מבוע אפיקים

מחקרים במורשת יהדות תימן ובתרבותה

ספר היובל

הוצאת אפיקים תל-אביב

מבועי אפיקים

ספר היובל

מחקרים במורשת יהדות תימן ותרבותה:

ספרות, לשון, הלכה ומנהג, חִנּוך, חברה והסטוריה

בעריכת

יוסף דחוח־הלוי

Digitized by Project Zikaron
Touro University-NY Libraries
www.zikaron.tourolib.org
2024

חוצאת אפיקים - לתחיה רוחנית וחברתית

קרני 21 תל-אביב תשנ״ו - בש״ז לשטרי

1995

יצא לאור בסיוע

קרן בוקסנבאום-נטע

וְעַל מְבוּעֵי מַיִם יְנַהֲלֵם (ישעיהו מט, י)

Digitized by Project Zikaron
Touro University-NY Libraries
www.zikaron.tourolib.org
2024

שלמי תודה

לצבי נטע , אשר תמיכתו הברוכה מסייעת בפעילות העמותה.

למר עובדיה בן-שלום, נשיא האגודה לטיפוח חברה ותרבות, ברכה!

לסוכנות היהודית לארץ ישראל,-ברכת ירושלים!

לראשי העמותה, "אעלה בתמר", השר ישראל קיסר ושלום סרי הי"ו

לקרן תרבות, עזרה רפואית וסיוע - תודה וברכה!

© כל הזכויות שמורות להוצאת אפיקים, תל־אביב

מסת"ב 964-7004-00-4

"יְלָדִים אֲשֶׁר אֵין בָּהֶם כָּל מוּם וְטוֹבֵי מַרְאֶה
וּמַשְׂכִּילִים בְּכָל חָכְמָה וְיוֹדְעֵי דַּעַת וּמְבִינֵי מַדָּע
וַאֲשֶׁר כֹּחַ בָּהֶם..." (דניאל א,ד).

מוקדש

לבני האהובים דורון, שמואל, דוד, יהונתן,
אדיר, שׂריה ונות ביתי יונה, אשר עומדים
לימיני בעשיה הצבורית ובפעילות החברתית.

וְכָל-אַפִּיקֵי יְהוּדָה יֵלְכוּ מָיִם (יואל ד, יח)

יבואו על התודה והברכה מחברי המאמרים, חברי מועצת
אפיקים, שסייעו, מי במעט ומי בהרבה, בהכנת החומר של הספר:

נסים בנימין גמליאלי, ד"ר יוסף הלוי, רצון הלוי,
ד"ר יוסף טובי, שלום מדינה, עזיהו משולם, טוביה סולמי,
יהודה עמיר, צמח קיסר והמזכירה סנדרה בסכס.

כן יבוא על התודה דוד בן-צבי שעזר בהגהה האחרונה של הספר.

תוכן העניינים

בשערי הספר 9

א. ספרות

שמעון אביזמר	על יצירת יהודי-תימן בישראל	23
נסים בנימין גמליאלי	אלוף תימן (פרקים מתוך ספר הנמצא בכתובים)	33
יוסף הלוי	שירתו של מרדכי טביב	49
יוסף הלוי	היהודי מתימן בעיני עצמו מבעד למעמדות קומיים	85
רצון הלוי	הדמות השבזית	97
רצון הלוי	שָׁמַע שבתי צבי בשירה השבזית	105
דן-בניה סרי	ברוך שלא עשני אשה	111
יהודה עמיר	שירים חדשים מדיואן ר״ז אלצ׳אהרי	119
יהודה עמיר	סימני הצפנה בשירים לר״ש שבזי בעקבי מאמרים בנושא הרש״ש ותנועת שבתי צבי	149
יהודה רצהבי	משירת נשות תימן	159

שירים

רצון הלוי	שלשה שירים	189
טוביה סולמי	שלשה שירים	193

ב. לשון

יוסף דחוח-הלוי	בין תחייה לאומית לזהות לאומית לסוגיית העברית המקורית	197
אהרן מירסקי	טעמי טעמים	213
צמח קיסר	על תופעה אחת בתצורת הפועל בלשון חכמים התימנית	221

ג. הלכה ומנהג

משה גברא ומנחם כ״ץ	לזיהוי החכם התימני ר׳ יוחנן מזרחי	231
אהרן גימאני	״השולחן ערוך״ לר׳ יוסף קארו	237
יוסף טובי	הפולמוס בעניין ההספדים	255

הרב רצון ערוסי	קריאת תרגום התורה וההפטרה בציבור	283
הרב רצון ערוסי	הסומא וקריאת התורה בציבור	305
יוסף צוריאלי	הרשאות שחיטה לנשים	313
אהרן קאפח	ברכות השחר אצל יהודי תימן	325
יעל שי	החתונה בקרב יהודי חבאן	347

ד. חינוך וחברה

יוסף מאיר	יהודי המזרח ומערכת החינוך בישראל	361
סעדיה מעטוף	החינוך היהודי בחבאן	379
הרב יוסף קאפח	אמנות הכתיבה במערכת הלימוד	399
נסים רג'יואן	מזרח ומערב - אספקטים בהתנצחות חברתית	405

ה. הסטוריה

שמעון גרידי	יד ליהודי ד'מאר שבתימן - דיוקן קהילה	431
יוסף דחוח-הלוי	בנתיבי עליות	463
דב לויטן	עליית יהודי תימן וייחודה	469
שלום מדינה	חלוצי העליה הראשונה מתימן	489
עוזיהו משולם	בצבת השלטון של הָאִמַאם יחיא ובנו אחמד	503
בת ציון עראקי-קלורמן	המשיח בתימן במאה הי"ב	517
שמעון רובינשטיין	יחס האיכרים לתימנים בתקופת העלייה השניה ולאחריה	525

תעודות ותמונות	**עמוד**		**עמוד**
עיטור לנביאים אחרונים	22	הרשאת שחיטה - ג	322
עיטורים של תאג'	32	דף מספר "חיי אברהם"	324
קבר השבזי	104	משפחת מעטוף מחבאן	398
נשים שופכות שיחן ליד קבר שבזי	109	משנה מנוקדת במסורת תימן	404
משוש חתן עלה עלי לבי	110	מפת שבטי תימן	430
ה' אלהי גדלת מאד	128א'	מראה נוף העיר ד'מאר	434
שישו וידידים שמחו	158	תמונת הרב יחיא גרידי ז"ל	444
שירים חדשים לר"ז אלצ'אהרי	196	הצריח הנטוי בד'מאר	445
חלק הדקדוק תהלים למהרי"ץ	212	מפת העליות מתימן	462
שירת הים	220	שני ילדים (צנעא)	468
דף מפירוש "המזרחי" לתלמוד בבלי	230	קבוצת יתומים בדרכם לארץ	471
דף משלחן ערוך	242	ביה"ס במחנה גאולה	487
דף משלחן ערוך	253	עולים מתימן במטוס לישראל	488
4 תמונות של רבנים	282	חלוצי עליה מתימן	499
תמונת רבנים	304	כתב אישור של האמאם יחיא	515
הרשאת שחיטה - א	316	פועלים ביבוש בצות	545
הרשאת שחיטה - ב	320	פועלי אריזה בחדרה	546

'שירת הים', 'משנה מנוקדת', 'תמונת רבנים' נלקחו מן הספר "במעגלות תימן" של פרופ' יהודה רצהבי. ישא ברכה ותודה!

דבר העורך

בשערי הספר

הקובץ שלפנינו "מבועי אפיקים", יצא לאור ביזמת הנהלת עמותת "אפיקים", לציון הופעת גליון המאה של כתב העת אפיקים במלאות שלשים שנה לייסודו. זהו עוד נדבך תרבותי חשוב בסדרת הספרים הארוכה, שיצאה עד כה לאור ע"י העמותה אפיקים, במגוון רחב של נושאים בתרבות יהדות תימן: ספרי-מורשת וקבצי-מחקר, שירה והסטוריה, זכרונות, ספרות עממית וספרות בת זמננו, בעיות חברה וחינוך ועוד. יוצרים מתחילים מצאו באפיקים אכסניה אוהדת וסועדת - וביכורי יצירתם זכו לפרסום בתמיכתו ובעידודו.

כידוע, יהדות תימן היא מודל של היהדות הצרופה, שנשתמרה בטהרתה, כנתינתה וכמסירתה. זוהי יהדות המושתתת על מורשת גאוני בבל, ארץ ישראל, ספרי הרמב"ם והשולחן ערוך, שאין בה יהודים למחצה, לשליש ולרביע; יהדות תמימה ושלמה העוברת בירושה מדור לדור - ומעשה אבות ילמדו בנים.

כתבי-היד העתיקים ששימרה יהדות תימן, שהם יסוד מוסד ממורשת היהדות, פזורים בספריות רבות בעולם ומזינים חוקרים רבים, בענפי היהדות השונים, זה עשרות בשנים.

מורשה זו שציוה לנו משה, היא ששמרה על הקיום היהודי בגלות ערב, לאורך מאות ואלפי שנים, והיא שעמדה לו לשרוד בין אויביו ומשנאיו, חרף הרדיפות והשעבוד וההשפלה וגזירות השמד שאיימו להכריתו מן העולם. האמונה בנצח ישראל ובביאת המשיח היא שהזינה את כיסופיהם של יהודי תימן לגאולה והיא שמשכה אותם בחבלי אהבות לעלות ארצה כאיש אחד החל משנת תרמ"א (1881) ועד לעליית "על כנפי נשרים" בשנת תש"ט כאשר שערי הארץ נפתחו לרווחה עם קום המדינה.

יהדות תימן שימרה את המבטא הצח והטבעי של הלשון העברית, הנכתבת כפי שהיא נשמעת ונהגית. לא סירסה אותיות ולא הבליעה אותיות, לא הדגישה רפויות ולא החליפה עין באלף ולא חית בכף ולא וו בבית.

נכס תרבותי חשוב זה - המבטא העברי כערך עליון - נמצא כיום בתהליך מואץ של המרת-זהות מבחינה צלילית מוסיקלית, של הטמעה והשכחה, של חקיינות נלעגת באמצעי התקשורת הממלכתיים, בבתי הספר, בבית וברחוב. עובדה מצערת ומאיימת זו, חלילה לה לרפות ידינו ולייאשנו מלהמשיך להיאבק למען השבת המבטא העברי הצח לכבודו הראשון - למען עתידנו כמדינה מזרח תיכונית ולמען עתיד השלום עם שכנינו - והקרב עדיין

אינו אבוד לגמרי.

אנשי אפיקים פועלים ונאבקים למען חברה שויונית, לתיקון עוולות חברתיות, למען קדושת תרבותנו העברית, ליישום תרבות ישראלית פלורליסטית, המושתתת על המורשת העברית לדורותיה, שתשקף גוונים וטעמים וצלילים של כל עדות ישראל - תרבות שתייצג נאמנה את עם ישראל לשבטיו ולא תרבות כפויה ודורסנית שתבטל אחרים מפניה.

בראש העומדים למען טהרת הלשון העברית נגד מהרסיה, הדוחים את תרבות הלעז הפושה במדינה, עושים כל אחד בפינתו, ובתחום עיסוקו, האישים המלומדים המשתתפים בקובץ הזה. חכמים אלה מגלמים באישיותם, בכתיבתם ובמחקריהם את היהדות הנאמנה, השורשית והמקורית כאחת.

יוסף דחוח–הלוי

תמצית חיבוריהם של המשתתפים בקובץ (לפי א"ב):

שמעון אביזמר דן במאמרו החשוב ביצירתם של יהודי תימן בארץ ותרומתם לחיי הרוח, שהתרוממה אל-על בכל התחומים: בספרות, בשירה, במחקר, באמנות ועוד; הוא עומד על השפעת הגומלין בין היוצרים ועל הזנה הדדית, כי אין יש מאין.

ד"ר משה גברא ומנחם כץ עוסקים שניהם בזיהויו של מחבר תימני עלום שם, שחיבר פירוש למשנה ולתלמוד בתימן, וחקירתם העלתה שהמחבר הוא ר' יוחנן מזרחי...

ד"ר אהרן גימאני מתעכב במאמרו על הויכוח בענין השולחן ערוך, שהתעורר בקרב חכמי תימן במאה הי"ח, באישיותם של החכמים ובפעילותם התורנית והציבורית.

נסים בנימין גמליאלי: פרקים מתוך ספרו החדש "אלוף תימן" הנמצא בכתובים. מקום העלילה: קברו של ר' שלם שבזי. יצירה ספרותית מעולה הסובבת סביב מרכזיותו של קבר שבזי בחיי היהודים בתימן, מתובלת בהומור דק וכתובה ביד אמן, רצופה עימותים בין ישראל וישמעאל ואפופה אוירה שבזית והויה יהודית.

שמעון גרידי תרם לנו פרקים נבחרים מתוך ספר בכתובים, המתאר את קהילת ד'מאר שהיתה עיר של חכמים וסופרים במשך מאות בשנים. המפורסם בין חכמי עיר זו הוא הרז"ה בן המאה הי"ט, פרשן ודרשן נודע, מחבר הספר "מדרש-החפץ", פירושים לתורה ולהפטרות ועוד עשרה חיבורים אחרים.

יוסף רחוח-הלוי משקף במאמרו בין תחייה לאומית לזהות לאומית, לסוגיית העברית המקורית בצורה תמציתית, את משנתו והגותו ואת הגיגיו הנוגים על התרבות הקלוקלת הפושה, לצערנו, במדינה, והמעוררת שאלות נוקבות, באשר לדמותה של החברה והמדינה בעתיד הקרוב.

- - מאמרו השני דן בנתיבי עליות, בהגדרת המלה "שואה" והשלכתה על אסונות דומים שפקדו את עם ישראל לתפוצותיו בין העמים הנוצרים והמוסלמים.

ד"ר יוסף הלוי מתעכב על עזבונו הספרותי של הסופר מרדכי טביב ושירתו הגנוזה, פותח לפנינו אשנב אל עולמו של הסופר שהוריש לנו שירה, סיפורת ופובליציסטיקה ועוד.

- - על היהודי מתימן בעיני עצמו, מציין בעל המאמר, שהסופר ר' דוד שמור, מחבר הספר "אהבה ואיבה", שקדם לספרו של טביב "כעשב השדה" בחמש עשרה שנה, לא זכה בזמנו לפרסום וכל כתביו נשארו גנוזים, משום שהסופר מיעט בערך יצירתו או שלא החשיבה כלל. דמויותיו הנלעגות-קומיות של חיים הזז, בספרו "יעיש", זכו אף הן להתייחסות בהמשכו של המאמר ובהקשרו.

רצון הלוי מקדיש את מאמרו לדמותו של רבי שלם שבזי, לגלגולי חייו של המשורר הדגול בתוך סביבתו, כפי שהדברים משתקפים בשיריו, וכן למהותו של השם "משתא".

- - במאמרו השני פורש לפנינו רצון הלוי שירים אחדים משירי שבזי על הגעת שמועתו של שבתי צבי לתימן.

ד"ר יוסף טובי במאמרו "הפולמוס בעניין ההספדים" דן בהשתלשלותו של מעשה שאירע ביום טוב שני של סוכות בשנת תרמ"ח (1887) בתימן, בענין ההספד שספדו לר' יחיא בדיחי, ועל המחלוקת שהתחוללה בגין כך בזמנו.

דב לויטן דן במאמרו בעליית יהודי תימן, ייחודה מיתר העליות, והקו המשוה בינה לבין העליות מאירופה המזרחית והעליות מארצות המזרח.

יוסף מאיר מתמקד בגורם ליחס השלילי בקרב הקולטים, שזלזלו במורשת המזרח, מתוך דעה קדומה וחוסר מוטיבציה לעליות המזרחיות של שנות החמישים, ביחוד בעניני חינוכם של הילדים, דבר שגרם לנחשולם ולנסיגת התפתחותם כשני דורות.

שלום מדינה מבסס בצורה מתועדת את היות יהודי תימן הראשונים לעליה לארץ ישראל, החל משנת תרמ"א לפי תעודה משנת תרמ"ז, המפרטת את גילם של העולים, שמות ראשי המשפחות ומספר נפשות בני ביתם, וכן סוג העבודה שעבדו באותו זמן, יוצא שהם הקדימו את עליית אנשי בילו"ו בכמה חדשים.

פרופ' אהרן מירסקי עומד על חיוניותם ותועלתם של הטעמים והפיסוקים שבכתבי הקודש ובכתבי חז"ל ועל חשיבותם להבנת הנקרא.

סעדיה מעטוף מתאר בפנינו את שיטת חינוך הילדים בחבאן ועומד על המיוחד שבשיטה זו מבשאר המחוזות בתימן.

עוזיהו משולם עומד במאמרו על המערכת הפוליטית בתימן, בימיו של האמאם יחיא ובימי בנו אחמד שמלך בתעז, ויחסה של מערכת זו ליהודים.

דן-בניה סרי, בסיפורו "ברוך שלא עשני אשה", עוסק בהגיגיה של אשה מבנות ירושלים, שבשכונת ילדותו.

יהודה עמיר: מחקרו מתבסס על כתב יד חשוב ביותר, כנראה מעזבונו של ר' זכריה אלצ'אהרי, שזה עתה זכינו ותצלומו הגיע לארץ. תקותנו לאחר פרסום ראשון זה יבואו גילויים נוספים מכתב-יד זה.

- - במאמרו השני מזכה אותנו י' עמיר בגילוי שיר חדש של שבזי, המתייחס, כנראה, לשבתאות ומתעכב בבחינת שירי שבזי והשבתאות, כפי שהובאו על ידי חוקרים שונים, בהעמקה ובעין חדה כיד השם הטובה עליו.

ד"ר בת-ציון עראקי-קלורמן מסבירה את תופעת המשיחיות שהתעוררה מפעם לפעם בתימן, הן בקרב היהודים (המשיח בן דוד) והן בקרב המוסלמים (המהדי הנסתר) ודנה בצד השווה שביניהם.

הרב רצון ערוסי במאמרו על התרגום דן במנהג העתיק והנאה, המעוגן בהלכה, של קריאת תרגום הפרשה וההפטרה על-ידי הילדים בבית הכנסת.

- - במאמרו השני דן הרב ערוסי בשאלת הסומא הקורא בתורה ומסמיך מקורות לסוגיה זו.

ד"ר יוסף צוריאלי שקד על איסוף "הרשאות שחיטה" לנשים, שהוסמכו לשחוט, מקרב בנות איטליה, צרפת ועוד.

הרב יוסף קאפח מתאר לנו את הנהגת לימוד הכתיבה לילדים במסגרת תכנית הלימודים בבתי האולפנא בקרב יהודי צנעא.

אהרן קאפח מתעכב באחד ממנהגי ההלכה, הנוגעים לברכות השחר אצל יהודי תימן.

צמח קיסר דן על תצורת הפועל במסורת הקריאה של חכמי תימן ועל זיקתה למסורת הלשון הבבלית, כפי שנשתמרה בכתבי תימן מנוקדים, הן במקרא והן בדברי חכמים.

נסים רג'ואן מנתח ביד אמן את הסיבות להתנשאות ההבל של כמה מהפובליציסטים האשכנזים ומפרק את תיזות הסרק שלהם אחת לאחת, במאמרו הוא מסביר זאת ובצורה משכנעת, שזה בא להם בגלל היותם חצויים בנפשם, בחינת ליבם במערב ונפשם לא במזרח.

שמעון רובינשטיין מרחיב את הדיבור על יחס האיכרים לפועלים התימנים במושבות בימי העליה השניה ולאחריה; והפועלים המאורגנים האשכנזים לא עשו די כדי להשפיע על המשרד הארצישראלי לסייע להם, לפועלים התימנים.

פרופ' יהודה רצהבי דן במאמרו בספרות העממית בתימן ובשירת הנשים התימנית ואף מסביר את הגורמים להיעלמותה של שירת הנשים בקרב בנות תימן בארץ. למאמר צורפו שירים אחדים מתורגמים ומוערים, שעדיין לא ראו אור.

יעל שי תיארה את חיי היהודים בחבאן והרחיבה בתיאור טקסי החתונה ובפרטי הלבוש והתכשיטים של הכלה והחתן.

המשתתפים בקובץ

שמעון אביזמר איש חינוך ופובליציסט. כתב מאמרים רבים בנושאי חברה, תרבות וספרות. מוותיקי שליחי הציבור בקרב יהודי תימן. בין שליחויותיו הציבוריות הרבות: קונסול ישראל בהודו, קונסול ישראל בבריטניה, נציג מדיני של הסתדרות העובדים הכללית בארה"ב ובקנדה.

ד"ר משה גברא מורה ומחנך, סיים את לימודי הדוקטוראט במחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן, ופירסם שני ספרים: מחקרים בהגדה של פסח, וכן ספר על ר' דוד משרקי.

ד"ר אהרן גימאני חוקר ומרצה לתולדות ישראל בחוג למדעי היהדות באוניברסיטת בר-אילן. תחומי מחקר עיקריים: תורת א"י של תקופת הקבלה, חקר שטרי כתובה וגטין, המורשת הרבנית של יהודי תימן, וכן חקר כינויים ושמות משפחה אצל יהודי תימן.

נסים בנימין גמליאלי מורה וסופר, חוקר בספרות העממית של יהדות תימן. ספריו שיצאו לאור: תימן ומחנה גאולה, אהבת תימן (שירת הנשים), חדרי תימן (סיפורים), הקמיע (סיפורים), חביון תימן (זכרונות וסיפורים).
בכתובים: אלוף תימן: ספר אוטוביוגרפי בשני כרכים; צור תעודה (מסמכים, שטרות, ופסקי דין), הפתגם התימני (אלפי פתגמים ומשלים), ערך אפיקים בשנים תש"ל-תשל"ה, פרסם מאמרים רבים בקבצים שונים.

שמעון גרידי מוסמך האוניברסיטה העברית במדעי המזרח. חוקר ואיש ציבור. היה מראשי "התאחדות התימנים". ח"כ לשעבר. כתב וערך פרסומים רבים בחקר יהדות תימן.

יוסף דחוח-הלוי מורה, מחנך ומדריך פדגוגי במשך שנים רבות. משמש יו"ר עמותת "אפיקים" ועורך בטאונה כ-25 שנים. פירסם עשרות מאמרים ב"אפיקים" ובבמות אחרות, שעניינם מורשתה של יהדות תימן. ערך והקדים מבואות לעשרות ספרים. במאמריו בענייני חינוך וחברה הוא משמש בבחינת מטיף ומוכיח בשער.

ד"ר יוסף הלוי חוקר ומרצה בספרות העברית החדשה באוניברסיטת בר-אילן. מחקריו, שכמה מהם ראו אור בבמות שונות, עניינם חקר יצירתם הספרותית של יוצאי ארצות האיסלם. מחקרו הגדול על יצירתו של מרדכי טביב הופיע בספר בשם "עם הזרם ובאפיקיו".

רצון הלוי סופר ומשורר ברוך כשרונות, אוטודידקט. מתחת ידו יצאו שני ספרי שירה חשובים: "המי יונת הלב" ו"הנצח האחד". כתב ופרסם הרבה על שירת ר' שלם שבזי בעיקר באפיקים. עומד לפרסם דיואן גדול המכיל משירתו של ר' שלם שבזי ומשירתם של משוררים תימנים אחרים. נמצא גם בהכנה ספר שירים מפרי יצירתו.

ד"ר יוסף טובי חוקר ומרצה בכיר באוניברסיטת חיפה ובאוניברסיטה העברית. פרסם ספרים ומחקרים בתחום שירת ימי הביניים, וכן בספרות הערבית-יהודית. פעילותו הרבה במחקר יהדות תימן הפכה אותו לאחד החוקרים הבולטים והשופעים בקרב יהודי תימן. פרסם ספרים אחדים, ביניהם: "יהודי תימן במאה הי"ט - תולדות ומקורות", "תולדות היהודים בארצות האסלאם", "פיוטי הרס"ג". "שירי אברהם בן חלפון", "קהילת יהודי רדאע שבתימן במאה השמונה עשרה".

מנחם כ"ץ MENACHEM KATZ דוקטורנט באוניברסיטת בר-אילן בנושא: "תלמוד

ירושלמי פרק ראשון במסכת קידושין - מהדורה מדעית, פירוש ומחקרים בעריכתו". מלמד באוניברסיטת בר-אילן (לימודי יסוד), וכן ר"מ בישיבת הקיבוץ הדתי (בעין צורים), וחוקר במכון "מש"ה". פרסומים: הירושלמי בכתבי-היד של התלמוד הבבלי (האם לפנינו עדויות ממסורת נוסח תימן של התלמוד הירושלמי?), סדרא ז, תשנ"א.

דב לויטן משמש כראש מינהל המכללות והמכינות באוניברסיטת בר-אילן וכמרצה להסטוריה של מדינת ישראל באוניברסיטה. דוקטורנט בהסטוריה. עבודת התיזה עוסקת בפעילות הומוניטרית ומדינית בסוף מלחמת העולם השניה. תחומי מחקר: עליית יהודי תימן וקליטתם בארץ תוך הדגשה על ההיבטים הפוליטיים.

יוסף מאיר נולד בבגדאד ב-1924 עלה ארצה בסוף 1949 בצורה בלתי ליגלית דרך איראן. בבגדאד היה אחד הפעילים המרכזיים במחתרת החלוצית הציונית. בוגר אוניברסיטת ת"א בחוגים לסוציולוגיה ותולדות ארצות המזרח התיכון. עד כה פירסם חמשה ספרים: מעבר למדבר - המחתרת החלוצית בעירק; התפתחות חברתית-תרבותית של יהודי עירק; הבעיה הפלסטינית והיחס אל הערבים בישראל ; בעיקר במחתרת - יהודים ופוליטיקה בעירק.

שלום מרינה מחשובי היוצרים בעם ישראל. משורר, סופר, סאטיריקאן וחוקר מעמיק. לשונו המקורית חדה ותמציתית. אוטודידקט ובעל השכלה כללית רחבה - איש אשכולות. עד עתה הוציא לאור מן הגנזים שלו, ארבעה ספרים בספרות יפה, ובכללם "המשיח מתימן" ו"החטופה". מצויים אצלו בכתובים ארבעה ספרי מחקר שהראשון שבהם, "שורשי יהודי תימן", עומד להתפרסם בקרוב.

פרופ' אהרן מירסקי שימש כפרופ' מן המנין באוניברסיטה העברית בירושלים במקצוע השירה העברית העתיקה. לאחר

פרישתו הוא מוסיף ומלמד מדי פעם באוניברסיטת בר-אילן. בין הספרים שפרסם: ילקוט הפיוטים - שירי ר' יצחק אבן כלפון, פיוטי יוסי בן יוסי, מחובות הלבבות לשירת הלבבות, ספר שירים "עלי שיח", ועוד.

סעדיה מעטוף

מוסמך בהסטוריה באוניברסיטת בר-אילן. מורה ומחנך ובזמן הפנוי עוסק בכתיבה בנושא יהדות חבאן. פרסם ספר בשם "יהדות חבאן בדורות האחרונים". עובד עתה עם יעל שי על פרסום דיואן חבאני.

עוזיהו משולם

יליד הארץ 1935, בוגר אוניברסיטת תל-אביב בפסיכולוגיה ובסוציולוגיה והוסמך כיועץ להכוונה תעסוקתית. השתלם בארצות הברית בנושא שיקום מוגבלים. השתחרר מצה"ל בדרגת רס"ן. הוסמך כמורה לחטיבת הביניים במקצועות האזרחות וכמנהל בי"ס. עתונאי, חבר מערכת אפיקים, עוסק בכתיבה בנושא יהדות תימן.

טוביה סולמי

יליד הארץ, משורר מחונן, מוטיב ראשי בשירתו שבטי ישראל ותקומת ישראל וקיבוץ ישראל. הוציא לאור 5 ספרי שירה: תפלה לגולים בעולמם, שתי גדות למוצררה, בטרם גשם, עד עלות השחר, אל הר ההר. מקום נכבד בהגות שירתו תופש נושא הגאולה השלמה, ממייסדי אפיקים ועורכו הראשון.

רן-בניה סרי

בוגר תיכון, סופר, פירסם את הספרים הבאים: "עוגיות המלח של סבתא סולטנה", "ציפורי-צל", "מישאל" שלושת הספרים יצאו במסגרת הוצאת "כתר".

יהודה עמיר

סופר, מורה ומחנך, עוסק בהוראת הספרות והלשון זה שנים רבות. דוקטורנט במחלקה לספרות עם ישראל באוניברסיטת בר-אילן ומלמד שירת תימן באוניברסיטה זו. פרסם מאמרים בנושא יהדות תימן, ממייסדי אפיקים.

ד"ר בת-ציון עראקי קלורמן מרצה באוניברסיטה הפתוחה. מתמחה במזרחנות ותולדות עם ישראל. תחומי מחקר: תולדות יהודי תימן, הרעיון המשיחי ותנועות משיחיות בתימן, יחסים בין יהודים ומוסלמים, התישבות התימנים בארץ ישראל. פרסמה מאמרים רבים בעברית ובאנגלית.

הרב רצון ערוסי בוגר ישיבת חברון ומוסמך לרבנות. משמש כיום רב ראשי של קרית אונו וחבר מועצת הרבנות הראשית בישראל. עומד בראש עמותת "הליכות עם ישראל", המפיצה ערכי היהדות. פרסם מחקרים תורניים רבים, וכיום שוקד על ספרו "רצון משה", בחקר משנתו ההלכתית של הרמב"ם.

ד"ר יוסף צוריאלי יליד תימן. עלה עם הוריו לירושלים בשנת תש"ג. סיים תואר שני בחינוך, וקיבל תואר דוקטור לפילוסופיה באוניברסיטה העברית. פרסם סדרת מאמרים חשובה בחקר החינוך העצמאי התימני בארץ.

הרב יוסף קאפח גדול רבני תימן בישראל. לשעבר חבר בית"ד הרבני הגדול. הוכתר בפרסים תורניים חשובים, ביניהם פרס ישראל, על פרסום ספרים ומחקרים רבים בתחום הספרות התורנית, ובחקר מורשת יהודי תימן. בשנים האחרונות עיקר עיסוקו בהכנת מהדורה מיוחדת של ספר "היד החזקה" להרמב"ם, ע"פ כתבי־יד תימניים ובצירוף פירוש מקיף.

ר' אהרן קאפח בוגר ישיבת "תורה והוראה" בתל-אביב, מגיד שעור בבית כנסת ברמת גן. פרסם עד כה בבמות שונות, ביניהן "אפיקים", מאמרים אחדים שענינם מנהג והלכה אצל יהודי תימן. לאחרונה נתפרסמה חוברתו "גדולי רבני תימן", בהוצאת משרד החינוך.

צמח קיסר דוקטוראנט במחלקה ללשון העברית באוניברסיטת "בר־אילן". מלמד לשון והבעה עברית באוניברסיטה זו ובמכללת "לוינסקי". פירסם את מסכת "יומא" בניקוד העשוי עפ"י מסורת תימן, בצירוף מבוא, חילופי נוסח והערות, וכ-15 מאמרים שעניינם לשונם של התימנים. שימש עורך (שותף) של ספר "שבטיאל" שנתפרסם לאחרונה.

נסים רג'ואן סופר, עתונאי ומבקר. עוסק בענייני העולם הערבי

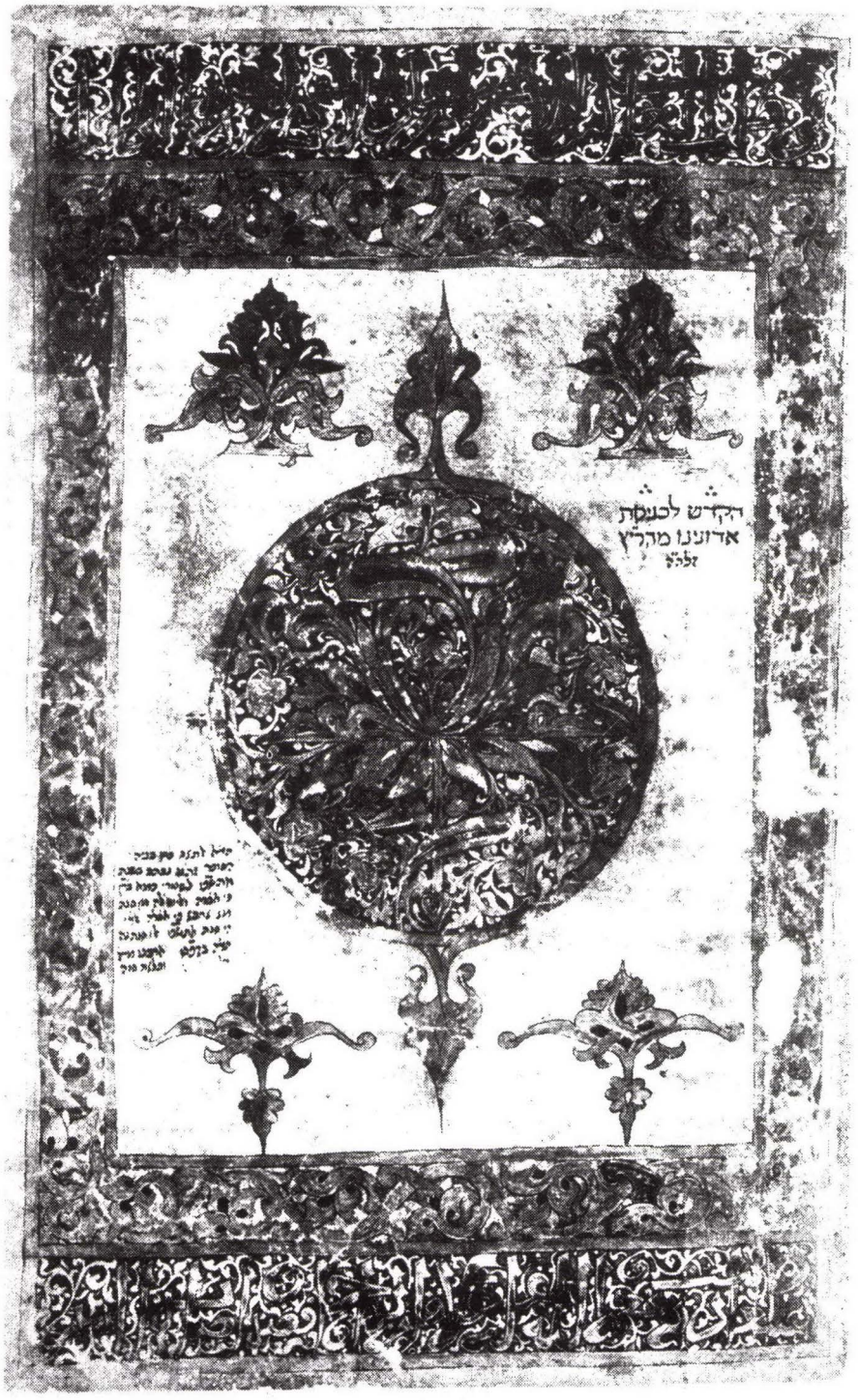
(תרבות ואידיאולוגיה), ישראל (מצב תרבותי-חברתי), יחסים בין יהודים וערבים, יחסים בין יהודים לבין עצמם. בין ספריו: האידיאולוגיה הנאצרית (1974), על יהודי עיראק - תולדותיהם ותרבותם; שניהם באנגלית. בהכנה שני ספרים נוספים על שורשי הסכסוך המזרח-תיכוני ויחסי יהודים וערבים, וכן ספר אוטוביוגרפיה בשני כרכים.

שמעון רובינשטיין מנהל הארכיון המדעי לתולדות היישוב של "יד בן-צבי" עוסק במחקר בתחום תולדות היישוב בתקופה שקדמה להקמת המדינה. סיים כתיבת מחקר מקיף על פתח-תקוה בתקופת המעבר מהשלטון התורכי לשלטון הבריטי.

פרופ' יהודה רצהבי נמנה עם בכירי הפרופסורים באוניברסיטת "בר-אילן", וחבר האקדמיה ללשון העברית. תחומי עיסוקו: הספרות העברית בימי הביניים, עיונים בספרות הרס"ג, מורשתה ותרבותה של יהדות תימן, ושירה ופיוט בקהילות ישראל. פרסם מאות מאמרים ועשרות ספרים בתחומים שנמנו לעיל, ובימים אלו הוציא לאור את תפסיר הרס"ג על ספר ישעיה.

יעל שי דוקטורנטית במחלקה למוסיקולוגיה, עוסקת במחקר ובהוראה באוניברסיטת בר-אילן, מתמחה באתנומוסיקולוגיה בכלל והמוסיקה של יהודי תימן בפרט. פרסמה מחקרים אחדים הקשורים למוסיקה היהודית.

א. ספרות



עיטור לנביאים אחרונים (תימן 1475). מעשה ידי הסופר בניה

שמעון אביזמר

על יצירת יהודי תימן בישראל

כמעט שעלתה חרטה על ליבי על שנטלתי על עצמי היומרה לכתוב על הנושא המורכב הזה "יצירתם הספרותית והאמנותית של יהודי תימן בארץ". הרהור זה בא עלי לא רק משום בורותי היחסית בנושא, אלא בעיקר משום עומק השורשים, רוחב האופקים וגודש התוכן של הנושא הנדון, שכרוכים בו בעת ובעונה אחת שלושה אלמנטים, שלושה מסדים קשורים אהדדי זה בזה: **היצירה, יהודי תימן וארץ ישראל**. כל אחד משלושה מרכיבי יסוד אלה טעון ליבון ובירור.

מרכיב **היצירה** מרמז על חידוש. "בראשית ברא". נראה לי, שיש במושג זה יומרה של התחלה. עם זאת יש לומר בכל הבהירות, כי כל יצירת אנוש, בכל נושא, אינה נבראת יש מאין, אלא היא המשך באופן ישיר או בעקיפין ליצירה שקדמה לה וזהו מה שנקרא **מורשת**. תיתכן אולי מקוריות בנוסח או בסגנון, אבל לעולם לא בתכני היסוד, לא בחומרי הגלם היצירתיים, במיוחד לא באותם נושאים שנדון בהם היום - נושאי הספרות, האמנות וכו'. והרהור נוסף: התיתכן יצירה אמנותית ערטילאית לשמה, בלתי תלויה, בלי שתהיה מעוגנת בנושאים ובבעיות חברתיים, בלי שתהיה מושרית ושרויה במציאות חייהן של אומה, מדינה וחברה? במלים אחרות: האם היוצר האמנותי, הספרותי או אפילו המדרשי וההילכתי עומד ברשות עצמו, בראש צוק מצוקותיו והוא פורה ומפרה ללא זיקה מן ואל המציאות שבה הוא חי וממנה הוא ניזון, או שיש כאן הדדיות גלויה וסמויה, ישירה או עקיפה בין היוצר לבין החיים? היש ערך לפטיש ללא סדן?

נראה לי, שיש לציין שלושה חזיונות אלטרנטיביים ביצירה, בכל יצירה, ובמיוחד ביצירה אמנותית וספרותית: (א) היותה **המשך** ליצירת העבר בתנאים ובאוירה, ומנקודה זאת של המשך היא מזנקת ומתפתחת, מעין חוליה בשרשרת התפתחותית; (ב) היותה **קופאת** על שמריה הואיל והפסיקה מגע עם העבר, עם מה שנוצר בעבר, הן משום שהכריזה מרד על מה שהיה, או משום בורות כלפיו ואז היא כאילו עומדת ברשות עצמה, אבל היא אז דלת-שרשים, קפואה וללא כל התחיות מן הזרם היצירתי הנמשך והולך; (ג) בהיותה מהווה **נסיגה** לאשר היה, וזאת משום דלות מוחין וכן משום העדרם של כוחות יצירתיים

בקרבה. יש כאן תופעה של הסתתמות מעינות הרוח. מעין "יפתח בדורו", אבל **לא** "כשמואל בדורו".

באיזה חזיון משלושה אלה אנחנו עומדים כיום? נראה לי, שלאחר מאמצים ונסיונות רבים במשך עשרות רבות בשנים של יצירתיות בוסר מכאן ובשילות מכאן, של התכחשות לעבר מכאן ושל דבקות יתר מכאן, אנחנו נמצאים בלבטים יצירתיים גואים והולכים של מה שקרוי: **המשך**.

שאלת יסוד היא: המשך לָמָה? כאן אנו מגיעים לבחינת עולמה הרוחני הייחודי של קהילת היהודים בתימן מאז ראשיתה ועד עצם היום הזה הטבוע כל כולו, כמעט ללא שיור באווירתה של דת ישראל, שהיתה בשבילם תוכן ואורח חיים ומערכת סייגים לשמירת מצוות, וכן תחליף נמשך לארץ ולעם, וזהו המרכיב השני בנושא המרכזי שלנו לדיון. מבחינה זאת של אמונת אומן ושל חיי רוח יהודיים, מעולם לא הרגישו יהודי תימן עצמם מבודדים ומיואשים. מעודם לא אמרו, גם בתקופות החמורות ביותר שעברו עליהם כמו "גלות מַזָּעַ", או המצור הנורא של האימאם בראשית המאה, "אבדה תקותנו נגזרנו לנו". אמונת ישראל איננה אמונה ערטילאית, והיא כידוע, מבוססת לא רק על מצוות מעשיות אלא היא תלויה והדוקה בהשראות גלויות וסמויות בשיבתו של העם היהודי לארצו, בחידוש בנינה של ירושלים ובקיומה הפעיל של רוח היצירה היהודית. וזהו איפוא המרכיב השלישי בנושא.

מבחינה זאת, היתה יהדות תימן בגלותה יהדות חיה, פעילה, יצירתית. אחרת לא תובן חידת קיומה היהודי הפעיל במשך קרוב לשלושת אלפים שנה כשהיא נידחת וכמעט מבודדת. אין ספק, כי אם ניקח לדוגמא את הלשון העברית בפי יהודי תימן נחשוף מיד את התרבות היהודית הפעילה הרב-שכבתית בקהילה זאת מדורי דורות. העברית בפי יהודי תימן אינה רק לשון למשא ומתן ואינה משמשת רק בחינת "מדיה" בין בני אדם למגעים הדדיים, אלא היא כל כולה תרבות, ושורשיה הם: מקרא ומשנה ומדרש וסיפורי צדיקים. ואף זאת: הם שמרו על בנינה הטהור והיגוייה המדוייק וצחות ביטוייה, שכשלעצמם הם מסורת תרבותית מקודשת. פרופ' יהודה רצהבי בספרו "אוצר לה"ק של בני תימן" (עמ' ט"ז) מחדד נקודה זאת: "יהודי תימן מצוינים בידיעת הלשון העברית שסיגלוה מכוח הגייתם במקרא ושקידתם על המדרש והאגדה". ר' זכריה אלצ'אהרי מהמאה הט"ז מעיד: 'הלוא שמעתי על ארץ התימן שלשונם צחה/ מכלל המקרא לקוחה/ ומצאה ידם בלשון קודש כביר/ אשר אמרו ללשוננו נגביר/'.

אין ספק, כי אם מנקודת ראות זאת נבחן למשל בעומק ראייה את יצירתם הספרותית של יוצרים כגון **מרדכי טביב, אהרן אלמוג, טוביה סולמי** ודומיהם, תיחשף מיד תעודת הזהות שלהם: הלשונית, התרבותית והרוחנית. יצירתם היא יצירה של המשך גלוי וסמוי

כאחד, מדעת ושלא מדעת. או הבה ניטול אלמנט שונה ביצירה האמנותית, המחול למשל. יש הרבה סגנונות מחול בישראל, אולי כמספר העדות מספר המחולות. יש מחולות מאונסים הקרויים ישראליים שרבים מהם הם ערבוביה חסרת-טעם של תנועות שעטנז שאינן נדבקות אחת לרעותה. יש מחולות שמבצעיהם מנסים לשמור על מקוריותם אבל לא תמיד יכולת הביצוע עומדת להם, ויש רושם שמשך הקיום שלהם צר וקצר. אפשר לומר, כי שני מקורות עיקריים מזינים את יצירת המחול בישראל: המזרח אירופאי והרוסי מכאן, והמקור התימני מכאן. כמובן, שיש מקורות נוספים, כמו הצעד הערבי המקומי ואחרים. **שרה לוי-תנאי**, במישור הזה של המחול, היא **מופת** לאותה המשכיות הטבועה עמוק בתנופת ההתחדשות. זאת לא המשכיות קפואה אלא המשכיות יוצרת, מתחדשת, פורחת, מניצה ניצנים. המופת בתופעה הזאת של שרה לוי-תנאי הוא בכך שהיא שבה בעוצמה ממרחקים-קרובים, בעצמה אל עצמה. מדוע מרחקים-קרובים? שהרי יתומה כשרונית בת תימן זאת, רחקה משחר ילדותה ממחוז לידתה, ונדדה במוסדות חינוך ובפנימיות ללא כל הזנה ישירה ממורשת בית-אבא. לאחר מכן היא הוכשרה להיות מורה, מחנכת כללית במסגרות חינוך מרוחקות מן השכונות והפרברים שבהם התגוררו בעיקר בני תימן והמזרח; לאחר מכן פעילת חינוך בעיקר במישור הלחן והמחול בקיבוץ רמת-הכובש ובמקומות אחרים. אבל יחד עם זאת, כל יצירה שיצרה (וזה היה שנים רבות אפילו לפני חלום "ענבל") במחול ובשיר היתה נעוצה עמוק, כמעט בהיסח הדעת, באותו מישור רוחני ותרבותי פורה שמקורו בתימן. "אל גינת אגוז" ו"עלי באר", מראשוני לחניה ותנועותיה של שרה נוצרו שנים רבות לפני "גיורה" התימני, לפני שחזרה אל כור מחצבתה, לפני החשיפה הגדולה של המכרה הלאומי האמנותי: "ענבל". זוהי, נדמה לי, הוכחה ניצחת לא רק ש"תורה מחזרת על אכסניה שלה", **אלא שתרבותם, אמנותם ומורשתם של יהודי תימן היא קודם כל יהודית אוניברסלית. לכל מקום שתלך ולכל סמטה שלא תסטה אתה תשוב אליה והיא תשוב אליך משום שהיא כל מקום והיא נמצאת בכל מקום, כמעט כמו השכינה.** משום כן אין כל יסוד לאותה סברת כרס מוטעית ומעוותת המהלכת אצל רבים המצביעה על "תרבות תימנית" ו"מחול תימני" ו"לחן תימני" וכו' וכו'. נדמה לי, שאפשר לומר בבטחון מלא, שכל מה שנוצר ונתחדש כאן בישראל על יסודות אלה, הוא יהודי כללי ואיננו בשום פנים מצומק בעדתיותו. הוא נוצר אם אפשר לומר כך, במסגרת עדתית, אבל תוכנו, יסודותיו, שורשיו, אמיתו הם כלל יהודיים.

אם נשאל: מדוע המחול, הלחן, השיר, הריקמה, התכשיטנות הקרויים "תימניים" כובשים את העין, את הלב (ולפעמים גם את ... הכיס) התשובה לדעתי היא, משום הרוחניות הטבועה בהם, משום האוירה הנעימה המרחפת עליהם ונושבת מהם, משום שספוגה בהם מין יראת היצירה והם פשוט טובים למראה, ורגישים מאד למגע. עיסתם האמנותית מאפשרת כמעט יצירתה של כל צורה ותוכן אמנותיים.

אפשר לומר, שעד לפני כמאה וחמישים שנה היתה קהילת היהודים בתימן בבחינת נעלם

לשאר קהילות היהודים בעולם. היא היתה לוטה בערפל, "מעבר להרי החושך". משום כן הולבשו עליה אגדות "סמבטיוניות" שונות, אבל יחד עם זאת היא עוררה סקרנות רבה אצל חוקרים, במיוחד חוקרים יהודים, אך מצד שני, בשל רְחוקָם ובידודם - יהדותם הוחשדה, בחינת "הם לא שייכים" ישירות ומהותית עם גזעה הראשי של היהדות. מרחקי הדורות והבידוד הגיאוגרפי היו בין גורמי האב לאותם חשדות-סרק של חוגים ואישים יהודיים, במיוחד ממרכז אירופה, על אמיתות יהדותם וטוהר לאומיותם של יהודי תימן. שהרי בפרק זה אנו ניצבים בפלא בתוך פלא: פלא הישרדותם כבני אדם, בבדידות, במרחק ובאוירה של טינה ורדיפות מכאן, ופלא עמוק ומשמעותי יותר: הישרדותם **כקהילה יהודית פעילה, חיה ויוצרת**. סוד קיומי זה נובע מכך, שמקור יניקתה האחד והיחיד של יהדות זאת מאז גלותה ועד גאולתה היה תורת ישראל, כמאמר אחד החכמים, "ואין לנו שיור אלא התורה הזאת".

בין הראשונים שהכירו בייחודה של קהילה זאת ובכושר היצירתי והפרודוקטיבי שלה היו **יעקב ספיר** במחצית המאה הי"ט ו**שמואל יבניאלי** מראשית העשור השני של המאה העשרים. אולם מי שהתחילו באופן ממשי להעמיק מענית בשדות רוחם, אמנותם ותרבותם של יהודי תימן היו חוקר שירת ישראל ובמיוחד שירת יהודי תימן **א"צ אידלסון ומ"ש גשורי**, שפרסם רשימות רבות על אמנות יהודי תימן, ואחרים.

בתקופה זאת של ראשית המאה עדיין כוחות היצירה **מבפנים** של יהודי תימן היו רדומים, וכמעט רק מבחוץ פלשו עיניים זרות אל בתיהם, חצרותיהם, מנהגיהם ואורח חייהם של יהודי תימן בראשית התיישבותם, ועיניים אלה היו עתים מזרות אימה. תכופות התבוננו בהם מתוך חיבה ועתים מתוך אפוטרופוסות לתאר אותם ולהציגם כמושא מענין, עתים גרוטסקי, עתים חביב, אבל אף פעם כמעט, לא כמושא נורמלי. כאלה היו התימנים באידיליות החביבות של שמעוני, בסיפוריו של **זרחי, א' שמאלי** ואחרים. הגיבור ממוצא תימני, או לפחות התימאטיקה ה"תימנית" מיוצגים ביצירות אלה בדרך כלל כדמויות חביבות, מעופפות כלשהו, תלושות ממרחביהן שלהן ועדיין לא נטועות בשום מקום ויהדותן עדיין בסימן שאלה. כמעט "רעידת אדמה ספרותית" בשנות השלושים והארבעים גרמה יצירתו של סופר בלתי נודע בשם **זכריה אוזלי** שנודע לאחר מכן כאחד מיוצריה הגדולים של ספרות ישראל במאה הזאת, **חיים הזז**. סופר רחב גפים זה, עמוק שרשים ורחב אופקים נדרש לסוגיה הזאת של יהודי תימן בסיפורים רבים, אבל במיוחד בשתי יצירותיו הידועות: "היושבת בגנים" ו"יעיש", שבהם ציורו של הגיבור התימני היא בחינת "ציפור בודד על גג". יעיש המרחף בעולמות עליונים ומזדווג עם מלאכים והשמים נקרעים לו בתימן ממעל, עד שהוא עולה לא"י. שעַם פתיחת שעריה, ננעלים בפניו שערי מרום ואינם נפתחים לו יותר, וכך הוא נאלץ להיות ארצי ולהציב רגליו ארצה אחר שראשו עד עתה הגיע השמימה. הוא הדין בגיבורי הרומן "היושבת בגנים" המתגוררים אמנם בירושלים, אבל לא בירושלים של מטה, ואין להם כמעט כהוא זה מן החיים הארציים, פרט לנוכל ציון,

שחייו מתנודדים כמטוטלת של שעון בין כלום מכאן ללא כלום מכאן. מצד אחד הוא הניח הצידה עולמו היהודי השלם והמסוגף של אביו ומצד שני הוא לא היכה בשום פנים שורשים באותו עולם שחמד. רומיה, נציגת הדור השלישי, מנסה לרמוז על דרך חדשה להלוטין במסורתה ובדרך חייה של קהילת יהודי תימן - הצטרפות לקיבוץ - אבל נדמה לי, שדרך זאת היא יותר משאלת לב מאשר אפשרות מעשית.

מודעת היא, שאצל יהודי תימן בדורות ראשונים, שכל ספרות שלא היתה מעוגנת בהלכה, במדרשים, באגדה, במסורת ראשונים וכולי, היתה בחינת "דברי הבאי", ("לובאק" בלשונם). מן הראשונים ואולי הראשון מבין הכותבים התימנים, שנזקק ל"רומאן" כדרך להבעת דברי מוסרו, היה המחבר, **דוד בן שמור**, איש נחליאל. חיבורו הספרותי, "אהבה ואיבה", הוא למעשה קריאת תֵּגֶר נמרצת וכואבת כנגד חדירת קליפתה השלילית של תרבות המערב לאורח חייו של הדור הצעיר בארץ ישראל. השפעתה המתירנית השטחית של תרבות זאת היא אשר השחיתה מסילות מוּסָרָם המסורתי והוּגְתָה אותם מדרכי אבות ומורשתם. המבקר הספרותי **דר' יוסף הלוי** מועיד למחבר הספר תפקיד מרכזי בהתהוותה של היצירה הספרותית על ידי סופרים מבני תימן, בכך שהיא מהווה "חולית קישור" בין היצירה המסורתית והעממית לבין הסיפורת המודרנית שמייצגה הבולט הוא הסופר **מרדכי טביב**.

והנה מופיע **מרדכי טביב** במלוא אֲוֵנוֹ הרוחני, האמוציונאלי, האינטלקטואלי והלשוני המיוחד ומצייר את גיבוריו התימניים מבפנים, מִלְּגָיו, והנה הם נציגים אנושיים נורמליים, "לא חמוריים ולא מלאכיים" אם להשתמש בפרפרזה מהזו. יחיא וידידיה וזכריה וסעדיה גיבורי ספוריו ורומניו של טביב אינם שונים כהוא זה מגיבורי עגנון ושופמן ויזהר ודומיהם. אין יותר אותה גרוטסקה של אנשים המסתפקים במועט, שאין להם בעולמם כלום זולת תילול העינים כלפי מעלה למען "ירחם ה'", אלא גיבורים כמו כולם ובני אדם הברואים בצלם אנוש - נאבקים, מאמינים, עובדים ועומדים על שלהם. החידוש ביצירתו של טביב הוא לא רק בהאנשתו של הגיבור בן עדת תימן אלא בכך, שהוא עיצב אותו שווה לכולם, נורמלי, גם כגיבורי בלזק, פרוסט וסילַאנְפֶּה. הַכְּתִיבה ה"נורמלית" הזאת שהחלה בתנופה כה עזה ע"י טביב במישור הספרותי היתה בֶּהֱמשך, נחלתם של יוצרים וסופרים מקרב בני העדה כמו אהרן אלמוג (מְבַאְוֹרת), **נסים בנימין גמליאלי**, **שלום מרינה**, **שלמה טבעוני**, **דן בניה סרי** ורבים דומיהם בני תימן שמהם הכותבים על נושאים מהמרחשת של קהילה זאת ומהם על נושאים כלל-חברתיים. מכל מקום, ניכרת יותר ויותר תנופת התפתחות ספרותית מפתיעה בשני העשורים האחרונים לאחר שנים רבות של אילמות ממושכת ומכאיבה. כמובן שיש שוני בין יוצר אחד למשנהו. לא הרי **שלמה טבעוני** המספר החקרן שסיפוריו המצודדים רצים לפני עטו, כהרי הרומנטיקון רחב העט ורב היריעה בסיפור, במשא ובשיר - **שלום מרינה**, ולא הרי **נסים בנימין גמליאלי** המתעד בחסד עליון והמספר הרהוט, כהרי **דן-בניה סרי** שנתגלה כמטאור ספרותי בלשונו, בתוכן ספוריו ובעמקות נושאיו. וְהֵא לנו **עזרא כהן** המנוח איש רמלה - מספר,

פיטן וחרזן רהוט, אשר בספריו - "יציאת תימן", "סיפורי גיל ודמע", "ירושלים שבלב" ואחרים חושף רוחם הגדולה והצנועה כאחת של גיבורי חיבוריו המרהיבים, וכך כל יצור וכל מספר וכל משורר כמתת יה שחננו. אחד מטובי משוררינו, שעוד ודאי נשמע עליו וכבר זכינו לשמוע עליו מבמת הכנסת, הוא **טוביה סולמי**. יצירתו השירית מעוגנת עמוק גם באוירת **שכונת התקוה**, שנדמה לרגעים, שנעלמה ממנה השכינה והתקוה חומקת, אבל שירת היחיד שלו, שהיא למעשה שירתו של דור שלם המתפתל בכאבי היווצרותו והתהוותו, אינה מניחה לאותה שכינה להתפוגג ולתקוה להתמוגג. לאחרונה הלכה לעולמה מעמנו יוצרת פעילה, **שמחה זרמתי עצטה**, שביטויה עז כמשוררת התהייה והתעייה של דורנו ועוד רבים כמותם.

ובתוכנו יוצר צנוע, משורר מיוחד, רצון הלוי, והוא עדיין יחיד מסוגו, שההשראה השבזית ממלאת אותו, וכל יצירתו עד הנה היא ריחוף מְהַגֶּה, שמימי, הייתי אומר מקודש, אבל יחד עם זה הוא איש שורשים. רגליו והוויתו הרוחנית כולה מוצבות עמוק ארצה. יוצר ססגוני זה, **רצון הלוי**, מהפך ביצירתם של שבזי ושאר משוררי יהדות תימן פנים ואחור, גובה ועומק ואין קץ לְדַלְיית הפנינים שלו מבאר מים חיים זאת.

אבל לא רק בספרות אנו מוצאים התפתחות יצירתית מבורכת. גם במישורי יצירה אחרים אנו עדים להתפרצות מפתיעה, במיוחד **במישור המחקר וההוראה**. רבים מאוד מורי ההוראה שקמו לנו וידם רבה להם בשדות החקר והעיון. חוקרים ראשונים במעלה שחרשו בזמנו שדה בתולים זה של תימן היו: **א"צ אידלסון**, **פרופ' ד"ש גוייטין**, **פרופ' ייבין**, **פרופ' שמחה אסף**, **פרופ' שלמה מורג** ודומיהם. ואחריהם כמין גשם נדבות ירד עלינו ע"י יוצרים וחוקרים מבפנים למחנה בנושאי מחקר ספרותי, אמנותי, מדרשי, הלכתי ואחרים: **פרופ' יהודה רצהבי**, **הרב יוסף קאפח**, **יצחק שבטיאל**, **דר' יוסף טובי**, **פרופ' מישאל כספי מסורי**, **פרופ' יהודה ניני**, **דר' יוסף הלוי**, **דר' ניצה דרויאן**, **שמעון גרידי**, **דר' אביבה קליין-צברי**, **דר' בת-ציון עראקי קלורמן**, **הרב יוסף עמר**, **יודא לוי נחום**, **דר' יוסף צוריאל**, **אהרן בן דוד**, **יוסף שער**, **שלום רצבי**, **צמח קיסר** ורבים רבים אחרים.

כדאי שניתן דעתנו על התפתחות מעודדת בתחום העתונאות. לו מצא לנו, בעיקר מבחינת האפשרויות החומריות, היתה התפתחות זאת מקבלת ממדים הרבה יותר משמעותיים. נסיונות ראשונים של כתיבה עתונאית ממוסדת נעשו בשנות השלושים והארבעים בבטאונים "השופר", "חוגים" ואחרים. בשנות החמישים וראשית הששים הוצאנו לאור את "שלוחות" שבעיקרו נתן ביטוי לעליית "על כנפי נשרים". את פעולות "האגודה לטיפוח חברה ותרבות" המסתעפות והולכות, מלווה בקביעות הבטאון "תהודה", המשמש לה יד ותעודה. על כל אלה נוסף הביטאון "אפיקים" המעמיק אפיקים ומרחיב אפקים זה שלשים שנים בהתמדה ובהצלחה הודות לעורכו העקשן והנמרץ **יוסף רחוח-הלוי**.

ומישור נוסף, שמן הראוי שניתן דעתנו עליו, הוא מישור **הסיפא והספרא**. במישור הסיפא הברכה מתחילה להיות שורה ואלופי תימן נותנים אותותיהם המבורכים נוסח **דוד מימון**, **אביגדור קהלני**, **שאול שלום**, קצין חינוך ראשי ואחרים. אבל כאשר לסיפא מצטרף הספרא, היינו העיון, התיעוד, האינטלקט, יכולת הביטוי הטובה נוסח שני ספריו המעניינים מאוד של אביגדור קהלני מעידים, כי הרוח בישראל היא בת לויה לסיף, מעין **עוז** מכאן **ושלום** מכאן.

הזכרתי כבר ייחודה ותרומתה של **שרה לוי-תנאי** במישור הלחן והמחול, אבל היא איננה בודדה כיוצרת וכמבצעת. מן הראוי להזכיר את רחל נדב מראשונות בנות תימן המחוללות, **סעדיה דמארי** ששילב לראשונה בתולדות אמנות יהודי תימן משחק, דרמה והומור וכן **יחיאל עדאקי** שדומני היה בין הראשונים, אם לא הראשון אשר הלביש בתווי נגינה את לחני יהודי תימן וכך הנחילם לרבים.

אפשר לציין בסיפוק נפש מלא התגוונותה המרהיבה של היצירה התרבותית-החברתית וההסטורית-הרוחנית בחברה הישראלית גם על מחברים מקרב יוצאי תימן, עם הפרץ העז ההולך וגואה של ספרי תעודה, הגות, זכרונות ותולדות חיים. אחד הבולטים בז'אנר הזה בסגנון משובח ומקורי, בעומק ראייה ובהיקף יריעה הוא המורה והחוקר **מרדכי בן צדוק יצהרי** שעד עתה זיכנו בשמונה ספרים מקשת הגוונים הללו. **יחיאל חבשוש** בדומה לו אף הוא הניב ספרים הרבה - מהם תולדות, מהם סיפורים, מהם שירים ומהם הגיגים. אתנו מספר בעל זכרון סְפוּרִי נדיר, **אברהם עובדיה** שהעניק לקורא ספר נָעִים קריאה "בנתיבות תימן וציון". נזכיר כמובן מחברים, שחשיבותם וסגוליותם הציבורית מיוחדת, והם הריקו אל ספר, תולדות, אירועים ומאבקים אישיים וציבוריים, כמו: **סנחס קפרא**, **שלמה דורי**, **זכריה גלוסקא**, **יוסף חוברה**, **דוד ג'מיל** ורבים אחרים שתרומתם כפולה: מצד אחד, הם מעניקים לקורא כאמור ידע אישי וכללי על עצמם ועל רקעיהם החברתיים, התרבותיים והציבוריים ומצד שני הם שופכים אור יקרות, מזויות שונות על פינות עלומות בתולדותיה ומאבקיה של קהילתם.

קטיגוריה מסוימת כמעט לעצמה היא תרומתם של שלושת הצדוקים, כל אחד ע"פ רקעו, נסיונו האישי ומעורבותו בציבור. בזמנו הפתיע אותנו **משה צדוק**, לשעבר איש עתון "דבר", בספרו הממצה, הבהיר והקריא מאד: "יהודי תימן", שמשרד החינוך המליץ עליו כעל ספר משובח ללימוד. גם ספרו השני מיוחד משאר ספרים והוא כל כולו מונוגרפיות תמציתיות, מעט המחזיק את המרובה על ראשוניה, רבניה, מנהיגיה ופרנסיה של יהדות תימן בגולה ובישראל, וספרו השלישי שבדרך הוא על השתקפות יהודי תימן ביצירותיהם של סופרים, רבנים ואנשי הגות יהודים. חיים צדוק, השליח הנודע, זיכנו בשלושה ספרים שניים, "באוהלי תימן" ו"משא תימן" על עליות יהודי תימן, במיוחד אלו האחרונות, משנת 1943 ואילך, ספרו השלישי "מן המיצר" הקדיש לשליחותו המוצלחת בקרב יהדות

אירן. סגנונו "פשוט" מקורי, ססגוני ועשיר. **ליוסף צדוק** שני ספרים על שליחות קשה ומענינת, על קשרים מסתוריים עם השליט התימני, על הייסורים הקשים הכרוכים בעליה ובקליטה וביחסי אנוש וכן במאבקי השילוב התרבותי והחברתי במדינת ישראל.

חלון הראווה של אמנות יהודי תימן הוא ללא ספק הביטוי היצירתי של אמניה במישור הזמר והמחול. אמרתי "חלון ראווה", ולא הגזמתי כהוא זה, שהרי הפרצות הראשונות שניבעו בימים ראשונים בחומות הסגר והנכר בין עולי תימן לבין שאר עדות, היו הודות לזֶמֶר העברי היהודי, בעיקר של בנות תימן. קולה של הזמרת העברייה בת-תימן הלך מסוף העולם ועד סופו שהיה החלון להחדרתה של המודעות הכללית בכוחות היצירה הספונים בבני תימן ובנותיה שהיו מנוכרים. **הקול** מרעיד הנימים, עמוק ההבעה, צח הלשון, בהיר הלחן וספוג המעמקים התרבותיים חשף כמעט את **הכול** ולא היה בו חלילה ערוות דבר. **ברכה צפירה** שהלכה מאתנו לאחרונה, למרבה הדאבה, עירום ועריה, היתה ראשונה כשגרירת בת הקול היהודי מתימן הן בצורה והן בתוכן, ולאחריה כמו פרץ מים אדירים משיבי נפש סערו ברמה קולותיהן של **שושנה דמארי, אסתר גמליאלי, גילה בשארי, אהובה צדוק, מרים צפרי, ראומה עבאס לבית נחום** ורבות אחרות. הייחוד באמניות-קול אלה הוא, שהן מחדירות אמוציונלית ואמנותית את המקור התימני במרקם היצירה הקולית הכלל-יהודי ועושות אותו מעודן, עשיר ואמיתי. ואילו ייחודו של המחול שמקורו בבני תימן הוא רוחניותו. הזו היטיב לצייר אותו ב"יעיש" ושרה לוי-תנאי היטיבה לעצב אותו כאמור ב"ענבל".

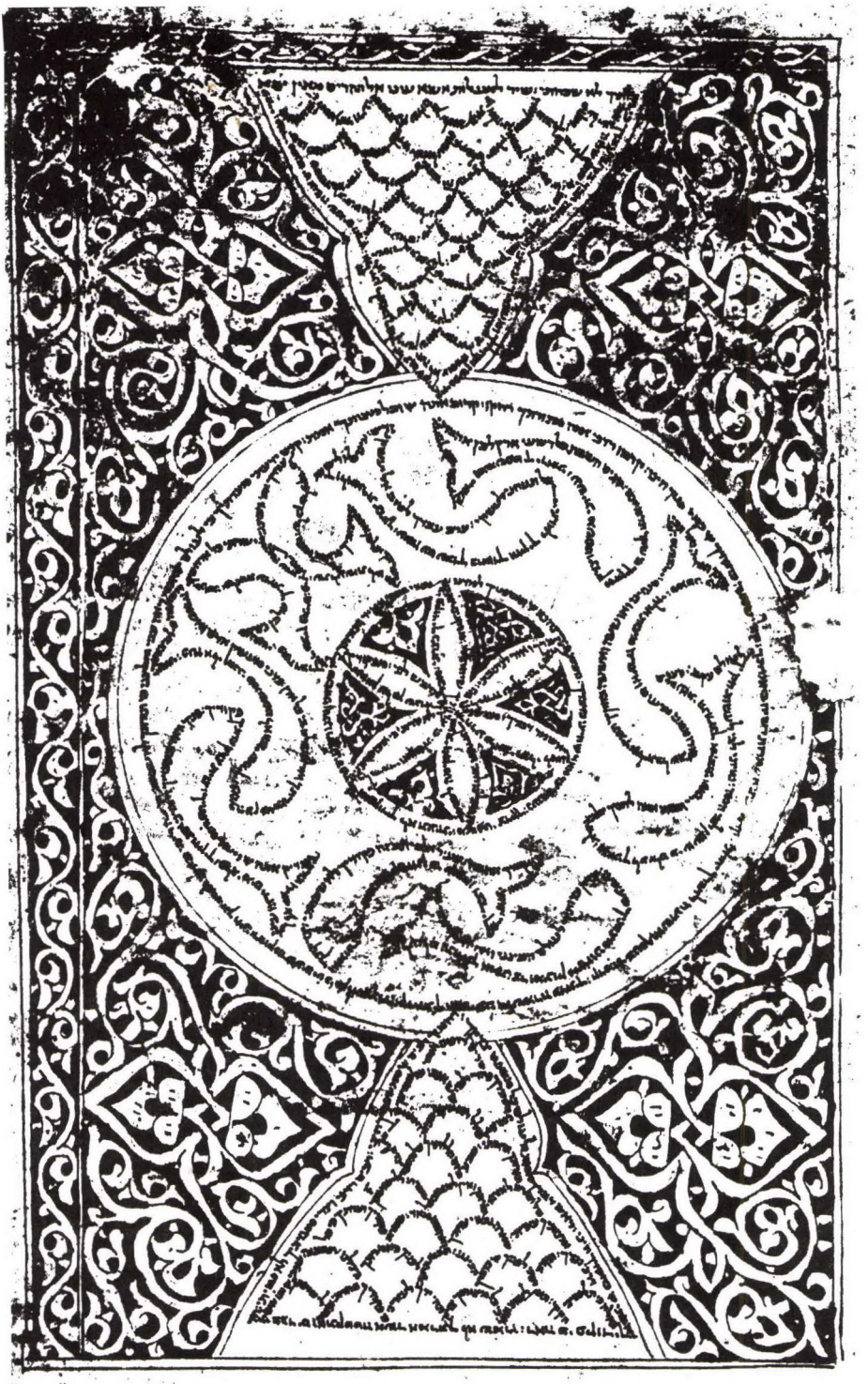
הנני להדגיש שוב, שטעות לכנותו מחול עדתי תימני. זהו מחול יהודי אוניברסלי, ואם תרצו, אוניברסלי-אנושי, מבית היוצר של הנשמה היהודית בת-תימן. עיקרו של המחול הזה הוא בעילויו הרוחני, בשאיפתו כלפי מעלה, בטפיפה הקלילה של הצעדים על המישור הארצי ובהמראה הגדולה כלפי מעלה. איך הידיים משתלחות כלפי מעלה מחוללות כענפים, משיקות זו כנגד זו כַּנְפֵי ענף, והגוף הוא הגזע, נעשה קל, רחפני ואף הוא נמשך כלפי מעלה. לעומתו, הריקוד שהוא ארצי מאד מבית מדרשם של האוקראינים מזה והדרוזים מזה. והסגנון הוא לא רק נוסח, הוא איננו צורה בלבד, אלא גם תוכן ואולי בעיקרו תוכן. צאו וראו מנין שואבים יצירותיה ותכניה של "ענבל"? כמובן, מן המקורות הקלאסיים. בעיקר, מן התנ"ך, מן המדבר, מן השבת, ממזמוטי חתן וכלה ועוד. הוא שאמרנו: הסגנון והתוכן הולכים יחד שלובי זרוע. וזהו ייחודה של "ענבל" וזהו עיקר תרומתה לתרבותה ואמנותה של החברה הישראלית המתהווה.

ואיך תיתכן אמנות ללא צבע? והצבע הריהו לא רק מזון לעין, אלא הוא ביטוי עמוק לנפשו הציורית הססגונית של האדם, ובמיוחד האדם האמן. אומרים, תרבות המזרח היא עזת רגשות ואין בה כמעט מאותם יסודות הצטעצעות של איפוק ומאותה מלאכותיות של "ריסון עצמי" שהם מסממניה של תרבות המערב, שהאינטלקט והרציונליזציה כובשים

כביכול את הרגש ויצירותיה יוצאות עפי"ר מאופקות מאד, מוגדרות ומסוייגות, ויש אומרים, שאלה הם מסממניה של תרבות המערב. כנגד זה אפשר לטעון, שיצירות אלה הן קרובות לצמצום ולקיפאון כמעט עד נטילת חיים. לעומתם, אמנות המזרח ותימן מרהיבה בצבעוניותה. ציוריהם של אמנים יהודים בני תימן טבולים באשם היוקדת של הצבעים החמים, בחומם הלוהט של חולות המדבר ושמי הנחושה. ברוב המקרים אמנים אלה אינם מאופקים וצבעי יצירותיהם הם זעקת קרב ממש של חיים שוקקים וסוערים, הן כמחאה, והן כהבעת שמחה לנכחה של מציאות מתהפכת. כאלה הן יצירותיהם עזות הביטוי של הציירים **אבשלום עוקשי** הסוריאליסט, של **יוסף הלוי**, של **מתי בסיס**, **איתמר סיאני**, **דב בוסאני**, **אברהם עצמון**, **רפאל וחש-דברון**, **שלמה מרליה**, **מיכאל חשבי הוא חג'בי** ורבים רבים אחרים אשר בצבע יוקד וחריף נותנים ביטוי לתכנים רוטטים של חיים ושל השקפת עולם.

ולבסוף. היש סוף לנושאים כאלה שהם פרץ נמשך והולך של האדם היוצר והם הם מותרו ונשמתו היתירה? ואף זאת: מהי תכליתה של יצירה? האם היא יחידה עצמאית, בלתי תלויה, מסוימת לעצמה והיא קיימת אך ורק להנאתו של היוצר, הקורא והמתבונן, או שעיקרה הוא מֶסֶר, יכול שיהיה אמנותי, חברתי, מוסרי או תרבותי-מנהגי? האמת ניתנת להיאמר: כל יצירה בתחום האמנות, הספרות וכו', באה בעיקר להנאתו הרוחנית של האדם, שהרי היא איננה היסטוריה ואיננה סוציולוגיה ואיננה אנתרופולוגיה ודומיהן. יצירה מסוג זה, עוצמתה בביטויה האינדיבידואלי ובהקרנה העקיפה שלה על ענייני אדם וחברה, שהרי היא בסופו של דבר ביטוי חיצוני לְבַעֲיָם רוחו של היוצר למראות, לאירועים ולהתרחשויות המתארעים בחברה, המשמשים לו השראה ומקור אינטואיטיבי ליצירה. על כן אולי מותר לומר, שכל יצירת אנוש שיש בה מן האמת הפנימית העמוקה, באה בסופו של דבר להתריע על עוולות, להאיר פינות חשכות בעולמו של האדם והיא ללא ספק קוראת לתיקון עם, עולם ואדם.

כזאת נראית לי יצירתם של בני תימן בארץ. כזאת היא תרומתם לחברה שיש בה מקריאת התגר כנגדה. ואם כזאת היא תרומתם של בני תימן לחברה כולה, האם יש אמת באמירה, כי שאר בני הקהילות והחוגים ובמיוחד אלה שבידיהם מפתחות ההנהגה נוהגים כאותם אוכלי הרימון ושתוכו אוכלים וקליפתו זורקים...?



עיטורים של תאגי (תימן 1469). מזמור קיט ושירי חמעלות

נסים בנימין גמליאלי

אלוף תימן*

א

מטעמי זהירות מופלגת, ובמגמה להכיר את המושל החדש של העיר תעז ולבנות יחסים טובים אתו, פנה מרי מעוצה אל מושל זה, על דעת עצמו, והודיעו על תכניתו לבנות את קבר שבזי. הוא ביקש מהמושל היתר בכתב למעשה הבנייה, כדי שמישהו לא ינסה להפריע לו בעבודתו. אלו ידע לאילו סיבוכים הוא מכניס את עצמו לא היה עושה זאת, כי היה יכול לבנות כל שלבו חפץ ואין מי שימחה בידו.

הבקשה הוגשה בצירוף משחה, כמקובל - עשרה ריאלים "בשביל הקאת" - ביטוי חלופי למלת שוחד, אם כי השוחד בשמו המפורש לא היה מבייש איש ונהוג היה לתבוע אותו בפה מלא בסתר כבגלוי.

המושל, לאחר שעיין בבקשה, השתומם על מוזרותה, כי עוד לא שמע שמישהו חייב בנטילת רשות בשביל לבנות קבר, שכן כל אדם רשאי היה לבנות על קרקע שלו אפילו ארמונות ומגדלים מבלי שיתחייב לאישור מהשלטונות. אין זאת אלא שהיהודי הזה תמהוני או שהוא מסתיר משהו...

תוך שהוא טובל קולמוסו בדיו לאשר את הבקשה בחתימת ידו, חכך בדעתו וחשב שכדאי לו לנסות לדרוש מבעל הבקשה סכום גבוה הרבה יותר מזה שקיבל. היהודי נראה לו כסיל ולמה לא ינצל אותו. הוא, המושל, לא ידע עדיין הרבה על שבזי.

היתה זו שעה שלאחר צהרים - זמן המנוחה ולעיסת הקאת היומית. המושל ישב בחדר משכית שבתחתית ארמונו, עם כמה חובשי-מצנפות הסובבים אותו, וכולם לעסו קאת בצותא ועישנו נארגילות. זו היתה גם השעה הנוחה בשביל המושל לעיין בבקשות שהגיעו אליו בדרך טיולו מהבוקר ונצברו לעשרות בין קיפולי מצנפתו. היהודי עמד ליד שומר הסף, מול פשפש פתוח לרחוב, וחיכה בסבלנות לחתימה. אבל נראה היה שהמושל אינו ממהר לחתום. מצנפתו, ששימשה לו כמשרד נייד, היתה מונחת לפניו והוא עסק בשליפת פתקי בקשות מבין קיפוליה ועיין בהן. לאחר שסיים, תכנן הצגה קטנה שתאיץ ביהודי

* פרקים מתוך רומן אוטוביוגרפי הנמצא עדיין בכתובים.

וסינן בארסיות מעושה: "מה אתה נותן יא דמי?" - אמר בבוז מופגן. היהודי החויר, עשה שני צעדים פנימה והסביר בחיוך אומלל ועלוב: "זה בשביל הקאת של אדוני המושל" - אמר והתכופף ללקט את מטבעות הכסף מהרצפה.

"אל תעשה עצמך טיפש!" - צעק המושל עד שניתזו פתיתי קאת מפיו החוצה. - "הקאת של אדונך עולה מאה ריאלים..."

"מאה ריאלים, למה ובשביל מה?" - השתומם היהודי - "אנחנו בס"ה רוצים לבנות קבר, קבר פשוט, לא ארמון קובות".

"לא!" - שיסע אותו המושל בחרון אף ונהנה מההצגה של עצמו - "לא מדובר בקבר פשוט אלא בקבר של הקדוש שלכם, בקבר של שבזי המפורסם המהווה מוקד לאלפי עולי רגל ומקור להכנסות עצומות..."

כאן התערב אחד מחובשי המצנפות, שרצה להחניף למושל ולחזק דבריו, והעיר בפה מלא קאת: "כספי הנדרים הזורמים מן היהודים לקבר שבזי, מדי חודש בחדשו, עולים אלפי מונים על הכספים שמנדבים המוסלמים לקבר של הקדוש אבן עלואן"...

כל בעלי המצנפות נענעו בראשיהם והנהנו בגרונם כמאשרים את קביעתו של זה.

סייד שני, בעל מצנפת גדולה במיוחד, תרם אף הוא ממס שפתיו למושל והחרה החזיק אחרי הראשון: "יא מעוצה", - פנה זה בקריצת עין מרושעת אל היהודי, כְּדַבֵּר מַכָּר אל מַכָּר, ואמר בהתחכמות: "אני מכיר אותך, יהודי, ויודע שלא חסר לך כסף; הקופה של שבזי נמצאת תחת שליטתך, ומאה ריאלים למושל במה הם נחשבים בעיניך..."

ראה היהודי שהוא נתון במצור ע"י חבורת בני בליעל - ופתח בדברי תוכחה וכיבושין: "שבזי הוא קדוש של עניים, יא אסיאדי, וההכנסות הדלות מהנדרים אינן מכסות את ההוצאות. אנחנו מכלכלים אלמנות ויתומים, זקנים וחולים, בלחם ומים, ואין די כסף לכל הנזקקים. איך אפשר להשוות בין העושר והפאר וברק-הזהב והצריחים הרמים והקובות הנוצצות והפרוכות הססגוניות והשטיחים הצבעוניים של המסגד גדל הממדים בו קבור הקדוש שלכם אבן עלואן, לבין העוני והדלות והאפרוריות של קבר שבזי החרב והחשוף לשמש ולגשם ולרוחות? יבוא אדוני המושל לבקר באתר ויווכח במו עיניו, כי מי שמנסה לומר את ההיפך אין הוא אלא לועג לרש ולאמת. הלא העושר והכח והכסף והמלכות נמצאים בידכם, ולכם ניתנה ארץ, ואלו אנו - העניים והחלשים והמעטים והשרידים - במה נחשבים אנו? הלא כאין נחשבנו לעומתכם..."

עצר לרגע להשיב רוחו, אסף אוויר לתוך ריאותיו והמשיך במשא שלו: "יחד עם זאת, רצוני להוסיף ולומר, כי על אף עניינו ודלותנו, ועל אף היותנו פזורים ביניכם זעיר פה זעיר שם, אנו חזקים ברוחנו ובדתנו ושומרים על כבוד האדם טוב יותר מכם. אנו דואגים לאביון ולזקן לבל יחסר להם בגד ללבוש ושלא יתבזו בחיזור על הפתחים בעבור פת לחם. הראיתם מימיכם יהודי הולך בשוק באין כסות לעירו? הראיתם יהודי פושט יד ליד קבר שבזי, כדרך ענייכם וחוליכם הצובאים כדבורים סביב קברו של אבן עלואן ומשחרים

לנדבה? ההשוואה, יא אסיאדי, צריכה אפוא להיעשות במישור כבוד האדם ואהבת האדם ולא בחלוקת בני אדם למאמינים ולכופרים או בטיפוח רגשות שנאה כלפי יהודים..."

כל אותה עת שדיבר, איש לא ניסה לשסעו או להפסיק את שטף נאומו - עד שאפשר היה לטעות ולהאמין שהם גילו ענין בדבריו או לפחות הפגינו יחס סובלני כלפיו. מי שחשב כך התברר לו מיד שטעות בידו. אנשים אלה פשוט לא שמעו ולא רצו לשמוע מה היהודי אומר. הם שוחחו ביניהם בקולניות רבה על טיב הקאת והתתן (טבק), דיברו על בואו הצפוי של יורש העצר לתעז - אותה איוה למושב לו, ועל הטובה שתצמח להם מכך, והיהודי דיבר אל הקירות. שני דברים בלבד עניינו את בעלי המצנפות - קאת וכסף, ובעד אלה היו מוכנים לחרף נפשם למות, לגזול ולעשוק ולעשות כל מעשה נתעב, ובכלל זה ללחך עפר רגליו של השליט ולנשק את מנעליו, אבל לא לחשוד בהם חלילה שהם יודעים להקשיב למי שקטן מהם, ובפרט לטענותיו של יהודי.

משנשתתקו, חיכו כולם לראות את ה"תתיר צרורה", את מאת הריאלים שחוייב היהודי לשלשל לידו של המושל, לשמוע את נקישת המטבעות המרנינה, כי כשטוב למושל, טוב גם להם. הקאת של יום המחר תלוי עתה בתשלום הזה: אם יבוצע - עשוי המושל להעניק לכל אחד מהם בין ריאל אחד לשלשה ריאלים.

וכשזה לא קרה, והיהודי עומד ביניהם מתמהמה ואינו אץ לשלם כנדרש ממנו, קפץ רוגזו של אחד השרופים עליו והטיח בו האשמה זדונית לְיִראוֹ: "התרחק ממני, יהודי, פיך נודף ריח ערק, הסרחת אותנו..."

הדבר יצא מפיו של זה - והקללות התעופפו מכל עבר: "יהודי שיכור, הערק הוא ששיחרר את לשונו, כלב, מקולל, חזיר", וכן הלאה. המהדרין סתמו נחיריהם ואינפפו בתיעוב: "טינפת את האויר, יהודי". והיהודי עומד בתווך ומתפעל ממידת צביעותם והתחסדותם. הוא הרי מכיר את כולם ויודע בהם שרובם שתיינים גדולים. הם שותים ערק במחשכים - ובקבוק ששויו חצי ריאל בשכונה היהודית נקנה על ידם במחיר כפול ומכופל - אם רק יאות המוכר למכור ערק למוסלמי ולהסתכן בהלשנה. אמר להם במקצת אירוניה: - "חדלו לאטום נחיריכם, יא אסיאדי, פן תחנקו מחוסר אויר; החדר אפוף עשן בלאו הכי ולמה תחטאו בנפשותיכם; אני שותה ערק רק בשעות הערב ולא באמצע היום, ואם מישהו מכם ירצה להריח את פי אני מוכן להגישו לכם..."

הצעתו נדחתה בשתי ידים ע"י המושל: "אין הכרח להריח את פיך המסריח, יהודי; אשמתך כבר הוכחה ממילא ע"י עשרה עדים מוסלמים, ואני קונס אותך על עבירה זו בסך מאה ריאלים - בנוסף על המאה שחוייבת לשלם בתור אגרת בנייה..."

"אללה יִנְצֹר מולאנא סַיף-אַלְאִסְלַאם קַטַּאע-אלְרוּס" - הריעו כל בעלי המצנפות בהתפעלות למשמע גזר דינו המוחץ של המושל - החותך כלהב בבשר החי בהינף לשון.

"אתה יכול להוסיף עוד מאה ועוד מאה, כאוות נפשך" - התריס היהודי כלפי המושל בקול רגוע. - "ממני לא תקבל, לא מאה ולא מאתים ולא פרוטה נוספת על הסכום

שקיבלת..."

- "נשלח אותך לכלא להירקב שם, עד שתשלם..."
- "יש לנו עוד אמאם..."
- "אין לך סיכוי להגיע אל האמאם, לא נאפשר לך זאת".
- "ואין עוד יראת אלהים, יא מולאי? אין עוד רחמנות?"
- "אין רחמים לאוייבי אללה!"

היהודי פכר אצבעותיו ביאוש: אם אין צדק ואין רחמנות ואין יראת אלהים ואין מורא האמאם מוטל על הפרא הזה, נין המן האגגי - לא נשארו עוד בידו ערכים נוספים לנפנף בהם. האמנם "בגוי נבל אכעיסנו" ולא עוד? והלא כתוב"... ואמרו אין חכם ונבון כגוי הגדול הזה". ואם כן, היכן חכמתך, יא מרי מעוֹצָה?

ובעודנו מהפך בפסוקים, ניצת בו לפתע זיק החכמה, שבא לו בירושה מאבות אבותיו - והאיר את מחשבתו וסלל את מענה לשונו. אמר לו: "יא מולאי, אני מפחד עליך!"...

המושל הרים גבה לשמע משפטו האחרון של היהודי ושאל בהשתאות ובזלזול מופגן: "למה אתה מפחד עלי, יהודי, וממי?"

- "ראשית, אני חושש לך מזעמו של אלהים שופט השופטים, הדן בני אדם לפי מעשיהם".

המושל נרגע. הוא חשש שמא מתכוון היהודי בדבריו להגיש נגדו קובלנה לאמאם, להבאיש ריחו, אבל אם זה רק מאלהים, הוא, כמוסלם, אין לו על מה לדאוג: "אלהים שונא את הכופרים ואוהב את המאמינים" - אמר - "והראיה לכך, שהוא יתעלה נתן לנו את השלטון בעולם..."

- "אבל אין זה אומר, שהוא יתעלה זנח אותנו או שהוא הרשה לכם להתעמר בנו; ראה מה היתה אחריתם של פרעה והמן..."
- "מדובר שם בבני ישראל."
- "ואנחנו, לא בני ישראל אנחנו?"
- "לא, אתם לא בני ישראל..."
- "אז מי אנחנו?"
- "אתם יהודים, בַּנַי מִיתָה, אומה שפלה ומוגת-לב..."
- "ובני ישראל יוצאי מצרים, היכן הם כעת?"
- "בני ישראל, לאחר שעבדו לעגל, אבדו בעוונם מן העולם ואינם. והנותרים, קילל אותם משה ונהפכו לקופים; אתם אפוא צאצאי אותם קופים מקוללים, אתם קַרדַּה... הכל כתוב בספר אללה (הקוראן)".

- "אבל ידוע לך, שבני ישראל קיבלו את התורה בהר סיני לאחר מעשה העגל, ושהתורה קיימת בידינו כיום, ואיך יתכן שהבורא יתעלה יתן את תורתו לאומה של קופים?"
- "אתם קופים, והתורה שבידכם מזוייפת, זייפו אותה היהודים בימי עזרא..."

- "זה מה שאתם אומרים, אבל לנו לא ידוע על זיוף כלשהו, שכן נצטוינו לא להוסיף עליה ולא לגרוע ממנה אפילו אות אחת".

- "לא זיוף אחד, אלא זיופים לעשרות. די אם אזכיר לך שלשה מהם: הראשון בענין הנביא לוט ע"ה, שנשלח להזהיר את עמו החטאים, "והיצלנו אותו מן ההפכה", והיהודים זייפו את הכתוב בתורת משה והוסיפו בזדון שהוא שכב עם בנותיו - חלילה וחס על שליח אללה!..." כל המסובים ענו אחריו כהד חוזר: "חלילה וחס על שליח אללה!..."

"והשני, המשיך המושל, מדבר באדוננו אברהים אלכליל, שעקד את ישמעאל בנו האהוב על אבן הכעבה, ואתם שיניתם את הכתוב בתורה - ותחת ישמעאל כתבתם שאדוננו איברהים עקד את יצחק בנו על הר מַרַואן, או הר מַוּרַח - אללה יודע היכן זה..."

"איזה זיוף מרושע, מקומם!" - סינן אחד הסיידים הקנאים בלב מתחמץ והשליך מצנפתו בזעף ארצה. - "ככה, מחליפים ישמעאל ביצחק - סוס אביר בחמור גרם, אשר לא ציווה אלהים?"

"למה תתמה על כך?" - קפץ סייד שני וְשִׁבֵּר את אזנו של הראשון - " אם אותם אנשים חטאים לא היססו להמיר את אלהים יתעלה בעגל גועה - באומרם "אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים" - לא פלא שהם יזייפו את דברי אללה; הם היו כופרים ומסוגלים לעשות כל מעשה מכעיס".

"הם היו גבורים בארץ" - הוסיף שלישי לשון הפלגה - "עמלקים אימתנים מגזע הַזַּמְזֻמִים, כל אחד מהם יכריע עשרה פילים, עד שגם משה עבד אללה, שהיה ענק מכולם, היה ירא מלהתעמת אתם..."

שיחתם המפליגה של הסיידים המלומדים בידחה דעתו של מרי מעוצה והשכיחה ממנו את עייפותו. לפתע חש הוא צורך לכפוף את ארכובותיו, שנלאו מרוב עמידה, ומצוקתו גברה על נימוסיו. הוא כרע על ברכיו, כרובץ תחת משאו, והתיישב בכריעה במקום שעמד. לאחר שעשה כן חש הקלה גדולה, התרבע על השטיח והחליק זקנו הדליל בשתי ידיו. עתה שנשם לרווחה, נכון היה לשמוע ולהשמיע.

המושל הבין למצוקתו של היהודי הזקן והורה לו לעבור לשבת ליד הקיר ולהשעין גופו על הכרים שמסביב. היהודי לא סירב, ומשעשה כן, זרק לו המושל אגד של קאת, מתוך החבילה שלפניו, וזירז אותו להתחיל ללעוס גם הוא ולהתרווח במקום שבתו. זה היה נוהג מקובל, שהמארח יחלק אגדי קאת לאורחיו, למי שיש לו ולמי שאין לו, כדי שחוויית הלעיסה בצותא, והעישון והשיחה תהיה משותפת לכלל המסובים.

"זהו אות לטובה" - אמר היהודי בלבו וקלט את אגד הקאת בשתי ידיו, בעודו באוויר, בזריזות של נמר, ובירך את הנותן בברכה המקובלת: "אִסְלַם" (תבורך!)! - אמר לו, ובאותה נשימה הוסיף עוד אמרת הידור עממית לברכתו: "סְלִמְתְ אלתַלַאת" (תְּמוּגָן מֵהַשָּׁלֹשׁ)!

המושל, שהיה עירוני מלידה ואינו מצוי אצל מליצת הכפריים, נהנה מהברכה, ומהתוספת הנספחת לברכה, כמו גם ממשחק המלים - "אִסְלַם, סְלִמְתְ אַלתַלַאת" - וביקש לדעת מהן השלש?

אמר לו: "השלש הן: אַלְבַּרְדּ וַאלגְוּע וַאלְמַכַּאפַה" (הקור, הרעב והפחד)".
- " למה דוקא אלה ולא פגעים קשים יותר?" - הקשה המושל.

- "שלש אלה הן הקשות מכולן, כי הן ממיתות. הקור ממית, והרעב ממית, והפחד ממית - ומכולם יצילנו ה'".

כביטוי של נחת רוח מברכתו העממית החכמה של היהודי, ומן ההסבר שניתן לה, עשו בעלי המצנפות כמעשה אדונם והחלו להרעיף על מרי מעוצֹה אגדי קאת משלהם עד שגדשו את חיקו. ועל כל אגד ואגד שנחת עליו היה היהודי חוזר על הברכה במלואה: "אִסְלַם, סְלִמְתְ אַלתַלַאת - אַלְבַּרְדּ וַאלְגוּע וַאלְמַכַּאפַה", לשביעות רצון כולם.

כטוב לבו של מרי מעוצֹה בקאת - התכבד אף בשאיפת עשן מצינור הנארגילה הקרוב אליו, וגם בכוס מים קרים מן האבריק שעל אדן החלון. ואמנם לנוכח האוירה הנינוחה והאינטימית שנוצרה מאליה באולם, אדם זר עשוי היה לטעות ולהאמין, שהנה נפלו כל המחיצות החברתיות המפרידות בין יהודים ומוסלמים, וכי ענין הקנסות השרירותיים שהוטלו על היהודי נופלים מאליהם. אבל יהודי חכם כמו מרי מעוצֹה לא ישגה בתהפוכות רגעיות כגון אלה, בידעו מנסיונו, שמשרתי הרשות משחקים לו ליהודי רק בשעת הנאתם וכי עינם נתונה אך לבצעם תמיד. נימוסיהם בין כתלי בתיהם לחוד ותאוות הבצע הטבועה בהם לחוד. ואם נפתה לרגע לחשוב שהמושל עשוי לוותר על טרפו הקל, בא זה והעמידו שוב במקומו. בעוד פיו מלא קאת הוא נתבע לשלם ללא דיחוי את הכסף שהושת עליו, בסך מאתים ריאלים, שאם לא כן יאלץ לשכב בכלא עד שישלם.

באדישות מופגנת ובפנים נסוכי-שלוה דחה היהודי הצידה את נושא תשלום הקנסות, כדבר חסר חשיבות, והחזיר את השיחה לנושא הזיופים, משל היה זה הדבר המעניין ביותר הראוי להקשבה. הוא אמר: "הלא יואיל כב' מעלת אדוננו לגמור לנו קודם את דברו בענין הזיופים שנעשו בתורה ע"י היהודים; כבר הזכרת שנים מהם - ענין לוט ובנותיו ופרשת עקידת יצחק או ישמעאל. נשאר לנו לשמוע עוד זיוף שלישי שכב' הבטיח בתחילת דברו..."

התעניינותו הגלוייה של החכם היהודי בסיפורי התורה, כפי שהם מוצגים בקוראן, נעשתה כמובן למראית עין, ולצורך הסחת דעת והעברת זמן. ויחד עם זאת היא זכתה לאהדת הצד שכנגד. המושל פתח מיד ממקום שהפסיק וכה אמר: "הזיוף השלישי שהבטחתי להזכיר, הוא החמור מכל, ועניינו מחיקת שמו של הנביא מחמד מן התורה שניתנה ע"י משה בהר סיני. אדוננו משה עליו השלום ורחמי אללה וברכותיו, כתב, שעתיד לבוא לעולם נביא ערבי ושמו אחמד, המאמין בתורת מוסי', ובתורת עיסי', וּבַזֻבוּר, ובנבואת כל הנביאים שקדמו לו מאז אדם הראשון, והוא חותם הנביאים, ותורתו יורשת כל התורות שקדמו לה, וחובה על כל אדם להאמין בשליחותו ובדתו החדשה ולהיספח אל דגלו, ומי שכופר בו ובשליחותו הוא בחזקת אוייב אללה ומצוה להאבידו. כל הדברים הנכבדים האלה נמחקו מתורת משה, במזיד, כדי שלא תיוותר אסמכתא אלוהית חוץ-קוראנית על שליחותו ועל עליונות תורתו - עליו התפִלּות והשלום!"

"עליו התפלות והשלום!" - קראו כל הנוכחים פה אחד, למעט היהודי.

"אין לנו אלא מה שבידינו, יא אסיאדי, ולא לנו לאשרם או להכחישם" - אמר היהודי.

- "הנביא מחמד בעצמו כבר אמר בפרשת הכופרים, פסוק 6: "דתכם לכם ודתי לי", ופירוש הדבר שכל צד ידבק באמונתו."

סייד אחד זקן שעד עכשיו לא פצה פה, התערב בשיחה ואמר: "ננית אפוא לענייני נכבדים אלה ונשוב אל העיקר: כב' המושל הטיל על היהודי תשלום מאתים ריאלים, ואני מתפלא מדוע אתם מניחים לו להתחמק מידי החוק בדיבורים שאינם ממין הענין?..."

כל המבטים הופנו לעברו של היהודי בהבעה רחומה אליו לבל יקשה את ערפו, כמבקשים לחסוך ממנו סבל של הישיבה בבית הכלא.

"נו, יא מעוצה, מה החלטת?" - שאל אותו המושל בטון רך, משדל.

"אין לי כסף, יא מולאי" - ענה היהודי - "וגם אלו היה לי סכום כה גבוה - לא הייתי משלם".

"זוהי התמרדות" - התרתח הסייד הזקן מסרבנותו של היהודי. - "ככה מדבר יהודי דָּמִי? וכי מה חשבת לך, יהודי, שאתה בפלסטין? חוצפתך מחזקת את חשדותי שאתה מרגל בשביל האנגלים.

"על סמך מה אתה חושד בו שהוא מרגל?" - שאל המושל את הזקן, מבלי שיתייחס לדבריו ברצינות.

- "אנשים העידו באזני שראו אותו בלילות ליד קבר שבזי מאותת בפנס לאוירונים שלהם..."

"אל תתייחסו כלל לדברי ההבל של הזקן הזה, יא אסיאדי" - אמר היהודי לנוכחים. - "הוא משתטה לפעמים; מוחו כבר יבש מרוב הגות וסגפנות ליד קבר אבן עלואן; והוא גם שקרן, ומזייף שטרות ומעמיד פני צדיק ירא שמים... כנראה שהוא סומך יותר מדאי על הנביא שיחוש למלטו מיום הדין..."

רעמי צחוק נשמעו באולם מעקיצותיו החריפות של היהודי. איש מבין הנוכחים לא קם להגן על הזקן ולא מחה על הפגיעה בכבודו, שכן האיש מוכר לרבים שאין הוא מנוחלי גן עדן.

הסייד הזקן חש עצמו מושפל עד עפר מדברי היהודי, ויותר מכך - מבוגדנותם של חבריו הסיידים שצחקו לְמִשְׂבַּתּוֹ. הוא אסף את מצנפתו לראשו ואת סדינו לכתפיו ועמד לעזוב את המקום. המושל אץ לפייסו - קרא לשני החיילים שעמדו בשער וציווה להם להכניס את היהודי לכלא. "שימו לו שני כבלים" אמר להם.

היהודי מחה בקול רם על הפקודה לעצרו: "לא כך, יא מולאי, אל תחטא במעשה עוול, אתה תיענש, עוד הלילה תיענש, עונש דאבה המזומן לרשעים, אני מבטיחך!..."

אזהרתו הנחרצת של היהודי, שנשמעה כנבואת זעם, הממה את המושל, עד שראה צורך לרדת לשרשה. "מי יעניש אותי?" - שאל ורמז לחיילים לחזור למקומם.

"הצדיק שלנו יעניש אותך" - ענה היהודי.

- "איזה צדיק?"

- "שבזי הקדוש, איש אלהים נורא מאד, שבאתי אליך היום לדבר בשמו".

"שבזי המת?" - פטר המושל בביטול. - "וכי ממתי יכול שלד של עצמות נושנות להועיל או להזיק?"

"אל תחטא בשפתיך, יא מולאי! הצדיקים אינם מתים, שבזי לא מת, הוא חי, ועינו פקוחה על מעשיך..."

- "חדל מבדותות אלה, יהודי! חשבתי שאתה אדם נבון ומסתבר שאינך אלא חסר דעת."

- "שאל את המלכים והמושלים שהיו לפניך ויגידו לך מיהו שבזי ובמה כוחו גדול".

- "אתה כבר נמצא כאן; ספר לי אתה את הידוע לך, ובקיצור".

- "שבזי הצדיק איש האלהים, עושה נפלאות לאין חקר, בחסד אלהים. הוא עוזר לכל הפונים אליו ומבקשים את עזרתו - מרפא חולים, מגרש שדים ומכה בעושי-עולה".

- "הנה אני שולח אותך לכלא - ומה הצדיק שלך יכול לעשות לי?"

- "אל תנסה את האלהים, יא מולאי! שבזי הצדיק גוזר והקב"ה מקיים. הכבלים שברשותו שהוא כובל בהם את הרשעים חזקים יותר ומכאיבים יותר מכבלי הברזל שלך - שניתן להשתחרר מהם תמורת בצע כסף..."

"האם שמעתם גם אתם, יא סאדה, דברים מעין אלה על אודות נפלאותיו של שבזי? - זרק המושל את שאלתו לחלל האולם וציפה לשמוע מה בפיהם של עמיתיו.

רוב הנוכחים, שהם פקידי ממשל מקומיים ויודעים את כל הנעשה בעיר, הניעו ראשיהם בחיוב: "שבזי הוא וַלִי של היהודים", קבע האחד. "המוני מעריצים ומקדשים פוקדים את קברו ברוב ימות השנה ומבקשים מזור לתחלואיהם".

"האם גם מוסלמים פונים אליו?" - התעניין המושל לדעת.

"מי שנואש מהקדושים המוסלמים ואין לו עוד מה להפסיד - פנה אל שבזי" - אמר השני. - "ידוע לי על אשה אחת שנכנס בה שד, ואביה הביא אותה אל השבזי, קשר אותה לקברו כל הלילה, ונרפאה".

"יש גם מעיין קטן בקרבת הקבר" - אמר השלישי - "שכל השותה ממימיו מתרפא מחוליו..."

"ומה לגבי העונשים שהיהודי הזכיר?" - שאל המושל.

"לא ידוע לנו על כך דבר" - היתה תשובת כולם.

"אולי תסביר לנו, יהודי, את מהות הענשים שדיברת עליהם" - החזיר המושל את שאלתו למרי מעוצֶה.

"אין הצדיק מעניש אלא את הרשעים הפוגעים בחלשים מהם" - אמר היהודי - "וכל עונש עשוי ממין העבירה ומצביע על הקשר שבין החטא והעונש. דרך משל: מוסלם גבה-לב שמכנה יהודי בשם כלב - הצדיק עשוי להפוך אותו לכלב - כלב נובח ממש... חמור - יהפוך את צלמו לחמור. קוֹף - יהפוך אותו לקוף, וכן לשאר בעלי חיים..."

"אחסה באלהים מהשטן וממך, יהודי!" - קרא הסייד הזקן בבעתה והוסיף: - "זהו מעשה כשפים..."

"נחסה באלהים מהשטן ומהיהודי" - מלמלו האחרים בזעף וניערו ידיהם כמרחיקים מעליהם את השטן...

"אם נבהלתם מן האמת, יא אסיאדי, עלי להרגיעכם מיד" - אמר היהודי - "מי שנענש באחד מאלה יכול הוא לחזור לדמותו האנושית אם רק יתחרט על מעשיו ולא ישוב עוד לְכִסְלָה. והוא הדין בשאר נגעים ומדוים רעים אשר הצדיק יכה בהם את אוייבי עמו..."

"על עוד אילו נגעים תדבר? - הרחמן יצילנו!" - נכסף המושל לחקור, על אף חרדתו...

- "למשל, הצדיק שבזי, זכותו תגן עלינו, עשוי לייבש את ידו של גוי רשע המורמת להכות יהודי, לשתק רגל גאוה הבועטת ביהודי, להדביק לשון רשע אל חכו הַמְשַׁלַחַת רוקה ביהודי העובר לתומו, לְסַכּוֹר פֶּה דובר-נְבָלָה לבל יוסיף עוד לחרף ולגדף יהודים ולכנותם בכינויי גנאי, להכות כל מזיד וכל שונא בשיגעון ובעוורון, לשקעו באדמה עד צואר ולקברו חיים - ועוד מכות נוראות מאלה כאשר קרה למלך פלוני ולמושל אלמוני ולבעלי זרוע אחרים, זדים ארורים, שחיו בעבר הרחוק והקרוב, ו..."

"די, יהודי, די!" - שיסע המושל באימה את מרי מעוצֹה וקטע את מסע העונשין שלו. הוא רצה להורות לשני החיילים לסלק מיד את היהודי מלפניו ולהובילו לכלא, אך התקשה להוציא את הפקודה מפיו. רצה לרמוז להם בתנועת יד, אך פחד לשלוח ידו לפנים מחשש שלא יוכל עוד להחזירה למקומה... תחת זאת הוא פטר בשפה רפה לעבר היהודי: "אתה באמת יהודי משוגע; אלו אינך משוגע, או לפחות שוטה, לא היית פונה אלי בבקשה מוזרה כזאת..." ועם שאמר זאת נטל את נייר הבקשה וקרע אותו לגזרים. "לך ובנה כל שתרצה!" - אמר לו, - "ובתנאי שזה יהיה קבר שפל, לא גבוה ולא מהודר, ולא מנקר עינים, אלא קבר צנוע כראוי לדמי. כמו כן אתה מצווה להקפיד על קיום ההפרדה בין הנשים והאנשים בזמן הביקורים, כדי שלא יבואו לידי חיכוך, חלילה, במקום הקדוש. ושיתפללו בלחש, ובחדר אטום, ושלא יתקעו בקרן השור ליד הקבר, כדי שלא יפריעו למוסלמים, ואין צריך לומר שלא ישתו ערק, כי הערק מביא לזנות..."

"רגע , כב' המושל, תסלח לי, הרשני להעמיד דברים על דיוקם" - נבהל מרי מעוצֹה להשיב. - "ראשית, איננו נוהגים כלל לשתות ערק ליד קבר שבזי, ואף לא לתקוע בשופר. ושנית, השופר שאנו תוקעים בו הוא קרן של יעל ולא של פר בן בקר..."

- "אין הבדל בין קרן של יעל לבין קרן של עגל, מכל הבחינות. שתי הבהמות אוכלות עשב ושתיהן מבטאות את הערגה שלכם לעבודת העגל. אתם מחזיקים עדיין בידיכם את מעשה אבותיכם הממרים. אתם עובדי-אלילים, אתם משתפים, אבל לא אני אשפוט אתכם, כי אתם כופרים בלאו הכי, ומי שנפרע מאנשי נח, ומאנשי לוט, ומאנשי פרעה, ומאנשי עאד, ומאנשי תמוד, ומאנשי שועיב הוא יִפָּרַע מכם ויצלה אתכם באש הגיהִנֹם אשר לא תכבה לעולמים..."

מרי מעוצֹה, שעמד נרגש מהמהפך לטובה שחל במושל, היה בטוח מעל לכל ספק שרוחו

המסתורית של הצדיק היא שחוללה את התמורה באיש הזה. הנה המושל הצעיר, נכדו של האמאם, שאין גבול לכוח שלטונו, מוחל לפתע על מלתו, ומרסן את תאוות הבצע שלו, ומשנה את דעתו מן הקצה אל הקצה. אין זאת אלא שאימתו של שבזי נפלה עליו והגמישה אותו - על אף נסיונו לחפות על מבוכתו בלהג דברים. שינוי מפתיע זה עודד את היהודי להשיב נכוחה לדברי ההשמצה שנשמעו על האמונה בצדיק, עד שהשכיח ממנו את כללי הזהירות - שכל בר ישראל נוקט בהם בבואו בשיח ושיג עם גוי. הוא אמר: - "אם סבור אתה, יא מולאי, שאנחנו היהודים כופרים ומשתפים ועובדי אלילים, בשל הערצתנו ואמונתנו בצדיק שבזי - כי אז הייתי מבקש לשמוע איך תגדיר את פולחן הקבר של אבן עלואן שלכם, את הסגידה ההמונית של המוסלמים לקדוש הזה? האם לדעתך זה פולחן כשר - כאשר ידוע לכל שמתגודדים שם בחרבות ורמחים, ששורטים בבשרם עד זוב דם, שלומדים שם דרכי כישוף - או שמא אתה סובר שיש גם כאן משום שיתוף ועבודת אלילים?"

היהודי שאל שאלתו לא על מנת לקבל תשובה, אלא כדי להסיר את מסוה הצביעות של הקנאים לאחדות האל, המאליהים את הקדוש שלהם וסוגדים לו אפים ארצה, - ואם אין כאן **שיתוף**, אז מה הוא **שיתוף**?

לשבחו של המושל יאמר, שהוא לא התחמק מתשובה ברורה ואמיצה: "גם פולחן אבן עלואן הוא בבחינת עבודה זרה ופגיעה באחדות האל" - פסק ללא היסוס, והוסיף: - "יום יבוא וכל האלילים בארץ כרות יכרתון..."

"שמעתי, יא מולאי, שיורש העצר אחמד הרס הרבה קברי קדושים ברחבי תימן, שההמון טועה אחריהם, האם יש אמת בשמועות האלה?" - שאל הסייד הזקן.

- "אמת לאמיתה; הוד מעלתו הולך בעקבות הווהאבים בסעודיה, שהרסו כל קבר קדוש בארצם ולא חסו אפילו על קברו של הנביא מחמד - שהפכוהו לאורות סוסים. זה יהיה גם סופם של קבר אבן עלואן ושל קבר שבזי..."

"נפלאים דרכיך, יא אבא שלם, איך הפכת את לבו של הרשע הזה לטובה עלי ועשית לי שני נסים בשעה אחת" - התמוגג מרי מעוֹצה בינו לבינו. מחשבתם הרעה של יועצי יורש העצר להרוס גם את קבר שבזי, נראתה לו כדמיונית ולא הדאיגתו כלל. שבזי ידע איך להגן על עצמו אם מישהו יעז להרים יד עליו...

ב

מיום שעמד על דעתו, והוא כבן שנתים וחצי-שָׁלֹשׁ, חייו של הילד סאלם, בן זקונים למרי מעוֹצה ואשתו, נעו מסביב לארבעה מעגלים: בית-המדרש ובית-הכנסת, קברו של שבזי, ארוסתו הילדה בדור בתו של מרי דוד מכפר אלמרבעה, המלך המשיח וארץ ישראל. ארבעה אלה היו תוכן חייו ומכלול עולמו - אותם ינק עם חלב אמו ובהם הגה יומם ולילה.

בגיל שנתיים וחצי נמסר לידי המרי מלמד הדרדקי - להרגילו לשמוע קול תורה מפיהם של תשב"ר - ומרגע כניסתו לבית-המדרש התוודע לראשונה עם השוט משולש-

מפיהם של תשב"ר - ומרגע כניסתו לבית-המדרש התוודע לראשונה עם השוט משולש-הרצועות של המרי ולמד לפחד משניהם גם יחד. כל אימת שהמרי נופף שוטו באויר או הצליף בו על גבו של אחד התלמידים, היה סאלם הקטן מתכווץ מרוב אימה ובשרו נעשה חידודין חידודין. ברגע שעבר את סף בית המדרש, ואמו עזבה אותו שם לאנחות - פרק ילדותו הרכה נסתיים אפוא למעשה. הימים המאושרים בחייו - בהם היה משוטט חפשי בשכונה, משחק עם ילדים בני גילו ומתפלש בעפר להנאתו - ימים אלה חלפו לבלי שוב. מעתה נגזר עליו לכלות את שנות ילדותו השניה בחדר אפל למחצה מבוקר עד ערב, במחיצתם של המלמד והשוט, לספוג מלקות כשאר התלמידים על כל כשל לשון, למרר בבכי ולשנן כל היום בקול בוכים את פרשת השבוע עם תרגום אונקלוס.

הפרידה מהבית ומהרחוב היתה קשה עליו מאד בימים הראשונים, אבל עם הזמן הוא השלים עם המצב החדש והתרגל אפילו למלקות השוט. שפר עליו חלקו שהוא היה ילד מהיר תפיסה - עובדה ששמרה על עורו ממלקות לא מוצדקות - ובסופו של חשבון הוא לקה פחות מאחרים. גם עובדת היותו בנו של הממונה - שנשא בעיקר הנטל של שכר המלמד מקופת הצדקה של שבזי - זיכתה אותו ביחס מתחשב מצדו של המרי, שנהג בו לא לפי חומר הדין. בגיל ארבע כבר עמד סאלם ליד התיבה בבית הכנסת ותרגם אחר הקורא בתורה את פרשת השבוע, בלשון צחה, וללא שגיאות - לגאוותם ולאושרם של אביו ואמו. "התורה מַגְּנָא ומצְלָא" - הרהר מרי מעוצה בינו לבינו. ראשיתו המוצלחת של הילד סילקה מלבו את החששות באשר לעתידו של תינוק זה, שנולד במזל מאדים... אם יהיה בן תורה - התורה תגן עליו ומובטח לו שישתנה מזלו לטובה.

וייאמר כאן, כי על אף המשטר המחמיר וחסר-הפשרות של ה'חדר', היו להם לסאלם ולחבריו ימים של נחת בהם היו נשלחים לרחוב לשחק ולעשות ככל העולה על רוחם. ימי פגרא מוגדרים לא היו, אבל חופשות מזדמנות, צפויות ובלתי צפויות, היו להם במהלך השנה. בימי חתונה, או בהיעדרו של מלמד תינוקות מכל סיבה שהיא, היו הילדים בטלים מלימודים - לאושרם ולשמחת לבם. סאלם נהג לשוטט בימים של בטלה בסביבת קבר שבזי, להתערב בין עולי הרגל, או שהלך לשחות בבריכה של הגברים בחברת ילדים אחרים. הקמיע שהתקין לו אביו בצורת תכשיט מכסף - שהכיל עפר מקברו של צַדִּיק, ו'השמירה' מכסף שלידו, שעליה חקוקים שם שדי ושמות מלאכים, תלויים היו לו על צווארו בכל אשר ילך, ולא היה מוריד אותם מעליו גם כאשר היה בתוך הבריכה. שמו הנערץ של שבזי היה שגור תדיר על לשונו. "יא מרי סאלם! יא אבא שלם!" - היה קורא דרך הרגל עם כל קפיצה שקפץ, ועם כל חבטה שנחבט, ועם כל מעשה קונדס שעשה. בקרבת הקבר הקדוש חש היה את עצמו מוגן יותר מאשר בחיק אמו, והוא יכול היה להרשות לעצמו להשתעשע אפילו בחור של פתן. היה בטוח שהצדיק ישמור עליו מכל רע, שכן שמו של הצדיק נקרא עליו מיום לידתו, ובנוסף לכך - הקמיע והשמירה משמשים לו כחומת מגן...

דמותו של שבזי, כפי שהיה מנסה לציירה לעצמו בדמיונו, לבשה צורות שונות. פעם היה מדמה אותו לאיש שיבה רחום, בעל עינים מאירות וחוננות, עטוף בטלית ועומד כל היום בתפלה. פעם היה מצטייר לו כאיש מלחמה, המקנא קנאת ה' צבאות ועושה שפטים

בשעה אחת. שלוש הדמויות היו ארוגות זו בזו לבלי היפרד - וכולן היו ילידות האגדות המופלאות שהיה שומע על שבזי בכל עת וזמן, מפי מספרי אגדות.

דמות המלאך המעופף של הצדיק היתה מתנגשת לעתים עם הגיונו הארצי של הילד הקטן - וזה היה קורה לו בד"כ בימי ששי בשעות אחה"צ. כשהיה משוטט לבדו בשעות אלו ליד הקבר, הוא ידע שהוא נמצא ליד קבר ריק. מפי האגדה למד, שהצדיק עוזב את קברו בכל יום ששי בצהרים, טס לארץ ישראל לעשות את השבת, ולא היה חוזר משם אלא במוצאי שבת. והילד סאלם היה תוהה, באיזו דרך יצא הצדיק מתוך קברו? היה בודק את הקבר בדקדקנות, מנסה למצוא פתח או סדק כלשהו, שדרכו עשוי הצדיק לצאת אל חלל העולם, ולא היה מוצא. היה בודק אבן אחר אבן ולא היה מוצא שום אבן זזה ולא שום פרצה - וגדולה היתה התעלומה. "אם הוא יצא - חייב להיות פתח ליציאה ולכניסה, ואם אין פתח - נשארה רק עוד דרך אחת, והיא - דרך גלגול מחילות. אבל היתכן שהצדיק יעשה את כל הדרך לא"י במחילה תת קרקעית צרה? זה לא מתקבל על הדעת, לא רק בגלל המרחק העצום, אלא גם בגלל קשיי הדרך"... אכן נסתרים דרכיו של הצדיק ונפלאים מעשיו...

לפעמים היתה שורה עליו עצבות ממה שהיה רואה ושומע ליד הקבר; הרבה תחנות ובקשות והשתפכות-הנפש שמע מפיהם של מבקרים בהתייחדם עם הצדיק האלוהי, הרבה בכי ודמעות ראה על פניהן של נשים אמולות ושבורות-לב, שביקשו מהצדיק סעד ומזור לסבלן ולבעיותיהן האישיות והמשפחתיות. לא חסרו גם מחזות קורעי-לב כגון זה שהיה עד לו:

יום אחד, בשעה שקטה שלאחר צהרים, כשהסתובב הילד סאלם בטל מלימודים בשטח המסולע שבין בריכות-הרחצה ואחוזת הקבר, ראה אשה אחת ושתי בנות קטנות יוצאות מן הבריכה של הנשים וחומקות בזריזות בשביל טרשים אל עבר הקבר הקדוש שבמעלה הגבעה. האשה לבשה שמלה רחבה, בצבע כחול-כהה, שכיסתה כל גופה וכפות רגליה, ושוליה נשרכו באדמה. שתי הבנות, שצעדו לצד אמן, לבשו שמלות דומות. שלשתן נעו חופשיות, קלילות, לא חגורות אבנטים ולא כנוסות במכנסים ארוכים. הן נכנסות לחצר הקבר להתפלל, מטוהרות, וללא רבב על בגדן.

תמירה היתה האשה ויפת מראה, ולפי מחשוף פניה - היתה גם יפת עינים וצחת עור. היא עמדה באמצע שנות העשרים לחייה ובשיא תפארת נשיותה. שתי הילדות - בנות שש ושמונה, יפות היו כמו אמן - עם חן הנעורים המיוחד לכל אחת מהן. לראשן חבשו קרקושים רקומים בשלל צבעים - מעשה ידיהן, כמנהג הבנות, בעוד אמן עטתה לראשה שבכה שחורה ומעליה צעיף שחור שירד על עורפה ועל חלקת צוארה. הן באו מרחוק ברגליהן, דרך ששה ימים בלב אזור פורה ונופים ירוקים, יחד עם שיירת עולי-הרגל שהגיעה בסוף השבוע שחלף מהעיירה דמת. השיירה מנתה כחמשים נפש, משפחות ובודדים, ובתוכה היו שלשה ילדים בלבד - שתי האחיות האמורות ועוד בן אחד שבא בלויית אמו - לקיים נדר שנדרה בימי חוליו. כל הבאים סודרו בבתי אכסניא בשכונת אלמגרבה, בפיקוחו של הממונה, וכל משפחה אכלה מן הצידה שהביאה עמה מן הבית

ובישלה לעצמה את הארוחות החמות.

תמיה היה הילד סאלם מה ראתה האשה לעלות לקבר בשעה בלתי שיגרתית זו, שכן כל הביקורים מתקיימים בדר"כ בשעות שלפני הצהרים, ובקבוצות, ומן הסתם היא כבר ביקרה היום בשעות הבוקר, יחד עם בני עירה. אין זאת אלא שיש לה סיבה מיוחדת לקיים את הביקור הזה - ודאי מתוך רצונה להתפלל ביחידות היא ובנותיה, בשקט ובהעדֵר המולה.

הילדה הקטנה, שהיתה כבת גילו של סאלם ויפה יותר מאחותה, היא שמשכה את לבו של הנער בחבלי קסם ודחפה בו לעקוב אחריה ליהנות מזיוה. הוא גילה בתוך תוכו שהוא אוהב אותה, מאוהב עד למעלה ראש. עוד ביום הראשון לבואה, אך ראה אותה בפעם הראשונה ולבו הלך שבי אחריה. הכל נראה בה כליל השלימות, מקסים עד כדי כאב: מכנסיה הרקומים חוטי כסף החובקים שוקיה העדינים, שמלתה המבריקה ככנף עורב התואמת מדת גופה, ואבנט הפסים המהדק את מותניה - כל אלו שיוו לה יפעה של נסיכה. לב מי לא ימס למראה הקרקוש המרוקם בעל שתי הציצות הפרחוניות היורדות על ערפה, עם תורי הכסף הסדורים מעל מצחה ולחייה ושופכים על פניה הדקים תשעה קבין של נופך וחן?

מה אֲשֶׁוך ומה אֲדַמֶּך, הבת העדינה, כי אין בבנות הארץ מי שתשוה לך - ברוך יוצריך, ברוך עושיך!

סאלם הקדים והסתתר בחדר חשוך, שהכניסה לתוכו נעשית מתוך חצר הקבר, והציץ משם אל האשה ובנותיה שעמדו עם הגב אליו ופניהן אל המצבה. חלילה לה לילדה הקטנה לראותו בשפלותו ובבגדיו הבלויים, ובודאי שאל לה לדעת שהוא אוהב אותה, שאם כן עלול הוא למות מבושה - ואנה יוליך את חרפתו. אותה שעה תקפה אותו חרטה גדולה על עצם המעשה שהוא עושה, על פלישתו לעולמן של נשים זרות לו, הוא בוש בעצמו, אלו היה מנסה לברוח היו הנשים תופסות אותו בקלקלתו - ואוי לה לאותה בושה! לא היתה לו ברירה אלא להישאר במקום מחבואו ולחכות עד שהחצר תתפנה. בינתיים יזון עיניו בילדה הקטנה מושא אהבתו, שהרי לשם כך הוא הגיע לכאן, יהגה בה ויתענג לשעה ממראה עיניו. אלו היה אביו עשיר היה מארס אותה לו לאשה, בעד כל הון, לפני שיקדמנו אחר, ולפני שתשוב לעירה ותיעלם לנצח מנגד עיניו. אבל הוא יודע שאביו איננו עשיר, וגם אלו היה עשיר - ספק רב אם היה מסכים לארס לו את הילדה שהוא אוהב. הוא היה אומר: "אתה כבר מאורס, ילד. בדוּר בת מרי דוד היא ארוסתך מן הבטן, היא בת זוגך מן השמים..." אמנם הוא סאלם טרם ראה את ארוסתו בדוּר ואין הוא יודע איך היא נראית - אם יפה היא או חלילה מכוערת? אבל אפשר שצפויה לו הפתעה לכשיפגוש בה, הפתעה לטובה.

האשה עמדה בתווך ושתי בנותיה מימינה ומשמאלה. שלשתן נצמדו אל הקבר, חבקו אותו בזרועותיהן והתרפקו עליו. האם פרצה ראשונה בבכי ובנותיה בכו אחריה והתייפחו והרטיבו את האבנים בדמעותיהן. תחלה בכו חרישית ואח"ך קולן הלך וחזק והפך לזעקה ונהי קורעות לב. שערותיו של הילד סאלם סמרו מקול בכין ועיניו זלגו דמעה אף הוא.

הנה כך מתפללות הנשים, בלי סידור ובלי מזמורי תהלים, וראה איך תפלתן וזעקתן עשויות להמיס אבנים. האם שימשה כשליחת ציבור, וכל מה שהיא אמרה חזרו אחריה הבנות מלה במלה. האם: "זכותך, יא צדיק!" הבנות, בקול עצוב ומתרפק: "זכותך, יא צדיק!" האם: "זכותך, יא אבא שלם!" הבנות: "זכותך יא אבא שלם!" האם בקול גדול: "סאלם, חזור הביתה!" הבנות בזעקה מחרידה: "אבא, חזור הביתה!" האם: "אנו מחכות לך, יא סאלם!" הבנות בקול חנוק: אנו מחכות לך, אבא!" - "אנו זקוקות לך, יא סאלם!" -"אנו זקוקות לך, אבא" - "אתה המגן שלנו, כבודנו ועטרת ראשנו." - אתה המגן שלנו, אבא, אתה כבודנו ותפארתנו."

הילד סאלם נחנק מהתרגשות; לבושתו, הוא געה בבכי וקולו נשמע בחוץ. הנשים לא שמעו אותו, או ששמעו והתעלמו ממנו. הן המשיכו בשלהן:

האם: "אנו אוהבות אותך, יא סאלם; בנותיך שואלות, איפה אבא? בתך הקטנה לא מכירה אותך..."

הבנות, בזעקה: "אבא, א-בא, איפה אתה? לאן נעלמת?"

האם: "ביתך החדש טרם חנכת אותו, יא סאלם; ביתך מחכה לך, בלעדיך הוא ריק וחשוך".

הבת הגדולה: "אבא, למה שכחתנו? למה לא שלחת מכתב או סימן חיים? למה לא ד"ש אפילו על כנפי הציפור? למה עזבתנו לבכי ואנחה? למה ליתומות נחשבנו ואתה בחיים? מי יגן עלינו, אבא? מי יזוננו? איפה רחמי האב על בנותיו המתגעגעות לאביהן?"

הילדה הקטנה נטלה אף היא יוזמה ודיברה אל אביה: "אבא אני אוהבת אותך, אני חולמת אותך, חלמתי שבאת מעדן והבאת לנו בגדים יפים, ועוד הרבה דברים. שמחנו שמחה גדולה, אבל קמתי בבוקר עצובה, כי זה היה רק חלום."

הבת הגדולה התעוררה שוב והוסיפה לדבר: "בזכות הצדיק שוב תשוב אלינו, אבא, במהרה, על כנפי הרוח, אני משתוקקת לראותך, כתשוקת הצמא למים; אני שרה לך שירים, הנה שמע שיר אחד:

"שנים חולפות ומועדים רצים / אבא, אבא, כבר ארכו הקצים".

"גם לי יש שיר", הכריזה הקטנה ונזדרזה לדקלם את המלים:

"לבי אוהבך ועיני תזל דמעה / קבץ פזורינו (אֵלַי), לך התשועה".

שירי הבנות ריגשו את האם ופתחו שוב את מקור דמעתה. היא החליטה לסיים את הביקור בכמה מלות פרידה אותן השמיעה וְכִיוָּנָה לבעלה האובד:

"רחם על בנותיך, יא סאלם, אם לא עלי; על מי השלכת אותן מאחריך ולמה יתמת אותן? מה פשעי אני כי עיגנתני וייבשת את לשד בחרותי? אם עויתי כנגדך, אני מבקשת מחילה; אני מבקשת מבורא עולם ומהצדיק שישפטו בינינו ואני מקבלת עלי את דינם. אלהים עדי, וקירות ביתנו - שבנית ברוב אהבה ולא נהנית ממנו, יעידו עלי, שאני הומה בלילות ומשחרת את צלמך; נפשי עורגת אליך, אהובי; שוב הביתה, בלעדיך אני מתה בחיים חייתי..."

האשה נשקה את מצבת הקבר, חזור ונשוק, תוך שהיא ממלמלת "זכותך, יא צדיק".

כמוה עשו גם שתי הבנות - ושלשתן פסעו לאחור בקידה ובהשתחוויה, כשפניהן אל הקבר וגבן אל פתח היציאה, עד שיצאו מן החצר.

הילד סאלם, שעמד כל אותה עת בפינת מחבואו, מזועזע כולו ממה שראה ושמע, העז עתה לצאת מהחורבה בה הסתתר ולהסתלק חיש מהר. הסיפור העצוב של האשה ובנותיה נגע מאד אל לבו והיה רוצה לדעת יותר על אבי המשפחה - למה הוא נעלם, ולאן נעלם, ומה הדבר שאילץ אותו לנטוש את אשתו ובנותיו? אבל את מי הוא יכול לשאול ומי ירצה לספק את סקרנותו? אהבתו הגדולה לילדה הקטנה, הפכה עתה לרחמים גדולים, וחלומו לשאתה לאשה התנדף בעשן מדורת היגון והכאב שתימר מעל קברו של הצדיק. במקום שהעצבות שורה, אין שמחה ואין אהבה...

ג

הבנאים, שני זקנים תמימי דרך, ועוזריהם, נבחרו בקפידה, לפי מדת חסידותם ונקיותם ולפי מומחיותם בעבודת הבנין. בוקר בוקר היו הללו טובלים במקוה לפני שיתחילו בעבודתם, ושבים וטובלים שנית בסוף היום עם הפסקת העבודה, כדין הכותב ספר תורה מקודש. הם עשו מלאכתם בהתלהבות עילאית, מתון מתון, וטפח אחר טפח, תוך פיזום משירי שבזי - וכל יום שחלף ועבודת יומם נשארה עומדת במקומה ואינה נופלת, הדבר חיזק את רוחם ויהי להם לאות, שהבנייה המתבצעת נעשית לרצונו של הצדיק ובהסכמתו. בעת הבנייה, שנמשכה בהפסקות חדשים מספר, בגלל שינויים תכופים בתכנית, נסגר האתר בפני מבקרים - ועולי הרגל נאלצו לעמוד מחוץ לחצר הקבר ולהתפלל שם.

הקבר החדש היה גדל ממדים - כארבע וחצי אמות ארכו, וכאמתים רחבו, וכשלש אמות קומתו. ענק מן הנפילים מכונס בתוך שני מטרים רבועים ומשהו של שטח אדמה; גוש אחד גדול של חומר יצוק, לבן וחלק וחסר קישוט, אך נורא הוד ומעורר חרדת קודש בלב כל מי שנכנס לתחום ארבע אמותיו. ולא רק בנפחו ובתבניתו ובעוצמתו הרוחנית היה יחודו, אלא גם בשני חידושים לא רגילים שנעשו בו: למראשותיו מצבה של שיש לבן איטלקי, נדבת יהודי עדני מאסמרה, שעליה היה חקוק במלים עבריות: "התנא האלק"י רבנו שלם שבזי זתע"א וכו'". זה היה חידוש מרתק, מאיר עיניים, כי בכל רחבי תימן לא נהגו להציב אבני שיש על קברות המתים, ואף לא לחרוט שמות הנפטרים, גם לא על אבנים פשוטות, כי כל הקברים, בכל ישוב, היו מוכרים וידועים בשמותם, עד דור חמישי וששי בספירה לאחור, למעט מקרים בודדים וייחודיים, יוצאי דופן, שלא כאן המקום לזכרם.

מצבת השיש הקטנה על קברו של שבזי השרתה אוירה של אימה ויראה סביב המקום הקדוש, בחינת מה נורא המקום הזה. זו היתה גם הרגשתו של הנער סימן, שבא לכאן מעירו, בחברת אמו, להשתטח על קבר הצדיק. רעדה קלה חלפה בבשרו של הנער למקרא הכתובת: "התנא האלק"י רבנו שלם שבזי זתע"א", ואימת המקום אפפה אותו כרגע, כשעמדו רגליו לראשונה פתח החצר. "האמנם אני הקל והקטן זכיתי לעמוד מול הר ההר,

אביהם של ישראל - אבא שלם שבזי?" - הרהר הנער נרגש והוא כמו חולם בהקיץ. "האמנם עומד אני נוכח קברו של שבזי, נעים זמירות ישראל, שבכל ליל כיפור נותנים לו השכבה ראשונה בכל בית כנסת, כשכל הקהל ניצב על רגליו ביראה וחילה?

"האמנם זהו מקום משכבו של הצדיק בעל הנסים והמופתים, שהמוני בית ישראל מכתתים רגליהם ובאים אליו מקצוי ארץ לדרוש את ה'?

"האם הוא בן תמותה רגיל ואפשר למשש את קברו בידים?

"האם זהו קברו של שבזי איש האלהים, הגדול בענקים, שכל איש ואשה בישראל קוראים לו לעזרה בשעת סכנה ואומרים: יא אבו שמעון! יא מרי סאלם! יא אבא שלם! יא שבזי! - באותה נשימה שהם קוראים לאלהים - יא חי וקיים! יא אהיה אשר אהיה! יא רחום וחנון, יא מארי מלכייא!"

מצבת השיש עשתה עליו רושם עז ביותר. אמנם מלת **האלק"י** שנכתבה ב-ק' ולא ב-ה', שלא כמנהג תימן, נראתה לו בתחלה כשגיאת כתיב גסה ופגמה מעצמת החוויה שלו. גם כשהבין אח"ך מעצמו, שהסירוס היה מכוון, כדי שלא יווצר צירוף של שם השם, עדיין סירוס המלה קומם אותו, כי הוא נעשה לדעתו שלא כדין ושלא כמנהג - ומבחינה חזותית הוא אך גרע וקלקל...

החידוש השני - וזה היה ייחודי לקברו החדש של שבזי - היה יצירת חורים עגולים במבנה הבטון, כעין ארובות, הפתוחות בקו האמצע ויורדות כלפי מטה לעומק של אמה בגוף הקבר. חורים אלה היו סדורים כעין זר סביב לקבר, בקו אחד ובקוטר שווה - ותכליתם היתה לפתור את בעיית צריכת העפר בשביל ציבור המבקרים. היו שם כעשרים וחמשה חורים - עשרה לאורך מכאן ועשרה מכאן וחמשה לרוחב הקבר מצד דרום. כל מבקר, בשעה שעמד צמוד לקבר להתייחד עם הצדיק, היתה ידו מחליקה כמו מאליה לתוך אחד החורים שלצידו - מחטטת בפנים החור ומעלה משם מלוא קומצו עפר קדוש - לסגולה ולשמירה מכל צרה ונזק ושאר מרעין בישין. היה בה בפעולה זו, שנעשתה תוך כדי תפילה ותחנה, כאלו בהיסח הדעת, כדי ליצור תחושה של קשר בלתי אמצעי עם הצדיק, של מגע ישיר, של אוזן שומעת, של יד מושטת שאינה שבה ריקם. תחיבת היד לתוך החור, והחיטוט בפנימו, היו יוצרים אשליה שכאלו הנבירה נעשית באדמת הקבר הבסיסית, שהעפר העולה ביד בא מן המעמקים, והדבר היה מסב לאותו אדם הנאה וסיפוק, למרות שאין הדבר כן. ואמנם זאת היתה כוונתו של המתכנן החכם, היודע נפש ההמון - ליצור אשליה. העם רוצה שימכרו לו אשליות. כשהחורים היו מתרוקנים מתכולתם, והמבקרים האחרונים לא היו מוצאים בה עוד אפילו קורט של עפר - היה דואג מי שדואג להביא עפר מן המחפורת, בלילה ובאין רואה, וממלא אותם. למחרת היום, כשאותם האנשים היו באים לביקור חוזר, היו מוצאים תמיד חורים מלאים עפר טרי, ולא היה עולה על דעתו של מישהו מהם לשאול למקור העפר הטרי שצמח בן לילה. הם רוצים עפר, והנה להם עפר, העולה לקראתם כביכול ממעמקי האדמה, ודאי בדרך נס, ולמה להם לשאול במופלא מהם?...

יוסף הלוי

בעבותות ישן וחדש: שירתו של מרדכי טביב בין השנים תר"ץ-תש"ג וזיקתה לשירה העברית החדשה והמודרניסטית

מבוא

"(...) בזמן האחרון אני כותב הרבה, ולמי שאני מראה את כתבַי אז כולם מנבאים לי תפישת מקום חשוב בין הסופרים. אני מצטיין בתור רומניסטאן, בזמן האחרון כתבתי שני רומאנים, אחד שמו "הנקמה" והשני "נקמה מן החיים" (...) כתבתי שיר "תחת שמי המולדת", אותו הקריאו בעתון בע"פ של ההסתדרות" (18 באפריל 1931)[1].

"הנה שלחתי לך אחדים משיריי וגם פרק מרומאן שאני כותב (...) הרומאן הזה אני מחבר בלי ידיעת אף אחד" (1931)[2].

"שמעתי בני שאתה עושה ספרים...האמת היא שבימי נערותי (ולאחר מכן גם בבחרותי) נתעסקתי בכתבנות, ולעתים מזומנות, פורש הייתי לחדר, נוטל דף חלק מטייטו בריגושי בתולות וסובר בנפשי: מאפו אני! שקספיר אני! אך לִשְׂחַי אני אומר, שכל אותם הרהורי גדלות שבי, לבי לפי לא גילה, ואת הכתבים שלי גונז הייתי במגירה בשלחני, וגוזר עליהם, כאן תהא קבורתכם"! (כינורו של יוסי, פרק א', פורסם לראשונה ב"שלוחות", 1950).

עשרות רבות של מאמרי בקורת והערכה חשובים נכתבו על יצירתו הסיפורית של מ' טביב, אולם אין בנמצא ולוּ מאמר אחד, הדן בהתפתחותו הספרותית ובתחנותיה מראשיתה רבת הלבטים ועד גיבושה המלא והבשל. כביכול בן לילה היה מ' טביב לסופר מבוקש על־ידי עורכי אכסניות ספרותיות אניני טעם (בארכיונו למשל מונחות ב"י אגרות מאת א' שלונסקי המפציר ומפגיע במ' טביב למהר ולשלוח סיפור לבמה הספרותית שהוא עורכה)

1 מעזבונו הספרותי של הסופר, המוזיאון ההיסטורי ראשל"צ. מיכל מס' 4 תיק 35. ההדגשות וקיטוע הפיסקה שלי - י"ה.

2 שם, שם פריט 279.

וכאילו מיניה וביה נעשה לחביבם של קוראים. ולא היא, ארוכה וקשה היתה דרכו הספרותית עד הגיעו ל"עתים" שבעריכתו של שלונסקי ותחילתה מדרך הטבע כרוכה היתה בגישושי כתיבה, לגביו בפרוזה ובשירה במקביל, וכל זה בדמותם של אותם "כתבים" עליהם קראנו לעיל.

בעזבונו הספרותי רב ההיקף והחשיבות של מ' טביב, והמופקד בידים אמונות ונאמנות במוזיאון לתולדות ראשל"צ, שמורים כתבים מסוף שנות העשרים וראשית שנות השלושים, בהם עשה מ' טביב את ראשית דרכו הספרותית, בפרוזה, בשירה ובפובליציסטיקה בעת ובעונה אחת. בשתי מחברות שכריכתן שחורה[3] נוכל למצוא רשימות שונות: מכתבים לידידים, טיוטות למאמרים בשאלת "הנוער התימני", ומצבם הכלכלי-החברתי של בני עדתו. נושאים אלה יתפסו מקום חשוב ביצירתו הסיפורית מאוחר יותר. בצידם של אלה נמצאים מכתבים לרעים ל"חזון ולדרך", לרבות החוגים המרקסיסטים איתם קיים קשרים הדוקים למדי במשך תקופה קצרה לפחות, לאמור בשנות השלושים המוקדמות.

במקביל לאותם מכתבים ורשימות פובליציסטיות, חיבר מ' טביב סיפורים מסוגים שונים; סיפורים קצרים, נובילות קצרות, שירים ליריים לרוב, בלדה אחת, ואפילו פואימה הגותית בת י"ד בתים, מעין **כליל סוניטות** החסרה בית אחד האחרון, והמחרוזת הי"ד משמשת בתפקיד המיועד למחרוזת הט"ו שבסוג ספרותי שכזה. וכפרפראות ספרותיות החל לחבר מכתמים פרי התבוננותו של הכותב הצעיר בדבר טיבם של החיים ומעגלותיהם העקלקלות.

כבר נתקבל בקרב ציבור העוסקים ביצירתו הספרותית של מ' טביב, שזה החל את דרכו בשירה, אך כיון שלא היתה תפארתו עליה פנה לה עורף ודבק בסיפורת. דעה זו נשענת גם על עדויות מפי המחבר עצמו, ופורסמו בהזדמנויות שונות, כמו ראיונות, משאלים וכיוצא בזה. אולם מן העזבון הספרותי עולה, שבצידם של שירים גנוזים מונחים סיפורים קצרים וארוכים מאותן שנים ממש, מאחר שאין בסוגיה זו כדי להעלות או להוריד דבר, נקדיש את הפרק הראשון של עבודתנו לשירתו.

"משורר אילם ומשורר מבטא"

(...) "עשר שנים בערך כתבתי מבלי לנסות לפרסם, נמשכתי בתחילה אחרי השורות המחורזות ועד 1943 כתבתי בעיקר שירה, וְהִנֵּה אחרי תקופה זו, ירד עלי משבר שנמשך למעלה משלוש שנים, שלא היתה לי שום השראה, והיה בי מעין שיתוק" (...)

"סופרים מספרים על יצירתם (רשמה אידה צורית)," משא 18 (8 במאי 1959).

3 מיכל 4 תיק 35 פריט 915.

פסיעות ראשונות

נסיונות הכתיבה הספרותית של מ' טביב כללו דברי סיפורת ושירה ופובליציסטיקה, מכל מקום כך עולה מעזבונו הספרותי. וזאת לדעת, שבשולי יצירותיו, לרבות המוקדמות ביותר, נרשם זמן חיבורן, ולגבי שירה צויין לעתים קרובות אף המקום, והנסיבות במקרים מסוימים.

מ' טביב החל את דרכו הספרותית לראשונה בסמוך ל-1930, והוא כבן עשרים שנה. בתחילה נטה אחרי השירה, כפי שאמרנו, מן הסתם כיון שטירחתה של זו אינה מרובה ובסמוך לכתיבתו יכול הוא לראות ולהראות את פרי עטו. אפשר וחברו לכאן גם נטיות לכתיבה סנטימנטאלית, והשירה נצטיירה בעיניו ככלי קיבול מתאים לכך; לטענה האחרונה יש סמוכין בסיפוריו הראשונים המלודרמאטיים שנשארו בכתובים.

גאה היה המשורר "התימני" המתחיל, יליד הארץ, בכל מה שהניב עט בכוריו. הוא שש להראותם לידידים קרובים ולמכרים, ביניהם יודעי דבר, וביותר לאלה המסתופפים באוהלה של ספרות במידה זו או אחרת; דרך דוגמא, באחת מרשימותיו שנכתבה בראשית שנות השלושים הוא מספר, שהראה קבוצת שירים ליהודה בורלא, ולדבריו, שיבח הסופר, ששמעו כבר יצא ברבים, את המשורר הטירון, שזה עתה עושה הוא את ראשית צעדיו. עם זאת לא כִּיחֵד בורלא, שהשירים אינם שקולים, וזה בחינת טעם לפגם סיבר הסופר את אוזניו. ואכן מצויות עדויות אחדות בכתובים למאמציו של מ' טביב לשקול כמה משיריו, ולפי שלא היה אמון בכך, זנח ענין זה לחלוטין. מה גם שהוא בדק ומצא שרק משוררים בודדים מקפידים על השקילה בשיריהם.

עזרא זוסמן המשורר (1900-1973) היה האיש שליווה את שירתו של מ' טביב מראשיתה, וברבות הימים אף את דברי הפרוזה. ידידות עמוקה שׂררה בין המשורר איש "נחלת-יהודה", שבעיבורה של ראשל"צ, לבין בן השכונה התימנית "שיבת-ציון", שבחלקה המזרחי דרומי של מושבת האם, מרדכי טביב. ע' זוסמן חיזק את ידיו של המשורר המתחיל, ומבעד לשירי הבוסר ראה בכשרונו הפיוטי החבוי העתיד להתגלות עם הזמן, ושירתו תלך ותתפתח, תשתכלל ותזדכך, חשב המשורר "מנחלת יהודה"[4].

מ' טביב חשש שהקירבה היתרה שבינו לבין ע' זוסמן שהיה מבאי ביתו, מקלקלת את שורת ההערכה, ונוהג הוא עמו לפנים משורת השיר. על-כן תר לו אחרי מבקר חסר פניות, אשר יאמוד את שירתו כמו שהיא. לימים, כאשר נקבצו תחת ידו סך של שירים הראוי להתכבד בו, לדעתו, גמר אומר להביאם להערכתו של בר-סמכא. זה נמצא לו

4 בשני ראיונות מרכזיים הזכיר טביב לטובה את יחסו האוהד של ע' זוסמן שהיה מבאי ביתו, מקלקלת את שורת ההערכה, ונוהג הוא עמו לפנים משורת השיר. על-כן תר לו אחרי מבקר חסר פניות, אשר יאמוד את שירתו כמו שהיא. לימים, כאשר נקבצו תחת ידו סך של שירים הראוי להתכבד בו, לדעתו, גמר אומר להביאם להערכתו של בר-סמכא. זה נמצא לו

"עזרא זוסמן היה קורבן אילם לכל שירי הבוסר שלי בשנים עברו, על שירי היה מפטיר תמשיך לכתוב"... בצלאל יצחק, (ראיון עם טביב). מסע לארץ הגדולה - מסע מאוחר לילדות, משא 35 (30 באוג' 1968), כונס לספרו הכל כתוב בספר, ת"א תשכ"ט, עמ' 166-172.

בדמותו של שלונסקי שהוחזק בעיני רבים כאורים ותומים של השירה הארצישראלית המודרנית, כפי שמכתירו א"ז בן-ישי במאמרו "פותח התקופה"[5]. הדבר היה ב-1936[6]. מאחורי מ' טביב היו כבר כשבע שנות התכשרות ספרותית פיוטית וכתיבה פובליציסטית עניפה. על צד האמת יש להדגיש, שמ' טביב ידע את האיש שלונסקי, ואת קנאתו הקשה לאסכולה מסויימת של שירה, שרק נאמניה "נותנים קול" וזולתם אינם אלא "כמצפצפים"[7]. כמו-כן בקי היה בפרטי הפולמוס שבין שלונסקי וביאליק בשאלת "מבחנו של השיר". בסוגיה זו לבו של מ' טביב היה חלוק עליו, מחד היה מחסידיו של ביאליק[8], מאידך קרוב היה ללבו השיר הארצישראלי החדש המודרני, ששלונסקי היה אביו, מולידו ומטפחו. ברוח מסוכסכת הרהיב מ' טביב עוז בנפשו, ובחיל וברעדה השכים באחד הימים לפתחו של שלונסקי ובידו שתי מחברות שירה, הֻגְּיָן על שולחנו והלך לדרכו. וכעבור שבועיים שב זה המקובל בעיני ידידיו קוראי שירתו. אם לא משורר גמור, בעל נפש פיוטית הוא ועוד נכונו לו עתידות בשירה, ובפיק ברכים שמע את משפטו הנחרץ של שלונסקי. על פי עדותו של מ' טביב עצמו שח שלונסקי ואמר:

"יודע אתה, אמר לי, לאחר שזימן אותי על פי דרכו לישב, כל אדם הוא משורר, אלא יש משורר אילם ויש משורר מבטא. אתה, הרהיט דיבורו ביתרות, שיך לסוג הראשון[9], הרי שלך לפניך, סיים בהשיבו לי את מחברות שיריי". אף על פי כן, משהבחין בכרכומות

5 בעל המאמר סבור שכך יש לכנות את שלונסקי המשורר מאחר שבמקביל לשירתו של שלונסקי, יש גם "שירה ארצישראלית סתם" וכן "שירה עברית מודרנית", ולכל אחת מהן יש אבות משלה. "עם יובל א' שלונסקי", "יבול" קובץ לדברי ספרות ומחשבה, ספרית פועלים, ת"א, 1950, עמ' 364. מאמר זה הוא עיבוד והרחבה של "חתן בראשית" במלאת כ"ה שנים לשירת שלונסקי עתים 26, מאת המחבר.

6 בתחילת שנות השלושים מסר טביב את שיריו להערכתם של שני סופרים ידועים, ואלה יעצו לו להניח לה לכתיבה הספרותית, ולסמוך יותר על כתפיו הרחבות, בר-יעקב, "פגישה עם מ' טביב" הדור, 18 ביוני 1954. ולא נודע לי במי מדובר, חרף כל מאמצי.

7 "מי שלא כתב כמו בלוק או כמו ייסנין או כמו אחמטובה לא היה משורר, מי שלא כתב שירה רוסית בלשון עברי לא היה משורר" (בעיני שלונסקי) טוען גבריאל טלפיר, מיכאל אוהד, "בזכות המהומה בגנות הטיח" (ראיון עם גבריאל טלפיר) מוסף הארץ (שבועון) 24 בפברואר 1984.

8 בארכיונו של טביב נותר שיר בשם "ביום זה" (1937) המוקדש לח"נ ביאליק, עניינו של השיר ביקור בבית ביאליק, לדידו של הכותב, נצחי הוא ביאליק, ולא רק שלא מת (בית א') אלא "אף לא ימות האיש" (בית ג').
במקום אחר העיד טביב שביאליק הוא המשורר האהוב עליו ביותר "סופרים מספרים על יצירותיהם ותנאי עבודתם". משא 14(, 8-7 באפריל 1954).

9 אם כך, אין חדש תחת שמשה של שירה. נסיונו של שלונסקי הצעיר לפרסם מביכורי שירתו בהתקופה סמוך לעליתו ארצה בשנת 1921, לא עלה יפה, יעקב כהן (אחד משלושת העורכים בפועל של כתב העת, השניים האחרים פ' לחובר ויעקב פיכמן, ולא כפי שכותב א"ב יפה שיעקב כהן היה עורך התקופה באותו זמן). חתך את דינו וקבע: אין כאן שמץ של כשרון, ועצתי לך שתמשוך ידך מן הכתיבה, ותלמד איזו מלאכת עבודה, כדי להיות לתועלת לארץ".
כנגד זה השיב שלונסקי, בעל העזות: "אשר לכשרון ענין של טעם הוא, ואילו העצה נדמה לי כי לא אקבל". א"ב יפה "ילדות ונעורים", א' שלונסקי ויצירתו, ספרית פועלים, ת"א, 1966 עמ' 17.

שזרחו בפניי, ריכך קולו והוסיף: אומר לך ידידי את האמת, חלוק אני עם חבריי על עסקי שירה, אתה כלך-לך אצל בני מצותי, מובטחני שהם ימצאו ענין באלה שיריך"[10].

בראיון שהוזכר לעיל "מסע מאוחר לילדות" חתם שלונסקי את דבריו ואמר: "לך לשמעונוביץ, אולי הוא ימצא ענין בשיריך"[11].

"משורר הדור", הוא שלונסקי בפי חסידיו, ביטל מכל וכל לא רק את אותם עשרות אחדות של שירים שהוגשו להערכתו הספרותית, הוא פסל גם את המחבר מלבוא בקהלם של "המשוררים המדברים", כהגדרתו. הלה סתם ולא פירש, מה פסול מצא באותם שירים ובמה חסרונם; וכל כך למה? וכדי שלא להתחייב בדינו הזכיר למ' טביב את הידוע לו ממילא שיש גם בעלי טעם ספרותי שונה, והערכותיהם הפיוטיות אחרות הן.

לא נהיה כמשיחים מהרהורי לבנו אם נטען, שבדבריו האחרונים של שלונסקי נשמעה יותר מנימה של זלזול כלפי בעלי דבבו בשירה. לשם כך די שנזכר בפארודיות הלעגניות של חבורת "כתובים" כלפי הפואטיקה של "דור התחייה", למשל "יסעורים"[12], שירו הלגלגני של שלונסקי, ועוד.

שלונסקי דן ברותחין את שירתו של מ' טביב, עם כל זאת מעולם לא משך זה האחרון את ידו מלכתוב שירה. ראיה לכך הם כל אותם עשרות רבות של שירים שנותרו בעזבונו, מקצתם אף ראו אור בבמות שונות. (במחברות השירים שבעזבון רשומים שבעה שירים משנת 1937. יבול שירי מבורך ללא ספק לגבי המחבר). על צד האמת, גזר דינו של

10 מ' טביב "המגלה" - ליובל ה-50 של א' שלונסקי, על המשמר, 12 בנובמבר 1954.

11 דוד שמעונוביץ (שמעוני), מן הבולטים שבין משוררי העליה השנייה, ומבני "דור ביאליק" בשירה, לאמור, אותה קבוצת משוררים (ז' שניאור, יעקב שטיינברג, י' פיכמן, י' לרנר ואחרים) אשר פעילותם הספרותית החלה בשני העשרונים האחרונים של המאה שלנו בעיקר, והושפעו רבות מתורת השיר בנוסח ביאליק. שמעוני היה ממיסדי "מאזנים", שהיה בעל עמדה אופוזיציונית ל"כתובים" ומאוחר יותר גם ל"טורים" במותיה של אנשי העלייה השלישית.
על תופעת "דור ביאליק" ראה דן מירון "על המושג דור ביאליק" מאזנים י"ג חוב' ג'-ד', (תשכ"א תשכ"ב). עמ' 17-29. וכן: "מעמדם של הדמיון והמיתוס בשירתו המוקדמת של ביאליק". הספרות (33) כרך 1 חוב' (קיץ 1934) עמ' 81-82.
ראה גם עדה ברקאי משקעים ביאליקאיים בשירת משוררים עבריים בשנים 1900-1920 (עבודת דוקטור) האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו. המחברת לא כללה, את שירתו של שמעוני בעבודתה לחשיפת המשקעים הביאליקאיים, דבר שנעשה בצמצום אמנם במאמרו השני של מירון, והמופיע בהערה שלפנינו.
אגב, ס' יזהר שולל מכל וכל את דבר קיומו של "דור" בספרות, וטעמיו ונמוקיו במאמרו: "באין דור", פורסם תחילה בידיעות אחרונות 18 בפברואר 1983, אחר כונס לספרו סיפור אינו, הקיבוץ המאוחד, ת"א תשמ"ד, עמודים 9-15.

12 כתובים ה' (שנה חמישית) 16 באוקטובר 1930. צורף לא' שלונסקי כתבים, כרך ב' ספרית פועלים, ת"א, עמ' 200-204.
ראה גם ז' שביט עליית אסכולה בשירה: עליית המודרניזם בשירה העברית בארץ ישראל סביב קבוצת כתובים (עבודת דוקטור) אוניברסיטת ת"א, כרך ב', נספחים, עמ' 592-589.

שלונסקי העמיק את היסוסיו של מ' טביב מלהרבות בפרסום דברי שיר ברבים, ובמקרה אחד לפחות חזר בו מכוונתו לפרסם שני שירים, שכבר אושרו על־ידי עורך אכסניא מכובדת[13].

מ' טביב לא אמר נואש ולא נתן גט כריתות לשירה. וחיפש שוב בר־הַכִי בספרות העברית החדשה. באמצעותו של ידיד הגיע לביתו של דב סדן, עורך המדור הספרותי של העתון "דבר". השנה היתה 1938, אלא שכאן מקדימים אנו את המאוחר. למרבה הצער נעלמו שתי מחברות השירים שנמסרו להערכתו של שלונסקי, אולם מצויה בארכיון מחברת שירים עבה, ערוכה וסדורה על פי סדר השנים וכתב היד אחיד. באסופה זו כלולים שירים שנתחברו בין השנים 1931-1938. אנו בדעה, שרבים מן השירים שבמחברת זו עמדו למשפטו של שלונסקי, וגם על פיהם פסק מה שפסק על מחברם. הדבר אמור כמובן לגבי הקבוצה שחוברה בין השנים 1931-1936 ומהווה רוב מניינה של מחברת שירים זו.

שירת שבע השנים הראשונות (הרעות?)

בעזבונו הפיוטי של מ' טביב פזורים שירים גם משנת 1930, שלא נחשבו ראוים להכלל בתוך האסופה שמחברם ערך, ולכן לא הועתקו למחברת דנן. בפרק זה נדון באוסף השירים מן השנים 1930-1937, כלומר נעסוק בשירת שבע השנים הראשונות, נבחן את טיבה של שירה זו למראשיתה, קרי מ-1930 על חבלי יצירתה וערכה הספרותי כיום; מאידך נזקק "לפולמוס שלונסקי ביאליק" לשאלת "מבחנו של השיר", אליבא דשלונסקי, ובכך ננסה לרדת לסוף דעתו של רבם של "המשוררים המדברים" או ראש המדברים "לסופרי התהומות והעקלקלות", בדבר אמת המידה האמנותית שמתח על שיריו של מ' טביב.

מ' טביב שנכוה בגחלתו של שלונסקי נהג מכאן ואילך בחומרה עם שיריו, משום כך לא העתיק את שיריו הראשונים למחברת שמן השנים 1931-1938, ויפה עשה עם אותם ששה-שבעה שירים שנתחברו ב-1930.

"שירה משכילית" לאחר זמנה[14]

עיון קל באותם שירים אחדים מ-1930 מביא את הקורא למחשבה, שהיתה עדנה במידת מה

13 בעזבונו מצויה טיוטה של מכתב, בו פנה טביב לעורך מעריב בשעתו דוד גלעדי, ובקש ממנו לעכב פרסום השירים, לשם עיון מחדש, בטרם יצאו לרשות הרבים (מיכל 7 תיק 41, פריט 19).

14 חלק זה נכתב במידת מה בסיועם של המאמרים הבאים: ש' הלקין "הליריקה בספרות ההשכלה", זרמים וצורות בספרות ההשכלה, ספר ראשון: פרקים בספרות ההשכלה ובספרות חיבת ציון, מוסד ביאליק, ירושלים, 1984, עמ' 61-102.
רות קרטון-בלום, השירה העברית בתקופת חיבת ציון, ספרית דורות, ירושלים 1969, עמ' 9-35.
צבי שרפשטיין, "דרכי לשוננו, דובריה וסופריה" (מאמר א'), לשוננו לעם, מחזור כ"ב, קונטרס ז' (כי"ז), (סיון תשל"א), עמ' 181-186 בעיקר.

ל"שירת ההשכלה" ו"חיבת ציון" לאחר בלותה של האחרונה זה כדור ומחצה וזאת בימים שחיים ופועלים משוררים כמו ביאליק, אברהם בן יצחק, א' המאירי, ד' פוגל, א"צ גרינברג, א' שלונסקי ועוד רבים וטובים. נתבונן מקרוב בסך מצומצם של "שירי השכלה וחיבת ציון" שלאחר זמנם, שזמן חיבורם תחילת העשור הרביעי של המאה שלנו.

בעולמו של מקרא: מתוך שיקולים שונים ולעתים אף משונים העדיפו סופרי ההשכלה את לשון המקרא; אלה נשתעבדו לא רק למליצה המקראית ולפסוק[15], אלא גם לכל עולמו הספרותי. כוח יצירתם נתבטל לחלוטין, והפסוק היה להם למשוררי ההשכלה למכשלה. לעתים דבקו בו או בחלקו גם כאשר היה בו הרבה יותר ממה שבקשו לומר. הם לא הטמיעו את הפסוק ביצירתם, דומה שהפסוק בלע את השיר כולו, ובמקרים לא מעטים אף על קרבו ועל כרעיו וקרעיו הפיוטיים, כמנהגם הנפסד של משוררי ההשכלה. בעקבות שירת ההשכלה מעתיק מ' טביב, באחד משיריו הראשוניים חלקו של פסוק מקראי. בשיר זה, "סוד האהבה", מפציר העלם באהובתו - "בואי שכבי עמי אחותי" כדברי אמנון לתמר אחותו במלואם (שמ"ב י"ג, 11). בשיר בשם "אור פניך" ובמקרים אחרים ניסה לפרוץ ללא מקוריות יתירה את המטבע הלשוני המקראי, "הן עזה כמוות אליך אהבתי" בעקבות הפסוק "כי עזה כמוות אהבה" (שיה"ש ח, 6).

כידוע אחת מאבני היסוד של הסגנון המקראי היא ואו ההיפוך. מ' טביב משתמש באמצעי זה בשנים משיריו:

וַיְמָרִיאֻנִי גֹּבַהּ שַׂחַק (רוח פרצים נשאתני)

וְיָדַעַתּ אֶת סוֹד הָאַהֲבָה (סוד האהבה)

ההקבלה הנרדפת: היא ממאפיני השירה המקראית[16]. בהקבלה הנרדפת עושה מ' טביב שימוש בשירו הראשון לא פחות מחמש פעמים, אך דא עקא, אין ההקבלה אלא כפל הענין במלים שונות ולתפארת המליצה. ואין לפנינו נושא או מוטיב ספרותי ההולך ומתפתח לאורכו של השיר. הציורים נדושים וקבועים, וכמעט גם קפואים החל מן השורה הפותחת עד זו החותמת את השיר, כגון:

עוֹד טֶרֶם אֶמּוּנָתִי פָּסָה//וְתִקְוָותִי לָנֶצַח אָבָדָה (חצי נחמה, בשל החריזה אנוס היה לנקד אָבָדָה "כצורת הפסק", שנתגלגלה מן המקרא גם לרבדים מאוחרים של הלשון העברית). וכן:

נוּדוּ לוֹ הָרִים וּגְבָעוֹת[17]//בְּכִינָה עָלָיו צַפְרֵי שָׁמַיִם[18] (מַה יָּפִים לֵילוֹת הַקַּיִץ).

15 ביאליק גרס שאחת ממעלותיהם של מנדלי, פרישמן ופרץ "פורצי הגדר" הראשונים על המשכילים ביחס למליצה, הוא בזה, "שבימיהם נתמעטה ממשלת המליצה, הפסוק לא היה מהלך לפניהם כמקל לפני סומא אלא רץ היה ומכשכש אחריהם" ח"נ ביאליק "שירתנו הצעירה", כל כתבי "דביר", ת"א תשל"א, עמ' רל"ח.

16 מ"צ סגל, "המקצב של שירת המקרא", תורה, תנ"ך, מהדורה ספרותית, דביר, ת"א, תש"ך עמ' 13.

17 בתבנית: "אל תבכו למת ואל תנודו לו" (ירמי' כ"ב, 10).

18 איזכור מה מ"בנות ישראל על שאול בכינה" (שמ"ב א', 24).

וכן: אִם בְּלִבָּבִי יֶהֱמֶה הַסַּעַר//גַּלִּי נַפְשִׁי בְּזַעַם יִסְעָרוּ (אם בלבבי).

"אם" במשמעות "כאשר": במשפט זמן "אם" באה בהוראת "כאשר", במקרה ש...[19] למשל: "אִם אֶשְׁכָּחֵךְ יְרוּשָׁלָיִם" (תהלים קל"ז, 5). שימוש באם במשמעות זו נמצא בשיר אם בלבבי:

אִם בְּלִבָּבִי יֶהֱמֶה הַסַּעַר//גַּלִּי נַפְשִׁי בְּזַעַם יִסְעָרוּ

אִם בַּת שִׁירַת לִבִּי//[20] תְּהֻגֶּה אַף נָכְאִים וּמְרִירוּת

עַל צַעַר הָעוֹלָם וְסֵבֶל אֱנוֹשׁ//אִם בְּלִי כָּל צֶל תְּקָוָה

מֵעַל מַדְפֵּיכֶם אֶעָלֶמָה//אַךְ בְּמִסְתְּרֵי לִבִּי הַכּוֹאֵב.

שורות אלה שהעתקנו ממחישות קלקלה אחרת שפשתה ב"שירת ההשכלה וחיבת ציון" כאחת, והיא ההפלגה היתירה. במקרה זה היא קשורה גם במטאפורות מוגזמות הרבה יותר מן החוויה האישית, עד שאינה אומרת לו לקורא דבר וחצי דבר. שירים מוקדמים אלה דלים הם מבחינת הציור הפיוטי, ונושאים הם אופי הגותי ריטורי מדומה. באותם שירים בהם אנו פוגשים בציורים ספרותיים, הרי רובם ככולם ניטלו מן המוכן, מן הספרות העברית, ובראשם מן המקרא, בשיר "אור פניך" מתרפס האוהב בפני אהובתו, מתחנן על חייו ושׂח:

"אֶת מִצְחֵךְ הַלָּבָן מִשֶּׁלֶג// הַרְאִינִי וּתְחִי נַפְשִׁי".

כל חייו של הדובר נתונים בידיה, זה מכנה את עצמו "נדכא", "אומלל", הלה משדל את אהובתו היהירה ואומר:

רוּצִי אֵלַי וְחַבְּקִינִי//כָּל עוֹד אֲנִי בַּחַיִּים בְּחָיָתִי".

הצורה "חייתי" ארכאית היא אפילו לגבי הסגנון המקראי, ואולי מטעם זה רידפו אחריה כל-כך משוררי ההשכלה[21].

מ' טביב משתמש לעתים בצורות מקוצרות כמו: "ולאור הכוכב הזורח אגל כל תקותי"[22] (חצי נחמה). ובמקום אחר הוא עושה שימוש בצורת עתיד מאורכת: מעל מדפיכם אעלמה (אם בלבבי יהמה הסער). בשיר "מה יפים לילות הקיץ" מתואר האוהב שכור האהבה כגומע מרחקים, ושום מכשול לא יעצרנו מלהגיע אל אהובתו. תמונה פיוטית זו עשויה בתבנית שיה"ש:

הוֹי נַעַר עֲלוּמִים//מָלֵא קֶסְמֵי אַהֲבָה רַעֲנַנִּים

עַל דַּרְכּוֹ לֹא יְכוֹנוּ מִכְשׁוֹלִים//יַעֲבֹר הָרִים יַעֲבֹר גְּבָעוֹת.

19 א' בן-יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, כרך שני, עמ' 264.

20 "בת שירת לבי" לקוחה מן הצרוף המקראי "ויקום לקול ציפור וישחו כל בנות השיר" (קה', י"ב, 4). "בת שיר" משוררת, מזמרת, בספרות ימיה"ב ואילך "רוח השירה", המוזה, הרוח הפיוטית, השורה על המשורר. גם החדשים לא נמנעו מלהשתמש בהוראה זו, ביאליק למשל אומר: "אז תעל כאור טבולת טל בת-שירתי". הרהורי לילה ו' - 5, 8, ז' - 1.

21 "חייתי" כינוי לנפש (מן חיה) צורה שגורה במקרא אך פעם אחת בלבד" דיכא לארץ חייתי (תהלים, קמ"ג, 3) תיבה יחידאית זו נתחבבה על סופרי ההשכלה ביותר, ראה בן יהודה כרך מס' 3 עמ' 1528, אך לא נעלמה כליל ואף החדשים עושים בה שימוש. (ראה שם).

22 אגל עתיד מקוצר, כדרכו של מקרא.

דמות טיפוסית זו של אוהב כבר שמענו מפי הרעיה, "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות" (שיה"ש ב', 8). כאן בשיר זה כביתר השירים, אין הקורא זוכה להיות שותף בחוויה הפיוטית, ועליה יקום או יפול השיר.

התרוצצות סגנונית: בחינה סגנונית של השירים מלמדת על מאבק סגנוני. יש וידו של אוצר המלים המקראי על העליונה, יש וגבר סגנונה של העברית החדשה, ובכלל זה הפשוטה, הדיבורית. וזה אחד ההבדלים שבין "שירה משכילית" זו שלאחר זמנה לבין אחותה בת המאה הי"ט, ודוגמא לכך הוא השיר: מה יפים לילות הבהירים[23] שחברו לו צרופים נמלצים כגון: יעלת אהבים. נודו לו הרים תתעלס[24] אתה באהבים. ואילו השיר "חצי נחמה", שהוא אולי שירו הראשון, כולו עשוי תבנית חיקוי לסגנון המקראי מבחינת אוצר המלים, ההקבלה הנרדפת ועוד.

קינים והגה והי...(והיא)

"דברי שיר הם נס חד-פעמי, נס לשוני וצורני שאינו חוזר חלילה. זהו רזין
דרזין של חוכמת הצלילים והקצבים, "מעשה מרכבה" של זיווגים וצירופים שאין להם תחליף(...) ודאי הצורה היא נס...

שלונסקי "המשחק ששמו תרגום"[25]

דבריו הפסקניים של "משורר הדור", כפי שכונה בפי חסידיה של השירה הארצישראלית המודרנית, לא הניאו את המשורר המתחיל משיבת ציון מלכתוב שירה, ולאחר שהות מה חזר לסורו ולשירו. ונכון הוא לומר, שחזר ולא חזר, רוצה לומר, שלא נטש את השירה כלל וכלל, אלא ששקד להסיר מעליו את חותמה של "שירת ההשכלה" "וחיבת ציון", ולא הסירה לחלוטין, שכן אחדים מהם קנו שביתה גם בשירה זו, ולא עתידים להעלם כליל אלא רק בשירתו המאוחרת, למשל צורת ההפסק המקראית, שניתרווחה "בשירת ההשכלה" ניכרת בשיר זכרונות (1932):

23 שורה זו כמו לקוחה משירו של יצחק קצנלסון "מה יפים הלילות בכנען" (חובר בתרע"ו). משורר זה היה מקורב לחלוצים, ביקר בארץ ב-1925 וב-1934, ורבים משיריו ניישאו בפי כל (גילו הגלילים...מכל חמודות...ועוד) ג' קרסל, לכסיקון הספרות... בדורות האחרונים, כרך ת"א תשכ"ז, עמ' 792.

24 "עלס" מצוי במקרא שלש פעמים, פעמיים בהוראת עלז...שמח (איוב כ, 18, ל"ט, 13) ובשלישית התענג (משלי ז', 18).
ביאליק השתמש בתיבה זו שתי פעמים, אחת בהוראת נתגלגל; "נתעלס נתפלש נתגלגל בדשאיו הטלולים" (זוהר ד-12) ושנייה במשמעות נתענג; :ונצחק יחדיו ונתעלס" (בשל ז', 6,1).
גם טשרניחובסקי הצעיר ששירתו סמוכה היתה במאד על לשון המקרא שר: נגורה נתעלסה בגנים (נצא נגורה שאננים, ג-3). ובאותו שיר קוראים גם על "כזרוח החרסה, בגנים א'-1893(3).

25 על המשמר, 19 באוקטובר, 1956, כונס גם בילקוט אש"ל, ספרית פועלים, ת"א, 1960, עמ' 148.

...זְכֵרוֹנוֹת אוֹן וְחֹם יַעֲלוּ בִּי יָצִיצוּ//נְעוּרִים שֶׁחָלְפוּ לֹא עוֹד יַחְזֹרוּ

וכן: הָיָה עִם שַׁחַר//עֵת שֶׁחָלַמְתִּי//נִדַּף עָלֶה מֵהַסַּעַר//עֵת הַיּוֹם כִּי הֵקִיצוֹתִי (בית א').

אולם יותר מכל התקשה מ' טביב להשתחרר מעולה של ואו ההיפוך, אותה ידע טרם קרא ב"ספרות ההשכלה" ובה הוא עושה שימוש למכביר, והרי דוגמא אחת מרבים.

א. נָתַתִּי לְפִגְעֵי הָעֵת וּלְמִשְׁבְּרֵי הַגָּל//וְאֵקוּ כִּי יָבוֹא יוֹם וְשָׁכַךְ הַכְּאֵב//לֹא בָּא הַיּוֹם וְתִקְוָה נִשְׁאֲרָה מֵעָל//קְצָרָה הָרוּחַ וַתִּפָּסֵק נְשִׁימַת הַלֵּב.

ב. וְלִרְגָעִים אֲצַפֶּה וְרוּחִי בִּי תֶּהֱמֶה//דַּם יִזְרֹם בְּעוֹרְקִי וּלְפָנַי יֵז קֶצֶף כְּזֶרֶם חַשְׁמַל עָבָרַנִי וַיַּגַּע בְּנִים הַנֶּפֶשׁ//וְרַעַד קַל עָבָרַנִי וַיִּרְעֵיד מֵיתְרֵי גְוִי

(עד מתי 1932)

שלונסקי ושירת מ' טביב:

מאמרים הרבה נכתבו על שירתו של שלונסקי, בהם נבחנה יצירה זו מזויות שונות, לעומתם נתחברו מחקרים בעלי אופי מונוגראפי מסוגים שונים. יש מבעלי המאמרים או המחקרים אשר נדרשו לחדש חידושים בעולמו הפואטי והפיוטי של אבי השירה הארצישראלית המודרנית[26]. אלה ואלה נסתייעו גם במאמריו הפולמוסיים של בעל הדבר עצמו בשאלת מבחנה של שירה ובחינותיה הספרותיות, החל מאמצע שנות העשרים, וביותר אותם שירים שנתפרסמו בימי המחלוקת על שירת ביאליק ובני דורו במיוחד, בראשית שנות השלושים, הידוע בשם - "פולמוס ראיתיכם"[27]. בעלי המאמרים והמחקרים מצאו לעתים סימוכין לדבריהם אף בראיונות ובמשאלים שא' שלונסקי נטל חלק בהם.

לאורם של כל אלה נגשים אנו לענות על שאלה כפולת פנים: מה ביקש שלונסקי באותן שתי מחברות צנומות של שירי מ' טביב ולא מצא? מה מצא בהן ולא ביקש? התשובה שאנו מבקשים להציע היא לדעתנו הטעם לפגם ולפסילתו של המשורר "משיבת ציון" בעיני שלונסקי: נפתח בחלקה האחרון של השאלה מה ביקש ולא מצא?

המלחמה נגד "הצורה": ב-1936 מלאו ט"ו שנים ליצירתו של שלונסקי, עתה הוא כבר משורר בעל מוניטין המוקף עדת מעריצים מושבעים. ובכלל שנות השלושים הן הפוריות בחייו של שלונסקי. אלה עמדו בסימן הופעתם של שלושת הקבצים: "באלה הימים (1930),

26 ישראל זמורה, אוהז בדעה שאינה מקובלת על חוקרי שלונסקי ואומר: "אני חוזר וקובע מתוך שהייתי שותף לענין מראשיתו כמעט ועד סופו, כי לא היה לא' שטיינמן (יוזם האופוזיציה) ולא לא' שלונסקי שנצטרף אליו, לא היתה להם מכתחילה כל אידיאולוגיה ספרותית שונה מזו של המימסד לא מבחינת התכנים ולא מבחינת הצורות והטעמים הספרותיים". "דור דור ודורסיו", מעריב, 10 במאי, 1974.
ז' שביט דוחה את טענתו של זמורה, וגורסת שהיריבות בין ביאליק ושלונסקי שהתפרשה כיריבות אישית, היתה למעשה יריבות עקרונית, שלבשה לעתים אופי אישי בגלל מרחב המחיה הקטן של הסופרים שחיו בארץ". (לעיל, הערה 12)... עמ' 215.

27 לדעת אברהם הגורני-גרין, כבר הפואימה "דוי" (תרפ"ד) טעונה היתה בקורת מוקדמת לשירת ביאליק, ומכוונת היתה כנגד השיר "חלפה על פניי" (תרע"ו) "שלונסקי בעבותות ביאליק פואימה

"אבני בוהו" (1934) ו"שירי המפולת והפיוס" (1938). שלונסקי היה לזרם-אב בפיוט הארצישראלי המודרני. ב-1936 נמסרו לעיונו אותן שתי מחברות שירים שכאמור נפקד מקומן מן העזבון, אך כנחמא פורתא משמשת מחברת השירים שנותרה בארכיון, ובה מקובצים שירים מן השנים 1931-1938. במחברת זו רשומים י"ד שירים שנתחברו בין השנים 1930-1936. ודאי גמור הוא, שגם י"ד שירים אלה עברו תחת שבט בקורתו של שלונסקי עם יתר אחיהם הנעלמים והאלמים, לדבריו של בעל "באלה הימים".

אם כך, הרי הדבר הראשון אשר צדו עיניו המלהטות באש השירה המודרניסטית של אבי הנוסח החדש בשירה הארצישראלית, הוא המבנה הכמעט שמרני של השירים, כפי המקובל ב"נוסח הישן" שמבית מדרשו של ביאליק ובני דורו, שנואי נפשו של שלונסקי. מן המפורסמות הוא שמלחמתו של שלונסקי "בצורה" שתי פנים היו לה, האחד התגלתה בשירתו עצמה רבת הצורות ועשירת המבנים, וזאת לשם מיצויו של הנושא, סבור א"ב יפה[28], דבר שניתן לו ביטוי בפואטיקה של שלונסקי[29], ועל-ידי זה זיווג "אמירה" "לעשיה", והיה ל"אומר" ו"עושה". דומה שביאליק היה מן הראשונים, אם לא הראשון שעמד על-כך ששלונסקי הוא המודרני מבין כל המשוררים הצעירים של אותם ימים (ביניהם המאירי ואצ"ג) מבחינת "הצורה", ואף חלק לו שבחים על-כך[30].

אם מעמידים דרך משל את שירת ביאליק ושירת שלונסקי זו לעומת זו במה שאמור לגבי "הצורה", הרי ניתן לקבוע ללא טירחה רבה, ששירת הראשון עשויה במקרים רבים בתבניות קבועות, כמקובל בשירה הטרום-מודרנית. לאמור, בתים ערוכים וסדורים, לעתים קרובות מאד מספר השורות בבתים מסויים הוא, ומאידך תבנית שירית כמו זו המצויה בשירים "הולכת את" (תרס"ז) או "לנתיבך הנעלם" (תרפ"ז) ושכמותם הם יוצאים מן הכלל, ואין נפקא מינה אם בליריקה כבושה מדובר או בסוג אחר של שירה.

מבחינה זו שירתו של שלונסקי מהפכנית היא. די שנקח לידינו את הקבצים "באלה הימים" או "אבני בוהו" או "שירי המפולת והפיוס", שראו אור בשנים שמ' טביב כתב את שירת "שבע השנים הראשונות", הרי הדבר המזדקר לעין הוא ריבוי הצורות והגיוונים התבניתיים. עצם המצאותם של שירים מעטים בתבניות מקובלות, כמו: "לאמא שתחיה" "באלה הימים" (השיר), היא הנותנת בדבר הרבגוניות התבנית המאפיינת את שירת אבי הזרם המודרניסטי כאן בארץ[31], מכל מקום בתקופת בגרותו השירית, כפי שקרויות

דרמאטית כתבנית פעולה". בצרון קיץ תשמ"ד עמ' 10.

28 א' שלונסקי - המשורר וזמנו ת"א 1966... עמ' 80.

29 כבר במאמרו "עלי טרף" פרסם שלונסקי את האני מאמין השירי שלו ושל חבורת "כתובים", כתובים שנה א' חוב' ט', (6 באוקטובר 1929).

30 "שלונסקי הוא מודרני בצורתו יותר מכולם, הצורה אצלו היא יפה, אולם אילו היתה זאת רק הצורה לא היתה שירה זו מוצאת חן בעיניי (...) מלבד צורה צריכים להיות גם רגש ורעיון, שלונסקי נותן לפעמים רק "ספרות", אבל לפרקים הוא חדש ויפה, הוא מסוגנן מהוקצע". ח"נ ביאליק "על הספרות העברית הצעירה", דברים שבעל-פה כרך שני, דביר, ת"א, תרצ"ה, עמ' כ'.

31 תחנות שונות עברה שירתו של שלונסקי, בכל אחת מהן ניסה ריתמוס חופשי מכאן ושירים שקולים ומחורזים מכאן", א' גרין-הגורני. מלחמתו של אברהם שלונסקי למען החדש בשירתנו בין שתי

השנים תר"ץ-תרצ"ט בפי אחד מחוקריו א' גרין [32].

"שבירת הכלים" השירית ששלונסקי עמל לעשות לה נפשות, נבעה מהשקפתו הפואיטית בדבר ייעודה של השירה החדשה. זו לדעתו לא באה אלא לשקף את עולמו ההרוס והנפתל של האדם המודרני, זה שלאחר מלחמת העולם הראשונה. תכני השיר חייבים להיות שונים בתכלית והצורות אחרות, כפי שמתחייב מן התקופה השסועה והמסוערת. שלונסקי לא אמר די בכתיבת שירה "פרועת צורה", אלא אף נלחם לצידה של זו, והעלה על נס כל יצירה פיוטית "נטולת צורה" כביכול, שיצאה לרשות הרבים. ולמשל בתרפ"ו הוא מתריס כנגד אחד ממחייבי "הנוסח הישן" בשירה ואומר:

> "צריך לדעת שבחוסר הצורה הפרוזאי של למדן, ובאלפי אלף המלים המפוצצות המפוזרות בכל פעם של אצ"ג מוצאת הנפש הישראלית המתלבטת וביחוד בשטח הגאוגרפי ששמו א"י, מה שמעולם לא תמצא בממשיכי המסורת השירית, ואינו בוש לומר את הגמגום שבחיים"[33].

שנים רבות לאחר שנכתבו דברים אלה שח שלונסקי ארוכות בסוגית הזיקה שבין "תוכן וצורה" בשירה, בראיון הקשור "במבחנו של שיר", עומד לדבריו המשורר בין שתי שלהבות, והן "התוכן" "והצורה". האחרונה תפקידה לשמש כבלם מדעת אשר לא יתן "לתוכן" לזנק אל מעבר לראוי לו, ומאידך חייבים להקפיד לבל תשתלט "הצורה" על "התוכן" ותשכח את הדו-קיום ההכרחי, העדין והמאוזן שבינה לבין "התוכן", הנקבעים על פי כל שיר ושיר[34].

מלחמות העולם (עבודת דוקטור) האוניברסיטה העברית ירושלים 1976 עמ' 53.
א"ז בן ישי רואה בשלונסקי את "אבי התחדשות הצורה" וזו באה לו משירת המהפכנים בשירה הרוסית, ייסנין ומאייקובסקי. "פותח התקופה", "יבול" עם יובל אברהם שלונסקי ת"א 1950, עמ' 368.
לדעת א"ב יפה אומנם חידושיו הצורניים של שלונסקי מושפעים משירת אירופה המודרניסטית המושפעת משירת התקופה (...) "עם זאת פותחת היא אשנב למחר". לעיל, הערה 28.

32 מלחמתו של שלונסקי (לעיל, הערה 31).

33 "סתם ככה ולעצם הענין", דבר, מוסף לשבתות ולמועדים, כרך א' גל' ה' (ה' חשון תרפ"ו).

34 אידה צורית (ראיון) "מבחנו של שיר", נתפרסם במשא 10 (15 באפריל 1959), באותו ראיון השתתפו גם אצ"ג, א' גלבוע וזך.
מענין לציין שבקובץ הנזכר "יבול" והמוקדש לשלונסקי, כלול מאמר מאת אחד מבני הפלוגתא החריפים ביותר לשירת שלונסקי הצעיר, והכוונה לשלמה צמח, מנאמניה המובהקים של שירת ביאליק, בחיבור זה הקרוי "תוכן וצורה" משוקעים רעיונות ותפיסות בדבר ההדדיות שבין "תוכן וצורה" והחופפים במידה מפתיעה לדעות ששלונסקי מכריז עליהן בראיון לעיל. על תפקידה של "הצורה" כותב למשל צמח: ...וכך ייעודה של הצורה שקושרת את השירה ושובה אותה בתלתלי ראשה לדבוק בה ולאהבה, עד שהיא מביאה אותה לדרגה זו של מלך אסור ברהטים (...) כי לא יתגלה המרץ הפיוטי, זה המחיה דבר ומשקיע בו כובד וערך, אם לא יתקל בכוחות מעכבים מבית, ולא יעמוד פנים אל פנים עד היד האוכפת עליו ויגבור עליהן (...) (עמ' 277) וראייה לו לבעל המאמר, ממה שאירע עם השירה הסוריאליסטית, שנהגה בחירות גמורה "בצורה", ו"סופה שהגיעה לכלל הפקרות ונפחה נפשה" (שם).

תבן לַעֲפָרַיִם:

מ' טביב מסר כאמור את שתי מחברות שיריו שעליהן היתה גאותו הפיוטית לידיו של זה שקם על שירת-האתמול, ואסר מלחמת חורמה גם על "הצורה" של "הנוסח הישן". אבי "המהלך החדש" הישראלי בשירה, מגלה עד מְהֵרָה שקנקני השיר שהונחו לפניו מיושנים הם. רובם הגדול של השירים, (תשעה מתוך ארבעה עשר), עשויים בתבנית, שכל בית בן ארבע שורות הוא, ורק שני שירים בנויים מחטיבה אחת, והם משירתו המוקדמת, כמו "דלל מקור הדמעה" (בן ט"ו שורות, 1932), "העיניים הרכות" (בן י"ט שורות, 1932), ועוד גילה שהשורות הסימטריות המאכלסות את רוב רובם של השירים ורק במקרים אחדים נשתרבבו שורות בנות שתי תיבות בניגוד לשאר חברותיהן הארוכות יותר (ציפור, א, 3 לב עורג ב', 6,5,5, אורות ב', 3,4), אך אלה בטלות בששים ויותר מזה. כאן ראוי להזכיר, שבשיר 'לב עורג' נוכל למצוא שורה אחת בת מלה אחת בלבד, (א, 6). השיר "עם שחר" לא נמנה כאן, כיון שממילא שורותיו קצרות הן.

גם הקומפוזיציה הפיוטית הטרום-מודרנית שמ' טביב עשאה ליסוד בשירתו היתה בעוכריו. כך גם המיבנה של שירים אלה היה בעיני שלונסקי כדבר שלאחר זמנו ואבד עליו הכלח, וכמו היה אומר; על הראשונים, קרי, אלה שלידתם היתה במאה שחלפה, אנו מצטערים ואתה בן המאה החדשה בא להוסיף עליהם?!

לפנים משורת השיר או מן "הצורה" אל "התוכן" :

"הצורה" של שירי מ' טביב שעמדה לנגד עיניו של שלונסקי לא היתה לטעמו, ונמוקו עמו. אח"כ הוא עושה את הצעד המתבקש מאליו, לאמור עיון "בתוכן" השירים. חדירה לפני ולפנים משורות השיר, אולי זה האחרון ימלא את חסרונותיה של "הצורה", שלא ישרה בעיניו מכל וכל. אך הא בהא תליא: "צורה" לקויה אין בכוחה לשאת "תוכן" ראוי לשמו, ולא תוכל למצותו עד תום ומבין טורי השיר ניכר תוכנו, גורס שלונסקי.

שני מרכיבים מפרנסים את "תוכן" שיריו של מ' טביב, "רעיון" "ורגש". שני אלה הם מעיקריו של השיר, יאמרו חסידיו של הפיוט הטרום מודרני[35]. נודה על האמת, שרק בחלק מן השירים של תקופה זו שיצאו מתחת ידיו של מ' טביב משוקע "רעיון", ולגבי אחרים קשה עד מאד למצוא רעיון-אב המאחד את כל חלקיו של השיר. נפתח בקבוצת השירים בהם טמון "רעיון-אב" המתפתח בהדרגה מבית למשנהו, ממחרוזת אחת לחברתה והמהווה גורם מלכד בין חלקיו השונים של השיר.

35 ראה דבריו של ביאליק לענין זה, הערה מס' 30.

שיר אשר ביסודו מונח "רעיון" המלכד את חלקיו השונים הוא "שלהבת" (1932) והנושא ימיו כימי אנוש - "האהבה ומכאובותיה" :

לֹא מִשָּׁמַיִם נָפְלָה שַׁלְהֶבֶת אַף לֹא מִפְּרוֹמֵי שַׁחַק
רַק הִיא נֶהֱבָה בַּת הָאֵלִים רַק הִיא בְּאִשָּׁה הִצִּיתָה אֶת לִבִּי (בית א')

הֲתֵדַע אָחִי הֲתֵדַע? הַבֵּט שָׁם הַבֵּט וּרְאֵה
שָׁם מֻרְחוֹק כּוֹכָב מַאְדִּים זֶה הָיָה לִבִּי הַבּוֹעֵר (בית ב')

שָׁם מֻרְחוֹק לִבִּי יִבְעַר גַּם בִּי בְּחֻבִּי דָּמִי יִסְעַר
חוּשָׁה אָחִי חוּשָׁה הַצִּילֵנִי נָא אִם תּוּכַל (בית ג')

כאן משמשות שתי השורות הראשונות כאנאפורה חידתית, ושתי השורות הבאות אחריהן כאנאפורה הפותרת את החידה. במלים אחרות מספרות שורות אלה, שהדובר נלכד באש האהבה, "בת-האלים". בבית השני שומע הנמען המדומה, שלבו של הדובר היה "כוכב בוער", ובבית השלישי והאחרון מצפה לו לשומע הפתעה נוספת, גם עתה לבו "כוכב בוער", ובכלל כולו אש אהבה (=להבה). בשתי שורותיו האחרונות משווֶּע "הדובר" לעזרתו של "האח", הוא הנמען הבדוי, אך קשה לדעת אם בזעקה של אמת מדובר הפורצת מעמקי הלב, או בקריאה שהיא מן הלב ולחוץ.

הבשל שבין כל קובץ השירים של תקופת שבע השנים הראשונות הוא ללא ספק השיר השחר העולה (1933), שיר זה אכן עולה על כל חבֶריו הן מבחינת המִבנה והן מבחינת העיצוב הרעיוני. בשלושת בתיו הבנויים היטב, מתעכב השיר על שלוש מנקודות זמן של הלילה, משָעת לילה מוקדמת דרך שעת חצות ועלייתו של השחר בגבורות.

כּוֹכָבִים זְרוּעִים שָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם שְׁמֵי אַרְצִי (ראייה)
הַס רֵעַ אַל הָגֵד עַפְעַף פֶּן תַּפְרִיעַ אֶת הַדְּמִי (שמיעה)
(בית א')

חֲצוֹת הַלַּיִל דְּמָמָה שׁוֹרֶרֶת מִבְּעַד לַחֹרֶשׁ סָהַר גָּח (שמיעה, ראייה)
דָּרוּךְ כַּקֶּשֶׁת חֻוַּר וְנוּגָה בִּזְרוֹעוֹת נָגְהוֹ לַיִל נָח (ראייה)
(בית ב')

אֶחָד אֶחָד נֶעֱלָמִים כּוֹכָבִים דְּרוּכִים עוֹמְמִים כְּבַהֲרוֹת (ראייה)
שֶׁכְּוִי קוֹרֵא הַשַּׁחַר עוֹלֶה מִקְצֵה הָאֹפֶק זוֹנְקִים אוֹרוֹת. (שמיעה, ראייה)

(בית ג')

בכל בית אנו מוצאים אחת משעותיו של הלילה, וזרימתה בכיוון של הזמן הלילי. וכל בית בנוי סביב חוש הראייה והשמיעה. הבית הראשון פותח בשעת לילה מוקדמת, השמים מדומים לשדה הזרוע בכוכבים (חוש הראייה), שקט ודממה פרושים על הכל. דממה זו יקרה ללבו של הדובר, משום כך היא מהסה את הרע הבדוי, לבל יניע ולו עפעף למען לא תופר הדממה הקדושה (חוש השמיעה), שהיא ומראה הכוכבים הזרועים שובים את לבו.

הבית השני פותח בחוש השמיעה, הדממה השוררת בכל. בשעת חצות העמוקה הכל שרועים על משכבם, ואין פוצה פה ומניד עפעף, אך ברגעים שכאלה נאבק הירח על חייו. זה שחיילותיו פזורים במרחבי שמים מפר את הדממה ופורץ מבעד לחורש הזומם להאפיל עליו. אומנם חרמש הירח דרוך כקשת, אך המערכה כבר הוכרעה, כבר ניטל ממנו זיוו, אורו הולך ופוחת. אורו חֲוַרְוַר כפני שכיב מרע, עצוב הוא ונדכא. ואותו ירח חצי גורני משמש כעריסה לבן טיפוחו, הלילה, כמו היה לאם רחמניה. ואם בארזים נפלה התבוסה, מה יעשו צבאותיו של שר הלילה המנוצח, הוא הירח? נסים הם על נפשם, נשמטים הם אחד אחד, ללא סדר ומשמעת, החזית התמוטטה לחלוטין. ואלה מחייליו הנאמנים שאינם נוטשים את שר צבאם המוכרע ופונים אליו עורף, חלושים הם, אורם דועך, דומה שנזרק בהם אחד מנגעי העור הבהרת [36], וכך התחלף מראה הירח ממשובב נפש למראה דוחה. בשעת רפיון זו וליקוי המאור הקטן, נשמע ברמה קולו של השכוי, בריה זו שהנותן לאדם דעת חלק לה בבינה, להבחין באותו קו דק מן הדק שבין יום ולילה, אותה נקודה המפרידה בין ממשלת הירח (הלילה) לבין ממשלת החמה (היום), השמש, כגבור עריץ, שהשעה משחקת לו, והדרך אצה לו, נחפז לשלח חילותיו בממשלת הירח, ואלה יוצאים דחופים לרשת את הארץ שנעזבה על־ידי הירח המובס, ומשקיע אורו של זה זרחה שמשו של זה.

זאת ועוד, שלונסקי לא ראה "ברעיון" חזות הכל וכדבריו: "אשר לרעיון לא איכפת לי, אין אדם חי מרעיונות"[37]. הוא לא ראה במשורר הוגה דעות המציע את רעיונו על שלביו באופן הגיוני, זהו אחד ממאפיניה של השירה המודרניסטית השבה ומחדשת את הליריזם וזונחת את הפיוט הריטורי הנהוג בשירה הקלאסית או הרומאנטית, סבור א"ב יפה, המצטט את חוקר הספרות טודור ויאנו [38]. עיקר אחר חשוב בעיניו של שלונסקי הוא, שהשיר יחשוף את עולמו הפנימי של הדובר על נפתוליו ותהומותיו. השיר החדש צריך לבטא את עולמו המורכב ורב הסתירות של האדם המודרני בן המאה העשרים. יוצא אפוא שאל לו למשורר לחשוש מלהיות אי-רציונאלי במובן המקובל בשירה הטרום מודרנית, כפי שעולה מן הפיסקה הזעירה בשם "וזרים לי השר והשיר" שפרסם שלונסקי "בכתובים"

36 "בהרת" היא אחד מנגעי העור, וכולם בויקרא (י"ג, 5, י"ד, 35 ועוד). ב"המתמיד" מתוארת הבהרת כקרן אור הפוקדת את פינתו החשוכה והקודרת של אותו "מתמיד" שחשקה נפשו בתורה: "ועלתה עליה בהרת יוקדת//באש אדמדמת רעדת בנהרה" (י"ב-39).

37 "צלם", הדים שנה א', חוב' י"א-י"ב, עמ' 95.

38 "המשורר" א' שלונסקי - המשורר וזמנו(לעיל, הערה 28)... עמ' 129.

(שנה ד' גל' ל"א, קפ"א, 19 יוני 1930, עמ' 1). ובכלל יטען מאוחר יותר שטיינמן, חברו לדעה ולדרך, "מלכות השכל נגמרת במקום שמתחילה האמנות, זו מלכות הבלתי מובן (...) היא חולת אהבה ללא ידוע וללא מובן"[39], וזאת משום שתפקידה של השירה במקרה שלנו הוא לעורר חוויה ריגשית ולא שכלית, ועל זה כל גאותה ("צלם").

ועוד גם זאת, שיר טוב לדעת שלונסקי הוא, שעם הקריאה הראשונה מתעורר בקורא הרצון לשוב ולקרוא את השיר בפעם שנייה, וכל קריאה מושכת אותו לקריאה נוספת ובכל קריאה מסתלק פרגוד שהסתיר דבר מה בקריאות הקודמות, וכך מקריאה לקריאה נחשפים רבדים סמויים בשיר[40]. ואכן אלה הם פניה של שירת שלונסקי, גורס קורצווייל במאמרו: א' שלונסקי "משורר העולם המסכי", המסתייע בפסוק מניטצ'ה, "כל מה שהוא עמוק אוהב את המסכה".

ולגבי שירת שלונסקי נובע הדבר, לדעת בעל המאמר, בשל מהותו של עולמנו המודרני, חסר הצורה הקבועה, ההולך ומשתנה בקצב מטורף, "ומשום שהמציאויות הן כה רבגוניות ועולמנו כה מסכי" (עמ' 183)[41].

כל שירי מ' טביב שמן התקופה הזו המושתתים על "רעיון" כלשהו חסרים הם את "המסכים", להוציא את השיר "השחר העולה".

דבר נוסף, התמורה החשובה מכל שמחוללת שירת שלונסקי בשירה העברית, זו שלאחר ביאליק ובני דורו, קשורה בעקרון הצנטריפטאליות, לאמור, המלה מקבלת את משמעותה מתוך הקונטקסט בשיר, בעוד שמשמעותה העצמית באה לידי ביטוי מועט ביותר. תורת שיר זו ממומשת בעיקר בקבצים "אבני בוהו" (1930) ו"שירי המפולת והפיוס (1938)[42], ורק מבנה שכיוונו הסופי צנטריפטאלי הוא ספרות, ומבנה אשר כיוונו צנטריפוגאלי אינו ספרות סבור NORTHROP FRYE[43]. השירים בהם דנו בחלק זה של העבודה צנטריפוגליים הם. לשונם אינה אוטונומית המתפרשת בתוך השיר ומתוכו, ולפיכך נוסף טעם לפגם בשירתו של מ' טביב מנקודת ראות זו.

בפתיחתו של חלק זה כתבנו, ששני מרכיבים מפרנסים את "תוכן" שיריו של מ' טביב, "רעיון" "ורגש". עד כה דנו במרכיב הראשון, נקדיש מקום גם למרכיב השני.

הקורא בשיריו של המשורר מ"שיבת ציון", שנתחברו בשבע השנים הראשונות, חש מיד שמדובר בשירים "רוגשים ומתרגשים" יתר על המידה, עד כדי כך שאינם משפיעים כלל על הקורא ואין הוא שותף לחוויה הפיוטית. כזה הוא השיר "שלהבת" (1932), בו

39 "הבדלות" כתובים, שנה ד' לג' ל"ו-ל"ז (קפ"ו-קפ"ז) (7 באוגוסט 1930) עמ' 1.

40 אידה צורית (ראיון) "מבחנו של השיר" משא 15, (10 באפריל 1959).

41 אביעזר ויס (עורך) א' שלונסקי מבחר מאמרים על יצירתו, עם עובד, ת"א, 1975.

42 על-כך, אביעזר ויס, השאיפה למרכז בשירת שלונסקי גילוייה ביחסה למציאות בסדר התמונות ובדימוי (עבודת דוקטור) אוניברסיטת בר-אילן, תש"מ, עמ' 2-10.

43 ETHICAL CRITICISM: THEORY OF SYMBOLS, ANATOMY OF CRITICISM, PRINSTON, NEW JERSEY, 1971, P. 77.

נשמעת קריאה נואשת: חושה אחי חושה//הצילני נא אם תוכל (ג', 3-4). ובשיר המליצי עד מתי (1932) מתאונן הדובר: נותתי לפגעי העת ולמשברי הגל (א, 1), ובשורות החותמות את השיר אנו קוראים: הלילה ארוך סודותיו מה מלל// עד מתי נכאים שירתי תמלל? (ג' - 3-4). שטיינמן ושלונסקי הטיפו לאיפוק ריגשי. הראשון הקדיש מאמר בפני עצמו לשאלת השתפכות הנפש. אומנם עיקרי דבריו היו כלפי השירה הלאומית נוסח יל"ג, אך מסקנתו כללית היא: "משורר לעולם אינו סנטימנטאלי", מכריז הוא בדעה נחרצת, ואם אכן הוא כזה, הרי עֲדוּת היא להעדר רוח השירה מיצירתו[44]. בסגנון ובלשון אחרים, אך ברוח אותם דברים אומר שלונסקי בשאלת הזיקה שבין "תוכן" "וצורה", לכל אחת זכויות הדדיות הנקבעות:

"בפרופורציה המתאימה בכל מקרה ומקרה, כי תמיד קיימים שני הפחדים גם יחד, מזה הפחד מפני החוצפה של המיצוי, מיצוי תוכן החוויה האנושית, כאילו הוא ניתן למיצוי (...) אז בא אות אזעקה אל "הצורה" שתבוא ותבלום חוצפה זו, שלא יצטעק הכאב, שלא תתחלחל הדמעה, אלא תתאפק עד כדי גיבוש, שתהא הצנעת לכת עם התכנים האנושיים"[45].

לשון השירים: המליצה והצרוף הכבול:

הכל יודעים שהלשון היא אחד העיקרים החשובים בשירה, אלא ששלונסקי רומם אותה מעל כל מרכיבי השיר, ולפי גרין:

"תשומת הלב למבע כשהוא לעצמו ובליטושו לעתים באה על חשבון התימאטיקה, הכנות והחוויה, עד כדי היותו בחינת חי הנושא את עצמו"[46].

כך או כך על הלשון להיות מהפכנית, חדשה ומחדשת, חד-פעמית. המשורר הוא אָמָן יוצר, המזווג מלים למשפטים חדשים ולצרופים שזו פגישתם הראשונה. ולכן חסרים הם כל מטען קודם, ואינם נושאים על גבם של סבל ירושה מבעי, וזאת כדי לבטא את החוויה החד-פעמית והבלתי חוזרת של המשורר. הפיטן חייב להזהר שבעתיים מן "המליצה"[47]

44 א' שטיינמן "משורר" כתובים י"ג (ר"ג) (9 בינואר 1931) עמ' 2.

45 "מבחנו של השיר" ראה הערה מס' 34. (ההדגשה שלי י"ה).

46 א' גרין-הגורני "הישגיו השיריים של שלונסקי" (..."אבני בוהו", תרצ"ד) מלחמתו של שלונסקי... עמ' 3(31).

47 א' שלונסקי "המליצה", הדים, ב', חוב' ט', (ניסן תרפ"ג) עמ' 189-190, בזה כבר ביאליק דן במאמרו: "שירתנו הצעירה" בתרפ"ז.

"והצרוף הכבול"[48], המשעבדים את היצירה לתכנים ולמשמעויות שהביאו איתם כנדוניה, וכופים את עצמם על היצירה בעל כורחה.

מעטים הם עד מאד החידושים הלשוניים בקבוצה זו של שיריו של מ' טביב, למשל:

מרבי לילי סהר (זכרונות 1932) (מ"רב" יצר סמיכות רבי), או נותתי לפגעי העת (עד מתי 1932), או: "לא אף דמעה אחת מעיני הוזלה (דלל מקור הדמעה,1932,14). חידושי צורות לשוניות ושימושי לשון מקוריים פזורים לרוב בסיפוריו של מ' טביב, ובבוא העת נדבר גם בהם. הכלל, שירתו של מ' טביב, זו של שבע השנים הראשונות, כרוכה היתה ברובה אחרי "המליצה" ו"הצרוף הכבול" [49]. במקרים נדירים הוא ניסה לפרוץ את "הצרוף הכבול" ו"המליצה", אך בלא מקוריות רבה, מה גם שרבה היתה השפעת המשוררים בני דור ביאליק, וביאליק עצמו על שירתו המוקדמת עד כדי ביטול עצמי כמעט.

השפעות ומשקעים ספרותיים :

משקעים ביאליקאיים : מ' טביב גילה אהבה רבה לספרות העברית, ומן היום שעמד על דעתו קרא בה ככל שידו היתה משגת, וזו השפיעה רבות על עולמו האישי ועל כתיבתו. לגבי שירתו המוקדמת ההשפעה של הספרות העברית היתה שלילית. מסוג זה של השפעה ילך וישתחרר עם הזמן ושיעור תרומתו כיוצר יתרחב ויגבר.

ביאליק היה המשורר הנערץ ביותר על מ' טביב. הוא ראה בו את שׂר השירה העברית. מתוך כך לא ייפלא אם נמצא "משקעים ביאליקאיים" בשירת שבע השנים הראשונות של מ' טביב. נחשוף כמה מן הבולטים שביניהם.

48 בנושא זה כבר עסק ביאליק במאמרו "גילוי וכיסוי בלשון" (1915), הרואה בבעלי הפרוזה את אנשי הפשט, "סומכים על הצד השווה ועל המקובל שבמראות ובמלים, על הקבוע ועומד בלשון, על הנוסח המקובל (...), ואילו כנגדם בעלי הרמז, הדרש והסוד, רודפים אחרי הצד המיוחד שבדברים, אחרי אותו משהו הבודד (...) אחרי הרגע בן החלוף שאינו נשנה עוד לעולם (...) לפיכך מוכרחים הם לברוח מן הקבוע והדומם בלשון המתנגד למטרתם" (...) ולכן הם יוצרים הרכבות וצרופים חדשים המלים מפרפרות תחת ידיהם, כבות ונדלקות, שוקעות וזורחות כפתוחי החותם כאבני החושן מתרוקנות ומתמלאות, פושטות נשמה ולובשות נשמה (...) תג אחד, קוצו של יוד והמלה הישנה זורחת באור חדש, החול מתקדש והקודש מתחלל (שם, שם, עמ' ר"ד).
לימים הודה שלונסקי שבזה היתה השפעת ביאליק עליו, ראה גליה ירדני עם שלונסקי ביובלו (ראיון) משא, 11, (15 מרץ 1960) עמ' א'.
ראה גם ר' קרטון-בלום "דיזנדרוק וביאליק - בין חיוב ושלילה בביטוי, לגילוי וכיסוי בלשון", הכותבת הקבילה בין דברי ביאליק כאן לדברי דיזנדרוק (עמ' 95) מתוך מאמר שפורסם שנתים לפני זה של ביאליק, ושראה אור רק בתרע"ז. מאזנים כרך מ"א חוב' 2, (תמוז תשל"ה).

49 בנושא "הצרוף הכבול" עסקו גדעון טורי ומרגלית אבישי: "דרכי השימוש הסוטה בצרוף הכבול", הספרות כרך 4 מס' 1, (ינואר 1973) עמ' 99-129.

תוכנו של השיר "העינים הרעבות" (תרפ"א) של ביאליק שונה ואוירתו אחרת, מזה של "העינים הרכות" (1932) של מ' טביב, הראשון אירוטי בפתיחתו ואחריתו מוסר כליות נוקב. שעה ששירו של מ' טביב מדבר על השתתפות בצערן של נשמות אומללות ומיוסרות. אף על פי כן, כאשר קוראים את השורה הראשונה של זה האחרון, אי-אפשר שלא להזכר בשורה הביאליקאית "העינים הרעבות שככה תתבענה", גם כאשר אין שוכחים את הפסוק "ועיני לאה רכות" (בראשית כ"ט, 17).

הפתיחה של השיר "שלהבת" (1932) כפולת ניסוח היא, וערוכה היא על דרך "ההן" ו"הלאו",

לֹא מִשָּׁמַיִם נָפְלָה שַׁלְהֶבֶת // אַף לֹא מִמְּרוֹמֵי שַׁחַק

רַק הִיא הָאַהֲבָה בַּת הָאֵלִים // רַק הִיא בְּאִשָּׁה הִצִּיתָה לְבָבִי (א' - 1-4)

תבנית ריטורית זו שאולה על־ידי מ' טביב מעם ביאליק, ורווחת היא אצל האחרון, במידה רבה, ויש האומרים ששאולה היא מן השירה הרוסית בת הדור; וכך קוראים אנו בפתיחה ל"מתי מדבר" (תרס"ב) :

לֹא עֲדַת כְּפִירִים וּלְבָאִים יְכַסּוּ שָׁם עֵין הָעֲרָבָה

לֹא כְּבוֹד הַבָּשָׁן וּמִבְחַר אַלּוֹנָיו שָׁם נָפְלוּ בְּאַדִּיר[50],

ועוד קוראים אנו: הֵן לֹא כְּכַנַּף רְנָנִים נִתְפְּשָׁת מִתְמַלְטָה (...) אַף לֹא כִּכְפִיר נִכְבַּשׁ (...) בִּשְׂדֵה (תרנ"ד א' 1-2).

וכן: לֹא אָרִיתִי יַעֲרוֹת דָּבַשׁ עַל דַּרְכִּי הַמְּסוֹרָר (...) (על סף תרנ"ד ה'-1).

בשיר הנכאים דלל מקור הדמעה (1932) שח הדובר על מצוקותיו כי רבו, ובשלן היה מבקש להטביע את העולם כולו בדמעותיו. בכך יוקל לה, לנפשו המעונה, אך פלא הוא:

"לֹא אַף דִּמְעָה אַחַת מֵעֵינַי הוֹזָלָה//כִּי אָפְסָה דִּמְעָה וַיִּדַּל מַעְיָנָהּ (13-14)

נחלי דמעות זרמו בשירת ביאליק של אמצע שנות התשעים, כדרכה של שירת הדור. שירים כמו "בשדה" (תרנ"ד) ואפילו "מכתב קטן" (תרנ"ז) מוכיחים זאת, אלא ששערי הדמעות ננעלו בשירתו שלאחר מכן, ונותרה "הדמעה הנאמנה" (תרנ"ו) וגדול היה כוחה של זו, היחידה הבודדת שבעתיים מכל אותם נחלי דמעות. הדובר הפאתטי ב"אל הצפור" מאמין בכל לבו, שאם אותה ציפור, השוהה קמעא על אדן חלונו, היתה מאריכה את שיבתה עמו, היתה מזילה דמעות לרוב על מר גורלו.

50 ואצל שלונסקי אנו מוצאים:

לֹא אֹרַח גְּמַלִּים יָרְדָה לִכְרַע // לֹא דַּבֶּשֶׁת הִיא אֶל מוּל כּוֹכָב

זֶה הָרִים, הָרִים שֶׁבַּגִּלְבֹּעַ // הָרָרִים צוֹפִים אֵלַי מֵרָחָב

"שני ניגונים"

לעומת:

כארחת-גמלים מיניקות ודבשותיהן בשמים // הבריך אלהים את הרי הגלבע

יזרעאל, בית א', 2,1.

ואומנם יודע הוא שפס כוחן של הדמעות לרפא את שברו, מה גם ש"עיניו עששו... וכבר כלו הדמעות" (תרנ"א ט"ו-1). רבה היתה השפעת השיר רזי לילה (תרנ"ט), השייך לדברי מירון לשירת "הרפלקסיה הלילית"[51], של שירת הדור מבחינות שונות. שיר לירי הגותי ליל זה, כיתר אחיו לנושא ולאוירה, כמו "הרהורי ערב" (תרנ"ב), השפיעו על כתיבת השיר "בליל סגריר" של מ' טביב, ובדומה לו מדובר ב"נוקטורן", חרף כל ההבדלים שבין שני השירים, ומעל לכל מבחינת איכותם.

הצרוף הכבול:

ביאליק ושלונסקי העשירו את הלשון והספרות העברית בחידושיהם הלשוניים באמצעות שירתם, מאמריהם, נאומיהם, תרגומיהם ואף בשיחות חולין שלהם, אך דומה ששלונסקי היה נועז יותר. יתכן והסיבה נעוצה היתה גם בתורת השיר שהיתה מקובלת עליו, בה ראה את המשורר כיושב על האבנים של הלשון העברית ובורא צרופים חדשים אשר לא ידעום קודמיו[52]. נעיין בדוגמא אחת, מאחד הקבצים שנכתב בשנות השלושים, שנים שמ' טביב החל את דרכו הפיוטית. באחד הבתים של השיר "באלה הימים" מפרק שלונסקי תמונה ספרותית ידועה ביותר ועושה בחלקיה השונים כמתחייב מן הסיטואציה הפיוטית שהוא מבקש לברוא, וזהו עושר פיוטי השמור לזכותו ולשבחו של בעליו; וכך אנו קוראים:

וְהַשִּׁקּוּי?	סַמְּכוּנִי בְּמֹרְמוֹת
הֶאָח!	רַפְּדוּנִי בָּן כְּבָדֶשָּׁא
יֵין חוֹנֵף	כִּי אַפְרִיוֹן עָשִׂיתִי לִי
צוּף הָרֵשַׁע	וְעַמּוּדָיו אַכְזָב.
עָסִיס הָרִמּוֹנִים	עַל סְבִיבוֹתַי אַהֲ זָב.

באלה הימים, שלונסקי, כתבים, כרך ב', עמ' 171.

בפואימה קודרת זו מצוירת חברה אנושית, שאיבדה את צלם אלוקים שלה והיתה לסדום ועמורה. כבר אין יודעים מי הוא אב ומי הוא אויב, מי אח נאמן ומי קין, הפרט איבד את אמונו לא רק בזולת אלא גם בעצמו. האהבה בימים אלה גוועה ואיננה, ועל דרך הניגוד התהומי נוטל שלונסקי פסוק היוצא מפיה של הרועה "חולת האהבה", המבקשת מריעותיה האהובות, "סמכוני באשישות רפדוני בתפוחים כי חולת אהבה אני" (שיה"ש ב'-7). המשורר, המתאר חברה אשר עברה רוח רעה והוכתה בחולי רע, מפרק פסוק הלקוח מאוירה שונה, נעימה, מרוממת, ומשתמש בו לצרכיו, וכך יוצר רושם פיוטי מועצם, וזאת

51 דן מירון "מעמדו של הדמיון והמיתוס בשירתו המוקדמת של ביאליק" הספרות (33) כרך 1 חוב' 1 (קיץ 1984), עמ' 64.

52 לענין זה ראה יעקב בהט "עיונים במילונו הפיוטי", א' שלונסקי חקר ועיון בשירתו ובהגותו דביר ירושלים, ת"א, (תש"ד), עמ' 50-51.

בנוסף ליצירתם של צרופים חדשים: סמכוני במרמות... רפדוני בן כבדשא... , היוצאים מתחת ידו כנשמות לשוניות חדשות, כדברי ביאליק ב"גילוי וכיסוי בלשון".

אהובה של הרועה, המלך שלמה, טורח על צרכי החתונה ובמרכזם: "אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון עמודיו עשה כסף רפידתו זהב, מרכבו ארגמן, תוכו רצוף אהבה" (שם, ג'-9). החברה באלה הימים חולת איבה, ועל דרך הניגוד שיקע שלונסקי בפואימה שלנו חלקי פסוק המפייט סיטואציה אנושית שונה בתכלית, חברה שהשמחה שרויה במעונה והאהבה ממלאת את הלבבות. באלה הימים האדם ערום ועריה, החיה האנושית פורצת מסוגרה ואין מושיע. הרושם העז נוצר גם על־ידי פריצת "המליצה" ו"הצרוף הכבול".

ההשתעבדות לצרוף הכבול ולמליצה בשירתו המוקדמת של מ' טביב תרמו אף הם לאי- שביעות הרצון והדחייה שגילה שלונסקי, כלפי שירתו בת שבע השנים הראשונות של המשורר מ"שיבת ציון", שהחילוק בינה לבין שירת "חיבת ציון" בת המאה הי"ט במקרים רבים מועט ביותר.

דעתו של שלונסקי לא היתה נוחה מכך שמ' טביב מהלך כסומֵא בארובה, אחרי צרופים כמו: פראות שובבה // כבני מרון לנגד עיניי חלפו (בליל סגריר ב'-5). הצרוף "פראות שובבה" אינו אלא גיבוב תארים מגומגם ותו לא, ובאשר לצרוף "כבני מרון" הרי הוא לקוח כמות שהוא מן האמור במשנה: "כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון [53] (ר"ה, פ"א, מ"ב) ומוכר לכל מתפילת מוסף של ר"ה. על אור הירח נאמר בשיר "אורות" אור יקרות חלומות פז (א'-3). ובמלחמת הגויים בתוך ירושלים שבאחרית הימים ישתנו סדרי בראשית: "והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון (זכריה י"ד, 6). הוראת "אור יקרות" בשיר הוא אור נעים, אור מופלא, כפי שמוצאים במילונים[54], אולם הפרשנים חלוקים בהוראת צרוף זה. יש מהם נוטים לפרש "יקרות" מלשון קור (משורש קרר), וראיה להם ממילת וקפאון הבאה אחריה, ואחרים מפרשים "אור עבות". בעל "מצודת ציון" הוא בין היחידים המפרש "אור יקרות" אור בהיר, ובעקבותיו הולך מ' טביב אור יקרות - אור בהיר. הצרוף "חלומות פז" חדש הוא ומודרני, וכבר נשחק עד תום.

הדובר זוכה להשראתו הפיוטית על־ידי משב הרוח אשר מרעידה את נימי הנֵבֶל, לכן משדל הוא את זו לעשות כן, ואל הנבל הוא פונה ומזרזו: הוי הנבל עורה עורה (ב,1), בעקבות האמור בתהלים: עורה כבודי עורה הנבל אעירה השחר (נ"ז, 9 ועם שינוי גם בק"ח, 3). האגדה התלמודית מרחיבה תמונה פיוטית זו ומספרת על כינור, שהיה תלוי למעלה ממטתו של נעים זמירות ישראל (...) וכיוון שמגיע חצות לילה רוח צפונית מנשבת בו ומנפנפת בו והוא מנגן מאליו, ומיד היה דוד מתגבר כארי ועומד ועוסק בתורה ובשירות ובתושבחות (ברכ' ג' ע"ב).

53 נומרון (NUMORUS) ופרושו גדוד חיילים שהוא במנין מפורש. ח' אלבק פירוש למשנה. דביר, ת"א, תשי"ט, פ"א, מ"ב.

54 אברהם אבן-שושן, המילון החדש, כרך מס' 6, עמ' 43; יעקב כנעני אוצר הלשון העברית, כרך מס' 1, עמ' 50, ועוד.

השיר "דמות" עמום הוא ביותר, ועמוס הוא במטאפורות מופלגות: ראיתיך בדמותך המסותרה // עטופה ערפלי טוהר וכלילת זוהר (א-9 ,1) "ערפלי טוהר" הוא כינוי פיוטי לעננים קלים ובהירים, ולקוח מתפילת "אתה נגלית" שבמוסף ראש השנה: "אתה נגלית עליהם בערפלי טוהר", אצל ביאליק נמצא הצרוף כמות שהוא "ערפלי טוהר" (עם פתיחת ג-4).

ב"דלל מקור הדמעה" שיקע מ' טביב שני צרופים, אחד כבול ואחד סוטה. בראשון מדובר על והתאותה נפשי תאוה, וההקשר שלילי הוא: והאספסוף אשר בקרבו הִתְאַוּו תאוה (במדבר י"א, 4). בשיר זה מופיע פעמים הצרוף אפסה הדמעה, ולדעתי מקורי הוא.

על התמונה הפיוטית הוא האימאז':

(...) הָאָדָם רוֹצֶה גוּף וּדְמוּת הַגּוּף הָאָדָם רוֹצֶה לִרְאוֹת הַקּוֹלוֹת",

שלונסקי, "צלם", "הדים" י"א-י"ב, תרפ"ד.

התמונה הפיוטית היא מאבני היסוד של כל שירה, אלא שחסידי האימאז' עשאוה לאבן הפינה של הפיוט, וה"חוויה" ו"הרעיון" היו למַשניים בעיניהם. במאמרו הפולמוסי של שלונסקי הצעיר, "צלם", ממנו רשמנו פסוק אחד לעיל, הציג מחולל השירה הארצישראלית המודרניסטית את "האני מאמין" השירי שלו ושל חבריו לדעה, לאמור "התמונה" עומדת מעל לכל מרכיבי השיר. כמו-כן צריכה היא לפנות לחושים ולא לאינטלקט, משום כך חייבת היא להיות חושנית, מטריפה, "אלילית". הדגשנו ואמרנו "שלונסקי הצעיר, שכן העמידנו הלל ברזל על-כך, שהתמונה הפיוטית בשירתו של שלונסקי עוברת שלש תחנות מן השלב שהתמונה היא עיקר העיקרים ומשמשת היא לשחרור מטען רגשי ומחשבתי-אקספרסיוניסטי. הדברים אמורים לגבי כל הקבצים ועד "ספר האנך" (ולא עד בכלל) וזהו שלב אנטי ביאליקאי. בשלב השלישי הלהט האקספרסיוניסטי נכבש, היסוד הלוגי גובר, וממילא מקומו של האימאז' מצטמצם. הדבר בא לידי ביטוי בשני ספריו "אבני גויל" (תש"ך) ומ"שירי הפרוזדור הארוך"[55] (תשכ"ח). אפשר והדברים תופסים גם לגבי "ספר הסולמות", שראה אור בתשל"ג.

התמונה הפיוטית נוסח שלונסקי נובעת אף היא מעקרון הצנטריפטאליות, כלומר התמונה הפיוטית על פרטיה השונים חסרת משמעות חיצונית. זו נקבעת על פי השימוש שהמשורר עושה בהם בפרטי התמונות[56]. הנוף, למשל, על מראותיו השונים יכול לשמש לו

55 הלל ברזל "שלוש תחנותיו של האימאז' וחומרת האנך", א' שלונסקי - לעיל, הערה 41, עמ' 200-207.
המאמר פורסם לראשונה בעל המשמר, 13 במרץ, 1970, והוא חלק מתוך המסה על שירת שלונסקי: "אורלוגין או סנה?" מתוך ספרו של המחבר שירה ומורשה, כרך א', עקד, ת"א 1971, עמ' 51-60.

56 אביעזר ויס. השאיפה אל המרכז בשירת שלונסקי, עמ' 139.

למשורר אמצעי ביטוי להלכי רוחו או דרך הבעה לעולמו של "האני"[57]. ובעצם המשורר בורא עולמות חדשים, פרי דמיונו היוצר, ובודאי שאינו חייב להיות נאמן למסירה מדוקדקת של פרטי התמונה, בניגוד לדיבר הרביעי של יוצאי האסכולה האימאז'יסטית מבית מדרשה של AMY LOWELL [58] ומכאן נובע עקרון הסדר הפנימי של התמונות בשירת שלונסקי, שאינו כמקובל בשירה המסורתית: הגיוני, ענייני, סיבה ומסובב. לשון אחר קשרים צנטריפוגאליים, והם מנסיונו של האדם. ההקשר בין חלקי השיר העולה מן העקרון הצנטריפטאלי, כלומר עם תהליך הקריאה המיוחד[59], הביא עמו מראות חדשים, ולכן שכיחים בשירת שלונסקי דימויים נעדרי צד שווה, למרות שאינם חידוש בלעדי שלו. והכוונה היא שאין קשר בין המדמה לנושא על פי נסיונו של האדם. הדימוי המתרחק, בו האבר הדומה מתפתח לכלל תמונה מורכבת ומרחיקה את תודעתנו מנושאי הדימוי מקנה עדיפות ברורה לתמונה על "הנושא". תמונה זו מתפתחת ואינה שבה כלל אל נושא הדימוי.

אימאז' בשירתו המוקדמת של מ' טביב :

פרט לשיר אחד, בו מ' טביב מוכיח מקוריות פיוטית, הרי יתר תמונותיו השיריות כמו מטאפורות, דימויים שאולים הם ואינם מקניני יצירתו; זה הוא מניע נוסף לשלילתו כמשורר בעיני שלונסקי. נדגים כמה מאותן תמונות פיוטיות. כאמור, עד תקופה מסויימת ראה שלונסקי ב"תמונה הפיוטית" על סוגיה השונים את עיקרו של השיר, על פי תפיסתו המהפכנית בדבר מקומה ומקורה במכלול חלקי השיר. שלונסקי מצא באותן מחברות שירים המשלבים בתוכם תמונות פיוטיות כאמצעי ספרותי להעצמת החוויה הפיוטית, לא כמטרה בפני עצמה, כפי שגרס שלונסקי הצעיר. ואין צריך לומר שתמונות אלה נס ליחן ברובן הגדול, ושדופות היו מרוב שימוש, וכבר מגלגלים בהן כבעדשים. נקח למשל את השיר "דלל מקור הדמעה", האני השר אינו יכול להויל דמעה חרף מכותיו האנושות. כיון שמקור דמעותיו יבש ונמשל הוא בעיני עצמו: כסערת חמסין במדבר סהרה (שורה 4), ואנקת הלב המוכה משולה כיללת סופה בליל בלב הישימון (שורה 6).

57 בשאלת השימוש בנוף בשירת שלונסקי דן גדעון קצנלסון במאמרו "תדמית וחידושיה" מאזנים כרך ל', (אפריל-מאי 1970) עמ' 384-390.

58 ראה אברהם שאנן מילון הספרות החדשה העברית והכללית, יבנה ת"א 1959 אימאז'יזם עמ' 897-899. ד. "לצייר אימאז', אע"פ שהדברים אמורים בשיר ולא בציור. חייב המשורר למסור בדיקנות מפורטת את פרטי התמונה". עקרונות האימאז'יזם האמריקני שבמרכזו עמדה AMY LOWELL פורסמו במלואם באנתולוגיה TENDENCIES IN MODERN AMERICAN POETRY, N.Y. 1917.

59 ראה אביעזר ויס, השאיפה אל המרכז בשירת שלונסקי... עמ' 16-19.

60 נדפס לראשונה במולד ט"ז חוב' 123 (אוקטובר 1958) פורסם בשנית במפגש ג' (מאי 1968).

"השחר העולה" - מליץ אחר

שלונסקי לא האמין אלא בסוג אחד של שירה, ואפס זולתה. אפשר גם שהאימרה הקדמונית, "המשורר נולד ולא נעשה", היתה נר לרגליו. לפיכך פסל מכל וכל את בעלי שתי המחברות מלבוא בקהלם של "המשוררים המדברים" לחלוטין. ועל דרך הגררה ביטל גם את השיר "השחר העולה", אותו הזכרנו לשבח, וכאן המקום להשלים את החסר בענין שיר חשוב זה, שגם הוא לא נשא חן בעיני שלונסקי, ויש בו בשיר כדי להעיד, שהיה לו לזוסמן על מה שיסמוך בדברי העידוד שהרעיף על מ' טביב המשורר המתחיל.

"השחר העולה" אינו עשוי על פי תורת השירה המודרניסטית הארצישראלית, שפטרוניה היו שטיינמן ושלונסקי. כבר בשורה השנייה של שיר זה נמצא צד פסול בדמותה של המלה "ארצי", ממנה נרתעו אבותיה של השירה הארצישראלית המודרנית וחסידיהם. ואפילו השורה הפותחת הכתובה בתחביר פוטוריסטי, לאמור, מיבנה שאינו שגרתי: "כּוֹכָבִים זְרוּעִים שָׁמַיִם", אפילו משפט פיוטי שכזה, לא היה בכוחו ללמד זכות על השיר בעל התמונה הפיוטית המקורית. לא מרחבי שמים זרועים כוכבים, אלא יד נעלמה פזרה בתרי-שמים בין הכוכבים. למראה יחודי זה מצטרפים גם מראה חרמש הירח המדומה לקשת דרוכה מחד, כמי שנלחם על קיום ממלכתו, ולערס המיישן את הלילה. לכאן מצטרפת תמונת תבוסת פקודיו של הירח, ולבסוף תמונת הופעתו רבת האון של מי שהיתה ידו על העליונה במאבק איתנים זה, השמש. המראות מעוצבים באיפוק ובריכוז רב. התבוסה למשל נרמזת, הנצחון כבוש, אין קול ענות גבורה ואין קול ענות חלושה. וזה הוא רק אחד הטעמים לערכו של השיר. אין להכחיש, שתמונותיו של השיר סדורות על פי זרימתו של הזמן הלילי, מן המוקדם אל המאוחר, ולא נתעלם מכך שזעקת השירה האקספרסיוניסטית אינה נשמעת ברמה, שכן מדובר בסוג שירה אחר, שאינו מדוד על פי אמתה ואמיתותיה של השירה השלונסקאית. ברבות הימים עוד ייכתבו שירים לא מעטים על־ידי מ' טביב, ובהם יהיו רבים הצדדים השווים שבינם לבין שירתו של אבי השירה הארצישראלית המודרניסטית, דוגמת - "ביום של לילה בא אבי"[60], ששמו אוקסימורוני, אוירתו מיסטית, מבנהו פרוץ וחידושיו הלשוניים על סוגיהם השונים הם נופך ביופיה של הפואימה. וכן השירה "דממות"[61], והשיר "דבר השתיקות" [62] ועוד. אמור מכאן, העתיד הוכיח שהצדק היה עם המשורר מ"נחלת-יהודה", שמבין לשירי הבוסר ראה את השירים הבשלים העתידים להכתב ולתרום בבוא היום את חלקם לשירה העברית, אף שמספרם היה מועט ביותר.

61 מאסף ז', (תשכ"ז).

62 הפוה"צ דצמבר 1968 תחת השם "שתיקות".

שירת הבמות וכתבי העת - או שירת שבע השנים השניות : (1938-1944)

מ' טביב לא קבל עליו את פסק דינו של שלונסקי. בסתרי לבו האמין, שבכגון זה אין שומעין לאחד, אפילו הוא משעור קומתו של אבי השירה הארצישראלית המודרניסטית. הוא סבר ובצדק, שלשירה פנים הרבה והדעות חלוקות בגדריה ובהגדרותיה. בכל אופן בדורות האחרונים, בהם חיים ופועלים זרמים ואסכולות שונות, ומה שמקובל על האחד כשיר אינו בהכרח מקובל על הזרם האחר. לפיכך לא משך מ' טביב את ידו מלחבר שירים, ובמחברת שבעזבון רשומים, שבעה שירים משנת 1937, סך לא מבוטל כלל ועיקר בעבור המחבר.

מ' טביב תר אחרי מעריך אחר, הבקי גם הוא בספרות העברית החדשה. שמו של ד' סדן כספרא רבה היה ידוע לו, ורבים ממאמריו בנושאי ספרות ותרבות היו זכורים לו למ' טביב לטוב. מתוכם הוא הבין, שמחברם אינו קנאי לכת אחת בספרות, ואמת ההערכה הספרותית אינה משמשת לו גם כאמת הבנין לדחית אלה שאינם שרים לפי תפיסה פיוטית מסויימת. חביבה היתה עליו האימרה, שבעים פנים לספרות ובכלל זה השירה. בעזרתו של ידיד משותף נזדמן מ' טביב לביתו הפתוח של דב סדן. הפעם לא הביא עמו אלא שלושה שירים קצרים (שירי "דבר" תרצ"ח). אחרי שהות מה, בה התעמק באותם שירים, הודיע ד' סדן לאלתר, שהשירים יראו אור במוסף "דבר", שהיה עורכו הספרותי באותם ימים. שמחתו של מ' טביב רבה היתה, לא רק בשל בשורה זו, אלא גם מהסיפא של אותה שיחה, בה הכריז סדן על עצמו, יום יבוא והוא יתגאה בכך שהוא זכה להיות ראשון למדפיסי שיריו של המשורר מ"שיבת ציון"[63].

אמונתו של מ' טביב, שבכוחו לכתוב שירה העמיקה, בטחונו גבר, ותקופה חדשה החלה בעולמו הספרותי, ימיה כימי קודמתה, שבע שנים תמימות, מ-1938 עד 1944. בשנים אלה יתן את כל חילו לשירה, אך רק מקצתה יצא לרשות הרבים ויראה אור בבמות ספרותיות ובכתבי עת שונים. אנו לא נעסוק אלא רק בקבוצה זו של שירים, מחמת שאין פרק שירה זה אלא מבוא לעיקר יצירתו - הפרוזה, בה קנה את שמו "כסופר מְדַבֵּר" בראש ובראשונה על-ידי שלונסקי, זכך הפה שאסר את השירה היה לפה שהתיר את הספורת של מ' טביב. וכל זה לא בטרם שיוחזרו סיפוריו הראשונים על-ידי העורך הספרותי של "דבר" ב-1946 והערה יחידה על גביהם "משעמם, לא ראוי לדפוס"[64]. אכן גלגל הוא החוזר ביחס ליצירתו של מ' טביב, "דבר" של דב סדן, העורך הספרותי (תרצ"ח), ראה בו במ' טביב "משורר מדבר", וכעבור עשר שנים בקרוב ידפיס שלונסקי כמה פרקים מהרומאן "כעשב השדה" ב"עתים" מאחר שנדחו על-ידי העורך החדש של "דבר"[65].

63 מרדכי טביב "מעשה בפגישה אחת" ליובלו של דב סדן, אומר, 14 במרץ 1952.

64 יצחק בצלאל (ראיון עם טביב), ראה הערה מס' 9.

65 מרדכי טביב, מכתב למערכת הדור, 25 ביוני 1954, בתגובה לראיון שקיים עמו בר-יעקב ופורסם שם.

"תקופת נען" - שירת השדות והטבע :

בתרצ"ח הגשים מ' טביב את אחד האידיאלים היותר חשובים בעיניו, חיי אדמה שיתופיים. וכך הצטרף יחד עם רעיתו, שהיתה חברת אחת ההכשרות הציוניות הסוציאליסטיות, לקבוצה שהוקמה בקרבת מקום למושבת הולדתו. אך לא נסתייע הדבר ולא ארכו ימי שבתו שם, ומטעמים שונים פרש מחיי אדמה קבוצתיים, שלא בטובתו וצעד זה הותיר בלבו משקע מריר לאורך ימים רבים. תקופה זו ראויה להזכר, משום שבכוחה לפרש לנו תופעה שלכאורה תמוהה היא, וקשורה בנושאי השירים שראו אור בין השנים תרצ"ח-תרצ"ט, אשר יכונו בשם שירי "תקופת נען".

ששים שירים בקרוב נמצאו בעזבונו הספרותי של מ' טביב, ואשר נכתבו בין השנים 1937-1939. ונושאיהם שונים: שירי אהבה, ידידות, רעות, טבע ומולדת ("שלום לך ארצי" נקרא אחד מהם). רובם הגדול ליריים, מהם הגותיים-ליריים; אולם מסתבר, שרק שמונה שירים פורסמו ב"דבר" וב"דבר לילדים", בראשון: "מאופק עד אופק", "לבדי", "עדיכם", (כולם בתרצ"ח), ובשני: "צעדי אביב", "במרחב שדות", "פחז הרוח", "ילדה ילדה", "מחר בכורים" (תרצ"ט). קריאה מחדש בכל אותם שירים שנתחברו בין השנים 1937-1939 מביאה אותנו לכלל דעה, שלא רק שמונת השירים שלעיל בשֵׁלים ומגובשים וראויים לשמם. משירת תרצ"ח נמצאים לפחות עוד שלושה שאינם נופלים מאלה שפורסמו והם, "אני מאזין", "לאחר חצות", "כך אוהב", ומשירת תרצ"ט ששה: "בצל הימים", "שדות", "כעץ הלזה", "את עולה", "נגלית", "למול האח הבוערת".

יתכן ש"הזמן" ו"המקום" שהם שגרמו שרק אותם שמונה שירים זכו להתפרסם, וראיה לכך נושא השירים: מרחבי שדות וטבע, מן הנושאים שהיו במרכז התודעה הציבורית של הישוב היהודי גם בסוף שנות הארבעים. נפתח בקבוצת השירים הראשונה "מתקופת נען" אותם שירים שפורסמו בתרצ"ח ב"דבר" בעריכתו הספרותית של דב סדן.

במעלות השיר: לא נותרה בידינו כל עדות ממנה נוכל ללמוד ממה ששח שלונסקי באוזני מ' טביב, מה צד פסול מצא בשירתו, מה למשל לוקה בחסר או ביתר וכיוצא בזה. ניתן לשער שמשפטו הקשה של אותו משורר, הקנאי רק למטבע אחד של שירה, הביא את המשורר הדרדק מ"שיבת ציון" לידי מחשבה על מהות השירה בכלל, ועל עולמו של השיר החדש המודרניסטי בפרט. אך אין פרושו של דבר שהוא הסתלק מן הפואטיקה השירית שהיתה לרוחו וסיגל לעצמו את תורת השיר המודרניסטית מבלי להכנס לשאלה, אם הדבר היה כפי כוחו היוצר, כך או אחרת, שירתו של מ' טביב בתקופה זו שונה היא מזו שקדמה לה. מחד מעוגנת היא במידה לא קטנה בתורת השיר ב"נוסח הישן", אך מאידך ניתן לחוש באופן ממשי בהתפתחות שחלה בה מן המסד (כמעט) ועד לטפחות.

פרט לשלושת השירים של "דבר" תרצ"ח וחמשת השירים של "דבר לילדים" תרצ"ט, נמצאו עוד שלושה שירים שנתחברו בשנה הראשונה (תרצ"ח) וששה שירים אחרים שזמן חיבורם היה שנה לאחר מכן (תרצ"ט). הם הראוים לשמם גם היום ממרחק של שני דורות לערך. הֶלְכָּך, מן הדין הוא שנעסוק בקבוצה כולה, זאת אומרת, באלו שראו אור ובאלו

שנותרו בעזבון כאחת, ואפשר ובכך אנו מביאים גאולה לאלה שנשארו בעזבון ומזכים את הרבים. מכאן שאמורים אנו לבדוק את שנים עשר השירים; שירי "דבר" תרצ"ח יחד עם אחיהם שלא פורסמו ושלדעתי אינם נופלים מקודמיהם באיכותם. לאחר מכן נדון בחמשת שירי הילדים שפורסמו "בדבר לילדים" בתרצ"ט, ואליהם נצרף עוד שיר לילדים שלא נדפס, שערכו הספרותי אינו מוטל בספק.

מבנה השיר: התמורה המבורכת שעברה שירתו של מ' טביב נגעה אך במעט במיבנה, אך אין בכך כדי לפגום בטיבו של השיר מכתחילה. לשון אחר, רובם ככולם של שיריו בתקופה זו עשויים בתבניות השיריות המקובלות בשירת "האתמול". לכל שיר מספר בתים, סך השורות באותן מחרוזות קבוע (פרט לשיר "נגלית", שם אין אחידות במספר השורות שבבתים), השורות בנויות ממשפטים שלמים, להוציא מקרה אחד בו קבע תיבה אחת כמלת פתיחה לשורה ובראשה "ואו החיבור", ובהמשך שורה חדשה כביכול, כפי שמצוי למכביר בשורה המודרניסטית:

וְלַיְלָה. לֵיל תּוּגָה וְאֵימִים // מָתַח קָו וַיְסַכֵּם אֶת חֶשְׁבּוֹן הַדָּמִים

(מאופק, נען תרצ"ח).

השימוש באנאפורות נמשך גם בתקופה זו, אבל לא כמצות אנשים מלומדה. בשיר "אני מאזין" קבע את הצרוף הנושא את שם השיר כפתיחה לשלוש שורותיו הראשונות של הבית הראשון, וכן בשורה הפותחת של הבית השני. מן האנאפורות מתרשם הקורא על מידת עומק ההקשבה של הדובר ל"נשימת ההויה". כך מי שמטה אוזן בקשב כה רב יוכל לשמוע קול ובנות קול העולים מן התהומות והנופלים על אזנים שהן ברגיל ערלות.

ובשיר "עדיכם" (תרצ"ח) צמד המילים "עדיכם הנחיתי" משמש כפתיחה לכל שורה שבראש שלושת בתי השיר, והשורה "עֲדֵיכֶם הִנְחֵיתִי הַבְּקָרִים הַנָּאִים" פותחת את השיר וחותמת אותו. כך נוצר מעגל שירי סגור, עליו נדבר בהרחבה במקומו הראוי.

המלה **דוהר** תשמש באנאפורה בשיר "מאופק" במלים הפותחות של שתי השורות של הבית השני, והיא מסייעת לא במעט לחיזוק אוירת הדהירה של מסע הערב. האני השר ייחל, שעם שובו מעמל יומו המפרך בשדהו עם ערב תצא אהובתו בלב חרד לקראתו ויבוא על שכרו. אך תוחלתו נכזבה, ועומקה של זו אנו מפיקים מן האנאפורה "לא", בה הדובר משתמש בבית הפותח. אנאפורה זו מכילה כאחת הן את הציפיה הדרוכה והן את האכזבה המרה:

לֹא נָצַמַּדְתְּ לַקֶּרְקַע בְּצַפִּיָּה // לֹא חָרַדְתְּ[66] לְבוֹאִי
וְגוּפִי שֶׁמָּצָה עָמָל יוֹם לְרָוָיָה // לֹא פָּרַק מִטָּעָנוֹ עִם שׁוּבִי (א, 1-4)

(לבדי, נען 1938)

מפעם לפעם משתמש המחבר באליטראציה כמו: "עֲדֵיכֶם הִנְחֵיתִי רָזֵי לַיִל וּרְמָזָיו" **(עדיכם, תרצ"ח).**

66 חרד לקראת פלוני... מיהר לצאת לקראתו ולקבל פניו, בקצת דאגה, או ברגשי כבוד וחיבה: "ויבוא דוד נובה... ויחרד אבימלך לקראת דוד" (שמ"א כ"א, 2) ראה בן יהודה, (לעיל, הערה 19) כרך ג' עמ' 1739.

או: הִנְּשָׁפֶךָ כְּמִקִיתוֹן סַהַר שָׁב וָזֵךְ (ב, 3) (כך אוהב, תרצ"ח).

שורות השירים לא תמיד סימטריות, אך בדרך-כלל חרוזות הן. ברם בתקופה זו החרוז אינו רק קישוט צלילי בעלמא, הוא מוסיף משמעות רבה לסיטואציה הפיוטית, כמו למשל בשיר מאופק

דּוֹהֵר הַיּוֹם אֶל גְּבוּל הָעֶרֶב // דּוֹהֵר הַיּוֹם בְּשִׁבְילוֹ הַכָּבוּשׁ
עִם עֶרֶב לְפֶתַע נִבַּטְתִּי // צֵל צִלִּי נִתְמַעֵךְ כְּבַר-מִנַּן כָּחוּשׁ

החרוז "כבוש" ו"כחוש" אינו רק צליל, הוא מקפל בתוכו גם משמעות. הן "השביל" והן "צלו" כביכול נדחסו ונדחקו לתחום צר, האחד ברגלי ההולכים ושבים והשני עם מהלכה של חמה ברקיע.

"הרעיון" ממשיך לתפוס מקום מרכזי בתורת השיר של מ' טביב בפרק זמן זה, כבשירה הטרום מודרנית. זה מתפתח ממחרוזת אחת לחברתה על הסדר ובאורח הגיוני פנים שירי, ובמוקדו של כל בית נוסף פן לאותו "רעיון".

הלשון: מבחינה לשונית מגלה מ' טביב בימים אלה שליטה לשונית ברורה. תחילה משתחרר הוא במידה גדולה מן "המליצה" ומן "הצרופים הכבולים". רק לעתים נדירות מהלך הוא אחרי מטבעות לשון מן המוכן, דוגמת השיר "פחז הרוח" (תרצ"ט). צרוף זה אומנם יסודו במקרא "פחז כמים" (בראשית מ"ט, 4), ממנו גזר ביאליק: ואור חדש נפל בעולם // פחז הרוח ראשונה (בשורה, תרס"ג). שירו של ביאליק השפיע גם מבחינה רעיונית על זה של מ' טביב.

בשיר למול האח הבוערת (נען 1939) מוצאים אנו בצידם של חידושים לשוניים גם "צרופים כבולים":

נִשְׂרָפִים עֲצִים עֲצֵי מַעֲרֶכֶת // מִסְתַּלְסֵל וּמִתַּמֵּר עָשָׁן אֶל-עָל[67]
הִתְנַדֵּף חֲלוֹם נִפָּזֵר לְכָל עֵבֶר // כְּמוֹ מֹץ בָּרוּחַ[68] כְּעָשָׁן בֶּהָלָל

צרופים אלה הם יוצאים מן הכלל המעידים על הכלל, שאכן פרק מ' טביב את עולו של הצרוף הכבול מעל צוארי שירו. בכך נעשתה הלשון גמישה בשירתו, ובטבעיותה תורמת היא ביד נדיבה להרמת קרנו של הפסוק השירי. נבחר לנו כמה היבטים לשוניים, העולים מתריסר שירים אלה, שנתחברו בין השנים תרצ"ח-תרצ"ט. ניתן לשער ששלונסקי היה מוקיר כמה מהם והיה חוזר בו כלשהו מאותה קביעה שוללת ופסקנית.

חידושי לשון:

קשה להוכיח ממי ועד כמה הושפע מ' טביב בתחום זה, אך הנטייה לחידושי לשון על סוגיה השונים התגלתה ביצירתו עוד מראשית דרכו הספרותית. כבר אז מגלה הוא גישה

67 ככתוב: "ואל-על יקראוהו" (הוש' י"א, 7).

68 בעקבות "והיו כמוץ לפני רוח" (תהלים ל"ה, 5).

חופשית ביחסו לאוצרות הלשון. הוא רואה עצמו בן חורין לבקע מליצות וצרופי לשון כבולים, לטול לו את הדרוש ולשלבו בין טורי השיר על פי המתחייב ממחשבת השיר. יש והוא מזווֵג צרופים חדשים, בריות לשוניות מקוריות.

בשיר הלילי-לירי "לאחר חצות" (נען, תרצ"ח) מתואר לילה שחשיכתו עמוקה. כוחו הדל של הירח חלש מלהאיר את אפילתו של לילה שכזה, מה עוד שנתקיים בו אין החבוש מתיר את עצמו:

עוֹלָם מוּלָט וְחָבוּי בְּמַחְשַׁכְךָ וּדְמָמָה // דַּחְלִיל יָרֵחַ מְדֻבָּלָל בְּרִקִּיעַ הַשְּׁמָמָה
מְפַרְפֵּר בֵּין קוּרֵי עֲבִים כְּשָׁבוּי // וְעוֹרֵג לְשַׁחְרוּר חֲלוֹם כּוֹסֵף רָווּי (א', 1-4)

"קורי", המופיע לראשונה בישעיהו, "וקורי-עכביש יארוגו" (כ"ט, 5) משמעו לדעת בן יהודה חוט-דק[69] . עם הזמן נבראו צרופים חדשים כיד דמיון הלשון הטובה, כמו "קורי-שינה"... "קורי חלום"... ואפילו "קורי-אופקים מכסיפים"[70]. בשיר שלנו מדומים העבים לחוטים דקים הנטווים לרשת, בהם לוכדים הם את הירח רפה האונים הַנָּגֵעַ במידה כזו שאין בכוחו לנתק אפילו רשת העשויה מחומר הַכָּלֶה מאליו. ובמקום הצרוף ברקיע השמים (בראשית א', 20) כתב מ' טביב "ברקיע השממה".

"בצל-הימים": צרוף חדש הוא, המשמש כשמו של שיר בו מתוארת מציאות חסרת רחמים:

רוֹעֲפִים שְׁחָקִים יְקוּדֵי חַמְסִין // בֵּין עָבִים מְפַרְפֵּר הַיָּם הַתְּכוֹל
בֶּחָלָל טָסָה יוֹנָה חֲרוּכָה // וְעוֹרֵב קוֹרֵא מְנַבֵּא לִשְׁכוֹל (ג', תרצ"ח)

"רעף", כמו "נטף", "נזל", שגור הרבה בלשון בדרך-כלל בהקשר חיובי[71]. בשיר שלנו "רועפים"[72] שחקים, הגוררת אחריה בדרך-כלל בתודעה נוזלים, כמו "טל" "מטר", המשקעים הנותנים חיים לארץ השוקקה.

הוראתו היסודית של "אבק" היתה גרגירים זעירים של עפר הנישא ברוח כגון: ..."והיה כאבק דק..." (ישע' כ"ט, 5). מ"אבק" זה נגזרו צרופים הרבה, מהם כפשוטם, דוגמת "אבק סופרים" (שבת י"ב ה"ה), ומהם שאולים, למשל "אבק לשון הרע" ועוד. בשיר "את עולה" (1939) אנו עדים לצרוף לשוני חדש ומטאפורי:

מִבְּנֵי אָז הַיָּמִים דּוֹהֲרִים בְּשֶׁצֶף // טְרוּפֵי שַׂלְכֶת נִגָּרִים בְּסַעֲרָה
רַק אֲבַק-יְגוֹנִים נִשָּׂא בְּיַעַף // הֵלִיט לְלֹא פֶּשֶׁר רֶגֶז הַחֲלוֹמוֹת (ג', 1-4)

ממילת "נוף" נגזרו צרופים רבים, וביותר בדורות האחרונים ממש[73], וְהָרוֹוֵחַ הוא נוף פרא (או פראי). על־ידי שינוי קל יצר מ' טביב צרוף מקורי המשרת היטב את הסיטואציה הספרותית, שעיקרה ימי בראשית ושממה:

69 כרך מס' 12 עמ' 5865.
70 ש' שלום, שירים-ששה ספרי שירה, "יבנה", ת"א, תשי"ב, עמ' קמ"ח.
71 בן יהודה, כרך מס' 13 עמ' 6664.
72 רוֹעֲפִים על משקל רוֹעֲצִים (רעץ-רועץ, רעף-רועף).
73 ראה דוד כנעני, אוצר הלשון העברית... כרך מס' 11, עמ' 3599.

וְכַרְתִּיךְ בֵּין שְׁמַמַת נוף פֶּרַע // בּוֹסֶמֶת בִּישִׁימוֹן חוֹל לוֹהֵט (ב', 2 1).

"אלון בכות" הוא כינוי חדש לאלון שענפיו מורכנים ונראים כאבלים, מקוננים[74]. בשיר "על בוא הסתיו" (1939) מתאונן השר על לחיצת יד סתוית של נערה ידידה, וימי העבר נצבים ועומדים בדמיונו, אגב בשני שירים מתוך כלל שיריו עד תרצ"ט, שמספרם מגיע לכדי ששים, שב מ' טביב ונזקק ל"ואו ההיפוך" המקראית:

וָאֵרָא[75] חֲזוֹן תְּמוֹלִים שֶׁגָּוע // טְרוּפֵי שַׁלְהֶבֶת נֶאְפָּדֵי יְקוֹד

וַיַּעַל בִּי הֵד שָׁעוֹת דְּמוּמוֹת // שְׁחוּקוֹת צַעַר וְאֵלֶם בְּכוֹת (211, 1-4)

"עצי מערכת" גוררים אחריהם מקדש ומזבח עליו ערוכים עצים לקורבן.

וב"למול האח הבוערת" (נען, 1939) מחזיר אותנו השיר להוראת היסוד של צרוף זה. לאמור, עצים ערוכים זה על גבי זה, ולא בהכרח על גבי המזבח. יתירה מזו, מסופו של השיר מסתבר לנו, שהכל על דרך ההשאלה בא:

נִשְׂרָפִים עֲצִים עֲצֵי- מַעֲרֶכֶת// מִסְתַּלְסֵל וּמִתַּמֵּר עָשָׁן אֶל-עָל

הִתְנַדֵּף חֲלוֹם נִפָּוֹר לְכָל עֵבֶר // כְּמוֹ מִץ בָּרוּחַ כְּעָשָׁן בֶּהָלָל (א', 1-4).

חדושי צורה:

על קיומם של בנינים לא שכיחים בספוריו של מ' טביב ועל צורות לשון חדשות העירו כמה ממבקריו. מקצתם ציינו שלא הכל מקובל עליהם, וזאת מבלי שראו חובה לעצמם לסבר את אוזנו של הקורא בכמה דוגמאות. לזכותו של בעל "המילון החדש", ייאמר, שהלה ידע בסגולותיו הלשוניות של מ' טביב ולפרקים מעלה הוא צורות שימוש לשוניות חדשות או מחודשות בהקשרן הספרותי כפי שהן מופיעות ביצירתו של זה.

לעת עתה נסתפק במעט מן החידושים הלשוניים שאנו מיחסים למ' טביב, וזאת עד כמה שהמילונים ללשון העברית מאפשרים לנו להתחקות אחרי חידושיה ומחדשיה של הלשון העברית, ואשר לגביהם ננסה לבדוק מי מהם יסודו במקורות, איזה מהם מקורי הוא, שתחילת שימושו נעשתה על-ידי מ' טביב.

גזירת שמות:

"בדידות" קדומה היא בלשון העברית[76], ומה מעכב בידו של יוצר לגזור מצורת הרבים צורת יחיד:

רָעַף אָז מַבָּטֵךְ בְּתוּגַת הָאֵלֶם // אָפוּף צֵל הַצַּעַר וּבְדִידָה מְדֻבָּרִית

(את עולה, ב', 3-4).

יתכן ועמדה לנגד עיניו צורת "בדידה" (מן בד), שהוא מכבש קטן לעצירת זיתים, בית

74 **דוד כנעני, אוצר הלשון העברית, כרך מס' 1, עמוד 106.**

75 והמקרה השני: ולילה. ליל תוגה ואימים // מתחו קו ויסכם את חשבון הדמים ("מאופק" נען, תרצ"ח.)

76 אברהם אבן-שושן, המילון החדש, ירושלים 1979 כרך מס' 1 עמ' 185.

בד קטן (נקרא גם בדידה, ספרא בהר, ק', א'). הרוח מכיר ויודע ששעתו הגיעה:

חָלַף אָבִיב גַּם קַיִץ עָבַר // הָרוּחַ צוֹעָה פּוֹזֵם שִׁיר לֶכֶת

(ב' - 2-1 "שירים על בוא הסתיו", 1)

פוזם ניטל מ"פזמון", שלפי דעה אחת מקורו מהארמית פזמא[77] (=שיר קל, זמר). אחרים גורסים ש"פזמון" מלה לטינית היא, PSALM (תהלים). צורת "פוזם" אינה נפוצה, בעל "אוצר הלשון העברית מצטט פסוק מ"אשל" (א' שלונסקי) "פוזמי פזמונות מהפכניים"[78], וכדרכו לא ציין מראה מקום, ועל-כן אי-אפשר לדעת למי זכות הבכורה בשימוש בצורת "פוזם". נוסף לכאן את הצורה "רועפים" מן השיר "בצל הימים", עליו דברינו לעיל, שאינה בנמצא לא ב"אוצר הלשון העברית" ולא ב"מילון החדש".

בבית השני של השיר "עדיכם הנחיתי" (נען, תרצ"ח) מצוירות שתי תמונות, אחת בשמים והשנייה על פני הארץ. דומה שבשתי התמונות האלה, משוקעים שני חידושי לשון:

עֲדֵיכֶם הִנְחֵיתִי יְקוֹדֵי מַשּׂוֹאוֹת // וְסַהַר מֵבִישׁ מִצְטַעֵף בְּעָבִים

וְאֶנְקַת צַמֶּרֶת עֵת כַּנָּה נְגִדַּעַת // הַקּוֹרְסָה אֵין אוֹנִים בְּתְהָיָה אִלֶּמֶת (א, 1-4).

"קורסה" ו"מצטעף" אינן מצוטטות במילונים שהזכרנו.

בנינים:

לשון חז"ל חביבה היתה עליו על מ' טביב ביותר, כפי שממוחש הדבר בסיפוריו, והראיות לכך פזורות ביצירותיו שבפרוזה. חלק גדול מאוצר לשונו מקורו בלשון חז"ל, וטבעי הוא שיעדיף את התחביר ההולם רובד לשוני שכזה. על-כן מרבה הוא להשתמש בבניינים פיעל, נפעל ונתפעל, במקום פעל. העדפה זו עוררה בשעתו את תמיהתו של אברהם קריב, עורך "מאונים", ובקש לשמוע מפי הכותב על שום מה מבכר הוא בנין כמו "פיעל"[79]. ומדובר בקריב של טרם "מסוד חכמים-בנתיבי אגדות חז"ל"[80].

בשיר "לבדי" (נען, תרצ"ח) משתמש מ' טביב בנפעל במקום פועל:

נִפְזַר מַבָּטִי הָלְאָה לַמֶּרְחָב // תָּר חָתַר וְנִבָּט (ב' 1-2)

"נפזר" במקום "פוזר". דרך אגב, "נבט" פרושו הסתכל, הפנה מבטו, והוא בנפעל, כמו: "וְנִבַּט לָאָרֶץ וְהִנֵּה חֹשֶׁךְ" (ישעיהו, ה', 30), זהו אחד המקרים בהם משתמש מ' טביב בצורות קדומות, שלא נשתגרו בלשון העברית החדשה.

ואם "נבט" הוראתו "הסתכל", אין כל מגבלה בשימוש בצורה "נבטתי" במשמעות "הבטתי":

דּוֹהֵר הַיּוֹם אֶל גְּבוּל הָעֶרֶב // דּוֹהֵר הַיּוֹם בְּשִׁבְיִלוֹ הַכָּבוּשׁ

77) שם, שם, כרך מס' 5 עמ' 2054.

(78) לעיל, הערה 76, כרך מס' 13 עמ' 4592.

(79) מכתב מכ"א מרחשון, תשט"ז, והשמור בעזבון הספרותי של טביב, מיכל 7 תיק 42 פריט 76.

(80) מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ו.

עִם עֶרֶב לְפֶתַע נִבַּטְתִּי // צֵל צִלִּי נִתְמַעֵךְ כְּבַר-מְעַט כָּחוּשׁ" (ב' 1-2).
(מאופק, נען, תרצ"ח)

באחת התמונות מתבונן הדובר בקנה קש הבוער באש, ומשל הוא למה שאירע ללבו:

מִתְפַּתֵּל קְנֵה-קַשׁ מִתְעוּת גּוֹסֵס // לְחָכָתוּ אֵשׁ בְּשַׁלְהֶבֶת אֵימִים
לִבִּי קִיסָם בֵּין עֲצֵי-מַעֲרֶכֶת // קֶסֶם שֶׁאֵכַל בְּבְעֶרֶת דָּמִי (ב' 1-4)
("למול האח", תרצ"ח).

"קיסם" (פיעל), עסק במעשה כישוף, כגון: הגוים מקסמים ומנחשים (במד"ר, כ'). ואצל שניאור יוצא השמש לרקד ולקסם (שירים, קמ"א). קיסם אצל מ' טביב היה לקסם, (=גזר-עץ, שבב).

הצטללות האימאז':

גם התמונה הפיוטית באלה הימים משתבחת יחסית לזו שקדמה לה. הדימוי וההשאלה חדלו להיות עיטורי שיר, כמעט דבר לעצמו, עתה הם מרכיבים מרכזיים בסיטואציה הפיוטית. והיותר חשוב, "קישוטים" אלה אינם שאולים, אלא ממה שדמיונו הפיוטי הראה לו. כאלה הן התמונות הפיוטיות בשיר "מאופק":

דּוֹהֵר הַיּוֹם אֶל גְּבוּל הָעֶרֶב // דּוֹהֵר הַיּוֹם בִּשְׁבִילוֹ הַכָּבוּשׁ (ב' 1-2).

ציפיותיו של הדובר נחפזות הן עם זרימתו הנמהרת של הזמן, שמחוז חפצו הערב, אך הלילה שירד לא הביא עמו את מה שייחל לו.

ובשיר "לבדי" מתוארת השקיעה במבט ייחודי, תוך שהוא משליך מהלכי רוחו על המראות:

נִפְזָר מַבָּטִי הָלְאָה לַמֶּרְחָב // תָּר חָתַר וְנִבָּט
בְּזָהָב יוֹם מִתְקַפֵּל וְנִסְחָב // לְבַדִּי אֲוָתֵר עִם לִבִּי הַנִּצְבָּט.

אורו המופז של כדור השמש, זה שלפני השקיעה, מכונה "זהב יום" והוא מתקפל והולך כמרבד רחב ידים. מאחר שתם השימוש בו ואין כבר צורך בו, הוא נגנז לעת אחרת. "זהב היום" הנגלל כשטיח מבטא את עוצמת הבדידות של הדובר. תקוותיו הולכות וכלות ותחושתו הקשה מתעבה.

באחד השירים שלא ראה אור, "כך אהב" (תרצ"ח), מצוייר ליל בו הוזה-הוגה הדובר, וכדרכם של שירי "הרפלקסיה הלילית" מוציא הדובר את ראשו החוצה מבעד לחלון. אזי מתגלה לעיניו הירח במראה מקורי, ובאליטראציה המעמיקה את התמונה הפיוטית:

כָּךְ אֹהַב בְּדָמִי לֵילִי // לְהַבִּיט לִתְהוֹמִי וּלְהִשְׁקִיף מֵאֶשְׁנָב
לְנוֹגַהּ אוֹר חֲוַרְוַר אֱוִילִי // הַנִּשְׁפָּךְ כִּמְקִיתוֹן סַהַר שָׁב וְזָךְ (ב' 1-4).

הירח משמש ככלי העירוי של האור "השב והזך" והוא עצמו אותה שעה אור השב והזך ואם בירח השרוי באור "שב וזך" עוסקים אנו, יהיה נכון להעלות את התמונה בה מתואר הירח "כדחליל":

עוֹלָם מוּלָט וְחָבוּי בְּמַחְשָׁךְ וּדְמָמָה // דַּחְלִיל יָרֵחַ מְדֻבָּלָל בְּרִקִּיעַ הַשְּׁמָמָה

מְפַרְפֵּר בֵּין קוּרֵי עֲבִים כְּשָׁבוּי // וְעוֹרֵג לִשְׁחְרוּר חֲלוֹם כּוֹסֵף רָווּי
(לאחר חצות, א', 1-4).

תמונה אחרת. השובה את לבו של הדובר, היא החורש הנבלע בחשיכה ואך בקושי הוא נראה. גם בו נתן הלילה את אותותיו ונמשל הוא לבעל חיים, ספק יגיע מטרחתו של יום ספק נחבא מפני משהו המאיים עליו, ואולי שניהם כאחת:

"וְחָרֵשׁ רָבַץ בֵּין סְבָכֵי צְלָלָיו // נִצְנֵץ בִּדְחִילוּ וְחָרָדָה רַבָּה (שם, ג' 1-2)

עונת הסתיו מקובלת לשירת התוגה ואכן, וזו היא אוירתו של השיר, "על בוא הסתיו"[81] (ראשל"צ, תרצ"ט). באחת התמונות, המתארות את מרוצתו של הזמן, אנו קוראים על השעות כמו היו משלג, משום כך מפשירות הן:

וּלְזֵכֶר שָׁעוֹת נִמַּסוֹת בְּאֹשֶׁן // שֶׁנִּגְּרוּ בְּשֶׁצֶף יְצוּקוֹת לִתְהוֹמִי
זוֹ עֶרֶגַת אֵלֶם הֲמִי וְרַחַשׁ // הַנִּיב שֶׁבָּקַע בְּסַעַר דָּמִי
(1, ב-4)

"שירת המסכים":

בשירת שבע השנים הראשונות לא מצאנו אלא שיר אחד רב שכבתי, שבכל עיון מגלה הקורא רובד פיוטי נוסף. כמו היה מסיר פרגודים החוצצים בין הנדבכים השיריים כפי שחייב שלונסקי במשנתו הפיוטית. בתקופה השירית השנייה התרבה מספרם של אלה בכמות משמעותית. "העולם המסכי" יימצא כמעט בכל קבוצת השירים בה אנו דנים בשלושת השירים שראו אור ב"דבר" (תרצ"ח) ותשעת השירים מן השנים תרצ"ח-תרצ"ט, שנותרו בעזבון. לא נעלם מעינינו, שבמקרה זה או אחר שורה זו או אחרת אינם ממיטב השירה. אך כבר היו דברים מעולם, שבשיר נבחר מתגלות נקודות תורפה פיוטיות.

אחד "השירים המסכיים" מן התקופה בה אנו מדברים הוא "עדיכם", המעמיד בפני הקורא כמה אופני קריאה והבנה, עד שהברור נעשה מורכב, והוא ממבחני השיר אליבא דשלונסקי:

"עדיכם הנחיתי":

עֲדֵיכֶם הִנְחֵיתִי הַבְּקָרִים הַנָּאִים — עֲדֵיכֶם הִנְחֵיתִי יְקוֹדֵי מַשּׂוֹאוֹת
לֵילוֹת-אֹפֶל כִּבְדֵי נְדוֹד — וְסַהַר מֵבִישׁ מִצְטַעֲף בְּעָבִים
כּוֹכָבִים שֶׁעָמְמוּ בַּשַּׁחַק — וְאֶנְקַת צַמֶּרֶת עֵת כַּבָּה נִגְדַּעַת
עִם שַׁחַר שֶׁבָּקַע לֵיל מָגוֹר — הַקּוֹרָסָה אֵין אוֹנִים בְּתוֹהֶיָה אִלֶּמֶת.
עֲדֵיכֶם הִנְחֵיתִי רָזֵי לֵיל וּרְמָזָיו — אַלְפֵי שִׁיר וּבְנוֹת שִׁיר שֶׁגָּוְעוּ בְּלֹא הֵד,
גַּם דְּכִי כְּאֵבִי, זֶה שִׁירִי הֶעָצֵב — עֲדֵיכֶם הִנְחֵיתִי הַבְּקָרִים הַנָּאִים.
(נען, אלף דונם, תרצ"ח)

81 ראה ז' בן-פורת, הסתיו בשירה העברית, ת"א תשנ"ב.

הדובר משמש בבית הפותח כרועה "בקרים" (רבים של "בקר", שהוא שם קיבוצי, ושל בקרים ריבוי של "בקר") נאוים, המוליך אותם אלי:

לֵילוֹת-אפֶל כִּבְדֵי נְדוֹד

ואל: כּוֹכָבִים שֶׁעָמְמוּ בַּשַּׁחַק (א' 3-4).

את ה"בקרים הנאוים" ממשיך הדובר להנחות אל: "יְקוֹדֵי מַשּׁוּאוֹת" ואל: וסהר מביש מצטעף בעבים, וכן אל: אֶנְקַת צַמֶּרֶת עֵת כַּנָּה נִגְדַּעַת (ב' 1-3).

בבית השלישי הוא מנחה את הבקרים הנאוים" אל: רזי ליל ורמזיו ואל:

אַלְפֵי שִׁיר וּבְנוֹת שִׁיר שֶׁגָּוְעוּ בִּלֹא הֵד, ואל:

גַּם דְּכִי כְּאֵבִי, זֶה שִׁירִי הֶעָצֵב // עֲדֵיכֶם הִנְחֵיתִי הַבְּקָרִים הַנָּאוִים (ג' 1-3).

לקריאה זו נמצא אישוש מן השורה החותמת את השיר, שאינה אלא השורה הפותחת שלו. ואפשר לקרוא את השיר אחרת. בבית הראשון שח האני השר באזני "הבקרים הנאוים" ואומר, שאליהם הוא הנחה את: לילות אפל כבדי נדוד, ואת: כוכבים שעממו בשחק. בבית השני הנחה הוא אל הבקרים הנאוים את - יקודי משואות... וסהר מביש... ואנקת צמרת... ועל זו הדרך הבית האחרון, ושוב משמשת השורה האחרונה של השיר כראיה, שגם הקריאה השנייה בגדר האפשר. כבר דברנו על מקומה ותפקידה של האנאפורה "לא" בשיר האהבה העדין והכבוש "לבדי", וכמה תורמת היא להעצמת הציפייה והאכזבה של האני השר; זה הוא פן אחד בשיר. נעתיק את הבית הראשון ונהלך בעקבות קריאה נוספת:

לֹא נִצְמַדְתְּ לַקֶּרֶקַע בְּצִפִּיָּה // לֹא חָרַדְתְּ לְבוֹאִי

וְגוּפִי שֶׁמָּצָה עָמָל יוֹם לְרִוָּיָה // לֹא פָּרַק מִטָּעָנוֹ עִם שׁוּבִי

השיר כאמור מדבר בעובד אדמה, שעשה בשדהו או בכרמו במשך היום ועם ערב שב ועגלתו עמוסה לעייפה מתנובת שדהו וכרמו. גופו (הסחוט) מיצה יום עמל לרוויה וטעון הוא בעייפות רבה, וכשם שהעגלה עמוסה לעייפה, טעון גופו בעייפות רבה. נפשו גדושה מבחינה אמוציונאלית, והלב טוען את הרגלים לביתו. הוא מייחל שעם בואו תצא זו שלבו יוצא אליה לקראתו, תגחן על אם הדרך ובדממה רוגשת תאזין לקול מצעדיו, וכאשר יגיע לביתו יפרוק את עגלתו הטעונה ויקרא דרור לרגשותיו הממלאים את כל פינות נפשו. אך מאחר ולא זכה לאותה הענות ריגשית אליה ציפה, והדרך היתה ריקה, התרוקן לבו המלא ונפשו התמלאה באכזבה קשה, ואין הברכה שראה במעשי ידיו שקולה כנגד העדר ההענות הריגשית אותה קיווה כל היום.

מבנה השיר "למול האח הבוערת" (נען, תרצ"ט) מחושב הוא היטב. כבר עם קריאה ראשונה ניתן לגלות שמדובר במשל ונמשל. כמו-כן ניתן לראות, ששתי השורות הראשונות שבכל בית קשורות בנעשה באח המבוערת ושתי האחרונות הן הנמשל לנעשה שם:

נִשְׂרָפִים עֵצִים עֲצֵי מַעֲרֶכֶת // מִסְתַּלְסֵל וּמִתַּמֵּר עָשָׁן אֶל-עָל
הִתְנַדֵּף חֲלוֹם נִפְזָר לְכָל עֵבֶר // כְּמוֹ מִן בָּרוּחַ כְּעָשָׁן בֶּהָלָל
(בית א')

מִתְפַּתֵּל קְנֵה-קַשׁ מִתְעַוּת גּוֹסֵס // לְחָכַתּוֹ אֵשׁ בִּשַׁלְהֶבֶת אֵימִים
לִבִּי קֵיסָם בֵּין עֲצֵי-מַעֲרֶכֶת // קֵסֶם שֶׁאֵבַל בְּבָעֲרַת דָּמִי
(בית ב')

בעיון שני עולה המחשבה, ש"האח" עליה משליך הדובר מעולמו של "האני", לא היתה ולא נבראה אלא משל הוא, עליו שומעים אנו בשתי השורות הראשונות בלשון ממחישה ובציוריות ובשתי השורות שלאחריהן בלשון מופשטת, ומה שנאמר בשתי השורות הראשונות שב ונאמר בשתים שלאחריהן בלשון אחרת.

בקריאה השנייה מבחינים אנו מה בין בית ראשון לשני בענין הנעשה בתוך "האח", בראשון מדובר על שריפת עצי-מערכת ובעשן העולה מהן. ובשני - ההסתכלות באח מעמיקה. מסתבר שלבין אותם עצי-מערכת נתגלגל גזר-עץ דקיק ושברירי, זה נאבק על חייו, אך הוא חדל אונים לנוכח אש שלהבת האימים, שהרי גדולים וחזקים ממנו לא עצרו כח לעמוד כנגדה של זו. כך אירע לו ללבו של הדובר, שנשבה לבין "עצי-המערכת", שאינם אלא "דמיו", והם שהגדילו את להבות "האח" ונשרף הוא בתוך-תוכו.

קרוב היה מ' טביב למקורות ישראל לדורותיהם ועשה בהם שימוש מבורך ביצירתו שבפרוזה כמיטב יכולתו. על התשתית המקראית שבשיריו הראשונים כתבנו בראשית הפרק, טוב יהיה אם נגלה עתה פנים אחרות בשיר "נגלית לי יַמִּי" (תרצ"ח) על-ידי חשיפת תשתית משולבת של מקרא ואגדה:

נִגְלִיתָ לִי יַמִּי בְּבֹקֶר יוֹם שָׂרָב // שַׁחַק זָמַם סָאַן וְסָעַר וְלָהַט
וּבָךְ שָׂרַר שֶׁקֶט... וּתְכֵלֶת רוֹגַעַת...

בַּחוֹפִים גִּבְעוֹת חוֹל // קָמְרוּ גַּבָּן כְּאוֹמְרוֹת הֵן לְגְדוֹר.
וְהֵן לֹא יָדְעוּ - עֶלְבּוֹנָן זֶה עַד מָה... // אַךְ אַתָּה יָדַעְתָּ וַתִּשְׁלַח גַּלֶּיךָ,
זֶה צָחוֹקְךָ הַמַּקְצִיף, בּוֹזֵק לָהֵן מָדוֹר

בקריאה ראשונה מדמים אנו לעצמנו, שמונח לפנינו שיר פשטני עד מאד. בבית הראשון קוראים אנו, שבשעה שהשמים רועשים וגועשים ולוהטים ביום שרב וערבוביה גדולה נפלה בהם, הים זה בעל שמי התכלת הארצית, שלו ובוטח, תכלתו רוגעת. מים שכזה, שמימיו מיושבים עליו, אין לחשוש שישוב ויכסה את הארץ. מחמת כך משליכות גבעות החול את יהבן על מראה פני הים, רוח גבורה לובשת אותן, וכמו נשכחת מהן אפסותן וסמוכות ובטוחות הן שבכוחו לתחום את גבולו של בר-מיצרן. אך זה משלח את גליו בבטחת מנצחים, ואלה, מי המנוחות חודרים בטוחות והם קובעים עד היכן יוצב גבולן של גבעות החול.

והציורים בשיר יפים הם, למשל עת הוא מתאר את הגבעות המקמרות את גבן, כמנהגם של בעלי-חיים מסויימים כדי להאדיר את חזותם, ובכך להרתיע כל צר ומתנכל הפולש

לתחומן. יש מי שמתאר את גלי הים כזקן שיבה - "ולויתן בהרתיחו מצולה // ואחשוב כי תהום יחשוב לשיבה (ריה"ל - "הבא מבול") אצלנו נמשלו הגלים לצחוק מקציף.

ומעניין הוא ומפתיע המבנה התחבירי של שתי השורות:

וְהֵן לֹא יָדְעוּ - עֶלְבּוֹנָן זֶה עַד מָה...

ואפשר לקרוא אחרת את השיר, עם שאנו משתמשים בתשתית ספרותית קדומה המשוקעת בו, או אז מגלים אנו שנושאו של השיר עתיק יומין הוא וקשור הוא באותו מאבק עולמים שבין שרו של ים לבין הבורא (או היבשה). כל זה טמון בבית השני בעיקר.

במקורות שונים נותרו שרידים לאותו מיתוס, בו כפה האל את מרותו על שרו הסורר של הים.

בירמיהו למשל קוראים: "אשר שמתי חול גבול לים חָק עולם, ולא יַעַבְרֶנָּהוּ, ולא יוכלו, והמו גליו ולא יַעַבְרֶנָּהוּ" (ה', 22), ובאיוב (ל"ח, 11,10,8) ובמקומות אחרים יש זכר לאותו מאבק איתנים. ומה שנרמז במקרא הורחב באגדה, היא "חצרו האחורית", כמו: "ואך יצא הדיבור מפי הגבורה, "יקוו המים" מיד נזדרזו ועלו מקצות הארץ הרים וגבעות... ונתגלגלו המים ונקוו לתוך העמקים והיו לימים ונראתה היבשה, אך מיד נתגאו המים וחזרו ועלו לכסות הארץ כבתחילה, עד שגער בהם הקב"ה, וכבשם ונתנם תחת כפות רגליו ומדדם בשעלו, שלא להוסיף ולא לגרוע",

> ועשה חול גבול, כאדם שהוא עושה גדר לכרמו סביב, וכשהמים עולים על גדותיהם ורואים את החול לפניהם מיד הם שבים לאחוריהם.
>
> (אגדות היהודים, א', יום שלישי עמ' 11)

וראויה הלשון בילקוט שמעוני להכתב כאן בענין זה:

> הגל הראשון אומר אני עולה ומציף את כל העולם,
>
> וכיון שהוא בא זוחל הוא כורע לפניו... (על ישעי', פיסקה ת"צ).

בניגוד לתפיסה שבמקורות, הים בשיר שלנו משכיל בדרך עורמה לפרוץ את גבולו שמימות עולם, ובעוד שגבעות החול מתיימרות לקבוע חוק לגליו, משלח הוא את גליו בחיוך של מזימה על פניו, והוא הַשָּׁם גבול לגבעות החול, ולא הן לו.

לא נחטא לאמת אם נאמר, שהאמון שנתן המשורר זוסמן בכוחו הפיוטי של מ' טביב לא על חנם ניתן. ויצא מן הכוח אל הפועל בתקופה השירית השנייה. אז לבשה שירתו צורה ותכנים חדשים, מהם הקרובים לתפיסתו הפואיטית של אבי השיר הארצישראלי המודרניסטי, ומבלי להתעלם מן ההבדלים המשמעותיים שבין שני סוגי שיר אלה, זה שהעמיד שלונסקי וזה שחיבר בצינעא מ' טביב, והבולט ביניהם הוא העקרון הצנטריפטאלי של המלה, שעליו יקום או יפול השיר לפי NORTHROP FRYE. אחרי ככלות הכל מ' טביב לא שם עצמו ולו לרגע קט כמי שיד ושם לו בין משוררי ה"סער והפרץ" שבארץ. כל מבוקשו לא היה אלא לתת ביטוי באמצעות השירה לחוויותיו, לרגשותיו ולכל עולמו הפנימי, כפי כוחו ובדרך הפיוטית שישרה בעיניו וקרובה היתה ללבו, ומבלי להתחייב לקבל עליו עקרונות פיוטיים ופואטיים אלה או אחרים.

יוסף הלוי

היהודי מתימן בעיני עצמו - מבעד למעמדות קומיים

צעדים ראשונים. מקובל על חוקרי הספרות הארצישראלית, כי הופעת סיפוריו הראשונים של מרדכי טביב (ראשון לציון, 1910-1979) באמצע שנות הארבעים (עתים תש"ו, בעריכת א' שלונסקי), שלימים מצאו את מקומם ב"כעשב השדה" (תש"ח), מבשרת את ראשית היצירה הבֶּלֶטְריסטית מפרי עטם של סופרים שהעמידו בני תימן בארץ, כך החל להתפתח בתוכם סוג ספרותי חדש, אשר אבותיהם לא ידעוהו תמול שלשום. אולם בראשית תשמ"ו יצא לאור הרומאן "אהבה ואיבה"[1] (אפיקים, ת"א) שנמצא בעזבונו הספרותי של המנוח ר' דוד בן שמור, איש נחליאל, הסמוכה לחדרה. רומאן זה נכתב בשנת 1930, כפי שאנו למדים מהקדמת המחבר במקום, ועם הופעתו של חיבור זה בדפוס, כמו ניטל כתר הראשוניות ממ' טביב "כְּמַסַּפָּרָם של תימנים מִבַּית", ונמסר לר' דוד בן שמור.

א. הציצה ונפגעה

ב"אהבה ואיבה" ט"ו פרקים הנושאים שמות (להוציא הפרק הפותח) הממצים את תוכנם, מהם קצרים ביותר ומהם ארוכים יחסית ומחולקים לפרקי מִשְׁנֶה. אפשר לחלק את הרומאן לשלושה חלקים, על פי יחסיהן המורכבים של שתי הדמויות הראשיות, קרי נוגה ונחום. מערכת היחסים בין הנפשות הפועלות המרכזיות, מתאפיינת בחוסר קביעות, ויש בה מעלות ומורדות חדים ביותר, עד שמתדרדרים הם לפרשת דרכים שבה כל אחד פונה לדרכו, ובא על גמולו כמתחייב מסוג היצירה, לאמור רומאן מוסרני. לשון אחר הריאליזם הביקורתי הפנים עדתי תופס מקום חשוב ביצירה זו, הירידה המוסרית־התרבותית המגעת עד כדי ניאוף, שפשתה בקרב הדור הצעיר של יהודי תימן, היא רקעה של היצירה והטעם לכתיבתה כאחת, כפי שמעיד על כך המחבר בהקדמה לספרו.

1 על כך ראה מאמרי, הרומאן הראשון בספרותם של יוצאי תימן, פעמים 29 (תשמ"ז) עמ' 140-145.

יציאתן של בנות תימן לחיי עבודה כמשרתות (עוזרות בית בלשון ימינו), בטרם עוצבה אישיותן וגובשה דמותן היהודית־האנושית, חשפה אותן לעתים להשפעות זרות וזולות ועמן חיקוי פסאבדו-תרבותי, שכן תכניה הממשיים של התרבות המערבית הנקנים ביגיעה רבה, לא הגיעו אליהן והן נסתפקו בקליפותיה.

יוצא אפוא שפרקי הרומאן, טעונים ביקורת נוקבת בשאלת המפגש הבין תרבותי הכושל, שבו נטלה חלק בת תימן הצעירה לימים; זו נתקפה בתחושה של ביטול עצמי ופיחות תרבותי, לנוכח תרבות המערב שנזדמנה לה בבית גבירתה, ובמוסדות החינוך שנקרו בדרכה בצורת שעורי ערב כפי שנראה להלן.

לשון אחר, ערכה של תרבות בית אביה של הנערה התימניה המשרתת ירד לחלוטין, על אף שלאמיתו של דבר לא תמיד עמדו לנגד עיניה תכנים של ממש מתרבות המערב, שכן פעמים היתה עֵדָה אותה בת תימן לאורחות חיים שהם סרח העודף של התרבות המערבית; מכל מקום גְּבוֹרַת הרומאן נוגה השומרת בלבה טינה עמוקה למדי לגבירתה המתעמרת בה, נמלכת בה אף מבחינה מוסרית (הפלת עובר, עמ' 108); ושוקדת לְהַדֵּמוֹת לגבירתה בראש ובראשונה בלבושה, גם אם לא הסכינה לכך כל עיקר, המחבר מלעיג על תופעה זו ומציגה באור מעורר גיחוך, כפי שאנו קוראים בקטע הבא, המתאר את נוגה בתום יום עבודה מפרך בבית גבירתה המתנשאת:

> "משיצאה לרחוב שכחה את הכל. מעתה היא חושבת את עצמה לאדונית גמורה. בגאוה ובסקרנות מסתכלת היא בבגדיה, בנעליה, מתקנת בשמלתה מתוך ביקורת חריפה ומביטה בראי לראות אם לבושה היא כשורה, על פי האופנה. "כמו הגברת שלי..." מלחשת לעצמה. לא כשורה אשר לימדוה הוריה, אלא כשורה אשר לימדוה חברותיה: להתלבש יפה על פי הטעם החדש 'המודרני', נועלת היא מנעלים בעלי עקב גבוה, גם מטפחת ביד לא חסר לה, גם השמלה שעליה כל כך צרה ממתניה ומטה, בדומה לשמלה של ילדה בת שש שנים, עד שאינה יכולה להאריך בפסיעותיה. מהלכת היא בקומה זקופה כנחש כאילו היתה מטרונה מן האגדה. רוצה נוגה להראות כאילו היא מבני אירופה ולהתכחש למוצאה התימני, ורק דבר אחד עודנו מכביד על ראשה כהר ומסגיר את מוצאה - המטפחת שעל ראשה. מעולם לא הכבידה עליה המטפחת כביום זה. ולולא התבישה מאביה הזקן, כי אז היתה זורקתה לרחוב ויהי מה. אבל סבלנות, לאט לאט! גם היא תהיה ככל חברותיה, תהלך פרועת ראש, תגדל שערותיה ותענוד מעליהן טבעת של כסף לחן וליופי" (עמ' 25).

ההליכה 'בחוקות' האשכנזים לא נצטמצמה רק בלבוש, ובאמונות ודעות שפשטו בקרב היישוב החדש, פעמים נגררה בת תימן כאחיותיה שמבנות המזרח, גם אחרי אורח דיבור השגור ביישוב הישן, כי על כן יוצאת בת תימן במחול ובפיה פסוק מתהילים (ד,ו) בחיתוך דיבור אשכנזי, הנשמע כשפת עילגים יותר מאשר דרך דיבורם של בני תרבות. אחת התלמידות, אילת השחר, בתו של מארי שלמה, החזיקה בפיה מפוחית-פה, ניגנה ואף

הינחתה את הרוקדים בשיר (בהיגוי אשכנזי): "כו ספכו ספכי טצדק פתכו בהדוהשם רבי מומרים מי ירנותופ"[2] (עמ' 36).

הרומאן "אהבה ואיבה" מבשר למעשה, את ראשית יצירתם הספרותית החדשה של יהודי תימן, לאחר מכן, בשלהי שנות הארבעים פורסם כאמור לעיל, הרומאן "כעשב השדה" למ' טביב, המהווה פריצת דרך בתחום חיי היצירה הספרותית היפה הארצישראלית, שהוציאו מתחת ידם בני תימן בארץ, יצירה זו, לרבות ספרו של ד' בן שמור, היא לאמיתו של דבר בבחינת עֵדָה באספקלריא עצמית, ממנה אנו למדים כיצד נראתה העדה בעיני בניה המושכים בעט סופרים, במקביל לפני העדה בעיני יוצרים שאינם נמנים עם בניה.

ב. צרור הומור - ביצירתו של מ' טביב

יצירתו של מ' טביב שמחיי התימנים, נתקבלה בדרך כלל באהדה רבה בקרב קוראים וחוקרים כאחת[3], ובעקבות כך כונה המחבר, 'מספרם של תימנים מבית', זאת מאחר והסופר ח' הזז הוכתר 'כמספרם של תימנים' סתם, בשל מפעלו הספרותי תימני שתחילתו כידוע בראשית שנות הארבעים של המאה שלנו.

בראשונה ראה מ' טביב את עצמו כתלמידו של הזז בספרות, ואף החזיק לו טובה על כך, והודה בקהל עם שהסופר הזז השכיל לחדור לצפונותיהם של חדרי תימן עד שניתן לומר עליו, "יותר ממה שהוא גילה אותם לאחרים גילה את התימנים לעצמם' (עמ' 268), אם כי הזז עסק ביהודי שממרכזה של תימן שהוא טיפוס בפני עצמו הוסיף טביב לטעון[4]. אולם בערוב ימיו חזר בו 'מספרם של תימנים מבית' משבחיו המופלגים על דמויותיו התימניות של הזז, וגרס שכתיבתו היתה מענה ספרותי סמוי ותיקון המעוות שבמפעלו התימני של 'מְסַפְּרָם של תימנים"[5].

אך דומה שנתעלם מן הסופר מ' טביב, שהיהודי מתימן, היה כחומר ביד הסופר ח' הזז בביקורתו החברתית-הלאומית, בסוגיית גלות האומה וגאולתה, כלומר לא את היהודי מתימן החי וקיים על כל פרטיו ומעגלות חייו, ביקש הסופר ח' הזז לעצב ביצירתו, על כן

2 צ"ל "זבחו זבחי צדק ובטחו אל ה'" (תה' ד,ו).

3 ראה ספרי, עם הזרם ובאפיקיו, ירושלים תשמ"ח.

4 מ' טביב, חוב אישי להזז, חיים הזז - מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו, (ערך ה' ברזל), ת"א 1978, עמ' 368-372, הדברים נאמרו עם הענקת פרס "דבר" להזז על ספרו "דלתות נחושת", המאמר נדפס לראשונה במאזנים ל"ו חוב' 4-5 " (תשל"ג), עמ' 260-263.

5 על כך, המסע לארץ הגדולה של מ' טביב, (מ' כספי ראיון עם מ' טביב) בצרון, חורף-אביב תשמ"ד, עמ' 37-44.

התרעמותו של הסופר מ' טביב, כלפי דמויותיו הנלעגות-הקומיות של ח' הזז שבמפעלו התימני על חנם באה; כך או כך, רבות מדמויותיו התימניות של הזז ותיאוריו שמחייהם, נתונים בסימן הסאטירה, לאמור, חשיפת מומים עדתיים-לאומיים, מדומים וחילופיהם, המעוררים לעתים גיחוך ופעמים רבות ממלאים את פי הקורא בשחוק, לנוכח חסרון דעתם ומנהגיהם הנפסדים של ילידי רוחו התימניים של ח' הזז; ואילו מ' טביב הלך בדרך משלו בתיאור חיי השכונה התימנית; הוא נמנע מלהזקק לשוט הסאטירי ונדרש יותר להומור הטוב שאין בו מן ההלעגה ונימת ההתנשאות, ומצייר מציאות חסרה בצורה מבדחת, המסיבה קורת רוח לקורא ופעמים מעוררת למחשבה ולשיקול דעת, בדבר האדם ועולמו החברתי-תרבותי. נתבונן במבחר מחיבוריו של מ' טביב שמחיי התימנים, שהמרכיב הקומי-הומוריסטי הוא עיקר חשוב בהם, ואגב כך נוכל לבחון, מה בין מעמדות קומיים־סאטיריים למעמדות קומיים-הומוריסטיים, בהם התכלית הדידקטית היא שולית ושלא במחשבה תחילה באה דוגמת הסאטירה.

דוד מחפוד - האדם הכלכלי באוהלי תימן. דוד מחפוד שכנם הקרוב של יחיא ואמו מצוייר ביד אמן ובלשון משעשעת, ואף בחיבה מוסתרת לבן תימן זה העושה במגרשו בכל עת מצוא, עד שאין לו בעולמו אלא ד' אמות של מלאכה, הנעשית לעתים לשמה בלבד, שכן הבטלה שנואה עליו יותר מכל. דמותו של דוד מחפוד העמלן מוארת מזויות שונות המצטרפות לכלל תמונה אחת, ועיקרה בן תימן הלהוט אחרי עבודת הכפיים וצבירת הממון ליוצאי חלציו.

נעלה שלושה מן התיאורים המוקדשים לאדם הכלכלי שממשכנות תימן שאינו אלא ידיד ורע ל'אריה בעל גוף'(תרנ"ט) לח"נ ביאליק, וביותר ביחסם לקונם ולקנינם.

אהוב את המלאכה. דוד מחפוד נמנה עם פועלי היקב הקבועים, אליו הוא מגיע רק עם תחילת העבודה ממש, ויוצא משם מיד עם השמע האות המבשר את תום יום העבודה. את דרכו לחצרו הוא עושה קפנדריא ובבהילות, שם יעמול עד רדת החשיכה; או אז יתפנה לשטוף את גופו מאבק יומו הארוך והמפרך ומזיעתו, אך לצורך זה דיו במעט מן המעט, רק מה שבגדר ההכרחי ביותר ובלשון הכתוב:

> "רק לאחר מכן יוציא לו כמין שרפרף, יציגו לפני הברז שבחצרו ויישב עליו; מים במשורה יקח בתוך הספל, ובזהירות, כמי שנוהג בשמן המור ובאפרסמון, ימרח רגליו עד לארכובותיהן ופרקי ידיו עד למפרקים וחלקת הפנים שאינה שעירה: ואם לא הספיק לו הספל - יוסיף באנחה עוד אחד על הראשון; ולאחר מכן, יעטה שמלתו על גופו, יאכל פת ערבו, פעמים לבדו ופעמים עם בני ביתו, ילך ויבדוק פתחי חלונות ודלתות, אם נעולים הם כהלכתם, וישטח גופו על יצועו לשינה - עד להשכמת מחר, לאותה שעה, וחוזר חלילה...(כערער בערבה, תשי"ז, עמ' 110).

חדר וחדרון וכוך ועלייה. רבים הם הסוברים שהיהודי מתימן מטבעו מסתפק במועט, אך יש הטוענים כנגדם כי אדם מישראל זה שמח בחלקו אם מעט ואם הרבה, וההסתפקות במועט אינה בגדר של השקפת עולם דווקא. כך או אחרת, דוד מחפוד שקוד אחרי נכסים וממון, וביותר טורח להעמיד לבניו ולבנותיו שהגיעו לפרקם מדור בפני עצמו בחצרו, כדי שיהא סיפק בידם להקים שם את ביתם בקרבתו, ולא יתפזרו בארבע רוחות השכונה; וזהו סימנה המובהק של חצרו של דוד מחפוד, עד שלא ניתן להחליפה בשום חצר מחצרות בני השכונה. בקטע הבא נוטל המספר את הקורא לחצרות התימנים, ובכלל זה לחצר אחת שונה ומשונה משאר חברותיה; אך רק בסופו של התיאור מגלה המספר לקורא, המשמש כביכול כבר שיחו מי הם בְּעָלֶיהָ, דבר המוסיף נופך לתיאור ההומוריסטי:

> "צא וראה: אתה בא לשכונת התימנים ועובר בה לאורכה ולרוחבה, ונותן עיניך בכל חצר וחצר; מה אתה מוצא בכל אלה? אתה מוצא בית, שעוד הוא כנתינתו מהקרן הקיימת - לא נגרע דבר ולא נִתוֹסַף דבר; ועוד אתה מוצא, במרחק כלשהו מן הבית, בעומק המגרש, מיבנה של לבני עפר, שהוסיף בעל הבית במרוצת העת והוא משמש לו למטבח; ולכל היותר אתה מוצא בצידו של מבנה זה - קטן הימנו, שמשמש לבעליו ספק מחסן ספק בית איסוף לגרוטאות. כך וכיוצא בכך - כל החצרות שבשכונה. אך אם הצצת לחצר אחת השונה תכלית שינוי משאר חצרות, שאותו בנין של הקרן הקיימת אי-אתה מכירו אלא בקושי מחמת רוב בליטות וזיזים של חדר וחדרון וכוך ועליה, שֶׁנִּתוֹסְפוּ ונצמדו לו, ואתה מציץ להלן, לעומק המגרש, ורואה שם ארבעה וחמישה מבנים, מהם מושלמים למחצה, או לשליש ולרביע, וסימטאות מעוקלות ביניהם ומעברים - תדע לך שחצר זו חצרו של דוד מחפוד היא!" (שם, עמ' 111).

קצרן בתפילתו. דוד מחפוד כשאר אחיו שמן השכונה התימנית, מדקדק במצוות ומקפיד על שלוש תפילות בכל יום תמיד, עם זאת מבכר הוא להתפלל ביחידות ולא בציבור על אף שביתו סמוך לבית הכנסת, וגם כך אינו עושה פלילות עם קונו וקצרן הוא בתפילתו, כמי שחס על זמנו במידה יתירה, כי על כן תפילת שחרית נאמרת במרוצה, חטופה ובלועה היא בפיו, ואילו תפילות מנחה וערבית טורפן הוא באחת תוך כדי עבודתו (הפועל "טרף" שגור לאורך הקטע ארבע פעמים, ומבטא את דרך תפילתו של דוד מחפוד) כבעל חוב השש לפרוע את חובו, וגם כך יש ומטקס הוא עצה כיצד להפיק אגב אורחא תועלת מתפילתו, למשל מפסיעותיו לאחור בתום תפילת העמידה ביקב. ראוי להדגיש שאין לדקדק עם המחבר לגבי הפרטים המתוארים כאן, כגון מעשיו של דוד מחפוד עם תפילת שחרית לפרטיה, או תפילת ערבית הנאמרת כביכול במקום עבודתו ביקב, שהרי יום עבודתו מסתיים מן הסתם מבעוד יום בעוד שזמנה של תפילה זו אחרי השקיעה, ועוד; מכל מקום המחבר לא דק פורתא מענין תפילותיו של דוד מחפוד כדי להשרות אוירה,

מבדחת למעמד, וכך אנו קוראים:

"טורף הוא תפילותיו ועושה בהן "כלחוך השור"[6] ביחידות. ובאותה מהירות, שבה עושה דרכו מביתו לבית היקב ומבית היקב לביתו, הוא מגמגם, כיצד? בין קימה לנטילה טורף בתפילת שחרית מ"מודה אני" עד "ברוך שאמר", ועד שמתעטף בטליתו ומניח תפילין, כבר הוא בקריאת "שמע" ואינו מפסיק אלא להשיר ציציות מידיו ב"דבריו חיים וקיימים", וכבר הוא ב"עמידה", הפסיע שלוש פסיעות לאחוריו וכבר ידיו מתירות לקישורי תפילין של יד, אוחזות בטוטפות של ראש וכורך תפילין ומקפל טליתו בעת ובעונה אחת טורף ל"ווידוי" ול"מזמור של יום" ול"עלינו לשבח" ושלום על ישראל. ואילו מנחה ומעריב[7], שבהן אין מן החובה להתעטף בטלית ולהניח תפילין, טורפן באחת תוך כדי עבודה, כך ב"שמונה עשרה" שלהן עומד הוא כמלוא דקה אחת, אך שלוש פסיעות של "עושה שלום" כבר הן שלובות במכלול פסיעותיו לצורך עבודתו" (עמ' 112).

אמור מכאן העבודה היא עיקר בעיני דוד מחפוד, ואילו עבודת הבורא סבור אותו עמלן, ניתן לצאת ידי חובתה בכלשהו, ובכל מקום, ואם ניתן להפיק תוך כדי תפילה הנאת מה לעבודתו, הנה מה טוב.

מעמד קומי שיסודו באי-הבנה. ראובן החיגר אמר להכשיר את עצמו לסנדלר, אך עד מהירה נתחוויר לו שנכותו מעכבת בעדו, על כן חש לרופא המושבה להמלך בו, אלא שזה האחרון "יקה" קפדן היה שאימתו מוטלת על הבריות, עד שלשונם של אלה מתבלעת היתה בפיהם עת שנזקקו לעזרתו, על כן לא תמיד השכילו הללו לשטוח את בקשתם על בוריה, ודבריהם יצאו מגומגמים, וזה היה שורש אי ההבנה בין ראובן בן השכונה התימנית, המלא חיל ורעדה לבין רופא המושבה, שמבין עולי גרמניה, הזורק מרה באלה המשחרים לפתחו, אף שאין תוכו כברו, אחרי ככלות הכל; וכך מתאר המחבר את השיחה בין השנים:

"אדוני הרופא", אמר ראובן בריתוי, "רצוני להיות סנדלר"... אלא שדוקטור יקים, שבקי גדול היה באומנותו שלו וטוב לב מטבע ברייתו, אך מהיר חימה, שיסעו ונצטעק עליו בריתחה יתירה: ובכן מה?! שמא סנדלר אני, שאתה רוצה להיות שוליה אצלי? קפץ ראובן ממקומו והיה מדדה ברגל אחת עד סף הדלת לשמוט עצמו ממתנת יד שעלול זה ל"כבדו" בה ופלט בבהילות: לא, לא, אדון רופא... הרגל... הרגל... מיד נתפייסו פניו של הרופא ותמה עליו: מה? הרגל?

6 "כלחוך השור" בעקבות במד', כב, ד, ואילו ביידיש "כלחוך השור" משמעו השכם בבוקר, כפי שאנו מוצאים למשל אצל מנדלי, "כלחוך השור עם הנץ החמה", לקורות סוס נושא ספרים, ספר הבהמות, כל כתבי, ת"א תש"ז, עמ' שס"ד.

7 בפי יהודי תימן שגור יותר "ערבית" מאשר "מעריב", על אף שלשלתי הצורות סימוכין במקורות.

בוא הנה. מה יש לך ברגל? מבקש אני מכבודך, אדון רופא, שתבדוק רגלי, אם אפשר להחזירה לתיקונה". (שם, עמ' 177).

רק עתה ירד רופא המושבה מהיר החימה לסוף דעתו של ראובן החיגר, מישש מעט ברגלו של ראובן ופסק שקצרה ידה של הרפואה מלרפא את רגלו של ראובן, אך לא אלמן ישראל ופרנסתו של אותו חיגר תבוא ממשלח יד אחר, ניחם הרופא הקפדן את בן תימן המפוחד.

הכשת עקרב ולשון קנטרנית. יחיא הולך בטל ימים על ימים, עד שיום אחד עלה בדעתו להכשיר את החלקה שמסביב לביתם לזריעת ירקות, אלא שתוך כדי עבודתו הוכש ברגלו על ידי עקרב ארסי, וכיון שאמו ואחיו לא היו אותה שעה בביתם, נתקהלו רבים מבני השכונה לקול זעקותיו של יחיא הכואב והחרד שמא יבולע לו. בין כך לבין כך שבה אמו לביתם, וכאשר ראתה את ההתקהלות בחצרה איבדה את עשתונותיה, ופתחה באנחות שבר שהביכו את יחיא במידה כזו שאנוס היה להתעלם לשהות מה ממכאוביו; זה פנה אל אמו נזף בה ושאל כאחת: "תשתקי! תשתקי! מי כאן הנפגע, אני או את?" (שם, עמ' 224).

דבריו של יחיא הפיגו את האימה והמתח בהם שרויים הצובאים חסרי האונים, ומן הסתם מִלְּאוּ אלה את פיהם בשחוק, האמור לשוב על עצמו בהמשך למעמד זה, שתחילתו אימת מה וסופו שיחה משעשעת בשכונה תימנית.

בני השכונה המתקהלים לא הטיבו עם יחיא, לעומת זאת מכבירים הם בעצות כיצד יש להביא מזור לְמַכָּתוֹ של זה, שהיא בבחינת סכנת נפשות, וכולן סגולות נאמנות מן הרפואה העממית המצויירת ביותר מנ מה של התקלסות; תוך כדי כך שכנה פתיה אחת, פילסה לה דרך בין המון המלהגים, עד שהגיעה אל יחיא ובין השַּׁנַּיים התנהלה שיחה מבדחת, אותה שכֶנה שאלה ברוב תמימותה: "העקרב יא יחיא, היכן הוא?" כאן נתעוררה ביחיא נטייתו למעשי קונדס, על כן השיב לה ממעין השאלה: "הריהו נתון בכיסי", אך אשה תמימה זו לא נרמזה כלל והמשיכה לשאול: "חי או מת?"(שם, עמ' 225), ושוב פרצו הנאספים בשחוק קולני על מעוט דעתה של אותה שכֶנה, ואלמלא אמו של יחיא שהרחיקה אותה בגערה מִבֶּנָה, היתה נמשכת והולכת אותה שיחה מבדחת עוד שעה ארוכה, לשמחתם של בני השכונה שנפל בחלקם מעמד קומי בסתם יום של חול.

יעיש: קיצוץ פיאות כיצד? יעיש[8] שעלה זה עתה מתימן מתגלה כבעל תחבולות המשנן לעצמו בכל מעשיו: "אני חכמה שכנתי עורמה" (שם, עמ' 306). בן תימן זה נתפס

8 על פי פרטים שונים המיוחסים ליעיש כמו שנות חייו, השנה שבה עלה לארץ, בית המדרש בו למד בצנעא (של ר' יחיא קאפח), פעילותו הציבורית-העדתית בקרב החוגים הציונים סוציאליסטיים ועוד, מוליכים להנחה שאין יעיש זה אלא ישראל ישעיהו אשר שם משפחתו היה יעיש, והיה בקשרי ידידות עם המחבר.

מיד עם הגיעו ארצה לפעילות ציבורית-עדתית, תחילה תוהה על קנקנם של הזרמים החברתיים-פוליטיים המרכזיים שפעלו בארץ בימים של "מדינה בדרך" (ועמם הדתיים-הלאומיים והרביזיוניסטיים)[9], כדי לראות ממי מהם תצמח לו טובה, שכן עבודת האדמה לא היתה כפי כוחו, עד שנמצאו לו אנשים כלבבו בדמות בעלי הגישה הציונית-הסוציאליסטית. מאחר ואלה לא נמנו עם שומרי תורה ומצוות כל עיקר, הוכרח יעיש לשוות לעצמו מראה וכסות, דוגמת אלה השכיחים בקרב אותם חוגים שראו בו אחד מהם; על כן הרחיק יעיש תחילה מעליו את הלבוש שהביא עמו מתימן; אך בזה לא היה די ומדעתו הבין שעליו להקיף לפיאותיו, כלומר לאותם "סימנים" שהבדילו בינו לבין המוסלמים בתימן, והיו איבר מאברי גופו מעודו ועד היום. מכאן יובן שמלאכה זו קשה היתה עליו ואת דבר חיבוטיו של יעיש בקיצוץ פיאותיו, (קדם לכך ירידת חשיבותה של התפילה בעיני יעיש כמעט לחלוטין), מתאר המספר על דרך ההומור ובכלל זה איזכורו של סיפור עממי המעמיק את האוירה המבדחת; וכך אנו קוראים:

> "עד מהרה נטש שיירי מלבוש שהביא עמו מהתימן - לא עוד גלאבייה, ולא סנדלים מרופטים: אף בדברים שבינו לבין בוראו המעיט וְהֵקֵל, אצה לו השעה למלאכת יומו - זנח טליתו ותפילין ונסתפק בתפילה קצרה, תפילה של עוברי דרכים, "הושע ה' את עמך את שארית ישראל"; ולא עוד אלא שקיצץ בנטיעות[10], היינו, עשה בסימניו כמעשה החתול עם העכבר בחלוקת פלח הגבינה שנשתתפו במציאתו. יום אחד נסתכל בראי קטן שתלאו בצריפו וראה בסימניו שהם ארוכים יתר על המידה. והואיל עוסק הוא בצורכי ציבור ומחמת כך בא במגע עם גלוחים, חשב, שמן הדין לקצרם קמעא. לפיכך, נטל מספריים וקיצץ, מפיאה שלימין ומפיאה שלשמאל כלשהו. למחר, כשחזר ונסתכל בראי, מצאה לזו שלשמאל קצרה מחברתה שלימין. חזר וקיצץ בארוכה על מנת להשוותה עם הקצרה. אך כיון שבכל יום נוכח מחדש, שאותה פיאה שקיצרה אתמול נתקצרה ביתירות, ועל כן נתארכה חברתה - היה הולך ומקצר בכל יום, עד שלאחר ימים מועטים לא נשתייר לו בצדעיו מפיאותיו אפילו כזנב הלטאה" (שם, עמ' 304).

דומה שעתה היה יעיש במראהו וגם בדברים שבין אדם למקום, כאחד מנאמני המעמד הציוני-הסוציאליסטי, אך בד בבד עושה הוא נפשות בקרב בני השכונה להתארגנות על בסיס עדתי, וכבר נמצא לו שם הולם לכך "ארגון פליטי תימן" (שם, עמ' 304-310).

9 החוגים הרביזיוניסטיים, מתוארים בכמה מקומות ביצירתו של המחבר, באור גרוטסקי כשופכי דמים, למשל ב"כעשב השדה" (תש"ח) עמ' 212-213, ובכערער בערבה (תשי"ז), עמ' 245-246, 319.

10 "קיצץ בנטיעות" דוגמת האמור על אלישע בן אבויה שכפר בעיקר והיה ל"אחר" (חגיגה יד, ע"ב).

סגנון הומוריסטי כאמצעי באפיון דמויות. ראשיתו של המרכיב הסגנוני הומוריסטי שביצירתו של מ' טביב ברומן הביכורים "כעשב השדה" (תש"ח); אולם יסוד זה הורחב במידה ניכרת ברומן ההמשך "כערער בערבה" (תשי"ז), עד שבמקרים מסוימים משמש סגנון זה כנדבך, לעתים ראשון במעלה, בעיצוב דמויות[11], מכל מקום במעמדות קומיים. מאחר ואין מדובר בדרך כלל בדמויות מן השכונה התימנית הרי נמנה דמויות אלה בקצרה[12], כעדות משלימה לתופעה ספרותית סגנונית המונחת בתשתית כתיבתו של מ' טביב.

האדון זרחי, הנמנה עם מייסדי המושבה אשר ראשוניה חרתו על דגלם בשעתו "עבודת אדמה בידים עבריות", פנה עורף לאידיאל נעלה זה ונתפס לעבודה זרה וזולה, קרי עבודה ערבית, וכך נתקפחה פרנסתם של החלוצים והפועלים העברים. המספר מציב כביכול יד ושם לאדון זרחי שעשה את תורתו פלסתר וזאת ברוח הומוריסטית קומית שמקורותיה שונים, האחד מפי בת השכונה התימנית שעשתה בביתו כמשרתת, והשני, המספר מעתיק לכאורה מפנקס העדה האשכנזית של "עין הקורא", כפי שנרשם על ידי ר' פסח לייב הלבלר (שם, עמ' 135-140). בהעתקת דבריו של אותו לבלר יש משום מיסטיפיקציה מפליאה, שהיתה זוכה לשבחי בעל "מגלה טמירון" (1819) ובוחן צדיק (1825, יוסף פרל, 1773-1839), שהרי מדובר בפארודיה מחוכמת, לאמור חיקוי מכוון ושיטתי של סגנון ידוע, סגנון זה שונה מן הכתוב עד כאן, וכך נוצרח מעין התנגשות אירונית בין הסגנון המחקה לבין המצוי, וכידוע עשויה הפארודיה לשמש בקלות הן את הסיפור הסאטירי והן את הסיפור ההומוריסטי[13].

ברוח זו, קרי עיצוב דמויות מבעד לסגנון הומוריסטי-קומי נוהג מ' טביב גם עם "פוניה גנב" (שם, עמ' 139-141), וכן עם בני עקרון התמימים המולכים שולל על ידי אחד מבני המושבה ששמן ובעט (שם, עמ' 152-153) וגם עם שמחה "לא איכפת", החלוץ המפיח רוח שחוק ועליזות בכל מקום שבו הוא נמצא (עמ' 210-211). ראוי להוסיף כאן שגם קורותיו של מר עקרב שהכיש את יחיא כתובים בסגנון מבדח ומשעשע המסב קורת רוח לקורא (שם, עמ' 251-255).

11 על כך ראה, י' אבן, אמצעי אפיון - הדיבור של הדמות, הדמות בסיפורת, ת"א תש"ם, עמ' 80-89.

12 דמויות אלה זכו לדיון נרחב בספרי (לעיל, הערה 3) "הסגנון כאמצעי באפיון דמות", עמ' 259-269.

13 ראה - W. BOOTH, ESSAYS, SATIR. PARODY IN A RHETORIC OF IRONY, CHICAGO 1974, PP. 91-94
ראה גם י' אבן, הסיפור הפארודיסטי, מילון מונחי הסיפורת, ירושלים תשל"ח, עמ' 21-23.

בין אם לבנה במסכת כַּלָּה. נפשו של יחיא העלם חשקה בסעדה הלכלוכית בת השכונה, ועל אף שראה שבמושבה האשכנזית דרכי התקשרות חדשים בין בני זוג, הבוחרים זה את זו באופן טבעי קרי על ידי האהבה, לא מלאו לבו לעשות כן, שכן ידע שבשכונה התימנית ההורים הם הבוחרים, או משדכים לבניהם ולבנותיהם את בן או בת הזוג; על כן פנה יחיא אחרי לבטים קשים לאמו ושח באוזניה את משאלת לבו. תחילה חמדה האם לצון עם בנה, אך משראתה שבנה עומד על דעתו לשאת את סעדה הלכלוכית חסרת הייחוס, יצא כעסה על בנה שנתעלם ממנו מהו ייחוס אבותיו; בה בשעה העמידה האם את בנה על כך שלא תכניס לביתה כלה שאינה לפי ערכה; וכאשר יחיא מחציף פנים כלפי טענות הייחוס של האם, הרי זו קוטעת באחת את ההתנצחות עם הבן שהיתה עמו רוח אחרת בדרך גבר בעלמה, וטורדת אותו מלפניה, במרדה התנור שבידה ובדברים כדורבנות ובראשם תלותו המוחלטת בבית הוריו, שהרי צעיר הוא לימים.

אין אנו יודעים כיצד היו מתגלגלים הדברים במחלוקת זו שבין האם לבנה, כיון שעד מהרה בטל הדבר ובטלה האהבה שהיתה תלויה בו ונשתכחה. נקרא את עיקרי ההתנצחות שבין יחיא לאמו, המצביעה בעליל על ניצני המפנה הערכי המתחולל בין האבות לבנים בשכונה התימנית, עם שהיא מבדחת את הקורא, בשל דרכי התגובה של הנפשות הפועלות ואופניהם.

יחיא מתקשה לפתוח בשיחה עם אמו בסוגית שידוכיו עם סעדה, אך זו הבינה לרעו, על כן פתחה ושאלה: "מה יום מיומים שאחר אתה במנהגך"? יחיא היסס מעט ואחר הפטיר בקול ענות חלושה: "רצוני שתארשו לי"... האם לא הניחה לבנה לחתום את דבריו ופערה את פיה בשחוק, ובסמוך לכך שאלה כלאחר יד אך בדריכות רבה: "ומי היא ואיזו היא אותה שרוצה אתה שנארשנה לך"? יחיא נכווה מצחוקה של האם, שהיה בו יותר מנימה של קלות ראש כלפי משאלתו והשיב בזעף: "סעדה בת מסעוד". עתה לאחר שיצא המרצע מן השק נתכרכמו פניה של האם, והיא שאלה בזעם ובתמיהה מרובה "מה?! סעדה בנת מסעוד? ולא מצאת לך נאה וטובה מלכלוכית זו"? דבריה של האם, לא נכנסו ללבו של יחיא, וזה השיב בתקיפות שאין אחריה ולא כלום, "רוצה אני בה". עתה לא יכלה האם לחשות ופתחה בדברי נזיפה וכיבושין כאחת, כדי לאלף בִּינָה לְבִנָה שהגדיש את הסאה:

"טיפש ושוטה! ואי אתה יודע על מי אתה ועל מי היא. שאינך רוצה אלא בה. טיפש ושוטה" כפלה אמירתה והגבירה לגלוגה, "בנם של יחיא מחדון ונעמה עיראקי ישא לו סעדה בנת מסעוד הלכלוכית? וזו שתעצום את עיני ותהא עתידה לירש אותי? הייא, לךְ-לךְ מכאן קודם שיבוא אביך! תחילה צא ולמד לרכוס את מכנסיך שלא יהיו נפולים, ואחר כך אזור כגבר חלציך והשתכר שיהיה לפיך מה לגרוס! וכשתגיע השעה, נארש לך אחת כערכך, שתהא ראויה לנו ולך". (כעשב השדה עמ' 180-182).

יחיא לא היה נכון לקבל את תורת הייחוס של אמו, מעמדם המיוחס של הוריו; ומוצאה הפחות של הורי סעדה הלכלוכית, לא נראו לו כמעלים או מורידים לגבי בחירת לבו, ועל

כן הוא שואל בהתרסה בוטה: "כלום אותה שתארשו לי לכם היא נישאת או ליי?!" כאן פקעה סבלנותה של האם, מיד נטלה את מרדה התנור והנחיתה אותו על אחוריו של יחיא, תוך שהיא משלחת אותו מעל פניה.

מטעמים שונים לא הביא פולמוס נוקב זה, בשאלת בחירת בת זוג, לידי קרע בין האם לבנה והדברים שָׁבו למהלכם הקודם, ואין פרץ ואין צווחה בשכונה התימנית בסוגיא זו.

העמדת פנים וטמינת פח. אחד המעמדות הקומיים הנפוץ בסיפוריו של טביב, בא לידי ביטוי בכך, שדמות זו או אחרת מעמידה פנים, או טומנת פח לזולתה[14], ובכך מוליכה היא את רְעוּתָהּ שולל; הקורא שבא בסוד המהתלה מבעוד מועד, ממלא פיו שחוק לְמִשְׁבַּתּוֹ של זה, שנלכד ברישתו של בעל התחבולה, או לחילופין מסתייג קמעא ממעשה זה או אחר, שיצא מכלל שחוק והיה להתעללות בעלמא (למשל המעשה עם שאלתיאל הגמגמן, שם, עמ' 76-77, או המעשה עם הפלחים תמימי הדרך, שם, עמ' 86). רבים הם המעמדות הקומיים, שיסודם בהעמדת פנים וטמינת מלכודת ביצירתו של טביב, למשל יחיא הדרדק פורש רשת לאביו בשעה של רצון, ועושה בצלי הבשר השמור לאביו לסעודת ליל שבת כבתוך שלו, אלא שבזאת הפעם לא הקפיד האב על בנו שהערים עליו (שם, עמ' 44-45), או תלמידי המעלאמה, קרי "החדר" התימני שבשכונה, הנוטלים את נקמתם בתחבולות ובמזימות, מן המארי הרודה בהם ביד קשה (שם, עמ' 51-54)[15], וכיוצא בזה, יחיא וילדי השכונה ההולכים בטל, אלה כורים שוחה ומתאנים לזימן הרצען (שם, עמ' 83, 196), אלא שבסופו של דבר באו אלה על עונשם כדבעי (שם), וכן יחיא הבוגר מהתל ברות (כערער בערבה, עמ' 20), מתעתע משהו במנשה החלוץ שהגיע זה עתה לארץ, ואינו יודע מה בין טוריה לעט (שם, עמ' 28-30), יתירה מזו יחיא מהתל אף בידידו יעיש, העולה מתימן התמים, שנקלע לחוות הפועלות על פי עצתו של יחיא, ויצא משם בפחי נפש (שם, עמ' 263-270). אך יש ואשה מתעמרת בחמיה במסווה של מי שמבקשת את טובתו, עד שהדבר היה לשיחת היום בשכונה התימנית (ולא חזרה ד'ביה, עמ' 145-146) ועוד כהנה וכהנה, אך אנו נרחיב את הדבור, על מעמד הקשור באחת מהדמויות של טביב בלבד, אף שהמעשה אירע בתימן.

לוי רגלי חסיריו ישבור... לוי זה כמו נכנסה בו רוח שטות, על כן סונט הוא ביהודים כבמוסלמים, ואינו חושש שמא יתן את הדין על כך, אפילו לא מידם של אלה האחרונים; עד שבאחד הימים נשתברה רגלו באחד ממעלליו, או אז קרא עליו אביו את

14 על כך, ראה ש' צמח, העמדת פנים והתחפשות, השחוק, ירושלים תש"ח, עמ' 21, ראה גם ה' ברגסון, על הקומי בכלל, הצחוק (תרגם י' לוי), ירושלים תשמ"א, עמ' 30-43.

15 על כך ראה בספרי, (לעיל, הערה 3), ביקורת סדרי חינוך, עמ' 109-113.

הפסוק: "רגלי חסיריו ישבור[16] (במקום: "רגלי חסידיו ישמור", שמ"א, ב,ח), אלא שזה לא משך את ידו ממעשי ליצנותו, ובסמוך לכך חזר לסורו, וזאת כאשר המארי של בית הכנסת בו נהג לוי להתפלל, הירבה באחת השבתות להטריח על הציבור בדרשתו. לוי גמר אומר למחות במנהג נפסד זה בדרך משלו. עוד טרם סיים המארי את דבריו עמד אותו לֵץ חסר תקנה, וביקש מן המארי לערוך "השכבה", וזה נחפז לעשות את בקשתו של אותו פוחה, ופתח ב"השכבה" עד שהגיע למשפט לנשמת... המארי המתין ללוי שינקוב בשם הנפטר שלעילוי נשמתו נאמרה ה"השכבה"; לוי הוציא קול כקולו של המארי, המשיך את ה"השכבה" כדלקמן:

> "את נשמת נפש השם הטוב כבוד מארנו רבן סעיד והב שמאריך בדרשותיו וכבר בחייו חשוב כמת" (הבשורה, עמ' 72); והציבור שבלבו היה על המארי, אך לא הרהיב עוז למחות על כך, יצא מגדרו מרוב צחוק, בעקבות הדרך בה הערים לוי על המארי הארכן בדרשותיו, והמֵקֵל ראש בטורח ציבור.

אמנם כן, לא עמדנו על כל שלל המעמדות הקומיים, הפזורים ביצירתו של מ' טביב, עם זאת ניתן לגזור ממה שהעלינו, עַל שכיחותה של תופעה זו בכתיבתו של המחבר, על אף שלא מִצִינוּ אותה עד תום מִסְבּוֹת הכרוכות בנושא מחקרנו, מכל מקום, הסגנון והמעמדות ההומוריסטיים, הם מאבני היסוד שבכתיבתו של מ' טביב, והם לוית חן וסימן היכר ביצירתו בכללה, ללא ספק.

16 הרבה "דרשות" שנונות ומחכימות פזורות בכתבי מ' טביב, נמנה אחדות מהן, למשל ב"כעשב השדה", דרשתו של מארי יחיא על "ואריה כבקר יאכל תבן", (שם, עמ' 69), או זו על "ושמתי פדות" שבשלה הוכה יחיא קשות (שם, עמ' 106), וכן הדרשה על "והוא עומד עליהם" (שם, עמ' 143), וכיוצא בזה הדרשה על "יכין וצדיק ילבש", (הבשורה, עמ' 75) או הדרשה על אוירא דארעא דישראל מחכים, ("כערער בערבה", עמ' 175) ועוד הרבה, ראוי היה לדון בדרשות שבפי היהודי מתימן, שביצירת טביב במקביל לדרשות שבפי דמויותיו התימניות של ח' הזז, שרבות מהן נושאות אופי של דרשות של דופי, מרוקנות מתוכן תורני שיש עִמָּן הרחבת הדעת, ולרוב לא באו דרשות אלה אלא להגדיל הומור ומעמדות סאטיריים-קומיים ולהאדירם.

אבא שלם שבזי נושא סימול
של חוזק ותקיפות
בתודעת יהודי תימן

רצון הלוי

הדמות השבזית*

השבזי - נולד שעט נפטר תע (?)

משפחת משתא נתפרסמה - וממש נתקדשה בתימן, בזכות שורה של משוררים וחכמים שהעמידה, ובראשם אבא שלם שבזי. יש מסורות אגדה הקשורות בשם הזה, משמעות השם משתא בערבית היא - עֲרֵבַת בצק, ואולם יש סברה השוללת "ערביותו" של השם, וגוזרת אותו מ"שת" כ'לף, זה מתקשר עם שמו של המשורר הנעלה ר' אברהם בן חלפון כאבי המשפחה המשתאית-שבזית. במקורותינו העתיקים אנו מוצאים שם חכם הזהה כמעט לשם משתא, הוא ר' יוסף משיתא (בראשית רבה סה, מדרש הגדול כז עב). כיתובו והיגויו של השם הזה בעייתי למדי, לפי ההיגוי הספרדי צריך לכתוב "מַשְׁתּוֹ", אבל התימנים "מתעקשים" לכתוב דוקא מַשְׁתָּא, הקמץ בפי יהודי תימן נהגית כחולם. יוצא מכך שההיגוי הספרדי המבטא את הקמץ כפתח יוצר שינוי במבנה השם, משתא. למעשה אין יהודי תימן מקדישים התייחסות יתרה לשמות משפחה, אדם מצמיד שמו לשם אביו, רצון (בן) חיים נתן (בן) יעקב וכו' וכו'. השבזי אימץ לעצמו את השם שבזי כשם המשפחה, על שם כפר מולדתו שַׁבַּז, בקרבת תעז, אבל לא ויתר על השם משתא, ובהרבה משיריו הוא מסמן בראשי הבתים: שבזי משתא. כמו כן הוא מכתיר עצמו כ"משתאי" "נאום המשתאי" (יקול אלמשתאי). בתחילת דרכו, היה ידוע כסתם "סאלם יוסף", כשבגר נוסף לו התואר "מארי סאלם יוסף" ועם השתרש שמו בלב עמו הוכתר סופית כ"אבא שָׁלֵם".

אבא שלם שבזי, ככל משוררי ישראל, לא הרבה ידוע לנו על פרטי חייו. עם זאת אפשר לכתוב ספר תולדותיו באמינות סבירה יחסית, מבין השיטין של שירתו. מתוך שיריו אנו מתודעים לאנשים, למקומות, ובעיקר למאורעות הרה גורל שנתרגשו על יהדות תימן בימיו, ואשר נתן להם ביטוי נאמן בשיריו. הנורא מכל מאורעות אלו, גזירת הגלות לַמָּוַּזַע (שנת תל"ט 1679), אשר המיטה כליון על יותר ממחצית יהדות תימן.

* פרק מפרקי המבוא של הדיואן הגדול, הנמצא בהכנה לדפוס.

מקור אחר לתולדותיו הן מסורות אגדה רבות מאד, אשר לאחר מיפוי וניפוי אפשר להפיק מהן הרבה דפים במערכת חייו.
עוד מקור חשוב, אולי החשוב ביותר, הוא ספר "חמדת ימים", שבו הוא מספר אגב מדרשי תורה, על התרחשויות שראה או שמע עליהן, והן מאירות פרקים חשובים בתולדותיו.
מתוך חמדת ימים (פרשת בלק) אנו למדים, שהוא נולד בשנת שע"ט (1619). גזירת מוזע מצאה אותו בגיל ששים, איתן ורב פעלים. אסון זה הפגיש אותו עם מחמדי נפשו: מנהיגי יהדות צנעא. מכוח מפגש זה נתגבשה מנהיגות עזת רוח ורבת עצמה, אשר ניתבה את העם במצוקתו, ועם ביטול הגזירה, השכילה לשקם אותו בתוקף כל כך מדהים, שבימינו אנו, לאור הניסיון של שיקום עקורים - קשה להבין איך הם עשו זאת. באמצעיהם הדלים, מתוך דברים בכתב, ביחוד שירים, שיש בידינו מאותם ימים, מעידים על יהודים החיים במרחב יהודי תקין ותוסס. תאניות השבר בשירים השבזיים על גלות מוזע מסתיימים לרוב בנימת נצחון.
כפר שבז, לא גדול ביותר, שוכן כארבעה חמישה תחומי שבת מתעז. בכפר זה שגשגה קהילה כבודה, לימודית במידה יוצאת מגדר הרגיל, ילדי הקהילה למדו תורה בשקידה גדולה ותחרותית. כסרח עודף ללימודי התורה הקדושה, למדו שם גם ערבית קרוא וכתוב, הקנו שם ידעים בתורת החשבון, ברפואה עממית, בחכמת התכונה. בחכמה זו, ביחוד, נרכש מידע מופלג במערכי הכוכבים וסוד השפעתם על האדם והאדמה, דבר זה ישתקף בשיריהם של אותם תלמידים בבוא היום.

בין אותם תלמידים היה הנער שָׁלֵם (סַאלֵם) ברבי יוסף משתא, והיה שם בנו של המשורר הנעלה רבינו יוסף משתא, הלא הוא ישראל אף הוא משורר, ונודע בימינו כאחד המעתיקים הגדולים. לפי הערכה המבוססת על גודל הכפר היו בקהילה זו כמאתיים משפחות. והנה לפתע פתאום, אירע דבר בלתי מובן, שעדיין לא פוענח עד ימינו. מתוך מסורות אגדה אנו למדים שלשבזי היו עימותים עם אנשי שררה ישמעאליט על רקע אספקת המים לקהילות יהודיות. יתכן שראש השבט המקומי, מסיבות הידועות לו, חסם את עורק המעיין שסיפק מים לכפר שבז, והפנה אותו הרחק מעבר ההר, וכבר קרו כאלה רבות. מעשים כאלה הביאו להתנגשויות דמים בין השבטים. ברם יתכן שהישוב שַבַּז נחרב עקב אחד הקרבות שהצבא העותומאני ערך נגד אחד השבטים, ואכן סביבה זו היתה תמיד מוכנה לפורענויות מלחמה.

מידע חשוב ומהימן קיבלתי ממורי ורבי רצון הכהן, איש ראש העין, אשר נפטר (שנת תשל"ג) בגיל מאה ושתים עשרה שנה. הוא סייר בכפר שבז במדוקדק, וידע לתאר את מבנהו, בכמה שרידי משקופי הבתים הבחין בשקעים שבהם היו קבועות המזוזות, הרשים אותו ביחוד בית הכנסת, בנין מלבני מאורך, ארבעת כתליו שרדו כמעט בשלימותם, איתנים כמות שנבנו. הוא נישק את שקע המזוזה שעל אבן המשקוף. לפני שפרש לדרכו צעק אליו איכר שחרש שדהו בקירבת מקום, כי יחזיר את שבכת העץ ויקשור אותה אל

הפתה, הוא פרץ בבכי, כי הבין שגוי זה התקין הסבכה כדי שלא יכנסו בעלי חיים ויפגעו בכבוד המקום.

עם פיזור הקהילה התגוררה משפחת משתא בתעז, שם למד הנער שלם מלאכת האורגות, ממנה התפרנס כל ימי חייו, התחיל לכתוב שירה בגיל נערות. עם נישואיו עבר לגור בנֶגֶד בעאדן, התקין לעצמו קיטון עם נול אריגה וממלאכה זו התפרנס בדחקות ובכבוד לאורך ימים ושנים. מעתה נודע לבריות בכינוי "אלשבזי", ואף הוא לא איחר לאמץ לעצמו כינוי זה כשם משפחה. ארבעה צאצאים נולדו לו: שמעון ויהודה, שַׂמְעָה ומרים. על מרים נודע לנו מתוך אחד משיריו המוקדש לה, נראה שהיא נפטרה בנעוריה. יתכן שאליה קשורה האגדה בדבר גזירת המוות שגזר עליה אביה, כדי שלא תפול בידי המושל אשר שלח קלגסיו לקחתה. על שמעה נרקמו הרבה אגדות הקשורות ביפיה הנדיר, נתפרסמה כאשת מופת, ואפילו גויים (ביחוד גויות) היו נודבים נרות על קברה, שבו גומחה לשם הדלקת הנרות. תמיד היו פוקדים נשים וגברים את מקום מנוחתה, בעתירה כי תעמוד להם זכותה. היא העמידה בנים ובנות, ורבים מצאצאי צאצאיה חיים בתוכנו כיום הזה. היא ידועה גם בשם שרה, שם זה ניתן לה על ידי בעלה. שכיח היה המנהג אצל יהודי תימן שהבעל מעניק לאשתו שם משלו, וזה בחפיפת גורלות בין שמו לשמה, הנובע מתוך אותיות שמות שניהם. שיקול לא פחות חשוב לשינוי השם היה חיזוי כוכבי שניהם בגלגל המזלות.

נתגלו בנתיים שני שירים הנושאים את השם שמעה, ההנחה היא שהם פרי רוחה. באגדות העם היא מוגדרה: כ"שמעה" או "שרה אַלְמוּשְׁתִּיה". היא מתוארת כאישיות סמכותית, חכמי קהילתה היו עומדים בפניה "כמו בפני שכינה" (השווה קידושין לא ב). יש רגליים לדבר שהיא היתה בין המעתיקים של כתבי אביה. קהילת בעאדן היתה עשירה באתרים תיעודיים, ואנשי המקום היו מחוננים בחוש "הסטורי" והיו מראים לכל הבא אליהם את אותם האתרים כגון נול האריגה, שבה עבד השבזי, זה היה קיטון בירכתי הקריה במורד ההר, היו מראים לנו את "אבן השבזי" בבאר "אלקוריתב" , זו אבן ממוקמת על פתח המעין. אומרים כי השרטוטים המשונים שעליה הם מעשי ידיו, שכן אחד מנכבדי "הכותים" הסתכסך עם היהודים וניסה למנוע מהם את מי הבאר. השבזי סילק את אותה האבן ובזאת גזר על המעיין להפסיק זרימת מימיו, רק לאחר בקשת מחילה מצד הגויים החזיר את האבן והמעיין המשיך לפעול. בהקשר זה של סכסוכי מים, קיים עד היום אתר נפלא מהתקופה השבזית, שאנשי בעאדן מתפארים בו כעדות לתקיפותם וקשי ערפם... מדובר בקבוצת בתים מעין כפר שכולו חורבות, שם המקום "חדי". במרכז החורבות, חורבת בית רב מדות, זהו הבית "המשומן". כל נדבכי אבניו זבים שמנינות, אפילו הקרקע סביב הכתלים מוכתמים בשמנינות. אירוע מוזר קשור בבית הזה: מעשה ביהודי אמיד, אשר בניית ביתו נפסקה עקב התנגדות השייך המקומי לשאוב מים מהבאר בטענה שהמים נועדו לשתיה ולא לבנייה. היהודי שהיה מיודד עם השייך הבין מיד, "שהשייך בן נעוות המרדות" נקט דרך לא הוגנת "לחלוב" אותו. בעצם יכול היה להשיג מנחל עתיר מים מרוחק אלא מה? - בהיותו גא ומהיר חמה ("הוא היה כהן") זינק כנמר לעבר מחסניו, פרץ דלתותיהם

בבעיטה, וציוה על הבנאים להשתמש בשמן ודבש האצורים לו לצורך מסחרו - כי ישתמשו בו לשם תערובת הטין. מפליא הדבר: מאות שנים חלפו, ועדיין נודף מהכתלים ריח שמן חמאה (סמן). כאמור היתה לאותו יהודי ברירה אחרת להשגת מים, אבל רצה להראות לו לאותו "כותי" עם מי יש לו עניין. יש עוד אתרים שאינם קשורים עם הדמות השבזית, אבל העוז והתקיפות השבזיים מסופרים סביבם, אחד האתרים הללו זה המסופר בהקשר למשכן.

פרשת המשכן (ראשון ושני)

פרשת המשכן אינה מתקשרת בתולדותיו של השבזי, ואם אנו מצמידים אותה למסכת חייו, הרי זה בגלל היותה קשורה למקום מגוריו.

סוגיה מיוחדת במינה, ממש מוזרה היא פרשת המשכן, ומעשה שהיה כך היה: קבוצת אורגי בדים, מן תעז, אלצאירה, מכ'לאף ואלבעאדן, נהגו להביא את מרכולתם מִדֵי כל יום ראשון לשוק "אלפלאק", אלה היו תלמידי חכמים מופלגים, שיד להם, וחוזק ותקיפות במלחמה של תורה. ויהי היום, הם נפגשו בדרכם לשוק, או לפי גירסה אחרת בדרכם מהשוק. זו היתה פרשת תרומה, ובדרך הטבע נתלקח ויכוח על מבנה המשכן, ובהיות המדובר באנשי שרעב, הידועים בנלהבותם עד כדי נמהרות, נתעלמה מהם הלכה פסוקה, שאין להקים דגם מקדש אפילו בגבולין ירושלים, קל וחומר בארץ העמים. עמדו וכרתו גזעי אגוזי הודו תמירים, גלילי בד היו להם בשפע. האגדה מספרת שעם חצות אותו לילה עמד המשכן על מכונו, ואז בבת אחת בדיוק בחצות, פרצה אש בכל פינותיו. האנשים התהלכו נפעמים ונדהמים לאור התבערה, ואדם עטוף לבנים, התהלך בתוכם כשהוא מאיר פנים לכל אחד בלשון מורי ורבי. הם עטו אליו בהזמנות כי יפקוד אותם בביתם, ואכן הוא קיים הבטחתו. ומכל אותם אנשים, לא השלים אפילו אחד את שנתו. אגדה זו מומחשת בזה שהיו מראים פיסת קרקע בהירה וקרוחה, בפאת שדה זרועה וירוקה, על פיסת קרקע זו נאמר נשרף המשכן. כותב שורות אלו זוכר שעות שבהן היה מצמיד מבטו אל אותו מקום רחוק, בלב עמק אלווירה מתוך עקשנות ילדותית לראות, היאך עז, או בן בקר עולים על אותה נקודה ועולים באש שמימה, ואז יהיה לו במה להתגדר בפני עמיתיו הזאטוטים. האגדה גורסת שאסור לאדם מישראל להתקרב לאותו מקום, מחשש לסכנה.

לעומת המשכן הראשון המעומעם על ידי האגדה בעומק הדורות הרי המשכן השני הנו ממשי, מומחש על ידי גלילי בד הנטושים בתוך חדר ממוקם בתוך חורבה עתיקת יומין בלב בתי הקהילה. זכורני שאפילו משששתי אותו בד, והוא קשוח בידי כאילו החזקתי קליפת עץ.

וכך מסופר עליו: קבוצת חכמים מקהילות שרעב שונות רובם אורגי בדים בעלי שם, נקלעו לעימות קשה בדבר המשכן עם שובם משוק "אלפלק" בידעם את אשר אירע לקודמיהם, החליטו לפגום בו על ידי קיצוץ במדותיו ומבנהו, וכך לא אירע להם דבר, בדיו קופלו לגלילים ונגנזו בקהילת בעאדן. מאות אנשים בני קהילת בעאדן או קהילות הפריפריה שלה, שיצאו את תימן בגיל הזכרון, ראו במו עיניהם את שרידיו של משכן זה,

ולא עוד אלא שיש עוד ישישים יוצאי הקהילות הנזכרות שיכולים להעיד על הורים או סתם מכירים שהכירו אישית, מי מאותם מקימי המשכן. מו"ר נתן יצחק (סולמי) (נפטר בת"א בשנת תשכ"ה בגיל שמונים), או ר' רצון הכהן איש ראש העין, (נפטר בשנת תשל"ג בגיל מאה ושתים עשרה שנה). היו מספרים לי על קרובי משפחה בכירים שהכירו כמה מאותם "אנשי המשכן". יוצא מכך שלגבי מאורע זה יש לנו "קשר עין" שאינו עולה על מאה וחמישים שנה, אפשר לקבוע כמעט בודאות שהמעשה נעשה בין השנים תר/תרי.

מקימי משכן ב' מתוארים כבעלי זקנים הפרושים כפרגודים על חזותיהם, והם "מחברי השירות בדיואנים". ברם, כמה מוזר הדבר, שעשרות משוררים שעמדו בתקופה זו לא כתבו מאומה על אודות הקמת המשכן, והן המעשה היה מפורסם בכל שדרות העם. יתכן מאד שהרתיעה אותם העובדא שעצם המעשה היה מנוגד להלכה. המשורר רב התהילה ראש וראשון למשוררים הללו, רבינו יפת אברהם תעיזי (סבו של המקובל הירושלמי ר' מרדכי שרעבי) כתב שיר ארוך המוקדש למשכן ה'. הוא מקביל אותו לגוף האדם, ומגוף האדם יוצר הקבלה להוייה האנושית (נשמה) ביקום (גוף), אבל אין שום רמז למעשה שנעשה בימי ילדותו (שנות חייו בין תר"ב לתרע"ב).

סיפור המשכן, מקשר אותנו אל אחת התופעות המוזרות בקרב יהודי שרעב, מי שיטרח ויפתח את ספרי הטלפון, ימצא לפניו אלפי משפחות הנושאות את השם "שרעבי" והן בשרעב היו משפחות נושאות יחוס משפחתי עתיק המגיע עד לתקופת המקרא. למשל משפחת מנג'ם היא משפחתו של רבינו רצון עמרם שרעבי, משורר נפלא (נפטר בתשכ"ד) נשא יחוס משפחתי עתיק המגיע עד שבט זבולון. משפחות שומלי וימיני מתייחסים לשבט בנימין, משפחות יהוד, מתייחסים לשבט יהודה, הדואדים מתיחסים לדוד המלך, ועוד כהנה וכהנה.

והנה בהתייצב יהודי איש שרעב במשרד הציוני בעדן, בגין קבלת רשיון עליה ארצה, הוא מתבקש כמובן להזדהות, הוא רוצה שירשמוהו כשרעבי. כשהוא נשאל מדוע הוא משנה את שם משפחתו הוא עונה בתמימות: "אני רוצה להיות שרעבי, כי אבותי עשו את המשכן בארץ התימן". מתברר שענין המשכן תפס עמדה חזקה ברבדים העממיים, בזמן שאצל הצמרת היתה הסתייגות, כאמור, בגלל המניעה ההלכתית. דבר זה פותח פתח להשערה, שאולי עושי אותו מעשה, היו אנשים צעירים אשר אגדת המשכן הראשון הפעימה אותם, ואולי רצו במעשיהם לקרב קץ משיח. מכל מקום היה שם איזה מניע חזק אשר יחד עם פחז העלומים הביא לידי אותו מעשה תמוה ומיוחד במינו.

עם צאת אחרוני יהודי בעאדן נשארו אחריהם ארבעה אתרים יתומים מבעלים, והם: קבר המושתיה, נול האריגה השבזי, שרידי המשכן השני. שלושה אלו כבר הזכרנו לעיל, אבל יש שם אתר רביעי רב ערך שאינו תופס מקום בזכרונות ילדותי. מדובר בחורבות בית כנסת עתיק וגדול, מוקף שרידי חומה כעין מבצר. בבית כנסת זה התפלל לא רק השבזי, אלא התפללו הרבה דורות לפניו. פרטים על אתר זה הרצה לפני מורי ורבי דוד אברהם גדסי, (אביו של הזמר הנודע אבנר גדסי). אדם זה ראוי שנייחד לו אי אלו שורות. הוא היה

מאז שחר נעוריו בחינת נסיך בקהילתו, לא רק בגלל למדנותו, ואמידות משפחתו, אלא נתייחד בעיקר בגין קולו. זה קול מיוחד במינו, קולו האדיר היה מעניק למקצבי השירה השבזית סוג של עצמה והוד רוממות. בהלכות זימון קובעים חכמינו נוסח פתיחה מיוחד כשמדובר "ברבוא והוא" (ברכות ז ג), כלומר כשהוא צריך לברך לפני עשרת אלפים איש, ואתה תוהה: למי יש קול בעבור קהל כזה בתקופה שלא היו בה מגבירי קול אלקטרוניים, מי ששמע אי פעם את קול "דאוד בראהים" יקבל כמציאותית קביעת חז"ל, עליו נאמר: "בכוחו לעורר תחיית המתים". ועוד יבדל לחיים טובים ידידי ורעי, ר' שמואל בן שלום, יליד בעאדן, אשר הנחני בהרבה ידעים הקשורים בקהילתו.

הוא סיפר כי הוא ורעיו הזאטוטים היו מטפסים מעל החומה פנימה, והיו מגלים בתוך כוכים טוטפות, תפלין עתיקות. סיפר על מחילות ועל מבנים חשוכים ומפחידים. מתוך תיאורים אלו הסקתי, שאולי מדובר באתר עתיק מאז תקופת חימיאר. מותר לקוות ש"הפיתוח" עוד לא הגיע לשם, שכן דרכו לחבל בכל חלקה טובה, שעשויה להאיר קדמות הדורות.

אנשי קהילת בעאדן בצאתם לצמיתות את תימן הותירו אחריהם עוד דבר חשוב: את הגויים שכניהם מדורי דורות, הללו נשארו ללא יהודים בארצם. ואכן רבים מהם ליוו את אחרוני היוצאים בבכי, כי אז עוד לא הגיע עדיהם ארסו של המופתי הירושלמי. משום כך ניקרה בלבי השאלה: האם הרגש הטוב שרחשו האנשים התמימים הללו כלפי היהודים, יניע אותם לשמֵר אותם מקומות קדושים, שהם עצמם היו מודעים לערכם?

לאחר ביטול המשטר האמאמי, נוצרה פתיחות בממשל החדש כלפי העולם החיצוני ולא מעט יהודים נושאים אזרחות לא ישראלית ביקרו בתימן, אך ביקורם התרכז בצפון תימן. שם נשארו כמה קהילות יהודיות, ולא ידוע על איש שהגיע לאיזור שאנו דנים בו, אבל אין כלל, שאין בו יוצא מן הכלל. לפני כעשר שנים לערך, בשובי הביתה מתפילת ערבית, נקלעתי למעמד מוזר שלא חויתי בשכמותו מעודי. הטלפון צלצל, ומעבר לקו הציג אדם לא מוכר לי את עצמו בשם אמיר רוזנברג. מתוך דבריו הסקתי שהוא אזרח ארצות הברית, פרופ' אורח בארץ. העיקר: הוא סיפר כי חזר זה עתה מביקור בתימן, ומיד הוסיף כי לא היתה לו שום בעייה.שם ידעו כי הוא יהודי, אזרח אמריקני, כמו כן ידעו שהוא יליד ישראל, ודבר זה אפילו הרים קרנו בעיניהם. אף אני לא נפעמתי ביותר כי ידעתי על ביקורים מעין אלו שהפכו לשיגרה. עם זאת לשם הנימוס התכוננתי לשאול כמה שאלות, אלא שפתאום הוא זורק שלוש מלים שהקפיאו את נשימתי: "אני הייתי במוד'יכרה" הא הא, עד שאני מנסה להתאושש הוא זורק עוד שלוש מלים מדהימות: "אני הייתי במַזאחֵן". הוא הוסיף גם סימן: "שתי עיירות משני עברי הואדי, כמטחוי קול ביניהן". מזאחן זה מקום שבו נולדתי, אבל לא זה שריגש אותי, במזאחן אין "עתיקות" בידעי שמגיעים למזאחן אך ורק דרך בעאדן - רציתי לשאול על אותם מראות בבעאדן שנקבעו בזכרוני כמכות אש, אלא שאיש שיחי מעבר לקו, נקט תפנית בשיחה שזעזעתני ממש, בקולו נשמעו חפזון ומצוקת זמן לאמר: "תראה ידידי, אני צופה בחלון למונית שתיקח אותי לבית הנתיבות. אני

בדרכי לאמריקה, מבטיח לך שתוך פחות משנה אני חוזר ארצה. ודרכי הראשונה תהיה אליך". לצערי, הענין לא הסתדר. עברו מאז כעשר שנים, ואין קול, ואין קשב. מאותו אדם שנהפך בתודעתי כמשהו אגדי, ביקשתי ידידים שיש להם מהלכים במכללות הארץ בנוגע לזהותו של אדם זה, אבל הם לא העלו דבר, אף על פי שהפעילו מחשב. עקב כך עולה בדעתי שאולי השתבש בזכרוני שמו המשפחתי. על שמו הפרטי אין צל של ספק, שמו אמיר.

סיכום הדמות השבזי

מסורת בעם קובעת את שנות חייו של השבזי בין השנים: שעט-תע תשעים ואחת שנים. לגבי שנת הלידה יש בידינו אסמכתא שמקורה ממנו עצמו, כפי שצוין לעיל (חמדת ימים פרשת בלק). לגבי הפטירה, המסורת מצמידה אותו ליום לידתו של רבינו שלם שרעבי הרש"ש, בחינת "וזרח השמש ובא השמש" (קוהלת א). ענין זה על מות צדיק אחד ביום לידתו של צדיק שמחליפו, מצוי במקורות (קידושין עב ב). ביסוס למסורת זו אפשר למצוא בעצם מבנה היצירה השירית של המשורר. את שירתו רחבת ההיקף, חוצה אסון מוזע לשני חלקים, בחלק הראשון יש הרבה עליצות והארת פנים אפילו כלפי העולם הגויי, ואילו בחלק השני שלאחר האסון, מסתמנת קשיחות חדה וחריפה כלפי אומות העולם, וביחוד כנגד הישמעאלים. בכמה מוקדי שיר, אפשר לחוש את חריקת שיניו, אם נזכיר שגירוש מוזע מצא אותו בגיל ששים, ואם נסכם את מחצית שירתו בכחמש מאות שירים שנכתבו לאחר גיל ששים הרי שאנו מתקרבים לקביעת המסורת של תשעים ואחת שנות חיים. השבזי מבטא בדמותו חוזק ותוקף לא רק ברוח, אלא גם בגוף.

קברו של הרב המשורר הדגול
רבי שלם שבזי זת״ע
(במורד ההר מימין)

רצון הלוי

שֵׁמַע שבתי צבי בשירה השבזית

שירים ופשרם

שֵׁמע מְשיחותו של שבתי צבי הגיע לתימן בתקופה דחוקה למדי, שממש זָעקה לאיזו שהיא אתחלתא דגאולה, מובן מאליו שראש המדברים היה השבזי. בכמה משיריו הוא מגיב על המהומה השבתאית כ"שמועה". בשירו "אדון הכל" יש אפילו רמז לשמו של המתמשח המשומד : "צבי צדיק", והנה לאחרונה פירסם ד"ר יוסף טובי שיר שבזי (פעמים 53) רחב יריעה, שבו מאוזכר לא רק שבתי צבי, אלא גם נביא השקר נתן העזתי, אין להבין מכך שהיתה בו אמונה של ממש בשמועה השבתאית. קרה לו לרבנו זה שקרה לר' עקיבא, אשר תמך במשיחות בר כוכבא ובעצם הוא היה מקור כוחו. אדם כר' עקיבא מסוגל להעניק כתר משיחות אפילו למטאטא, אם אותו מטאטא ימחץ קדקדה של רומי הארורה, והשבזי? הוא היה מסוגל להעניק משיחות אפילו לחמורו של המשיח, אם ישכיל לדרוס את מלכות בני הגר. אנו מביאים שלושה שירים, מתוך סִדרת שירים בנושא זה, שבהם מוגדרת התופעה השבתאית כ"שמועה" ובכלל: שאלה היא אם שֵׁמע השתמדותו של ש"צ הגיעה עדיו. יתכן שהשיר "מסאן" גילויו של טובי, נכתב ראשונה כשהעניין היה "חם" ורק לאחר מכן נכתבו השירים עם רמזי "השמועות" כשהשבתאות הפכה לענין הצריך עיון...

מְשׁוֹךְ הַחֵן

משתא (שבזי)

מְשׁוֹךְ הַחֵן לְהַשְׁפִּיע עַל הַדַּשָׁה[1] / בְּגִין אָבוֹת וְתִינוֹקוֹת קְטַנִּים
שְׁמוּעָה[2] נִשְׁמְעָה כִּי בָא מְשׁוֹשָׁה / וְלָהּ מָקוֹם בְּעִיר שָׁלֵם מְבַנִּים[3]
תְּקַבֵּץ הַפְּזוּרִים אֶל גְּוִיָּהם / וְתַשְׁמִידָה בְּנֵי רֶשַׁע מְגַנִּים
אֲשֶׁר קָשַׁר לְאַרְבָּעִים סְפִירוֹת[4]/ וּמַחֲסֶה שָׁם סְלָעִים לַשְׁפַנִּים.

תוכן: אוירת גאולה קרובה, כנראה שמועת שבתי צבי, בעוד כמה שירים משתקפת ההופעה השבתאית, (אדון עולם מחיה כל נשמה).

1) הדסה - מכינויי כנסת ישראל, 2) שמועה - ראה תוכן, 3) מפנים - מכינים את העיר לקבלת הגאולים 4) ארבעים ספירות - לארבעת עולמות אבי"ע.

אֲדוֹן הַכֹּל מְחַיֶּה כָּל נְשָׁמָה

סי' אלשבזי

אֲדוֹן הַכֹּל מְחַיֶּה כָּל נְשָׁמָה / יְצוּ חַסְדּוֹ לְבַת נָדִיב[1] חֲכָמָה,
לְבוּשָׁה מֵעֲנָן[2] תּוֹאַר יְקָרוֹ / וּמַשְׁפַּעַת עָלֵי כָּל הָאֲדָמָה,
שְׁאוֹן גַּלֵּי[3] גְּבוּל יַמִּים תְּעוֹרֵר / וְעִם דּוֹדָהּ בְּצִלּוֹ נֶעֱלָמָה,
בְּחֵן בַּעְלָהּ[4] שְׁבָטֶיהָ תְּנַהֵל / וּמַעֲלָתָהּ מְהוּדֶּרֶת וְרָמָה.
וְמִירוֹת[5] מִכְּנַף אֶרֶץ שְׁמַעְנוּם / צְבִי צַדִּיק בְּמִזְרָחָה וְיָמָּה
יְשָׁרִים[6] הוֹלְכִים תָּמִיד בְּיוֹשֶׁר / נְקִיִּים הֵם בְּלִי עָוֹן וְאַשְׁמָה
שְׁמוּעָתָם לְטוֹב כֻּלָּם בְּרוּרִים / וְלָהֶם נִכְסְפָה נַפְשִׁי בְּתֵימָה
צֶדֶק גִּלְעָד שָׁלַח לָנוּ יְדִידִי / בְּצִיּוֹן נִשְׁמְחָה גֶּבֶר וְעַלְמָה.
אנא ה' הושיעה נא

תוכן: הלל לכנסת ישראל, ואמונה בגאולה קרובה.

1) לבת נדיב - בת אברהם שנקרא נדיב (סוכה מט, חמדת ימים רלד).

2) לבושה מענן - במעמד סיני (בקבלת התורה) שבאמצעותה השפיעה על עמי האדמה.

3) שאון גלי וכו' - היא כנסת ישראל הרעישה עולם באמונת האחדות שלה,אבל נשארה מסתופפת בודדת בצל דודה - הקב"ה.

4) בחן בעלה וכו' - החן הזה שכיח מאד בשירה השבזית, הוא מבטא הסתודדות גדולה ועזה מאד עם הדוד, הבעל (הקב"ה). ומעלתה - יש נוסחה לא ידועה הגורסת: כְּבֵדָה היא ובת מלך פנימה.

5) זמירות מכנף וכו' - יש סברה שבית זה מושפע מהופעת שבתי צבי, שלומי אמונים עשויים לתהות: כלום השבזי עשוי לטעות? תהיה מעין זו מופרכת מעיקרה שהרי ר' עקיבא תמך בבר כוכבא לא בגלל שהאמין במשיחותו, אלא פשוט לגבי דידו: כל אדם אשר ישכיל למחוץ קדקדה של רומי הארורה הרי ראוי לכתר המשיחי, הוא הדין לגבי השבזי ושאר משוררי תימן לאמר: כל מי שידרוס שחץ גאותם של בני הגר הרי הוא ראוי לכתר המשיח. ולא לחינם הם הלבישו בשיריהם את המשיח במלבושים מלכותיים הנהוגים בגויים. ולא עוד שעיטרו את ראשו במחלפות כבדות ללא כל סימן ל"סְיָמָנִים" (פאות) כך הם ראו אותו כבשר ודם, שידע להצליף בהם באויבי עמו, ובעצם מדובר ב"צבי צדיק" שהנביא (ישעיה כד) מדבר בו לאמר: "שמענו צבי לצדיק" וחז"ל מאשרים שהמדובר במשיח (סנה' צד).

6) ישרים הולכים - פזורי ישראל בעולם.

מְשׂוֹשׂ חָתָן עָלָה עֲלֵי לִבִּי

סי׳ משתא אלשבזי

מְשׂוֹשׂ חָתָן[1] עָלָה עֲלֵי לִבִּי
לַכַּלָּה קוּם בַּשְּׂרָה תִּשְׁבִּי.

שָׁמַעְתִּי[3] שִׁיר מִכְּנַף אֶרֶץ
קוֹל אוֹמֵר מֶלֶךְ יְלוּד פֶּרֶץ
וּבֶן אָמָה נָפַל בְּיוֹם קֶרֶץ
וְעַל שֵׂעִיר[6] אָרִיק אֲנִי חַרְבִּי.

תרגום

תִּכּוֹנֵן חֶבְרַת שְׁבָטֵינוּ,
תִּתְנַהֵר[8] בִּבְזִיךְ וְנֵר מָאוֹר
נַפְשֵׁנוּ לָאֵל מְאֹד תֵּעוֹר
מַלְכוּתוֹ זַרְחִי וּמַעֲרָבִי.

אֹהֶל בַּת נָדִיב[11] בְּחֵן נִסְבָּב
סַנְהֶדְרִין בָּהּ מִבְּנֵי חוֹבָב
וּבְנֵי אֱדוֹם יִשָּׂרְפוּ כִּגְבָב[13]
וּמֵי חֶסֶד יֵרֵד בְּתוֹךְ רֶגֶב[14].

תרגום

שֵׁם הָאֵל יִנְצוֹר בְּנֵי חֶבְרָה
אַנְשֵׁי דָּת חָכְמָה וְתוּשִׁיָּה
קוּם רֵעִי נִנְעַם[17] בְּנִשְׁפִיָּה
יוֹרוּנוּ סוֹד כָּל אֲשֶׁר נִפְלָא.

לִשְׂרִידֵי חָכְמָה אֲנִי נִכְסָף
מַשְׁמִיעִים קוֹל שִׁיר כְּמוֹ אָסָף
יִתְבּוֹנֵן לִבִּי וְיִתּוֹסָף
תִּתְנוֹסֵס רוַח אֱלֹהִים בִּי.

מקור

תִּתַּהַיָּא אַסבַּטנַא גַּמְעַה,
תַּתְּנוּוַר בְּאלְפַנד וּבְּאלשַׁמעַה
אַנְפֻסְנַא לִלַּה פִּי כַ׳צְּעַה
דִ׳י מֻלְכֻּה בְּלֹשַׁרק וַאלגַרבִּי.

מקור

אִסְם אַלּלה יַחפֻץ׳ לְד׳א אַלחַצ׳רַה
אַהל אַלדִּין וַאלעִלְם וַאלפַטרַה,
קוּם יַא צַאח שַׁא נַגְ׳נַם אַלסַמְרַה
יַפְתוּנַה פִּי כֻּלְּמַא יַג׳בִּי.

תרגום

צו הָאֵל בְּעֻזּוּז רְצוֹנוֹ רָם
לִשְׁבָטִים בֵּינוֹת וְצִבְיוֹנוֹת
מוּחָדִים[25] בַּדָּת וְחִיּוּבָהּ
לִכְלָלָם מֹשֶׁה הֲלֹא נָבָא

בָּחַרְתִּי חֵן מַעְיַן גַּנִּים
בּוֹ וֶרֶד, הֲדַס וְשׁוֹשַׁנִּים
מַלְאָכִים נִהֲנִים וְאוֹפַנִּים
הִיא חַמְדַּת[30] יֵינִי וְטוּב חַלְבִּי.

מקור

שַׁא רַבִּי פִּי שַׁאנַהּ אַלַאעלַא
לְאלסַבַּאט בְּאלְעַלַם וַאלפַצלַא
מכ׳צוּצִין בְּאלדִּין וַאלפְעלַא
אַלגַמלַהּ מוּסַא בְּדהַא אַנבִּי.

תרגום

נוֹסָהּ בָּהּ[31] נַפְשִׁי בְּאֹמֶן רָב
יוֹם חָזְתָהּ סִינַי בְּרֹב אַהַב
נִזּוֹנָה בַּמָּן וּבַשְּׁלָוִי
מִלֵּב צוּר שָׁפַע שְׁתִי רְוָיִי

יִתְבּוֹנֵן הַלֵּב[35] וְהַשֵּׂכֶל
יוֹם נִגְלָה מַלְאָךְ וְאַדְרִיכָל
עֵת חִזַּקְתַּנִי וְגַם תּוּכַל
יְחוּדָךְ קִשְּׁתִי וְגַם חַרְבִּי.

חָתָן[39] זֶה יִשְׂמַח וְכַלָּתוֹ
וְכָל הַבָּאִים לְחֻפָּתוֹ
יִתְבָּרַךְ רָם עַל תְּהִלָּתוֹ
שֶׁרָצָה עָלַי וּבָחַר בִּי.

הוּא יְזַכּוֹר לָנוּ בְּרִית מִילָה
יִרְאֵנוּ שִׂמְחָה וְרֹב גִּילָה
תּוֹךְ צִיּוֹן נִשְׂמַח וְנָגִילָה
וִימִינוֹ דָּגְלוֹ בְּחֵן תַּצְבִּיא.

מקור

וַאדַּת פִּיהּ נַפסִי מִן אַלתַּקוַא
יַום כַּאנַת פִּי טוּר סִין תַּהוַא
וַאסתַּגַ׳דַּת בְּאלמַן וַאלשׁלַוַא
וְאַיַּ׳א מַן אַלצוּר כַּאן שֶׁרבִּי.

תוכן השיר: אוירת גאולה, המהומה השבתאית שהסעירה את העולם היהודי לא פסחה על תימן, ואצל רבנו משתקפת הופעת השבתאות בנוסח תמידי של "שמועה", משהו התלוי

ועומד בצריך עיון...

1) חתן — חתן דלעילא, לכלה - כנסת ישראל.
3) שמעתי — ראה תוכן.
6) שעיר — כינוי כללי לעולם הגויי.
8) תתנהר — תאיר.
11) בת נדיב - כנ"י, בת אברהם שנקרא נדיב, (סוכה מט / מ חמדת ימים משפטים רלד).
13) כגבב — שבבים מצמחים ומיני נסורת (שבת ג, א).
14) רגבי — באדמת מטעי.
17) ננעם בנשפיה — נשמח במסיבה, כמו אסף - ראש משוררי הלויים במקדש.
25) מוחדים — מיוחדים.
30) היא חמדת — חמדת התורה.
31) נוססה — התנוססה.
35) הלב — כוח הרגש, השכל - כוח המחשבה.
39) חתן — הפעם זה חתן בשר ודם.

נשים שופכות שיחן לפני הבורא
ליד קברו של ר' שלם שבזי נע"ג

אחרת

שר

מְשׁוֹשׁ חַתָן עָלָה עָלַי לִבִי לַבְּלָה קוּם בַּשְׂרָה תְּשִׁבִי

פז

מון

שָׁמַעְתִי שִׁיר מִכְּנַף אֶרֶץ קוֹל אוֹמֵר מָלֵךְ יָלוּד פָּרֶץ

וּבֶן אָמָה נָפַל בְּיוֹם קֶרֶץ וְעַל שֵׁעִיר אַרִיק אֲנִי חַרְבִי

פז

מון

תַּתְהַיֵּיא אַסְבַּאטְנָא גַּמְעָה תַּתְנַוֵּר כַּאֲפַנְד בְּשַׁמְעָה

אַנְפַּסְנָא לְלָה פִּי כַּצְעָה דִּי מְלִכָה בְּשַׁרַק וַאֲגַרְבִי

פז

מון

אֹהֶל בַּת נָדִיב בְּחֵן נִסְבָּב סַנְהֲדִרִין בָּהּ מִבְּנֵי חוֹבָב

וּבְנֵי אֲדוֹם יִשְׁרְפוּ כְּגֶבֶב מִי חֶסֶד יֵרֵד בְּתוֹךְ רִגְבִי

פז

מון

אִסַּם שְׁלָה יַחְפֹּט לְדִי שְׁחָצָרָה אַהֶל שְׁדִין וְשָׁעְלֶם וַשְׁפְּטָרָה

קָם יָא צַאח שָׁא נַגְּמֶם שַׁמָּרָה יַפְתּוֹנָא פִּי כֹּל מָא יִגְבִי

פז

מון

לְשָׁרִידֵי חֲכְמָה אֲנִי נִכְסָף מַשְׁמִיעִים קוֹל שִׁיר כְּמוֹ אָסָף

יִתְבּוֹנֵן שִׂכְלִי וְיִתְוַסָּף תְּשׁוּתֵקֵק רוּחַ אֱלֹהֵי בִּי

פז

מון

שָׁא רַבִּי פִּי שַׁאנַה לְאַעְלָא לְשַׁאַסְבַּאט בְּשַׁעְלֶם וַשְׁפְּצָלָא

מַכְצוּצִין בְּשָׁרִין וַשְׁפְּעָלָא שַׁגְּמְלָה מוֹסִי בְּדָא אַנְבִי

פז

מון

הסעד היום עבו גולד. למאכל. לם גולד זככם ד״ר בניקן בשמונה שעות אמור לשחטו בניקן הסני בט שעות אלינו עוד בן שנתו. וכך מונים שנתים לגיל.

משוש חתן. לותו שלאכר הגביש ומשוש חתן על כלה וכו׳ עלה שבי לבי. כבו עורר לותי לנאר פירש. לכלה. כי. קוס בשרה תשבי. פכן לרגל שעתיד ליהו לעתוד של הל הזתים ולהפרין ג׳ ימים. יוס ח׳ מעמניע שלוס. יוס ב׳ מאבער מוב. יוס ג׳ מעמניע ישועה. ש שמעתי. כתב ג״ל וכל עדות עבר במקום עתיד. ורל אן אשמע מיר וכו׳ קול זרץ. הרג. ולמלך קרץ מעקון וכו׳ ת תתהיא ל אבנה. תתנור וכו׳ מיעורן תתנור אנפנא כשפנד בשמעה. ולל אן תשרק אורה גדולה על נפשותינו כאור לבוקר של שעות. ללה פי נצעה. להיות שכלינו לעבוד לת ה׳ בלי ירוך. א לכל בת נדיב בזמלך. פנהדרין וכו׳ כמנ רגל שנזכו בנו לינב בלשפת הגזית. כגבב כקט. רגבי. כז א לבי שחשרה. ישרל. שפטרה. המביעם לחדש בדלת ולהושיל דבר מתוך דבר. ב מעין גנוס. כני לנגע. בו ורד. עמק בניומן יקול לא שמעון וכו׳. ד זאלדי פיד וכו׳. עתה מדבר מאמאלד הר פיני ולל נתופף בנפשי. ירלה ותעזוק דיינו לאבד למקום בחותו מעמד. ואפתגלת שאן ושפלוח

דן-בניה סרי

ברוך שלא עשני אשה*

משיצא את בית התה לא ידע תחילה לאן ילך. רוחו היתה עגומה, ואף שנטל לבסוף מאותה עוגה, חש חמיצות מוזרה בפיו. בצד ביתה של מרת בצראווי לא התאפק והגביה לעברה את ראשו. "מה לעשות", נאנחה. ראה, היסורים לא השחיתו כל חלקה טובה בה. עדיין שרדו בפיה מעט שיניים. בקצה הרחוב פגע בו חמורו של מוכר הקרח הכורדי. ראשו היה שמוט מטה, אבריו רופסים, ואפילו את זנבו לא ניער כנגד הזבובים שנאחזו בגבו. "לא רוצים לקנות", רטן בפניו מוכר הקרח. מישאל נד בראשו. אט אט גמלה בלבו ההחלטה. נזימה. גם אם תצאנה שתים דובים מן היער, לא יניח ידו ממנה. לא ישעה לדיבת הבריות. כשמשון יפליא בה את גבורתו, כשסע הגדי. והיא, אפילו תלד אותם תחילה בוסר, תמימים, תמימים, יביאם לבסוף אצל המוהל. שיוודע בשערים. לא אלמן ישראל.

אלא משהגיע אל ביתו של ארוג'אס השדכן, נפתע למצוא את הדלת, בצד התריסים, מוגפים. רק שתי התרנגולות נברו בשלווה בחצר האחורית ולא נתנו בו את דעתן. ישב על מדרגת האבן העליונה וחשף גופו לשמש. במהרה נעכרה רוחו כמקודם. זכר, גם משכיסו הפועלים על אשתו בעפר, לא האמין במלאכתם. התפלל שתחמוק, שתצא כחולד מבין הרגבים, אך משהניח לבסוף חכם דואק את ידו עליו, ידע, נחתם דינה. נפל על ברכיו והחל בוכה על העפר.

"אה, אדון מישאל", העירו לפתע קולה של מרת ארוג'אס. הניחה את הסל מידה ומיהרה לפתוח בפניו את הדלת.

"הרבה זמן?", שאלה.

"עכשיו באתי", שיקר לה.

משפנתה למטבח, עמד והציץ תחילה ברהיטי החדר. חוסנם לא הפתיעו. עץ אנגלי. השולחן האיתן ניצב, כדרכו, על קורות ארזים, ומעט הכסאות שנסמכו אליו דמו לשברי סלעים שנאספו משיירי חומה. ואף על פי כן, התפתה וישב דוקא על הספה הרכה. קולות המים בקומקום השרו עליו שלא מדעתו שלווה מדומה. עתה שמע גם את קולה של הצנצנת. אפשר גם מינים של עוגות שמרה למענו בקופסה. ועם זאת חזר ונטרד בנזימה. איך אפשר שיצאה בתולה מקלשונו של אותו סנדלר.

* פרק מתוך נובלה שבכתובים.

"הנה, כבר שמתי מים על האש", הפתיעה אותו בקולה הבוטח. פרשה את המניפה הצבעונית שעל השולחן והחלה מצננת בה את פניה.
"כמעט חמסין", רמז בעיניו אל עבר שמשת החלון.
"אלוהים ירחם", נאנחה.
"ואדון ארוג'אס?", שאל.
"יבוא בערב", השיבה.
"איפה הלך", נכזב.
"כמו תמיד", גיחכה ומשכה לעברה את אחד הכסאות, "ואתה?".
"אה, עניינים פעוטים", כיחש לה.
"בוודאי אשה", הצטחקה.
"חס ושלום", הרגיעה, "עדיין לא יצאה שנה".
"זה גם מה שאומר אדון ארוג'אס", גילתה.
"מה אומר?", נפתע.
"מכת בכורות".
"הנשים?", התעורר חשדו.
"אדרבא, נזימה", הנהנה בראשה.
"מה רע מצאת בה?", נטרד.
"כלום".
"ובכל זאת?", הפציר בה.
במהרה רתחו המים.
"קפה?", שאלה ומיהרה להשליך את המניפה מידה.
"תה", השיב.
"ומרק?", הציעה.
"עם סוכר", מיאן.
משיצאה, לא התאפק מלהרהר אחר מידותיה. הרבה שגעונות תלו בה הבריות, ומהם שחשדו בשפיותה ממש, אלא שיותר משתלו בה את הדברים, תלו אותם בבעלה, שכל הימים נכנס ויוצא בבתיהן של כלות, ורק לעצמו לא מצא אלא שוקת שבורה. ועם זאת, משחזר ונתן דעתו באותם דברים שנתנה בנזימה התעורר בו חשדו שמעולם לא נטרפה דעתה.
"הנה הקפה", יצאה והספל בידה.
"תה", הזכירה.
"וגם סוכר", לא שכחה לבשרו.
נטל את הספל בידו ולא נפתע מריחו. אלמלי הסוכר, חושד היה בה שהעלתה לו מים מן האסלה.
"טעים", כיסה על תיעובו.
עתה כבר הוציאה את המטפחת מכיסה וניגבה בה את מצחה.

"עדיין חם", ביקש לרצותה.
"לא, היתושים", רמזה על פצעיה, "אלא שאתה, אדון מישאל, הפסיקה אותו בדיבורה, "רק שלא תכעס, למה צריך אתה אשה".
"אלא?", היתמם.
"מה שעושים כולם", השיבה.
"בושה, מרת ארוג'אס", גער בה.
"אבל...".
"ובכלל", שב ונזף בה, "זה כלל גדול שכתוב בתורה".
"מה", השתוממה.
"שיחזיק אדם באשה".
"והגברת?", שאלה.
"לא שמעת", נפתע, "מתה".
"זה מה שאומרים האנשים".
"ואת?", שב וחשד בשפיותה.
"כבר אמרתי לאדון ארוג'אס".
"אדרבא", השים עצמו מאזין.
"שכבר באה אצלי הנפטרת שתי פעמים".
"נרגס?!".
"אמרה שעוד פעם נשפכים המים".
"איפה", נבהל.
"איפה שרוחצים".
"בחבית?!".
"זה מה שאמרה".

מבלי משים הוציא את הסמרטוט מכיסו ומחה בו את הזיעה מעל מצחו. ככל שאימץ את מוחו לא זכר שרחצה עצמה מעולם בחבית. גם בכביסה נשמרה מלגעת בה. לעצמה היתה אוספת מעט מים בדלי ומזרזפת על גופה כמי שאוספת אגלי טל מעל פרחי הבוקר. מה, אפוא, ציער אותה באותה חבית,
"והיא", חקר, "מה עוד אמרה?".
"מה צריך שתגיד?", החרישה.
"אז למה באה אצלך?".
"כבר שכחת", נכלמה, "לשתות מרק".
"אההו!", דומה שהחל יוצא אף הוא מדעתו.
"כל יום שני".

עתה שוב לא נותר עוד בלבו ספק, השתגעה. והרי בימי שני היה מצווה עליה לבוא אצלו בחנות ולשבת תחתיו שעה שהיה הולך בין האנשים ומתקן על גגותיהם את המרזבים. שעות רבות ישבה על שרפרף הבד ואפילו שהביאו אצלה האנשים את כליהם הפגומים,

ואף נתנו בהם סימנים לא שאלה לשמם. דומה שגם שלום לא נתנה להם בצאתם. למחרת, משעבו, שוב לא כיסו על חמלתם. "אשה צנועה", אמרו.

"אבל יום שני...", ניסה לשטות בה.

"רביעי", מיהרה להפסיקו.

"ושני?", שב ונבהל.

"כבר שכחת", לחשה בעצב, "היתה באה אצלך".

"כן,... כן...", שמט ראשו מטה והסתיר פניו ממנה.

אכן, אפשר צדק אותו רוקח, דאג, אפשר שוב אינו מושל עוד ברוחו.

"והמרק?", הגביה את עיניו כמקודם.

"עם שעועית", שיבחה את תאבונה.

נטל את הכוס בידו, ואף שחש בטעמו המאוס של הקפה, לא חדל ללגום מתוכו. טיפין טיפין חלחל בו הספק שמא לא מתה מעולם, ואם גם זכר שכיסו עליה בעפר, תהה אם לא הערימו עליו הפועלים.

"וגם עכשיו.. עכשיו שאני פה...", ניסה לדובב את עצמו.

"מה", חמלה עליו.

"תגידי... תגידי לאדון ארוג'אס..."

"נזימה?".

"לא, לא צריך.. אל תגידי כלום", תפש את המניפה מעל השולחן והחל מצנן בה את פניו.

"יתושים?", חסה עליו.

"לא, החמסין", שיקר לה.

"עכשיו בטח כבר טוב", רמזה על המניפה שבידו, "זה מה שהביאה לי האשה של עלאיוף מבית-לחם. הכל פרחים. לא כמו של האנגלים. גם ציורים. אבל אתה, אדון מישאל, מחילה, איפה אתה הולך".

"פעם אחרת", שמט את המניפה מידו.

"אבל אתה, למה לא תשתה גם אתה איזה מרק?".

"שעועית?", הביט בה באימה.

"עם לחם", הבטיחה.

משיצא את ביתה של מרת ארוג'אס כבר נעשה החמסין וודאי. זבובים זעירים נאחזו בעורפו וחלחלו מטה כמשתלשלים אל תוך באר צוננת. העצים שרדו עייפים. שמטו מעט מענפיהם והתאמצו לנשום. מאי-שם צצה שוב עגלתו של מוכר הקרח הכורדי. בפעם זאת היה קולו איתן. "קרח! קרח!", הרעיש את הרחוב. נשים לא איחרו למלט עצמן אל תוך הסופה. "שמעון!", יצאו לקראתו ושק מרוט בידיהן.

כל אותו יום הסתגר בביתו והתבונן משום מה דוקא בתמונת סבו שעל הקיר. פעמים היה יוצא אל צריף בית-הכיסא, אלא שכוחו לא עמד לו. בצהריים פתח את ארגז הקרח והציץ נואש פנימה. מעט הירקות ששרדו שם כבר העלו צחנה. נטל את כד המים וצינן בו את פניו, אך לשווא. בערב כבר החזיק בבקבוקו של הרוקח. הנוזל לא הפתיעו בצבעו הגס.

מהל במעט מים ולגם. עתה, מאמין בחוכמתו של אותו אשכנזי, עלה על המיטה והמתין לבאות. מעבר לרחוב עדיין עלו קולות אחרונים. האוויר אף הוא נותר כשהיה. שדוף וחרוך כמו לאחר בעירה. עתה האמין שכלו אף הציפורים מן הארץ. עיניו החלו נעצמות אט אט, שעה שעלתה באוזניו אותה נעימה נושנה שהיתה אמו מרדימה אותם בקולה קודם שעלו על מיטתם. לא הרבה נתנה קולה בשיר, ועם זאת, כל אימת ששרה היתה שבה ומתייפחת. "זה שיר של יתומים", הסבירה את צערה.

משהחשיך היום פרצה מרת כהן הזקנה אל ביתו. אספה תחילה את מעט הכבסים מעל החבל והשליכה על מיטתו ברוגזה.

"אנשים אמרו שגם היום לא באת בחנות", התרעמה.

"מעט חולה", ניסה לשכך את כעסה.

"בטח, למה לא", לגלגה עליו, "חושב אני לא יודעת. כל היום שופך אוכל בפח".

"מה לעשות", ירד מעל המיטה, "כבר לא רעב".

"איך לא", הגביהה את ידו במיאוס, "תסתכל, הכל כבר עצמות".

לפתע נעשו פניה העייפים יפים בעיניו. תפש בה בשתי כפותיו ונשק על מצחה.

"איפה יש מרק?", ביקש.

"אהה, מה זה, אדון מישאל, בושה", מיהרה לחלץ עצמה ממנו, "רק עכשיו נפטרה הגברת".

"וגם אני", הוסיף להחזיק בה, "אולי גם אני עוד מעט מתחתן".

"נה, נה, נה", צינגה את רוחו, "אתה יותר טוב תלמד קודם איך לשים מכנסיים".

"והמרק?", דחק בה בלצון.

"אה, כפרת עוונות", נאנחה.

"עם פטרזיליה", ליווה אותה עד לדלת.

משיצאה, החזיק בְּכִסֵּא ושב להתבונן בתמונת סבו כמקודם. בפעם זאת לא נעלם ממנו חיוכו הערמומי. בעל גוף היה וזקן עבות, ואם גם העידו עליו האנשים שנהג בסבתא בצנעה, לא התאפקה והעמידה לו ילדים מדי שנה. לימים, משחדלה ללדת, דומה שסר חינה בעיניו. עתה כבר היו מוצאים אותו מתרועע פעמים עם ילדות, ופעמים אף הרחיק עמן עד למערות התופת של הסנהדרין. אמת, אף לא אחת מן הילדות העידה על עריצותו, אדרבא, אף היו חושפות בגאווה אותן מיני סוכריות שטמן להן בידיהן, ואף על פי כן, משהיו שבות בערב אל בתיהן לא התאפקו הנשים ופשפשו תחילה בין רגליהן.

משבאה שעתו לשאת אשה, לא היסס והלך אצלו תחילה לבקש עצה. סבא לא חכך הרבה בדעתו קודם שהשיב, "אדם צריך אשה שיהיו כל עצמותיה רכות כשיבולת", הזהירו, "שלא ישברו כשתעבור עליהן הסערה". ואכן, משהלך עמו לראשונה אל בית הכלה, לא הירבה סבא להסתכל בבחירתו. "ובלבד שתדע לבשל", ניחמו.

ואמנם היטיבה לבשל. רגליים של תרנגולת, מרק של שעורה, ופעמים, בראשי חודשים, גם קציצה מדומה של עגבנייה. ותמיד בטעם של פרה. אלא שבנצחונות אלה בלבד לא היה די לה. במהרה נודעו לו ממנה גם שאר המעלות. מכולן, אותה אילמות עיקשת שגזרה על עצמה. ככל שדחק בה, לא הוציאה אף לא שמץ קול מגרונה. גם שמו דומה שנעלם ממנה.

רק לבסוף, קודם מותה, דומה שנפרץ לשונה. "הכל טוב", למדה לדבר. ולפתע פתאום, כאחד האדם. גברת פאולה, מרת ארוג'אס. אצל מי עוד הוליכה את חרפתה. והרי גם מתחת לחופה לא לקחה מידו אלא אותה טיפה מכוס היין. אכן, בדין שבר אותה לעיניה. חרבה ירושלים.

מרת כהן הזקנה שבה אל הבית במרוצה. הניחה בשמחה את הסיר על אבן הכיור, יצקה לו בצלחת, פיזרה מעט פלפל, תיבלה במלח, ולבסוף, הוסיפה את הפטרוזיליה.

"שאביא גם לחם", שאלה.

"יש איפה שהפח", אמר.

הגביהה את המכסה והציצה פנימה.

"הכל יבש", חמלה עליו.

"אין דבר", עצר בעדה.

תפש בכף והביא את המרק אל פיו.

"עדשים", חייך.

"עם אורז", זחחה דעתה.

"ואפילו עם זעתר", לא כבש את רעבונו.

"זה מה שנשאר", הצניעה את טעמה.

עתה משום מה נתאווה גם לחתיכה של בשר.

"תחפשי במטבח אם נשאר איזה מלפפון", ביקש.

פתחה את ארגז הקרח ונרתעה בבהלה.

"איך לא תמות", השליכה על שולחנו גזר קטן ומחתה ידיה במיאוס, "תבוא, תסתכל, הכל כבר ריח של עכברים. וגם הזבל, שמה, איפה שהפח, טוב שכבר מתה המסכנה", שבה לקונן על אשתו. "אם לא, איך היתה חיה", רטנה, "לא אוכל, לא עובד, ועכשיו, שאמות, גם בירה, כמו האשכנזים, אצל אותה מנוולת".

"תה", הצטדק.

"בטח", לגלגה על בורותו, "אבל אחר-כך, ממזרה, מוציאה לכם כמו מכשפה גם את העיניים".

"ואת", היתל בה, "מאיפה את יודעת".

"למה מה אני, חמורה?!", הקישה ברוגזה על רקתה, "כל השכונה, מנוולים, כבר יודעים".

"מה", הניח את הכף מידו.

"אותה בהמה", גידפה, "עכשיו גם באה אצלי".

"פאולה?!", נחרד.

"חשבה, ממזרה, אתה בבית".

"מה רצתה", קם בבהלה מעל השולחן.

"לא אמרה", נסוגה מפני מבטו המאיים.

"איך לא", תפש בה בכח, "עכשיו את גם משקרת".

"לא משקרת", התוודתה.

"אז למה באה אצלך?!", צעק, "למה?! למה?!".
"שאלה על האשה", גילתה בקול חלוש.
"נרגס?!"
"כן", הנהנה.
"מה שאלה?", שמט ידו ממנה.
"אתה כבר יודע", החרישה.
"התינוקות?", נרעד.
"לא", תלתה בו בעצב את עיניה, "שאלה למה כל הזמן רצתה האשה ללכת".
"איפה", נבהל.
"איפה שסבתא שלך", השיבה.
"אבל מתה", נאלם.
"זה מה שרצתה".

מישאל היטה ראשו לאחור ולא כבש עוד את דמעותיו. עתה, ידע, משמים מתעמרים בו. שוסעים כבהמה את גופו. והאנשים אף הם. עשו כולם אגודה אחת להוציאו מדעתו. אך הוא, לא. לא כאחד המצורעים יתן בידיהם את ראשו. בשיבה יוציא ימיו. בעלילות גבורה.

פנה לאחור ושוב לא הסתיר עוד חמתו ממטיבתו. תפש בשולחן וכמעט הפך אותו על ראשה.

"מהר! מהר! תקחי הכלי!", גירש אותה.

בפעם זאת לא איחרה לעשות את מצוותו. אספה בבהלה את הסיר בידה ונסה מביתו כל עוד נפשה בה.

משסגר אחריה את הדלת עדיין היו אגרופיו קמוצים. בלבו, נשבע, שוב לא יניח לעמלקים לשפוך את מעיו. אפילו יבואו עליו במרכבות של אש, לא יטה מן הדרך. בשתי ידיו אלה יחזיק ברוכבים וישליכם אל הסלע. והיא, נזימה, אף היא לא יתן עוד דמה הפקר. כאחד המלכים יביאה אל ביתו. גם בכתובה לא יחמיר עמה. ואפילו תבוא אצלו, כשפחה, בשמלתה בלבד, גם על זאת יברך כמוצא שלל רב. והרי סופה, ככל כלה חסודה, להשיל מעליה לא רק את השמלה אלא גם את שאר הסמרטוטים. ואז, אלוהים, מי ישווה לו. באלף אצבעות. אם גבוהה היא יכסה עליה בשתי ידיו, ואם גמלונית, יתן בה גם את שתי רגליו. והשיער, נרעד, זה שאפשר מכסה כפלומה את לחייה, אהה, מישאל, מי יגלה עפר מעיניך. חה, חה, הזקן כמו גם השפם. אכן, לא בכדי נבראה האשה מצלע פגומה, שאלמלי כן, צריך היה לבוא אצלה גם בזרוע נטוייה. והיא, הכלה, נופת צופים. כזבוב אצל האש תנהה אליו. תחזיק מעליו את השמיכה ותבלע במצולה. לילה ועוד לילה. לא תחסוך. כנהר סואן תשקה אותו מחלבה. תהפוך עליו, כשמשון, גם את התקרה. ואם כך בלילות, מה יבוא עליו בימים. אפשר שולחן של נגידים תפתח לפניו. עגבנייה כמו גם המלפפון. אכן, אין להתחבט עוד. ילך כבר ועכשיו אצל רושם הכתובות ויתן בידה את ראשו כאחת האתונות.

אלא, שלפתע, עם שהוא מתגולל בין גנזיה של הכלה, שבה ונזכרה לו גם אותה תפיחה ארורה שגבהה כחטוטרת על כרסו. בפעם זאת גמר אומר בלבו לסלקה מן העולם. לא יניח

לה לשטות בו קודם לחופה. כבר מחר ילך עמה אצל הרופא. לא יחוס עוד על חייה. אם צריך, אף יתיר לו, כקצב, להתיז בסכין את ראשה. הגוף כמו גם הקרביים. שלמי תודה ביד כלתו. והיא, הכלה, בוודאי לא תסיר חסדה מזבח השלמים. אפשר, ככהן, תשליך את הפרש והכסלים והנותר תניח בפניו במחבת לסעודת הצהריים. אכן, לא היו ימים טובים לישראל, שבה והתרוננה בגרונו אותה מימרה.

אותו לילה כמו לראשונה ערבה עליו שנתו. אמנם בחלומו דומה שבא אצלו אביו ושאל על בובת סמרטוטים כלשהי, אך משהקיץ משנתו, כבר מצא את השמש מציצה אליו מפתח החלון. בצעדים נינוחים פנה אל צריף בית-הכיסא, ואף שנאטמו עליו שם שוב מעיו, טפח על כרסו בחיבה, כאותו רב המזמן את תלמידו לדרוש תחתיו בהלכה.

במטבח ניעורה קיבתו כמקודם. הניח את הקומקום על האש, אך עוד קודם ששמע את בעבועם הנפחד, כבר התיר לעצמו עוגיה מתוך הקופסה. אכן, צדקה מרת כהן הזקנה, מישש בדאגה את צלעותיו, צריך להעלות בשר. לבוא אצל נזימה כאחד המריאים אשר בבשן. והיא, אפילו תצא לקראתו באותן קרניים מדומות, לא יהסס לקטוף בשיניו את פיטמתן. אכן, עוד רבה המלאכה, האין בעצמו, אדרבא יטול עוגיה שניה.

משרתחו המים, שוב לא עצר עוד ביצרו. הוציא את צנצנת הסוכר מתוך הארון והשחית ארבע כפיות מתוכה. אכן, יום חדש. תמה על טעמם הצלול של המים. והסוכר, שב ונפתע מטעמו, לח ודביק כמו נטפו אף עליו ההרים עסיס. אמת, אין לכחש, בדין יצא שמו של מוסא התימני לתהלה בכל המדינה. והוא, אדרבא, שק מלא יעמיס מחנותו. שלא תדע נזימה שובעה. והתינוקות, החל מהרהר לפתע בתנובתה. אילו שמות יתן לאותם זאטוטים. והרי האדם, יותר משהוא ניכר במעשיו ניכר בשמו. שהרי אחרת, יכולים היינו לחשוד, חס ושלום, באותו סוחר סמרטוטים שאלתיאל שהוא שקול כנגד ברל, או אפילו אותו ספק מוהל, שמהל. אדרבא, שניים ראשונים יקרא בשם אביו ואמו. והשלישי, ניחא, אפשר תמות עד אז גם אמה. אך מה יהא על הנותרים. והרי נזימה, גם לדעת הממעיטים, באר מים חיים. עוד קודם שיקרב אצל מיטתה כבר יגעש המבוע. כמו שנאמר, והמים להם חומה מימינם ומשמאלם.

קול התרנגול מחצרה של מרת כהן הזקנה העירו מתהיותיו. התרומם בחפזון מעל הכיסא, רחץ במעט מים את שיניו ונטל את המסרק מאצל הראי. לרגע, עם שהוא מחליק על שערותיו המדומות, נפתע למראה פצעונים זעירים שהשחיתו כגללי זבובים את לחייו. ניסה לגרדם בציפורניו, אלא שהללו נתבקעו מעצמם ונעשו לכתמים. ניחא, לא יניח לקטנות אלו לשבש דעתו מן העיקר. חבש על ראשו את תרבוש הפסים, הקיש דרך לצון על אפו, אך עוד קודם שעלתה המנגינה מנחיריו, מיהר אל ביתו של הרופא. בפעם זאת לא ביטל עצמו מן התפילה. ברוך שלא עשני אשה, פתח ואמר.

יהודה עמיר

שירים חדשים מדיואן ר״ז אלצ׳אהרי

עיון ראשון בכתב־יד גינצבורג 1306 ולקט שירים מתוכו[1]

דברי מבוא

ר׳ זכריה (יחיא) אלצ׳אהרי, המשורר ואיש המסעות מתימן, בן המאה הטז, הותיר אחריו יבול ספרותי מבורך. חיבתו הגדולה ללשון העברית ושליטתו במכמניה, השכלתו הרחבה בענפי היהדות השונים ומפגשיו עם יוצרים וגדולי תורה מחוץ לתימן[2] הִפרו את יצירתו והובילוהו לכיבושים ספרותיים בני קיימא. יצירותיו חתומות בחותם שירתם של גדולי השירה העברית בספרד, רשב״ג, רמב״ע, ריה״ל וראב״ע, אשר ביצירותיהם ראה מופת ואתגר לחיקוי. חיבוריו הספרותיים כוללים את מיטב הז׳אנרים של שירת ספרד, ובהם ספר המקאמות ׳ספר המוסר׳, שנכתב במתכונת ׳תחכמוני׳ לאלחריזי[3], שירת הצימודים ׳ספר הענק׳[4] במתכונת ׳הענק׳ לר׳ משה בן עזרא, וקרוב ל-270 שירים ופיוטים, הן אלה המשובצים ב׳ספר המוסר׳ והן אלה הפזורים בפרסומים ובכתובים שונים[5]. מכלול

פירוט ההפניות הביבליוגרפיות — ראה בסוף המאמר.

1 תודתי מעומקא דלבא למו״ר **פרופ׳ י׳ רצהבי** ו**פרופ׳ א׳ חזן** שעודדוני לפרסום זה. ועוד יתברכו מפי עליון מר **בנימין ריצ׳לר**, סגן מנהל המכון לתצלומי כתבי היד העבריים של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, על הרשות להשתמש בתצלום כתב היד למחקר ולפרסום, וכן ידידי ורעי הטוב מר **אפרים יעקב** על סיועו באיתור תצלום כה״י.

2 על מסעותיו, השכלתו וחיבוריו ראה הקדמת רצהבי לספר המוסר, עמ׳ 26-44.

3 ראה אור בתשכ״ה במהדורתו המדעית של רצהבי.

4 כלול בכ״י גינצבורג 1306, דפים 65 ב - 119 א, ועיין להלן.

5 הכוונה בעיקר לכ״י גינצבורג הכולל עשרות שירים חדשים ועוד אי־אלו שירים שנתגלו במקורות נוספים, ועיין להלן בהמשך המאמר ובהערה 38.

יצירתו הספרותית[6] מעמידו בראש סופרי תימן וכמשורר השני במעלתו אחרי ר׳ שלם שבזי[7].

מחמת פיזורם של שיריו בכתובים רבים לא נודע אלצאהרי לעולם המחקר תחילה אלא בזכות חטיבות גדולות של יצירתו, ׳ספר המוסר׳ ו׳ספר הענק׳. ראשון חוקרי הספרות המתייחס ליצירתו, אם כי בצורה ראשונית והססנית, היה ר׳ **שניאור זק״ש**, חוקר ספרות ימי־הביניים (1816-1892), מורו ורבו של בעל כתב היד שלנו, הברון דוד גינצבורג (1857-1910). זק״ש ראה את כתב היד בספרייתו של גינצבורג תלמידו, ובמאמרו על המלים המשותפות בלשון העברית (הומונימים) ועל מחברי שירי צימודים, הוא מייחד דברים אחדים גם ל׳ספר הענק׳ לצאהרי[8].

פרסום של ממש, שהניב פירות לאורך ימים, בא לו בזכות ׳ספר המוסר׳ שלו. חיבור זה על 45 מחברותיו ו-137 השירים המשובצים בו מצטיין במגוון נושאיו וברמתו הספרותית. לשונו העשירה והמרובדת, סגנונו הרהוט והמלוטש, גיוונו הז׳אנרי (תיאורי מסע ופרקי הסטוריה, שירה ופיוט, פניני חכמה ומוסר, חידות וסיפורי־עם, חידודי לשון ושעשועים ועוד) וכוח האמן הניכר במעשה היצירה — כל אלה העידו על יוצר מחונן, הנמנה עם גדולי היוצרים שקמו ליהדות תימן. לבד מחשיבותו הספרותית מהווה ספר המוסר מקור לא אכזב לפרטים ביוגרפיים מחיי המשורר ולידיעות הסטוריות על מצב יהודי תימן במאה הטז[9]. יתר על כן, ׳ספר המוסר׳ הינו, כלשונו של אברהם יערי, ״מכרה של ידיעות על קורות היהודים בארצות המזרח במאה השש־עשרה״[10]. לא יפלא אפוא שמיד עם גילויו מיהרו חוקרים שונים לפרסם פרקים ממנו בבימות ספרותיות שונות.

6 על חיבוריו בתחום המדרש וההלכה, עיין הקדמת רצהבי לספר המוסר, עמ׳ 44-45. אגב, חיבור ״השחיטה הפנימייה״ המיוחס שם לצאהרי, כבר הכיר בו רצהבי שאינו אלא לר׳ **יחיא בירב סעדיה**, שחיברו בעיר עדן בשנת אתרי״ט לשטרות (1308), כ-200 שנה לפני צאהרי, ועיין רצהבי, מספרות, עמ׳ 153-154. החיבור כלול גם בכ״י מס׳ 90 שבמפעל חשיפת גנזי תימן של יהודה לוי נחום (חולון), ושם מכונה המחבר **יחיא אבן אלחואס**, ועיין יל״ן, צהר, עמ׳ עא, פח.

7 השווה הקדמת רצהבי לספר המוסר, עמ׳ 11. בתימן היה מי שראה בו ראש וראשון לחכמי תימן — ״הנר המערבי ראשון לכולם״, והציבו אף לפני שבזי. הכוונה למשורר ר׳ סעדיה מנצורה (צנעא, המאה היט) אשר חיבר את ״ספר הגלות והגאולה״ — ספר מקאמות שנכתב בעקבות ספר המוסר לאלצאהרי (ראה אור בתשט״ו בעריכת א׳ יערי וי׳ רצהבי). שם, במסע השביעי (עמ׳ 129), הוא מפליג הרבה בשבחו וגומר את ההלל על רוחב השכלתו וגודל בקיאותו בענפי היהדות, החכמה והמדע. לשבחים זכה אף מאת הרב קאפח שליט״א הרואה בו ״תלמיד חכם מופלג״ וגם אמן וירטואוז ״אשר סממנים בשפע מצויים לפניו ליצירתו הגדולה״ (סיני נח [תשכ״ו], עמ׳ צח).

8 זק״ש, עמ׳ 100-101. עדותו של זק״ש היא חשובה, שכן היא חשפה את דבר קיומו של כתה״י, נשוא מאמרנו, באוסף גינצבורג, ונראה שעפ״י קטלוג שערך יכול היה שירמן להתייחס בשנת תרצ״ז לכתב-יד זה, ועיין להלן בהערה 15. על היות אלצאהרי פנים חדשות בעולם המחקר תעיד העובדה שאת עיקר דבריו מקדיש זק״ש לבירור שמו המוזר של **אלצאהרי** ולתהייה על שמו הספרותי ׳אבנר בן חלק׳.

9 ראה הקדמת רצהבי לספר המוסר, עמ׳ 26-47.

10 יערי, שליחים, עמ׳ שצג.

ראשון המפרסמים היה הרב ח׳ ברודי, שאף הביע את שמחתו מתגליתו: ״ויהי בבואי אוכספורדה ואמצא שם ספר מחברות לר׳ זכריה, שמח לבי שמחה גדולה עד מאד, ואמהר לשים עיני עליו״[11]. ברודי פרסם את המחברת האחרונה מספר המוסר, את השיר ״אשר נטה והרקיע שחקים״[12], ורשם שבעה משירי אלצאהרי שאיתר[13]. אחריו פרסמו מחברות ושירים שונים החוקרים ששון, קהתי, שירמן, יערי, פישל ורצהבי[14]. שירמן אף הוסיף דברי הערכה לאלצאהרי, וציין שהוא מגדולי המשוררים בתימן, וב׳ספר המוסר׳ הוא רואה כספר העשוי לעניין את הקוראים בני זמננו. מלבד ׳ספר המוסר׳ מציין שירמן את רשימת חיבורי אלצאהרי[15] ומעיר שיש לו גם ׳פיוטים ושירים בודדים׳ שנרשמו ע״י ברודי, באכר ודוידזון.

ואמנם שנים רבות נחשבו שירי אלצאהרי שמחוץ ל׳ספר המוסר׳ ׳שירים בודדים׳. שירים אלה, אתרע מזלם והם נפזרו ונבלעו בדיואנים וקונטרסים רבים, וכמעט שלא נודע כי באו אל קרבם. שלא כר״ש שבזי לא הקפיד אלצאהרי על חתימת שמו בכל שיריו, אלא בחלק מהם בלבד, וכך נותרו רבים משיריו בגדר אנונימיים[16]. גם אלה הנושאים את שמו נבלעו בשפע שירי בני משתא־שבזי שהאפילו על כל משוררי תימן והעמו אף את זוהרם של החשובים שבהם. משום כך רישומו של אלצאהרי אינו ניכר הרבה בכתבי היד הרגילים של שירי תימן, ורושמי השירים ומאספיהם העלו אך מעטים מהם ברשימותיהם ובפרסומיהם.

ברישום השירים החל, כאמור לעיל, ח׳ ברודי, שפרסם בתרנ״ב שיר אחד ורשם עוד שבעה. אחריו רשם באכר בתרע״א 11 שירים ועוד 10 במדור אנונימיים[17]. בתרצ״א רשם אידלזון 10 שירים, הדפיס 9 מתוכם, ו-26 משיריו הדפיס במדור אנונימיים, אעפ״י ש-24 מהם כלולים ב׳ספר המוסר׳[18]. בתרצ״ב רשם ששון ב׳אהל דוד׳ 9 משירי אלצאהרי[19], ואחרים פזורים בקטלוג כתבי היד שבספרו בגדר אנונימיים. בתרצ״ג רשם דוידזון ב׳אוצר השירה והפיוט׳ 43 שירים (כולל המלואים), 34 מהם כלולים ב׳ספר המוסר׳[20]. בתשכ״ה

11 ח׳ בראדי, מטמוני מסתרים, עמ׳ 9.

12 ספר המוסר, עמ׳ 87.

13 עפ״י דיואן כת״י ברלין 598, אם כי שלושה מהם כלולים בספר המוסר.

14 ציונים ביבליוגרפיים — ראה הקדמת רצהבי לספר המוסר, עמ׳ 23.

15 שירמן, שתי מחברות, עמ׳ קפז-קפט. בין החיבורים מונה שירמן את ׳ספר הענק׳ הכלול בכ״י גינצבורג 1306, אולם מדבריו מתברר שלא ראה את כתב היד, אלא מסתמך על ׳קטלוג שבכתב׳. אשר על כן לא יכול היה לעיין בחטיבת השירים, למנותם או לבדוק ייחוסם לצאהרי.

16 בעניין זה ראה דברי שלום מדינה, ׳אפיקים׳ כג (תשכ״ח), עמ׳ 15.

17 באכר, עמ׳ 24, 31-35.

18 ראה אידלזון, עמ׳ 24-33, 304-353.

19 ששון, עמ׳ סא.

20 ראה דוידזון, עמ׳ 409. שניים מהשירים פרסמם ב־ JQR כה (1934-1935), עמ׳ 432-436.

רשם רצהבי בסוף מהדורתו ל׳ספר המוסר׳ 168[21] שירים ופיוטים לצאהרי, כאשר רק 32 מהם אינם כלולים ב׳ספר המוסר׳[22]. בתשמ״ב רשם טובי בקטלוג ׳כתבי היד התימנים במכון בן צבי׳ 43 משירי אלצאהרי, 24 מתוכם כלולים ב׳ספר המוסר׳ ואחד מסופק (מס׳ 597)[23].

מכל הפרסומים ורשימות השירים שנמנו עד כה מתברר שהמקור העיקרי לשירי אלצאהרי היה ונשאר ׳ספר המוסר׳, ושירים שממקורות אחרים לא עברו את גבול השלושים. מפרסומי שניאור זק״ש ושירמן היה ידוע לחוקרים כי חטיבה של שירים נעתקה יחד עם ׳ספר הענק׳ שלו בכ״י יחיד בעולם, הלא הוא כ״י גינצבורג 1306 המצוי בספריה ע״ש לנין במוסקבה[24], וזה אינו בהישג יד[25]. כדי לקדם את המחקר ביצירת המשורר היה צורך בעיבוד מדעי של החומר הקיים, ובראש ובראשונה הוצאת מהדורה מדעית של ׳ספר המוסר׳ שהחוקרים הרבו להפך בו ולפרסם מתוכו.

ואכן בתשכ״ה נגאל הספר במהדורה מדעית מהודרת. זכות ההדרה נפלה בחלקו של פרופ׳ רצהבי. עבודתו הגדולה של המהדיר הפכה את ׳ספר המוסר׳ לאבן פינה בחקר יצירת אלצאהרי והציבתו כציון דרך חדש בחקר שירת תימן בכלל[26].

לקידום נוסף בכינוס שירת אלצאהרי ובחקירתה תרם הדר׳ יוסף טובי בסדרה של 12 פרסומים, רובם מעל דפי ׳אפיקים׳ במדורו הקבוע ׳משירת תימן׳[27]. בפרסומים אלה 14 שירים חדשים לצאהרי ערוכים ומפורשים במתכונת מדעית[28]. לעבודת כינוס זו נודעת

21 למעשה צריכים להיות 169, כי מהרשימה נשמט שיר ״הוי נרדמים״ הנזכר ב׳ספר המוסר׳, עמ׳ 16, הערה 12. על כך כבר העיר שלום מדינה ב׳אפיקים׳ כ״ג (ראה הערה 16).

22 לימים נופו מהם שלושה שירים ע״י רצהבי וטובי: ״אמרה האיומה״, ״שלשת ישני חברון״ — ראה רצהבי, ׳אפיקים׳ ו (תשכ״ו), עמ׳ 4, וכן טובי, ׳אפיקים׳ לז (תשל״א), עמ׳ 12-13. ״מה לך כי נזעקת״ — טובי, ׳אפיקים׳ לז, שם.

23 ראה טובי, כתבי היד, עמ׳ 390. באפיקים לז שולל טובי את שייכות מס׳ 597 (״אל אל קדוש ומיוחד אקרא״) לצאהרי. אגב, מס׳ 508 ברשימת טובי זהה עם מס׳ 476. מס׳ 529 הינו לראב״ע, והשתרבב בטעות במפתח המשוררים לרשימת שירי אלצאהרי. כיו״ב מס׳ 727 שהינו לריה״ל.

24 ראה הערות 8, 15 וכן מאמרו של טובי ב׳אפיקים׳ לז (ראה הערה 22), עמ׳ 12.

25 מיוחדת במינה היא תגובת ר׳ אברהם נדאף, בחוברתו ׳שרידי תימן׳, על אבדן כתב יד זה. ר׳ אברהם (תרכ״ט-ת״ש), שהיה מראשוני חוקרי יהדות תימן, לא היה אמון כ״כ על היובש המדעי, וכשהוא מעלה את זכר ׳ספר הענק׳ ברשימתו הוא מצר על אבדנו במלים: ״ובעוונותינו הרבים לא זכינו לראות החיבור הלז, כי ברוב הטלטולים והרפתקאות שהיו בתימן לא נמצא עוד״ (שם, דף יב, ע״ב).

26 הספר יצא בהוצאת מכון בן צבי, וזיכה את המהדיר בפרס ביאליק לשנת תשכ״ו. ׳אפיקים׳, בטאון יוצאי תימן, שהיה לבימת קבע למחקרי שירת תימן, חגג את האירוע בכנס חגיגי, וציין בכך 400 שנה ל׳ספר המוסר׳. ראה על כך ׳אפיקים׳ י (תשכ״ו), עמ׳ 1.

27 במדור זה המתפרסם כבר 23 שנה, החל ב׳אפיקים׳ לב (תש״ל) ועד היום, חשף הדר׳ טובי כמה וכמה שירים חדשים משירת תימן, וביניהם 12 משירי אלצאהרי, ועיין בהערה הבאה.

28 השירים פורסמו ב׳במערכה׳ 102 (תש״ל) ובגליונות ׳אפיקים׳ לז, לח, לט, נא, נח, סו, סז, סח, עז, צ, ואחד במהדורתו לשירי אברהם בן חלפון, עמ׳ 199-201.

חשיבות מיוחדת, שכן היא כרוכה בהתחקות אחר עקבותיהם של נדחי־שיר הפזורים בכתובים רבים.

פרסום ׳ספר המוסר׳ עורר אף את שלום מדינה להצטרף למעגל העוסקים בשירת אלצאהרי. בסדרת מאמרים מעל דפי ׳אפיקים׳ עסק בבירור עניינים שונים, ובעיקר בליבון סוגיות ביוגרפיות וכרונולוגיות מחיי המשורר. גם בכינוס שירת המשורר תרם תרומה חשובה בזהותו מספר שירים אנונימיים כשייכים לצאהרי, חלקם נתאמתו וחלקם עדיין מסופקים[29].

מסכת הפרסומים הוציאה אל אלצאהרי מאלמוניותו היחסית, והעלתה אותו לתודעת אנשי המחקר, ובמידת מה — גם לתודעת חובבי שירת תימן. דמותו של משורר חשוב זה, שלא שפר חלקו בכתבי שירת תימן ותמיד נדחק בין ״שאר משוררי תימן״, עולה וצפה עם כל שיר ופיוט חדש שמתגלה. אעפי״כ לעוסקים בשירת תימן היה תמיד ברור ששירתו עדיין לא הגיעה לכלל מיצוי, שכן שירים חדשים עדיין מתגלים מידי פעם, ו׳ספר הענק׳ שלו ביחד עם אסופה משיריו טרם נגאלו.

עתה זכינו וצילום כתב היד הגיע ארצה, וכיוון שנתגלגלה לידי הזכות לעיין בו, והרשות למחקר ולפרסום ניתנה לי, הנני מקדיש את הפרקים הבאים לסקירה ראשונה ולפרסום בכורה של שירים אחדים מתוכו.

כתב יד גינצבורג 1306

כתב יד גינצבורג 1306[30] הינו קובץ חיבורים שונים של אלצאהרי, וכפי הנראה — מעזבונו של המשורר. כתב היד נתגלגל מתימן לאוסף כתבי היד של הברון דוד גינצבורג, ומשם — לספריה ע״ש לנין במוסקבה[31]. בקובץ שלוש חטיבות של חיבורים שונים: פירוש על הלכות שחיטה[32], ׳ספר הענק׳, דיואן שירי המשורר.

ייחוס הכתבים כולם לאלצאהרי אינו מוטל בספק, וכבר הבחין בכך שניאור זק״ש, ותחילה עפ״י הקולופון לספר הענק ״חיבור הצעיר זכריה יצ״ו בן סעדיה רי״ת בירב יעקב נע״ג אלצאהרי״. מכאן הסיק זק״ש: ״ואם כן הוא הוא אותו המחבר של הבאור להלכות שחיטות ובדיקות, כי מקודם שם בקובץ ההוא כתוב ״הלכות שו״ב עם פי׳ הרב

29 המכוון לחמשת מאמריו של מדינה ב׳אפיקים׳ ז, ח-ט, יא-יב, כב, כג. פירוט השירים שנתאמתו ואלה שנשארו מסופקים יבוא בע״ה ברשימה עדכנית של שירי המשורר.

30 מספר זה נרשם בפנים הכריכה הימנית ובראש העמוד הראשון, בעמוד זה רשום לצידו No 190, כנראה מספרו הישן בספריית גינצבורג. תצלומו בספריה הלאומית מסומן במספר 48786.

31 חלק גדול מאוסף גינצבורג נשמר באותה ספרייה. שנים רבות היתה הגישה של חוקרים לאוסף זה בלתי אפשרית. רק ב-1956 התקינה הספריה ע״ש לנין במוסקבה מיקרופילמים ממקורות עבריים שונים והעמידה אותה לרשותם של חוקרים שביקרו שם. ראה דן פגיס, תיאור כתב היד של דיואן משה אבן עזרא, שירי החול של משה אבן עזרא, מהדורת ברודי, ספר ג׳, ירושלים תשל״ח, עמ׳ 159. על גלגוליו של כת״י אלצאהרי מתימן לגינצבורג ולספריית לנין, איני יודע מאומה.

32 זהו שמו של פירוש זה, היוצא מחתימתו ״נשלם הפירוש שלהלכות שחיטה בדיני הסכין...״, ואין זכר לשם אחר בגוף כתב היד.

ר׳ זכריה בר׳ סעדיה הצידוני מתימן״[33]. אף לגבי חטיבת השירים שבסוף הקובץ קובע זק״ש שרובם לאלצאהרי: ״ולא עוד אלא שאחרי ככלות הכל, כל השירים המשותפים, יבוא ד י ו א ן של שירים רבים שונים, והרוב מהם הם בל״ס [בלי ספק] מהמשורר בעל השותף הזה בעצמו״[34]. צירופם של קונטרס שלם של דברי שירה עם קונטרס פירוש הלכות שחיטה נראה כצירוף מין בשאינו מינו, אולם נראה שהפירוש להלכות שחיטה היה מלכתחילה קונטרס בפני עצמו, ורק מאוחר יותר נכרך ביחד עם קובץ שירתו. השערה זו נסמכת על העובדה שלפני הפירוש ולאחריו באות העתקות שירים, הערות אגב ושרבוטי דברים המצויים לעיתים בראשי כתבי יד ובסופיהם. להצגת תמונה ראשונית של כתב היד הרי רישום תכניו כסדרם בציון מספרי הדפים[35].

חיבור א: פירוש על הלכות שחיטה

א. דפים 1 א — 4 א: בן אלהים נודע בתימרתו (נוסח מלא)[36]; אלו הן הנשבעין ונוטלין ומנינן שלשים, דברי ר׳ יצחק פסי ז״ל[37]; תפילה קצרה ר״ת שלעשר ספירות[38]; בן אלהים נודע בתימרתו (נוסח קצר); אלא כם תמאדן פי גרורן וגפלתי[39]; למתי תישני נפשי[40]; בן אדמה יזכור למולדתו[41].

ב. דפים 4 ב — 64 א (120 עמודים): פירוש להלכות ״״חיטה[42].

33 כתובת אחרונה זו לא איתרתי בצילום, ואולי היתה בדף שלא הגיע אלינו. בצילום שבידינו נאמר בראשית הפתיחה לַפירוש ״אמר הצעיר זכריה...״ והשאר מחוק, ובחתימת הפירוש נזכר המגדל בדברי התנצלותו: ״ובאמת שלא כתבתי שיטה אחת אלא לעיתים בלילה עם לב שאינו פנוי מעול הזמן ועול המלכות ועול המגדל וצרכיו...״. והמגדל אינו אלא מגדל כוכבאן שבו היה אסור, ועיין הקדמת רצהבי לספר המוסר, עמ׳ 34-35.

34 עיין זק״ש, עמ׳ 100-101. ואכן רוב השירים לצאהרי, לא כולם, ועיין על כך בהמשך.

35 מספרי הדפים סומנו ע״י המקטלגים, כנראה בספרייה ע״ש לנין. לא עסקתי כאן בציון גודל הדפים והחלק הכתוב, מפני שאין לפני אלא צילום. כיו״ב לגבי מספר השורות בעמוד, המשתנה מחיבור לחיבור.

36 השיר מתפרסם להלן. פרטים עליו ועל נוסחיו, ראה שם.

37 וכאן באות עשר שורות של רשימת הנשבעין.

38 התפלה היא ״אלהינו ואלהי אבותינו, אחד יחיד נפלאים ספירותיו״.

39 העתקת שיר ערבי באותיות עבריות, ועפ״י הכתובת שעליו הוא לגעפר בן מטיר. שיר זה נזכר בהקדמת רצהבי לס׳ המוסר, עמ׳ 19. עוד שלושה שירים כאלה מצויים בגוף הדיואן, ועל כך עיין בהמשך.

40 שיר מענה לשירו של רשב״ג ״שחי לאל״. השיר מועתק פעם נוספת בגוף הדיואן, ומתפרסם כאן.

41 מעליו הכתובת: ״לר׳ אברהם בן עזרא זצ״ל״. מאלפת היא העובדה שהשיר מיוחס כאן לראב״ע, כפי שהיה מקובל בחקר שירת ימיה״ב, כגון שירמן, השירה העברית, ח״ב, עמ׳ 588, וכן לוין, ראב״ע, ח״ב, עמ׳ 542. ואולם לפי ממצאים מהגניזה ייחסו שירמן לריה״ל, ראה שירמן, שירים חדשים, עמ׳ 235, הערה 4. תודתי למו״ר פרופ׳ אפרים חזן שהעירני על כך.

42 בראש הפירוש פתיחה בת שני עמודים (4 ב — 5 א) ובסופו דברי סיום (נשלם הפירוש שלהלכות שחיטה בדיני הסכין... וכו׳ — דף 63 ב) ושיר סיום ״אנוש משכיל״ (דף 64 א, השיר מתפרסם כאן).

ג. דף 64 א: שיר בן שמונה בתים מחוק בכוונה תחילה בשרבוטי קוים גסים, ורק כתובתו שרדה[43].

ד. דף 64 ב: מערפה׳ סכון זחל פי אלברוג [ידיעת מקום שבתאי בגלגל המזלות][44]; אם דרך מעמדי, לראב״ע[45].

ה. דף 65 א: קטע בן שמונה שורות של הערות בעניינים שונים[46]; השיר ״שמעו בנים נאהבים״ תחת הכותרת ״בקשה לארבעה חלוקי כפרה״[47].

חיבור ב: ספר הענק

׳ספר הענק׳ משתרע בין הדפים 65 ב — 119 א (108 עמודים), ובו למעלה מאלפיים טורי שיר, כולו מנוקד ניקוד טברני מלא. עפ״י הקולופון שבסופו הוא הועתק ע״י המעתיק **בניה בן סעדיה בן יוסף הלוי** בשנת ה׳שמ״ח (1588). מפאת חשיבותו הנה לשונו במלואה: ״שלים ולא שלימו רחמי שמיא, יום רביעי עשירי לאב יהפך לששון, שנת ׳שמח״ה לאיש במענה פיו׳ ליצירה, שבח לממציא כל צורה, בגל״ט שכ״ט״[48]. מימין ושמאל הקולופון נכתב באותיות זעירות, כנראה בידי המחבר: ׳חיבור הצעיר זכריה יצ״ו[49] בן סעדיה רי״ח[50] בירב יעקב נע״ג[51] אלצאהרי, והכותב בניה בן סעדיה בן יוסף הלוי[52] במגדלא כוכבאן יוב״ב׳[53].

חיבור ג: דיואן שירים

אסופת השירים משתרעת בין הדפים 119 ב — 176 ב (115 עמודים). סך כל השירים בקובץ זה הוא 98, ולפיכך יש לראות בו דיואן בפני עצמו, וכאן במובנו המקורי המצוי בשירת ספרד, דהיינו קובץ שירים למשורר אחד. ביחד עם שבעת השירים שמסביב

43 נראה שהמוחק נמנע מלכתחילה ממחיקת הכתובת לשיר, והרי לשונה: ״ויהי כראותי דברי הרב הנעימים והיפים זכים וברים ואען ואומר במעלת הרב ר׳ זכריא בן סעדיה הצידוני זלה״ה זכותו ת״ע״.

44 שתים עשרה שורות, כתובות ערבית באותיות עבריות, ומתחתן חתימת ׳יוסף פנחס הכהן יצ״ו׳, ואיני יודע מי הוא יוסף זה. אפשר שהוא מתייחס למשפחת הכהן עראקי, ועיין טובי, עיונים, עמ׳ 151-177. בכתובת לאחד השירים שבגוף הדיואן נזכר גם אברהם הכהן אלעראקי.

45 מעליו הכתובת ״שירה נאה לאברהם בן עזרא זלה״ה״, ולפניו העתקת בית אחד משיר של אברהם בן חלפון: ״אשביעך דודי בחי האהבה, ובחי גברת חן אשר נעמה״.

46 חלק מהשורות מטושטשות. שתיים מהשורות כתובות באותיות ערביות.

47 השיר מתפרסם להלן.

48 ברוך גומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב.

49 ישמרו צורו ויוצרו. מכאן ראייה שבשנת ה׳שמ״ח היה אלצאהרי עדיין בחיים.

50 רוח ה׳ תניחנו.

51 נוחו עדן גן.

52 בשים לב לזמנו של מעתיק זה ולשושלת יוחסין שלו, אין לזהותו עם גדול מעתיקי הספרים בתימן, **בניה בן סעדיה בן בניה בן עודד**. הלה חי בצנעא בסוף המאה הט״ו וראשית המאה הט״ז, וראה עליו רצהבי, שיר לסופר, עמ׳ רלג, וכן ריגלר, קולופונים, עמ׳ 163-165.

53 על משמעות הנוטריקון אוכל רק לשער: יחרוב ויצדי במהרה בימינו.

לפירושו להלכות שחיטה מגיע מספר השירים ל-105[54]. 10 מהשירים משובצים ב׳ספר המוסר׳[55]. 19 שירים כבר נודעו ממקורות אחרים כשהם מיוחסים לצאהרי או פורסמו כאנונימיים[56]. 4 שירים הם העתקי שירים ערביים[57], כנראה מהשירה המוסלמית המקומית. 2 שירים הם לראב״ע[58], ושיר אחד ״בא לשלום חתן״[59] הינו למשורר דוד בן יוסף. מכאן שמספר השירים החדשים, שאינם ידועים משום מקור אחר, הוא 69.

העתקת חטיבת השירים החלה למעשה בדף 120 א, ובכתיבת־יד זהה לזו של ״ספר הענק״, דהיינו בידי המעתיק בניה בן סעדיה בן יוסף הלוי[60]. גם הכתובת לשיר הראשון מעידה שהעתקת השירים היתה כהמשך להעתקת ״ספר הענק״: ״ומן הנא אקואל מתפרקה, כל קול בחסב מענאה. מן דאלך מא קיל פי יהוד תֻלֵא איאם אלחצאר מן אלתרך שנת אתתצ״ו״ [ומכאן שירים נפרדים, כל שיר בעניינו. מכלל זה מה שנאמר על יהודי תֻלֵא בימי מצור התורכים בשנת אתתצ״ו][61].

בדף 119 ב, שנותר פנוי, נעתקה הבקשה ״ה׳ אלהי גדלת מאד״ תחת הכותרת ׳פתיחה׳, והפעם בכתב־יד שונה לחלוטין. הבקשה כבר נודעה ממקורות אחרים ופורסמה ע״י הדר׳ טובי[62], כשהיא בת 13 מחרוזות. בנוסח שלפנינו ניתן להבחין ב-9 מחרוזות בלבד, כששלש מהן נדחסו בשולי הגליון מחוסר מקום ונראות כתוספת שלאחר מעשה. כמו כן קיימים שינויי נוסח רבים בהשוואה למה שפרסם טובי. עובדות אלה מעידות, להשערתי,

54 מספר שירים נעתקו פעמיים ונמנו פעם אחת. השיר ״בן אלהים נודע בתימרתו״, המופיע בנוסח קצר ובנוסח מלא, נמנה פעם אחת.

55 השירים הם: אהה על משפטי תורה נבוקים, אחרו מועדי מנוחתי, איך אעזוב חכמה, יקדישון ביום שלוש, לפני אלהים אעמוד, לקראת פני שבת, מול בית דבירי, מצות חכמים לענג, מתוק למצוף ופנג, על דברתי סוב התנהל.

56 השירים הם (המסומנים בסימן קריאה נחשבו עד כה כאנונימיים): ה׳ אלהי גדלת מאוד, אודה לשת לנפש חכמה, אחלי תביט בעינך (!), אי גבורתך... בגדו, אפטיר בשיר שפה, אקום חצות ליל, אש הסנה שלטה, במדעך יסוד תורה, בני שים לב למשניות, בראשית קדומת יומים, בשורי מענית קצי פדותי, הוי נרדמים עורו עורו, התזכור יום חלוקך, טרם שחקים, ידידי בנה במה רמה, ירה לבי לביאת גואלי (!), ממעלות גבהי זבול, עגלה שלישיה, שור כי איומה בשחקים.

57 ועל כך מעידות הכתובות שעליהם.

58 השירים הם: ״אם דרך מעמדי״, ״בן אדמה יזכור למולדתו״. על השיר האחרון ראה הערה 41.

59 זהו השיר היחידי בכל הקובץ שמעליו מופיעה הכתובת ״זפה״, ואולי נספח לכאן בשל שימושו הרב בטקסי החתונה.

60 כתיבת ידו ניכרת בשלושים השירים הראשונים, לפחות. בהמשך משתנה הכתיבה, וקשה לקבוע אל נכון מי המשיך את מלאכת הכתיבה. עיין גם הערה 63.

61 אתתצ״ו לשטרות היא ה׳שמ״ה ליצירה (1585). מהכתובת הזו הסיק שלום מדינה ב׳אפיקים׳ יא-יב (תשכ״ו), עמ׳ 9, שלא ייתכן לקבוע את מותו של אלצאהרי לשנת ה׳שמ״ה אלא לשנה מאוחרת יותר. מסקנתו מתאשרת מהקולופון ל׳ספר הענק׳, ועיין הערה 49. עכ״פ הסוגיה הכרונולוגית וההסטורית, כפי שמשתקפת מכת״י זה, ראויה לעיון מיוחד, והיא תידון בע״ה במקום אחר.

62 י׳ טובי, פיוט חדש לר׳ יחיא אלצאהרי, ׳אפיקים׳ לח (תשל״א), עמ׳ 15.

שלפנינו מהדורה קמא, מעין טיוטה ראשונה, של הבקשה, ואולי נכתבה בעצם ידו של המשורר כדי לשמש פתיחה לאסופת שיריו[63].

כל השירים שבאסופה זו, להוציא אחד, נושאים כתובות, בד״כ בערבית, המזכירות את נוסח הכתובות בשירת ספרד[64]. ברישום הכתובות ניכרת עקביות רבה והקפדה מיוחדת לייחס לו את השירים, שכן רק מעטים מהם הם בעלי אקרוסטיכון ״יחיאל״ או ״אבנר״[65]. רוב הכתובות הן בנוסח ׳ולה איצא׳ [ולו גם כן] או ׳ולה ג׳ואב׳ [ולו שיר מענה], ואח״כ פירוט נסיבות כתיבת השיר, או המשורר שלשירו נכתב המענה או הנמען לשיר השבח. רוב שירי המענה הם לשירי רשב״ג, ריה״ל וראב״ע שמשירתם הושפע אלצאהרי במיוחד[66]. שיר מענה אחד הוא לשיר של אברהם בן חלפון[67], ומענה אחד לשיר של יהודה אלכאוי[68]. אחדים מהשירים הם שירים לעת מצוא (ברית מילה, חתן תורה, בניית תוספת לבית הכנסת, נסיעת ידידים לא״י וכיו״ב)[69], ואחדים — שירי שבח לידידים ואנשי תורה.

ר׳ זכריה אלצאהרי הוא אחד מארבעה משוררים בני תימן ששירתם כונסה בחלקה בדיואן מיוחד. לפניו כונסה שירתו של ר׳ אברהם בן חלפון (המחצית הראשונה של המאה הי״ג), ולאחריו — שירת ר׳ יוסף בן ישראל (המאה הט״ז-הי״ז) ושירת ר׳ שלם שבזי (המאה הי״ז)[70]. שייכות חטיבת השירים לצאהרי, פרט לאלה שנמנו לעיל, אינה מוטלת בספק, וזאת מכוח ראיות שתמציתן הובאה במאמר זה. הוא הדין לגבי השירים שמסביב לפרוש הלכות שחיטה שלו, שנספחו לקונטרס זה, כפי הנראה, לפני שהחלה העתקת דיואן שירתו[71].

63 אם נכונה השערתנו, אזי כתב היד שלפנינו הוא מעזבונו האישי של המשורר. בהמשך כתב היד קיימות עוד ראיות המאששות לכאורה את השערתנו, אולם אלה דורשות מחקר מיוחד בסיוע בדיקה פליאוגרפית. צילום הבקשה מצורף כאן.

64 על הכתובות לשירת ספרד, עיין רצהבי, הדיואנים, עמ׳ 136-138.

65 שמו הספרותי של המחבר, על שם גיבור ׳ספר המוסר׳ שלו. בכתובת לאחד השירים נאמר ׳ולה איצא סימן אבנר, ר״ל יחיא׳.

66 השוה הקדמת רצהבי ל׳ספר המוסר׳, עמ׳ 15-18. בשני שירים ניכר בבירור שהם שירי מענה לשירים של עמנואל הרומי, אולם אין צאהרי מזכירו ולו גם ברמז, כשם שאינו מזכירו בספר המוסר, והשוה הקדמת רצהבי, שם שם.

67 השיר הוא ״שור כי איומה בשחקים״, וכבר נתגלה במקור אחר ונכלל ע״י טובי כנספח למהדורתו לשירי א׳ בן חלפון, עמ׳ 197-201.

68 יהודה אלכאוי נודע לראשונה מפרסום שלושה משיריו ע״י טובי בכתב העת ׳תימא׳ א (תש״ן), עמ׳ 49-61. אזכורו בכ״י זה מאשש את קביעת טובי שם שאלכאוי חי במחצית השניה של המאה הט״ז, זמנו של אלצאהרי, אך אפשר גם שהוא חי זמן מה לפני אלצאהרי. מ״מ שירו של אלצאהרי מתעד שיר חדש לאלכאוי.

69 על סוג זה של שירים, עיין הברמן, עיונים בשירה, עמ׳ 257-260.

70 ועיין טובי, בן חלפון, עמ׳ 35.

71 אחד השירים הללו, ״למתי תישני נפשי״ (מתפרסם להלן), העתק פעם נוספת בנוסח זהה בגוף הדיואן. עיין גם במבואות לשירים המתפרסמים כאן.

עם חשיפת כתב־יד זה מתעשרות ידיעותינו על אלצאהרי, האיש והמשורר, הן בעצם התוספת הנכבדה של ס״ט שירים[72] והן בפרטים ביוגרפיים והסטוריים שרק על מקצתם רמזנו כאן. דיואן השירים על העושר הפיוטי הגנוז בו ושאר מאפיינים המשתקפים ממנו מצריך מחקר נרחב ומעמיק, וכל האמור כאן אינו אלא בגדר עיון ראשון. אם יגזור ה׳ בחיים, תבוא עת גאולת השירים כולם. לפי שעה הנני מפרסם כאן חמישה שירים חדשים מכתב־יד זה, מנוקדים ומפורשים לפי מיטב הבנתי וממה שהשיגה ידי.

בֶּן אֱלֹהִים נוֹדָע בְּתִימַרְתּוֹ

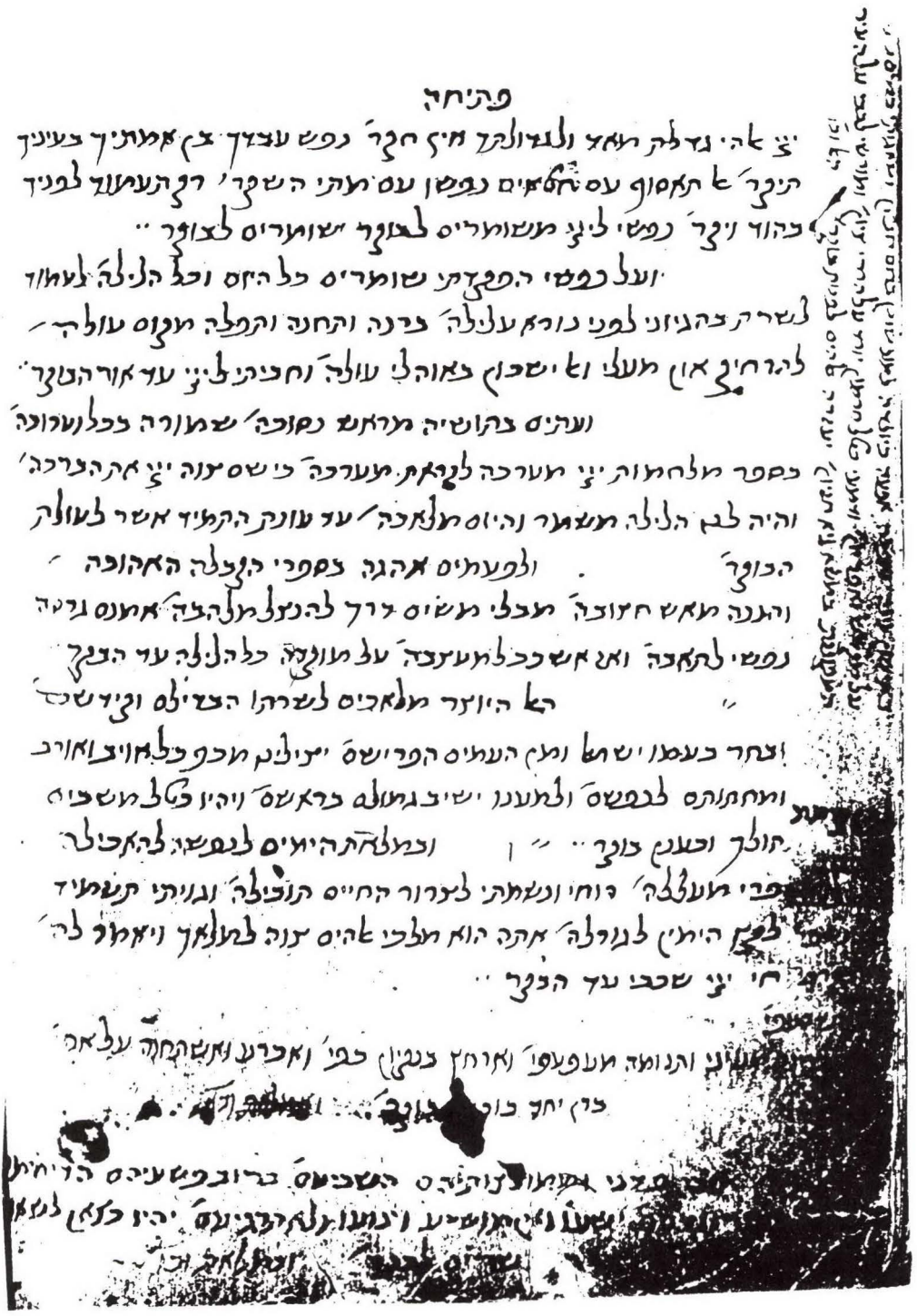
הכתובת: גואב למא צדרה ר׳ אברהם בן עזרא [מענה למה שחיברו ר׳ אברהם בן עזרא][73]
הצורה: תבנית שיר אזור
המשקל: - v - - - / - v - - - . מטור 70 ואילך: - - - v - / - - - v - (המהיר)
המקור: כת״י גינצבורג 1306, דף 1 א-ב

נוסח השיר: השיר מופיע בכה״י בשני נוסחים — נוסח קצר ונוסח מלא. הנוסח הקצר נכתב כמהדורה קמא בתבנית שיר קלאסי (דלת, סוגר וחרוז מבריח), ובו 25 בתים. נוסח זה נעתק בדף 2ב של כתב היד ומעליו הכתובת: ׳גואב למא צדרה ר׳ אברהם בן עזרא׳ [מענה למה שחיברו ר׳ אברהם בן עזרא]. בשלב מאוחר מילא המשורר את השיר ע״י תוספת של שני טורים בין כל דלת וסוגר ועשאו לשיר אזור, כתבנית השיר המחוקה ״בן אדמה״. בנוסח הארוך הפך הבית הראשון של הנוסח הקצר לשני טורי המדריך, וכל הסוגרים הפכו לאזורים. הנוסח החדש נעתק במקום כלשהו בסוף הקובץ, ומכיון שכך, הוסיף המשורר על הכתובת המקורית (שעל הנוסח הקצר) את המלים: ׳וקד אסתופי פי אכר אלכת[אב] אלתמס[הו] מן הנאך׳ [וכבר הושלם בסוף הספר, חפש אותו שם]. מחוסר מקום נעתקה תוספת זו בגליון. לאחר מכן החליט המשורר להעביר הנוסח המלא לראש הקובץ כולו, כנראה כדי שישמש מעין מוטו לספרו. בהעדר אפשרות לעיין בכתב היד עצמו, קשה לקבוע כיצד הועבר השיר לדף הראשון — אם ע״י הדבקת דף חדש בראש הספר או ע״י תלישתו ממקומו והדבקתו כדף ראשון. בין כך ובין כך השיר אינו נמצא בשום מקום אחר בקובץ. לאחר העברת השיר לראש הקובץ הוסיף המשורר תוספת שנייה על הכתובת המקורית (בהמשך הגליון): ׳וקד נקלנאהא אלא אלוגה אלן- - ?׳ [וכבר העברנוהו אל הצד (הקדמי?)]. כיון שהשוליים החיצוניים של הדף הראשון נפגעו מאוד, שימש לנו הנוסח הקצר של השיר מקור רב ערך להשלמת טורים לא מעטים. טורים

72 בחשבון זה לא כללתי את השירים שב׳ספר הענק׳. רשימה עדכנית של שיריו ופיוטיו נמצאת בהכנה לפרסום בע״ה.

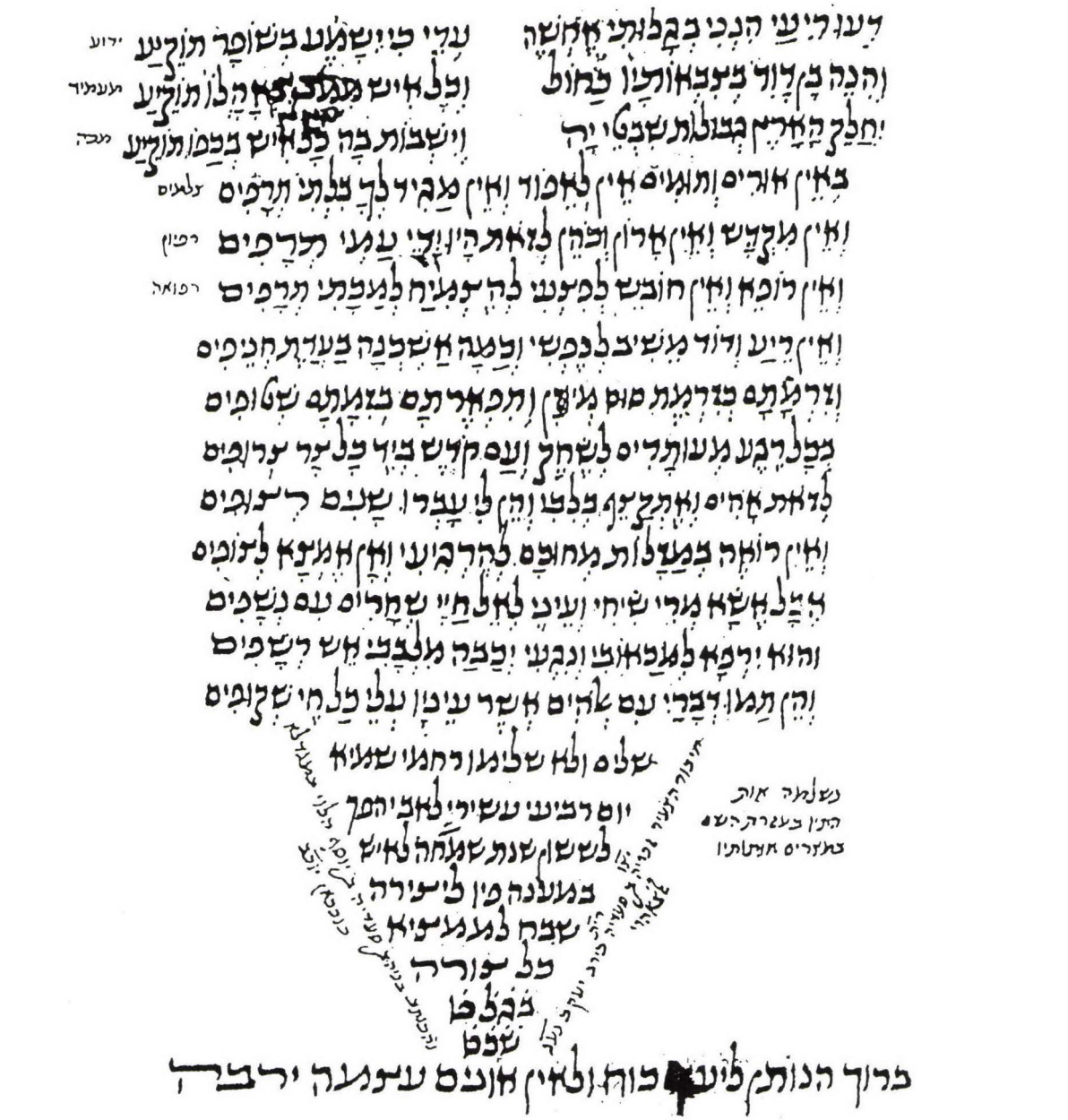
73 עפ״י ממצאים מהגניזה ייחס שירמן את השיר ״בן אדמה״ לריה״ל, ועיין הערה 41 במבוא, וכן בהערה הבאה.

שירים חדשים מדיואן ר״ז אלצאהרי



הבקשה "ה' אלוהי גדלת מאד" לר' זכריה אלצאהרי
כתב יד גינצבורג 1306, דף 119 ב
אוטוגרף המחבר (?)

שירים חדשים מדיואן ר״ז אלצאהרי



מתוך כת״י גינצבורג 1306, דף 119 א
סוף ספר יהענקי לר׳ זכריה אלצאהרי וחקולופון
(ראה מאמרו של יהודה עמיר בקובץ זה עמ׳ 119)

או חלקיהם שנשארו עלומים הם בד״כ טורים אמצעיים של המחרוזת, אשר אין להם מקבילה בנוסח הקצר.

נושא השיר: שירנו הוא שיר מענה לשיר המפורסם ״בן אדמה יזכר במולדתו״[74]. השיר נעתק גם בכ״י זה. החיקוי הוא בַּתבנית (שיר אזור), בַּמשקל (אם כי מטור 70 משתנה המשקל) ובנושא. חיקוי החרוז קיים בטורי המדריך והאזורים.

כבשירו של ראב״ע גם בשירנו הנושא הוא האדם בחליפות חייו, אולם בתפיסת הנושא ובעיצובו השוני ביניהם הוא מהותי. בשירו של ראב״ע משתרעים חיי האדם מלידתו ועד גיל שמונים, ״אחרי זאת כמת יהי נחשב״. האחרית נזכרת בטור האחרון ברמז בלבד: ״רק באחרית נפשו ומשכֻרתו״. לעומת זאת בשירו של אלצאהרי חוצים חיי האדם את גבולות המציאות ומגיעים לחיי הנצח בגן עדן. כמו כן מודגש בשירו של ראב״ע היסוד הכלל־אנושי של חיי האדם עלי אדמות, ואלו בשירו של אלצאהרי מודגש היסוד הרוחני שבחליפות חיי היהודי, שהוא בן אלהים, מקיים מצוות ושואף לקרבת אלהים בזה ובבא.

לא בכדי שונֶה כינוי האדם בשני השירים: ראב״ע מכנהו ׳בן אדמה׳ בהדגשת המימד הארצי והחומרי שבו, הנימה השלטת בשיר היא פסימית, והמגמה בתמורות חיי האדם היא כלפי מטה, אל האדמה. לעומת זאת בשירו של אלצאהרי מכונה האדם ׳בן אלהים׳ בהדגשת המימד הרוחני־האלהי של האדם שנברא בצלם. כאן המגמה היא של התעלות מתמדת לקראת המקור העליון של נשמת האדם. השלבים הכרונולוגיים בחיי האדם מצויינים בשירו של אלצאהרי בזיקתם למעלותיו הרוחניות ומידותיו המוסריות של האיש הצדיק, זה שתבונתו מעמיקה וחכמתו מתרחבת ככל שהוא מפליג בגילו, בבחינת מה שאמרו חז״ל: תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין חכמה ניתוספת בהן (שבת קנב, ע״א).

נקודת המוצא של אלצאהרי היא אפוא ערכית, יהודית ואופטימית, ולפיכך זיקתו לדברי יהודה בן תימא במשנה אבות ה (בן חמש למקרא וכו׳) היא גדולה מזיקת ראב״ע, אם כי במרוצת השיר הוא סולל לו נתיבי־רעיון חדשים ומפליג לחיי הנצח בעולם האמת ולתחיית המתים.

יש פה אפוא חיקוי לראב״ע, אולם ע״ד הניגוד, בחינת איפכא מסתברא, ואין להוציא מכלל אפשרות שיש כאן קריאת תיגר מסותרת כנגד תפיסתו הפסימית והנכאה של ראב״ע. יתירה מזאת, ברקע קיימות תפיסות נוספות, אף יותר מדכאות, ואפשר שגם הן היו לנגד עיני המשורר. במדרש קהלת רבה (א, ג) מתוארת התפתחות האדם בפניה הנלעגים, בדומה לגלגולים בהמיים. גם בשירו של הנגיד ״בשנה או שנתיים לילד״ (בן קהלת) מתוארת התפתחות האדם מתוך ראייה מדכאת, משלב הזחילה ׳כצפעוני נחשים׳ ועד הגיעו לקבר — ׳אחי תולע ורמה׳.

אלצאהרי בחר להאיר את חיי האדם במסלולם הרוחני, האידיאלי, ובמרכז שירו הוא מציב דמותו של ת״ח או צדיק שמסכת חייו היא בסימן עלייה מתמדת לקראת מקור חיי אמת.

74 נכלל במהדורת לוין, ראב״ע, ח״ב, עמ׳ 542-545, ותמיהה על לוין שלא התייחס לממצאי שירמן ולא נימק העדפתו לייחס את השיר לראב״ע, אף כי שניים ממקורותיו שלו מייחסים את השיר לריה״ל.

בֶּן אֱלֹהִים נוֹדָע בְּתִימַרְתּוֹ
מַעֲלָלָיו הִנָּם בְּמַעֲרַכְתּוֹ׃

הוּא בְּחָמֵשׁ מִקְרָא בְּפִיו יֶהְגֶּה
בַּהֲגוּתוֹ מִיּוֹם לְיוֹם יִדְגֶּא
הוּא כְּגֶפֶן עַל מֵי פְּרָת יִשְׁגֶּא
עַד לְעֶשֶׂר מִשְׁנָה לְמוֹדַעְתּוֹ׃

הוּא לְתַלְמוּד אָץ בַּחֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה
גַּם בְּעֵינָיו יִרְאֶה פְּנֵי מוֹרֶה
גַּם בְּאָזְנָיו יִשְׁמַע לְקוֹל קוֹרֵא
שֶׁאֱלוֹתָיו מוֹרִים תְּכוּנָתוֹ׃

בֶּן לְעֶשְׂרִים יָשִׁישׁ בְּמִידּוֹתָיו
רַעְיוֹנָיו לִשְׁנוֹת הֲלָכוֹתָיו

1. בן אלהים — כינוי לאדם שנברא בצלם, ומההמשך מתברר שהמכוון לאדם מישראל העובד את ה׳, והוא עפ״י דב׳ יד, א: ׳בנים אתם לה׳ אלהיכם׳. **נודע** — ניכר. **בתימרתו** — בתמירותו, בזקיפותו, ציור מושאל מלשון ׳כתימרות עשן׳ (שיה״ש ג, ו), והכוונה לרום מעלתו, לרוממות קיומו. ומהי מעלתו? **2. מעלליו** — מעשיו ופעולותיו. **הנם במערכתו** — ולא במערכת כוכבים ומזלות, כבמאמר חז״ל ׳אין מזל לישראל׳. הרעיון מבוסס על אמונת היהדות בעקרון הבחירה החופשית, והוא כנגד הדטרמניזם הפסימי הקשור בהקשפה האסטרולוגית, שלפיה נתון גורל האדם להשפעת מערך הכוכבים ומהלכם. **3. בחמש וכו׳** — עפ״י אבות ה: ׳בן חמש למקרא׳. **יהגה** — ילמד, עפ״י תה׳ א, ב: ׳ובתורתו יהגה יומם ולילה׳. **4. ידגא** — יפרח וירבה, ר״ל תגדל ידיעתו בתורה, והוא עפ״י ברא׳ מח, טז: ׳וידגו לרב בקרב הארץ׳. **5. כגפן** — המסמלת פריון, כמו ׳אשתך כגפן פוריה׳ (תה׳ קכח, ג). **ישגא** — יגדל, כמו ׳ישגא אחו בלי מים׳ (איוב ח, יא). הכתיב כאן **ישגא**, וכמוהו **ידגא** בא׳ — נל״י ע״ד נל״א. **6. עד לעשר וכו׳** — עפ״י אבות ה: ׳בן עשר למשנה׳. **למודעתו** — קרובה להבנתו, מֻכֶּרת לו, מלשון ׳מודע לאישה׳ (רות ב, א). **7. הוא לתלמוד וכו׳** — עפ״י אבות ה: ׳בן חמש עשרה לתלמוד׳. **8. גם בעיניו וכו׳** — עדה״כ ישעיה ל, כ: ׳והיו עיניך רואות את מוריך׳. **מורֶה** — חריזת סגול עם צירי. **9. לקול קורא** — שעה שהרב קורא את המשנה או הגמרא, ומכאן הוא לומד פיסוק הקריאה והגרסה הנכונה. **10. שֶׁאֱלוֹתיו** — בשעת הלימוד. והניקוד בהתאם למשקל, ודוגמתו באיוב ו, ח: ׳מי יתן תבוא שֶׁאֱלָתִי׳. על כך העירני בחדות זכרונו ידידי צמח קיסר. **מורים** — כך במקור, לשון זכר. **מורים תכונתו** — משאלותיו ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו, שכן החכם שואל כענין ומשיב כהלכה (אבות ה). **11. ישיש במידותיו** — ולא במעשי נערות. **12. רעיוניו וכו׳** — מחשבותיו נתונות ללימוד הלכות, והוא לפי דברים רבה ח: ׳משהוא גומר את המקרא, שונה את התלמוד ואחר כך בהלכות׳.

סָר וְזָעֵף לִימֵי בְּחוּרוֹתָיו
זַךְ וְיָשָׁר יָבִין לְאַחֲרִיתוֹ׃

עַד שְׁלֹשִׁים יִגְאֶה וְיִתְנַכֵּר
לַנְּדִיבוּת רוּחוֹ לְהִתְמַכֵּר
לַחֲסָדִים יִגְמוֹל לְהִשְׁתַּכֵּר
כָּל יְצִירָיו אִישׁ עַל עֲבוֹדָתוֹ׃

מַעֲלוֹתָיו תַּמּוּ בְּאַרְבָּעִים
תָּם וְיָשָׁר לְפָנֵי תְּמִים דֵּעִים
שְׁאֵלוֹתָיו נִרְצִים וְנִשְׁמָעִים
שָׁם לְיִרְאָה רֵאשִׁית לְחָכְמָתוֹ׃

בֶּן חֲמִשִּׁים יָצִיץ בְּהֵיכָלוֹת
שָׁם רְנָנִים יִשְׁמַע בְּמַקְהֵלוֹת
מַלְאֲכֵי חֵן שָׂרִים [- -]
בַּשְּׁחָקִים פּוּנִים לְמֶרְכַּבְתּוֹ׃

13. **סר וזעף וכו׳** — אינו שמח בימי עלומיו שיש בהם מפיתויי העוה״ז, והוא בניגוד לקהלת יא, ט: ׳שמח בחור בילדותיך, ויטיבך לבך בימי בחורותיך׳ וכו׳. ולמה מונע עצמו משמחה? 14. **זך וישר יבין לאחריתו** — מכיון שהוא זך וישר, הוא מבין מה יהיה בסופו: ׳כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט׳ (שם, שם). **זך וישר** — עדה״כ משלי כ, יא: ׳גם במעלליו יתנכר נער, אם זך ואם ישר פעלו׳. **יבין לאחריתו** — עדה״כ דב׳ לב, כט: ׳יבינו לאחריתם׳. 15. **יגאה ויתנכר** — לפי הקשרו החיובי נ״ל לפרש **יגאה** — יגדל במידותיו ובמעלתו, כמו ׳היגאה גמא בלא בצה׳ (איוב ח, יא). **ויתנכר** — יהיה ידוע ומֻכָּר, כפירוש רס״ג למשלי כ, יא: ׳גם במעלליו יתנכר נער׳ — גם הנער יוכר ממעלליו (עפ״י מהדורת הרב קאפח). 16. **להתמכר** — להשתדל. 17. **להשתכר** — סופו לקבל שכר חסדיו. 18. **יציריו** — אולי הוא כמו ׳וְיֹצְרֵי כצל כֻּלָּם׳ (איוב יז, ז), ואז תהיה הכוונה לאיברי גופו (רש״י שם). **איש על עבודתו** — במדבר ד, יט. ר״ל גומל חסדים ברמ״ח איבריו. 19. **תמו** — הגיעו לשלמות. 20. **תמים דעים** — הקב״ה (איוב לז, טז). 21. **שאלותיו** — תפילותיו ובקשותיו. **נרצים ונשמעים** — לפני האל. 22. **שם ליראה וכו׳** — עפ״י תה׳ קיא, י: ׳ראשית חכמה יראת ה׳, ר״ל יראתו קודמת לחכמתו. 23. **יציץ בהיכלות** — יעסוק בחכמת הנסתר. ׳יציץ׳ כאן במשמעות ראייה עלאית, רוחנית, כמו הציץ ונפגע. ׳היכלות׳ בהקשר זה הוא מושג קבלי המציין את מדורי גן העדן העליון (׳ תשבי, פרקי זוהר, ירושלים תשכ״ט, ח״ב, עמ׳ 18). 24. **שם** — בהיכלות של מעלה. 25. **מלאכי חן שרים** — כתות כתות של מלאכים האומרות שירה לפני הקב״ה כל אחת במשמרתה (פרקי זהר, שם, עמ׳ 278). 26. **פונים למרכבתו** — רוח הקודש שורה עליו, ואז הוא נעשה מעין מרכבה לשכינה (שם, שם, עמ׳ תרסא).

בַּתְּבוּנוֹת יָרוּץ עַדֵי שִׁשִּׁים
כָּל יְמוֹתָיו בַּבִּין מְחוּדָּשִׁים
רַעְיוֹנָיו [- - - - - -]
אָז בְּבֵיתוֹ יִגְלוֹם לְאַדַּרְתּוֹ׃

רַעְיוֹנָיו גָּבְהוּ שְׁנוֹת שִׁבְעִים
עִם אֱלֹהָיו עִתּוֹת וְלִרְגָעִים
לַעֲבוֹדָה [- - - - - -]
אַף בְּכוֹחוֹ גָּבְרָה חֲלִישׁוּתוֹ׃

בֶּן שְׁמוֹנִים תִּרְאֶה גְּבוּרוֹתָיו
בַּשְּׁעָרִים נוֹדַע תְּבוּנוֹתָיו
לַשְּׁחָרִים יָרוּץ [- - -]
בַּיְשִׁישִׁים חָכְמָה לְתִפְאַרְתּוֹ׃

אִם יְבוּקַּשׁ לַעֲלוֹת לְמִשְׁמַרְתּוֹ
בֵּין הַדַּסִּים יע[מוד - - -]

27. **בתבונות** — במעלות התבונה. 28. **בבין מחודשים** — בסימן של תוספת חכמה, כבמאמר חז״ל: ׳תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם׳ (שבת קנב, ע״א). 30. **בביתו** — בחשאי. **יגלום לאדרתו** — כמעשה אליהו (מל״ב ב, ח), ר״ל עושה מעשי מופת. 31. **רעיוניו** — בסתרי תורה. **גבהו** — למעלה יתירה, ותיבת גָּבְהוּ בהנחת הנע לצורך המשקל. 32. **עם אלהיו** וכו׳ — זוכה להארה אלהית ולחזיונות טמירים לעיתים קרובות. 34. **בכוחו** — הגופני. **גָּבְרָה** — בהנחת הנע לצורך המשקל. **חלישותו** — תשישותו. ר״ל בהתחזק כוחותיו הרוחניים נחלש גופו. 35. **בן שמונים** — עפ״י תה׳ צ, י: ׳ואם בגבורת שמונים שנה׳, ובמשנה אבות ה: ׳בן שמונים לגבורה׳. **תראה** — כמו יֵרָאוּ, יתפרסמו ברבים. **גבורותיו** — כוחותיו הרוחניים. 36. **בשערים נודע** — ׳נודע׳ בלשון יחיד לצורך המשקל ובעקבות הפסוק ׳נודע בשערים בעלה׳ (משלי לא, כג), ר״ל תבונתו מתפרסמת ברבים או בין זקני ת״ח. 37. **לשחרים** — בשעות השחר. 38. **בישישים** — בגיל שיבה, או בין ישישים. **חכמה לתפארתו** — החכמה משמשת לו כעטרת פאר, והוא מיזוג של שני כתובים: ׳בישישים חכמה׳ (איוב יב, יב), ׳עטרת תפארת שיבה׳ (משלי טז, לא). 39. **אם** — כאשר, כמו ׳ואם מזבח אבנים תעשה לי׳ (שמות כ, כה) שהוא חובה (רד״ק, ספר השרשים). **יבוקש לעלות למשמרתו** — יתבקש ללכת לבית עולמו, פֶּעל במקום התפעל, והוא מלשון ׳נתבקש בישיבה של מעלה׳ (בבא מציעא פו, ע״א), ועיין רצהבי, לשון הקודש שלבני תימן, ת״א תשל״ח, עמ׳ 37. **למשמרתו** — עם הצדיקים בגן עדן. 40. **בין הדסים יעמוד** — בין הצדיקים שנקראו הדסים, והוא עדה״כ ׳והוא עומד בין ההדסים׳ (זכריה א, ח), וחז״ל דרשוהו ׳על הצדיקים שנקראו הדסים׳ (מגילה יג, ע״א), ובסנהדרין צג, ע״א: ׳ואין הדסים אלא צדיקים׳.

[- - - - - - - - - -]
בַּמְּרוֹמִים שָׂמָה מְנוּחָתוֹ׃

בֵּין חֲבֵרִים יוֹשֵׁב וּמִתְעַטֵּר
שָׁם שְׂבָתוֹ נוֹקֵם וְגַם נוֹטֵר
[- - - - - - - - - -]
הוֹד וְהָדָר כָּבוֹד בְּחוּפָּתוֹ׃

הוּא לְעֵת קֵץ יַעמוֹד לְגוֹרָלוֹ
זֹאת פְּלִיאָה עצמ[- - - -]
[- - - - - - - - - -]
מֵעֲפָרוֹ יָשׁוּב לְקַדְמוּתוֹ׃

קֵץ וְתַכְלִית אֶל תּוֹךְ צְרוֹר חַיִּים
מַעֲלָתוֹ מַעלַת שְׁלִישִׁיִּים
מַהֲלַל אֵל נֶעֱרָץ וּבָאִיִּים
יַעֲרִיצוּן לִפְנֵי שְׂכִינָתוֹ׃

43. חברים — צדיקים או ת״ח שבגן עדן. **ומתעטר** — טור זה ושלאחריו עפ״י ברכות יז, ע״א: ׳העוה״ב אין בו לא אכילה ולא שתייה ... ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה. **44. שבתו נוקם וגם נוטר** — עפ״י תה׳ ח, ג: ׳להשבית אויב ומתנקם׳. **שְׂבָתוֹ** — כיון שנדחק הפייטן ללשון הפסוק ולמשקל ניקד במקור ׳שבתו׳ בחולם, ובעקבותיו השלמתי שְׂבָתוֹ, שניתן לפרשו כפועל יוצא — שבת ממנו, עָזַבוֹ, ר״ל עזובוהו כל עושי רע. **46. הוד והדר כבוד בחופתו** — מיזוג כתובים: ׳הוד והדר תשוה עליו׳ (תה׳ כא, ו), ׳כי על כל כבוד חֻפה׳ (ישעיה ג, ה), ועניינו כבמאמר חז״ל: ׳עתיד הקב״ה לעשות לכל צדיק וצדיק חופה של ענני כבוד׳ (במדב״ר כא, כ). **47. לעת קץ** — דניאל יא, לה; יב, ד. **יעמוד לגורלו** — בתחיית המתים, עדה״כ ׳ותעמד לגורלך לקץ הימין׳ (דניאל יב, יג). **48. זאת פליאה** — תחיית המתים, והוא עפ״י דניאל יב, ו: ׳עד מתי קץ הפלאות׳. **50. מעפרו וכו׳** — עפ״י דניאל יב, ב: ׳ורבים מישני עפר יקיצו אלה לחיי עולם׳. **51. אל תוך צרור חיים** — עפ״י שמ״א כה, כט: ׳והיתה נפש אדֹני צרורה בצרור החיים את ה׳ אלהיך׳, וחז״ל דרשוהו בשבת קנב, ע״ב: ׳נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד׳. **52. שלישיים** — שלוש כתות מלאכי השרת האומרות שירה בכל יום לפני הקב״ה (חולין צא, ע״א), כמו שאומר בהמשך ׳יעריצון לפני שכינתו׳. **53. מהלל אל וכו׳** — מיזוג כתובים: ׳אל נערץ בסוד קדשים רבה׳ (תה׳ פט, ח), ׳ותהלתו באיים יגידו׳ (ישעיה מב, יב). **54. יעריצון** — עפ״י ישעיה כט, כג: ׳והקדישו את קדוש יעקב ואת אלהי ישראל יעריצו׳. וכוונת כולם שמעלת הצדיק במרומים כמעלת מלאכי השרת המשמיעים מהלל אל ומעריצים את שמו.

55 אוֹהֲבֵי אֵל מֵהֶם כְּרָקִיעַ
אוֹ כְּכוֹכָב יִזְרַח וְיוֹפִיעַ
אוֹ כְּסַהַר יַזְהִיר וְיַבִּיעַ
אוֹ כְּשֶׁמֶשׁ עֵת צֵאת גְּבוּרָתוֹ׃

יַחֲלִיפוּ כֹּוחַ בְּלִי יֵגַע
60 שָׁם מִבְּלִי מְקֹרֶה וְלֹא פֶּגַע
מִתְעוֹרְרִים בַּשִּׁיר בְּכָל רֶגַע
הֵם כְּנֶשֶׁר יָטוּס בְּאֶבְרָתוֹ׃

מִבְצָרֵי עוֹז שָׁבִים לְקֵץ שִׁשִּׁי
לָאֲלָפִים אֶשְׁמַח לְיוֹם קָדְשִׁי
65 צַהֲלִי לִי אָז בָּרְכִי נַפְשִׁי
עֵת יְשׁוּבוּן אִישׁ אֶל אֲחוּזָתוֹ׃

55. אוהבי אל — הצדיקים . **כרקיע** — מאירים ומזהירים, עפ״י דניאל יב, ג: ׳והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע׳. **56. ויופיע** — מלשון יפעת אור, והוא עפ״י דב׳ לג, ב: ׳הופיע מהר פארן׳, ובמדרש שו״ט למזמור נ: ׳אין הופיע אלא לשון אורה׳. **57. ויביע** — במקור כתיב ׳ויבֻּעַ׳, ותיקנתי בעקבות הניקוד ולפי החרוז, ומשמעו לפי עניינו — יגביר אורו (כמעיין נובע). **58. או כשמש וכו׳** — עדה״כ ׳ואהביו כצאת השמש בגבֻרתו׳ (שופטים ה, לא). וסידר הפייטן ארבעת דימויי הצדיק בסדר עולה — מן האור הפחות אל האור המרובה. רעיון דירוג הצדיקים בשבת קנב, ע״א: ׳כל צדיק וצדיק נותנין לו מדור לפי כבודו׳ (ועיין עוד סנהדרין צ ואילך). **59. יחליפו כוח** — עדה״כ ׳וקוי ה׳ יחליפו כח׳ (ישעיה מ, לא). **61. בשיר** — לפני כסא הכבוד. בטורים 60-61 מחליף את המשקל, וראה ההערה לטור 70. **62. הם כנשר יטוס** — עדה״כ ׳כנשר יטוש עלי אכל׳ (איוב ט, כו), והרעיון כולו מיוסד על דברי חז״ל בסנהדרין צב, ע״ב: צדיקים מה הן עושין? הקב״ה עושה להם כנפיים כנשרים ושטין על פני המים ..., ושמא תאמר יש להם צער? ת״ל ׳וקוי ה׳ יחליפו כח יעלו אבר כנשרים, ירוצו ולא ייגעו, ילכו ולא ייעפו׳ (ישעיה מ, לא). **63. מבצרי עוז** — הצדיקים. **שבים** — לתחייה. **לקץ ששי** — בסוף האלף הששי שעפ״י חז״ל הוא עת הקץ (סנהדרין צב, ע״ב). **64. אשמח וכו׳** — ׳אמר להן הקב״ה, חייכם יגיע הקץ ונפשותיכם שמחות׳ (דברים רבה ב, כו). כמו כן מרמז במלת **אשמח** לשנת השמ״ח, שלפי חישובי הקץ שלו צריכה להיות שנת תחיית המתים (עיין הקדמת רצהבי לספר המוסר, עמ׳ 37, ומאמרו ׳הציפיה לגאולה בתימן בשנות הש״כ — הת״ח׳, מחניים לח [תשי״ט], עמ׳ 77-78). **ליום קדשי** — יום תחיית המתים. **65. ברכי נפשי** — את ה׳, עדה״כ תה׳ קג, א. **66. איש אל אחוזתו** — ויקרא כה, ו: ׳בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו׳, ובזוהר לבראשית (קלט, ע״ב) נדרשה מלת **הזא״ת** (גימטריה 5408) על שנת הת״ח (5408) כשנת תחיית המתים, ו׳איש אל אחוזתו׳ — אל נשמתו (עיין במאמר הנ״ל של רצהבי במחניים).

שָׁם מְנוּחוֹת חַיִּים בְּלִי כְלָיוֹן
לַנְּשָׁמוֹת עָשִׁיר וְגַם אֶבְיוֹן
מִכְּלַל יִפְי מַהֲרָה צִיּוֹן
70 שִׂמְחָה וְאוֹר גָּנוּז בְּרֵאשִׁיתוֹ׃

מִי יִתְּנָה לִי לֵב יְהִי מֵבִין
לֵילִי הַאִם יַשְׁחִיר וְאִם יַלְבִּין
אוֹ לִי [- ציד] יַעֲלֶה בְּהַר הַבִּין
הַאִם יְקַו לֵיאוֹר בְּאוֹרָתוֹ׃

75 אוֹ מַעֲוָה תַּבְדִּיל וְלֹא יִסְכּוֹן
לִרְאוֹת בְּאוֹר צָפוּן וְשָׁם לִשְׁפוֹן
לִקְרַאת פְּנֵי אֵל חַי בְּלֵב נָכוֹן
לִמְחוֹת גְּאוֹן פִּשְׁעוֹ בְּדִמְעָתוֹ׃

אָמְנָם הֲלֹא נִכְתָּב בְּתוֹרַת אֵל
80 כָּל אִישׁ נְשׂוֹא פָּנִים בְּיִשְׂרָאֵל
לִפְנֵי אֱלֹהִים חַי וּבַהַרְאֵל

67. **חיים בלי כליון** — עפ״י דניאל יב, ב (ראה הפירוש לטור 50) וסנהדרין צב, ע״א: ׳צדיקים שעתיד הקב״ה להחיותן אינן חוזרין לעפרן״. 68. **עשיר וגם אביון** — עדה״כ תה׳ מט, ג: ׳יחד עשיר ואביון׳. 69. **מכלל יפי וכו׳** — לשון תפילה להופעת ה׳ בציון שהיא כלילת יופי, והוא עדה״כ תה׳ נ, ב: ׳מציון מִכְלַל יפי אלהים הופיע״. **מִכְּלַל** — הניקוד כאן בדוחק המשקל. 70. **שמחה** — לעתיד לבוא. **ואור גנוז בראשיתו** — האור הגנוז מימי בראשית לצדיקים לעת״ל (חגיגה יב, ע״א). מטור זה ואילך עובר למשקל: - - v - - / - v - - / - - , ונראה ששינוי המשקל בא לציין המעבר לתפילתו האישית. 71. **יהי מבין** — מה יהא באחריתי. 72. **לילי** — הזמן שלאחר המות, והוא כמו ׳ויזכר את ימי החשך׳ (קהלת יא, ח). **ישחיר** — יהא נידון לאפלת נצח. **ואם ילבין** — או אולי יזכה לראות אור הבוקר, ר״ל האור הגנוז לעתיד לבוא (ועיין להלן 74, 76). 73. **או ... יעלה בהר הבין** — יזכה לעלות במעלות החכמה, ואפשר שכוונתו לידיעת העתידות או לחיי העוה״ב. 74. **ליאור באורתו** — להיות נאות באור הגנוז לצדיקים. 75. **מעוה** — חטא, עון. **תבדיל** — תחצוץ ביני לבין תשוקתי לחזות בנועם ה׳, והוא עדה״כ ישעיה נט, ב: ׳כי אם עונותיכם היו מבדלים ביניכם לבין אלהיכם׳, ויהודה הלוי שר: ׳הלעולמים עוני יעמד ביני ובינך׳ (״יעבר עלי רצונך״). **ולא יסכון** — לא יצלח, ר״ל שמא לא יעלה הדבר בידי. 76. **באור צפון** — לצדיקים לעת״ל. 77. **בלב נכון** — בתשובה שלמה. 78. **למחות גאון וכו׳** — שב אל ׳לא יסכון׳, ר״ל שמא לא תעלה תשובתי יפה לפני המקום. 80. **נשוא פנים בישראל** — מנהיג, עפ״י ויקרא ד, ג: ׳אם הכהן המשיח יחטא׳, ושם כב: ׳אשר נשיא יחטא׳. 81. **לפני אלהים חי** — יתודה על חטאיו. **ובהראל** — ובמקדש יקריב קרבנו (ועיין יחזקאל מה-מו).

אָשֵׁם רְפוּאָתוֹ תְּשׁוּבָתוֹ׃

אַף כִּי אֲנִי מוּסָר גְּדָלַנִי
עַד כִּי בְּלֵב יַמִּים הֶבִיאַנִי
אַחַר לְעִיר מִבְצָר הֲדִימַנִי
עִם מַאֲסָר אָרְכָה אֲפֵילָתוֹ׃

דַּל מְנֻשׁוֹא עַפְעַף לְהָרִים רֹאשׁ
קֶטֶב מְרִירִי לַעֲנָה וָרוֹשׁ
שָׁבְעוּ יְמֵי חַיָּיו וְאֵיךְ יִדְרוֹשׁ
חָפַר מְאוֹר פָּנָיו בְּקַדְרוּתוֹ׃

[קץ] וְתִכְלָה אֶשָּׂא לְאֵל יָדַי
יַשְׁמִיד הֲמוֹן מוֹנַי וּמַעְבִּידַי
יִרְצֶה מְרִי שִׂיחִי וּמ[רוּדִי]
תָּמִיד אֲנִי כָּפוּף לְעוּמָּתוֹ׃

[הוּא] יַאֲרִיךְ אַפּוֹ לְצֹאן יָדָיו
אֶל רַחֲמָיו חוֹכִים וְלַחֲסָדָיו
הוּא חַי לְעוֹלָמִים [- - -]
הַמְיַחֲלִים לִהְיוֹת סְגוּלָּתוֹ׃

82. אשם רפואתו תשובתו — עפ״י ישעיה ו, י: ׳ושב ורפא לו׳. **83. אף כי אני** — וכל שכן אני, כמו ׳אף כי הבית הזה׳ (מל״א ח, כז). **מוסר** — סבל וייסורים. **גדלני** — גדלו יחד עמי, והוא עפ״י איוב לא, יח: ׳כי מנעורי גְּדָלַנִי כְאָב׳ (ופירוש ראב״ע שם). **84. בלב ימים** — בסכנות גדולות. **85. לעיר מבצר הדימני** — עפ״י ירמיה ח, יד: ׳וְנבוא אל ערי המבצר וְנִדְמָה שם כי ה׳ אלהינו הֲדִמָּנוּ וישקנו מי ראש כי חטאנו לה״. **לעיר מבצר** — שבה היה כלוא במגדל גבוה ומבוצר, ונראה שהמכוון לעיר כוכבאן (ועיין ספר המוסר, עמ׳ 34 ומחברת טו). **הדימני** — שברני (תר׳ יונתן שם), השתיקני (משורש דמם, רד״ק שם). **88. קטב מרירי** — דב׳ לב, כד. **לענה ורוש** — שם כט, יז. **89. שבעו ימי חייו** — מוסב לנאמר בטור הקודם. שָׁבְעוּ — בהנחת הנע לצורך המשקל. **ואיך ידרוש** — קרבת ה׳ , כמו ׳דרשו את ה׳ בהמצאו׳ (ישעיה נה, ו). **90. חפר** — קדר מבושה וכלמה, עפ״י ׳ופניהם אל יחפרו׳ (תה׳ לד, ו). **91. [קץ] ותכלה** — עפ״י תה׳ קיט, צו: ׳לכל תכלה ראיתי קץ׳. ההשלמה ע״ד ההשערה, ואינה הולמת את רצף המשקל, אלא את המשקל שלפני טור 70. **אשא לאל ידי** — בתפילה, ומכאן חותם בתפילה להחשת קץ הישועה לכלל האומה. **94. כפוף לעומתו** — נכנע לפניו. **95. לצאן ידיו** — אלו ישראל, עפ״י תה׳ צה, ז: ׳ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו׳. **96. חוכים** — מיחלים, עפ״י ׳אשרי כל חוכי לו׳ (ישעיה ל, יח).

שִׁמְעוּ בָנִים נֶאֱהָבִים

הכתובת: בקשה לארבעה חלוקי כפרה
המקור: כת״י גינצבורג 1306, דף 65 א.

הבקשה משובצת לאחר פירושו להלכות שחיטה (דף 65 א). היא מיוסדת על הלכות תשובה במסכת יומא (דף פו, ע״א, וכן רמב״ם הלכות תשובה פ״א, הל׳ ח-יב). הבקשה מרצה בדרך פיוטית את ארבעת סוגי (דרגות) החטא והכפרה עליהם. סדר הדברים כסדרם במקורות, דהיינו מן החטא הקל אל החמור.
הבקשה נחלקת לשלושה חלקים: פתיחה קצרה (טורים 1-3), הרצאת דברי ההלכה (טורים 4-40), סיום בתפילה על הגאולה. היא בנוייה משמונה מחרוזות, שכולן, פרט לשתיים, בנות שבעה טורים. כמו בסוג הבקשה טורי המחרוזות משוחררים ממשקל קבוע, אך לכל מחרוזת חרוז משלה וסיום בפסוק מקראי ההולם ברעיונו את רעיון המחרוזת[75]. ארבע המחרוזות הראשונות חותמות בפסוקים המשובצים בדברי ההלכה, וארבע האחרונות — בפסוקים ששובצו בידי המשורר.
בקשה זו מצטרפת לסדרת הבקשות שחיבר אלצאהרי לתיקון חצות ולאשמורת הבוקר[76], אלא שזו נועדה עפ״י עניינה לעשרת ימי תשובה או ליום כיפור.

שִׁמְעוּ בָנִים נֶאֱהָבִים
מוּסַר אָב לָרָעִים וְלַטּוֹבִים
בְּחֵטא סַלּוֹנִים וְסָרָבִים
בְּמִצְוֹת עֲשֵׂה שֶׁבְּאֵשׁ דָּת נִכְתָּבִים
בְּחָרְטָה וּתְשׁוּבָה נִמְחִים כְּעָבִים
וּבְדָמָעוֹת יִזָּלוּ כְּרִבִּיבִים
שׁוּבוּ בָנִים שׁוֹבָבִים:

1-2. שמעו בנים וכו׳ — מיזוג שני כתובים: ׳לכו בנים שמעו לי׳ (תה׳ לד, יב), ׳שמע בני מוסר אביך׳ (משלי א, ח). **3. סלונים וסרבים** — מיני קוצים, והוא כינוי לרשעים, עפ״י יחזקאל ב, ו. **4. במצוות עשה וכו׳** — ״עבר על עשה ושב, אינו זז משם עד שמוחלין לו מיד״ (יומא פו, ע״א). **אש דת** — התורה (דברים לג, ב). **5. בְּחָרְטָה** — ראה ההערה לטור 20. **נמחים כעבים** — עפ״י ישעיה מד, כב: ׳מחיתי כעב פשעיך׳. **6. יזלו כרביבים** — עפ״י דברים לב, ב. **7. שובו בנים שובבים** — ירמיה ג, כב.

75 על סוג הבקשה ראה טובי, אפיקים לב (תש״ל), עמ׳ 5.
76 פורסמו ע״י טובי באפיקים לז, לח, לט, נח, סז, סח.

וְאִם בְּמִצְוֹת לֹא תַעֲשֶׂה יִהְיוּ חַטָּאֵיכֶם
כַּשָּׁנִים עַל רוֹעַ מַעֲלֶלֵיכֶם
וְתִשְׁאֲגוּ כַּלָּבִיא עַל מַעֲשֵׂיכֶם
וְתִשְׁאֲבוּ דִּמְעָה מִמְּקוֹר עֵינֵיכֶם
כַּשֶּׁלֶג יַלְבִּינוּ הָאֲדוּמִים מֵעֲוֹנוֹתֵיכֶם
וּתְשׁוּבָה וְיוֹם כִּפּוּרִים יַכְשִׁירוּ פְּעוּלַתְכֶם
כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם׃

וְאִם בְּכָרֵיתוֹת וּמִיתוֹת בֵּית דִּין יֶחֱטְאוּ בִּגְאוֹנָם
הָפוֹךְ רְשָׁעִים וְאֵינָם
כִּי גָבַר מַחֲנֵה יְגוֹנָם
לְפָנַי מַלְכָּם וְקוֹנָם
וּתְשׁוּבָה וְכִיפּוּרִים וְיִסּוּרִין תּוֹלִין לְמַעֲנָם
עִם חָרְטָה שׁוֹכֶנֶת בְּמִשְׁכָּנָם
וּפָקַדְתִּי בְּשֵׁבֶט פִּשְׁעָם וּבִנְגָעִים עֲוֹנָם׃

וְאִם בְּחִילּוּל יְדֵי מַחְשְׁבוֹתֵיהֶם יְשִׁיתוּן
וְעַל מַעֲשֵׂיהֶם הָרָע יְעִידוּן יַגִּידוּן

9-8. יהיו חטאיכם כשנים — אם יהיו חטאיכם אדומים כצבע השני, והוא עדה״כ ישעיה א, יט. **על רוע מעלליכם** — מפני רוע מעלליכם, עפ״י הושע ט, ט״ו. **10. ותשאגו כלביא** — תשמיעו קול זעקה, עפ״י ישעיה ה, כט. **12. כשלג ילבינו וכו׳** — חוזר לסוף הפסוק בישעיה א, יט, ופירושו: גם האדומים שבעוונותיכם כשלג ילבינו. **13. ותשובה ויום כפורים** — תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר (יומא, שם). **יכשירו פעולתכם** — לפני האל. **14. כי ביום הזה וכו׳** — ויקרא טז, ל. **15. ואם בכריתות וכו׳** — לשון הגמרא ביומא שם: ״עבר על כריתות ומיתות בית־דין ועשה תשובה, תשובה ויוה״כ תולין וייסורין ממרקין״. **בְּכָרֵיתוֹת** — כך הניקוד במסורת תימן, ועיין הניקוד בתלמוד יומא שם, מהדורת הרב עמר. על כך העירני ידידי צמח קיסר. **16. הפוך רשעים ואינם** — סוף רשעים לפול, והוא עדה״כ משלי יב, ז. **17-18. כי גבר וכו׳** — ר״ל הִרבו צער לפני המקום. **19. ויסורין תולין** — כאן לא דייק הפייטן בלשון הגמרא, ועיין לעיל 15. **20. חָרְטָה** — כך הוא בהגיית יהודי תימן, ובהנחת השוא. כך העירני ידידי צמח קיסר. **21.** תהלים פט, לג. **ואם בחילול וכו׳** — לשון הגמרא ביומא פו, ע״א: ״אבל מי שיש חילול השם בידו, אין לו כוח בתשובה לתלות ולא ביוה״כ לכפר ולא ביסורין למרק, אלא כולן תולין ומיתה ממרקת״. **23. יעידון יגידון** — עפ״י לשון תפלת ״המהולל״: ׳ומעידים ומגידים שאין אלוה בלתך״, ר״ל יתוודו על עוונם בפה מלא.

וְעַל רוֹעַ פְּעוּלָתָם יְנוּעוּן וְינוּדוּן
וְיִבְכּוּ בְּכִי נִמְרָץ וּבְחַטָּאתָם יוּדוּן
נוֹסָף עֲלֵיהֶם מִיתָה בְּיוֹם דִּינָם אָדוּן
לְמַעַן יֵדְעוּן שַׁדּוּן
וְנִגְלָה בְאָזְנֵי ה׳ צְבָאוֹת אִם יְכוּפַּר לָכֶם הֶעָוֹן הַזֶּה עַד תְּמוּתוּן׃

וְהַתְּשׁוּבָה נִגְלֵית לָנוּ וּלְבָנֵינוּ עַל יְדֵי נְבִיאוֹ
וּשְׁעָרֶיהָ פְּתוּחִים לְכָל אִישׁ נֶגַע קָרָאוֹ
וְלֹא יִתְּעֶה כְּהִתָּעוֹת שִׁכּוֹר בְּקִיאוֹ
וְיֵדַע בְּצֵאתוֹ וּבוֹאוֹ
כִּי בַעֲשֶׂרֶת הַיָּמִים יֵקַל כּוֹבֶד מַשָּׂאוֹ
לַדַּל וְלֶעָשִׁיר גְּדוֹל הַדּוֹר וּנְשִׂיאוֹ
דִּרְשׁוּ ה׳ בְּהִמָּצְאוֹ׃

וְזֶה הַדָּבָר חָתוּם לְכָל יָחִיד פֶּגֶר מוּבָס
וְנַפְשׁוֹ אוֹתָהּ עַד כִּי הָיָה לְמִרְמָס
וְעֶבֶד הָיָה לְיִצְרוֹ לָמַס
אֲבָל הַצִּיבּוּר בְּכָל עֵת שִׂיחָם בְּמִכְמָס

24. **ינועון וינודון** — יטלטלו עצמם בבכי ובצער. 25. **נמרץ** — עז. 26. **עליהם** — על החוטאים בחילול ה׳. **מיתה** — אין החטא מתכפר להם כפרה גמורה עד שימותו. 27. **למען ידעון שדון** — איוב יט, כט, ושם כתיב ׳שדין׳, ומלה סתומה היא, ואפשר שפירושה למען ידעו שיש דין ויש דיין, או את דין הצדק האלהי. ואכן כך תרגם יונתן את הכתוב: למען תדעון שבעל הדין הוא דיין אמת (השוה פרוש רצהבי לביטוי זה בס׳ המוסר, עמ׳ 415, הע׳ 135). 28. **ונגלה באזני ה׳ וכו׳** — ישעיה כב, יד, ותיבת ׳לכם׳ אינה במקומה, אלא באה אחרי ׳הזה׳. 29. **נגלית לנו ולבנינו** — עדה״כ דברים כט, כח: ׳והנגלת לנו ולבנינו עד עולם׳. 30. **נגע** — חטא. 31. **כהתעות שכור בקיאו** — ישעיה יט, יד. ר״ל כאשר יתנודד השכור בשעת הקאתו. 33. **כי בעשרת הימים** — עשרת ימי תשובה, והשוה רמב״ם, הלכות תשובה פ״ב, הל׳ ח. (עפ״י מהדורת הרב קאפח). 35. **דרשו ה׳ בהמצאו** — ישעיה נה, ו. 36. **לכל יחיד** — להבדיל מציבור שלם. **פגר מובס** — עפ״י ישעיה יד, יט, ר״ל שהחוטא משול לפגר מת. 37. **ונפשו אותה** — עדה״כ איוב כג, יג. 38. **לָמַס** — משועבד, וניקדתי בפתח בהתאם לגזרה ולמקראות, שגם בצורת הפסק התיבה פתוחה, ובניגוד לחרוז. 39. **אבל הציבור** — שלא כַיחיד. **בכל עת** — אפילו בשאר ימות השנה, ולא רק בעשי״ת וכיפורים. **שיחם** — תפילתם. **במכמס** — מלה נדירה וקשה להלמה, מופיעה פעמים אחדות בספר המוסר (כגון עמ׳ 51, שורה 11 ; עמ׳ 456, שורה 16) במשמעות מקום סתר ומטמון, ולענייננו נראה שהכוונה לתפלה בלב שלם תוך חשיפת חטאים הכמוסים בלב. פירוש זה הולם את דברי הרמב״ם (הלכות תשובה, פ״ב, הל׳ ח) ״אבל בציבור כל זמן שעושין תשובה וצועקין **בלב שלם** הן נענין״.

40 הֵן אֵל כַּבִּיר לֹא יִמְאָס׃

וְלִי מַה יָּקְרוּ רֵיעֶיךָ
עֲנֵה נֶאֱמָנִים פְּצָעֶיךָ
וְהֵנָּה יָדַעְתִּי כִּי הָמוּ אֵלַי מֵעֶיךָ
וְקֵירַבְתִּי יְמֵי יִשְׁעֶיךָ
45 וּבְגְאוּלַת עַמִּי אוֹדִיעֶיךָ
וּבְשִׁפְיכַת שִׂיחֲךָ וְדִמְעֶיךָ
מָחִיתִי כָעָב פְּשָׁעֶיךָ׃

וְאֵלֶּה הַצֹּאן תָּעוּ וְיָדָם אֵין לְאֵל
מְחַכִּים לְיִשְׁעֲךָ לְהַמְצִיא לָהֶם גּוֹאֵל
50 כִּי נִמְכְּרוּ חִנָּם לְאַדְבְּאֵל וּמַגְדִּיאֵל
[ישם על?] לִבּוֹ אָשֶׁר לֹא יִתְגָּאֵל
וְכִתְשׁוּבָה נִצַּחַת גָּמַר בְּלִבּוֹ וְיוֹאֵל
כַּפֶּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל׃

40. הן אל כביר וכו׳ — איוב לו, ה. **41. ולי מה יקרו ריעיך** — תה׳ קלט, יז. אם עד כאן אמורים היו הדברים בלשון תוכחה ומוסר, הנה מכאן עובר ללשון תפילה ותחנונים, ור״ל כמה חביבות ועמוקות עלי מחשבותיך, והוא כמו ׳מאוד עמקו מחשבותיך׳ (תה׳ צב, ו). **42. ענה נאמנים פצעיך** — לשון קצר, ופירושו ענה אהוביך שפצעיך בהם נאמנים, והוא עפ״י משלי כז, ו: ׳נאמנים פצעי אוהב׳. **43. כי המו לי מעיך** — עדה״כ ירמיה לא, כ: ׳על כן המו מעי לו׳, ר״ל ידעתי כי יש לך רחמים עלי. **44. וקירבתי ימי ישעיך** — חילופי דוברים, מכאן תשובת נחמה של ה׳. **45. אודיעיך** — אבשרך. **46. ובשפיכת שיחך** — בעבור תפלתך, והוא עפ״י תה׳ קב, א: ׳תפלה לעני כי יעטף ולפני ה׳ ישפך שיחו׳. **47. מחיתי וכו׳** — ישעיה מד, כב. **48. ואלה הצאן** — כאן חוזר הדיבור לפייטן, והוא עפ״י שמ״ב כד, יז: ׳ואלה הצאן מה עשו׳, והכוונה לעם ישראל. **וידם אין לאל** — עפ״י דברים כח, לב: ׳ואין לאל ידך׳, ושיכל סדר המלים בעבור החרוז, וכוונתו שאין בכוחם להושיע. **50. כי נמכרו חינם** — עפ״י ישעיה נב, ג: ׳חנם נמכרתם׳. **לאדבאל** — בן ישמעאל (ברא׳ כה, יג), דהיינו לערבים, בני ישמעאל. **ומגדיאל** — מאלופי אדום (ברא׳ לו, מג), דהיינו לבני עשיו, ונראה שכוונתו לתורכים ששלטו בתימן בימיו. **51. אשר לא יתגאל** — עפ״י דניאל א, ח: ׳וישם דניאל על לבו אשר לא יתגאל׳, ושם ׳יתגאל׳ בפתח, וניקדתי בצירי בעבור החרוז, ר״ל כל מי שנותן דעתו שלא לטמא את נפשו. **52. וכתשובה נצחת** — תשובה גמורה, והוא ההפך מן האמור בירמיה ח, ה, ׳משובה נצחת׳. **ויואל** — מתוך רצון גמור. **53. כפר לעמך ישראל** — דברים כא, ח.

אֱנוֹשׁ מַשְׂכִּיל

הצורה: תבנית השיר הקלסי: דלתות, סוגרים וחריזה מברחת
המשקל: v - - - / v - - - / v - - (המרובה)
המקור: כת״י גינצבורג 1306, דף 64 א

נושא השיר: עיקרי הלכות שחיטה. השיר מובא בסוף פירושו להלכות שחיטה ומשמש מעין קולופון מפויט, וזאת כמנהג כמה מחכמי ישראל לסיים חיבוריהם בשיר[77]. השיר משתייך לסוג השירה הלימודית, שיש בה פרטי הלכה פתוכים בדברי אזהרה ומוסר. לסוג זה של שירה תולדות ארוכות, החל בפיוט הא״י הקדום ועד לשירת תימן, שבה נתחברו שירים וחידות בנושאי לימוד, ובפרט בהלכות שחיטה, כאמצעי דידקטי לחידוד התלמידים המכשירים עצמם כשוחטים[78].

אֱנוֹשׁ מַשְׂכִּיל אֲשֶׁר פָּשַׁט בְּגָדָיו — וְהִלְבִּישׁוֹ זְמָן בִּגְדֵי חֲרָטָה
וְלֹא הֵרִים לְרֹאשׁ כְּבַתְּחִלָּה — וּפָנָיו נִכְבְּשׁוּ תָּמִיד לְמַטָּה
וְקִבֵּץ מַחֲמַדֵּי הַהֲלָכוֹת — כְּאִישׁ קִיבֵּץ פְּרוּטָה אֶל פְּרוּטָה
בְּדִין הֶתֵּר וְאִיסּוּר מַאֲכָלוֹת — בְּדִקְדּוּקָן בְּדִין הִלְכוֹת שְׁחִיטָה
וְהַסַּכִּין בְּמִדּוֹתָיו יְבִינֵם — וְחַרְבּוֹ [- - - - -] מְרוּטָה
שְׁהִיָּיה עַל חֲלָדָה עִם דְּרָסָה — וְהַגְרָמָה וְאִם נִמְצֵאת שְׁמוּטָה
יְהֵא זָהִיר בְּמִשְׁפָּטָן לְאוֹרָה — וְאָז יִשְׁחוֹט לְפָרָה עִם קְשִׁיטָה

1. משכיל — חכם ונבון. **פשט בגדיו** — מטאפורה לציון שינוי ערכין, כמי שפשט בגדי כסילות ויהרה. **והלבישו זמן וכו׳** — מקרי הזמן החזירוהו בתשובה. **2. ולא הרים לראש** — ולא הרים עוד את ראשו ביהירות. **בְּבתחלה** — בשוא בניגוד למשקל. **ופניו נכבשו וכו׳** — מתוך כניעה לאל. **5. והסכין במידותיו** — דינים האמורים בסכין השחיטה (רמב״ם, הלכות שחיטה, הל׳ יג-כג). **יבינם** — את דיני הסכין. **וחרבו[...] מרוטה** — עדה״כ יחזקאל כא, יד, ׳חרב הוחדה וגם מרוטה׳, ונראה שהמכוון לדיני בדיקת הסכין. **6. שהייה וכו׳** — חמשה דברים המפסידין את השחיטה: שהייה, חלדה, דרסה, הגרמה ועיקור (רמב״ם, הלכות שחיטה, פ״ג). **נמצאת שמוטה** — אם נשמט הקנה או הושט או שניהם קודם גמר שחיטה, הרי זה עיקור, והבהמה נבלה. **7. לאורה** — שיהיו דינים אלה נהירים לו וברורים. **ישחוט** — כך הגייתה במסורת תימן בלשון חכמים. **לפרה** — ל׳ המושא במקום ׳את׳, כמו ׳הרגו לאבנר׳ (שמ״ב, ג, ל). **קשיטה** — כבשה קטנה, והוא כתרגום אונקלוס לבר׳ לג, יט — במאה קשיטה — במאה חוּרְפָן.

77 על כך עיין טובי, אפיקים ק (תשנ״ג), עמ׳ 33.

78 ועיין רצהבי, שי״ת העברית, עמ׳ 22-23; טובי, בן חלפון, עמ׳ 66-67.

וּבְשִׁמוֹנָה טִרְפוֹת יְתָנָה לֵב וּבַסִּרְכוֹת וְלֹא יֶאסוֹר שִׂרְיָטָה
אָזַי יִגְדַּל בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים וּמַשְׂכֻּרְתּוֹ אֱמֶת אֵינָהּ מְעוּטָה
10 כְּצֵאת שֶׁמֶשׁ בְּיוֹם יִגְבַּר בְּאוֹרוֹ יְהֵא מֵאִיר וְאֵיבָיו כָּעֲלָטָה:

8. **ובשמונה טרפות** — שמונה מיני טרפות המנויים בהלכות שחיטה (רמב״ם, הלכות שחיטה, פ״ה, הל׳ ב). **ובסרכות** — מיני פגמים, בעיקר בריאָה, המנויים בהלכות שחיטה. 9. **ומשכרתו** — גמול מעשיו הטובים, כמו ׳ותהי משכרתך שלמה מעם ה״ (רות ב, יב). 10. **כצאת שמש וכו׳** — עפ״י שופטים ה, לא ׳ואהביו כצאת השמש בגבֻרתו׳. **ואיְבָיו** — השוא הנע ביו״ד בניגוד למשקל.

אֵי גְּבוּרָתֵךְ יְמִין אֵל ... בֵּן יְחַפֶּה

כתובת: ודאלך איצא מואזן לאלאכרי׳ [וזה ג״כ שקול לנ״ל][79]
הצורה: שיר אזור
המשקל: - ∨ - - ∨ - - / - ∨ - - ∨ - -
החתימה: אבנר (שמו הספרותי של המחבר, כשם גבור ׳ספר המוסר׳ שלו)
המקור: כת״י גינצבורג 1306, דף 143 ב

נושא השיר: תפילה על הגאולה. אלצַאהרי חיבר שני שירי ׳אי גבורתך׳ כשירי מענה לשני שירי ׳אי גבורתך׳ של ראב״ע.[80] המענה הוא בשיטת החיקוי הצורני (בתבנית שיר אזור, בחרוז ובמשקל) והתימטי (בקשה על הגאולה), וכפי ששירי ראב״ע שונים זה מזה רק בגופי המחרוזות (בענפים), אך זהים בטורי המדריך ובטורי האזורים, כך גם שירי אלצַאהרי. מענהו האחד של אלצַאהרי **׳אי גבורתך ... בגדו עלי תלאות׳** הינו ג׳ואב לשירו של ראב״ע **׳אי גבורתך ... בערה בי אש קנאות׳**, שכן בשניהם גם חריזת הענפים זהה בהתאם. מענה זה לאלצַאהרי מצוי בכתבי יד רבים, וכבר פורסם תחילה ע״י שמעון ברנשטיין[81] ואח״כ ע״י יוסף טובי.[82]

שיר המענה השני, המתפרסם כאן לראשונה, לא נודע עד כה משום מקור אחר. הוא מהווה ג׳ואב לשירו **השני** של ראב״ע **׳אי גבורתך ימין אל ... בא במסורת בריתך׳**, שכן בשניהם גם חריזת הענפים זהה. שיר זה מצטרף אפוא לקודמו ומצביע על פן חדש בשיטת החיקוי והמענה: לא רק חיקוי צורני, תימטי או תשלובת בתי־שיר, אלא גם חיקוי **במספר** השירים התואמים. כן מתגלה דמיון נוסף בן שני צמדי השירים: בשניהם יש חילופי דוברים, כאשר טורי האזורים מוקדשים ברובם לתשובת הנחמה של האל. עוד מעניין לציין שלמרות כבילותו הצורנית והתמטית, ולעיתים גם התחבירית, של אלצַאהרי לשירי

79 ״לנ״ל״, הכוונה לשיר ״אי גבורתך... בגדו עלי תלאות״ שהועתק לפניו.

80 שניהם כלולים במהדורת לוין, ראב״ע, ח״א, עמ׳ 183-187.

81 ש׳ ברנשטיין, פיוטים תימנים חדשים, תקופתנו א (תרצ״ב), עמ׳ 456-457. הפרסום לוקה בשיבושים.

82 י׳ טובי, גואב (שיר מענה) חדש לרבי זכריה אלצַאהרי — אי גבורתך ימין אל, אפיקים צ [תשמ״ח], עמ׳ 13.

ראב״ע, הוא מצליח להביע אותם רעיונות בניסוחים חדשים, והוא נמנע אף משיבוץ זכרי לשון משל ראב״ע, להוציא ארבע מלות הפתיחה ׳אי גבורתך ימין אל׳, המהוות מעין כותרת וסימן הכר לשיר.

אֵי גְּבוּרָתֵךְ יְמִין אֵל — הֵן בְּכָל לִבִּי דְרַשְׁתִּיךְ
יָהּ תְּחַלִּי עַל פְּזוּרִים — בֶּאֱמֶת נִכְסָף נְקָרָאתִיךְ׃

בֶּן יְחַכֶּה לְרְאוֹתָךְ — בֶּן פְּאֵר כַּנַּת יְמִינָךְ
חוּץ לְעִיר קָדְשָׁךְ וּבֵיתָךְ — יֶהֱמֶה עַל נוּד אֲרוֹנָךְ
שֶׁה פְּזוּרָה הִיא מְנָתָךְ — גָּלְתָה הָאֵם לְצֹאנָךְ
הֵן וּמִי יִתֵּן וְיוֹאֵל — הָאֱלֹהִים לִי נְטַעְתִּיךְ
כֵּן אֲחַיֵּה הַפְּגָרִים — כַּאֲשֶׁר קֶדֶם יְצַרְתִּיךְ׃

נִכְסְפָה נַפְשִׁי לְרוֹאִים — יֶחֱזוּ קְצִים בְּתוּמִים

1. **אי גבורתך ימין אל** — עפ״י ישעיה סג, טו: ׳איה קנאתך וגבורתיך׳, ר״ל מתי תושיענו ימין ה׳ (מן ״ימין ה׳ עשה חיל׳, תה׳ קיח, טו). **הן בכל לבי דרשתיך** — הלא בכל מאודי שוועתי אליך, עפ״י דב׳ ד, כט: ׳ובקשתם משם את ה׳ אלהיך ומצאת, כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך׳. 2. **יה תחלי** — התפללי אל ה׳, כמו ׳לחלות את פני ה״ (זכ׳ ז, ב). **על פזורים** — על ישראל הפזורים בין האומות. **באמת ... קראתיך** — עפ״י תה׳ קמה, יח: ׳קרוב ה׳ לכל קֹראיו לכל אשר יקראוהו באמת׳. **נכסף** — מתוך כיסופים, כמו ׳נכספה גם כלתה נפשי׳ (תה׳ פד, ג). 3. **בן יחכה לראותך** — ישראל מצפים לגאולה, כבן המחכה לראות פני אביו. **לראותך** — מהמשקל נגרעה תנועה חטופה. **בן פאר כנת ימינך** — כינוי לעם ישראל, המדומה לנטיעה מובחרת של הקב״ה, והוא עדה״כ תה׳ פ, טז: ׳וכנה אשר נטעה ימינך, ועל בן אמצתה לך׳. 4. **חוץ לעיר וכו׳** — בגולה. **יהמה** — בוכה ומתאבל. **על נוד ארונך** — על נדודי ארון ברית ה׳, והוא משל על גלות השכינה. 5. **שה פזורה** — ישראל, הפזורים בגולה, עפ״י ירמיה נ, ז: ׳שה פזורה ישראל׳. **הוא מנתך** — היא מנת חלקו של ה׳, כמו ׳כי חלק ה׳ עמו, יעקב חבל נחלתו׳ (דב׳ לב, ט). **גלתה האם לצאנך** — גם אם הבנים, השכינה, גלתה עמהם, כבמאמר חז״ל במגילה כט, ע״א: ׳שבכל מקום שגלו שכינה עמהן, גלו למצרים שכינה עמהן, גלו לבבל שכינה עמהן׳. 6. **ויואל האלהים** — ויתרצה האל. **לי** — לעם ישראל. **נטעתיך** — מקרא קצר, ר״ל לקיים בנו נבואת ירמיה ׳ואנכי נטעתיך שׂורק׳ (ב, כא), וזו מלת מעבר לדברי ה׳ (חילופי דוברים). 7. **כן אחיה הפגרים** — ועתיד אני לגאול את ישראל המשולים בגלות לפגרים, והוא עפ״י נבואת יחזקאל בחזון העצמות היבשות (לז, ט): ׳בֹּא הרוח ופחי בהרוגים האלה ויחיו׳. **כאשר קדם יצרתיך** — עפ״י ישעיה מט, ח: ׳ואצרך ואתנך לברית עם׳, או שם מג, כא: ׳עם זו יצרתי לי׳, ר״ל תחייה אחרונה תהיה מעין היצירה הראשונה. 8. **לרואים** — הם הנביאים והחוזים, כמו ׳לנביא היום יקרא לפנים הרֹאה׳ (שמ״א ט, ט). **קצים** — קץ שעבוד מלכויות וקץ הגאולה. **בתומים** — באורים ובתומים.

קֵץ לְמַלְכוּת הַפְּרָאִים עִם אֱדוֹמִים הָרְשׁוּמִים
אֲצַעֲקָה מַר עַל שְׁפָאִים אֶרְכְּבָה מִדְבָּר יַמִּים
חִישׁ לְמוֹשִׁיעַ וְגוֹאֵל חִישׁ בְּסֵפֶר זֶה כְּתָבְתִּיךְ
אֶזְכְּרָה לִבְרִית לְהוֹרִים פּוֹעֲלֵי חֶסֶד מְשַׁכְתִּיךְ׃

רַב שְׁלוֹמוֹת בַּנְּהָרִים רַב בְּפִי עוֹבְרִים וְשָׁבִים
הֵם חֲדָשִׁים לַבְּקָרִים לָעֲצוּבִים הָעֲזוּבִים
קוֹל וְקוֹרֵא בַּשְּׁעָרִים קוֹל כְּקוֹל כַּנְפֵי כְרוּבִים
עַד לְעִיר קֹדֶשׁ וְהָרֵאל בֶּאֱמוּנָה לִי אֲרַשְׂתִּיךְ
זֹאת מְנוּחָתִי לְדוֹרִים כִּי בְּסַפִּירִים יְסַדְתִּיךְ׃

9. הפראים — בני ישמעאל, שנאמר עליו 'והוא יהיה פרא אדם' (בר' טז, יב). **אדומים** — בני עשיו, ונראה שהמכוון לשלטון התורכים בתימן. **הרשומים** — במגילת היוחסין של מלכי אדום (בראשית לו). **10. על שפאים** — על גבעות, כמי שעולה למקום גבוה ומשוע לעזרה, והוא כמו 'קול על שפיים נשמע' (ירמיה ג, כא). (שפאים במקום שפיים, לצורך החרוז ומתוך האנלוגיה שבין נל"י לנל"א, ודומה לו טלאים טליים). **ארכבה וכו'** — אסע על פני מדבריות וימים, ובלבד שאקרב את עת הגאולה. **11. חיש** — החש נא. **למושיע וגואל** — את המושיע הגואל, את המשיח. **חיש בספר זה כתבתיך** — מקרא קצר, ור"ל החש גאולת אלה הכתובים בספר לעמוד לקץ הימים, והוא עפ"י דניאל יב, א: 'ובעת ההיא ימלט עַמֶּךָ כל הנמצא כתוב בַּספר'. מכאן דברי ה': **12. אזכרה לברית להורים** — עתיד אני לזכור את הברית אשר כרתי עם אבות האומה, שהיו פועלי חסד. **חסד משכתיך** — ועתיד אני לקיים נבואת ירמיה 'ואהבת עולם אהבתיך, על כן משכתיך חסד' (לא, ב). מלת 'חסד' נמשכת אל שלפניה ואל שלאחריה. **13. רב שלומות** — דברי שלום ואיחולי גאולה שגרתיים לחיתום השיר, והוא עפ"י ישעיה נד, יג: 'וְרַב שלום בניך', ושם סו, יב: 'כנהר שלום'. **רב בפי וכו'** — בעת הגאולה תהי נשאת בשורת השלום בפי כל. **14. הם** — השלומות. **חדשים לבקרים** — עדה"כ איכה ג', כג: 'חדשים לבקרים רבה אמונתך', ר"ל השלום והשלוה ישררו תדיר. **15. קול וקורא בשערים** — שילוב רמיזות לשתי נבואות נחמה המציירות התגשמות הגאולה: 'קול קורא במדבר פנו דרך ה'' (ישעיה מ, ג), 'עברו עברו בשערים פנו דרך העם' (שם סא, י). **כקול כנפי כרובים** — עפ"י יחז' א, כד: 'ואשמע את קול כנפיהם כקול מים רבים', והוא דימוי לשמיעה נבואית. **16. עיר קדש** — ירושלים. **והראל** — בית המקדש.**באמונה לי ארשתיך** — הושע ב, כב-כג. **אֲרשתיך** — בקל לצורך המשקל. **17. זאת מנוחתי לדורים** — עפ"י תהלים קלב, יד: 'זאת מנוחתי עדי עד, אשב כי אִוִּיתִיהָ'. **בספירים יסדתיך** — עדה"כ ישעיה נד, יא: 'ויסדתיך בספירים' — בניתיך באבני יָקר.

לְמָתַי תִּישְׁנִי נַפְשִׁי

הכתובת: זיאדה עלא קול לשלמה הקטן [תוספת על שיר לשלמה הקטן]
הצורה: תבנית שיר אזור
המשקל: v - - - / v - - - / - - v (המרובה)
המקור: כת״י גינצבורג 1306, דף 3 ב וְ- 153 ב.

תבנית השיר: השיר הוא שיר מענה לשירו המפורסם של רשב״ג ״שחי לאל״. המענה הוא בשיטת התשלובת, דהיינו לפני כל בית בשירו של רשב״ג שילב המשורר בית משלו, החורז עם הדלת של אותו בית. שיטת מענה זו יוצרת תבנית חדשה לשיר: בעוד שירו של רשב״ג הוא בתבנית קלסית (דלת, סוגר וחרוז מבריח), הרי השיר החדש קיבל תבנית של שיר אזור, לאמר: המחרוזת הראשונה, שהיא בעלת חרוז קבוע (4 פעמים ״מָה״), קובעת את החרוז שבסופי יתר המחרוזות ומשמשת כמדריך. בכל מחרוזת מתאים המשורר את חרוזי הבית ששילב לחרוז הדלת שבכל בית בשיר הבסיס, ובכך הוא כאילו הוסיף שתי דלתות על הדלת המקורית. שיטת מענה זו מצוייה אף בשירי מענה אחרים של אלצאהרי, ובה השתמש גם חסדאי בשירו המפורסם ״חוס אלהי״ כמענה ל״יעבר עלי רצונך״ לריה״ל.
נושא השיר: שירו של רשב״ג הינו רשות לתפילת ״נשמת״, ונושאו נפש האדם ויחסה לאלהים. לפיכך הוא שייך לשירת הנפש העוסקת בדברי כיבושין והבעת רגשי חרטה של האדם המבקש מנפשו להתרחק מפיתויי החטא ולהתמכר לעבודת האל, שממנו חוצבה. בשירו של רשב״ג מתקיים מונולוג פנימי רצוף של היחיד ונפשו, תוך פנייה לנפש בגוף שני. בטורי התשלובת של אלצאהרי מתקיים רצף זה בשתי המחרוזות הראשונות (1-8) ובמחרוזת הרביעית (13-16), ואילו בשאר המחרוזות נקטעת הפנייה הישירה אל הנפש, והדיבר מתחלף לגופים אחרים. כמו כן משלב אלצאהרי את מוטיב הגאולה, אם כי בנימה אישית (21-22) תוך רימוז לעבודת בית המקדש, דבר שאין לו זכר בשירו של רשב״ג. ׳סטיות׳ אלה מעניקות ייחוד של שילוב רעיונות עצמאיים, אך יחד עם זאת מרופפות את הקשר הרטורי ופוגעות ברצף העניני שבין שיר הבסיס לבין השיר המשולב.
ייחוס השיר ונוסחו: ייחוס השיר לצאהרי הוא מעובדת הכללתו בקובץ חיבורי המשורר ומידיעתנו על שירי מענה אחרים שחיבר אלצאהרי לשירי רשב״ג כמו גם לשיריהם של גדולי שירת ספרד האחרים (עיין במבוא). ריבוי שירי המענה בשירתו הוא בולט, ומעלה את האפשרות שהוא שיסד את שיטת המענה בשירת תימן, או לפחות פיתח אותה[83]. בכתב היד שלפנינו נעתק השיר פעמיים, פעם אחת לפני הפירוש להלכות שחיטה (דף 3 ב), ופעם שנייה בדיואן שירת המשורר (דף 153 ב). העתקתו בין שירי הדיואן מאששת את הקביעה דלעיל, ויש בה אף ללמד על שייכות שאר השירים שמסביב לפירוש הלכות שחיטה למשוררנו, בחינת פרט המלמד על הכלל[84].

83 ועיין טובי, אפיקים צ (תשמ״ח), עמ׳ 13.

84 ועיין בפירוט בתיאור כת״י פירושו להלכות שחיטה.

בקביעת נוסח השיר נעזרתי בשתי ההעתקות, הנראות זהות לחלוטין (כולל הכתובת), אולם מחמת טשטוש הטקס השלמתי מזו מה שקשה לפענח בזו. השיר אינו מנוקד במקור וניקדתיו בהתאם למשקל ולחרוז. בפירוש השיר נהגתי כאן קיצור, שכן שיר הרשב״ג כבר פורש במקומות רבים.

לָמָּתַי תִּישָׁנִי נַפְשִׁי בְּנוּמָה
טְבוּעָה בַּמְּצוּלָה הָעֲצוּמָה
שְׁחִי לָאֵל יְחִידָה הַחֲכָמָה
וְרוּצִי לַעֲבוֹד אוֹתוֹ בְּאֵימָה׃

פְּנִי אֶל צוּר בְּשָׁכְבֵךְ גַּם בְּקוּמֵךְ
וְהוּא גּוֹאֵל וּמוֹשִׁיעַ וְסוֹמֵךְ
לְעוֹלָמֵךְ פְּנִי לֵילֵךְ וְיוֹמֵךְ
וְלָמָּה תִּרְדְּפִי הֶבֶל וְלָמָּה׃

לְעִתּוֹתַי אֲנִי אָרִיד בְּשִׂיחַי
וּפְלוּלַי לְהָקִים אֶת בְּרִיחַי
מְשׁוּלָה אַתְּ בְּחַיּוּתֵךְ לְאֵל חַי
וְכַאֲשֶׁר נֶעֱלָם אַתְּ נֶעֱלָמָה׃

עֲצָתִי לָךְ לְפִי יוֹשֶׁר וְצִדְקִי
וְהַרְפִּינִי עֲדֵי בִלְעִי לְרוּקִי
הֲלֹא אִם יוּצְרֵךְ טָהוֹר וְנָקִי

1. **למתי** — עד מתי. 2. **במצולה** — חיי החומר בעוה״ז. 3. **יחידה החכמה** — הנפש המשכלת, משכן החכמה. 5. **בשכבך וכו׳** — עדה״כ ״בשכבך ובקומך״ (דב׳ ו, ז). 9. **לעתותי** — בכל עת. **אריד בשיחי** — תהלים נח, ג, ר״ל בוכה ומתפלל. 10. **ופלולי** — תקוותַי, תפילותי. **להקים את בריחי** — דימוי להגנת עצמו מפני פיתויי החטא. 11. **משולה את וכו׳** — עפ״י מדרש חז״ל בברכות י, ע״א, שהנשמה משולה לקב״ה בחמישה דברים, וכן הוא במדרש תהלים קג, ד. 12. **וכאשר** — בהנחת האל״ף, בדוחק המשקל, ונוסח הטור שונה מהנוסח הרגיל ״אשר נעלם כמו את נעלמה״. 13. **לפי יושר וצדקי** — מקרא קצר, ר״ל לכי בדרכי היושר והצדק. 14. **והרפיני וכו׳** — עדה״כ איוב ז, יט.

דְּעִי כִּי כֵן טְהוֹרָה אַתְּ וְתַמָּה׃

אֱנוֹשׁ מַשְׂכִּיל מְחַפֵּשׂ טוֹב לְנִגְעוֹ
וְאֵל נוֹשֵׂא עָוֹן בִּצְעוֹ וּפִשְׁעוֹ
חֲסִין יְשָׁא שְׁחָקִים עַל זְרוֹעוֹ
כְּמוֹ תִּשְׂאִי גְוִיָּה נֶאֱלָמָה׃

וּמִי יִתֵּן וַאֲקַטִּיר אֶת רַקָּחַי
בְּבֵית הָאֵל וְאֶשְׁפּוֹךְ דַּם זְבָחַי
זְמִירוֹת קַדְמִי נַפְשִׁי לְאֵל חַי
אֲשֶׁר לֹא שָׂם דְּמוּתֵךְ בָּאֲדָמָה׃

בְּנֵי עֶלְיוֹן שְׁמָעוּנִי בְּשִׁירְכֶם
וְעִזְרוּנִי וְאֶתְהַלֵּךְ [בעירכם?]
קְרָבֵי בָּרְכוּ תָּמִיד לְצוּרְכֶם
אֲשֶׁר לִשְׁמוֹ תְּהַלֵּל כָּל נְשָׁמָה׃

17. משכיל — חכם. לנגעו — לחטאו. 21. רקחי — מיני בשמים, עפ״י שמות ל, וכל העניין הוא משאלה לגאולה ולהתעלות רוחנית. 23. לאל חי — בנוסח הרגיל ״לְצוּרֵךְ״. 25. בני עליון — המלאכים, והוא עפ״י תה׳ פב, ו: ׳אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם׳. בשירכם — שאף אני מקלס לקב״ה כמותכם (פרקי דרבי אליעזר, א). 26. ועזרוני וכו׳ — העניין אינו ברור די צרכו, ואפשר שיש כאן רימוז לפסוק ׳אתהלך לפני ה׳ בארצות החיים׳ (תה׳ קטז, ט).

פירוט ההפניות הביבליוגרפיות

אידלזון — א״צ אידלזון ונ״ה טורטשינר, שירי תימן, סינסינטי, תרצ״א.

באכר — ב״ז באכר, שירי תימן, בודפשט תרע״א, מדור עברי.

בראדי — חיים בראדי, מטמוני מסתרים (קובץ על יד ה), קראקא תרנ״ד, עמ׳ 7-29.

דוידזון — י׳ דוידזון, אוצר השירה והפיוט, כרכים א-ד, ניו-יורק 1970.

הברמן — א״מ הברמן, עיונים בשירה ובפיוט של ימיה״ב, ירושלים תשל״ב.

זק״ש — שניאור זק״ש, אוצר הספרות, שנה רביעית, תרנ״ב.

טובי, בן חלפון — י׳ טובי, שירי אברהם בן חלפון, ת״א תשנ״א.

טובי, כתבי היד — י׳ טובי, כתבי היד התימניים במכון בן-צבי, ירושלים תשמ״ב.

טובי, עיונים — י׳ טובי, עיונים במגילת תימן, ירושלים תשמ״ו.

יל״ן, צהר — י׳ לוי נחום, צהר לחשיפת גנזי תימן, ת״א תשמ״ו.

יערי, שליחים — א׳ יערי, ׳שליחים מא״י לתימן׳, סיני ד (תרצ״ט).

לוין, ראב״ע — י׳ לוין, שירי הקודש של אברהם אבן עזרא, כרכים א-ב, ירושלים תשל״ו.

נדאף, שרידי תימן — א״ח אלנדאף, חוברת שרידי תימן, ירושלים תרצ״ג.

ריגלר, קולופונים — מ׳ ריגלר, ׳קולופונים של כתבי יד כמקור לתולדות הספר והסופרים מתימן׳, י׳ דישון וא׳ חזן (עורכים), מחקרים בספרות עם ישראל ובתרבות תימן (ספר היובל לפרופ׳ י׳ רצהבי), אוניברסיטת בר-אילן, תשנ״א.

רצהבי, הדיואנים — י׳ רצהבי, ׳הדיואנים ומאספיהם׳, יבנה, ספר ג, ירושלים תש״ב.

רצהבי, מספרות — י׳ רצהבי, ׳מספרות יהודי תימן׳, ארשת ה, תשל״ב.

רצהבי, ספר המוסר — י׳ רצהבי, ספר המוסר, מחברות ר׳ זכריה אלצאהרי, ירושלים תשכ״ה.

רצהבי, שיר לסופר — י׳ רצהבי, ׳שיר לסופר ר׳ בניה׳, סיני עו (תשל״ה), עמ׳ רלג-רלו.

רצהבי, שי״ת העברית — י׳ רצהבי, שירת תימן העברית, ת״א תשמ״ט.

שירמן, השירה העברית — ח׳ שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובנס, ח״ב, ירושלים ות״א, תשט״ו, תשכ״א.

שירמן, שירים חדשים — ח׳ שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ״ו.

שירמן, שתי מחברות — ח׳ שירמן, ׳שתי מחברות מ״ספר המוסר״ לזכריה אלצאהרי׳, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ברלין תרצ״ו.

ששון — ד״ס ששון, אהל דוד, אוכספורד תרצ״ב.

יהודה עמיר

סימני הַצְפָּנָה בשירים לר"ש שבזי

בעקבי מאמרים בנושא הרש"ש ותנועת שבתי צבי

במאמר זה מבקש אני להצביע על סימני רְמוּז והצפנה בשירים לרש"ש וכן לפרסם שיר נדיר מעטו של ר' שלם שבזי, שכפי הנראה משתייך לתקופה השבתאית בתימן, ובו רמזים שאפשר לראותם כמתייחסים למשיחות שבתי צבי ולקרבת ימות המשיח. כמבוא אסכם את המחקר בנושא זה[1] ואוסיף הארות אחדות לשיר שפורסם לאחרונה ע"י דר' יוסף טובי בגליון 44 של "פעמים" (תש"ן).

ר' שלם שבזי חי בעיצומה של התקופה השבתאית בתימן, תקופה סוערת ורבת תלאות ויסורים ליהודי תימן. תחילתה בשמועות שהגיעו לתימן על משיחיות שבתי צבי (תכ"ו/1666)[2], אשר המשכה בגזירת העטרות (תכ"ז/1667), וסופה בגלות מוזע (תל"ט/1679)[3] שהכחידה רבים ודלדלה את משאביה הרוחניים של יהדות תימן. כשהגיעו לתימן השמועות על משיחות שבתי צבי כבר היה הרש"ש כבן ארבעים ושבע (שע"ט-תכ"ו)[4]. כמשורר פורה שנתן ביטוי למאורעות זמנו סביר היה להניח שיתן ביטוי למשיחות שבתי צבי כפי שנתן ביטוי לגזירת העטרות [5] ולגלות מוזע [6]. ואכן כבר מראשית חקר שירת תימן עלתה שאלת יחסו של הרש"ש לשבתאות, והראשון שהביע דעתו בסוגיה זו היה א"צ אידלזון. על פי

1 הסיכום ייעשה בעיקר לפי מחקריהם של י' טובי וי' רצהבי:
י' טובי, עיונים במגילת תימן, ירושלים תשמ"ו.
- -, שני שירים על מאורעות השבתאות בתימן, פעמים 44 (תש"ן), עמ' 53-64.
י' רצהבי, גאולה ומשיח בשירת ר' שלם שבזי, מלאת א (תשמ"ג), עמ' 225-241.
- -, שיר משיחי מתקופת שבתי צבי מעטו של ר' שלם שבזי, פעמים 44 (תש"ן), עמ' 65-71.
- -, ר' שלם שבזי והשבתאות, פעמים 46-47 (תשנ"א), עמ' 285-290.

2 טובי, עיונים, עמ' 84, 89.

3 על תאריכי הארועים והקשר ביניהם עיין טובי, עיונים, עמ' 105, 113, 144, וכן רצהבי, שיר משיחי, עמ' 65.

4 טובי, עיונים, עמ' 125.

5 לקט ציטטות עיין טובי, עיונים עמ' 129.

6 שירי שבזי בנושא גלות מוזע עיין בשני מחקריו של רצהבי: גלות מוזע,ספונות ה (תשכ"א), עמ' 339-395 וכן, גרוש מוזע לאור מקורות חדשים, ציון לז (תשל"ב), עמ' 197-215.

רמזים שונים כמו "שמעתי שיר מכנף ארץ / קול אומר מלך ילוד פרץ" ושימוש בכינוי "צבי" למלך המשיח שמצא בשירי הרש"ש, הגיע אידלזון למסקנה שהמשורר אכן נתפש לאמונה בשבתאות[7]. כנגד קביעה זו יצאו הרבנים ר' אברהם נדאף[8] ור' יחיא אלשיך[9], והראשון התבטא בחריפות כדי להגן על כבוד המשורר הדגול. אולם אבחנתו של אידלזון מצאה חיזוק בממצאיו של חוקר הקבלה והתנועה השבתאית גרשם שלום. אף הוא כאידלזון הבחין בביטויים ורמזים בשירת הרש"ש המעידים על אמונת המשורר במשיחות שבתי צבי, כגון בבית "זמירות מכנף ארץ שמענום / צבי צדיק במזרחה וימה"[10].

המחלוקת שבין חכמי תימן לבין אנשי המחקר הוכרעה עם פרסומו של השיר "בחלום לילה חלמתי" ע"י פרופ' רצהבי ודר' טובי[11]. בשיר זה נוקב הרש"ש במפורש בשמו של נתן העזתי, נביאו של שבתי צבי, במלים: "יום דבר נתן שמעתי" וכן מציין את שנת תכ"ז כשנת הגאולה. בכך, למעשה, הוכרעה המחלוקת, ברם אם היה צורך בחיזוק נוסף הנה בגליון "פעמים" מַקְיץ תש"ן פרסם טובי שיר משיחי נוסף של הרש"ש "מסאן פי רצ'א רבי" [12]. בשיר זה יש אזכור לא רק של נתן העזתי "אהובי החמוד נתן" אלא, וזו הפעם הראשונה, אזכור שמו המלא של שבתי צבי "שבה שבתי צבי וצלח / עלי מלכותך".

באותו גליון של "פעמים" מפרסם גם רצהבי שיר נוסף של הרש"ש "אלהא דתוקפיה" שגם ממנו משתקפת האמונה בהתגשמות החזון המשיחי[13]. השיר כתוב ארמית, ומתוכו נצטט בתים אחדים בתרגומו העברי של רצהבי:

במלכות משיחו בשמחה זכינו / בטובו של אל חי ובשפעו חפצנו (2)

זמירות מכנף הארץ נשמעות / וזרע השבטים כולם שמחים (9)

והזדים נופחים נפשם בחימה / נזר הקודש מתנוסס על נפש מדושנת (10)

וכך עם התגלותם של שירים חדשים לרש"ש התחוורה אט אט התמונה, וכיום אין עוד ספק ששבזי נטה להאמין במשיחות שבתי צבי, לפחות בתקופה מסוימת בחייו.

7 עיין א"צ אידלזון, המשורר התימני ר' שלום בן יוסף שבזי ושירתו העברית, מזרח ומערב א (תרע"ט), עמ' 13.

8 עיין אברהם ב"ר חיים אלנדאף, לתולדות המשורר התימני ר' שלם בירב יוסף שבזי ושירתו העברית, מזרח ומערב א (תר"פ), עמ' 331-333.

9 עיין מבואו לדיואן חפץ חיים, מהדורה שניה, ירושלים תשכ"ו, עמ' 5-6.

10 בספרו שבתי צבי, עמ' 547-548.

11 רצהבי פרסמו במאמרו, ר' שלם שבזי ומשיחות שבתי צבי, מולד 42(252) (חורף 1985-6), עמ' 164-172, וטובי פרסמו בספרו עיונים במגילת תימן, עמ' 130-134.

12 טובי, שני שירים (עיין הערה 1).

13 רצהבי, שיר משיחי (עיין הערה 1).

נטיית הרש"ש לרימוז ולהצפנה

מן האמור לעיל בולטת עובדה אחת: אעפ"י שידועים לנו כיום כ-730 משירי הרש"ש, נדרש זמן רב ומאמץ מיוחד כדי לאתר שניים משיריו שבהם מוזכרים גיבורי תנועת השבתאות בשמם המפורש. יתירה מכך, בהעתקה מאוחרת שהעתיק הרש"ש של 150 משיריו לא נכלל אף לא שיר שבתאי אחד[14]. דלות ההתייחסות המפורשת למשיחות שבתי צבי בולטת עוד יותר בהשוואה לעושר ההתייחסות לגזירת העטרות, שבאה בעקבות האמונה בשבתי צבי, ולגלות מוזע[15].

לדעת טובי, ההסבר לתופעה זו נעוץ בכך שמעתיקי דיואנים מאוחרים נקטו דרך של צנזורה טבעית ונמנעו מלהעתיק את שיריו השבתאיים של הרש"ש[16]. הסבר נוסף ניתן ע"י רצהבי. לדעתו, המשיחות היתה לגבי בני תימן בגדר אמונה צרופה שבלב ולא נתקשרה באישי התנועה השבתאית [17]. לעומת זאת התייחסות הרש"ש למשיחות שבתי צבי מרומזת ברובה בלשונות "שמועה" "זמירות" ובכינוי הרב-משמעי "צבי"[18]. כדי לאשש קביעה זאת ליקט רצהבי בתים שונים משירי הרש"ש.

אחד הבתים לקוח מהשיר "לבי לחכמה ישאף":

נִשְׁמַע דְּרוֹר / כִּי בָא צְרוֹר / הַמּוֹר בְּאוֹר / יֵשַׁע לְדוֹר[19]

תוך כדי עיון בבית זה גיליתי להפתעתי את השם "צבי" מוצפן בנוטריקון העולה מהמלים "צרור - המור באור ישע". עובדה זאת לא רק מחזקת את הסברה שלשונות "שמועה" בשיריו המשיחיים של הרש"ש מכוונות לשמועות על שבתי צבי, אלא פותחת פתח חדש לאיתור רמזים דומים. יתר על כן, אפשר שעובדה זו מצביעה על נטיית הרש"ש לרימוז ולהצפנה במה שנוגע למשיחות שבתי צבי, אם מתוך זהירות ואם מחמת הספק והפקפוק. אם נכונה השערתנו הרי יש בה כדי להסביר את ריבוי הרמזים והכינויים בהשוואה לאיזכורים המועטים של שמות גיבורי השבתאות במפורש. כמשורר שהגאולה והרעיון המשיחי שזורים ברובה המכריע של שירתו, העדיף הרש"ש להביע את הגיגיו בעיקר ברובד הרעיוני הנשגב ופחות ברובד הארצי הקונקרטי. שני השירים שבהם מאוזכרים במפורש נתן העזתי ושבתי צבי מעידים, לדעתי, על פרק זמן שבו התלקחה ברש"ש האמונה בבשורה השבתאית ביתר שאת, עד כדי שהרשה לעצמו לנקוב בשמם

14 כך מציין טובי, שני שירים, עמ' 56.

15 עיין הערות 6,5.

16 טובי, שני שירים, עמ' 56.

17 רצהבי, שיר משיחי, עמ' 66.

18 פרוט מודגם לענין זה ניתן ע"י רצהבי, גאולה ומשיח, עמ' 238-239.

19 רצהבי, גאולה ומשיח, עמ' 238.

בשירי המנון נלהבים. אולם בשאר שיריו המשיחיים העדיף הבעה מרומזת או מוצפנת, מעולפת סמלים ודימויים, כפי שהוא עצמו מכריז מיניה וביה בסיום השיר "מסאן פי רצ' רבי":

וַלַד יוּסֵף פַּקַד אִגְבִּי / לְמַטְלַבְּהוּ בְּסַהְלָא (85).

תרגום: בֶּן יוֹסֵף אֲשֶׁר הֶעְלִים / אֶת בַּקָּשָׁתוֹ בְּנַחַת[20].

ואכן אין ספק ששיר זה, ככל דברי שירה ופיוט, מכיל גם רובד סמוי מעבר להשתמעותו הגלוייה והמיידית, ורק בעיון מעמיק ומדוקדק ניתן יהיה, אולי, לעמוד על מלוא משמעותו.

הארות לשיר "מסאן פי רצא רבי"

השיר "מסאן פי רצ'א רבי", שבו מוזכר שבתי צבי, מתגלה כאחת מפניני שירתו של הרש"ש, שכן הוא מצטיין ביופיו הפיוטי המיוחד ובהקפו הרחב (90 בתים). התרגשותו הרבה של המשורר ניכרת היטב בעיצוב הלשוני, בעושר הדימויים ובעומק הרעיוני. כדי לעמוד על מלוא משמעותו יש לבצע בו חריש אחר חריש, וכך גם לאחר עיוניהם של טובי ורצהבי בשיר, עדיין נותרה לענ"ד בקעה להתגדר בה, בעיקר מן הצד האסתיטי והרעיוני. הארותי המועטות הן תוצאה של עיון שטחי בשיר, ועדיין אין בהן כדי לקדם את העיון המעמיק והניתוח הספרותי.

"וְעָלָיו יִגְזְרָה תִּשְׁבִּי / יְהֵא שׁוֹטֶה וְחוֹלֶה /וְלִי יָהּ יִתְּנָה כֵּיפֶל (40-41)

טובי מפרש "ולי יתנה כיפל" כמוסב על ישראל, אבל נראה שיש כאן תפילה אישית

20 טובי, שני שירים, עמ' 60. ומהי אותה משאלה נעלמת? שאלה זו ראוייה לעיון מיוחד תוך התחקות על מכלול שירתו המשיחית של הרש"ש ולא רק בהסתמך על שיר זה . אולם כבר כאן מרשה אני לעצמי להעיר, שכנראה יש רגליים להשערת טובי שאפשר שהיו לרש"ש אספירציות ביחס לעצמו (עיונים, עמ' 85). טובי מדבר על אספירציות משיחיות (בהקשר עם ציון הולדת המשורר בשנת הופעת שני כוכבי שביט בשמי תימן), אולם לפי השיר "מסאן פי רצ'א רבי" נראה שמשאלת המשורר היא להתעלות למדרגה נבואית. המשורר, שכל שירתו מצטיינת בראייה חזונית, וחזות "הגאולה מילאה את חלל נפשו" (רצהבי, גאולה ומשיח, עמ' 236) ראה בבשורת המשיח ונביאו שעת רצון להתגשמות חלומו האישי. מכאן אולי ההסבר להתפעמותו המיוחדת בשיר זה ולהתרפקותו על גיבורי המשיחות תוך זיקה אישית אליהם ("אהובי החמוד נתן"). על הזיקה האישית למשיח ולימות המשיח כבר עמד רצהבי במאמר "גאולה ומשיח", ובין השאר הוא מציין: "יש שאנו חשים, מדרך הניסוח או מתולדות חייו של המשורר, שיותר ממה שהוא מבקש על אחרים מתפלל הוא על עצמו... . תחושתו לגבי המשיח היא של קרבת לב ונפש (שם, עמ' 235-236).

של המשורר, שהקב"ה ישפיע עליו מרוחו, ובמלת "כיפל" מרומזת בקשת אלישע מאליהו "ויהי נא פי שנים ברוחך אלי" (מל"ב ב, ט).

יושם לב שאליהו מוזכר כאן במלת "תשבי" ונרמז בצלילי הצרוף "ולי יה".

נְבַזְּבֵז לַיָּדִיד תִּשְׁלַח / לְבָבִי עַמְּךָ (56)

רצהבי הגיה "לְבָבִי עַמְּךָ"[21], אך ניתן גם להגיה "לְבָבוֹ עִמְּךָ", והשיבוש במקור נבע כנראה מהגיית חולם כצירי.

יֶהֱא שִׂבְתִּי וּמַצָּבִי (63) - צירוף המילים "שבתי ומצבי" אינו יכול להיות מקרי, שכן עולה ממנו בבירור שמו של שבתי צבי, והפעם בדרך של הצפנה.

וּבְשֻׂדֵּה אַהֲבָה רִגְבִי / לְכִלְאַיִם אֲפַלֶּא (71) - טובי פירש "רגבי" חרשי, ורצהבי פירש כינוי לקבר, דהיינו שבא"י תהא קבורת המשורר.

אולם נראה שיש לפרש "רגבי" כינוי לגוף, שהינו גוש עפר, כפי שמצאנו בשיר אחר של הרש"ש "אהבת צור קוני בתוך לבי"[21א], שבו מדובר במעמד הר סיני: "עֵת רָצוֹן הוֹסִיף מְאוֹר עֵינַי / מֵי חֶסֶד הוּרַק בְּתוֹךְ רִגְבִי". לפי זה ניתן לפרש "לכלאים אפלא" שבגלות משולים הגוף והנפש לכלאים, מין בשאינו מינו, אך בא"י יזכה להתעלות הנפש מעל לחומריות הגוף.

השיר בכללותו הוא תפילה על גאולת הכלל, אולם בולט בו מאוד היסוד האישי. טובי עמד בהקדמתו לשיר על "התבטאות אינטימית כלפי המשיח ונביאו"[22]. רצהבי מבחין במחרוזות שונות תפילה אישית שהמשורר מתפלל על עצמו, ובמילים "וְאֶת כָּל לְוֻחֲמַי תְּלַחֵם" (48) הוא מוצא רמז לאויבים ורודפים שהיו לרש"ש במחנה ישראל[23]. ההתבטאויות האישיות מהוות אשנב להצצה לעולמו האישי ולבעיותיו של המשורר, ולא לקשייו החומריים בלבד, אלא גם למאבקיו עם סביבתו שהיו קשורים, כנראה, עם אמונתו במשיחות שבתי צבי. אעפי"כ ההד למאבקי המשורר עם רודפיו במחנה ישראל הוא עמום בשיר הנ"ל וניתן להתפרש גם על אויבי ישראל מבני ישמעאל. גם בשיר שיובא להלן יש, כנראה, הד קלוש לדין ודברים במחנה ישראל, והפעם בהבחנה ברורה מן הפגעים הבאים מידי ישמעאל (טורים 18-21).

21 רצהבי, ר' שלם שבזי והשבתאות, עמ' 288.

21 א דיואן חפץ חיים (תשכ"ו), עמ' תקצא.

22 טובי, שני שירים, עמ' 54; ועיין הערה 20.

23 רצהבי, ר' שלם שבזי והשבתאות, עמ' 288.

השיר "יחידה בת גלים"

השיר "יחידה בת גלים" כבר נרשם ב"אוצר השירה והפיוט" לדוידזון וכן בביבליוגרפיה לשירי הרש"ש של רצהבי[24], אולם למיטב ידיעתי טרם ראה אור בדפוס. הנוסח המובא כאן הועתק מדיואן כת"י רצון צדוק[25] המנוקד כולו בניקוד העליון, ונראה שאין לאחר את זמנו מאשר לתחילת המאה הי"ח. השיר מופיע במדור "זפאת" בנספח בן ארבעה דפים, שצורף לדיואן המקורי, ומעליו הכתובת "חדויה נאה עלא כנסת ישראל". תבנית השיר קלאסית ובו תשע מחרוזות בנות חמישה בתים. לכל מחרוזת חרוז משלה - גם בדלתות וגם בסוגרים, כשלכל סופי המחרוזות חרוז משותף. משקל השיר פעולים נפעלים בדלת ובסוגר, ושם המשורר "ילוד משתא" חתום בראשי המחרוזות, ובסופו - "שלם ילוד יוסף" (30-31).

אמנם אין בשיר התייחסות מפורשת לפרשת השבתאות ואף לא רמזים הסטוריים, אולם עניינים מסויימים מעוררים את הרושם שהשיר נכתב בימי השמועות על ביאת המשיח וקרבת ימי הגאולה, כפי שיוסבר להלן.

ראשית, במחרוזת השלישית (בתים 10-13) מדובר על ההיוה כעת רצון. ביאת הגואל "רועה הצאן" מתוארת כממשות המתגשמת בהווה:

וְזֶה לָהּ עֵת רָצוֹן / לְבַקֵּשׁ אֶת צוּרָהּ
קְלִיפוֹת רָע חִיצוֹן / הַסִּירוֹתִים אַשְׁרֶהָ
וּבָא רוֹעֶה הַצֹּאן / לְהָאִיר אֶת חַדְרָהּ
בְּתוֹךְ מֵרְעֶה שָׁמֵן / יְנַהֵל הֶעָלוֹת:

רושם זה מתחזק עוד יותר למקרא בית 11 שבו מדובר על הסרת "קליפות רע חיצון", עיכובי הגאולה, בלשון עבר - "הסירותים".

ענין שני הוא תפילת המשורר בבתים 32-33 לשלומו של "פלוני" שעורר את לבו לתהילות: "ושמרה לאדוני / פלוני שעורר / לבבי לתהילות". זהו סיום מפתיע ולא שגרתי המעורר ניחושים לגבי זהותו של אותו "פלוני", והדרך פתוחה לפירושים. לי נראה שיש כאן אמצעי נוסף להצפנת שמו של המשיח הגואל, והפעם מאחורי הכינוי "פלוני" המרמז על הגואל, כפי שהוא משמש כינוי לגואל במגילת רות (ד, א). ודוק - "תהלות", שירי שבח והלל.

כמו כן מהמחרוזת החמישית (בתים 18-21) ניתן להבין שהימים הם ימי בלבול ומבוכה, רכילות הדדית בחברה היהודית, כשבאותה עת ישמעאל מכה וחובל בהם.

24 ועיין רצהבי, שירי ר' שלם שבזי (ביבלוגרפיה), קרית ספר מג (תשכ"ח), עמ' 150.

25 כאן מקום איתי להודות לרצון צדוק שהעמיד לרשותי את הדיואן לעיון ולמחקר. טוב עין הוא יבורך.

על אף כל האמור, קשה לקבוע בוודאות גמורה שאכן השיר נכתב תחת רישום השמועות על משיחות שבתי צבי, כי כבר מצאנו את הרש״ש מדבר על הגאולה בלשון הוה או בלשון עבר בלי קשר גלוי עם משיחות שבתי צבי[26]. המיוחד בשיר זה הוא בעיקר אותו ״פלוני״ המעורר ניחושים לגבי זהותו, ועל מה ראה המשורר צורך להעלימו.

יְחִידָה בַּת גַּלִּים

סימן - ילוד משתא
כתובת: חדויה נאה עלא כנסת ישראל

יְחִידָה בַּת גַּלִּים — בְּחָרֵךְ אֵל עֶלְיוֹן
פְּזוּרַיִךְ דַּלִּים — בְּעָוְתָם הַר צִיּוֹן
מְצַפִּים וּמְחַלִּים — לְגוֹלֶה כָּל אֶבְיוֹן
יְמַהֵר בְּגְאוּלָה — וְיָחִישׁ הַצָּלוֹת:

5 הַלְלוּיָהּ כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:

לְטוּבוֹ בַּקְּשִׁי — יְרַחֵם בָּנַיִךְ
וְחַסְדּוֹ תִּדְרוֹשִׁי — וְיִרְצֶה עָלַיִךְ
וְאָז לֹא תֵּבוֹשִׁי — בְּשׁוּבִי אֵלָיִךְ
פְּזוּרִים הָעִירִי — יְחִידִים וּקְהִלּוֹת:

10 וְזֶה לָךְ אוֹת רָצוֹן — לְבַקֵּשׁ אֶת צוּרֵךְ
קְלִיפּוֹת רָע חִיצוֹן — הֲסִירוֹתִים אַשְׁרֵךְ
וּבָא רוֹעֶה הַצֹּאן — לְהָאִיר אֶת חַדְרֵךְ
בְּתוֹךְ מִרְעֶה שָׁמֵן — יְנַהֵל הֶעָלוֹת:

26 עיין רצהבי, ר׳ שלום שבזי ושירתו, ספונות ט (תשכ״ה), עמ׳ קנא, וכן במאמרו ״גאולה ומשיח״, עמ׳ 240.

דְּעִי אֵיזֶה עִיבֵּב וְהַפְצִיחִי סוֹדֵךְ
וְסוּס יֶשַׁע נִרְכַּב בְּהָעִירֵךְ חַסְדֵּךְ
וְנָשׁוּב אַל נִשְׁכַּב לְמַעְצַבָה נֶגְדֵּךְ
וְהִכּוֹנִי דַּרֵךְ בְּוִידּוּי וּתְפִלּוֹת:

מְדוּכָּה הֵיךְ יוּכַל בְּגָלוּתוֹ סוֹבֵל
יְעוֹרֵר הַשֵּׂכֶל וְשִׂכְלוֹ מִתְבַּלְבֵּל
וְזֶה בָּזֶה יִרְכַּל וְיִשְׁמָעֵאל חוֹבֵל
אֲלוּלֵי חֶסֶד אֵל בְּגִין דַּם הַמּוּלוֹת:

שְׁלוֹמוֹתָיו חוֹפֵף בְּכָל יוֹם עַל בָּנָיו
בְּכָל בֹּקֶר נוֹפֵף וּמֵסִיר לִיגוֹנָיו
וְיוֹנָה תִּתְעוֹפֵף לְחַלּוֹת אֶת פָּנָיו
כְּנָפֶיהָ תִּפְרוֹשׂ עֲלֵי הַגּוֹזָלוֹת:

תְּקַבֵּל הַשֶּׁפַע בְּקִישׁוּר הַמִּידּוֹת
וְאֵל מַטָּה תִּשְׁפַּע לְגַלְגַּלִּים נָדוֹת
וְגַלְגַּלִּים תּוֹפַע וְתָאִיר לִיסוֹדוֹת
וְאַרְבָּעָה מְזִגִּים בְּיַחַד נִשְׁקָלוֹת:

אֲנִי שָׁלֵם עַבְדֶּךָ אֱלֹהִים חָנֵּינִי
יְלוּד יוֹסֵף הַדָּךְ בְּיִשְׁעֲךָ הַנְחֵנִי
מְשׁוֹךְ עָלַי חַסְדֶּךָ וְשָׁמְרָה לַאדוֹנִי
פְּלוֹנִי שֶׁעוֹרֵר לְבָבִי לְתִהִלּוֹת:

וְשָׁלוֹם עַל גּוֹלַת אֲרִיאֵל הַקְּדֵשׁ
בְּסוֹף שִׁיר וּתְחִלַּת דְּבָרָיו שֶׁחִיבֵּשׁ
וּבַת גַּלִּים עֲלַת תְּחִלַּת רֹאשׁ חֹדֶשׁ
לְקַבֵּל מְדוֹנָה חֲסָדִים נִגְמָלוֹת:

הַלְלוּיָהּ כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:

פרושים לשיר "יחידה בת גלים"

1. בת גלים - ישראל, עפ"י המדרש בסנהדרין צד, ע"ב לישעיהו י, ל.
3. אביון - כך הוא בכתב היד, ואולי צ"ל חביון.
7. וירצָה - בקמץ, כך הוא בכתב היד.
9. העירי - לחזור בתשובה.
10. וזה לך עת רצון - עתה העת לבקש על הגאולה, ונראה שמרמז על קרבת ימי המשיח.
11. קליפות - מושג קבלי המורה על הגורמים המעכבים את הגאולה.
הסירותים - בלשון עבר, מה שמעיד על תחושת קרבת הגאולה.
12-13. רועה הצאן...ינהל העלות - הקב"ה, לפי ישעיהו מ,יא.
13. מרעה שמן - ארץ ישראל, לפי יחזקאל לד, יד.
14. דעי איזה עיכב - בררי איזה חטא עיכב את הגאולה.
והפציחי סודך - התוודי על עוונך בלשון צחה.
15. וסוס ישע נרכב - נזכה לישועה ולגאולה.
בהעירך חסדך - כשתתקבל תשובתך לפני ה'.
16. ונשוב אל נשכב למעצבה - נשוב בתשובה ולא נהיה צפויים לכליון, לפי ישעיהו נ, יא.
17-21. מדוּבָּה - בקמץ, עפ"י מסורת בבל שבהגיית יהודי תימן. כל המחרוזת אמורה בלשון מרומזת וקשה לעמוד על משמעותה המדוייקת. אפשר שבמלים "יעורר השכל" הכוונה לשכל הפועל, ו"שכלו מתבלבל" הכוונה לישראל, שכן "ישראל" בגימטריה "שכל הפועל" (ועיין "גיא חזיון" במהדורת גרשם שלום, קובץ על יד, ד תש"ו, עמ' קלב. ואולי כאן טמון הפתרון לטור 35 בשיר "בחלום לילה חלמתי": גַּם שְׂכָלַי הֶאֱצַלְתִּי / יָדְעוּ אֶת דּוֹר אֲבוֹתָם - עיין "עיונים במגילת תימן" ליוסף טובי, עמ' 134).
מכל מקום המחרוזת משקפת מציאות קשה של סבל ודכאון, מבוכה ובלבול.
במחנה ישראל "זה בזה ירכל", וישמעאל מכה וחובל.
23. שלומותיו חופף וכו' - חוזר לאל (שבטור הקודם) הפורס שלומותיו על עמו ומגן עליהם, והוא עפ"י דברים לג, יב.
24. ויונה - כנסת ישראל, השכינה.
25. הגוזלות - כינוי לישראל.
26. בקישור המידות - מושג קבלי המציין את הקשר ההדדי בין הספירות להעברת השפע האלוהי.
28. תופע - לשון יפעה ואור.
29. ארבעה מזגים - ארבע מדרגות ההוויה: אצילות, בריאה, יצירה, עשייה.
ביחד נשקולות - שקולות כאחת. אחדות ההוויה מציינת עת של תיקון עולם

ועידן של גאולה.

33. פלוני - כנראה רמז לגואל, כפי שהוא נקרא במגילת רות ד,א, ומכאן להשערה שהמכוון לשבתי צבי.

34. גולת אריאל - עם ישראל.

36. תחילת ראש חדש - שאז נפתחים שערי רחמים.

37. נגמלות - לשון נקבה בדוחק החרוז.

משירי ר' שלם שבזי

יהודה רצהבי

משירת נשות תימן

תימן, שלפני דור אחד, עמדה, בתרבותה החומרית והרוחנית, ברמה קרובה לזו של ימי הביניים. הנשים ומרבית ההמון המוסלמי היו אנאלפאביתים, שלא ידעו קרוא וכתוב. שעל כן רחוקים היו מספרות שבכתב. כנגד זה נתפתחה בקרבם ספרות עממית עשירה שבעל פה - מעשיות, אגדות, מְשָׁלִים, שירים וחידות - והיא היתה מזונם הרוחני.

השירה העממית עמדה במרכזה של ספרות העם. יוצריה היו משוררים וחרזנים מחוננים, שגילגלו בשירים בקלות יתירה. לצידם פעלו נשים, שנַזְמָרָה היתה אומנותן, ונטלו שכר עליה במשתאות ובאירועים של שמחה: חתונה, לידה, ברית-מילה וכיוצא. משוררים ומשוררות הללו חיברו שירים וחרוזים על מאורעות החיים של הכלל ושל הפרט. שיריהם עברו מפה לפה, ובהדרגה נעשו נחלת-העם. וכך עברה שירה זו, דור אחר דור, מאב לבן ומאם לבת. ברציפות הדורות עברה השירה סינון טבעי: הטפל והשולי נשר ונשכח, ואילו העיקר נותר ונתקיים.

התרבות החדשה, שפקדה לאחרונה את ערביי תימן בארצם ואת יהודי-תימן בישראל, עצרה את התפתחותה הטבעית של השירה, וקירבה את קיצה וחתימתה. הזימרה העממית ירדה מגדולתה ואת מקומה ירשה הַזְמָרָה החדשה של התקליט, הרדיו והטלביזיה.

בקרב יהודי תימן היתה השירה העממית נחלתן של הנשים, ובמקצת של גברים שידיעתם בספרות ישראל שבכתב דלה היתה, וחוליה זו השלימה את החסר בתרבותם. עד שלא קמה מדינת ישראל נמשכה התפתחותה הטבעית של השירה העממית במשכנות ישראל שבתימן. בקרב עולי תימן שבישראל נעצרה התקדמותה, בשל חילופי הלשון והתרבות. הלשון הערבית-התימנית, שבה נכתבה השירה, נשכחה כמעט כליל מפיהם של בני הדור החדש בארץ: גברים ונשים כאחד. בנות-תימן, שזכו כאן לחינוך והשכלה, לא נזקקו עוד לשירה נכרית וגלותית זו. במקומה בא הזמר העברי החדש ושירת תימן שכבשה בו מקום נכבד. נשות הדור הישן המשיכו להחזיק בה, במידת האפשר, אך היא ירדה מגדולתה כליל. קולה לא נשמע עוד בטקסי הפאר של החתונה והלידה ואף לא בזְמָרַת יום-יום. החיים החדשים והתרבות החדשה עשו את שלהם וגזרו עליה כלייה. ובמותן של זקנות-הדור תמות עמהן גם שירתן.

חוקרי-תימן שבישראל, שחשו בקיצה המתקרב, פנו להצלתה ולהעלאתה בכתב,

בתרגום ובמקור. מאז שנות השלושים נתנו לה יד במחקריהם. מכולם הגדיל לעשות נסים בנימין גמליאלי. מפי יג מסרנים רשם שירים לרוב ופירסמם בספרו "אהבת תימן" (תל-אביב, תשל"ה).

ערכה של שירת הנשים אינו מצטמצם בצד הספרותי והלשוני אלא גם בהווי החיים המתואר בה, הנעלם והולך מתחום עולמנו. מבחינה ספרותית מצויינת היא בסממנים המאפיינים את השירות הקדומות: פשטות, כנות וטבעיות הכובשות את הלב. האהבה והטבע משולבים בה זה בזה כמו במגילת שיר השירים. נודף ממנה ריח השדה והגן, ורינת האוהבים משתלבת בה עם צלילי החלילים של רועי העדרים. לא חסרים בה גם קישוטים שיריים מעין: תקבולת, דימויים, אנאפורה ואף פתיחה וחתימה זהות. בשירי העבודה מתגלית בה האנשת כלי המלאכה (מגל, מסחטה, טחנה). מתוך חיבתו של בעל המלאכה לכליו מרומם הוא אותם למעלתו כְּחַי-מְדַבֵּר ושָׂח עמם. החירות, השובבות וההומור המפעמים בשירה אינם פורצים את גדר הדת. המחברים, כמאמינים, פותחים את השירים, ופעמים אף חותמים אותם, בדברי שבח לאל. אלמנטים דתיים זרועים בכל השירים, ובשירים יהודיים אף מוטיבים של דת ותורה ושל גאוה לאומית. בצידם בולטים יסודות מוסלמים. בשבחי החתן והכלה מודגשות הנדיבות והגבורה, שהן יסוד מוסד בערכי החברה הערבית. פעמים שנתקלים בשבח שאין לו שורש במוסר היהדות, ושעצם השמעתו צורמת את אוזנו של היהודי. כגון, שאנשי משפחת הכלה הם מרצחים, שאין תשלום הכופר מרתיע אותם. יסודות הללו יש בהם ללמד על הזיקה ההדדית החזקה, שהיתה לשני העמים במעגלות החיים.

שירה זו הילכה בין הבריות כספרות שבעל פה, והדבר השפיע על עיצובה, נוסחה ותפוצתה. רובה המכריע עשוי בתבנית קצרה של שני בתים, הסובבים על נושא מסויים, וחורזים זה בזה. תבנית זו קלה היתה ליוצר ואף להמון העם שקלטוה בנקל. השירים הארוכים קשורים בטקסי חתונה: שירי השבח מזה ותיאורי הטקסים מזה חייבו יריעה רחבה. משום כך אין לבקש בשירה סדר ורציפות ענייניות. חילופי-נוסח, השמטות ותוספות הם ממאפייניה הבולטים. הזמרת היא הבקיאה בשירה, גם בנוסחה וגם בנגינתה. הבתים סדורים בפיה כפי שהם עולים בזכרונה. ומחמת שבזימרה העיקר הוא המנגינה ולא התמליל, אין הקפדה על נוסח הבתים וסדרם: לא מצד הזמרת ולא מצד המאזינות.

הזמריות היו נשים, שֻׁזְמָרָתָן אומנותן. ככל האומניות אף אומנות זו עברה במשפחה מאם לבת. הופעתן העיקרית של הזמריות היתה בטקסי חתונה, שארכו חמישה ימים. במרכז תימן השתתפו שתי זמריות, ששרו כאחד והקישו בשני כלים: תוף וטס (דף וצחן). שכרן נקבע לפי היכולת והאמצעים של המשפחה. נוסף על שכרן היו שולחים לביתן סעודה דשינה: סיר בשר, שישה רקיקי לחם ומגדנות. בבית החתן היו סועדות עם המוזמנים. בעת הופעתן היו מכבדים אותן בגבישי-סוכר (סוכר-נבאת) כדי לצחצח גרונן, ואף מגישים להן נרגילה לעישון.

בנעורי נמשכתי אחרי הפולקלור של יהודי-תימן: בשירה, במשל ובאגדה. מפי זקנים וזקֵנות ליקטתי כפי שהשיגה ידי. מקצת החומר פרסמתי בשעתו ומקצתו נותר גנוז עמי עד

היום. במאמר זה אני מפרסם עשרים שירים חדשים, שלא נודעו ברבים. בדומה לשירת נשות תימן גם שירים אלה רובם שירי אהבה וחתונה. שירי האהבה מספרים בסבלות האוהבים וביסורי-הפרידה. שירי החתונה נועדו לטקסי הכלה בימי החופה: למן מריחת ידיה בכופר (חִנֵּא) ועד צאתה מבית אביה לבית בעלה. מוטיב חוזר בשירי החתונה הוא סכנת השֵדים העלולים להזיק לחתן ולכלה וסגולות השמירה כנגדם. לשירים אלה סיפחתי שיר חתנים מוסלמי, שממנו אפשר להקיש על השירה היהודית, הן מצד הדמיון והן מצד השוני. על שירת האהבה והחתונה הוספתי שירי עבודה ומלאכה, שהשירה היהודית ענייה בהם.

השירים נרשמו בשנים תרצ"ז-תשי"ג מפי זמריות ממחוזות צנעא ורדאע. שיר החתנים המוסלמי ושירי העבודה נרשמו מפי עולה צעיר מרדאע. עצם העובדה, שצעיר יהודי ידע על פה שירים ערביים ארוכים, מעידה על השפעתה הגדולה של שירת העם הערבית במשכנות ישראל. ומפתיע הדבר, שבשירים אלה עולה זכרם של היהודים. מחמת החידוש שבשירים המוסלמיים מקדים אני להם דברי הסבר:

שיר החתנים (יז) מושר לחתן בשובו מבית המרחץ. הוא מספר בהדר החתן, בשמחת הקהל ובתקרובת העשירה. מכלל שבחי החתן: גבורתו במלחמה. השיר טבוע בחותם דתי: תהילה לנביא האסלאם ותפילה על הגשם.

בקשת הגשמים חוזרת גם בשיר הקוצרים (יח) לפי שיבול הקציר הוא תולדה של ברכת-הגשם. מוטיב אחר בשיר הוא גמילות חסדים בין מוסלמים ליהודים. אזכרת מידה זו נעוצה במנהגם של היהודים להתקבץ לגרנות בעת הקציר כדי לזכות במתת-חסד של חופן חטים מידי הקוצרים המוסלמים, השיר הקצר מושר בקציר הדורה. הקוצרים קוצרים מבוקר עד ערב במגלים שבידיהם, והרינה אינה פוסקת מפיהם.

שיר המסחטה (כ) קשור בעבודה הפרימיטיבית של בית-הבד שבתימן. המסחטה מופעלת על ידי שני גמלים וסוחטים בה יינות ושמנים. השיר סובב על החריקה הנשמעת מן הפירות בעת סחיטתם. יש מהם המשמיעים קול, ויש מהם שאינם משמיעים קול. המופקד על המסחטה מזמר בשעת המלאכה, וחריקת-המסחטה היא מעין מענה לשירו. מן השיר עולים הדי העבודה המפרכת והשכר הדל. נימה יהודית של חיבת הארץ נשמעת בבית האחרון, והיא כנראה תוספת שיצאה מידי יהודי.

עם עקירת יהודי תימן לארץ, בקום המדינה, פסק מעיין היצירה של שירה זו. יפה עשו המכַנסים שעשאוה שירה שבכתב, וגאלוה מן השִכְחָה. אך מלאכתם היא בבחינת "שָׁנָה ושֵׁיִיר", ויש לַמצוֹת אותה עד תומה, קודם שילכו נושאיה לעולמם. אחרי מלאכת הכינוס חייבת לבוא עבודת מחקר של תכנים, דקדוק ולשון ואף השוואה בינה לבין השירה העממית המוסלמית. ואין מאמר זה אלא לְבֵנָה אחת בנדבך השירה הזאת.

I בעבותות אהבה

א. יסורי אהבה

אפתח בך, אשר לא תָנוּם, ואשָּׂא תפילה,
השבעתיכם, נַהלוֹני אט אט
כי עצמותי מזועזעים וכואבים.

הוי גַרדוד, הרועה בהרים
עזים שחורות. הַרעימוּ בקולכם הָרֶעֶמִים!
צפרי ההרים, מַעטוּ זִמְרַתְכֶן
וַהַנִיחוּ מעון האהוב.

לא בכיתי ולא ידעתי בכי מֵיָמַי
ועתה אבכה לכל משב רוח מזרחית.
מי יתן ואהיה שלך ואתה שלי
מי יתן ואמך תַפקידךָ עִמנוּ.

– השבעתיך באלהים, הוי המַזמֵר!
הכי זִמְרָתֵך ממצוקתך או משמחתך?
– נשבעתי, כי לא זמרת שעשועים זִימרָתי
תרועות הן מלבבי המשועמם.

אבדע בך אדעיך

אבדע בכ אדעיכ יא לי לא דנאם
באללה ואמאנה ודאלו בי דלֵא
כמא עטאמי מדַולַב דַולבֵה
גַרדוד גַרדוד ראעי פי אלחיוד
ראעי גַנם סוד חנין יא רעוד
יא עצפר אלחיד קַלַין אלזגיל
כלי אלבית אלי פיה אלחביב
קד כנת לא אבכי ולא אערף מן בכי
ואליום לא הבַת אלשרקי בכית
יא ריתני לך ויא ריתך לנא
יא ריתּ ואמך דחטך ענדנא
באללה יא דא אלמגני מא גנאך

מן צ׳יק חאלך אולא מן סלאך
חלפת מא בין אגני מן סלא
אבואק קלבי אלי הי צאגרה.

ב. כיסופים

אלהים, ישועתך החישה
הביאֶנה, הנדיב ובורא השמים.

אַחַי, לפנים היה לבבי עמי
עמדתי והרכבתי אהוב לראשי.

– אהובי-חביבי, המשול לשומשמין באוצר
מעיד אני[1], כי אהובי הנך גם אם יתהפך העולם[2].

דודי, דודי בך חפצי!
הֵיעדרות ממושכת סופה למחות תנאי האהבה.

כיצד מָלָאך לבך להתאכזר אלי? הן ידעת
כי בך חשקתי ולבי נכאב.
ריעַי למסע-דרכים: האומנם פגשתם באהובי?
הֵשיבוני: אכן פגשנוהו סורק תלתליו[3].

– אשרי המשתעשע עמָך לילה לאור נר
ישמרֵך בשנתך וְיָאֵרֶה שושנים ממך[4].

הר כוכבאן[5], שׁשָלְלי צפון בך
השב לי רֵעי ותמורה נדיבה אֶתֵן:
קרושים[6] לרוב או טבעות-ידים.

1 בנוסח הפורמולה של קבלת דת האסלאם.
2 מילולית: גם אם תתחולל תחיית המתים.
3 שאול משירת הערבים, לפי שהיהודים אינם מגַדלים שער ראשם.
4 הדוברים הם הרועים המתפעלים מיופייה.
5 הר רם ותלול, שבמלחמות שימש מבצר מוגן.
6 קרש - המטבע הגבוה במדינה.

אלהים יהיה בעזרי! לוואי יגמלני אהובי טוב,
והגמול מצידו ראוי יותר.

לפנים היה לבבי עמי
עמדתי והרכבתי אהוב לראשי.

יא אללה אסרע

יא אללה אסרע בגארה
חלהא יא כרימאה יא בדיע אלסמאואת
כאן קלבי מעי יא נאס פי אלדהר אלאול
קמת אמלך חביבי

יא חביב יא לביב יא גלגלאן אלכואנה
שאשהד אנך חביבי לו דקום אלקיאמה
כלני כלני מא דמת אנא פיך רגבה
מן כתר אלגבא ימחי שרוט אלמחבה
עיבתך ואלקסי מא אסכאך בי ואנת דארי
אנני בך מולע ואן קלבי דוגע
כברתי פי אלטריק אנתו לקיתו חביבי
קאלו אלא לקינאה בימשט געודה
ריח מן סאמרש יא בנת פי צו שמעה
יחרסש פי מנאמש יגני אלורד מנש
יא גבל כוכבאן די עליך אלגנאמה
רד לי צאחבי ואנא עליא אלבדאלה
אלבדאלה קרוש ואלא מדאור בנאנה
אללה אלמסתעאן לו זאד כלי דגמל
ואלגמילה לה אצלח
כאן קלבי מעי פי אלדהר אלאול
קמת אמלך חביבי.

ג. געגועי פירוד

אפתח בך אמרי, אֵלי מנת-חלקי
תושיע את הארץ המשוועת לך (?).
יצאתי החוצה ממועקת נפשי

משירת נשות תימן

להתקין טבעתי ולהשקות סוסי
פגשתי בבת כוּבַאנִי היפהפיה
רגליה רגלי יונים ונעליה הוֹדיות.

ירדתי לשעשועי-לילה והחזירוני על עקבותי
אמוֹן סוכריות בפי, ועיני יורדות דמעה.
– אהובי, נטשתני והארכת.
השקפתי לגן לגרש דאגותי.

אהובי, בל תאמר שכחתיך
ישכחך המות, אך אני לא אשכחך
אם מעיַני תיעלם, הן קולך אשמע.

פגשתיו במדרגות הבית, נאה והדור
פרש לי כסותו ואמר: הזיני עיניך
בלבלוב האילנות ובפרחים האדמדמים.

בדעת אלקול

בדעת אלקול בך יא ראס מאלי
דפּך אלארץ מן דחת מאלי
נזלת אלסאילה מן צִיק חאלי
אעמל חלקתי ואסקי חצאני
לקית אלחאליה בנת אלכַבאני
בבשמק הנדיה וארגל חמאמי
נזלת אסמר ורדוני מן אלבאב
נכזן באלנבאת מא ארחם דמועי
חביב אופית פי הגרך וטלית
עלי אלבסתאן אלי יגלי המומי
חביבי לא דקול אני נסיתך
נסאך אלמות ואנא מא נסיתך
ולא גאב אלנטר שאוחי צויתך
לקיתה פי אלדרג חאלי מדגנק
פרש לי מגמקה וקאל לי תפדג
עלי כרג אלשגר ואלזהור אלאחמר.

יהודה רצהבי

ד. ריב האוהבים

מי יתנני עוף מקנן/ אעופה לעת ערב לארמון
אוריד את האהוב ואוליכנו לפני/ והפנס מאיר בידי
צעדתי ליד שער ביתו/ והנה הוא משתעשע וחלונו פתוח
לוואי אעוף/ ואבואה לעת שעשועיו
אארה ורדים/ ואזכה בשושנים.
הבה ולצנעא נצאה/ נעמדה למשפט ללא עורכי-דין
אם תשפטֵנו הממשלה בצדק, מוטב/ אם לאו נפנה לבכֹיל[1].
יצאתי חצות לילה/ ונתקלתי בשומרים הסובבים:
אשר יראת אלקים בלבו/ יורני דרך בוניה[2].
שאלתיו: מה לך פה? ענני: משהו שכחתי.
ראה כי נחושה דעתי/ לנדוד לעדן.
– היפה והברה, משתעשעים אנו/ אך רעבים הננו
ענתה: בחפץ לב/ אך מה יהא גורל השומר[3]?

יא ריתני טאיר

יא ריתני טאיר עִשַׁישִׁי ואטלע אלקצר אלעשי
ואנזֹל אלמחבוב דגאהי ואלפואניס פי ידי
כֹטית מן באבה והו סאמר ופאתח טאקתה
יא רית מן הו יטיר ויפות לה פי סמרתה
יגני זהור אלורד ויגֹנם ורדתה
הייא מעי צנעא ונדשארע ומחגור אלוכיל
חין דנצף אלדולה מא שי נערף לא בכיל
כֹרגת נץ אלליל ואנֹי באלחבס ואלדוריה
יא מן יכֹאף אללה ירויני טריק אלבַונִיֵה
וקלת לךְ מא לךְ הנַיֵיה קאל מדרי מא נסי
שאהדני שאסיר לי מא עאד אני צֹרב אלעדן
יא בנת יא ביצֹתי דמנין גוענא סאמרין
קאלת עלי עיני וראסי כיף יקע באלחארסי.

1 שבט גבורים שמרות השלטון המרכזי עליו פורמלית בלבד.
2 שער בעיר צנעא המוליך מן אלצולבי לחלק הערבי.
3. הפחד מפני שומר הפרי בבוסתאן.

II שמחת-חתנים

ה. תנאים[1] לכלה

עת רצון עתה/ נָפִיק רצון הרחמן
עת רצון עתה/ נפיק רצון ענף ה"באן"[2]
יבורך ויאושר/ אשר את הכלה קנה
טובה וברכה יצמחו/ לזוכה בעיסקה
יאריך ימים אשר מילא ה"תנאים"/ והכריע כף המאזנים[3]
התנה לך ראשונה/ כבוד ויקר
התנה לך שנייה/ מן הפתח לא תצאי[4]
התנה לך שלישית/ פנינים ויהלומים
התנה לך רביעית/ שפחות ועבדים
התנה לך חמישית/ עלייה במבחר הבתים.

הדֹה אלסאעה אלטיבה

הדֹה אלסאעה אלטיבה נרצֵיךְ יא רחמאן
הדֹה אלסאעה אלטיבה נרצֵי גֹצין אלבאן
ואסעד סעיד עלי מן קד תקנאהא
דכֵילת אלכֵיר עלי ביאעהא ושראהא
ידים לכי מן שרט ורגח אלמיזאן
שרט לכי אלאולא אלעז ואלמקדאר
שרט לכי אלתֹאניה מא תכֹרגי מן אלבאב
שרט לכי אלתֹאלתֹה אללולו ואלמרגאן
שרט לכי אלראבעה אלעבד ואלכֹדאם
שרט לכי אלכֹאמסה מנטֹר פי אלרשמאן.

1 "השרט" הוא המוהר.
2 הוא החתן דק הגזרה כענף עץ ה"באן".
3 מתוך נדיבות הוסיף על מה שנקבע בתנאים.
4 שתהא משוחררת ממלאכות שמחוץ לבית.

ו. דרך גבר בעלמה

– מי הורך הדרך, החתן, למדרגות הבית?
ענה: הורַני כספי, שמדדתיו באיפָה.
– היפה כלבנה! נשבע אביך: לא יזיזנו אדם[1]
ממשלה לא תחרידנו ואיש לא יפחידנו[2]
הנאוה, נשבע אביך אלמלי שהחתן דחוק[3]
כי אז האכילך ממתקים והלבישך בגדי יקר.

1 מילולית: לא יניע נשיא את ראשו.
2 דהיינו, מצויין במידת הגבורה. יסוד שאול מן ההווי הערבי.
3 בממונו.

מן דלך יא חריו

מן דלך יא חריו תדכל דרג אלדאר
קאל דלתני קרושי באלמכיאל
חלף אבוכי יא קמר מא הז ראסה ראס
ולא יכאף אלדול ולא יהאב אלנאס
חלף אבוכי יא קמר לו מא אלערוס מסנון
לאכלך מא חלי ולבסך אלמטנון.

ז. לטקס החנא

עת הרחמן והרחום עתה/השטנים דעתם הסיחו[1]
השטנים בהררי סין/ מַהלך ארבע שנים רחוקים.
לשה אני את ה"חִנָּא" החינני/ לבריאות יהי
אשרי מי שזה היום שלו/ אשרי הראוי לו
אשרי הראוי לאורָה/ למַחתָה וללבונה.
הנדיב[2], פתח את שני הפתחים/ יהי היום חג בעיניך
פתח פתח מזרחי ומערבי/ ויהי דרומי השלישי.

1 מן החתן והכלה, ורעה לא תאונה להם.
2 אמור על בעל הבית.

סאעת אלרחמאן אלרחים

סאעת אלרחמאן אלרחים דלחין/ ואלשיאטין גאפלין
ואלשיאטין פי גבל סין/ פי מסיר ארבע סנין
ואעגן אלחנא חיניני/ יגעל באלעאפיה
יא למן דא אליום יא להו/ יא למן אסתהלהו
יא למן אסתהל אלנור/ואלמגמר ואלבכור

אפתח אלבאבין יא גיד/ ואחסב אנהו יום עיד
אפתח אלשרקי ואלגרבי/ אפתח אלתאלתי עדן.

ח. ברית האהבה

אגוזים ושקדים כתושים בספל[1].
הורוך הבריות לא לדבר עמי.
המעפילים להרים, אל תכללו שמי עמכם
הבו דיותא ועט וכתבו מפי[2].

אוֹרֶה השושנים, אל תארה בחום היום
אל תארה השושנים זולתי כשרסיסי הטל עליהן
לכה עמנו ונַשקך ממֶּימינו
ואם יָרא אתה, ברית עמך נכרתה.
צבי-צנעא, אזור מתניך ולמטבח בוֹאָה
אלה עורכים עצי-ההסקה ואלה טורפים את החֲלבֶּה[3].
אגוזים ושקדים כתושים בספל[1].

1 דימוי לאוהב.
2 שכן היא עצמה אינה יודעת קרוא וכתוב.
3 תלתן כתוש ושרוי במים ומתובל בתבלינים חריפים.

יא גוז יא לוז

יא גוז יא לוז יא מדקוק פי ציני
קד עלַמוך אלגמאעה לא תחאכיני
יא טאלעין אלגבל לא דכתבוש אסמי
אדו אלדַוַאה ואלקלם שאכתב עלי לסאני
יא גאני אלורד לא דגני בחום אלשמס
לא דגני אלורד אלא ועאד אלטל רוס אלגַרס
הייא מענא ושנסקיך מן מאנא
ולא אנת כאיף ענדי לך עהוד אללה
יא צַבי צנעא דְעַגַר ואדכַל אלדימה
נאס ישקדף ונאס יצַרב לנא אלחלבה
יא גוז יא לוז יא מדקוק פי ציני.

ט. לכלה יתומה

מי יתן ויעמוד אביך מקפלי תכריכיו
יגיש סירים, גדושים חמאת-ממתקים,
- החתן, היכן הכלה רָאִית, ומתי עליה חלמת?
ענה: ראיתיה במעיין רוחצת קווצותיה
רוחצת וסורקת, ואגלי הזיעה נוטפים עליה.

יא רית ואבוכי יקום

יא רית ואבוכי יקום מן בין אלכפאני
ידי גפאן מרסיה באלסמן אלדי חאלי
פין ריתהא יא חריו פין תראייתהא
קאל ראיתהא פי אלגיל תגסל דראיאהא
תגסל ותמשט וקאל אלרשח יגשיהא.

י. שבחי החתן ואביו

האח! שעת אושר עתה/ ועת רצון
עת משתה לבני דת משה/ ועת רצון
נגרש את השטנים/ לחופי יַמִּים[1]
– אנא פלוני[2], אל תחרד כלל/ הדאגה נחלת השפל
לא ידאג זולתי העני/ ודל הממון[3].
קדם בברכה פני הבריות/ והַכניסם בסָך חבורות חבורות
הבא את הסוכר גושים/ שבוקעו בגבורה
הכנס את כד הקהוה ההדור/ הממותק בדבש
יישמעו בבית הזה סלסולי קולות/ כי הוא בית חַתנות או מילה
אשרי היודע לקרוא בתורה/ ולכתוב ולהתפלל בשחרים[4]
אשרי מי שטרח ובישל/ וערך שולחן לסעודת לילה.

– החתן, הַתר צניף ראשך/ וקבל מתנות המסובין
הרווק עֶבֶד לחובו/ והנשוי יפרע חובו
החתן, צא וַהֲלֹך/ הן הכריזו לך בטחון
לשאר בני אדם הכריזו יומַים/ ומאהבתך הכריזו ימים שמונה.
יגונן האל על כל עשוק/ ועליך יגונן
יגונן האל על כפירנו/ ויאיר מזלו בשמים (?)
יגונן האל על יד ימינו/ האוחזת בעט וכותבת
יגונן האל על מצחו/ בחותמת ואות[5]
ומשה בן עמרם/ ואתה השוכן בלבבות
נגזרה גלות עלינו/ אלהי גאֻלנו
שלוש גליות חלפו עלינו/ ומי יודע מה יעלה בגורלנו
אברהם יצחק ויעקב אבותינו/ יבורך מזלנו.

יא סאעת אלסעאדה

יא סאעת אלסעאדה ויא סאעת אלקבול
וסאעת פיה אל מוסא סאעת אלקבול
שא ננגח אלשיאטין אלא סחול אלבחור
פלאן לא שי יהדך מא יהם אלא דליל
מא יהם אלא אלמחרף ואלדי שייה קליל
ויא חייא רחב וסהל אדכל אלעאלם קטר

1 כדי שלא יזיקו לחתן ולכלה.
2 הכוונה לאבי החתן.
3 רמז לדאגת אבי החתן, שאמצעיו דלים ואינו יכול לכלכל הוצאות החופה.
4 מעלות שנתייחדו לגברים ולא זכו להן הנשים.
5 הם התווים, שמתווים על מצחו לסגולה ושמירה.

יהודה רצהבי

אדכֹל אלסוכר פראסל פרצוה בזור
אדכֹל אלפרֹך אלמסנסל אלקמה באלעסל
וחי פי דֹא אלבית עלי חגאר הו ערס ואלא כֹתאן
יא למן יקרא ויכתב ויצלי פגירה
הי למן יטבךֹ ויסרח ויעשי לילה

יא חריו אפתח מצרך ללחראוה תרפדך
ואלעזב עבד בדינה ואלמזוג יקצֹי אלדין
יא חריו אכֹרג תנֹשר צייחו לך באלאמאן
צייחו ללנאס יומין ואנת מן חבך תֹמאן

יא סין עלי אלמטֹלום ויא סין עליך נעם
ויא סין עלי לישנה׳ ולא באלקורה נגם
ויא סין עלי ימינא ולא כֹט באלאקלאם
ויא סין עלי גבינה באלכֹתם עלי עלאם
ומשה אבן עמרם ואנת יא סאכן צֹמאר
גרת אלגלות עלינא יא אלאהי עזנא
בעד מא כאנו תֹלתֹ הל עלמי כיף בנא
הו אברהם יצחק ויעקוב חי סעידנא.

יא. שבח משפחת הכלה[1]

קומי, קנה-תירס תמיר[2], הן עלָה היום!
נשבע אביה שבועה חמורה: לא תצא ממפתן הבית
זולתי בעצם היום[3], כשהחמה בתוקפה.
תפילתנו לאל: משַעַרךָ זה לשַעַרך זה[4].

יצאנו לדרך, בעזרת שמים ובעזרתך אילת השחר
לכי בברכת האל, ישיבֵך אלינו[5] משועשעת

1 מושר בבוקר, שלאחר ליל החנא, כשהכלה מתעוררת משנתה.
2 דימוי לכלה התמירה ודקת-הגו.
3 מילולית: "כשעין צופה בעין" דהיינו בגלוי לעין כל, לא בחשאי ובהיחבא.
4 כלומר, יציאת הכלה מבית אביה לבית בעלה תהיה לטובה וברכה, ללא פגע ורעה.
5 הכלה נישאה לבן עיר אחרת.

משירת נשות תימן

ישיבך, כשכפות ידיך ואצבעותיך מקושטות בכופר.
אמרה: בני ביתי, ירבה טובכם, תלַוּוני הבריאות
אבוא, כעת חיה, עם בני בכורי
אבוא, כעת חיה, עם בני בכורי, מעוטר בכובע וקמְיע.
הלא תלכי, חשובה בת חשובים
שבית אביה רם, וצוקם חלקלק[6]
בית נדיבים ומכניסי אורחים.
להם שבעים בתים, בראשי צוקים בנויים
להם שבעים בארות, במעמקי אדמה חפורות
אביה זקן-השופטים והיא לו יועצת
אחיה כוכב דרום והיא נגַה תימני.

אנשי ביתך סוסים תימנים, גבוהים ורמים
אנשי ביתך מרצחים, ומכופר אינם יראים[7]
אנשי ביתך כוכבי מרום, ואת סהר מאיר
אנשי ביתך שבלי דורה, ואת קְניהן
אנשי ביתך אשכלות ענבים, ואת סליהן
אנשי ביתך שרשרות זהב, ואת וָויהן
מושלמת ונבחרת, מאושרת וברוכה.

שרק שרק קומי

שרק שרק קומי יא צעדת אלרומי
אלא אבוהא קד חלף ואקסם ימין מא תכרג אלמעקם
אלא מא אלעין תרי ללעין אלא ואלשמס חואמה
אלא יא אללה מן דא אלבאב לא באבך אלתאני
תוגהנא בוגה אללה ובש יא זהרת אלבאפר
אסרחי וַדַעַתְש אללה שַירְדש סאַלְיה
שירד אלכף מנקוש ואלתטארף חאניה
קאלת יא אהלי כתר כירכם תעקבני אלעאפיה
ואגי בבכרי ולד עלי סנה ואפיה
ואגי בבכרי ולד באלכשח ואלכופיה

6 מבוצרים ומוגנים מפני שודדים ומחבלים.
7 מוטיב ערבי הנוגד את מוסר היהדות.

אלא תסירי סירי אלא יא לאך יא בנת לאך אלנאס
לי דאר אבוש עאלי ולַידהם מלאס
בנת אלכראם ואלגוד בנת אלעזומיה
ובנת סבעין דאר פי אלחיד מבניה
ובנת סבעין ביר פי אלקאע מטויה
אבוהא חאכם אלחכאם והי פי אלשור מדעיה
אכוהא נגם פי אלקבלה והי זהרה ימאניה
אהלש חצון אלימן אלשמל אלעאליה
אהלש אלי יקתלו ולא יהמו דיה
אהלש נגום אלסמא ואנת קמר באהיה
אהלש סבול אלדרה ואנת חגאגינהא
אהלש גרור אלענב ואנת זנאבילהא
ואהלש סלוס אלדהב ואנת לטאטיפהא
יא סבאעיה מן אלעאל מחציה מן כל חאל.

יב. שבחי הכלה ואביה

אפתח בשם האל הגדול/ יודע סודות נסתרים
המוריד גשמי ברכה/ ומצמיח זרע התבואה
החנון והרחום/ שטובו שופע עלינו תמיד.

את שָזכית לחיי נועם/ שתלתליך עבותים
מצחך זוהֵר ומאיר/ מראהו כאור-היום
גבות-עיניך תווי ספר/ שהתווה אותם סופר וחכם
שניך גרגרי פנינים/ מה נאה מראיהן
צוארך כצואר צבי מובל/ הרועה בכל שדה
שדיך תפוחים קטנים/ שבאה עת קטיפתם.

אבי הכלה קִידֵם וברַך/ את החתן והשושבינים
– אבי החתן, פתח ארגזי הנדוניה/ והשמיע דברים נאים
אבי הכלה פָּרַשׂ שטיחים/ ומצעות תורכיים
אבי החתן הדליק עששיות/ ונרות שעוה גדולים
אבי הכלה שחט טלאים/ וכבשים בריאים.

ואני אבדא

ואני אבדא אללה אכבר/ עאלם אלסר אלחציף
ואלדי ירכי מזולה/ ואלדי ינשי אלגוניף
אלדי ירפא וירחם/ גנתה לנא וציף
ראעי אלדעה אלמכפר/ יא אלדי געדך רדיף
אלגבין באהי ומשעל/ מפרגה צו אלגניף
ואלחואגב לט דפתר/ וקעהם קארי ותייף
ואלמבאסם חב גוהר/ לא תלסם יא לטיף
ענקה אלצבי אלמסייר/ די ירעא כל שיף
ואלכעוב תפאח ואלצגר/ מכרגהם חל אלקטיף
אבו אלערוסה רַחֵב וְסַהֵל/ באלצהור אלמאדיה
אבו אלערוס פתח צנאדיק/ של בכלמה ואפיה
אבו אלערוסה פרש גואדר/ ואלקטאיף רומיה
אבו אלערוס סרג קנאדיל/ ואלשמאע אלדאניה
אבו אלערוסה דבח קואזי/ ואלכבאש אלכדמיה.

יג. לעת הפרידה

בת דודי[1], עָלה היום/ הבה ונלכה
הן רעַי כבר הלכו:/ הנשיא והעם
הן רעַי כבר הלכו/ ונותרתי בודד וגלמוד.
ענתה: אבא, הברך הגמלי:/ הַבריכֶנו שעה קלה
עדֵי אפרד מאמי ומאחי/ הנשיא הגדול
עדי אכַפתֵּר כתנתי/ ואכחל עינַי במכחול.
אמר: בת דודי/ יצאה נפשי באהבתך!
בגללך נשחקוּ נעלי/ בלכתי ובשובי
למענך, גברת הבנות/ נתתי מוהר בכסף מלא
למענך הולכתי אנשי/ בדרך קוצים ודרדרים
למענך הבאתי גמלי/ ורגליהם נפצעו במסע-מדבריות
שיחי עמי ודַברי/ ואתן כל שתגזרי
אתן "לַבֶּה"[2] עטורת תורים/ עדי למצחך
אתן אצעדת-נקדים/ ביד ימינך.

1 כינוי חיבה לאשה - החתן הוא הדובר כאן.
2 תכשיט יקר, שנשים עשירות מתקשטות בו.

– הלוך אלך עמו, אמא/ צעדי לפני!
הלוך אלך עמו, אמא/ אחרי מורה-הדרך השחום[3]
אשתעשע עמו, אמא/ באצבעות ענודות טבעות
אבֵלה עמו בלילות/ בעינים כחולות.

– קומי ולכי בצלע ההר/ ובשביליו העקלקלים
קומי ולכי על אבני החצץ/ ייהפכו לך פנינים ומרגליות!
אמרה: כלה ירחמך האל!/ זהו גזר דינו.

וא שרק יא בנת עמי

וא שרק יא בנת עמי וא שרק הייא נסיר
סארת אצחאבי עלי ואלשואעה ואלנקיב
סארת אצחאבי עלי ובקית וחדי רפיק

קאלת קרר אלגמל יא אבה קררה סאעה קליל
בינמא אסתודע אמי ואכי אלשיך אלכביר
בינמא אזרר קמיצי ואחטי אלעינין במיל

קאל קד עליש יא בנת עמי קד עליש אלרוח ראח
קד עליש קטעת חדוי פי מגיי ואלרואח
קד עליש אדית חקי דרהמי סת אלצפאח
קד עליש אדית קומי בין זרבין ואלטלאח
ועליש אדית גמאלי עקרת בין אלציאח

חדתיני כלמיני ועליא מא תחתמי
ועלי לבֵה מקדט די תסוי פי אלגבין
ועלי טפוה מנמנם די תסוי פי אלימין

ואני יא אמה שאסיר מעה ואני יא אמה תקדמי
ואני יא אמה שאסיר מעה ואכלף אלנגד אלאסודי
ואני יא אמה שאצאפדה באלבנאן אלמחלקי
ואני יא אמה שאסאמרה באלעיון אלמכחלי

3 כלומר, החתן.

אלא סירי בגנח אלחיד בגעד אלחיד מידאני
אלא סירי עלי אלחצחיץ רגע לולו ומרגאני
קאלת חריוה ירחמש אללה והדא חכם רבאני.

יד. פרידת הכלה מבית אביה[1]

הנשים:
קומי צאי, מאומה לא נותר לך כאן
הן "תנאים" העניקו לך והכריעו כף המאזנים[2].

הכלה:
אבא, שִׂמחה הנני! אזור מתניך ולַוֵני
עד גבול המדינה, אך הישמר פן תטשני[3].
צנוף צניף משי והַכעֵס את השונא.

הנשים:
שאי שלום מבית אביך לחודש וחודשיים
שאי שלום מבית אביך רחב-הידים.

הכלה:
אלהים עמכם כללכם, בני ביתי וריעותי
לבד מאשר פצע לבי והעציבני.

הנשים:
הנאוה, חושי חושי ואל תאחרי את המהוגן בבריות[4],
הלבנה שקעה והשמש יוקדת[5]
הטרדת בן מלכים והֶאטת צעדיי.

1 נועד לכלה הנישאת לחתן, שלא מבני המקום.
2 המוהר ששילמו עולה על הסכום שהוקצב.
3 חרדת הכלה מן הבדידות בסביבה החדשה.
4 כלומר, החתן.
5 מילולית: 'מעל לראש', דהיינו בלב השמים.

ותכרגי ואכרגי

ותכרגי ואכרגי מא עאד לכי מן שאני
קד שרטו לכי שרוט ורגחו אלמיזאני

יא אבי ואנא פארחה ואחזב וסירני
אלא חדוד אלבלאד וארוע תפלתני
ואלבס מצנוף חריר וגיץ אלשאני
תודעי דאר אבוכי דא שהר ותאני
תודעי דאר אבוכי סהיב אלארכאני
ואנתם מע אללה גמיע אהלי וצדקאני
מן דון מן גרח קלבי וגתאני
שרק שרק יא קמר עלא ולד אלנאס
קד אלקמר מעסיה ואלשמס פוק אלראס
שגלת אבן אלמלך ואנא קטיתיני.

טו. בצאת הכלה לבית החתן[1]

ברוך בואך הכלה/ ברוכה את הזוהרת
ברוכה את, לבָנה במחצית החודש/ עגולה ומליאה
ברוכה את וברוכים אנשיך[1]/ אנשי שבט עז נפש[2]
משבט חמשה עשר[3]/ ערך כל איש ארבע מאות ריאל[4]

יצאה בת חכמים/ שלום לה שלום
יצאה הסֵיחה חסומת הפה[5]/ מה תשלם עבורה, העלם[6]?
יצאה הסיחה חסומת הפה/ אנשי המשפט, שלמו מוהר לה
שבעת אלפים ריאל עֵרכוֹ/ ועשרה למען הפשרה.

1 שיירת המלווים שבאו עם הכלה. כנראה, שהכלה אינה בת המקום.
2 תכונת הגבורה, ששבטי ערב מצויינים בה, מיוחסת כאן לאנשי הכלה היהודיים.
3 אנשי כבוד ומעלה. ואולי כינוי לשבט גבורים ערבי.
4 ריאל - המטבע הגבוה במדינה.
5 מילולית "שרסן בפיה" רמז לכלה השתקנית, שאינה מרבה דברים. הכלה התימנית אינה נוטלת חלק אקטיבי בטקסי החתונה.
6 הוא החתן.

אמר החתן: רבותי, שרוי אני במבחן/ ואנשי נרדמים[7]
כל אימת ששקט לבי/ ריגשני צח הלחיים[8]
תשוקתי לזמרת העוף/ המזַמר ומרַפה כנפיו
אני מפתח לבור[9]/ באתי לבשר שלום
אני אמון על הטובה/ הנדיבות והיהדות

אמר: 'בקשתי עלמה נאה/ ומצאתי גברת-היפיפיות
מצאתי את היפה הזאת / התעטר החתן בבשמים וראה מנוחה

וארחבי יא דא אלחריוה

וארחבי יא דא אלחריוה/ וארחבי יא באהיה
וארחבי יא קמר פי לילת אלנץ/ מסתדירה ואפיה
וארחבי תרחב רגאלך/ מן קבילה קאסיה
מן קבילת כמסת עשר/ כל ראס בארבע מיה
כרגת בנת אלמעלם/ יא מסלם יא סלאם
כרגת מהר אלמלגם/ כם תסלם יא גלאם
כרגת מהר אלמלגם/ סלמו יא אהל אלחכאם
ותמנה סבעת אלאף/ ועשרה טרח אלכלאם
ואלחריו קאל יא נאס/ ממתחן ואהלי רקוד
כל מא הגעת טרפי/ הזני צאפי אלכדוד
ואלמן אלטיר די צאח/ ואלזגל וארכא גנאח
אנא ללביר מפתאח/ גית אבשר באלצלאח
אנא ללכיר עאדה/ לאלכרם ואליהודה
קאל אדוור לי מליחה/ ולקית סת אלמלאח
ולקית הדה אלמליחה/ תמשקר ואסתראח.

7 דומה, שאין בכוחו לשלם את המוהר הגדול ואינו זוכה לעזרת אנשים.
8 היא הכלה.
9 שיעורו, בידי פתרון בעיית המוהר.

טז. בבוא הכלה לבית החתן

הכלה:

ברוך היקיר, ששמעו הטוב יצא למרחקים
יבורכו העלמים, המתדפקים על דלתי
יבורכו הגברים, זקנים וצעירים.

הנשים:
החתן, הַקבֵּל פנינו ואל תבוֹאךְ דאגה
בָּאַתךְ דקת-מתנים וחלפה הדאגה
אמרו לחתן: עמנו ענף רענן וענוג
החתן, המתחתן אתך דבק בירח.

החתן:
השבעתיכם באלהים, הרחיקו השטנים
מבן-היונים הצועד אל תוך האולם.

הנשים לכלה :
שלחי רגליך והרחיבי צעדֵך, אל יפגע בך שטן!

אהלא בדא אלגאליה

אהלא בדא אלגאליה די ציתה גלי
אהלא בהדא אלשבאב דקת עלי באבי
אהלא בהדא אלשבאב שיבה ושבאני
- רחב בנא יא חריו רחב ולא תנדם
גאך דקיק אלכצרה וגלא אלהם
קולו לאלחריו קד מענא גצן רגדודי
מן נאסבך יא חריו קד נאסב אלזהר
– באלאהי יא האצרין תקרעו שיאטין
מן דא אלחמאמי כטר לא קאעת אלדיואן
מדי קדם ַפי קדם לא ערצך שיטאן.

יז. שיר חתנים מוסלמי

הנה הוא לבוש הדר, ולבו בגד זך
הנה על לבו עִדי וקֶמֶיע
הנה התוף מעודד נפשות בהלמות
הנה מְחַמַד מחַזק לבבות[1]
הנה הנערה, שקוראים וגורסים למענה[2]
הנה תקיה[3] זבחה זבח רב [4]
הנה הנשים שמחות וקוראות
הנה [זכר] מחמר השליח [בפי] הדיין[5]
הנה קולו מחריד מחמד בשנתו [6]
הנה הארוסין, שבגללם הכל משתגעים[7]
לבו נצרב. עורג הוא לגשמים[8]
מתרפק הוא על אלהיו וכולו צער.

נתת תוגה בלבי, צמוקים ותמרים[9]
כופר הוא לאַחמַד סַלִיף[10]
הנה הוא לוחם במלחמת הכבוד
הנה הוא מברך לשלום את מוסה סַלִים[11]
הנה דאב לבו על אחמד סלים
הנה משַמחים אותו בשער הבית וכניסתו קלילה
במדרגה הראשונה הליכתו גנדרנית
במדרגה השנייה מהלך הוא הָדוּר ועָדוי.

עלם הוא בלבו, זריז הוא בתנועותיו[12]

1 כוונתו לשבחי נביאם מחמד בזימרת הזמרים.
2 דהיינו, קריאת פרשיות מן הקוראן, כסגולה לכלה.
3 אם הכלה.
4 מילולית: "במדה מספקת". כלומר: די צורכם של המוזמנים.
5 שופט הדת מעלה בתפילתו זכר נביא האסלאם.
6 נראה שהכוונה לנביא בקברו.
7 משמחה.
8 מוסב על הדיין, ששילב בזמרתו תפילה על הגשם. כנראה ששנת חיבור השיר היתה שנת בצורת והארץ שיוועה לגשם.
9 **כינויי חיבה לחתן**
10 לב הדובר כופר לחתן, ששמו אחמד סליף.
11 כנראה, יהודי נודע בסביבה.
12 תרגום משוער.

יהודה רצהבי

השמחה בלבו, אך לְבָהּ לא שמח[13]
מזילה היא דמעות תודה לאל בלבה
דמעותיה זולגות על יושבי תבל כולם
על מחמד נשיא החכמים
הנה לבו שלם, שש ושמח
הנה לבו שליו ומדושן[14].

ואנה תוב

ואנה תוב וקלבה תוב
ואנה עלא קלבה רצאץ ומכתוב
ואנה עלא אלטבלה ישד פי אלרוח
ואנה עלא מחמד ישד אלרוח
ואנה עלא אלצביה ידרס ויקרא
ואנה עלא תקייה דביח ומכפא
ואנה עלא אלנסואן פארח וקארי
ואנה עלא מחמד רסול וקאצי
ואנה בצותה יזוע עלא מחמד דנום
ואנה עלא אלכטבה אלכל מגנון
קלבה ביחרק בידמדא ללמטר
ואנה עלא רבה וכלה בצער
ציערת קלבי זביב ותמרה
ואנה מפדי עלא אחמד סליף
ואנה יקאתל באלחרב אלשריף
ואנה מסלם עלא מוסה סלים
ואנה מקהור קלב עלא אחמד סלים
ואנה מפרח פי אלבאב בדכלתה פי אלהוא
ואנה בדרגה אלאולה ימשי מענקש
ואנה בדרגה אלתאניה ירוח מרנקש
ואנה עלא קלבה צבי ועאגל מא פיה
ואנה בקלבה פרח וקלבהא מא פרח
ואנה דדמע דמוע שאכרין פי אלרוח
ואנה דדמע דמועה עלא אהל אלעאלמין
ואנה עלא מחמד משאיף אלעאלמין
ואנה בקלבה סלים ואנה מפארח סלי
ואנה עלא קלבה תרבת אלטלי.

13 הכלה רצינית ועצובה.

14 מילולית: על לבו אלית-טלה. אלית-טלה נחשבת למובחרת שבבשר.

III שירי עבודה

שירי-קציר (יח-יט)

גמרנו אומר להיות צייתנים
השפיע טובו עלינו האל. על כן לא נהיה מַמרִים[1]
ברכת הגשם לא תזקיקנו ללוות חטים
אכן היהודים יראים אלהיהם
ימטיר לנו האל גשם למען ילדיהם
ויהיה זה גשם בוקע אבנים, שיִתַּך על תבל כולה
יתדפק על דלתנו ויפרצנה
מטר שוטף ברעם וזעף
זַעפו אות אהבה ליהודים.
יהודי שהתאסלם בחיים
יודה לאלהים על חיי השלווה.
תן בטחון וערובה ליהודי
לפי שהיהודי ודאי ירחמני
ואם הוא מוסלם שמתפלל, ברך אותו ואל תתיצב נגדו
התפללתי למוחמד והנני תחת חסותו
הנה היהודים נצבים בפתח ביתך
והם עניים ואומללים
מבקשים חופן תבואה למען הטף.
אם מוסלם מבקש חסד ממוסה[2]
משפיע עליו מוסה במגש
אך אם מבקשים ממוחמד[3]
נותן הוא מעט מזער בצלחת נצָרים
אם יהודי מתחנן ובוכה
תמורת כְּדֻמֵּה[4] ישרת
אם מוסלם מטַהר עצמו ומתפלל מוחמד ישפיע לו ברכה
תפילתו היא למוחמד ולקוראן, שניתן מן השמים
מטר זה שוטף באפיקו

1 לדברי המסרן מכוונים הדברים כלפי הממונה על הקוצרים.
2 הכוונה ליהודי בן דת משה.
3 דהיינו, מוסלם.
4 כיכר לחם קטן עשוי מפסולת תבואות למיניהן.

יהודה רצהבי

גשמים ורעמים וברד
המצנפת בתרמיל הרועים
הקַרְקוּשׁ [5] שמור ומוגן.
יגזור לכם האל חיי שלווה.
נודע בקרב היהודים
שחיטת אפרוח צדקה[6]
אם מוסלם רדוף הוא אחר מסחרו
לבו נמס מבכי.
מוסה וסופר, עֲנוּ לעומתי!
אשר למוסה, נודד הוא בעולם וזועם
ואני שמח ומשועשע
הנני בטובה מתמדת
אני בצנעא במקח וממכר
ארבה במחיר אדרת-שׂער.
אשר למגל, הנה נשבר
אשר לסוס, הנה רבץ.

מָגְלִי השנון והמחודד[7]
מחודד מכל כלי חד
מָגְלִי, איש לא יתן לי מאומה
אלא אם כן אעשה משהו.

ואחנא עלא אלטאעה

ואחנא עלא אלטאעה עזמנא
מן גוד רבי מא נכאלף
ואנה עלא אלמטר מא נסאלף
ואן אליהוד יכופו רבהם
יגיב לנא מטר מן שאן עיאלהם
ואנה מטר משאקף עלא כל אלדניא מראדף
ואנה עלא באבנא וכלה ישאקף
שאקף מטר ואנה זעאלה

5 כסות הראש של האשה. הקרקוש והמצנפת לבוש יקר הם, ובשעת גשם מצניעים אותם לבל יטונפו.
6 שוחט יהודי אינו נוטל שכר על שחיטתו.
7 שיר לקציר הדורה.

זעלה מחבה לליהוד
יהוד יסלם פי זמאנה
אחמד רבך פי אמאנה
אמן יהודי פי צמאני
ואנה יהודי ירחמני
ואנה מסלם ויצלי
צלי עליה ולא נכאסר
צלית מחמד פי אמאנך
ואן אליהוד פי באב ביתך
ואנא יהודי מסכין ומרחם
ישתי חבה ללעיאל
ואנה מסלם יטלב מוסא
מוסא יגיד לה פי אלחתא
ואנה מחמד פיגיב לה פדרה פי אלגטא
ואנה יהודי יבכי ידמע
ואנה עלא כדמה ינפע
ואנה מסלם ויקדס קדסה מחמד יקרסה
קרסה מחמד ואלנואלי
הדא מטר פי שאעבה
מטר ורעד פי כואני
כופה מחופא פי צפן
ואנה קרקוש פי אמאנה
יכתב לכם זמאן פי אמאנה
ואנה מערוף פי אליהוד
דבחה בשוקרי ירחמה
ואנה מסלם פי תגארה
ואנה פי באב קלבה מדמע
גובתני מוסא וכאתב
ואנה מוסה פי אלעאלם יזעל
אנא פי פרח סאלי
ואני עלא דוניא דאמי
ואני בצנעא פי שרותה
נכתר פי גרדה פרותה
ואנה שרים ומכסר
ואנה פרס מעצל.

יא שרימי יא תאד יא מסנון
יא תאד אבו סנה
יא שרימי מא אחד והב לי שי
אלא אסוי שי.

כ. שיר המסחטה

המסחטה, הַשמִיעִי חריקתך!/ אם שמן את סוחטת, עֲנִי לעומתי!
אם שמן אגוזים/ עני לעומתי!
אם שמן של גלעיני מִשמֵש/ אל תשמיעי מענה!
אם ענבי-יין[1] עני לעומתי!
אם כתית שרוי[2]/ ערבבי הכל יפה
אם המידה גדושה[3]/ אל תעני!
אם הפחיתו שכר הסחיטה/ אל תעני[4]!
גם אם יכבד עליך המשא/ חייבת את לטחנו
גם אם נטחנים הכוחות/ והעינים ממטירות דמעות דם[5]
אם לצנעא נועדה [התוצרת] תימכר בריוח
אם לקעטבה[6] הכל קומץ להרחה
אם לחודידה[7]/ הים יוליך אותה
אם לעיר תעז[8]/ כצימוקים תיחשב ומאומה לא יָוָתֵר
אם לאלימן[9]/ הריהי כתמרים וצמוקים דביקים
אם לארץ ישראל/ הכל אפס ואין[10].

1 את היין הכינו מענבים שחורים, שיינם משובח. היין הובל לעדן ונמכר ללא-מוסלמים.
2 יש חומרים ששורים ומרתיחים אותם לפני סחיטתם.
3 כשמגדישים את המסחטה יתר על המידה אינה פועלת, וממילא אינה חורקת.
4 דהיינו, אל תעבדי.
5 רמז לעבודה המפרכת.
6 קעטבה - עיר בדרומה של תימן. שם רבים הקופצים על התוצרת, וכל אחד זוכה לקומץ קטן בלבד.
7 חודידה - עיר נמל לחוף ים סוף, בגבולה המערבי של תימן.
8 עיר קבורת ר' שלם שבזי. דרום תימן.
9 תימן הדרומית.
10 בארץ ישראל הכל מצוי בשפע.

יא. מעצרה זיטי

יא מעצרה זִיטִי ואנה עלא צליט גובי
ואנה צליט גוז וגובי
ואנה צליט ברקוק אלא תגובי
ואנה ענב שראב גובי
ואנה מטחון לסיס וכלה שובי
ואנה מכתוב אליש לא תגוביש
ואנה בנקצה זלט לא תגוביש
ואנה עליש תקיל ועליש אטחניה
ואנה בטחן אלקוא ואנה דמטר דמֵא
ואנה עלא צנעא וכלה אלדמא
ואנה עלא קעטבה כלה שמום ואנה עלא מא שא
ואנה עלא חדידה ואלבחר מאשי
ואנה עלא תעז זביב ומא שי
ואנה עלא ארץ אלימן תמרה זביב ולאסי
ואנה עלא אלארץ כלה מא שי.

ביבליוגרפיה (בסדר כרונולוגי ואישי)

1 Erich Brauer, Ethnologie der Jemenitischen Juden, Heidelberg 1933 pp. 166-173. קטעים בערבית ובתרגום גרמני

2 Ettore Rosse, L'Arabo Parlato a Sanaa, Rome, 1939 שירים בערבית ובתרגום איטלקי.

3 מנחם קפליוק, קציד תימני עממי על מרד 1948 ורצח האמאם. המזרח החדש, ח (תשי"ח), עמ' 279-283.

4 מנחם קפליוק, מהשירה העממית של תימן. המזרח החדש, יג (תשכ"ג), עמ' 324-328.

5 יהודה רצהבי, מנהגי חתונה בין נשות תימן, אורלוגין, 11 (ינואר 1955), עמ' 329-337. ארבעה שירים לכלה בנוסח צנעא, מתורגמים לעברית.

6 יהודה רצהבי, שירת האשה היהודית בתימן. ידע עם, ה חוב' 22-21 (תשרי תשי"ט), עמ' 85-89. ארבעה שירי נשים.

7 יהודה רצהבי, שירי אהבה של נשות צנעא. פרקים בחקר מנהגי חתונה, ד (1974) עמ' עה-קיט. שלשים ושלשה שירים.

8 משירת נשות רדאע, ידע עם, כה חוב' 57-58 (תשנ"א)

עמ' 108-139. שלשה עשר שירים.

9 יהודה רצהבי, שירי-עם ערביים תימניים. מחקרים בערבית ובאסלאם, א (תשל"ד), עמ' 153-204. עשרים ושמונה שירים.

10 יהודה רצהבי, שירי חתונה ברדאע שבתימן. מחניים, פ"ג (אב תשכ"ג), עמ' 52-59 , שמונה שירים לכלה לפי נוסח רדאע.

11 Yohanna Spector, Yemenite Wedding Songs, Reconstructionist, Vol. XXIV No. 13 (Oct. 1958) pp. 11-16.

12 Yohanna Spector, Bridal Songs and Ceremonies, Studies in Biblical and Jewish Folklor, Indiana University Press 1960, pp. 189-255 מהדורה מורחבת של מאמר 10.

13 מאיר שמעון גשורי, שירת האשה במקרא ובעדות המזרח: על שירת נשים של יהודי תימן. גשר ה (תש"ך), גליון 4(21), עמ' 70-79.

14 יהודה לוי נחום, משירת הנשים היהודיות בתימן, מצפונות יהודי תימן, תל-אביב, תשכ"ב, עמ' 326-334. שמונה שירי חתונה בנוסח צנעא. ערבית ותרגום עברי. התרגום מעשה שמעון גרידי.

15 עדית גרזון-קיוי, שיריהן של נשות תימן, המבנה הטונאלי והצורני, החינוך המוסיקלי, יג (תשכ"ח), עמ' 52-56.

16 בנימין נסים גמליאלי, אהבת-תימן, תל-אביב תשל"ה.

17 Mishael Maswari Caspi, Daughters of Yemen Berkeley and Los Angeles, California 1985.
ששים ותשעה שירי נשים קצרצרים. מרביתם לקוחים מספרו של גמליאלי (לעיל 16) ערבית ואנגלית. תרגום אנגלי בידי מסורי-כספי.

רצון הלוי

הללויה

א.

הַלְלוּיָהּ נַפְשִׁי, אֵיבָרַי וְחוּשַׁי
עַל כָּל דַּקַּת חַיִּים בְּמִקְרָאַי וּמִדְרָשַׁי
עַל הִתְפַּנּוּת שְׁהִיא לִכְתִיבַת שִׁיר
וְהַשְׁקֵף דֶּרֶךְ חַלּוֹן לִנְשִׁימַת אֲוִיר
הַלֵּל עַל כָּל מַה שֶׁיֵּשׁ, וְעַל מַה שֶׁלֹּא יֵשׁ
אִם הֲגִיגֵי נֹעַם, וְאִם חֲרוֹנֵי אֵשׁ
הִנְנִי לְפָנֶיךָ, חָמוּשׁ אַךְ נִנְטָשׁ
צוֹפֶה בִּבְרוּאֶיךָ וְאֵינֶנִּי נוֹאָשׁ
דַּרְכִּי כִּמְסַנֶּנֶת הַיְקוּם עוֹבֵר
דּוֹמֵם, צוֹמֵחַ, וְחַי וּמְדַבֵּר
וְכָל הַהֲוָיָה בְּבַרָהּ וּפְנִימָהּ
שׁוֹפַעַת תַּלְאוּבוֹת מֵעַצְמָהּ אֶל עַצְמָהּ
רֵיקָה עַד תַּחְתִּיתָהּ וּמְלֵאָה עַד תֻּמָּהּ
מַדְמֵנָה וּמְאוּמָה, וּמְהוּמָה וְזִמָּה
אָנֹכִי מֵעֵבֶר לְכָל הַתַּבְעֵרוֹת
אוֹמֵד אָמְדַּן חַיַּי בְּמִדּוֹת וּמְשׂוּרוֹת
מְנַכֶּה יְתֵרוֹת לְהַשְׁלִים חֲסֵרוֹת
כָּל גְּבוּל עוֹלָמִי הִנֵּה נִמְתַּח
מֵעֵבֶר לִמְזוּזַת בֵּיתִי כְּדֵי טֶפֶח
הַא הִנֶּנִּי עַצְמִי, כָּל-כֻּלִּי פִּעְפּוּעַ
וְלֹא קָצַר הַמַּצָּע לְהִשְׂתָּרֵעַ.

ב.
סוּגָר

יְקוּם חָתוּם, וּמִי יִפְתַּח סְגוֹרוֹ
וְאֵי עַיִן, תִּגַּל לוּזוֹ וְצִירוֹ
תְּאוּ אֶל רוֹמְמִיוּתוֹ וְאוּלָם
שְׁמֵי-רוֹם אוֹטְרִים עַל מַאֲגָרוֹ
יְקוּם - הוּא מִמְּךָ וְאַתָּה מַנְהוּ
אֲבָל כַּמּוֹץ בְּצִלַּת סַהֲרוּרוֹ
וְאֹפֶק נֶחֱרָץ, אִטֵּם - וְאַתָּה
מְסֻגָּר כַּעֲוִיל בִּפְנֵי לְזֵרוֹ
רְאֵה כּוֹכָב: יְתַו רִמְזֵי רְמָזָיו
כְּמוֹ לוֹעֵג לְעֵין הָרֹשׁ תְּשׁוּרוֹ
וְעֵינֵי בֶּן אֱנוֹשׁ הַא נֶעֱצָרוֹת
בְּפִרְגּוּד לֹא חֲרִיר לוֹ בַּאֲפֵרוֹ
הֲרֵי צוֹ, וַהֲרֵי תָּו, וַהֲרֵי קָו
אֲשֶׁר לָעַד אֱנוֹשׁ לֹא יַעֲבוּרוֹ
עֲדֵי אָן תְּהַלַּךְ הָלוֹךְ וְזָרֹה
כְּלָל כָּל מַאֲמַצֶּיךָ עַד שְׁיָרוֹ
גְּוִית הִיא זוֹ, מְעֻמֶּסֶת עֲמָסִים
אֲחוּזָה בַּעֲוִית הָגֹה וְהָרֹה
שְׁבָה לָךְ שֵׁב, וְהַיְקוּם יַעֲבוֹר בָּךְ
וְאֵין-אוֹנוּתְךָ תּוּאַר בְּאוֹרוֹ
שְׁקוֹט וּבְטַח בְּשֵׁם זֶה לוֹ תְּצַפֶּה
עֲדֵי תָּשׁוּב כְּשׁוּב הַבֵּן לְהוֹרוֹ.

ג.
הַשֵּׁם

בַּיַּלְדוּת הָיָה הֵיתָה לִי סַבְתָּא
אֶת פַּת לַחְמִי בְּאֵשׁ לִבָּה אָפְתָה
וַתַּגֵּשׁ לִי יַחַד עִם אוֹר נִשְׁמָתָהּ
לֹא יָדְעָה צוּרַת אוֹת מִכַּב הָאוֹתִיּוֹת
אַךְ יָדְעָה עַל שְׁמוֹת מַלְאָכִים וַהֲוָיוֹת
קָמַיַּע מִכֶּסֶף תָּלְתָה לִי עַל צַוָּאר:
"נְצוֹר קָמַיַּע זֶה, וְתִהְיֶה נִנְצָר
בּוֹ שְׁמוֹת מַלְאָכִים, וּבְרֹאשָׁם שֵׁם יָקָר
גָּדוֹל מִכָּל דָּבָר, וְכוֹלֵל כָּל דָּבָר
זֶה הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ נָתַן לָאֻמּוֹת
אֲרָצוֹת וּמְלוּכוֹת, יַמִּים וּתְהוֹמוֹת
אַךְ לַאֲבוֹתֶיךָ נָתַן שְׁמוֹ מֻשְׁלָם
זְכוֹר יֶלֶד חָכָם, וּשְׁמוֹר זֹאת לְעוֹלָם
מִי שֵׁשֵׁם זֶה אִתּוֹ, מִי שֶׁבּוֹ הוּא נֶחְתָּם -
הוּא יַעֲבוֹר בֵּינוֹתָם, סוֹף יַעֲלֶה עַל כֻּלָּם"
וַאֲנִי בְּחָרְגִי מִמַּעֲבֵה הַיַּלְדוּת
מִצְלָהּ שֶׁל סַבְתָּא, אֶל עוֹלָם בֶּן מַרְדוּת
עָנִי עַד בַּד עוֹרִי, אַךְ חָפְשִׁי לְנַפְשִׁי
הֻחְלוֹתִי לִשְׁאוֹל בְּמִקְרָא וּבְרַשִׁ"י
עַד דִּבְרֵי הָאוּרִים שֶׁל רַיְהַ"ל וְרַמְבַּ"ם
אִם סַבְתָּא זוֹ חָרְגָה מִקֶּוֶם וּנְתִיבָם
הֲשִׁיבוּנִי בְּלָאו אַף לֹא תַּו מִתָּוֶם.

מוצש"ק, יט בטבת תשנ"א

שלושה שירים

טוביה סולמי

לָשֶׁבֶת בְּאֹהֶל מוֹעֵד

עֵין אֲבוֹתַי כָּלְתָה אֶל מָשִׁיחַ
אַלְפַּיִם שְׁנוֹת אוֹר וּתְפִלָּה
וּבְבוֹאוֹ, שְׁחוֹק, אָנֹכִי בְּעֵין הַסְּעָרָה
עִם מְקַדְּשֵׁי חֲזִיר לְדֶגֶל וָעֵרֶב,
אַךְ מִנְּעוּרֵינוּ הַגְּאֻלָּה בּוֹקַעַת
כְּעֶבֶר הַמִּגִּיחַ מֵרֶחֶם לַמּוֹעֵד
אֱנוֹסָה הִיא עַל פִּי הַדִּבֵּר.

רוֹגֶשׁ הַלֵּב נְבוּאָה קָמָה -
אֹמַר לְצָפוֹן תֵּנִי
וּלְתֵימָן אַל תִּכְלָאִי
וְלוּ גַּם יֵחֵיא אֶחָד
לְקַיֵּם מַה שֶּׁנֶּאֱמָר.

קוּמוּ וְנַעְפִּיל הֶהָרָה מִן הַשְּׁפֵלָה
עוֹד אָרוֹךְ הַמַּסָּע אֶל הֹר הָהָר
זִכְרוּ מְבַשֵּׂר מְגַמְגֵּם וּפֵךְ שֶׁמֵּן קָטָן
הוֹצִיאוּנוּ לִפְדוּת מֵאֶרֶץ עֲבָדִים
גַּם לַפִּיד הַחֵרוּת לְדוֹרוֹת הִבְעִירוּ.

מִכֹּחַ הֶחָזוֹן שֶׁבַּלֵּב עַל תִּקּוּן וּגְאֻלָּה
עוֹד אַרְבָּעִים שָׁנָה נְשׁוֹטֵט בַּמִּדְבָּר
חוֹגְגִים בְּסֻכָּה עַל מַצָּה וּמְרוֹרִים
וְאַף אֶת הָאֵל נוֹשִׁיב בְּאֹהֶל מוֹעֵד.

נר שמיני לחנוכה תשנ"א

יוֹם גְּדוּלוֹת

מְסָבִיב פּוֹרֵץ הַשַּׁחַר
מְגָרֵשׁ חֶשְׁכָּה וּשְׁחוֹר
נְסוֹגִים עָרִיץ וְיַעַר
וּפוֹלְשִׁים גְּדוּדֵי הָאוֹר.

אִם יָפִים לֵילוֹת כְּנַעַן
כְּעוּרִים הֵם בְּפָלַסְטִין
אַךְ יָפָה הִיא שִׁבְעָתַיִם
יִשְׂרָאֵל שֶׁלִּי וְלִי.

מְלֹא הָעַיִן הָאָבִיב הָאָבִיב!
נוֹף הָאָדָם וְהֶהָרִים פּוֹרְחִים
וְהָאוֹבְדִים בְּאֶרֶץ אַשּׁוּר
שֶׁאָהֲלוּ בְּמַעְבְּרוֹת תַּשַּׂ"י
שַׁי נָשְׂאוּ אֵמֶשׁ לַחֲלוּצֵי הַיּוֹם.

מַה תְּבַקְּשׁוּ פְּלָאוֹת וּמְשִׂיחִים
עוּרוּ, רְאוּ, בְּנוּ, הִבָּנוּ
בְּטֶרֶם שָׁעַת הָרָצוֹן תִּשָּׂא רוּחַ
הֲלֹא אֶרֶץ נִקְנֵית לַחוֹלֵם אִם לוֹחֵם
וְחוֹמָה אִם נִבְנֵית מִלְּבֵנָה וּלְבֵנָה,
אַל תָּבוּזוּ לְקַטַּנּוֹת הַיּוֹמְיוֹם
הֵן מֵהֶן מִתְרַקֵּם יוֹם הַגְּדוּלוֹת.

יְבָרֵךְ הַבַּיִת הַשְּׁלִישִׁי

נְבָרֵךְ אֶת יִשְׂרָאֵל מִדֵּי הַיּוֹם
כְּבִרְכַּת אֱנוֹשׁ וָאֵל
נְבָרֵךְ אוֹתָךְ מוֹלֶדֶת
יְהִי חֶלְקֵךְ רוֹב שְׁלוֹמוֹת.

מַה סּוֹדֵךְ עַמִּי בַּחֶלֶד
תִּצְעַד הוֹרוֹת בֵּין קְרָבוֹת
עָרְפֵּךְ נַקְשֶׁה מִפֶּלֶד
אֲלָיו נִשְׁבְּרוּ חַרָבוֹת
נְבָרֵךְ אוֹתָךְ מוֹלֶדֶת
לֹא יְהֶא בָּךְ חַיָּל בְּעוֹדוֹ יֶלֶד...

עִם שָׂדוֹת בַּמִּדְבָּר זוֹרֵעַ
וְקוֹצֵר חֵרוּת וְדֹרוֹר
עַל הָרוּחַ יָגֵן אַף בְּזָרוֹעַ
וְיָאִיר כְּמִגְדַּלּוֹר
נְבָרֵךְ אוֹתָךְ מוֹלֶדֶת
אַתְּ הֱיִי עַד הוֹר וָדוֹר.

בָּךְ הֵגֵץ חָזוֹן וָשֶׁגֶב
לְגְאֻלַּת שֵׁ״י עוֹלָמוֹת
בָּךְ יָהֲלוֹם הָיָה כָּל רֶגֶב
חָשׁוּק מִנֹּעַם עֲלָמוֹת
נְבָרֵךְ אוֹתָךְ מוֹלֶדֶת
אַתְּ מִרְקָם שֶׁל מַמָּשׁ וַחֲלוֹמוֹת

יְמִינִי שְׁלוּחָה אֶל הַשֶּׁלַח
רְעוּתָהּ אֶל אַמַּת הַבִּנְיָן
כִּי בָּרַתְנוּ לָךְ בְּרִית מֶלַח
אֲרַסְנוּךְ בְּדָמִים וְקָרְבָּן
נְבָרֵךְ אוֹתָךְ מוֹלֶדֶת
כִּי הַטַּנָק לְחָרִישׁ יִשֶּׁלַח...

יְבָרֵךְ הַבַּיִת הַשְּׁלִישִׁי
יְבוֹאוּהוּ חָזוֹן וַחֲלוֹם
עֵת סֻכַּת שָׁלוֹם נִפְרֶשֶׂת
עַל אֱנוֹשׁ וְעוֹלָם לְלֹא גְּבוּל...

ב. לשון

יוסף דחוח-הלוי

בין תחייה לאומית לזהות לאומית
לסוגיית העברית המקורית

נקדים ונאמר, כי ככל שתימדד הצלחת הכלים שהתקינו שבי ציון בארץ האבות, מחונני עפרות המולדת ומשיבי נפש האומה ומחדשי עצמאות ישראל בארצו, אין רבונותנו תקינה אלא מכוח עמידתנו ברשות עצמנו מהבחינה התרבותית הרוחנית המקורית. ולעניין זה בראש ובראשונה חשיבות הלשון שבפינו ובעטנו: המיכל שמתוכו אנו יוצקים את מסכת הביטוי העצמי שלנו. ראוי לנו שנזכור היטב, כי גויי העולם יתייחסו אלינו בראש ובראשונה, באופן שבו אנו עצמנו נתייחס אל שורשי הווייתנו התרבותית המקורית, ורק בזכות היחס הזה נתקבל, או חלילה לא נתקבל ברצינות הדרושה בקהלם. לשון אחר: אם לא היתה תכלית שיבת ציון כולה בארץ ישראל, אלא להשיבנו אל זירת הבמה ההסטורית, שומה עלינו לצאת לדרך זאת מצויידים, ראשית חכמה, בידע הדרוש על דרך זהותנו התרבותית מקדמת דנא ממקורות אבותינו הקדמונים. בלי ערכינו הרוחניים, שהם תמצית פועל רוחם של חכמי ישראל, אין אנו אלא עותק רדוד של בליל הגויים שמתוכם נקבצנו הֵנָּה.

יתרה מזאת, כל זכותנו ההסטורית והמדינית בארץ ובתולדותיה מותנית בתנאי היותנו מעוגנים ומושרשים בתרבות שיצרנו בה טרם צאתנו ממנה, והיא מסמלת את אופיינו הלאומי עם שובנו אליה. וכל עוד אנו סתורים בַּצֵּל, שמטילות תרבויות העמים שמגבולן באנו הנה, אין תִּכְלָה חברתית והוויה אפשרית לנו בעמידתנו כאן. משנאינו יודעים את הדבר הזה היטב, והם יושבים על הגדר ומצפים לכשלוננו. הגשמת שיבת ציון פירושה לא רק ריכוז פזורי עמנו במקלט הזה, שיד החוסן הגופני מכינה לנו בארץ האבות, אלא הַשִּׁיבָה הַמּוּדַעַת אל שורשי תרבות האבות וטיפוחם וקיומם מחדש בעולם המודרני, שבו אנו חיים.

לא באנו לארץ ישראל כדי לשוב ולטפח את תרבות הגויים (גויי הים). אם זאת היתה כוונתנו - אין צורך בה, ו"שאלת היהודים" היתה נפתרת בדרך גויי אומות העולם. וכבר ראינו בימי חלדנו את הדברים כאשר עלתה עלינו משטמת הגויים. שיבתנו לארץ ישראל, שיבה אל מקורות ההוויה ההסטורית התרבותית, ולא רק אל ההוויה המדינית בלבד, כי בלי קיום מורשתנו הרוחנית, אין אנו בארץ הזאת ובאיזור הזה, אלא אַסְתֵּרָא בְּלָגְיָנָא.

טיעוננו הוא, כי המסורת הנאמנה ביותר למקורות הווייתנו הלשונית והחינוכית, היא המסורת שנשתמרה בידי בני יהדות תימן. וכך אליבא דעדותם המקצועית-הבדוקה של כמה וכמה בני סמכא, שהעולם האקדמאי סומך היום ידו על ממצאיהם[1]. מן המפורסמות שאחד הטיעונים הקשים המוטחים בפני בני תימן, מידי בני עדות אחרות ובפרט מפיהם של אחינו בני אשכנז, כי זרים אנו לטעמו של העולם המודרני ומהלכים אנו בו כאבלים בשמחה וככוהנים בבית מועד לכל חי. והנה דבר ידוע הוא, זה דורות ועידנים, כי דווקא זרותנו זאת והסתר פנים זה שבו צפונים אנו באורחי העולם הזה, הביא לידי התנכרותנו לאופנת הגויים ואי־אימוץ דרכי מחשבתם והיגויים. ניכור וזרות אלה הם אשר עמדו לנו לשמר את גחלת המקור שבלב ובמוח - ולהעלותם בכתב ובעל פה, וּלְזַכּוֹת בכך את עצמנו ואת צאצאינו במסורת המאירה באור יקרות של מקור שלא שובש, ושורש נאמן הנותן פירותיו המהוללים לפנינו עד עצם היום הזה.

עובדה היא, שלא כאחינו האשכנזים ולא כאחינו הספרדים דוברי הלאדינו ולא כאחינו יוצאי ארצות המזרח התיכון דוברי הערבית, נשתמרו אחינו בני תימן בהוויית דברי ימי עמנו העתיקים מאז חורבן הבית, והאוצר הלשוני החינוכי והמבטא הצח אכן הם הינם הקרובים והנאמנים ביותר למצוי במקרא, במשנה, בתלמוד, בפשט ובדרש. יתרה מזאת: עד עצם היום הזה לא עלתה בידי איש מן המתריסים נגדנו לסתור את האמת ההסטורית הזאת - אף כי פשטה אופנת גויי העולם הנוצרי בארצנו - בכל תחומי הספרות והאמנות, הביטוי והתקשורת. אופנה זו עושה בנו שַׁמּוֹת וּמַטָּה את לב בוני ישראל ממסורת האבות[2].

מכל מקום נסמכת נקודת המוצא שלנו על השימור היהודי התרבותי ששימרה יהדות תימן בגלותה[3] ועל האוצר הגנוז בתחום תרבות הלשון שהיא נושאת בחובה למעלה מאלפיים שנה. נקודת מוצא זו מחייבת אותנו להאיר כמה מושגי יסוד.

1 ראה חיבוריהם הידועים של ש"ד גויטיין: היסודות העבריים בשפת הדיבור של יהודי תימן, לשוננו ג' תרצ"א: החינוך היהודי בתימן - כטיפוס יהודי מקורי, מגמות ב' תשי"א (מאמרי מחקר אלה הופיעו בספרו "התימנים", הוצאת יד בן צבי ירושלים, תשמ"ג). יהודה רצהבי: אוצר לשון הקודש של בני תימן תשל"ח, הוצאת המחבר. ספר שבטיאל - מחקרים בלשון העברית ובמסורת העדות, עורכים - יצחק גלוסקא וצמח קיסר; "ההברה העברית" של א"צ אידלסון "השפה" כרך כט, תרע"ב,"מבטא התימנים" "השילוח" כרך נח, ינואר 1913, וכן המבטא העברי הנכון במאבקו של אהרון מירסקי, אפיקים גליונות עג-עד, אב תש"ם, שבט תשמ"א.

2 ראה שמעון אביזמר, ייחודה של יהדות תימן בתחום הלשון העברית ותרבותה, אפיקים, צג-צד אב תשמ"ט. המאמר הופיע גם בספר "סעי יונה - יהדות תימן בישראל" שער ד' עמ' 327, וכן שמעון וולף - "יהודי תימן - היהודים המקוריים", אפיקים עא חשון תש"ם עמ' 8.

3 אביזמר "סעי יונה - יהדות תימן בישראל" עמ' 327.

א. ערכי הלשון

אין אנו מתכוונים בזה לערכי השימוש הלשוני-הדקדוקי או התחבירי גרידא, אלא למהות הכלי של הלשון במערך התרבות הלאומי, ויש לנו בנדון זה שלוש השגות נפרדות:

1. ערכה של כל לשון בלשונות האדם הוא כלי הביטוי של קבוצת בני האדם הנזקקת לה. על אחת כמה וכמה במקרה דנן שעומדים אנו ונאבקים על משימה גדולה של יצירת האומה מחדש. מושג זה "יצירת האומה מחדש" בל נקל ראש בו, כי כל טיעונינו הממלכתיים מבוססים על מציאות האומה הישראלית, השבה לתרבותה ולערכיה הרוחניים, שנוצרו כאן בארץ ישראל. אין ריבונות תרבותית תחת השמש שלא באמצעות הכלי הראשוני של מכשיר הביטוי של לשוננו העברי המקורי. אין זו ריבונות תרבותית, כיוון שהיא נסמכת על תרבות זרה, שכופה עדה אחת על יתר עדות ישראל האחרות שנקבצו במולדת[4]. ברור לנו, כי כל עוד לא תהיה הדרכה מרכזית נכונה למעשה ההיגוי הלשוני, לא תעמוד לאומתנו המתחדשת היום בארץ ישראל הזכות הריבונית של אומה מגובשת אחת בצורה אחידה-מקורית. זה מובנה של "יצירת האומה מחדש". וכבר חכמינו הקדמונים הזהירונו משיבוש לשוננו ומעיוות מקוריותה והוויתה התרבותית העברית: בני יהודה שהקפידו על לשונם נתקיימה תורתם בידם, בני גליל שלא הקפידו על לשונם - לא נתקיימה תורתם בידם (עירובין נג, עא).
2. ערכה השני של הלשון הוא בעצם היותה כור היתוך לאומי של תרבות לאומית מקורית. כור היתוך ראשוני לכל קבוצת בני אדם מגוונת בגוֹנֵי המוצא הלאומי התרבותי - פירושו מכשיר הביטוי העצמי של היחיד שבה, והוא בונה באמצעותו את מערכת יחסיו ורוקם את רקמת קשריו ומבסס את מידותיו כאדם, בפרט בחברה שבה הוא שתול, ומכאן החשיבות למהות הלשון שבפינו. זאת, להערכתנו, האפשרות היחידה להתייחס אל הלשון כאל ערך תרבותי-לאומי של כור היתוך בין־עדתי.
3. השיבה אל המבטא העברי הטבעי לצליליו המגוונים, אל השורש שאין לו תחליף - מחוייבת המציאות. משמע, שאם אין בידינו אלא כלי זה של הלשון, כערך עליון ביצירתה של הוויה חברתית-תרבותית שאנו שואפים אליה, חייבים אנו לוודא לעצמנו מה טיב הלשון שאנו שותלים מחדש בין שבי ציון. וכאן יש לשים לב אל המצב התרבותי-הבינלאומי המיוחד, שבמסגרתו מתרחש אירוע זה.

חשים ויודעים אנו זה מכבר, ששידוד מערכות רב ועצום עובר על החברה המערבית הגדולה, שמתוכה נקבצו ובאו מחזיקי סולם המושגים "המודרניים" בארץ הזאת, שהם

4 שם, עמ' 334.

מבקשים ליצור את צורתה של תרבות ישראל מחדש. אביזריה הממלכתיים של העברית החדשה, אביזרים מזרח־אירופאיים, ברובם המכריע. זאת כיוון שהמסגרת הממלכתית החדשה תוקנה בקרב יהדות אירופה ובנינה הוחל בעזרת הקשרים החברתיים והכלכליים עם גורמי המדיניות והכלכלה של העולם המערבי.

ברם, דא עקא, שידוד המערכות הנוכחי של החברה המערבית המודרנית יוצר מצב חדש לחלוטין בכל תחומי החיים ובכל המשמעויות של אמות מידה חינוכיות, מוסכמות תרבותיות ודתיות - בכל הנוגע ליחס הבלתי אמצעי של "החברה הנוצרית", וחברה זו מצויה היום בעיצומו של תהליך מתמשך של התנערות ממורשתה התנ"כית. הדבר הֵחֵל להיות מוחש בעין המבקר המעמיק יותר, המנתח את תהליכי ההתפתחות ההסטורית.

התהוות זו יצרה מצב חדש גם בביתנו שלנו פנימה. ה"שאלה" שרעיון שיבת ציון בא לפתור אינה עוד שאלת שנאת ישראל המסורתית הגשמית בלבד שהיתה נפוצה באירופה, מקום שאחינו בני ישראל התגוררו במאות אלפיהם, אלא שאלה של התנתקות תרבותית מגוף עמים זר לתרבותנו העברית.

שומה עלינו לשוב אל המקור, אנו מגורשים חזרה אל המקור. לא סתם אל ארץ מולדת אשר תפתור את צרתנו הכלכלית החברתית, אלא ארץ מולדת אשר תציב אותנו מחדש כבני זהות תרבותית-מקורית על במת העמים.

אולם זהו תהליך המחייב אותנו להתייחס אל מקורותינו, אל השורשים שלנו, מתוך ידיעתנו אותם ושאיפתנו אליהם. ואם בלשון כאמצעי של כור היתוך וריבונות תרבותית עֲסַקִינַן - אל השורש הלשוני המקורי בלבד, המסוגל להקנות לנו כור היתוך הסטורי נכון וריבונות תרבותית של אמת, אל השורש הנכון.

לשון אחר: האם העברית שבפינו היום היא אכן השפה שבאמצעותה ניתן לנו ליצור מחדש את הזהות הזאת - ואם לאו, אנה היא מובילה אותנו, ומה בידינו לעשות כדי להתגבר על המכשולים בדרך הזאת על מנת להגיע אל הזהות העצמית האמיתית, השורשית שלנו?

בדיון על ערכי הלשון, לא כערכים סימנטיים, אלא כערכים כלל לאומיים והסטוריים חברתיים - אנו חייבים למתוח קו ברור, בין מה שמוחזק היום בידינו כשעטנז הכרחי הכפוי עלינו מכוח השפעה תרבותית זרה לבין המטרה הברורה בעין, המציבה בפנינו את האתגר האמיתי.

הטיעון שלנו, כי העברית השמורה בפי בני יהדות תימן היא הקרובה ביותר אל המקורי ההסטורי המקראי והבתר-מקראי לא בא חלילה על שום יומרה עדתית, אלא כנסמך במקרים רבים, הידועים זה מכבר בעולם האקדמי, כפסיקה ברורה[5]. בבואנו לדון

5 אנו מתכוונים בראש ובראשונה למלאכת הענקים שהושקעה ע"י חוקרים בשעור קומתם של ש"ד גויטיין, א' מירסקי, יהודה רצהבי, יצחק שבטיאל, שלמה מורג, ד"ר א' ארבל - וכן מאמרו המאלף של ח"א חזן: "הנגינה והמשקל בשירה העברית" ב"השפה" תרע"ב חוברת א' עמ' 93-99, שהיתה זה מכבר לנכס צאן ברזל בחקר הלשון והתרבות, וכן "ההברה העברית" של א"צ אידלזון, ראה הערה 1.

בשאלת הערך החינוכי שביסוד הלשוני בגירסתם של בני תימן - אין אנו דנים אלא בתשתית ההכרחית לנו כדגם מופתי, שאותו אנו מבקשים. אין זאת רק שאלה של "התבטלות" בני עדות המזרח ובני תימן בכלל זה בפני העֶצְמָה הלועזית המהרסת היום את מערכות העברית כלשון לאומית והופכת אותה ל"סלנג" לאומי. הדברים מעמיקים, לצערנו, הרבה מעבר לכך; ביסוד ההתבטלות הזאת מצויה אופנת חשיבה מסוימת הזרה לאורחי החשיבה השמיים העבריים והמייצרת - דרך קבע וטבע - את היוהרה האירופאית המכתיבה את ספיחי תרבות גויי אירופה כתרבות אוניברסלית, כלומר כמשהו שבפועל המציאות הטבעית אינו קיים כלל. ההולכה שמוליכים אותה השבויים בקסם השפעת הלעז המערבי מנומקת בנימוקים שאינם נוגעים במישרין לתחייה הלאומית והתרבותית שלנו, והם פורשים ביסודה את יריעת השקר[6].

מן המפורסמות שיהדות תימן שימרה קווי לשון, השאובים מארץ ישראל ומבבל, שלא בדומה לקיבוצים אחרים שההשפעות התרבותיות הלשוניות האתניות והחברתיות של אוכלוסיות סביבותיהם עיצבו את לשונם ושיבשו את מקורה השמי של הלשון העברית ותרבותה. באופן זה נשתמרה לנו הלשון ומבטאה כדגם מקורי והוא מוצב לעינינו כלשון חיה שתפקידנו, כאן והיום, להתאימו אל צרכי מציאותנו בהווה[7].

ב. הוויית הקלקול

קלקול הלשון, שהוא "קלקול מידות" בקנה מידה לאומי ובהיקף חברתי רחב, מעוגן בתפישה חברתית והסטורית מסויימת שהיא עצמה, מסקנה טבעית של מסורת מתמשכת מאות בשנים של אורח חיים הזר לאורח החיים של ישראל סבא, ולאשר פיתחו העברים מאז ומעולם במורשתם הלאומית. תופעה זו ראויה, לדעתנו, לבדיקה יסודית יותר כדי שאפשר יהיה לעמוד על שורשיה ועל מה שהנכר עשה בגופנו. בעניין זה מבקשים אנו לעמוד על שני יסודות בולטים ביחסי שם ויפת שבדברי ימי עמנו.

1. הטמיעה התרבותית בעקבות השלוחה הדתית

כידוע, אין מדעי החברה והרוח נחשבים מדעים "מדויקים" בהשוואה למדעי הטבע, כגון הפיסיקה, המתמטיקה, הכימיה ועוד, על שום שאין בהם אפשרות של המשמעת האקדמית המחייבת, החד-משמעית. מכאן שאין בידינו האפשרות לפסוק הלכה ברורה, חד משמעית לגבי התהוותן של מוסכמות חברתיות - אלא להעריכה,

6 מונח "ההתבטלות" נכון כמובן כשלעצמו (ראה גם ש' אביזמר וש' וולף הנ"ל), כביטוי של "נחיתות" מזרחית - מלאכותית ודמיונית מעיקרה - בפני הגל העצום של השפעות הלעז המערבי באמצעות יהודי מזרח אירופה.

7 ראה הסבר מפורט בעניין זה אצל שלמה מורג - "העברית שבפי יהודי תימן" עמ' יב-מט וכן גם אצל רוב החוקרים האחרים.

הערכה המבוססת על עובדות בדוקות ולסכמה באורח כללי בלבד. עובדה היא כי הנצרות הקדומה במאות הראשונות למניינם, למרות יחס העוינות הקשה שהפגינה כלפי בני עמנו בראשית צעדיה[8], העבירה בפועל מוסכמות התנ"ך, כאמור, אל גויי אירופה ויצרה בהן את התשתית הרחבה המוסרית, החינוכית והמשפטית בקרב החברה הגויית הנוצרית. אולם ככל שתהליך זה מובן לנו כמציאות הסטורית, אין בו לשנות מן העובדה האתנית, כי גויי אירופה אינם ומעולם לא היו, ולעולם לא יהיו, בני המזרח שבו הושגה התרבות העברית. אורח החיים המוכתב מכוחן של עובדות יום יום הקשורות במיקום גיאוגרפי, באופנה, בלבוש ובמזון, ברגש ובמחשבה, הוא אורח החיים המיוחד לבני האיזור השונה במהותו הטבעית על פני כדור הארץ.

שוני מכריע זה בולט מן המהות הטבעית של בני שם השוכנים לחופי המזרח והדרום של הים התיכון ביבשת אסיה. לכל היותר, מצויה אפוא בידינו, הכלאה תרבותית שיש לה התפתחות אופיינית משל עצמה, הסטוריה חברתית משל עצמה, והיא בעצמה מגבשת מוסכמות חינוכיות ומוסריות.

זאת היתה המסגרת האנושית שלתוכה הוטלה תרבותם של בני ישראל שהתפזרו ממולדתם למן היום הראשון לגלותם האירופית, והיא היתה מסגרת כפויה ומחייבת באשר ליושב בה ומתאזרח בה ואין מוצא מתוכה. שלא כבני ישראל בתימן, נמצאו יהודי אשכנז בצומת דרכים של ממלכות עולמיות, יוון ורומי, על מאבקי היוקרה שלהן, מלחמותיהן ומערכותיהן הכלכליות והצבאיות, רבות העָצְמָה וההשפעה, על גזירותיהן וחזיתותיהן הבינלאומיות, על טלטלותיהן התרבותיות-השבטיות בצומת דרכים גיאוגרפי המחבר בין שלוש יבשות. ויהודי אירופה נדים על גלי הים האדיר של ההסטוריה העולמית הזאת, צפים ושוקעים ושבים ועולים בו, על משפחותיהם, חמולותיהם, תרבותם, דתם, אמונתם ולשונם, ככל אשר יעלה בגורלם ואין לאל ידם להושיע. האכזריות של גויי אירופה כלפי היהודים, אינה דומה לאף אחד מסוגי האכזריות שהיו מנת חלקם של פזורי ישראל בשאר הגלויות. וודאי לא לגולי ישראל שהצליחו להסתגר בד' אמותיהם ולשמר לעצמם את מסורת האבות כתיקנה וללא פגם. כאן, במישור הזה, מתחילה הוויית הקלקול של תרבות ישראל ולשונה השבויה בגויים. שכן לא זו בלבד, שאחינו בני ישראל אלה הוטלו אל תוך מסגרות הנכר בידי הגורל הלאומי המר של העקירה בכוח הגזירה מארץ אבות, הם נקלעו לחברה עויינת שאימצה את העקרונות החינוכיים והמוסריים של תרבות התנ"ך העברית עצמה, עיכלה וסירסה אותם בקרבה כפי אופן התפתחותה החברתית שלה עצמה.

העברים שבגלויות אירופה נפלו אפוא אל בין שבטים ברבריים, שאימצו את

8 ראה למשל ד' פלוסר, "המקורות היהודיים של הנצרות", עמ' 51-62 או ג' אלון: "תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד", פרק ד' עמ' 79-91.

תרבות ישראל כפי אורח חייהם ולשונם שלהם, ושבו וניפקו אותה מחדש כלשונם וכהבנתם כדי לכפותה במתכונתה הַמְּזוּיֶפֶת הזאת על צאצאי אבותיה כתרבות ישראל האמיתית[9].

זאת היתה ונשארה, בחינת חרב חדה על צווארה של כנסת ישראל בגולה. בידי דורות ישראל סבא שראו את אויר העולם בתנאים מנוכרים ועוייגים לא נמצאה שום אפשרות להימלט מתוך הצבת הכפויה עליהם. וכמידת השלמתם עם מר גורלה של הגלות הקשה ועם התרחקותם לצמיתות חייהם מהר ה', היתה מידת השלמתם עם קלקול תרבותם והליכותיהם, אורח תפקודם כבני המזרח השמיים, וקלקול זה כולל, בהכרח המציאות שבה הם היו נתונים, את קלקול הלשון ופגימתה בשדות זרים.

2. ההתאמה העצמית אל מולדת הנכר

כל התקנות ההלכתיות של מורי ישראל בגלות אירופה, לא באו אלא כדי להמשיך קיומה החי והפעיל בגלות הארורה. למעשה יכולים אנו לטעון גם כלפי מרכזי ישראל בבבל מימי הבית השני, מימי התנאים והאמוראים והגאונים, כי הספרות ההלכתית כולה לא באה אלא לצורך זה. אמת הדבר כי עיקר התקנה ההלכתית מאז ומעולם, הוא בשימור קפדני של המקור, הדתי והתרבותי, והעברתו כקבלה מאב לבן לידי הדורות הבאים. ואולם כוח המציאות לא ביטל בשל כך את תנאיו המקלקלים.

וזאת לדעת: הקלקול התרבותי החינוכי והלשוני הוא תוצאה טבעית של גזירת הנכר, וכשם שמקלקל הנכר את מסכת הרציפות הלאומית במולדת, הוא מקלקל את שורת ההיגיון של התרבות המקורית, את אורחו-ורבעו של נוהג החיים, את כושר ההישרדות ואת הלשון. תופעה זו מובנת מאליה לגבי כל הכלאה תרבותית-חברתית בתולדות העברית, ודאי לא פחות מכך לגבי ישראל שנתרחקו מארץ האבות[10].

לכן ככל שדנים אנו את אחינו האשכנזים לכף חובה ובדין, בגין מורשת הקלקול, חייבים אנו לדעת שורשי ההתפתחות הזאת ואת סיבותיה ההסטוריות. וכאן אין דומה גולת אירופה, בנדון זה, לפזורות יהודיות במרחב הגיאוגרפי של העמים השמיים ובני המזרח. ואין דומה ה"קלקול" של יהודים מיוצאי ארצות המזרח של העברית שבפינו לקלקול של יוצאי אירופה שהוא קלקול מעולם אנתרופולוגי-

9 ראה הטיעון הקתולי הידוע, כי כנסייתם שלהם היא "ישראל האמיתי", מאחר שצאצאי אברהם יצחק ויעקב אינם ראויים עוד לתואר זה עם שהתנכרו למשיח האמת ודחו אותו.

10 ראה אברהם מטלון, "המבטא העברי במאבקו", עמ' 182 בעניין פגימות לשון ערב מכוח הכיבושים המוסלמים במאה השמינית.

תרבותי. גודל הקלקול הלשוני עומד אפוא ביחס ישר אל גודל קשיי ההסתגלות היהודית אל סביבת הַגָּלֻת שבה מדובר. ובעניין זה יש הבדל גדול מאוד בין קהילות ישראל המסתופפות בַּגָּלֻת הקרוב לערש תרבות ישראל במזרח, לבין אלה שמסתופפות בנכר הרחוק, בעיקר צפונה, המנותק יותר מערש המולדת שבמזרח[11]. ואולם תמונת הקלקול לא תהיה שלמה, אם לא נוסיף כאן את הנדבך השלישי והוא המסוכן בכולם, הוא נדבך הקלקול הישראלי, ששורשיו אידיאולוגיים. כוונתנו לקלקול המוכתב היום בישראל מכוח הוויה חברתית-תרבותית, שאינה רואה את יעודה בשיבה אל אורח החיים המצווה במורשת אבות, או שהיא רואה אותה כבלתי רצויה ואפילו בלתי אפשרית.

משמעות הקלקול הישראלי בכך, שהוא הופך את הלשון העברית ללשון הנלווית ללשונות גויי אירופה[12], היינו שמכוח היות לשונה של חברה הבונה ממלכתיות מודרנית בישראל לפי צורות מסגרת חברה מערבית טיפוסית בכל תחומי החיים והתרבות - בחקלאות ובתעשיה, בחינוך וביחסי חברה, במדיניות ובספרות, באמנות לענפיה ובתרבות המזון ועוד. היא מתאימה את עצמה בעיקר בתחום התחביר (ותחום זה חשוב ועקרוני יותר מאשר קלקול המילים) אל הווית העולם המערבי והופכת את לשוננו ל"עברית אירופאית". וזאת עלולה להיות ראשיתה של מהפכה לשונית שלילית, ההופכת את לשון אבותינו ומורשת תרבותנו לשפחתה של תרבות, שלא אותה אנו מבקשים ולא אותה שבנו להחיות בארץ ישראל. זאת עלולה להיות ראשית האחרית של שימושה המעשי של העברית ההלכתית של ביטויי ההלכה גופא בלשוננו, והמסורת התרבותית הלאומית המייחדת אותה משאר גויי הארץ, ואשר מעניקה לנו את דברי ימיה היחודיים של אומת תרבות, שאין דוגמתה על פני כדור הארץ. במלים אחרות, אפשר שתחיית הציביליזציה שלנו בארץ ישראל, כאומה ריבונית בהתאם למושגי החברה המודרנית שבעידנה מתרחשת המהפכה הלאומית-הממלכתית שלנו, תביא בכנפיה, חס ושלום, את קץ ייחודנו ההסטורי, שבכוחו הגענו לאן שהגענו. אין זאת תופעה לא ידועה בתולדות מהפכות העמים. משופעים אנו בדוגמאות רבות של הקנאות המהפכנית המשמידה והורסת את בניה־בוניה ויוצריה. שורשי ההתלהבות ההמונית עמוקים, והשאיפה לגאולה בוערת ואינה מרפה. המנהיגות אינה מוכנה תמיד בעצה ובהדרכת התבונה. עובדה אכן מצערת, שהעושים במלאכת הגאולה החומרית והמדינית במהלך המאה החולפת מאז עליות 1882, לא הביאו בחשבונם את שמירתו מחוייבת המציאות ההסטורית של פיקדון התרבות והרוח, שמביאים עימם גאולי ישראל בשובם אל בית אבותם. ואולם שאלה גדולה מטרידה אותנו

11 ראה האנציקלופדיה העברית, כרך ג', טורים 115-119.

12 א' מטלון עמ' 174-76 וכן R. LOEWE, "UNIFYING AND DIVERSIFYING FORCES IN JEWISH CULTURE" (KOL SEPHARAD, JUL, AUG 1967, P.P. 11-12)

מאוד: מהו היעד שלקראתו אנו צועדים, אם לא נשכיל להציל פיקדון תרבותי זה שבידינו בעוד מועד, שאלה של זהות תרתי משמע.

3. הזכות

בנושא הזהות לא נוכל להתפשר. הפשרה בנושא זה היא על עצם קיומנו, על עצם הזכות לשוב לארץ ישראל, לשבת בה ולפתח בה את תרבותנו הלאומית המקורית, את יחודנו על במת העמים, המותנה בקיומה הוודאי של זהות עברית של מורשת אבות, שאין פשרה לגביה. "שיבת העם אל שפת אבותיו לא תתקיים על תנאי ולא למקוטעין. משקבלנו על עצמנו להחיות את שפתנו העברית, התחייבנו להחיותה על כל מרכיביה הקוליים, על עיצוריה השונים עם הכפלותיהם הנדרשות, על תנועותיה והטעמותיה"[13]. יש צדק הסטורי מוחלט בקביעה הזאת, צדק שאין ולא יכול להיות ויכוח עימו, והדברים אינם אמורים בתחום הלשון בלבד.

הלשון, כאמור, אינה אלא האופן הטכני החיצוני שבו אנו מבטאים את הוויתנו. אבל אופן זה מוּנָע בכוחות נפשיים (של הפרט והכלל) שורשיים יותר, והדוגמא שלנו, כתנועת תחייה לאומית-תרבותית, היא לעניין זה דוגמא קלסית, יען כי, "...כל מאבקי הלשון אצל עמים עלו והצליחו במידה שהשתלבו במאבקים לאומיים וחברתיים שלהם"[13א]. והרי אנו יודעים, כי העברית שָׂבָה לשאת על ראשה את נזר התחייה הלאומית, גם כשהיא מקולקלת ומגומגמת.

הזכות ההסטורית הלאומית והמוסרית שלנו לשוב אל הארץ קשורה קשר בל ייִנתק לתרבותנו ולמורשתנו העברית. מורשת זו הביאה לעולם כולו את הבשורה-האמונה באל אחד,ובניה של מורשת זו הולידה את נביאי ישראל, אשר הכריזו על סדר עולמי חדש של "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיה ב,4). והזכות האחרת היא הזכות התרבותית־ההסטורית שלנו לשוב ולבנות יד ושם בעמים על יסוד מסד השורשים של ישראל סבא ובגינם. אם אין אנו מסוגלים לשוב אל הצביון המקורי של תרבות ישראל ולייחדו ברמה, תופקע, חלילה, מידינו הזכות הלאומית, המדינית והמוסרית.

יש עמנו גם היום, לצערנו, הרואים בהתמערבות התרבותית כורח כפוי ומטרה ישראלית מקודשת. ברם, תפישתנו היא, כי יש בנו הכוח לחדש את זהותנו העברית, וקודם כל באמצעות הלשון, שבאמצעות כלי הביטוי העצמי שלנו, על יסוד שורשינו העבריים ההסטוריים, שאין להם תחליף. לנו הזכות לשבת לבטח על אדמת האבות ולהורישה לבנינו, אם לא נמיר את מורשתנו העברית בבליל תרבות

13 א' מטלון, עמ' 185.

13א שם מטלון עמ' 6.

גויי אירופה[14].

בעיני העולם הערבי והאיסלמי לא נתקבלה שיבתנו לארץ ישראל כמפעל של שיקום לאומי ושיבה אל תרבות אבות. מאז ומעולם היינו חשודים בעיניהם כסוכנים של הקולוניאליזם האירופי, כשלוחה חדשה ומודרנית במסכת כיבושים של אירופה במזרח הקרוב. המטרה של שיבת ציון היא קיבוץ פזורי ישראל, הצלה גופנית ונפשית, הימלטות מן הכורת העולה עלינו מידי פעם בפעם בכל פינות העולם. שיבתנו למולדת לא התלוותה, לצערנו, בתופעת האוריינטציה התרבותית העצמית, ששיבה כזאת מחייבת אותנו.

אם באים אנו לא"י כבני תרבות המערב וכמבשרי תרבות המערבית ושלוחותיה, אין סיבה הגיונית להתקבלותנו בקהלם כמי ששבים לארץ האבות, אלא כמי שבאים בשמה של ציביליזציה זרה ומנוכרת, ומוצדק מוראם מפנינו כמפני נכרים הבאים לרשת ולגזול את נחלתם שלהם מידיהם. שכן טרם אנו באים להתנחל כאומה ריבונית במרחב השמי הגדול הספון היום בתרבות האיסלם, מוטלת עלינו החובה להוכיח, קודם כל לעצמנו קבל עולם, כי אכן יהודים אנו ומוצא תרבותנו הוא באיזור זה, במרחב הזה. כל "התחכמות" קוסמופוליטית מצידנו, כל סתירה אתנית-תרבותית במהלך ההגשמה הציונית, תחטיא את המטרה, תחטיא את בית הציונות גופו ותפקיע מידינו את הזכות על ארץ ישראל.

חזון החיקוי והקרתנות

מקום שבו משתרש הקלקול הלשוני כמשאת נפש תרבותית המוסברת כערך חינוכי, מתחילה הפקעת זכות השיבה לא"י מידינו. ואכן, לצערנו, אין אנו דנים לגבי ענין זה כקלקול מקרי, שהוא אולי תוצאה של שחיקה לשונית במרכז של תהליך חברתי שלא חווינו כדוגמתו דורות רבים, שהינו תופעה טבעית במהפכה לאומית בסדר גודל הנוכחי שלנו, אלא באידיאולוגיה של קלקול, בכוונה חינוכית מיוחדת המובילה אליו והמציגה אותו כאורים ותומים.

האידיאולוגיה הזאת פוסקת, כי המפעל הציוני בארץ ישראל אינו אפשרי, אם אינו מותאם ומכוון ביסודותיו המחשבתיים, בתפישת העולם המערבית-המודרנית שבאמצעות אביזרי חברתה יצרנו, את מה שיצרנו בארץ ישראל במאת השנים האחרונות. לשון אחר: היא פוסקת, כי מדינת ישראל, מפעל קיבוץ ומיזוג הגלויות, החייאת התרבות העברית במולדת האבות, החינוך הציוני העברי, כולל השיבה אל המקורות העבריים ויחודנו כ"עם סגולה" - כל אלה אינם בני מציאות אלא כמהפכת תרבות מערבית ובתולדות העולם המערבי.

מחוץ לגדר העולם הזה, ומעבר להסטוריה הזאת, לא זו בלבד שלא יִצָלֵחוּ, אלא כלל לא ניתן להשיג אותם ולהבין אותם. האידיאולוגיה הזאת הפכה את כל עצם קיומנו כולו ל"קיום נלווה", ולא רק את לשוננו ל"לשון נלווית" לחברה המערבית, לסרח העודף בשובלה, לתלוי בה, במשוגותיה באורחה ורבעה, בחוקי התפתחותה, במוסרה ובערכיה.

14 ראה ח"א חזן הנ"ל עמ' 4-93, וכן התכלאל התימני, (הקדמה של הרב אברהם בר' חיים אלנדאף, תל אביב-יפו) דברי הרב צבי הלוי והראי"ה קוק עמ' 7-8.

היחוד התרבותי ההסטורי שלנו, תופעתנו כדת-לאום שאין דוגמתה בדברי ימי העמים, מאז העת העתיקה ועד היום הזה, אינו קיים עוד מכאן ואילך, ואינו עוד, אלא לכל היותר, עניין של ספרות עתיקה, שמורין אותה בבית הספר. מכאן ולהבא אנו אומה ככל האומות, וקשורים אנו בטבורה של החברה האטלנטית לטוב ולרע, באשר תשגה - נשגה, באשר תשיג - נשיג, באשר תפול - נפול. לשון אחר: הקמתה מחדש של הריבונות היהודית בארץ ישראל במאה העשרים למניינם אינה אלא חלילה קץ קיומה, תרתי משמע, של האומה היהודית. ההפלגות הרעיוניות המתפתחות לאחר מכן על בסיס התפישה הזאת וכתוצאה ממנה, המסבירות קל וחומר את החברה המתרבתת במסגרת המדינה הזאת, לא כחברה יהודית דווקא, אלא בערב-רב של כנענים, או ישראלים בני דת משה[15] - טבעיות ומובנות מאליהן.

כלומר החיקוי הקרתני של אופנת גויי אירופה, שאנו עדים לו במעשה יום יום תמיד בגבולותינו, אינו בא כתופעה אקראית חד-פעמית ומקרית בשלב זה או אחר, בלתי מכוונת ובלתי מגמתית. הוא מאושש על בסיס של תפישת עולם מאוד מיוחדת שעם היותה זרה לרוח ישראל סבא, היא מתורצת מכוח ההתפתחות העצמית של דורות בונים, שגדלו והתחנכו על מופת העולם ההלניסטי-המערבי ועל המסקנה, כי המפעל הציוני הוא חלק בלתי נפרד מן המופת הזה.

ההתמערבות הפכה לחזון ציוני, לשאיפה רעיונית ופוליטית, האמורה להיות מוצדקת מוסרית ועניינית באופן זה:

א. אין בשלטון "לשון כאסח" הגסה בעתונות, המחוקה מסוגי ה"סלנג" המערביים למיניהם, דחיקה של בני יהדות מזרח ותימן על שום, נניח, "נחיתותם" התרבותית בהשוואה עם "מתקדמים" יוצאי ארצות מזרח אירופה ומערבה, אלא משום מילוי חובה קדושה ברוח ההתפתחות המודרנית המקווה של חברה וקהילה ציוניים בישראל. לא אשמה של זלזול תרבותי בוטה ביהודי המזרח ואגן הים התיכון, שמזלם עמד להם לא להתנסות בשפך הברברי של הצפוניים, והם ספונים בבית מורשת אבותיהם, אלא לדעתם, זהו מעשה חינוכי, מקדם, מפתח, רצוי ומודרני: מעשה חלוצי, המורה כיוון דרך להתפתחותה של חברה בריאה. האמנם?

ב. אין בדחיקה השיטתית של רגלי אחינו בני תימן והוגי העברית הנכונה מן התקשורת האלקטרונית משום עוול בין-עדתי משווע, מעשה פשע נגד ציוני ונגד יהודי מכוון ומתנשא, אלא משום הצלת מערביותו המבוקשת, הדרושה של יעד ההתפתחות החברתית; קידומו ועידודו של זן תקשורתי, שאין בו זֵכֶר וסימן לתרבות האבות וללשוננו השורשית, והוא כולו מעשה ידי העולם המודרני שבהסתגלות אל משוגותיו ובהסתפחות בנחלתו המתרבתת, מותנה עצם קיומנו.

15 ראה לדוגמה י' אגסי: "בין דת ולאום - לקראת זהות לאומית ישראלית", פפירוס, ואוניברסיטת תל אביב 1984.

ג. אין באשכנזיות[16] השיטתית של ההוראה והמחקר, החל מגן הילדים וסיים באקדמיה, אלא משום ההכוונה המיוחלת לקראת היציאה מן ההסטוריה בת הָאַלְפַּיִם שלנו, כדי להתנחל סוף סוף, יחד עם משפחות חם ויפת, בשובה ובנחת באחוזת הקידמה המערבית ולהתנער ממעמסת "היחוד" שבמורשת האבות; שהרי סוף סוף אין זו אלא התנערות מנטל עולו.

ד. המגמה הזאת, משתקפת כאידיאל, כחזון ציוני של אחרית הימים בספרות החדישה: תהליך מיזוג הגלויות כשיקומה של אומה עתיקה, הפורצת משערי גיטאותיה, כדי להצטרף אל מצעד עמי הציביליזציה המתקדמת לקראת שחר החברה המתירנית המשוחררת מסיוטי עברה הכנסייתי ומן "הפרימיטביות" המזרחית המחניקה של חברה חופשית במלוא מובנו האירופאי המערבי של המונח הזה. זהו יעודה של הספרות "הישראלית" דְהַאיזַנָא, מול יעודה של הספרות "העברית" שליוותה את המעשה הציוני עד הנה. יתרה מזו: באופן זה תיווצר גם אפשרות סבירה של מובן חדש, מהפכני למושג "כי מציון תצא תורה", ואנחנו מכאן נייצא לגויי הארץ את המוסר החדש, התבונה החדשה, השכל הישר החדש, נְהָלֵי חברה חדשים. ואנו איננו מתבססים על תורת האבות שדוכאה בנו ושובשה לאורך מאות של דורות, אלא בהתאם למה שאנחנו נפרש, בקרתנותנו ובשחצנותנו הנלוזות, את תורתם שלהם ונלמד אותם, כיצד יש להבין אל נכון את מה שהם בעצמם, מִכּחַ נסיון החיים והתרבות שלהם, מורים ומטיפים לו.

ואנו הנאמנים למורשת תרבותנו ולשורשי הווייתנו העברית, השונות תכלית שינוי הן במהות והן בצורה, מכל מה שֶׁהַגָּכָר ותרבותו מטביעים בנו, גורסים כי זאת חוצפה תהומית, קרתנות קטנונית ודלת אופקים, צרות המוחַ וצרות העין ונזק בל ישוער ובכי לדורות, לכל מה שאנו מייצגים בעולמו של הקב"ה. והיה אם תגבר חלילה, יד המגמה המעוותת הזאת, נכשלנו ח"ו בכל מה שעשינו כאן למעלה ממאה שנים, ואין לנו ח"ו תוחלת. ואנו מבקשים להדגיש: רחוקים אנחנו מאוד בדברינו אלה מן הפולמוס הידוע בדברי ימי התנועה הציונית בארצות אירופה בראשית המאה, בשם "פולמוס הרצל, אחד העם".

פולמוס זה היה בין הציונות המדינית לבין הציונות הרוחנית. הראשונה גרסה את עדיפותה של המסגרת הארצית, ואילו השנייה גרסה, כי אין תכלית למסגרת הארצית טרם גיבוש ושיקום התשתית הרוחנית התרבותית הלאומית. אף שאפשר, כי הדברים שאנו מצביעים עליהם מוכיחים, כי אין זכות לנו על מימושה של מסגרת ארצית, אם אין מימוש זה בא לידי ביטוי מידיהם של בעלי ההכרה התרבותית-הלאומית-השורשית. וכי בכל ויכוח בינינו לבין משנאינו ומתנגדינו בנושא זה, אין בידינו תשובה ניצחת וברורה על הטענה, כי לאמיתו של דבר אין אנו בני התרבות העברית כלל, והתייחסותנו לארץ ישראל כאל קרקע שורשינו הלאומיים היא המצאה פוליטית זדונית אימפריאליסטית מערבית משולחת, הבאה לגזול מערביי ארץ ישראל את

16 ראה לדוגמא בנציון הכהן; "שפת אמת" עמ' ריג-ריט.

אדמתם.

השאלה הגדולה היא, איך ואם בכלל, ניתן לתקן את המצב הזה ולהציל את מפעל חיינו מן הכליה, גם באור ההסבר המאיר עיניים של התהוות מסד ההתפתחות ההסטורית להווה המקולקל שלנו[17], עדיין אין בידינו מרשם בדוק לשינוי פני הדברים. אכן יש בידינו הסבר עובדתי של אופן הקלקול, אבל מעט מאוד מן ההצבעה לעבר אפשרות ביטולו. אפשרות כזאת תסתבר לנו רק עם שנקבע לעצמנו באופן ברור מאוד לאן אנו הולכים.

בשובנו אל המסורת העברית של בני תימן כאל המסורת העברית התקנית, "שמסורת ההגייה התימנית היא היחידה שיש בה המשך ישיר של מסורת הגייה קדומה - המסורת הבבלית"(*). אנו מסתמכים על קביעתם ופסיקתם של חכמי הלשון שנתקבלו, כאמור, בדיון אקדמי ואחר בנושא זה[18]. ויש בידינו הרשות לקבוע חד משמעית, כי הסטייה מתורת הלשון של בני תימן, נושאת בחובה מן הסכנות החמורות של השיבה אל קלקול הגָּלֻת.

"המבטא התימני הוא המשובח מכולם, ומדקדק ומחלק הרבה בין כל אות ותנועה בדיוק נמרץ, וחלילה למי שהוחזק בו לעזוב אותו ולהחליפו במבטא אחר, פחות מדוייק...ועל כן הנני מחזק יד עושי מצווה זו להשתדל בכל מאמצי כח לא לשנות את המבטא המקובל בכל מקום, וביחוד בעדת הקודש אחינו התימנים"[19]. עדות ברורה זאת, בנוסף על כל האחרות הנ"ל והנלוות להן, מצביעה מפורשות על החשיבות הכלל-לאומית, הקמאית, בבניין היסוד התרבותי בחברה העברית החדשה, שיש ליסודות התימנים בקרב הנטוש זה כמאה שנה בין הפנינה העברית - התקנית השמורה בפי אחינו בני תימן לבין השפעות הלעז הקלוקל, המתאמצות לגבור עליה ולסרסה בגין מציאות "מודרנית". כאמור, יותר ממה שהן תכוננה את חברתנו החדשה באור העולם שאנו חיים בו, תבוללנה אותנו בין תרבויותיו ותפקענה מידינו את זכות שיקומנו בו.

ברם חפצים אנו להפריך מה שנראה לנו כטעות יסודית של פילוסופית אבות המדינה והחברה[20] הגורסת, שיש לעצב דמות אחת לכל קהילות ישראל, בלי שים לב למורשתה, לתולדותיה ומנהגיה הייחודיים של כל עדה ועדה. תפישה זו היא לדעתנו, "טעות האב" במסכת זו של תרבות ישראל. אסור שישלוט יסוד אחד בעם, ויתבטלו אחרים לעומתו.

17 שלמה מורג עמ' 287-292.

* ראה ש' מורג, העברית שבפי יהודי תימן, עמ' 287-292.

18 ראה מטלון עמ' 182-203, בנציון הכהן עמ' 23-34 טו-יז, קמט-קסה. צמח קיסר, עבודת גמר עמ' 9-12, יוסף צוריאל "מבעיות חינוך ילדי התימנים בארץ ישראל", עמ' 50-88: יוסף צוריאלי "חינוך וחברה" עמ' 28-50, וכן מאמריהם של א"צ אירלזון, ח"א חזן, א' מירסקי, ש' וולף, ש' אביזמר ועוד.

19 "קול התורה", חוברת א-ב שנה ב', תשרי-חשון תרצ"ג "הזהרו במנהגי אבותיכם" של הראי"ה קוק.

20 ש' אביזמר הנ"ל, וכן ראה טענתם השגויה, לדעתנו, של ראי"מ ליפשיץ וברל כצנלסון בכנס ועד

חובה והכרח לאומי למצוא פתרון לשאלת הקלקול שאנו דנים בו. דבר מובן מאליו, שיש לשאוף ולעודד את ההתמזגות התרבותית, הלשונית, הספרותית, החינוכית והערכית בין עדות ישראל ומסורותיהן, ולהתנער כליל מן השלילה שהבאנו עמנו מן הנכר. אולם יש לעשות כן לאורה של מטרה חיובית מגובשת שאותה אנו מבקשים כדגם אב לכלל ישראל. סוף סוף באנו הנה לא"י כדי שנשוב ולהתמזג כעם אחד לאורה של דוגמה הסטורית, בכיוון של מגמה מסויימת. מניחים אנו אפוא כי אם כולנו נהיה חדורי הכרה בחשיבותה הראשונית של העברית התקנית של מסורת תימן, לא רק כשפה רשמית של מדינה עצמאית, אלא כלשון עתיקה המחדשת כליה ומשמרת צורותיה הקמאיות - נוכל לבסס על יסוד איתן זה את החינוך לקראת אופן הביטוי העברי החדש, שהוא אכן עברית שמית הגויה בכל עיצוריה ותנועותיה לכלל ישראל המגשימים חזון שיבת ציון, שהוא משאת נפשנו מאז ומעולם. העברית המדוייקת והמשומרת של מסורת בני תימן צריכה לשמש כבסיס ההתנחלות התרבותית והריבונות התרבותית של ישראל החדשה, שאותה אנו מבקשים.

אין אנו מטילים ספק כלשהו בחשיבות חקר תולדותיה ומסורותיה של כל עדה ועדה, בחקר תולדות ישראל לשבטיו ולדגליו. אבל לקיבוץ פזורי ישראל, האמורים להתגבש כחברה ריבונית מחדש בארצם, חייב להיות מופת תרבותי אחיד וברור, שממנו נותקה לפני אלפי שנים, המכוון והמדריך אותה. וזהו ההכרח החינוכי המכתיב את פיתוח תודעתם העצמית של יהודים ממוצא המזרח בכל מה שנוגע לאוצרם התרבותי והלשוני בכלל, כדי שנציגיהם האמיתיים של הללו יהיו בין קובעי הדמות ומכריעי הגורל של החברה בישראל.

לפיכך, אם רצוננו להחזיר עטרה ליושנה ולדעת את לשון הקודש, כפי שהיה בפי אבותינו לפני צאתם לגלות, עלינו לחקור ולברר, מה היה מבטאם של אבותינו בארץ ישראל וסביבתה לפני שגלו. את זה אנו יכולים לדעת ע"י בירור מבטאם של חכמי ארץ ישראל וגאוני בבל לפני יותר מאלף שנים, שאז עדיין לא הושפעו כל כך מלשון הגויים[21]. כלומר בבואנו להציע את המסד הלשוני של בני תימן כבסיס להוראה כללית של העברית והתקנתה במוסדות החברה והמימשל בארץ[22], אזי אנו מחזקים את טיעונינו על זכותנו ההסטורית, שהלשון והתרבות המקורית שלנו מקנה לנו את הזכות על שיבת ציון החדשה.

הצעה זו אינה מובאת כאן לראשונה לידיעת הציבור[23], וודאי שאינה האחרונה. דעתנו היא, כי מי שההגשמה הציונית בארץ ישראל יקרה ללבו, והוא רואה בה, כמונו, כורח להבטחת עתיד עמנו, לא יוכל להתעלם לאורך ימים מן התנאי הטבעי הזה ביסודה של לשוננו ותרבותנו העתיקה.

החינוך בתל אביב בתמוז תר"פ (1920) (לפי י' צוריאלי "חינוך וחברה" עמ' 31).

21 בנציון הכהן, עמ' 33.

22 א' מטלון, עמ' 182-203 הנ"ל (ראה הערה 18).

23 ראה למשל י' צוריאלי "חינוך וחברה" (עמ' 38-40). בכנס יסוד הסתדרות המורים בזכרון יעקב בשנת תרס"ג (1903) הועלתה הצעה בשאלת המבטא התימני הספרדי והאשכנזי, ובתרע"ג (1913) שוב הועלתה שאלה זו במכתבם של התימנים למנחם אוסישקין.

ביבליוגרפיה

א. ספרים -

- שלמה מורג: "העברית שבפי יהודי תימן", האקדמיה ללשון העברית תשי"ח, ירושלים.
- אברהם מטלון: "המבטא העברי במאבקו", הדר 1979.
- בנציון הכהן: "שפת אמת"/שבתאי כהן, ירושלים תשמ"ז.
- יוסף צוריאלי: "מבעיות חינוך ילדי התימנים בא"י 1882-1948", האוניברסיטה העברית, תשמ"ז ירושלים.
- צמח קיסר: "המורפולוגיה של השמות במשקלים פְּעָל/פִּעֵל במשנה עפ"י מסורת תימן בהשוואה למסורת הבבלית ולמסורת הטבריינית", אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ט.
- יוסף צוריאלי: "חינוך וחברה בעדה התימנית בא"י", תרמ"ב-תש"ח, אקדמון, תש"ן.
- יעקב טלמון: "המשיחיות המדינית", עם עובד, דביר תשמ"ה.
- דוד פלוסר: "המקורות היהודיים של הנצרות", הוצאת משרד הבטחון, 1980.
- גדליה אלון: "תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד", הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשי"ד.
- י' אגסי: "בין דת ולאום - לקראת זהות לאומית ישראלית", פפירוס/ אוניברסיטה תל אביב, 1984.
- האנציקלופדיה העברית, כרכים ג', יט'.

ב. **מאמרים**

- אהרון מירסקי: "המבטא העברי הנכון במאבקו", אפיקים עג-עד.
- שמעון אביזמר: "ייחודה של יהדות תימן בתחום הלשון העברית ותרבותה", אפיקים צג-צד.

- שמעון וולף: "יהודי תימן-היהודים המקוריים", אפיקים ע"א, חשון, תש"מ.
- ח"א חזן: "הנגינה והמשקל בשירה העברית", "השפה", תרע"ב, חוברת א'.
- א"צ אידלזון: "מבטא התימנים", "השילוח", כרך כ"ח, ינואר 1913.
- א"צ אידלזון: "ההברה העברית", "השפה", כרך כ"ט, תרע"ב.

"R. LOEWE, "UNIFYING AND DIVERSIFYING FORCES IN JEWISH CULTURE"
(KOL SEPHARAD JULY-AUG 1967)

שהם מפסיקים ללגמרי לבטל רפויות בג"ד כפ"ת ושטעות נפל בספרים שהרפו אותם ׳ ושפתים ישק׳ אלא דבעינן הרפיות במקומי אני עומד כי כן הוא בכל ספרינו גם בירושלמיים וכל הדפוסים ויספיק לך כלל זה לכל ספרי אמת״

יז חלבמו סגרו הסמך דגש אף שקדם לו ו״ו כי הוא אתי מרחיק גם בכל הירושלמיים״

יח אֶרְחָמְךָ החי״ת בקמץ חטף והשוא שבמ״ם נח וכ״כ רד״ק״ וְנַחֲלֵי הו״ו געי והירושלמיים הַמְאַזְּרֵנִי אין מאריך בה״א והשוא שבמ״ם נח גם בירושלמיים״ וְנִחֲתָה הו״ו געי גם ז בירושלמיים״ וְעַנְוַתְךָ הו״ו שבריש התיבה געי והו״ו בתרא בפתח והשוא שבת״ו נח מפני הפתח שהוא תנועה קטנה״ וְאַשְׁחָקֵם הו״ו געי״ וַיְחַרְגוּ בקצת ספרים הגיתל דגש והוא תימה ובקצתם רפה והוא הנבון כיון שמסכים עם כל הספרים״

יט מְסַפְּרִים המ״ם געי״ וּמִפַּז רָב הפ״א פתח גם בירושלמיים״

כ יְדַשְׁנֶה סֶלָה אין בסמך דגש גם בירושלמיים וכן משפטו״ וְכֹל עצתך הו״ו געי״ וַאֲנַחְנוּ קַמְנוּ הקוף דגש גם בירושלמיים״ כא וְתֹאכְלֵם אֵשׁ הו״ו געי״

כב אֵלִי אֵלִי הרויהון מלרע״ וְלֹא דומיה הו״ו געי״ אֵלִי אתה׳ לעיל כי השופר בלף״ וְהִתְפַּרְדוּ הו״ו געי״ כַּדּוֹנָג הנ״ן קמץ כמשפט״ וְלֶעְפָּר מות הו״ו געי״

כד נפשו כתיב נפשי קרי בכל הספרים״ וְהִנְשָׁאוּ הו״ו געי״ אֹרְחֹתֶיךָ הלף געי והשוא שבריש נע״

כה וְלִמְדֵנִי הו״ו געי״ זְכָר לִי אַתָּה פתח באתנח״ וְסַלְחַת הו״ו געי״ שָׁמְרָה נפשי קמץ שבש״ין חטף והשוא שבמ״ם נע״ כו מִזְבַּחְךָ בית פתח״

כז אַחַת שָׁאַלְתִּי אין כאן פסיק״ כל ימי חַיֵּי פתח באתנח״ יאספני הפ״א רפה ׳ ז לִוְלֹא נקודות מלמעלה ומלמטה כ״כ במסורת התיגאן״ בְּטוּב בי״ת געי״

כט תֵּן לָהֶם כְּפֹעֲלָם הת״ו בסגול״ כמעשה ידיהם תֵּן להם בשופר ובצירי הת״ו גם בירושלמ׳ וְנַעֲזַרְתִּי הו״ו געי״

ל מְיָרְדִי־בוֹר המאריך במ״ם וקמץ שבי״ד חטף והשוא נח גם הוא בטעם מקף וא״כ אפי׳ יהיה מאריך בי״ד השוא נח מטעם המקף כנודע במחברת התיגאן ועיין מזמור לח״ לְהַרְדִּי הלמ״ד געי ואין מאריך בה״א לכך השוא נח וזו דרך התיגאן בכל אותיות צבותות״ אַל שָׁחַת הש״ין בקמץ גם בירושלמיים״ הֱיֵה עוזר לי ה״א געי״

לא צפנת ליריאיך הלמ״ד דגש כמשפט גם בירושלמיים״ הַמְיַחְלִים השו״א שבמ״ם נע כי אין מאריך בה״א גם בירושלמיים״

לב אַשְׁרֵי נְשׁוּי הנ״ן געי״ אַשְׁרֵי אדם הש״ף והש״ין מועמדות בגעיא וכבר כתבתי זה בריש ספרא״ יַחְשֹׁב החי״ת בשוא פשוט״ מִצַּר תִּצְּרֵנִי הצ״די פתח״ לַמְיַחְלִים הלמ״ד געי והשוא שבמ״ם נע״

אהרון מירסקי

טעמי טעמים

לפרופ' ר' שרגא אברמסון בשלומות רבות וברכות רשומות

טעמי המקרא שבידינו - זו המסורת לאופן קריאת התורה כפי שהתנחלה לנו מדורות עולם. יש אומרים כשם שעשו תיקוני סופרים במלים שבמקרא בשביל לישב את הכתוב על דעת הלומד ולסלק תמיהות ממנו, כן עשו בטעמים, ששינו מדרך הקריאה הרגילה כדי לעקוף תהיות. ויש תמיהות או סתומות שהתרגום הארמי סילקן, אם על ידי ששינה בתרגום הלשון ואם על ידי שהוסיף מלים לתיקון הבנת העניין. כמו שאמר רב יוסף במגילה דף ג ע"א על הפסוק בזכריה יב, יא: ביום ההוא יגדל המספד בירושלם כמספד הדדרמון בבקעת מגדון. ואמר רב יוסף אלמלא תרגומא דהאי קרא לא ידענא מאי קאמר. פירש רש"י: שלא מצינו בכל המקרא הספד להדדרמון בבקעת מגידו, ויונתן תרגמו לשתי הספידות הדדרמון ברמות גלעד (מלכים א כב) ויאשיהו בבקעת מגידו, כדמפרש בספר מלכים (ב כג). ולעומת בעל המתרגם שעשה בלשון התרגום עשה בעל הטעמים בטעמיו. עיין ביאורו של שד"ל לירמיה טו, יח: למה היה כאבי נצח ומכתי אנושה מאנה הרפא הָיוֹ תהיה לי כמו אכזב מים לא נאמנו. היה הפסוק הזה בעיני בעל התרגום קשה להַתַרגם. שלשון "הָיוֹ תהיה לי כמו אכזב" נראה כהתרסה כלפי מעלה. על כן עמד והוסיף בתרגומו מלת "לָא", וכך תרגם: לא יהי מימרך לי כַדבִּין, ונהיה הדיבור לשון בקשה. והנה בעל הטעמים ובעל המתרגם שיטה אחת היתה להם בפירוש המקרא. ובעל הטעמים גם לו היה קשה הכתוב הזה כַקושי של בעל התרגום. אבל הוא אין בידו אלא טעמים. מה עשה? עמד והטיל את האתנחה במלת "אנושה". לפי זה מתחיל הדיבור השני של הפסוק במלת "מֵאנה". וכך פירושו: מאנה המכה להרפא, נמצא מכאן ואילך הנביא מוסיף ומדבר על המכה, ואומר: היו תהיה, היא כלומר המכה, ואינו מדבר אל המקום, ואין כאן התרסה כלפי מעלה.

ודאי משמעו של הכתוב ופיסוק טעמיו תלויים זה בזה. כמו שביארו במסכת חגיגה דף ו' ע"ב את שאלתו של רב חסדא ששאל על הכתוב בשמות כד, ה : האי קרא היכי כתיב: וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים להי' פרים, או דלמא אידי ואידי פרים היו. ושאלה הגמרא: ומאי נפקא מינה, והשיבה: מר זוטרא אמר לפיסוק טעמים.

נמצא כאן פיסוק הטעמים של הכתוב הולך אחר פירושו. עיין רש"י שם. ועיין רש"י זבחים קטו,ב ד"ה לישנא אחרינא הכי אמר רב אסי ופסקיה. אבל נראה לומר שאין קדום בפירוש המקרא כטעמי הנגינות, שהם הקרובים אל הכתוב ודבקים בו יותר מכל. וכאן מקום אתי לשבח את דרך הלימוד של עולי תימן, ששמרו את החוקים הטובים לקרוא בנעימה כמו שקראו קדמונינו ולמדו כהתמדתם וכניגוניהם.

א. דברים כד, יא: בַּחוּץ תַּעֲמֹד וְהָאִישׁ אֲשֶׁר אַתָּה נֹשֶׁה בּוֹ יוֹצִיא אֵלֶיךָ אֶת - הָעֲבוֹט הַחוּצָה. אמרו בברייתא בבא מציעא דף קיג ע"ב: שליח ב"ד שבא למשכנו לא יכנס לביתו למשכנו אלא עומד בחוץ והלה מוציא לו משכון שנאמר בחוץ תעמוד והאיש. וקשה איך עלה על דעת רז"ל לחבר מלת "והאיש" אל שלפניה, ומלת "תעמוד" שלפניה טעמה אתנח, שהוא המפסיק הגדול וחולק את הפסוק לשניים. זו שאלת בעל "הכתב והקבלה". ותירץ: היתה קשה לתַנאים מלת "והאיש" שנראית יתרה, שלכאורה היה די לומר: ואשר אתה נושה בו וגו'. וכיון שהיא יתרה ניתנת לידָרש. והעמיד דבריו על הטעמים, שטעם "והאיש" ברביע. שאף הוא תמוה, הרי הרביע אף הוא מן המפסיקים הגדולים. ומה צורך יש במפסיק אחר מפסיק. אלא יכוון שמלת "והאיש" ברביע והיא נפרדת מלפניה ומלאחריה היא נקראת בפני עצמה. וכיוון שנקראת לעצמה ונעימת קריאתה משוכה, אפשר לה להתחבר גם לפניה וגם לאחריה. וחיברוה רז"ל לפניה ודרשו: בחוץ תעמוד והאיש. והאיש, היינו שליח בית דין, גם הוא עומד בחוץ.

והביא ראיות לדרך זו של דרשה מכמה מקראות. אחת מהן מן הכתוב בדברים טז, ח: שֵׁשֶׁת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עֲצֶרֶת לה' אלהיך וגו'.על פסוק זה שואלת הגמרא במנחות סו, א: ולהלן הוא אומר (שמות יב,טו): שבעת ימים מצות תאכלו. ולשיטת בעל "הכתב והקבלה" גם בפסוק הזה מדובר באכילת מצות שבעה ימים. והוא אמור בטעמים. אמנם מלת "מַצות" מוטעמת באתנח, אבל בַדיבור מִלַת "השביעי" מוטעמת ברביע, שהוא מפסיק כמו כן. ועומד הדיבור "וביום השביעי" לעצמו, ומתחבר גם עם שלפניו גם עם שלאחריו. ומכוח זה יכול שיתחבר "וביום השביעי" אל הרישא, ואתה קורא בפסוק: ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי. כלומר: גם ביום השביעי תאכל מצות.

ועיין ב"תורה תמימה" לדברים כד, יא, שכתב אף הוא כי דרשת רז"ל שגם שליח בית דין עומד בחוץ, מיוסדת על משמעות טעם הרביע של מלת "והאיש" שהוא מפסיק ונדרש לפניו ולאחריו. והביא אף הוא ראיות מכמה דרשות המיוסדות על שיטה זו.

ב. יהושע ו, כא: וַיַּחֲרִימוּ אֶת-כָּל-אֲשֶׁר בָּעִיר מֵאִישׁ וְעַד-אִשָּׁה מִנַּעַר וְעַד זָקֵן וְעַד שׁוֹר וָשֶׂה

וַחֲמוֹר לְפִי חָרֶב.
ראויה היתה מלת "בעיר" לבוא באתנחה, כך לפי העניין, ובא האתנחה במלת "זקן" בשביל להבדיל בין אדם לבהמה. שכן מלת "ועד" באה לחבר את השם הבא לפניה עם הבא לאחריה שהם עניין אחד, כמו: מאיש ועד אשה. מנער ועד זקן. על כן בא הפסק לאחר מלת "זקן", שאלולא כן היה "ועד שור" מתחבר אל "זקן", זה טעם האתנחה. ולשם הבדלה בין זקן ובין שור ושה וחמור אין מלת "ועד" מוקפת אל מלת שור, אלא עולה על כולם. כי "שור ושה וחמור" כלל אחד הם העומדים כנגד האנשים המפורטים לפני האתנחה.
בדרך זו פירש ר' משה זיידל ז"ל את הכתוב בדברים ז, יד: "לא יהיה בך עקר ועקרה ובבהמתך". והיה לכאורה ראוי לומר: לא יהיה עקר ועקרה בך ובבהמתך או: לא יהיה בך ובבהמתך עקר ועקרה. ולא נאמר כך, בשביל להבדיל בין אדם לבהמה ("מחידושי ד"ר ר"מ זיידל לספר דברים" סיני, כרך צט, (תשמ"ו), עמ' רכז).

ג. שמואל א כח, ג: "וּשְׁמוּאֵל מֵת וַיִּסְפְּדוּ-לוֹ כָּל-יִשְׂרָאֵל וַיִּקְבְּרֻהוּ בָּרָמָה וּבְעִירוֹ" וגו'.
פירש הרד"ק: לפי שהיו שתי רמות כמו שאמר מן הרמתים לפיכך אמר ובעירו כלומר באותה רמה שהיתה עירו. לפי זה מלת "ובעירו" מוסבה על "ויקברהו", ובא לומר שקברוהו בעירו. פירוש זה אינו מיושב עם הטעמים, שהפסיקו בין "ברמה" ובין "ובעירו". ולפי פירושו היו שתי המלים ראויות לבוא מחוברות. ורד"ק כרש"י מביא את תרגום יונתן, וכן תרגם: וקברוהו ברמה וספדו עלוהי אינש בקרתיה. לפי זה מלת "ובעירו" אינה מחוברת אל "ברמה" שקברוהו שם, אלא מוסבה על "ויספדו לו", היינו: "ספדוהו ברמה כשקברוהו וספדוהו איש בעירו". כך ביארו רש"י ורד"ק את תרגום יונתן. ולתרגום יונתן כיוון בעל הטעמים, שהטיל טפחא במלת "ברמה" ואתנחה במלת "ובעירו", ועל ידי כך הפריד ביניהן. להיות הכתוב מתפרש כדברי תרגום יונתן.

ד. שמואל ב ג, ח: " וַיִּחַר לְאַבְנֵר מְאֹד עַל דִּבְרֵי אִישׁ-בֹּשֶׁת וַיֹּאמֶר הֲרֹאשׁ כֶּלֶב אָנֹכִי אֲשֶׁר לִיהוּדָה הַיּוֹם אֶעֱשֶׂה-חֶסֶד עִם בֵּית שָׁאוּל אָבִיךָ " וגו'.
לשון "הראש כלב אנכי" פירש רש"י: "כלום אני חשוב אפילו כראש שומר הכלבים אשר לדוד?" אך לפי הנקוד שהטעם תחת הראש ו"כלב אנכי" מוקף במקף כך פירושו: הראש וכי אחפוץ להיות ראש בביתך טוב לי להיות כלב והדיוט בבית דוד וכן ת"י. ע"כ לשון רש"י. ולשון תרגום יונתן: הלא רישא דכלבא אנא מכען הויתי גבר הדיוט לשארא דבית יהודה. לשון "הנקוד" בדברי רש"י הכוונה לטעמים. וכנראה היו הטעמים שלפני רש"י לא כבספרינו. מכל מקום גילה כאן רש"י שתרגום יונתן ובעל הטעמים בשיטה אחת הם הולכים.

ה. מלכים א ז, טו: וַיָּצַר אֶת-שְׁנֵי הָעַמּוּדִים נְחֹשֶׁת שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה אַמָּה קוֹמַת הָעַמּוּד הָאֶחָד וְחוּט שְׁתֵּים-עֶשְׂרֵה אַמָּה יָסֹב אֶת-הָעַמּוּד הַשֵּׁנִי.

פסוק זה קשה שאין ראשו סופו; פתח ברישא ופירש קומת העמוד האחד, ולא פירש קומת העמוד השני. ובסיפא פירש היקף העמוד השני ולא פירש היקף העמוד האחד. תרגום יונתן יישב את הקושי, ולפי תרגומו נמצא הכל מפורש גם קומת שני העמודים וגם היקף שניהם, שכך תרגם: וצר ית תרין עמודיא דנחשא תמני עסרי אמין רומיה דעמודא חד וחוט משח תרתין עסרי אמין מקף ליה וכן לעמודא תניינא. הרי בתרגום מפורש קומת שני העמודים, וגם אנו יודעים מה היקפם.

לשם יישוב הכתוב הוסיף התרגום שתי מלים: "ליה, וכן". ולדעת רד"ק כך משמעות הפסוק, שהוא כתוב בדרך קצרה, והוא אחד משלשים ושתיים מדות שהתורה נדרשת בהן. והביא רד"ק ראיה לפירושו מן הכתוב בירמיה נב, כא, שנאמר שם: והעמודים שמנה עשרה קומה (קומת ק') הָעַמֻּד האחד וחוט שתים עשרה אמה יסֻבנו וגו'. ובפסוק כב נאמר: וכאלה לעמוד השני.

הפירוש הזה לכתוב במלכים א ז, טו יש לו סיוע מפיסוק הטעמים, שהם הסימנים של קריאת הקדמונים. סוף הפסוק זה לשונו ואלה טעמיו: יָסֹב את העמוד השני. מלת "יסב" באה בטפחא. לפי זה נמשכת התיבה למעלה, וכך קריאתו: וחוט שתים-עשרה אמה יסב, כלומר יסב את העמוד האחד שבו מדובר ברישא. על כן תרגם יונתן: וחוט משח תרתין עסרי אמין מקף ליה. נמצא מלת "יסב" תרגם יסֻבנו, כמו שנאמר בירמיה נב, כא: וחוט שתים עשרה אמה יסבנו. והסיפא של הפסוק במלכים א ז, טו: את העמוד השני, על כורחך תפרשנו: וכזאת לעמוד השני. על כן תרגם יונתן: וכן לעמודא תנינא.

ו. ירמיה יד, כא: אַל-תְּנַאֵץ לְמַעַן שִׁמְךָ אַל-תְּנַבֵּל כִּסֵּא כְבוֹדֶךָ זְכֹר אַל-תָּפֵר בְּרִיתְךָ אִתָּנוּ.

מלת "זכֹר" סתומה, שלא פירש הכתוב מה יזכור. אך נמצא פירושה בתרגום יונתן, שתרגם: ייעול דוכרן קים אבהתנא קדמך. פירוש זה מתחייב מן הסיפא של הפסוק: אל תפר בריתך אתנו. משמע כי מלת "זכר" מכוונת אף היא לברית. ועל פי התרגום פירש רד"ק: זְכוֹר, כלומר זכור ברית אבות ואותו הברית אל תפירהו אתנו. וכן תרגם יונתן יעול דוכרן וכו'. לפירוש זה מכוון בעל הטעמים, שתיבת "זכר" טעמה זקף גדול שהוא מפסיק, והקורא קורא מלת "זכר" לעצמה, ואינו מחברה אל הכתוב אחריה, לומר לשון "זכר" יש בה עניין בתוכה, והקורא יודע לכוונו על פי המסורת שקיבל מאבותיו. וזאת לידע: מצינו במקרא מלת זָכוֹר שטעמה זקף גדול, כמו: זָכר את אשר עשה ה' למרים, בדברים כד, ט. וכמו: זָכֹר את אשר עשה לך עמלק, בדברים כה, יז. אבל לא כן מלת זָכֹר, שאין בה זקף גדול אלא כאן.

ז. יחזקאל מד, כב: וְאַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה לֹא יִקְחוּ לָהֶם לְנָשִׁים כִּי אִם־בְּתוּלֹת מִזֶּרַע בֵּית יִשְׂרָאֵל וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר־תִּהְיֶה אַלְמָנָה מִכֹּהֵן יִקָּחוּ.
פירש רש"י: כי אם בתולות, יקחו הכהנים הגדולים אבל יש מן הכהנים אשר יקחו את האלמנה כגון הדיוטים, וזהו מכהן יקחו יש מן הכהן שמותרין באלמנה, והוא עפ"י קדושין עח, ב. ור' בחיי על התורה פירש את הפסוק כרש"י. כן כתב בפירושו לויקרא כא, ו. והביא ראיה מן הטעמים: "וטעם הזקף קטן שבאלמנה מורה כן." ולזה מכוון ת"י: וארמלתא די תהי ארמלתא משאר כהניא יסבון. מתוך שתרגם מלת מכהן בלשון רבים: משאר כהניא לַכַוון אל "יקחו" משמע שפירש מלת יקחו שהיא עולה על שאר כהניא, כלומר: מי יקחו? שאר כהניא. ורד"ק היתה לו בת"י גירסא מבוררת יותר: שְׁאָר, בלי מי"ם. ועשה שיטה אחת לחז"ל ולת"י. שכך כתב: ואם נאמר כי על כהן גדול דִּבֵּר, יהיה פירושו מכהן יקחו מקצת כהנים יקח[ו] כמו שפירשו רבותינו ז"ל וכמו שתרגם יונתן **שאר** כהניא יסבון.

ח. כידוע שיש דרשות רז"ל ומחלוקות חכמים שיסודתם בטעמי המקרא. ביומא ז ע"ב: דתניא ציץ בין שישנו על מצחו בין שאינו על מצחו מרצה, דברי ר' שמעון. ר' יהודה אומר עודהו על מצחו מרצה אין עודהו על מצחו אינו מרצה, וכו'. ור' שמעון סבר (שמות כח, לח) [והיה על מצחו] תמיד לרצון להם לפני ה', מאי תמיד וכו' אלא תמיד מרצה הוא. ור' יהודה נמי הא כתיב תמיד, ההוא תמיד שלא יסיח דעתו ממנו וכו'.
יסוד מחלוקתם של התנאים באופן קריאת הפסוק, היינו הסיפא שלו, היכן מפסיקים בו. ר' שמעון סבר שמפסיקים קודם מלת "תמיד": והיה על מצחו,תמיד לרצון להם לפני ה'. נמצא הכתוב אומר תמיד הציץ מרצה, גם אם אינו על מצחו, שהרי לא נאמר תמיד אצל נשיאת הציץ. ולר' יהודה מפסיקים לאחר מלת "תמיד": והיה על מצחו תמיד, לרצון להם לפני ה'. נמצא הכתוב אומר שהציץ מרצה, אבל אינו אומר שמרצה תמיד, אלא תמיד יהיה על מצחו. לפי זה תלוי הריצוי בנשיאת הציץ. אם יהיה הציץ על מצחו תמיד, ירצה. ולפי שאי אפשר שיהא הציץ על מצחו תמיד ממש, כמו שהגמרא אומרת: מי לא בעי שמיעל לבית הכסא, ומי לא בעי מינם. על כן מפרש ר' יהודה תמיד - שלא יסיח דעתו ממנו. לפי זה לשון "תמיד" יוצא מקצת ממשמעותו. על כן ר' יהודה נותן את ריצוי הציץ לשיעורים: אימתי הציץ מרצה כשהוא עודהו על מצחו, אין עודהו על מצחו אינו מרצה.
וגופה של המחלוקת היכן מפסיקים בסיפא של הפסוק אם לפני מלת "תמיד" אם לאחריה. מחלוקת זו לא חידשוה התנאים ר' שמעון ור' יהודה, אלא זה ספק שנסתפקו בו הקוראים הקדמונים. מניין? מן הטעמים. שכן תיבת מְצָחוֹ טעמה פשטא, והיא עושה הפסק. כן פירש רש"י בדברים יא, ל: אחרי דֶּרֶך מבוא השמש. וכתב רש"י: וטעם המקרא מוכיח שהם שני דברים, שננקדו בשני טעמים (פי' מפסיקים). אחרי נקוד בפשטא ודרך נקוד במשפל, והוא דגוש. ואם היה אחרי דרך דבור אחד היה נקוד אחרי במשרת, בשופר הפוך, ודרך בפשטא ורפה. עד כאן לשון רש"י. הרי נתבאר שפשטא

מפסיק הוא. ואצלנו מלת "תָּמִיד" בתי"ו דגושה וטעמה זקף קטן, ואף הוא מפסיק. אלא שהפשטא מן המִשנים והזקף קטן מן המלכים, שהיא דרגת הֶפסק גבוהה ממנה. שני הֶפסקים הם הבאים בשתי מלים הכתובות יחד בזו אחר זו, אבל כיוון שהפשטא שבמלת "מצחו" הֶפסקו פחות מן הזקף קטן שבמלת "תמיד"; אפשר שיתעורר ספק שמא יש מקצת חיבור בין מצחו לתמיד. או כלך לדרך זו: מלת תמיד מקצת ספק בה אם היא נמשכת לפניה או לאחריה.

טעמים כיוצא באלה מצינו בראשון מחמשת המקראות שאין להם הכרע, ופירטם איסי בן-יהודה ביומא נב ע"א וע"ב: הלוא אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת ואם לא תֵּיטִיב וגו'. (בראשית ד, ז) מלת תיטיב בפשטא ומלת שאת בזקף קטן. ואין למלת שאת הכרע. אף בפסוק שאנו בו מלת "תמיד" ספק לאן היא נוטה אם למעלה או למטה. ובהכרע שלה חלוקים התנאים.

ט. שיר השירים רבה פרשה א סי' ו': "דוד קלס ב"אז" שנא' (תהלים, קכו, ב) אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה אז יאמרו בגוים וגו'. ושלמה קלס ב"אז" שנא' (מלכים א ח, יב) אז אמר שלמה ה' אמר" וגו'.

מדברי המדרש שאמר ששלמה קלס באז משמע לכאורה כי מלת "אז" מדברי שלמה היא, ולא מדברי הכותב. לפי זה הדיבור "אמר שלמה" מאמר המוסגר הוא. וכך שיעור הכתוב: אמר שלמה: אז אמר ה' לשכן בערפל. והוא מכוון בטעמים המפרישים מלת "אז" ממלת "אמר". שמלת "אז" באה בטפחא, והשם שלמה בא באתנחה: אָז אָמַר שְׁלֹמֹה. ודברי המדרש נסמכים על המשמעות העולה מקריאה זו, שהיתה קריאת הקדמונים.

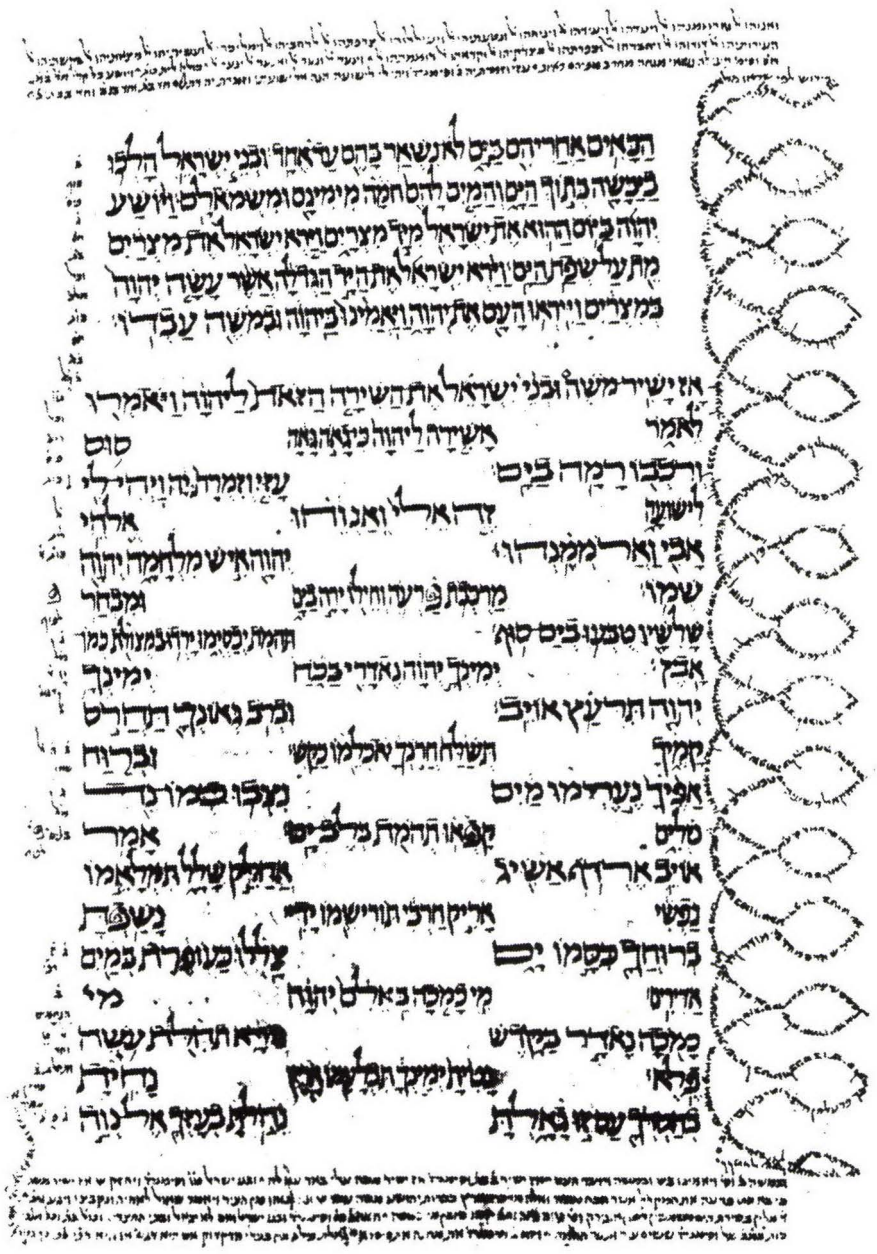
י. קהלת יב, ט: "וְיֹתֵר שֶׁהָיָה קֹהֶלֶת חָכָם עוֹד לִמַּד־דַּעַת אֶת־הָעָם" וגו'.

פירש רשב"ם (מהדורת אהרן יעלינעק, ליפסיא התרט"ו עמ' 34): ויותר שהיה חכם על חכמות הללו עוד לימד אותה חכמה בעל פה. לפי פירוש זה מלת "ויותר" מחוברת אל הדיבור שלאחריה: שהיה קהלת חכם. וכן הוא לפי פירוש רב סעדיה גאון (קהלת עם פירוש רבינו סעדיה גאון, מהדורת דוד פרנקל, מ.-סיגאט תרס"ג, דף לד ע"א) שפירש: ויותר, הוא אומר כי קהלת היה יותר חכם מכל החכמים בחכמה ועוד למד דעת לישראל וכו'.

לא כן נתפרש הפסוק למדרש; המאמר "ויותר שהיה קהלת חכם" אינו דיבור אחד. שכך אמרו במדרש שיר השירים רבה פרשה א סי' ח: ויותר שהיה קהלת חכם. אילו אדם אחר אמרן היית צריך לכוף אוניך ולשמוע הדברים האלה ויותר שאמרן שלמה, ואילו מדעתו אמרן היית צריך לכוף אוניך ולשמעם ויותר שאמרן ברוח הקודש. לפי זה מלת "ויותר" עומדת בפני עצמה, והיא דיבור לעצמה, ועניינה כמו: ביחוד. פירוש זה של המדרש מיסוד קדמונים הוא, והוא מבואר בטעמים, שמלת "ויותר" טעמה זקף גדול. והזקף גדול אין לו משרת, והוא גופו מופסק, ודרכו לבוא במלה שהיא נקראת

לעצמה, ואינה מתחברת בקריאה עם הדיבור שלאחריה, כגון:" וְאַבְרָם בן שמונים שנה ושש שנים בלדת הגר את ישמעאל לאברם" (בראשית טז, טז), וכגון: "לְרְאוּבֵן אליצור בן שדיאור" (במדבר א, ה), ועוד שם שמות שאר שבטים בטעם זה. וכל כיוצא בזה.

את הדרך הזאת לפרש דרשת חז"ל על פי טעמי המקרא הורה רש"י. במגילה יב ע"א דרש רב נחמן בר רב חסדא את הפסוק בישעיה מה, א:" כה אמר ה' למשיחו לכורש אשר החזקתי בימינו". וכי כורש משיח היה, אלא א"ל הקב"ה למשיח קובל אני לך על כורש, אני אמרתי הוא יבנה וגו'. אמר בזה רב נחמן בר רב חסדא שאין כוונת הכתוב לקרוא לכורש משיח, ואין מלת לכורש מחוברת עם מלת משיח שלפניה, אלא היא בדולה ממנה ונמשכת למטה, ובה מתחיל הדבר שדיבר ה' למשיח. ורש"י סומך פירושו על הטעמים, שמלת "לכורש" מופרשת ומנותקת ממלת משיח, ועיין פירוש על דברי הימים, מיוחס לאחד מתלמידי רב סעדיה גאון, מהדורת רפאל ב"ר שמעון קירכהיים, עמ' 7, בפירוש לדברי הימים א', א, לו, שהוא מפרש את הפסוק כרש"י. אבל מבאר את סגנון הפסוק על פי המידה "סדור שנחלק" מל"ב מידות שהאגדה נדרשת בהן.



"שירת הים". כתיבת הסופר יוסף בן בניה (המאה הט"ו)

צמח קיסר

על תופעה אחת בתצורת הפֹּעַל בלשון חכמים התימנית*

מסורת ההגייה והתצורה של בני תימן שואבת הרבה מן המסורת הבבלית[1]. מלומדים וחוקרים כגוייטין[2], הר"י קאפח[3], מורג[4] ואחרים העמידו הרבה על יחסי הגומלין ועל קשריה של יהדות תימן עם יהדות בבל. קשרים אלו יש בהם כדי להאיר את ההשפעה המרובה של מסורת הלשון הבבלית על זו התימנית. מבטאו של הסגול כפתח בפי בני תימן כולם, והגיית החולם כצירי בפיהם של בני מחוזות אחדים בתימן, הם שקיעים מובהקים בהגייתן של בני תימן. גם צורות כמו "שְׁבַּר" או "לְבַשַּׁל"[5], קיומו של בניין פָּעֵל (קמץ צירי ללא דגשות עי"ן-הפועל, כגון מָזָמְנִין), ניקודה של שי"ן הזיקה בשווא לפני תיבות הפותחות באל"ף או ה"א - כל אלו ועוד הרבה, שהעמידו עליהם בעיקר שבטיאל[6], מורג[7]

* עיקרי הדברים הושמעו בסדנה ("דקדוק לשון חכמים ומילונה"), שנתקיימה בסיון תשנ"א מטעם המכון ללימודים מתקדמים שע"י אוניברסיטת ירושלים, ותקצירם פורסם בחוברת "סוגיות בלשון חכמים" (בתאריך הנ"ל). אני מחזיק טובה מרובה לרב רצון ערוסי, ראש "מכון מש"ה" בקריית אונו, ולמנהלו מר אברהם בדיחי, שאפשרו לי להסתופף בצל קורתו של מכון זה ולפשפש במורשת יהדות תימן ותרבותה.

1 השווה מורג, העברית, עמ' טז-יז, כד ועוד, ובמאמרו מסורות, עמ' שנח-שסא; ייבין עמ' 52,2 (ראה קיצורים ביבליוגרפיים בסוף המאמר).

2 במאמריו: החינוך היהודי; יהדות תימן; תמיכתם של יהודי תימן.

3 קשריה של יהדות תימן, עמ' לב-לג.

4 העברית, עמ' יז.

5 מורג, מבוא, עמ' 200-201. אך עניין להעיר כאן, כי פתחות עה"פ במקור פיעל קיימת בעיקר בבבלית עתיקה וצעירה ובניקודן של צורות אלה, המזדמנות במקרא. ואילו בבבלית בינונית ובצורות מל"ח - משמשות צורות צרויות ופתוחות זו לצד זו (ייבין, עמ' 537-541). לעומת זאת, בל"ח התימנית משמשת קטיגוריה זו כמעט תדיר בפתחות עין-הפועל.

6 מסורות א, עמ' 208-209; מסורות ג, עמ' 227-228 ובמקומות נוספים.

7 העברית, עמ' כו; מבוא, עמ' 200-201.

וייבין[8], מעידים מן-ברור על קורבה בתצורה בין מסורת הקריאה התימנית, שהיא מסורת קריאה חיה, המשמשת עד ימינו אלה - לבין זו הבבלית, כפי שנשתמרה בכת"י מנוקדים.

במסגרת בירור זה יש בדעתנו לשוב [9] ולהידרש בפרטות יתֵרה לתופעה אחת בתצורת הפועל, בלשון חכמים של בני תימן, שאף היא מורשה להם ממסורת-הלשון הבבלית. מתכוונים אנו לצורת בינוני יחיד של בניין פָּעַל בגזרות ל"י, כלומר צורות מעין מָגֶלָה, מְרֶבָּה, מְרֶצָּה - בקמצות עי"ן-הפועל, תחת הצורה הסטנדרטית הטברנית: מָגֵלָה, מְרַבֶּה, מְרַצֶּה.

המצב המקרא

בניקוד הטברני של המקרא נקרות הצורות הסטנדרטיות ללא חריגים, כלומר עי"ן-הפועל מנוקדת בסגול: מְצַפֶּה (משלי כו, כג); מְחַקֶּה (כגון יחז' ח,י); מְעַנֶּה (ישע' נג, ד). גם בניקוד הבבלי של לשון המקרא עה"פ דרך כלל פתוחה, אך יש שהיא קמוצה, בעיקר בעדויות צעירות: מצופה, מחקה. מן העניין להעיר כאן, שגם אצל בני תימן מצינו בשני מקורות את הצורה המקראית מְצַפֶּה, כלומר בקמצות עי"ן-הפועל: בספר משלי, מהדורתו של הר"י קאפח[10], וכן בכת"י של מדרש הגדול, שמנוקדות בו מלים אחדות ובכללן הצורה המקראית (בתוך ציטוט): מְצַפֶּה[11].

ההיקרויות במשנה

12 צורות של הקטיגוריה, שאנו עסיקים בה, מזדמנות במשנה. יש מהן, הנקרות פעם אחת, ויש הנקרות פעמים הרבה, ואלה הן:

מְגֶלָּה (כגון שבת יט, א)
מְחֻפָּה (נג' יב, ב)
מְכֻסָּה (כגון נג' יג, יב 4 X)
מְנֻדֶּה (כגון מו"ק ג, א-ב)
מְנֻפֶּה (כגון מנחות ו,ז)
מְעֻבֶּה (סוכה ד,ט)
מְעֻרֶּה[12] (כגון ט"י ג, א)
מְעֻשֶּׂה (גיטין ט,ח)

8 שם, וכן 582-583; 1160-1161. על פעל/התפעל חסרי דגשות עין-הפועל עיין מורג, בנין פָּעַל ובנין נִתְפָּעַל; ילון עמ' 76-79; אלדר,ב, עמ' 384-385.

9 ראה מה שכבר זכרנו בעניין זה, יומא, עמ' 5, הערה 3 והספרות והדוגמות המובאות שם.

10 משלי עם תרגום ופירוש הרס"ג, ירושלים התשל"ו (משלי כו,23)

11 ייבין, מלים מנוקדות, עמ' 74.

12 בדגשות הרי"ש, כדרכם של בני תימן בצורות מעין אלה, הנקרות במקרא ובספרות שלאחריו. לעניין זה השווה שבטיאל, מסורות א, עמ' 211; מורג, העברית, עמ' 31-33; הנ"ל, מסורת בגדד, עמ' 42; קיסר יומא, עמ' 6, הערה 1 והספרות המצוטטת שם.

מְצָוֶּה (יבמות ו,ז)
מְצֶפָּה (כגון ר"ה ג, ג-ד)
מְרֶבָּה (כגון מע"ש א, ג)

כל 11 הצורות, שנתפרטו לעיל, הגויות במסורת-תימן בקמצות עי"ן-הפועל. כך המצב בניקודו של הר"י עמר במשנת התלמוד[13], בכת"י ירושלים[14], בכת"י נחום[15] ובמקורות תימניים נוספים[16]. אך מאלף לראות, **כי צורה אחת בלבד בולטת בחריגות הגייתה במסורת תימן** בהשוואה ל-11 הצורות, שנתפרטו לעיל. כוונתנו לצורה מְמֶגָּה (כגון שקלים ה, ד2X), שעינה הגויה בסגול [=מְמֶגָּה במסורת תימן], כמצוי במסורת הטברנית, ולא בקמץ כשאר הצורות שבקטיגוריה זו. הגייה זו בפתחות הנו"ן, היא הנוהגת היום בעיקר בפיהם של בני מרכז תימן, כלומר צנעא וסביבותיה, והיא המשמשת תדיר בעידי הגירסא התימניים שלפנינו, כלומר בניקודו של הר"י יוסף עמר, בכת"י ירושלים, בכת"י נחום ועוד[17]. מיד נשאלת השאלה, מה ראתה מסורת תימן לסטות ממסורת הגייתה, כלומר ב-11 צורות בכל היקרויותיהן - לגרוס בקמצות עי"ן-הפועל, ואילו צורה אחת בכל מופעיה - עינה בסגול? קרוב בעיניי, שיד התרגומים הארמיים בעניין. הצורה מְמֶגָּה ("מְמֶגָּא") נקרית פעמים אחדות בתרגום אונקלוס[18] ובתרגום יונתן[19]. ובני תימן האמונים על תרגומים אלו, ויש אף מהם, שהתרגומים שגורים בפיהם ע"פ - הושפעו מן הניקוד, הנוהג בם[20]. אך מיד ייאמר כאן, כי תיבה זו - מסורת הגייה

13 וכן בניקוד התלמוד עצמו. ראה דרך משל: מְבוּגָּה (סוטה מב, ע"ב); מְכוּפָּה6X (שבת קל, ע"א); מְעוּלָּה (ב"ק צא, ע"ב; צב, ע"א); מְעוּרָּה (יומא נד, ע"ב; חולין קכז, ע"ב); מְעוּשָּׁה 2X (גיטין פח, ע"ב); מְצוּפָּה 2X (ר"ה כז, ע"א); מְרוּצָּה (תענית טז, ע"א).

14 כגון מְגוּלָּה (נג' יג, יב); מְחוּפָּה (נג' יב, ב); מְכוּסָּה X 4 (נג' יג, יב); מְעוּרָּה (ט"י ג, א).

15 רק הצורות המזדמנות בסדר מועד: מגולה (שבת יט, א); מנודה X 2 (מו"ק ג, א-ב); מעבה (סוכה ד, ט); מצופה 2X (ר"ה ג, ד).

16 בניקודו של רש"י הלוי ובמשנת שרעבי. ומסידורי התפילה, השווה קיסר, עיונים, עמ' 20 (שם הובאו הדוגמות: מְרוּצָּה, מְעוּלָּה); הנ"ל, עיונים ראשונים, עמ' 191. צורה נוספת מצינו במוסף ר"ה: מְצָוֶּה (השווה תכלאל, חלק חמישי, עמ' קטו).

17 ראה מְמוּנָּה גם בתכלאל ירושלים (דפוס צילום מלפני כחמש שנים, ירושלים חש"ד), חלק ב, עמ' צז בתפילת הפרנסה, שיש שנהגו לאמרה בלילי ר"ה ובליל כיפור, וכן תכלאל, חלק חמישי, עמ' נב (מְמֶגָּה). והשווה "שר הַמְמוּנָּה" בשירו של שבזי "יַא טַאיר אלבַן" בדיוואן (דפוס צילום, ירושלים תשמ"ד) שנעתק בצנעא ע"י ר' שלום רדאעי זצ"ל, אע"פ ששבזי, שהיה יליד דרום-תימן, ניקוד מעיקרא מְמוּנָּה, כאן ובמקומות נוספים (ראה הערה 23).

18 כגון ברא' מא 40; מג 19; מד 1.

19 כגון מל"א ה 28.

20 אך ניתנה האמת להיאמר, שישנה צורה נוספת בקטיגוריה זו, המזדמנת בתרגום אונקלוס בפתחות עין-השורש, ובכ"ז בקריאת המשנה הוגין בני-תימן את עֵין-שורשה בקמץ. מתכוונים אנו לצורה מְכוּפָּא (ראה, למשל ויק' ד 13; ה 2; במד' ה 13 ועוד), שכאמור, הגייתה בקריאת המשנה: מְכֻפָּה.

נוספת לה, הגייה המשמשת בעיקר[21] אצל בני דרום-תימן: מְמֵנָּה, כלומר עי"ן-הפועל קמוצה כשאר רעותיה של הצורה בקטיגוריה זו. קמצות זו של עי"ן-הפועל נוהגת בקריאת המשנה[22], בפיוט ובשירה[23], בתפילה[24] ועוד.

הניקוד במסורת הבבלית

בלשון-חכמים של מסורת זו[25], מצויות צורות קמוצות לצידן של צורות פתוחות. בספרא, דרך משל, אנו מוצאים: מרובֹּה, מצוֹּה, מנודֹּה, אך לצידן של אלה מצויות דוגמות בקמצות עה"פ, כגון מרובֹּה, הנקרית פעמים אחדות. במקורות אחרים של לשון חכמים שבניקוד בבלי, בעיקר אלו שמן הרובד הבינוני, אנו מוצאין שוב דוגמות קמוצות: ממנֹּה, מרומֹּה ועוד.

הממצאים בכי"ק, בפ"א ובפ"ב

בכי"ק נקרות כל הצורות שבקטיגוריה שלפנינו - בניקודן הסטנדרטי, כלומר עי"ן-הפועל בסגול, כגון מְכוּסֶּה (ב"מ ב, ג); מְנוּדֶּה (מידות ב,ב); מְצוּפֶּה (כלים יד, ה) ועוד. אך ראֵה זה פלא. בכי"ק[2] מצינו פעם אחת: אוכל שנפרס ומְעוּרֶה במקצת" (ט"י ג, א), כלומר בקמצות עי"ן-הפועל. אף שמדובר בנקדן אחר של כי"ק, קשה להסיק, אם לפנינו שריד של מסורת הגייה אחרת, בפרט לאור העובדה שבהיקרות הנוספת של הצורה במשנה, שאף היא בכי"ק, מצינו: מְעוּרֶה (עוקצין ג,ח). עם זאת אין להיחפז ולקבוע, שניקוד זה יסודו בהיסח הדעת ואגב רהטא.

בפ"א המצב דומה. כלומר כל הצורות שהובאו ע"י הנמן[26] מנוקדות בצירי או בסגול, עפ"י הניקוד הנוהג בטברנית, כגון מְגוּלֶּה, מְמוּגֶּה, מְעוּשֶּׂה, מְצוּוֶּה ועוד. אך שוב מעניין לציין, שבכתב-היד שלפנינו מזדמנת צורה בודדת, שניקוד עינה בקמץ - ולא בחגול או

21 אמרנו "בעיקר", כיוון שהגייה זו חֻלחלה מעט גם למרכז תימן. ראה למשל משנת שרעבי (נגקדה בצנעא): סנהד' ב, א; שק' ה, ד (במופע השני באזכור זה, יד מאוחרת תיקנה מקמץ לפתח, כלומר: מְמוּנָה>מְמוּנָה); תמיד ו, ג ובמקומות נוספים במהדורה זו.

22 גירסה זו שמעתיה פעמים אחדות מפיהם של בני-דרום תימן בקריאת המשנה בבתי-אֵבל.

23 ראה הדוגמה שהבאנו בהערה 17 לעיל, וכן שתי דוגמות נוספות, שמצינו בדיוואן "שירים חדשים": מטטרון הממונֶּה X 2 (עמ' 137, 139).

24 מפי אינפורמנטים זקנים ילידי דרום-תימן נודע לי, שזו הגייתם, למשל, בתפילת הפרנסה (ראה הערה 17).

25 לעדויותיה של מסורת זו השווה פורת, עמ' 73 וייבין עמ' 686, 728.

26 עמ' 359.

צירי. צורה זו, שהזכירה הנמן[27], נקרית בחולין יא, א: "נוהגין בבקר ובצאן במרוּבָּה ובממוּעָט". מתמיהה העובדה, דאליבא דהנמן[28] תנועה a בצורה שלפנינו - מקורה "ככל הנראה בטעות". שמא לפנינו שקיע-הגייה, שיצא מעטו של המנקד שהכיר גם מסורת-הגייה נוספת, הנוהגת בקיבוצים אחרים? בהמשך נדחק הנמן לבאר "שמרובה" אולי בעקבות ה"צאן". שמא מוטב היה לקבוע למצער, שלפנינו אטרקציה, כלומר "מרוּבָּה" בהשפעת "ממוּעָט" התוכפת?

גם בכת"י פ"ב, המכיל את סדר טהרות, נוהג הניקוד הסטנדרטי, כלומר עין-הפועל מנוקדת בסגול. הנה דוגמות אחדות: מְגֹלֶה (נג' יג, ג); מְחוּפֶּה (נג' יב, ב); מְכֻוֶּסֶה 4x (נג' יג, ג); מְנוּדֶּה (נג' יד, ג).

התופעה במחקר לשון חז"ל

נבחן עתה את דבריהם של חוקרים ומלומדים, שהרמיזו על התופעה. שבטיאל, שחותם ראשוניותו בתיאור הגייתן של בני תימן מוטבע בקטיגוריות רבות בשם ובפועל, לא שת לבו, ככל הנראה, לתופעה זו, ולפיכך אין הוא מזכיר את נמצאותה. מורג בספרו הגדול, "העברית שבפי יהודי תימן", אף הוא לא נדרש, ככל הנראה, לתופעה זו. אך במקום אחר[29] אגב דיון בנושא שונה, מרמיז הוא על תופעה זו, המצויה בלשון חכמים של יהודי תימן, כמו גם בשירתם. לדבריו, לפנינו תצורה "של פעלי ל"ה על דרך ל"א". מאידך מעניין לציין, שהר"י קאפח[30] אגב עיסוק בעניין אחר, מזכיר כלאחר יד, אך בשפה ברורה, כי "במסורת תימן בזו [כלומר במלה זו = "מְגוּנָּה"] וכיוצא בה קומצים לזכרים". ר"ל אף שלפנינו צורות זכריות, מנקדין אותו בקמץ, כפי שמנקדין את צורות הנקבה [=בינוני יחידה]. גם רצהבי[31], ייבין[32], קארה[33], גלוסקא[34] ואחרים הזכירו את התופעה, אך לא כדיון בפני עצמו אלא אגב עיסוק בעניינים אחרים.

27 עמ' 357.

28 שם.

29 תרביץ לד (תשכ"ה), עמ' 261, הערה 15.

30 סיני נח (תשכ"ו), עמ' קא.

31 לשון ודקדוק, עמ' 526, המביא משירת שבזי שלוש צורות: מְכוּפָּה; מְנוּפָּה; מְנוּקָּה. ואנו מצינו בשירתו של שבזי צורות נוספות: מְגוּלָּה; מְחוּפָּה; מְכוּנָּה; מְמוּנָּה (השווה לעיל הערות 17 ו-23); מְעוּלָּה. אבל מְצוּפָּה, כנראה בדוחק החרוז (מצוּפָּה/חוֹפָּה). ובלשון דיבורם של בני-תימן שמעתי אומרים. מְנֻדָּה<מְנֻדָּה (=מְנֻדָּה. השווה רצהבי, אוצר לשון הקודש שלבני תימן, תל-אביב תשל"ח, עמ' 161). וזכורני, כד הוינא טליא (כבן ארבע שנים), הייתי מברך ועונה אמן אחר ברכותיי, והיה גוער בי אבי: "כל העונה אמן אחר ברכותיו הרי זה מְגֻנָּה" (עפ"י ברכות מ"ה, ע"ב).

32 ראה לעיל הערות 11 ו-25.

33 מסורות תימניות עמ' 31, 33.

34 לשון התפילות, עמ' 79, הערה 157.

חתימת הדברים

העולה מדברינו, אף שיש מן החוקרים שהזכירו את נמצאותה של התופעה, אין לפנינו בנמצא דיון מפורט בה, ואף לא אינוונטר של כל הצורות, הנקרות במשנה בניקוד העשוי עפ"י מסורת-תימן. חֶסֶר זה באנו להשלים במסגרת דיוננו זה. הצגנו את התופעה ואת מצאי הצורות במשנה. הצבענו, שבמסורת-תימן אין התופעה מצטמצמת רק בקריאת המשנה, אלא אף בטקסטים מנוקדים המאוחרים לה, ואף בלשון הדיבור, השגור בפיהם של זקני-תימן. הָראינו לדעת, כי בעניין זה כמו בעניינים רבים אחרים הולכת לה מסורת-תימן אחר המסורת הבבלית, כלומר בקמצות עה"פ. אלא מאי? בזו האחרונה אין קביעות, וניתן למצוא בה חילופים, כלומר פעמים עה"פ קמוצה ופעמים פתוחה (בעיקר בצורות מלשון חכמים). בשונה מכך, במסורת לשון חכמים התימנית, התופעה, כפי שזכרנו, קבועה ויציבה - בקמצות עֵין-הפועל, פרט לצורה מְמֻנֶּה, שבדרך הקבע הגויה בפיהם של יהודי מרכז תימן בסגול [=פתח] ע"ד הטברנית. לעומת הגייה מיוחדת זו של מְכֻסֶּה וְרֵעותיה - בכתה"י המעולים, קאופמן ופ"א, שמסורתם ארץ-ישראלית, בקטיגוריה שלפנינו נוהג ניקוד סטנדרטי, כלומר ניקוד טברני רגיל[35]. הוא הדין בכת"י פ"ב, המשוקעים בו קווי לשון מזרחיים וארצישראלים קדומים[36]. אין לנו ספק, שרקעה של התופעה אמנם נעוץ בתצורתם של פועלי ל"י על דרך פועלי ל"א, כלומר מְגֻלֶּה ע"ד מְדֻבָּא, כפי שהרמיזו חוקרים שקדמונו, בעיקר מורג והבאים אחריו.

35 למעט שתי הצורות שהבאנו לעיל: מְעוּרֶה (בכי"ק); מְרוּפֶּה (בפ"א).

36 השווה ב"א, מבוא, עמ' 184.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

אלדר ב	א' אלדר, מסורת הקריאה הקדם-אשכנזית...חלק ב', עדה ולשון ה', ירושלים תשל"ט.
ב"א, מבוא	מ' בר־אשר, משנה כ"י פארמה ב' לסדר טהרות, דברי מבוא, ירושלים תשל"א, עמ' 1-20 [המובאות, עפ"י קובץ א, עמ' 166-185].
גויטיין, החינוך היהודי	החינוך היהודי בארץ תימן כטיפוס של חינוך יהודי מקורי, בתוך: התימנים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 241-268 [נדפס לראשונה במגמות, ב (תש"י), עמ' 152-180].

גויטיין, תמיכתם של יהודי תימן - הנ"ל, תמיכתם של יהודי תימן בישיבות בבל וארץ ישראל ובישיבת הרמב"ם, בתוך: התימנים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 19-32 [נדפס לראשונה בתרביץ, לא (תשכ"ב), עמ' 357-370].

גלוסקא, לשון התפילות - י' גלוסקא, קוים אופייניים בלשון התפילות של יהודי תימן (תפילות החול), עבודת גמר, רמת-גן תשל"ט.

דיואן, שירים חדשים - שירים חדשים לרבי שלום שבזי (עורכים: שלום סרי ויוסף טובי), ירושלים תשל"ו.

הנמן - ג' הנמן, תורת הצורות של לשון המשנה (עפ"י כת"י פ"א), ת"א תש"ם.

ייבין, מלים מנוקדות - י' ייבין, מלים מנוקדות ב"מדרש הגדול", לשוננו כט (תשכ"ה), עמ' 71-74.

כי"נ - סדר מועד של המשנה, כתב יד בנוסח תימן...דברי מבוא בידי ש' מורג, חולון התשל"ו.

כי"ש - משנה נזיקין קדשים טהרות, כתב יד בנוסח תימן...דברי מבוא בידי ש' מורג, ירושלים תש"ל.

כי"ק - כ"י קאופמן A50 של המשנה (צילום: האג 1929; ירושלים תשכ"ח).

מורג, העברית - ש' מורג, העברית שבפי יהודי תימן, ירושלים תשכ"ג.

מורג, מסורות - הנ"ל, מסורות הלשון של יהודי תימן, בתוך: יהדות תימן - פרקי מחקר ועיון, ירושלים תשל"ו, עמ' שנז-שסו.

מורג, מבוא - הנ"ל, ראה לעיל כי"ש (המובאות, עפ"י קובץ א, 199-206).

מורג,בנין פָּעַל ובנין נִתְפָּעַל - הנ"ל, בנין פָּעַל ובנין נִתְפָּעַל (לבירורן של צורות במסורות לשון חכמים), תרביץ כו (תשי"ז), עמ' 349-356.

מורג, מסורת בגדד - הנ"ל, מסורת הלשון העברית של יהודי בגדד (תורת ההגה), עדה ולשון א, ירושלים תשל"ז.

משנת ש"י הלוי - סדר משניות, ש"ס משנה מנוקדות ע"י הר"ר שלום יצחק הלוי, ירושלים תשל"ב.

משנת שרעבי - ששה סדרי משנה מנוקדות(!) ע"י הרב יחיא צאלח, דפוס צילום, בני-ברק תשמ"ז (משנה שנדפסה באמסטרדם תצ"ט, מצויה ברשותם של האחים שרעבי מת"א).

ניקוד הר"י עמר - תלמוד בבלי, מנוקד עפ"י מסורת יהודי תימן, ניקד, הגיה והעיר יוסף ב"ר אהרן עמר הלוי, ירושלים תש"ם ואילך (כ כרכים).

פ"א - כ"י פארמה דה-רוסי 138 של המשנה (צילום: ירושלים תש"ל)

פ"ב - כ"י פארמה דה-רוסי 497 לסדר טהרות (צילום: ירושלים תשל"א).

פורת - א' פורת, לשון חכמים, ירושלים תרצ"ח.

קאפח, קשריה של יהדות תימן - י' קאפח, קשריה של יהדות תימן עם מרכזי היהדות, בתוך: יהדות תימן - פרקי מחקר ועיון, ירושלים תשל"ו, עמ' כט-מו.

קארה, מסורות תימניות - י' קארה, מסורות תימניות בלשון חכמים...לשוננו מד (תש"ם), עמ' 24-42.

קובץ א - קובץ מאמרים בלשון חז"ל, חלק א (הביא לדפוס: משה בר-אשר), ירושלים תשל"ב.

קיסר, יומא - צ' קיסר, ניקודה של מסכת יומא עפ"י מסורת תימן, רחובות תשמ"ו.

קיסר, עיונים - הנ"ל, עיונים ראשונים בתכלאל משתא, אפיקים, גיליון פח, עמ' 18-20, תל-אביב תשמ"ז.

קיסר, עיונים ראשונים - הנ"ל, עיונים ראשונים בתכלאל שהועתק בידי המהרי"ץ, בתוך: מחקרים בספרות עם ישראל ובתרבות תימן (ספר היובל ליהודה רצהבי), ירושלים תשנ"א, עמ' 181-194.

רצהבי, לשון ודקדוק - י' רצהבי, לשון ודקדוק בשירת ר' שלם שבזי, ספר זיכרון לחנוך ילון, ר"ג תשל"ד, עמ' 512-546.

שבטיאל, מסורות א - י' שבטיאל, מסורות התימנים בדקדוק לשון חכמים, קונטרסים לענייני הלשון העברית בעריכת ח' ילון, ירושלים תרצ"ג-תרצ"ח, עמ' 8-15 [המובאות, לפי קובץ א, עמ' 207-214].

שבטיאל, מסורות ג - הנ"ל, מסורות התימנים בדקדוק לשון חכמים, שבות תימן, ת"א תש"ד, עמ' 118-123 [המובאות, לפי קובץ א, עמ' 224-229].

תכלאל - תכלאל תורת אבות, חלק חמישי, בני-ברק התשנ"א.

ג. הלכה ומנהג

סוכה פרק שלישי משנה א'

דף לא עי"א

כ"י תימני — המזרחי

ההיא איתתא דאתאי לקמיה דרב נחמן.

אמרא ליה: ריש גלותא ורבנן
יתבי בסוכה גזולה.
לא אשגחו בה.
אמרה לחו: איתתא דהוה ליה לאבוה תלת מאה
ותמניסר עבדי לא משגחיתו בה.
אמ' להו רב נחמן:
פעיתא ה()י)א אין לה אלא דמי עיצים בלבד.
אמ' רבינא: האי כשרה דמטלתא
עבדו ביה רבנן משום תקנת מריש.

והני מלי בתוך שבעה אבל לאחר שבעה הדר בעיניה.
ואו חיבריה בטינא חיבריה.

תנא: יבש פסול, ור' יהודה מכשיר.
אמ' רבא: מחלוקת בלולב.
דרבנן סברי: מקשינן לולב לאתרוג,
מה אתרוג בענן הדר אף לולב בעינן הדר.
ור' יהודה סבר: לא מקשינן.
אבל אתרוג דברי הכל בענן הדר,

דפוס ונציה

ההיא איתת• דאתאי לקמיה דרב נחמן.

• איתת' - ול': סבתא.

אמר' ליה: ריש גלות' וכולהו רבנן
דבי ריש גלותא בסוכה גזולה הוו יתבי.
צווחא ולא אשגח בה רב נחמן.
אמרה ליה: איתתא דהוה ליה לאבוהא תלת מאה
ותמני סרי עבדי צווחא קמייכו ולא אשגחיתו בה.
אמר להו רב נחמן:
פעית' היא דא ואין לה אלא דמי עצים בלבד.
אמר רבינא: האי כשורה דממטללתא דגזלה
עבדי לי' רבנן תקנת', משום תקנת מריש.
פשיטא. מאי שנא מעצים.
מהו דתימא: עצים שכיחי אבל האי לא שכיחא,
אימ' לא. קא משמע לן.

הני מילי בגו שבע' אבל לבתר שבעה הדר בעיניה
ואי חברו בטינא ואסילו לאחר שבעה נמי יהיב לי

תנ': יבש פסול, ר' יהוד' מכשיר.
א' רבא: מחלוקת בלולב.
דרבנן סברי: מקשינן לולב לאתרוג,
מה אתרוג בעי הדר אף לולב בעי הדר.
ור' יהוד' סב': לא מקשינ' לולב לאתרוג.
אבל באתרוג דברי הכל הדר בעני'.

דף מנוסח תלמוד בבלי על פי כתב-יד תימני
ופירוש "המזרחי" לר' יוחנן המזרחי, מסכת סוכה

משה גברא ומנחם כ"ץ*

לזיהוי החכם התימני ר' יוחנן מזרחי

לפני כשש שנים במסגרת המחקר על סידורי תימן[1] נתקלתי בשם ר' יוחנן מזרחי, אך לא הצלחתי לזהות מיהו חכם זה. לפני שנתיים עסקתי בפועלו של ר' יצחק ונה, מגדולי חכמי תימן במאה הי"ז[2], ושם שמתי לב, כי ר"י ונה כתב שמועות בשם ר' יוחנן מזרחי.

בשנת תשנ"ב - ההדיר הרב יצחק רצאבי את ספרו הקבלי של ר"י ונה - רכב אלהים - ואף הוא נתקל בשם ר' יוחנן מזרחי, ולא הצליח לזהות מיהו[3].

במאמר זה ננסה אי"ה לפענח, מיהו החכם האלמוני בשם ר' יוחנן מזרחי, וכן נוסיף פרטים ביוגרפיים על חכם זה.

לפני כשנתיים פנה אלי ידידי מר מנחם כ"ץ בהצעה לחקור כתב יד של המשנה והתלמוד, אשר נכתב בתימן, ובו פירוש בשם "מזרחי". נעניתי להצעה; וכך התחלנו לעסוק במשותף בכתב היד. תוך כדי המחקר הצלחנו לזהות, מי היה החכם ר' יוחנן מזרחי.

לדעתנו, ר' יוחנן מזרחי אינו השם העיקרי אלא שם נוסף או כינויו של החכם

* הכותבים הם חוקרים ב"מכון מש"ה" בקרית אונו, בראשותו של הרב רצון ערוסי, הרב הראשי של קרית אונו וחבר מועצת הרבנות הראשית. מאמר זה הוא חלק מפרוייקט על פירוש "המזרחי" הנעשה ע"י כותבי שורות אלו במכון.

1 בסידור משנת שנ"ז - 1597, אלא שאז לא זיהיתי, כי מדובר במהדורא קמא של סידור ר' יצחק ונה. צילומים מהסידור מופיעים בספר: מ' גברא, "מחקרים בסידור תימן - א' הגדה של פסח", (קרית אונו תשמ"ט) ע' 325-332.

2 במסגרת הרצאה בקונגרס הבינלאומי לחקר יהדות תימן (אוניברסיטת בר אילן אלול תש"ן). אז זיהיתי בודאות כי הסידור משנת שנ"ז הוא מהדורא קמא של ר"י ונה, ובו הוא מפנה לחכם בשם ר' יוחנן מזרחי. כהסתמך על זיהוי זה הסקנו מסקנות רבות כדלקמן.

3 במאמר "אופן מרכבה" שהוא ההקדמה לספר "רכב אלהים" בני ברק תשנ"ב, ע' 42 ובהערה א'.

התלמודי, ר' זכריא בן שלום החלפוני, אשר חי בסוף המאה הט"ז ובתחילת המאה הי"ז בתימן בערים מד'נח וגרמה. ר' זכריא החלפוני הוא המעתיק של המשנה והתלמוד, והוא מחבר פירוש המזרחי. קודם שנפרט את ההוכחות נתאר בקצרה את כתב היד[4].

כתב היד מכיל רנ"ו דפים, ובהם העתיק הסופר י"ג מסכתות שלמות של משניות עם פיה"מ לרמב"ם ופירושים נוספים, שתים וחצי מסכתות מן התלמוד וכן מסכת סופרים. לאחר מכן העתיק הסופר ל"א דפים נוספים ובהם חלק מספר "שופטים" שבמשנה תורה לרמב"ם. לכל המסכתות כתב המחבר פירוש הנקרא באופן כללי "מזרחי"[5].

הסופר והמחבר הוא ר' זכריא בן שלום החלפוני. בדף 259 ע"א, לאחר סיום העתקת פיה"מ לרמב"ם למסכת אהלות הוא כותב:

"הדרן עלך מסכת אהלות ופירוש הרמב"ם יום ג' חדש סיון שנת השס"ח ליצי' עולם אתתקי"ט לשטרות בעיר מד'נח הצעיר זכריא בא"מ (=בן אדוני מורי) שלום בן מעודד בירב בניה בירב שלום בירב זכריא הידוע החלפוני לסימן טוב ולשם טוב כדכת' טוב שם משמן טוב".

במקום אחר, לאחר פירוש הרא"ש למסכת ברכות הוא כותב: "מעלי שבא אתתקי"ז אדר שני בעיר גרמה שנת התתקכ"ח לשט' השע"ז לפרט"[6]. במסכתות נוספות כותב המחבר תאריכים שונים בין השנים שס"ח-שע"ז / 1608-1618.

בדף 260 ע"א כתב הסופר מספר שירים, ובאמצעותם ניתן להוכיח, כי מחבר פירוש המזרחי ר' זכריא בן שלום החלפוני - הוא הוא ר' יוחנן מזרחי.

בפתיחה לשיר הראשון[7] הוא כותב:

כאשר נולד הבן נסים בן זכריא יוחנן בא"מ[8] (=בן אדוני מורי) שר שלום יש"ל (=יהי שמו לעולם)".

כלומר, כאשר נולד הילד נסים בן זכריא יוחנן הוא כתב שיר. יש לשים לב, כי הוא

4 תיאור תמציתי של כתב היד מופיע במבוא של המשנה שבהוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשל"ב, ע' 78. כמו כן תיאר את כתב היד בקצרה ד"ר יחיאל קארה בספרו: "כתבי היד התימניים של התלמוד הבבלי מחקרים בלשונם הארמי", ירושלים תשמ"ד ע' 5-4. תיאור מפורט ביותר על כתב היד ועל כתבי יד נוספים שמצאנו יופיע אי"ה בספר שנוציא לאור בקרוב.

5 לפירוש יש שמות נוספים כמו: טירת כסף, שלטי הזהב, שלטים ועוד. במבוא נאריך גם בנושא זה.

6 במשפט זה מופיעים שני תאריכים אתתקי"ז ואתתקכ"ח לשטרות. בספר נאריך גם בנקודה זו.

7 בעמוד זה ישנם ארבעה שירים. שיר אחד של ר"י הלוי, ושלושה שירים שהמחבר, כנראה, כתב. שני השירים שכתב לכבוד הולדת בניו ושנעטוק בהם במאמר זה, וכן שיר רביעי שסימנו "יוחנן זצ"ל" שנעטוק בו בספר.

8 ההדגשה ופתיחת ראשי התיבות בכל הציטוטים היא שלנו.

כתב את המלה "בן" לפני השמות: זכריא ושר שלום, אך לא כתב את המלה "בן" לפני השם יוחנן. ברור, שיוחנן לא היה אביו של זכריא, אלא שמו הנוסף. אין לתמוה על העובדה, כי היו לו שני שמות זכריא ויוחנן, שהרי גם לבנו נסים היו שני שמות. בבית השביעי הוא כותב: "אשר נקרא שמו יוסף ונסים". משמע, שלבנו נסים היה שם נוסף יוסף. גם לבנו הנוסף היו שני שמות כדלקמן.

מגוף השיר ניתן ללמוד, כי כינה את עצמו בשם נוסף "חיים", כנראה, במקביל לשם זכריא[9], שכן בבית השני שבשיר הוא כותב: "נאם חיים זמירות לעליון". סימן השיר הוא: אני זכריא ב שלום יזכה.

בפתיחה לשיר השני הוא כותב: "כאשר נולד הבן שלום חזקיה ב זכריא יוחנן באמ שר שלום יש"ל".

אף מפתיחה זו ניתן ללמוד, כי יוחנן לא היה שם אביו אלא שמו הנוסף, שכן אין הוא כותב זכריא בן יוחנן. אף משיר זה ניתן ללמוד כי לבנו הנוסף היו שני שמות: שלום וחזקיה. גם בשיר זה כינה את עצמו בשם נוסף: חיים. בבית הששי הוא כותב "נאם חיים תהלותיו לעליון".

סימן השיר הוא: ליוחנן ב שלום. השווה זאת לסימן השיר הראשון: אני זכריה ב שלום. עפ"י השירים ברור, כי לשם המחבר - זכריא - היה שם נוסף "יוחנן", בנוסף לכינוי "חיים". מה מקור השם יוחנן?

בשירים ישנו רמז לשם הנוסף. בבית השמיני שבשיר הראשון הוא כותב "אשר חנן אלהים בן לעבדו". ואילו בבית הראשון שבשיר השני הוא כותב: "לחזקיה ילוד עבדו זכריא יחונן אל". יוחנן בשינוי סדר האותיות יחונן. מסתבר, כי המחבר כינה את עצמו בשם יוחנן על דרך הבקשה וההודאה מהקב"ה שיחונן אותו בבנים, ובהמשך שחנן אותו בבנים. ואולי יש כאן רמז לעובדה, כי בתקופה מסויימת לא חנן אותו ה' בבנים.

9 על היחס בין השמות יחיא-זכריא וחיים עסקו רבים. עיין בתשובות מהרי"ץ ח"א ס' ק"ה (ע' ע"ג), שם ח"ג ס' צ"ו ובהערות ועוד. ע"ע בדברי הר"י רצאבי בהקדמה לספר "רכב אלהים" ע' 42 הערה א', וכן בדברי יהודה רצהבי (במעגלות תימן, ת"א תשמ"ח ע' 6-9) כי אצל המשורר ר' זכריא אלצאהרי, בן המאה הט"ז, מופיעים שלושה שמות: זכריה, יחיא, חיים. וא"כ, יוצא שאין זו תופעה יוצאת דופן שלמחבר פירוש המזרחי היו ג"כ שלושה שמות: זכריא, יוחנן וחיים. אלא שיש לשים לב כי המחבר כותב זכריא באות א' ואילו ר' זכריה אלצאהרי כותב באות ה'. מ"מ ברור, שהשם יוחנן אינו תרגום לעברית של המלה יחיא, כפי שניסה לומר שם הר"י רצאבי. על יותר משם אחד שהיו לאישים מתקופת התנאים ואילך ראה את דברי הרב ראובן מרגליות בספר "חקר שמות וכנויים בתלמוד", ירושלים תש"ך, ע' נ"ז-ס"ח.

שם אביו הוא בקולופון ובאקרוסטיכון של השירים "שלום", ובפתיחה של השירים - "שר שלום". מסתבר כי את המלה "שר" לפני שם אביו הוא הוסיף כדי לכבד את אביו, ואין המדובר בשני שמות שונים[10].

כדי להבליט את הזהות שבין השמות זכריא ויוחנן, נציג זאת בהקבלה:

	השיר הראשון	השיר השני
א) הקולופון במסכת אהלות	נסים (יוסף)	שלום חזקיה
זכריא	זכריא-יוחנן	זכריא-יוחנן
שלום	שר שלום	שר שלום
מעודד		
בניה		
שלום		
זכריא החלפוני		
ב)	סימן השיר הראשון	סימן השיר השני
	אני	
	זכריא	ליוחנן
	ב	ב
	שלום	שלום
	יזכה	(זכות)

עד כאן הוכחנו, כי שמו של ר' זכריא החלפוני, מחבר פירוש המזרחי למשנה ולתלמוד, היה גם יוחנן. כעת נותר להסביר את שם המשפחה או את הכינוי מזרחי.

ר' זכריא החלפוני חי בעיר מד'נח בשנת שס"ח-1608. המלה "מד'נח" בארמית היא מזרח בעברית[11]. מסתבר, כי ע"ש העיר קרא המחבר לפירושו "מזרחי", ובעקבות שם הפירוש כונה גם המחבר בעצמו "מזרחי". אפשרות סבירה נוספת היא, כי את הכינוי "מזרחי" לא קרא המחבר לעצמו, אלא אחרים כינוהו, כאשר עזב את העיר מד'נח. מאוד

10 השם שלום-סאלם נפוץ מאד בקרב יהודי תימן, ופחות נפוץ הוא השם "שר שלום".

11 עיין בקונקורדנציה לתנ"ך, וראה כי המלים מזרח וקדם מתורגמות למד'נח. עיין, למשל, שמות כ"ז 13, ל"ח 13, במדבר ג 38, ל"ב 19, דברים ד 49, ועוד. בעבודת הדוקטור מ' גברא, (חכמי ההלכה בתימן במאה הי"ח) הערכתי כי הוא אולי מאבות אבותיו של ר' דוד מזרחי, מחבר שתילי זתים. מ"מ ר' דוד נקרא ר' דוד מזרחי או משרקי בתרגום לערבית.

מסתבר, כי כאשר הגיע לעיר גרמה או לעיר אחרת, כינוהו רוב האנשים ר' יוחנן מזרחי ולא בשמו המקורי. ר"י ונה מכנהו תמיד ר' יוחנן מזרחי ולא בשם אחר.

מבחינת הזמן והמקום ישנה התאמה בין ר' זכריא החלפוני לר' יוחנן מזרחי. מבחינת הזמן ישנה התאמה, שכן ר' זכריא החלפוני כתב את פירושו בשנים שס"ח-שע"ז/1608-1617, ואילו ר"י ונה מפנה לר' יוחנן מזרחי בשנת שנ"ז-1597, ובסידורים מהדורות מאוחרות יותר שכתב במחצית הראשונה של המאה הי"ז. אף מבחינת המקום ישנה התאמה בין ר' זכריא לר' יוחנן, שכן ר' זכריא חי בערים מד'נח וגרמה מדרום-מזרח לצנעא, ואילו ר' ונה חי ופעל בערים מעבר וד'מאר מדרום מזרח לצנעא[12].

מסקנתנו היא, כי ר' יוחנן מזרחי המוזכר בסידורי ר' יצחק ונה הוא החכם התלמודי ר' זכריא בן שלום החלפוני, מחבר פירוש המזרחי למשנה ולתלמוד.

וכעת, נוסיף מעט פרטים ביוגרפיים על חכם אלמוני זה.

להערכתנו, נולד ר' זכריא בדרום-מזרח תימן בשנים ש"י-ש"כ/1550-1560 בערך. הוא היה בן דורם הקשיש של ר' יצחק ונה ור' יחיא בשירי. שנות יצירתו הפוריות ביותר היו, כנראה, בשנים שס"ו-שע"ז/1606-1617. בשנת שס"ח חי בעיר מד'נח, וכעבור תשע שנים אנו מוצאים אותו חי בעיר גרמה[13].

מסתבר, כי בשנים מסוימות לאחר נישואין לא היו לו בנים או שלא היו דיי בנים, ולכן הוא קרא לעצמו שם נוסף - יוחנן - סגולה שיחונן אותו הקב"ה בבנים. ידוע על שניים מבניו, הבן שלום-חזקיה, שנולד בכ"ג בניסן שנת שע"ו - 1616, וכן נסים-יוסף שנולד בכ"ז באייר שנת שע"ז 1617.

חיבורו המזרחי הוא הפירוש התימני היחידי כמעט שיש בידינו על התלמוד. חשיבותו מרובה לא רק בשל הנוסח המדויק של המשנה והתלמוד, אלא גם בפירושו, בפסיקתו ההלכתית ועוד[14].

12 בהרצאה בקונגרס הבינלאומי של יהודי תימן הרחבתי את הדיון בערים בהם חי ופעל ר"י ונה. המאמר עומד להתפרסם בקרוב.

13 העיר גרמה מוכרת בתימן וישנם יהודים מיוצאי תימן ממשפחת "גרמה" ע"ש העיר. עיר זו מופיעה גם בכרטסת הישובים, שהכין פרופ' גויטיין הנמצאת במכון בן צבי. לעומת זאת, העיר מד'נח לא מופיעה בכרטסת הישובים, ולא הצלחתי לזהות היכן היא במדוייק.

14 חשיבות מרובה ישנה גם בעובדה אלו ספרים היו בפניו, וזאת לאור העובדה כי הוא חי בתחילת המאה הי"ז בערים קטנות.

השפעת חיבורו על חכמי תימן היתה גדולה. ר' יצחק ונה, מגדולי חכמי תימן במאה הי"ז, מביא פירושים והלכות משמו[15]. ר' יחיא בשירי, אף הוא מגדולי חכמי תימן במאה הי"ז, למד בחיבורו ואף כתב הגה"ה בשולי ספר המזרחי למסכת חולין[16]. מהרי"ץ-גדול חכמי תימן במאה הי"ח-למד בספר והוא אף מפנה שלוש פעמים לספר[17].

לדעתנו, ר' זכריא בן שלום החלפוני הוא מגדולי חכמי התלמוד וההלכה, אשר חי בתימן במאה הי"ז ובמאות השנים האחרונות, למרות העובדה שאת שמו המקורי ספק אם הכירו בתימן. ר"י ונה מזכירו תמיד בשם ר' יוחנן מזרחי, ר"י בשירי לא ידוע אם הכיר את שמו, ואילו מהרי"ץ מזכיר רק את שם החיבור "מזרחי".

החיבור התפשט באזורים, שבהם חיו ופעלו שלושת החכמים, דהיינו, ביישובים: מעבר, ד'מאר ורדאע מדרום לצנעא, שם חי ופעל הר"י ונה, בעיר רחבה, כעשרים ק"מ מצפון לצנעא, בעירו של הר"י בשירי, ובמאה הי"ח הגיע החיבור גם לצנעא.

לאור עובדות אלו אין ספק, כי היו מרכזי תורה גדולים וחשובים לא רק בצנעא בירת תימן, אלא אף בערים לא מפורסמות כמרכזי תורה, כדוגמת הערים מד'נח וגרמה. יש לשים לב לעובדה, כי שלושת החכמים הגדולים ביותר הידועים לנו עתה, מן המאה הי"ז, חיו לא בצנעא, אלא בערים פחות מרכזיות.

במאמר זה, אנו גואלים לראשונה את שמו של החכם התלמודי ר' זכריא בן שלום החלפוני הוא ר' יוחנן מזרחי, שהיה נעלם מאז חי לפני כארבע מאות שנה. בקרוב אי"ה נגאל גם את חיבורו המזרחי.

ראוי הוא ר' זכריא החלפוני ששמו יתפרסם ותורתו תהיה נפוצה, ואם תרמנו את תרומתנו הצנועה לכך, והיה זה שכרנו.

15 בסידור משנת שנ"ז - 1597 הוא כותב: "משמו של ר' יוחנן מזרחי שמעתי שמלת חשמונאי יאתיו חשמנים מני מצרי' שפירש אותה ר' יוסף דון יחיא ז"ל שהם אנשים גדולים וחשובים".

16 בתשובות מהרי"ץ ח"ג ס' כ"ב הוא כותב: "ובימים קדמונים בימי חרפי אינה ה' לידי השי"ת ס' המזרחי וראיתי שם הגה"ה בחולין בכתיבת יד מהר"ר יחיא בשירי ז"ל...".

17 בפעם הראשונה כדלעיל, ובפעם השנייה שם בח"ג ס' רע"ו: "וכן ראיתי בס' המזרחי פי' מהראשונים על קצת מסכתות מהגמ' וכ' שם...". בפעם השלישית בסידור ח"א דף צ"א ע"ב "וכן מצאתי בס' הלכות והמפרש עליו ס' המזרחי וז"ל..." תודה לרב רצון ערוסי ולר' איתמר כהן שהיפנו לס' המזרחי המוזכר במהרי"ץ. בספר נאריך בדיון, האם כוונת מהרי"ץ לכתב יד שבידינו או לא.

אהרן גימאני

"השולחן ערוך" לרבי יוסף קארו*
ויכוח במאה הי"ח בקרב חכמי תימן

מבוא

אדיקותה של יהדות תימן בפסיקת ההלכה על-פי הרמב"ם ידועה ומפורסמת היא. עם הופעת ה"שולחן ערוך" לר' יוסף קארו באמצע המאה הט"ז, הושפעו כל קהילות ישראל מספרו, הספרדים בפסקיו והאשכנזים גם על-פי הגהות הרמ"א ל"שולחן ערוך". ואילו יהודי תימן נתייחדו בכך שאף-על-פי שהגיע אליהם ה"שולחן ערוך" כמו לכל תפוצות ישראל[1], המשיכו לדבוק עוד תקופה ארוכה בפסיקת ההלכה על-פי ספר "משנה תורה" להרמב"ם. רק בראשית המאה הי"ח החל ה"שולחן ערוך" להשפיע השפעה ניכרת על יהודי תימן וגרם אז לתסיסה בקרב חכמיהם. ברשימה זו יובא הוויכוח שניטש במאה הי"ח בין חכמי תימן שצידדו בקבלת ה"שולחן ערוך" ובין אלה שהתנגדו לו.

א. החכמים הבולטים בוויכוח - אישיותם ופעילותם

לצורך הבנת סמכותם ותוקף השפעתם של החכמים המתווכחים, מן הראוי לעמוד בקצרה על מבנה ההנהגה בתימן. המנהיגות היהודית בתימן בקהילות הבינוניות והגדולות, כבקהילות רבות אחרות, עמדה על שני עמודי תווך מרכזיים: הנהגה רוחנית והנהגה פוליטית. בראש המנהיגות הרוחנית עמד ה"מרי"[2], שכוח סמכותו נבע בעיקר מגדלותו

* חיבור זה מבוסס על פרק מתוך מחקרי "חדירת ה'שולחן ערוך' לתימן" חיבור לשם קבלת תואר מוסמך במחלקה לתולדות ישראל, אוניברסיטת בר אילן תשמ"ו, בהדרכתו של פרופ' ש' שוורצפוקס. את עיקרי הדברים העליתי בהרצאתי בקונגרס הבינלאומי השלישי לחקר מורשת יהדות ספרד והמזרח, לציון 500 שנה להולדת ר"י קארו, שאורגן ע"י משגב ירושלים בשנת תשמ"ח.

1 על הגעת ה'שו"ע לתימן ואופן השפעתו עד למאה הי"ח, עמדתי במאמרי "חדירת מפעלו הספרותי-הלכתי של ר"י קארו לתימן", פעמים, 49 (תשנ"ב), עמ' 120-134.

2 נהוג לכנות כל חכם תימני בשם "מרי", ולא כל "מרי" הוא מנהיג. מקור התואר לא ברור דיו. לדעת ש"ד גויטיין תואר זה נשתמר רק בתימן, היות ואין בה נוצרים. בשאר הקהילות הפסיקו להשתמש

בתורה, מהשתייכותו למשפחת חכמים ידועה ומעצם הסכמת הציבור לקבלו כמנהיג רוחני. המנהיג הרוחני שימש בדרך כלל גם כאב בית הדין (אב"ד) הגדול של עיר הבירה צנעא. ה"מרי" טיפל בבעיות דתיות, שהובאו לפני בית הדין שבראשו עמד, וביצר את חומת הדת בקהילה. בראש המנהיגות הפוליטית עמד ה"נשיא"[3], שסמכותו נבעה מכוח המינוי שקיבל מהשלטון המוסלמי המקומי. ה"נשיא" טיפל בעיקר בגביית מסים והיטלים שונים, והיה המקשר בין השלטון המוסלמי ליהודים. דברים דומים, המבטאים מבנה זה של מנהיגות הקהילה בתימן, אנו מוצאים במאה הט"ז אצל ר' זכריה אלצ'אהרי מחכמי תימן ומשורריה. בפירושו על התורה, "צידה לדרך", הוא מעיר על הפסוק "ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים" (בראשית א, 16) :"...שכל קהל ישראל צריכים שנים מנהיגים גדולים בחכמה ובדעת... אחד... להיות מלמד להם ולבניהם ולנשיהם ארחות חיים... וזהו המאור הגדול..." והשני "...צריך לרעות אותם בחכמתו ועצתו, ויהיה להם לפה לפני המלכים..."[4]. אפשר שיש בדבריו אלה של אלצ'אהרי משום עדות שאף בזמנו הייתה מנהיגות יהודי תימן מורכבת משני מנהיגים כדלעיל. ברוח זו כותב ר' יעקב ספיר בביקורו בתימן בשנת תרי"ט (1859): "בכל עיר וכפר מהיהודים יש להם מארי הוא הרב הדיין והשו"ב [והשוחט ובודק] גם מלמד תינוקות. ונשיא אחד יבחרו מתוך העדה אשר יעמוד לפניהם אצל מושלי ושופטי העיר על המסים והעלילות החמס והגזילות ולשאת את עון העדה לכל דבר פשע אשר יעמיסו עליהם"[5]. רשתה של ההנהגה בצנעא היתה פרושה על כל קהילות תימן, ואליהם הריצו את שאלותיהם וב[illegible]יותיהם הקשות[6]. את הרגשת יהודי

בתואר זה כיון - שתואר זה מציין את כהן הדת בכנסיות הנוצריות. ראה מאמרו "היסודות העבריים בשפת הדיבור של יהודי תימן", לשוננו, ג (תרצ"א), עמ' 368 (=ספרו התימנים - מבחר מחקרים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 278). למהות תפקידו עיין י' נחשון, "ההנהגה היהודית בתימן", בתוך: י' ישעיהו י' טובי (עורכים), יהדות תימן-פרקי מחקר ועיון, ירושלים תשל"ו, עמ' עו-פג, י' טובי, "למבנה ההנהגה של הקהילה היהודית בצנעא", פעמים, 1 (תשל"ט), עמ' 98-103.

3 בלשון השגורה כינו אותו היהודים והמוסלמים "עאקל" (=נבון) או "שייך". למהות תפקידו עיין י' נחשון, שם; י' טובי, שם; ש"ד גויטיין, "על החיים הציבוריים של היהודים בארץ תימן", בתוך: ספר היובל למ"מ קפלן, ניו-יורק תשי"ג, עמ' נו-נז (= ספרו התימנים - מבחר מחקרים, שם, עמ' 210-211). ראה גם: Arich Brauer, Ethnologie der Jemenitischen Juden Heidelberg, C. Winter 1934. P.281

4 הפירוש נדפס בתוך: חמשה חומשי תורה, בית דוד ושלמה, בהוצאת י' חסיד, ירושלים תשכ"ד.

5 אבן ספיר, ליק 1866, דף נג ע"א.

6 ראה י' נחשון, שם, עמ' פד-פה; ראה גם ש"ד גויטיין, שם, עמ' 209; ראה גם י"ש חבארה, בתלאות תימן וירושלים, ירושלים תש"ל, עמ' 253.

תימן כלפי חכמי צנעא הטיב לבטא גדול משוררי תימן, ר' שלום שבזי[7], באחד משיריו:

זאת הישיבה, המה באוזל[8] מטיבה, שוהם וספיר ואחלמה.
זקן ושיבה, הוגים בתורה רחבה, דומים כקרית ירושלימה.
אנשי נדבה, ששים בשמחה וטובה, עמם שכינה מרחמה.
ברצון ואהבה, הולכים למדרש בחבה, ישמור בניהם ויחכמה[9].

בפיסקה זו משווה שבזי את צנעא לירושלים. הוא מדגיש את מרכזיותה של צנעא ליהודי תימן בהיותה מרכז לחכמים וללימוד התורה, עד שדימה אותה בשירו לירושלים של תימן.

במאה הי"ח, תקופה שגברה בה השפעת פסקי ה"שולחן ערוך" על חיי הקהילה, בלטו מבין חכמי תימן שלושה אישים, ששימשו בהנהגה מן השליש השני של המאה ואילך, ורישומם ניכר עד ימינו אלה, כל אחד מהם תרם בדרכו ובתחומו למיסוד הקהילה, לתחייה רוחנית ולהחזרת עטרה לישנה, ואלה הם:

1 - הנשיא שלום בן אהרן הכהן עראקי;
2 - ר' דוד בן שלמה משרקי (מזרחי);
3 - ר' יחיא בן כה"ר יוסף צאלח (מהרי"ץ).

1. הנשיא שלום בן אהרן הכהן עראקי

ר' שלום בן אהרן (יש שקיצרו שמו וכתבו: הרשב"א) אל-עראקי[10], היה שר בחצרו של האימאם אלמהדי אלעבאס. אימאם זה נודע ביחסו הטוב לסובבים אותו, ואף מן היהודים לא

7 חי בין השנים שע"ט (1619) - ת"מ (1680) לערך, בעיר תעיז שבדרום תימן, ביקר בצנעא ואף זכה ללמוד תורה מפי חכמיה.

8 "אוזל"-כינוי לעיר צנעא, עפ"י בראשית י', 27, ויחזקאל כ"ז, 19, בדומה לכינוי הערבי הקדום (אזאל, יזאל). עיין ערך "אוזל" באנציקלופדיה המקראית; וביחוד עיין במאמרו של מ' בית אריה, "אמונה יוצרה אצלו אמנה", בתוך: שי להימן-מחקרים... מוגשים לא"מ הברמן, ירושלים תשל"ז, עמ' 44-46.

9 בית מתוך השיר "יא טאיר אלבאן... די פאז ברהאן". ראה: שירי רבינו שלם שבזי, יצ"ל ע"י ש' מקיטון, ירושלים תשכ"ו, עמ' שמא.

10 על מוצאו של ר' שלום חלוקות הדעות. ר' חיים חבשוש בחיבורו "קורות ישראל בתימן" סבר שאבות אבותיו באו ממצרים והשם "עראקי" הוא ע"ש גבול מצרים הנקרא עראק מצר. על סברה זו מעיר הרב י' קאפח, שאין מקום הנקרא ערק מצר, לדעתו "אבות אבותיו יצאו מעירק עצמה, אך ייתכן שגלו תחילה למצרים ומשם לתימן". ראה: הרב י' קאפח (מהדיר), "קורות ישראל בתימן לרבי חיים חבשוש" ספונות, ב (תשי"ח), עמ' רסז הערה 156 (=ספרו כתבים, ב, ירושלים תשמ"ט, עמ' 718). י' טובי סבור שאבות אבותיו הגיעו לתימן במאה הט"ו. ראה מאמרו "פניית פקידי קושטא אל רבי שלום עראקי נשיא יהודי תימן בשנת תק"ב (1742)", קובץ שלם, א, ירושלים תשל"ד, עמ' 262. הכינוי אל-עראקי ניתן למשפחות אחרות שיצאו מעיראק לארצות אחרות. והשם אל עראקי בה' הידיעה מציין את מוצאם. ראה: א' בן יעקב, יהודי בבל בתפוצות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 524.

מנע חסדו, עד שכונה בפיהם "המלך החסיד"[11]. האימאם קירב אליו את ר' שלום ומינהו על יציקת המטבעות ועל גן ביתו. אף מצוי היה בענייני המדינה וסודותיה[12]. לאות כבוד כינהו האימאם בשם "אלאוצטא" (=האומן). לאחר זמן בנה ר' שלום בכספו את בית הכנסת הגדול בצנעא (הוא נקרא על שם כינויו "כניס אלאוצטא") והעמידו לרשות הקהילה. בית-כנסת זה עמד בתפארתו עד לדור האחרון[13]. ר' שלום שירת את אחיו היהודים בעיקר בין השנים תצ"ו-תקכ"א (1736-1761). לבו רחב היה וידו פתוחה לעזרת אחיו. הוא עסק בצורכי ציבור וסייע לקהילתו שבצנעא ולקהילות אחרות. הוא בנה בית כנסת ומקווה לקהילות ד'מאר, מוכ'ה, ובעיר אב היו מצויים עד לדור האחרון ספרי תורה על שמו[14]. את פועלו, גדולתו ותרומתו לביסוס חיי הקהילה, תיאר ר' חיים חבשוש בספרו "קורות ישראל בתימן", וזה לשונו:

> השר שלום הנזכר למעלה מפני גודל מעלתו קראוהו הגויים אלאסטא, ובלשוניו איש חיל רב פעלים, כי לאנשים כמוהו יאות שם זה כי היה איש נהדר ונשוא פנים איש משכיל ויודע דעת ולפני מלכים יתיצב,לבו טוב וישר לכל אדם, ועל שולחנו סמכו הרבה מעניי דורו, לחמו ניתן מימיו נאמנים פזר נתן לאביונים, צדקות הקדשותיו עומדות לעד, בנה בתי כנסיות, עשה בתי מרחצאות ומקות בהרבה מקומות לישראל בערי תימן, תהלתו עומדת לעד, הוא הרים קרן ישראל, בימיו מצאו השקט ומנוחה, הוא היה דורש טובת עמו ולאומו, והושיבם במרומי רומה, תחת אשר לפנים נגזר עליהם לשבת בבתי אופל, הוא בנה בתים גדולים וגבוהים ומרווחים לשבת שם, הוא עשה לו גנות ופרדסים, הוא בכל כחו ובכל מאודו דרוש דרש בהיכלי מלכים את שלום אחיו, כמוהו שר שלום הכהן עראקי לא קם ואחריו לא היה[15].

דורות רבים לפניו לא זכו יהודי תימן למנהיג פוליטי בעל שיעור קומה והשפעה בחצר המלכות כמו השר שלום[16]. על גדולתו וכבודו נוכל ללמוד גם משירים שחוברו

11 ש' גרידי, "קוים לתולדות יהודי תימן במאה הי"ח", בתוך: י' ישעיהו, ש' גרידי (עורכים), מתימן לציון, תל-אביב תרצ"ח, עמ 128-129.

12 שם, עמ' 116. גם אביו ר' אהרן היה מקורב למלכות ואף הוא שימש לפניו כנשיא קהילת יהודי תימן. ראה י' טובי, עיונים במגילת תימן, ירושלים תשמ"ו, עמ' 47-48. הבן ר' שלום נודע גם כעשיר מופלג. על גודל עשרו נוכל ללמוד גם מאחת התשובות של מהרי"ץ בספרו "פעולת צדיק" (חלק ב, סי' צט), שבה הוא דן על ירושתו לבניו ולבני בניו.

13 י' ספיר שביקר שם במאה הי"ט מונה בית כנסת זה בין ארבעת הבתי-כנסת הגדולים ביותר של הקהילה. הוא כותב שהיא יכולה להכיל כאלפיים מתפללים. ראה: אבן ספיר, ליק 1866, דף צ ע"א.

14 ראה ש' גרידי, שם, עמ' 131. ראה גם הרב ע' קרח, סערת תימן, ירושלים תשי"ד, עמ' טז.

15 הרב י' קאפח (מהדיר), שם.

16 י' טובי, שם, עמ' 167.

לכבודו[17], ומהרי"ץ כותב עליו: "גדל כבודו ונשא חן וחסד בעיני המלכים"[18] ומכנהו "אדונינו נשיאנו"[19].

שמעו הטוב חצה את גבולות תימן והגיע למרחקים. בשנת תק"ג (1742), פנו אליו פקידי קושטא במכתב בקשה לצאת לעזרת היישוב היהודי בירושלים כדי לחלצו ממצוקתו. ואכן עזר לקהילות ירושלים, חברון וצפת[20]. השר שלום הנהיג את נשיאותו בהצלחה, בתקיפות ובסמכות. לא רק בעניינים פוליטיים טיפל אלא אף בענייני דת. ביצר את חומת הדת, קירב תלמידי חכמים והנהיג ישיבה קבועה בבית הכנסת שבנה לבני קהלו. וכן בנה בית לר' דוד משרקי ומינה אותו למנהיג בבית הכנסת[21].

בכוח מנהיגותו הצליח השר שלום לרכוש לו אוהדים שעשו כמצוותו, ועלה בידו לשנות כמה ממנהגיהם העתיקים של יהודי תימן ולהתאימם למסורת ה"שולחן ערוך". לדוגמה, כאשר ביקר בתימן סוחר עשיר ממצרים ר' ניסים נח סויסי הוא ראה שיהודי תימן נוהגים היתר בעניין התספורת בימי העומר, שהם הימים בין פסח לשבועות, היפך הדין המופיע ב"שולחן ערוך"[22]. לכן ר' ניסים התלונן בפני הנשיא ר' שלום עראקי וטען בפניו שהדבר "אסור כנבלה וטרפה וכערוה החמורה"[23], הנשיא שוכנע מדבריו וגילה את סמכותו:

> ויעבר חיל בכל מחנה העברים לחפש מי ומי מהמסתפרים לאסור אותם במאסר המלך וכ"כ (וכל כך) חזק הדבר עליהם עד שנמנעו כולם ואפי'(ולו) חכמי הדור המחזיקים בפשטי התורה והלכותיה לא היה בהם כח לדבר שום דבר מזה ומוכרחים היו מפני חשש או ודאי מחלוקת או לצד כבודו עליו השלום שלא להמרות פיהו[23].

אף בנו ר' יחיא, שהיה מחכמי תימן הבולטים בשליש השני של המאה הי"ח, הלך בעקבותיו. על מגמתו נוכל ללמוד מדבריו של ר' חיים חבשוש: "הוא אשר עמד בפרץ לבטל המנהגים הקדמונים ולהחזיק במנהגים החדשים"[24].

17 עיין מקורותיו של י' טובי, שם, עמ' 178-180.
18 שם, עמ' 48.
19 שו"ת פעולת צדיק, חלק ב, סימן עו.
20 בתקופה זו גדל היישוב היהודי בירושלים ומנה כ-10,000 נפש. אך גם ההוצאות גדלו ומכאן המצוקה. י' טובי, שם, עמ' 257-267.
21 הרב ע' קורח, שם, עמ' טז.
22 "אורח חיים", סימן תצג, ב.
23 שו"ת פעולת צדיק, חלק ב, סימן עו.
24 הרב י' קאפח (מהדיר), שם.

הקדמת ר"י קארו לספרו "השולחן ערוך", מתוך כתב יד תימן משנת ה'תי"ג (1653).
כתב היד ברשות יהודה לוי נחום, ממעל חשיפת גנזי תימן - חולון.

2. ר' דוד בן שלמה משרקי (מזרחי)

ר' דוד[25] הוא מן הבולטים שבחכמי תימן בשליש השני של המאה הי"ח. היה פעיל בענייני הקהילה: "הרב המובהק בדורו שוחט ובודק מומחה"[26].

ר' דוד היה מקורב ברעיונותיו לשר שלום, שמינהו לעמוד בראש אחת משתי הישיבות המפורסמות בצנעא, ישיבת "בית אלאוצטא" ואף שכר קבע לו[27]. רוב מניינם ורוב בניינם של חכמי תימן למדו בישיבתו, ביניהם בנו ר' יחיא ובנו של השר שלום, ר' יחיא, שהיו ממחייבי ה"שולחן ערוך". אף ר' יחיא צאלח (מהרי"ץ) נמנה בצעירותו עם תלמידיו. ולאחר פטירתו הוא כותב עליו: "וכבר נהגנו עפ"י הוראת מרנא ורבנא כמה"ר דוד משרקי נע"ג, שהוא היה רב מובהק של עיר, וכך נהגתי אני ורבים עמי והדין כן להטות אחרי רב של דור..."[28].

כאמור, במחצית הראשונה של המאה הי"ח הייתה ל"שולחן ערוך" השפעה גוברת, והדבר גרר אחריו שינוי מנהגים קדומים. שינויים אלו גרמו מבוכה בפסיקת ההלכה, ותסיסה בקרב הציבור וחכמי ההלכה, והתפתחו ויכוחים הלכתיים בנושאים מסוימים. יש לציין שאותם ויכוחים תרמו להעשרה רוחנית בכתיבת חיבורים בהלכה. על המבוכה ששררה בדורו בענייני המנהגים כותב ר' דוד משרקי בהקדמתו לחיבורו "שתילי זיתים": "זה אומר בכה ולא ידע הלומד לאן יפנה דרכו. ואני בעניי משתומם הייתי על המראה. שנה אחרי שנה ולא מצאתי און לי"[29]. ובהמשך דבריו הוא כותב: "שראיתי מבני עמינו שועלים מחבלים כרמים ומחפשים אחר מה שיישר בעיניהם, קולו של זה וקולו של זה..."[29].

בראותו מבוכה זו, ניהל ר' דוד בישיבתו משא ומתן כפי צורך השעה, והגיע למסקנה שיש להסתמך על הוראותיו של מחבר ה"שולחן ערוך", "מאורן של כל ישראל שהקים דגל התורה והראה זיוה והודה והדרה מקצות הארץ ועד קצותה"[29]. ואכן בחיבוריו וחידושיו

25 נולד בשנת תנ"ו (1696) לערך, נפטר בשנת תקל"א (1771).

26 הרב ע' קרח, שם, עמ' יט.

27 השר שלום בנה ישיבה זו לקהילה. הישיבה השנייה הייתה בכניס "בית צאלח" שיסדה סבו של מהרי"ץ. ראה י' טובי, שם, עמ' 199.

28 שו"ת פעולת צדיק, חלק ב, סימן עו, ועיין גם דבריו של הרב י' צובירי במבואו לספר רביד הזהב, מהדורת י"ל נחום, תל-אביב תשט"ו, עמ' 10. ואולם מהרי"ץ חלק על ר' דוד בעיקר דרכו ורק פעמיים השתמש בתואר זה שמכתירו כמרא דאתרא. נראים הדברים שהוא עשה כך, משום שבמקרים אלו הר"ד משרקי חרג מדרכו ונתן יד לשמור מנהגי תימן העתיקים כשיטת מהרי"ץ בניגוד לשר שלום עראקי.

29 עיין בהקדמתו ל"שולחן ערוך" "אורח חיים" עם פירוש "שתילי זיתים", נדפס בשני חלקים, ירושלים תרמ"ו, תרנ"א. יצא לאור בשנית ע"י י' חסיד, ירושלים תשכ"ד, תשכ"ו וכו'.

נטה אחר פסקי ר' יוסף קארו[30]. וביסס בחיי הקהילה, בניגוד למה שהיה נהוג עד לראשית המאה הי"ח ללכת אחרי פסקי הרמב"ם[31].

כדי לא להרבות מחלוקת בחיי הקהילה כתב ר' דוד, שחיבוריו נועדו לאלה הנוטים לקבל דעתו. "ולפיכך דחקתי עצמי ונכנסתי לפנים ממחיצתי להעתיק לי הספר הזה. ויודע אני בעצמי שאיני כדאי ולא ראוי למלאכה הזאת... אבל ראיתי כי היא הנותנת לפשוט ידי למלאכה הזאת להועיל לי ולבני יע"א (=יעזרם אל) ולמי שסר אל משמעתי אם האמת מקובל על לבו"[29].

את פירושו "שתילי זיתים" הסמיך ל"שולחן ערוך" ומהגהות הרמ"א העתיק רק את "מה שהוא שייך לדברי הש"ע ואפשר שיהיה מוסכם לדעתי על צד הדחק"[29]. הוא קרא לפירושו בשם זה, "ע"ש הכתוב בניך כשתילי זיתים סביב לשולחנך (תהילים קכח, ג). שכולם שותים מימיו ונסמכים ונהנים משולחנו, וגם הקדמונים שקדמוהו שאביא מדבריהם בחיבור זה הרמב"ם והרי"ף והרא"ש והרשב"א והרדב"ז... והרי הכל כבנים סביב לשולחן הטהור"[29].

את הערצתו הגדולה ל"שולחן ערוך" הוא מבטא בהקדמתו לפירושו הנ"ל: "הנה אחר שתעיין בדבריו אלה בדיוק. אם בעל נפש אתה ויש לך חיך יטעם אוכל ותשתה בצמא את דבריו, תדע תועליות החיבור הקדוש הזה כמוהו לא נהיה מן העולם וכמוהו לא יהיה עד יבוא מורה צדק בב"א (= במהרה בימינו אמן)"[29].

מתקופתו ואילך החל ה"שולחן ערוך" לתפוס את מקומו בבית המדרש התימני לצד חיבורו של הרמב"ם "משנה תורה", כפי שנראה להלן.

3. ר' יחיא בן כה"ר יוסף צאלח

ר' יחיא צאלח[32] ידוע בכינויו מהרי"ץ, הוא פעל בעיקר במחצית השנייה של המאה הי"ח. מהרי"ץ למד בשתי הישיבות הגדולות של צנעא ואת עיקר חינוכו קיבל מסבו ר' צאלח (מהר"ץ)[33] ומשני גדולי הדור, ר' דוד משרקי ור' יחיא בן השר שלום[34]. בלימודו הושפע משתי האסכולות שהיו נפוצות בתימן בתקופתו: מאסכולת ישיבת "בית

30 הרב א' כהן, אוצרות תימן - תשובות ופסקים, א, בני ברק תשמ"ה, פתיחה, עמ' 20.

31 בהקדמתו הוא מציין זאת: "אחר שהיו קדמונינו ז"ל בכל ענייניהם על-פי חיבור הרמב"ם ז"ל". ועיין גם ש' גרידי, "כה"י 'שושנת המלך' לר' שלום חבשוש", בתוך: י' רצהבי, י' שבטיאל (עורכים), קובץ הראל, תל-אביב תשכ"ב, עמ' 126-127.

32 נולד בשנת תע"ה (1715), נפטר בשנת תקס"ה (1805).

33 סבו היה חבר בי"ד וראש השוחטים. חיבר חיבורים בהלכה ופיוטים, כיוונו היה בשמירת מסורת אבות ומכנהו מרי זקני. ראה: פעולת צדיק, חלק א, סימן ד. עיין גם: י' רצהבי "מהרי"ץ וספרו פעולת צדיק, בתוך: י' ישעיהו א' צדוק (עורכים), שבות תימן, תל-אביב תש"ה, עמ' 100, ועיין גם י' טובי, שם, עמ' 184-186.

34 י' רצהבי, שם, י' טובי, שם, עמ' 187.

אלאוצטא" שבראשה עמד ר' דוד משרקי, וזו דגלה בכיוון הוראות מרן ר' יוסף קארו ובקליטת מנהגים חדשים[35]; ומהאסכולה שמייצגיה הם ר' יהודה צעדי ור' פנחס הכהן שדגלו בשמירת מנהגי אבות על-פי מסורת הרמב"ם[36].

בשנת תקי"ח (1758) נבחר לשמש אב"ד[37]. וכמו השר שלום עראקי הנהיג גם מהרי"ץ את נשיאותו ברמה בקהילות תימן במחצית השנייה של המאה הי"ח, אך כיוונו היה שונה. בעוד שהשר שלום ובנו ר' יחיא צידדו בהכנסת מנהגים חדשים בתפילה ובהלכה על-פי ה"שולחן ערוך", עמד מהרי"ץ בתוקף על החזרת עטרת מנהגי אבות לישנה, ועל שימור המנהגים הקדומים על-פי מסורת הרמב"ם, מסורת שהתערערה במחצית הראשונה של המאה הי"ח. דומני, שהצלחתו הגדולה נבעה עקב ירידת קרנה של משפחת השר שלום עראקי בסוף השליש השני של המאה הי"ח[38]. יחד עם ר' יחיא צעדי שאביו ר' יהודה היה בין המתנגדים העיקריים למגמת השר שלום ובנו ר' יחיא, הצליח מהרי"ץ לבסס את מנהגי תימן הקדומים במחצית השנייה של המאה הי"ח, ולעצור את ההשפעה הגוברת שהייתה ל"שולחן ערוך" במחצית הראשונה של אותה המאה.

לביסוס מגמתו זו חיבר מהרי"ץ שורה של חיבורים[39], כאשר הקו המנחה שבהם הוא שמירה על מנהגי תימן הקדומים על-פי מסורת הרמב"ם וקבלת מנהגים מן ה"שולחן ערוך" שאינם סותרים את המנהגים הקדומים[40]. גולת חיבוריו הוא שו"ת פעולת צדיק[41]. שו"ת זה העוסק במנהגיה העתיקים של יהדות תימן, הוא הספר העשיר ביותר בנושא זה. מתוכו ניתן לדלות ידיעות היסטוריות רבות על מצבה של יהדות תימן בתקופתו. משו"ת זה עולה דמות של חברה דתית מגובשת, וכן ניכרת סמכותו שהייתה פרוסה על קהילות רבות בתימן[42] ומחוצה לה[43]. כדי לבסס את חיי הדת וההלכה דאג מהרי"ץ להטיל את סמכות הישיבה על הקהילות הקרובות והרחוקות. עד ימינו רבים הם מבני עדת תימן

35 עיין הרב א' כהן, אוצרות תימן, שם, עמ' 20-21.

36 הרב ע' קרח, סערת תימן, שם, עמ' יז.

37 הרב י' קאפח, "הרה"ג כמוהר"ר יחיא בכה"ר צאלח וצ"ל (מהרי"ץ) לדמותו" המסילה, ה (תש"ך), עמ' 3 (=כתבים, שם, עמ' 997).

38 י' טובי, שם, עמ' 169.

39 למהות חיבוריו עיין י' רצהבי, שם, עמ' 101-102.

40 הרב ר' ערוסי, "הגורם העדתי בפסיקת ההלכה", דיני ישראל, י-יא (תשמ"א-תשמ"ג), עמ' קמב, קמח הערה 28.

41 על סמך הפסוק במשלי "פעולת צדיק לחיים" (פרק י, טז).

42 חלק מהשאלות מתעדות את מקום שולחיהן והם: גראף, ד'מאר, חגה, ירים, מכ'א, אלסודה, פתחה, צעדה, אלצ'אלע, רדאע. ועיין י' רצהבי, שם, עמ' 103.

43 לקהילת קוצ'ין שבהודו דאג מהרי"ץ למלא את צרכיהם הדתיים, ואף ענה לשאלותיהם בהלכה. בספרו, פעולת צדיק, חלק ב, סימן נ, מובאת שאלה שנשאל מקוצ'ין, קשרים הללו היו דו-סיטריים. מתוך איגרות שנשלחו אליו מקהילות קוצ'ין רואים את גודל סמכותו בעיניהם. עיין י' רצהבי

שפסקיו מאירים להם את דרכם. וכותב עליו הרב ע' קרח: "כמוהו לא היה בנפת תימן ואחריו לא קם שזכה ברוחב דעת ובינה וזיכה את הרבים בעמלו ויגיעו. ספריו אשר השאיר אחריו למאורות, לכל רב ודיין ומורה הוראות"[44].

ב. השיטות שנקטו בוויכוח

מנהיגים אלה ותלמידיהם, נחלקו סביב השינויים שהיו מנת חלקה של יהדות תימן במחצית הראשונה של המאה הי"ח, בעקבות השפעה גוברת של מנהגי ה"שולחן ערוך" - מהם שחייבו שינויים אלה ומהם שהתנגדו ורצו להחזיר לפסיקה מן ה"משנה תורה" להרמב"ם את כוחה שהיה לה בעבר קודם השפעת ה"שולחן ערוך". מחלוקת זו, הטביעה את חותמה עד דורנו. בשל הוויכוחים נתרבו ספרי הלכה מאת החכמים המשתתפים בוויכוח, אך מאידך גיסא נגרמו בקיעים באחידות הפסיקה ההלכתית שהייתה מקובלת על-פי מסורת הרמב"ם.

מכאן ואילך החלו להתגבש בתימן בשליש השני של המאה הי"ח שתי אסכולות. בראש האחת עמד ר' דוד משרקי, שגרס שיש לקבל את המנהגים שחדרו לקהילה בעקבות ההשפעה הגוברת של ה"שולחן ערוך" במאה הי"ח, וחיבר ספרים מסביב לחיבורו של ר' יוסף קארו ה"שולחן ערוך", כדי להפוך את "פסקי מרן" הלכה למעשה בקהילות תימן. לדידו פסקי ה"שולחן ערוך" צריכים לבוא במקום פסקי הרמב"ם, וכך תתאחד קהילת תימן עם קהילות ישראל האחרות[45]. בהקדמתו לחיבורו "שתילי זיתים" הוא מצהיר: "אחרי שכבר נתפשטו דיני השו"ע ומנהגיו בכל הארצות, וכל הפוסקים האחרונים ז"ל אינם קוראים לו אלא בשם "מרן" להודיעך כי הוא מרא דארעא"[46].

"מהרי"ץ וביתו", בתוך: י' רצהבי, "יהודי קוצ'ין ויהודי תימן במאה הי"ח", סיני, פט (תשמ"א), עמ' ע. עיין גם: הרב י' קאפח, "צרור מכתבים בין מנהיגי יהודי תימן ובבל", סיני, פ (תשל"ז), עמ' סג-עא (=כתבים, שם, עמ' 852-860).

44 הרב ע' קרח, שם, עמ' כב.

45 ראה גם הרב ר' ערוסי, "הגורם העדתי בפסיקת ההלכה", שם, עמ' קמ-קמב. לדעת הרב ר' ערוסי הר"ד משרקי התנגד באורח עקרוני לפלורליזם למעשה בתחום ההלכתי. הוא ראה בשו"ע לר"י קארו קודקס שמגמתו לאחד את העם, לכן הוא הסתייג מהרמ"א שבהגהותיו על השו"ע סיכל את מגמת האחדות שהיתה לר"י קארו בספרו השו"ע, לכן ר"ד משרקי ראה צורך לאחד את יהודי תימן עם רוב קהילות ישראל בפסיקתן כר"י קארו בשו"ע. עיין ר' ערוסי, התנגשות הדינים בפסיקת ההלכה הבינעדתית בישראל, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור למשפטים, אוניברסיטת תל אביב תשמ"ז, עמ' 35-38.

46 שולחן ערוך "אורח חיים" עם פירוש "שתילי זיתים", שם.

על מגמתו זו לאימוץ ה"שולחן ערוך" כספר הפסקים של יהדות תימן, אף כי לעתים הוא עומד בניגוד למסורתה העתיקה, כותב בנו ר' יחיא משרקי, שהלך בעקבותיו ונשא את דגל אביו, שגם בארצות אחרות שבהן נהגו על פי הרמב"ם עברו לפסוק כמרן ר' יוסף קארו. ולכן גם על קהילת יהודי תימן ללכת בעקבותם, ולהתאחד עם קהילות ישראל. וזה לשונו:

> מה לנו ולראשונים הא בדורות הללו דקמן ודורות שקדמונו כמה שני וכמה דרי[47]. הולכים בעקבות מרן ז"ל לכל אשר יאמר להם יוסף יעשו ואע"ג דאתריה דהרמב"ם הוא... מ"מ כבר פשט המנהג לפסוק כמרן ז"ל בכל מקום וכמו שפשט המנהג במצרים ובארץ הצבי ובמערב דכולהו הני אתרוותיה דהרמב"ם ז"ל ואעפ"י כן הולכים אחר פסקי מרן ז"ל רבן של כל בני גולה, כמו כן במקומותינו הולכים אחר פסקי מרן והכרעותיו ומה לנו ולראשונים[48].

בראש האסכולה האחרת עמד תלמידו של ר' דוד משרקי, ר' יחיא צאלח (מהרי"ץ). הוא סבר שיש לשמור את מנהגי תימן בהתאם למסורת הרמב"ם, שהרי יהודי תימן לא שינו מנהגיהם אף בימי הרמב"ם והם קיבלוהו בגלל התאמה בין פסקיו למנהגיהם[49], כל שכן אין להיגרר אחרי מנהגים חדשים שקנו להם שביתה במאה הי"ח, המנוגדים למנהג הקדום. בספריו הוא מציין את מנהגי תימן שהיו נפוצים עד למאה הי"ח ובהם, לדעתו, יש להמשיך ולהחזיק[50]. אשר למנהגים החדשים שחדרו, אם הם עומדים כניגוד למנהג הקדום, לדעתו,

47 ר' יחיא משרקי שפעל במחצית של המאה הי"ח, הוא דור שלישי לשינויים שהחלו. לדעת הרב י' צובירי, כוונתו שמדורות קדומים יותר בתימן נוהגים ע"פ מרן. עיין הקדמתו לאגדתא דפסחא מהדורה קמא של מהרי"ץ, ירושלים תשכ"ז, עמ' ג-ד. עיין גם בהקדמתו לשו"ת רביד הזהב, יצא לאור ע"י י"ל נחום, תל-אביב תשט"ו, עמ' 15. ולדעת הרב ר' ערוסי כוונת ר"י משרקי בדבריו אלה שכבר כמה דורות קדומים נוהגים ע"פ מרן, אך המדובר הוא בשאר הארצות לא בתימן, אם כוונתו לתימן הרי נתכוון לשני דורות. דור שלפני אביו שהושפעו בצורה חלקית ומתונה מן השו"ע והדור של אביו שרצה לבסס את השפעת השו"ע בתימן. עיין מאמרו "הגורם העדתי בפסיקת ההלכה", שם, הערה 21 א.

48 שו"ת רביד הזהב, שם, שאלה כו.

49 ראה במחקרי חדירת השו"ע לתימן, שם, עמ' 5. מהרי"ץ מביא מסורת שבפי יהודי תימן כי מנהגי תפילתם הם בתקופת ביהמ"ק הראשון. על כן מובן מדוע הוא מתנגד לשינוי המנהגים וז"ל: "כמקובל בידינו שכל מנהגותינו בעניני תפלות מימות חרבן בית ראשון ולזה תמצא שליפיו והדרו ונעמו של מנהג זה קלסיה אביר ישראל הרמב"ם ע"ה". עיין שו"ת פעולת צדיק, חלק א, סימן מח. ועיין גם בפירוש "עץ חיים" לתכלאל, חלק ב, יו"ל ע"י י' חסיד, ירושלים תשכ"ב, דף לו ע"א.

50 זה היה גם כיוונו של ר' יהודה צעדי בן המחצית הראשונה של המאה הי"ח. בהקדמתו לפירוש הסידור שהתחיל לכתוב הוא מביא הוכחות מפסוקים שונים שיש לשמור מנהגי אבות. טענתו היתה: "וריק"א ורמ"א וכל הפוסקים בכל מקום לפי מנהגו". בהמשך הוא מביא את דברי הרמב"ם בהקדמתו לספרו "משנה תורה" הכותב: "לפיכך אין כופין אנשי מדינה אלו לנהוג כמנהג אנשי מדינה אחרת". על כן לדידו יהדות תימן צריכה להמשיך ולהחזיק במנהגיה העתיקים, עיין דבריו המובאים בהקדמה לתכלאל עץ חיים, חלק א, שם. ועיין גם: הרב ר' ערוסי, שם, עמ' קמא הערה 26. לדעת הרב ר' ערוסי, טענו ר"י צעדי ומהרי"ץ שהפלורליזם למעשה בהלכה קיבל ליגיטימיות ע"י הרמ"א. הם

יש לשלול אותם לחלוטין[51]. את המנהגים החדשים שהתפשטו בעקבות ה"שולחן ערוך" יש לקבל בתנאי שאינם סותרים את דברי הרמב"ם[52], שהוא בתימן מאריה דאתרין העיקרי[53]. על כן במקומות רבים הוא מתבטא בסגנון "אני חושש לד' הרמב"ם דאתריה דמר הוא"[54] וכן "מה שנהגו להקל... הוא משום דהרמב"ם מאריה דאתרין"[55]. את מגמתו ופעולתו משווה הרב יצחק רצאבי לרמ"א ולמהרש"ל, מגדולי חכמי אשכנז, שעמדו בשעתם בפרץ מפני השפעה גוברת של ה"שולחן ערוך" במקומם[56].

בוויכוחים ההלכתיים שהיו במחצית השנייה של המאה הי"ח רואים בבירור את התגבשותן של שתי האסכולות בתימן. האסכולה האחת סברה שכבר נתפשט המנהג בראשית המאה הי"ח לנהוג כמרן, "ומה לנו ולראשונים"[57]. האסכולה האחרת רצתה לאחד את הפסיקה ההלכתית כפי שהיה "מימות ראשונים דראשונים"[58].

להלן יובאו דוגמות לעניינים שהפולמוס ניכר בהן ביותר, והם:

- איסור אכילת חמאת גויים בפסח;
- ברכת המוציא במסיבה;
- ברכה על ארבעה כוסות בליל הסדר.

הוכיחו שמאז הופעת השו"ע עם הגהות הרמ"א היה ברור אצל פוסקי ההלכה, שכל פוסק נוהג לפי מורשת אבותיו. חכמי ספרד לפי מורשת ספרד שבאה לידי ביטוי בפסיקת ר"י קארו, וחכמי אשכנז לפי מורשת אשכנז שבאה לידי ביטוי בהגהות הרמ"א. לכן ר"י צעדי ומהרי"ץ טענו שחובת חכמי תימן לשמור מורשת אבותיהם. ראה ר' ערוסי, התנגשות הדינים בפסיקת ההלכה הבינעדתית בישראל, שם, עמ' 38-40. הרב ר' ערוסי ציין שם, עמ' 39, שלאור טענת ר"י צעדי ומהרי"ץ היה בגישת ר"ד משרקי משום חידוש. שכן למרות שמגמתו לאחדות היא חשובה, הרי הוא התעורר לה מאתיים שנה אחרי הופעת השו"ע של ר"י קארו, לאחר שמבחינה הלכתית אכן הוכר הפלורליזם למעשה, והיתה חלוקה ברורה בין ספרדים ואשכנזים בקרב חכמי ההלכה. כך יוצא, אומר הרב ר' ערוסי, ששיטת ר"ד משרקי לא היתה מביאה לאחדות ישראל, אלא להיסחפות קהילת תימן לקהילות הספרדים.

51 לדעת הרב ר' ערוסי, לגבי חלק מהמנהגים שהתפשטו בתקופה זו סובר מהרי"ץ ש"אינן משקפות מנהג מבוקר שקבל את ברכת החכמים והסכמתם אלא מנהגי טעות", שם, עמ' קמג. ועיין גם הרב ש' הררי, "המנהג כהלכה", בתוך: י' רצהבי י' שבטיאל (עורכים), קובץ הראל, תל-אביב תשכ"ב, עמ' 124.

52 הרב ר' ערוסי, שם, עמ' קמב, קמח הערה 28.

53 בעשרות מקומות מכנה מהרי"ץ בספרו פעולת צדיק את הרמב"ם כמאריה דאתרין. לעומת זה, במקום אחד בלבד נותן כינוי זה כמשותף להרמב"ם ולריק"א. עיין גם מה שכתב מ' גברא, "לדרכו של ר' יחיא צאלח בפסיקת ההלכה", עבודת גמר במחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר אילן תשמ"ה, עמ' 58-70.

54 שו"ת פעולת צדיק, חלק ג, סימן י'.

55 שם, סימן ע.

56 הקדמתו להגדה של פסח במהדורתו, עם ביאור "עץ חיים" למהרי"ץ, בני ברק תשל"ז, עמ' ח.

57 דברי ר' יחיא משרקי, שו"ת רביד הזהב, שם.

58 דברי ר' יחיא צאלח, שו"ת פעולת צדיק, חלק ב, סימן קפ.

1. איסור אכילת חמאת גויים בפסח

כדי להשביח את החמאה באיכותה היו הגויים שמים בתוכה קמח חטים וקמח תלתן[59]. הבעיה המתעוררת, מהו לאכול חמאה זו בפסח? שהרי יש טעם חמץ בתערובת. אמנם נתבטל הוא במיעוטו קודם הפסח. ספרות הפוסקים חלוקה בקשר לחמץ שנתערב ובטל במיעוטו קודם הפסח, האם "חוזר וניעור" או לא?[60].

דעת הרמב"ם - "דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל לאדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם כגון התריא"ק[61]. וכיוצא בו אע"פ שמותר לקיימו אסור לאכלו עד אחר הפסח. ואע"פ שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא הרי זה אסור לאכלו"[62].

דעת ה"שולחן ערוך" - "אם נתערב החמץ קודם הפסח ונתבטל בס' (=בשישים) אינו חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו"[63].

בהשפעת ה"שולחן ערוך" החלו אנשים לנהוג היתר באכילת חמאה בפסח, ובהערתו לדין זה ב"שולחן ערוך" מביא ר' דוד משרקי סימוכין מדברי הלבוש וכותב: "ומותר לאכלו אפילו בתוך הפסח"[64].

במחצית השנייה של המאה הי"ח ניהלו ויכוח חריף בעקבות השפעת ה"שולחן ערוך", האם להתיר אכילת חמאת גויים בפסח או לאסור. כל צד הביא שורה של ספרות פוסקים להוכחת דבריו. הוויכוח היה לעתים מלווה בלשון בוטה ובביטול דברי הצד שכנגד.

דעת ר' יחיא צאלח (מהרי"ץ) - "והיתה תשובתי לאיסור מטעם שבגלילות אלו נהגו להחמיר מלאכלה בפסח כסברת הרמב"ם ודעמיה דסבר חוזר וניעור ודבר זה איסור פשוט כסברת הרמב"ם מימות ראשונים דראשונים כאשר יעידון יגידון כל העולם אנשים ונשים..."[65].

דעת ר' יחיא משרקי - "כמו כן במקומותינו הולכים אחר פסקי מרן והכרעותיו ומה לנו ולראשונים והראיה שהרי במקומות אלו דור אחר דור[66] אוכלים חמאה של גויים בהיתר

59 מכונה בפי יהודי תימן "חילבה".

60 אנציקלופדיה תלמודית, ערך "חוזר וניעור", כרך י"ג, עמ' כג-נד. ר"י קאפח סבור, שאין כאן בעיה של חוזר וניעור, מאחר ולפני פסח לא היה איסור חמץ, ואין גדרי ביטול להיתר אלא לתערובת של איסור והיתר. והללו שאסרו חמץ בפסח במשהו אפילו נתערב לפני הפסח כמו הרמב"ם, אינו משום שהאיסור מתעורר, אלא שמעולם הוא לא התבטל ובפסח התורה אוסרתו במשהו. עיין מאמרו "'חוזר וניעור' במשנת הרמב"ם", סיני, צב (תשמ"ג), עמ' רכא-רכז (=כתבים, שם, עמ' 636-642).

61 מין תרופה.

62 משנה תורה, זמנים, הלכות חמץ ומצה, פרק ד הלכה יב. בהערתו של ר' וידאל די טולשא לדין זה בחיבורו "מגיד משנה" (מנושאי כליו של הרמב"ם) הוא כותב: "והרבה מהגאונים כדעת רבינו שאפילו נתערב כמה זמן קודם הפסח אסור לאכלו בפסח שחוזר וניעור". אך עיין הסברו של ר"י קאפח בהערה 60 לעיל.

63 "אורח חיים", סימן תמז, ד.

64 "שתילי זיתים", ס"ק יז.

65 שו"ת פעולת צדיק, חלק ב, סימן קפ.

66 לדעתי כוונת ר"י משרקי בעדותו הנ"ל "שהרי במקומות אלו דור אחר דור" מחזקת את הנחתי במחקרי חדירת השו"ע לתימן, שם, שהשפעה גוברת של השו"ע הייתה לאחר גלות מוזע, ור' יחיא

גמור בלי שום פקפוק היפך סברת הרמב"ם ז"ל"[67].

את מלחמתו של מהרי"ץ שלא לפרוץ גדר איסור שאסרו הראשונים נוכל ללמוד מדבריו החריפים בהמשך תשובתו:

> וכמה רע ומר מה ששמעתי שראו לקצת עמי הארץ שלוקחים חמאה מהבאה בפסח ביד גויים אוי לעינים שכך רואות אוי לאזנים שכך שומעות... ומעתה קולר תלוי בצואר כל מי שיש בידו למחות ואם אינו מוחה בשולחים יד נתפס עליה והגורם לכל זה אותם שלא הגיעו להוראה שדורשי' דרך משא ומתן בפרסום בין עמי הארץ וגורמי' להם כל זה לפרוץ גדר[65].

בדבריו אלה מהרי"ץ מאשים ומסביר. הוא מאשים את ר"י משרקי וחבריו שעל ידי הסתמכותם להיתר על-פי ה"שולחן ערוך" הם גורמים לעם הארץ לפרוץ גדר. והוא מסביר בכך מדוע לאחרונה אין המון העם נוהגים איסור בחמאת גויים בפסח, עובדה שעליה מסתמך ר"י משרקי, ואומר, המנהג האחרון שנהגו להתיר, הוא פועל-יוצא-ישיר מחפזונם של ר"י משרקי ותומכיו לפרסם היתרים בין עמי הארץ.

על דברים אלה של מהרי"ץ יוצא ר"י משרקי בהתקפה. נראה שהכעיסה אותו השמועה שמהרי"ץ "הפריז על המדה וגזר בקהלו בגזירת נח"ש על מי שיאכל חמאה בפסח". והוא מוסיף "והאריך למעניתו בבנינו אשר בנה על יסוד תהו ואבני בהו". בהמשך תשובתו מבאר ר"י משרקי את העניין ומסכם: "והחמאה מותרת בין בפסח בין בשאר ימות השנה דסתם כליהם אינם ב"י (=בני יומם) ונטל"ף (=ונותנים יזעם לפגם) מותר בפסח ואינו חוזר וניעור הכל כדי מרן"[67].

2. ברכת המוציא במסיבה (האם אחד מברך לכולם?)

אחד המנהגים העתיקים שנשתמרו ביהדות תימן עד ימינו הוא, ברכת המוציא במסיבה. המנהג הוא, כשמתוועדים אנשים לסעודה מסביב לשולחנות בבית מסויים לרגל אירוע כלשהוא (מילה, פדיון, חתונה וכיו"ב), החתן או הגדול שבחבורה מברך ברכת המוציא ומוציא הנוכחים ידי חובתם. סביב מנהג עתיק זה, האם המברך יכול להוציא שאר הנוכחים ידי חובתם בברכתו, כשהם יושבים חבורות מסביב לשולחנות, פרצו מחלוקות במאה הי"ח[68].

משרקי שהוא דור שלישי לגלות מוזע מעיד כאן שכבר מספר דורות נוהגים כך, כלומר מגלות מוזע. על האחידות שנהגה לפני גלות מוזע לפסוק על-פי הרמב"ם הוא מעיר "מה לנו ולראשונים".

67 רביד הזהב, שם, שאלה כו.

68. דיון בעניין זה בהרחבה ראה מאמריו של הרב ר' ערוסי, "הפולמוס לענין ברכת המוציא בסעודת הסיבה של הרבים", בתוך: צהר לחשיפת גנזי תימן, תל אביב תשמ"ו, עמ' רצז-שלז; "המחלוקת

דעת הרמב"ם - "רבים שנתועדו לאכול פת או לשתות יין, וברך אחד מהם וענו כולם אמן הרי אלו מותרין לאכול ולשתות"[69].

דעת ר"י קארו - "אם היו שנים או רבים אחד מברך לכולם, ודוקא היסבו שהוא דרך קבע, אבל אם היו יושבים בלא הסיבה, כיוון שאינם נקבעים יחד כל אחד מברך לעצמו... והאידנא שאין אנו רגילים בהסיבה, ישיבה דידן בשלחן אחד, או בלא שלחן במפה אחת, הוי קביעות ואפילו לבני חבורה כהסיבה דידהו דמי. ולדידן אפילו קבעו מקום לאכילתן או בעל הבית עם בני ביתו לא מהני אלא א"כ ישבו בשלחן אחד או במפה אחת"[70].

מדברי הרמב"ם ניתן להסיק, שאחד מברך לכולם בתנאי שהיתה התוועדות לאכול בצותא. אולם מדברי ר"י קארו ניתן להבין שלא מועילה ההתוועדות, אלא צריך להיות התנאי של מסביב לשולחן אחד או למפה אחת.

ר"ד משרקי בחיבורו "שתילי זיתים" תמים דעים עם הלכה זו של ר"י קארו. בהערתו לדין זה, הוא מביא סימוכין ממקורות נוספים[71]. לעומתו מהרי"ץ מגן בחריפות על שימור המנהג הקדום. בספרו "פעולת צדיק" הוא מתריע נגד המשנים מנהג זה בהשפעת ה"שולחן ערוך" וכותב:

> המנהג בכאן מימות קדמונים דקדמונים כשבעל הבית מזמין קרואים לסעודה כגון בתי חתונה ומילה ופדיון הבן וכיוצא, אזי כשמתקבצין לסעודה קובעין תחילה לשתות יין שרוף ואוכלין פירות קרוב לשעה א' ויותר[72]. ואח"כ מביאין להם הסעודה ומביאים הרבה שולחנות ומסבים עליהם חבורות חבורות וכל זה בחדר א' גדול, וכשאינו מספיק נכנסים האחרונים בחדר שני וכולם ע"ז הדרך. ואז עומד החתן או הגדול שבמסובים, כשאין שם חתונה, ונוטל רשות ואומר להם ברכו והן אומרים לו ברך, ואז מברך "המוציא" בקול רם ברכה א' לכולם ועונין אמן ואז כל חבורה פושטת ידה לאכול ואין מברכים עוד, שכבר כיון הגדול להוציאם והם נתכוונו לצאת, ומקרוב ראיתי קצת מהעם, והמה מועטים, שכשהם בשולחן אחר חוץ משולחן החתן או הגדול, שחוזרים ומברכים לעצמם

בענין ברכת המוציא בסעודת הסיבה של הרבים, תשובה מכת"י להרב יוסף אלקארה ז"ל", שם, עמ' שלח-שס. ראה גם הרב א' כהן, אוצרות תימן, שם.

69 משנה תורה, ספר אהבה, הלכות ברכות, פרק א, יב.

70 שולחן ערוך, אורח חיים, סימן קמז, יא.

71 הערתו לסימן קסז בשו"ע.

72 המנהג של שתיית יין ואכילת פירות וקליות לפני הסעודה ("אכילת ג'עלה" כלשון יהודי תימן), הוא אחד משרידי מנהגים עתיקים שנשתמרו ביהדות תימן. השווה למה שנאמר במשנה ברכות (פרק ז, א) "יין ופרפרת שלפני הסעודה".

ונותנים לאחד מהמסובים בשולחן לברך, ואומרים שאין המברך מוציא אלא כשהכל דוקא בשולחן אחד. וחילייהו מהא דכ' בשו"ע... [73].

בעניין זה היו התנגשויות חזיתיות בין שתי השיטות. המחלוקת בעניין זה היתה חריפה משום שהיא עוסקת בהלכה למעשה ומתייחסת לזמן ומצב שבו ישבו יחדיו באירועים השונים של חיי הקהילה חכמים משתי השיטות. חסידי המנהג הקדום המסתמכים על סברת הרמב"ם לברך ברכה אחת לכל המסובים התרכזו מסביב למהרי"ץ. הם נלחמו נגד השינוי של חבריהם לברך בכל שולחן. לעומתם האסכולה שהתרכזה במחצית השנייה של המאה הי"ח, מסביב לר' יחיא בנו של ר' דוד משרקי מחבר "שתילי זיתים" טענה שהמברך מוציא ידי חובה בברכתו בתנאי שכולם מסביב לשולחן אחד[74]. לדידם צריך ללכת אחר דעתו של ר"ד משרקי בספרו "שתילי זיתים", וכפי שביטא זאת הרב שלום קורח במאה הי"ט "דהוא (=ר"ד משרקי) מרנא ורבנא ורב מובהק וראוי להטות אחריו אפילו היפך המנהג"[75]. בכל התשובות שהתחברו בוויכוח בעניין זה אפשר לראות את אדיקותם של חסידי המנהג החדש ב"שולחן ערוך" ואת הערצתם לר"י קארו. בולטת ביותר חרדתם מפני הנסיון של חסידי המנהג הקדום לפגוע באסכולה שלהם ובעצמאותם לנהוג כרבותיהם הר"ד משרקי וחבריו על-פי ה"שולחן ערוך"[76].

3. ברכה על ארבעה כוסות בליל הסדר

האם חובת הברכה "בורא פרי הגפן" היא על כל כוס וכוס מארבעת הכוסות או לא? לדעת הרמב"ם - "כל כוס וכוס מארבעה כוסות הללו מברך עליו ברכה בפני עצמה"[77].

73 שו"ת פעולת צדיק, חלק ב, סימן רלב.

74 יש לציין שחסידי המנהג הקדום סברו או הסבירו שהמנהג הקדום בתימן אין בו דופי מבחינה הלכתית גם לפי ה"שולחן ערוך", וחסידי המנהג החדש ניסו אף הם לדחוק ולומר שהמנהג הקדום אינו תקין מבחינה הלכתית גם לפי הרמב"ם. ראה מאמרו של הרב ר' ערוסי, "הפולמוס לענין ברכת המוציא בסעודת הסיבה של הרבים", שם, עמ' שב.

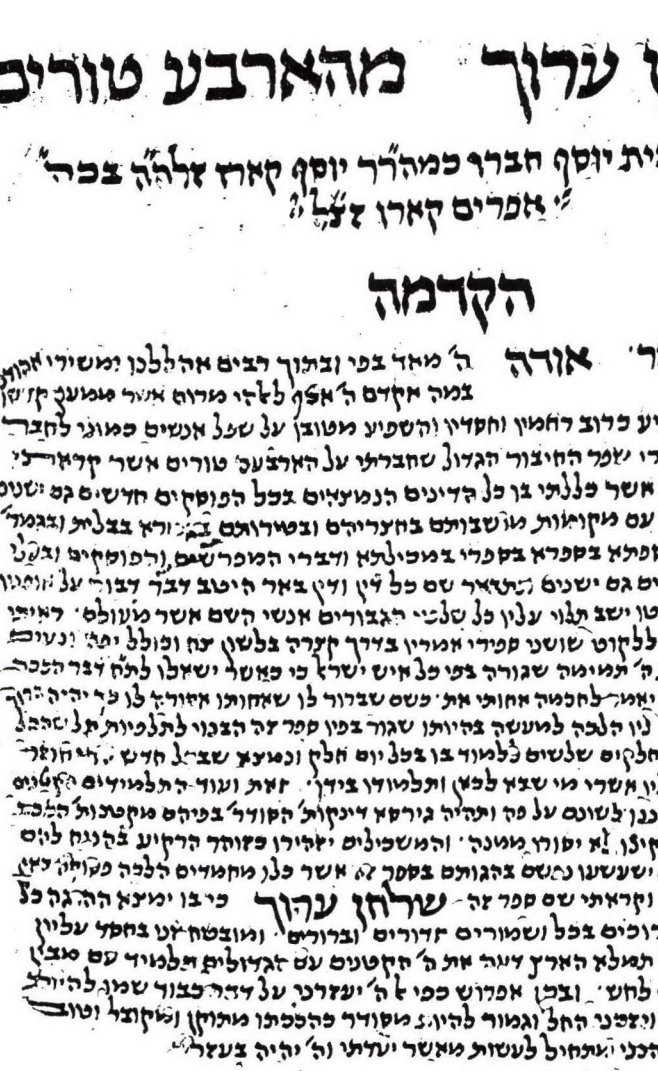
75 בתשובותיו בעניין זה ניכרת קנאתו הגדולה במלחמה זו. ראה למשל הרב א' כהן, אוצרות תימן, שם, עמ' לב.

76 עיין מאמרו של הרב ר' ערוסי, שם.

77 משנה תורה, זמנים, הלכות חמץ ומצה, פרק ז, י'.

שלחן ערוך מהארבע טורים

הקדמה



עמוד אחרון של "השולחן ערוך" חלק "אורח חיים". כתב יד תימן משנת ה'תי"ג (1653) בהעתקת ר' שלמה מנזלי.

(כתב היד ברשותו של ר' יהודה לוי נחום, מפעל חשיפת גנזי תימן, חולון).

לדעת ה"שולחן ערוך" - "שותה כוס שני ואין מברך לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה"[78], "כוס רביעי... ושותהו בהסיבה בלא ברכה תחילה"[79].

ר"ד משרקי בפירושו "שתילי זיתים" ל"שולחן ערוך" תמים דעים עם דין זה. הוא מעיר על הלכת ה"שולחן ערוך" שאין ברכה לכוס שני "וכן המנהג"[80]. ואולם מהרי"ץ במהדורתו האחרונה לאגדתא דפסחא מביא בהקדמתו את דברי הרמב"ם הגורס ברכה על כל כוס ומעיר: "דכל חד וחד מצוה באפי נפשה (=בפני עצמו) הוא". ובהמשך דבריו הוא מוכיח משורה של פוסקים שאכן המנהג הקדום הוא לברך על כל כוס וכוס. על דין ר"י קארו ב"שולחן ערוך" לברך על כוס ראשונה ושלישית הוא מעיר "דע כי לא כתבו רק מפני מנהג מקומותיהם לבד...."[81]. לדעת מהרי"ץ מסקנתו של ר"י קארו בדין זה מנוגדת לשיטתו כפי שקבעה בהקדמתו לחיבורו "בית יוסף", שילך בפסיקתו על-פי שניים מתוך הפוסקים הבאים: הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש. במקרה זה הרי"ף והרמב"ם בדעה אחת לברך על כל כוס, ור"י קארו חרג כאן מכלל הפסיקה שלו בגלל מנהג מקומו, ואם כן אין ליהודי תימן לשנות מנהג מקומם[81].

סיכום

מהדוגמות דלעיל אנו למדים על שיטותיהם ועל מגמתם של הבולטים בחכמי תימן במאה הי"ח. בתקופתם וסביב ויכוחם, החלו להתגבש שתי אסכולות. האחת הולכת ומבססת את פסקי ה"שולחן ערוך" לר"י קארו והאחרת מתנגדת לפסיקה זו ומתאמצת להמשיך ולבסס את מנהגי יהדות תימן העתיקים בהתאם למסורת "משנה תורה" להרמב"ם.

78 אורח חיים, הלכות פסח, סימן תעד, א.
79 שם, סימן תפ, א.
80 "שתילי זיתים", שם, ס"ק א.
81 עיין הקדמתו לאגדתא דפסחא, שם.

יוסף טובי

הפולמוס בעניין ההספדים בלווייתו של רבי יחיא בדיחי ביום טוב שני של סוכות תרמ"ח (1887)

א. השתלשלות המעשה

ביום טוב של חג הסוכות שנת תרמ"ח (אוקטובר 1887) נפטר בצנעא אחד מגדולי הרבנים בתימן - ר' יחיא בדיחי[1]. על פי ההלכה המקובלת בישראל נקבר הנפטר בו ביום על ידי בני הקהילה כשהם עושים כל צרכיו שֶׁלַּמֵּת[2]. אך בגלל כך נהגו בו מנהג שבעה מעמדות ומושבות, שהוא מנהג יהודי קדום מימי המשנה שנשאר בצורתו המקורית רק בקרב יהודי תימן[3], כולל אמירת צידוק הדין, פיוטי מספדות ודברי הספד שנאמרו בבכי מר ובקול תמרורים מפי שניים מרבני הקהילה - ר' סעיד קאפח[4] ור' אברהם צאלח[5]. מעשה זה של

1 חיבוריו שראו אור הדפוס: חן טוב - לקוטים על התורה וקצת שו"ת וחדושים, בעריכת חיים-ישראל וסעדיה נדאף, ירושלים תש"ל; פירוש לחם תודה על ס' שערי קדושה למהרי"ץ, צילום כתב ידו של המחבר, ירושלים תש"ל. כתב שם שירים עברית ובערבית, כמה מהם הובאו בראש הספר חן טוב, עם ביאורים מאת הרב יחיא אלשיך. לשירים נוספים ראה יוסף טובי, כתבי-היד התימניים במכון בן-צבי, ירושלים תשמ"ב, מפתח המשוררים, עמ' 390, ערך 'יחיא בן יהודה (שכר) בדיחי'. חיבור נוסף שלו בהלכות טריפות - 'זבחי שלמים', מצוי בספריית הבודליאנה באוכספורד, אנגליה, קטלוג ניבאויר, כרך ב, מס' 5,2683.

2 ראה הרמב"ם, משנה תורה, הלכות יום טוב א,יג; ר' יוסף קארו, שולחן ערוך, אורח חיים, סי' תקכד,ד.

3 ראה יוסף טובי, המעמדות בלוויית המת וגלגוליהם במנהגי הדורות עד ימינו, ידע-עם יט (תשל"ט), עמ' 91-108; הנ"ל, פיוטי מעמדות לנפטר לרבי שלום שבזי, ממזרח וממערב ב (תש"מ), עמ' 67-85; מאיר בניהו, מעמדות ומושבות, ספר זכרון לרב יצחק נסים, סדר שישי, ירושלים תשמ"ה.

4 נראה שהמכוון לר' סעיד בן דוד קאפח החתום על כמה תעודות מצנעא מאותו זמן (ראה למשל הרב יוסף קאפח, כתבים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 890,887), ולא לר' סעיד בן יוסף קאפח שהתנגד למעשה זה (ראה להלן). על כל פנים, אין בידי פרטים נוספים עליו.

5 נפטר בכ"ו אייר תרס"ה (1905) בהיותו כבן שמונים שנה לערך. כיהן כדיין בקהילת צנעא במשך כ-38 שנה. ראה עליו הרב עמרם קרח, סערת תימן, ירושלים תשי"ד, עמ' ס, סה; הרב קאפח, כתבים, עמ' 892; יוסף טובי (עורך), תולדות יהודי תימן - מכתביהם, ירושלים תש"ם, מפתח, עמ' 290, ערך צאלח, אברהם.

הספד המלווה בבכי תמרורים לא נשא חן בעיניו של ר' יחזקאל שאול רופא, שד"ר צעיר מקהילת טבריה ששהה באותה עת בצנעא והיה מעורב בענייני הקהילה, כשמגמתו לקרב אותה אל מנהגי ארץ ישראל ולהרחיקה ממנהגיה הקדומים[6]. אף תמכו בו כמה מרבני הקהילה שהיו נוכחים בלווייה. אולם על אף מחאותיו ומחאותיהם, לא עלה בידם למנוע את המספידים ממעשיהם.

נראה שעוד בחולו של מועד נערך בי"ור הלכתי בשאלה זו, האם אמנם מותר לומר מספדות ביום טוב שני, כשהמתירים מסתמכים בעיקרו של דבר על דברי מהרי"ץ, הנוטה להתיר אמירת דברי הספד ביום טוב על תלמיד חכם כשכוונתם לעורר לתשובה[7]. לאור כך, פנה השד"ר זמן קצר לאחר מכן, בר"ח מרחשון, בשאלה אל שניים מראשי הקהילה - הראב"ד ר' סלימאן אלקארה ושני לו בבית הדין ר' יוסף מנזלי[8], כשהוא מביע דעתו ובהסתמך על דברי הרמב"ם ור' יוסף קאוו וחכמים אחרים, כי אין להספיד ביום טוב שני. שני ראשי הקהל, שהיו כבר זקנים מופלגים, לא השיבו לו בעצמם, אלא העבירו את השאלה לר' יחיא קאפח שהיה באותם ימים אחד מחשובי הרבנים[9]. הרב קאפח הזדרז להשיב וכבר למחרת היום בב' מרחשון היתה תשובתו ערוכה לשד"ר ר' י"ש רופא. בדבריו מזדהה הוא לחלוטין עם השואל ודוחה אחת לאחת את טענותיהם של המתירים את מעשה ההספד ומעשים אחרים כפי שנעשו בעת הלווייה. לענייננו חשוב לציין, כי הוא שולל את ההסבר כי שבעת המעמדות ומושבות בעת הלווייה נועדו להבריח את השדים - כפי שנטען מאז ימי הגאונים - ומשיב לתוקפו את ההסבר הקדום כפי שהוא מופיע בגמרא בבא בתרא שהם כנגד שבעה 'הבלים' שנאמרו בקהלת[10]. כן מבטל הוא את ההסתמכות על "אילן גדול שו"ת מהרי"ץ ז"ל בס' בינה לעתים דרוש עג וס' פני שלמה דרוש ל'" הלמדים ממה שנדרש בגמרא על עזרא הסופר . טענתו של הרב קאפח היא, כי "לא לחנם אמרו חז"ל אין למדין הלכה מן המדרש". לאור קביעתו "כי ידוע ומפורסם הוא לכל, כי כל מנהגותינו מיוסדים על דברי רבינו הרמב"ם זיע"א", ומגיע הוא למסקנה הברורה כי "ביו"ט אפילו ביו"ט שני של גליות אסור לעשות מעמדות אפילו לת"ח דלעולם הנחת המטה ברחוב אסורה בכל ענין". לחתימתו על התשובה מצטרפים ארבעה חכמים אחרים:

6 ראה עליו הרב קאפח, כתבים, עמ' 892-893.

7 ר' יחיא צאלח, שו"ת פעולת צדיק, חלק ג, תל אביב תשכ"ה, סי' כז, עמ' יד-יז.

8 על הראשון ראה סערת תימן, עמ' לא, לג-לה, מא, מו; יוסף טובי, יהודי תימן במאה הי"ט - תולדות ומקורות, תל אביב תשל"ו, מפתח, עמ' 332, ערך 'קארה, סלימאן'. על השני ראה סערת תימן, עמ' סא.

9 על תולדות חייו ראה הרב שלום קרח, אגרת בוכים, בית שמש תשכ"ג. עוד ראה ישראל ישעיהו ואהרן צדוק (עורכים), שבות תימן, תל אביב תש"ה, עמ' 166-231; הרב יוסף קאפח, כתבים, מפתח, עמ' 1163, ערך 'קאפח, יחיא'.

10 ראה לעניין זה מאמרי בידע-עם הנזכר בהערה 3 לעיל.

סאלם בן סאלם שמן, חיים בן יחיא הכהן אלעראקי, יוסף בן סאלם בדיחי ואברהם בן יהודא בדיחי[11]. אף שני ראשי הקהל שאליהם פנה השד"ר בשאלה מלכתחילה, הראב"ד ר' סלימאן קארה ושני לו ר' יוסף מנזלי, הוסיפו דברי הסכמה לעמדת השואל ולדברי המשיב[12].

אולם דעתם של המתירים את עריכת המעמדות ואמירת דברי ההספד ביום טוב שני לא היתה נוחה מתשובתו של הרב קאפח והסכמתם של הרבנים קארה ומנזלי. ואמנם זמן קצר לאחר תשובתו של הרב קאפח, ועדיין בחודש מרחשון תרמ"ח, נחלץ אחד מן הצעירים שב'כת המתירים', הלא הוא הרב יחיא יצחק ועמו ידידו ובן גילו ר' אברהם נדאף, לכתוב חוות דעת הלכתית שתכליתה להוכיח את תוקף דבריהם[13]. עיקר דבריהם הוא להפריד בין ההספד לבין סיפור שבחיו שלמת, שהראשון אמנם אסור והשני מותר ביום טוב שני. ועוד שאמירת צידוק הדין "אף שהוא בקול בכי ואנחה מותר בשבת ויו"ט ואינו בכלל הספד בכלל". כן מבקשים הם לקיים את דבריו של מהרי"ץ שנדחו על ידי הרב קאפח, "דהא מורינו הרי"ץ ז"ל לא אמרה משמא דנפשיה אלא מהתלמוד והפוסקים ז"ל". מסקנתם החד-משמעית היא: "נמצא דהמנהג הנהוג מימות ראשונים לומר צדוק הדין ובקשת רחמים אהוב וכו', ודרשות בשבחו של מת בו' מעמדות ומושבות מבלי קינים והספד הוא מוסמך מתלמוד ופוסקים כאשר נתברר לעיל בלי שום פקפוק, ודברי החולקים ע"ז חלושים יעברו ואין להם לשנות המנהג ולהרבות מחלוקת בישראל ועוברים על לא תסור וכו' אחרי שכל הבתי-דינים ורבני וגדולי העיר מעידים על המנהג ומורים להלכה ולמעשה כאמור בלי שום פקפוק".

ר' יחיא יצחק ור' אברהם נדאף לא הסתפקו בחקירתם ובדרישתם אלא ראו צורך לצרף הסכמותיהם של חכמים אחרים מחכמי הקהילה ובייחוד של הראב"ד קארה והדיין מנזלי, כמעשהו של הרב קאפח בתשובתו. ועוד שהם עצמם היו מצעירי תלמידי החכמים בישיבה הגדולה בצנעא ששנו לפני רבותיהם ועדיין לא הוכרו כבעלי סמכות הלכתית. הֵלָךְ פנו

11 שמותיהם ידועים מן המקורות השונים מאותה תקופה. חשובה בייחוד הצטרפותו של הרב שלום שמן, שהיה מגדולי הרבנים בדורו וראש הישיבה הגדולה בצנעא, נודע בכינויו 'הרב' בסתם. נפטר בשנת 1905 בהיותו כבן שישים וחמש שנה. ראה עליו בסערת תימן, עמ' מט, סו.

12 נוסח השאלה והתשובה וההסכמות נדפסו בראשונה על ידי הרב יוסף קאפח במאמרו, שלוחים נשכחים לתימן, ירושלים - מחקרי ארץ-ישראל, ספר ב/ה, ירושלים תשט"ו, עמ' ש-שו, ואחר כך בספרו כתבים, עמ' 892-898.

13 ר' יחיא יצחק נולד בשנת 1868. ראה עליו סערת תימן, עמ' סו ואילך; ישראל ישעיהו, דמויות מאירות, בתוך: יהודה רצהבי ויצחק שבטיאל (עורכים), הראל, תל אביב תשכ"ב, עמ' 258-261; יחיאל חבשוש, שני המאורות, א-ב, תל אביב תשמ"ז-תשמ"ט. ר' אברהם נדאף נולד בשנת 1866. עלה ארצה ב-1891. ראה עליו יהודה רצהבי, 'זכור לאברהם' - זכרונותיו של ר' אברהם אלנדאף זצ"ל, בתוך: פרקים בתולדות הישוב היהודי בירושלים ב, ירושלים תשל"ו, עמ' 144-191.

בשאלה קצרה אל בית הדין בצנעא ואל רבני הישיבה הגדולה בקהילה[14], "על ענין המנהג הנהוג בין עדות קדש ברוכי ה' המשתלשל מימות קדמונים כשאירע מת ביוט"ש וכ"ש בחה"מ, ר"ח, (-ביום טוב שני וכל שכן בחול המועד, ראש חודש) חנוכה ופורים שאומרים עליו צ"ה (צידוק הדין) היינו פסוק הצור תמים וכו', ובקשת רחמים היינו אהוב ירחמו וכו', ודורשין בשבחו של מת במעמד ומושב ז' פעמים". דעות החכמים והרבנים היו חלוקות: שניים מחברי בית הדין הרבנים יוסף מנזלי ואברהם צאלח, ומי שנתמנה להיות ראש הישיבה הגדולה בצנעא לאחר פטירת ר' יחיא בדיחי - הרב שלום חבשוש, היתה חיובית, דהיינו לקיים המנהג, בהסתמך על דברי מהרי"ץ. אין פליאה על דעתו של הרב צאלח, שהרי הוא היה אחד המספידים בעת הלווייה. אף אין לתמוה על הרב חבשוש שכן זו היתה דעתו, כפי העולה מדבריו בספרו שושנת המלך, שהוא קיצור פסקי מהרי"ץ בשו"ת פעולת צדיק[15]. אולם תימה גדול על הרב מנזלי שהסכים לפני כן לדעת השד"ר ולדעת הרב קאפח ששללו את המנהג. אפשר שמחמת גילו המופלג[16] ניתן היה להשפעה או שמא נצטרף לדעת הרוב בבית הדין.

לעומת כן, שלושה חכמים אחרים - סעיד בן יוסף קאפח[17], אברהם בדיחי[18] ויוסף בן

14 הישיבה הגדולה בבית כנסת צאלח מייסודו של מהרי"ץ היתה המוסד המרכזי ללימוד התורה בקהילת צנעא. למדו בה תלמידי חכמים מופלגים בצד צעירים שסיימו לימודם אצל מלמדי התינוקות. לעתים קרובות הביעו חכמי הישיבה דעתם בעניינים הלכתיים, לעתים על פי פנייה ולעתים ביוזמה עצמית. דעתם לא היתה תלויה בראשי הקהילה ובחברי בית הדין. לא היתה זו תופעה נדירה שחכמי הישיבה שללו בחריפות פסיקתו של בית הדין. למעשה שימשה הישיבה מעין בית דין גבוה לערעורים על פסיקת בית הדין. מוסד מרכזי זה בחיי הרוח של יהודי תימן עדיין לא זכה למחקר מדעי מקיף. אך ראה עליו הרב יוסף קאפח, הליכות תימן, ירושלים תשכ"א, עמ' 70 ואילך; יחיאל נחשון, דמותה של ההנהגה היהודית בתימן - עבודה לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשל"ב, עמ' 105-107.

15 ראה עליו סערת תימן, עמ' מט, סג; שמעון גרידי, בראש המהדורה המצולמת (מכתב יד) של ס' שושנת המלך לר' שלום חבשוש, ירושלים תשכ"ז. לעניין דעת הרב חבשוש בעניין אמירת צידוק הדין ומעמדות ומושבות ביום טוב ראה שושנת המלך, הלכות חול המועד, סי' יב, עמ' מב.

16 הרב עמרם קרח כותב בסערת תימן, עמ' קעד, כי הרב מנזלי נפטר בשנת תרנ"ט בהיותו בן תשעים וחמש שנים, ומכאן שבשנת תרמ"ח היה בן שמונים וארבע.

17 תלמיד חכמים מופלג שהביע דעותיו ההלכתיות בתוקף רב. יש להבדילו מר' סעיד בן דוד קאפח הנזכר לעיל, שהיה אחד המספידים בלווייתו של ר' יחיא בדיחי. ראה עליו הרב יוסף קאפח, כתבים, עמ' 1026-1027; יוסף טובי, ידיעות על יהודי תימן מתוך ספרי שאלות ותשובות, שבט ועם ז (תשל"ג), עמ' 288-289; הנ"ל, יהודי תימן במאה הי"ט, עמ' 87.

18 יליד שנת 1849 ונפטר ב-1939. לימים שימש כגזבר קהילת צנעא. ראה סערת תימן, עמ' עה.

סאלם בדיחי[19] - היו 'מן המחמירין'[20] ושללו את המנהג, כדעת הרב יחיא קאפח. שישה חכמים אחרים - סלימאן סאלם צאלח שכיהן כראב"ד לאחר פטירת ר' סלימאן קארה בשנת תרמ"ט[21], סעיד משרקי, יוסף בן אברהם הכהן, סעיד בן אהרן הכהן, סאלם בן יוסף אלשיך ויחיא נדאף, לא שללו את המנהג מעיקרו, אלא את דברי ההספד הנאמרים בו. אלא שלא ביררו דעתם, אם צידוק הדין ופיוטי המספדות בכלל הספד הם אם לאו, כדברי ר' יחיא יצחק ור' אברהם נדאף. לעומת כן מדייק יותר בדבריו הראב"ד וראש הקהל ר' סלימאן קארה. אמנם לדעתו "המנהג מיוסד על אדני פז", אך עם זאת קובע הוא במפורש, כי ביום טוב שני ההספד אסור, אלא רק דרשה בשבחיו של המת. ומכאן עולה, כי צידוק הדין ופיוטי המספדות אסורים, שכן בוודאי אין לכוללם בהגדרת דרשה. בכך נטה מהסכמתו לדעת הרב קאפח ששלל מכל וכול קיום עצם שבעה מעמדות ביום טוב שני[22]. ועדיין לא היה בכך כדי לסיים את הפרשה. בשוב השד"ר ר' י"ש רופא לעירו טבריה, גלל את העניין כולו בפני רבני העיר בהציגו לפניהם את תשובותיהם הסותרות של הרב יחיא קאפח והרב יחיא יצחק, בהנחה שדעתם של חכמי ארץ ישראל תתקבל על דעת המחייבים את אמירת צידוק הדין וכו' ביום טוב שני. ואמנם רבה הראשי של קהילת טבריה, ר' יוסף דוד אבואלעאפיה, שאף נשא את התואר 'חכם באשי', כתב תשובה ארוכה, מפורטת ומנומקת השוללת את עצם המעמדות והמושבות ביום טוב ובוודאי את אמירת צידוק הדין ופיוטי המספדות. תאריכה של התשובה הוא סוף שבט תרמ"ט (ינואר 1889) ומצטרפים לחתימה עליה הרבנים יצחק אברהם בקיריה ושלמה רחמים אבואלעאפיה[23]. בסוף התשובה

19 הרב עמרם קרח מתארו בסערת תימן, עמ' נ: "מגדולי חכמי הדור, מתמיד ללמוד בחברת רבני הישיבה הכללית". נתמנה לתפקיד ראש הקהל ('וכיל חכם באשי') לאחר פטירתו של הרב סלימאן קארה בשנת תרמ"ט.

20 בנוסח הנדפס בס' דברי חכמים (ראה הערה להלן) נדפס בטעות 'המתמיהין'.

21 ראה סערת תימן, עמ' מט-נ, סא-סב.

22 התשובה נדפסה לראשונה על ידי הרב שלום יצחק הלוי, בנו של ר' יחיא יצחק, במאמרו סיפור שבחיו של נפטר ת"ח בפניו ביום טוב שני, בתוך: הראל, עמ' 98-108. הרב שלום הלוי, שהיה רודף שלום, מבקש אמנם בדברי ההקדמה לבסס את דעת אביו, אבל אינו מתעלם מכך ש"דבר זה שנוי במחלוקת ראשונים ואחרונים ונהרא נהרא ופשטיה". על כל פנים, לדעתו לא היה צריך לעורר מחלוקת בשאלה זו במקום שנהגו התר בזה, שכן גם על דעת האוסרים יש לומר שמנהג דוחה הלכה. התשובה נדפסה בשנית כצורתה, על דברי ההקדמה של הרב שלום הלוי בספר השו"ת שלו, דברי חכמים, ירושלים תשל"ב, עמ' קצב-רב. בפרסומה הראשון של התשובה לא גילה הרב שלום הלוי את שם מחבריה, אלא רק בשו"ת דברי חכמים, עמ' קצה. התשובה הובאה בשלישית בספר השו"ת של ר' אברהם נדאף, ענף החיים, ירושלים תשמ"א, סי' מד, עמ' קפד-קצג. ולכסוף הובאה בצילום מתוך שו"ת דברי חכמים על ידי יחיאל חבשוש, שני המאורות א, עמ' 169-179.

23 על שלושת הרבנים ראה עודד אבישר, ספר טבריה, ירושלים תשל"ג, עמ' 278, 279, 281, 290-291.

מתייחסים הם לשופר התימני המסולסל, שאינו של איל (כבש), שהובא על ידי השד"ר לטבריה, והם מבקשים מחכמי תימן לחקור על אודותיו אם ראוי הוא לתקוע בו בראש השנה[24].

התשובה הארוכה הגיעה לתימן, יש להניח לידיו של הוכיל חכם באשי והראב"ד ר' סלימאן קארה (נפטר בח' אלול תרמ"ט)[25], וממנו לעיונם של חכמי הקהילה. לאחר שחכמי טבריה תמכו באופן ברור ביותר בחוות דעתו של השד"ר רופא ושל הרב קאפח וסתרו את השקפתו של הרב יחיא יצחק, הגיעה התשובה לידיו של הרב יצחק. ואמנם הוא רשם את תגובתו בעשרים הערות שנכתבו בכתב זעיר בעותק המקורי של התשובה, בין השיטין ובשולי הדפים. הרב יצחק ממשיך לקיים את עמדתו ואינו נוטה לקבל פסיקתם של חכמי טבריה. לדברי הרב פנחס קרח, מצא סבו הרב שלום קרח את העותק המקורי של התשובה ביד אחד מתלמידיו, וכשראה שמשחקים בה לקחה אליו למשמרת. מפי אביו הרב יוסף קרח שמע כי בעל ההערות הוא ר' יחיא יצחק, אף שהדבר אינו מצויין במפורש בגוף התעודה[26]. נוסח מקוצר של התשובה נכלל בספר השו"ת 'יש מאין' לר' אליהו ילוז, ששימש באותה עת כמזכיר בית הדין בטבריה[27].

ב. מה ניתן ללמוד מן הפולמוס על היחסים בתוך ההנהגה בתימן ועל יחסה לחכמי ארץ ישראל

1. **היחסים בתוך ההנהגה בקהילת צנעא.** מהשתלשלות המעשה עולה בבירור, כי המאבק וההתרוצצות בקרב חוגים שונים בקהילה, שהגיעו בסופו של דבר להתפלגותה של הקהילה לשני קהלים נפרדים זה מזה גם מבחינת השלטון, כפי שהתבטא הדבר בגבייה נפרדת של הג'זיה מחסידי הקבלה ('עקשים') בראשות חסידי ר' יחיא יצחק וממתנגדי

24 וכבר הזכיר הרב קאפח את העניין בהליכות תימן, עמ' 11-12, שם הביא גם את התנגדותו של סבו הרב יחיא קאפח לשופר המסולסל. עוד ראה מאמרו של הרב יוסף קאפח, שופר של ראש השנה, בתוך: כתבים, עמ' 55-58.

25 סערת תימן, עמ' מו. הרב פנחס קרח מסר לי בטובו, כי מאחורי האיגרת כתוב בזה הלשון: "מן טבריא אלי' יוסף בדיחי מרסלה (=שלוחה) מן טבריא". ר' יוסף בדיחי הוא הוכיל חכם באשי שהחליף את ר' סלימאן קארה לאחר פטירתו. אולם מאחר שתאריכה של האיגרת מוקדם לתאריך פטירתו של ר' סלימאן קארה, יש להניח שר' יוסף בדיחי היה אמצעי בלבד.

26 הריני מודה לרב פנחס קרח, היקר באדם, על שמסר לי את התשובה לפרסום, אמנם מלכתחילה במסגרת כתביו המקובצים של הרב שלום קרח בשדה תולדותיה של יהדות תימן, אלא שלא עלה הדבר לכלול אותה במסגרת זו.

27 חלק א, ירושלים תרס"ט, סי' ה, דף ח,ב-יא,ב. הרב פנחס קרח הואיל בטובו להודיעני על הימצאותו של הנוסח המקוצר של התשובה בס' יש מאין ואף המציא לי צילום מספר נדיר זה. על ר' אליהו ילוז ראה בספרו של בנו יוסף ילוז, תולדות אליהו (ילוז), ירושלים תרצ"ג.

הקבלה ('דרדעים') בראשות חסידי ר' יחיא קאפח, החלו עוד בשנות השמונים של המאה הי"ט. ממקורות שונים נמצינו למדים, כי כבר בימיו של ר' סלימאן קארה היו ערעורים על ההנהגה, ערעורים שלא נתפוגג תוקפם ואולי נתחזקו עוד יותר לאחר פטירתו[28].

כידוע, עיקרה של התפלגות קהילת צנעא יש לזקוף לחובת היחסים המעורערים שבין שתי הדמויות הסמכותיות ביותר שבה - ר' יחיא קאפח ור' יחיא יצחק. הדעה המקובלת היתה, כי יחסים מעורערים אלה נוצרו בעקבות מינויו של ר' יחיא יצחק לתפקיד ראש הקהל (וכיל חכם באשי) בשנת תרס"ה (1905). ויש מי שהקדים את קלקול היחסים לשנת תרנ"ו (1896)[29]. ואולם פרשת הפולמוס שנשתלשל מלווייתו של ר' יחיא בדיחי יש בה כדי ללמדנו בבירור, כי כבר בשנת תרמ"ח (סוף 1887) היתה מחלוקת עמוקה בין שני האישים הללו. כפי שכבר נרמז לעיל, היה ר' יחיא קאפח באותם ימים בעל סמכות תורנית מובהקת בקהילת צנעא, שכן מאז שנת תרמ"ה (1885) לערך, בהיותו כבן שלושים וחמש שנים, הורשה על ידי מורו הרב חיים קרח לפתוח ישיבה לעצמו ובראשותו, שבה למדו עשרות רבות מבחירי תלמידי החכמים בקהילה. בכללם היה ר' יחיא יצחק, שהיה צעיר ממנו בשמונה עשרה שנים לערך[30].

מסתבר, כי מעיקרו של דבר לא היה הפולמוס בין שני האישים אישי, אלא שיקף שתי גישות שונות ביחס לערכי הרוח וביטוייהם בחיי הדת והחברה של יהודי תימן. בוודאי צדק כל אחד מהם מבחינתו. רוצה לומר, על פי העולה מכלל דבריהם של בעלי העמדות השונות בפולמוס, אכן היה מנהגם של יהודי תימן - לפחות במסגרת הזיכרון ההיסטורי האפקטיבי שבתודעתם של בני הקהילה בשנות השמונים במאה הי"ט - לומר פרקי צידוק הדין ומספדות ביום טוב שני של גליות, בחינת המנהג הפשוט. אף מתאשר עניין זה מפסיקתו הברורה של מהרי"ץ. הרב יחיא קאפח, כתופעה ייחודית ויוצאת דופן של סמכות רוחנית-הלכתית המתגלה לעתים רחוקות ביותר בחברה היהודית, והמשקיפה על ההלכה והמנהג מרום פרספקטיבי מקיף ורחב שאינו נתון לכלליה המחייבים של מסורת מצומצמת ומוגבלת אף אם תהא בת מאות שנים, לא ראה עצמו מחוייב למנהג הרווח של אמירת צידוק הדין ומספדות ביום טוב שני. זאת

28 ראה הרב שלום קרח, אגרת בוכים, עמ' סא-סג; חיים שרעבי, פרקים מפרשת "דור-דעה" בתימן, בתוך: שבות תימן, עמ' 198-199. במקום אחר הבעתי דעתי, כי אף את עליית תרמ"ב (1882) יש לראות בחלקה על רקע המאבקים והמחלוקות בתוך קהילת צנעא. ועדיין ראויים הדב"ים לליבון ולבירור מעמיקים.

29 שרעבי, שם, עמ' 204.

30 לדברי הרב שלום קרח (שבות תימן, עמ' 182), נולד הרב יחיא קאפח בשנת 1840, ויש (שרעבי, שם, עמ' 204) שמאחרים הולדתו ל-1850. הרב יחיא יצחק נולד בשנת 1868. על היות הרב יצחק היה מתלמידי הרב קאפח ראה שרעבי, שם, שם.

במסגרת השקפתו היהודית הכוללת שבאה לתקן דברים שנראו לו מעוותים; מה עוד שהיה לו אילן גדול להיתלות בו, והוא הרמב"ם, שעל פי דבריו הברורים שיש להבינם כפשטם אין לנהוג במנהג זה. ראיות לדבריו הוא מביא מן הגמרא ומחכמי ישראל שמימי הביניים, ובעיקר הרמב"ם, ולא מחכמים מאוחרים שאינם משקפים מסורות קדומים.

לעומת כן הרב יחיא יצחק וידידו ר' אברהם נדאף, משקפים את הגישה של שמירת המסורות והמנהגים כפי שנתקיימו בדור הקודם, מבלי לבלוש אל העבר הרחוק או לצפות אל העתיד מבחינת תיקון החברה ומנהגיה. דבריו של מהרי"ץ, שהוא מסכמה הפשרני של מסורת תימן במאה הי"ח לעומת מסורות יהודיות אחרות שהשפיעו על תימן, בייחוד בתחום הליטורגיה והיחס לתורת הסוד והקבלה, משמשים נר לרגליו של ר' יחיא יצחק, כדוגמת רוב חכמי תימן במאה הי"ט שהיו תלמידיו ותלמידי תלמידיו של מהרי"ץ. וכשם שמהרי"ץ נסמך על חכמים מאוחרים בני זמנו, אף ר' יחיא יצחק אינו נרתע מלהיסמך עליהם. כמובן, היתה זו העזה לא מבוטלת לצורבא מרבנן צעיר, בשנת העשרים לחייו, לצאת חוצץ נגד רבו בישיבה הכללית ומי שכבר היה מקובל כבעל סמכות הלכתית בקהילה.

אין כל ספק שהרב יחיא קאפח לא רווה נחת מהעזתו זו של תלמידו, וקרוב לוודאי, כי כבר אז נזרעו זרעי המתיחות בין שני האישים. אין בידינו פרטים נוספים על היחסים שביניהם עד לבחירתו של הרב יצחק לראש הקהילה בשנת 1905, שבהכרח העמידה את הרב קאפח במצב נחות מבחינת מעמדו בקהילה. בסופו של דבר התגלגלו הדברים לידי כך, שהמחלוקת בין שני האישים - שהפכה להיות מחלוקת בין שני פלגים בקהילה - נבעה לא רק מן התחרות הסמויה ביניהם על עמדת המנהיגות הבכירה בקהילה, אלא גם מן ההשקפות הסותרות שלהם ביחס לאופייה הרוחני-החברתי של הקהילה ולמחוייבות כלפי מנהגים שקיימו יהודי תימן במאות השנים האחרונות, בעיקר בהשפעת הקבלה ומנהגיהם של יהודי ארץ ישראל.

2. **יחסם של חכמי תימן לתורתם של חכמי ארץ ישראל.** מן המפורסמות הוא, שחכמי תימן התייחסו בכבוד לתורתם של חכמי ארץ ישראל, וכי במקרים של מחלוקת נהגו להביא לפניהם את העניין[31]. אך במקרה דנן נראה כי הצגת השאלה בפני חכמי טבריה נעשתה לא מיזמתם של חכמי תימן אלא מיזמתו של שד"ר טבריה כששב לעירו. אפשר להניח שהרב יחיא קאפח לא התנגד למסקנתם של חכמי טבריה שתאמה לדעתו, אך בוודאי מתוך שקלא וטריא אחרים. לעומת כן, הרב יחיא יצחק, שבאופן כללי היה קרוב יותר לשיטתם של חכמי טבריה מבחינת דרכי החשיבה והמחוייבות לספרות

31 ראה לעניין זה מאמרי, תימן וירושלים - קשריה של יהדות תימן עם ארץ ישראל במאות הי"ז-הי"ט, תימא ב (תשנ"א), עמ' 12.

הקבלה, לפוסקים אחרונים ולדעותיהם של חכמים מאוחרים, דוחה מכל וכול את דבריהם משום שהם נוגדים את המנהג הרווח בתימן. אין צריך להזכיר כאן, כי כשנתגלעה המחלוקת במלוא עוזה על היחס לזוהר ולספרות הקבלה, נעזרו חסידיה בחכמי ורבני ירושלים כדי להחרים את מתנגדיה. על כל פנים, נראה שמנהג תימן בעניין אמירת צידוק הדין והמספדות ביום טוב שני של גליות לא בטל מלהתקיים גם לאור איגרתם התקיפה של חכמי טבריה. תשובתו של הרב יחיא יצחק והשפעתו הגדלה והולכת בקהילה עשו אתָ שלהן. כבר ראינו לעיל, כי ר' שלום חבשוש בעל שושנת המלך מצדד בעמדתו של הרב יחיא יצחק, וכן גם חכם בן דורנו מיוצאי תימן היושב בארץ, הרב שלמה עמרם קרח, אף שהדבר עומד בסתירה מובהקת לדעות חכמי ספרד ואשכנז[32]. למעלה מכך, הרב שלמה קרח כולל את צידוק הדין בכלל הדרשה שהותרה לדעת ר' סלימאן קארה, שכן היא "דרך הודאה וקבלת דין שמים"[33].

אף הרב שלום יצחק הלוי בהקדמתו לנוסח התשובה של אביו הרב יחיא יצחק מכריע להתיר אמירת צידוק הדין ביום טוב שני, אף שהדבר מעורר את הבכי, שכן אין זה נחשב הספד בעיניו, וכהכרעת מהרי"ץ. ואת דברי ר' סלימאן קארה "ביום טוב שני הספד אסור, דרשה מותר", נוטה הוא להסביר כי צידוק הדין הוא בכלל הדרשה. ראיה לכך הוא מביא מ"מעשה כזה היה ביו"ט אחרון של פסח תרס"ב יום פטירתו של כהר"ר סלימאן צאלח ז"ל חבר בי"ד"[34], שכאמור לעיל, הוא עצמו אסר את ההספד ביום טוב שני. הרב הלוי, שלא יכול להלום את הסתירה העולה מדברי הרמב"ם ביחס לאמירת צידוק הדין ביום טוב שני ואת התאמתם הכללית של מנהגי תימן לדעת הרמב"ם, מעלה אפשרות מעניינת: "ויוכל להיות שמנהג זה עתיק יומין בתימן לפני שהופיע חבורו של הרמב"ם בתימן, והמשיכו ולא זזו ממנהגם, וכאשר מצאנו ראינו מנהגים ודינים קימים היפך דעת רמב"ם ולא שונו אף אחרי שנתקבל הרמב"ם למריה דאתרין בתימן".

בין כך ובין כך נמצינו למדים, כי בדורות האחרונים נתחזקה בקרב חכמי תימן הנטייה לשמור על מנהגיהם כפי שנתקיימו בידיהם בדורות האחרונים, אף שעמדו בסתירה לדעותיהם של הרמב"ם ושל חכמי ארץ ישראל ואף שלא תמיד נמצאו לכך ראיות בספרות ההלכתית הקדומה.

ולבסוף יש לציין את רוחב דעתם ועושר בקיאותם של חכמי תימן בספרות התורנית לסוגיה. הדבר מצטייר היטב מתשובותיהם של הרב יחיא קאפח ושל הרב יחיא יצחק. חידוש מועט יש בתשובתם של חכמי טבריה, ולעתים קרובות אין בדבריהם של אלה אלא אריכות לשון וכפל דברים שאינם מעלין ואינם מורידין, כפי שציין הרב יחיא

32 ראה חיבורו עריכת שולחן א, בני ברק תשל"ה, עמ' רלח-רמג; ב, שם תש"ם, עמ' רח-רט.

33 שם, א, עמ' רלח.

34 הראל, עמ' 108, בהערה.

יצחק כמה פעמים בהערותיו. לא ייפלא איפוא, כי משבא ר' אליהו ילוז לכלול תשובת חכמי טבריה בספרו "יש מאין" ראה מקום לקצר בה הרבה.

ג. נוסח תשובתם של חכמי טבריה

להלן העתקה מדוייקת ומלאה מתשובת חכמי טבריה. לא ראיתי מקום להעיר על העניינים והחיבורים השונים העולים מן התשובה, על מנת שלא להאריך מעבר לנדרש. לעומת כן הבאתי לאחר נוסח התשובה רשימת ראשי התיבות ופתרוניהם, על מנת להקל על הקורא שאינו אמון עליהם.

תשובת רבני טבריה

שורות האומר יגשו אז ידברו, על דבר השערוריה, ומשום מעשה שהיה בעי"ת צנעא יע"א, בהיות שם שליח מצוה הרב השד"ר כמהר"ר יחזקאל שאול רופא נר"ו, כי פגעה מדה"ד בחד צורבא מרבנן ביום טוב שני של גליות, ולשבר זה געו כל העם בבכיה לרכוב אניות, והניחו מטתו ברחוב העיר במבואות המטונפות[1], עמדו כל העם בידים רפות, ויספדו שם מספד גדול להזכיר שבחו, חם ביום הלקחו, וקראו פסוק הצור תמים וכו' ושאר דברים השיכים בקול נהי וקינות, על מחלת לענות, ויו"ט שני כחול שויוה ולית ליה אשוותא, ולולא כי נתאזרו אלה בני שם נבחרי הקהל והפרישו מאיסורא, היתה עבירה גוררת עבירה, והיו שוהים מלקברו עד חשיכה והיו נלכדים ברשת מכין מיו"ט לחול. ובראות השד"ר הנז' נר"ו דברי הסופדים כגחלי אש לקרוא ערער, ידו פר"ש בספרי הפוסקים להורות נתן שורש האיסור לדבר הזה, ושאול שאל ממע' חכמי הישיבה שם לחוות דעתם גם הם, והסכימו[2] הם ומלכם בראשם הרב חכמת שלמה הי"ו על כל דבריו, ובבואו פעי"ק ת"ו הן הראנו האי פסקא דדינא ואת אשר נגזר עליו ממע' הרבנים הנז' הי"ו, וייטבו דבריהם בעיניו לענין דינא, והכי אמרנו ודאי כי שארית ישראל לא יעשו עולה בדבר הפשוט, לא כן עתה באזנינו שמענו כי המתנגדים עוד הוסיפו צר"ה לספוד ולהניח המטה ברחוב בח"ה גם לאיש המוני, ולא ידענו שחרב טענתם ונימוקם אם לקנטר ח"ו, או כונתם לשמים ושוגים בדבר הלכה, לכן אמרנו להפרישם מאיסור כזה, כי כן לא יעשה[3].

הערות רבי יחיא יצחק ז"ל

1 עדות זו מוכחשת היא מעיקרה וזה דבר גלוי וידוע שאין מניחין את המטה כי אם ברחוק חמשים אמה ויותר לאחוריהם ממקום הטינופת.

2 האמת אגיד, שנקהלו ועמדו על זה יותר משלשים איש ת"ח וחכמי הישיבה בכללם, ומכולם לא הסכימו על דברי השדר"ן כי אם שנים מחכמי הישיבה ואחד משאר הת"ח, ולולא שיצא הדבר מפיהם בעת רתיחתן בפני השדר"ן בבה"ק היו חוזרים בהם.

3 אלהי הצבאות יודע מי הוא השוגה בדבר הלכה.

ומלתא כדנא היא פשוטה לפניה מספרי הפוסקים ונבאר כל אופניה אך בחלקות. החלק הא' יתבאר בו הנחת המטה ברחוב אי אית בה לתא דהספד או לא, כאשר ראינו בדברי חכמי הישיבה הי"ו שהביאו טענת המתירים שהם מניחים את המטה בשביל המעמדות כדי להבריח הרוחות, ובכגו"ד אין איסור חל, והם השיבו כי מנהגותיהם מיוסדים על אדני פז דברי הרמב"ם ז"ל והוא פי' במשנה דמגילה פ"ד משנה ג' - דהמעמדות היו עושים אותם בעת הלויה, וכן פירש רש"י ז"ל ורע"ב ז"ל דלא כהרשב"ם בב"ב ד"ק ע"ב שפי' כי המעמדות היו לאחר קבורה, ומזה דנו שהם שעושים המעמדות ברחוב העיר יסודם עפ"י הרמב"ם ז"ל, ואמרו כי המעמדות אינם להבריח הרוחות שכבר דחה סברה זו הרשב"ם שם בב"ב, אלא עיקרם בעבור ההספד וכו', ע"ש. ואנחנו תמהים בטענת המתירים שהם מניחים המטה בשביל המעמדות להבריח הרוחות, מאי קאמרי דהא אפי' להי"מ שהביאם הרשב"ם דהמעמדות הם להבריח השדים, זה לא יתכן לאומרו אלא לשטת הרשב"ם דס"ל שהמעמדות היו אחר חזרתם מבית הקברות כמ"ש וז"ל וראיתי כתוב מפני שהשדים מתלוים עם החוזרים מבית הקברות לכך תקנו מעמו"ש שבתוך כך יסתלקו השדים מעליהם, ע"כ. אמנם להנוהגים שעושים מעמדות קודם קבורה ודאי כי טעם זה אין לו חלות כלל דמה הועילו בתקנתם, הא אח"ך יתלוו עמהם השדים מבית הקברות, ומרא קמא דהאי סברה שזכר הרשב"ם עין לו ראתה בכל בו ה' אבל וז"ל: ואח"ך עושין המעמדות כדי שיפסקו מן המלוין הרוחות הרעות שלוו את המת, ע"כ. הרי מבואר כמ"ש שהברחת הרוחות היא מן המלוין שלוו את המת ור"ל בחזרתם. ואם כוונתם שעושים המעמדות להבריח הרוחות מן המת, לא מן המלוין, וכמו שיש מנהג אחד לעשות הקפות למת שבעה פעמים, וזכרו הרב מטה משה סי' תשפ"ט שכתב וז"ל ולענין הקפות על המת לא מצאתי מי המנהיג הראשון רק שכתבו שכך נהגו להבריח הרוחות הרעות מעל המת, ע"כ. ורצו ללמוד דהמעמדות שלהם וההקפות שזכרם הרב דא ודא אחת היא וטעם שניהם כדי להבריח וכו', וטעם המעמדות אינם הספד להאומרים נמי שיעשום קודם קבורה, כמו ההקפות שאינם הספד, וע"ז סמכו להתיר. תימא עליהם דהרי הרב מט"מ הנז' כתב לא ידע[4] מי המנהיג הראשון, וכן הרב כנה"ג סי' ש"מ רצה להביא סמך למנהג ההקפות מדברי חידושי אגודה וכו', ע"ש, וגם הרב גדול בדורו החיד"א ז"ל בחיים שאל ח"ב סי' כ"ה כתב שלא ראה בפוסקים ראשונים ואחרונים מנהג ההקפות זולת בספר מעבר יבק וכו', ע"ש. ואם יש איזה סוברים שטעם המעמדות אפי' למ"ד קודם קבורה הוא כדי להבריח הרוחות מעל המת, איך[5] הרבנים ז"ל הנז' לא עשו סמוכים דרבנן למנהג ההקפות שנתקנו תחת המעמדות כיון דתרוייהו מחד טעמא והם לא ידעו ח"ו סמך לזה, אלא ודאי דליתא

4 כי לא ידע מאי איכפת לן מניה, סוף סוף מאי חורבא נפיק להנוהגים כן.

5 אמנם כצ"ל ועיקר בדברי הר' ודו"ק.

שום סברה לומר שטעם המעמדות להסוברים קודם קבורה משום בריחת הרוחות ממת.

אכן בצפיתנו צפינו למור"ם בהג"ה יו"ד סי' שנ"ח ס"ו שכתב י"א כשמגיעים עם המת לקברות, מעמידים אותו כל ארבע אמות קודם שנקבר, וציין עלה משם הכל בו ז"ל. וכתב הש"ך משם העט"ז ז"ל וכן כתב הלבוש שם כי טעם הדבר להבריח רוחות הרעות מעל המת ומשו"ה בימים שאין אומרים בהם צ"ה אין צריך להעמיד אותו כמ"ש מור"ם ז"ל, והטעם כי באותן הימים אין הרוחות מצויות, ע"כ.

וא"כ נמצא שיש יסוד לדברי המתירים שאמרו שעיקר המעמדות להבריח הרוחות, וכונתם מעל המת, ומוכרחים[6] עתה לפרש כונת המט"מ והחיד"א ז"ל שמה שלא מצאו יסוד הוא למה שעושים זה בהקפות להבריח הרוחות ולא די להם המעמדות בלתי הקפות, שזהו מה שמצאנו בדברי הראשונים ז"ל לעשות. ומ"מ[7] אפי' לפ"ז אין הדין עם המתירים במה שעשו המעמדות ביו"ט אפי' לדעתם שעשו להבריח וכו', כי הנה מפורש יוצא בלבוש והש"ך ז"ל ובמור"ם ז"ל שזכרנו למעלה דביום שאין אומרים צ"ה אין עושים המעמדות הנז', והימים שאין אומרים בהם צ"ה, הם כל הימים שאין בהם תחנון לדעת מור"ם והלבוש ז"ל עצמם ביו"ד סי' ת"א כמו שיתבאר לקמן בע"ה.

ועוד תיוהא קא חזינא במנהגם שנהגו לעשות המעמדות בריחוק מבית הקברות כאשר הגיד לנו השד"ר הנז' הי"ו, וכן לא יעשה, כמדוקדק מדברי מור"ם הנז"ל שכתב כשמגיעים עם המת לקברות וכו', ומורה באצבע לשונו ז"ל דדוקא בבית הקברות, וכן מפורש בב"ב ד"ק ע"ב, אחתיה דרמי בר פפא הוה נסיבא ליה לרב אוויא, שכיבא, עבד לה מעמד ומושב וכו', אביי אמר בהא נמי טעה שאין עושין אלא בבית הקברות, והוא עשה בעיר, ע"כ. הרי דקרו ליה מן הטועים למי שעושה חוץ מבה"ק. וכן כתב הנמק"י שם ומסקינן דטעות לעשות מעמדות ומושבות אלו, אלא בבית הקברות. א"כ נוכל ללמוד מכאן שבאותן מקומות שנהגו שחוזרין מבה"ק וחוזרין לעיר וכו' ויושבין כאן מעט וכאן מעט ז' פעמים שטעות הוא, ע"כ. ואנן נימא נמי ונוכל ללמוד למנהגם שתפסו כהסוברים שהמעמדות קודם קבורה אין להם לעשותם בריחוק מבה"ק ואם עשו כן טעות הוא, והגם שהרשב"ם שם בד"ה מקום מעמדו פי' שעומדים ויושבים שם סמוך לבית הקברות וכו', וכפירש"י על הרי"ף שם, מ"מ סמוך לבה"ק ובית הקברות ממש אחד הוא[8], אבל בריחוק מבה"ק זה לא שמענו, וזה ג"כ

6 אישתמיטתי' להרב מ"ש הרב מעב"י בשפת אמת פ' ל' שהביא יסוד חזק להנוהגים לעשות מעו"מ והקפות מטעם בריחת הרוחות משם הזוהר והתיקונים ולא ראי זה כראי זה כידוע לי"ח, יעש"ב.

7 זה אינו אלא להסוברים דבכל יום שאין בו תחנון א"א צ"ה כמ"ש, אבל לפי מנהגינו שאומ' צ"ה אף ביט"ב אינו אלא ריבוי דברים.

8 אין זה מחוור, ונעלם מהר' מ"ש רבי' הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה ב"ב, הולכין מעט ומניחין המטה וכו' עד שמשלימים ז' מעמדות יע"ש. ועוד דהא בגמ' אמרו בעובדא דר"י בעיר הסמוכה לביה"ק דאמטיוה בין השמשות, והדבר פשוט דסמוך לאו היינו ביה"ק ממש אלא ר"ל שאינו רחוק כל כך, דאי כפי' הר' ה"ל להגמ' למימר בעיר הסמוכה בבית הקברות והוה מצינן למימר דסמוך וביה"ק,ממש אחד הוא. ועוד דהא אמרי' במגילה פ"א די"ג ע"א תנא סמוך אע"פ שאינו נראה וכו' וא"ר ירמיה שיושבת בנחל, ע"ש. אלא ודאי דהעיקר כמ"ש.

מוכרחים אנו לאומרו להסוברים דהמעמדות הם קודם קבורה כמנהגם ממה שהק' שם בב"ב מתיבי א"ר יאודה ביאודה בראשונה לא היו פוחתין משבעה מעמדות ומושבות למת כגון עמדו יקרים עמדו שבו יקרים וכו', אמרו לו א"כ אף בשבת מותר לעשות כן ואי אמרת בבית הקברות וביום ראשון, בית הקברות בשבת מאי בעי עביד בעיר הסמוכה לבית הקברות דאמטיוה בין השמשות, ע"כ. והשתא לשטת הרשב"ם ודעימיה דהמעמדות אחר קבורה שפיר משכחת לה דאמטיוה בין השמשות וקברוהו ואח"ך עשו המעמדות ביום השבת, אלא להרמב"ם דס"ל שהם קודם קבורה כמו שכתבו חכמי הישיבה הי"ו, אם נאמר דס"ל ג"כ שיהיו המעמדות בריחוק מבית הקברות, רק שלא יהיו בתוך העיר, א"כ היכי משכחת לה מעמדות ביום השבת, הרי מאחר דאמטיוה בין השמשות ועשו כבר המעמדות א"כ נעשו המעמדות ביום שישי ולא בשבת (ועיין בזה בש"מ שנראה שם מפי' הר"י ן' מיגאש שהוליכוהו בשבת ממש ולא היה כתוב בגרסתו דאמטיוה וכו') אם לא שנאמר כי פשוט הוא דאין המעמדות נעשים אלא בבה"ק או סמוך לו ממש. והשתא א"ש שהגיעוהו לבה"ק בין השמשות ועשו המעמדות, דזמן הזה הו"ל יום השבת ואח"ך קברוהו כי היה קברו מוכן מבעוד יום, וזה מפורש בהרמב"ם עצמו פי"ב מהל' אבל ה"ד שזכרוהו חכמי הישיבה הי"ו להסמיך מנהגם עליו וז"ל אין פוחתין משבעה מעמדות וכו' ואין עושין אלא ביום ראשון ובבה"ק וכו', ע"ש. איך שיהיה נחזור לדברות הראשונות עם שמצינו סמך לדברי המתירים דטעם המעמדות להבריח הרוחות מעל המת, מ"מ אין הדין אתם שיוכלו עשוהו גם בימים טובים.

איברא כי מצאנו ראינו להרב בית יאודה עיאש ז"ל במנהגי ק"ק ארג'יל יע"א בפרטים השיכים ליו"ט וחש"מ שכתב נוהגין לומר צדוק הדין וכו', וכן בענין הקפה שעושין למת סמוך עושין ביו"ט שני כמו בחול, ע"כ. ועיין להרב זכו"ל או"ח אות ה' ד"ה יו"ט, ולפי"ז הרי נמצא שמנהג ק"ק אלג'יר הוא הפך ממ"ש מור"ם והלבוש ז"ל, אבל מ"מ נראה דבנדון דידן שבמעמדות שהיו עושים היו מניחים המטה, אפי' מנהג ק"ק אלג'יר לא היו עושים כמוהו ולא היו עושים ההקפות אלא בדרך הילוך כס' חכמי גרמיזא שנזכיר להלן בע"ה דבצדוק הדין התירו לאומרו ביו"ט בדרך הילוך כי הנראה הוא דהנחת המטה וכ"מ שהיה למת במועד וכ"ש ביו"ט אסורה כי היא מרגלת ההספד וכמשמעות לשון המשנה במ"ק דכ"ז אין מניחין את המטה ברחוב שלא להרגיל את ההספד, ולא אמרו אין מניחין וכו' לעשות הספד. נראה דכל הנחת המטה אפי' אינה להספד אלא כגון מה שאמרו המתירים שהניחוה למעמדות דוקא, מ"מ אסור כי בזה יורגל ההספד. והאי לישנא נקטוה כל הפוסקים הרמב"ם פי"א מהל' אבל והש"ע יו"ד סי' ת"א, והטור כתב בסתמות אין מניחין את המטה וכו', אשר יאמר כי הוא זה שאין שום אופן התר להנחת המטה, ויותר מבואר הדבר בב"י שם משם הנמ"קי והלבוש ז"ל גם הוא שם שכתבו וז"ל אסור להרגיל ההספד בחוה"מ לפיכך אמרו אין מניחין את המטה ברחוב בחוה"מ שלא להרגיל ההספד לבריות, וכן לא יוליכו את המת לבית הקברות בחוה"מ עד שיהיה כל הקבר מתוקן ומזומן כדי שלא ישהו הרבה בבית הקברות וירגילו את ההספד, ע"כ. וכן פסק הש"ע או"ח סי' תקמ"ז, ע"ש. ומאחר כל אילין דזכינו לדין דכל שהייה אסירא, איך ינהגו בק"ק אלג'יר לעשות ההקפות בהנחת

המטה וישהו, הרי באים להרגיל ההספד, אלא כמש"ל.

ומעתה מה שעשו הם להניח המטה במעמדות ושהו הרבה בהם עד שכמעט היה נשף ערב יום ככתוב בדברי הרב השדר"ן וחכמי הישיבה הי"ו, זהו איסור גמור, ואפי' למנהג ק"ק אלג'יר אינו, ובפרט כי לדברי הרמב"ם שם בפי"ב מהל' אבל אשר יסודות מנהגיהם עליו, נראה דלא היה במעמדות הנחת המטה ברחוב שכתב בהל' ה' כדרך שעושין מעמד ומושב לאנשים כך עושין לנשים, ומספידין הנשים וכו' אבל אין מניחין את מטת האשה ברחוב וכו' הרי דבמעמדות לא היתה הנחת מטה ברחוב מדהיו עושין אותן גם לנשים, ואיך יאמרו דהנחת המטה למעמדות שפיר דמי, הלא בלתא דמעמדות אין שם הנחת המטה ברחוב, אלא ודאי שיסוד הנחת המטה שנהגו הוא לתא דהספד, וא"כ אסור להם לעשות כן. ולמה שהוכחנו לעיל מדברי הפוס' ז"ל דכל שהיה בהנחת המטה אסירא, אין סתירה[9] מפרש"י שם במשנה שכתב אין מניחין את המטה וכו' להספידו, ע"כ. ויאמר האומר דנראה שאין איסור אלא בהנחת המטה להספד דז"א, דרש"י ז"ל תכלית איסור הנחת המטה נקט כי הוא בעבור ההספד.

מכל הלין ידענו כי המעמדות אשר עשו הגם שיאמרו שהם במקום ההקפות להבריח הרוחות מעל המת למקום שנהגו, מ"מ[10] אין לעשותם ביו"ט לדעת מור"ם והנמשכים אחריו, ואפי' למנהג ק"ק אלג'יר כיון שעמהם היתה שהייה בהנחת המטה אית בהו לתא דהספד. וכ"ש שבדברי השדר"ן וחכמי הישיבה הי"ו איתא כי הם התאוננו ויספדו שם מספד גדול וכבד, והנה שני אנשים עברי"ם והיו חכמים הי"ו, חד מנייהו פתח במגילת איכה וקינות וצדוק הדין, והשני ל"ו קם כמוהו, והיה[11] מכה על פניו ופתח את פיהו בדברי חלומות ובסיפור שבחיו של מת עד שגעו כל העם בבכיה, והתנצלו לאמר שאין בקול דין קינה והדרשא תדרש שאין איסור ביו"ט אלא הספד על לב כמאמר עולא במ"ק דכ"ז הספד על לב דכתיב על שדיים סופדים, ע"ש. ובאמת אמרו שכל מעשיהם הם עניני הספד גמור, וטעו במזמותם.

וזהו החלק הב' מענין זה. והנה חכמי הישיבה הי"ו טענו עליהם שעיקר ההספד הוא סיפור שבחי המת בקול נהי ויללה כדמשמע מדברי הטור יו"ד סי' שמ"ד שכתב ומצותו שירים קולו וכו', וכל ישר הולך יבין דבר לאשורו שהאמת אתם, וכ"כ הב"י ע"ד הטור וגם הב"ח ז"ל מקורו הערו מהך דברכות ד"ז אגרא דהספדא דלוי והוא הרמת קול, וכן פירש"י והרמב"ן ז"ל, וגם הביאו לו ירושלמי דאמרו האנק דום מכאן שמצוה לצווח על המתים,

9 הרואה בעין יפה יראה דהסתירה גלויה ועומדת שאם נאמר שבא רש"י ז"ל לפרש תכלית איסור הנחת המטה וכו' מאי האיי דקתני אין מניחין את המטה ברחוב שלא להרגיל את ההספד, דמאחר דקתני לה בהדיא עדיין אנו צריכין לפרש תכלית איסור הנחתה, אלא ודאי דרש"י ז"ל בא להשמיענו דהא דקתני אין מניחין, היינו דוקא להספידו, ומינה תילף דכשאינו להספיד שרי.

10 ראויין הדברים למי שאמרן, אמנם לדידן דאין נוהגין כמור"ם והנמשכים אחריו אין צורך לכל זה, וכמש"ל.

11 ה' הצילה נפשי משפת שקר, ואין להתלונן על מעכ"ת הרבנים בזה כו"ע.

ע"כ. ועיין להרב זקן אהרן סי' ל"ח שנשאל על הקינות שאומרים מקצת הקהלות בשבת חזון, והשיב מה שנראה לענ"ד שאלה הדברים אסורים מפני שהם מביאים לידי צער ובכי וכו' וכ"ש כאשר יהיה המקונן קולו ערב נאות לשברון הלב כי ידוע שיש נגון מיוחד לבכות את התמוז כמו שיש נגון מיוחד לצחק, כבר נתבאר כ"ז בספרי המושיק"א, אין ספק שראוי להרחיקם וכו', עיין בדב"ק ראו הביא[12] לנו ז"ל שיש בקול דין קינה והחוש יעיד ע"ז, וגדולה מזה כתב הרב שבט יאודה סי' שמ"ד שאפי' קול נמוך רק שיהיה קול מעורר הבכי די בזה למצות ההספד והוא העיקר, ע"ש.

ולפי זה מוכרחים אנו לומר דמאמר עולא הספד על לב, לאו למימרא דכשיהיה קול דברים המשברים את הלב אין זה הספד, אלא דרבותא אתא לאשמעינן דאפי' בזה יוצא י"ח הספד, אבל אם יהיה קול דברים המשברים הכי עדיף טפי וזה מצוה מן המובחר וכדמשמע מדברי הטור הנ"ל שכתב ומצותו שירים קולו וכו', ר"ל דזה מצוה מן המובחר.

ובזה יונח לנו מ"ש במ"ק לבסוף וז"ל מאן דספד יספדוניה מאן דידל ידלוניה, ופירש"י מאן דידל שמרים קולו בבכיה וכו', ולדברי הטור דכתב שהרמת קול היא ההספד, א"כ מאי קאמר מאן דיספד וכו' מאן דידל וכו' והרי ענין אחד הם, אלא דבהספד כמו שאמר עולא ומצוה מן המובחר היא דלוי. ומעתה א"כ לגבי איסור הספד ביו"ט נהפוך הוא מסברתם דהרמת קול אסורה ויש בו התפעלות יותר מהספד על לב. וגם טענתם כי הדרשא תדרש, בזה שכחו אל מ"ש המ"א באו"ח ס"ס תקמ"ז וז"ל עביו"ד סי' ת"ג דמשמע כשאין אומרים צדוק הדין אין אומרים שבחו של מת דהא נמי מרגיל את ההספד כשמזכיר שבחו וא"כ אסור לדרוש עליו, ע"כ. הרי להדייא[13] דגם הדרוש ענין הספד הוא, וכשאין אומרים צ"ה אין דורשין, ועיין בהגהות הגאון מהר"ר ברוך פראנקל לסי' תקמ"ז דהא בהם תליא וממ"ש שאסור ההספד ביו"ט שני נשמע דאסור לדרוש בו שמזכיר בו שבחי המת ומרגיל ההספד ואפי' לת"ח, ע"ש. וכבר זכרו השדר"ן בדבריו וגם חכמי הישיבה האריכו בזה, עיין עליהם.

ואחר[14] שבררנו דהנחת המטה ברחוב ענינה הספד ודרשא בשבחי המת היא ג"כ הספד,

12 קשין הדברים להולמם, שהרי הר' זק"א שהר' סומכים דבריהם עליו לא אסר כי אם אמירת הקינות עצמם כמבואר בדבריו ובין שיהיה המקונן קולו ערב לשברון הלב בין שאין קולו ערב, והוא מדקאמר שאלה הדברים אסורים וכו', מה גם כשיזדמן שיהיה המקונן קולו ערב, וכבר עיננו שם בכל דב"ק ואדרבא מפורש יוצא משם שהדברים הן העיקר בקינות והספד ולא הקול ואין הקול כי אם סניף לדברים, יעוש"ב. והכי דייקי דברי הטור סי' שמ"ד שכ' ויאמר עליו דברים המשברים את הלב, ע"ש. ועוד דאלת"ה אמאי לא התירו לאבל לעסוק בתנ"ך וש"ס וכיוצא בקול קינה דבזה אזל ליה טעמא משום פקודי ה' ישרים משמחי לב, ולא הותר אלא בדברים הרעים, ואיך שיהיה בין בקול קינה בין אינם בקול קינה, אלא מאי אית לך למימר, על כרחך דהדברים הן העיקר ואין הקול כי אם סניף לבד.

13 כבר נתבאר לעיל שמנהגנו לומר צידוק הדין אף ביט"ב כדעת מרן וסיעתו היפך זה, ולא ידעתי מה חידש לנו בשנותו את טעמו, ואין זה כ"א משום יגדיל תורה ויאדיר.

14 בירור זה לא ידענו מקום מנוחתו, אם מדברי הפוס' שהעלה הלא אין מהם שום הוכחה, ואם מדברי עצמם היקרים, כבר ידעת דכ"ז לדידהו, וכדאי הם חבל נביאים שמתירים לדרוש בשבחו שלמת לסמוך עלייהו וכמ"ש הר' לקמן.

נברר החלק הג', והוא אימתי אסור ההספד בדברים הללו, ועל מי אסור. והנה הרמב"ם פי"א מהל' אבל הל' ג' כתב שהמועד אסור בהספד וכו' וכן אין מספידין את המת בחנוכה ובפורים ולא בראשי חדשים וכו', ובה' כתב בד"א בשאר העם שמתו, אבל ת"ח שמת סופדין אותו במועד וא"צ לומר בחנוכה וכו' אבל לא ביו"ט שני ואין סופדין אותו בימים אלו אלא בפניו וכו', עכ"ל. הא למדת דלכל אדם אין מספידין בחו"ה וחנוכה וכו' אבל לת"ח סופדין ודוקא בפניו, וביו"ט שני אין סופדין אפי' לת"ח ואפי' בפניו, אבל הטור באו"ח סי' תקמ"ז וביו"ד סי' ת"א לא ביאר רק דיני ההספד בחוה"מ וכו' דלכל אדם אין מספידין ולת"ח מספידין בפניו. והנראה מדבריו בסי' תקמ"ז דת"ח שאמרו לספוד עליו בחוה"מ בפניו, הוא חכם ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומרה וכו', אבל מ"מ ענין ההספד ביו"ט שני על החכם לא ביאר מה דעתו ז"ל. ואחריו נמשך מרן בשוה"ט בשני המקומות הנז' וסתם ולא פירש ענין ההספד ביו"ט שני לת"ח מה דינו. ומ"מ אנחנו נלמד סתום מהמפורש, דהנה מצאנו מר"ן בכ"מ על דברי הרמב"ם ז"ל כתב וז"ל אבל לא ביו"ט שני, טעמא דמסתבר הוא כיון שהוא במקום יו"ט דאוריתא, ע"כ. וא"כ מאחר דס"ל למר דטעמא דמסתבר הוא, ודאי שאין סברה לומר שדעתו דלא כהרמב"ם, ורק משום מילתא דפשיטא היא אמטו"ל לא הוצרכו הטור והש"ע לבארו. ופשטיות דידה הוא ממ"ש רב פפא במ"ק דכ"ז אהך דאין מניחין את המטה ברחוב וכו' אין מועד בפני ת"ח וכ"ש חנוכה ופורים. ואם יש איזה סברה דאין יו"ט שני בפני ת"ח א"כ הול"ל אין יו"ט שני לפני ת"ח וכ"ש מועד וחנוכה ופורים והוי רבותא טפי, אלא ודאי דאין שום סברה לדחות יו"ט שני לגבי ת"ח כלל, ואמטו"ל לא הוצרכו לבארו הש"ע והטור ז"ל. וליכא למימר דקיל יו"ט שני לגבי המת דאמרו יו"ט שני כחול שויוה רבנן, דעין רואה להר"ן בפ"ק דמ"ק די"ט שכתב איכא מ"ד דיו"ט שני כחול שויוה רבנן וקורעין בו שאף זה כבודו של מת הוא, ואינו נראה שאין אלו עסקיו של מת, ע"כ. והובאו דבריו ביתה יוסף ובכ"מ פי"א מהל' אבל, ע"ש.

וא"כ למדנו[15] דאין הספד לת"ח ביו"ט שני וזה פשוט בדברי הפוסקים ז"ל, וכ"כ חכמי הישיבה משום שו"ת מהרי"ץ והכל בו סי' קי"ד, ויפה דנו, וכ"כ המ"א בס"ס תקמ"ז שהבאנו למעלה דמה שאסר לדרוש ולהספיד בחוה"מ הוא כ"ש ביו"ט, ע"ש. וכתב עליו האשל אברהם שם, וצ"ע אי שרי לדרוש על הת"ח ביו"ט בלא הספד, משמע דפשיטא ליה דבדרוש והספד ודאי אסור, וכ"כ שם בפירוש לבסוף משם החס"ל דאין מספידין אף ביו"ט שני אף לת"ח, ע"ש. וזכרוהו בדבריהם חכמי הישיבה, וא"כ שלא כדין עשו להספיד ולדרוש על האי צורבא מרבנן ביו"ט שני של גליות. וגדולה מזו נאמר דלא היה הדין נותן לדרוש ולהספיד על ת"ח גם בחוה"מ, והגם שמדברי הרמב"ם וכו' וגם הלבוש באו"ח סי' תר"ע וסי' תרצ"ו נראה שמותר לדרוש על ת"ח בפניו בחוה"מ, ע"ש, מ"מ כבר כתב ע"ז

15 כל זה שקלא וטריא הוא ללא צורך, דמי מכחישם בזה וכולי עלמא מודו.

המ"א שם בס"ס תקמ"ז וז"ל ונ"ל דאין בזמנינו דין ת"ח שיודע הלכה בכ"מ כמ"ש מהרי"ו וכו', ועיין בברכ"י יו"ד סי' ת"א שכתב שהוא ז"ל העלה לדעת מהרי"ו ודעמיה דאפי' דין צורבא מרבנן אין לנו בזה"ז, ע"כ, ומכ"ש הכא לענין הספד בחוה"מ דבעינן ת"ח היודע הלכה בכ"מ כמש"ל משם הטור באו"ח סי' תקמ"ז, וא"כ ודאי דאין לדרוש על ת"ח בזה"ז בחוה"מ וכ"ש ביו"ט. וכ"כ בהדיא האשל אברהם הנז' בסי' ת"ף, ע"ש, רק שהביא ספקו של האליא רבה ז"ל אי מותר לדרוש על ת"ח בר"ח וחנוכה וכו' דאפשר דקי"ל מחוה"מ, ע"ש. ועיין להרב מחצית השקל בסי' ת"כ דנראה מדבריו שגם בימים ההם אין לדרוש על ת"ח, כי אחר שהביא ספק של הא"ר הנז' כתב ועיין בט"ז פה ואין ספק שכונתו לרמוז עמ"ש הט"ז ז"ל שם דגם בר"ח וחנוכה וכו' יש בהם איסור מדין התלמוד לענין צדוק הדין אפי' לאדם גדול ורצה ללמוד ממנו ג"כ לענין הדרוש דאסור בהם כיון שיש בהם איסור מן התלמוד. הרי נתבאר ממ"ש דאסור להספיד ולדרוש בשבח המת בזה"ז, גם לת"ח ביו"ט שני ואפי' בחוה"מ וחנוכה ופורים וימי ניסן והימים שלפני חג השבועות דכולהו אית בהו איסור מדין התלמוד, ואין מספידין בהם אלא לת"ח בפניו חוץ מיו"ט שני ואנו אין לנו בזה"ז דין ת"ח[16].

רק זאת נזכיר כי אין אסור לדרוש רק באופן שמזכיר שבחי המת לעוררם לבכות עליו ועל החסרו, אבל אם דורש ומעריך הרעה הבאה ב"מ לעורר נרדמים כי בשלם היה הצער ב"מ ויתנו לב לשוב לתקן מה שעותו, בזה לא איכפת הגם שיהיה מדי דברו בזה יהיה מביא ראיה מהמאורע שאירע שפגעה מדה"ד באיש שהוא מתעסק בו, רק שיהיה ברצוא ושוב ולא יאריך בשבחיו לעוררם על העדרו. וענין כזה שרי אף בשבת וכמו שמצאנו לאבי התעודה גאון ישראל וקדושו מהרי"מט ז"ל בס' פענח צפנת דרוש שני לאחרי מות, פתח דבריו יאיר דבר בקדשו ז"ל וז"ל תוקף קדושת היום חוסמת היא את העוברים בעמק הבכא וכו' שלא לערבב שמחתו של מקום וכו' עד וכן היה הנביא מזהיר על ימים המקודשים דכתיב כי קדוש היום לאלקינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם. ואולם אם באנו לחקור למה מצאתנו כל זאת, מה חרי האף הגדול הזה וכו' על דבר זה ידוו כל הדווים אפי' בשבת ומותר לעורר ולהתאונן למען נחדל מעושק ידינו לתקן את אשר עוותנו, שהרי מצינו שבמקום שנאסר קרחה וגדידה הותר אצל תורה ומצות כדאשכחן ברע"ק כשפגע במטתו של ר"א שהיה מכה בבשרו עד שדמו שותת וכמ"ש התוס' שם בס"פ ארבע מיתות ואף זו כיוצא בה, עכ"ל. וכונתו רצויה בראיה שהביא לומר דלא תימא כיון שאסור ההספד על המת ביום השבת א"כ הגם שיהיה הדרוש לעורר התשובה אל ה' מ"מ כיון שיש בו סרך שבחי המת, יהיה אסור, לז"א דהא מצינו ברע"ק שהיה בוכה על התורה ודמו שותת ואפי"ה לא חשש לזה דיאמרו כי הוא על המת, כיון שאמר בהדיא מפיו הרבה מעות יש לי וכו', ע"ש. וא"כ מינה נילף לדידן נמי דכשנאמר בפה מלא שכונתנו בדרוש לעורר התשובה אכתי לא ניחוש לעיקר סרך מת. ולפי"ז א"כ אין כונת מהרימ"ט ללמוד מהך דרע"ק כמו

16 בהא קי"ל כמאן דאמר דיש לנו דין ת"ח בזה"ז לענין הספד ומספידין לחכם בפניו בחה"מ וכ"ש חנוכה ופורים.

ששם הותרה גדידה משום תורה ומצות, כן הדבר הזה בהספד בשבת שידחה משום תורה ומצות, דהתם בגדידה אפי' בלא תורה מותר, וכמו שמצינו בת"כ יכול אפי' שרט על ביתו שנפל ועל ספינתו שטבעה יהא חייב ת"ל לנפש וכו' אלא היינו טעמא דהתר הדרוש לתשובה משום כי מצאנו באו"ח סי' פר"ח הביא המ"א בס"ק י"ג משום תשו' מהר"מ כשיש מאורע וצריך אדם לרחמים יבקש ויפול על פניו ביחיד וכו' ועיין שם להט"ז סק"ד שכתב ובזה הסכים הטור להרמב"ם דאחר שרואין שאפס עצור ועזוב ואין מושיע, ודאי יש לצעוק ולחנן לפני הקב"ה בשבת, עכ"ל. וכן הוא טעמו של מהרימ"ט שערך כל אותם הצרות שאירעו בשנה ההיא ומשו"ה התיר להתאונן לשוב אל ה' דומיא מהנך, וא"כ מה שדמה הך להא דרע"ק הוא דוקא כצד שכתבנו.

ומזה תבין כי אזדא לה קו' הטירת כסף דקס"ב והשארית יעקב ז"ל בפ' אמור שתמהו דהא כ"מ צער נאסר בשבת, ולא כן בשרט שהותר אפי' על ספינתו שטבעה וכו', ע"ש, ולפי מ"ש ניחא. אכן ראינו להרב צפיחית בדבש סי' כ"ה והרמ"ז שם בסי' כ"ו עולים בקנה אחד לתרץ שכונת מהרימ"ט לדמות שכמו שהתוס' דחו עשה דשרט לנפש משום כבוד תורה, כן אתי עשה דכבוד תורה ודחי איסור הספד בשבת, ע"ש. ואחר המח"ר מנייהו מלכי חלילה לומר כי מהרימ"ט הבין בכונת התוס' שנדחה שרט לנפש משום כ"ת, כי הרואה יראה להרא"ם ז"ל בפ' קדושים ע"פ ושרט לנפש שדרך בדרך התו' וכתב בפירוש טעם של רע"ק שבכה על התורה הוא משום דשרט לא נאסר אלא על מת ולא על דבר אחר אפי' ספינתו שטבעה בים, ע"ש. ואיך נאמר כי דברי הרא"ם נעלמו מעיניה דמר מהרימ"ט חלילה (שו"ר להשארית יעקב שקדמם בזה ותי' דברי מהרימ"ט בזה והוא תמה ומ"ש ודוק בלישניה הנה מהרימ"ט כתב משום תורה ומצות ונראה דלא כמ"ש הרב). ואיך שיהיה אחר שהוברר הדבר בכונת מהרימ"ט הן עוד נבי"א מה שנמשך אחריו הרב בינה לעתים ז"ל בדרוש ע"ג שדרש על עליון למעלה מהרימ"ט שכתב שההתר בדרושים כי לא היה התכלית המכוון אלא מה שיועילונו בדרושיהם אלה להתעורר אל בקשת תיקון מעוותנו וכו', הרי שגם הוא ז"ל תפס שטת הרב הנדרש ומאי דס"ל למר בעודנו חי שהדרוש שהוא לעורר לתשובה שרי, והגם כי הרב ז"ל מטעם אחר נגע בה כי ענין זה אינו צער אלא שמחה, לא עשה כן רק להרכיב פי' הקרא ואל תעצבו כי חדות ה' מעוזכם וכו', ע"ש. ומ"מ אזיל ומודה דכשהדרוש יש בו התעוררות על המת כי יפקד מושבו ודאי דאסור כמש"ל בכונת מהרימ"ט ז"ל.

אפס עינא דשפיר חזי להרב שארית יעקב ז"ל בתחלת דרוש "אמור" שרצה לקים מנהג הדורשים בהספד ביום השבת על הצדיקים מהך קרא דכתיב במיתת בני אהרן ואחיכם כל בית ישראל יבכו את השרפה וכו' והיה זה ביום ר"ח ניסן שהוקם בו המשכן והיה שמחה לפניו יתברך כיום בריאת שמים וארץ, ועכ"ז הותר משום כבוד תורה, ע"כ. **ואחה"ר** לישרי לן מר בזה כי הנה מהרימ"ט ז"ל שם הביא ראיה מזה דאדרבא שאסור לערבב שמחתו של מקום מדמצינו בסגני כהונה שהוזהרו כל ישראל לסופדן שנא' ואחיכם וכו' וענש ע"ז אם לא יספידום דכתיב ועל כל העדה יקצוף, מ"מ הוזהרו אהרן ובניו ראשיכם אל תפרעו שלא לערבב שמחתו של מקום ואהרן קבל שכר על שתיקתו. ומוכרחים אנו

לומר לדברי הרז"ל דגם ישראל לא הוזהרו לבו ביום דהא איכא שמחה של מקום ואהרן קבל שכר ע"ז, אלא שיספידום אח"ך, ואזדא לה ראית הרב ז"ל. עוד הביא ז"ל ראיה אחרת מדאמרינן בע"ז די"א ע"א עוקרין על המלכים ואין בו משום דרכי האמורי, וכתבו שם התוס' דאע"ג דאיכא צער ב"ח דאוריתא דבשלמא בל תשחית ליכא דכיון דלכבודו של מלך אין כאן השחתה וכו'. וי"ל דשאני כבודו של מלך שהוא כבוד לכל ישראל ואתי כבוד רבים ודחי צב"ח, ע"כ. וכתב ז"ל וז"ל איך יהיה שמעינן מינה דמשום כבוד מלכים עוקרין איסור ב"ת ואיסור צב"ח דאוריתא כ"ש וק"ו דמשום כבוד חכמים שהותר צער בשבת דהא ת"ח עדיף ממלך וכמ"ש התוס' בפ"ב דסנהדרין גבי ינאי המלך עמוד על רגלך ויעידו בך דודאי כבוד תורה עדיף ולהכי דחי עשה דועמדו שני האנשים אבל כבוד מלך אינו דוחה, עיין באורך בדב"ק. וראשית כל במה שהבין הרב בהתו' דס"ל דכבוד מלכים דוחה ב"ת וצב"ח תרויהו, אחה"ר אחד הרואה דכתבו בפי' דמעיקרא אין בנד"ז לתא דהשחתה ולא דחי כבוד מלך אלא צב"ח ואפשר כי מוכרח הדבר דאם יש כח בכבוד מלך לדחות גם לאו דב"ת א"כ אמאי אמרו עוקרין וכו' ואין בו משום דרכי האמורי ועיין שם בסוגיא דמשמע דאם היה בו מדרכי האמורי לא היה נדחה מפני כבוד מלך ואמאי מאי שנא מלאו דב"ת, אלא נראה דגם לאו דב"ת אינו דוחה וטעמא דעוקרין היינו דאין בו השחתה. ועם היות כי מהתו' דב"מ ד' ל"ב ע"ב נראה שדוחה ב"ת וצב"ח לזה צריך ישוב ארוך ואין כאן מקומו, ועיין בלחם שלמה בדרוש שבסופו, מ"מ הראיה שהביא הרב ז"ל יש לפקפק בה דהנה יש להקשות אחר האמת מאי שנא דכבוד מלך דחי איסור דצב"ח ואינו דוחה מ"ע דועמדו והתי' לזה יראה שהוא מדוקדק מדברי התוס' דהכא דכתבו דשאני כבוד המלך שהוא כבוד לכל ישראל ור"ל דלאו בכל כבוד מלך דוחים איסור תורה מפניו אלא הכא אחר מותו דכבודו הוא כבוד כל ישראל ומה שיעשו לו כבוד במותו יהיה גלוי לכל העמים ואז יאמרו בגוים כמה נאה אומה זו שמכבדים מלכיהם, לא כן בשאר כבוד מלך שלא יגיע ממנו כבוד לכל ישראל כגון הך דעמידה וכיוצא אינו נדחה מפניו איסור תורה וההפרש הוא דכשיגיע כבוד מזה לכל ישראל הו"ל כבוד רבים שכלול בתוכו הדיוטות וחכמים והו"ל כבוד תורה נמי בגויה, לא כן הך. וא"כ מעתה אזדא לה ראית הרב דאין כבוד מלך ולא כבוד תורה דוחה מידי דאוריתא ואפי' צער שבת רק כבוד רבים, ואין ראיה נמי מהך דדחי כבוד תורה עשה דועמדו דהתם דחי בשוא"ת, לא כן הכא בצער שבת אם ידחה הו"ל קום עשה ואינו נדחה מפני כבוד תורה. עוד הביא הרב ז"ל ראיה מפ"ק דמגילה שאמרו עבודה נדחית מפני מקרא מגילה וכו' והק' ות"ת דיחיד קיל, והתנן נשים במועד וכו' וא"ר ב"ר הונא אין מועד בפני ת"ח וכו', ואסיקו דת"ת דיחיד קיל וכבוד תורה דיחיד חמיר ור"ל כמו ת"ת דרבים דדחי עבודה, וא"כ אף אתה אמור כמו שעבודה דוחה שבת כ"ש דכבוד תורה דיחיד שהוא כת"ת דרבים ודוחה עבודה כ"ש שדוחה שבת, ע"כ תורף דב"ק. וגם לזה יש מקום בראש לומר דאע"ג דמשמע מהך סוגיא דכבוד תורה עדיף מעבודה דהא כבוד תורה דוחה מקרא מגילה וכמ"ש התו' שם ד"ה כ"ש חנוכה ופורים וכו' ועבודה נדחית מפני מק"מ, מ"מ אין הכרח לומר דכבוד תורה ידחה עבודה לגמרי אלא לענין קדימה דוקא דהא מהיכא אתית עליה מדמקרא מגילה עדיף כ"ש כבוד תורה ומק"מ אינו דוחה עבודה לגמרי

רק לעניין קדימה. ועיין בש"ע או"ח סי' תרפ"ז ס"ב בהגהה, וא"כ דיו לבא מן הדין להיות כנדון ואין העבודה נדחית לגמרי מפני כבוד תורה, ומעתה א"כ נאמר דהגם דעבודה דוחה שבת היינו דוקא משום דכתיב בה במועדו בין בחול בין בשבת, לא כן כבוד ת"ת אם לא יעשה הספד ביום השבת יעשנו אח"ך, ולא תאמר אני אעשה ק"ו מה עבודה נדחית מפני כבוד תורה לגמרי, שבת לא כ"ש, דהא אמרינן דאין כבוד תורה דוחה עבודה אלא לענין קדימה, וא"כ ה"נ לא ידחה שבת דבאותה שעה שמצטער אודא ליה עונג שבת לגמרי.

ובאמת לפי"ד הרב ז"ל תומה"ה עולה ובוקעת מפסק הרמב"ם ז"ל דפי"ב דהל' אבל המובא לעיל דאפי' ביו"ט שני אין מספידין לחכם ואפי' בפניו, ע"כ, הרי דאפי' יו"ט שני אסור בהספד אפי' לת"ח, ואיך אנן ניקום ונתיר הספד בשבת משום כבוד תורה, אתמהה! הגם הלום ראינו להרב צפיחית בדבש ז"ל סי' כ"ה שהפריז על המדה, ונראה מדב"ק שרצה להתיר כל הספד בשבת אפי' לכל אדם ותלה הדבר בענין עונג שבת מהו, דאי אמרינן עונג שבת מדאוריתא, לא אתי הספד דרבנן (כמ"ש הרמב"ם פי"ד מהל' אבל ה"א) ודחי עונג שבת דאוריתא, אבל אי הוי עונג שבת דרבנן, אתי הספד ודחייה, ופלפל בחכמה לברר אי עונג שבת דאוריתא או דרבנן ואגב אסיפא מסיק הרב ז"ל דגם לדעת הסוברים דעונג שבת דאוריתא, הא ודאי לאו דאוריתא גמור כזכור ושמור, שהרי עונג שבת לא נתפרש אלא בנביאים, א"כ נדחה עונג שבת מקמי ההספד, דנהי דהוי דדבריהם כיון דהוי בכלל ג"ח הרי גמילות חסדים דאוריתא וכו', ע"ש. ובאמת תמיהה לן טובא לפי יסוד הרב שרוצה להתיר ההספד גמור בשבת, דמה נעשה ביום שידובר בנו - גמרא מפורשת דב"ב ד"ק דקאמרי ליה רבנן לר' יאודה א"כ אף בשבת מותר לעשות כן, ע"כ. ור"ל א"כ כלומר אם אינם אומרים הספד אלא עמדו יקרים וכו' אף בשבת מותר לעשות כן, וכן פי' מהר"ין' מיגש ז"ל הובאו דבריו בש"מ לב"ב שם, הרי דלרבנן דענין המעמדות הם הספד אסור לעשות כן בשבת. ומוכרחים אנו לומר אפי' להסוברים דעונג שבת דרבנן מ"מ לא אתי הספד ודחייה כיון דההספד אינו ביטול עונג דוקא אלא ענינו צער ממש והו"ל כמתענה בשבת דזה אליבא דכ"ע הוי דאוריתא, וכמבואר בדברי הרב ז"ל שם באורך, ומשו"ה לא אתי הספד ודחי ליה. וצא ולמד מענין אבילות בשבת דאינו נוהג בשבת טעם הדבר ממ"ש בירושלמי והובא בתו' דמ"ק דכ"ג ע"ב ד"ה מאן דאמר וכו' משום דכתיב ברכת ה' היא תעשיר זו שבת, ולא יוסיף עצב עמה היא אבלות, ע"ש, הרי דאיסור אבלות הוא משום עצב. ומצאנו ראינו למהרימ"ט ז"ל בקרית ספר פיו"ד מהל' אבל שכתב וז"ל אין אבלות בשבת דאין עשה דאבלות דוחה עשה ולא תעשה דבשבת, וכן בימים טובים אין אבלות נוהג בהן מהאי טעמא וכו', ע"כ. וא"כ מינה נילף להספד דאסור משום עצב בשבת ולא אתי עשה דידיה ודחי ל"ת ועשה דשבת. עוד הוסיף הרב ז"ל להביא ראיה ממה שמצא בהרב בנימין זאב סי' ר"י שכתב כשמת ר"א בשבת היה בוכה ר"ע ואמ"ל תלמידיו רבינו למה אתה בוכה והלא שבת היא, אמ"ל עונג דידי הוא וכו', וכן מצא ג"כ בב"י סי' פר"ח שהביא הך עובדא על מיתת בנו של רע"ק, ע"ש, ולמד מזה להתיר לבכות על המת כדי שיצא הצער מלבו, ע"ש עליו. ובזה האמת עם הרב ז"ל, רק לא בכל גוונא הותר, אלא כשלא יוכל להתאפק באבלות נוראה כגון הך דרע"ק שהיה בנו וחכם גדול והיה מצטער

הרבה בהתאפקות הפך אדברה וירוח לי אזי מותר, אבל שאר אדם שלא הגיע צערם לסוג זה ואדרבה אפשר שבדרושם הם מעוררים דאבון נפש לאיש אשר לא היה שת לבו לזאת, ואפי' לגבי דידהו אם הצער שהיה להם מקודם קל מהצער שיעוררו בהספדם עתה, ודאי כי חטא הוא בידם להגדיל הצער בשבת, ועיין להרב זקן אהרן שם סי' ל"ח שחילק בזה. והרב צפיחית בדבש הנז' עצמו עמדה נגדו תשו' הרב זקן אהרן הנז' ע"ש ומסיק כמ"ש בדעת הרז"א ז"ל, אלא שכתב לקיים המנהג אפי' לס' הזקן אהרן ז"ל כיון שהדרוש נמשך ממנו תועלת נפש לעורר הלבבות לתשובה. וקודם זה הביא הרב הנז' כמה ראיות לסמך המנהג ואם נבוא הע"ר עליהם יארך זכרם ואין כאן מקום להאריך. וסוף דבר הנה הרב ז"ל הנז' בעצמו נצבו כמו נד נגדו דברי המג"א ז"ל שהבאנו למעלה, וכתב שהרבה חתר להשוות דברי המג"א ז"ל אל ס' מהרימ"ט והרב בינה לעתים ז"ל ולא יכול, והביא מעשה רב שהביאו השולחן גבוה או"ח סי' תקמ"ז שבשנת התע"ט בחוה"מ סוכות נח נפשיה דהרב כמהרר"י קובו ז"ל ודרש עליו הרב כמהר"ש אמארליו ז"ל דזה נראה דלא כהמג"א ז"ל שאסר לדרוש אף בחוה"מ ואפי' לת"ח. ולגבי דידן אין הכרח למ"ש ז"ל כי דברי מהרימ"ט והמ"א ז"ל שוים הם, והמ"א לא אסר אלא בהזכרת שבחי המת, ומהרי"מט ז"ל לא התיר אלא כשיהיה הדרוש מגמת דבריו לעורר לתשובה ולא יזכיר שבחי המת לעורר על העדרו, וגם הך עובדא דשאלנוקי יע"א לא נפלאת היא דהכי הוה. ועכ"פ הרב ז"ל עצמו שם העלה להלכה דעיקר הדרשה עצמה שאין בה הזכרת שבחי המת אתיא שפיר אליבא דכ"ע. ולא פש גביה אלא שמזכירים שבחי המת במליצה דלדעתו ז"ל לא א"ש לשאר הפוסקים. ולפמ"ש ראה תראה דלא הותר הדבר לשום פוסק בהזכרת שבח המת לעורר על העדרו. ומ"מ הנה הרב עצמו בסוף כל סוף כתב שנכון הדבר לחוש לס' המג"א ז"ל ולהחמיר הדורש לקצר בכ"מ שמרגיל ההספד ובעת שמזכיר שבחיו של מת יעורר לב העם בתשובה שזהו דרך ההתר ותכלית המכוון ובלבד שיכוון לבו לשמים[17].

ועלה מן הר"ש להנך רבוותא[18] דהדרשה בשבחי המת אסור מלתא דהספד ואפי' על ת"ח בכל הימים שאסורים בהספד, ומעתה הכא נבא לבאר דין צדוק הדין, והוא החלק הד' בענין זה. והנה בזה איפליגו רבוותא, ועיין בטור יו"ד סי' ת"א שתשובות הגאונים סוברים דבחוה"מ אם כולם אומרים צ"ה כאחת מותר, ואם אחד מדבר וכולם עונים אחריו אסור. וחכמי גרמיזא חלקו באופן אחר דבדרך הילוך שרי. וחכמי מגנצא ורבינו משולם סוברים דלאדם מופלא וחכם גדול מותר ואי לא לא דלא יבואו להרגיל ההספד בו בחוה"מ. והרי"ץ גיאת סובר דאין לאמרו כלל אפי' לאדם גדול ואפי' בחנוכה ופורים דלא עדיף מצ"ה דמרע"ה דנדחה בשבת שחל בו חנוכה ופורים. אבל תלמידי רש"י משם רש"י והרמב"ן בת"ה פסקו דאומרים צ"ה דאין זה הספד וחילול יו"ט אלא הודאה וקבלת דין

17 הנה אחר העיון והדקדוק בכל מה שכתבו הר' מדיבור המתחיל רק זאת נזכיר ועד כאן, נר' פשוט שאין בדבריהם כדאי לדחות דברי החכמים הפוס' הנז' ז"ל כאשר עין רואה לכל מעיין בטוב ומודה על האמת.

18 זה היפך ד' הרבנים, וכותב שתי תיבות אלו לא דק.

שמים. ומבואר בדברי הרמב"ן ז"ל באפי' ביו"ט שני אומרים אותו וכ"פ הש"ע בשה"ט אומרים על המת צ"ה וקדיש כדרכן וכן ביו"ט שני אבל רמ"א ז"ל שם כתב ויש חולקין שלא לומר צ"ה במועד וכן המנהג פשוט במדינות אלו שלא לומר צ"ה בכל הימים שאין אומרים בהם תחנון, ע"כ. הנה רמ"א לא נודע כמאן פסק דאי כהרי"ן גיאת א"כ הו"ל לפסוק שלא לאומרו אפי' בחנוכה ופורים מצד הדין, ואי כרבינו משולם הו"ל לפסוק דבאדם גדול מותר גם במועד, ואי כחכמי גרמיזא הי"ל להתיר בדרך הילוך, ואי כתשובות הגאונים הי"ל להתיר בעונים כאחת.

והנראה עפ"י מ"ש הט"ז באו"ח סי' ת"ב דשמע מזקן אחד שהיה ביום פטירת רמ"א שהיה ביום ל"ג לעומר ונסתפקו אם יאמרו צדוק הדין ועמד אדם אחד והעיד ששמע מפי רמ"א ז"ל שי"ל צ"ה על אדם גדול ותכף אמרוהו על רמ"א בקול רם. ולפי"ז יש מקום לתרץ דהרמ"א פסק כחכמי מגנצא והרי שמעינן מעדות נז' דעל אדם גדול ס"ל שאומרים, אלא שהט"ז כתב דאין לסמוך על עדות נז' רק ביום ל"ג ודומיו, אבל לא בר"ח חנוכה ופורים וחדש ניסן דיש בהם איסור מדין התלמוד, ע"כ ע"ש. ועין להרב פנים מאירות בשניות סי' מ"ח מה שהשיג על הט"ז. ומ"מ אין הכרח לדחות תירוצינו על רמ"א מדברי הט"ז דאפשר דלא כתב דלאו סמכא היא הך עדות אלא לפי המנהג שאין אומרים צ"ה בכל יום שאין בו תחנון ולהכי באינך יומי גם לאדם גדול אין סופדין, אבל לעיקר הדין דדוקא בחוה"מ אין אומרים אפשר כי מהניא עדות זה לומר על אדם גדול אף בחוה"מ וכ"ש באינך יומייא[19].

איך שיהיה נחזור לעיקר הדין דדבר זה הוא במחלוקת שנוי והגם שפסק מר"ן דאומרים צ"ה אפי' ביו"ט שני, מ"מ העד העיד בנו מר"ן בב"י ס' ת"א שם דאנו נוהגין לומר צ"ה בכל חדש ניסן וכן בסיון עד יום טבוח ומעי"ה עד הסוכות ואין אנו נמנעים כ"א בימים טובים, ע"כ. ויראה מדב"ק דכל ימים טובים חוץ מהנז' ואפי' ר"ח חנוכה ופורים אין מנהגינו לאומרו, ואנו עתה מנהגינו בגלילות ארץ ישראל ת"ו שאין אומרים אותו בכל יום שאין בו תחנון כמנהג שהביא רמ"א ז"ל. וא"כ לגבי דידכו נמי העיקר תלוי במנהגם ופוק חזי מאי עמא דבר, רק שביום טוב שני הנראה הוא שיותר טוב למנוע מלאומרו כל הקהל רק האבל לבדו אם יוכלו להנהיג כן דהנה מצאנו ראינו בס' יכין ובועז ח"א סי' כ"ז שכתב וז"ל בענין צ"ה ביו"ט מחלוקת בין החכמים יש אוסרין ויש מתירין, ואנחנו בכאן אלג'זאייר מניחים אותם לרצונם ואין אנחנו מתירים להם ואין אנחנו אוסרין להם ואף אתה הניחם על מנהגם ומוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וכו', ע"כ. ועיין הד"ט או"ח סי' כ"ג אות ד' שכתב דה"ה בחוה"מ, ע"ש. וא"כ עתה תראה כי אפי' שכתב ביכין ובועז דיניחם לרצונם, מ"מ כתב מוטב שיהיו שוגגין. א"כ ודאי דדעתו ז"ל נוטה לעיקר הדין דשפיר שלא לאומרו רק שיהיו מעלימין עין איהו והרב רבי אבהו ז"ל מפני המחלוקת כאמור שם, והעיר ג"כ הרב המגיה שם כי באלג'זאייר יע"א נהגו שביום טוב שני קורא האבל לבדו,

19 הפוך בה והפוך בה וכולא חד הוא ומינה לא תידוק.

וא"כ אם יוכלו גם הם להנהיג כן אריך למעבד הכי.

מכל האמור ומדובר תצא דינא דהנחת המטה ברחוב וההספד בשבחיו שלמת אסור הוא מן הדין גם בחוה"מ וחנוכה ופורים ואפילו לת"ח בזמן הזה, וגם הדרוש בשבחיו שלמת לעורר על העדרו ישנו בכלל הזה ואינו מותר, רק אם עמד הדורש ודרשינהו לקראי לעורר לתשובה, ומכ"ש ביו"ט שני של גליות דאסור לעשות כן והעושה כן הוא מחלל יו"ט כמשמעות דברי תלמידי רש"י שהביאם הטור סי' ת"א דכתבו דבצ"ה אם יאמרנו אין זה הספד וחילול יו"ט וכו', שמע מינה דההספד הוא חילול יו"ט, ומכיון שכן מאן דלא חש לקמחיה ומספיד ומחלל יו"ט שני של גליות בר נידוייא הוא[20].

וזה החלק הה' שכוונתינו לבאר בזה אי"ה והוא דהנה פסק הרמב"ם ז"ל בהל' ת"ת פרק ו' הלכה י"ג דאחד מכ"ד דברים שמנדין עליהן המחלל יו"ט שני של גליות אעפ"י שהוא מנהג, וכ"פ הטור והש"ע סי' של"ד סמ"ג, ע"ש. ועיין לו באו"ח סי' תצ"ו שכתב בגליות שעושין שני ימים טובים מספק כל מה שאסור בראשון אסור בשני ומנדין למי שמזלזל בו וכו' אין חילוק בין ראשון לשני אלא לענין מת בלבד וכו', ע"כ. וכבר מבואר מדברינו הראשונים דלאו לכל צרכי המת קאמר אלא להתעסק בקבורה אבל להספד אינו צרכו ואין חילוק בזה בין ראשון לשני ומנדין עליו. ותו איכא למיחש בזה טובא וזוהי דרך שיתרחק ממנה האדם פן ילכד ברשת המבזה את המועדות דנוהג בהם עניני חול. וצא ולמד מה שכתב על זה בפ' חלק דף צ"ט ובאבות פרק ג' מקרא דאת דבר ה' בזה מפיק רבי אלעזר המודעי המבזה את המועדות אין לו חלק לעוה"ב, ופסקה הרמב"ם ז"ל בהלכות תשובה פרק ג הל' י"ד, והנה רש"י פירש המבזה את המועדות חולו של מועד, ע"כ, וכ"ש יו"ט שני רח"ל ולישזבינן. וא"כ כל האיש הירא והחרד לנפשו פן תאכלנו האש הגדולה הזאת בודאי כי יתרחק מנזק עצמו, וירחיק אחרים עמו, ובפרט נכבדי העם ושוטריו שלא יחזיקו בסברתם לומר על אסור מותר, להתיר אסורים ולעבור על בל תו"תר, כי אם מעיני העדה נעשתה לשגגה, מה יעשו איזובי קיר. אכן בענין צדוק הדין כבר אמרנו דהעיקר תלוי במנהגם רק שביום טוב שני מיהא יאזרו חיל בלתי ריב ומדון אלא בלשון רכה ובשפת חלקות אולי יוכלו להנהיג דהאבל לבדו יאמרנו וקדיש אחריו, ומ"מ אפי' בחול נמי יזהרו שלא לאומרו במבואות המטונפות.

וזה החלק הו' ששיך בענין זה כי בברכות דף כ"ד אמרו תניא כוותיה דרב חסדא היה מהלך במבואות המטונפות לא יקרא ק"ש ולא עוד אלא שאם היה קורא ובא פוסק לא פסק מאי אמר רבי מיאשא וכו' עליו הכתוב אומר גם אני נתתי להם חוקים לא טובים וכו', רב אסי אמר הוי מושכי העון וכו' רב אדא בר אהבה אמר כי דבר ה' בזה, ע"כ. ולעיל מזה

20 כבר נדחו דברים אלו אחת לאחת, ואין צריך להאריך עוד יותר, וכיון שנהרס היסוד נפל כל הבנין. אולם נשאר התימה גדול על הר' השדר"ן שקונן והספיד בי"ט ב' של גליות בדברי קינים ונהי שזה אסור אליבא דכ"ע ולא חש להא דנותנין עליו חומרי מקום שיצא וכו' וכ"ש לסברת הרבנים דאף בחה"מ אסור, ואם נאמר שנתעלמה ממנו הל' באותה שעה, איך אחרי כן עמד להחרים ולנדות למי שמקונן ומספיד או לשומע מהם כאשר כל קהלת צנעא יעידון יגידון ע"ז.

דימו כל ד"ת לק"ש בענין זה, וכן פסק הרמב"ם ז"ל פרק ג' מהלכות ק"ש הלכה ד' ולא ק"ש בלבד אמרו אלא כל ענין שהוא מדברי הקדש אסור לאומרו בבית המרחץ וכו' ואפי' להרהר וכו' בבית המרחץ ובמקום הטנופת וכו', ע"ש. וכן פסק הש"ע או"ח סי' פ"ה סעיף ב', וכתב שם המגן אברהם ז"ל ולכן יחשב שם חשבונותיו שלא יבוא לידי הרהור, ע"כ.

הנך רואה כמה החמירו ז"ל שלא להרהר בדברי תורה במקום הטנופת ונקרא ח"ו בכלל דבר ה' בזה דמינה מפיק רבי אלעזר המודעי דאין לו חלק לעוה"ב ומי לא ירא וירעד מחומר העון הזה, ויתבהל בשומעו אחרים עושים אותו להוכיחם על פניהם עד הכאה ועד קללה[21].

בטחוננו חזק כי ישיתו לב לדברינו אלה ועל פיהם יחנו ועל פיהם יסעו מלשוב עוד לעשות כמעשיהם הראשונים, ולבטל מנהגם בדברים שבררנו להם למעלה שאסורים לכל הפוסקים זלה"ה אם נהגו הפך מהם, כי הוא חשוב כחרס הנשבר[22].

וצאו וראו מ"ש הרב מהר"י קולון ז"ל שורש ח' דאין מנהג מבטל הלכה אפילו בדבר שבממון, אלא א"כ הוא מנהג קבוע עפ"י ותיקין ויש לו שורש מן התורה, דאם לא כן הרי הוא כמנהגים הגרועים שאין אנו הולכים אחריהם, כל שכן וכל שכן כמנהג הרע הזה שעוקר דין תורה וכו', עיין שם בדברי קדשו, ומכל זה ודאי כי יטו אוזן לכל דברינו הניתנים למעלה, ולא תגלה חרפתם בקהל ישראל חלילה, ואנחנו נברך את שם תהלתם, תרב גדולתם, הון ועושר בביתם, יבלו בטוב ימיהם ושנותיהם, זרעם נכון לפניהם וצאצאיהם, גם עד זקנה ושיבה, ברבות הטובה, עליהם תבוא ברכת הטוב, הלכ"ד רועה צאן קדשים היושבים על מדין פעה"ק טבריא תוב"ב בשלהי לח' שבט ש' התרמ"ט ליצירה, ושלום.

הצעיר יוסף דוד אבואלעאפייא ס"ט

ע"ה יצחק אברהם בקיריה ס"ט

(חותם:) שלמה רחמים אבואלעאפייא בן אדמו"ר ועט"ר רב חנ"א ז"ל בעיה"ק טבריא ת"ו.

גם אודות מין השופר שהביא עמו הרב השד"ר מהר"ר יחזקאל שאול רופא הי"ו, הנה מין השופר כזה שיהיה מהכבשים לא נמצא כו"ע במחוזותינו, גם מימינו לא שמענו כזה, הנה כי כן על מעכ"ת לחקור דבר אודותיו, ושלום.

(חותם:) יוסף דוד אבואלעאפייא וואכיל חכם באשי בעיה"ק טבריא ת"ו (גם בצרפתית ובערבית)

(חותם:) חותם אמת מרו"ח הספרדים בבית מדרשו של התנא האלקי ר' מאיר בעל הנס זי"ע בעי"ק טבריא ת"ו, מדרש ר"מ בה"נ זי"ע (גם בצרפתית).

21 כל זה פשוט ואינו שייך לענייניו כמש"ל בתחלת דברינו.

22 הנה כל מעיין בין יבין את אשר לפניו ואני איני מדבר כאן כלום, שאם נחזור ונכפול הדברים אין זה כ"א פתיות ושכלות ודי במה שכתבנו והאמת עד לעצמו.

פתרון ראשי תיבות הבאים בתשובת חכמי טבריה והערות ר' יחיא יצחק

א"א - אין אומרים
אדמו"ר - אדוני מורי ורבי
או"ח - אורח חיים
אומ' - אומרים
א"ח - אורח חיים
אחה"ר - אחר המחילה רבה
אח"ך - אחר כך
א"כ - אם כן
אמטו"ל - אמטו להכי
אמ"ל - אמר להם, אמרו לו
אמרי' - אמרינן
אע"ג - אף על גב
אפי' - אפילו
אפי"ה - אפילו הכי
א"צ - אין צריך
א"ר - אליה רבה, אמר רבא, אמר רבי
א"ש - אתי שפיר
ב"ב - בבא בתרא
בד"א - במה דברים אמורים
בה"נ - בעל הנס
בה"ק, ביה"ק - בית הקברות
בזה"ז - בזמן הזה
ב"ח - בעלי חיים, בית חדש
ב"י - בית יוסף
בכגו"ד - בכגון דא
ב"מ - בבא מציעא, בר מינן
בנד"ז - בנידון זה
בע"ה - בעזרת השם
ב"ק - בבא קמא
ב"ר - בר רב
ברכ"י - ברכי יוסף
ב"ת - בל תשחית
ג"ח - גמילות חסידים
ג"כ - גם כן
גמ' - גמרא
ד' - דעת, דף
דב"ק - דבר קדשו
ד"ה - דיבור המתחיל
דו"ק - דוק ותמצא קל
דז"א - דזה אינו
ד"ט - דניאל טירנו (אב"ד פרינצה)
ה', הל' - הלכה, הלכות
ה"ה - הוא הדין
הו"ל - הוה ליה
הול"ל - הוה ליה למימר
הי"ו - השם ישמרהו ויחייהו
הי"ל - היה לו
ה"ל - הוה ליה
הלכ"ד - הלא כה דברי
ה"נ - הכא נמי
הנז' - הנזכר
הק' - הקשה
ה"ק - הכי קאמר
הר' - הרב, הרבנים
זי"ע - זכותו יגין עלינו
זכו"ל - זכור לאברהם
ז"ל - זה לשונו, זכרו לברכה
זק"א - זקן אהרן
ח' - חודש
ח"ב - חלק ב
ח"ה - חול המועד
ח"ו - חס ושלום
חו"מ - חול מועד
חו"ה, חוה"מ - חול המועד
חיד"א - חיים יוסף דוד אזולאי
חנ"א - חיים נסים אבואלעאפייה
חס"ל - חסד לאברהם
חש"מ - חולו של מועד
ט"ז - טורי זהב
י"א - יש אומרים
יו"ד - יורה דעה
יו"ט - יום טוב
י"ח - ידי חובת, יודעי חן
יט"ב - יום טוב שני
י"ל - יש לומר
י"מ - יש מפרשים
יע"א - יעזרם עליון אמן
יע"ש - יעויין שם
יעש"ב - יעויין שם באורך
כ' - כתב

כ"א - כי אם
כו"ע - כלל ועיקר
כ"ז - כל זה
כ"כ - כן כתב
כ"מ - כל מקום, כסף משנה
כמהר"ר - כבוד מורנו הרב רבי
כמ"ש - כמו שכתב, שכתבנו
כמש"ל - כמו שכתבנו לעיל
כנה"ג - כנסת הגדולה
כ"ע - כולי עלמא
כ"פ - כן פסק
כצ"ל - כך צריך להיות, לומר
כ"ש - כל שכן
כ"ת - כבוד תורה
לז"א - לזה אמרנו
למ"ד - למאן דאמר
לענ"ד - לעניות דעתי
לפי"ד - לפי דעת
לפי"ז - לפי זה
לפמ"ש - לפי מה שכתבנו
מ"א, מג"א - מגן אברהם
מ"ד - מאן דאמר
מדה"ד - מידת הדין
מדק"מ - מדמקרא מגילה
מהר"י - מורנו הרב רבי יוסף
מהרי"ו - מורנו הרב רבי יעקב וייל
מהרימ"ט - מורנו הרב רבי יוסף מטראני
מהרי"ץ - מורנו הרב יחיא צאלח
מהר"מ - מורנו הרב רבי משה (איסרליש)
מהר"ר - מורנו הרב רבי
מור"ם - מורנו רבי משה (איסרליש)
מח"ר - מחילה רבה
מט"מ - מטה משה
מ"מ - מכל מקום
מעב"י - מעבר יבק
מעכ"ת - מעלת כבוד תורתו
מעמו"ש - מעמדות ומושבות
מ"ע - מצות עשה
מ"ק - מועד קטן
מק"מ - מקרא מגילה
מרע"ה - משה רבינו עליו השלום
מ"ש - מה שכתוב, מה שכתב
משו"ה - משום הכי
נז', נז"ל - נזכר לעיל
נמק"י - נימוקי יוסף
נר' - נראה
נר"ו - נטריה רחמנא ופרקיה, נצרו רב ונשא
ס' - סברת, סעיף, ספר
ס"ט - סיפיה טב, סימנא טבא
סי' - סימן
ס"ל - סבירא ליה
ס"ס - סוף סעיף
ס"פ - סוף פרק
ס"ק - סעיף קטן
ע' - עמוד
ע"א - עמוד א
ע"ב - עמוד ב
עביו"ד - עיין ביורה דעה
ע"ה - עבד השם
עוה"ב - עולם הבא
ע"ז - עבודה זרה, על זה
עט"ז - עטרת זהב
עט"ר - עטרת ראשי
ע"ה - ערב יום הכפורים
עיה"ק - עיר הקודש
ע"ק - עיר קודש
ע"ת - עיר ה' תהילה
ע"כ - עד כאן
עכ"ז - עם כל זה
עכ"ל - עד כאן לשונו
עכ"פ - על כל פנים
ע"פ - על פסוק
עפ"י - על פי
ע"ש - עיין שם
פ' - פרק, פרשת
פוס' - פוסקים
פי' - פירוש, פירש
פירש"י - פירוש רש"י
פעי"ק - פה עיר קדשנו
פ"ק - פרקא קמא
צב"ח - צער בעלי חיים
צ"ה - צידוק הדין
צ"ע - צריך עיון
ק"ו - קל וחומר

הפולמוס בעניין ההספדים

ק״ל - קים לך
ק״ק - קהל קודש
ק״ש - קרית שמע
ר״א - רבי אליעזר
ר״ם - רבי אליהו מזרחי
רו״ח - רבני וחכמי
רז״א - (ה)רב זקן אהרן
רז״ל - רבותינו זכרונם לברכה
ר״ח - ראש חודש
רח״ל - רחמנא ליצלן
ר״י - רבי יוסף
ריי״ף - רבי יצחק אלפסי
ריי״ץ - רבי יצחק
ר״ל - רוצה לומר
ר״מ - רבי מאיר
רמ״א - רבי משה איסרליש
רמ״ז - רבי משה זכות
ר״ן - רבינו נסים
ר״ע - רבי עקיבא
רע״ב - רבינו עובדיה מברטנורא
רע״ק - רבי עקיבא

ש׳ - שנת
שד״ר, שדר״ן - שלוחא דרבנן
שה״ט - שולחנו הטוב
שוא״ת - שב ואל תעשה
שוה״ט - שולחנו הטהור
שו״ע - שולחן ערוך
שו״ר - שוב ראיתי
שו״ת - שאלות ותשובות
ש״ך - שפתי כהן
ש״מ - שיטה מקובצת
שנא׳ - שנאמר
ש״ס - שישה סדרי
ש״ע - שולחן ערוך
ת״ה - תורת האדם
ת״ו - תיבנה ותיכונן
תו׳, תוס׳ - תוספות
תוב״ב - תיבנה ותיכונן במהרה בימינו
ת״ח - תלמיד חכם
תי׳ - תירץ, תירצו, תירוץ
ת״כ - תורת כהנים
תשו׳ - תשובות
ת״ת - תלמוד תורה

תמונות מצויות של רבנים שכיהנו בזמן האחרון בתאר „חכם באשי" ושנות כהונתם

הרב סאלם ן' יחיא אלגמל, חכם באשי, חמישי
התרנ"ז — התרנ"ט (1897 — 1899)

הרב יחיא ן' סלימאן קאפח, חכם באשי, ששי
התרנ"ט—התר"ס (1899—1900)

הרב יחיא ן' משה יצחק, חכם באשי, שביעי ואחרון
התרס"ה — התרצ"ב (1905 — 1932)

הרב יחיא נחום שליח בי"ד צנעא
לבקרת השובי"ם בכפרים בתימן

הרב רצון ערוסי

קריאת תרגום התורה וההפטרה בציבור*

יהודי תימן[1] נוהגים עד עצם היום הזה לתרגם את קריאות התורה וההפטרה בשבתות ובמועדים. ליד הקורא בתורה או בהפטרה, מימינו[2], עומד מתורגמן - בדרך כלל ילד[3] קטן המתרגם כל פסוק, שהקורא קורא בתורה או בהפטרה. לעומת זאת אצל שאר העדות אין נוהגים לתרגם כלל. לבד מיוצאי צפון אפריקה, שנשתייר אצל מעט מהם שריד כלשהו, והם מתרגמים הפטריות מסוימות[4] במועדים מסוימים.

בימינו יש מיהודי תימן, אשר כבר אינם מתרגמים. התרגום היה עליהם לטורח, נלאו נשוא. ולכן חשיבות רבה נועדת לבירור עניין התרגום בהלכה כדי לדעת, אם רשאים הם שלא לתרגם.

1 ר' יעקב ספיר הלוי ז"ל בספרו "אבן ספיר", (חדרי תימן דף נג) כותב: - "וכן אצלם עדיין המנהג הקדום הטוב לתרגם כל פסוק בציבור ונער קטון כבן תשע ועשר עומד אצל הבימה ומתרגם כל פסוק היוצא מפי הקורא בס"ת. וכן בהפטרה ובניגון יפה אף נעים. ומדקדקים מאד בקריאתם בין במקרא בין בתרגום בין בלימודים בשאר ספרים על כל תנועה ונגיעה וקוץ, ובנעימות שהיה לנו מימי קדם...".

2 ר"י קאפח בספרו "הליכות תימן" (עמ' 68) כותב: - "המתרגם עומד מימינו של הקורא והחזן לשמאלו". ובהערה 11 הוסיף: "אין החזן עומד לפני ספר התורה על יד הקורא, אלא לרוחב התיבה מן הצד ומראה לקורא היכן יקרא, כשהוא עומד תמיד מן הצד". אבל בסידור רס"ג, עמ' שס, נאמר כי החזן עומד בין המתרגם ובין הקורא כדי לעזור לשניהם במידת הצורך. ונראה, כיוון שבתימן היו בקיאים בקריאה ובתרגום, היה תפקידו של החזן רק כדי לשוות לקריאת התורה מעמד של קבלת תורה מסיני ע"י סרסור, כדאיתא בירושלמי מגילה פ"ד ה"א, אך עיין עמודי ירושלים, שם.

3 אפשר שהשתדלו שקטן יתרגם, לא רק מטעמי חינוך ולימוד, אלא כיוון שבתוספתא מגילה פ"ג הי"ג נאמר, שגדול לא יתרגם ע"י קטן הקורא בתורה, ומאחר שלפי ההלכה קטן עולה למניין שבעה (רמב"ם הלכות תפילה פי"ב, הי"ג, שו"ע רפב, ס"ג), ואצל יהודי תימן יש מנהג שהקטן עולה ל"שישי" (עץ חיים בעניין הוצאת ס"ת בשבת, וענף חיים ס' יח, וכן בפעולת צדיק ח"ב ס' ד"ז, ור"י קאפח בהליכות תימן 68, שיש נוהגים להעלותו לרביעי) - הרי שאם יתרגם גדול יהיה כמתרגם ע"י קורא קטן. וזאת רצו למנוע. ואם כי המקור להלכה זו "ואהרן אחיך יהיה נביאך", דהיינו "מתורגמנך", ואהרן נחשב קטן למשה (הר"ן מגילה פ"ד ד"ה קטן מתרגם), ונמצא שגדול בחכמה ולא בשנים, אבל ילדים קטנים ביותר ההנחה היא, שגם קטנים הם בחכמה.

4 תוס' מגילה ד"ה "ואם" מעידים, שהיו מתרגמין הפטרות של פסח ועצרת משום פרסום הנס, אף

* פורסם ב"סיני", ירחון לתורה ולמדעי היהדות כרך פח תשמ"א.

הרב רצון ערוסי

א. קדמות המנהג לתרגם קריאות התורה וההפטרה

לית מאן דפליג, שהמנהג לתרגם קריאות התורה וההפטרה קדום הוא ביותר. בתוספתא מגילה (פ"ג הי"ג) נאמר: - "אחד קורא בתורה ואחד מתרגם... אחד קורא בנביא ואחד מתרגם". במשנה, בתוספתא, בתלמודים ובמסכת סופרים[5] נשנו דינים שונים של המתורגמן.

רבנו חננאל (מגילה ג) כותב: "...תרגום מיהווא הווא בידייהו מקמי עזרא ושכחוהו רובא דאינשי, ואתא אונקלוס ויסדיה למקרי ביה בציבורא". מדברי ר' חננאל ברור, כי לפחות מזמנו של אונקלוס נתייסד לתרגם בציבור, אולם ניתן לומר בכוונת ר' חננאל כי כבר לפני עזרא תרגמו, אלא שרובם שכחוהו, ואונקלוס חידש את התרגום. אך עדיין ניתן לדחוק ולומר, שכוונתו, כי לפני עזרא ידעו הכל את התרגום (אך לא תרגמו בציבור) ורובם שכחוהו, ואונקלוס חידשו וייסד לקרוא בו בציבור.

ואמנם בימי רב הַאיי גאון היו בספרד שרצו שלא לתרגם, ולכן פנו אליו בשאלה, אם התרגום חובה. הוא השיב בחיוב וקבע, שזו הלכה "ירושה מימות הנביאים" (שע"ת ס' פד, וכן בשבלי הלקט ס' עה, וכן בספר העתים, עמ' 267).

אין ספק, כי לפחות בזמן עזרא, שאז היו אחרוני הנביאים, כבר תרגמו בציבור, אך אם לא נרצה לאפושי פלוגתא, אפשר לומר, כי מה שאמר ר' חננאל שהתרגום היה מלפני עזרא, הכוונה לתרגום בציבור מימות הנביאים, כפי שרב הַאיי גאון אומר. זאת ועוד, אין הכרח כי התרגום בציבור החל זמן קצר לפני עזרא, שהרי בספר העתים (עמ' 267) נאמר: "והלא כל הנביאים תקנו אלו לישראל". במלה "אלו" התכוון לדיני המתורגמן, שהזכיר בשם המשנה והתלמוד, ורצה להוכיח, כי לא לחִנָּם נקבעו, אלא משום שהתרגום חובה, ואח"כ רצה להראות כי חובה זו על כל פרטי דיניה נתקנה ע"י כל הנביאים. וצריך עיון, אם התרגום בציבור מקורו בתקנה, היאך יעלה על הדעת, שתקנה זו נתקנה ע"י כל הנביאים, והרי הם חיו בתקופות שונות? על כורחך, שתקנה זו מימות נביאים ראשונים, והסכימו לה כל הנביאים שאחריהם, ולכך נחשבת זו לתקנת כל הנביאים.

קדמות התרגום בציבור על הדרך שפירשנו יכולה למצוא לה סיוע מדברי הראב"י אב"ד (חותנו ורבו של הראב"ד ז"ל) בספרו "האשכול" (מהדורת אורבך, ח"ב, עמ' 61),

שבמקום אחר העידו, כי לא נהגו לתרגם קריאת התורה וההפטרה. כן עיין על המנהג הנ"ל ב"כל-בו" סי' נב, שהמנהג לא זז ממקומו אף שרק בעבר הבינו ארמית. מריב"ש לו משמע, שהיו מתרגמים גם ברכות ההפטרה והתנה זאת שהתרגום יהי' בלי שם; תשב"ץ ח"ג קכא; רשב"ש רעז; חקרי לב א, או"ח ס' מא.

5 פרק יא, אך בפי"ח ה"ד נזכר תרגום, שלענ"ד אינו התרגום שייסד אונקלוס לקרוא בציבור אלא היה מעין דרשה בארמית בפרי' השבוע, והוא נועד להמון העם. וכבר בפי"ד ה"ב ישנה הבחנה בין תרגום ובין דרשה: "בד"א בשלא תרגמו ושלא דרשו".

הוא כותב: "וכל אלה שאמרו נקראים ולא מתרגמין, וכן כל השמות ראובן שמעון וכו', וכן עטרות ודיבון שאין תרגום, בכולן חוזר המתרגם וקורא כל פסוק ופסוק כפשוטו אחר הקורא, לצאת ידי חובת תרגום ולהודיע, שלא משום עצלות מניחין אותו, אלא משום כבוד ראובן אהרן ומשום "ישא" וכדומה. והי' לנו לצאת ידי חובת תרגום שהוא הלכה למשה מסיני, אלא מנהג מקולקל שנתעצלו בתרגום. ועכשיו לא נהגו לתרגם, כי אין מבינים התרגום עתה". גם ר' אהרן מלוניל מביא בספרו "ארחות חיים" (הל' קריאת התורה סעיף לה) את דברי האשכול הנ"ל, שהתרגום הוא הלכה למשה מסיני.

האמנם התרגום בציבור הוא הלכה למשה מסיני? והלא בקריאת התורה עצמה נחלקו בה הפוסקים, אם היא מדאוריתא או מדרבנן. עיין מקורות על כך ב"שדי חמד", מערכת ק כלל לג, וסיים שם: "דהגם דאיכא פוסקים מדאוריתא, מכל מקום העיקר כדעת הסוברים דהוא מדרבנן...".

אם אכן קריאת התורה מדרבנן, כיצד נסבור שהתרגום על קריאה זו הוא הלכה למשה מסיני? וכבר ראינו לעיל, כי מדברי הגאונים (ר' חננאל ור"י ברצלוני בספר העתים) התרגום בציבור הוא מיסוד הנביאים, וכנראה בדרך של תקנה - ולא רק בדרך של מנהג. אולם בסדר רב עמרם גאון (מהדורת גולדשמיט, מוסד הרב קוק), דף עו-עז יש, לכאורה, פנים לומר, כי התרגום מן התורה. אולם לכשנעיין היטב בדבריו, נראה, כי כל כוונתו, שהתרגום מדרבנן, אלא שמצאו לו סמך מן התורה, ואלה מדבריו:

"וכך אמר רב נטרונאי גאון: אלו שאין מתרגמין ואומרים שאין אנו צריכין לתרגם תרגום דרבנן, אלא בלשון שלנו בלשון הצבור מתרגמין, אין יוצאין ידי חובתן. מ"ט דהדין תרגום דרבנן על קראי הוא אסמכינהו דאמר (מגילה ג') רב איקא בר אבא אמר רב חננאל אמר רב: מאי דכתיב, 'ויקראו בספר תורת האלהים' זו מקרא, מפורש זה תרגום, 'ושום שכל' - אלו הפסוקים. וכיוון דכן הוא, לא אפשר דלא מתרגמינן בהדין תרגום דרבנן. ודקדקו חכמים בתרגום, דאמר ר' שמעון בן פזי: אין המתרגם רשאי להגביה קולו מן הקורא, מ"ט 'משה ידבר והא' יעננו בקול', שאין ת"ל בקול וכו' בקולו של משה. ואין הקורא רשאי להגביה קולו יותר מן המתרגם, ואם אין המתרגם יכול להגביה קולו ימאיך הקורא קולו ויקרא, הא למדת שמצוה מן התורה לתרגם. אפילו מי שהתחיל בתרגום, ועדיין הקורא לא סיים מקרא שלו, אין רשאי לתרגם עד שיכלה הפסוק מפי הקורא, שישמעו העם קול מתרגם, דא"ר זירא אמר רב חסדא: 'אין הקורא רשאי לקרות בתורה עד שיכלה אמן מן הציבור, ואין המתרגם רשאי לתרגם עד שיכלה הפסוק מפי הקורא, ואין הקורא רשאי להתחיל בפסוק אחר עד שיכלה מפי המתרגם', וכן במשנה שנינו (מגילה כ"ד): 'קטן קורא בתורה ומתרגם הלכך חייבים לתרגם, אבל אם אין מתרגמין להכעיס (גרסה אחרת: "כלום"), בני נדוי הן, ואם מפני שאין יודעים לתרגם[6], ילמדו ויתרגמו והם

6 במחזור ויטרי ס' קכז מובאת תשובת רב נטרונאי גאון, ושם נאמר: "אם תאבים לתרגם ילמדו ויתרגמו".

יוצאין ידי חובתן. ואם יש מקום שרוצין לפרש להם, יעמוד אחד חוץ מן המתרגם ויפרש להם כלשונם".

בדברים אלה של רב נטרונאי גאון יש לכאורה סתירה. הוא מדגיש כל הזמן, שהתרגום הוא חובה מדרבנן, אך גם מגדירו כמצווה מן התורה. סתירה זו ניתן לישב בכמה אופנים:

א. התרגום הוא תקנת נביאים, דהיינו מדרבנן (זה הולם את דעת הגאונים הנ"ל), אלא שמצווה מן התורה לשמוע בקול חכמים ולציית לתקנותיהם. על דרך מה שאמרו חז"ל (שבת כג) בענין ברכת נר חנוכה "והיכן צוונו? רב אויא אמר: מ'לא תסור'; רב נחמן אמר: 'שאל אביך', ופירש רש"י שם: "היכן צוונו - הא לאו דאוריתא היא אלא מדבריהם". ופירש ר"ח שם: "הנה צוונו א' לשמוע דברי חכמים".

ב. התרגום הוא תקנת נביאים, דהיינו מדרבנן, וכיוון שהסמיכו אותו לפסוק, חשיב לה מדאורייתא. כעין זה נמצא ב"שדי חמד", מערכת מ כלל לט.

ג. ייתכן שמה שאמר "שמצוה מן התורה לתרגם", כוונתו לתת חיזוק למצווה זו או להורות על קדמותה. בעיקר נזקקו חכמים לחיזוק כזה במקום שהיו מינים, המרפים ידי העם מן המצווה. גם בעניין התרגום בציבור היה בביטולו חשש מינות כפי שנראה בפרק הבא. כיוצא בזה בעניין הדלקת נר של שבת. הכופרים בתורה שבע"פ התנכלו לה, וחכמי ישראל חזקוה, ובמדרש תנחומא (ריש פרשת נח) מנה אותה כמצווה מן התורה: "ושלש מצוות הללו מן התורה (נדה, חלה, הדלקת הנר)". ומדרש לקח טוב (ויקהל ג) כותב בעניין הדלקת הנר: "ללמדך שקבלה הייתה לישראל מימי משה רבינו להדליק את הנר. ועתה נמצא חיבור על שיר השירים מתקופת הגאונים (קובץ על יד הוצאת מקיצי נרדמים, סדרה חדשה, תשל"ו, כרך יח, עמ' 145), והמחבר כותב: "כי הנשים נצטוו להדליק נר שבת בהר סיני". נמצא, כי אפשר שהתרגום, כמו הדלקת הנר, הוא תקנת נביאים ראשונים ואולי ממשה רבינו, וייתכן שמשום כך הוא מכונה כמצווה מן התורה או כהלכה למשה מסיני*[6].

ב. התרגום בציבור - חובה או רשות?

כבר ראינו בפרק הקודם, כי הגאונים ראו בתרגום בציבור, חובה. הם מדברים על "לצאת ידי חובת תרגום" ("האשכול"), "אין יוצאים ידי חובתן" (רב נטרונאי), "הלכך

6* ומצינו הלכות מדרבנן שנקראו "הלכה למשה מסיני" למשל, מס' ידיים פ"ד מ"ג; ר"ח פסחים לח: "שכל הדברים המפורשים במשנה הלמ"מ הן". ובקרית ספר להמבי"ט שבת פ"ב: "באמת אמרו הלמ"מ לאו דוקא, אלא שהיא הלכה קיימת כהלמ"מ". עיין תו"ש יז "תרגום מסיני" עמ' שטו-שיט, ותו"ש כד פ"א: "התרגום הארמי הראשון חיברו הנביאים עזרא ואנשי כנה"ג". עמ' א-ד מביא מקורות ראשונים ואחרונים, דס"ל שהתרגום ניתן למשה בסיני. ובין לאלו הסוברים, שזה התרגום הארמי המילולי, או למאן דס"ל, שאלו הפירושים שבתרגום הארמי הלקוחים מהתושבע"פ שניתנה למשה בסיני, הרי ישנה סיבה נוספת, מדוע קראו הגאונים לתרגום "הלכה למשה מסיני".

חייבים לתרגם" (שם). יתרה מזו מצאנו שאמרו, ש"אם אין מתרגמין להכעיס, בני נדוי הן". ואפילו אם אין מבינים התרגום, ישנה החובה לתרגם, אלא שאם רוצים לפרש להם יעמוד אחד חוץ מן המתרגם ויפרש להם כלשונם"; "ואם מפני שאינם יודעים לתרגם, ילמדו ויתרגמו".

בטול חובת התרגום בציבור נחשבה כמינות. ר"ש הנגיד, כשיצא ללמד זכות על יהודי ספרד שהניחו התרגום, קובע בתחילת דבריו (מובא בספר העתים 267): "והנחות התרגום דרך מינות היא, ולא נמצאת בהם מינות מעולם, אלא במקצת כפרים הסמוכין לארץ הלכו מהן אנשים למלקיות ומתו מתוך הלקאה; והיאך יניחו התרגום כלל, והלא כולן משלימין פרשותיהן בציבור בכל שבת ושבת שניים מקרא ואחד תרגום, ומעולם לא הניחו התרגום".

אמנם אין ר"ש הנגיד כותב, מדוע הנחת התרגום היא מינות, ואולי נוכל ללמוד מסוף דבריו, שהעיד כי הלקו אותם עד מוות, שכוונתו, שהמניח התרגום כופר בתורה שבעל פה. שכן הרמב"ם בפירוש המשנה על חולין (פ"א מ"ב) כותב: "ודע כי מסורת בידנו מאבותינו כפי שקבלוהו קבוצה מפי קבוצה, כי זמנינו זה זמן הגלות שאין בו דיני נפשות, אינו אלא בישראל, שעבר עבירת מיתה; אבל המינים והצדוקים והביתוסים לכל שינוי שיטותיהם, הרי כי מי שהתחיל אותה השיטה תחילה ייהרג לכתחלה כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל את האמונה: וכבר נעשה מזה הלכה למעשה באנשים רבים בכל ארץ המערב".

הרי הרמב"ם מעיד, כי הוציאו למוות בפועל במערב, כנראה בספרד, מהכופרים בתורה שבע"פ, ואולי עדות זו מכוונת לעדות ר"ש הנגיד. מכל מקום הנחת התרגום נחשבה למינות.

ר"י אלברצלוני אף הוא יוצא בחריפות נגד אלו שהניחו את התרגום, ואינו מצדיק את הטענה, שכאילו התרגום גרם טורח רב. הוא כותב: "ואנו לעניות דעתן חזי לן דהאידנא ברוב מקומות שהם פושעים לְגַמֵרֵי ואין מתרגמין כלל בציבור, עד ששכחו רב העם וע"ה שבהן מצוות תרגום, מצוה להוכיחם על כך; וגם ראוי לתקן להם, אם הם מניחים מפני טורח הצבור שאר דברים, כגון בשבת הרבה שעוסקין ברוב תפילה שהן מאריכין בתפילתן, אי נמי בדרשות שדורשין מן העניין. ומצוה להניח כל אותם הדברים שמאריכין בהם, כדי שיעסקו בתרגום, ולא תשתכח מצוותו כי מצוות התרגום בעונתו יותר חמור הוא מן העוסק בתורה. ואין לזלזל האידנא בתרגום, וכל מי שיחמיר בדבר להסיר את ישראל ממנהג משונה ולהחזיר הדבר ליושנו, שכרו שמור לפני המקום".

מדבריו למדנו: -

א. ביטול התרגום בציבור לא היה, כנראה, בקביעות אלא לפרקים; אלא שזה גרם שהמון העם ועמי הארץ ישכחו מצוות התרגום.

ב. ביטול מצוות התרגום היא פשיעה, זלזול, ומנהג משונה.

ג. יש להוכיח את המבטלים את התרגום, וכל מי שיחזיר את התרגום שכרו שמור לפני המקום.

ד. אין לבטל את התרגום בטענות, כי רוצים לנצל את הזמן ללמוד תורה, כי מצוות

תרגום בזמנו חמורה מעסק תורה.

ה. אין לבטל את התרגום מחמת טורח ציבור, ויש למנוע טורח ציבור בתפילות ארוכות ודרשות מעניין היום. אך בעוד שעל אריכות התפילה בשל פיוטים ו"מי שברך" ר"י אלברצלוני מסתייג בחריפות (251, 252, 280), הרי את הדרשה בשבת הוא משבח ומעודד (279), ובכ"ז הוא ממליץ לוותר עליה, ובלבד שלא לוותר על התרגום בציבור.

אם כן, דעת הגאונים היא, שהתרגום בציבור הוא חובה שאין לבטלה כלל ועיקר ולא משום כל סיבה שהיא, כגון אי-הבנה או טורח ציבור וכיוצא בזה. ונראה מדבריהם, כי התרגום בציבור אינו מנהג, אלא תקנת נביאים.

לאור דברים אלה מתעוררת שאלה חמורה, מהי סברתם של אלו שאינם מתרגמים בציבור? ר"ש הנגיד, שחלק מדבריו הובאו לעיל, לאחר שקבע שהנחת התרגום היא מינות, מתאר את הרקע לביטול התרגום ומנסה ללמד זכות על המבטלים: "אלא כך היה הדבר שהיו מתקבצין בשבתות וקובעין מדרשות לריבוץ תורה עד כמו שתי שעות, ושאלו מראשי ישיבות והתירו להן לאחר ק"ש משעת הנץ החמה משום ריבוץ תורה, ואח"כ היו מתפללין שחרית ויושבין ומסדרין פרשיותיהן שניים מקרא ואחד תרגום, ושוב קורין בתורה ומתרגמין ומפטירין בנביא ומתרגמין ומתפללין ומשתהין עד שנוטה היום. וזה הדבר קשה על בעלי בתים וחששו זקנים... למריבות והשלימו ביניהן, שיהיו עוסקין בתלמוד ומשלימין פרשיותיהן שניים מקרא ואחד תרגום... וכבר שדר מר רב מתתיה: ת"ח אע"פ שהוא חשק לדרוש בתלמוד, אל יפשע מלהשלים פרשיותיו, אע"פ דלענין ק"ת רב ששת מהדר אפיה וגריס, והן נוהגין בכך עד עכשיו, והן הקלו מעליהן תרגום של ספר ונביא ברוב עיתים". ולמדנו מדבריו, כי בעקבות הגברת לימוד התורה בספרד היו לומדים תורה לפני תפילת שחרית של שבת. לצורך זה עיכבו את התפילה לאחרי הנץ החמה עפ"י הוראת ראשי הישיבות. וכיוון שלפני קריאת התורה קראו שניים מקרא ואחד תרגום, הרי שכשהוסיפו לתרגם כמנהגם, קריאת התורה וההפטרה, גמרו את התפילה אחרי חצות היום, ודבר זה גרם למחלוקת, והיה חשש למריבות, ולכן הגיעו למסקנה, כי לא יעזבו התרגום לגמרי, אלא ימשיכו לקרוא שניים מקרא ואחד תרגום אחרי שחרית של שבת לפני קריאת התורה, ולא יתרגמו את קריאת התורה וההפטרה.

טרם נעיין בביסוס ההלכתי למעשיהם זה, נשוב ונציין את הנסיבות המיוחדות לְמה שקרה שם:

א. מנהגם היה לקרא שמו"ת בין שחרית של שבת ובין קריאת התורה, ולכן באמת נוצר טורח גדול לציבור. לא כן הדבר למי שקורא שמו"ת במשך ימות השבוע, ועכ"פ ביחידות, עד ליום השבת.

ב. את קריאת שמו"ת לא ביטלו כי קיבלו הוראה שהיא דוחה לימוד תורה, ולפי זה אילו היתה מגיעה אל יהדות ספרד הוראה כהוראת ר"י אלברצלוני, לפני שביטלו התרגום, לא היו מבטלים גם תרגום זה, כי התרגום של קריאת התורה וההפטרה בזמנו עדיף מלימוד תורה.

ועתה נעיין בהמשך דברי ר"ש הנגיד, שיש בהם כדי ללמד זכות על המבטלים תרגום קה"ת וההפטרה:

"שהרי אמרו מקום שאין מתרגמין, דאלמא איכא דוכתא דליכא מתורגמין. ובירושלמי כתב: והתרגום מעכב. א"ר יוסי: מן מה דאנן חמינן רבנן נפקין לתעניתא וקרי ולא מתרגמין - ידעת, שאין התרגום מעכב. א"ר יוסה: אע"ג דתימר, אין התרגום מעכב, טעה מחזירין אותו. והרי נשאל ממר רב האיי: המפטיר בכל שבת למה אין מתרגמין עליו כקורא בתורה. והשיב: לא ידענו את המנהג הזה בבבל, אלא מתרגמין על המפטיר בין שקורא בתורה בין שקורא בנביא. ובמשנתינו שנינו: ולא יקרא למתורגמין יותר מפסוק אחד, ובנביא שלושה, ואם היו שלשתם של שלוש פרשיות קורין אחד אחד. ושמא נהגו קדמונים בדבר זה לדבר תקנה שהיה שם אלמא בכה"ג מתקן. ולבסוף אמר: ולא נאה לתרגם על התורה ולשתוק בנביא או דבר אחר, ובמקום דאיכא חתן וביום טוב בנביא של ימים טובים, וביום הסיום הרבה עומדין ומתרגמין משום הידור, והאיך יאמר אדם, שניחו התרגום, אבל שאין מתרגמין תדיר תקנה היתה, כדאמרו: והרי ק"ש דמצותה עם הנה"ח, והתירו לשהותה משום תלמוד תורה. וכמה מצוות הקלו בהן מפני האורחים ומפני הטורח ומפני בטול בית המדרש. אבל האומר, בשבילם הניחו תרגום כל עיקר, שלא כהוגן אמרו ובאסור עומד. אלו דברי הנגיד".

דברי הסניגוריה, שלימד הנגיד על יהודי ספרד, שהניחו רק תרגום קה"ת וההפטרה, הם כדלקמן:

א. בתלמוד הבבלי (מגילה כג) אמרו, שבמקום שיש תורגמן יכול להפסיק הקריאה בנביא (ההפטרה) אחרי עשרה פסוקים. מזה הנגיד מדייק, כי יש מקומות "דליכא מתורגמין". והתוס' שם, ד"ה "לא שנו אלא במקום שאין מתרגמין" (גירסתם "מתרגמין" ולא "מתורגמן") מעירים: "ועל זה אנו סומכין, שאין אנו מתרגמין ההפטרות שבכל ימות השנה וכן הפרשיות". ויש לציין דרך אגב, כי אצל חכמי התוספות לא נתבטל התרגום לגמרי, והם כותבים בדף כד, בד"ה "ואם": "והא שאנו מתרגמין הפטרות של פסח ועצרת טפי משאר י"ט, לפי שהן מדברות בנס היום, כדי לפרסם הנס, וכן במתן תורה כדי לפרסם הנס".

גם הרא"ש (פ"ג ס"ו) מעיר בהתוספות (למרות שהוא גורס "תורגמן") "מכאן משמע, שגם בימי חכמי הש"ס היו מקומות שלא היו מתרגמין. מכאן סמכו למנהגנו, שאין אנו רגילים לתרגם".

וכן כתב המרדכי על מגילה כג: "לא שנו אלא במקום שאין מתורגמן, משמע מהכל, שאפילו בימיהם יש מקומות שאין מתרגמין, ומכאן סעד למנהג[7] אשכנז שאין נוהגים לתרגם".

7 איננו יודעים, מתי התפתח מנהג זה באשכנז, שהרי הראב"ן מגילה כא זכר בקה"ת, שאין שניים קוראים, והסביר תקנתם, ששניים קוראים כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע, וזכר ששניים מתרגמין, ולא זכר שכבר בטל התרגום. במגילה כג כתב: והמפטיר בנביא לא יפחת מי' פסוקים; ולא

אולם צריך עיון. לפי גירסת הרא"ש והמרדכי "מקום שאין תורגמן", מה ראיה שהיו מקומות שלא היו מתרגמים? אפשר שלא נמצא מתורגמן, הואיל והיו מתרגמים[8] בעל פה, ולא רבים ידעו לתרגם בע"פ. ועל דרך זו נאמר בר"ה לד: "שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין, הולכין למקום שתוקעין, ואין הולכין למקום שמברכין". ופשוט, שהכוונה, מקום שיש מי שבקי בתקיעה, ואין מי שבקי להתפלל מוסף של ר"ה שהוא ארוך (תשע ברכות); ובמקום אחר יש מי שיודע להתפלל, אך לא בקי בתקיעה. ואין להעלות על הדעת, שיש מקומות שנהגו כך, ומקומות אחרים שנהגו אחרת. זאת ועוד: לדעת הדרישה (או"ח קמה ס"ק א) רב נטרונאי ס"ל במקום שאין תורגמן מיירי בתרגום הנביא, ובזה לא הקפידו כתרגום התורה, על כל פנים הן דבריהם ברור מללו, כי מזה מצאו סמך למנהגם של אלו שלא מתרגמים, בכך שהוכיחו, כי כבר בימי חכמי התלמוד היו מקומות שלא תרגמו. בהמשך דברינו נברר, אם אפשר להסיק מכך, שהתרגום הוא דבר שברשות.

ב. בתלמוד הירושלמי מגילה פ"א ה"א הוסיפו, שאין התרגום מעכב, ממה שראו חכמים יוצאין לתענית וקוראים ולא מתרגמין. ובראיה זו נסתייע גם הרא"ש שם, וצ"ע, דראיה זו אינה מוכרחת.

ראשית, אפשר לפרש כ"קרבן העדה", שאין התרגום מעכב את הקריאה בתורה. שנית, הן מדובר בתענית, ו"פני משה" פרש בתעניות "כשגוזרין על הצבור וקורין ולא מתרגמין מפני טורח הצבור". אמנם לפי "פני משה" משמע, שהבעיה היתה, "אם התרגום כשלעצמו בדיעבד נמי מעכב, או למצווה בעלמא קתני", ופשט ר' יוסי מתעניות, שהקלו משום הטורח, "ש"מ דאינו מעכב". אך דבר זה קשה להלמו, איך אפשר להוכיח משעת הדחק - טורח ציבור של תעניות ציבור - ומזמנים שאינם קבועים, רק כשירצו בי"ד לגזור תעניות מפני הצרות, שאם לא תו גמו חכמים קה"ת בתעניות אלה, משמע דאין התרגום מעכב בקה"ת של שבת?! ולולא דמסתפינא, הייתי אומר, ששאלת הירושלמי "והתרגום מעכב"? עולה רק אמאי דסליק מיניה "ובמגילה אחד קורא ואחד מתרגם, א' קורא ושניים מתרגמין, שניים קוראין ואחד מתרגם". וכיוון שראה המקשן פירוט יתר בדיני תרגום המגילה, שאל: "והתרגום מעכב?" ושאלתו היתה רק על תרגום המגילה. ועל כך הביא ראיה מתרגום בתעניות ציבור, כדי להוכיח, שיש זמנים כמו קה"ת בתעניות ציבור וקריאת המגילה, שבהן התרגום

זכר "היכא דסליק ענינא" או "היכא דאיכא תורגמן", שאם אין שני דברים אלו, צריכים לקרוא כ"א פסוקים. ואולי בזמנו עדיין נהגו לתרגם. אך מהראבי"ה מגילה ס' תקפו משמע, דלא היה תורגמן בימיו, אך לפי זה תמוה, שהאו"ז ח"א, הלכות קה"ת, הביא הרבה מדיני התורגמן, ולא זכר מנהגם שלא לתרגם. לעומת זאת בצרפת אנו מוצאים, שרש"י בפרדס 63 אומר במפורש שמתרגמים, וכן במחזור ויטרי, ס' קכז וסי' קסז.

8 ירושלמי מגילה פ"ד ה"א: ר"ש... חמא חד סופר מושט תרגומא מן גו סופרא אמר לו אסור לך דברים שנאמרו בפה בפה. מפרשים שם, וכן רש"י מגילה כג: ד' ה', ולא יקראו למתורגמן יותר מפסוק אחד;

אינו מעכב, כי מלכתחילה לא תיקנו בהם תרגום - מפני[9] טורח הציבור.
עכ"פ הנגיד והרא"ש הוכיחו מן הירושלמי, שהתרגום אינו מעכב, אלא הוא מצווה בעלמא, שניתן לדחותה מפני הטורח. לעומתם רב נטרונאי ושאר גאונים מסבירים את הירושלמי או כפירושו של "קרבן העדה", או כפי שהצענו, או כפי שמובא בדרישה (או"ח קמה ס"ק א) שהירושלמי עוסק בתענית שהוא יום חול, וקה"ת בימי חול היא רק מתקנת עזרא, ואילו בקה"ת של שבת, שהיא מתקנת משה - התרגום לעיכובא. אמנם מהתלמוד הבבלי (ב"ק ׳פב) משמע, שגם בחול הקריאה היא מתקנת משה, אך רב נטרונאי סבור, שהירושלמי לשיטתו אזיל (מגילה פ"ד ה"א) - שרק שבתות ויו"ט מתקנת משה הם, וקה"ת בחול מתקנת עזרא. עיין "עתים לבינה" בספר העתים, עמ' 274, ס"ק כג.

ג. נקודה נוספת ללימוד זכות על מבטלי התרגום העלה הנגיד מתשובת רב הַאַיי גאון, שתמה על כי בספרד אין מתרגמים את המפטיר, והעלה השערה: "ושמא נהגו קדמוניכם בדבר זה לדבר תקנה שהיה שם". מזה מסיק הנגיד: "אלמא בכה"ג מתקן". כנראה, הוא רוצה לראות בביטול תרגום קה"ת תקנה, או שהוא למד ממה שאפשר לתקן לבטל תרגום המפטיר - שאפשר להנהיג ביטול התרגום גם בקה"ת.
אולם דבר זה תמוה ביותר: הן רב הַאַיי גאון סובר, שהתרגום בציבור תקנת הנביאים, והלכה רווחת בישראל, שאין בי"ד מאוחר יכול לבטל תקנתו של בי"ד מוקדם, אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין. גם אם נתעלם מכך ונאמר, שתיקנו לבטל את התרגום, ראוי להמליץ מה שאמר החתם סופר על מה שנאמר לו, כי המתפללים נוסח ספרד תיקנו שלא להוריד כשליח ציבור מי שלובש בגדי צמר (מחשש שמא ימצא עליו חוט פשתן): "ואם אולי כוונת הגאון על האשכנזים המתפללים ספרדיות (חסידים), המה קבלו עליהם ועל כל הנלוים עליהם לעולם ועד, שכל מי שירצה לפרוש מקהל אשכנזי ולהתפלל ספרדיות מחוייב לקבל גם תקנה זו, הנה צריך שימצא כתוב על ספר התקנות באיזה זמן ובאיזה מקום התאספו, ומי הם המתקנים, וכל זה צריך כתוב וחתום ממופלגי דור כתקנת רגמ"ה מר"ת וסיעתו שבס' תשובות מהר"ם מר"ב. (חת"ס או"ח טז).
אולם בלאו הכי ניתן לומר, כי רב הַאַיי גאון נתכוון לדבר אחר לגמרי, שבמקומו ובזמנו נהגו לתרגם את פסוקי התורה שקורא המפטיר, כיוון שהמפטיר לא חזר לקרוא

רשב"ש רעז, חקרי לב א או"ח סי' מא ע"ש, שהסביר מנהגנו לתרגם מתוך הכתב, משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

9 ואולי ניתן לשער, שטורח הציבור בגלל תענית י"ג באדר. אמנם הרמב"ם פ"ה תעניות ה"ה קבע, שתענית זו היא מנהג, וכתב המגיד שלא נזכרה בתלמוד, אך הגהות מיימוניות שם ס"ק ג מביא, שהשאילתות מפרש מה שאמרו בגמ' "יום י"ג יום קהילה", הכוונה יום תענית, לפ"ז אפשר שמנהג זה מימי התלמוד, אולם במסכת סופרים פ' יז ופ' כא נאמר, שרבותינו שבא"י נהגו לצום ג' ימים אחרי פורים, ופירש "נחלת יעקב", דביום י"ג לא התענו, כיוון שנקמו באותו יום בניקנור, הוי להו כיו"ט, ואסור להם להתענות בו.

פסוקים מסוף הפרשה, אלא קרא קריאה נוספת ופסוקים שטרם נקראו (עיין תוס' מגילה כג. ד"ה "כיון" הרא"ש, מרדכי ושלטי הגיבורים שם. ר' ירוחם, תולדות אדם וחוה, נתיב שני ח"ג, וסמ"ג עשין יט - דבימי חכמי התלמוד לא היו מפסיקים בקדיש בין שביעי ובין מפטיר, ולכן המפטיר קורא פסוקים שטרם נקראו. לא כן לאחר התלמוד). אפשר שבמקומו של רב הַאיי גאון החזיקו במנהג התלמוד, ולכן תרגמו המפטיר. אך בספרד, אומר רב הַאיי, אפשר שתיקנו להפסיק בקדיש בין המשלים למפטיר, ולכן המפטיר חוזר על כמה פסוקים מסוף המשלים, ולכן אינו מתרגם. ואפשר דהנגיד סובר, שהתרגום בציבור אינו כל כך מעכב. הראיה, שדחו תרגום המפטיר ע"י תקנתם החדשה, שיחזור לקרוא מפסוקי המשלים, וא"כ אין חובת התרגום מחייבת כל כך, עד שאין לציבור לשנות בשל סיבות מתאימות, אלא זו תקנה שיוכלו לשנותה כשיש צורך.

ד. ר"ש נגיד קובע, שיש מצוות שהקלו בהן מפני טורח הציבור, ואינו מפרש לאילו מצוות כוונתו, אך בחדא מחתא מסתייע בעובדא, שראשי הישיבות, התירו לדחות את התפילה לאחר הנץ החמה כדי ללמוד תורה. אך דברים אלו תמוהים הם: הרי רבים הם הפוסקים הסבורים, כי תפילה בהנץ היא רק מצווה מן המובחר; אך אם התרגום בציבור הוא חובה, ואם אין עושין אותו אין יוצאים ידי חובתן והם בגדר פושעים ובני נידוי וכו' היאך אפשר להניחו מחמת טורח? ונראה, שהנגיד סובר, שיש חובה לתרגם התורה, וכל שאין עושה בו חשש מינות. אך אם קורא הוא שמו"ת, אין בו חשש מינות, שהרי כבר תרגם, ואין להקפיד כנגדו על הנחת התרגום בציבור, אם עשה כן משום טורח. לפי זה ר"ש הנגיד סובר, שיש מצווה אחת - לתרגם התורה, והיא מתפצלת לשני מעשים: שמו"ת ותרגום בציבור. בשמו"ת אין להקל כלל ועיקר, אך בתרגום בציבור אפשר להקל בשעת הצורך. לא כל גאוני בבל. הם סוברים, כי ישנן שתי מצוות; האחת מוטלת על היחיד - שמו"ת; האחרת מוטלת על הציבור - התרגום בציבור; ושתיהן מחייבות, ואין לבטלן כלל.

ה. טענה נוספת, המלמדת זכות על מבטלי התרגום בציבור, הועלתה ע"י הרא"ש (מגילה פ"ג ו): "נראה שהם היו מתרגמין לפרש להמון העם שהיו מדברים בלשון ארמית, אבל לדידן מה תועלת יש בתרגום, כיוון שאין מבינים אותו, ואין לומר נלמוד מהם שיפרש בלשון שיבינו, דיש לומר דתרגום שאני, שנתקן ברוח הקודש". לדברי הרא"ש מצוות התרגום בציבור אינה בבחינת חובה שיש לרדוף אחריה, אלא מצוות פירוש התורה להמון העם בשפה המובנת להם, ולכן אין טעם לתרגם בארמית, שבימי הרא"ש כבר אינה מובנת להמון העם, אלא שהרא"ש מתקשה, אם סברתו נכונה, יש צורך לתרגם התורה לכל שפה המדוברת ומובנת להמון העם, ועל כך הוא משיב, שהתרגום ארמי שונה בכך שנתקן ברוח הקודש. דברי הרא"ש תמוהים: אם עיקר המצווה הוא פירוש להמון העם, מה לי בלע"ז מה לי בארמית, ואם עיקר המצווה הוא התרגום, ודווקא בתרגום שנתקן ברוח הקודש - מה לי מבינים מה לי שאין מבינים, ועכ"פ ילמדו התרגום בשביל לתרגם? על כורחנו להסביר בדוחק את שיטת הרא"ש, שיש מצווה

לפרש התורה להמון העם רק בארמית, כשהיא מובנת להם.
אמנם תנא דמסייע להרא"ש הלא הוא רש"י (מגילה כא:); בד"ה "ובנביא אפילו אחד קורא ושניים מתרגמים" הוא מפרש: "שהתרגום אינו אלא להשמיע לנשים ועמי הארץ שאינם מכירים בלשון הקודש, והתרגום לעז הבבליים, ובתרגום של התורה צריכין אנו לחזור שיהו מבינים את המצוות; אבל בשל נביאים לא קפדו עלייהו כולי האי". מדברי רש"י אכן נראה, כי עיקר התרגום לפירוש נקבע.
לכן אומר הרא"ש, שכשאינו מובן, אין מצוות פירוש זו, דהיינו ע"י התרגום.
אולם מדקדוק לשון רש"י משמע, ששיטתו שונה משיטת הרא"ש. רש"י סבור, שהתרגום נקבע לפירוש להמון העם, כיוון שהתרגום הוא לעז הבבליים, כלומר שפתם המדוברת[10], וכל זה נועד, כדי שהמון העם יבינו המצוות, לפי זה נראה, שלפי רש"י יש חובה לפרש לעם את המצוות העולות מקה"ת בלשון המובנת להם, שהרי חז"ל הקפידו בתרגום התורה יותר מתרגום הנביאים בגלל המצוות שבתורה, והמטרה היא - שידעו את המצוות וישמרו אותן. ועוד שאנו מוצאים בספר הפרדס לרש"י סי' צט, את סדר התפילה בשבת, שהיו קוראים בביהכ"נ שמו"ת וקוראים בתורה ומתרגמים. ולרא"ש אין תרגום ואין פירוש.
כאמור, שיטת הגאונים - שהתרגום הוא מצווה שיש לרדוף אחריה, וצריך ללמוד את התרגום כדי לתרגם ולפרש התרגום להמון העם. ודבר זה הוא בגלל קדושת התרגום הארמי או משום שהוא מכיל בתוכנו את קבלת התורה שבע"פ ועושה את התורה שבכתב והתושבע"פ תורה אחת, או בגלל שני הטעמים, או בגלל טעמים אחרים שאינם ידועים לנו.
אולם לשיטת הרא"ש - שהתרגום נועד לפירוש - צריך עיון, מדוע לא תתבטל המצווה של שניים מקרא ואחד תרגום. הרי אין מבינים את התרגום, ותרגום בשפה זרה, נראה, שאינו חובה, והכוונה היתה רק לתרגום ארמי, שנתקן ברוח הקודש. בעניין זה אנו מוצאים בסמ"ג, עשין סוף ס' יט: "ואני דנתי לפני רבותי, שהפירוש מועיל יותר מן התרגום, והודו לי רבותי, ולא נראה לר' יצחק, וכן רב עמרם שהשיב רב נטרונאי דוקא תרגום שזכה לינתן בסיני דמשמע בפ"ק דמגילה."

הנה כי כן קיימות שתי שיטות ברורות: הסמ"ג ורבותיו סבורים, שהתרגום נועד לפירוש גרידא, ולכן במצות שמו"ת אין צורך בתרגום שאין מבינים אותו, ויותר טוב ללמוד במקומו פירוש. לא ברור לפי שיטה זו, מדוע אין מפרשים להמון העם את קריאת התורה במקום התרגום בציבור. לעומתם סוברים הגאונים, שהמצווה דוקא בתרגום שזכה לינתן בסיני.

10 עיין תוס' ברכות ג א, ד"ה "ועונין", ושו"ת הרשב"א ח"ה סי' נד, שלכן קדיש בארמית, כיוון שארמית היתה השפה המדוברת.

אולם האם אפשר להסיק מן הסמ"ג, כי אפשר לצאת ידי חובת שמו"ת בתרגום לעז? הרי כמוהו כפירוש! מדברי הרא"ש, המגיע אף הוא למסקנת הסמ"ג, אנו למדים שאין הדבר כך. במסכת ברכות ח א הוא כותב "י"מ ה"ה לכל הלועזות לעז שלהן הוי כמו התרגום, כי התרגום הוא בשביל עמי הארץ שאינם יודעים לשון הקודש, וא"כ ה"ה לעז למכירין[11] בו. ולא נהירא, לפי שהתרגום מפרש כמה דברים, שאין להבין מתוך המקרא, כדאמר רב יוסף (מגילה ג): אלמלא תרגומא דהאי קרא. ונראה, שהקורא בפירוש התורה יצא בו ידי תרגום, כיוון שמפורש בו כל מלה ומלה".

מדברי הרא"ש אנו רואים בעליל, כי בתרגום בלעז אין יוצאים ידי חובה, אף על פי שהתרגום נועד לפירוש. כי יש בתרגום הארמי פירושים, שבלעדיהם לא היינו מבינים את הפסוק, ולכן לא די לנו בתרגום מילולי. אלא שסיום דברי הרא"ש אומר "דרשני". כי כשהתיר לקרוא פירוש במקום תרגום נימק זאת "כיון שמפורש בו כל מלה ומלה". והרי פירוש מילולי אפשר להשיג גם בתרגום לעז. ונראה, שיש מלים שנראות כשמות מקומות או שמות אנשים כמו "מספד הדדרימון", ואשר תרגום מילולי בלעז לא היה אומר דבר, כי זהו "שם", אך פירוש עפ"י חז"ל מבאר גם משמעותה של מלה, הנראית כ"שם" בלבד, וע"כ אמר הרא"ש "כל מלה ומלה" לרבות השמות שבפסוקים.

לאור הדברים דלעיל ניתן לומר, כי מי שביטלו את התרגום בציבור היו צריכים לבטל התרגום שבקריאת שמו"ת, ובשתי הקריאות היו צריכים לפחות לפרש את הכתובים, אך תחת זאת לא מצאנו, כי מפרשים את קה"ת בציבור במקום תרגום, ובקריאת שמו"ת אנו מוצאים, שלא הכל הסכימו להינתק מן התרגום. בשמו"ת כבר ראינו, שר"ש הנגיד לא העלה על דעתו להינתק מן התרגום כלל גם מן התרגום בקריאת הציבור וגם מן שמו"ת, ורק לימד זכות על המבטלים את התרגום בציבור. הינתקות מוחלטת מן התרגום הגדיר כמינות. ואמנם הנטייה בספרות הפוסקים היא - שלא לוותר על התרגום שבשמו"ת, וזאת נראה בדברינו הבאים.

הרוקח הגדול (בן דורו של הראבי"ה) הל' שבת ס' נג הביא הלכות שמו"ת בלי לדון על לעז או על פירוש. ומאידך, בנוגע לתרגום בציבור אינו דן בכך, אלא ברמז בענין ההפטרה הוא אומר: "במקום שמתרגמים די בי' פסוקים" ואפשר שרמז בכך, שבמקומו אין מתרגמים.

האו"ז (תלמיד הראבי"ה) ח"א, הל' שבת ס' מב, מציין, שמנהגם להשכים בשבת כדי לקרוא שמו"ת. אינו דן בתרגום לעז או בפירוש במקום תרגום, ואינו מזכיר את התרגום בציבור, אך הביא מדיני התורגמן. המרדכי (ברכות ח) הביא רק פסקי הסמ"ג בשלמותם (לרבות התנגדות הגאונים). רש"י (הפרדס צט) מביא, שקראו שמו"ת (אך משמע מדבריו, שעדיין היו מתרגמים גם קה"ת בציבור, וכן משמע מתלמידו ר' שמחה במחזור ויטרי, ס'

11 עיין אוצר הגאונים, קידושין, עמ' 129-131, שמשמע, שאין אפשרות או היתר לתרגם ללעז בלי קבלה, עיי"ש היטב.

קכז וסי' קסו וקסז). "המנהיג", הלכות שבת ל, מביא, שהיו נוהגים בצרפת ובפרובינצא לקרוא שמו"ת "בשחרית בשבת לפני ביהכ"נ". גם התוספות במס' ברכות ח, ד"ה שמו"ת, התנגדו לתרגום לעז בטענה, שיש בתרגום פירוש, שאלמלא התרגום לא היינו יודעים אותו. לעומת זאת שבלי הלקט ס' עה מביא בסתם שמו"ת, אך בס' עח מביא שתי השיטות בעניין התרגום בציבור של קה"ת. הוא מצדד בעמדה, שהתרגום נועד לפירוש בלבד, אך מכריע, "שירא שמים יצא אֶת כולן לתרגם בלשון ארמית ולפרש בלעז שלהן איש איש כלשונו". ספר האגור מצדד, כנראה, בהכרעה זו (ס' שצח). גם "אהל מועד" (שער התפילה דרך רביעי נתיב ח) מכריע, שבימינו יש לתרגם שמו"ת תרגום לעז. אך לקט יושר (דף נד) מעיד על רבו, שקרא שמו"ת ופירוש רש"י ואמר, שתרגום עיקר להעביר יותר מפירש"י, ואמנם בשו"ע נפסקה ההלכה (רפה ס"ה) שאם למד הפרשה בפירוש רש"י חשוב כמו תרגום, וירא שמים יקרא תרגום וגם פירוש רש"י.

אם כן אפוא, ההלכה ששני גדולי ההוראה - מהר"י קארו והרמ"א - סמכו עליה, היא, שבשמו"ת יש לחוש לשיטת הגאונים, שיש מעלה לתרגום, שניתן בסיני וכי יש בו פירוש מקובל, שאלמלי נאמר בתרגום לא היינו יודעים אותו, ולכן יש צורך, שמלבד שניים מקרא יקרא פ' רש"י ותרגום. אמנם גם לפי פסק זה עדיין נשארה בעייה: האם התרגום עדיף או הפירוש? ונפקא מינה, כשזמנו דחוק ויוכל רק לקרוא פירש"י או תרגום, אך לא את שניהם. ועל כך מובא בשע"ת ס"ק ג, שבעוד שרש"ל העדיף פי' רש"י, לא כן חכמי האמת, שהעדיפו את התרגום, כיוצא בדבר, אבל אומר שמו"ת בשבת (יו"ד סי' ת ונו"כ שם); אך "ברכי יוסף" שם אוסר עליו לקרוא פירש"י, כיוון שאינו חיוב כללי. אולם בביאור הלכה, ד"ה "תרגום וגם פרש"י", יוצא לחדש דבר נורא, שאולי גם רב נטרונאי גאון העדיף התרגום שניתן בסיני מתרגום לעז, אך לא מפירוש שמקורו בחז"ל. דבר זה תמוה ביותר, שהרי שיטת רב נטרונאי היא, שהתרגום הוא תקנת חכמים שאין לבטלה, ולא משום שהיא שפת העם, שהרי רב נטרונאי פסק, שיש ללמוד התרגום ולתרגם, ויש להעמיד מפרש שיפרש התרגום לעם.

לכן נראה אמנם, כי פסק השו"ע הוא פשרה בין שתי השיטות שסקרנו לעיל, כפי שפירש הגר"א בביאוריו וכפי שציין הדרישה ס"ק ג, כשהוא נוטה יותר לשיטת הגאונים. עיין יביע אומר ח"ד, יו"ד סי' לא, שפירש את פסק השו"ע, שהתרגום עיקר החיוב, ופירוש רש"י אינו אלא המלצה לירא שמים.

לאור הדברים הנ"ל נשאלת השאלה, מה ראו הפוסקים, שבשמו"ת חשו לשיטת הגאונים, ואילו בקה"ת בציבור ביטלו את התרגום, ואף לא קבעו פירוש במקום התרגום?

אין על כך תשובה ברורה אלא אם כן נאמר, שטורח ציבור היה השיקול הקובע, מה שאין כן בשמו"ת, שהיא מסורה ליחיד (אך בספר העתים 253, 255 רואים, שהיו שונים שמו"ת בציבור). אך קשה, שביטלו את התרגום, בזמן שנוהגים להאריך בתפילה במילי דרשות, ואין חוששין לטורח!

נראה כי ס"ל שהתרגום היה מנהג שאינו נפוץ, והונהג רק למקומות שיודעים לתרגם. ר' ירוחם, תלמידו של הרא"ש, מבהיר זאת בדבריו הקצרים (תולדות אדם וחוה, נתיב

שני, חלק שלישי): "ונראה מסוגית התלמוד, שהיה הדבר תלוי במנהג[12] לתרגם, ועל זה אנו סומכים שלא לתרגם. וכמו כן התרגום היה להם כמו לעז לנו, ואנו אם אחד מתרגם אין כולם מבינים אותו; ואם נאמר אותו בלעז שיהיה לנו כמו תרגום להם, אולי לא תקנו אלא תרגום, שנתקן ברוח הקודש, ולפיו אין אנו מתרגמין. כך פשוט בירושלמי ובתוספות". אמנם ר' ירוחם חוזר בערך על דברי רבו הרא"ש.

אך ר' ירוחם בסגנונו שלו הבהיר לנו את היסוד ההלכתי, שנשענים עליו מבטלי התרגום. לדבריו התרגום אינו תקנה, ויסודו במנהג גרידא, ולא במנהג שנתפשט בכל ישראל, אלא במנהגים מקומיים, וכל דיני התורגמנים לא נאמרו אלא למי שנהגו כן.

הסבר זה מכוון אך ורק לתרגום קה"ת בציבור, ולא לשמו"ת. כי בעניין שמו"ת כתב: "וי"א כי הוא הדין לכל לועזות הלעז שלהם במקום תרגום, יש שפרשו דוקא תרגום, וכן עיקר". בשמו"ת - הצריך דוקא תרגום, ולא הזכיר פסק רבו, שפירוש סגי במקום תרגום.

יש לציין, כי בעוד שהגאונים סברו, כי התרגום בציבור ושמו"ת הם תקנת הנביאים, הרי שהרא"ש וחבר מרעיו ס"ל, שהתרגום בציבור במנהג תלוי הדבר עוד מתחילה; אך בשמו"ת נראה, שרבים סוברים, כי הדבר תקנה או מנהג שנתפשט בכל ישראל, אלא שיש מהם שהסתפקו בלעז שלהם, ויש שהצריכו פירוש מחז"ל (פירש"י), ויש שהצריכו דוקא התרגום או שניהם יחד.

לעומת שתי השיטות הנ"ל עומדת שיטת הרמב"ם, בפי"ב מתפילה ה"י כתב: "מימות עזרא נהגו שיהא שם מתורגמן מתרגם לעם מה שהקורא קורא בתורה כדי שיבינו ענין הדברים". והביא כל דיני התורגמן שנזכרו במשנה בתוספתא ובתלמודים. ובסוף פי"ג מתפילה כתב: "אע"פ שאדם שומע כל התורה כולה בכל שבת בציבור, חייב לקרות לעצמו בכל שבוע ושבוע סדר של אותה שבת שניים מקרא ואחד תרגום, ופסוק שאין בו תרגום קוראהו שלוש פעמים עד שישלים פרשיותיו עם הציבור".

הרמב"ם לא זכר מנהג שלא לתרגם, ומה הדין אם אין מבינים התרגום. לא ברור, אם החיוב בשמו"ת הוא מאותו חיוב של קה"ת בציבור. מהרמב"ם משמע, שזה מנהג כל העם, והעובדה שהביא פרטי דיני המתורגמן אות היא, כי התרגום הוא חובה. ואמנם כבר קבע הרמב"ם, כי שלושה דברים של חז"ל מחייבים אותנו, וכל העובר על אחד מהם הוא ב"לא תסור", או משום פורץ גדר והם: תקנות, גזירות ומנהגות (ממרים פ"א ב, ג, פ"ב ב, הקדמת הרמב"ם למשנה, מהדורת ר"י קאפח - תרגום בלבד, דף יב), ובמיוחד, שזהו מנהג

12 כוונתו למגילה כג, מקום שיש תורגמן. אולם מעניין לבדוק את הגמ' קידושין מט א, "הרי את מקודשת לי על מנת שאני קריינא", עד כמה יש לה זיקה לענייננו, שם נקבע, שאם יודע לקרות בתורה ג' פסוקים ולתרגם התרגום המקובל, הוא תרגום אונקלוס (הרמב"ם אישות פ"ח ה"ד, שו"ע אה"ע סי' נח ס' כה), הרי זו מקודשת. לכאורה "קריינא" זה שקורא לפני אחרים ולא רק לעצמו, וממה שנקבע כקריטוריון ל"קריינא" - קריאת ג' פסוקים בתורה ותרגום אונקלוס, שמע מינה, שהיה נפוץ מאוד מנהג קריאת התרגום בציבור.

שנהגוהו חכמי הגמרא, שהרי כתב בהקדמתו למשנה תורה: "אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהן וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותיהם וללכת בתקנותם, הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהן כל ישראל ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא. הם כל חכמי ישראל או רובם. והם ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליהם השלום". נמצא לפי הרמב"ם, כי מנהג התרגום מחייב וממנו אין לזוז.

לסיכום: אנו מוצאים כמה שיטות בעניין התרגום:

א) שיטת הרמב"ם, שהתרגום בציבור הוא מנהג מימות עזרא והוא מחייב, ושמו"ת מחייב (אך אינו ברור, אם הוא תקנה או מכוח אותו מנהג של תרגום קה"ת בציבור).

ב) שיטת הגאונים, שהתרגום בציבור לקה"ת ושמו"ת הוא תקנת הנביאים, ואסור להימנע ממנו, ואפילו אין יודעים התרגום יש ללמוד התרגום ולתרגם. ולדעתם, גם מי שנמנעו מלתרגם יש צורך להחזירם לדין המקורי, שיתרגמו.

ג) שיטת התוס', ר"ש הנגיד והרא"ש: התרגום בציבור תלוי במנהג המקום, וכבר בימי האמוראים היו מקומות שלא תרגמו. ועל שיטתם יש להעיר:

1. הם רק ביקשו סימוכין למנהגם שלא לתרגם קה"ת בציבור.
2. הם אינם קובעים, שבמקומותיהם מאז ומתמיד לא נהגו לתרגם בציבור. נהפוך הוא: מר"ש הנגיד רואים, שבתחילה נהגו לתרגם בספרד; ומן התוספות רואים, שבתחילה נהגו לתרגם, וכי עד היום נשאר שריד לתרגום הפטריות מסוימות.
3. אף על פי שאחת הטענות להימנעות מתרגום קה"ת בציבור היא אי-הבנת התרגום, בכ"ז לא כל בעלי השיטה הסכימו להימנע מן התרגום של שמו"ת. ר"ש הנגיד ראה את ההימנעות מן התרגום משמו"ת כמינות. התוס' סירבו להמיר את התרגום של שמו"ת בתרגום לעז, ונראה שגם התנגדו להמירו בקריאת פירוש. ובשו"ע נפסק, כי רצוי גם לתרגם וגם לפרש, והתרגום עיקר.
4. יש לציין, כי הטור החזיק בשיטת אביו, שאין תועלת בימינו בתרגום קה"ת בציבור, ובכ"ז ראה לנכון לכתוב מדיני המתורגמן, וכבר תמה על כך הב"ח סי' קמה. גם השו"ע עשה כהטור. ו"פתח הדביר" (ס' קמה, א) תמה עליו ויישבו כדלקמן: "ולפי מ"ש הרב בגדי ישע ז"ל לעיל ס' קמ"ג הבאתי דבריו אני העני שם, דהטור ומרן ז"ל כותבין דין למנהג זמן הש"ס, שמא יחזור הדבר לכמות שהיה, ע"ש. אפשר די"ל ג"כ כאן דהגם דכ' הטור וצ"ל בסוף הס', דלדידן אין תועלת בתרגום, כיון שאין אנו מבינים אותו, ואין לומר נלמוד מהם לפרשה לעם בלי שיבינו, די"ל תרגום שאני שנתקן ברוח הקודש, ע"ש, מ"מ אפשר יחזור הדבר שיבינו העם לשון התרגום, וצריכין כל הדינים הללו". הרי שלפי "פתח הדביר" גם להטור ולהשו"ע אפשר שיתחדש מנהג הש"ס, כשיבין העם את התרגום.

ג. האם רשאים בני תימן להימנע מתרגום קה"ת בציבור?

בשאלה זו דן הרב נתן צבי פרידמן שליט"א בספרו "נצר מטעי" ס' ד, ה. בבית כנסת של יהודי תימן שנהגו לתרגם קה"ת וההפטרה, היו חלק מן הציבור, שבגלל האריכות הלכו לבתי כנסת של עדות אחרות. והרב פרידמן מברר להלכה, אם כדאי שיבטלו התרגום כדי שיתפללו כולם בבית כנסת שלהם לפי שאר מנהגיהם. תמצית דבריו הוא כדלקמן:

א. חובה לשמור מנהגי ישראל כחיוב מדברי קבלה: שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך, וחכמים נזהרו, שלא לבטל מנהג, אפילו שהיו בו ספיקות הלכתיים.

ב. אולם בעניין מנהג התרגום "אין זה נכנס בגדר שלא ישנו מנהג המקובל, אשר על כך הזהירו אותנו הפוסקים שלא לשנותם... בימי חכמי הגמרא היו נוהגים לתרגם, בכל אופן המנהג הזה נתבטל ע"י הסכמת גדולי הפוסקים, והביטול הזה קיבל אישורו בהלכה בשו"ע. הרי שאת המנהג הזה התירו חכמים לבטל, ואין זה בגדר איסור לבטל מנהג".

ג. אף שלעניין שמו"ת נפסק בשו"ע, שמלבד פירוש יתרגם, מאחר שהתרגום ניתן בסיני, אבל התרגום בקה"ת בציבור נתבטל מפני כבוד הציבור: "היום שאין מבינים אותו יש בזה משום אבוד זמן, שיום השבת נקבע לעונג שבת וללימוד תורה, וכיוון שהקריאה בתרגום מעכב את הציבור ותופס זמן המיועד לעונג שבת וללימוד תורה ביטלו את התרגום, והעדה התימנית המשיכה בתרגום, לפי שהבינה את השפה. אבל בדור הזה, שכבר גם בתוך העדה התימנית לא מבינים את התרגום, יש להם אותו דין שנקבע בשו"ע...".

ד. אפילו אם בביטול התרגום יש קצת איסור, מותר לעשות קצת איסור, כדי לקיים תפילה סדירה בציבור כר"א ששחרר עבדו בשביל להתפלל בציבור.

ה. כיוון שגם העדה התימנית, כמו שאר העדות, חייבת לשמור מנהגי אבותיה, ואם ימשיכו בתרגום בביכ"נ זה, ילכו המתפללים לבתי כנסת של עדות אחרות, ובכך יטשו את מנהגם - הרי שמנהג התרגום גורם לתקלה, ואפשר לבטלו, במיוחד שכבר ביטלו השו"ע.

למרבה התמיהה לא זכר הרב פרידמן את השיטות השונות, והוא שם את מעייניו בדברי השו"ע בלבד. כבר הראינו, כי לדעת הגאונים והרמב"ם התרגום הוא חובה, אם מכוח תקנת הנביאים או מכוח מנהג חכמי התלמוד מימות עזרא. לשיטת הגאונים אין לחוש לטורח. ויש ללמוד את התרגום כדי לתרגם, ואפשר להעמיד מפרש שיפרש את התרגום למי שאינם מבינים, ושיבחנו למי שיחזיר התרגום. לעומתם בשו"ע איננו מוצאים ביטול מוסמך למנהג התרגום, אלא קביעת המנהג הקיים למי שנהגו שלא לתרגם. צא וראה דברי הב"ח, שלדעתו הטור מביא דיני המתורגמן לאלו שנוהגין לתרגם וצריכין להם. הרי שלא עלה על דעת הטור לבטל את מנהג התרגום במקום שתרגמו. כפי שכבר כתבנו, גם "פתח הדביר" סבור, כי לפי השו"ע יש ציפייה שיתחדש מנהג הש"ס. זאת ועוד: מן המפורסמות,

שיהודי תימן פוסקים כהרמב"ם, ויש להם מנהגים כגאוני בבל. הרי שס"ל שהתרגום חובה, וכך פסקו הלכה למעשה ונהגו כן; א"כ אין דברי השו"ע מכוונים אליהם, כפי שכבר כתב מרן בהקדמתו לב"י, כי לא בא להתיר דברים האסורים לאחרים.

אין לומר, שמנהג התרגום גורם תקלה בכך שבגללו נוטשים מנהגי אבותיהם. נהפוך הוא, אם נתיר להם מנהגם זה, יתירו את כל החוליות בשלשלת מנהגיהם המפוארים. דומה, כי תחת להורות שיש לעשות קצת איסור ולבטל התרגום בשביל תפילה בציבור, יש להורות להם, לקצר "המכירות" ואמירת "מי שברך" לכל עולה בתורה, והשכבות וכיו"ב, ובלבד שלא לפגוע בתרגום.

בסי' ה מביא הרנ"צ פרידמן תשובה שנשלחה אליו בעניין זה מטעם לשכת הראשל"צ דאז הרב יצחק נסים שליט"א. וזו תמצית תוכנה:

א. מחלוקת בין הב"י ומהרשד"ם, אי מהני התרה ע"י פתח והתרה לנוהגים מנהג שנשתלשל להם מאבותיהם. מהרשד"ם סובר, שלא מועילה התרה בכהאי גוונא, משום "שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך". הב"י סובר, שמועילה התרה גם בכהאי גוונא. לדעת המשיב (לא ברור, אם הראשל"צ בכבודו ובעצמו ענה התשובה לפרטיה) רוב הפוסקים סוברים בעניין זה כהב"י.

ב. אלא שבנידון דידן (המנהג לתרגם קה"ת בציבור) צריך לומר, דגם לסברת מהרשד"ם ומהרח"ש ודעימייהו דמשרא שרי, אע"ג שהוא מנהג אבות, דהא עינינו רואות, דבכל המקומות נתבטל וכ"ש התוס', הרא"ש והשו"ע, ובאמת טעמא בעי, מה נשתנה דין זה מכל המנהגים דס"ל דלא מהני התרה. ואפשר משום דמעיקרא כשנהגו לתרגם היה על דעת כן, שבכל עת וזמן שירצו לבטל הרשות בידן, וכיוון דמעיקרא נקבע המנהג על אופן זה, גם מהרשד"ם ודעימיהו יכולין לבטלו, ועדיין צ"ע. איך שיהיה, בנדון דידן פשיטא, דלכ"ע יכולין לבטלו, ולכן מסקנא דדינא בנדון דידן שאפשר לבטלו בתנאים אלו:

1. שכל הקהל או רובו מסכים לבטל את המנהג.
2. שביטול מנהג זה לא יגרור אחריו ביטול המנהגים שנוהגין בתימן.
3. שהטענה, שמנהג זה מביא לידי הרחקת חלק מהציבור מלהשתתף בתפילה בבית הכנסת, היא נכונה וברורה, ולא שהיא עילה בעלמא כדי לבטל המנהג. ועל מעכ"ת לברר את המצב היטב שלא תהיינה חששות אלו, ואז אפשר לבטל מנהגם ע"י התרה וחרטה, והמתירין יהיו מקהל אחר שאינו נוהג מנהג זה...".

התשובה מטעם הראשל"צ תמוהה היא, שהרי לא זכר שמנהג תימן נשען על דעת הגאונים - שהתרגום בציבור הוא תקנת נביאים, המחייבת אותנו גם בימינו, ואפילו מי שאינו יודע לתרגם - ועל שיטת הרמב"ם, שהתרגום הוא מנהג מימות עזרא, שאין היתר לבטל; וכבר קבע מהרשד"ם (יו"ד מ), שההתרה מועילה רק למנהג האוסר דבר המותר לכולי עלמא כפי ההלכה הפסוקה בתלמוד ובפוסקים ז"ל, "אבל בדבר שנחלקו בו חכמי ישראל הללו אוסרים והללו מתירים, ונהגו במקום אחד כדברי האוסרים וקבלו כך עליהם, שוב אין לדבר הזה היתר לעולם בשום צד".

לכן תמוהה גישתו של המשיב, שגם מהרשד"ם, האוסר להתיר בחרטה מנהג שנשתלשל מהאבות, יודה במנהג התרגום, שאפשר להתירו, כיוון שהרא"ש והשו"ע סוברים כי אפשר לבטלו. הרא"ש והשו"ע לא קבעו שזו דעת כל הפוסקים, וברור, שדעתם זו אינה כדעת הגאונים והרמב"ם.

ועוד, שכבר הראינו, כי גם הם לא אמרו שמותר לבטלו, אלא ציינו את המנהג ונתנו לו סימוכין; אך לא אמרו, שהנוהגים לתרגם יוכלו לבטלו. נהפוך הוא: ראינו מהב"ח, כי דיני המתורגמן שכתב הטור מיועדים לנוהגים לתרגם. וראינו מ"פתח הדביר", כי לפי השו"ע אפשר שיתחדש מנהג הש"ס לתרגם קה"ת בציבור. אף גם זאת צריך לומר, שסברת הגאונים, שהתרגום בציבור חובה גם בימינו, ואפילו אינם יודעים לתרגם - אינה מוטלת בספק כלל ועיקר; ואילו הסברה המיוחסת להרא"ש ולשו"ע, שכאילו המנהג לתרגם הונהג על דעת שאם ירצו יבטלוהו - לא יצאה מכלל ספק. אף המשיב בעניין זה נשאר בצ"ע. א"כ, איך אפשר לתפוס הספק, ולהניח הוודאי ולהתעלם מסברת הגאונים והרמב"ם, כאילו סברת הרא"ש והשו"ע היא אליבא דכולי עלמא?

א"כ ברור, כי במקרה דנן מהרשד"ם לא היה מורה להתיר מנהג התרגום, כיוון שיהודי תימן נהגוהו עפ"י גדולי הפוסקים, שהבינו כי זו שיטת המשנה והתלמוד, וראו בזה סייעתא לשיטתם כי בוודאי התרגום חובה. ובאמת קשה לומר, שהמשנה והתלמוד טורחים לפרט פרטי פרטים בדיני התרגום למנהג שביסודו הוא מקומי, ולא מקיף את כל בית ישראל, וגם תלוי ברצון כל מקום ומקום שאם ירצו יבטלוהו.

ומה שכתב המשיב, כי הלכה כהב"י, שמנהג שנשתלשל מהאבות אפשר להתירו בפתח והתרה, כאמור, אינו עניין לנידוננו, כי במנהג שהוא אליבא דפוסקים, ובמיוחד מארי דאתרין, אפשר שגם הב"י יודה, שאין להתירו בפתח וחרטה.

מרן קבע בהקדמתו לב"י או"ח, כי מי שנהגו איסור אין להם לנהוג כהיתרו בשו"ע.

כ"כ יסוד זה שנתייסד ע"י מהרשד"ם, שמנהג איסור שנשען על פוסקים אין להתירו בפתח וחרטה, הוא גם יסודו של המג"א. באו"ח תקנא ס"ק ז הוא פוסק, שאם נהגו לאסור מר"ח אב כל משא ומתן, אפשר לעשות להם התרה; ואם נהגו לאסור בדרך של למעט משא ומתן, כיוון שבזה הם נשענים על פוסקים מסויימים - לא מהני התרה. ועיין ב"יביע אומר" (ח"ג יו"ד, ס' יא אות יג), שאף שיסודו של מהרשד"ם יש בו מחלוקת, אבל נראה שהרבים עמו ביסודו זה (שם דן הראשל"צ הרב עובדיה יוסף שליט"א, שנשים ספרדיות הנוהגות לשבת חמישה ימים משתראינה דם, ורק לאחר מכן סופרות ז' נקיים, חשו לחומרה שנזכרת בתה"ד, ואינה נזכרת בתלמוד, ע"ש היטב; ולא כל הספרדיות נהגו כן. אך בנידון דידן, שכל יהודי תימן נהגו לתרגם, וכפי' הגאונים והרמב"ם שפסקו כן מהמשנה והתלמוד - אין ספק, שיסודו של מהרשד"ם ורבים הסוברים כמותו הוא המחייב להלכה).

יסוד זה הוא גם יסודו של הרב משה פיינשטיין שליט"א (ב"איגרות משה", חו"מ ח"ב, או"ח סי' פג) "ואחד שנהג כהרמב"ם, שצורת הפתח לא יועיל לפרצה יותר מעשר, אם מועיל התרה. הנה הטעם שאין מועיל התרה הוא, משום דכיון שנהג שיטה זו, ואין בדורותינו מי שיכול להכריע שלא כשיטה זו, נעשה אצלו כמי שנפסק הלכה כשיטה ההיא

עיין בח"א; ולכן לא שייך זה במנהג מקום שאפשר שהנהיגו להורות בזה שיטה ההיא, ומי יכריע שלא כמותם. אבל כשאחד רוצה לחוש להחמיר, הרי לא עלתה כלל במחשבתו, שהוא מורה בזה כשיטה ההיא, דלאו בר הכי הוא, וגם הרי שאומר שלא משום שמורה כשיטה ההיא נהג כן, אלא משום שרצה להחמיר, אף שהוא שלא כדין. לכן מסתבר, שהוא רק כדין נהג, אפי' שיכול להתיר". נראה אפוא, כל שההנהגה מדרך הכרעת ההלכה, אפי' כדעת מיעוט, כיוון שבימינו אין אפשרות לומר שאין הלכה כמיעוט, ומי שהוא סובר כהמיעוט לאסור דבר המותר, הרי כך ההלכה בשבילו, ולהלכה אין התרה, כי אין זו חומרא, שהוא כמו נדר שאפשר להתירה".

ברור אפוא, כי יהודי תימן מחזיקים בתרגום בדין, ולא על דרך החומרא, וזהו רצונם של חכמי המשנה והתלמוד, ומי יוכל להתיר להם הלכה, שהיא לדידם מוכרעת כהגאונים והרמב"ם. אמנם ראיתי ב"מגיד משנה" (שחיטה פי"א ה"ז), שחלק בין מנהג להחמיר כהאוסרים ובין מנהג להכריע כהאוסרים, ובכל אחד יש בו להקל ולהחמיר. בראשון, אם הלך למקום, ואם יחמיר יבואו לידי קטטה, שרי ליה לאכול מהיתרם; ובאחרון אסור, כיוון דס"ל שמבחינת הדין אסור. אך בראשון אין להתיר להם, ובאחרון אם עתה ס"ל כהפוסקים המתירים, שרי. הרי שבמקרה דידן יהודי תימן לא יוכלו להתיר הכרעתם כהגאונים והרמב"ם בלא טעם, ועכ"פ שעדיין לא חזרו להורות כהמתירין, חייבים לתרגם ואפילו במקומות שאין מתרגמים.

עם סיום כתיבת המאמר, הופנתה תשומת לבי לדברי הר"י קאפח שליט"א, שדן בקצרה באלו מיהודי תימן הרוצים להניח התרגום. דבריו נתפרסמו כ"דברים אחדים" בפתיחת ספר ההפטריות מהדורת נג'אר, הרצליה תשכ"ח. ואלה דבריו: "אך לצערנו נמצאים מבני עדתינו גם מעטים אשר קצרה רוחם וכבדה עליהם ישיבת בית הכנסת ונוטים לבטל את התרגום ואף טוענים הנה הרמב"ם כתב, 'כדי שיבינו עניין הדברים', והרי אנו מבינים היום את העברית היטב, ואין לנו צורך בתרגום. ולדעתי, אינם אלא טועים. כי הרמב"ם לא כתב, 'כדי שיבינו את המלים', כדי שנטען: מבינים אנו את המקרא יותר מן התרגום. הרמב"ם דייק בדבריו גם כאן כדרכו תמיד, שכל מלה וכל משפט בדבריו שקול ומדוד מכל צדדיו, הרי כתב, 'כדי שיבינו עניין הדברים'. והכוונה, כי הלא בתוך התרגום גלומה תורה שבעל-פה, ואין התרגום שבידינו תרגום מילולי, וכפי שמסרו לנו חז"ל תרגום של תורה אונקלוס אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע; תרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי. ואילו היה תרגום מלים, מדוע היה צריך אונקלוס לקבל מר' אליעזר ור' יהושע? הלא בקי הוא בארמית יותר מהם. אלא ברור, שהעיקר כאן המסורת, תורה שבעל-פה המשוקעת בתרגום זה. ועל כך רמז הרמב"ם במתק לשונו, 'כדי שיבינו עניין הדברים'. הלכך אסור לנו לבטל תרגום זה, שהוא מתקנת חז"ל, וקבלוהו אבותינו עליהם, ואף נראין הדברים, שחייבים אנו לאמרו גם מדין נדר, וכבר אמרו חז"ל, 'האומר אשכים ואשנה פרק זה, מסכת זו, נדר גדול נדר לאלקי ישראל' (נדרים ח). והלכה מפורשת היא, שרבים שקיבלו עליהם איזה דבר חל עליהם ועל זרעם, וכמו שפסק מרן

בש"ע יורה דעה סי' ריד ס"ב, קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם, הוי כנדר לעשות דבר מצווה, שאינו יכול להישאל עליו כידוע".

תמצית המאמר

1. מנהג עתיק יומין שרד אצל יהודי תימן, והוא התרגום בציבור על קה"ת וההפטרה. אצל יהודי צפון אפריקה שרד שריד כלשהו ממנהג זה, והוא התרגום בציבור של הפטריות מסוימות במועדים מסוימים.
2. הגאונים מעידים, כי התרגום שפרטי דיניו נזכרו במשנה ובתלמודים הריהו תקנת הנביאים, ואולי אפשר לומר נביאים ראשונים.
3. הגאונים התריעו נגד מי שרצו בימיהם לבטל מנהג התרגום, וקבעו כי הוא תקנת נביאים; ויש שהגדיר חובה זו כהלכה למשה מסיני; ויש שכינה אותו כמצווה מן התורה. הגאונים קבעו, שיש חובה לתרגם, ויש חובה ללמוד התרגום כדי לתרגם. ואם רוצים פירוש לתרגום - שיפרשו התרגום, ולא יבטלוהו, כן ראו בביטול התרגום "עצלות", ויש שהשתמשו בביטוי "פשיעה", ויש שקבעו שכל מי שאינם מתרגמים "להכעיס" וי"ג "כלום" - כלומר לחלוטין - הם בני נידוי. וי"א שכל המבטלים התרגום בציבור והתרגום של שניים מקרא ואחד תרגום, הרי זו מינות. הם העדיפו שיקצרו בדברים אחרים שנוהגים בדבר התפילות, ובלבד שלא יבטלו התרגום מחמת טורח ציבור. ושיבחו כל מי שיבטל המנהג "הרע הזה" (שאין מתרגמים) ויחזירם למנהג התרגום.
4. לעומתם היו מן הראשונים, שמצאו סימוכין למנהג מקומם שאין מתרגמים. העולה מכלל דבריהם, כי מנהג התרגום כבר בזמן התלמוד היה רק מנהג של מקומות שידעו תרגום, ונועד לפרש את המצוות להמון העם ולכן אינו מחייב, אלא במנהג המקום תלוי הדבר, ואם יש בו תועלת של פירוש. אין ספק, שדעתם של אלה שונה מדעת הגאונים, ולמעשה, לפנינו שתי שיטות בהלכה בעניין התרגום. דננו במקורות והראינו, כיצד כל שיטה מסבירה המקורות; אך אמרנו, שמכל מקום תישאר שאלת הגאונים, האם לחינם פרטו חז"ל במשנה ובתלמוד פרטי דינים רבים בעניין התרגום, אם זה רק מנהג מקומי שאינו מחייב?
5. לפי טענותיהם של מבטלי התרגום היה ראוי לבטל שמו"ת, כי בלאו הכי התרגום הארמי אינו מובן. ואמנם היו שצידדו להמירו בתרגום לשפה זרה המובנת לקורא, והיו שצידדו להמירו בקריאת פירוש (כמו פירש"י, שמקורו בחז"ל). אך הדעה שנפסקה בשו"ע כדעה מומלצת היתה לקרוא שמו"ת ארמי ופירש"י וכיו"ב. דבר זה מוכיח, כי רוב הפוסקים (בעיקר הסוברים שתרגום בציבור ושמו"ת הם היינו הך, אלא שזה ליחיד וזה לציבור) סוברים, כי יש עדיפות לתרגום ארמי, ונרתעים מלבטלו כליל אף על פי שאינו מובן.

6. שיטת הרמב"ם היא, שהתרגום הוא מנהג מימות עזרא, וכיוון שלא סייג דבריו לנוהגים כן, ופירט את כל דיני התרגום שבמשנה ובתלמודים, הרי שלדעתו מנהג זה הוא כמו בגזירות התקנות והמנהגות של בי"ד גדול, שהעובר על אחד מהן הוא ב"לא תסור". כמו כן, כמנהג שנזכר בתלמוד שקבלוהו כל בית ישראל, כופין כל אחד לנהוג כן כמנהגי חכמי הגמרא.
7. מדברי כמה מהאחרונים נראה, כי גם הפוסקים שלימדו זכות על מבטלי התרגום, כתבו את דיני התרגום בציבור בשביל הנוהגים לתרגם (ולא ראו בו כחסר תועלת לנוהגים לתרגם), וכי יש ציפייה, שנתחדש מנהג הש"ס לתרגם בציבור.
8. כמה מפוסקי ההלכה בארץ פסקו, שאם יש מיהודי תימן הרוצים לבטל את התרגום, ואם לאו, יטשו את מנהגי אבותיהם ויתפללו בבתי כנסיות של עדות אחרות - מוטב לעשות להם התרה ע"י פתח וחרטה ע"י שלושה רבנים מעדות אחרות, ובלבד שימשיכו להתפלל בנוסחותיהם ובמנהגיהם, כי חייבים הם לשמרם.
הנימוק העיקרי שלהם - שכבר בשו"ע בוטל התרגום, ונראה שמלכתחילה נקבע רק לנוהגים כן, וכי קיי"ל שמנהג שאין יסודו בדין, אף שנשתלשל מן האבות אפשר לבטלו ע"י התרה בפתח וחרטה. כנגד פסקים אלו נטען, כי פוסקי ההלכה הנ"ל לא זכרו את שיטת הגאונים והרמב"ם, שראו בתרגום או תקנת נביאים או מנהג מחייב. מנהג יהודי תימן אינו אפוא מנהג סתם, אלא הכרעת הלכה כהגאונים או כהרמב"ם, שבלאו הכי הוראותיו מחייבות, כיוון שקיבלוהו מארי דאתרין על כל קולותיו וחומרותיו. בכהאי גוונא אין התרה כלל, ואף אין אפשרות לומר שאין כך ההלכה, כי מי יאמר שאין הלכה כהרמב"ם או כהגאונים? אמנם מדברי ה"מגיד" משמע, שמנהג כזה אפשר לשנות, אם יש נימוקים חדשים ומשכנעים לפסוק אחרת ממה שפסקו עד כה. אך נימוקים כאלה אין בנמצא, ובמיוחד שאיננו מוצאים שהפוסקים שלימדו זכות על מבטלי התרגום ביטלו עפ"י הוראתם את התרגום, אלא רק קבעו עובדה ומצאו סימוכין למנהג. וכאמור לעיל הביאו דיני התרגום לנוהגים לתרגם, ואולי גם מתוך ציפייה לחידוש מנהג הש"ס.
9. מלבד הטעמים הנ"ל י"א כי מנהג יהודי תימן לתרגם הוא בבחינת נדר לעשות מצווה, שאין יכולים להישאל עליו, וכי הוא בבחינת קבלת רבים שחל עליהם ועל זרעם.

23 ראשי הקהילה בצנעא (1917)
מימין לשמאל: ר' אהרן הכהן, ר'יחיא יצחק, ר' סלימאן חבשוש

24 ר' יחיא אלאביץ' (צנעא 1901)

הרב רצון ערוסי

הסוֹמֶא וקריאת התורה בציבור

בירור הלכתי זה מטרתו אינו רק לגופו של דבר, אלא גם להתוות דרך לחקר הלכה ומנהג של יהדות תימן בפרט ושל העדות בכלל. כמו-כן הוא יהיה תרומה צנועה לחקר משנתו של מהרי"ץ (=מורנו הרב יחיא צאלח) גדול רבני תימן במאה ה-18, אשר נודע במאבקו לשימור מורשתה הרוחנית של יהדות תימן.

שנינו במשנה (מגילה, ד, ו) "סוֹמֶא פורש על שמע ומתרגם" וכן הוא בתוספתא (שם, ד, כח, ובמסכת סופרים, יד, יב). ופירשו בגמרא (בבלי, כד, ב) שהסוֹמֶא פורש על שמע למרות שיצטרך לומר "יוצר אור", הואיל והוא נהנה מן המאורות בכך שהללו שיש להם כח ראיה רואים אותו ומצילים אותו ממכשול. אולם בגמרא לא פירשו מדוע שנה התנא שהסוֹמֶא מתרגם. ונראה שהדבר היה פשוט להם, שהתנא בא למעט את הסוֹמֶא מקריאת התורה, והואיל ובזמן המשנה והתלמוד, מי שנקרא לקריאת התורה בציבור הוא הקורא בתורה ולא החזן[1]. ומאחר ודברים שבכתב אין רשאים לקרותן בע"פ (גיטין, ס, א), לכן הסוֹמֶא אינו קורא בתורה. אולם התרגום מצד הדין צריך להקרא בעל פה כי הוא תורה שבעל פה, ולכן סוֹמֶא שיודע לתרגם בעל פה רשאי לתרגם[2].

כך יוצא שהסוֹמֶא אינו קורא בתורה בציבור. ואמנם נראה שהרי"ף גרס כן בנוסח המשנה "סוֹמֶא פורש על שמע ומתרגם, אבל אינו קורא בתורה..."[3]. אך עיין בדקדוקי סופרים (מגילה, כד, א, אות ת) שאפשר שהתוספת "אינו קורא בתורה" נשתרבבה מדין פוחח שנשנה לפני כן במשנה. אולם גם בלי גירסה מפורשת הדבר ברור שאין הסוֹמֶא קורא בקריאת התורה בציבור, והדבר פשוט ביותר עד כדי כך שחכמי הקדמונים קראו לכך "התול"[4].

1 כמנהג אבותינו ושלא כמנהג שאר העדות, עיין במאמרי "קריאת התורה בציבור", תימא, ב, תשנ"א, עמ' 31.

2 השווה המאירי, מגילה, כד, א. ען עיין במאמרי "תרגום קריאת התורה וההפטרה בציבור", סיני, פח, תשמ"א עמ' רכו, וכן מבואי לתכלאל משתא-שבזי, דפוס-צילום הוצאת עודד, ירושלים תשמ"ו.

3 הלכות רב אלפס, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ט, ח"א עמ' שי"ב.

4 ספר האשכול, אלבק, הוצאה שניה, ירושלים תשד"ם, ה"א, עמ' 184. וכבר רב נטרונאי גאון דחה מכל וכל אפשרות שהסוֹמֶא יקרא בתורה משום שהוא קורא בע"פ (אוצר הגאונים, מגילה, חלק התשובות, קנז, עמ' 43).

כמו-כן כבר בזמן הגאונים התעוררה השאלה אם ניתן להזמין לקריאת התורה בציבור כהן שאינו יודע לקרוא בתורה. ועל כך השיבו שאם הכהן יודע לקרוא מאליו ע"י סיוע ניתן להזמינו לקריאה בתורה, ואם אינו יודע, שלא יעלה לתורה (שערי תשובה, נט). באותה תשובה נקבע שיש לשמוע רק את הקורא בתורה מן הכתב, והשאר שותקים ושומעים, "ולא יקרא שום אדם אלא הקורא בס"ת בכתב לבדו". והמשיב סיים תשובתו "ומדברי רבוותא כוולהו משמע דס"ל (=דסבירא להו) שלא יקרא החזן בעבור הקורא". יש לשים לב שגאוני בבל[4] לא הציעו שהחזן יקרא והסוֹמֶא רק יברך על הקריאה. יתרה מזו, בראשית המאה ה-12 אפילו חכם מחכמי דרום צרפת לא הציע הצעה כזו, אלא הצעה שונה.

הראב"י אב"ד בספר האשכול (שם) בענין הסוֹמֶא, הביא את דברי הגאונים שהסוֹמֶא אינו קורא בעצמו בתורה, והוסיף: "אבל לאוקמי איניש אחרינא שפותח ורואה ומברך ועומד מצדו שפיר דמי". כלומר מותר להזמין חתן סוֹמֶא לקריאת התורה בציבור, ומישהו לידו יעמוד יראה מקום הקריאה יברך ויקרא. היתר זה הוא רק פיוס של כבוד לחתן הסוֹמֶא, ואין בו מאומה. שכן הסוֹמֶא לא עושה דבר, פרט שהוא עומד ליד התורה כאילו היה קורא בתורה[5].

אולם מאוחר יותר התירו הראשונים מחכמי אשכנז לשליח הציבור לקרא בתורה ולהזמין עם-ארץ לקריאת התורה, אלא שהתנו זאת בכך שעם-הארץ ידע לפחות לקרא, כשמקרין אותו ושילווה בקריאתו את קריאת שליח הציבור, וכל זאת עשו מחשש מחלוקת[6] כמו-כן דברי האשכול הובנו כאילו הוא התיר לחתן סוֹמֶא לברך על קריאת התורה ולסמוך על קריאת שליח הציבור[7]. ולכן התחיל להתפתח מנהג בקרב יהודי אשכנז שאפשר להזמין סוֹמֶא לקריאת התורה, והוא יברך ושליח הציבור יקרא, אלא שהיו שהתנו היתר זה דווקא לסוֹמֶא תלמיד חכמים שיודע לקרות יחד עם שליח הציבור[8].

5 ועיין למהר"י קאפח הלכות תפלה פי"ב ה"ה, אות ח, הוצאת מכון מש"ה, קרית-אונו.

6 טור, או"ח, קמא, בשם אביו הרא"ש.

7 עיין ר"י קארו, בב"י, שם, וכבר תמה הר"ח אלבק בהערותיו על האשכול, שם אות ג.

8 ב"ח, טור, שם, וט"ז, או"ח, קמא, ס"ק ג.

אך ר"י קארו דחה מנהג זה[9]. גם הרמ"א שהנציח את מנהגי אשכנז בהגהותיו על השו"ע, ציין בהגהתו על השו"ע (שם) את דעת מהרי"ל להיתר, אך בספרו "דרכי משה" על הטור וב"י (שם) גילה שדעתו האישית היא כדעת ר"י קארו. הגדיל עשות ר"י עמדין שתקף מנהג זה בשצף קצף[10].

אם כן אפוא יהודי תימן ששמרו על מנהג המשנה והתלמוד עד עצם היום הזה שהנקרא לקריאת התורה בציבור, הוא הקורא בתורה בעצמו, ולא קלטו את המנהג להזמין עם-ארץ לקריאת התורה, אם כן בודאי שלא קלטו את ספיח המנהג האשכנזי שמזמינים סוֹמֵא לקריאת התורה בציבור[11].

ואמנם הר"ד משרקי בספרו , השמיט את דברי הרמ"א שכתב בשם מהרי"ל, ש"עכשיו קורא סוֹמֵא כמו שאנו מקרין בתורה לעם-הארץ"[12]. ידוע לפי הקדמתו לשתילי זיתים, שכל אימת שהר"ד משרקי משמיט דבר מדברי הרמ"א, הוא אינו מסכים עמו או שאינו מנהג תימן. כמו-כן הר"ד משרקי בשת"ז[13], ביסס את פסק ר"י קארו שסוֹמֵא אינו קורא בתורה וסיים ש"אפילו המתירים הוא מפני שכל אותם המקומות נוהגים ששליח הציבור הוא הקורא ודו"ק". כך יוצא שלפי מנהג תימן אין מקום למנהג שהסוֹמֵא נקרא לקריאת התורה בציבור.

ואמנם גם תלמידו חבירו של הר"ד משרקי, הלא הוא מהרי"ץ כתב בקצרה ובבהירות בפירושו לתכלאל "עץ חיים". "סוֹמֵא לא יקרא בתורה וכן המנהג"[14]. ובעצם כאן יכולנו לחתום מאמר זה, אלא שהמהרי"ץ התייחס לעניין זה גם בשתי תשובות. ובאותן תשובות יש לכאורה סתירה, דבר שגרם לכמה מהמעיינים בדבריו להסיק שהתשובה ממנה משתמע שהסוֹמֵא נקרא לקריאת התורה בציבור היא התשובה המכרעת. לענ"ד אין הדבר כן ולהלן נוכיח זה בעז"ה.

במקרה אחד נשאל מהרי"ץ במפורש ע"י ר' פנחס בן דוד עראקי אם להתיר לילד קטן בן שמונה שהוא סוֹמֵא ויודע לקרוא בתורה בטעמיה ובדקדוקיה לעלות ולקרות ע"ג ס"ת. מהרי"ץ בתשובתו[15] פסק בהחלטיות ובבהירות לְאַסוּר. בתשובה אחרת בירר מהרי"ץ, כנראה, לצורך עצמו בעיה שבני עלייה התחבטו בה אם יכול עם-הארץ שאינו יודע כלל

9 ב"י, טור, שם, ובשו"ע, או"ח, קלט, ג.

10 שאילת יעב"ץ, ח"א, עה.

11 אמנם ר' מרדכי בעל הלבושים, או"ח, תקמ"א, ג, תקף את המנהג להעלות עם־ארץ לתורה, ונטה להקל לסוֹמֵא. אך נראין הדברים שעניין הסוֹמֵא חמור יותר מעניין עם־הארץ. ושמבחינה הסטורית, המנהג בעניין הסוֹמֵא היה ספיח למנהג בעניין עם־הארץ.

12 ראה בפירושו "שתילי זיתים", או"ח, קלט, ג.

13 שם, ס"ק י"א.

14 מהדורת י' חסיד, ירושלים תשכ"ב, ח"א, ס"ד, ב.

15 "פעולות צדיק", ח"ב, רסט.

לעלות לס״ת לקרות ולברך ע״י שהש״צ מְקָרֵא לו מִלָּה בְּמִלָּה. וכן אם דין הסוֹמֵא כדין עם-הארץ כששליח הציבור קורא[16].

בתשובתו זו מהרי״ץ נטה להתיר לקרוא לעם-הארץ לקריאת התורה מדין שומע כעונה, ובענין סוֹמֵא העיד הוא שבבחרותו ראה מעשה רב שהרב יחיא הכהן עראקי זצוק״ל התיר לחתן סוֹמֵא לעלות למפטיר והוא עצמו בירך וקרא המפטיר, ונימוקו היה ״דכבר יצאו הרבים ידי חובתן בהשלמת הפרשה״. ומהרי״ץ סיים לדעתו באותה תשובה, ״ולעולם דאם הש״צ היה הוא הקורא, ש״ד (שפיר דמי) אפילו בחובת סדר היום״. זאת אומרת שלפי תשובה זו ניתן להזמין סוֹמֵא לקריאת התורה ולסמוך על קריאת שליח הציבור.

כאמור, היו שהעדיפו תשובה זו שנראתה להם מאוחרת יותר ומבטאת את דעתו האחרונה של מהרי״ץ, אך לא כן הדבר עמדי. למרות שהתשובה הזו שבה מהרי״ץ התיר לסוֹמֵא לעלות לתורה, נדפסה בחלק שלישי לספרו ״פעולות צדיק״ ולמרות שהיא ארוכה בתכנה, לי הדבר ברור בוודאות שהיא נכתבה בצעירותו. ואדרבה התשובה שבה אָסַר מהרי״ץ שהסוֹמֵא יקרא בתורה היא דעתו האחרונה והיא המבטאת את המנהג, ואינה ענין רק לקריאת הסוֹמֵא בתורה אלא גם לסוֹמֵא שרק מברך ושליח הציבור קורא. להלן הנמוקים. לצורך מיתודי נקרא לתשובה שבחלק ב׳ **תשובת האיסור** ולתשובה שבחלק ג׳ **תשובת ההיתר**.

א) בתשובת האיסור צויינה שנת תאריך התשובה, בצ״ח לשטרות, שהיא כידוע תקמ״ז לבריאת העולם. כלומר שהמהרי״ץ היה אז בן ששים ושבע[17].

ב) תשובת האיסור נכתבה כתשובה הלכה למעשה למי שפנה אליו בשאלה כאל מורה הוראה.

ג) תשובת האיסור היא יחסית קצרה ובהירה, ומצביעה על כך שעמדותיו כבר מגובשות לפי שיטתו הידועה שיש לאבותינו מנהגים שאינם כמנהגי שאר העדות ובודאי שלא כמנהגי עדות אשכנז ושעל יהודי תימן לשמור על מנהגיהם הייחודיים.

הוא מציג את שיטת ר״י קארו כפי שבאמת היא עולה מן המקורות שסוֹמֵא לא יקרא בקריאת התורה ואפילו לא יברך וְאַחֵר קורא. ואמנם זו שיטת ר״י קארו כפי שהיא עולה מפסקו בשו״ע, או״ח, קלט, ג, ומדבריו בב״י, או״ח, קמא. לאחר מכן הוא הציג את שיטת הרמ״א שהסתמך על מהרי״ל שהתיר להזמין סוֹמֵא לקריאת התורה. מהרי״ץ דייק מדברי מהרי״ל שהיתירו הוא כהודאת פיו רק ״עכשיו״, כלומר ״דעכשיו שאין העולה קורא רק הש״צ״.

16 שם, ח״ג, קצד.

17 שהרי הוא נולד בשנת תע״ה ונפטר בתקס״ה, עיין י׳ טובי, עיונים במגילת תימן, הוצאת מאגנס, ירושלים תשמ״ו, עמ׳ 187, 209.

מהרי"ץ הכריע כדעת ר"י קארו, והוסיף שסוֹמֶא אפילו לא עולה למנין הקרואים, "כיון דאינו מחוייב לקרות בתורה אינו נחשב בכלל המנין". לדעתו "**כן הסכמת רוב האחרונים וכן המנהג**". מהרי"ץ לא הסתפק בכך אלא שסבר שאפילו הרמ"א יודה שלפי מנהג תימן אין הסוֹמֶא עולה לתורה, "ולכולי עלמא לדידן דהעולה עצמו הוא הקורא, אפילו לדעת הרמ"א אינו עולה לס"ת". הוא גם שלל האפשרות שהסוֹמֶא יעלה לתורה וש"צ יקרא משום, "דהמנהג להקפיד כמאן דאמר שלא יקרא סוֹמֶא לס"ת כדעת מר"ן ולא נתפשטו דברי הרמ"א כי אם במקומות האשכנזים". הוא סיים בתקיפות, "ולכן אין לשנות המנהג הפשוט כאן בכל ארצות תימן". גישתו זו של מהרי"ץ המוכרת באדיקות הגדולה, שגילה למנהגים הייחודיים של יהדות תימן, היתה בלתי מתפשרת לחלוטין. הוא טען שגם אם הש"צ יקרא בתורה, הרי אין הסוֹמֶא עולה למנין הקרואים, ואם לא יקראו כמנין הנדרש, הרי לא יצאו ידי חובת הקריאה. הוא הוסיף ושלל פשרה כלשהיא בטענה שמאחר ויש סָפֵק שברכת הסוֹמֶא היא לבטלה, הרי מחמת ספק ברכות "שב ואל תעשה" עדיף, ואין לאדם להכניס עצמו לספק ברכות דהוי ספק "לא תשא" ולחומרא.

את תקיפותו ואת החלטיותו של מהרי"ץ בתשובת האיסור, ניתן לחוש אפילו בציון תאריך התשובה כנהוג בתימן שציינו סימן מפרשת השבוע. הוא כתב: "יום ג', סדר הסכת ושמע ישראל בצ"ח". הָרְמָז ברור. הוא מצפה לצייתנות להוראה זו.

מהרי"ץ לא שקט ולא נח, והוסיף גם לאחר ציון התאריך, "ועיין תשובת רדב"ז סי' נט ח"א". ציון מקור בסתם ע"י מורה הוראה בדרך כלל יש בו כדי להפנות את הקורא למקור שיש בו בטויים שהמשיב מזדהה עמם אך לא חפץ להזכירם במפורש, ואמנם בשלב זה מקוצר הפנאי טרם עמדתי על המהדורה של הרדב"ז שהמהרי"ץ השתמש בה, אך בשו"ת הרדב"ז הוצאת אוצר הספרים תשכ"ז, בחלק א' יש ארבע תשובות המתייחסות לקריאת התורה, סימנים רמח, שד, שלו, ותקסו. המעיין בהם יראה שרק שתיים באות בחשבון, שלו ותקסו. בסימן שלו דן הרדב"ז במי שרצו לשנות מסורת קריאה בתורה משום שמצאו שיטה שונה בספר החזקוני על התורה. ועל כך השיב הרדב"ז בתקיפות שאין להניח מסורת עתיקה של אבות מפני סברת החזקוני, ואפשר שמהרי"ץ התכוון גם למקור זה. הוא ציין, שאין להניח מנהגי אבותינו בגלל סברות שונות שנמצאו לפוסקים אחרים עפ"י מנהגים שונים.

אך נראה לי, שמהרי"ץ התכוון לתשובה בסימן תקסו, שם נשאל הרדב"ז אם להזמין כהן קטן לקרוא בתורה ראשון במקום תלמיד חכם ישראל. ועל כך הרדב"ז השיב: "על הראשונים אנו מצטערים" שמכוח המנהג סטו מההלכה והקדימו כהן עם-ארץ לתלמיד חכם, ולמנהג זה הוא קרא "מנהג רע", כל שכן שאין להוסיף על המנהג ולהזמין כהן קטן לפני תלמיד חכם. כך רצה מהרי"ץ לאותת לשואל שיש לעצור בעד מנהגים פגומים, ואין להוסיף עליהם הנהגות שאין דעת ההלכה נוחה מהם. כל זאת אם לא נעשה טעות דפוס (או בכת"י) בציון במקור, משום שבשו"ת הרדב"ז ח"ד (ולא ח"א כנדפס) סי' נט, דן שם הרדב"ז בחובת הסוֹמֶא במצוות. מה מהן מן התורה, ומה מהן

מדרבנן, והוא מציין שם את קריאת התורה כמצווה שהסוֹמֶא פטור ממנה משום שאינו יכול לקרוא מן הכתב ונראה שלתשובה זו כיוון מהרי״ץ.

ד) תשובת ההיתר אין בה תאריך אך נזכר בה רבו של מהרי״ץ הרב יחיא עראקי לאחר החיים. ורבו חי, כנראה, עד שנת תקל״ג[18]. ואם נאמר שתשובת ההיתר נכתבה לאחר תשובת האיסור כלומר לאחר שנת תקמ״ז, הרי שהמהרי״ץ כתבה כבן שבעים ואולי למעלה מכן. והרי בתשובת ההיתר אינו רק מבטל את האיסור שהורה בתחילה, אלא יש בה ביטול שיטה עקרונית והבחנה בין מנהגי העדות. וכמו שדיבור אינו מבטל מעשה, כך תשובה מתונה אינה מבטלת תשובה תקיפה ועקרונית בקול דממה דקה. אילו היה עושה כן היה מתייחס לתשובה הקודמת ומסביר את פשר ההבדלים בין תשובותיו. לכן נראה שתשובת ההיתר נכתבה לפני תשובת האיסור, ומאחר ולענ״ד תשובת ההיתר לא ניתנה כהוראה למעשה אלא היא בבחינת הרהורים אישיים של מהרי״ץ. והואיל ולאחר העיון, אותם הרהורים לא עומדים בבקורת הלכתית כפי שנראה להלן, הרי מהרי״ץ בתשובת האיסור התעלם ממנה, ונהג כמי שרצה להעלימה. או שלא לתת לה משקל יתר.

ה) תשובת ההיתר כאמור אינה עומדת בבקורת הלכתית, כי מהרי״ץ מתבסס על הכלל: ״השומע כעונה״. והוא מנסה לדחוק שזו גם שיטת ר״י קארו למרות שהוא עצמו מביא את אותם מקורות מהן נשמע בבירור מדברי ר״י קארו שלא די בשמיעה אלא יש צורך בקריאה ממש[19], כמו-כן כבר הוכיח הגר״ע יוסף, שם, שהכלל ״השומע כעונה״ הוא מצווה המוטלת על היחיד ולא מצווה המוטלת על רבים בקריאת התורה בציבור.

כאמור פוסקי אשכנז הם שהכשירו שסוֹמֶא יעלה לתורה והם שהתנו זאת דווקא בסוֹמֶא ת״ח ולא ע״ה, ואילו מהרי״ץ סבור שלפי הכלל ״שומע כעונה״, אפשר אפילו בסוֹמֶא עם הארץ, ואם כי אפשר שביסודו של דבר הוא צודק, אך היאך הוא מתיר יותר ממורי הוראה אשכנזים שהכירו את מנהגם וניסו לצמצמו. והיאך לא חש בתשובתו זו להבדלים הבסיסיים בין תשובות חכמי אשכנז שיסודם במנהג שונה ממנהג תימן? והפלא על מהרי״ץ גדול יותר, לנוכח העובדה שדווקא רבו חבירו הר״ד משרקי, שהיה חסיד השו״ע, הבין שקריאת הסומא בתורה, הוא מנהג זר למסורת תימן.

ו) בתשובת ההיתר הוא העיד שבכמה בתי כנסת נהגו להעמיד עם-ארץ לתורה ולקרותו. ויש שנהגו לסמוך על החזן הקורא. ועל שני מנהגים אלו, אפילו על מנהג המיעוט שסמכו על החזן, סיים ״וכדין דנהוג נהוג והוא מיוסד עפ״י הפוסקים שכתבנו. ועוד שיש בזה תיווך שלום בין העם, כי אם יראו עמי הארץ שאנו מרחיקין אותם ח״ו יבואו

18 עיין י׳ טובי, שם, עמ׳ 168 והערה 69. ולפי זה מהרי״ץ היה אז בן חמשים ושמונה, ולכן מובן מדוע מהרי״ץ בתשובה זו מעיד על המעשה שראה בפני רבו ״בבחרותי״.

19 ראה ב״י, או״ח, קמ״א, ושו״ע, או״ח, קמ״א, ב-ג, ועיין שו״ת יחווה דעת, ח״ד, יא, ששיטת ר״י קארו שהנקרא לקריאת התורה לא דיו בשמיעה אלא חייב ללוות את החזן הקורא מִלָּה מִלָּה.

ח"ו לידי מרד ויפרשו מלהשתתף עם הציבור בכל עניניהם..."
לא זו בלבד ששיטה זו שונה מגישתו הייחודית לתמוך במנהג קדמונים, אלא שאפילו בפועל עינינו רואות ולא זר שהמנהג בעדה לא פשט כדברים אלו. לכן נראה לנו שתשובת ההיתר נכתבה כהרהורים אישיים ומתוך מגמה של שלום ופשרה, אך תשובת האיסור היא האחרונה ואולי התקיפות שבה היתה מכוונת לבטל במרומז את ההיתר הנשמע מתשובת ההיתר. ובמיוחד שהיא עולה בקנה אחד עם מה שנאמר בקצרה ובבהירות בפירושו "עץ חיים", נימוק הסתמכותו על המנהג.

ז) היותה של תשובת ההיתר הרהורים אישיים ולא הכרעה, אינה נסתרת מהלשון "ואני הצעיר עבדו" שחוזר בתשובה כמה פעמים, הואיל ובלשון זה הוא התכוון לחכם שהשיג עליו. אמנם לקראת סיום התשובה כתוב: "הנה כללנו לך שיטות הפוסקים", לשון שממנו משתמע שהתשובה היתה כאילו מופנית למישהו מסויים. אך גם אם נניח שזוהי הכוונה, הרי הרואה יראה שאין בתשובה זו הכרעה ברורה וחדה.

ח) אין להתפלא על מסקנתנו שתשובת ההיתר היא בבחינת הרהורים אישיים של מהרי"ץ ולא הכרעת הלכה. שכן יש בתשובותיו של מהרי"ץ כמה תשובות שהן רק העתקות של תשובות פוסקים אחרים, שכנראה מהרי"ץ התכוון להיעזר בהן לעת מצוא, או להסתייג מהן, ורשמן רק למזכרת.

ט) אין להתפלא, שלפי שיטתנו תשובת ההיתר שבחלק ג' קודמת לתשובת ההיתר שבחלק ב', הואיל ומהרי"ץ בהקדמתו לשו"ת "פעולת צדיק" הודיע: ש"לא עלה בדעתי לשמור משמרת כל התשובות כסדר ראשון ראשון כסדר שנשאלתי עליהם".

י) אין להתפלא שתשובת האיסור מתוארת בצ"ח לשטרות שהיא כאמור תקמ"ז ליצירה, בעוד שמהרי"ץ חתם הקדמתו לשו"ת "פעולת צדיק" בשנת התקל"ט ליצירה, שכן התאריך בהקדמה מציין את הזמן שהחל לקבץ תשובותיו. אך יש לו תשובות מאוחרות כמו משנת קי"ש לשטרות שהיא תקס"ג ליצירה כפי שהעיד הרב אברהם חיים נדאף ז"ל בשולי דברי מהרי"ץ.

לסיכום

קריאת התורה בציבור מעצם טיבה וטבעה, שהעולה לתורה היה קורא הוא בעצמו מתוך התורה הכתובה. משנמצאו יוחסנין, עמי-ארצות בישראל, כמו הכהנים, החלו להעלות לתורה כהן עם-ארץ ואחר קורא עמו. ומשהפכה קריאת התורה מעמד של כיבודים כמו חתנים וכיו"ב, נאלצו יותר ויותר גם מפני החשש למחלוקת להזמין כמעט כל אדם וסמכו על חזן שקרא כל הקריאה בתורה בשביל העולים לתורה.

כיוצא בזה בענין הסוֹמֵא שגם היו חתנים סומים, וגם היו סומים יודעי תורה, והיה קשה להפלותם לרעה ולכן הכשירו להעלותם לתורה למרות שהם גם היו קוראים יחד עם החזן, הרי קריאתם היתה רק בעל פה ולא מתוך הכתב, ולכן נחלקו פוסקי ההלכה בענין הסוֹמֵא, גם מאלה שהכשירו להזמין עם-ארץ לתורה.

אולם יהדות תימן ידועה כמי שבניה בקיאים בקריאת התורה בדקדוק. ועד היום הזה העולה לתורה הוא שקורא בתורה. ואפילו חדירת השו״ע לתימן לא השפיעה עליהם כלל ועיקר בענין זה. לכן פשוט הדבר שדווקא חכמי יהדות זו היו צריכים להיות בין המתנגדים להעלות סוֹמֶא לקריאה בתורה.

כאמור,למרבה הפלא, מהרי״ץ שהוא מגדולי חכמי תימן במאה ה-18 ומהנאבקים הנמרצים לשימור מנהגיה הייחודיים, נמצאו לו שתי תשובות, האחת המגינה בעוז על מנהגה ואוסרת קריאת סוֹמֶא בקריאת התורה בציבור, ומצד שני תשובה המתירה לסוֹמֶא ולעם־הארץ לעלות לתורה.

מחקרנו מוכיח שבשתי התשובות הסותרות של מהרי״ץ, פעל הוא בכל אחת מהן על פי מגמות שונות. בתשובת ההיתר לא השיב מהרי״ץ לצורך הלכה למעשה, אלא כל מגמתו היתה להתפלפל ולהשתעשע בכח חריפותו. תופעה זו קיימת אצל כל חכמי התורה. וכשהם פועלים כמתפלפלים בדברי תורה, העיקר בעיניהם הוא הרעיון החדשני ולא ההלכה למעשה. ואמנם אין לסמוך הלכה למעשה על דברי חכם שנאמרו על דרך הפילפול. ובתשובת האיסור מגמתו של המהרי״ץ היתה ההלכה למעשה. ולכן תשובה זו היא בת סמכא לכל מי שהוא רוצה לנהוג על פי מהרי״ץ הלכה למעשה, והיא גם המייצגת את שיטתו ההלכתית של מהרי״ץ.

לכן, על כל חוקר הבודק שיטה הלכתית של פוסק, עליו להיות מודע לאבחנה חשובה זו בין מגמת הפלפול של הפוסק ובין מגמת ההלכה למעשה של הפוסק. ובשעה שהוא מגלה סתירה בין מקורות סותרים של אותו פוסק, יבדוק אם אחד מהם לא נאמר אלא לצורך פלפול, ואם אכן יוכח לו שמקור אחד נאמר על דרך הפלפול, הרי שמקור זה לא יובא בחשבון בשעה שקובעים את שיטתו ההלכתית של אותו פוסק. כיוצא בדבר, אם שני המקורות נאמרו הלכה למעשה, על החוקר לקבוע מהו המקור המייצג את הכלל ומהו המקור אשר ייחשב לחריג של הכלל. וכמובן, שאין לו, לחוקר, ללמוד מן החריג של הכלל כאילו הוא הכלל.

ואנו בני יוצאי תימן בארץ הקודש יש צורך שנתוודע לשָרשינו ההלכתיים ועלינו לדעת שהליכות עולם לנו, ובזכות שנדבק בהליכות עולם, נזכה לחיי הנצח בעולם הבא שנאמר: ״הליכות עולם לו״.

יוסף צוריאלי

הרשאות שחיטה לנשים

הכל שוחטין ושחיטתן כשרה, אנשים ונשים[1], וכבר פסק הרמב"ם: "כל המומחין שוחטין לכתחילה בינן לבין עצמן ואפילו נשים ועבדים"[2]. אנשים מותרים לשחוט ונשים מותרות לשחוט, וכל הנשחט ולא נפסל מחמת פגם מן הפגמים האוסרים את הנשחט , מותר הוא לאכילה לכולם.

ש' אסף בספרו, מקורות לתולדות החינוך בישראל, כרך ב', עמ' רלט - כתב: "בנוגע לדרישתו של ר"א מורפורגו שהילדים ילמדו את אומנות השחיטה, הנחוצה ביחוד בכפרים או בעיירות קטנות שאין שם שוחט קבוע, יש להזכיר שבאיטליה היו נשים, לא רק מלמדות תינוקות כי אם גם שוחטות". במאמר זה אסוף עדויות על שחיטת נשים ואצרף שלוש תעודות שחיטה חדשות.

בשו"ת ר' יצחק בן עמנואל מלאטאש, שהודפס בוינא בשנת כתר (1860) על ידי מרדכי צבי פרידלענדער, הודפסו בעמ' 139-140 שתי הרשאות, שהוא נתן לשתי בחורות, אחת בחודש שבט ואחת בחודש ניסן שנת שי"ו (1556)[3].

1 משנה, חולין, א', א'.

2 רמב"ם, הלכות שחיטה, פרק ד' הלכה ד'. ועיין גם שו"ע, יורה דעה, א.

3 ממשפחה זו יצאו רבנים רופאים וסופרים יהודים. מקורם מהעיר LATTES שבדרום צרפת. מאמצע המאה ה-15 נתיישבה המשפחה באיטליה. יצחק בן עמנואל לאטאש, נולד בדרום צרפת (1570) עבר לאיטליה, התגורר ברומא, בולוניה, מנטובה, ונציה ופראראה. היה מרבני איטליה בשנות השי"ו, בשנת שי"ח השתתף בהוצאת הזוהר בדפוס במונטבה וכתב פסק על כך המתיר מעשה זה. היה תלמידו של ר' חיים ויטאל. חלק מתשובותיו הודפסו, ויש פירוש שלו ל"בחינת עולם". כן השלים ספר "חשק שלמה" בשנת שכ"ח שחברו ר"י אולמאן. בשנת שכ"ז היה למלמד לבני השר דון ר' י' אברבאנל בעיר פראראה. - ראה אנציקלופדיה עברית, כרך כ"א, עמ' 658 וכן ספר אוצר הגדולים, אלופי יעקב, כרך ה' עמ' ר"פ.

שני כתבי הרשאה אלו אינם מפרשים את שם המורשות. כתב ההרשאה הראשון מתפלמס עם הדעה האוסרת את השחיטה על האשה. שם החכם שלימד את המורשית הלכות שחיטה אינו מוזכר אך יצחק לאטאש התנה את הרשאתו, אם תשחוט לפני מומחה ולא תתעלף, וכן צריכה המורשית לחזור על קונטרס זה, שלא נתפרש מהו, פעמיים ביום משך שלושה חדשים ראשונים, ועוד פעם ביום משך שלושה חדשים נוספים, ועוד תחזור המורשית פעם בשבוע עד מלאת לה שנה תמימה, ומכאן ואילך פעם בחודש עד סוף ימיה.

דרך הכתיבה של לאטאש קשה ומסורבלת. כל תשובותיו בספר הנזכר עשויות סגנון הבא ברמזים ובא בעקיפין אל הענין המבוקש. ולא תהא בזה הגזמה אם אומר, שדבריו קשים לעתים לפענוח. כתב הרשאה זה דן תחילה בהלכה המתירה לנשים לשחוט. "נפסקה ההלכה אשר אשה משכלת מבינה הלכות שחיטה כשרה לשחוט חולין", אחר כך דן לאטאש באכילת בשר תאוה, והוא מפנה לדעה שנאמרה בארץ ישראל[4], שלא טובה מנחת קנאות הבאה מיד אשה, המזכירה את עוון האשה. כוונתו להיתר לנשים לשחוט, המזכיר עוון קדומים, המשתלשל ויורד מנחש הקדמוני.

ואולם הוא משיב לדבר ואומר, זהו בארץ ישראל; ואשר לנו באיטליה הוא אומר: מצויים אנו במקום אסור, בארץ העמים, ונרפים אנו ממעשה הצדק. "ועל כן אנחנו אומרים 'נלכה נזבחה לאלהינו' והיה כעם ככהן כעבד כאדוניו, ימין נדחית ושמאל מקרבת ואשה רעותה תשא עלינו משאת כיד המלך המולך בקרב הארץ".

הפסוק המרומז מישעיה , כ"ד, ב', מאחד את כל בני האדם לענין אחד, הוא קריעת הארץ לקרעים והפצת יושביה. דין העבד כדין אדוניו ודינם כדין השפחה והגבירה.הסיוע שלאטאש עושה בפסוק לענייננו הוא השוואת דין האשה לגבר בשחיטה, אף על פי שזה הוא בשעה שימין דוחה ושמאל מקרבת, ועל כן אף אשה שוחטת, כי ברגיל שמאל דוחה וימין מקרבת[5]. בדברים אלו רומז לאטאש לויכוח על שחיטת אשה, הגורר את איסור השחיטה של האשה לחטאה בפיתוי אדם הראשון.

כתב ההרשאה השני שנתן יצחק לאטאש אף הוא אינו מפרש את שם המורשית ואינו מפרש את שם מלמדה "הזקן פלוני". ההרשאה מותנית בבדיקה אם אינה מתעלפת בשעת השחיטה ובחזרה על קונטרס הלימוד[6].

הטעם המצוי בכתב זה להרשאה לשחיטה לנשים כמוהו כעין התנצלות "ולמען לא יתערבו זרים אשר לא מבני ביתה עמה בבית... נהגו בנות ישראל ללמוד הלכות שחיטה". נשים ברגיל אינן מורשות לשחוט, אבל אם הבעלים אינם בביתם לא טוב הוא שהשוחט יבוא לשחוט בביתן בשעה שהן לבדן. ואין צריך לומר שלא תלכנה הנשים אל בית השוחט, ועל כן נהגו ללמד את הנשים שחיטה.

4 עיין תוספות, חולין ב, א, ד"ה הכל, והמרדכי והרא"ש שלטי גבורים, ועוד.

5 עיין להלן תעודה מס' 2 שורה 2.

6 שורה נשמטה מכתב ההרשאה בשעת ההדפסה ועל כן הנוסח בשורה 15 עמ' 140 חסר.

טעם דומה ובמרחק זמן ניכר מציין דושינסקי[7]. מפיו של פרופ' דסאו מפרוגיה. איטליה, כך הוא אמר, היא מדינה חמה בקיץ ובני המעמד העליון שולחים את משפחותיהם להרים , מקום אליו קשה לשלוח בשר השחוט כהלכה, ועל כן לומדות נשים דתיות מאד הלכות שחיטה ומקבלות הרשאה.

דושינסקי מעתיק כתב הרשאה לשחיטה וכתב הרשאה לניקור המצוי בסמינר התיאולוגי בניו יורק, שניתן לאיסוטה בת כ"ה אלחנן יעל (?) מפאנו. כתב ההרשאה לשחיטה ניתן במונטבה בכ"ה כסלו שע"ה (28.11.1614) בכתב זה מצוין, שהיא נבחנה על פה על כל הכללים והפרטים שלמדה עם המרשה, אליה בן יהוסף מפורלי, ואף שחטה בפניו, ועל כן קבלה "רשות מוחלט לשחוט בינה לבין עצמה כיתר הבקיאות בבני עמנו ויוכל כל אשר בשם ישראל יכונה לאכול משחיטתה". אחר נישואיה היא קבלה כתב הרשאה לניקור מידי מנקר קהילת מונטבה, רפאל ווגירה, בשנת שפ"ד, ולפי שעה לא נודע על כתב הרשאה נוסף לניקור[8].

עדויות נוספות על שוחטות עולות מכתבי אחרים. החיד"א כתב בשיורי ברכה, שנדפס עם ברכי יוסף, חלק ב' , דפוס וינה, 1859, עמ' ד' סעיף א' : "ראיתי רשות על קלף משנת של"ו (1576) לרב קק"י מנטובה הרב אברהם שמשון באזילה, לבחורה אחת, וכבר כתבו הרב פר"ח (ר' חזקיה די סילוה, נפטר ב-1650) והרב גור אריה (ר' דוד גור אריה, נפטר ב-1697) שראו נשים שוחטות". ובשו"ע, יו"ד, סי' א', שנדפס במונטבה בשנת גו"ר ארי"ה הלו"י כתב ר' דוד גור אריה: "ובגלילות אלו ראיתי נשים שוחטות בנטילת רשות ואין מוחה בידן"[9].

דברי לאטאש בהרשאותיו ועדויות החיד"א, ר' חזקיה די סילוה, ר' דוד גור אריה וכן ההרשאה שניתנה לאיסוטה בת אלחנן מפאנו , ועדותו של פרופ' דסאו מעמידים לפנינו נוהג שהיה באיטליה להרשות נשים לשחוט. התעודות הבאות הן עדות נוספת לנוהג זה.

במוזיאון ישראל בירושלים הוצגו לאחרונה שתי תעודות הרשאה לשחיטה לנשים, באדיבותו של מר איינהורן מתל-אביב. כתב הרשאה שלישי הכתוב איטלקית וניתן בפאדובה מצוי בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי באוניברסיטה העברית בירושלים וסימנו P/62/94.

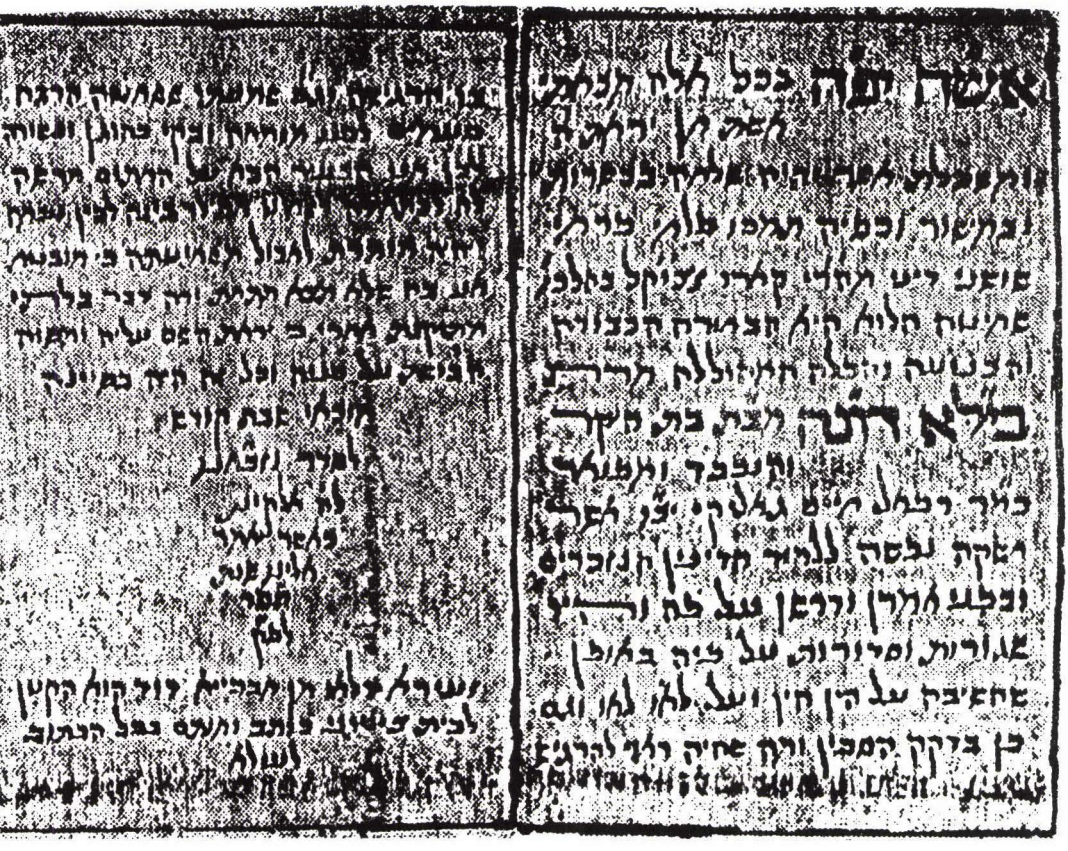
7 C. Duschinsky, May a woman act as Shoheteth?,In Gaster Anniversary Volume,London, 1936 . pp. 96-106.

8 עיין שם במאמר, עמ' 104-105.

9 איסור השחיטה לנשים במאה ה-9 על ידי אלדד הדני עורר הד חזק בין הגאונים וראשוני הפוסקים, וזה גם הוכחה שגם אז היו נשים שוחטות. כן ראה שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג, סי' קצ"ג. מלאכת השחיטה בתימן לא היתה מצויה אצל נשים, ואע"פ שנודע לאנשים כי שמעו על אשת מארי יחיא גיאת, שהיתה שוחטת עופות לנזקקים בשעה שבעלה לא היה פנוי למלאכה זו אבל לא מצאתי אחד שראה בעיניו ששחטה. ולפי שעה איני אומר כי היתה בתימן אשה שהותר לה לשחוט.

התעודה הראשונה מתירה לביל"א דונ"ה לשחוט אפילו בינה לבין עצמה ומחברה מדגיש, שמותר לאכול משחיטתה. ביל"א דונ"ה בת רפאל חיים גאליקי[10] הורשתה לשחוט על פי כתב הרשאה שנתן לה דוד ציטוני, בעיר סיינה בשנת תמ"ד (1684).

תצלום תעודה ראשונה



10 בכתב ההרשאה המועתק במאמרו של דושינסקי נוספו להרשאת המנקר רפאל ווגירה אישורים נוספים לניקור מאת הצעיר חנניה בן אליאה פינצי ומאת הצעיר ברוך גאליקו וזה היה בשנת שפ"ט (1629). מר מיכאל בן-יצחק חבר קיבוץ שדה אליהו, מסר לי כי דודתו, אֵימָה ליפר, מן הכפר ROSEBEK שבגרמניה, למדה הלכות שחיטה וקבלה היתר לשחוט והיתה שוחטת בְּכְפָרָהּ.

אש"ה[11] יפ"ה[12] בכל אלה מצאתי
אשת חן יראת ה'
ומשכלת אשר ידיה שלחה בכשרות
ובמישור וכפיה תמכו מלחי מרחי
שושני דיני מהר"י קארו זצוק"ל בהלכו'
שחיטה הלא היא הבחורה הכבודה
והצנועה והכלה המהוללה מרת
ביל"א דונ"ה מב"ת[13] בת היקר
והנכבד ומפואר
כמ"ר רפאל חיים גאליקי יצ"ו אשר
חשקה נפשה ללמוד הליכין הנזכרים
ובפני אמרן ודרשן על פה והיו
שגורות וסדורות על פיה באופן
שהשיבה על הין הין ועל לאו לאו וגם
כן בדקה הסכין ומה שהיה ראוי להרגיש
בו הרגישה וג"כ שמעתי ששחטה הרבה
פעמים לפני מומחה ובקי כהוגן וכשורה
לכן אני הצעיר הבא על החתום מרשה
לה לכתחילה לשחוט אפילו בינה לבין עצמה
ויהיה מותרת לאכול משחיטתה כי מובטח
אני בה שלא תצא מתחת ידה דבר בלתי
מתוקנת אחרי כי יראת השם עליה ומסוה
הבושת על פניה וכל זה בסיינה
מוצאי שבת קודש
לסדר וזב"חנו
לה' אלקינו
כאשר יאמר
אלינו שנת
תמ"ד?[14]
לפ"ק

11 אש"ה, כלומר, אמר שלמה המלך.
12 יפ"ה, כלומר, עשר פעמים הפסוק.
13 מב"ת, כלומר, מנשים באוהל תבורך.
14 תמ"ד, היא שנת 1684, ואפשר שהשנה תוקנה.

זעירא דלאו מן חברייא דוד הוא הקטן
לבית ציטוני כותב וחותם בכל הכתוב
לעילא

תהליך הלימוד וההכשרה של בילא דונה לא מפורט בכתב ההרשאה. היא למדה הלכות שחיטה בשו"ע יו"ד והראתה את ידיעותיה בפני כותב ההרשאה על ידי תשובות נכונות, על הן הן ועל לאו לאו, ובדקה הסכין והרגישה בפגימותיו. אבל לא מוזכר שהיא שחטה בפני נותן ההרשאה אלא בפני אחר, ששמו לא מוזכר. לימודה המעשי, הגם שהוא אנונימי, מצטרף כאן לאישור ולחיזוק הרשאתה. כתב זה מעניין מצד המחשבה המנחה אותו. הוא פותח במלים "אמרו חז"ל כי חייב אדם ללמד את בתו תורה"[15] פתיחה זו, הגם שמסייגת היא את החובה במילים "כדי להדריכה בדרך ישרה", שונה מן הניסוח הידוע, שכל המלמד את בתו תורה כאילו לימדה תיפלות. מטרה ברורה מתירה ללמד את הבת וכך נראה גם מהמשך כתב ההרשאה, המציין שהבת באה ללמוד ברשות אביה.

תעודה שניה

התעודה השניה משנת תר"ל(?) מתירה לאילוירא פינצי לשחוט עוף טהור לה ולאנשי ביתה. המסמיך יונתן בן שבתי ז"ל קאמריני[16] סייג את ההרשאה בשני סייגים, האחד לשחיטת עופות בלבד, והשני לשחוט לה ולאנשי ביתה בלבד.

ההיתר לאילוירא פינצי לשחוט לה ולאנשי ביתה מעורר שאלה. כלום יותרו אנשי ביתה לאכול ואחרים לא? ואם ייאספו אנשי הבית ואורחים למקום אחד, יאכלו אנשי הבית והאחרים לא יאכלו? וכלום יפריד הבשר הנשחט בין הסועדים סביב שולחן אחד? משמע מסמך זה הוא, שההיתר לשחיטה הוא למעטים, הם אנשי הבית[17].

15 ראה מסכת סוטה דף כ' ע"א: "..מכאן, אומר בן עזאי, חייב אדם ללמד בתו תורה..."

16 הדפיס סידור בשם סדר תפלות כמנהג איטליאני, כמו כן ערך וחיבר ספר לימוד למקרא הדת באטלקית, מונה לרב בפלמה וכן בבולוניה.

17 עיין בית-יוסף על הטור, יו"ד א', ועיין שם עוד בדברי הב"ח.

תעודה שניה

הרשאה על השחיטה
אמרו חז"ל כי חייב אדם ללמד את בתו תורה כדי
להדריכה בדרך ישרה ואז ילכו כלם אל הנערה למען
הלל את שמו הקדוש של ה' ברוך הוא, כי שקר החן והבל
היופי ואשה יראת ה' היא תתהלל ועליה תבא ברכת טוב
וברכה תהיה על ראש הנערה היקרה והצנועה מרת
אילוירא פינצי בת כמ"ר בנימין כי ברצותה ללמוד מלאכת
הקדושה מלאכת שחיטת העופות באה אלי ברשות אביה
ותלמד כל דינים הצריכים לשחיטה עד כי יודעת אותם על
נכון באופן שלא תשכחם : היא שחטה גם כן לפני הרבה
פעמים כדין וכהלכה ובהתבוננות ובישוב דעת ולא נתעלפה
בשום פנים, ובראותי כי שכלה את ידיה במעשה השחיטה
ועמדה בנסיון שנסיתי אותה פעמים שלוש כי השחיזה
לפני את המאכלת בפועל כפיה ותבדוק אותה ולא תחטיא
לא באוגרת ולא במסוכסכת ומבחנת בפגימות אפילו דקה מן
הדקה גזרתי לתת לנערה הזאת מרת אילוירא פינצי
רשות לשחוט כל עוף טהור בין לה ובין לאנשי ביתה כי
מובטח אני שכשר הדבר מעם מלך המלכים ולא תצא
תקלה מתחת ידה אך רשותי בתנאי שתחזור על לימוד הדינים
האלה כדי שיהיו תמיד לנגד עיניה כי בזה תלך לבטח
דרכה ולא תאונה לה ולאחרים רעה ויהי שלום באהלה
ובשבילה אכי"ר

היום יום חנוכת המזבח שנת כל עוף טהור תאכלו
הצעיר מ"ב [18] בעיר צינטו יע"א
יונתן בן שבתי ז"ל קאמיריני

18 מ"ב, כלומר, מסכים בזה .....

הרשאה על השחיטה

אמרו חז"ל כי חייב אדם ללמד את בתו תורה כדי
להדריכה בדרך ישרה, ואז ילכו כלם אל הנערה למען
הלל את שמו הקדוש של ה' ברוך הוא, כי שקר החן והבל היו
היופי ואשה יראת ה' היא תתהלל ועליה תבא ברכת טוב
וברכה תהיה על ראש הנערה היקרה והצנועה מרת
אילוירא פינצי בת כמר בנימין כי ברצותה ללמוד מלאכת
הקדושה מלאכת שחיטת העופות באה אלי ברשות אביה
ותלמוד כל דינים הצריכים לשחיטה עד כי יודעת אותם על
נכון באופן שלא תשכחם: היא שחטה גם כן לפני הרבה
פעמים כדין וכהלכה ובהתמננות ובישוב דעת ולא נתעלפה
בשום פנים, ובראותי כי שכלה את ידיה במעשה השחיטה
ועמדה בנסיון שנסיתי אותה פעמים שלוש כי השחיזה
לפני את המאכלת בפועל כפיה ותבדוק אותה ולא תחטיא
לא באוגרת ולא במסוכסכת ומבחנת בפנימות אפילו דקה מן
הדקה גזרתי לתת לנערה הזאת מרת אילוירא פינצי
רשות לשחוט כל עוף טהור בין לה ובין לאנשי ביתה כי
מובטח אני שכשר הדבר מעם מלך המלכים ולא תצא
תקלה מתחת ידה אך רשותי בתנאי שתחזור על לימוד הדינים
האלה כדי שיהיו תמיד לנגד עיניה כי בזה תלך לבטח
דרכה ולא תאונה לה ולאחרים רעה ויהי שלום באהלה
ובשבילה אכ"ר

הצעיר מב בעיר צינאה יעא

תעודה שניה

תעודה שלישית

כתב השחיטה השלישי ניתן לפני חמשים ושמונה שנים על גבי ניר הקהילה היהודית בפדובה לגב' אמיליה מורפורגו לבית מורפורגו. רב הקהילה, גוסטאוו קסטל בוליוניזי ישי מזל טוב שמו העברי[19] נתן בידה רשות לשחוט עופות אחר שלמדה הלכות תיאורתית ומעשית, כלומר הלכות שחיטה, ובדיקת הסכין, ואף שחטה ובדקה הסכין לפני הרב המאשר.

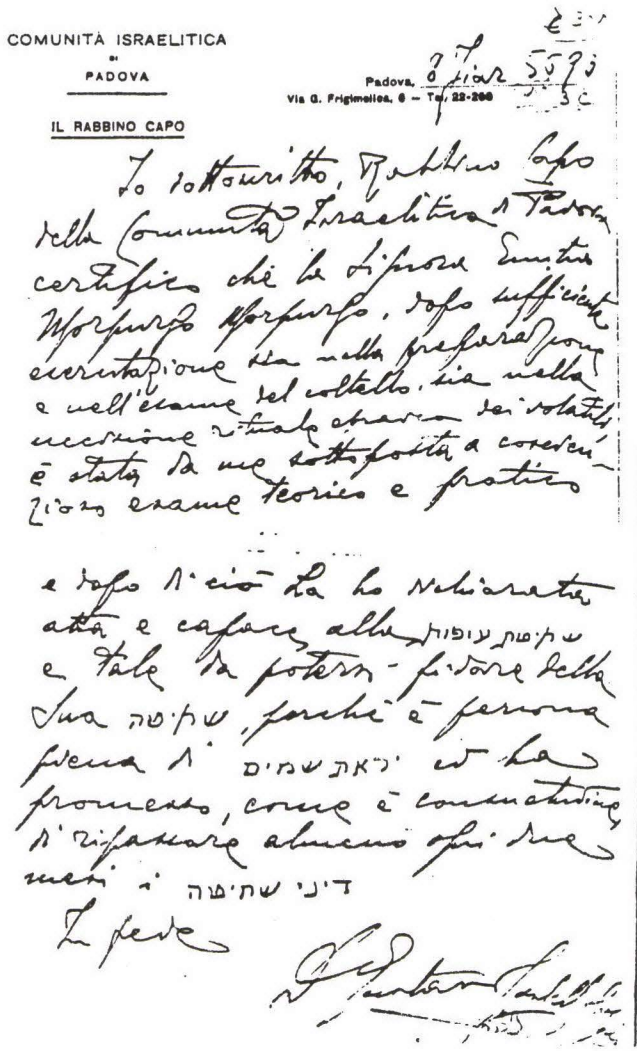
בהרשאות הראשונות שהוזכרו לעיל מצויינת אישיות נוספת, המלמדת את הפרקטיקה והרב הוא הנותן את ההרשאה, אבל בתעודה זו ובקודמתה למדה הנבחנת את ההלכות ואת מלאכת השחיטה אצל הרב המסמיך אותה. תעודה זו כתובה בשפה האיטלקית ולהלן צילום התעודה ותרגומה[20].

המָאפיין של אישיות השוחטת אף היא מצויה בכתב ההרשאה, שהיא יראת שמים. וכן מצויה כאן התחיבות המצויה בכתבי הרשאה אחרים, של חזרה על חומר הלימודים כל חודשיים. לא נודע על ציון החזרה בתדירות של חודשיים ממקום אחר. תדירות החזרה המצוינת בכתבי ההרשאה היא של יום יום, שבוע שבוע, חודש חודש ושנה שנה.

19 הרב ישי מזל טוב היה רב במילאנו, אחר כך נעשה רב בטריפולי שבלוב, אך בעקבות סכסוך עם מושל המקום האיטלקי על סרובו לבטל נשואין שנעשו כדין, נאלץ הרב במאי 1935 לעזוב את משרתו בפקודת המושל ולחזור למילאנו, פרטים על אודותיו ראה, רנצו דה פליצ'ה, "יהודים בארץ ערבית", פרק 5, עמ' 157-159, הוצאת מעריב, 198.

20 תודתי למר יוחנן דיסני שהואיל לתרגם לי את התעודה מאיטלקית ולדר' מנחם הרטום שדקדק עמי בתרגום ובזיהוי חתימת הרב. דר' מנחם הרטום מסר לי כי זכורה לו הרשאה שנתן אביו הרב פרופ' הרטום בהיותו רב באיטליה לגב' נאמנה (ג'רמאנה) סיניגליה שאותה הכיר היטב ולפני שנים מספר, לאחר חיים ארוכים, נפטרה כאן בא"י. בנה יעקב, הגר ברמת-גן מסר לי, כי התעודה מצויה, והוא ישתדל לצלמה בעבורי.

הרשאות שחיטה לנשים



COMUNITÀ ISRAELITICA
DI
PADOVA

IL RABBINO CAPO

Padova, 8 Iiar 5593
Via G. Frigimelica, 6 — Tel. 22-266

Io sottoscritto, Rabbino Capo della Comunità Israelitica di Padova certifico che la Signora Emilia Morpurgo Morpurgo, dopo sufficiente esercitazione sia nella preparazione e nell'esame del coltello, sia nella uccisione rituale ebraica dei volatili è stata da me sottoposta a coscienzioso esame teorico e pratico

e dopo di ciò La ho dichiarata atta e capace alla שחיטת עופות e tale da potersi fidare della Sua שחיטה, perchè è persona piena di יראת שמים ed ha promesso, come è consuetudine, di ripassare almeno ogni due mesi i דיני שחיטה

In fede

[illegible]

תעודה שלישית

הקהילה היהודית
של
פאדובה

פאדובה ח' אייר תרצ"ג
רח' ג. פריגלמלקה מס' 6
טל. 266 -22

לשכת הרב הראשי

אני החתום מטה רב ראשי של הקהילה היהודית של פדואה מאשר בזה שגברת אמיליה מורפוגרו מורפוגרו. לאחר תרגול מספיק גם בהכנה וגם בבדיקה של הסכין וגם בשחיטה לפי המסורת היהודית של עופות ונבדקה על ידי בבחינה מדוקדקת תיאורטית ומעשית ולאחר מכן הכרזתי שהיא מתאימה ומסוגלת לבצע שחיטת עופות באופן כזה שניתן לסמוך על שחיטתה , באשר היא אישיות מלאת יראת שמים והבטיחה כפי שנהוג לחזור לפחות כל חודשיים על דיני שחיטה.

חתום (-)
גוסטאוו קסטל בוליוניזי

שלושת כתבי ההרשאה נותנים מבטחם במידות הנשים הנסמכות, זה המבטח שהמסמיך משעין עליו את בטחונו בנסמך. אין זה קשר של בחינה בלבד אלא קשר עמוק יותר, המציין דרישות של מידות מן הנסמך. דרישות של נאמנות והידבקות במידות הטובות של האדם.

כתב ההרשאה השני והשלישי מתנים את ההרשאה בחזרה מתמדת על הלימוד. התנאה זו מצויה בכתבי הרשאה רבים (ראה חוברתי מינוי ושחיטה בתימן, תעודות ב-ז) והיא נשענת על המובא בשו"ע, יו"ד, הלכות שחיטה, משם האגור. חזרה זו היא תריס מפני הפורענות. כתב הרשאה זה משולב בפסוקים ובלשונות הבאים מן ההלכה ומן המקרא. פיוטיות כתב ההרשאה עטופה בפתיחה מדרשית, כזו הנמצאת בתעודות אחרות, כמו למשל, כתובות.

המלאכות הידועות לגברים אין הן בלתי ידועות לנשים. בין אם הדבר מצריך ידע של לימוד ובין אם הוא מצריך ידע של עשייה, ואולם נשים לא מונו לדברים שבציבור ועל כן מוצאים אנו שהיקף ההיתר הניתן לנשים מצומצם. ולעתים אמרו, שנשים אינן מתמנות על הציבור. העדר כתבי הרשאה רבים מתאים לדעה זו.

דף מספר "חיי אברהם" בעניין הזמירות
(כתב תימן תקמ"ז לפ"ק אברהם כלפון)

אהרן קאפח

ברכות השחר אצל יהודי תימן

מנהגי הלכה רבים נשארו חלוקים בהם חכמי יהדות תימן בינם לבין עצמם, ובינם לבין חכמי ישראל שבשאר גלויות וקהילות. מנהגים אלה לבשו צורה ופשטו צורה משך מרוצת הדורות, זה מעיד בכה וזה מעיד בכה, עד שצריכים אנו להתחקות בצורה מדוייקת ומפורטת עד כמה שידנו מגעת, ולראות את התפתחותם של אותם מנהגים והנהגות שנהגו בהם אבותינו, ואנו בעקבותם.

על אחד ממנהגי הלכה אלה, ברצוני להתעכב במסגרת מאמר זה ולבדוק את יסודותיו אחד לאחד. המנהג הנדון נדוש מאוד ונוהג מידי יום ביומו, והוא הידוע בשם ברכות השחר הנהוגות לאחר שניעור אדם משנתו וקודם זמן התפילה. נתעוררה השאלה, כיצד נוהג סדר ברכות אלה אצל יהודי תימן. האם אומרים את כולן על הסדר בחדא מחתא, או מברכים כל ברכה בזמנה ודווקא אם נתחייב בה. במסגרת מחקרנו ניוכח לראות שיש פנים לכאן ולכאן, ואנו לא באנו חלילה לקבוע מסמרות כיצד לנהוג, אלא להציג עובדות כמות שהן. מנהג זה, מצוי בתוך חטיבת מנהגים במה שרגילים לכנותם, מנהגים העומדים בניגוד לדעת הרמב"ם.

תקוותי שחיבור קצר זה, יהווה תרומה צנועה, לפרסום חקר מורשתה הרוחנית של יהדות תימן המעטירה.

ברשימת המנהגים שלא נהגו בהם כדעת הרמב"ם, כותב הרב עמרם קורח:

"קריאת ברכות השחר, נשארו במנהגם עד היום, לסדרם בבית הכנסת בין מי שנתחייב בהם או לא נתחייב"[1].

1 סערת תימן, ירושלים תשי"ד, עמ' צט.

הרב יוסף קאפח כותב:

"יהודי תימן נוהגים לאמרם בבית הכנסת ביחד שלא כדעת הרמב"ם"[2].

במקום אחר, לאחר שהביא את דעת הרמב"ם הוא אומר:

"ואע"פ כן המשיכו בני תימן במנהגם העתיק לאמרם בבית הכנסת, והיו שניסו לשנות המנהג כדעת הרמב"ם ללא הצלחה, על אף שהזעיקו לעזרתם את ר' אברהם הנגיד"[3].

עתה כדי לעמוד על ההבדל בין שיטת הרמב"ם לבין העדויות על מנהגם של יהודי תימן, נביא תחילה את לשונותיו ביד החזקה. וכך הוא כותב בהלכות תפלה וברכת כהנים, פרק ז' הלכה ד'[4]:

"כששומע קול התרנגול, מברך ברוך[5] הנותן לשכוי בינה להבין בין יום ובין לילה. כשלובש בגדיו, מברך ברוך מלביש ערומים. כשמניח סדינו על ראשו, מברך ברוך עוטר ישראל בתפארה. כשמעביר ידיו על עיניו, מברך ברוך פוקח עורים. כשישב על מטתו, מברך ברוך מתיר אסורים. כשמוריד רגליו מן המטה ומניחן על הארץ, מברך ברוך רוקע הארץ על המים. כשעומד, מברך ברוך זוקף כפופים. כשנוטל ידיו, מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים. כשרוחץ פניו, מברך ברוך המעביר שינה מעיני ותנומה מעפעפי. יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתרגילני לדבר מצוה, ואל תרגילני לדבר עברה, ותשלט בי יצר טוב, ואל תשלט בי יצר רע, ותחזקני במצותיך, ותתן חלקי בתורתך, ותתנני לחן לחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי, ותגמלני חסדים טובים מלפניך, ברוך גומל חסדים טובים".

בהלכה ו' כתב:

"כשחוגר חגורו, מברך ברוך אוזר ישראל בגבורה. כשלובש מנעלו, מברך ברוך שעשה לי כל צרכי. כשמהלך לצאת לדרך, מברך ברוך המכין מצעדי גבר. ומברך אדם בכל יום, ברוך שלא עשני גוי, ברוך שלא עשני עבד, ברוך שלא עשני אשה".

בהלכה ז' הדגיש שיטתו וכתב:

"שמונה עשרה ברכות אלו אין להן סדר, אלא מברך כל אחת מהן על דבר שהברכה בשבילו בשעתו. כיצד, הרי שחגר חגורו והוא על מטתו מברך אוזר ישראל בגבורה. שמע

2 הרמב"ם וגולת תימן, כתבים ב' ירושלים תשמ"ט, עמ' 677.

3 הרי"ף למסכת חולין, עם פרוש בערבית לאחד מחכמי יהדות תימן, ירושלים תש"ך, מבוא, עמ' 10.

4 בקצירת האומ"ר נעיר, שבכל מקום שאנו מזכירים את ציוני ההלכות מספר משנה תורה, בהפנותינו לעיון מראה מקום בהלכות, כוונתנו למהדורתו של הר"י קאפח, אלא אם כן צוין אחרת.

5 השמטנו את הנוסח המלא של הברכות, כדי שלא נצטרך להביאם בשם ומלכות, וכך נהגנו בלשונות התכאליל.

קול התרנגול אחר כך, מברך הנותן לשכוי בינה. וכל ברכה מהן שלא נתחייב בה אינו מברך אותה"[6].

בהלכה ח', הולך ומסביר מה שכתב בהלכה שקדמה לה:

"כיצד, לן בכסותו אינו מברך כשעומד מלביש ערומים. הולך יחף אינו מברך שעשה לי כל צרכי. ביום הכפורים ובתשעה באב שאין שם רחיצה אינו מברך על נטילת ידים ולא המעביר שינה. אם לא נכנס לבית הכסא אינו מברך אשר יצר את האדם. וכן בשאר ברכות אלו".

בהלכה ט', ער הרמב"ם למנהג הנהוג בקרב העם, ולא חסך מקום כדי להעמידם על כך שמנהג טעות הם נוהגים ואמר:

"נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו כולן זו אחר זו בבית הכנסת בין נתחייבו בהן בין לא נתחייבו בהן, וטעות הוא, ואין ראוי לעשות כן, ולא יברך אדם ברכה אלא אם כן נתחייב בה".

אם כן ברור לדעת הרמב"ם, שברכות אלה אין לסדרם בבית הכנסת או ביחידות בזו אחר זו, משום שעבר זמן חיובן, או יותר נכון אין הוא עושה כעת את הפעולה המתחייבת לברך אותה ברכה, והרי הוא נושא שם שמים לשוא, וכמו שפסק בהלכות ברכות פ"א הלכה טו:

"כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא, והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן". ובפי"א הי"ח כתב: ולעולם יזהר אדם מברכה שאינה צריכה".

צריך אותו אדם להיות בנדוי, וכמו שפסק בהלכות שבועות פרק יב ה"ח:

"השומע הזכרת השם מפי חברו לשוא, או שנשבע לפניו לשקר, או שמברך ברכה שאינה צריכה, שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא וכמו שבארנו בהלכות ברכות הרי זה חייב לנדותו. ואם לא נדהו, הוא בעצמו יהא בנדוי. וצריך להתיר אותו מיד כדי שלא יהיה מכשול לאחרים שהרי אינו יודע שנדהו. ואם תאמר יודיעו, נמצאו כל העולם בנדוי שהרי למדו לשונם מעוה ושבועה תמיד"[7].

6 עיין ראב"ד בתשובותיו מהדורת הר"י קאפח, ירושלים תשכ"ד סי' מה, שכתב כדעת הרמב"ם, וז"ל: "כל ברכות השחר לא יברך כל ברכה מהן אלא אם כן נתחייב בה". והנה בספר משנה תורה, לא כתב כל הגהה או השגה כדרכו, ובזה יש חזוק לדעת הר"י קאפח שכתב בהקדמתו לספר המדע ירושלים תשמ"ד עמ' כו, שהנה יש מקומות שהוא סובר כמותו ואעפ"כ לא העיר, ויש מקומות שהוא חולק על דעת הרמב"ם ואעפ"כ לא השיג, ועיין בשו"ת מהר"ם אלקאשר, (ירושלים תשמ"ח), סי' כו עמ' ק' טור א', שכתב:ומה שאמרתם שהראב"ד ז"ל לא השיג על הרמב"ם ז"ל בזה. ודאי דאין דרך הראב"ד ז"ל להשיג האמת. עיי"ש דבריו. אולם לא ברור מלשונו של הראב"ד בתשובתו, אם הוא סובר כדין התלמוד שיברך על כל פעולה בשעתה או לא.

7 הלכה למעשה, שמעתי פעם ממו"ר הרב יוסף קורח זצ"ל כשלמדתי לפניו בהלכות ברכות, כשעוד בהיותם יושבים בעי"ת צנעא, אירע פעם אחת בית משתה אצל משפחה אחת, ועמד אחד המוני ורצה לברך על מין ממיני האוכלין ברכה שאינה צריכה, והיה באותו מעמד מהר"י אביץ' זצ"ל, והתרה בו קודם לכן ואעפ"כ ברך, ונדהו בלחש והתירו מיד, גם מכח ההלכה וגם מפאת שהשלטונות אסרו באותם זמנים לנדות, וקרוב להיות שהיה זה בזמן התורכים, ומעשה רב.

וכפי שהבהיר הרמב"ם בהלכה שלאחריה, כוונתו למי שעשה כן במזיד, אבל שוגג אינו חייב לנדותו. והוסיף רבנו מסברת עצמו שאסור לנדותו שלא ענש הכתוב בשוגג, אלא מתרה בו שלא יעשה כן. וראה עוד בהלכות תלמוד תורה פרק ו' בתנאי הנדוי, ובהלכה יז מנה בכלל ארבעה ועשרים החייבים בנדוי, המזכיר שם שמים לבטלה או לשבועה בדברי הבאי.

מתוך הלשונות המופיעים בהלכותיו של הרמב"ם ראינו בעליל, שלא הניח פינה וזוית שאפשר ללמוד מתוכה הֶתֵּר לברך ברכות אלו לפי הסדר הנהוג אצל יהודי תימן לפי העדות, ועמד להדגיש שהנוהג הֵפך ממה שכתב יהא בנדוי, שהרי ברך ברכות לבטלה.

אמנם לפי עדותם של הרע"מ קורח והר"י קאפח, למדים אנו שיהודי תימן נוהגים כך מִכֹּחַ מנהג קדמונים עוד קודם זמנו של הרמב"ם ולא חשו לפסקו. אולם לא יבצר שכשהגיעו חיבורי הרמב"ם ובכללם היד החזקה לתימן, עוררו כמה וכמה מפסקיו והלכותיו דעות לכאן ולכאן, שחלק מחכמי הדורות מעדיפים לקבל דברים כתובים ומנוסחים בצורה ברורה, מה גם שנסמכים הם על התלמוד, וחלק עדיין מחזיקים במה שקיבלו מאבותם ואבותם מאבותם, ולא אבו לשנות מנהגי הקדמונים. ולא עוד, ידוע הדבר שיהדות תימן יהדות שמרנית היא, ומקור מימיהם טהור הוא ויוצא מן המקדש. אם כן מתוך השתלשלות הענינים מבקשים להם יהודי תימן הכרעת צד שלישי[8], כפי שמצאנו שנשאלה שאלה זו לפני רבנו אברהם בן הרמב"ם, הידוע בשמו ר' אברהם הנגיד, ותשובתו לחכמי תימן מופיעה בספר תשובותיו בזה הלשון[9]:

"הזכרתם, יאדירכם האל, שהמנהג פשוט אצלכם מקדם, לברך הברכות המפורסמות כמו מתיר אסורים ופוקח עורים והשאר כל יום השכם בבית הכנסת, וכבר עיינו בכל מה שהזכרתם בזה. ומה שאנו אומרים בתשובתו הוא, שלא אתם בלבד טועים בשאלה הזאת, אלא רוב המקומות ששמענו עליהם עושים כמוכם, ר"ל שהם אומרים את הברכות הנזכרות כולן בבית הכנסת ברבים לפני פסוקי זמרה, וכך היו עושים במצרים עד שבטלנו מנהג זה עם שאר ההנהגות הנפסדות שבטלנו.

ומה שצריך שתדעו הוא שאע"פ שנמסר בשם רבינו האיי ז"ל ורבינו סעדיה גאון ז"ל מה שנמסר, הרי האמת, המסייעים לה לשון הגמרא וגם ההקש כלו, הוא הֵפך המנהג שנתפשט בענין זה, והוא שאין מברכים ברכה אלא בִּשְׁעָתָהּ בזמן חיובה".

הנה מה שהרמב"ם מעיד בהלכה ט' על מנהג הטעות ש"נהגו העם ברוב ערינו", לברך ברכות אלה על הסדר ללא כל שייכות לחיובן או לאי חיובן, וניכר מלשונו שמנהג זה

8 לעצם הזדקקותם של חכמי תימן להכרעת גורם זר שאינו מבני תימן, ראה חבורי "הגאון רבי יוסף בר' שלום אלקארה", רמת-גן תשמ"ט, במבוא עמ' 20, וכן מאמרי "שתי תשובות לא נודעות לרבי יוסף קארה ובנו ר' שלמה", תימא, גליון ב' תשנ"א, עמ' 47.

9 מהדורת פריימן-גוייטין, ירושלים תרצ"ח, סי' פג.

שריר וקיים ברוב ערי מצרים, מלשונו של ר' אברהם בנו משתמע שמנהג זה בטל "עם שאר ההנהגות הנפסדות שבטלנו". שמא לאחר שיצא טִבּוֹ של החיבור לאויר העולם, פעלה הלכה זו פעולתה במצרים מִכּחַ זה שהרמב"ם נחשב שם במיוחד למאריה דאתרין, ואין לי לעת עתה הכרעה ברורה בכך, פרט לעדותו של ר"א בן הרמב"ם.

אע"פ שהר"א בן הרמב"ם האריך להוכיח בתשובתו מלשונות התלמוד, והביא כללים לענין ברכות שמברכין עליהן עובר לעשייתן, ושאין שום הבנה אחרת לנהוג כמנהג שהם עושים, ואין חולק בזה שלפי פשט לשון הגמרא במסכת ברכות דף ס' ב', צריך לברך כל ברכה בזמנה ואם נתחייב בה דווקא. כעת האם יהודי תימן חזרו בהם לאחר שראו תשובתו, לא ידוע לנו.

א - העדות בדברי חכמי תימן האחרונים עדיין קיימת.

ב - מוכח מתחילת הלשון המובא בתשובתו ש"המנהג פשוט אצלכם **מקדם**", ולא בנקל עוזב אדם מנהגו, וכל שכן קהילה שלמה.

עתה אם נאמר שיהודי תימן הולכים אחר התלמוד, הרי ראינו שאין חולק בפשט לשון הסוגיא ואין נוסחאות אחרות בזה; אם כן על מה סומכים יהודי תימן במנהגם? נראה בפשיטות לומר, שמנהגם היה כפוף לפי העדות להוראת רב האיי גאון (להלן - רה"ג) ולשיטה שאומרים בשם רס"ג. אבל בדיקה במה שמעידים בשם רה"ג מעלה בכל אופן הֵפך ממה שאומרים בשמו. והרי הלשון המופיע באוצר הגאונים למסכת ברכות - חלק התשובות סימן שסא:

"מצאנו בתשובה דרבינו האיי זצ"ל, דמברך מתיר אסורים כשיתעסק בידיו. וכתב התם וכך כתב תלמוד, כד פקח עיניה, כד זקוף קומתיה, כד אפיק גיסיה, כד לביש מאניה וכו'. אבל בנסחא בתלמוד בכולן לא אישתכח הכי".

ראינו כאן שרה"ג צמוד להוראה התלמודית, וסוף הלשון המתחיל "אבל בנסחא" לא ברור לי, ונראה לומר שני הסברים לכך.

א - תיבות "אבל בנסחא" וכו'. אין זה לשונו של רה"ג והוא לשונו של גאון אחר.

ב - כוונתו שלא כל הדוגמות נזכרו בתלמוד לפי הסדר שמנה רה"ג, ומ"מ תשובתו של רה"ג לא הובאה בשלימות לפנינו אלא רק בחלקה[10].

לפנינו בתלמוד מופיעות הברכות שלא כסדר הכתוב בהרמב"ם, וברור שאינו עושה כפי שכתוב הסדר בתלמוד, אלא כל סדר בו הוא מצוי, ולא נכנסנו כאן לדיוק נוסח סדר הברכות ויכול לברך על נטילת ידים או עוטר ישראל בתפארה בסוף, וכדוגמות שפסק הרמב"ם בהלכות תפלה פ"ז ה"ז[11].

10 עיין דקדוקי סופרים על הסוגיא אות נ', שכתב שלכל אחד מן הראשונים יש סדר אחר בגמרא.

11 ראה הר"י קאפח הלכה ג', אות ו' עמ' קעו, ד"ה ובאמת.

אולם מה שכתב הר"א בן הרמב"ם בתשובה הנ"ל:

"ומה שנמסר בשם רבינו הַאִיי גאון זצ"ל[12] וזולתו בענין זה אין למדים ממנו.

מלשונו של רה"ג מוכח, שעומד הוא בדין התלמוד ובכפיפה אחת עם דעת הרמב"ם ובנו כפי שביססה. אם כן אין כאן מקום לומר שאין ללמוד ממנו, מה גם שהר"א בן הרמב"ם נזהר בלשונו וכתב "נמסר". פירוט הדבר, מסורת בעל פה היא ולא בכתובים, ויבא כתוב שלנו שלא ראהו הר"א בן הרמב"ם ויכחיש מסורת שבעל פה.

אכן בעדות שמעידים בשם רס"ג נמצא כתוב בסדורו, אולם רק בחלק האחרון הדן בברכות אלה. כי למעשה מלכתחילה צמוד רס"ג לדין התלמוד שמברך כל ברכה בזמנה, ובסוף כתב:

"ורוב חברינו אומרים אותן ביחד בכל בוקר אחרי צאתם מבית הכסא, ואין מחלקין אותן"[13].

כוונתו אין מחלקין אותן, לברך כל ברכה בזמנה, ואין ראיה משם אם גם יברך ברכה שלא נתחייב בה. ונראה שעל מובאה זו סמכו יהודי תימן, ולא על החלק הראשון בדיונו לנהוג כך, וזה משני טעמים.

א - הבינו שזוהי מסקנתו של רס"ג משום שדברים אלה באו בסוף העניין.

ב - ניתן לומר שיהודי תימן נהגו כך גם בהשפעת גאונים אחרים, כמופיע בסדר רב עמרם גאון, וטעמם ונמוקם של אותן גאונים עמם הוא, שידים מזוהמות הן.

הנה בסדר רב עמרם גאון כתב:

"כך השיב רב נטורנאי בר הילאי ריש מתיבתא דמתא מחסיא לבני קהל אליסאנה על ידי מר רב יוסף מאור עינינו, לברך כל אחת ואחת בשעתה אי אפשר מפני טנופת ידים העסקניות העשויות למשמש, אלא כשניעור משנתו רוחץ פניו ידיו ורגליו כהוגן,לקיים מה שנאמר הָכוֹן לקראת אלהיך ישראל, וכל יחיד ויחיד חייב בהם. ומנהג כל ישראל בספרד, היא אספמיא, כך הוא, להוציא מי שאינו יודע שליח ציבור, כהשיב רב נטורנאי בר הילאי"[14].

מתוך לשונו של רב עמרם גאון, אני נוטה להבין שזוהי גם מסקנתו של רס"ג, אע"פ שבסדורו לא הביא טעם זה, אבל מ"מ לשונו בסוף דבריו מוכיח כך, משום שאין טעם שיביא את דין התלמוד כמות שהוא, ולאחר מכן מעיד שהמנהג הוא בהֵפך מדעת התלמוד אצל "רוב חברינו", ועל כָּרְחֵנוּ לומר שרס"ג הושפע ממקומו ומזמנו.

וראה למרן השולחן ערוך, חלק אורח חיים, סימן מו ס"א, שדבריו שם כדעת הרמב"ם שכל ברכה וברכה מברכים בזמנה, אולם בסעיף ב' כתב:

12 הדגשה במקור. שם, עמ' 122.

13 סדור רב סעדיה גאון, ירושלים תש"א, עמ' פט.

14 סדר רב עמרם גאון, וורשא תרכ"ה, עמ' א.

"עכשיו מפני שאין הידים נקיות וגם מפני עמי הארצות שאינם יודעים אותם, נהגו לסדרם בביה"כ ועונין אמן אחריהם ויוצאים ידי חובתם".

טעמו של מרן כשאר פוסקים שראינו עד עתה, וטעם נוסף הוא מפני עמי הארץ וכמו שהביא רב עמרם גאון בסִדְרוֹ. וחיליה דמרן ממה שכתב הטור בסימן הנ"ל, אלא שלפני כן כתב: "ולפי סדר הגמרא היה ראוי לברך על כל אחת ואחת בשעתה".

יסוד לשניהם הוא הרא"ש בפרושו על הסוגיא בברכות, לאחר שדן באופן ברכתן כתב:

"וְהַאיְדָּנָא נהגו לברך אלו הברכות על הסדר אחר שנטל ידיו, דכל זמן שאין ידיו נקיות אין לברכן. והא דאמרינן (פסחים ז): כל הברכות כולן מברכין עליהם עובר לעשייתן, היינו ברכת המצוות שאומר בהן וְצִוָּנוּ, צריך לברך להקדוש ברוך הוא תחילה על מה שצונו וקרבנו לעבודתו. אבל ברכה של הודאה ושֶׁבָח כגון אלו, יכול לברך אחר כן".

דקדקנו מדבריו בהבנתו את לשון התלמוד בפסחים ז' ב', שהרגיש שמסקנת חכמים שם עומדת לו בקושיא וסותרת את התקנה בה הוא מחזיק, לכן נאלץ לחלק בין הברכות שנאמר בהן וצונו לבין ברכות השבח שאין בהן ציווי, ומכאן מיקל הרא"ש לברכן רק אחרי נטילת ידים שיש בה צוואה. וכדי שנוכל לדעת מהי שיטתו של הרא"ש האם יברך על נטילת ידים לפני הנטילה או אחריה, או בין נטילה לנגוב, נביא לשונו בפרושו למסכת פסחים בדף הנזכר, וכך הוא כותב שם:

"והאי טעמא נמי שייך בנטילת ידים שנהגו לברך אחר הנטילה, לפי שבבקר כשידיו מלוכלכות לא מצי לברוכי עד אחר הנטילה, לכך נהגו לעשות כן אף בנטילה דסעודה. ועוד יש טעם אחר בנטילה, כיון דמברך קודם ניגוב גם זו מצות נטילה כדאמרינן בסוטה (דף ד), כל האוכל פת בלא ניגוב כאילו אוכל לחם טמא"[15].

אמנם מודה הרא"ש בסוף דבריו כשיטת הרמב"ם, ומשמע מדבריו שמניח הוא למי שירצה לנהוג כך: "מיהו מלשון שסדרם הגמרא, משמע שיכול לברך כל אלו הברכות קודם נטילת ידים, וזהו סעד לדברי שלא תקנו נטילת ידים אלא לק"ש ולתפלה".

כאן צריכים אנו להבהיר שאת החילוקים בין ברכות השבח לברכות המצוות לא יצר הרא"ש, אלא הראשון שידוע לנו שיצר כלל זה, הוא רב עמרם גאון; הובאו דבריו בתוך המפרש רבינו יונה על הרי"ף בסוף מסכת ברכות ד"ה: כי שמע קול תרנגולא. בתחילה תמה רבינו יונה על הרמב"ם דלשיטתו מברך כל ברכה בזמנה, וטען בטענה הידועה שידים עסקניות ומזוהמות הן, וכפי שהובאו בכסף משנה, וזה לשונו כאן:

15 הדבר תלוי במחלוקת ראשונים איך לנהוג בענין זה. עיין טור או"ח סוף סימן קנ"ח, מאירי פסחים שם, תוספות שם, ועוד נדון בדבריו בהמשכן של דברים. עוד ראה הר"י קאפח בספרו הליכות תימן, ירושלים תשכ"א עמ' 173 הערה 49, ואין כאן המקום להאריך.

"ור"ם ז"ל כתב שמברך אותם על מטתו[16] על הסדר שהם כתובים בתלמוד. וזה תימה הוא, שמאחר שאין ידיו נקיות היאך אפשר לומר שמברך אותם. ומה שסדרו אותם בתלמוד כך, מפני שהם היו קדושים ומתוך כך היו נזהרים ורוחצים ידיהם ועומדין בעניין שהיו יכולין לומר הברכות בנקיות. אבל אנו שאין אנו יכולין ליזהר ולשבת בנקיון כל כך, אינו נכון לאמרם אלא לאחר נטילה".

ברור שהרמב"ם לא יסכים להשגתו של רבינו יונה. משום שלדעת הרמב"ם גדר הזיהום והטינוף שעל ידיו וגופו בו אסור לברך, הוא לכלוך ממש, כגון צואה על בשרו והדברים הדומים הדומים לה, כמו שכתב בהלכות קרית שמע פ"ג הלכה יא:

"הייתה נטישת צואה על בשרו, או ידיו מטונפות מבית הכסא, ולא היה להן ריח רע כלל מפני קטנן או יבישתן, מותר לקרות, לפי שאין להן ריח רע. אבל אם היתה במקומה, אף על פי שאינה נראית כשהוא עומד, הואיל ונראית כשהוא יושב, אסור לקרות עד שיקנח יפה יפה. מפני שהצואה לחה היא ויש לה ריח רע. וכמה גאונים הורו שאסור לו לקרות אם היו ידיו מטונפות, וכך ראוי לעשות".

הרי ראינו שלק"ש שהיא דאורייתא, ודווקא אם היו ידיו מטונפות טנוף וזיהום של ממש אסור לקרות ק"ש ולברך על נטילת ידים קודם שרחצם היטב והסיר הזוהמה מהם. ומה שכתב הרמב"ם שכמה גאונים הורו לאסור לקרות במקרה כזה, כבר הביא מרן הכסף משנה בשם רבינו יונה, שזהו רב האיי גאון ועוד כמה מפרשים, וראה הבנתו של הר"י קאפח בפרושו אות לט, שאע"פ שכתב הרמב"ם הוראת הגאונים, מ"מ לפי הדין לא משמע כך, אך ראוי לנהוג כמותם.

במקום אחר דחה הר"י קאפח השגתו של רבנו יונה, וכתב:

"ורבינו סבור שבני אדם לא נשתנו ואף סדרי עולם לא נשתנו: החסיד חסיד, הקדוש קדוש[17], והבינוני בינוני. ולכן אין להוציא דברי חז"ל מפשוטן בשום טעמים, וכעין דברי ר' אליעזר לריב"ב (ר' יהודה בן בתירא. א"ק) אם לקיים דברי חכמים היו. ואדרבה המצב בימיהם גרוע יותר שהיו ישנים ערומים עם נשותיהם ובני ביתם כדאיתא בפ"ג קרית שמע. משא"כ בימינו שישנים עם בגד שינה וכל חלק מחלקי הגוף מכוסה שאף מתוך שינה אין עסקנות הידים מביאות לידי טנוף"[18].

16 לאו דווקא, שהרי מלשון הרמב"ם בהלכה ג' משמע, שמברך ברכת אלהי הנשמה והוא על מיטתו. ואילו שאר הברכות מברך והוא עושה שאר פעולות, כגון חוגר, מניח רגליו על הארץ, רוחץ פניו, נועל מנעלו וכדומה.

17 חכם אחד בלבד נתכנה בתואר "קדוש", והוא ר' יהודה הנשיא, שעליו אמרו חכמים בשבת קיח ב', שמעולם לא הכניס ידו מתחת לאבנטו.

18 הלכות תפלה וברכת כהנים, פ"ז ה"ג אות ו'.

עתה נעלה את לשונו של רב עמרם גאון, כפי שהובאו על ידי רבנו יונה לענין החילוק בין ברכות המצוות לברכות השבח:

"כתב רב עמרם גאון ז"ל ומה שאמרו (פסחים ז) כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, זהו בברכת המצות שאחר שאומר וצונו צריך לברך לבורא תחילה על מה שצונו וקרבנו לעבודתו[19]. אבל בברכת השבח כגון אלו יכול לברך אח"כ. ואם תאמר היאך אומר וצונו על הנטילה אחר שנטל. יש לומר דכיון שיכול לומר הברכה קודם גמר עשייתה דהיינו בשעת הניגוב עובר לעשייתו הוי. והכי אמרינן גבי לולב דמדאגבהיה נפק ביה, ואפ"ה נוטל ומברך אחר שנטלו, דכל זמן שלא נענע אותו ולא גמר המצוה כראוי עובר לעשייתה קרינא ביה".

נמצאנו למדים שרע"ג עשה פשרה בברכת המצוות, ומפרש כלל זה, שכל זמן שאני עדיין מצוי בתהליך קיומו ולא סיימתי פעולתו, יש לפעולה זו שם של כל המצוות, מברך עליהן עובר לעשייתן. ולא עלו דבריו ושיטת הרמב"ם שהיא דין התלמוד בקנה אחד.

אולם מצאנו לר"א בן הרמב"ם בתשובה הנזכרת, שגם הוא דן בהבנת הסוגיא בפסחים, ומשמע מדבריו שהוא מודה לרע"ג ולהרא"ש בחד ופליג עלייהו בחד, ויש לדקדק היטב בדבריו שלא ישתמע שהוא מודה להם בכל, ואזהרות שהוא הולך וחוזר עליהן כפעם בפעם מבהירות היטב את שיטתו. גם החילוק שמחלקים רע"ג והרא"ש בין הברכות לא נראה שימצאו להם מהלכים אצל הר"א בן הרמב"ם. עתה נעתיק מקצת לשונות הבאים בתשובה[20]:

"ברכת על נטילת ידים בבית הכנסת או במקום אחר אחרי נטילת ידים, הרי היא ברכה לבטלה על כל פנים. כי נטילת ידים לקרית שמע ותפלין מצוה מדבריהם, והברכה עליה חובה כמו לנר חנוכה ומקרא מגלה ושאר מצות דרבנן. ואצלנו עיקר שכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן. ופירוש "עובר" "לפני", כמו שבאר התלמוד[21] לישנא דאקדומי הוא, מלשון הכתוב ויעבר את הכושי[22]. ואחרי עשיית המצוה והשלמתה אין טעם לברכה, מאי דהוה הוה, ואין מצוה שיברכו עליה אחרי שנשלמה עשייתה, חוץ מטבילת הגר בלבד כמו שנתבאר בפסחים[21]. וכבר באר זה רבנו יצחק בעל ההלכות זצ"ל[23]. ואין טעם שאדם יברך על נטילת ידים אחרי נטילתן יותר משיברך להדליק נר חנוכה אחרי שהדליק, וכשם שזה אסור כך זה אסור...

19 כטעמו של הרא"ש, ונראה שהעתיק לשון רע"ג וכדרכו להעתיק קבלות גאונים.
20 שם, עמ' 121-123.
21 פסחים ז',ב'.
22 שמואל ב', יח כג.
23 הרי"ף.

ואולם מקצת הברכות כמו אלהי נשמה שצריך אדם לאָמרה בשעה שניעור משנתו, והמעביר שינה מעיני שתיקנוה שתֵאמר אחרי רחיצת הפנים, ופוקח עורים שתיקנוה שתֵאמר אחרי פתיחת עינים מן השינה, וכיוצא בהם, אין אמירתם בבית הכנסת תמיד ברכה לבטלה, כי תיקנום שתֵאמרנה אחרי מעשים ותנועות, הכרחיות לפי הרוב, ואע״פ שתיקנו שתֵאמרנה תיכף לתנועות ולמעשים האלה, הרי אם יאחרו ויאמרו אותן בביה״כ אין זו ברכה לבטלה לפי הרוב. אלא שבמקצת הזמנים אפשר שתהא ברכה לבטלה, למשל אם מברכים המעביר שינה וכו׳ יום ט׳ באב או יום כפור שאין בהם רחיצת הפנים, וכיוצא בזה.

ואולם מקצת הברכות כמו רוקע הארץ על המים, שאינה חובה אלא על מי שהיה ישן על מטה[24], ומלביש ערומים[25] שאינה חובה אלא על מי שהיה ערום בשנתו וכיוצא בהם, הן לפי הרוב ברכות לבטלה. כי אין הבדל בין מי שישן בלבושו וברך מלביש ערומים שהיא תודה על טובה, ובין מי שברך הטוב והמטיב או שהחיינו ולא אירע אצלו דבר מתחדש המחייב את הברכה הזאת. וכבר ראיתי מן הטעות הגסה שאליה הביאה השמירה של המנהגים הנפסדים האלה ששליח ציבור סגיא נהור יברך פוקח עורים.

כללו של דבר, ברוב הזמנים תהיה אמירת רוב הברכות האלה בבית הכנסת על הסדר, כמו שנתפשט המנהג, לבטלה, ואסורה היא, וצריכים לחזור מן הטעות הזאת, וכמו שבאר אבא מארי זצ״ל בחיבור[26] בפרק השביעי מהלכות תפלה, ואין מברכים ברכה אלא בזמנה, בשעת חיובה״.

כפי שכתב ר׳ אברהם פירש הרי״ף היטב סוגיא זו במס׳ פסחים, ועיין דיון הר״ן באורך בהביאו מקצת שיטות, חלקם עלו בקנה אחד עם דברי הרי״ף והכללים שהביא וחלקם לא, ומגמתו של הר״ן להמשך אחר שיטות שאר פוסקים החולקים על הרי״ף והרמב״ם וסיעתם. פעם נוספת חזר הרי״ף על הכלל הזה, בהלכות תפילין שלו, דף עג ב׳[27].

אשר לסוגיא שלפנינו שם נאמר הכלל לראשונה, נחלקו המפרשים במה שאמרה הגמרא

24 ראה הע׳ הר״י קאפח בפ״ז מהלכות תפלה ה״ד אות יג שכתב: ורבים מן המדקדקים לא בירכו בתימן ברכה זו, כיון שלא ישנו על מטות אלא על הארץ.

25 עיין תירוצו של הר״י קאפח, שם, אות י, והמשך לשונו של ר׳ אברהם בהשוותו בין ברכת מלביש ערומים לברכת הטוב והמטיב או שהחיינו, עומד בנגוד להבנתו של הר״י קאפח, שלא יצא אלא לדון בלשון הרמב״ם, וראה דיוקו בין ״כסותו״ ל״כסות״ סתם.

26 הדגשה במקור.

27 בכל מהדורה ממהדורות הש״ס באות ״הלכות קטנות״ במקום אחר, ולא כל המהדורות שוות. אולם במהדורות הנמשכות אחרי ש״ס ווילנה, מצויות הן אחרי מסכת סוכה הבנויה ע״פ דפוס אמסטרדאם. מהדורה מדעית של הלכות קטנות, היא מהדורתו של הרב ניסן זק״ש, ירושלים תשכ״ט, כרך א׳, עמ׳ סב.

חוץ מן הטבילה. בשלמא טבילה דאכתי גברא דלא חזי. ופירש רש"י: "כגון טבילת בעלי קרי, דקיימא לך בברכות[28] שאסור בדברי תורה ובברכה, דעזרא תיקן טבילה לבעלי קריין לדברי תורה, ומשום ההוא טבילה תקון בכל הטבילות ברכתן לבסוף".

וראה תוס' ד"ה על הטבילה, שהביאו בשם רבינו חננאל בשם גאון, דווקא בטבילת גר דלא חזי קודם טבילה, דלא מצי למימר וצונו דאכתי גוי הוא. אבל שאר חייבי טבילה כגון בעל קרי וכיוצא בו מותר לברך, כדאמרינן בפרק מי שמתו[29] נהוג עלמא כתלתא סבי, כר' יהודה בן בתירה בבעל קרי שיכול להתפלל ולברך וללמוד קודם טבילה. ומכאן סמך רבינו יצחק בעל התוספות שאין לגעור באותן הנשים שמברכות אחר הטבילה, ומקיש לטבילת גר, וכן שלא חילקו בנטילת ידים של בית הכסא דא"א לברך קודם. אולם אין שם ברכת המצוות כמו נטילת ידים לסעודה, עיין שם המשך דבריו. ובודאי שלא יסכימו הרי"ף והרמב"ם לשיטתו. אמנם מה שכתב שהטבילה המדוברת בסוגיא זו היא טבילת הגר, כך גם פירש הרי"ף ודלא כרש"י. ומה שכתב הרי"ף שעל הטבילה מפרשי לה רבנן, כוונתו למה שכתב רבינו חננאל בפירושו לסוגיא, ושניהם סמכו לדברים שהובאו בשם ספר המקצעות המובא באוצר הגאונים[30] למסכת ברכות - חלק התשובות סימן רסה, וז"ל:

"וששאלת לענין נט"י וברכת נט"י אימתי אם קודם נטילה או אח"כ. כך ראינו לרבותינו שמברכין כשמנטל השמש מים על ידיו, ואם אין לו שמש מברך בשעה שמתחיל ליטול. והקשינו ואמרנו, הלא נטילה זו דומיא דטבילה היא, ועדיין אין ידיו טהורות והיאך יכול לברך ולהזכיר שם ועדיין טמא. ומצינו בפירוש שכל הברכות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן חוץ מן הטבילה בלבד. כדתניא טבל ועלה, בעלייתו אומר אקב"ו על הטבילה. ומפרקי [נן] היינו טבילת גר ושפחה דאכתי גברא (דחוויה) [דחזיא] הוא, ולא חזי הוא...[31] לפיכך מקדימין לגר, טבילה לברכה. אבל שאר חייבי טבילות מברכין ואח"כ טובלין כדגרסי' נדה קוצה לה חלה[32] כו' ומברכת אקב"ה להפרש' חלה, ואח"כ קוצה חלתה ושורפת. הלכך מברך קודם ענט"י ואח"כ הוא נוטל".

ובאוצה"ג למסכת פסחים - חלק התשובות, סימן כג כתב:

"לרב האי[33] ז"ל. וששאלתם הא דתנו רבנן כל המצוות כולן מברך [עליהן] עובר

28 דף כ ב.

29 ברכות כב א.

30 מהדורת בנימין מאיר לוין, חיפה תרפ"ח.

31 עד כאן היא העתקה מספר אור זרוע לר' יצחק מוינה, חלק ראשון, הלכות נטילת ידים סימן עט, ושאר הלשון בא ברוח פירוש רבינו חננאל למסכת פסחים.

32 ראה מסכת חלה פ"ב מ"ג, ושם שנינו אשה ולא נדה, ואין נפקא מנה לדינא. ועיין ברכות כד א.

33 תשובה זו מוגהת ומועתקת עפ"י התשובה שהופיעה בתשובות הגאונים, מהדורת ר"י מוסאפיה, ליק תרכ"ד סי' צא, אלא ששם חסרות כל אותן תיבות מוסגרות שכתובות לפנינו, ותיקנם המהדיר רב"מ לוין עפ"י מקורות אחרים.

לעשייתן חוץ מן הטבילה. מי שהיו ידיו מטונפות [או מלוכלכות] ובקש לרחוץ ידיו ולאכול, אימתי מברך על נטילת ידים קודם שירחץ [כ]כל המצוות או לאחר שרחץ, כי ראינו מקצת חכמים מדמין אותו לטבילה ואומרים אפילו [הוי] גברא דחזי וטהור כיוון שידיו מטונפות [או מלוכלכות] מוטב לו שירחץ ידיו ויהיה בנקיות ויברך, ממה שיהיו מלוכלכות. ומקצת חכמים שאומרים לא תהא אלא (מקודם) ככל המצוות שהברכה עובר לעשייתן, ילמדנו אדוננו היאך.

כך אנו רואין, שכל ליכלוך וטינוף שאין מעכב את התפלה, אף נטילת ידים אינה מעכבת, ומברך על נטילת ידים כאשר כתבתם, שמברך על המצות כלן עובר לעשייתן חוץ מן הטבילה בלבד"[34].

ובסימן כה כתב:

"המורה אומר ד(נ) שאלו לרב היי גאון על הלכה זו שהיו תמהים משום טומאה אמאי אין ראוי לברך על הטבילה קודם שיטבול.

והשיב להם, דמצות טבילה לבעלי קריים ובועלי נדות בכלל כל המצות דמברך עליהן עובר לעשייתן. וההיא דפסחים דאמר חוץ מן הטבילה, בגר קא מיירי דאכתי קודם טבילה לא חזי לומר אשר קדשנו במצותיו וצונו, דעדיין כל זמן שלא נטהר ולא נטבל אינו ישראל ואינו מצווה, דתנן[35] גר שמל ולא טבל כאילו לא מל".

אם כן, ראינו לכל הני רבותא הגאונים שהבינו את לשון התלמוד חוץ מן הטבילה, דהני מילי לגר שטובל ואח"כ מברך[36], ושאר חייבי טבילות מברכים ואח"כ טובלים,

34 לא נתברר בדבריו לאיזו טבילה נתכוין, האם למסקנת הכמים שרק ברכת טבילה גר לאחר מעשה, או שכוונתו לכל הטבילות, בעלי קרי ונשים. ובפשיטות נראה לי שכוונתו למסקנת חכמים, וכדלקמן בתשובה הבאה סי' כה.

35 יבמות מו א, בשינוי לשון.

36 אמנם באוצה"ג שם סי' כו, נמצאה תשובה נוספת הדנה בענין, אלא שלדעתי אין לה כל שייכות לתורת הגאונים, אף שהמהדיר רב"מ לוין הביאה, ונראה לי שעשה זאת מחמת הספק. תשובה זו אינה מחלקת כלל בין טבילת גר לשאר חייבי טבילות, ולדעת המשיב יש לברך בכל מקרה אחר הטבילה, וכשיטת התוס' שזכרנו, וכך נאמר בתשובה: "ויש גאונים שחולקין ואומרין דלא חילקו בין טבילה לטבילה, וכי היכי דטבילת גר אינו מברך עד אחר הטבילה, כדאמרינן משום דאכתי גברא לא חזי ולא מצי לברך קודם אשר קדשנו דעדיין נכרי הוא. והוא הדין נמי בטבילת נשים, טובלות ואח"כ מברכות".

מקורות לתשובה זו, הם ר' יצחק מוינה מחבר אור זרוע, ור' מרדכי בן הלל אשכנזי הידוע בשמו המרדכי. שניהם נוקטים בתואר "גאוני ישראל" או "גאונים". מקור עיקרי לתשובה זו הוא המרדכי למס' פסחים שממנו הועתקה מלה במלה. המרדכי התחיל פסקו וכתב: "ויש גאונים שחולקין ואומרין", ואילו ר"י מוינה בספרו אור זרוע חלק שני, דף נז ב, טור א, כתב: ו"על הטבילה נחלקו גאוני ישראל". אלא שבמסקנתו הביא שיטת וי"א שלא חילקו בין טבילה לטבילה, כלומר בין טבילת גר לשאר חייבי טבילות. ומתוך העיון בספרות הפסק של חכמי אשכנז הראשונים, נראה שנוהגים הם לעתים להשתמש בתואר "גאון" או "גאונים", ואין הכוונה לתקופת הגאונים, אלא לזמן הראשונים ומשתמשים בשם זה כדי להראות גדולתם בתורה, וכמו שהערתי על כך בחבורי קונטרס חליצת כתף, רמת-גן, סיון תשמ"ט, עמ' 5.

ותשובתו של רב האיי גאון המובאת בסימן כג, שאמר שלכלוך שאינו מעכב לתפלה אינו מעכב לנטילת ידים, זוהי דעת הרמב"ם. וכיון שאנו עוסקים בו כעת, נעתיק לשונותיו הברורים כמו שהעלה כלל זה כמה פעמים בחיבור, ואלו הן.

הלכות תפלין פ"ד ה"ז: "וכל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן".

הלכות ברכות פ"א ה"ג: "וכשם שמברכין על ההניה, כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואחר כך יעשה אותה".

שם פי"א ה"ה: "וכן כל המצוות שהן מדברי סופרים, בין מצוות שהן חובה מדבריהם, כגון מקרא מגילה והדלקת נר שבת והדלקת נר חנוכה, בין מצוות שאינן חובה, כגון ערוב ונטילת ידים, מברך על הכל קודם לעשייתן אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות. והיכן צונו, בתורה שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה (דברים יז יא). נמצא ענין הדברים והצען כך הוא, אשר קדשנו במצותיו שצוה בהן לשמוע מאשר שצונו להדליק נר של חנוכה או לקחת את המגלה, וכן שאר כל המצות שמדברי סופרים"[37].

לעצם ההדגשה שטבילה היחידה שבה קודם טובל ואח"כ מברך, באר לנו רבנו שם בהלכה ט: "אין לך מצוה שמברכין אחר עשייתה לעולם אלא טבילת הגר בלבד, שאינו יכול לומר אשר קדשנו במצותיו וצונו ועדיין לא נתקדש ולא נצטוה עד שיטבול, לפיכך אחר שיטבול מברך על הטבילה, מפני שהיה דחוי מעיקרו ולא היה ראוי לברכה".

כעת נצטרך לבדוק עדויות נוספות של חכמי תימן בעבר ובהוה לגבי אופן קיום המנהג, על מנת שנוכל לראות להיכן הדברים מובילים.

א- ר' יחיא צ'אהרי בן המאה ה-ט"ז, בחיבורו **צֵידה לדרך** לפרשת ויקרא[38], כתב טעמים שחלקם מעוגנים בדברי הפוסקים, מדוע צריך לומר ברכות אלה על הסדר, ולשונו מדברת בעד עצמה:

"ובעבור שמקצת מן הגאונים זכרונם לברכה אמרו, שאין ראוי לסדר הברכות האלו [אלא] אם היה לו אותו דבר שצריך לברך עליו כגון ששמע קול התרנגול בירך הנותן לשכוי בינה, ואם לא שמע אינו מברך, והוא הדין לכולם. ואני אשיב לפי דעתי מבלי זכירת קבלה אלא דרך פשט לבד. שמע את זה הדבר משני פנים. האחד, אם שמע קול התרנגולין והוא על מיטתו בלכלוכו וטנופו ובירך, נמצא מבזה את השם, והשנית, אם אין

37 בהלכה זו רבנו הרחיב לנו את הכלל ופרטו, וראה הר"י קאפח באות ז. ומן הראוי לסיים כאן את המושג "כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן". בהגדרתו המילולית, כפי שהדבר מופיע בפירוש הגאונים לסוגיא זו, ומקורו הובא במאירי למסכתנו והועתק מתוך אוצה"ג למסכת פסחים - חלק הפירושים, סי' טו: "פירשו הגאונים בעובר לעשייתן, שזה תפש לשון עובר ולא תפש לשון קודם, מפני שלשון קודם משמע אף בריחוק זמן קצת, ועובר משמע תיכף למעשה". כהבנת ר"א בן הרמב"ם בתשובתו.

38 מובא בתוך חומש בית דוד ושלמה, מהדורת יוסף חסיד, ירושלים תשכ"ד, דף י'.

לו ולא שמע קול התרנגול, ועמד בבוקר ולא בירך, בטלה הברכה מכל וכל ולא יברך אותה אחד מני אלף, אם כן הוא. דע שהראשונים תיקנו לנו אלו הברכות נגד אלו הדברים כתרנגול וזולתו, להיות לנו מזכירים לענינים אחרים נפלאים.

[ואם] אין לנו אותם המזכירים צריך לאמרם על כל פנים דרך שבח, כדי שלא יאבדו אותן הברכות מאותן הענינים הגדולים התלויין באותן הברכות...

אבל אלו הדברים הם שבח והודאה לשם יתברך. חייב כל אדם לאמרם בין היה לו דבר בין אין לו, והראיה שנוהגים לאמרו ביום הכפורים, כגון, נעילת הסנדל ורחיצת ידים ורגלים וזולתן, להודיע שצריך לאמרן על כל פנים"[39].

ב- ר' **דוד משרקי** בן המאה ה-י"ח. בחבורו **שתילי זיתים** על שו"ע חלק אורח חיים סימן מו סק"ז, מעיר על לשונו של מרן בסעיף ב', בשם הלבוש והבית יוסף, אולם לא מובאת בדבריו כאן הדגשה לאופי המנהג ואינו מביע דעתו כלל, כך שניתן לומר שבכל מקום שאינו חולק על אותו מפרש או פוסק, מוכח שכך עלתה הסכמתו. אך בספר תשובותיו רביד הזהב[40] העלה עדות בשם זקנו וכתב:

"ונהירנא (כי) [כד] הוינא טליא, שהלכתי בהשכמה כמה ימים לב"ה, והיו לומדים משנה, ומו"ר זקיני זקן ונשוא פנים בתורה ובמעלה הר"ר אהרן נע"ג, והיה עומד מהלימוד פעמיים וג' הוא או אחר, לבדוק אם האיר היום ואז אומרים קדיש והולך מב"ה, ואחר **שחוזר אומר ברכות השחר בשביל מי שאינו בקי**"(הדגשה שלי. א"ק).

זוהי עדות על תחילתה של המאה ה-י"ח, שהרי ר"ד משרקי נולד בשנת ה'תנ"ו - 1696 לערך, וכלשונו "הוינא טליא", משמע שהוא מדבר על שנותיה הראשונות של המאה. אולם אין הוכחה ברורה בדבריו שהוא מתכוין לביהכנ"ס אלאוסטא, שבתקופת גדולתו שימש בה מנהיג ומורה הוראה. ויתכן לומר שהיא נבנתה כמה שנים מאוחר יותר, ע"י הנגיד הידוע ר' שלום עראקי הכהן הידוע בכנויו אלאוסטא. לחיזוק דעתי ראיתי להציג נקודות אלה: ר' עמרם קורח בספרו סערת תימן עמ' טז, כותב עליו "הופיע וזרח אורו בדורות הרבנים האלה"; ולפי הבנתי כוונתו כנראה לר' שלום הלוי חמדי, ר' יוסף

39 אין עדות ברורה בדבריו שכך הוא המנהג, אולם לשונו מוכיחה על פניה שזהו הסדר שצריך לעשות. אולם מה שכתב שביום הכפורים מברכים על נעילת הסנדל ורחיצת ידים ורגלים וזולתן, הדברים תמוהים, משום שקיימת הלכה מפורשת בפ"ז מהלכות תפלה ה"ח, שביום הכפורים ותשעה באב לא מברכים ברכות אלה משום שאין פעולות כאלה כלל, וזה אף לדעת הסוברים שברכות אלה וכיוצא בהן נתקנו להאמר על מנהגו של עולם, ובימים אלה מנהגו של עולם לא לאמרן משום שאינן קיימות.

40 מהדורת יהודה לוי נחום, תל-אביב תשט"ו, סימן יג עמ' יט טור שני.

בשארי ור' צאלח בן יחיא (זקנו של מהרי"ץ) שנסתלקו בשנים תפ"ד-תק"ט (1749-1724). עוד כתב בערך שלו "צדקתו עומדת לעד, בית הכנסת הגדולה הידועה בשם כניסת אלאסטא", ולאחר מכן "לימינו היה הרב דוד בן שלמה אלמשרקי... ועל הוראותיו סומך. בנה לו בית בשכונתו **והסקידו מנהיג לבהכ"נ שלו**". (הדגשה שלי, א"ק).

בחיבורו שתילי זיתים או"ח סי' קנה ס"ב כתב ר"ד משרקי: "ומקרוב הנהגתי בבהכ"נ של הנגיד נר"ו, לקרות פרק א'. כל משנה פעם א' גירסא ופ"א עם פיר[ו]ש רע"ו ז"ל, ופ"א כופלין אותה משנה גירסא ואומרים קדיש".

בהלכות חנוכה סימן תרעא סקכ"ב כתב: "וכן הנהגתי להדליק בב"ה אחר תתקבל דערבית".

לכן נראה, שר"ד משרקי שימש כמנהיגה של בהכנ"ס אלאוסטא כאשר מעמדו התבסס בקהילה, ובילדותו כפי שראינו יתכן ובית הכנסת הזאת עדיין לא הייתה קיימת.

לענייננו לא ברור אם תקנה זו שהייתה תקפה שם, אינה אלא בשביל אלו שאינם "בקיאים" כלשונו, או שכך היה המנהג לסדרם בבתי כנסיות, ור' דוד משרקי נקט כאן באחד מן התירוצים שהובאו ע"י הפוסקים.

ג- **ר' יחיא צאלח** (מהרי"ץ) בן המאה ה - י"ח, בסדור **עץ חיים**, חלק א' דף ד ב, הביא את דעת הרמב"ם ואת דעת החולקים עליו, ולא הבהיר בתחילה איך נוהג המנהג, אלא נתלה בטעם שמביאים הפוסקים, שעתה אין נזהרים וידים מזוהמות הן, ולכן אין לברך ברכות אלו אלא לאחר נטילת ידים, ולבסוף הביא את לשונו של ר' ישעיה הורוויץ, מחבר ספר שני לוחות הברית (של"ה), שכתב שמנהג הקדמונים להוציא את שאינו בקי אע"פ שהמוציא כבר בירך, וגם הט"ז פסק כן, וסיים מהרי"ץ: "ואני הפעוט הארכתי בזה בראיות אין כאן מקומן. וכן הוא מנהגנו" (הדגשה שלי א"ק).

ד- **ר' יוסף צובירי**, מרבני תימן כיום. בסדור **כנסת הגדולה**[41], כותב. שהמנהג הקדום בתימן לברך כל ברכות האלה בין נתחייב בין לא נתחייב בהן, ועושה סמוכות לדבריו מלשונות הפוסקים החולקים על הרמב"ם וסיעתו, ומסתייע בדבריו של מהר"י צ'אהרי שכבר הבאנו שיטתו.

אם כן ראינו שכל חכמי תימן שהבאנו את עדותם מעידים שכך היה המנהג בתימן, לברך ברכות השחר בבית הכנסת או כל אחד לעצמו על הסדר שהן כתובות, אבל לא לברך כל אחת בזמנה ודוקא אם נתחייב בה.

אולם כדי שנוכל לבדוק את הענין בצורה יותר יסודית, הבה נעיין בלשונות התכאליל מן התקופות השונות, על מנת שנוכל להיוכח אם היה מנהג אחיד בזה אצל יהדות תימן, או שמא הם היכולים להעיד על המציאות כמות שהיא, על אף העדות שמעלים חכמי תימן

41 חלק א', תל-אביב, תשל"ו, עמ' ג-ה.

מכל הזמנים על פי מה שנראה בדבריהם. ניתן לבדוק, אם היו חכמים או קבוצות שלמעשה החזיקו בשיטת הרמב"ם וכדין התלמוד.

במסגרת עיוני בנושא, בדקתי מדגם מייצג של חמישה תכאליל. ראשון שבהם מן המאה ה-ט"ו, ומאוחר להם, זמנו המאה ה-י"ז.

א - כ"י ששון, מספרו 954(922). סימנו במכון לתצלומי כתבי יד (מתכ"י), בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים. 9788. זמנו המאה ה-ט"ו. שנה מדויקת לא ידועה[42].

מקור

פצל. אעלם אן ואגב עלי אלאנסאן אן יברך מאיה ברכה בכל יום בין אלנהאר ואלליל לא אקל מן ד'אלך והם אסהל שי למן אהתם בהם והאולי הם. אוול ד'אלך ארבע ברכות לקרית שמע באלליל וצלאה' אלליל י"ט ברכה צאר כ"ג. והמפיל ואלהי הנשמה ונותן לשכוי בינה. פוקח עורים. מתיר אסורים. זוקף כפופים. רוקע הארץ על המים. אשר יצר את האדם. המעביר שִׁינָה. על נטילת ידים. מלביש ערומים. אוזר ישראל. עוטר ישראל. שעשה לי כל צרכי. המכין מצעדי. שלא עשאני גוי. שלא עשאני עבד. שלא עשאני אשה. להתעטף בציצית. להניח תפלין. וג' ברכות קבל אלשרוע. וברכה קבל אלזמירות. וברכה בעד. אלגמלה כ"ה צאר אלכל מ"ח. ת'ם ג' ברכות לקרית שמע שחרית, י"ט ברכה. ת'ם תפלת מנחה י"ט ברכה, אלגמלה מ"א צאר אלכל פ"ט. וענד מא יאכל שתי סעודות, ברכה קבל אלטעאם וארבע ברכות בעד אלטעאם ה' פי כל סעודה. וענד שרב אלמא קבל ובעד. וענד אלידין ג'לס ללאכל. פקד באן לך, אן יזיד עלי אלמיה ה' ו' ברכות מת'לא וזאיד אדא שרב מא מראר כת'ירה או אד'א אן שרב כמר או אד'י אכל פאכהה ות'אמר ומא ישבההא כל הד'ה זואייד עלי אלמייה.

42 סגנון ההוראות שהוא נוקט מאוד מתומצתות בהשוואה לתכאליל אחרים, וניתן להבינם לכאן ולכאן. יתכן לומר שהוא לקח את הסדר הכתוב בלשון הרמב"ם בהלכות תפלה מבלי להביא את הוראותיו לכל פעולה ופעולה, משום שהדברים פשוטים ואין צורך להאריך. ואולי רצה להודיענו מה הן הברכות שיש לברך בכל יום, כך שאין הכרעה ברורה בדבריו, מה שעשוי לפתוח פתח לטוען שהמנהג לא כדעת הרמב"ם, אלא כשיטת הגאונים והפוסקים הנמשכים אחריהם.

תרגום

פרק. דע. שחייב האדם לברך מאה ברכות בכל יום, בין ביום [בין] בלילה לא פחות מזה. והם קלות למי שרגיל בהם, ואלו הם. ראשונות להם ארבע ברכות לקרית שמע בלילה, ותפלת ערבית תשע עשרה ברכה. הרי עשרים ושלוש. והמפיל ואלהי הנשמה ונותן לשכוי בינה. פוקח עורים. מתיר אסורים. זוקף כפופים. רוקע הארץ על המים. אשר יצר את האדם. המעביר שינה. על נטילת ידים. מלביש ערומים. אוזר ישראל. עוטר ישראל. שעשה לי כל צרכי. המכין מצעדי. שלא עשאני גוי. שלא עשאני עבד. שלא עשאני אשה. להתעטף בציצית. להניח תפלין. ושלוש ברכות לפני ההתחלה. וברכה לפני הזמירות. וברכה אחר כך. הכלל עשרים וחמש, הגיע לכלל ארבעים ושמונה. אחר כך שלוש ברכות לקרית שמע, שחרית תשע עשרה ברכה. אחר כך תפלת מנחה תשע עשרה ברכה. הרי ארבעים ואחת, הגיע לכלל שמונים ותשע. וכאשר יבא לאכל שתי סעודות, ברכה לפני המזון וארבע ברכות אחר המזון, חמש בכל סעודה. ואצל שתיית המים לפני ואחרי, ואצל נטילת ידים לאכילה. כבר נתבאר לך שהוא מוסיף על המאה חמש שש ברכות כמותן, ואם הוסיף ושתה מים פעמים הרבה, או ששתה יין, או אכל פירות ותמרים וכל הדומה להן, כל אלה תוספות על המאה.

ב - כ"י לונדון - 711. מתכ"י - 6016. זמנו שנת ה'רס"ח - 1508. העתקת הסופר ר' אביגד בן דוד בן בניה. כה"י בנוי ע"פ כ"י משנת הפ"ט - 1329.

מקור

וענד מא ינתבה אלאנסאן פי אכ'ר נומה יבארך ועאדה עלי סרירה הכד'א[43]... וענד מא יסמע צות אלדיך באליל יבארך...הנותן לשכוי בינה להבין בין יום ובין לילה. וענד מא יפתח עינוה מן נומה יבארך...פוקח עורים. וענד מא יגלס עלי סרירה וקת או ינתבה יבארך... רוקע הארץ על המים. יקום מן נומה וינתצבי יבארך...זוקף כפופים. וענד... לבית הכסא מתא דנא דכ'ל כאן באלנהאר או באלג יקול[44]...מן בעיד קבל אן ידכל...ת'ם ידכל ליקצ'י חאגתה ולא יכשף ת'ובה אלי אן יגלס יתוגה אלשרק ולא אלי אלגרב, לא אלי אלשמאל ואלי אלגנוב ולא יתוצ'א באלימין אלא באליסאר. ובעד מא יכרג או קצ'א חאגתה יבארך... וענד מה יגסל אלאנסאן וגהה באלצבאח יבארך... ומתי מא גסל אלאנסאן ידיה כאן לקרית שמע או ללצלוה או ללאכל יבארך קבל מא יג'סל... אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים. וענד מא ילבס תיאבה באלצבאח יבארך...מלביש ערומים. וענד מא יחתאג'ז יבארך...אוזר ישראל בגבורה. וענד מא ילבס נעלה יבארך...שעשו לי כל צרכי.

43 כאן בא נוסח "אלהי נשמה", ולא באנו במסגרת מחקרנו להעתיק הנוסח המלא של הברכות והבדלי שינויי נוסח בין כה"י ובין הנדפס, כי אין זה מִמַּטָּרַת החיבור.

44 תיבות מטושטשות.

ועגד מא ימשי אלטריק יבארך... המכין מצעדי גבר. ויבארך כל יום באלצבאח האולי אלתלאת אלברכות...שלא עשאני גוי... שלא עשאני עבד...שלא עשאני אשה. ועגד מא יגעל מנדילה עלי ראסה באלצבח פקט יבארך... עוטר ישראל בתפארה.

תרגום

וכאשר יתעורר האדם בסוף שנתו יברך ועודו על משכבו[45] כך... וכאשר ישמע קול התרנגול בלילה יברך... הנותן לשכוי בינה להבין בין יום ובין לילה. וכאשר ישפשף את עיניו משנתו יברך... פוקח עורים. וכאשר ישב על משכבו כאשר יתעורר יברך... רוקע הארץ על המים. [וכאשר] יקום משנתו ויעמוד יברך ... זוקף כפופים. וכאשר [יתקרב לכניסה] לבית הכסא ביום כשמגיע אומר ממרחק לפני שיכנס[46]... אחר כך נכנס לעשות צרכיו, ולא יפשיל בגדיו אלא עד שישב ויראה פניו [לא] למזרח ולא למערב אלא לצפון ולדרום[47], ולא יתנקה ביד ימין אלא ביד שמאל. ואחר שיצא לאחר שעשה צרכיו יברך[48]... וכאשר ירחץ האדם פניו בבקר יברך... המעביר שינה מעיני ותנומה מעפעפי. יהי רצון מלפניך. וכשיבא האדם ליטול ידיו לקרית שמע או לתפלה או לאכילה, יברך לפני שיטול... אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים[49]. וכאשר ילבש בגדיו בבקר יברך... מלביש ערומים. וכאשר יחגור חגורו יברך... אוזר ישראל בגבורה. וכאשר ילבש[50] מנעלו יברך... שעשה לי כל צרכי. וכאשר יצא לדרך יברך... המכין מצעדי גבר. ויברך כל יום בבקר שלש ברכות אלה... שלא עשאני גוי... שלא עשאני עבד... שלא עשאני אשה. וכאשר יניח מצנפתו על ראשו, בבקר בלבד יברך... עוטר ישראל בתפארה.

45 תרגמתי כך, אע"פ שהייתי צריך לתרגם "מטתו", ע"פ לשון המקרא בבראשית מט,לג: "ויאסף רגליו אל המטה". תרגם רס"ג: "צ'ם רגליה אלי' אלסריר". אך כיון שבתימן לא ישנו על מִטּוֹת אלא על הארץ, תרגמתי לפי המציאות, אף שהרמב"ם בפ"ז תפלה ה"ד כתב "מִטָּה".

46 נוסח "התכבדו מכובדים".

47 כתב הרמב"ם בפ"ז מהלכות בית הבחירה ה"ח: אסור לו לאדם לעולם שיפנה או יישן בין מזרח למערב. ואין צריך לומר שאין קובעין בית הכסא בין מזרח למערב בכל מקום, מפני שההיכל במערב. לפיכך לא יפנה לא למערב ולא למזרח שהוא כנגד המערב, אלא בין צפון לדרום נפנים וישנים. וכל המטיל מים מן הצופים ולפנים, לא ישב ופניו כלפי הקדש אלא יסלק המקדש לצדדיו". כמו כן, ראה הקדמת הר"י קאפח לפיהמ"ש סדר זרעים, עמ' 20. עיין עוד שו"ע או"ח סימן ג' ס"ו שכתב: "וכן אסור לישן בין מזרח למערב אם אשתו עמו, ונכון להזהר אפילו כשאין אשתו עמו". ובסימן ר"מ סי"ז כתב: מטה שישן בה עם אשתו צריך שתהא ראשה ומרגלותיה זה לצפון וזה לדרום". כאן נקט כשיטת התוס' בברכות ה ב' ד"ה כל הנותן. שמחלקים בין אשתו ישנה עמו בין אינה ישנה עמו. מהרי"ץ בסדור עץ חיים דף ג ב', בתשובותיו ח"ג סי' כד, ואכמ"ל.

48 ברכת אשר יצר, ושם כתב "חללים חלולים".

49 הביא דיני נטילת ידים.

50 יתכן שהייתי צריך לתרגם "ינעל", אולם נשארתי צמוד ללשון הרמב"ם בהלכה שכתב "כשלובש מנעלו", ועיין לשון הרמב"ם בהלכות תפלין פ"ז הי"ד, ומש"כ הר"י קאפח אות מא.

ג - תכלאל קרמונים[51], העתקת הסופר ר' שלום קורח משנת תרצ"ט - 1939.

מקור

סדר היום. וענד מא ינתבה אלאנסאן פי אכ'ר נומה פי אכ'ר אלליל והו חין יקום מן סרירה הכדא... וענד מא יסמע צות אלתרנגול יבארך הכדא... הנותן לשכוי בינה להבין בין יום ובין לילה. וענד מא ינתבה מן נומה ויפתח עיניה יבארך... פוקח עורים. וענד מא יקעד עלי אלסריר וקת אלאנתבאה יבארך... מתיר אסורים. וענד מא ידעס עלי אלארץ' יבארך... רוקע הארץ על המים. וענד מא יקום מן נומה וינתצב יבארך... זוקף כפופים. וענד מא ידכל לבית הכסא כאן באליל או באלנהאר יקול הד'י אלכלאם מן בעיד קבל או ידכל... ת'ם ידכל ליקצ'י חאגתה ולא יכשף ת'ובה אלי' אן יגלס. ולא יתוגה אלשרק ולא אלגרב אלא אלשמאל ואלגנוב. ולא יתוצ'א באלימין אלא באליסאר. ובעד מא יכרג מן קצ'א חאגתה יְבָארְךָ... וענד מא יגסל אלאנסאן וגהה באלצבאח יבארך... ומתי מא יגסל אלאנסאן ידיה כאן לקרית שמע או לאצלאה או לאלאכל יבארך קבל מא יגסל... וענד מא ילבס תיאבה באלצבח יְבָארְךָ... מלביש ערומים. וענד מא יחתג'ז יבארך... אוזר ישראל בגבורה. וענד מא ילבס נעלה יְבָארְךָ... שעשה לי כל צרכי. וענד מא ימשי אלטריק יבארך... המכין מצעדי גבר. ויבארך כל יום באלצבח האולי אלתלאת אלברכות... שלא עשני גוי... שלא עשני עבד... שלא עשני אשה".

51 מהדורת יוסף שלום חבארה, ירושלים תשכ"ד, דף א ב, ב א. מהדורת התכלאל בנויה עפ"י אחד מכתבי היד של מהר"י בשירי, כש"הקדום" המצוי בידי הר"י קאפח משמש לו כ"נוסחא אוחרינא". ר"ש קורח במכתבו מחדש אב תרצ"ז כותב: כבר הודעתי לכם שאעשה "הבשירי" עיקר ונוסחת שאר תכאליל אעיר עליהן מחוץ לדף"(מבוא עמ' 14). אע"פ שכ"י זה חדש ואינו משקף את התקופות הקדומות, אך מפאת שהוא נסמך על כ"י מן המאה ה-ט"ו והמאה ה-י"ז, ראיתי לעשות פשרה בסדר הכרונולוגי של כה"י ולקובעו באמצע.

תרגום

סדר היום. וכאשר יתעורר האדם בסוף שנתו בסוף הלילה ועדיין מוקדם יקום ממשכבו ויאמר כך[43]... וכאשר ישמע קול התרנגול יברך כך... הנותן לשכוי בינה להבין בין יום ובין לילה. וכאשר יתעורר משנתו ויפקח עיניו יברך... פוקח עורים. וכאשר ישב על משכבו בזמן שהתעורר יברך... מתיר אסורים. וכאשר ידרוך על הארץ יברך... רוקע הארץ על המים. וכאשר יעמוד משנתו ויזדקף יברך...זוקף כפופים. וכאשר יכנס לבית הכסא בלילה או ביום יאמר מלים אלה ממרחק לפני שיכנס... אחר כך יכנס לעשות צרכיו ולא יפשיל בגדיו אלא עד שישב. ולא יראה פניו למזרח ולא למערב אלא לצפון ולדרום. ולא יתנקה בימין אלא בשמאל. ואחר שיצא מעשיית צרכיו יברך... וכאשר ירחץ פניו בבקר יברך... וכשיבא האדם לרחוץ ידיו לקרית שמע או לתפלה או לאכילה, יברך לפני שיטול... וכאשר ילבש בגדיו בבקר יברך... מלביש ערומים. וכאשר יחגור חגורו יברך... אוזר ישראל בגבורה. וכאשר ילבש מנעלו יברך... שעשה לי כל צרכי. וכאשר יצא לדרך יברך... המכין מצעדי גבר. ויברך כל יום בבקר שלוש ברכות אלה... שלא עשני גוי... שלא עשני עבד... שלא עשני אשה.

ד - תכלאל משתא - שבזי[52].

מקור

בשעה שייקץ בסוף שנתו מברך והוא על מטתו כך[53]... כשישמע קול התרנגול בשחרית מברך... הנותן לשכוי בינה להבין בין יום ובין לילה. כשלובש בגדיו מברך... מלביש ערומים. כשמניח סדינו על ראשו מברך... עוטר ישראל בתפארה. כשמעביר ידיו על עיניו מברך... פוקח עורים. כשישב על מטתו מברך... מתיר אסורים. כשמוריד רגליו מן המטה מברך... רוקע הארץ על המים. כשעומד מברך... זוקף כפופים. כשנוטל ידיו לתפלה או לאכילה מברך... אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים. כשרוחץ פניו מברך... המעביר שינה מעיני... כל זמן שיכנס אדם לבית הכסא אומ׳ קודם שיכנס... ת׳ם ידכל בית הכסא ולא יכשף אלי אל יגלס ויסתקבל צפון ודרום לא מזרח ומערב. ובעד מא יכרג מן קצ׳א חאג׳תה יבארך[53]... כשחוגר חגורו מברך... אוזר ישראל בגבורה.

כשלובש מנעלו מברך... שעשה לי כל צרכי. כשמהלך לצאת לדרך מברך... המכין

52 מהדורת צלום ירושלים תשמ״ו, חלק א׳ עמ׳ טז-יח. כה״י נכתב בשנת ה׳ת״ב - 1642. רובן של ההוראות הבאות בדבריו כתובות בלשון קדש.

53 תרגום: אחר יכנס לבית הכסא ולא יתגלה עד שישב ויכוין עצמו... ואחר שיצא לאחר שעשה צרכיו יברך... ויברך האדם כל יום בבוקר שלוש ברכות אלה.

מצעדי גבר. כשמתעטף בציצית ביום ולא בלילה מברך... כשלובש תפלין מברך... ויבארך אלאנסאן כל יום באלצבח האולי אלת'לאת אלברכות[53]... שלא עשאני גוי...שלא עשאני עבד... שלא עשאני אשה.

ה - כ"י ר' יצחק ונה[54] (מהר"י ונה). כ"י הר"י קאפח - 96. סימנו במתכ"י - 32322. זמן הכתיבה, שנת ה'ת"ח - 1648. מאה - יז. עם פירוש "חידושין".

מהר"י ונה נוקט בכתיבתו בסגנון התכאליל שקדמוהו, וכותב שעל כל פעולה צריך לברך בשעת עשייתה, ואותן שלוש ברכות שצריך לברך בלי כל קשר לזמן, כתוב "שעשאני יהודי"* ולא "שלא עשאני גוי". השפעה ללא ספק של סדורי הדפוס מחמת הצנזורה, וכמו שכתב מהרי"ץ בסדור עץ חיים ח"א דף ח ב ד"ה ודע.

כאשר כתבנו לעיל האם יש יחידים המחזיקים בשיטת הרמב"ם, מצאתי ראיתי בתשובה כ"י להר"י קאפח[55], מיום י"ב טבת תשלו לתלמידו הרב אברהם חמאמי, בה הוא כותב בזה"ל:

"אם לא שמע תרנגול לא יברך הנותן לשכוי, אם אינו חוגר חגורה לא יברך אוזר ישראל וכו'. ואם נתאחרה אחת מהן מעט יכול לברך כל זמן שדרך רוב בני אדם עומדים ממטותיהם, וכך היה נוהג סבי ז"ל"[56].

54 יש לציין, שכה"י בחלק זה קרוע ומטושטש בחלקו.

* ראה גמ' מנחות מג ב. תניא היה ר' מאיר אומר חייב אדם לברך שלש ברכות בכל יום, ואלו הן שעשאני ישראל". וראה תוספתא כפשוטה לר"ש ליברמן ברכות פ"ו עמ' 119 ציון 83-84, ודקדוקי סופרים אות ד.

55 תודתי נתונה לעמיתי הרב ישראל נחום, שהשאילני בזמנו צלום כה"י ובו אוסף תשובותיו של הר"י קאפח לשואליו. תשובה זו מסומנת לפי סדר הדפים שקבלתי, מסמך 17 סימן ב.

56 תשובה זו עומדת בנגוד מוחלט לעדויות שמביא הר"י קאפח בחבוריו, ונראה לומר, שהיה מנהג לכלל, ומנהג ליחידים שהיו אדוקים בשיטת הרמב"ם. ומצאנו בכמה מקומות שהפוסק מעלה פסק הלכה כפי עיקר הדין. ולעומת זאת, לעצמו הוא נוהג מנהג חומרא. דוגמא כזאת, ניתן לראות בלשון הרמב"ם בסוף הלכות קרית שמע פ"ד ה"ח: "ועזרא ובית דינו תקנו שלא יקרא בעל קרי לבדו משאר הטמאין עד שיטבול. ולא פשטה תקנה זו בכל ישראל ולא היה כח ברוב הצבור לעמוד בה, לפיכך בטלה. וכבר נהגו כל ישראל לקרות בתורה ולקרות קרית שמע והן בעלי קראין, לפי שאין דברי תורה מקבלין טומאה, אלא עומדין בטהרתן לעולם".

זהו פסק שכתבו רבינו עפ"י המקור בברכות כב א. כרבי יהודה בן בתירא בדברי תורה, דתניא, רבי יהודה בן בתירא אומר אין דברי תורה מקבלין טומאה. כי אתא זעירי אמר בטלוה לטבילותא... כרבי יהודה בן בתירא. וראה כס"מ באורך.

אולם הרמב"ם עצמו, נהג לטבול בכל פעם שראה, וכמו שכתב בתשובותיו (ליפסיא תרי"ט) סימן ק"מ. וראה רבנו יונה על הרי"ף למס' ברכות על הסוגיא, ד"ה כי אתא.

דוגמא נוספת, ראה בהלכות חמץ ומצה פ"ה ה"ב אות ב באורך, ומסקנותיו של הר"י קאפח, ובפיהמ"ש פסחים פ"ג ה"א הערה 6, מעלה הר"י קאפח השערה, שמא התיקון של ר"א בן הרמב"ם, אינו אלא חומרא ששמע מפי אביו, ואינה לפי הדין הפשוט.

סיכום

בסיכום ניתן לומר שעדויות המנהג הן נגד דעת הרמב"ם, כפי שראינו בלשונותיהם של חכמי תימן ראשונים ואחרונים. אולם, לשונות התכאליל שהבאנו כעת, פרט ללשונו של כ"י ששון אשר אנו מסופקים בדבריו, מוכיחים בעליל שהמנהג כדעת הרמב"ם לברך כל ברכה בזמנה, והייתי נוטה לומר דווקא אם נתחייב בה. לטעון שחכמי תימן המעידים לא ראו לשונות התכאליל, זה אי אפשר לומר. א"כ מדוע העדיות הן הפכיות, הרי התכלאל משמש בדרך מסויימת גם כספר הלכה מעין "כל בו". ולא נכתבו הוראות והערות שבו אלא להדריך את המתפלל לנהוג כך הלכה למעשה. גם רוח הדברים שבתכאליל כתובים כלשון הרמב"ם בהלכות תפלה, ואין לי הוכחה מכרעת, אם לא לומר שהחכמים המעידים, מושפעים משיטת הטור והשו"ע במסקנתם הסופית.

טעם נוסף נראה לכתוב, שמתחילה היו חכמי תימן נוהגים כשיטת הגאונים החולקים על דעת הרמב"ם, וכשהגיע החיבור לתימן נחלקו לשתי כיתות, כשחלק מחזיקים בדבריו, וחלק עודם תופסים מנהגם הקדום, כמו שכתבתי בגוף המאמר, וגם כמו שמשתקף הענין מרוח הדברים הבאים בתשובתו של ר' אברהם בנו. ואם הדברים פשוטים להם, מדוע הוצרכו לשאול.

לכן נראה בזהירות לומר, שהתכאליל הושפעו מפסקו של הרמב"ם כפי שהעתיקו מן התלמוד, מה גם שידוע הדבר שתכלאל מעתיק מתכלאל שקדמו. ואם אעז לנסח בצורה כזאת, היו בתימן שתי תורות בענין זה, תורה שבכתב (תכאליל) ותורה שבעל פה (עדויות חכמי תימן בחיבוריהם), כשחכמי תימן האדוקים בתורת הרמב"ם על כל שלוחותיה, נהגו בשיטת התכאליל הקדומים וגם החדשים שבהם, לברך כל ברכה בזמנה ודווקא אם נתחייב בה, וכמו שכתב הר"י קאפח בתשובה לתלמידו, והעדות על מנהג זקנו מהר"י קאפח זצ"ל. אולם בפרושו להלכות תפלה בכל העניינים הנוגעים לברכות השחר לא זכר מאומה על מנהג תימן. ושמא מהערתו בפ"ז מהלכות תפלה ה"ד אות יג כשהעיד על מנהג "המדקדקים" כלשונו, יש ללמוד על שאר הברכות.

הערה:

בשעה שכתבתי מאמר זה נעלמו ממני דברי מרן בסימן מו סעיף ח', שמתוכו ניכר שהוא עושה פשרה בין שיטת הרמב"ם לשיטת שאר פוסקים. כלומר, תחילת הסעיף הוא רמב"ם ממש, ואילו סופו, הוא הבנתו של מרן בחיבורו בית יוסף על הטור את שיטת הרמב"ם, וכך הוא כותב:

"כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן, כגון שלא שמע קול התרנגול, או שלא הלך או שלא לבש או לא חגר, אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם".

יעל שי

החתונה בקרב יהודי חבאן

מבוא

חבאן היא עיר בחצרמוות, בדרומו של חצי האי ערב, צפונית-מזרחית מן העיר עדן. העיר בנויה על גבעה מבודדת, מנותקת מיתר ערי תימן. יהודי חבאן בלטו בין שאר יהודי האזור בגופם הצנום, בשער ראשם הגולש על כתפיהם ובשפמם המגולח. הם נהגו לשאת על כתפיהם חגורת בד, מִחְבֶּה, כדי שזו תשמש אותם בכל מקום שיחפצו לשבת. לבושם היה טלית גדולה שהונחה על חלק גופם העליון, יריעת בד שלפפה את חלק גופם התחתון ורצועת בד צרה, משוחה בשמן, שהקיפה את ראשם.

הנשים נהגו לקלוע את שערותיהן למספר צמות שהשתלשלו משני צידי ראשן, קבוצת שערות, עוּרָף, היתה מסורקת מקדמת הראש לכיוון המצח וגזורה בקצה עד תחילת המצח. הראש כוסה במטפחת דמוית רשת, שׁוּבֶּכֶּה, כאשר הצמות והעורף השתרבבו החוצה. בבית לבשו הנשים שמלה צבעונית וארוכה, שכסתה את כל גופן עד לכפות רגליהן. אך כשיצאו הן התעטפו ביריעת בד גדולה, לרב בצבע כהה, שהסתירה את כל חלקי גופן, על-מנת שלא תראינה בפני שכניהם הערבים. עד שנת 1950 חיתה בה קהילה יהודית שמנתה, בשנת 1947, כ- 450 נפש. היהודים הצליחו לשמור על אורח חיים מיוחד בחיי בית-הכנסת, ועל שירים ורקודים בסגנון המיוחד להם שבאו לידי ביטוי בעיקר בחגים ובארועים משפחתיים.

בשנת 1950 יצאו מחבאן ארבע-חמש משפחות ודרך עדן עלו לארץ-ישראל. משפחות אלו התיישבו בכפר-שלם שליד תל-אביב. עם הגיעם ארצה הם באו בדברים עם הסוכנות היהודית למען גאולת אחיהם היהודים שבחבאן. ואכן באותה שנה עלו כל יתר יהודי חבאן במסגרת המבצע הידוע בשם "על כנפי נשרים".

בבואם ארצה, בסוף שנת 1950, הועברו כולם למחנה עין-שמר, סמוך לחדרה. מעין שמר הם הועברו למעברת זרנוגה, הסמוכה לרחובות, ומשם הועברו לכפר ערבי נטוש ליד לוד, טירה שמו, צפונית-מזרחית לשדה התעופה בן-גוריון. בשנת 1956, על-פי דרישתם, עברו למקום מושבם הקבוע, מושב ברקת שנבנה בסמוך לכפר נטוש זה. מושב ברקת התארגן כמושב עובדים. מספר התושבים בו כיום הוא כ- 1000 נפש.

החתונה

בחבאן, כאשר הגיע הבן לפרקו דאגו הוריו להשיאו. האב קבע מי תהיה כלתו ואם לא היתה התנגדות מצד משפחת הכלה, נענו שני בני הזוג להצעה. גיל הנישואין לחתן היה 17-18 ולכלה - 7-8 ואילך. כיום, בהגיע הבן או הבת לגיל 18 הם הקובעים מי יהיה בן-זוגם, עם זאת מתקיימת התייעצות לא מחייבת ביניהם ובין אבי המשפחה.

בעבר, לאחר הסכמת שני הצדדים דאג אבי החתן לתת מוהר להורי הכלה. בארץ, בעיקר בשנים האחרונות, פסק מנהג זה והורי שני הצדדים מסתפקים רק בדיון על חלוקת הנטל הכספי של הוצאות האולם בארוע החופה, כשלרב, מוטלות הוצאות אלו על הורי החתן.

משנקבע מועד יום הנישואין, מתחילות ההכנות לשרשרת הארועים הקשורים ליום זה. אלו משתרעים על-פני שבועות מספר לפני יום הנישואין ועד השבת השניה שלאחריו. מרבית הארועים שלפני יום הנישואין נערכים בבית הכלה וכיום מעורבות בהם בעיקר הנשים, עם מספר מועט של גברים ממשפחת הכלה: אבי הכלה, סב הכלה, אחיה ודודיה. מרבית הארועים שאחרי יום הנישואין נערכים בבית החתן וכיום מעורבים בהם בעיקר הגברים, עם מספר מועט של נשים. שונה היה המצב בחבאן, שם בכל אחד מארועי החתונה, הן בבית החתן והן בבית הכלה, השתתפו גברים ונשים כאחד.

עשרים ארועי חתונה התקיימו בחבאן ולהלן שמותיהם לפי סדר התרחשותם:

א. כְּטַבֵּהּ; ב. קַלִּי (בבית הכלה); ג. קַלִּי (בבית החתן); ד. מַדּ; ה. שידוך; ו. סחַיק אטִיבּ; ז. כִידֵּדּ; ח. סַבּת אִלכּוּלֵאן; ט. חטַבּ; י. לַילִת אִלקֻצוּדּ; יא. חִידִי; יב. לַילִת אלַילִהּ; יג. דַּק אִלחִנֵּא; יד. חִנֵּא; טו. קידושין; טז. צִבֵּח; יז. שבת "שוש אשיש"; יח. רוּדִיֵּיהּ; יט. רחַאץ; כ. קַהוִת אִלסוּכַּר.

בשנים האחרונות התבטלו כליל שמונה ארועים והם: מַדּ, סחַיק אטִיבּ, חטַבּ, לַילִת אִלקֻצוּד, חִידִי, דַּק אִלחִנֵּא, צִבֵּח ורחַאץ. שני ארועים אחרים שונו לחלוטין והם: כטַבֵּהּ וקידושין. כל יתר עשרת הארועים עברו אף הם תהליך של שינוי תוך שמירת אותה מתכונת בסיסית שהתקיימה בחבאן.

מרבית ארועי החתונה נחלקים לשלושה חלקים עיקריים:

א. החלק הפותח, שהוא ההכנות השונות לקראת הארוע, כגון: הכנת מקום הארוע, הכנת החתן/הכלה והוצאתם למקום הארוע ועוד.

ב. הטקס, שהוא יחידה עצמאית, כולל את עיקר הארוע ומופיע במרכזו. במרבית המקרים כולל הטקס גם שירה.

ג. החלק המסיים, המבוסס רק על שירה ורקודים. במעט מן הארועים מִתּוֹסֵף חלק נוסף והוא סעודת ערב חגיגית, המופיעה לפני הטקס או לאחריו.

בכל ארועי החתונה מלווה את החתן ה"שמש" ואת הכלה השמשית, "כּוּבּרֵהּ". הללו נבחרים על-ידי הורי החתן/הכלה, לשמש בתפקיד זה. בחבאן, רבות היו הנשים שנשאו בתואר שמשית, לפיכך, זו היתה, לרב, אחת מנשות המשפחה. כיום, לעומת זאת, מתמעט

והולך מספרן של השמשיות המשרתות את כלות הקהילה.

תפקידיה העיקריים של השמשית הם:

ללוות את הכלה בכל ארועי החתונה; להדריך, להלביש ולקשט את הכלה; לבקש את רשותו של האב לפתיחת הטקס; ולבצע את הטקסים השונים. הוא הדין לגבי שמשו של החתן.

מרבית הארועים פותחים בליווי החתן או הכלה למקום הארוע, תהלוכה הידועה בשם "זַפַּה", הרי היא הליכה איטית, מלווה בשירים בעלי קצב איטי.

תאור ארועי החתונה

כְּטבָּה - א. בקשת ידי הכלה מאת הוריה; ב. רישום תנאי המוהר

הראשון בשרשרת ארועי החתונה בחבאן. היה נערך בבית הורי הכלה, באחד מימות החול, שבועות מספר לפני יום הקידושין.

בשעות אחר-הצהרים הגיעה לבית הכלה משלחת מאת החתן כשבראשם ה"שליח", הוא אדם מבוגר ומכובד שמונה לתפקיד זה על-ידי אבי החתן. בשם אבי החתן בקש השליח את ידה של הכלה מאת אביה, זה האחרון נתן את הסכמתו.

משנסתיימה בקשת הרשות, רשם השליח את כל ה"תנאים", הרי הם פריטי המוהר. מספר פריטי המוהר וכמותם היו, לרב, קבועים תוך התחשבות במצבה הכלכלי של המשפחה. ה"תנאים" המקובלים היו: שבע עזים; שבע "דַּהַבּ", שהם כ- 168 ק"ג של מיני תבואה: חטה, שעורה, דורה ועוד; שבע חבילות עצים; דברי מאכל, כדוגמת: תבלינים, קפה, שמן ועוד; ומתנות מיוחדות לכלה, כדוגמת: בגדים, תכשיטים ומיני בשמים. אלו האחרונים נתנו על-פי מידת יכולתו של החתן ולפי ראות עיניו, למעט תכשיט אחד - "עגילים" - כמספר החורים שבאזני הכלה, שהחתן חויב בעשייתן ובנתינתן לכלה. הארוע נסתיים בשירת מספר הַלֵּלוֹת שבוצעו על-ידי הגברים.

אירוסין

את ארוע הכְּטבָּה שהתקיים בחבאן תופס כיום ארוע האירוסין, כשזה האחרון שונה לחלוטין מקודמו הן במאפייניו הכלליים והן במשמעותו. ארוע האירוסין פותח בסעודת ערב חגיגית, סעודה שלא היתה קיימת כלל בארוע הכְּטבָּה. בסעודה משתתפות שתי המשפחות - משפחת החתן ומשפחת הכלה - כשביניהם בולטת נוכחותם של שני בני הזוג, זאת לעומת אי-נוכחותם של השניים בחבאן. לאחר הסעודה דנים שני הצדדים בארוע החופה בלבד, היינו: מועדו המדויק, מיקומו וחלוקת הנטל הכספי של ארוע זה בין שתי המשפחות. יוצא אם-כן, שעיקרו של ארוע האירוסין הוא ההתחיבויות הכספיות הקשורות לארוע החופה, בעוד שעיקרו של ארוע הכְּטבָּה היה הסכמה עקרונית פומבית מצד הורי הכלה לשידוך המוצע והתחיבויות הורי החתן למתן פריטי המוהר.

קַלְי - קליית מיני קטניות המוגשים כתקרובת בכל ארועי החתונה

ארוע זה נערך בימות החול בבית החתן ובבית הכלה בשני מועדים נפרדים, ימים ספורים לפני פתיחת השבוע הראשון שלפני מועד הקידושין, שבוע שבו נערכים מרבית ארועי החתונה.

ארוע הקַלְי נערך בצורה דומה בבית החתן ובבית הכלה, כאשר מיני הקטניות הנקלים בבית החתן מיועדים לכל ארועי החתונה שמתקיימים בבית החתן, והקטניות הנקלים בבית הכלה מיועדים לכל ארועי החתונה שמתקיימים בבית הכלה. בחבאן נהגו לקלות את כל הקטניות בארוע זה; כיום מסתפקים בקליית גרעיני התירס בלבד, זאת בעיקר בשל מצוקת הזמן. הקלייה מתבצעת על-ידי תחלופת נשים מן הנוכחות בחדר המתכבדות על-ידי אם החתן או אם הכלה, ורובה מלווה בשירה.

מַדּ - מסירת פריטי המוהר, מתנת החתן לכלה

בחבאן, ארוע זה היה נערך בבית הכלה, באחד מימות החול, שבעה ימים לפני ארוע הקידושין.

בשעות אחר-הצהרים הגיעו אנשי העיר חבאן, למעט החתן, לבית הכלה. בראש תהלוכה זו בלטו שליחי אבי החתן, כשהם נושאים את ה"מתנות". משנתיישבו הכל, נכנסו אל חדר הארוע שני "שחקנים" שהתחפשו לסוחרים שבאו מחצרמוות. תפקידם של השניים, שקבלו עליהם את התפקיד מראש, היה להציע את "סחורתם," דהינו את חפצי המוהר, למכירה בצורה הומוריסטית. זוהי מעין הצגה שנועדה לשעשע את הקהל מחד גיסא ולהציג את פריטי המוהר בפני הקהל, מאידך גיסא.

שידוך - יציקת שמן בראשה של הכלה

ארוע זה נערך בבית הכלה ביום המַדּ, לאחריו, וממנו מתחיל ה"מנין", דהינו: ספירת שבעה ימים מיום השידוך ועד ליום החופה.

בשעות בין הערביים מגיע לבית הכלה שליח מאת החתן בלווית מספר מועט של אנשים ממקורבי משפחת החתן, בתוכם שני עדים כשרים. בליווי שני העדים נכנס השליח לחדרה של הכלה, אוחז בבקבוק השמן שהביא עמו מבית החתן ואומר בזה הלשון: "אני שליח של פלוני בן פלוני (=שמותיהם של החתן ואביו) אליך פלונית בת פלונית (=שמותיהם של הכלה ואביה) את משודכת בשמן זה לפלוני בן פלוני (=שמותיהם של החתן ואביו) כדת משה וישראל". לאחר אמירה זו יוצק השליח מעט שמן על ראשה של הכלה.

בחבאן, משקודשה הכלה בארוע השידוך ועד ליום הקידושין חלו עליה האיסורים הבאים: א.נאסר עליה לראות את חתנה; ב.נאסר עליה לצאת לחוצות העיר; ו- ג.אסורה היתה בכל מלאכה. כיום קיימים עדין האיסורים הללו אך הם אינם נשמרים בהקפדה יתרה.

ארוע קצר זה "קושר" למעשה את הכלה לבחיר לבה ועל-פי דבריהם "שידוכין במקום קידושין", דהינו: אם לאחר ארוע זה חוזר בו אחד הצדדים מהחלטתו להינשא לבן זוגו, יש לבצע גירושין כדת וכדין. כך מקובל היה בחבאן. בארץ, על-פי נוהלי המועצה הדתית, המשפט "...משודכת כדת משה וישראל" אינו תופס לגבי תוקף התקשרותם של הכלה לחתן. זוהי הסיבה בגללה, אין בני הקהילה משלבים כיום את האמירה הזאת בארוע זה.

סחַיק אטִיב - כתישת מיני בשמים ועיבודם למשחת "טִיב"

בחבאן, ארוע זה התקיים בליל הכִידֵּד או בשעות הצהרים של יום זה. משחת הטִיב עשויה ממיני בשמים אותם כותשים יחדיו בתוספת מים לפי הצורך, עד לקבלת העיסה הרצויה.

פעולת הכתישה לוותה לכל אורכה בשירה.

כִידֵּד - קליעת צמות דקות ורבות בראשה של הכלה

ארוע זה נערך בבית הכלה בליל שישי לאחר ארוע השידוך.

בשעות אחר-הצהרים מלבישה השמשית את הכלה בשמלה שחורה וארוכה, רקומה בשוליה במספר פסי רקמה המקבילים זה לזה ומרהיבים בשלל צבעיהם. לרגליה של הכלה - נעלי בד שחורות הרקומות אף הן לרחבן, בפסים צבעוניים, ולראשה - צעיף צבעוני גדול, "מִקרמָה". כמו כן, השמשית מאפרת את הכלה ומקשטת אותה במיני תכשיטים על כפות ידיה ועל כפות רגליה. אין עונדים תכשיטים בצוארה של הכלה ובראשה משום שעיקר הטקס נעשה בו. במקביל מקשטים אנשי המשפחה את מקום הארוע, ובעיקר את מקום מושבה של הכלה. לאחר רדת החשיכה פותחת השמשית בטקס קליעת הצמות. טקס זה מורכב מארבעה שלבים בזה הסדר:

א. הכנות כלליות, כגון: הכנת החומרים הדרושים לביצוע הטקס, סירוק שערותיה של הכלה ועוד.

ב. חלוקת השער לשלוש קבוצות: שני צידי ראשה של הכלה וקדמת ראשה.

ג. קליעת צמות - משני צידי ראשה של הכלה קולעת השמשית צמות רבות דקות ואלו בחלק הקדמי נקלעת צמה אחת עבה הנקראת "נוּנַה". זו האחרונה שונה מיתר הצמות הן בעוביה, הן בצורתה החיצונית והן בצבעה.

ד. פעולות מסיימות.

כל הטקס מלווה בסדרת שירים המבוצעים ברצף. לאחריו מבוצעת סדרת שירים ורקודים, כשהרקוד הפותח הוא רקוד ה"נעַיש", שהוא רקוד מיוחד לכלה ועיקרו הלל ושבח לכלה.

שבת כלה

זהו אחד מארועי החתונה שהתוֹסף בארץ ומתקיים בין ארוע הכִּידֵּד ובין ארוע סַבּת אלכּוּלֵאן.

בשבת שלפני ארוע החופה מגיעות לבית הכלה משפחות ממקורבי הכלה, בעיקר נשים, לביקור אחר כל ארוחה. הן מתיישבות בחדר ליד שולחנות עמוסים במיני תקרובת, כשבמרכז החדר יושבת הכלה לבושה בשמלה נאה ומקושטת בתכשיטים.

בין דיבור לדיבור פותחות הצעירות שבחבורה בשירה אליהן מצטרפות גם יתר נשות המשפחה.

סַבּת אלכּוּלֵאן - א. מריחת שמן במצחו של החתן וזריית אבקה בראשו; ב. טקס ההבדלה

ארוע זה מתחיל בבית החתן בשעת מנחה של שבת-כלה, נמשך בבית הכלה עד לצאת שבת זו ומסתיים בבית החתן בחצות.

לאחר תפילת מנחה מתכנסים אנשי המושב בבית החתן. השמש מורח מעט שמן במרכז מצחו של החתן ובמקביל פותח בשירת ה"הַלֵּלוֹת", אליו מצטרף כל הקהל. משסיים השמש את מריחת השמן במצחו של החתן, הוא ממשיך במריחת השמן, באותו אופן, במצחם של כל הנוכחים בזה אחר זה לפי סדר הישיבה. לאחר-מכן זורה השמש אבקה, "דֹרִירֵהּ", על ראשו של החתן ועל ראשם של יתר הנוכחים. במקביל לפעולה זו מזמין השמש את נציגי המשפחות לפתוח בשירי שבת. שירה זו נמשכת עד לרדת החשיכה, זמן תפילת ערבית. לאחר תפילת ערבית מלווה כל הקהל את החתן בשירה וברקודים אל בית הכלה כדי לערוך שם את טקס ההבדלה. בחצר בית הכלה מקבלת משפחת הכלה את החתן ופמליתו בשירה וברקודים.

את טקס ההבדלה עורך המבוגר שבחבורה, שמתכבד על-ידי אבי הכלה, ובסיומו פותחים בשירת ה"חִדּוּיוֹת" המאפיינות ערב זה.

החדּוּיוֹת, שהן קובץ של צלעות לפי סדר הא"ב, חוברו על-ידי משוררים שונים בחבאן והן ידועות לבני הקהילה במסורת שבעל-פה, אליהם נלווה רקוד מיוחד. לאחר סיום בצוע החִדּוּיוֹת שב כל הקהל, בשירה וברקודים לבית החתן, לסעודת מלווה מלכה.

חַטַב - חטיבת עצים

בחבאן, ארוע זה היה נערך באחד השדות הסמוכים לעיר חבאן, בבוקר יום ראשון שלאחר סַבּת אלכּוּלֵאן.

לאחר תפילת שחרית יצאו תושבי חבאן, כשבראשם צעדו החתן ומקורביו, אל היעד בו התקיים הארוע. זה התקיים באחד מן השדות הסמוכים שנבדקו מראש על-ידי אבי החתן ונמצאו מתאימים למטרה זו. במקום הארוע התפזר כל הקהל ואיש איש חטב עצים לפי

יכולתו. את העצים הוא אגד לחבילה אחת, אותה הוא נשא על גבו חזרה לבית החתן, על גבו של החתן הונחה קורת-עץ שכונתה בשם "כַּשבּת אִלחָתָן".
הדרך חזרה לוותה בשירת ה"זַואמִיל", הרי הם שירי לכת איטיים. שירים אלו חוברו במקום על-ידי המשתתפים. תוכנם היה: ארוע אקטואלי מסוים שהתרחש לאחרונה, הלל ושבח למלכות השולטן, שבח לאחד משכניהם הערבים ועוד. כשהגיעו החוטבים לבית החתן, הם הניחו את חבילות העצים בפתח הבית. שבע מן החבילות הועברו על-ידי חוטביהם לבית הכלה והיתר - לבית החתן. עצים אלו שמשו את שתי המשפחות לבישול ולהסקה בכל ארועי החתונה. קהל החוטבים הוזמן לארוחת בוקר ואילו הנשים הכניסו את העצים פנימה בליווי שירה.

לַילַת אִלקַצוּד - שירת הפיוטים

בחבאן, ארוע זה היה נערך בבית החתן בערבו של יום ראשון, הוא יום החַטַב.
לאחר רדת החשיכה התכנסו בבית החתן כל תושבי העיר חבאן כדי לשיר "נשַידּ". שירה זו כללה שירים שחוברו על-ידי משוררים שונים מתוך הקהל, כשחלקם אף חוברו בזמן הארוע.

חִידִי - הכנת נעלים מיוחדות לחתן

בחבאן, ארוע זה היה נערך בבית החתן במשך היומיים שאחרי ארוע החַטַב, בשעות הצהרים של ימים אלו.
פעולה זו בוצעה בשני שלבים: בשלב הראשון מתחו עורות עיזים וצבעו אותם במשחת ה"הוּרוּד" הצהובה. בשלב השני, שבוצע למחרת, גזרו את העורות לרצועות דקות ואיש איש, לפי ראות עיניו, צבע אותן בצבעים ובצורות שונות. לאחר סיום הצביעה נתפרו הנעלים, צורתן - דמויי משולשים.

לַילַת אלַילַה - מריחת חינה על כפות ידיו ועל כפות רגליו של החתן

ארוע זה נערך בבית החתן לאחר ארוע סַבּת אלכוּלַאן, או בלילה שלאחריו. משנתאספו הכל, מלווה הקהל את החתן בשירים וברקודים למקום הארוע, שם מקשט השמש את החתן במריחת שמן ובזריית אבקה בדומה לזו שנעשתה בארוע סַבּת אלכוּלַאן.
את טקס החינה פותח השמש ברחיצת כפות ידיו וכפות רגליו של החתן, ממשיך במריחת משחת החינה ומסיים בעטיפתן, תחילה בעלי בננה, למניעת לכלוך, ומעל עוטפן במפיות רקומות מיוחדות למטרה זו. הטקס מלווה בשירת ה"עניינים", הרי הם שירי המשפחה הידועים, המבוצעים על-ידי נציגי המשפחות. לאחר כשעתיים - שלוש שעות, זמן ספיגת צבע החינה, שוטף השמש את כפות הידים והרגלים במים. הטקס מסתיים ברקוד ה"נעַיש", שמטרתו הלל ושבח לחתן.

בחבאן החל ארוע זה בשעות הערב ונמשך עד לשעות הבוקר המוקדמות, ומכאן גם השם "לַיְלַת אלַיְלַה", שתרגומו: ליל הלילות, ומשמעותו: הלילה הארוך. בארץ מסתיים ארוע זה בחצות.

דַּק אַלחִנֶּה - כתישת עלי החינה

בחבאן התקיים ארוע זה בליל החֶנֶא או בשעות אחר הצהרים של יום החֶנֶא.

לכבוד ארוע זה התכנסו כל נשות העיר לחזות בכתישת עלי החינה. את עלי החינה כתשו עד לקבלת אבקה, אותה לשו במים עד לקבלת העיסה הרצויה. פעולת הכתישה והלישה לוותה בשירה.

חֶנֶא - מריחת חינה על כפות ידיה ועל כפות רגליה של הכלה

ארוע זה נערך בבית הכלה, פעם אחת בלבד, באחד משלושת הימים שאחרי ארוע לַיְלַת אלַיְלַה. בחבאן, לעומת זאת, התקיים ארוע זה, לרב, פעמיים במשך יומיים רצופים.

בשעות אחר-הצהרים מלבישה השמשית את הכלה בשמלה שחורה ארוכה ובמנעלים, דומים לאלו שלבשה הכלה בארוע הכְּיִדֶּה, אלא ששני מלבושים אלו עשירים יותר בפסי רקמה מאשר קודמיהם. כמו כן, השמשית מאפרת את הכלה ומקשטת אותה במיני תכשיטים, בעיקר בראשה וסביב צוארה. אין עונדים תכשיטים בכפות ידיה של הכלה ובכפות רגליה, משום שעיקר הטקס נעשה בהם.

במקביל מקשטות נשות המשפחה את מקום הארוע, בעיקר סביב מקום מושבה של הכלה.

משנתמלא החדר בנשים פותחת השמשית בטקס מריחת החינה. טקס זה מורכב ממספר שלבים, בזה הסדר:

א. הכנות כלליות, כגון: הכנת החומרים הדרושים לביצוע הטקס.
ב. רחיצת כפות ידיה וכפות רגליה של הכלה.
ג. מריחת חינה על כפות ידיה של הכלה על-פי סדר מסוים ועל-פי צורות מסויימות המקשטות את ידי הכלה, ועטיפתן ב"מַחַאנִי" - מפיות רקומות מיוחדות.
ד. מריחת חינה על כפות רגליה של הכלה, גם כאן על-פי סדר מסוים ובצורות מסויימות שונות מאלו שעל-גבי כפות ידיה, ועטיפתן במַחַאנִי.
ה. פעולות מסיימות.

כל הטקס מלווה בסדרת שירים המבוצעת ברצף, וממשיכה, בליווי רקודים, שעתיים נוספות, זמן ספיגת משחת החינה, אז רוחצת השמשית את כפות ידיה ורגליה של הכלה. עם רדת החשיכה מתקיימת סעודת ערב חגיגית; לאחריה ממשיכה השמחה בשירה וברקודים עד לחצות.

קידושין - טקס החופה

ארוע זה היה נערך בבית הכלה יום או יומיים לאחר ארוע הַחִנֵּא.

ששה טקסים קדמו לטקס החופה, שלושת הטקסים הראשונים נערכו בבית הכלה ושלושת הטקסים האחרונים נערכו בבית החתן, ואלו הם:

א. הליכה למקוה - בלילה שלפני ארוע הקידושין הלכה הכלה למקוה בלווית אמה והשמשית בלבד, שם טבלה 13 פעמים, יש נוהגים 40 פעם.

ב. קַחַיף - סירוק שערותיה של הכלה תוך מריחת משחת הטִיבּ.

משׁשבה הכלה לביתה היא קושטה ואופרה על-ידי השמשית, בזה האופן:

- גזיזת שערותיה בקדמת ראשה לשם קבלת ה"עוּרַיף" שאפיין את הנשים הנשואות.
- סירוק שערותיה תוך מריחת משחת טִיבּ.
- קליעת צמות דקות ורבות בראשה וליפוף קצותיהן ב"מַחַאלִיל", אלו הם גושים סמיכים של משחת טִיבּ.
- מריחת מיני בשמים ומיני משחות בגופה של הכלה.

ג. הלבשת הכלה, קישוטה ואיפורה - לבושה של הכלה היה שמלה אדומה ארוכה, "צוּלִי" שמה, רקומה בשוליה במספר רב של פסי רקמה המקבילים זה לזה ומרהיבים בשלל צבעיהם. את פניה אפרו בצורות מסויימות קבועות אופייניות לארוע זה וכל גופה קושט במספר רב מאד של תכשיטים.

ד. רַחַאץ - חפיפת ראשו של החתן, סירוק שערותיו וגזיזת שערותיו משני צדעיו.

ה. רִפדֵהּ - סביב צוארו של החתן הונח סדין וסודר כך שיווצר שקע בסדין, מעין כלי קבול. למקום קבול זה שלשל הקהל את מתנותיו - סכום כסף - איש איש לפי מצבו הכלכלי ולפי ראות עיניו.

ו. הלבשת החתן וקישוטו - לבושו של החתן היה:

לבושו - חולצה צבעונית וכיסוי בד צבעוני, דמוי חצאית, סביב חלק גופו התחתון, על ראשו הונחה עטרה מיוחדת לחתנים בצבע לבן ולאורכה הונחה רצועת ניר אדומה, "וַרדִּייֵהּ" שמה, ולרגליו - נעלי הַחִידִי. על חלק גופו העליון הונחה טלית צבעונית גדולה ומקושטת.

לאחר רדת החשיכה לווה הקהל את החתן לבית הכלה, שם השליכו החתן ושני שושביניו צרורות בשמים לעבר הכלה ויצאו מן החדר. בתוך צרורו של החתן הונח עגיל מכסף, "כוּרצָהּ", מתנת החתן לכלה, וכן סכום כסף - שכר השמשית. כאן הוזמנו הכל לסעודת ערב חגיגית, בסיומה הוכרז זמנו המדויק של טקס החופה. מועד החופה היה נערך באחת השעות שבין חצות הליל ועד שעות הבוקר המוקדמות.

טקס החופה

את טקס החופה ערך "תלמיד-חכם" שנבחר מראש לתפקיד זה על-ידי אבי החתן ואבי הכלה. טקס זה היה נערך בישיבה. בין שני בני הזוג הונחה מחיצת-בד על-מנת שלא יראה

החתן את כלתו. הכלה ישבה בשילוב רגלים כאשר ברך רגלו הימנית של החתן הונחה על ברך רגלה השמאלית של הכלה, מתחת למחיצה, רמז למרותו של הגבר. הכלה קודשה בכתובה, בשטר ובמטבע כסף.

לאחר טקס החופה שב החתן לביתו ורק כשנתקבלה הרשות מאת הורי הכלה הועברה הכלה בשירה וברקודים לבית הורי החתן. כשהגיעה הכלה פתח בית החתן, יצא החתן לקראתה. שני בני הזוג עמדו בפתח הבית כאשר רגל ימינו של החתן הונחה על רגלה השמאלית של הכלה ועל רגלי שני בני הזוג שחטו עז. משנכנסו השנים פנימה פצח הקהל בשירה וברקודים שנמשכו עד לשעות הבוקר המוקדמות.

ארוע החופה

את ארוע הקידושין שהתקיים בחבאן תופס כיום ארוע החופה, כשזה האחרון שונה לחלוטין מקודמו, הן במאפייניו הכלליים והן במשמעותו. ארוע החופה כיום נערך באולם מושכר מחוץ למושב, או במגרש הכדורגל של המושב. לבושם של החתן והכלה הוא תלבושות מודרניות, לפי הנורמה המקובלת ברב קהילות ישראל. טקס החופה נערך באופן דומה לזה שנערך בקרב יהודי תימן. גם השירה מבוצעת על-ידי תזמורת "מזרחית", המשמיעה שירים חסידיים, מזרחיים ותימניים.

צְבֶּח - סעודת שבע ברכות

בחבאן, ארוע זה היה נערך בבית החתן, בבוקר שאחרי ארוע הקידושין.

כאמור, ארוע הקידושין היה נמשך עד לשעות הבוקר המוקדמות. בזמן זה נטשו הגברים את מקום הארוע וסרו לבית הכנסת לתפילת שחרית. לאחר התפילה הוזמנו הכל לארוחת בוקר.

שבת "שוש אשיש" - עליית החתן לתורה

ארוע זה נערך בבית-הכנסת ובבית החתן בשבת שאחרי ארוע החופה. בתפילת שחרית של שבת זו עובר החתן לפני התיבה בבית הכנסת ומבצע את הקטעים הבאים: תפילת שחרית, קריאת העולה השביעי בפרשת השבוע, מפטיר וקריאת ההפטרה לחתנים בתוספת הקטע "שוש אשיש". לאחר סעודת הבוקר מגיעות לבית החתן משפחות ממקורבי החתן ומשפחות ממקורבי הכלה. הכל יושבים סביב שולחנות עמוסים בתקרובת ונושאים קולם בשירה. רפרטואר השירים הוא: שירי שבת ושירי חתנים. בחבאן נשאה שבת זו אופי שונה. הגברים עסקו בלימודי קודש והנשים האזינו לדבריהם.

רוּדְיֵיה - שתיית קפה עם סוכר

ארוע זה נערך בבית הורי הכלה ביום ראשון שלאחר שבת "שוש אשיש", בו שבה הכלה לבית הוריה. מאז יום הקידושין נמצאת הכלה בבית הורי חתנה, מכאן ואילך יכולה הכלה לבקר בבית הוריה בכל עת שתחפוץ.

בערוב היום מגיעים לבית הכלה שני בני הזוג עם משפחת החתן, וכן חוג אנשים מצומצם ממקורבי משפחת החתן והכלה. הכל מוזמנים לסעודת ערב חגיגית, שבסיומה - שירה ורקודים.

רַחַאץ - פירוק צמותיה של הכלה

בחבאן, ארוע זה היה נערך בבית החתן בסיומו של השבוע הראשון שאחרי יום הקידושין. בשעות אחר-הצהרים הגיעו לבית החתן מקורבי משפחת החתן ומשפחת הכלה. בעוד הנוכחים המתינו באולם האורחים, פרקה הכלה את צמותיה, אותן צמות שנקלעו בטקס הקַחֵיף, רחצה את שערותיה וסרקה אותן. משסיימה היא שבה לאולם האורחים וישבה באחד ממקומות הישיבה, ככל הנוכחים, ולא במקום המיוחד לה מארועי החתונה הקודמים. מכאן שעיקרו של הארוע היה שינוי מעמדה של הכלה מסטטוס של כלה לסטטוס של אשה נשואה.

קַהוַת אַלסוּכַּר - שתיית קפה עם סוכר

ארוע זה, המסיים את שרשרת ארועי החתונה, נערך בבית הורי הכלה בשבת שאחרי שבת "שוש אשיש", והוא גם מבוצע בצורה דומה. זהו ביקורה השני של הכלה בבית הוריה ממועד יום הקידושין (הביקור הראשון התקיים בארוע הרוּדְיֵיה). מקובל אצל בני העדה שהחל מהארוע שלפנינו מוסרות כל המגבלות הקשורות לביקור הכלה בבית הוריה.

בחבאן הגיעו שני בני הזוג לבית הכלה בלווית משפחת החתן ובידיהם שני קומקומי חרס גדולים מלאים בקפה ממותק בסוכר. מכיון שבדרך כלל נהגו לשתות קפה ללא סוכר, בארוע זה הקפה היה חייב להיות ממותק בסוכר ומכאן גם השם "קַהוַת אַלסוּכַּר", שתרגומו: קפה עם סוכר.

סיכום

בקרב קהילת יהודי חבאן בולט גורם שימור המסורת בד בבד עם גורם השינוי, כאשר בקרב המבוגרים קיימת נטייה לשימור המסורת לעומת הנטייה לשינוי שקיימת בקרב הצעירים.

השינויים הבולטים במרבית ארועי החתונה הם: א. קיצור משך הזמן של כל ארוע; ב. תוספת אלמנטים חדשים; ג. השמטת אלמנטים ישנים; ד. השמטת אלמנטים ישנים ובמקומם תוספת אלמנטים חדשים.

שלוש סיבות עיקריות גרמו לשינויים הללו והם:

א. סיבות גאוגרפיות - כדוגמת אמון רפרטואר מוסיקלי תימני בעת שהייתם כאן בארץ לצד אחיהם התימנים.

ב. סיבות כלכליות - מרבית סעודות הערב החגיגיות בוטלו כיום בשל ההוצאה הכספית הגבוהה הכרוכה בהן.

ג. סיבות חברתיות - שינוי מעמדן החברתי של הנשים, מעקרות בית בחבאן לעובדות מחוץ למשק הבית בארץ, הביא לביטולם של כל אותם ארועים שהתקיימו בבקרים או בצהרי היום.

כל השינויים הופיעו בצורה הדרגתית סלקטיבית במשך השנים, עד לביטולם של מספר ארועים; בשנים הראשונות שלאחר עליית יהודי חבאן לארץ התווספו מספר מועט של שינויים לצד שמירת הארוע. שינויים אלו התרבו בהדרגה במשך השנים עד שתפסו את מקומם של פריטים מקוריים מחבאן, דבר שגרם לביטולם של חלקים שלמים של הארוע, ומאוחר יותר לביטולם של ארועים שלמים.

הדרגתיות זו בשלושת שלבים אלו - שהם שינויים בארוע, ביטולם של חלקים בארוע וביטולם של ארועים שלמים - החלה בכל אותם ארועים הנחשבים כמשניים בחשיבותם במכלול ארועי החתונה. כיום, לצד ביטולם של ארועים משניים בחשיבותם, קיימת עדין הקפדה בשמירת הארועים המסורתיים המרכזיים.

תודה מיוחדת למר שלום יצחק מעטוף על עזרתו הרבה וסיועו במסירת המידע אודות מורשת יהודי חבאן.
יצטרפו לתודות סעדיה יצחק מעטוף וכן תושבי ברקת שנתנו יד לחשיפת פרק נכבד בתולדותיהם העלומים.

ד. חינוך וחברה

חינוך בישראל

מחוז המסלולים הנפרדים

יוסף מאיר

יהודי המזרח ומערכת החינוך בישראל*

הטענה כי רמתם ההשכלתית של העולים המזרחים היא נמוכה מזו של העולים האשכנזים,היא נכונה אם כי כוללנית מאוד. אולם צפוי היה, שבמדינת ישראל, במדינה של עם הספר, תעלה רמתם של המזרחים בשיעור הרבה יותר גדול מהשיעור בו נמצאת כיום בשלהי הדור השני של דור העולים. יובהר מראש, שאין הכוונה לעליה המוחלטת של ההשכלה בקרב המזרחים בלבד, שהרי רמת ההשכלה עולה בכל העמים והקבוצות האתניות מדור לדור בכל העולם. הכוונה היא בהשוואה לעלית הרמה בקרב האשכנזים כך, שהפער בין המזרחים והאשכנזים יצטמצם עד שייסגר בפועל.

מתוך פרסומים רבים, מחקריים ופובליציסטיים, ניתן לקבוע כי, הממסד והחברה האשכנזים חדורים דעות קדומות מושרשות וכתוצאה מכך תולים את כשלונם, לנהל את נושא החינוך ביעילות, במזרחים עצמם. למזרחים יש תחושה עמוקה כי רמת השגיהם בהשכלה בישראל ירדה בהשוואה לרמה שהיתה להם, ובמיוחד בהשוואה לרמה שעשויים היו להגיע אליה בארצות מוצאם אילולא עלייתם.

אליבא דאמת, תחושה זו איננה יכולה להיות נכונה לגבי כל הקהילות המזרחיות, כשם שהטענה של רמת השכלה גבוהה איננה יכולה להיות נכונה לגבי כל הקהילות האשכנזיות.

בויכוח שהתנהל בין מזרחים ואשכנזים בשאלה, אם רמת ההשכלה של המזרחים ירדה או עלתה בעקבות העלייה, אין שני הצדדים דנים בנושא מנקודת-מוצא אחידה: בעוד שהמזרחים מתכוונים לרמת ההשכלה התיכונית ומעלה, מתכוונים האשכנזים לרמה התיכונית ומטה ובמיוחד האנלפאביתיות. דוגמה של "ויכוח חרשים" זה הוא הויכוח שהתנהל בין ד"ר חיים י' כהן לבין מ' אגוזי בנושא זה [1]. לאורך מאמרו מתמקד ד"ר כהן ברמות הגבוהות של ההשכלה ואף מדגיש מגמה זו באומרו: "אך מאחר ובמדינה מתקדמת

* זהו פרק מספר הנמצא בתהליך כתיבה.

1 ראה, חיים י' כהן: "בעית קליטתם של יהודים מאסיה ומאפריקה בישראל", האוניברסיטה, מרס 1974; ומאמר התשובה של מ' אגוזי תחת אותה כותרת, האוניברסיטה, אביב תשל"ו.

כישראל ידיעת קרוא וכתוב אינה מלמדת על ממדי ההשכלה ועל המעמד החברתי של קבוצות אוכלוסיה שונות, יש לבדוק את מספר שנות הלמוד", ואילו אגוזי מאשים את ד"ר כהן: "בעת השוואת רמות ההשכלה החליט המחבר להתעלם מכל אלה שלא למדו כלל בביה"ס".

גם אני מתעלם בדיון הזה מכל הקטגוריה של האנלפאביתים ואפילו הרמה הנמוכה של ההשכלה. ויש טעם בכך: מה קובע את הסטטוס הסוציו-כלכלי של הפרט בחברה בעלת רמה טכנולוגית אפילו בינונית? האם סתם ידיעת קרוא וכתוב או השגת תעודת בגרות לפחות, המאפשרת לו לימוד גבוה והכשרה לקבלת תפקידים והכנסה טובים? זאת ועוד. המלחמה באנלפאבתיות מתנהלת בכל ארצות העולם ללא הבדל, ויש עדויות רבות שברוב ארצות ערב, מהן באו היהודים המזרחים, מלחמה זו והפצת השכלה בכלל מתנהלת בקצב גדול יותר מאשר בישראל, כך שלמערכת החינוך בישראל אין יתרון מיוחד מההיבט הזה, שהרי אילו היו המזרחים נשארים בארצות מוצאם היו גם הם נהנים מהמאמץ הזה אולי אף יותר ממה שזכו בו בישראל.

בדיון זה ראוי לזכור את העובדות הבאות:

1. עלייתם של המזרחים לישראל בתנאי הקליטה של שנות החמישים גרמה נזק השכלתי גדול לילדים ולצעירים רבים: המעבר מבית ספר של חו"ל לבית ספר בישראל, קשיי השפה, המצוקה הכלכלית של המשפחה, מיקום המעברה או הישוב, היחס השלילי לכל צביון מזרחי - גרמו לנשירת רבים מכלל לימודיהם או לאי המשכת לימודיהם מעבר לדרגת בית הספר הקיים בישובם.
2. רוב המזרחים היו עירוניים או בתהליך עיור בארצות מוצאם. בישראל הוחזרו המוני מזרחים ללא הבחנה אל הכפר והוחזקו בו דווקא בתנאי ניוון.
3. שיעור ניכר של העלייה המזרחית נשלח אל הפריפריה, מבחינה גאוגראפית וחברתית כאחד, ובכך הורחקו ממרכזי תרבות ופעילות כלכלית.
4. מבנה המשטר בישראל יצר תלות חזקה של העולה בפקידות. רוב רובה של הפקידות הזאת הוא אשכנזי, שאין למזרחים שפה וקשרים משותפים אתה.

חקירת נושא החינוך בישראל הינה בעייתית. קודם כל, הדבר תלוי בשיטה בה נוקט החוקר, ושנית - אין נתונים מספיקים, או בכלל, לגבי פרטים מסויימים הנוגעים לנושא. אשר לשיטה, ד"ר חיים י' כהן, למשל, השווה את היחסים בין רמת ההשכלה של ילידי ישראל ממוצא מזרחי ומערבי לבין זו של ילידי חו"ל משני המוצאים. לעומתו, אגוזי דרש שההשוואה תיעשה על בסיס קבוצות ילדים בעלי הרכב גילים דומה. גם חסרה הגדרה מדוייקת של המושגים. כאשר הילד נולד פיזית בישראל או בחו"ל, הרי הגדרתו ברורה וחד-משמעית. אולם איך יוגדר, מההיבט החינוכי, ילד שנולד בחו"ל ועלה עם הוריו בגיל 1-3 או 4 שנים, למשל, וכל חינוכו היה במערכת החינוך הישראלית? איך יוגדר ילד

שלמד שנה או שנתיים בחו"ל והמשיך את יתר שנות לימודיו בישראל?[2] ובכלל, איך יוגדר ילד מנשואי תערובת, אשכנזי-מזרחי?

הסטטיסטיקה הרשמית אינה מבחינה בין הדקויות האלה והיא קובעת, כנראה לשם נוחיות, את המושגים "יליד ישראל" ו"יליד חו"ל" גם במקרים המוזכרים לעיל על פי מוצא האב בלבד. מאחר שכל חוקר מוכרח להשתמש בסטטיסטיקה הרשמית, הרי בכל שיטה בה יבחר חוקר זה מן הסתם תהיה סטיה כלשהי מהאמת ומהמציאות. אני טוען, שיחסיות הסטיה הזאת היא גדולה עד לבלתי מדוייקת ברמת החינוך המוגדר "חובה" וזאת בגלל המבנה והמדיניות של מערכת החינוך בישראל. לכן, במדינת ישראל יכול כל חוקר בנושא החינוך ל"הוכיח" סטטיסטית את אשר הוא רוצה, שכן הדבר תלוי באקרובטיקה בה ישתמש. מכיון שכך, אינני מתכוון לדון בנושא על פי נתונים סטטיסטיים אלא במידה ההכרחית.

אני טוען:

א. מערכת החינוך הישראלית בכללה לא הוכיחה כשרון להתמודד, בצורה יסודית ומהותית, בבעיות בהן נתקלה, ועל כן כל פתרונותיה הם שטחיים.

ב. המזרחי שהגיע לחינוך הגבוה בישראל הוא אדם שהצליח להתגבר על כל המכשולים, שמערכת החינוך הישראלית הערימה בדרכו בשלבי החינוך היותר נמוכים.

בהתאם לתפיסתי וטיעוני לגבי מערכת החינוך הישראלית, מוצא כי חובה היא לדון קודם כל באופיה של המערכת הזאת ובמידת כושרה להעניק אפשרויות קידום ממשי למזרחים בתוכה. כוונתי במושג "מערכת החינוך הישראלית" הינה רחבה מאוד וכוללת את המרכיבים הבאים:

1. תפיסת עולמו הכללית של הממסד החינוכי בישראל.
2. הערכים והתכנים שהמערכת מעבירה לתלמידים.
3. התאוריות החינוכיות עליהן השתיתו האחראים את מערכת החינוך.
4. צורת הישוב או מיקום בית הספר ורמת המשאבים המוקצים לו.
5. רמתם המקצועית של כוחות ההוראה ויציבותם בבית הספר המסויים.
6. הפתרונות שהממסד החינוכי ממציא לקידום והעלאת הרמה ההשכלתית.

כעת נדון בכל מרכיב בהרחבה:

1. תפיסת עולמו הכללית של הממסד החינוכי הישראלי

במשך שני העשורים הראשונים לקיום המדינה והעלייה ההמונית שררה בקרב הממסד החינוכי, כבכלל הממסד הישראלי וכחלק ממנו, דבקות עוורת ובלתי רציונלית

2 ד"ר יעקב נהון הגדיר יליד ישראל גם ילד שעלה ארצה בגיל 9 שנים והתעלם מכך, שילד כזה כבר קיבל כל מערכת הסוציאליזציה והמוטיבציה העיקריות בארץ מוצאו ולא בישראל (ראה: דפוסי התרחבות ההשכלה ומבנה הזדמנויות התעסוקה המימד העדתי, ירושלים 1987, עמ' 13).

בתרבות המערבית. הוא ראה עצמו יציר תרבות זו ונציגה באזור. הוא גילה יחס שלילי נוקשה לכל מה שנחשב בעיניו כנוגד לתרבות המערב, מכאן היה יחסו לתרבותם של המוני העולים מארצות ערב ואסלאם שלילי לחלוטין, למרות שלא טרח להכיר בצורה אובייקטיבית את תרבותם. הוא קבע מראש, ובצורה החלטית, שתרבותם מזרחית ומכיון שכך היא לבנטינית ויש לעשות את הכל כדי להגן על מדינת ישראל, משטר כחברה ותרבות, מפני ההשפעות השליליות של התרבות המזרחית. חרף הליברליזציה שחלה לאחרונה בהשקפות האלה, הכרה בצורך בפלורליזם תרבותי והתרככות-מה בהתייחסות אל התרבות המזרחית - עדיין אין שינוי מהותי בעצם התפיסה לגבי שיוכה של מדינת ישראל לתרבות המערבית.

2. הערכים והתכנים שמערכת החינוך מעבירה לתלמידים

כפועל יוצא מתפיסת עולמו הכללית של הממסד החינוכי, הרי טבעי שהערכים והתכנים שיעביר לדור הצעיר הם ערכים ותכנים הלקוחים מהתרבות המערבית. כאן יש פרדוקס. "התרבות המערבית" המיושמת במדינת ישראל, או שהמדינה הושתתה עליה, איננה התרבות המערבית הצרופה, באשר מיישמיה הראשונים ואף הדומיננטים לא צמחו בתרבות מערבית. הם צמחו בארצות מזרח אירופה, שהיו ועודן במעמד של ארצות מתפתחות. הערכים והתכנים שהביאו לא"י היו למעשה של היהדות האשכנזית במזרח אירופה עם סמלים מערביים, כפי שהיו בעיקר בראשית המאה ה-20. העולים שבאו באמת מארצות התרבות המערבית התקשו להסתגל ל"תרבות המערבית" של החברה הישראלית [3]. מכל מקום, המסרים של מערכת החינוך היו ספוגים אוריינטציה כלפי התרבות האשכנזית במזרח אירופה ושלילה של כל צביון מזרחי שהתבטא בהתעלמות מתולדות היהודים המזרחים בארצות מוצאם, או הזכרתן בצורה מסולפת ושלילית, תיאור התרבות המזרחית כפולקלור והבלטת ההיבטים השליליים שבו: האמונות הטפלות והפסיפיזם; התעלמות מחלקם של המזרחים בעליות הלאומיות ובבנין הארץ, ובמידה ואכן הוזכרו אזי בצורה מסולפת הממעיטה מערכן[4].

ושוב, חרף ההתייחסות החיובית שחלה לאחרונה כלפי התרבות המזרחית בכלל, עדיין אנו רחוקים מהמצב הרצוי. מתן גיבוי ממלכתי לכמה מנהגים מזרחיים, כמו חגיגות המימונה והסהרנה, איננו בעינינו חלק מהאוריינטציה החיובית כלפי התרבות

3 מוסכם ומקובל על כל האשכנזים, כי העלייה מגרמניה בשנות השלושים היא שקבעה במידה רבה את האופי המערבי של החברה הישראלית. המחנכת עליזה לבנברג ציינה: "הכנוי 'מערבי' בדרך שמשתמש בו הרוב הגדול של מנהיגינו הוא מושג כלאיים של תרבות שיסודותיה במורשת היהודית של מזרח אירופה ואשר אימצה לה ידע טכנולוגי, אורח מחשבה והליכים דמוקראטיים מערביים. תפיסה זו של תרבות 'מערבית' היא כמובן שונה בתכלית מן התרבות המערבית במדינות ובחברות אשר בהן נוצרה" (עיונים בבעיות חברה, חינוך ותרבות 1968 עמ' 94).

4 בשנת 1989 עדיין מלמדים בבית הספר הישראלי כי אסיר ציון הוא יהודי רוסי שנכלא בגין ציוניותו! אין זכר לאסירי ציון ממוצא אחר.(דברי רוברט דאסה בתכנית הטלביזיונית חיים שכאלה).

המזרחית, מכיון שהגיבוי הזה הינו פוליטי ביסודו ומהטעם הזה סולפו המשמעויות החברתיות-תרבותיות של החגיגות האלה.

3. התאוריות החינוכיות עליהן השתיתו האחראים את מערכת החינוך

כפועל יוצא מתפיסת עולמו של הממסד החינוכי, הוא דבק בתאוריות המשרתות את תפיסתו, וחרף כל ההתפתחות שחלה במדעי החברה - עדיין אותן תאוריות מיושנות מהוות את היסוד והגרעין של תפיסת עולמו. בהתיחסויות שונות מתגלה, שעדיין הוא דבק בתאורית המודלים הרציונלי והאמוציונלי, שיוך כל האשכנזים כחטיבה אחת למודל הראשון המבטא לכאורה את התרבות המערבית ושיוך כל המזרחים, שוב כחטיבה אחת, למודל השני המבטא לכאורה את התרבויות המזרחיות לגווניהן.

במחקריו השונים, שעליהם מתבסס בקביעת מדיניות, עדיין מייחס חשיבות רבה מאוד למשולש של השכלת האב, גודל המשפחה (ולעתים גם/או עיסוק האב) והמוצא ומתעלם כליל או במידה רבה מהגורמים הסביבתיים כגון: המצב הכלכלי של המשפחה, מיקום הישוב או בית הספר, שירותי הרווחה הקיימים באותו ישוב ועוד, אשר יש להם השפעה מרובה על התפתחותו האינטלקטואלית של הילד, צורת חשיבתו והתיחסותו לדברים שבסביבתו. המחקר החברתי-החינוכי האשכנזי חוקר עובדות קיימות ואינו חוקר את הסיבות שיצרו עובדות אלה. לגבי הסיבות הוא מפעיל מערכת השערות שביסודן עומדות דעות קדומות. באמצעות שיטה זו והתאוריות הנ"ל יכול הממסד "להוכיח", שהפיגור של המזרחים בכלל נובע מגורמים תרבותיים-אתניים עוד בארצות מוצאם, או כפי שביטא זאת אבא אבן כשהיה שר החינוך - "שר ההיסטוריה". בכך הממסד יכול לטהר את מערכת החינוך ומדיניותה מכל אחריות כלפי המזרחים[5]. המודלים המוזכרים לעיל אינם קיימים כהוויתם אפילו לא בארץ המתקדמת ביותר שבתרבות המערב, ולמעשה זוהי תאוריה גזענית המניחה שיש עמים עליונים ומתורבתים ועמים אחרים נחותים ומפגרים. המשולש של השכלת האב, גודל המשפחה או עיסוק האב והמוצא של האב אינו, המשולש הזה, למעשה מדד אמין. מן המפורסמות הוא, שכל דור עולה בהשכלתו על דור הוריו, כלומר - תמיד, אך עד גבול מסויים, השכלת האב או ההורים היא פחות מהשכלת הבנים. בצורה כזו התקדמה האנושות כולה. כך גם התקדמו האשכנזים עצמם; שהרי עוד בראשית המאה ה-20 היה שיעור ניכר בקרבם אנלפאביתים או השכלת חדר. אפילו בעלייה ההמונית אחרי קום מדינת

5 בשנת 1990 עדיין הממסד החינוכי פועל על פי התאוריות המיושנות. משרד החינוך העביר שאלון בבתי הספר במטרה מוצהרת לאתר טעוני טיפוח (מעריב, 9.2.90). בשאלון נדרשים לציין את מוצא האב, השכלתו ומקצועו. האומנם זוהי הדרך היעילה לאיתור טעוני טיפוח? מדוע אין משתמשים במדד יותר אובייקטיבי והוא הציונים של התלמיד? השאלון קובע מראש שטעון טיפוח הוא בן לאב מזרחי שהשכלתו ועיסוקו נמוכים, וזה הוכח במהלך השנים האחרונות שאינו מדוייק.

ישראל היה שיעור לא מבוטל של אנלפאביתים בקרב הרומנים ושארית הפליטה מאירופה. העליה הרומנית של תחילת שנות החמישים באה ממש מהפרובינציה והם היו חסרי השכלה כללית וחסרי השכלה יהודית[6].

אבל בדור הבנים של אותם נחותי השכלה היו שסיימו את החדר או בית ספר יסודי והבנים של אלה סיימו תיכון וכך הלאה. התפתחות זו היא פונקציה של הסביבה בה חיים בני אדם, וסביבה זו משתנה, במידה כלשהי, ללא הרף. בהגירה ההמונית של יהודי מזרח אירופה לארה"ב בין 1882-1914 היה שיעור ניכר של אנלפאביתים והשכלת חדר וגם משפחות מרובות ילדים, ובכל זאת הדור הראשון של בניהם, שגדל בארה"ב, עלה על הוריו בצורה ניכרת מבחינת רמת ההשכלה.

גם כיום, מה ערכה של השכלה אקדמית של אב שלמד ספרות עברית או כללית לגבי העזרה שהוא צריך לתת לבנו הנזקק בפיזיקה ומתמטיקה, למשל? אף יתרה מזו. כיום, כאשר המדעים מתרחבים ומתפצלים לתת-ענפים, מסתבר שמי שלומד כיום מתמטיקה או הנדסה אינו מסוגל להורות, למשל, פיזיקה מכיון שכיום, בניגוד לעבר, אין מכלילים פיזיקה כרקע בהכשרתם[7]. לכן, בן הנזקק לעזרה בפיזיקה אינו יכול לקבלה מאביו המהנדס או המשפטן וכו', בדיוק באותה מידה שבן אחר אינו יכול לקבלה מאביו שהשכלתו נמוכה. לפי קו המחשבה הזה אפשר גם לשאול: מה ערך לרמת השכלתו של האב בקיבוץ לגבי בנו הגדל ומתחנך בקיבוץ, שם לפי המבנה החברתי-חינוכי אין האב נדרש לסייע בלימודי בנו? מה ערך לשאול על השכלת האב לגבי ילד שהתיתם בילדותו מאביו? מצד שני, יש והשכלת האם גבוהה או לפחות מקבילה לאב, מדוע אין מתחשבים בה? יש שהאם דווקא, ללא קשר עם רמת השכלתה, היא הדומיננטית במשפחה - מדוע מתעלמים מגורם מכריע כזה? גם האינדיקציה הכלכלית של ההשכלה אינה מצדיקה ליחס חשיבות יתרה לגורם הזה, שכן אנו יודעים שבעלי מלאכה מסויימים, שהשכלתם תיכונית ומטה, מרויחים יותר מאשר רופא או מהנדס מרויח.

התאוריה של גודל המשפחה מציינת, שככל שיש יותר ילדים במשפחה כן יקטן חלקו של הילד בהקצאת משאבים. אבל חשבון זה הוא נכון רק מבחינה אריתמטית. ידוע כי ביהדות פולין בין שתי מלחמות עולם עדיין היתה נהוגה נורמה של משפחות מרובות ילדים למרות שמצבה הכלכלי של יהדות זו היה קשה, ואף על פי כן כותבי ההיסטוריה החברתית-התרבותית של היהדות הזאת לא ציינו ולא התלוננו על כך שריבוי הילדים במשפחה פגע בחינוך הילדים. גם האשכנזים הדתיים כיום, לאו דווקא חרדים, מקיימים משפחות מרובות ילדים ולא כל המשפחות האלה בעלות אמצעים כלכליים, ובכל זאת מצב ההשכלה והחינוך בקרבן אינו חמור כפי שהוא בקרב

6 אליעזר מרכוס, עידן 8 עמ' 183.

7 ראה, פרופ' עילם: רוב בוגרי התיכון בורים..., הארץ 8.2.90.

משפחות מזרחיות דומות בישראל. המשכילים במזרח אירופה שלפני מלחמת העולם הראשונה ובארצות ערב לא צמחו דווקא במשפחות קטנות, שהרי בשני אזורים אלה ה תה קיימת באותם ימים נורמה של משפחות מרובות ילדים.
המטרה מכל האמור לעיל היא להצביע על האבסורד שבמתן חשיבות יתרה לגורם השכלת האב. ישנו גורם אחר שהוא הרבה יותר חשוב בתחום זה מרמת ההשכלה, והוא יכול להימצא בקרב בעלי השכלה נמוכה לא פחות, ולעתים אף יותר, מאשר בקרב בעלי השכלה יותר גבוהה. גורם זה הוא המודעות לערכה של ההשכלה. ידועה האימרה שהורים אנלפאביתים או בעלי השכלה נמוכה נוהגים להשמיע: אני משתדל לתת לבני מה שאני לא זכיתי בו, או - אינני רוצה שבני יהיה פועל שכיר כמוני; אני רוצה שילמד ויהיה רופא, מהנדס וכדומה. מודעות זו אינה קשורה ברמת השכלה כלל וכלל, היא פונקציה של התנאים הסביבתיים בה חי האדם[8]. התנאים הקיימים בעיר, למשל, על צרכיה ואפשרויותיה הרבים והמגוונים שונים מאשר בכפר, ובסביבה טכנולוגית מאשר בסביבה לא טכנולוגית. לכן, אם זורקים משפחה מזרחית למקום שומם כמו עיירת הפיתוח הישראלית, שם אין שירותי רווחה ותרבות הולמים או בכלל, הרי אין לצפות ממנה אותה תגובה כמו של משפחה החיה בסביבה תרבותית עם שירותי רווחה אפילו ברמה סבירה.

4. צורת הישוב או מיקום בית הספר ורמת המשאבים המוקצים לו

לדעתי זהו המרכיב הדומיננטי והחשוב ביותר הקובע את עתידו של הילד ואת הסטטוס שלו בחברה. אולם, כפי שאמרנו, קיים בישראל כמעט קשר-שתיקה מוחלט לגבי השפעת הגורם הזה, דבר המתבטא גם במיעוט המאמצים לחקירתו. שכן, חקירתו עשויה לגלות את המחדלים, בכוונה ושלא בכוונה, של הממסד כלפי המזרחים[9].
המושג "צורת הישוב" מתבטא במרכיבים רבים כמו:

8 הסיפור "הגימנסיה" של שלום עליכם הינו דוגמה לכך. האם שרצתה בכל מאודה כי בנה יסיים גימנסיה לא היתה משכילה, אבל היתה מודעת לערכה של ההשכלה והתועלת שבה באותם הימים. אגב, אין הסיפור הזה אופייני ליהודי מזרח אירופה בלבד. מצב דומה התקיים גם, למשל, בקרב יהודי עיראק, וכיום נתקלים בו גם בחברה הערבית הנמוכה בישראל ובשטחים. ראה גם: סבירסקי, חינוך בישראל, עמ' 144.

9 ראה לדוגמה, משה סמילנסקי ויוסף לם: "הקשר בין גודל המשפחה, השכלת האב ומוצא האב לבין קשרים קוגנטיביים והשגים בלמודים", מגמות, יולי 1969. שם מצאו החוקרים כי "גורמי השכלת האב וגודל המשפחה מסבירים רק 40% של הפער, וכי הוכחה מעל לכל ספק השפעתם של צורת הישוב ושל הזרם עמו נמנה בית הספר". חרף זאת, מצאה המערכת של הרבעון לנחוץ להשמיט כל הקשור בשני הגורמים האחרונים שמשקלם כ-60% מסיבת הפער, כנראה, כדי לא לפגוע במוסכמות!

א. באיזו מידה הישוב רחוק או קרוב למרכזי הפעילות התרבותית-כלכלית ואם הוא מחובר באמצעי תחבורה סדירה המאפשרת קיום הפעילות הזאת או מגע סביר עמה.

ב. באיזו מידה הישוב עצמאי מבחינת הספקת השירותים הדרושים לקיומו ולהתפתחותו, כולל קיום מוסדות השכלה לשלביה השונים.

ג. מה טיבה של הפעילות הכלכלית והתעסוקתית באותו ישוב, האם היא מספקת אפשרויות לקידום חברתי משמעותי או רק אפשרויות לסתם תעסוקה וקיום.

ד. האם פועלים בישוב שירותי-רווחה שונים, כמו תחנות ייעוץ למיניהן, מוזיאונים, מועדוני נוער, מוסדות חינוך יותר גבוה וכדומה[10]. אם, למשל, בעיירות הפיתוח חיים כיום 15% מכלל האוכלוסיה היהודית במדינה ויותר מ-90% מהם הם יוצאי ארצות ערב ואסלאם, ומרבית העיירות עדיין במצב מצוקה, הרי אפשר לשער מה תהיינה התוצאות החברתיות והתרבותיות[11].

5. **רמתם המקצועית של כוחות ההוראה ויציבותם בבית הספר המסויים.**
דובר ונכתב הרבה בנושא זה, ובעצם, יש לו קשר הדוק עם סוג הישוב ומיקומו. ידוע, ששיעור ניכר של כוחות ההוראה במרכזי האוכלוסיה המזרחית בעיירות פיתוח, מושבי עולים ואפילו בשכונות מסויימות בערים, הם כוחות בלתי מנוסים, בלתי מוסמכים, זמניים, בין שהם חיילות או מורים חדשים שחייבים לשרת במקומות אלה מספר שנים על פי הסכם מוקדם וכדומה. שר החינוך לשעבר, זלמן ארן, עמד על השלכות המצב הזה על ההשגים הלימודיים של התלמידים, בנאום התקציב של משרדו בכנסת לשנת הכספים 1966/1965[12]. גם יחסם של מרבית המורים האלה, כולל מזרחים עצמם, הוא שלילי לתלמיד המזרחי ולסביבתו.

6. **הפתרונות שהממסד החינוכי ממציא לקידום הרמה ההשכלתית והעלאתה.**
הדרכים בהן נוקט הממסד החינוכי הישראלי לפתרון הבעיות בהן נתקל הן שטחיות

10 כאשר דחפו עולים רומנים לדימונה של שנות הששים, מחה "הליברל" יצחק ארצי על כך ואמר כי הרומנים שם "חיים בשממה תרבותית, לא אופרה, לא תיאטרון, לא מוזיאונים", כאילו עולים אלה אכן היו קרובים למוסדות תרבות כאלה בפרובינציה ברומניה! (דב גולדשטיין, מעריב, 19.11.64).

11 על מקור המצוקה ומצב העיירות ראה ספרו של אלישע אפרת: עיירות הפתוח בישראל - עבר או עתיד?

12 ליתר הרחבה וחיזוק ראה, אברהם שטאל: מתחים בינעדתיים בעם ישראל, פרק "תקופתנו"; אריה סימון: קליטה חנוכית בנגב, בקובץ מחצית האומה, תשמ"ו.

ובעיקרן מנהלתיות, ובחלקן אף הרסניות, ובשום אופן אינן מהותיות מבחינה חינוכית-פדגוגית. הנה כמה פתרונות לדוגמה [13]:

א. משרד החינוך קבע, בודאי מסיבות מנהליות-תקציביות, שאין להשאיר בכתה יותר מ-4% (לפי אייזנשטדט, עמ' 223) ו-10% (לפי עדיאל, מגמות, יוני 1968, עמ' 353) של התלמידים החלשים. כלומר, שיעור ניכר של תלמידים חלשים בידע מועלים אוטומטית ומלאכותית לכתה יותר גבוהה, דבר שיוצר את תופעת הפיגור המצטבר. מבחינת מספר שנות הלימוד משיג הממסד מבחינה סטטיסטית, וסטטיסטית בלבד, חציון יותר גבוה המשמש לו כביכול אינדיקטור על עליית רמת ההשכלה במדינה, לרבות המזרחים, אבל בפועל - גם אם יש התקדמות היא הרבה יותר קטנה והדבר מתבטא בשיעור יותר גדול של תלמידים הנכשלים להגיע לשלבי השכלה יותר גבוהה.

ב. בזמן שהסקר היה קיים, ועל מנת לסייע ליותר מזרחים לעבור אותו ולזכות בהטבות הכרוכות בו, הגה הממסד החינוכי רעיון התאמת הרמה ליכולתו הלימודית של התלמיד. הקריטריון בקביעת ההתאמה היה אתני-קיבוצי בלבד: ילד ממוצא מזרחי יעבור את הסקר בציון 65 נקודות ואילו ילד אשכנזי יעבור אותו ב-75 נקודות. פתרון כזה היה הרסני מאוד מבחינה חינוכית-פדגוגית, מכיון שהוא הרס את המוטיבציה של הילד המזרחי להשתדל ולהתאמץ יותר, בעוד הוא חיזק אותה לגבי הילד האשכנזי. התוצאה, שוב, פיגור מצטבר אצל המזרחי לעומת ידע יותר מבוסס אצל האשכנזי. אין להניח, שאותם "מלומדים" אשכנזים שהגו רעיון שטני כזה לא ידעו מראש מה הן התוצאות המעשיות[14].

ג. שיטת ההקבצה נועדה לקדם את התלמידים על פי יכולתם האמיתית ובכך לעזור במיוחד לחלשים ללא הבדל מוצא אתני. זהו רעיון נכון וטוב, אלא שהביצוע הפך את ההקבצה למכשיר בו בודלו בעיקר התלמידים המזרחים ברמות הנמוכות של הכתה.

ד. האינטגרציה בחינוך נועדה להגביר את המוטיבציה של הילד המזרחי ולהביאו להשתוות לרמתו של התלמיד האשכנזי. אולם במקום לעשות זאת על בסיס חינוכי-פדגוגי ע"י הקצאת מורים יותר טובים ועזרי הוראה יותר משוכללים, נעשה הדבר על בסיס מנהלי-ארגוני: נלקחו תלמידים מזרחים מבית ספר אחד והושבו פיזית ליד תלמידים אשכנזים בבית ספר אחר, חרף הפער הקיים בין שתי הרמות. אין פלא, שכיום יש כאלה שהגיעו למסקנה שאינטגרציה זו נכשלה.

13 ראה, ש"נ אייזנשטדט: החברה הישראלית, תשכ"ז, עמ' 223-224. וכן סבירסקי: חינוך בישראל, עמ' 94-97.

14 ודאי עדיין זכורה התעמולה המגוחכת והמרושעת של הממסד, שהציגה הרס זה כהפליה לטובת המזרחים!

כולנו היינו עדים, בפברואר 1990, להמשך ההצגה הזאת ע"י הכוונה לסגור את ביה"ס תיכון "רוגוזין" בשכונת התקוה ולפזר את תלמידיו המזרחים בבתי ספר "יוקרתיים" בצפון ת"א. ושוב, הרעיון שביסוד הצעד הזה הוא: עצם הימצאות התלמיד המזרחי ליד התלמיד האשכנזי תדחוף את המזרחי לחקות את האשכנזי ולעשות מאמץ להשתוות לרמתו! הממסד החינוכי של עירית ת"א מתעלם מהנסיון שנעשה עד כה ואשר הביא לאנטגוניזם בין שתי הקבוצות, ויש שאומרים גם הגביר את הנשירה המזרחית, יותר מאשר אינטגרציה. ושוב, אין להניח שהממסד החינוכי הזה אינו מודע היטב לתוצאות מעשיו, כאשר העומד בראשו מסוגל לומר בסוגיה זו: "חוק-טבע הוא שתלמידי הצפון לא יבואו ללמוד בדרום"[15].

כאשר יש לנו מערכת חינוך בעלת אופי ומבנה כאלה, הרי טבעי הוא שאין טעם ומשמעות בכל הסטטיסטיקה, המתייחסת במיוחד לשלבי החינוך עד התיכון, ועל אחת כמה וכמה לשלב חינוך החובה, מכיון שאינה משקפת מציאות אמיתית. לכן, אנסה להתמודד עם הנושא הזה בדרכים אחרות.

אין ספק, שכל דיון בנושא חייב לקחת בחשבון את קבוצת הגילים הרלבנטית לאותה רמת חינוך נבדקת, ולא את כלל האוכלוסיה. בהתאם לתפיסה זו, ומתוך עיון רציף בשנתונים הסטטיסטיים, מתגלות העובדות הבאות באשר להרכב האוכלוסיה היהודית בישראל מאז העליות ההמוניות:

1. כללית, האוכלוסיה האשכנזית היא יותר קשישה מהאוכלוסיה המזרחית. אפיון זה בולט במיוחד בקרב ילידי הארץ יותר מאשר בקרב ילידי חו"ל.
2. ביחס לילידי הארץ:

א. בשנת 1969/1968 חל שויון בקבוצת גיל חינוך תיכון בין המזרחים והאשכנזים, והחל משנה זו גדל בהתמדה השיעור בקרב המזרחים וקטן בהתמדה השיעור בקרב האשכנזים.

ב. בערך בשנת 1977/1976 חל שויון בקבוצת גיל החינוך העל-תיכוני בין המזרחים והאשכנזים, והחל משנה זו גדל בהתמדה שיעור זה בקרב המזרחים וקטן בהתמדה בקרב האשכנזים.

ג. בשנת 1985 היה קיים שיעור גילאי חינוך תיכון וגבוה כפול ויותר בקרב ילידי המזרחים מאשר בקרב ילידי האשכנזים.

3. בקרב ילידי חו"ל התמונה שונה במקצת, בגלל גלי העלייה וההרכב האתני:

א. בקבוצת גיל חינוך תיכון חל שויון בשנת 1969, והחל משנה זו השיעור גדל בהתמדה בקרב האשכנזים וקטן בהתמדה בקרב המזרחים.

ב. בקבוצת גיל חינוך גבוה שיעור המזרחים תמיד יותר גבוה מזה של האשכנזים עד שנת 1985/1984, אם כי קיימת ירידה מתמדת בקרב שני המוצאים אלא, שירידת השיעור בקרב המזרחים החלה בשנת 1972 ובקרב האשכנזים בשנת 1974. בשנת

15 ידיעות אחרונות, 21.2.90, מדור תגובות: אינטגרציה חד-כיוונית.

1985 מסתמן, לפעם הראשונה, יתרון כמותי קטן לאשכנזים על המזרחים.

המסקנות המתחייבות ממבנה קבוצות הגיל הנ"ל בקרב ילידי הארץ, שגדלו באותה מערכת חינוך ישראלית, הן:

1. החל משנת 1969 יש לצפות ששיעור המזרחים בחינוך תיכון יהיה גדול מזה של האשכנזים.
2. החל משנת 1977 יש לצפות ששיעור המזרחים בחינוך הגבוה יהיה גדול מזה של האשכנזים.
3. אם לקחת בחשבון משקעים סוציו-כלכליים קודמים לגבי המזרחים, אזי יש לצפות לפחות לשיעור שוה של מזרחים ואשכנזים בשלבי החינוך התיכוני והגבוה, אם כי אין זה פירושו סגירת פער אם משוים זאת לגודל קבוצת הגיל הרלבנטית בכל מוצא.

בדיקת הנתונים במערכת החינוך על פי קבוצות הגיל בחינוך התיכון והגבוה מגלה, שאנו עדיין רחוקים מהשויון הזה ואף יש סימנים, שאנו מתרחקים ממנו במרוצת הזמן במקום להתקרב. העליה ההמונית האחרונה מבריה"מ תשנה, מן הסתם, את המצב אך לא לטובת המזרחים.

בשנת 1987 התפרסם מחקר המסכם את הנושא הזה[16], ואם כי אינני מסכים לכמה מהגדרותיו לגבי המושג "יליד הארץ", שהוא נקט עמדה הרבה יותר גמישה, הרי מסקנותיו באו להצביע על חומרת המצב ולפזר את האשלייה הקיימת מעל פני השטח.

קודם כל נציין: מקובלות ומוסכמות עלינו כמה הנחות-יסוד כפי שניסחן דר' נהון במחקרו[17]:

1. חלקם הגדול של העולים מאסיה-אפריקה היה בעל השכלה נמוכה, אלא שזו נופחה בדעת הקהל מעבר לממדיה האמיתיים והחמורים כשלעצמם. הדמוי הוחל על כל יוצאי אסיה-אפריקה ויצר התיחסות סטריאוטיפית שלילית כלפיהם. בהתאם לכך, גם בתחום התעסוקה הוצבו בעמדות נמוכות וזה פירושו רמת הכנסה נמוכה ולעתים גם לא יציבה.

2. מדיניות הממסד היתה, בתוצאותיה בשטח, לרעת המזרחים:

א. בתחום החברתי, התעלמה מגודל המשפחה כמשתנה רלבנטי בתחומי הדיור וההכנסה.

ב. בתחום פיזור האוכלוסיה, יצרה ריכוזים גדולים של עולי אסיה-אפריקה

16 דר' יעקב נהון: דפוסי התרחבות ההשכלה ומבנה הזדמנויות התעסוקה - המימד העדתי, פרסום מס' 25, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים 1987.

17 שם, עמ' 8-11.

בפריפריה הבלתי מפותחת, ובכך החמיר מצבם הסוציו-כלכלי או המעמדי של עולים אלה ויצר הבדלים בולטים בין עולי אסיה-אפריקה ועולי אירופה-אמריקה.

ג. הריכוז האקולוגי הנ"ל של עולי אסיה-אפריקה השתקף גם במערכת חינוך מבודלת (סגרגאטיבית)[18], שהיתה לבלתי שויונית עקב מחסור בכוח אדם והפנית כוחות הוראה מיומנים יותר לריכוזי אוכלוסיה מבוססת, שברובה אשכנזית. דבר זה גרם להשגים לימודיים נחותים בקרב העולים המזרחים.

3. במרוצת הזמן חלה התרחבות בהשכלה ועלייה ברמתה הממוצעת, אולם זה היה בקרב כל קבוצות המוצא, ובמידה רבה הודות לחוק חינוך חובה המחייב כל ילד בשמונה שנות לימוד, גם אם חוק זה לא בוצע במאת האחוזים.

4. בעידן ההתרחבות האינפלציונית של ההשכלה, יוקרתן של רמות ההשכלה הגבוהה הולכת ופוחתת ככל שהן הולכות והופכות פחות נדירות ורמות ההשכלה האחרות היותר נמוכות, היסודית למשל, קונות לעצמן יוקרה שלילית או סטיגמה בשל נדירותן.

והנה, ערב שנת ה-40 לקיום מדינת ישראל ובהתחשב בקבוצות הגיל הרלבנטיות בקרב כל אחד משני המוצאים, המבטאות יתרון בולט למזרחים מזה 10 שנים לפחות, מוצאים אנו את התמונה הבאה גם על פי מחקרו העדכני של דר' נהון:

1. אומנם צומצם שיעור בעלי השכלה נמוכה (עד 8 שנות לימוד) בקרב כל קבוצות המוצא, אולם מיקום השיפור שונה מקבוצה לקבוצה:
   א. אצל ילידי הארץ ממוצא מזרחי, השיפור העיקרי התבטא בעליית שיעור בעלי ההשכלה התיכונית, ואילו בקרב ילידי הארץ ממוצא אשכנזי - בעליית שיעור בעלי ההשכלה העל-תיכונית והגבוהה.
   ב. גם בקרב המוצא המזרחי קיים שוני במיקוד השיפור: בקרב ילידי הארץ, בהשכלה התיכונית ובקרב ילידי חו"ל - בהשכלה העל תיכונית וגבוהה.
2. הפערים הבולטים בין שני המוצאים מתגלים ברמת ההשכלה העל-תיכונית והגבוהה בקרב ילידי הארץ. ילידי הארץ המזרחים זוכים פחות מכולם לתארים אקדמיים:
   א. הם זוכים להרבה פחות מילידי הארץ האשכנזים.
   ב. הם זוכים פחות אף מילידי חו"ל מזרחים.
   ג. הם זוכים פחות אף מהלא-יהודים, ובמיוחד הנוצרים שביניהם.
3. ככלל, הפער ההשכלתי בדור הבנים ילידי הארץ משני המוצאים הוא יותר גדול

18 גם סבירסקי קבע כי, "ההפרדה בלימודים נובעת בראש ובראשונה מן ההפרדה במגורים" (חינוך בישראל, עמ' 10).

מזה שבדור האבות (דור העולים) משני המוצאים[19].

מתוך האמור לעיל, ניתן לנסח את המסקנות לגבי המזרחים כדלהלן:

1. השיפור הכללי ברמת ההשכלה בקרב המזרחים בישראל איננו מיוחד למוצא זה בלבד, כי אם הוא חלק מהשיפור הכללי ברמה ההשכלתית של כלל האוכלוסיה על מוצאיה האתניים השונים.
2. ההשגים הלימודיים של ילידי חו"ל גדולים מאלה של ילידי הארץ[20].
3. המסקנה השניה לעיל מחייבת את הקביעה, שמשהו לרעת המזרחים התחולל במדינת ישראל גופה. חיזוק לקביעה זו ניתן למצוא בעיקר באותו מחקר, שנערך בקרב יוצאי צפון אפריקה על משפחות שבניהן התפצלו, חלק העדיף להגר לצרפת וחלק שני העדיף לעלות לישראל. מחקר זה גילה, שאלה שהיגרו לצרפת הגיעו להישגי השכלה גבוהים מאלה של אחיהם בדם שעלו לישראל[21].

ובכן, מה התחולל במדינת ישראל שהיה בו משום הרעה כללית כלפי המזרחים אחרי עלייתם ארצה?

1. העולים המזרחים עברו תהליך פרוליטריזציה מוגבר ויותר קשה מזה שעברו האשכנזים.
2. תהליך הפרוליטריזציה של המזרחים היה כפוי וללא הבחנה. הוא התאפיין:
   א. העברה לפריפריה גאוגרפית ותרבותית בלתי מפותחת, או בעלת תשתית כלכלית דלה.
   ב. הצבה בעמדות כלכליות נמוכות עם הכנסות נמוכות.

19 דר' נהון הגיע למסקנה זו על פי בדיקת פרופיל ההשכלה של בני שני דורות של יוצאי ארצות מסויימות משני המוצאים. ממצא זה יכול להעלות את ההשערה, שמערכת החינוך בישראל מתפקדת בצורה יותר גרועה ממערכות חינוך בחו"ל אפילו בארצות מהן באו העולים המזרחים.

20. ממצא זה מאשר את קביעתו של דר' משה סמילנסקי משנת 1967 כשמצא יתרון בולט של יוצאי עיראק ילידי חו"ל, לעומת יתר המזרחים ילידי חו"ל, באוניברסיטה העברית. אז כתב, שיתרון זה נובע מהעובדה שתהליך ההתמערבות בעיראק הרחיק לכת והיהודים ניצלו זאת, והוסיף: "חשוב לציין עובדה זו כיוון שהיא מורה כי חלק גדול מילדי ארצות המזרח בחינוך הגבוה הגיע למה שהגיע לא בזכות הדחיפה החינוכית שניתנה להם ע"י מערכת החינוך בישראל - שהיא שווה לבני כל יוצאי אותן הארצות - אלא בזכות הדחיפה שניתנה להם בארץ מוצאם". (הבחינה החברתית של מבנה החינוך בישראל, מגמות, יולי 1967, עמ' 144-145).

21 חשיבותו של המחקר הזה היא בעובדה, שהוא מפריך את התאוריה של השפעת המוצא או ערכי תרבות בה דבק הממסד האשכנזי בישראל בצורה מופרזת בנסותו להסביר את ההשגים ההשכלתיים הנמוכים בקרב המזרחים. שכן, במחקר זה נבדקו בנים שרקעם התרבותי והסוציו-כלכלי דומה, אבל בחרו לחיות בסביבות שונות.

3. דימוי תרבותי מוכלל ושלילי מצד הממסד והחברה האשכנזיים לפיו המזרחים הם ציבור נחות, פרימיטיבי ולבנטיני, שצרכיו מועטים. כלומר, קביעת תיוג שלילי.
4. העדר קשרים פרוטקציוניים בינם לבין אנשי הממסד, שכמעט כולם היו אשכנזים.
5. התפיסה של האשכנזים, ממסד כחברה, שהם חלק מתרבות המערב ויש להגן על צביונה המערבי של המדינה מפני הגל המזרחי הלבנטיני.
6. חוסר יעילותה של מערכת החינוך הישראלית בכלל: עם הקמת המדינה עמדה מערכת החינוך הישראלית הצעירה בפני התרחבות מהירה חסרת תקדים. אלה שעמדו בראשה היו בעלי דעות קדומות מושרשות לרעת המזרחים וכל פתרונותיהם היו צריכים לשמר ולקיים את "מערביותה" התרבותית של המדינה. לכן, מערכת החינוך הישראלית לא טיפלה בבעיות, שהתעוררו במערכת, בצורה יסודית, עניינית ומהותית והעדיפה ללכת על פתרונות מאולתרים או קלים. מכאן, הפתרונות האלה היו יותר מנהליים-ארגוניים מאשר פדגוגיים-חינוכיים. עם התרחבות המשק הישראלי ותיעושו נדרשו יותר ויותר כוחות מקצועיים בדרגים נמוכים ומערכת החינוך היתה צריכה לספק כוחות אלה. הדרך לכך היתה ע"י המצאת המסלולים המקצועיים השונים והפניה מוגברת של מזרחים, ללא הבחנה, להסללה זו.

את האמצעים המנהליים-ארגוניים כבר הזכרנו בפרק קודם. אשר להסללה והשפעתה על ההשגים הלימודיים של המזרחים והצבתם בתחום התעסוקה, קובע דר' נהון:

1. למבנה מערכת החינוך התיכון יש השפעה על ההכרעה אם להתמיד או לנשור, ומיקומו של התלמיד במערכת הזאת מכתיב לרבים את אפשרויות ההמשך הריאלית ואת כדאיות ההתמדה (במונחים כלכליים).
2. הסיכויים להמשיך בלימודים על תיכוניים ולהשיג תוארים אקדמיים קשורים, לפחות חלקית, למבנה החינוך התיכון אשר מסלוליו המקצועיים לא אפשרו לרוב המכריע לרכוש תעודת בגרות. אפילו במסלול המקצועי-בגרותי (מסמ"ת) מיעוט בלבד מן הלומדים הוגש לבחינות הבגרות.
3. המסלול העיוני מאפשר גם לנושרים ממנו, יותר מלנושרים ממסלול אחר, להשלים לימודים ואף להשיג תעודת בגרות מבתי ספר אקסטרנים למיניהם, אלא שלגבי המזרחים קיים ניתוב במידה רבה למסלולים המקצועיים למיניהם. מסתבר, שהיועצים החינוכיים נוטים לניתוב-יתר של תלמידים יוצאי אסיה-אפריקה למסלולים המקצועיים.
4. תהליך ההסללה המואץ בישראל כרוך במבחני אינטליגנציה למיניהם, המעניקים לגיטימציה לניתוב דיפרנציאלי של בני מעמדות שונים למסלולים נפרדים.

לעתים קרובות זה מתחיל עוד בשלב החינוך היסודי[22] ע"י הקבצה לפי רמות, וכל

22 ראה דוגמת בית הספר ב"שרוניה" להלן.

זה נעשה על פי ״עודם ההשכלתי וגם התעסוקתי של התלמידים, וזה מה שנקרא ״ניעות מטעם״.

5. הניתוב המוגבר של המזרחים, במיוחד ילידי הארץ, לחינוך המקצועי תרם להגברת סיכוייהם להימצא בעיסוקי הצווארון הכחול, משום שבכל רמות ההשכלה בוגרי המסלולים המקצועיים הם המוצבים יותר בעיסוקים אלה.
6. מיקומם במידה רבה של מזרחים בפריפריה עוד מגדיל את סיכוייהם להימצא בעיסוקי הצווארון הכחול, משום שהפער הגדול בין מרכז לפריפריה מתמקד ברמת ההשכלה התיכונית עליה נמנים רוב המזרחים הצעירים.
7. המיקום הריבודי של המזרחים, הנגרם ע״י מבנה החינוך התיכון, מכתיב במידה כלשהי את ההכרעה האינדיבידואלית של הילד המזרחי לגבי שאלת המשך הלימודים: לגבי תלמידים ממשפחות בלתי מבוססות מכריע השיקול הכלכלי: הויתור על כניסה לשוק העבודה, עלות הלימודים עצמם וכו׳[23], ואילו לגבי תלמידים ממשפחות מבוססות מכריע שיקול הסטטוס.

כדי להשלים את התמונה, מן הראוי להראות איך המציאות המזרחית מתהווה בשטח ותרומתה של מערכת החינוך לחיזוק המציאות הזאת והכוונתה לאפיקים המקבעים את הפערים במקום סגירתם[24]. הדברים המובאים להלן מסתמכים על מחקרו של ארנולד לואיס על מערכת החינוך בעיירה שרוב תושביה מזרחים. המחקר התפרסם באנגלית בספרו ״עוצמה, עוני וחינוך״ בשנת 1979, ומצוטט בהרחבה ע״י שלמה סבירסקי במאמרו ״על תרומתה של מערכת החנוך לחלוקת העבודה העדתית בארץ[25].

לואיס חקר את השאלה: מדוע נוטה מערכת החינוך בישראל לשמר את הפערים החברתיים והכלכליים בין מזרחים ואשכנזים במקום לצמצמם, חרף מאמציה הניכרים של הממשלה?! בניגוד לחוקרים אחרים בנושא זה, הנצמדים למשולש הנצחי של מוצא והשכלת האב ומקצועו או גודל משפחתו, הוא התמקד בבדיקת התנאים הסביבתיים: המבנה החברתי, הכלכלי והפוליטי של הישוב, מיקומו של הישוב הזה ומקום תושביו בחברה הכוללת. בקיצור, הוא חקר דווקא אותם גורמים שה״מלומדים״ האשכנזים מתנזרים מלנגוע בהם. לישוב הנבדק קרא ״שרוניה״.

ובכן, שרוניה הוקמה בשנות השלושים ע״י עולים מאירופה והתקיימה על ענף

23 אין לשיקול הזה שום קשר עם ערכי התרבות של משפחת התלמיד. בדיוק כך שקלו וחשבו משפחות יהודיות מעוטות יכולת כלכלית בפולין בתקופה שבין שתי מלחמות עולם, נוכח חוסר העבודה הרב שהיה נפוץ בקרב היהודים.(ראה, ישראל אוטיקר: תנועת החלוץ בפולין 1932-1935, עמ׳ 194: ״ללמוד? אין אמצעים לכך וגם שום תקווה ריאלית להשיג משהו ע״י הלמידה״).

24 בהקשר לזה ראוי לעיין בספרו של סבירסקי: חינוך בישראל, שיצא ב-1990 וכולו מוקדש לנושא הזה.

25 מחברות למחקר ולבקורת, מס׳ 6, אוגוסט 1981.

הפרדסים. סמוך למלחמת השחרור הופנו אליה עולים מניצולי השואה; אולם למרות תנאי השיכון הנוחים יחסית שהוצעו להם עזבו את המקום, מכיון שסרבו להשתלב כפועלים בפרדסנות. בשנות החמישים הראשונות הופנו לשרוניה עולים מזרחים מגלי העלייה ההמונית ואלה נשארו ברובם בישוב. במרוצת הזמן עזבו רוב התושבים האשכנזים, ותיקים כעולים, את העיירה. גם העולים האשכנזים מרומניה ורוסיה שהופנו אליה בשנות הששים עזבוה שנית. כך, שהרוב המכריע של העיירה היה למזרחי, וברובם מועסקים בעבודות צווארון כחול בסביבה. הצריכה הממוצעת לנפש בעיירה היא כמחצית הצריכה העירונית הממוצעת בארץ. גם רמת ההשכלה נמוכה מן הממוצע הארצי. רק מעטים בעיירה לומדים בבתי ספר על יסודיים. תוכניות הפיתוח הכלכליות ממומנות ומבוצעות ע"י מוסדות מדינתיים והתכנון נעשה בידי אנשים מבחוץ, שאין להם היכרות ישירה עם תנאי המקום. דפוסי התעסוקה של תושבי העיירה גורמים לכך, שאין הם יכולים לצבור הון כלשהו ורוב המשכורת מוצא על הצריכה השוטפת.

הגורמים הממסדיים תולים את מצב העיירה בנחשלותם התרבותית של תושביה, במובן זה שתושבים אלה באו מארצות נחשלות והביאו אתם את נחשלותם.

יותר מכל, משקף בית הספר, אותו בדק לואיס, את תהליך הפיכתה של שרוניה לישוב מזרחי בעל מעמד נמוך וכן את המכניזם ליצירת פערים במדינת ישראל. בשנת 1950 היה זה בית ספר בעל רמה רגילה במסגרת זרם העובדים. מרבית תלמידיו היו אז אשכנזים בני הוותיקים. משהחלו להגיע העולים המזרחים חולק בית הספר, למעשה, לשניים: בחלקו האחד, בכתות קטנות, למדו ילדי הוותיקים והעולים החדשים מאירופה, במסלול רגיל שהובילם לתיכון עיוני. בחלקו האחר למדו ילדי העולים המזרחים במסלול שהדגיש הוראת כישורים בסיסיים, כמו קריאה וכתיבה. רובם הופנו לאחר מכן ללימוד מקצוע, שכן רמת הידיעות שלהם לא אפשרה להם להמשיך במסלול עיוני. בשנת הבדיקה של ארנולד לואיס, 1975, למדו בבית הספר 287 תלמידים, מהם רק 22 אשכנזים.

בית הספר התנסה בכל התוכניות המיוחדות של משרד החינוך המכוונות לאוכלוסיה מזרחית: יום לימודים ארוך, שעות הוראה נוספות במקצועות שונים, שיטת ההקבצות וכו'. מרגע שאוכלוסית בית הספר השתנתה, השתרש יותר ויותר הדימוי שלו כבית ספר לטעוני טיפוח, והדבר בא לידי ביטוי במהות החינוך הניתן בו ובטיבו:

מתוך 15 מורים במשרה מלאה ו-12 במשרה חלקית, רק 2 התגוררו בעיירה. מנהל ביה"ס התגורר בעיר גדולה סמוכה בה שימש לפני כן כסגן מנהל בי"ס וסיכוייו להתקדם בו היו קלושים. מעמדו הנמוך של בית הספר גרם לכך, שהפך במהלך השנים לבית קיבול לקליטת מורים שלא הצליחו בהוראה בבתי ספר אחרים באזור. ומכיון שהמפקחים המקצועיים והכלליים ידעו, שביה"ס בעיירה הוא בי"ס לטעוני טיפוח, הרי התיחסותם אליו היתה בהתאם. המפקח הכללי הזניח

ענייני ביה"ס הזה בטענה שהוא חלש ממילא. כאשר צריך היה למצוא מחליפה למורה לאנגלית, שלח מפקח זה עולה חדשה מאנגליה חסרת נסיון בהוראה ואשר נכשלה קודם לכן בבתי ספר אחרים. מפקח זה תירץ מעשהו זה בכך, שתלמידי בית הספר בעיירה לא זקוקים למעשה ללימודי אנגלית, שכן ממילא יפנו לעבודות פשוטות[26].

למרבית המורים, אשכנזים כמזרחים, היו דעות שליליות ביותר באשר ליכולת האינטלקטואלית של תלמידיהם. כבר בכתות הנמוכות פעלו רוב המורים מתוך הנחה, שתלמידיהם לא יגיעו לבית ספר תיכון למרות שילדים אלה זה עתה התחילו את מסלול הלימודים שלהם. גישתם השלילית של המורים קיבלה עידוד ותמיכה מן הגישה הרשמית של משרד החינוך: בית הספר מוגדר כ"טעוני טיפוח" והמפקחים מסרו למורים, כשנשלחו לביה"ס, שהתלמידים שלו "איטיים".

ההוראה ברוב הכתות נעשתה בשיטות שגרתיות תוך שימת דגש על לימוד עובדות ולא על הבנת מושגים. ברוב הכתות היו השיעורים פרונטאליים ללא שיתוף התלמידים. המגע של ההורים עם המתרחש בבית הספר היה חלש ביותר ובעיקרו התנהל באמצעות הודעות כתובות ע"י המורים על אירועים מיוחדים או באמצעות הציונים בתעודות. הורים, שילדיהם קיבלו ציונים טובים, ראו בכך סימן להתקדמות טובה מבלי להיות מודעים, שבית הספר נהג במדיניות מקילה במתן ציונים, וכי ציון טוב בבית הספר בעיירה אינו משתווה לציון טוב בבית ספר בעיר גדולה. הדבר גרם להרגשה מלאכותית של סיפוק ושביעות רצון מצד מרבית ההורים ולמעורבותם הנמוכה בנעשה בבית הספר.

אין הדוגמה הזאת בודדת ואופיינית לעיירה אחת, היא כללית ומאפיינת את מערכת החינוך הישראלית בכללותה, אבל היא חמורה במיוחד בקרב המזרחים. זהו למעשה המכניזם המופעל מאז ומתמיד וכל הרפורמות במערכת החינוך לשיפור רמת ההשגים כביכול של המזרחים, הן וריאציות יותר מעודכנות של המכניזם הזה, שיעדו אינו משתנה משמעותית.

אין תימה איפוא:

1. הפערים החינוכיים והחברתיים הועמקו בישראל יותר מאשר בגולה.
2. ההשגים הלימודיים של דור ילידי הארץ המזרחים נחותים מהשגי דור העולים ילידי חו"ל.
3. מכניזם זה הינו מיוחד למערכת החינוך הישראלית בתקופת המדינה, ואינו

26 בהקשר זה ראה, אברהם שטאל: מתחים בינעדתיים בעם ישראל, פרק "תקופתנו".

קיים לגבי יהודים בארצות הגולה. שכן:

א. אין תלות של התושבים או המהגרים היהודים בפקידי הממסד היהודי, ולפחות לא באותה מידה וצורה מכרעת כבישראל.

ב. אין בידול אקולוגי כפוי על היהודים בגולה.

ג. אין ליהודים בחו"ל דימוי תרבותי שלילי בעיני הממסד החינוכי.

ד. אין חשש מפני לבנטיניזציה במדינה מעצם מוצאו של התושב היהודי.

סעדיה מעטוף

החינוך היהודי בחבאן

כמו בכל שאר מחוזות תימן, להוציא צנעא ועדן[1], כך גם בחבאן לא היתה קיימת צורת החינוך המודרני, לא היו בתי ספר ולא מוסדות צבוריים אשר יממנו את הוצאות הלמוד, כך שאין לדבר על חוק חינוך חובה. ולמרות זאת לא היה אף לא גבר יהודי חבאני אחד אשר לא ידע קרוא וכתוב, לדעת ולהבין ספר. וזה למרות כל הקשיים הכלכליים והפיזיים, כי כל הורה חסך מלחמו הדל ונתן שכר המארי כדי שבנו ידע לקרא בתורה, לתרגם ולדעת להתפלל. ובכלל לדעת לקרא ספר. כמובן גם שלא היו חדרי כתות אלא התלמידים למדו בבית הכנסת הנקראת משום כך "מעלאמה", כלומר: מקום למוד, בית מדרש או בית ספר. לא היו גם כסאות ולא שלחנות, התלמידים ישבו על המחצלאות הפרוסות על רצפת בית הכנסת בשתי צורות ישיבה: 1. צורת א - שהיא ישיבה מזרחית. 2. צורת ג - והיא כאשר רגל אחת מקופלת מתחת לעכוזים והרגל השנייה נצבת בזוית של 90^0. לא רק זה אלא גם הספרים היו מעטים ויקרי המציאות ולא לכל ילד יש חומש או סדור, משום כך נאלצו התלמידים לשבת בקבוצות של 5-10 תלמידים מסביב לכל חומש או סדור וכך דרך אגב למדו לקרא מכל צד של הספר מתוך כורח המציאות.

המארי מחלק את התלמידים לקבוצות לפי הרמות: קבוצה א - גילאי 4-6 - למדו את האותיות וצירופיהן, "את בש" וכדומה; קבוצה ב - גילאי 6-8 - למדו את "ההיגא" = הנקוד, הפתיחות והסיומים לפרשת השבוע וההפטרות; קבוצה ג - גילאי 8-12 - למדו לקרא את הפסוקים במנגינה לפי טעמי המקרא ותרגום אונקלוס של הפרשה וההפטרה של אותו שבוע. שכרו של המארי היה מועט ולכן היה מקובל שהמארי לפי רצונו, יכול היה לכתוב חומש, תכלאל, הפטרה, הלכות שחיטה, או כל ספר אחר בכתב יד, על מנת להשלים את הכנסתו. והיו מורים שעשו זאת תוך כדי עבודתם בהוראה. אחד התנאים עם המארי הוא האוכל של המארי שנכלל בהסכם בין המארי ובין ההורים או נציגם. אם המארי

1 אהרון בן דוד, החינוך היהודי בצפון תימן כטיפוס לחינוך יהודי מקורי. עבודת מ"א, בית ספר לחינוך באוניברסיטה בר אילן, רמת גן. אוגוסט 1980. (להלן בן דוד).

חבאני וגר בביתו עם אשתו וילדיו העדיף גם הוא וגם ההורים שיאכל, כמובן בביתו. אבל אם הוא רווק או שאין לו משפחה, או מארי נודד אזי מקבלים ההורים על עצמם לפרנס אותו - "ישלוה בדולה" - לוקחים אותו בתור. כל יום אוכל בבית תלמיד אחר. דבר זה מקובל במיוחד כאשר המארי הוא אורח. ואכן היו בחבאן כ-6 מורים נודדים כאלה.

תכנית, חומר הלמודים והמטרות:

אף על פי שאין תכנית למודים כחובה, הרי יש תכנית למודים קבועה וידועה ואין צורך לכתוב אותה, שהרי היא לא משתנה מזה דורי דורות. אם ננסה לשרטט אותה בקוים כלליים נוכל לחלק אותה ל-3 גילאים אך תחילה צריך לדעת מהו חומר הלמודים הנדרש מכל תלמיד יהודי חבאני להשיג.

א. חומר הלמודים:

א. אותיות ה-א-ב וצירופיהן.
ב. פרשיות השבוע וההפטרות, תהלים ופרקים נבחרים מנביאים ומכתובים.
ג. התפלות השונות כולל תפלות השבתות והחגים השונים.
ד. הברכות השונות: ברכות הנהנין, ברכות השחר, ברכות הראיה והשמיעה וכדומה.
ה. הפתיחות והחתימות של הספרים השונים.
ו. הלכות יום יום כולל שבתות וחגים. ומועדים לפי אורח חיים שולחן ערוך.
ז. הלכות שחיטה.
ח. דיני ממונות, דיני אישות, לפי ארבעה טורים, הרמב"ם ופוסקים אחרים.
ט. מפרשים ומדרשים, כמו: מדרש תנחומא, פרקי דרבי אליעזר, ומדרש רבה. ולקוטים אחרים לפי "עין יעקב" וה"חוק לישראל", זוהר וכדומה.

ב. המטרות:

1. בגיל הנמוך: (4-6 שנים)
   א. ידיעת שמות האותיות והכרת צורותיהן.
   ב. יכולת לקרא את ההיגא.
   ג. ידיעת ברכות השחר ברכות הנהנין ותפילת ערבית בעל פה הלכה למעשה.
   ד. ידיעת צירופי האותיות: א-ת ב-ש וכו'.
   ה. יכולת להתפלל את כל התפלות של יום יום מתוך הסדור.
2. בגיל הבינוני: (7-10 שנים) (בנוסף על הנ"ל)
   א. ידיעת כל הפתיחות והחתימות של הספרים השונים.
   ב. יכולת לקרא ולתרגם את פרשת השבוע וההפטרה לפי טעמי המקרא.
   ג. ידיעת כל התפילות בעל פה כולל של השבתות והמועדים השונים.
   ד. ידיעת בקשות, זמירות ופיוטים לשבתות ומועדים שונים.

ה. יכולת לקרא תהלים בהטעמה ובנגון לפי טעמי "אמת".
ו. יכולת לקרא בתורה בבית הכנסת בצבור, בחמישי ובששי.
ז. יכולת לכתוב מכתב. (בחבאן למוד הכתיבה הוא כורח השעה כי קיים צורך בשליחת מכתבים ממקומות פזוריהם של הגברים למשפחותיהם שבעיר ובכוון הפוך. ולכן נקבעו שעות אחרי הצהריים של יום ששי ללמוד הכתיבה.

3. בגיל הגבוה: (11 ומעלה) (בנוסף על הנ"ל)
א. יכולת לקרא הלכה, להבינה ולנהוג על פיה מבחינה מעשית.
ב. להכיר את ספרי ההלכה, בעיקר אורח חיים, שלחן ערוך, יורה דעה, הרמב"ם ולדעת למצוא הלכה מסוימת בהם.
ג. ידיעה לקרא במנגינה מתאימה "זוהר". "עין יעקב" בזמן אירוע מסוים כדוגמת: ברית מילה, "מכרג" = התוָעדות תלמידי חכמים וכדומה.
ד. ידיעה לקרא מדרשים ולהבינם כגון תנחומא, מדרש רבה, פרקי דרבי אליעזר וכדומה.
ה. יכולת לדרוש בצבור ו"לקשר את השולחן" (לומר דברי תורה אחרי הסעודה) באירועים שונים.
ו. יכולת להתמודד עם בעיות הלכתיות, אקטואליות וחריגות, ולפסוק הלכה למעשה.
ז. הכשרה מקצועית - למוד מקצוע הצורפות.

ד. הפתיחות והחתימות לתורה ולהפטרה

על מנת להבהיר מה הכוונה לפתיחות וחתימות לספרי הלמוד חיבים להקדים ולומר כי קיימות פתיחות המכינות את הלומד הכנה נפשית, כדי שיתחיל בלמודו וחלק מהן משמשות מעין תפילה להצלחה בלמודים[2], ואילו ב"חתימות" יש מעין תודה לבורא עולם על חסדיו ללומד, מעין תפלה ומלות פרידה מן הטקסט המקודש"[3].
אני מביא כאן לדוגמא רק את הפתיחות והחתימות לתורה ולנביאים (לפרשה ולהפטרה):

א. פתיחות לתורה:

1) תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב[4]. וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל[5]. כי לקח טוב נתתי לכם, תורתי אל תעזובו וחפץ ה' בידנו יצלח, ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, ברוך אתה ה' למדני חוקיך.

2 ראה הערה מספר 1.
3 עיין בבן דוד עמוד 185 על השנוי בפתיחות והחתימות הנהוגות בצפון תימן לאלה הנהוגות בין יהודי חבאן.
4 דברים לג, ד.
5 דברים ד, מד.

2) בשם ה' א-ל עולם נעשה ונצליח. והא-ל עלינו ברחמיו ירויח, וכשושן נפריח וכבושם נפיח ונחיה ונזכה לביאת המשיח. מלכנו ונביאנו מחמד עינינו המלך המשיח.

יפתח ה' לך את אוצרו הטוב את השמים, לתת מטר ארצך בעתו ולברך את כל מעשי ידיך, והלוית גוים רבים ואתה לא תלוה[6].

הרחמן ברוך הוא יפתח לבנו לתלמוד תורתו, ויתן בלבנו אהבתו ויראתו, לעשות רצונו כרצונו ולעבדו בלבב שלם ובנפש חפצה. טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף, תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל, כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו וחפץ ה' בידנו יצלח, ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, ברוך אתה ה' למדני חוקיך.

(זהו הנוסח הרגיל ליום יום, ולילדים היודעים לקרא פסוק ולתרגם).

3) באירועים שונים כגון בליל הושענא רבה, או ליל שבועות, או בשמחת תורה כאשר מתאספים אחר הצהרים באחד הבתים וקוראים פרשת בראשית אחד מקרא תרגום אונקלוס ותרגום הערבי לרבנו סעדיה גאון. מוסיפים אחרי המילים "ובנפש חפצה" ולפני "טוב לי תורת פיך" וכו' את התפלה הבאה:

א-ל לבי פתח[7]	מכל מכשול נא הצילני
בתורתך ה' תחכמני	נא נקני מעווני[8]
גדל י-ה מעלתי למענך	סמוך ה' מפלתי
דברי למודים תלמדני	עליך ה' נשענתי
השיבני אליך ואשובה	פדני והצילני
ואקראך ותעננני	צור ישראל שמרני
זַכֵּה ה' נשמתי	קרבני ומעוון תשמרני
חכמה יקרה תחכמני	רועה ישראל שמרני
טוב "יש" תנחילני	שמע ה' תפלתי
ישרני ולמדני דתך	תמיד יומם ולילה
כבוש פשעי וחדוני	תצרני ותעננני
לִבִּי מלא דעת.	

6 דברים כח, יב.

7 בן דוד מציין שם שרק בודדים ידעוהו, בכל אופן, בחבאן אמרו אותה כפתיחה, וכך נראה לפי התוכן שמתאים יותר לפתיחה לתורה.

8 יש שנויים בין מה שכתבתי כאן לבין מה שכתב בן דוד, כנראה שנבעו משנויים שחלו במשך הזמנים. או שמא המסרן שמסר לבן דוד לא דייק בנוסח.

בכל אופן יש קרבה במנהגים בחנוך בין שתי הקהלות: יהודי הצפון ויהודי חבאן למרות השנויים בנוסח של הפתיחות והתתימות. יש גם שנויים במנהגים. כגון יהודי חבאן לא נהגו כיהודי הצפון לומר: "טוב ה' לקוויו וכו", לעומת זאת הם אמרו אותו כאשר ילד קם בפעם הראשונה על הספר לקרא בתורה בבית הכנסת בשבת, ב-"חמישי" או ב-"ששי". וזה הוסיף לחוויה הרגשית של הילד, של הוריו ושל כל המתפללים: שהרי הוא אמר את זה בעל פה.

לפי בן דוד, עמוד 186, אומרים את זה יהודי הצפון כחתימה לקריאה בתורה.

אלף- א-לוהים למדתי
בי- בשיחי אהגה בתורה
גימל- גאלני ממצרים
דאל- דרכיו הודיעני לשמור
הֵא- ההמונים לזרים
ואו- וכולם לסעודות
זַין- זָכְרוּ ויספרו תהלות
חית- חָקְרוּ ויראו תבונות
טית- טלו וירְאו תמונות
יוד- יְחַיוּ וירוממו דלים
כאף- כָּפַת א-לוהים מפניהם
למד- לקחם מאין דעת
מֵם- מנאם משה לדעת
נון- נאמן משה נביא
סִין- סָמַך משה נביא
עַין- עָמַד יהושע משרתו
פא- פניו יציצו אור
צאד- צוהו דברי יושר
קוף- קִבְּלוּ, פָּתַח פיהם
ריש- רם עליון ה'
שין- שומר ישראל ה'
תיו- תמיד יומם ולילה
תצרני ותעננני.

ומוסיפים: "לשם יחוד קודשא בריך הוא
ושכינתיה בדחילו ורחימו
ביחודא שלים בשם כל ישראל".
"ונהר יצא מעדן להשקות את
הגן ומשם יפרד והיה לארבעה
ראשים".
"טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף".
"תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב".
"וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל".
"כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו".
"וחפץ ה' בידנו יצלח".
"ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר".
"ברוך אתה ה' למדני חוקיך".
ומתחילים לקרא: "בראשית" וכדומה.

ב. החתימות לתורה

1. ברוך השם נותן התורה ברוך ה' לעולם אמן ואמן, ימלוך ה' לעולם אמן ואמן.
אללה חק, ומוסא חק ותוראתה חק, ואלעהד לאללאה ולמוסא ולאתוראתה, אלמנזל לנא אלתוראת עלא גבל סיני עלא יד מוסא רסולה.

תרגום הערבית:

ה' אמת, משה אמת, ותורתו אמת. הברית לה' ולמשה ולתורתו.
המוריד לנו את התורה על הר סיני על ידי משה שליחו.

הפתיחה והחתימה להפטרה:

לפני קריאת ההפטרה קוראים את הפסוקים הבאים:
"ודברתי על הנביאים ואנוכי חזון הרביתי וביד הנביאים אדמה"[9];
"ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים, האף אין זאת בני ישראל נאום ה'"[10];
"פתחו שערים ויבא גוי צדיק שומר אמונים"[11];
"הקטן יהיה לאלף והצעיר לגוי עצום אני ה' בעתה אחישנה"[12];
לאחר שמסיימים אומרים:
"גואלנו ה' צבאות שמו קדוש ישראל"[13].

9 הושע, י"ב, א.
10 עמוס ב, י"א.
11 לפי בן דוד עמוד 186, יהודי צפון תימן לא אומרים את הפסוקים מישעיה כ"ו, ב: ס, כ"ב.
12 ישעיה כ"ו, ב. שם, ס, כ"ב.
13 שם, מ"ז, ד.

"כי לא יעשה ה' א-לוהים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים. אריה שאג מי לא ייראַ, ה' א-לוהים דבר מי לא ינבא"[14];

"ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתיך, לנטוע שמים וליסוד ארץ ולאמר לציון עמי אתה"[15];

"וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים, כימי עולם וכשנים קדמוניות"[16];

"ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום"[17];

ואם תרגמו את ההפטרה מתחילים את החתימה כך: המתרגם אומר:

"על דא יתברך וישתבח שמא רבא קדישא די לעילא חייא וקיימא מברך הוא לעלם ולעלמי עלמייא יתברך"[18];

הקורא את הפסוק אומר: "גואלנו ה' צבאות שמו קדוש ישראל"[19];

המתרגם: "פרקנא ה' צבאות שמיה קדישא דישראל".

ואחר כך אומרים יחד: "כי לא יעשה ה' א-לוהים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים, אריה שאג מי לא ייראַ ה' א-לוהים דבר מי לא ינבא"[20];

"ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתיך, לנטוע שמים וליסוד ארץ ולאמר לציון עמי אתה"[21];

"וערבה ל-ה' מנחת יהודה וירושלים, כימי עולם וכשנים קדמוניות"[22];

"ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום"[23];

גם בבית הכנסת בשבתות ומועדים כאשר קוראים הפטרה ומתרגמים, אומרים לפני הברכות האחרונות של ההפטרה את החתימה הנ"ל אך לא אומרים "כי לא יעשה ה'... א-לוהים דבר", רק עד "קדישא דישראל" ואחר כך מברכים: בא"ה אמ"ה צור כל העולמים וכו'.

14 עמוס ג, ז-ח.
15 ישעיה, נ, א, ט"ז.
16 מלאכי ג" ד.
17 תהלים כ"ט, י"א.
18 וזו הסיבה שבהפטרות התימניות מופיעות המלים: "עד"י ושרק". לאחר הפסוק האחרון בהפטרה, שהן ר"ת של "על דא יתברך וישתבח שמא רבא קדישא". כפי שנוהגים יהודי תימן כולל יהודי חבאן. עיין בן דוד עמוד 186. וראה שם הערה 16.
19 ישעיה מ"ז. ד.
20 עמוס ג, ז-ח.
21 ישעיה נא, ט"ז.
22 מלאכי ג, ד.
23 תהלים כ"ט, י"א.

סדר יומו של התלמיד היהודי בחבאן

סדר יומו של התלמיד היהודי בחבאן מתחיל בהשכמה לתפלה עם הצבור בבית־הכנסת, בהשגחת המארי, כמובן. אחר כך חזרה על כל התפלה כולל: "כל ברואי מעלה ומטה", "אדון העולמים בעל הרחמים", "אדון עולם אשר מלך", ברכות השחר, פרשת העקדה, פטום הקטורת, "איזהו מקומן של הזבחים" וכו', פסוקי דזמרה, קריאת שמע וברכותיה, תפלת העמידה, תחנון, אשרי, למנצח, ובא לציון, שיר של יום, פטום הקטורת, תנא דבי אליהו, עלינו לשבח. בקצור למוד כל התפילות שבסידור, שבתקופה האחרונה היה תפלת החודש; כל זה לצורך חזרה ושינון הַתְּפִלּוֹת בעל פה.

לאחר מכן יצאו התלמידים לאכול ארוחת בוקר בבית. ההפסקה נמשכה כמחצית השעה ולאחריה חזרו התלמידים לבית הכנסת (= אלמעלמה). הקטנים ביותר משננים את האלף בית ואת-בש. היותר גדולים קוראים את ההיגא, והגדולים קוראים את הפסוקים של פרשת השבוע בנגינה לפי טעמי המקרא, עם תרגום אונקלוס, כאשר כל פסוק עובר בתור על כולם וכן את ההפטרה, ומשום כך נמשכת הקריאה למעלה מארבע שעות בהתאם לאורך הפרשה. אם פרשת השבוע קצרה מטיל עליהם המארי לחזור ולשנן את התפילות, ברכות מיוחדות, או לקרוא בנביאים עד שיגיע זמן הארוחה - בערך ב- 13:00, ואז יצאו להפסקת הצהריים הנמשכת כשעה.
עד כאן סדר יום קבוע בכל ימות השבוע כולל יום ששי.

בשעות שאחרי הצהרים שונה סדר הלמודים ביום ששי משאר ימות השבוע א-ה. בימים א-ה בשעות אחרי הצהרים המוקדמות: (15:00-14:00) הפעוטות (גיל 4-6) משננים את תפלת ערבית והברכות השונות בעל פה. הקטנים (גיל 6-8) לומדים כל מיני תפלות, פיוטים, את נוסח ההבדלה הארוך. כולל "אליהו הנביא" ו"המבדיל בין קודש לחול", "במוצאי יום מנוחה", "אמר ה' ליעקב", "אדיר איום ונורא" כל זה בעל פה. וכן "ההשלמה": המזמורים והפיוטים לפני ברוך שאמר ולפני ברכת ישתבח ונשמת כל חי, לפי הנוסח בתכלאל "עטרת זקנים" כמנהג יהודי חבאן לרב שלום יצחק, זצ"ל: עמודים מ"א ומ"ב, עמודים מ"ט-נ, ועמודים רי"ב-רי"ז. וכן הנהגת הבוקר: לפי התכלאל הנ"ל עמודים: י"ט-כ"ג. שכמובן אז למדו את כל זה מתוך תכלאלים כתיבת יד כי עוד לא יצאו בדפוס. ולכן יש חשיבות מיוחדת לדעת את כל הקטעים הנ"ל והדומים להם בעל פה. ולכן גם מעודדים ילדים אפילו בגיל צעיר כזה, לעמוד ש"ץ. ב"השלמה", ומעניקים כ"פרס" את ה"השלמה" הנ"ל למי שהשכים לבית הכנסת מוקדם. כל זה, כאמור, לעודד ולעורר קנאה בין הילדים. על מנת שגם הם ילמדו בעל פה את העניינים הנ"ל וישכימו בבוקר מוקדם לבית הכנסת. ואכן זה מצליה. שאר הילדים מקנאים באותו ילד שקם מוקדם וזכה בשבחים של הגדולים ובפרט של המארי. ומשתדלים גם הם למחרת להשכים לבית הכנסת ובעיקר לדעת קודם, כמובן, את העניינים בעל פה בלי גמגומים.

הגדולים יותר, גיל 8-12 שכבר יודעים את הענינים הנ"ל בעל פה, קוראים בנביאים:

בשעות אחרי הצהרים המאוחרות (15:00-18:00) קוראים כולם חוץ מן הפעוטות: (גיל 4-6) תהלים. עד שיגיע זמן תפלת מנחה. הילדים מתפללים לפני שיגיעו המבוגרים לתפילת מנחה. וכאשר המבוגרים באים לבית הכנסת לתפלת מנחה הילדים יוצאים להפסקה. ובבית זוכים בממתקים: תמרים, קליות, או פרוסת לחם, לְחוּח וכדומה, להשקיט במקצת, את הרעבון. הפסקה זו נמשכת כחצי שעה עד שיתחילו המבוגרים לומר מזמורי התהלים שלפני המעריב. ואז כל התלמידים רצים לבית הכנסת, כל אחד יושב במקומו הקבוע ואוי לאותו תלמיד שיאחר; הוא יקבל את עונשו בשוט המחכה לו ביד המארי. ההקפדה על כך שהתלמיד יתפלל בסדור במשך כל זמן התפלה היא אחד הדברים שהמארי היה אחראי עליהם; וכאן המארי נתון תחת בקורת ההורים, יותר מקרוב, ומשום כך התלמידים מרגישים בכך ולא מעיזים להעיף מבט מהסדור במשך כל התפלה שלא לדבר על פטפוטים, הפרעות מסוג אחר.

בסיום תפלת ערבית מוסר המארי לכל אחד מהתלמידים מלה ובאורה או פסוק כלשהו. שעליו לשנן אותו עד שהמארי יבקש לשמוע זאת, ומי שהצליח לשמור בעל פה את "כלמתה" זוכה לשבחים מפי המארי. ולהיפך, מי שלא זכר את המלה שלו "זוכה" במספר צליפות בשוט. ההורים מצדם שואלים את בנם בערב: "איה כלמתך"? כלומר: מה המלה שלך? או במלים אחרות "פסוק פסוקך". והוא צריך לומר את הפסוק או המלה שמסר לו המארי. וככה חוזר חלילה כל ימות השבוע: א-ה, חוץ מיום ששי. ביום ששי אחרי ארוחת הצהרים חוזרים לבית הכנסת ולומדים את מלאכת הכתיבה, עד בערך בשתיים שאז הלמודים מסתיימים אצל המארי והילדים הולכים הביתה ומתכוננים לקבל את פני שבת המלכה. לאחר שהתרחצו והתלבשו לכבוד השבת יושבים ביחד עם ההורים וקוראים שיר השירים בנגינה מיוחדת לה.

אם נסכם את סדר יומו של תלמיד יהודי חבאני בצורת טבלה, כאשר, כמובן, לוח הזמנים הוא משוער, נקבל משהו כעין זה:

סדר יומו של תלמיד יהודי חבאני:

השעות	ימים א- ה	יום ששי	הערות
בוקר מוקדם 8:00-5:00	תפילה בצבור ולימוד התפלה	תפילה בצבור ולימוד התפלה	לעתים חזרו ללמוד בע"פ תפלות שונות
בוקר 8:30-8:00	הפסקת ארוחת בוקר	הפסקת ארוחת בוקר	בבתים
שעות הבוקר והצהרים 13:00-8:30	הפעוטות א'-ב' ו"את בש" הקטנים היג'א ותרגום	הפעוטות א'-ב'א "את בש" הקטנים היג'א ותרגום	הלימוד בקבוצות ובאופן אינדיבידואלי
צהרים 14:00-13:00	ארוחת צהרים הפסקה כשעה	ארוחת צהרים הפסקה כשעה	בבתים
אחרי הצהרים המוקדמים 15:00-14:00	הקטנים לומדים תפלות, ברכות שונות	למוד מלאכת הכתיבה	שיר השירים בבתים יחד עם ההורים
אחרי הצהרים המאוחרים 18:00-15:00	תהלים תפלת מנחה	הלימודים מסתיימים בערך ב14:00	בבתים
לפנות ערב 18:30-18:00	הפסקת מנחה "אלגואת"		
בערב (חשיכה) 19:30-18:30	תפלת ערבית ו"כלמאת"		משמיעים להורים את ה"כלמאת" והפסוקים

לימוד הכתיבה כיצד?

שוב בגלל העדר ריהוט וחוסר מכשירי כתיבה, עפרונות, מחברות וכדומה שלא היו בנמצא, מלאכת הכתיבה היתה קשה. אבל הואיל והצורך בכתיבה בחיי יום יום הוא חיוני מבחינה מעשית ושמושית דאגו ההורים, יהודי חבאן, שילדיהם ילמדו את מלאכת הכתיבה על אף התנאים הקשים. אמנם סופרי סת"ם היו רק בודדים, אבל כולם ידעו לכתוב מכתב והזמן שהוקדש לכך הוא השעות הקבועות של יום ששי אחר הצהרים.

בגיל הרך הכינו לכל ילד לוח עץ סיידו אותו בסיד והילד כתב על הסיד. עד שיתמלא השטח של הלוח המסוייד, שוטף את הלוח, ושוב מסייד, מייבש וכותב וכך הלאה.

ילדים בגיל הבינוני, לעתים מצאו להם דף נייר וכתבו עליו, וזאת משום שהנייר

בחבאן היה יקר המציאות[24]. גם על המחסור בכלי כתיבה, עפרונות, עטים וכדומה, התגברו והכינו דיו מצבע ה"ניל" שבבגדים, לקחו סמרטוט צבוע ב"ניל" השרו במים והוסיפו לזה שרף של עצים. כמובן , שזה לא היה דיו משובח, אך זה הספיק כדי לשמש לאמוני הכתיבה, וגם לכתיבת מכתבים ורשומי חשבונות שונים.

את הקולמוס הכינו מקני סוף, או דורה או נוצה של תרנגולת. המארי היה כותב שורה ראשונה והתלמיד צריך להעתיק לפי הצורות של האותיות. לא הסבירו המורים איך להתחיל והיכן לסיים את האותיות איך להחזיק את הקולמוס, וכדומה. את זאת השאירו לתלמיד להתמודד בעצמו, עד שימצא בעצמו את הדרך. בעלי כשרונות מצאו מהר את הדרך. וכתבו כתב נאה. לאחר שראו ההורים את נטיותיהם וכשרונם לכתיבה קנו להם נייר כדי להתאמן ולשפר את כתיבתם. יותר מאוחר נתנו להם לכתוב דברים מועילים: פיוטים שונים, הפטרות, בקשות, תפלות שונות שלאחר מכן הפכו להיות שמושיות. יחידי סגולה לומדים אחר כך הלכות סופרים ואחר כך כותבים ספרים, תפילין ומזוזות. הילדים היהודים בחבאן אהבו ללמוד לכתוב ושעת הכתיבה היתה אהובה עליהם, כי בה לא הקפיד המארי על משמעת מיוחדת; המארי לא הצליף בשוט על גבו של מי שהסתובב באולם בית הכנסת. גם ההכרה בצורך הכתיבה מבחינה מעשית שמושית, וגם מלות העדוד לתלמיד מהמארי ומההורים ומעל הכל ההנאה היצירתית היחידה במסגרת הלמודים, כל אלה הגבירו את המוטיבציה אצל התלמידים ללמוד הכתיבה לעומת לִמוּד הקריאה שבה הקפיד המארי על משמעת "ברזל" והצליף בשוט לעתים תכופות ובלי רחמנות. כי קיים כלל גדול בחנוך בפי כל יהודי תימן בכלל ובפרט בפי יהודי חבאן והוא הפסוק: "חושך שבטו שונא בנו ואוהבו שחרו מוסר" או "כי תכנו בשבט לא ימות" (משלי כ"ג, י"ג-י"ד) שבט = שוט - עשוי ממקל באורך כ-80 ס"מ ובראשו קשורות 4-8 רצועות עור משוחות בשמן. שוט זה משמש לאמצעי הבדוק והיעיל ביותר להטלת משמעת.

אמצעי נוסף - כדי שהילדים לא ירימו את עיניהם מהספרים, המארי שם אבן או גלעין מתחת לסנטר או מעל לכובעו של התלמיד ואוי לאותו ילד שהגלעין או האבן יפלו לו; משום כך שנאו התלמידים את לִמוּד הקריאה בגלל הכפייתיות, חוסר הנאה יצירתית, וחוסר מלות העדוד; כל זה לעומת למוד מלאכת הכתיבה שהיתה אהובה בגלל אותם גורמים, שהוזכרו לעיל.

דרך ההוראה כיצד?

ביום הראשון מובא הילד, בגיל 4 שנים, על ידי אמו למארי - המלמד - כשהוא לבוש

24 מסיבה זו כתבו תאריכי לידה או רשומים חשובים: חובות, חשבונות, וכדומה על שולי ספרי הקודש, כדי לנצל את המקומות הריקים בנייר שבספרים וכן כותב אב בית הדין בחבאן מו"ר סעיד בן מוסא זצ"ל לבית הדין בעדן לאחר שמבקש שישלחו לו נייר, מוסיף "כי הנייר לא ימצא רק ביוקר" (מכתב מס' 37).

חגיגי, רחוץ ומצוחצח, פנים צוהלות ושמח בממתקים, המחכים לו אצל המארי - "געל". אמו הכינה זאת מראש ונתנה למארי על מנת שיתנם לילד כדי למשוך את לבו לתלמוד התורה.

המארי מקבלו תחילה בפנים שוחקות, "מעניק" לו ממתקים, ומתחיל ללמדו א,ב עד ת, בעל פה לפי סדרן. באותו היום כאשר רואה המארי שאין לילד יותר סבלנות, משחרר אותו הביתה.

למחרת כבר הכין המארי את לוח הקרש המסויד וכתובות עליו האותיות א,ב, לפי סדרן. ואז מתחיל להראות לו את צורות האותיות, וקורא אותן בשמותיהן. וככה הילד מתחיל להכיר את צורות האותיות. וללמוד אותו לפי סדרן. לעתים משתמש המארי בדרך הדמוי כיד הדמיון הטובה עליו, למשל ה-ל' כמו ראש של גמל וכדומה. ולאט לאט מכניס את הילד תחת עול הלמוד. ואחרי כן מתחיל להטיל את אימתו עליו, ולהכותו לאט לאט בשוט אשר בידו.

את שמות האותיות מבטאים יהודי חבאן כך: אלף, בי, גימל, דאל, ד'אל, הֶא, ואו, זַין, חית, טית, יוד, כַּאף כפופה, כאף פשוטה, כ'אף כפופה, כ'אף פשוטה, למד, מֶם מפתוחה, מֶם מסתומה[25], נון כפופה, נון פשוטה, סִין, עַין, פֶּא כפופה, פֶּא פשוטה, צאד כפופה, צאד פשוטה, קוף, ריש, שין, תיו, ת'יו.

בשלב יותר מתקדם מתחיל הילד החבאני, כאחיו הילד התימני (כפי שמסר לי הרב יצחק רצאבי) לצרף את האותיות: אבגד, הוז, חטי, כך למם, נסע פפיצץ, קרשת.

רק לאחר שידע את הצירופים הללו בעל פה יבוא השלב הבא: ההיג'א. הנלמד בצורה הבאה: אבגד, אלף בֶּי בפתח אב. גימל דאל. פתח גד, אבגד. אב פתח, אבגד פתח, אבגד. אחר כך הוז, חטי, כך למם, נסע פפיצץ, קרשת כנ"ל. לאחר שיודע הוא היטב את ההג'א כנ"ל, עובר ללמוד את הצירופים הבאים אשר מקורם קדום מאוד והם נזכרים בתלמוד[26].

הצירוף הראשון הוא: את, בש, גר, דק, הן, וף, זע, חס, טן, ים, כל. צירוף זה מורכב מהאות הראשונה והאות האחרונה של ה-א',ב', המצטרפות יחדיו. רבים השתמשו בצירוף זה לכתיבת שמותיהם בחלוף אותיות, כגון: "חזמק" = סעיד בחלוף את, בש[27] ובדיואן של שירי רבי שלום שבזי זצוק"ל יש הרבה שמות כאלה שנרשמו בחלוף אותיות את, בש[28].

25 ולא מים פתוחה או מים סתומה. עיין גם יוסף קאפח, **הליכות תימן**, הוצאה שלישית מתוקנת, ירושלים, תשל"ח, עמוד 50.

26 עיין שבת, ק"ד ע"א; וכן בן דוד עמוד 40 ואילך; וכן מעטוף סעדיה בן יצחק, **יהדות חבאן בדורות האחרונים**, עבודת גמר משוכפלת, אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ו, עמוד 47, הערה 28.

27-28 עיין למשל בדיואן שירי רבי שלום שבזי, בשיר "אשורר שיר ואנעימה בקולי" שסימנו בראשי הבתים: "אני חזמק התימני" ופענוחו אני סעיד התימני. וכן השיר "אשורר שיר לבורא כל יצוריו", סימנו "אני חזמק בריהודה". וכן השיר "לכל מדה מעולה השתיקה", סימנו "לחזמק".

הצירוף השני הוא: איק, בכר, גלש, דמת, הנך, וסם, זען, חפף, טצץ, כל צירוף של שלוש אותיות, כולל אחדות עשרות ומאות, כאשר ערכן של האותיות הסופיות הוא: ך=500, ם=600, ן=700, ף=800, ץ=900, ולכן כאשר מחשבים שמות, כדי לקבוע, למשל, את מזלו של בעל השם, מחשבים את ערך האותיות הסופיות כדלעיל, ואם מתברר שמזלו של בעל השם ביש, ר"ל, מחליפים את שמו בכדי שיוחלף גם מזלו הרע למזל טוב; יוצא מכאן שערכן של האותיות הנ"ל שמושי בחיי יום יום של היהודי החבאני. ובכדי להבהיר זאת אערוך אותן בצורת טבלה:

הצירוף	אחדות	עשרות	מאות
איק	א=1	י=10	ק=100[29]
בכר	ב=2	כ=20	ר=200
גלש	ג=3	ל=30	ש=300
דמת	ד=4	מ=40	ת=400
הנך	ה=5	נ=50	ך=500
וסם	ו=6	ס=60	ם=600
זען	ז=7	ע=70	ן=700
חפף	ח=8	פ=80	ף=800
טצץ	ט=9	צ=90	ץ=900

הצירוף השלישי הוא: אלבם, גנדס, העוף, זצחק, טריש, כת, בצירוף זה מחולקות אותיות ה-א,ב, לשניים. וכל צירוף כולל את תחילת החצי הראשון ותחילת

ובאחד הבתים באותו השיר כותב: "אני חזמק אבקש ממך א-ל"; וכן השיר "לכל מדה מאוסה המריבה, סימנו כנ"ל. כמובן שם המחבר/ים סעיד. בשירים הנ"ל. ויש עוד הרבה דוגמאות כאלה בדיואן ובחבורים ה'מניים אחרים.

29 המלים אי"ק בכ"ר וכולי - משמעותם החשבונית היא בשיטה העשרונית. לדוגמה: א' מִסְפָּרָה אחת (אחד) והיא החלק העשירי מעשר. והיוד שמִסְפָּרָה עשר היא החלק העשירי ממאה, וכן בכ"ר: ב' שתי עשיריות מעשרים, ועשרים שתי עשיריות ממאה וכן הלאה (העורך).

החצי השני בצורה הבאה:

החצי הראשון	א, ב,	ג, ד,	ה, ו,	ז, ח,	ט, י,	כ.
החצי השני	ל, מ,	נ, ס,	ע, פ,	צ, ק,	ר, ש,	ת.
הצירוף	אלבם	גנדס	העוף	זצחק	טריש	כת

או לפי ערכן המספרי בצורה הבאה:

ה צ י ר ו ף	אל בם	גנ דס	הע	וף	זצ	חק	טר	יש	כת
הערך המספרי	31 42	53 64	75	86	97	108	209	310	420

כלומר כל ספרה מתקדמת ב-1, ספרת היחידות מתקדמת ב-1 וכן ספרת העשרות, ובסוף גם ספרת המאות. משמע שהצירופים האלה הם מחושבים ומכוונים. וכבר הזכרנו שמקורם קדום ומוזכרים בתלמוד הבבלי (שבת, קד, עמוד א). ולא כל אחד מבין את סיבת הצירופים ושמושן לפי ערכן המספרי וכדומה. כמובן, שלא הסבירו לילדים, את טעם הצירופים ושמושן, כי זה מעל להבנתם השכלית של הילדים, הפעוטות הללו רק למדו את הצירופים כמו שהם בעל פה ולא יותר, אבל כאשר יגדלו ויצטרכו להשתמש בהם יהיה להם הרבה יותר קל להבין, מאשר אם לא ידעו אותם בעל פה כלל.

הצירוף הרביעי שגם למדו אותו הילדים בעל פה הוא:

אחס, בטע, גיף, דכ'ץ, הלק, ומר, זנשת, בצירוף זה רשומות האותיות בשלושה טורים אנכיים והאותיות שבמאוזן יוצרות את הצירופים בצורה הבאה:

הצירוף	טור א	טור ב		
אחס	א	ח	ס	
בטע	ב	ט	ע	
גיף	ג	י	פ	
דכ'ץ	ד	כ	צ	
הלק	ה	ל	ק	
ומר	ו	מ	ר	
זנשת	ז	נ	ש	ת

גם מבחינת ערכן של האותיות כסמל ספרתי, ישנה חוקיות מתמאטית מסויימת, ובכל מיני וריאציות נוכל לראות תופעות מעניינות.

הצירוף החמישי הוא: אט, בח, גז, דו, יצ, כפ, לע, מס, קץ, שן, תם, והוא מתחלק לשלוש קבוצות, כל קבוצה בת ארבעה צירופים של שתי אותיות, בקבוצה הראשונה - האחדות מצטרפות לעשרות שלמות, בקבוצה השניה - העשרות מצטרפות למאות שלמות, בקבוצה השלישית, המאות מצטרפות לאלפים שלמים.
יש לציין שבצירוף זה חסרות האותיות: ה,נ,ך שערכן המספרי הוא: 5, 50, 500.

הטבלה הבאה תבהיר את ההסבר: (בקשר לערכן המספרי של האותיות הסופיות עיין לעיל צירוף שני: איק[30], בכר).

קבוצה א'	קבוצה ב'	קבוצה ג'
א+ט=10	י+צ=100	ק+ץ=1000
ב+ח=10	כ+פ=100	ר+ף=1000
ג+ז=10	ל+ע=100	ש+ן=1000
ד+ו=10	מ+ס=100	ת+ם=1000
ה = 5	נ = 50	ךָ = 500

הצירוף הששי על פי מוצאן של האותיות מהפה בדרך ההגוי:

א ח ה ע - מהגרון
ב ו מ פ - מהשפתיים
ג י כ'ק - מהחיך
ד ט ל נ ת - מהלשון
ז ס ש ר ץ - מהשיניים

בנוסף לכך יש עוד מלים בעלות משמעויות של מדות טובות, או תכונות טובות שסדרו אותן לפי א, ב, והתלמידים צריכים לשנן אותן על מנת להרגיל את הפיות הטהורות, להוציא מלות של מדות טובות ותכונות טובות, כגון: אלפא, בינה, גמר, דעה, השכל, ועז, זהירות, חסד, טהרת, יושר, כתב, לוחות, מעשה, נאמן, שמחה, עטה

30 על יסוד צירוף זה בנויות חידות שונות, למשל בשירי רבי שלום שבזי: "שרד מנאמי עוהגי אלחור" אומר שם המחבר: "באיק בכר תכין סעודות"...גלש דמת יחד פרודות, הנך בחנוך תגלפה", וכו'. וכן החידה הבאה גם היא בנויה על פי צירוף זה: "ואשמיעך פלאות ממלת "אמת"", שאם תתבונן בה תראה שכל אות משלושת האותיות במלואה עולה כמספר חברתה (רוצה לומר שאותיות מזקך תחשוב למאות בחשבון איק בכר. אם תרבע (תכפול) כל אות בעצמה. ותכפול המרובעים = (הכפולות) זה בזה תמצא שכל אות עולה 576,000,000. וזה "פלא".

פאר, צדקה, קבלו, רבים, שנון, תורה צוה לנו משה מורשה, קהלת יעקב וזאת התורה, אשר שם משה, לפני בני ישראל כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו, וחפץ ה' בידנו יצלח ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר ברוך אתה ה' למדני חוקיך.

וככה הילד לומד אמנם בדרך השנון אבל פחות משעמם, ובפיו הקטן נהיים שגורים מלים ופסוקים. וכשיוצאים מפיו הקטן הרי הם ערבים לאוזן הבוחנת. יחד עם זה, וזהו העיקר, הילד לומד להגות את המלים בצורה הנכונה.

לאחר שלמד וידע את הצירופים הנ"ל וכן למד את ההיג'א שלהם, מתחיל ללמוד את ההיג'א מתוך פרשת השבוע, ובמשך כל השבוע יכול ללמוד את ההיג'א של 8-10 פסוקים, מתוך הפרשה בצורה הבאה: "וידבר": ואו יוד בפתח וי, דאל בפתח דא' וידא, בי ריש, צירי בר, ויד'בר. וי פתח, ויד' פתח, ויד'בר צירי וידבר. וכן על זה הדרך. המלה עוברת על כל הילדים בתור, ורק כאשר מסיימים כל הילדים כל אחד לפי תורו, אזי עוברים למלה הבאה. וכאשר גומרים את ההיג'א של המלים באותו פסוק קוראים אותו במנגינה לפי טעמי המקרא. ושוב, כל אחד קורא לפי תורו.

את שם ה-ה-וי-ה שמים הילדים את כפות ידיהם הימניות מעל המלה ואומרים במנגינה מיוחדת ובמקהלה: "ה' שוא חולם קמץ ה' יתעלה שבחו ויתרומם זכרו ברוך הוא וברוך שמו ה'" (אצל יהודי צפון תימן אומרים רק: "ה' ברוך הוא וברוך שמו" (בן דוד עמ' 45). במחוזות אחרים בתימן אומרים כמונו רק בדלוג על "שוא חולם קמץ" (לפי דברי הרב יצחק רצאבי).

לאחר שהמארי ראה שהתלמיד שולט בהיג'א, מעבירו לקבוצת הקוראים את הפסוקים ואז הוא כאילו עולה כתה. קבוצה זו קוראת את הפסוקים של פרשת השבוע בטעמי המקרא ותרגום אונקלוס, המארי עובר מקבוצה לקבוצה וקורא עם התלמידים כדי להדגים את צורת הקריאה ולתקן שגיאות. לעתים תוך כדי קריאת הפסוקים אומר את שמות הטעמים, המפסיקים בעיקר, ולעתים רחוקות למדי גם את שמות הטעמים המשרתים ותפקידיהם.

כאשר ראה המארי שאחד התלמידים שולט היטב בתרגום אונקלוס, מכניסו למנין המתרגמים את פרשת השבוע בשבת, בבית הכנסת, בתור. וכאשר מגיע תורו לתרגם בפעם הראשונה, הילד כולו התרגשות וחרדה מהמעמד, והחשש שמא יטעה חס ושלום מפיו. ואם יטעה טעות קטנה כל שהיא יחזירו אותו במקהלה ובקול רם וזה מעליב מאוד. אבל הצד החיובי, והוא אלמנט התחרות בין הילדים שההורים עודדו אותו, הוא גורם מדרבן ללמוד לפעם הבאה יותר טוב וככה הילד מתחדד. ואם עבר את ה"מבחן" בשלום ותרגם נכון, זוכה, כמובן, למלות עדוד ותהילה ויש ונותנים לו, כפרס, לתרגם גם את ההפטרה. וזה נחשב לכבוד לילד ולאות הערכה. הדבר נותן לילד להרגיש עליונות על בני גילו. שהרי הוא זכה לתרגם לא רק את הפרשה אלא גם את ההפטרה.

העלייה בספר תורה בשבתות וימים טובים בבית הכנסת ב"חמישי" ו"ששי" היו מיוחדות לילדים בגיל 7-13, לפי התור ועל פי המלצת המארי. העלייה לקרא בתורה בפעם הראשונה זוהי חויה בלתי נשכחת ומאוד מאוד מרגשת שקדם לה מתח נפשי

עצום, כי לפחות במשך השבוע, אם לא קודם, הוא עורך חזרות על העלייה. ולומד בעל פה את "טוב ה' לקוויו" וכו'. והמתח מגיע לשיאו בזמן שעולה לקרא בספר תורה, שהרי כל הקהל, הילדים וההורים עוקבים אחרי כל מלה. ואמו מקשיבה במדרגות של בית הכנסת לבנה הקורא בתורה וגם היא, למעשה, דרוכה, ומלאה מתח נפשי.

כאמור, הרי נוצרת אצל הילד הטוב והבינוני מוטיבאציה ומרץ יותר ללמוד, לחזור ולשנן היטב את העליות לתורה. וככה הוא מתחדד יותר.

את התפילות והברכות המיוחדות לשבתות וחגים למדו הילדים, כאמור, בזמנים שבין ההפסקות. בעיקר, לאחר הפסקת ארוחת הצהרים, כאשר המארי עוד לא חזר לבית הכנסת. וזה מקבל "תנופה" חזקה יותר לקראת החגים, אך בעיקר זמן למוד התפילות והברכות האלה הוא בשבתות וימים טובים בבית ובהשגחת ההורים והאחים הגדולים יותר.

המשך החינוך בבית ההורים:

למעשה כאשר יודע הילד לקרוא בספר תורה בצבור, ולתרגם את הפרשה וההפטרה וידע גם את התפילות והברכות היטב בעל פה, יודע לקרא תהלים, הריהו למעשה, שולט בקריאה ובכתיבה. וכבר יכול אביו לצפות לעזרתו וללמדו את מלאכת הצורפות ולעזוב את המארי. לאט לאט אביו מרגילו בעבודת הצורפות, תחלה בעבודות קלות ובלתי אחראיות כ-"שוליה" ובמשך הזמן הוא נכנס ל"סוד" המקצוע עד שיהיה מסוגל לבצע עבודות עדינות ומסובכות באופן עצמאי, ואז הוא הופך להיות שותף ועוזר לאביו ונוטל חלק בעול פרנסת המשפחה. ויחד עם זאת הוא ממשיך ללמוד תורה עם אביו ובהשגחתו. כיצד?

א. כל בוקר לאחר תפלת שחרית, קורא הילד "שלוש": תורה, נביא, כתובים, משניות, הלכה ומדרשים, ואביו מקשיב לו, מתקנו, ושואלו שאלות הבהרה ומסביר לו דברים הנראים דרושים הבהרה. זהו דבר קבוע יום יום, "חוק ולא יעבור" אצל כל הורה חבאני.

ב. בזמנו הפנוי של הילד, יושב הנער וקורא לפני אביו העובד בבית הצורפות תורה, תהלים, הלכות ומדרשים. וככה גם אביו חוזר על ההלכות הנחוצות לאותו פרק זמן, במיוחד לקראת החגים. כל זה תוך כדי עבודה.

ג. בשבתות ובחגים יש שעות קבועות והן לאחר סעודה שנייה, יושבים הנערים ולומדים, תחילה פרשת השבוע והפטרה, וקוראים ביחד, ואחר כך כל אחד יושב לבדו וקורא היכן שלבו חפץ: נביאים, כתובים, הלכה או מדרש, וזה מתוך כוונה להשתדל להשתלב בוכוח תורני הלכתי יחד עם המבוגרים ועל ידי כך להוכיח את ידיעותיו, או לדרוש באירוע מסוים, אז מתחילים להכיר אותו הגדולים ולהכיר בידיעותיו.

ד. אם האב בעל אמצעים כספיים ומסוגל לעמוד בנטל פרנסת המשפחה לבדו ולוותר

על עזרת הבן, ורואה שאכן בנו מוכשר ויכול ללמוד הלכות שחיטה, כאשר מתארגנת קבוצה ללמוד הלכות שחיטה מצטרף הבן ונכנס ללמוד אצל הרב. בראשונה, לפני כשלושה דורות, היו מביאים את הרב במיוחד מן אלביצ'א, או שהיו הולכים לשם ללמוד אצלו הלכות שחיטה, כיוון שמקודם לא היה רב מוסמך ללמד; אבל אחר כך הוסמך הרב מעטוף חסן בן בריהים זצ"ל ללמד הלכות שחיטה והסמיך בחייו מספר מחזורים של שוחטים בחבאן.

לימוד הלכות השחיטה נמשך למעלה משנה כאשר התלמידים לומדים יום ולילה, והם חייבים לדעת את כל ארבעה עשר הפרקים בהלכות שחיטה לפי הרמב"ם, את מקור חיים, ואל אעתראץ' = לקט של הלכות שחיטה (עם תרגום בערבית) טרפות, העמדת סכין, הכשרת בשר, וכדומה. כל זה בעל פה. הרב מנצל כל הזדמנות של שחיטת בהמה ועוף כדי להמחיש לתלמידיו את החלקים השונים ושמות האיברים, המקומות המטריפים, וכדומה, עד אשר התלמידים יהיו בקיאים בענינים הלכה למעשה. זאת אומרת גם ידיעת ההלכות באופן עיוני בעל פה על פי הסדר וגם הכרת האיברים והגורמים המטריפים בבהמה ובעוף. ורק לאחר שהרב השתכנע כי התלמיד יודע ובקי בענינים הנ"ל מרשה לתלמיד לשחוט תחלה עוף בנוכחותו ובנוכחות שוחטים אחרים.

לבסוף קובעים תאריך לטקס ההסמכה, זהו טקס רב רושם ומלא חויות מאוד מרגשות. תחלה מזמינים כל השוחטים וחכמי העדה מכל מקומות פזוריהם, ואלה באים מתוך שמחה לכבד ולהתכבד, במעמד גדול ומכובד כזה.

במשך מספר ימים משמיע לאזני החכמים, השוחטים וזקני העדה, את כל ההלכות שלמד בעל פה כשפניו מכוסות בטלית; לאחר מכן כל אחד מהנוכחים שואל שאלות כראות עיניו והתלמיד חייב לענות עליהן ורק לאחר שהצליח לעבור את המבחן ולענות על השאלות "שתי וערב" מחליטים אם ראוי להסמיכו; כאשר מסכימים להסמיכו הוריו כבר הכינו כבש מיוחד להסמכה שנקרא בשם: "כבש אלסמיכה"; משתדלים שיהיה איל גדול עם קרנים בכדי להרשים יותר את הנוכחים. מקשטים את האיל בחרוזים מכסף ושמים בראשו עטרה, ממטפחות צבעוניות וכדומה. שחיטת אותו הכבש לעיני הרב המלמד, השוחטים וזקני העדה מהווה את אקט ההסמכה, ומעתה הוא ראוי ורשאי לשחוט לכל ישראל. באותו ערב הוא עורך סעודה גדולה המלווה בדברי תורה מפי רבנים וחכמים של זקני העדה. וכמובן דברי שבח והלל, ודברי ברכה לשוחט החדש והשמחה רבה יותר אפילו מאשר של חתונה.

מאותו יום הוא מקבל את התואר "מורי ורבי" - (מו"ר), ונקרא גם "תלמיד חכם". תארים אלה הינם בעלי משמעות מעשית, והם מזכים את בעליהם בפריבילגיות מיוחדות כגון:

א. מעמד מכובד יותר לעומת אלה שלא זכו להכלל בקבוצה זו של תלמידי חכמים.

ב. מקבלים עליות לתורה ב-"שביעי" המיוחד רק ל"תלמידי חכמים".

ג. תפילות מסוימות, כגון: "לכה דודי" ו"בר יוחאי" בקבלת שבת, הוצאת ספרי תורה, ועוד כאלה המיוחדות רק לתלמידי חכמים.

ד. ביד כל תלמיד חכם כזה יש "נשק" ה"חרם", המכונה בפי יהודי חבאן "ברמינן" כי את המלה "חרם" נמנעו מלהזכיר. בדרך כלל השתמשו ב"נשק" זה כנגד מישהו שלא מתנהג על פי דין תורה. אבל לעתים גם על מנת להגן על כבודו של אותו תלמיד חכם ולכן כל יהודי אחר שאינו תלמיד חכם חושש ונזהר להרגיז או חלילה להעליב ולפגוע בכבודו של תלמיד חכם, שמא יוציא עליו "חרם", ח"ו. ואז יחול עליו כל המשתמע מכך: הקהילה לא תשתפו ולא תשתתף עמו באירועים שונים, והוא יהיה מנודה מהקהילה עד אשר יפייס את אותו תלמיד חכם להתיר לו או שירשה אותו ת"ח לת"ח אחר להתיר לו. אם המנודה והמנדה שניהם ת"ח יכול לקרות מקרה כזה שכל אחד מהם יוציא על חברו חרם נגדי ואז מוכרחים הקהל, במקרה כזה, להתערב כדי להשכין ביניהם שלום ולפייסם. בכל אופן זהו "נשק" בעל עצמה שהחזיקו בו השוחטים ומעטים הגזימו להשתמש בו. אך תלמידי חכמים מכובדים יותר לא הרבו להשתמש בו.

ה. הצורך בשוחטים רבים בחבאן היה כורח המציאות. כיון ש-:

1. האזור הוא ברובו אזור מרעה ולכן מגדלים בו הרבה צאן.
2. יהודי חבאן, כידוע, נודדים ממקום למקום אחר חיפוש הפרנסה בקבוצות של יחידים ושוהים במקומות אלה מספר חודשים ומתעורר הצורך באכילת בשר, בפרט כאשר מזדמן לעתים קרובות, בשר חי במחיר מוזל ואין מי שישחט אותו.

בשל סיבות כאלו שאפו הורים רבים שלפחות בניהם, אם לא הם, יגיעו למעמד מכובד וכדאי כזה של שוחט, ולכן בדורות האחרונים התרבו השוחטים בין יהודי חבאן באופן יחסי.

נתן לסכם ולומר כי המגמה הכללית בחינוך היהודי בחבאן היתה מגמה דתית מעשית, היינו הלכה למעשה, ולא רק לשם עיון גרידה אלא כדי לדעת, לשמור ולקיים את המצוות כהלכתן. ולכן הדגש בחנוך היהודי בחבאן הוא על הצד הדתי המעשי היינו, קיום המצוות, ידיעת התפילות למיניהן, ידיעת ההלכות היום יומיות וקיומן למעשה.

ללא ספק היתה גם שאיפה לדעת מעבר להלכות היום יומיות, כדי לדעת להתמודד בעת הצורך עם בעיות הלכתיות חריגות, אבל ההצלחה בכך היתה נחלת היחידים.

סעדיה מעטוף

יש לציין כי יהודי חבאן לא העלו בדעתם ללמוד למודי חול וגם לא ללמוד אפילו את השפה הערבית כי יהודי חבאן תיעבו את כל נמוסי הגויים והשתדלו להתרחק מהם ומתרבותם. את השפה הערבית המדוברת למדו רק תוך כדי דבור בחיי היום יום. אחדים שידעו לכתוב ולקרא ערבית למדו באופן מקרי לחלוטין, גם לא שרו שירים שהערבים שרו אותם, אלא שרו שירי קודש יהודיים ולמדו למודי יהדות בלבד, וכן השתדלו להתרחק מכל השפעה תרבותית ערבית, או תרבות זרה אחרת. משום כך הצליחו לשמור בקנאות גדולה על יחודם התרבותי דתי ועל אורחות חיים יהודיים מקוריים עתיקים.

מעטוף נור בת חסן ז"ל ואחותה שמעה עם ילדיה שלבדלו לחיים ארוכים.

הרב יוסף קאפח

אומנות הכתיבה במערכת הלימוד

דומני, שאין בכל תפוצות ישראל מודעות לאומנות הכתיבה בתוך מערכת תינוקות של בית רבן כמו שהיתה בתימן. את הנער לימדו לכתוב משחר עלומיו. עוד בגיל שבע שנים כבר מרגילים את הנער איך להחזיק את הקולמוס ולשרטט בו את האותיות. יום חמישי בכל שבוע, אחר הצהרים, לא היו לומדים, וכולו מוקדש ללמוד הכתב והכתיבה. כל ילד מצטייד בדף נייר, קולמוס ומעט דיו ובא ל"אלכניס" (בית מדרש לילדים). המורה מצייר לכל אחד מן הילדים את צורת האותיות ותבניתן על דף שלו, והנער מצייר את האות המרובעת בהמשך הדף כפי שצייר המורה בראשית הדף. גם את אופן הישיבה בשעת הכתיבה מתחיל הנער ללמוד בגיל זה. בבואך ל"כניס" ראית את הנערים יושבים סדורים אחד ליד רעהו וכותבים. תחילה בהשגחת המלמד - המדריך אותם כיצד להחזיק את הקולמוס וכיצד לשבת בעת הכתיבה וכיצד להחזיק את הנייר. אין שם שולחן כתיבה ואין צורך בו, כי רגלו הימנית של הילד היא שולחן הכתיבה: הנער יושב, כשהרגל השמאלית מקופלת תחתיו ורגלו הימנית כפופה וזקופה, זוהי "ישיבת גימל", כלומר יושב בצורת האות גימל, ורגלו הימנית הזקופה - היא שולחן הכתיבה, וכך לעולם. גם לבלרים מומחים, כלומר סופרי סת"מ, לא כתבו על שולחן אלא ישבו באותה צורה, באותו אופן וכתבו. וכיון שאין דבר קשה להניח עליו את הנייר התרגלו לכתוב בקלילות וברפיון, כלומר לא לחצו את הקולמוס על הנייר, שאם ילחץ יעשה חור בנייר, ואומנות הכתיבה ברפיון עמדה להם גם כאשר גדלו וכתבו ספרים או כשנעשו סופרי סת"מ. כי כאשר הלבלר לוחץ את הקולמוס על הנייר או על הקלף הכתב מתעבה במהרה ואין הכתיבה נעשית אחידה אלא מרגע לרגע היא מתעבית.

כאשר הגיע הנער לגיל כשמונה שנים, החל ללמוד את עשיית הקולמוס, "יְקַלֵּם אַלְקַלַם", כמובן בעזרת המלמד או בעזרת אחד הנערים הגדולים. את הקולמוס עשו מן הקנה. ומשנה היא במסכת שבת "קנה כדי לעשות קולמוס" וכדרש חז"ל שזכה קנה ליטול ממנו קולמוס לכתוב בו ספר תורה, נביאים וכתובים. אפשר היה להשיג בקלות קנה שלם באורך מטר פחות או יותר בפרוטות. הנער בוחר את הקנה הבשל שכבר החל להתאדם, כך שקליפתו כבר נתקשתה, מחתך אותו לשפופרות ולוקח את החלק התחתון. כשהוא מחתך את הקנה לשפופרות אינו חותך מאמצע השפופרת, כי אז יימצא הבורך באמצע

הקולמוס, אלא מחתכים אותו מן הבורך חוליות חוליות שלמות. עתה מפצל את השפופרת לארכה לחתיכות, כל חתיכה ברוחב זרת לערך, לקח אולר חד והחל בהכנת הקולמוס, תחילה עושה בראשו סדק קל כדי שהדיו יעבור דרכו והחל לְקַלֵּף אותו ("יְצַלֵּף") גם מן הצדדים וגם מן העובי, וזו צריכה אומנות כדי שיהיה הקילוף ישר ולא מעלות ומורדות ("כראעד") עד שמתהוה ראש הקולמוס אלכסון נאה, יאה, ישר וחלק. עתה הגיעה העת לחתוך ראש הקולמוס, לכל מלמד היה הרגל מיוחד בשיפוע ראש הקולמוס. יש שעשאוהו משופע הרבה ויש שעשאוהו פחות משופע. ואף כאשר תמצא קולמוס ברחוב יכול אתה לזהות מאיזה "כניס" יצא הקולמוס הזה. למשל תלמידי "מרי סאלם **קנ"ח**" עשו את הקולמוס משופע הרבה. ותלמיד "מרי יחיא נסים" עשו אותו פחות משופע. עתה הגיעה העת לחתוך ראש הקולמוס לפי הרוחב הדרוש וכפי ההרגל הדרוש, אם משופע הרבה ואם משופע פחות.

לחיתוך ראש הקולמוס יש בעברית שֵׁם מיוחד, המקובל ושגור בפי ההמון בתימן, ושני שמות לפעולה זו, יש שאמרו "יְקַצַּע אַלְקַלַם". מלה זו משותפת גם להריגת הכנים "יְקַצַּע אַלְקַמְל" (לרסק את הכנים). אך רבים, גדולים וטובים סלדו מביטוי זה והעדיפו ביטוי מכובד. לפיכך גרסו "יְקַמְטוּ אלקלם", שהיא מלה עברית מיוחדת לכריתת ראש הקולמוס וְתִקּוּנוֹ לפי עובי ודקות הכתיבה הדרושה. לשוא תחפשו מלה זו במלונים הערביים כי לא תמצאוה, כי בערבית "קַמַט" הוראתה חיתול "יקמטו אלולד" - מחתלים את הילד. וְהַכִי אמרינן במסכת שבת (דף עד): "התולש את הכנף והקוטמו והמורטו חייב שלש חטאות. אמר רבי שמעון בן לקיש: תולש חייב משום גוזז, קוטם חייב משום מחתך, ממרט חייב משום מְמָחֵק". והרמב"ם הביא דיני התולש כנף מן העוף בפרק תשיעי מהלכות שבת בדיני גוזז. ובפרק אחד עשר שם הלכה ז' בדיני מחתך, כתב לפי נוסחת הדפוסים הקוטם את הכנף הרי זה תולדות מחתך וחייב. ולכאורה קשה, מדוע חייב משום מחתך. הלא דין זה, כלומר מחתך, אינו אלא במחתך לצורך לפי מדה מכוונת כמו שפסק שם: המחתך מן העור כדי לעשות קַמַּיָּא חייב, והוא שיתכוון למִדַּת ארכו ומִדַּת רחבו, אבל אם חתך דרך הפסד בלא כוונה למידתו אלא כמתעסק או כמשחק הרי זה פטור ע"כ. ומיד אחרי זה הביא דין הקוטם את הכנף הרי זה תולדות מחתך וחייב. ותימה למה חייב ולאיזה צורך הוא זקוק למידה ולכוונה בחיתוך זה? והרב המגיד שהנוסח לפניו הקוטם הביא פרש"י, שגם הוא הנוסח לפניו בגמרא הקוטמו ונדחק לפרשה וכתב, ופרש"י התולש מן הכנף נוצה גדולה מעוף חי, והקוטמו לאחר שתלשו חותך ראשו שהוא דק ומניחו בכר או בכסת. ולצד זנבו שהוא קשה הוא מורט שערו מכאן ומכאן ומשליך הקנה ונותן השער בכר וכסת, משום מחתך דְּקַפֵּיד עד מקום שהוא ראוי, עכ"ל. והנה רש"י נדחק לפרש הקוטמו לפי גרסתו קוטם ראשו הדק, והרי אין זה לפי מִדָּה מכוונת. לפיכך נדחק עד מקום שהוא ראוי להניחו בכר וכסת. ברם הרמב"ם שנוסחתו בגמרא והקומטו אין לו צורך לפרש כפרש"י והבין את המלה כפשוטה. לפיכך פסק בהם הקומט את הכנף. ומובן מאליו שזה על הראש הקשה של הכנף שעושין ממנו קולמוס, והרי הוא חותכו לפי מידה מכוונת כפי עובי הכתב הדרוש, וגם אלכסונו לפי הרגל הכותב אם משופע הרבה או מעט, והדברים מאירים בהירים

ונהירים. והרי לך מלה מיוחדת בעברית לחיתוך ראש הקוּלְמוֹס וְיִשּׁוּרוֹ, מלה שנשתכחה מכל תפוצות ישראל ונשתיירה רק בפי המוני יהודי תימן בתימן. כי המלה קוטם הובאה במשנה מסכת שביעית הלכה ד': מזהמים את הנטיעות... וקוטמין אותן. ושם פירשה רבנו לשני מובנים, או שיגזזו ראשי הענפים, אם צריך לכך, או יתן אפר על אילנות שדרכן בכך. והנה קוטם לשון קטימה וכריתה, או מלשון קטמא שהוא תרגום אפר. ורבנו עשה מן השם פּעַל, כמו ודשנו את המזבח, שהוא סילוק הדשן. ונוסחת רבנו בשבת ו"הקומטו" היא נוסחת ר' תנחום הירושלמי במלונו "**אלמרשד אַלְכַאפִּי**". אע"פ שרוב רובם של יהודי תימן שמלה זו שגורה בפיהם לא ידעו כי מלה עברית בפיהם. והואיל וכתבו בדיו, כי העפרונות לא היו קיימים בתימן והתורכים הם שהביאום לתימן, הרי יש צורך לקסת, כלומר כלי להחזיק בו את הדיו, והרי הקסת עשויה ועלולה להתהפך וללכלך גם את נייר הכתיבה וגם את בגדי הנער. לפיכך שמו בתוך הקסת "זַיֶיה", חתיכת צמר גפן ובה ספגו את הדיו, וזו חשיבותה כפולה כדלקמן: בין הילדים התפתחה תעשיית קסתות, וילדים בעלי יוזמה יצרו קסתות מן הַחֹמר, שרפו אותן באש כדי שיהיו חרס ומכרו לחבריהם. את הקסת עשו שני תאים, תא אחד בשביל הדיו ותא שני על ידו בשביל מעט מים וחור קטן מעביר בין שני התאים הסתום בחתיכת צמר גפן. כאשר מתחיל הדיו להתייבש או להתעבות מוציאים את חתיכת הצמר הגפן הסותמת את החור שבין שני התאים והמים מרטיבים את הדיו ואת ה"זייה". חשיבותה של ה"זייה" כפולה היא. האחת, כפי שאמרנו, הואיל והדיו ספוג בתוכה אינו עלול להשפך. ידועה היא ההלכה שפסק הרמב"ם בהלכות תפילין, פרק א' הלכה טז: "הטובל את הקולמוס לכתוב את השם, לא יתחיל מֵאוֹת השם, אלא מתחיל מֵאוֹת שלפניו". והטעם פשוט כדי שלא יפלוט הקולמוס הרבה דיו ויפול על הָאוֹת. וכך כתב הרב כסף משנה: "כדי שלא יהיה רוב דיו על הקולמוס ויפול על אות השם כשיתחיל לכתוב", ויצטרך הלבלר למחוק את השם. לפעולה זו אומרים עדיני הביטוי כדי שלא "יכרם אלקלם", שלא יְכַבֵּד הקולמוס. ואחרים אומרים שלא יִגֹּפֶל (יטיל רֵעִי). עתה עם מציאות ה"זַיֶיה" אין הלבלר טובל בדיו, אלא מלחך את הקולמוס ב"זַיֶיה", כך שהקולמוס מתלחלח בדיו ואפשרות נטיפת הדיו על הנייר נעשית רחוקה.

הכנת הדיו

אף על פי שנערים קטנים קנו דיו מן המוכן, הרי הגדולים עשו את הדיו בעצמם. וכך היה מעשה הדיו. קונים עפצים מן החנות, בוחרים דוקא עפצים בשלים, משברים אותם, ואם תרצה אמור כותשים אותם מעט או טוחנים אותם, שׂוֹרִים אותם כשלשה ימים בשמש, כי השמש נותנת לו ברק. לאחר שנשרה היטב מתקבל ממשרת העפצים נוזל חום כהה. וכבר קנו "זאג" קלקנתוס (תחמוצת נחושת), שהוא מין מלח וצבעו חום צהבהב. את ה"זאג" כותשים היטב, שורין גם אותו במים אך אין צורך בשרייה שלשה ימים אלא פחות. וגם ממנו מתקבל נוזל בצבע חום צהבהב. עתה מסננים שני הנוזלים היטב שלא יישארו בהם לא חתיכות מן העפצים ולא עפרורית מן ה"זאג", מערבין נוזל בנוזל ומתקבל נוזל שחור מאד, וזהו הדיו של מי עפצא וקלקנתוס האמור בהלכות תפילין פרק א הלכה ד:

"ואם כתב שלשתן [סת"מ] במי עפצא וקלקנתוס שהוא עומד ואינו כשר". ובפירושו למשנה סוטה פב, הלכה י', כתב: יממה שאמר כאן שאינה נכתבת [מגילת סוטה] אלא בדיו, ואמרו בטעם הדבר כתב שהוא יכול להמחק, ובכל מקום מתנים בספרי תורות וזולתן שאינן נכתבין אלא בדיו, משמע שגם ספרי תורות צריך שתהא כתיבתן כתב שהוא יכול להמחק. לפיכך ראיתי אותם בארץ ישראל מרחיקין כתיבת ספרי תורות במי עפצא וקלקנתוס, אלא כותבין בדיו. ומי שהורה להם כך הרי הוא לדעתי צודק מאד, אלא שהאומר שספרי תורות הכתובין במי עפצא וקלקנתוס פסולות מפני שאינן נמחקין, הרי זה טעה בפסק ההלכה, מפני שלא ידע הכללים שבהם מתברר פסק ההלכה בתלמוד, אבל המסקנה האחרונה שנאמרה בתלמוד בענין זה שהיא הלכה למעשה הוא אמרם לַכֹּל, מטילין קלקנתוס חוץ מפרשת שוטה שבמקדש, וכיון שהדבר כך אין אצלנו שום דבר שאסור לכתבו במי עפצא וקלקנתוס, זולת פרשת שוטה, דכתוב וכתב ומחה כמו שבארנו וכו' ע"ש.

נחזור למעשה הדיו, לאחר שנוצר נוזל שחור, יוצקין את הנוזל הזה לתוך צלחות שטוחות ומניחים אותם בשמש להתייבש וגם כדי לקבל ברק. ויש שנהגו ליתן לתוכו מעט מִשְׁרַת "צַמְגּ טַלְח", שָׂרָף של עץ ה"טַלְח" וזה מוסיף לו ברק. לאחר כמה ימים מתייבש בצלחות, מקלפים אותו מן הצלחות גושים גושים, והוא "קורטא דדיותא" האמור בגמרא נדה דף כ ע"א "פלי קורטא דדיותא" שפרושו ביקע חתיכות חתיכות דיו יבש, וכן פרש"י שם. מצניעים את הגושים הללו, ובעת הצורך שורים אותם במים ומניחים אותו בשמש מעט ובו כותבין כתבי הקודש ובו כתבו הלבלרים "סופרי סת"מ" את ספרי התורה, תפילין ומזוזות.

רוב הספרים, כלומר כתבי הקודש, שנכתבו בתימן, גם העתיקים וגם החדשים, אינם כתובים על נייר לבן, כי לדבריהם הנייר הלבן מעייף את העינים בעת קריאה ממושכת. לפיכך העדיפו לכתוב על נייר חום שצבעו אותו במשרת עלי "החנא", הוא הכופר האמור בשיר השירים א, יד ומתרגם אותו רס"ג "ענקוד אלחנא". וכך כתב הרמב"ם בפירושו למשנה מסכת שביעית כז הלכה ו הכופר "אלחנא" וכך אומרים בפירוש אשכול הכופר שהוא "אלחנא" לפי שהוא עושה אשכולות נאים בתכלית, וכך גם ספרי קדמונינו שספריהם חומים צבעום במי מִשְׁרַת "חנא". וכיצד עושים זאת; שרו את עלי ה"חנא" במים יומים שלשה ומניחים אותו בשמש כדי שהעלים יוציאו את כל כוחם וכדי שצבעו יהיה כהה יותר. את הנוזל המתקבל ממשרתו סיננו לתוך עֲרֻבוֹת שטוחות גדולות. עתה לקחו את יריעות הנייר ("קְוָאִים בְּיַאץ") וטבלום אחת אחת בתוך אותו נוזל ושטחום על גבי חוטים עבים כדי שלא יתדבקו אחד באחר או ששטחום על מוטות של עץ ("פּוק אלסיאע"). לאחר שנתייבש הניר הוא נעשה מחוספס ואינו ראוי לכתיבה. לפיכך כל יריעת נייר על לוח עץ חלק שאין בו שום פגם ושפשפוהו ב"אלמסקלה" והוא עֲנָף חָלָק בגודל פס יד, עתה יש להם דפי נייר חומים חלקים. מעתה יש צורך לשרטט, כי לא נוח ולא כל אדם יכול לכתוב שורות ישרות ללא שִׂרְטוּט, בפרט שורות רחבות.

את השרטוט לא עשו על ידי כנה וקנה, אלא עשו אותו על-ידי "מסטרה" (-סרגל). וכך עשיית ה"מסטרה": לקחו קרש עץ באורך כארבעים ס"מ ורחבו כשלשים ס"מ, חוררוהו

משני קצותיו במרחקים מדוייקים לפי רוחב השורות שהם רוצים וכן עשו שני חורים מקבילים לאורך הקרש מצד ימין ושני חורים מקבילים מצד שמאל. מעתה השחילו חוט שזור היטיב בתוך החורים על פני הקרש לְרָחְבּוֹ, עד שנעשה כהנסכת המסכת (של האריג) וכן השחילו חוטים לאורך הקרש בחורים שמימין ומשמאל. עתה מניחים את דף הנייר על ה"מסטרה" ולחצו בבוהן היד מלמעלה, והרי יש להם דף משורטט, מצד אחד של הנייר שרטוט בולט ומצד שני שרטוט שוקע ושני החוטים שלאורך ה"מסטרה" סימנו את התחלת השורה וסופה. לכל כותב-לבלר היו לו שתים או שלש "מסאטר" שורות צפופות, שורות בינוניות ושורות רחבות. כתבו בשורות ישרות ללא עיקום וללא עיקוש, וכך הם עשויים כל ספרי תימן ישנים עם חדשים.

כך היה לימוד והרגלי הכתיבה בתימן, וכך נכתבו אלפי ספרים, ולפיכך אין תימה שרבים מעולי-תימן פנו לאומנות הכתיבה ורבים הם הלבלרים מבני תימן, מהם אמנים מאוד, ויכולים להיחשב רבי אמנים; ומהם פחות. ובמקצוע זה מצאו את פרנסתם ופרנסת אנשי ביתם.

ז ר' שִׁמְעוֹן אוֹמֵר שְׁלֹשָׁה תִּינוֹקוֹת הָיוּ מְעוֹרְבִין שֶׁלֹּא מֵעֲצוֹרֶת
שְׁהֵיוּ בְּכֻלָּן אַחַת וְאַחַת וְהַשְּׁלִישִׁית אֵין בָּהֶן וְשֶׁהֵן נִבְחֲרוּ
שַׁלְמֵי יָחִיד וְנִבְחֲרוּ שַׁלְמֵי צִבּוּר וְאֶחָד מֵעֲצוֹרֶת נִבְחֲרוּ שַׁלְמֵי
יָחִיד שְׁמִינָם שְׁמִינָם חַיִּים וְהַנּוֹתָר שְׁחוּטִים וְאֵין בָּהֶן הַנּוֹתָר
חַיִּים נִבְחֲרוּ שַׁלְמֵי צִבּוּר שְׁנֵיהֶם חַיִּים וְאֵין בָּהֶן הַנּוֹתָר
שְׁחוּטִים וְאֵין בּוֹ הַנּוֹתָר שָׁחוּט׃

שלשה תינוקות היו מעורבין שלא מעצורת ואחד מעצורת שלשה
תינוקות הללו טעונים בין שלשתן שלש מעצורת סמיכה חיים ותנופה
שחוטים׃ שהיו מצות מן השלש בכל מהן ומהן והשלישית אין בה
דיין כשלמי יחיד שהיו שלמי יחיד נתקדש יחיד לבעל סמיכה בלא
תנופה דהלכתא גמירי לה דאין כשר קרבנות צבור לא שחוטים בלבד
סמיכה של שעיר המשתלח ושל פר המלך דבר של צבור ואם מצורע
כתיב בי תנופה חי והניף הכהן אותם בפ' זאת תהיה ' וסמיכה ' דיחיד
מפשר לקרבן יחיד שלא יסתוך ידו על ראש קרבנו ' אבל לא תנופה
שחוט דמעשה רחמנא גבי שלמי יחיד ואת חזה התנופה להניף אותו
אותו למעוטי אשם של מצורע שאילו טעון הנפה שחוט׃

ח הָאוֹמֵר הֲרֵי עָלַי בַּעֲתִידָה לֹא יָבִיא בַּמֻּרְחָקָה בַּמֻּרְחָקָה
לֹא יָבִיא בַּעֲתִידָה ׀ וּמַה בֵּין מֻרְחָקָה לַמֻּרְחָקָה אֶלָּא
שֶׁהַמֻּרְחָקָה יֵשׁ לָהּ כְּסוּי וְהָעֲתִידָה אֵין לָהּ כְּסוּי דִּבְרֵי ר' יוֹסֵי
הַגְּלִילִי ׀ ר' חֲנִינָא בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר מֻרְחָקָה עֲתִידָה וּמַעֲשֵׂה
(גמ' רכ"ס) רוֹחֲשִׁים וּמַחֲבַת צָפָה וּמַעֲשֵׂה קְדָרוֹת׃

מרחשת שטוחה דכתי' וכל נעשה במרחשת כתוכה משמע שאין לה
תוך ׃ ומעשה רוחשין שהשמן נע ועד בתוכה לשון הרומס על הארץ
דמהתמירין דרחשי ליה שגורפין ומעשה רבין כלומר שלשתה רבה
ומחבת צפה לכתי' על מחבת משמע עליה ולא בתוכה אלא כמין לוח
תוך ׃ צפה שהיא מעוקה לא (שוה"ג) צפין תצל חונניה כמו צף על
פני המים ׃ ומעשה קדר שהעשיר שמטגנים בה לשהה קשה כדי
שלא השפך לחוץ שהרי ככלי חין לו שפה׃

ט (גמ' לג) הָאוֹמֵר הֲרֵי עָלַי בַּהֲנוּר לֹא יָבִיא מַחֲבַת
כּוּפָּח וּמַחֲבַת רַעֲפִים מַחֲבַת כּוּפָּח יוֹרֵשׁ הָעֲרָבִיִּים ר' יְהוּדָה אוֹמֵר
אִם רָצָה יָבִיא מַחֲבַת כּוּפָּח הֲרֵי עָלַי תּוֹנֶתֶת מַחֲבַת כּוּפָּח
יָבִיא מַחֲבַת חֲלוֹת וּמַחֲבַת רְקִיקִין ׀ ר' שִׁמְעוֹן מַתִּיר מִפְּנֵי
שֶׁהוּא כְּרֵבֶן יָחִיד׃

פרק שלישי

המביא את חבי
בזרוע או בא
אומרין רבר שהכהן בן ומקום שהכהן עליון אם ראוי אורת
חפץ להמית באבר זה או אינו ראוי שנ באבן יד אשר ימו
בה הכהן או בכלי עץ יד אשר ימות בה הכהן ער שיהיה בו נ
להכ"ת ואינו רומה מכהן על לבן למכהן על ידכו הזאיל ומזמו
אשר ידות בה מיכן שאומרין מקום המכה כשו
שאומרין החפץ שהכה בו ומקום המכה כך אומרין כח ה
ההכ"ת שנ באבן יר' מיכאן שמשערין את היר אינו רומה
זורק אבן בחבלן בריחוק שוני אמות ליזרק בו בריחוק עשר
שבריחוק עשרי היה כוחה ותע' ואינו רומה זורק בריחוק עש
ליזרק בריחוק מאה אמה שבריחוק המקום ביותר ימעט כח
ההכ"ת׃ וכן משערין המכה עצמה ומשערין כח ש
ההולג וכח הנהלג אם הוא גדול או קטן או חזק או חלש ׳ או
בלי"א או חולה וכן כל כיוצא בזה שנ אשר ימות בה׳ מיתתו
שלזה משערין כל סיבותיה׳ כלי בזיל לא נתנה לר
הוה שיעור שנ ואם בכלי בלי זיל המכהו וימת כיוצא הוא בזה
בזיחט והוא שיהיה לוחץ כמו מחט או שפור או סכין וכיוצ
נהין אבל אם הכהן בעשות שלבדזל וכיוצא בה אומרין אותו
כמו שאומרין באבן או בעץ׃ המכה את חברו בלא כ
והמיהו כגון שחבהו בירו או בבגלו או בנפלו בראשו והמיד
משערין כח המכה וכח הנהדק ומקום המכה אינו רומה רוחב חבירו
באצבעו לבועט בן בדגלו בכל כחו ואינו רומה מכהו על לבו למ
למכהו על מהנין ואינו רומה חלש המכה את הבריא לבריא
חזק המכה חלש או חולה ומנין שמשערין בכל אלו
שת או באיבה הכהו בירו וימות ביום יומה המכה׳ אע"פ שנאמר
בירו הערך המכוה להיות ההכ"ת באיבה מכלל שמשערין את
כח ההכ"ת׃ וכן הדוחה את חבירו מראש הגג ונפל
ומה משערין גובה המקום שהפילו מעליו וכח הנדחה שאינו רומה
בן יומן שנפל לגדול שנפל ומנין שמשערין גובה המקום ש
ואם בשנאה ירד פנו וירד לי שכל מקום שאין בגבהו עשרה
טפחים אין בו כדי להמית כדרך שאמרו בבול לענין בהמה׃
אחר המכה את הבנו באבן או בעץ או שהכהו בגוש
של אדמה או בגוש של חלוק וגפרית או בסל מלא עפר או עלי
עדורות אפלו בפלח של רבלה שנ אשר ימות בה׳ כל שהוא ראוי
להמי"ת והכובר הוא שמימית׃

נסים רג'ואן

מזרח ומערב - אספקטים בהתנצחות תרבותית

מאמר זה נכתב לאחר דיון שהתנהל עם שניים מהבולטים במחנה "התרבותיסטי", הפרופסור שאול פרידלנדר ויורם ברונובסקי, שנמנעו מכל תגובה עליו בזמנו. ברם, לאחר זמן ארוך מצא ברונובסקי סוף סוף להתייחס לנושא שכה היה קרוב ללבו.

ההזדמנות שברונובסקי ביקש לנצל היתה - איך לא! - מלחמת המפרץ והתנהגותו של שליט עיראק סדאם חוסיין כמעין דוגמה קלאסית לתרבות המזרח. וכך כותב ברונובסקי (הארץ 1.3.1991):

"יש הרבה מה לומר בשבחה של הצביעות. 'לא כל מה שחושבים צריך לומר', אומרות אימהות פולניות..."; ובהמשך הוא מסביר: "...שהאימפריאליזם האמריקאי כיום, האנגלי או הצרפתי אתמול - הוא עדיף על פני הוויתן העצמאית של אומות שלא בגדר עדיין... כבר יותר קל לומר, הרי זה גלוי לעין, ששליטתו של אדם שחור אחד בהמוני שחורים אחרים היא אכזרית אף יותר, בהרבה מקרים, משליטתם של הלבנים האימפריאליסטים בהמוני השחורים בעבר. הקולוניאליזם שהתקפל בטרם עת השאיר אחריו רודנויות שכמוהן לא ראו אסיה ואפריקה אלא בימים שלפני הכיבושים האירופאיים... סדאם חוסיין היטיב בדבר אחד עם העולם המערבי, ואולי באופן בולט עם החברה הישראלית: הוא התחיל ללמד אותנו לצאת מתוך טרוד השיח הצבוע. הוא לימד אותנו ביתר שאת את מה שידענו לפנים, אך לא העזנו לציין: שהמערב הוא מערב והמזרח הוא מזרח..."

כעת אנחנו יודעים!

בספרו האוטוביוגרפי "בבוא הזיכרון" מספר שאול פרידלנדר כי בשלהי שנת 1962 נסע לעיירה בצפון גרמניה כדי לפגוש את מי שהיה מפקד הצי הגרמני, הגרוס-אדמיראל דניף, אשר נידון בזמנו לעשר שנות מאסר בבית-הדין של נירנברג. הוא כותב כך:

"עזבתי את שווייץ בשעות הבוקר המוקדמות והתכוונתי להגיע ליעדי בשעות הלילה המאוחרות. כשהגעתי למאנהיים, הנוף הבהיר לגמרי שחלף על פני משני צידי הדרך התחיל לשנות את מראהו בעיני. אינני יכול לדבר על חרדה או על בהלה, אלא על הרגשה

מוזרה של עוגמת-נפש: האוטוסטראדה הזאת כלאה אותי בגרמניה לתמיד; מכל עֵבר גרמניה, מכל עֵבר גרמנים. הרגשתי שאני לכוד במלכודת ללא-מוצא. הפרצופים במכוניות הכבדות שעברו על פני נראו לי פתאום נפוחים משומן אדום וחולני; התמרורים שבצידי הדרך - בגרמנית! - נראו לי כפקודות קרות שהוצאו על-ידי ביורוקראטיה כל-יכולה, משטרתית והרסנית..."

ברבות הימים חזר פרידלנדר לעתים קרובות לגרמניה. "לא פעם," הוא מספר, "פקדה אותי שוב אותה הרגשה"; אלא שהבדל כלשהו היה בהרגשה זאת: היא היתה "יותר מעורבת, יותר מורכבת". והוא מסביר את ההבדל כך:

"מצד אחד תחושת האיום, הפח הטמון, אבל בו-בזמן גם הרגשה של מיודעות, של מיודעות נעימה: השפה, הרחובות, השירים, מי הריינוס שראיתי אותם רק פעם אחת, בקֶל, המדרונות המכוסים כרמים, הטירות הישנות והכנסיות הבארוקיות, הכל היה לי קרוב מאוד. וכך, בארכיונים של בון, של קוֹבלֶנץ או של פריבורג, הייתי קורא מבוקר עד ערב את תיקי התעודות, את התיקים של משרד החוץ, של משרד התעמולה, ועוד; אבל כשבא הערב, הייתי מהסס שוב ושוב בין המשיכה של איזה Weinstube מוכר כמו כל השאר, ובין תחושת הצורך הדחוף לארוז מייד, להסתלק מהר ככל האפשר, לחצות את הגבול בחזרה בכל מחיר..."

אמביוולנטיות סבוכה זאת ביחס לאירופה בכלל, ולגרמניה בפרט, הנה טבעית ומובנת. היא טיפוסית לרגשותיהם של כמה אינטלקטואלים ישראליים אשר להם שורשים בתרבות של המערב. פרידלנדר מצליח כאן להיות מעודן ובלתי-ישיר בבואו להביע את רגשותיו בנדון; לא כן יורם ברונובסקי, מבקר הספרות הפורה, העורך והמתרגם, השייך בערך לאותו דור של אינטקטואלים, אם-כי הוא בא ממה שאפשר לקרוא הפריפריה של מערב אירופה. באורח פרדוכסאלי, אך כבלל לא מפתיע, גישתו של ברונובסקי למה שנקרא מערב הנה ברורה ותכליתית ובשום פנים אינה משתמעת לשתי פנים. חוסר האמביוולנטיות בגישה זו מתבטאת ביחוד בסידרה של שני מאמרים שפרסם ברונובסקי בעקבות ביקור באירופה (הארץ 16 ו-23 ביולי 1982). בשני מאמרים אלה הוא נשמע כמי שנמצא ברקיע השביעי בכותבו על מה שהוא מכנה "מחוז-הפלא הבלתי-נדלה הזה". ביקור חטוף במחוז-הפלא הזה מביא עליו "ימים ארוכים של מחשבה אינטנסיבית על מקורותיו של הפלא הזה, על עמידתו המופלאה בכל תלאות הזמן, ובמה שחשוב מכל מנקודת-הראות שלי, או שלנו: היחסים בינינו לבינו, זיקתנו (ההדדית?) שאין לה קץ."

"ברבארים בגן"

הכותרת כשלעצמה שברונובסקי בחר לשני מאמריו, "ברבארים בגן", היא מאלפת וְאֶבוֹקטיבית (מְרַגֶּשֶׁת) כאחת. באשר לזיקתם של הישראלים לאירופה זאת של חלומותיו, ברונובסקי כותב כך:

"נוכחתי לדעת שלישראלים רבים - בניגוד לדעה הרווחת, חרף הקינות - יש התלהבות למורשת של המערב והם מתוודעים אליה חרף החינוך הישראלי ואולי גם חרף אי-אלו דעות קדומות שניסו להשתיל בהם הבתים הישראליים שרובם ככולם שרויים ביחסים מתוסבכים ביותר כלפי אירופה. הסיבה להתגברותם הקלה של הצברים (אני מודע כמובן לאלמנט ההכללה הבלתי-נסבלת כמעט שבדברי) על הדעות הקדומות של החינוך והבית הישראליים נראית לי פשוטה: הם רואים בנקל, וכי כיצד לא יראו, את היופי העצום של פינות הגן האירופי, ואל-נכון גם חשים במסתורין שבו. בקצרה: בניגוד לתלונות הרבות מבית ומחוץ, קיים בלי ספק הישראלי באירופה המתפעל ממראה עיניו ומבקש להבינו."

ברם, למרבה הצער, מששב הישראלי הזה הביתה, "נדמה לעיתים שהווויית אירופה נגנזת כאילו נדחקת לאלבום המסעות המשפחתי שמוציאים פעם ביובל להיזכר או להראות לחברים. אירופה חדלה להתקיים כנוכחות חיה וחוזרים ומשתלטים התסביכים האנטי-אירופיים המאפיינים את התרבות הישראלית מאז ראשיתה (אם אמנם כבר היתה לה ראשית, ואני סבור שהיתה לה). תסביכים אנטי-אירופיים אלה לבשו צורות שונות במשך מאה השנים האחרונות מאז ראשית ההתיישבות הציונית." ברונובסקי מגלה הבנה לתופעה זו ואף מנסה להסבירה:

"לעיתים קרובות היו הצורות האלו לגיטימיות, לפחות למראית-עין, ונראו כפנייית-עורף לעבר, לגלותיות, לערכי הגויים האנטישמיים, לתרבויות שהקיאו אותנו וכיו"ב. לטיעונים אלה שעל דרך-השלילה היה גם צד של טיעונים פוזיטיביים: הצורך להקים תרבות חדשה מחייב, בראש-וראשונה, היטהרות משרידי התרבויות הישנות, הטמאות, יש צורך להשליך מאחורי הגב את אלילי ה"גן" ואת סמליו. הסיסמאות המקוריות, הבריאה-יש-מאין - או מאיזה יש אוטופי קדום, מן המקורות העבריים הקדומים - נתלוו לתכניות חיוביות אלה כבהכרח, כאשר המוטיב התשתיתי הוא ה"כנענות" על כל סוגיה ופניותיה. הסיסמה היתה, על כל פנים, "להינתק!" - ואם גם להשתעשע לפעמים - וכי מי ימאס בביקור קטן בפאריס? - כי אז מעולם לא להפיק מכך אידיאולוגיה, לא לתהות על הזיקה או המחוייבות העמוקה הקושרת אותנו אל ה"גן". אנשי ההגות והספרות המעטים שעשו נסיונות כאלה - למען האמת אני יכול להיזכר ברגע זה רק בלאה גולדברג! - לא הגיעו בשעתם למעמד מרכזי כלשהו או שממש היו אנשי-שוליים. איש שהקדיש ככל הנראה מחשבה רבה מאוד לנושא זה, המשורר אברהם בן-יצחק, שתק בעצם במשך כל שנות ישיבתו בארץ ורק מעט מהגיונותיו נמסר לנו, ושוב, על-ידי לאה גולדברג ב"פגישה עם משורר". (אגב, אני נזכר בדבריו של משה בילינסון שהגיב על ספרה של לאה גולדברג "מכתבים מנסיעה דומה" בהגדירו אותה כ"ברופייסקאיה סברה", צברית אירופאית, ומובן שאיפיון זה בפיו של בילינסון לא היה דווקא לשבח!).

ומה שגרוע מזה, אליבא דברונובסקי, הוא שבמשך כל השנים "הילכה גם מנגינת-הרקע הזאת של הצורך ל'השתלב במזרח', ליצור תרבות שתעמוד בזיקה לתרבויות המזרח השכנות."

"מנגינת-רקע זו," הוא ממשיך, "היא, אכן, לאו דווקא חדשה, אפשר להבחין בה כבר במגילתו של בן-יהודה ובני דורו "למזרח" מחדש את השפה העברית, להחזיר אותה לצור מחצבתה השמי. נוצר המצב הפאראדוכסלי שבעוד ה"מזרח" שואף כל הזמן לעבר "אירופה" - היהודים האירופיים הללו, בדרך-כלל בנים נאמנים לתרבות המערב, שאפו אל המזרח הזה! ושוב: השאיפה אל המזרח היא שאיפה אירופית מובהקת, וגם בשאיפתם זו היו אירופאים מובהקים כבן-יהודה בנים נאמנים למורשתם. אלא שרבים מן הבאים אחריהם לא הבינו את הדקות הזאת, ונוצרה אופנה, או יותר מאופנה, של התכחשות פשוטה וגלויה לאירופה."

ישראל כארץ-גבול של המערב

במאמריו מצטט ברונובסקי מפואמה שכתב צ'סלב מילוש בפאריס באוגוסט 1980, בה מעמת המשורר הפולני את זכרונותיו מפאריס שמלפני שנות דור. כשהגיע אליה לראשונה, עם רשמיו מן הביקור החדש שהביאו בין השאר אל רחוב הזכור לו מנעוריו. הוא נזכר בעצמו כשהיה "ברבארי צעיר במסע/ נבוך בהגיעו אל בירת-העולם." (מכאן, ומשמו של ספר של משורר פולני אחר, - הוא זביגנייב הרברט "ברבארי בגן", שואל ברונובסקי את הכותרת למאמריו בהארץ). בהזכירו שני משוררים אלה, מוסיף ברונובסקי את הקטע המאלף הזה:

"לתרבות הפולנית היה מאז ומעולם מעמד מיוחד בתוך הדיאלקטיקה הזאת של המערב לעומת ארצות-הברברים. פולין היא אותה ארץ-גבול של המערב, התחנה האחרונה שכל מה שמעברה חייב להיות לכל היותר חיקוי מלאכותי, וממילא כבר בה עצמה הרבה ממה שקרוי "מערב" הוא בבחינת חיקוי רופס בלבד. לא פלא על כן שזיקה זו מעסיקה את הפולנים אולי יותר מכל בני שוליים אחרים; זהותם התרבותית נקנית מתוך תודעת הזיקה הזאת. ולא פלא הוא ששניים מבחירי המשוררים הפולנים בדורות האחרונים - שניהם משוררים-מלומדים, דוויי-תרבות, יודעי-מערב - נושאים עימם את הדימוי הזה של ה"ברברי" ומוכנים להצהיר עליו הם; הפחות "ברבריים" שבני ארצם מיטיבים לדעת עד כמה הם "ברבריים" בעומדם מול הגן. לא פעם חשבתי על כך שישראל מצויה במצב אנאלוגי במידה רבה למצבה של פולין כתחנת גבול בין המזרח והמערב, ושעל כן חשובים לנו המופתים הללו של הברברים הפולנים מול הגן".

מסקרן לדעת איך ברונובסקי מגיע לאנאלוגיה מעניינת זאת. כמובן, יש הרבה מן האמת במשוואה, ובכל זאת היא נראית לי לוקה בחסר באופן המשמעותי ביותר. את פולין אכן אפשר לראות כתחנת-גבול בין המזרח והמערב; בדומה לה ישראל הנמצאת אף היא על הגבול בין המזרח והמערב. אולם האנאלוגיה מסתיימת בנקודה זאת. שכן, כשאנחנו מדברים על מיקומן של שתי מדינות כמו פולין וישראל - או פולין ואיטליה, פולין ויוון וכו' - אנחנו בעצם מדברים על שני סוגים השונים בתכלית השוני של "המזרח". המזרח

שעל תחנת-הגבול שלו עם המערב שוכנת פולין, הנו "מזרח" מדיני-אידיאולוגי בעיקרו, מזרח מתקדם מאוד מבחינת תרבותו החומרית ורמתו הטכנולוגית; ומה שנוגע לתרבותו הרוחנית ולמערך הנפשי שלו. מזרח זה שוב שונה לגמרי ממיני "מזרח" אחרים. לעומתו, המזרח שישראל שוכנת על גבולותיו, הנו מונח גיאוגרפי בעיקרו, ורק באופן שולי ביותר אפשר לראות בו מושג תרבותי באותו מובן שבו משתמש ברונובסקי במאמריו.

אינני מבקש להתעלם מקיומו של הבדל תרבותי זה. רצוני לומר, שעד עצם היום הזה ההבדל התרבותי הזה ממשיך להיות נתפס על-ידי רבים כמשהו הגובל בדיכוטומיה ממש. דיכוטומיה כזאת, בין שעודנה קיימת, בין שעברה מן העולם ואיננה, נראית בימינו אלה בלתי-רלבנטית לחלוטין בכל הנוגע למדינות כמו ישראל. (הרגשתי היא, שאינה רלבנטית גם לפולין ולמדינות אחרות במזרח-אירופה). האמת היא, שכל הנושא הזה של מזרח ומערב, או נכון יותר של מזרח כנגד מערב, הינו נושא קשה ומסובך עד למאד. הוא גם שנוי במחלוקת. על נושא זה ישנן דעות המשתרעות על כל צבעי הקשת - החל באמירתו המפורסמת של רודיארד קיפלינג, שטען שאין לגשר בין מזרח למערב, וכלה בעמדתו הידועה של מהאטמא גאנדי השוללת לחלוטין כל דיבור על מזרח-כנגד-מערב. הוגי דעות ממזרח וממערב גם יחד הביעו במרוצת השנים דעות מנוגדות על אודות נושא זה, והיו ביניהם אנשי-עט מערביים שניסו אף לערוך השוואות בין תרבותם לתרבות המזרח - השוואות שלא החמיאו במיוחד למערב. אביא כאן מספר דוגמאות משני "המחנות" גם יחד:

סר ג'ורג' ברדווד, למשל, מתייחס בצעד ל"ציביליזציה המודרנית נטולת-השמחה, הריקנות והמכלה את עצמה של המערב." ומעמת אותה עם השקפתו של הפילוסוף המזרחי, אשר, לדבריו, באמצע זרם התנועה המהירה, המונעת בכוח הדחף להגיע למקום כלשהו, היה מציע לכל אחד מהנהגים הקדחתניים לעצור במקומו ולהרהר. הרוזן מפורטסמות' אומר: "יכולים אנו ללמוד דברים רבים מהמזרח - החל בחקלאות גבוהה וכלה בפילוסופיה גבוהה."

ואם בפילוסופיה מדובר, רנֶה גֶנוֹן, איש המערב, סומך ידו על הערה הינדואית ביחס לספרי פילוסופיה של אירופה לאמור: "הרעיונות המובעים בהם מתאימים לילד בן שמונה, לכל היותר."

קרנמר-בינג, הוגה-דעות מהמזרח, אמר על בני המערב: "האנשים הפשוטים של המערב צועדים מהר יותר ומדברים בקול רם יותר. במהירות ובצלילים הם מחפשים מקלט מהעצמיות, שמגבולותיה ההולכים וצרים ינסו להימלט, ומהאי-העצמיות, שנצחיותה דוחה אותם."

וכן הלאה וכן הלאה. מכל מקום, לאדם כמו מהאטמא גנדי, עצם התפיסה של התרבויות המזרחית והמערבית נראתה מוטעית, לדבריו:

(1) לא קיים מחסום לא-עביר בין מזרח למערב.

(2) אין בנמצא דבר כמו תרבות מערבית או אירופית, אבל קיימת תרבות מודרנית, שהיא חומרנית טהורה.

(3) לבני אירופה, לפני שנגעה בהם התרבות המודרנית. היה הרבה מן המשותף עם בני המזרח, או לפחות עם בני הודו, אפילו היום. אירופים שלא פגעה בהם התרבות המודרנית מסוגלים להתערות בבני הודו טוב יותר מבצאצאי אותה תרבות.

(4) לא העם הבריטי שולט בהודו, אלא תרבותו המודרנית עם מסילות הברזל, קוי הטלגרף והטלפון, וכמעט כל המצאה הנחשבת לנצחון של הציביליזציה."

האמת היא, שלמרות הדיבורים המרובים על מזרח ומערב, עדיין אין בנמצא דעה מוגדרת לגבי משמעות המושגים האלה. בהתייחסו ל"אוריינט" ו"אוקסידנט", אשר בדרך כלל הכוונה היא למזרח ולמערב, אומר פרופסור קלרק ויסלר: "לא תמיד ברור למה כוונתם של אלה המשתמשים במושגים הללו, אבל ברוב המקרים הכוונה היא לאסיה ולאירופה המערבית."

לעומתו, סר ולנטין צ'ירול מדבר על "שטח ההפקר העצום בין האוקסידנט לאוריינט, המשתרע על צפון-אפריקה ועל מרכז ומערב אסיה, מצפון-מערב האוקיאנוס האטלנטי ועד חופי האוקיאנוס ההודי, ואף מעבר לזה."

לבסוף, פרופסור הנס קון המנוח כולל במזרח את תורכיה, פרס, מצרים, הודו וסין. לדבריו, המערב הוא אירופה בלבד או אירופה ואמריקה. רוסיה "במידה רבה מייצגת את המזרח בעיני המערב ואת המערב בעיני המזרח." והיא "היתה נקודת-המפגש של מזרח ומערב בתוקף ההיסטוריה שלה ובתוקף מיקומה."

דוגמה ממצרים

עד כאן הבאתי דוגמאות ממה שכתבו על הנושא אנשים שאינם משתייכים למזרח-התיכון. אצטט עכשיו מה אומר הוגה-דעות מצרי גדול על מקומה של ארצו בין תרבויות העולם. טאהא חוסיין, בספר שראה אור לפני יותר מיובל שנים ונקרא "עתיד התרבות במצרים". מסביר כי מימי קדם היו שתי תרבויות על כדור הארץ, תרבות אירופה ותרבות המזרח. האם דרך המחשבה של המצרי היא מזרחית או מערבית במושגים של גיבוש דעה, דמיון, תפיסה, הבנה ושיפוט? בנסותו לענות על שאלה זו, הדגיש טאהא חוסיין שקיים מבחן אחד בלבד והוא: האם קל יותר למצרי להבין סיני או יפאני, מאשר להבין צרפתי או אנגלי? התשובה, אמר, היא ברורה: אין כל הוכחות בימי קדם לקשרים אינטלקטואליים, פוליטיים או כלכליים בין מצרים למזרח (כלומר למזרח הרחוק). קשרים הדוקים היו קיימים אך ורק עם המזרח הקרוב - פלסטין, סוריה, עיראק, ומצד שני, למותר לציין את הקשרים הידועים, ששררו בין מצרים והאגאים, בין מצרים והיוונים, מתחילתן של תרבויות אלו ועד אלכסנדר.

כל זה מוכיח, סיכם טאהא חוסיין, שלמחשבת המצרי אין קשר משמעותי לזה של המזרח הרחוק, וקשריה האמיתיים היו עם המזרח הקרוב. ולכן, אם נגעה בה השפעה חיצונית

כלשהי, הרי היא ים-תיכונית. התרבויות הים-תיכוניות פעלו הדדית, כשמצרים זוכה מעדיפות בהיותה בעלת התרבות העתיקה ביותר, אבל מעולם לא באה מצרים במגע עם הודו, סין או יפאן. בכל אופן, למרות שכל זה הינו ידוע לכל במידה רבה, רואים המצרים את עצמם כבני המזרח, קרובים ברוחם להודים, ליפאנים, לסינים, יותר מאשר ליוונים, לאיטלקים ולצרפתים.

טאהא חוסיין מביע, אפוא, אי-שביעות רצון מהכללת ארצו במה שידוע כמזרח. נביא להלן שתי דעות מנוגדות לחלוטין על הנושא, מפי שני יהודים-ישראלים, הנחשבים על-פי המושגים המקובלים כ"אוריינטליים" או "מזרחיים":

לפני כמה שנים נהגתי לכתוב טור שבועי בעתון "ג'רוזלם פוסט". יום אחד, בשעה שמיהרתי לסיים אחת מרשימותי, טילפן אלי דר' יצחק שמוש המנוח, אז מרצה לספרות ערבית באוניברסיטה העברית, ובעצמו יליד סוריה. השיחה התנהלה בערך כך:

"רג'ואן, האם אתה אותו רג'ואן שכותב ב'ג'רוזלם פוסט'?"

"כן, זה אני."

"אני קורא את הטור השלם ורציתי לדעת היכן למדת."

"בבתי-ספר מקומיים בבגדאד, משם באתי."

"האם אתה בטוח שלא למדת בבית-ספר זר או באוניברסיטה זרה?"

"בטוח לחלוטין. מדוע אתה שואל?"

"טוב, אה, אתה מבין, זה פשוט קשה להאמין. אתה לא כותב כמו אוריינטלי."

"ואיך, במטותא ממך, צריך לכתוב אוריינטלי?" שאלתי בתקיפות-מה.

על כך הוא ענה: "טוב, ראה, אתה בודאי מבין למה אני מתכוון."

האמת היא שלא הבנתי - ועדיין איננני מבין - למה הוא מתכוון!

המקרה השני איננו אישי. לפני כמה שנים היתה לי ההזדמנות לשמוע את פרופסור אנדרי שוראקי בהרצאה על נושא יהודי-המזרח בישראל. אחת הנקודות שעליהן עמד היתה שהוא, אשר הגיע מאלג'יריה הנחשבת במזרח הקרוב ל"מערב" - אל-מאגרב - איננו רואה את עצמו כאוריינטלי, למרות העובדה ששמו, שוראקי, גזור מן המלה הערבית "שארק" (מזרח).

נראה, אם כך, שאפילו מנקודת-הראות הגיאוגרפית הטהורה, למושגים מערב ומזרח, אוריינט ואוקסידנט, אין משמעות מוגדרת או מקובלת.

גם אני כשלעצמי איננני יכול לטעון לעמדה חד-משמעית בנושא כה מורכב זה. מכל מקום, אני נוטה להסכים לדעה שהביע סר גילברט מוריי לפני שנים רבות בשיחה שערך עם גאנדי. לדבריו, "כל ההכללות בקשר לאומות שלמות או לקבוצות של עמים הן מלאכותיות ולא מדויקות, גם כשהן נאמרות על-ידי אלה העוסקים במדע ללא פניה אישית. רוב ההכללות הנעשות היום, הן פרי עבודה חובבנית של בעלי דעות קדומות ולגמרי לא מדעיות. אנשים מדברים בחופשיות על השוני באופי בין העם ה'נורדי' לעם ה'לטיני', או, בביטוי חופשי עוד יותר, בין המערב למזרח, והם מגנים באלימות את האחד ומהללים את האחר. גם כשאין דעה קדומה בפועל, הרי ההשוואות, המרמזות עליה לעתים,

לעולם אינן מדוייקות. די אם להזכיר ששום צד בהשוואות אלו איננו אחיד: כל גרמני שונה מכל גרמני אחר, כל איטלקי שונה מכל איטלקי אחר. בשום אופן אינך יכול להביע דעה שתהיה נכונה לגבי כל ההודים או כל האנגלים. אני תמה תמיד על האנשים ששואלים אותי 'אם אני אוהב הודים', או לחילופין, אמריקאים או צרפתים. על שאלות כאלו אני יכול להשיב רק תשובה אחת, בדיוק כפי שהייתי משיב לו נשאלתי על בני ארצי, לאמור שאני אוהב אחדים ואיני אוהב אחרים."

מכל מקום, בהיותו מלומד גדול, הוסיף מוריי שההבדלים אמנם קיימים ומורגשים, למרות שאין אפשרות לנתחם. "ההבדלים קיימים. הם אמיתיים ואולי, במידה מסוימת, לאומיים וגזעיים, אך לא באותה מידה שאנשים משערים."

לסיכום חלק זה של הדיון בטון קליל, הנה הטקסט של ויכוח מתלהט על הנושא, כפי שהובא בקריקטורה של הקריקטוריסט-סטיריקן האמריקאי הנודע ז'ול פַייפֶר. הויכוח נערך בין טיפוס רזה, ממושקף, נעים הליכות ונשי, לבין בחור אתלטי, המפגין תוקפנות רבה.

ישראל: המצוי והרצוי

עיסוקי זה שנים בנושא המזרח והמערב ובניגוד-כביכול ביניהם, החל עוד בשנות החמישים המוקדמות, מעט אחרי שהגעתי לישראל. הנושא הפך רלבנטי ודַי אופנתי בַהקשר של מה שנקרא ה"קליטה" של העולים מאסיה ומהמזרח התיכון בחברה הישראלית, המתוארת בדרך-כלל כמערבית באופיה. במשך השנים התחלתי לראות את הנושא בהקשרו הרחב יותר של מקומה של ישראל במזרח התיכון, ושל מקורות הקונפליקט הישראלי-הערבי. משום כך, התעוררה סקרנותי כאשר בנובמבר 1979 הזמין אותי יהושע קנז לקחת חלק ברב-שיח על הנושא: "ישראל - מזרח ומערב: המצוי והרצוי". דברי המשתתפים בדיון אמורים היו להתפרסם באחת החוברות הראשונות של הירחון הספרותי "מחברות", שנערך בידי קנז ויורם ברונובסקי. המשתתפים: שאול פרידלנדר, ברונובסקי ואני.

התגברתי על רתיעתי הטבעית מהשתתפות בדיונים מעין אלה, אשר נבעה מנסיון העבר; לפי שאינני מצליח לנסח את מחשבותי על נושאים כה קשים ועדינים תוך-כדי שיחת-רעים קלה. הסכמתי, והגעתי למקום המיועד בצפון תל-אביב ביום גשום אחד בחודש דצמבר.

ברונובסקי, שישב ראש, פתח בכמה הערות, שעיקרן היה שבישראל קיימות שתי אסכולות בקשר לנושא. הראשונה טוענת שבעיית מקומה של ישראל בין המזרח למערב מהווה "מרכז העניינים של התרבות הישראלית", הטענה השניה גורסת שכל הנושא נכפה על ישראל באופן מלאכותי, ולמעשה איננו רלבנטי. הוא עצמו, הדגיש ברונובסקי, שייך לאסכולה הראשונה, והוסיף שלדעתו שיחה על נושא זה יכולה לשמש מסגרת מתאימה להבהרת בעיות רבות אשר, במבט ראשון, לא ייראו רלבנטיות ביותר. הוא הציע שכל אחד משלושת המשתתפים יפתח בכמה מלים על מה שבעיניו נחשב מזרח ומערב. השאלה

לגבי שייכותה התרבותית של ישראל, הוסיף, תובהר בהמשך השיחה, אך רצוי שתחילה ננסה להסביר את משמעות המושגים מזרח ומערב לגבי כל אחד מאיתנו.

פרידלנדר פתח ואמר שהוא רואה את השאלה בתחום ה"הרגשה הסובייקטיבית", יותר מאשר בתחום "הגדרות מופשטות", והוסיף ששעה שהמערב לגביו הוא תפיסה תרבותית, מימד תרבותי, רקע תרבותי המתפשט ב"מעגלים בעלי מרכז משותף", כשהציר שלו נמצא במקום כלשהו במרכז אירופה, ומתרחב למעגל גדול יותר החובק את התרבות הצרפתית, ולבסוף כולל, במעגל גדול עוד יותר, את התרבות הבריטית והאמריקאית, הרי "המזרח מהווה עבורי בעיה." הוא פשוט אינו מכיר את המזרח: "לדידי, זהו מושג אכזוטי במובן הטוב של המונח - אבל גם מושג דוחה במידה מסויימת." אף-על-פי-כן, יכול היה לומר לשם הבהרה, ש"מה שאני מכיר כאן (בישראל) הוא לא המזרח. זוהי מין תערובת - ועל כך אנחנו כמובן עוד נתעכב..." בנקודה זו התערב ברונובסקי: "במלים אחרות, דעתך על המזרח היא דוגמה לדעה המערבית הקלאסית, זאת אומרת, תיעוב מצד אחד ומשיכה מצד שני." פרידלנדר הכחיש שדיבר על "משיכה". בעייתו היתה "מהו המזרח". שמא אין זאת אלא תדמית מערבית למזרח?

כשהגיע תורי, הסברתי באריכות שהמושגים מזרח ומערב, או ליתר דיוק, הניגוד שמקובל לעשות ביניהם, אפשר לעשותו מכמה בחינות שונות. ראשית, קיימת הבחינה הגיאוגרפית, עליה אין הדעות חלוקות. קיימת גם ההבחנה הפוליטית-דיפלומטית, בין הגוש המזרחי למערבי. תחום נוסף של הבחנה יכול להיות התחום הטכנולוגי - כשהמערב מתקדם מבחינה טכנולוגית הרבה יותר מהמזרח.

את כל שלושת הניגודים האלה, טענתי, אפשר היה לקבוע במידה מסויימת של דיוק. בכל אופן, המשכתי, יש לי בעיה עם הניגוד התרבותי שבין המזרח למערב. ראשית, אינני מקבל את הזיהוי הרווח כאן בין גיאוגרפיה לתרבות, כלומר, את הטענה הפסקנית שכל הארצות השוכנות באזור הגיאוגרפי הנקרא מזרח, שייכות למשהו הנקרא תרבות מזרחית, ולהיפך. אני מודע לעובדה, אמרתי, שקיימת תרבות מוגדרת של המזרח התיכון. ישנה גם תרבות שאפשר לזהותה כ"ים תיכונית". לאן שייכות באמת שתי תרבויות אלו, ובעיקר האחרונה? יוון, למשל, או ספרד, או איטליה. האם אפשר לומר בוודאות שהתרבויות של ארצות אלו שייכות לתרבות המערבית, שעה שהתרבויות של לבנון, מצרים ותוניסיה הן "מזרחיות"? ומה בנוגע למזרח ודרום-אסיה, ובאותו הֶקשר, אמריקה הלטינית?

הניגוד, ההפרדה למעשה, בין מזרח למערב, וכתוצאה מכך החלוקה התרבותית של העולם בין שני מושגים מעורפלים אלה, היא שרירותית ואין לקחתה ברצינות. במצב הנוכחי, סיכמתי את הערות הפתיחה שלי, גם אם הניגוד אכן קיים וגם אם הוא תקף לגבי חלקים מסוימים של העולם, הרי לגבי ישראל אין ההבחנה תקפָּה או רלבנטית. בנקודה זו אני חייב לקורא מלת-הסבר; במשך שבועיים-שלושה לפני תחילת הדיון שקלתי היטב את הנושא. הקדשתי לכך מחשבה רבה, כשאני בוחן את הנושא מכל היבטיו הישראליים - אחרי הכל זאת היתה מטרת הדיון - והגעתי למסקנה שיהיה זה משולל תועלת להיכנס לויכוח על הכיוון שבו חייבת לפנות התרבות הישראלית, אם למערב או למזרח. יותר

מזה, ביודעי לאן בערך עלול לסטות הדיון - מתוך הכרת דעותיהם של המשתתפים - החלטתי שלא אגרר להרצאה עקרה על היתרונות והחסרונות שבאפייני התרבות המזרחית או המערבית. האמנתי בכל לבי - ואני עדיין מאמין - שהתערבות מכל צורה שהיא, מטעם המדינה, או כל קבוצה אחרת, במטרה "לעזור" בבחירת הדרך "הרצויה" בין המזרח למערב, מן הדין שתעלה ריח של רגימנטציה וכפיה תרבותית, ולשני אלה אני מתנגד בתוקף ואין זה משנה איזה חלק מהאוכלוסיה יהיה בסופו-של-דבר הקרבן.

שאלות מסורבלות ובלתי-רלבנטיות

כפי שאפשר היה לצפות, הדרך הפשוטה והברורה שבה דחיתי את הטענה בדבר הדיכוטומיה בין המזרח למערב - ובמיוחד דחייתי מכל וכל את קיומה במציאות התרבותית הישראלית - היתה כמעין הלם לשני חברי לדיון. ברונובסקי היה התקיף ביותר בדעתו. כיצד זה יתכן - תמה - שאינני רואה את ההבדל? ובכלל, לאיזה מקום בעולם אני שייך? כלום אפשרי שלי אין "בעיות" להחליט אם למזרח אני שייך או למערב? לו עצמו, לברונובסקי, כמו לפרידלנדר, יש "הגדרה אוטוביוגרפית" משלו למערב. גם הוא נולד וגדל ב"מסגרת זו של תרבות מערבית". נכון אמנם שפרידלנדר נולד בפראג ואחר-כך עבר לפריס, אבל גם הוא למרות שלא עבר בדיוק אותה דרך, סיפורו "מכסה אותו שטח". אין צורך להוסיף, אמר ברונובסקי, שהיו לו בעיות עם המזרח. מכל מקום, אחת ההבחנות החשובות בין המזרח למערב היא שהאחרון "השתדל להגדיר את עצמו במשך מאות השנים כל פעם מחדש, ובכך למעשה, גדולתו...". נסיונות חוזרים ונשנים אלה להגדרה עצמית יצרו לבסוף זהות תרבותית ברורה למדי. בתוך כך הודה ברונובסקי שגם לדידו אין הדברים ברורים כשמדובר בהגדרת המזרח. הוא הסביר, שכאשר הוא מתייחס למזרח כאל "עולם ברור ומוגדר מאד", הוא מגלה שעולם זה "לא היה בעצם אלא עולם מערבי". בימי יוון העתיקה "התמזג" המזרח באופן כלשהו עם המערב, וכתוצאה מכך התעשרה יוון והתעצמה. "בנקודה הזאת," סיכם, "מתחיל המזרח שלי. מזרח שהוא חלק מהמערב..."

גם פרידלנדר לא הבין כיצד זה אפשרי ש"אינני חש בהבדל", ובנסיון "לאלץ" אותי לדבר על כך, החל לספר כיצד הוא רואה את ההבדל. הוא בחר במוסיקה, ואחרי שתיאר את תחושתו לגבי מוסיקה מערבית ואת תגובותיו למוסיקה מזרחית, פנה אלי והצהיר שלא עלה בידו להבין מדוע "ניסיתי להפחית בערך ההבדל", ומדוע אני עומד על כך שאינני רואה את "הקו המפריד", כאשר במציאות כל אחד מאיתנו חי את ההבדלים האלה, מודע להם במלואם, מדבר בהם ומביע דעות עליהם לעתים קרובות. בתשובתי, טענתי שהנושא בו עסקנו איננו אבסטרקטי או תיאורטי. ראשית, נושא הדיון מתחיל במלה ישראל. שנית, התקופה שבה אנו דנים, 1980-1979, אין עוד נושא המזרח והמערב בתחום התרבותי רלבנטי לישראל. ניקח את המוסיקה למשל. כיצד אפשר לדבר על מוסיקה מערבית כנגד

מוסיקה מזרחית בישראל, כשהמלה האחרונה במוסיקה המערבית מאז שנות הששים המוקדמות, היא תערובות בלתי ניתנות להפרדה, כמו המוסיקה שיצרו החיפושיות, האבנים המתגלגלות, אבבא, פינק פלויד ועשרות אחרים. למוסיקה זו, גם בדמיון המפותח ביותר, אין כל זיקה למוסיקה אליה התייחס פרידלנדר.

אי-אפשר היה עוד לדיון שלא יתלקח במשנה תוקף בנקודה זאת. בתשובה להצהרתי שאינני מזהה, או לפחות אינני חפץ לזהות בני-אדם מסוימים עם המערב ואחרים עם המזרח, הוטחה בפני ההכרזה שאנשים אלה בכל זאת חיים בהקשרים תרבותיים מסוימים, ואין כל דרך להתעלם מכך. אמנם כן, הסכמתי, אבל מכיוון שדיברנו על תרבות ישראלית, על המצוי והרצוי לישראל מבחינה תרבותית, אני מצדד בזכותם של האנשים להיות מה שהם, לחיות לפי בחירתם. הרצון לבחור לישראל את הדרך ה"רצויה" וכולי, ולפעול לפיה, גובלת בעיני בְּזַ'דַנוֹבִיזם תרבותי.

כאן, אמר פרידלנדר שיש צורך בהחלטה לקביעת תכנית מפורטת, אידיאלית, שבה נוכל לראות את התפתחותה של החברה הישראלית והתרבות הישראלית. כאשר עניתי שכבר הערתי שאני מתנגד להחלטה כזאת, שאל ברונובסקי האם אני מצדד בכך שהדברים פשוט "יזרמו ויתפתחו מעצמם". אמרתי כן, בתנאי שנקבל את האנשים ואת קוי-האופי התרבותיים השונים שלהם כמות שהם. "אבל קבלה זאת מחייבת זיהוי קוי-אופי אלה," התריס ברונובסקי. "לא," עניתי, "איננו חייבים לזהות אותם. בשביל מה? מה הטעם לעסוק בשאלות מסורבלות מה הם כמו המרכיבים של תרבות המערב ומה יכולים להיות מרכיביה של תרבות המזרח - ומן הסתם גם לנסות ליצור סינתזה-כביכול בין שתי המערכות..."

ברונובסקי היה סבור שאלו "דעות כופרות בעיקר וקשות מאד לשמיעה." והסיבה היא ש"השאיפה של כל פרט וכל עם היא להזדהות ולמצוא מסגרת לְזֶהוּת אינדיבידואלית ולאומית". זהו, הסביר, "מין דחף פנימי, כוח תרבותי." לכך היתה תשובתי פשוטה. אולי ראוי יותר, אמרתי, שננסה להגדיר תחילה את "ישראל", לפני שאנו מגדירים את המזרח והמערב. אם ברונובסקי מדבר על פרטים ועמים השואפים לזיהוי עצמי, נשאלת השאלה: כמה קבוצות כוללת החברה הישראלית? כיצד אפשר לדבר על ישראל בהקשר מיוחד זה כעל גוף אחד?

אין לי כל כוונה לתת כאן סיכום מלא של חילופי-הדברים באותה פגישה שלמרבה הצער, מסיבות השמורות עם עורכי "מחברות", לא ראו אור מעולם. מכל מקום, הרושם הכללי שקיבלתי היה שישבו שם שלושה ישראלים שניסו ברצינות ובכנות להבהיר לעצמם איזה מושג על המציאות התרבותית של ישראל שלושים שנה אחרי היווסדה, ועל כיוון התפתחותה התרבותית. עלי להודות ששלושתינו ספוגים, במידה פחותה או מרובה, בספרות ובתרבות הרוחנית והחמרית של המערב. הסיבה לאי-ההסכמה בינינו היתה פשוטה ומובנת - ואני ממהר להוסיף שלא נראה לי שהיא נובעת בצורה זו או אחרת מהמוצא התרבותי-גיאוגרפי של כל אחד מאיתנו, שהוא שונה בלי כל ספק.

מה שנראה לי היום כראוי לציון, בכל אופן, הוא לא העובדה שלא הצלחנו להגיע

להסכמה - זה קורה במשפחות הטובות ביותר! - אלא העובדה שלא הצלחנו ליצור בסיס מוצק ומשכנע לויכוח משמעותי, שאחרי הכל זאת היתה מטרת הדיון, ולשם כך נבחרו המשתתפים בו על-ידי עורך הירחון כפי שנבחרו. האמת, כפי שנראית לי, היא שהבחירה בי בתור מייצג "הצד השני", היתה מוטעית. ברונובסקי ופרידלנדר יכולים להיחשב למצדדי התרבות המערבית - תהיה מה שתהיה - רק כפי שמי שעומד מחוץ לתרבות זו יכול להיות. אינני טוען שהמערב ואוצרותיו התרבותיים זרים להם. לאיש מאיתנו אינם זרים. אבל כשאני מהרהר בתופעה אינני יכול שלא להיזכר בסופרים ובאינטלקטואלים ההודיים למשל, שהם היום הלוחמים העקשניים ביותר על טהרת השפה האנגלית. או, בדוגמה קיצונית יותר, באותו ברנש ב"מַאְפִּלְיָה בצהרים" של ארתור קסטלר, שבהיותו אסיר בכלא הסובייטי, היה עסוק בציור מפות של ברית-המועצות, ארץ הסוציאליזם אליה כה נכסף להגיע! למעשה, הרב-שיח היה זקוק למישהו שיהיה מסוגל לקום נגד השובניזם התרבותי המערבי של שני חברי לדיון - בר-פלוגתא "מזרחי" אמיתי . וזאת, בכל הכנות, לא יכולתי להיות או לעשות.

תרבות מהי?

האמת היא שגישה זו המעמידה בעימות תרבותי חד "מזרח" כנגד "מערב", מקורה בהגדרה מסויימת של המונח "תרבות" - לפחות בכל הנוגע למצב העניינים בארץ. ואכן, למלה "תרבות" עצמה ישנה היסטוריה עקלקלה ומעניינת עד מאד. "כשאני משתמש במלה", אומר האמפטי-דאמפטי לעליסה אגב ויכוח נסער ב׳דרך המראה׳, "אין לה משמעות זולת זו שבחרתי בה אני, לא פחות ולא יותר!" ובת שובה על מחאותיה ביחס לצורה שבה הוא מנצל מלים יותר מדי, מסביר האמפטי-דאמפטי ללא היסוס נראה לעין: "כשאני מכריח מלה לעבוד יותר מדי, אני תמיד משלם לה שעות נוספות... היית צריכה לראותן נקהלות סביבי כל מוצאי שבת - כדי לקבל את שכרן, כמובן."

כשאנו מהרהרים כיצד אנו משתמשים במלים מסויימות בחיי יום-יום - בלי שאף נשלם להן שעות נוספות - אין אנו יכולים שלא להיזכר בהרגליו ונטיותיו הספרותיים המיוחדים במינם של האמפטי-דאמפטי. המלה "תרבות", למשל, לו ערך מישהו סקר סטאטיסטי לגבי התכיפות בה משמשת מלה אומללה זו בהצהרותינו הפומביות והפרטיות, אין ספק שהיה מגיע לתוצאות מרשימות ביותר.

אך המלה "תרבות", מלבד היותה מנוצלת ללא-בושה, היא בלי ספק גם אחת מאלו שמרבים להשתמש בהן שלא כהלכה. אם להזכיר דוגמאות מספר: "תרבות" משמשת לציון השכלה טובה, או דרגה גבוהה יותר של ציביליזציה, או נימוסים טובים, וכו׳ וכו׳. לעתים תכופות לא פחות מחוברת המלה למושגים הטוענים ב"שיפוטים ערכיים", כגון פיגור תרבותי, תרבות גבוהה יותר או פחות, רמה תרבותית והעדר תרבות.

חלף כבר יובל שנים כמעט למן היום בו קיימת הגדרה מוסכמת פחות או יותר למונח

זה. לפי הגדרה זו התרבות היא סך-הכל אורחות החיים שפותחו על-ידי בני-אדם במסגרת חברתית. לפי פירוש זה, תרבות מסויימת הינה סך-הכל דרך החיים המשותפת של עם או של קבוצת אנשים, כולל דרכי המחשבה שלהם, פעולותיהם ורגשותיהם כפי שאלה מתבטאים, למשל, בדת, בחוק, בשפה, באמנות ובמנהג, ואף במוצרים חומריים כגון בתים, בגדים, וכלי עבודה. פרופסר ג'ורג' קנלר, מאוניברסיטת קליפורניה, מסכם זאת כדלקמן:

"תרבותנו היא הדרך בה אנו אוכלים וישנים, הדרך בה אנו מתרחצים ומתלבשים והולכים לעבודה. היא הפעולות שאנו מבצעים בבית ובעבודה. היא הלשון שאנו דוברים בה והערכים והאמונות שבהם אנו מחזיקים. הריהי המוצרים והשירותים שאנו קונים והצורה בה אנו קונים אותם. הריהי הצורה בה אנו פוגשים בידידים ובזרים, הצורה בה אנו שולטים בילדינו והצורה שבה הם מגיבים. היא כלי התחבורה המשמשים אותנו והבידור שאנו נהנים ממנו..."

חיוני לזכור, כמו כן, שהתרבות, במובן זה, היא יותר מאשר סך-כל מרכיביה. הריהי, בנוסף לכך, גם הצורה בה מאורגנים מרכיבים אלה עד שהם יוצרים שלמות. אם לצטט שוב את פרופסור קנלר: "כשם שאפשר לבנות בניינים שונים מאותם החמרים, בניינים שונים בתבניתם ובתיפקודם, כך יכולות תרבויות שונות להשתמש ביסודות דומים אך לארגנם כל אחת בדרכה המובהקת שלה. משום כך, כדי להבין תרבות עלינו לתפוש לא רק את מרכיביה אלא גם את המבנה המחזיקם יחד."

נקודה חשובה אחרונה שעלינו לזכרה בדוננו ב"תרבות" היא שמידת האחדות המושגת על-ידי תרבות כלשהי קובעת את מידת האינטגרציה שבה. כל תרבות מכילה המון תבניות-התנהגות שונות, והריהי בעלת אינטגראציה בה במידה שתבניות אלו נמצאות ביחסי גומלין. ככל שמידת האינטגראציה של תרבות גבוהה יותר, כך מחזקות תבניות אלו זו את זו. וככל שהיא פחותה יותר, כן הן פועלות באורח בלתי-תלוי זו בזו.

במקרה הראשון גדולה התנגדותה של תרבות לתמורה הרבה יותר - ובמקרים בהם באה התמורה בכוח, עלולה התרבות להתמוטט. מרבים להזכיר בהקשר זה את מקרהו של שבט צפון-אוסטראלי מסויים. הגברים בשבט היו משתמשים בקרדום אבן כדי להרוג חיות ולחטוב עצים לבעירה. הקרדום יקר להם מפז והיה סמל גבריותם. אולם עלה בדעתם של מיסיונרים בעלי כוונות טובות להביא קרדומי פלדה ולחלקם הן לגברים והן לנשים בשבט. מעשה צדקה זה גרם לחורבן השבט, שכן מבנה יחסי המין והגיל הופר ונהרס ללא תקומה, עם ניתוץ הסיבות שגרמו לילדים ולעלמים שיצייתו לגברים הבוגרים מהם, ולאור העובדה שמתן האפשרות גם לנשים להרוג חיות ולחטוב עצים שלל מהגברים את כבודם העצמי.

אם כה ואם כה, תולדות המלה "תרבות", כפי שהן מוצגות על-יד אנתרופולוגים*

* ראה לדוגמא: A.L. Culture - A Critical Review of Concepts, and Definitions, by Kroeber and Clyde Cluckhohn. Vintage Books, Random House, New York.

מעוררות שאלות מעניינות מאד: מדוע התפתח המושג "תרבות" ("קולטור") ומדוע מילא תפקיד כה חשוב במסגרת האינטלקטואלית הגרמנית? מדוע נתקל מושג זה עצמו בקושי כה רב עד שפרץ לתודעת הציבור בארצות כאנגליה וכצרפת? ומדוע נעשה לאחרונה פופולרי כל כך בארצות-הברית?

ניתן למצוא הסבר אחד לשלוש תופעות אלו בהנחה המשתמעת אך הבלתי-מנוסחת של קרבר וקלוקהון, כי ככל שתרבותה של אומה מסויימת הומוגנית פחות, כך נוטה אומה זו לקבלת ההגדרה הסוציולוגית של המלה "תרבות". במאה ה-19, למשל, היתה התרבות הגרמנית הומוגנית פחות מבחינה פנימית - או מרוכזת פחות בעיר-בירה שלטת - מאשר התרבות האנגלית או הצרפתית באותה תקופה. אמנם, כמעצמות קולוניאליות היו צרפת ואנגליה מודעות לקיומן של דרכי חיים אחרות, אולם - וייתכן שדווקא משום מעמדן האימפריאליסטי - היו אדישות באורח אופייני למשמעות ההבדלים התרבותיים ונטו להתנגד לה. ולעומת זאת, הרקע התרבותי ההטרוגני של האמריקאים סייע ליצירת אקלים רוחני הנוח במידה בלתי-רגילה לגישה האנתרופולוגית לתרבות.

אולם קיים הסבר נוסף, אולי רלבנטי יותר, לשכיחותו בגרמניה של המאה ה-19 - ולאחר-מכן ברוסיה - של מושג התרבות כהרכב של תכונות, הישגים וצורות התנהגות היחיד במינו, בלתי-ניתן-להעברה, ומקומי או לאומי במקורו ומשמעותו. כפי שמציין אלפרד מאייר, היסטוריון האידיאות המפורסם: "הדגש (מצד ההוגים הגרמנים בעת ההיא) על תבניות תרבותיות יחידות-במינן כאלו, כנגד ההישגים הכלכליים, המדיניים, המדעיים או הפילוסופיים של הציביליזציה המערבית, ניתן לראותו כנסיון למצוא פיצוי על רגש נחיתות עמוק מצד המשכילים הגרמנים משבאו במגע עם העמים הפתוחים. בדומה לכך נקל הוא לראות את מוצאה של הלאומיות התרבותית הרוסית ברגש נחיתות כזה. באורח הגיוני בהחלט התפתחה הלאומנות התרבותית הרוסית בד-בבד עם התגברות המגעים הרוסיים עם המערב. תורות 'קולטור' אלו, אם כן, הינן ביטוי אידיאולוגי טיפוסי - אם כי ודאי שלא יחיד - להתקוממותן של חברות מפגרות כנגד לחצו של המערב על תרבויותיהן המסורתיות. משמען הוא הדגשת קיומו ומציאותו של משהו העומד להיחרב."

אך זה רק אחד מהמקרים המרובים בהם יכול מושג התרבות לשמש להארת בעיות היסטוריות ואינטלקטואליות. מושג זה נראה מועיל יותר ויותר, ואף ראשון במעלה, במדעי החברה. למעשה הריהו נחשב כיום, בדרך כלל, כאחת מאבני הפינה של מדעי החברה, והוא משמש בהצלחה מרובה בתחומים פרובלמאטיים כגון חינוך, עבודה סוציאלית ופסיכותיראפיה. כפי שמציינים קרבר וקלוקהון בהקדמה לספרם: "מעטים המשכילים שיכחישו את הקביעה שמושג התרבות, במובנו הטכני-אנתרופולוגי, הוא אחד ממושגי המפתח של המחשבה האמריקאית בת זמננו. בחשיבותו ההסברית ובכלליות יישומו אין הוא נופל מקטגוריות כגון הכבידה בפיסיקה, המחלה ברפואה, האבולוציה בביולוגיה..."

"לבנטינים" ו"לבנטיניות"

אכן, קשה מאד לחלוק על טענה זו. מלים כשלעצמן יתכן שאין בהן משמעות מרובה בבואן כניגוד ל"מעשים". אולם אין להימנע מההרגשה שבמקרה זה, במלה "תרבות", יש חשיבות עצומה במלה. קצת פחות מבוכה ובלבול-מחשבה בתחום זה עשויים להשפיע טובה רבה במדינות כארצות-הברית, ויתכן שעוד יותר בישראל, בהן נוטה היעדרו של רקע תרבותי הומוגני לגרום להרבה סיבוכים וצרות מיותרים.

קשיים ואי-בהירויות אלה בולטים במיוחד בשימוש שעושים ישראלים ואחרים במלים "לבנטיניות" ו"לבנטיני". באביב 1961, בהתיחסו לנוף הפוליטי בישראל אחרי התפרצותה של פרשת לבון, האשים היומון הבריטי המכובד "גארדיאן" את ראש הממשלה דאז דוד בן-גוריון, בכך שהוא משקע את המדינה ב"לבנטיניות". ואולם בן-גוריון עצמו, בעצרת בחירות המונית שנערכה שנתיים-שלוש לאחר מכן בככר מנורה בירושלים, הכריז כי מטרתו העיקרית היא מניעת "הליבנטיניזציה של ישראל"!

מהי, אם כן, אותה מפלצת-אימים שהכל, דומה, חשים בסכנתה בצורה חריפה כל כך? עובדה היא ש"לבנטיניות" היא מושג חמקני עוד יותר מ"תרבות", וכמעט אי-אפשר למצוא שלושה אנשים רציניים שיהיו מוכנים להסכים להגדרה ברורה של מונח זה. תכופות שומעים אנשים קוראים "לבנטיני!" כשהם נתקלים באדם הבא מחלקים מסויימים של העולם והנוהג בנימוס-יתר או במה שנראה להם כהתחשבות וארך-אפיים מוגזמים. אותם אנשים עצמם היו ודאי קוראים לאותו אדם "לבנטיני" אילו התנהג בצורה הנראית להם ישירה או תוקפנית מדי. כמו כן אנחנו שומעים לעיתים אנשים שלדידם עניינים של אמת ושקר, טוב ורע, הן יחסיות בלבד, מגדירים כ"לבנטיני" כל אדם הבא מאותן ארצות אם תופסים אותו בשקר קל-ערך ביותר. כמו כן, לא-אירופי, המקפיד מדי בלבושו, עושה זאת בדרך-כלל פשוט מפני שהוא "לבנטיני" - ואילו אחר, המתלבש ברשלנות, אף הוא עושה זאת משום שהוא "לבנטיני".

לפני שאעשה נסיון כלשהו להשיב על השאלה מיהו בדיוק לבנטיני, עלינו להתגבר על קושי קטן אחד. מבחינה גיאוגרפית, לבנטיני הוא אדם שנולד וגודל בליבנט, מונח שהמילון שלי מגדירו כ"ארצות המזרח, במיוחד בחלקו המזרחי של הים-התיכון, על אייו ועל הארצות הקשורות בו..." מבחינה זו רבים רבים מאיתנו הם כמובן ליבנטינים - וישראל הינה והיתה תמיד ארץ לבנטינית.

אך נוסף להיותה מושג גיאוגרפי, הלבנטיניות היא אף מושג תרבותי - ולכך יש משמעות רבה יותר. וכאן מתחילה האנדרלמוסיה הגדולה, שכן מבחינה תרבותית יכול אתה להיות בן הלבנט ועם זאת ההיפך הגמור מ"לבנטיני"; יכול אתה לבוא מאירופה - ולא רק אירופה המזרחית - ולהיות הלבנטיניות בהתגלמותה. ויכול אתה לסבור שהנך בולם את סכנת הלבנטיניות, ועם זאת להגיע על-ידי צעקותיך בעניין זה לידי לבנטיניות גמורה. ולבסוף, וזה אולי הדבר הקשה מכל, עלול אתה להיות לבנטיני ולא לדעת על כך

מאומה - ובה בשעה אין פיך חדל להזהיר אחרים מפני סכנות הלבנטיניות.

ההגדרה הטובה ביותר העולה על הדעת במובן אחרון זה היא שלהיות לבנטיני משמעו לחיות בשני עולמות או יותר בבת-אחת, בלי להשתייך במובהק לאף אחד מהם. פירוש הדבר להיות מסוגל ללבוש את הצורות החיצוניות המרמזות על בעלות על תרבות מסויימת, בלי שתהיה תרבות זו בידיך. לפי הגדרה זו, מציינת הלבנטיניות מצב שבו שוב אין לאדם קנה-מידה ערכי משלו - מצב רוחני המתבטא בתעייה ללא-דרך, ביומרנות, בציניות וביאוש.

תהא אשר תהא דעתנו על הגדרה זו של לבנטיניות, עלינו להכיר שנהנית היא מהיתרון הגדול שהיא נתמכת על-ידי הממצאים האחרונים של האנתרופולוגיה, היינו מדע התרבות. כבר ראינו לעיל כיצד חדורים כל צדדי פעולתו והתנהגותו של אדם בתרבותו - כיצד התרבות מעצבת אותנו מבחינה אינטלקטואלית, רגשית ואפילו גופנית. אנתרופולוג אמריקאי חשוב אמר פעם שהתרבות "מעצבת תכונות גופניות כמו מחוות, הבעות פנים וצורות הליכה, ישיבה, אכילה ושינה... (היא) קובעת אלו רגשות יש להביע ומיהו הצריך להביעם, והיכן וכיצד... כל בני-האדם צוחקים ובוכים, אולם תרבויות שונות מוצאות צורות ביטוי שונות למיני הגונים הדקים יותר של זעם, צער, שמחה, חרפה ורגשות אחרים..." (פרופ' קנלר Educational Anthroplogy p.45).

אם נקבל הגדרה של ליבנטיניות המושתתת על ממצאים וקביעות אלה, מתברר היטב שאין תכונה זו יכולה לשמש מונופולין של קבוצה, עדה או אומה כלשהי. הדבר נכון לגבי ישראל כמו לגבי כל ארץ אחרת. למעשה ישראל שורצת ממש ליבנטינים. שכן לא ברור מאליו כלל שישראלי הבא ממצרים, מארצות הליבנט, מעיראק או מאפריקה הצפונית ייתקל ביתר קושי בהסתגלות לאתגר המיערוב מאשר אדם הבא מארץ מזרח-אירופית והמנסה לנער מעליו את זהותו ורקעו התרבותיים המיוחדים. קל למדי, למעשה, להבחין כיצד שני סוגי ישראלים אלה, מונעי אותה דחיפה עזה לסגל אורח-חיים שחונכו לראותו כ"מעולה יותר", נחפזים בדרך כלל לנער חוצנם ואף לבזות את תרבויותיהם "הנחותות" שלהם. שניהם עוברים חוויה דומה: בחושם עצמם אובדי-דרך בין שני עולמות, שאף אחד מהם אינו לגמרי שלהם; בהעמידם פנים כאילו שייכים למסגרת שבאמת הם משתייכים לה; בהיהפכם ציניים, שעה ששניהם מאבדים את קני-המידה הערכיים והמוסריים שלהם; ולבסוף, בהיוואשם מהתקווה להשתלט אי-פעם על החדש או לשקם את אורח-חייהם הישן.

"פראנקים" למיניהם

שכן האדם הוא במידה רבה אסיר התרבות של קבוצתו בה גודל. בהיותו עוד ילד, גורמות השיטות ששימשו בחינוכו ובגידולו לכך, שמבנה אישיותו יקביל לערכים ולמוסדות העיקריים של אותה תרבות. כך הדבר אפילו לגבי דברים של מה-בכך לכאורה, כגון דרכי הנקתו, הלבשתו, הזנתו או הרדמתו של תינוק, שכולן נוטות לעצב

אדם לנהוג בהתאם לערכי קבוצתו ותרבותו. לפי השקפה זו, כמו-כן, השנים הראשונות הן המעצבות את מבנה האישיות הבוגרת. ומכאן שתקופות ילדות דומות יגרמו לאישיות בוגרת דומה, ולבסוף, מאחר שהתרבות קובעת מה וכיצד ילמדו הורים את ילדיהם, יוצרת תרבות נתונה טיפוס אישי מובהק.

אך אין פירוש הדבר שהתרבות מעצבת תמיד, ללא יוצא מן הכלל, את בניה בדרך בלתי משתנית מסויימת. תרבות המשתנה במהירות, למשל, זקוקה לאישיות ניידת ודינאמית, ואף יוצרת אותה, אף כי עלולה היא ליצור מספר יחידים שמבנה אישיותם לוקה באירגונו כדי כך שאין הם יכולים להחזיק מעמד בקצב התמורות ולבסוף הם מתמוטטים תחת הצטברות הלחצים. יש כמובן תמיד יחידים שניחנו כנראה באופי חזק כל כך עד שיכולים הם להחזיק מעמד בלחצים אלה. שומעים לעיתים קרובות, למשל, על אנשים המכריזים בשביעות-רצון מרובה כי תודה לאל, עדיין הם רואים עצמם כ"אירופים" (מה מעטים הישראלים כיום שאף יחלמו להתרברב בהיותם "אסיאתים" או "אפריקאים" אמיתיים!), אמנם כל זה טוב ויפה, אך ראוי לצטט כאן קטע מספרו של ארנולד טוינבי, "חקר ההיסטוריה" - שאגב, בניגוד למה שחושבים אצלנו, מכיל הרבה מאד דברים ללא כל קשר לאנטישמיות או לציונות. הקטע מופיע בפרק העוסק ב"פאנאריוטים, קאזאנלים ולבנטינים", ובין השאר כתוב בו:

"במאות הראשונות לשלטונם הניחו העות'מאנים שהכירו את עמי הנצרות המערבית - הפראנקים, כפי שקראו להם - רק באמצעות נציגיהם הלבנטיניים, כי אירופה המערבית מאוכלסת כולה על-ידי "גזעים נחותים לבלי חוק" כאלה. משנתרחב נסיונם שינו את דיעותיהם. העות'מאנים החלו מבדילים ברור בין "הפראנקים של המים המתוקים" ושל "המים המלוחים". "הפראנקים של המים המתוקים היו אלה שנולדו וגדלו בתורכיה והגיבו על כך בפיתוח האופי הלבנטיני. "הפראנקים של המים המלוחים" היו אלה שנולדו וגדלו בבית, בפרנקלאנד, ובאו לתורכיה כבוגרים, שאופיים כבר קיבל את עיצובו. התורכים הופתעו בגלותם, כי הפער הפסיכולוגי הגדול שהפרידם מעל "הפראנקים של המים המתוקים", שהתגוררו תמיד ביניהם, לא הופיע ולא הפריע כלל כשהיה עליהם לשאת ולתת את הפראנקים שמעבר לים". (A Study of History, vol. II p.256).

לא קשה להבין מדוע אירע הדבר. הסיבה שבגללה יכלו התורכי וה"פראנקי של המים המלוחים" להבין בנקל זה את זה, בעודם מוצאים את הפראנקים ילידי המקום, שכניהם ובני ארצם, זרים להם מבחינה פסיכולוגית, היא ש"היה דמיון כללי רב בין רקעיהם החברתיים". הן אלה הן אלה, מסביר טוינבי, גדלו במסגרת בה היו אדונים בבתיהם. מאידך גיסא נתקשו הן התורכי הן הפראנקי יליד אירופה להבין את "הפראנקי של המים המתוקים" או להתייחס אליו ברצינות, מפני שרקעו החברתי היה זר לשניהם במידה שווה. "הוא לא היה בן הבית אלא יליד הגיטו; וקיום שפוף זה פיתח בו אתוס שממנו היו פטורים הן הפראנקים שגדלו בפראנקלאנד והן התורכים שגדלו בתורכיה" (ע' 257).

אין צורך לומר שלפי ההגדרה שהעלינו קודם, אי-אפשר היה לראות את הפראנקי יליד אירופה או את התורכי יליד ארצו כ"לבנטיני".

נסים רגיואן

זהותה של ישראל

בנקודה זו אפשר, דומני, לחזור לנושאה המרכזי של מסה זאת, דהיינו מקומה של ישראל בין מזרח למערב. נושא זה מוליך אותנו כמובן אל השאלה הנקראת זהותה התרבותית של ישראל. בקיץ 1967, ימים ספורים אחרי מלחמת ששת-הימים, פנה כתב אמריקאי לשר הביטחון דאז משה דיין בשאלה: "האם יש איזו אפשרות שתקלוט ישראל את המספר העצום של ערבים שעל הטריטוריה שלהם השתלטה זה עתה?" תשובתו של דיין המנוח היתה חד-משמעית: "מבחינה כלכלית," אמר", אנו יכולים, אבל לדעתי אין זה עולה בקנה אחד עם מטרותינו בעתיד. על-ידי זה תיהפך ישראל למדינה דו-לאומית או ערבית-יהודית, ולא למדינה יהודית, ואנו רוצים במדינה יהודית... אנו רוצים במדינה יהודית כמו שלצרפתים יש מדינה צרפתית." קביעתו זאת של דיין מעוררת בעיות יסודיות בהקשר זה של זהותה התרבותית של ישראל. ודאי, ישראל היא מדינה יהודית במובן זה שרוב תושביה מוגדרים כיהודים; ואולם מכוח עובדה זו בלבד אין הדעת סובלת שתוגדר ישראל כמדינה יהודית באותו מובן שצרפת היא צרפתית, גרמניה גרמנית ואיטליה איטלקית. ההשלמה לדרישתו של משה דיין, למדינה שהיא יהודית "כמו שלצרפתים יש מדינה צרפתית", היא האמירה, שאותה השמיע בזמנו מר שמואל טולידנו מי שהיה היועץ לענייני-ערביים ליד ראש-הממשלה, שאין לדרוש מערביי ישראל נאמנות מוחלטת למדינה "הואיל והם שייכים ללאום אחר".

לכאורה מובן-מאליו מדוע אין רגליים לא לדרישתו של מר דיין ולא להשלמתה. שתיהן יוצאות מתוך ההנחה - שעליה הן עומדות, כמדומה - שקיימת משוואה בין "ישראלי" ל"יהודי"; הם שרויים בערבוביה נואשת בין לאום ישראלי - שבדומה ללאום הצרפתי הוא פונקציה של גיאוגרפיה ואזרחות, לבין לאום יהודי - שהוא, לכל המוטב, שאיפה תיאורטית. כי העובדה היא שלמעלה מחמישה מיליוני יהודים עודם בוחרים לגור בארצות-הברית של אמריקה, קרוב לשלושה מיליונים נמצאים בברית-המועצות, ואילו צרפת ובריטניה מונות למעלה מחצי מיליון יהודים כל אחת. אין צורך לומר שיהודים אלה, ושאר יהודים שאינם ישראלים, שהם כ-83 למאה מן היהדות, אינם אזרחים יהודים - גם אין לומר שהם משתייכים ללאום יהודי - ובוודאי אין הם אזרחים ישראליים משום בחינה שהיא. לעומת זאת, אזרחיה הערביים של ישראל הם אזרחים ישראליים לכל דבר, שעיקר טענתם היא שאין נוהגים בהם בהתאם לזה. אם ניחד להם לאומיות אחרת, כלומר ערבית, הרי באמת מכפילים אנו את הקושיה הואיל וגם לאום כזה אינו קיים, לפחות לא כפונקציה של אזרחות, גיאוגרפיה או נוהל בינלאומי.

אבל מחוץ למובן הלאומי שבו נגענו למעלה, יש עוד שלושה מובנים אפשריים שניתן לדרוש מהם את זהותה היהודית של ישראל - כלומר המובן הדתי, הגזעי והתרבותי. ואולם ישראל איננה תיאוקרטיה. היהדות איננה דת-המדינה, ומבחינה תיאולוגית אין ישראל יהודית לא בפועל גם לא בשאיפה. מעטים מאד מאבות הציונות, ומעטים עוד יותר

מן המנהיגים המדיניים של האומה מאז היווסדה, הם יהודים שומרי-מצוות או אפילו מאמינים. בראיון בעתון הכריז דוד בן-גוריון באמצע שנות הששים ש"בתור דת עזבנו את היהדות מזמן"; הוא הוסיף ואמר כי הדת היהודית ועיקריה "אין בהם עוד צורך", לפי שכבר מילאו את תפקידם בעזרה לשמירה על קיום העם היהודי בפזוריו. בישראל של ימינו יש, כמובן, מידה מסויימת של מה שהחילוניים קוראים לו 'כפייה דתית' על-פי צו המדינה. אבל דבר זה נובע בעיקר מלחץ שמפעילות קבוצות של פוליטיקאים דתיים, הלהוטים לקבל את חלקם ב'עוגה הלאומית'**.

מוקשית עוד יותר היא הזהות היהודית ה"גזעית" של ישראל. באמת, כמעט אין טעם להיכנס בכל הנושא של "גזע" יהודי. "אביך האמורי ואמך חתית" היו המלים שהטיח יחזקאל הנביא כנגד אחיו עוד לפני כאלפיים וחמש-מאות שנה. ההערה שאותה שומעים כיום לעיתים קרובות מפי המבקרים בשטחים שנכבשו במלחמת ששת-הימים. ש"אי-אפשר להבדיל בין יהודי לערבי", דומה שהיא מוציאה משפט אחרון על הצד המיוחד הזה בתחום הנושא שלנו.

את המפתח האמיתי לזהותה היהודית של ישראל יש לחפש, איפוא, בתחום התרבותי. כאן עיקר העוקץ של המשאלה המובעת לעתים כה קרובות לשמירת האופי היהודי של המדינה. כאן גם צד הממשות שבחקירה הקצרה הזאת, וזיקתה לנושא של הסכסוך הישראלי-ערבי, כי כשאדם מדבר על תרבות יהודית, חובה עליו להיזהר בלשונו. במרוצת דורות הפזורה התפתחו ביהדות לפחות שלוש תרבויות שניתן להבחין ביניהן: היהודית-הערבית (מזרח-תיכונית), האידית/הניאו-עברית (תחום-המושב שבמזרח-אירופה), והמערבית (צפון-אמריקה ומערב-אירופה). הציונות - וכמדומה גם מדינת-ישראל עצמה - נוצרו כמעט אך-ורק על-ידי התרבות האידית/הניאו-עברית של יהודי מזרח-אירופה, ובפרט אלה של רוסיה ופולין הרוסית. יהודי מזרח-אירופה, שהחזיקו במורשת-דורות של סתגרנות ובידול תרבותי כפוי, ולא נתנסו הרבה במגע-מישרים עם העולם החיצון, נתנו לתנועה הציונית הרבה מסגולותיה הנאצלות; אך הם גם שהביאו עמהם לארץ-ישראל אותם פחד, חשדנות ובוז הנטועים בהם כלפי הזר - שלעתים קרובות הם חלים גם על יהודים השונים מהם עצמם - שהוחדרו בהם בהכרח עקב דורות של מאמץ עילאי לשמר את זהותם וכבודם-העצמי בתנאים קשים ביותר.

** "ישראל איננו אומה במובן המקובל של המילה. בעיני הרבנים, לפחות, אין הוא אומה מכוח גוע או מכוח צירופים מדיניים מיוחדים. כמו שביטא זאת רב סעדיה גאון, 'כי אין אומתנו אומה כי אם בתורותיה'. הלאומיות הפשטנית המנוערת מן התורה, אשר לה מטיפים חוגים מסוימים. מאוסה תהיה בעיני הרבנים לא פחות מן האוניברסליזם המתאבד המנוער מן התורה אשר לו מטיפים חוגים אחרים. ואם נוכל לתאר לעצמנו רגע שיחדל ישראל מנאמנותו לאלוהים, או אז יהיו הרבנים הראשונים שיחתמו על תעודת־פטירתו כאומה". (סלומון שכטר, אספקטים בתאולוגיה רבנית ניו־יורק 1909, ע"ע 6-105).

נסים רג'יואן

דפוסים של סתגרנות

כתוצאה מכך קמה ונהגתה מדינת-ישראל ונתייסדה, באורח טבעי למדי, בדפוסים של סתגרנות, שאם גם הולמת היתה בתכלית קיום גיטואי בסביבה עוינת. ספק רב אם יצלח לאומה נאורה ומודרנית. אותם ישראלים שקיוו כי נפיצותה של גישה זו היא שלב עובר, סופם שנחלו אכזבה; כי העובדה היא שאפילו כיום, לאחר ששינויים דמוגרפיים מרחיקי-לכת, בלתי-צפויים לגמרי, הפכו את יהודי מזרח-אירופה בישראל למיעוט מבחינה מספרית, מוסיף היסוד התרבותי הזה להחזיק בשלטון ללא-עוררים למעשה, כשהוא מעצב את קווי המדיניות, קובע את העמדות ומכתיב לאומה את נעימתה התרבותית.

לכן, כאשר המימסד הציוני המזרח-אירופי הנוכחי של ישראל ודובריו מדברים על הצורך המוחלט לשמור על האופי היהודי של המדינה, הרי כוונתם למעשה כמעט אינה אלא לזן המיוחד שלהם בתרבות היהודית. בעיניהם התרבות הזאת של יהודי תחום-המושב, שעתה נעשתה חילונית עד-היסוד-בה, מסמלת את ה"יהודיות" בטהרתה. דומה כי הרצון המודגש שתהיה ישראל יהודית "כמו שצרפת היא צרפתית" מעיד לכל היותר על רצונו של המימסד לשמור על ההגמוניה במסגרת "הלאומנות האשכנזית". כביטויו, הקולע למדי, של מחבר ישראלי, כושל למדי, ממוצא מזרח-אירופי.

וכך אנו מגיעים לנקודה אחרת, גורלית לא-פחות. הגישה המצומצמת הרווחת כיום, ה"תרבותנית". לנושא האופי היהודי, משפיעה לא רק על מעמדה של ישראל במזרח התיכון אלא גם על מצבה מבית, בפרט ביחס למתחים המתמידים בתחום היחסים בין העדות. ביסודו של דבר, הבעיה העדתית של ישראל טמונה בעובדה שמתוך הדחייה הגמורה של תרבות המזרח התיכון - ומתוך כך, של נושאיה עצמם - אין הקבוצה המזרח-אירופית השלטת מניחה לתושבים היהודים ממוצא מזרח-תיכוני בישראל חלק ונחלה בניהול ענייניה של הארץ או בעיצוב מדיניותה, עמדותיה או צביונה התרבותי***.

הצד המוזר שבכך הוא, שהיסוד הזה המזרח-תיכוני מונה כיום יותר ממחצית אוכלוסיית היהודים של ישראל. זוהי התפתחות חדשה-ביחס ובלתי-צפויה ביותר, שלפחות מבחינה דמוגרפית חוללה שינוי גמור בקלסתר-פניה של ישראל. מבחינת מעמדה

*** דחייה גמורה של תרבות המזרח התיכון כמוה, בעצם, כדחיית נושאיה בחינת אנשים שאין בידם לתרום שום תרומה כדאית... הדבר עשוי להביא לידי דחיית האירופים על־ידי המזרחים. מן הדין שיהיה זה ברור כי ישראל נמצאת בלבאנט ובאסיה, ושעליה להגיע לעמק־השווה עם שכניה... אם לא תיעשה מדינת ישראל טוטאליטרית, אין למנוע את [היסוד המזרח־תיכוני] מליצור איזו מזיגה משלו בין התרבות האירופית לתרבות המזרח התיכון". (וולטר פ'. צנר, "תרבותנות במסווה אשכנזי", The Reconstructionist, ניו־יורק, 12 במאי 1967).

של ישראל במזרח התיכון דין היה שנראה בכך מצב-דברים אידיאלי, הואיל והפך את שילובה באיזור - כחטיבה מדינית בלתי-תלויה, כמובן - לתהליך טבעי ונטול-מכאובים. מעתה אפשר היה לטעון במידה רבה של צדק כי ישראל כפי שתיארוה צוררֶיה הערביים - כלומר כנטע-זר, ביטוי לפלישה תרבותית ומוצב של השפעה מערבית - היא נחלת העבר.

מובן שלעולם אינך יכול לדעת בבטחה אם נימוקים מעין אלה יכולים לעשות רושם על שכניה של ישראל. ואולם העובדה בעינה עומדת שהעילית השלטת בישראל המשיכה בעקשנות לנקוט קו שהיה בו כדי להוסיף תוקף לקובלנותם המתמדת של הערבים שישראל היא חלק בלתי-נפרד מאירופה "מבחינה תרבותית, מדינית וכלכלית", ורק מבחינה גיאוגרפית היא שייכת למזרח התיכון. שר האוצר דאז פנחס ספיר, למשל, ראה צורך להתבטא כך מדי-פעם (ר' "לה-מונד" 9.3.66, ושוב בימי ביקורו של ארהארד בישראל בנובמבר 1967). ברור שהצהרות מסוג זה אינן עשויות, גם לא כוונו, להניע את הערבים לראות בישראל חלק קבוע ובלתי-נפרד של האיזור. מובהקת לא-פחות היא השפעת הקווים והעמדות האירופו-צנטריים הנלווים של המימסד על השכבה המזרח-תיכונית עצמה בישראל. מחוץ לעובדה שהאופי המערבי המוצהר הזה מצד ישראל יש בו משום התגרות ועלבון גלויים כלפי היסוד הזה, הרי האמת היא שהיעד המעשי של המבנה השלטוני הקיים היה פשוט להפקיע מן המזרחים את אֶפיים המזרחי בתכלית המהירות והיסודיות. על היעד הזה הוסיפו לשקוד בכל צורה שתעלה על הדעת - בחקיקה, בהכשרה הצבאית, באמצעי-התקשורת השונים, ועל הכל בבתי-הספר. פרט לעובדה שקו כזה של טשטוש תרבותי אינטנסיבי הוא בדרך-כלל האמצעי הבטוח ביותר לדחוק את המזרחים האלה לשוליים ולהביא עליהם ניכור, הרי כשישראל מתארת את עצמה כחלק בלתי-נפרד של אירופה עשויה היא להגשים בסופו של דבר את קביעתם של הערבים שמבחינה תרבותית תישאר זרה לאיזור.

מה הסיכויים לכך שתיעשה ישראל חלק טבעי ובלתי-נפרד מן המזרח התיכון, שתקבל את שכניה ותתקבל עליהם - וכל זאת במידה רבה בזכות מאמציה שלה וכתוצאה מהתפתחות פנימית? קשה, כמובן, להשיב על שאלות מעין אלו, אך המאורעות של הזמן האחרון, שבמובן ידוע גרמו לישראלים ש"יגלו" את המזרח-התיכון, אפשר מאד שיסייעו בתהליך הזה. אפשר כבר להבין בשינוי-מה בעמדה, בפרט ביחס לנימוקים הדמוגרפיים-כביכול נגד ארץ-ישראל גדולה, מגוונת באוכלוסיותה. אפילו חוגים רשמיים-למחצה הגיעו באחרונה לכלל מסקנה שהישראלים אינם יכולים להשיב על 'האיום הדמוגרפי' על-ידי שמרצונם יהפכו את ישראל לגיטו יהודי קסינופובי המוגן על-ידי גדרות ומשטרת-דרכונים. אכן, זהו האתגר הגדול ביותר שבפני ישראל. עוד לפני כשלושים שנה תמה ד"ר שאול מאלק, המדינאי והפילוסוף הלבנוני. אם לאחר שהצליחה ישראל להשיג עצמאות תוכל להוסיף ולהבטיח את המשך קיומה - "אם ההנהגה והאֶתוֹס של ישראל די בהם לצרכים של קיום (חיובי)". כיום השאלה היא במקומה לא-פחות משהיתה ב-1952 - ובשום פנים אין היא מביכה פחות. המאורעות של הזמן האחרון במזרח-התיכון הוכיחו, כי אפילו לטווח של כמה עשרות שנים, אין ישראל צריכה לחשוש להמשך קיומה הפיזי. אבל

ההתנגשויות המזויינות של 15 השנים האחרונות הוכיחו גם, כי אין שום מאורע מאותו סוג, דהיינו נצחון צבאי, יכול להניע את הערבים להשלים עם קיומה של ישראל כשכנה רצויה, או אפילו נסבלת, אם היא לא תשכיל להסיר מעליה את התג של "נטע זר" באיזור. לאמיתו-של-דבר זהו מבוי סתום וישראל חייבת בעצמה למצוא דרך לצאת ממנו. "ההיסטוריה," אם נשוב לצטט את ד"ר מאלק, "איננה יודעת אף מקרה אחד של אומה השרוייה באיבת-תמיד עם העולם הסובב אותה ממש."

כפי שניסיתי להבהיר לעיל, אין זאת שאלה פשטנית של מזרח ומערב. אין טעם, ולא היה אף פעם טעם, בכך שנתחיל בהגדרות של "מזרח" ו"מערב", או נמשיך לדמות עימות גורלי בין השניים, ונסיים בבחירה בין אחד מהם - הרצוי לנו - בתור "דגם" להתפתחותה, דימויה העצמי ופרצופה האמיתי של ישראל. הקדמתי והדגשתי, שלדידי כל "דגם" כזה, כל נסיון לקבוע "תשתית" תרבותית לפי מדגם המבוסס על דיכוטומיה כביכול בין מזרח ומערב, פרושו בסופו-של-דבר החלטה מלמעלה, מין רגימנטציה וכפייה תרבותית מהסוג הגרוע ביותר.

באותו רב-שיח שהזכרתי לעיל על הנושא "ישראל - מזרח ומערב", הדגשתי את הנקודה הזאת חזור והדגש - וכשנלחצתי לומר איך אני מציע לתת לדברים להתפתח, איך אני רוצה להגשים את "החזון הגדול" שלי ולהגיע למין פלורליזם תרבותי בו לא תהיה שום כפייה מלמעלה - עניתי בפשטות כי לגבי דידי צריכים לקבל את בני האדם כמות שהם ולא לנסות להפוך אותם למשהו שהם אינם ולא היו. הסברתי גם שמאחר שאני מצדד באסכולה האומרת שהתרבות היא בן-האדם, אני מתכוון לכך שעל-ידי קבלתו של בן-אדם זה אנו בעצם מקבלים גם את תרבותו, ואילו אם נדחה את תרבותו נימצא דוחים את האדם עצמו.

מובן מאליו, כי כשאני מדבר על בני-אדם אני מדבר עליהם כעל יצורים שיש להם תכונות תרבותיות משלהם, ואולם תכונות אלו אינן מתחלקות, לפחות אצלי, למסגרות הנקבעות על-ידי השתייכות למזרח או למערב. גם בין המזרחים וגם בין המערבים - על-כל-פנים כפי שהם נתפסים בראייה הרווחת בישראל - יש גוונים מגוונים שונים. יש מרוקאים ויש עיראקים ויש כורדים ומזרח-אירופיים ו"ייקים" וגרוזינים ו"אנגלו-סכסים" וכו' - ואלה בהחלט אינם ניתנים לחלוקה כוללנית בין מזרח ומערב.

בתגובה מהולה בעצב כלשהו ענה אחד המשתתפים בדיון להערותי אלה: "אז חזרנו למעשה לנקודה של התחלה", והשני הוסיף: "כן, בעצם אנחנו איירנו את המעגל, שאני קורא לו מעגל קסמים וטראגי למדי..."

אני: אני לא יודע כמה פעמים השתמשת במלה 'טראגי'. לכשעצמי, אינני רואה בזה שום טראגיות.

י"ב: ברגע שאנחנו לא יכולים לצאת ממעגל קסמים, זה נראה לי טראגדיה של האינרציה ושל אי-היכולת למצוא תשתית או מכנה משותף.

אני: מה לא יכולנו למצוא? מה שלא יכולנו למצוא הוא פשוט מאד שאנחנו צריכים ללכת בכיוון מסויים שנקרא מזרחי או מערבי!

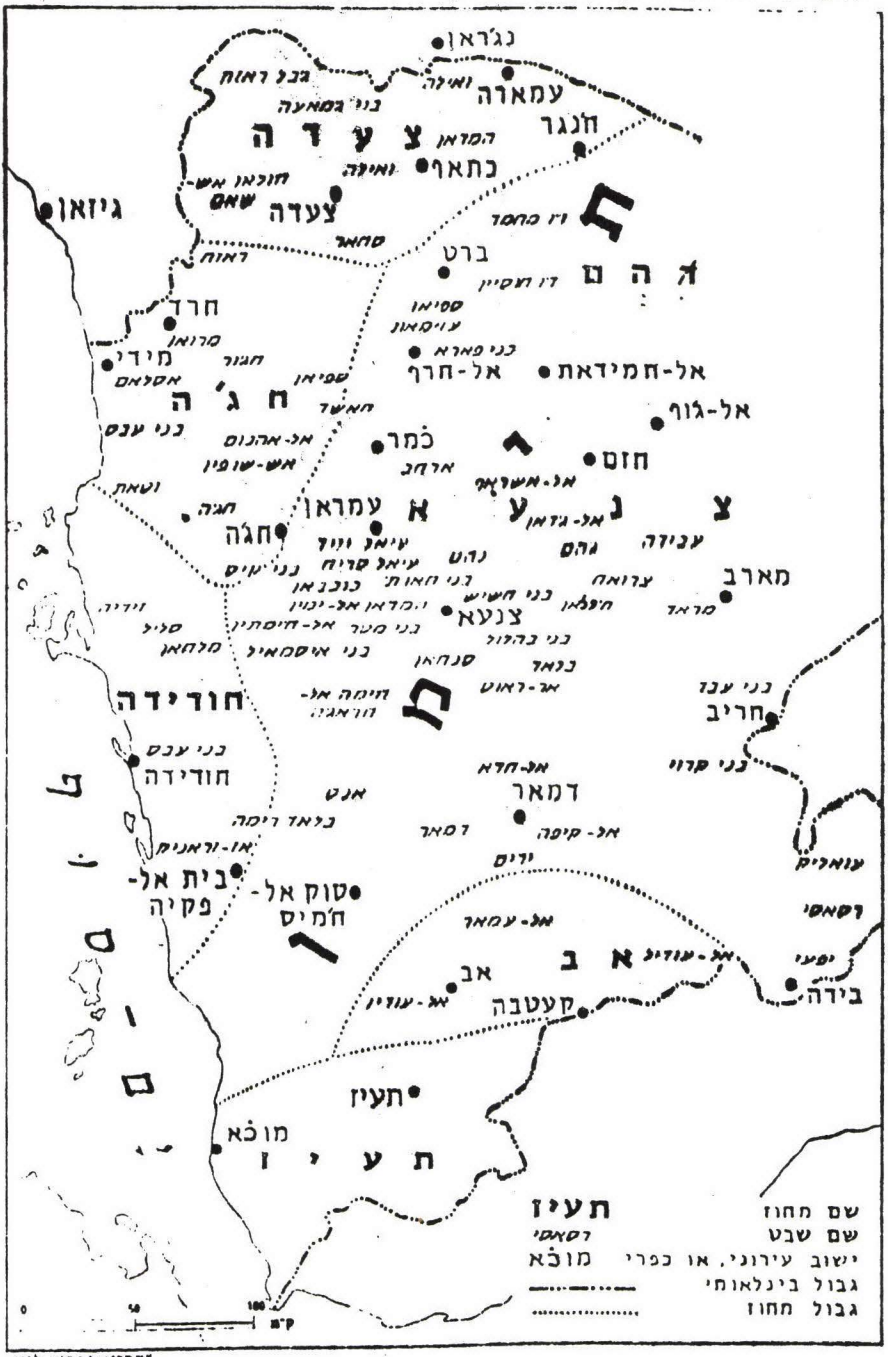
י"ב: כן! אם לא הסכמנו למסגרות כל-כך יסודיות, אז לא הגענו לשום בסיס, בעצם. רק אירנו את הויכוח...

ש"פ: (ממשיך): כי רק אם היינו יוצאים מנקודת-הראות של שתי מסגרות, יחסית קוהרנטיות, היה אפשר לבנות איזושהי תכנית רצויה."

האמת היא שנבצר ממני, עד עצם היום הזה, להבין מדוע אי-מציאת "מסגרות" צריכה להיות מקור של אכזבה. אינני מסוגל להבין מדוע בכלל דרושים "מסגרות", "דגמים", "תשתיתיות" וכו', בכל הנוגע להתפתחות תרבותית? מסגרות ודגמים יכולים להיות רצויים, ואולי אפילו נחוצים, כשהמדובר הוא בשטחים אחרים - כגון ביטחון, כלכלה, פיתוח פיזי וכדומה. בכל הנוגע לתרבות כל נסיון לקבוע דגמים, להחליט מה "רצוי" ואיך לפעול לשנות את "המצוי" לכיוון הרצוי - כל נסיון כזה מטבעו שיביא לתופעות שאנחנו כולנו בסופו-של-דבר, מתנגדים להן, תופעות של רגימנטציה, כפייה תרבותית, התבטלות תרבותית, לבנטיניות במובן הגרוע של המלה. מהלכים כאלה יכולים להוביל בעצם לקיטוב ופירוד, לא לשילוב ולהרמוניה.

ה. הסטוריה

מפת השבטים בתימן שנטלו חלק במלחמה



"כרטא" ירושלים

שמעון גרידי

יד ליהודי ד'מאר שבתימן
דיוקנה של קהילה

הקדמה*

זה כמה זמן מאז נתתי אל לבי להציב יד ושם לקהלה היהודית שהיתה בעיר ד'מאר, תימן, ולהנציח זכרה בספר.

בהביעי רעיון זה לפני חברים וידידים, תושבי ד'מאר לפנים, מצאתי רצון טוב ונכונות לסייע בדבר ככל שיידרש מהם.

עם התחלת הגשמת הרעיון התברר, כי תוכן העניינים רב ויש צורך הכרחי למהר בעבודת איסוף החומר, הואיל וחלק מהדור הקשיש הולך ואוזל, דור שהיו בידו אוצרות של ידיעות, זכרונות וארחות-חיים שהיו אופיניים לקהילה עתיקה[1] ונכבדה זו.

תוך דחף פנימי נגשתי אל המלאכה, הקמתי את שלד הבנין ורכזתי את מה שהצלחתי לאסוף בכתובים לכדי ספר בענין ק"ק ד'מאר בשלושה עשר פרקים.

לקמן לקט:

מפרק ראשון - ד'מאר בכתובים
מפרק שני - ד'מאר המוסלמית
מפרק שלישי - ד'מאר היהודית
מפרק חמישי - יתומים
מפרק שמיני - חתונה, נוסח ד'מאר

* תודתנו נתונה למר שלום מדינה על מספר הערות המובאות בסוגריים מרובעים ובר"ת ש"מ.

1 רוב הערים העתיקות בתימן נקראו על שמות מלכי שבא. העיר ד'מאר, נקראה על שם שושלת המלכים השבאיים מבני "ד'מאר-עלי" : הראשון, מלך בשנת 460 לפני הספירה. וראה אילן היוחסין של מלכי שבא בספרה של ד"ר ג'קלין פירן Paleographie des Inscriptions, Sud-Arabes,Tome I . (Univ. De Louvain) Brussel, 1956. -ש"מ

שמעון גרידי

מפרק ראשון

ד'מאר בכתובים

זכרון העיר ד'מאר במקורות היהודיים

מפאת חשיבותה ומעמדה של העיר ד'מאר, הן המוסלמית והן היהודית, יש להניח שהיא נזכרת בספרים שונים, מהם כתבי-יד ומהם שנדפסו. ענין מיוחד אנו מוצאים בהזכרתה בספרי נוסעים ותיירים.

נתחיל בזכרון העיר ד'מאר כפי שהובאו בספרות היהודית, לפי סדר הזמנים.

א. מן המאה העשירית:

רבנו סעדיה גאון, (נפטר 942), בתרגומו לתורה לערבית (תפסיר) תרגם את הפסוק "ואת הדורם ואת אוזל ואת דקלה" (בראשית י כז), כנתינתו בפסוק; ואולם בגירסאות מאוחרות נכתב: "וד'מאר וצנעא וצעדה" (לפי תאג' ירושלים, תרנ"ד).

ב. מן המאה הארבע-עשרה:

ר' נתנאל בן ישעיה, בספרו "נור אלצ'לאם"[2] (פירוש מדרשי לתורה, נכתב בשנת הפ"ט/ 1329), בפרשת נח (עמ' עד) כותב: "והדורם ואוזל ודקלה" - "ד'מאר", ו"יזאל", והיא "צנעא", ו"ביחאן". ויש אומרים: דקלה - "נג'ראן", מן דקלים, כי יש בה הרבה דקלים"...

ג. מן המאה השבע-עשרה:

ר' שלם שבזי (נפטר בשלהי המאה ה-17), הוא גדול משורריה של יהדות תימן. באחת משירותיו המתחילה: "קאלת תעז אלעדינה ג'נת אלאוטאן"[3]; השירה מתארת שליחות ודברי התרברבות בין העיר תעז לבין הערים שמחוצה לה. בין הערים בהן עובר ה'שליח' נזכרו כל עיר ומעלותיה.

והרי מה שנכתב על ד'מאר:

מקור	תרגום
"ויום ראבע ד'מאר הי כ'ירת אלארצ'אן:	"יום רביעי ד'מאר היא מיטב הארצות:
קאלת ד'מאר מרחבא בך אנת צ'יף ואפד.	ענתה ד'מאר: ברוך בואך אתה אורח רצוי.
נג'על מכתוב אלא צנעא-אליזאל קאצד.	נכין מכתב אל צנעא-יזאל יעוד.

2 תורגם ע"י הרב יוסף קאפח בשם "מאור האפלה" ירושלים, התשי"ז.

3 דיואן "חפץ חיים", הוצאת מקייטון, ירושלים תשכ"ו, עמ' תקלט.

קאלת תווכף לנא ואבקא הנא קאעד. נטלע מן אג'לך ונאכ'ד' ראי מן אלסולטאן".

אמרה התכונן לנו והשאר פה לנוח עד נעלה בעבורך ונטול רשות מן השליט".

ד. מן המאה השמונה-עשרה:

מורנו הרב יחיא צאלח (מהרי"ץ, נפטר 1805), כתב בפירושו "עץ-חיים" ל"תכלאל"[4], בסדר שמחת-תורה, שאלה שקיבל מעיר ד'מאר, וזה לשונו:

"ודע כי יש בענין ברכה אחר קריאה בספר ראשון מחלוקת בזה בין המנהגים, וכבר נשאלתי על זה מעיר ד'מאר יע"א, והיתה אליהם תשובתי זאת, וראיתי להעתיקה כאן כי בה נתבארו הכל וטעם מחלוקתם וטעם הקריאה בספר שני, וזה נוסחה:

'שלמך יסגי לעלמין אכי"ר. הגיעה האגרת ענין השאלה על הנוהגים ביום שמחת תורה להוציא שני ס"ת (ספרי תורה), בראשון קורין וזאת הברכה, והמסיים וזאת הברכה הוא המתחיל בראשית בספר השני בלא ברכה תחלה, וכשמסיים הקריאה בספר בראשית יברך ברכה אחרונה. ושאלתך שבבית כנסת אחד נוהגין שמשלים וזאת הברכה בספר ראשון ומברך ברכה אחרונה, וחוזר ואומר פסוק מפרשת בראשית ואח"כ חוזר ב' וקורא בספר שני בבראשית בברכה תחלה וסוף. ושאלת איזהו המנהג הנכון משני מנהגות אלו"...

ה. מן המאה התשע עשרה:

ר' יעקב ספיר (נפטר 1885), נשלח כשד"ר גם לתימן בשנת תרי"ט/1859. בספרו "אבן ספיר", בחלק 'חדרי תימן'[5], מזכיר את העיר ד'מאר לאמר:

"שני ימים מפה (צנעא) נגבה, עיר גדולה ד'מאר (הדורם). בה כשלוש מאות בתי אבות ושני בתי כנסיות גדולים. ראש הק"ק מארי אברהם אלקאפח נ"י ומארי אברהם אלנדאף נ"י"...

ו. מן המאה הנוכחית:

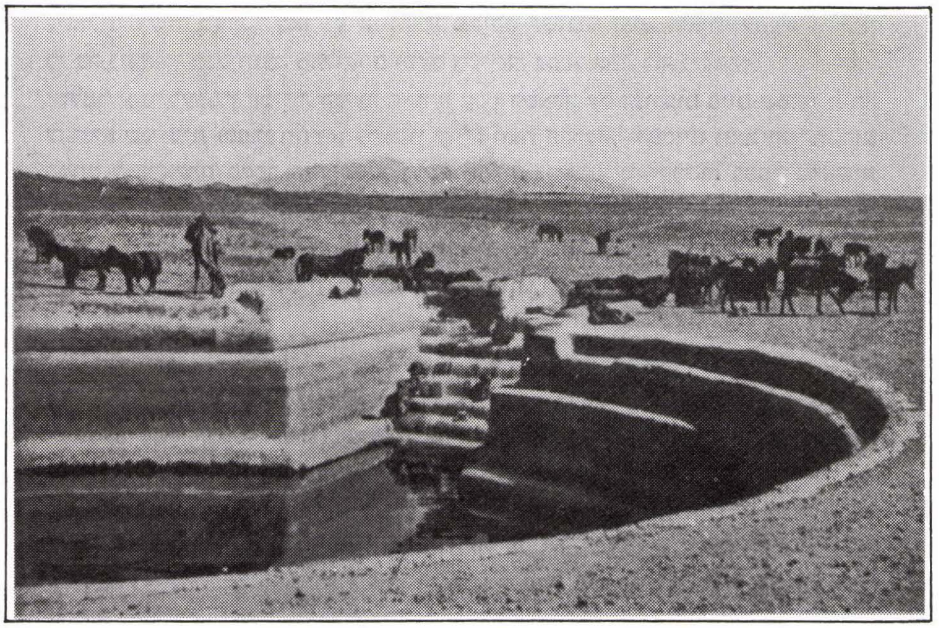
1. שמואל יבנאלי (נפטר 1961), נשלח לתימן בשנת תרע"א/1911. בספרו "מסע לתימן"[6] מזכיר את העיר ד'מאר בכמה מקומות:

א. בעמ' 20 - "מעניין גורלה של הסופרות. בימי ביקורו של ר' יעקב ספיר בשנת תרי"ט, היו הסופרים מצויים בארץ לרוב ועבודתם היתה מפרנסתם. כיום ירדה האומנות הזאת לגמרי. אין סופרים בתימן. רק בד'מאר נמצאת משפחת

4 תכלאל "עץ חיים", חלק שני, עמ' פד, ירושלים תרנ"ד.

5 אבן ספיר, "חדרי תימן", דף ק"ח/ב', מהדורת צילום, ירושלים תשכ"ז.

6 "מסע לתימן", הוצאת מפא"י, תל-אביב תשי"ב.



מראה נוף העיר ד׳מאר

סופרים, משפחת גרידי, העוסקים בכתיבת ספרי תורה. בבירת תימן בצנעא, עיר התורה והתושיה, נמצאים עדיין בני אדם היודעים את מלאכת הסופרים, אבל אין הם עוסקים בה, כי אין בה ברכה"...

ב. בעמ'45-"ד'מאר"-מספר הנפשות הכללי - 526
מספר הנפשות עד גיל 15 - 222
מספר המשפחות - 160

ג. בעמ' 98 - "אתכבד להודיעכם כי את חג הפסח הנני מבלה בעיר ד'מאר, השניה לצנעא בין ערי תימן... מסדה עליתי לירים ומירים באתי הנה לד'מאר. מפה הנני חושב אחר הפסח ללכת לצנעא"...

ד. בעמ' 125 - ..."בדרך, בעיר סוידה, באו יהודים סוחרים שהיו בעיר ד'מאר והודיעו לי שיצאו מעיר ד'מאר 12 משפחות בראשית טבת ועמם מספר משפחות מהכפרים. אני משער שבני ד'מאר לא ירצו להתישב במושבה, כי אם להשאר ביפו"...

ה. בעמ' 173 - "לדאבוננו יצאו במשך השנה כשלושים משפחות וישובו לתימן. קבוצה אחת... הקבוצה השניה היתה מתושבי העיר ד'מאר. הם נכנסו באביב תרע"ב. בבואם לא הלכו אל המושבות לעבוד, כי אם נשארו ביפו. החלק הכי גדול מביניהם לא היה מוכשר כלל לעבודה קשה. אחרי חצי שנה נוכחו שאין לפניהם כאן שום עתיד כלכלי וישובו לארצם"...

ו. בעמ' 213 - "כפרים בסביבות ד'מאר - 170 משפחות".

✳

2. הרה"ג יוסף קאפח יצ"ו: בספרו "הליכות תימן" בפרק "קורות מסעי לא"י"[7] מזכיר את העיר ד'מאר לאמר:

"... פנינו מועדות אל עיר ואם בישראל קריה מהוללה, היא ד'מאר. זוהי עיר של חכמים וסופרים, שאנשיה ידועים כלמדנים, פקחים ועקשנים" (אהל אלעלם ואלחלם ואלחמירה)... השחר עלה ואנו רואים את צריחי המסגדים הידועים והמפורסמים של עיר ד'מאר המבהיקים בצבעם הלבן. המלווה שלנו מבשר בקול חוגג: הגענו! הנה אלצומעה אלעוג'א (המגדל הנטוי). לתומנו חשבנו שבאמת הגענו. אך מתברר שראינו את מגדלי העיר וצריחיה מראש הר גבוה ונישא, וכאשר החילונו לרדת במורד ההר נעלמה העיר מעינינו ועד שהגענו ממש אליה, הלכנו עוד כשתי שעות.

בעיר זו נתקבלנו בבית איש יקר ונכבד, ר' סעיד גרידי, אחד מחשובי הקהלה. פיתחנו את החמורים, התפללנו וסעדנו. ולאחר מנוחה ושינה קמנו לסעוד סעודת הצהרים, שהכינו לנו כיד ה' הטובה עליהם. אחר הצהרים באו כמה מחשובי הקהל לבקרנו. בלינו בדברי תורה ובמשא ומתן של הלכה, תוך כדי לעיסת קאת ועשון נרגילות.

7 "הליכות תימן", ירושלים תשכ"א, עמ' 297.

התפללנו מנחה ומעריב וחזרנו לאותו הסדר עד חצות הלילה. בחצות שוב יצאנו לדרכנו. הפעם מחוז חפצנו היא עיר ירים"...

*

3. נסים בנימין גמליאלי, מזכיר בספרו "תימן ומחנה גאולה"[8] את יהודי העיר ד'מאר לאמר:

"ד'מארים". "על אנשי ד'מאר, אמר בעל המשל: "ד'מארי אחד שקול כנגד שני צנעאנים". ואכן מצטיינים אנשי ד'מאר בחריפותם ובפקחותם. עיניהם יוקדות ולשונם שנונה. אומרים מעט ועושים הרבה. היו בין האחרונים שעזבו את תימן מחמת עניותם. משהלך וגבר זרם העליה הזילו העשירים המעטים את כספם ונתנו אותו לעניים להוצאות הדרך; מי כמתת ונדבה ומי כהלואה"...

ד'מאר במקורות נכריים

א. עבד אלואסע בן יחיא אלואסעי אלימאני, מזכיר בספרו "תאריך אלימן"[9] את העיר ד'מאר.

להלן כמה קטעים:

"בשנת 897, השתוללה בד'מאר רוח עצומה שהרימה עוברי אורח..." (עמ' 19).

"בשנת 1443, מת בד'מאר אלאמאם יחיא בן חמזה ונקבר בה. מאז נקבר בד'מאר נעלמו הנחשים והינשופים. פעם רצה אחד להכנס לד'מאר ובידו נחש בתוך כלוב, בהגיעו לעיר רצה הנחש לצאת ואח"כ נפל מת". כיום, אם מניחים מן העפר שעל קברו באיזה מקום - שם לא ישארו הנחש והפתן. לפי המסורת יש לעפר סגולה: לוקחים האנשים עפר מעל הקבר ושמים בבתיהם, ומניחים עפר אחר תחתיו והנחשים נעלמים. כשמכבים את המנורה שבכיפת בנין הקבר - באים ורואים שהיא דלוקה. האמאם הנ"ל כתב מאה ספרים וכל ספר בן כמה כרכים...(עמ' 36).

בשנת 1482, מת בד'מאר אלאמאם אלמתוכל עלי' אללה אלמטהר בן מחמד בן סלימאן, וקברו במסגד אשר בנה, מפורסם בה...(עמ' 45).

בשנת 1718, מת ליד העיר ד'מאר, מחמד בן אחמד בן אלחסן בן אלאמאם אלקאסם, המכונה: אלמהדי צאחב אלמואהב, ונקבר במבצר אלמואהב ליד העיר ד'מאר. איש נועז, מפורסם במאבקו עם מכשף ידוע שעל כוחו השתוממו רבים גם מחוץ לתימן.

8 "תימן ומחנה גאולה", הוצאת המחבר תשכ"ו, עמ' 169.

9 "תאריך אלימן", נדפס באלקאהרה, 1927.

במלחמה זו נהרגו כעשרים אלף איש. סופו של המכשף היה שברח אל צעדה עם חסידיו ושם נשחט...(עמ׳ 55).

ב. נזיה מואיד אלעזם, סופר סורי, בשנת 1935 ערך מסעות בארצות ערביות, בין השאר גם בתימן. והרי דבריו על ד׳מאר[10]:

אל ד׳מאר הגעתי בערב והייתי באירוח הממשלה, שגם הכינה מקום לדיורי - אז באו מקצת הפקידים והשופטים ומפקד הצבא לבקרני ולדרוש בשלומי. בעת שנכנסו אלי הייתי קורא בספרו של הסופר הלבנוני, אלריחאני, על מסעו בתימן. אחד מהם פנה אלי ושאל: מה הספר הזה? עניתי; זה על מסע אלריחאני לתימן. אמר האיש: כבר התבוננו ומצאנו בו דברים רבים רחוקים מן האמת, ובהם גם דברי גוזמא, והאל יסלח ל״אמין״ על המעשה הזה, כי הוא לא זיכה את תימן.

המבקרים ישבו אצלי זמן רב. הם שאלו אותי על אודות מסעי לתימן, על התנהגות הנלוים אלי בדרך, ועל תורכיה ועל השליט החדש מוסטפא כמאל, והאם אמת הדבר שהוא עושה מעשים הנוגדים את הדת (האיסלאמית), כגון ביטול המסוה מעל פני הנשים וההיתר להן להתערב בין הגברים וכדומה. וכאשר אמרתי להם: כי תורכיה החדשה נהיתה כשלטון לא-דתי, נבדלה ממזרחיותה ונטתה לדרך השלטונות האירופיות בכל עניניה: החליפה את הכתיב הערבי באותיות לטיניות וסילקה כל המלים הערביות מן המלונים שלה - היתה להם הרגשה רעה מאד ופניהם נפלו. אך מיד התעוררו ואמרו: אלהים ישמור את האמאם ויתכבד בו האיסלאם.

לאחר שהלכו ביליתי את הלילה באכסנית האירוח. בבוקר השכמתי קום ושוטטתי בעיר ומצאתיה יותר קטנה מעיר צנעא, אך יותר גדולה מעיר הנמל חודידה וכן משאר ערים בתימן שראיתי עד עתה. גם בתיה בנויים מאבן בסגנון הבתים בצנעא, מורכבים מכמה קומות ומקושטים בזכוכית הצבעונית וחלונות השיש. כמו כן ראיתי בה מספר מסגדים והחשוב שבהם ״מסגד חסן דאדה באשה״ שנבנה ע״י הבאשה הזה כשהגיע לתימן כמהגר עוד לפני כניסת הממשלה העותומנית לתימן. כלומר, לפני יותר מ-500 שנה. המסגד הזה יפה ורחב ובנוי מאבנים מסותתות ובו גִּנָּה קטנה הנטועה ברושים, גם ראיתי מסגד אחר גדול, עליו אומרים כי הוא היה לפני כן בית כנסת של יהודים וראיתי בכתליו אבנים גדולות עליהן חקוקות כתובות בחימירית. לאחר מכן בקרתי בבית כנסת של יהודים וראיתי בו ספר תורה הכתוב על עור צבי. היהודים אמרו לי, כי הם הביאוהו איתם כאשר גלו מירושלים אחר חורבן בית המקדש, כלומר לפני 3,000 שנה, בערך; היהודים עטפוהו עיטוף מחוכם בבדי משי.

10 ספרו ״מסע בארצות הערביות המבורכות״, נדפס באלקאהרה, 1935 בשני חלקים, הדברים הנ״ל נלקחו מהחלק השני, עמ׳ 280.

שמעון גרידי

בשכונת היהודים נפגשתי עם הרב יחיא סעיד גרידי, איש גדול בשנים, הוא הזמיננני לביתו, ואני שאלתי אותו מספר שאלות, והנה החשובות שבהן:

שאלה: מתי באו היהודים לתימן ?

תשובה: מקצתם באו לפני חורבן הבית הראשון כשנתיים ומקצתם באו לאחר חורבן הבית.

שאלה: היכן השתכנו כאשר הגיעו בפעם הראשונה ?

תשובה: השתכנו במקום הנקרא 'בראש' הנמצא מזרחה להר נקם, ההר הגובל את צנעא מצד מזרח.

שאלה: מי בנה את צנעא ומהיכן נגזר השם הזה ?

תשובה: היהודים הם אשר בנו את צנעא ושמה נגזר משם בן נח, עליו השלום.

שאלה: האם בנו היהודים ערים אחרות זולת צנעא ?

תשובה: כן, הם בנו עוד שתי ערים: צעדה וד'מאר, ונתנו להן שמות שני בני שם בן נח.

שאלה: האם היו יהודים בתימן לפני ההגירה מירושלים ?

תשובה: לא כל יהודי תימן היגרו מירושלים כמו שאמרתי לך ואין היהודים מהתושבים העיקריים.

שאלה: היש לכם קשרים עם העולם החיצוני ?

תשובה: כן. יש לנו קשרים עם מצרים ופלסטין; יהודים תימנים רבים נמצאים בפלסטין.

שאלה: האם אתם יודעים מה שהוא על אודות התנועה הציונית ?

תשובה: כן. לעתים מגיעים אלינו עתונים ציוניים, והיהודים שעלו מתימן לפלסטין כותבים לנו דברים רבים על אודות ההגירה הציונית ומחבבים אותה עלינו.

שאלה: היכן העיר הקיצונית בתימן שבה גרים יהודים ?

תשובה: העיר הקיצונית היא ביחאן, והיא נמצאת מזרחה לד'מאר ורחוקה ממנה מהלך שמונה ימים ברגל.

שאלה: היש לכם קשר עם יהודי אירופה ואמריקה ?

תשובה: כלל לא. איננו יודעים על אף אחת מאותן ארצות.

שאלה: איך מצבכם עם המוסלמים והאם מתנהגים עמכם התנהגות טובה ?

תשובה: אנו חיים בפירוד גדול מן המוסלמים, גם שכונתנו רחוקה משכונתם והם בזים לנו. אבל הממונים מונעים הפגיעה בנו ומעניישים כל מי שחשקה נפשו לפגוע בנו לרעה.

לאחר שנפרדתי מהרב הגדול, שוטטתי מעט בשכונת היהודים כשמאחורי נשרכו רבים מהם, גברים, נשים וילדים.

שכונת היהודים ירודה ביחס לשכונות המוסלמיות, אך היא נקיה ומסודרת סדור יפה. לאחר מכן הלכתי ושוטטתי בשכונות המוסלמיות ובשווקים, וראיתי שאינם נבדלים הרבה משווקי צנעא בהיקפן. אחר ביקרתי את הממונה, אלסייד מחמד בן אחמד אלווזיר, ומצאתי לְפָנַי איש מנומס, נעים הליכות וחד לשון. הוא קבלני עומד על רגליו ואמר: יברך האל מי שבא, היש ענין כלשהו שביכלתי לבצעו לכם? האם אתה שבע רצון בנסיעתך? אהיה מאושר אם ביכלתי לבצע שירות בשבילך. אז הודיתי לו מאד על נעימות זאת ואמרתי: אני, תודה לאל, במצב טוב ביותר ואיני צריך שום דבר כלל, ואבקש מהאל שישמור את הוד מעלתו האמאם ויבורך על אנשיו הנכבדים. לאחר שכבדני בכוס קפה ובכוס תה נפרדתי ממנו והלכתי אל האכסניה שלי.

✳

ג. יוג׳ סקוט, נוסע בריטי, מזכיר בספרו, **In the High Yemen**, London, 1965 את העיר ד׳מאר, ולקמן קטעים:

רק אחת מן הערים ההסטוריות של תימן היא ד׳מאר, השוכנת בין ירים וצנעא, היתר הם מקומות פחות מכפרים. מירים לד׳מאר שטח סלעי היורד אל שטח מישורי גדול, שם רועים ובריכות מים...

קרוב לד׳מאר, הדרך נכנסת לשטח וולקני שחור - הַרַאן. בהראן אחד משטחי הר הגעש - גבל חמאם אללסי, הר גבוה והוא ממזרח ויש בו סולפור...

ממזרח, צפון מזרח - גבל הידר אללסי, בו מספר מעינות חמים...

ד׳מאר - עיר בפיזור גדול של בתים גבוהים, מסגדים ומגדלים ומסגדי קברים מרובעים עם כפות בלי מגדלים. העיר בלי חומה. בניניה בעיקר מלבנים (טיט וקש) מטויחים, בלי ספק, מצויה בחלקה בשטח הוולקני הפורה בין שני הרי געש.

בבואך מדרום - נראית העיר כאילו מורכבת משני חלקים, נבדלים על ידי גנים של עצי פרי... צפונית מערבית של העיר העתיקה - בית קברות גדול...

ד׳מאר - היתה מפורסמת לפנים בשל גידול סוסים והשבחת מינם וכן בשל מקום בית אולפנא גבוה של הכת הזידית. בראשית המאה ה-19 היו בו קרוב ל-500 תלמידים... (עמ׳ 113).

✳

הנוסע ניבור, כתב על הגפרית המצויה בהר שממזרח לד׳מאר... וכן על אבן סלעית שחורה-אדומה יקרה הנמצאת בקרבת ד׳מאר... (עמ׳ 237).

✳

ד. באנציקלופדיה של האסלאם, **The Encyclopaedia of Islam**, new-edition, Leiden, London בערך: Dhamar

ד׳מאר - "מִכְלַאף" (מחוז או עיר) דרומית לצנעא, בדרך צנעא-עדן, סמוך למבצר

הראן. מחוז ד'מאר היה פורה מאד ועשיר בשדות תבואה, גנים מצוינים והרבה מצודות עתיקות וארמונות. בשל פוריותה נקראה "מצר אלימן". סוסי ד'מאר היו מפורסמים בכל תימן באצילותם. במחוז ד'מאר ידועים כמה מקומות, ביניהם דלאן ודמוראן, שהנשים בהן היו מפורסמות בכל תימן כיפות ביותר.

במחוז ד'מאר נמצאים נחלים, הרים ומבצרים חשובים וידועים. יש מאמינים שלא רחוק מד'מאר נמצאים השרידים של כסא מלכות בלקיס (ערש בלקיס), ושם נמצאים עמודים אחדים סמוך לזרם מים גדול שהמעבר בו מסוכן.

העיר ד'מאר שמשה בזמנו כמפקדה של הכת הזידית והיתה בה "מדרסה" (בית אולפנא) שלמדו בה 500 תלמידים...

מפרק שני

ד'מאר המוסלמית (מפי יוצאי ד'מאר)

העיר ד'מאר נמצאת על שטח מישורי. ההר הקרוב ביותר הוא 'הֶרַאן', שבצלעותיו חקוקות דמויות המכונות בפי יהודי ד'מאר "חַרַאוִי הֶרַאן" (כלות הראן). במרחק מה מד'מאר - "נַקִיל אַחמַר", הר שצבעו נראה כזהב וכן הר "אַל-לְסִי", שיש בו חומר גפרית'י. בסביבה נמצאים "חִיוד" (י' חַיִד), הרים תלולים ובהם אבנים שחורות.

ההליכה מד'מאר לצנעא הבירה נמשכת שלושה ימים ברגל, לפי סדר המסעות הנהוגים בתימן. אספקת המים בד'מאר עיקרה ממעינות טבעיים ומבארות שנחפרו במיוחד לאגירת מי גשמים - לכל באר מים ניתן שם, כגון: 'בִּיר אַלצַלאַחִי', 'בִּיר אַלסַלאַיאת', 'בִּיר אַלמַפחֶלַה', 'בִּיר גֶבַיִף'. גם לכל מעין ניתן שם, כגון: ' עַיִן אַלת'וִר', 'פַּגִיר בַּדַאש', 'פַּגִיר יַעקוּב'. המעין המשובח ביותר הוא 'אַלמַנזִל', המצוי במרחק 3 ק"מ בערך מהעיר ובו מים מתוקים. בד'מאר ישנם כמה מסגדים עתיקים ומפורסמים שכמה סיפורים קשורים בהם ולעפרם מיוחסות סגולות רפואיות. ליד מסגד אַלצַלאַחִי ניצב המגדל הנטוי (אַלצוַמַעַה אַלעַוגַ'א) וגם עליו סיפורי אגדה.

השכונות המפורסמות בד'מאר הן: אַלחוטַה, אַלגַראגִיש, אלמַחַל. בין ד'מאר המוסלמית ל"בקעת היהודים" שטח פנוי ושמו מַיַדַאן. יום השוק בד'מאר הוא יום רביעי ושם השוק "סוּק אַלרַבּוּע". ביום זה באים מסביבות ד'מאר למכור ולקנות.

בד'מאר המוסלמית היה רחוב מיוחד שבו, משני צדדיו, חנויות של יהודים צורפי-כסף. למשפחת נדאף היו ברחוב זה ארבע חנויות ולפיכך קראו לרחוב "סִכַּת בַּיִת אלנדאף"; מלבד בית נַדַאף היו עוד צורפים יהודים: בית הִכְּרִי, בית סַיאנִי ועוד. הנהגת העיר היתה בידי משפחות מוסלמיות עשירות ומיוחסות, מהן היה ה"עַאמל", ב"כ השלטון המרכזי, וכן ה"קַאצ'י" - שופט דת וכו'.

לנכבדי העיר המוסלמית היה יחס טוב ליהודים ומהם שנהגו לבקר בבקעת היהודים בשבתות ובחגים וכן להתייעץ עם ה"מארי", שבפיהם היה מכונה "אַלמְעַלִם" או

״אַלאוּסטַא״. לד׳מאר המוסלמית אין חומה. ומורגלים לומר: ״ד׳מאר - דַאִירַהַא רַג׳אלַהַא״ (חומתה-אנשיה) ולכן אינה זקוקה לחומה. ואילו היהודים הקיפו את שכונתם בחומה ״דַאִיר״ בצורה מחוכמת, על ידי כך שהם הצמידו את בתיהם אחד למשנהו מסביב לשכונה וכך נוצרה החומה, שתגן עליהם מהתנפלויות שבטים עוינים וכדומה.

על אנשי ד׳מאר מצויות אמרות ואניקדוטות ומהן:

״ד׳מארי בצַנעאנַיין״ (דמארי אחד שקול כנגד שניים מצנעא)

״ד׳מאר - אַהֶל אלעִלְם ואלחִלְם וַאלחַמַיַרַה״ (אנשי חכמה, שקול הדעת ועקשנות).

״ד׳מאר - לְגַ׳יר אַהלְהַא״ (מכבדים זולתם עד קפוח עצמם).

מפרק שלישי

למבנה מושב היהודים בד׳מאר

ד׳מאר הישנה

לפי החיבורים הידועים כיום שהם מחכמי היהודים בד׳מאר, כגון ״מדרש החפץ״ לר׳ זכריה הרופא (הרז״ה), הידוע בשם: ר׳ יחיא בן סלימאן אלד׳מארי, משנת 1428, יש להניח שהיה ישוב יהודי ליד העיר ד׳מאר.

לפי מסורת זקנים מד׳מאר, נקרא הרובע היהודי הישן ״אַלקַאע אַלאספַל״ (הבקעה התחתית), שהיה מרוחק מהעיר ד׳מאר כארבעה ק״מ. הציון ב״כתובות״ של אז היה: ד׳מאר היושבת ליד ״בִּיר אַלגְ׳אזְלִי״. הרובע הישן הועתק מהמקום בגלל פשיטות המוסלמים, שהיו מתנפלים מדי פעם על היהודים ומציקים להם. חלקם עבר לכפרים שבסביבה וחלק עבר לעיר ד׳מאר המוסלמית, וגם אלה היו אט אט עוזבים את העיר. נכבדי המוסלמים של ד׳מאר ריחמו על השארית והתיעצו איך לעזור להם שישארו: ראש ה״וַקְף״ (הקדש) המוסלמי הסכים שהיהודים יקבלו בסמוך לעיר, חלקת קרקע בשכירות ל-99 שנים, וזאת נקראה ״אַלקַאע אַלאַעלַא״ (הבקעה העליונה), הוא הרובע היהודי של ד׳מאר במאתיים השנים האחרונות.

הבתים הראשונים ברובע החדש נבנו בצפיפות, כך שהחלק האחורי שלהם היה כעין חומה. לאחר מכן חזרו מאלה היהודים שהתפזרו ובנו עוד בתים מסביב בצפיפות, וכאשר היה רווח בין הבתים סגרו את הרווח בקיר. באופן זה נוצרה כעין חומה (דַאִיר) מסביב לרובע. (לד׳מאר המוסלמית לא היתה ואין לה חומה). ברובע החדש היה הציון בַּכתוּבּוּת ״בִּיר גֶבַיְף״ ולה שלושה שערים. תושבי הרובע היהודי החדש נהגו לצאת לאחר מנחה בשבת לטייל ברובע הישן - אַלקַאע אַלאַספַל - והילדים היו נוברים בהריסות ומוצאים שרידי כלים, שברי חרס ולפעמים שרידי מטמון. על יד ״בִּיר אַלגְ׳אזְלִי״ שבמקום היתה מקוה חצובה בסלע. הטיולים ברובע הישן נמשכו עד עלייתם של כל היהודים תושבי ד׳מאר.

שערי החומה ושומריהם

א. בַּאב אלַאיר (שער החומה). לידו גרו בני משפחת נדאף. השומר בעת האחרונה היה יוסף נדאף.

ב. אלבַּאב אַלבַּאלִי (השער הישן). לידו גרה משפחת סלימאן מעוצ'ה גריידי, והוא היה השומר.

ג. אלבַּאב אַלגְּדִיד (השער החדש). לידו גרה משפחת שלום ושצ'. השומרים היו שלום ושצ'י ואחיו יוסף.

שמות הרחובות של הרובע	המקואות שברובע
1. שארע (רחוב) - בַּיִת אַלאַערַג	1. מקוה - בִּיר מַחפוּץ'
2. שארע (רחוב) - בית בַּנדְוִיד	2. מקוה - בִּיר אלמְקָוֶה
3. שארע (רחוב) - בית שמעון הַכְּרִי	3. מקוה - אַלמְקָוֶה אלנאזְלִיה
4. שארע (רחוב) - בית אַלוְשַׁצ'י	4. מקוה - סלימאן מעוצה, שתים (א' לנשים וא' לגברים)
5. שארע (רחוב) - בית סאלם מָרִי	
6. שארע (רחוב) - בית מעוצ'ה	5. מקוה - עַין אַלתַ'וְר (שם פרץ מעין במרחק מסויים מהמקוה)
7. שארע (רחוב) - בית אברהם אַלמַלַאחִי	
8. שארע (רחוב) - בית אַלנַדַאף	6. מקוה - בית רַיַעַאנִי (מתמלאת ממי גשמים פעם בשנה)
9. שארע (רחוב) - בית אלעַוְירִי	
10. שארע (רחוב) - בית אַלקְהַלַאנִי	

המים בד'מאר

העיר ד'מאר נתברכה במקורות מים, וזה מה שהזכירו יהודים מיוצאי העיר:
הבארות כלן מחוץ לרובע היהודים

1. בִּיר אלצַלַאחִי - באר מים ליד "מסגד אלצלאחי" ובה מים זכים ומתוקים - ממנה לקחו היהודים מים לכבוד שבת.
2. בִּיר אַלסַלַאיַאת - הגדולה בבארות ד'מאר - מימיה מיועדים להשקיה. ילדים יהודים היו נוהגים לשחות בה.
3. בִּיר אלמַנְזִל - באר קטנה ומימיה מתוקים.
4. בִּיר אלמַוַוגִי - באר קטנה.
5. בִּיר אַלמַכְחַלַה - באר עתיקה עגולה, חצובה בסלע.
6. בִּיר אלמְקָוֶה -במרחק מה מהעיר, זרם סַיִל (נחל). היהודים חפרו תעלה מהנחל ל"בריכה" שעשאוה "מקוה טבילה" לנשים ולגברים. ליד מקוה זו נשים כבסו, וילדים שיחקו...
7. בִּיר גֶ'יף - מימיה מלוחים והם לנקיון ולהשקיה... באר זאת נזכרת בכתובות ובגיטין של יהודי ד'מאר.

פַּ׳גִּיר יַעקוּב על שם מי ?

לענין השם "פג׳יר יעקוב", החפירה המצויה ברובע הישן "קאע אַלגְ׳אַלִי", מספרים: בבית הכנסת "אַלמְקַאלְחִי" שברובע היהודים בד׳מאר, היו רבים תמיד. ספר התורה שעל שמו נקרא ביהכ"נ היה קדוש, והציבור היה נענש על כל מריבה...

פעם הזדמן יהודי אחד לביהכ"נ ואמר ששמו יַעקוּב, הוא קינא בקדושת ספר התורה, וכדי להחליש את קדושתו - נטל מהספר יריעה אחת בת שלושה דפים ותפר אחרת במקומה... לאחר מכן אמר שהוא הולך ל"פג׳יר" (המעין). משהתעכב, הלכו לחפשו שם ולא מצאוהו עוד. ולכך, נקראה החפירה "פַּ׳גִּיר יַעקוּב"...

בתי הכנסת בד׳מאר

שם בית הכנסת	הנוסח	הס"ת הקדוש שבו
1. כַּנִיסַת בַּנדַוִיד	(שאמי)	
2. כניסת אלגְרִידי	(בלדי)	"אַלמְקַצַע"
3. כניסת אלמַקַאלחִי, הקדש,	(בלדי)	"אלמַקַאלחִי"
4. כניסת מעוצ׳ה גְרַיְדִי	(בלדי)	"זַכַּאי"
5. כניסת יוסף מַעְבַּרִי	(שאמי)	
6. כניסת סַאלם[11] (אלאוסטא)[12], הקדש,	(בלדי)	"אלעַזאנִי"
7. כניסת אַלקַהלַאנִי (מדרש), בית אכסניה לעוברי אורח.		

ענינים הקשורים בבתי כנסת

גניזה

כניסת בית אלגרידי היתה גבוהה ומפוארת. מעל ההיכל, לרחבו,היה מקום הנקרא "בית הגניזה". שם שמו גוילי ס"ת ישנים, חומשים כת"י וספרים שבלו.

אבי ז"ל ואחיו עשו ששה ארגזים גדולים מעץ והניחו בתוכם כל מה שהיה בגניזה. הלכו ל"מערה" (בית הקברות), חפרו בור וטמנו בו את ארונות העץ עם הגניזה שבתוכם...

היו בתי כנסת שהגניזה לא היתה על ההיכל אלא לצד הכניסה אל בית הכנסת, שם היו בקיר ארונות המיוחדים לגניזה.

11 זהו אחד מבתי הכנסת שבנה ר׳ סאלם אלאוסטא כ"ץ במקומות שונים בתימן, ש"מ.

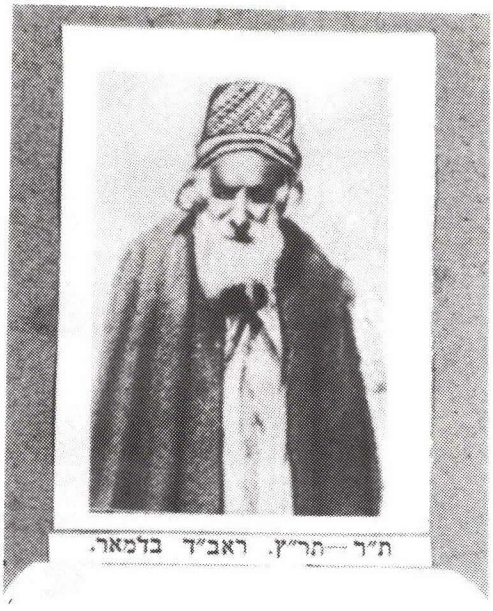
12 סעיד אלעזירי טיפל ב"כניסת סאלם" ועלה לצנעא לקבל אישור לבניית חמאם (בית מרחץ), לאחר שבנה את בית המרחץ נכנס ראשון להתרחץ ומת שם.

היו אנשים ששמו את הגניזה בתוך שקים תפורים, הלכו לבית הקברות, שמו השקים בחפירה וכסו אותם ב"צַלַל" (לוחות אבנים) כפי שנוהגים בקבורת מת.

היו מקומות בתימן, שעובר-אורח היה מתאכסן ב"מדרש" הסמוך לבית הכנסת, שם היה לן ומקבל אוכל. ואולם בד'מאר היה חדר מוקדש לעובר-אורח, בו אכל ובו ישן. אנשי ד'מאר לא היו עוזבים אורח כלשהו להשאר רעב או בלי מקום ללון בו.

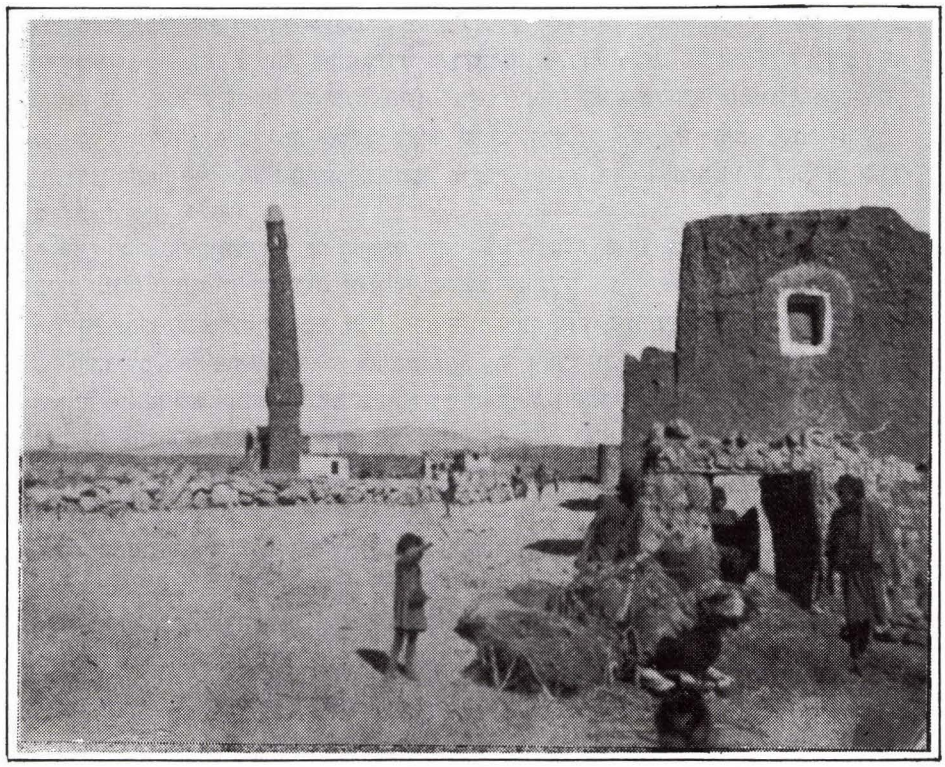
שבועה

אדם שנתחייב שבועה ע"י בית-דין, הזמינו אותו ואת בעל דינו לביהכ"נ ושם במעמד ה"מרי" ומי שמזדמן - היו מביאים לביהכ"נ את מטת-המתים ואת המעדר ושאר כלי קבורה ("מַרָא וחַצִינא" - מעדר וקרדום) והיו פותחים את ההיכל והנתבע מניח את ידו על ספר התורה ונשבע: "על דעת המקום ברוך הוא ועל דעת הנשבעים באמת"...



ת"ר — תר"ן. ראב"ד בדמאר.

הרב יחיא ב"ר סעיד גרידי זצ"ל, נולד בשנת הת"ר בדמאר תימן. ראב"ד בדמאר, סופר סת"ם. תלמיד חכם שנון ותקיף בדעותיו. באכח הקהלה ומכובד מאד בעיני השלטונות. קשרים אמיצים עם הרב יחיא יצחק הלוי, הרב הראשי ליהדות תימן ובית דינו. חרף נפשו בהגנה על בני קהלתו ובהברחת יתומים והצלתם משמד. יומנו המיוחד אשר כתב על מאורעות ושערי התבואות בתקופת נעים. נפטר י' תשרי בשנת התר"ן.



הסבר לתמונה

הצריח הנטוי של ד׳מאר, הנקרא "אלצומעה אלעוג׳א". (מספרו של הנוסע הרמן בורכרדט). לענין צריח זה היתה מסורת בפי יהודי ד׳מאר, שכאשר יפול הצריח תבוא הגאולה. בשנות ה-40 הרסו המוסלמים את חלקו העליון (הנטוי) ותקנו אותו. הצריח בנוי בשטח הנקרא אלמחל, בשדה אלענסי (ג׳רבת אלענסי), והוא מול שכונת היהודים (קאע אליהוד) מצד המערב. השטח הפנוי, בתמונה, מפריד בין הצריח לבין שכונת היהודים. הבית שבתמונה - בית מוסלמי ושייך לד׳מאר המוסלמית.

שמעון גרידי

מפרק חמישי

לגזירת היתומים בתימן

בתולדות היהודים בתימן ישנו פרק מיוחד הנוגע לשאלת היתומים, הידוע בשם "גזירת היתומים". עד כמה שידוע, חלה גזירה זו בשנים: (1130-1212), כלומר, היה קיים חוק בתימן שגזר המרת דת על כל יתום יהודי. למעט תקופה קצרה של השנים תרל"ב-תרע"ח, בה שלטו התורכים בתימן. ואולם לאחר שעבר השלטון לאמאם יחיא בשנת תרע"ח (1918), הוחזר חוק המרת היתומים בשנת תרפ"ב (1922) וחזר ואישר אותו האמאם יחיא בשנת תרפ"ה (1925).

אחרי המהפכה בתימן והריגת האמאם יחיא בשנת תש"ח (1948) בטלה גזירה זו. כיום לא ברור גורל היתומים היהודים שנותרו בתימן, קיימות דעות שונות בענין זה. במשך הדורות עמדו משפחות היתומים מול גזירה זו והשיאו את היתומים והיתומות בעודם קטנים כדי להצילם מחטיפה לשמד, כי לא היתה אז דרך להברחתם מתוך תימן. רק עם תחילת העליה מתימן לארץ משנת תרמ"א ואילך והתפתחות הקשרים מכאן לשם - רק אז החלה פעילות להברחת היתומים מתימן לעדן ומשם לארץ ישראל. בפעילות חשובה זו עסקו בתימן רבנים, ראשי קהילות ופעילים מיוחדים שהקדישו עצמם לכך תוך סכנות וחרוף נפש ממש.

עם התפתחות הישוב בארץ ישראל, הקמת הסוכנות היהודית ויסוד "התאחדות התימנים", נעשו פעולות מיוחדות להצלת היתומים ולהעלאתם לארץ ולקליטתם.

פרק זה נכבד מאד והחומר עם שמות היתומים, הצלתם וקליטתם בארץ מצפים לחוקר שיעסוק בכך. בינתיים פורסמו מספר ספרים שענין היתומים נזכר בהם וכן שמות אישים בתימן שהקדישו עצמם להצלתם תוך סכנות גדולות.

לקמן שני מכתבים:

א. מכתב מהרה"ג יחיא בן מ"ו סעיד גרידי זצ"ל, ראב"ד של ד'מאר,תימן, לבנו אבא מארי ר' יחיא זצ"ל שבא"י, משנת תרפ"א/1921.

עוד אגיד לך בני חביבי ויקירי ומחמד עיני ורביד על גרוני ועטרת ראשי, בני יחיא הי"ו בן יחיא בן מ"ו סעיד אלגרידי יצ"ו, מה שקרה לנו בד'מאר, מקרה רע: שבא למדינה איש צר ואויב בחודש אלול (תר"ף), ודרש מסלימאן מעוצ'ה (אל"עאקל") לחפש אחר היתומים שאין להם אב ואם. ויהי בשמענו את הדברים האלה רעדו כל עצמותינו ואבדה תקותנו. ומי שיש לו יתום בתוך ביתו ברח הוא והיתום. וישראל בן דודך מעוצ'ה הברחנו אותו לאוזל (צנעא) ויחיא בן מוסא חדאד ברח הוא ובני מנחם אחיו, לפי שכבר מת מנחם הוא ואשתו. ובחמשה ועשרים באלול תפס לו (הצר) תשעה אנשים (והכניסם) לבית האסורים

ואני מהם ודבר אלינו קשות ואמר שנמציא לו היתומים, כי אנו הברחנו אותם. אמרנו לו שאין אנחנו יודעים כלום. וישבנו בבית האסורים ועינו בכבל רגלינו, על כל אחד שני כבלים. ואני עשה לי השם ברוך הוא נס: שאמר הצר: "זה לא תניחו הכבל ברגלו". ועשינו ראש השנה וכפור וסוכות בבית הסוהר. בערב חג הסוכות נתחננו לפני שר בית הסוהר שיניחנו ב"קזינה" (חדר מיוחד) אנחנו לבדינו. אמר: "אין לי רשות עד שאדבר ל׳צר׳, ונתחנן לו והמליץ בעדינו ונתן לנו רשות לישב ב"קזינה". ועוד נאסרו לצדינו חמשה יהודים, ונמצינו ארבעה עשר. והוצרכנו להביא ספר-תורה אצלנו. והלולב שלי היה מספיק לכולנו. וביום שנתפסנו בבית האסורים היתה צעקה גדולה ומרה בעיר וגזרו תענית ביום שבת קודש, שבת "וילך". וביום ראש השנה נתקבצו כולם לבית הכנסת שלנו (בי"כ גריידי) ובכו בכיה גדולה ובתחנונים והוציאו ספר-תורה והלבישו אותו בגדים שחורים והניחו אפר מוקלה עליו והיתה צעקה גדולה ומרה: אנשים, נשים וטף. וכן עשו ביום השני. והיו עומדים בחצי הלילות להתפלל ולהתחנן לפני אל עליון והשם ברוך הוא נתן לי חן בעיני שר בית הסוהר והייתי יורד לבית ותקעתי ביום ראש השנה תקיעה אחר ה"חזרה" ועליתי. אבל התפלה קיימנו בבית האסורים מרוב הפחד. והערים אשר סביבותינו נפלה עליהם אימה ופחד וגזרו תעניות בעריהם ונתקיים הפסוק: "ובכל מדינה ומדינה וכו׳ מקום וכו׳ אבל גדול ליהודים וצום ובכי ומספד". ובשבת "בראשית" נשחק (הסתלק) ה"צר" וירד ל"יְרים". ובכל מקום שהוא הולך הוא מחפש אחר היתומים ובתוך "ירים" תפשו ארבעה יתומים והכריח אותם להמיר דתם. ויהי בשמוע הגויים האלה אשר בערים חפשו גם הם אחר היתומים ויש מהם נתן שוחד ונמלט ויש מהם ברח. והליצו טוב בעדינו אנשי המדינה לפני ה"צר" ולא רצה לקבל הפיוסים. ושמעו אחינו אנשי גאולתינו קהל קדוש יהודי צנעא הי"ו והתפללו בעדינו. ולאחר יום-טוב עמדו בפרץ יהודי צנעא ונתחננו לפני המלך (האמאם) ועשו עימנו חסד וישא להם פנים והוציא אותנו מבית האסורים ברשיון המלך. ויצאנו כולנו זולתי סלימאן מעוצ׳ה (הנ"ל) שנשאר בבית האסירים, כי הודיע לו ה"צר" בכתבים בישין (במכתבים קשים): שהוא היה ערב על היתומים, וזה שקר. ואחר כך ירד (ה"צר") אל "אֵב" והכריז על היתומים. ונאסרו יהודי "ג׳בלה" ויהודי "אֵב", ושאר הערים ברחו וירדו להם עדן. ובעיר רַדָאע הבריחו שנים-עשר יתומים לעדן ונתנו שוחד לפני השרים שבעירם, ועדיין הוא (ה"צר") יושב ב-אֵב.

והפליג ועמד בפרץ בצנעא כמהר"ר יחיא יצחאק השם ישמרהו ויחייהו ויאריך בימיו, ולא יצאנו מבית הסוהר אלא בסדר "ויצא". וכלל ההוצאות שהיו לנו בגין בית הסוהר כמו חמישים ריאל, כולל רסאים (מס שחרור) ושחדים: מס השחרור שלנו לכל אחד שלושים וחמשה ריאל, על כל אחד מס-שחרור רבע ריאל ודמי לינה בבית הסוהר - כל לילה הוא רבע שמינית הריאל. זהו משפט המלך אפילו בצנעא. אפילו מו"ר דוד הכהן תושב העיירה "מושך" מסרו עליו הגויים אצל ה"צר": שכבר המיר דתו בשנות רעבון, והוא שלח אליו שני חיילים והביאוהו ביום שבת ודיבר אליו קשות ואמר לו: שיצא מדת קודש לדת חול (לחזור לאסלאם) ואם לאו יחתוך ראשו. ונחבש שלושה שבועים ועינה בכבל רגליו וישב בתענית (כל זמן) שהיה בבית האסורים ולקח ממונו ואת ביתו, ואח"כ לקח אותו ה"צר"

לביתו ופייס אותו ואמר: "למה לא תניח את הדת שלך ויחזור ממונך וכל אשר לך,ולא - נחתוך את ראשך". ומרוב אימה והפחד קיבל עליו מה שאמר לו, מן הפה ולחוץ. וכמה פחדים קבלנו!

ואלה שמות הנחבשים: אני ויוסף הכרי, ויוסף בן סלימאן מעברי, ומוסא סייאני, ואברהם עואץ' מלאחי, וסעיד בן סאלם אערג', וסלימן מעוצ'ה (אלעאקל), ויחיא נדאף. ויוסף מרי נדרש לבית הסוהר ואמר: "אני חולה" והניח בן בנו תחתיו. וההפסד שהיה לנו בבית האסורים, נתנדבו אנשי הכפרים והעיירות ואני לא הפסדתי אפילו "ביסה" (פרוטה). ואחר שיצאתי מבית האסורים ישבתי במחלת עיניים חצי חודש מהרגזון. ועוד הצרה עומדת. ועליך בני לאסוף אנשי התימן ותתפללו בעדינו תחת כותל מערבי, אולי ישמע השם צעקתכם. ואתה בני אשריך, שכבר הצילך יתברך מהארץ הטמאה. אחלי שהשם יהיה בעזרך ויאריך בימיך ושנותיך ויצילך מכל צרה וצוקה ויתן לך חן וחסד ורחמים בעיני כל רואיך ויצילך מעין הרע ויסעדך יתברך בבנים, אמן כן יהי רצון.

ב. מכתב מאת שלמה בן סלימאן מעוצ'ה גרידי ז"ל*

נולדתי בליל שבת קודש, ח' באייר, שנת תרצ"ב/1932, בן יחידי לאבי, לאחר שבע בנות. מאז שאני מכיר את עצמי הייתי תמיד בקרבת אבי ועטרת ראשי. לויתי אותו לכל מקום שהלך.שהיתי במחיצתו בבתי האסורים, שהיה אורח קבוע בהם בשל עסקי הקהילה (עאקל), שהיה אחראי על אי תשלום הג'יזיה (מס הגולגולת), הברחת יתומים וכו'. גם אמי ז"ל קיבלה באהבה את כל התלאות האלה.

הטראגדיה שלי החלה בחודש מנחם אב, בשנת תש"ג. אז הייתי בגיל אחת עשרה שנים וארבעה חודשים. אבי מו"ר סלימאן מעוצ'ה חלה, אך כל הזמן היה בהכרה מלאה ואפילו באותו יום ששי, ערב שבת קודש "נחמו" שבו התקיים ביקור חולים מוגבר בביתנו, בשל קבוצת סוחרים מהעיר צנעא שהיו מידידי אבי ובאו לבקרו, הוא ישב ביניהם ישיבה של ממש עד שלמראית עין ברור היה לנו שהוא בדרך להחלמה. אבל בליל שבת נחמו, כשישבתי לידו לאחר סעודת ליל שבת, פנה אלי אבי ואמר: "חפש בני את הפסוק: 'לא יאונה לצדיק כל אָוֶן'. קבלתי זאת בטבעיות וסברתי כי ברצונו לחבב עלי את ספר "משלי". עבר לילה שקט ולמחרת שבת קודש נחמו, השיב אבי ז"ל את נשמתו לבוראו. לידו הייתי אני וגיסי שמעון בן הרב שלמה מלאחי.

אני קבלתי הלם. הבשורה הנוראה פשטה חיש. זעקות נוראות בקעו מביתנו, אחיותי התעלפו. אותי רצו להרחיק לבית אחר אך התנגדתי ונשארתי צמוד ליד גופת אבי המנוח עד זמן הקבורה שהתקיימה ביום ראשון בבוקר. מיד לאחר האבל חלינו כולנו - חמש אחיותי ואני, בהפרשי זמן מועטים ורק אמי נשארה בקו הבריאות, כשעליה מוטלת הדאגה והטיפול בחולים. במשך זמן המחלה, שהחל בכ' באב, נפטרה אחותי מלכה, בת עשרים שנה, והשאירה אחריה בעל ושני תינוקות (אחד בגיל שנה וחצי והשני בן ששה חודשים), וכן נפטרו באותה עת שני תינוקות מילדי אחיותי האחרות. (מלכה ז"ל נשכבה

* הכותב הינו נכד אחיו של סבי, לפי בקשתי כתב לי את מה שקרה לו עם התיתמותו, כאשר הגיע לארץ ונקלט ב"ניר עציון". הוא נפטר כ"ו באלול תש"ן (16.9.90).

בשעתו ליד קברו של אבי ז״ל וביקשה שיקח אותה לידו. ואכן תוך שבועיים נקברה באותו מקום שבחרה). לאחר שהבראנו מהמחלה כעשרה ימים לפני ראש השנה, חלתה אמי. דאגנו מאד. בין השאר גם בשל גזירת היתומים, אך אמי היתה מנחמת אותנו ואומרת: ״כי לא יתכן, שבנו של איש שתרם ממיטב חייו להצלת יתומים יהודים משמד יהיה צפוי לסכנת שמד״. ועוד סיבה לנחמותיה של אמי היתה, שלא נחשוב ונדאב על כי בחודש הרחמים והסליחות לא עוד נשוב לשמוע את קולו הנעים של אבי ז״ל נושא קולו כשליח ציבור ליד התיבה בבית הכנסת. ערב ראש השנה תש״ד הגיע ועדיין אמי מוטלת במטת חוליה. אני נשלחתי בשעת הבוקר לקנות לה תרופה מהרוקח כצור (גיסו של מושל העיר דמאר). לאחר שהגעתי עם התרופה שאלתני אמי, אם ניקו את בית הכנסת ומילאו את ה״לוקסים״ והמנורות בנפט. הלכתי לבדוק זאת, כשחזרתי החלה התלחשות חשודה ולאט לאט הבנתי שמדובר בי. הוברר לי מיד שאמי במצב של גסיסה ועל מנת לקדם את פני הרעה החליטו להבריחני מהעיר. השאלה היתה: לאן יבריחוני עד שיוכרע גורל אמי, אם לחיים או למות. בתחילה דובר כי אלקח לעיר ״ירים״ ובמוצאי ראש השנה יודיעו אם אמי עברה את המשבר ונותרה בחיים ואז יביאו אותי חזרה, ואם נפטרה - הרי עלי להמשיך ולברוח לכוון עדן ומשם לארץ ישראל. הדעה השנייה סברה: שמוטב לי לנוע לכוון רְצַאבַּה, בשל הסיכון הקשור בהתקלות בחיילים שנעו באותו ערב ראש השנה לכוון ירים. מחמת הסיכון התקבלה ההצעה השנייה.

עזבנו את העיר דַ׳מַאר, אני ומלווי שמעון בן הרב שלמה מלאחי, בחפזה בעיצומו של ערב ראש השנה, מלאי תקוה שאכן יתרחש נס וגזר דינה של אמי יחתך לחיים. לפנות ערב הגענו לרצאבה אל ביתו של צאלח חַתוכה. ראש השנה הזאת עבר עלי בצורה שונה ביותר מכל קודמיו, בכפר קטן בו גרים היהודים בשכנות עם ערבים. ביום ״צום גדליה״ עזבנו את הכפר רצאבה והמשכנו לכוון צנעא כשכולי שרוי במין הלם. בעברנו על פני מלון-אורחים (סמסרה), מצאתי עצמי מחליף מבטים כחצי דקה עם איש מבני ישמעאל, ופתאום הבחנתי שממולי עומד למעשה איש המקורב למלכות, שבשבילו אני שלל חשוב מאד, שראוי לו לחסות בצל כנפי האיסלאם, וזאת לא רק היותי בן ראש העדה אלא בעיקר שאני בנו של מבריח יתומים מפורסם. מלווי שמעון היה עדיין כמאה מטרים מאחורי. נתקפתי פחד. מיד הנחתי מקלי על החמור ודהרתי על מנת להתרחק ממקום הסכנה. מאז הייתי שרוי במתח איום. חששתי כי בהגיע האיש לדַ׳מַאר ויוודע לו שאמי נפטרה, ימסור את הידיעה וכך יתחיל המרדף אחרי. למחרת צום גדליה נפגשנו עם מר שלום עוזירי שמסר לנו שהוא נתקל באותו גוי והוא סיפר לו: שראה בדרכו את שמעון מלאחי ועוד מישהו שאינו מכיר (למעשה הוא מכיר אותי יותר משמעון מלאחי היות והייתי מבקר הרבה ב״מַחְכָּמה״ (בית המשפט) עם אבי ז״ל). כן קבלנו ממנו את הבשורה המרה על מות אמי ז״ל. משמעו של דבר הוא שאני מעתה יתום מושלם, הנדון לסכנת חטיפה לשמד.

הספור לכיסוי העלמותי: הוחלט בחוג המשפחה (מרי סלימאן מלאחי, דודי סעדיה גרידי ודודי ישראל ואחיותי) להפיץ שמועה שגם אני נפטרתי, כמעט כמו אותה שעה שנהגו עם אמי: שלחו מברקים לכמה ערים לבשר את ה״בשורה״, רק חסרו שני קברים

בבית העלמין. מה עשו? - ב"מטה" שהיתה כביכול מיועדת לי הכניסו כרית וקיימו טכס קבורה כפול... עיקר הקושי בזה היה שאותו רוקח ערבי טען בתוקף כי לא יתכן שהילד נפטר ונקבר ליד אמו, שהרי היה אצלו רק שעתיים קודם לכן כשהוא בריא ושלם. ענו לו: כי אמת הדבר, אך בדרכו הביתה הוכש הילד על ידי נחש ארסי ומת. הרוקח לא קיבל תירוץ זה, אך בראותו את טקס הקבורה וכו', שוכנע.

בה' בתשרי הגענו לצנעא ונקבע שאני אגור אצל משפחת משרקי אַלעַרָבָה, שהיו מכרי משפחתנו ולהם ילדים בגילי. הייתי הולך ללמוד אתם וההבדל היחידי בינינו התבטא בכך שהייתי יוצא לרחוב עטוף בטלית שהיה מכסה את פני, מחשש לזהוי על ידי סוחרים ערבים שהיו עולים לצנעא לקנות טבק וכן על ידי חיילים שהיו עלולים להכירני. היחס אלי מהמשפחה הנכבדה הזאת היה חם ולבבי. גרתי בחדר אם המשפחה, נפש אצילה ויקרה. הייתי קורא לה "גַ'דה" (סבתא) וראיתי בה מעין אם. כי אכן כמו סבתא היתה דואגת לי. כדי לטשטש את זהותי קראו לי: שלמה, בשם אבי ז"ל, גם כינו אותי בשם המשפחה שלהם: משרקי, במקום מעוצה גרידי וכך נקראתי: שלמה משרקי. בשנה הראשונה לשהותי בעיר צנעא, כמעט ולא עבר עלי לילה ללא חלומות זוועה שנושאם חוזר: חיילי האמאם רודפים אחרי וכשאני כמעט בהישג ידם הייתי מתעורר אחוז בלהות. זכור לי במיוחד החלום הקשה ביותר שעבר עלי. חלמתי שאני מטייל בעיר דמאר. פתאום פניתי לאחורי וראיתי שמספר חיילים עוקבים אחרי. התחלתי לרוץ - גם הם רצו אחרי. במרוצתי הצלחתי להכנס לחדר המקוה שלנו, הנמצאת ליד בית הכנסת, ומיד סגרתי הדלת. אך החיילים טיפסו על הגדר כדי ללכוד אותי. בהסתכלי בהם אחוז חרדה ורועד, ראיתי בידם תכריכים וחבלים. הם התכוננו לקפוץ מעל הקיר ולתפשני. הייתי נתון באותו רגע במצב הגרוע ביותר. ברגע זה ראיתי את אבי ז"ל עומד מול החיילים על הקיר, גוער בהם עד שהניס אותם. אחר פנה אלי ואמר: "אל תדאג בני, לא יאונה לך כל רע". סמוך לכך התעוררתי ומאז השתפר מצב רוחי מאד, ורק לעתים נדירות פקדוני חלומות זוועה.

לאחר שהייה של שלוש שנים בצנעא בקרב המשפחה הנכבדה הזאת, שכל הזמן התיחסה אלי כמו אחד הבנים שלה, קבלתי מכתב מדודי זכריה גרידי ז"ל, המזמינני לעלות ארצה. המשפחה המאמצת ניסתה להשפיע עלי להמשיך ולחיות אתה ובבוא הגואל נעלה לארץ יחדיו. אך אני גמרתי אומר בדעתי: שדי לי לחיות בפחד תמיד ומיאנתי לשמוע להפצרותיה.

עזבתי את צנעא עם זקנה אחת ממשפחת עראקי ועם מורה דרך מעיר רדאע בשם סאלם דראמי (איש הידוע בהברחת יתומים מתימן ועל פעולתו זו החשובה אף קיבל "עיטור המדינה"). ואולם היות והסכנה של הברחת יתומים היתה עדיין בעיצומה, הוחלט שאני אתחפש לילדה (אז הייתי כבן ארבע עשרה שנה). שלושתנו הפכנו כביכול משפחה: האם, הבת ובעלה... בדרך הועלתה האפשרות לעבור באמצע הלילה בדמאר ולהכנס לביתנו למספר שעות כדי להתראות עם אחיותי והדודים וגם להפרד מהם, אך מתוך חשש, בחינת : "והקול נשמע בית פרעה", נדחה הרעיון הזה והוחלט שנכנס דוקא בעיצומו

של יום וכך היה. נכנסנו לד׳מאר ועברנו ליד הבית שלנו, כשאני עטוף בשמלה ורוכב על חמור. זכורני שהעפתי מבט על הבית שלנו שהיה בולט מעל החומה וראיתי את אחותי מרגלית עומדת ליד החלון, כנראה עסקה בסיוד החדר. קשה לתאר את צביטת הלב שחשתי באותו רגע, אך לבית לא נכנסנו.

המסע התנהל כל העת כשאני נתון בתחפושת, עד שערב אחד, באחד המלונות (סמסרה), בשבתנו לשוחח עם בעלי המלון על דא ועל הא - והנה אשת בעל המלון הביטה לעברי ונשבעה במחמד ואמרה: שהילדה הזאת דומה מאד לבן. עשיתי עצמי כאילו נעלבתי מדבריה, ויתרתי על הארוחה, התעטפתי כולי בשמיכה ובכיתי. אז גער מורה הדרך (דראמי) באשה על שהעליבה את אשתו הצעירה... מקרה זה הוכיח שלמרות התחפושת צריך להזהר הרבה. בשאר המלונות נהגתי כילדה חולה כך שלא ראו המארחים את פני.

ביום שהגענו לעיר "אַלבַּיצַ׳א", הקרובה לשטח הנמצא ברבונות אנגלית, במרחק חצי שעה של רכיבה על חמור - הסרתי את התחפושת מעלי והרגשתי עצמי חפשי לחלוטין, יצאתי, ראשית לכל, לשוק לקנות לי דברי מתיקה. אך כשבקשתי מהחנוני לשקול לי חצי קילו תמר "נג׳ראן", שאלו אותי שני חיילים שעמדו לידי: "אנתה (אתה) אבן סלימאן?" - עניתי: "איאן סלימאן" (איזה סלימאן), ומיד חמקתי לבית אליו סרנו למנוחה קצרה וספרתי למורה הדרך את ה"חדשה". מיד אספנו חפצינו, חבשנו את החמורים, ויתרנו על הארוחה ויצאנו מהר את העיר לכיוון החופש. הדהרנו את החמורים ואחרי כמחצית השעה הגענו לאזור שבשלטון האנגלי. אז המה לבי משמחה.

כשהגענו ל"שיך עות׳מאן" קיבלתי תלבושת מקומית ונמסרו לי הנחיות איך להתנהג ב"בַּאבּ א-סַלַבּ" השער לעיר עדן, שכללו גם גזיזת הפאות. שער זה אין לעבור אותו ללא רשיון. (אגב ניתן להכנס בו רק בשלוש דרכים והן: רשיון, שוחד, או התחפשות לערבי). למזלי ניצב בשער, אותה שעה, חייל שהיה מכירו של מורה הדרך, שתמורת שוחד היה מעביר את אנשיו. אך עלי הוטל להתחפש לערבי כדי לחסוך בהוצאות השוחד, שהיה נקבע לכל גולגולת. ל׳בַּאבּ א-סַלַבּ׳ הגענו בשעות הערב המוקדמות. לרוע המזל לא הופיע אותו חייל האמון על השוחד, עמד במקומו חייל לא מוכר שהקפיד איתנו, וכך הורדו מורה הדרך והאשה מהמשאית ולא נתן להם לעבור בשער. אני, שהייתי מחופש לערבי, שאלו חיילי המשמר: לאן פני מועדות? טענתי, שאני תלמיד בית-ספר ב"שיך עות׳מאן" ובאתי לעדן כדי לחזות במשחק כדור-הרגל שייערך למחרת היום, בין נבחרת "שיך עות׳מאן" לבין נבחרת עדן. הסברי נתקבלו והניחו לי להמשיך בדרכי עם הנוסעים במשאית. בהמשך הנסיעה הקצרה התברר לי שאני היהודי היחיד במכונית. אחד הערבים אמר כי הוא חושב שאני יהודי שהערים על השומרים. נסיתי להכחיש את דבריו, אך הוא רצה לבחון אותי. למזלי התערב ערבי טוב ובקש מהראשון שלא יטריד את הנער (אותי). כך הגעתי לבדי לעדן בשעות הערב, ללא מודע וגואל.

אחרי יומיים נכנסתי למחנה גאולה, שם שהיתי כשלוש שנים, ובחודש כסליו תש"ט עליתי ארצה במטוס הששי, במסגרת מבצע "על כנפי נשרים".

שמעון גרידי

גיר עציון, ג' באלול, תשל"ד

מפרק שמיני

חתונה יהודית נוסח ד'מאר, בתימן

א. בבית החתן

חודש ימים לפני יום החתונה אין החתן יוצא מביתו - (מַגַ'פַּר-מוסתר)

"שבת אלבְּדְע" (שבת ההתחלה)
באים הקרובים להתארח בבית החתן.

מוצאי "שבת אלבְּדְע"

1. החתן יוצא עם שנים ממקורביו ונר בידיהם להזמין את האורחים אל ביתו;
2. מגישים לכל אחד חבילת קאת וחתיכת "סוכר גַבַּאת" (סוכר גביש) ושמים לפניו "מְדָעי" (נרגילה) ומים קרים ויושבים כשעה;
3. לאחר זאת מגישים "גַ'עלַה" (קליות, צמוקים, שקדים, פירות ומשקה), בלוית שירה וריקוד;
4. יש שלאחר המסיבה הנ"ל עושים "סעודת ערב" (עַשַׁא) ויש שלא.

ב. בבית הכלה

חודש ימים לפני יום החתונה אין הכלה יוצאת מביתה - (מְגַפַּרַה-מוסתרת).

1. לקראת מוצ"ש "אלבדע" יוצאים להזמין את הקרובים ומחלקים להם מעט "חנא" ומעט קליות.
2. ביום ששי מזמינים אותם קרואים לבוא במוצ"ש.

מוצאי "שבת אלבְּדְע"

באות הנשים, מחלקים להן קפה וקליות, שרות ורוקדות עד חצות.

בבית החתן
ליל רביעי - מסיבת "ג'עלה"

1. האורחים מתאספים אל בית החתן למסיבת "ג'עלה", שירה וריקוד;
2. אם החתן מתכוננת לקבלת המשלחת מבית הכלה שבאה לקחת את ה"גַלְפַּ'ה"

(סבלונות);

3. את ה״גַלְפַּ׳ה״ מכינה האם בשלושה מגשים (אטבַּאק או פְתוּר) קלועים מענפי דקלים;
4. ואלה הדברים הכלולים ב״גלפה״: לְבַּאס כְּבִּיר, גֶ׳בַּה, מַקְרַמַה חַרִיר, בִּשְׁמַק, מעט ״חִנַּא״, סבון ונר שעוה ארוך;
5. מגיעה משלחת הנשים מבית הכלה ומקבלות מיד האם את ה״גלפה״ של בנה החתן;
6. מסיבת ה״ג׳עלה״ בבית החתן מסתיימת בשעה מאוחרת ואין אחריה סעודה.

בבית הכלה
ליל רביעי - ״לילת אלגַ׳לפַּ׳ה״ ואל״חִנַּא״

1. בצהרים מובילות הנשים את הכלה למקוה לטבילה;
2. עם ערב באות הנשים למסיבה. מגישים קפה ו״ג׳עלה״, שעה-שעתיים.
3. מכינים מספר נשים (לפעמים עשרים) כדי ללכת להביא מבית החתן את ה״גַלְפַּה״ (סבלונות) והן באות בלבוש החתונה שלהן, עד כמה שזה ביכלתן.
4. לוקחות ה״גלפה״ מגיעות לבית החתן ומקבלות ה״גלפה״, הנתונה בשלושה מגשים, ויוצאות מבית החתן אל בית הכלה בקול שירה ורִנָּה (חֻג׳ר=יליול!)
5. השירה מלווה בתוף ובנקישת מפתח על ה״צחן״ מנחשת. אשה מחזיקה בידה ״מַבְּכַּרַה״ (מחתה) ושמה בה קטרת בשמים (מֹר, גַ׳אוִי) להפיץ ריח טוב, ואחרות תופשות נרות דולקים.
6. בתהלוכתן מבית החתן אל בית הכלה שרות ורוקדות ומעבירות את המגשים מיד ליד.
7. הגיעו אל בית הכלה, עומדת אחת הנשים באמצע האולם המלא נשים, ונוטלת מהסבלונות דבר דבר ומראה אותו לנשים והן מתפעלות ומשמיעות דברי שיר שיש בהם הדרכה והנחיות טובות לכלה.
8. לאחר זאת מגישים קפה ו״גַ׳עְלַה״. השירה והריקוד נמשכים - הנשים רוקדות שתים שתים או יותר, לפי התור.
9. קרוב לחצות אם הכלה לשה את ה״חנא״ (ואם אין לה אם, אזי אחת מהקרובות ביותר) ונכנסת עם הכלי ביד לקול רִנָּה.
10. כל אחת מהמסובות לוקחת את הכלי של ה״חנא״ (או שתים שתים, או יותר) ורוקדות כשהכלי בידן.
11. גמרו לרקוד - נגשת האם וצובעת את שתי כפות הידים של הכלה וקושרת את ידיה בסמרטוטים.
12. מה שנשאר מה״חִנַּא״ נחטף על ידי הבנות חתיכה חתיכה וצובעות ידיהן בו לשעשוע או לסגולה לחתונה מהירה.
13. גמרה האם את ה״חנא״, מחלקים למסובות כל אחת חופן קליות והולכות להן; נשארות רק קרובות המשפחה.

14. בלילה זה הכלה יושבת בין המסובות כשהיא לבושה יפה, אבל כרגיל.

יום רביעי
בבית החתן

ביום רביעי אין בבית החתן משהו מיוחד אלא תכונת בית חתונה רגיל.

בבית הכלה
יום רביעי - "צַבּוּח אלחַנַּא" - "יום אלנַּקְש"

1. ארוחת הבוקר לקרובים ולבני המשפחה לחם וסַמְן.
2. ב-10 מתאספות הנשים ובאות המשוררות וה"נַקאשָה" (האשה המומחית לקשוט ידי הכלה ופניה בקוים ונקודות).
3. וזו תורת ה"נַקְש": קונים מהמוסלמים מין חומר כעין צבע גואש שחור ומביאים אותו בכלי גדול. ה"נקאשה" לוקחת מעט מהחומר לכלי קטן, מוסיפה מים ובוחשת ועושה לכלה את הקוים והנקודות הנדרשים. כוח הצבע נשאר עד שבועיים.
4. כשה"נַקאשָה" מתחילה במלאכתה מלוות אותה הנשים בשירה. תחילה לוקחת ה"נקאשה" זרוע ימין של הכלה ועושה בו קווים בצורה קבועה, אח"כ זרוע שמאל, אח"כ רגל ימין ולבסוף רגל שמאל.
5. עם תחילת ה"נַקְש" מתחילות האורחות ללכת, נשארות רק הקרובות, אך ה"נקאשה" ממשיכה במלאכתה, לפעמים עד הערב.
6. אין מלאכת ה"נקש" מפריעה לתכונה המצויה כל היום בבית.

ליל חמישי
בבית החתן
ליל חמישי "אַלחַנַּא"

מסיבת "ג'עלה", "חנא" ותרומות לחתן

1. הקרואים לחתונה באים למסיבת ה"ג'עלה". השמשים מגישים למסובים אכילה ומחלקים לכל אחד אגד "קַאת"; המשוררים פוצחים בשירה וריקודים עד קרוב לחצות;
2. קרוב לחצות מביאות הנשים את עיסת ה"חנא" בסיר, תוך זִמְרָה וריקוד בחצר;
3. ה"שושבין" נוטל את סיר ה"חנא" ומכניסו לאולם בו יושב החתן תוך כדי ריקוד לכבודו;
4. לאחר מכן פותח ה"מרי" (הרב) ב"שיר החנא": "את בין עצי עדן הדס פורח" ונגש לצבוע ב"חנא" את החתן כך:

תחילה צובע זרוע ימין ואח"כ זרוע שמאל (ואם ישנו רב נוסף מכבדים אותו בצביעת זרוע שמאל. אח"כ צובע אבי החתן שוק ימין ודודו או קרוב אחר צובע שוק שמאל.

לפעמים הרב צובע הכל);

5. לאחר מריחת "עיסת החנא" עוטפים את ידיו ורגליו של החתן בסמרטוטים למשך זמן מסויים כדי שצבע ה"חנא" יקלט;
6. אחר עשיית ה"חנא" מביאים סיר מלא מים ומכריזים על ה"מתנות" לכבוד החתן (רִפְּד), והכל מתנדבים: גברים, נשים וילדים. השושבין מכריז את שם המתנדב וסכום תרומתו וזורק את כסף התרומה לתוך הסיר. עם סיום ההתרמות - בא אבי החתן או אמו ונוטלים את הסיר בו הכסף. בכסף זה מחזירים הלוואות שלוו להוצאות החתונה, לעתים נשאר להם עודף.

המסובים ממשיכים בישיבתם תוך לעיסת קאת, שירה וריקודים, פעמים רבות עד אור הבוקר.

בבית הכלה
ליל חמישי

אין בבית הכלה משהו מיוחד אלא תכונה רגילה של בית חתונה.

יום חמישי
בבית החתן
יום חמישי - "צַבּוּח אלחַנַּא"

1. אחר תפילת שחרית מתאספים בני המשפחה לארוחת בוקר (צבוח אלחנא);
2. האוכל מורכב מלחם חם ומרק וחלבה;
3. לאחר שעתיים-שלוש מתאספים שוב הקרואים למסיבת "ג'עלה", המלווה בשירה וריקודים;
4. בשעה 1-2, בערך, אוכלים סעודת הצהרים (גדא אלחנא) והולכים כל איש לביתו.

בבית הכלה
יום חמישי - "זַפַּת אלכ'טוּט"

1. ב-10 מתאספים הקרואים והמשוררות וה"נקאשה" ומגישים קפה ו"ג'עלה".
2. שרות, מתופפות-נוקשות ב"צחן" ורוקדות.
3. אז קמה ה"נקאשה" - אל הכלה ומורחת שערותיה ב"זַבַּאד" (מין בושם-מושק) ומסרקת אותה.
4. לעידון פני הכלה שוברת ה"נקאשה" ביצה, מורחת בה את פני הכלה ואח"כ רוחצת את פניה במים ומנגבתם יפה.
5. אחרי זאת נגשת למלאכת ה"כ'טוט" (-קוים, מאותו הצבע הנ"ל) ומציירת נקודות וקוים על הפנים בצורה קבועה.
6. מלאכה זו נמשכת כחצי שעה ואח"כ מכסה את פניה ב"מַקְרַמַה חריר" (מטפחת משי דק)

עד הערב.

7. יש מהבנות הקטנות המבקשות מה"נַקאשָה" שגם להן תעשה בפניהן מספר "כְטוּט" לשעשוע.

ליל ששי

בבית החתן

ליל ששי - "לילת אלקדוש"

1. לעת ערב הולך החתן ואתו הקרואים לרחיצה וטבילה במקוה. בהליכתו וכן בשובו עורכים לחתן "זַפָּה" תוך שירים והללות ונרות דולקים;
2. לאחר שובם מהמקוה מלבישים אותו את "מלבושי החתן".

וזה סדר ההלבשה לחתן:

1. כל הקרואים במסיבת "ג'עלה". תוך המסיבה מתחיל הרב בשיר "שבח אל חי", ומלמד תשב"ר, שהוא כרגיל גם המגלח של הציבור, קם ומגלח לחתן את ראשו תוך שירת "לפלח הרמון" (לר' יהודה הלוי).
2. לאחר מכן ניגש הרב להלביש את החתן את "בגדי המלכות":
א - "מַיְזַר" (אזור בד); ב - מעליו "גַ'לַבִּיָה" (חלוק לבן); ג - מעליו "זַבּוּן מַפְרוּד" (חלוק ממשי, מקושט במעשה-רקמה בשלל צבעים); ד - עתה בא אבי החתן, מסיר מעל ראש החתן, בנו, את הכובע הלבן ומניח במקומו את ה"לג'ה" (=כובע מהודר ומעוטר המיוחד לרבנים), והקהל פורץ בשמחה ובשירת "והללויה אעטרך בחתונה" וכו'; ה - עתה חוזר הרב ומלביש לחתן את הטלית (לעתים טלית ירושלמית); הקהל ממשיך בשירי "הללות" עד שגומר הרב להצמיד את ה"טַוְק" בו מושחלת ה"כְרַאטַה" לצוארו של החתן; ז - לסיום בא האב ומשחיל טבעת כסף נאה לאצבע בנו החתן - מתנה ממנו ומאמו;
3. כל זמן הלבשת החתן פוצחות הנשים שבחצר או בחדר הסמוך, ביליולי-שמחה עם נקישות צַחְן ותף;
4. לאחר ההלבשה והמסיבה קמים הקרואים ללוות את החתן מביתו אל בית הכלה לעריכת הקידושין;
5. לווי זה של החתן נקרא "זַפָּה" והיא נעשית ברוב פאר והדר, בשירה וריקודים עם נרות

דולקים - יש שמחזיקים בידיהם גם "מְזַהֲרָה" (כלי נחושת מלא מים ושמן ובו פתילות דולקות), מסביב ל"מְזַהֲרָה" תלויים פעמונים קטנים מצלצלים, לנוי והדור;

בבית הכלה
ליל ששי - "לילת אלקִדוּש"

את הכלה מקשטים בליל חופתה כמעט בכל התכשיטים שיש לאשה בד'מאר. לשם כך מבקשים אצל משפחות מוסלמים המצויים ברשותם תכשיטים להשאיל למשפחת הכלה. היו משפחות יהודיות שקנו במיוחד מספר תכשיטים כדי שיוכלו להשאילם לכלות כ"מצוה". את החופה עורכים בלילה בבית אבי הכלה.

עוד בבוקר יום חמישי באה ה"שַׁארְעָה" (מומחית להלבשת כלות), ומתחילה בהלבשת הכלה (-"תִּשבּוּכּ").

וזה סדר הלבשת הכלה - ה"תשבוכ":

עוד בשעות הבוקר מדליקים נרות בחדר המיועד להלבשת הכלה ואז באה ה"שַׁארְעָה" ומתחילה בהלבשה:

1. תחילה מלבישה לכלה את ה"קַמִּיץ" (בגד תחתון); מעליו מלבישה לה את ה"גֶ'בֶּה" (עשויה מבד יקר ורקומה);
2. מעל הקמיץ מלבישה לה את בגד החמודות - ה"מַגַבָּה" (העשויה מבד קטיפה כחולה ומקושטת במעשה-רקמה ביחוד בפתח שליד הצואר, המורכב מחוטי כסף וזהב וחוטי צבעונין שונים וכפתורים מכסף, ארוכה מה"גֶ'בֶּה" ושרווליה רחבים);
3. לאחר מכן מלבישה לכלה את ה"לְבַּאס בַּבִּיר" (מכנסיים ששוליו רקומים בשלל צבעים מחוטי כסף וזהב וחוטי משי בצבעים שונים);

קישוט הראש והחזה:

1. ה"שארעה" פונה לעבר ראש הכלה. תחילה צונפת ראשה ב"מַצְנֶף" (צניפה מבד שחור);
2. מעליו מניחה את ה"דַּבְּעָה" (מעין כיפה, שתפקידה לכסות כל השערות של ראש הכלה.
3. מעל ה"דבעה", לרוחב המצח, מניחה את ה"עְצַאבַּה" (בד מקושט בחרוזי לולו ועליו שלש "קבל" מכסף, וכן מטבעות המשתלשלות מצדע למשנהו);
4. אחר מניחה, סמוך לכל אוזן, שלושה נזמים (אַחְלַאק), המורכבים כל אחד משניים כסף-טהור ואחד לולו, או חרוז צהוב;
5. לאחר מכן פורפת את ה"מַשַׁאקֵר" (אגדים של רַיחַאן או שַׁדַ'אב או פרחים) כשבסיסן כלפי מטה, משני צדי ה"דבעה", סמוך לאזניים;

6. לבסוף נועצת קצה מטפחת משי דק (מַקרַמֶה חַרִיר) על הראש ומפשילה אותה לאחור, כדי שבעת הצורך תשמש לה "מַגְמוּק" (מסוה לפנים);
7. אחר מצמידה לצואר הכלה את ה"טַוְק" (עיגול מברזל) שעליו מושחלת "כֶּרַאטַה" (לוחית משולשת מכסף מקושטת מעשה-צורף - שני אלה כנגד עין הרע)!
8. מתחת ל"טַוק" מניחה את ה"לַבֶּה" (רביד מכסף); מתחתיו "עֶקד מִרגַ'אן" (חרוזי אלמוגים) - יש ובמקום המרג'אן שמים מחרוזת "חַנטי'ל" (פרי רעיל, צהוב ועגלגל - גם הוא נגד עין הרע); מתחת לעקד הנ"ל מניחה "עקד לוּלוּ" (מחרוזת פנינים); למטה ממנו עוד "עקד מִרגַ'אן"; ולמטה ממנו עוד "עקד לולו"! למטה מכל הנ"ל מניחה "אַכּשַאח" (מחרוזות כדורי כסף גדולים מעשה-חושב) כל כמה שיש;
9. אחר מניחה את ה"חַלַק" (טבעות כסף מסוגננות) על אצבעות ידיה;
10. אחר נוטלת את הצמידים "שֶמַיַלַאת ומַקַאצֶר" ומניחה על כל זרוע זוג אחד (הללו עשויים מכסף טהור, משוכללים מאד).
11. מעל לקרסולי שתי רגליה מצמידה "חג'אלאת" (אצעדות כסף, שמסביב לשוליהן משתלשלים פעמוני כסף קטנים) ומנעילה לכלה את זוג הנעליים (ללא גרביים);
12. לבסוף מרכיבה לכלה שלוש "חנישיאת" (שרשרות עבות מכסף) על צוארה והמגיעות לה עד טבורה - עתה הכלה כלולה בבגדי כלולות ומוכנה ל"זפ'ה".

ה"זפה" לאולם הקידושין וטקס התרומות

לאחר ההלבשה - עורכים לכלה המקושטת "זפ'ה" מחדר ההלבשה לאולם בו ייערכו הקידושין. בפנת האולם מוכן בעבורה "דופן" (מסך מבד לבן) בו יושבת הכלה כשה"מגמוק" (מסוה) על פניה וכשזקנה "מדריכה" יושבת לצדה. בינתיים ממשיכות הנשים היושבות באולם, בחברת הכלה היושבת מוסתרת ב"דופן", לשיר ולנגן.

1. אחת הנשים מניחה סיר מים על יד הכלה וה"שארעה" עומדת ומכריזה בפני המסובות על התנדבות המתנות (רִפְ'ד) לכלה. היא נוטלת את המתנה (תרומת כסף) מכל אחת ואחת, קוראת בשם התורמת ובסכום הכסף ומניחה בתוך סיר המים. עם סיום ההתרמה - בא האב (או האם) ונוטל את סיר המים המלא כסף;
2. אחרי זה ממשיכות הנשים בשירה ונגינה, ולפי בקשות המסובות, מסירה ה"שארעה" את המסוה מעל פני הכלה - "פִ'תַאשֶה" - מדי פעם בפעם, וזה מעורר סקרנות והתלהבות בקרב הנשים והן פוצחות פיהן ולשונן ביליולים חוזרים ונשנים ("יחג'רין").
3. עם הישמע המולת ה"זפ'ה" של החתן ומלויו, עם הרב בראשם, מתקרבת לבית הכלה, יוצאות הנשים עם המנגנות לחצר להקביל את פני הבאים, והחתן ומלויו מובלים לאולם תוך שירה וריקודים;
4. את החתן עם הרב מושיבים סמוך ל"דופן" בו יושבת הכלה ומדריכתה, שאר הקרואים

יושבים מסביב;

5. אותה שעה מגישים את האכילה וה״ג׳עלה״, הנתונים תוך מגשי-נצרים או שטיחי עור. הרב מברך ראשון והמסובים מחריו אחריו בברכות ובעניית ״אמן״ ופוצחים בשירת חתנים וריקודים;

6. לאחר ה״קידוש״, עם שוב החתן ומלויו מבית הכלה לביתו, עורכים מסיבת ״ג׳עלה״ ואחריה סעודת-ערבית. לאחר מכן ממשיכים לשבת ולשמוח, לשיר ולרקוד, כמעט עד אור הבוקר.

* * *

וזה סדר טכס הקידושין

1. השעה מאוחרת. לפני הטכס ניגשת אם החתן לתנור, נוטלת בכלי קצת אפר ומגישה אותו לרב. הרב מניח קצת מהאפר על מצחו של החתן ולוחש לו להגיד בלחש את הפסוק: ״אם אשכחך ירושלים״ וכו׳ והחתן ממלמל אחריו. אבי החתן ממלא מיד את הכוס יין ונותנו לימינו של הרב והרב נותן הכוס ליד ימינו של החתן כשידו הוא תומכת בכוס ודומה ששניהם מחזיקים בכוס היין. מיד מתחיל הרב בברכת הגפן, וממשיך ב״שבע ברכות״, גומר את אמירת הברכות ויושב וכל הקהל יושב עמו;

2. הרב אומר מיושב: ״הא מַקשטָא, הא מַצלחָא״ ואח״כ ממשיך בפסוקי ברכה שונים והקהל עונה על כל פסוק ופסוק: ״הללויה והללויה״ בקול רם ובנעימה עריבה;

3. לאחר מכן יוצק הרב מכוס היין שבידו לתוך כוס קטנה. אבי הכלה ניגש ופותח את ה״דופן״ בו יושבת הכלה המצועפת והמדריכה שלה, והחתן עם הרב נותנים את הכוס ביד הכלה וחוזרים למקומם. וכל הקהל עומד על רגליו;

4. אבי הכלה יוצק כוס שנייה של יין ונותנו ביד הרב. אותה שעה מוציא החתן מכיסו מטבע הכסף (פרוטה) המיועד לקידוש ונותנו לידי הרב. הרב מתבונן במטבע, מראהו לשני עדים ומחזירו לחתן המחזיק בו בכף ידו. אחר מושיט הרב את כוס היין לחתן והוא מניחו מעל המטבע שבכף ידו, עם שהרב תומך אף הוא בכוס כבראשונה ומתחיל באמירת נוסח הקידושין.

5. אותה שעה נפסקת כל ההמולה שבבית. כל הנשים והבנות מצטופפות בפתח האולם כדי לצפות ולשמוע את ברכות הקידושין ויש שעונות ״אמן״ עם הגברים;

6. הרב מתחיל באמירת נוסח הקידושין ומקרא לחתן במתינות: ״הרי את מקודשת לי...״ עד ״כדת משה וישראל״ והחתן חוזר על כל משפט ומשפט היוצא מפי הרב;

7. אבי הכלה ניגש מיד ומסיט את ה״דופן״ קמעא, ואז החתן מוסר לכלה את כוס היין וגם את מטבע הקידושין כשהרב ושני העדים עומדים לידו ומיד פונה הרב ומקריא לחתן שוב: ״הרי את מקודשת לי, בפרוטה זו, כדת משה וישראל״ עם שהחתן חוזר אחרי הרב על כל אמירה ואמירה, ומיד סוגרים את פתח ה״דופן״;

8. סמוך לכך קורא הרב את הכתובה. לאחר גמר הקריאה, חותמים העדים וגולל הרב

את הכתובה ואבי הכלה ניגש ופותח את מסך ה"דופן" והחתן בלוית הרב מוסר לכלה את כתובתה. בעת המסירה מקרא הרב לחתן: "סבי שטר כתובתיכי" וכו' עד "כדת משה וישראל" והחתן חוזר אחרי הרב מלה במלה, ושוב סוגרים את ה"דופן";

9. אותה שעה פוצחות הנשים שבחצר ביליולי שמחה ונגינה. גם קהל הגברים באולם פוצחים בשיר: "והללויה קול ששון וקול שמחה" וכו' ומיד עורכים לחתן "זֵפֶּה" עם שירים והללות ונרות דולקים עד הגיעו לבית אביו;

10. לאחר צאת החתן ומלויו מבית הכלה לביתו - נמשכת ההילולא בבית הכלה: עורכים מסיבת "ג'עלה" ואחריה מגישים סעודת ערבית. לאחר הברכות ההכרחיות יושבים המסובים, שעיקרם קרובי משפחה, שרים ורוקדים ומרבים בשמחה, כמעט עד אור הבוקר.

* * *

יום ששי
בבית הכלה

1. עוד לפני עלות השחר של יום ששי מתכוננים בבית הכלה לקראת בוא החתן ומלוויו, הבאים לקחת את הכלה אל בית החתן;

2. עם בוא החתן ומלוויו שוהים מעט בבית הכלה כל הקרואים לכבוד החתן והכלה;

3. לאחר מכן יוצאות הנשים תחילה עם הכלה בשירה ובניגון, ואחריהן במרחק מה יוצא החתן ומלויו, בהילוך איטי כשהם שרים ומרקדים למול החתן כשנרות דולקים בידי אחדים מהם לכוון בית החתן, כולל הנשים המובילות את הכלה בפנים גלויים (לפנים היו כל הנשים מליטות פניהן ב"מַגמוּק" (מסוה);

4. בתהלוכת הנשים עם הכלה, אחת הנשים מחזיקה בידה סיר מלא ביצים ובכל פינת בית או צנור של שופכין (סאחל; סואחל) זורקת ביצה אחת (כסגולה נגד המזיקים).

5. לאחר שיצאה הכלה את בית אביה לכיוון בית החתן, שם יהיה מדורה הקבוע - מתחילים אנשי בית הכלה בהכנות לקראת האורחים שיבואו בליל השבת.

בבית החתן

1. החתן ומלוויו פטורים מתפילת שחרית (נוהגים כביום חג);

2. לפני אור השחר יוצא החתן ואיתו הקרואים בקול שירה וזימרה, כדי ללכת ולהביא את הכלה מבית אביה אל ביתו;

3. אֵם החתן מתכוננת לבוא הכלה: מכינה כלי מלא מים וביצה, ובהגיע הכלה סמוך לפתח הבית - שופכת אם החתן את המים על המפתן ושוברת ביצה עליהם ורק אח"כ נכנסת הכלה ומלוויה ואחריה נכנס החתן ומלוויו;

4. את החתן והכלה מכניסים לחדר ה"ייחוד", שכבר הוכן בו מקודם: שולחן ועליו לחם ובשר-צלוי וכן מגש-נצרים המלא במיני מגדים: (עֶסֶב) צמוקים, שקדים סוכריות

וקליות שונים וגם בקבוק קטן של משקה וכוסית קטנה לצדו למען הזוג; בשעה זו הולכים כל הקרואים איש לביתו.

5. זמן ה"ייחוד" נמשך שעתיים שלוש. לאחר מכן פותחים את הדלת של החדר וכל חברותיה הסקרניות נכנסות לפקוד את הכלה והיא מחלקת להן מן המגדנות המצויים בחדר;

6. עם התקרב שעת הצהרים מתחילים הקרואים להתאסף אל בית החתן ל"סעודת מצוה"; סעודה זו היא קדושה: אין מעשנין בה ואין מקילין בה ראש, פני הכל מפיקים רק חדוה של שמחה;

7. הסעודה מתחילה כרגיל במסיבת "ג'עלה". באמצע המסיבה מכניסים כלי גדול מלא קליות, צימוקים ושקדים וכו' ("מַעסַב") ומניחים אותו מול החתן;

8. אותה שעה חייב כל אחד מהמסובים לגשת אל החתן ולברכו: "אלהים יבנה ביתך" והחתן נותן למברך מלוא חפניו "עִסְבּ" מהכלי שלפניו ומשיב לו בברכה: "ביתך יבנה", אם הוא רווק, או "ביתך לא יחסר" , אם הוא נשוי. השושבין היושב ליד החתן מושיט לכל אחד "כוס עַרַקי" (י"ש);

9. עם סיום אכילת ה"ג'עלה" שרים כל המסובים יחד: "שפל רוח שפל ברך וקומה" וכו'. אח"כ מחלקים "שְוֵיה" (בשר צלוי) למסובים ומסיימים מסיבת ה"ג'עלה" בשירי "והללויה", כל אחד כפי שחננו ה';

10. לאחר מכן מגישים את "סעודת המצוה". לאחר הסעודה מברך הרב את ברכת המזון ואומר "שבע ברכות". עם גמר הסעודה הולכים כל הקרואים איש לביתו ומתכוננים להתארח בבית החתן בליל שבת. עם יציאתם מזלפים על כל אחד "מי ורדים", כפי שנהוג בכל ימי החתונה.

שבעת ימי המשתה

1. בכל שבעת ימי המשתה אסור לחתן לעבוד, אלא יושב בחברת בני משפחתו ושמח עם הכלה;

2. במנחת אותה שבת באים כל קרובי הכלה אל בית החתן ועורכים "סעודה שלישית" וממשיכים גם במוצאי-שבת בשירה וריקודים וכו';

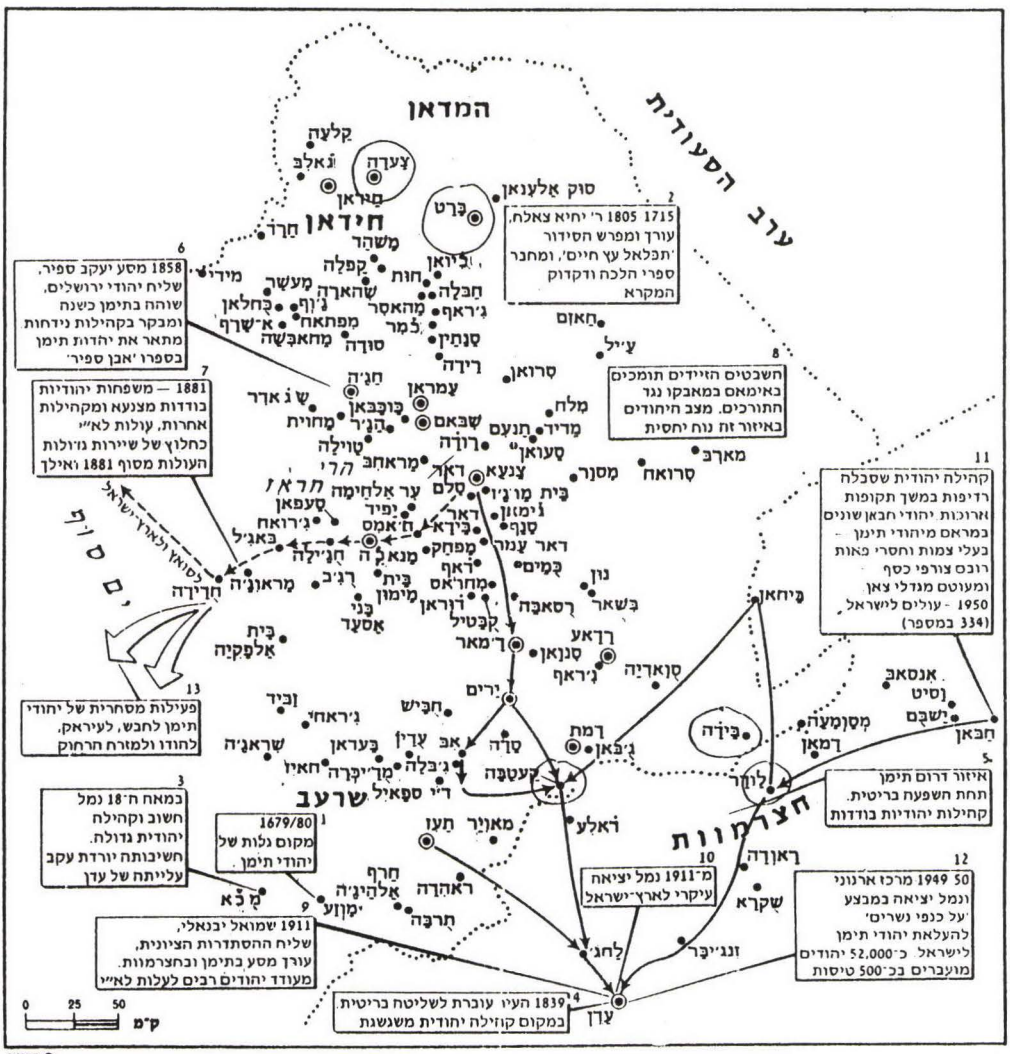
3. "שבעת ימי המשתה" מתחילים למעשה מיום ששי (יום ה"יחוד"), ומסתיימים ביום החמישי בשבוע הבא ובהם שלושה ימים של אירועי שמחה מיוחדים:

א -

ביום ראשון בשבוע "יום אלוֵלִימַה" (יום המשתה), בו מגישים "ג'עלה", סעודה ובשר צלוי. והרב מסיים בברכת-המזון ו"שבע ברכות". גם הנשים לוקחות חלק בשמחה בחדר המיועד להן, וגם הן סועדות ואוכלות "ג'עלה" ואף מנעימות לכולם בשירה ונגינת תף ו"צַחַן". המשתה חוזר על עצמו גם בערב של אותו יום.

ב - ביום חמישי, שהוא היום האחרון של שבעת ימי המשתה, נקרא "יום אַלוַיאַרַה" (יום הביקור); בערב עורכים ביקור בבית החתן, כל אחד בא עם סעודתו "והג'עלה", שרים וחוגגים כיאות. גם הנשים לוקחות חלק בשמחה: המנגנות פוצחות בשירה, תף ו"צַחְן" והנשים - ביליולי-שמחה כרגיל.

4. במשך ארבעת ימי השבת שלאחר החתונה, באים אורחים וקרובי משפחה להתארח בבית החתן. כל אחד בא עם הסעודה וה"ג'עלה" שלו, יושבים במסיבה, אוכלים ושותים ושמחים ושרים משירי שבת.



יוסף דחוח-הלוי

בנתיבי עליות

הגדרת המלה שואה

אחד הדברים המשותפים לעם ישראל בגלויותיו השונות - הם האסונות שפקדו את הקהילות היהודיות בתפוצות ישראל השונות על ידי הגויים שבתוכם חיו. ומשום שכמה מהאסונות הללו באו בהפתעה על נפגעי האסון בעצמה רבה, הגדירו המקורות אסון כזה במלה: שׁוֹאָה, מלה הכוללת בתוכה, שאיה, שאון, שממון, שממה, וניתן להוסיף גם את המלים: שמד, רצח ואבדון וכדומה. השואה, במשמעות אסון לא צפוי, נזכרה במקורות, בעיקר בתנ"ך, שתים עשרה פעמים: ארבע בתהלים; שלוש באיוב; שתיים בישעיהו; שתיים במשלי; ואחת בצפניה. דוגמה לאסון בלתי צפוי, הוא הפסוק בתהלים (לה, 8): "תבואהו שואה לא ידע"; או הפסוק באיוב (לח, 27): "תחת שואה התגלגלו" וכו'. הגורם או עושה השואה מכונה שׁוֹאֶה, כגון בפסוק "השיבה נפשי משואיהם" וכו', (תהלים לה 17). אם כי למלה שואה יש גם משמעויות אחרות ומיוחדות, בכל זאת יוחדה מלה זו להגדרת אסון כבד ובלתי צפוי, שבא כחתף על יחיד או על אומה, או על חלק ממנה. ואם כך - ננסה להגדיר איזה 'אסון' נוכל להכליל במסגרת המונח: שׁוֹאָה, כפי שנקבע במקורות שהזכרנו לעיל.

לעניות דעתי, קרו במשך האלף האחרון שלושה אסונות כבדים לעם ישראל בגלויות השונות, שניתן להגדירם בשם "שואה": א) שואת גירוש ספרד בשנת רנ"ב; ב) שואת יהדות תימן בשנים תכ"ו-ת"ם; ג) שואת יהדות אירופה והבלקן בשנים 1940-1945.

שתי השואות הראשונות, ספרד ותימן - היו גורמיהן שנאה דתית: בספרד, שנאת הדת הנוצרית לדת היהודית; ובתימן, שנאת דת האיסלאם לדת היהודית. ואילו השלישית, שואת אירופה והבלקן היו מניעיה שנאת-יהודים צרופה - לא דתית, אלא מה שקוראים 'אנטישמיות' בלעז.

הצד השוה בין שואת יהדות ספרד ושואת יהדות תימן הוא בתהליך שעבר על שתיהן: מה בספרד היו המרה, גירוש ונפילת אלפי חללים - גם בתימן היו המרה, גירוש ונפילת אלפי חללים.

משיחי השקר ושואת תימן

בניגוד לשואה שפקדה את יהדות ספרד ואירופה - מסתבר, שכל האסונות שפקדו את יהודי תימן, נגרמו רובן ככולן, בגין הופעתם של משיחי-שקר בשמי יהדות תימן במשך הדורות: הראשון הידוע לנו, הוא משיח השקר שקם בתימן בשנת ד'תתקל"ב (1172), שכל מעשיו - שהטיף להמרת הדת - שלח ר' יעקב בן נתנאל פיומי להרמב"ם אגרת ובה פירט כל מעשה תעתועיו של אותו המתימר להיות "משיח", והרמב"ם השיב לו ב"אגרת תימן[1]" הידועה, ממנה למדנו: שגזרת השמד הוטלה על יהדות תימן בצו מלכותי, ע"י המלך, "אשר גזר שמד על ישראל והכריח כל המקומות שיש לו ממשלה עליהם לצאת מן הדת". גם המשיח הנ"ל היה מומר, ובנקודה זו, המרת הדת, יש דמיון בינו לבין שבתאי צבי, שאחר שהמיר-דתו הטיף ליהודים מאמיניו להמיר דתם גם הם[2], והדברים ידועים; ומאין בידינו אותה אגרת שנשלחה מתימן, מרבי יעקב פיומי להרמב"ם[3], ניתן להניח, שגזירת השמד לא רק נאכפה על יהודים רבים בזמנו, אלא לוותה גם בחללים רבים שמתו על קידוש השם, כנהוג בגזירות ממין אֵלּוּ.

משיח השקר השני, הידוע לנו עליו, הוא זה שקם באזור חצרמות בשנת רנ"ה, שלפי ח' חבשוש: "הרגיזו את זמרן ואת יקשן (כנויי שמות של שבטים ערביים), וזאבי ערב עם מלך צנעא בראשם (לחמו נגדו ונגד אלפי חייליו שהיו מורכבים מיהודים וערבים המזויינים במיטב הנשק בזמנו, ביניהם מאות פרשים). ואחרי מלחמות חזקות ונוראות ניצחו להמשיח המשקר, ועוללו אחרֵי שְׁבָטַי הנמצאים (בסביבת חצרמות), לא השאירו שריד ופליט, ועד היום לא תדרך רגל יהודי שם[4]". יש להניח שבמלחמות אלה נספו אלפים מישראל, לבד מאלה שנאלצו להמיר דתם כדי להציל נפשותיהם.

שואת גירוש - מַוְזַע וחלליה

גלות-מַוְזַע, שעל אודותיה מצויות בידינו תעודות רבות[5]. גם היא נחתה על יהדות-תימן, החל משנת ה'תכ"ו, בעטיו של משיח-שקר. אך משיח זה לא היה תוצרת-בית

1 "אגרת תימן", ההדיר אברהם שלמה הלקין, ניו יורק תשי"ב, הלקין אומר: שהמאורע קרה בימי שלטונו של עבד אלנבי אבן מהדי בתימן באותו זמן.

2 'ציצת נובל צבי', הוצאת מוסד ביאליק עמ' 172, שורה 15.

3 [אני משער שיתכן והיא מצויה ב'גניזה הקהירית' - ש"מ].

4 קורות ישראל בתימן ספונות ב' עמ' רמט; וכן 'המשיח מביחאן' לש"ד גויטיין, 'הארץ' שנה ל"ג, ח בכסליו תשי"א, וכן 'התימנים' עמ' 135-138, שם מסופר, שלפי כרוניקות מחצרמות, שאכן אירע הדבר בשנת 1499-1500 לספירה = ה'רנ"ט-ה'ר"ס, ולא ה'רנ"ה כדברי ח' חבשוש.

5 ראה 'גלות מוזע ליהודה רצהבי', ספונות ה', וכן אגרת יהודי צוּרען על המאורע, בתוך 'ציון' לז, עמ' 203, וכן ראה 'אפיקים', גליון עא, עמ' 12-15 - 300 שנה לגלות תימן למוזע; וראה עבודתו החשובה והמקיפה של דר' יוסף טובי, עיונים במגילת תימן, נספח ה' עמ' 144, שם מביא מקורות איסלאמיים תימניים על המאורע, שפרסם המלומד התימני עבדאללה אלחבשי.

כקודמיו, אלא תוצרת חוץ, הלא הוא שבתאי צבי ו'נביאו' נתן בנימין הלוי מעזה שר"י, והוא שהפיץ בשורת משיחותו של שבתאי צבי בכל גבול ישראל על ידי שליחים שנשאו איתם את איגרות הבשורה-[6]; חלק מהשליחים הללו הגיעו גם לתימן. ככל הידוע, שליח אחד הגיע עם איגרות מחברון ואחד הביא איתו איגרות ממצרים. שמות השליחים אינם ידועים לנו[7].

מן הראוי לציין, שבשנת תכ"ו פורסם בתימן חיבור בשם "משא גיא חזיון" למחבר איש קבלה מצנעא, ספר המלא רמזים ברורים על השבתאות וגם על מקומות בא"י. לדברי גרשם שלום[8]: "ניכר מדברי המחבר, שראה תיאורים מדוייקים למדי על ימי נעוריו ותולדותיו של שבתאי צבי, שהיו בהם גם פרטים נאמנים שאינם בשום מקום אחר..." ואכן מצויים בספר עוד תיאורים שונים, גם מא"י בזמנו, כגון "וכותל מערבי גבהו מגביה מאד...". אגב ספר זה, שללא ספק תרם להתלהבות המשיחית, בנוסף לשליחים והאגרות, לא נזכר אצל אף אחד ממחברי הכרוניקות בתימן, פרט לשירו של ר' שלם שבזי: "שמעתי דברי נבואות"[8א].

עם התעצמות ההתלהבות המשיחית, שהזקיפה את גבם של יהודי תימן, החלו היהודים בתימן וכמה מרבניהם לנהוג שררה על אדוני הארץ, המוסלמים, דבר שקומם חמת השליטים. בראשונה על הרב המקובל בצנעא, ר' סלימאן אלגמאל, שעשה מעשה טירוף מתוך התלהבות ואכסטזה משיחית: הוא עלה לארמון מושל צנעא, ופקד עליו בעברית "להעביר לידו את השלטון"[9], בטענה שהגיעו ימות המשיח ליהודים. מיד כבלו אותו ושמוהו בצינוק. המלך אסמאעיל שישב בעירו אלסודה שבצפון תימן, צוה על מושל צנעא להתיז ראשו של ר' סלימאן אלגמאל, והפקודה בוצעה ביום ששי, כב באדר תכ"ז[10]. ומני אז החלו מעשי הדיכוי, ההשפלה וההתעללויות ביהודי תימן. סמוך לכך גזרו על היהודים

6 חלק מתעודות אלה נמצאו בתימן, ההדיר אותם י"ל"ן - יהודה לוי נחום בספרו מיצירות יהודי תימן, עמ' סח.

7 [כנראה שאחד השליחים היה עד להוצאתו של ר' סלימאן אלגמאל להורג. הדבר נרמז אצל ע' קרח, סערת תימן, עמ' ט. שם נאמר ממקור איסלאמי: "כי באותו מעמד (ההוצאה להורג) עמד יהודי פלסטיני" וכו'. מפליא הדבר, שדבר המאסרים וההוצאה להורג אינם מופיעים בשירתו של שבזי, שעה שלגזירות העטרות הקדיש שירים לא מעטים. והלא גזירות העטרות וההוצאה להורג והמאסרים חלו באותה שנה - ה'תכ"ז - ש"מ].

8 פורסם לראשונה ע"י ר' אברהם אלנדאף בחוברתו 'שרידי תימן', עמ' טז/ב, וכן ב'עיונים' עמ' 114. וכן ע"י מ' צדוק, ב'דבר', סוכות תשכ"ד.

8א גרשם שלום, שבתאי צבי, עמ' 549, וכן עמ' 216 - הספר במלואו פורסם ע"י הנ"ל ב'קובץ על יד', שורה חדשה ספר ד' עמ' קה-קמא.

9 על פי עיונים במגילת תימן עמ' 147 - ציטוטים ממאמר אלחבשי, שהעתיק ממקורות איסלאמיים-תימניים.

10 [שם קורות, הגירסה במקור היא כב באייר, מתקבלת יותר על הדעת, כי הריגתו בוצעה לאחר הפסח ש"מ].

להלך "בלי מצנפת ועטרה לראשם" (גזירת העטרות), וחודשה "גזירת היתומים" ובוצעו המאסרים. המלך אסמאעיל שלח להביא את כל רבני הקהילות וראשיהם לעירו, שם אסרו אותם בכבלי ברזל, ואת נשיא צנעא, ר' סלימאן אלנקאש, הגלה לְכִמראן (אי בים סוף) ואסר אותו למשך שנה תמימה[11]; ומני אז החלו שרשרות העינויים על יהדות תימן שבגבול ממשלתו[12]: הגדילו את המסים והארנונות ולבסוף החרים המלך את כל רכושם ואדמותיהם לבית המלכות וניתנה יד חפשית לתושבים המוסלמים לבוז ולהתנפל. כל תושבי עיר וכפר פנו לחמוס ולהכות ביהודים הנמצאים בקרבם, ובכמה עיירות היו גם מעשי אונס בנשים. המלך אסמאעיל תיכן תכניות ומזימות שְׁפָלוֹת כנגד היהודים, וזמם להרוס את בתי הכנסת, להכריח את היהודים להמיר דתם או להשמיד אותם, אבל מן השמים לא הניחו לבצע זממו, כי הוא נפל למשכב ומת בשנת תל"ו. לפני מותו צוה על יורשו אחמד חסן 'אלמהדי' להוציא תכניתו אל הפועל, ואכן אלמהדי, הוא זה שפקד על חייליו להרוס בתי הכנסיות שבגבול הממלכה וניסה לשדל את היהודים להמיר דתם. ואולם ראשי היהודים התחננו בפניו וניאותו לפשרה של חכמי הדת המוסלמים, שיהיו מוכנים לעזוב את ארצו. תחלה רצה אלמהדי לשלחם אל ארץ גזירה, לזילע (חצי אי בגבול אפריקה)[13]. גזירת הגירוש בוצעה החל משלהי תמוז תל"ט, בעידודם של מנהיגי הקהילות היהודיות שראו בזה מפלט מגזירת השמד, ונטלו חלק פעיל בזירוז אחיהם לצאת לגולה. ואולם לאחר השתדלות שייכי המחוזות, לא הפליגו הגולים בים סוף לעבר זילע, אלא הסתפקו בהגליתם למוזע, אזור שָׁמֵם בקצה הַשְׁפֵלָה (תיהאמה), מקום חם ורע, ומימיו עכורים ומלוחים; עוד לִפני כן, בטלטולי הדרכים, מתו רבים מהגולים, בעיקר התשושים והנשים והטף. בשהותם במַוְזַע מתו רבים מהם ממחלות, מרעב, מחום המקום ומהמים העכורים[14]. לפי המסופר במקורות שונים, חזרו רק כשליש מן הגולים ואילו שני שלישים מן הגולים ספו תמו מבלהות הגלות, שארכה שנה תמימה. לדוגמה: מיהודי צנעא, שמנו כעשרת אלפים נפש לפני הגירוש - חזרו כאלף נפש בלבד[15]. הוא הדין לגבי הגולים משאר ערים ועיירות, ואם נעריך את כל היהודים שיצאו לגולה לששים אלף בלבד - הרי החללים שנפלו מהם הגיעו לכדי ארבעים אלף נפש לערך.

11 בשירו של מעודד עיונים במגילת תימן, עמ' 141 נאמר, שהנשיא נקאש שהה שנתיים במאסר, ושם נאמר: "ברוך אשר הציל אדוננו אשר נקרא שמו בכי"ץ".

12 בכל המקורות, וביחוד בספרות האיסלאמית=התימנית - ראה עיונים, נספח ה' עמ' 144-150.

13 רוב המקורות וראה שם, גלות מוזע לרצהבי, מגילת תימן לששון, שם, (דברי מהרי"ץ) עמ' 13, נכתב: "ובשנת אתתקפ"ט לְשָׁטָרֵי (=תל"ח). והנכון שלהי תל"ט, וראשית ת"ם היתה תחילת הגירוש.

14 מגלת תימן - כל המהדורות, וראה עיונים, נספח ה', (מקור איסלאמי) האומר בעמ' 149: "ורבים רבים מהם מתו בגולה". הכפלת המלה 'רבים', מעידה על אלפים שנספו, וכך דולל מספרה של יהדות תימן.

15 רצהבי גלות, שם עמ' שמו, נאמר: כרבע מהגולים נותרו בחיים והשאר תמו נכרתו" וכו'...

הרחבנו את הדברים על "גלות מוזע" מפני שהיתה זו השואה המוחצת והמרשימה ביותר הידועה לנו שפקדה את יהדות תימן במשך אלפי שנות גלותה, לאחר השמדת חלק גדול ממנה במלחמות החבשים כנגד המלך היהודי יוסף, המכונה ד'ו-נואס בשנת 525 לספירה למנינם.

חללי העליות מתימן לארץ ישראל

עתה נשרטט בקווים כלליים את אותם חללי העליות לארץ ישראל במשך הדורות. כידוע, לא פסקו כמיהותיה וגעגועיה של יהדות תימן, מאז החרבן, לשוב ולחונן עפרות ציון ואבניה, ורבים חֵרפּוּ נפשם להגיע לארץ אבותיהם, אם זה בקבוצות ואם זה כיחידים. ואין ספק שנפלו חללים בטלטולי הדרכים. אמנם יש בידינו רמזים פה ושם על כך, עוד מתקופת הצלבנים, אך נתרכז עתה על העליות האחרונות, בעיקר מהשנים תרמ"א - תרע"ב - תש"ט, שיש בידינו תעודות עליהם.

תמוה הדבר, שעד עתה לא ניתנה הדעת על החללים של העליות השונות, שנפלו בדרכם מתימן לציון. ראשוני החללים שאנו יודעים עליהם, היו אשתו ובניו של ר' יהודה חוטר הכהן[16], שמתו עליו בשהותם בעיר הנמל 'חודידה', בזמן שעלה בשנייה לארץ. הרב שלום כסאר[17], שעלה בהיותו ילד, ידע לספר, שהיו בחודידה אותה שנה (תרמ"א), כמאתיים עולים עם משפחותיהם... שבספינה שכבו כולם חולים; הוא לא נשאל, ואולי גם לא ידע, כמה מתו שם; ושם מתו לא מעט ב"כרנתינה", כפי שהזכיר ביומנו ר' יוסף מצמוני[18]. על חללי העליות מתרמ"ב עד תרע"ב, שאכן היו, אך אין בידינו ראיות בכתב עליהם, נאלץ לדלג ונתעכב על החללים שנפלו בדרכים לארץ ישראל לפני מבצע "על כנפי נשרים" ובתקופתו.

אם חללי העליות מאז עלית תרמ"א היו מועטים באופן יחסי - הרי בעליות הגדולות האחרונות שהחלו בשנים 1943-1944 ואילך מדהימים בכמותם. וכך כותב דר' ג' בן ברוך (ביגל)[19]: "קעטבה, זהו שמה של עיר הקברות, בה נטמנו מאות מעולי תימן בדרכם לעדן", שהיא השער של ארץ ישראל. וזה מלבד המאות שמתו בדרכים ונטמנו בצידי הדרך. השליח יוסף צדוק מספר[20]: "בסמוך למחנה 'גאולה', נמצא שטח רחב ידים, מרביתו של השטח 'תפוס' בידי מאות עולים שהשיבו רוחם אל-על בעמדם על סף שערי הארץ"... ועוד: "מלבד אלה שהוצבה להם 'יד' בבית עלמין יהודי - נטמנו בצדי כל הדרכים בתימן קרבנות גאולים לאין ספור, שנפחו את נפשם תוך נפתולי יסורים אל-אנושיים... שאף

16 "מורשת", הוצאת בואי תימן, ירושלים תשל"ז, עמ' קנט.
17 ספר 'הראל' עמ' 227, רשם מאיר לוי מפיו של ש' כסאר.
18 הקונטרס הופיע בשלמותו בספר זכרונותיו של עובדיה אברהם 'נתיבות תימן וציון' בעריכת דר' יוסף טובי הוצאת 'אפיקים', תשמ"ה, עמ' 213-244.
19 בתוך "מחנה גאולה", לנ"ב גמליאלי עמ' 311.
20 יוסף צדוק, 'בסערות תימן', עמ' 238.

סימני היכר כלשהם לא הוצבו להם... מיום קום תנועת התחיה הציונית - אין תקדים לתופעה חמורה מעין זו". ועוד[21]: "מחוסר טיפול רפואי (במחנה) החל המות לקצור את קצירו. היו זמנים שבהם מתו למעלה מ-15 נפשות ביממה; הן בבית החולים והן בסככות המגורים".

על הרוגי הפרעות שהתחוללו בשיך-עות'מאן ובעדן ב-1947, שהיו תוצאה ישירה של הסכסוך הישראלי ערבי בארץ ישראל, והחלטת עצרת האומות המאוחדות על הקמת מדינה יהודית, ניתן לנו תיאור מזעזע, בספרו של נסים בנימין גמליאלי[22], שכללו רשימה שמית: בשיך עות'מאן - נטבחו שבעה עשר יהודים; בפרעות בעיר עדן - מתו ביריות ארבעים ושמונה יהודים; נטבחו-תשעה; נשרפו-חמשה, נעדרים-חמשה. סך הכל כל הרוגי עדן 73, והפצועים למעלה מ-58 נפשות. סך כל הרוגי הפרעות שמונים נפש הי"ד.

הנה כי כן השתדלנו, עד כמה שהיה ביכלתנו להצביע על חלק מצער מן הקרבנות שהקריבה יהדות תימן, אם זה על מזבח שמירת יהדותה ואם זה על מזבח גאולתה. ואם נשים אל לב, ששארית יהדות תימן שעלתה בעליית "על כנפי נשרים", מאוקטובר 1950 ומאפריל 1956 מנו סך חמשים אלף ומאה וחמשים ושבע נפשות[23], הרי אין ספק, שיהדות תימן הקריבה את האחוז הגבוה ביותר, ביחס למספרה, יותר מכל גולה אחרת בתפוצה כלשהי, אם זה בְּשׁוֹאַת-מַוָּת ואם זה בחללי העליות השונות מתימן.

לאור כל האמור לעיל, מחובתנו להנציח את זכרם של חללי יהדות תימן, עם כל חללי השואות השונות של עמנו בארץ גאולתנו.

שני ילדים מתימן (צנעא) צלם הרמן בורכרט וקרל רתיינס
(בית התפוצות)

21 שם, שם, עמ' 30.

22 "תימן ומחנה גאולה", תשכ"ו, עמ' 232-242.

23 יוסף צדוק, שם, עמ' 232.

תודתי לחוקר מר שלום מדינה על הערותיו המובאות בסוגריים מרובעים.

דב לויטן

עליית יהודי תימן וייחודה *

מבוא

אחת ההשלכות החשובות ביותר של הקמת מדינת ישראל, היה ביטול תקנות "הספר הלבן", ובתוכן ההגבלה על עליה לישראל. בעקבות פתיחת שערי הארץ התחילה העליה ההמונית. בתקופה של פחות מ-4 שנים עלו לישראל כ-687,000 יהודים, ובשנים 1948-1949 בלבד הגיעו כ-341,000 יהודים, דהיינו, גידול של כ-50% של האוכלוסיה היהודית של ישראל[1].

עליית יהודי תימן ועדן[2]. לאחר קום המדינה מוכרת בכנוי "עליית מרבד הקסמים", אם כי המונח השגור בפיהם של העולים עצמם, דהיינו "עליית על כנפי נשרים", על משקל הפסוק 'ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי', מתאים ומדוייק יותר[3].

התחיה הלאומית של יהודי תימן התרחשה במקביל לתחיה הלאומית של יהודי אירופה. ניתן למצוא ביניהן קוי אופי רבים ודומים, כגון, עליה של בודדים ושל קבוצות קטנות בהתחלה, ומאוחר יותר עליה המונית. יחד עם זאת, קיימים גם הבדלים גדולים בין העליה מארצות אירופה לבין העליה מארצות המזרח בכלל, והעלייה מתימן בפרט. הבדלים אלו הגיעו, בראש ובראשונה, לידי ביטוי בתחום הקליטה, ובמידה פחותה גם בתחום העליה.

* פרק זה מהווה נוסח מורחב של הרצאה, "עלייתם וקליטתם של יהודי תימן", כנס העליה הגדולה (1948 - 1956) - עדויות ומחקרים, יד יצחק בן צבי, ירושלים, כ"ט-ל בכסלו תשמ"ח.

1 הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, שנתון סטטיסטי לישראל, תשי"ג, מס'. 4, ירושלים, 1953, עמ' 16 - 29 (להלן יצויינו השנתונים הסטטיסטיים לפי שנת ההוצאה).

2 הדיון מתמקד בעליה מתימן, אך היות ונמל היציאה לישראל היה עדן ובה היתה קהילה יהודית, שהיתה מעורבת בעליה, לא תמיד ניתן להבחין בין העולים מתימן ועדן. זאת ועוד, חלק גדול מיהודי עדן היו ממוצא תימני. חלק מיהודי עדן, ובמיוחד האמידים שבהם, בחרו להשאר בעדן. ראש הקהילה, סלים בנין, הצדיק הגישה וטען 'כי טובת מדינת ישראל מצריכה קיום קהילה בעיר עדן, שהיא צומת דרכים ומרכז מסחרי לכל המזרח התיכון' ראה: מכתב ש"ד גויטיין לראש הממשלה מיום 3 לינואר 1950, גנזך המדינה, משרד ראש הממשלה 710/5558/2.

3 שמות, יט ג. המונח "עליית מרבד הקסמים" מתאים יותר לעליה מעיראק.

הויכוח על הצורך המיידי בעליה מתימן

עם חלוף הזמן הפכה עליית "על כנפי נשרים" למיתוס, ונוהגים להדגיש את ההיבטים החיוביים והאקזוטיים של מבצע זה. אולם, יש להדגיש כי ויכוח נוקב וקשה קדם למבצע ענק זה. לא הכל הסכימו על הנחיצות והצורך המיידי להעלאת יהודי תימן עם הקמת המדינה. היו גורמים אשר טענו כי לאור המצב הקשה בישראל, ולאור מצבם הגופני הירוד של הפליטים בתימן, עדיף להשהות את עלייתם לישראל[4].

גזבר הסוכנות היהודית, יצחק גרינבוים, היה בין המתנגדים לעליה המיידית. בישיבת ההנהלה הציונית ביום 18 ליולי 1949 שאל גרינבוים:

...מדוע לחסל את הגלות בתימן ולהעלות אנשים שמזיקים לנו יותר מאשר הם מועילים[5]. על-ידי כך שנעלה מתימן 70% חולים נזיק לנו ונזיק להם ולאף אחד לא תהיה תועלת. אנו מזיקים להם מפני שמביאים אותם לתוך סביבה זרה והם יתנוונו כאן. כלום נוכל לשאת בעליה זו של שבעים אחוז חולים?...[6]

יצחק גרינבוים לא היה היחיד בין מעצבי המדיניות שמוכן היה לעכב את העליה מתימן. גם חברים אחרים מקרב הנהלת הסוכנות היהודית, כמו אליהו דובקין, תמכו בהשהיית העליה.

א' דובקין אמר בישיבת ההנהלה הציונית, ביום 6 באוקטובר 1949 בין השאר, כי הוא לא רואה 'כל אסון בזה שאנשים יישבו בעדן'[7]. משה קול הרחיק לכת והעלה חשד כי העליה ההמונית היא מזימה בריטית שנועדה 'למוטט אותנו'[8]. במיוחד נשמעו השגות מצד האנשים, שהיו צריכים לטפל בקליטת העליה. יהודה ברגינסקי ממחלקת הקליטה אמר 'לא הכינונו [בשביל העולים מתימן] לא מחנות ולא שכון; מה אני עושה? אני מקים בינתיים גדר תיל ומחזיק אותם כמו חיות במצב של אילוזיה'[9].

בסופו של דבר, גברה ידם של אלו, שדגלו בעליה מיידית. ביומנו האישי רשם דוד בן גוריון: 'ילדים מתים כזובים...עלינו להציל אותם. אמנם גם פה התמותה רבה, אבל פה יש טפול יותר יעיל ויותר נאמן' [10]. באותו סגנון דיבר גם בכנסת, ביום 21 בנובמבר 1949 באומרו:

...לפני כמה שבועות נמסר לי, שמתוך נימוקים שקולים ומעשיים - ובאמת אי אפשר היה לזלזל בנימוקים - יש הכרח להאיט עליית תימן (מכיוון שהסוד נתגלה מותר לנו לדבר על כך). אמרו לי, שבין העולים יש הרבה חולים, חלושים, ילדים תשושים, נגועים - ואין סידורים מתאימים ומספיקים בשביל כולם, ויש להאיט קצב העליה, או יותר נכון,

4 תום שגב 1949 - הישראלים הראשונים, הוצ' דומינו (תל-אביב 1984) עמ' 180, גם לבן גוריון היו התלבטויות בענין זה, ראה: יומן בן גוריון 28 לספטמבר 1949.

5 פרוטוקול ישיבת הנהלת הסוכנות היהודית מיום 18 ליולי 1949, אצ"מ L27.

6 שם, שם. גרינבוים לא דייק בנתונים שמסר.

7 פרוטוקול ישיבת ההנהלה הציונית, 6 לאוקטובר 1949, אצ"מ 50/1, (להלן: ההנהלה הציונית).

8 שם, שם.

9 ההנהלה הציונית, 4 בספטמבר 1949, אצ"מ, 49/1.

10 יומן בן גוריון, 28 בספטמבר 1949.

עולי תימן מגיעים למעברה בראש העין, אפריל 1949 - ארכיון צה"ל, משרד הביטחון, הצלם: לא ידוע.
מבצע "על כנפי נשרים" הביא לישראל בשנים 1949-1950 את רוב יהודי תימן. בתמונה נראים עולים
שהגיעו לישראל בחודש מרס 1946 ונשלחו למעברה בראש העין.

ההטסה, כי כל עליית תימן בימינו נעשית בטיסה, על כנפי נשרים. שלחתי מיד איש לעדן לבדוק מה המצב, ובמשך ימים אחדים קיבלתי דו"ח מלא ומפורט על מה שמתהווה ברחבי תימן. שמעתי על יציאת-תימן מופלאה, משיחית, יציאת היהודים מכל קצווי תימן, ברגל וברכב, בנעריהם ובזקניהם, מתוך הפקרת רכושם, בריאותם, חייהם - ופני כולם לעדן, שמשם אפשר להגיע למדינת ישראל המאירה ממרחקים וקוראה ממעמקים...[11].

גם ראש מחלקת העליה, יצחק רפאל, דגל בעליה מיידית. לדעתו, לא היה מקום לחשוש מאחוז גדול של חולים כי החולים פשוט ימותו בדרך: 'אין לחשוש למספר גדול של חולים כרוניים, שהרי הם צריכים ללכת ברגל בערך שבועיים. חולים קשה לא יוכלו ללכת'[12].

לוי אשכול, איש המעשה, תמך עקרונית בעליה המיידית מתימן היות והוא, בדומה לרוב חבריו בתנועת העבודה, ראו בעולים מתימן "אלמנט עמלני". אך כאשר המצב הסתבך, וגיורא יוספטל הודיע, כי הוא פשוט לא יודע כיצד ניתן לקלוט את התימנים, גם לוי אשכול היה מוכן לתמוך ב"רגולציה" ולהאיט את קצב העליה[13].

השליח, יוסף צדוק, מתאר בספרו "בסערות תימן", כיצד מצא בעדן חוזר בחתימת הרב שריבאום, ממחלקת העליה של הסוכנות היהודית. החוזר נשלח למקומות שונים בתימן, ובו נתבקשו היהודים 'להתאזר ולחכות בסבלנות ו[לא] לדחות את השעה ואין ישראל נגאלים אלא קמעא קמעא'[14].

אין לפרש את ההיסוסים של חברי הנהלת הסוכנות, באשר לעליה המיידית מתימן והתמיכה ב"רגולציה" ועיכוב העליה, כמגמה שהיתה מכוונת דווקא נגד יהודי תימן. האנשים האלו ניסו לראות בדרך שלהם את מצב הענינים בצורה פרקטית וריאליסטית. הם הרגישו שלאור המצב של משבר כללי בישראל, לא יוכלו להיות אחראים לעליתם וקליטתם של יהודי תימן. חברי הנהלת הסוכנות, כנראה, גם לא הבינו את מצבם האומלל והבלתי נסבל של הפליטים היהודים, שחיכו לעליה, במקומות ריכוז שונים.

בהתייחס לכך, ביקש יצחק גרינבוים לרשום בפרוטוקול של אחת הישיבות, שהוא לא דיבר נגד העליה מתימן[15], ובסופו של דבר, קיבלו יצחק גרינבוים ויתר חבריו בהנהלה הציונית את דעתם של אלו, שדרשו עליה מיידית ואשר טענו, שלא ניתן לעצור את העליה מתימן. הטיב לבטא גישה זו יצחק רפאל אשר אמר כי, 'את העליה מתימן אי אפשר להפסיק. אני יכול להפסיק כל אלה היושבים במקומותיהם ואפילו במחנות אירופה. התימנים מתגוללים ברחוב ובמדבר'[16].

11 דברי הכנסת ג, 21 בנובמבר 1949, עמ' 128.
12 ההנהלה הציונית, 5 ליוני 1949, אצ"מ, 47/1.
13 ההנהלה הציונית, 8 בנובמבר 1948, אצ"מ, 46/1.
14 יוסף צדוק, בסערות תימן - מרבד הקסמים, הוצ' עם עובד (תל-אביב תשט"ז) עמ' 12- 14.
15 ההנהלה הציונית, 18 ליולי 1949, אצ"מ L27.
16 ההנהלה הציונית, 30 לספטמבר 1949, אצ"מ, 50/1.

הדין וחשבון הרפואי הקשה, שדר' יוסף מאיר הגיש ב-20 לספטמבר 1949, בעקבות ביקור משלחת רפואית בעדן, שכנע סופית את המעורבים בדבר, כי יש להחיש את העליה מתימן[17].

ב-9 לאוקטובר 1949 נתנה הנהלת הסוכנות היהודית יפוי כוח לראש מחלקת העליה, יצחק רפאל, להעלות 35,000 איש עד סוף השנה. בהחלטה הודגש כי הדבר יעשה 'תוך מגמה להעלות מקסימום מתימן ולצמצם עד כמה שאפשר ממקומות אחרים'[18]. לפי התכנון המקורי, הסתכמה מכסת העליה מתימן (כולל עדן ואריתראה) לתקופת אפריל - דצמבר 1949 ב-3,300 נפש בלבד[19]. הילכך מדובר בהחלטה רבת חשיבות, שבישרה שינוי דרסטי בגישה לעליה מתימן. הלחץ והעקביות של בן גוריון ויצחק רפאל, אכן, נשאו פרי. אך אפילו בנושא כה רגיש וכה חשוב כנושא עליית יהודי תימן, לא היה בן גוריון מוכן להחמיץ את ההזדמנות ולעקוץ את יריביו הפוליטיים. בדיון בכנסת הכריז, 'לא נוכל לעכב יציאת תימן עד שהאדון בגין יהיה ראש הממשלה (צחוק באולם). יהודי תימן אינם רוצים לחכות. והם צודקים'[20].

המאבק על מינוי השליחים

כדי להפעיל את המערכות, שטיפלו באירגון העולים והטסתם לישראל, היה צורך בגיוס מספר רב של שליחים (ופקידים) מטעם הסוכנות היהודית וה-JOINT; בין השליחים היה יצוג נכבד ליוצאי תימן.

לקראת יציאתה לתימן של משלחת עסקני צבור מקרב יהודי תימן בישראל, התחדש המאבק בין "התאחדות התימנים"* והפעילים התימנים חברי ההסתדרות. ענין הרכבת המשלחת לתימן, לא היה מקרה יחיד, אלא יש לראותו על רקע המאבק המתמשך בין שני המחנות בכלל, ועל רקע התחרות באשר לקביעת השליחים לתימן בפרט.

מאז שליחותו של חיים צדוק לעדן בשנת 1946, הלכה והתחזקה המעורבות של ההסתדרות בנושא העליה מתימן[21]. מנויו של חיים צדוק נבע, בעיקר, בשל היותו בין

17 דר' י' מאיר, תזכיר על ביקור בעדן בימים 1949 16.9 - 18.9, גנזך המדינה, משרד הבריאות 57/4264, התזכיר נכתב יומיים לאחר שדר' מאיר חזר לישראל (להלן: דר' י' מאיר, דין וחשבון). בעת ביקור הרופאים היו 12,000 איש במחנה, אך בסוף החודש הגיע מספר העולים לכדי 13,000.

18 יצחק רפאל, לא זכיתי באור מן ההפקר, הוצ' עדנים (ירושלים 1981), עמ' 71.

19 ההסתדרות הציונית, מושב הועד הפועל הציוני בירושלים: י - ט"ז אייר תש"ט (5 - 15מאי 1949), ירושלים 1950, עמ' 11.

20 דברי הכנסת ג, 27 בנובמבר 1949, עמ' 128.

21 חיים צדוק, משא תימן 1946 - 1951, הוצ' פרטית, (חולון, 1985), עמ' 35-29.

* התאחדות התימנים הוקמה בשנת 1922 בידי זכריה גלוסקא וחבריו שפרשו מההסתדרות הכללית. במשך שנים ניהלה ההסתדרות מלחמת חורמה נגד התאחדות התימנים.

הפעילים התימנים הבולטים בהסתדרות העובדים. הפעילים התימנים מקרב ההסתדרות השתלבו גם בסגל העובדים של ה-JOINT. שלמה דורי, בכותבו על עליית התימנים, מדווח:

... רבים לא ידעו על המבצע. אבל אנחנו העובדים התימנים חברי ההסתדרות היינו בסוד הענינים...נוכח שמועות אלה התגבשה הדעה שמישהו מבינינו[22] יתנדב לנטוש את עבודתו לכמה חודשים וייצא למקום המעשה. ... קבלתי מכתב מאת ישראל ישעיהו שהיה כבר מוכר במוסדות גם מחוץ להסתדרות, אל מר מרדכי שוייד, מזכיר ה-JOINT בתל אביב[23].

גם יוסף צדוק, השליח, שנשלח לעדן מטעם המחלקה לעניני היהודים במזרח התיכון של הסוכנות היהודית וחדר לתוך תימן, היה מפעילי התימנים בהסתדרות[24]. כוחה של "התאחדות התימנים" נחלש, למרות שמאז הבחירות היה לה נציג בכנסת. ה"התאחדות" ניסתה להאבק נגד מינוי השליחים של פעילי ההסתדרות. במכתב לסוכנות היהודית מיום 13 ליוני 1949 כתבו זכריה גלוסקא ושמעון גרידי:

... הננו תובעים מכם להודיענו מי הם המועמדים שהוצעו לשליחות לעדן ולתימן. את זאת חייבים אנו לדעת, מאחר שאין בדעתנו להפקיר את שטח עבודתנו זה לאחר עשרות שנות פעילות קשות ורבות סבל, ולא נוכל לסמוך על שליחים שאין אנו מכירים אותם[25].

אך ראשי "התאחדות התימנים" לא הצליחו במאבקם נגד פעילי ההסתדרות. המועמדים שהוצעו על ידי ה"התאחדות" לא נתקבלו, והמאבק נגד מועמדי ההסתדרות לשליחות נכשל. ראשי ה"התאחדות" ניסו להתלונן, אך ללא הועיל. במכתב לדר' נצר, ראש המחלקה לעניני היהודים במזרח התיכון, טענו זכריה גלוסקא ושמעון גרידי, שמינויו של יוסף צדוק נבע מהיותו חבר מפ"ם:

'... את משאט[26] לא חשבנו להציע כמועמד מטעם מחלקתכם מאחר שאינו חבר מפ"ם, ובודאי שלא יתקבל[27]... ובמקומו הצעתם את הח' יוסף צדוק מטעם מפ"ם, שליח הנופל בהרבה מהח' משאט'[28].

22 הדגשה שלי (ד"ל).

23 שלמה דורי, חיים חדשים - שבעים שנות עליה מתימן, הוצ' עם עובד, (תל-אביב, 1972), עמ' 132 - 133.

24 מכתב ז' גלוסקא וש' גרידי לדר' א' נצר מהמחלקה לעניני היהודים במזרח התיכון. מיום 27 ביוני 1949, הארכיון הכללי 230/56/297.

25 מכתב ז' גלוסקא וש' גרידי לדר' א' נצר מיום 13 ביוני 1949, הארכיב הכללי, שם.

26 משאט היה פעיל בהתאחדות התימנים.

27 מכתב ז' גלוסקא וש' גרידי, לעיל, הערה 127.

28 המחלקה לעניני היהודים במזרח התיכון היתה כאמור בידי מפ"ם, ולכן הועדפה מועמדותו של השליח י' צדוק שהשתייך לאותה מפלגה. יחד עם זה יש להדגיש כי י' צדוק מילא את שליחותו בהצלחה רבה.

מבחינתה של "התאחדות התימנים" היתה פרשת השליחים "הפסד" במערכה נוספת במאבק בפעילי ההסתדרות. ל"התאחדות התימנים" לא היה נציג כלשהו בעדן, וכל מעורבותם הסתכמה בביקור שלושת חבריה במשלחת המשותפת, שביקרה בעדן משך עשרה ימים בנובמבר 1949.

אין ספק, כי על אף שהשליחים התימנים השקיעו מאמצים רבים במסגרת עבודתם, הם לא ניתקו את עצמם מרקעם הפוליטי. יתכן וזה היה אחד הגורמים לחוסר שיתוף הפעולה, שהיה בין הנציגים המקומיים של ה-JOINT, שבאו מקרב קהילת יהודי עדן, לבין השליחים של ה-JOINT מארץ ישראל[29].

יוסף סימון, נציג ה-JOINT בעדן, ניסה, מסיבות שונות, למנוע שליחת שליחים נוספים לעדן. לטענתו, לא היה מקום בשבילם מבחינה פיזית, וכן הביע את חששו מפני פעילות פוליטית מצד השליחים.

IF THEY ARE GOING TO START "SOUL HUNTING" FOR POLITICAL PARTIES OR ANY OTHER POLITICAL ACTIVITY; I WISH TO EXPRESS MY FIRM INTENTION TO EJECT THEM FROM THE CAMP, AND I AM SURE THAT YOU WILL AGREE WITH MY POLICY THAT NO POLITICS SHOULD ENTER THE CAMP.[30]

בהקשר לנושא השליחים היה מימד נוסף ל"מינויים הפוליטיים" והוא - מחסור חמור בשליחים דתיים. רוב השליחים, ובמיוחד אלו שהיו קשורים עם ההסתדרות, לא היו שומרי מצוות. במכתב לברית העולמית לתנועת תורה ועבודה, קִבֵּל נציג הסוכנות בעדן, שלמה שמידט, על מחסור חמור בשליחים ומדריכים דתיים. ...'העולים, בצדק, טוענים שלא יתכן שבמחנות שכל הציבור הוא דתי לא יהיה אף מדריך דתי אחד'[31]. גם י' צדוק מוסר כי חילוניותם של השליחים הפריעו לחלק מהעולים: 'חבל שאין למנהל זה סימנים [פאות] וזקן'[32]. המחסור בשליחים דתיים ניראה תמוה לאור העובדה, שמחלקת העליה היתה בשליטתם של אנשי הפועל המזרחי. אך, בדרך כלל, לא נשמעו הרבה תלונות מצד העולים בענין כלשהו. בניגוד לעולים שעלו ארצה בשלב א' של המבצע ואשר חיכו לעליה במשך שנים בעדן ומחנה "גאולה", היו העולים של שלב ב' עייפים ומותשים מִדַּי מכדי

29 משלחת העסקנים התימנים, שביקרה בעדן העבירה ביקורת קשה על י' סימון נציג ה-JOINT בעדן, כאשר הם מסתמכים על 'עדים נאמנים'; הם התכוונו כנראה לי' צדוק וש' דורי. ראה: דורי, עמ' 154.

30 מכתב מ' שוויד לדר' י' ויינשטיין מיום 4 באוקטובר 1949, הארכיון הכללי 230/56/297. במכתב מצטט שוויד מכתב שנשלח אליו על-ידי י' סימון מיום 1 באוקטובר 1949.

31 מכתב ש' שמידט לברית העולמית לתנועת תו"ע (תורה ועבודה) מיום ו' בשבט תש"י, הארכיב הכללי, שם. ש' שמידט היה איש הפועל המזרחי. י' רפאל טוען כי לא היה כל מחסור בשליחים דתיים, עדות שבעל פה, ירושלים 15 בינואר 1980.

32 צדוק, עמ' 233 - 237.

להביע דעה. גם לאחר שהתאוששו, הם הגיבו בשקט, שכמעט גבל באדישות. העולים התייחסו אל סגל העובדים כאל 'יצורים מעולם אחר'[33] לעולים התימנים כמעט לא היו שאלות בקשר לארגון העליה והיה להם אֵמוּן מלא בכל מי שטיפל בהם. בעיניהם נחשבו השליחים והמדריכים 'כאנשים אגדיים ועליונים'[34]. תמימות זו היא אשר הביאה את מקצת העובדים לנצל את העולים ולהוציא מהם במרמה את דברי הערך שהביאו עמם. יוסף צדוק כותב בספרו כי "...כל עובדי המחנה ללא הבדל תפקיד ודרגה, אם עובד במשרד ואם עוזר מטבח, כולם בעיני העולים מנהלים..."[35].

המספר הרב של העולים, שהגיעו למחנה, וכן מצבם הבריאותי הירוד, גרם לכך כי עיקר זמנם של השליחים ואנשי הסגל במחנה היה מוקדש לטיפול הפיזי בעולים. נשמעו אמנם טענות, שגם במחנה "חאשד" בתקופת 1949-1950, היו נסיונות של גורמים פוליטיים לפעול בקרב העולים[36]. שליחי הסוכנות בעדן, שראו את עצמם כנציגי מפלגותיהם, מפא"י, מפ"ם והפועל המזרחי, ניהלו מאבקים בינם לבין עצמם. יתכן, אמנם, כי היו מקרים בודדים של נסיונות להשפיע על העולים מבחינה פוליטית לקראת עליתם ארצה, אך אלו היו תופעות חריגות והעולים כלל לא הבינו מה רוצים מהם[37]. גישה זו תואמת גם את דבריו של מרדכי שוייד שהיה מזכיר ה-JOINT בישראל. סיבה נוספת לחוסר האפשרות לפעול במישור הפוליטי בקרב העולים במחנה "חאשד", היא התקופה הקצרה יחסית, שכל אחד מהעולים שהה במחנה[38]. בתחילה דרשה הסוכנות היהודית, אשר פעלה בשמה של מדינת ישראל, שכל העולים יעברו בדיקות רפואיות, ובמקרה שהיה צורך, אף לסיים את הטיפול הרפואי במחנה "חאשד" או בעדן לפני שיעלו לישראל. אולם כאשר זרם העולים הלך וגבר, לא היתה ברירה, אלא לשנות את המדיניות ולהעביר את העולים לישראל במהירות האפשרית, אף לפני תום הטיפול הרפואי[39]. מצב זה הביא, כאמור, סופית להפסקת גישת הסלקציה לגבי עולי תימן.

33 שלמה ברר, על כנפי נשרים, הוצ' מסדה (תל-אביב, תשט"ו) עמ' 52.

34 שם, עמ' 53.

35 י' צדוק, עמ' 26.

36 הרב ש' גמליאל טוען כי הפעילות הפוליטית היתה, בעיקר, מצד השליחים של תנועת העבודה (מפא"י ומפ"ם) עדות שבעל פה (לעיל, הערה 28). הרב גמליאל בעצמו ייצג את הפועל המזרחי. ראה גם: שגב, עמ' 171 ; 330.

37 עדות בעל פה של דר' י' ויינשטיין (ירושלים, 7 בדצמבר 1982). דר' י' ויינשטיין שהיה אחראי על המגעים המדיניים עם השלטונות הבריטיים סבור כי לא היתה פעילות פוליטית גלויה, אם כי ידע על מספר מקרים של נסיונות ל"הכנה פוליטית" של העולים לקראת עלייתם ארצה.

38 עדות בעל פה של מ' שוויד (ירושלים, 16 בינואר 1949). שוויד טוען, שלא נתקבל סיוע של ממש לפעולות העליה מצד העסקנים התימניים בישראל. מתוך סקר שנערך על-ידי המחבר בקרב עולי תימן התברר, כי השהות הממוצעת של העולה במחנה גאולה היתה כשלושה שבועות.

39 דר' י' מאיר, דין וחשבון, שם.

מימדי העליה

עיקר העליה מתימן (בתקופת העליה ההמונית) הגיע בשנת 1949. בשנה זו בלבד הגיעו 35,138 מתוך עליה כוללת של 239,141 עולים[40]. כלומר בשנת 1949, שהיתה שנת השיא של העליה מתימן, היוותה עליה זו כ-15% מכלל העליה, ואילו באשר לעליה מצפון אפריקה ואסיה הגיע חלקה של עלית "על כנפי נשרים" לכדי 32%.

את העליה מתימן ניתן לחלק לשלושה שלבים עיקריים:

שלב א' - עלייתם של כ-5,550 מתימן, עולים שחיכו לעליה באיזור עדן במשך שנים מספר. עליה זו התרכזה בשלושת החודשים הראשונים של שנת 1949.

שלב ב' - עלייתם של כ-41,092 יהודים שהגיעו מתימן ועלו לישראל לאחר שהות קצרה בעדן, וכן עוד כ-1,770 עולים מעדן, ו-400 עולים מג'יבוטי ואסמרה, כלומר סה"כ 43,262 איש. עליה זו הסתיימה בחודש ספטמבר 1950.

שלב ג' - עלייתם של כ-1,793 עולים מתימן ועדן בין אוקטובר 1950 לאפריל 1956.

טבלה מס' 1: עליות יהודי תימן מאז הקמת מדינת ישראל[41]

תקופת העליה	עולים מתימן	עולים מעדן	מקומות אחרים (ג'יבוטי ואסמרה)	סה"כ
שלב א' 15 לדצמבר 1948 - 21 למרס 1949	5550	---	---	5550
שלב ב' 28 ליוני 1949 - 24 לספטמבר 1950	41092	1770	ג'יבוטי 200 אסמרה 200	43262
שלב ג' אוקטובר 1950 - אפריל 1956	1344	449	---	1793
סה"כ	47986	2219	400	50605

40 M. SICRON, Immigration to Israel 1948-1953, Central Bureau of Statistics, Jerusalem 1957, pp. 28 - 106.

ראה גם שנתון סטטיסטי, תשי"א, מס. 2.

41 הנתונים הכמותיים על אודות העליה מתימן (ועדן) מסתמכים על שלושה מקורות עיקריים: א) הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה. ב) הסוכנות היהודית. ג) ה-JOINT. יצויין כי לא תמיד יש התאמה בין הנתונים של המקורות השונים, ויש אף מקרים של שנויים וסטיות בנתונים, שבאים מאותו מקור.

בהתחשב בעובדה כי בסה"כ הגיעו כ-50,600 עולים במסגרת עליית "על כנפי נשרים", הרי שלמעשה חוסלה כליל גלות תימן, פרט לכמה אלפי היהודים שנשארו בתימן.

ההפרדה בין מערך העליה לבין מערך הקליטה

ההיבטים הפוליטיים הקשורים לעליית יהודי תימן וקליטתם בישראל באים לידי ביטוי במספר תחומים. אחת הדוגמאות היא המינויים הפרסונליים השונים במערך העליה ובמערך הקליטה אשר בחלקם הגדול נעשו על בסיס פוליטי. המינויים הפוליטיים היו ענין של נורמה מקובלת בחיים הציבוריים בישראל בכלל, ובמסגרות שעסקו בעליה וקליטה בפרט. בשני התחומים האלו התנהל מאבק חריף בין המפלגות השונות, ובמיוחד בין תנועת העבודה לבין המחנה הדתי. יחד עם זה גם במישור הפוליטי ניתן להבחין בצורה ברורה בשני התחומים דלעיל. בעוד שתחום הקליטה היה בשליטה כמעט בלעדית של תנועה העבודה, הכוונה בעיקר למפא"י, הרי שבנושא ארגון העליה, היתה השפעה רבה למחנה הדתי, ובעיקר להפועל המזרחי. שר העליה משה שפירא, ראש מחלקת העליה בסוכנות היהודית, יצחק רפאל, וחלק מהשליחים השתייכו לפועל המזרחי. בניגוד לתחום הקליטה היו ראשי מפא"י מוכנים, במידה מסויימת, להתפשר עם המחנה הדתי בעניין ארגון העליה. מנהיגי תנועת העובד, שהיו מנוסים מאד ברזי הפוליטיקה, הבינו היטב כי תחום הפעולה העיקרי הוא הקליטה, ולכן היו מוכנים להקציב עמדות מפתח להפועל המזרחי בתחום המשנה, דהיינו בתחום ארגון "העליה". אין ספק שמפא"י לא היתה מגלה גמישות פוליטית כזו, אילולא היתה הפרדה בין פונקציות העליה לפונקציה העיקרית, שהיא פונקצית הקליטה.

מבחינה מנהלית היה הגיון מסוים בהפרדה בין שתי הפונקציות, עליה וקליטה, אילולא היתה מחלקה אחת בלבד שעסקה בעליה. ברם, הקמת המחלקה לעניני היהודים במזרח התיכון, מחלקה אשר התחרתה במחלקת העליה, מלמדת כי השיקולים הדומיננטיים להפרדת תחומי העליה והקליטה אכן היו שיקולים פוליטיים. באשר לעליה מתימן יש לזכור, כי לא רק הסוכנות היהודית אלא גם ה-JOINT נטל חלק בעבודה[42]. במיוחד יש לציין את התקופה שבין סוף מלחמת העולם השניה לבין תחילת מבצע "על כנפי נשרים". בשנים אלו נפל רוב הנטל של הטיפול בעולים ובפליטים היהודים, ובעיקר הארגון והטיפול במחנות "גאולה" ו"חאשד", על שכמי ה-JOINT. להשתתפות ה-JOINT היתה

42 הנהלת ההסתדרות הציונית והנהלת הסוכנות היהודית לארץ ישראל, דין וחשבון על הפועלות בשנים תש"ז - תשי"א, מוגש אל הקונגרס הציוני הכ"ג, ירושלים תשי"א, עמ' 154 ; 272 (להלן: הקונגרס הציוני הכ"ג).

חשיבות רבה גם לגבי מימון, ארגון וביצוע מבצע עליית "על כנפי נשרים".

בעוד שמפא"י הסכימה למעמד הבכיר, שניתן לפועל המזרחי בתחום העליה, הרי שראשי מפ"ם לא היו מרוצים ממצב זה. כדי לפייס את מפ"ם ולתת לה "נתח" בארגון העליה, הוקמה בשנת 1948 המחלקה לעניני היהודים במזרח התיכון[43]. מחלקה זו, שבראשה עמדו אנשי מפ"ם, היתה פעילה במיוחד בקשר לעליית יהודי תימן. שליחי המחלקה בעדן, שאף הם השתייכו למפ"ם, ניהלו מאבק ער ועיקש עם שליחי מחלקת העליה, כגון דר' יעקב ויינשטיין ושלמה שמידט, שהשתייכו לפועל המזרחי[44].

מבצע "על כנפי נשרים" - שלב א'

המאמצים להעלות את יהודי תימן לישראל נתחדשו עם הקמת המדינה. הבעיה הדחופה ביותר היתה העלאתם של הפליטים, שנתקעו בעדן מאז הפסקת העליה ב-1945. עם הפסקת העליה ב-1945 הגיע מספר הפליטים באזור עדן ובשיך עותמאן לכדי 4,000 איש. מספר זה הלך וגדל והגיע בשנת 1948 לכדי 4,200 איש. כמו כן שהו, כאמור, כ-1,300 פליטים וניצולי פרעות בעיר עדן[45].

המאמצים להחיש את העליה מתימן בסוף שנת 1948 נבעו משש סיבות עיקריות:

1. המטרה הלאומית הכללית של עליה המונית ומיזוג גלויות.
2. הנסיון החיובי של עליות יהודי תימן מאז תרמ"ב. העולים התימנים היו ידועים כאנשים שמשתלבים מהר בחיי העבודה והיצירה, ומוכנים מבחינה פיזית ואישית להסתפק במועט.
3. העלאת העולים, שנתקעו במחנה "גאולה" ובעדן, ישמש דירבון להעלאת שאר היהודים, שנותרו ברחבי תימן.
4. הסכנה לפרעות נגד היהודים, דוגמת הפרעות בעדן ובשיך עותמן בסוף שנת 1947[46].
5. המצב הבריאותי הקשה של העולים, ומצבם האומלל של הפליטים וניצולי הפרעות בעיר עדן.
6. העובדה כי חלק גדול מפליטים אלו ישבו כבר למעלה משלוש שנים במחנה "גאולה", ולחלקם היו תלונות קשות על המצב במחנה.

43 JOINT: JDC, AMERICAN JEWISH JOINT DISTRIBUTION COMMITTEE ארגון סיוע יהודי מיסודו של ועד הסיוע המאוחד של יהודי ארה"ב, אשר נוסד בשנת 1914, ועסק בין השאר, בשיקום ועזרה להגירת פליטים יהודיים.

44 המחלקה לעניינים היהודים במזרח התיכון הוקמה באוגוסט 1948, תחילתה של המחלקה במדור במחלקת העליה.

45 על המאבק בין השליחים ראה: דין וחשבון של ישראל ישעיהו לד' בן-גוריון מיום 22 לנובמבר 1949, גנזך המדינה, משרד ראש הממשלה 710/5558/2 עמ' 5 (להלן: ישעיהו, דין וחשבון).

46 דר' ג' בן ברוך (ביגל), טפול רפואי וסוציאלי בפליטי תימן ועדן (ינואר 1946 - מרץ 1947). ראה גם ניסים גמליאלי, תימן ומחנה גאולה, הוצ' פרטית, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 311-330.

ביצוע שלב א' של מבצע "על כנפי נשרים" - הלכה למעשה

בחודש נובמבר 1948 ניהל נציג הסוכנות היהודית שיחות בלונדון, בדבר יציאתם של העולים, שישבו במחנה "גאולה". בתחילה הרשו להעלות את כל העולים, למעט שמונה מאות צעירים בגילאי הגיוס. העלאת אנשי המחנה החלה בחודש דצמבר 1948. המטוס הראשון נחת בלוד ביום 16 בדצמבר זה ובו כ-140 יתומים ויתומות, ואילו המטוס האחרון נחת ביום 21 למרס 1949. העולים הועלו ארצה בדרך האויר ומכאן הכינוי "מרבד הקסמים" ("על כנפי נשרים"). תוך כדי העליה אופשרה גם יציאתם של שמונה מאות הצעירים בגילאי הגיוס. בשלב הראשון של עליית "על כנפי נשרים" בוצעו 56 טיסות בעלות של 55,000$. סה"כ הוטסו לישראל בתקופה של כארבעה חודשים - 5,550 עולים[47].

הצלחת השלב הראשון של המבצע איפשר ריכוז כל המשאבים לשלב השני - עלייתם של 43,262 יהודים, שברובם המכריע עדיין חיכו לעליה במקום מושבותיהם בתוך תימן, ומעוטם שהו בעדן, או בדרכים המובילות לעדן. לאחר מגעים מדיניים אינטנסיביים נתבשרו יהודי תימן, במאי 1949, על הסכמת האמאם ליציאתם מתימן[48].

הפרסומים בעתונות

במהלך כל השלב הראשון של עליית "על כנפי נשרים", ואף בחלק מהשלב השני של המבצע הוטלה צנזורה על פרסום הנושא. בשל רגישות הענין, ולאור החשש מפני תגובותיהם של האמאם ושל ממשלת בריטניה, הסכימו עורכי העתונים בישראל לשמור על סודיות הנושא[49]. הצנזורה הצבאית התירה רק פרסום ידיעות שכבר הופיעו בעתונות בחוץ לארץ[50]. רק ב-8 בנובמבר 1949, דהיינו, כ-10 חודשים לאחר תחילת מבצע "על כנפי נשרים", זכה המבצע לפרסום כללי. יוסף צדוק, השליח שחדר לעומק תימן ופעל

47 הפרעות התרחשו זמן קצר לאחר קבלת ההחלטה בעצרת האומות המאוחדות ב-29 בנובמבר 1947. ב-13 בדצמבר 1947 הותקפה וחוסלה הקהילה היהודית העתיקה בשיך עותמאן. שבעה עשר יהודים נהרגו והשאר, כולל הפצועים, ברחו למחנה גאולה. בימים 3 - 5 לדצמבר נערכו פרעות ביהודי עדן ונרצחו למעלה מ-60 יהודים. בשני המקומות היו מקרים רבים של שוד וביזה והרבה בתים וחנויות נשרפו, ראה: מכתב "סניף הברית העברית העולמית" עדן, לברית העברית העולמית תל-אביב, מיום 24 בפברואר 1948, הארכיון הציוני 230/157A ; גמליאלי עמ' 234 - 243. לפי יצחק בן-צבי היו 80 הרוגים, ראה 'ארבעה ימים עם עולי תימן' (להלן, הערה 81),
Palestine Post, December 7th 1947, "75 Jews, Arabs Dead in Aden".
כעבור 4 ימים דיווח העתון כי היו גם 34 הרוגים מקרב האוכלוסיה הערבית. בריטניה טענה שהיא עשתה כל מה שיכלה כדי לדכא את המהומות, ואף הביאה תגבורות צבא ממצרים וסודן.

48 דווחי ה-JOINT; הקונגרס הציוני הכ"ג, שם.

49 הקונגרס הציוני הכ"ג, עמ' 151.

50 שגב, עמ' 175.

רבות לזרוז עליית יהודי תימן, התלונן על הפרסומים בעתוני ישראל, אשר, לדעתו, העמידו בסכנה את עצם שליחותו. הוא התייחס בין השאר לידיעות, שהופיעו בעתון "דבר"[51] וצוטטו ברדיו רמאללה, ואשר הגיעו, לטענתו, אל אזני האמאם עצמו[52].

הידיעות הראשונות "הסתננו" אל כלי התקשורת כבר בראשית שנת 1949. ביום 11 במרס 1949 דווח עתון "הארץ" על הגעתם של העולים הראשונים מעדן, ואף הזכיר את שם חברת ALASKA, אשר הטיסה את העולים לישראל[53]. כעבור חודשיים מסרה סוכנות העתים "סט"א", כי האמאם של תימן התיר את עלייתם של היהודים לישראל[54]. וביום 23 בספטמבר 1949 הופיעו ידיעות דומות ב"טיימס" הלונדוני, וכעבור כמה ימים פורסם הדבר בעתון "ניו יורק הראלד טריביון" על ידי רות גרובר, שהצטרפה לאחת הטיסות[55].

בסופו של דבר לא היתה השפעה מזיקה לפרסום הידיעות בעתונות, והיציאה ההמונית מתימן נמשכה. לאחר שהנושא הותר לפרסום, התחיל ויכוח בין ה-JOINT והסוכנות היהודית באשר לשאלה, מי הביא את העליה מתימן. ראש מחלקת העליה יצחק רפאל התלונן בפני מנהל שירותי המודיעין, גרשון אילון, על שלא מזכירים מספיק את חלקם של הסוכנות היהודית ומחלקת העליה[56].

מבצע "על כנפי נשרים" שלב ב'

הביצוע המוצלח של המהלך הראשון של עליית "על כנפי נשרים", הסכמת האמאם ליציאה חוקית של היהודים מתימן וקבלת ההחלטות המכריעות בהנהלת הסוכנות היהודית, סללו את הדרך בפני המשך העליה מתימן[57]. שלב ב' של עליית "על כנפי נשרים" התחיל ב-28 ליוני 1949 והסתיים ב-24 לספטמבר 1950. שלב ב' של המבצע שונה מאד משלב א'. ראשית, מדובר בתקופה ארוכה יותר, כלומר 15 חודשי עליה לעומת 3 חודשי עליה של השלב הראשון. שנית, מדובר בנתונים כמותיים הרבה יותר גדולים: כ-43,262 לעומת

51 מכתב קצין העתונות ג' אילון לראש הממשלה מיום 8 בנובמבר 1949, גנזך המדינה, משרד ראש הממשלה, 710/5558/2.

52 שגב, עמ' 179; ח' שר-אבי, גולת תימן מתחסלת: "במרבד הקסמים כבר הגיעו 30 אלף מתימן", דבר, 8 בנובמבר 1949; א' אברהמי, "כך הועלתה גלות תימן", מעריב, 8 בנובמבר 1949; ר' ליורה, "שבט שנתגלה מחדש", מעריב, 11 בנובמבר 1949.

53 שגב, שם, ראה גם: 'רבבות יהודים הוצאו באורח דרמטי מתימן לעדן ושם הוטסו לישראל', הארץ, 8 בנובמבר 1949; "עלית יהדות תימן", הארץ, 9 בנובמבר 1949, ש' נוסע, ימות המשיח ליהודי תימן - על כנפי נשרים למדינת ישראל', הארץ, 11 בנובמבר 1949.

54 הגיעו 'העולים הראשונים מעדן', הארץ, 11 במרס 1949. הכתבה מדווחת על בואם של 87 עולים מתימן שהגיעו דרך עדן בשני מטוסים כמו כן נמסר מפי נציג ה-JOINT בישראל, צ' וויטליס, כי גם קהילת יהודי עדן עומדת להתחסל ורובו הגדול של היהודים עלה לישראל.

55 שגב, שם.

56 שם, שם.

57 מכתב י' רפאל לג' אבנין מיום 10 בנובמבר 1949, גנזך המדינה, שם.

5,550 ו-463 טיסות לעומת 56 טיסות בשלב הראשון[58]. שלישית, מדובר בעולים שיצאו זה עתה מגבולות תימן ועמדו לעלות לישראל תוך פרק זמן קצר של כמה ימים או כמה שבועות, לעומת עולים שחיכו בעדן במשך שנים לפני שזכו לעלות לישראל.

עליית "על כנפי נשרים" בכלל, והשלב השני של העליה, שהגיע למימדים מרשימים, בפרט, התאפשר הודות למספר סיבות וגורמים:

1. הקמת מדינת ישראל.
2. הסיוע של הארגונים היהודיים.
3. הגורם הפנימי - יהודי תימן והאמונה בגאולה.
4. הסכמת בריטניה הגדולה.
5. המצב הפנימי בתימן, והסכמת האמאם ליציאת היהודים.

הטסת העולים לישראל

עם תחילת העליה ההמונית מתימן לאחר קום המדינה, הוצע שהעולים יוסעו לישראל דרך הים לנמל אילת, היות וזה היה מוזיל את הוצאות הנסיעה בצורה ניכרת. עלות הטסת עולה אחד היתה כ-87$ לעומת 30$ באוניה. יצחק רפאל העריך כי ה-JOINT ישתתף בהוצאות סלילת הכביש מאילת לבאר-שבע[59]. בן גוריון הסכים עקרונית לתוכנית, בתנאי שיהיה בטוח 'שמצרים וסעודיה לא יפריעו'[60]. בסופו של דבר הוחלט להטיס את העולים ארצה, כנראה בשל דוחק הזמן והחשש שהסולטנים והבריטים ינסו שוב להערים קשיים על יציאת היהודים.

גורם אחר, שהכריע בעד העברתם המיידית של העולים לישראל, היה תזכירו של משה שפירא, שר העליה, שטען כי אין להשאיר את העולים במחנה בעדן בגלל מצבם הבריאותי הקשה וחוסר האפשרות לטפל בעולים[61]. משה שפירא ביקש ש"האיסור על העברת חולים לא יחול על עולי תימן"[62]. בעקבות פנייתו של שר העליה החליטה הממשלה בישיבותיה

58 למעשה התקבלה ההחלטה כאשר השלב השני של מבצע "על כנפי נשרים" כבר היה בעיצומו. שלב ב' התחיל כאמור לעיל ביום 28 ליוני 1949, ואילו ההחלטה הסופית שאיפשרה את המשך ואת הגדלת העליה מתימן התקבלה כעבור ארבעה חודשים.

59 מספר הטיסות כולל 28 טיסות מעדן ו-5 טיסות מג'יבוטי ואסמרה. הנתונים דלעיל מסתמכים על דווחי ה-JOINT.

60 מכתב י' רפאל לד' בן-גוריון מיום 30 במאי 1949, גנזך המדינה, משרד ראש הממשלה 5558/2/ 710. ראה גם : רפאל, עמ' 74.

61 מכתב ד' בן-גורין לי' רפאל מיום 6 ביוני 1949, שם, שם.

62 מכתב ח' שפירא לראש הממשלה מיום 7 באוגוסט 1949, שם, שם.

ביום 23 לאוגוסט 1949 ו-30 לאוגוסט 1949 'לא להחמיר בבדיקה רפואית של עולים מעדן בשים לב להרעת סיכוי העליה משם'[63]. תחת זאת הוחלט להעלות כל יהודי תימני לישראל בלי קשר לגילו ומצב בריאותו. אולם הסוכנות היהודית, החליטה, למעשה, על הפסקת הסלקציה כבר שבועיים לפני החלטת הממשלה[64].

המטוס הראשון בשלב א' של מבצע "על כנפי נשרים" יצא לדרך ביום 15 לדצמבר 1948[65], כלומר, עוד בימי הקרבות בין ישראל ומצרים באיזור עזה - פלוג'ה. הטיסות עברו מעל שדות המלחמה ממש[66]. השלב הראשון הסתיים ב-21 למרס 1949. בשלב זה הגיעו בסך הכל 5,550 עולים ב-56 טיסות, שבוצעו על-ידי חברת ALASKA האמריקאית. ב-6 ליוני 1949 חודשו הטיסות עם תחילת שלב ב' של מבצע "על כנפי נשרים"[67]. במשך שלב ב' נערכו 463 טיסות לישראל בעלות כספית של כ-4,500,000$ כלומר כ-90$ לעולה. בכל טיסה הצטופפו עד 150 עולים. בשל מצב המלחמה עם מדינות ערב היה צורך להשתמש בנתיב טיסה שיעקוף את סעודיה, מצרים וירדן - דבר אשר האריך את הנתיב ומשך הטיסה (ראה איור 2). הטיסות נערכו, בדרך כלל, כל יומיים או שלושה, אך בשיאו של המבצע היו אפילו שלוש טיסות ליום (פרט לשבתות). הטיסות, שהיו ללא נחיתות ביניים, ארכו כ-8 שעות וטווח הטיסה היה 2,815 ק"מ. המטוסים עברו מעל באב אל מנדב, הים האדום, מצרי טירן, אילת עד נמל התעופה בלוד[68]. בהתחשב במרחק הטיסה ובתנאי הלחץ, שהיו קיימים, כולל מצב מלחמתי עם המדינות שלאורך נתיב הטיסה, היה זה הישג מיוחד במינו שכל המטוסים הגיעו בשלום לשדה התעופה לוד. מטוס אחד נפגע קלות מאש רובים, כאשר טס מעל מֶבֶּה בשל טעות בניווט[69], ובאופן דומה נפגע מטוס אחר

63 שם, שם.

64 מכתב מ"מ מזכיר הממשלה לשר העליה מיום 7 באוקטובר 1949, שם, שם.

65 ברר, עמ' 160.

66 הקונגרס הציוני הכ"ג, עמ' 208-209.

67 לפי ברר התחיל השלב השני כבר ב-6 ליוני 1949. ראה ברר, שם, עמ' 6.

68 חברת NEAT אף הציעה כי חיל האויר יחכיר שני מטוסי 46C- מחברת NEAT ויאייש אותם בצוותים של חיל האויר; ראה: מכתב מחברת NEAT לא' רמז מפקד חיל האויר מיום 1 בספטמבר 1949, גנזך המדינה, משרד ראש הממשלה 710/5558/2.

69 E.T. Martin, I Flew Them Home: A Pilot's Story of the Yemenite Airlift. New York 1958, pp. 22-26, (להלן: Martin), ראה גם: הסוכנות היהודית לארץ ישראל, מחלקת העליה, 'דפי עליה', ירושלים מרחשון תש"י. באשר לפירוט הטיסות היו בשלב ב' 430 טיסות עם עולים מתימן, 28 טיסות עם עולים מעדן, 3 טיסות מאסמרה ו-2 טיסות מג'יבוטי. בשלב א' של המבצע היו, כאמור, 56 טיסות.

לפני הנחיתה בלוד[70]. מטוס ה-TUDOR, שהיה פחות אמין מה-DC4 SKYMASTER, נאלץ כמה פעמים לחזור על עקבותיו לעדן, ואף ביצע נחיתות אונס ב-PORT SUDAN בשל תקלות טכניות. בכל המקרים האלו לא נפגע אף עולה.

נוסף להטסת עולי תימן בשני השלבים העיקריים של המבצע, היו עוד 28 טיסות עם עולים מעדן, שתי טיסות עם עולים מג'יבוטי ושלוש טיסות עם עולים מאסמרה*. בין השנים 1950-1956 הגיעו עוד 1,344 עולים מתימן ו-449 עולים מעדן ב-80 טיסות נוספות[71].

למרות שרוב העולים ראו מטוס בפעם הראשונה בחייהם, הם עלו למטוס בלי היסוסים. העולים העייפים והתשושים ראו את "הנשרים המעופפים" כאילו נלקחו מדברי הנביא ישעיהו: 'יעלו אבר כנשרים, ירוצו ולא ייגעו, ילכו ולא ייעפו'[72].

מעשי שוד וגניבות

עם תחילת העליה מיהרו היהודים למכור את רכושם וקודם כל מכרו את נכסי דלא ניידי. בדרך כלל הם קיבלו מחירים נמוכים מאוד, אך מפאת קוצר הזמן לא היתה להם אפשרות לעמוד על המקח. בדרך התלאות לעדן נאלצו העולים לשלם מיסים ודמי חסות, ופעמים רבות היו גם מטרה למעשי שוד אכזריים. למרות זאת היו עולים שהצליחו להגיע לאיזור עדן עם דברי ערך שונים, כגון תכשיטים, מטבעות זהב וכסף (למרות האיסור להוצאת מטבעות מתימן),ומעל לכל - ספרי תורה וכתבי קודש. אך בעדן, לפני העליה למטוס, נדרשו העולים, לעתים קרובות, למסור את דברי הערך שהיו ברשותם. האמתלה היתה כי המטוסים לא יוכלו להמריא אם המטען יהיה כבד מדי[73]. סיפור אחר שסופר לעולים התמימים היה, כי בארץ הקודש הכסף והזהב נחשבים לטמאים ואסור להם לקחת את דברי הערך למטוס[74]. במקרים רבים נלקחו ספרי תורה וכתבי יד עתיקים מהעולים בטענה, כי אין מקום במטוס והם יישלחו מאוחר יותר לארץ. רק מיעוט בין העולים זכה לראות את

70 Martin, pp.22

71 ברר, עמ' 14.

72 ישעיהו, מ ל"א.

73 דווחי ה-JOINT היהודים מג'יבוטי ואסמרה הובאו אף הם לעדן, ומשם הוטסו לישראל.

74 מכתב מ' בן-יוסף לא' הדר מיום 9 באוקטובר 1949, אצ"מ מחלקת יהודי מזרח התיכון S/20/600; היו גם עולים שטענו שנלקחו תכשיטים ודברי ערך ברדתם מהמטוס בלוד. ראה: כרוז: 'זעקת עולי תימן אל ראשי הישוב' (ללא תאריך) גנזך המדינה, משרד ראש הממשלה ג/5558/710, הכרוז חתום בידי 26 עולים. ראה גם: תזכיר 'עליות מארצות שונות 1952 - 1953' (דין וחשבון על פעולות מחלקת העליה) גנזך המדינה, שם.

* 33 טיסות אלו כלולות בנתון של 463 טיסות בסה"כ בשלב ב'.

הספרים וכתבי הקודש, שנלקחו מהם. יצחק בן צבי, אשר ביקר בעדן בתקופה הנדונה, בדק ארגזים עם ספרים של העולים, שאוכסנו באחד המחסנים. יצחק בן צבי הסביר, כי המטרה היא לבדוק היטב אם יש בהם חומר בעל ערך, שאפשר יהיה לרכוש אותו למכון לחקר קהילות ישראל במזרח התיכון, שהוא עצמו עמד בראשו[75].

קשה להבין כיצד קרה ששליחים רבים לא הסתפקו במלאכת הקודש של טיפול בעולים וסיוע לעלייתם, לא נמנעו ממעשים בזויים, אלא היו מוכנים לשלוח את ידם ברכושם הדל של העולים התמימים. אכן, עצוב להווכח, שמבצע היסטורי זה לווה במעשי שחיתות רבים, כולל הברחת סחורות לישראל ע"י שליחים מסויימים[76]. אנשים לא מעטים התעשרו ממעשי גניבה ושוד - פשוטו כמשמעו. למרות שמעשים פסולים אלו היו ידועים גם למארגני העליה בישראל, ולמרות התלונות הרבות של העולים, לא נחקר נושא זה בצורה רצינית[77]. בדין וחשבון של ישראל ישעיהו, שהוגש לבן גוריון, מוסבר נושא לקיחת ספרי התורה וכתבי היד כענין טכני, שנבע מהצורך להטיס קודם כל את העולים ורק לאחר מכן את המטען[78].

סיכום המבצע "על כנפי נשרים"

ב-24 בספטמבר 1950 המריאו שני מטוסי ה-SKYMASTER ובתוכם 177 העולים האחרונים, ששהו במחנה "חאשד". בכך הסתיים למעשה מבצע "על כנפי נשרים". בסה"כ הגיעו 48,812 עולים ב-519 טיסות בעלות של כ-4,500,000 $. עליית יהודי תימן כללה גם עלייתם של 334 יהודי חבאן (חצר-מוות), שהגיעו לישראל בחודשים אוגוסט וספטמבר 1950, ו-1,770 מיהודי עדן. כמו כן הגיעו במסגרת המבצע כ-400 יהודים תימניים משני מוקדים באריתריאה: אסמרה וג'יבוטי (סומליה הצרפתית)[79].

עם נחיתת המטוסים הפסיק ה-JOINT כמעט כליל את טיפולו בעליית יהודי תימן. מחלקת העליה של הסוכנות היהודית השאירה בעדן צוות קטן של עובדים, שהמשיך לקלוט את העולים המעטים, שהגיעו לעדן.

75 שם, שם. ראה גם: מרכז התאחדות התימנים, יהודי תימן במדינת ישראל, תל-אביב 1950, עמ' 12; דורי, עמ' 133. מעריב, 8 בנובמבר 1949, לעיל, הערה 38. כמו כן, עדות בעל פה של הרב אברהם קרואני (תל-אביב, 1 לינואר 1980).

76 בן צבי, "ארבעה ימים עם עולי תימן" (דצמבר 1949), ארכיון יד יצחק בן צבי 1/3/7/45; עדות בעל פה של הרב עמרם קורח (בני ברק, 18 ביולי 1982).

77 דורי, עמ' 134.

78 שם, עמ' 228 - 232.

79. י' ישעיהו, דין וחשבון, עמ' 4.

בשלב א' של מבצע "על כנפי נשרים" הועלו ארצה 5,550 עולים מתימן, ואילו בשלב השני, הגיעו 43,262 עולים[80]. סה"כ הגיעו כ-48,812 עולים מתימן בשני השלבים הראשונים של המבצע. גם לאחר סיום מבצע "על כנפי נשרים" היתה עליה קטנה של יהודים מתימן, שמסיבות שונות לא עלו ארצה בעת העליה הגדולה. בשלב השלישי בשנים 1950-1956 עלו ארצה 1,344 יהודים מתימן וכן 449 יהודים מעדן. הקשר עם יהודי תימן נשמר באמצעות הקהילה היהודית בעדן. ב-1954 יצא שליח מטעם מחלקת העליה של הסוכנות היהודית וארגן את עלייתם של כמה מאות יהודים, שנותרו בתוך תימן. כמו כן הועלו ארצה מספר משפחות נוספות מאריתריאה[81].

קשה לתאר את החשיבות הלאומית של המבצע. ראשית כל חוסלה למעשה גלות תימן, ובזה נפתחה הדרך לחיסול גלויות אחרות. הנסיון הארגוני שנרכש היה חשוב ושימש כאב טיפוס לקראת מבצעים אחרים, שבאו בעקבות "על כנפי נשרים".

במבצע "עזרא ונחמיה", דהיינו, עליית יהודי עיראק, נוצל הנסיון שנרכש במבצע "על כנפי נשרים" - עליית יהודי תימן.. מבצע "עזרא ונחמיה" נמשך מאפריל 1950 עד מאי 1951, כלומר, מבצע זה התחיל כאשר מבצע "על כנפי נשרים" עדיין היה בעיצומו, וגם כאן הוטסו רוב העולים ישירות לשדה לוד באמצעות חברת התעופה NEAT.

מעבר למאמץ שהושקע על ידי המוסדות הממלכתיים של המדינה, היתה חשיבות רבה לתרומתם של הארגונים היהודיים בדמותם של הסוכנות היהודית וה-JOINT.

מבחינה פוליטית נמשך המאבק על "נַפְשׁוֹת העולים". בעוד שתנועת העבודה, ובמיוחד הגורמים הפעילים בהסתדרות, הלכו והתחזקו, הן בתחום הקליטה והן בתחום העליה, הרי ש"התאחדות התימנים", שבעבר היתה "בעלת הבית" בנושאים האלו, הלכה ונחלשה. גם הפועל המזרחי ניסה להשתלב בפעולות העליה והקליטה של יהודי תימן. מבחינה פורמלית היתה למפלגה זו נציגות נכבדה מאד בתחום העליה, היות ומשה שפירא היה שר העליה, ויצחק רפאל היה ראש מחלקת העליה בסוכנות היהודית. אולם התברר, ששני האישים לא הצליחו לתרגם את העוצמה המנהלית שבידם לעוצמה פוליטית מעשית, שניתן היה לנצל לטובת המפלגה בה היו חברים. מעניין לציין שגם אחרי סיום מבצע "על כנפי נשרים" נמשך הויכוח בין הגורמים הפוליטיים, שהיו מעורבים בעלייתם של יהודי תימן. הפעם התמקד הויכוח בשאלה, מי היה הגורם שהביא את העולים לישראל[82]?

80. הקונגרס הציוני הכ"ד, עמ' 209.

81. שם, עמ' 70-71.

82. ראה: הצעת ההחלטה של שר הפנים לועדה הציבורית לחגיגות עשור העליה מתימן "על כנפי נשרים", מיום 28 לאפריל 1959: גנזך המדינה, משרד ראש הממשלה 43/710/5558/2: י' ישעיהו (לט' קולק), (מאי 1959), מכתב י' צדוק לט' קולק מיום 4 במאי 1959, שם: מכתב י' ישעיהו לועדה לחגיגות יום העצמאות מיום 21 למאי 1959, שם.

עליית יהודי תימן וייחודה

מבחינה היסטורית ניתן לחלק את העליה של יהודי תימן לישראל בעת החדשה לשלוש תקופות שונות, הקשורות זו בזו ומבטאות תהליך אבולוציוני.

א. השלב הראשון מתחיל בשנת 1882 (תרמ"ב) עם הגעתן של הקבוצות המאורגנות הראשונות של עולים מתימן. תקופה זו נמשכת עד 1943.

ב. התקופה השניה 1943-1945 היא העליה הגדולה בשלהי מלחמת העולם השניה.

ג. ואילו התקופה השלישית היא עליית "על כנפי נשרים", עליית המונים, אשר התחילה לאחר קום המדינה.

לכל אחת משלוש התקופות יש מאפיינים משלה, אך כדי להבין את נושא עליית יהודי תימן לאחר קום המדינה, יש לראות את העליה בקונטקסט הכללי. שלוש התקופות מהוות ביחד "שלמות אחת" ושלושתם קשורות זו בזו בצורה הדוקה. ניתוח כל אחת משלוש התקופות מחייב, אם כן, את החוקר להקדיש מקום רב לרצף ההיסטורי, שבמהלכו התרחשו העליות מתימן. עם תום הפעולות הקשורות בעליית יהודי תימן, הופנתה כל תשומת הלב לתהליך שבא בעקבות העליה, הרי הוא קליטת העולים מתימן בישראל.

איור מס' 6: בית הספר במחנה גאולה הראשון.

(באדיבות הג'וינט וארכיון התצלומים של בית התפוצות).

איור מס' 7: עולים מתימן במטוס מעדן לישראל - 1949.
(באדיבות הג'וינט וארכיון התמלומים של בית התפוצות).

שלום מדינה

חלוצי העלייה הראשונה מתימן*

(תעודה עלומה עם שמות 175 משפחות עולי תימן תרמ"א-תרמ"ז)

מבוא

כל העוקב אחר עליותיהם ועלילותיהם של ראשוני העולים מתימן לציון, אינו יכול שלא להתפעל מעוז רוחם, מאומץ לבם ומשגב הרוחניות שאפפה אותם - חלום של אלפי שנים הולך ומתגשם; מאות חלוצי עליה הקריבו את מיטב חייהם וסללו הדרך לבאים אחריהם.

מי היו חלוצי עליה אלה, שעזבו בתיהם המטופחים, פרנסותיהם הבטוחות וחיי השגרה שלהם, שכל כולם חגים סביב בית הכנסת, התפילה והלימוד ורק לאחר מכן הריצה אחר העבודה והמלאכה, אחר הפרנסה, שבאותם הימים, ימי שלטון תורכיה בתימן, היתה מצויה להם בשפע. אם נאמר עשו זאת בגלל תופעות של דיכוי או שלילת החופש - הרי כל אלה היו מנת חלקם כמעט במשך כל שנות גלותם; ואם נאמר ציונות - היא עדיין לא נולדה, והרצל עודנו נער מתבולל ששיחק בתרגילי סיוף עם חבריו הנוצרים, ואנשי בילו"ו איש לא שמע עליהם. אלא מאי - שמועה! שמועה שנפוצה והסעירה את המוני העם היהודי בתימן: שהנה איזה יהודי נדיב, העונה לשם רשי"ל (רוטשילד) קנה את אדמת ארץ ישראל ומחלק אותה לכל יהודי הבא לארץ ישראל. ומי יהודי בתימן לא יהלך כסהרורי לשמע הבשורה המרנינה הזאת, העונה לדברי חז"ל: מה אני בחינם, אף אתם תקבלו את ארץ ישראל בחינם!

ה"שמועה" הזאת פשטה כאש בשדה קוצים, בעיקר במרכז תימן וביחוד צנעא ואגפיה, ושילהבה את דמיונם העורג לגאולה, דמיונם שניזון במשך דורות מצמיחתם של "משיחי שקר" שונים שהטיפו לגאולה, במחשבי-קצין, ובעיקר מהיניקה היומיומית מהמקורות

* פרק מהספר "שורשי יהודי תימן" שבכתובים, מתוך הסדרה: עיונים במחקרי יהדות תימן.

והתפילה: "ותחזינה עינינו בשובך לציון", כלומר "בשובנו אנו לציון" ומשום כך נקראה עלית יהודי תימן, לא עליה ציונית אלא "שיבת ציון", שגם שם פיוטי מצאו לה המנטרקים: "אמרתי אעלה בתמ"ר" (= תרמ"ב).

ואכן, היתה זאת עליה המונית במלוא מובן המלה. לא מנהיגים יזמו אותה, לא רבנים ארגנו והטיפו לה - אדרבא, הרבנים התנגדו לה, גם כן מנימוק דתי: "אל תעירו ואל תעוררו, עד שתחפץ". (אין ספק שרבנים וגדולי העם הכירו במציאות העלובה בה חיים תושבי ארץ-ישראל באותן שנים, שהלוא כמעט מדי שנה בשנה שולחים אליהם רבני א"י שד"רים ממולחים לקבץ נדבות בשביל תושבי "ארבע ארצות", שכל ימיהם חיים על "החלוקה" (לצערנו עד ימינו) ומזה נבעה התנגדותם. עובדה היא, ברשימה מופיעים מצנעא רק בני דלת העם. נעדרים ממנה שמות משפחות רבנים, כגון קרח, קארה, קאפח ועוד.

תמוה בעיני, שמרבית חוקרי עלית תימן הראשונה, קושרים כתרים רק למעט רבנים ועסקנים שהצטרפו להמון העם, והתעלמו מהעיקר, מאותן מאות משפחות אנונימיות שמכרו כל אשר להם בשמינית דמיהם ובלבד להגיע לארץ ישראל, וזה על אף המכשולים הרבים שאירעו להם בדרכים: כרנטינות, תמותת ילדים, אבות ואמהות; ראשי משפחות ומשפחות שלמות נספו בדרכיהם אל הגאולה הנכספת, אך הם לא חזרו על עקבותיהם לארצות מוצאם.

אין כוונתי בדברים אלה לגרוע מעבודותיהם של חוקרים מבני תימן, שהשתדלו על פי דרכם להציב יד ושם לאחדים מראשוני העולים מתימן, בעיקר לרבנים שבהם, שעיקר הסתמכויותיהם נזונו מזכרונות, שעל פי רוב טשטשו הללו את חלקם של אחרים, או כדברי יהודה ניני, הנועז והכן שבין החוקרים, שאמר[1]: "כותבי הכרוניקות ביקשו לקשור כתרים לעצמם ולמשפחותיהם כחלוצי העליה מתימן, ולכן טשטשו את חלקם של החלוצים האמיתיים". לדעתי, גם זכרונותיו של ר' יוסף מצמוני, אינם יוצאים מכלל זה, אם כי תרם לנו לא מעט מתיאור התלאות שעברו על חלוצי העולים הללו. אגב, הסיפור על אודות חלק מהעולים שנסעו להודו ומשם באו לא"י, אין זה נכון; הם נסעו לבצרה, אספו מעט כסף ועלו לא"י. משפחת מצמוני הגיעה רק בערב ראש השנה תרמ"ג, ומכיוון שערב רה"ש עדיין נחשב לשנת תרמ"ב - יכולים להחשב בין עולי תרמ"ב.

מי הם חלוצי העליה הראשונה האלמוניים?

בתורי אחר שורשי בני משפחתי שעלו לא"י באותן שנים הירואיות מתימן, נזדמנה לי רשימה של 175 משפחות (שהם כ-442 נפשות), שכולם מחלוצי העליה מתימן בשנים תרמ"א-תרמ"ז/1887. הרשימה[2] כתובה בעפרון, ובחלקה הגדול קשה לקריאה, כיוון שעברו עליה למעלה ממאה שנה, אך בע"ה ובעזרת זכוכית מגדלת ומעט תושיה, הצלחתי

1. ראה תימן וציון לי' ניני, מזכרונותיו של יוסף מצמוני, עמ' 198.
2. אצ"מ, ארכיון דוד ילין מס. A153 ותודתי נתונה להם בזה. וכאן עלי להעיר: ניצה דרויאן, ציטטה מהרשימה הנ"ל, וכיוון שהתקשתה בקריאתה טעתה וכתבה בספרה "באין מרבד קסמים", בהערה 2 לפרק ב': "עראקי - מחאפד" (!) והנכון הוא: "מצמוני - מחאפד". ועוד שיבושים שונים ואין לתפוס עליה, כי הרשימה כאמור קשה לפענוח.

לפענח את כל הנכתב ברשימה, והנני שמח להגישה להשכלת הרבים, המתעניינים בגבורי התהילה של חלוצי העליה הראשונה מתימן לציון. הם לא היו רק חלוצי העליה הראשונה, אלא גם בוני ירושלים, אשר בדמם ובזיעתם ממש, סיתתו את אבני ירושלים ובנו את בניניה, ביניהם האחים אברהם וישראל מדינה, שבנו את הבנינים הגדולים בירושלים וגם מחוצה לה[3]. משום כך, החלטתי להביא את כל הרשימה במלואה, להשכלתם של החוקרים, והן לשם הנצחתם של אותם עולים אלמונים, שלגבי דידי, כל אחד ואחד מהם צריך להכלל בין גיבורי התהילה של העליה הראשונה לארץ ישראל, שהם כולם ראויים לכך; אם כי לא היו רבנים או עשירי עם, אך תרמו רבות לבנינה של הארץ והקריבו מיטב שנותיהם לתקומתה. ותהי זאת תרומתי לסבלותיהם ולראשוניותם.

מהות הרשימה ויוזמיה

לדעתי, הרשימה נועדה לשתי מטרות עיקריות: האחת לשם רישום תלמידי ביה"ס כי"ח "תורה ומלאכה", שבזמנו היה תחת הנהלתו של מר נסים בכר[4] (הראשון שלימד עברית בעברית בירושלים); והשניה, לשם רישום התימנים מקבלי "התמיכה" - לכל נפש 2 גרוש לחודש [5] (כנראה מנדבת חברת "עזרת נידחים" מיסודה של יהדות גרמניה, שתמכה בתימנים במשך עשרות שנים בזמנו). הרשימה נכתבה בעפרון על שבעה עמודי פוליו, ועוד שני שמות בעמוד 8. כנראה, שהרשימה נכתבה באופן ארעי: כמה מן השמות נכתבו בצורה משובשת, אך ראיתי מחובתי לתקן אותם. (את תיקוני נתתי לצד השם המשובש בסוגרים וגם ניקדתי את הטעון ניקוד. כן הוספתי את שמות הורי הנרשם במידת המצוי והבאתים בסוגרים). אם כי על עמודי הרשימה לא נרשם שום תאריך, ניתן לשער שהיא נכתבה בערך אלול תרמ"ז, לקראת ראש השנה הבאה. מן הראוי לציין, שתאריך

3 כגון: וולאך (= שערי צדק), ארמון חפץ, בנין החבשים, בי"ח ביקור חולים, בנין ג'נראלי, בית היתומים דיסקין, בית החולים הצרפתי (בו שוכן היום משרד החינוך), בנין הטכניון בחיפה, וכן בנו לברון את המושבות 'מנחמיה', 'מגדל', ועוד; אברהם מדינה, היה גם הסתת העברי הראשון, וראה עוד עליו להלן, בהערה 4 לרשימה.

4 לי נראה שהרשימה נכתבה ע"י דוד ילין, ששימש שם כמורה, ואילו נסים בכר רק חתם בראש כל עמוד ברשימה לאישור הדבר (חתימה מקושקשת).

5 על סכום התמיכה, ראה דבריו של ר' יהודה חוטר, מורשת, עמ' קס; מכון בן צבי, כת"י מס. 1121.

ישיבתם של העולים בירושלים, שנזכרו ברשימה, הוא כמעט מדוייק. לא הרבית בהערות לאישים שברשימה, רק לפי הצורך.

חשיבותה של הרשימה הזאת הוא לאין ערוך. בפעם הראשונה ניתן לנו תיאור מדוייק ומפורט של כל עולה ועולה: גילו, מספר נפשות ביתו, כמה מהילדים בביתו וכמה מהם לומדים בביה"ס "תורה ומלאכה" (בקיצור במ"ת), מאיזה מקום הוא מתימן, כמה שנים הוא בירושלים, מלאכתו, וכן הערות נלוות שחשיבותן אינה מבוטלת.

למרות שהיא רשימה "יבשה" כביכול - הרי אנו למדים ממנה על אופן חייהם של העולים מאספקטים שונים. הם לא רק סבלו מתלאות הדרכים, אלא כמה מהם הגיעו כאלמנים או אלמנות המטופלים בילדים, דבר המעיד שאחד ההורים נספה בדרך, ויש ביניהם גם יתומים בודדים, דבר המעיד ששני הוריו נספו. כן מקבלים אנו תמונה מפליאה, שעל אף שנזקקו לתמיכה (שהיתה זעומה ממילא), כולם ברשימה, לבד מבודדים וזקנים בטלנים, ציינו את המקצוע בו עובדים: 55 סתתים, 4 בנאים, 14 פועלי בנין, 15 פועלים בביה"ס כשרתים, נגרים, נפחים; 10 צורפים, 3 עוסקים במסחר, 6 סופרים (כותבי סת"ם), השאר עסקו בשירותים, הנשים בבתים והילדים בחנויות ושליחויות שונות, ורק 5 זקנים מתפרנסים מצדקה, ו-13 זקנים; אלמנות עיריות ו-3 בעלי מום פושטי יד, וכן 7 זקנים, שבניהם מפרנסים אותם.

מן הראוי לציין, ר' יהודה חוטר, שהגיע בשניה לירושלים בראשית תרמ"ד, מציין[6]: "ובהגיעי אל עיה"ק אצל אמי ובני ביתי וארא...כולם מחזרים על הפתחים" וכו', והנה בעזרתו של נסים בכר השתנה המצב לטובה: רבים עובדים ולומדים "תורה ומלאכה" בביה"ס כי"ח שבהנהלתו ובהשתדלותו, וגם דאג שכל הרשומים יקבלו תמיכה (אם כי זעומה): 2 גרוש לחודש לנפש, ודאי מ"עזרת נדחים" שהיה חבר בה (נ' בכר, יליד ירושלים[7], 1848-1931).

מחובתי להדגיש, שהרשימה הזאת אינה כוללת את כל עולי תימן שישבו אז בירושלים וניתן למצוא עוד אחדים במקורות אחרים, כי לא כל התימנים רצו ללמד בניהם בביה"ס הנ"ל. וראה זכרונות ר' שלום כסאר[8]. אגב, ברשימת "ראשי בתי אבות" שהובאו ב"מגנזי ירושלים"[9], ניתנו ס"ה 21 שמות לפי סדר א"ב (חסר ו). חלק מהשמות משובשים (כדי שיתאימו למי שסדר אותם לא"ב) ואלה הברורים פחות או יותר, רק חמישה מהם הם מעולי תרמ"ב, השאר הם מבניהם ואף מאלה שעלו כ-10 שנים לאחר תרמ"ב. סידור השמות בחוברת הנ"ל מזכיר, ואולי מושפע, מסידור השמות הא"ב של ראשוני היהודים שגלו

6 שם, שם.

7 ראה עליו להלן בהערות לרשימה מספר 14.

8 ספר הראל, דברי ר' שלום כסאר, עמ' 239 (רשם מפיו, מאיר לוי ז"ל).

9. מגנזי ירושלים, חוב' יט, ירושלים תרצ"א (מהדורת פ' גרייאבסקי).

מירושלים לתימן, לפי האגדה ש"במגילת תימן[10]", שכל השמות שבה הם בדויים.

רשימה סטטיסטית של עובדים שלמדו בביה"ס "תורה ומלאכה"
(מיסודו של כי"ח - ירושלים, תרמ"ז/1887)

מס'	סדורי שמות	שנים (גיל)	נפשות	ילדים בבית	לומד במ"ת*	עיר מולדת	שנים בירושלים	מלאכתו	תמיכה
1	שלום מדמון (מצמון) גרוש	35	4	2	-	צנעא	5	מלמד, ועתה בעזר המנהלה	8
2	יוסף אלחמדי	36	2	-	-	צנעא	2	ינהג חמורים בעפר, מסתת אבנים	4
3	יהודה אלחמדי,פנוי	16	1	-	-	צנעא	2	מסתת אבנים	2
4	לונא נקאש (אישה בחו"ל?)	20	1	-	-	צנעא	4		2
5	נדרה (נצרה) אלשיך אלמנה	45	1	-	-	צנעא	5		2
6	שלמה מזרחי (משרקי?)	20	2	-	-	צנעא	5	מסתת אבנים	4
7	חביבה, אלמנת מזרחי	50	1	-	-	צנעא	5		2
8	שרה, אלמנת חבשוש	50	1	-	-	צנעא	3		2
9	אהרון ארקי (עראקי)	28	5	-	3	צנעא	5½	נגר בביה"ס	10
10	רומיה אראקי (עראקי)	40	1	-	-	צנעא	5½		2
11	טורקיה, אלמ' מדמון	60	1	-	-	צנעא	5		2
12	סעיר רצאבי[1]	65	1	-	-	צנעא	6	משרת ביה"ס ולומד	2
13	חיים סעדוד, פנוי	21	1	-	-	צנעא	5	מסבב על הפתחים ומסתת אבנים	2
14	לולוה חמדי	22	1	-	-	צנעא	5		2
15	שלום עמר	18	2	-	-	צנעא	5	צורף	4
16	נדרה עמר	40	1	-	-	צנעא	5		2
17	עזרי עמר	8	1	-	-	צנעא	5	לומד	2
18	יחיה גאמל (ג'מאל)	55	4	1	1	צנעא	2	בלי מלאכה, לומד בביה"ס	8
19	שקר סביירי (צוביירי)	35	3	-	1	צנעא	1½	מסתת אבנים	6

10 ההדיר דוד סלימאן ששון, הצופה לחכמת ישראל, בודאפשט התרפ"ג, כרך 7.

* במלאכה = תורה

20	שלום בן כה"ר שלמה חמדי [1א]	38	3	1	1	צנעא	5	מסתת אבנים	6
21	יוסף חבשוש, עוור	54	3	1	-	צנעא	5	בא מבקש מלאכה בביה"ס, לומד בכותל המערבי, פושט-יד	6
22	אברהם (בן יוסף) לוי שיך	26	2	-	-	צנעא	2 1/2	רוקם	4
23	אהרן חמדי	50	5	2	1	צנעא	5	בטלן, פושט-יד	6
24	שלום (בן יוסף) צארם, חגר וקטן[2],	30	4	2	-	צנעא	5	סופר מהיר (?)	12
25	עמנואל (בן שלום) נקאש	38	2	-	-	צנעא	6	לומד...מלאכה (?)	4
26	זכריה נאמיה, פנוי	16	1	-	-	ג'הראן	3	מסתת	2
27	מרים נאמיה	50	1	-	-	ג'הראן	3		2
28	סעדיה צארם	25	2	-	-	צנעא	5	סופר	4
29	סעדא (סעדה) צארם	50	1	-	-	צנעא	5		2
30	יעיש אלרחבי, פנוי	30	1	-	-	ארחב	2 חדשים	בלי מלאכה	2
31	רומיה סרי	50	1	-	-	צנעא	5		2
32	רומיה אלרצאבי	50	1	-	-	צנעא	2		2
33	חיים דחבש, יתום	8	1	-	-	-	-	איננו במשפחה...	3
34	ר' אהרון דמטי (דמתי)	60	2	-	-	צנעא	4	לומד,אשתו משרתת	4
35	אברהם דמטי, פנוי	22	1	-	-	צנעא	4	מסתת	2
36	נדרה בוסאני, אלמ'	65	1	-	-	צנעא	4		2
37	ר' שלום ב"ר יוסף עראקי	43	4	-	2	צנעא	6	צורף, ועתה בטל ממלאכתו, שליח	8
38	שלמה עראקי (אחי הנ"ל)	30	4	2	-	צנעא	5	צורף	8
39	יחיא סאלם שרפי	60	2	-	-	צנעא	6 חדשים	סוחר	4
40	חיים עראקי (אחי שלמה הנ"ל)	25	4	1	1	צנעא	5	צורף	8
41	לונא די קסאר (כסאר)	30	2	1	-	צנעא	5		4
42	ר' אהרן (בן אהרן) חוטר	35	6	3	1	צנעא	5	סופר	13
43	חמאמה אלמ' חוטר	50	1	-	-	צנעא	5		2
44	שמואל צאלח	33	2	-	-	צנעא	4	מסתת	4
45	חמאמה עראקי	12	1	-	-	צנעא	4		4
46	יחיא נחום	35	3	-	1	צבארה	5	פושט-יד	6
47	אברהם חאזי	33	4	-	1	צנעא	3	פושט-יד	9

48	מוסא עצאבה (עצבה)	30	4	-	1	קרית אלקאבל	3½	בונה	8
49	סעדיה אלבידאני	28	3	-	1	תג'ה	5½	מסתת	6
50	סאלם מגילה	34	6	2	2	אלשגדדה	4	מסתת	12
51	יחיא ספירא (צפירה)	35	2	-	-	תנעם	6 חדשים	מנהיג חמורים בעפר	4
52	יוסף מוסא	40	6	2	2	גבל-עמר	4	פועל בבנין	12
53	מרים דתאפי (?) אלמ'	40	3	1	1	תנעם	4	שואבת מים	6
54	יחיא שרפי	40	4	2	-	צנעא	1	צדקה	8
55	סאלם ספירא	28	4	-	2	תנעם	5	פועל בבנין	8.5
56	סאלם רמ(ד)צאן	33	2	-	-	תנעם	8 חדשים	פועל בבנין	4
57	גנא מדינה, אלמנה	40	3	1	1	צנעא	3½	שואבת מים	6
58	סאלם מדינה, בנה	18	1	-	-	צנעא	3½	משרת	2
59	חיים מדינה, בנה	15	1	-	-	צנעא	3½	משרת בחנות	2
60	גביר מדינה[3], יתום	10	1	-	-	צנעא	3½	משרת בחנות	2
61	מורי סאלם אחמר	55	4	1	-	חיימה	4	תופר עורות	6
62	שלמה אחמר, בנו	15	1	-	-	חיימה	4	פועל בביה"ס	2
63	יעיש ג'מאל	40	6	2	2	צנעא	4	סוחר בחנות	12
64	שלמה חיימי	25	1	-	-	חיימה	3½	פועל בבנין	2
65	משה מנשה סביירי (צוביירי)	30	5	-	3	מתאבשה	2	רוקע פחים	13
66	גנא סביירי, אלמנה	50	1	-	-	מתאבשה	2	בנה מפרנסה	2
67	אהרן נדאף	28	2	-	-	צנעא	4	בונה	4
			4						
68	סעדה מנזלי, גרושה	40	1	-	-	צנעא	2	מבררת חטים	2
69	לולו(א)ה סרי, אלמ'	50	1	-	-	צנעא	2	מחזרת על הפתחים	2
70	בדרה תם, אלמנה	55	1	-	-	צנעא	1	פושטת יד	2
71	סאלם מהלא	40	3	-	1	צנעא	1½	פושט יד	6
72	ר' יוסף (בן שלמה) מסעוד[4]	55	2	-	-	צנעא	6	לומד, לוקח מתפארת	4
73	אהרן חראזי	60	2	-	-	חראז	3	בטל, אשתו משרתת	4
74	שמעון קרואני, יתום	9	1	-	-	חראז	3	בטל	2
75	סלימן בידאני	35	3	1	-	בידאן	3	פושט יד	6
76	ישראל צאלח	30	2	-	-	צנעא	6	מסתת	4
77	יהודה אפרים	50	4	-	2	גבל-עמר	4	בטל, בנותיו משרתות	8
78	יחיא קנדיל	60	3	1	-	צנעא	5½	פושט יד	6
79	יוסף קנדיל	30	2	-	-	צנעא	5½	משוגע,אשתו	4

80	סעדיה מדמוני[5]	45	4	1	1	חאפד	5	פועל בבנינים	משרתת	8
81	שלמה קנדיל	30	3	1	-	צנעא	5½	מסתת		6
82	ר' יהודה (בן אהרן) חוטר[6]	32	4	-	2	צנעא	4	סופר		8
83	אהרן דאר	35	4	2	-	צנעא	6	נגר בביה"ס		8
84	יוסף דאר, בנו	14	-	-	-	צנעא	6	פועל בביה"ס		2
85	ר' יחיא (בן יוסף) צארם[7]	40	5	2	1	צנעא	5	סופר		10
86	חיים רצאבי	32	8	3	3	צנעא	4	פועל בבנוי בביה"ס בנו פועל בביה"ס		16
87	פנחס כהן	36	3	-	1	צנעא	5	פועל בבנין בביה"ס		6
88	יהודה כלב	35	4	2	-	צנעא	3½	פועל בבנין בביה"ס		8
89	יחיא אחמר	20	2	-	-	חיימה	4	פועל בביה"ס		4
90	חיים מחבוב	36	2	1	-	צנעא	3	מסתת, בנו פועל בביה"ס		4
91	יהודה יצחק	22	3	1	-	חג'ה	5	משרת		6
92	יחיא אלטביב	40	4	1	1	צובארה	2	פועל בביה"ס		8
93	יוסף אלטביב, בנו	15	1	-	-	צובארה	2	חרש ברזל בביה"ס		2
94	גנא צארם, אלמנה	55	1	-	-	צובארה	5	פושטת יד		2
95	מוסא זאיד	50	1	-	-	צובארה	2	בנו מפרנסו		2
96	אברהם זאיד	28	2	-	-	צובארה	2	משרת בביה"ס		4
97	יחיא (בן אברהם) מדינה[8]	50	5	2	1	צנעא	4	פועל בבנין במאה שערים		10
98	אברהם מדינה, בנו[9]	16	1	-	-	צנעא	4	מסתת		2
99	סעדיה יצחק	55	2	-	-	חג'ה	5½	לומד, פושט יד		4
100	שמואל יצחק, בנו	15	1	-	-	חג'ה	5½	משרת אצל אופה		2
101	שלום שרעבי	35	2	-	-	שרעב	9	הולך ושב לחו"ל בשליחות		4
102	חיים סבאטי	18	1	-	-	דמת	6 חדשים	בלי מלאכה, חפץ להיות חייט		2
103	יחיא שקר (שכר)	45	5	-	3	גבל-עמר	5	אשתו משרתת		10
104	סעדה סרי, אלמנה	37	5	3	1	צנעא	3	משרתת		10
105	יחיא סרי, בנה	18	1	-	-	צנעא	3	מסתת		2
106	סעדיה מזרחי	40	3	-	1	צנעא	4	מלמד		6
107	אברהם כהן	26	3	-	1	צנעא	5	מנפץ פשתן		6
108	חיים טייבי	30	2	-	-	צנעא	5	צורף נחושת		4
109	סאלם טייבי	40	7	3	2	צנעא	5	צורף נחושת, ובנו 16 עוסק עמו		14

110	יחיא שליט	35	5	1	2	צנעא	9 חדשים	מתקן כלים שבורים (מלג'ם, ש"מ)	10
111	יהודה כהן	45	4	-	2	צנעא	5	מסחר אצל הפלחים	8
112	יהודה גראזי	30	2	-	-	ג'הראן	5	מסתת אבנים	4
113	סעדיה סבארי (צובארי)	25	2	-	-	ארחב	3	פועל בביה"ס	4
114	יוסף (בן שלמה) נדאף[K1]	30	3	1	-	צנעא	5	מסתת	6
115	יחיא גראזי	50	2	-	1	ג'הראן	5	בטל, פושט-יד	4
116	ישראל מסעוד	25	4	1	1	צנעא	4	מסתת	8
117	דוד עראקי	37	6	2	2	צנעא	5	צורף	12
118	ר' עמר נהארי[10]	64	2		-	חובאר	3	לומד,בניו מפרנסים אותו	4
119	עמרם נהארי, בנו	37	5	-	2	חובאר	3	צורף (לו 2 נשים)	10
120	צדוק נהארי, בנו	39	5	2	1	חובאר	3	מסתת	10
121	עדיה נהארי, בנו	35	4	1	1	חובאר	3	מסתת	8
122	יוסף חבשוש	65	7	2	3	צנעא	4	פושט יד	14
123	חיים חבשוש, בנו	18	1	-	-	צנעא	4	מנהיג חמורים	2
124	אברהם גהראן	30	6	3	1	כ'וסמה	1	צורף	12
125	סעי' מחפוד (מחפוץ)	18	1	-	-	כ'וסמה	1	פועל בביה"ס	2
126	יחיא דמטי (דמתי)	30	3	1	-	צנעא	2½	פועל בדרך המלך	6
127	לולוא דמטי, אמו, אלמ'	50	1	-	-	צנעא	2½	פושטת יד	2
128	יהודה ג'רשי	28	2	-	-	צנעא	5	פועל בדרך	4
129	סאלם ג'מאל[11]	38	4	-	2	צנעא	6	בונה (בנאי)	8
130	שמואל רצאבי	38	3	1	-	צנעא	5	צורף	6
131	סלימן רצאבי,בנו	18	1	-	-	צנעא	5	משרת בתנור(מאפיה)	2
132	יוסף ספירא[12]	30	4	-	2	תנעם	6 חדשים	סופר	8
133	אהרן מכבד	35	2	-	-	בני זוהיר	2½	פועל בבנין	4
134	יחיא כלב	45	5	1	2	צנעא	3	פועל בבנין	10
135	שלמה כלב	79	1	-	-	צנעא	3	מסתת	2
136	לולוה אחמר,אלמנה	50	1	-	-	צנעא	3	משרתת	2
137	חיים ימני	28	2	-	-	צנעא	3	בורר חטים	4
138	רומיה צארם	30	2	1	-	צנעא	3	משרתת	4
139	יוסף ג'יאת	28	3	-	1	צנעא	4	מסתת	6
140	לולוא ג'יאת,אמו,אלמ'	45	1	-	-	צנעא	1½	בנה מפרנסה	2
141	יחיא ג'יאת, בנה	15	1	-	-	צנעא	1½	רצען בבית	2
142	יוסף ג'מאל	30	4	-	2	צנעא	5½	בונה (בנאי)	8

143	שלמה ג'מאל	36	2	-	-	צנעא	3	שואב מים	4
144	נדרה גמאל,אלמנה	65	1	-	-	צנעא	3	בנה מפרנסה	2
145	סלאמה בדיחי, אלמ'	25	1	-	-	צנעא	4	משרתת	2
146	יחיא פנחס	30	3	1	-	אלקריה	1 1/2	מסתת	6
147	סעדה עצאבה, אלמ'	60	1	-	-	אלקריה	1 1/2	צדקה	2
148	סעדיה אלג'רשי	60	3	-	-	רג'אם	6 חדשים	בנו מפרנסו	6
149	שלום אלג'רשי,בנו	25	1	-	-	רג'אם	6 חדשים	מסתת	2
150	תרקיה דהבאני	18	2	-	2	צנעא	3 1/2	בוררת חטים	4
151	דוד כהן	48	4	2	-	תנעם	5	מסתת אבנים	8
152	סעדיה אפרים	35	6	1	3	גבל-עמר	4	צדקה	12
153	יחיא אפרים, בנו	18	1	-	-	גבל-עמר	4	משרת בתנור (במאפיה)	2
154	יוסף אפרים, בנו	13	1	-	-	גבל-עמר	4	נפח בביה"ס	2
155	מרים דחות. אלמנה	50	1	-	-	גבל-עמר	4	משרתת	2
156	סעידה חברא (חובארה?) אלמנה	40	4	2	1	ג'הראן	4	משרתת	8
157	יוסף עצאבה (עצבה)	30	4	1	1	קרית אלקאבל	1 1/2	מסתת	8
158	סעדה צובארי, אלמ'	50	1	-	-	אלמחאבשה	4	צדקה	2
159	רומיה חיימי	18	1	-	-	אלמחאבשה	4	משרתת	2
160	תמאם קרואני,אלמ'	25	1	-	-	אלמחאבשה	4	משרתת	2
161	שלום מסעוד	53	5	1	2	צנעא	6	צדקה	10
162	סאלם עצאבה	40	3	1	1	קרית-אלקאבל	1 1/2	מסתת	6
163	בדרה עצאבה, אלמ'	70	1	-	-	קרית-אלקאבל	1 1/2	בנה מפרנסה	2
164	שקר (שוכר) חבשוש	35	4	2	-	צנעא	4	פועל בבנין	8
165	הדיא עואץ' חיים, אלמ'	30	3	1	1	אלשרף	3 1/2	צדקה	6
166	שלמה לוי	34	3	1	-	קרית אלקאבל	1	מסתת	6
167	אברהם לוי, בנו	14	1	-	-	קרית אלקאבל	1/2	נפח בביה"ס	2
168	סאלם חבשוש	37	5	2	1	צנעא	4	פועל בבנין	10
169	רומיה שריאן	13	1	-	-	צנעא	4		2
170	אהרן שריאן, אישה	18	1	-	-	צנעא	4	פועל בביה"ס	2
171	שלום נדאף	28	3	-	1	צנעא	5 1/2	פועל בבנין	6
172	ר' סעדיה ספירא (צפירה)	54	2	1	-	תנעם	6 חדשים	לומד, בנו מפרנסו	4
173	אברהם שחב	45	5	2	1	צנעא	4	מלמד	10

חלוצי העלייה הראשונה מתימן

174 צלאח אשבט	?	3	(אין פרטים מלאים)
175 סלימאן גיאת	?	2	(אין פרטים מלאים)

יחודים בצאתם מבית הכנסת בעיר צנעא (תימן)

סיכום הרשימה

מסתבר, שהחלק הגדול של הרשומים, הם מיוצאי צנעא: 110 שמות, שהם 262 נפשות; אחריהם, לפי מספר השמות: קרית אלקאבל, 8 שמות, שהם 20 נפשות; תנעם, 7 שמות, שהם 21 נפשות; גבל-עמר, 7 שמות, שהם 24 נפשות; צובארה, 6 שמות, שהם 12 נפשות; ג'הראן, 5 שמות, שהם 10 נפשות; חיימה, 4 שמות, שהם 8 נפשות; חובאר, 4 שמות, שהם 16 נפשות; חג'ה 4 שמות שהם 9 נפשות; חראז, 2 שמות שהם 3 נפשות; רג'אם, 2 שמות, שהם 4 נפשות: אלשרף, 2 שמות, שהם 4 נפשות; כ'וסמה, 2 שמות, שהם 7 נפשות; ארחב, 2 שמות, שהם 3 נפשות; דמת, 2 שמות, שהם 2 נפשות; חאפד, שם 1 ,2 נפשות; בידאן, שם 1 ,3 נפשות; אלשגאדרה, שם 1 ,6 נפשות; בני-זוהיר, שם 1 ,6 נפשות; שרעב, שם 1 ,6 נפשות. שמו שלום שרעבי, הוא נמצא בירושלים 9 שנים, "עסק בשליחות לחו"ל", ויש לצרפו בין השד"רים התימנים; הוא לא נזכר ברשימות השד"רים בשום מקור, עד עתה. בזמן הרישום - הותיק שבין כל העולים מתימן (מס' 101 ברשימה).

הרשימה מכילה סך הכל 175 שמות, שהם 442 נפשות. מהם לומדים בביה"ס "תורה ומלאכה" 89 נערים ומבוגרים.

להלן התפלגות השמות לפי שנות עלייתם, כפי שהם משתקפות ברשימה:

9 שנים - 1 שם; 6 שנים - 9 שמות; $5^{1/2}$ שנים - 10; 5 שנים - 41; 4 שנים - 36; $3^{1/2}$ שנים - 9; 3 שנים - 29; $2^{1/2}$ שנים - 4; 2 שנים - 15; $1^{1/2}$ שנים - 9; 1 שנה - 6; 9 חודשים - 1; 8 חודשים - 1; 6 חודשים - 7; 2 חודשים - 1.

יש לציין, שכל אלה הרשומים 6 שנים הם מעולי אב תרמ"א וערב ראש השנה תרמ"ב; עולי ניסן תרמ"ב[13]- $5^{1/2}$ שנים; עולי אב תרמ"ב - 5 שנים, ואידך זיל ומנה.

אגב, הממצאים ברשימה זו, עלולים לערער כמה מן המוסכמות לגבי שנות העליה של כמה מן העולים המפורסמים, שפורסמו במחקרים ובזכרונות שונים.

ביאורים לערים והכפרים שברשימה

קרית אלקאבל - 10 ק"מ צפונית מצנעא; תנעם - 20 ק"מ מזרחית-צפונית מצנעא; גבל-עמר - 70 ק"מ צפונית-מערבית מצנעא; צובארה - 20 ק"מ מזרחית-דרומית מדמאר; ג'הראן - 40 ק"מ דרומית-מערבית מירים (בשולי ואדי ג'הראן); אלמחאבשה - 100 ק"מ צפונית-מערבית מצנעא; חיימה - 35 ק"מ צפונית-מערבית מצנעא; חראז - 55 ק"מ דרומית-מערבית מצנעא (איזור גבל-חראז); רג'אם - 20 ק"מ צפונית-מזרחית מצנעא; אלשרף - 17 ק"מ דרומית-מזרחית מצנעא; ארחב - 50 ק"מ צפונית-מזרחית מצנעא; דמת - 50 ק"מ דרומית-מזרחית מד'מאר; חאפד - 35 ק"מ מערבית משבאם; שגדרה - 70 ק"מ צפונית-מזרחית מצנעא; בני-זוהיר - 17 ק"מ מערבית-דרומית מאיב; שרעב - 40 ק"מ מערבית-דרומית מתעז (כל הק"מ בקו אויר).

הערות לאישים שברשימה

1. סעיד רצאבי, נמנה על קבוצת העולים הראשונה שהגיעה לירושלים בשלהי תרמ"א, שכללו את ר' יוסף מסעוד (מס' 72 ברשימה); ר' שלום ב"ר יוסף עראקי (מס' 37); עמנואל נקאש (מס' 25); ישראל צאלח (מס' 76); סאלם ג'מאל (מס' 129); אהרן דאר ובנו יוסף (מס' 84-85); שלום מסעוד (מס' 161); משה השאש לא נכלל ברשימה, כנראה, נפטר לפני תרמ"ז.
ס"ה (בלי השאש ובלי כסאר) 9 משפחות שנרשמו, שהם שוהים בירושלים 6 שנים. אגב, על רשימת ההבל שהובאה בחוב' "מגנזי ירושלים", ראה בהערה 8 למבוא.

1 א. הוא ויוסף בן שלמה נדאף (114) מירושלים נשלחו כשד"רים לתימן באדר ב' תרמ"ג, וראה ניני, עמ' 265.

2. עליו כתב א' אלמליח (הראל עמ' 243), ושם כתב בטעות: "בגיל ט"ז נשא אשה בירושלים", בה בשעה שברשימה זו נכתב שהוא בן 30 שנה בתרמ"ז.

3. הוא ג'ביר מדינה, ששירת אצל משה חנוך הלוי בעדן. כנראה, ששירת אצל חנוך הלוי עוד בירושלים, בזמן שחנוך עלה לירושלים בפעם הראשונה ובנה ביתו ב"משכנות" (לפי מהלל, בין עדן ותימן, תש"ז, עמ' 107). וכשעלה חנוך בפעם האחרונה בשנת תרנ"א לערך, מעדן לירושלים, העלה עמו גם את ג'ביר (ראה מהלל, שם, עמ' 98), שכתב עליו פרק שלם: "ציר גולת תימן"; וראה גם מה שכתבתי עליו באפיקים, גליון צז-צח, תשנ"א.

4. הוא הינו ר' יוסף מסעוד, מעולי תרמ"א, שעלה לראשונה בשליחות קהילת צנעא לירושלים וקושטא בשנים תרל"ה-תרל"ו, חזר לתימן ועלה שוב בשלהי תרמ"א כנ"ל. למד בישיבת "תפארת ירושלים" וגם שימש כמנהיג לעולים בזמנו. כנראה שהיה חשוך בנים, כי הוא מופיע ברשימה כבעל 2 נפשות בלבד (הוא ואשתו?), אך יתכן שישראל מסעוד (מס' 116) הוא בנו שעלה אחריו בשתי שנים, ושלום מסעוד (מס' 161) הוא אחיו הצעיר שעלה עמו. אגב, בצנעא היה רחוב על שם המשפחה, הנקרא "שארע מסעוד".

5. מעולי תמוז תרמ"ב/יוני 1882. זכרונותיו של בנו, יוסף מצמוני, שלמד גם הוא בביה"ס "תורה ומלאכה" הנ"ל, משמשים את החוקרים שכתבו על עליית התימנים. וראה לעיל, במבוא.

6. ר' יהודה בן אהרן חוטר (הוא אחיו של ר' אהרן בן אהרן חוטר מס' 42) היה רב וסופר, מפעילי התימנים בירושלים. מקצת ממכתביו וספרו "עופר האילים" פורסמו ע"י י' טובי ב"מורשת יהודי תימן", הוצאת בואי תימן, ירושלים תשל"ז. אגב, דודתו אחות אביו, רומיה, היתה אישיות רבת פעלים בזמנה ונפטרה בגיל 110 בתימן. היא אמה של סבתי, מצד אבי, נצרה בנת אלעאשרי (1860-1940), שכלכלה עשרות יתומות נטושות, שניטשו ע"י הוריהם בשנת המצור הידועה בשם "חוזת א-נפר" - יהי זכר כולם ברוך.

7. הוא יחיא בן יוסף צארם, לימים רבה של קהילת התימנים בירושלים.

8. הוא אחי סבי משה בן אברהם מדינה, מראשוני הבנאים בירושלים, נפטר בתרס"א ונטמן ב"סמבוסקה" הנמצא בשיפולי שער האשפות. שם נקברו רוב התימנים הותיקים, וכל מי שמחפש את סבו ילך לשם.

9. ראה לעיל הערה 3 במבוא, שם צויינו "הבניינים הגדולים" שבנה בירושלים ומחוצה לה. כשנפטר נכתבו עליו הספדים ב"דבר" כ"ט באדר א' תרפ"ט, ע"י ספקטור, יו"ר מועצת פועלי ירושלים, וכן ב"הפועל הצעיר" ע"י יוסף ברץ, שהיה מתלמידיו בסיתות, מיום אדר ב' תרפ"ט. על היותו ראשון הסתתים היהודים בירושלים, נכתב בזכרונותיו של שלום תם, עמ' 7, ועוד בספרי או"ר. בשנת תרמ"ג עלתה המשפחה לירושלים, שם למד אברהם את מלאכת הסיתות בעודו נער, בדרכי עורמה מהגויים, שעד אז סירבו ללמד אותה ליהודים, ואז התנדב ללמד אותה מלאכה ליהודים מתימן שלמדו בביה"ס "תורה ומלאכה" הנ"ל. ובתקופה מאוחרת יותר, בשנת תרס"ז לימד סיתות ב"בצלאל" גם ל"מוסקובים", ביניהם: בן-צבי, ברץ ויתר חבריהם, ואף העסיקם בבניינים שבנה. ודבר זה גרם ליהודי תימן, שהתרחקו מהמוסקובים מטעמים דתיים, להסתייג אף ממנו, על אף שהוא עצמו היה ירא שמים. עליו ועל מפעליו, הכנתי מאמר מיוחד והוא יבוא במקומו. בנו היחיד הוא מאיר מדיני ונכדו הוא ד"ר איתן מדיני, מומחה למחלות לב, יבדלו לחיים ארוכים.

10. בן לויים התפרסם עם בניו, כשוכני המערות שליד כפר סילואן, ובעייתם היא שעוררה את בעל "החבצלת" ליזום מגביות לשם שיכונם של התימנים, וניתן לשער שבזכות המשפחה החרוצה הזאת הוקם "כפר השילוח".
11. הוא ומס' 142, היו הבנאים הראשונים, שעוד בעיר מולדתם היו בנאים, ונכללו בין בוני ירושלים הראשונים. וכנראה, שסאלם ויוסף היו אחים.
12. הוא אביה של הזמרת ברכה צפירה, הזמיר הראשון שהוציאה יהדות תימן מקרבה.
13. חודש אב תרמ"א - יולי 1881: ערב רה"ש תרמ"ב, חל ביום שישי, כט באלול תרמ"א, שהוא 23 בספטמבר 1881. כלומר, ששתי הקבוצות הראשונות, נזקפה עלייתם לשנת 1881. על כל פנים, ברשימה שלפנינו, מסרו עולי שתי הקבוצות, שהם נמצאים 6 שנים בירושלים, לרבות ר' יוסף מסעוד, שהגיע לירושלים בשלהי תמוז או בראשית אב תרמ"א. אגב, הקבוצה השניה, שעלתה בערב רה"ש תרמ"ב, מנתה שבע משפחות, כולל אברהם אלשיך (שירד לתימן וחזר בניסן תרמ"ד (וראה מס' 22), ולא חמש משפחות כפי שקבע ניני (שם, עמ' 200), ולו הוזמנה לו רשימה זו, היה בודאי קובע אחרת.
14. נסים בכר, נולד בירושלים ב-21 בפברואר 1848 לאביו חכם אליעזר. בן למשפחה ספרדית נכבדה בבוקרשט (רומניה) ולאמו פאריזה, בת המקובל החסיד ידידיה רפאל-חי אבולעאפיה. השתלם בפאריס. ניהל בי"ס בחלב (סוריה). בתרמ"א קיבלה כי"ח הצעתו לייסד בי"ס עברי בירושלים ל"תורה ומלאכה". נסע לאירופה לערוך מגבית וחזר לירושלים בתרמ"ב, ופתח בה את בית הספר. רבני האשכנזים הכריזו עליו חרם (מכאן יובן לנו סירובם של כמה מהתימנים אז להכניס את בניהם לבית ספרו, כפי שהודגש בזכרונותיו של ר' שלום כסאר, הראל, עמ' 239), אך רבני הספרדים עמדו לימינו (ובגלל זה, כנראה, שינו חלק מהתימנים את דעתם ומסרו לו את בניהם). כמו כן, עזר לשכלול הישיבה הספרדית "תפארת ירושלים" ופעל כחבר "בעזרת נדחים" למען בנין בתים לעולי תימן בכפר השילוח. עזר לבן-יהודה להוציא את "הצבי" ולהתחיל בחיבור המלון הגדול. ידע 9 שפות. חתרו תחת מעמדו וחברת כי"ח פיטרה אותו והעבירה אותו בשנת 1897 להיות בא-כוחה בניו-יורק ושם נפטר ב-יד בטבת תרצ"א/1931, יהי זכרו ברוך (עפ"י תדהר, עמ' 75).

עוזיהו משולם

בצבת השלטון של האמאם יחיא ובנו אחמד*

המלך יחיא והמלך אחמד

ארבעים שנות שלטונו של המלך יחיא בתימן אופיינו ע"י מערכת פוליטית מאוזנת, פרט לשנים אחרונות לחייו, שבהם התערער האיזון שבמערכת. הוא נרצח בשנת 1948. תקופת בנו, אחמד, ששלט בשנים 1948 עד 1962, אופיינה בשמירה על צורת השלטון הריכוזי שקדם לה, אם כי חלו זעזועים במערכת שהביאו בסופו של דבר להתמוטטותה, מיד לאחר מותו של אחמד, בספטמבר 1962. במאמר זה ננסה לבדוק את המערכת הפוליטית בשתי תקופות אלה ונעמוד על ההשוואה ביניהן.

מערכת פוליטית ותרבות פוליטית

המאמר שלפנינו משתמש להשוואה בכלים של התיאוריה הפונקציונליסטית. בכל מערכת פוליטית מתגבש מנגנון הבא לשמור על צורות ספציפיות של ביצועים, ולמעשה המערכת הפוליטית פועלת לשימורה העצמי. "תרבות פוליטית" היא לא רק ביצועי המערכת הפוליטית, צורת תיפקודה והייחודיות שלה, היא גם ההתנהגות של הפרט, דעותיו, עמדותיו והתייחסותו. ננסה אם כן לעמוד על האיפיונים הייחודיים של כל שדרות העם בחברה התימנית.

ייחודה של תימן

תימן מתוארת כארץ סגורה ומסוגרת וכאחת הארצות שבה שמרה המערכת על צורות חיים ייחודיות וקדומות. מוסדותיה מבצעים פונקציות לשימור המערכת, שבה שלט אדם אחד באמצעות הצבא ומושלי מחוזות. נראה שמוסדות כאלה לא קיימים בחברה אחרת, או שהיו קיימים ונעלמו.

תמצית עבודה סמינריונית שהוגשה בחוג למדעי המדינה, בקורס למשטרים משווים. תודתי נתונה לידידי מר רצון הלוי על הערותיו והארותיו.

האם ניתן להגדיר את צורת השלטון בתימן כ"מערכת פוליטית"?

יש הטוענים כי "יתכן שהמצב בתימן, שהיא חברה שבטית, כפרית ברובה, יכול מישהו לבוא ולהכריז על עצמו שהוא מלך. העובדה שהוא מלך אינה רלבנטית, כי יתכן ואין כאן בפועל דפוסים של פונקציות, השלטון עשוי להיות לא אורגני למערכת, והוא ייראה כנטע זר שנכפה על מדינה". במאמר זה אנו נראה כי השלטון המרכזי בראשותו של המלך, שלט שלטון אפקטיבי בכל רחבי תימן, היתה לו לגיטימציה מסורתית, המערכת פעלה באיזון בין תשומות ותפוקות של פונקציות, היה לה ייחוד, סגנון פעולה ותרבות פוליטית, כפי שמשתקף הדבר בהמשך דברינו.

לאחרונה ראו אור ספריו התיעודיים של הרב ש' גמליאל, על בית המלוכה בתימן[1]. הרב גמליאל, שהיה מקורב למלך יחיא ולאנשי חצרו עד שנת 1944, יש בידיו מסמכים כתובים, שמהם מצטיירת תמונה שלמה על שיטת שלטונו של המלך. מקור זה הוא כיום היחידי הקיים, השופך אור על בית המלוכה, על הווי החיים ועל התרבות הפוליטית של תימן.

רקע תיאורטי

את התרבות הפוליטית של תימן ניתן לסווג, לפי גישתם של אלמונד וורבה[2], כתרבות פוליטית של נתינות, וזאת משום שיש אבחנה בין המוסד הפוליטי לבין הנתינים הנשלטים. התושבים אינם משתתפים בפעילות הפוליטית, ואינם נוטלים חלק במערכת השלטון.

מכס ובר[3] דן:

1) "בסמכות מסורתית שהתקיימה מאז ומתמיד". המטה המינהלי של השליט מורכב מבני פמליה אישית; הדבר הקובע את היחסים הוא נאמנות אישית למנהיג, גיוס פטרימוניאלי - שהם קרובי-משפחה ונתינים.
2) "כל מערכת צריכה מינהל רצוף, אנשים יודעי קרוא וכתוב".

אנו נראה כי:

1) למלך בתימן היתה לגיטימציה מסורתית שהתאפיינה ע"י גיוס פטרימוניאלי; המלך מינה את רוב בניו לשרים בממשלתו ולמושלי מחוזות.
2) כוחות המינהל של המלך היו משכבת ה"סאדה", אשר ידעו קרוא וכתוב והיו בקיאים בחוק הדתי ובמשפט האיסלאמי.

1 ש' גמליאל, היהודים והמלך בתימן. כרכים א' ב'.
2 ALMOND VERBA, THE CIVIC CULTURE P. 17-19
3 מדינה וחברה, כרך א', עורך ש"נ איזנשטט. עמ' 41-44.

גטאנו מוסקה[4] מנתח שתי אליטות:
1) המעמדות הלוחמים והשליטים. 2) אליטה אריסטוקרטית של אנשי דת הבקיאים במשפט, שהם בעלי התרבות וההשכלה.
אנו נראה כי המלך בתימן נשען על שתי אליטות אלו:
1) בני השבטים הלוחמים שהם היו בעלי העצמה הצבאית ובעלי הקרקעות והעושר.
2) שכבת "הסאדה", שהתייחסו כצאצאים למוחמד נביאם; הללו היו בעלי השררה, ומהם היו המושלים, השופטים והמבצעים. בני הסאדה מלאו את כל התפקידים באדמיניסטרציה, הן בשלטון המרכזי והן בכל מחוזות תימן.

לנארד שפירא[5]: "לפי תורת האבסולוטיזם, המלך הוא מעל לחוק". המלך יחיא היה כפוף לחוק השריעה ולציוויי הדת המוסלמית, לפי האסכולה הזידית, כי הדת היתה מקור כוחו וסמכותו.

סמואל פ' הנטינגנטון[6] מתאר "מערכות פוליטיות מסורתיות, שהן יחסית פשוטות, שאין בהן מורכבות, קורסות תחתן ונהרסות בד"כ בתהליך של מודרניזציה". וכן: "המערכת הפוליטית התלויה באדם אחד היא הפחות יציבה". בהמשך נדון: (1) במערכת הפוליטית המסורתית של תימן, שלא היתה מורכבת, וכיצד התמודדה זו עם "רוחות חדשות" שנשבו מסביב ועם תהליכי מודרניזציה. (2) המלך יחיא שריכז בידיו את כל הסמכויות השלטוניות ולעת זקנתו, המערכת הפוליטית למעשה קפאה, וזה הביא לערעור באיזון המערכת עד לרציחתו של המלך הזקן. אלן קיי טרימברג[7] דן במהפכות אליטה. המהפכות והמרידות שהיו בתימן משחר האיסלאם היו תמיד מהפכות אליטה, שצמחו מתוך האליטות של הסיידים וראשי השבטים.

רקע הסטורי ופוליטי

ארץ תימן, שנקראה חמייר, הייתה ידועה בימי קדם כארץ עשירה. הרומאים קראו לארץ זו "ערב המאושרת". בשנת 628 תימן נכבשה ע"י המוסלמים. בשנת 1872 הרחיבו העותומנים את שלטונם בתימן, מה שהביא להגברת המרידות של השבטים נגדם. האנגלים כבשו את עדן ב-1839, שהיתה נסיכות בתחום תימן ונטרדו מסכסוכי גבול מתמידים על רקע זה. בשנות ה-20 כרת המלך יחיא ברית עם האיטלקים ועם הרוסים, והאיטלקים מיהרו לסייע לתימן, תוך מטרה לחדור לחבש, למורת רוחם של הבריטים, שהמרידו

4 שם עמ' 172-159.
5 שם, שם עמ' 300-277.
6 מדינה וחברה, כרך ב', עורך ש"נ אייזנשטט. עמ' 338-317.
7 שם עמ' 389-406.

שבטים תימנים נגד המלך. בשנות ה-50, כאשר גברו סכסוכי הגבול בין תימן לבריטים, המלך אחמד כרת ברית עם הרוסים ועם הסינים - שסיפקו נשק מודרני לצבא התימני והביאו לתהליכי מודרניזציה מואצים, שהיו בין הגורמים שהחישו את התמוטטותה של המערכת המלכותית.

רקע דתי

אוכלוסית תימן נמנית על שני הפלגים הגדולים של האיסלם:

(1) השיעי-הזיידי

(2) הסוני-השאפעי.

הזיידים מרוכזים במרכז, בעיר הבירה צנעא ובצפון תימן. השאפעים מרוכזים באזור הדרום ובמישור החוף. המלך, הסאדה וכל בעלי השררה והתפקידים באדמיניסטרציה הם זיידים, הם יותר אדוקים ומחמירים בדתם מהשאפעים. הללו היוו את הגורם העיקרי שהתנגד תמיד למודרניזציה ולשנויים. השאפעים למעשה פחדו מהזיידים ושנאו אותם.

רקע גיאוגרפי ודמוגרפי

שלטונו האפקטיבי של האימם יחיא היה על שטח של 195.000 קמ"ר (כגודל אנגליה וסקוטלנד). אזורי אורך בולטים: במערב - מישור החוף, ובמרכז - רמה מרכזית: אזור הרים ומצוקים; יש הרים בצפון המתנשאים לגובה של כ- 3.760 מ' מעל פני הים ובדרום - עד 4.700 מ'. צנעא נמצאת ברמה שגובהה 2,200 מ' (בהשוואה: גובה החרמון 2,759 מ', וגובה הג'רמק: 1,208 מ'). כמעט 90% מהאוכלוסיה מתפרנסת מהחקלאות. אוכלוסיית תימן נאמדת בתקופת האימם יחיא בכ-3.5 מליון נפש. כ-5% מהאוכלוסיה יושבת בערים. מרבית האוכלוסיה הכפרית משתייכת לכ-75 שבטים הקשורים למחוזות, אשר החשובים והחזקים שבהם: חאשד ובאכיל. רק כ-15% מתושבי תימן הם יודעי קרוא וכתוב, ומבני השבטים יודעי קרוא וכתוב הם פחות מכך . מבנה הארץ הוא הגורם להיווצרות המבנה השבטי: הרים גבוהים, גיאיות עמוקים ונחלים, הם גבולות טבעיים המפרידים בין אזור למשנהו ומהווים מבנה שבטי מבוצר.

המלך יחיא - ייחוד וסגנון

האימאם יחיא חמיד אלדין, המכונה אלמתווכל, נבחר לאימאם בשנת 1904; הוא גם נלחם, כאביו בתורכים ועמד בראש הלוחמים והוכיח את גבורתו. בשנת 1905 הוא כבש את צנעא כאשר החיילים התורכים חזרו הוא ברח אל המעוזים אשר בהרים. המלך עבר תקופה קשה וכשהוא חזר בדצמבר 1918 לצנעא, לפי הסכם עם התורכים,הוא היה שקול יותר, מיושב ולמוד נסיון. ומאז במשך כל תקופת שלטונו הוא נהג בתבונה פוליטית, שמר על מערכת מאוזנת שנשענה על: (1) מרכזי-כח של השבטים, (2) שכבת הסיידים

המלומדים (3) ושל הצבא וקציניו. האימאם יחיא התרפק על העבר ושנא את המודרניזציה. הוא חי באותה תפארת של ראשית האיסלם ושל הכליף הארון אל רשיד, שאותו הערין. עם פרשי הסוסים, מלבושי הפאר, המרכבות ושולפי החרבות. למרות שהיתה לו מכונית כבר בשנת 1923, הוא היה נוהג לטייל בעיר הבירה במרכבה רתומה לסוסים. הוא רצה לשַמֵר את המסורת, הנהיג טכסים, מצעדים צבאיים ותזמורות צבאיות, ובשנת 1926 הוא הוסיף לעצמו תואר "מלך".

המלך היה מאמין אדוק בדתו. למלך היתה תבונה וזכרון מפליא[8]; היה מקבל כל יום כ-300 פניות בכתב והיה קורא בעיון רב כל פניה, מתייחס לכל פרט, וכעבור שעתיים כל אזרח קיבל את התשובה ואת החלטת המלך, על אותו דף נייר של הפונה.

הוא היה חרוץ מאוד ומסור לתפקידו; גם עבד שעות נוספות, כדי שלא לדחות למחר מה שיש בידו לעשות היום. היה ידוע כדורש צדק, יושר והשכנת שלום. היה לו חיתוך דבור וכתיבה לקוניים. הוא תבע מראשי השלטון חריצות ודייקנות: "המלך חַייב את ראשי השלטון והמשפט להקדים ולהיות במקום ראשונים, החל מראש הממשלה, שהגיע ראשון לארמון, ואחריו באים הממונים על המחוזות והשופטים. ולא רק בעיר הבירה, אלא בכל המחוזות והערים[9] המלך יחיא היה מלומד מובהק ובעל נטיה ספרותית; בצנעא הופיע גליון חדשות, דו-שבועון, והמלך נמנה עם הגדולים שבכותבים, והיה משורר מחונן [10] בשנת 1945 המלך היה זקן וחלש ולא היתה לו עוד אותה התפוקה; המערכת התערערה, ולמרות זאת כל הסמכויות נותרו מרוכזות בידיו ולא היה מי שיעז להחליט החלטות במקומו. בטויי אינטרסים לא באו לידי מימושם; קבוצות-אינטרסנטים החלו להתגבש ולתסוס, ביניהן משפחות אצילות מבני הסאדה, שבעבר היו אימאמים. ראשי צבא, ראשי שבטים, סוחרים, וגם אחד מבניו של המלך. המלך נרצח בשנת 1948, אך בנו יורש העצר אחמד הצליח למגר את המרד. הוא ערף ראשים למכביר.

המלך אחמד - ייחוד וסגנון

אחמד היה אמיץ, תקיף ואכזר; הוא הטיל את חיתיתו ומוראו. אל המלך יחיא לא הגיעה שום תלונה נגד יורש העצר, או הלשנה על מעשיו. הרבה יצאו מבית הסוהר בעיר חג'ה, מקום שלטונו של יורש העצר, ונעלמו; הוא השמיד אותם. אפילו את ההתגוננות המשפטית של האזרחים הוא ראה כמרד בשלטון[11]. אחמד המשיך בסגנון זה לאורך כל תקופת שלטונו והדבר הביא לתסיסה הולכת וגוברת במערכת, לחוסר איזון, ובנוסף לגורמים אחרים שעוד נעמוד עליהם, ושליטתו הנוקשה של המלך, הובילו להתמוטטותה של המערכת הפוליטית.

8 ש' גמליאל, "היהודים והמלך בתימן", כרך ב', עמ' 19.

9 שם, כרך א' עמ' 79.

10 ראה א' אובאלנס, "תימן בימיו של האימאם יחיא", עמ' 40-47.

המלך יחיא משתלט על השבטים בראשית שלטונו

לאחר עלותו לשלטון, המלך יחיא משך את השבטים אליו בתבונה. היו גם ראשי שבטים שלא רצו להיות כפופים לשלטון המלך והם סבלו עד שירדו מנכסיהם. לעומת זאת בני השבטים העריצו את המלך וקיימו את צווי המלכות. ממקורות אלה[11] אנו למדים כי המלך יחיא ריכז בידיו, תוך זמן קצר, את כל הכח, כשליט בלעדי, לאחר שהשתלט על השבטים וכפה את שלטונו עליהם.

היה לו שרות מודיעין פרוש על פני הממלכה והוא ידע מיד על הנעשה בכל קצוי ממלכתו, הודות לרשת אלחוט שהיתה פרושה בארץ, ירושה מהשלטון התורכי[12].

שנוי מערכת החוקים במדינה ואכיפתה

בראשית שלטונו שינה המלך יחיא את בסיס החוק במדינה מחוק חנפי-סוני, שהיה בימי התורכים, לחוק שיעי- זיידי. דוגמא לשוני בחוק: לפי החוק הזיידי הבעלות על קרקעות ונכסים נקבעת ע"י שטרי-המכר, בעוד שבחוק החנפי-התורכי: החזקה קובעת. האזרחים העשוקים שאדמותיהם ואדמות אבותיהם נגזלו ע"י השיכים והסיידים במשך הדורות, ששלטו בכח הזרוע לפני שלטון האימאם, נרמז, לאזרחים אלה,לתבוע את רכושם, אם יימצאו בידיהם הוכחות לבעלותם; וכך בעלי זרוע אלה נשבר כוחם ותושבי הארץ חיו בבטחה ובשלום*.

אחת מהפונקציות של המערכת הפוליטית היא להפיק כללי התנהגות, לאכוף אותם ולהטמיע אותם ע"י סוציאליזציה פוליטית. אנו רואים כי המלך אכן משנה את בסיס החוק והוא מצליח לאכוף ולהטמיע את מערכת החוקים - המבטאים טוב יותר את הצדק החברתי לפי התפיסה הזיידית. והוא ביצע זאת בדרך של משפט וצדק, בערכאות משפטיות ודיון בערעורים בבית-הדין השרעי העליון. האזרחים המנושלים זכו למשפט צדק ולהחזרת נחלותיהם*.

11 ש' גמליאל, "היהודים והמלך בתימן", כרך א', עמ' 209-208.

12 א' אובאלנס, "תימן בימיו של האימאם יחיא".

* **הערת העורך:**
תיקון חוק הקרקעות הנ"ל ע"י האמאם, נראה על פניו כחוק הבא לתקן עוולות - להחזיר זכויות הבעלות על אדמות לבעלי הזכויות המקוריים שבידם שטרי-מקנה ולהפקיעם מידי בעלי החזקה, אבל תיקון זה מטרתו היתה למעשה חיזוק שלטונו של האמאם יותר משבא לעשות צדק. כאשר לא נמצאה הוכחת בעלות, כפי שקרה במרבית התביעות, כי שטרות - המקנה נשמדו או לא נשמרו, אדמת המריבה היתה מופקעת מידי בעלי-החזקה והופכת לנכס של בית אלמאל-צאפייה (ר' צואפי). בדרך זו הפכו מרבית האדמות החקלאיות לאדמות-מדינה, כלומר לרכושו של האמאם. בתקנה זו, המלך לכד שתי ציפורים במכה אחת. מצד אחד החליש ורושש את השייכים החזקים שעיבדו את האדמות והחזיקו בהן הם ואבותיהם, בדין או שלא בדין, והפך אותם לאריסים כנועים. ומצד שני, הפך הוא עצמו להיות הבעלים של רוב אדמות המדינה. ומה הולם יותר את טיבה של תקנה זו מאשר דבריו של ר' שמעון בר יוחאי שאמר על מלכות הרשעה: "כל שתיקנו, לא תיקנו אלא לצורך עצמם" וכו' (שבת לג, לד: ב"ר ע"ט).

לגיטימציה

למלך יחיא היתה לגיטימציה כפולה:
(1) הוא היה יורש העצר החוקי לאביו, האימאם של תימן.
(2) הוא נבחר ע"י מוסד "העולמא", לאחר שהוכיח עצמו בהתאם למסורת בשלשה דברים: (א) רוח גבורה. (ב) חכמה. (ג) יראת שמים. היו בידיו למעשה שני כתרים: כתר מלכות וכתר סמכות רוחנית-דתית עליונה. הוא היה נערץ ע"י העם בשל נצחונותיו, אישיותו החזקה והתקיפה ודמותו המוסרית כרודף צדק.
אחמד נבחר עוד בימי אביו כיורש-עצר, לא ע"י ה"עולמא", וזה גרם לתסיסה מסוימת בקרב אישי-הדת המלומדים. גם בנו של אחמד, יורש העצר אלבדר, נבחר ללא העולמא. בסוף שנות ה-50, רוב התמיכה ניתנה לאלחסן, אחיו של אחמד, להיבחר כיורש עצר, אך המלך אחמד התעלם מכך והתעקש שבנו יהיה היורש.

סדר ובטחון במערכת

עד עלותו לשלטון של המלך יחיא, ובראשית שלטונו, שררו חוסר בטחון ברחבי המדינה, שוד דרכים, מעשי עוול ואלימות. תגובותיו הנחרצות של המלך הביאו לשקט ולבטחון: חייל שחטף מיהודי ככר לחם מבלי לשלם, נענש. ושוד של שיירה, של גמלים עמוסי סחורה של יבואנים, סוכל והעבריינים באו על ענשם[13]. תגובת המלך וענישת העבריינים, הוא גדע גפיים וכרת ראשים של גנבים ורוצחים. ובכל שנות שלטונו של המלך יחיא שרר שקט ובטחון בכל רחבי המדינה. המלך תבע בתוקף שחייליו יבצעו את פקודותיו ככתבן וכלשונן והתנהגותם תהיה למופת בבואם במגע עם נתיניו.

משאבים

המלך בתימן ראה בכל המדינה רכוש פרטי שלו וכל ההכנסות ממסים היו רכושו הפרטי של המלך. ככל מערכת פוליטית, המלך שילם משכורות לפקידיו וחייליו והקצה משאבים לחיזוק שלטונו. הוא היה צריך להתחשב בכוחם של בעלי הכח, ראשי השבטים והסאדה, ולספק להם תגמולים. היו שייכים שבטיים שהיו מקבלים קצבאות מצנעא מדי חודש בחודשו, בעלותם לעיר הבירה לחַדֵּש את שבועת הנאמנות. הם היו מקבלים מאות ריאלים כמספר הקילומטרים שעברו ממקום משכנם, בעבורם ובעבור כל לוחם שנילווה אליהם.

אפיק פתוח אל המלך

כאשר נכנס האימאם יחיא לצנעא הבירה, באו אליו ראשי משלחות השבטים עם אגרות-שלום וברכה. בשבוע הראשון למלכותו הנהיג המלך שיהא יושב בחצר החיצונה

13 ש' גמליאל, "היהודים והמלך בתימן" וכן ע' קורח, "בסערת תימן".

של הארמון, לפני הצהרים, וכל אזרח מכל רחבי תימן יכול לפנות אליו. בעיר זביד המרוחקת 400 ק"מ מצנעא יושב אדם בכלא; משגר מכתב בקשה מבית הסוהר בזביד ונענה ע"י המלך[14]. בדרך כלל, במערכות פוליטיות, לרוב הציבור אין גישה אל השליטים וכאן אנו רואים כי יש קשר בין השליט לנשלטים; לא רק לאליטות היה אפיק פתוח אל המלך, אלא לכל אזרח, כולל המיעוט היהודי אשר אליו התייחס המלך בכל תקופת שלטונו על דרך ההגינות והצדק.

בימי המלך יחיא האזרח נתבע לתת ולא לקבל, ומכל שכן שלא העז לבוא בדרישות. הפרט לא ציפה שהשלטון המרכזי יעניק לו שירותים או טובות הנאה כלשהן, אלא יאפשר לו תנאי קיום מינימלים: בטחון, חוק, סדר ומשפט. ואת זה השלטון נתן בצורה האופטימלית. אך בשנות ה-50, בתקופת שלטונו של המלך אחמד, הדרישות של העם לשינויים ולתיקונים הלכו וגברו. ארגונים והתלכדויות של קבוצות מובילות תבעו שינויים ופתיחות במערכת. אך המלך אחמד, שהיה שבוי בתפיסותיו השמרניות הקיצוניות לגבי מהות היחסים בין השליט לנתיניו, לא היה ביכולתו לקלוט את האינטרסים של המון העם ולהפיק את השינויים המתחייבים.

מודרניזציה ושימור המערכת

המודרניזציה זרה לקנאות הדתית האיסלאמית; אנו רואים כי במדינות ערב, בין שתי מלחמות עולם, מרבית התמורות באו לא מתוך העם, אלא ע"י הכובש הזר. היו אלה תמורות כפויות מלמעלה. כמו כן, מערכת פוליטית כזו, שסיגלה ערכים וכלים מערביים, לא סיגלה כלים אלה לצורך תמורות, אלא כדי להישרד כמערכת מסורתית, כדי שהשינוי ישמור על הסדר הישן.

הדבר נכון גם בתימן; המלך יחיא שנא את המודרניזציה, פחד ממנה, אך למען האינטרס המלכותי, למען בטחון הממלכה וחיזוקה, הוא סלל כבישים לערים הראשיות ופיתח את התחבורה, כדי שיקלו עליו את השליטה. האימאם יחיא החל לנסוע במכונית "פורד" משנת 1923, ומייד כשהתברר שהמלך מאשר חידוש זה, החלו נסיכים וסוחרים עשירים לרכוש מכוניות. בשנת 1926 הגיעו שישה מטוסים ע"י האיטלקים; האימאם גילה עניין; נסללו מספר מסלולי נחיתה ונפתח בי"ס לתעופה. אך כאשר אחד המטוסים התרסק ונסיך אחד נהרג, המטוסים קורקעו למספר שנים. מודרניזציה מואצת חלה בשנות ה - 50 בתקופת המלך אחמד, כתוצאה מהאסקלציה במתיחות בין בריטניה לתימן. תימן ראתה מאז ומתמיד בנסיכות לחג' (עדן) שטח רבוני שלה, וסכסוכי הגבול, הפשיטות וההתנגשויות הלכו וגברו. מצד שני, האיום האנגלי וההפצצות הבריטיות גברו. זה הניע

14 שם, כרך ב' עמ' 147,78.

את המלך אחמד לחתום חוזה עם הרוסים ועם הסינים לחימוש צבאו ולצורך ביצוע עבודות פיתוח נרחבות ברחבי תימן. למודרניזציה מואצת זו, התנגדו מרבית השבטים הזיידים והיא היתה אחד הגורמים שהביאו לתסיסתם ולהתמרדותם.

אליטת בית המלוכה

למלך יחיא היו שש נשים, 14 בנים וחמש בנות. כל בניו היו שרים, מושלי מחוזות ובעלי משרות רמות. היו מאבקי כח ונגודי אינטרסים בין האחים. הנאמנות בין האחים היתה נתונה לאחים בני אותה אֵם. למרות שהמלך נשען על בניו, הוא לא נתן בהם אימון מוחלט, פרט אולי ליורש העצר. בשנת 1948, אחד מבני המלך, האמיר איברהים, היה מעורב במרד נגד אביו. לאחר כשלון המרד הומת ע"י אחיו אחמד. בשנות הששים בית המלוכה מנה כ- 300 נפש.

אליטת הסאדה - השכבה האוליגרכית של המשטר התיאוקרטי

שכבת הסאדה מתייחסת למשפחת האשם ולבית הנביא מוחמד, ובכלל זה גם כל האימאמים שמלכו בתימן. הם היוו את האוליגרכיה של המשטר התיאוקרטי של האימאם. היו מושלי מחוזות ושופטים, גובי מיסים, מפקדי צבא ובעלי המשרות הממשלתיות. בתקופת האימאם יחיא נאמד מספרם ב - 50,000 נפש ובתקופת האימאם אחמד בכ- 300,000. רבים מהם היו בעלי יוהרה, התייחסו בבוז לאנשים רגילים ותבעו לעצמם זכויות יתר מיוחדות, מתוך הכרה בחשיבותם ובזכות האלוהית שנפלה בחלקם להיות שליטים. באופן תיאורטי זכאים כל בני הסאדה לכהן בתפקיד אימאם, שלהלכה אינו עובר בירושה. מסופר על שחיתויותיו של אחד הסיידים מבעלי השררה: הוא היה סייד מזרע המלוכה, שופט מלומד גאה ואכזר, מקבל את השוחד במסתרים, ומבחינה משפטית שום אדם לא יכול להעיד נגדו[14]. כשנודע למלך דבר מעשיו הרעים , שיגר אליו אגרת אזהרה ובה תביעה שעליו לנהוג ביושר, השופט נחרד ומיהר להוציא משפט אמת.

מוסד העוּלַמָא

חברי העולמא, מבחירי האצולה של הסאדה, זקנים, הוגים ומלומדים ידועי-שם שהיו מועצת-על ומורי-הלכה לנבוכים. חבריה באו מכל רחבי המדינה, ומקום התכנסותם הקבוע היה בצנעא. הם היו הדרשנים במסגדים ובעלי-המסורה האיסלמית, וההמון חי מפיהם בכל דבר ועניין. בתוקף מעמדם, הן כשופטים ומורים והן כמשכיני שלום בין יריבים, הם גם ייצגו באישיותם המוסרית את המצפון של השלטון הזיידי. אולם, למרות מעמדם הרם, הם היו בסך הכל פקידים מקבלי משכורת הנהנים מחסדי השלטון ועושים את דברו. להלכה הם שבחרו את האימאם, או לפחות העניקו את האישור הסופי לכל אימאם שהתנשא למלוך. הם גם נטלו חלק פעיל במאבקים בין הטוענים לכתר האימאם ותמכו

בידי מי שבידו הכח. זכות העולמא לבקר את השליט היתה עקרון מקובל, אף שלעיתים היתה כרוכה בסיכון אישי ובאיבוד עמדת כח. איזנשטדט[15] כותב על הציביליזציה האיסלמית: "העולמא נעשו סבילים מבחינה מדינית ומוכנעים לשליטים, אף כי הם הוסיפו להיות אוטונומיים יחסית בבצוע תפקידיהם המשפטיים הדתיים". קביעה זו הולמת גם את המערכת הפוליטית של תימן.

על השבטים

מספר השבטים בתימן הוא כ- 75, מאוגדים למחוזותיהם, והם היוו תמיד גורם פוליטי מכריע. אך במהלך שלטונו של האימאם יחיא ברצותו לקצץ בכוחם של השבטים, הוא צמצם את המחוזות לשישה ומינה מושלים נאמנים לו על מחוזות אלה. בתימן חַזִיקה השבטית היא חזקה מאוד, יותר מאשר בכל מדינה אחרת במזרח התיכון. לראשי השבטים היה אינטרס בקיום שלטון מרכזי; הם זכרו היטב את התקופות שלפני האימאם יחיא, כשהעולם היה הפקר, הדרכים מנותקות בין מחוז למחוז, מצב רעב, מגיפות, רציחות, שוד דרכים, ולמלחמות דמים בין שבטיות; האימאם יחיא הבטיח להם סדר, בטחון, חוק ומשפט.

קוי אופי יחודיים לבני השבטים; בן השבט, כל אימת שהוא במחוזו, בשבטו, הוא חש בטחון, אך כאשר הוא יוצא מהשבט, משתנה התנהגותו; הוא נעשה סגור, מהוסס ורפוי, באופן קיצוני. החשד ואי-האימון בין השבטים הוא גדול מאוד. שבטי חאשד ובכיל, שהם השבטים החזקים בתימן, קנאים מאוד לשבטם ולדתם. מקור כוחם נמצא בהרים הגבוהים של ארצם. הגישה להרים אלה, או לקירבתם, היא בלתי אפשרית. המצרים ספגו שם מפלה, למרות פצצות-הגז והנפל"ם שהמטירו עליהם. שני שבטים אלה היו מפלט ומבצר האימאמות בכל הדורות; אחוזותיו ונכסיו של האימאם היו בהרים אלה.

Imprinting (הטבעה) - סימנים מאפיינים

טבע ראשוני באופי התימני הוא של תרבות כוחנית, של צייתנות לסמכות גבוהה יותר - האב, השיך, הרשות, ראש השבט. טבע זה קיים בכל שדרות העם לרבות בית המלוכה והמלך. היחס של איש אל רעהו הוא של כח, של כפיה, של הפעלת סמכות. חילוקי דעות אינם נפתרים ע"י מו"מ והסכם ע"י שתוף, אלא הפתרון המכריע הוא הכח. אין ריסון עצמי; בזמן המלך יחיא, הריסון העצמי של השבטים לא נבע, אלא כתוצאה מפחד ויראת כבוד. כמו כן הגאוה והכבוד טבועים עמוק באופי של העם, שהוא אולי תוצאה מהאופי השבטי. יש אחידות במבנה, הן בשלטון המרכזי והן בכל שדרות העם.

15 ש"נ אייזנשטט, "המהפכה וטרנספורמציה של חברות, מחקר השוואתי של ציביליזציות", עמ' 131.

הצבא

המלך יחיא לא רצה בצבא גדול וחזק שהיה יכול לפנות נגדו, והוא נשען במידה רבה על צבא מיליציה מן השבטים. כל אימת שנזקק לכח נוסף להטיל מרות על חלק אחר של עמו, הוא השתמש בצבא מיליציה זה. היה זה כח רב תכליתי לא רק לדכא מהומות, אלא גם לגביית מיסים ולשאר משימות של כפיה. המלך יחיא עירב בחכמה את קציניו מקבוצות שונות, כדי ליצור משקל נגד לכל קבוצה של קצינים העלולה לַחְבּוֹר יחד. הוא ערך חילופי גברי לעתים קרובות, וללא התראה, ומינה או העביר אנשים לקצוי ממלכתו. הקצינים נבחרו אישית, בקפידה ע"י המלך. היסוד היעיל ביותר של הצבא הסדיר היה המשמר המלכותי: כח של 3,000 חייל שתפקידו העיקרי להגן על המלך. החייל הצטרף לצבא לכל ימי חייו וזיקתו לשבטים הלכה ונחלשה; אפשר היה להשתחרר משרות זה רק ע"י מציאת מחליף. צבא זה היה כפוף ישירות למלך. לעומתו, המלך אחמד, ככל שהוא דיכא את רוחם המרדנית של השבטים, הוא הקים צבא גדול ויעיל של 20,000 חייל, שנשקו שֶׁפֶר. קצינים נשלחו ללמוד בחו"ל וחזרו ספוגים ברוח חדשה. מקרב צבא זה יצאה השכבה הצעירה של הקצונה שחוללה את המהפכה ב-1962, יחד עם קבוצות רדיקליות שהתארגנו מקרב צעירי הסאדה.

מוסד בני הערובה (=הרהינות)

מוסדות הם צורות התנהגות שיש להן חוקיות המשרתות מטרה ברורה. התהליכים והפונקציות של המערכת מתבצעים דרך מוסדות. נתאר כאן מוסד אשר הוא ייחודי לתימן. האימאמים של תימן נהגו לקחת בני ערובה, אחד או שניים מהמובחרים שבבני השייכים, בגילאי 5-15, להבטחת נאמנותם של השייכים למלך. כל בני הערובה הם בנים לראשי השבטים, מושלי מחוזות, משפחות סיידים, שייכים גדולים וקטנים, ואף נציגים משבטי בדויים נידחים. בשנות ה-40 נאמד מספר הרהינות בצנעא בכ-4,000 נערים ובשנת 1955, בתקופת אחמד, נאמד מספרם בכ-2,000. המטרה המוצהרת להחזקת בני הערובה היתה "הבטחת הנאמנות", "שלא ימרדו במלך", אך בראיה יותר מעמיקה אנו נוכחים לראות כי מוסד זה שירת מטרות סמויות רבות, שמטרתן לְשַׁמֵּר את המערכת, כגון: סוציאליזציה פוליטית לידיעת והטמעת מערכת הכללים שהמלך מפיק. לחנך את הנערים במוסדות חנוך גבוהים הידועים בצנעא, ללמוד קריאה, כתיבה, המשפט הדתי ועוד. לעצבם למנהיגות, לתרבות שלטונית, לנאמנות למלך, וללויאליות לשלטון המרכזי. כמו גם לחנכם לראיה כלל לאומית ולא רק שבטית צרה. בדרך כלל, לאחר שהנער עבר חינוך לשמור אמונים לאימאם היה מוחלף בבן ערובה אחר ומוחזר לשבטו. שיטה זו של בני ערובה היתה קיימת במשך מאות שנים בתימן והיא הוכחה כיעילה ואיפשרה לאימאם להחזיק בבטחה בהגה השלטון. בחברה שבטית דיסאינטגרטיבית, כל שבט מתנהג אחרת ויש סתירות בין השבטים והשלטון המרכזי. תפקידה של סוציאליזציה

פוליטית לא רק לַייֵשֵׁב ולמַתֵּן סתירות, אלא גם לַייֵצֵר מבנים שעולים בקנה אחד עם הסוג והאוריינטציה של המערכת הפוליטית.

סיכום

למלכים יחיא ואחמד היתה לגיטימציה מסורתית דתית, היה להם שטח השפעה אפקטיבי שהם שלטו בו הלכה למעשה. המלך יחיא במשך כארבעים שנות שלטונו הצליח לשמור על סדר ובטחון. כל התהליכים, הפונקציות במערכת זרמו ושמרו על איזון מערכתי. באישיותו החזקה ובחכמתו השכיל המלך לשלֵב מנהיגות דתית ותבונה פוליטית ולנווט בין מרכזי הכח השונים: (1) השבטים עם כוחם הצבאי ועושרם החומרי, (2) אליטת הסיידים, נושאי המישרות באדמיניסטרציה, (3) הצבא וקציניו, איזון שהושג גם ע"י חלוקת משאבים ותגמולים. המשׂוֹב של המערכת הפוליטית היה מהיר, תגובותיו היו מהירות. הוא סיפק דרישות של אינטרסים שבאו לידי ביטוי, אם כי הדרישות בתקופתו היו צנועות.

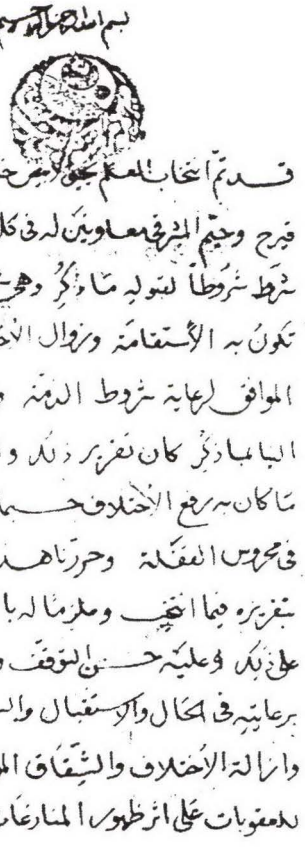
בנו אחמד לא הצליח לשמור על האיזון הזה; הוא לא השכיל להשתלט על השבטים; הוא שם יהבו על הצבא שירסן את השבטים, אך צבא זה ככל שגדל, קם כגולם על יוצרו. המערכת הפוליטית שאחמד עמד בראשה היתה נוקשה ובלתי גמישה; הוא ראה בבטויי אינטרסים איום על המערכת. בתקופתו היתה צמיחה של כוחות המנוגדים למבנה המסורתי. מקור כוחם של הסיידים היה בקדושתם הדתית; אך בהתנהגותם הן כשופטים לוקחי שוחד והן כגובי מיסים, והן כשוטרים ומפקחים, הם השניאו את עצמם על העם. "רוחות חדשות" החלו נושבות מחוץ למערכת. בשנות ה-50 החברה בתימן היתה מורכבת מקטבים חברתיים שרובם דרשו לבטל את מבנה החברה השבטי המסורתי[16]. הצבא החדש והמודרני שצוייד ע"י הסובייטים, כלל קצונה שעברה השתלמויות בארצות חוץ, והיתה פתוחה לחידושים ולשינויים. כוחות צעירים, משכילים, ליברלים ומהפכניים, שצמחו ברובם משכבת הסיידים, הוגלו בחלקם ע"י משטרו של אחמד. היו גם נסיכים צעירים מבית המלוכה שהיו בעלי השקפות חברתיות ליברליות. גם בני הדת השאפעית הבינו, כי השיעים-הזידים השולטים, הינם מיעוט בעולם הערבי שרובו סוני, וכי הם יכולים להיעזר בכוחות חוץ. לקבוצות אלה קמו מנהיגים שדרשו לבוא לידי ביטוי, באו בתביעות אל השלטון, אשר לא היה פתוח לקלוט דרישותיהם. השבטים הזידים התנגדו בתוקף לשינויים במסורת. גם כאשר יורש העצר אלבדר, בנו של אחמד, ניסה להנהיג ליברליזציה, יוצאת עליו חמתם של השבטים הזידים וקמו נגדו. מלחמת אחים עקובה מדם פרצה לאחר המהפכה בשנת 1962. תוצאות מלחמה זו היו כי בני משפחת המלוכה, כ-300 נפש, נאלצו לעזוב את תימן. מעמד הסאדה לא הצליח "לשעתק" (reproduction) את עצמו ואת תכונותיו[16]. בניו דבקו ברעיונות של חידוש ושינוי המערכת הפוליטית שהם עצמם היו

16 ראה ח' ארליך, "השבטים בתימן" מתוך הירחון "במזרח החדש".

נושאיה. כיום מעמד זה הוא חסר משמעות פוליטית. בני הדת השאפעית שבדרום תימן נשאו ראש ונעשו שותפים מלאים בבניין תימן החדשה ובעיצובה. השבטים יצאו מחוזקים ומגובשים יותר ומשקלם הפוליטי גבר.

אחרית דבר

בשנים האחרונות עלה לנשיאות עלי עבדאללה צאלח, משבט באכיל החזק והוא מצליח לייצב את השלטון, לאחר תקופה של חוסר יציבות. כיום, לאחר כל התמורות, אפשר לומר, כי האופי של העם התימני נשאר, ולא השתנה במהותו. מבנה המשפחה הסמכותי, כמו מבנה השבט ומבנה השלטון המרכזי בנוי על תרבות כוחנית סמכותית. אמנם קמה מועצת מהפכה ליד הנשיא, אך אינה אלא מוסד סמלי וללא כח פוליטי של ממש. הדפוס לא השתנה, אין דפוס של השתתפות, אין פתיחות והרחבת המעגל של הנוטלים חלק בשלטון*.



כתב אשור האמאם יחיא, חתום בחותמו למעלה, בדבר בחירת הרב יחיא אביץ' רב ליהודי צנעא, והרבנים עמרם קרח וחיים משרקי עוזרים לו. בתאריך חודש צפר, 1531 (1932).

בשלהי 1990, התאחדו שתי המדינות התימניות, הצפונית (צנעא) והדרומית (עדן) ונעשו למדינה אחת, ענקית בשטח ועשירה במשאבים, תחת נשיאותו של עלי עבדאללה צאלח. חלומם של מלכי תימן האחרונים התגשם ולאו דוקא בימיהם ולא על ידם. לעת עתה, המדינה המאוחדת צועדת לבטח-וימים יגידו אם היא תשכיל לשמור על אחדותה (העורך).

ביבליוגרפיה

1. גמליאל, שלום, היהודים והמלך בתימן, כרך א', הוצאת מכון שלום לשבטי ישורון, ירושלים, 1956.
2. גמליאל, שלום, היהודים והמלך בתימן, כרך ב', הוצאת מכון שלום לשבטי ישורון ירושלים, 1957.
3. אובאלנס, א. "תימן בימיו של האימאם יחיא" (1918-1948) מתוך "יהדות תימן פרקי מחקר ועיון", בעריכת טובי י' הוצאת בן-צבי, ירושלים, תשל"ו.
4. אייזנשטדט ש"נ, עורך, מדינה וחברה, כרך א', הוצאת עם-עובד, תל-אביב, 1978.
5. איזנשטדט, ש"נ המהפכה וטרנספורמציה של חברות מחקר השוואתי של ציביליזציות, מוסד ביאליק, 1984.
6. איזנשטדט ש"נ, עורך, מדינה וחברה, כרך ב', הוצאת עם עובד, ת"א, 1984.
7. איזנשטדט, ש"נ, עורך, סוציולוגיה פוליטית, הוצאת עם-עובד, תל-אביב, 1962.
8. ארליך ח' "השבטים בתימן", מתוך הירחון ב"מזרח החדש", כרך ב', חוברת ו' 1970.
9. בת - יאור, הד'ימים - בני החסות - יהודים ונוצרים בצל האיסלאם, הוצאת יבנה, ירושלים 1986.
10. חברה ומשטר בעולם הערבי, עורך: מילסון מנחם, פרסומי מוסד ון-ליר, ירושלים 1977.
11. יהדות תימן, פרקי מחקר ועיון, עורכים: ישעיהו, י' טובי, הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשל"ו.
12. יהודי תימן בעת החדשה, עורך: טובי י', הוצאת מרכז זלמן שזר, ירושלים, תשל"ו.
13. כהן אהרון, תמורות מדיניות בעולם הערבי (1918-1958) ספרית פועלים, מרחביה, 1978.
14. לצרוס-יפה חוה, פרקים בתולדות הערבים והאיסלם, הוצאת רשפים, תל- אביב, 1975.
15. מאכס ובר, הפוליטיקה בתורת מקצוע, הוצאת שוקן, ירושלים ות"א, תשכ"ב.
16. סיון עמנואל, קנאי האיסלם, ספרית אופקים, עם עובד, תל-אביב, 1986.
17. קרח עמרם, בסערת תימן, בעריכת ש' גרידי, ירושלים, תשי"ד, 1954.
18. שמעוני יעקב, מדינות ערב, פרקי הסטוריה מדינית, עם עובד, ת"א, 1977.
19. ALMOND G.a. VERBA, S. THE CIVIC CULTURE, LITTLE BROWN COMPANY BOSTON 1963.
20. ALMOND G.B., POWELL, G.B. COMPERATIVE POLITICS, BROWN COMPANY, BOSTON 1966.
21. ALMOND G.B. THE POLITICAL DEVELOPMENT LITTLE BOSTON 1970.
22. THE POLITICS OF THE DEVELOPING AREAS, EDITORS: ALMOND, G.A., COLEMAN, J.S, PRINCETON, N.J. 1960.

בת-ציון עראקי קלורמן

המשיח בתימן במאה הי"ב - סימן למשיחים מאוחרים

הודות לרמב"ם ולאגרת תימן שלו, זכה המשיח האנונימי, שקם ליהודי תימן במאה הי"ב לפרסום רב בכל קהילות ישראל. הוא ידוע אף יותר ממשיחים תימנים מאוחרים, בני המאה הי"ט, שהשפעתם על התקוות המשיחיות של יהודי תימן היתה רבה. התנועה המשיחית של המאה הי"ב היא הראשונה הידועה לנו בתימן הן מבחינה כרונולוגית - כראשונה בסדרה של התפרצויות משיחיות, והן מבחינה תימטית - כגילוי ראשון של כמה ממאפייני המשיחיות התימנית שיופיעו שוב באירועים דומים בעתיד.

היום כבר אין ספק שאי-אפשר להבין את ההיסטוריה של יהודי תימן - ואף לא של קהילות יהודיות אחרות - במנותק מן ההקשר של סביבתם. תהליכים פוליטיים, חברתיים, כלכליים ואחרים, שהשפיעו על המוסלמים, השאירו בהכרח את רישומם גם על חיי היהודים. לפיכך גם הנושא הדתי-משיחי לא יוצא מן הכלל הזה, וכבר הסברתי במקום אחר חלק מן ההבטים של תופעה זו[1]. לפיכך, לפני שנדון במשיח התימני ובתנועתו, נסביר מה היה הרקע הפוליטי והדתי להופעתו ולפעילותו.

א. התנועה המשיחית של המהדי עלי אבן מהדי ובנו עבד אלנבי אבן מהדי (1143-1173).

האיסלם, כמו היהדות וחברות אחרות, מכיר את האמונה בגואל, מהדי, שיופיע בזמן האסכטולוגי, בקץ הימים, וינהיג תקופה חדשה של שמירה על ערכי הדת, של צדק, שגשוג כלכלי ועליונות פוליטית. וכך, כפי שאירע בתרבויות אחרות, גם באיסלם קמו טוענים משיחיים, מהדיים, שהתיימרו להוביל את המאמינים אל העידן

1 ראה ב' עראקי קלורמן, "משיחיות יהודית ומשיחיות מוסלמית בתימן במאה הי"ט - השפעה בין תרבותית", פעמים 25 (תשמ"ו, 1985:) 40-64; ואח"כ בהרחבה:
"Jewish and Muslim Messianism in Yemen", **International Journal of Middle East Studies** 22,2 (May 1990): 201-228.

המיוחל. לפעמים שמשו רעיונות מהדיים ככח המניע של תנועות פוליטיות. המפורסמות שבהן: הפאטימים בראשית המאה הט', תנועתו של מחמד אבן עבדאללה, המהדי מסודאן, שפעל ברבע האחרון של המאה הי"ט. גם בתימן הופיעו "מהדים", ששילבו בפעילותם רעיונות דתיים ושאיפות פוליטיות וכזה הוא עלי אבן מהדי[2].

עלי אבן מהדי החל את דרכו כמטיף דתי בכפר ענברה, אשר ליד העיר זביד בשפלת התהאמה (לחוף ים סוף), בשנת 1136 (531 להג'רה). לאחר מכן, הוא יסד אחת מן השושלות קצרות הימים, ששלטו על חלקים מתימן עוד לפני הופעת האיובים והשתלטותם על תימן (1173-1229). בדרשותיו השתמש עלי אבן מהדי בלשון אסכטולוגית טיפוסית. הוא אמר שזמן הקץ קרב ובא, וטען שהוא הוא האיש שעומד להנהיג תקופה חדשה זו של צדק וזוהר. רמז למודל החיקוי שלו, אפשר לראות בכינויים שכינה את אנשיו. אלה אותם כינויים הידועים מתקופתו של הנביא מחמד למשל, מהאג'רון - מונח, שמקורו תאר את המהגרים ממכה, שהלכו אחרי מחמד למדינה. כינוי זה יושם כלפי אלה שהלכו בעקבותיו של עלי אבן מהדי מן התהאמה לתחום הטריטוריאלי של שבט כַּוְלַאן במרכז רמת ההר; בשם אנצאר כונו תומכיו ברמת ההר, כשם שנקראו אלה מתושבי מדינה, שסייעו לנביא מחמד בשעתו[3]. מובן שההקבלה בפשר מונחים אלה טעונה משמעות משיחית והיא מעוררת קסם רב. אין פלא אפוא, שהקבלה כזאת בדיוק עלתה שוב במאה הי"ט, במהלך התנועה המשיחית של המהדי מסודאן מחמד אבן עבדאללה[4].

כאשר הפך עלי אבן מהדי לשליט ריבוני, התגלו שוב שאיפותיו המשיחיות. בכטבה (הדרשה של יום שישי) הוא אימץ לעצמו את התואר אלמהדי, במקביל לתואר

2 ראה שם, עמ' 205-206; והשווה :
H. Lazarus Yafeh, "Is There a Concept of Redemption in Islam?" in R.J. Zwi Werblowsky and C.J. Bleeker eds, **Types of Redemption** Leiden, 1970, pp. 168-180
אשר ממעיטה בחשיבות הרעיון המשיחי באיסלם, במיוחד בקרב הסונים.

3 Al-Hakami 'Omarah, **Yamen: Its Early Medieval History**, Original texts, English trans, and annot. H.C. Kay. London, 1892.pp.93-94, 124-26; Ibn Khaldun, **Ta'rikh Ibn Khaldun** 4, Beirut, n.d.pp. 219-220
להיסטוריה הפוליטית של תימן במאה הי"ב ראה גם:
G. Rex, Smith, "The Early and Medieval History of San'a", ca. 622-953/1515", in R.B. Serjeant and R. Lewcock eds, **San'a: an.Arabian Islamic City**, London, 1983, pp. 59-60

4 ראה:
P.M. Holt. **The Mahdist state in the Sudan**, Oxford, 1970, pp. 54, 119-122; Haim Shaked, **The Life of the Sudanese Mahdi**, New-Brunswick, 1978

"מפקד המאמינים" (אמיר אלמאמנון). אבן כלדון (ההיסטוריון הערבי בן המאה הי"ד) מציין, שההולכים אחרי עלי אבן מהדי האמינו, שמנהיגם או אל-טעותי (פיה אלעצמה), תכונה שלעיתים היא מיוחסת לאישיותו של המהדי (ובמיוחד למהדי השיעי). עמרה (ההיסטוריון התימני בן הזמן) מוסיף, שהתומכים בו האמינו שהיה ביכולתו של אבן מהדי לצפות את העתיד. אישיותו הכריזמתית של ה"מהדי" הצליחה, אפוא, להקים קהילת מאמינים כנועה וצייתנית, שהתכוננה בהנחיתו לתקופה ההיסטורית החדשה שעתידה לבוא. המאמינים העבירו לרשותו, כלומר לקופת הציבור, את כל רכושם והוא מצידו סיפק להם את כל מחסורם. אפילו הלוחמים, בניגוד לנוהג, לא הורשו לשמור לעצמם את סוסיהם ואת כלי נשקם. גם להם ניתנה האספקה, על פי הצורך, ממחסני הנשק ומאורוותיו של אבן מהדי.

כמו טוענים מהדיים לפניו ואחריו, וכפי שמבטיחה התקופה המשיחית, הנהיג עלי אבן מהדי רפורמה בדת, שתכליתה להחזיר את המאמינים "לאיסלם האמיתי". משמעות הרפורמה שלו היתה בעיקרה ישום פרשנות מחמירה ונוקשה של החוק הדתי. עמרה, שהכיר ואף פגש את עלי אבן מהדי, מספר שהוא השתייך לאסכולת ההלכה החנפית, אחת מארבע אסכולות ההלכה באיסלם הסוני. ואולם, הוא הוסיף לעיקרי האמונה דוקטורינה חדשה המפרשת חטא כמעשה כפירה, ולכן דוגלת בהחלת עונש מוות על החוטא. פרשנות זו מזכירה את הרעיונות הרדיקליים של כת הכוארג', שהחלה לפעול באמצע המאה השביעית. ואמנם, אבן כלדון שקרא את עמרה, מאשים את עלי אבן מהדי, שהוא משתייך לכת זו. עמרה ממשיך ומסביר שבדרישותיו הדתיות, עשה עלי אבן מהדי הבחנה בין הלוחמים ובין שאר האנשים. מן הלוחמים הוא הקפיד לדרוש התנהגות מוסרית ללא דופי וציות מוחלט לחוק, כמי שצריכים להיות מופת לחיקוי לכל. הלוחמים אשר: "שתו משקאות משכרים נענשו בעונש מוות, ומוות היה העונש למאזינים לשירים, למעשה ניאוף, ולהעדרות מתפילת יום השישי או משני הכינוסים, בהם [עלי אבן מהדי] הטיף לעם, בימי חמישי ובימי שני"[5]. כל האחרים היו נתונים למערכת חוקים מתונה יותר.

אכיפת החוק על פי בית מדרשו של עלי אבן מהדי, נמשכה גם לאחר מותו, בתקופת בנו, עבד אלנבי אבן מהדי (1159-1173), אם כי לא תמיד באותה החלטיות.

5 ראה עמרה, עמ' 98-100, 131-134; והשווה אבן כלדון עמ' 220; על הכוארג' ראה נ' לבציון, "הכיתות באיסלם", בתוך פרקים בתולדות הערבים והאיסלם, בעריכת חוה לצרוס-יפה, ת"א, 1968, עמ' 176-180
וכן:
M.W. Watt, **Islamic Philosophy and Theology**, Edinburgh, 1962, p.12

הוא הצליח להשתלט כמעט על כל ארץ תימן וכך עלה בידו להרחיב גם את תחומי ההשפעה של המורשת הדתית והליגאלית של אביו. היה זה בימי ממשלתו, שטוען משיחי נוסף הופיע בתימן, והפעם הוא הופיע מקרב היהודים.

ב. התנועה המשיחית היהודית (1172)

1. התגברות השאיפות המשיחיות בקרב היהודים

אין זה מקרה, שבשעה שבתימן שלטה שושלת בעלת טענות מהדיות, ואשר נקטה באמצעים לקדם את התקופה המשיחית, התגברו גם בקרב היהודים השאיפות להופעת המשיח היהודי, שיגשים את תקוותיהם לגאולה ולקבוץ גלויות. אחת הראיות לכך היא פעילותם של "אבלי ציון" בתימן. היו אלה אנשים, שהאמינו כי מנהגי אבלות על חורבן בית המקדש ועל מצב הגלות, יש בהם כדי להחיש את הקץ ואת ימות המשיח. הם נהגו לחיות חיי פרישות וסגפנות ונודעו כמי שנמנעו מאכילת בשר ומשתיית יין. "אבלי ציון" פעלו לראשונה בארץ ישראל במאה הב'. הם הופיעו שוב בארץ ישראל ובבבל במאה הח' ובמשך המאה הט' הצטרפו אליהם קבוצות של אבלי ציון מן הקראים, שהתיישבו בארץ ישראל. במאה הי"ב, רבי בנימין מטולדה אשר תייר בארצות המזרח התיכון (1169-1172) כותב על "אבלי ציון" בתימן בזו הלשון[6]: "וארצם רחבת ידיים וביניהם תלמידי חכמים, ונותנים עישור מכל אשר להם לתלמידי חכמים.... ולפרושי הדור, הם אֲבֵלֵי ציון וַאֲבֵלֵי ירושלם, ואין אוכלים בשר ואין שותים יין, והם לובשים בגדים שחורים, והם יושבים במערות או בבתים גנוזים ומתענים כל ימי חייהם, חוץ מן השבתות והימים טובים, ומבקשים רחמים מלפני הקב"ה על גלות ישראל, שיכתב עליהם בעבור שמו הגדול"[7].

נראה שנקיטת מנהגי האבלות הללו בתימן, היתה קשורה בהתעצמות התקוות

6 אהרון זאב אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים, תשט"ז, עמ' 109-111; והשווה משה צוקר, "תגובות לתנועת אבלי ציון הקראים בספרות הרבנית", ספר היובל לר' חנוך אלבק, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 378-401; כיוון שקראים מעולם לא היו בתימן הרי שאבלי ציון בארץ זו בוודאי לא נמנו עם מחנם.

7 מרדכי אדלר, עורך, ספר מסעות של רבי בנימין ז"ל, לונדון, תרס"ז, עמ' ע-עא; וראה יהושע פראוור, "תאורי מסע עבריים בארץ ישראל בתקופה הצלבנית", קתדרה 40, תמוז תשמ"ו, עמ' 45-46.

המשיחיות. ואמנם, מנהגים דומים הופיעו שוב במהלך התנועה השבתאית[8].
ואולם ההוכחות הברורות ביותר לעוצמת התקוות המשיחיות בתימן במאה הי"ב מצויות באגרת תימן[9]. כידוע, נכתבה אגרת תימן כמענה למכתבו של ר' יעקב בן נתנאל פיומי מצנעא. הוא כתב אל הרמב"ם במצרים, תכלית המכתב היתה לשאול מהי דעתו של ר' משה בן-מימון על המשיח, שזה עתה קם ליהודי תימן. להבהרת שאלתו, מפרט ר' יעקב מספר אירועים, או סימנים, שהתפרשו בתימן כאילו הם מבשרים את תחילתם של ימות המשיח: א) מחשבי קִצִּין בתימן חישבו ומצאו, שזמנם הוא מועד הופעת המשיח המיוחל[10]. ב) שינויים בתנועתם של גרמי השמיים התפרשו על ידי אסטרונומים תימניים כמבשרים את קרבת ימות המשיח[11]. ג) תהפוכות פוליטיות שגרמו לשמד נתפסו כחבלי משיח, היינו, הקשיים והצרות מקדימים את הגאולה. בדומה למקרים אחרים, שאירעו בתקופה של קנאות דתית של מנהיגים מוסלמים בתימן, גזר השליט (עבד אלנבי אבן מהדי) על היהודים בתחומי ממלכתו להתאסלם (אם כי לא ברור מה היה הקף התאסלמות מאונס זו)[12]. בנוסף על כך, היו גם כמה מקרים של התאסלמות כתוצאה ממאמצי השכנוע של משומד יהודי[13]. נראה שר' יעקב פיומי, שהסתמך במכתבו על ר' סעדיה גאון בספר האמונות והדעות שלו, פירש מעשי שמד אלה בהתאם לתהליך הגאולה המתואר אצל רס"ג. בשלב מסויים "ומחמת מה שיעבור עליהם [על היהודים] יצאו רבים מהם מן הדת וישארו הנשארים המזוקקים, ואז יתגלה להם אליהו הנביא ותבוא הישועה"[14].
אין ספק ש"סימנים" אלה הכינו את הרקע להופעת המשיח היהודי ותרמו לתמיכה שהוא זכה לה בימי פעילותו.

8 ראה מאמרי "התנועה השבתאית בתימן", פעמים 15 (תשמ"ג, 1983), עמ' 49.

9 כל ההפניות במאמר זה הן למהדורתו של יוסף קאפח, רמב"ם (רבי משה בן מימון), "אגרת תימן", בתוך אגרות, מקור ותרגום, ירושלים, תשל"ב עמ' טו-ס; והשווה מהדורתו של אברהם ש' הלקין, אגרת תימן לרבנו משה בן מימון, ניו יורק, תשי"ב.

10 "אגרת תימן", עמ' מ; נראה שעל מנת להצדיק את חשובי הקץ בתימן, מזכיר ר' יעקב פיומי במכתבו את חישובי הקץ, שנעשו בידי ר' סעדיה גאון בספרו הנבחר באמונות ובדעות (ספר האמונות והדעות), ראה מהדורתו של יוסף קאפח, ירושלים, התש"ל, עמ' רמא-רמד.

11 "אגרת תימן", עמ' מב; יהודי תימן יחסו משמעות אסכטולוגית לתנועתם החריגה של גרמי השמים וראה מאמרי "התנועה השבתאית בתימן", עמ' 55, הערה 60; וכן "Jewish and Muslim Messianism" עמ' 218, והערה 94 עמ' 226.

12 "אגרת תימן", עמ' יז-יח; והשווה למשל, גלות מוזץ (1679) בימי שלטונו של אמאם אחמד אלמהדי, שאז הועמדו היהודים בפני הברירה להתאסלם או לצאת לגלות, ראה יהודה רצהבי, "גלות מוזץ", ספונות ה', תשכ"א, עמ' שמא-שמב; או שריף אסמאעיל, שב-1846 דרש מיהודים באיומים של הרג וחורבן להמיר את דתם ולהתאסלם, ראה ב. עראקי קלורמן: "Jewish and Muslim Messiansism", עמ' 209.

13 "אגרת תימן", עמ' יח, לא.

14 סעדיה בן יוסף פיומי, עמ' רמו.

2. המשיח היהודי ופעילותו

כל הידוע על המשיח בא מדברי הרמב"ם. בראש ובראשונה באגרת תימן, ואחר כך באגרת, ששלח ב-1194 לחכמי מרשילייא[15]. מסתבר שהמשיח היה מפורסם בענוותנותו וביושרו ונראה שהיה מלומד, אף כי לא תלמיד חכם מובהק - בלשונו של ר' יעקב פיומי: "יש לו קצת חכמה"[16]. בתחילה הוא הופיע כמבשר משיחי "ואמר שהוא שליח מיישר דרך לפני המלך המשיח". הוא נע ונד בהרי תימן מישוב יהודי אחד למשנהו וקרא לעם להתעורר ולחזור בתשובה. לא עבר זמן רב, ולקריאתו נענו הרבה אנשים, שהאמינו תחילה בבשורתו ואחר כך גם בתפקידו המשיחי. הם הצטרפו למחנהו, ואף העידו על מעשי נפלאותיו. באיזו מידה התפשטה האמונה במשיח אפשר לגלות בדברי הרמב"ם בסוף אגרתו. לאחר שדחה את הסימנים לימות המשיח, ביקש הרמב"ם שנימוקיו ישמעו באזני היהודים בכל רחבי תימן. ועל כן הוא כותב, לר' יעקב: "אני רוצה ממך, שתשלח העתק ספר זה לכל קהל וקהל בערים ובכפרים". עבור קהל זה בישוביה של תימן הפך המשיח לדמות בעלת סמכות דתית, ובדומה למשיחים אחרים בישראל, אף הוא תיקן למאמיניו תקנות וחידש להם תפילות[17].

במכתב למרשילייא מעיר הרמב"ם, שכמה מתומכי המשיח היו מוסלמים "ונקבצו אנשים הרבה, יהודים וערבים". תופעה זו לא נשארה מסויגת למאה הי"ב. תנועות משיחיות מאוחרות מגלות, שגם במאה הי"ט נספחו מוסלמים לא מעטים אחר האמונה ביעודם האסכטולוגי של "משיחים" יהודיים. התנהגות זו מעידה על הקשר החברתי הקרוב, שהיה בין יהודים ומוסלמים בתימן, קשר שהניב גם השפעה הפוכה; מסורות ודימויים אסכטולוגיים מוסלמיים באו לידי ביטוי באמונות האפוקליפטיות של היהודים. ואולם אין ספק שהצטרפות מוסלמים לתנועה משיחית יהודית אינה קשורה רק בתסיסה המשיחית שהתעוררה בקרב היהודים, אלא היא

15 ראה "אגרת הרמב"ם לחכמי מרשילייא", אצל בן-ציון דינור, **ישראל בגולה**, II ירושלים 1962, עמ' 429. באגרתו שנכתבה בשנת 1194, מזכיר הרמב"ם את התנועה המשיחית בתימן ואומר "יש לדבר היום כמו שתים ועשרים שנים". לפיכך נקבע זמנו של המשיח ל-1172, וראה הלקין במבוא לאגרת תימן עמ' V.

16 כך על פי תרגום אבן חסדאי. המקור: "וענדה בעץ' עלם". אצל אבן תבון, "ושאתו קצת חכמה". תרגום נחום, "ויש אתו מקצת חכמה". ראה הלקין, עמ' 86-87. קאפח, עמ' נ, מעדיף: "ויש בו מעט ידיעות".

17 ראה "אגרת הרמב"ם לחכמי מרשילייא", דינור; והשווה למעשיו של אבו עיסא האצפהאני, שהתקין לחסידיו שבע תפילות ביום, אשכולי, עמ' 118; וכן שבתאי צבי, שערך שינויים בלוח השנה כגון: ביטול צום תשעה באב, ראה:

G. Scholem, Sabbatai Sevi, **The Mystical Messiah**, Princeton ,1973 עמ' 616-622; וכן התפילות, שהתקין בתימן המבשר המשיחי יוסף עבדאללה, ראה יהודה רצהבי, "יוסף עבדאללה", **בואי תימן**, תשכ"ז, עמ' 207.

נובעת גם מעליית הציפיות המשיחיות בחברה המוסלמית עצמה, תופעה שגברה עם הופעת דמות משיחית מוסלמית. כך נראה שהיו פני הדברים במאה הי"ב בעקבות פעילותו של עלי אבן מהדי[18].

זיקתם של יהודים לפעילות דתית-משיחית בחברה המוסלמית ניכרת גם במעשיו של המשיח היהודי. הטפות המשיח היהודי דומות לקריאתו של המהדי, עלי אבן מהדי, לחזור בתשובה ולדבוק בדת בצורתה הטהורה. כמו כן, דרישתו של המשיח למתן צדקה והחשיבות הרבה שהוא מייחס למצוה זו, מזכירות את מצות הצדקה האיסלמית, וגם את פרשנותה, והשימוש שעשה בה אבן מהדי לצרכיו. באיסלם, התגבשה הצדקה למס הזכאת, המס היחידי שהוטל על הקהילה המוסלמית הצעירה. כספי הזכאת יועדו קודם כל לתמיכה בנזקקים, וכן למימון צרכי ציבור. ואולם המשיח היהודי, בחקותו את דרכו של עלי אבן מהדי, "צווה לבני האדם שיתנו לצדקה כל רכושם". כנראה על מנת שהרכוש יאסף באוצר הציבור ומשם יחולק לנזקקים. דמיון זה לא נעלם מעיניו של הרמב"ם, שאומר על המאמינים "וחשבו שהוא יעמוד [כלומר, יצליח במעשיו] כמו שעמד אבן מהדי"[19].

אלא, שהמשיח היהודי לא הצליח במעשיו כשם שעשה עלי אבן מהדי. כשנה לאחר ששלח הרמב"ם את אגרתו לתימן, נתפס המשיח בידי השלטונות: "ואמר לו המלך מן הערבים שתפשו: מה זה עשית? אמר לו: אמת עשיתי, כדבר ה' עשיתי. אמר לו: ומה המופת שלך? אמר לו: תחתוך ראשי ואני אחיה מיד. אמר לו: אין לך אות גדול מזה, ודאי, אני וכל העולם נאמין, ואדע כי שקר נחלו אבותי! מיד הרגו אותו העני"[20].

מכל מקום, מותו של המשיח לא קטע לגמרי את תנועתו המשיחית. אמנם, יהודים במקומות ישוב רבים נאלצו לשלם קנסות כבדים בעבור חתרנותם המשיחית, וההתרגשות המשיחית ברובה שככה. ואולם עוד עשרים ושתיים שנה לאחר מכן, מציין הרמב"ם "ועד עתה יש שם חסרי דעת [אשר] יאמרו: עתה יחיה ויעמוד". ציפיות כאלה לתחית המשיח המת, והתקוות שעוד ימשׁ את יעודו המשיחי ידועות גם במקומות אחרים ומעידות על עצמת האמונה בו[21].

ברור למדי, שהתנועה המשיחית של המאה הי"ב טלטלה את יהודי תימן והפריעה למהלך חייהם. אך, הרמב"ם הכותב ליהודי תימן אינו מגנה את המשיח, שאותו

18 ראה מאמרי "Jewish and Muslim Messianism". במקום אחר ארחיב בענין תמיכת מוסלמים במשיחים יהודים. בינתיים ראה עבודתי:
Messianism in the Jewish Community of Yemen in the Nineteenth Century, Ph.D. thesis, University of California, Los-Angeles, 1981,5 פרק.

19 "אגרת תימן", עמ' 50-51.

20 "אגרת הרמב"ם לחכמי מרשילייא".

21 אמונות כאלה נפוצו למשל, בקרב הנוצרים הראשונים, אצל כתות שיעיות שונות (לדוגמא, השיעה האת'נא-עשריה שמצפה להופעתו מחדש של האמאם השנים-עשר, מחמד אל עכסרי מת ב-878) בין חסידיו של המשיח היהודי בן אמצע המאה הח', אבו עיסא אלאצפהאני, ובקרב תומכיו של שכר כחיל I, המשיח התימני במחצית השניה של המאה הי"ט.

הוא מכנה "משוגע בלי ספק", ואף לא את ההמון, שנתפתה לו והלך אחר טענות השוא שלו, כיוון שמעשם נובע, לדבריו, מ"סכלותם בנושא המשיח". דברי הביקורת היחידים שבפיו מופנים כנגד ר' יעקב, מייצגה של המנהיגות הרבנית: "אבל תמהתי על דבריך אתה - שאתה מבני תורה וכבר למדת מאמרי חכמים - שמא זה אמת". דברי ר' יעקב מעידים על מבוכתם של רבני תימן. מצד אחד הם האמינו, שהם באמת נמצאים על סיפה של התקופה המשיחית. מאידך, קינן בהם הספק אם האדם שקם בארצם אכן ראוי להיות המשיח. המבוכה הזאת הובילה להססנות וגרמה לרבנים להמנע ממתן תשובה חד-משמעית לשאלה כיצד לנהוג במשיח ובטענותיו. היסוס זה ומבוכה זו תרמו בודאי את תרומתם למידת ההסחפות של ההמון אחר המשיח. הרמב"ם לעומתם, היה סבור, שכל התפרצות משיחית מן הראוי שתיתקל בהסתייגות הרבנים. אמנם גם הוא האמין, שזמנו הוא זמן ערב בוא המשיח, אך הדגיש שתקופה זו מאופיינת בהופעת משיחי שקר רבים: "שכאשר יקרבו ימות המשיח האמיתי ירבו הטוענים והמדמים ולא יתקיימו דבריהם". לפיכך, היה סבור שתפקידם של הרבנים לעמוד על המשמר, ולדחות ולדכא את כל משיחי השקר. באירועים דומים שארעו בעתיד נקטו הרבנים בקהילות ישראל השונות באותה עמדה פסיבית ולא החלטית שאותה מגנה הרמב"ם. חסרון זה של מנהיגותם בולט במיוחד במהלך התנועה השבתאית, תנועה שהשפיעה כמעט על כל העולם היהודי. לאחר מכן, פיצה את עצמו המימסד הרבני על חולשתו ודיכא דיכוי נמרץ את השבתאות וגם כל ביטוי חריג של התקוות המשיחיות. בתימן, לעומת זאת, גם במהלך התנועות המשיחיות של המאה הי"ט, המשיכו הרבנים לדבוק באותו דפוס התנהגות פסיבי שהתגלה לראשונה במאה הי"ב[22].

התנועה המשיחית של המאה הי"ב מציגה, אפוא, כמה מאפיינים של תופעת המשיחיות היהודית התימנית, שיעלו שוב בנוסחים שונים גם בתקופות אחרות: ריבוי של התפרצויות משיחיות, עמדה הססנית של הרבנים, והקבלה הן בזמן והן במוטיבים בין התנועות המשיחיות המוסלמיות לבין אלה היהודיות.

22 אגרת תימן, עמ' נ, נה; וראה

Amos Funkenstein, "Maimonides: Political Theory and Realistic Messianism, "**Miscellanea Mediaevallia**" band II,(1977) pp. 84-85

וכן:

B. Eraqi Klorman, "The Attitudes of Yemenite Rabbis Toward 19th Century Jewish studies Figures", **Proceeding of the Tenth World Congress of Jewish Studies**, Division B, Vol. II, The History of the Jewish People, Jerusalem, 1990, pp. 355-362

שמעון רובינשטיין

יחס האיכרים לתימנים בתקופת העלייה השנייה ולאחריה*

מבוא

פרוץ מלחמת העולם הראשונה היווה סימן לירידה חמורה במצב הישוב היהודי הקטן בארץ ישראל, ובכלל כן במצבן של המושבות. אלו נפגעו במיוחד מבחינה כלכלית מאחר שלפתע נחסמו דרכי היצוא של התוצרת החקלאית. אף מכת הארבה פגעה בהן קשות וכן מדיניות הממשלה התורכית כגון החרמת ציוד ורכוש. והנה באופן פרדוקסלי, דווקא התימנים שהובאו מתימן למושבות שנים ספורות לפני המלחמה ביוזמת המשרד הארץ-ישראלי כדי להתחרות בעבודה הערבית הזולה, דווקא הם לא חלה ירידה חמורה במצבם עם פרוץ המלחמה. זאת משום שמצבם היה כה קשה לפני המלחמה ורמת התמותה בשל מחלות ורעב, ובייחוד בקרב הילדים, הגיעה לשיעורים מבהילים. אף על פי כן, קשתה עליהם מאד מלאכת ההתמודדות עם מצבם בהשוואה לשנים שקודם המלחמה.

יש לזכור, כי קשייהם האובייקטיביים של האיכרים מבחינה כלכלית הולידו מחסור חמור בתעסוקה חקלאית והתימנים היו קרבנותיו הראשונים. יתר על כן, דווקא בשעה קשה של מצוקה, כאשר נזקקו לתמיכה המוגברת של שני היסודות המרכזיים שעמדו לימינם - המשרד הארץ ישראלי והפועלים - דווקא אז לא השכילו אלו לעמוד בפרץ. אמנם הסיבות לכך היו במידה רבה מחוץ לשליטתם: על המשרד הארץ-ישראלי היה להתמודד בתנאים קשים במצוקות של כלל הישוב וכספי הסיוע האמריקני לא הספיקו, אף שתרומתם לכלל הישוב היתה חשובה; ואלו הפועלים נקלעו בעצמם למצוקה קשה ביותר בתקופת המלחמה ורק בקושי יכלו לסייע לתימנים. כשלונם של הפועלים היה בכך שלא הבינו כי עליהם להפעיל לחץ על המשרד הארץ-ישראלי למצוא פתרון ייחודי למצוקת התימנים; אף לא עמדו על כך כי בפרק זמן זה דווקא עליהם להדריך את התימנים בהתארגנות על מנת לעמוד על זכויותיהם בפני המשרד הארץ-ישראלי וועדי המושבות. אף היה מן הראוי שייצרו בעבור התימנים מסגרות ארגוניות קומונליות, דוגמת אלו

* פרק מתוך ספרי שבכתובים, משבר ותמורה - פתח תקוה בתקופת המעבר מן השלטון התורכי לשלטון הבריטי (ירושלים תש"ן).

שהקימו לעצמם ואשר סייעו להם להחזיק מעמד. כך מצאו עצמם התימנים שבמושבות עזובים במידה רבה לגורלם, נעלמים אף מעיניהם של עסקני העדות המזרחיות השונות.

התוצאה החיובית למצב עגום זה היה שבלית ברירה נחלצו התימנים להתארגן בכוחות עצמם, בניצול כל שהספיקו ללמוד בתחום זה מן הפועלים. תהליך זה בלט במיוחד בפתח-תקוה הגדולה שבמושבות, והוא הוליד את הקמת ועד התימנים בה. ככל שהיה עז הניכור שחשו התימנים במושבה זו במהלך המלחמה, הנה הגיע לשיאים חדשים במחצית השניה של שנת 1917 ובראשית שנת 1918, כשהשלטון הבריטי מחליף בשלבים את השלטון התורכי בחלקי הארץ השונים, מדרום לצפון. בתקופה זו היה גדול חוסר הוודאות לגבי גורל המושבה כולה שעמדה בפני איומי גירוש, הן מצד התורכים והן מצד הבריטים. התימנים מצאו עצמם זנוחים לנפשם, הם היו הקרבן הראשון לכל לחץ שהופעל על ועד המושבה על ידי השלטונות.

המלחמה היתה בעבור התימנים כור היתוך מאין כמוהו לקראת התקופה החדשה תחת השלטון הבריטי. הם למדו בדרך הקשה את נכונות הכלל 'אם אין אני לי מי לי' וכי אין לסמוך על אחרים. כך באו לידי התארגנות כדי לנצל את הכוח האלקטורלי שלהם ולהבטיח כי קולם יישמע וכי זכויותיהם יישמרו, שלא יתייחסו אליהם יותר כאל אזרחים מדרגה שניה. ההזדמנות הראשונה נפלה לידיהם בקיץ 1918 בבחירות לועד העיר של יהודי יפו. רגשי התסכול והמרירות נגד הפועלים על שלא עמדו לימינם בשעתם הקשה דחפה את התימנים להטות את הכף לצד הכוחות השמרניים והאורתודוכסיים. צעד זה הכה בהלם את עסקני הפועלים והם החלו להכות על חטא ולחפש מחדש את המסילות ללב התימנים, לחידוש הברית הטבעית ביניהם.

אכן, היה בתוצאות הבחירות כדי לאותת לכל, שמכאן ואילך ידעו התימנים לנצל את כוחם לקידום ענייניהם, כיתר מרכיבי הישוב.

א. יחס האיכרים לתימנים

בגליון הראשון של 'ארץ ישראל'[1], נדפסה כתבה מלומדת בשם "יהודי תימן בא"י". כתבה זו פותחת בלשון זו: 'ישובי היהודים בתימן לא סבלו ע"י מאורעות המלחמה במידה שסבלו בפתח תקוה, עין גנים וכפר סבא. הם לא סבלו גם כן ע"י השחתת הנטיעות, מפני שבכלל אין להם אדמה מרובה. אבל - מודה הכתבה - בכל זאת סבלו התימנים הרבה מפני שהמה האלמנט היותר רפה של הישוב העברי".

בדברים אלה לא היתה מצד הכותב כל כוונה קנטרנית כלפי התימנים, כי אם ביטוי טרגי לניכור הנורא שהתימנים במושבות נתקלו בו מאז בואם לארץ והשפעתו על

1 ירחון שעסק בשאלת הישוב בארץ ישראל ועניני הקרן הקיימת, ורשה, אפריל 1919, עמ' 10.

המציאות המרה של אותם ימים, שהסיסמה הנפוצה בתקופת מלחמת העולם הראשונה, לפיה הצלת הנפש קודמת להצלת הרכוש אין כוחה יפה ביחס לתימנים. לאלה לא היה רכוש, ובאשר להצלת נפשות - ממילא התרגלו היישוב והמוסדות לכך עוד מלפני המלחמה, כי שיעור התמותה של התימנים ובייחוד של ילדיהם גברה מאד. וכך, בעוד המושבות נאלצו לנהל מלחמת קיום לא קלה בשל הנזקים הכלכליים הכבדים בזמן המלחמה, הרי מצב התימנים לא השתנה בגללה; התמותה הגדולה היכתה בהם עוד לפני המלחמה. השינוי היחיד היה הגידול המועט בשיעור התמותה. אמנם סבלם של עולי תימן היה גדול עוד בארץ מוצאם והיה כרוך בהשפלה קשה, אך האם זה המודד שלפיו יש לבחון את המוצאות אותם לאחר עלייתם? ריחוקה של תימן הקשתה על השלטון המרכזי בקושטא מלפקח עליה באופן יעיל, דבר שהגביר את האנרכיה בארץ זו, אף שמשנת 1872 הוגברו החוק והסדר על ידי התורכים. בטחון חיי היהודים היה תלוי במידה רבה ביכולת השלטונות התורכיים לקיים את החוק והסדר. יצויין, כי בראשית דרכו ב-1904 היה האמאם יחיא עויין ליהודים. אין פלא אפוא, כי משהוענקה אוטונומיה לתימן בשנת 1913 בראשות יחיא הוחמר מצב היהודים. בעיתון 'האור' מיום 12.5.1913 נדפסה כתבה בשם "המצב בתימן" ובה מכתב פרטי שהגיע מיהודי בתימן לאחד מנכבדי התימנים בירושלים. במכתב נאמר, כי הקאצ'י התימני זימן אליו את ראשי הקהילה היהודית והודיעם ש'היהודים חייבים לנקות את מחראותיהם...וכי יגרשו את היהודים והכלבים משכונות הערבים'. כעבור כמה ימים השיבו היהודים כי אינם יכולים לקבל את הגזרה, והכותב שופך לבו על השפלה מכאיבה זו: 'על זאת דוה לבנו, אנה נלך ואנה נברח, זה טורף וזה מחרף, זה רודה וזה מורט, על מי יש לנו להשען - על אבינו בשמיים'. הגורם היחיד שהקהילה היהודית קיוותה שיגן עליה היו פקידי הממשלה התורכית בתימן, אך אלה היו חלשים מדי ואף, לפי הכתבה הנ"ל, אם השתדלו להתערב לטובת היהודים לא יכלו להועיל הרבה לנוכח התנכלויות ראשי הערבים. עלייה לארץ ישראל היתה אפוא המוצא הטוב ביותר עבור היהודים.

יהודים הגיעו מתימן לארץ ישראל בקבוצות גדולות עוד בראשית העלייה הראשונה ובשנים הראשונות של העלייה השניה, אך אלה התיישבו בעיקר בירושלים.

רק עם הגל שהגיע בשנים האחרונות של העלייה השניה בעקבות יבנאלי[2], הפכו להיות יסוד מיוחד ומורגש במושבות. שליחות יבנאלי, שיצא לדרכו ב- 16.12.1910 בשם המשרד הארץ-ישראלי, היתה אחת הדרכים שבהן התמודד משרד זה בבעיה הקשה של עבודה ערבית זולה במושבות. ואמנם בעקבות שליחות זו הגיעו בתרע"ב בלבד כאלף

2 אהרון אייזנברג עתיד לטעון כעבור כמה שנים כי הוא שיזם את עליית התימנים בעליה השניה והוא שכיוונה אל המושבות לחקלאות, כדי להתחרות בפועל הערבי, ולא אל ירושלים או אל יפו כפי שהיה קודם לכן. ראה: ר' בנימין, מזבורוב ועד כנרת, עמ' 258.

וחמש מאות איש מתימן וברובם המכריע התיישבו במושבות ונעשו פועלים חקלאיים[3]. המשרד הארץ ישראלי הקים בעבורם שכונות מיוחדות ליד המושבות הללו: פתח תקוה (מחנה יהודה), נס ציונה, גדרה, חדרה ויבנאל[4]. למעשה, חמישים המשפחות שהגיעו לחופי הארץ לאחר פרוץ המלחמה הן שחתמו את גל העליה השניה[5].

בעליית התימנים לא היה פתרון משמעותי לשאלת העבודה הערבית הזולה, אך בעצם הציפיה מהם נבעו תוצאות טרגיות מבחינתם והם הפכו במהרה ליסוד הסובל ביותר במושבות[6]. לדברי יבנאלי, לא רצה המשרד הארץ ישראלי שהיה האחראי הישיר לעלייתם של יהודי תימן באותן שנים שעולים אלה ייקראו 'נכדי המשרד' על משקל 'נכדי הברון' ביחס לאיכרים. המשרד שאף להוציא לפועל את עבודתו היישובית בקרב התימנים - בניין בתים וחלוקת מגרשים בני דונם אחד - באמצעות ועדי המושבות באופן ישיר (כגון בנס ציונה) או באמצעות איכרים נותני עבודה (כגון זקס וגורודיסקי ברחובות). האיכרים נתחלקו לשניים מבחינת יחסם לתימנים והמשרד שאף להסתייע במי שיחסם טוב כדי להכניס את התימנים אל תחת כנפי הישוב או הציבור.

השקפה זו היתה לאסון לתימנים שכן הם נמסרו לידיהם של נותני העבודה בלא כל הגנה מבחוץ. העזרה הרפואית של המשרד נפסקה אט אט וסיוע משפטי וחברתי לא היה קיים כמעט מעולם. אף כספי הצדקה מן הקרן האמריקנית נמסרו לרשות האיכרים, שהיו כוללים ברשימות הנזקקים במושבות את התימנים, אבל בחלוקה קיפחו אותם. ארבעים אחוז מכספי הקרן שהגיעו לארץ ישראל בימי המשבר של מלחמת העולם הראשונה יועדו לצדקה במושבות יהודה בהיקף של מאות אלפי פרנקים - לבד ממה שנועד לעבודה - אך התימנים לא נהנו מכך ושום מפעל של צדקה לא הוקם בשכונות התימנים. יש להניח, כי אילו נמסרו הכספים באופן ישיר מן המשרד לתימנים היו יכולים לפרנס את ענייהם, זקניהם, יתומיהם ואלמנותיהם. דווקא בשנות המשבר הקשות שהיו הרעות ביותר לעולי תימן הם נותרו בלא עזרת המשרד[7].

3 ראה: צבי אבן שושן, תולדות תנועת הפועלים בארץ ישראל, ספר ראשון, תל אביב תשכ"ג, עמ' 221-224; "התימנים בציבור הפועלים".

4 על שליחות יבנאלי ראה בעיקר ספרו, מסע לתימן, תל אביב תשי"א.

5 על תלאות התימנים בעליה זו ועל יחסו המתעמר של הקאימקאם התורכי של יפו ראה: דו"ח דר' י' טהון, עמ' 11.

6 בחוברת "יהודי תימן", קלן תרע"ג, מציג ר' בנימין שלא כדין את קליטת התימנים במושבות כהצלחה גדולה ולדידו בעיית הדיור היא הבעיה היחידה.

7 ראה: שמואל יבנאלי, לתקנת מצב התימנים, האדמה א, תשרי-חשון תר"פ.

מצב טרגי זה, שבו אפילו אותו גוף שייצג את ההסתדרות הציונית לא השכיל לספק את ההגנה המזערית לעולי תימן, היה חמור ביותר. שיעור התמותה עד סוף מלחמת העולם היה גבוה מאד, ובייחוד בקרב התינוקות[8]. לדברי יבנאלי, נפטרו במחנה יהודה בין תרע"ב לתרע"ח 124 נפש שהם כארבעים אחוז מכלל התימנים; מהן 73 תינוקות עד גיל חמש שנים. רק 45 תינוקות עד גיל זה נותרו בחיים. גם במושבות אחרות היה שיעור התמותה גבוה. ברחובות מתו באותן שנים 101 מכלל 237 התימנים ומהם 76 ילדים. לשם השוואה נציין, כי מכלל 900 האשכנזים ברחובות מתו בשנים תרע"ב-תרע"ח 75 נפש ומהם רק 11 ילדים[9].

מצב חמור זה לא שינה את יחס האיכרים. בספר הפרוטוקולים של ועד פתח תקוה מיום 8.8.1913 (שמור בארכיון יד לבנים בפתח תקוה) מסופר כי באותו יום ביקשו שני האיכרים דב ימיני ופנחסוביץ מן הוועד שרופא המושבה יבקר את התימנים בחינם במחנה יהודה ובבית החולים, שבדעת המשרד הארץ ישראלי לפתוח במושבה. תגובת הוועד היתה אדישה ביותר: על התימנים לבוא בדברים בעצמם עם הרופא; ובאשר לבית החולים - שהקמתו יכלה להציל תימנים רבים ממוות - תושבי הבתים הקרובים אל המקום המיועד להקמתו התנגדו לכך.

יבנאלי מציין (שם), כי 'מחוסר הגנה על התימנים התרגלו האיכרים לא רק לנצל אותם בתור פועלים ומשרתות אלא אף להשפיל את כבודם'. חיפושים המוניים ופומביים נערכו בקרב התימנים במושבות כאשר נתפס מי מהם בגניבה, אף שמעשים מעין אלו קרו גם בקרב בני עדות אחרות[10]. בעת שביקר הברון אדמונד דה-רוטשילד בארץ בשבט תרע"ד זכו התימנים ליחס של בוז ונציגיהם בכל המושבות, למעט זכרון יעקב, לא הורשו למסור לברון מכתב שלום, פן יתלוננו בפניו או יבקשו עזרתו. וכן היה בעת בואו של ועד הצירים לארץ, כשוועד רחובות ביקש מן התימנים לא לשלוח מכתב לועד הצירים, וכן בעת ביקורו של ג'ימס רוטשילד באותם ימים בראשון לציון[11].

8 על המצב הקשה עוד לפני המלחמה ראה: שמואל יבנאלי, אחרי העליה,הפועל הצעיר, גליון 23 לשנת תרע"ג (נדפס שוב: מסע לתימן, עמ' 163-173). עוד ראה: שמואל יבנאל, כתבים, כרך שלישי, תל אביב תשכ"א, עמ' 227-238; שמעון קושניר, הרואה למרחוק - פרקי עלילה מחיי שמואל יבנאלי, מהדורה שניה, תל אביב תשל"ב.

9 ראה: יבנאלי, הערה 7 לעיל.

10 ראה מכתבו של זכריה גלוסקא מהפועל הצעיר גליון 33-34 מיום 13.6.1913, עמ' 21, שבו הוא תוקף בחריפות את חיים קוסובסקי ואת יהונתן מקוב מפתח תקוה על שהכו והשפילו נער תימני שביקש תוספת שכר ואשה שקוששה עצים.

11 ראה: יבנאלי, הערה 7 לעיל.

עוד לפני המלחמה לא נטה האיכר היהודי במושבות להעסיק את התימני במקום הפועל הערבי אף ששכרו היה שווה לזה של הפועל הערבי. התימנים היו אמנם שומרי מסורת ולא 'חצופים' כפועלים שהגיעו מאירופה, אך ייסורי הקליטה שלהם היו קשים והם נאלצו להתגורר באורוות ורפתות בתנאי צפיפות והיגיינה איומים שתבעו מחירם הכבד בתמותת התינוקות הגבוהה. אך כל אלו היו כאין וכאפס לעומת התנאים האיומים במשך המלחמה וביחוד לאחר גירוש יפו-תל אביב בשנת 1917[12]. על סבלם של התימנים מן האיכרים באותם ימים כותב יצחק בן-צבי, אף שמשה סמילנסקי טוען כי אין הדבר נכון בהביאו ראיה מהאיכרים שהקדישו את זמנם וכוחותיהם למען עולי תימן[13]. אך הנה סמילנסקי עצמו מספר, כי כאשר התעוררה התקווה כי התורכים לא יגרשו את בעלי הנחלות מרחובות, החליט ועד המושבה לרשום חלקי נחלות על שם כל התושבים, שכן בעלי הנחלות הם המיעוט במושבה. ואולם 'נעשה עוון פלילי, הנחלות לא הספיקו לכל גרי המושבות, כי חשבו שצריך לרשום מינימום 50 דונם על כל משפחה, ויוציאו מן הכלל את התימנים, חשוב חשבו: אולי לא תקפיד הממשלה עם אלה ולא תגע בהם....ואם תגע: אלה הרגילים בפורענויות ובנדודים יוכלו לעמוד בגזרת הגלות'[14].

מעשה חמור זה של ועדי המושבות היה סימן לבאות בשבועות הסמוכים שלאחר מכן. התימנים, ה'אלמנט' החלש ביותר במושבות, נבחרו כקורבן. לאחר מאמצי השכנוע של בריל בא כוחה של יק"א ועסקנים אחרים, הסכים ג'מאל פחה המפקד של סנגק ירושלים שמי שיש לו זריעות לא יגורש. פירצה זו נוצלה עד תום על ידי אנשי המושבות כדי למנוע את גירוש רוב התושבים, בסיוע מתן שוחד לעארף בייי הקאימקאם של יפו. גם בפרשה זו שילמו התימנים את מלוא המחיר, כלשונו של סמילנסקי: ותור השילומים בעד מעשה העוול שנעשה לתימנים הגיע. בכ"ח בניסן (20.4.1917) התנפלו חיילי רמלה על משכנות התימנים שבראשון לציון וברחובות וינשלום מנוויהם, ויגרשום ללוד על מנת לשלחם משם צפונה. מהומה ומבוכה. התימנים האומללים צועקים חמס וקובלים על אחיהם האשכנזים, אשר לא דאגו להם. רובם ברחו מבתיהם ויתחבאו כארנבות במחבואי השדה והכרמים, ויש שהחיילים רודפים אחריהם ומכים בשוטיהם, זקן אשה וילד...זקני המושבות התעוררו, קנו

12 על סבל התימנים בירושלים וביפו ראה: כתבי מנחם שיינקין, כרך א', בעריכת א' חרמוני, ירושלים 1935, עמ' 73-80; 'קהילת יפו בימי המלחמה': יצחק אולשן, מהימים הראשונים, הפועל הצעיר, חוברת ח-ט, מיום 14.4.1919, ע' 29.

13 ראה: יצחק בן-צבי, שבטי ישראל בירושלים, תל אביב תרצ"ו, עמ' 87-88; משה סמילנסקי, דברי לעז, בוסתנאי ח, גליון 15, מיום 29.7.1936, עמ' 10. בן צבי הגיב במאמר תשובה ל'דברי לעז', דבר, מיום 1.9.1936. לדבריו, אין במקרים שהביא סמילנסקי כדי לסתור את התמונה הכללית של יחס לא אנושי של האיכרים כלפי התימנים.

14 ראה: כתבי משה סמילנסקי, כרך עשירי, זכרונות, תל אביב תרצ"ב, עמ' 209-210.

את לב המודיר, וגזרת הגירוש של התימנים נדחתה עד י"ג באייר (5.5.1917). עד אז צריכים חלק מהתימנים לעזוב את מקומם, וחלקם ל'התכשר' כפועלים בפרדסים וכפלחים. אבל קשה כקריעת ים סוף לסדר את הדבר ולהחליט: מי יגלה ומי ישאר. ברחובות הוחלט להשאיר במקום את כל התימנים אשר בתים ומגרשים להם. ושוב עתידים היו העניים להיות כפרה בעד אחיהם האמידים יותר, ואין הם מסכימים לפשרה זו. וי"ג אייר הגיע. והמודיר והחיילים דוחקים. ושוב באו החיילים ושוב ביקשו לפשר בעזרת השוט ורק בעמל רב ואחרי הרבה בכיות וקללות עזבו סוף סוף חלק מהעניים ביותר את מקומם ונשלחו ללוד...תקופה קשה באה לתימנים. הם נעשו הפקר לכל חייל ולכל שוטר. התחילו חוטפים אותם כ'פירר', אף שלפי החוק אינם חייבים עבודת צבא כבדואים[15]. לעיתים קרובות יבוא פתאום חייל ויתנפל על בתי התימנים. ביום, וגם בלילה יחטוף, וקשר והוביל את 'צידו' לרמלה או לתחנה הצבאית...'[16].

ב. היחסים בין התימנים לפועלים במושבות והקמת ועד התימנים בפתח תקוה

המציאות הקשה שבה חיו התימנים והפועלים במושבות הפכה אותם באופן טבעי לבני ברית מול האיכרים. מאז בואם לארץ ראו הפועלים חובה לעצמם להגן על התימנים מניצול האיכרים, לסייע בידם ולהדריכם. בחדרה, דרך משל, עמדו הפועלים לצד התימנים נגד דרישת האיכרים להקים להם בתים בשכונה מרוחקת מן המושבה בשל חוסר הנקיון וריבוי המחלות בקרב חמשת המשפחות התימניות. יתרה על כך, התימנים אף הקימו להם ועד מיוחד לנהל את כל ענייני עדתם[17]. ואילו ביפו יסדו הפועלים התימנים את אגודת צעירי "המזרח" במטרה להשכיל את התימנים. היו בה כחמישים חברים וסניף 'הפועל הצעיר' ביפו קיבל עליו לפקח על האגודה ולקבוע למען חבריה שיחות והרצאות בשבתות[18]. הנושא התימני עלה שוב ושוב בעתוני מפלגות הפועלים ולא ירד מסדר היום של ועידותיהם.

15 בכלל משוחררי הגיוס לצבא היו גם התושבים שפונו מבתיהם כדוגמת מפוני תל אביב ויפו. על 'עבודת הצבא והתימנים' ראה: מרדכי בן הלל הכהן, מלחמת העמים, כרך א', ירושלים, עמ' 201 (10.12.1915).

16 סמילנסקי, זכרונות, שם, עמ' 217-218. ההדגשה היא מידי.

17 ראה: העולם, גליון 313 (7), מיום 4.3.1913, עמ' 15.

18 ראה: העולם, גליון 328 (22), מיום 24.6.1913, עמ' 15.

אך לאמיתו של דבר ניכרה שניות בעמדת הפועלים: מחד גיסא חלק ניכר מציבור הפועלים הזדהה באופן מלא עם עמדת יבנאלי מעודד תנועת העליה של התימנים, ואילו חלק אחר הסתייג במידה רבה מאימוץ התימנים במושבות. שניות זו, שנמשכה בכל השנים הקשות עד תום מלחמת העולם הראשונה, באה לידי ביטוי כבר בועידה האחת-עשרה של הפועל הצעיר בפסח תרע"ב שדנה בהרחבה בשאלה התימנית. היו שראו בעליה התימנית פתרון לשאלת העבודה העברית, אך היו שלא ייחסו חשיבות רבה לעולים אלו מבחינת קידום המפעל הציוני וראו בהם מתחרים לפועל היהודי מאירופה.

אמנם הועידה הסתיימה בהחלטה חד משמעית שעליית התימנים היא חלק מקיבוץ הגלויות וכי יש לראות בתימנים חברים שווים ליתר הפועלים, אך כבר בועידות של ההסתדרויות החקלאיות שהתקיימו בגליל וביהודה לפני המלחמה התברר כי יש פער בין ההחלטות והסיסמאות בדבר השוויון לבין המציאות. בועידות אלה בא לידי ביטוי קיפוח הפועל התימני לעומת הפועל האשכנזי בשכר, בשיכון ובהתיישבות, והתברר כי הפועלים אינם ממלאים כראוי חובתם החברית כלפי העובד התימני. אמנם נעשה מאמץ לקרב בין התימנים לפועלים, אך לא היה בכך כדי לשנות את העובדה כי היו אלה שתי חטיבות מובדלות זו מזו.

ביקורת עצמית ושאיפה כנה לשנות מצב עגום זה נכללו בהחלטות הועידה השלישית והרביעית של פועלי יהודה. בועידה השלישית (חנוכה תרע"ג) הוחלט:

א. על הפועלים האשכנזים לתת לבם לחיי אחיהם התימנים, להתייחס אליהם באופן חברי ולשתפם בשיפור מצבם; ב. אין להפלות בין הפועל התימני לפועל האשכנזי בנוגע להקמת ישובים חדשים וסידור קבוצות. ואילו בועידה הרביעית (חנוכה תרע"ד) הוחלט 'שעל ועדי הפועלים החובה להכניס את הפועלים התימנים למקומותיהם לכל מקצועות העבודה ולהשוותם בשכר העבודה עם הפועלים האשכנזים'. ואולם למרות כל ההחלטות שיש בהן כדי להוכיח את התלבטות הפועלים האשכנזים ביחסם לתימנים, לא טרחה הסתדרות פועלי יהודה לשתף ולו נציג תימני לציבור בן שלוש מאות פועלים תימנים לערך במושבות יהודה[19].

19 ראה: אבן שושן, הערה 3 לעיל. על ההתלבטות במצב חוסר השוויון בין הפועלים האשכנזים לתימנים עמד גם מנחם אוסישקין בהרצאתו בישיבת הועד הפועל הציוני הגדול ב-6.3.1913 (נתפרסמה בחלקה ב-העולם, גליון 10 316, מיום 25.3.1913, עמ' 4-6, תחת הכותרת 'עבודתנו ותעודותינו בארץ ישראל').

יחס האיכרים לתימנים בתקופת העלייה השנייה ולאחריה

גם בשנים הראשונות של המלחמה לא חלה תמורה של ממש במצב זה, אף שהתנהגות מחפירה של איכרים כלפי התימנים הביאה להתקרבות נוספת בין התימנים לפועלים, כגון המעשה שאירע בחדרה בשנת 1916, כאשר האיכר שניאורזון היכה תימניה שמצאה נחיל דבורים ורצתה לקחתם, בטענה שהם שייכים לו. הפועלים התערבו בדבר, דנו בשאלה העקרונית של היחס לתימנים והחליטו לזמן את האיכר למשפט בפני ועד המושבה[20]. רק לאחר הגירוש מתל אביב והתגברות הסכנה שגזרה זו תחול גם על כל מושבות יהודה, אך לא על האיכרים בעלי הקרקעות, אלא על הפועלים והתימנים שהיו מחוסרי קרקעות (ראה לעיל), התקרבו שני ציבורים אלו זה לזה והם החלו להילחם על זכותם להישאר במושבות. הפועלים הבינו כי לאחר התימנים הם יהיו המועמדים לגירוש ועל כן נחלצו לסייע לתימנים במאבקם. אמנם לא הצליחו למנוע גירוש רוב התימנים מראשון לציון, אך התערבות באי כח 'הועד המאוחד' מנעה גירוש חלק מן התימנים של רחובות[21]. יבנאלי כותב שיותר ממאה תימנים גורשו אל הגליל וכי כמחציתם מתו. הוא אף מאשים את האיכרים, ובכללם זקס, מעשירי רחובות, שהיה רגיל להיטיב עם התימנים, על כי לא התבוישו להכריז כי הם מקריבים את התימנים על מזבח הישוב וכי אף היו קולות של שמחה במושבות משום שעל ידי הגירוש יתפטרו מן התימנים[22].

בעקבות התקרבות זו בין הפועלים לתימנים הוקם 'ועד תימני' בפתח תקוה ביוני 1917 שחבריו היו שלושה תימנים ושניים אשכנזים ומטרתו לדאוג למחסור התימנים במחנה יהודה[23]. הועד נפגש עם בצלאל יפה ראש סניף המשרד הארץ-ישראלי בפתח תקוה ובעקבות כך שלח יפה מכתב אל דר' טהון בירושלים והדגיש כי ראוי שהמשרד יטפל בתימנים שיהיו בריאים ויוכלו לעבוד, וכן להקציב מאתיים פרנק כסיוע לתימנים במחנה יהודה. לאחר יומיים השיב דר' טהון ליפה כי הוא מסכים לדבריו, אך מאחר שהסכום גדול מיכולתו של המשרד, הרי הוא מציע שועד הסיוע האמריקני ישתתף במחציתו[24].

20 ראה: 'החלטת הישיבה המשותפת ובא כח ועד המרכזי א. הרצפלד' מיום 10.6.1916, ארכיון העבודה, חטיבה 120, תיק 10.

21 זו גירסת יבנאלי. לדברי סמילנסקי שהובאו לעיל הדבר נעשה בהתעוררותם של זקני המושבה עצמם.

22 ראה: יבנאלי, הערה 7 לעיל. לימים הודה גם סמילנסקי ב'שגיאה' שעלתה לרבים בחייהם. ראה דבריו בהערה 14 לעיל.

23 לא עלה בידי למצוא שמות חברי הועד למעט יעקב פנחסי (פנחסוביץ), נראה שהאשכנזי השני היה ישעיהו שטרייט שיחד עם אחיו שלום סייע לר' בנימין בקליטת התימנים במושבות ועסק בכך אף במשך המלחמה במחנה יהודה. ואלו שלושת החברים התימנים נראה שהם נציגי הציבור שנבחרו לועד מחנה יהודה כבר בתרע"ו: שלום בן יוסף גלוסקא, שלום בן דוד כהן וזכריה בן יוסף.

24 אצ"ב 20/46 A.

באמצע יולי הסב הועד תשומת לבו של יפה כי משאבת המים במחנה יהודה מקולקלת וכי התימנים נאלצים לשאוב מים מן הבאר של עין גנים, דבר הגורם למתיחות בין תושבי שתי השכונות. הועד מבקש את סיוע המשרד בחפירת באר מים עתיקה שנודע להם עליה מפי הערבים שמימיה טובים והמצויה בסביבת הקרקע החדשה שרכשה קק"ל לפני המלחמה סמוך למושב. הם מבקשים שהמשרד יבדוק את טענת אנשי עין-גנים כי הבאר נמצאת בחלקה על אדמתם. משהודיע בצלאל יפה כי אינו יכול להענות לבקשה משום שהמפות מצויות בארכיון המשרד שנסגר עם פינוי תל אביב יפו ונותר מוסתר שם, הודיע ועד התימנים כי בכוונתם להתחיל בחפירת הבאר בכוחות עצמם. יפה נאלץ להסכים לכך, אך הזהיר כי לא יוכל להקציב כל סיוע כספי לפעולה זו.

עוד תבע הועד מבצלאל יפה כי תינתן קרקע לשלושים ושמונה המשפחות התימניות היושבות בבראקים (מעין צריפונים או פחונים) ללא כל חלקת קרקע לגידול ירקות, אולי מן הקרקע החדשה שנמסרה לקבוצת הצעירות בניהולו של לוי אשכול. בצלאל יפה מצידו העלה את העניין במכתבו לדר' טהון ואף הוסיף שבפגישתו עם התימנים הציע להם לחקור את המצב הסניטרי בשכונתם והודיעם כי ועד הפועלים וקופת חולים לא באו לקבל את התקציב בסך 75 פרנק זהב (ככל הנראה בשל התערערות היחסים בין יפה לפועלים) וכי בעת ביקורו בגן הילדים של התימנים התברר לו כי אין הם נהנים מכל טיפול רפואי[25].

מצבם הקשה של תימני המושבות הניע את יבנאלי ליזום באוגוסט 1917 חקירה יסודית ושיטתית במצבם. הוא הציע תפקיד זה לזאב סמילנסקי (אביו של הסופר ס'. יזהר), ממיסדי מפלגת הפועל הצעיר ומעורכיה הראשונים של בטאונה, ושחי באותם הימים בחולדה. בחירתו בסמילנסקי נבעה מכך שעוד בעת ביקורו הראשון בארץ במחצית הראשונה של שנות התשעים במאה הי"ט עסק סמילנסקי בנתונים סטטיסטיים, ובתרס"ה - שנתיים לאחר שהשתקע בארץ - ערך ביוזמתו מיפקד של יהודי יפו ופרסומו ב'העומר' בעריכת ש' בן-ציון. סמילנסקי נענה ברצון ואף היה נכון להקדיש לעבודתו כמה חודשים ולא רק מספר ימים כבקשת יבנאלי. בעקבות כך ביקש יבנאלי מן הועד המרכזי של פועלי יהודה שיסמוך ידיו על יוזמתו, וכי בועידת פועלי יהודה הקרובה תינשא הרצאה על סמך הנתונים שיאספו על מצב התימנים בתום שלוש שנים למלחמה[26].

25 שם, שם.

26 מכתבו של יבנאלי אל הועד המרכזי שמור בארכיון העבודה, חטיבה 120, תיק 6. הוא אינו נושא תאריך, אך בתחתיתו רשומים בכתב יד - ככל הנראה של מקבלי המכתב - שני תאריכים: ר"ח אלול (תרע"ז), דהיינו 19.8.1917, שהוא לדעתי תאריך קבלת המכתב; שלהי אלול, דהיינו ספטמבר 1917 המתייחס לדעתי למועד קיום ועידת הפועלים החקלאיים ביהודה. על זאב סמילנסקי ראה: דוד תדהר, כרך א', עמ' 250-251.

יוזמתו זו של יבנאלי מעידה על השתדלותו למענם גם כאשר מצבם של הפועלים היה קשה יותר. הוא ביקש להבליט את שותפות הגורל בין התימנים לפועלים ונתן דעתו לכך שהפועלים לא ישכחו את מצבם האומלל של התימנים אלא יעשו ככל הניתן כדי לסייע להם. ואף שלא תמיד היו לדבר תוצאות מעשיות, הרי היה בכך כדי להוכיח לתימנים שהפועלים מזדהים עם סבלם. שיאי הסבל שעברו שתי קבוצות אלו במושבות ובפתח תקוה, בייחוד בחודשים האחרונים של השלטון התורכי, הדגישה את שותפות הגורל ביניהם ותרמה להתקרבות ולהבנה, תוך כדי צְפִיָּה קדימה, כיתר תושבי פתח תקוה, שהכיבוש הבריטי יחלצם ממצוקותיהם. אך במהרה עתידים היו ללמוד, הן התימנים והן הפועלים, שהכיבוש לא הביא עמו את הגאולה המקווה, כשם שגם לא באה כל תמורה ביחסים שביניהם לבין האיכרים.

ג. הקמת 'הועד התימני' במושבות לאחר בוא ועד הצירים

בוא ועד הצירים לארץ, כנציגות הציונית העולמית, הפיח תקווה בתימני מושבות יהודה המשוחררות שהנה סוף סוף תבוא ישועתם ותמצא אוזן קשבת לטענותיהם וסבלותיהם. נציגיהם מכל המושבות מיהרו להתכנס לאסיפה כללית בראשון לציון ובה נבחר ועד להעלאת טענותיהם בפני ועד הצירים. ב- 6.5.1918 נפגשו שלושת נציגי הועד - מאיר בן יוסף מפתח תקוה, אברהם בן יצחק מראשון לציון וישראל אלביה (עובדיה?) מרחובות - עם לאון סיימון, חבר ועד הצירים שעמד בראש מחלקת הסעד של הועד. הם קִבְּלוּ בפניו קשות על כך שועדי המושבות מזניחים אותם: הם סובלים מתת תזונה, אינם מקבלים מידע הנוגע לכלל תושבי המושבות, אינם מוזמנים לאסיפות הכלליות, שֶׁכָּרָם הוא כמחצית שכר פועלים יהודים אחרים, תנאי הדיור שלהם קשים ביותר, אין דואגים לאספקת מים לנחלותיהם ועליהם להביאם ממרחקים, אין להם מבנים מתאימים לבתי כנסת, אף לא בתי חולים, ואינם זוכים לטיפול רפואי נאות; הם גם לא נהנו כמעט כליל מקרן הסיוע האמריקאית ואין מי שיעזור לזקניהם ולאלמנותיהם, ובאופן כללי מתייחסים אליהם כאל ערבים ולא כאל יהודים. בייחוד העלו את בעית החינוך: ילדיהם אינם מקבלים כל חינוך לבד מלימודי התורה, אך אין ביכולתם לממן הקמת מבני חינוך ושכר המורים. הם ביקשו מסיימון שילדי התימנים יתחנכו תחילה בבתי ספר נפרדים על ידי מורים תימניים ורק אחר כך יעברו לבתי הספר הכללים במושבות. לדבריהם, אף יש רבים השוקלים את האפשרות לשוב לתימן בשל חוסר יכולתם להגיע לתנאי חיים משופרים בארץ.

כן נמסרו בפגישה נתונים מספריים בקשר לתימנים במושבות יהודה: כך למשל היו בפתח תקוה 85 משפחות (270 נפש). בעין גנים, מצויה מחנה יהודה ממזרח לפתח תקוה, ועל כן פונו שתיהן עוד לפני הפינוי הסופי בפתח תקוה עצמה, אלא שעין גנים פונתה רק במחציתה המזרחית הפונה אל החזית ואילו מחנה יהודה פונתה כולה מבלי שהדבר יעורר תגובה כלשהיא מצד עסקני הישוב. רוב המפונים ממחנה יהודה עברו ליפו ומיעוטם לפתח

תקוה או לראשון לציון, אך לכל המפונים יש תעסוקה.

סיימון הבטיח לבדוק את הטענות, אך ביקש מן התימנים להתאזר בסבלנות מאחר והמלחמה טרם הסתיימה וכי כמה בעיות גדולות ודחופות מצפות לטיפול ועד הצירים אשר אך זה הגיע עתה לארץ[27]. ואמנם בישיבת ועד הצירים שהתקיימה ב- 27.5.1918 דווח בפירוט על מצבם הקשה של התימנים[28]. ההתרגשות המרובה שליוותה את פינוי פתח תקוה מצד ועד הצירים ויתר מוסדות הישוב והישוב כולו וכן עצם הקמת ועד הגירה ליהודי פתח תקוה עוררו תסיסה ורוגז בקרב מפוני מחנה יהודה, שבעת פינויים לא התעוררה כל תגובה מצד הישוב ומוסדותיו. לא יכלו להבין, מדוע אנשי פתח תקוה שמצבם טוב יותר לאין ערוך ממצבם של התימנים, זכו לסיוע ולסעד ישיר ואילו הם שסבלו כל כך לא קיבלו כל סיוע. הם החלו להעלות חשדות, שמא בפינוי שכונתם היו גם שיקולים אחרים מלבד השיקולים הצבאיים; שמא ידו של ועד המושבה היתה מעורבת בכך מחמת רצונות להפטר מן התימנים. האשמה חמורה זו העלו חברי ועד התימנים במחנה יהודה, שלום ויוסף גלוסקא, יעקב רצאבי, דוד הברי וזכריה עזאני, במכתבם אל המשרד הארץ ישראלי מיום 30.6.1918, כחודש לאחר פינוי פתח תקוה. הם מאשימים את מאיר פיאלקוב, בא כח ועד המושבה, כי פנה אל המושל הצבאי שיתנהג עם התימנים יותר רע מאשר עם הערבים, וכי מסר אותם למאסר, והם הוצאו בבהלה ובשוטים בלא שהספיקו לקחת צידה לדרך[29]. גם אם אין לטענת הפינוי משיקולים שאינם צבאיים כל יסוד, הרי יש בה עדות על התהום העמוקה שהיתה כרויה בין התימנים לאיכרים בפתח תקוה כתוצאה מן היחס הקשה שזכו לו התימנים במושבה. תהום זו העמיקה בשנות המלחמה, כאשר תוך כדי מלחמת הקיום הקשה של התימנים במחנה יהודה, העזו כמה מבני השכונה לפגוע במקור הכנסה חשוב לועד המושבה: הקצבים התימנים נהגו לשחוט בשר יותר מצרכי מחנה יהודה ואת היתרה מכרו לתושבי פתח תקוה במחיר נמוך בהרבה מן הנמכר במושבה על ידי הקצבים המקומיים שקיבלו על כך מונופול מן הועד תמורת מס גבוה. חומרת העניין גדלה לאחר פינוי יפו כשגברו הקשיים במושבה. על מנת לשים קץ למצב הבלתי נסבל הודיע זלמן גיסין ראש הועד במכתב אל חברי ועד התימנים במחנה יהודה מיום 16.5.1918 כי ועד המושבה החליט שמותר להם לשחוט רק פעם בשבוע לכבוד שבת וכי הבשר מותר למכירה לתימנים בלבד ולא לספרדים או לאשכנזים. משהתעלמו התימנים מן ההודעה החליט ועד המושבה לנקוט בסנקציות חריפות, ולשלול מהם את הסיוע של ועד התמיכה[30].

27 תזכיר על הפגישה שרשם סיימון למחרת הפגישה ב-7.5.1918 שמורה באצ"מ, ח' 4/48 L.

28 אצ"מ 3/285 L.

29 אצ"מ 2/329 L.

30 ראה: אצ"מ לעיל.

אכן היה זה אִיּוּם חמור ובידי ועד פתח תקוה גם היה הכח להפעילו. עוד בעת חלוקת המכולת שהביאה עמה האוניה האמריקאית 'וולקן' ב-1915 הקימו חברי ועד החלוקה ביפו (יחזקאל דנין, דיזינגוף, בצלאל יפה, פרלשטיין וקרשמר) ועדי משנה: אשכנזי, ספרדי ותימני (בזה היו חברים ד' מדר, א' כהן, א' עוזרי וי' רחבי). כן הוקם ועד שהעניק הלוואות עד לאחר המלחמה לבעלי יכולת כלכלית מסויימת שלא נהנו מסיוע חינם. בין מקבלי ההלוואות היו תימנים מיפו כגון בעלי בתים, קבוצת צעירי ישראל וקבוצת צעירי המזרח. לתימנים ביפו ניתן, כהלוואה, מזון בערך של 1,146.45 פרנק ואילו לתימנים בירושלים בערך של 235.20 פרנק.

אך הסיוע לתימנים במושבות יהודה נעשה במתכונת אחרת. ועד חלוקת הסיוע של וולקן החליט שלמושבות יהודה ינתנו 4.5% מכלל הסיוע, שמהם 3% יופרשו למתן הלוואות לנותני עבודה להעסקת פועלים עבריים. סכום זה יחולק בין המושבות לפי מספר הפועלים והתימנים שבכל מושבה. כשליש מסכום זה יוקצב לבעלי מלאכה, בעלי מקצועות שונים ואיכרים נצרכים. האחוז וחצי הנותרים יוקדשו לצדקה ויחולקו בהתאם למספר הנזקקים בכל מושבה. כבסיס למתן ההלוואות והצדקה נקבע המיפקד שערכה התאחדות מושבות יהודה ('ספירת התושבים במושבות יהודה'). פתח תקוה היתה הגדולה שבמושבות: מכלל 7,499 תושבי מושבות יהודה היו בה (כולל מחנה יהודה) 3,279 נפש ועליהם יש להוסיף 194 תושבי עין גנים שנרשמו בנפרד. מבין 941 תימני המושבות, שהיו היסוד הנזקק ביותר לסיוע, היו במחנה יהודה 310 נפש. ואכן, על פי הטבלה שסיכמה את 'חלק מושבות יהודה במכולת ה"וולקן"' היה חלקן של פתח תקוה (כולל מחנה יהודה) 2.16% ושל עין גנים 0.15%, כמעט מחצית מ-4.5% שהוקצבו למושבות יהודה.

לכאורה היה בכך כדי לסייע רבות לקיומם של תושבי מחנה יהודה, אך אליה וקוץ בה: ועד חלוקת הסיוע של וולקן החליט עוד ששלושת האחוזים שנועדו להלוואה יימסרו לועדה מיוחדת מכל מושבה שבה יהיו חברים נציגי המושבה, שני נציגי הפועלים וחבר חמישי שיבחר על ידי שני הצדדים. ואילו האחוז וחצי שנועדו לצדקה יימסרו לרשות ועד המושבה, אף שנקבע כי ייהנו ממנה רק מי שאינו יכול לעבוד ולפרנס את עצמו ומוסדות שכלכלת אנשיהם תלויה בהם כגון בתי יתומים ובית הספר החקלאי בפתח תקוה. באופן זה יכלו כספי הסיוע לשמש אמצעי לחץ יעיל ביותר בידי ועדי המושבות; וכך מצאו עצמם התימנים במחנה יהודה תלויים עוד יותר בחסדי ועד פתח תקוה שבו ראו את מקור צרותיהם[31]. בכלל, מעמדו של ועד פתח תקוה בקביעת חלוקת הסיוע לנזקקים במושבות היתה גדולה בעקבות הנטל הכבד שנפל עליה עם פינוי המושבה ובמקביל לכך גדלה והולכת מצוקתם של תושבי מחנה יהודה.

31 לכל הפרטים הללו ראה סקירתו של יעקב טהון, שם, עמ' 138-170, ובייחוד הפרק על 'מכולת הוולקן במושבות יהודה' והטבלאות המצורפות אליו, שם, עמ' 166-170.

אין פלא שועד פתח תקוה מיהר לנצל את שוט מניעת כספי הסיוע כדי לשים קץ למכירת הבשר ממחנה יהודה. יצויין שגם מעין-גנים ומכפר סבא הגיע בשר למכירה בפתח תקוה, אך מצוקתם הגדולה של אנשי מחנה יהודה וקרבתם לפתח תקוה גרמו לחיכוכים חריפים יותר ביניהם לבין ועד המושבה. ועד זה לא הסתפק במכתב הנ"ל אל ועד התמיכה אלא אף פירסם שלושה ימים לאחר מכן מודעה בחתימת ממלא מקום ראש הועד ובה מוזהרים התושבים לא לקנות בשר במחנה יהודה, בעין גנים ובכפר סבא, שכן הדבר פוגע באטליז המושבה. זלמן גיסין הוסיף ופירסם אחר כך מודעה חריפה עוד יותר. ועד מחנה יהודה נאלץ להכנע, אך לא כל הקצבים המקומיים הסכימו לכך. בישיבה משותפת של ועדי פתח תקוה ומחנה יהודה שנערכה ביום 20.8.1917 הוחלט להוציא שני תימנים הדרים במחנה יהודה בדירות של המשרד הארץ ישראלי, אם לא יפסיקו לשחוט בהמות ולמכור בשרן מחוץ למחנה יהודה[32].

בניגוד לציפיות תושבי מחנה יהודה לא בא הקץ לסבלותיהם עם הכיבוש הבריטי בסוף 1917. מצוקותיהם, כמו אנשי פתח תקוה, הגיעו לשיא בימי הרדיפות שבשלהי השלטון התורכי ובתקופת המעבר בין שלטון לשלטון. התברר להם כי דבר לא השתנה. לנוכח הניכור הקשה שהיה מנת חלקם של התימנים. יש אולי מן הפרדוקס בכך שאת הבשורה על כיבוש גדרה ורחובות הביא לפתח תקוה תימני אלמוני אשר שם את נפשו בכפו ב-14.11.1917, בעיצומם של הקרבות שהביאו לכיבוש יפו לאחר יומיים[33]. הסכנות הכרוכות בקרבת המושבה לקווי החזית לא בטלו ועליהן נוסף המחסור החמור במזון ואף יחס האיכרים נותר כשהיה. בשל הנסיון המר של העתיד הלא רחוק חשדו התימנים בכל צרה המתרגשת עליהם וייחסוה לאיכרים. בייחוד חשדו במאיר פיאלקוב, האיכר המצליח שֶׁכּגוֹבֶה ראשי של ועד המושבה כונה 'המוציא מהכוח אל הפועל', דהיינו מבצע הפעולות שועד המושבה החליט עליהן ובשל כך נעשה האדם השנוא ביותר על התימנים מפתח תקוה[34].

32 ראה: אצ"מ, שם לעיל.

33 ראה: מלחמת העמים ב, עמ' 747, הערה 4.

34 ראה עליו: תדהר, כרך ד, עמ' 1636. יצויין כי על פיאלקוב היה למלא את הוראות ועד המושבה במלואן, שכן רבים מבני המושבה ביקשו לפטרו ואף היו שתבעו לשלול ממנו את כל זכויותיו. נראה שלאחר ששככה הסערה שקמה סביבו במרץ 1918 נמצאה הדרך שימשיך בתפקיד שלא רבים היו קופצים עליו. בכך היה תלוי לחלוטין ברצון הטוב של הועד ואת נחת זרועו חשו היטב קודם כל החלשים ביותר במושבה - התימנים. ראה על הפרשה בספר הפרוטוקולים של ישיבות ועד פתח תקוה לשנים 1917-1918.

יחס האיכרים לתימנים בתקופת העלייה השנייה ולאחריה

הרקע למכתבם החריף הנ"ל של התימנים מיום 30.6.1918 היתה תחושת הקיפוח החריפה שהם לא זכו לסיוע כמפונים כפי שזכו לו אנשי פתח תקוה שפונו. ואכן היה בסיס לטענותיהם. על פי הדו"ח הראשון שהכין ועד ההגירה ביחס לתקופה 17.6-29.5.1918, הרי שמתוך 987 נפשות נתמכות מגולי המושבה נתן ועד ההגירה לתימנים סיוע ל-46 נפשות בסך 4,215 גרוש מצרי[35]. על פי רשימת התימנים במחנה יהודה ובפתח תקוה שהכירה הסתדרות פועלי יהודה ב-19.7.1916 בעבור המשרד הארץ ישראלי היו במחנה יהודה ובפתח תקוה 267 תימנים[36] 54+213. על אף התהפוכות שהתחוללו בפתח תקוה בשנתיים שחלפו מאז, אין להניח שמספר זה קטן במידה חריפה. ואף אם ועד ההגירה חילק את כספי הסיוע באופן יחסי למספר הנפשות של כל עדה בפתח תקוה, אין ספק שהיה בכך משום קיפוח חמור של התימנים שרובם נזקקו לסיוע כדי להתקיים בעוד רבים מן האשכנזים היו בעלי רכוש שלא נזקקו לסעד אף שהפינוי פגע גם בהם[37]. נראה שגם המשרד הארץ=ישראלי סבר שיש בסיס לטענות התימנים, כפי העולה מנימת מכתבו אל ועד ההגירה של פתח תקוה מיום 3.7.1918 בעקבות מכתב התלונה של התימנים[38].

35 ראה הערה 29.

36 אצ"מ L 2/661.

37 בחינה מדוקדקת של דו"ח ועד ההגירה עשויה להצביע על הדרך שבה הפלה הועד לרעה את התימנים. בדו"ח רשימה מפורטת של 250 ראשי משפחה ובודדים (אשכנזים ובני עדות אחרות, למעט תימנים) שקיבלו סיוע. במשפחות אלו היו 899 נפש ומתוכן קיבלו סיוע 647, כלומר בדרך כלל קיבלו סיוע כל בני המשפחה הנזקקת. לעומת כן שתי קבוצות באוכלוסיה קיבלו סכום כולל שחולק ביניהם: א. בעלי המלאכה שמנו עם בני משפחותיהם 318 נפש וקיבלו סכום של 16,930 גרוש בעבור 267 נפש; ב. התימנים שקיבלו סכום של 4.125 גרוש לחלוקה בקרב 46 משפחות בעבור 46 נפש. כלומר כל משפחה תימנית נחשבה על ידי הועד כאילו יש בה נפש אחת בלבד וזאת למרות שמצב התימנים היה קשה לאין ערוך מזה של בני עדות אחרות. ומה עוד שללא כל ספק מנו התימנים יותר מאשר 46 משפחות, שהרי על פי הרשימה מ-1916 הנ"ל מנו התימנים בפתח תקוה ובמחנה יהודה 267 נפש ב-81 משפחות. אף אין מקום להניח שחל פיחות גדול כל כך במספר התימנים במשך השנתיים שחלפו מאז.

38 אצ"מ L 2/329.

ישועת התימנים והתמורה במצבם בפתח תקוה ובמושבות אחרות באה במפתיע מן ההתגייסות לגדוד הארץ=ישראלי בקיץ 1918. אמנם מעטים מהם התגייסו בעצמם[39], אך עצם תנועת ההתגייסות יצרה מחסור גדול בידיים עובדות במושבות וכל הפועלים שלא התגייסו בשל גילם או בריאותם יכלו למצוא בנקל עבודה חקלאית - אם כי לזמן קצר - מבלי להזדקק לחסדי ועד ההגירה. הדבר בא לידי ביטוי גם בהערה שנוספה לפרוטוקול הישיבה הנ"ל שבו דיווח סיימון לועד הצירים על מצב התימנים.

ענין חיובי אחר שנבע מן השיפור במצבם היה התארגנותם הממשית במועצת התימנים שכונסה ב-21-22.7.1918 בסיוע הסתדרות הפועלים החקלאיים. בקרב אנשי הועד של הסתדרות זו גברו ב-1918 רגשי האשמה בהזנחת התימנים בתקופה הקשה של המלחמה. בקרב רבים התחזקה ההכרה כי התימנים הם בעלי ברית טבעיים במאבק עם האיכרים וכי חיזוק התימנים והליכה משותפת עמם יסייעו למאבק זה. דעות אלו נשמעו בישיבת הועד המרכזי של הסתדרות הפועלים החקלאיים בקיץ 1918 ובה סקר אהרן פרידמן בהרחבה את תקופת המלחמה, אף נדונו הישג קבלת זכויות האזרח לכלל תושבי המושבות ואפשרות השתתפות נציגי הפועלים בועדי המושבות. בין אלה שהשמיעו את דבריהם הברורים היו יעקב ויניק ושמואל יבנאלי[40]. אין פלא אפוא שבאסיפת ההסתדרות (יפו, 27.6.1918-29) שנועדה לציין את הפרידה מן החברים שהתנדבו לגדוד הארץ= ישראלי, הוחלט להטיל על יבנאלי לדחות את יציאתו לגדוד למשך חודש על מנת שיעסוק בחקר מצב התימנים במושבות יהודה ובארגון 'מועצת התימנים'.

מועצת התימנים התכנסה אפוא ביפו בהשתתפות נציגים מרחובות, ראשון לציון, נס ציונה, באר יעקב, גדרה, יפו ופתח תקוה, וכן נציגי הועד המרכזי של הסתדרות הפועלים החקלאיים, הפועל הצעיר, פועלי ציון והמשרד הארץ ישראלי. המועצה החליטה לתבוע מן המשרד את יישוב התימנים על הקרקע, אספקת מים לשכונות התימניות, הקמת מוסדות חינוך, ספריה, והקמת מוסד קבוע ללימוד בעבור פועלים תימנים בשעות הערב, סיוע רפואי, סעד לזקנים ובלתי כשירים לעבודה, קביעת בית משפט עברי שיופיע במושבות לשם שיפוט בין התימנים לבין עצמם וביניהם לבין האשכנזים. הקמת מבני ציבור בשכונות התימניות והפקדת רכוש הקק"ל בהן בידי הועדים המקומיים, כגון במחנה יהודה. כן נתבע תיקון הבתים בשכונות התימנים, שליחת ועדה מבקרת שתבדוק מצב הבתים שנותרו ריקים לאחר הפינוי, הפקדת שומר עליהם ותביעת פיצויים מן הממשלה על הנזקים

39 יבנאלי, הערה 7 לעיל. מציין שלעומת הבודדים מבני המושבות התימנים שהתגייסו לגדוד, התגייסו תימנים רבים מירושלים ומיפו. יחד עם זאת, 'היה יחס הציבור שלהם אל הגדוד עמוק, מלא רחשי כבוד והרגשת אותות העתיד צפונים בו, משום שהם אנשים בעלי הרגשה לאומית והסטורית'.

40 ראה: יבנאלי, הערה 7.

בשכונה.

בתחום הארגוני החליטה המועצה לבחור נציג כללי לציבור התימנים במושבות שייצגו בפני המשרד הארץ ישראלי וכי הגוף הייצוגי שלהם מעתה ואילך יהיה 'הועד הכללי של ציבור התימנים במושבות' או 'הועד הכללי לתימנים' ובו נציגים מוועדי השכונות התימניות של ראשון לציון, רחובות ופתח תקוה. גוף זה שהיה מעין 'הסתדרות התימנים' קבע מרכזו ביפו והחל לפעול לקידום ענייניהם של התימנים באמצעות הנציג שליד המשרד הארץ ישראלי, כדי שתוקדש תשומת לב מרובה יותר לבעיותיהם בתחומי הכלכלה, החינוך וההתיישבות[41].

ביום שלאחר המועצה שלח יבנאלי מכתב ארוך למשרד הארץ ישראלי ובו העלה את תביעות התימנים. הוא ציין כי ציבור התימנים עומד על פרשת דרכים: יציאה מן הארץ או התנוונות גופנית ורוחנית, אך הוא מציע למשרד דרך שלישית - יישובם על הקרקע כדי להבטיח את קיומם הכלכלי והלאומי. לדבריו, כולל ציבור זה ביהודה מאתיים משפחות ובגליל שלוש מאות משפחות. בסך הכל 1,300 נפש מתוכן 400 עובדים. בהיאחזותם על הקרקע יהא פתח לעליית כל יהודי תימן[42].

כינוס מועצת התימנים, אף שלא הביא לתמורה היסודית המקווה ביחס המוסדות אל הבעיה התימנית, נודעה לו חשיבות מרובה בהתגברות התודעה בקרב התימנים עצמם שאינם חסרי אונים וכי יש באפשרותם להאבק למען עניינם, כקבוצות אחרות בישוב, וכי אינם בודדים במאבקם. הכושר הארגוני של מנהיגי הפועלים כגון יבנאלי ועצתם הטובה איפשרה לגופים הייצוגיים של התימנים לשאוב בטחון ולפעול ביעילות למען עדתם במגעיהם עם מוסדות הישוב.

מאמצי ההתארגנות, גם אם לא היה בהם כדי לפתור באורח מיידי את בעיותיהם של תימני המושבות, היו צעד חשוב לקראת הכרת מוסדות הישוב כי יש להקדיש תשומת לב מיוחדת לציבור זה שסבל יותר מכל ציבור אחר בישוב. פתיחות זו כלפי התימנים, שבאה בד בבד עם השיפור הלא צפוי במצבם בכל המושבות, היתה במידת מה הישגו האישי של שמואל יבנאלי שמאז שובו מתימן לא חדל מלהתריע על הקיפוח וההזנחה החמורה של התימנים לא רק מצד המוסדות אלא אפילו מצד ציבור הפועלים. הדבר מצא ביטויו כבר

41 ראה: בעבודה, יפו תרע"ח, עמ' 127-128.

42 ראה: יבנאלי, הערה 7 לעיל. יבנאלי מציין באשר לתימנים בפתח תקוה ובגדרה אין הוא יכול אלא להעלות הצעה כללית בדבר יישובם על הקרקע בכל שכונה ושכונה על ידי קניית מגרשים וכרמים מסביב לשכונותיהם. רוב התימנים במקומות אלו הם עובדי פרדסים ובצירוף חלק מפרדס למשק ביתי יאפשר להם קיום בכבוד. עוד מעיר יבנאלי, כי התימנים בפתח תקוה אינם קבוצה הומוגנית - יש הרוצים להשאר במקום ולהרחיב נחלתם ויש הרוצים לעזוב למקום אחר.

בישיבה המשותפת הראשונה של המשרד הארץ ישראל וועד הצירים, בהשתתפות דר' חיים ויצמן, עם נציגי התימנים במושבות. נציגי המוסדות הקשיבו בעניין רב לתיאור מצוקתם של התימנים והבטיחו לפעול כדי לסייע בשיקום השכונות התימניות במושבות. כצעד ראשון הוחלט להקציב סכום של 1,000 לירות מצריות (לי"מ) לסיפוק צרכיהם הזמניים של התימנים ברחובות ובראשון לציון.

בעקבות כיבוש הגליל הותר לתושבי פתח תקוה לשוב לבתיהם וועד התימנים במחנה יהודה מיהר להפגש עם יעקב אטינגר ויצחק וילקנסקי, מנהלי המחלקה לחקלאות ולהתיישבות שליד המשרד הארץ ישראלי, ותבע סיוע דחוף לשיקום הבתים במחנה יהודה שנפגעו קשות בעת המלחמה ובייחוד לאחר הפינוי. ואכן אטינגר ווילקבסקי הכירו בצידקת התימנים ובמכתב לועד הצירים מיום 10.10.1918 תבעו הקצבה כספית בסך 500 לי"מ, בנוסף על ה-1,000 הנ"ל. ואכן, בקשה זו נענתה בחיוב כבר לאחר חמישה ימים[43].

באופן כללי ניתן לומר, כי התחזקה בקרב התימנים התחושה שניתן להתארגן ולפעול כדי שכלל העדה בארץ - במושבות ובערים - תִמָּצֵא פתרון יסודי לבעיותיה על ידי שיפור תחומי הבריאות והחינוך ועל ידי התיישבות על הקרקע. אופייני לכך הוא הקמתה של אגודת 'נחלת ישראל' שהציבה לה כמטרה לפעול לשם מימוש ההתיישבות היהודית ב'רמה', יוזמה שראשיתה עוד בסוף המאה הי"ט. במכתב ששיגר ועד האגודה אל המשרד הארץ ישראלי ב-2.8.1918 נאמר: "אנחנו הח"מ חברי הנהלת 'נחלת ישראל' אשר ב'רמה' התאספנו יחד ובחרנו מתוכנו בועד שיהיה בא כחנו לגמור את ענייני הנחלה התלויים ועומדים זה מאז, ולהשיג בה את זכויותינו ומשפטינו ב"ה! הננו פונים בזה אל המשרד הא"י בתור המוסד העליון שלנו לכל ענייני התנחלותינו בארץ, להושיט לנו בדבר זה את יד עזרתו להנחותנו בעצתו ולעשות כל מה שביכולתנו...ולהביאנו אל המנוחה ואל הנחלה, שלה אנו שואפים מאז, לעבוד את ארץ אבותינו ולהחיותה!"[44].

התימנים ביקשו גם לשפר את החינוך בעדתם כאמצעי לשיפור מצב העדה כולה לטווח הארוך. כך למשל תבע 'הועד הכללי לתימנים' ביפו במכתב מיום 8.10.1918 אל ועד החינוך שליד המשרד הארץ ישראלי להעמיד לרשות התלמוד תורה וגן הילדים של

43 אצ"מ ח' 4/215 L.

44 אצ"מ ב' 5/13 A.

התימנים ביפו, מנהל, מזכיר, מורה תימני ומורה אשכנזי ללימודים כללים בנוסף על שני המורים הקיימים 'בכדי שיתנהל החינוך שלנו באופן מסודר ורצוי...ובלתי הדברים האלה אי אפשר לשני המוסדות...להתקיים'. זאת בייחוד לאור העובדה שתוך זמן קצר, עם שיבת גולי יפו מן הגליל, יוכפל מספר התלמידים שהגיע אז לשישים[45].

אולם ככל שהשתדלו הפועלים לאחר המלחמה לפעול למען שיפור תנאי העבודה במושבות ובערים מתוך תחושה של שיתוף גורל, נותרו בתחום החינוך מעצורים לא מעטים, גם לאחר המלחמה, לקרבה ממשית שמעבר לסיוע ולהדרכה. כך העידה בפניי (ביום 2.1.1980) המחנכת הותיקה בתיה לבנון, ששימשה במשך כמה חודשים בשנת 1919 כגננת במושבה כנרת, כי העיקה עליה העובדה שבגן זה מועטים הילדים התימנים ואילו במושב התימנים 'עמליה' הסמוך לכנרת הסתובבו בחוסר מעש עשרות ילדים תימנים קרועי בגדים ורעבים[46]. כשביקשה מחברי כנרת לצרף ילדים אלו אל הגן נענתה בסירוב מוחלט, מחשש שילדי הפועלים יידבקו במחלות. רק התעקשותה אילצה את חברי כנרת להסכים בתנאי שתקדים מדי יום שעה לפני פתיחת הגן ותרחץ את ילדי התימנים, וכך עשתה ברצון.

ברור שאין במקרה יחיד זה כדי ללמד על יחסו של כלל ציבור הפועלים אל התימנים לאחר המלחמה, כשם שאין בתקרית החמורה והחריגה שהתחוללה בשלהי 1921 בתל אביב בין קבוצת פועלי בנין יהודים לבין תימני על רקע עבודה עברית[47] כדי ללמד על ניגודי

45 אצ"מ L 2/327. למחרת היום התקבלה תשובת ועד החינוך שהבקשה הועברה לטיפולו של דר' לוריא ראש ועד החינוך בירושלים.

46 עוד לפני פרוץ המלחמה נרתם אליעזר יפה לסייע לתימני עמליה והכשירם להתיישבות קבועה בעתיד. ראה עליו אצל תדהר, כרך א, עמ' 296-395. הדרכה זו היתה ללא ספק במסגרת יישובם בשכונות שהוקמו בעבורם ליד המושבות הגדולות ששימשו בהן כפועלים. אך תימני עמליה זכו להתיישב רק ב-1931 בשכונה החדשה כפר מרמורק שהוקמה סמוך לרחובות (בנוסף לשעריים הותיקה). בכפר זו הוקמו למעלה מארבעים בתים וכל משפחה קיבלה בית ועשרה דונם אדמה. בכך הושלם המעגל שהחל בו אליעזר יפה.

47 וזה פירוט המעשה כפי שתואר בעתון 'הארץ' מיום 11.12.1921 על פי העתון הערבי 'פלסתין': תימני בשם עובדיה נחום תושב תל אביב קיבל מן העיריה רשיון לבנית בית על חלקת אדמה שברשותו. הוא התקשר עם בנאי ערבי ושילם לו דמי קדימה, אך עם התחלת הבנייה התנפלו כשלושים פועלים יהודים רוסים על הבנאי ועל פועליו הערביים בטענה כי להם זכות הקדימה וכי לערבים אין זכות לעבוד בתל אביב וסביבותיה. כשראה עובדיה נחום שתלונתו בפני העיריה אינה נענית ואדרבה ראוי הוא שיפצה את הפועלים הערבים ויעביר את העבודה לפועלים היהודים, גמר אומר לפנות לעזרת האגודה המוסלמית-נוצרית ביפו כדי שתעביר את תלונתו אל הרשויות הגבוהות, דהיינו השלטון הבריטי. מעשהו החמור של עובדיה גרם לזעזוע עמוק בקהילה התימנית ובאמצע דצמבר 1921 כונסה אסיפה כללית של התימנים בתל אביב ובה הוחלט לנדותו. ראה הארץ מיום 19.12.1921. פרשה חריגה זו תרמה בסופו של דבר להתחזקות הנורמות שהיו נכסי צאן ברזל של ציבור הפועלים ושל ההסתדרות הכללית בקרב העדה התימנית בארץ.

אינטרסים ולהקיש מכך על כלל מערכת היחסים בין הפועלים לתימנים. אך יש בהתרחשויות יחידות אלו כדי ללמד מה מרובים היו עדיין הקשיים בין הפועלים לתימנים לאחר המלחמה ומה מרובה היתה המלאכה בפני ההסתדרות, שזה אך קמה, בקירוב ממשי ביניהם, לא רק במישור של מאבק מקצועי, אלא גם במישור החינוכי והחברתי.

היענות המוסדות לשיפור מצבם של התימנים היתה איטית והדרגתית. בשנה הראשונה לשחרור היה עיקר הסיוע של המשרד הארץ ישראלי בהקצבת סכומי כסף צנועים כנ"ל לתיקון בתים ולסעד לזקנים ולאלמנות. אף הציפיה שהועידה הציונית בלונדון ב-1920 תדון באופן יסודי בבעיית התימנים ותסייע לפתרונן, בייחוד בעניין ההתיישבות, לא התממשה. אף על פי כן, בזכות התגברות הבטחון והתודעה העצמית של התימנים והאופן שבו ייצגו ועדיהם וארגוניהם את ענייניהם בפני המוסדות הישוביים ובפני ועדי המושבות, היה ברור לכל ששוב לא יסכימו התימנים להיות בנים חורגים ושוב לא יהיה ניתן לנצלם באופן מחפיר ולהתייחס אליהם כאל אזרחים מדרגה שלישית.

הדמוקרטיזציה של הישוב מיד לאחר השחרור הבריטי היתה אחד הגורמים המרכזיים שהשפיעו על שינוי היחס במושבות ובערים אל התימנים. המלצת הועד הזמני, שעליו הטילה האסיפה המכוננת לעשות את ההכנות ולהציע את העקרונות לעריכת הבחירות לאסיפה המייסדת של הישוב, להעניק זכות בחירה אקטיבית לכל איש ואישה מגיל עשרים שנה וזכות פסיבית מעל גיל עשרים וחמש שנה, הפכה את התימנים ליסוד שיש להתחשב בו. החיזור אחריהם מצד המפלגות הדתיות והאחרות תרם לשיפור מעמדם בישוב, כפי העולה דרך משל ממכתבו של דר' טהון אל מרדכי בן הלל הכהן מיום 20.8.1918, שבו הוא מביע את חששו שמפלגות הימין הדתיות ינצחו בבחירות בשל קולותיהם של התימנים על נשותיהם ובנותיהם[48].

סימן לכך ששוב לא יסכימו התימנים לסבול בשקט ולקבל את גורלם כמובן מאליו אלא ינקטו בצעדים אקטיביים כדי לתבוע מן המוסדות הציונים והיישוביים את המגיע להם, אפשר לראות בהפגנה גדולה שקיימו בסוף 1918 או בראשית 1919 לפני לשכת העבודה הציונית כדי להתריע על כך שאינם יכולים לקיים משפחותיהם בשל המחסור החמור בעבודה לאחר המלחמה. אכן, להפגנה היו תוצאות וועד הצירים החליט לעשות כל שביכולתו. ברור היה לועד, שיש לסייע לתימנים באופן פרודוקטיבי וכי לנוכח הצלחת התימנים בגידול דבורים, עופות ועיזים בנחלותיהם שליד המושבות, יש לעודד מגמה זו

48 בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, מחלקת כתבי היד, תיק 1068/192 4.

ולרכוש בעבורם שטחים נוספים לשם כך. ועד הצירים אף עיבד תוכנית ישובית מפורטת לטיפול בבעיית התימנים מתוך כוונה למצוא פתרון יסודי לבעיותיהם[49].

פועלי "קברה" ביבוש בצות בזכרון
שני משמאל: משולם לוי חברוני, יושב ישיבה מזרחית, בחולצה לבנה וכובע קסקט, ביניהם כ-8 תימנים לא מזוהים.

49 ראה הכתבה, יהודי תימן בארץ ישראל, בתוך: "ארץ ישראל". נראה שמדובר בתכנית שעיבד האגרונום יעקב אטינגר שבאוגוסט 1918 שב לעמוד בראש המחלקה החקלאית של המשרד הארץ ישראלי שהוא היה מיועד לנהלה עוד קודם פרוץ המלחמה. ב-1919 היה שותפו להנהלת המחלקה יצחק וילקנסקי. במכתב מיום 23.7.1919, שנשלח מירושלים אל הדר' אידר ראש ועד הצירים ושנכתב על נייר רשמי של הסתדרות הציונית של אמריקה, נאמר שבדעת הכותב (יעקב זה ...) ליטול עמו לאירופה את הדו"ח של אטינגר על השאלה התימנית. הכותב גילה עניין רב בביקורו במצב התימנים במושבות ולדבריו קשה מצבם בפתח תקוה בעוד שבגליל הם זוכים ליחס הוגן יותר של שוויון, תנאי דיור ותעסוקה יותר טובים.

בבית האריזה שבפרדס הברון בחדרה

משמאל לימין: יושבים (חובשי מגבעות) סעדיה בן זכריה לוי, (עלה בתרע"ב); 2 זכריה לדאני; 3-4 האחים משה ויעקב שבילי (עלו עם הוריהם בתרע"ב); 5 שלום דוד (מחזיק ניר אריזה); 6 מאחוריו, שלום סעדיה לוי (בידיו תפוזים); 7-8 שני ילדים (לא מזוהים); 9 חיים יעיש לוי (אורז פרי בארגז); 10 עומד, שני מימין: אברהם זכריה מחזרי מזרחי, (לפניו ארגז ובידו פטיש נגרים); 11 בחלון שבמרכז עומד מאחורי אשה; שלמה שבילי (אחיהם של האחים שבילי הנ"ל); . 12 בחלון השמאלי, משקיף מימין, חובש קסקט, דוד שמור; 13 לימינו משקיף יפת לוי, המשגיח על בית האריזה, עלה כיתום ממתיישביה הראשונים של פרדס חנה, השאר לא ידועים.

מפתח כללי

שמות אישים ומקומות

א"ת ב"ש... 390־391

אבא שלם 97

אבהו (רבי)276

אבו עיסא האצפהאני 522

אבולעפיה, ר' יוסף דוד 259 278

אבולעפיה, ר' שלמה רחמים 259 278

אביזמר 23 192 201 209

אביי 266

אביץ' מהר"י 327

אבישר, עודד 259

אבלי ציון 520

אֶבֶן השבזי 99

אבן חסדאי 522

אבן כלדון 518־519

אֶבֶן ספיר 238 240 283 433

אבן עלואן 34 39 42

אֶבֶן שושן 79

אֶבֶן שושן, צבי 528 532

אבן תבון 522

אבני בהו 59 64 66

אבני גויל 71

אבנין, ג. 481

אברהם בן יצחק (משורר)407

אברהמי, א. 481

אגוזי, מ. 361־362

אגסי, י. 207

אגרת יהודי צ'וראן 464

אגרת תימן 464 517 521־522 524

אדון הכל (שיר)105־106

אדלר, מרדכי 520

אהבת תימן 160

אהל דוד 121

אהרן מלוניל (רבי)285

אובאלנס, א. 507

אוזלי, זכריה 28

אוטונומיה 527

אולשן, יצחק 530
אומות המאוחדות 480
אומנות 23
אוסישקין, מנחם 210 532
אופן מרכבה 231
אוצר הגאונים 337־336
אוצר השירה והפיוט 121
אוצר לשון הקודש של יהודי תימן 198
אוצרות תימן (ספר)243
אוקסידנט 411־409
אוריינטלי 411
אורתודוכסיים 526
אח"ס... (צירוף רביעי)392
אחד העם 208
אחה"ע... (צירוף ששי)393
אטינגר, יעקב 454 542
אי גבורתך ימין אל 142
אי"ק, בכ"ר... (צירופים)391
איב (עיר)447
אידלסון 28 121 150 198 200 209
אידר, ד"ר 545
איובים 518
איטלקים 505 510
אייזנברג, אהרן 527
אייזנשטדט 369 512
אילון, גרשון 481
אימאם אחמד 503
.אמאם יחיא 446 503...527
אינטגרציה 370־369 417
איסלם 507 517
איסמעיל המלך 466־465
איקא בר אבא (רב)285
אירופים 421
אכרים (עובדי אדמה) 525...
אלאוצטא 240
אלב"ם... (צירוף שלישי)392
אלביצ'א 451
אלבק 306־305 520
אלג'מאל, רבי סלימאן 465
אלדד 222
אלחריזי 119
אלכ'אוי, יהודה 127
אלמהדי, אחמד חסן 466 521
אלמוג 24 27
אלמרשד אלכאפי (מילון)401
אלסודה 465
אלעזם נזיה מואיד 437
אלפס (רב)305
אלציאהרי 24;...119 233 238 337
אלשיך, סאלם בן יוסף 259

אלשיך, ר' יחיא 150 255
אמארליו 275
אמביוולנטיות 406
אמיר אלמאמנון 519
אנוש משכיל (שיר)141
אנתרופולוגיה 418 420
אסטרולוגיה 130
אסטרונומיה 521
אסיאתים 421
אסכטולוגיה 518־517 522־521
אסמרה 477 482 484
אסף, ש. 28 313
אפיקים(בטאון)28 85 123־122 126 137
141 145 192 464 467
אפריקאים 421
אפרת, אלישע 368
אקרוסטיכון 127
ארי"ש 275
ארבה 525
ארבל 200
ארבע כוסות 252
ארגון פליטי תימן 92
ארוג'אס 112־111 114 116
אריגה 99
אריה בעל גוף 88
אריתריאה 486
ארליך, ח. 514
ארן, זלמן 368
ארץ ישראל (כתב־עת)526
ארצי, יצחק 368
אשכול, לוי 472
אשכולי, אהרן זאב 520 522
אשכנז 198 202-203 208 237 248 263
289-291 306-308 336 361 363 463
529-530 536 539
אתחלתא דגאולה 105

ב.

באהלי תימן 65 88
באכר 121
באלה הימים 59־58 68
בבא מציעא 214
בגין, מנחם 473
בדיחי, אברהם 221
בדיחי, אברהם בן יהודה 258־257
בדיחי, ר' יוסף בן סאלם 257 260־259
בדיחי, ר' יחיא 255 258 261
בהט, יעקב 68
בואי תימן (ספר)522
בוליוניזי, גושטאוו קסול 323־321

בוסתנאי, ח. 530
בורלא, יהודה 51
בחוקות האשכנזים 86
ביאליק 52 55־54 88
ביבליוגרפיה למאמר בין תחיה לאומית...
211
ביבליוגרפיה למאמר: על תופעה אחת
485
בתצורת הפעל ... 226 228
ביבליוגרפיה לפולמוס בעניין ההספדים
279־281
ביבליוגרפיה לשירי אלצ׳אהרי 148־147
ביבליוגרפיה לשירת נשות תימן 188־187
ביבליוגרפיה לשלטון האימאם 516
ביום שׁל לילה בא אבי 72
בילינסון, משה 407
ביקורת סדרי חינוך 95
בית אלאוצטא 243
בית אריה, מ. 239
בית המקדש 438־437
בית יאודה עיאש 267
בית משפט עברי 540
בכיל (שבט) 512 515
בכר, נסים 492־491 520
בל״א דונ״ה 318־316
בלוך 53
בליל סגריר 68
בלקיס (כסא מלכות)440
במעגלות תימן 233
במערכה 122
בן־ברוך, ד״ר ג. (ביגל)467
בן־גוריון, דוד 423 470 473 479 482
בן־צ׳יון, ש. 534
בן־דוד, אהרן 28 379 382־381
בן־יהודה, א. 57 78 408
בן־יעקב, א. 239
בן־יצחק, אברהם 56
בן־ישי 52 70
בן־פורת, ז. 81
בן־צבי, יצחק 480 485 530
בני גליל 199
בני הערובה (מוסד)513
בני יהודה 199
בני נח 438
בני תימן 201 207 210 222־221 225
בניה בן סעדיה בן יוסף הלוי 126־125
בניהו, מאיר 255
בנימין (משפחה)101
בנימין(רב)527 533
בנין הארץ 364

בנין של הקרן הקימת 89
בסערות תימן (ספר)467 472
בעאדן 99 101-102
בעבותות אהבה (שיר)162 166
בצראווי 111
בצרון 87
בקיריה, הרב יצחק אברהם 259
בר יוחאי 397
בר יעקב 53
בר כוכבא 105
בראשית רבה 97
ברברים 408
ברגינסקי, יהודה 470
ברגסון, ה. 95
ברדווד, סר ג'ורג' 409
ברודי, ר' ח. 121
ברויאר, אריך 238
ברונובסקי, יורם 407־405...
ברזל, הלל 70 87
בריטים 506־505 526־525 535 538
ברית עברית עולמית 470
ברכות השחר 325...
ברכת המוציא 250
ברנשטיין, שמעון 142
ברצלונה, ר' י. 288־287
ברקת (מושב)347
ברר, שלמה 476
בשארי, ר' יוסף 339
בשדה 67
בשירי, ר' יחיא 236־235 343
ג.
ג'בלה (עיר)447
ג'זיה 260 448
ג'יבוטי 477 482 485
ג'מיל, דוד 29
ג'עלה 251 452
גאון, רב הַאיי 284 292-291 329 332 536
גאון, רב נטרונאי 286־285 291־290 293
305 295
גאון, רב עמרם 285 331־330 333
גאוני בבל 306
גברא, משה 231 234
גדוד הארץ־ישראלי 540
גדסי, אבנר 101
גרסי, ר' דוד אברהם 101
גויטיין 20 98 200 221 235 238־237
469 464
גולדברג, לאה 407

גזרת העטרות 149 151 465־466
גזרת היתומים 446-447 449-450 466
גיאת, הרי"ץ 276
גיאת, מארי יחיא 315
גימאני, אהרן 237
גינצבורג (כתב יד)122־123 137 142
145
גינצבורג, הברון דוד 120 123
גלאבייה 92
גלוי וכסוי בלשון 66 69
גלוסקא, זכריה 473־474 529
גלוסקא, יוסף 29
גלוסקא, יצחק 198 225
גלות מוזע 24 97־98 103 149 151 250
464 466־467 521
גלות תימן 481
גמליאל, הרב ש. 476 504 507 509
גמליאלי, אסתר 29
גמליאלי, נסים בנימין 27 33 160 436
467-468 479-480
גנדי, מהאטמא 409
גנון, רנה 409
גנוך המדינה 481
גניזת קהיר 464
גרובר, רות 481
גרוש ספרד 469
גריידי, הרב יחיא סעיד 438 446
גריידי, ר' סעיד 435
גריידי, שלמה בן סלימאן מעוצ'ה 448
גריידי, שמעון 28 240 244 258 431 474
גרינבוים, יצחק 470 472
גרינברג, א"צ 55 59
גרשם, שלום 150 465 522

ד.

ד'ו־נואס יוסף המלך 467
ד'מארי, סעדיה 28
ד'מארי, שושנה 29
ד'מי 34
דבר (עתון)29 73 75־76 81 87 465
481
דבר השתיקות 72
דברי הכנסת 472־473
דואדים (משפחה)101
דובקין, אליהו 470
דוד בן יוסף (משורר)126
דוד המלך 101
דוידזון 121 154
דורי, שלמה 29 474
דושינסקי 315־316

דחוח־הלוי, יוסף 28 197 469
דטרמניזם 130
דידקטי 88
דיו 399
דיואן 119
דיואן הגדול 97
דיואן חפץ חיים 150 153
דיואן שירים (אלצאהרי) 125
דיזנדרוק 66
דימונה 368
דינור, בן־ציון 522
דיסני, יוחנן 321
דלתות נחושת 87
דמוגרפיה 424
דמות 70
דממות 72
דמת 44
דסאו, פרופ' 315
דרדעים ("דור דעה") 261
דרויאן, ד"ר ניצה 20 490
דרשות 96
דתיים־לאומיים 92

ה.

האור (עתון) 527
הארץ (עתון) 481 543
הבדלות 64
הברמן, א"מ 239
הגורני־גרין, אברהם 59־58 65
ההברה העברית (מאמר) 198 200
ההנהלה הציונית (פרוטוקול) 472 545
ההסתדרות הכללית 544־543
ההתבטלות 201
הולט 518
הולכת את 59
הומור 88־87 93־92 96 160 350
הורוויץ, (של"ה) ר' ישעיה 339
הזז 24 88־87 96
החברה הנוצרית 200
החלפוני, ר' זכריה בן שלום 232
236־234
היג'א 379 394
היגוי אשכנזי 87
היכלות (קבלה) 131
הישראלים הראשונים (ספר) 470
הכהן, בן־ציון 208 210
הכהן, דוד 447
הכהן, יוסף בן אברהם 259
הכהן, מרדכי בן הלל 531 544
הכהן, ר' יהודה חוטר 467

הכהן, ר' סעיד בן אהרן 259
הכהן, ר' פנחס 245
הכהן, רצון 98 101
הכתב והקבלה 214
הלוי, ד"ר יוסף 28-27 30
הלוי, הרב צבי 206
הלוי, הרב שלום יצחק 259 263
הלוי, יוסף 49
הלוי, יעקב ספיר 283
הלוי, ר' יחיא יצחק 259
הלוי, רצון 28 97 105 189
הלילות 352-351
הללויה (שיר) 189
הלקין, אברהם שלמה 464 522-521
הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 469
המאירי 55 305 331
המגלה 53
המזרחי (פירוש) 232-231 234 236
המסע לארץ הגדולה 87
המרדכי (פירוש) 290 314 336
הנגיד, ר"ש 289-287 292 297
הנגיד, ר' אברהם 326 330-328
334-333 337 345
הנטינגנטון, שמואל פ. 505
הנמן 225-224
הסוכנות היהודית (מושב הועד הפועל) 473
478 480 529
הסוכנות היהודית 469 481 483
הספד 257-255 259 261 263 265
267-272 274-275 277
הספר הלבן 469
הסתדרות הפועלים החקלאיים 540
העברית 221
העולם (כתב העת) 531
העומר (כתב העת) 534
העינים הרעבות 67
הענק 119
הפועל הצעיר (כתב עת ותנועה) 72 529
531-532 534 540
הפטרה בציבור ;...283 380 384-385
395
הצופה לחכמת ישראל (כתב עת) 493
הצור תמים... 258 264
הצרוף הכבול 66-65 69
הראל (ספר) 467 492
הראן 439
הרון אל רשיד 507
הרצל 208
הרצפלד, א. 533
הרשאה 313...

השחר העולה 62
השילוח (כתב עת)198
השכבה 96
השכלה 361...
השם (שיר)191
השפה (כתב עת)198
התאחדות התימנים 475־473 486־485
התימנים (ספר)198

ו.
והאבים 42
וולף, שמעון 198 201 209
וורבה, אלמונד 504
וחש־דברון, רפאל 30
וט 519
ויינשטיין, ד"ר י. 476־475 479
וייס, אביעזר 64 70 81
וילקנסקי, יצחק 542 545
ויניק, יעקב 540
ויסלר, פרופ' קלרק 410
ויצמן, ד"ר חיים 542
ונה, ר' יצחק (כ"י)345
ונה, ר' יצחק 231 236־235
ועד הצירים 535 542 545־544
ועד כללי לתימנים 541

ז.
ז'אנרים 120־119
זאג (קלקנתוס)401
זבולון (שבט)101
זבחי שלמים 255
זהות לאומית 197
זוהר 381־380
זידית (כת)440
זיידל, ר' משה 215
זילע 466
זיסמן, עזרא 58
זירא, הרב 285
זמורה, ישראל 58
זפה 349 458
זק"ש, ר' שניאור 120 122 124
זקן, הרב אהרן 275
זרחי 93
זרנוגה 347

ח.
חאשד (שֶבָט) 512

חבאן (יהודי) 337 345
חבש 505
חבשוש, יחיאל 28 257 259
חבשוש, ר' חיים 241־239 464
חבשוש, ר' שלום 244 258 263
חבשי עבדאללה 465־464
חדר 95
חדרה 347
חוברה, יוסף 29
חודידה 186 467
חוות הפועלות 95
חוטר, רבי יהודה 492־491
חול המועד 256 258 267 271 277־275
חוסיין, טאהא 411
חוק לישראל 380
חזן (בעל קורא)...
חזן, ח"א 200 206 209
חזקוני 309
חטיבת עצים 352
חיבת ציון 57־55
חיד"א 266־265 315
חימיאר 102 437 505
חינה 161 354־353 402 455־453
חינוך (מערכת)... 361
חינוך אצל יהודי חבאן 379...
חינוך יהודי תימן בארץ 535
חינוך יסודי 375
חינוך מקצועי 376־374
חינוך על תיכוני 372־370
חינוך תיכון 372־370 377־374
חיתוך דיבור אשכנזי 86
חכם באשי 261־259
חכמי א"י 260 263־262
חכמי טבריה 262 264
חכמי יהודי תימן 237 254 263־262
328־326 337
חכמי ירושלים 263
חכמי מגנצא 276־275
חכמי ספרד 263
חכמי עומארה 518
חכמת התוכנה 98
חלוצי העליה הראשונה מתימן 489
502־500
חלוצים 93 502־501
חלפון, ר' אברהם 122 127 141
חמדי, ר' שלום הלוי 338
חמדת ימים 98 106
חמורו של משיח 105
חמישי (מברך)395
חנה 161 354־353 402 455־453

חנוכה 258 270־271 273 275־277

חנאל רבנו 285־284 335

חנפי־סוני 519־508

חצי האי ערב 347

חצרמוות 347

חקר שמות וכינויים בתלמוד (ספר)233

חרם בר־מינן 397

חשבון (תורת)98

חשבי (חג'בי), מיכאל 30

חתונה 452 ;... 347;...160

חתימה לתורה 382 384

ט.

טביב ;...24 27-28 51-49 85 88-87

95-96

טבעוני 27

טברנית 223־222 226־225

טהון, ר"י 528 533 537 544

טובי, יוסף, 28 ,105 ,122 ,126 ,127 137 141
, 142, 145, 149, 153, 238, 240, 243,
245, 255;...464

טוינבי, ארנולד 421

טוריה 95

טיימס (עיתון)481

טירה 347

טירת כסף 272

טלית 92

טלפור, גבריאל 52

טס (צחן)160

טעוני טיפוח 374...;

טעמי "אמת" 381

טעמים 213;...379 394

טרימברג, אלן קיי 505

טשרניחובסקי 57

י.

יבול 60

יבניאלי 26 433 529־527 533־532 535

540־541

יד בן־צבי 198 469

יהדות תימן , 231, 234, 238־237, 245־246
, 254, 258, 261, 283;...463
466 469-468

יהוד (משפחה) 101

יהודה (שֶבָט) 101

יהודה בן תימא 129

יהודי בבל 239 367 373

יהודי ד'מאר 431...
יהודי מזרח אירופה 201 364 366...
יהודי תימן (חוברת)528
יהודי תימן – היהודים המקוריים (מאמר)
198 463־464 517
יום גדולות (שיר) 193
יום טוב שני של סוכות 259־255 261
264־263 267 270־271 276־277
יון 202
יונתן (תרגום)139 213 215־217 223
361
יוסף (ר') בן ישראל (שירת)127
יוסף עבדאללה 522
יוסף, הרב עובדיה 300 310
יוספטל, גיורא 472
יחיא (ר') בירב סעדיה 120
יחיא 88 91 94 96
יחיא אבן אלחואס 120
יחיא יצחאק 447
יחידה בת גלים (שיר)158־155
ייבין 28 221־222 224־225
ייחוד 461־460
ייחוס אבות 94
ייסנין 52 60
יכין ובועז (ספר)276
יל"ג 60
ילין 28 120 242 253 465
ילוז, ר' אליהו 260 264
ילוז, ר' יוסף 260
ילון 222
ילידי הארץ 363...
ילקוט שמעוני 84
ימיני (משפחה)101
יעיש 29 91־92 95
יעל 41
יערי, אברהם 121־120
יפה, א"ב 60
יפה, בצלאל 534־533 537
יפו 535
יצהרי, מרדכי בן צדוק 28
יצחק אבינו 37
יצחק הרב בן עמנואל מלאטאש 313
יצחק, הרב יחיא 257 263־259
יצירה בלטריסטית 85
יק"א 530
יקב 90־89
ירושלמי (תלמוד)268 291־289
ירים (עיר)436־435 439 447 449
ישמעאל 37

ישעיהו, ישראל 28 91 240־238 244 256
474 479 486־485

כ .

כהן, ד"ר חיים י. 362־361
כהן, הרב א. 243 245 252־251
כהן, עזרא 27
כולאן 518
כטבה 349־348
כך אהב 80
כלי סוינטות 50
כמו הגברת שלי 86
פמראן 466
כניס 399
כניס אלאוצטא 240 339־338
כניס בית צאלח 243
כנעני, דוד 78־77
כנענית 407
כנרת (ישוב)543
כסאר, הרב שלום 467 492
כספי־מסורי, מישאל 28 87
כעבה 37
כערער בערבה 88 93־92 96־95
כעשב השדה 85 87 94־92
כפיר 447
כפר סבא 526
כפר שלם 347
כץ, מנחם 231
כצנלסון (קצנלסון), ברל 57 71 109
כתב יד ירושלים 223
כתב יד נחום 223
כתבי היד התימניים במכון בן־צבי 122
כתיבה (לימוד)381 388 ...
כתל מערבי 447 475

ל .

לא אכפת 93
לאחר חצות 77
לאמא שתחיה 60
לבנטיני 424־419
לבציון, ג. 519
לואיס, ארנולד 376־375
לואל, אמי 71
לוד 347 530
לוט 37
לוי 96־95
לוי, מאיר 467 492
לוי־תנאי, שרה 25 29־28
לויטן, דב 469

לונדון (כתב יד)341
לוקסים 449
לזרוס, יפה 518
לחובר 53
ליברמן 345
ליורה, ר. 481
ליפר, אמה 316
ליפשיץ 209
לכה דודי 397
לם, יוסף 367
למול האח הבוערת 82
למתי תישני נפשי 145
לנתיבך הנעלם 60
לשבת באהל מועד (שיר)192
לשון הקודש שלבני תימן 132
לשון ודקדוק 225
לשון חכמים התימנים 221 226
לשוננו (כתב עת)198

מ.
מאופק (כתב עת)80
מאזנים 53 87
מאייקובסקי 60
מאיר, יוסף 361 473 476
מאסף 72
מארי שלמה 86
מבחנו של השיר 65־64
מבטא התימנים (מאמר)198 210־209
מבצע עזרא ונחמיה 486
מגדל כוכבאן 125־124
מגילת תימן 150־149 240 466־464
מגלה טמירון 93
מגמות (כתב עת)198 367 369 373
מגן אברהם 278
מגנזי ירושלים (כתב עת)492
מדינה בדרך 92
מדינה וחברה (כתב עת)505־504
מדינה יהודית 468
מדינה, אברהם 491
מדינה, שלום 27 122 126 431 489
מדינת ישראל 469...
מדליה, שלמה 30
מדרש הגדול 97 222
מדרש החפץ 441
מדרש לקח טוב 286
מדרש רבה 381־380
מדרש תנחומא 286 381־380
מהאג'רון 518

מהדי עלי אבן מהדי 519־517 523
מהר"מ 272 291 315
מהרי"ו 271
מהרי"ץ 233 236 239;...433
מהרימ"ט 275־271
מהרש"ל 248
מוד'יכרה 102
מוהר 350־348
מולד 71
מונטבה (קהילה)315
מוסיקה מזרחית 415
מוסיקה מערבית 415
מוסלמים 38 40 92 161
מוסקה, גטאנו 505
מוצא (גאוגרפיה)365 372־373 378
מורג, שלמה 28 200־201 209 222־221
225־226
מורפורגו, אמיליה 323־321
מורפורגו, ר"א 313
מורשת (ספר)467 491
מורשת יהדות ספרד ומזרח 237 248
...361
מושבות 525...
מזאחן 102
מזהרה 457
מזרח הקרוב 410
מזרחי (משרקי), ר' דוד 234 239
241;... 307 310 338-339
מזרחי, ר' יוחנן 231...
מחברות (כתב עת)412
מחמד (הנביא)38 181 505 518
מחמד אבן עבדאללה מהדי 518
מחנה גאולה 467 475 480־478
מחנה גאלה (ספר)467
מחנה חאשד 476 478
מחפוד, דוד 89־88
מחקרים בסידור תימן... 231
מחראות 527
מטלון, אברהם 203 205 210־209
מטמוני מסתרים 121
מטרונה 86
מימון, דוד 28
מיסטיפיקציה 93
מירון, דן 68
מירסקי, אהרן 198 200 209 213
מישאל 111 117־113
מכון בן־צבי 491
מכון מש"ה 221 231 306
מכתב קטן 67
מלחמת המפרץ 405
מלחמת העולם הראשונה 528־527

מלכות בני הגר 105־106
מנג׳ם 101
מנדלי 55 90
מנהג אלג׳יר 267־268
מנהג יהודי תימן 263
מנהיגות יהודית בתימן 237־238 258
מנזלי, ר׳ יוסף 256־258
מנזלי, ר׳ שלמה 253
מנצורה, ר׳ סעדיה 120
מנשה החלוץ 95
מסורת בבלית 221־224
מסורת ההגייה התימנית 221־222 226
מסורת תימן 210 222...
מסחטה (שיר)161 186־187
מסכת אהלות 232 234
מסכת כלה 94
מסכת סופרים 232 284 291 305
מספרם של תימנים מבית 85 87
מסטרה (סרגל)402־403
מעברה 362
מעודד 466
מעוצ׳ה מרי 33־34 36...
מעוצ׳ה, סלימאן 447
מעטוף, סעדיה 369
מעיין 98־99
מעלאמה 379
מעריב 368
מפ״ם 479
מפא״י 478־479
מפוחית פה 86
מצ׳מוני, ר׳ יוסף 467 490
מצר אל ימן 440
מצרים 438
מקאמות (ספר)119־120
מקוב, יהונתן 529
מקצוע 381 395
מרבד הקסמים 469 480־481
מרגליות, הרב ראובן 233
מרי 237־238 379 387...
מרכוס, אליעזר 366
מרכסיסטים 52
מרשילייא 522
משא גיא חזיון 465
משא תימן 29
משאט 474
משוך החן (שיר) 105
משולם (רבנו) 275-276
משולם, עוזיהו 503
משוש חתן (שיר)107
משיח 149־155 464 472 489 517...

משיתא, יוסף 97
משכן (פרשה)100־101
משנה תורה 237 244 249 251 254־255
משנת שרעבי 223־224
משרד הארץ־ישראלי 525 527־529 533 539־542 545
משרקי, סעיד 259
משרקי, ר' יחיא 247־252
משתא 97־99 105 121 154
משתו 97
מת (צרכיו)255

נ.
נבון, ד"ר יעקב 363 371 373
נגד 99
נגלית לי ימי 83
נדאף, יחיא 259
נדאף, ר' אברהם 122 150 206 257 259 262 433 465
נדב, רחל 28
נדוי עובדיה נחום 543
נוגה 85־86
נורתרופ, פריי 64
נחום 85
נחלת ישראל 542
נחשון, יחיאל 238 258
ניו יורק הראלד טריביון (עיתון)481
נייר 399
ניני, פרופ' יהודה 28 490
ניסן 271
נסים, הרב יצחק 255 299
נצר, ד"ר א. 474
נקאש, ר' סלימאן 466
נרגילות 33 160 435 452
נשיא (ראש מנהיגי תימן)238
נשים 313...
נתב"ג 347
נתיבות תימן וציון (ספר)467
נתן העזתי 105 151־150 464
נתנאל (רבי) בן ישעיה 432

ס.
סאדה 504...
סאטירה 88 93
סבירסקי 369 372 375
סגל, מ"צ 55
סדן, דב 54 73
סדר יום של תלמיד 386־388

סוגיות בלשון חכמים 221
סגר (שיר) 190
סוד האהבה 55
סויסי, ר' נסים נח 241
סוכות 447
סוכנות העתים סט"א 481
סולמי, טוביה 24 27 192
סולמי, נתן יצחק 101
סומא 305...
סונים 505 519
סונים־שאפעים 506
סופרי סת"ם 399 402
סיאני, איתמר 30
סייד 33...
סיימון, ליאון 535־536 540
סימון, אריה 368
סימון, יוסף 475
סימטאות מעוקלות 89
סימנים 92 106
סיני (כתב עת) 283
סיני, נח 225
סיף אל אסלאם 35
סיקרון, מ. 477
סלמת אל תלאת 37־38
סמ"ג 293־294
סמבטיון 25
סמילנסקי, זאב 534
סמילנסקי, משה 367 373 533־530
סמסרה 451
סנדלר 90
סעדה 94
סעי יונה (ספר) 198
סעיד, והב 96
סערת תימן 240 257־259 325 465
ספונות (כתב עת) 464
ספיר, יעקב 240 436
ספר האנך 70
ספר הגלות והגאולה 120
ספר המוסר 119־127 142
ספר הסולמות 70
ספר הענק 119־128
ספר העתים 284־285 287 291
ספר השורשים 132
ספר טבריה 259
ספר תורה (מימי החורבן) 437
ספרדים 237 289 297 463־464 536
ספרות 23
ספרית לנין 123
סקוט, יוג' 439
סרי, דן־בניה 27 111

ע.
עבד אלנבי אבן מהדי 517־521
עבודה ערבית 527־528
עבודת אדמה בידים עבריות 93
עבודת כפיים 88
עבס, ראומה (לבית נחום)29
עברית מקורית 197
עגל 36 41
עד מתי 65
עד'אקי, יחיאל 28
עדיאל 369
עדיכם 75־81
עדן 101;... 347 379 467 505
עובדיה, אברהם 29
עולמא 509 511־512
עוקשי, אבשלום 30
עותמאנים (הצבא)98
עזרא הסופר 256 284 297־298 335 345
עזרת נדחים (חברה)491־492
עיונים (כתב עת)223 466
עיירות פיתוח 368 375־377
עילם, פרופ' 366
עין גנים 526 534
עין הקורא 93
עין יעקב 380־381
עין שמר 347
על בוא הסתו 81
על כנפי נשרים 28 347 451 467...
עלה טרף 59
עלי עבדאללה סאלח 515
עליה 364 370־373 376 463 467 469
476...
עליה השניה 525...
עם הספר ובאפיקיו 87
עם שחר 61
עמדין, ר"י 307
עמיר, יהודה 119 149
עמליה (מושב)543
עמר, הר"י 222
עמר, יוסף 28
ענבל 25 30־29
עפצים 401
עפרון 401
עץ חיים 248 283 311 339 433
עצטה 27
עצמאות ישראל 197
עקיבא (רבי)105
עקרב ארסי 91 93
עקרון 93

עקשים 260

עראקי, הנשיא שלום בן אהרן הכהן

259...;

עראקי, חיים בן יחיא הכהן 257

עראקי, נעמה 94

עראקי, ר' יחיא 245 308 310

עראקי־קלורמן, בת ציון 28 517 521

ערבית (שפה)398

ערוסי, הרב רצון 221 231 245־246

ערק 35 41

פ.

פאדובה 15

פארודיה 93

פג'יר, יעקוב 443

פוגל, צ. 55

פולמוס ראיתיכם 58

פולקלור של יהודי תימן 160

פוניה גנב 93

פועלי ציון 540

פועלים עבריים 93

פורים 258 270־277

פורת 224

פיאות (קיצוץ)91־92

פיאלקוב, מאיר 536 538

פיומי, ר' יעקב בן נתנאל 464 521־522

פיינשטיין, הרב משה 300

פיכמן 52־53

פינצי, אילוורה 318־319

פינקלשטיין, עמוס 524

פירוש על הלכות שחיטה (אלצ'אהרי)124

פישל (חוקר)121

פלוסר 202

פלסטין (עיתון)39 438 543

פנחסי (פנחסוביץ'), יעקב 533

פסאבדו־תרבותי 86

פסח 249־250

פסח לייב 93

פעולת צדיק 241־245 248־252 256 283

307 311

פעמים 85 149־150 521

פראוור, יהושע 520

פרוטקציה 374

פרידלנדר, פרופ' שאול 405...

פרידמן, אהרן 540

פרידמן, הרב נתן צבי 298־299

פריעת ראש 86

פרישמן 55

פרל, יוסף 93

פרנקים 420־421

פרנקל, דוד 218

פרנקל, ר' ברוך 269

פרץ 55

פרשת השבוע 380 394

פתאשה 458

פתח תקוה 526־529

פתיחה לתורה 382

צ.

צ'ירול, סר ולנטין 410

צ'לם 70

צ'מג' טלח 402

צאלח, בן יחיא (רבי)339

צאלח, סלימאן סאלם 259

צאלח, ר' אברהם 255

צאלח, ר' יחיא 249־248 256

צבי צדיק (שיר)106־105

צבירת ממון 88

צבר (ישראלי)407

צדוק, א. 244 256

צדוק, אהובה 29

צדוק, חיים 29 473

צדוק, יוסף 29 476־467 480 486

צדוק, משה 29 465

צדוק, רצון 154

צהר 120

צוברי, הרב יוסף 243 247 339

צומעה עוג'א 441

צוקר, משה 520

צוריאל, ד"ר יוסף 28 210־209 313

צידה לדרך (פירוש)238

צידוק הדין 277־255

ציוני 364 438

ציונים 365

ציונים סוציאליסטים 92־91

ציטוני, דוד 316 318

צלבנים 467 520

צמח, שלמה 60 95

צנעא 91 98 161 166 224־223 235 240־238

243 255 258 261־260 277 327 379 435 437

447 464־465 489 500

צעדי, ר' יהודה 248־245

צפון אפריקה (יוצאי)283 302

צפיחית בדבש (הרב)272 274

צפירה, ברכה 29

צפרי, מרים 29

ק.

קאופמן 226

קאמריני, יונתן בן שבתאי 318־319

קאפח, אהרן 325

קאפח, הרב יוסף, 28 120 131 139

221 222 225 239-241 245 249

255-260 293 297 301 306

קאפח, מארי אברהם 433

קאפח, ר' סעיד 255 258

קאפח, רבי יחיא 91 256 263־259

קארה, יחזקאל 225 251 256 259

קארה, ר' סלימאן 257 263־259

קארו, ר' יוסף 237 243 256־246 295

307־306 310־309 317

קאת 34־33 38־37 435

קדושין 355 459

קהילת קוצ'ין 245

קהלני, אביגדור 28

קהתי (חוקר) 121

קול התורה (כתב עת) 209

קול משה 470

קולמוס (אלקלם) 400־399

קולק, טדי 486

קון, פרופ' הנס 410

קוסובסקי, חיים 529

קוק, הראי"ה 206 209

קוראן 38־36 181

קורות ישראל בתימן (ספר) 240־239

קורח, הרב יוסף 260

קורח, הרב עמרם 245-240 255 258 259

325...; 465 485

קורח, הרב פנחס 260

קורח, הרב שלום 252 256 260

קורח, הרב שלמה עמרם 263 343

קורצווייל 64

קושטא 239 527

קושניר, שמעון 529

קיסר, צמח 28 130 138 198 ;209...221

223 325 327 399 432 435 521

קיפלינג, רודיארד 409

קירכהיים, רפאל שמעון 219

קירש 163

קלוקהון 418

קלורמן, בת־ציון: עיין ע' עראקי

קליין־צברי, אביבה 28

קלקול הלשון 201 206־203

קמיע 43 400

קנה 399

קנז 412

קנלר, פרופ' ג'ורג' 417

קסטלר, ארתור 416
קסת (זייה) 401
קעטבה 186 467
קפרא, פנחס 29
קצבים תימנים 536 538
קרבר 417־418
קרואני, הרב אברהם 485
קרטון־בלום, רות 66
קריאת התורה 305
קריאת ספר 286
קרקוש 44 184
קשור (ליד השולחן) 381
קתדרה (כתב עת) 520

ר.
ר"ח 258 270־271
רא"ם 272
רא"ש 244 254 290 306־292 314 331
333
ראב"ד 284 327
ראב"י 284 306
ראב"ן 289
ראב"ע 119 129־124 136 143־142
ראבי"ה 289 294
ראובן החיגר 90
ראש השנה 447
ראשון לציון 530
רב יוסף 294
רביד הזהב (ספר) 243 247 250
רביזיוניסטים 92
רג'ואן, נסים 405
רד"ק 132 216־215
רדאע (עיר) 161 497
רדאעי, ר' שלום 223
רדב"ז 244 309
רובינשטיין, שמעון 525
רוזנברג, אמיר 102
רוטשילד (רשי"ל) 489 529
רוטשילד, ג'יימס 529
רומי 106־105 202
רומנים 368
רוסים (סובייטים) 505 514
רופא המושבה 90
רופא, ר' יחזקאל שאול 256 260־259
264 278
רז"ה (ר' יחיא בן סלימאן אלד'מארי) 441
רחובות 347 530
רי"ף 244 254 266 305 335־331

ריאל 34 178
ריה"ל 119 127-129 135
ריפוי 528 534
ריק"א 247-248
רכב אלוהים 231 233
רמ"א 237 244 247-248 276 295 307
309
רמב"ם 137 139 141 142 161;... 232 237
244 245 247-256 262 263 265-268 270
272 274 277 278 283 291 296 297
299 300 301 303 313 380 381 400
464 497 517 521-524
רמב"ן 268 275-276
רמב"ע 119
רמלה 530
רס"ג 218-222 283 328 330 423 432
521
רע"ב 265
רע"ק 274
רפאל, יצחק 472-475 481-482
רפואה עממית 98
רצאבה 449
רצאבי, הרב יצחק 231 233 248
רצאבי, שלום 28
רצהבי, פרופ' יהודה 24 28 120-122 124 127
132 134 139 141 149-155 159 198 200
233 244 245 248 257
464 466 521 522 525
רש"י 215-219 223 265-269 275-277
290 293 295 302 334-335 400
רש"ל 295
רשב"ג 119 124 127 145-146
רשב"ם 218 265-267
רשב"ע 244 293

ש.

שאול, שלום 28
שאלת היהודים 197
שאלתיאל הגמגמן 95
שאנן, אברהם 71
שארית יעקב 272
שבות תימן 244 256 261
שבזי, אבא שלם, 97-98 100 103
105 106 120 127 149...151
שבטיאל 28 198 200 222 225 244 248 257
257
שבי ציון 197-200 205-206 210
שביט, ז. 10
שביעי (מברך)397

שבירת הכלים 12
שבלי הלקט 284 295
שבע השנים הראשונות 11
שבת "שוש אשיש" 356
שבת אלבדע 452
שבת כלה 352
שבתאי צבי (כולל שבתאות)
105-106 149-152... 464 521-522 524
שגב, תום 470 481
שד 40 161
שדי חמד 285־286
שואה (מוזע)463 468
שובכה 347
שוויד, מרדכי 474 476
שוורצפוקס 237
שוט המארי 43 389
שולחן ערוך 380־381 ;...237
שומלי (משפחה)101
שוראקי, פרופ' אנדריי 411
שחיטה 313...;379 ,396-397
שחיטה הפנימייה 120
שטאל, אברהם 368 377
שטיינברג 53
שטיינמן 10 16־17 24
שטרייט, ישעיהו ושלום 533
שי, יעל 347
שיבת ציון 51 490
שידוכין 351
שיך עותמאן 451 467 479־480
שיעי־זיידי 505 508
שיר השירים 160־161
שיר השירים רבה 218
שירי המפולת והפיוס 11 16
שירי הפרוזדור הארוך 22
שירי עבודה 183־187
שירים בודדים 121
שירים מסכיים 81
שירמן (חוקר)124־121 128־129
שירת ההשכלה 7־9
שירת ימי הביניים 124
שירת נשות תימן 159 161
שירת ספרד 119 127
שירתנו הצעירה 17
שישי (מברך)283 395
שכונת תימנים 528
שלהבת 14 16 19
שלום עליכם (הסופר)367
שלום, ש. 77
שלונסקי 50...85
שלמה הקטן 145

שלש תחינותיו של האימאז' 70
שמד 521
שמועה 105־109
שמור, דוד 26 85 87
שמוש, ד"ר יצחק 411
שמחת חתנים (שיר)167־182
שמידט, שלמה 79 475
שמן, סאלם בן סאלם 257
שמעה (שרה אלמושתיה)99
שמעונוביץ' 53
שמעוני 53
שמרנים 526
שניאורזון 533
שער, יוסף 28
שפירא, לנארד 505
שפירא, משה 478 482 486
שקד, חיים 518
שר־אבי, חיים 481
שרט (מהר)167
שריבאום, הרב 472
שרידי תימן 122 465
שרעב 100
שרעבי, חיים 261
שרעבי, ר' מרדכי 101
שרעבי, רבנו רצון עמרם 101
שרעבי, רבנו שלום (הרש"ש)103 149
ששון (חוקר)121
ששון (כתב יד)340
ששון, סלימאן 493
שתילי זיתים 234 243־246 251־254
307 338־339

ת.

תדהר, דוד 534 543
תהלים 380
תורכים 506 525־528 538
תורת הסוד והקבלה 261־263
תחיה לאומית 197 205
תחיית המתים 163
תחכמוני 119
תימא (כתב עת)305
תימן ומחנה גאולה (ספר) 468
תימן וציון (ספר)490
תימנים (פועלים)...525
תכלאל משתא־שבוי 305 344
תכלאל קדמונים 343
תנאים 217
תנאים סביבתיים 367־368
תנחום הירושלמי (רבי)401

תעז 33 35 239

תעיזי, רבנו יפת אברהם 101

תפילות (שחרית, ערבית ומנחה)90-89

380

תפילין 92

תצורת הפעל 221

תרבות המזרח 365-363 405...

תרבות המערב 86 365-363 405...

תרבות ים-תיכונית 411 424

תרביץ (כתב עת)225

תרגום ארמי 213

תרגום התורה 283...

תרגום משלי 222

תשבי (אליהו)153

תשבי 131

תתן 35

נֶפֶשׁ, צִיּוּן וְזִכָּרוֹן

לאבא מארי ועטרת ראשי
הרב **סעדיה כובשי** נע״ג
ולאמי מורתי הרבנית
מלכה כובשי ז״ל
בת הרב יצחק בן משה הזמי נע״ג

מזכרת נצח לאבי ולאמי
אנשי החינוך, החסד והצדקה והמעש
אשר כל חייהם יראת השם
אהבת הזולת, תורה ומעשים טובים
תהא נפשם צרורה בצרור החיים, אמן.

אבינעם כובשי

לזכרון עולם

לזכר **יאיר מדאר הלוי** נע״ג
איש המופת בענות רוחו,
בטוהר לבו ובשכלו הזך,
נישא בסערת הנפש במעשיו
היה מתלהט כלהב,
בדם, בנפש ובלבב
מחלוצי הסוד והחידה לבטחון ישראל,
רב פעלים למען יהדות תימן ומורשתה
איש הספר, ההגות והחכמה
ירא אלהים וסר מרע
הולך תמים ופועל צדק
והלך לפניו פעלו.
תהא צרורה נשמתו בצרור החיים

העמותה אפיקים ובטאונה

והיה אבינו היקר

לזכרון לפני ה' תמיד

אישי ואבינו היקר באדם

חיים אושרי נע"ג

רחב הדעה ורב הפעלים

היה איש המופת במעשיו

בענות רוחו ובטוהר לבו

בשכלו הזך ובדעתו הצלולה

צדיק וחסיד אשר כל הסגולות

שמנה דוד המלך במזמורו

בתהלים (פרק ט"ו) נתייחדו בו

ובאישיותו הייחודית והמיוחדת,

אבינו **חיים** היה חלק מישותנו

איבדנו נוף אנושי שהרנין נפשנו

וַי לְהַאַיַ שׁוּפְרָא דְבָלַי בְאַרְעָא

יהי זכרו ברוך והזכרתו לברכה.

האם והרעיה **זהבה**
והבנים: **שילה, אשר וחגי**

לזכרון לפני ה׳ תמיד

לאבא מארי ועטרת ראשי

שלום (סאלם) **יצחק** נע״ג

היה לנו מליץ יושר בעדנו וסניגור

לפני הַצוּר - צוּרָךְ בעולם האור

בנך : חיים בן-יצחק יצ״ו

* * * *

לאבא מורי היקר באדם

איש החסד התום והיושר

ר׳ **שלמה** ברבי **שמעון משעלי** ז״ל

תהא מנוחתו כבוד

ונפשו צרורה בצרור החיים

בתך : **רבקה בן-חיים** תמ״א

* * * *

נר זכרון

לאלברט לניאדו ז״ל

בן **בוליסה**

* * * *

לבוליסה לניאדו ז״ל

בת **מרים**

* * * *

לְמֶרִי עמיאל בת **בוליסה** ז״ל

דרככם היתה מישרים אל צוּרכם

תהא נפשכם צרורה בצרור הנצח

מוקירי זִכְרָכֶם :

עמיאל דוד ועמיאל יוסף

AFIKIM SPRINGS

Studies in Literature, Language, Traditional Law and Custom,
Education, Society and History

JUBLIEE VOLUME
IN CELEBRATION OF THE 30TH ANNIVERSARY OF AFIKIM

סודר ועומד בחמוטל בע"מ - תל-אביב