני ומודיאנו בשאלוניקי. אף שלא נשאו בתפקיד קהילתי רשמי הם גילו מעורבות פעילה ביותר בענייני הקהילה והיו בין הממריצים לרפורמות בחינוך. בשליש האחרון של המאה ה-19 נגלית לעינינו שכבה חברתית חדשה, שהייתה תוצר של התמורות הפוליטיות של התקופה וכללה פקידים במנגנון הממשלתי ובכלל זה קציני צבא וסוחרים משכילים (חלקם בוגרי בתי הספר של ה'אליאנס'). זו תופסת את ההנהגה הרשמית וממלאת את שורות המשפיעים מאחורי הקלעים. בשלב זה פורקה השותפות ההיסטורית שבין העילית הרבנית לבין העשירים וגבר הקיטוב הן על רקע כלכלי והן על רקע תרבותי ודתי.²³

ג. הזמנים החדשים

אחרי מאות שנים של קיום כמעט בלתי מופרע מצד השלטונות, התחוללו במאה ה־19 שינויים כבירים בדמות החברה היהודית העות'מאנית ובדפוסי הארגון וההנהגה שלה, דפוסים ששיקפו במידה רבה את המורשת האיברית של המגורשים וצאצאיהם, את צורכיהם ואת המסורות הפוליטיות שקלטו במשך הדורות.

הרפורמות של מחמוד השני (שלט בשנים 1808–1839) ויורשיו הגדירו את שוויונם החוקי של בני החסות, העניקו להם בטחון אישי והבטיחו שמירה על רכושם וכבודם. רפורמות אלו הביאו גם לתמורות מרחיקות לכת במעמדו של הציבור היהודי ובמוסדות ההנהגה שלו. בשנת 1835 מונה בבירה איסתנבול לראשונה חכם באשי כראש העדה היהודית באימפריה והוחל בארגון מחדש של העדה כמילת, במקביל לעדות אחרות. לראשונה נוצרה מסגרת חוקית אחת שאיחדה את יהודי האימפריה במידרג הייררכי. בהמשך הזמן מונו רבנים ראשיים בערי הפרובינציה: איזמיר, שאלוניקי, סופיה, סרייבו, אדירנה, בורסה, ירושלים, דמשק ובגדד. רבנים אלו היו אחראים גם על קהילות קטנות שהיו סמוכות אליהם. בדומה ליוונים ולארמנים הייתה אפוא העדה היהודית ברחבי האימפריה המצטמקת למילת שבראשו 'חכם באשי' כסמכות פוליטית עליונה. בכך היה חידוש, שכן עד לשליש השני של המאה ה־19 לא נתקיים כל גוף או מוסד, רבני או אחר, שסמכותו ואחריותו נגעו לכלל יהודי האימפריה.²⁴ להלכה הייתה אומנם כל קהילה עצמאית בניהול ענייניה, אך למעשה נטו קהילות קטנות לקבל את מרותם של חכמי קהילות מרכזיות ומנהיגיהן.

במסגרת סדרת הרפורמות השנייה (ה'ח'ט'י המאיון' של שנת 1856) בוטל מס הגולגולת ונתאפשר לבני החסות ללמוד בבתי הספר האזרחיים והצבאיים ולכהן במשרות ממשלתיות. כך התרחבו אומנם האופקים שהיו פתוחים בפני הציבור היהודי, ואף נוצרה עילית אינטלקטואלית מצומצמת, אך השוויון היה רחוק מלהיות מוחלט, והקהילה הוסיפה להיות מסגרת חיים וקבוצת התייחסות עיקרית עבור מרבית הציבור היהודי. יותר מכל נהנו מן התמורות הללו הפרנקוס, אותם יהודים שמוצאם באיטליה בדרך כלל, שהיו לחוליה המקשרת בין האליטה המקומית לבין התרבות האירופית בכלל ונציגי היהדות האירופית בפרט.

במקביל להקלות גברה מעורבות השלטונות בניהול ענייני העדות השונות, אם במישרין ואם בעקיפין, באמצעות לחץ לרפורמות ארגוניות. העדות הדתיות השונות בערי האימפריה, בכללן העדה היהודית, נקראו להקים מועצות של אנשי דת ושל נכבדים לצורך ניהול חייהן האוטונומיים, במגמה לצמצם ולהגביל את כוחם של אנשי

24 על העדר רבנות ראשית כוללת ראה: י' הקר, "הרבנות הראשית" באימפריה העות'מאנית במאות הט"ו והט"ז, ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 254–255.

הדת. הסמכויות השיפוטיות צומצמו אומנם לענייני אישות ומוסדות הקהל הפכו בעיקר ספקי שירותים דתיים. סכסוכים פנימיים, ובעיקר פעילותם של הפרנקוס, שפרשו מן הכוללות באיסתנבול בשנת 1862, ושל יהודים זרים גרמו לערעור כוחם של מוסדות הקהל.

בשל הנוכחות האירופית המסיווית בארץ הקודש, התחוללו בה, ובמיוחד בירושלים, שינויים דרמטיים. לציון מיוחד ראוייה הפרדותן ההדרגתית של עדות שונות מן הכוללות הספרדית הוותיקה בירושלים והקמת כוללים של יוצאי מדינות אירופה בחסות קונסולרית. ידיעותינו אודות פרובינציות אחרות מועטות ביותר, וניתן רק לשער כי השינויים שם היו איטיים יותר.

לאחר החוקות שנחקקו עבור העדות הנוצריות נתפרסמה בשנת 1865 חוקה שקבעה בפרוטרוט את נוהלי בחירת החכם באשי ותפקידיו ואת בחירת הוועד הכללי, הרוחני והגשמי (ראה לעיל). הרפורמות בחוקה פגעו באוטונומיה ממנה נהנו בני החסות עד לאותה תקופה, שכן למעשה מכאן ואילך שלטה המדינה במינוי ראשיהן, וחוקיה הגדירו את סמכויותיהם בפירוט חסר תקדים.

משנות החמישים ואילך עומדים חיי הקהילה בסימן המאבק בין המסורת והשמרנות לבין התמערבות ומודרניזציה. קבוצות לחץ מקומיות דוגמת הפרנקוס, שממילא נמצאו בחסות אירופית וקיימו זיקה מתמשכת לתרבות אירופה, סייעו במאבק זה לסוכני התרבות האירופית ובהם למשל אנשי 'אליאנס' (משנת 1863 ואילך). באופן מפתיע נמצאו לעתים גם הרבנים הראשיים, דוגמת ר' יעקב אביגדור, במחנה הקידמה. החוגים השמרניים, ובראשם המנגנון הדתי הרחב, יאבקו בחריפות במגמות ההתמערבות עד ראשית המאה ה-20. קשה להפריז בחשיבותם של מוסדות החינוך של כ"ח, שהיקף פעילותם גדל במידה ניכרת לאחר 1890. בין החידושים המשמעותיים – קבלת בנות לבתי הספר, תוכנית לימודים שכללה גם לימוד צרפתית, רכישת מקצוע וחינוך לפתיחות כלפי תרבות המערב. זאת ועוד: רבים מן המורים היו מקומיים, וכך נוצרה מעין אליטה אינטלקטואלית בלתי מבוטלת, שתחומי עניינה והשפעתה נמצאו גם מחוץ לכותלי בתי הספר.

מהפכת 1908 סיפקה הזדמנות פז לכוחות המתקדמים, והאליטות החילוניות ביקשו לנצלה לשם השתלטות על עמדות המפתח בקהילותיהן ולשם קידום סדר היום שלהן. הדמוקרטיזציה והפלורליזם הפוליטי איפשרו ייסוד קבוצות פוליטיות חדשות ובכלל זה סניפים של ארגונים יהודיים כלל-עולמיים דוגמת ההסתדרות הציונית העולמית ובני ברית.

מבנה הקהילה היהודית בבריטניה מתקופת היישוב מחדש ועד ימינו

הקהילה היהודית המודרנית בבריטניה הייתה הקהילה הראשונה בעולם המערבי שהייתה מאורגנת על בסיס וולונטרי. מתחילת קיומה ועד ימינו אלה מורכבת הקהילה מרשת של מוסדות וולונטריים, כגון בתי כנסת, בתי ספר, מוסדות צדקה, חברות ואגודות, ואיננה גוף קיבוצי מאוגד ואוטונומי שכל התושבים היהודים של אזור מסוים חייבים להשתייך אליו על פי חוק. שלא כמו לקהילות היהודיות באירופה, מעולם לא היו לקהילה היהודית בבריטניה מבנה פורמלי או מסגרת לגלית. מתחילת קיומה לא היה למוסדותיה הכוח לכפות תשלום של מסים קהילתיים; ובדומה לכך לא היה למנהיגים שלה הכוח הפוליטי לכפות משמעת דתית או חברתית. מבחינה זו אי אפשר לדבר על 'הקהילה היהודית' בהקשר הבריטי באותה דרך בה אפשר לדבר על ה־Gemeinde בברלין, 'הקהילה' בוורשה או ה־Comunita ברומא.

היעדר מבנה קהילתי שנכפה על ידי המדינה או ששאב את כוחו ממנה עשוי להיות מוסבר בחלקו בדרך הלא פורמלית שבה נבנתה מחדש הקהילה באנגליה במחצית השנייה של המאה ה־17. היהודים חזרו לאנגליה בלי אישור רשמי של הנמשלה, אם כי אוליבר קרומול, שהיה הלורד פרוטקטור (Lord Protector) בשנים 1653–1658, תמך בכך. הכרה דה פקטו ניתנה לקהילה הקטנה של נוצרים חדשים ממוצא איברי שכבר ישבו בלונדון בזמן ועידת וייטהול הכושלת, בדצמבר 1655, אך בו בזמן לא הונחו מכשולים בדרכם של יהודים שירצו להגר לאנגליה בעתיד.¹ עם זאת הממשלה לא פרסמה צו שהסדיר את קיומה של הקהילה החדשה, וכך מתחילת דרכה לא הייתה הקהילה היהודית גוף מאוגד מבחינה חוקית. נוסף על כך לא נקטה המדינה, לא אז ולא מאוחר יותר, שום צעד להסדרת תנאי ההתיישבות של היהודים בבריטניה. למעט חריגים בודדים לא גילתה המדינה כל עניין בלבושם של היהודים, בהתנהגותם החברתית, בפעילותם הכלכלית, במנהגי הפולחן שלהם, במסגרות החינוך שהקימו, בארגונם הקהילתי ובדפוסי ההתיישבות שלהם (גישא זו השתנתה בסוף המאה ה־19 עם

* ברצוני להודות למרים בודיאן ולקנת סטאו על עזרתם בהכנת המאמר הזה לדפוס.

1 לתיאור העדכני ביותר של חזרתם של היהודים ראה: D. S. Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, Oxford 1982

ההגירה ההמונית של יהודים ממזרח אירופה). כיוון שלא הייתה חקיקה מיוחדת שנועדה לטפל בענייני היהודים, הם נהנו בתקופה שלפני האמנציפציה (1656–1858) מאותן הזכויות שהיו לנתינים האחרים שלא השתייכו לכנסייה האנגליקנית, כגון הקוויקרים, האוניטרים, הבפטיסטים והקתולים.² הם היו חופשיים לכוון את מוסדותיהם הקהילתיים, אך אלה היו בהכרח מוסדות וולונטריים, חסרי כל כוח כפייה, שהיו תלויים לקיומם בתמיכה הכספית של היהודים שרצו להשתייך אליהם.

אדישות המדינה כלפי הקהילה במשך מחצית המאה הראשונה של ההתיישבות היהודית המחודשת באנגליה נבעה במידה רבה מכך שהקהילה הייתה קטנה ולא בלטה לעין. בסוף המאה ה-17 היו באנגליה כ-800 יהודים בלבד. אך לא זו הייתה הסיבה העיקרית לכך שהממשלות השונות לא כפו על הקהילה החדשה מבנה מאוגד. בניגוד למדינות האבסולוטיסטיות בגרמניה, המדינה הבריטית לא חשבה שהיא אחראית לתיקון מצבם החברתי והמוסרי של אזרחיה, יהודים ונוצרים כאחד. היא לא חשה כאפוטרופוס החייב להביא לאושר או להגביר את הפיריון הכלכלי, וכן לא היו לה האמצעים הדרושים להשגת מטרות מעין אלה – ביורוקרטיה מרכזית מפותחת ומשטרה יעילה. התפשטות חזון המדינה והחברה הליברלית מסוף המאה ה-18 ואילך, חזון שכלל רתיעה מהתאגדויות בעלות זכויות יתר, חיזקה גם היא את הגישה הזאת של הימנעות מהתערבות. בתקופה הוויקטוריאנית, כאשר קיבל הליברליזם אופי אינדיווידואליסטי רדיקלי, גברה הדרישה לצמצום כוחה של המדינה ולהגברת חירות הפרט ואחריותו. רוב הפוליטיקאים ובעלי הרכוש האמינו שהספונטניות האנושית, היזמה הפרטית והתאגדויות על בסיס וולונטרי יביאו ליצירת האושר המרבי למרב האנשים. הם גינו את התערבות המדינה במונחים מוסריים, טענו שהיא משחיתה את אופיים של בני האדם, וניסו להקטין אותה לרמה המזערית שבה היא לא תזיק.

מסיבות אלו גילתה המדינה הבריטית עניין מועט ביותר בתושביה היהודים, לפחות עד להגירה ההמונית ממזרח אירופה. המדינה לא שאפה להביא להתחדשות מוסרית או להתייעלות כלכלית של היהודים, ולכן לא נקטה צעדים לכינון ארגון כולל עבורם, כמו זה שכפה נפוליאון על יהודי צרפת בשנים 1806–1808.³ נראה שרוב המדינאים הבריטים לא היו מוטרדים מהאופי המוסרי של היהודים, ואם היו מוטרדים מכך, לא חשבו שמחובתם לדאוג לתיקונם.

הדבר גרם לכך שהמוסדות הקהילתיים הראשונים באנגליה היו חלשים בהשוואה

2 לתיאור הסטנדרטי של מעמד החוקי של היהודים בבריטניה ראה: H. S. Q. Henriques, *The Jews and the English Law*, London [1908] ראה גם: D. S. Katz, *The Jews in the History of England, 1485–1850*, Oxford 1994, chaps. 3–4

3 על ייסוד שיטת הקונסיסטוריה (המועצה הדתית) בצרפת ראה: S. Schwarzfuchs, *Napoleon, the Jews and the Sanhedrin*, London 1979

למוסדות היהודיים באירופה, ולא היו מסוגלים לשלוט בהתנהגות החברתית והדתית של היהודים שהתיישבו בה. כיוון שהחברות הייתה על בסיס וולונטרי, בחרו יהודים חילונים רבים שלא להצטרף לבית כנסת – או לכנסייה – ונותרו ללא כל השתייכות דתית רשמית. בקרב הספרדים התרחשה תופעה זו כבר במחצית השנייה של המאה ה-17.⁴ יהודים חילונים שהצטרפו לבתי כנסת יכלו להתחמק מצעדים משמעותיים נגדם כיוון שלרשויות החילוניות והדתיות לא היה כוח כפייה. רשויות אלו יכלו אמנם למנוע מאנשים שסירבו לציית להן מתן כיבודים בבית הכנסת, שירותים דתיים ושירותי קבורה, אך כלים אלה היו יעילים רק נגד מי שהכירו בכוחה ובסמכותה של המסורת היהודית או נגד מי שלא רצו לפגוע בבני משפחה ובידידים בעלי דעות מסורתיות. נוסף על כך כיוון שהמוסדות פעלו על בסיס וולונטרי והיו תלויים מבחינה כספית בתרומות של חבריהם, הייתה נטייה שלא לנקוט נגד החברים צעדים משמעותיים קיצוניים. בנסיבות אלה נאלצו המוסדות להיות כוללניים עד כמה שאפשר (broad church), אם להשתמש במושג הלקוח מהכנסייה האנגליקנית) ולו רק מסיבות כספיות.

למרבה התמיהה נדרש למנהיגים חילונים ודתיים זמן רב להבין את האופי החדשני של הארגון הקהילתי באנגליה. נראה שהספרדים במיוחד לא הבינו שההקשר האנגלי שונה מזה שבוונציה, בליוורנו, באמסטרדם ובהמבורג. דבר זה מתחוויר מעיון בתקנות הקהילה, שהנחת היסוד שלהן הייתה שלקהילה הזכות להסדיר את ההתנהגות האישית של חבריה גם מחוץ לבית הכנסת למען ההרמוניה בתוכה וביטחונה. בשנות השלושים של המאה ה-19 עדיין נאסר על חברי קהל בוויס מרקס (Bevis Marks) לפרסם ספרים בכל שפה שהיא, בלונדון או בכל מקום אחר, בלא אישור של 'המעמד'.⁵ ב-150 השנים הראשונות אחרי ההתיישבות מחדש המשיכו מנהיגים ספרדים לנהוג כאילו סמכותם גדולה מכפי שהייתה למעשה. דוגמה מובהקת לכך היא המחלוקת שהתעוררה בשנת 1772 אחרי בריחתם ונישואיהם של הזוג לארה-חימנז (Lara-Ximenes). בקיץ אותה שנה ברחו שרה חימנז ויהושע לארח לפריז ונישאו שם בחתונה יהודית. אבי הכלה זעם ולחץ על 'חכם' הקהילה הספרדית שיטיל חרם על הזוג ויבטל את הנישואין. אחר כך נסע האב לפריז ושיחד שם את המשטרה שתפרוץ באמצע הלילה למקום מגוריהם של הזוג הצעיר, תאסור אותם ותפריד ביניהם. בינתיים שכנעו בני משפחת החתן את

4 T. M. Endelman, *Radical Assimilation in English Jewish History, 1656–1945*, Bloomington, Ind. 1990, chap. 1; Y. Kaplan, 'The Jewish Profile of the Spanish-Portuguese Community of London during the Seventeenth Century', *Judaism*, 41 (1992), pp. 229–240

5 A. M. Hyamson, *The Sephardim of England: A History*; לדין קצר באיסור הזה ראה: *of the Spanish and Portuguese Jewish Community, 1492–1951*, London 1951, pp. 184–185

'החכם' לבטל את החרם שהטיל. 'המעמד' הקים בית דין מיוחד לחקור את העניין. בתחילה קבע בית הדין שלארה הצעיר לא כפה על הנערה להינשא לו, ושהנישואין נערכו מתוך רצון חופשי. אחר כך כינסו בית דין שני, אך בינתיים נמאס כל העניין על הזוג הצעיר והם סירבו להכיר בסמכותו של בית הדין, להופיע בפניו או להינשא מחדש בלונדון. תומך עלום שם של משפחת לארה המחיש את חוסר האונים החוקי של רשויות הקהילה במילים אלו: 'אתם מטילים קנסות בלי היכולת לגבות אותם... החרמות והקללות שלכם אולי מפחידים נשים זקנות וילדים, ובוודאי מבהילים את רפי השכל וצרי המוחין שבחברתכם, אבל אנשים בעלי תבונה רגילה מתייחסים אליהם בשוויון נפש מוחלט'.⁶

בהודמנות אחת לפחות הכירו מנהיגי בתי הכנסת האשכנזיים בלונדון במגבלות כוחם ופנו אל המדינה כדי שזו תעניק להם את האמצעים לכפות משמעת חברתית. הרקע לבקשה זו היה הצמיחה המהירה של המעמד הנמוך בלונדון החל בשנות השבעים של המאה ה-18, צמיחה שנבעה מההגירה הבלתי מווסתת מהולנד, מגרמניה ומפולין. הרוב המכריע של מהגרים אלה הגיעו חסרי פרוטה, ללא הכשרה או כישורים לעבוד כאומנים, ורובם פנו למגוון תעסוקות רחוב בעלות סטטוס נמוך כדי לפרנס את עצמם. רבים מביניהם אימצו את דרכי המאבק האלים האופייני לחיי הרחוב של בני המעמד הנמוך העירוני, ובכלל זה פעילות בתחום הפשע. התנהגותם הפרועה הטילה קלון על הקהילה כולה ונראה היה שהיא עומדת לפגוע בביטחונה.⁷ בעיתונות הועלו הצעות להטיל אחריות קולקטיבית על מעשי פשע של יהודים, אך אין הוכחות לכך שרשויות מקומיות או לאומיות היו מוכנות לנקוט צעד כזה.⁸

ההנהגה האשכנזית, שהייתה מודאגת מהאפשרות של פעולות תגמול אך הייתה חסרת כוח כפייה, פנתה לממשלה בשנת 1802 וביקשה ממנה ליישם תכנית שאפתנית להקמת 'מועצת צדקה יהודית' שתהיה בעלת סמכויות מעין-ממשלתיות. בין הסמכויות המבוקשות הייתה הזכות לגרש יהודים 'בלתי רצויים' שאינם אזרחים, לאסור יהודים ילידי המדינה 'מפירי סדר', ולהטיל מסים על כל היהודים המתגוררים בלונדון כדי לממן

6 *A Letter Addressed to the Overseers of the Portuguese Jewish Synagogue, in Bevismarks, London, upon their Extraordinary Conduct in the Dispute between Mr. Ximenes and Mr. Joshua Lara*, London 1972, pp. 45–46

7 T. M. Endelman, *The Jews of Georgian England 1714–1830: Tradition and Change in a Liberal Society*, Philadelphia 1979, chaps. 5 and 6

8 שם, עמ' 111, 198–203. יש יוצא מהכלל אחד להערה כללית זו. בדצמבר 1771 הוציאה הממשלה צו שמנע מיהודים עניים לנסוע בחינם בספינות הדואר המלכותיות שחצו את התעלה. היזמה להוצאת צו זה יצאה מפרנסי בית הכנסת הגדול בלונדון, שרצו להאט את זרם היהודים העניים מאירופה אחרי מקרה הרצח הידוע לשמצה בצ'לסי. אין כל הוכחה לכך שהצו נאכף באופן קבוע או שהייתה לו השפעה כלשהי על ההגירה היהודית.

תכנית זו ופעילויות סעד ותמיכה אחרות.⁹ למעשה ביקשה ההנהגה האשכנזית שהמדינה תעניק לה סמכויות שהיו לקהילות היהודיות באירופה באותו זמן או בעבר. אך הפרלמנט לא נטה להעניק סמכויות כה נרחבות לקבוצת אנשים פרטיים. כותב עלונים עלום שם תקף את רעיון המועצה והשווה אותה ל'דירקטוריון' ששלט לזמן מה בפריז המהפכנית, והכריז שהרעיון 'סותר לחלוטין את החוקה שלנו'.¹⁰

כל המוסדות שנוסדו מתקופת ההתיישבות מחדש ועד התקופה הוויקטוריאנית – בתי כנסת, ארגוני צדקה, בתי ספר – היו אפוא גופים עצמאיים על בסיס וולונטרי, וכל אחד מהם נוהל על ידי מועצת מנהלים או ועד מנהל (להוציא כמובן בתי ספר וארגוני צדקה ששירתו קהילות מסוימות). אם היו קשרים בין המוסדות, הם היו ברובם לא פורמליים, בעלי אופי ארעי או אישי. הספרדים, שהיו הראשונים שחזרו לאנגליה, ושמנו בשנת 1830 כ־2,000 איש (מתוך אוכלוסייה יהודית של 25,000–30,000 איש), שמרו על רשת מוסדות משלהם. האשכנזים, שהחלו להגיע במספרים משמעותיים רק במאה ה־18, הקימו להם מוסדות אבל לא עשו כל מאמץ לאחד אותם בגוף מרכזי אחד. ערב התקופה הוויקטוריאנית תמכו האשכנזים בארבעה בתי כנסת מרכזיים, במספר מניינים, בבית ספר לילדי העניים שהלימודים בו היו חינם, בבית אבות, בבית ספר מקצועי ובמספר גדול של ארגוני צדקה עצמאיים שעזרו לנצרכים במתן בגדים, שמיכות, פחם, מזון וטיפול רפואי (גם כל אחד מבתי הכנסת נתן סעד וצדקה, הן למי שהיה להם קשר כלשהו לבית הכנסת והן למהגרים חדשים).¹¹

במחצית השנייה של המאה ה־18 החלו בתי הכנסת האשכנזיים לשתף פעולה בתחומי הסעד והצדקה, בניהול השחיטה ובמימון המוסד שהפך מאוחר יותר לרבנות הראשית, אך סידורים אלה לא שינו באופן מהותי את האופי המבוזר של הקהילה עד אמצע התקופה הוויקטוריאנית.

לדוגמה סמכותו של הרב הראשי הייתה מוגבלת, למרות התואר הנמלץ שלו. מאמצע המאה ה־18 הוכר הרב של בית הכנסת הגדול על ידי שאר הקהילות בלונדון ומחוצה לה כסמכות ההלכתית הראשית במדינה, אבל לא נקבעה לכך מסגרת מוסדית קבועה ולא תמיד עלה בידי הרב לשמור על מעמד זה. למשל כאשר מינה בית הכנסת הגדול בשנת 1765 את דוד טבלי שיף לרב שלו, בחר בית הכנסת המברו (Hambro) לרב שלו

9 שם, עמ' 231–236.

10 Philo Judaeis [pseud.], *A Letter to Abraham Goldsmid, Esq., Containing Strictures on Mr. Joshua Van Oven's Letters on the Present State of the Jewish Poor*, London 1802, pp. 12–14

11 לתיאור מתן סעד ועזרה לעניים מקרב יהודי לונדון לפני הקמת המוסד לריכוז פעולות הצדקה היהודית ראה: V.D. Lipman, *A Century of Social Service, 1859–1959: The Jewish Board of Guardians*, London 1959, pp. 13–20

את אחד המועמדים שנדחה על ידי בית הכנסת הגדול, ישראל משולם זלמן (שבאנגליה נקרא סולומון), בנו של יעקב עמדן. שניהם טענו לעליונות רבנית ועמדו על כך שיש להם סמכות גם על הקהילות שבשאר המחוזות. המחלוקת נפתרה רק בשנת 1780, כאשר עזב הרב זלמן את אנגליה. בתקופה מאוחרת יותר, ממותו של הרב שיף בשנת 1791 עד מינויו של סולומון הירשל בשנת 1802, לא מילא איש את תפקיד הרב של בית הכנסת הגדול, בעיקר מסיבות כספיות, דבר המצביע על חולשת מעמדה של משרת הרבנות הראשית בתקופה זו.¹²

באמצע המאה ה-19 הגיעו המנהיגים היהודים למסקנה שמערכת הקהילות היהודיות האוטונומיות והאופי המבוזר של חיי היהודים באנגליה הנגזר מכך מקשים לספק צרכים של כלל הקהילה, כגון סעד לנזקקים, הסרת מגבלות אזרחיות, פיקוח על הכשרות ומתן שירותי דת באזורים חדשים שבהם התיישבו יהודים. לשם כך יצרה העילית העשירה ששלטה בבתי הכנסת ארבעה מוסדות כלל-קהילתיים, המשרתים בצורה זו או אחרת את יהדות בריטניה עד היום, והם: הרבנות הראשית של איחוד הקהילות היהודיות באימפריה הבריטית (The Chief Rabbinate of the United Hebrew Congregations of the British Empire), ועד הצירים של יהודי בריטניה (The Board of Deputies of British Jews), המוסד לריכוז פעולות הצדקה (The Jewish Board of Guardians) ואיחוד בתי הכנסת (The United Synagogue). הרבנות הראשית הייתה בסופו של דבר מוסד בעל סמכות בכל רחבי האימפריה, וועד הצירים היה למוסד לאומי; לעומת זאת המוסד לריכוז פעולות הצדקה ואיחוד בתי הכנסת היו מוסדות מקומיים, מוגבלים לאזור לונדון רבתי.

הרבנות הראשית הייתה המוסד הקהילתי המרכזי הראשון. אף שכבר בסוף המאה ה-18 היו אשכנזים במחוזות שמחוץ ללונדון שהכירו בו, הוא זכה למעמד כלל-לאומי של ממש רק בשנת 1844, כאשר ועדה שכללה נציגים של בתי כנסת אשכנזיים בלונדון ובתשע-עשרה ערים מחוזיות בחרה בנתן מרקוס אדלר לתפקיד הרב הראשי, אחרי שכיהן כרב הראשי של הנובר. עם זאת לא היה זה מוסד שכוון בברכת המדינה. סמכותו הייתה בעלת אופי מוסרי וחברתי ולא פוליטי, סמכות שנבעה מעצם הנכונות של הקהילות העצמאיות להכיר בה. אך כיוון שהרב הראשון שמילא תפקיד זה היה רגיל

12 C. Roth, *The Great Synagogue, London, 1690–1940*, London 1950, pp. 125–130; idem, 'The Chief Rabbinate of England', *Essays and Portraits in Anglo-Jewish History*, Philadelphia 1962, pp. 250–261. רות מציין בצדק שמשרת הרב הראשי לא הייתה דומה למשרת הרב המלכותי שכפו הרשויות האזרחיות על היהודים במרכז אירופה לסיפוק הצרכים שלהם עצמם, אלא הייתה, כפי שאופייני לבריטים, תוצר של צמיחה ספונטנית ואטית. עם זאת, בתיאור מקורות המשרה הוא מתעלם מכך ומייחס לה חשיבות רבה מדי בתקופה הטרום-ויקטוריאנית.

למבנה קהילתי ריכוזי שזכה לגיבוי של המדינה, הוא נהג לעתים כאילו היה Oberrabbiner או Landesrabbiner כנהוג במרכז אירופה.

במשך תקופת כהונתו (1845–1890) ניסה אדלר לכפות שליטה מרכזית על כל היי הדת היהודיים באיים הבריטיים ובכל רחבי האימפריה. בספרון התקנות לבתי הכנסת האשכנזיים בבריטניה שפרסם בשנת 1847 הבהיר שהוא הסמכות העליונה בכל הקשור לעניינים פולחניים. נוסף על כך הוא הורה שאין לבנות בתי כנסת חדשים או להקים קהילות חדשות בלא לקבל ממנו אישור.¹³ הוא ובנו ויורשו, הרמן אדלר, שכיחן כרב הראשי עד מותו בשנת 1911, זכו להצלחה; במסגרת הזרם העיקרי של האורתודוקסיה הם הביאו להאחדה של הפולחן ושל ספרי התפילה, פיקחו על הקמת קהילות חדשות, מינו בעלי תפקידים דתיים (חזנים, מורים, שוחטים) ופיקחו על פעולתם, הפכו את בית הדין של לונדון לחלק ממוסד הרבנות הראשית, ומנעו את הופעתה של רבנות קהילתית עצמאית שעלולה הייתה לערער על מעמדם וסמכותם.¹⁴

למרות הצלחתם לכפות אחידות על חיי בית הכנסת של המעמד הבינוני בבריטניה הוויקטוריאנית, לא הצליחו הרבנים אדלר להשיג את השליטה המוחלטת שביקשו לאכוף באמצעות התקנות משנת 1847. כאשר חלקו יהודים על האורתודוקסיה של הרבנות הראשית והקימו קהילות משלהם, לא היו בידי הרבנים אדלר האמצעים החוקיים לעצור בעדם. נתן אדלר לא הצליח למנוע הקמתה של קהילה רפורמית במנצ'סטר באמצע שנות החמישים של המאה ה-19 כפי שלא הצליח סולומון הירשל למנוע צעד דומה בלונדון עשר שנים לפני כן. בדומה לכך לא יכול היה הרמן אדלר למנוע בתחילת המאה את צמיחתה של תנועה רפורמית רדיקלית (היהדות הליברלית) בהנהגתם של קלוד מונטיפיורי, ישראל אברהםס וליילי מונטגיו (Montagu). כאשר מנע מהם בשנת 1902 להשתמש בבניין של איחוד בתי הכנסת שבו רצו לקיים תפילה לא מסורתית בשפה האנגלית בשבת אחר הצהריים, הם שכרו אולם במלון 'גרנד סנטרל' בווסט אנד והמשיכו לעשות כרצונם.¹⁵ היהדות הליברלית על צורותיה השונות לא

13 ראה במאמרו של רות, שם, עמ' 260.

14 R. C. Black, 'The Anglicization of Orthodoxy: The Adlers, Father and Son', in: F. Malino and D. Sorkin (eds.), *From East and West: Jews in a Changing Europe, 1750–1850*, Oxford 1990, pp. 295–325. על אמונתו של נתן אדלר בחשיבותה של סמכות

חוקית רבנית מרכזית ועל מאמציו לכפות את סמכותו ראה: B. Williams, *The Making of Manchester Jewry, 1740–1875*, Manchester 1976, chaps. 6, 8–10

15 לסקירות הטובות ביותר על ההיסטוריה של היהדות הרפורמית והליברלית באנגליה ראה: M. A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, New York 1988, pp. 171–180, 212–221; A. J. Kershner and J. A. Romain, *Tradition and Change: A History of Reform Judaism in Britain, 1840–1995*, London 1995

הצליחה למשוך אליה אנשים רבים בבריטניה לפני מלחמת העולם השנייה, אך הדבר לא נבע מן הסמכות החוקית של הרבנות הראשית למנוע את צמיחתה, אלא בעיקר משילוב של גורמים תרבותיים ופוליטיים.¹⁶ אין ספק שקיומו של ממסד יהודי דתי שראה עצמו כמקבילה היהודית לכנסייה האנגליקנית בעלת המעמד הגבוה החליש את המשיכה החברתית של צורות ליברליות של יהדות, שהמקבילה החברתית שלהן היו הכנסיות הפורשות בעלות המעמד הנמוך (לדוגמה הרמן אדלר לבש בגדים שדמו לתלבושת של בישוף, כולל הקרסוליות, וכינה את עצמו 'הנכבד ביותר' [The Very Reverend] בדומה לפנייה המקובלת אל בישופים אנגליקנים, The Right Reverend). היהודים שרצו לזכות בהכרה של החברה המכובדת שהלכה לכנסייה העדיפו יהדות שהדגישה מסורות מכובדות, צורות טקסיות מקודשות והנהגה דתית הייררכית.

קריאת התיגר הרצינית ביותר על סמכותה של הרבנות הראשית יצאה לא מהתנועות הרפורמיות אלא מיהודי מזרח אירופה המסורתיים שבאו בגל ההגירה הגדול בסוף המאה ה-18. לא-יהודי שצפה במתרחש באיסט אנד בשנת 1900 העיד כי 'טוענים שאין כלל אורתודוקסיה בקרב היהודים האנגלים; כולם נחשבים לרפורמים [בעיני המהגרים], והרב הראשי עצמו הוכרז "הרפורמטור הראשי"'.¹⁷ המניינים הקטנים והלא מאורגנים של המהגרים החדשים לא היו בשליטת הרב הראשי, יתר על כן, הרבנים שהגיעו זה עתה ערערו על סמכותו הרבנית, אחרי שמצאו חריגות אין-ספור בפיקוח שלו על הכשרות. בתגובה על אי ההקפדה של הממסד הקהילתי בענייני דת ועל ההתנשאות וההירות של אדלר ושל תומכיו הקימה בשנת 1891 קבוצה של יהודים מסורתיים ממזרח אירופה – בתמיכת יהודים ממרכז אירופה שהיו ממשיכי דרכו של שמשון רפאל הירש – קהילה נפרדת בלונדון שנקראה 'מחזיקי הדת'.¹⁸ היו להם רב משלהם, שחיטה, איטליזם, תלמוד תורה ובית כנסת (שנקרא בית הכנסת הגדול של ספיטלפילדס, The Spitalfields Great Synagogue). לפיכך הם היו מחוץ לתחום ההשפעה של הממסד הקהילתי האנגלי ונחשבו לאיום על סמכותו של ממסד זה. אדלר ובית הדין שלו הכריזו שהשחיטה של 'מחזיקי הדת' היא טרפה וניסו לפתות ולהפחיד לסירוגין את

16 ניתוח של הכישלון של התנועה הרפורמית להכות שורש בבריטניה ראה בספרי (לעיל, הערה 4), עמ' 85–86; וכן: T. M. Endelman, 'The Englishness of Jewish Modernity in England', in: J. Katz (ed.), *Toward Modernity: The European Jewish Model*, New Brunswick, N.J. 1987, pp. 230–236

17 C. Russell and H. S. Lewis, *The Jew in London: A History of Racial Character and Present-Day Conditions*, London 1900, p. 97

18 B. Homa, *A Fortress in Anglo-Jewry: The Story of the Machzike Hadat*, London 1953

הבדלנים כדי שיחזרו לחיק הקהילה הממוסדת. כצפוי מאמצים אלה נכשלו, כפי שנכשלו מאמצי הממסד במאה הקודמת לשלוט בהתפתחות מוסדות אורתודוקסיים נפרדים ועצמאיים.

מוסד קהילתי מרכזי אחר שהופיע בתחילת התקופה הוויקטוריאנית הוא ועד הצירים של יהודי בריטניה. כמו הרבנות הראשית, שורשיו של מוסד זה נטועים בתקופה הג'ורג'יאנית – נציגים של בתי כנסת ספרדיים ואשכנזיים בלונדון התכנסו אז מדי פעם כדי להחליט על פעולות משותפות להגנה על אינטרסים יהודיים. רק בשנות השלושים של המאה ה-19 הפך הוועד לגוף קבוע; משה מונטיפיורי התמנה לנשיאו (משרה שבה החזיק בשנים 1835–1874) והחלה המערכה להשגת אמנציפציה מהפרלמנט. במהלך המאה התקבל הוועד בעיני היהודים והמדינה כאחד כמוסד המרכזי המייצג את הקהילה בעניינים הנוגעים למעמד הפוליטי והאזרחי של היהודים, אולם הכרה זו לא הייתה רשמית – לוועד הצירים לא היה מונופול חוקי רשמי לבטא את דעת היהודים בזירה הציבורית או לייצג את האינטרסים היהודיים במגעים עם המדינה. נוסף על כך הוועד לא היה גוף ייצוגי. עד מלחמת העולם הראשונה היו רוב חבריו מן היהודים העשירים ביותר בלונדון.

כיוון שוועד הצירים נתפס כנציג הלגיטימי של האינטרסים הקהילתיים, הפקידה המדינה בידיו כבר בשלב מוקדם את רישום הנישואין היהודיים, צעד שעורר עד מהרה תלונות בקרב בני הקהילה. חוק רישום הנישואין משנת 1836 נתן לנשיא ועד הצירים את הסמכות להכיר בבתי כנסת כגוף 'של אנשים המכריזים על עצמם כמאמינים בדת היהודית' כדי שיוכלו לרשום נישואין. הענקת סמכות זו לא נועדה לתת לקבוצה אחת בתוך הקהילה מונופול חוקי על רישום נישואין יהודיים – בזמן קבלת החוק לא היו קהילות רפורמיות. למעשה מטרת החוק הייתה לתת הכרה חוקית לנישואין יהודיים, שעד אז לא היה להם מעמד בחוק האנגלי, כדי שיוכלו ליהנות ממעמד זהה לזה של נישואין נוצריים. המחלוקת התעוררה כאשר בית הכנסת של יהודי בריטניה במערב לונדון, הקהילה הרפורמית שנוסדה בשנת 1841, ביקש לקבל הסמכה כזו, כדי שהמזכיר והרב שלו דוד וולף מרקס יוכל גם הוא לרשום נישואין באופן רשמי. הוועד ונשיאו משה מונטיפיורי, שהיה מתנגד חריף ליהדות הרפורמית, סירבו להעניק לקהילה הסמכה זו.¹⁹ לכן נאלצו זוגות רפורמיים להתחתן בנישואין אזרחיים לפני שמרקס יכול היה לחתן אותם. בשנת 1856, למרות ההתנגדות של מונטיפיורי ושל נציגים שמרנים

19 הוועד גם סירב להעניק מושב לנציג בית הכנסת של מערב לונדון ולחברי אותה קהילה שנבחרו על ידי בתי הכנסת האורתודוקסיים במחוזות כנציגים שלהם. מדיניות זו השתנתה רק בשנת 1886.

אחרים, קיבל הפרלמנט חוק שהסמיך את מזכיר בית הכנסת של מערב לונדון לרשום נישואין, ובכך החליש את הסמכות הסטוטורית היחידה שהייתה לוועד הצירים.²⁰ המנהיגים היהודים השמרנים ביקשו לנכס לעצמם את סמכותה של המדינה כדי לשמור על שליטה דתית וחברתית והדבר בא לביטוי בין השאר במשא ומתן שהוביל לכינונו של איחוד בתי הכנסת בשנת 1870. הבעיה הדחופה שבעטייה התכנסו מנהיגי בתי הכנסת האשכנזיים החשובים הייתה כספית: כיצד למלא את הצרכים הדתיים של אוכלוסייה יהודית שהלכה והתפזרה יותר ויותר מבלי להרוס את בסיס החברות של הקהילות המבוססות בווסט אנד ובסיטי. כאשר ניסחו המייסדים את טיוטת כתב הזכויות של המוסד החדש כדי להגיש אותו לוועדת ארגוני הצדקה, ניסה אחד מהם, ליונל כהן, שהיה בנקאי, שמרן בענייני דת ופוליטיקה, והתומך החשוב ביותר בתכנית להקמת איחוד בתי הכנסת, להכניס סעיף שנועד להעניק לרב הראשי סמכויות נרחבות בענייני קיום הפולחן ובענייני הדוקטרינות הדתיות שיש ללמד בקהילות היהודיות ברחבי האימפריה הבריטית. שר הפנים, שעמד בראש הוועדה לארגוני צדקה, ושמחוקק תפקידו זה צריך היה להגיש את טיוטת המסמך לפרלמנט, התנגד לסעיף הזה, והוא נמחק. הממשלה עסקה באותו זמן בביטול ההכרה בכנסייה האנגליקנית של אירלנד, ולא היה זה נבון או עקבי להעניק לנציגים הדתיים של העילית של יהודי אנגליה סמכויות של המדינה. כפי שטען סר דיוויד סלומונס, ליברל שהבין את האווירה הפוליטית של אותה תקופה טוב יותר מכהן ומונטפיורי, 'הנטייה היום היא נגד התערבות המדינה בעניינים דתיים... הסעיפים שנמחקו הם בעיקר תנאים שעד כמה שידוע לי שום כנסייה דתית גדולה במדינה הזו לא ביקשה ולא קיבלה. מבחינה זו הכנסייה הממוסדת עומדת בפני עצמה'.²¹

20 על הפוליטיקה של ועד הצירים באמצע המאה ה-19 ראה: I. Finestien, 'The Uneasy Victorian: Montefiore as Communal Leader', in: S. and V. D. Lipman (eds.), *The Century of Moses Montefiore*, Oxford 1985, pp. 45–70. בתחילת שנות החמישים של המאה ה-19 ניסה ועד הצירים, בלא הצלחה, לשלוט במתן הקצבות ומענקים ממשלתיים לבתי ספר יהודיים. במשא ומתן שניהל עם המועצה לחינוך (Council on Education), שהעניקה את המענקים האלה, ביקש הוועד שהחינוך הדתי בבתי ספר יהודיים שיקבלו מענקים והקצבות מהמדינה יהיה בפיקוח רשויות דתיות יהודיות שיוסמכו לכך על ידי ועד הצירים; במילים אחרות, בפיקוח הרב הראשי. ראה: C. H. L. Emanuel, *A Century and a Half of Jewish History Extracted from the Minute Books of the London Committee of Deputies of the British Jews*, London 1910, pp. 61–64.

21 *The Jewish Chronicle*, 30 December 1870. עם זאת הסעיפים שנמחקו נכללו בכתב הייסוד של איחוד בתי הכנסת. הדבר העניק לרב הראשי כוח ניכר, אך רק בתוך המסגרת הוולונטרית של איחוד בתי הכנסת. מי שלא רצו לקבל את סמכותו יכלו להצטרף לקהילה שלא נכללה באיחוד בתי הכנסת. על מקורותיו של איחוד בתי הכנסת ראה: A. Newman, *The United Synagogue, 1870–1970*, London 1976, chap. 1.

חוסר ההצלחה לקנות לעצמם סמכויות של המדינה לא החליש את השפעת המוסדות הקהילתיים המרכזיים שהופיעו בתקופה הוויקטוריאנית. שום היסטוריון לא יטיל ספק בהשפעתם על הצביון ועל הצורה של חיי הקהילה היהודית באנגליה. אך השפעתם נבעה מהסמכות החברתית שלהם ולא מסמכותם הסטוטורית. מהתקופה שבה נוצרו מוסדות אלה ועד שנות השלושים והארבעים של המאה ה-20 שלטו בהם מספר קטן של משפחות לונדוניות עשירות. עד מלחמת העולם הראשונה ראו רוב היהודים מהמעמד הבינוני את הסידור הזה כדבר טבעי ורצוי. כמו מרבית ההברה הוויקטוריאנית, הם קיבלו את דעותיהם החברתיות והפוליטיות של אלה שהיו מעליהם בסולם החברתי-הכלכלי. הם העריצו את ההישגים החברתיים והכלכליים של גבירי הקהילה, נהנו מההכרה שהעניקה להם החברה הלא-יהודית, וגילו עניין רב בכל מעשיהם, אם להסתמך על דפי הג'ואיש כרוניקל (*Jewish Chronicle*). הנטייה לכבד את בעלי המעמד הגבוה, ולא סמכותה של המדינה, היא שקיימה אפוא את הנאמנות למבנה הקהילתי הריכוזי מאוד.

סמכותו של הרב הראשי התחזקה מכוח קשריו עם העילית של הקהילה ובשל שיטת הממשל שלה, ולמעשה הייתה תלויה בהם, כיוון שנכבדי הקהילה הם שכפו את הסמכות הדתית שלו בבתי הכנסת ובבתי הספר שהיו בשליטתם. כפי שציין ביל ויליאמס, 'הרבנות הראשית הייתה הזרוע הדתית של הפלוטוקרטיה, כפי שנשיא ועד הצירים היה נציגה החילוני'.²² אך בו בזמן, ובלא כל קשר למעמדם של נכבדי הקהילה היהודית, שאבה הרבנות הראשית את מעמדה וסמכותה בתוך הקהילה מהעובדה ששני הרבנים הראשיים בתקופה הוויקטוריאנית היו דרשנים מחוננים ואנשים תרבותיים שהופעתם והתנהגותם סיפקו את שאיפות המעמד של יהודים מהמעמד הבינוני.²³

המערכת הליברלית הפוליטית והחברתית שאפשרה לקהילה היהודית באנגליה להתפתח בלא התערבות מצד הממשלה החלה להתפרק לקראת סוף המאה ה-19. ה-*laissez-faire* הקלסי הפך לדוגמה בתקופה שבה הגדילה ההתפתחות הקפיטליסטית הבלתי מווסתת את עושרם של המעמדות בעלי הרכוש. אך לקראת סוף המאה, כאשר חלה ירידה ברווחים מתעשייה, עומעם זוהרן הראשוני של התאוריות הליברליות. העליונות התעשייתית של בריטניה בכל רחבי העולם החלה להתערער בעיקר בגלל הלחץ מצד האימפריה הגרמנית החדשה, והאופטימיות החלה מפנה את מקומה לזהירות, לאי-נחת ואפילו לחוסר ביטחון ממש. בו בזמן, ככל שהתבררו התוצאות החברתיות של

22 ויליאמס (לעיל, הערה 14), עמ' 193.

23 על היוקרה הגדולה של הרבנות הראשית משנות הארבעים של המאה ה-19 ואילך ראה: M. Goulston, 'The Status of the Anglo-Jewish Rabbinate, 1840-1914', *JJS*, 10 (1968), pp. 55-82.

הצמיחה הכלכלית הקפיטליסטית הבלתי מרוסנת, הלכו וגברו הקריאות להתערבות המדינה בסיוע לנזקקים. מבקרי הסדר הקיים קראו לכינונו של מוסר חברתי קהילתי שיהיה מלווה בפעילות ממשלתית לריסון התחרות בשוק ולתיקון הנזק שנגרם לרקמה החברתית של האומה.

לשינוי הזה באווירה הפוליטית היו תוצאות מרחיקות לכת בהתפתחות הקהילה היהודית באנגליה. בצד התגברות הלאומנות ושנאת הזרים גרם שינוי זה להתפתחות עוינות כלפי המהגרים. ההתנהגות הלא אנגלית של המהגרים החדשים ממזרח אירופה בתחומי החברה והכלכלה נראתה כאיום על בריאותה המוסרית והפיזית של האומה. ועדות ממשלתיות, מבקרים חברתיים ועיתונאים לוחמנים הוקיעו את ההגירה היהודית, את בתי המלאכה שבהם עבדו היהודים, את בתיהם הצפופים, את התנאים התברואתיים הקשים שבהם חיו, את המוסר העסקי שלהם, את הסחר בנשותיהם וכיוצא באלה. בשנת 1905 כבר נמצא רוב בפרלמנט שהיה משוכנע שמקור הבעיות באיסט אנד של לונדון הוא ההגירה הבלתי מווסתת של יהודים, ולפיכך היו מי שיזמו חקיקה שנועדה להפחית את מספר המהגרים היהודים העניים.²⁴ הייתה זו תפנית במדיניות הממשלה כלפי היהודים. מאה שנים לפני כן כמעט לא גילתה הממשלה כל עניין בתושביה היהודים ובמעשיהם; כעת היא הייתה מודאגת מהאיום שהם היוו לכאורה עד כדי כך שנקטה אמצעים למניעת הגידול במספרם.

אך עד שהחלה הממשלה לפעול להאטת זרם המהגרים, כבר נוצרו 'גטאות' מזרח אירופיים בלונדון, במנצ'סטר, בלידס ובגלזגו. תוך זמן קצר עלה מספר המהגרים שזה מקרוב באו על מספר היהודים שמשפחותיהם הגיעו בתקופות מוקדמות יותר, ועד מהרה הציבו המהגרים החדשים אתגרים רציניים ביותר בפני מערכת הממשל הקהילתי שהוקמה באמצע התקופה הוויקטוריאנית. בתחילה, עקב הפער החברתי והתרבותי בין המהגרים ליהודים המקומיים, הקימו המהגרים מוסדות וארגונים משל עצמם – בתי כנסת, עמותות לעזרה הדדית, איגודים מקצועיים ואגודות פוליטיות לאומיות, סוציאליסטיות ואנרכיסטיות. כל אלה פעלו מחוץ למסגרות של הקהילה הממוסדת ולכן נחשבו לאיום על מעמדה ועל ביטחונה. ההנהגה הממוסדת ניסתה להשפיע על המהגרים החדשים, לזרז את הפיכתם לאנגלים, ובסופו של דבר לשלוט בהם באמצעות המוסדות הקהילתיים – בתי ספר, ארגוני צדקה, מועדונים ואגודות נוער – ובאמצעות תכניות קהילתיות שפותחו עבור שכונות המהגרים. מאמצים אלה לא נכשלו לגמרי אך הם לא

24 E. Black, *The Social Politics of Anglo-Jewry, 1880–1920*, Oxford 1988, chaps. 9–10; J. A. Garrard, *The English and Immigration: A Comparative Study of the Jewish Influx, 1880–1910*, London 1971; B. Gainer, *The Alien Invasion: The Origins of the Aliens Act of 1905*, New York 1972; D. Feldman, *Englishmen and Jews: Social Relations and Political Culture, 1840–1914*, New Haven 1994, chaps. 7–8

הצליחו למנוע את צמיחתה של רשת ענפה של מוסדות עצמאיים שסיפקו את הצרכים המיוחדים, הדתיים, התרבותיים והפוליטיים, של המהגרים ושל ילדיהם. התפתחותה של קהילת 'מחזיקי הדת', שתוארה לעיל, היא דוגמה מובהקת לחוסר היכולת של העילית הישנה לכפות את רצונה על המהגרים החדשים.²⁵

הקמתם של מוסדות עצמאיים של מהגרים מחוץ למסגרת המרכזית של הקהילה הישנה לא הביאה לחיסולה של מסגרת זו. הרבנות הראשית, ועד הצירים ואיחוד בתי הכנסת אמנם לא היו חסינים מפני ביקורת, אך הפגיעה ביוקרתם ובהשפעתם בעשורים שלפני מלחמת העולם הראשונה לא הייתה חמורה. מלבד זאת בסוף העשור השני של המאה ה-20 החלו האמידים מקרב הקהילה המזרח אירופית להשתלב במבנה הקהילתי הקיים. יהודים שעברו לא מכבר לגור בפרווריה של לונדון, ושקודם לכן התפללו במניין נפרד או בבית כנסת שהיה שייך ל'פדרציה של בתי הכנסת' של המהגרים, החלו להצטרף לקהילות של המעמד הבינוני שהיו קשורות לאיחוד בתי הכנסת הממוסד. בשנים 1920–1940 התקבלו לאיחוד בתי הכנסת עשרים ושש קהילות מהפרוורים, שחבריהן היו בעיקר מהגרים יוצאי מזרח אירופה או בני מהגרים.²⁶ בתקופה זו החל גם להישמע בוועד הצירים קולם של המהגרים (אמנם במידה מוגבלת). בעקבות קריאות לדמוקרטיזציה של הוועד הוקצו בו מושבים לפדרציה של בתי הכנסת ולתנועה הארצית של העמותות לעזרה הדדית. נוסף על כך הוקצו מושבים לקהילות הפרוורים שהצטרפו לא מכבר לאיגוד בתי הכנסת, ובכך שולבו רוב היהודים האמידים יוצאי מזרח אירופה בתוך המבנה הקהילתי הישן.

אך שילובם של חלק מהמהגרים החדשים במבנה הקיים לא מנע דיסהרמוניה בתוך הקהילה. אף ששאפו לזכות להשפעה ולהיחשב כאנגלים, לא היו יהודי מזרח אירופה נכונים לקבל בהכנעה את רצונן של המשפחות הפלוטוקרטיות הוותיקות ששלטו בקהילה היהודית באנגליה במשך למעלה ממאה שנים. הם שמרו על הגדרות אירופיות של יהדות, הגדרות שנטו להדגיש את הסולידריות היהודית האתנית, ושלא עלו בקנה אחד עם התפיסות של הקהילה הוותיקה יותר, שנטתה להתבוללות. ההתחייבויות והערכים שבהם דגלו המהגרים החדשים שיקפו את הניסיון ההיסטורי של יהדות מזרח

25 L. P. Gartner, *The Jewish Immigrant in England, 1870–1914*, London 1973; D. Cesarani, 'The East London of Simon Blumenfeld's *Jew Boy*', *The London Journal*, 13 (1987–88), pp. 43–46; E. R. Smith, 'East End Jews in Politics, 1918–1939: A Study in Class and Ethnicity', Ph. D. dissertation, University of Leicester, 1990
בלק (לעיל, הערה 24), פרק 7; V. D. Lipman, *A History of the Jews in Britain since 1858*, New York 1990, chap. 6; G. Alderman, *Modern British Jewry*, Oxford 1992, 2, chaps. 3–4

26 ניומן (לעיל, הערה 21), עמ' 106, 216, 218; ליפמן (שם), עמ' 218.

אירופה וסיפקו את הבסיס האידאולוגי לקריאת תיגר על שליטתה של העילית הישנה במוסדות המרכזיים של הקהילה.²⁷ ההנחה המקובלת היא שהציונות שימשה האמצעי האידאולוגי לקריאת תיגר זו, אך למעשה עניינים רבים, שהיו קשורים זה בזה, הפרידו בין העילית המתבוללת למהגרים החדשים.

בתקופה שמהצהרת בלפור עד מלחמת העולם השנייה התעמתו שתי קבוצות אלו בלא הרף בוועד הצירים ובזירות אחרות בנושאים רבים ושונים, ביניהם: כיצד להגיב על תופעת הנאציזם בגרמניה, הפשיזם באיסט אנד, מדיניות הממשלה כלפי פליטים שנמלטו מהנאצים וכמובן הציונות. המאבק בוועד הצירים הסתיים בסופו של דבר עם התפטרותו של נוויל לסקי (Laski) מתפקיד הנשיא בנובמבר 1939 ובחירתו של זליג ברודצקי (Brodetsky), שנולד ברוסיה, כיורשו. ברודצקי היה פרופסור למתמטיקה יישומית באוניברסיטת לידס ודמות מרכזית בתנועה הציונית בבריטניה. העברת השליטה באיחוד בתי הכנסת נעשתה כעשרים שנה מאוחר יותר, בשנת 1962, כאשר אייזק וולפסון בא במקומו של יואן מונטגיו.

בשנים שבין שתי מלחמות העולם היו יהודים ממזרח אירופה שפעלו במסגרת המוסדות הקהילתיים הישנים במגמה להשתלט עליהם. אך מי שהיו בשמאל הפוליטי או בימין הדתי פעלו להקים ארגונים ומפלגות משלהם מחוץ למבנה הקיים, וערערו על מעמדו של ממסד זה כמייצג את יהודי בריטניה. לנוכח האבטלה הגואה, האלימות הגוברת של ה'חולצות השחורות' והאיומים הגוברים על עצם קיומם של היהודים מחוץ לבריטניה, נקעה נפשם של רבים מיהודי מזרח אירופה מהגישה הזהירה של ההנהגה הישנה, שנמנעה מכל עימות. בלא כל קשר לדעות הכלכליות שלהם, הם העניקו את תמיכתם לקבוצות להגנה עצמית שנשלטו בידי קומוניסטים וסוציאליסטים, כיוון שקבוצות אלו הציעו חלופה אקטיוויסטית לחוסר הרגישות של המוסדות הממוסדים למצוקתם.

לדוגמה, בסוף שנות השלושים הצטרפו למעלה משמונים ארגונים יהודיים – בתי כנסת, אגודות צדקה, אגודות ציוניות, קבוצות של ותיקי המלחמות, איגודים מקצועיים ואגודות סוציאליסטיות – לגוף השמאלני 'מועצת העם היהודי נגד פשיזם ואנטישמיות', מפני שהממסד לא פעל כראוי להגן על זכויות היהודים.²⁸ באופן כללי חוסר הנכונות של העילית הישנה בשנות השלושים להתגייס לפעילות נמרצת נגד

27 D. Cesarani, 'The Transformation of Communal Authority in Anglo-Jewry, 1914–1940', in: D. Cesarani (ed.), *The Making of Modern Anglo-Jewry*, Oxford 1990, pp. 115–140

28 סזרני (שם), עמ' 129. ראה: G. Alderman, *The Jewish Community in British Politics*, Oxford 1983, pp. 116–117, 120–121; idem, *London Jewry and London Politics*, London 1989, pp. 95–97; ליפמן (לעיל, הערה 25), פרק 8.

איומים מבית ומחוץ פגעה בכבודה ובמעמדה בקהילה החדשה (שכעת הייתה הרוב) והובילה לקץ שליטתה של עילית זו.²⁹

גם בחזית הדתית עמדו המוסדות הישנים בפני תחרות גדלה והולכת, בעיקר מצד האורתודוקסיה הימנית אך גם מצד היהדות הליברלית. מוסדות הזרם המרכזי של יהדות אנגליה אמנם הגדירו עצמם אורתודוקסיים, אך בשל דבקותם הקיצונית בתכונות של מכובדות בורגנית, אדישותם ללמדנות הרבנית ויחסם הסובלני להתרופפות בקיום המצוות בקרב חבריהם, התייחסו אליהם בחשדנות יהודים ממרכז אירופה וממזרח, שהקפידו בדרך כלל על שמירת המצוות. נוסף על קהילת 'מחזיקי הדת' נוסדו בלונדון ובמחוזות שונים לפני מלחמת העולם הראשונה קבוצות אורתודוקסיות נוספות שהיו ביקורתיות כלפי האורתודוקסיה של הזרם המרכזי, ושלא היו מוכנות להכיר בסמכותו של הרב הראשי. קבוצות אלו התאחדו בשנת 1927 וייסדו ארגון נפרד בשם 'עדת ישראל' (Union of Orthodox Hebrew Congregations). ההגירה של יהודים שומרי מצוות מקהילות מרכז אירופיות פורשות בשנות השלושים ושל חסידים ממזרח אירופה בתקופה שלפני המלחמה הגדילה את המחנה הבלדני. כמו במקרה של היהדות הרפורמית במאה ה-19 גם הפעם ניסתה הרבנות הראשית להתנכל לקבוצות אורתודוקסיות שסירבו לקבל את סמכותה בעשותה שימוש בסמכות הסטטוטורית המוגבלת שעמדה לרשותה, הזכות להכיר בבית כנסת כגוף 'של אנשים המכריזים על עצמם כמאמינים בדת היהודית' כדי שיוכל לרשום נישואין; אך בסופו של דבר נכשלה במאמציה.³⁰ לא היה למעשה דבר שהממסד הדתי יכול היה לעשות כדי למנוע את ההתפרקות המוסדית של הקהילה, ובעיה זו הלכה והחריפה בחמישים השנים האחרונות, עם התפשטותן המהירה של היהדות הליברלית והרפורמית.³¹

המבנה הקהילתי הריכוזי שהוקם בתקופה הוויקטוריאנית עדיין עומד כיום על מכונו, אך אינו זוכה עוד לנאמנות כבעבר. האורתודוקסים הקיצוניים, יהודים שאין להם כל

29 המרות דת, נישואי תערובת וחוסר עניין בנושאים יהודיים השפיעו גם הם, והקטינו את מספר האנשים מהמשפחות הוותיקות שהיו מוכנים לקחת על עצמם אחריות של הנהגה. במילים אחרות, ניוון פנימי החליש גם הוא את המשטר הישן, אולי לא פחות מאשר ההתקפות מבחוץ. וראה: אנדלמן (לעיל, הערה 16), עמ' 197–202.

30 B. Homa, *Orthodoxy in Anglo-Jewry, 1880–1940*, London 1989; idem, *Footprints on the Sands of Time*, Gateshead 1990; C. Bermant, *Troubled Eden: An Anatomy of British Jewry*, New York 1970, chap. 17

31 מדד טוב לצמיחתה של היהדות הפרוגרסיבית הוא העובדה שמתחילת שנות השמונים התקיימו מעט יותר מעשרים אחוז מטקסי הנישואין בבתי כנסת רפורמיים או ליברליים. באותה תקופה רק שמונה אחוזים וחצי מכלל טקסי הנישואין שנערכו בבתי הכנסת היו של יהודים מהקבוצות האורתודוקסיות-הימניות. ראה: S. Waterman and B. Kosim, *British Jewry in the Eighties: A Statistical and Geographical Guide*, London 1986, p. 12

עניין בדת, חברי קהילות רפורמיות, ליברליות או מסורתיות, מבקרים פרוגרסיביים או סוציאליסטים של המדיניות הישראלית הנוכחית ושל פעילות ההגנה הקהילתית, אינטלקטואלים ואמנים – כל אלה מנוכרים במידה זו או אחרת מהמוסדות של הזרם המרכזי הישן.³² הרב הראשי לשעבר עמנואל יעקובוביץ' האמין שהוא הדובר הדתי של הקהילה כולה³³ ואין ספק שחלקים נרחבים של הציבור הבריטי ראו בו דובר כזה, כולל מרגרט תאצ'ר, שהעניקה לו תואר אצולה בשנת 1988. אך בקרב הקהילה היהודית עצמה הלך וקטן בהתמדה מספר האנשים שהכירו בסמכותו לייצג את היהדות בתחום הציבורי, קל וחומר בסמכותו לקבוע כיצד ינהגו בענייני דת. בדומה לכך התמעט הביטחון ביכולתו של ועד הצירים להגדיר אינטרסים יהודיים ולהגן עליהם. בתחילת המאה ה-21 יהדות בריטניה היא קהילה מפוררת, פלורליסטית ומגוונת יותר מכפי שהייתה אי פעם בהיסטוריה שלה. המבנה הקהילתי הריכוזי אינו זוכה יותר לתמיכתם של רבים, אולי הרוב, מקרב אותם אנשים שהוא נועד לשרת ולייצג.

32 ג' אלדרמן, 'תדמית ומציאות ביהדות בריטניה כיום', גשר, 116 (קיץ 1987), עמ' 23–31; הנ"ל (לעיל, הערה 25), פרק 7.

33 ראה לדוגמה הערותיו בתוך: S. Brook, *The Club: The Jews of Modern Britain*, London 1989, p. 198

מפתח אישים ומקומות

המפתח נערך בידי אריאלה שקדי.

| | | | |
|-------------------------------|------------------------------|----------------------------------|-------------------|
| אדלר, הרמן | 376 375 | א | |
| אדלר, נתן מרקוס | 375 375 374 *375 | אבו אהרן | 112 |
| אדריאנופול | *301 | אבוהב, אברהם | 314 |
| אה"ו (אלטונה, המבורג וונדסבק) | 278 | אבולעפיא, ר' חיים | 345 |
| | 284 283 | אבולעפיה, ר' אברהם | *154 |
| אהרן ב"ר מאיר ממוציג | 337 333 | אבולעפיה, דוד | 155 |
| ר' אהרן ברכיה ממודנה | *240 | אבון, משפחה | 103 102 |
| אובראייסל, גליל | 316 | ר' אבון הגדול | 101 |
| אוגסבורג | 267 265 264 | אבורא | 291 |
| אווילה | *131 | אביגדור, ר' יעקב | 367 |
| אוטו הראשון, קיסר | 101 76 | אבלון | 66 |
| אוטנסן | *284 | אבן אלח'טאב, עמר | 24 |
| אוטרקט, ברית | 319 318 | אבן פרוח', מחמד | *188 188 |
| אוטרקט, גליל | 314 | אבנעפיה, יוסף | *169 169 *168 168 |
| אוטרקט, עיר | 315 | | 172 |
| אוטרנטו | 291 | אברבנאל, משפחה | *231 |
| אומן | 317 | אברבנאל, דון יצחק | 198 |
| אוסאגרי | *129 *127 127 *126 121 | אברהם אבן בנבנשתי | 131 |
| | 132 | אברהם אבן דאוד | 114 |
| אוסטריה | 264 246 183 | ר' אברהם בן הרמב"ם (הראב"ם) | 38 |
| אופנהיימר, משפחה | 276 | | 53 39 |
| אופנהיימר, שמואל | 276 | רב אברהם בן נתן | 49 |
| אורבן השני, אפיפיור | 105 | אברהם בן שלמה אבו רביע החסיד | 38 |
| אוריאל ממינץ | 272 | ר' אברהם בן שמואל בן ר' קלונימוס | |
| אורנייה, הנסיכים לבית | 325 | הזקן | 110-108 106 |
| איגוס, א"י | 73 | ר' אברהם די קואליאר | *131 |
| אידלש, ר' שמואל (מהרש"א) | 250 | ר' אברהם מע' אניילו | *238 238 *236 |
| איזמיר | 309 307 306 302 301 | אברהמס, ישראל | 375 224 |
| | 366 364 362 361 345-342 | אג'ימאן, ישעיה | 365 |
| איטליה | 101 69 67 63 58 57 51 49 | אג'לו, ג'יובני דה | 171 |
| | 197 175 *171 171 113 112 106 | אגריג'נטו | 168 |
| | 214 210 209 207-205 202 201 | אדירנה | 366 361 342 |
| | 229 *227 *224 224-217 215 | אדלאידה, נסיכה של סיציליה | 157 |

מפתח אישיבו ומקומות

| | |
|-------------------------------------|-----------------------------------|
| אלדד הדני 35 34 | 242 240 239 237 233 231 *229 |
| אלזם 339–329 | *281 272 265 264 253 248 246 |
| רב אלחנן (חננאל) 50 | 366 321 300 299 298 294 |
| אלטונה 278 283–285; ראה גם: אה"ו | 298 172 158 |
| אליהו בחור 205 | צפון איטליה 101 |
| ר' אליהו הזקן בן מנחם 58 | אייזנשטט 257 |
| ר' אליהו מזרחי 304 300 290 252 | האימפריה הבריטית 378 375 374 |
| ר' אליעזר בן יואל הלוי 98 96 94 93 | האימפריה העות'מאנית 321 309–287 |
| ר' אליעזר הגדול 71 70 66 65 | 367–341 |
| אלמאנו, יוחנן 199 198 | איסבל (הקתולית), מלכת ספרד *131 |
| אלמושנינו, ר' אברהם 229 | 157 |
| אלמושנינו, ר' יצחק 229 | איסרליין, ר' ישראל 248 246 183 95 |
| אלמלו 317 | 252 |
| ר' אלעזר בן יהודה מוורמס 106 58 | איסתנבול 290 288 252 *246 246 |
| 114–110 | 301 299 *296 296 295 *292 291 |
| אלפונסו הנדיב, מלך אראגוניה, נאפולי | 343 342 309 307–305 302 *301 |
| וסיציליה 173 170 167 *164 163 | 367–360 350 348 |
| *173 | איראן 45 39; ראה גם: פרס |
| אלפונסו הראשון, מלך אראגוניה ונברה | אירופה |
| 131 | מזרח אירופה 265 264 255 *238 |
| אלפונסו השני, מלך אראגוניה 118 | 383–380 376 370 330 284 |
| אלפונסו השישי, מלך ליאון וקסטיליה | מערב אירופה 99 97 87–85 77 76 |
| *126 *120 120 | *343 343 330 324 322 320 104 |
| אלפונסו השביעי, מלך קסטיליה *116 | מרכז אירופה *374 330 255 104 |
| *120 | 383 376 375 |
| אלפונסו השמיני, מלך קסטיליה 120 | צפון אירופה 105 104 67 |
| אלפונסו העשירי, מלך קסטיליה 116 | אירלנד 378 |
| *116 *117 *120 134 | אלאטיני, משפחה 365 |
| אלפונסו השני, דוכס לבית אסטי 239 | אלאנדאלוס *136 |
| 240 | אלבאראסין *131 |
| אלפים, הרים 75 | אלבה, נהר 59 |
| אלקמאר 321 | אלבה די טורמס *132 *129 121 |
| אמדן 321 312 | אלגון 145 |

מפתח אישים ומקומות

| | | | |
|--------------------------------|----------------------------------|----------------------|------------------------------|
| 315 | ארנהם | אמסטרדם | 257 284 311-314 -320 |
| 35 33-31 25-18 15 12 | ארץ ישראל | 326 324 * | 371 |
| *77 75 62 54 51 49 48-45 42 36 | | אמריך | 314 |
| 186 183 182 180 175 104 102 80 | | אמריקה | 318 320 |
| 349 284 282 250 246 194 187 | | אמרספורט | 314 |
| 363 358 | | אנגליה | 104 311 369-371 373-375 |
| 76 | ארצות השפלה | *375 | 381-378 383; ראו גם: |
| 213 | ארקיוולטי, ר' שמואל | בריטניה | |
| 70-68 64-60 58 57 39 | אשכנז | אנדלוסיה | 116 120 135 *136 |
| 84 82 80 *97 *79 79 76 74-72 | | אנטוורפן | 320 322 |
| 110 105 100 98-95 93 91-87 | | אנטוליה | 287 344 352 361 |
| *253 252 250 248 246 244 179 | | אנסבך, נסיכות | 269 273 276-278 |
| 300 299 291 270 *268 | | | 284 285 |
| *178 | אשכנזי, ר' ישראל בן יחיאל | אנסבך-קולמבך | 263 |
| *186 | | אנסהדי | 316 |
| 273 | אשכנזי, ר' משה | אנקהאוזן | 326 |
| ב | | אנקונה | 203 221 228-230 |
| 193 192 | באסולה, ר' משה | אסטי | *227 |
| 224 75 | בארון, שלום | אסיה | 289 |
| 45 38-32 30 29 27 25 23 | בבל | אסכדאר | 343 |
| -112 104-102 89 63 54 49-47 | | אפילה | 148 |
| 250 243 114 | | אפינגדם | 312 |
| 366 246 26 21 12 | בגדאד | אפלטון | 200 |
| 298 | בודא | אפרים, שלמה | 315 |
| 177 | בוהמיה | ר' אפרים בן יצחק | 110 |
| 285 248 | בווריה | אפריקיה | 24 40 49 50 51 153 |
| *249 | בוטון, מהר"א די | אפשטיין, אברהם | 109 |
| *235 236-234 218 203 | בולוניה | אראגון, מלכות | *128 *131 *134 137 |
| 240 239 *239 *236 | | | 139-141 155 156 291 299 |
| 59 | בון | אראגוניה, ממלכה | 118 131 135-151 |
| | בונבוליה, משה, ראה: חפץ, משה | | 155-157 160 165 *165 170 173 |
| | בונפרטה, נפוליאון, ראה: נפוליאון | ארוויג, מלך ויזיגותי | *130 |
| 66 | בורגונדיה | ארל | 57 *231 |

מפתח אישים ומקומות

| | |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| בורגוס *117 | ברנאי, יעקב 343 |
| בורדו 284 | ברסלאו 277 |
| בורנה 316 | ברסק, אנרי 169 168 |
| בורסה 366 | ברצלונה *133 138 140 142 *142 |
| ביאנקה, מלכת סיציליה 169 | 149 144 |
| ביזנטיון 354 290 | ברקה 21 |
| בייפוס, רופא *272 | ג |
| ביירות 276 | גאודיו לו פרסטי 164 |
| בינגן 266 | גבאי, יחזקאל 365 |
| ביסהיים *336 | גודפרדוס מלאטרה *154 |
| ביר, אהרן 277 276 | גוטשלק, ר' אליקים 271 270 |
| בירב, ר' יעקב 300 | גומפרץ, משפחה 314 276 |
| בכור קארמונה, צ'לבי 365 | גומפרץ, אליהו 276 |
| בלבו, דניאל 168 | גומפרץ, בנדיקט לוי 316 |
| בלקן/בלקנים 361 352 344 294 287 | גורדון, ר' אליעזר 256 |
| בן ישראל, מנשה 311 | גינצבורג 277 266 |
| בנבנשת, ר' משה 300 | גיסקרד, רוברט 157 154 |
| בנבנשתי בן אברהם אבן בנבנשתי 131 | גלאטה 343 |
| בנימין מטודילה 18 | גלזגו 380 |
| ר' בנימין ממונטלצ'ינו 210 201 200 | גליציה 258 |
| בנכרימי, יהושע *170 170 | גמוס 26 |
| בסתנאי 20 | גמעין 26 |
| בער, יצחק 131 130 75 | גנסהוף, פרנסואה 76 75 |
| בר, סרף 337 *334 332 | גראציה, דונה 301 292 |
| ברודא, ר' אברהם *249 | ג'רבה *154 |
| ברודצקי, זליג 382 | גרודזנסקי, ר' חיים עוזר 259 |
| ר' ברוך בן שמואל 98 92 | גרוטיוס, הוגו 324 323 |
| ברזיל 318 | גרונה 150 149 |
| בריטניה 384–369 *370 *376; ראה | גרונה-בסלו 144 |
| גם: אנגליה | גרוסמן, אברהם *103 |
| ברלין *332 369 257 | גרמניה 85 76 72 70–65 62 60–57 |
| ברלין, ר' נפתלי צבי יהודה (הנצי"ב | 86 *86 114–101 *103 155 248 |
| מוולוז'ין) 256 255 | 251 286–261 *264 *265 *268 |

מפתח אישים ומקומות

| | |
|---------------------------------|----------------------------------|
| 283 דניה | 372 370 316 315 313 312 *277 |
| 277 דרזון | 382 |
| 313 דרנטה, גליל | 116 55 15 גרנדה, מלכות |
| ה | רבנו גרשום בן יהודה מאור הגולה |
| 325 האג | 72 70-68 *65 65-59 (רגמ"ה) |
| *79 67 49 16 רב האיי גאון | 103 102 *96 95 *82 *79 79 75 73 |
| 59 האלה | 251 107 |
| 336 האללי, שמעון | ד |
| 266 האם | ר' דוד אבן אבי זמרא (רדב"ז) *180 |
| 317 האסלט | 246 193-191 187 |
| 317 הארדנברך | ר' דוד נ' שושן 186 |
| *132 (Haro) הארו | דוד בן דניאל בן עזריה 25 |
| 322 הארלם | דוד בן זכאי 37 |
| 330 329 273 264 הבסבורג, שושלת | דוד בן יהודה 23 |
| 148 *142 142 הואסקה | ר' דוד ב"ר משולם 73 |
| 11 הודו | דוד המלך 113 |
| 313 הוחפין | דוד הרופא מפלרמו 161 |
| 325-318 312 הולנד, גליל | דוטינחם 315 |
| 372 327-311 הולנד, רפובליקה | דומאטוס, רבי 58 |
| 291 289 256 254 276 257 הונגריה | דונש בן לבראט 14 |
| 298 | דוסבורך 315 |
| 271 הורוויץ, ר' ישעיה | דורדרכט 326 319 |
| 326 323 319 הורן | דטראני, ר' משה (המבי"ט) 187 |
| 115 היילפרין, ישראל | דיוונטר 316 |
| 105 104 72 היינריך הרביעי, קיסר | דלדן 316 |
| 107 | דלפזייל 313 |
| היינריך השישי לבית הוהנשטאופן, | דלפט 319 |
| 155 קיסר | דמונטניא, ר' יוסף 182 |
| 279 הילדסהיים | דמשק 366 300 178 25 21 11 |
| 280 הילדסהיים, ר' שמואל | דנאו־וירט 263 |
| 257 הילדסהיימר, ר' עזריאל | דנוטי, יצחק 218 |
| 271 הירץ, ר' אברהם נפתלי | דניאל בן אברהם 23 |
| 333 332 הירץ מעדלסהיים | דניאל בן עזריה 24 |

| | |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| וונדסבק 278 283; ראה גם: אה"ו | הירש, ר' שמשון רפאל 376 |
| וורמייזא 59 72 73 101 103 105 107 | הירשל, סולומון 374 375 |
| 110 114 263 265 266 271 272 | הכהן, ר' אברהם 234 235* |
| 278 281 282 281 *285 | הכהן, ר' אליהו 364 |
| וורמס, ראה: וורמייזא | הלוי, ר' אברהם 253 273 |
| וורמש, אהרן 330 | הלוי, ר' אליעזר בן יואל מבון |
| וידנפלד, ר' דוב בעריש 258 | (ראבי"ה) 75 88 252 |
| וייל, משפחה 274 | הלוי, ר' יצחק 297 |
| וייל, ר' יעקב 274 | הלוי, ר' משה אורי (פיליפ יוסטן; |
| וילהלם החמישי מאורגיה, נסיך הולנד | 'פיליפס היהודי') 321 |
| 315 | הלוי די נה קלרה, אהרן 146 |
| ויליאמס, ביל 379 | הלר, ר' אריה ליב הכהן 255 |
| וילנה 256 259 273 | המאירי, ר' מנחם 251 |
| וילפרנקא 144 | המבורג 278 283 284 *284 320 371; |
| וינר נוישטט 248 | ראה גם: אה"ו |
| וירצבורג 263 | המבי"ט, ראה: דטראני, ר' משה |
| ולנסיה 132 135 138 140-142 *142 | המלן 59 |
| 145 150 | הנגלו 317 |
| ולרשטיין 266 | הנובר 374 |
| וניטו, חבל ארץ 227 228 240 | הסן, מדינה 263 265 266 |
| ונציה 198 205 213 218 224 522 | הסן עילית 273 |
| 226 *227 240 242 245 253 284 | הסן-דרמשטדט 330 |
| 371 | הסן-קאסל 274-276 268 |
| וסאט 26 | הקר, יוסף 344 |
| וסטפליה 256 | הר הבית 31 32 |
| וסרבורג 263 | הר הזיתים 24 31 35-36 |
| ורונה 203 205 206 213 223 225 | הרי"ד, ראה: טראני, ר' ישעיה די |
| 225 *227 227 *228 233 240 | ו |
| 241 *242 | ואחנינגן 315 |
| ורטהיים 263 | ואלונה 300 |
| ורטהיים, נסיכות 273 | וולוז'ין 254 256 |
| ורטהיימר, משפחה 276 | וולף מקובלנץ 275 |
| ורטהיימר, שמשון 276 277 | וולפסון, אייזיק 382 |

מפתח אישים ומקומות

| | | | |
|-----------------------------|---------|-----------------------------|----------------------------|
| רשעה | 369 258 | רב חננאל בן שמואל אלאמשאטי | 38 |
| ז | | חסדאי אבן שפרוט | 102 80 50 49 14 |
| זאלה, נהר | 59 | חפץ (בונבוליה), משה | 170 |
| זאלטבומל | 315 | חרונינגן, גליל | 313 312 |
| זבולה | 316 | חרונינגן, עיר | 313 |
| זווארטסלויס | 317 | חרונלו | 315 |
| זוויהל (נובוגרד-וולינסק) | 258 | חתם סופר, ראה: סופר, ר' משה | |
| זיוינאר | 315 | ט | |
| זילאנד, גליל | 317 | טאובר, נהר | 263 |
| ר' זירא | 250 | טבריה | 305 24 |
| זכות, ר' משה | 253 | טודילה | *132 *115 18 |
| זלמן (סולומון), ישראל משולם | 374 | טול, ר' משה | 271 |
| זנה, ישעיהו | 219 | טולידו | 291 126 *122 120 *118 |
| ח | | טוסקנה | 203 |
| האודה | 319 | טורטוסה | 149 144 118 |
| חאקה | *115 | טיבולי | 203 |
| חביב, ר' לוי אבן (רלב"ח) | 186 | טיל | 315 |
| חביב, ר' משה אבן | 193 | טלז | 256 |
| חברון | 195 | טראני, ר' ישעיה די (הרי"ד) | 244 |
| חגיו, ר' יעקב | 253 | טרגונה | 144 |
| חגיו, ר' משה | 193 | טרואה | 104 103 *81 |
| חוסט | 257 | טרואל | *121 121 *120 *118 118 |
| חור | 316 | | *130 129 127 126 *124 *123 |
| ח'ורסאן | 26 | | 148 *134 *131 |
| רב חושיאל | 50 | טרוחיליו | *116 |
| ר' חיים אור זרוע | 95 | טרוישי (טרויסו) | 248 |
| ר' חיים ב"ר בצלאל | 271 | טריוויש, ר' אליעזר | 271 *246 |
| ר' חיים מוולוז'ין | 254 | טריוויש, ר' נפתלי הירץ | 271 |
| ר' חיים מפרידברג | 278 271 | טריר, מדינה | 275 *273 273 |
| חימנז, שרה | 371 | טריר, עיר | 59 |
| חלב | 306 | טרמיני-אימרוזה | 157 |
| חלדרלנד, גליל | 315 | טרפני | 169 167 *164 164 *160 160 |
| חלואן | 26 | טשעבין | 258 |

| | |
|-----------------------------------|--|
| הים האדריאטי 202 | י |
| הים התיכון 364 160 153 151 | ר' יהודאי גאון 34 |
| ר' יעקב בן אשר 109 | ר' יהודה אריה ממודנה (ריא"ם) 226 |
| ר' יעקב ב"ר חיים 272 271 | *226 230 229 |
| ר' יעקב ב"ר מאיר (רבנו תם) *72 72 | ר' יהודה בן קלונימוס הזקן 105 98 73 |
| 252 92 91 *83 *82 84-82 75 | 106 |
| רב יעקב בן נסים אבן שאהין 50 49 | ר' יהודה בן קלונימוס ממיינץ 114 |
| יעקב הראשון, מלך אראגוניה 131 | ר' יהודה בן קלונימוס משפייר 114 |
| 139 | ר' יהודה ב"ר קלונימוס 110 107 92 |
| יעקב השני, מלך אראגוניה 160 | ר' יהודה הברצלוני 245 |
| יעקובוביץ', הרב עמנואל 384 | ר' יהודה החסיד *109 110-108 106 |
| ר' יצחק הלוי מגינצבורג 273 271 | 114 113 |
| ר' יצחק הלוי מוורמייזא 73 | ר' יהודה הכהן 73 71 70 66 65 62 |
| ירא, ר' יוסף *231 | 104 103 |
| ירושלים 107 105 32 31 25 24 19 | רבי יהודה הנשיא 249 |
| *179 *178 *177 *175 195-175 | יוהאנים כריסוסטומוס *130 |
| 246 *190 *188 *186 *184 *180 | יהויכין 23 |
| 366 364 362 350 *341 256 253 | ר' יהוסף בן שמואל הנגיד 55 |
| 367 | יוון 344 |
| ישו 123 | יוזפי, סבאהונוס 161-160 |
| ישראל, יונתן 286 261 | יוחנן, בישוף 105 |
| ר' ישראל מברונא 252 250 | יוחנן המטביל *132 132 |
| כ | ר' יום טוב בן אברהם אשבילי (הריטב"א) 146 |
| כהן, ליונל 378 | ר' יום טוב בן ר' יוסף נ' עמנואל *189 |
| כופה 26 | ר' יוסף נ' לב 304 |
| כלח 26 | ר' יוסף איש רוסהיים 265 *264 264 |
| כפר כנה 182 | 274 |
| כ"ץ, ר' חיים 280 | יוסף בן מתתיהו 80 |
| כ"ץ, יעקב 311 | ר' יוסף טוב עלם 71 69 *65 65 64 58 |
| ל | *81 *80 80 79 |
| לאון 84 | ר' יוסף קולון (מהרי"ק), ראה: קולון, ר' |
| לארה, יהושע 372 371 | יוסף |
| לב, איזידור 163 | |

| | | | |
|-----------------------------|------------------------------|-----------------------------------|-----------------------------|
| מפתח א | | ומקומות | |
| לב, לאופולד | 223 | לידס | 380 382 |
| לבנון | 23 | ליווארדן | 313 |
| לבנט, ראה: המזרח התיכון | | ליזורנו | 225 *253 371 |
| לדסמה | 117 119 121 123 126 | ליטא | 245 254–257 259 |
| | 126 *127 *128 *129 *130 *132 | ליידן | 326 |
| | 134 * | לימא נעטר מרוסהיים | 333 337 |
| לה מאן | 101 | ליסבון | 291 298 |
| להמן, משפחה | 276 277 | ליפרי | 157 |
| להמן, ברנד | 277 | לנרסהוט | 248 |
| לואי החסיד, קיסר קרולינגי | 58 104 | לסקי, נוויל | 382 |
| לואי השישי, מלך צרפת | 84 | לעהרן, ר' הירשל | 257 |
| לואי השביעי, מלך צרפת | 84 113 | לצרוס, זכריה | 277 |
| לואי התשיעי, מלך צרפת | 155 | לרידה | 118 *137 144 |
| לואר, נהר | 76 | מ | |
| לוחם | 315 | מאיר, משפחה | 24 |
| ר' לוי בן גרשון (רלב"ג) | 200 248 | ר' מאיר בן ברוך מרוטנבורג (מהר"ם) | |
| לוי, ברנר | 275 | | 69 75 87 94–96 *96 *97 *98 |
| לוי, יוסף | 217 | | 99 109 112 274 |
| לוי, סטילה דיאנה לבית נורצי | 238 | מאנס מהאם | 275 |
| לוי, שמואל | 217 238 | מארסן | 314 |
| לומברדיה | 112 | מבי"ט, ראה: דטראני, ר' משה | |
| לונדון | 284 369 371–378 *372 *373 | מגדבורג | 59 |
| | 377 *380 381 383 | מגנצא | 58 59 64–66 68 92 93 98 |
| לוקה | 58 101 112 | | 98 *101–103 105 107 111–114 |
| לוריא, ר' אהרן | 271 | | 251 266 |
| לוריא, ר' משה | 271 | מגרב | 12 14 16 21 23 34 37 39 40 |
| לורין | 337 | 45 48; ראה גם: צפון אפריקה | |
| לוריס | 84 | מדינה, ר' שמואל דה (רשד"ם) | 293 |
| לותרינגיה | 76 | | 296 306 |
| ליאון, מלכות | 117 117 *117 *119 120 | מדיצ'י, משפחה | 198 |
| | 126 * | מדריד | 117 * |
| ליאון, עיר | 115 * | מהרי"ק, ראה: קולון, ר' יוסף | |
| לידה | 256 | מהר"ל מפראג | 271 |

מפתח אישים ומקומות

| | |
|----------------------------------|--------------------------------------|
| מהר"ם מרוטנבורג, ראה: ר' מאיר בן | מירנן 266 |
| ברוך מרוטנבורג | מינץ, ר' יהודה 210 211 248 |
| מהרש"א, ראה: אידלש, ר' שמואל | מינץ, ר' משה 246 252 |
| מודיאנו, משפחה | מירנדה די אברו *115 |
| מודיקה 166–168 | מישאל בן יהושע אלשיח' אלת'קה 55 |
| מודיקה, הרוזן 167 | מכיר, משפחה 107 |
| מודל, משפחה 276 277 | מלטה 173 |
| מודנה 225 *225 | מלפי 158 |
| מולסקט, סימונה 162 | מנחם בן סרוק 14 |
| מונאסטיר 300 307 | מנטובה 205 207 *207 213 225 *225 |
| מונטבלנק 144 | *240 242 *253 |
| מונטגיו, יואן 382 | מנטי, ג'נוצו 201 |
| מונטגיו, לילי 375 | מנצ'סטר 375 380 |
| מונטיפיורי, משה 377 378 | מסינה 167 170 |
| מונטיפיורי, קלוד 375 | מסר לאון, ר' דוד 300 |
| מונפרטו 204 | מסר ליאון, ר' יהודה בן יחיאל 200 |
| מורוויאדרו 148 149 150 | *200 201 210 248 |
| מוריץ, נסיך הסן-קאסל 273 | מעהרין, מדינה 245 |
| מורסיה *120 | מפל 313 |
| מז, נהר 57 | מץ 279 329 330 335 337 |
| מזרה 163 | ר' מצליח בן אליה 16 |
| המזרח התיכון 13 290 294 342 | ר' מצליח בן כהן צדק 25 |
| מחמד הנביא 12 13 | מצרים 12 15 16 23–25 36 38–40 46 |
| מחמד השני, סלטאן 287 290 | 50–48 107 154 176 *177 *188 |
| מחמוד השני, סלטאן 366 | 190 194 246 253 358 |
| מידלבורך 317 318 | מקדוניה 344 |
| מיוורקה *132 135 150 155 | מקסימיליאן הראשון, קיסר 263 |
| מיימון הדיין 55 | מרגריתא, אנטוניוס (יצחק מרגולית) 264 |
| מיינ, נהר 101 | מרוקו 12 24 254 |
| מיינץ, ראה: מגנצא | מרטין הראשון, מלך סיציליה 156 162 |
| מילנו 207 215 | 167 168 172 |
| מילר רויטלינגן, ר' יהודה *273 | מרטין החמישי, אפיפיור 203 204 |
| מימון, ר' יהודה ליב 255 | |

מפתח אישיב ומקומות

| | |
|------------------------------------|--|
| מרטין ממונבלאנק 156 | נידרני (ניזרענהיים) 332 |
| מריטימה 203 | ניימכן 315 |
| מרסבורג 59 | נייקרק 316 |
| מרסיליה, יצחק בן דוד דה 170 169 | ר' נסים גאון בן יעקב אבן שאהין 55 |
| *170 | נפוליאון 370 |
| מרקה של אנקונה 204 203 | הנצי"ב מוולוז'ין, ראה: ברלין, ר' נפתלי |
| מרקס, דוד וולף 377 | צבי יהודה |
| ר' משה בן חנוך 50 | נרבונה 101 80 |
| ר' משה בר' יקותיאל 73 | ר' נתן בן אברהם בן שאול 24 |
| ר' משה בן מימון (רמב"ם) 171 145 20 | ר' נתן בן יחיאל מרומי *90 |
| 255 247 199 | ר' נתן בן מכיר 57 |
| ר' משה בן מרדכי 98 92 | נתן הבבלי 29 27 |
| ר' משה מקוצי 66 | ר' נתן הדיין 252 |
| ר' משולם ב"ר קלונימוס 65 64 60 | ס |
| *65 101 79 | סביליה 291 *120 |
| ר' משולם ב"ר משה ב"ר קלונימוס | סבתה (Ceuta) *154 |
| *79 | סג'למאסה 24 |
| ר' משולם מוולטרה 185 181 178 175 | סג'למאסי, ר' אליהו בן יוסף הכהן 24 |
| *187 | סג'למאסי, מנחם הכהן 24 |
| ר' משולם מלוקה 49 | סהאגון 122 *115 |
| משרק 14 | סואסון 84 |
| מתיאס, קיסר 279 | סולימן המפואר, סלטאן 298 |
| נ | סומו, יהודה 219 |
| נאחירה *120 *115 | סופיה 366 |
| נאפולי, מדינה 298 | סופר, ר' משה (חתם סופר) 257 256 |
| נארדן 326 | סורא 49 37 30 28 26 25 23 |
| נברה *133 *132 *131 *129 | סוריאה 126 122 |
| נהרדעא 25 | סוריה 25-23 15 12 |
| נהרואן 26 | סטאו, קנת 67 |
| נובנרה *120 | סטינוויק 316 |
| נורצי, ישמעאל ב"ר שמואל לוי 238 | סיאודד רודריגו 126 119 117 |
| נורצי, עמנואל 218 | סיגוביה *134 *131 |
| נחמיאס, דוד 322 | סימונסון, שלמה 207 |

מפתח אישים ומקומות

| | |
|--------------------------------------|------------------------------------|
| סין 11 | סרייבו 366 |
| סיני, הר 104 | ע |
| סיציליה 16 174–153 *153 *154 *197 | ר' עובדיה יוסף 250 |
| 300 291 | ר' עובדיה מברטינורו (רע"ב) 163 159 |
| סירנץ 335 | 168 169 173–185 *178 *182 |
| סירקוזה *157 161 *161 165 170 171 | *183 *184 190 194 195 |
| *171 | עזה 178 |
| סלה, יצחק 167 168 | עטענזארף 335 |
| סלה, שמואל 169 | עיראק 12 14 20 21 23 28 29 289 |
| סלומונס, דיוויד 378 | עלי, הח'ליפה הרביעי 12 |
| סלטמן, משה 113 | עמדת, ר' יעקב 374 |
| 'סלמנוס בישוף היהודים', ראו: ר' שלמה | ר' עמרם בר ששנא 48 |
| ב"ר שמשון | ערב, חצי האי 11 |
| סלמנקה 118 119 *119 *126 | פ |
| סלנטר, ר' ישראל 255 | פאו, אדריאן 323 |
| סנטה קולומה די קרלט 148 | פאטמה, בת מחמד הנביא 12 |
| סנטיאגו *124 | פאנו, משפחה 242 |
| סניור, אברהם *134 | פאנו, אלישע עתאי 242 |
| סנצ'ו הרביעי, מלך קסטיליה *117 | פאנו, יהודה אריה 242 |
| סנצ'ו השביעי, מלך נברה *132 | פאנו, יהושע 242 |
| ר' סעדיה בן יוסף פיומי (ר' סעדיה | פאנו, יוחאי 242 |
| גאון) 36–38 | פאנו, ר' ישמעאל 242 |
| ספרד 12 15 23 37 40 49 50 69 80 | פאנו, ר' מנחם עזריה 242 |
| 88 89 95 104 115 116 118 120 | פאנו, רוסה 242 |
| 127 133 134 *139 145 *149 150 | פדואה 23 203 204 206 210 213 227 |
| 163 164 173 174 179 *186 202 | 228 *228 248 |
| 209 231 248 252 264 294 298 | פדרבורן 266 |
| *301 306 319 322 | פדרו השלישי, מלך אראגוניה 155 |
| ספרד המוסלמית 14 114 135 *136 | פדרו הרביעי, מלך אראגוניה 143 156 |
| 142 154 | פדריגו השלישי, מלך סיציליה 159 |
| סקיפון, פיליפ 312 | *159 |
| סרגוסה 132 139 140 145 147–149 | פדריגו הרביעי, מלך סיציליה 156 |
| סרדיניה 156 | 161 |

מפתח אישיב ומקומות

| | |
|------------------------------------|---|
| פסטאט 40 *171 | פוגלשטיין, הרמן 224 |
| פפד"ם, ראה: פרנקפורט ע"נ מיין | פוזנא 245 246 |
| פפרקורן, יוהן 262 263 | פולדה 266 272 273 279 |
| פראג *250 | פוליה 291 |
| פרדבורן 275 276 | פולין 252 265 272 284 289 372 |
| פרדיננד הראשון, קיסר 272 | פולין גדול 245 |
| פרובנס 57 58 80 231 *231 300 | פולין-ליטא 249 |
| פרוסיה 285 | פומבדיתא 25 26 28-30 49 |
| פרידברג 266 271-273 | פונס *132 |
| פרידריך הראשון ברברוסה, קיסר 105 | פורהאוט 325 |
| 113 114 | פורטוגל 179 198 202 294 298 318 343 342 305 301 |
| פרידריך השני, קיסר *154 155 158 | פורלי 203 |
| 159 | פזרו 218 |
| פריז 371 373 | פטמילך 279 |
| פריזלנד, גליל 312 313 | דה פינטו, אחים 322 |
| פרייה, יעקב 325 | פינצי, משפחה *230 |
| פרנאנדו הקתולי, מלך ספרד *131 | פינצי, אברהם רפאל 218 |
| 157 | פינצי, דוד 230 |
| פרנאנדו הראשון, מלך קסטיליה וליאון | פינצי, ישמעאל יחיה 238 |
| *119 *126 | פינצי, עזריה 238 239 |
| פרנאנדו השלישי, מלך קסטיליה וליאון | פיצ'ינו, מארסיליו 200 |
| *120 *116 120 *132 134 | פירן, אנרי 75 76 |
| פרנאנדס, פדרו *131 | פירנצה 175 198 199 200 200 *203 |
| פרנמבוקו 318 | פירקוי בן באבוי 34 |
| פרנצ'סקו ספורצה השני, דוכס מילנו | פכט, נהר 314 |
| *216 215 | פלאום, ה' (חירם פרי) *231 |
| פרנקוניה עילית 276 | פלטיאל, ר' חיים *96 |
| פרנקל, משפחה 276 277 | פלטינט עילית 276 |
| פרנקפורט ע"נ מיין (פפד"ם) 246 | פליסינגן 317 |
| 262-266 265 *272 *271 273 274 | פלצ'יולו, סבטינו ג'ימה דה 166 167 |
| 276-281 284 285 | פלרמו 155 157 158 *158 159 |
| פרס 12 20 23 26; ראה גם: איראן | 161 162 167 169-172 |
| פרפיניאן 148 149 | |

מפתח אישים ומקומות

| | |
|------------------------------------|----------------------------------|
| קבטניק, מרטין 177 | פרקן, מדינה 266 |
| קבררה, ברנט 167 *167 | פררה 203 205 212 *212 219–216 |
| קהיר 16 190 253 *302 306 | 222 223 229–231 *231 236–233 |
| קואליאר, גונסאלו די *131 | *233 *234 *236 241–238 *238 |
| קובנה 256 | *240 253 |
| קויפמן, דוד 221–224 228 229 | צ |
| קולון, ר' יוסף (מהרי"ק) *186 199 | צור 24 25 |
| 250 | צירנדורף 278 285 *285 286 |
| קולון, ר' יוסף בן פרץ *186 | צ'לסי *372 |
| קולוניה, מדינה 273 | צ'נטוריפה 161 |
| קונסטנטינוס, קיסר 57 | צנעא 253 |
| קונסטנטינופול 287 290; ראה גם: | צפון אפריקה 12 15 26 34 35 37 39 |
| איסתנבול | 55 63 89 154 *176 *183; ראה |
| קונסטנצה, אשת היינריך השישי 155 | גם: מגרב |
| קורדובה 114 *120 252 291 | צפרו 254 |
| קורדובה, ח'ליפות 102 | צפת 178 *180 182 292 *297 301 |
| קורדובירו, ר' גדליה *188 | 302 306 344 |
| קורדובירו, ר' משה *188 | צרפת 57 58 60 66 67 69 72 76 79 |
| קושטא, ראה: קונסטנטינופול | 80 *80 82 83 84 86 *86 89 90 91 |
| קזלה מונפרטו 204 206 213 230 | 93 95 100 104 114 201 248 252 |
| קטאלוניה 117 *118 135 137 140– | 264 *281 329 330 333 336 337 |
| 142 144 145 *146 148 155 156 | 370 |
| קטניה 157 *162 171 | דרום צרפת 101 107 163 231 248 |
| קיאנצ'נו 218 | צפון צרפת 64 65 67 68 70 71 73 |
| קידנובר, ר' אהרן 284 | 75–77 *78 85–79 *86 92 101 |
| הקיסרות הרומית 57 77 153 158 | 103 114 |
| קירואן 24 49 50 | ק |
| קלונימוס, משפחה 58 103 105–107 | קאית באי, סלטאן ממלוכי *177 |
| 112 114 | די קאמונדו, משפחה 365 |
| ר' קלונימוס בן מאיר משפייר 105 114 | קאמפן 317 |
| ר' קלונימוס הזקן 101 102 106 110 | קאסידה *115 |
| 113 | קאסל 268 |
| ר' קלונימוס מלוקה 79 | קארדוזה, יצחק *286 286 |

מפתח אישינו ומקומות

| | |
|--|--------------------------------------|
| רודוס 357 | קלטג'ירונה, סלוק דה 167 168-166 |
| רודיגר, הגמון של שפייר 105 104 | קליווא, נסיכות 315 276 |
| רוונה 203 | קלמר 337 |
| רוזה ממונטלצ'ינו 218 | קלן 101 *100 77 59 57 |
| רוזין, ר' יוסף ('הגאון הרוגצ'ובי') 250 | קלעתאיוד *131 |
| רוטנבורג 276 263 | קמפניה 203 |
| רוטנבורג, משפחה 274 | קנריים, איים 116 |
| רוטרדם 325 322 321 | קסטיליה 126 124 123 *117 117 115 |
| רומא 225 *224 204 203 201 197 | *127 *129 *130 *131 134 132 |
| *225 360 240 *234 234 233 231 | *134 305 301 300 298 291 |
| 369 | קסטרוחרים *115 |
| רומניה (איטליה) 307 *301 203 | קפשאלי, ר' אליהו 198 |
| רוסיה 382 | קפשאלי, ר' משה 290 |
| רוסליון 135 | קצר הובר 26 |
| רות, ססיל *374 224 | קרולינגית, ממלכה 58 |
| ריאטי, משפחה 236 | קרומול, אוליבר 369 311 |
| ריאטי, ר' ישמעאל *242 *235 | קרל הגדול, קיסר 105 104 101 58 57 |
| ריאטי, ר' שמואל 237 236 | 112 113 114 *130 |
| ריא"ם, ראה: ר' יהודה אריה ממודנה | קרל החמישי, קיסר 272 267 264 |
| ריגר, ישראל 224 | קרמונה 230 213 |
| ריין, חבל ארץ 49 103-101 -105 | קרקאסטיליו *115 |
| 265 111 | ר |
| ריין, נהר 101 76 57 | ראבי"ה, ראה: הלוי, ר' אליעזר בן יואל |
| ריין, עמק 76 59 | מבון |
| ריינס, ר' יצחק יעקב 256 | רבנו תם, ראה: ר' יעקב ב"ר מאיר |
| ריינר, ר' יעקב 273 272 270 | רג'יו 240 |
| רימיני 204 | רגנסבורג 263 112 110 109 |
| ריצוני, יוסף 166 | ראב"ם, ראה ר' אברהם בן הרמב"ם |
| רלב"ג, ראה: ר' לוי בן גרשון | רדב"ז, ראה: ר' דוד אבן אבי זמרא |
| רלב"ח, ראה: חביב, ר' לוי אבן | רוג'ריו הראשון, רוזן של סיציליה 154 |
| רמב"ם, ראה: ר' משה בן מימון | רוג'ריו השני, מלך סיציליה 155 |
| רמלה 25 24 | *155 157 |
| רנדצו 170 | רודולף השני, קיסר 272 267 266 |

מפתח אישינו ומקומות

| | |
|--------------------------------------|----------------------------------|
| ר' שמואל ב"ר אליעזר מזיא 272 | רקסווינת, מלך ויזיגותי *130 |
| ר' שמואל בן יוסף הכהן 24 | רשב"א, ראה: ר' שלמה בן אברהם |
| ר' שמואל ב"ר קלונימוס 110 106 | אדרת |
| ר' שמואל החסיד 113 109 107 | רשד"ם, ראה: מדינה, ר' שמואל דה |
| שמואל הנגיד 14 | רש"י, ראה: ר' שלמה יצהקי |
| ר' שמואל הנשיא 113 | ש |
| שמואל מפרושה ('ונטורוצו') 219 | שאלוניקי 299-294 292 *249 246 |
| ר' שמחה בן שמואל משפייר 105 | *296 342 306 304 302 301 |
| ר' שמעון בן כ"ר שאול כהן 188 | 366 365 *362 362 361 357 347 |
| ר' שמעון ה' גדול' בן יצחק בן אבון 62 | שאקה *165 165 162 |
| *72 72 | שוואבן 273 *272 272 270 266 |
| ר' שמריה בן אלחנן 50 | שווינציאן 256 |
| שמפנייה, חבל ארץ 103 | שולאל, ר' יצחק 191 *186 186 *185 |
| ר' שניאור זלמן מלאדי 258 | 195 |
| שניאורסון, ר' דוב בער 258 | שולאל, ר' נתן הכהן 181 178 176 |
| שנייטך 266 | 194 *190 190 184 |
| שפייר 109 107-104 101 73 59 | שורין, ר' יואל 258 |
| 114-111 | שטנג, א' אברהם 278 |
| שפיירא, ראה: שפייר | שטרסבורג 336 330 |
| שפינוזה, ברוך 327 | שיף, ר' דוד טבלי 373 |
| רב שרירא גאון 67 49 | שיק, מהר"ם 257 |
| שרל מאנז'ו, מלך סיציליה 155 | שלום, גרשם *231 222 |
| ת | ר' שלמה בן אברהם אדרת (רשב"א) |
| תאודוסיוס, קיסר 77 | 170 146 144 143 88 |
| תאצ'ר, מרגרט 384 | ר' שלמה בן יהודה אלפאסי 24 |
| תומס מאקווינו 217 215 | ר' שלמה ב"ר שמשון 72 |
| תורכיה 294 | ר' שלמה יצחקי (רש"י) 75 73 69-66 |
| תימן 289 253 247 26 23 12 | 245 103 84 82 *81 81 79 |
| תמרי, יוסף 218 | שלמה, רופא *132 |
| | ר' שמואל נ' סיד 188 |

| | |
|--|-----|
| Robert Bonfil | |
| The Jewish Community in Italy in the Renaissance Period | 197 |
| Elliot Horowitz | |
| Confraternities in Italy in the 16-18 th Centuries – Image and Reality | 221 |
| Mordechai Breuer | |
| The Place of the Yeshiva in the Matrix of Jewish Self-Organization | 243 |
| Eric Zimmer | |
| Government and Leadership in the Communities of Germany in the 16–17 th Centuries | 261 |
| Joseph R. Hacker | |
| Communal Organization among the Jewish Communities of the Ottoman Empire (1453–1676) | 287 |
| Yosef Kaplan | |
| <i>Mokum and Medine</i> : Jewish Autonomy in the Dutch Republic | 311 |
| Simon Schwarzfuchs | |
| The French Policy Regarding the Autonomy of Alsace Jewry | 329 |
| Yaron Ben-Naeh | |
| The Organization of the Jewish Community and Its Leadership in the Ottoman Empire in the 17–19 th Centuries | 341 |
| Todd M. Endelman | |
| The Structure of the Jewish Community in Britain from the Resettlement Period until the Present | 369 |
| <i>Index</i> | 385 |

CONTENTS

| | |
|--|-----|
| Preface | 7 |
| Menahem Ben-Sasson | |
| The Self-Government of the Jews in Muslim Countries in the 7–12 th Centuries | 11 |
| Avraham Grossman | |
| The Jewish Community in Ashkenaz in the 10–11 th Centuries | 57 |
| Aryeh Grabois | |
| The Leadership of the <i>Parnasim</i> in the Communities of Northern France in the 11–12 th Centuries: The ‘Boni Viri’ and the ‘Elders of the Cities’ | 75 |
| Yehiel S. Kaplan | |
| Jewish Self-Rule in the Thought of the Tosaphists | 85 |
| Ivan G. Marcus | |
| Political Dynamics in the Jewish Community of Medieval Germany | 101 |
| Haim Beinart | |
| Privileges of the Jews of Castile and Their Manifestation in Everyday Life | 115 |
| Yom Tov Assis | |
| The Jewish Community in Aragon | 135 |
| Nadia Zeldes | |
| ‘And they Possess Power from the King’ – Jewish Self-Rule in Sicily | 153 |
| Avraham David | |
| The Case of the ‘Elders’ in Late Medieval Jerusalem | 175 |

The publication of this book was made possible by grants from:
The Ministry of Education, Culture and Sport
The Center for Research on the History and Culture of Polish Jews –
The Hebrew University of Jerusalem

ISBN 965-227-192-6
Catalogue No. 185-508

© Copyright by The Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem
Printed in Israel, 2004

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopy, recording or any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publisher.

KEHAL YISRAEL

Jewish Self-Rule Through the Ages

Volume Two

The Middle Ages and Early Modern Period

edited by
Avraham Grossman and Yosef Kaplan



The Zalman Shazar Center for Jewish History

Jerusalem

KEHAL YISRAEL

A Series in Memory of Israel Halpern

Series Editor: Yosef Kaplan

Vol. I

The Ancient Period

Editor: Isaiah Gafni

Vol. II

The Middle Ages and Early Modern Period

Editors: Avraham Grossman and Yosef Kaplan

Vol. III

The Modern Period

Editor: Israel Bartal

KEHAL YISRAEL

A Series in Memory of Israel Halpern

Jewish Self-Rule Through the Ages

Volume Two

The Middle Ages and Early Modern Period

