תולדות היהודים במצרים וסוריה

תחת שלטון הממלוכים

מאת

א. שטראוס

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

הוצאת מוסד הרב קוק שעל יד המזרחי העולמי / ירושלים תשי"א

כרך שני:

תקופת הממלוכים הברג'ים

הקמ"ג — רע"ז / 1382 — 1517

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

נדפס במדינת ישראל / Printed in Israel 1951
כל הזכויות שמורות / All rights reserved

גל' 1—8 נדפסו בדפוס "העברי", ירושלים
מגל' 9 ואילך בדפוס רפאל חיים הכהן, ירושלים
מצבו בנו משה ז"ל

מוקדש

לפרופ. אנריקה פאבריגאט

ההיסטוריון מאורוגואי

שלחם בעוז למען תקומת ישראל בארצו

התוכן

הקדמה ו

ביבליוגרפיה XVIII

שער ראשון: הצ׳רכסים הראשונים

פרק 1: השלטאן ברקוק 1

" 2: תימור 14

" 3: הנגיד ר׳ עמרם 21

שער שני: קהילות מצרים וסוריה באמצע המאה החמש עשרה

פרק 1: קלקול וירידה 33

" 2: אי סובלנות 58

" 3: קהילות מצרים 96

" 4: קהילות סוריה 114

שער שלישי: דרכי הפרנסה

פרק 1: המשק של מצרים וסוריה בימי הברג׳ים 124

" 2: מלאכה ותעשיה 150

" 3: מסחר ובנקאות 157

" 4: רופאים, פקידים 173

שער רביעי: המעמד המשפטי של היהודים

פרק 1: השיפוט במדינה הממלוכית 180

" 2: היהודים לפני ערכאות המסלמים 193

" 3: חוקי ההפליה 204

" 4: הנגידות והשיפוט היהודי 237

שער חמישי: המסים

פרק 1: הגודל של מס הגולגולת 259

" 2: הגביה של מס הגולגולת 293

" 3: מסים אחרים 310

שער ששי: החברה היהודית

פרק 1: בשכונת היהודים 317

" 2: בחוג המשפחה 338

" 3: חגים ומועדים 372

" 4: הקהל 388

שער שביעי: תקופת קאיתבאי

פרק 1: קאיתבאי והיהודים 398

" 2: קהילות מצרים וסוריה בסוף המאה החמש עשרה 401

" 3: התמעטות האוכלוסין וסבותיה 429

שער שמיני: מגורשי ספרד במצרים ובסוריה

פרק 1: הגירת הספרדים אל ארצות המזרח 438

" 2: גדולי הדור 458

" 3: ר׳ יצחק שולאל וזמנו 500

נספח: הקראים 548

הקדמה לכרך השני

המופר שבא לכתוב את ההיסטוריה של יהודי מצרים וסוריה בימי הממלוכים הצ׳רכסים תפקיד קשה הוא נוטל על עצמו ובחרדה הוא שואל את עצמו אם יש בידו לתאר ולקרב לבני דורו את יהודי המאה החמש עשרה. האם יוכל לחדור לנפש הדורות הרחוקים ההם ולצייר תמונה באמנה של חייהם? האם יעלה בידו לברר איך הביטו יהודים אלה על עצמם ועל סביבתם הנכרית? הדורות ההם לא השאירו אחריהם חיבורים ספרותיים, שגילו בהם את סתרי נפשם, שהגו בהם את מחשבותיהם על שאלות השעה ושאלות עולם. ההיסטוריון מוצא במקורות ידיעות מקוטעות על מעשים ביחידים ובקבוצות שארעו במקומות ובזמנים שונים, ולעתים קרובות קשה להחליט, אילו מהם טפוסיים ואילו מקריים. לפיכך גם החוקרים המעטים שעסקו בקורות יהודי מצרים וסוריה בזמן ההוא לא ניסו להגיע לידי סינתזה אפילו בשאלות חלקיות. והרי תקופה זו רבת ארועים היתה. תקופה שבה התפתחו תהליכים תברתיים במהירות. אמנם אין דור שאין בו שינויים בחיי החברה, אלא שעתים הם נראים יותר לעין ועתים סמויים, עתים הם נעשים במהירות ועתים באטיות בכרך זה יש לספר על פרק זמן, שבו מתבלטים שינויים אלה בהמירות רבה ודורשים הסבר. בדורות הראשונים של תקופת הממלוכים עוד היה מספר היהודים במצרים וסוריה גדול מדי. המשטמה הדתית, שנתעוררה עם הגברת המלחמה נגד הפרנקים, וגחשול הגזרות עוד לא חוללו שינוי ביחס היהודי אל סביבתו, עדיין אינו רואה את עצמו כנחות דרגה. המצב הכלכלי של היהודים היה עוד לכאורה איתן. המדיניות הכלכלית הנפסדת של הממשלה הממלוכית עוד לא הספיקה להשמיט את הקרקע מתחת לרגלי בעלי המלאכה המרובים, שהיו עוד הזמן ההוא עמוד התוך בקהלות ישראל שבמצרים וסוריה. הסוחרים היהודים עדיין עושים חיל במסחרם בפנים המדינה ומחוצה לה. ברם לאמתו של דבר פועלים הכוחות העוינים וגורמי הירידה את פעולתם בלא הפוגה, ומיום ליום מצב היהודים מתערער והולך. במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה תוצאותיו של תהליך זה נראות ברור. מעמד היהודים במדינה הממלוכית ירוד, הם נהפכים לעדה נסבלת, ממש כרצון התיאולוגים הקנאים; מצבם הכלכלי נעשה דחוק, רובם של יהודי מצרים וסוריה נהפכו לעניים. הישיבות, שבהן נצטופפו לפנים צעירים צמאים לתורה, נשמו. בתקופת הממלוכים הצ׳רכסים מתגלה מצב היהודים בכל מערומיו. ההיסטוריון שמדבר בתקופה הנראית סטטית בעיקרה, מרבה לתאר ואוסף בדייקנות את הנתונים המפוזרים במקורות, אך בשהוא מדבר בתקופה „דינאמית" יותר, היינו תקופה שבה

מתגלית התפתחות שנמשכה זמן רב אם כי בסמוי, עליו לבאר יותר מאשר לתאר, להסיק מסקנות, להעריך ולהשוות. הדמיון בין מצב החברה היהודית לסביבתה המסלמית גדול מאד, אותן התופעות הכא והתם. בארצות אירופה מתקדמת הציויליזציה והתרבות במהירות רבה והן הולכות ומתעשרות, ואילו המזרח הערבי שוקע בעוני ובבורות. בזמן שעמי אירופה מפלסים להם בעולם המחשבה והמדע דרכים שהיו בלתי ידועות לפנים, ומחשכת ימי הבינים בוקע אור חדש, נרדם כביכול המזרח האסלאמי ונידלדלו כוחות יצירתו. קהילות ישראל שבצפונו ודרומו של הים התיכון, אעפ"י שהן הולכות בדרך שלהן, תלויות בסביבתן ומשפעות ממנה. ונמצא שכדי להעריך כראוי את ההתפתחות של הקיבוצים היהודיים בארצות המזרח, המעורים באלף חוטים בסביבתם המסלמית וכדי לתת תאור אמיתי של מצבם בסוף ימי הבינים על ההיסטוריון להשוותה להתפתחות החברתית של המסלמים מצד אחד, ולגורל היהודים בארצות המערב מצד שני. הרקע של שתי ההשוואות הוא יחס הגומלין בין המזרח למערב, שהוא תוכן ההיסטוריה של ארצות ים התיכון, אותה האבקות נצחית שהביאה בתקופה אחת להתגברות המזרח ובאחרת לנצחון המערב. ברם נשאלת השאלה אם הרשות בידינו לערוך השוואה של דרכי ההתפתחות החברתית והתרבותית בתקופה כה דינאמית, בזמן שלכאורה נפרדו דרכי המזרח והמערב. האם אפשר לומר שבמאה החמש עשרה חיו תושבי מצרים ותושבי צרפת בתקופה אחת מבחינת מצבם החברתי והתרבותי? דומה שיש להשיב תשובה חיובית על שאלה זו למרות ההבדלים המרובים בצורות החיים החברתיים. הן בארצות המזרח האסלאמי הן בארצות אירופה שולטת עדין דת אחת ברוחות וכת אחת בגופות. כשם שתושבי המזרח חדורים רוח של קנאות, כך גם עמי אירופא עדיין מודרכים בידי הכנסיה וכל מרידותיהן של הכתות השונות דוכאו כליל. אמנם במשטר הפיאודלי נראים בקיעים, אולם עדיין שולטים הפיאודלים ברוב רובן של ארצות אירופה. המשטר הממלוכי, אינו משטר פיאודלי לפי הדוגמה האירופית, אולם גם במזרח הערבי שולטת אצולה צבאית המקבלת מידי המדינה אחזות בתורת הפקר וכמו באירופה כך גם במזרח היא השלטת העיקרית במדינה, וכח המלכות מגבל. האצולה התורכית שומרת לעצמה את הזכות לבחור את השלטאן, ואם בדעת השלטאן המולך להוריש את כסא המלכות לבנו הוא חייב לבקש את הסכמת האמירים. האמירים הגדולים, הדואדארים והאתאבכים, הם הקורפירסטים על גדות הנילוס. עולם האסלאם ועולם הנצרות רחוקים זה מזה ונלחמים זה בזה, אך מה שנוגע לארגונם המדיני ודרגתם החברתית אחד שלב התפתחותם, הוא שלבה של מדינת האצולה של ימי הבינים. באירופה עומד משטר זה על שיתוף פעולה בין האצולה והכמורה, והנה גם האמירים הגאים בקהיר ודמשק כרתו ברית עם התיאולוגים המסלמיים. יש איפוא מקום להשוואת התהליכים החברתיים במזרח הערבי ובאירופה הנוצרית, ומותר ואף ראוי להשוות את מצב

היהודים הבונים להם את תאי חייהם העצמיים תחת שלטון הסהר ושלטון הצלב, כי שני המשטרים אינם אלא צורות שונות של משטר אחד, שלטון פיאודלי־כנסיתי.

באיסוף החומר בשביל תקופה זו נאבק החוקר עם הקשיים שבהם נתקל בתקופה הקודמת. המקורות היהודיים לחקר ההיסטוריה של קהילות מצרים וסוריה בתקופת הממלוכים הברג׳ים הגם דלים. יהודי קהיר שומרים על תעודות שניתנו להם ע״י ממשלות מצרים בתקופות שונות, כגון רשיונות לתיקון בתי כנסיות, תעודות בעלות על מגרשים וכיו״ב. בגניזה המפורסמת של פסטאט נמצאו גם תעודות מתקופה זו, עפ״ר מכתבים ותעודות הנוגעים לעניינים של יחידים. ברם מספרן של כל התעודות הללו קטן למדי. בשים לב למיעוט החומר הארכיוני נודעת חשיבות מרובה לספורי העולים והנוסעים היהודיים, שעלו במאה החמש עשרה ובתחילת המאה השש עשרה לארץ ישראל ועברו דרך מצרים וסוריה. אחדים מעולים־נוסעים אלה השאירו אחריהם ידיעות על יהודי מצרים וסוריה שיש בהן עניין רב. ידיעות אלה כלולות עפ״ר באגרות ששלחו לקרוביהם ומכריהם, אך היו גם עולים ונוסעים שחיברו ספר מסע ממש. ר׳ משולם מוולטרה, שעלה בשנת רמ״א דרך מצרים לארץ ישראל וסייר גם בסוריה, רשם לו כנראה במסעו רשימות וחיבר אותן אחרי שחזר למולדתו לספר מסע המכיל חומר היסטורי בעל ערך רב. המפורסם שבנוסעים אלה היה ר׳ עובדיה מברטנורא, שבא בשנת רמ״ח לארץ ישראל. בשלשת המכתבים שלו שנתפרסמו עד עתה יש ידיעות מדויקות על יהודי מצרים וסוריה בסוף המאה החמש עשרה. ר׳ עובדיה מברטנורא מבדיל יפה בין מה שראה בעיני עצמו או שמע מפי עדים מהימנים ובין שמועות סתם. כשני חכמים אלה כן הגיעו רוב העולים־הנוסעים שזכרונותיהם נשתמרו בסופה של תקופת הממלוכים או סמוך לסופה לארצות המזרח. בשביל תאור המצב של קהילות מצרים וסוריה בסוף התקופה הממלוכית יכול החוקר להסתייע גם באוספי השאלות והתשובות של רבני מצרים, א״י וסוריה במאה השש עשרה. אין ספק שרוב רובן של שו״ת אלה נתחברו אחרי חיסול השלטון הממלוכי, בזמן שלא רק המשטר המדיני אלא גם הרכב הישוב היהודי בארצות המזרח נשתנה תכלית שינוי. ועוד, התשובות הללו נכתבו ברובן ע״י חכמי הספרדים שהביאו אתם את מנהגיהם ממולדתם הישנה. בכל זאת מכילות אלפי התשובות שבקבצים המודפסים והבלתי מודפסים ידיעות מרובות על אורח חייהם של היהודים תושבי מצרים וסוריה שבזמן ההוא. לפעמים מדובר בהן בפרוש על מעשים ומנהגים ב„זמן הנגידים", היינו תקופת הממלוכים.

מספר ההיסטוריונים הערביים שכתבו על תקופה זו קטן לעומת התקופה הקודמת, אולם החלקים האחרונים של כתבי ההיסטוריונים החשובים מהמאה החמש עשרה שחיברו היסטוריות כלליות הם מפורטים מאד ונותנים לנו תמונה ברורה של זמנם. סופרים אחדים כתבו אך ורק על זמנם ומציגים את כתביהם

כהמשכים לחיבורים שמגיעים עד דורם. כל החיבורים האלה הנם פרי יומנים שעובדו והשלמו לאחר זמן בצורת הכרוניקות. למקורות הערביים בשביל תקופה זו יש איפוא מעלה גדולה לעומת המקורות בשביל תקופת הממלוכים הבחרים: הם בעיקרם חיבורים מקוריים, חיבורים של היסטוריונים על זמנם הם. מצד צורתם אינם שונים מהמקורות של התקופה הקודמת. אין התקדמות בהיסטוריוגרפיה הערבית מאמצע המאה השלש עשרה ועד התחלת המאה השש עשרה. אדרבה, ההיסטוריוגרפיה של המאה החמש עשרה כבולה יותר בכבלי האנליסטיקה משהיתה ההיסטוריוגרפיה הערבית לפנים. בכרוניקות של הזמן ההוא אין שום הגיונות על ההיסטוריה העולמית אלא המחברים רושמים את המאורעות בלי להבדיל בין עיקר לטפל. אפילו מעשים היסטוריים ממעלה ראשונה שארעו לאו דוקא בימי המחבר, כלומר שהיתה שהות להכיר את משמעותם, אף הם אינם מעוררים את המחברים למחשבות. דבר זה בולט למשל בסיפורי ההיסטוריונים הערביים על חידוש הכליפות בקהיר בשנת 1260, מעשה שחשיבותו בשביל המזרח היתה כשל הכתרת קרל הגדול בשנת 800 לאירופה. אולם בכרוניקות הערביות לא תמצא שום הרצאה על *translatio regni*. אמנם לגבי ענינו יש בזה משום יתרון, כי ההיסטוריונים של ימי הבינים שהתגברו על הסגנון הכרוניסטי ומשתדלים להבליט את כיוון ההתפתחות של חברתם על פי השקפתם הם, משמיטים מה שלא נראה חשוב להם לתכלית זו. הם בוררים מה ששייך לפי דעתם לתהליך היסוד של ההיסטוריה. כך עשו ההיסטוריונים המעולים של אירופה בימי הבינים (למשל אוטו איש פרייזינג), וגם להיסטוריה של אבן כ'לדון הוגה הדעות העמוק אין ערך רב בתור מקור היסטורי. מאידך אותם הכרוניסטים שהעלו על הניר כל מאורע בלי להבדיל בין עיקר לטפל מוסרים לנו ידיעות על ענינים שהם חשובים לנו להבנת תקופתם, ובהן גם ידיעות מענינות על קורות היהודים.

מבין המקורות להתחלת התקופה הצ'רכסית שהגיעו לידינו תופשת ההיסטוריה של אבן אל-פראת מקום בראש. הכרך האחרון מה„תאריך' אד-דול ואל-מלוך" שנשתמר הוא מקור היסטורי בעל ערך רב, כי באותם החלקים של היבורו, שבהם אבן אל-פראת מתאר את זמנו, בולטות סגולותיו עוד יותר מאשר בכרכים המוקדשים לתקופות קדומות. תאורו מפורט ומדויק, הוא מדבר על הצדדים השונים של החיים הציבוריים ובודק את הידיעות המגיעות אליו כיד הביקורת הטובה עליו. הוא רושם יום יום מה שהתחדש, כלומר מה ששמע או ראה, ואם נודע לו שמישהו קיבל מכתב מסוריה המכיל ידיעות על עניני הציבור היה רץ אל האיש ההוא ומעתיק לו את המכתב. ברם גם בשביל כרך זה השתמש אבן אל-פראת במקורות ספרותיים והשוה את רשימותיו עם כתביהם של היסטוריונים אחרים. הוא מצטט מדי פעם בפעם את ההיסטוריה הגדולה של אבן דקמאק „נזהת אל-אנאם פי תאריך' אל-אסלאם" ובביאוגרפיות הוא נזקק

לכתביהם של זין אד־דין טאהר בן חביב (מת 1406) ושהאב אד־דין אחמד אבן אל־אוחדי (מת 1408). הרצאתו מבליטה את אהבתו לשלטאן ברקוק, אך אין לומר שנשא את פניו משום שכתב בימי שלטונו, ושיש בכך משום צביעות שהרי רוב ההיסטוריונים הערביים של המאה החמש עשרה מרבים לספר בשבחו של ראשון השלטאנים הברג׳ים. ההיסטוריה של סוריה בזמן ההוא מתוארת באריכות בכרוניקה „אל־אעלאם בתאריך׳ אל־אסלאם" מאת תקי־ד־דין אבו בכר אבן קאצ׳י שהבה (מת 1448). המחבר היה שופט עליון בדמשק והתכוון בחיבורו להמשיך את ההיסטוריה של אד־ד׳הבי. כדרך הכרוניסטים הדמשקיים מרבה סופר זה לספר על ההווי התרבותי ועל משפטים מעניינים וכמובן יש בחיבורו גם חומר ביאוגרפי עשיר. בשביל הפרקים על הדור הראשון של הממלוכים הצ׳רכסים שמשה לו הכרוניקה של אבן חג׳י (מת 1413) מקור ראשי, ובביאוגרפיות הוא מצטט הרבה את אד־ד׳הבי (אל־מעג׳ם אלמכ׳תץ) ואת זין אד־דין אבן חביב, אך השתמש גם בחיבורים של ההיסטוריונים המצריים, ובעיקר בהיסטוריה של אבן דקמאק. מלומד דמשקי אחר, מחמד בן מחמד אבן צצרא, כתב ספר על ימי שלטונו של השלטאן ברקוק ונתן לו את השם „אד־דרה אל־מצ׳יה פי־ד־דולה אצ׳־צ׳אהריה" (הפנינה המאירה על השלטאן אל־מלך אצ׳־צ׳אהר). חיבור זה אינו מפורט ככרוניקות הנ״ל, אבל טבוע עליו חותם המקוריות, ודבר זה ניכר גם בידיעות על היהודים שהוא מחזיק. על ההיסטוריה הכללית של המדינה הממלוכית במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה מוצא החוקר אינפורמציה עשירה ומגונת בשלש כרוניקות מעולות. ספר ה„סלוך" של מקריזי הנהו בשביל תקופה זו מקור היסטורי ראשון במעלה שהרי בחלק זה מן הכרוניקה הגדולה שלו המחבר מספר על תקופת חייו. בהרצאתו על המאורעות בסוף המאה החמש עשרה עדיין מעתיק מקריזי מאבן אל־פראת ומסתפק בכך לקצר את סיפורו המפורט. אולם בתאור הזמן שלאחרי שנת 1397, שבה מסתיימת הכרוניקה של אבן אל־פראת, אין דומה למקריזי בהיקף ההרצאה ההיסטורית ושלמותה. המחבר מספר על מאורעות הזמן בלי להזניח שום שטח משטחי החיים והידיעות מעובדות ומסודרות יפה. שני החיבורים האחרים נכתבו ע״י סופרים שכהנו במשרות נכבדות בשרות המלכות והיו מקורבים לחצר השלטאן. הכרוניקה של אבן חג׳ר אל־עסקלאני, הנקראת אנבא אל־גמר באבנא אל־עבר (גילוי עמוקות על קורות בני תמותה), פותחת בשנת 773 להג׳ (1372/1371) שבה נולד המחבר, ומגעת עד שנת 850 להג׳ (1447/1446). המחבר היה שנים רבות שופט עליון בבירת מצרים, אך לא רק מפאת עמדתו הרשמית אלא בעיקר בגלל תכונותיו היקרות היה אחד האישים הנכבדים בדורו והיתה לו השפעה בחצר המלכות. הוא מספר איפוא בכרוניקה שלו על מאורעות היסטוריים שבהם היה עד ראיה או שעליהם קיבל ידיעות מכלי ראשון. אמנם הוא מעתיק גם ידיעות שמצא בחיבורים היסטוריים, אבל על פי רוב בביאוגרפיות

הבאות כרגיל בסוף כל שנה. בחלקים הראשונים של חיבורו הוא מסתמך בעיקר על אבן דקמאק, ועל אבן אל־פראת כפי שהוא עצמו מציין בהקדמתו. כמו כן הוא מצטט הרבה את תקי־ד־דין אז־זבירי (מת 1410), שהיה בסוף המאה הארבע עשרה משך שנתים שופט עליון של השאפעים וחיבר בין השאר גם ספר היסטוריה, ופעם כפעם הוא מצטט גם את מקריזי. בביאוגרפיות של אנשי סוריה הוא מעתיק מברהאן אד־דין אבן חביב ובנו טאהר, אבן הג׳, תקי־ד־דין אבן קאצ׳י שהבה ועלא אד־דין אבן כ׳טיב אנ־נאצריה (מת 1439). לעתים תכופות הוא מסתמך על דברים ששמע מפי אחרים, הן בהרצאה על המאורעות המדיניים, הן בביאוגר־פיות התופשות בחיבורו מקום רב. הכרוניקה שלו אינה כה מקיפה ומפורטת כמו ה„סלוך", אבל אבן הג׳ר מאריך בסיפורו על השופטים והתיאולוגים בבירת מצרים, רושם בחריצות מרובה ידיעות על מינויים של מורי מדרסות ומספר בהרחבה על מעשיהם. בכח תפקידו כשופט עליון, היה על אבן הג׳ר הרבה פעמים לטפל בענינים שהיו קשורים במעמד הלא־מסלמים במדינה הממלוכית, אך גם בלאו הכי התעניין בשאלה זו, ועל כן נמצאות ב„אנבא" ידיעות חשובות על קורות היהודים. השלישי מהמקורות הראשיים בשביל תקופה זו הוא החלק האחרון מן ההיסטוריה של אל־עיני. סופר זה תפש משרות גבוהות בבירת מצרים והיה מבאי ביתם של השלטאנים שמלכו בימיו. הוא היה מפקח המשטרה, כהן זמן מה במשרה של שופט עליון ובשנת 1420 נשלח בשליחות הממשלה אל נסיכות קרמאן שבאסיה הקטנה. הכרוניקה שלו „עקד אל־ג׳מאן פי תאריך׳ אהל אז־זמאן" (ענק הפנינים על הקורות של בני הזמן) פותחת עם יסוד הדת האסלאמית ומגעת עד שנת 850 להג׳ (1446/1447). המחבר שם את הדגש במאורעות המדיניים אבל מדבר הרבה גם על המצב הכלכלי של מצרים בזמן ההוא. בתפקידו כמפקח המשטרה היה עליו להשגיח על המחירים, ואל־עיני כלל בכרוניקה שלו את הרשימות של מצרכי המחיה שאסף במשך שנים רבות. אמנם לאו דוקא במה שנוגע למצב הכלכלי אלא גם לענינים אחרים מכיל חיבורו של אל־עיני ידיעות שאינן נמצאות בכרוניקות אחרות. כמעט שאינו מצטט מקורות שבכתב, ואמנם תאורו עשה רושם של חיבור מקורי. הכרוניקות של מקריזי, אבן הג׳ר ואל־עיני הם המקורות הראשיים לחקר ההיסטוריה של זמנם. בשביל אמצע המאה החמש עשרה אנו נזקקים לחיבוריו של אבן תגריבירדי כלמקורות חשובים ומהימנים מאד. סופר זה (מת 1470) הקדיש את רוב זמנו לכתיבת היסטוריה ומשך דור שלם רשם שנה שנה את מאורעות הזמן, וכשנעדר מקהיר מקום מגוריו עשה אחד מחבריו את המלאכה במקומו. גם בדברו על המאורעות בשני הדורות שלפניו אינו מסתפק בהעתקת מקורות ספרותיים, אם כי השתמש הרבה בספרי מקריזי ואל־עיני, אלא הוא מספר לא מעט דברים ששמע מפי אנשים שהיו עדי ראיה ושמיעה. מקורות האינפורמציה שעליהם מסתמך אבן תגריבירדי היו מוסמכים בהחלט. הוא היה בנו של אמיר, שהיה „אתאבך"

ונציב חלב ודמשק, אחותו הגדולה נישאה לאחד השלטאנים ואחר כך לאמיר בעל דרגה גבוהה, וכן היו שני שופטים עליונים גיסיו. הסופר עצמו היה מקורב לשלשה שלטאנים והיה מסתופף בארמונם. ברם קסם החצר לא שבה את לבו. בחיבוריו השתדל לצאת ידי החובה הראשונה המוטלת על כל סופר היסטורי, היינו לתת תאור בלתי משוחד כמיטב יכלתו ולא לטשטש מעשים מגונים. יתר על כן: לא פעם אחת מפליט קולמוס הסופר אנחה על תופעות שליליות של תקופתו ומוקיע מעשים מכוערים בלי משוא פנים. ספרו הגדול מכונה "אנ-נג'ום אז-זאהרה פי מלוך מצר ואל-קאהרה" (הכוכבים המזהירים על מלכי פסטאט וקהיר), וכשמו כן הוא. חיבור זה מכיל את ההיסטוריה המדינית של מצרים במשמעה המצומצם ביותר. המחבר מספר בעיקר על מריבות האמירים והשתוללות גדודיהם, על שינויים באדמיניסטרציה הממשלתית, מינויים ופיטורים של נציבים ופקידים וכדומה. ברם אינו יכול לחרוג מהמסגרת החברתית שלו. כשהוא בא לספר את ההיסטוריה של ארצו מיד הוא נותן את דעתו על חיי הממלוכים. אע"פ שהוא מראה התעניינות מה במשק הלאומי של מצרים הרי המדובר בבסיס הכלכלי של החברה ה"תורכית". האופק צר והידיעות עצמן קצרות. אולם אבן תגריברדי אסף חומר רב וטרח הרבה לקבוע את פרטי העניינים בדיוק. אבן תגריברדי כתב גם המשך ל"סלוך" של מקריזי, מורו ורבו. חיבור זה, הנקרא "חואדת' אד-דהור פי מדא אל-איאם ואש-שהור" (מאורעות הזמנים לפי הימים והירחים), עשיר בידיעות מן החלק האחרון של הנג'ום. שאינו אלא קיצור ממנו. ההרצאה ההיסטורית בנג'ום מגעת עד שנת 872 להג' (1468 לסה"נ), ואילו בחואדת' עד שנת 874 להג'. קורות מצרים וסוריה באמצע המאה החמש עשרה מתוארות גם ע"י אחד מתלמידיו של אבן חג'ר, הוא שמס אד-דין מחמד בן עבדאררחמאן אס-סכ'אוי (מת 1497). הוא עסק בהיסטוריוגרפיה מבחינה עיונית וחיבר ספר על קורות ההיסטוריוגרפיה ועקרונות הביקורת ההיסטורית, וגישתו זו ניכרת בחיבוריו הרבים. הוא שוקל את ערך המקורות שהיו לפניו, מעמיד את דבריהם אלה מול אלה ועושה כמיטב יכלתו לברר את האמת ההיסטורית. ספרו "את-תבר אל-מסבוך פי ד'יל אס-סלוך" (הזהב הצרוף בהמשך הסלוך) הוא המשך לכרוניקה של מקריזי ומכיל איפוא את ההיסטוריה של מצרים משנת 845 להג' (1442/1441) עד סוף המאה החמש עשרה. בתחילת הכרוניקה שלו מעתיק אס-סכ'אוי מה"אנבא" וה"עקד", אם כי ניכרת עמדתו הביקרתית לגבי דברי אל-עיני, וכמו כן השתמש בחיבורו של אבן כ'טיב אנ-נאצריה. אין צריך לומר כי מלבד המקורות הספרותיים קבל ידיעות בעל פה. פסקאות ארוכות באת-תבר אל-מסבוך נאמרו בלשונו ובדבריו של אבן תגריברדי ב"חואדת' אד-דהור", אבל אס-סכ'אוי אינו מצטט אותו אף פעם אחת כמקור (כלומר בחלק הנדפס), וגם בביאוגרפיה שהקדיש לו בחיבור אחר (ר' להלן) אינו מזכיר לא את הנג'ום ולא את החואדת'. דבר זה אומר דרשני. אס-סכ'אוי חיבר את ה"תבר"

בזמן שבו כהן האמיר ישבך מן מהדי במשרת הדואדאר הגדול, היינו בשנים 1468—1480, זמן קצר אחרי שמת אבן תגריברדי. האם העתיק את הכרוניקה שלו והשתמש בה כמקור ראשי בשביל השנים שלאחרי 850 להג׳ והשמיט בכוונה את שמו? והרי אס־סכ׳אי מגנה סופרים שאינם אומרים דבר בשם אומרם (ר׳ את־תבר עמ׳ 103), והוא עצמו מרבה להזכיר את מקורותיו. והנה בראש כתב היד של ה„חואדת״, הנמצא בספריה הממשלתית בברלין (אהלורדט 9462) כתוב, שספר זה העתק בידי אס־סכ׳אוי, ובשולי הטכסט נוספו הוספות שונות. זוהי כנראה עדות שאין לבטל אותה. מאידך צריך להודות שאס־סכ׳אוי מספר הרבה יותר מאבן תגריברדי. הוא הולך בעקבותיו של מורו אבן חג׳ר ומדבר באריכות על העניינים שהעסיקו את התיאולוגים והשופטים למיניהם, ואחת השאלות הללו היתה בעית היחסים בין המסלמים ל„אנשי החסות״. יש איפוא להצטער שלא נמצא (ונדפס) אלא חלק מספרו הגדול. חלק זה מכיל את קורות השנים 845—865 וקצת משנת 857 להג׳. המלון הביאוגרפי אצ׳־צ׳ו אל־לאמע, שבו כינס אס־סכ׳אוי אלפי ביאוגרפיות של אנשים שחיו במאה החמש עשרה (התשיעית להג׳רה) הנהו מקור היסטורי חשוב מאד. המחבר מספר על מלומדים שהכיר בעצמו, על מורים וחברים, מכרים ומכרים של מכרים. הוא פנה אל אנשים וביקש מהם ידיעות על קורות חייהם, עיין במסמכים שהראו לו והעתיק מה שנראה לו חשוב. המלון העצום, שהוא פרי עבודתו, מסודר בדייקנות ומאפשר לזהות את שמות האנשים ולעמוד על פרטי חייהם. גם בדור האחרון של שלטון הממלוכים חיברו סופרים אחדים היסטוריות מקיפות. עבדאלבאסט בן כ׳ליל (מת 1514) כתב כרוניקה כללית „ניל אל־אמל״ (השגת המבוקש) שנועדה להיות המשך לכרוניקה של אד־ד׳הבי. בפרקים על קורות מצרים עד 1470 הוא מעתיק לרוב מאבן תגריברדי, אולם בשביל קורות זמנו יש לספרו ערך רב. זין אד־דין מחמד בן מחמד אבן איאס (מת 1534 בערך) מסיים את שורת ההיסטוריונים הגדולים של מצרים בימי הבינים. בתור נצר ממשפחה ממלוכית הוא שייך ל„אולאד אנ־נאס״, וכנראה לא היה בעל משרה או קשור באופן אחר במנגנון הממשלה. אך הוא עקב בעירנות אחרי המאורעות בחצר השלטאן ובבירה כולה, ויש להודות שהיתה לו טביעת עין ובכרוניקה שלו „בדאיע אז־זהור פי וקאיע אד־דהור״ (פלאי הפרחים על מאורעות הזמנים) הוא מספר על מלחמות ומרידות, מעשי השלטאנים וחגיגות החצר, קבלות של צירים מממלכות אחרות, הקמת בנינים מפוארים, מגפות ומעשי פשע וכדומה. בתור איש פרטי לא היתה לו גישה לארכיונים של הממשלה ושאר מקורות אינפורמציה רשמיים, אבל מחמת אי תלותו הוא יכול להביע פה ושם דעה חפשית על אישים ומעשים. היבורו הוא פרי יומן מפורט ויש בו ידיעות מרובות על קורות היהודים במצרים בסוף המאה החמש עשרה ובתחילת המאה השש עשרה.

כמו בשביל קורות היהודים בתקופת הממלוכים הבחרים כך יש גם בשביל

הקופה זו ידיעות חשובות בחיבורי העולים־הנוסעים הנוצריים, שבאו בימים ההם לארץ ישראל והיו גם במצרים ובסוריה. מספר החיבורים של עולי הרגל הנוצריים בתקופה זו גדול מאשר בתקופה הקודמת. ימי מסעי הצלב כבר עברו, והנסיונות לחדש אותם נידונו לכשלון. אבל אותם הגורמים שהניעו לפנים אנשים מכל התוגים „לקחת את הצלב" ולצאת למלחמה נגד הסרצנים עוררו במאה החמש עשרה רבים לעלות לקבר משיחם בתור עולי רגל. גם נסיעה זו היתה כרוכה בסכנות, ולא מעטים חלו ומתו בדרך. אף על פי כן התאספו בויניציאה מדי שנה בשנה בני עמים ותוגים שונים, איטלקים וגרמנים, אנגלים וצרפתים, הונגרים וקרואטים, מהם כמרים ונזירים, סוחרים ובעלי מלאכה. אמנם רובם הגדול חזרו לויניציאה באותה אניה שחכתה להם ביפו, אך תמיד נמצאו גם אחדים שסיירו בארצות הסמוכות ורשמו ביומניהם את רשמיהם. היו אף כאלה שביקרו בארצות המזרח שתי פעמים ויותר. על הסוג של עולי הרגל שעלו ארצה מנימוקים דתיים יש להוסיף שליחים של מלכים, שבאו לאמתו של דבר כדי לתור את הארץ ולברר את האפשרויות של מסעי מלחמה נגד המדינות האסלאמיות. כמו כן הגיעו מזמן לזמן לארצות המזרח תיירים ממש, היינו נוסעים שרצו לסייר בארצות רחוקות ומבקשי הרפתקאות, ואף אלה כתבו ספרי מסע. חיבורי הנוסעים־העולים מכל הסוגים עניינו את בני דורם והדורות שלאחריהם. על כן נדפסו החל מסוף המאה החמש עשרה הרבה פעמים. אף אנו מוצאים בסיפוריהם עניין רב, שהרי אינם מסתפקים למנות את המקומות הקדושים לדתם אלא משתדלים להכיר את העולם המזרחי, שהוא זר להם כל כך, ונוגעים בהערותיהם בשאלות מרובות. ודאי שאין לסמוך על אומדנותיהם בדבר קהילות ישראל במצרים, אבל סיפוריהם על פגישות עם יהודים בערים השונות במצרים ובסוריה חשובים לנו מאד. הנוסעים האירופאיים אינם שוכחים לציין את מוצאו של יהודי, שאינו מבני המקום, וביחוד הם מוסרים לנו ידיעות על דרכי הפרנסה של היהודים ומעמדם החברתי בתוך המדינה הממלוכית.

בשנת 1384 יצאה מפלורנץ חבורה קטנה של עולי רגל שבה השתתפו ליאונרדו פרסקובלדי, ג׳ורג׳ גוצ׳י וסימונה סיגולי עם משרתיהם. בראשונה הלכו למצרים, אחר כך ביקרו בארץ ישראל ומשם חזרו דרך דמשק למולדתם. שלשתם חיברו חיבורים על מסעם המשותף, ובהם הם מתארים בצבעים בהירים את המזרח הערבי ערב הפלישה של צבאות תימור. נוסעים אלה אנשי מעשה היו, ועיניהם היו פקוחות להכיר ולהעיר, ובין השאר הם מעירים גם את הערותיהם על יהודי מצרים בדור ההוא. האציל הצרפתי אוג׳יה ד׳אנגליר עלה בשנת 1395 לארץ ישראל וירד מצרימה בדרך היבשה ומשם חזר לאירופה. גם בחיבורו יש ידיעות על מצב היהודים בארצות הממלוכים. מן המחצית הראשונה של המאה החמש עשרה נשתמרו מלבד סיפורי מסע רבים של עולי רגל אמיתיים חיבורים חשובים של תיירים־מרגלים. ומובן שחיבורים אלה שונים תכלית שינוי מספרי המסע של

עולי הרגל, שכן אינם מקדישים מקום רב לתאורי המקומות הקדושים לדתם, אלא דושמים רשימות על הכח הצבאי של המסלמים ועל טיב הביצורים של עריהם ומספרים באריכות על פגישות מעניינות עם כל מיני אנשים. אחד החיבורים מסוג זה הוא ספר המסע של האביר ברטנדון דה לא ברוקייר, שנשלח בשנת 1432 ע"י הדוכס של בורגונד, פיליפ הטוב, לתור את ארצות המזרח האסלאמי. הוא עלה בראשונה לארץ ישראל וחזר דרך סוריה, תורכיה והבלקנים. בספרו יש ידיעות מעניינות על מצבה של סוריה ובין השאר גם על יהודים שנזדמן אתם האביר הבורגונדי. בשנת 1469 עלה לארץ ישראל הבלגי אנזלם ד'אדורן. הוא נסע בראשונה לרומי, הפליג לאלג'יר, ביקר בתונס, אח"כ נסע דרך סיקיליה, מודון וכרתים לאלכסנדריה וממצרים עלה ארצה ואחרי שסייר בסוריה חזר לאירופה. ספר המסע שלו מכיל ידיעות החשובות לעיננו. עשר שנים אחרי אנזלם ד'אדורן יצאו שני אזרחים של ניורנברג, סבלד ריטר ויהן טוכר, למסע משותף לארץ ישראל וביקרו אחרי כן במצרים, ושניהם השאירו לנו את הרשימות שעשו להם במשך הנסיעה בצורת ספרי מסע. החיבור המפורט מסוג זה נכתב ע"י הנזיר הדומיניקני פליכס פברי מאולם, שביקר שתי פעמים בארץ ישראל, בשנים 1480 ו1483. את נסיעתו הראשונה ערך בזמן שהיתה נטושה מלחמה בין התורכים ובין אבירי רודוס, ומחמת הסכנות שבדרכים עשתה קבוצת העולים שאליה נלוה הנזיר הדומיניקני לא למעלה מתשעה ימים בארץ. נסיעה זו לא השביעה את רצונו ומשום כך חזר ועלה בשנת 1483 פעם שנית לארץ ישראל, והפעם עלה גם להר סיני ומשם ירד מצרימה וביקר בקהיר. הוא חיבר ספר מסע מפורט בלשון הלטינית הנקרא *Evagatorium* וקיצור ממנו בלשון הגרמנית. בחיבורו הלטיני מספר פברי בהרחבה על כל טלטוליו, והוא מביא מה שמצא בספרות על ארץ הקודש. מלבד זה יש בספרו אכסקורסים רבים על הים והנסיעה בו, על אניות, על הירדן, על קורות ירושלם, על ענינים תיאולוגיים ומיתולוגיים. הוא מלקט את החומר מסופרים עתיקים, כגון פליניוס, יוסף בן מתתיהו ואבות הכנסיה וסופרים נוצריים של ימי הבינים, וכן הוא משתמש בספריהם של עולי רגל מארכולף עד לספרו של חברו לנסיעה ברנרד פון בריידנבך. פברי פגש הרבה פעמים יהודים בעלותו ארצה, בארץ ישראל עצמה וגם במצרים. אולם הוא מוסר גם מה ששמע על יהודים מכלי שני בלי כל הבחנה, ולידיעות אלה אין כמובן שום ערך. בכל זאת מכילים ספריו ידיעות מעניינות על יהודי מצרים בסוף המאה החמש עשרה. הכומר ברנרד פון בריידנבך, שעלה בשנת 1483 יחד עם פליכס פברי לארץ ישראל, חיבר ספר מסע שהוא קצר בהרבה, אף על פי שגם הוא שילב בסיפורו אכסקורסים מרובים. גם מספר הידיעות על היהודים שבספרו קטן בהשוואה לאוגטוריום. את סוג הנוסעים שערכו את נסיעותיהם לשמן מיצג האציל הגרמני ארנולד פון הרף, בשנת 1496 יצא מקלן על מנת לעלות לארץ ישראל, אולם הוא לא הסתפק

בביקור בארץ הקודש אלא סייר בארצות הרבה. מאיטליה הפליג למצרים ושם נלוה לשיירה שיצאה למכה. הוא מספר בפרוטרוט כיצד הגיע עד מדגסקר וחזר ביבשה דרך חבש למצרים, עלה לארץ ישראל, עבר סוריה ותורכיה ובא דרך ארצות הבלקן לאיטליה וביקר עוד בספרד. ספר המסע שלו הכתוב בדיאלקט הגרמני של הרינוס התחתון הוא מקור חשוב לחקר המצב החברתי של המזרח הערבי בתקופה הזאת.

מקום מיוחד בין המקורות שנתחברו ע"י הנוצרים בלשונות אירופאיות קובעים לעצמם שני חיבורים של האיטלקי ברטרנדו מנינלי, סוחר מהעיר סינה. מנינלי (חי 1370—1455) בא בימי נעוריו לדמשק ועסק שם במסחר. הוא עבר גם בשאר ארצות המזרח, ולפי דבריו הגיע עד הודו. כמה שנים עשה בארצות המזרח אינו אומר, אולם קרוב לודאי ששהה בהן כעשר שנים, שכן הוא מספר שהיה בדמשק בשנת 1394, וזמן קצר אחרי 1402 כבר חזר לאיטליה. בזמן שהותו במזרח למד ערבית, וכאשר התיצב בשנת 1394 לפני השלטאן הממלוכי ציר הדוכס ממילאנו שימש מנינלי כמתורגמן, ואותו התפקיד מלא בקונציל של פלורנץ, שבו הופיעו שליחי הכנסיה הקופטית־חבשית שלא ידעו לטינית. בהיותו בשנת 1416 בקונציל של קונסטנץ חיבר שני חיבורים בלשון לטינית *Ascensas Barcoch* ו־*Ruina Damasci*. הראשון שבשני החיבורים האלה גנוז בין כתבי היד של הספריה הקיסרית בוינה, ואילו השני נדפס ב־*Miscellanea* של *Baluzius* הוצ' מנסי (לוקא 1764) *IV*, עמ' 131 ואילך. אך יש להעיר שהנוסח של חיבור זה, הנמצא גם הוא בכתב היד הנ"ל בספריה שבוינה, תוקן בידי המחבר עצמו בימי זקוניו. שני החיבורים היו מונחים כאבן שאין לה הופכין, ורק חוקר אחד השתמש בהם, הוא נ. יורגא שהעתיק מהם ידיעות שונות במחקריו. הספר „עלית ברקוק" הוא תאור מפורט של קורות השלטאן, אבל מובן שאין ערכו כערך הכרוניקות הערביות. מנינלי נותן לנו סיפור של מאורעות המצטרפים זה לזה, וסגנונו מושך את לב הקורא, אלא שהרצאתו לקויה בחסר והוא משמיט מאורעות חשובים. הוא סוטה בהרבה מסיפור המאורעות כצורתו בכרוניקות הערביות, ונעלה מכל ספק שרוב הסטיות הללו אינן אלא טעויות של המחבר האיטלקי. בקצת ענינים מנינלי משנה מדברי רוב האנליסטים הערביים, אבל בכרוניקה זו או אחרת נמצאת גם גירסה הקרובה לסיפורו. יש גם סוג ידיעות שאינן מצויות בחיבורים הערביים ושהן בגדר האפשרי, אבל מספרן של ידיעות אלה קטן בהחלט. ערך גדול הרבה יותר מאשר לחיבור זה יש לרואינה דמסצי. גם בספר זה יש טעויות ובולטת הנטיה לדרמטיות, אבל כאן מנינלי מספר על שלשלת המאורעות שהתרחשו בפרק זמן קצר ושהוא היה קרוב למקומם. לפי דבריו עלה בסוף שנת 1400 לירושלים, ומשנודע לו שהפולשים המונגוליים גברו על צבא הממלוכים ברח למצרים ולא חזר לסוריה עד שהמונגולים פינו את המדינה. תאורי הפלישה המונגולית כצורתם

שבכתבי הסופרים הערביים ובביאוגרפיה הפרסית של תימור מאת שרף אד־דין עלי יזדי סותרים זה את זה בענינים אחדים ולפיכך נודעת לדברי מנינלי חשיבות רבה. הוא אינו תלוי במסורת הערבית וההיסטוריוגרפיה הרשמית של תימור, אלא הוא מוסר מה ששמע מעדי ראיה ושמיעה, ואף מה שראה בעיניו הוא. בין שאר ידיעות מעניינות נמצא ברואינה דמסצי גם סיפור על גורל היהודים בסוריה בימי הפלישה המונגולית, סיפור הראוי לתשומת לב.

המקורות האסלאמיים־הערביים והנוצריים־אירופאיים מכילים איפוא ידיעות רבות וחשובות על קורות היהודים בתקופת הממלוכים הצ׳רכסים, אולם בסיכומו של דבר יש לומר שכרך זה מסתמך הרבה יותר על מקורות יהודיים מאשר הקודם. אמנם המקורות העבריים שייכים ברובם הגדול לסוף התקופה הנידונה והוא הדין למחקרים שנעשו בשטח זה בזמננו. מכל מקום אין בכרך זה אפילו פרק אחד שאינו מבוסס במדה הגונה על מקורות יהודיים בעוד שפרקים אחדים בכרך הראשון נכתבו בשלמותם על סמך מקורות מסלמיים־ערביים, ועל שום כך תכנו של כרך זה מגוון יותר. המקורות היהודיים מתקופת הממלוכים הברג׳ים מכילים ידיעות על החיים הפנימיים של קהלות ישראל ועל יחסיהם עם העולם האסלאמי, על דרכי הפרנסה וחיי הדת. גם מספר האנשים, גברים ונשים, הידועים לנו מתקופה זו הוא בהרבה יותר גדול.

הדור הראשון של שלטון הממלוכים הצ׳רכסים הוא אחד מפרקי הזמן המעורפלים בהיסטוריה של יהודי מצרים וסוריה תחת שלטון הממלוכים. צרוף הידיעות מהמקורות השונים מאפשר לנו להסיר במקצת את הערפל העוטה את גורל היהודים בזמן ההוא. הידיעות שבכרוניקות הערביות, שלא היו ידועות עד כה, נותנות לנו תמונה ברורה של יחס השלטאנים הצ׳רכסים הראשונים אל העדות הלא־מסלמיות. מה שמסופר בכתבי ההיסטוריונים הערביים ביחד עם הידיעות בשאר המקורות עשוי גם להבהיר את מצב היהודים בשעת המלחמה בין הממלוכים וצבאות תימור. ניתוחן של תעודות יהודיות ידועות ובלתי ידועות מוסיף ידיעות מרובות על אישים מהדור ההוא, ובפרט על הנגידים שעמדו בראש הציבור היהודי. גם בשביל שני הדורות הראשונים של המאה החמש עשרה אין בידינו מקורות יהודיים עשירים, ומאידך מעמידים אותנו נסיבות הזמן ההוא בפני התפקיד לדון בבעיות חשובות ומסועפות. ברי שמחמת טבע המקורות שברשותנו לא תמיד אפשר להגיע למסקנות ודאיות או אף לצרף את הידיעות שבידינו למשהו שלם. בבואנו לתאר את המצב הכלכלי של יהודי מצרים וסוריה בתקופה זו ודרכי פרנסתם אנו נאלצים לנקוט באותה השיטה שנהגנו בה לגבי התקופה הקודמת. הרי גם בשביל תקופה זו אין במקורות הידועים לנו אלא ידיעות מפוזרות ומסוגים שונים, ועלינו להזקק לחומר שבשאלות ותשובות של המאה השש עשרה, המצב הכלכלי הכללי של יהודי מצרים וסוריה נשתנה בהרבה בתחילת המאה השש עשרה הואיל

ונתוסף עליהם מספר גדול של מהגרים בעלי הון ובעלי יזמה שעסקו במסחר בין כל הארצות שמסביב לים התיכון. אולם בנוגע לשאלות מיוחדות, כגון התעסקות היהודים במלאכה וטיב המסחר הזעיר, מותר להסיק מסקנות מקבצי התשובות הנ"ל גם לגבי הדורות שלפני זמנם. מה שמסופר בשאר המקורות מוכיח, שהידיעות בנידון זה הכלולות בשאלות ותשובות מהמאה השש עשרה הולמות את המצב בתקופת הממלוכים הצ'רכסים כולה. ברם בכרך הראשון מדובר על המצב הכלכלי של הקיבוץ היהודי בפרק זמן סמוך לאחרי תקופה הידועה לנו יפה מתעודות הגניזה, ואילו בכרך זה מתוארת תקופה שאינה המשך של תקופה שמסיבותיה ידועות לנו כל צרכן. לטיב המקורות שלנו ושיטת העבודה וכן העובדה שדוקא בתקופה זו התחוללו משברים כלכליים ושינויים רבים במבנה הכללי של המשק הארצי, מחייבים להקדים לפרק זה תאור ההתפתחות של המשק המצרי־סורי בתקופה ההיא. בלי דיון מפורט בשאלה זו, שעדיין לא נחקרה באופן מקיף, אין להבין ולהעריך כראוי את הידיעות המקוטעות על דרכי הפרנסה של היהודים שאנו מוצאים במקורות שונים. הוא הדין בפרק על המעמד המשפטי של היהודים. בבואנו לצרף את הידיעות על מעמד היהודים לפני ערכאות המסלמים ועל השיפוט היהודי, מן הראוי לתאר בראשונה את סדרי השיפוט הכללי במדינה הממלוכית, ואף כי בקיצור. על ארגון השיפוט בארצות האסלאם פרסם זה לא כבר המשפטן הַלְבנוני א טיאן מחקר מקיף. זכה המחבר והיה ראשון שנגש לשאלה זו באמצעי הביקורת המדעית והכיר שמחקר זה צריך להתבסס בראש ובראשונה על מה שמסופר בכרוניקות הערביות על חיי המשפט, כגון מינוי שופטים ופיטוריהם, עריכת משפטים וכיו"ב, בעוד שהסופרים שקדמו לו הסתמכו על חיבורי המשפטנים המסלמיים מימי הבינים שהם בעיקר תיאורטיקנים של תורת המשפט האסלאמי. אך דא עקא. טיאן הכיר את הדרך שיש ללכת בה אבל לא מלא את המשימה שהשים על עצמו. הוא לא דלה מהכרוניקות המודפסות והלא־מודפסות את החומר העשיר ולא דייק במסירת הידיעות. במקורות הערביים מתקופת הממלוכים הצ'רכסים נמצא שפע של ידיעות על סדרי השיפוט. ידיעות אלה עלולות לעורר את הרושם, כאילו לא נהגו מוסדות המדינה הממלוכית לפי סדרים קבועים, לא בעריכת המשפטים ולא בהטלת העונשין. אך אפשר ואפשר למצוא כללים, אם כי לכל כלל צריך להוסיף מקרים מרובים שהיו בבחינת יוצאים מן הכלל. אין צריך לומר שסקירה שאינה אלא מבוא לפרק על המעמד המשפטי של היהודים אינה יכולה להיות ממצה. די לנו לסמן את הקוים האופייניים של סדרי השיפוט, מותר להזניח את הלא־טפוסי ויש להסתפק במראי מקומות מעטים. אשר לעצם הנושא של פרק זה הרי מתפקיד החוקר לברר באיזו מידה בוצעו למעשה כללי המשפט בנוגע להופעת היהודים לפני ערכאותיהם, וכן עליו לבדוק אם ובאיזו מדה הוגשמו חוקי ההפליה. הכרוניסטים הערביים מספרים הרבה פעמים על פירסום חוקי הפליה בלי

לגלות אם אמנם קויימו. בענין חוקי ההגבלה וההפליה העיקריים, כגון החוק האוסר העסקת פקידים לא־מסלמיים, הם מעירים בפעם כפעם שלא הוצאו לפועל אלא זמן מועט (כפי שגם מוכיחה התדירות בפירסום החוק), ולעתים הם אומרים, בספרם על הפרסום של אחד החוקים, שהיה מוטב אילו היו מקפידים על קיומו. אך כמה זמן הקפידו השלטונות על הוצאת הגזרות לפועל, ובאיזה ענין התעקשו ובאיזה לא, על כך תחפש לשוא ידיעות בכרוניקות הערביות. על שאלות אלה מוסרים לנו ידיעות מרובות עולי הרגל והנוסעים היהודיים והנוצריים שבאו בתקופה ההיא מאירופה אל ארצות המזרח, הם משלימים מה שמחסירים הכרוניסטים הערביים. נוסעים אלה התעניינו באופן מיוחד במעמד המשפטי של המיעוטים הדתיים תחת שלטון המסלמים, והידיעות שאנו מוצאים בחיבוריהם מהימנות בהחלט. אף אם במקורות אחדים מדובר בנוצרים דוקא, הרי לגבינו אין בכך כלום, כי בנידון זה לא היה הבדל בין הנוצרים להיהודים. ידיעותינו על השיפוט היהודי וארגון האוטונומיה היהודית, שהתקיימה במשך כל התקופה הממלוכית, הן מוגבלות למדי. מן התקופה שלפני עלות הממלוכים לשלטון על מצרים וסוריה הגיעו אלינו כיסמכים מרובים, המפיצים אור בהיר על קורות הממשל העצמי של היהודים בזמן ההוא, אלא שבמאה השלש עשרה חלו שינויים כבירים במבנה הקיבוץ היהודי שבארצות אלה. בשתנה גודל הישוב היהודי במצרים ובסוריה ונעלמו מוסדות, שתפשו מקום חשוב בחיי האוטונומיה היהודית במשך מאות שנים. לכן יש להזהר בהסקת מסקנות מתעודות שאינן נוגעות במישרין לתקופה זו. לעניני המסים היתה חשיבות רבה בתולדות עמנו בימי הבינים, ולכן מן הראוי לעיין עיון מדוקדק בידיעות על מסי היהודים במדינה הממלוכית. גם בנידון זה יש מרחק רב בין ההלכה האסלאמית ובין מעשי השלטונות, ברם אין זה מספיק לברר מה היה גודל המסים שהוטל על הלא־מסלמים באופן מיוחד ונגבה מהם למעשה. לידיעות על סכומי כסף מסוימים שאפשר למצוא במקורות, אין ערך כל עוד לא הצלחנו לברר את כח הקניה שלהם, ודבר זה ניתן להשיג. היות והמקורות היהודיים דלים אין לבסס מחקר זה על ידיעות מסוג זה הנמצאות במקורות שלנו, ובפרט שברמת החיים לא היה הבדל בין בני המעמדות בין שהאמינו בדת זו או באחרת. במקורות מסלמיים נשתמרו ידיעות מרובות על גודל ההכנסות של מעמדות שונים: פועלים, פקידים, מורים, פיאודלים. בכתובות שנתקלנו על השערים והכתלים של מוסדות ההקדש נקבעו המשכורות של העובדים והנהנים מן ההקדש, כדי שאנשים לא־ישרים לא ימעלו בכספי הקרן. אמנם כתובות אלה אינן אלא תמצית של תעודות ההקדש, ומתעודות אלה נדפסו אך מעטות. ברם הסכומים הנזכרים בכתובות כשהם לעצמם מדויקים, וידיעות ממקורות אחרים מאשרות שהם מתאימים לרמת המשכורות. הפרק על המסים דן, כפרק שלפניו, במצב היהודים במשך כל התקופה הממלוכית, וגם הפרק המוקדש לתאור ההוי בתוך החברה היהודית

אינו מצטמצם בדיון בתקופת הממלוכים הצרכסים. אין צורך לומר שרובו של החומר של פרק זה לקוח ממקורות יהודיים, בעיקר מקבצי השאלות והתשובות. ברי שבנוגע לכל ידיעה וידיעה על מנהגים וסדרים הכלולה בשאלות ותשובות מהמאה השש עשרה צריך לבדוק לאיזה זמן היא מתיחסת וכן צריך לשים לב להבדלים בין יהודי מצרים ליהודי סוריה. בכל מה שנוגע למעמדם המשפטי בתוך המדינה הממלוכית ותשלום המסים לא היו הבדלים בין תושבי שתי הארצות, אך במנהגיהם נשארו הבדלים, אעפ"י שחיו מאות שנים תחת שלטון אחד. כמו ברחוב המסלמי כן בשתמרו ברחוב היהודי מנהגים מיוחדים בכל אתר ואתר. משום כך אין להכליל את הידיעות שבמקורות אלא מלכתחלה יש להניח שכל ידיעה מתיחסת לאותו מקום ולאותו זמן שבו מדובר בלבד. ידיעות המוטלות בספק מוטב לוותר עליהן, ובדרך כלל יש להסתפק בכך לציין את הצדדים האופיניים באורח החיים של קהילות ישראל במצרים ובסוריה בזמן ההוא כדי שלא לטשטש את הגבול בין היסטוריה כללית למחקר על נושא מיוחד. שני הפרקים האחרונים שבכרך זה מכילים את קורות היהודים בסוף המאה החמש עשרה ובתחילת המאה השש עשרה וכל פרק סובב על בעיה אחת. הידיעות על מספר המשפחות בקהילות מצרים וסוריה בעשור התשיעי של המאה החמש עשרה מראים מה גדולה היתה ירידתן בתקופת הממלוכים. זוהי בעיה הטעונה ניתוח ובירור. החלק האחרון של הכרך מוקדש להגירה של מגורשי ספרד אל ארצות המזרח והתישבותם בערי מצרים וסוריה. על עצם ההגירה אין לנו ידיעות מרובות, אולם במקורות מן המאה השש עשרה נזכרים אנשים ממשפחות רמות היחס שישבו כבר בתחילת המאה הזאת במצרים ובסוריה. מטבע הענין שאנו נאחזים בשם המשפחה ועפ"ר אין בידינו הוכחות שאמנם היו האנשים שנקראו בשם זה וישבו בקהיר ובסלוניקי או במקום אחר בני משפחה אחת. אך אין לחשוב שבדור שלאחרי הגרוש היו אנשים שנקראו באותו שם מרובים מאד, וקרוב לודאי שכל האנשים האלה היו לפחות בני ענפים שונים של משפחה אחת. המהגרים הספרדים התרבו ונעשו כעבור זמן לא ארוך רוב מנין ובנין בקהילות ישראל שבמצרים ובסוריה. יתר על כן: אחרי דורות אחדים נהפכו קהילות אלה לקהילות ספרדיות ממש. התמזגות שני האלמנטים, היהודים ילידי המזרח ומגורשי ספרד ופורטוגאל, זהו תהליך חברתי מענין שיש ליחד עליו את הדיבור. בשאלות ותשובות של הרבנים במאה השש עשרה מדובר בפרוטרוט על הבעיות שנתעוררו אגב תהליך זה. אנו שומעים שבני המזרח מתגוננים מפני השתלטות המהגרים, שעלו עליהם מכל הבחינות. אנו קוראים על מחלוקת וחיכוכים, התנצחות ומלשינות, הנמשכים זמן מה עד שגברה יד הספרדים בכל מקום. אחרי פרק זה יבוא נספח על הקראים בימי הממלוכים. תולדות הקראים בתור קבוצה דתית אינן שייכות לתחום מחקר זה. ההתפתחות הרוחנית־דתית שלהם היא ענין של קורות הכתות בישראל, אך כדאי למצות את החומר ההיסטורי על הקראים הנמצא

במקורות מן התקופה הנידונה, ודומה שהדרך ההולמת מטרה זו היא רשימה ביאו־ביבליאוגרפית. ברשימה זו נכללים גם ה„נשיאים" שלהם המתייחסים לבית ענן — עד כמה שיש עליהם ידיעות ברורות. אמנם את הידיעות על הנשיאים מתקופת הממלוכים הכלולות בשלשלות היוחסין ורשימות הזכרון צריך לקבל בזהירות ויש להפריד ביניהן ובין הידיעות הנמצאות במסמכים מהימנים.

אפשר לסכם ולומר, שעם כל דלות המקורות וחוסר השויון שבטיב הידיעות יש בהם כדי העלאת תמונה כללית. אין ספק שהרבה פרטים עתידים להתווסף או להשתנות לרגל חישוף מקורות חדשים שיעמידו את מחקר קורות היהודים בתקופת הממלוכים על בסיס יותר איתן. מכל מקום גם החומר שבידינו מאפשר לנו להבין את היהודים בזמן ההוא, להבין את גישתם לחיים, להכיר את בעיותיהם, בעיות הכלל ובעיות הפרט. תפקיד ראשון הוא להיסטוריון להשקיע את עצמו בזמנים שעברו וחלפו, לחיות את חיי הדורות ההם, לשמוח אתם בשמחתם ולבכות אתם בצרתם. הבה ננסה ונתעטף איפוא בגלימות הרחבות הלבנות והצבעוניות, נחבוש את הטרבושים ונצא אל שוקי קהיר, בירת המדינה הממלוכית, נסתכל בהמון העוברים ושבים כאילו היינו יהודים משכונת זוילה. הלא זהו הגימוק האמיתי ללמוד ולחקור ההיסטוריה, הרצון הטמיר בקרבנו להתרומם מעל הזמן הקצר שניתן לנו לחיות עלי אדמות, הרצון להשתתף בחיי הדורות שעברו, השאיפה לחיי עד. והנה אותם היהודים הרוכבים על חמוריהם ברחוב הישר בדמשק רחוקים הם, אך גם כה קרובים, בעורקיהם נוזל דם מדמנו, בני עמנו הם, שקידשו את השם בחייהם ובמותם.

* *
*

באיסוף החומר המכונס בכרך זה ובחיבורו עסקתי ארבע שנים, החילותי בעבודתי זו בשנת תש"ד וסיימתי אותה בשנת תש"ח. ביזמתו של ד"ר י. ל. מגנס ז"ל נקבע בשנת תש"ה ע"י האוניברסיטה העברית פרס ע"ש מוריץ ושרלוטה ורבורג ז"ל שמטרתו לקדם את מחקר מדעי היהדות. משניתן לי פרס זה נתפניתי מחלק עבודתי בבית הספרים הלאומי, ומאז יכולתי להתמסר לעבודת מחקר זו ברוב שעות היום. על פי הצעת הפרופ. ל. א. מאיר הקציבה לי הועדה הממונה על קרן ורבורג גם סכום מסוים לשם השגת צילומים של כתבי יד ערביים. הזמנתי מקושטא ומאוכספורד צילומים של כרוניקות מקיפות, שעדיין לא נדפסו ושיש בהן ידיעות חשובות על קורות היהודים בתקופת הממלוכים הצרכסים. פרופ. מאיר הפריש לי מקרן שברשותו סכום נוסף שגם בו השתמשתי לרכוש צילומים מכרוניקות ערביות שבספרית אוכספורד. אלה הם המקורות המסלמיים־ערביים החשובים ביותר שבהם השתמשתי ע"י צילומים. אולם במשך ארבע שנות עבודתי השתדלתי להשיג גם צילומים והעתקות של מקורות ותעודות אחרים.

הפרופ׳ ש. אסף מסר לי צילומים של תעודות מן הגניזה שהגיעו לידיו, וביניהם כאלה שהעתיק בעצמו בבריטיש מוזיאום. ידידי פ. קראוס שלח לי, בהיותו בוינה בשירות הצבא הבריטי, צילומים של כתב יד לטיני הנמצא בספריה הלאומית (מקודם קיסרית) שבעיר זו. מהפרופ׳ פרנצ׳סקו קנטרה במדריד קיבלתי צילומים והעתקות של כתבי יד וספרים, וכן קיבלתי צילומים של תעודות וכתבי יד מספרית הדרופסי קולג׳ בפילדלפיה ומספרית הואטיקאן. ד״ר י. ל. טייכר שלח לי בטובו העתקות וצילומים של תעודות הגניזה מאוסף טיילר־שכטר בקמבריג׳. הואיל ואוצר הספרים שבספריה הלאומית עדיין לא הגיע לעשירותן של ספריות שבבירות אירופה, נזקקתי בפעם כפעם לעזרתם של מכרים וידידים בחו״ל שיעתיקו לי כסקאות מספרים שאינם נמצאים בירושלים. מבין החברים שעשו עמדי חסד זה עלי להזכיר את ה׳ יעקב מ. לנדאו, כעת בלונדון, שהטריח את עצמו והעתיק לי פרקים שלמים מספרים פרסיים ופורטוגיזיים. עזרה חשובה הושיטו לי ה׳ צלאח אד־דין אל־מנג׳ד, מנהל המשרד של מחלקת העתיקות בממשלת סוריה, ומר נתן פרסיאדו בדמשק ששלחו לי תרשימים והשיבו לי בדייקנות על שאלותי. לכל ה״ה הנ״ל שעזרו לי באדיבותם והמציאו לי את החומר הדרוש נתונה תודתי. אך בראש ובראשונה הנני מביע את תודתי למורי ורבי הפרופ׳ ל. א. מאיר, שענה לכל פניותי ועזר לי כמיטב יכלתו. עוד עלי להזכיר כאן את אחד מהמעולים בתלמידי החכמים, שאיננו עוד אתנו. ביגון קודר הנני זוכר את ד״ר א. ח. פריימן, הי״ד, שמפיו נטלתי עצה בשאלות רבות. ביום ד׳ ניסן תש״ח, בעלותו להר הצופים, הותקפה שיירת המכוניות בידי הערביים, כשמונים מאנשי האוניברסיטה וביה״ח ״הדסה״ נהרגו ורבים מהם נשרפו חיים. ביניהם היה ד״ר א. ח. פריימן, ונשמתו עלתה השמימה קרבן עולה. בתחילת שנת תש״ח, כאשר עמדתי לסיים את עבודתי, באו אותם הימים הגדולים בתולדות עמנו שבהם נתגשם חזונו של הרצל. ימים גדולים אך גם ימים קשים, ובפרט בירושלים. לרגל המלחמה שניטשה בעיר הקודש ומסביב לה נפסקה התחבורה בין העיר ובין האוניברסיטה שעל הר הצופים, והחל מן הזמן ההוא לא יכלתי לבוא לבית הספרים. באותו זמן נפסק גם קשר הדואר בין ארץ ישראל לחו״ל, וכן נמנע ממני בשלב האחרון של עבודתי לעיין בספרים שאינם אתי, להשוות ולבדוק פסקאות ומראי מקומות. ודאי שמניעות אלה גרמו לטעויות ואי דיוקים ועם הקורא הסליחה. חומר חשוב שהוזמן בשבילי בחו״ל ואף נשלח לי לא הגיע לתעודתו וגם חסרון זה יהיה מורגש. ברם, לא עלי לגמור את המלאכה.

ירושלים, סיון תש״ט, השנה השניה למדינת ישראל המחודשת

המחבר

ביבליוגרפיה

א. מקורות

1) יהודיים

אבן סוסאן, ישששכר:

ספר עבור שנים, ויניציאה השל"ט. — תקון ישששכר.

אלאשקר, משה:

ס' שאלות ותשובות מהר"ם אלשקר, סדילקאב תקצ"ד — שו"ת אלאשקר.

באסולה, משה:

מסעות ארץ ישראל לרבי משה באסולה, הוצ' יצחק בן־צבי, ירושלים תרצ"ח. — באסולה.

בירב, יעקב:

ס' שאלות ותשובות... כמוהר"ר יעקב בי רב, ויניציאה תכ"ג. — שו"ת בירב.

דוראן, שלמה בן שמעון:

ס' הרשב"ש, ליוורנו תק"ב. — ספר הרשב"ש.

דוראן, שמעון בן צמח:

התשב"ץ, אמשטרדם תצ"ח. — תשב"ץ.

זמרא, דוד בן:

שו"ת הרדב"ז... רבינו הגדול דוד ן' זמרא, ווארשא תרמ"ב. — שו"ת רדב"ז.

חביב, לוי בן יעקב:

שאלות ותשובות... הרב הגדול... לוי בן חביב, ויניציאה שכ"ה.—שו"ת רלב"ח.

טרני, יוסף בן משה:

ס' שאלות ותשובות מהרי"ט, לבוב תרכ"א. — שו"ת מהרי"ט.

טרני, משה בן יוסף:

ס' שאלות ותשובות מהרב כמהר"ר משה מטראני, ויניציאה שפ"ט. — שו"ת מבי"ט.

ספר יכין ובעז, ליוורנו תצ"א. — יכין ובעז.

יערי, א.:

אגרות ארץ ישראל... קיבצן וביארן א. יערי, תל אביב תש"ג. — אגרות א"י.

מזרחי, אליהו:

ס' שאלות ותשובות ר' אליהו מזרחי, ירושלים תרצ"ח. — שו"ת רא"ם.

מרדכי הלוי:

דרכי נועם, שו"ת על סדר ארבעה טורים, ויניציאה תנ"ז. — דרכי נועם.

משולם מוולטרה:

מכתב מסע לר' משולם בכמ"ר מנחם מוולטרה משנת הרמ"א לב"ע, ירושלים (של לונץ) I, עמ' 166—219. — משולם.

פינטו, אליהו:

נבחר מכסף, שאלות ותשובות על סדר ד' טורים, ארם צובה תרכ"ט. — נבחר מכסף.

קארו יוסף:

ס' אבקת רוכל למר"ן ר' יוסף קארו, לייפציג תרי"ט. — אבקת רוכל.

קאשטרו, יעקב:

ס' אהלי יעקב, ליוורנו תקמ"ג. — אהלי יעקב.

קפשלי, אליהו:

לקוטים שונים מס' דבי אליהו, פאדובה תרכ"ט. — דבי אליהו.

Zwei Briefe Obadjah's aus Bartenuro aus den Jahren 5248 und 5249 und Ein anonymer Reisebrief vom Jahre 1495... übers. von Ad. Neubauer, Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judentums III (1863), p. 193–302. — רע"ב, אלמוני.

2) ערביים

אבן איאס, זין אד־דין מחמד בן אחמד (מת 1524):

בדאיע אז־זהור פי וקאיע אד־דהור, הוצ' Kahle — מצטפא, כ' III — V, קושטא 1931—1945. — אבן איאס.

אבן זנבל אר־רמאל, נור אד־דין אחמד בן עלי:

תאריך' אס־סלטאן סלים־כ'אן בן אס־סלטאן באיזיד־כ'אן מע קאנצוה אל־גורי סלטאן מצר ואעמאלהא, קהיר 1278. — אבן זנבל.

אבן חגר אל־עסקלאני, שהאב אד־דין אחמד בן עלי (מת 1449):

אנבא אל־גמר באנבא אל־עמר, כ"י קושטא, יני ג'אמע 814. — אנבא.

אבן נג'ים, זין אד־דין עמר בן אבראהים (מת 1563):

פתאוי, נאספו ע"י שמס אד־דין מחמד בן עבדאללה אש־שהאבי, כ"י של משפחת דג'אני־דאודי בירושלים. — פתאוי אבן נג'ים.

אל־בחר אר־ראיק, כ' I—VIII, קהיר 1311. — אל־בחר אר־ראיק.

אבן עביה, שהאב אד־דין אחמד בן מחמד (מת 1499):
ופא אל־עהוד... ונפיס אנ־נפאיס פי תחריר מסאיל אל־כנאיס, כ"י של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים. — ופא אל־עהוד.
אבן ערבשאה, שהאב אד־דין אחמד בן מחמד (מת 1450):
כתאב עג'איב אל־מקדור פי נואיב תימור, כלכתה 1257. — אבן ערבשאה.
אבן צצרא, מחמד בן מחמד:
אד־דרה אל־מצ'יה פי־ד־דולה אצ'־צ'אהריה, כ"י בודליאנה Laud. or 112. — אבן צצרא.
אבן קאצ'י שהבה, תקי־ד־דין אבו בכר בן אחמד (מת 1448):
אל־אעלאם בתאריך' אל־אסלאם, כ"י פאריס, סלין 1599. — אבן קאצ'י שהבה.
אבן תגריברדי, ג'מאל אד־דין אבו־ל־מחאסן יוסף (מת 1470):
אנ־נג'ום אז־זאהרה פי מלוך מצר ואל־קאהרה, הוצ' פופר, כ' VII–V, Berkeley 1915–1936. — אנ־נג'ום אז־זאהרה.
מנתכ'באת מן חואדת' אד־דהור פי מדא אל־איאם ואש־שהור, Berkeley 1930–1942. — חואדת' אד־דהור.
אל־גזי, נג'ם אד־דין מחמד בן מחמד (מת 1651):
אל־כואכב אס־סאירה במנאקב עלמא אל־מאה אל־עאשרה, חלק א', בירות 1945. — אל־כואכב אס־סאירה.
אל־מקריזי, תקי־ד־דין אחמד בן עלי (מת 1442):
אס־סלוך למערפת דול אל־מלוך, כ"י בודליאנה Marsh 121,260 — סלוך.
אגאת'ת אל־אמה בכשף אל־גמה, קהיר 1940. — אגאת'ת אל־אמה.
אס־סכ'אוי, שמס אד־דין מחמד בן עבדאררחמאן (מת 1497):
את־תבר אל־מסבוך פי ד'יל אס־סלוך, בולאק 1896. — את־תבר אל־מסבוך.
עבדאלבאסט בן כ'ליל (מת 1514):
ניל אל־אמל, כ"י בודליאנה Huntington 285,610. — ניל אל־אמל.
אל־עיני, בדר אד־דין מחמוד בן אחמד (מת 1451):
עקד אל־ג'מאן פי תאריך' אהל אז־זמאן, כ"י קושטא, ג'אראללה 1591. — אל־עיני.
אל־עלימי, מג'יר אד־דין עבדאררחמאן בן מחמד (מת 1521):
אל־אנס אל־ג'ליל בתאריך' אל־קדס ואל־כ'ליל, קהיר 1283; לשם השואה: כ"י של ד"ר י. היכל ביפו. — אל־אנס אל־ג'ליל.
אל־עת'מאני, צדר אד־דין מחמד בן עבדאררחמאן:
רחמת אל־אמה פי אכ'תלאף אל־אימה, בולאק 1300. — רחמת אל־אמה.
קארי אל־הדאיה, סראג' אד־דין עמר בן עלי (מת 1426):
אל־פתאוי אס־סראג'יה, כ"י של משפחת דג'אני־דאודי בירושלים. — פתאוי

קארי אל־הדאיה.

Van Berchem, Max

Matériaux pour un Corpus inscriptionum Arabicarum, Paris 1903—1930. — Corpus.

ג) נוצריים

Adornes, Anselme

Voyage d'Anselme Adornes au Mont Sinai et à Jérusalem, Annales de la Société d'émulation IV (Bruges 1893), p. 135—223. — אדורן

Baumgartner, Martin

Martini a Baumgarten in Braitenbach... Peregrinatio in Aegyptum, Arabiam, Palaestinam & Syriam, studio et opera Christophori Donaveri, Noribergae 1594. — באומגרטנר

Brasca, Santo

Descrizione o sia relazione del suo viaggio a Gierusalemme, Milano 1481. — סנטו ברסקא

Broquière, Bertrandon de la

Le voyage d'outremere de Bertrandon de la Broquière, éd. Schefer, Paris 1892 (Recueil de voyages et de documents pour servir à l'histoire de la géographie depuis le XIIIe jusqu'à la fin du XVIe siècle no. 12). — ברוקיר

Calahorra, Juan de

Chronica de la provincia de Syria y Tierra Santa de Gerusalen, Pt. 1, Madrid 1684. — Calahorra.

Fabri, Felix

Fratris Felicis Fabri Evagatorium in Terram Sanctam, Arabiae et Aegypti peregrinationes, ed. C. D. Hassler, Vol. I—III, Stuttgart 1843-9. — Evagatorium.

Eigentlich beschreibung der hin vnd widerfahrt zu dem Heyligen Landt gen Jerusalem, s. l. 1557. — Beschreibung.

Harff, Arnold von

Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff... hrsg. v. E. von Groote, Cöln 1860. — הרף

Lengherand, Georges

Voyage de Georges Lengherand, mayeur de Mons en Heynout... par le Marquis de Godefroy Ménilglaise, Mons 1861 (Société des bibliophiles belges séant à Mons, Publications no. 19) — Lengherand.

Mignanelli, Bertrando

Ascensus Barcoch, Ms. Nationalbibliothek Wien, lat. n. 557a f. 46a-65a.

Ruina Damasci (שם) f. 67a-76b.

Osorio, Jeronymo

The history of the Portuguese during the reign of Emanuel... tr. into English by J. Gibbs, Vo. I,II, London 1752.—Osorio.

Peter Martyr

Petri Martyris Angli Mediolani... legationis Babylonicae libri tres, Basileae 1533.—Legatio Babylonica.

Ramusio, Giovanni Battista

Navigationi et viaggi raccolt. da M. Gio. Battista Ramusio I. I. 3a ed. Venetia 1563, I. II. la ed. Venetia 1559.—Ramusio.

Das Reisebuch der Familie Rieter, hrsg. v. R. Röhricht u. H. Meissner, Tübingen 1884.—Reisebuch.

Reyssbuch des heyligen Lands, das ist ein gründtliche Beschreibung aller ... Meer und Bilgerfahrten zum heyligen Lande, Vol. I, II. Frankfurt 1609.—Reyssbuch.

Sanuto, Marino

I diarii di M. Sanuto, Vol. 1-58, Venezia 1879-1903. – סאנוטו Diarii.

Thenaud, Jean

Le voyage d'outremer (Égypte, Mont Sinay, Palestine) de Jean Thenaud... publié et annoté par Ch. Schefer, Paris 1884 (Recueil de voyageset de documents pour servir à l'histoire de la géographie no 5) — תנו

Varthema, Ludovico de

The travels of Ludovico de Varthema in Egypt, Syria, Arabia Deserta and Arabia Felix, in Persia, India and Ethi-

opia 1503-08, tr. by J. W. Jones, London 1863 (Hakluyt Society no 32) — ורטמא

Viaggi in Terra Santa di Lionardo Frescobaldi e d'altri del secolo XIV ed. Carlo Gargiolli, Firenze 1862. — גרג׳יולי

ב. מחקרים

בז שמעון, רפאל אהרן

ס׳ טוב מצרים, קבוצת שמות אנשי שם רבני מצרים וגאוניה ירושלים תרס״ח.

— טוב מצרים.

נהר מצרים והוא אסיפת וקבוצת כל מנהגי דינים של עוב״י מצרים...

נא אמון תרכ״ח — נהר מצרים.

גאון, מ.ד.

יהודי המזרח בארץ ישראל בעבר ובהוה, כרך I, II, ירושלים תרפ״ח—תרצ״ח. — גאון.

הזן, שלמה

המעלות לשלמה הוא שם הגדולים מהדורא תניינא. נא אמון הרנ״ד. — המעלות לשלמה.

מבארך, עלי

אל־כ׳טט אל־ג׳דידה למצר ואל־קאהרה ומדנהא אל־קדימה ואש־שהירה, 1—20, בולאק 1305—1306, — אל־כ׳טט אל־ג׳דידה.

פרומקין, א. ל.

תולדות חכמי ירושלים משנת ה״א ור״ן עד ה״א ותר״ל... יו״ל עם מבוא והערות ע״י א. רבלין. — פרומקין.

רוזאניס, ש.

דברי ימי ישראל בתוגרמה חלק I, II תל אביב תר״ץ—תרצ״ח. — רוזאניס². חלק (I-)III-VI הוסיאטין—סופיה—ירושלים תרס״ה—תש״ה. — רוזאניס.

ריבלין, אליעזר ויוסף יואל

לקורות היהודים בדמשק (במאה הרביעית לאלף הששי) רשמות כרך ד׳ (תל־אביב תרפ״ו), עמ׳ 77—119, — ריבלין, דמשק.

Tyan, E.

Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam, T. I, II, Paris 1938—1943 (Annales de l'université de Lyon)— Tyan.

Zimmels, H. J.

Rabbi David ibn abi Simra, Tl. 1. Breslau 1933. — Radbaz צימלס

Die Marannen in der rabbinischen Literatur, Berlin 1932. — Marannen צימלס

ג. כתבי עת

ק. ס. — קרית ספר

MSOS — Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen (Berlin).

ROL — Revue de l'Orient Latin.

RSO — Rivista degli studi orientali.

ZDPV — Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.

שער ראשון

הצ׳רכסים הראשונים

פרק 1:

השלטאן ברקוק

א

יום סתיו קריר בשנת 1382. בשעות שלאחרי הצהרים התקדרו השמים והתכסו עננים, ירדו נטפי מטר. גם בלאו הכי לא היתה ההמולה ברחובות קהיר גדולה כברוב ימי השנה, כי זה תשעה עשר יום נמשך הצום הגדול של חודש רמצ׳אן והתנועה התנהלה בעצלתים. עכשיו התרוקנו השוקים מעוברים ושבים, הרעש פחת. בעלי המלאכה שישבו בפתחי חנויותיהם נכנסו פנימה, השיכ׳ים ההדורים חבושי טרבושים ועטופי לבנים, שעמדו בחצרות המסגדים ושוחחו בכובד ראש, אף הם הסתתרו בשדרות העמודים. החמרים והגמלים הניחו את בהמותיהם וחיפשו להם מחסה. אך לפתע נשמע מרחוק קול תופים. משער השרשרת מתחת לאורוות השלטאן אשר בציטדלה יצאה תהלוכה. לפניה נערים רצים לפנות את הדרך ובקולות צעקה וצוחה יגרשו את הקהל. והנה עוברים השרים היושבים ראשונה במלכות, הקצינים רמי המעלה והפקידים הגבוהים, השופטים העליונים של ארבע האסכולות האורתודוכסיות, הכהנים והסגנים, כולם לבושים בגדים מרווחים וארוכים ופלוגות ממלוכים חבושי כובעים אדומים. אחריהם רוכב אמיר הדור פנים על פרדת המלך, גבר חסון בשנות הארבעים, בעל זקן ארוך. ארשת פניו מעידה על מרץ ורצון חזק. מעיניו הגדולות והבולטות נשקפת ערמומיות, והקמטים שהתחילו מסתמנים מסביבן מספרים על יסורים שעברו עליו במשך שנים רבות בהיותו עבד נמכר מיד ליד, בשבתו בסוהר ובגולה. אולם עתה הוא לבוש בגד ירוק ועליו מעיל שחור עם רקמת זהב, לראשו חבוש כובע עגול שחור, וחרב ערבית מזהבת בידו, ואף רעמת סוסו מכוסה מכסה אטלס צהוב עם רקמת זהב, ומעל ראשו נישאת חופה צהובה עם צפור של כסף, לפניו דגל גדול מקושט צציות שערות, ודגלים קטנים צהובים, סמלי השלטאן. מסביבו צעדו נערים נושאי חניתות, והממלוכים תקעו בשופרות. כך הוליכו את השלטאן החדש עד „השער הנסתר", ומשם עלה אל הארמון וישב על כסא המלכות.

בבאזארים הארוכים השתררה דומיה לרגע קט ופסקו השיחות. הסוחרים שאלו זה את זה לפשר הדבר, והשיכ׳ים במדרסות התלחשו מפה לאוזן. והנה יצאו כרוזות וקראו שיהא שלום ושלוה, מקח וממכר, משא ומתן. הרחובות קושטו והעיר המתה וכל העם ענה „יחי המלך אל־מלך אצ׳־צ׳אהר ברקוק" ותבקע הארץ בקולם.

האם ידעו ההמונים שהריעו לכבוד השלטאן החדש שנפתחה תקופה חדשה בתולדות ארץ הנילוס? לעתים הדור מיחס למאורע מסוים חשיבות יתרה, אולם הזמן חולף והימים אינם מאשרים את דעתו. לעתים שינוי יסודי חל בחיי החברה או מהפכה הרת תוצאות כבירות מתחוללת, ובני הדור אינם מרגישים בכך בשעת מעשה. הכרוניקות הערביות מספרות, שתושבי קהיר ראו שחורות בשעת התהלוכה, ולא ניבאו טובות לברקוק, משום שהשמים היו מכוסים עננים. ברם באותה שעה עלה על כסא המלכות לא רק שלטאן חדש, אלא זו היתה תחילת שלטונה של שושלת חדשה, שלטון הממלוכים הברג׳ים או הצ׳רכסים. הממלוכים שתפשו בשנת 1382 את השלטון נקראו ברג׳ים על שם המגדל (برج) שבציטדלה של קהיר, בו ריכז אותם השלטאן קלאון כאשר הקים את פלוגותיהם, ועל שמם נוהגים לקרוא לתקופה השניה של מלכות העבדים התקופה הברג׳ית או הצ׳רכסית, משום שרובם צ׳רכסים היו. אמנם לא רק הבדל המוצא קובע חלוקת השלטון הממלוכי לשתי תקופות. נשתנו גם סדרי השלטון ואופיו. חיסול סדר היורשין שהיה מקובל בתקופת הבחרים, שהשאירו את כסא השלטון משך מאה שנה בידי משפחה אחת — שינוי זה אינו אלא ביטוי לתמורה היסודית שחלה במלכות העבדים. לא עקרון הלגיטימיות בלבד נתבטל בשעה שהממלוכים הדיחו את צאצאי קלאון מכסאם. הם הפחיתו גם את האופי המונארכי של הממשל, כי השלטאן של התקופה הברג׳ית לא היה אלא *primus inter pares*. השלטאנים חסרי אונים וממלאים את רצון גדודיהם, שלטון הפריטוריאנים מגיע לשיאו ומביא אתו הרס ואבדון. ההיסטוריה של התקופה הברג׳ית אינה יודעת שלטאנים אדירים כביברס, קלאון או בנו מחמד ישרדו בממלכתם ביד חזקה, אע״פ שהיו שורה של שלטאנים מבורכים בכשרונות מרובים, כי במשטר כזה לא יגיע לשררה הנעלה ביותר אלא מי שכשרונותיו גדולים ביותר. תופעה זו היתה תוצאה ישירה מן המצב הפוליטי שהתהוה בזמן ההוא במזרח הקרוב. בשעה שתפשו הממלוכים את השלטון עמדו צבאות הצלבנים בתוך תוכה של מצרים והתכוננו לעלות על קהיר, חלק חשוב של ארץ ישראל וסוריה היה בידי הפרנקים וממזרח הסתערו המונגולים. המלחמה הקשה שנלחמו הממלוכים משך עשרות שנים נגד אויבים אלה אחדה אותם. הם למדו משמעת והשתדלו לחזק את מלכותם. מלחמות אלה גם קרבו את הממלוכים הנכרים לתושבי הארצות ששלטו עליהן. הצופים יצאו לשדה הקרב והמריצו את אנשי הצבא בשעת מצור ששמו על מבצרי הצלבנים, אבן תימיה לקח חלק פעיל

במלחמה זו, כי כולם קינאו את קנאת דתם ופחדו משלטון האויב. והנה במחצית
במלחמה זו, כי כולם קנאו את קנאת דתם ופחדו משלטון האויב. והנה במחצית
השניה של המאה הארבע עשרה חלפו כל אותן הסכנות. הכנסיה איבדה את
ההגמוניה באירופה שכבשה לעצמה תוך כדי האבקות מרה עם הקיסרות, ועמי
אירופה לא שמעו כמקודם בקול ההטפה למסעי צלב חדשים. מלכות המונגולים
בפרס, שאיימה זמן רב על שלטון הממלוכים בסוריה, נתפוררה חלקים חלקים.
אמנם באסיה הקטנה הלכו והתחזקו השלטאנים לבית עות'מאן ולחצו על גבול
סוריה, והממלוכים לא התעלמו מן הסכנה שארבה לשלטונם מצד זה. הם ידעו
ש"מצפון תפתח הרעה", והיחסים למעצמה זו העסיקו אותם משך כל התקופה
ההיא ומילאו את לבם דאגה. אולם לפי שעה טרודים התורכים העות'מאנים
במלחמות הביזנטים ובכיבושים באירופה. ניטל איפוא לחץ הסכנה החיצונית,
שהולידה את משטר הממלוכים, חיזקה וביצרה אותו. משחלף לחץ זה ירד כחם
של הממלוכים פלאים. תחת המלחמה ב"כופרים" לחמו פלוגות האמירים זו בזו,
את מקום השלטון החזק ירשה אנרכיה כללית. המלחמות באויבים חזקים המריצו
את השלטאנים הבחרים הראשונים להגדיל את גדודיהם, עתה הלך ונצטמצם צבא
הממלוכים, כי לקרבות שערכו האמירים ברחובות הערים הספיקו מאות אחדות.
לפי המקורות הערביים היה מספר הממלוכים שקנו השלטאנים הצ'רכסים שישבו
שנים רבות על כסא המלוכה בערך 4000—5000 [1] ובשעת מלחמה יכלו השלטאנים
לגייס עד 4000 איש מהצבא המצרי הסדיר, היינו הממלוכים שלהם וגדודי האמירים.
הצבא הסורי לא עלה על מספר זה. אמנם חילות הממלוכים הראו בהזדמנויות שונות
גבורה רבה ושמרו על איכותם אף כי לא על כמותם. גם חסרון זה תקנה היתה
לו אילו קם שלטאן תקיף המכוון את לבו להגדלת הצבא. אך העדר אויב חזק
עיכב. משחלפו הסכנות הישירות לקיום מלכותם לא כבשו עוד האמירים את
יצריהם. ובאין כח מרסן השתוללה חמת אכזריותם והתמכרו לתאות נקם, לא
שאלו למותר ואסור. ההשחתה המוסרית פשתה בגוף המדינה הממלוכית כמחלה
ממארת שאין לה תרופה. המטרה שאליה נשאו את עיניהם קציני הצבא קידשה
כל אמצעי, וחסל סדר הגימוסים ונסגר ספר הכבוד. מרידה כי תפרוץ בשלטאן,
ועזבו אותו האמירים בראותם הנצחון נוטה לצד שכנגד. הרוזנים אינם מהססים
לבגוד בחבריהם שלחמו עמהם שכם אחד בקרבות הרבה ולפנות עורף למי שגידל
והעלה אותם. המנצחים בהפיכות אלו נוקמים את נקמתם ללא מעצור ושופכים
את חמתם על כל מי שנלוה אל הנרדפים המנוצחים. השלטאן החדש אינו משאיר
בעמדתם לא קצינים ולא חיילים פשוטים, שתמכו במועמד אחר, אלא מושיב
אותם בבית הסוהר ל"פוליטיים" שבאלכסנדריה או מגלה אותם לערי סוריה,
לירושלים, למצרים העליונה, למכה או למדינה. לעתים קרובות הורגים את

1 אנ־נג'ום אז־זאהרה v, עמ' 597; אבן איאס II, עמ' 10, 21, 81.

המנוצחים, חונקים אותם, מטביעים אותם בלילה בנילוס, או מסלקים אותם באופן אחר. האמירים הלוחמים זה בזה, תובעי השלטון למיניהם הפועלים במחתרת, השלטאנים הפוחדים ממזימות — כל אלה זקוקים לכסף, ועל האזרחים לספק אותו. לכן הולכות ורבות בתקופה זו הקונטריבוציות על סוחרים ופקידים. הצ'רכסים המציאו אפילו אמצעים לסחיטת כספים, שלא היו ידועים לבחרים. השלטאנים היו נוהגים ל„בקר" בביתו של פקיד גבוה, או של איש עשיר, ואתם כל הפמליה שלהם, ובשעת הביקור סחטו מהמארח „מתנה" הגונה. בתקופת הבחרים יצאו גדודי הממלוכים למסעי שוד באזורי הפרנקים. בתקופה זו שלח השלטאן בשעת הצורך את האמירים לשדוד בפרובינציות של מצרים עצמה, והם הביאו שלל רב, כבשים, סוסים, גמלים ועוד. ילדי הבדואים שנתפשו בידי הממלוכים במצרים העליונה נמכרו כעבדים בשוקי קהיר. המשרות הממשלתיות וגם משרות השופטים נמכרו. בכרוניקות הערביות אנו מוצאים ידיעות מדויקות על הסכומים ששילמו האמירים בשביל מינוי למשרת נציב בדמשק, חלב או טריפולי. במחצית השניה של המאה החמש עשרה נתמנה בן אדם לווזיר שלא ידע כתוב וקרוא. זה היה הצד השני של שלטון הצ'רכסים. מצד אחד תפארת צבאית ובנינים יפים, ומצד שני מלחמת אהים ורקב מוסרי. הממלוכים נזהרו גם בתקופה זו שלא לתת מקום ליד הגה השלטון למי שלא נתחנך בגדודיהם. אולם בשעת הסכסוכים נזקקו לעתים קרובות לעזרה וקראו את האַספסוף לעמוד לצדם, והאמירים הלוחמים על השלטון הוציאו אפילו את הפושעים החבושים מבית הכלא. הצועניים והאספסוף בפרברי הערים הגדולות מחכים להזדמנויות כאלה. הם פושטים בשכונות וברחובות הראשיים, שודדים והורגים אזרחים ומתנפלים על אנשי צבא. הם הראשונים להתפרץ לבתי האמירים המנוצחים, להוציא את אבני השיש מהמסגדים שבנו, הם פותחים את קברותיהם בתקוה למצוא שם אבנים יקרות. מרידות וסכסוכי דמים, מהומות ופרעות הן הן תוכן ההיסטוריה של הממלוכים הברג'ים. חברה זו הגשימה על הצד השלם את הכלל מאן דאלים גבר... ובזמן שברחובות קהיר משתוללים הרפתקנים ורוצחים בראש חוצות, יושבים מאחורי דלתות סגורות ותריסים מוגפים אזרחי העיר ואוכלים את צרכי המזון שאגרו בעוד מועד ושומעים את הכרוזות הסובבים בשכונות וקוראים לשלום ושלוה, למקח וממכר, למשא ומתן ולתפילה למען השלטאן החדש „המלך המנצח חרב האסלאם והעולם כולו".

שנות השלטון של ברקוק הנן אופיניות לכל התקופה הברג'ית. ראשוני השלטאנים הבחרים יצאו כפעם בפעם למלחמה בפרנקים ובמונגולים ונחלו נצחונות מזהירים על כל אויביהם, ואילו ימי ברקוק אינם אלא שורה של מזימות וחתירות, מרידות ומהפכות. השלטאן הצ'רכסי הראשון לא היה גבור חיל כפעם בפעם איבד את עשתונותיו, ובשעות מבחן היה אובד עצות ואף מוג לב. כאשר עלה על כסא המלכות לא נתקל כמעט בשום התנגדות. אך כעבור זמן קצר התחילו מתרקמים

נגדו קשרים, שהטרידו אותו כל ימי שלטונו. בראשונה נתגלה קשר להמליך תחתיו את הכליף. ברקוק הדיח איפוא את הכליף מכהונתו ומינה אחר במקומו. אך סוכלה מזימה זו נתגלו מזימות חדשות. ברקוק נתמלא פחד וחשדנות והתחיל אוסר אמירים ומפטר את נציבי הפרובינציות בלי שנמצאו חייבים. מובן שנתעוררה התמרמרות רבה בקרב הממלוכים הותיקים, ובשנה השביעית לשלטונו פרצה מרידה בצפון סוריה שהתפשטה עד מהרה בכל המדינה. האמירים ילבגא, נציב חלב, ומנטאש, נציב מלטיה, ומצדדיהם השתלטו על טריפולי וחמת, ומשניצחו המורדים את גדודי ברקוק שנשלחו נגדם נפלה גם מצרים לידיהם. לבסוף נאלץ ברקוק לברוח ולהסתתר. אז המליכו האמירים בפעם השנית את האג'י, מי שהיה שלטאן לפני ברקוק, וכינו אותו כינוי חדש „אל־מלך אל־מנצור". ברקוק נתפש ונשלח כאסיר למבצר אל־כרך שבעבר הירדן. כרגיל זכה השלטאן הצעיר בשם המלכות בלבד, כי למעשה היה השלטאן בידי האמיר ילבגא, ואילו מנטאש חברו נדחק הצדה. כעבור שבועות אחדים נתגלע הקרע ביניהם ושוב ניטשה מלחמה ברחובות קהיר. ילבגא התבצר בציטדלה ומנטאש במדרסה של אל־מלך אנ־נאצר חסן. הקרב נגמר בנצחון מנטאש והשלטון עבר לידיו. אולם רק לזמן קצר. מנטאש ביקש להרוג את ברקוק, ומזימתו זו עוררה את חמתם של תושבי אל־כרך והם שלחו את השלטאן האסור לחפשי. ברקוק, אסף גדודי צבא, יצא לסוריה וניצח את חילות הנציבים של דמשק ועזה וגם את הבדואים שעמדו לימינם. מנטאש עצמו בא לסוריה, אבל גם הוא נחל מפלה, ואז חזר ברקוק המנצח למצרים ועלה בפעם השניה על כסא המלכות (1390.2.1). אמנם המלחמה במנטאש עדיין לא נסתיימה. מנטאש נהנה מתמיכתם של התורכמאנים ושבטי הבדואים שאהלו בצפון סוריה, ולכן נמשכה ההאבקות עמו עוד שנתיים והכבידה על ברקוק מאד. למרות מפלות חוזרות ונישנות הופיע מנטאש כל פעם עם גדודים חדשים לפני ערי סוריה, אף כבש את דמשק בלי שיכול להחזיק בה מעמד. הוא המשיך בכך עד שבגד בו שר הבדואים שלחם, אתו יחד זמן רב ומסר אותו לידי הממלוכים של נציב חלב. סופו היה מר ונמהר. האמיר הנכבד, שהטיל אימה על כל סוריה, עונה בחלב עינויים אכזריים, אבריו רוסקו זה אחר זה, הוא נשרף חי, ראשו הותז, נתקע בחנית והובל דרך ערי סוריה ומצרים. ברם אפילו אחרי שסר מעל ברקוק פחד מנטאש לא נשתחרר מסיוט המזימות והמרידות. תלמיד חכם מסלמי, שהתימר להיות מגזע מהמד. קשר קשר למגר את השלטאן ולעלות במקומו על כסא המלכות כדי לסלק את שלטון העבדים הנכרים ולהשליט את חוק הקוראן והסונה. אך זה לא היה הקשר היחידי. האמיר עלי־באי רצה להרוג את השלטאן בשעת ביקור בביתו, אולם גם מזימה זו הופרה. כל התתירות והמרידות הפחידו את ברקוק עד שבשנותיו האחרונות חשש לצאת מארמונו. החרדה להחזיק בשלטונו ולדכא כל התקוממות בעוד מועד ריתקו את כל כוחותיו, ולכן אין פלא שלא ניצל את שעת הכושר להרחיב

את גבולות ממלכתו במלחמה. מכל מקום קשר קשרים דיפלומטיים וכרת בריתות עם מלכי המזרח הקרוב ושלח גדודי צבא לעזרת בעלי בריתו. המלכים והנסיכים של בבל ביקשו לחסות בידידותו, ולעתים כינו את עצמם וסלים שלו. הוא דאג גם לבטחון הצבאי של מלכותו, קנה מספר גדול של ממלוכים ותיקן את המבצרים. ברם לא משום כך מפליגים הכרוניסטים הערביים בשבחו. בהשוואה לימים שבאו אחרי מותו, מלחמותיהם והפיכותיהם, הרי שבע עשרה שנות שלטונו של ברקוק שקטות היו. שלטאן זה היה אמנם אכזר ולא ידע רחם על אויביו, אולם עם האזרחים היטיב. היה איש פקח והשתדל לרכוש את לב העם. לכן נתן הרבה צדקה, תיקן בנינים ציבוריים וביטל מסים, שהכבידו על נתיני מדינותיו.

ב

ברקוק חלק כבוד רב לתיאולוגים המסלמיים ותמך בהם ביד נדיבה. בנה מדרסה יפה בלב קהיר והקדיש הקדשות — בקיצור לא החמיץ כל הזדמנות להבליט את מסירותו לדת ישמעאל. לעתים הראה לפקהא שהוא עומד על משמרת הדת גם כלפי ה„כופרים". הוא אסר חג נוצרי שבו הופר הסדר[1], השפיע על פקיד נוצרי לעבור לאסלאם[2] ופעם אחת נתן לתיאולוגים המסלמיים רשות להתעלל במיעוט דתי. בכל זאת אין לומר שהציק ל„אנשי החסות". אדרבה יהודים ונוצרים ישבו לבטח תחת שלטונו. בודאי לא שכח את העזרה שהושיטו לו הנוצרים בשעה שהיה בסכנת נפש. תושבי אל־כרך ששחררו אותו מבית הכלא כאשר אמר מנטאש להרוג אותו ועזרו לו בצאתו לכבוש את סוריה ברובם נוצרים היו, ולכן הפיצו אויביו שמעה ששש מאות נוצרים מהעיירה אש־שאובך נלחמים בשורותיו. הכרוניסט הערבי העומד לצד ברקוק טוען, שזאת היתה דיבה ותחבולה להניע את התיאולוגים שיכריזו על ברקוק ככופר ועל המלחמה נגדו כמלחמת קודש[3]. אולם אין ספק שהנוצרים בעבר הירדן לקחו חלק פעיל בהפיכה זו, שהביאה לידי הנצחון של ברקוק. משום כך הגן שלטאן זה במקרים רבים על נוצרים ויהודים ביד הזקה. הוא העניש נציב שעשק את הנוצרים של אש־שאובך[4], הגן על בתי התפילה של הנוצרים[5] והטה חסד לנזירים הפרנציסקנים שבארץ ישראל[6]. ברם לא תמיד היה לאל ידו לשמור על הזכויות של העדות הלא־מסלמיות, וכשפרצו מהומות ומרידות לא הונח להן, אלא גם הן נסחפו למערבולת ההפיכות.

1 אבן איאס I, עמ' 263.
2 אבן אל־פראת IX, עמ' 390.
3 שם עמ' 160.
4 שם עמ' 260.
5 ראה להלן שער ב, פרק ב.
6 BBB III, p. 245, 269, 271

שנת 1389 היתה סוערת ביותר. בתחילת השנה הרימו נציבי חלב ומלטיה את נס המרד, בראשית הקיץ הורידו את ברקוק מכסא המלכות, וילבגא נציב חלב אחז ברסן השלטון. בסוף הקיץ הורד אף הוא, ובסתיו שוחרר ברקוק והיכה את אויביו שוק על ירך. אחרי שברח ברקוק אור ליום ראשון ביוני מארמונו מיד פרץ השוד הכללי בשכונות קהיר. הראשונים לשלוח את ידם בביזה היו נערי השלטאן, ששדדו את המחסנים בציטדלה. בבוקר נכנסו הילות המורדים אל העיר, ממלוכים מסוריה, תורכמאנים ובדואים. האספסוף מהפרברים נלוה אליהם והוליך אותם לבתי האמירים שתמכו בברקוק. התורכמאנים חשקו ביחוד בסוסים, והאספסוף שדד מכל הבא ביד. הפורעים פרקו דלתות וגגות של עץ ומכרו את השלל. בראשונה התנפלו על בתי הממלוכים הצ'רכסים ואחר כך פרצו לשאר הבתים. הם באו גם לרחוב ג'מלון ושדדו חנויות אחדות. אך סוחרים יהודיים התנגדו להם בתוקף והגנו על חנויותיהם ביד רמה, עד שגרשו את השודדים. חיש מהר פשטה השמועה, שהיהודים ירו חצים על מסלמים והרגו ארבעה מהם. ההמון הפשׂ כמה יהודים ורצה להרוג אותם. אז התערב האמיר נאצר אד־דין מחמד אבן אל־חסאם, שנתמנה מטעם האמיר ילבגא לראש הבשטרה של קהיר. הוא הסביר למסלמים, שהיהודים לא עשו שום פשע ולא התכוונו אלא להגן על רכושם. האמיר דבר הרבה על לב המסלמים עד שעלה בידו לשחרר את היהודים מידיהם[7]. אחר כך שלח האמיר ילבגא קציני אחדים לשים קץ לפרעות ולהוציא את אנשי הצבא הסוריים מהעיר. אבל השוד נמשך עוד כל הלילה ולמחרת היום. לכן פנו התושבים אל השליטים החדשים וביקשו מהם להחזיר את ראש המשטרה הקודם, את האמיר חסאם אד־דין חסין אבן אל־כוראני, לכהונתו. הם נעתרו לבקשה זו, קראו את אבן אל־כוראני לציטדלה ומינו תותו שוב. כאשר נודע דבר זה שמחו התושבים שמחה יתרה וקיבלו את פניו בקול שירה. זמרות יצאו לקראתו בחזרו מהציטדלה, היהודים והנוצרים הדליקו נרות[8]. הכרוניקות הערביות מזכירות את היהודים עוד פעם שלישית בשנה זו. בסוף 1389 התכונן מנטאש לצאת נגד ברקוק, שעמד עם גדודיו לא הרחק מדמשק. מנטאש דרש מהשופטים הממונים על כספי היתומים לתת לו מקרן זו סכום הגון, הטיל על הפקידים לספק לו סוסים ופנה גם ל"אנשי החסות". הוא קרא את פטריארך הקופטים ודרש ממנו 100,000 דרהם. הפטריארך התחייב לשלם סכום זה, אבל כנראה הסתפק מנטאש בסכום יותר קטן ששולם לאלתר. גם מן הנגיד דרשו מאה אלף דרהם, אולם אנשי השלטון התפשרו אתו והסתפקו בחמישים אלף[9]. סכומים אלה לא היו גדולים, כי במקורות הערביים

7 אבן אל־פראת IX, עמ' 90.

8 שם עמ' 95.

9 שם עמ' 162; אנ־נג'ום אז־זאהרה V, עמ' 488; סלוך כ"י בודליאנה, מרש 260, דף

מסופר שהשלטונות דרשו תמורת סוס אחד 500 דרהם, ואם כן הוטל על היהודים לספק 100 סוסים[10].

אחרי הסערות של שנת 1389 התגעגע העם לשלטון יציב, לבטחון החיים והרכוש, ובפרט תושבי הבירה שנפגעו הרבה מן המלחמות בין סיעות האמירים. מסלמים, יהודים ונוצרים כולם תלו את תקוותיהם בברקוק, וכאשר נודע להם שהוא מתקרב לעיר שש כל לב לקראתו. בימים ההם היו החיים פחות אפורים, פחות מטושטשים מאשר היום. עושר ודלות, בריאות ומחלה, בלטו יותר. רמי המעלה הראו לם את גדולתם, נמוכים הבליטו את עמדתם הנמוכה, מקרה משמח הוחג בקולי קולות כשם שהתאבלו בבכי ונהי בלי הסתר. בוא המלך לבירתו היה מאורע חשוב. לפני בוא השלטאן קושטה העיר, וביום המאורע הרהיבה את עיני רואיה בשלל צבעיה. ברקוק הגיע ביום הראשון לפברואר 1390 אל אר־רידאניה שעל יד קהיר, והמוני העם יצאו לקראתו. האמירים וגדודיהם, התיאולוגים, הצופים וצאצאי מחמד, כל אלה באו בתלבשתם המיוחדת ועל דגליהם, וכן שאר התושבים, גברים ונשים בקול רינה וצהלה. היהודים נשאו ספרי תורה, ונרות דולקים היו בידיהם. כל העם ברך את השלטאן בקול רם, ואחר כך הסתדרו קבוצות קבוצות ונפנו לציטדלה, וגם היהודים צעדו בתהלוכה זו. כברת הדרך שלפני הציטדלה היתה רפודה יריעות משי, ואחרי שעבר השלטאן חטפון העם, וכן חטפו את הזהב והכסף שהיו מפזרים לפניו[11]. אנשי החסות לא החמיצו שום שעת כושר להביע לשלטאן את מסירותם. אחרי שגדודי ברקוק השתלטו על סוריה במחצית השניה של שנת 1390, ונתקבלו ידיעות על בריחת מנטאש, היה לב השלטאן טוב עליו, ובאחד הימים (1390.10.17) יצא לצוד זאבי מים ב„ברכת אל־חג׳אג׳" (ברכתה חוגגים) שעל יד קהיר. כאשר חזר מהציד נכנס לקהיר בשער הנצחון (באב אנ־נצר) ותצה את העיר עם הפמליה שלו. התושבים ערכו תאורה לכבודו, יהודים ונוצרים יצאו לקראתו ונרות דולקים בידיהם להביא לו את ברכתם[12]. בשנה שלאחריה יצא ברקוק לסוריה על מנת להביא לידי גמר המלחמה עם מנטאש ומפלגתו, ובשובו לבירה נתקבל ברוב כבוד והדר. כל הבירה קושטה, לב העיר ופרבריה, בעלי הבתים סדרו וילונות ומסכי משי לפני בתיהם, החנונים שפשפו וסיידו את פתחי החנויות עד שהבריקו מלובן, ברחובות הוקמו ביתנים, והדרך לארמון כוסתה

112 א ; ניל אל־אמל, כ״י בודליאנה, הנטינגטון 285, דף 150 ב השוה ויל IV, עמ׳ 566.

10 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 165.

11 שם עמ׳ 199; אל עיני דף 595 א; אנ־נג׳ום אז־זאהרה V, עמ׳ 518; לפי אבן איאס I, עמ׳ 289 יצא העם לקראת ברקוק ביום ראשון לחודש פברואר והתהלוכה היתה למחרת היום. השוה ויל IV, עמ׳ 570 ; Lane-Poole, A history of Egypt in the Middle Ages p. 330

12 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 235 ; אבן איאס I, עמ׳ 293 והוא אינו מזכיר את התאריך אבל אין ספק שהמדובר באותו המאורע.

מרבדי אטלס. ביום 15 לדצמבר 1391 הגיע השלטאן והעם יצא לקראתו: המסלמים עם הקוראן, היהודים עם התורה והנוצרים עם האונגליון והכל נושאים נרות דולקים[13].

ג

בדמשק בערה הקנאות המסלמית גם בתקופה זו, ושונאי ישראל מצאו להם דרכים להציק ליהודים. הם העלילו עליהם עלילות, סחטו מהם קנסות, חיללו בית כנסת ועוד.

פרשת ההתעללות ביהודי דמשק שבימי השלטאן ברקוק התחילה בקיץ של שנת קנ"ב (1392). ביום שבת, 13 ליולי 1392, נפלה דלקה במנארת המזרחית של המסגד הגדול (מסגד בני אמיה) ובשוקי הזגגים וצורפי הזהב, מוכרי הגיר, סוחרי העור וחרשי הנחושת שהיו ממזרח למסגד, ורק בעמל רב הצליחו תושבי דמשק לכבות את השרפה. נגרם נזק עצום, כי מפחד מפני התקפת בדואים הסתירו רבים מבני העיר במקומות אלה אריגים, אבנים טובות והפצים יקרי ערך. כרגיל מיד התחילו מרגנים, שיד כופרים באמצע, והשמועה פשטה שנאסרו פרנקים, היינו נוצרים אירופאים, שהציתו את השרפה[1]. אך ביום השרפה נתפש במקום השרפה גם יהודי, ואויבי היהודים אמרו עליו שהוא האיש אשר הצית את השרפה. יהודי זה ששמו היה סדיד מוכר בשמים היה וכששאלו אותו מה עסקו ביום שבת במקום זה השיב שלרגל עסקיו ועניני חנותו הלך לשם. המסלמים לא קיבלו תשובה זו, וראש המשטרה חבש אותו בבית הכלא. בראשונה כפר היהודי בכל, אולם משספג מכות ועונה עינויים קשים הודה בפני עדים במה שהכתיב לו ראש המשטרה, כלומר שהיהודים הציתו את השרפה. סדיד עבר כנראה לאלתר לדת מחמד, ולמחרת היום נתפשו אחדים מראשי הקהל ששמותיהם נקב סדיד בעדותו במשטרה בתור מציתים. ההתרגשות בעיר היתה גדולה מאד והיהודים לא יצאו מבתיהם. נציב דמשק, האמיר סיף אד־דין סודון אט־טרנטאי, חלה בימים ההם ומת, ושונאי היהודים שרצו להביא את היהודי למשפט נאלצו לחכות עד בוא הנציב החדש. מכל מקום שלחו הקצין שהיה ממונה באותו זמן על עניני הנציבות (נאיב אל־גיבה)[2] והשופט העליון של השאפעים (בדמשק) כתב אל השלטאן בו הודיעו לו, שהיהודים הפרו את ברית עמר, וביקשו יפוי כח להסיק את המסקנות. שונאי ישראל בחכמה עשו בהחתימם על כתב זה את השופט העליון של השאפעים, את הקאצ'י שהאב אד־דין אחמד אל־באעוני, כי הוא היה ידוע בהשפעתו הגדולה על ברקוק, ולפי מה שסיפרו היה נוהג לכתוב לשלטאן בבל דבר הקרוב ללבו והשלטאן לא השיב

13 אבן אל־פראת IX, עמ' 295; אל־עיני דף 605 ב.

1 אבן אל־פראת IX, עמ' 307.

2 את התפקיד ההוא מילא כרגיל התאג'יב העליון Gaudefroy-Demombynes p. 146, 205

את פניו ריקם אפילו פעם אחת[3]. ביום 1392.7.22 נתמנה האמיר סיף אד־דין כמשבגא אל־אשרפי לנציב דמשק[4]. אולם עבר יותר מחודש ימים, עד שהגיע הנציב החדש למושבו. כשהביאו לפניו את סדיד חזר בו מעדותו ואמר, שהודה מה שהודה בלחץ העינויים. הנציב שאל את השופטים שהיו באותו מעמד לדעתם, ואחדים מהם ענו לו שלא הוכיחה כל אשמה. אך קמו גם מקטרגים וטענו, שסדיד חזר גם ליהדות, והנציב החדש, בן אדם צעיר וקל דעת, דן את הנאשם למיתת שרפה. פסק הדין הוצא לפועל במגרש שלפני הציטדלה. אפילו בעירו של אבן תימיה עורר פסק תמוה זה התמרמרות רבה, כי רוב תושבי העיר מבני כל הדתות היו משוכנעים שהנאשם היה חף מפשע. אך הקנאים לא חזרו מדרכם והשלטונות שראו כאן הזדמנות לסחוט כסף עמדו לימינם. בינתים באו עוד אחדים מראשי הקהל החבושים בבית הסוהר לידי דעה שאמנם דת מחמד היא הנכונה והתאסלמו, וביניהם גם דיין אחד. אך שליטי העיר לא שחררו אותם, אלא כתבו בעניינם עוד פעם אל השלטאן. הם שלחו לו דין וחשבון מפורט על כל המעשה כדי לקבל ממנו רשות להמשיך בפעולות. ביום 21 לחודש ספטמבר נתקבלה תשובה ובה נאמר, שיש להטיל על היהודים קנס של מאה אלף דרהם כדי להקים מחדש את חלקי המסגד שעלו באש. אחרי שהשלטאן קיבל את הדין והחשבון הנ"ל נענה גם לבקשה, שהגישו לו קנאי דמשק לפני בוא הנציב החדש, והרשה להם לגרש את היהודים מלב העיר ולהפוך את בית הכנסת הראשי למסגד. כמובן החלה לאלתר פעולה מזורזת. ראשי הקהל עזנו עד שגילו את המקומות אשר בהם הסתירו את כספם. השופטים וקבוצה של תיאולוגים הלכו אל בית הכנסת שחילל השיך כ'צ'ר בשנת 1271 — כנראה בית הכנסת המרכזי של יהודי דמשק — וחזרו על מעשהו. הם הפכו אותו למסגד, והנציב מינה את האמאם שלו לאמאם המסגד החדש. ברם גם היהודים לא ישבו בחיבוק ידים, אלא נקטו בצעדים נמרצים. הם ידעו היטב שברקוק נוטה להם חסד ונוטר שנאה לתושבי דמשק שאהדו את

3 אצ־צ'ו אל־לאמע II, עמ' 233.

4 הנציב סיף אד־דין סודון היה בזמן השרפה עוד בחיים לפי המסופר במקורות הדמשקיים. אבן קאצ'י שהבה אומר באעלאם, כ"י פאריס 1599, דף 83 ב שסודון מת בחודש רמצ'אן (7.22—1392.8.20), ואבן צצרא דף 127 ב מספר שמת ביום 8 לרמצ'אן (1392.7.29) וגם אל־עיני יודע שסודון חי עוד בזמן השרפה, ר' אצלו דף 605 ב. המחברים המצריים מספרים שסודון מת „בחודש שעבאן", ר' אבן אל־פראת IX, עמ' 320 והשוה עמ' 305, אנבא דף 74 ב ואנ־נג'ום אז־זאהרה V, עמ' 613 והשוה עמ' 547 אך במקרה זה עלינו להעדיף כמובן את הידיעות, שמוסרים הכרוניסטים הדמשקיים. ברם סודון פוטר ממשרתו לפני מותו משום מחלתו שהתמידה עד כדי בלבול. לפי אבן תג'ר פוטר עשרה ימים לפני מותו, וגם אבן קאצ'י שהבה אומר, שהנציב החדש נתמנה בראשון לרמצ'אן אחרי שבאו ידיעות על מחלתו האנושה של סודון. אמנם בין שסודון פוטר לפני זמן השרפה בין שפוטר אחריו, בימים ההם כבר לא עסק בעניני הנציבות מחמת מחלתו.

מנטאש. הגרוש לא יצא לפועל וכפי הנראה חל עיכוב גם בהפיכת בית הכנסת למסגד. השופטים המסלמיים הריצו עוד פעם אגרת אל השלטאן, אך הפעם נכזבו תקוותיהם. לא יצא החודש ופקודה חדשה נתקבלה מקהיר לשחרר את היהודים האסורים ושלא לגבות את הקנס שהוטל עליהם. אולם בית הכנסת נשאר מופקע ומחולל.[5] וכמעט שנתיים לא חל שינוי בענין זה. אמנם שני צוררי ישראל ירדו מן הבמה — הואלי פוטר ימים מספר אחרי משפט ההצתה[6] והנציב סיף אד־דין כמשבגא מת בחודש נובמבר של אותה שנה[7], אבל השופט אל־באעוני עמד על משמרתו. בשנת 1394 בא ברקוק שוב לדמשק, והיהודים הצליחו לרכוש את עזרתה של אישיות נכבדה בעיני השלטאן שלימדה עליהם זכות לפניו שלא עשו שום פשע ולא הפרו את ברית עמר. השלטאן נעתר לשתדלן וציוה לערוך ישיבה של השופטים שתברר את ענין בית הכנסת. בינתים סר חנו של שהאב אד־דין אל־באעוני וברקוק פיטר אותו מכל משרותיו[8]. יתר על כן קמו עליו מקטרגים שהאשימו אותו האשמות שונות, היהודים ניצלו את החיכוכים בין התיאולוגים המסלמיים ובבואם לישיבה שנקראה לדון בענין בית הכנסת טענו בעיקר נגד אל־באעוני והשופטים המסלמיים שהתנגדו לקאצ'י המפוטר עמדו לצד היהודים. שני שופטים, אחד מהם היה חנפי ואחד מאלכי, שהשתתפו עצמם בשנת 1392 באופן פעיל בחילול בית הכנסת, הצהירו עתה, שאז לא הוכח שום

5 אבן צצרא דף 126 ב—127 ב, 128 א; אבן קאצ'י שהבה דף 80 ב—81 א. סיפורי שני הכרוניסטים הדמשקיים המשלימים זה את זה טעונים בירור בשני ענינים. א) מדברי אבן צצרא נראה כאילו סדיד הוצא להורג עוד לפני שהגיע הנציב החדש, אך סיפורו של אבן קאצ'י שהבה, שהוא בדרך כלל הרבה יותר מדויק, מתקבל יותר על הדעת גם במה שנוגע לענין זה. אבן צצרא אומר שסדיד חזר בו אחרי שהודה באשמת היהודים ונפוצה השמועה שחזר לדתו הקודמת, והנה אין להניח שכל זה קרה ביממה אחת, ואילו אבן קאצ'י שהבה אומר בפרוש שהמשפט נערך אחרי שהגיע האמיר כמשבגא. מכאן יש להסיק שאבן צצרא נותן לנו סיפור על כל הפרשה של סדיד בהמשך אחד. ב) אבן קאצ'י שהבה אינו אומר בפירוש שאת האגרת הראשונה שלחו אנשי דמשק אל חצר השלטאן עוד לפני שהגיע כמשבגא, אלא הוא מעיר שהפקודה להפוך את בית הכנסת למסגד באה בתור תשובה על המכתב ששלחו התאגיב והקאצ'י, והרי ברור שאחרי בוא הנציב החדש הוא האיש שעליו לשלוח מכתב כזה, ומכאן שהוא נשלח לפני בואו.

6 אבן קאצ'י שהבה דף 81 א.

7 אבן קאצ'י שהבה אומר דף 95 ב שהנציב מת „בחודש מחרם 795" (1392.12.16—.11.17) ואבן צצרא דף 35 א מספר שמת ב־8 למחרם; אבן אל־פראת XI, עמ' 331 מספר שביום י"ג למחרם באה הידיעה על מותו לחצר השלטאן, ואותו הדבר מספר אל־עיני דף 607 א. על כן צריך לתקן מה שאומר אבן תגריברדי באנ־נג'ום אז־זאהרה V, עמ' 547 שהידיעה הגיעה ביום ג' מחרם וצ"ל י"ג. באל־מנהל אצ־צאפי 2072, דף 46 א אומר אבן תגריברדי גם כן שכמשבגא מת בתחילת החודש מחרם (اوائل محرم)

8 אבן קאצ'י שהבה דף 100 ב.

דבר אלא אל־באעוני כתב את זכרון הדברים „כדרכו מבלי לחקור ולדרוש הרבה". הובא לפני הישיבה כתב שהעיד, שהשיך' כ'צ'ר חילל אותו בית הכנסת בימי אל־מלך אצ'־צ'אהר ביברס ושבית הכנסת הוחזר ליהודים משום שהשופטים המסלמיים פסקו שהוחרם בלי יסוד משפטי. ועוד הוכח ע"י כתב זה שבשנת 1313 טענו המסלמים שהיהודים הרחיבו את הבנין, ולכן ערכו השופטים המסלמיים חקירה והיא נסתיימה בכך שבית הכנסת נשאר בידי היהודים. אחרי שהובאו הוכחות אלה נפסקה הישיבה כדי למסור לשלטאן דין וחשבון. כנראה פנו היהודים או תומכיהם גם לאחד המנהיגים הרוחניים של הכמורה המסלמית בבקשה שיפרסם חות־דעת (פתוא) לטובתם אולם הם נחלו אכזבה מרה. בלוית השלטאן בא לסוריה אחד מגדולי התיאולוגים של הזמן ההוא, השיך' סראג' אד־דין עמר אל־בלקיני, וכאשר פנו אליו בענין זה פרסם פתוא כדי להוכיח שאסור להחזיר ליהודים את בית התפילה. הוא טוען שלפי המסורת המסלמית כבשו הערביים את החלק המזרחי של דמשק ששם שכונת היהודים בהסתערות, ואם הוכרז אח"כ על אמנה של חסות הרי הצהרה זו נגעה לרכוש התושבים בלבד, והמדובר בנוצרים. אם כן אין התחיבות הכלולה בחוזה כניעה והמטילה על המסלמים להשאיר את בתי הכנסיות, ובאין התחיבות כזו דינם להחרס. זהו דינם לכתחלה, וקל וחומר שאסור להחזיר להם בית כנסת שהוקם בו דוכן בשביל המטיף המסלמי ומנבר המראה את כיוון התפלה שלהם[9]. ברם דברי השיך' הקנאי לא הועילו. בישיבה שניה שנערכה בבית

9 סראג' אד־דין עמר בן רסלאן אל־בלקיני (מת 1403) היה בזמנו המלומד החשוב ביותר של האסכולה השאפעית. הוא נתמנה ביולי 1368 לשופט עליון בדמשק, אולם כהן במשרה זו פחות משנה. ר' אנ־נגו'ם אז־זאהרה V, עמ' 212 (לפי פסקה זו צריך לתקן מה שמסופר שם VI, עמ' 157/156 היינו שנתמנה בשנת 797 לשופט עליון. הגירסה השניה 799, ר' שם, וההערה שנתמנה במקום תאג' אד־דין עבדאלוהאב אס־סבכי מוכיחות שכאן נפלה טעות ובמקום 799 או 797 צ"ל 769). בזמן ההוא וגם לאחר מכן לא כהן איפוא במשרת שופט אולם הוא היה נכבד מאד ובישיבות שבבית הדין של השלטאן ישב מעל השופטים. ר' בנג'ום שם ובאצ־צ'ו אל־לאמע VI, עמ' 85 ואילך. הפתוא מצוטטת באריכות בס' ופא אל־עהוד עמ' 46—57 ושם בפתוא של כמאל אד־דין מחמד אבן אבי שריף שבראש הספר נאמר שסראג' אד־דין אל־בלקיני נתן פתוא זו בשנת 768 להג' כלומר אבן אבי שריף התכוון לזמן שבו כהן סראג' אד־דין במשרת שופט עליון, אבל בתחילת הפתוא נזכר בפרוש התאריך 796 להג', ואם כן אין ספק שהמדובר בסכסוך שהיה בימי השלטאן ברקוק. הפתוא של סראג' אד־דין אל־בלקיני מצוטטת גם בספר רד אל־מכ'תאר עלא אד־דר אל־מכ'תאר מאת אבן עאבדין (הוצ' קהיר 1272) III, עמ' 272. אבן עאבדין היה אחד מגדולי התיאולוגים באמצע המאה התשע עשרה וסיכם בחיבורו החשוב את פסקי הפוסקים של האסכולה החנפית ובאשר נמכר בית הכנסת של הקראים בדמשק בשנת 1832 ליוונים הקתוליים (ר' כרך I, עמ' 266) פנו אליו בבקשה לתת פתוא שדבר זה מותר. אך אבן עאבדין התנגד לכך ובין הנימוקים שעליהם הסתמך הוא מזכיר בראשונה את הטענות של סראג' אד־דין אל־בלקיני בפתוא הנ"ל.

הנציבות החלט על פי הצעת השופט המאלכי לקבל דעתם של השופטים בשנת 1313[10]. מכאן שבית כנסת הוחזר ליהודים, כי גם בימי אל־מלך אנ־נאצר מחמד נשאר בידיהם.

10 אבן קאצ׳י שהבה דף 101 ב—102 א. השוה זיאת עמ׳ 165.

פרק 2:

תימור

א

עוד הקנאים המסלמיים מתעסקים בענין בית הכנסת אשר בשכונת היהודים בדמשק והיהודים ממציאים תעודות המאשרות את זכויותיהם, והנה פשטו שמועות משמועות מבהילות ומחרידות וימס לבם בקרבם. נפוצו ידיעות על שר צבא, שיצא מלב אסיה בראש חילות אדירים והדביר תחתיו כל מדינות היבשה הגדולה, סיפרו על ערים שנשמו מתושביהם, על מבצרים רמים שנפלו כהרף עין. זעקה הקיפה את גבולות סוריה, זה מאות שנים נדדו מן הערבה שמעבר לאוכסוס שבטים גדולים וקטנים מערבה וביקשו להם מקומות מרעה ומושב חדשים, השכירו את עצמם למלכים בתור אנשי צבא והשתלטו על ארצותיהם. אולם מזמן לזמן עלה הזרם על כל אפיקיו. אך קם מנהיג מוכשר ונשא נס לגוים והם ובאו כולם במהרה ואין עייף ואין כושל, חציהם שנונים וכל קשתותיהם דרוכות ואוחזים טרף ואין מציל.

הרבה נאמר ונכתב על תפקיד האישים הגדולים בהיסטוריה, אך שמו של אותו מצביא ומושל גדול — תימור־לנך — הוא מן המופתים החותכים, שהאישיות היא הכח המניע בהיסטוריה. בכחות עצמו עלה תימור מעמדה נמוכה מעלה עד שנעשה שליט על כל הארצות מהודו ועד לב רוסיה ומגבולות סין בואכה מצרים. בעל שכל חריף, מבורך כשרונות ארגוניים, ובעיקר בעל מרץ עד להפליא, מצביא בחסד עליון שידע תמיד את מקום התורפה של אויביו — כזה היה תימור הפסח. גדול ההבדל בינו ובין ג'נגז־כאן. הפחד מפני גדודיו של תימור לא היה כל כך גדול, כי עמי אסיה כבר התרגלו למונגולים ותורכים. הכובש החדש נתקל בהתנגדות רצינית, והרבה פעמים מרדו בו המדינות שנכנעו לו מקודם. אולם צבאות תימור היו גדולים למדי לפי מושגי הזמן ההוא[1] וכדרך כל מצביא גדול

1 במקורות מזרחיים מדורו של תימור נמצא לעתים תכופות את המספר של 800,000 כמספר הכולל של חייליו. ר' אבן אשׁשחנה, רוצית אל־מנאצ'ר (מדפס בשולי אל־כאמל של אבן אל־את'יר, קהיר 1303) XII, עמ' 190 ו Ruina Damasci דף 73 ב. זו היתה כנראה האומדנה שהיתה שגורה בפי בני הדור. Malcolm, History of Persia (London 1815), p. 482/3 אומד את צבאותיו ל600,000—700,000 איש. לכיבוש הודו יצא תימור עם 92,000 פרשים ר' Institutes political and military written originally in the Mogul language

היו גם חייליו מסורים לו עד מאד. לא פעם הוכרעו הקרבות שערך תימור עוד לפני שהתחילו, כי הוא שלח לכל מקום מרגלים וסוכנים והם מצאו תמיד בוגדים בקרב האוכלוסין שהיו עייפים מתעלולי העריצים הקטנים. כדרך כל הכובשים שיצאו להקים אימפריות גדולות דחפה את תימור למעשיו תאות־כבוד בלתי מרוסנת ואנשים כאלה אינם חסים על מתנגדיהם ואינם יודעים רחם. תימור לא נרתע ממעשי זוועה איומים, כדי להטיל פחד על אויביו. על פי פקודתו עלו ערים באש ותושביהם הלכו בגולה, אלפי אנשים נשרפו ונקברו חיים, או שהשתמשו בהם כחומר בנין להקים מגדלים. בשנת 1387 — כך מספר במקורות המזרחיים — ציוה תימור על חילותיו לאסוף 70,000 ראשים של תושבי אספהאן ובנה מגדלים של גלגולות. בשנת 1398 במסעו להודו הוציא פעם 100,000 שבויי מלחמה להורג. אמנם הדורות שלנו רגילים למספרים כאלה, אבל בזמנים ההם לא נשמע כדבר הזה. צבאות תימור שהיו ברובם — כמנהיגם — בני שבטים תורכיים־מזרחיים היו פחות פראים מצבאות ג'נגז־כ'אן, אבל הם נכספו פחות לקנות להם שם מאשר לגזול ולבוז, והזדמנות לכך ניתנה לה למכביר. כך ניהיו מסעי תימור לאחת השואות הגדולות בתולדות המזרח האסלאמי. אין לומר שדוקא מסעי הכיבוש של השבטים המונגולים והתתארים הביאו לידי חורבן התרבות האסלאמית־ערבית. לא הם היו הסיבות העיקריות לכך. אולם אין ספק שהכובשים הזרים חבלו קשה בתרבות העתיקה של ארצות אלה. תלמידי חכמים נהרגו עם שאר האוכלוסין, אוצרות ספרים הושמדו, בתי ספר נהרסו. בני הדור ירדו מנכסיהם וטומטמו. ההרס שבא עקב כיבושים אלה דיכא והשחית את הכחות היוצרים של התרבות הערבית.

ב

בשנת 1393 לכד תימור את העיר בגדאד, אחרי שברח אחמד בן אויס מלך בבל. אז שלח תימור מכתב לשלטאן הממלוכים וביקש ממנו לעמוד אתו ביחסי

by the Great Timour tr. by Major Davy (Oxford 1783), p. 134

בקרב ע"י אנקרה השתתפו לפי סיכומי ההיסטוריונים של מלכות תוגרמה מ־90,000 עד 120,000 איש בצבא העות'מאני ואילו צבא תימור היה כפל כפלים ממנו, ראה Hammer, Gesch. des Osmanischen Reiches (2. Aufl.) I, p. 247; Hertzberg, Gesch. der Byzantiner u. des osmanischen Reiches (Berlin 1883), p. 528

במסע המלחמה שערך תימור בשנת 1393 בבבל וארם היו אתו לפי מקורות ערביים 240,000 איש מהם 20,000—30,000 אנשי צבא הראויים לשמם, ר' אבן אל־פראת IX, עמ' 369, 370. בשנת 1400 הופיע תימור במזרח הערבי עם צבא שמנה לפי ההערכה של משקיף זהיר בס"ה 300,000 איש, ר' Ruina Damasci שם וגם במקור זה אנו מוצאים את 30,000 הפרשים שהיו עם תימור.

ידידות וקשרי מסחר תקינים. אולם ברקוק לא הגה אמון בדבריו ולא השיב על מכתב זה אלא פקד להרוג את השליח. יתר על כן: הוא נתן לנציב חלב הוראות לקבל בסבר פנים יפות את אחמד בן אויס שברח מערבה. ברקוק ציוה לצבאותיו להתכונן למסע מלחמה וכאשר נודע בקהיר שתימור השתלט על כל ארם נהרים והגיע לאר־רהא היה מנוי וגמור עם שלטאן מצרים להתמודד עם הפולשים. כעבור זמן קצר הגיע לחצר ברקוק מכתב נוסף מאת תימור, כתוב בלשון גאה, בו דרש ממנו להכנע לו כניעה גמורה. על מכתב זה ענה ברקוק, תשובה יהירה שלא נפלה מדברי תימור במאומה. ברם תימור לא המשיך את מסעו לעבר סוריה אלא עלה על העיר מארדין כי כפי הנראה חשש פן יתחברו כל אוביו בקדמת אסיה ותקום קואליציה חזקה נגדו. ואמנם השלטאן העות'מאני, השליט של מדינת סיואס, ואלוף התורכמאנים „של הכבש השחור" שגרו שליחים אל הממלוכים והציעו להם לעשות יד אחת נגד תימור, ומאחרי כל אלה עמד טקתמש, מלך התתארים בדרום רוסיה. ברקוק, יצא לסוריה ושלח גדודי צבא אל הגבול הצפוני־מזרחי של ממלכתו והם הדפו על יד אל־בירה פלוגות אחדות של תימור. אך בימים ההם פרצה מלחמה בין תימור ובין התתארים של „הורדת הזהב", שריתקה את כל כחותיו והסכנה לסוריה חלפה לפי שעה. תימור עבר על פני כל רוסיה ואוקראינה, אחר כך הטרידו אותו מרידות שונות, ובשנת 1398 יצא לכבוש הודו. כך ניצלו מדינות הממלוכים מצפרניו משך כל ימי שלטונו של השלטאן ברקוק.

אחרי מות ברקוק בקיץ 1399 הומלך בנו פרג', המכונה אל־מלך אנ־נאצר. השלטאן החדש היה בעלותו על כסא המלכות צעיר מאד, בן עשר שנים[1], והיצרים הרעים של האמירים השתוללו ללא מעצור. לקנוניות ולמרידות דמים לא היה קץ. נציב דמשק ואתו שאר נציבי סוריה התקוממו ואספו חיל רב, אולם ניצחו על ידי הצבא המצרי (מרץ 1400). בינתים קרבו שוב צבאות תימור והפעם שתו ערי סוריה את מלוא כוס היגון. אחרי כיבוש סיואס ומלטיה עלה תימור על חלב. נציבי סוריה אצו עם גדודיהם להגן על המטרופולין הצפונית של המדינה, אולם בלי עזרה ממצרים לא היה לאל ידם לעמוד בפני הפולש. הסורים התיצבו לקרב לפני שערי חלב וניגפו, ובברחם בריחה מבוהלת רדפו אחריהם המנצחים ונכנסו אתם אל העיר. לקרב זה לא יצאו הממלוכים לבדם, אלא כמעט כל תושבי חלב המוכשרים לכך, ובשעת המנוסה נדרסו ונרמסו האחרונים שלא היו רכובים, וסוסי הממלוכים דהרו על ערמות של גופות (1400.10.30). כעבור שלשה ימים נכנעה גם הציטדלה שבה הטמינו תושבי העיר והסביבה את אוצרותיהם, והכל נפל בידי

1 בצ"ל, ר' אל־מנהל אצ־צאפי 2071, דף 208 ב; אצ־צו' אל־לאמע VI, עמ' 168 ושד'ראת אד־ד'הב VII, עמ' 112, ויל V, עמ' 73 כותב שפרג' היה בן שלש עשרה במלכו וטעות זו נתקבלה ע"י שאר החוקרים שהעתיקו את דבריו.

הפולשים. ששה שבועות ישב תימור בעיר הכבושה, ובמשך הזמן ההוא מלאו מימיה דם ורחובותיה נהי ותאניה. החיילים הפרועים שדדו בראש חוצות, אנסו נשים בבתי התפילה, גדעו עצים, התיזו את ראשי הנהרגים והקימו מגדלים מגלגולות 2. גם בהמת פרעו ושסו גדודי תימור והוליכו רבים מתושבי העיר בשבי. משם עלו הפולשים דרך בעלבך על דמשק, ושם פגשו בצבא המצרי שהגיע עם השלטאן פרג' לבירת סוריה יומים לפני בואם 3. בתגרות אחדות בין פלוגות קטנות היתה ידם של הממלוכים על העליונה, אחר כך התבצרו שני המחנות זה מול זה ובמשך כמה ימים התנהל משא ומתן. ראשי נסוג צבא תימור משום מה. התקיפו הממלוכים אך נהדפו ונגרמו להם אבדות קשות. מפלה זו הפיחה שוב פעם רוח מרד בקרב הממלוכים. אמירים אחדים יצאו בחשאי מהמחנה שעל יד דמשק ושמו את פניהם לרדת מצרימה ולהמליך שם שלטאן חדש. כאשר נודע הדבר לפרג' ולמקורביו יצאו אף המה לרדוף אחרי הקושרים (1401.1.7), אבל גם אחרי שהשיגו אותם המשיכו את דרכם אל מצרים. הצבא שנעזב לנפשו נתפזר חיש מהר, וכעבור ימים מועטים נפלה גם רוחם של אנשי דמשק שאמרו בראשונה להגן על עירם, והעיר נכנעה משלחת, ובה הסופר־המלומד המפורסם אבן כ'לדון, יצאה למחנה תימור והשיגה לכאורה תנאים נוחים, היינו קונטריבוציה לא גדולה ביותר. ברם עם האכילה בא התאבון. תימור הגדיל את דרישתו יותר ויותר, ולבסוף שדדו גדודיו כל מה שניתן לשוד. קציני הצבא הלכו אל השכונות ועינו את התושבים עינויים קשים כדי שיגלו להם היכן הטמינו את אוצרותיהם. היכו אותם ושיתקו את אבריהם, תלו אותם ברגליהם והראש למטה, הכניסו להם עפר ואפר לאף ולגרון, תלו אותם בבהונות ידיהם והציתו אש מתחת, ובזמן שהגברים עונו אנסו החיילים של תימור את נשיהם ובנותיהם לעיניהם. המשיסה נמשכה תשעה עשר יום, מי־העשרים וחמשה לחודש פברואר עד החמשה עשר לחודש מרץ 1401, ואחר כך הציתו הפורעים אש שאכלה בעיר שלשה ימים. ביום 19 למרץ 1401 יצא תימור מדמשק והוליך אתו מספר רב של תושביה, גברים, נשים וילדים, כולם קשורים זה אל זה. כאשר עבר על יד חלב פקד על גדודיו להצית אש בעיר ולכלות את מעשה החורבן.

ג

בערי סוריה, שבהן התעללו גדודי תימור, ישבו בימים ההם קהילות גדולות מישראל. הקהילות בחלב ובדמשק מנו אלפים, וגם בחמת ושאר הערים שהיו

2 לפי אבן תגריברדי יותר מ־20,000 גלגולות, ר' אן־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 52. לפי אל־עיני דף 651 ב הרגו המונגולים בחלב בס"ה 60,000 נפש.

3 המצרים באו ביום 23 לדצמבר והחלוץ של תימור ביום 25 לדצמבר 1400.

למשיסה התגוררו יהודים. גורלם לא נבדל מגורל התושבים בני דתות אחרות. כמוהם נהרגו ונשדדו והלכו בשבי. בדרך כלל לא הבדילו הפולשים בין מסלמים ולא־מסלמים, ואם עשו כך ודאי שלא לטובת ה„כופרים" בדת מחמד.

תימור היה מסלם שיעי דבק בדתו. הוא ערך את התפילות בזמנן. בנה מסגדים, תמך בדרוישים וריכז מסביבו חכמי הדת. אמנם היה באדיקותו לא מעט מן ההתחסדות והצביעות, כי הדת היתה בידו קלף לקנות את לב ההמון ולהכות את אויבו. הוא היה אומר שאלהים אחד ויחיד בשמים וכן צריך להיות שליט אחד עלי אדמה [1], והדרוישים והתיאולוגים ידידיו הכריזו שה' שלחו לחדש את האסלאם, כי בכל מאה ומאה קם מלך גדול להאדיר את הדת של מחמד [2]. אם עוברים על חוקי הדת באיזו מדינה, כל שליט מסלמי, שלבו שלם עם אמונת מחמד, חייב להדור לאותה מדינה ולתפוש את שלטונה — בנימוק זה השתמש תימור במסעיו להודו [3], לסוריה [4], ומלחמות כיבוש אחרות. אם כי בא בקשרים עם מעצמות נוצריות ולא מאס בעזרה שהגישו לו נגד מסלמים, אין לומר שדיבוריו על מסירותו לאסלאם היו אמירות בעלמא. אדרבה, הם הוגשמו לעתים באכזריות יתרה. כאשר כבש את העיר סיואס חס תימור על התושבים המסלמיים ופקד לקבור חיים ארבעה אלפים נוצרים [5], ובבואו לגיאורגיה הרסו צבאותיו את בתי התפילה הנוצריים, ומאידך ידוע שבמקרים רבים חסו הפולשים על התיאולוגים המסלמיים בשעת טבח כללי. ליהודים ולנוצרים שישבו בערי סוריה לא היה איפוא שום טעם לקוות שהפולשים ייטיבו עמהם.

על כיבוש חלב בידי תימור וגורל תושביה היהודיים נמצאה במקור יהודי ידיעה מענינת. היא כתובה על פי רוב בלשון ערבית וולגרית ובאותיות עבריות והרי תרגומה:

> זה ספור תימור לנך: כאשר היה יום שבת אחד עשר למרחשון שנת אתשי"ב לשטרות נכנס תימור לנך אל חלב ושרף את העיר והוליך בשבי את הנשים והרג את הזקנים עם הילדים. הוא הלך [6] לדמשק ועשה אותו דבר וחזר בבקר של יום הפסח [7] בשנת . . . . ולפי ספירת המסלמים שנת תת"ג. באותו זמן בא הצדיק [8] אל חלב ואחדים מהיהודים היו לומדים

1 Institutes עמ' 88.
2 שם עמ' 178 ואילך.
3 שם עמ' 332 והשוה עמ' 132.
4 שם עמ' 334.
5 שרף אד־דין עלי יזדי, צ׳פר־נאמה (כלכתה 1888/1887) II, עמ' 269.
6 ערבית: „רחח" וודאי שצריך לקרוא „ראח".
7 בטכסט עברי (ר' להלן): לאחר הפסח.
8 אלצדיק. בנוסח עברי: בא צדיק אחד עמו (עם תימור).

אצלו והוא התבודד בציטדלה[9] ולא אכל בשר אלא בליל שבת ובשבת. הוא עמד בכך שבעה חדשים עד שבאו פעם התלמידים בליל שבת ללמוד אצלו וראו שהוא מת...[10]

הידיעות הכלולות בשורות אלה מתאימות יפה למה שאנו יודעים ממקורות לא־יהודיים, ויש לשער שהן נכתבו בידי יהודי מחלב שחי בזמן ההוא. התאריך של כיבוש חלב מדויק, כי יום י"א חשון קס"א היה 30 לאוקטובר 1400, ובאותו יום נפלה העיר גם לפי מה שמסופר במקורות המסלמיים. לפי דברי הסופרים הערביים יצאו התתארים מדמשק ביום 19 למרץ 1401, ובמקור היהודי נאמר שתימור „חזר" ביום הפסח, שחל ביום 29 למרץ, אלא שהכונה לבוא תימור לקרבת חלב, שכן המקור חלבי הוא. ברשימה שלפנינו לא נאמר שתימור יצא מדמשק, אלא „חזר", ואם כן מתאים גם תאריך זה בערך למה שמסופר במקורות המסלמיים[11]. מדברי היהודי האלמוני אנו למדים, שקהילת חלב לא נתפוררה בימים הקשים של פלישת תימור ולא פסקה קיומה, ותלמידי החכמים שבה המשיכו את לימודיהם. ידיעה זאת מראה כמה יש להתיחס בזהירות לדברי הסופרים הערביים הנוהגים לקונן על חורבנה הגמור של חלב. אין ספק שדברי הסופרים המסלמיים־ערביים מופרזים למדי. במקור היהודי שלנו לא נאמר שתימור הוליך בשבי את הנשים והרג את הזקנים והילדים של היהודים, אך הידיעות שבכל המקורות אינן נותנות מקום לספק שקהילת חלב סבלה הרבה.

על גורל היהודים בחלב בזמן שהעיר היתה בידי המונגולים מספר הסוחר האיטלקי ברטרנדו מנינלי סיפור ארוך, והרי תמציתו: בימים ההם הסתירו היהודים את כספם, את תכשיטיהם ושאר חפצים יקרי הערך באחד מבתי הכנסת, משום שקיוו שהתתארים לא יגעו בו. באחד הימים שבסוף חודש נובמבר התאסף בבית הכנסת קהל רב כדי לחוג חג, והנה הופיעה קבוצה מחיילי תימור. הם אמרו שהם יהודים, השתתפו בתפילה ודברו יפה עברית. הואיל והם נשבעו בספרי התנ"ך שהם יהודים, האמינו להם יהודי חלב. אנשי תימור סיפרו להם שהם באו להתפלל, אבל גם כדי להבטיח ליהודי חלב את עזרתם והגנתם. תימור מתכוון לבוז כל מה שבעיר ועל כן הם מציעים ליהודים להביא את כל רכושם אל בית הכנסת והם

9 הגירסה הנכונה: אל־קלעה; גירסה אחרת: אל־קליעה.

10 סיפור זה נדפס בס' זכרון דברי אר"ץ שבסוף ס' הולך תמים ופועל צדק לר' אברהם בן ישעיה דיין (ליוורנו תר"י) דף ס"ח עמ"ב ואח"כ מצא אותו נויבאור בשולי כ"י של כתאב אל־הדאיה לפראיץ' אל־קלוב לר' בחיא, ר' בקטלוג שלו מס' 1225, ור' רשימה דומה לזו בכ"י נויבאור 1281. אלחנן אדלר הדפיס ותרגם את הטכסט שבכתב יד זה בתור נספח למאמרו Aleppo ב Gedenkbuch David Kaufmann, עמ' 137/136 (השוה שם עמ' 133) אולם הטכסט והתרגום משובשים מאד.

11 ר' אבן ערבשאה עמ' 241.

יישמרו עליו שמירה מעולה. היהודים — כך מספר מנינלי — נתנו אמון בדבריהם וישמחו שמחה יתירה ולא ידעו איך להביע את תודתם. הם עשו מה שיעצו להם אנשי הצבא, אולם אחרי שהעבירו את כל רכושם אל בית הכנסת ערכו בהם מגיניהם המדומים טבח. כל היהודים שנמצאו בבית הכנסת נהרגו פרט לאחדות מהנשים הצעירות שהיו יפות, שבהן נעשה בבית התפילה מה שנעשה. אחר כך חלקו אנשי תימור ביניהם את השלל. השמועה אמרה שתימור ידע על המעשה ונתן מקודם את הסכמתו. עד כאן תמצית הסיפור [12]. מנינלי העלה על הניר מה ששמע מעדי ראיה כשחזר ממצרים, ששם מצא מקלט זמני, לסוריה אחרי יציאת המונגולים. עצם המעשה כפי שהוא מספר אותו מתאים יפה לתוי הימים ההם, ואם הוסיף משהו משלו הרי יש לומר בלשון הפתגם השגור במולדתו: אם לא אמת הדבר יפה בדו אותו.

על גורל היהודים בדמשק בימי הכיבוש המונגולי נמצאת ידיעה בביאוגרפיה הערבית של תימור מאת שהאב אד־דין אבן ערבשאה (מת 1450). אחרי שתימור הטיל על העיר קונטריבוציות גדולות הרשה לגדודיו להכנס אל העיר ולשלוח ידם בביזה והתחיל שוד כללי „ויתנפלו על המסלמים ואנשי החסות כהתנפל הזאבים הטורפים על הכבשים" — כך מספר סופר זה [13] בלשונו הנמלצת ואין טעם לחשוד באמיתות דבריו. אבן ערבשאה היה בן דמשק ובהיותו בן תשע הלך לגולה יחד עם אמו ושני אחים ושאר הגולים שהגלה תימור, ואת חיבורו כתב אחרי שחזר לדמשק על סמך הסיפורים של עדי ראיה. במקור יהודי מאותו הזמן, היינו בחיבור של בן הדור, אנו מוצאים ידיעה המשלימה את דברי ההיסטוריון המסלמי. סופר יהודי מאיטליה שחי בזמן ההוא מספר על יהודים מדמשק, שהוגלו ע"י תימור עם שאר תושבי העיר [14]. ודאי שהכובשים התתארים לא חסו על היהודים שבבירת דמשק. מנינלי מספר שכל העיר עלתה בלהבות חוץ מבתים אחדים בשכונת הנוצרים שבהם לא אכלה האש [15].

12 Ruina Damasci דף 68 ב.

13 עמ' 232.

14 ר' להלן.

15 Ruina Damasci דף 74 א.

פרק 3:

הנגיד ר' עמרם

המרידות התכופות וההפיכות בממשלת הממלוכים שבאו זו אחר זו לא הפסיקו את קיום המוסדות, שניהלו את הענינים הדתיים־לאומיים של קהילות ישראל במצרים וסוריה, אולם גם עליהם עברו זעזועים קשים, ובפרט על הנגידות שהתקיימה זה ארבע מאות שנים. בתקופת הממלוכים, הבחרים ישבו בני המשפחה המימונית על כסא הנגידות דור אחרי דור, ואע"פ שהיו למדנים בינוניים, לא למעלה מזה, היה חופף עליהם משהו מהוד אביהם הגדול. אך לא זכות אבות בלבד עמדה להם, אלא גם מעלת עצמם, כי כמעט כולם ניסו את כחם בשדה הספרות ועוררו אחרים לשקוד על חכמת ישראל ולחבר חיבורים בכל ענפיה. והנה בפרוס התקופה של הממלוכים הברג'ם סר חנם של בני הרמב"ם בעיני השלטונות, ופרנסים חדשים תפשו את המשרה הנכבדה של הנגידות.

א.

כאשר יצא ר' דוד בן יהושע מארץ הנילוס לשבת בערי סוריה נתמנה ר' עמרם לנגיד של יהודי מצרים. נשתמרו תעודות אחדות המראות בעליל, שהוא כהן בשנות השבעים והשמונים של המאה הארבע עשרה בתור נגיד במצרים. הוא נזכר במכתב פרטי בלשון עברית ששלח יוסף ב"ר אליעזר מירושלים למצרים בשנת "ולקחתי אתכם לי לעם" (שמות ו' ז') היינו שנת ק"מ (1380) [1]. יש לחשוב שכותב המכתב הוא ר' יוסף בן אליעזר טוב עלם בעל "צפנת פענח" שישב בשנים אלה בירושלים. הוא היה מקודם באי כרתים ושם גמר ביום 1375.12.30 בעיר כניאה את העתקת הפרוש של ר' שלמה בן יעיש מהעיר ואד אל־חג'ארה על פרוש הראב"ע על התורה [2]. אחר כך עלה לארץ ישראל ולפי דבריו בהקדמת חיבורו הנ"ל גר שנים רבות בירושלים [3]. מהמכתב שנכתב בשנת ק"מ נראה, שכותבו הכיר יפה את נכבדי היהודים במצרים, וגם זה מתאים

1 שבת פ' וארא שנת ק"מ היתה ביום 7. 1. 1380.

2 נויבאור 232. הקולופון אצל שטיינשניידר HB VI, p. 115

3 ר' במהדורת הערצאג עמ' 6.

למה שאנו יודעים על ר' יוסף טוב עלם, כי מכמה מקומות ב„צפנת פענח" שבהם הוא מראה בקיאות בעניני מצרים יש להסיק, שישב זמן מה במדינה זו [4]. במכתב שלפנינו, הערוך כנראה לאיש הנקרא אברהם ויושב בקהיר, מודיע יוסף בן אליעזר, שמשפחתו, כלומר הוא והוריו נפגעו הרבה במשך השנה האחרונה ממחלות, ולבסוף נפטר אביו. הוא מבקש בין השאר לשלוח לו ט"ו ליטרין פשטים, שהפקיד איש אחד בידי מקבל המכתב בשביל אם הכותב. ועוד הוא שואל לשלום הרופא ר' אלעזר וה„מעלם" מופק ו„אבו אלפראג' והנחמד בנו" והרופא ר' יוסף ו„שאר הרופאים גם עבד אלכרם גם סלימן בן עבד אלעזיז בחברה", ובראש וראשונה הוא רוצה לדעת, מה שלומו של „איש האלהים אדוננו מאור עינינו נגידנו [השר] ר' עמרם" [5]. החוקר שהדפיס את המכתב הזה היו לו ספקות בקביעת התאריך, ושאל אם צריך לכלול בפרט המנין גם את המלה „לי", ולפי זה יהיה התאריך ק"פ (1420). אך יש תעודות אחרות המוכיחות שאין צורך בכך, ושהתאריך ק"מ הוא הנכון. והרי מסמך אחד, והוא שטר אביזאריה. ... בן מוסא ואחותו שמס מוחלים ומותרים על רכושם לפני ר' עמרם והעדים ... בן אברהם הכהן ומשה בן יעקב הלוי. שם העיר שבה נכתבה התעודה אינו עוד בקריאה, אבל נאמר שהיא סמוכה לפסטאט, ואם כן יש לשער שאינה אלא קהיר. התאריך אתרצ"ה לשטרות, היינו 1384 לסה"נ [6]. אולם גוף התעודה אבדה, ומהרשימה שבקטלוג לא נהיר אם ר' עמרם מכונה נגיד. ברם הנגיד ר' עמרם נזכר בתעודה אחרת מעוטר בכל התוארים הנמלצים, ותעודה זו אינה משאירה ספקות בנוגע לזמן, שבו כהן במשרתו [7]. זהו שטר בלשון ער'בית — כמו התעודה שנזכרה לפניו — שבו מוחלים סדיד [8] בן סעדיה הידוע בשם אבן ג'נובה והאשה פכ'ר בת עלם נ"ע על כל התביעות שיש להם אהדדי. בתור חברי בית הדין חותמים צדקה הכהן ב"ר אברהם הכהן ס"ט ויוסף ב"ר משה נ"ע, התעודה נכתבה בקהיר ומהתאריך ניתן לקריאה יום ט' בניסן אלפא ... [ותמ]נין ותמן שנין. הואיל ובתעודה נזכר בפרוש הנגיד ר' עמרם, ובשורת הנגידים לא ידוע לנו נגיד אחר צריך להשלים: „אלפא וסת מאה" היינו 1377 לסה"נ. אם כן מוכח שבשנים 1377, 1380 ואולי גם 1384 ישב ר' עמרם על כסא הנגידות בקהיר.

הנגיד ר' עמרם נזכר גם במכתב עברי שיש בו ענין רב לחוקר ההיסטוריה

4 ע"י פרושיו על בראשית כ"ד כ"ב, מ"א מ"ה; שמות ז' ט"ו.

5 המכתב נדפס מכ"י קנטבריגיא TS 16.46 ע"י ש. אסף, לתולדות הנגידים האחרונים במצרים, ציון VI, עמ' 114—116.

6 הלשר Descriptive catalogue of Geniza Fragments in Philadelphia מס' 349 והוא מוסיף סימן שאלה לתאריך.

7 בודליאנה 2806[12].

8 ודאי שכצ"ל ולא Serid כמו שכתוב בקטלוג.

הישראלית, אך הוא כתוב בלשון סתומה וצריך בדיקה מעולה. מכתב זה נמצא ב„ניב שפתים", אוסף המכתבים של הבלשן יוסף בן יהודה זרקא, שחי במחצית הראשונה של המאה החמש העשרה באיטליה. הוא חסר בסופו וסגנונו מליצי כנהוג באותו זמן, ולא זו בלבד אלא שכותב המכתב דיבר בכוונה בלשון סתרים ולא פרש, כעדות עצמו, „כי יראנו ונפלה אימת מלכות אדום עלינו על רזא דנא ובחרנו הקצור בספור הנשמע בארצנו וגלינו טפח וכסינו טפחים". אכן על סוד כמוס ועל דבר העומד ברומו של עולמנו מדובר במכתב זה. מאז התפזר עמנו עד ירכתי ארץ והתענה ביסורי הגלות לא נדעכה תוחלת הגאולה ולא כבה נר התקוה, שיתחדשו ימינו כקדם. בימי הבינים הקודרים, בגיטאות הצרים. הסגורים והמסוגרים, חלמו אבותינו על עשרת השבטים, החיים חיי חרות בארצות קדם, מעבר לנהר סמבטיון. הדמיון רקם צרורות אגדות על מלכים אדירים, שעתידים לגאול את אחיהם הנדכאים. מחשבי קצין ובעלי מסתורין חיפשו בפסוקי התנ"ך פתרון לשאלה אימתי תחל הגאולה. מזמן לזמן פשטו שמועות שנתגלו סימנים ואותות המבשרים את הישועה, והמוני ישראל נאחזו בהם ונתחזקו למשוך בעולה הכבד של הגלות. שמועות כאלה נפוצו בימי הנגיד ר' עמרם ועוררו הד חזק בתפוצות הגולה. אז נשלחו מאיטליה שני שליחים אל ארצות הקדם למען ידרשו ויחקרו בענין זה, וניתן להם מכתב המלצה אל ר' עמרם הנגיד. לא נאמר במכתב זה [9] בפרוש מי שולחו, אבל נראה שקהילת רומי שלחתו, כי בו מסופר על ההמולה שעוררו השמועות „בחצר מלך הגויים האפיפיור העומד במחוזנו זה". יצא קול מעשרת השבטים יצאו ממקומותיהם ועלו על אויביהם ועשו בהם כרצונם. ר' אליה חכם בעל שם ואתו ר' בנימין בן אלחנן, גם הוא תלמיד חכם וממשפחה יקרה, קיבלו עליהם לעלות לארץ ישראל ולבקר אצל הנגיד, יהפצם לברר את אמיתות השמועות. שולחי המכתב מבקשים איפוא מהנגיד לעמוד לשני החכמים בעצה נאמנה ולהדריכם ולעזור להם בנסיעותיהם ממדינה למדינה ומעיר לעיר עד שובם למולדתם. במכתב נזכר גם תאריך, וז"ל: והקול נשמע הולך וחזק מכמו חדש ניסן שנת למען יכרת איש מהר עשו מקלט אחר האלף החמישי לנטוע שמים וליסוד ארץ אראלים ומצוקים ה'. הפרופ. ד. קאופמן שפירסם את המכתב, ושאר חוקרי העתים הסיקו משורות אלה, שאמנם נשלחה אגרת זו בשנת 1419 לסה"נ, ולא היא. מחשבי קצין מצאו את שנת הגאולה על דרך הגמטריא במלה האחרונה של עובדיה ט', הנבואה הידועה על חורבן אדום, שהיא בלשון הימים ההם רומי והעולם הנוצרי כולו, והם קיוו שבחודש ניסן הוא חודש של ביאת המשיח תחל הגאולה. אין להניח שמכתב זה נשלח אחרי התאריך הנ"ל, כי מה טעם

9 נתפרסם מכ"י של שוחה, קהלת שלמה מס' 231, ע"י דוד קאופמן A Rumour about the Ten tribes in Pope Martin V.'s Time JQR IV, p. 503—508

לחקור בשמועות שכבר נתבדו[10]. לשון המכתב אינה צריכה להטעות, אדרבה: הקול נשמע הולך וחזק מכמו חדש ניסן שנת וכו' משמעו לאו דוקא שהחל מחודש ניסן פשטו השמועות[11], אלא צריך להבין שיצא קול שבחודש ניסן שנת קע"ט תהיה אתחלתא דגאולה, וכן מרגלא בפומי דבני איטליה לומר „ודרשתי מענין נהר סמבטיון" [12]; „והיום דברתי עם אדוננו הנגיד מענין עשרת השבטים" [13]; „שמועה שמענו מעשרת השבטים ממלחמה נלחמים" [14]. כן כותבים יהודי איטליה בדורות ההם, שהרי זו השפעה איטלקיה. היהודים מצרפים לפי המנהג האיטלקי את הענין הנידון ע"י מלת היחס „מן" (באטלקית *di*), כדרך שאומרים בלשון איטלקית *parlare di qualche-cosa*. והקול, על הגאולה ההולכת וקרבה — *voce dell' imminente redenzione*. מובן שלא קל למצוא את מקור השמועות, אולם בלא ספק היו בימים ההם מאורעות ונסיבות שהיו עשויות לחוללן. בשנת 1386 נראו כוכבים חדשים ואותות בשמים, והיו ליקויי המאורות וגם מגפות בארצות רבות ומלחמות שפגעו קשה במדינות שונות[15]. בשנת 1388 התקבצו אי אלה גדודים איטלקיים וערכו פלישה לצפון אפריקה והחריבו מקומות אחדים, ובפרט את האי ג'רבה, שבו היה ישוב יהודי עתיק, וכבשוהו[16]. הידיעה על מעשי הגבורה של האבירים הנוצריים עשתה לה כנפים בכל ארצות אירופה, ובדרכה מפה לפה נתוספ עליה כהנה וכהנה. והנה בכרוניקה לטינית שנתחברה בין השנים 1389 ו1406 בעיר מגנצה ע"י כומר בלתי ידוע אנו מוצאים בסיפור על המאורעות של שנת 1389 ידיעה זו:

In diebus illis veneruut nova, quod fratres ordinis de Sepnlchro Domini regem Arabie cum auxilio gentis cuiusdam Ruffi Judei qui sunt eorum ... debellata ... et multas civitates et opida acquisierunt de Arabia, interfectis 400,000.[17]

10 מן הראוי לציין שהליחיד שהרגיש בכך הוא הרב י. ל. פישמן. ר' בחיבורו „הגידות בישראל" עמ' נב—נג, אולם אינו מנמק את דבריו אף אינו אומר שהוא מביע דעה שונה מדעתם של שאר החוקרים.

11 קאופמן אומר בסקירה שלפני הטכסט שם עמ' 505 In the month of Nissan... the embassy arrived at Rome אבל במכתב גופה לא נזכר כדבר הזה.

12 רע"ב עמ' 217.

13 ירושלים (ללונץ) III, עמ' 102 ש' 5 מלמטה.

14 אוצר טוב III, עמ' 35 ש' 20.

15 ר' צמח דוד II, דף ס"א עמ' א.

16 Raynald, Annal. eccles. 1388; השוה אבן אל־פראת IX, עמ' 56.

17 Chronicon Moguntinum ed. C. Hegel, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum etc, no 39 (Hannover 1885), p. 63.

(בימים ההם באו ידיעות לאמור: האחים של מסדר הקבר של ישו ערכו מלחמה עם מלך ערב וניצחו אותו בעזרת השבט של יהודי אחד הנקרא רופוס שהוא ... שלהם ... ולכדו ערים ועיירות רבות מארץ ערב והרגו 400,000).

כמובן לא מן הנמנע שהיהודים עזרו לפולשים אך מכל מקום אנו רואים מתוך שורות אלה, כמה נסתרסו הידיעות על מסע המלחמה באפריקה במשך שנה אחת, וצריך להוסיף שהכומר ממגנצה אינו מספר בדרך כלל אלא מה ששמע ממקורות מהימנים על המאורעות בזמנו ולכן הוא נחשב כמקור מוסמך. אכן הוא מספר על מלחמה שניטשה על ארצות הקדם, על שבט יהודי שלחם במדברות ערב ... שמועות כאלה מצאו בימים ההם אזנים קשובות בקרב יהודים ונוצרים כאחד. גם במכתבים המפורסמים של הפרסביטר יוחנן מדובר על שבטי ישראל ועל מלכם הגדול דניאל, ששלש מאות מלכים תחת ממשלתו, כולם יהודים ושרים, דוקים וקונטים שלשת אלפים. ממלכתו מעבר לנהר היוצא מגן עדן, והנהר הולך כל ימי השבוע ובשבת אינו זז ממקומו עד יום ראשון, ואילו יכלו היהודים לעבור אותו נהר אין שום אומה ולשון שהיתה יכולה לעמוד בפניהם, והיו מחריבים את העולם[18]. מה פלא ששמועות על יציאת עשרת השבטים עוררו בהלה בקרב הגויים. אפשר לטעון כנגד זה שיהודי איטליה ידעו יפה על המתרחש בצפון אפריקה ולכן תמוהה ההנחה שידיעה על העזרה שהושיטו יהודים לאבירים נוצריים היתה עלולה לעורר בלבותיהם תקוות משיחיות. אבל גם חוץ מזה היו נסיבות מעודדות. איטליה מחצבתה של אדום ומכורת הכנסיה היתה קרועה ושסועה ונתונה בידי גדודי שכירים שוסים, שני אפיפיורים לחמו זה בזה. כל זה יכול לעורר את הרושם כאילו בא סופה של אדום[19]. מצד שני הלכו וגברו הרדיפות שרדפו את ישראל שכן אנו עומדים בזמן הסמוך לשנת קנ"א. מאז ומתמיד שאבו המוני ישראל עידוד ונחמה בתקוות הגאולה בשעה שכבדה יד המציק, וכאשר הגיעו מים עד נפש קיוו אבותינו לביאת המשיח לאלתר, אף קמו משיחי שקר ובישרו בשורות שנתקבלו על לב רבים. אחרי הגזרה האיומה של שנת 1391 הקיפה תנועה משיחית חוגים רחבים של יהודי ספרד[20]. באותו זמן באו מרחוק השמועות על תימור הפסח וגיסותיו למודי המלחמה שהטילו אימתם על כל אומה ולשון. כאשר יצאו המונגולים של ג'נכז־כ'אן ועברו על פני חצי

18 ר' בתרגום העברי אצל נויבאור בקבץ על יד IV, עמ' 14, 19.

19 בשנת 1378 נבחרו שני אפיפיורים ובשנת 1409 נבחר אפיפיור שלישי ומצב זה נמשך עד שנת 1415. בשנת 1417 נבחר מרטין V לאפיפיור, אולם האנטי־אפיפיור בנדיקט XIII לא התפטר. ואחרי מותו העלו תומכיו בספרד מועמד אחר (קלמנט VIII) שכינה את עצמו אפיפיור עד שנת 1429. מכל מקום היה המצב של הכנסיה בזמנו של מרטין V טוב מבשנים שלפני בחירתו.

20 י. בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 403.

העולם נבוכו הנוצרים, וגם הם וגם היהודים היו סבורים שעשרת השבטים יצאו מארצם, או שהמונגולים עצמם הם עשרת השבטים או שבאו אתם. כעת חזרו התתארים כשטף מים אדירים ההולך ומתגבר. האין זה רקע נאות לשמועות על עשרת השבטים ותקוות משיחיות? ואילו בעשור השני של המאה החמש עשרה אין רקע לשמועות כאלה. צריך איפוא להניח שהמכתב אל ר' עמרם נשלח לפני שנת קע"ט (1419) ויש טעמים ונימוקים להקדימו עד חמש עשרה ושלשים שנה.

עי"כ מתישבת קושיה כרונולוגית שחוקרי העתים לא עמדו עליה. בתעודות שנתגלו עד עתה נזכר הנגיד ר' עמרם לראשונה בשנת 1377. אין לחשוב שבמקום הנגיד ר' דוד בן יהושע נין הרמב"ם נתמנה למשרה הנעלה בן אדם צעיר שלא היה בן המשפחה הנכבדה של ה"מורה". לכן יש לשער, שר' עמרם היה אז קרוב לשנת הארבעים, או במלים אחרות שנולד בערך בשנת ה' אלפים ק'. לפי זה הגיע בשנת קע"ט לגבורות. זאת ועוד: אם נכון הדבר שהמכתב הנ"ל נשלח בשנת קע"ט, או ביתר דיוק אחריה, צריך גם לומר שר' עמרם הודח ממשרתו ועלה פעם שנית על כסא הנגידות בהיותו זקן מופלג שהרי ר' עמרם לא כיהן במשרת הנגידות בתחילת המאה החמש עשרה. אמנם לא מן הנמנע שר' עמרם נתמנה פעם שנית למשרת הנגיד, בהיותו בן שמונים ויותר, כי אנו יודעים על נגידים אחרים שהודחו מכהונתם וחזרו ונתמנו שנית, אולם כל עוד אין לנו ידיעות מפורשות ומהימנות שר' עמרם היה נגיד יהודי מצרים בעשור השני של המאה החמש עשרה אין אנו יכולים לקבוע אלא עובדה אחת, והיא שכיהן באותה משרה ברבע האחרון של המאה הארבע עשרה.

ב

הנגיד ר' דוד בן יהושע, שהתגורר בארם צובה, עבר אחר כך לדמשק, ששם ישב בתחילתה של תקופת הממלוכים הצ'רכסים [1]. אם כיהן בסוריה בתפקיד רשמי

1 איננו יודעים בדיוק אימתי בא ר' דוד בן יהושע לדמשק כי עד עתה לא נמצאו תעודות או ידיעות כלשהן המפיצות אור על כך. כמעט בכל המחקרים על תקופה זו תמצא ההערה שר' דוד בן יהושע ישב בחלב ובדמשק מ1375 עד 1386 בערך, והחוקרים המוסרים ידיעה זו מסתמכים על דברי שטייניישניידר במאמרו Zur Literatur der Maimoniden MGWJ 45. p. 135, אך שטייניישניידר אינו מביא שום ראיה לדבריו, אלא מזכיר אותן התעודות שהובאו בכרך ו, עמ' 301 והן מוכיחות רק זאת שר' דוד בן יהושע ישב בחלב מ1375 עד 1379, ואילו השנה 1386 אינה נזכרת בשום התעודה ביחס לנגיד זה, כלומר בתעודות שנתגלו עד היום, ואעפ"כ סומכים כל חוקרי העתים על דברי שטייניישניידר בלי להתחקות על מקורותיו. ממה שכותב ר' יוסף בן אליעזר טוב עלם בהקדמה ל"צפנת פענח" יש ללמוד, שנפגש עם ר' דוד בדמשק, אבל לא אימתי שהיתה פגישה זו, שהרי גם מסיבות חייו של תכם זה עדיין אינן ידועות כל צרכן. מהתעודה TS 16.46 שפרסם אסף (ר' למעלה עמ' 22/21) אנו יודעים שישב בחורף 1380/1379 בירושלים, ובה

— דבר זה אין אנו יודעים. בזמן שהשושלת החדשה עלתה לשלטון ישב ר' דוד על תורתו והתמסר ללימוד ולמחקר. הוא העתיק לו חיבור על חכמת התכונה בלשון ערבית הנקרא כתאב את־תבצרה וסיים עבודה זו ביום י' כסלו קמ"ג (1382.11.16)[2]. אחרי שבילה שנים רבות בסוריה זכה ר' דוד לחזור למשרתו הקודמת, ויש לשער שחזר גם לקהיר מושב הנגידות, כי בתחילת המאה החמש עשרה נכתבה בקהיר תעודה ערבית[3] „[רשותיה ד][4] אדוננו מאור עינינו דוד הנגיד"[5]. וזה תוכן התעודה: קהילת קהיר היתה חייבת סכום כסף, והפרנסים לא יכלו להשיגו, ולכן לקחו אחדים מהם מלוה על שמם. אחר כך החליטו הפרנסים למכור את השליש של זכות הבעלות על קרקע שהיתה לקהל[6], ומה גם שלא

היה גם בחורף 1388/1387 כמוכח מקולופון של כ"י טור חשן משפט כ"י אדלר 1413, כי בו אומר ר' יוסף שגמר את העתקתו בירושלים ביום כ"א שבט הקמ"ח, היינו 31 לינואר 1388, עיי' אצל הרצוג בהקדמה הגרמנית למהדורת „צפנת פענח" עמ' XVIII. פרופ. א. מרכס מצא ופרסם בספר היובל של „הדאר" (ניו יורק תרפ"ז) עמ' קפ"ו—קפ"ח מכתב שערך אל ר' יוסף בן אליעזר ידידו משה מדמשק בסוף חודש כסלו שנת קמ"ח, כנראה לירושלים. ברם אין ללמוד ממכתב זה שבעל „צפנת פענח" ישב לפני קמ"ח בדמשק, כמו שעושה הרצוג שם עמ' XVII, הערה 4. להפך: מהמכתב שלפנינו אפשר להסיק, ששולחו היה בירושלים, כי הוא שואל על האשכנזים המתגוררים בעיר הקדש ומבקש טובה מחזן אחד היושב בה. הרצוג משער גם שר' יוסף בן אליעזר כתב בשנת 1384 בדמשק את חיבורו „תקון שנים" ומסתמך על דברי שטיינשניידר ב„אוצרות חיים" (רשימת ספרי חיים בן יוסף מיכל, המבורג 1848) עמ' 17 מס' 203, אבל שם נאמר רק שהחיבור נתחבר בשנת ק"ד ותו לא, ולפי נויבאור מס' 2018 צ"ל קמ"ד—1384 (ר' גם רמש"ש ב Bibliotheca Mathematica 1898, p. 36).

2 ר' מרכס בספר היובל של הדאר עמ' קפ"ז.

3 נדפסה מכ"י מוצרי ע"י מאן, Texts I, עמ' 433/432.

4 כך צריך להשלים.

5 זהו מה שיש ללמוד מתעודה זו ולא שר' דוד בן יהושע המשיך לכהן במשרה של נגיד ליהודי מצרים גם בהיותו בסוריה, כמו שסבורים מאן, Texts I, עמ' 427 ופריימן בקבץ אלומה עמ' 27. אחרי שהעודה ר' דוד ממשרתו ונתמנה ר' עמרם נכתבו התעודות של בית הדין בקהיר „ברשותיה דאדוננו נגידנו ר' עמרם", ר' בקטלוג בודליאנה 2806[12]. בטכסט נאמר „וכאן פי אלקדש תלת מלך מערוף במלך הדרת ר' אליה ז"ל". מאן מפרש שם עמ' 427: להקדש היו שייכות שלש חלקות קרקע ידועות כחלקות של אליה (בודאי המנדב). א. נ. פולק, תולדות היחסים הקרקעיים, עמ' 47 מסביר ש„לפי הפשט מוסבים הדברים על זכות שותף השליש שהיתה לקהילת ירושלים באינה מלך, לא וקף". אמנם אל־קדש נמצא בתעודות יהודיות־ערביות בתור שם של ירושלים, ר' אצל ש. אסף בספר מגנס עמ' 9/8 וידוע גם כן שהיתה ליהודי קהיר זכות בעלות על קרקעות בירושלים ר' ופא אל־עהוד עמ' 110, אך משמע המלה „קדש" גם הקדש, ראה במכתב TS 18 J 4[16] אצל מאן, Jews II, עמ' 354:

קד מצ'א תמוה

ואצהארה אלי קאצ'י אלקצ'אה אדאם אללה עזה וסאלוה אן יק...

הכניסה כלום, ומכרו אותה לרופא דוד בן יעקב. הם קיבלו ממנו את המחיר והשתמשו בו לתשלום החוב וקנו גם מגרש חרבות מאחורי בית כנסת. על התעודה חתומים: יצחק הכהן בר אברהם הכהן ז"ל, אברהם בר פרחיה נ"ע, ישועה בר שלמה הכהן נ"ע, עובדיה הכהן בר יעקב הכהן ס"ט, יצחק הלוי בר יוסף הלוי נ"ע, שמואל בר סעדיה הכהן נ"ע, עובדיה בר אברהם ז"ל. תעודה זו חסרה תאריך אולם בשוליה נוספה תוספת[7] ובה התאריך ט"ו שבט אתש"כ לשטרות (1409.1.31). בתוספת זו מסופר שבתאריך הנ"ל באו אל ביתו של הרופא דוד הנ"ל הרופא ר' צדקה בר אברהם הכהן ז"ל, הרופא ר' משה הכהן בר' ירושלים הכהן, ר' עובדיה בר אברהם ז"ל, עובדיה בר יעקב הכהן ס"ט, אברהם בר פרחיה נ"ע וישועה בר שלמה הכהן נ"ע וקיבלו ממנו משכון שהפקידו בידיו, וחותמים עוד יצחק הלוי בר' יוסף הלוי נ"ע ואלעזר בר דוד נבתוי"א. מכאן יש להסיק שר' דוד בן יעקב נתן לפרנסים את הסכום (או חלק ממנו) מיד וקיבל משכון, ואחרי שהועבר שליש הבעלות על שמו בערכאות החזיר להם את המשכון. בודאי לא נכתבה התעודה עצמה זמן רב לפני שבט קס"ט, אבל מכל מקום ברור שר' דוד בן יהושע שב להיות נגיד מוכר במצרים עוד לפני תאריך זה.

וכן אנו למדים מתעודה זו מי ומי היו פרנסי הקהילה בבירת מצרים בתחילת המאה החמש עשרה. בתעודה גופא אנו מוצאים שבעה שמות (חוץ מדוד בן יעקב), וחמשה מהם חוזרים בתוספת ובה נזכרים שלשה חדשים, ושנים מהם רופאים, צדקה בן אברהם הכהן ז"ל וימשה בן ירושלים הכהן. השם הראשון נזכר גם בתעודה משנת קל"ז שהובאה למעלה, כי בה חותם בתור חבר בית דין צדקה הכהן בר אברהם הכהן ס"ט. יש להניח שזהו אותו האיש, אעפ"י שבתעודה משנת קל"ז לא נאמר שהוא רופא. וזה מובן, כי שם הוא עצמו חותם את שמו ואינו מוסיף את משלח ידו, ואילו בתעודה משנת קס"ט (כלומר התוספות) כתב הסופר שורה של שמות ונותן לכל איש את התואר המגיע לו, וכן אפשר שבשנת קל"ז עדיין לא היה רופא. מהתעודות שנמצאו בגניזה של פסטאט אנו יודעים עוד על אחדים מבני הדור ההוא. ביום כ' מרחשון קנ"א (1390.10.29) כותב יהודי, המכנה את עצמו בקיצור אבו רצ'י מכתב אל ר' מאיר, שבו הוא מבכה מרה את פטירת אביו שהיה כנראה תלמיד חכם. כותב המכתב ישב בבירת מצרים ומחכה שר' מאיר יבוא אף הוא לקהיר, ששם יושבת אשתו. אבו רצ'י דורש בשלום הוריו ושתי בנותיו של ר' מאיר, וכן הוא מזכיר את השיך' סדיד, את דודו אבו־ל־מנא ואת השיך' אבו־ל־חג'א יוסף. סדיד צריך לבוא לקהיר בקרוב, כנראה הוא שוהה באחד

אחבאס אלכנאיס ואלאקדאס ליגט'ר פיהא רג'ל מן קבלה

ור' גם Mélanges H. Derenbourg עמ' 96.

7 שם אצל מאן עמ' 434/433.

המקומות שבמצרים התחתית, כי הוא מתבקש ע"י כותב המכתב להביא לו משהו מהעיר דמירה[8]. בתעודה הנ"ל, שנכתבה בקהיר בשנת קל"ז נזכרות עוד שלש בנותיה של פכ"ר בת עלם, והן סת אנ־נאס, תרכיה אשת מופק וחנה אשת השיך' יצחק, וכן נזכר יצחק בן משה ז"ל שהיה אביו של עמרם בעל פכ"ר שכבר נפטר. אין אנו רשאים לזהות את סדיד בן סעדיה אבן ג'נובה שבתעודה זו עם סדיד הנזכר במכתב של אבו רצ'י כל עוד אין לנו הוכחות לכך, כי השם סדיד היה בימים ההם נפוץ מאד בקרב יהודי מצרים וסוריה. במקור ערבי אנו מוצאים ידיעה על יהודי שהיה כנראה בימי ברקוק בשרות המלכות. בכרוניקות הערביות מסופר הרבה על התפקיד החשוב שמילאה בימים ההם משפחת אט־טבלאוי בצמרת המדינה הממלוכית. האמיר עלא אד־דין עלי אט־טבלאוי ריכז בידיו משרות אחדות שנתנו לו פיקוח על משק החצר, אחיו נאצר אד־דין מחמד היה ראש המשטרה ובן דודם, שנקרא גם כן נאצר אד־דין מחמד, אף הוא כיהן במשרה נכבדה. ברם עלית השרים במדינה הממלוכית הופסקה ברגיל בפתע, וכזאת אירע גם למשפחת אט־טבלאוי. באחד מימי האביב של שנת 1398 הזמין — על פי פקודת השלטאן — אחד השרים את משפחת אט־טבלאוי למשתה. מי שבא לביתו נאסר שם ומי שלא בא נאסר בדירתו. בין המקורבים של משפחת אט־טבלאוי שנאסרו אף הם נזכר יהודי אחד ששמו היה אבן עלים. הוא מכונה אצ־צירפי[9]. מהעובדה שכל הנאסרים היו בעלי משרות אפשר להסיק שגם יהודי זה היה בעל משרה, היינו גזבר בשרות המלכות[10]. בתור איש המקורב למשפחת אט־טבלאוי בודאי נמנה אבן עלים עם נכבדי הקהילה שבקהיר. מה היו שאר מעשיו של איש זה ומה פעלו אותם האנשים שישבו בזמן ההוא בבירת מצרים ואשר שמותיהם ניצלו מתהום הנשיה ע"י התעודות של הגניזה — דבר זה אינו ידוע לנו, כשם שערפל מכסה את דרכי חייהם של האישים, העומדים במרכז הקיבוץ היהודי הזה הלא הם הנגידים ר' עמרם ור' דוד.

אימתי והיכן נפטר הנגיד ר' דוד בן יהושע ומה היה גורלם של בני המשפחה הממונית אחרי שלא נתמנו עוד למשרת הנגידות — גם על כך אין לנו ידיעות מהימנות. א. כרמולי פירסם ידיעות בנידון זה מכתב יד שהיה ברשותו[11], אבל על דבריו של חוקר זה אין לסמוך. הוא אומר שמצא בכתב יד שברשותו — ואינו אומר איזה כתב יד — את הידיעה, שר' דוד בן יהושע נפטר בדמשק. אין טעם להטיל ספק בידיעה זו לכתחילה, כי אמנם יתכן שלרגל ההפיכות התדירות בחצר הממלוכים שוב הוכרח ר' דוד לצאת לדמשק. אותה ידיעה מצא כרמולי גם „בכתב

8 בודליאנה 2878[87].

9 אל־עיני דף 620 ב והשוה אנבא דף 93 א, אצ־צ'ו אל־לאמע V, עמ' 252.

10 השוה ברך I, עמ' 205, 321/320.

11 Isr' Annalen (ליוסט) I, p' 55

יד עתיק מאד" של אגרת השמד. כתב יד זה — שלא נתגלה עד היום — הכיל גם שלשלת היוחסין של משפחת הרמב"ם, ובה רשימה של צאצאי שלמה בן דוד נכד הרמב"ם, שאינם ידועים ממקורות אחרים, ובסופה נאמר שבשנת אתש"מ לשטרות הוליכו אויבים בשבי את שני בניו של דוד בן עובדיה בן אברהם, הוא אברהם בן משה בן שלמה בן דוד נכד הרמב"ם. ידיעה דומה לזו נמצאה גם בחיבורו של אחד מחכמי הדור. ר' משה ריאטי מספר בחיבורו „מקדש מעט" על שני בניו של ר' דוד בן עובדיה בן אברהם בן הרמב"ם שהלכו בשבי בימי נעוריו (של ריאטי) ולא נודע מה היה להם[12]. כן הדבר לפי גירסה אחת, ובגירסה אחרת נאמר: „ושני בנים היו לו נשאם הטמירלנו בשביה"[13]. בשני המקורות, בס' מקדש מעט ובכ"י של אגרת השמד של כרמולי, לא נאמר ששני צאצאי הרמב"ם שהלכו בשבי התגוררו בדמשק או בעיר אחרת של סוריה, אבל הואיל ור' דוד בן יהושע ישב שם זמן ממושך מסתבר שגם אחרים מבני משפחתו היו אתו בעיר זו, ואם הכונה לכיבוש סוריה בידי תימור שהיה בשנת 1400 הרי היה אז ריאטי בן שלש עשרה, כי הוא נולד בשנת קמ"ה, והיה זה בנעוריו, ואתי שפיר. ברם ממקורות אלה אין אנו יכולים ללמוד אלא עובדה זו בלבד, כלומר ששנים ממשפחת הרמב"ם הלכו בשבי בשעה שתימור כבש את סוריה. שלשלת היוחסין שלהם לא הרי זו שניתנת בידי ריאטי כהרי זו ברשימת כתב היד של אגרת השמד, וספק גדול אם הן נכונות[14].

ג

המשברים והלבטים שעברו על הנגידות בסוף המאה הארבע עשרה, ותחילת המאה החמש עשרה אינם אלא הדים קלושים של הזעזועים הרבים שערערו בימים ההם את ממשל הממלוכים עד יסודותיו. ימי שלטונו של השלטאן פרג' היו סוערים. אחרי נצחון תימור על העות'מאנים (1402) נזהרו הממלוכים מלהרגיז את השליט האדיר, שכבש את כל ארצות אסיה עד גבול סין והתהלכו אתו בהכנעה, וכך שמרו את מדינותיהם מפלישות חדשות. ברם המלחמות ה„ביתיות" של האמירים לא פסקו, ופגע זה הזיק בימי השלטאן פרג' לתושבי מצרים וסוריה, נזק בגוף ובממון,

12 הוצ' גאלדנטהאל דף קא.

13 שם בהקדמה עמ' xxvii.

14 גרץ־שפר vi, עמ' 26 סבור שהמדובר בשני בנים של הנגיד ר' דוד בן יהושע, ואתו מסכים הרב י. ל. פישמן, הנגידות בישראל עמ' נב ואילו א. ח. פריימן בקובץ אלומה עמ' 28 מנסה לישב את דברי המקורות הנ"ל ומשער שהמדובר בשני בנים של ר' דוד בן עובדיה בן אברהם הנגיד בן דוד נכד הרמב"ם. ועוד משער פ. ששנת אתש"מ נשתבש מאתשי"א היא 1400 לסה"נ כלומר שנת הכיבוש התתארי. אולם סוריה נכבשה בסוף 1400, היינו אתשי"ב לשטרות!

יותר מפלישות אויבים. האמירים נלחמו על המשרות החשובות בממשלה וזילזלו בשלטאן הצעיר עד שהתפטר. בחודש ספטמבר 1405 התחפש השלטאן בבגדי אזרח, יצא מארמונו בציטדלה והסתתר בביתו של אחד השרים. אז המליכו האמירים את אחיו עבדאלעזיז וכינוהו אל־מלך אל־מנצור, אולם כעבור שני חדשים יצא פרג׳ מחבואו ובעזרת ידידיו חדר לציטדלה ועלה פעם שניה על כסא השלטון. קורות מלכותו השניה אינן אלא שורה בלתי פוסקת של מרידות הנציבים בסוריה. בראשונה היה האמיר ג׳כם, נציב חלב, ראש המורדים, שקרא לעצמו גם בשם שלטאן. כאשר נהרג ג׳כם במלחמה עם התורכמאנים נטל תפקידו האמיר שיך׳ אל־מחמודי, ואמירים רבים נצטרפו אליו. השלטאן פרג׳ יצא שבע פעמים לסוריה להלחם במורדים, אבל לא הצליח להתגבר עליהם, כי כל פעם שעלה בידיו להכניע אותם וחזר לבירתו שוב חזרו גם הם ומרדו בו. במסעו השביעי נעזב מאנשיו וברח לציטדלה של דמשק, אבל נאלץ להסגיר את עצמו לאויביו. ראש המורדים נשבע לו שלא יגע בו לרעה אולם כעבור ימים מעטים שלח אנשים להרגו (1412.5.28). פרג׳ היה אז בן עשרים ושלש.

שלטאן צעיר זה לא ידע דת ודין וזילזל בחוקי האסלאם. הוא השתכר בכל יום וכאשר היה שתוי ושכור שחט את האמירים והממלוכים השנואים עליו במו ידיו. רוח הקנאות האסלאמית היתה זרה לו, וכפי הנראה לא היתה לחכמי הדת שום השפעה עליו ולכן שנאו אותו תכלית שנאה. כנגד זה מהלל אותו קיסר חבש, ששלח משלחת אל חצר הממלוכים באמצע המאה החמש עשרה. ברקוק ובנו אל־מלך אנ־נאצר פרג׳ היו בקשרי ידידות עם קיסרי חבש והיו שלטאנים רודפי צדק — כך כותב השליט הנוצרי באגרתו — וביחוד היטיבו עם הנוצרים והגנו ביד חזקה על כנסיותיהם, כמריהם ונזיריהם, וכן גמלו לנתיניהם הנוצריים את שרותיהם ששרתו אותם בנאמנות [1]. השלטאן פרג׳ בא בדברים עם האבירים של רודוס ועשה עמהם חוזה ובו סעיפים על הגנת עולי הרגל וזכויות הנוצרים הלטיניים במקומות הקדושים להם [2]. היחס הסובלני של שני השלטאנים הצ׳רכסיים הראשונים כלפי המיעוטים הדתיים מתאים איפוא לפוליטיקה החיצונית שלהם, ומיחסי גומלין אלה נהנו גם קהילות ישראל שבמצרים וסוריה.

אמנם גם בימים שבהם ישב פרג׳ על כסא המלוכה ניסו הקנאים המסלמיים להציק ל„כופרים", ושרים שרצו לזכות בהישגים קלים ניצלו את יצר הרדיפה שפעם בלב החשוכים. באותו חורף שבו נלחמו גדודי הממלוכים מלחמת חיים ומות בצבאות תימור, ופרג׳ עצמו יצא לדמשק, ראה האמיר ילבגא אס־סאלמי, האוסתאדאר הגדול, את שעת הכושר להרחיב את סמכויותיו. הוא התחיל לשפוט במשפטים שהיו מביאים לפני הקצ׳את ונטפל אל העדות הלא־מסלמיות. בפרוס

1 את־תבר אל־מסבוך עמ׳ 69.

2 Raynald. Annal. eccles. a. 1403

שנת 1401 ניתן בקהיר פירסום לפקודה, שמכאן ואילך יקפידו יותר על ביצוע החוק המחייב את היהודים והנוצרים לסמן את עצמם למען ידעו שאינם מסלמים. הפקודה הזהירה את הגברים מלהסיר במקומות ציבוריים את המצנפות הצהובות והכחולות והטילה על הנשים להתעטף בגלימות צהובות או כחולות. כמו כן הזכיר ילבגא אס־סאלמי ליהודים ולנוצרים שעליהם לסמן את עצמם בבתי המרחץ ע"י פעמון שעל הצואר. ילבגא עמד בתוקף על כך שיוציאו את הפקודה לפועל, ובקשר לכך ציוה לאסור את הפטריארך של הקופטים. ברם עוצר המלכות (נאיב אל־גיבה), שאותו הרגיז ילבגא מזמן, היה סבור שזהו מקרה חדש של השגת גבול, ולכן שלח כרוזות אל רחובות הבירה להודיע שהפקודה בטלה ומבוטלת [3].

אכן מעשה מופלא — ביטול של תקנה הדורשת את הביצוע של חוקי עמר. אמנם המעשה אירע כתוצאה מהתחרות בין שני שרים, אולם הוא אופיני לעמדה שנקטה הממשלה המצרית בימים ההם כלפי היהודים והנוצרים. זוהי ראיה נוספת שימי ברקוק ופרג' היו בקורות העדות הלא־מסלמיות אחד מפרקי הזמן השקטים ביותר במה שנוגע ליחסיהן עם חצר המלכות. הגוילים הצהובים של הכרוניקות הישנות מלמדים, שעוד שנים רבות זכרו היהודים והנוצרים את היחס הטוב שנהנו ממנו בימי ברקוק ובנו.

3 אנבא דף 112 א; אל־עיני דף 655 א; השוה סנין עמ' 114.

שער שני

קהילות מצרים וסוריה באמצע המאה החמש עשרה

פרק 1:

קלקלה וירידה

א

באמצע המאה החמש עשרה מלכו במצרים במשך יובל שנים ארבעה עשר שלטאנים, מהם זקנים מופלגים או נערים בגיל רך, אנשים משכילים ואף מלומדים או בורים שלא ידעו לחתום את שמם, מהם שרי צבא אמיצים או פחדנים בני פחדנים אשר במחתרת פעלם. אך כמעט כולם היו שווים בדרכי שלטונם: עריצים ששפכו דם כמים ועשקו את האוכלוסין כדי למלאות את אוצרותיהם, ולספק את דרישות גדודיהם, שלא אמרו די. לכן רבו המזימות והקשרים של קציני הצבא, וכל ימיהם שכנה הדאגה בלב השלטאנים פן יתקוממו הממלוכים תאבי השלטון ורודפי הבצע, ואמנם מספר המרידות היה כמספר השלטאנים. שלטאנים אלה ברובם חסרי תבונה היו ובהתעללם באוכלוסין השמיטו את הקרקע מתחת רגלי עצמם כי הרקע לאותה העלילה של מהפכות חצר וחילופי שליטים, רציחות וחתירות הוא העם המושך בעול הכבד של המסים ההולכים וגדלים מיום ליום. תושבי מצרים וסוריה סבלו בתקופה זו יותר מאשר בכל זמן אחר ולשוא ציפו לישועה מידי הצ׳רכסים הפראים בפנים המלכות ומחוצה לה. ברוב הארצות הסמוכות למצרים ולסוריה שלטו בימים ההם דספוטים קטנים וחלשים מבחינה צבאית, ולכן יכלו הממלוכים למרות מריבותיהם הפנימיות להחזיק בגבולות הנרחבים של מלכותם. ולא זו בלבד אלא שגדודיהם פלשו גם אל מדינות אחרות וזיכו אותן בשלטונם.

הראשון בשורת השלטאנים שעלו על כסא המלכות אחרי פרג׳ בנו של ברקוק לא היה ממלוך כלל וכלל. כאשר ברח פרג׳ אל הציטדלה של דמשק, והמורדים סגרו עליה, בחרו בכליף אבו־ל־פצ׳ל אל־עבאס בן מחמד אל־מ ס ת ע י ן להקרא בשם שלטאן (1412.5.7 — 1412.11.6). השליטים האמיתיים היו ראשי הממלוכים המורדים, האמיר שיך׳ אל־מחמודי והאמיר נורוז אל־חאפצ׳י. שני אמירים אלה חלקו ביניהם את המלכות, שיך׳ ירד מצרימה ונורוז קיבל את השלטון על סוריה. אין צריך לומר ששניהם שאפו לכתר השלטאן ועשו כמיטב

יכלתם לרכוש ידידים ולסלק את השותף לשלטון. ידו של שיך' היתה על העליונה, וכעבור חצי שנה הושיבו אותו האמירים על כסא המלכות וכינו אותו אל־מלך אל־מואיד (1412—1421). השלטאן החדש היה קצין בעל מרץ ויזמה וידע לכלכל את עסקיו בימי שלום כבימי מלחמה. בשנים הראשונות לשלטונו היה מצבו רעוע למדי. נורוז סרב להכיר בו ונלחם בהצלחה בגדודים שנשלחו נגדו, אולם כאשר יצא שיך' בעצמו לסוריה היכה אותו שוק על ירך. שיך' צר על הציטדלה של דמשק, שבה חיפש נורוז מפלט, ואחרי שהסגיר את עצמו לידי השלטאן נרצח בפקודתו למרות כל השבועות שנשבע לו. לא יצאה שנה משעלה בידי שיך' להכניע את נורוז, והנציב החדש של דמשק הרים את נס המרד, ואתו עשו יד אחת נציבי חלב, טריפולי, חמת, עזה ואחרים. ברם גם מרידה זו נכשלה. השלטאן בא שוב לסוריה, המורדים ברחו, אך לבסוף נפלו בידיו. אחרי שהתגבר על מרידות אלה יצא שיך' למסע מלחמה אל אסיה הקטנה כדי להחזיר לידו את השלטון על הנסיכים התורכמאנים, שפרקו את עול הממלוכים בזמן שהיו טרודים במלחמות בינם לבין עצמם. מסע זה הכתר בהצלחה, וכן מסע שני שערך בנו אבראהים. נלכדו ערים ומבצרים בדרומה של אסיה הקטנה ובמרכזה, והתורכמאנים שהתגוררו במקומות ההם היו לממלוכים למס עובד. אולם נצחונותיו של אל־מלך אל־מואיד לא כפרו בעיני העם על התלאות והצרות שהביא עליו. שלטאן זה לא ידע להשליט סדר במלכותו, המשרות נמכרו בדינארים טבין ותקילין, הפקידים והשרים התעללו באזרחים כאות נפשם, שום איש לא היה בטוח בנפשו וברכושו. לפי רצונו של אל־מלך אל־מואיד המליכו האמירים אחריו את בנו אחמד וכינוהו אל־מלך אצ'־צ'אהר (1421.6.29—1421.1.8). השלטאן החדש היה עדיין תינוק, בן שנה ושמנה חדשים, והשלטון היה בידי האמירים. אחד מהם ושמו טטר חלק את האוצרות, שצבר אל־מלך אל־מואיד, בין הממלוכים וכך קנה את לבם וסילק את המתחרים בו עד שהכרז לעוצר המלכות. כרגיל התעוררה בסוריה התנגדות, נציב דמשק וגם אחרים לא הכירו בשלטונו. טטר יצא לסוריה והכניע את אויביו ואז הכתר לשלטאן וקיבל את הכינוי אל־מלך אצ'־צ'אהר (1421.8.29). כעבור שלשה חדשים מת טטר ובנו מחמד המלך ונתכנה אל־מלך אצ־צאלח. בן עשר היה במלכו ושלטונו ארך חמשה חדשים (1421.11.30 — 1422.4.1). האמירים הגדולים התחילו לאלתר להאבק על השלטון אבל בפעם זו נסתיימה ההאבקות חיש מהר. ששה ימים אחרי מות טטר אסר האמיר ברסבאי אד־דקמאקי את יריבו ג'אנבך אצ־צופי ונתמנה לעוצר. באביב 1422 לקח ברסבאי מידי הילד מחמד גם את שם השלטאן ועלה עצמו על כסא המלכות. ברסבאי שנקרא אל־מלך אל־אשרף מלך שש עשרה שנה (1422—1438). כמעט מיותר לספר שבתחילת שלטונו מרדו בו נציבים אחדים בסוריה, אבל מרידות אלה דוכאו בלי שגרמו זעזועים קשים. ברסבאי הלך בדרך שהלך לפניו אל־מלך

אל־מואיד, אלא שעלה עליו מכל הבחינות. הוא השתדל בכל כחו להרחיב את גבולות ממלכתו וזכה להצלחה בת־קיים, וכן השתדל ברסבאי כמיטב יכלתו לנצל ולעשוק את האוכלוסין, וכפי הנראה עלה במלאכה זו לא רק על אל־מלך אל־מואיד אלא גם על כל הממלוכים שמלכו לפניו על מצרים וסוריה. ההישג הגדול של ברסבאי היה שעבוד האי קפריסין. פלישות הממלוכים לקפריסין התחילו בשנת 1424. בשנה זו שלח ברסבאי אניות מלחמה אל האי, כדי לעשות שפטים בתושביו על שנתנו מחסה לשודדי ים. חיל המשלוח לכד את העיר לימסול, שדד אותה והצית בה שרפה גדולה. כאשר חזרה השייטת מלאה שלל נתעורר בשלטאן הרצון להכניע את האי כליל. הוא עשה הכנות מקיפות למסע מלחמה גדול, צייד ארבעים אניות, גייס חיל משלוח בן אלפים, ובשנת 1425 נערכה הפלישה השניה. בפעם זו נפלו פמגוסטה ולרנקה בידי הממלוכים, לימסול נכבשה ונשדדה שנית. אולם גם פלישה זו לא היתה יותר ממסע שוד, ובזה לא הסתפק השלטאן. לכן חזר ושלח בשנת 1426 שוב צי חזק לקפריסין. יאנוס, מלך קפריסין, יצא נגד הפולשים בראש הצבא שלו ואחרי שהנצחון נטה בראשונה לצדו חזרו וניצחו הממלוכים ולקחו אותו בשבי. אחרי נצחון זה היה האי פתוח לפני המצרים, עיר הבירה ניקוסיה נמסרה להם והיתה למשיסה, מלך קפריסין הובא למצרים והובל כבול בכבלים דרך חוצות קהיר שחגגה בתופים ומחולות את הנצחון הגדול. הוא שוחרר אחרי שהתחייב להעלות מס לשלטאן מדי שנה בשנה, ומאז היתה קפריסין מדינה כפופה לממלוכים עד תום שלטונם. המלחמות שנלחם ברסבאי ביבשה לא הכתרו בהצלחה. בשנת 1429 שלח השלטאן גדודים אחדים מהצבא המצרי והסורי נגד קרא־ילך, שר התורכמאנים „של הכבש הלבן" ששלטו על דיאר־בכר ועל גלילות רבים במזרחה של אסיה הקטנה והשתלטו גם על מקומות אחדים שסרו מקודם לדבר השלטאן הממלוכי. חיל המשלוח כבש את העיר אר־רהא, אבל הממלוכים התנהגו בחוסר משמעת והשתוללו בעיר הכבושה בפראות כזו שהאמירים פחדו להמשיך את המסע וחזרו לסוריה. קרא ילך נקם את נקמתו וחדר פעמים אחדות אל צפון סוריה והגלילות באסיה הקטנה שהיו תחת שלטון הממלוכים. הוא קיבל עידוד ותמיכה מצד שליט אדיר, משאה־רוך, בנו של תימור, שהיה ביחסים רעים עם ברסבאי, ולכן העז להתגרות בממלוכים. לבסוף יצא ברסבאי עצמו עם צבא גדול נגד התורכמאנים ושם מצור על אמד בירתם, אבל לא היה לאל ידו ללכוד אותה, וכאשר קיבל הכרזת כניעה הסתפק בכך וחזר. ברם כניעה זו לא היתה אלא תחבולה. פשיטות השוד של קרא־ילך מעבר לגבולות הצפוניים של מדינת הממלוכים נמשכו, וברסבאי עסק עוד הרבה בהכנות למלחמה חדשה בתורכמאנים, אולם ידי השלטאן לא היו פנויות, כי זמן רב איים על סוריה אויב מסוכן מאוד. האמיר ג'אנבך אצ־צופי שהתחרה בראשונה בברסבאי הופיע שוב באופק ומצא תומכים בקרב התורכמאנים והתורכים שבאסיה הקטנה.

ובעזרתם חדר אף הוא לסוריה, והשלטאן נאלץ לשלוח נגדו את גדודיו. כדי לכסות את ההוצאות העצומות של כל המלחמות האלה הצטרך ברסבאי להכביד את עול המסים שהיו גם בלי זה כבדים מנשוא. השיטות המחוכמות והתחבולות השונות שבהן השתמש ברסבאי לניצול העם העמל עוררו אפילו את תושבי מצרים, שהיו רגילים לכך מדורי דורות, מתרדמתם וגרמו רוגז ומהומות, אך הממלוכים הפראים של ברסבאי הטילו אימה ופחד על האזרחים ולכן יכלה הממשלה להמשיך בדרכה. כמו השלטאן כן היו הממלוכים שלו שופכי דמים, שהתעללו בעם באכזריות ולא נרתעו משום אמצעי להשיג את מטרתם — לצבור הון. כפי שהבטיחו לברסבאי המליכו האמירים אחרי מותו את בנו ג'מאל אד־דין יוסף וכינו אותו אל־מלך אל־עזיז. בן ארבע עשרה שנה היה במלכו ושלשה ירחים מלך בקהיר (1438.6.7—1438.9.9). ל„אמיר הגדול" נתמנה האמיר ג'קמק אל־עלאי, אולם הממלוכים של ברסבאי שנקראו על שמו אל־מלך אל־אשרף „אשרפיה" התנגדו לו ולכן רבו הקנוניות והמרידות. ברם ג'קמק ידע לנצל את החיכוכים הפנימיים שבאשרפיה ומשך לצדו את הממלוכים של אל־מלך אל־מואיד („מואידיה"), עד שהתגבר על מתנגדיו ועלה עצמו על כסא המלכות. ג'קמק שנתכנה אל־מלך אצ'־צ'אהר מלך ארבע עשרה שנה ומחצה (1438—1453). ה„אשרפיה" ניסו למרוד בו, וכאשר נכשלה המרידה נקמו המואידיה מהם את נקמתם, שלחו אותם לגולה, לקחו להם את אחוזותיהם והוציאו רבים להורג. נציבי דמשק וחלב הרימו שוב את נס המרד, וכמעט כל סוריה נפלה בידי המורדים. בקהיר גבר הטרור של ה„מואידיה" אחרי שברח השלטאן המפוטר יוסף ממעצרו והסתתר אצל ידידיו. לב השלטאן היה בהול, ויום יום נערכו בקהיר חיפושים. באביב 1439 ניצחו חילות ג'קמק את המורדים בסוריה, ומאז הלך והתבסס שלטונו. אחרי שדוכאו המרידות פסק גם שלטון האימים, שהנהיג ג'קמק בראשונה. אמנם עול המסים שהוטל על האוכלוסין לא הוקל, והממלוכים לא חזרו מדרכם הרעה ובכל שעה היתה ידם נטויה לבצע מעשי זוועה, אלא שבשנים אלה התעללו ביחוד בשרים רמי המעלה שלא עשו את רצונם. השלטאן היה בידם כחומר ביד היוצר ולא העז להמרות את פיהם. ג'קמק ניסה להטיל את שלטונו גם על מדינות נוצריות, אבל ההצלחה לא האירה לו פנים. הוא שלח פעמים אחדות חיל משלוח אל האי רודוס וקיוה שיעלה בידי גדודיו להכניע את האבירים ממסדר ההוספיטל ששלטו עליו. בשנת 1444 נחתו המצרים על האי וצרו על העיר רודוס ארבעים יום, ומשראו שאינם יכולים לה חזרו. עם המלכים המסלמיים בני זמנו קשר ג'קמק קשרי ידידות, ובפרט עם שלטאן העות'מאנים. ג'קמק מת בהגיעו לגבורות. שבועיים לפני מותו התפטר לטובת בנו פכ"ר אד־דין עת'מאן שקיבל את התואר אל־מלך אל־מנצור. הוא נשען על הממלוכים של אביו, שהיו ידועים בשם „אצ'־צ'אהריה" (על פי כינויו אל־מלך אצ'־צ'אהר) ולכן התאחדו סיעות

ה„מואידיה" וה„אשרפיה" העוינות זו את זו ומרדו בו. המורדים תפשו עמדות במדרסה של אל־מלך אנ־נאצר חסן ומשם ירו על הציטדלה והכריתו ממנה אספקת מזון. כעבור ימים אחדים חדרו המורדים לתוך הציטדלה והורידו את עת'מאן מכסא השלטון אחרי שישב עליו חודש ומחצה (1453.3.15—1453.2.1), והמליכו תחתיו את האמיר סיף אד־דין אינאל אל־עלאי וכינו אותו אל־מלך אל־אשרף (1453—1461). עם אינאל עלה שוב הממלוכים ה„אשרפיה" לשלטון ודיכאו את ה„צ'אהריה". ההתמרמרות בקרב הממלוכים של ג'קמק הביאה בשנת 1455 לידי התקוממות, וכאשר נכשלה התקוממות זו החמיר השלטאן בדיכוי ה„צ'אהריה". אינאל היה בור ועם הארץ וכל חפצו למלאות את כיסו. הוא היה שלטאן חלש וחסר אונים כלפי הממלוכים שלו שעשו כאות נפשם בגדולי המלכות ובאזרחים. בזמנו התחיל משבר ממושך באי קפריסין שגרם למלחמת אזרחים. שני הצדדים, או ביתר דיוק שני הטוענים לכתר המלכות, פנו אל השלטאן, אבל הוא שינה כפעם בפעם את עמדתו, וכאשר החליט וגמר בנפשו ושלח גדודי צבא להוציא את רצונו לפועל, לא סיימו את מלאכתם, כי חלק גדול מהם חזרו למצרים מסיבות שונות. אינאל ערך גם מלחמה עם נסיך קרמאן, אחד השליטים החזקים באסיה הקטנה, שגרש את הנציבים המצריים מערים אחדות בקיליקיה, אולם פלוגות הממלוכים שנשלחו נגד הקרמאנים הסתפקו בכך לשדוד את הכפרים בלי לצור על הערים הבצורות. אחרי אינאל מלך בנו אל־מלך אל־מואיד אחמד (1461.2.26—1461.6.28). בשלטאן החדש תלו רבים תקוות גדולות, כי היו לו התכונות הדרושות לשליט מוצלח. נוהג חייו היה למופת. הוא רכש לו נסיון בעניני הממשלה עוד בחיי אביו וידע למשוך אליו את הבריות. בכל זאת לא האריך ימים על כסא המלוכה. כאשר הראה רצון לרסן את הממלוכים ולהשליט סדר התמרדו ה„אשרפיה" וה„צ'אהריה" וקשרו קשר להורידו. פרצה מרידה, וכאשר ראה השלטאן שאין לו תקוה להחזיק מעמד התפטר. האמירים המליכו תחתיו את סיף אד־דין כ'שקדם המכונה אל־מלך אצ'־צ'אהר (1461—1467) שכיהן בימי אל־מלך אל־מואיד במשרת האתאבך. רוב הקציונים נטו למועמד אחר וכ'שקדם לא נבחר אלא משום שמתחרו נעדר באותה שעה מהבירה. גם אחרי שהכתר כ'שקדם בכתר השלטאן לא שינו הממלוכים את טעמם, אולם השלטאן החדש היה ערום וידע להבנות מהניגודים בין הסיעות השונות של הממלוכים, ובשעת הצורך השתמש גם ברעל ובפגיון המרצחים. כ'שקדם שלח את גדודיו בפעם כפעם אל הארצות הסמוכות למלכותו והתערב בענייניהן, אך כל נסיונותיו להרחיב את השטח הנתון לשלטונו הישיר והבלתי ישיר עלו בתוהו. מלחמת האזרחים בקפריסין נמשכה עוד שנים מספר ונסתיימה בנצחון של אותו צד שבו תמכו הממלוכים, אולם גדודי העזר של המצרים המאיסו את עצמם על בני קפריסין עד כדי כך שנערך בהם טבח. השלטאן התערב גם במלחמת ירושה

בנסיכות קרמאן, וכאשר התגבר הנסיך שנשען על מצרים הוכר כ׳שקדם כשליט עליון בגלילות קוניה, אקשהר, דואלי ואקצראי. ברם לא עבר זמן רב ופלשו לשם צבאות מחמד השני, שלטאן העות׳מאנים, שנטר איבה לכ׳שקדם, וכל תקוותיו הרושמו לאל. גם בנסיכות אבלסתין מצפון לחלב, שהיתה מדינה וסלית של הממלוכים, לא הצליח השלטאן להמליך את המועמד הרצוי לו. אחד מבני השלשלת של אבלסתין שנטה לצד העות׳מאנים גרש את חיל המצב הממלוכי ממקומות אחדים באסיה הקטנה, כבש את הערים אדנה וטרסוס, פלש לפרובינציה של חלב ולכד את הערים עינתאב ואנטיאוכיה. כשם שכ׳שקדם נחל כשלון על כשלון בפוליטיקה החיצונית שלו כך לא ידע להשליט סדר ובטחון במלכותו. כל ימי שלטונו נמשכו תעלולי הממלוכים והלחץ שלחצה הממשלה את האזרחים. אחרי כ׳שקדם מלך האמיר סיף אד־דין ילבאי שנתכנה אל־מלך אצ׳־צ׳אהר (1467.12.4—1467.10.9). הוא היה איש זקן ובלתי מוכשר לתפקידו והושב על כסא המלכות כדי שהממלוכים של כ׳שקדם יוכלו לשלוט כרצונם. הממלוכים של השלטאנים הקודמים עשו יד אחת והתקוממו נגדו. המרד דוכא, אבל הממלוכים של כ׳שקדם הורידו בעצמם את השלטאן בראותם שאינו מוכן לציית להם בכל דבר. במשך שלטונו הקצר של ילבאי באו על מדינותיו כל מיני פורעניות: במצרים היה רעב, בצפון סוריה ניטשה המלחמה עם התורכמאנים, ובכל הפרובינציות פרצו מרידות. ילבאי נכלא בבית הכלא ותחתיו המלך תמרבגא שקיבל גם כן את התואר אל־מלך אצ׳־צ׳אהר (1468.1.31—1467.12.4). תמרבגא היה ממלוך ממוצא יוני, משכיל ובעל כוונות טובות. הוא רצה לקרב את זיעות הממלוכים המתנצחות ולהשכין שלום במדינותיו. ברם כשם שהאוכלוסין התגעגעו לכך כך היו הממלוכים מעונינים באנרכיה ולכן לא האריך שלטון תמרבגא ימים.

חילופי השלטאנים, חוסר היציבות בממשלה, המהפכות התכופות והמריבות בין סיעות הממלוכים — כל הנסיבות האלה היו הרות תוצאות חמורות. שחיתות המידות פשתה והלכה, אותה המחלה שקננה וכירסמה בגוף המדינה הממלוכית למן הימים שעלתה על במת ההיסטוריה עד שאכלה אותה כליל. נוכח הקנוניות והמזימות של האמירים אין לשלטאנים על מי לסמוך אלא על הממלוכים שלהם. היינו אותם הממלוכים שהם עצמם קנו, ולכן נעשו הממלוכים „השלטאניים" באמצע המאה החמש עשרה השליטים הכל־יכולים של מצרים. לא פעם אחת נאלצו השלטאנים לבטל את רצונם בפני רצון עבדיהם שקנו בכספם, ואפילו בשאלות פוליטיות ממדרגה ראשונה ועל אחת כמה וכמה שהעלו והורידו שרי מדינה ופקידי ממשלה על פי דרישת הצבא. אם נעשה דבר שלא לפי טעמם סגרו הממלוכים את מבואות הציטדלה של קהיר ולא נתנו לאמירים ולראשי הפקידות לגשת אל השלטאן, ופעולת הממשלה שותקה בה בשעה. הממלוכים של השלטאן התחצפו לא רק כלפי האמירים ושרי המדינה אלא גם כלפי אדוניהם ובימי אינאל

הגיעה עזות המצח שלהם עד כדי כך שהשליכו על השלטאן אבנים. בלא הפוגה דרשו הממלוכים להעלות את שכרם, להגדיל את קצבותיהם בשביל תלבושת, להגדיל את מנת המזון שלהם ולהעניק להם הענקות מיוחדות. אינם נותנים לקפח את זכויותיהם ואינם סובלים שום אחור בתשלום. אם חל שום אחור בתשלום משכרתם משלמים הפקידים האחראים לכך מחיר יקר ואינם מוצאים מנוס מפני חמת הממלוכים. הם רודפים את הפקידים עד לבתיהם ושודדים את רכושם. כששילם שלטאן אחד את ההענקה שהיו מקבלים לרגל ההכתרה במטבעות גרועות הורידו אותו מכסאו. לממלוכים היו אמצעים בדוקים להשיג את מילוי דרישותיהם לתוספת יוקר. הם שדדו את אסמי התבואה של האמירים בפרבר בולאק, הציתו אש בבתיהם שבלב הבירה ובזזו את החנויות בשוקים. הם העליבו את גדולי המלכות קבל עם ועדה וכיבדו אותם במכות ואם ברוזנים ושרים עשו כך קל וחומר באזרחים פשוטים. הם מורידים את התיאולוגים והפקידים מסוסיהם ופרדותיהם וגוזלים אותם ואיש אינו מעיז לעכב בידם, כי העם מפחד מהם פחד של מות. ראשי המשטרה אינם נוקטים באמצעים נגד הממלוכים הפורעים ושוסים, כי יודעים הם שהשלטאן יגן עליהם, וגם הפושעים הפליליים יודעים על כך ולכן הם מתחפשים כאנשי צבא. אפילו המתים אינם בטוחים כי הממלוכים אורבים להלויות ושודדים את המכסות המשובצות מעל מטות המתים. אם אין להם יראה מפני המתים מה פלא שהם שודדים את המתנות היקרות שמביאים צירים של מלכים ונסיכים לחצר השלטאן. בשעת מגפות עומדים הממלוכים על יד בתי המרקחת, וכשבא איש לקנות תרופה הולכים אתו אל בית החולה ומכריחים אותו למנות אחד הממלוכים ליורשו. הפחד שהם מטילים על הקהל גדול כל כך שרבים מסרבים לקבל מינוי למשרה ממשלתית חשובה, ובפרט למשרת הוזיר. מי שנתמנה על ידי השלטאן לתפקיד כזה מסתתר. הדרכים כשובשות והנסיעה בהן מסוכנת. בחוצות הבירה מתקוטטים הממלוכים של השלטאן ועבדים שחורים כל היום ובערב מכריזים השלטונות עוצר ואסור לצאת מן הבית. לשופטים ושוטרים אין שליטה ואם יש לאיש טענה על חברו הוא פונה לאחד הממלוכים ותמורת תשלום הוא עושה לו דין ומשפט. כזה היה המצב במצרים וסוריה באמצע המאה החמש עשרה. עבד כי ימלך...

ב

אם תשאל, קורא יקר, מה לך כל הסיפור הארוך הזה על שלטאנים עריצים שעלו בזה אחר זה על כסא המלוכה וכילו את ימיהם במעשי תועבה, וכלום יש חשיבות היסטורית לאותה שלשלת מהפכות ימרידות מוצלחות ובלתי־מוצלחות — צריך לומר שיש ויש. סיפור ארוך זה אינו אלא תמצית מאלפי עמודים של כרוניקות ערביות והוא מראה עד מה בתרוקנה ההיסטוריה של מצרים וסוריה

בתקופה ההיא מתוכנה. השעמום בוקע מדפי המקורות השונים, כי בחיי החברה הערבית־תורכית של ימי הבינים המאוחרים לא השתנה מאומה, לא חל שום מפנה. צורת המשטר הממלוכי היתה ערובה לכך שלא יתרופף מבפנים. באירופה היה המשטר הפיאודלי מושתת על יחס התלות (הוסלות) של אבירים שקיבלו אחוזות מתנחלות. הואיל ומשפחות הפיאודלים ישבו על אדמותיהם דור אחרי דור ניתנה להן האפשרות להגדיל את אחוזותיהם ולבצר את עמדתם ע"י נישואין ואמצעים אחרים, עד שהופר שיווי המשקל של המשטר כולו. כנגד זה היה הצד האופיני במשטר הממלוכים חילוף משמרות שאינו פוסק; מתחלפים במשרות ומתחלפים באחוזות שהממשלה קובעת ומחלקת. ודאי שסידור זה היה אחד הגורמים שסייעו למשטר הממלוכי שלא ישתנה ולא יתמוטט משך זמן ארוך. כשם שבאירופה הופר שיווי המשקל במשטר הפיאודלי מלמעלה, היינו מצד הפיאודלים ובפרט הגדולים שהקימו להם נסיכויות חזקות, כן נתערערו יסודות המשטר גם מלמטה. גידול הערים הביא לידי שינוי יסודי בייצור החקלאי. מקודם עבדו האכרים בעיקר בשביל צרכי האחוזה הפיאודלית, בשביל האבירים ואנשיהם, והכלים הנחוצים להם נעשו ב"חצר" האחוזה עצמה. אולם כאשר גדלו הערים עברו האכרים לשיטות עבודה אינטנסיביות, ותוצרתם נמכרה לתושבי הערים שסיפקו מצדם לכפריים את התוצרת התעשיתית שלהם. בד בבד עם גידול הערים מתקדם שחרור האכרים. באותם החבלים של ארצות אירופה המערבית, שבהם התקדמה התעשיה העירונית ביותר, האכר העומד בקשרי מסחר עם העיר נעשה אמיד ויכול לפדות את עצמו. והנה במצרים וסוריה לא גדלו הערים, אלא תעשיותיהן נחרבו, מספר תושביהן הלך וקטן, האכרים נשארו עבדי האמירים, האי־שוויון בין המעמדות אינו פוחת משך מאות שנים. וכשם שההתפתחות החברתית עמדה כביכול, כך הגיעה גם התרבות הערבית לנקודת הקפאון. הלתרגיה של תרבות שוקעת משתררת במצרים וסוריה. אפס מעשה ואזלת יד מציינים את החיים התרבותיים של תקופה זאת. בימי הממלוכים הבחרים היתה התרבות של מצרים וסוריה במצב של עמידה קופאת, בימי הצ'רכסים היא יורדת פלאים. ודאי ראוי ונכון שההיסטוריון היהודי יעמוד על הסיבות שגרמו לירידת התרבות הערבית בסוף ימי הבינים, שיחשוף את הגורמים שהביאו לידי שקיעת הציויליזציה הפורחת לפנים, כי לישוב היהודי בארצות המזרח האסלאמי היה חלק בעלית התרבות הערבית, וכאשר שקעה תרבות זו ירדה גם הרמה התרבותית של היהודים בארצות אלה.

ההיסטוריה מלמדת שכל עם ועם עובר תקופות של גאות ושפל בהתפתחותו הפוליטית והתרבותית. גורמים שונים משונים מסייעים לעליה ולירידה של היצירה התרבותית והרמה הציויליזטורית. והנה בימי הבינים המאוחרים פעלו במזרח הערבי גורמים רבים שאחד מהם לבדו היה עלול להביא לידי אותה התוצאה, היינו לידי דילדול התרבות הערבית. במשך הזמן ההוא נסתתמו כל המקורות שמהם ינקה

תרבות זו. אין להתעלם מן החבלות שחבלו בתרבות ערב הפולשים המונגולים־תורכיים, שהסתערו מזמן לזמן על ארצות המזרח הקרוב ועשו בהן שמות. החורבן שהחריבו בהן גוזים, כ׳ורמזיים ומונגולים, אין להשוות למה שעוללו המלחמות שניטשו באותה תקופה באירופה. משכילים ומלומדים נהרגו, ספריות יקרות ערך השמדו בידי הכובשים הברבריים, והדור הצעיר התייתם וגדל ללא חינוך והשכלה. בכל זאת אין לומר שע״י מלחמות אלה נחרבה התרבות האסלאמית או אפילו שנודעה להן חשיבות מכרעת בתהליך שקיעתה של התרבות הערבית. כמו כן אין מקום לדעה שירידת התרבות הערבית היתה תוצאה מן הירידה המשקית של ארצות אלה, שכן חלה תחילת השקיעה בזמן פריחה כלכלית, בזמן שהמסחר ההודי הפורח הביא לארצות הממלוכים גאות כלכלית שאין דוגמתה. ודאי שהאנרכיה של משטר הממלוכים, ההפיכות התדירות לא היו נוחות ליצירה תרבותית, אולם אף זו לא היתה סיבה מכרעת. רע מן השעבוד, מן הדיכוי שדיכאו התורכים והצ׳רכסים את ילידי מצרים וסוריה היה הדיכאון שהשתלט עליהם. שלטון זרים בלבד אינו מביא בהכרח לידי טימטום וירידה תרבותית, אך השליטים התורכיים הצליחו לדכא את יצר החופש, לשתק כל יזמה ושאיפה לפעולה ולהכחיד את רגש הכבוד, ואם אין אהבת החרות והערכה עצמית אין יצירה תרבותית הראויה לשמה. שלטון הממלוכים היה בעוכרי התרבות הערבית גם מבחינה אחרת. לעבדים שנעשו שליטים לא היתה על פי רוב הבנה בעניני תרבות ומה גם שרבים מהם לא ידעו ערבית. על כן לא עודדו השלטאנים הממלוכים, בדרך כלל, יצירה תרבותית ולא תמכו במשוררים וסופרים. התרבות הערבית נזקקה מאז ומתמיד לתמיכה מצד השלטון. מה היו שירה ערבית ומדעי האסלאם לולא העזרה הפעילה שניתנה להם מידי הכליפים לבית עבאס? הרבות ערב שוקעת יחד עם שלטון ערב, היא שוקעת בהדרגה. כי ככל שמשתלטים והולכים שליטים לא ערביים על ארצות המזרח, פוחתת ההבנה והעזרה לתרבות ישמעאל. סיף אד־דולה מושך אליו סופרים ומשוררים, לאיובים היה עוד בדרך כלל ענין בספרות הערבית, הממלוכים דיברו תורכית והיו רחוקים מן הספרות והמחשבה של בני מצרים וסוריה. יצירה תרבותית זקוקה לתמיכה, אך אין לה קיום בלי שכבה הנושאת אותה. על פי רוב מתנוונת תרבותו של עם שאין בו שכבות אחדות הממלאות את התפקיד הזה זו אחר זו. חילוף משמרות כזה הביא לידי מפנה מכריע בתולדות התרבות האירופאית של ימי הבינים. השירה והאפיקה של ימי הבינים הקדומים הנן יצירות של המעמד הפיאודלי. המשוררים הרצו את יצירותיהם הפיוטיות לשם הרחבת הדעת של האבירים באחוזותיהם, ומידיהם קיבלו את שכרם. כאשר ירדה שכבת האבירים מגדולתה מילאה הבורגנות העולה את תפקידה כנושא התרבות הלאומית, והעירונים יצרו להם סגנון תרבותי משלהם. זו היתה ההשתלשלות בארצות המפותחות של אירופה, ואילו במזרח הערבי נשארה הבורגנות נזשא התרבות משך מאות שנים, ושכבה זו עמדה בסימן הירידה ולא, יכלה להפיח

חיים חדשים בספרות ואמנות. הבורגנות הערבית היתה חלשה משום שהממשטר הממלוכי מנע את התפתחותה של אוטונומיה עירונית, את גיבוש השלטון העצמי. ושוב, ההעדר של אוטונומיה החליש את ההיאבקות הסוציאלית בתוך העיר, אין כאן אותה המלחמה המרה והעקשנית על השלטון בתוך העיר כמו באירופה. אמנם היתה לכך עוד סיבה חשובה מאד. הערים הגדולות של מצרים וסוריה התפרנסו בעיקר מן המסחר הגדול, ואנו רואים שמלחמת המעמדות בערי אירופה היתה חריפה ביותר באותן הערים שהתפרנסו בעיקר מיצוא תוצרתם התעשיתית, ואילו הערים שהתפרנסו מן המסחר הבינלאומי היו שמרניות. השלטון בוויניציאה וערי ההנזה היה אריסטוקרטי, ההיסטוריה של ערים אלה אינה מספרת על מהפכות ותנודות מרובות. והנה מלחמת המעמדות בעיר האירופית לא נשארה בגדר היאבקות תרבותית־מדינית, נודעה לה חשיבות רבה להתפתחות המחשבה הפוליטית, היא הולידה כיתות דתיות והשפיעה עליהן. לעומת נפתולי המעמדות שבעיר האירופית היה שקט אידיאלי נסוך על החברה העירונית בארצות המזרח. ההתנגשויות וההפגנות הבודדות, שבהן התבטאה המתיחות הסוציאלית, לא היה בהן כדי להשפיע על החיים הרוחניים. גם בחיים הדתיים בא שקט, פסקה ההתנצחות המתמדת בין אסכולות וכיתות שונות, שהיא אופינית בשביל ההיסטוריה האסלאמית של ימי הבינים הקדומים. עם עלית צלאח אד־דין לשלטון על מצרים וסוריה גברה האורתודוכסיה הסונית שניצחה את מתנגדיה, והמלכים שישבו על כסא המלכות אחריו דגלו כולם בשם האורתודוכסיה ובערו את המינים ממלכותם. כל עוד התקיימו ושלטו בארצות אלה כיתות מסלמיות שונות זו בצד זו הוכרחו חכמי הדת להגן על דעותיהם ולהצטייד בטענות והוכחות חדשות. המלחמה שניטשה ביניהן הפרתה את המחשבה האסלאמית, אך משסולקו המינים ניטמטמה. אולם המדינה הממלוכית לא זו בלבד שהיא דוגלת בשם הדת, היא אף הופכת את הכנסיה לכלי שרת בידי הממשלה ומשעבדת אותה לרצונה. הכנסיה האסלאמית אינה עצמאית, אינה רשות בפני עצמה, אלא תלויה ברשות החולונית. דרך ההיסטוריה של אירופה נמשכת כחוט השני ההיאבקות בין כנסיה למלכות, בין אפיפיור לקיסר. ריב האינוסטיטורה היה אחד המאורעות הגדולים של התקופה ההיא. אותה מחלוקת גדולה בין כנסיה למלכות שארכה שלש מאות שנה, מימי היינריך הרביעי עד לודביג הבאברי, היכתה גלים בספרות, היא עוררה למחשבה וביקורת והרחיבה את האופק. ההרמוניה בין מלכות לכנסיה שבמזרח האסלאמי הביאה לידי התאבנות התרבות האסלאמית. מה תפלות הן השאלות המעניינות את המשכילים המצריים בימים ההם! הם מתוכחים על דינים ומנהגים, על סדורי הפולחן וסיפורי אגדה וכדומה[1]. בציבור הרחב נחלשת

1 ר׳ בפרטיכלים של המסיבות בחצר של אחד השלטאנים הממלוכים: מג׳אלס אס־סלטאז אל־גורי, קהיר 1941.

ההתענינות בשאלות רוחניות. החברה העירונית שואפת לחיים נוחים, היא חיה חיי שעה ותו לא.

ג

מצב התרבות הערבית, דיכוי כל תנועה חפשית, ירידת הכח היוצר בשטחים שונים — כל זה משתקף כמובן בראש וראשונה בספרות התקופה ההיא. בימי זהרה של האימפריה הכליפית פרחה ושגשגה הספרות הערבית, כאשר נשתעבדו הערבים לממלוכים למיניהם תש כחה, נס ליחה. הספרות הערבית שקעה מכיון שנפסקה ההתפתחות שלה. היא הגיעה עד גסיסה משום שלא עצרה כח ללכת בדרכים חדשות. אין לומר שבתקופת הממלוכים לא חל שינוי בעיקר תכנה של היצירה הספרותית, אולם שינוי זה לא היה מכריע למדי. כי המרחק בין הספרות הערבית העתיקה וצורות החיים בתקופה זו היה כה גדול, עד שכל נסיון למתוח עליו גשר ולהמשיך בדרך הישנה סופו היה לכשלון. העמים האירופאים עמדו בזמן ההוא בפני אותה הבעיה. הספרות בלשונות האירופאיות החדשות היתה בימי הבינים הקדומים בעיקר ספרותה של שכבת האבירים. שירת האהבה מלאה מרוחה של שכבה זאת. האפיקה הצרפתית ששימשה מופת לספרות שאר העמים במערב אירופה היא בבואתה של השקפת העולם האבירית. יצירות אלה מספרות על מלחמות עם כופרים בדת ישו ומעשי גבורה של האבירים, על הרפתקאות ושרות גבירות. עם ירידת המעמד הפיאודלי נסתם הגולל על אותה ספרות. תושבי הערים שחיו על תעשיה ומסחר לא מצאו ענין בסיפורים החדגוניים על עלילות הגבורה של גבורי קדומים הנאבקים בתנינים. הבורגנות העירונית פנתה עורף לכיוון הרומנטי-אבירי ויצרה ספרות המשקפת את חייה היא. אולם הספרות הערבית של תקופת הממלוכים מחזיקה עדיין באותם הנושאים ובאותן הצורות שנתיישנו זה כבר. בין השירה הקלסית ובין רגשות המשכילים הערביים בתקופה זו נפערה תהום. השירה העתיקה משוחה הוד והדר על חיי החופש של הבדואים, אך בעיני העירוני של המאה החמש עשרה היו הבדואים שודדים משחתים. הדמיון של הבורגנות הערבית מתבטא בשכבות האחרונות של אוסף הסיפורים „אלף לילה ולילה", שבהם מסופר על קורות סוחרים, על נסיעות בארצות רחוקות וכדומה. ברם האינטליגנציה הערבית משתדלת להמשיך את המסורת של הספרות הקלסית. במקום להכיר בשינוי הרקע החברתי היא ממשיכה בנושאים ובצורות הישנות שנתרוקנו מכל תוכן. דרך הספרות הערבית הותוותה בידי אותה שכבה של תיאולוגים וחכמי משפט, ששימשו מורים במדרסות וכיהנו במשרות חשובות בשרות הממשלה. גם באירופה תפשו בימים ההם חכמי המשפט את המקום הראשון בין המשכילים ולא אבו לשנות ממטבע המסורת. אך המדרסין היו חזקים מהם, כי הם היו אקדמאים ופקידי ממשלה גם יחד, והממשלה סמכה את ידיה על מעשיהם. זו היתה אינטליגנציה רשמית. במסיבות אלה באה הספרות

הערבית למלא תפקיד מסוים בהתאם לחלוקת העבודה הכללית בחברה התורכית־ערבית של המדינה הממלוכית. היא מסכמת את המסקנות של החקירות שנעשו בתקופות קודמות ומכנסת אותן בספרי עזר וספרי שימוש המיועדים לפקידי הממשלה. סמל הספרות הערבית העתיקה הם ספריהם של משוררים חפשיים המביעים ללא רתיעה כל מה שבלבם. סמל הספרות הערבית בתקופת הממלוכים הוא הספר „שחר העור" (צבח אל־אעשא), אותה אנציקלופדיה בארבעה עשר כרך, המכילה כל מה שפקיד הממשלה צריך לדעת. המשכילים הערביים של התקופה ההיא והסופרים בכלל לא ידעו אפילו שהם אפיגונים. אנו מוצאים בכרוניקות פה ושם תלונות על דרכי השלטון, על שחיתות מוסרית, אבל רחוקים בני הדור ההוא מן המחשבה שהם — *in fine saeculorum* כדרך שסבור פטררקא. בספרות הערבית של תקופת הממלוכים בולט מיעוט הביקורת, וזהו הבדל אופיני בינה ובין הספרות האירופאית של ימי הבינים המאוחרים. הסופרים האירופאים מותחים ביקורת קשה על הכנסיה והמשטר החולוני ועל החיים הרוחניים. הכרוניסטים הערביים מספרים על פי רוב בשוויון נפש על תעלולי הממלוכים בלי להוסיף דבר, כי הערביים רגילים לכך זה מאות שנים. כמעט שאין ספרות פרודית, אין אותה סטירה עוקצנית של הסופרים האירופאיים, העושים ללעג ולקלס את סדרי החברה. אדרבה הספרות הערבית סומכת על האוטוריטה ונשענת על המקובל. על ידי חיקוי רוצים לכסות על חוסר מקוריות, מעבדים מחדש את הנושאים הישנים, מטפחים את הצורה החיצונית. כמעט כל ענפי הספרות מראים אותה התמונה. בזמן שהשירה הקלסית מידלדלת והולכת מתפתחת שירה עממית ודיאלקטית שחורגת מן הצורות המקובלות. לעתים גם המשכילים מחברים שירים מעין אלה, אבל על פי רוב הם בזים לשירה זו. הרבה מנסים את כחם בשירה, מחברים שירי תהילה, שירי למודים, שירי אהבה, קצת ליריקה דתית, אנתולוגיות, וכמובן שירים על נביאם, אולם הללו כולם חרזניים בינוניים הם. אין כשרון אמיתי בין משוררי הדורות ההם, איש מהם לא קנה לו שם עולם. שירתם מלאכותית, משחקי מלים. ירידת הספרות הערבית בתקופה זו ירידה באיכות היתה, לא בכמות. אדרבה, בשום תקופה לא נכתבה במצרים וסוריה כל כך הרבה כבתקופת הממלוכים. מספר הספרים שנכתבו על נושאים שונים בשדה התיאולוגיה, ובפרט המשפט האסלאמי, עצום היה. אולם כל החיבורים האלה היו קומפילציות, פרושים ופרושים לפרושים, „תוספות" ערביות. בתקופת הבחרים נכתבו עוד כמה חיבורים חשובים בשטה הפילולוגיה, ואילו בתקופת הצ'רכסים היתה הירידה מהירה. נכתבו ספרי עזר וספרי לימוד, מלונים וקיצורים, שלא חידשו מאומה. המתימטיקה הוזנחה. הנושא היחיד שבו מצאו המשכילים ענין היו החשבונות הנוגעים למשפט הירושה. באסטרונומיה עסקו כפי הצורך לקבוע את זמני התפילה. מדעי הטבע נועדו לשמש את נסיונות האלכימאים. במדור הגיאוגרפיה מונה ההיסטוריון של הספרות הערבית

בתקופה זו מדריכים לעולי רגל, ספרי עזר לספנים וקוסמולוגיות מלאות סיפורי אגדה. על ענף ספרותי אחד, זו ההיסטוריוגרפיה הערבית, מן הראוי להתעכב ביחוד, מפני שאין תקופה של הספרות הערבית שבה תפשה ההיסטוריוגרפיה מקום כה חשוב כבימי הממלוכים. אולם בחיבורים ההיסטוריים המרובים שנכתבו בזמן ההוא ניכרים סימני הירידה, ובתחילת המאה השש עשרה תמה ופסקה שורת ההיסטוריונים החשובים. בירור הסיבות שהביאו לידי כך והשוואה עם התפתחות ההיסטוריוגרפיה האירופאית עשויים להבהיר את תהליך שקיעת התרבות הערבית בכלל, משום שאין לך ענפי ספרות אחרים בשתי התרבויות הדומים כל כך זה לזה. ההיסטוריוגרפיה הערבית דומה להיסטוריוגרפיה הנוצרית־לטינית מצד תכנה ומצד צורתה, כי ביסודה מונחת אותה ההשקפה הדתית, השוררת בימי הבינים במזרח ובמערב. לשוא תבקש בחיבורים ההיסטוריים של ימי הבינים הרצאה מקיפה וסינתטית המצרפת את העובדות ומשלבתן שילוב פרגמטי זו בזו. הסופרים אינם מבליטים את המאורעות החשובים ומסבירים לכל היותר את הסיבות הקרובות של תופעה אחת או אחרת. אין רואים צורך לברר את הקשר שבין המאורעות, כי כל המתרחש תחת השמש גזרת ה' היא. אין נסיון לנתח את נפש האישיות, שהיא הכח המניע בתהליך ההיסטורי, כי ה' מכונן מצעדי האדם. הצורה הספרותית ההולמת הלך רוח זה היתה האנליסטיקה החורזת עובדות בלי להתחקות על הקשר שביניהן. עם כל זה אין להתעלם מן המעלות של ההיסטוריונים הערביים. רובם ישבו בבירות הממלכות המסלמיות ובידיהם היו מקורות אינפורמציה מוסמכים. חוש הביקורת מפותח למדי, כי מוצא ההיסטוריוגרפיה הערבית הוא החדית', הידיעה על מעשה של הנביא שיש לה ערך דתי והטעונה בדיקה קפדנית. בדרך כלל לא נכתבו הכרוניקות הערביות על פי פקודת המלכים, ולכן אינן טנדנציוזיות באופן יחסי. על פי רוב הן אוביקטיביות גם כלפי מתנגדים דתיים ופוליטיים. אך בסופה של תקופה זו נהפך שויון הנפש לאדישות. אפילו מאורעות בעלי חשיבות רבה, שהביאו לידי מפנה בקורות המזרח, אינם מעוררים את ההיסטוריונים להרהורים על סיבותיהם, אינם משתדלים לחשוף את הגורמים המכריעים בתהליך ההיסטורי. אם מתחילה פרשה חדשה בהיסטוריה יאמר הסופר משהו על התחלותיה ויסתפק במסירת העובדות ותו לא. הספרות הביאוגרפית עשירה בזמן ההוא, אבל היא אסורה בכבלי השגרה ולקויה מבחינת המבנה לעומת חיבורים שנכתבו בתקופות קודמות. החיבורים הביאוגרפיים של אבן ג'וזי (מת 1200) על עמר ועמר השני עולים מצד המבנה הספרותי על חיי צלאח אד־דין מאת אבן שדאד (מת 1234), והכרקטריסטיקה של מחמד בן קלאון, שנותן מקריזי בסוף התאור של שלטונו באס־סלוך, מבולבלת לגמרי, והוא הדין באלפי הביאוגרפיות שכתבו אבן חג'ר ואס־סכ'אוי. מבין המון הסופרים ההיסטוריים שכתבו בלשון ערבית מתבלטת דמותו של אבן כ'לדון (מת 1406),

שניסה לקבוע את החוקיות שבהיסטוריה ולהקיף את ההויה החברתית כולה. אולם אבן כלדון היה יחיד ובודד במחנהו. איש מבני דורו והדורות שבאו אחריו לא ירד לעומק מחשבתו, ואופיני הדבר של„ההקדמה על חכמת ההיסטוריה" שלו לא היה הד בספרות הערבית, בעוד שעל ספרים פחותי ערך נכתבו פרושים ופרושים לפרושים לרוב. בשביל הוגה דעות כמוהו לא היתה הקרקע מוכשרת בעולם המסלמי מימי הבינים. ההיסטוריוגרפיה הנוצרית־לטינית עמדה משך מאות שנים על דרגה נמוכה. מספר גדול של חיבורים היסטוריים נתחברו במנזרים הרחוקים ממרכזי החיים הפוליטיים, וגם בשביל תאור העבר לא היו בידי הנזירים מקורות טובים, כי לא תמיד היו במנזרים ספריות גדולות. הכרוניסטים רושמים איפוא בחיבוריהם שמועות שקלטו ממקורות בלתי מוסמכים. אינם מזכירים את מקורותיהם אלא לעתים רחוקות, ואינם מדייקים במסירת הידיעות. מורגש חוסר ביקורת, וביחוד בשיבושים הכרונולוגיים. על פי רוב העתיקו המחברים את תאור העבר מחיבור אחד וקיצרו אותו, ולכן נשתכח במשך הזמן החומר ההיסטורי. מלבד זה התרבו הזיופים. כדי להאדיר את הכנסיה ולבסס את דרישות מוסדותיה בדו הכמרים תעודות והכניסו אותן לחיבורים היסטוריים. אולם באותו זמן פעלו גם גורמים ששינו לבסוף את פני ההיסטוריוגרפיה המערבית והפיחו בה חיים חדשים. מעולם לא נשתכחה באירופה ידיעת הספרות ההיסטורית של הרומאים. יתר על כן ההשכלה הקלסית הלכה והתרחבה בקביעות במשך ימי הבינים. כתבי סלוסט נלמדו בבתי הספר, וגם לביאוגרפיות הקיסרים של סואיטון נודעה חשיבות רבה לגבי התפתחות ההיסטוריוגרפיה של ימי הבינים. מן הספרות העתיקה למדו הנוצרים לא רק את הלשון הקלסית וסגנונה אלא גם מבנה ספרותי. החיבורים ההיסטוריים המעולים שנכתבו באירופה בימי הבינים הנם חיקויים של היסטוריוני רומי. ברם לא היה בכח ההפראה הספרותית לבדה לחדש את ההיסטוריוגרפיה האירופאית. החיים עצמם הביאו לידי מפנה בענף ספרותי זה ושחררו אותו מכבלי האנליסטיקה. בימים ההם לא יכול שום סופר לכתוב היסטוריה מבלי לנקוט עמדה במחלוקת הגדולה, שפילגה את אירופה לשני מחנות העוינים זה את זה. הסופרים הגרמניים צידדו בזכות הקיסר או האפיפיור, האיטלקים כתבו כרוניקות ברוח הגיבלינים או הולפים. ההיסטוריונים השתדלו להבליט מעשים שונים, למדו לצרף עובדות. כדי לסתור את טענות הכמורה הצטרכו סניגורי המדינה החולונית לבדוק את אמיתות התעודות ששימשו יסוד לדרישות הכנסיה. התמורות שחלו בימי הבינים המאוחרים בכל שטחי החיים עוררו לביקורת, והדור ההומניסטי שלא הסתפק בידיעת הטכסטים הקלסיים אלא שאף לדעת את חיי היונים והרומאים על כל צדדיהם, הוא התחיל להשוות את התופעות הסוציאליות בזמנו עם תהליכים דומים בימי קדם. כך נולדה ההיסטוריוגרפיה החדשה ונפתח פרק חדש בהבנת חיי החברה. במקום המלכויות הנרמזות בספר

דניאל מדברים ההיסטוריונים על המעמדות הנאבקים על השלטון. ההפיכות הדרמטיות בעיר מולדתו דחפו את מקיאולי להרהורים על עם ומדינה, מעמד ומפלגה. אך בבואו לפרוש לפנינו את היריעה של מלחמת המעמדות בפלורנץ הוא לומד גזרה שוה מההיסטוריה של רומי העתיקה. כחמש עשרה שנה אחרי מקיאולי כתב גיצ'רדיני, אבי ההיסטוריוגרפיה החדשה, את ה"סטוריה ד'איטליה" אשר בה משתלב הניתוח הנפשי הדק של ההומניסמוס בריאליסמוס הקר של היסטוריון בלתי משוחד ע"י קונצפציות קבועות מראש. ההפראה ע"י הספרות הקלסית והתמורות בסדרי החברה, ההאבקות בין כחות פוליטיים שונים והברירה הנתונה ביד הסופר לצדד בזכות של צד זה או צד זה — הן הן איפוא שהוציאו את ההיסטוריוגרפיה האירופאית למרחב. במזרח לא היו מסיבות כאלה, ומשום כך קפאו ההיסטוריונים על שמריהם ולא ידעו לפלס להם דרכים חדשות. מצד אחד לא הכירו ההיסטוריונים הערביים יצירות למופת בספרויות אחרות, שיכלו ללמוד מהן, ומצד שני לא היו בעיות גדולות שהסעירו את עמי המזרח. ההיסטוריוגרפיה הערבית נעשתה חד־גונית, משום שההיסטוריה של המזרח עצמה נהיתה חד־גונית. בזמן שהכליפות הפאטמית עמדה עדיין על תלה ובעשרות השנים אחרי נפילתה, כאשר נשקפה עוד סכנה של התחדשות המדינה השיעית, עוררה השאלה של מוצא הפאטמים לפולמוס ולביקורת היסטורית. השנאה ששנאו הסופרים הסוניים את משפחת הכליפים השיעים המריצה אותם לאסוף עובדות בגנותה, ונתנה לכתביהם ההיסטוריים שום צביון, אם כי שמרו על מדה של אוביקטיביות שבלעדה אין היסטוריוגרפיה הראויה לשמה. אך משניצחו האורתודוכסים קפאו חיי התרבות הערבית, ובו בזמן שסופרי הרנסנס מניחים את היסוד להיסטוריוגרפיה חדשה מחברים אבן תגריברדי ואבן איאס את רשימות המנויים של הנואב.

ד

כמו הספרות הערבית היתה גם אמנותם של העמים האסלאמיים תלויה הרבה בחצרות מלכיהם, ובלי תמיכתם לא היתה מגעת להישגיה המפוארים. והנה השלטאנים של שתי השושלות הממלוכיות, ככל שהראו חוסר הבנה בספרות כן מצאו ענין רב באמנות. על כן היו ימי הממלוכים תקופת פריחה לענפי אמנות שונים. מובן שהתפתחות האמנות המצרית והסורית הותוותה בידי הממלוכים, והכל נעשה לפי טעמם. בענפי אמנות אחדים הצטרכו האמנים להסתגל להשקפות הדתיות, שבהן דגלו הממלוכים, וכן ניכרת בתוצרת האמנותית של מצרים וסוריה בתקופה ההיא השפעת האמנות של אותן הארצות שמהן באו הממלוכים. אמנם זה היה רק אחד מן הגורמים שעיצבו את דמות האמנות המצרית־סורית בתקופה הממלוכית. האמנים המצריים והסוריים הושפעו מאמנות הפרנקים שהקימו כל כך הרבה בנינים בערי סוריה וארץ ישראל, וגם האמנות של המסלמים בספרד

וצפון אפריקה עוררה אותם לחיקוי. האמנים המצריים שרצו לחקות את הסגנונות הזרים התלבטו לבטים רבים, ורק כעבור זמן ממושך הגיעו לסינתזה, וסללו להם את דרכם. במוצרי האמנות המצרית מהמחצית השניה של המאה השלוש עשרה בולטת תלותה בדוגמאות זרות והעדר כיוון מסוים, אולם בתקופת שלטונו של מחמד בן קלאון קובעת לה האמנות הממלוכית את סגנונה ומגעת לשיא יכלתה. גם בימי השלטאנים הצ'רכסים יצאו מתחת ידי האמנים המצריים יצירות נפלאות, אבל ערכים חדשים לא נוצרו עוד, ובענפי אמנות אחדים חלה ירידה ניכרת.

יותר מכל ענפי האמנות כיבדו הממלוכים את אמנות הבניה, והבנינים היפים שהוקמו בשבילם הטביעו חותמם על מראה קהיר עוד מאות שנים. ברם לא רק המספר הגדול של המסגדים והמדרסות גרם לכך שנשאר הרבה ממה שנבנה בזמן ההוא, אלא יציבותם של הבנינים עצמה. החל מהמאה השתים עשרה עברו הארדיכלים המצריים לאט לאט מבנית לבנים לבנית אבנים. בראשונה בנו את החזית אבנים, אחר כך גם את החומות הפנימיות, ובתקופת הממלוכים עשו צעד נוסף ובנו את מגדלות המנארת אבנים. בניני הפולחן של הממלוכים נבנו איפוא כולם אבנים, ומובן שהיו יציבים מבניני הלבנים של התקופות הקודמות. אין ספק שלשינוי זה גרמה ההשפעה הסורית, שהיתה בתחילתה של תקופת הממלוכים באמנות המצרית חזקה מאד. בניני הפולחן שהוקמו באותו זמן במצרים מוכיחים, שהארדיכלים חיקו דוגמאות מסוריה ושאר ארצות. זהו מה שאנו למדים מהסתכלות במתויהם, חזיתותיהם, חלונותיהם ועמודיהם. את הסגנון הטפוסי, שבו בחרו הארדיכלים המצריים במאה הארבע עשרה, מראה המדרסה של השלטאן חסן שנבנתה בשנים 1357—1359, אחד הבנינים היפים מתקופת הממלוכים. תכניתה מבליטה את התפתחות הבנין הפולחני בתקופת הממלוכים. שורה של מדרסות גדולות מן התקופה ההיא נבנו על פי מתוה אחיד, באמצע חצר בצורת מלבן ומסביב לה ארבעה אולמים פתוחים כלפיה, שהיו מיועדים להרצאות של ארבע האסכולות האורתודוכסיות של האסלאם. ארבעה אולמים אלה היו מעין צלב ובין זרועותיו נבנו דירות המורים, התלמידים ועובדי המוסד, וכן ספריות ועוד. אך הארדיכלים המצריים החלו להגדיל את האולם המזרחי שבו נמצא ה„מהראב", הגומחה בכותל הפונה אל כיוון העיר מכה, שאליה חייבים המסלמים לפנות בשעת התפילה. יש להניח שעוד סיבה אחרת גרמה לשינוי בתכנית המדרסות במצרים. בארץ זו היה מספר החנבלים והמאלכים מועט, ונראה שמשום כך לא היה צורך בבנינים בני ארבעה „איואנים" (כך נקראו אותם האולמים)[1]. שני האולמים הצדדיים הוקטנו יותר ויותר, ולבסוף לא נשארו מהם אלא גומחות.

1 ר' אנ־נג'ום אז־זאהרה v, עמ' 600 על המדרסה של ברקוק:
وأنشأ بالقاهرة مدرسة لم يقم مثلها وجعل بها اربعة اواوين لاهل العلم على المذاهب الاربعة اعظمهم بالايوان القبلي الحنفي.

מעל החצר נבנה גג וכך אחדו שני האולמים שנשארו. בניני המדרסות מילאו גם תפקיד של מסגדים, כלומר: באולם המזרחי נערכה התפילה, ובמרוצת הזמן נעשה תפקיד זה עדיף. ולא זו בלבד אלא אפילו בנינים שלכתחילה לא נועדו להיות מדרסות נבנו על פי מתוה זה, עד שרוב הבנינים הפולחניים שנבנו בזמן ההוא לפי המתוה הזה נעשו. אולם המדרסה של השלטאן חסן שנבנתה על פי מתוה זה אינה משמשת דוגמה של הסגנון המצרי בימי הממלוכים רק במה שנוגע למתוה, אלא גם החזית אופינית בשביל סגנון זה. החומה כשהיא לעצמה חלקה אבל גומחות עמוקות עולות עד הגג ומבתרות אותה. גומחות אלה, שבהן נקבעו החלונות, נתעטרו למעלה בעטרת טפטפן או שורת טפחות. השער לא נבנה באמצע החזית אלא בצד, בגומחה שהיא גבוהה שתי קומות. חזית זו שבאה לארדיכלים המצריים כפי הנראה מארם נהרים נעשתה מאז ואילך דוגמה לבניני הפולחן. את החומה בנו שכבות שכבות של אבנים בעלות צבעים שונים, כגון שכבה של אבנים לבנות ושכבה של אבנים אדומות. או שסימנו קווי בניה חשובים ע"י שכבה כזו, ולפעמים השתמשו באבנים אלה כבלוח של אשקוקה. בפנים קישטו את הבנין באבני שיש — גם זה תחת השפעה סורית. והרי עוד קו אופיני של הארדיכלות הממלוכית: היא העדיפה להשתמש באמנות במקום העמודים שהנהגו במצרים בימי הפאטמים. את הגג היו מזהיבים ומגדלות המנארת שהיו במאה השלש עשרה פשוטים למדי נעשו דקים ונאים. הארדיכלים הבדילו יפה בין הקומות השונות של מגדלות אלה שהיו בנויות לפי מתוה פוליגוני או צילנדרי. ברם את הגוון המיוחד שלהם נותנים לבניני הפולחן של הממלוכים אותן הכיפות היפות שכיסו את רוב רובם. לפני התקופה ההיא לא נעשו בבניני הפולחן אלא כיפות קטנות מעל האהראב ואילו בימי הממלוכים הוקמו כיפות גדולות ועליהן ציורים שנחקקו באבנים. כיפות כאלה לא חסרו אף פעם במקברות שהיו מחוברות אל בניני פולחן אחרים, בתי ספר וכיו"ב. מספר גדול של מקברות נבנו בעיר המתים הגדולה המשתרעת ממזרח לקהיר, והן הידועות בימינו בשם „קברות הכליפים". בסגנון המסגדים נבנו גם בתי הנזירים הצופיים, אלא שבמקום האולמים הצדדיים באו תאי הצופים, וכמובן חיקו האמירים והאזרחים את השלטאנים ובנו להם ארמונות יפים והקימו בניינים ציבוריים כגון בתי ספר, אולמי שוק (קסריה) ועוד.

רצון היצירה האמנותית של הממלוכים התבטא בעיקר בבניה, ושאר ענפי האמנות לא באו אלא לשרתה ולשכללה. התפתחותם דומה להתפתחות הארדיכלות המצרית, כי רובם עלו לרמה הגבוהה ביותר במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה, וכשם שרוב רובם של הבנינים הציבוריים הוקמו על חשבון השלטאנים והאמירים כן נעשו העבודות היפות ביותר של מלאכת המחשבת בשבילם והן שימשו דוגמאות לאחרות. ביצירות האמנותיות של מצרים וסוריה מתקופות קודמות מרובים הציורים של בני אדם, ואילו תחת שלטון הממלוכים התומכים בסוניות האדוקה

נעלם מוטיב זה כי הוא אסור לפי הפרוש האורתודוכסי של הקוראן. דבר זה בולט במיוחד בעיטור. הערבסקים, שהם אחד ההישגים הגדולים של האמנות האסלאמית־ערבית, היו מזיגה של אלמנטים ומוטיבים רבים שתרמו עמים שונים. בתקופת הממלוכים נועד לערבסקים תפקיד חשוב בקישוט הקירות והחומות החיצוניות, החזית, הגג ועוד. את מקום המוטיבים הישנים תופשים מוטיבים גיאומטריים, שיש להם יתרון רב, כי ביכלתם לסיים את הציורים סיום גמור. אך במשך הזמן גברה הנטיה לחזרות, דבר המעיד על דלדול כח היצירה. בימי הממלוכים הבחרים שגשגה האמנות של חיטוב־עץ שלמדו המסלמים מהקופטים. אמנים זריזים עשו דוכנים בשביל המסגדים, נרתיקים בשביל הקוראנים, דלתות, שבכות עץ בשביל בתי הדירה. האמנים המצריים הצטיינו במיוחד באמנות המילוא. הם הרכיבו שנהב או תחיכות עץ ממינים יקרים ומצבעים שונים. במאה החמש עשרה הפנו האמנים את תשומת הלב שלהם בעיקר למילוא והזניחו בגללו את מלאכת החיטוב עצמה, וזאת היתה אחת הסיבות שהביאה לידי ירידת האמנות הזאי. סיבה אחרת היתה התפשטותה של בנית האבן, שמשכה את האמנים לגילופי אבן, שכן נבנו בזמן ההוא דוכנים מאבנים. אחת האמנויות המפורסמות של המזרח הערבי היתה החרושת של כלי מתכת מצופים חמרים שונים. במתכות פשוטות, כגון פליז או נחושת, היו מכניסים בהכאת פטיש חוטי זהב, ומקשטים את הכלים בציורים שונים. המגשים והטבלאות, הגביעים והכוסות, כיורי הלבונה והמקטרות, המנורות והעששיות שנעשו על פי שיטה זו נמנים על המוצרים המעולים של מלאכת המחשבת האסלאמית־ערבית. אמנות זו שגשגה בעיר מוצל, ואמנים שברחו משם מפני המונגולים אל סוריה ומצרים לימדוה את תושבי הארצות ההן. בתחילת המאה החמש עשרה ירד גם ענף אמנות זה פלאים. מקריזי מספר שבזמנו לא היה ביקוש לכלים כאלה ולכן נשארו רק מעטים שעסקו במלאכת המילוא של מתכת 2. מה שנאמר על העיבוד האמנותי של כלי מתכת אפשר לומר גם על הקרמיקה. אף היא התפתחה תחת השפעה שבאה מן המזרח. אמנים פרסיים ובבליים שברחו מפני המונגולים היו מורי המצרים והסורים. אחדים מטובי האמנים שעסקו במאה הארבע עשרה במצרים באמנות זו היו ממוצא בבלי־פרסי. ועוד, גם ענף זה של האמנות הממלוכית לא עמד זמן רב על רמתו הגבוהה. במאה החמש עשרה הוצף השוק המצרי מוצרים של תעשית החרסינה הסינית, שעלו על התוצרת המצרית, ורכשו להם את הלקוחות הטובים. מאז נאלצו האמנים המצריים להוריד את איכות תוצרתם ולעבוד בשביל הקהל הרחב. מקום נכבד בין התעשיות האמנותיות של ארצות הממלוכים תפשה תעשית הזכוכית. מוצריה המובחרים, שנשתמרו מימי המאה הארבע עשרה, כגון עששיות מוזהבות ומצופות אמאיל, וכן כוסות וארגזים, מעוררים התפעלות עד היום הזה. בתקופה ההיא סיפקה סוריה מוצרים

2 כ"טט II, עמ' 105.

אמנותיים מסוג זה למצרים ושאר ארצות המזרח. ברם אחרי שתימור הגלה אמנים רבים והשאר נתפזרו, לא היה גם לאמנות זו קיום. דבר ידוע, שאחד השלטאנים שמלך במחצית השניה של המאה החמש עשרה הזמין עששיות של זכוכית במוראנו שבאיטליה[3] והאיטלקי סנטו ברסקא מספר, שרב החובל של האניה הויניציאנית שבה נסע בשנת 1480 לבירות, שלח זכוכית מתוצרת איטליה בתור מתנה לקצין ממלוכי בסוריה[4]. יש לחשוב שידיעות אלה אינן מעידות על מקרים יוצאים מן הכלל אלא שבזמן ההוא קנו רוב גדולי מצרים כלי זכוכית אמנותיים באיטליה.

הצד השוה בהתפתחות של ענפי האמנות השונים של מצרים וסוריה בתקופת הממלוכים הוא, שכולם הושפעו הרבה מן האמנות של ארצות אחרות, אך בכל זאת אין להתעלם מכך שהיתה גם למצרים ולסוריה מסורת אמנותית משלהן, והאמנים של תקופת הממלוכים המשיכו בה ומזגו אותה עם המוטיבים והכיוונים, הידיעות וההישגים שבאו להם מן המזרח וממדינות אחרות. ברם השפעת האמנות הפרסית־בבלית לא הביאה לידי מפנה מכריע בהתפתחות האמנות הממלוכית. נתחדשו חידושים רבים אבל לא נוצר סגנון חדש, אפילו לא במידה שנעשה בזמן שעלו האיובים לשלטון על מצרים; ההשפעות הזרות לא הספיקו להפרות את האמנות המצרית עד כדי הולדת סגנון חדש גמור. על כן טבעי הדבר, שאחרי תקופת הזוהר במאה הארבע עשרה חלה ירידה. ודאי שגורמים חיצוניים, כלומר: מאורעות פוליטיים וכלכליים, מילאו תפקיד חשוב בתהליך זה, אבל עילת העילות היתה התפתחותה של האמנות עצמה.

ה

התפתחות הספרות והאמנות של מצרים וסוריה בימי הבינים המאוחרים מראה בעליל, שגורמים חיצוניים לא היו הסיבות הראשיות לשקיעת התרבות הערבית. טעות היא לחשוב שהדיפת המונגולים והצלבנים עייפה את תושבי הארצות ההן עד כדי כך שתרבותם שקעה. הלא הפולשים הזרים נלחמו בגדודי הצבא התורכיים ונושאי התרבות היו ילידי מצרים וסוריה דוברי־ערבית. גם סדרי השלטון הגרועים ואדישות הממלוכים כלפי עניני התרבות לא הכריעו בתהליך זה. וכבר אירע הרבה פעמים שחוקרים וסופרים יצרו יצירות חשובות שעה שבחוץ ניטשה מלחמת אזרחים. לעתים דרבנו מהפכות את המחות למאמץ עליון. כמו כן ברור שנצחון האורתודוכסיה כשהוא לעצמו אינו גורם לירידה תרבותית. לעתים מפרה הדתיות המעוצמת את השירה והאמנות. אולם במקרה דנן ניצחה אורתודוכסיה ממין מיוחד, אורתודוכסיה נומיסטית. ב„דתות של חוקים" גוברת לרוב הנטיה לגדור את המצוות בסיג לסיג, עד שהמשפט נעשה עיקר ומעיק

3 ר' Wiet ב Précis de l'histoire d'Egypte II, p. 265.

4 דף 11 ב.

LIBRARY OF THE
HEBREW TEACHERS COLLEGE
BOSTON, MASS.

כנטל כבד על הרגש הדתי עצמו. בדת הנוטה לקבוע את היחסים בין אדם לקונו ע"י חוקים מעמידים לעתים את המשפט מעל האמונה. הביסוס הפילוסופי של האמונה נראה טפל בעיניהם של חכמי המשפט הנקראים תיאולוגים. הם מושכים את הכחות הרעננים של האינטליגנציה לחקר המשפט היבש ומזכים אותם במשרות הכמורה ומובן שהם שעוקרים כל נטיה חפשית. כן נעשתה המחשבה האסלאמית עקרה מאז גברה יד האורתודוכסיה הסונית על מתנגדיה. המדרסות של האיובים והממלוכים טיפחו את המשפט האסלאמי, וכל שאר ענפי המדע היו טפלים לפי דעתם. כיבוש בגדאד בידי המונגולים (בשנת 1258) לא היה איפוא מכה מכרעת בשביל התרבות הערבית, אולם מאורע זה חיזק את הכיוון השולט בחיים האינטלקטואליים של הארצות הערביות בזמן ההוא. אחרי שנפלה בגדאד והמונגולים השתלטו על פרס ובבל נעשו מצרים וסוריה למבצר האסלאם הסוני, למרכז האינטלקטואלי שלו. עם צימצום השטח שהיה נתון לשלטונה גברה בקרב האורתודוכסיה הסונית הנטיה להצטמצם עוד יותר בד' אמות של המשפט הקנוני. האופק נעשה צר, הכמורה נעשתה יותר קנאית. היא פוחדת מפני השפעה זרה, היא חוששת מכל הגה שמא יהפך לסערה. הממשלה התורכית־ממלוכית תומכת בחכמי המשפט, כי היא יודעת יפה שזרמים חדשים בשדה המחשבה הדתית עלולים להביא לידי תנועות מהפכניות.

והנה דוקא השפעה מבחוץ היתה עשויה לעורר את התרבות הערבית המתנוונת לחיים חדשים. השפעה כזו מעוררת תמיד להשואה ולביקורת ומותחת את כח היצירה. תקופת הזוהר של התרבות הערבית היתה תולדה של פגישת הערביים במחשבה היונית, אולם מאז עברו מאות שנים והערביים עיכלו ועיבדו את ערכי התרבות היונית. במאה השלש עשרה פסקה גם השפעה מפרס, ששימשה לפנים לערביים מקור לא אכזב של הפראה רוחנית. בשרידי האנטיקה האורינטלית נפגשו הערביים בכל צעד ושעל, אבל הם עמדו ממולם חסרי הבנה. תושבי מצרים וסוריה ראו יום יום את הבנינים הרמים שהוקמו שם בימי קדם ומצאו מטבעות וכלים שנשארו לפליטה. אולם המחיצה שהקימה דתם ביניהם לבין עמי הקדם היתה הרבה יותר גדולה מזו שהקימה הנצרות באירופה. הפיסול שפסל האסלאם את שרידי התרבות העתיקה היה יותר חמור. עוד בסוף המאה הארבע עשרה שחית אחד הקנאים את פני הספינקס משום שהעם האמין שהוא אליל השומר על השדות שלא יתכסו חול[1]. תושבי מצרים וסוריה לא ראו את עצמם כצאצאי העמים שישבו לפנים בארצות אלה ולא הבינו את שפת הכתבות שעל גבי המונומנטים העתיקים. בעוד שהכנסיה הנוצרית החזיקה בלשון הרומית והיונית דחק האסלאם את הלשונות העתיקות שהיו שגורות בארצות המזרח זה מאות ואלפי שנים. מכאן

1. כ'טט ו, עמ' 123.

שבני איטליה ויון הבינו את הכתבות העתיקות והתגאו בשרידי העבר של מולדתם, ואילו ההיסטוריה והתרבות של המזרח העתיק היו בשביל בניו המאוחרים בגדר חידה. הפירמידות עוררו את התפעלותם בשל מידותיהן וחזקן, אבל מלכי המסלמים לא בושו להרוס אותן כדי להשתמש בהן באבני בנין. חומת קהיר והציטדלה של צלאח אד־דין נבנו באבנים שנלקחו מן הפירמידות. ההרהורים על התכלית אשר לשמה נבנו מונומנטים אלו והנסיונות לחדור לתוכם חיזקו במשך הזמן בלב האוכלוסיה את הדעה, שבהם טמונים אוצרות לאין שיעור. רבים היו סבורים שהמלכים שלפני המבול הסתירו בהם את אוצרותיהם כאשר נודע להם על האסון ההולך וקרב. דעה זו מצאה לה מהלכים משום שתושבי מצרים האמינו מאז ומתמיד שהביזנטינים השאירו באדמה של עמק הנילוס אוצרות מרובים, וכן גבר הבולמוס של חיפוש אוצרות בתוך הבנינים העתיקים ובבתי קברות ומסביב להם. לבולמוס זה נתפשו עשירים ועניים, מלכים ומשכילים. מתוך הגופות שבקברות הוצא החומר שבו נחנטו, ומסלמים כיהודים ונוצרים השתמשו בו כתרופה[2]. הכתובות שעל גבי האבנים והמטבעות מימי הקדם היו בשביל תושבי מצרים בימי הבינים המאוחרים תעלומה שפתרונה ביקשו לשוא אצל מלומדים קופטיים. אף את שמות הערים שקיבלו מן היונים לא הבינו תמיד[3]. כשסופרים בימי הבינים המאוחרים באים לדבר על קורות ארצותיהם בימי קדם הם חוזרים על מה שמצאו בספרות הערבית הקדומה[4]. ידיעות המסלמים על התרבות העתיקה של המזרח לא התרבו איפוא בימי הבינים המאוחרים, ועל כן לא היתה תרבות זו למקור השראה והפראה העשוי לחולל מפנה בתרבות הערבית־מסלמית.

ברם בתרבות זו עצמה היו צפונים כחות שהיו עשויים להביא תקופת שגשוג חדשה גם ללא השפעה מצד תרבות זרה. התגברות המגמה הנומיסטית הכובלת את הרגש דרכה לעורר דתיות אנטינומיסטית. ברגיל התהוות תנועות מיסטיות היא התגובה על שלטון המשפטנים בכנסיה, ומכאן הגידול המתמיד של הצופיות בארצות המסלמיות. התנועה המיסטית מתקוממת נגד הטיפוח המופרז של חכמת המשפט והערכתה המופרזת ומכוונת את הכחות האינטלקטואליים לשירה ולמחשבה

2 הרב הראשי של יהודי מצרים במחצית הראשונה של המאה השש עשרה נשאל „על מה סמכו מעולם להתרפאות בבשר המת הנקרא מומיא" שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתקעט.

3 ר' את פרוש השם נאבלס אצל יאקות IV, עמ' 724/723.

4 ההתענינות בדת ישראל וההשתדלות המתמדת להרחיב את ידיעתה (ר' כרך I, עמ' 376) הנן פרשה בשביל עצמה כי האסלאם לא פסל את היהדות כדוגמת האלילות אלא בא להמשיך אותה, וידיעת התנ"ך היתה עשויה להקל את פרוש הקוראן, וחוץ מזה נמצאו בקרב עמים המסלמיים קהילות גדולות מישראל שהיו מוכנות להמציא להם את הידיעות המבוקשות בלשונם, בדיבור ובכתב. כל זה חל במדה מצומצמת גם על הנצרות ויחס המסלמים אל הנוצרים.

פילוסופית. הצופיות הפרתה את הספרות הפרסית בתקופת הפריחה שלה בימי הבינים המאוחרים, אולם במצרים וסוריה לא מילאה תפקיד כזה, כי בגלל המסיבות המיוחדות לארצות אלה ניטל שם העוקץ מן התגובה האנטינומיסטית; לא ניטשה מלחמה בין התנועה המיסטית לאורתודוכסיה הרשמית. האסלאם האורתודוכסי פנה זה כבר לכיוון שביסודו אינו סותר את השקפת העולם של הצופיות. עמדה זו היתה פרי ההתפתחות ההיסטורית של הערביים ודתם. האסלאם היה בראשונה דת המחייבת את העולם הזה, אף כי שינה בהרבה את ההשקפות המקובלות בשבטי ערב. הוא היה רחוק משלילת החיים ומכל הערכים שבה דגלה הנצרות בראשית דרכה. האסלאם היה בתחילתו דת השליטים, הנצרות דת הנכנעים. במשך הזמן נהפכה הקערה על פיה. הערביים נשתעבדו לתורכים, הכמורה האסלאמית היתה תלויה לגמרי ברצון הממשלה החולונית, הכליפים היו מקבלי קצבה חסרי השפעה. לכן אין פלא שנשתנו גם האידיאלים של החברה הערבית. את מקום האמיר אמיץ הלב הלוחם והכובש ירש תלמיד חכם ירא שמים ונחבא אל הכלים, המתנזר מתענוגות החיים. הביטויים הרבים שבהם משבחים המלונים הביאוגרפיים של תקופת הממלוכים את הצדיקים שלהם אינם מליצות בעלמא, הם מציינים את האידיאלים של שכבת האנטליגנציה הסונית. על כן היתה הקרקע מוכשרת לשתוף פעולה בין התיאולוגים הרשמיים והצופים, היה בסיס רעיוני משותף לשתי הסיעות, והכמורה שהיתה מעונינת לשמור על עמדותיה העדיפה את השלום עם הצופים מן היאבקות שתוצאותיה לא יכלו לחזות מראש. הברית בין הפקוא לפקרא מיוסדת על חלוקה של שטחי פעולה — זהו הצד האופיני של החיים הדתיים בתקופת הממלוכים. הצופיות נהפכה לדת ההמון, היא נעשית שטחית ומעשית. הדרוישים אינם תוקפים את השקפת התיאולוגים הנומיסטים אלא לוחשים נוסחאות השבעה ומתוכחים על פרטי פרטים שבמנהגים. חכמי המשפט האצילו איפוא מרוחם על הצופים. משהגיעה הצופיות לשלב זה איבדה את כח המחץ שלה ולא יכלה לחדש את פני הספרות הערבית. חיי קדושים מלאים סיפורים על מעשי נסים, זהו כמעט הכל שתרמו הצופים לספרות הערבית בתקופה זו.

פלישות עמים פראים, משטר עושק, דיכוי הבורגנות, מונופולין של כמורה שמרנית ועקרה בחיי התרבות — בפני כחות הרס וקפאון כה רבים שפעלו בבת אחת לא יכלה התרבות הערבית לעמוד, באין כחות נגד חזקים שהיו יכולים להפרות אותה מחדש מעדה וכשלה. אפיסת הכחות של הציויליזציה הערבית אינה מתבטאת בירידת הספרות והאמנות בלבד. לא רק היחידה הגדולה של התרבות הערבית פסקה מלהתפתח אלא גם המיקרוקוסמוס, האינדיבידואום. המסיבות החיצוניות והדלדול הפנימי עיכבו בידי התרבות הערבית לחשל את הגורמים שהיו מסוגלים לסייע לפיתוח האישיות ולשחרר אותה מכבלית. הערבי בסוף ימי הבינים אינו שונה מן הערבי בראשיתה של תקופה ארוכה זו, כי הוא חי

בתוך מעמד סגור כלפי חוץ ורואה את העולם כחבר השכבה הסוציאלית שאליה הוא משתייך. זהו קו אופיני לחברה של ימי הבינים במזרח ובמערב. עלית המעמד הבורגני התירה באירופה את כבלי המעמדות והרסה את המחיצות בין השכבות השונות. זוהי זכותה הנצחית של הרנסנס, שהיא שחררה את האינדיבידואום. האיטלקי של הקואטרוצ'נטו רואה את העולם ראיה שאינה משוחדת ע"י השתייכותו למעמד מסוים. כך נוצר האדם החדש, כך התחילה העת החדשה; אבל תחת השמש של המזרח לא היה חדש.

ו

עגום היה המצב של החברה הערבית ותרבותה בימי הבינים המאוחרים, וכזה היה בימים ההם גורל תרבות ישראל בארצות המזרח; אותה התמונה בזעיר אנפין. ההיתה ירידה זו תולדה של שקיעת התרבות הערבית? האם עיצבה החברה המסלמית את דמותו הרוחנית של הקיבוץ היהודי שישב בתוכה? אין טעם להכחיש את עוצם ההשפעה של התרבות הערבית־אסלאמית על החיים התרבותיים של היהודים, אך נראה שאפיסת הכחות בקרב היהודים לא היתה תוצאה ישירה של דלדול התרבות הערבית אלא שיסודה בגורמים דומים. ודאי שהרעת המצב הפוליטי־חברתי של היהודים עשתה את שלה, וכיחס הממשלה אל העדות הלא־מסלמיות כן השתנה גם יחסה אל הסופרים ואנשי המדע שבהן. תחת שלטון הממלוכים העריצים העושקים, שלא התעניינו בספרות ובמדע, לא היו התנאים נוחים להתפתחות התרבות היהודית־ערבית כמקודם תחת ממשלות נאורות וליברליות ביחס. במשטר שעודד את כל הכחות היוצרים היה מקום גם לבעלי כשרונות בין היהודים להתפתח. במשטר שהצר לסופרים בעלי מחשבות התנוונו גם הכשרונות שבקרב היהודים. אולם כשם שיחס השליטים התורכיים לתרבות הערבית, או ביתר דיוק חוסר היחס ליצירה תרבותית, לא היה הגורם הראשי לשקיעת התרבות הערבית, כך אין להניח שיהודי מצרים וסוריה נעשו עקרים בשדה הספרות וירדו מרמתם התרבותית מחמת מסיבות בלתי נוחות. בקרב החברה היהודית פעלו בזמן ההוא גורמים שהיו עלולים להביא לידי דלדול רוחני גם בלאו הכי. נסתיימה התפתחות תרבותית ארוכה הדומה בהרבה לדרך התרבות הערבית, והתוצאות היו שוות. בימי הממלוכים הבחרים נתחברו עוד במצרים וסוריה חיבורים חשובים בענפים שונים של מדעי היהדות, ואילו בתקופה זו כמעט שפסקה היצירה הספרותית לגמרי. גם חכמי תורה בעלי שעור קומה לא נמצאו במצרים וסוריה, הדיינים והחכמים שעמדו בראש הקהילות לא היו בעלי אוטוריטטה. אופיני מה שמספר תלמיד חכם מאיטליה, ר' אליהו מפירארא, שעלה לארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה, כאשר הגיע לירושלים מיד עשו אותו היהודים לרבם ומורם וכן פנו אליו בשאלות מן הקהילות בארצות

הסמוכות והוא הצטרך לתת „הוראות בעד מצרים ובאלכסנדריה ובדמשק ומקומות אחרים הקרובים והרחוקים...“[1]. ר׳ אליהו מפירארא לא נמנה עם גדולי הדור, אלא שתלמידי החכמים בקהילות המזרח היו מעטים ולכן שמחו כשבא אליהם חכם מאירופה וקיבלו אותו כפוסק ומורה; וכל זה אף על פי שמעט הרוחניות היהודית שנשארה עדיין בקהילות מצרים וסוריה נתרכזה בעיקר בלימוד הש״ס ומשנה תורה. גם בארצות אלה דחק לימוד המשפט התלמודי את שאר הענפים של חכמת ישראל לקרן זוית, אף כי הקרבה שבין הלשון העברית והערבית והדוגמה של הערביים מעוררות עדיין את המשכילים לעסוק בבלשנות עברית, וכן מתעניינים במקצת בפרשנות התנ״ך. אמנם המדובר בלימוד, בפעולה רצפטיבית בלבד. בתקופת הממלוכים הבחרים תרמו יהודי מצרים וסוריה עוד משהו לספרות המדעית הכללית, וביחוד לחכמת הרפואה, אולם מתקופת הצ׳רכסים לא נשתיירו חיבורים כאלה.

בדור ההוא אין אף ערנות לשאלות הגדולות של היהדות. במערב נראים כבר בקיעים בבנין האסכולסטיקה היהודית האומרת למתוח גשר בין הפילוסופיה האריסטוטלית לדת המבוססת על התגלות אלהית. יש מטילים ספק בצורך הביסוס הפילוסופי של היהדות, ויש מערערים על הפילוסופיה האריסטוטלית עצמה, וטבעי הדבר ששיטת הרמב״ם עוררה תגובות כאלה. אך בארצות המזרח הערבי אין מהרהרים הרבה בכל השאלות האלה, אין חבר משכילים גדול המתעמקים בהן, אין תנופה. ראשי הקהילות הדוגלים בשם הרמב״ם מחזיקים בשמרנות בדעות שנקבעו לפני דורות, אולם דבקותם האדוקה בכתבי הרמב״ם מלאכותית היא ובאה לכסות על הקפאון הרוחני, כי משנתו אינה חיה בקרבם. לכן שרויים הפרנסים בפחד מפני כל רוח חדשה ומנסים לדכא כמיטב יכלתם כל נטיה למחשבה חפשית. במקור עברי מסופר שבימים ההם בא למצרים אחד מארץ המערב „והתחיל להיות שרש פורה ראש ולענה ולדבר בפילוסופיא ודחפו הנגיד בשתי ידים“ והסופר שמח להודיע ש„אין איש בכל המקומות האלה אשר יתעסק בפילוסופיא ויטה אחר דעות אריסטו וחבריו...“[2]. יש גוזמה בדבריו, אך לא הרבה.

דת ישראל היא דת של חוקים כדת ישמעאל, וכשם שהצופיות בלבד עצרה כח לערות רוח חדשה לתרבות האסלאמית, אם כי רק בארצות אחדות, כך לא היה אלא גורם אחד שהיה ביכלתו להעתיק את תרבות ישראל מנקודת הקפאון — התנועה המיסטית. אידיאות, אינן יודעות גבולות, ובשים לב לתנועה הערה בים התיכון והקשרים המרובים בין ספרד ושאר הארצות שבמערב ים התיכון ובין מצרים וסוריה אין להתפלא שהקבלה הספרדית חדרה עד מהרה אל הארצות האלה ומצאה בהן תומכים. כתבי המקובלים הועתקו לעתים תכופות ונפוצו בקרב

1 אגרת ר׳ אליהו מפירארא בקובץ דברי חכמים לא. אשכנזי (מץ תר״ט) עמ׳ סא/סב.

2 רע״ב עמ׳ 215.

האדוקים[3]. אולם הקבלה התפתחה בדורות ההם בכיוון שלא הכשיר אותה למלא את התפקיד המיועד לה. לכתחילה היו במיסטיקה היהודית כל אותם האלמנטים שהיו עלולים להביא לידי שינוי ערכין במחשבה הדתית. הן החסידות של יהודי גרמניה הן הקבלה הספרדית הרימו על נס יראי שמים תמימים עם ה' בלי שים לב להשכלתם התורנית. בתור זרם דתי עממי ראתה הקבלה בעניות כשהיא לעצמה ערך דתי וזה היה חידוש גדול בקורותיה של דת ישראל. בעל הס' קנה ופליאה נוקט עמדה אנטינומיסטית מובהקת, הוא מבקר בחריפות את התורה שבעל פה. יתר על כן: בקרב המקובלים היתה מגמה חברתית־מהפכנית. בעל ה"רעיא מהימנא" מתריע על שלטון העשירים בקהילות, על דיכוי העניים, על הכעור והעברות של האריסטוקרטיה היהודית השחצנית, שאינה דבקה בחוקי ישראל. ברם מגמות אלה לא קבעו את דרך התנועה המיסטית. תנועה זו היתה הגובה על הכיוון הפילוסופי־חולוני של העשירים והמשכילים, ובהתנגדותם לפילוסופיה נעשו המקובלים שותפים לחכמי התלמוד האדוקים. השנאה ששנאו המקובלים וחכמי התלמוד את הפילוסופים היתה עדיפה מן ההבדל שבגישה לשאלות הדתיות היסודיות. על רקע זה נכרתה בין שתי הסיעות ברית שכוונה את דרך התרבות הישראלית משך מאתים וחמשים שנה. המקובלים מחזיקים במצוות ומשווים להם ערך חדש, אף על פי שביסוד השקפתם אינם רואים אותן כמחייבות. רוב המקובלים היו בני תורה והקבלה היתה בשבילם תורת סוד ממש, חלקם של תלמידי חכמים מועטים. הם היו חבורה קטנה שלא שאפה לכבוש את לב ההמון ולחנך אותו ברוחם. הרעיון לקרב את הגאולה ע"י סיגופים עדיין רחוק מן המקובלים. ברם כבר נראו באופק סימנים מבשרי השואה הממשמשת ובאה, שהביאה לידי שינוי קיצוני בכיוון התנועה המיסטית והוציאה אותה למרחב. אולם כל עוד היתה הקבלה מנת חלקם של מועטים ולא פילסה לה דרך חדשה ממילא לא יכלה להפנות את החברה היהודית כולה לכיוון חדש ולעצור את תהליך הניוון.

3 ר' קטלוג פאריס מס' 834, 853.

פרק 2:

אי סובלנות

א

המצב המדיני של מלכות מצרים בתקופת הממלוכים הברג׳ים, דרכי שלטונה וסדריה החברתיים, התפתחותה התרבותית והדתית — כל המסיבות האלה נתנו את אותותיהן ביחסים שבין תושבי הארץ המסלמיים לקהלות ישראל שישבו בתוכם, ברגשי העם ובעמדת הממשלה כלפיהן ובגישת היהודים עצמם אל השאלות הגדולות של החיים. אמנם היסוד שבסבך היחסים ההם לא נשתנה מתקופת הממלוכים הבחרים למרות השינויים שחלו בכל שטחי החיים. הגישה הדתית של המסלמים היא היא המניע הראשון לנגישות ולזרות גם בתקופה זאת. במזרח הערבי לא נתערער שלטון הדת על המוחות משך מאות שנים והתיאולוגים המסלמיים ידעו להחדיר בלב העם מסירות לאמונתם. נוסעים יהודיים שבאו בזמנים ההם מאירופה לארצות המזרח הרגישו בכך ומשבחים את יראת ה׳ שבלב המסלמים העולה על אדיקותם של הנוצרים[1]. עניינים תיאולוגיים עוררו עניין רב בחוגים רחבים. שיר תשבחות שחיבר אחד מחכמי דמשק בראשית התקופה הצ׳רכסית לכבוד נביאם גרם למחלוקת עצומה שהעסיקה גם את הממשלה בקהיר, והשלטאן השתמש בהזדמנות זו לדרוש מהשלטונות בדמשק שיערכו טיהור בקרב התיאולוגים וירחיקו ויענישו כל מי שחשוד על דעות לא־אורתודוכסיות[2]. והנה במקום שהאדיקות שלטת לא יחסרו אנשים הסבורים שאי אפשר להיות מסור לדתו בלי לשנוא בעלי אמונות אחרות, או שאין חטא לעשות להם עול[3]. לכן היה מן הנמנע שבסביבה זו תשך שנאת ישראל או תפוג. בקרב התיאולוגים המסלמיים, וביחוד בין הצופיים, נמצאו אנשים שרדפו את היהודים והנוצרים מתוך קנאות דתית. הצופי שהאב אד־דין אחמד בן חסן אל־קסטיני (מת 1449), שהיה תלמיד עבדאללה בנו של המשומד כ׳ליל בן פרח[4], הניע כפי המסופר שמונים לא־מסלמים לקבל את דת מחמד. אך בעיקר שם לו למטרה למנוע מהיהודים והנוצרים לתקן ולהרחיב את

1 רע״ב עמ׳ 215.

2 אנבא דף 44 ב/45 א.

3 ר׳ הערותיו של נוסע נוצרי מתקופה זו ב ZDMG 21, p. 58.

4 בנו זה היה מלומד ידוע וחיבר חיבורים אחדים, מת 1430, ר׳ אצ־צ׳ו אל־לאמע v. מס׳ 19/18 והשוה כרך I, עמ׳ 291/290.

בתי התפילה שלהם. הוא היה רגיל להתפרץ לבתי התפילה של הלא־מסלמים ולחלל אותם[5]. גם הרצון לפולמוס תיאולוגי עדיין לא נרדם ובפעם כפעם העלה אחד הקנאים את טענותיו על הכתב. בשנת 1428 חיבר בחלב התיאולוג החנבלי אחמד בן אבי בכר בן אחמד אל־קאדרי אגרת פולמוס נגד היהודים הנקראת ד׳ם אל־כאפר אל־ג׳חוד מן אל־אמה אל־גצ׳ביה ואל־יהוד (גינוי הכופר המתכחש מהעם אשר בו חרה אף ה׳ ומהיהודים)[6]. מלבד הגורם הדתי פעל הגורם הלאומי. המסלמים דוברי ערבית הגאים על דתם ומוצאם, שפתם ותרבותם, איבדו את השלטון על ארצותיהם וראו את עצמם תחת עול זרים שזה מקרוב באו. לשליטים התורכיים והצ׳רכסיים היתה הכרה לאומית־גזעית מפותחת. אף על פי שבאו מארצות שונות שלט בתוכם אלמנט לאומי מסוים והטביע עליהם את חותמו, בזמן הבחרים האלמנט התורכי ובזמן הברג׳ים האלמנט הצ׳רכסי. מי שלא היה מבני השבט השולט בכיפה לא הרגיש בטובה בקרבם[7]. הממלוכים כולם נחשבו בעיני העם הדובר ערבית כ„תורכים״ (כך הם נקראים الترك) ולשון כלל־תורכית — אולי בליל דיאלקטים תורכיים שונים — היתה שפת הדיבור שלהם. העבדים שנהיו שליטים על מצרים וסוריה לא זו בלבד שהם ניצלו את התושבים וחיו על חשבונם חיי תענוגים, אלא הם השפילו אותם עד עפר. אחד הממלוכים כי יופיע ברחוב רכוב על סוסו בלוית נעריו מוטל על האזרח לרדת מהחמור או הפרדה, שהוא רוכב עליה, ולעמוד בצדי הדרך עד שיעברו הממלוך והפמליה שלו, ואם לא יעשה כן הוא צפוי למכות. גם אזרחים עשירים ונכבדים מצווים לפנות הצדה ולהוציא את רגליהם מן הארכוף. הפחד מפני הממלוכים גדול עד כדי שאזרחים רבים בורחים לכל צד כשהם רואים ממלוך אחד[8]. אנשי המזרח שומרים בקפדנות על נשיהם, והנה הממלוכים היו רגילים לתפוש נשים בכל מקום ולעשות בהן כאות נפשם[9]. בני מצרים וסוריה סבלו הרבה מן היחס הגס של הממלוכים, ובפרט משום שהיו בעיניהם גוע נחות דרגה. חוסר הכשרון והמעשה בספרות ובורותם של רוב הממלוכים נטעו בלבם של ילידי הארץ רגש של יתרון מעלה. ההכרה הלאומית של תושבי הארץ מוצאת את ביטויה בכתבי הסופרים של אותו זמן. הם מגנים בפעם כפעם את דרכי הממשלה שאינה יודעת לכלכל את עניני המדינות שתחת שלטונה ואינה דואגת להתפתחותן

5 את־תבר אל־מסבוך עמ׳ 228/227 ; אצ׳־צ׳ו אל־לאמע ו, עמ׳ 276/275 ; ניל אל־אמל, כ״י בודליאנה, הנטינגטון 610, דף 65 ב.

6 כ״י ברלין, אהלורדט 2016. אל־אמה אל־גצ׳ביה מוסב גם על היהודים, השוה כרך ו, עמ׳ 106.

7 נציב אחר של חלב מפחד שמא יסירו אותו ממשרתו משום היותו „תורכמאני שלא מהגזע״ (כלומר הצ׳רכסים) لكونه تركمانيا غير الجنس. ר׳ אנ־נג׳ום אז־זאהרה VII, עמ׳ 106.

8 ארנולד פון הרף עמ׳ 104.

9 שם ור׳ גם ורטמא עמ׳ 13.

הכלכלית. לא נעלם מעיני ההיסטוריונים הערביים שע"י מריבות הדמים שביניהם לבין עצמם ושיטות הניצול החריבו הממלוכים את ארצותיהם. הסופרים הערביים אינם מסתירים את שמחתם על מות הממלוכים בשעת מגפה [10]. אם אחד הממלוכים התמסר ללימודים ורכש לו ידיעות מעיר הסופר הערבי בביאוגרפיה שלו שזהו הישג גדול בשים לב למוצאו, או כיו"ב [11]. הממלוכים הנכרים הם בעיני העם אסון לאומי. מה פלא שבקרב תושבי מצרים וסוריה הולכת וגדלה בזמן ההוא שנאת הזרים בכלל, לאו דוקא שנאת הממלוכים [12]. בשעת שרפות חושד העם בתורכמאנים המתגוררים בקהיר ומאשים אותם שהם הציתו את האש כדי להנקם מהמצרים שהחריבו את ארצם בשעת מסע מלחמה באסיה הקטנה, ועל מנת להשקיט את ההמון מוציאה הממשלה פקודה שעל כל הזרים לצאת מהבירה ואף ממצרים כולה [13]. פקודות גרוש כאלה הוצאו מזמן לזמן, אך לא הוגשמו [14]. לעתים חלה פקודה כזו לא על כל הזרים אלא על בני עם אחד. בשנת 1399 פרסמה הממשלה פקודה, שעל כל הפרסים לצאת ממצרים במשך שלשה ימים, והעובר על פקודה זו דמו בראשו [15]. כעבור שנתים נפרסמה פקודה דומה לזו [16]. בשנת 1418 החליטו השלטונות שוב לגרש את הפרסים מקהיר [17], ובשנת 1436 פרסמו פקודה שעל ההודים לצאת מבירת מצרים [18]. ברם מאחורי הזרים ההם עמדו ממשלות שהיו בקשרים דיפלומטיים עם הממלוכים, ואילו היהודים היו קיבוץ דתי־לאומי ששום גוף מדיני לא הגן עליו. לכן נטתה הממשלה לתת סיפוק לשנאת הזרים על חשבון הלא־מצרים החלשים ביותר, אף על פי שלמעשה היתה מכוונת נגד הלא־מצרים החזקים ביותר, כלומר: נגד הממלוכים עצמם.

האיבה הדתית והלאומית נבעה מרגשי שנאה שהיו מושרשים בלב העם מדורי דורות, אבל שלא כמו בתקופת הבחרים לא היתה כאן תנועה עממית הניזונה משאלות הדוחקות את השעה ודורשות את תיקונן. היסודות האוביקטיביים של אותה תסיסה לא נעלמו כליל אלא שפחתה חשיבותן. אמנם הרעיון של מסעי צלב חדשים עדיין לא עבר מן העולם ואף הביא לידי מעשים. בשנת 1390 עלה צבא נוצרי על

10 ר' אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 655; אצ־צ'ג' אל־לאמע VI, עמ' 195.

11 ר' אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 326.

12 ר' אבן אל־פראת IX, עמ' 202; אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 794/793 ור' ג'ם כ'טט II, עמ' 370/369.

13 אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 508.

14 שם VI, עמ' 381.

15 שם, עמ' 5; בקהיר התגוררו פרסים רבים, ר' אבן בטוטה I עמ' 71 ואבן אל־פראת IX, עמ' 369.

16 אנבא דף 112 ב; אל־עיני דף 656 ב.

17 אנבא דף 190 ב; אל־עיני דף 752 ב.

18 אנבא דף 260 א.

העיר אל־מהדיה שהיתה עיר מסחר חשובה וצר עליה, והפשיטות של שודדי ים נוצריים בחופי מצרים וסוריה עצמן נמשכו עוד זמן רב, ובפרט בשנות העשרים של המאה החמש עשרה הטרידו את הממלוכים הרבה. ברם לקיום מצרים וסוריה בתור מדינות עצמאיות לא נשקפה בזמן ההוא סכנה רצינית מצד המעצמות האירופיאות אף על פי שחוגים מסוימים המשיכו לטפח את הרעיון של כיבוש מצרים וסוריה שהיה כל כך חביב עליהם, וגם בחצרות המלכים עסקו בשאלה זו. פיליף הטוב, דוכס בורגונד, שהיה אחד השליטים הנוצריים הגדולים בדורו, נטה לתכנית של מסע צלב חדש, וחצרו היתה מרכז לתעמולה. בשנת 1439 הוגשה לו מטעם קיסר קושטא בקשה לעזור ליונים נגד התורכים וגם תכנית לכבוש את ארץ ישראל[19]. בשנת 1452 שלח פיליף את ז׳אן ז׳רמין, הבישוף של שלון, אל שרל VII מלך צרפת, כדי להניע אותו שיעשה אתו יד אחת ושהם יצאו יחד למסע צלב. ז׳אן ז׳רמין חיבר חיבור על המסע נגד המסלמים והגיש אותו למלך צרפת. הוא הציע להתקיף את התורכים והביע את התקוה שאחרי הנצחון על התורכים יחזירו הממלוכים לנוצרים את ארץ ישראל[20]. אבל המעצמות האירופאיות היו שקועות בפרובלימות אחרות. השפעת האפיפיורות ירדה פלאים בימי הפילוג הגדול (סכיזמא) והאזנים היו אטומות לדברי המטיפים למסעי צלב. בדורות ההם נשתנו היחסים בין המזרח המסלמי לאירופה הנוצרית לחלוטין. בהאבקות בין שתי היבשות נפתחה פרשה חדשה. אסיה היתה שוב הצד התוקף ועל אירופה הוטל להתגונן בפני התורכים המציפים את גבולותיה הדרומיים־מזרחיים ומאיימים להשתלט על מרכזה. אמנם אף על פי שפסקה הסכנה של פלישת צבאות אירופאיים למזרח הערבי עדין לא ניטל העוקץ הפוליטי שביחסים בין המסלמים ללא־מסלמים במצרים. במאה החמש עשרה שרויים הממלוכים בפחד ממעצמה נוצרית אחרת, מקיסרות חבש. משך דורות רבים ניטשה מלחמה כבדה בין המסלמים הדרים במערב חבש לחבשים הנוצריים שהיו מבודדים לגמרי ומוקפים שונאים. קיסרי חבש השתדלו להתקשר עם המעצמות האירופאיות. בימי ברסבאי נתפש במצרים סוחר מסלמי שעבר במצרים בלכתו מאירופה לחבש. לפי המסופר בכרוניקות הערביות היה הסוחר ההוא שליח של קיסר חבש והציע למלכי הפרנקים ברית צבאית לשם התקפה משותפת על מצרים. החבשים מדרום והאירופאיים מצפון[21]. הקיסר זרע יעקב (1436—1468) שלח שליחים אל הקונציל שנתכנס בשנים

19 ברוקיר, עמ׳ 263 ואילך.

20 Ch. Schefer, Le Discours du Voyage d'Oultremere au très victorieux roi Charles VII prononcé en 1452 par Jean Germain, Évèque de Chalon ROL III, p. 303- 42.

21 אנ־נגיום אז־זאהרה VI, עמ׳ 637—640; אבן חג׳ר אינו מאמין שהסוחר ההוא מילא תפקיד זה, ר׳ אנבא דף 233 ב ועל דבריו חוזר אס־סכ׳אוי, אצ־צ׳ו אל־לאמע VI, עמ׳ 29/28.

1438—1442 בפירארא ובפלורנץ ושם החלט על איחוד הכנסיה הקופטית־חבשית עם הכנסיה הקתולית. אך הממלוכים פחדו לא רק מפני הקשרים שבין קיסרי חבש והמעצמות האירופאיות והתקפה צבאית, אלא גם מפני סתימת הנילוס, מקור החיים של מצרים כולה. איום זה השמיעו באזני הממלוכים הקיסר עמד ציון במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה [22], והמחשבה הנועזה נקרה גם במוחות הנוצרים האירופאיים שעסקו בשאלת ארץ ישראל ומסעי הצלב [23]. מובן שהממלוכים חששו יותר לסכנה זו כאשר גברה המתיחות ביניהם ובין קסרי חבש. אולם קסרי חבש היו טרודים במלחמותיהם עם שכניהם המסלמיים ונזהרו מלהסתכסך במעשי איבה ומלחמה עם הממלוכים. הצעדים הדיפלומטיים שלהם והתכניות שנתרקמו באירופה לא הביאו לידי תוצאות רציניות ביחסים שבין מסלמים לנוצרים במצרים, כדרך שאירע בזמן המלחמות הגדולות עם הפרנקים. בפעם כפעם האשם נוצרי שהוא בוגד ועומד בקשרים עם המעצמות הנוצריות, אך לידי רדיפה כללית לא הגיע הדבר.

מאמצע המאה השלש עשרה עד תחילת המאה החמש עשרה נשתנה תכלית שינוי גם יחס הכחות בין המסלמים לנוצרים במצרים. ההתעוררות הדתית שבאה עקב מלחמת ההשמדה נגד הפרנקים והניגוד הסוציאלי בין הפקידות הקופטית, שהיתה מכשיר בידי השלטאנים, ובין האינטליגנציה המסלמית, שראתה את עצמה מקופחת, — שני גורמים אלה הביאו בתקופה הבחרית רדיפות חמורות על המעוטים הדתיים, בעיקר על הנוצרים. הרדיפות החוזרות והגישנות שברו את עמוד השדרה של המעוטים, הנוצרים והיהודים כאחד. לא זו בלבד שהתחדשו גזרות והוצאו תקנות שלא היו כמותן בזמנים קודמים, אלא שמספר הלא־מסלמים הפחת בהרבה. אחרי הרדיפות של המאה הארבע עשרה לא היה מקום לטענות על הסכנה הסוציאלית הצפויה לעם המסלמי מהמעוטים הדתיים, כי חלק גדול של הפקידות הלא־מסלמית כבר התאסלם וכל שכבות האוכלוסין סבלו במידה שוה מנגישות הממלוכים וגזלנות השלטאנים שעברו כל גבול. לכן היתה שנאת ה„כופרים" פחות תוקפנית משהיתה בתקופת הממלוכים הבחרים. אין אנו שומעים על פרעות. מכל הידיעות שהגיעו לידינו על היחסים בין מסלמים ללא־מסלמים בתקופת הממלוכים הצ׳רכסים נראה שההתרגשות מסביב לשאלת „אנשי החסות" פחתה. ההמון המסלמי כובש את יצרי השנאה הפועמים בקרבו. אש השנאה אינה שלהבת יוקדת אלא גחלת עמומה, והרוחות הנושבות מסביבה אין בכחן להפיחה. אמנם גם בתקופת הממלוכים הצ׳רכסים חמור הדיכוי והדיכאון הפוקד את היהודים. הנגישות והרדיפות שעברו על קהילות ישראל במצרים וסוריה במאה

22 Budge, History of Ethiopia (London 1928) I, p. 289.

23 Voyages et ambassades de Messire Guillebert de Lannoy 1399—1450 (Mons 1840), p. 93.

השלש עשרה והארבע עשרה עשו את שלהן. יחידים עלו עוד לגדולה בחצר השלטאן ותפשו משרות נכבדות במנגנון הממשלה, אבל הקיבוץ היהודי הנהו אלמנט דתי־לאומי מדוכא המושך בעול גלות קשה. לפני שעלו הממלוכים לשלטון על מצרים וסוריה התקיימו בארצות ההן עדות דתיות שונות זו בצד זו והיחסים ביניהן היו תקינים מעט או הרבה. במשך שלטון הממלוכים הבחרים הושמדו העדות הלא־מסלמיות לאט לאט, ובמאה החמש עשרה נהיו היהודים למעוט קטן ונסבל בתוך רוב עצום של מסלמים סוניים. בימי שליטים ליברליים ביחס, שהשתמשו במעוטים הדתיים בתור כלף נגד עדות יותר גדולות, יכלו גם היהודים להרים ראש, והיתה להם ההרגשה שקנו להם נחלה בארץ, שהם תושבים בה. אך משקמו תחתיהם מלכים חדשים, עריצים ששנו את יחס השלטון אל המעוטים ההם, הרגישו היהודים על כל צעד ושעל שהם זרים לעם הארץ וגרים בארץ. התקנות המגבילות שחודשו מזמן לזמן הזכירו ליהודים שאין להם זכות אדנות בארץ לא להם. הרדיפות של התקופה הבחרית לימדו את היהודים להרכין ראש. היהודי המצרי והסורי של המאה החמש עשרה אינו דומה עוד לאבותיו הגאים מתקופת הפאטמים החוסים בצל וזירים שיצאו מקרבם, או לאותם היהודים שהגנו על ערי ארץ ישראל מפני הצלבנים. יהודי מצרים וסוריה נהפכו לאותו טפוס גטואי הידוע לנו מקורות ישראל באירופה. מבחינת היחסים שבין ישראל לעמים כמעט שאין הבדל באותו זמן בין יהודי המזרח הערבי לשל אירופה הנוצרית. אחד מחכמי הדור שבא בימים ההם מאירופה אל ארצות הממלוכים מציין בתור קו אופיני ש„טבע היהודים בארץ ישמעאל להראות עצמם עניים והולכים כדלים ונבזים וכפופי קומה לפני הישמעאלים" [24].

הידיעות על היחסים בין המסלמים ליהודים בתקופה הנידונה הנמצאות במקורות יהודיים ובכתבי ההיסטוריונים הערבים הנן עדות נאמנה, והן מצטרפות לתמונה שלמה. מאידך יש לקבל בזהירות את דבריהם של סופרים נוצריים מסוף התקופה הברג׳ית המתארים את היחסים בין המסלמים ליהודים בצבעים שחורים. הם אומרים על פי רוב, שהמסלמים שונאים ומדכאים את היהודים יותר מכל עם וכיתה [25]. הצ׳כי מרטין קבטניק שביקר בארץ ישראל בשנת 1492 מספר, שבארץ זו המסלמים אינם מרשים ליהודים להשתמש בכלי נחושת או בדיל וקל וחומר בכלי כסף, אלא בכלי חרס וצלחות של עץ, וחפץ מקושט לא יבוא בבתיהם. אילו היו משתמשים בכלים כאלה היו באים המסלמים ולוקחים אותם וגם את שאר חפציהם [26]. הנזיר פרנצ׳סקו סוריאנו ששהה שנים רבות במזרח מספר גם הוא,

24 רע״ב עמ׳ 208 ור׳ גם מש״כ האלמוני עמ׳ 283.

25 ר׳ אדורן עמ׳ 153 ; בריטנבך Reyssbuch עמ׳ 162.

26 ZDPV 21, p. 57

שהמסלמים מדכאים את היהודים עד עפר, מכים אותם ומתעללים בהם כמו בכלבים. לעולם לא יגע מסלם ביהודי בידיו כדי שלא יחשב כטמא, אלא אם הוא רוצה להכות אותו הוא חולץ את נעליו ובהן הוא מלקה אותו על השפם. העלבון הגדול ביותר בעיניהם הוא הכינוי „יהודי". המסלמים אינם מקבלים לדתם יהודי אם אינו מתנצר בראשונה. הסופר הנוצרי מספר על שני יהודים נכבדים שרצו להתאסלם כדי להנקם מאויביהם בקרב היהודים ולשם כך קיבלו בראשונה את הנצרות לפי מנהג היונים, כי ידעו יפה שאם לא יעשו כן לא יקבלו אותם המסלמים לדתם[27]. אמנם לא מן הנמנע ששנאת ישראל תהיה במדינה אחת גדולה מאשר בארצות הסמוכות לה אם מסיבות מיוחדות גורמות לכך. קבטניק אומר שהמסלמים מענים את היהודים בירושלים משום שהם יודעים, שארץ ישראל קדושה להם ולכן לא יצאו ממנה אף על פי שמציקים להם[28]. אך סוריאנו מגלה את הנימוק התיאולוגי שבדבריו באמרו, שבירושלים שבה חטאו היהודים את החטא אשר בגללו פוזרו על פני תבל — בעיר זו הם נענשים ומעונים יותר מאשר בכל מקום אחר[29]. למרות הדגשתו המיוחדת, שאינו מספר אלא מה שראה בעיניו, יש איפוא מגמה בדבריו, ולפיכך אינם מהימנים. מגרונם של סופרים כאלה מדברת הקנאות הנוצרית שאינה יכולה להשלים עם העובדה, שקבר משיחם נמצא תחת שלטון המסלמים, והם מתנחמים נחמה פורתא בתארם את השפלת היהודים בעיר הקודש ובמזרח האסלאמי בדרך כלל. דיכוי היהודים בירושלים הוא בשבילם מעין צורך דוגמטי. קבטניק בא לארץ ישראל כדי לטפל בענינים כנסיתיים, וסוריאנו היה אב הנזירים ממסדר האחים הצעירים בירושלים, שהיו להם דין ודברים עם היהודים[30]. קבטניק עצמו מדגיש בספרו על שהותו במצרים ששם מגלים המסלמים כלפי היהודים יחס טוב מאשר לנוצרים[31]. אמנם יש קורטוב של אמת בדברי הסופרים הנוצריים כפי שאפשר ללמוד מן הסיפורים של הכרוניסטים המסלמיים, שבהם הם בבחינת מסיחים לפי תומם. הננו שומעים על מסלמים שברצותם להעליב מישהו כינו אותו „יהודי". דבר זה מגלים לנו הכרוניסטים כשהם מספרים על משפטים ודין ודברים שהיו בין חכמיהם ושופטיהם[32]. כאשר יצא השלטאן ברקוק מאל־כרך ושם מצור על דמשק רצו תושבי העיר לבזות אותו והפצירו ביהודים שיעלו על חומת העיר ויגדפו את

27 Trattato di Terra Santa e dell'Oriente, ed. Golubovich (Milano 1900) p. 89, ZDPV 21, p. 57/58

28 כמו הערה 27.

29 הוא מספר על המחלוקת ההיא עמ' 111/110.

30 בהוצ' הצ'כית עמ' 32 (פרג 1894) Cesta Z Cich do Jerusalem a do Kaira

31 אנבא דף 37 ב, 229 א.

השלטאן, כי בעינ' אנשי דמשק היה זה העלבון הגדול ביותר[33]. המצנפת הצהובה של היהודי היתה אות קלון בשביל המסלמים. במחצית השניה של המאה החמש עשרה ניסה פעם אחד האמירים לקשור קשר בהעדר השלטאן, וכאשר נתגלה הדבר צוה הדואדאר לשים על ראשו מצנפת צהובה של יהודי ולהוביל אותו דרך הרחובות של קהיר[34]. אולם בעיניהם של חכמי ישראל שעלו במאה החמש עשרה אל ארץ הצבי התמונה מופיעה באור אחר לגמרי. ר' אליהו מפירארא מספר ש„היהודים יושבים למלאכתם אצל הישמעאלים ואינם מקנאים ולא מקנטרים להם כאשר ראיתי במקומות אחרים"[35]. בסוף המאה ההיא כותב חכם איטלקי אחר: „אמנם מן הישמעאלים אין גלות ליהודים כלל במקום הזה והלכתי בכל הארץ לארכה ולרחבה ואין פוצה פה ומצפצף והם מרחמים מאד על איש נכרי ובפרט למי שאינו יודע הלשון וכי רואים הרבה יהודים יחד לא יקנאו כלל"[36]. אכן לנגד עיני היהודים היו הזוועות של גלות אדום, הרדיפות והשמדות, האינקוויזיציה והגרושים, וודאי שגורל היהודים במצרים וסוריה היה במאה החמש עשרה קל לאין שעור לעומת מצב אחיהם ברוב ארצות אירופה.

ב

גם בתקופה זו קשור גורל היהודים במזרח הערבי קשר אמיץ בגורל הנוצרים, כי אף אחרי הרדיפות הקשות שנרדפו בימי הממלוכים הבחרים וההתאסלמות של קבוצות גדולות עדיין היו מרובים מן היהודים עשרת מונים, ולא רק במספרם עלו על היהודים. הם תפשו משרות נכבדות בשרות המלכות והיו ביניהם עשירים גדולים, וכדרכם מאז הרגיזו את ההמון המסלמי ע"י הפגנת עשרם והשפעתם. התמעטות הקופטים — העדה הנוצרית החשובה ביותר — והחלשת כחם של גורמי שנאה, שהביאו בימי הממלוכים הבחרים לידי פרעות, כל השינוים האלה לא מנעו איפוא את התחדשות הגזרות והחוקים שהגבילו את זכויות המיעוטים הדתיים. גם בתקופת הממלוכים הצ'רכסים פרסמה הממשלה מפקידה לפקידה אותן התקנות אשר מטרתן היתה לדכא ולהשפיל את היהודים והנוצרים. חידוש החוקים ההם והפירסום שניתן להם היו בראש וראשונה קלפים בידי השלטאנים שרצו לכבוש תומכים, וכיון שריב המפלגות הממלוכיות החריף ביותר בזמן ההוא והשלטאנים היו להוטים אחרי תמיכה, ותבוא מאיזה צד שתבוא, אין פלא שהשתמשו הרבה באמצעי המנוסה ונענו ברצון לכל הצעה כזו. השלטאנים הצ'רכסים היו ברובם מתחסדים והתנהגותם כלפי המיעוטים הדתיים התאימה יפה

33 אל־עיני דף 590 ב.

34 אבן איאס III, עמ' 133.

35 ר' בקובץ דברי חכמים עמ' סב.

36 רע"ב עמ' 213.

לשאר מעשיהם. יתכן שבעיניהם של אחדים מהם לא היתה כל סתירה בין מעשי פשע לשם השגת השלטון ושמירתו ובין יראת שמים ואדיקות אסלאמית, אלא שכל זה היה כשר לפי תפיסתם. אך מאידך אין ספק שאחרים היו צבועים ממש. אותם השלטאנים שלא היססו להפר שבועות ולא נרתעו לשפוך את דם חבריהם הותיקים הופיעו לפני העם בתור מלכים יראי שמים שאין להם כוונה אחרת זולת החרדה לשלום נתיניהם ולהאדרת דתו של מחמד. הממלוכים הצ׳רכסים בוזזים ומרצחים וממלאים את ידיהם גזל וחמס, אבל הם דואגים גם למוסדיות העם. בשל העולם הזה אינם שוכחים את העולם הבא, וכדרך כל העריצים המתפרנסים בעולם הזה מעמל השכבות העובדות כן דואגת גם ממשלת הממלוכים הצ׳רכסים שיהיה לאותו המון בזוי לכל הפחות חלק בעולם הבא. לכן היא שמה עין על הנשים הפרוצות. מזמן לזמן נתפרסמו פקודות שאסרו לנשים להתהלך במקומות חשודים, או לצאת לטיולים על הנילוס... וכן דאגו לתלבושת הנשים. אסרו עליהן ללבוש גלימות קצרות ולהראות את ידיהן ולהבליט את קישוטיהן, ועוד אסרו עליהן ללבוש כתנות רחבות. ממלוכים סובבו בשוקים וברחובות ואם פגשו אשה שלבשה כתנת כזאת חתכו אותה בסכינים. משמרות אלה עוררו בהלה גדולה בקרב הנשים. אחדות נתעלפו ואחדות הפילו את ולדותיהן . . . . אולם אמני הצביעות היו השלטאנים עצמם, וככל שהצביעות היתה גדולה כן רבו הנגישות בלא־מסלמים. דוקא בתקופה זו שבה עלו וירדו שלטאנים רבים נודעה חשיבות גדולה ליחסם האישי אל עניני הדת לגבי גורלם של „אנשי החסות״.

אל־מלך אל־מואיד שיך׳, הראשון מן השלטאנים שמלכו בפרק זמן זה, יכול לשמש מופת לבאים אחריו. מרידותיו ומלחמות האמירים שבהן היה ראש וקציו המיטו שואה על חבלים רבים של המדינה הממלוכית. הכפרים נחרבו והאכרים נתרוששו, ולא היה גבול לסבל האוכלוסין. רחמי האמיר שיך׳ אל־מחמודי לא נכמרו עליהם. ברם משעלה על כסא השלטון שמר בקפדנות על חוקי האסלאם, קרב את התיאולוגים, בנה בקהיר מסגד מפואר שעלה בסכומים עצומים, וכן הקים בית חולים גדול. מה פלא שמלך אדוק זה נתן את דעתו גם על שאלת הכופרים, היהודים והנוצרים. אל־מלך אל־מואיד הקפיד על הביצוע של כל חוקי ההפליה שנקבעו בזמן מן הזמנים, ודאג לכך שהשלטונות ינהגו בעדות הלא־מסלמיות כחומר הדין. תיכף אחרי עלותו על כסא השלטון העלה את מס הגלגולת, ששילמו הלא־מסלמים, וכפי שאנו למדים מידיעות במקורות הערביים החמירה ממשלת השלטאן בענין זה באופן מיוחד[1]. אחד האמצעים הבדוקים, שנקטו השליטים המסלמיים כדי להשביע את רצון הקנאים ולתת להם „מחזות״, היה החיפוש אחרי יינות ושאר משקאות משכרים, שנמצאו לרוב בידי היהודים

1 אנבא דף 172 א, 175 ב ; אל־עיני דף 722 א, 730 א.

והנוצרים. מובן שבימי אל־מלך אל־מואיד שיד׳ עסקו השלטונות הרבה בענין זה. בתחילת שנת 1414 (קע״ד) דרש ראש המשטרה של קהיר מן היהודים והנוצרים להביא לו את היינות שבמחסניהם וחילק אותם בין השבויים הנוצריים שהוחזקו בבירת מצרים. כנראה נהגו השלטונות בגסות רבה, כי הכרוניסט המסלמי המספר על מעשה זה מעיר, שזה היה מחזה מחפיר [2]. בחודש יוני 1416 הוטל על הלא־מסלמים מס שנתי עבור הרשות לשתות יין. בחודש רג׳ב, מדי שנה בשנה, היה השלטאן שולח למכה אפריון, שהיה מסמל את האפיטרופוסות שלו על המקומות הקדושים שלהם, ולפני שהשיירה של עולי הרגל יצאה היו נושאים אותו בתהלוכה ברחובות הבירה, והממלוכים היו עורכים משחקים להנאת העם. בשנת 1416 פנה ראש המשטרה של קהיר אל היהודים והנוצרים ודרש מהם לשלם מס לטובת הממלוכים שליוו את האפריון תמורת הרשות שניתנה להם לשתות יין. פקודה זו היתה גזרה חדשה על הלא־מסלמים שבקהיר ולכן הלכו אל גדולי המלכות וביקשו לבטל אותה. אולם בזה עוררו את רוגזו של ראש המשטרה. הוא פנה אל השלטאן וקיבל ממנו את הרשות לערוך חיפושים בשכונות מסוימות של העיר, הוציא משם חביות היין ושפך אותו החוצה. ראשי העדות הלא־מסלמיות נאלצו להתחייב למה שהטיל עליהם ראש המשטרה [3]. כעבור זמן מה התחילה ממשלת השלטאן להתענין בבגדי הלא־מסלמים והחליטה להקפיד על סימני ההפליה. בסתיו של שנת 1417 [4] ניתנה הפקודה שהיהודים והנוצרים לא יגדילו את מצנפותיהם יתר על המדה ולא ילבשו בגדים שיש להם שרוולים רחבים למען לא ידמו לשופטים המסלמיים. וכן אסרו השלטונות על בני העדות הלא־מסלמיות לרכב על חמורים יקרים ולהעסיק משרתים מסלמיים [5]. בשנת 1419 (קע״ט) נערכה בבירת מצרים פעולה מקיפה לשם תיקון המידות והשמירה על חוקי האסלאם ומתוך כך נטפלו השלטונות באופן מיוחד אל היהודים והנוצרים. בחודש אפריל [6] סובבו ראשי המשטרה על פי פקודת השלטאן בשכונות העיר, ערכו חיפושים אחרי בתי מרזח, וכל חבית יין שנתגלתה הורקה, עד שכמויות גדולות של יין נשפכו אל הרחובות והמגרשים. אנשי המשטרה ערכו ציד על נשים פרוצות, אף הנשים שהיו מקוננות על המתים בשוקי העיר גורשו או נענשו במלקות. אך כפי שהכרוניסטים הערביים מדגישים דקדקו אנשי המשטרה ביותר עם היהודים והנוצרים. שוב אילצו אותם להקטין את מצנפותיהם ולהצר את שרווליי בגדיהם כמו שהוטל עליהם בשנת

2 אל־עיני דף 726 ג.

3 אנבא דף 178 ב.

4 במקורות הערביים לא צוין התאריך המדויק של הפקודה אלא נאמר בלבד שהיא נתפרסמה בחודש שעבאן 820 (1417.10.11—9.13).

5 אנבא דף 186 ב ; אל־עיני דף 747 א ; אצל פנין עמ׳ 115/114.

6 רביע I=3.28—1419.4.26.

1417. בתחילת הקיץ של אותה השנה עסקה ממשלת השלטאן מחדש בשאלת המיעוטים הדתיים. ביום הראשון של חודש יוני של שנת 1419 כינס השלטאן אצלו את ראשי השופטים והתיאולוגים והזמין גם את הפטריארך של הקופטים. כאשר הופיע הפטריארך לא נתנו לו לשבת, והשלטאן הוכיח אותו על המעשים של בני דתו בחבש המשפילים את המסלמים בארצם. הוא נזף בפטריארך ואיים עליו שיוציאו אותו להורג. השיך' צדר אד־דין אבן אל־עג'מי, מפקח המשטרה של קהיר (מחתסב)[1], מילא אחרי השלטאן וטען, שהנוצרים במצרים גופה אינם שומרים את התקנות בנוגע לתלבשתם והופעתם במקומות ציבוריים. אחרי הנאום של מפקח המשטרה התוכחו התיאולוגים ארוכות בנוכחות השלטאן ולבסוף באו לידי המסקנה שיש להרחיק את הכופרים מלשכות השלטאן ומלשכות האמירים, ומובן שיש להכריח אותם שיקיימו את חוקי ההפליה. אחרי שנתקבלו החלטות אלה החלה רדיפה כללית. הקנאים השתדלו להוסיף שמן על המדורה. האמאם של השלטאן, שהתפלל אתו בארמונו, הסית אותו נגד אחד הפקידים הנוצרים החשובים, אל־אכרם פצ'איל, שנאסר בימים אלה ונאשם בין השאר שהמשיך לעבוד בלשכתו אחר פירסום החוק האוסר העסקת לא־מסלמים. השלטאן צוה להביא אותו לפניו, אל־אכרם הוכה בשוטים והובל ערום דרך רחובות הבירה כשהכרוזות מכריזים לפניו „ככה יעשה לנוצרי העובד בלשכות המלך". אחר כך הוחזר לבית הכלא ונהרג. ההתעללות בנוצרי זה, שעוררה התרגשות עצומה בבירת מצרים, היתה אופינית להלך הרוחות. כרוב הנגישות במיעוטים הדתיים, שעליהן מסופר במקורות השונים, היתה גם תנועה זו מכוונת בעיקר נגד הנוצרים, ובכרוניקות אחדות כדובר אך ורק עליהם, אבל אבן תגריברדי אומר בפירוש שהגזרות חלו גם על היהודים. השלטאן לא שקט עד שפוטרו היהודים והנוצרים מן הלשכות שבכל רחבי מצרים. מחוקי ההפליה שנתקיימו בימים ההם מזכירים הכרוניסטים הערביים ביחוד את חוקי התלבושת. הלא־מסלמים הוכרחו להקטין את טרבושיהם ואת שרוולי בגדיהם. הנשים היו חייבות להתעטף בגלימות צהובות או כחולות, ומי שביקר בבית המרחץ היה מחויב לשים מצילה על צווארו כדי שיכירו שהוא כופר. ועוד הם מספרים שהמסלמים לא הרשו להם לרכב בקהיר על חמורים, ואם אחד מהם העיז לעשות זאת תפש אותו ההמון המסלמי, הכה אותו ולקח את החמור, ולכן לא העיזו לרכב על חמורים אלא מחוץ לעיר ושם רכבו כך ששתי הרגלים היו תלויות ויורדות מצד אחד של החמור. ההסתה נגד הנוצרים היתה כה פרועה, שרבים העדיפו שלא לצאת מבתיהם. מאחורי הפרגוד עשו הנוצרים, כמובן, מאמצים רבים כדי להתקבל שוב למשרות בלשכות הממשלה, שהיו מכניסות הרבה.

1. צבר אד־דין אחמד בן מחמוד אבן אל־עג'מי (מת 1430) כיהן במשרות שונות בקהיר ובדמשק. היה משכיל ומוכשר, אך מעל בכספים שהופקדו בידיו, אף נאשם שהוא אפיקורס והשלטאן אל־מלך אל־מואיד רצה להוציא אותו להורג. ר' אצ־צ'ו אל־לאמע II עמ' 224/223.

הם הבטיחו לשלם סכומים הגונים אם יתקבלו מחדש לשרות, והפקידים המסלמיים ממוצא קופטי עזרו להם בהשתדלויותיהם. אולם השלטאן לא אבה לשמוע. כאשר ראו הנוצרים שהשלטאן עומד בשלו ושאין להם סיכויים לחזור למשרותיהם נתעייפו, ומובן שנמצאו כאלה שלא יכלו להשלים עם אבדן משרותיהם והתאסלמו. כעבור ימים מספר הכריזה הממשלה שנית על חידוש התקנות בדבר מלבושי היהודים והנוצרים וכובעיהם. כאשר גבר הלחץ השתדלו העדות הלא־מסלמיות שוב אצל הממשלה — כך מסופר בכרוניקות הערביות — וביקשו לבטל את התקנות, אבל השתדלויותיהם לא נשאו פרי[8]. האמצעים שנקטו המסלמים בימי אל־מלך אל־מואיד נגד היהודים והנוצרים היו חריפים לעומת החוקים שנקבעו בתקופת הממלוכים הבחרים. הפקודה האוסרת על היהודים ועל הנוצרים ללבוש בגדים רחבים אינה נזכרת בין כל אותן התקנות שפירסמו שלטונות מצרים במאה השלש עשרה והארבע עשרה[9]. גם בנוגע לרכיבה החמירו המסלמים בפעם זו על אנשי החסות. בתקנות מימי הכליפים נצטוו הלא־מסלמים לנהוג באופן אחר של רכיבה ורק בתקופה מאוחרת למדי, בימי צלאח אד־דין, אסרו עליהם לרכב על סוסים ופרדים והורשתה להם רכיבה על חמורים בלבד. בימי הממלוכים תיקנו השלטונות תקנה זו שנית וגם ברכיבה על חמורים חלו הגבלות, כלומר הלא־מסלמים נדרשו שלא לרכב על חמורים יקרי ערך ולרכב באופן ששתי הרגלים תלויות מצד אחד, ועוד הוטל עליהם שירכבו על אוכפי משא ולא ישתמשו בכלי רכיבה מקושטים[10]. אולם עצם הזכות של רכיבה על חמורים לא נשללה מהלא־מסלמים מעולם, עד שבאו המסלמים בשנת 1419 ומנעו מהם גם זאת; ופירוש הדבר שהמסלמים לא הרשו ליהודים ולנוצרים כל רכיבה, לפחות בתחום הבירה. זאת היתה השפלה שאין כמותה, כי בימים ההם הופיעו ברחובות הערים כל בני טובים רכובים ורק משרתים ונערים הלכו ברגל. מן המקורות הערביים יש להסיק, שבראשונה בוצעו חוקי ההפליה של שנת 1419 באופן כללי. בכרוניקות הערביות מסופר שלפני חידוש חוקי ההפליה בשנת 1419 דיכאו והשפילו הסוכנים

8 אנבא דף 195 ב/196 א; אל־עיני דף 757 ב; אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 398 ואילך. השוה פנין עמ' 115 ואילך; ניל אל־אמל כ"י בודליאנה, הנטינגטון 285, דף 250 ב, 251 א/ב; השוה ויל V, עמ' 156. Muir עמ' 136 משער שהתחדשות הגזרות של ברית עמר בימי אל־מלך אל־מואיד שיך' היתה במדת מה תוצאה של התקפות על אלכסנדריה מצד הפרנקים, ואמנם בימים ההם הלכו ורבו ההתקפות הללו. במאי ויוני 1416 ערך צי נוצרי נחיתה על החוף של מצרים וארץ ישראל, ולאחר מכאן היו התנגשויות בין הפרנקים למסלמים באלכסנדריה. באביב 1417 חששו השלטונות המצריים שוב מפני פלישה של פרנקים, וחיזקו את ביצורי העיר. ר' אנבא דף 178 ב, 186 א; אל־עיני, דף 741 א.

9 השוה כרך ו.

10 השוה כרך ו, עמ' 82 ואילך, 85, 306, 321.

והמפקחים הנוצריים את האיכרים המסלמיים במצרים העליונה ובשעת הגזרה של אל־מלך אל־מואיד שיך׳ סולקו כל הפקידים הנוצריים. ברם כפי שנאמר בפירוש במקור ערבי מוסמך לא עבר אלא זמן קצר והפקידים הלא־מסלמיים קיבלו שוב משרות במשרדי השלטונות, ולשלטאנים שמלכו אחרי אל־מלך אל־מואיד היה מקום להתגדר בו.

אל־מלך אל־אשרף ברסבאי עלה על שאר השלטאנים הצ׳רכסיים גם באדיקותו המדומה. הוא התפלל הרבה, פקד פקודות לתיקון הפולחן במכה וחרד חרדה יתרה למוסריות העם. אמנם למצרים, אותה ארץ פלאים בימים ההם שבה עלו עבדים על כסא המלוכה, הובא ברסבאי ע״י יהודי. בימי נעוריו נמכר ליהודי ששמו היה כנראה צדוק [11], והלה הביא אותו למצרים ומכר אותו לאחד האמירים. מקריזי אומר שאותו יהודי הטביע על ברסבאי את חותמו וקילקל את מדותיו [12]. ברם ברסבאי לא זכר ליהודים את זכות אדוניו מלפנים והציק להם כמו לשאר העדות הלא־מסלמיות וגזר עליהם גזרות על גזרות. תיכף אחרי עלותו לשלטון התחיל מראה להם את ידו הקשה. ביום הראשון של חודש אפריל 1422 הכתר בכתר השלטאן, וכאשר ישב חודש ימים על כסאו פורסמה בקהיר פקודה, שמכאן ואילך אסור להעסיק יהודי או נוצרי בלשכות השלטאן ובלשכות האמירים. אולם הכרוניסטים הערביים מודים שגם פקודה זו נשארה פקודה על גבי הנייר, כי הפקידים הלא־מסלמיים מצאו דרכים להחזיק במשרותיהם או לקבל אותן מחדש זמן קצר אחרי הפיטורים [13]. כעבור שנים אחדות עוררו הקנאים המסלמיים שוב את שאלת התלבושת של היהודים והנוצרים. בחודש נובמבר 1426 (קפ״ז) יצאה פקודה שעל הלא־מסלמים להקטין את מצנפותיהם ולסמן את עצמם בבתי המרחץ ע״י מצילה או טבעת של ברזל על הצואר. הכרוניסט הערבי המספר על כך מוסיף, שמפקח המשטרה המציא עוד דברים רבים כדי להציק ליהודים ולנוצרים, אך אינו מפרש מה היה טיבם. העדות הלא־מסלמיות נפגעו קשה ופנו במחאה אל השלטאן. ברסבאי הזמין את השופטים המסלמיים כדי להועץ בהם. בישיבה שנתכנסה בנוכחותו ביום 14 לנובמבר 1426 הוחלט, שיהודי או נוצרי המבקר בבית מרחץ מחויב לסמן את עצמו על הצואר ע״י טבעת דקה עשויה ברזל ובה חותם של ברזל או עופרת. בנוגע למצנפות הלא־מסלמים הוחלט להקפיד שתהיינה

11 במקור המסלמי שלפנינו : صادق.

12 סלוך כ״י בודליאנה, מרש 121, דף 90 ב.

13 אנבא דף 209 ב ; אנ־נג׳ום אז־זאהרה VI, עמ׳ 559 ור׳ אצל פנין עמ׳ 118 ; ניל אל־אמל כ״י בודליאנה, הנטינגטון 285, דף 269 ב ; אבן חג׳ר מדבר שוב על נוצרים בלבד אבל בשאר המקורות נאמר שגם היהודים נפגעו מפקודה זו. אין ספק איפוא שהסופר המסלמי לא הזכיר אותם משום שחשיבות הנוצרים היתה הרבה יותר גדולה. השוה כרך I, עמ׳ 67.

בצבע המיוחד לכל עדה ועדה בלבד, בלי לשים לב לגדלן. על הנשים הלא־מסלמיות הוטל לסמן את עצמן ע"י מטלית של בד בצבע המיוחד לעדתן ונקבע שמטלית זו אינה צריכה להיות גדולה מכף יד. ראשי העדות הלא־מסלמיות הצטרכו להתחייב במעמד חגיגי שישמרו את החוק[14]. אמנם בהחלטות אלה לא היתה משום חומרה יתרה אך לא עברה הרבה יותר משנה והשלטונות נטפלו שוב אל העדות הלא־מסלמיות. בתחילת השנה 1428 צוה ברסבאי לטהר את ממלכתו מהרפת היין. כתבים נשלחו אל הפרובינציות השונות של מצרים וסוריה ופקודה, שבכל אתר ואתר ייערכו חיפושים אחרי מחסני יין, והיין שיימצא יישפך החוצה, ובפעם זו צוה השלטאן להשמיד גם את מחסני ה"חשיש". אך ניתנה הפקודה וקלגסי המשטרה וסתם קנאים התמסרו במרץ רב לפעולה וחיפשו אצל כל מי שהיה חשוד שיש תחת ידיו מלאי של יין ושהוא מוכר אותו. חיפושים כאלה נערכו גם אצל מסלמים אבל אין ספק שהיהודים והנוצרים סבלו יותר מהם[15]. בשנים האחרונות של ברסבאי נעשתה האוירה במצרים דחוסה יותר ויותר. ממשלת השלטאן שחמסה את העם עד קצה היכולת זיכתה אותו מצד שני במחזות. בשנת 1435 חיפשו השלטונות שוב יין, וכרגיל הביאו חיפושים אלה לידי קטטות ומהומות[16]. בתחילת השנה 1437 התאנו השלטונות אל הנוצרים והרסו כנסיה[17]. באביב 1438 (קצ"ח) התפשטה בבירת מצרים מגפה שהמיתה את הנגועים בזמן קצר מאד, ומיום ליום עלה מספר הקרבנות. השלטאן עצמו היה מאמצע חודש ינואר חולה, וכאשר שאל את התיאולוגים אילו עבירות גרמו להתפשטות המגפה השיבו לו, שהפורענות באה על קילקול המידות של הנשים ועל פריצותן. על כן נתן השלטאן פקודה שאסור לנשים לצאת מפתחי בתיהן לחלוטין, הן צעירות והן זקנות, ואשה כי תמצא ברחוב תוצא להורג. לפי שמספר בכרוניקות הערביות דקדקו השלטונות בביצוע הפקודה, עד שלא נראתה אשה ברחובות וחנויות רבות נסגרו מאין קונה. מובן מאליו שבימים ההם ניתנה יד חפשית לקנאים, ואמנם נהרס מנזר עתיק בקרבת אלכסנדריה[18]. חיפושי היין החלו מחדש. כמו תמיד ערכו חיפושים מדוקדקים בבתי היהודים והנוצרים שבעיר הבירה. בראשונה נעשו רשימות על הכמויות שנמצאו[19] ואחר כך הושמד היין ונשברו הכלים. העדות הלא־מסלמיות רצו להעביר את הגזרה ע"י מנחה הגונה, אבל לא עלתה בידם. אך זה לא היה אלא אחד האמצעים שנקטו הקנאים כדי להציק ללא־מסלמים

14 אנבא דף 226 א ; השוה ויל V, עמ' 167.

15 שם דף 229 ב ; השוה דף 228 ב.

16 שם דף 253 ב.

17 שם דף 260 ב.

18 שם דף 264 א.

19 סלוך כ"י בודליאנה, מרש 121, דף 81 א, השוה אנבא דף 264 ב.

שבקהיר. מקריזי מדבר עוד על שאר הצרות שירדו בימים ההם על היהודים והנוצרים[20].

השלישי מן השלטאנים שישבו באמצע המאה החמש עשרה זמן ארוך על כסא המלכות, הוא השלטאן אל־מלך אצ׳־צ׳אהר ג׳קמק, היה אולי היחיד שלבו היה שלם עם דתו. הוא היה ישיש בעלותו על כסא המלכות, שבע קנוניות ומלחמות, ומלבד זה היה משכיל ומצא ענין בשיחות עם התיאולוגים. הוא השתדל להשליט במלכותו את הוקי הקוראן והעניש את העבריינים וראה כחובתו לדכא את הכופרים בדת מחמד. השלטאנים שמלכו לפניו הציקו למיעוטים הדתיים בעיקר ע״י פיטורי הפקידים מלשכות הממשלה וגזרות בדבר התלבושת. ג׳קמק התנקש ביחוד בבתי התפילה של הלא־מסלמים. בפעם כפעם יצאו השופטים, עושי דברו, אל בתי התפילה של היהודים והנוצרים ובדקו וחקרו בשבע חקירות ושבע בדיקות אם לא נוסף על הבנינים הקיימים חלק חדש, או שאחת החומות גבהה מעל הבנינים המסלמיים הסמוכים; ואם אמנם נעשה כדבר הזה נהרס אותו חלק של בית התפילה הלא־מסלמי[21]. כך חושמלה האוירה וגברה השנאה בין המסלמים לבני שאר הדתות. בשנת 1439 נאשם נוצרי בדמיאט שהוא מרגל של הפרנקים, הועמד לפני בית דין אך עוד לפני שיצא פסק דינו חטף אותו ההמון המוסת, הרג אותו ושדד והחריב כנסיות אחדות[22]. ברם בגלל בתי התפילה של הנוצרים והיהודים לא שכח ג׳קמק את שאר הדרכים, שבהן היו רגילים להציק להם ולהצר את צעדיהם. לעתים אף הגדיל לעשות וחידש חדוש של ממש. בשנת 1448 חקק ג׳קמק אחד מחוקי ההפליה שהיה עלול לפגוע קשה במיעוטים הדתיים. בשנה ההיא אסר על הרופאים היהודים והנוצריים לטפל בחולים מסלמיים[23]. אמנם על גזרה זו מסופר עוד בזמן קדום יותר, שהרי לפי מקריזי לא הרשו המסלמים לרופאים ה״כופרים״ את הטיפול בחוליהם עוד בשנת 1354. אולם עד כמה שיש להסיק מהכרוניקות של מצרים לא נתפרסם איסור זה בצורת חוק אלא בשנת 1448[24]. חוק זה עורר בודאי חרדה בקרב היהודים, כי רבים מהם התפרנסו מ׳חכמת הרפואה, אלא שלמזלם לא היתה גזרה זו בת ביצוע. כעבור שנה וחצי נקט השלטאן שוב באמצעים נגד המיעוטים הדתיים. באביב של שנת 1450 (ר״י) גילו הקנאים המסלמיים שה״כופרים״ אינם שומרים את התקנה המגבילה את

20 סלוך שם דף 81 ב.

21 אנבא דף 268 א, 278 ב, 289 ב; את־תבר אל־מסבוך עמ׳ 180,145 ור׳ להלן. ור׳ גם EI II, 1102

22 אנבא דף 274 ב.

23 אנ־נג׳ום אז־זאהרה VII, עמ׳ 160; את־תבר אל־מסבוך עמ׳ 215; ניל אל־אמל, כ״י בודליאנה, הנטינגטון 610, דף 63 א. תאריך הפקודה 1448.9.13.

24 ר׳ כרך I, עמ׳ 308, הערה 8.

גודל מצנפותיהם. לכן נתן השלטאן ביום השביעי של חודש אפריל פקודה חדשה בענין זה שבה אסר עליהם לחבוש מצנפות שיש בהן יותר משבע אמות בד, כלומר נאסר על היהודים ועל הנוצרים לצנוף מסביב לטרבושים יותר משיעור זה[25]. בשנת 1354 שבה הוחלט בפעם הראשונה על גודל הבד שמותר ללא־מסלמים לצנוף מסביב למצנפת נקבעו עשר אמות, ובשנת 1450 רק שבע אמות. ג'קמק הקפיד גם בענין המשקאות המשכרים האסורים לפי החוק האסלאמי, ואסר אפילו את שתיית הנביד' — יין הצימוקים, המותר להם. אם שמע — כך מסופר במקור ערבי — שהשתכר אחד הממלוכים העניש אותו עונש חמור. עברייניים אלה היה שולח לגלות או שהיה לוקח מהם את משכורתם או את ההפקד שלהם. הואיל והיהודים והנוצרים שתו יין ומכרו אותו למסלמים עוררו לא פעם את רוגז השלטאן האדוק וכדרך השלטאנים שמלכו לפניו הטיל עליהם שבועות וחרמים שלא יעשו יין, גם שלח את אנשיו אל השכונות החשודות וצווה שישמידו את היין שימצאו שם[26]. על גזרה שגזר השלטאן ג'קמק על היהודים שבממלכתו מסופר בפרוטרוט במקור עברי. זהו מכתב שנשלח מירושלים אל ארצות הגולה כדי לבשר לפזורי ישראל על הישועה הקרובה לבוא. כפי הנראה נכתב המכתב במחצית השניה של שנת 1453, שהרי נזכר בו כבוש קושטא בידי התורכים ונאמר שבשנת רי"ד בליל אב יהפך ה' אב לשמחו'[27]. שולחי המכתב מונים מאורעות שונים שהם אותות מובהקים לבוא הגאולה: היהודים החפשיים נלחמים עם הפרסביטר יוחנן, ומשום כך נפסק המסחר בין דמשק להודו. חלק מן המסגד הנשען על הכותל המערבי עלה למעלה משש אמות, והשלטונות שנבהלו רצו לגרש את היהודים מירושלים. המסלמים נטפלו אל המנזרים שבהר סיני והרסו אותם. מלך מצרים חשש פן יקדשו היהודים החפשיים מלחמה גם עליו והיהודים בארצותיו יצטרפו אליהם, ולכן גזר שעליהם לעבור לדת ישמעאל או לצאת ממלכתו. בנוסח של מגלת אסתר מסופר במכתב, שנשלחו רצים אל נציבי כל הפרובינציות להודיע להם על הגזרה ולמסור להם שניתנה ליהודים שהות של שני חדשים בלבד. הפקודה נתפרסמה בט"ז לחודש אייר. היהודים עמדו להעביר אותה ע"י תחנונים ותעניות ביום ב' וה' ואפילו בכל יום. הגזרה עמדה בתקפה חמשה חדשים. בחודש תמוז נפל המלך למשכב, ואז שלחו כל הקהילות שליחים אל חצר המלכות ונתנו לרופאים ולשרים שוחד כדי שייעצו למלך להציל את חייו ע"י ביטול הגזרה. מאחר שהיהודים שילמו מאה אלף שידלו השרים את

25 אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 186 ור' אצל פנין עמ' 118 ; את־תבר אל־מסבוך עמ' 306; ניל אל־אמל שם דף 73 ב.

26 אבן איאס II, עמ' 35.

27 קבץ על יד IV, עמ' 45 ואילך, השוה י. פראור, לבקורת אגרות ירושלמיות מן המאה הט"ו והט"ז עמ' קמד ואילך.

המלך והוא ביטל את הגזרה. אולם נטל ההוצאה הכביד מאד על היהודים שהצטרכו למכור ולמשכן את תשמישי הקדושה, וכל הקהילות נידלדלו לגמרי. קשה מאד לברר בדיוק ובודאות לאילו מאורעות התכוונו שולחי המכתב, אבל נראה שהם סיכמו מאורעות שאירעו במשך השנים האחרונות של השלטאן ג'קמק. הפעולה נגד הנזירים שעל הר סיני נערכה בשנת 1446[28]. על החורבן של חלק מ"מסגד הסלע" מספר הסופר הערבי אל־עלימי, אך לפי דבריו היה זה בשנת 1447 ועקב דליקה שנפלה מחמת ברק, או לפי דעת אחרים ע"י קלות דעת של אחד מבני השרים[29]. גם על הפסקת מסחר התבלין של מצרים וסוריה, שחלה בזמן ההוא, יש ידיעות בידינו, אלא שזאת היתה הפסקה מחמת החיכוכים בין הסוחרים האיטלקיים לשלטונות הממלוכיים. בתחילת השנה 1447 ציותה ממשלת ויניציאה לקונסול ולנתינים שלה שבדמשק לצאת מן העיר, וכל קשרי המסחר עם סוריה הופסקו[30]. כעבור שנתיים הפסיקה ויניציאה גם את מסחרה עם מצרים[31]. יש להבין שהידיעות על ענינים אלה נשתבשו, סורסו ו"עובדו" בידי שולחי המכתב. והוא הדין בידיעות על המתהוה בחבש ועמדת החצר בקהיר לגבי מאורעות אלה. בכרוניקות הערביות מסופר, שבקיץ 1448 השליך השלטאן את הפטריארך הקופטי לבית הכלא, הטיל עליו קנס עצום ולבסוף הכריח אותו להתחייב בכתב שלא יחליף מכתבים עם מלך חבש[32]. ודאי שהשלטאן עשה זאת משום שחשש לקשרים סודיים, אולם שולחי המכתב הירושלמי מספרים שהידיעות על המלחמה בין היהודים החפשיים ולפרסביטר יוחנן הגיעו אל השלטאן ע"י סוחרים שהביאו לו גם אגרות מאת המלך הנוצרי עצמו; והרי במקורות ערביים מסופר שבחודש אוגוסט 1452 באו אל השלטאן שליחים מאת המסלמים בחבש[33]. לפי שמסופר במקורות הערביים הגבירה בשנת 1452 הממשלה הממלוכית את הלחץ על הלא־מסלמים. השלטאן שלח שליח מיוחד לירושלים כדי להרוס כל חלקי הבנינים שנבנו מחדש במנזר הפרנציסקנים על הר ציון, בכנסית הקבר ובכנסיה הגדולה בבית לחם[34]. בכרוניקה של עבדאלבאסט בן כ'ליל מסופר, שבאביב 1452 (חודש רג'ב 3.22—1452.4.20) נצטוו הנוצרים בבירת מצרים להביא אל הממונה על אוצר המלכות את כל העבדים והשפחות שלהם, משום שקנו שפחות מסלמיות[35]. יתכן בהחלט שמפקודה זו נפגעו

28 אל־עיני דף 837 א; את־תבר אל־מסבוך עמ' 124 ואילך.

29 אל־אנס אל־ג'ליל עמ' 443.

30 יורגא ROL VIII, עמ' 35/36.

31 שם עמ' 56/57.

32 את־תבר אל־מסבוך עמ' 210; ניל אל־אמל, כ"י בודליאנה, הנטינגטון 610, דף 62 א.

33 אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 226.

34 אל־אנס אל־ג'ליל עמ' 443/444.

35 ניל אל־אמל, הנטינגטון 610, דף 86 ב.

גם היהודים, כי הרבה פעמים מספרים הכרוניסטים הערביים על פעולה שהיתה מכוונת נגד שתי העדות הלא־מסלמיות החשובות כאילו נגעה בנוצרים בלבד. בחודש אוגוסט 1452 החמירה מחלת השלטאן שהיה חולה זה כבר, ומאז קשתה עליו ההליכה עד מאד[36]. ונמצא כי בתחילת האביב החלה הממשלה המצרית להציק ללא־מסלמים במשנה מרץ, ובתחילת הסתיו נפל השלטאן למשכב — והרי חמשת החדשים שעליהם מדובר במכתב הירושלמי. על כן יש להניח, ששולחי המכתב התכוונו למעשה שהיה בשנת 1452.

לשלטאן אינאל לא היה שום ענין בדת אף לא הבין את שיחות ה„עלמא". שלטאן זה לא השתדל להיראות כאדוק וכן עברו שנות שלטונו ללא „חוקות יהודים". אל־מלך אצ׳־צ׳אהר כ׳שקדם היה איש פרוע, לא שמר דת ודין, ונעלה מכל ספק שלא טעמים דתיים הניעו אותו לחדש את חוקי ההפליה. שאר השלטאנים שמלכו במאה החמש עשרה על מצרים הסתפקו על פי רוב לחדש מזמן לזמן אחדים מן החוקים של ברית עמר, שלא קוימו כרצון הקנאים המסלמיים, ואילו כ׳שקדם בא לחדש את כל ה„ברית" ולתת למעשה זה פירסום רב. בודאי רצה להעמיד את עצמו בשורת מחדשיה של דת ישמעאל הידועים לתהילה בקרב המסלמים. ביום 26 לספטמבר 1463 פורסמה בקהיר פקודה שלא יהין איש מן השרים להעסיק „ד׳מי" בלשכתו בתור מזכיר או בשרות אחר. הפקודה נשלחה גם לכל הפרובינציות שתחת שלטון כ׳שקדם. אחר כך כינס השלטון במדרסה „אצ־צאלחיה" ישיבה כדי לדון בבעית העדות הלא־מסלמיות, ועל פי הזמנתו הופיעו השופטים של ארבע האסכולות האורתודוכסיות ושאר התיאולוגים הנכבדים, הדואדאר הגדול ומזכיר הממשלה ועד רבים מגדולי המלכות ושריה. נקראו הנוסחאות של ברית עמר והפקודות לביצוען שהוצאו ע״י ממשלות מצרים בדורות שעברו ונמצאו בהן בין השאר שאסור ל„אנשי החסות" לכהן במשרות של פקידים בלשכות השרים ולא במשרות אחרות, ועוד שלא יגלגלו על מצנפותיהם יותר מעשר אמות בד, ושהנשים הלא־מסלמיות חייבות לסמן את עצמן בלכתן ברחוב ע״י מטפחת על הראש, היהודיות ע״י מטפחת צהובה והנוצרות ע״י מטפחת כחולה, ושעליהן לסמן את עצמן במשהו גם בבתי מרחץ. השופט העליון של האסכולה השאפעית, השיך׳ הישיש עלם אד־דין אל־בלקיני[37], פסק שיש לחייב את אנשי החסות שישמרו כל החוקים האלה „חוץ מן השלחנות והרפואה עם התנאים", כלומר: שגם לעתיד יהא מותר ליהודים ולנוצרים להתפרנס בתור שולחנים ולטפל בתור רופאים בחולים מסלמיים[38]. יתר השופטים הצטרפו לדעתו של השופט העליון השאפעי ובפקודת

36 אנ־נגום אז־זאהרה שם.

37 עלם אד־דין צאלח בן סראג׳ אד־דין עמר אל־בלקיני, נולד 1389 מת 1464, ר׳ אצ׳־צ׳ אל־לאמע III, עמ׳ 312—314.

38 فحكم قاضي القضاة... بالزام اهل الذمة بذلك جميعه ما عدا الصرف والطب بشروطه (גירסה אחרת: (بشروطها). נכון תרגומו של פנין ע׳ 119:

השלטאן בוצעה ההחלטה. למעשה היו בתקנות החדשות משום הקלות לעומת גזרות ראשונות. מה שנוגע לתלבושת הרי הרשו המסלמים לאנשי החסות לחזור לגודל המצנפות כפי שנקבע בשנת 1354. אך הצד החשוב שבדבר — הממשלה הממלוכית הרשתה ללא־מסלמים למצוא את מחיתם בעסקי שולחנות ורפואה, שני משלחי יד שנאסרו עליהם בגזרות קודמות[39]. מכל מקום עורר חידוש החוקים של ברית עמר שמחה גדולה בקרב הקנאים המסלמיים. בראשונה עמד השלטאן בתוקף רב על ביצוע התקנות, ואחדים מהפקידים הלא־מסלמיים התאסלמו כדי לקיים את משרותיהם בידיהם. ברם לא עברה שנה והכל חזר למסלולו. חוקי ההפליה לא נשמרו עוד, וכאשר העירו לשלטאן על כך שתק. הטעם פשוט. בשנת 1463 עדיין לא נתחזק שלטונו של כ׳שקדם למדי, והוא היה מעונין לזכות באהדת מחנה הקנאים. אך משעלתה בידו לבצר את שלטונו, או לפחות משנדמה לו שהצליח בכך, לא היה לו עוד צורך לוותר על שרותם של פקידים מוכשרים משום שהם היו כופרים בדת מחמד[40].

תכיפות התקנות בדבר „אנשי החסות" אינה בהכרח ראיה שכל החוקים האלה לא בוצעו. נהפוך הוא. יש עדויות של עדי ראיה מהימנים המאשרים שמקצת מחוקי ההפליה הוצאו לפועל. אמנם רק מקצתם ולא כולם. אשר לחוק האוסר העסקת פקידים לא־מסלמיים הרי הסופרים המסלמיים עצמם אינם מסתירים שלמרות הפקודות המרובות לא הוצא לפועל, כיון שהמסלמים לא רצו לוותר על שרותם. הוא הדין ברופאים. לכן אין להגזים ולדבר על „רדיפות" היהודים והנוצרים ע״י ממשלות הממלוכים הצ׳רכסים, אבל אין גם לזלזל בחשיבות החוקים האלה ולמעט את ערכם. לשם הערכתם הנכונה מן הראוי לעמוד על התגובה שהגיבו עליהם המסלמים והלא־מסלמים. ידיעות שונות מראות שהפקודות והתקנות של הממשלה המרכזית בקהיר עוררו את הנציבים בפרובינציות למעשים דומים. אף הם היו מעונינים לרכוש תומכים בקרב האוכלוסין, ובעיקר בקרב מעמד התיאולוגים רב ההשפעה, והם הבינו שאין אמצעי קל לזכות באהדתם מאשר להציק למיעוטים הדתיים, ובפרט ליהודים. כאשר באו מן הבירה פקודות תכופות לדכא את אנשי

Alors le grand kâdi... jugea qu'il y avait lieu d'appliquer tout cela en exceptant de l'interdiction le change et la mèdecine.

אין להבין משפט זה (כמו שעושה פולק, ציון II, עמ׳ 265 הערה 35) כאילו השולחנים והרופאים הוצאו מכלל חוקי התלבושת, כי כתוב الصرف والطب ולא الصيارف والاطباء. מה הם „התנאים" לא פורש במקורות.

39 השוה כרך I עמ׳ 321/320 וראה למעלה.

40 אנ־נג׳ום אז־זאהרה VII, עמ׳ 722/721 ; עבדאלבאסט בן כ׳ליל, אר־רוץ׳ אל־באסם פי תואדת׳ אל־עמר ואת־תראג׳ם, כ״י ואטיקאנא, קטלוג לוי דללא וידא מס׳ 729, דף 72 ב ; גיל אל־אמל, כ״י בודליאנה, הנטינגטון 610 דף 156 א/ב. השוה עוד ויל V עמ׳ 302.

החסות צלחה גם על השרים בפרובינציות רוח גבורה, והם קנאו את קנאת דתם. ענין היין, למשל, שימש בכל מקום ובכל זמן אמתלא להתעלל ביהודים ונוצרים. נוסע נוצרי שבא בסוף המאה החמש עשרה לירושלים מספר שאם הגשמים מאחרים לבוא תולים המסלמים את הקולר ביהודים ובנוצרים שהם שותים יין, ולכן הם מתנפלים עליהם ושוברים את כדי היין שבבתיהם ושאר כלים [41]. וכן מספר תלמיד חכם יהודי שעלה באותו זמן ארצה: ולפעמים יתקבצו הישמעאלים עלינו לשפוך היין ולשבור הכדים כי יאמרו אשר בעבור חטא היהודים ששותים יין לא ירדו הגשמים [42]. במקור עברי אחר, גם הוא מן המחצית השניה של המאה החמש עשרה, אנו קוראים: וכבר היה מעשה פה בירושלים בישמעאלי שקם על אמו ושחט אותה כשחוט כבש בכעסו, וכאשר הביאוהו לפני השופט אמר שמפני שכרותו עשה זאת ומיד דנו השופטים כי חטא זה תלוי ביהודים ובנוצרים יושבי הארץ, כי הם לבדם העושים יין, ונענשו היהודים ששה פרחי זהב והנוצרים שנים עשר פרחים זהב, והישמעאלי לא נענש בשום דבר ויצא חפשי חנם [43]. סיפורים אלה אינם אלא דוגמאות ממה שהתרחש בערי שדה, ואין טעם להטיל ספק באמיתותם. ברי שכל הנגישות האלה הוסיפו דאבה בלב היהודים, שהלכו כפופי גב ושפלי ברך. אבד כל בטחון, ומלאי חשש שמא ירגז הישמעאלי שאלו היהודים את עצמם בכל דבר מה התגובה שעלולים להגיב המסלמים על מעשה זה או אחר. שעבוד חיצוני גורר שעבוד פנימי.

מבחינה זאת היה מצב הנוצרים שונה. המעצמות הנוצריות המשיכו בתקופת הממלוכים הצ׳רכסיים להתענין במצב הנוצרים במצרים ובסוריה. בשנת 1411 נתקבל בחצר השלטאן פרג׳ מכתב מקיסר קושטא מנואל II (1391—1425) בו ביקש להטות חסד לנוצרים הגרים במדינותיו [44] אולם חשיבות יתירה נודעה להתערבותם של קיסרי חבש. הכרוניקות הערביות מכילות כמה וכמה ידיעות על הקשרים בין חבש למצרים בתקופת הממלוכים הברג׳ים ועל הצירים שבאו משם לחצר השלטאן [45]. צירים אלה באו לבקש מהשלטאן שירשה לפטריארך הקופטי לשלוח לחבש פטריארך בשביל הכנסיה הקופטית, אך גם להמליץ על הקופטים במצרים. כדאי

41 ZDPV 21, p. 57.

42 אלמוני עמ׳ 283.

43 רע״ב עמ׳ 216.

44 אנבא דף 165 ב ; אל־עיני דף 712 ב ; צבח VIII, עמ׳ 112. אבן חג׳ר ואל־עיני אומרים שהקיסר המליץ על النصارى من اهل ملته אך נוסח המכתב שמצטט קלקשנדי אינו מוכיח שהוא הגביל את המלצתו על הנוצרים האורתודוכסים כדעת Atiya עמ׳ 276/275, ואולי ملة כאן מוסב על הנוצרים כולם. ור׳ אנ־נג׳ום אז־זאהרה VI, עמ׳ 599.

45 אנ־נג׳ום אז־זאהרה V, עמ׳ 384/383, אנבא אף 44 א, 265 א, מקריזי כ״י בודליאנה, מרש 121, דף 78 ב ; אבן איאס III, עמ׳ 174.

להזכיר מה שהן מספרות על המשלחת של הקיסר זרע יעקב, שהתיצבה בשנת 1443 לפני השלטאן ג׳קמק. המכתב שהביאו השליחים החבשיים הזכיר בראשונה את הקשרים בין שתי המעצמות ומגולל את כל הפרשה של מצב הנוצרים תחת שלטון הממלוכים. השליט הנוצרי מתריע על דיכוי הנוצרים במצרים ומדגיש מה רב מספר המסלמים בארצותיו ומה טוב מצבם. הם חיים בשלום ושלוה, כי הוא מגן עליהם ואיש אינו מעכב בידם להקים מסגדים ולערוך את פולחנם, אין מטילים עליהם מסים ומרשים להם לרכב על סוסים ופרדים. להלן דורש הקיסר הנוצרי דרישות מסוימות: א) הוא תובע את זכויות החבשים במקומות הקדושים ומבקש להרשות להם להקים בנינים בירושלים, ב) הוא מבקש מהשלטון לפרסם כרוז שינהגו בנוצרים כבוד ולא יעליבו אותם, כגון שלא יקראו להם כלב, ג) הוא מבקש בדרך כלל להגן על הנוצרים. כדי לתת לדרישותיו נחץ לא שכח השליט הנוצרי להזכיר לשלטאן שהגילוס עובר בארצו ובידו להעביר מימיו אל מקומות אחרים לפני הגיעם למצרים[46]. ג׳קמק סרב למלא את הדרישות ההן וסרובו גרם לסכסוך בין שתי המדינות וגם למשבר ביחסים בין המסלמים לנוצרים בשתי הארצות. מכל מקום הקופטים במצרים ידעו שאינם הפקר. הצעדים הדיפלומטיים של השליטים הנוצרים עודדו את הנתינים הנוצריים של הממלוכים ונתנו להם כח למשוך בעולם הקשה. את היהודים לא עודדה שום ממשלה, הם היו עזובים לנפשם. אמנם בין צירי המעצמות שנשלחו לחצר השלטאן היו גם שרים וטפסרים מגזע ישראל. בשנת 14451 הטיל אלפונסו V, מלך ארגון, על לויס דה סנטנגל (*Luis de Santangel*) לצאת אל חצר השלטאן כדי לכרות אתו חוזה. השליח של המלך הנוצרי היה בן למשפחה יהודית נכבדה. כנראה היה זה לויס דה סנטנג׳ל שישב בולנסיה ומת בשנת 1476, סוחר וחוכר המכסים של מלך ארגון ואביו של אותו לויס דה סנטנג׳ל שהיה מנהל לשכת החשבונות (*Escribano de racion*) של פרנאנדו הקתולי והתומך הגדול של קולומבוס[47]. משפחה זו מלאה בימים ההם בספרד תפקיד מעין זה שמילא בית רותשילד בזמן החדש בארצות שונות של אירופה המערבית[48], ובסתר לבם שמרו רבים מהם אמונים לדת

46 את־תבר אל־מסבוך עמ׳ 72-67; Wadding (לשנת 1444) כרך 11 (הוצ׳ שלישית), עמ׳ 252 ואילך. בשנת 1447 שלח הקיסר הנוצרי לטלטמן, מכתב דומה לזה. ר׳ S. Eu inger, Ein angeblicher Brief des Negus Zara Jacob vom Jahre 1447 wegen der Christenverfolgungen in Palästina u. Ägypten, Das Heilige Land in Vergangenheit u. Gegenwart I (1939) p. 205—240. מה שמסופר במקורות הערביים שלא היו לפני אוירינגר מוכיח שאמנם מכתב זה אותנטי.

47 כתב המינוי נדפס ע״י Manuel Serrano y Sanz, Origenes de la Dominacion Espanola en America I (Nueva Bibiloteca de Autores Espanoles Vol. 25), p. 496—498, והוא מזהה את השליח. ר׳ שם עמ׳ 498 והשוה גם עמ׳ 501.

48 ר׳ M. Kayserling, Chriestpher Columbus (New York 1894), p. 64 והוא מזכיר

ישראל[49]. אך אין ספק שאם אמנם הגיע לחצר השלטאן לא השתדל למען היהודים[50].

ג

המצב הפוליטי של קיבוץ יהודי בארץ מסוימת נותן את אותותיו בכל שטחי החיים. גידולו או ירידתו של אותו קיבוץ על ידי הגירה והמרת הדת הרי זה אבן מודד למידת הסובלנות או האי סובלנות של השלטון או העם אשר בתוכו היהודים יושבים. אם הנגישות פוחתות והמצב הכלכלי טוב נוהרים לאותה מדינה יהודים מכל עבר, אבל אם הממשלה גוזרת גזרות מיד מתחוללת תנועת יציאה, ומספר המשומדים הולך וגדל.

תולדות ישראל בפיזורו הן תולדות של הגירות. משך אלפי שנים נודד העם היהודי מארץ לארץ, מיבשה ליבשה ומבקש לו מקום מקלט. הוא חודר אל ארצות בלתי מפותחות ובונה את משקן, אך משגדלו קהילות ישראל מיד מתעוררים שונאים וצוררים ודוחקים את רגלי המיעוט הזר. היהודי מילא את תפקידו, מעתה עליו לקחת את מקל הנידודים ולבקש לו מקלט חדש. בתקופה שבה שלטו הממלוכים הצ׳רכסים על מצרים וסוריה הרבו היהודים לנדוד; יתר על כן: קיבוצים שלמים נעקרו מארצות שבהן ישבו מזמנים קדומים. ההגירה היהודית בתקופה ההיא פנתה מזרחה. היהודים של מרכז אירופה נודדים אל פולניה ורוסיה, היהודים של מערב אירופה ואיטליה נודדים אל אפריקה הצפונית ואל המזרח. מן הזרם הגדול של הגירה זו מסתעף פלג אחד הפונה למצרים ולסוריה. מספר המהגרים שפניהם היו מועדות אל ארצות אלה לא היה גדול. לא באו המוני מהגרים, אלא משפחות משפחות מארצות שונות, אבל בסך הכל היתה זאת הגירה קבועה והיה בה משום תוספת כח לקהילות מצרים וסוריה. מבין המהגרים היו סוחרים שתפשו מקום נכבד בחברה היהודית.

הרדיפה של שנת קנ״א ושאר הפורענות שבאו על היהודים בחצי האי הפירנאי לא השאירו ספק, שחל במצבם שנוי מכריע לרע. חלק גדול מן האנוסים שהשתמדו בשעת הרציחות שאפו בכל מאדם להגר אל ארצות אחרות ולחזור לדת ישראל, ואמנם רבים הצליחו להמלט. מלכי ספרד עדיין לא רצו לשלח את היהודים, ובפרט אותם שהמירו את דתם ובפעם כפעם אסרו עליהם את היציאה מן הארץ והוצאת רכושם. ברם כשם שהאנוסים הראו רצון עז לצאת מארץ הגזרה כך לא היה בדרך כלל צורך באיסורים כאלה לגבי אותם היהודים שנשארו בדת ישראל, כי יהודי ספרד לא רצו לעקור מן הארץ שבה הכו שרשים

את שליחותו של לוי דה סנטנג׳ל בקצור מבלי להזכיר מקור, ר׳ שם עמ׳ 63.

49 ר׳ במקורות הנ״ל וגם ב־Jew. Encycl. IX, 48.

50 במקורות הערביים, עד כמה שנודעו עד עתה — לא נזכרה שליחות זו.

עמוקים, ובלב רובם פעמה התקוה שיעבור הזעם ויחזרו ימי הטובה כמקודם. בשעת הרדיפות ברחו רבים אל מעבר לים, אבל בימים כתיקונם נמצאו מעטים שאזרו כח לצאת מן הארץ שהיתה יקרה להם כבבת עיניהם. המהגרים השתייכו לסוגים שונים, אבל ברובם היו סוחרים שכל שבילי המסחר בארצות הים התיכון היו נהירים להם. על פי רוב התישבו במדינות אפריקה הצפונית, אך מקצתם הגיעו גם למצרים ולסוריה; מהם עברו ישר למזרח, מהם יצאו בראשונה לארץ אחרת. במחצית השניה של המאה החמש עשרה גברה תנועת ההגירה. באותו זמן אנו מוצאים במצרים ובסוריה יהודים מפרובינציות שונות של חצי האי הפירנאי, בני הערים הראשיות ששם היו קהילות גדולות כגון טולידו, סביליה, ולנסיה, אבל גם יהודים מערים בינוניות שקשריהן עם ארצות חוץ לא היו מרובים כל כך מצאו את דרכם אל המזרח. נוסע יהודי מאיטליה שביקר במחצית השניה למאה זו במצרים מספר שנפגש בקהיר עם ר' משה מרין די וואלה ביאלה, סרסור גדול באבנים יקרות, שביקר לפני עשרים ושתים שנה בבית אביו בפלורנץ[1]. בשנת 1464 נערך לפני בית הדין של האינקוויזיציה בולנסיה משפט נגד אנוסים אחדים שנתפשו בשעה שרצו לצאת מנמל העיר על מנת להפליג אל המזרח. רודריגו דה סיפוּאֶנטֶס אשתו אֶליונור ובנותיהם אַלדונסה וספרנסה, זוֹאן פֶּרדוֹ חתנו של רודריגו ואשתו אנגֶ'לינה, אחיו של פרדו הנקרא גונסלבו אלפונסו ואשתו גוֹאוֹסטַנסה — כל אלה ירדו לאניה ואמרו שהם נוסעים אל וניציאה ששם שוהה פֶּדרוֹ אלפונסו „alias de Cordava" בעלה של אלדונסה. לפי דברי הקטגוריה היתה זאת אמתלא, כי הנאשמים לא התכוונו ללוות את אלדונסה אלא להפליג לבירות ולהמשיך משם את דרכם לדמשק. אנוסים רבים מולנסיה — כך טענה הקטגוריה — כבר ברחו אל ארצות אחרות וחזרו לדתם, וגם בדמשק חיים כמה אנוסים בתור

1 משולם עמ' 186 ושם עמ' 198: משה דווילה מארינה ריאלה והגירסה הראשונה היא הנכונה. בספרד יש ערים אחדות הנקראות Villarreal ובשתים מהן היו בימי הבינים קהילות מישראל. אחת היא Villarreal de La plana בפרובינציה Castellon (מצפון לולנסיה), ועל קהילה בעיר זו השוה בער Die Juden im christl. Spanien ו, עמ' 415, 688. השניה היא העיר שנקראה מקודם Vilarreal ובעת Ciudad Real, העיר הראשית של הפרובינציה בקסטיליה החדשה הנקראת באותו שם. בעיר זו ישבו יהודים רבים ואחרי שהוכרחו בשנת 1391 להתנצר שמרו רבים בסתר על מנהגי ישראל, ובשנת 1449 פרצו קרבות רחוב בין הנוצרים ה„ישנים" ובין הנוצרים ה„חדשים", ולבסוף הוקם בה בית משפט של האינקוויזיציה. ר' בער שם לפי המפתח ור' JE IV, p. 105/106. גם בפורטוגאל יש עיר Villarreal שבה היתה קהילה חשובה ועד היום נפוץ שם המשפחה ווילריאל' בין היהודים יוצאי פורטוגאל. אמנם יש להניח שאותו ר' משה לא בא מפורטוגאל אלא מאחת הערים בספרד הנ"ל. כל הערים האלה יושבות בפנים הארץ ולכן יש להחזיק בצורת השם ר' משה מרין וכולי.

יהודים. הנאשמים עסקו כנראה כולם במסחר של אבנים יקרות, וכן אותו פדרו אלפונסו אשר עליו דובר הרבה במשפט. אליונור אשת רודריגו העידה שבא אנוס אחד מארצות המזרח וסיפר לה, שראה את פדרו הנ"ל בדמשק ושהתכוון לצאת נישם לקהיר. הנאשמים הכחישו שפדרו חזר ליהדות וידעו זאת בלבד שהוא עוסק במסחר בפלורנץ, ויניציאה וארצות המזרח. אך עדי הקטגוריה סיפרו שפדרו לבש במזרח תלבושת יהודית. עד אחד שמע שהפליג מוניציאה לקושטא וחי שם בתור יהודי ועוד סיפר על פגישה שהיתה לו עם אנוס צעיר בבירות. אותו אנוס לבש לבוש יהודי תיכף אחרי שהגיע בשנת 1459 באניה מויניציאה לבירות, והעד סבור שזהו פדרו אלפונסו[2]. משך כל ימי הבינים היו קשרים הדוקים בין יהודי איטליה ובין הקהילות שבארצות המזרח. חופש המסחר שממנו נהנו היהודים תחת שלטון הממלוכים משך כמובן יהודים איטלקים לבוא ולהשתקע במצרים ובסוריה. לעתים באו מהגרים גם מצרפת הדרומית. בתעודה משנת רנ"ה (1495) מדובר על יהודי (שכבר נפטר) הנקרא "פרנשי", כפי הנראה ישב באלכסנדריה[3]. מארצות הברברים באו כפעם בפעם יהודים למצרים והשתקעו בה. בקהילות הרבות שבארצות ההן לא דעכה מעולם חיבת ציון, וגם בתקופה זו נמשכה העליה לארץ ישראל. התקבצו קבוצות של עולים כדי לעשות את הדרך בצוותא, כי הנסיעה היתה כרוכה בקשיים רבים[4] ולא פעם נתעכבו העולים בדרך. מי שהתגבר על כל המכשולים והגיע אל מחוז חפצו התלבט לבטים חדשים, כי הארץ היתה שדודה ועזובה וסיכויי הפרנסה מועטים. לכן יצאו מקצת העולים מן הארץ וירדו מצרימה. מקרים כאלה היו שכיחים ובפרט משום שלא כל העולים יצאו לדרכם מתוך כיסופים לשבת בארץ הקודש, אלא היו בהם אנשים שרצו לראות ארצות אחרות, וסתם הרפתקנים[5]. אולם לא רק העליה לארץ ישראל הביאה יהודים ממדינות המערב למצרים ולסוריה. היהודים מארצות צפון אפריקה נסעו הרבה למצרים לשם מסחר, מקצתם חזרו[6] ומקצתם נשארו במצרים. מהגרים אלה השתקעו על פי רוב בקהיר ובאלכסנדריה. בעיר הבירה נתקבץ במשך הזמן מספר רב של יהודים מצפון אפריקה ובתחילת

2 Baer, Die Jhden im christl. Spanien II p. 437—444 ובספרו העברי עמ' 479 ואילך.

3 אוסף אל. אדלר מס' 2562 (עמ' 45).

4 יכין ובועז ח"א סי' נח: ר' חלפתא ור' יוסף בני החכם ר' לוי ור' אהרן בר שלמה בן מלכה ור' אהרן בר סלימאן בן סמחון ור' שמואל בר מרדכי בן אבי אלטבול ... נסכמו ביניהם ונדברו שיעלו אל ארץ הצבי ונשבעו זה לזה שבועה גמורה . . . שלא יחזור שום א' מהם משבועה זו ולא יקבל עליה היתר, ומלבד לשון השבועה קבלו עליהם באלות וקללות למי שיערים או יסבב בשום ערמה בעולם שיעכב עצמו אחד מהם שלא לעלות וכו'.

5 ספר הרשב"ש סי' א: וכמה אנשים שלא מתוך מצוה ועליה לשמה מטילים בתוך ביתם חרדה ואימה לעלות לארץ ישראל ולכוף את האשה וכו'.

6 רע"ב עמ' 210.

המאה השש עשרה נוצרה כעין "קהילה" של יהודים מגרבים. גם על המערביים באלכסנדריה נשתמרו אי אלה ידיעות. בשנת רפ"ב (1422) מוסר באלכסנדריה יעקב בן שלמה גט לשליח אשתו מונה בת מרדכי נמאלה מהעיר תנס. מוצא הבעל היה מן העיר מליאנה שבאלג'ריה (דרומית לתנס) [7]. הרב המפורסם של אלג'יר ר' שמעון בן צמח דוראן נשאל שאלה: ראובן ושמעון ולוי אחים ראובן נשא אשה בארץ המערב במקום רחוק ושמעון נשא אשה בתנס ולוי נשא אשה בארץ המזרח וכו' [8]. יחסי הגומלין בין הממלוכים ובין הארצות שעל חוף הים השחור שמהן באו ומילאו את שורותיהם גרמו לכך, שגם משם באו יהודים אל המזרח הערבי. הנוסע הבורגונדי ברטרנדון דה לא ברוקייר מצא בדמשק בשנת 1432 יהודי מן העיר כאפא, שידע תתארית, תורכית ואיטלקית. האביר הנוצרי עמד לצאת לתורכיה עם שיירה שחזרה לשם ממכה ולכן ביקש מן היהודי לרשום לו את השמות התורכיים של המצרכים החיוניים ביותר בשבילו ובשביל סוסו, והיהודי עשה כרצונו [9]. כפי שמתברר ממקורות ערביים היו גם במצרים יהודים מן הארצות ההן, בין שבאו לתקופת זמן מוגבלת בין שהשתקעו בארץ הנילוס [10]. לעתים היגרו יהודים מפרס, רבנים או קראים, לסוריה ולמצרים. בעשור הרביעי של המאה החמש עשרה התגורר בבירת מצרים הקראי משה בן אברהם בן משה שמוצאו היה מהעיר כוי [11]. במחצית השניה של המאה החמש עשרה ישבה בקהיר משפחה קראית הנקראת את־תוריזי (מתבריז) [12]. לפעמים הובאו פלשים בתור עבדים למצרים והיהודים פדו אותם. הם נפגשו עם יהודים מאירופה שמצאו ענין רב בסיפוריהם על חיי היהודים בחבש ומלכיהם העורכים מלחמה עם הנוצרים [13].

אין ספק שמספר היהודים שיצאו בתקופה זו ממצרים ומסוריה היה מועט, כי את טעמן של רדיפות ממש לא טעמו והפרנסה היתה מצויה. על כן לא עלו כמעט יהודים מן הארצות הסמוכות לארץ ישראל על מנת להתישב בה, וזאת למרות התעמולה הנמרצת שניהלו תושביה לטובת העלייה. העולים החדשים מאירופה הריצו מכתבים על מכתבים אל מכריהם בחוץ לארץ כדי להשפיע עליהם בכיוון זה. הקשרים בין העולים ובין היהודים במצרים ובסוריה היו מרובים. ליהודי ספרד שעלו לארץ ישראל היו ידידים בין המהגרים שהשתקעו במדינות ההן. בשנת ק"מ (1380) כותב יוסף בן אליעזר מירושלים אל ידידו אברהם

7 תשב"ץ ח"ב סי' סו.

8 שם ח"ב סי' קנח.

9 עמ' 63.

10 ר' למעלה. ור' להלן שער רביעי, פרק 2.

11 קטלוג בריטיש מוזיאום II, עמ' 191 ; קטלוג אל. אדלר עמ' 64.

12 HB. 21, 85

13 רע"ב עמ' 223.

היושב בקהיר ומדבר על „הלחם אשר אכלנוהו יחד והמטה אשר היינו שוכבים ... ולימודנו יחד בשבתנו מימים ימימה חיבה הדורה" וכעת הוא מזמין את חברו לבוא לירושלים „נחדש שם את המלאכה באורח ישרה כי הנה חוזרת לאכסניא שלה התורה .... ותהיה אהבתנו כבראשונה". כותב המכתב מזכיר גם את ר' דוד הספרדי, היושב כנראה אף הוא במצרים [14]. לפעמים נפרדו משפחות מהגרים, מקצתם עלו לארץ ישראל ומקצתם פנו למצרים. החותן של אותו משה מוילה ריאל, ר' מאיר ספרדי צורף ישב בעזה [15]. היהודים במצרים ובסוריה אהבו את הארץ, אבל השממון והחורבן, חוסר הבטחון והדלות הפחידו ועכבו אותם מעלות ומהתישב בה. כפעם בפעם יצאו יחידים אל ארצות אירופה, אשר אתן עמדו תושבי מצרים בקשרים הדוקים. בשנת 1401 קבל יהודי ממצרים שהתנצר כתב זכויות מן האפיפיור. שמו היה שלמה אברהם, אולי היה רופא [16]. ארץ קליטה חשובה למהגרים מכל הסוגים היתה בימים ההם תורכיה. ככל מדינה צעירה היה אז בתורכיה מקום רב לאנשים בעלי כשרונות. על כן נהרו אליה מהגרים ממזרח וממערב, מבכ'ארא [17], מפרס [18] ועד ספרד [19]. גם מן המדינות שהיו תחת שבט הממלוכים יצאו מהגרים לתורכיה. מלומדים מסלמיים שרצו לנסות את מזלם אצל השלטאנים האדירים מבית עות'מאן ולהרביץ תורה בבתי הספר שנוסדו על ידם [20], פקידים שברחו מזעם אדוניהם [21], ממלוכים שהיתה להם סבה לחשוש לגורלם [22], ומובן גם סוחרים. האיטלקי לודוביקו דה ורטמא, ששהה בסוף התקופה הנידונה חדשים אחדים בדמשק, מספר שהסוחרים הגדולים בבירת סוריה ברחו מזמן לזמן לתורכיה מפני חמת הממלוכים [23]. ברם מידיעות שבמקורות הערביים אנו למדים, שרבים מן המהגרים ההם חזרו כעבור כמה שנים למולדתם. ואין זה פלא. עד השנים האחרונות של שלטון הממלוכים עבר דרך מצרים המסחר ההודי, הוא המסחר הגדול בה' הידיעה של ימי הבינים, והיה מקור פרנסה לאו דוקא לסוחרים אלא גם לשכבות אחרות. אשר ליהודים הרי הגירתם הלכה ונצטרפה לזרם ההגירה הכללית כל עוד לא נרדפו ונגזרו עליהם גזרות. לפיכך אין לחשוב שרבים מקהילות מצרים יצאו

14 ציון VI, עמ' 114—116.

15 משולם עמ' 198.

16 Cecil Roth, Venice (Philadelpiha 1930) p 27

17 שד'ראת אד'ד'הב VIII, עמ' 106.

18 שם VIII, עמ' 146,6.

19 שם VII, עמ' 44.

20 אבן אל־פראת IX, עמ' 458/457 ; את־תבר אל־מסבוך, עמ' 78, 280.

21 אבן אל־פראת IX, עמ' 458 ; שד'ראת אד'ד'הב VII, עמ' 205.

22 אבן איאס IV, עמ' 339, 449, 471.

23 עמ' 10.

לתורכיה. במכתב מתקופה זו שנמצא בגניזה מתחננת אשה אחת לפני בעלה הסופר ר' שלמה אחרי ששמעה שהוא עומד לצאת לתורכיה שלא יעשה זאת, כי היא, דונה סורו, ובנותיה ריינה ורחל ור' משה חתנה ורבקה כולם מתאוים לראות אותו, שמא יאמרו שנשתטה כי הוא הולך לארץ מרחק[24].

ד

בארגון האוטונומי של הקיבוץ היהודי לא נגעו הממלוכים הצ'רכסים לרעה ולא קיפחו את זכויותיו. אין ספק שליציבות המוסד האוטונומי היתה חשיבות רבה בתקופה של הפיכות פוליטיות וירידה תרבותית. אמנם על הנגידים שעמדו באמצע המאה החמש עשרה בראש הקיבוץ היהודי בארצות הממלוכים, על אופים ומעשיהם ועל השתלשלות המשרה החשובה — על כל זה אנו יודעים מעט שבמעט. אך מן הידיעות שהגיעו לידינו גלוי, שלמזלם של יהודי מצרים וסוריה היו בין נגידים אלה אנשים שידעו לכלכל את עניני הקהילות.

בשנות העשרים למאה זו ישב על כסא הנגידות ר' שמעון. הוא נזכר בתור נגיד בתעודה אחת שנכתבה באלכסנדריה[1] עטור תוארים רבים: „עפעפינו דגל מחנותינו הודינו והדרנו זוהר יקרנו חדות לבנו יפעת ימינו יחיד דורינו מנהיג קהלותינו נשיא אלהי' בתוכנו מורינו ורבינו הרב ר' שמעון הרב המובהק פטיש החזק הנגיד החסיד נגיד הנגידים תפארת החסידים גדול להיהודים מרדכי הזמן צנצנת המן הרועה הנאמן תכון ממשלתו לנצח ויהי שמו לעולם כירח יכון עולם יקום על הדרת מלכותו ואוהביו כצאת השמש בגבורתו" וכו'. התאריך אחד עשר מאיר שנת חמשת אלפים ומאה ותמנין ותרי שנין ליצירה (1422)[2].

בספרית בודליאנה נמצא כתב יד של פירוש על הלכות קידוש החודש של הרמב"ם מאת עובדיה בן דוד בן עובדיה, ובקולופון רשום שהיה ברשותו של בן המפרש ר' יוסף הנגיד[3]. ברשימה זו יש ענין רב לגבי חקר הנגידים. זוהי

24. מאן שפירסם את המכתב בספרו Jews II, עמ' 309 (השוה I, עמ' 242) אומר שהכתיב הוא מהמאה השלש עשרה ואפילו יותר מאוחר. העובדה שמדובר ב„טורקיאה" מעידה על המאה החמש עשרה, כי מקודם היו קוראים למדינה זו „רומניה". מאידך אין להניח שזהו מכתב מהתקופה שלאחר גירוש ספרד, כי בזמן ההוא לא היו מדברים על תורכיה כעל ארץ מרחק ולא היו מביאים את הפסוק משלי יז כד „ועיני כסיל בקצה ארץ". הואיל והמכתב נמצא בגניזה של פסטאט יש להסיק שר' שלמה חזר למצרים. — לנושא זה השוה עוד רוזאניס I, עמ' 267.

1 התעודה מצוטטת בתשבץ ח"ג סי' סו.

2 השוה מאן Texts I, עמ' 428. — תעודה זו משמשת ראיה נוספת שיהודי איטליה פנו אל הנגיד ר' עמרם לפני שנת קע"ט ולא אחריה, שהרי שלש שנים אחרי קע"ט כיהן ר' שמעון במשרת הנגיד.

3 נויבאור, מס' 629.

אולי ידיעה על אחד הנגידים שעדיין לא נודע ממקורות אחרים. אולם מי שבא לברר את מוצאו של אותו יוסף בן עובדיה וזמנו נתקל בקשיים רבים. נעלה מכל ספק שר' עובדיה בן דוד כתב בארץ דוברת ערבית, שהרי הוא משתמש בפירושו לא פעם בביטויים ערביים, ויש להסיק מדבריו שכתב במצרים[4]. את הזמן שבו כתב אינו מזכיר. אבל גם בנידון זה אפשר להסיק מסקנות מסוימות מפירושיו. הרמב"ם אומר בפרק יא הל' טז: "עשינו העיקר שממנו מתחילין לעולם לחשבון זה מתחילת ליל חמישי שיומו יום שלישי לחדש ניסן משנה זו שהיא שנת י"ז ממחזור ר"ס שהיא שנת תתקל"ח וארבעת אלפים ליצירה". ור' עובדיה בפירושו: "דע שזה העיקר שהתחיל החכם רחוק מזמננו זה הרבה, לפיכך אנו צריכים לעשות עיקר אחר שנתחיל ממנו, וכבר עשינו עיקר שני מתחלת ליל שלישי שיומו אחד לחדש ניסן משנת תשעה ממחזור רס"ט". בפרק יב אומר הרמב"ם: "וכן אם תרצה לעשות עיקר אחר שתתחיל ממנו חוץ מעיקר זה שהתחלנו ממנו בשנה זו כדי שיהי אותו עיקר בתחלת שנת מחזור ידוע או בהתחלת מאה מן המאות הרשות בידך" והמפרש: (פ' יב, ב בסוף): "וכבר עשינו העיקר לתחילת ליל ג' שיומו א' לחדש ניסן משנת ט' מחזור רס"ט שנת הק"א ליצירה אלף תרנ"ב לשטרות". מכאן הסיקו קונפורטי[5] וחיד"א[6], שר' עובדיה בן דוד כתב באותו זמן (או באותה שנה), ואילו גדליה בן יחיא הסיק מסקנה אחרת, היינו שכתב בשנת ד' תתקפ"ה[7]. מכל מקום ברור שכתב במאה הארבע עשרה. יש מיחסים לר' עובדיה פירוש על הל' יסודי התורה של הרמב"ם[8] והוא עצמו אומר בפירושו על הל' קדוש החודש שחיבר חיבורים אחרים על חכמת התכונה[9]. והנה אחד הסופרים־המלומדים במאה הארבע עשרה מזכיר את "ר' עובדיה המצרי" בתור מורו. ר' יהודה ליאון בן שלמה מושקוני, שנולד באוכרידה (במקדוניה) בשנת ה' אלפים פ"ח (1328), יצא בנעוריו ממולדתו ונדד הרבה בארצות ים התיכון, ובכל מקום התחבר אל תלמידי החכמים, וביחוד חיפש פירושים על פירוש הראב"ע לתורה משום שהוא התכוון

4 ר' בפרושו על יז א והשוה שטיינשניידר בערך Ersch u. Gruber ב Jüd. Lit. II. Sect, T l. 27 ,P. 437

5 קורא הדורות דף כה עמ' א.

6 שם הגדולים דף עו עמ' א.

7 שלשלת הקבלה דף מח עמ' א וכן בצמח דוד א דף מא ור' גם צונץ Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden (2.Aufl.), p. 98 והשוה Fürst CB 2075; Bibliotheca Judaica III, p. 43; J.Hildesheimer Die astronomischen Kapitel in Maimonides Abhandlung über die Neumondsheiligung p. 7.

8 גדליה בן יחיא אומר שם: ואולי הוא פרש גם כן הל' דעות ור' קונפורטי (שם) המדבר על פירוש להל' יסודי התורה (כך).

9 יא, טו: כמו שאומר זה הענין במקורות אחרים מן החבורים שחברנו אותם בזו החכמה.

לפרש את דברי הראב"ע פירוש נכון ומכוון לדעתו. בשנת קכ"ב (1362) חיבר פירוש הנקרא אבן העזר[10], ובהקדמה הוא מונה את הפירושים שבאו לידיו. בין השאר הוא מספר: אמנם הבאור אשר בו חיי רוחי בדברי החכם הזה היה הבאור אשר עשה אדני רבי... המובהק שרוב חכמתי ממנו החכם השלם ר' עובדיה המצרי...[11], ולהלן הוא אומר שלא ראה אותו מזמן היותו י"ז שנה[12]. ר' יהודה ליאון משקוני היה איפוא בשנת ק"ה (1345) תלמידו של עובדיה המצרי. וקרוב הדבר לזהות אותו עם ר' עובדיה בן דוד שפירש את הל' קדוש החודש[13]. אם נכונה השערה זו צריך לומר, שעובדיה זה נולד לא אחרי שנת 1310 ובנו יוסף המכונה "נגיד" ודאי שלא חי זמן רב אחרי 1430. עובדיה בן דוד אינו מזכיר בפירושו על הל' קדוש החודש שהיה ממשפחת הרמב"ם, וגם משקוני אינו מספר כזאת, ולכן אין להניח שהיה מזרע הגאון מפסטאט.

על משבר בנגידות שחל בסוף העשור הרביעי של המאה החמש עשרה מסופר בכרוניקה ערבית. בזמן של הפיכות ומרידות תכופות טבעי הדבר שהטוענים לנגידות נעזרו כפעם בפעם בקבוצות האמירים שנלחמו זו בזו. מקרה כזה היה בקיץ 1438, שני חדשים אחרי מות השלטאן ברסבאי. השלטון של בנו יוסף היה רעוע מאד, והאמיר ג'קמק התכונן לסלק אותו מכסא המלוכה. ביום השביעי לאוגוסט ערך את כחותיו והסתער על הציטדלה ולחם שלשה ימים באמירים שעמדו לימין השלטאן יוסף. אך המלחמה ביניהם נפסקה משום — כך מספר ההיסטוריון אל־עיני — שפרצה מחלוקת בין שנים מגדולי המלכות, שהיתה כנראה, לאמירים חשובה יותר, וזו היתה מחלוקת על מינוי נגיד. האמיר עליבאי אל־אשרפי המליץ לפני השלטאן שימנה יהודי מאלכסנדריה שכבר כיהן במשרה זו והודח ממנה לפני זמן מה. השלטאן שמע בקולו, אך כאשר נודע דבר המינוי ליהודים הלכו — כל זה מספר אל־עיני — אל בית האמיר אינאל אל־אבובכרי והתלוננו על כך. אינאל התרגז, קרא לנגיד, לקח ממנו את סימני הכבוד שנתן לו השלטאן והעליב אותו. דבר זה נמסר שוב לאמיר עליבאי, והם נסתכסכו במריבה המורה[14]. כיצד נסתיים ענין הנגיד — על כך שותק הכרוניסט המסלמי.

ידיעה על ראשות היהודים בשנת ר"ב (1442) נשתמרה גם במקור ערבי, והיא מפורשת למדי. בשנה זו הופיע לפני השלטאן ג'קמק בתור נציג היהודים

10 ברלינר Super-Commentare zu Abraham ibn Esra, Magazin f.d. Wiss.des Judenthums III (1876) p. 43 והשוה שטיינשניידר שם עמ' 95.

11 אוצר טוב III, עמ' 8.

12 שם.

13 ברלינר שם עמ' 44.

14 אל־עיני דף 817 ב.

עבדאללטיף בן אברהים בן שמס. לשמו מוסף בתעודה ממשלתית „ראיס טאיפת אל־יהוד" (ראש עדת היהודים)[15]. אם כן המדובר בנגיד.

ידיעות בטוחות הגיעו לידינו על הנגיד ר' יוסף שכיהן במשרה זו בשנות החמישים והששים של המאה החמש עשרה. מוצאו היה מארצות המזרח הערבי לפי עדותו של נוסע יהודי שבא במחצית השניה של מאה זו מאיטליה למצרים[16]. מתעודה אחת שנמצאה בגניזה אנו למדים שר' יוסף היה בשנת רי"ח (1458) נגיד[17], וכפי הנראה ישב שנים רבות על כסא הנגידות. במכתב אל נגיד אחר שכיהן בשנות השמונים והתשעים של המאה החמש עשרה מסופר בין השאר על יהודי רע מעללים „שפעם הוליך גבינה למצרים וטען שמן היהודים קנה וחקרו על הדבר ונמצא שקר והעניש אותו מה"ר יוסף הנגיד זצ"ל ומכר הגבינה לגויים"[18]. הנגיד ר' יוסף היה רופא השלטאן[19]. בסיפור מעשה שהיה בשנת 1465[20] נזכר הנגיד ר' יוסף בן כ'ליפה, ויש להניח שזהו אותו יוסף. ר' יוסף היה איש נכבד בעיני היהודים והמסלמים. הוא הובא לקברות בבירת מצרים[21].

ה

הנגישות ביהודים כבשאר המיעוטים הדתיים היו קלות בתקופת הממלוכים הצ'רכסים מאשר בתקופת הבחרים. ההבדל בין גורל היהודים במצרים ובסוריה ובין מצב אחיהם בגלות אדום, היה בתקופה זאת עוד יותר גדול ולכן התגבר זרם ההגירה מאירופה אל הארצות ההן. ואף על פי כן אין להתפלא על כך שגם בימי הממלוכים הצ'רכסים העדיפו כמה וכמה יהודים במצרים ובסוריה לצאת מעדת ישראל ולהתאסלם. זהו תהליך טבעי ורגיל שבני מיעוט דתי עוברים לדת השלטת. על פי רוב עושים זאת אנשים לשם טובת הנאה, לתועלתם הם או לתועלת ילדיהם. אולם לעתים פועלים גורמים אחרים, כגון תנועות מהפכניות המתימרות

15 ר' אצל גוטהיל Old Testament and Semitic Studies in memory of W. R. Harper II, p. 409.

16 משולם עמ' 186.

17 TS 8. 195. התעודה נכתבה ביום ט"ז סיון אתשס"ט. השוה ש. אסף, לתולדות הנגידים האחרונים במצרים, ציון VI, עמ' 114.

18 TS J 243 פרסם אסף שם עמ' 117/116 והשוה מאן HUCA III, עמ' 305.

19 משולם שם.

20 ר' להלן.

21 י. מ. טולידאנו ב„העולם" I, גליון מג (עמ' 520). טולידאנו משער שר' יוסף „היה אחד הנגידים מזרע הרמב"ם שנשארו במצרים" — השערה שאין לה יסוד, כי בכל הידיעות שנמצאו ע"ע על נגיד זה לא נזכר שהיה ממשפחת הרמב"ם. אמנם מה שטוען נגד טולידאנו הרב פישמן („הנגידות בישראל") מופרך, כי ר' משה ריאטי אינו אומר ברשימתו הידועה (ר' למעלה עמ' 30) שנעלמו עקבותיהם של כל צאצאי הרמב"ם.

לגאול את העולם כולו וסוחפות אתן כסופה אלמנטים מבני העמים הקטנים ודתות המיעוטים שהתרחקו מתרבות עמם ואינם דבקים עוד באמונת אבותיהם. המשומדים בתקופת הממלוכים הברג׳ים לא התאסלמו מטעמים כאלה. רובם הגדול המיר את דת ישראל בדת מחמד כדי לעלות לגדולה בחברה המסלמית. היו ביניהם אנשים בעלי כשרונות שציפו למעמד מזהיר בחיקה של דת הרוב, בעוד שדת אבותיהם היתה להם אבן נגף בדרכם. סיכויי ההצלחה בחברה המסלמית היו עדיפים בעיניהם מן הנאמנות לדתם ועמם. אין אנו שומעים על התאסלמות של קבוצות כבתקופת הממלוכים הבחרים. בימים הטובים של הסובלנות הדתית שלפני שלטון הממלוכים התבוללו רבים, וביחוד משכילים, והתרחקו מן היהדות. ניתק הקשר הנפשי שאבותיהם היו קשורים בדתם זה דורות רבים, וכאשר התחוללה כערת הגזרות והרדיפות לא היה בהם כח לעמוד. הם נשרו מן העץ כעלים נובלים. אך העץ עצמו לא ניזוק אחרי שנגדעו ממנו ענפים יבשים. דומה כאילו התלכדו קהילות ישראל ויצאו מחוזקות ומחושלות מכור המבחן. בתקופת הממלוכים הצ׳רכסים מתאסלמים רק יחידים, אולי משפחות. אמנם אנו שומעים בעיקר על מומרים בעלי כשרונות שהצליחו לתפוש עמדה בין המסלמים ומובן שמלבדם התאסלמו אנשים פשוטים מסיבות שונות, אנשים שעשו מעשה מגונה או שרצו משום מה בשינוי קיצוני בחייהם[1]. אמנם אפילו אם נכפיל ונשלש את מספר המומרים הידועים לנו מן המקורות הלועזיים, היינו בני העליה שבהם, אין לומר שמספר המשומדים עלה בתקופה הנידונה על השיעור הרגיל של היציאה מדת המיעוט אל דת הרוב.

על אותם המשומדים שזכו להצלחה בחברה המסלמית נשתמרו בספרות הערבית של התקופה ההיא ידיעות מפורטות.

בתחילת תקופה זו חי בדמשק שהאב אד־דין אחמד אל־חנפי. הוא התפרנס בתור נוטאר. אך זו היתה לו מלאכה שעשה למצוא את מחיתו בלבד, כי תכלית חייו היה המדע, אשר אליו התמכר בכל מאדו. הוא הקדיש כל שעה פנויה לחכמת הלשון הערבית וחקר דקדוקה, עד שיצאו לו מוניטין כמדקדק, ועל כן הוא נקרא „אנ־נחוי". רבים באו ללמוד מפיו את תורת הלשון והפיקו תועלת משיעוריו. על תלמידיו נמנו ברהאן אד־דין אבראהים בן עמר אס־סוביני, שופט במכה, בחלב ובדמשק (מת 1454)[2], שהאב אד־דין עבדאללה אל־בלאטנסי, מדרס ופקיד בדמשק (מת 1458)[3] ועוד. שהאב אד־דין אנ־נחוי התחיל להעתיק לחרוזים את התסהיל, חיבור מפורסם על הדקדוק הערבי מאת אבן מאלך (מת 1273)[4] אבל

1 ר׳ רע״ב עמ׳ 210 ; ציון VI, עמ׳ 117.

2 אצ״צ אל־לאמע I, עמ׳ 101/100.

3 שם VIII, עמ׳ 88/86.

4 ר׳ ברוקלמן I, עמ׳ 298.

לא זכה לסיים אותו[5]. אחרי כיבוש דמשק בידי תימור עבר אל טראבלס וגם שם לימד את בני העיר דקדוק ערבי. בעיר זו מת בתחילת 1418 לפני שהגיע לגיל של חמישים. שם אביו היה — יהודה (يهودا)[6].

במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה התפרסם בקהיר רופא מומר מגזע ישראל, וסופו המר והנמהר מתארים באריכות ההיסטוריונים הערביים. הוא נקרא זין אד־דין כ׳צ׳ר אז־זוילי, היה איפוא תושב של שכונת זוילה, היא שכונת היהודים בקהיר, והכינוי „זין אד־דין" כלומר: „תכשיט הדת (האסלאמית)" מלמד שהיה מסלם. במקורות הערביים לא נאמר אם התאסלם או נולד כמסלם אחרי שהתאסלם אביו, אולם מוצאו היהודי אינו מוטל בספק, שהרי הוא מכונה „אל־אסראילי". כ׳צ׳ר זכה להצלחה רבה. הוא נתקבל כרופא בבתי הגדולים והתחבב עליהם. הוא רכש לו גם ידיעות הגונות בספרות הערבית ודקלם שירים כיאה למשכיל ערבי, — בקיצור הוא ידע להתהלך עם הבריות. כאשר חלה אל־מלך אל־אשרף ברסבאי בתחילת 1438 את מחלתו האחרונה נקרא זין אד־דין כ׳צ׳ר אל השלטאן, והוא טיפל בו על יד „ראש הרופאים" שמס אד־דין אבן אל־עפיף, שהיה מומר כמוהו אך מעדת היוונים־אורתודוכסים. פעם אחת, בחודש הרביעי למחלתו, הוטב לשלטאן ומלא שמחה ציוה לתת לשני הרופאים בגדי כבוד. למחרת היום הורע לו שוב, קראו לאבן אל־עפיף והוא נתן לשלטאן משקה אולם לרוע מזלו הקיא החולה את התרופה. זה היה ביום ששי בשבוע. ביום שבת, 19 לאפריל 1438, כאשר בא אבן אל־עפיף בבוקר אל השלטאן, גידף וקילל אותו השלטאן בפני האמירים שהיו באותו מעמד, קרא לראש המשטרה של קהיר ופקד עליו להביא את הרופא אל הציטדלה ולבתר אותו לשנים. ראש המשטרה תפש את אבן אל־עפיף אבל לא מהר להוציא את פסק הדין לפועל, כי הדבר היה למורת רוחו, והוא קיוה שאם יתמהמה ימצאו שתדלנים שישככו את כעס השלטאן. בינתים מהר כ׳צ׳ר אל הציטדלה כי הספיק לשמוע שחברו הקדים לעלות אל השלטאן. ברגע שנכנס כ׳צ׳ר אל חדר השלטאן דן גם אותו למוות ומסר אותו לקלגסי המשטרה. ראש המשטרה הוביל את שני הרופאים לאט לאט ממקום

5 חיבורו של שהאב אד־דין אחמד נשתמר בכ״י ברלין, אהלוארדט 6229 מס׳ 31.

6 אל־אנבא דף 187 ב; אצ׳צ׳ר אל־לאמע II, עמ׳ 246; סיוטי, בגית אל־וֹעאה עמ׳ 175; שד׳ראת אד־ד׳הב VII, עמ׳ 145. המקור הראשון הוא אבן חג׳ר ושאר הסופרים העתיקו ממנו, ואצלו נקרא אבי המשומד יהודה. בטכסט של סיוטי ובאצ׳צ׳ר שם ובמקום אחר (I, עמ׳ 100) שם אביו يهود ואין זו אלא ט״ס או טעות דפוס, ובפסקה אחת (VII, עמ׳ 86) נכון يهودا וכן בכ״י ברלין לפי הקטלוג (ר׳ בהערה הקודמת). תאריכי לידתו ומיתתו אינם ניתנים במקורות הנ״ל בדיוק. לפי דבריהם נולד בשנות השבעים למאה השמינית להג׳רה (1369—1378 לסה״נ) ומת في آخر سنة عشرين (820 להג׳). היום האחרון של שנה זו היה השביעי לפברואר 1418.

למקום כי עדיין קיוה שהשלטאן יחזר בו. אנשי החצר המקורבים לשלטאן הפילו את תחינתם לפניו שימתיק את הדין, הם נשקו הרבה פעמים את ידיו ואת הרצפה אבל הוא עמד בכך שהרופאים טעו טעות חמורה ושמצבו החריף בשל קוצר ידם. לכן שלח שליח אחרי שליח אל ראש המשטרה לזרז אותו עד שלא היתה לו ברירה אלא להוציא לפועל את גזרת השלטאן. אבן אל־עפיף שהוצא בראשונה להורג התנהג ברגעיו האחרונים בכבוד, לא זע ולא נע עד שהוציא את נשמתו. אולם המומר היהודי לא ידע לשאת את גורלו. מלא פחד צעק ובכה והתחנן שישאירו אותו בחיים, הרבה פעמים קרא: „האם יבתרו רופא לחצאין", והציע סכום גדול בתור כופר נפש, לפי גירסה אחת שלשת אלפים ולפי אחרת חמשת אלפים דינאר. אך הכל היה לשוא. כ׳צ׳ר התגונן בכל כחותיו אבל השוטרים הכריעו אותו, והואיל ונפתל עם מעניו היו יסוריו כפולים ומכופלים[7].

זו אד־דין כ׳צ׳ר לא היה המשומד היחידי בחצרו של אל־מלך אל־אשרף ברסבאי, אותו שלטאן עריץ וצורר ה„כופרים". לפני הרופא משכונת זוילה נפתחו שערי החצר רק לזמן קצר ובעד הישג זה שילם בחייו, אולם באותו הזמן תפש מומר אחר משרה חשובה בשרות הממשלה המלוכית. תפקידו הביא אותו בקשרים עם צירי הממלכות השונות שהופיעו בקהיר ועם נוסעים־תיירים רמי המעלה מבני העמים הנוצריים. אחד מהם מוסר עליו ידיעות מעניינות. פרו טאפור, אביר קסטיליאני ממשפחה אצילת היחס[8] יצא בשנת 1435 מחצר המלך ח׳ואן II (1406—1454) כדי לעלות לארץ ישראל ולסייר בשאר הארצות. כתבי המלצה של מלך קסטיליה פתחו לפניו את השערים הנעולים בפני בני אדם פשוטים, ובהגיעו לקפריסין קיבלו המלך יאנוס III. כאשר שמע המלך שרצון פרו טאפור לנסוע למצרים עשה אותו לשליחו אל השלטאן ברסבאי והטיל עליו לבקש ממנו בקשות אחדות, כגון שהשלטאן לא יוסיף לשלוח בכל שנה ממלוכים לאי כדי לגבות את המס אלא שהוא ישלח את המס בעצמו, וכיוצא בזה. אניה הועמדה

7 סלוך כ״י מרש 121, דף 83 ב; אנבא דף 264 ב; אנ־נג׳ום אז־זאהרה VII, עמ׳ 767/766; אצ־צ׳ו אל־לאמע III, עמ׳ 181/180; אבן איאס II, עמ׳ 21; שד׳ראת אד־ד׳הב VII, עמ׳ 239. התאריך המדויק שבו הוצאו שני הרופאים להורג ניתן למעלה לפי סלוך ואנ־נג׳ום. מקריזי ואבן תגריברדי אומרים שם: ביום שבת 24 שואל, והואיל ויום שבת חל ביום 23 שואל צריך לתקן ולומר שזה היה ביום 1438.4.19. אס־סכ׳אוי אומר (שם) שכ׳צ׳ר נהרג בחודש ד׳ר־ל־קעדה 841 ואבן אל־עמאד (שם): ביום שבת 4 שואל, וגם זה אינו נכון, כי בחודש שואל של השנה ההיא היו שבתות ביום ב׳, ט׳, ט״ז וכ״ג, וקרוב לודאי שהסופר התכוון גם כן ליום כ״ד שואל. — זיאת עמ׳ 163 מספר על מעשה זה לפי הידיעה הנמצאת בס׳ ניל אל־אמל מאת עבדאלבאסט ואינו מציין שכ׳צ׳ר המיר את דתו (או היה בן של מומר).

8 הדוכסים של אלבה היו בני אותה המשפחה ר׳ Don Enrique Garcia de Herreros, Quatre voyageurs espagnoles à Alexandrie d'Egypte (Alexandrie 1922), p. 94.

לרשותו של פרו טאפור והוא הפליג לדמיאט. בבואו לבירת מצרים התאכסן אצל המתורגמן הראשי של השלטאן. ומה גדול היה תמהונו של האביר הספרדי בהווכחו שמארחו הוא בן ארצו, יהודי מן העיר סביליה שיצא משם יחד עם אביו בעודו ילד על מנת לעלות אל ארץ ישראל. הם השתקעו בירושלים, ואחרי פטירת האב התאסלם הבן ונכנס לשרות השלטאן [9]. שמו היה חיים. פרו טאפור מספר שבזמן ביקורו היה המתורגמן כבר בן תשעים, אולם עדיין בריא ופעיל. היו לו ארבע נשים שהיו נוצריות, ובזמן שפרו התארח בביתו ילדה לו אחת מהן בן(!). המשרה שבה כיהן המומר מסביליה היתה נכבדה וגם מכניסה סכומים הגונים. אחד מתפקידי המתורגמן (תרג'מאן) היה להגן על הזרים, וביחוד על עולי הרגל הנוצריים שבאו אל ארצות הממלוכים. „מתורגמנים" כאלה נתמנו בערים החשובות, בירושלים, באלכסנדריה ועוד, ובעיר הבירה מילא את התפקיד ההוא מתורגמן השלטאן. הם נתנו ליהודים ולנוצרים שבאו מארצות אירופה אגרות בטחון, ליוו אותם ממקום למקום, איכסנו אותם, סיפקו להם חמרים וגמלים לנסיעה או שתיווכו ביניהם ובין בעלי הבהמות, הוליכו אותם ברחובות הערים, הגנו עליהם בפני ההמון הקנאי שאמר להתעלל בהם, ותמורת שרותים אלה גבו מהם מסים כבדים [10]. למשרה זו נתמנו כנראה על פי רוב מומרים, משום שידעו את השפות האירופאיות החשובות על בורין [11].

נור אד־דין עלי בן דאוד בן אבראהים אל־חנפי אל־אסראילי היה משומד טפוסי. הוא נקרא גם אבן דאוד ואבן אצ־צירפי כי אביו עשה בשרות המלכות בתור גזבר (צירפי). נור אד־דין עלי נולד בשנת 1416 בקהיר ושם מת בשנת 1495. הוא רצה לעלות לגדולה בחברה המסלמית וניסה את כחו בעבודות ספרותיות. ברם ההצלחה לא האירה לו פנים, כי כפי הנראה לא היה מבורך בכשרונות גדולים. כאשר ראו התיאולוגים המסלמיים שנטפל אליהם בן אדם זה השתדלו להרחיק אותו, ובפרט משום שאורח חייו לא היה לפי טעמם. אולם אבן דאוד עשה כאילו אינו מרגיש ואינו מבין מה פשר דבריהם. אמנם אין ספק שרכש לו ידיעות הגונות בענפים אחדים של מדעי האסלאם. הוא היה תלמידם של טובי

9 Pero Tafur, Travels and adventures 1435-1439, transl. and ed. by Malcolm Letts (London 1926), p. 72/73.

10 ר' במיוחד בריטנבך, Reyssbuch, עמ' 195.

11 הנוסע האיטלקי סימונה סיגולי שביקר במצרים בשנת 1384 מספר שבזמן ההוא מילא את תפקיד המתורגמן הראשי נוצרי מיניציאה שהתאסלם. ר' בהוצ' מילאנו 1841, עמ' 92. ליונרדו פרסקובלדי שנסע יחד עם סיגולי מוסיף שאשת המתרוגמן הנ"ל היתה נוצריה מפלורנץ שעברה לדת ישמעאל, ועוד שאביה התאסלם גם בן וכיהן במשרת המתורגמן הראשי לפני המומר הויניציאני, ר' בהוצ' גרג'ולי, עמ' 38.

המלומדים שבזמנו, אבן חג׳ר אל־עסקאלאני, אל־כאפיאג׳י [12], אבן אל־המאם [13], אבן קרקמאס [14] ועוד. משפט למד מפי אש־שמני [15], יסודות התיאולוגיה מפי אל־אקצראי [16] ואש־שרואני [17], דקדוק ערבי מפי אל־אבדי [18] ומטריקה מפי אנ־נואג׳י [19]. אבן דאוד עלה למכה וגם לירושלים, ובקהיר גר זמן מה אצל הצופים, אולם החכמים המסלמיים גינו אותו משום שהתפרנס ממלאכה בזויה בו בזמן שהתאבק בעפר רגלי התיאולוגים שלהם. הם מספרים שהיה מוכס באחד משוקי קהיר. הוא נדחק אל הגדולים והסתופף בבתי השרים אף מצא ביניהם תומכים. כאשר נתמנה מחב אד־דין אבן אש־שחנה (מת 1485) בשנת 1466 בפעם השלישית לשופט עליון של החנפים מינה את אבן דאוד לשופט. כרגיל הודח פעמים אחדות ממשרתו ונתמנה שוב. הוא עסק גם בהעתקת ספרים, העתיק את הכתבים ההיסטוריים של אבן כת׳יר, אבן חג׳ר, אבן תגריברדי, אס־סכ׳אוי וחיבור אחד של אבן אש־שחנה הנ״ל. אולם הספרים ההיסטוריים שהוא עצמו חיבר היו לפי עדותם של הסופרים הערביים חסרים כל ערך. בין השאר כתב ביאוגרפיה של אחד השלטאנים הברג׳ים, מצא דרכים להגיש לו את חיבורו וקיבל עבורו שכר מתאים. ההיסטוריון הערבי אס־סכ׳אוי הידוע בלשונו השנונה ובביקרתו החריפה על חכמי דורו שופך על אבן דאוד קיתוני רותחין. הוא מספר שהמשטרה תפשה אותו בשעה שהלך לעשות מעשה מגונה (כנראה לשתות יין), ועוד הוא טוען שהוא חיבר לאבן דאוד מקאמות לכבוד שר אחד ואף על פי שקרא אותן אצלו פעמים אחדות לא הצליח לדקלם אותן יפה בביתו של השר. לבסוף מצטט אס־סכ׳אוי, שעדיין לא הזכיר את מוצאו היהודי של אבן דאוד, חרוזי לעג שכתב עליו אחד המשכילים המסלמיים:

אמר אבן דאוד החכם האם אינני יחיד במינו

12 מחיי־ד־דין מחמד בן סלימאן אל־כאפיאג׳י, מדרס וסופר בקהיר, מת 1474, ר׳ אצ־צ׳ אל־לאמע VII, עמ׳ 259—261.

13 כמאל אד־דין מחמד בן עבדאלואחד אבן אל־המאם, מדרס וסופר בקהיר, מת 1457, ר׳ שם VIII, עמ׳ 127—132.

14 נאצר אד־דין מחמד בן עבדאללה אבן קרקמאס, סופר בקהיר, מת 1477, ר׳ ברוקלמן II, עמ׳ 139.

15 תקי־ד־דין אחמד בן מחמד אש־שמני, מדרס וסופר בקהיר, מת 1468, ר׳ אצ־צ׳ אל־לאמע II, עמ׳ 174—178.

16 אמין אד־דין יחיא בן מחמד אל־אקצראי, מדרס בקהיר, מת 1475, ר׳ שם X, עמ׳ 240—243.

17 שמס אד־דין מחמד בן מרהם אד־דין אש־שרואני, מדרס בקהיר, מת 1468, ר׳ שם X, עמ׳ 49/48.

18 שהאב אד־דין אחמד בן מחמד אל־אבדי, מדרס בקהיר, מת 1460, ר׳ שם II, עמ׳ 181/180.

19 שמס אד־דין מחמד בן חסן אנ־נואג׳י, מדרס ומשורר בקהיר, מת 1455, ר׳ שם VII, עמ׳ 229—232.

ואעז לא ולא כי בדרכי אחרים הנך צועד
נפטרו לעולמם ונפגרו אס־סמואל [20] אבן סהל [21] ואבן אסראיל [22]
אתה הרביעי בחבורה כה נאומי [23]

מאז ומתמיד השתדלו מומרים ובני מומרים להסתיר את מוצאם, על פי רוב בלי הצלחה מרובה. אחד מהמומרים ההם היה שהאב אד־דין אחמד בן צדקה, שופט מסלמי בקהיר. ההיסטוריון הערבי אבן איאס מקדיש לו רשימה ביאוגרפית קצרה [24], ומוסיף לשמו בפרוש את הכינוי „אל־אסראילי". שם אביו צדקה הוא שם נפוץ אצל יהודי המזרח, ואחמד שם נאה למומר — לשון אחרת: אין מוצאו היהודי מוטל בספק, אולם האיש הזה עשה כמיטב יכלתו לטשטש מה שנראה לו כחרפה או כמניעה להצלחתו. והנה ההיסטוריון אס־סכ׳אוי מספר עליו באריכות בלי להזכיר כלל שהיה מגזע ישראל [25]. אס־סכ׳אוי אומר ששהאב אד־דין אחמד בן צדקה הכתיב לו בעצמו את שלשלת היוחסין שלו כדלקמן: אבו־ל־פצ׳ל אחמד בן פתח אד־דין אבי־ל־פתח צדקה בן אבי־ל־עבאס חסין בן עבדאללה בן מחמד בן מחמד אל־עסקלאני אל־מכי. מומר זה התיימר איפוא שמוצאו מהעיר מכה הקדושה לאסלאם, שאין בה כופרים. דוקא! ועוד הראה שהאב אד־דין להיסטוריון הנ״ל תעודות שונות שהיה בהן כדי להעיד על טהרת משפחתו ואדיקות אבותיו, ומתעודות אלה עשה העתקות ומסר אותן לאס־סכ׳אוי. בין השאר טען המומר שסבו היה חכם מסלמי, ואילו אבי זקנו היה סוחר גדול ובעל צדקה ובנה מסגד והקדיש הקדשות לטובתו וכו׳. אולי היה כל זה חשוד במקצת בעיני אס־סכ׳אוי, כי הוא אינו מאשר את דברי שהאב אד־דין אלא מוסיף בדבריו את הפסוק „אלהים יודע אם זה אמת", וממשיך לספר מה שהוא יודע עליו ממקורות אחרים. אבי שהאב אד־דין היה פקיד קטן, וכאביו היה גר בשכונת זוילה — שכונת היהודים שבקהיר. שהאב אד־דין התפאר שכבר בהיותו בן תשע ידע את הקוראן בעל פה ושקיבל בנעוריו חינוך מעולה. בשנת 1444 עלה למכה יחד עם הוריו ואחרי שחזר משם המשיך בלימודיו. כדרך המשכילים המסלמיים בזמנים ההם התעמק במשפט שלהם, ב„חדית", דקדוק ערבי, מטריקה ותורת הסגנון, אך הוא הגה חיבה גם למדעי הטבע ולמד מתימטיקה והנדסה, חכמת התכונה, הגיון

20 אס־סמואל בן עדיה, משורר יהודי ערבי מפורסם במאה הששית לסה״ן.

21 אבראהים בן סהל (אבו אסחאק אבראהים בן אבי־ל־עיש) משורר יהודי־ערבי מסביליה, חי במאה השלש עשרה. הוא התאסלם. ר׳ שטיינשניידר .Ar. Lit מס׳ 114.

22 כנראה יצחק ישראלי (אבו יעקוב אסחאק בן סלימאן אל־אסראילי) ר׳ שטיינשניידר .Ar. Lit מס׳ 28 ור׳ גם JQR 13, p. 95.

23 אצ׳־צ׳ אל־לאמע V, עמ׳ 217—219; אבן איאס III, עמ׳ 303.

24 III, עמ 422.

25 אצ׳ צ׳ אל־לאמע I, עמ׳ 316—319.

ופילוסופיה. מוריו הראשיים היו אבן חג'ר, ההיסטוריון הידוע בדר אד־דין אל־עיני, עלא אד־דין אל קלקשנדי [26], אל־כ'ואץ [27], אש־שרואני ועוד. שהאב אד־דין היה בעל שכל חריף והצטיין בלימודיו, ולא עבר זמן רב והוא נתמנה לשופט של האסכולה השאפעית. כמו כן נתקבל בתור מרצה במדרסות אחדות. הוא הורה משפט במדרסה אש־שיכ'וניה, פרושי הקוראן באל־ברקוקיה, „חדית'" באט־טיברסיה, ובמדרסה זו נעשה גם מנהל. הוא חיבר כמה חיבורים בענפי מדע שונים שזכו להערכה: ספר שנקרא „מבוא לחכמת התכונה", פירוש על חיבור משפטי מאת את־תבריזי [28], על הספר אל־ורקה פי אצול אל־פקה [29] ועל הספר אל־כאפי פי עלמי אל־ערוץ' ואל־קאופי מאת אל־כ'ואץ [30]. הוא ניסה את כחו גם בשירה והשאיר קובץ שירים, חיבור בחרוזים על תורת המשפט ואחד על המטריקה הערבית וקצידה על שלושה חיבורים מפורסמים על קריאת הקוראן „קצידה עלי רוי אש־שאטביה וחנהא מע מא תפרד בה כל מן את־תיסיר [31] ואל־ענואן [32] ואש־שאטביה [33]. הוא העתיק ספרים אחדים ללשון חרוזים, את הספר נכ'בת אל־פכר פי מצטלח אהל אל־את'אר, חיבור על החדית' מאת אבן חג'ר [34], את ה„ארשאד" (פי פרוע אל־פקה), חיבור על משפט שאפעי מאת שרף אד־דין אסמעיל אבן אל־מקרי (מת 1433) [35] וספר על תורת החשבון מאת אבן אל־האים (מת 1412). המכונה אל־חאוי פי־ל־חסאב [36]. חיבורים אלה או שנאבדו או שהם גנוזים במקומות בלתי

26 עלא אד־דין עלי בן מחמד אל־קלקשנדי, מדרס בקהיר, מת 1452, ר' אצ־צ'ו אל־לאמע v, עמ' 163/161.

27 שהאב אד־דין אחמד בן אל־עבאד אל־כואץ, מדרס וסופר בקהיר, מת 1454, ר' שם i, עמ' 321/320.

28 כנראה אל־מכ'תצר פי פרוע אש־שאפעיה מאת אמין אד־דין מצ'פר בן מחמד את־תבריזי (מת 1224) ר' ברוקלמן i, עמ' 393.

29 לפי אס סכ'אוי כתב אבן אצ־צירפי על ה„ורקה" של עז אד־דין אבן ג'מאעה, אבל חאג'י כ'ליפה vi, עמ' 233 יודע רק על „אל־ורקה פי־ל־אצול" מאת „אמאם אל־חרמין" (מת 1085) והשוה ברוקלמן i, עמ' 389.

30 ר' ברוקלמן ii, עמ' 27.

31 מאת אד־דאני (מת 1053) ר' ברוקלמן i, עמ' 407.

32 מאת אבן כ'לף (מת 1063) ר' שם.

33 מאת אש־שאטבי (מת 1194) ר' שם עמ' 409.

34 חאג'י כ'ליפה vi, עמ' 317 והוא מוסיף ששיך אבראהים אל־לקאני (מת 1040 להג'י) כתב הערות על חיבורו של שהאב אד־דין. ר' ברוקלמן i, עמ' 359 והשוה ii, עמ' 68.

35 חאג'י כ'ליפה i, עמ' 257 מס' 512 ; ר' ברוקלמן i. עמ' 394 ; השוה ii, עמ' 191/190.

36 ר' ברוקלמן ii, עמ' 125 וגם סופלמנט ii, עמ' 154 ואילך. את חיבורו של שהאב אד־דין אחמד בן צדקה מזכיר חאג'י כ'ליפה iii, עמ' 13 אולם הערך משובש למדי: א) הוא קורא למומר אחמד בן צדקה אצ־צדיקי (טעות קריאה, צדיקי במקום צירפי); ב) בהוצ' פליגל נאמר שהוא מת בשנת 505 להג' ואילו בהוצ' יאלתקאיא־בילגה i, 629 ניתן התאריך

ידועים, ורק מעט מפרי רוחו נשתמר[37]. אולם הידיעות הבאות עליו במקורות הערביים אינן נותנות מקום להטיל ספק בכך, שהיה בעל כשרונות ואיש האשכולות. הוא עסק במתימטיקה, בהגיון ובפילוסופיה, אך הוא התקרב גם לצופים והתעסק בתורת הרזין שלהם, עד שנעשה חסיד נלהב של שיטתם. בשנת 1470 נתפשן המשכילים בבירת מצרים לויכוח בין מחייבי תורה זו ובין שוללים, וסלע המחלוקת היתה אם המשורר הצופי המפורסם אבן אל־פארץ' (מת 1235) אדוק היה, או אם שיריו מכילים דברי מינות. גם זו דרכם של מומרים שבהזדמנויות כאלה הם מופיעים בקהל ופוסקים הלכה לבני דתם החדשה. אבן אצ־צרפי התלהב מאד וכתב הרבה על בעיית אבן אל־פארץ', בפרוזה ובחרוזים, אבל לפי דעת הקהל המסלמי לא היו חיבוריו בענין זה מוצלחים[38]. הוא מת בשנת 1500[39].

מחיי־ד־דין עבדאלקאדר בן אבי בכר אש־שאפעי היה במחצית הראשונה של המאה השש עשרה אחד התיאולוגים הנכבדים ביותר בעיר חלב. הוא נקרא אבן סעיד על שם סבו סעיד, שהיה יהודי שהתאסלם. הנכד היה „אמאם" (במקרה דנן חזן פרטי) של קצרוה נציב חלב, וכאשר עבר האמיר ההוא לדמשק ואחר כך לקהיר לקח את אבן סעיד אתו. אחרי שהומת קצרוה[40] חזר אבן סעיד לחלב וכיהן שם במשרת מופתי, ותחת שלטון התורכים היה מנהל ומפקח של מדרסות ומסגדים ונהיה עשיר ידוע. כך הלך מחיל אל חיל ומת בשנת 1528 בשיבה טובה. אולם עון השמד נפקד עד דור שלישי. אבן סעיד היה תיאולוג מסלמי למופת ותמך בחכמי הדת שלהם שבאו לחלב והיו חסרי אמצעים, אבל חבריו לא שכחו את מוצאו, ואחד מהם חיבר עליו הרוזים ובין השאר כתב:

הוי המתיחס אל סעיד ה„ד'מי"[41].

הנכון (ר' להלן); ג) חאג'י כ'ליפה מחליף את המתימטיקאי אבן אל־האים במשורר שנקרא באותו שם ומת 1482, ר' ברוקלמן II, עמ' 19.

37 בקובץ כ"י ספרית ברלין, אהלורדט 2872, דף 205 ב—206 ה קטע מה' مجالس שלו ושם מס' 162[1] אג'אזה על הספר ג'מע אל־ג'ואמע מאת תאג' אד־דין אס־סבכי בשביל מחמד בן מחמד אבן אש־שקא אל־חמצי נכת' בשנת 868 להג' והשוה שם מס' 3 .n.o. 4401 ושם שם אביו זקנו חסן.

38 ר' אבן איאס III, עמ' 44 ואילך.

39 לפי אס־סכ'אוי נולד בסוף 1424 אך הוא עצמו מסר להיסטוריון שנולד בסוף 1425. אס־סכ'אוי אינו מזכיר את תאריך מותו מכיון שהוא מת לפני אבן אצ־צירפי. תאריך זה נזכר בכשף אצ־צ'נון VI, עמ' 317 ובערך שני לפי גירסה אחת שבהוצ' יאלתקאיא־בילגה I, 629 (ר' הערה 36) ובערך שלישי (העתקת ה„ארשאד" לחרוזים) לפי הגירסה שבאותה הוצאה ר' שם I, 69 ואילו בהוצ' פליגל I, עמ' 59 נאמר שאבן אצ־צירפי מת בשנת 900 להג' (1495/1494) ואולי החליף אותו בעלי בן דאוד הנקרא גם כן אבן אצ־צירפי.

40 בהתחלת 1501 ר' אבן איאס III, עמ' 458.

41 שד'ראת אד־ד'הב VIII, עמ' 203/202; אט־טבאך' V, עמ' 466—468. אבן אל־עמאד מדבר שם עמ' 204 על מחיי־ד־דין מחמד בן סעיד הידוע בשם אבן סעיד שהיה אמאם של קצרוה בדמשק ומת בחלב בשנה הנ"ל, וודאי שטעות כאן, והכוונה למחיי־ד־דין עבדאלקאדר.

פרק 3:

קהילות מצרים

ירידתן הכללית של מצרים וסוריה בתקופת הממלוכים הצ׳רכסים נתנה את אותותיה בהתפתחות הערים הגדולות והקטנות. הגורמים שהסבו לירידה זו בכל שטחי החיים כבר התחילו פועלים בימי הממלוכים הבחרים, אולם במאה החמש עשרה התקדם תהליך זה בקצב מהיר, והתוצאות נראו לעין. התרבו השכונות הנטושות בערים, בנינים ציבוריים הוזנחו ונחרבו והאוכלוסין נתמעטו. לא בני מצרים ולא הנוסעים שבאו אל המזרח מאירופה יכלו להתעלם מעובדות אלה, והם מציינים אותן לעתים תכופות. ברם למרות הירידה הכלכלית הכללית נמנו הערים הראשיות של מצרים וסוריה, שבהן התרכז המסחר הגדול בין מזרח ומערב, עם הכרכים הגדולים של העולם, ושום עיר אירופאית לא היתה מרובת אוכלוסין כמוהן.

כבכל תקופה של משבר מדיני וכלכלי התקבצו היהודים בתקופת הממלוכים הברג׳ים בערים הגדולות. תהליך זה היה תוצאה של ההתפתחות הכלכלית הכללית וגב של השינוי שחל במבנה המקצועי של הקיבוץ היהודי. אמנם קרוב לודאי שתכונתם של המקורות ההיסטוריים גרמה שתמונת החלוקה הגיאוגרפית של הישובים היהודיים נסתלפה במידה מסוימת. מכל מקום אין להטיל ספק בדבר, שרשימת הקהילות היתה באמצע המאה החמש עשרה קצרה מאשר בתקופת הממלוכים הבחרים.

א

קהיר היתה עד סוף המאה החמש עשרה הכרך הגדול ביותר במזרח הקרוב, ועדיין עלתה על כל ערי אירופה. ההגמון היווני דניאל מאפזוס שביקר בבירת מצרים בשנות התשעים של מאה זו כותב, שקהיר ופסטאט קטנות מקושטא בשטח, אבל מספר תושביהן גדול משלה[1]. הנוסע הבלגי ג׳ורג׳ לנגרן, איש זהיר בדבריו,

1 Διήγησις Δανιὴλ μητροπολίτου Ἐφέσου καὶ Περίοδος τῶν ἁγίων τόπων. Ἀρχαῖα Λατίνικα Ἑλλήνικα Ῥώσσικα καὶ Γάλλικά τινα ὁδοιπορικὰ ἢ προσκυνήταρια τῆς ἁγίας γῆς συλλεγέντα... ὑπὸ Κ. Μ. Κοικυλίδου καὶ Ι. Φωκυλίδου, Jerus. 1912, p. 516

סבור שבזמן ביקורו בשנת 1486 היתה קהיר גדולה כפריס ופסטאט כמחציתה[2]. הירידה הכללית של מצרים בתקופת הממלוכים הברג'ים פגעה בקהיר פחות מאשר בשאר חלקי הארץ. הממלוכים רובם ישבו בבירה והעסיקו ידים רבות, והמסחר ההודי הביא אליה סוחרים מכל קצוי העולם. בשוקי קהיר סחרו איטלקים וצרפתים, קטלנים ותורכים, הודים ופרסים, מגרבים וחבשים. הזרים שביקרו בימים ההם אינם נלאים מלספר על טוב מצרים, על הסחורות היקרות שבבאזארים ועל הבנינים היפים של שריה ועשיריה. רחובותיה השוקקים מהמוני אדם שונים ומשונים, הרעש והשאון במגרשיה — כל זה עשה על זרים רושם לא ימחה. כמעט שהיה מן הנמנע לעבור ברגל ברחובות הראשיים, ולכן יצאו התושבים לעסקיהם רכובים. מכל צד ועבח דהרו חמורים ופרדות נושאים גברים לבושי לבנים ונשים רעולות, ועל ידם נראו בכל מקום שורות של גמלים הנושאים נאדות וחביות מים, מהם נמכרו לשתיה ומהם להרבצת הרחובות מפני האבק. בין אלפי החמורים והגמלים פילסו להם טבחים את דרכם ועל ראשיהם סירים מלאי רותחין ומחבות בשר. כאן הובלו עבדים ושפחות למכירה ושם הלכו שחורים עם גורי אריות ונמרים, גמלים נמריים ותוכים מאולפים בכלובים קטנים. כרך עצום מלא אנשים עסוקים וטרודים, ארמונות ובאזארים עד למקום שהעין רואה, שמי תכלת ככפה גדולה מעל העיר ונגהי אור שפוכים על המגדלות הדקים הגבוהים של המסגדים שלכאורה אין להם ספור. בערב נגעלים שערי השכונות והרחובות, ותושבי קהיר עולים על הגגות השטוחים לנוח ולהשיב את נפשם ברוח הקרירה הנושבת מן היאור. אלה הם הלילות שבהם סופרו האגדות של אלף לילה ולילה. בימי חול כבימי חג לא רפה קצב החיים, ריקוד וצהלה מלאו את העיר. אף בחודש רמצ'אן שבו אסורה האכילה בשעות היום לא נחלשה חדות החיים. על המגדלות היו שומרים מחכים לצאת הכוכבים, ומשהבחינו בהם נתנו סימנים וחיש מהר הודלקו מנורות על המסגדים, ואלפי הסמטאות העקומות הוארו כאור היום וברבבות המבואות המקומרים רבתה התנועה עד קריאת הגבר.

בעיר הגדולה וההומיה הזאת היו היהודים מיעוט קטן. אמנם אין לנו ידיעות על גודל הקהילה בקהיר במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה, אך המספרים הרשמיים על מקרי המות באחת המגפות שהשתוללו באותו זמן בבירת מצרים נותנים לנו מישג מה. במשך המגפה שהיתה בקהיר באביב של שנת 1419 נרשמו במשרדים מיום 18 לחודש מרץ עד יום 25 למאי בסך הכל 7717 מקרי מות, שהתחלקו כדלקמן: גברים — 1065, נשים — 669, ילדים — 3969[3]. עבדים — 544, שפחות — 1369, נוצרים — 69, יהודים — 32. ההיסטוריון הערבי אבן

2 עמ' 176.

3 היינו מסלמים.

הגריברדי משער שביחד עם החולים שמתו בבית חולים והקרבנות שבפסטאט ואחרים שלא נרשמו כלל במשרדים ניספו בבירת מצרים עשרת אלפים איש[4]. אולם אף על פי שהיהודים חלשים היו מבחינה מספרית התבלטו כיסוד ותיק בין חלקי האוכלוסין השונים. גם הזרים בני חוץ לארץ שראו את המון התושבים במלבושיהם המשונים ומדברים בלשון לא מובנת להם, אף הם הבדילו יפה בין היהודים ובין שאר התושבים. שכונת היהודים העתיקה במרכז העיר עוררה את תשומת לבם, סימני ההיכר בתלבושת לימדו אותם שזהו עם לבדד ישכון. אולם למרות הבידול הדתי־לאומי היו היהודים מעורבים בכל עניני העיר ולקחו בהם חבל פעיל. הם היו חייבים בכל החובות המוטלות על האזרחים המסלמיים. באביב של שנת 1415 החליט השלטאן אל־מלך אל־מואיד שיך׳ להטות את זרם הנילוס על יד הבירה. הוא רצה להקים סכר מן האי רוצ׳ה ועד המסגד של אל־מלך אנ־נאצר מחמד כדי שמימי היאור יעברו כמקודם באפיק המערבי על יד אל־מנשיה. כל העם הוכרח לתת את ידם לעבודה, האמירים והשרים יצאו עם כל אנשיהם, זקן פקידים וסוחרים, ולפני כל קבוצה צעדה תזמורת. שוקי העיר והחנויות נסגרו. גם על היהודים הוטל לעבוד בהקמת הסכר. ראש המשטרה גייס אותם ואת הנוצרים, ובין שאר הקבוצות הובלו גם הם למקום העבודה. ברם עוד לפני גמר העבודה התחולל השיטפון, וכאשר גברו המים פרצו את הסכר וכל העמל היה לשוא[5]. כנהוג משנים קדמוניות היו התושבים יוצאים לתפילה משותפת מחוץ לעיר אם מימי הנילוס בוששו לגאות, ובמקרים כאלה נקראו גם היהודים להשתתף. בחודש אוגוסט של שנת 1450 היו תושבי קהיר שרויים בדאגה, כי זה שלשה שבועות עמדו מי הנילוס ולא גאו. ביום 23 לאוגוסט ציוה, איפוא, השלטאן למפקח המשטרה להכריז ברחובות העיר ולהודיע לעם שיצאו למחרת היום אל מחוץ לעיר לתפילה ושלא יטעמו קודם מאומה. ביום 24 לאוגוסט יצאו השרים והגדולים, הכליף, ארבעת השופטים העליונים, הצופים, התיאולוגים, צאצאי מחמד, הילדים ותלמידי בתי הספר עם ספרי קוראן על ראשיהם והמון רב של מסלמים, היהודים עם ספרי תורה והנוצרים עם האונגליון. כל אלה הלכו עד רגלי המקטם. במקום שבין קברו של השלטאן ברקוק ובין קבת אנ־נצר, הועמד דוכן בשביל השופט העליון של השאפעים, שרף אד־דין אל־מנאוי[6], שהתפלל עם העם והטיף להם דברי כיבושין[7].

4 אנ־נג׳ום אז־זאהרה VI, עמ׳ 397. הוא מסכם את הנרשמים במשרדים ל7652, וכנראה טעה במקצת.

5 שם עמ׳ 346.

6 שרף אד־דין יחיא בן מחמד אל־מנאוי, מת 1467, ר׳ אצ־צ׳ו אל־לאמע X, עמ׳ 254 ואילך.

7 אנ־נג׳ום אז־זאהרה VII, עמ׳ 206 ; את־תבר אל־מסבוך עמ׳ 311 ; ניל אל־אמל, כ״י בודליאנה, הנטינגטון 610, דף 77 א. לפי אבן איאס II, עמ׳ 31 היתה תפילה זו בשנת 853

אין צריך לומר שהקנאים המסלמיים ניסו מזמן לזמן להציק ליהודים ולהתעלל בהם וכל שעת כושר שבאה לידם לא החמיצוה אלא ניצלוה ברצון. בשנת 1420 בנו היהודים בשכונת זוילה חומה מסביב לבית כנסת וסללו דרך שעבר במגרשים שבהם היו לפנים בתים מסלמיים. כאשר נודע הדבר לראש הקנאים הצוררים שהאב אד־דין אנ־נעמאני מיד פתח בהסתה, והיהודים נאלצו לחבל תחבולות כיצד להחלץ מן הענין בשלום. הם באו בדברים עם אחד מפקידי השופט העליון של החנבלים, עלא אד־דין אבן אל־מגלי[8], ובעזרתו הוציאו מהשופט חתימה על תעודה שאישרה את החוקיות שבהקמת החומה וסלילת הדרך. אולם אנ־נעמאני התעקש וכיוון את חציו נגד השופט החנבלי, עד שהוא נסוג אחורה. תחת לחץ הציבור שהושפע מדיבוריו של אנ־נעמאני ביטל אבן אל־מגלי בשנת 1421 את הרשיון ופסק שיש להרוס את החומה. פסק הדין בוצע, אבל היהודים לא נתיאשו מלהקים את ההריסות וחיפשו להם דרכים להתקין את חצר בית הכנסת כמו שנראה להם מועיל ונחוץ. בסוף שנת 1427 התקשרו עם אחד השופטים המסלמיים שהבטיח להם להביא את הענין לידי גמר הרצוי להם. האיש ההוא, ששמו היה ג'מאל אד־דין עבדאללה אל־ברלסי, היה מקודם שופט שאפעי ואחרי שהשופט העליון של אסכולה זו פיטר אותו עבר לחנפים וקיבל מהם משרת שופט, כנראה אחד האנשים המוכנים לכל מיני עסקים אם שכרם קרוב. על פי הצעת אל־ברלסי הגישו היהודים בקשה לשופט העליון של החנפים בדר אד־דין אל־עיני ואל־ברלסי קיבל מאל־עיני את הרשות לטפל בענין. מובן שאל־ברלסי פסק שהיהודים לא נגעו ברכוש מסלמי ושלא בדין ציוה השופט החנבלי להרוס את החומה. הוא נתן איפוא ליהודים את הרשות להקים את ההריסות, ודבר זה נעשה בלא דחוי. אז התערב שהאב אד־דין אנ־נעמאני מחדש והסית את הציבור נגד אל־עיני שויתר להם. כדי שלא להסתכסך עם הקנאים ביטל אל־עיני את פסק הדין של אל־ברלסי, אישר את פסק השופט החנבלי ופיטר את אל־ברלסי. בינתים נמסר על הענין לשלטאן, והוא הטיל על השופטים העליונים של האסכולה השאפעית והחנבלית שהאב אד־דין אבן חג'ר ומחב אד־דין אש־ששתרי[9] לערוך חקירה ולהוציא פסק אחרון. כרגיל לא הסתפקו הקנאים המסלמיים והיהודים עצמם בתעמולה מאיש לאיש, אלא החתימו את התיאולוגים המסלמיים על כתבים שאישרו את צדקת טענותיהם. אנ־נעמאני ביקש את התיאולוגים לחתום על חוות

להג' (1449.2.24—1450.2.13) ולא בשנת 854 כמו שנאמר אצל הסופרים הנ"ל.

8 עלא אד־דין עלי בן מחמוד בן אל־מגלי נתמנה ביום 1415.4.29 וכיהן במשרה זו עד מותו ביום 1425.1.11. ר' אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 344, 786 השוה עמ' 583.

9 לא נזכר במקור שלפנינו (ר' להלן), זהו מחב אד־דין אחמד בן נצראללה אש־ששתרי, נתמנה אחרי מות אבן אל־מגלי, אך פוטר בשנת 1426, נתמנה פעם שנית 1427.12.2 ונשאר בתפקידו עד מותו ביום 1440.10.12. ר' אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 583, 599, 626 ; VII, עמ' 271 השוה שם עמ' 114.

דעת שבה קיטרג על אל־עיני ואמר שהוא הרשה להקים מה שנהרס במצוות אבן אל־מגלי. אל־ברלסי עצמו חרד לעורו והודיע, שהוא חוזר בו ומבטל בעצמו את פסק הדין שלו. היהודים אספו — על פי יזמת אל־עיני — חתימות על תעודה שסתרה את טענת אנ־נעמאני והוכיחה שלא הקימו את החומה מסביב לבית הכנסת באותה צורה שהיתה בנויה לפנים. ביום הששי 22 לדצמבר 1427 יצאו שני השופטים העליונים יחד עם המפקח על ההקדשות המסלמיים אל שכונת היהודים, ואבן חג׳ר מספר שמיד נוכחו לדעת שאמנם צדק אנ־נעמאני. לפי דבריו התאסף המון מסלמים ובידיהם קרדומים ומעדרים, והיתה תכונה רבה למלאכת ההרס. אבן חג׳ר אומר שאילו היה פוסק שיש להרוס משהו ודאי שהיו הורסים את בית הכנסת כולו ושודדים מה שנמצא בו. אבן חג׳ר הראה מתינות כלפי היהודים כמה וכמה פעמים והציל אותם מחמת המציקים, וכן עשה גם הפעם. הוא רצה להציל את בית הכנסת, והואיל והשעה היתה שעת בין השמשות אמר שכדאי לערוך בדיקה כזו גם באחד מבתי התפילה של הנוצרים כדי לראות אם לא הוסיפו גם הם פה ושם על הבנין העומד כה מאז, עד שיהרסו בבת אחת כל מה שיש להרוס. טענה זו נתקבלה על דעת הציבור, והם נתפזרו על מנת לערוך את הבדיקה למחרת היום בשעות הבוקר. אחרי שהקהל הסתלק הוציאו שני השופטים העליונים פסק דין לפי כל כללי הפרוצדורה המשפטית שלהם וקבעו שצריך להרוס את החומה. אך אבן חג׳ר שחס על בית הכנסת ורצה למנוע מהומות הטיל על ראש המשטרה שיהרוס את החומה בלילה, והלה עשה כדבר השופט. כך סוכלה מזימת הקנאים, ודוקא לא ע״י השלטונות החילוניים שהיו כולם חשודים על מקח שוחד אלא ע״י גדול התיאולוגים המסלמיים[10].

באביב 1442 (ר״ב) נערכה בקהיר פעולה מקיפה נגד בתי התפילה של הלא־מסלמים והשלטאן ג׳קמק סמך ידו על מעשי הקנאים. בראשונה נטפלו המסלמים לבית כנסת בפסטאט[11]. ביום 15 לאפריל הלכו לאותו בית כנסת השופט העליון של האסכולה השאפעית[12], השופט העליון של האסכולה החנפית[13]

10 אנבא דף 228 א/ב השוה קטרמר ו, 1, עמ׳ 214. על אל־ברלסי ר׳ אנבא דף 282 ב ומשם מלה במלה באת־תבר אל־מסבוך עמ׳ 29, אצ׳־צ׳ו אל־לאמע v, עמ׳ 68.

11 במקרה זה כמו במקרה הנ״ל לא נאמר איזה בית כנסת. שני בתי כנסיות של ה„שאמיין" וה„עראקיין" התקיימו כמקודם. ר׳ שער ז׳ פרק ב׳. בארכיון הקהילה הקהירית נמצאת תעודה בעלות על בית הכנסת של השאמיין משנת 834 להג׳ (1431/1430) המסתמכת על תעודה מימי אל־חאכם (לפי הרצאה של ד״ר בן זאב בכינוס הראשון למדעי היהדות בירושלים תש״ז). קרוב לודאי שהיהודים הוציאו מידי השלטונות תעודה כזו, משום שהקנאים המסלמיים נטפלו אליהם, או שחששו לזה, ואם כן יש בתעודה זו כדי רמז על כך שבשנת 1442 נקטו השופטים המסלמיים פעולה נגד בית כנסת זה.

12 במשרה זו כיהן אז אבן חג׳ר. ר׳ אנ־נג׳ום אז־זאהרה VII, עמ׳ 2/1 ועמ׳ 141.

13 שופט עליון של אסכולה זו היה סעד אד־דין מחמד אבן אד־דירי. הוא נתמנה ביום 1438.6.24

ומפקח המשטרה עם מספר אנשים כדי לבדוק אם היהודים לא „חידשו", שום דבר, כלומר: אם לא הרחיבו את בנינו, או שיכללו אותו או תיקנו תיקון שאינו על פי החוק המסלמי. הם מצאו אלמימר ובו שלש עשרה דרגות, ודומה היה כאילו נבנה זה לא כבר. ועדיין הם מבררים את הענין — כך מסופר במקורות הערביים — והנה גילה אחד מהם כתובת באותה דרגה אשר עליה היה עומד החזן, וכאשר עיינו בה קבעו שכתוב שם „מחמד" ובאותיות פחות ברורות „אחמד". השופטים המסלמיים החליטו בו במקום להסיר אותו אלמימר. הם חיברו תביעה והקאצ'י השאפעי עלא אד־דין אבן אקברס [14] פסק שצריך להסירו. מפקח המשטרה נשאר בבית הכנסת כדי להוציא לפועל את פסק הדין. השופט העליון של החנפים לא רצה להסתפק בכך אלא הציע לקטוע את הרגלים ולקצץ את הידים של היהודי שנהג לעמוד על אותה דרגה ולדרוך על שם נביאם. אולם אבן חג'ר הגן שוב על היהודים. המלומד המסלמי הגדול התנגד להצעה זו ואמר שלא הובאה ראיה, כי היהודים לא הודו באשמה וטענו שאינם יודעים מי עשה זאת. אחרי החיפוש בבית הכנסת בפסטאט החליטו המסלמים לערוך בדיקה כללית בבתי התפילה הלא־מסלמיים בקהיר ובפסטאט, וביצוע הפעולה נמסר לידי השיך אמין אד־דין אל־אקצראי שהיה מחמיר בענינים הנוגעים לעדות הלא־מסלמיות. כתוצאה מחקירה זו נסגרו בתי תפילה אחדים עד שיתברר דינם [15]. השופטים המסלמיים התחלקו בפעולה. בבתי התפילה של הנוצרים טיפלו השאפעים והמאלכים, ואילו ביהודים טיפלו החנפים. השופט העליון של החנפים קרא לאחדים מן היהודים שהיו מתפללים באותו בית כנסת שבו נמצאה הכתובת ההיא וחקר אותם. היהודים השיבו עוד פעם שלא עשו כדבר הזה ואינם יודעים מי עשה זאת ועמדו בכך. אז הפריד השופט המסלמי ביניהם ולחץ עליהם עד שאחד מהם הודה שהוא היה עומד באותו מקום. הוא נידון למלקות והובל דרך רחובות העיר. אחר כך הודו עוד שנים, כי כאשר קיוה השופט כך היה ואותו יהודי שכבר הודה העיד נגד שני חבריו כדי שלא יספוג מכות הוא לבדו. גם שני יהודים אלה הולקו והובלו דרך הרחובות. היהודי שהודה בראשונה מת, ומשני האחרים התאסלם האחד והשני חלה ומת. גם הקראים לא יצאו נקיים מלפני הקנאים המסלמיים. בו ביום שהשופט העליון של החנפים הלקה שלשת היהודים (12 למאי 1442) נקראו הקראים לפני השופט השאפעי צדר אד־דין מחמד אבן רוך [16] והמסלמים טענו, שבית הכנסת אבן צומח

והתפטר בגלל גילו ביום 1462.7.19 ומת ביום 1463.1.1, ר' אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 9, 710/749, 774.

14 מת 1458, ר' אצ־צ'ו אל־לאמע V, עמ' 293/292.

15 אנבא דף 282 א; את־תבר אל־מסבוך עמ' 20; ניל אל־אמל, כ"י בודליאנה, הנטינגטון 610, דף 40 א.

16 השוה אצ־צ'ו אל־לאמע IX, עמ' 228.

(ابن سميح)[17] היה מקודם בית ספר ובית דירה לילדי הקראים ורק לפני זמן קצר נהפך לבית כנסת. ניגבו עדויות והובאו הוכחות עד שהשופט פסק כרצון התובעים. אחר כך הוגש המשפט לשופט החנפי אפצ'ל אד־דין מחמוד אל־קרמי[18] וגם הוא הוציא פסק לזכות התביעה. לבסוף נתבעו הקראים לפני השופט החנפי נור אד־דין עלי אל־ברקי[19]. המסלמים טענו שאבן צומח לא השאיר בנים ולא יורשים אחרים ולכן שייך הבית לאוצר המלכות ובלא זכות מחזיקה בו העדה הקראית. הנתבעים השיבו שהם קיבלו את הבית מאבותיהם, אולם מסמכים לא היו להם. על כן הצטרף אל־ברקי אל שני השופטים הנ"ל ופסק כמוהם[20]. אחרי משפט בית הכנסת הקראי נערך משפט דומה בקשר לבית ששימש ליהודים (הרבנים) בית מדרש, אף הוא בשכונה זוילה. גם בנוגע לבית זה הוגשה לאחד השופטים המסלמיים תביעה, ולפי המסופר בכרוניקות הערביות הוכח שהבית היה שייך לאחד מנכבדי היהודים וכאשר מת הפכו אותו לבית מדרש. השופט המסלמי פסק שבדרך זו כאילו יסדו היהודים בית תפילה חדש, ולפיכך החרים את הבית לטובת אוצר המלכות. פסק זה ניתן ביום 23 לחודש מאי. אחרי הפעולה נגד בתי התפילה הלא־מסלמיים מצא השלטאן ג'קמק לנכון לקבוע מחדש את המעמד של המיעוטים הדתיים. בנוכחות השלטאן נתכנסה ישיבה שבה השתתפו השופטים העליונים של ארבע האסכולות האורתודוכסיות, תיאולוגים ושרים נכבדים, ומן הצד השני ראשי העדות הלא־מסלמיות. הופיעו יוהאנס, פטריארך הקופטים, פילותאוס, פטריארך האורתודוכסים[21], עבדאללטיף בן אבראהים בן שמס ייצג את היהודים, וכן באו נציגי הקראים והשומרונים. ההיסטוריונים הערביים אינם מספרים מאומה על הדיונים, אך מציינים שבאי כח הלא־מסלמים נשאלו על חוזה החסות וענו שאינו ידוע להם. הישיבה נסתיימה בהחלטה לחדש את ברית עמר המקובלת, ונציגי המיעוטים הדתיים נשלחו אל ביתו של אבן חג'ר שחייב אותם מחדש לשמור את התנאים של חוזה החסות[22], ואחר כך נשלחו אל השופט העליון של המאלכים[23] והוא הוסיף באופן מיוחד את ההתחייבות שלא יבנו

17 ר' כרך I, עמ' 245.

18 מת 1461, ר' אצ־צ'ו אל־לאמע X, עמ' 143/142.

19 מת 1470, ר' שם VI, עמ' 10.

20 התאריך של פסק הדין: 18 מאי 1442.

21 לפי גוטשמיד Kleine Schriften II, p. 517 היה זה יוהאנס X ואילו לפי Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques II (Paris 1914), p. 366 היה זה יוהאנס XI. על פילותאוס (הראשון) ר' שם ואצל גוטשמיד עמ' 491.

22 הטכסט של תעודה זאת נדפס ע"י גוטהיל ב Old Testament and Semitic Studies in memory of W. R. Harper II, p. 406 ff.

23 במשרה זו כיהן בדר אד־דין מחמד בן אחמד את־תנסי. הוא נתמנה ביום 1439.3.7 וכיהן בתפקידו עד מותו ביום 1449.4.6, ר' אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 248,64.

בתי תפילה חדשים ולא בנינים אחרים לצרכים דתיים ולא יעשו זאת ע"י אחרים ולא יתקנו מה שנחרב וטעון תיקון ואם יעשו שום תיקונים — כך קבע — ייהרס אותו בית תפילה כולו. ועוד היה על נציגי הלא־מסלמים להתחייב באופן מיוחד שלא ימכרו יין למסלמים ושלא יתנו להם משקאות משכרים בדרך אחרת[24]. הפעולה נגד בתי התפילה הלא־מסלמיים לא נסתיימה בחידוש של ברית עמר אלא נמשכה כל ימי שלטונו של השלטאן ג'קמק. בשנת 1446 נתבעו הנזירים שבהר סיני לדין ונאשמו שאחדות מכנסיותיהם נבנו אחרי הכיבוש המסלמי ואחדות הורחבו. הוחלט להרוס את הכנסיות החדשות ולסלק מה שהנזירים הוסיפו בכנסיות העתיקות. ועוד הוטל עליהם למסור את חמרי הבנין היקרים לאוצר המלכות[25]. בשנת 1447 נהרסה כנסיה אורתודוכסית בפסטאט משום שנעשו בה תיקונים[26].

אחרי מותו של השלטאן ג'קמק האדוק השתנה המצב לטובת המיעוטים הדתיים. בימי השלטאן אל־מלך אל־אשרף אינאל פנו הקראים אל השלטונות בבקשה שירשו להם לתקן שני בתי הכנסת שלהם, אחד בקהיר ואחד בפסטאט. אחרי שהממשלה הסכימה לכך היה עוד צורך לקבל אישור מבית דין דתי. הבקשה הוגשה לשופט העליון החנפי, וודאי שלא במקרה בחרו בשופט זה. האסכולה החנפית נוקטת עמדה מתונה בשאלה אם מותר ללא־מסלמים לתקן את בתי התפילה שלהם. אחמד בן חנבל אינו מרשה בשום אופן תיקונים כאלה[27], אחדים מראשי האסכולה השאפעית מביעים גם הם דעה זו, אף מיחסים אותה לאש־שאפעי עצמו[28] ועל כל פנים נטו רבים מאנשי האסכולה ההיא להחמיר[29]. המאלכים מתירים לתקן בתי תפילה לא־מסלמיים במקומות שנכנעו למסלמים בשלום, אך לא במקומות שנכבשו בכח[30], ואילו החנפים פוסקים על פי רוב שמותר לתקן תיקונים בלי שום סייג[31]. הקראים ותומכיהם לא טעו בחשבונם. סעד אד־דין אבן אד־דירי, השופט העליון של החנפים[32], לא המרה את פי

24 אנבא דף 283 ב/284 א; את־תבר אל־מסבוך עמ' 36 ואילך; ניל אל־אמל, כ"י בודליאנה, הנטינגטון, 610, דף 40 ב.

25 את־תבר אל־מסבוך עמ' 124 ואילך.

26 שם עמ' 180 ואילך.

27 רחמת אל־אמה עמ' 158.

28 ר' אט־טרטושי, סראג' אל־מלוך עמ' 234. עז אד־דין אבן ג'מאעה בכ"ע Islamica VII, עמ' 31.

29 ר' כרך I, עמ' 311 ואילך.

30 כ'ליל בן אסחאק, תרגום Guidi-Santillana I, עמ' 416.

31 אל־קדורי, מכ'תצר פי פרוע אל־חנפיה (קזאן 1880) עמ' 131; אל־מרגינאני, אל־הדאיה (קהיר 1326) II, עמ' 138; שרח אל־וקאיה עמ' 246; מכ'תצר אל־וקאיה עמ' 146; אל־בחר אר־ראיק V, עמ' 122.

32 ר' למעלה הערה 13.

32 ר' למעלה עמ' 100 הערה 13.

הממשלה אלא חווה את הדעה שאין שום סתירה בין הרשיון בצורה שניתן ע"י השלטאן אינאל ובין חוזה החסות בצורה שנתחדש בימי השלטאן ג'קמק ושאר פסקי דין בענין זה. השופט העליון של השאפעים, עלם אד־דין אל־בלקיני [33], הסכים לדעתו ועל כן הטיל על השופט אפצ'ל אד־דין אל־קרמי את הטיפול בבקשת הקראים. אבן אל־קרמי הלך עם מהנדסים ופקידים לבדוק את בתי התפילה של הקראים ומצא אותם במצב ירוד, ובפרט בית הכנסת בשכונת זוילה. קירות שהתמוטטו, דלתות שהוצאו ממקומם, גג ניזוק, מקואות מים שבורות. כפי הנראה נגעו בבית כנסת זה ידי זרים. השופט המסלמי קבע שיש צורך דחוף בתיקונים ונתן לקראים את הרשות לתקן את שני בתי הכנסת, אולם בלי כל הרחבה בבנינים ובלי שום הוספה. אפצ'ל אד־דין העלה כל זה על נייר וחיבר פרטיכל ובו התאריך של 10 לספטמבר 1455. ברם כעבור זמן מה נפוצו בקרב המסלמים שמועות, שאנשי החסות בונים בתי תפילה חדשים ומרחיבים את הקיימים משכבר הימים והוגשה תלונה לשלטאן. כרגיל ציוה השלטאן לכנס ישיבה של התיאולוגים המסלמיים שתדון בשאלה. הוזמנו ארבעת השופטים העליונים והתוכחו ארוכות בנוכחות השלטאן. לבסוף ציוה אינאל לשופטים העליונים ללכת אל בתי התפילה של אנשי החסות ולערוך בהם בדיקה נוספת. ביום שנקבע לכך יצאו איפוא עלם אד־דין אל־בלקיני, השופט העליון של האסכולה השאפעית, סעד אד־דין אבן אד־דירי, השופט העליון של החנפים, ולי־ד־דין אל־אמוי, השופט העליון של המאלכים [34], עז־אד־דן אחמד אל־כנאני, השופט העליון של החנבלים [35], התיאולוג הידוע אמין אד־דין אל־אקצראי, והשופט אפצ'ל אד־דין אל־קרמי עם כל הפמליה שלהם והלכו לפסטאט. הם באו לידי מסקנה שהקראים לא עשו בבית הכנסת שלהם באל־מצאצה אלא מה שהורשה להם, ואילו הנוצרים השתמשו בהזדמנות זו כדי להגדיל את הכנסיות בפסטאט, כאילו ניתנה רשות כללית לבנות בתי תפילה לא מסלמיים. השופטים המסלמיים מסרו לשלטאן על תוצאות הבדיקה, היינו שהנוצרים תיקנו תיקונים שהם בגדר האסור ואילו היהודים לא תיקנו בבתי הכנסת שבפסטאט מאומה, חוץ מחמרי בנין שנמצאו בבית הכנסת של הקראים באל־מצאצה שהוכנו שם בשביל התיקונים שהותרו להם. השלטאן צוה להסיר מה שתוקן ללא רשות ולהשאיר מה שנעשה לפי החוק ולפי הרשות שניתנה לקראים. עוד פעם יצאו ארבעת השופטים העליונים לפסטאט ואתם אמין אד־דין אל־אקצראי, אפצ'ל אד־דין אל־קרמי, שני אמיר־חאג'ב, מהנדסים ופקידים וקהל רב. פקודת

35 ר' למעלה עמ' 75.

34 ולי־ד־דין מחמד בן מחמד אל־אמוי אס־סנבאטי, מת 1457, ר' אצ־צ'ו אל־לאמע IX, עמ' 114/113.

35 עז אד־דין אחמד בן אבראהים בן נצראללה אל־כנאני אל־עסקלאני, מת 1471, ר' שם I, עמ' 205 ואילך.

השלטאן הוצאה לפועל וכל מה שנבנה מחדש בבתי התפילה נהרס. נוצרי אחד שהיה ממונה על כנסיה שהורחבה נידון למלקות, הובל דרך רחובות קהיר ופסטאט ונאסר. היו בין המסלמים כאלה שדרשו להרוס כל מה שתוקן, אולם סעד אד־דין אבן אד־דירי התנגד לדרישה זו וטען שהרשות שנתן השופט אפצ'ל אד־דין התאימה לדיני המשפט החנפי ולא היתה סתירה בינה ובין חוזה החסות שחודש ע"י אבן חג'ר ושכך נהגו שמונה מאות שנה. הוטל על אפצ'ל אד־דין אל־קרמי להמשיך בבדיקת בתי התפילה של אנשי החסות. הוא הלך אל שכונת הקראים בזוילה ומצא שהם לא תיקנו בבית הכנסת שלהם אלא מה שהותר להם. הקראים ביקשו ממנו שירשה להם להמשיך בתיקונים בגדר הרשות שכבר ניתנה והשופט המסלמי הסכים לכך. הפעולה של השופטים המסלמיים נסתיימה באישור נוסף של חוזה החסות בין המדינה המסלמית ובין העדות הלא־מסלמיות כפי שנעשה בימי השלטאן אל־מלך אצ'־צ'אהר ג'קמק. התעודה החדשה נחתמה ביום 18 לינואר 1456 [36].

לא תמיד נסתיימו הסיכסוכים עם הקנאים המסלמיים בחידוש פורמלי של חוזה החסות או כיוצא בו. בכתב יד עברי של „ספר התמונה" נמצאה רשימה שביום י' סיון אתשנ"ג (1442 לסה"ן) נהרג בקהיר שלמה הכהן על קידוש השם [37]. אך מקרים כאלה היו נדירים ביותר. התיאולוגים המסלמיים לא יכלו לקלקל את היחסים התקינים בין יהודים למסלמים יתר על המידה ולכרות תהום של שנאה כמו בארצות הנוצריות. בין העדות שישבו זו בצד זו נקשרו קשרים מאליהם. היו אנשים שהתחבבו על מסלמים ולא־מסלמים כאחד והיו שרים שהציקו לתושבים בלי הבדל דת ועם, ובני כל הדתות יחד הגו להם אהבה או שנאה. כאשר מת בשנת 1449 שהאב אד־דין אבן חג'ר הלכו אחרי מיטתו חמשים אלף איש וגם היהודים בכו על פטירתו ושפכו דמעות [38]. כנגד זה מסופר בכרוניקות הערביות שאנשי החסות השתתפו בשמחת העם אחרי שמוגר אבו־ל־כ'יר אנ־נחאס, בן אדם מדלת העם שעלה לגדולה בימי השלטאן אל־מלך אצ'־צ'אהר ג'קמק. כאשר נאסר אבו־ל־כ'יר בשנת 1450 והובא לביתו של השופט העליון של השאפעים התאסף באותה שכונה המון רב, גידף אותו ולעג לו וגם הלא־מסלמים הביעו את שמחתם [39]. אמנם הפירסום שניתן לחוקי ההפליה וההסתה של הקנאים המסלמיים עשה את שלו ודוקא בעיר הבירה היו התוצאות מורגשות

36 בארכיון של העדה הקראית בקהיר נמצאה העתקה של התעודה המקורית המכילה תאור מפורט של פעולת השופטים המסלמיים בנוגע לבתי התפילה של הלא־מסלמים בימי השלטאן אינאל. תעודה (העתקה) זו, שלקתה בחוסר בהתחלה, נדפסה עם תרגום אנגלי, הקדמה והערות ע"י גוטהיל Dhimmis and Moslems in Egypt. Old Testament and Semitic Studies in Memory of William Rainey Harper II, p. 351-414

37 כ"י פאריס 834.

38 אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 326.

39 שם עמ' 197.

ביותר. חמסנות השלטאנים שמלכו בזמן ההוא על מצרים והלחץ שלחצו את היהודים בתור מיעוט דתי גרמו לירידת הקהילה בכל שטחי החיים. במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה היו היהודים מרוחקים מחצר המלכות, ואם כי היו ביניהם פקידים ורופאים היו עדה לא מכובדת. הואיל ונדחקו רגליהם מענפי פרנסה חשובים התרו־ששו יהודי קהיר והאמידים ביניהם היו מעטים. גם בשטח התרבותי חלה ירידה, לימוד ומחקר הוזנחו. עדות השומרונים והקראים שישבו על יד היהודים ברובע זוילה עלו על היהודים הרבנים מהרבה בחינות. הם היו עשירים מהם והיו מקורבים אל השרים ואל הגדולים. אך ליהודים לא היתה צפויה שום טובה מכיתות אלה, כי השומרונים נטרו איבה ליהודים וגם היחסים בין הקראים לרבנים היו רעים למדי.

בתקופה ההיא ניזדלדל מספר הקראים בארצות המזרח וכמעט שנעלמו במערב. אולם בקהיר היתה להם עדיין קהילה חשובה — באופן יחסי — וכדרך הכיתות הירודות חשבו שהם עדה נבחרת ובזו לרבנים משום שהם מחללים לפי דעתם את השבת, וכן מטעמים אחרים. הירידה המתמדת של עדתם השרישה בלבם שנאה לרבנים והיחסים בין שני פלגי ישראל לא היו בשום מקום רעים כמו בקהיר. במקו־מות אחרים ישבו קהילות של קראים בצד קהילות רבניות והיחסים הלכו והוטבו, אך במצרים החריפו יותר ויותר. נעלה מכל ספק שהקראים הם הם שגרמו לקילקול היחסים בעוד שמצד הרבנים היתה תמיד נטיה לקרב אותם[40]. הקראים לא היו שותים את היין של הרבנים ולא היו אוכלים משחיטתם אפילו אם אחד מהם עמד על גבי השוחט בשעת השחיטה[41], ואילו הרבנים הרשו לשתות יין של קראי אם הוא נשבע שלא העסיק גוי ולא גויה ולא שפחה שלא טבלה[42]. מחמת עיקרי אמונתם היו הקראים נזקקים לעזרת הרבנים. משום ההקפדה היתרה שהם מקפידים על דיני טומאה היו שוכרים יהודים עניים שיקברו את מתיהם[43], ובשבתות היו פונים אל המילדות של הרבנים שתילדנה את נשיהם[44]. בכל זאת זילזלו ברבנים, ולכן הלכו והתרחקו שתי העדות זו מזו[45]. הקראים לא היו באים לחופותיהם של הרבנים ולא משתתפים בשמחותיהם[46]. רוגז רב נתעורר בשנים שבהן חגגו הקראים את המועדים לפי ראיה בימים אחרים מאשר הרבנים ועשו מלאכותיהם בפרהסיא בזמן שהרבנים חגגו[47]. אולם הקראים עשו זאת בכוונה תחילה, כי מאז ומתמיד היתה דרכם להתחבב

40 ש. אסף, לתולדות הקראים בארצות המזרח, ציון ו, עמ' 227.

41 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תשצ"ו.

42 שו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם סי' פ'.

43 רע"ב עמ' 207.

44 ר' שו"ת גנת ורדים ח"א או"ח כלל ג' סי' א'.

45 על כך מספר גם הסופר הערבי מקריזי, כ'טט II, עמ' 476.

46 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תשצ"ו.

47 ר' שו"ת רא"ם סי' נ"ז עמ' קע"ט.

על השלטונות המסלמיים ולהסביר להם שהם עושים כמוהם את החגים על פי ראיה.

המתיחות בין הרבנים לקראים הביאה לידי סיכסוכים, ואם שני הצדדים לא יכלו להתפשר הובא הענין לפני הערכאות של המסלמים. על מחלוקת כזו שהיתה בשנת 1465 השאיר לנו קראי אלמוני סיפור מפורט כתוב בלשון ערבית וולגרית ומתובלת במלים עבריות. המחבר שהיה כנראה עד ראיה של המעשה אינו מסתיר שהוא מצדד בזכות הקראים. מאידך טבוע על סיפורו חותם ההוי הממלוכי של המאה החמש עשרה ותוכן דבריו מתאים למה שידוע לנו ממקורות ערביים. השרים שהמחבר הקראי מזכיר כהנו באמת באותו זמן במשרות נכבדות. לכן אין להטיל ספק בעצם המעשה, אם כי יש לקבל את הפרטים בזהירות [48].

וזהו המעשה לפי סיפורו: בחודש אלול תרכ"ה (1465) הגיעה לקהיר קבוצה של אנוסים מספרד, שמנתה עשרים וארבעה איש. הם היו אנשים אמידים וכפי הנראה לא באו ישר מספרד אל בירת מצרים אלא שהו זמן מה במקומות אחרים. במשך כל ימי שהותם בארץ ישמעאל השתדלו שלא להתבלט ולא לעורר את תשומת לבם של המסלמים, כי לפי חומר הדין המסלמי אסור ללא־מסלמים לעבור לדת אחרת אלא לאסלאם בלבד. בדרך כלל לא הוצא החוק ההוא לפועל, אבל לעתים היה לאנוסים סיבה לחשוש ולהצניע לכת, ובפרט אם הצילו משהו מרכושם. במקרה דנן היה עוד טעם מיוחד לחשוש. אנוסים אלה נטו לדעות הקראים ולכן פחדו שמא יקומו נגדם משטינים מקרב היהודים. בראש הקבוצה עמד ר' אהרן, תלמיד חכם בעל ידיעות רבות. בבואו לקהיר קבע את דירתו בשכונת הקראים והתידד עמהם, אולם הוא לא שהה זמן רב בבירת מצרים. כפי הנראה התכוונה קבוצת האנוסים להתישב בארץ ישראל ולרכוש שם קרקעות, ור' אהרן יצא עוד בחודש אלול לירושלים. גם בקהיר הסתירו הספרדים בראשונה את נטיתם אל הקראות, אבל חיש מהר נודע הדבר ברבים. קרבו הימים הנוראים והקראים קבעו את התחלתה של שנת תרכ"ו יומים אחרי ראש השנה של הרבנים והספרדים החליטו לצום את צום יום הכפורים עם הקראים, ביום ד' בשבוע 2 לאוקטובר [49]. הנגיד ר' יוסף בן כ'ליפה קרא לר' דוד, אחד משני אחיו של ר' אהרן, ושאל אותו לפשר מעשיהם. הספרדי לא כיחש דבר, ומתוך פחד מנקמת הרבנים פנה אל הקראים וסיפר להם על פגישתו עם הנגיד. הקראים השקיטו אותו והבטיחו לו שיגנו על האנוסים בפני השלטונות ולא יאונה להם כל רע. מיד הלכו ונקטו באמצעים שנראו להם יעילים. הם הציעו לפני השופטים המסלמיים שאלה, אם מותר לקראי לעבור לרבנים ואם מותר לרבני לעבור לבני מקרא, וכפי הנראה פנו לחכמי המשפט הנכבדים ביותר. השופט העליון של המאלכים

48 הסיפור נמצא בכ"י בריטיש מוזיאום אור. 2538, דף 73 א—83 ב, ר' קטלוג של מרגליות מס' 1100 (III, עמ' 518/517), תרגום מקוצר פירסם Hartwig Hirschfeld, A Karaite Conversion Story, Jews' College Jubilee Volume (London 1906), p. 81-100

49 יוה"כ של הרבנים חל ביום 30 לספטמבר.

אבן חריז[50], השופט השאפעי זין אד־דין אל־אנצארי[51] והתיאולוג החנפי המפורסם אל־אקצראי[52] השיבו שאין לעכב בידי מי שיעשה זאת, כי רבנים וקראים הם בני דת אחת, וגם השופט העליון החנבלי עז אד־דין אל־כנאני[53] פסק שדבר זה מותר, אולם השופט העליון של השאפעים אל־מנאוי[54] השיב שמותר לבן אדם לעבור מדת לדת אם אין ביניהם הבדלים יסודיים בעיקרי האמונה. אם שתי כיתות נבדלות באמונותיהן עד כדי כך שעיקרי הדת האחת הם כפירה לפי דעתה של השניה (ולהפך) אין להרשות שיעבר איש מכת זו לכת זו, והרוצה להמיר את דתו עליו להתאסלם[55]. תשובה זו הבהילה את הקראים, משום שהאסכולה השאפעית היתה הנכבדה ביותר במצרים ולכן היה לפסק השופט העליון שלהם משקל רב. שוב התחכמו הקראים וניסו לקדם את צעדי הרבנים ע"י פניה לערכאות של או"ה. הם פנו אל השופט העליון של המאלכים וביקשו ממנו שיזהיר את הרבנים על כל נסיון לכפות על איש את דתם. אז התחיל משא ומתן בין נציגי שני הצדדים והקראים דרשו מהרבנים שלא לעכב בידי הספרדים ללכת בדרך בה ירצו. בראשונה נפגשו שני רבנים צדקה בן עבדה ועבדאדדאים בן את־תאג'ר עם הקראי אש־שמס עבדאלכרים ואחר כך נתכנסה בבית הנגיד ישיבה של עשרה נציגים של הרבנים ועשרה נציגים של הקראים. פגישה נוספת התקיימה בשכונת הקראים. בערב אחד — זה היה אור ליום ששי — בא הנגיד עם הפמליא שלו אל הקראים ושוחח עמהם עד חצות הלילה, וגם דוד ויוסף, אחי ר' אהרן, היו נוכחים. נערך ויכוח על שאלות השנויות במחלוקת בין רבנים לקראים, כגון אם האליה מותרת[56], וכאשר אמרו הספרדים לרבנים בפניהם, שהם לפי דעתם כופרים בדת משה עלתה חמתו של אחד מאנשי הנגיד,

50 חסאם אד־דין מחמד בן אבי בכר אבן חריז אל־מנפלוטי אל־חסני, מת 1469, ר' אצ־צ'ו אל־לאמע VII, עמ' 191 ואילך. הוא נתמנה למשרת השופט העליון בשנת 1457, ר' אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 484. על הפתוא המובאת בטכסט הסיפור הוא חותם „מחמד בן אבי בכר בן אש־שיך' אל־חסני" (כך, צריך לתקן במקום חסיני כפי שבא אצל הירשפלד) וחתימה זו הטעתה את הירשפלד והוא חשב שזהו איש אחר ולא חסאם אד־דין אבן חריז, ר' אצלו עמ' 89.

51 זין אד־דין זכריא בן מחמד אל־אנצארי אם־סניכי, ר' אצ־צ'ו אל־לאמע III, עמ' 234 ואילך. הוא נתמנה אחר כך (בשנת 1481) לשופט עליון של השאפעים.

52 אמין אד־דין אל־אקצראי (ר' למעלה עמ' 101) היה התיאולוג הנכבד ביותר של החנפים בזמנו. הציעו לו פעמים אחדות את משרת השופט העליון ולא קיבל אותה, ר' אצ־צ'ו אל־לאמע X, עמ' 242.

53 ר' למעלה עמ' 104 הערה 35. הוא נתמנה למשרת השופט העליון בשנת 1453, ר' אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 433.

54 ר' למעלה עמ' 98 הערה 6. הוא היה שלש פעמים שופט עליון. בפעם השלישית נתמנה ביום 1464.3.17 (ר' אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 730) וכהן במשרה עד יום 1466.1.26 (ר' שם עמ' 738).

55 ר' מאורדי, אל־אחכאם אס־סלטאניה, עמ' 128.

56 השוה על הויכוח שבין רבנים וקראים בענין זה אסף, מספרות הגאונים עמ' 163.

שמואל בן אל־כשא, והוא איים שלמחרת היום יגיש קובלנה נגדם אצל השלטונות המסלמיים. הוא הזכיר גם את העבר הנוצרי של האנוסים והאספה נסתיימה ברוגז רב. שמואל בן אל־כשא עמד בדיבורו. הוא הלך — כך מספר הקראי בעל הסיפור — אל בן השלטאן שהיה ידוע כאיש אוהב בצע, הלשין על הספרדים ועורר את תשומת לבו על עשרם. בינתים נפל עוד דבר. אמו של ר׳ משה, אחד האנוסים, חלתה ובאותו לילה שבו היה הויכוח הנ״ל הביאו אותה קרוביה אל שכונת הקראים. בליל שבת נפטרה האשה ומיד נמסר גם על מקרה זה לשלטונות המסלמיים. המספר הקראי טוען, ששני רבנים הלכו בחשכת הלילה אל השלטונות המסלמיים ומסרו להם שבאה אל הקראים אשה עשירה מארץ אחרת והם רצחו אותה ולקחו את רכושה. ביום שבת בבוקר שלחו השלטונות עשרה איש אל אותו בית שבו היתה הגופה ועיקלו את רכושה שנאמד במאתים דינאר „אשרפי״. פלוגה אחרת הלכה לבית הכנסת של הקראים, אסרה את הפרנסים בשעה שהתפללו תפילת שחרית והביאה אותם לביתו של בן השלטאן. כמו כן נתפשו הספרדים ונחבשו בכבלים. ברם האסורים הותרו במהרה. האנוסים שוחררו תמורת תשלום של ארבע מאות דינאר וקברו את אמו של ר׳ משה אחרי חצות הלילה בבית הקברות של הקראים. גם הפרנסים שוחררו עוד ביום השבת. כאשר [illegible]זר בן השלטאן אחרי הצהרים מהציטדלה המליץ לפניו פקיד אחד על הקראים והוא פיטר אותם לביתם, אך הטיל עליהם להתיצב לפניו ביום שני של השבוע, ואמר להם שבדעתו לכנס אותם ואת הרבנים ולברר בעזרת השופטים המסלמיים עם מי הצדק בסיכסוך זה. הקראים חששו לגורלם, ולכן כינסו הפרנסים את העדה בבית הכנסת וערכו תפילות ומצד שני הלכו כל הקראים שהיו בשרות של האמירים אל אדוניהם וביקשו אותם להתערב לטובתם. גם הרבנים לא טמנו את ידיהם בחיקם ופנו אל השלטונות והשתדלו להעזר בשופט העליון של השאפעים, כשם שהקראים תלו את תקוותיהם בשופט העליון של המאלכים. ביום שנקבע נתכנסו אצל בן השלטאן מספר רב של רבנים, מאתים קראים, השופטים המסלמיים, פקידים וכו׳. הנסיך ניהל את האספה, הרבנים עמדו מזה והקראים מזה. בראשונה נמסרה הנהלת החקירה לשופט העליון של השאפעים שחקר את הקראים ושאל אותם שאלות רבות. הקראים נבהלו והבטיחו לבן השלטאן מנחה של אלף דינאר אשרפי אם יזכו אותם. ההבטחה עשתה את שלה. על פי רמז הנסיך התנפלו משרתיו על הרבנים, היכו אותם, כבלו את הנגיד ואת שמואל בן אל־כשא והובילו אותם אל ביתו של השופט העליון של המאלכים. שם התלקח מחדש ויכוח בין שני הצדדים היריבים. הקראים טענו בין השאר שהרבנים נוהגים שלא כחוק התורה באשר הם אומרים ששחיטת האם מכשירה את העובר שנמצא בגופה, ושהם הגיעו עד כדי כך להכשיר חזיר שנמצא בגוף של כבש [57], וכן השתדלו להוכיח שהם שומרים את דת משה

57 הקראים מחזיקים כידוע בדעה שאסור בכלל לאכול עובר ושחיטת אמו אינה מתירתו מפני

הטהורה, ואילו הרבנים זייפו אותה. הם ביקשו את השופט לקבוע שמותר לבני העדה הרבנית להצטרף אליהם כשם שמותר לקראי לעבור לרבנים, ואמנם השופט המסלמי הוציא פסק כזה והטיל קנס של אלף דינאר אשרפי על כל נסיון להטיל על איש אמונה זו או אחרת. הספרדים נקראו למושב השופט והוא הודיע להם שמותר להם להצטרף אל העדה הקראית. הנגיד ושמואל בן אל־כשא הוחזקו שלשה ימים במאסר ולא שוחררו עד שהתחייבו לשלם אלף דינאר, כאשר עשו הקראים. שתי העדות פתחו במגבית, אולם הקנס בוטל אחרי שגם הרבנים וגם הקראים השתדלו בענין זה בחצר השלטאן. הרבנים פנו אל אחד מנכבדי המסלמים הנקרא מחמד אל־כמאלי [58] והקראים שלחו את הרופא צדקה אל האמיר קאנם [59] וביקשו להמליץ עליהם לפני השלטאן. שני השתדלנים נועדו יחדיו, ואחרי כן עלה מחמד אל־כמאלי אל הציטדלה, סיפר לשלטאן שהיהודים עניים מאד, ובנו סוחט מהם כספים, ומיד שלח השלטאן שליח אל בנו וציוה לו שלא יקח מהם מאומה. המגביות בוטלו והכסף שכבר נגבה הוחזר לבעליו והשמחה היתה גדולה. השלטאן הזהיר את בנו עוד פעם שלא יגע לרעה ביהודים ורצה להעניש אחד מעושי דברו שסחט את הכסף מן הקראים, אבל לפני שנתפש ברח עם כל משפחתו. לבסוף השלימו שתי העדות. נציגי הרבנים והקראים התכנסו בביתו של השופט העליון של המאלכים ושם נקבע שוב שאין לרבנים רשות לעכב בידי מי שרוצה להיות קראי ומי שינסה לעשות זאת יתחייב לשלם אלף דינאר אשרפי לאוצר המלכות.

ב

אלכסנדריה ירדה פלאים בתקופה זו. המסחר ההודי היה עדיין פורח, וסוחרים נוצריים מכל ארצות הים התיכון נהרו אל הנמל הגדול של מצרים כדי לקנות את התבלין שהובאו שמה מים סוף. אולם התעשיה של אלכסנדריה, תעשית הבדים, כמעט שנחרבה כליל והמסחר שהיה בעיקר מסחר טרנזיט לא יכול לפרנס את העיר הגדולה. הנוסע האיטלקי פרסקובלדי שביקר באלכסנדריה בשנת 1384 אומד את גדלה כגודל פלורנץ [1] וכן כותב יהודי מאותה העיר שבא למצרים כמאה

שאי אפשר לשחוט אותו, השוה חולין דף ע"ד עמ' א' ואילך. על הדיבה בדבר החזיר ר' בס' גן עדן לאהרן ניקומדי (גוזלוו תרכ"ו) דף פ"ד עמ' א'.

58 כנראה הכוונה למחמד בן עבדאללה אל־כמאלי שהיה מקורב לשלטאן כ'שקדם ובעל השפעה מרובה בחצרו. אס־סכ'אוי מספר עליו وتكلم معه (עם כ'שקדם) فى حوائج الناس فازدحموا على بابه ר' אצ־צ'ו אל־לאמע VIII, עמ' 92.

59 האמיר קאנם מן צפר כ'גא (מת 1466) היה אז אתאבך, ר' אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 733 ור' עליו שם עמ' 814 ואילך ואצ־צ'ו אל־לאמע VI, עמ' 201/200.

1 הוצ' גרג'ולי עמ' 27.

שנה אחריו [2]. יוהן טוכר מנירנברג שהיה בשנת 1479 באלכסנדריה סבור שהיא גדולה מעיר מולדתו בחציה [3], ולפי שני נוסעים גרמניים אחרים שבאו למצרים בסוף המאה החמש עשרה הגיעה אלכסנדריה בזמן ההוא כמעט לגדלה של קלן [4]. אך העיר הלכה ונשמה במחצית השניה של המאה החמש עשרה. הרבה שכונות חרבו, מרבית הבתים נהפכו לעיי מפולת. ריבוי החורבות בתוך העיר היה בולט ביותר, משום שהיא היתה מוקפת חומה חזקה ומגדלות רבים שהיו בנויים היטב ומתוקנים כל צרכם. הממלוכים לא שכחו את הלקח של כיבוש העיר בידי מלך קפריסין והשגיחו על הביצורים השגחה מעולה, חיזקו אותם והוסיפו עליהם מזמן לזמן. וכן היו בלב העיר רחובות יפים, ובבתים ששימשו בתי מגורים גינות יפות וחצרות רצופות רצפות פסיפס — עדים אלמים של זמנים טובים יותר.

כשם שהעיר כולה נתרוקנה כן ירד בקביעות מספר היהודים היושבים בה, ואולי היה קצב דילדולה של הקהילה מהיר משל התמעטות שאר האוכלוסין. היהודים שנשארו באלכסנדריה באמצע המאה החמש עשרה רובם מצאו את מחייתם במסחר או בפרנסות שהיו תלויות במסחר הגדול של העיר, כגון בתור פקידים וכדומה. הם עמדו בקשרים עם כל מושבות הסוחרים האירופאיים. בכתב זכויות שקיבלו הסוחרים הויניציאניים מהשלטאן בשנת 1442 נקבע על פי בקשתם שבאלכ־ סנדריה רשאי כל מסלם, נוצרי ויהודי להיות סרסור אם ישלם ל„ראשי הסרסורים" מה שמגיע להם. סעיף זה הוכנס לפריוילג, משום שאחדים מאותם „ראשי הסרסורים" הממונים על ידי השלטונות המסלמיים רצו לעשות את כל העסקים בעצמם בלי לתת דריסת רגל לאחרים [5]. בעשור השלישי של המאה ההיא היה לסוחרים הפלורנטיניים באלכסנדריה מתורגמן יהודי ושמו אברהם. הוא תירגם ביום 1422.11.6 ללשון לטינית פריוילג שנתן להם השלטאן אל־מלך אל־אשרף ברסבאי [6]. והרי עוד ידיעה: נזיר גרמני שהיה באלכסנדריה בשנות השמונים של המאה החמש עשרה מספר שבפונדק הקטלנים היו מבקרים אנשים רבים וביניהם יהודים [7]. למרות ירידתם המספרית המשיכו יהודי אלכסנדריה בתקופה זו את המסורת התרבותית של קהילתם, ואם כי לא קמו ביניהם סופרים ורבנים מפורסמים לא חסרו תלמידי חכמים שהתעמקו בכל ענפיה של חכמת ישראל. בתחילת התקופה הצ'רכסית העתיק באלכסנדריה ר' יוסף בן „המלמד השר" ר' יעקב בן ר' יוסף בן מרינו ורבנו הזקן

2 משולם עמ' 174.

3 Reyssbuch, עמ' 690.

4 פברי בספרו הגרמני דף 193 א ; הרף עמ' 78.

5 Amari, I diplomi arabi del R. Archivio Fiorentino, p. 351

6 ibid. p. 482: reducta per Abraham iudeum turcimannum Florentinorum in Alexandria, cp. p. LXXI.

7 Evagatorium III, p. 154.

ר׳ יהודה בן פנחס את ספר השרש לעשרים וארבעה, קיצור של המלון של רד״ק. הוא עשה את עבודתו בשביל „התלמיד המבין" ר׳ שמואל בן ר׳ יוסף בן ר׳ סעדיה וגמר אותה ביום כ״ו תמוז ה׳קמ״ג (1383 לספה״נ) [8]. הספר שומר מצוה, חיבור על ברכת כהנים מאת המקובל אברהם בן שמואל אבולעאפיה, הועתק באלכסנדריה ע״י הרופא יהושע בן יהודה. לפי הקולופון נגמרה ההעתקה ביום כ״ד טבת ה׳קצ״ז (1437) [9]. שני יהודים מאלכסנדריה בני הדור ההוא ידועים משטר שנכתב שם בשנת קפ״ב (1422), והם מתתיהו בן אברהם נ״ע ויוסף בר ישועה הרופא נ״ע [10]. יהודי אלכסנדריה היו אדוקים וכפי שמסופר במקורות מאותו הזמן היו נוהגים לעלות אל ארץ ישראל [11]. הגורם שמנע דילדול רוחני גמור שעה שהקהילה ירדה והלכה מבחינה מספרית, זה היה הקשר החי שבין יהודי אלכסנדריה ובין היהודים מארצות אחרות שבאו אליה לרגל מסחרם. המגע עם יהודים מארצות שונות עורר את קהילת אלכסנדריה כל פעם לחיים חדשים, המהגרים שבאו ממדינות צפון אפריקה אל האמפוריון של המסחר ההודי הזרימו דם חדש לעורקי הקהילה. עולי הרגל מן הארצות ההן, ששמו את פעמיהם לעלות אל ארץ ישראל, עברו כולם דרך אלכסנדריה. הנסיעה ביבשה דרך ברקה היתה מסוכנת בגלל הבדואים והשודדים, ולכן היו נוסעים באניות מטריפולי עד אלכסנדריה [12]. כך התקיימה הקהילה במשך כל ימי השלטון הממלוכי, ואילו עדת הקראים בטלה בזמן ההוא. בראשית התקופה הברג׳ית ישבו עוד קראים באלכסנדריה [13], אבל בשנות השמונים של המאה החמש עשרה לא נמצאה בה כפי הנראה אפילו משפחה קראית אחת.

ג

חוץ מן הקהילות בשתי הערים הגדולות היו נמצאות עוד כמה קהילות בערים קטנות, ואין צריך לומר שמשפחות אחדות או יחידות ישבו במקומות שונים

8 נויבאור מס׳ 1482.

9 כ״י פאריס 853[3] ור׳ מונק Manuscrits hébreux de l'Oratoire à la Bibliothèque Nationale de Paris ZfHB 12, p. 79 ושם בטעות 835[3] !

10 תשב״ץ ג׳ סי׳ ס״ו.

11 ר׳ בחיבורו של ר׳ יצחק אלפרא בספר היוחסין דף 228 ב ; רע״ב עמ׳ 205.

12 שו״ת רשב״ש סי׳ א׳ : באלו האקלמ״ים הדרכי׳ והארצו׳ משובשו׳ ואפילו ימצא דרך בשיירה מכאן ועד טראבל׳ס טריפולי די ברבריי״ה סוף סוף שם צריך לבחור שני דרכים או דרך מדבר ברק״ה או דרך ים והדבר ידוע שאין יכול יהודי לעבור המדבר ברק״ה והים ג״כ מעותד לשני הזקים גדולים חשש טביעה אם ילך בימות הגשמים שכמה מילין צריך לעבור קודם שיגע לנא אמון שהוא הגמל הראשון בארצות ישמעאל מפאת מערבית לא״י . . . בזמן הזה בארצות הללו ר״ל כל שהיא מסוף המערב עד נא אמון אין כופין לעלו׳ ומנא אמון ולמעל׳ כופין ביבשה וגם דרך הים בימות החמה אם אין שם לסטים בים בארצות הללו.

13 ר׳ בקטלוג בריטיש מיוסיום III, עמ׳ 521/520 ; Jews, College Jubilee Vol., עמ׳ 96, 100.

בלי שהגיעו ליסוד קהילה. ברוב הקהילות הקטנות נתמעט מספר הנפשות. מאידך התישבו בתקופה זו יהודים והקימו קהילות בערים שלא היו בהן מקודם יישובים יהודיים, בעיקר בערים שנוסדו בזמן ההוא או שנעשו לצומתי דרכים ותחנות מסחר חשובים.

העיר בלביס ירדה ונשמה במאה החמש עשרה, בניניה הלכו ונחרבו. אולם עדיין היתה לה חשיבות מסוימת, כי בזו אחר זו עברו בה שיירות גדולות וקטנות שהלכו מקהיר לסוריה או ירדו משם מצרימה. כמאז ומתמיד ישבו גם בתקופה הברג'ית יהודים בבלביס [1].

בראש דרך השיירות מקהיר לסוריה, סמוך לבירה עצמה, בנה במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה השלטאן אל־מלך אנ־נאצר מחמד בן קלאון מנזר בשביל הצופים, ועל ידו מסגד גדול ובית מרחץ, ועל יד המנזר — בערבית כ'אנקאה — נוסד יישוב שנקרא אל־כ'אנקאה. במאה החמש עשרה היתה זאת עיירה פורחת והשלטאן ברסבאי הקים שם בנינים גדולים. בעיירה זו התישבו יהודים, אם כי לא היתה בה קהילה גדולה. היהודים זהו את אל כ'אנקאה עם רפידים (שמות יז, א ועוד) [2].

בתחנה האחרונה שבחלק המצרי של דרך השיירות, במקום שבו יצאו הארחות אל המדבר, יסד במאה השלש עשרה השלטאן האיובי אל־מלך אצ־צאלח נג'ם אד־דין איוב יישוב שנקרא על שמו אצ־צאלחיה. כפי שנראה מדבריו של נוסע יהודי שעבר בה במחצית השניה של המאה החמש עשרה ישבו בה בזמן ההוא יהודים [3].

העיר רשיד (Rosetta) על יד פי הפלג המערבי של הנילוס היתה עוד בתקופת האיובים עיר מסחר חשובה [4]. בימי הממלוכים הצ'רכסים התפתחה העיר עד מהרה. שם היו פורקים את הסחורות שהובאו מקהיר בספינות על הנילוס כדי להעביר אותן ע"י ארחות גמלים לאלכסנדריה. במחצית השניה של המאה החמש עשרה ישבו ברשיד יהודים [5].

1 משולם עמ' 189.
2 שם, שם.
3 רע"ב עמ' 211.
4 הייד ו, עמ' 384, 407.
5 השוה משולם עמ' 186.

פרק 4:

קהילות סוריה

בפרוס המאה החמש עשרה הוכתה סוריה שוב מכה אנושה. את הדרך של צבאות תימור סימנו תימרות העשן שעלו מערים וכפרים בוערים. בערים שהיו מקודם רבות אוכלוסין התהלכו פה ושם צללי אדם מוכים ורעבים ובעיניהם מבליח עצב ופחד. רבבות הגלה הכובש האכזר והוביל אותן אל מרחקי אסיה המרכזית ורבבות ברחו ותעו על פני הארץ נעים ונדים. אחרי פלישת המונגולים בא שבר על שבר. המדינה האומללה הוכתה במכת הארבה והרעב, אבל מעל הכל נפגעו תושבי סוריה מן המלחמות שניטשו בין האמירים רודפי השלטון. למען חזק את כחם קראו הנציבים המתמרדים לעזרתם את שבטי הבדואים והתורכמאנים, שהתגוררו בגבולות סוריה, וגדודיהם הפראים השחיתו את הכפרים ובלעו בערים. לעתים נלאו האזרחים להתענות תחת עול הממלוכים העריצים והתקוממו נגד הנציבים, אך יותר מלהחלפת נציב לא יכלו לפלל. והנה דוקא התכיפות בחילופי מושלים אלה היתה אחת הסיבות לירידת הארץ. היא מנעה את השלטונות מלבצע את התפקיד הראשי המוטל עליהם, להשליט סדר ובטחון ולהקים את ההריסות. לכן התקדם השיקום בחומש הראשון של המאה החמש עשרה באטיות. כאשר עלה ברסבאי על כסא המלכות נעשה השלטון יציב יותר, הנציבים לא הוחלפו בכל שנה כמקודם, המשק חזר לאט לאט למסלולו, התחילה עליה חדשה של ערי סוריה. בקורות היהודים בסוריה משתקפת כמובן ההיסטוריה הכללית של הארץ. קהילות סוריה היו שותפות לשאר התושבים בשפל שבתחילת המאה החמש עשרה והן מתפתחות וגדלות במחציתה השניה.

א

כאשר יצאו גדודי המונגולים מדמשק היו ארמנותיה שרופים, שוקיה שוממים ורוב שכונותיה ריקות מיושביהן. אלפים מבעלי המלאכה הזריזים הלכו בשבי וענפים אחדים של התעשיה שותקו כליל. הגרמני סטפן פון גומפנברג שבא עם קבוצה של עולי רגל אל בירת סוריה כחמשים שנה אחרי כיבוש העיר בידי תימור מספר שהוא וחבריו רצו ללכת אל הבאזארים כדי לקנות אריגי המשי המפורסמים של דמשק, אבל אמרו להם שהאריגים הנמכרים בשוקי העיר מובאים כולם מויני-

ציאה, כי תימור הגלה את האורגים[1]. העיר לא יכלה להתאושש במהרה ועברו שני דורות עד שפצעיה העלו ארוכה. השלטונות לחצו על התושבים שיקימו את ההריסות אולם עוד ארבעים וחמשים שנה אחרי הכיבוש המונגולי בלטו סימני החורבן לעין. רובע אחד בחלק המזרחי של העיר לא נבנה מחדש אלא נשאר בחורבנו, בתי המרחץ היפים נשמו, הבתים תוקנו קמעה קמעה אבל בצמצום רב. מכל חלקי העיר לא ניזוק בפלישת המונגולים חלק אחד: ביצורי דמשק היו עדיין חזקים. החומה היתה גבוהה שלשים אמה והיו בה מגדלות רבים במרחק של עשרים וחמש אמה זה מזה, ועל ידה חפירה שנהרות דמשק מילאוה מים. הציטדלה שנהרסה נבנתה מחדש וגם בשאר חלקי העיר התחילו חיים חדשים. אחרי יציאת המונגולים חידשו הממלוכים את שלטונם ואזרחי העיר נגשו לקומם את המשק, ובגלל מצבה הגיאוגרפי של העיר וסביבתה העשירה לא היה עמלם לשוא. המסחר חזר למסלולו, הבאזארים נתמלאו תבלין ואבנים יקרות כמקודם, והסוחרים האירופאיים שבו והתישבו בפונדקים שלהם, וגם האמנויות והתעשיה התעוררו במקצת לחיים חדשים. שוב נעשו בדמשק חרבות חדות וחלקות ונמכרו למדינות שונות. במחצית השניה של המאה החמש עשרה חזרה עטרת דמשק ליושנה. מספר התושבים עלה והשיג את המספר שלפני פלישת המונגולים. האיטלקי ג'ורג'ו גוצ'י שהיה בדמשק שש עשרה שנה לפני כיבושה בידי תימור אומר שאוכלוסיה מרובים מאוכלוסי פלורנץ שלשה מונים[2]. מנינלי מספר שדמשק מנתה לפני הכיבוש בידי תימור מאת אלף תושבים[3], ובספר המסע של האביר הבורגונדי ברטרנדון דה לא ברוקייר שביקר בעיר בשנת 1432 אנו מוצאים שוב כמספר הזה[4]. סנטו ברסקא ממילנו שבא אל המזרח בשנת 1480 מוסר מספר מופלג מאד, הוא מדבר על 400,000 תושבים[5]. אם כי יש להניח שמספר זה מוגזם, אין ספק שהעיר גדלה והתרחבה, ובפרט לצד מערב ששם השתרעו פרוריה עד לרגלי ההרים. המדרסות נפתחו מחדש, הקשרים התרבותיים עם שאר בירות האסלאם התחדשו. המאורעות הגדולים בחיי דמשק היו מני אז יציאת השיירה של העולים למכה וחזרתה. שיירה זו מנתה אלפי גמלים, סוסים, חמורים ופרדים והביאה אתה כמויות גדולות של סחורות הודו. כאשר קרבו עולי הרגל אל דמשק קישטו את הגמלים והסוסים, כיסו אותם מרבדים יפים ותלו מצילות על צואריהם. בהגיע השיירה אל העיר עצמה יצאו המונים לקראתה, מי חיכה לאביו, מי לאחיו, מי לחברו. שמחה וששון היו שרויים בעיר, קול זמרה נשמע בשכונות ובאותה שעה כבר התחילו הסוחרים האיטלקים לשאת ולתת עם תושבי העיר בדבר הסחורות שהובאו ממכה.

1 Reyssbuch, עמ' 451.

2 הוצ' גרג'ולי עמ' 402.

3 Ruina Damasci, דף 73 א.

4 עמ' 38.

5 דף 52 א.

התחילה עונה חדשה במסחר תבלין — מקור העושר של דמשק וכל ארצות המזרח באותם הימים הרחוקים.

התפתחות העדה היהודית בדמשק לא נבדלה בתקופה זו במאומה משל העיר כולה. בדור שאחרי הכיבוש המונגולי (الفتنة التنكية) היה מצב הקהילה ירוד מכל הבחינות ואילו המחצית השניה של המאה החמש עשרה היתה זמן של עליה ופריחה חדשה. בשעת הפלישה ואחריה, בעת שתושבי דמשק היו רעבים ללחם, יצאו רבים מן העיר — מקצתם התישבו במקומות אחרים בסוריה ומקצתם ירדו מצרימה — וכן עשו גם יהודים[6]. כאשר הוטב המצב הכלכלי חזרו לעיר שבה ישבו מקודם, ובשנות השלשים היתה הקהילה שוב גדולה למדי. ידיעה על גודל הקהילה, או ביתר דיוק רמז לכך, אנו מוצאים במכתב עברי שנשלח בשנים אלה מארץ ישראל לאיטליה. באביב של שנת 1438 השתוללה מגפה במצרים ובסוריה, ומספר הקרבנות היה גדול. ר' אליהו מפירארא שעלה באותו זמן אל ארץ ישראל — הוא הגיע בשנת קצ"ז לירושלים — מספר באגרת שכתב אל משפחתו באיטליה ביוני 1438[7], שבירושלים נפטרו קרוב לתשעים נפש ובדמשק חמש מאות נפש[8]. האוירה שבה חיו יהודי דמשק היתה מדכאה, יחס המסלמים אליהם היה עוין. תושבי דמשק לא יכלו לצאת מעורם, ואך עברו זועותיה של פלישת תימור מיד חזרו והתחילו להתוכח שוב על שאלות תיאולוגיות, ובפרט על השקפותיו של אבן תימיה, וכל כך

6 השווה למעלה עמ' 89.

7 בקריאת התאריכים שבאגרתו נפלו טעויות ושיבושים. בראשונה פרסם כרמולי בשנת 1847 תרגום צרפתי של אגרת זו בספרו Itinéraires de la Terre Sainte — כפי שהוא אומר מכ"י שלו — וקרא שם עמ' 332 את התאריך של בואו לירושלים קצ"ז, והתאריך של כתיבת המכתב קצ"ח. ר' שם עמ' 337. א. אשכנזי שהדפיס את המקור העברי מכ"י פאריס 1049 בספרו דברי חכמים, מיץ תר"ט, עמ' ס"א—ס"ג קורא בטכסט קצ"ד ובחתימה קצ"ח, וכ"כ רבינוביץ במוצאי גולה, עמ' 50 ושולוואס, רומי וירושלים, עמ' 24. בהמעמר III, עמ' 77 ניתן בטכסט התאריך קצ"ד ובחתימה עמ' 80 קצ"ו ובכותרת : 1435 וגם בירושלים II, עמ' 17 אומר לונץ שר' אליהו עלה לא"י בשנת 1434. אינשטין נותן בגוף המכתב את התאריך קצ"ד ובחתימה קצ"ה, ר' אוצר מסעות עמ' 84/83 וכן א. יערי, אגרות ארץ ישראל עמ' 89/87. שטיינשניידר העיר על שינוי הגירסאות בקטלוג בודליאנה 929 והעדיף את גירסתו של כרמולי, וכ"כ בשאר חיבוריו הביבליוגרפיים, ר' בירושלים של לונץ III, עמ' 48 וב Geschichtsliteratur עמ' 69. ואמנם הסיפור על המגפה מוכיח שקריאת כרמולי היא הנכונה כי ההיסטוריונים הערביים אינם מספרים על מגפה שהיתה במצרים וסוריה בשנת 1435 ולא כלום. על המגפה בשנת 1438 השוה אנ־נגום אז־זאהרה VI, עמ' 758, 760/759, 769 ; סלוך כ"י בודליאנה מרש 121, דף 77 א ואילך ; אנבא דף 264 א ואילך. המכתב נכתב בשבוע השני של חדש יוני כי פרשת בלק שאותה מציין ר' אליהו כתאריך (פ' יזל מים מדליו, במדבר כ"ד, ז') נקראה ביום 1438.6.14.

8 ר' אצל אשכנזי עמ' ס"ב. אין ספק שהמדובר ביהודים.

התלהבו עד שהשלטאן נאלץ להשתיק אותם[9]. ההתענינות היתרה בפרובלימות תיאולוגיות הגבירה את השנאה הדתית. החל מן התקופה של מסעי הצלב ועד הזמן החדש מצטיינת בירת סוריה בקנאותה, בשנאה ללא־מסלמים וביחס רע כלפי כל מי שאינו מגזע ישמעאל. מבחינה חמרית לא נפגעו יהודי דמשק, כי לא נסגר בפניהם שום ענף מענפי הכלכלה, אף היתה ביניהם שכבה של אמידים. רבים עסקו בענפי מסחר שונים ומצאו את מחייתם בכבוד[10]. קהילת דמשק היתה בתקופה זו — כבכל הזמנים — קהילה אדוקה, והיתה קשורה אל ארץ ישראל קשר בל ינתק. את המצוה לעלות לירושלים ולשאר המקומות הקדושים שבארץ ישראל קיימו בתקופה זו רבים מיהודי דמשק דרך קבע[11]. הרמה התרבותית של הקהילה היתה נמוכה עד אמצע המאה החמש עשרה. אחר כך, כאשר גדל מספר היהודים היושבים בעיר וחל שיפור במצבם הכלכלי, עלתה גם קרן התורה. נתעורר הרצון ללמוד, והיה צורך להעתיק כתבי יד של חיבורים מענפי מדע שונים. בשנת 1463 העתיק בדמשק סעדיה חבר בן צדקה בינה את הכוזרי במקורו הערבי[12]. בשנות הששים של המאה החמש עשרה בא לדמשק סופר מקצועי ושמו ברכות בן יוסף הכהן, שהעתיק ספרים רבים. בשנת אתשע"ט העתיק בשביל ר' שלמה בן ישועה את הספר ארון העדות מאת ר' יהודה בן ר' יוסף הכראסאני, חיבור מיסטי־פילוסופי מן המאה הארבע עשרה. ברכות בן יוסף הכהן גמר את עבודתו ביום כ"ח ניסן של השנה הנ"ל (1468)[13]. בתי הכנסיות העתיקים של יהודי דמשק עמדו זה דורות רבים על תלם, והם ידועים באותם השמות מימים קדומים עד היום הזה. מפי אחד הנוסעים שביקר בסוף של ימי הבינים בבירת סוריה אנו שומעים על בית הכנסת הנקרא עונב הלא הוא בית הכנסת הידוע היום בשם „אל־ענביה" בחוש אל־באשא[14].

ב

צפון סוריה וחלב, העיר הראשית שלה, סבלו בתחילתה של תקופת הממלוכים הצ'רכסים יותר משאר פלכי המדינה. על שואת המונגולים והאנדרולומוסיה של מלחמות האמירים נוספו פורעניות בידי שמים ופורעניות בידי אדם. ארבע פעמים

9 אנבא דף 242 א ; שד'ראת אד־ד'הב VII, עמ' 211.

10 על חלק היהודים במסחר של דמשק ר' מה שכתב הסוחר הגרמני אולריך למאן מסט. גאלן, שביקר בשנות השבעים של המאה הט"ו פעמים אחדות בבירת סוריה, ר' Roehricht-Meisner, Deutsche Pilgerreisen, p. 107

11 ר' משולם עמ' 205 ; רע"ב עמ' 222.

12 נויבאור מס' 1228 ; השוה מונק Literaturblatt des Orients I, 136 ושם התאריך הנכון 1774 לשטרות (1463 לסה"נ).

13 נויבאור 1632.

14 באסולה עמ' 67.

רעדה האדמה בחלב ובסביבתה, בשנת 1387, שתי פעמים בשנת 1404 ובשנת 1408, ונגרמו נזקים גדולים. כחם של התורכמאנים גבר בסביבות חלב, והם השתלטו על העיירות והכפרים ועשו בהם כרצונם. הם נלחמו עם נציבי חלב וצרו על העיר עצמה. חלב נהיתה בימים ההם לבסיס של מלחמות ממושכות שערכו הממלוכים נגד שבטי התורכמאנים, מלחמות התקפה ומלחמות מגן. כמעט שלא פסק בחלב קול המלחמה. שוב ושוב יוצאים לקרב הנציבים עם גדודי הפרשים שלהם וגדודי עזר שנשלחו ממצרים, ולעתים פוקדים את העיר הרחוקה השלטאנים עצמם הדואגים לשמירה על הגבולות הצפוניים של מלכותם. הממלוכים הצ׳רכסים השקיעו מרץ רב ואמצעים גדולים בתיקון הביצורים שנהרסו על ידי תימור. השלטאן אל־מלך אל־מואיד שיך׳ תיקן את חומת העיר, חזר ובנה שערים מחדש והקים מגדלות מגן, וברסבאי מילא אחריו. אמנם לא רק ביצורים הוקמו בתקופה ההיא בחלב. הנציבים המתחלפים מהר רוצים להנציח את שמם על ידי בנינים דתיים וציבוריים ובונים מסגדים, בתי מרחץ וכו׳. באמצע המאה החמש עשרה שקטו קצת הרוחות בקרב הכת השלטת של הצ׳רכסים והמצב הכלכלי השתפר. חלב היתה כמקודם מרכז מסחרי חשוב שבו הוחלפו הסחורות של שלש ארצות: פרס, תורכיה וסוריה. בימים ההם מילאה חלב גם בחיים הרוחניים של סוריה והארצות הסמוכות לה תפקיד חשוב, ומכל הצדדים נהרו צעירים אל בתי הספר שלה. אך זה היה השקט שלפני הסערה. סמוך לשנת 1470 פרצו שוב מלחמות בלתי פוסקות עם התורכמאנים, שהטילו את צלן על כל מדינות הממלוכים, ובראש ובראשונה על חלב, זה המבצר הצפוני של מלכות העבדים.

כשאר התושבים היו גם היהודים בחלב עסוקים בתחילת המאה החמש עשרה להקים את ההריסות, לבסס את קיומם ולכונן מחדש את הקהילה העתיקה על כל מוסדותיה. כפי הנראה נהרס ונחרב הרבה בשכונת היהודים בשעת הכיבוש המונגולי, או שאר הפורענויות שנתנסתה בהן העיר, וגם בית הכנסת המפורסם הנקרא „הצהוב" ניזוק קשה. בעזרת תרומותיהם של בעלי היכולת שבהם יכלו יהודי חלב לתקן אותו קמעה קמעה. זהו מה שאנו למדים משלש כתובות שנמצאו בבית הכנסת ההוא[1]. הראשונה לפי סדר השנים נכתבה בשנת ה׳קס״ה (1405), ארבע שנים אחרי פלישת המונגולים והיא מדברת בלשון ברורה: „גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון"[2]. כתובת זו מספרת שר׳ סעדאל הסופר בר עובדיה בר סעדאל ס״ט נדב בסיון אתש״ו לשטרות לבנין העמודים והתקרה „אחר החורבן"; בכתובת אחרת מדובר על נדבת ר׳ אברהם הכהן נ״ע ל„טובת אלו הבניות והתיבה" בשנת

1 M. Sobernheim & E. Mittwoch, Hebräische Inschriften in der Synagoge von Aleppo, Festschrift Jacob Guttmann, Leipzig 1915, p. 280 ff.

2 ע״ד חגי ב׳, ט׳.

אתשי"ט היא 1408/1407 לסה"נ [3]. הכתובת השלישית מודיעה ששה עמודים הוקמו בתרומת אלעזר בן אליהו הלוי ס"ט, מממון בניו יוסף וישמעאל והבת הכלה נ"ע. כנראה מתו בחיי המנדב שני הבנים ובתו הנ"ל [4], וממה שנשאר לו מרכושם נדב את הסכום הדרוש כדי להקים מחדש את בית הכנסת. תאריך הכתובת אתשכ"ו לשטרות (1415/1414). מלבד האנשים שנודעו מהכתובות הנ"ל הגיעה אלינו עוד ידיעה על יהודי שחי בדור ההוא בחלב ע"י כתובת שנמצאה במסגד אל־קיקאן. על אבן בחצר המסגד חרותה כתובת זו: אלעזר בר יוסף תשכה (1414/1413 לסה"נ); וכמעט ודאי שזוהי מצבה [5]. קהילת אר"ץ הצטיינה מאז ומתמיד ברוב משכיליה, ובכתבי היד המרובים שהעתיקו חכמי חלב בדורות ההם נמצאו גם שמות לא מעטים. בכתב יד של החיבור תורת המנחה, והוא מדרש על החומש, אנו מוצאים שהעתיק אותו בחלב בשנת אתשנ"ד (1443) משה בן כג"ק מרי ורבי יצחק המלמד [6]. במחצית השניה של המאה החמש עשרה חי בחלב אחד מהצאצאים של ראשי הגולה בבבל שהתיחסו על בית דוד. הוא חותם: יוסף בן צדקה בן ישי בן יאשיה בן שלמה בן ידידיה בן שלמה בן יהודה בן דוד בן זכאי ומוסיף לשמו ולשמות אבותיו את התואר „נשיא". הוא העתיק בשנת 1465 את כתאב את־תנקיט של ר' יהודה חיוג'. ההעתקה נגמרה ביום ז' כסלו ה'רכ"ו [7]. בשנת ה'רל"א (1471/1470) העתיק יוסף בן צדקה חיבור על הלוח ועל הכרונולוגיה, שנתחבר בשנת ה'ר"ג. בקולופון נוסף לשמו הכנוי „אל־חלבי" [8]. יש להניח שזהו אותו יוסף בן צדקה שרכש לו בשנת ה'ר"ב כתב יד של החיבור אל־מקאלה פי תנקיח אל־אבאחה ללמלל אל־ת'לאת מאת אבן כמונה [9], וגם את החלק הראשון של המורה בלשון ערבית, שנכתב בידי סעדיה בן מרדכי בן משה „הידוע התימני" בכ"ח אדר אתשמ"ג (1432) [10]. הכינוי „אל־חלבי",

3 מיטבוך המנכה בקביעות 312 שנים ממנין השטרות כדי למצוא את השנה הנוצרית כותב במקרה זה בתרגומו (=1417 n. Chr.) Sel. 1719 אבל בטכסט המובא שם עמ' 281 התאריך הוא אתשי"ט ואם כן צריך להיות 1408/1407.

4 כך מעיר בצדק מיטבוך, היינו שהסימן נ"ע לא הוסב על הבת בלבד.

5 פורסם ע"י Julius Euting בספר M. von Oppenheim, Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien, עמ' 175.

6 שטיינשניידר, קטלוג של כתבי היד העבריים בספריה העירונית בהמבורג, עמ' 29 (מס' 69 ב).

7 נויבאור מס' 1452. ר' פוזננסקי Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter, עמ' 125. מאן משער שיוסף בן צדקה היה מזרעו של בן שלישי של רה"ג עזריה בן שלמה בן יאשיה בן זכאי אשר שמו היה שלמה. הוא סבור שמשפחה זו ישבה בחלב, אולם אין ראיה בידו, ר' מאמרו „משרת ראש הגולה בבבל והסתעפותה בסוף תקופת הגאונים" בספר זכרון לש. א. פוזננסקי (חלק עברי) עמ' ל"א.

8 נויבאור מס' 2078.

9 שם, מס' 1281. 10 שם מס' 1241.

שהוסיף לשמו בכתב היד המכיל את החיבור על הלוח יש בו כעין עדות שיצא מחלב והתגורר במקום אחר, אולי בדמשק [11].

ג

מימים קדומים לא פסק הישוב היהודי הקטן בכפר תאדף שבסביבת חלב, שבו נמצא בית הכנסת של עזרא הסופר [1]. מזמן לזמן תוקן בית הכנסת כעדות הכתובות שנשתמרו בכתלי הבנין. על הכותל הדרומי נכתבה כתובת קצרה האומרת שהוא נבנה בשנת אתש"ד לשטרות (1393/1392) [2]. בכותל המזרחי נמצאה כתובת לזכר תיקונים מקיפים שעשה באותו זמן עובדיה בר משה... בר אברהם אלרחבי נ"ע. עובדיה בר משה קיבל לידיו את ההשגחה על בית הכנסת, והוא תיקן ספרי התורה, הספרים שיקראו בהם את ההפטרות, את ארון הקדש, וכן בנה מחדש את העליות ואת הכיפות. התאריך אינו ברור לגמרי. שלש האותיות אתש (לשטרות) ברורות, אבל יתכן שהיתה שם עוד אות שאינה ניתנת לקרוא. על כל פנים לא נעשו תיקונים אלה לפני 1389 לסה"נ [3].

הכתובת משנת אתש"ד שבבית הכנסת בתאדף מעידה על משפחה יהודית שישבה באותה תקופה בעיר אר־רחבה. אולם קורות היהודים באר־רחבה בימי הבינים המאוחרים מכוסים ערפל כקורות העיר עצמה. מכתבי הסופרים הערביים של המאה החמש עשרה אנו למדים שבזמן ההוא היתה אר־רחבה העיר הראשית של מחוז בפרובינציה דמשק והיה בה חיל מצב חזק [4]. זו היתה עיר גבול, שבה התנהל גם מסחר בין סוריה לבבל, וודאי משום כך מצאו שם היהודים מקורות פרנסה.

העיר חמת היתה במאה החמש עשרה עיר קטנה, אולם בחיים הכלכליים של סוריה נודעה לה חשיבות מסוימת, כי היא נחשבה כשוק ראשי של הכותנה הסורית. בסביבת העיר היו מטעי כותנה רבים וכמויות כותנה גדולות נמכרו לאירופה, ומשום כך ישבו בחמת סוחרים ויניציאניים ישיבת קבע. העיר היתה מוקפת חומה חזקה,

11 ר' להלן שער ז', פרק ב'.

1 כעת גרה בתאדף משפחה יהודית אחת השומרת על בית הכנסת ומקבלת שכר מקהילת חלב.

2 M. V. Oppenheim, Inschriften p. 177/178

3 שם עמ' 175 ואילך. י. בן־צבי מוסר בשם ה' מאיר נחמד מחלב שקרא עוד שתי אותיות והן צ"ו (כלומר אתשצ"ו) ואם אמנם קריאה זו נכונה היינו צריכים לומר שתיקונים אלה נעשו בסוף המאה החמש עשרה, ר' כתבי י. בן־צבי III, עמ' 131/130. ברם קריאת הכתובת כפי שהיא נמסרת ע"י בן־צבי משובשת מאד ומאידך הרי מסופר על כמה וכמה תיקונים שעשה עובדיה בן אברהם אחרי שקיבל את תפקידו ועל כן קרוב הוא להניח שהוא הוא אשר בנה את הכותל הדרומי וסמוך לאותו זמן נעשו גם שאר התיקונים ונכתבה הכתובת הנ"ל.

4 ר' צבח IV, עמ' 116/115 ; כ'ליל אצ־צ'אהרי עמ' 116.

מגדלות וחפירה עמוקה. הציטדלה היתה מתוקנת כל צרכה, וגם בתוך העיר היו בנינים יפים[5]. בצד המסלמים ישבו בחמת נוצרים רבים, וכן היתה בה אחת הקהילות החשובות של יהודי סוריה. ר' יצחק בן אלפרא ממלגא שביקר בחמת באמצע המאה החמש עשרה מספר, שהיתה בה קהילה גדולה ואדוקה. הוא אומר במכתבו ששלח בשנת ר"א (1441) אל ר' שמעון בן צמח דוראן שמצא בה ש' בעלי בתים[6]. ידיעה זו, יש בה אמנם הגזמה או טעות, חשובה, כי היא נותנת מקום לשער, שקהילת חמת היתה במאה החמש עשרה גדולה מאשר בתקופת הממלוכים הבחרים, ויתכן שהתפתחות המסחר של חמת גרמה לגידול הקהילה. בתקופה ההיא ישבו בחמת גם תלמידי חכמים ומשכילים ששקדו על לימודיהם. בסוף שנות הארבעים העתיק בחמת „דעל נהר מרוז" אליה בר ישועה חלפון החזן את החומש עם אונקלוס ותרגום ר' סעדיה גאון. הוא סיים את ההעתקה בר"ח ניסן אתש"ס (1449)[7].

טריפולי זכתה זכיה גדולה בשעה שגדודי תימור החריבו את גלילות סוריה. הכובשים המונגולים הסתפקו במנחה הגונה ששלחו להם תושבי טריפולי, אך רגליהם לא דרכו בה. קשרי המסחר בין טריפולי לארצות אירופה הלכו ונתהדקו במאה החמש עשרה והיתה בה מושבה קבועה של סוחרים איטלקים. גם תעשית המשי של טריפולי המשיכה את קיומה[8]. נעלה מכל ספק שבטריפולי התקיימה קהילה בינונית במשך כל התקופה הצ'רכסית. הגיעו לידינו ידיעות על קהילה זו מן השנים הראשונות של תקופה זו[9] ומן המחצית השניה של המאה החמש עשרה[10], ואילו ממחציתה הראשונה לא נודע עד עתה מאומה.

על ישוב יהודי בבירות לא נמצאו ע"ע ידיעות בטוחות במקורות ההיסטוריים של המאה החמש עשרה. והדבר תמוה, הואיל ותקופה זו היתה תקופה של פריחה ושגשוג בקורותיה של בירות. מרבית הסחורות ההודיות שקנו הסוחרים האירופאיים בדמשק הועברו לבירות, ומשם נשלחו בדרך הים לאירופה. הנוסעים מן המערב שביקרו בבירות במאה החמש עשרה מעירים שהיא היתה לפנים, היינו בתקופת

5 על חמת במאה החמש עשרה ר' ברטרנדון דה לא ברוקייר עמ' 77 ואילך וגם מה שכותב הסוחר הרוסי באסיל שעבר בחמת בשנת 1465, בתרגום הצרפתי Khitrowo, Itinéraires russes en Orient, p. 247. על גידול הכתנה והמסחר של חמת ר' לודוביקו דה ורטמא עמ' 7 ובמיוחד, F. C. Lane, Andrea Barbarigo, merchant of Venice (Baltimore 1944) p. 104 ff.

6 יוחסין השלם דף 228 ב. איזנשטין מוסיף בסוגרים ע' (בעלי בתים) ואינו אומר מנין לו גירסה זו.

7 נויבאור עמ' 28, 29.

8 Johannis Poloner descriptio Terrae Sanctae ed. T. Tobler, Descriptiones Terrae Sanctae p. 267

9 ר' כרך ו, עמ' 275.

10 ר' בספר השנה של ארץ ישראל II—III, עמ' 99.

הצלבנים, גדולה יותר, אולם כולם מספרים הרבה על התנועה המסחרית הגדולה, על האניות האירופאיות העוגנות בנמל ועל הסוחרים האיטלקים הרבים המבקרים בה. יש מסורת בידי יהודי בירות שהיתה בעירם קהילה בתקופה הנידונה. הם מספרים שהקברות העתיקים ביותר בבית הקברות שלהם הם מן התקופה ההיא, והעתיק שבהם קברו של ר' אבטליון בויאיזו [11]. במשפט שנערך לפני בית דין האינקויזיציה בולנסיה בשנת 1464 סיפר עד אחד על מעשה שהיה בשנת 1459 בשכונת היהודים בבירות (judequa). העד ההוא טען, שהוא בעצמו היה באותה שנה בבירות [12]. והרי עוד ידיעה: חכם יהודי מאיטליה שעלה במחצית השניה של המאה החמש עשרה דרך מצרים לארץ ישראל מספר לפי גירסה שבכתב יד אחד על „שני ב"ב של קראים והיום יושבים בבירות" [13]. ברם שתי ידיעות אלה מפוקפקות למדי. הנוצרי שהעיד לפני בית הדין של האינקויזיציה היה עד התביעה והוא מדבר על שכונה של יהודים, ומכאן יש להסיק שבאותו הזמן ישבו שם משפחות יהודיות במספר ניכר, ואם כן תמוה הדבר שלא נשתמרו שום ידיעות עליהן במקורות יהודיים. אשר למקור העברי הנ"ל יש להעיר שהחכם ההוא לא היה עצמו בבירות אלא מעלה על ניר מה ששמע מפי אחרים. האפשר לישב את הידיעות החשודות האלה עם דבריו של יהודי ויניציאני שהגיע בשנת 1495 לבירות ואומר בפירוש שאין תושבים יהודיים בעיר זו, ומתפלא על כך, כי הוא סבור ש„הישמעאלים בבירוטה הם טובים יותר מכל אנשי המלכות הזאת ואוהבים את היהודים מאד... וע"כ פליאה דעת ממני מדוע לא יתיצבו שם היהודים"? [14].

בדומה לנוגע לבירות חסרות לנו עדיין ידיעות מפורשות ומוסמכות על ישובים יהודיים בערים אחרות, אם כי יש מקום לסברה שאמנם ישבו בהן יהודים בתקופה זו. על הישוב היהודי בבעלבך נשתמרו ידיעות מסוף התקופה האיובית, היינו אמצע המאה השלש עשרה [15], וגם במקורות מאמצע המאה השש עשרה מדובר על יהודים בבעלבך [16]. קרוב לדעת שאין לנו ידיעות על יהודים שהתגוררו בתקופת

11 לודויג אוגוסט פרנקל מספר בספרו Nach Jerusalem I (לייפציג 1858), עמ' 296 שהמצבה העתיקה ביותר שבבית הקברות של יהודי בירות הוקמה לפני ארבע מאות שנה. שמואל קראוס כותב בערך „בירות" Jew. Enc. II, p. 647/8 • שבית הכנסת הגדול ובית הקברות קיימים זה שש מאות שנה, והמצבה של ר' אבטליון בואיזו הוקמה לפני חמש מאות שנה. קראוס מסתמך על אינפורמציה שב"פ. בהיותי בבירות בשנת 1943 סיפרו לי שבית הכנסת ב„מיאה מיאה", פרור של בירות, עתיק מאד וקיים חמש מאות שנה.

12 בער II Die Juden im chr. Spanien, עמ' 441.

13 אוצר מסעות עמ' 114. אולם בשאר כתבי היד כתוב במקום בירות: ירושלים. ר' בהוצ' נויבאור עמ' 207 ובאגרות א"י של יערי עמ' 119.

14 אלמוני עמ' 275.

15 ר' כרך ו, עמ' 276/275.

16 ר' שו"ת מהר"ם אלשיך סי' מ"ג, ק"ד.

הממלוכים הצ׳רכסים בעיר זו משום שהמקורות היהודים דלים יותר מאשר בזמן שלפני תקופה זו ולאחריה. על הקהילות בדיר אל־קמר וחצביה הגיעו לידינו ידיעות שונות מן המחצית השניה של המאה השש עשרה, אולם יש מסורת בקרב צאצאיהם שאבותיהם התגוררו שם לפני שבע מאות עד שמונה מאות שנה [17]. והנה באוסף של כתבי היד הקראיים שבפטרבורג נמצאים שני קולופונים העשויים לשמש עדות שמסורת זו נכונה. אליה בן אברהם בן משה בן שמואל „הלויים בן חצבן" גמר בשליש השני של חודש כסלו אתרע״ח (1366.12.3—11.25.) את ההעתקה של פירוש יפת על אחרי וקדושים [18] ושמואל בן אברהם בן משה הלוי „חצבני" העתיק בשנת 1401 את החיבור „כתאב אר־ריאץ׳ ואל־חדאיק" של קרקסאני [19].

17 ר׳ י. בן צבי, היהודים בקרב הדרוזים בלבנון, תרביץ III, עמ׳ 437.

18 ר׳ פוזננסקי ZfHB 19, p. 84

19 ר׳ שם עמ׳ 97. משה בן שלמה הלוי חצבני חיבר קיצור (מכ׳תצר) של כ׳ אל־אנואר מאת קרקסאני ר׳ HÜ עמ׳ 451.

שער שלישי

דרכי הפרנסה

פרק 1:

המשק של מצרים וסוריה בימי הברג׳ים

א

בדומה למצב הפוליטי היה גם המצב הכלכלי של מצרים וסוריה תחת שלטון הממלוכים הצ׳רכסים הרבה פחות יציב מאשר תחת שלטון הממלוכים הבחרים. כשם שמהפכות ומרידות רדפו זו את זו כך התחוללו ובאו לעתים תכופות משברים כלכליים שעירערו את המשק הלאומי. מערכת הכספים של המדינה הממלוכית נהיתה בלתי יציבה. השלטאנים שעלו בזה אחר זה על כסא המלוכה טבעו מטבעות שהיו שונות בגדלן ובשיעור המתכות היקרות שבהן, וגם היחס בין המטבעות החשובות ביותר השתנה הרבה פעמים. בתחילת התקופה הצ׳רכסית אירע משבר כלכלי גדול ששינה את מערכת הכספים של מצרים לחלוטין. למשבר זה גרמה בעיקר התיקרות הזהב והכסף. כפי הנראה היה במשך כל התקופה הממלוכית מאזן החליפין של מצרים וסוריה פסיבי. סחר הטרנסיט של התבלין הכניס לארצות הממלוכים כמות גדולה של מטבעות טובות, אבל הסוחרים האירופאיים לא באו אל המזרח אך ורק כדי לקנות את הסחורות של הודו וקצת ממוצרי הארצות הערביות עצמן, אלא הביאו לשם גם הם סחורות מאירופה, בעיקר מוצרים תעשיתיים יקרים, ועל כן לא שילמו את כל המחיר של התבלין במזומנים. מצרים וסוריה עצמן הוציאו אף הן סחורות אל המזרח הרחוק, אך ודאי שהרבה יותר מששילמו תמורת התבלין בסחורות שילמו במזומנים. מאידך הוציאו שליטי מצרים באופן קבוע סכומים ניכרים על קנית ממלוכים. במקור מוסמך מאמצע המאה החמש עשרה נאמר, שבכל שנה באים אלפים עבדים לשוק של קהיר, ומחירו של צעיר תתארי או צ׳רכסי היה בזמן ההוא 110 עד 140 דוקאטים[1]. אם נוסיף את מחיר הממלוכים שהובאו לסוריה ונקנו שם ע״י שרי הצבא הרי ההוצאות מצטרפות לסכום של מאות אלפים דוקאטים. סכומי הכסף שהביאו הויניציאנים ויתר הסוחרים מדי שנה בשנה לשוקי מצרים וסוריה לא היו גדולים מסכום זה. הנוסע הגרמני ארנולד פון הרף אומר, שבכל שנה

1 ר׳ אצל הייד II, עמ׳ 559/558.

מביאים הסוחרים האירופאיים 300,000 דוקאטים אל שוקי המזרח [2]. אומדנה זו היתה קרובה לאמת. והרי מספרים על המסחר של ויניציאה, שנטלה את חלק הארי במסחר התבלין. במקורות ויניציאניים נאמר, שבשנת 1496 לקחו עמהם הסוחרים שהפליגו לאלכסנדריה 220,000 דוקאטים והסוחרים שהפליגו לבירות 120,000 [3], ובשנה של־אחריה לקחו בס"ה 360,000 דוקאטים [4]. אפילו נביא בחשבון את הכספים שהכניסו למצרים סוחרי התבלין של שאר ארצות אירופה עדיין אין זה מן הנמנע שהכסף שהכניסו התבלין ושהוצא לקנית הממלוכים עלה על הסכום שקיבלו מצרים וסוריה מן הסוחרים האירופאיים. לשון אחרת: יש רגלים לדבר שהמאזן המסחרי של המדינה הממלוכית היה פסיבי. המשטר הממלוכי הביא גם מצד אחר לידי כך שכלו המתכות היקרות משוקי מצרים וסוריה. בשל הפחד מפני קנסות והחרמת הירושה הסתירו העשירים כמויות גדולות של מתכות יקרות ומטבעות טובות. כך נתרוקנה מצרים מזהב וכסף ומחירם עלה בהתמד. הממשלה היתה נאלצת להגביל טביעת מטבעות של זהב וכסף, ומטבעות הנחושת היו לאמצעי התשלום הרגיל.

מטבע הזהב של מצרים כשהיא לעצמה היתה לעומת שאר היחידות הכספיות יציבה למדי, משקלה וערכה בשער החליפין הבינלאומי לא נשתנה אלא לעתים רחוקות. שם המטבע היה דינאר, וערכה כערך הדוקאט הוויניציאני. ערכה של מטבע זו היה לפי חישובים שונים כשל מחצית הלירה בשנות השלשים של המאה העשרים [5]. כח הקניה שלה היה גדול פי עשרה מכחו של סכום זה היום. מטבע הכסף של מצרים וסוריה בזמן שבו עלו הממלוכים לשלטון היה ה"דרהם". זאת היתה מטבע מתכת של שני שלישים כסף ושליש נחושת. היא נקראה "דרהם כאמלי", משום שהנהיג אותה השלטאן האיובי אל־מלך אל־כאמל (בשנת 1225). השלטאן ביברס טבע דרהם שהיו בו 7/10 כסף ו־3/10 נחושת. הוא נקרא "דרהם צ'אהרי", ומאז היו עוברים לסוחר דרהמים אלה בצד אלה [6]. היחס בין הדינאר לדרהם היה במשך כל תקופת הממלוכים הבחרים קבוע. יציבות זו היתה אחד הצדדים האופיניים של חיי הכלכלה בתקופה ההיא. לפי ידיעה אחת היה בראשית ימי שלטונו של ביברס הדינאר שוה 28½ דרהם [7], אבל בדרך כלל היה מחיר הדינאר הרבה פחות מזה. בשנת 1300 העמידו השלטונות בקהיר את שער הדינאר על 20 דרהם [8] וזה נשאר שוויו עד סוף תקופת

2 עמ' 96.

3 סאנוטו I Diarii, 270.

4 שם 734.

5 Précis de l'histoire d'Égypte, T. II (Le Caire 1932), p. 260

6 שד'ור אל־עקוד הוצ' ל. א. מאיר (אלכסנדריה 1933), עמ' 13/12.

7 כ'טט II, עמ' 298.

8 סלוך I, עמ' 900.

הבחרים[9]. על כך מעידות ידיעות רבות מימי שלטונו של אל־מלך אנ־נאצר מחמד, כגון ידיעות משנת 1314[10], 1315[11], 1318[12] ועוד[13]. לעתים היו תנודות קלות בשער המטבעות. בשנת 1324 ירד ערך הדינאר עד כדי 17 דרהם[14]. לפעמים עלה שער הדינאר והגיע ל 24 דרהם[15]. בעשור הרביעי של המאה הארבע עשרה היה בדרך כלל שער הדינאר 20 דרהם[16]. בסוף ימי שלטונו של אל־מלך אנ־נאצר קבעו השלטונות את שער הדינאר ל 25 דרהם[17]. בשנת 1345 חזר לשער הרגיל, היינו 20 דרהם[18]. בזמן המגפה השחורה של 1349/1348 ירד עד 15 דרהם[19], וגם בשנת 1372 לא ניתן בשביל הדינאר הרבה יותר[20]. חוץ מדינאר של זהב ודרהם של כסף היו עוד מטבעות קטנות של נחושת שנקראו פלוס. בתחילת התקופה הבחרית ניתנו תמורת דרהם אחד 24 פלוס[21], אך על פי רוב עברו לסוחר על פי משקל. בסוף המאה השלש עשרה ניתנו בשביל רטל פלוס שלשה דרהם, ואחר כך שנים[22]. בשנת 1317 היו 48 מטבעות כאלה שוות ערך לדרהם אחד[23]. בשנת 1324 ציוו השלטונות שיקבלו אותן שוב על פי משקל במחיר שני דרהמים הרטל[24]. אחר כך ניתנו בשביל דרהם רטל וחצי. אולם בימי השלטאן אל־מלך אנ־נאצר חסן טבעה הממשלה מטבעות נחושת שערכן היה גדול פי שנים משל המטבעות הישנות: 24 מן המטבעות החדשות היו שוות ערך לדרהם של כסף[25].

כאשר עלו הצ׳רכסים לשלטון נתערערה מערכת הכספים. ברקוק טבע בראשונה מטבעות כסף חדשות. הדרהמים החדשים שנטבעו בשנת 1387 נקראו גם כן „דרהם צ׳אהרי״[26]. שער הדינאר התחיל בזמן ההוא לעלות. בדרך כלל ניתנו בשביל הדינאר 25 דרהם[27], אם כי לעתים עלה ל 26 דרהם וחצי[28]. כשנטה ברקוק למות קיבלו הממלוכים הענקה על פי השער 1 דינאר = 24 דרהם, ואחר כך קבעו השלטונות

9 כ׳טט II, עמ׳ 96, 210, 226, 422; אנבא דף 22 ב.

10 כ׳טט II, עמ׳ 209. 11 שם עמ׳ 64. 12 שם עמ׳ 68.

13 שם עמ׳ 35, 67, 186, 225, 306, 308.

14 שם עמ׳ 63. 15 שם עמ׳ 54. 16 שם עמ׳ 57.

17 חסן אל־מחאצ׳רה II, עמ׳ 213. 18 כ׳טט II, עמ׳ 231.

19 אנ־נג׳ום אז־זאהרה V, עמ׳ 74. 20 אנבא דף 6 א.

21 אגאת׳ת אל־אמה עמ׳ 70.

22 סלוך I, עמ׳ 810; חסן אל־מחאצ׳רה II, עמ׳ 210. על הרטל ר׳ להלן עמ׳ 131 הערה 3.

23 כ׳טט II, עמ׳ 167. 24 חסן אל־מחאצ׳רה II, עמ׳ 213.

25 אל־כ׳טט אל־ג׳דידה 20, עמ׳ 50. 26 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 6.

27 אנבא דף 58 א, 60 ב, 63 א, 81 א, 86 ב. על טיב הדרהם בזמן ההוא מעיר מנילי Ruina quae pecunia est aliquantulum ultra dimidiam de argento et residium est de cupro ut moris est totius patriae videlicet Sirie et Egypti Damasci דף 71 ב בספרו על הקונטריבוציות

28 אנ־נג׳ום אז־זאהרה V, עמ׳ 560.

שהדינאר יהיה שוה 30 דרהם[29]. עוד בימי ברקוק התחילה הממשלה מוציאה לשוק מטבעות נחושת במספר רב[30], וכעבור זמן מה נעלמו הדרהמים של כסף ובמקומם טבעה הממשלה דרהמים של נחושת, שבראשונה היה להם עוד ציפוי דק של כסף[31]. דרהמים אלה נקראו „דרהמים של פלוס". בשנת 1404 היה הדינאר שוה 100 מטבעות כאלה[32]. האמיר ילבגא אס־סאלמי שהיה בזמן ההוא אחד מרבי המלוכה טבע דינארים חדשים שנקראו על שמו „דינאר סאלמי"[33]. אל־מלך אנ־נאצר פרג' החליף אותם בדינארים שהיו פחותי ערך לעומת הדינארים הישנים. שער הדינאר עלה בלא הפוגה והגיע בשנת 1407 ל 140 דרהם[34], ובשנה האחרונה של שלטון פרג' ל 240[35] ומעלה[36]. מטבעות הנחושת הקטנות ניתנו על פי משקל, רטל אחד בשביל 6 דרהמים[37]. השלטאן אל־מלך אל־מואיד שיך' טבע בשנת 1415 שוב מטבעות שהיו בהן שני שלישים של כסף[38]. הוא חידש חידוש בטבעו גם חצי־דרהם, שנודע מאז ואילך בשם „מואידי", „נצף אל־פצ'ה" או בקיצור „נצף" (בערבית וולגרית „נוץ") וערכו היה בראשונה 9 דרהם פלוס[39], וכעבור שנה ירד ל 8[40] ואח"כ ל 7[41]. מקריזי תלה תקוות רבות בחידוש של מטבעות הכסף. באגרתו על המטבעות הביע את התקוה, שמכאן ואילך תחזור מערכת הכספים של מצרים לתיקונה והדרהם של כסף יהיה אמצעי התשלום הרגיל כמקודם, אבל תקוותיו של מקריזי נתבדו עד מהרה. גם השלטאנים שבאו אחרי אל־מלך אל־מואיד שיך' טבעו מטבעות של כסף, אבל אמצעי התשלום הרגיל היה במשך כל המאה החמש עשרה המטבע של נחושת, ה„פלוס". אפילו תשלומים שנקבעו בדינארים שולמו למעשה בסכום המתאים של מטבעות נחושת[42]. מחיר המטבעות היקרות עלה יותר ויותר ומשום כך חלו שינויים תכופים בשער המטבעות. בימי שלטונו של אל־מלך אל־מואיד שיך' עלה שער הדינאר עד ל 280 דרהמים של פלוס אעפ"י שהשלטונות ציוו שהשער יהיה 230 או

29 כ'טט II, עמ' 292 ; אנ־נג'ום, אז־זאהרה VI, עמ' 7.

30 אבן אל־פראת IX, עמ' 313.

31 לפי חסן אל־מתאצ'רה, II, עמ' 318 1/10 כסף. השוה דעתו של ל. א. מאיר בציון I, עמ' 25.

32 אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 115.

33 שם עמ' 71 ; כ'טט II, עמ' 292.

35 אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 272.

36 אל־עיני דף 712 ב. 34 אנבא דף 151 ב.

37 חסן אל־מתאצ'רה II, עמ' 318 ; אנבא דף 134 ב, 163 א, 166 ב, 183 ב ; אל־עיני דף 708 א, 730 א, 743 א.

38 שד'ור אל־עקוד עמ' 13 ; אל־כ'טט אל־ג'דידה 20, עמ' 141.

39 אל־עיני דף 372 א (ערך הדרהם השלם — 18).

40 אנבא דף 179 ב (ערך הדרהם השלם — 16).

41 שם דף 189 א ; אל־עיני דף 749 א, 762 ב.

42 אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 474.

250 [43]. השלטאן ברסבאי טבע דינארים חדשים שנקראו על שם כינויו אל־מלך אל־אשרף דינאר „אשרפי". בעשור הרביעי של המאה החמש עשרה היה דינאר זה שוה 285 דרהם של פלוס [44]. זה היה שער הדינאר גם בתחילת שלטון ג'קמק [45]. באמצע המאה החמש עשרה עלה שער הדינאר בהרבה. בשנת 1452 היה צורך בפקודה שלא יתנו בשביל הדינאר יותר מ 285 דרהם פלוס ומי שיעלה את השער ייענש [46]. בשנת 1456 קבעו השלטונות את שער הדינאר ל 300 אבל למעשה היה 370 [47]. כעבור שנה הגיע ל 400 או 420 [48]. בשנת 1458 שילמו בשביל דינאר לא פחות מ 460 דרהם פלוס, והממשלה ניסתה להוריד את השער ל 300 [49]. כשער מטבע זו כן עלה גם השער של מטבעות הכסף. דרהם של כסף עלה בזמן ההוא 20 או 24 דרהם פלוס [50]. שער הדרהם היה יציב משל מטבעות הנחושת. ערך הפלוס שנטבעו ע"י השלטאנים במאה החמש עשרה השתנה הרבה פעמים. לעתים ניתנו הפלוס על פי משקל. בשנת 1468 היה רטל פלוס שוה 24 דרהם פלוס [51]. בשנת 1475 נטבעו פלוס חדשות וערך הרטל נקבע ל 36 דרהם [52]. בשנת 1476 ניתנו בשביל מחצית הדרהם של כסף 18 מהפלוס הישנות היינו מטבעות הנחושת של השלטאנים הקודמים, אולם הממשלה ציותה שלא יקבלו אותן אלא על פי המשקל, הרטל פלוס ב 36 דרהם פלוס [53]. על פקודה זו חזרה הממשלה בשנת 1481 [54]. בשנת 1498 ניתנו 14 פלוס בשביל מחצית הדרהם של כסף [55]. בשנת 1512 היה רטל של פלוס שוה שני חצי־דרהמים [56]. בשנת 1513 ציוו השלטונות שוב שמחצית הדרהם תהיה שוה 20 פלוס [57], וכעבור חודש חזרו בהם ודרשו שיקבלו את הפלוס אך ורק על פי המשקל [58]. בידיעות על השינויים במערכת הכספים במחצית השניה של המאה החמש עשרה הנמצאות בכרוניקות הערביות לא נזכר הדרהם של כסף שהיה שוה שני מואידים. המואידי בא איפוא במקום הדרהם. אולם מטבע זו לא היתה מטבע הכסף היחידה. בדורות האחרונים של תקופת הממלוכים נטבעו עוד שתי מטבעות כסף: חצי המואידי

43 אנבא דף 175 א, 178 א, 186 ב, 188 ב ; אל־עיני דף 736 ב, 740 ב, 747 א, 749 א ; אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 356.

44 אנבא דף 238 ב ; אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 668/667.

45 אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 687/686, VII, עמ' 111 ; אל־עיני דף 830 ב.

46 אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 224.

47 שם עמ' 473, 474.

48 שם עמ' 481 ; חואדת' עמ' 297.

49 שם עמ' 496.

50 שם עמ' 111, 496 ; את־תבר אל־מסבוך עמ' 77, 307.

51 אבן איאס III, עמ' 18.

52 שם עמ' 102.

53 שם עמ' 117.

54 שם עמ' 184.

55 שם עמ' 385.

56 שם IV, עמ' 295.

57 שם עמ' 327.

58 שם עמ' 328.

שנקרא דרהם ורבע המואידי [59]. הדרהם של פלוס קיים עד סוף התקופה הממלוכית. בשנת 1513 קבעו השלטונות שלא יתנו בשביל המואידי יותר מ 12 דרהם פלוס [60]. נוסע גרמני שבא בשנת 1479 למצרים מספר, שהשלטאן טובע מטבע של זהב הנקראת „אשרפי" והיא שוה דוקאט ויניציאני ומטבע של כסף הנקראת מיידין (מואידי) אשר 25 ממנה שוות אשרפי. את מטבעות הנחושת שקוראים פלורי (פלוס) לוקחים על פי משקל, 23 עד 25 שוות מואידי. במצרים — כך הוא אומר — יש גם דרהמים שהם שוויים שני פלוס, 12 דרהמים כאלה שוויים מואידי [61]. דרהם זה הוא „הדרהם של פלוס" של המקורות הערביים.

השינויים התכופים, שחלו במערכת הכספים, וההפחתה המתמדת של שיעור המתכות היקרות היו בדורות ההם תופעה רגילה גם בארצות אירופה. שם הוציאו הממשלות מדי שגה בשנה, ואפילו פעמים אחדות בשנה אחת, מטבעות חדשות ופסלו את הישנות (revocatio). מחמת שינויים כאלה איבדו האוכלוסין כספם בפעם עד כדי רבע מכספיהם, ועל כן השתדלו שבמקום המטבעות המוחלפות חדשות לבקרים תבוא „מטבע תמידית" („denarius perpetuus"), אבל השתדלויות אלה לא זכו להצלחה מרובה. באירופה היה הבילבול במערכת הכספים עוד גדול מזה, משום שלנסיכים ולפריצים פיאודליים וגם לשרי הכנסיה ולערים ניתנה הזכות לטבוע מטבעות. במדינה הממלוכית לא היו בתי מטבע אלא בערים הראשיות. לפי קלקשנדי היו מטבעות הזהב והכסף שנטבעו (בזמנו) בסוריה באחוז אחד קטנות מאלה שנטבעו במצרים [62]. בין המטבעות של הפרובינציות הסוריות לא היו לפי דבריו שום הבדלים [63]. גם הכרוניסטים מספרים לעתים רחוקות על הבדלים ניכרים בין המטבעות של מצרים וסוריה [64]. מאידך היתה בעית המתכות היקרות באירופה פחות חמורה, כי בימי הבינים המאוחרים גדלה בארצות אחדות תפוקת הכסף, ואילו למצרים לא היו מתכות יקרות משלה.

השינויים במערכת המטבעות כשהם לעצמם גררו בהכרח תוצאות חמורות. הרשימה הארוכה של שינויים אלה עשויה להסביר את התופעות השליליות שהן אופיניות בשביל חיי הכלכלה של מצרים וסוריה במאה החמש עשרה. התמורות שחלו לעתים תכופות במערכת הכספים ערערו את הבטחון, שהוא תנאי מוקדם ליזמה הפרטית ולפיתוח המשק הלאומי. כרגיל בארצות שהמטבע שלהן ירודה השתדלו רבים לרכוש להם מטבעות של מדינות אחרות. בתחילת המאה החמש עשרה היו בארצות המזרח הדוקאטים של ויניציאה עוברות לסוחר בכל מקום. זאת היתה מטבע יציבה שערכה לא נשתנה במשך ארבע מאות שנה, ואין להתפלא על כך

59 Rieter עמ' 147.
60 אבן איאס VI, עמ' 339.
61 ריטר עמ' 147.
62 צבח IV, עמ' 181.
63 שם עמ' 215, 233, 236, 240, 241.
64 ר' אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 480.

שבזמן של שינויים תדירים בשער המטבעות המצריות העדיפו רבים לאגור ואלוטה זרה. התנודות בשער המטבעות גרמו לשיתוק הכלכלה. שמועות שהשלטונות עומדים לעשות שינויים במערכת הכספים היו גוררות לאלתר הפסקות בחיי המסחר. לעתים הגיבו הסוחרים בשביתה ממש, לעתים ערך העם הפגנות, ולא פעם הוכרחו השלטונות לחזור ולבטל את פקודותיהם אחרי שניתן להן פירסום[65]. אולם התנגדות האזרחים יכלה לעכב רק את צעדי הממשלה, אבל לא את התוצאות הבלתי נמנעות של המדיניות הכספית כולה, שהיתה מצדה במידה מסוימת גם תוצאה של המצב הכלכלי־פוליטי של מצרים ותולדה של המשטר החברתי. התנודות התכופות בשער המטבעות רוששו את בעלי ההון הזעירים ואת המעמד הבינוני, ובו בזמן איפשרו לבעלי הון גדולים ספקולציות נרחבות. הסוחרים והשולחנים העשירים, שהיו להם קשרים עם ראשי השלטון ידעו מן הסתם מראש על אודות השינויים הממשמשים ובאים בשער המטבעות, והם יכלו לאסוף בעוד מועד כמויות גדולות של אותן המטבעות שערכן היה עתיד לעלות.

ב

הסופרים הערביים מן המאה החמש עשרה מדברים על העליה הגדולה במחירים, שהחלה לפי דבריהם בראשית התקופה הצ'רכסית. קלקשנדי אומר שבשנות השמונים של המאה הארבע עשרה האמירו מחירי התבואה, הבשר ושאר צרכי החיים עד שעלו פי שנים, פי שלשה ופי ארבעה ממחירם הקודם[1]. ההיסטוריונים העוסקים בקורות הכלכלה משתמשים כרגיל במחירי התבואה כמודד ליוקר החיים ולרמת המחירים בכלל, ועל כן מן הראוי לבדוק עד כמה נכונים דברי קלקשנדי. אי אפשר לקבל את דבריו בלי בדיקה יסודית, כי הוא כתב בזמן של אינפלציה, בזמן שבו היה הדרהם עדיין מקצתו כסף ומחיר הזהב עלה מיום ליום. אמנם עלית מחירים כללית היא מהותה של אינפלציה, אבל מאידך מטעה השינוי בשער המטבעות את הציבור ואף את המשכילים. ולא זו בלבד אלא שהציבור מגזים בהערכת המחירים ומדבר על האמרה בזמן שאין תופעה כזו. זוהי עובדה פסיכולוגית הידועה לכל העוסקים בשאלה זו[2]. לכן אין אנו יכולים להסתפק בהערות כלליות של הסופרים הערביים אם רצוננו להגיע למסקנות על תנועת המחירים בתקופת הממלוכים הצ'רכסים, אלא עלינו להזקק לידיעות על המחירים שבכרוניקות. הידיעות מסוג זה

65 אנבא דף 153 ב, 163 א, 166 ב ; אל־עיני דף 713 ב ; אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 668/667, VII, עמ' 111 ; אבן איאס III, עמ' 184, IV, עמ' 20, 29.

1 צבח III, עמ' 448.

2 ר' Fr. Gaertner, Vom Gelde und der Geldentwertung (München 192?), p. 61/62

הנמצאות במקורות הערביים אינן מועטות, ובפרט בחיבורים שנכתבו באמצע המאה החמש עשרה. שתי הרשימות דלהלן מכילות ידיעות על מחירי החיטה, השעורה והלחם בימי הממלוכים הבחרים והברג׳ים. יש להוסיף את המחירים מתקופת הממלוכים הבחרים כדי לאפשר השוואה בין שתי התקופות ולברר עד כמה שהידיעות על ההאמרה נכונות [3].

3 להבנת הטבלות יש להקדים הערות מספר: א. ה״תאריכים ניתנים במלואם היינו ככל שהם נזכרים במקורות. אם הידיעה באה בתוך סיכום המחירים של אותה שנה תבוא הערה על כך. אם נמצאו במקורות ידיעות על המחירים בחדשים שונים נבחרו לפחות אחד מהאביב ואחד מתחילת החורף. ב. המחירים רשומים בדרך כלל כמו שהם נמסרים במקורות. ג. מידת התבואה היתה במצרים ה״ארדב״ ובסוריה המרכזית ה״גראראה״. משקל הלחם ה״רטל״. מידות אלה לא היו שוות בכל מקום. הארדב היה בבירת מצרים 70.112 קילוגרם (ר׳ צבח III, עמ׳ 445 ; 1 ארדב=22,272 דרהם, 1 דרהם=3,148 גרם ר׳ EI I, עמ׳ 979), הגראראה היתה בבירת סוריה 205.954 קילוגרם (ר׳ צבח IV, עמ׳ 181), אולם אל־עיני דף 782 ב אומר פשוט ששלשה אדרב שוים לגראראה. הרטל היה בקהיר 0.453 קילוגרם (144 דרהם) ובדמשק 1.888 קילוגרם. (ר׳ צבח שם). הרטל נחלק לשתים עשרה אוקיות. ד. אם במקור צוין המחיר היקר או הזול הובאה הערה זו גם ברשימה.

זמן		מחיר החיטה	מחיר השעורה	מחיר הלחם	מקור
תחילת	1264	יוקר. 105 דרהם. באלכסנדריה 320. אחרי התערבות השלטאן בקהיר : 85	70 דרהם	½ דרהם	סלוך I, עמ׳ 506
יולי	1264	〃 45 דר׳			שם עמ׳ 508
אפריל	1283	יוקר. 35 דר. השלטאן מצווה לאמירים לפתוח את מחסניהם ולמכור ב 25, המחיר יורד ל 20, אח״כ ל 18 ונשאר כך עד היבול החדש			שם עמ׳ 718/717
	1295	העדר גאות הנילוס ובצורת. 150 דר׳			שם עמ׳ 810
תחילת	1296	יוקר. 180—190 דר׳. במצרים עלית 75	100 דר׳ ויותר	1 דר׳	שם עמ׳ 813; אגאת׳ת אל־אמה עמ׳ 34
מאי	1296	35 דר׳	25 דר׳		סלוך I, עמ׳ 814
סוף	1296	40 אח״כ 20 דר׳	30, אח״כ 10		שם עמ׳ 823
ינואר	1300	זול. 16—18, אח״כ 10—13 דר׳	10, אח״כ 8—10		שם עמ׳ 898
סתיו	1300	20, אח״כ 15 דר׳			שם עמ׳ 908
	1303	גאות הנילוס דלה. 40, אח״כ 25 דר׳			שם עמ׳ 950/949
פברואר	1336	יוקר. 50, 70. שלטאן מוכר ב 25, אמירים ב 30	50 דר׳	0.20 דר׳	אגאת׳ת אל־אמה עמ׳ 39 ; אנבא דף 152 ב ואילך
סתיו	1373	יוקר. עד 5 דינאר			אנבא דף 6 א, אנ־נג׳ום אז־זאהרה V, עמ׳ 223
סתיו	1374	〃 110 דר׳			אנבא דף 11 ב
חורף	1375/1374	〃 150 〃	100 דר׳	0.66 דר׳	אגאת׳ת אל־אמה עמ׳ 40
ינואר	1375	〃 125 〃 (5¼ דינאר)			אנבא דף 11 ב.
אפריל	1375	〃 70 〃			שם
מאי	1375	〃 20 〃			שם
מרץ	1382	〃 100 〃 אחרי יבוא של שעורה : 40			אנבא דף 44 א ; אל־עיני דף 571 ב.

זמן		מחיר החיטה	מחיר השעורה	מחיר הלחם	מקור
תחילת	1384	זול בלתי רגיל. 8—15 דר׳	6—8 דר׳		אנבא דף 48 ב.
	1385	יוקר. 50 דר׳			שם דף 52 ב
	1388	זול בלתי רגיל. 8 דר׳			שם דף 60 ב.
ספטמבר	1394	יוקר בגלל העדר הגאות. 40 דר׳ ויותר	20 דר׳ ויותר		אבן אל־פראת IX, עמ׳ 387 ; אנבא דף 81 ב.
נובמבר	1394	70—80 דר׳			אנבא דף 83 א.
פברואר	1395	66 ״			שם
ספטמבר	1395	80 ״	50 דר׳	0.40 דר׳	אבן אל־פראת IX, עמ׳ 416 ; אנבא שם
אוקטובר	1395	60 ״			אנבא דף 86 ב.
פברואר	1396	170—175 דר׳		0.80 דר׳	שם; אבן אל־פראת IX, עמ׳ 435;
תחילת מרץ	1396	130 ״		0.5 ״	שם ; שם.
סוף מרץ	1396	50 ״	30 ״	0.25 ״	אנבא שם, שם, שם.
אפריל	1396	אחרי עסקי ספסרות של יבואנים : 120 דר׳	60 ״	0.5 ״	אבן אל־פראת IX, עמ׳ 439 ; אנבא שם
אוקטובר	1396	50—60 דר׳	30 ״		אל־עיני דף 616 א. אבן אל־פראת IX, עמ׳ 457
דצמבר	1396	40, אח״כ 28 דר׳		$\frac{1}{6}$ דר׳	אבן אל־פראת IX, עמ׳ 440/439;
״	1396	36 דר׳		0.2 דר׳	שם.
סוף יוני	1399	40 ״			אגאת׳ת אל־אמה עמ׳ 42
תחילת	1400	35—40 ״	25 ״		אל־עיני דף 642 ב. 647 א[4]
	1402	50 ״	25 ״		שם דף 666 א[5]

4 זוהי הידיעה המסכמת על מחירי השנה 802 להג׳ ; מקריזי מספר שבשנת 802 היה מחיר הארדב יותר מ 70 דר׳, ר׳ אגאת׳ת אל־אמה עמ׳ 42.

5 ידיעה מסכמת על שנת 804 להג׳.

זמן	מחיר השעורה	מחיר החיטה	מחיר הלחם	מקור
פברואר 1403	יוקר. 70 דר׳	70 „ ומעלה		אנבא דף 125 א ; אל־עיני דף 669 ב.
אוגוסט 1403	120 דר׳	130 דר׳		אל־עיני דף 672 א.
אמצע אוקטובר 1403	שפל הגילוס בא לפני הזמן. 240—250 דר׳			שם דף 673 א
פברואר—אפריל 1404	יוקר. 350—400 דר׳.	250 „		שם 674 א ; אנבא דף 129 א
אוגוסט 1404	220—250 „	130—140 דר׳		אל־עיני דף 676 ב.
יוני 1408	זול. 100 דר׳	70 דר׳		אנבא דף 151 ב ; אל־עיני דף 695 ב.
יוני 1410	220—250 דר׳	120—130 דר׳		אל־עיני דף 704 א.
דצמבר 1410	120—140 „	40 —60 דר׳		שם, השוה אנבא דף 163 א[6]
יולי 1411	140 ד. פ.	90 ד. פ.		אל־עיני דף 712 ב.
אוקטובר 1411	100 „			שם.
אפריל 1413	180 „	130 „		שם דף 726 ב.
נובמבר 1413	120 „	100 „		שם דף 727 א.
אפריל 1415	זול. 0.33—0.5 דינאר	70 „		אנבא דף 174 ב ואילך; אל־עיני דף 736 ב.
אוקטובר 1415	150 ד. פ.	130 „		אל־עיני שם.
ינואר 1416	300 „	250 „		שם ; השיה אנבא דף 174 ב ואילך.
מרץ 1416	יוקר. 800 „			אנבא דף 177 א.
מאי 1416	60—90 „			אל־עיני דף 740 ב.
פברואר 1419	יוקר. 300 „	250 „		שם דף 757 א.
אוקטובר 1419	300 „			אנבא דף 197 א
ינואר 1420	400 „	250 „	2 ד. פ.	אל־עיני דף 762 ב.

6 בסיכום מחירי השנה 813 להג׳ מוסר אל־עיני דף 708 א שבשנה זו עלתה החיטה 130 ד. פ. והשעורה עד 80.

זמן	מחיר החיטה	מחיר השעורה	מחיר הלחם	מקור
אוגוסט 1420	300 ד. פ.	180 ד. פ.		שם
1421	250 "	170—180 ד.פ.	2 ד. פ.	שם דף 770 א 7
ינואר 1423	200—250 ד. פ.	60—65 ד. פ.	0.75 "	שם דף 774 א
מרץ 1423	זול בלתי רגיל. 60 ד.פ.			אנבא דף 213 ב
ספטמבר—אוקטובר 1423	120—150 ד. פ.	60 ד. פ.		אל־עיני דף 774 א
דצמבר 1423			1 ד. פ.	שם דף 779 ב
1424	120—140 " , אח"כ 200—210 ד. פ.	45—50, אח"כ 70—100		שם
נובמבר 1424			9—10 אוקיות — 1 ד. פ.	שם
יוני—יולי 1425	200 ד. פ.	150 ד. פ.		אנבא דף 221 ב
ספטמבר—אוקטובר 1425	יוקר גדול. 300, אח"כ 250 ד.פ.	280 "	1.5 ד. פ.	שם דף 221 ב; אל־עיני דף 782 א
נובמבר 1425	250, " 400 "	300 "		אנבא דף 223 א
מרץ 1426	300, " 200 "			שם
אוגוסט 1428	350 (מקודם 400) ד.פ.			שם דף 229 ב
ספטמבר 1430	זול בלתי רגיל. 0.5 דינאר	0.25 דינאר		שם דף 238 א [8]
אביב 1433	זול. 0.66 דינאר			שם דף 245 ב
ספטמבר 1433	180 ד. פ. (מקודם 90)			שם דף 247 א
קיץ 1434	250 "	110 ד. פ.		שם דף 253 ב
אוקטובר 1435	מי הנילוס אינם יורדים. 1 דינאר			שם דף 255 א
אמצע נובמבר 1435	יוקר. 400 ד. פ.	170 "	3 ד. פ.	שם דף 255 ב

7 ידיעה מוסכמת של שנת 824 להג'.

8 במקור ניתנים המחירים כדלקמן: חיטה: 6½ דרהם של כסף, שעורה 3 דרהם של כסף ומקודם (דף 238 א) אומר אבן חג'ר שבשנת 1431 ציוו השלטונות שערך הדינאר יהיה 275 דרהם ואילו הדרהם של כסף היה אז שוה 20 ד. פ. (ר' אנ־נג'ום אז־זהרה VII, עמ' 111), ולפיכך הין 6½ דרהם=0.47 דינאר ו 3 דרהם=0.21 דינאר אלא שיש להניח שפקודת הממשלה באה משום שלמעשה נתנו בשביל הדרהם של כסף יותר מ 20 דרהם פלוס, ועל כן מוטב להעלות במקצת את מחירי התבואה ולנקוב במספרים כפי שהם רשומים בטבלה.

זמן		מחיר החיטה	מחיר השעורה	מחיר הלחם	מקור
דצמבר	1436	זול. 100—140 ד. פ.			שם דף 260 ב
מרץ	1440	" 154 "			שם דף 275 ב [9]
סתיו	1443	300 " אח"כ 220			אל־עיני דף 830 ב
	1445	110—120 "	90—95 ד. פ.		שם דף 837 ב [10]
תחילת	1446	170—180 "	עד 140 ד. פ.		שם
אוגוסט	1449	יוקר. 400 "			אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 174
פברואר	1450	800 "			שם עמ' 184
ספטמבר	1450	יוקר גדול בגלל העדר הגאות. 5, אח"כ 7 דינארים		2 נצף	אבן איאס II, עמ' 32/31; ניל אל־אמל, בודל. הנטינגטון 610, דף 272 ב [11]
אפריל	1460	יוקר. 600 ד. פ.	440 ד. פ.	4 ד. פ.	אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 535
נובמבר	1469	4 דינארים	700 "		אבן איאס III, עמ' 39
מרץ	1470	השלטאן מוכר ממחבניו ב 1,000 ד. פ.			שם עמ' 40
יולי	1470	יוקר. 7 דינארים			שם עמ' 44
יוני	1484	זול. 0.5 "			שם עמ' 202
ינואר	1484	יוקר. 6 "		1 נצף	שם 232/231
"	1487	אחרי יבוא: 4 דינארים			שם עמ' 233
קיץ	1491	זול. 0.3 דינאר			שם עמ' 277
מאי—אוגוסט	1495	" 0.3 "		$\frac{3}{8}$ ד. פ.	שם עמ' 301, 303
תחילת	1496	" 0.2 "			שם עמ' 311
אוגוסט	1497	יוקר בגלל מהומות. 1,000 ד. פ.			שם עמ' 360
נובמבר	1497	יוקר. 3 דינארים.			שם עמ' 373

9 המחבר אינו אומר שהוא מדבר על חיטה אלא מספר: تنازلت اسعار الغلال وانحطت الى قدر النصف بحيث بيع ما كان بلغ ثلثماية بماية وخمسين واقل من ذلك.

10 ידיעה מסכמת של שנת 849 להג'.

11 אבן איאס מספר על יוקר החיים המפרז שהגיע עד למחירים הנ"ל תחת שנת 853 להג' (1449), אולם הוא העביר את הסיפור על העדר השטפון משנת 854 לשנה שלפניה. ר' למעלה עמ' 99/98. עבדאלבאסט אומר שהמחירים הגיעו עד ל 2000 ד. פ.

2. סוריה

זמן		מחיר החיטה	מחיר השעורה	מחיר הלחם	המקור
תחילת	1296	יוקר. 170 דר׳, אח״כ 220 דר׳	110 דר׳	רטל ו 2 אוקיות 1 דר׳	סלוך I, עמ׳ 815 ; אגאת׳ת אל־אמה עמ׳ 34
ינואר	1300	״ בימי הכיבוש המונגולי 360 דר׳	180 ״	2 דר׳	סלוך I, עמ׳ 893
מאי	1300	״ אחרי ״ ״ 150 ״			שם עמ׳ 901
תחילת	1343	״ 186 דר׳		מאיכות גרועה : 1 דר׳	אבן כת״ר 14, עמ׳ 208
ספטמבר	1347			11 אוקיה : 1 דר׳	שם עמ׳ 224
מרץ	1348			יוקר. 7 אוקיות : 1 דר׳	אבן בטוטה IV, עמ׳ 317
	1375	יוקר. 500 (מקודם זול : 50)		2 דר׳	אנבא דף 17 ב ; אנ־נג׳ום אז־זאהרה V, עמ׳ 225
מאי	1387			יוקר. 1 דר׳	אבן אל־פראת IX, עמ׳ 7
פברואר	1388	״ 12 דינאר ומעלה			שם עמ׳ 25 ; אנבא דף 60 א
אוקטובר	1390	״ 200 דר׳			אבן צצרא דף 70 ב
אוגוסט	1392	״ 250 ״		8 אוקיות לחם שחור : 1 דר׳	אבן אל־פראת IX, עמ׳ 307
נובמבר	1392			8 אוקיות לחם : 1 דר׳	אבן צצרא דף 135 א
תחילת יוני	1393	פחות מ 200 (מקודם 360) דר׳	90 (קודם 170)	1 דר׳	אבן קאצ׳י שהבה דף 90 א
אפריל	1394			נקבע ל 1 דר׳	שם דף 100 ב
אפריל	1401	אחרי צאת תימור 3,000 דר׳ של כסף			אל־עיני דף 654 ב
מרץ	1406	יוקר. 600—700 ד. פ.			אנבא דף 139 ב

לטבלה המכילה את מחירי התבואה במצרים יש להוסיף שתי הערות על רמת המחירים הנמצאות במקורות נכבדים. הסופר שהאב אד־דין אחמד בן פצ׳לאללה אל־עמרי, שהיה במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה מזכיר הממשלה, אומר שבזמנו היה המחיר של ארדב חיטה בדרך כלל 15 דרהם כלומר $\frac{3}{4}$ דינאר [12]. המספרים שנוקבים הכרוניסטים מאשרים את דבריו, אם כי צריך להביא בחשבון את שינויי המחירים שחלו בתוך השנה. הטבלה 1 מראה באופן בולט את תנודת המחירים במשך כל שנה ושנה. במחצית הראשונה של השנה היה מחיר התבואה תמיד גבוה יותר ומשנסתיים הקציר וגאות הנילוס נראתה כמספיקה והיו בה סיכויים ליבול טוב בעונה הבאה — אז ירדו המחירים. בסתיו ובחורף היו מחירי התבואה נמוכים בהרבה מאשר באביב. אכן אבן פצ׳לאללה אינו אומר שהוא מוסר לנו ידיעה על מחיר התבואה בעונה מסוימת ויש להניח שהוא מדבר על המחצית השניה של השנה, שבה היה המחיר בשנים כתיקונן יציב משום שלא היה מקום לספקולציות. והנה בשנת 1283 היה יוקר ואחר כך ירד מחיר החיטה ל 18 דרהם, וכך נשאר עד הקציר, כלומר: אחרי הקציר ירד המחיר עוד. כפי שמוכיחות הידיעות מן השנים 1283, 1296 ו 1300 נחשב בסוף המאה השלש עשרה המחיר של 20 דרהם אף במחצית הראשונה של השנה כיקר ומחיר של פחות מ 15 דרהם במחצית השניה של השנה כזול. ברם מה היה המחיר הרגיל בתחילת השנה — דבר זה אינו ידוע לנו בדיוק. ימי שלטונו של אל־מלך אנ־נאצר מחמד מצטיינים ביציבות המטבע והמצב הכלכלי כולו, ועל כן יש להניח שלא חלו שינויים ברמת המחירים. מימי הדור האחרון של תקופת הממלוכים הבחרים ומימי ברקוק יש לנו כמעט אך ורק ידיעות על שנות יוקר, וכשאין בצדן ידיעות אחרות אין להסיק מהן מסקנות על מחיר התבואה בזמן רגיל. את האפשרות לכך נותנות לנו הידיעות של המאה החמש עשרה, שהרי הכרוניסטים של הזמן ההוא מוסרים לנו מספרים גם על שנות השובע וגם על שנות הרעב. אבן חג׳ר אל־עסקלאני אומר בחלק של הכרוניקה שלו שחיבר בשנת 1443, שהמחיר הרגיל של החיטה במצרים הוא דינאר אחד. אם המחיר פחות מדינאר — כך הוא אומר — הרי זה נחשב כזול ואם הוא עולה על דינאר הרי זו שנה של יוקר [13]. אף מחבר זה אינו אומר לאיזו עונה בשנה הוא מתכוון, והרי המחירים של השנים 1410, 1411, 1413 ו 1415 מוכיחים שמחיר של 0.5—0.7 דינאר במחצית השניה של השנה לא נחשב בזמן ההוא כלל כזול מיוחד. בסוף שנת 1410 היה המחיר של ארדב חיטה 120 עד 140 דרהם פלוס, ובזמן ההוא ניתנו בשביל הדינאר 220 דרהם פלוס [14]. באוקטובר

12 צבח III, עמ׳ 447.

13 אנבא דף 213 ב ור׳ שם דף 214 א שהוא חיבר פרק זה בשעבאן 847 אולם לאחר מכן דף 214 ב נמצא התאריך שעבאן 836 (מרץ/אפריל 1433).

14 אנבא דף 163 א; אל־עיני דף 708 א.

1411 היה מחיר החיטה 100 ד.פ. ובחודש זה היה שער הדינאר 295 ד.פ.[15]. בנובמבר 1413 היה מחיר החיטה 120 ד.פ. ובאותו החודש היה שער הדינאר 250 ד.פ.[16]. באוקטובר 1415 היה מחיר החיטה 150 ד.פ. ובזמן ההוא ניתנו בשביל דינאר 260 ד.פ.[17]. והנה הכרוניסטים כמעט שאינם מציינים מחירים אלה בתור זולים. מחיר של $1\frac{1}{3}$ דינאר נקרא אצלם יוקר, כפי שמראות הערותיהם על מחירי השנים 1419 ו 1425. הידיעות שבכרוניקות ובכרוניקה של אבן חג'ר עצמה מצדיקות את הערתו על רמת המחירים, אם היא מבוססת על המחיר במחצית הראשונה של השנה. הרי בשנת 1435 לא ירדו מי הנילוס בזמנם ומחיר החיטה היה בחודש אוקטובר לא למעלה מדינאר אחד. באביב נחשב מחיר של $\frac{2}{3}$ דינאר כזול כפי שמעיר אבן חג'ר עצמו בספרו על שנת 1433.

המחירים הרשומים בטבלה 2 הנם כולם מחירים של שנות יוקר מופרז ולכן יש להזהר מלהסיק מהם מסקנות. ברם במקורות הערביים יש גם אי אלה ידיעות המצביעות על כך שהרמה של מחירי התבואה בסוריה היתה דומה לזו שבמצרים. אבן פצ'לאללה אל־עמרי מעיד שבזמנו היו מחירי התבואה במצרים וסוריה שווים[18]. את מחירי החיטה במאה החמש עשרה מזכיר הסופר מג'יר אד־דין אל־עלימי בחיבורו על קורות ירושלים, בדברו על הקדש של השלטאן אינאל הוא אומר שארדב חיטה עלתה בזמן ההוא 4 דינארים[19]. ידיעות אחרות בספרו משובשות ללא ספק. לפי מה שמסופר בפסקה אחת היה המחיר של גראראה חיטה בימי ג'קמק 30 דינאר[20] ובפסקה אחת אנו מוצאים שבימי השלטאן כ'שקדם עלתה הגראראה 14 דינאר[21]. יש להניח שצריך לקרוא בפסקה שבה נזכר מחיר החיטה בימי השלטאן ג'קמק 3 במקום 30 ובפסקה על אינאל גראראה במקום ארדב. ואם אמנם השערתנו נכונה והמחבר הירושלמי מוסר לנו שבאמצע המאה החמש עשרה עלתה הגראראה 3 עד 4 דינארים נמצא שגם בתקופה זאת היה מחיר החיטה במצרים ובסוריה שוה.

מחיר השעורה היה ביחס קבוע למחיר החיטה. הוא היה שני שלישים של מחיר החיטה והעליה שלו במאה החמש עשרה הקבילה לזו של מחיר החיטה. הידיעות על המחירים של שאר המוצרים החקלאיים שאנו מוצאים בכרוניקות מימי הממלוכים הצ'רכסים מראות שזה היה הממוצע של עלית המחירים בעת המשבר הכלכלי הגדול בפרוס התקופה ההיא.

15 אל־עיני דף 712 ב.

16 שם דף 727 א.

17 שם דף 736 ב.

18 צבח שם.

19 אל־אנס אל־ג'ליל עמ' 445.

20 עמ' 442, השוה עמ' 563.

21 עמ' 445.

האפשר לדבר על עליה ניכרת של מחירי התוצרת החקלאית לאור הסיכומים שלנו? ודאי שלא. הידיעות שבכרוניקות מן המאה החמש עשרה מוכיחות שבזמן המשבר הגדול לא האמירו מחירי התבואה ורבים מהמוצרים החקלאיים החשובים למעלה מ 20 אחוז. משנעשתה מטבע הנחושת אמצעי התשלום הרגיל נעשה גם מחירם יציב. כך יש להבין את דברי קלקשנדי שכתב בעצם ימי האינפלציה בראשית התקופה הצ׳רכסית.

ג

ברם כל זה נכון לגבי מוצרי החקלאות המצרית אבל רמת המחירים הכללית עלתה בהרבה, והרשימה דלעיל תוכיח.

אנחנו מוצאים בכרוניקות הערביות ידיעות מועטות על מחירי הלחם ביחד עם מחיר התבואה בשנים כתיקונן, אבל הכרוניסטים מוסרים לנו ידיעות מרובות על מחיר הלחם בשנות היוקר, ולעתים גם בשנים של זול בלתי רגיל. מחירי התבואה בשנים כתיקונן ידועים לנו ועל כן אנו יודעים בכמה עלה המחיר בשנות היוקר (או ירד בשנות הזול) שעליהן מספרים הכרוניסטים. סיפורי ההיסטוריונים הערביים מראים, שאם הוכפל מחיר החיטה או עלה פי חמשה או ששה מן המחיר הרגיל הוכפל בערך גם מחיר הלחם, או עלה בקירוב פי חמשה או פי ששה ממחירו הרגיל. אם נחשב את מחירו של רטל לחם בזמן רגיל על פי שיטה זאת מן הידיעות שבטבלה דלעיל נגיע למסקנות אלה [1]:

זמן :		מחיר של רטל לחם :
תחילת	1264	0.0023 דינר
תחילת	1296	0.0045 "
פברואר	1336	0.0025 "
חורף	1375	0.0034 "
ספטמבר	1395	0.0038 "
פברואר	1396	0.004 "
תחילת מרץ	1396	0.0033 "
סוף מרץ	1396	0.0042 "
אפריל	1396	0.0035 "
דצמבר	1396	0.0044 "
"	1396	0.0041 "
	1420	0.005 "
	1421	0.008 "
תחילת	1423	0.0093 "
אוקטובר	1425	0.0045 "
נובמבר	1435	0.0065 "
	1450	0.0096 "
אפריל	1460	0.0066 "
ינואר	1487	0.0066 "
מאי—אוגוסט	1495	0.0041 "

1 המחירים הרשומים בטבלה זו הם מחירי הרטל הקהירי. החשבון נעשה על פי ההנחה שבמאה

כל המחירים שמצאנו בדרך זו הנם פיקטיביים, כי ברוב השנים הללו היה יוקר מופרז (או זול בלתי רגיל) של החיטה והשעורה ויחד עם ההאמרה של מחירי התבואה נשתנה שכר העבודה בשיעור יחסי, אולם יש להניח שהקו היסודי הבולט בסטטיס־טיקה זו מתאים למציאות. אנו רואים שהמחיר של רטל לחם היה בתקופת הממלוכים הבחרים בערך 0.003 דינאר, בסוף המאה הארבע עשרה לפחות 0.0036 דינאר ובמאה החמש עשרה לפחות 0.005 דינאר[2]. הידיעות על תנודת המחירים בסוף המאה הארבעה עשרה, שאנו מוצאים ב„תאריך׳ אד־דול ואל־מלוך״, עשויות להראות שהחישובים שלנו אינם רחוקים מלהיות נכונים. הרי בחודש דצמבר 1396, בזמן שארדב חיטה עלה 36 דרהם, היינו פי שנים מאשר בזמן רגיל, עלה רטל לחם 0.2 דרהם (0.008 דינאר). בזמן שהחיטה עלתה 28 דר׳, היינו 50% יותר מאשר בשנים כתיקונן, עלה רטל לחם $\frac{1}{6}$ דר׳ (0.0064 דינאר), וכאשר מחיר החיטה היה 50 דר׳, היינו כמעט פי שנים וחצי מאשר בזמן רגיל עלה הלחם $\frac{1}{4}$ דר׳ (0.01 דינאר). כל הידיעות האלה רומזות למחיר של 1/10 דרהם בקירוב שהיה המחיר הרגיל של רטל לחם. גם הידיעות על מחירי הלחם במאה החמש עשרה מצדיקות את שיטת החישוב שלנו ואת המסקנות שהגענו אליהן. בתחילת 1420 היה מחיר החיטה 70% ומעלה גבוה מבזמן רגיל, ורטל לחם עלה 2 דרהם פלוס, שהיו אז 0.00869 דינאר. אם כן אין ספק שבזמן רגיל היה מחיר הרטל בערך 0.005 דינאר. באוקטובר 1425 עלתה החיטה 33% על המחיר הנורמלי, ורטל לחם נמכר בחודש זה בשוקי קהיר בסכום של 0.006 דינאר. גם בשנים 1435 ו 1460 היו מחירי החיטה האמיתיים לא רחוקים מאד מן המחיר שבשנים כתיקונן, והרי גם מחירי הלחם בשנים אלה מראים שהמחיר שמצאנו בחישובינו היה כנראה מחיר הלחם בזמן רגיל. אנו למדים איפוא שבסוף

השלש עשרה והארבע עשרה היו המחירים של החיטה בשנים כתיקונן במחצית הראשונה של השנה 0.85 דינאר ובמחציתה השניה $\frac{3}{4}$ דינאר ובמאה החמש עשרה 1 ו 0.9 דינאר. באותן הידיעות המסכמות את מחירי השנה כולה הונח ביסוד החשבון המחיר הגבוה יותר, כלומר: המחיר של חדשי האביב. שער הדינאר שעליו מבוסס החשבון הוא לפי הידיעות שבכרוניקות כדלקמן: בשביל השנים 1264, 1296 ו1366 1 דינאר=20 דר׳; 1375=23.8 דר׳ (לפי אנבא דף 11 ב); העשור האחרון של המאה הארבע עשרה 1 דינאר=25 דר׳; 1420, 1421 1 : דינאר=230 ד. פ.; 1423 : 240 ד. פ.; 1425 : 250 ד. פ.; 1435 : 285 ד. פ.; 1450 : 350 ד. פ., נצף=12 ד.פ.; 1460 : 400 ד. פ.; 1487 : 1 דינאר=25 נצף; 1495 :1 דינאר= 300 ד. פ.

2 הממוצע החשבוני הוא יותר גבוה: 0.0033, 0.0038, 0.0067 אולם כדאי להפחית מהממוצע החשבוני ולסמוך יותר על המחירים שהם קרובים יותר למחירים בשנים כתיקונן כי בשנים של יוקר מופרז גברה הספסרות וגם על המחירים שנמצאו על פי הידיעות משנים של זול בלתי רגיל אין לסמוך, והמסקנות מן הידיעות של השנים 1423, 1450 ו 1495 תוכחנה. המחירים שמצאנו על פי הידיעות משנים אלה סוטות ביותר מן המחיר הממוצע של המאה החמש עשרה. והרי בשנת 1450 היה יוקר מופרז ובשנים 1423 ו 1495 זול בלתי רגיל.

המאה הארבע עשרה עלה מחיר הלחם במצרים 20% על מחירו בתקופת הממלוכים הבחרים, ובזמן המשבר הכלכלי הגדול שבפרוס המאה החמש עשרה עלה המחיר עוד פעם 36%, ובסך הכל עלה מחיר הלחם בתקופת הממלוכים ב 66%.

העליה במחיר הלחם היא עובדה ברורה וידועה לנו יפה, אך בבואנו להסביר תופעה זו עלינו להזקק להשערות, משום שאין בידינו כמעט ידיעות על שכר העבודה של הטוחנים והאופים. אולם הכרוניסטים הערביים מוסרים לנו ידיעות על מחירי הקמח, והרי רשימה של ידיעות אלה:

זמן	מחיר של ארדב חיטה	מחיר של בטה קמח	מקור
ספטמבר 1394	40 דר'	12 דר'	אבן אל־פראת IX, עמ' 387
ספטמבר 1395	80 "	22 "	שם עמ' 416
פברואר 1396	150, 175 דר'	44 "	שם עמ' 435
דצמבר 1396	28 דר'	11 "	שם עמ' 457
" 1396	36 "	14 "	שם
פברואר 1404	350—400 ד.פ.	90—110 דר'	אל־עיני דף 674 א
אפריל 1413	180 ד.פ.	60 דר'	שם דף 726 ב
ינואר 1416	300 "	100 "	שם דף 736 ב
פברואר 1416	600 "	140 "	שם
ינואר 1420	400 "	120 "	שם דף 762 ב
ינואר 1423	60—90 ד.פ.	35 "	שם דף 774 א
אוקטובר 1425	300 ד.פ.	90 "	שם דף 782 א
נובמבר 1435	400 "	110 "	אנבא דף 255 ב
אפריל 1460	600 "	170 "	אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 535
יוני 1484	0.5 דינאר	4 נצף	אבן אי־אס III, עמ' 202
ינואר 1487	6 "	450 ד.פ.	שם עמ' 232.
תחילת 1496	0.2 "	3 נצף	שם עמ' 311

הבטה, מדת הקמח, היתה 50 רטל [3], היינו בערך שליש הארדב, ולפי ידיעות אחרות „ויבה וחצי", ששית הארדב והחצי מזה [4], היינו רבע הארדב. הטבלה של מחירי הקמח מראה שהבטה עלתה תמיד בערך שליש מהמחיר של ארדב חיטה. והנה לפי מקריזי הפיקו הטוחנים בזמנו מן התבואה 80% קמח [5]. אנו למדים איפוא ששכר העבודה של הטוחן היה קטן. מקריזי מספר שלכל ארדב חיטה, שעלה 450 ד.פ., שילמו בתחילת המאה החמש עשרה שכר טחינה 30 ד.פ., 7 ד.פ. תמורת סבלות ו 3 תמורת ניפוי [6]. מכאן ששכר הטוחן היה בזמן ההוא בערך 7% של מחיר החיטה.

3 אנבא דף 255 ב ; אל־עיני דף 726 ב, 736 ב.

4 אבן אל־פראת IX, עמ' 435 ור' Sauvaire, Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes, JA 1884, 1, p. 419

5 אגאת'ת אל־אמה עמ' 77. 6 שם.

אולם מה היה שכרו בתקופת הממלוכים הבחרים ובאמצע המאה החמש עשרה, עַל כך אין לנו ידיעות. כדי לברר מהו החלק של שכר העבודה — לכל סוגיה — שבמחיר של רטל לחם בדורות השונים של שלטון הממלוכים כדאי להזקק בתור נקודת מוצא למחקר שנעשה בזמננו. בשנת 1923 נמצא בגרמניה שמחיר הלחם התחלק כדלקמן:

קמח	54.59%
מלח, שמרים וכיו"ב	2.14
שכר עבודה	21.47
אור, כח, פחם	15.10
שכר דירה	0.37
רבית ואמורטיזציה	0.14
מסים	2.01
הוצאות כלליות	4.18 [7]

האחוז ממחיר הלחם שהוצא על קמח היה במקרה זה קטן מברגיל, משום שהממשלה נתנה תמיכה ליבוא של תבואה, ועל כן יש לשער מלכתחילה שבזמן שאנו עוסקים בו הוציאו האופים הרבה יותר על קמח. נניח איפוא שבתקופת הבחרים הוצא מסכום מחיר הלחם 60% על קמח, 10% על הוצאות שונות ו 30% על שכר עבודה (רוח) לסוגיו. אם נביא בחשבון שמחיר החיטה עלה בפרוס התקופה הצ'רכסית ב 20% בקירוב בעוד שסעיף ההוצאות השונות היה עדיין 10% ממחיר הלחם, נמצא ששכר העבודה עלה ב 160%. אולם מסקנה זו אינה יכולה להיות נכונה משום שלפי חישוב זה הוציא האופה במאה החמש עשרה לא יותר מ 43% בשביל קמח והטבלות שלנו מוכיחות שהוא הוציא הרבה יותר. בשנת 1420 עלה רטל לחם (מחיר כפי שנזכר במקור היסטורי, כלומר לא פיקטיבי) 2 ד.פ. ואם נניח שבשביל רטל לחם היה צורך ב $\frac{3}{4}$ רטל קמח הרי שלם האופה בשבילו 1.8 ד.פ. היינו 90% ממחיר הלחם. בשנת 1423 עלה רטל לחם 0.75 ד.פ. ו $\frac{3}{4}$ רטל קמח 0.525 ד.פ. היינו 70% ממחירו. באוקטובר 1425 עלה הקמח — לפי חשבון זה — גם כן 90% ממחיר הלחם ואילו בשנת 1460 לא יותר מ 63%. אם נאמר — בתורת השערה — שהאחוז ממחיר הלחם שהוצא בשביל קמח לא נשתנה משך כל התקופה הנידונה נגיע לידי המסקנה ששכר העבודה (הרוח) עלה בשני שלישים. אך מסקנה זו היתה סותרת את כל הידיעות על התפתחות המשכורות בתקופת הממלוכים הצ'רכסים ועל כן אינה מתקבלת על הדעת. קרוב לודאי שאנו מתקשים בפתרון בעיה זו משום שלא ידוע לנו הסוד המקצועי של האופים היינו עד כמה שערבבו שעורה בחיטה. היות ואין ביכלתנו לפתור שאלה זו ניטיב לעשות אם נניח — בתורת השערה — שהעליה של שכר העבודה של

7 H. v. Scheel, Handwörterbuch der Staatswissenschaften III (4te Auflage, Jena 1926) p. 29 : Brotpreise

הטוחנים והאופים היתה באמצע בין שני המספרים שמצאנו היינו 160% ו 66% כלומר 113%.

מחיר התבואה עלה בעשרים אחוז, שכר העבודה של הטוחנים והאופים עלה ב 113%. הבירור של שאלה זו מביא אותנו לידי פתרונה של שאלה כללית יותר, השאלה מדוע עלה שכר העבודה בכלל.

יש להניח שהאיכרים לא יכלו להעלות הרבה את מחיר התבואה משום שהיו משועבדים לפיאודלים שהם היו גם סוחרי התבואה ושלטו על השוק. מאידך קרוב לודאי שעיני הממשלה היו תמיד פקוחות למתרחש בשוק התבואה אם כי הכרוניסטים הערביים מספרים על הפיקוח רק בספרם על המשברים הגדולים. הפיקוח על המוצרים של בעלי המלאכה, אשר הלחם היה אחד מהם, לא יכול להיות כל כך יעיל. לא זו בלבד שעלית המחירים היתה אטית והמדובר בסכומים קטנים אלא שכאן נתקלה הממשלה בחוק כלכלי שהיה חזק ממנה. שוק העבודה בערים היה חפשי. שם היה שורר אך ורק החוק של היצע וביקוש. שכר העבודה עלה משום שהביקוש לידים עובדות היה גדול מן ההיצע. הסיבה לכך היתה הירידה במספר האוכלוסין. גם תופעה זו לא היתה מיוחדת לארצות המזרח. באירופה עלה שכר העבודה בזמן שלאחר המגפה השחורה פי שנים ופי שלשה, משום שבמשלוחי יד רבים הורגש מחסור בידים עובדות. במקורות אירופאיים מן המחצית השניה של המאה הארבע עשרה מסופר על החוצפה של הפועלים ובעלי המלאכה הדורשים שכר עבודה מופרז, וגם שם היה בזמן ההוא שכר העבודה בעיר גדול מן ההכנסות של האיכרים[8]. בארצות המזרח שבהן לא היתה התעשיה כה מפותחת כמו באירופה, פעלו גורמים אחרים שהביאו למצב כיוצא בו. לא מן הנמנע שכדרך שאירע בזמננו ניספו גם בזמן ההוא בשעת המגפות יותר קרבנות בכפרי מצרים מאשר בעריה, ומאידך נוספו על תושבי הערים בלא הפוגה אנשי צבא, עבדים ואיכרים שברחו מן השעבוד בכפר, כי בכל התקופה הנידונה נמשכה ההגירה מן הכפר אל העיר. חשיבות מרובה לגבי יחסי העבודה נודעה לאופי המיוחד של הפיאודליות הממלוכית. שלא כפיאודליות בצפונה ובאמצעיתה של אירופה ישבו גדודי הצבא הפיאודלי בערים. גדודי צבא אלה עם משפחותיהם והפמליה שלהם ופקידי הממשלה העסיקו מספר גדול של פועלים ובעלי מלאכה. הביקוש לידים עובדות, וביחוד לפועלים מקצועיים, היה גדול. יתכן שהגדידה מן הכפר אל העיר לא מילאה את החסר, וודאי שלא הביאה אל הערים פועלים מקצועיים. כך יכלו בעלי המלאכה ושאר הפועלים בעיר להעלות את שכר העבודה; ויש לזכור, שההיסטוריונים הערביים המספרים על עליה ברמת המחירים מתכוונים למחירים שבערים הגדולות ובעיקר בקהיר. ברם החוסר בידים עובדות

8 J. Kulischer, Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit I (München-Berlin 1928), p. 130, 133

לא היה הגורם היחידי שהביא לידי העליה של שכר העבודה. הכרוניסטים הערביים מדברים ארוכות על העליה המהירה של שכר העבודה, שהתחילה בזמן האינפלציה בראשית התקופה הצ׳רכסית. בזמן שערך הדרהם ירד פלאים לא הסתפקו בעלי המלאכה בשכר עבודה שהתאים לערך הזהב של שכרם מלפנים, אלא העלו אותו הרבה יותר. לעליה הכללית של המחירים גרמה עוד סיבה אחרת. מצרים וסוריה נזקקו בדורות ההם ליבוא של סחורות שונות, בעיקר של עבדים, וכפי שכבר נאמר היה מאזן המסחר של המדינה כנראה פסיבי. לפי חוק כלכלי ידוע [9] דוחקת המטבע הירודה את המטבע הטובה. הסוחרים הזרים לא קיבלו את המטבעות פחותות הערך, אלא דרשו את הטובות והוציאו אותן מן הארץ. כאשר אזלו במצרים המתכות היקרות קשה היה לתושביה לשלם בעד הסחורות הזרות (שבהן יש לכלול בראש וראשונה את הממלוכים עצמם), ועל כן עלו המחירים ואתם שכר העבודה. גם למשבר שנגרם על ידי המחסור במטבע טובה יש תופעות מקבילות בהיסטוריה של אירופה בימי הבינים המאוחרים. כאשר הורעה המטבע בגרמניה במחצית השניה של המאה החמש עשרה יתר על המידה, והסוחרים הזרים הוציאו מן המדינה את המטבעות הטובות כתשלום בעד סחורות היבוא, האמירו המחירים עד כדי משבר חמור, ואף עד כדי רעב. צירופם של שני הגורמים, המחסור בידים עובדות והמחסור במטבע טובה, הוא הוא שהביא לידי העליה של שכר העבודה ורמת המחירים בכלל. המסקנות שהסקנו על סמך החישובים של מחיר הלחם ושכר העבודה של הטוחנים והאופים עשויות לאשר השערה זו. הכרוניסטים הערביים מאריכים את הדיבור על עלית המחירים שהיתה תוצאה של האינפלציה, משום שהיא היתה מהירה. אך הטבלות שלנו מראות ששכר העבודה עלה עוד לפני האינפלציה. עליה זאת היתה אטית יותר, ולכן נעלמה מעיני הכרוניסטים. היא היתה תוצאה של הגורם האחר, היינו המחסור בידים עובדות, ועל כן החלה כנראה עוד באמצע המאה הארבע עשרה, כלומר: אחרי המגפה השחורה. גורם זה פעל גם אחרי כן באטיות אך בעקיבות, כי התמעטות האוכלוסין היתה תהליך קבוע. אחרי המות השחור פשטו במצרים ובסוריה מגפות אחרות שמיעטו את מספר האוכלוסין. לאמיתו של דבר לא נעלמה סיבה זו של הגדלת שכר העבודה לגמרי מעיני הכרוניסטים אלא שהם לא העריכו אותה כראוי בתור גורם יסודי. הם מעירים לעתים, שהמחסור בידים עובדות גרם לעליה של שכר העבודה. אבן תגריברדי אומר שבזמן המות השחור עלה שכר הטחינה של ארדב חיטה עד לדינאר [10]. אבן כת׳יר מספר שבשנת 1361 השתוללה במצרים מגפה, והמחירים עלו בגלל המחסור בידים עובדות [11]. מקריזי מספר על המצב הכלכלי של מצרים בתחילת המאה החמש עשרה ואומר בין השאר, ששכר

9 חוק של Gresham. על איסור להוציא מן המדינה מטבעות של כסף, ר׳ אנבא דף 257 א.

10 אנ־נג׳ום אז־זאהרה V, עמ׳ 74.

11 14, עמ׳ 276.

העבודה של בעלי המלאכה והשכירים, כגון סבלים, משרתים, סיסים, אורגים, בנאים ופועלים למיניהם, עלה כפל כפלים „אלא שלא נשארו מהם אלא מעטים, משום שרובם מתו ואין למצוא איש מהם אלא אחרי חיפוש מיגע" [12].

ד

החקלאות של מצרים וסוריה היתה בתקופת הממלוכים בסימן הירידה. השטח המעובד והיבול הלך וקטן, ענפי משק חשובים הוזנחו והאוכלוסיה הכפרית התמעטה. במקורות ערביים אנו מוצאים מספרים מאלפים על גודל ה„כ'ראג' ", המס הקרקעי, שנגבה במצרים בימי הבינים המאוחרים, וזה סיכומם:

זמן	סכום הכ'ראג'
1090 (בקירוב)	3,121.000 דינאר
1189	4,277.489 "
1298	10,816.584 "
1315	9,428.289 "
1520 (בקירוב)	1,800.000 " [1]

בעוד שבתקופת האיובים עלה הכ'ראג' עד שהיה בתחילת התקופה הממלוכית גדול פי שלשה מאשר בימי הפאטמים, הרי במאה הארבע עשרה והחמש עשרה ירד פלאים. הירידה המתמדת של הכ'ראג' הביאה לידי כך שקברניטי המדינה הממלוכית נאלצו לדון בשאלה זו כבעיית יסוד של המשטר כולו. הרוב הגדול של ההפקדים היו אחוזות חקלאיות, ולפיכך ירדו הכנסותיה של השכבה הפיאודלית. ההבדל בין ה„עברה", ההכנסה הנומינלית, ובין ה„מתחצל", ההכנסה הממשית, נעשה גדול מאד. הממלוכים של השלטאן ידעו לעמוד על דרישותיהם, והשלטאנים מצדם היו מעונינים לספק אותן, כי הם היו הגרעין של הצבא הממלוכי. גם האמירים שמרו על הכנסותיהם, אבל החלק השלישי של הצבא הממלוכי נתפורר בגלל הירידה שבהכנסות ההפקדים. בימי קלאון היו לאנשי החלקה במצרים אחוזות שהכניסו מ 50 עד 150 דינאר בחודש. בחלוקה החדשה שנעשתה בשנת 1298 תחת שלטון לאג'ין הקטנו ההפקדים בהרבה [2]. כאשר נערכה חקירה בשנת 1393 בדבר הכנסות ההפקדים של אנשי החלקה נתברר, שפרשים שהכנסתם הנומינלית היתה 600 דינאר בשנה קיבלו למעשה מן האכרים

12 אגאת'ית אל־אמה עמ' 75.

1 ר' אצל עמר טוסון, כ' מאלית מצר (אלכסנדריה 1931) עמ' 229, 257, 264, 269. גודל הכ'ראג' בתאריך הנזכר באחרונה היה 1,300.000 דינאר, 300,000 ארדב חיטה ו 300,000 ארדב שעורה ופולים; לחישוב המחיר של מוצרים אלה ר' למעלה עמ' 138 ואילך. אלא שיש להוסיף שלפי אבן פצ'לאללה (ר' שם) היה מחיר השעורה כרגיל שני שלישים של מחיר החיטה וידיעה זו מאושרת על ידי הידיעות המסוכמות בטבלות דלעיל.

2 כ'טט II, עמ' 387.

3,000 דרהם, ואחרי כיסוי ההוצאות השונות נשארו להם 1,000 דרהם היינו $3\frac{1}{3}$ דינארים בחודש [3]. בסקירה על השלטון של אל־מלך אל־מואיד שיך׳ מדובר גם כן על הפקדים שהכניסו לפרשים $3\frac{1}{3}$ דינאר בחודש, ואילו בידיעות משנת 1418 מסופר על אחוזות שהכניסו לבעליהן $2\frac{1}{3}$ דינארים בחודש [4]. כאלה היו גם המשכורות שקיבלו בסוף המאה החמש עשרה בני האמירים הממלאים בזמן ההוא את תפקיד החלקה. הם קיבלו $6\frac{2}{3}$ וגם $3\frac{1}{3}$ דינארים [5]. בעלי משכורות הללו לא יכלו לחיות מסכומים כה קטנים ונהפכו מאנשי צבא לאזרחים שעסקו במסחר וכיוצא בו.

כרגיל בזמנים של משבר נפגעו במיוחד אותן השכבות שהיו רחוקות ביותר מהפרודוקציה הראשונית: פקידים, מורים וגם אנשי המקצועות החפשיים. המשכורות של רבים מבני השכבות הללו לא זו בלבד שלא עלו אלא ירדו. הרי למשל רשימה של המשכורות שקיבלו המואד׳נים בעשרה מסגדים שנוסדו במצרים ובסוריה בימי הבינים המאוחרים:

מסגד של השלטאן האיובי אל־מלך אל־אשרף מוסא בדמשק, נוסד 1234	1.50	דינאר
מסגד אחר שהקים אותו נסיך	1.—	"
מקברה של קלאון, ש׳ 1284	1.50	"
מקברה של בנו אל־מלך אנ־נאצר מחמד, ש׳ 1303	1.25	"
ג׳אמע אל־מואיד, ש׳ 1420	1.10	"
כ׳אנקאה בסריאקוס, הקדש מש׳ 1429	1.20	"
ג׳אמע אל־אמיר קאנם, הקדש מש׳ 1466	0.50	"
ג׳אמע קאיתבאי, ש׳ 1474	0.96	"
ג׳אמע אל־אמיר קרקמאס, ש׳ 1514/1513	0.66	"
ג׳אמע אל־גורי, ש׳ 1516/1515	1.12	" [6]

שמונה מעשר המשכורות האלה נדבו שלטאנים, והנה המשכורות יורדות כמעט בהתמדה. אין זאת אלא שהאמצעים שעמדו לרשות הנדבנים נידלדלו יותר ויותר.

והרי ידיעות אחדות על המשכורות של רופאים:

רופא בבית החולים אל־קימרי בדמשק, נוסד בשנת 1254	6.02	דינאר
רופא אחר באותו מוסד	4.26	"
רופא עינים באותו מוסד	3.51	"
רופא של ג׳אמע אל־מואיד, ש׳ 1420	1.—	"
רופא בכ׳אנקה של אל־גורי, ש׳ 1516/1515	1.66	" [7]

3 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 363/362.

4 אנ־נג׳ום אז־זאהרה VI, עמ׳ 428, 388.

5 אבן איאס III, עמ׳ 256, השוה שם עמ׳ 263.

6 סוביר JA 1896, 1, עמ׳ 233/232; סלוך I, עמ׳ 1000, 1044; אל־כ׳טט אל־ג׳דידה V, עמ׳ X, עמ׳ 88; V, עמ׳ 68, 70, 77, 63.

7 כ׳טט אש־שאם VI, עמ׳ 164/163; אל־כ׳טט אל־ג׳דידה V, עמ׳ 128, 63.

אמנם הרופאים שעבדו בבית החולים זמן עבודתם היה ארוך משל הרופאים שבאו לטפל בצופים ובעובדים של המנזרים, אבל ידוע גם כן שבשביל הרופאים של בתי החולים לא היתה משכורתם אלא חלק מהכנסותיהם[8], ומאידך היה מספר האנשים שהתגוררו ועבדו במוסדות ההקדש גדול למדי, ויש להניח שלרופאים שלהם היתה עבודה לא מעט. כדי להשלים את התמונה מן הראוי להזכיר, שבכתב ההקדש של ג'אמע אל־מואיד נקבעה גם משכורת בשביל פועל היודע לתקן צינורות של מים, והוא מקבל דינאר אחד — בדיוק כמו הרופא.

על הרווחים של הסוחרים לא נמצאו עדיין כל נתונים, אבל ידיעות במקורות מהימנים אינן משאירות ספק בדבר המצב הכלכלי של שכבה זאת. הידיעות הבאות בספר הכ'טט על השווקים בקהיר שנסגרו בזמנו של מקריזי עדותן ברורה. התרוששות המעמדות האחרים גררה אחריה את התרוששות הסוחרים. על רשימת המשכורות של המואד'נים אפשר להוסיף דוגמאות רבות המראות, שההכנסות של הפקידים ושאר מקבלי משכורת קבועה ירדו. גם לא כל הפועלים ובעלי המלאכה יכלו להעלות את שכר העבודה שלהם. אדרבה, רבים איבדו את פרנסתם. מפני הפחתת הביקוש למוצרים שונים נידלדלו בעלי מלאכה וסוחרים רבים, אף קיפחו את פרנסתם לגמרי. מובן מאליו שסיבה זו היתה רק אחת מני רבות, אך היא מבליטה את הקשר בין כל התופעות הללו השייכות כולן לתהליך אחד. זאת היתה שקיעת המעמד הבינוני ועם מעמד זה נמנו רוב היהודים שהתגוררו בימים ההם במצרים ובסוריה.

מאידך גיסא מתעשרים והולכים האנשים המקורבים למלכות. הקונטריבוציות שהוטלו מזמן לזמן על השרים ופקידי הממשלה היו במאה החמש עשרה הרבה יותר גדולות משהיו לפני המשבר הגדול בימי השלטאן פרג'. בסוף המאה הארבע עשרה הטילה הממשלה על פקידים בינוניים קנסות של פחות מ 10,000 דינאר. בסכום כזה נקנסו הואלי והמחתסב של קהיר[9], מזכיר הממשלה[10], נאצ'ר אל־ג'יש[11], מפקח המשרדים בדמשק[12], שופט[13] וגם אמירים[14]. על וזיר או המנהל של אחוזות השלטאן הטילו קנסות של 300,000[15], 400,000[16], או 500,000 דינאר[17], ומסכומים אלה לא שילמו הנקנסים אלא חלק. בן אדם שהוטל עליו לשלם 200,000 או 160,000 דינאר שילם 70,000[18]. הקנסות שעליהם מדובר בכרוניקות החל מאמצע המאה החמש

8 אבן אבי אציבעה II, עמ' 193, 266.

9 אבן אל־פראת IX, עמ' 144. 10 שם עמ' 219.

11 אנ־נג'ום אז־זאהרה V, עמ' 533.

12 אבן קאצ'י שהבה דף 58 א.

13 אבן אל־פראת IX, עמ' 219.

14 שם עמ' 221, 300, ור' גם עמ' 309, 312, 335 ; אבן קאצ'י שהבה דף 80 א.

15 אבן אל־פראת IX, עמ' 148, 161.

16 שם עמ' 142. 17 שם עמ' 155. 18 שם עמ' 251, 262.

עשרה היו הרבה יותר גדולים. הואלי של קהיר נדרש לשלם 15,000 דינאר[19], המחתסב 30,000[20], נאצ'ר אל־ג'יש בחלב 50,000[21], ועל פקידים בינוניים אחרים מטילים תשלומים של 20,000 דינאר[22]. וזיר נקנס ב 65,000 דינאר[23], המנהל של אחוזות השלטאן ב 100,000[24] או 150,000[25], נאצ'ר אל־ג'יש ב 200,000[26], ואנו שומעים גם על קנסות שלמעלה מזה, כגון 400,000 דינאר[27]. וכן מספרים הכרוניס־טים הערביים על האוצרות שהשאירו גדולי המלכות בימים ההם. לאמיתו של דבר נאבדו האוצרות במהרה כשם שנצברו במהרה, כי לכך דאגה הממשלה בדרך הקנסות והחרמת הרכוש. אולם אף על פי שהשרים לא הצליחו להוריש את רכושם לבניהם, הרי סיפורים אלה הם עדות נאמנה לדיפרנציאציה ההולכת ומתקדמת בתקופה זו.

19 אבן איאס IV, עמ' 153.
20 שם עמ' 275.
21 את־תבר אל־מסבוך, עמ' 307.
22 אבן איאס IV, עמ' 263, 289.
23 שם עמ' 462.
24 שם עמ' 307.
25 שם III, עמ' 43.
26 שם II, עמ' 28.
27 אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 103.

פרק 2:

מלאכה ותעשיה

א

בעוד שבעלי המלאכה שעבודתם היתה חיונית ביותר לצרכי יום יום הצליחו להעלות את שכרם, היה מצב חבריהם בענפי מלאכה רבים בשפל הדרגה. כדי לעמוד על המצב של בעלי מלאכה ותעשיה אלה אין צורך לשער השערות ולהסיק מסקנות מידיעות מקוטעות במקורות ספרותיים. נשתמרו מוצרי עבודתם של בעלי מלאכה ותעשיה מתקופת הממלוכים הצ׳רכסים, ועל פי טיבם אנו יכולים להקיש על תנאי העבודה ומצב העובדים. כל המוצרים האלה מראים ירידה מבהילה לעומת המוצרים מן המאה הארבע עשרה. איכותם נעשתה גרועה, החומר טיבו פחת והעיבוד פשוט משהיה. לירידת האמנות הביאו בלא ספק גורמים שלא היו תלויים במצב החברתי. התפתחות האמנות עצמה הביאה בדור ההוא בהכרח לירידתה. חוסר היכולת של האמנים המצריים לפלס להם דרכים חדשות, ליצור להם סיגנון חדש הוא הוא שהיה להם לרועץ. האמירים ושאר שרי המדינה יכלו גם בתקופה זו לשלם לאמנים שכר עבודה הראוי לעבודה אמנותית, שכר שימריץ את האמנים להגיע לשיא יכלתם. לא כן המעמד הבינוני שבשבילו עבדו רוב בעלי המלאכה. דילדול המעמד הבינוני השפיע לרעה על רמת המלאכה והתעשיה. דברי מקריזי על שוקי קהיר שנשמו ממוכרים וקונים מוסמכים בהחלט[1]. בעלי המלאכה עושים את הכלים ההכרחיים, מוצריהם מיועדים להמון, הם פשוטים וזולים. ודאי שלא רק הרעת המצב הכלכלי גרמה לשינוי זה, אלא גם היבוא של מוצרים תעשיתיים מארצות שונות במזרח ובמערב. בעלי המלאכה המקומיים אינם יכולים להתחרות בהם, משום ששיטות הייצור שלהם אינן מתקדמות, והתוצאה גלויה לעין. ענפי מלאכה רבים נהרסו בתקופה זו, בענפים אחרים מותרים בעלי המלאכה להביא לשוק מוצרים מעולים, ששכר עבודתם גבוה, ורק בענפי מלאכה הקשורים בצרכי חיים ראשוניים מצליחים להעלות את שכר העבודה שלהם. אלה הם הטוחנים, האופים וכיוצא בהם.

על בעלי מלאכה יהודיים יש ידיעות במקורות שונים מן המאה החמש עשרה והמחצית הראשונה של המאה השש עשרה. הכומר הגרמני ברנהרד פון ברייטנבך, שביקר במצרים בשנות השמונים של המאה החמש עשרה, אומר שהיהודים בקהיר מתפרנסים „מעבודתם או ממסחר"[2]. מהי „עבודתם" אינו אומר. בספרו של נוסע

1 כ׳טט II, עמ׳ 94 ש׳ 5 מלמטה, 98 ש׳ 17/16, 27/26, 99 ש׳ 7/6 מלמטה ועוד.

2 Reyssbuch עמ׳ 199.

גרמני אחר, שבא גם הוא בזמן ההוא למצרים אנו מוצאים ידיעה ברורה יותר. יוהן טוכר שחזר מארץ ישראל דרך מצרים לאירופה מספר, שהיהודים בקהיר עוסקים במלאכה ומסחר [3]. הערה כללית כזאת נמצאת גם במקורות יהודיים מאותו זמן. יהודי מאיטליה שעלה לארץ ישראל בשנת רמ"א מעיר, שהיהודים בעיר בליבים הם בעלי מלאכה [4], ותלמיד חכם שעלה כמוהו בסוף המאה החמש עשרה מאיטליה לארץ ישראל ועבר דרך סוריה מזכיר את בעלי המלאכה שבקהילת דמשק [5]. אולם אפשר למצוא גם ידיעות על ענפי המלאכה שבהם עסקו יהודי מצרים וסוריה בימים ההם.

בגניזה נמצאה תעודה בלתי שלמה המכילה עדויות. עדות אחת נגבתה ביום ו' אדר קצ"ו, היינו 1436 לסה"נ, ועל כן יש להניח שגם שאר העדויות נגבו סמוך לתאריך זה, לפניו או אחריו. העדות הרשומה לפני העדות הנ"ל העיד אותה אבו נצר אל־כיאט בן מחפוץ' [6]. באיזה מקום נגבו העדויות לא נאמר באותו קטע של התעודה שבא לידינו, ועל כן אין אנו יודעים איפה חי אותו חייט. על משלחי יד שבהם התפרנסו יהודי סוריה בתקופה זאת נמצאו במקורות הידועים כעת פחות ידיעות מאשר על יהודי מצרים, אבל נראה שלא היה בנידון זה הבדל גדול בין שני הקיבוצים היהודיים שתחת שלטון הממלוכים. ברשימה של החכמים שישבו בתחילת המאה השש עשרה על כסא הרבנות בדמשק מופיע בין השאר השם „כייט" [7]. לתעשית הבגדים היתה כנראה ליהודים כבר בדורות ההם זיקה מיוחדת, והם התמחו בענפיה השונים. לפי עדותו של מקריזי היו אדרות שעליהן פרוה בתקופת הצ'רכסים מבוקשות מאד [8]. והרי ידיעה על פרון יהודי שחי בבירת מצרים בתחילת המאה השש עשרה. בקובץ של שאלות ותשובות מן הזמן ההוא מדובר על פרון בקהיר ושמו אבו מרדוך שנעלם בשנת 1537. גוי אחד מעיד שראה אותו הרוג ושהוא הכיר אותו יפה. הוא אומר שמכירו היהודי היה „כיאט אל־פרא" (פרון) „ולא ראיתי אותו מימי מוכר זקונה בכסף רק תופר פרוות" [9]. במכתב עברי שנשלח סמוך לסוף התקופה הממלוכית מירושלים לאיטליה מסופר על הסנדלרים היהודיים שהיו סובבים בכפרים הערביים, והמדובר לאו דוקא ביהודי ארץ ישראל אלא „בארצות אלו", היינו הארצות היושבות לחופו המזרחי של הים התיכון. כותב המכתב מספר, שהכפריים היו מקבלים את בעלי המלאכה בסבר פנים יפות, היו מספקים להם צרכי אוכל בהיותם בכפר ולא היו מקפחים את שכרם [10]. בעל מלאכה כזה היה מבלה בכפר ימים אחדים עד לגמר המלאכה שנזדמנה לו ואחר כך היה ממשיך את סיבובו ועובר לכפר אחר. מה שמספר

3 שם עמ' 688.
4 משולם עמ' 189.
5 אלמוני עמ' 277.
6 בודליאנה 2878[70].
7 שלשלת הקבלה, דף נ"א עמ' א.
8 כ'טט II, עמ' 103.
9 שו"ת רדב"ז ח"ז סי' כ"ג (בטכסט המודפס שם הפרון הוא דרדוק וזוהי בודאי טעות).
10 ירושלים (של לונץ) III, עמ' 97.

בעל המכתב הנ"ל הוא נכון, אך מצד שני אנו מוצאים בשאלות ותשובות של הדורות ההם ידיעות מרובות על מקרי אסון שאירעו לבעלי המלאכה הנודדים בכפרים. בלכתם יחידים מכפר לכפר היו צפויים לסכנות מצד ליסטים ובדואים למיניהם, והרבה נהרגו ועקבותיהם נעלמו, ושאלת העגונות העסיקה את הרבנים[11]. במכתב הנ"ל נזכרים גם האורגים, ואמנם במלאכה זו התמחו היהודים במשך דורות רבים. האורגים היהודיים בדמשק היו זריזים בעשית מחצלאות וידעו לקלוע לתוך המחצלת תמונות ופסוקים. בקרב יהודי דמשק פרחה גם מלאכת הכריכה[12].

במקורות מתקופות שונות יש ידיעות על יהודים במצרים ובסוריה שהיו צורפים, ובלא ספק היו כאלה גם בימי הממלוכים הברג'ים. דוד הראובני שבא חמש שנים אחרי נפילת המשטר הממלוכי לבירת מצרים מספר שהלך אל שכונת היהודים ועמד לפני הפתח של חנות שהיו בה צורפים יהודיים[13]. גם במכתב העברי הנ"ל מסופר על צורפים יהודיים שעבדו בכפרים הערביים. באחת השאלות והתשובות מהדור ההוא מדובר על שמעון שהיה אמן וקיבל עליו לעשות טבעת והיא אבדה לו, והרב נשאל אם הוא חייב כדין האומנים שהם שומרי שכר[14]. מה גדול היה התפקיד של יהודי המזרח הקרוב באמנות זו ובחרושת של כלים מצופים מתכות יקרות, על כך מעיד הכינוי שניתן לה בימי הבינים על ידי הנוצרים באירופה שלמדו אותה מבני המזרח; היא נקראה „מעשה היהודים" או opus Salomonis[15].

אך כאמור עסקו היהודים גם במלאכות פחות אמנותיות. בשאלות ותשובות מהמחצית הראשונה של המאה השש עשרה מדובר לעתים על טוחנים. אחד מגדולי הרבנים של מצרים נשאל „על היהודים שיש להם טחון והבהמות שלהם אם מותר שיטחנו חמץ בפסח השכירים עכו"ם אשר בהטחון לצורך עצמם" והוא משיב שזה אסור מפני „שהטחון נקרא ע"ש ישראל והבהמות של ישראל"[16]. שאלה זאת עשויה לעורר את הרושם שהיהודים ההם לא עבדו עצמם בטחנה. תשובה אחרת שהשיב אותו רב מראה שאמנם עבדו יהודים גם בעצמם בטחנות. הרב אומר שהיה מעשה ביום טוב אחרון של פסח אחר חצות „באו הנערים המשרתים בטחון שהם עכו"ם זרחצו את החיטה במים כמנהג כדי שיהיה מוכן לטחון במוצאי הפסח ובא בעל הטחון ושאל אם אסור בהנאה או מותר"[17]. הפועלים הלא־יהודיים עשו איפוא עבודת הכנה

11 ר' רבלין, דמשק, עמ' 84 ואילך.

12 ר' שם ור' בסיפור על ר' שמואל אבו חצירה אצל א. ריבלין ב„התור" שנה ב' (ירושלים תרפ"ב) מס' ג', עמ' 10/9.

13 הוצ' אשכלי עמ' 19.

14 שו"ת רדב"ז ח"ד, סי' אלף רצ"ח.

15 ר' Esmail : de Laborde, Glossaire français du moyen âge (Paris 1872), p. 281 (ouvrage des Juifs)

16 שו"ת רדב"ז ח"א סי' תפ"ו.

17 שם ח"ג סי' אלף ט"ו.

וחיכו עד שהטוחן היהודי יבוא במוצאי החג ויטחן את החיטה. שאלות ותשובות אלה משלימות יפה את הידיעה הנמצאת בחיבורו של סופר מסלמי מהמאה הארבע עשרה. הסופר ההוא מדבר על הנערים היהודיים והנוצריים העובדים אצל טוחנים מסלמיים [18].

במלאכות הנ"ל היו יהודים רבים רגילים לעסוק מאז ומתמיד, אבל יחידים בחרו גם בפרנסות אחרות. בתעודה מהמחצית הראשונה של המאה החמש עשרה שנזכרה למעלה מסופר, שדיין אחד רצה לקנות חלק של בית בשביל ההקדש של קהילתו ולוה כסף מ„בן מימון אלנאכודה" [19]. נאכודה משמעו רב חובל, ויש להניח שבן מימון היה יהודי ועל כן הוא מלוה כסף לצרכי ההקדש [20]. רב חובל יהודי נזכר גם בתעודה מהמאה השלש עשרה [21] ועל כן אין להתפלא על ידיעה על ספן יהודי בתקופה זאת. אולי המדובר לא ביורדי ים שחצו את האוקיאנוס, אלא בספנים שהעבירו אנשים וסחורות על הנילוס.

זולת בעלי המלאכה היו בקרב הקהילות שבמצרים ובסוריה גם אנשים שהשתכרו בתור משרתים ופועלים שחורים. ידיעה מעניינת על פועלות יהודיות בתקופה זו נמצאת בקובץ של שאלות ותשובות המכיל גם את הידיעות על דרכי הפרנסה של יהודי מצרים שנזכרו למעלה. רבה הראשי של מצרים בדור שלאחר שלטון הממלוכים נשאל „על מה שנהגו במצרים שהולכות הנשים לעשות מלאכה בבית עכו"ם ונשארות שם שלשה או ארבעה ימים ולילות". הרב מגנה את הנוהג אבל מסביר שאי אפשר לבטל אותו. הוא מספר שבענין זה דנו ראשי הציבור עוד בימי הנגידים ורצו למנוע שהנשים תעבודנה אצל הגויים, אבל השתדלויותיהם לא הוכתרו בהצלחה שלמה. קצת נשים חדלו מזה וקצת המשיכו לעבוד בבתי הגויים. נשים אלה עניות הן ובעליהן אינם יכולים לתת להן כסות, לא להן ולא לבניהן, ועל כן הן נאלצות לעבוד אצל לא־יהודים. הרב מוסיף ואומר שתיקנו תקנות, שהנשים לא תשבנה על שלחן אחד „לעשות עבודת הריקום ביחד עם הגברים אלא גברים לחוד ונשים לחוד" [22]. בתשובה זו מדובר איפוא על יהודיות שהשתכרו אצל גויים בתקופת הממלוכים, כי אלה הם „ימי הנגידים".

ברם פרטים אלה ואף פרטים נוספים שאולי ימצאו במקורות אחרים אינם יכולים לשנות את תמונת ההרכב המקצועי של יהודי מצרים וסוריה בימי הממלוכים הצ'רכסים כפי שהיא מצטיירת מהמצב הכלכלי של ארצות אלה בזמן ההוא

18 ר' כרך I, עמ' 183.

19 בתעודה כתוב בן מומון וזאת כנראה טעות.

20 אולי גם השם בן מימון מעיד על יהדותו של האיש כי בזמן ההוא לא היה שם זה נפוץ בקרב המסלמים במצרים ובסוריה.

21 ציון VII, עמ' 142.

22 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתקי"ט.

ומההשוואה עם שאר הידיעות על הפעולות המשקיות של היהודים. אין להטיל ספק בכך, שבזמן המשבר הכלכלי בתחילת התקופה הצ'רכסית עזבו יהודים רבים את בתי המלאכה ותרו אחרי פרנסות שתכנסנה להם רווחים יותר גדולים.

ב

הפחתת הביקוש עקב התמעטות האוכלוסין, השיטות המוטעות של הממשלה שדיכאה את היזמה הפרטית, המשברים הכלכליים התכופים וגורמים אחרים הביאו בתקופת הממלוכים הצ'רכסים לידי הרס של ענפי תעשיה שהעסיקו מקודם פועלים רבים והעשירו את המשק הלאומי. בארצות אירופה המערבית, ששם התפתחו שיטות הייצור דרך קבע, השקיעו בימים ההם בעלי ההון כספים מרובים במפעלי תעשיה, ואילו במצרים ובסוריה השקיעו את הכספים לכל היותר בחקלאות ובמסחר. כן נהרסו התעשיות החשובות ביותר של מצרים וסוריה. תעשית הבדים במצרים התחתונה עמדה במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה עדיין על רמה גבוהה. המוצרים שנשתמרו מהזמן ההוא הם מעולים, הן בחומר הן בעיבוד. גם מספר העובדים היה עדיין גדול. אולם בתחילתה של תקופת הממלוכים הצ'רכסים הקיץ הקץ של תעשיה זו שהתקיימה מאות שנים. הכרוניסטים הערביים מוסרים לנו מספרים מאלפים על מספר האורגים באלכסנדריה, שהיתה בתקופת הממלוכים מרכז של תעשית הבדים. בשנת 1395 היו עוד באלכסנדריה 14,000 נול, וכאשר נערך בשנת 1434 מפקד נמצא שמספרם ירד ל 800[1]! כה עצומה היתה ירידת התעשיה המצרית. מצב התעשיה בסוריה לא היה באותו זמן יותר טוב, אולם לחורבן חלק גדול של התעשיה הסורית לא גרמו המשברים הכלכליים אלא הפלישה של תימור. הכובשים המונגוליים נהגו להגלות בעלי מלאכה ופועלים מקצועיים מן הארצות שכבשו ולישב אותם במקומות אחרים כראות עיניהם. תימור הגלה מספר גדול של תושבי סוריה וישב אותם בבירתו סמרקנד ובערים אחרות של אסיה המרכזית. הוא הגלה בעיקר אורגי משי, חרשי נשק וזגגים, כלומר: פועלי התעשיות החשובות. נוסעים אירופאיים שביקרו בשנות השמונים של המאה הארבע עשרה בסוריה מהללים עדיין את אורגי המשי של דמשק המוציאים מתחת ידיהם מוצרים משובחים[2]. והנה עם הכיבוש המונגולי איבדה סוריה בבת אחת את טובי הפועלים המקצועיים. זאת היתה מכה קשה בשביל המשק של סוריה כולו, והיא היתה קשה שבעתים משום שהמשטר הכלכלי של הממלוכים לא פעל לטובת שיקום התעשיה אלא עיכב בידו.

אם נחרב חלק גדול של התעשיה במצרים וסוריה ואם מספר העובדים ירד פלאים מובן שגם מספר היהודים שעסקו בתעשיה הלך וקטן. הידיעות על בעלי תעשיה יהודיים מתקופה זו מועטות. כפי הנראה עסקו היהודים במיוחד בתעשיות

1 אנבא דף 247 ב; אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 714.

2 סיגולי הוצ' גרג'ולי עמ' 218; גוצ'י שם עמ' 402.

אחדות, כשם שהיתה להם זיקה מיוחדת לענפים מסויימים של המלאכה. בגניזה נמצא מכתב שנשלח מדמשק לקהיר במחצית השניה של המאה החמש עשרה. כותב המכתב, שיצא מקהיר לסוריה, דורש בשלום אנשים רבים בבירת מצרים ובין השאר הוא פורס דרישת שלום להרון מבשל הסוכר הידוע בשם בן צניעה[3]. ידיעה על יהודים שעסקו בתעשית הסוכר נמצאת גם במקור מסלמי. בביאוגרפיה של החכם המסלמי שמס אד־דין מחמד בן עבדאלמנעם אל־ג'וג'רי, שבקובץ הביאוגרפיות של אס־סכ'אוי מסופר, שהוא התפרנס ממסחר ולא נמנע מלשבת בבתי המבשל לסוכר בחברת יהודים. שמס אד־דין אל־ג'וג'רי חי בקהיר ונפטר בעיר זו בשנת 1484[4].

* *
*

הידיעות המעידות על חורבן המלאכה והתעשיה במצרים ובסוריה במאה החמש עשרה, ומיעוט הידיעות על יהודים שעסקו בזמן ההוא במלאכה ותעשיה יכולים לעורר את הרושם שהפחתת החלק שהיה ליהודים בסקטורים כלכליים אלה היתה בשיעור יחסי לירידה הכללית. אולם לא ראי זה כראי זה. את המקומות של בעלי המלאכה והפועלים המסלמיים שהלכו בשבי או עזבו את סדנאותיהם לפחות מקצתם מילאו מסלמים אחרים שבאו מן הכפר. המעמד של בעלי המלאכה לא נעלם, הנדידה מן הכפר אל העיר השלימה את פחת שורותיו. בעלי המלאכה והתעשיה היהודיים שלא רצו או לא יכלו להסתפק בשכר עבודה ירוד עברו בודאי אל המסחר, אבל במקומם לא באו יהודים אחרים, ועל כן ירד בתקופה זו בהרבה מספר היהודים שהתפרנסו מעבודת ידיהם. זוהי דוגמה נוספת למה שהיא כנראה אחת המגמות הראשיות של קורות ישראל בגולה. ליהודים המשתקעים בארצות הגולה אין לכתחילה נטיה מיוחדת למסחר ולבנקאות, אבל התפתחות המשק הלאומי של ארצות מגוריהם, העליה של מעמדות אוטוכתוניים הממלאים את כל התפקידים המשקיים, ובפרט המשברים הכלכליים, מרחיקים את היהודים יותר ויותר מן הייצור הראשוני. במצרים ובסוריה לא מילאה ההתחרות עם בעלי המלאכה והתעשיה של עם־הרוב אותו תפקיד כמו בארצות אירופה. לא זו בלבד שהבורגנים המסלמיים לא היו מאורגנים בחטיבות חזקות ובעלות השפעה על מוסדות השלטון המרכזי והעירוני, אלא היהודים פינו את מקומם מחמת המשברים הכלכליים והשאירו אותו לאחרים. אמנם בארצות המזרח היו בימים ההם אגודות מקצועיות של בעלי המלאכה, יתר על כן: תקופת הממלוכים הצ'רכסים היתה תקופת הפריחה שלהן. אך הפיקוח על ענפי המלאכה השונים לא היה בידיהם,

3 גוטהייל־וורל עמ' 132.

4 אצ־צ'ו אל־לאמע VIII, עמ' 126/125.

לפחות לא באופן ישיר; המחתסב (מפקח המשטרה) הוא הוא שמינה מפקחים לכל ענף מלאכה. והנה בספרי ההדרכה בשביל ה„מחתסב" לא נאמר כלל שמפקחים אלה צריכים להיות מסלמים[5]. באגודות המקצועיות עצמן יכלו כנראה גם לא־מסלמים להתקבל בתור חברים שוי זכויות[6].

5 מצאלם אל־קרבה עמ' ٢٢٣ וו' גם ٢٢٤, ٢٢٦, ٢٢٧.

6 E. Qoudsi, Notice sur les corporations de Damas (Tiré du vol. II des travaux du Congrès d'oriental. à Leide), p. 29

פרק 3:

מסחר ובנקאות

א

מספר היהודים שהתפרנסו ממלאכה ותעשיה ירד מבחינה יחסית, כלומר: בקרב קהילות ישראל נתמעטו בעלי המלאכה. בתקופת הממלוכים הברג'ים היה מספר היהודים שעסקו במסחר הרבה יותר גדול מאשר בימי הממלוכים הבחרים. במקורות מן המאה החמש עשרה והמחצית הראשונה של המאה השש עשרה שיש בהם ידיעות על משלחי היד של יהודי מצרים וסוריה מדובר בעיקר על המסחר שלהם, וודאי שאין זה מקרה. הירידה של המלאכה והתעשיה, או ביתר דיוק: ההרס הגמור של אחדים מענפיה החשובים ביותר הביא בהכרח לשינוי ההרכב המקצועי של יהודי מצרים וסוריה. התעודות מתקופת האיובים מוכיחות שבזמן ההוא היו הסוחרים בשום אופן לא למעלה מארבעים אחוז מבעלי הפרנסה, ואין ספק שכזה היה המצב גם בתחילת התקופה הממלוכית. מן הידיעות שנזדמנו לידינו מן המאה החמש עשרה יש להסיק, שמרבית היהודים התפרנסו ממסחר. תמורה זו נתחוללה הן בקהילות מצרים הן בקהילות סוריה[1]. זאת היתה תוצאה בלתי נמנעת של התפתחות הקהילות הללו בתור קיבוצי גולה, בודאי לא תולדה של נטיה למסחר, ולא של גאות המסחר. אדרבה, בתקופה זו נמנו רוב הסוחרים היהודיים עם אותה השכבה שנפגעה ביותר מן הפוליטיקה הכלכלית המוטעית של הממשלה הממלוכית. הסוחרים היהודיים רובם היו סוחרים בינוניים וזעירים, וקל וחומר שהשתייכו לסוג זה אותם בעלי המלאכה שעברו למסחר. אין ספק שהמשברים הכלכליים, וביחוד השינויים במערכת הכספים, גרמו לשכבה זו הפסדים עצומים. התערבות הממשלה בעניני המסחר העיקה במאה החמש עשרה הרבה יותר על הסוחרים מאשר בתקופה הקודמת, כי פעולות הממשלה היו תכופות יותר ונמרצות יותר. כשהחמיר המחסור בכסף השתמשו השלטונות לעתים קרובות בשיטת ה„טרח", שהיתה אחת התקלות הרציניות של המסחר בתקופת הממלוכים. אבן כ'לדון מדבר על שיטה זו בפרוטרוט, ואף כי אינו אומר שהוא מתכוון דוקא למצרים הרי דבריו הולמים יפה את המצב במדינה הממלוכית. המלכים — הוא אומר — מתחילים לעסוק במסחר בכוונה להגדיל את הכנסותיהם, אבל זוהי טעות גדולה. אם המלך אסף את יבול אדמותיו וגם סחורות אחרות ויש לו צורך בכסף אינו מחכה עד שימכר את הכל בדרך רגילה, אלא הוא מכריח את הסוחרים לקנות

1 ר' משולם עמ' 211.

ממנו את הסחורות במחיר יקר. סחורות אלה נשארות אצלם בלי שהם יכולים למכור אותן. מאידך הוציאו הסוחרים את הכסף שהיה להם במזומן ואין ביכלתם להמשיך במסחר. כשהם זקוקים לכסף והצורך דוחק, הם נאלצים למכור חלק מן הסחורות במחיר זול. פעמים סוחר נפגע וחוזר ונפגע על ידי מצב כזה, עד שהוא מפסיד לאט לאט את כל הונו. לבסוף הוא מוכרח להפסיק את המסחר שלו, אף מאבד את הרצון לכך והולך בטל [2]. תאור זה אמיתי, וודאי שאבן כ'לדון לא הפריז. אולם מצוקת הממשלה היתה גדולה מדי והצורך בכסף הכריע את ההתחשבות בתוצאות, ובפרט בעתות מלחמה אחזו השלטונות באמצעי זה ללא היסוס [3]. מובן מאליו שבמסיבות אלה לא היה מצב הסוחרים מזהיר, אבל בשביל היהודים היתה זאת הפרנסה הטובה ביותר משום שהיא היתה חפשית, היינו לא נתונה לפיקוח של קנאים דתיים והריוח היה גדול מאשר במלאכה.

במקורות יהודיים ולא־יהודיים יש כמה וכמה ידיעות על הפעולות המסחריות של היהודים בזמן ההוא. מידיעות אלה אנו למדים שהם עסקו הרבה במסחר של בדים ושל בגדים. בקהיר היו להם חנויות בשוק האריגים [4]. יהודי מאיטליה שעלה בסוף המאה החמש עשרה לארץ ישראל מספר על היהודים בדמשק ש„קצתם תגרים מבגדים ועניינים אחרים" [5]. בפרוטרוט מספר על המסחר של יהודי דמשק משה באסולה והוא מזכיר גם את המסחר בבגדים. הוא אומר שיש יהודים שפותחים להם חנות של בגדים בלי שיש להם כסף רב, כגון אנשים אשר ברשותם מאה דוקאטים, אבל הסוחרים המסלמיים והויניציאניים נותנים להם בגדים למכור בעמילות [6]. משה באסולה בא לדמשק שנים אחדות אחרי שהמשטר הממלוכי חוסל, אבל אין ספק שכן נהגו הסוחרים גם בתקופת הממלוכים. נוסף זה מדבר גם על היהודים שיש להם חנויות של בשמים ותרופות, וזה היה אחד מענפי המסחר שבו עסקו היהודים מקדמת דנא. אותו יהודי שנתפש בשנת 1392 בדמשק ונאשם בהצתה מוכר בשמים היה [7]. במכתב מסוף המאה החמש עשרה שנמצא בגניזה נזכר ר' ישועה נשאדרי, היינו סוחר נשדור [8]. בתעודה שנכתבה בשנת רע"ב (1511) בקהיר נזכר ר' משה בן החכם ר' יעקב שהיה ידוע בשם כחלי — מוכר כחל [9]. מבין הסוחרים הזעירים היו כמובן כאלה שסחרו בצרכי אוכל. במכתב מהמחצית השניה של המאה החמש עשרה מדובר

2 Notices et extraits 17, 1, p. 84/5

3 ר' אבן אל־פראת IX, עמ' 366.

4 ר' שם עמ' 102, והשוה כ'טט II, עמ' 103.

5 אלמוני עמ' 277.

6 עמ' 66.

7 אבן צצרא דף 127 א.

8 HUCA III, p. 307, שם בטעות נשארי וצ"ל נשאדרי.

9 גוטהיל־וורל עמ' 182.

על יהודי שקנה ומכר גבינה [10]. הסוחרים הגדולים סחרו גם בתבואה. אחד הנגידים עסק בנעוריו במסחר של חיטה [11]. במקור עברי משנות השמונים של המאה החמש עשרה אנו שומעים על סוחר באבנים יקרות שישב בקהיר [12]. וכאלה היו כנראה רבים.

מאז ומתמיד עסקו היהודים במסחר היין. אמנם הם לא היו היחידים שסיפקו יין למסלמים שעברו על החוק שלהם. התחרו בהם בני המיעוטים הנוצריים והאירופאיים שהוחזקו בתור שבויים במצרים [13], וגם מסלמים מכרו יין [14]. מכל מקום היתה זאת בשביל היהודים פרנסה טובה, ובכל קהילה היו אנשים שמצאו בה את לחמם. הלקוחות הטובים ביותר היו אנשי הצבא. הממלוכים לא ויתרו על כוס יין, ובפרט אלה שבאו מארצות צפוניות והיו רגילים לשתות הרבה. הנוסע הגרמני ארנולד פון הרף שבא למצרים בסוף המאה החמש עשרה מספר, שנפגש עם ממלוכים ממוצא גרמני והם הובילו אותו אל בתי היהודים והנוצרים ושם שתו יין [15]. ועוד הוא מספר שיש גם „מסלמים" (אזרחים) רבים ששותים יין עם הממלוכים והיהודים [16]. היהודים עסקו איפוא במסחר הקמעוני והיו להם בתי מרזח. על כן נטפלו אליהם בפעם כפעם הקנאים המסלמיים, ופעולות שבהן נקטה הממשלה על פי דרישתם נגד בתי המרזח נהפכו לפעולות נגד הלא־מסלמים. פעולות אלה נמשכו עד סוף התקופה הממלוכית. במקור ערבי מסופר מעשה שהיה בשנת 1516 בחלב בשעה שהצבא הממלוכי נכנס לעיר, ומסיפור זה אנו למדים שהמצרים השתכרו בשכונת היהודים [17]. בימים האחרונים של שנת 1514 הכריזו השלטונות בקהיר מחדש על איסור מכירת יין והזכירו באופן מיוחד את היהודים והנוצרים העוסקים בזה [18]. גם בשאלות ותשובות מן הזמן ההוא מדובר על יהודים שמוכרים לישמעאלים יין, והרי שאלה שהיא אופינית להוי כולו: מעשה היה באחד מעבדי המלך שבא לקנות יין מישראל ביו"ט ולקח הישראל משכון והיה העם מרנן אחריו שחילל את המועד והרב משיב שאם היש' היה יכול להשמט ממנו הדבר ברור דאסור אבל אם היה אלם ולא היה יכול להשמט שלא לתת לו יין יפה עשה כיון שהוא אונס בנתינת יין [19].

לסוחרים היהודיים היו חנויות רבות בשווקים וגם בשכונות היהודיות היו להם חנויות. כומר נוצרי שביקר במצרים בתחילת המאה השש עשרה אומר שבקהיר יש ליהודים רחובות משלהם, בתי כנסיות ושווקים [20]. מסיפור אחד בכרוניקה של אבן

10 ציון VI, עמ' 116. 11 שם עמ' 117. 12 משולם עמ' 186.
13 אבן אל־פראת XI, עמ' 9, השוה גם עמ' 110.
14 אבן קאצ'י שהבה דף 113 א.
15 עמ' 86. 16 שם עמ' 101.
17 אט־טבאך' V, עמ' 397.
18 אבן איאס V, עמ' 125.
19 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתע"ז, השוה גם ח"א סי' ב'.
20 תנו עמ' 51.

אל־פראת אנו יודעים, שבסוף המאה הארבע עשרה היו ליהודי קהיר חנויות בשוק ג׳מלון. זה היה רחוב בלב העיר, ששם בנה אל־מלך אן־נאצר מחמד שורה של חנויות ועשה אותן הקדש בשביל המקברה של אחד הממלוכים שלו. את החנויות ההן שכרו סוחרי הבדים היקרים[21]. השוק ג׳מלון היה ידוע בחנויותיו העשירות, ועל כן היה צורך לשמור עליו שמירה מעולה מפני שודדים, ובפרט בזמנים של מהומות[22]. בסוף המאה הארבע עשרה נבנו גם שערים בשני קצוי השוק והם ננעלו בלילה[23]. על יד השוק ג׳מלון היתה הבורסה[24]. זה היה איפוא מרכז מסחרי חשוב, והיהודים שהיו להם שם חנויות, מסתבר שהיו סוחרים אמידים[25].

הסוחרים היהודיים ערכו גם נסיעות בגלילות השונים של מצרים וסוריה. היהודים שבבירת מצרים נסעו הרבה אל ערי החוף[26], וכן אנו שומעים על נסיעות אל עזה[27], חברון[28], ומקומות אחרים. לא תמיד נאמר בתעודות שהמדובר בנסיעות לשם מסחר, אבל אם התוכן של מכתב סובב כולו או רובו על עניני מסחר קרוב לודאי שגם הנסיעות הנזכרות בו נעשו לתכלית זו. לסוחרים שכתבו את המכתבים האלה היה לפחות הון מעט, אולם אחרים ניסו להתפרנס ממסחר בלי שהיה להם מאומה. אנשים כאלה סובבו בתור רוכלים בכפרים והציעו את מעט הסחורה שקיבלו מבתי המסחר שבערים הגדולות בעמילות. הרוכלים היו חוזרים לבתיהם בשבתות, או אפילו לעתים יותר רחוקות, כגון לחגים. יצחק בן מאיר לטיף כותב במחצית השניה של המאה החמש עשרה במכתב מירושלים שהיהודים „נושאים ונותנים בכפרים ובדמשק ושבים לבתיהם לשלום, כי הדרכים בטוחים מאד מאד"[29].

21 כ׳טט II, עמ׳ 103.

22 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 90, 95 ; אן־נג׳ום אז־זאהרה V, עמ׳ 418.

23 כ׳טט שם.

24 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 90 ; אל־עיני דף 586 א.

25 השוק ג׳מלון שבקרבת השכונות בנדקאניין וג׳ודריה נקרא גם „ג׳מלון הגדול" (ר׳ כ׳טט שם) כי בצפון העיר בקרבת „שער הנצחון" (באב אן־נצר) היה שוק אחר שנקרא „ג׳מלון הקטן" ושם היו גם כן חנויות של בדים, חייטים ומכבסות ר׳ כ׳טט II, עמ׳ 101. את הבורסה (פנדק אצ־צרף) לא הזכיר מקריזי בפרק על הפנדקים (אל־כ׳אנאת ואל־פנאדק) אבל הוא מזכיר II, עמ׳ 93 את ה„פנדק אבן קריש" שנבנה ע״י הקאצ׳י שרף אד־דין אבראהים בן עבד־אררחמאן בן קריש (מת 1245) ועוד הוא מספר שאביו אל־מרתצ׳א (מת 1180) בנה שוק מכוסה (קיסריה) שנודע בשמו והוא היה ע״י ה„ג׳מלון הגדול", ר׳ שם עמ׳ 86. לפיכך יש לחשוב שהיו למשפחה זו במקום ההוא מגרשים וגם הבורסה שנבנתה ע״י שרף אד־דין אבראהים היתה שם. גם בלאו הכי יש להניח ש„אל־ג׳מלון" סתם הוא „ג׳מלון הגדול".

26 HUCA III, עמ׳ 306.

27 ציון VI, עמ׳ 117.

28 שם, שם.

29 מכתב מר׳ יצחק לטיף, אוצר טוב, תוספת עברית ל Magazin für die Wiss. des Judentums III, p. 34

ב

היחסים הבינלאומיים באגן המזרחי של הים התיכון ובמזרח הקרוב כולו היו נוחים מאד בשביל המסחר של מצרים וסוריה עם ארצות אירופה. יתר על כן: היו סיכויים שתחל תקופת פריחה חדשה בסחר התבלין שהיה הענף הראשי בסחר המדינה הממלוכית. ההתנגדות שגילתה לפנים הכנסיה הרומית למסחר עם הארצות המסלמיות רפתה בימים ההם, אף פסקה לגמרי. בסוף המאה הארבע עשרה נתנו האפיפיורים לויניציאנים רשיונות למסחר עם מצרים וסוריה שכחם היה יפה שנה אחת בלבד [1], ואילו בשנת 1425 נותן מרטין V רשיון כזה לעשרים וחמש שנה [2]. פירוש הדבר שהוא מוותר לסוחרים ומבטל את הפוליטיקה המסורתית של הכנסיה. ברם המסחר של מדינות אירופה עם מצרים וסוריה נמשך גם בלאו הכי, למרות המכשולים ששמה הכנסיה בדרכו, ועל כן לא היתה לשינוי בעמדת הכנסיה חשיבות מכרעת. בסוף המאה הארבע עשרה אירעו מאורעות חשובים ששינו לחלוטין את דרכי המסחר בארצות המזרח וכל השינויים האלה היו לטובת המסחר של מצרים וסוריה. בשנת 1374 השתלטו הגינואזים על העיר פמגוסטה וריכזו בה חלק גדול מסחר האי. גינואה היתה מעצמת מסחר מובהקת, וכמובן לחמה במתחריה בכל תוקף. הגינואזים דחקו איפוא את רגלי הסוחרים הזרים, ופמגוסטה נעשתה לאמפוריון של המסחר הגינואזי בלבד. באותו הזמן, בשנת 1375, כבשו הממלוכים את ממלכת הארמנים שבהרי קיליקיה, זו המדינה הקטנה שהיתה נקודת משען לסוחרים האירופאיים במשך תקופה ארוכה. בשנות התשעים של המאה הארבע עשרה החריב תימור את סראי ואסטרכ'אן, שהיו תחנות חשובות בדרך השיירות מאסיה המרכזית אל חופי הים השחור, אשר בה הגיעו הסחורות של סין והודו לידי הסוחרים האיטלקיים. כך נחסמו בזו אחר זו כל הדרכים, שבהן יכלו הסוחרים האירופאיים לקבל את הסחורות של הודו והמזרח הרחוק, ולא היתה להם ברירה, אלא על כרחם חזרו וקנו אותן במצרים וסוריה. מכאן שבתחילת המאה החמש עשרה הלך וגדל מספר האניות האירופאיות העוגנות בנמלי אלכסנדריה ובירות.

מעצמות המסחר שבדרום אירופה הידקו את קשריהן עם השלטאן וביקשו ממנו לאשר את זכויותיהן. הויניציאנים שתפשו את המקום הראשון בין כל המעצמות האלה קיבלו בשנת 1415 פריוילג חדש, בו הבטיח השלטאן שיוכלו לעסוק במסחר בכל מדינותיו כאות נפשם ולא יאונה להם כל רע [3]. בשנת 1422 קיבלו הויניציאנים פריוילג מן השלטאן ברסבאי ובו אנו מוצאים רשימה של המקומות אשר בהם עסקו

1 תומס Diplomatarium II, מס' 113, 118, 121.

2 שם מס' 179.

3 שם מס' 168.

במסחר: אלכסנדריה, דמיאט, דמשק, חלב, טריפולי, חמת, אנטיוכיה, לטקיה, בירות, צידון, עכו, יפו, צפת, ירושלים, רמלה, עזה וקיר מואב [4]. באותה השנה התיצבו לפני השלטאן שליחי הפלורנטינים וביקשו ממנו אותן הזכויות שמהן נהנו הויניציאנים ושאר מעצמות המסחר הגדולות. הם טענו שזכויות כאלה היו לפנים לעיר פיסה שבאה תחת שלטונה של פלורנץ ושהם רוצים להחשב כיורשיה של עיר זו. הם השיגו את מבוקשם, ומכאן ואילך היו לפלורנץ קונסולים ופונדקים באלכסנדריה ודמשק [5]. נקודת המשען של המסחר הגינואזי במזרח הקרוב היתה העיר פמגוסטה, אבל מעולם לא הפסיקו הסוחרים של גינואה את קשריהם הישירים עם מצרים וסוריה והיו להם מושבות מסחר קבועות באלכסנדריה, דמשק ובירות. גם הקטלנים המשיכו במסחר עם מצרים וסוריה, והיו להם קונסולים ופונדקים בערי הנמל הגדולות. אלה היו מעצמות המסחר הגדולות, ומלבדן יש למנות עוד כמה וכמה מדינות וערים שהיו להן מושבות מסחר במצרים ובסוריה, אם כי קיומן לא היה כה רצוף. באלכסנדריה היו פונדקים של מרסיליה, נרבונה ואנשי צרפת הצפונית, של הערים ניאפולי ואנקונה, כרתים וקפריסין, וגם פונדק של התתארים. גם קשרי המסחר בין ארצות הממלוכים ובין תורכיה הלכו ונתהדקו. שיירות של סוחרים תורכיים באו לסוריה ולמצרים ומקצתם הפליגו בים וביקרו באלכסנדריה. בעיר זו וגם בבירות היו לתורכים פונדקים משלהם.

ברם, בפעם כפעם הופסקו קשרי המסחר ההדוקים שבין מצרים וסוריה ובין כל הארצות האלה. מעשי השוד שבוצעו לעתים תכופות ע"י שודדי ים אירופאיים הביאו לידי מעשי תגמול מצד השלטונות הממלוכיים, וכשבאו נציגי הסוחרים וטענו לפני השלטאן שאין להם חלק במעשים אלה ושלא בדין עושים בהם שפטים ומפסיקים את המסחר הפורח, השיב להם שאינו מבדיל בין שבטי הפרנקים ושכולם ערבים זה לזה [6]. אמנם רציניות יותר היו ההפרעות שנגרמו ע"י פעולות הממשלה הממלוכית. מזמן נהגו השלטאנים להכריח את הסוחרים האירופאיים שיקנו את הסחורות ההודיות במחיר מופקע, אולם החל מן השלטאן ברסבאי פעלה הממשלה הממלוכית לפי שיטה חדשה, שהיתה הרבה יותר חמורה. בשנת 1428 עשה ברסבאי את סחר הפלפל מונופול, היינו סוכניו קנו את כל הסחורה שבאה מהודו, ומצד שני אסר השלטאן לסוחרים המצריים למכור לאירופאיים מה שנשאר בידיהם לפני שסוכניו מכרו כמות מספקת. כמו כן השתדל השלטאן להעביר את מסחר התבלין מסוריה למצרים [7]. הסוחרים האירופאיים לא רצו להשלים עם שיטה זו שהרי הפלפל היה החשוב שבתבלין ואילו הצליחה הממשלה הממלוכית להגשים את תכניתה במלואה

4 מס' 174.

5 Amari, I diplomi arabi no. 37-39

6 אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 579/578 ור' יורגא ב 187, 184, ROL V, p. 176/177

7 אנבא דף 228 ב, 232 ב, 235 ב, 241 ב, השוה ויל V, עמ' 183.

ולסלק כל התחרות אזי היו הסוחרים נאלצים לשלם את המחיר שנקבע ע"י סוכני השלטאן, ורוחיהם היו יורדים בהרבה. על כן שלחו המדינות האירופאיות משלחות אל השלטאן ואחזו גם באמצעי לחץ שונים, ובשנת 1431 הבטיח ברסבאי לויניציאנים לנהוג לפי חוזה המסחר הקיים בין המדינה הממלוכית ובין הסיניוריה[8]. אולם גם אחרי הבטחתו החגיגית התעלל ברסבאי בסוחרים הויניציאניים. בשנת 1435 גירש אותם מאלכסנדריה, דמשק, בירות, טריפולי ולטקיה[9]. בשנת 1441 גרש אותם שוב מדמשק[10]. סיבת הסיכסוכים האלה היתה שאיפת השלטאן להפוך את מסחר הפלפל למונופול. ברסבאי חזר לתכנית זו, וגם השלטאנים שבאו אחריו לא וויתרו עליה. ג'קמק נתן לויניציאנים בשנת 1442 פריוילג חדש והבטיח להם חופש המסחר[11]. אך הבטחות לחוד ומעשי השלטונות לחוד. בדרך כלל הכריחו פקידי המכס בזמן ההוא את הסוחרים האירופאיים שיקנו בכל עונה כמות מסויימת של תבלין ממחסני השלטאן. בתחילת המאה השש עשרה לא אמרה הממשלה הממלוכית להסתפק בזה וחידשה את הנסיון לעשות את מסחר הפלפל מונופול, ובפעם זו התכוונה לנהוג כך גם בשאר התבלין[12].

לפנים היה המסחר ההודי בשביל יהודי מצרים וסוריה אחד ממקורות הפרנסה החשובים, ואילו בתקופת הממלוכים הצ'רכסים לא עסקו רבים במסחר זה. רוב הסוחרים היהודיים היו סוחרים זעירים שעסקו במסחר קמעוני, והמסחר ההודי היה בימים ההם עסקם של אילי המסחר. בדומה לכך היה המצב גם בימי הממלוכים הבחרים, אבל יש להניח שהפעולה המסחרית של השלטאנים במאה החמש עשרה הכבידה מאד על הסוחרים הזעירים ורובם התרחקו ממסחר התבלין. כאשר החלו השלטאנים להשתתף בעצמם במסחר התבלין וניסו לעשות אותו מונופולין הועמדו הסוחרים בפני התחרות קשה, ורק הגדולים שבהם החזיקו מעמד. ודאי שזאת הסיבה למיעוט הסוחרים היהודיים שהשתתפו במאה החמש עשרה במסחר ההודי. במניעות אחרות לא נתקלו. כמקודם יכלו גם בתקופה זו סוחרים יהודיים להצטרף אל השיירות של המסלמים, או להתקבץ לשיירות מיוחדות ולהעביר את סחורותיהם ממקום למקום בלי שהיו להם קשיים מיוחדים. זהו מה שיש ללמוד מכמה וכמה ידיעות מסוף המאה החמש עשרה ותחילת המאה השש עשרה. ידיעות אלה מוכיחות שבזמן ההוא המשיכו סוחרים יהודיים יחידים לעסוק במסחר התבלין ולהעביר סחורות מהודו אל חופי הים התיכון. אנחנו שומעים על סוחרים יהודיים שעברו בימים ובמדברות שבין הודו ובין מצרים, על הצלחותיהם וכשלונותיהם — פרשה של הרפתקאות בארץ הפלאים.

8 יורגא שם VI, עמ' 81, 95 ואילך ; אנבא דף 248 א ; הייד II עמ' 476 ; אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 683/682.

9 יורגא שם VI, עמ' 135.

10 יורגא שם VII, עמ' 42.

11 תומס Diplomatarium II, מס' 189.

12 ר' הייד II, עמ' 491.

יואן (Joâo) השני, שישב בסוף המאה החמש עשרה על כסא המלכות במדינת פורטוגאל חתר בכל מאדו לגלות דרך חדשה אל הודו. בשנת 1487 שלח שני אבירים, את פרו דה קובילהם (Pero de Covilham) ואפונסו דה פאיבא (Affonso de Payva) אל ארצות המזרח והטיל עליהם להתחקות על הדרכים המובילות להודו ולבוא בקשרים עם הפרסביטר יוחנן, הוא קיסר חבש, שנהפך בעיני הנוצרים בימי הביניים לנסיך בארץ האגדה. בנסיעה זו נעזרו האבירים הפורטוגיזיים הרבה ביהודים. הם יצאו בתחילת מאי 1487 מסנטרם והגיעו דרך ברצלונה, ניאפולי ורודוס אל אלכסנדריה. במצרים נלוו אל שיירה של מסלמים מן המערב, מפאס ותלמסאן, יצאו לטור ומשם הפליגו לעדן. כאן נפרדו. זה הלך להודו וזה הלך לחבש. אפונסו דה פאיבא התחבר עם סוחר יהודי והם עברו יחדו כברת דרך ארוכה וכרתו ביניהם ברית ידידות. האביר הפורטוגיזי מת עוד טרם שהגיע למחוז חפצו, והסוחר היהודי הבטיח לו לנסוע לפורטוגאל ולמסור למלך על מה שהספיק לשמוע ולברר עד יום מותו. פרו דה קובילהם יצא מעדן למלבר, ביקר בקנאנור, קאלקוט וגואה והפליג אחר כך אל החוף המזרחי של אפריקה והגיע עד העיר ספאלה שהיא רחוקה 800 קילומטר מכף התקוה הטובה. משם חזר למצרים, כי הוא נדבר עם חברו להפגש בקהיר. במקום חברו, שמת בינתים, נפגש בקהיר עם שני יהודים שנשלחו אליו ע"י מלך פורטוגל, ר' יוסי ספטירו מלמיגו[13] ור' אברהם מביה. אותו יוסף היה מקודם בבגדאד וידע הרבה על עניני המסחר עם הודו, שהתנהל בעיר ארמוז, ור' אברהם מביה הצטיין בידיעת לשונות רבות. שני היהודים מסרו לפרו דה קובילהם, שהמלך מבקש ממנו למסור לו דין וחשבון על מסעותיו וחקירותיו בידי יוסף ספטירו, ושהוא יסיים את השליחות שהוטלה עליו ועל חברו, היינו להכיר את דרכי המסחר ההודי ולבקר אצל הפרסביטר יוחנן. האביר הפורטוגיזי עשה כמצות מלכו ויצא עם שני היהודים אל העיר ארמוז, ומשם חזר יוסף ספטירו עם שיירה אחת אל העיר חלב כדי להפליג בים התיכון לפורטוגאל, וגם אברהם מביה הגיע כעבור זמן מה לפורטוגאל. פרו עצמו יצא לחבש[14].

13 capateiro משמעו סנדלר, אבל כפי שמעיר בצדק גרץ־שפ"ר VI, עמ' 377 כאן משמע הכינוי שם משפחה.

14 הקיסר של חבש לא הרשה לפרו דה קובילהם לצאת מארצו ולחזור לפורטוגאל, וכאשר הגיעה בשנת 1520 משלחת פורטוגיזית לחבש סיפר פרו את פרשת מסעותיו לכומר שליוה את המשלחת. הוא פרנצסקו אלוארס והוא שילב את הסיפור בחיבורו על המשלחת. ר' בקיצור האיטלקי Viaggio nella Ethiopia al Prete Ianni fatto per Don Francesco Alvarez אצל I. Ramusio, דף 236 א—237 א. את הידיעות בשאר המקורות הפורטוגיזיים לקט במחקריו M. Kayserling: Die portugiesischen Entdeckungen und Eroberungen in Beziehung zu den Juden, MGWJ VII (1858), p. 436f.; Theilnahme der Juden an den portugiesischen Entdeckungen, Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judenthums III (1863), p. 308/9; Geschichte der Juden in

כעשר שנים אחרי מסעות אלו נתפרסם שמו של יהודי שהגיע להודו עצמה, הוא גספר דה לאס אינדיאס. כאשר הפליג ואסקו דא גאמא בשנת 1498 מחוף מלבר כדי לחזור לפורטוגאל והגיע אל קבוצת האיים הנקראת „אנג'דיבה", התקרבה אל אנייתו סירה ובה בן אדם לבוש מלבושי הדר וביקש רשות לעלות על הסיפון והבטחה שלא יגעו בו לרעה. האירופאים הסכימו לכך, אף קיבלו אותו בשמחה, כי הוא דיבר אתם בלשון שהיתה ידועה להם. האיש ההוא היה בשרות הנסיך המסלמי של גואה ובא לשאת ולתת עם הפורטוגיזים. כאשר עורר חשד החלו הפורטוגיזים לענות אותו ואז הודה להם שהוא יהודי. לפי המסופר באחד המקורות הפורטוגיזיים הנכבדים אמר להם היהודי שמוצאו מפולין [15], ולפי סופר אחד סיפר להם שנולד בעיר פוזן [16]. לפי מקור אחר סיפר, שהוריו היו מפוזן אך יצאו משם לפני שהוא נולד. באמצע המאה החמש עשרה נתן מלך פולין ליהודים את הברירה להתנצר או לצאת מארצו, ואז עלו הוריו לירושלים ומשם ירדו לאלכסנדריה ובעיר זו ראה את אור העולם. באלכסנדריה בילה את נעוריו וכשגדל — כך סיפר היהודי לפורטוגיזים לפי מקור זה — עבר ארצות רבות ובא להודו. שם עלה לגדולה בשרות הנסיך של גואה [17]. זוהי גירסה אחת. אבל במקורות אחרים יש גירסאות אחרות, שהן שונות ממנה בהר־בה, ובסך הכל צריך לומר שאישיותו של יהודי זה לוטה ערפל עד היום הזה. הידיעה שנולד באלכסנדריה נמצאת גם במקור אחר [18], אך יש אומרים שהיה מספרד. סופר פורטוגיזי חשוב מספר, שהיה יהודי מגרנדה, וכאשר נפלה עיר זו בידי הנוצרים היגר לתורכיה ומשם בא למכה ולבסוף להודו. [19]. יש אומרים שהיה אדמירל של הנסיך ההודי [20], ויש אומרים שהיה הוזיר הראשון שלו [21], ואילו לפי גירסה שלישית

Portugal (Leipzig 1867), p. 87f.; Christopher Columbus and the participation of the Jews in the Spanish and Portuguese discoveries (New York 1894), p. 18 ff. קייזרלינג מסיים את תיאור המסעות הנ"ל בהערה, שאחרי הפגישה בקהיר יצא פרו דה קובילהם אל ארמוז ויוסף ספטירו הלך עם שיירה לחלב כדי לחזור לפורטוגאל. זה בלתי מובן, כי למה ילך בן אדם מקהיר לחלב כדי להפליג לפורטוגאל. ולכן יש להניח ששני היהודים נסעו ביחד עם פרו לארמוז, ולשונו של אלוארס מסייעת להשערה זו. הידיעה שבן הלויה של אפונסו דה פאיבא היה סוחר יהודי נמצאת אצל Gaspar Correa, Lendas da India (Collecção de documentas ineditas para a historia des conquistas das Portuguezes Ser. I, tom 1—4) I (Lisboa 1858), p. 6

15 Osorio II, p. 80/81.

16 Damião de Góis, Crónica do felicissimo rei D. Manuel, parte I, cap. 44 (Coimbra 1926), p. 96.

17 João de Barros, Da Asia, Decada I, livro 4, cap. 11 (Lisboa 1778), p. 364 ff.

18 Navigatione di Vasco di Gama capitano, Ramusio I, f. 121a.

19 Correa, Lendas da India I, p. 125 f.

20 קוריא שם. 21 אוזוריו שם.

לא היה יותר ממתורגמן [22]. וכן סותרים ההיסטוריונים הפורטוגיזיים זה את זה בדבר הלשון שבה פנה אל ואסקו. אותו סופר האומר שהיה יהודי מגרנדה מספר, שדיבר בלשון קסטיליאנית, ואילו בשאר מקורות נאמר שפנה אליהם באיטלקית. בענין שמו של אותו יהודי שותקים המחברים הפורטוגיזיים. בכל המקורות מסופר, שהוא התנצר על סיפון האניה של האדמירל הפורטוגיזי וקיבל את השם הניתן באגדה הנוצרית לאחד המלכים שעלו לבית לחם [23]. הוא נתכנה על שם האדמירל הפורטוגיזי, שהיה סנדק בטבילתו, ועל כן היה שמו מכאן ואילך גספר דא גאמא, ומשנתמנה פרנצסקו ד'אלמידא למשנה המלך בהודו קרא לעצמו גספר ד'אלמידא. הוא ידע לשונות רבות והיה בקי בעניני המסחר ההודי, והסופרים בני הזמן ההוא מספרים ששרת את הפורטוגיזים שרותים חשובים. הוא התעשר במהרה, נפרד מאשתו ששמרה אמונים לדת ישראל ונשא אשה פורטוגיזית, ולבסוף נתן לו מלך פורטוגאל את התואר של אציל [24].

זאת היתה דרכו של הרפתקן שעלה לגדולה בתוך ההתרוצצות הגדולה מסביב לסחר הפלפל שהעסיק בימים ההם את הממשלות במזרח ובמערב. אולם לא רק הרפתקנים הלכו להודו כדי לעסוק שם במסחר. נסיעה של סוחר יהודי אל חוף מלבר לא היתה בזמן ההוא מעשה בלתי שכיח, אלא כפי שיש להסיק מהסיפורים הנ"ל וכיוצא בהם היו והיו יהודים בין הסוחרים שחצו את האוקיאנוס ההודי כדי להגיע אל ארץ התבלין. הנוסע הגרמני ארנולד פון הרף מספר, שבשנת 1497 יצא מטור שבחצי האי סיני בשיירה של שש מאות איש אל דרום ערב. בשיירה זו היו מסלמים וגם נוצרים ויהודים. כאשר הגיעו אל סביבת מכה — כך מספר הנוסע הגרמני — היה על הנוצרים והיהודים לחנות על הר אחד במרחק מה מן העיר, משום שאסור להכנס לעיר למי שאינו מאמין בדת מחמד [25]. והרי עוד ידיעה מתחילת המאה השש עשרה. בשנת 1510 תפשו הפורטוגיזים באוקיאנוס ההודי אניה שבה נסעו שני יהודים קסטיליאנים ממצרים להודו. הם היו עשירים ומומחים בעניני המסחר של ארצות המזרח, הודו, חבש וערב. אפונסו ד'אלבוקרק, משנה המלך, אשר לפניו הובאו שני היהודים כיבד אותם עד מאד. שניהם עברו לנצרות, אחד קיבל את השם הנוצרי פרנצסקו ד'אלבוקרק ושימש לפורטוגיזים כמתורגמן והשני נהיה מזכיר של משנה המלך ויועץ הסתרים שלו. השם של יהודי זה היה סופו (Çufo) או הוספה (Huçefe), ואחרי שהתנצר קרא לעצמו אלכסנדר ד'אתאיד (d'Atayde). הוא ידע הרבה לשונות,

22 ברוס שם.

23 השוה מתי ב' א'.

24 על מהלך חייו לאחר פגישתו עם הפורטוגיזים ר' קייזרלינג Christopher Columbus עמ' 115 ואילך. השוה עוד הייד ו, עמ' 504, ו Albert Kammerer, La mer rouge, l'Abyssinie et l'Arabie depuis l'antiquité. T. II. Les guerres du poivre (Le Caire 1935) על פי המפתח.

25 עמ' 134/133.

ובכשרונותיו, ידיעותיו וזריזותו שירת את הפורטוגיזים שרותים חשובים ומעשיו זכו להערכה מלאה. כעבור שנים אחדות הוציאו אויבי אלבוקרק את דיבתו רעה לפני מלך פורטוגאל, וסר חנו. אלבוקרק מת בגואה בשנת 1515 בשברון לב, ואז יצא מזכירו היהודי לפורטוגאל והצליח לשכנע את המלך שהוא היה איש נאמן והגון במעשיו ושלא בצדק קיטרגו עליו. אלכסנדר ד'אתאיד ישב בליסבון בבית גרסיא דה נרונהא (Noronha), מי שהיה בן למשפחת אלבוקרק והוא התרועע עם שרי המלכות ואציליה. אולם כעבור זמן קצר הפליג שוב להודו ומשם יצא לקהיר וכאן חזר ליהדות [26].

ברם, למרות הידיעות הללו אין ספק שבתקופה זו היה מספר הסוחרים היהודיים שחצו את הים ההודי קטן מאשר בימי הפאטמים והאיובים. על כך מעידה הערה באחת השאלות והתשובות מתחילת המאה השש עשרה. הרב הפוסק אומר שיהודי מלבר „לא נודעו אלא מקרוב כמו כ' שנה מזמן שכבשו הפורטוגיזיש האינדיא וזכורני שבאו משם כתבים לשלוח להם ספרים שלא היו בידיהם לא משנה ולא תלמוד ולא פוסקים" [27]. לעדות זו יש משקל רב, כי כפי שיש ללמוד מדברי הפוסק נכתבה התשובה קרוב לשנת 1520, והוא עצמו ישב על כסא הרבנות בבירת מצרים. מאידך, יש לחשוב שהסוחרים היהודיים שישבו במצרים גופה ולא יצאו לנסיעות מסחר לא משכו את ידיהם ממסחר התבלין, שהכניס רווחים גדולים לכל מי שהיה מעורב בו. כמו בדורות שעברו השתתפו סוחרים רבים במסחר זה בלי להפליג אל מדינות הים, וביניהם היו גם יהודים. בשנת 1512 נעשה חוזה מסחרי בין מצרים ויניציאה, ובין השאר הוסכם „ששום פרנקי אינו יכול להתגורר בקהיר יותר משלשה חדשים ואינו יכול לקנות שום תבלין בשם של מסלם או יהודי" [28]. הרי לפנינו עדות לכך שיהודי קהיר עסקו בימים ההם במסחר התבלין.

יחסי המסחר בין המדינה הממלוכית למעצמות המסחר באיטליה וגם אופי המסחר היהודי במצרים וסוריה מנעו את הסוחרים היהודיים מלהשתתף השתתפות פעילה במסחר הגדול בים התיכון. המסחר בין המדינה הממלוכית לארצות אירופה היה בעיקר בידי הויניציאנים והגינואזים. הם הלכו אל המזרח, קנו שם את התבלין והביאו אותם לויניציאה וגינואה, ושמה באו הסוחרים מכל קצוי אירופה, ביחוד מגרמניה, וקנו אותם מידיהם. כל עוד לא יכלו הסוחרים היהודיים מארצות המזרח להביא את התבלין ממצרים ומסוריה אל שתי ערי המסחר הגדולות שבאיטליה בלי להתקל

26 Correa, Lendas da India II, p. 134 f., 177 ; The Commentaries of the great Afonso Dalboquerque tr. by W. de Gray Birch II (London 1877), p. 228/30; Osorio II, p. 23.

27 מתוך קובץ כ"י של שו"ת רדב"ז בספריה של בית המדרש לרבנים בניו יורק : אלכסנדר מרכס Contribution à l'histoire des juifs de Cochin REJ 89, p. 299

28 ר' הייד II, עמ' 435.

בקשיים לא היה להם חלק בענף העיקרי של המסחר בים התיכון. והנה בגינואה כמעט שלא נסבלו היהודים כלל. הם גורשו בפעם כפעם, ועל פי רוב לא הורשה ליהודים זרים לשהות בעיר למעלה משלשה ימים. גם בוויניציאה היה מצבם רעוע. בשנת 1504 באו יהודים ומרוניתים באניות ויניציאניות מאלכסנדריה לויניציאה והביאו לשם בגדים למכירה. השלטונות רצו להחרים אותם משום שייבוא סחורות ע"י יהודים היה אסור לפי חוקי הריפובליקה. הענין הובא לפני המוסדות העליונים ולבסוף הוחלט לסטות פעם זו מן הכלל ולהחזיר ליהודים את הסחורות. הנימוק הראשי של האנשים שהציעו הצעה זו היה שצריך לעשות כך „למען השלום" עם השליטים המסלמיים [29]. הויניציאנים לא הרשו איפוא בכלל שזרים יביאו לויניציאה סחורות מארצות המזרח, אולם בשביל יהודי מצרים וסוריה, שרובם היו בזמן ההוא סוחרים, היתה מכה זו קשה במיוחד. ברם, העמדה שנקטו כלפי הסוחרים היהודיים מעצמות המסחר הגדולות של איטליה היתה רק אחד הגורמים שמנעו אותם מלעסוק במסחר הבינלאומי. בימים ההם נקשרו קשרי מסחר אמיצים בין מצרים ובין ארצות ה„מערב", היינו טריפוליטניה, תונס, אלג'יר ומרוקו. מסחר זה התנהל בין בים בין ביבשה, ויש להניח שכמות הסחורות שהועברה ע"י הסוחרים בעיקר ממצרים אל ארצות המערב היתה גדולה למדי. והנה במקורות מתקופה זו שיש בהם ידיעות על השתתפות היהודים במסחר זה מדובר תמיד על נסיעות של יהודים מארצות המערב אל מצרים וגם אל סוריה. בקובץ השאלות והתשובות של ר' שלמה בן ר' שמעון בן צמח דוראן נמצאת שאלה, שנוסכת אור בהיר על מסחר היהודים באגן הים התיכון. ר' שלמה שישב במחצית השניה של המאה החמש עשרה על כסא הרבנות בעיר אלג'יר נשאל ע"י ר' אברהם אלקוקי ממלגה על אשת ר' יצחק אלפרא ואחותו, אשת ר' משה אלמראכשי. שני הגברים עלו לארץ ישראל והשאירו את נשותיהם במלגה. ר' יצחק אלפרא וגיסו נפטרו בירושלים ור' יצחק השאיר את במלגה. ר' אברהם אלקוקי שואל בענין אשתו משום שיצאה שמועה שהוא נשא אשה אחרת בארץ ישראל והניח זרע. ר' אברהם קיבל ידיעה זו מר' יהודה צרפתי מתונס. כמו כן באו „אורחים מהמזרח", וכששאלו אותם אנשי מלגה על שני העולים השיבו האורחים, ר' נתן מרומא ור' חיים גאליפאפא מארגון, שהם ביקרו אצל ר' יצחק אלפרא בירושלים אחרי שנשא אשה „ובהיותם בטראבלס בא כתב מירושלים מסוחר אחד יהודי טראבלסי מגיד כי ר' יצחק אלפרא נפטר בירושלים וגם ר' יצחק שטורה מעיר כי שמע משלויש מלילי מתושבי בג'איה בא מהמזרח ואמר שר' יצחק ור' משה הנזכרים נפטרו וגם ר' שלמה הכהן מתושבי העיר הזאת העיד כי בהיותו ברודיס הגיד לו שלויש מלילי הנז' כי ר' יצחק ור' משה הנזכרים נפטרו בירושלים וכי ר' יצחק אלפרא הניח בן" [30]. אנחנו שומעים איפוא

29 סאנוטו Diarii, 878, 891/890.

30 שו"ת רשב"ש סי' תקי"ב. תורף העדות שניתן למעלה נדפס גם ע"י נויבאור בעתון „המגיד" שנת ט"ו גליון 7 (כ"ד שבט תרל"א) מתוך כ"י של האסקוריאל ושם כתוב ר' יצחק אלפרח

שסוחר יהודי מטראבלס נוסע לירושלים, יהודי מבג׳איה שבאלגריה נוסע אל ארצות המזרח וחוזר משם, ר׳ שלמה הכהן ממלגה היה ברודוס ונפגש שם עם שלויש מלילי [31], וקרוב לודאי שרוב הנסיעות האלה נעשו לשם מסחר. השאלה שנשאל ר׳ שלמה בן הרשב״ץ היא דוגמה בולטת להוי של המסחר היהודי באגן הים התיכון, ויש להוסיף עליה כהנה וכהנה. בתחילת המאה השש עשרה פרץ סיכסוך גדול בקהילת פאס בענין הנפיחה. ר׳ חיים גאגין מספר בחיבורו עץ חיים שקרוב לשנת ר״ס בא לפאס ר׳ שלום מסנות, יהודי מתונס, והתרעם מאד שנוהגים נפיחה בריאות ואמר לאנשי פאס „שהלך עד ארץ הצבי ועבר במצרים ואשכנז לפי שהיה סוחר ונכנס בדוגיאות ולא ראה מקום שהיו נוהגים בו המנהג הרע הזה״ [32]. גם במקורות נוצריים מתקופה זו מסופר על יהודים מארצות שונות שביקרו במצרים ובסוריה, אך לא על סוחרים יהודיים מארצות אלה שיצאו אל מדינות אחרות. בסוף דצמבר 1516 טבעה בקרבת אלכסנדריה אניה ויניציאנית שנסעה למצרים. במקור ויניציאני נאמר שבאסון זה ניספו כמה יהודים שהפליגו מכרתים למצרים [33]. הימים ההם היו ימי מלחמה ומי שלא היה צריך לכך לא נסע למצרים. מכאן שנוסעים אלה רובם ככולם סוחרים היו. אין להניח שכל הידיעות האלה הן מקריות. הן מעידות על עובדה אחת, היינו שהסוחרים היהודיים במצרים ובסוריה ביקרו אך מעט בארצות אחרות. בודאי היתה זאת תוצאה של הרכב הסוחרים היהודיים. סוחרים זעירים אינם עוסקים במסחר בינלאומי.

כמובן אין להוציא משפט כולל ולומר שלא היה לסוחרים היהודיים שום חלק במסחר עם ארצות אירופה והמערב. לא כל הסוחרים היהודיים היו סוחרים קמעוניים, אלא היו ביניהם גם סוחרים עשירים, והם שלחו סחורות מעבר לים וקנו סחורות שהגיעו לחוף מצרים על מנת למכור אותן לסוחרים הקמעוניים. בתחילת המאה השש עשרה ביקרה בכל שנה בתונס, באלכסנדריה ובנמלי סוריה אניה גדולה, שהובילה סחורות. אניה זו היתה ידועה בשם „המגרבית״. כאשר נתפשה פעם בידי האבירים של רודוס היה בה מטען גדול של תבלין וסחורות אחרות שהיו שייכות למסלמים וליהודים [34]. ידיעה זאת אינה ברורה כל צרכה, כי לא נאמר מי היו היהודים שהעבירו באניה זו את סחורותיהם, יהודים ממצרים ומסוריה או מארצות המערב. אמנם בדרך

וזאת טעות, כי המדובר בלא ספק באותו ר׳ יצחק אלפרא ממלגה, ששלח לר׳ שמעון דוראן ובנו שלמה בשנת ר״א מכתב על ביקורו במקומות הקדושים בארץ ישראל, ומכתבו נכלל בצורה מקוצרת בספר היוחסין.

31 שם משפחה נפוץ, ע״ש העיר מלילה ; ר׳ תשב״ץ ח״א סי׳ צ״ג, ח״ב סי׳ כ׳ קצ״ו ; יכין ובועז ח״ב סי׳ כ״ט.

32 טולידאנו, נר המערב, עמ׳ 59.

33 סאנוטו, Diarii 24, 23, השוה 24.

34 J. Baudouin, Histoire des chevaliers de l'ordre de St-Jean de Jérusalem (Paris 1629) I, p. 221.

כלל אין להטיל ספק בכך, שסוחרים יהודיים במצרים ובסוריה עסקו במסחר עם ארצות אירופה וצפון אפריקה. בתעודות מן המחצית השניה של המאה החמש עשרה מדובר על הקשרים שהיו להם עם סוחרים איטלקים[35], וגם על הסחורות שבהן עשו מסחר. בגניזה נמצא מכתב שנכתב סמוך לשנת 1500 מאחת הערים שבחוף מצרים. יהודי אחד מודיע בו לחברו ש"בזה היום באה ספינה טעונה צימוקים ושעוה ועורות וכשיורידו ויתחילו למכור נודיע לכבודך" ובסוף המכתב נאמר: "ומענין הצימוקים כבר כתבתי למע' שבאה ספינה טעונה ועדיין לא הוריקוה"[36].

ג

הקשיים שנגרמו לסוחרים על ידי הפעולות המסחריות של השלטאנים, וביחוד המשברים במערכת הכספים שהיו בתקופת הממלוכים הצ'רכסים כה מרובים — שני גורמים אלה הגבירו בקרב אנשי העסקים את הנטיה לפעולות ספקולטיביות. סוחרים רבים לא יכלו להתחרות בסוכנות הממשלה, או שלא רצו להסתפק ברווחים זעומים וחיפשו להם עסקים אחרים, שבהם יכלו להרויח יותר. מאידך היו לאנשי העסקים סיכויים גדולים להתעשר ע"י פעולות ספסריות בזמן השינויים בשער המטבעות, שהיו תכופים כל כך, וברי שבמסיבות אלה השליכו רבים את המסחר אחרי גום והתמכרו לעסקי כספים. מן הסתם היתה זאת תופעה כללית, אבל היא היתה מורגשת ביחוד בקרב היהודים, משום שהם היו קיבוץ עירוני ורובם סוחרים. מה נשתנה ההרכב המקצועי של יהודי מצרים וסוריה בתקופה זו מהרכבם במאה השלש עשרה אפשר ללמוד מן העובדה, שרוב היהודים הנזכרים בכרוניקה המפורטת של תחילת המאה השש עשרה שנכתבה בידי אבן איאס הם בנקאים, או אנשים שעבדו באדמיניסטרציה הכספית של המדינה. אמנם טעות היתה בידינו אילו באנו להסיק מסיפוריו של אבן איאס, שמספר הבנקאים היהודיים היה גדול, או שרוב הסוחרים היהודיים נעשו בסוף התקופה הממלוכית בנקאים. ההתרכזות של בעלי ההון בעסקים שאופי ספסרי מובהק להם היתה אחת מתופעות הלואי של תהליך הדיפרנציאציה החברתית־כלכלית, שהיתה תוצאה של המשטר הממלוכי. מצד אחד נושלו הרבה בעלי־מלאכה ותעשיה וסוחרים מעמדותיהם וירדו מנכסיהם, ומצד שני התעשרו בעלי ההון יותר ויותר[1].

מכל מקום היו עסקי כספים במחצית השניה של המאה החמש עשרה מקור הפרנסה בשביל שכבה מסויימת שלא נעדרה כמעט בשום קהילה מקהילות מצרים וסוריה. על כך מעידים עולים ונוסעים שבאו בזמן ההוא מאירופה אל ארצות הממ־

35 ציון VI, עמ' 117.

36 HUCA III, עמ' 308/307.

1 על כך העיר בצדק אב. נ. פולק בציון I, עמ' 26/25.

לוכים[2]. סחר אבנים טובות ומתכות יקרות, שבו עסקו סוחרים יהודיים, היה קשור קשר הדוק עם התנודות בשער המטבעות[3]. מלבד הספקולציות הכרוכות בשינויי שער המטבעות עסקו אנשים אלה הרבה בהלואה ברבית. הם הלוו לסוחרים, ליהודיים וגם ללא־יהודיים[4]. תלמיד חכם אלמוני שעלה בשנת 1495 דרך סוריה לארץ ישראל אומר שיהודי דמשק מלוים ברבית של כ"ד למאה[5]. אותו הדבר מספר ר' משה באסולה שביקר בשנת רפ"ב (1522), בדמשק. הוא אומר שהיהודים בעיר זו מלוים לסוחרים הויניציאניים ומקבלים שנים למאה בחודש ו„בעת הצורך" יותר. הוא מוסיף עוד שהם יכולים להלוות גם לשומרוניב או לקראי אחד, שהוא קורא בשמו, ומהם הם מקבלים חמשה עשר עד שמונה עשר אחוז[6]. ברבית בשעור זה ניתנו, כנראה, הלואות לאנשי עסקים, אולם לא רק סוחרים לוו מהבנקאים היהודיים. הממלוכים פנו אליהם מן הסתם לעתים תכופות וביקשו מהם הלואות. במקורות הידועים עכשיו לא נאמר באלו תנאים הלוו להם היהודים[7]. לסוחרים ניתנו הלואות על משכון וגם בלי משכון[8]. הרווחים של הבנקאים היהודיים היו גדולים. ממקורות שונים ידועים לנו כמה מן הבנקאים היהודיים שבתחילת המאה השש עשרה. אחד מן הבנקאים היהודיים בקהיר ושמו שמואל ישב שנים אחדות במאסר, וגם אשתו נאסרה, ובלחץ עינויים קשים הוציאו ממנו השלטונות למעלה מ 500,000 דינאר. זה היה סכום גדול מאד בזמנים ההם, וגם רכושם של גדולי המלכות לא עלה על ערך זה. לשמואל זה היה בית מהודר בשכונת היהודים, וכאשר בנה השלטאן שמלך באותו זמן מדרסה מפוארת שלח את עבדיו לקחת מבית היהודי את אבני השיש והקשט בהן את המדרסה. גם לאחר שקלגסי השלטאן הוציאו מהבנקאי היהודי הכום גדול כזה לא הרפו ממנו ועינו אותו ואת אשתו, ובשנת 1511 נפחו את נשמתם בבית הכלא[9]. הזריזים שבבנקאים היהודיים קשרו קשרים עם רבי המלוכה והם נתנו להם תפקידים רשמיים ורשמיים למחצה. במקור מן המחצית השניה של המאה החמש עשרה מדובר על קראי, שהיה אז „בנקאי של השלטאן". מה היה תפקידו לא נאמר בתעודה ההיא.

2 ר' רע"ב עמ' 208 ור' להלן.

3 ר' בתעודה משנת רע"ג (1513), שפירסם אסף בקובץ החברה העברית לחקירת א"י ועתיקותיה תרצ"ה, עמ' 311.

4 השוה שו"ת רדב"ז ח"א סי' רכ"ח שצ"ב, ח"ד סי' אלף רס"א, ח"ו סי' ב' אלפים ס"ב; צימלס, שמונה תשובות להרדב"ז, ספר היובל לש. קראוס, עמ' 187/186.

5 עמ' 277.

6 עמ' 66.

7 ר' פברי, Evagatorium III, עמ' 76.

8 באסולה שם.

9 אבן איאס IV, עמ' 53, 235. צריך להעיר, שאבן איאס רושם את הידיעה על מות שמואל בין המאורעות של יום 19 אוגוסט 1511 (24 ג'מאדא א' 917). אחרי שדיבר על ענינים דומים, ואינו אומר שאמנם מת שמואל ביום זה. בכל זאת קרוב לודאי שלכך התכוון.

אך נראה שלא היה בעל משרה נמוכה[10]. אחרים היו זריזים יותר מדי ונתפסו לעסקים בלתי הגונים. בתקופה ההיא שיגשגה מלאכת הזייפנים, שקיצצו את המטבעות או שזייפו אותן באופן אחר. העובדה שמוגים שונים של מטבע אחד היו עוברים לסוחר באותו הזמן הקלה כמובן את מלאכת הזייפנים, והענשין החמורים שהטילו עליהם השלטונות לא הפחידו אותם. והנה הגרמני סבלד ריטר שביקר במצרים בשנת 1479 יודע לספר שיש דעה כללית שהיהודים מקצצים את המטבעות[11]. אולם אין ספק שזוהי גוזמה. בכרוניקות הערביות מן התקופה ההיא מסופר על כמה וכמה זייפנים ולא נאמר שהיו ביניהם יהודים.

10 כ"י בריטיש מיוסיאום אור. 2538, דף 78 ב: „צירפי אלסלטאן". אם המדובר בפקיד־גזבר נוסף בדרך כלל במקורות הערביים מקום עבודתו ואם לא צוין היכן עבד הצירפי יש כמובן להניח שהכוונה לבנקאי. אמנם קרוב לודאי שגם ה„צירפיון" אשר עבדו בשרות המלכות היו בנקאים. מקצתם חכרו כנראה משרות (ר' להלן) ומקצתם עסקו בזמן שכיהנו במשרות ממשלתיות גם בעסקים בנקאיים מלבד תפקידם הרשמי. במקרה שלנו מתקבל על הדעת שהקראי ההוא היה בנקאי בעל עמדה, ועל כן השתמש בו השלטאן לניהול עסקיו. לשמו נוסף בכ"י הנ"ל הכינוי „אל־מעלם".

11 Reisebuch עמ' 147.

פרק 4:

רופאים, פקידים

א

כמו בכל הדורות היו גם בתקופת הממלוכים הצ׳רכסים רבים מן המשכילים היהודיים רופאים, והם מצאו מה שאדם מבקש לראות בעמלו — פרנסה, סיפוק נפש וכבוד. חכמת הרפואה היתה בזמן ההוא בארצות המזרח בשפל המדרגה, המחקר הוזנח ולרופאים לא היו ידיעות מרובות. הסופר הדמשקאי מחיי־ד־דין אנ־נעימי, שחיבר בסופה של תקופת הממלוכים חיבור על קורות עירו, מונה בו את כל בתי הספר שהוקמו בדמשק בימי הבינים ובין השאר הוא מדבר על שלשה בתי ספר לרפואה. והנה מדבריו ומדברי עבדאלבאסט אל־עלמאוי, שמילא אחריו, אנו למדים שבימיהם כבר נסגרו כולם [1]. בתקופת הממלוכים הבחרים נכתבו במצרים ובסוריה אי אלה חיבורים על נושאים רפואיים, שערכם לא היה גדול. במאה החמש עשרה נכתב עוד פחות.

הרופאים היהודיים השתדלו לשמור על הרמה המקצועית שלהם והם זכו להערכה מלאה מצד המסלמים. בארצות שגבלו במדינה הממלוכית מצפון ומדרום היתה חכמת הרפואה בימים ההם ירודה עוד יותר, ולעתים פנו שליטי הארצות ההן אל השלטאן הממלוכי וביקשו ממנו לשלוח להם רופאים בעלי ידיעות. בשנת 1393 ביקש השלטאן העות׳מאני מברקוק, שישלח לו רופא זריז וגם תרופות, והוא מילא את בקשתו [2]. כעבור שנים אחדות פנה כנראה השלטאן של תימן בבקשה כזו אל ברקוק. הממשלה המצרית היתה בימים ההם ביחסים טובים עם הנסיך המולך על תימן, ועל כן שלח לו ברקוק בשנת 1397 משלחת עם מתנות מפוארות, שלשים ממלוכים תורכיים, שפחות יפות תואר מיון ומארמניה, בגדים הדורים ו...רופא יהודי ממצרים. הכרוניסט התימני המוסר לנו ידיעה זו מספר שבבוא המשלחת אל עיר החוף חרדה לא היה מלך תימן בזביד, עיר הבירה שלו. הוא היה אז בתעז וחזר משם במהרה לזביד ושלח כמה מאות איש לקבל את פני המשלחת וללוות אותה אל עיר הבירה [3]. הרופא היהודי מת זמן קצר אחרי שבא לתימן. המשלחת המצרית הגיעה ביום 16 לנובמבר 1397 לזביד וביום 11 לדצמבר 1397 נפטר הרופא [4]. מידיעה

1 סובר JA 1894, 2, עמ׳ 497 ואילך.

2 אבן אל־פראת אז, עמ׳ 347.

3 אל־כ׳זרג׳י, אל־עקוד אל־לולויה וו, עמ׳ 294 (Gibb Mem. Ser. III/5).

4 שם עמ׳ 295.

זו יש להסיק שבין יהודי מצרים היו רופאים שנחשבו כבקיאים גדולים במקצועם. ברקוק היה אחד מאותם השלטאנים, שלא הפלו את הלא־מסלמים לרעה ואף קרבו אותם, אבל אין ספק שלא משום כך בחר ביהודי כאשר נתבקש לשלוח רופא אל מלך תימן.

במקורות מהמאה החמש עשרה אנו קוראים על רופאים יהודיים שטיפלו בשלטנאים. השלטאן אל־מלך אל־מואיד שיך׳ קינא לדתו של מחמד וגזר גזירות על העדות הלא־מסלמיות, אבל בשעת צרה לא מאס בעזרתו של רופא יהודי. אל־מלך אל־מואיד חלה שנים רבות בשגרון המפרקים, בשנתים האחרונות של חייו גברה המחלה, וכן סבל הפרעות חמורות בחילוף החמרים. רופאיו הקבועים לא ידעו עצה, ועל כן הוזמנו רופאים מחוץ לארץ אשר שמם הלך לפניהם. הובאו רופא מפרס, רופא מחמת ועוד רופא יהודי מסוריה, ואליהם נלוה רופא פרסי שהתגורר בקהיר וכל אלה טיפלו זמן ממושך בשלטאן [5]. מן השלטאנים שמלכו אחרי אל־מלך אל־מואיד העסיקו לפחות שלשה רופאים יהודיים, בין שהזמינו אותם באופן מיוחד בשעת מחלה רצינית בין ששימשו להם כרופאי חצר קבועים [6]. גם נציבי הפרובינציות, האמירים והשרים למיניהם, נזקקו לעזרתם של רופאים יהודיים. באמיר כ׳אירבך אל־אשרפי, שמילא תפקיד חשוב בדור האחרון של שלטון הממלוכים, טיפל רופא יהודי. כ׳אירבך היה נציב הפרובינציה חלב שגבלה בתורכיה, ועל כן נודעה למשרתו חשיבות מרובה. השלטאן לא רחש לו אמון והחליט להיפטר ממנו בדרך מנוסה. הוא ציוה למקורביו להרעיל אותו. במקור ערבי מסופר, שרופא יהודי הציל את כ׳אירבך שהיה עתיד להיות מושל מצרים [7].

אלה הם הישגים של רופאים יהודיים שאותם מזכירים הכרוניסטים הערביים. על דרכי העבודה של הרופאים היהודיים אין למצוא ידיעות בכרוניקות הערביות, או כמעט שאין למצוא אותן. אולם נעלה מכל ספק שרבים מן הרופאים היהודיים התמחו בענפים שונים של חכמת הרפואה. הרופא המומחה בה׳ הידיעה היה בארצות המזרח תמיד רופא העינים. והנה בתעודה יהודית־ערבית משנת קצ״ו (1436), נזכר רופא עינים יהודי ששמו היה כ׳לף אל־כחאל [8]. ודאי שאותו כ׳לף היה אחד מני רבים. על רופא „מומחה" מסוג לגמרי אחר מספר הכרוניסט הערבי אבן איאס. בשנת 1474 רצה השלטאן להעניש ממלוך ששכב משכב זכר עם טירוני הצבא. באותו הזמן נת־פרסם בקהיר יהודי אחד בתור מומחה בסרוס. הוא סרס אנשים רבים והם הבריאו אחרי הניתוח. השלטאן קרא איפוא את הרופא היהודי והוא סרס את הממלוך, ולדברי הכרוניסט הערבי הצליח גם הפעם. הממלוך הבריא וחי עוד שנים רבות [9]. הממלוכים פנו איפוא אל הרופאים היהודיים כשהיה צורך בעזרתם ולא שמו לב לדברי הקיטרוג

5 אל־עיני דף 763 ב/764 א.

6 ר׳ למעלה עמ׳ 87, 90/89, ור׳ משולם עמ׳ 186.

7 אט־טבאך׳ v, עמ׳ 431. 8 בודליאנה 2878[70]. 9 אבן איאס III, עמ׳ 92.

של הקנאים המסלמיים. הם התיחסו אל הרופא היהודי כמו אל רופא מבני דתם. הרי למשל סיפור על מעשה ברופא יהודי בתחילת המאה השש עשרה: בשנת 1514 נקרא הרופא היהודי כ׳צ׳ר אל אחד מבני הממלוכים שחלה. הרופא ציוה לעשות לו חוקן וכעבור שני ימים מת החולה. הרופא נאסר והובא לפני המפקח על בתי המרקחת. בחפזה הודיעו שהוא עובר לדת ישמעאל, אבל אחרי כן טען שהוא חף מפשע ושהחולה מת משום שהיה שיכור ולבו נחלש מרוב שיכרות. כפי שרומז הכרוניסט הערבי המספר את הסיפור חיזק הרופא היהודי את טענותיו ע״י מנחה הגונה שהגיש למפקח הנ״ל ומשום כך לא הוציאו אותו להורג והוא חי גם להבא בתור יהודי [10]. ידיעות כאלה מוכיחות בעליל שהשלטונות לא החמירו עם רופא יהודי שטעה בריפוי של חולה.

הרופאים אשר שמותיהם ומעשיהם ידועים לנו אינם מרובים אבל אין להסיק מכאן מסקנות לגבי מספר הרופאים היהודיים שישבו בתקופה זו במצרים ובסוריה שהיה בודאי גדול. זו רשימת הרופאים אשר עליהם הגיעו אלינו ידיעות מוסמכות:

1) אלעזר הרופא, חי 1380, ר׳ עמ׳ 22.
2) יוסף, חי 1380, ר׳ שם.
3) אברהם בן סעדיה, ר׳ עמ׳ 553.
4) דוד בן יעקב, חי 1409, ר׳ עמ׳ 28.
5) יעקב אביו.
6) צדקה הכהן בן אברהם, חי 1409, ר׳ שם.
7) משה הכהן בן ירושלים, חי 1409, ר׳ שם.
8) שמואל בן משה בן ישועה המערבי, כתב 1434, ר׳ עמ׳ 557.
9) כ׳לף, חי 1436, ר׳ למעלה.
10) יהושע בן יהודה, חי 1437, ר׳ עמ׳ 112.
11) כ׳צ׳ר, מת 1438, ר׳ עמ׳ 10/89.
12) אבראהים בן פרג׳אללה בן עבדאלכאפי אל־ענאני, מת 1441, ר׳ עמ׳ 549.
13) שמואל הכהן, ר׳ עמ׳ 557.
14) שמואל בן יעקב, ר׳ שם.
15) יצחק, ר׳ עמ׳ 552.
16) יוסף הנגיד, ר׳ עמ׳ 87.
17) צדקה, חי 1465, ר׳ עמ׳ 110.
18) שמואל רכח, חי 1481, ר׳ עמ׳ 448.
19) יוסף, חי 1481, ר׳ עמ׳ 424.
20) יוסף אסכנדראני, ר׳ עמ׳ 487/488.
21) אברהם בנו, ר׳ עמ׳ 489.
22) יוסף המצרי הנקרא עפיף בן עזרא, ר׳ עמ׳ 512.
23) כ׳צ׳ר, חי 1514, ר׳ למעלה.

10 שם IV, עמ׳ 386.

ב

במאה החמש עשרה פסקה ההסתה שהיתה מכוונת ביחוד נגד הפקידים הלא־מסלמיים. בתקופה זו סר הפחד מפני הקשר בין הפקידים הנוצרים והמעצמות האירופאיות, העמדה החזקה שהיתה לנוצרים במשרדי הממשלה כבר נחלשה זה זמן רב. רבים מן הפקידים הנוצריים התאסלמו בשעת הרדיפות בתקופת הממלוכים הבחרים — בקיצור לא היה יסוד למלחמה נגד הפקידים הלא־מסלמיים כמו לפנים. החלשת הלחץ על הפקידים הלא־מסלמיים ועל השרים שהעסיקו אותם הביאה כמובן גם לשינוי במצב הפקידים היהודיים. כפי הנראה גדל בתקופה זו מספר הפקידים היהודיים, והם הגיעו לעמדות שלא היו להם בימי הממלוכים הבחרים. אמנם הזמן שבו כהנו רבים מן הנוצרים וגם מן היהודים במשרות של וזירים ושאר עמדות נכבדות — גם הזמן הזה חלף עבר.

מפני הרכב הציבור היהודי מובן מאליו שהיתה לפקידים היהודיים זיקה מיוחדת לשרותים מסויימים. ליהודי מצרים וסוריה היו קשרים רבים עם ארצות אחרות. הם נשאו ונתנו עם סוחרים שבאו מאירופה, ולעתים לא רחוקות באו יהודים ממדינת הים והתישבו בתוכם. על כן נמצאו בכל הקהילות אנשים שידעו לשונות אירופאיות והתפרנסו בתור מתורגמנים. אנחנו שומעים על יהודים שהיו מורי דרך וליוו את זתיירים האירופאיים בנסיעותיהם במזרח, הן תיירים יהודיים, הן תיירים נוצריים ושימשו להם מדריכים בסיבוביהם בערים הגדולות [1]. יש ומתורגמנים יהודיים היו בשרות של מושבות המסחר האירופאיות ויש והם היו בשרות הממלוכים. בחוזים המסחריים שנכרתו בימים ההם בין הממשלה הממלוכית ובין המעצמות האירופאיות אנו מוצאים משום כך לפעמים את הסעיף שמותר לסוחרים האירופאיים להעסיק גם יהודים מילידי המקום. בחוזה שנכרת בשנת 1430 בין מלכות ארגון ובין השלטאן אל־מלך אל־אשרף ברסבאי הסכם שהקונסול הקטלני יוכל להעסיק כל מתורגמן שירצה יהיה זה מסלם, יהודי או נוצרי [2]. והרי ידיעה על מתורגמן יהודי שעמד בשרות הממלוכים בתחילת המאה השש עשרה: כאשר הגיעה בשנת 1512 משלחת של מלך צרפת למצרים ברך אותה באלכסנדריה הנציב הממלוכי באמצעות המתורגמן היהודי שהיה בשרותו והציר הצרפתי נזקק גם כן לעזרתו כשרצה להביע את תודתו [3]. ברם עיקר האדמיניסטרציה הממשלתית היתה בימי הבינים האדמיניסטרציה הכספית, גבית המסים ומה שקשור בה ומובן שהציבור היהודי אשר חלק גדול ממנו עסק במסחר העמיד פקידים מוכשרים לשרותים אלה. הידיעות על פקידים יהודיים מתקו־

1 משולם עמ' 189, 191 ; אדורן עמ' 152, 154 ; קבטניק (הוצ' צ'כית) עמ' 25.

2 R. Ruiz Orsatti, Tratado de paz entre Alfonso V de Aragón y el Sultán de Egipto, al-Malik al-Asraf Barsbay, al-Andalus IV, p. 351

3 תנו עמ' 22.

פת הממלוכים הצ׳רכסים הן ברובן ידיעות על פקידים באדמיניסטרציה הכספית. במקור ערבי מסופר על יהודי שהיה במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה גזבר באחת המחלקות של הממשלה [4] ועל אחד שהיה גזבר של אורוות השלטאן [5]. יש להניח שמשרות כאלה ניתנו ליהודים לעתים תכופות וכמו הממשלה המרכזית כן העסיקו גם האמירים והנציבים יהודים וקראים בתור פקידים [6]. הנוסע הצ׳כי מרטין קבטניק שביקר בסוף המאה החמש עשרה במצרים יודע לספר שיהודים רבים עובדים בתור מזכירים בשרות המלכות [7].

בשאלות ותשובות של רבני מצרים במאה השש עשרה מדובר הרבה על הכנסות של הממשלה שנחכרו בידי יהודים. חכירה זו נקראת „אלתזאם". הממשלה היתה מחכירה את הכנסותיה לשנים אחדות למי שהציע לה סכום גדול ולפעמים היו השרים מעבירים את זכויות החוכר לאחר שהציע יותר, אפילו בתוך זמן החכירות [8]. חכרנות זו היתה בשביל קהילות מצרים מקור פרנסה חשוב כי החוכרים העסיקו על פי רוב יהודים אחרים בתור פקידים [9] ועל כן דאגו הרבנים שלא תהיה התחרות בלתי הגונה ושכל עניני החכירות יתנהלו כשורה. הם תיקנו שאם מישהו עשה הסכם עם השלטונות לא יבוא יהודי אחר ויציע להם סכום יותר גדול כדי לסלק את חברו. הסכם יחשב כשריר וקיים — קבעו הרבנים — אם החוכר היהודי קבל את „המלבוש" (כ׳לעה ?) או שהעלו את התנאים על כתב ואפילו אם הכריזו על כריתת ההסכם בעל פה. כדי לתת לתקנה תוקף יתר החלט שכל יהודי שיעבר עליה יהיה בחרם חמור [10]. על פי רוב חכרו היהודים את גבית המכסים [11]. לפעמים מדובר בפרוש על המכסים באלכסנדריה [12] או המכסים של מסחר התבלין [13]. השאלות ותשובות שבהן נידון ענין ה„אלתזאם" נכתבו רובן ככולן בזמן שלאחר נפילת השלטון הממלוכי אבל חכירת הכנסות הממשלה ומחלקותיה היתה נהוגה גם בתקופת הממלוכים ונקראה באותו השם: „אלתזאם" [14]. מאידך ידוע שבמאה הארבע עשרה היו במצרים רבים מהמוכסים יהודים [15] ועל כן יתכן שגם בסופה של תקופת הממלוכים חכרו יהודים את גבית המכסים ושאר הכנסות הממשלה.

4 אצ׳צ׳ו אל־לאמע V, עמ׳ 217.

5 שם I, עמ׳ 316.

6 ר׳ אצל הירשפלד, Jews College Jubilee Volume, עמ׳ 95 ; גוטהיל־זורל עמ׳ 256, ש׳ 115.

7 עמ׳ 32.

8 שו״ת רדב״ז ח״ד סי׳ אלף קכ״ו.

9 שם ח״א סי׳ ת״ו תי״ז.

10 שם ח״א סי׳ ק׳.

11 שם ח״א סי׳ רצ״ג תי״ו.

12 שם ח״א סי׳ ק׳ ; ח״ג סי׳ תתק״ע.

13 שם ח״א סי׳ קל״ו. שם סי׳ י״ג מדובר על החכירה של תעשית הסוכר בדמיאט.

14 אבן איאס IV, עמ׳ 153. אם כן צריך לתקן את ההערה של אב. נ. פולק בציון I, עמ׳ 30 שמלת אלתזאם מציינת במאה הי״ז והי״ח את החכירה של כל מיני הכנסות של הממשלה.

15 ר׳ כרך I, עמ׳ 204.

שלא כבענין זה יש לנו ידיעות ברורות על התפקיד שאותו מילאו יהודים בזמן ההוא בבית המטבע הראשי בקהיר. מקריזי אומר שמלפנים היתה ההנהלה של בית המטבע בידי השופט העליון ומפי קלקשנדי אנו שומעים שזה היה בתקופת הפאטמים וגם זמן מה אחריה. בתקופת הממלוכים החכירה הממשלה את בית המטבע בקהיר וגם שאר בתי המטבע לאנשי עסקים. כפי שמעידה ידיעה מימי אל־מלך אצ׳־צ׳אהר ביברס נהגה הממשלה הממלוכית כך עוד במאה השלש עשרה [16]. במאה הארבע עשרה נמסרה ההנהלה של בית המטבע הראשי למנהל של המשק השלטאני (נאצ׳ר אל־כ׳אץ) [17] ובימי הממלוכים הצ׳רכסים נתמנה למשרה זו לעתים הנאצ׳ר אל־כ׳אץ ולעתים פקיד אחר שכהן במשרות חשובות [18]. זה היה כנראה פיקוח והשתתפות בריוח, כי לשרים אלה לא היה פנאי כדי לנהל בעצמם את בית המטבע ולמעשה נהל אותו חוכר. במקורות משלהי התקופה הממלוכית מדובר אך ורק על חוכר זה שנקרא „מלתזם" [19] או „אל־מתחדת׳ פי דאר אצ׳־צ׳רב" [20] או „אל־מתכלם פי דאר אצ׳־צ׳רב" [21]. המנהל הטכני שנעשה לעתים עצמו חוכר נקרא „מעלם" [22]. ועוד אנו שומעים על משרת „השאהד", המבקר של בית המטבע [23]. מקריזי אומר שבזמנו, היינו במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה, החלה הממשלה למנות למנהלים של בית המטבע יהודים שהתאסלמו למראית עין [24], אבל בכרוניקות לא נמצאה עד עתה שום ידיעה על יהודים או מומרים שנהלו בזמן ההוא את בית המטבע [25]. מאידך מדובר במקורות שונים על כמה וכמה יהודים שהיו בדור האחרון של שלטון הממלוכים מנהלים אחראיים של בית המטבע בקהיר [26]. בתחילת המאה השש עשרה היו היהודים רוב מנין ורוב בנין בבית המטבע בקהיר, ואת בית המטבע בדמשק נהל קראי. יהודים

16 סלוך ו, עמ׳ 508.

17 כ׳טט ו, עמ׳ 110 ; צבח III, עמ׳ 466.

18 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 411/410 ; אנ־נג׳ום אז־זאהרה VII, עמ׳ 115.

19 אבן איאס IV, עמ׳ 153.

20 שם עמ׳ 283.

21 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 411.

22 אבן איאס IV, עמ׳ 283.

23 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 449.

24 כ׳טט ו, עמ׳ 110. נוישטדט מתרגם את הפסקה صار يليها مسالمة قسقة اليهود „עד שהחלו לנהלה תמורת התאסלמות פושעי היהודים" ר׳ ציון II, עמ׳ 233 אולם המלה مسالمة שבה התקשה נ. (ומשום כך הוסיף סימן שאלה) משמעה : המתאסלמים, ועל כן אין להסיק מסקנה זו שהיהודים נתקבלו לשרות בבית המטבע בתנאי שיתאסלמו.

25 משום כך נוטה נוישטדט שם עמ׳ 234 לסברה, שהפסקה על היהודים לא נכתבה בידי מקריזי, אלא בידי סופר מאוחר ממנו.

26 ר׳ אב. נ. פולק, היהודים ובית המטבעות במצרים בימי הממלוכים ובראשית שלטון התורכים, ציון I, עמ׳ 24—36.

אלה היו על פי רוב בנקאים, שיכלו להתחייב לשלם לקופת הממשלה סכומים קבועים מראש. הממשלה החכירה את הנהלת בית המטבע לאיש אחד, אבל החוכרים עשו שותפות עם יהודים אחרים, והסכמי השותפות נעשו בדיני ישראל. לאחר שנכנסו לתפקידם בהנהלת בית המטבע המשיכו החוכרים לעסוק בעסקים אחרים. החכירה של בית המטבע היתה איפוא עסק בנקאי כשאר עסקים, אם כי עסק גדול מאד. אולם הכח שניתן בידי המנהל של בית המטבע בקהיר היה גדול, השפעתם על כל החיים הכלכליים של המדינה היתה מכרעת. על כן אין להתפלא על כך שהם רכשו להם במשך הזמן בתוך הציבור היהודי עמדה נכבדה, ובזמן שלאחר חיסול השלטון הממלוכי היו למנהיגי הקיבוץ היהודי במצרים.

שער רביעי

המעמד המשפטי של היהודים

פרק 1:

השיפוט במדינה הממלוכית

א

בסדרי השיפוט של מצרים וסוריה בימי הבינים המאוחרים בולטים אותם הצדדים שהם אופייניים למשטר הממלוכי כולו, היינו השתלטות שרירותית של הצבא בכל שטחי החיים החברתיים ואכזריות רבה. לא זו בלבד שאנשי הצבא מתערבים בפעולות שהמנגנון הממשלתי נוקט לשם שמירת החוק, אלא שהם נוטלים לעצמם מרות של שופטים. כמובן חסרו לממלוכים ידיעות משפטיות, והתערבותם במנגנון השיפוט לא היתה עשויה להגדיל את האמון שרחש לו הציבור הרחב. אמנם האכזריות אינה סגולה שבה נתיחדו הממלוכים בלבד, כי שאר השופטים מתחרים בהם ומחמיר בהטלת העונשין. ברם אלה הם דרכי השיפוט של ימי הבינים, הן במזרח הן במערב. גם בארצות אירופה לא היה השיפוט בזמן ההוא אחיד בכל מדינה. גם שם נהיו שיטות העונשין בימי הבינים המאוחרים אכזריות ביותר. אופי החיים המשפטיים במדינה הממלוכית תלוי איפוא בצורת השלטון הפיאודלי, אולם מאידך אין להתעלם מן הצדדים שהם משותפים לסדרי השיפוט בתקופה זו ובתקופות קדומות יותר של השלטון האסלאמי בארצות המזרח הערבי. מכמה וכמה בחינות לא היו סידורים אלה אלא שלב אחד בהתפתחות הטבעית של השיפוט האסלאמי, ומשום כך נשתמר מהם הרבה עד המאה התשע עשרה.

בין המוסדות השונים של השיפוט במדינה הממלוכית היתה רשת השופטים הדתיים המסועפת והמבוססת ביותר. בתחילתה של תקופת הממלוכים עמד בראש השופטים במצרים שופט עליון אחד שישב בקהיר. בשנת 1265 מינה השלטאן ביברס ארבעה שופטים עליונים, היינו שופט עליון לכל אחת מארבע האסכולות של האסלאם האורתודוכסי (השאפעים, החנפים, המאלכים והחנבלים)[1], וכעבור זמן קצר נתמנו שופטים עליונים בשביל האסכולות השונות גם בערים הראשיות של הפרובינציות הסוריות, בדמשק, בחלב, בטריפולי ובחמת[2]. השיפוט הדתי נחלק איפוא לארבעה פלגים, אבל מספר המצדדים באסכולות אלה לא היה שוה, ולכן לא היו זכויותיהן

1 סלוך ו, עמ' 540/539 ; חסן אל־מחאצ'רה II, עמ' 133/132.

2 השופטים העליונים של דמשק נתמנו עוד באותה השנה, ר' סלוך ו, עמ' 542.

שוות. במצרים היו התומכים באסכולה השאפעית מרובים ביותר ומשום כך ניתנו לשופט העליון של השאפעים זכויות יתרות. בשעה שביברס מינה את ארבעת השופטים העליונים פקד בין השאר, שבמשפטים הנוגעים לאוצר המלכות לא ידון אלא השופט העליון של השאפעים. במה שנוגע לשופטים העליונים שישבו בקהיר קבע קלאון בשנת 1280 שתחום השיפוט של השופטים העליונים של החנפים, המאלכים והחנבלים יכלל את בירת מצרים בלבד, ואילו תחום השיפוט של השופט העליון השאפעי יכלל כל גלילות מצרים[3]. באלכסנדריה עלה כנראה מספר המאלכים על התומכים בשאר האסכולות ועל כן נתמנה בשביל עיר זו שופט עליון מאלכי וניתנו לו זכויות גדולות מלשאר השופטים[4]. לשופטים העליונים של השאפעים בערים הגדולות בסוריה ניתנו גם זכויות יתרות, כי הם לבדם היו רשאים למנות שופטים בשביל ערי השדה[5]. אף על פי שלכל אסכולה היתה רשת שיפוט עצמאית הסתמכו לעתים שופטים על פסקי חכמים מאסכולה אחרת[6], ודבר רגיל הוא ששופטים מטפלים במשפטים של בני אסכולה אחרת[7]. יתר על כן: בכרוניקות ערביות מסופר על מקרים של שופטים שביקשו להשפט ע"י שופטים משאר האסכולות[8]. על מינויי שופטים ופיטוריהם אנו מוצאים במקורות הערביים ידיעות מפורטות. את השופטים העליונים בקהיר ובערים הראשיות של הפרובינציות ממנה השלטאן, ואילו את השופטים הפשוטים ממנה השופט העליון. הם נקראים „נאיב" (ריבוי: נואב) היינו ממלא מקום של השופט העליון. המשפט האסלאמי נותן לראש המדינה את הרשות להדיח את השופט ממשרתו כראות עיניו, ואפילו אם רצונו למנות במקומו אדם שאינו עולה עליו[9]. על השופטים הפשוטים נאמר בספרי החוקים מן התקופה ההיא, שהם נשארים בתפקידיהם אחרי פיטורי השופט העליון, או מותו, אם הוא קיבל מראש המדינה ייפוי כח למנות שופטים, ולא — הם מפוטרים עם פיטוריו או מותו[10]. למעשה מפטר השלטאן הממלוכי לא רק את השופטים העליונים אם אינו מרוצה ממעשיהם, אלא הוא מדיח גם את השופטים הפשוטים ממשרותיהם, אם הוגשה לו תלונה עליהם, ומטיל עליהם עונשין, מלקות, מאסר וכדומה[11]. השלטאן עושה זאת בלי שאול לדעת

3 סלוך I, עמ' 668 והשוה צבח IV, עמ' 35 ; צ'ו אצ־צבח עמ' 249.

4 צבח IV, עמ' 63.

5 צבח IV, עמ' 192, 221.

6 ר' שד'ראת אד־ד'הב VIII, עמ' 119.

7 אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 230/229 ; את־תבר אל־מסבוך עמ' 209.

8 את־תבר אל־מסבוך עמ' 305.

9 אנ־נווי, מנהאג' אט־טאלבין III, עמ' 368.

10 שם עמ' 369 ; שרח אל־וקאיה עמ' 327 ; כ'ליל בן אסחאק אל־ג'נדי תרגום גידי־סנטילאנא II, עמ' 594/593.

11 את־תבר אל־מסבוך עמ' 91/90, 267, 250 ; אבן איאס III, עמ' 86 ; IV, עמ' 340.

השופט העליון שמינה את השופט [12], ולעתים הוא מפטר גם את השופט העליון בגלל פסק דין מוטעה של אחד ה„נואב" [13]. השופטים העליונים שבכל עיר ראשית פוסקים דינים, מפקחים על הנואב שלהם [14], וביחד הם מהווים בית דין גבוה. ארבעת השופטים העליונים בקהיר מהווים בית דין עליון המתכנס על פי רוב על פי בקשת השלטאן ובנוכחותו כדי לדון במשפטים חשובים, אבל אין זה מוסד קבוע שיש לו תקנון או כללים מסויימים. בישיבות אלה משתתפים גם חכמי משפט אחרים ושופטים פשוטים [15]. אם השופטים הביעו את דעותיהם ולא באו לכלל דעה אחת נוהג השלטאן למסור את הטיפול בענין הנידון לאותו השופט אשר לדעתו הוא מסכים [16]. המושב של השופטים העליונים בקהיר היה במדרסה אצ־צאלחיה ברחוב „בין אל־קצרין" שהיתה בת ארבע מחלקות, ובכל אחת ישב שופט עליון של אסכולה אחת [17]. אם השופטים העליונים לא נקראו ע"י השלטאן לשבת בדין בנוכחותו הם מתכנסים לישיבותיהם במדרסה זו [18]. השופטים הפשוטים יושבים בדין בשכונות השונות של הערים הגדולות ובעיירות קטנות [19]. כרגיל מושבם במדרסות, אבל הם יושבים גם בלשכות שבבתים פרטיים [20] ובבתי מגוריהם [21]. מספר השופטים, היינו בתי הדין בקאהיר היה גדול למדי. במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה השתדלה ממשלת השלטאן הרבה פעמים להקטין את מספר הנואב עד לעשרים או שלשים. אך למעשה היה מספרם הרבה יותר גדול ועלה בהתמד. בשנת 1416 כבר הגיע מספר הקצ'את בבירת מצרים למאתים [22]. כאשר נתמנו בשנת 1514 ארבעה שופטים עליונים בבירת מצרים יצאו לקראתם השופטים של ארבע האסכולות ומספרם עלה לשלש מאות [23], אולם השלטאן פקד שמספר השופטים יצומצם עד למאה ולא יתמנו אלא ארבעים מן האסכולה השאפעית, שלשים מהחנפים, עשרים מהמאלכים ועשרה מהחנבלים [24].

12 את־תבר אל־מסבוך עמ' 91, 310.

13 שם עמ' 263, השוה עמ' 115.

14 ר' בביאוגרפיה של השופט העליון אבן דקיק אל־עיד (מת 1302) אצל אנ־נוירי המצוטטת בסלוך הוצ' זיאדה I, עמ' 948 ושם כרוז ששלח אל השופטים.

15 את־תבר אל־מסבוך, עמ' 39, 180, 213/212.

16 אבן אל־פראת IX, עמ' 401.

17 סלוך I, עמ' 910 ; אבן אל־פראת IX, עמ' 410 ; את־תבר אל־מסבוך עמ' 209 ; אבן איאס IV, עמ' 112.

18 את־תבר אל־מסבוך עמ' 180 ; אבן איאס IV, עמ' 300.

19 אבן אל־פראת IX, עמ' 424 ; את־תבר אל־מסבוך עמ' 263, 267.

20 את־תבר אל־מסבוך עמ' 274.

21 מד'כראת יומיה דונת בדמשק, מג'לת אל־מג'מע אל־עלמי 18, עמ' 148.

22 אנבא דף 178 ב ; אל־עיני דף 739 ב ; לפי אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 357 : 186.

23 אבן איאס IV, עמ' 351.

24 שם עמ' 352.

השופט דן יחידי אך הוא מצווה לצרף אליו יועצים ולשאול לעצתם. תפקיד חשוב ממלאים בבית הדין השהוד (יחיד: שאהד), הם אנשים שכשרותם לעדות ידועה וגם נבדקה. שהוד אלה ממונים על ידי השופטים. הם יושבים במושב הקאצ'י, גובים עדויות אם הקאצ'י עסוק יתר על המידה, ובגמר המשפט הם חותמים על מעשי בית דין[25]. יש „שהוד" שהם ממלאים מחוץ לבית המשפט את התפקיד של נוטארים. הם יושבים בלשכות שבבתים פרטיים(حوانيت الشهود) ומסדרים ומאשרים חוזים[26]. את הפסק של השופט מעלים על כתב ושומרים העתק בארכיון של בית הדין[27]. לרשות השופט עומדים פקידים ומשרתים, כגון מזכיר בית הדין (כאתב), המקריא בשעת הדיון תעודות וכותב את הפרטיכל, וה„רסול", השליח של בית הדין, המביא את ההזמנה אל הנתבע[28]. לשופטים העליונים היו גם בתי סוהר משלהם[29].

תחום הסמכויות של בתי הדינין הדתיים אינו מוגדר בדיוק, וזוהי תקלה רצינית במבנה של מנגנון השיפוט המפחיתה את כושר פעולתו. אמנם חוסר ההגדרה של הרשויות המשפטיות הוא צד אופייני גם בסדרי השיפוט של ארצות אירופה בזמן ההוא. מן הכרוניקות הערביות אנו למדים, שבתי הדינין הדתיים טיפלו בעיקר בעניני נישואין וגרושין, וכל המשפטים הכרוכים בהם[30], בדיני משא ומתן[31], גם מעילה[32] וסחיטה[33], עניני הקדשות[34], עלבונות[35] וכמובן בכל מעשים הנחשבים כפגיעה בדת השלטת[36]. תחום השיפוט של הקצ'את כלל איפוא, את כל עניני הדת והמשפט האזרחי. סדר הדיון במשפטים שנערכו לפני הקצ'את נקבע ע"י ספרי החוקים שלהם. כתבי ההיסטוריונים מכילים פרטים מעניינים על ביצוע התקנות ההן. בדרך כלל היו המתדיינים, תובעים ונתבעים, מופיעים עצמם לפני בתי הדין וטוענים

25 השוה: Amedroz, JRAS 1910, p. 778 ff, 794; Bergsträsser, ZDMG 68, p. 409/410 Mez, Die Renaissance des Islâms, p. 218 ff.; Tyan I, p. 364 ff.

26 אבן אל־פראת IX, עמ' 353; את־תבר אל־מסבוך עמ' 343 והשוה עמ' 284, 342; שד'ור אל־עקוד עמ' ٤١.

27 ר' אצל ברגשטרסר שם עמ' 409 והשוה שו"ת רדב"ז ח"א סי' קט"ו: ובזמננו שכותבין כל מה שאירע בערכאותיהם בסיגיל ועומד שם לימים רבים וכולי.

28 מג'לת אל־מג'מע אל־עלמי 18, עמ' 148. על המזכי הבודק את כשרות העדים ר' טיאן I, עמ' 355, 381.

29 אבן אל־פראת IX, עמ' 407 ואילך; את־תבר אל־מסבוך עמ' 146, 388.

30 ר' את־תבר אל־מסבוך עמ' 263, 267.

31 שם עמ' 141, 206, 325.

32 שם עמ' 315.

33 שם עמ' 215.

34 שם עמ' 310; אעלאם אן־נבלא V, עמ' 134/133.

35 את־תבר אל־מסבוך עמ' 118, 180, 205/204; אבן איאס IV, עמ' 300.

36 ר' להלן.

את טענותיהם. המשפט האסלאמי מרשה למתדיינים לשלוח לבית הדין בא כח (וכיל) [37], ואמנם השתמשו בזכות זו מתדיינים שמשום מה לא רצו להופיע בעצמם בפני בית דין. כמובן נבחרו ל„באי כח" אנשים שהיו ידועים בבקיאותם בתורת המשפט, ומאליהם נהפכו לעורכי דין. אולם השלטונות ובתי הדין לא ראו תופעה זו בעין יפה והשתדלו לעצור בעד התפשטותה, וכפי שיש ללמוד מסיפורי הכרוניסטים הצליחו בכך. זהו אחד ההבדלים המעניינים שבחיים המשפטיים בין מזרח למערב בימי הבינים. באותו הזמן כבר התפתח בארצות המערב, באיטליה, בספרד, בצרפת ובאנגליה מעמד של עורכי דין, שמילא תפקיד חשוב בסדרי השיפוט. העדר עורכי דין שהאריכו בנאומיהם ובטענותיהם גרם לכך שהמשפטים לא נמשכו זמן רב. הקצ'את לא היו מרבים לחקור ולדרוש את העדים, ובדרך כלל היו מסיימים את המשפטים במהרה [38]. את פסק הדין היו מוציאים לפועל ללא דיחוי.

רשת השיפוט הדתי היתה עשויה לשמש מנגנון יעיל מאד, אולם נגע השוחד פשה בקרב השופטים וה„שהוד" יותר ויותר וקילקל את השורה. רבים קנו את המשרות, וכל חפצם היה אח"כ להכניס את הסכום ששילמו לקופת הממשלה ולעשות רווחים. מובן שעי"כ נתמנו לשופטים אנשים שלא היו ראויים לכך מבחינת ידיעותיהם. אולם היו גם שופטים רבים שהיו ישרים, ואין לחשוב שהרוב של הקצ'את היו בורים בתורת המשפט שלהם. הסופרים בני הזמן ההוא המרבים לספר על בערות השופטים והשחיתות שלהם ושל השהוד, הם עצמם שופטים ותופשי משרות היו וכוונתם להבליט את ידיעותיהם והגינותם [39]. ברם, אם רבו המקרים של עיוות הדין אין לתלות את הקולר בשופטים בלבד. לעתים תכופות נאלצו השופטים לעשות את רצון הממלוכים ולתת את הגושפנקא שלהם למעשי השליטים, ולא נמצאו אלא מעטים שהרהיבו עוז להתנגד ולא לציית. ראשי השלטון מצוים לערוך משפטים ומבטלים

37 מנהאג' אט־טאלבין II, עמ' 57 ; אל־קדורי, מכ'תצר (קזאן 1880), עמ' 58/57 ; שרח אל־וקאיה עמ' 353, 364/363 ; כ'ליל בן אסחאק II, עמ' 382 ; רחמת אל־אמה עמ' 82 ; ור' במיוחד אבראהים בן מחמד בן אש־שחנה, לסאן אל־חכאם (אלכסנדריה 1299), עמ' 52.

38 רע"ב עמ' 216.

39 גם ההערות בענין זה הנמצאות במקורות יהודיים יש לקבל בזהירות. הרדב"ז אומר בשו"ת ח"ד סי' אלף רל"ה, שבתי הדין של המסלמים לוקחים כולם שוחד, אך כוונתו בפסק דין זה היא לפסול שטר מלוה שעלה בעש"ג, והרי בפסק אחר ח"א סי' ס"ז שבו הוא בא להכשיר שטר שעלה בעש"ג הוא אומר : „וכן אנו לא ראינו ולא שמענו מימינו שיעידו שקר העדים העומדים לפני השופטים במעמד מושבם חדא דלא מרעי נפשייהו ותו דאימת מלכות עליהם ותו שאין מברררים אלא אנשים ידועים אצלם דלא מסהדי שקרא... הילכך איני רואה טעם שיעיד שקר אפילו עדים דעלמא וכ"ש שיהיו עדים העומדים לפני השופטים מעידים שקר וכ"ש הערכאות עצמם שהרי הכל נעשה בפניהם". עוד יש להזכיר מה שאומר מרן בשם רבו ר' יעקב בירב באבקת רוכל סי' ע"ג מורי הרב הגדול מוהרי"ב פוסק לשם שאחר שנעשה הדבר ע"י השופט הגדול דידעינן בודאי דלא מקבל שוחד וכולי (דף ס"ד עמ' ב' טור ב').

פסקי הדינים כראות עיניהם[40]. יש סוג אחד של משפטים שבו אינם מתערבים, בגלוי לפחות, ואינם פוסקים פסקים — במשפטים הנוגעים לפשעים נגד הדת; זהו שטח פעולה, שבו היו השופטים עצמאיים באופן יחסי[41].

על יד רשת השיפוט הדתי היתה קיימת רשת של שופטים חילוניים, שנמנו על הממלוכים ונקראו חאג'ב (ריבוי: חג'אב). תפקיד החג'אב היה להיות שופטים בסיכסוכים בין אנשי הצבא, ובתחילתה של תקופת הממלוכים טיפלו כמעט אך ורק במשפטי אחוזות ומריבות בין הממלוכים. מינוי של שופטים מיוחדים בשביל אנשי הצבא הולם את אופי המשטר הממלוכי, שהוא משטר פיאודלי. גם באירופה לא רצו בני המעמד הפיאודלי להשפט ע"י אזרחים, והזכות שניתנה לאצילים להשפט ע"י שופטים שהם שווים להם במעלה היתה בימי הבינים חוק ולא יעבר בארצות רבות. לפי מקריזי, המספר באריכות על ההתפתחות של שיפוט החג'אב[42], שפטו שופטים אלה על פי חוקי המונגולים הנקראים „יאסה". באמצע המאה הארבע עשרה ניתנה לחג'אב בקהיר הסמכות לשפוט בין הסוחרים ובדיני הלואה, ומאז הלכו והרחיבו את תחום שיפוטם עד שלבסוף היו פוסקים בכל המשפטים האזרחיים כמו השופטים הדתיים, פרט למשפטים הנוגעים בעניני הדת[43]. מי שפנה לחאג'ב ידע שהפסק שיתן יוצא לפועל במהירות, והצד שכנגד לא יעיז להתנגד, משום שהחג'אב היו תקיפים מן השופטים הדתיים, והיו מעונינים להגדיל את הכנסותיהם מידי המתדיינים. מקריזי אומר שהיו חג'אב שכל פרנסתם היתה על הכנסות אלה. על כן הלך ורב מספר האנשים שפנו אל החג'אב, והם היו למתחריהם הקשים של השופטים הדתיים. מספר החג'אב לא היה גדול. בבירת מצרים היו במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה חמשה חג'אב, וגם בסופה לא יותר משש או שבעה; באלכסנדריה היו בסוף המאה הארבע עשרה — שנים, בדמשק בתחילת המאה הארבע עשרה — שלשה, ובימי ברקוק עלה מספרם לחמשה או ששה, בחלב היו בתחילת המאה החמש עשרה — ארבעה חג'אב, בטריפולי שלשה ובחמת שנים[44]. החג'אב היו על פי רוב אמירים, והם נתמנו ע"י השלטאן או נציבי הפרובינציות. חוץ מן החג'אב נתמנו בשביל הצבא שופטים דתיים שנקראו „שופטי הצבא" (قاضى العسكر). הם היו מלווים את הצבא במסעיו ופוסקים בכל העניינים השייכים למשפט האזרחי על פי כללי החוק השרעי.

40 ר' אבן איאס IV, עמ' 340 ואילך.

41 שם עמ' 121/120, 181/180, 286, 300.

42 כ"ט II, עמ' 219—222. השוה פולק ב Revue des études islamiques 1935, p. 235/6

43 לעתים מתערבים החג'אב אף במשפטים מסוג זה, אך אלה היו בודאי מקרים יוצאים מן הכלל.

44 צבח IV, עמ' 19, 63, 185, 218, 233, 238; אל־עיני דף 642 ב.

ב

הטיפול בעבירות פליליות לא היה בידי הקצ׳את אלא בידי ראשי המשטרה — כמו בימי זהרה של הכליפות [1]. במקרים מסויימים היה ראש המשטרה, שנקרא „ואלי״, דן את העבריינים בעצמו ללא דיחוי, כגון אם נתפסו בשעת המעשה, או שהיה צורך לנקוט באמצעים חריפים כדי לשמור על הסדר. במקרים כאלה קובע ראש המשטרה את העונש ובו במקום מוציאים אותו לפועל; וכן פוסק הואלי בענינים פעוטי ערך (Bagatellsachen) [2]. אולם בדרך כלל מוסר הואלי בכל יום לראשי השלטון דין וחשבון על המאורעות במחוזו ומקבל מהם הוראות איך לטפל בכל מקרה [3]. ראשי השלטון, היינו בבירת מצרים השלטאן עצמו, ובשאר המקומות הנציבים, שופטים עצמם את הפושעים אשר מעשיהם נמצאו ראויים לטיפול מצדם. לגבי עבריינים אלה ממלא ראש המשטרה את התפקידים המשטרתיים הרגילים. הוא אוסר אותם [4], מברר את מעשי הפשע [5] וחוקר את הנאשמים עד שהם מודים בפשעיהם [6]. האמצעי הרגיל להביא את העבריין לידי הודאה בפשעו היה לענות אותו. העינויים היו קשים ולעתים תכופות נסתיימו במות המעונה, ובפרט אם תכליתם היתה להוציא מפי המעונה ידיעה על המקום שבו החביא את אוצרותיו. על שיטות העינויים מספרים הסופרים הערביים הרבה. היו מכניסים את העבריין למלחציים ולוחצים אותו ברגליו ועקביו וגם בראשו, וכך עשו משך ימים אחדים רצופים, ואפילו על נשים לא חסו [7]. או היו תולים בן אדם כשרגליו למעלה וראשו למטה ומשאירים אותו במצב זה זמן ממושך [8]. לפי שיטה אחרת היו אונסים את הנאשם לשתות מי סיד ומלח [9], או היו מכניסים נוזלים דרך נחירי אפו [10], או היו צורבים את אצבעותיו [11], או שמים על ראשו כובע מלובן [12].

1 השוה מאורדי, אל־אחכאם אס־סלטאניה, עמ׳ 376 ואילך; אבן כ׳לדון, מקדמה Notices et extraits 16, p. 400; Amedroz, JRAS 1911, p. 664

2 ר׳ אבן איאס IV, עמ׳ 126, 416; שו״ת רמב״ם סי׳ שמ״א.

3 צבח IV, עמ׳ 60. אם כן יכלו ראשי השלטון למסור לקצ׳את גם משפטים פליליים אשר ענשיהם נקבעו במשפט הדתי ואמנם הרבה פעמים עשו זאת, ר׳ אנבא דף 197 א; אל־עיני דף 761 ב, 822 א.

4 אבן איאס IV, עמ׳ 161.

5 סלוך I, עמ׳ 521; אבן איאס IV, עמ׳ 461.

6 אבן איאס שם, עמ׳ 163/162, 166, 296, 309, 461.

7 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 337; אנ־נג׳ום אז־זאהרה V, עמ׳ 569; אבן איאס IV, עמ׳ 134, 206, 382.

8 אנ־נג׳ום אז־זאהרה V, עמ׳ 614; אבן איאס I, עמ׳ 293.

9 אבן איאס I, עמ׳ 309.

10 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 377, 441.

11 אבן איאס IV, עמ׳ 382. 12 שם I, עמ׳ 309.

ואין צריך לומר שהיו מכים את העבריינים עד כדי אבדן ההכרה. כשהובאו הנאשמים לפני השלטאן או הנציב הוכו לעתים תכופות בפניו, ופעמים השתתף השלטאן עצמו בפעולה זו [13].

פסקי הדין שהיו מוציאים השלטאנים ונציביהם היו חמורים מן העונשין שנקבעו במשפט הדתי. רוצחים נדונו כמובן למיתה, אלא שאנו למדים מן הידיעות שבכרוניקות הערביות שהיו מבדילים בביצוע העונש בין עבריין שהשתייך למעמד השליט ובין בני המעמדות הנמוכים. עונש המות בשביל ממלוך היה ה"תוסיט", היינו היו מבתרים אותו לשנים ע"י מכת חרב [14], ואילו את הנידונים מבני המעמדות הנמוכים היו תולים, על פי רוב במקום שבו בוצע הפשע [15]. אמירים מורדים או ממלוכים שהשתייכו לסיעה שנוצחה, ושאר פושעים פוליטיים היו נידונים בחנק, אבל לא במקום פומבי, כמו פושעים פליליים, אלא על פי רוב בבית הכלא [16]. לעתים היו מוציאים להורג פושע פוליטי ע"י כריתת הראש [17] או ע"י טיבוע במים [18]. הנוהג להבדיל בביצוע העונש בין פושעים בני מעמדות שונים הוא קדום. אצל הרומאים היתה כריתת הראש עונש המות בשביל האזרחים, ואילו את העבדים היו צולבים. גם אצל הגרמנים היתה כריתת הראש עונש נכבד משאר מיתות בית דין, כגון תליה [19]. אולם כאן וכאן לא הבדילו תמיד בין עבריינים ממעמדות שונים, ובפרט כשצורף לעונש המות עונש אחר לא שמו לב אם הנידון איש צבא או אזרח, תלמיד חכם או בדואי. החמרה רגילה של דין המות היה ה"תסמיר". היו מסמרים את הנידון על גמל וכן היו מובילים אותו דרך הרחובות עד למקום ההרגה [20]. כעונש על מעשי גנבה קובע המשפט האסלאמי כריתת היד הימנית, ובמקרה שעבריין חוזר לסורו כריתת רגלו השמאלית, אם הוא גונב פעם שלישית כורתים לו גם ידו השמאלית ובפעם הרביעית את רגלו הימנית [21]. בתקופת הממלוכים מטילים ראשי השלטון את העונש כפי שנקבע בקאנון האסלאמי, אבל בצורה חמורה יותר. ממלוך שגנב פעמים אחדות נידון תיכף לכריתת יד אחת

13 שם I, עמ' 311 ; III, עמ' 7.

14 אנבא דף 71 ב, 166 א, 270 ב ; אל־עיני דף 624 א ; אבן איאס III, עמ' 399 ; IV, עמ' 126, 130, 349 ; אבן זנבל עמ' 13. תיאור של ה"תוסיט" בספרי המסע של פרסקובלדי עמ' 139/138 וסטפן פון גומפנברג, Reyssbuch, עמ' 445, 446.

15 אנבא דף 6 א ; אבן איאס IV, עמ' 85, 104, 202, 378, 461 ; קבטניק עמ' 10.

16 סלוך I, עמ' 782 ; אנ־נג'ום אז־זאהרה V, עמ' 608, 615, 638 ; אבן איאס I, עמ' 297 ; II, עמ' 3, 11 ; III, עמ' 420, 458.

17 סלוך I, עמ' 686 ; אנ־נג'ום אז־זאהרה V, עמ' 538, 551 ; אבן איאס I, עמ' 312 ; II, עמ' 5.

18 סלוך I, עמ' 806 ; אבן איאס III, עמ' 234.

19 Schröder- v. Künssberg, Deutsche Rechtsgeschichte, 7. Aufl., p. 831

20 אנ־נג'ום אז־זאהרה V, עמ' 544, 586, 587 ; אבן איאס IV, עמ' 46, 253, 275, 286.

21 כ'ליל בן אסחאק II, עמ' 724 ואילך ; רחמת אל־אמה עמ' 144.

ושתי רגליו [22], וגנב אחר נידון שיכרות לעצמו יד ורגל [23]. אולם גנבים נידונים גם למיתה, ובפרט כשהם גונבים מאוצר המלכות [24]. העונשים שהוטלו על שודדים היו חמורים. העונש ששודד חייב לפי כללי המשפט האסלאמי היא כריתת יד ורגל [25]. הממלוכים התאכזרו בהענשת השודדים, משום שרוב השודדים באו מקרב הבדואים שהיו שנואים עליהם מאד. לפיכך היו מטילים עליהם עונשים איומים. נוסע יהודי מאיטליה שביקר בשנות השמונים של המאה החמש עשרה במצרים מספר, שהשלטאן דן אחד מראשי הבדואים למיתה „והפשיטו עורו מעליו והתחילו מהקרסולים להפשיטו" [26], ובמקור ערבי אנו קוראים שהפשיטו את העור של שודד בדואי ומילאו אותו תבן [27]. זיוף מטבעות נחשב לפשע חמור. מי שעשה פשע מסוג זה נענש על ידי כריתת היד [28] ולפעמים נדונו מזייפי מטבעות למיתה [29]. את הנואפים מעניש המשפט האסלאמי בסקילה [30], אולם השליטים הממלוכיים דנו אותם גם לתליה [31]. מי שחטא חטאים פחות חמורים, כגון שהפר שבועה או נשבע שבועת שוא, העליב מישהו או העליל עלילות כוזבות, עבריין כזה היה נידון למלקות, אלא שמספר המלקות היה למעלה מן המידה הקצובה במשפט האסלאמי, בין שהעונש הוטל על ידי השופטים הדתיים בין שהפסק הוצא ע"י השליטים התורכיים [32]. הגרוש הוא בעיקר עונש ליריביה הפוליטיים של הסיעה המושלת בכיפה. ממלוכים לא־רצויים או שרי המלכות שנידחו ממשרותיהם היו מגלים לסוריה, לירושלים, למכה וגם לערי השדה במצרים, כגון לאלכסנדריה, לקוץ ולמקומות אחרים. לעתים היו מגלים גם פושעים פליליים [33].

עונש מאסר לתקופה קצובה מראש היה באירופה שכיח מראשית ימי הבינים [34]. לא כן במזרח הערבי. במדינה הממלוכית היו על פי רוב מחזיקים במאסר

22 אבן איאס III, עמ' 213.

23 שם עמ' 383 ור' גם עמ' 15.

24 שם IV, עמ' 133, 253, 368, השוה Lane, Manners and customs I, p. 141

25 מנהאג' אט־טאלבין III, עמ' 326 ; מרגינאני, הדאיה (קהיר 1926) II, עמ' 113 ; כ'ליל בן אסחאק II, עמ' 738/737 ; רחמת אל־אמה עמ' 145 ואילך.

26 משולם עמ' 189.

27 אבן איאס IV, עמ' 221, ר' גם אעלאם אן־נבלא III, עמ' 31.

28 אבן איאס III, עמ' 311 ; IV, עמ' 88. בעונש זה הענשו גם שאר הזייפנים, ר' כ'טט II, עמ' 57.

29 שם II, עמ' 56 ; IV, עמ' 158, 160 והשוה II, עמ' 61.

30 מנהאג' אט־טאלבין III, עמ' 212 ; הדאיה II, עמ' 82 ; כ'ליל בן אסחאק II, עמ' 717.

31 אבן איאס IV, עמ' 340.

32 ר' מנהאג' אט־טאלבין III, עמ' 244 והדאיה II, עמ' 95, 99 ; ור' סלוך I, עמ' 503 ; את־תבר אל־מסבוך עמ' 180 ; אן־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 230.

33 את־תבר אל־מסבוך עמ' 317 ; אבן איאס III, עמ' 206, IV, עמ' 161.

34 Schröder- v. Künssberg עמ' 385, הערה 91.

עבריינים עד בירור משפטם, בעלי חובות עד פריעת חובותיהם, ואילו פושעים פוליטיים היו כלואים זמן ממושך, אפילו עשרות שנים, בלי שהשליטים התכוונו להביאם למשפט. בקהיר היו בתי סוהר גדולים. כ׳זאנת אל־בנוד, מחסן לדגלים מימי הפאטמים, שימש עד ימי אל־מלך אנ־נאצר מחמד בית סוהר לאנשי צבא (וגם לפרנקים שנפלו בשבי) [35]. „אל־ג׳ב״ (הבור) בציטדלה היה בית כלא לאמירים עד שנת 1329, שבה הוציא משם אל־מלך אנ־נאצר את האסירים והעביר אותם למגדלות [36]. שאר בתי הסוהר לא היו מיועדים לבני מעמד אחד. „כ׳זאנת שמאיל״ בקרבת שער זוילה היה לפי מקריזי אחד מבתי הסוהר הידועים לשמצה. כאשר סגר אותו אל־מלך אל־מואיד בשנת 1415 נפתח בית סוהר חדש על יד השער „פתוח״, הוא בית הסוהר „אל־מקשרה״. במאה הארבע עשרה היה גם בפסטאט בית סוהר כזה ושמו „אס־סיאר״ [37]. עוד נזכרים בתי סוהר בשכונת דילם [38], ה„רחבה״ [39], ה„קאעה״ [40] וה„חג׳רה״, בית סוהר לנשים [41]. בבתי סוהר אלה שנקראו „בתי סוהר לפושעים״ היו אסורים בני שכבות שונות. בכ׳זאנת שמאיל היו כלואים אמירים ופקידים, חכמי דת ובדואים [42]; ב„מקשרה״ ישבו ממלוכים וקצ׳את, פקידים וסוחרים, וגם בדואים [43]. חלק גדול מן הפושעים הפוליטיים ישבו במבצר אל־כרך שבעבר הירדן, בבית הסוהר שבאלכסנדריה ובציטדלות של דמשק וחלב. מזמן לזמן היו ראשי השלטון עורכים ביקורת של האסירים וחלק מהם היו משחררים, אחדים היו מוציאים להורג ובשביל בעלי חובות היו פורעים את החובות. בימי הממלוכים הצ׳רכסים נהגו לערוך ביקורת של חגינה כזו בכל שנה ושנה ימים אחדים לפני חודש הצום רמצ׳אן, היינו בזמן שמן הראוי להרבות במעשים טובים [44].

ג

המשפט האסלאמי אינו נותן לנידון את זכות הערעור. הן פסקי הדין שהוציאו השופטים הדתיים במשפטים אזרחיים, הן העונשים שהטילו ראשי השלטון הממלוכי

35 כ׳טט ו, עמ׳ 423 ; II, עמ׳ 188 ; סלוך ו, עמ׳ 795, 805, 826.

36 כ׳טט II, עמ׳ 189/188, 213.

37 שם עמ׳ 188.

38 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 409 ; אל־עיני דף 705 ב.

39 אל־עיני שם ; את־תבר אל־מסבוך עמ׳ 180 ; אנ־נג׳ום אז־זאהרה VII, עמ׳ 230.

40 אבן איאס V, עמ׳ 143 ; ניל אל־אמל, כ״י הנטינגטון 610, דף 261 א.

41 אל־עיני דף 705 ב ; אבן איאס V, עמ׳ 63, 64, 78.

42 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 378, 380, 385, 411, 433 ; אנ־נג׳ום אז־זאהרה V, עמ׳ 590, 593.

43 את־תבר אל־מסבוך עמ׳ 223/222, 263, 267, 300, 345, 348 ; אבן איאס V, עמ׳ 78.

44 אנבא דף 48 ב ; את־תבר אל־מסבוך עמ׳ 325 ; אבן איאס IV, עמ׳ 49, 75, 86, 102, 125, 142, 283 ; V, עמ׳ 63, 64.

היו מוחלטים. אמנם החל מן המאה השמינית היתה לנתיני המלכויות האסלאמיות הרשות לפנות אל השליטים בתלונות על מעשי עוול שנעשו להם על ידי פקידי המלכות. לעתים היו השליטים עצמם או הוזירים שלהם מטפלים בקובלנות אלה ולעתים מינו שופטים מיוחדים שדנו בהן. השלטאנים של הממלוכים ונציבי הפרובינציות שלהם נהגו לערוך בכל שבוע שתי ישיבות שהיו מוקדשות לשמיעת קובלנות. ברקוק התחיל לערוך ישיבות כאלה אפילו בחודש רמצ'אן, מה שלא נעשה קודם לכן[1]. נוסע יהודי מאיטליה שביקר בתקופת הממלוכים הברג'ים במצרים מספר: „[הסולדאנו] יושב על הכסא יום ב' ויום ה' בפרהסייא... אם יהיה שום אדם שירצה להתרעם מאיזה חמס או גזל שיעשו לו השרים והאדונים שיוכל להתרעם"[2]. נכון הדבר שעל פי רוב היו פונים אל השלטאן (ונציביו) במחאה על מעשי עוול שעשו השרים, היינו הגישו קובלנות על פעולות אדמיניסטרטיביות, וגם בקשות מסוגים שונים. אולם הובאו לפני ראשי השלטון גם ערעורים על פסקי דין של השופטים. בישיבות אלה השתתפו שרי המלכות והשופטים העליונים, וכשם שהשלטאן (או הנציב) התיעץ בשרים בשעה שהובאה לפניו תלונה או בקשה הנוגעת לפעולת האדמיניסטרציה הממשלתית, כן שאל לדעת השופטים במקרה של תלונה על עיוות דין. נתמנו גם חכמי משפט שתפקידם היה להשיב תשובות בשעת הדיונים (مفتى دار العدل). בביקוריהם בערים הראשיות של הפרובינציות היו השלטאנים נוהגים לערוך שם ישיבות כאלה, ואילו בזמן שישבו בעיר הבירה היו מתיצבים לפניהם אנשים מכל הפרובינציות של מצרים וסוריה ומגישים את קובלנותיהם. הגשת הקובלנות לפני ראשי השלטון, ובפרט לפני השלטאן, היתה צריכה לתת מקום כושר לביקורת, ועל כן דרשו השלטאנים שלא יפנה אליהם אלא מי שהתדיין קודם לפני שופט דתי או חילוני (חאג'ב). ברקוק היה שואל כל מי שבא אליו עם תביעה אם כבר פנה אל קאצ'י או חאג'ב, ואם מגיש התביעה ענה בשלילה הענישׁ אותו[3]. בשנת 1471 פורסמה הודעה מטעם השלטאן, שלא יפנו אליו במשפט שלא דן בו מקודם שופט[4]. מאידך יכלו המתדיינים אחרי גמר המשפט לפנות בקובלנותיהם ישר אל השלטאן או נציבו, ולא היו מחוייבים להגיש אותן אל השופטים העליונים[5]. שמיעת הקובלנות

1 אבן איאס I, עמ' 268; לפי כ"טט II, עמ' 208 ישב ברקוק שלש פעמים בשבוע. גם משנה המלך והאתאבך היו מקבלים קובלנות ומטפלים בהן, ר' צבח IV, עמ' 17, VI, עמ' 208, השוה סלוך I, עמ' 549 ור' Björkmann, Beiträge p. 52/53. בידיעה מן המחצית השניה של המאה החמש עשרה מסופר שבזמן ההוא ישב השלטאן לא יותר משני חדשים בשנה לשמיעת קובלנות, ר' אנ־נגיום אז־זאהרה VII, עמ' 745.

2 ר' משולם עמ' 184.

3 אבן קאצ'י שהבה דף 24 ב.

4 אבן איאס III, עמ' 60.

5 ר' שם עמ' 267.

ובדיקתן לאלתר מצד השלטאן ונציבו היו עשויות לתקן מעשי עוול, אבל הזכות להגיש תלונה רחוקה מזכות הערעור (ius appellandi), שהרי הערעור דוחה את הביצוע של פסק הדין ואילו פסק הדין של השופטים במדינה הממלוכית הוצא לפועל ללא דיחוי והנידון לא יכול להגיש תלונה אלא לאחר מעשה. ההעדר של בית דין לערעורים בשיפוט הממלוכי היה אחד ההבדלים היסודיים בינו ובין סדרי השיפוט בארצות אירופה בתקופה הפיאודלית. עם כל ההבדלים שהיו בסדרי השיפוט בין ארץ לארץ במערב, בכולן היו בתי דין לערעורים.

וכשם שהשיפוט במדינה הממלוכית היה לקוי מצד מבנהו האנכי, כך גם מצד מבנהו האפקי. לא זו בלבד שחסרה שלשלת מסודרת של בתי דין נמוכים וגבוהים, אלא גם תחומי השיפוט של בתי הדין אינם מסומנים עד כדי מניעת המתדיינים לפנות לבית דין שהם בוחרים בו [6]. בין ארבע האסכולות האורתודוכסיות יש הבדלים בהערכת הפשעים. בדין זה אסכולה זו מחמירה ובדין זה — אסכולה אחרת, ולכן היו המתדיינים מעוניינים לערוך את משפטיהם לפני שופט שלפי כללי האסכולה שלו היה עשוי לפסוק לטובתם. בכתבי ההיסטוריונים הערביים אנו קוראים על משפטים שהובאו בזו אחר זו לפני שופטים מאסכולות שונות שהיו שווים בדרגה [7]. השלטאנים ונציביהם יכלו כמובן למסור משפטים לשופטים שהם רצו בהם. הם מוסרים משפטים אזרחיים לאו דוקא לשופטים העליונים, ולפעמים הם מעבירים משפט אחד משופט שלא פסק כרצונם לשופט אחר [8]. ראשי השלטון מתערבים איפוא גם במהלך המשפטים אשר בהם אינם פוסקים עצמם. ברם, הרבה יותר מההתערבות של ראשי השלטון פוגעת בשיפוט התערבותם של גדולי המלכות, היינו השרים למיניהם. הם מבקשים לשחרר פושעים בלי שהביאום לפני השופט, משתדלים להמתיק את הדין אחרי שכבר נחרץ משפטו של הפושע, אף ממליצים על ביטולו של פסק הדין. השתדלנות (شفاعة) שאינה מעשה לשם שמים זוכה על פי רוב להצלחה. אמנם גם זהו ליקוי של סדרי השיפוט שהוא אופיני בשביל התקופה ההיא, ובבחינה זו לא היה המצב בארצות אירופה טוב מזה.

סדרי השיפוט במדינה הממלוכית היו, איפוא, פגומים מהרבה בחינות, אולם יש בהם גם מעלות חשובות לעומת סדרי השיפוט באירופה הפיאודלית. ההפליה המעמדית בשיפוט הממלוכי היתה קטנה בהרבה מאשר בשיפוט של ארצות אירופה בימי הבינים. ראשי השלטון שופטים את הפושעים הפליליים מכל המעמדות, ותחום השיפוט של השופט הפיאודלי, ה„חאג'ב", במידה שהוא מקיף סיכסוכים בין אנשי המעמד שלו, הוא מצומצם למדי. אחד ההבדלים החשובים היה ביחס אל הכמורה.

6 ר' אבן אל־פראת IX, עמ' 408 ; אנבא דף 290 ב.

7 אנבא דף 63 ב ור' את־תבר אל־מסבוך עמ' 36 ואילך.

8 את־תבר אל־מסבוך עמ' 204.

באירופה לא נשפטו הכמרים שהפרו את החוק ע"י בתי דין חילוניים, אלא הובאו לפני בתי הדין שלהם והעונשים שהוטלו עליהם היו קלים לאין ערוך מן העונשים שהוטלו על האזרחים. השיפוט באירופה היה בתקופה הפיאודלית הרבה יותר מפוצל מאשר במזרח הערבי. שם היו קיימות רשויות משפטיות שונות ומשונות זו בצד זו. בבתי הדין של המעמדות השונים והפרובינציות הגדולות והקטנות שבכל מדינה היו שופטים לפי חוקים שונים. לא כן במדינה הממלוכית. ההבדלים בין ארבע האס־כולות של האסלאם הסוני אינם בעלי אופי עקרוני, ועל כן נדונו מרבית המשפטים — המשפטים האזרחיים הם תמיד מרבית המשפטים — לפי חוק אחד. לשון אחרת: הרשות בידינו לומר שלעומת הפגמים והליקויים שבמבנהו היה השיפוט במצרים וסוריה בימי הבינים המאוחרים אחיד יותר מאשר בארצות אירופה.

פרק 2:

היהודים לפני ערכאות המסלמים

א

ההיסטוריה של יהודי מצרים וסוריה בימי הבינים המאוחרים אינה מספרת על אגרות זכויות ששינו את מעמדם מבחינה עקרונית, וגם החומרות והגזירות שנתוספו על חוקי ההפליה לא הביאו לידי שינויים יסודיים בחוקת המיעוטים הדתיים. אף אין לומר שזכויותיהם האזרחיות — היינו הזכויות למעשה, לא להלכה — קופחו בהתמדה יותר ויותר. ידיעות שונות בכרוניקות הערביות נותנות לנו האפשרות להבחין בשינויים שחלו מזמן לזמן בעמדה שנקטו כלפיהם המנגנון האדמיניסטרטיבי והמנגנון המשפטי. התגברות הקנאות בקרב הציבור האסלאמי או הפוגה זמנית הורגשו כמובן גם ביחס של השופטים המסלמיים אשר לפניהם הופיעו צדדים יהודיים בתור תובעים או נתבעים. הרבה היה תלוי ביחס השלטאנים אל המיעוטים הלא־מסלמיים. בזמן שישב על כסא המלוכה שלטאן שהיה קנאי פחות, או ביתר דיוק: מתחסד פחות, הגנו השופטים ביתר מרץ על זכויות הלא־מסלמים, ואילו תחת שלטא־נים שהיו צוררי ה„כופרים" היו הזכויות האזרחיות של היהודים והנוצרים זכויות שעל הניר. זאת היתה תוצאה של תלות השופטים בשליטים התורכיים והצ׳רכסיים. אמנם בכרוניקות הערביות מסופר על מעשי התעללות שבוצעו על ידי שופטים דתיים בזמן שמשלו שלטאנים שלא רדפו את המיעוטים כלל, אבל סיפורי ההיס־טוריונים הערביים מוכיחים גם כן שבסופו של דבר ידעו השלטאנים לכפות את רצונם על השופטים. והטעם פשוט. הן השופטים הדתיים הן השופטים החילוניים קיבלו את כתב המינוי שלהם מהשלטאן, וגם בלא זה היו תלויים בממשלה ולכן מצאו ביניהם השליטים תמיד אנשים שנאותו לעשות את רצונם. אפילו באותו תחום פעולה, שבו היו השופטים עצמאיים ביותר, היינו במשפטים הנוגעים לעניני דת, לא היו בלתי תלויים כשופטי הדת באירופה. המדינה הממלוכית היתה „טוטלית" יותר מן המדינות הפיאודליות באירופה, ודבר זה התבטא גם במעמדם המשפטי של המיעוטים הדתיים עוד מבחינה אחרת. המדינות האירופאיות היו בימי הבינים מפולגות לנסיכויות קטנות, והיו בהן ערים עצמאיות או כמעט עצמאיות, ובכל אלה היו ליהודים זכויות וחוקות שונות. כשם שבמדינה הממלוכית לא היו הבדלים בחוקים של הפרובינציות השונות כך היה גם ליהודים משפט אחד בכל חלקי מצרים וסוריה.

את העמדה המשפטית של היהודים (והנוצרים) במדינה האסלאמית מציין השם שבו הם נקראים בכתבי הסופרים הערביים: אהל אד׳־ד׳מה — אנשי החסות. היחס

שבין המסלמים לנתיניהם הלא־מסלמיים מבוסס לפי דעתם של התיאולוגים־המשפטנים המסלמיים על חוזה של חסות שנכרת בימי הכ׳ליף עמר, אך לאמיתו של דבר חוזה זה הוא פיקטיבי, כלומר: המצאה של דורות מאוחרים. המלה ד׳מה עצמה משמעה „חסות" וגם „חוזה של חסות", וכזה צריך להיות היחס בין המסלמים והלא־מסלמים. המסלמים מבטיחים ליהודים ולנוצרים „חסות", היינו הם מתחייבים להגן על חייהם ורכושם כל עוד ישמרו את חוקי ההפליה שמטילים עליהם, ובכן תנאי בני גד ובני ראובן. אולם גם מלבד חוקי ההפליה אין ליהודים ולנוצרים לפי החוקים של הקאנון האסלאמי אותן הזכויות האזרחיות שיש למסלמים. כמובן יש לשאול את השאלה עד כמה בוצעו בימי הממלוכים חוקים אלה. זוהי בעיה שיש לפתור אותה לאור הידיעות במקורות השונים. אמנם שאלה זו ופתרונה אינם ממצים את תיאור המצב המשפטי של היהודים בתקופת הממלוכים, משום שהם נזקקו גם לשיפוט החילוני של החג׳אב והשליטים התורכיים שלא היו כבולים ע״י המשפט הדתי.

אופיניים למעמד של היהודים והנוצרים במשפט הדתי של האסלאם הם פסקיהם של מורי המשפט בדבר העונש שמטילים על מסלם שהרג „ד׳מי". מארבע האסכולות האורתודוכסיות מורות שתים, החנפים והמאלכים, שמסלם שהרג יהודי או נוצרי במזיד יומת, ואילו השאפעים והחנבלים אינם מחייבים את הרוצח מיתה אם הנרצח לא היה שוה לו מצד דרגתו החברתית, ולפיכך מסלם שהרג יהודי אינו חייב מיתה[1]. וכן חלוקות דעותיהן של ארבע האסכולות בדבר שיעורו של כופר הנפש המושת במקרים מסויימים תחת עונש המות. החנפים שנוקטים את העמדה הליברלית ביותר כלפי הלא־מסלמים, דורשים את הסכום שמשלמים בעד מסלם שנהרג, המאלכים דורשים את החצי, השאפעים מסתפקים בשליש, ואילו החנבלים מבדילים בין הריגה במזיד להריגה בשוגג, בזו הם דורשים את הסכום המלא כשיעור כופר מסלם ובזו את החצי, ולפי גירסה אחרת את השליש[2]. עד כאן ההלכה. ברם בתקופה הממלוכית — כך נראה מהמקורות הערביים — לא הטילו השופטים משום אסכולה עונש מות על מסלם שהרג יהודי או נוצרי. רמז לכך נמצא בביאוגרפיה של השופט ג׳מאל אד־דין יוסף אל־מלטי. הוא היה מלומד ידוע, וכאשר נתפנתה משרת השופט העליון של החנפים במצרים קרא אותו השלטאן ברקוק מחלב, ששם התגורר, לקהיר ונתן על שכמו (בתחילת 1398) משרה זו, שבה כיהן עד מותו (סוף 1400). במקורות הערביים מסופר שאל־מלטי נתן הרבה צדקה, קרב את הפושעים,

1 שרח אל־וקאיה עמ׳ 520 ; אל־בחר אר־ראיק VIII, עמ׳ 337 ; כ׳ליל II, עמ׳ 661 ; מנהאג׳ אט־טאלבין III, עמ׳ 117 ; רחמת אל־אמה עמ׳ 127 ; עבדררחמאן בן רג׳ב, אל־קואעד (קהיר 1352), עמ׳ 311.

2 שרח אל־וקאיה עמ׳ 533 ; אל־בחר אר־ראיק VIII, עמ׳ 375 ; כ׳ליל II, עמ׳ 680 ; מנהאג׳ אט־טאלבין III, עמ׳ 152 ; רחמת אל־אמה עמ׳ 133 ; טריטון עמ׳ 178 ואילך משער שהבדלים אלה הם הבדלים של שער המטבעות.

הרשה להתנות מרבית, אמר שבן אדם המעין בקובץ המסורות של אל־בכ׳ארי נעשה כופר, ובין שאר הדברים המשונים שבמעשיו מונים ההיסטוריונים גם את יחסו אל הלא־מסלמים. הם מספרים שאל־מלטי דן למיתה מסלם שהרג לא־מסלם[3]. מן העובדה שמציינים פסק דין כזה כמוזר אנו למדים, שעמדת החנפים בשאלה זו נשתנתה לרעת הלא־מסלמים. ברם, עמדה זו אינה סותרת מבחינה עקרונית את היחס בין המסלמים והלא־מסלמים, כפי שנקבע ב„ברית עמר", היינו הגנת החיים והרכוש של הלא־מסלמים המקיימים את חוקי ההפליה. הידיעות שבכרוניקות הערביות אינן משאירות ספק, שבדרך כלל ניתנה הגנה זו ליהודים ולנוצרים. והרי שתי ידיעות, אחת מתקופת הממלוכים הבחרים ואחת מימי הממלוכים הברג׳ים. בשנת 1315 — כך מסופר בכרוניקות — רץ איש אחד מתושבי הפרור אל־חסיניה דרך שכונות קהיר והתנפל על הלא־מסלמים שפגש ברחובות. בידו היתה חרב שלופה ועד שתפשו אותו פצע אחדים מן היהודים והנוצרים. כששאלו אותו מדוע עשה כך השיב, שרצה להאדיר את דתו ולהרוג את אנשי החסות. הוא הובא לפני השלטאן ועל פי גזר דינו הוצא להורג[4]. אפשר לומר שבמקרה זה רצה השלטאן למנוע מהומות אולם אין לטעון טענה זו לגבי המקרה הבא: בשנת 1396 נקרא המפקח של משטרת דמשק אל אחד השופטים העליונים ונערך נגדו משפט משום שהתעלל ביהודי. הוא נאשם שעל פי פקודתו הוכה היהודי ההוא בלי שהיתה לו סיבה מספקת לכך, היינו היהודי לא עבר עבירה הגוררת אחריה במשפט האסלאמי עונש זה. השופט העליון ערך פרטיכל ודן את מפקח המשטרה למלקות אבל כרגיל „המליץ" עליו אחד מהשרים ופסק הדין לא הוצא לפועל[5].

ב

המשפטים האזרחיים שבין יהודים ולא־יהודים הובאו כולם לפני שופטים מסלמיים. חכמי המשפט האסלאמי מחזיקים בדעה שיש להביא משפט לפני בית דין שבסמכותו לשפוט את הנתבע, אולם כלל זה אינו שריר בנוגע למשפטים שבין יהודים למסלמים, משום שהדיין היהודי אינו מוכר כשופט במלוא המובן. גם הסוחרים הנוצריים מאירופה שיסדו מושבות מסחר בערי מצרים וסוריה וקיבלו פריווילגיות חשובות היו חייבים להתדיין עם בעלי דין מסלמיים לפני שופטים מסלמיים. הממשלה

3 אנבא דף 119 ב; אצ׳צ׳ו אל־לאמע X, עמ׳ 336/335; השוה אנ־נג׳ום אז־זאהרה V, עמ׳ 578; VI, עמ׳ 153/152; אעלאם אנ־נבלא V, עמ׳ 134/133.

4 אל־מפצ׳ל בן אבי־ל־פצ׳איל עמ׳ 749/748 (פטרולוגיה אורינטליס 20, עמ׳ 243/242); סלוך II, עמ׳ 140/139. מקרה דומה, גם הוא מימי שלטונו של אל־מלך אנ־נאצר מחמד בן קלאון, ר׳ שם עמ׳ 242.

5 אבן קאצ׳י שהבה דף 133 ב.

הממלוכית היתה איפוא בענין זה עקיבה. מכל מקום היה מעמד היהודים מבחינה זו גרוע במדינה הממלוכית מאשר במדינות אירופאיות שונות, ששם היתה להם בימי הבינים הזכות שלא להשפט במשפטים אזרחיים עם נוצרים ע"י בית דין לא־יהודי. בערים אחדות של גרמניה היו הנוצרים חייבים להגיש את תביעותיהם נגד יהודים בבתי הדין היהודיים [1], ובמקומות אחרים הורכבו בשביל משפטים בין יהודים ונוצרים בתי דין מבני שתי הדתות [2]. באנגליה היו סדרים דומים [3], וכן נהגו גם בספרד בימי הרקונקויסטה [4]. זכויות כאלה לא השיגו היהודים במזרח האסלאמי מעולם. הקצ'את מטפלים בכל המשפטים בקשר למסחר בין יהודים ללא־יהודים, בעניני שכירות וכדומה, ומובן שלא מעט היה תלוי במידת האוביקטיביות של השופט המסלמי. בספרי החוקים שלהם יש תקנה המחייבת את השופט להסביר פנים למתדיינים במידה שוה ולשמוע את טענותיהם מבלי להראות סימן של הסכמה או אי הסכמה [5]. לפי דעת החנפים צריך השופט להושיב את המסלם והד'מי בשורה אחת ואילו השאפעים סבורים שחובת השופט להושיב את המתדיין שאינו מסלם במקום נמוך יותר [6]. והנה עד כמה שיש להסיק מכתבי ההיסטוריונים היו והיו שופטים מסלמיים שעשו ליהודים צדק ונהגו בהם על פי שורת הדין. הסופר החלבי רצ'י־ד־דין אבן אל־חנבלי מספר בחיבורו דר אל־חבב על משפט שנערך במחצית השניה של המאה החמש עשרה לפני סבו ג'מאל אד־דין יוסף בן עבדאררחמאן את־תאדפי בזמן שהיה שופט עליון של החנבלים בחלב. איש אחד ושמו מחמד אצ־צבאג (הצבע) קיבל המחאה (צסיה) על שמו של יהודי, והיהודי ההוא לא הודה בחובו. אחמד אצ־צבאג פנה אל שיך' צופי ושמו שרף אד־דין יונס בן יוסף אל־המדאני וביקש אותו להת־ערב. השיך' שלח קבוצה של תלמידיו אל השופט ג'מאל אד־דין את־תאדפי כדי להשפיע עליו והם מסרו לו שיש לתובע הוכחות. אחר כך בא אחמד אצ־צבאג עצמו והגיש את תביעתו, אבל היהודי עמד בשלו וטען שאינו חייב מאומה. כשדרש השופט מהתובע להוכיח את צדקת תביעתו והלה הודה שאין בידיו ראיה התערבו הפקירים במשפט ואמרו: היתכן לומר שהיהודי דובר אמת והמסלם משקר? אך טענה זו לא עשתה על השופט את הרושם הרצוי אלא עוררה את רוגזו, והם הסתלקו [7]. ברם, אין

1 O. Stobbe, Die Juden in Deutschland während des Mittelalters, p. 95/96, 142, 143.

2 p. 144.

3 Roth, A history of the Jews in England, p. 104.

4 בער, תולדות היהודים בספרד I, עמ' 62.

5 כ'ליל II, עמ' 599.

6 אל־בחר אר־ראיק VI, עמ' 306 (מסתמך על קארי אל־הדאיה); מנהאג' אט־טאלבין III, עמ' 378/377, השוה פתח אל־קריב עמ' 678.

7 אעלאם אנ־נבלא V, עמ' 399. ג'מאל אד־דין את־תאדפי מת 1494, השוה את הביאוגרפיה שלו שם עמ' 398 ואילך וגם אצ־צ'ו אל־לאמע X, עמ' 321/320.

ספק ששופטים רבים לא הלכו בדרך זו משום שהיה להם משוא פנים כלפי הצד המסלמי. היהודים שלא היה להם אמון רב בחוש הצדק של השופט המסלמי נקטו באמצעי מנוסה, היינו שחדו אותו[8]. חוץ ממשוא הפנים של השופט נתקלו בעלי דין יהודיים עוד בקשיים אחרים. יש להניח שדיני העדויות היו לפעמים תקלה רצינית בשביל יהודי שבא לפני הקאצ'י. כל האסכולות האורתודוכסיות פוסקות שעדותו של יהודי (או נוצרי) נגד מסלם פסולה. אשר לעדות של לא־מסלם נגד לא־מסלם יש חילוקי דעות בין ארבע האסכולות. החנפים מכשירים את עדותו, על עמדת אבן חנבל יש שתי דעות, היינו לפי האחת הכשיר ולפי אחרת פסל, ואילו השאפעים והמאלכים פוסלים את עדותו של לא־מסלם אפילו במקרה זה[9]. בתקנות על קבלת העדות של לא־מסלמים יש ענין רב משום שבמשפט האסלאמי נודעת לעדות חשיבות גדולה מאשר בשיטות משפטיות אחרות, וכלל גדול אצל המסלמים الشهادة اقوى من الاقرار — העדות עדיפה מהודאת בעל הדין[10]. ברם במקורות ההיסטוריים לא נמצאו ידיעות שיש בהן כדי לקבוע, אם השופטים הדתיים בתקופת הממלוכים הקפידו על תקנות אלה. אם עשו זאת הרי היתה בכך משום הפליה חמורה, ובפרט בהשואה לזכויות שרכשו להם יהודים בארצות אירופה בתקופה ההיא. אמנם גם שם הוגבלה זכות היהודים להעיד במשפטים, ובדרך כלל לא קיבלו עדות של יהודי נגד נוצרי, אבל מצד שני נקבע בחוקות שניתנו ליהודים בארצות רבות שנוצרי הטוען נגד יהודי אין טענתו טענה אם לא יביא בצד עדים נוצריים גם עדים יהודיים, או לפחות עד יהודי אחד[11]. מאידך נהגו המסלמים כשורה אם יהודי בא לחזק את טענותיו על ידי שבועה. הנוצרים המציאו המצאות מחוכמות כדי להשפיל את היהודי שנשבע בכל מה שקדוש לו. היו מעמידים אותו על עור של חזיר או על כסא בן שלש רגלים

8 השוה שו"ת רדב"ז ח"א סי' קע"ב.

9 שרח אל־וקאיה עמ' 341/340 ; רצי"ד־דין אל־עבאדי, אל־ג'והרה אנ־נירה (קהיר 1322) II, עמ' 232 ; מנהאג' אט־טאלבין III, עמ' 400, השוה פתח אל־קריב עמ' 700 ; כ'ליל II, עמ' 616; רחמת אל־אמה עמ' 168 ור' שם על מקרים מסויימים שבהם מכשירים החנבלים את עדותו של לא־מסלם. על שופט מסלמי במאה השמינית לסה"נ ששפט בין לא־מסלמים וגבה מהם עדויות ר' Amedroz JRAS 1910, p. 778 . ראשי השלטון החילוני וראשי המשטרה ששפטו פושעים פליליים היו רשאים לגבות עדויות מלא־מסלמים גם לפי דעת התיאורטיקנים של המדינה המסלמית, ר' אל־מאורדי, אל־אחכאם אס־סלטאניה (קהיר 1327), עמ' 193 (ושם צריך לתקן את הטכסט ולהשמיט את המלה لا בסעיף 8 והשוה טיאן II, עמ' 362).

10 השוה Bergsträsser, Grundzüge des islamischen Rechts, p. 113

11 Stobbe p. 150 ff. ; Baer, Die Juden im chr. Spanien I, p. 92/4, 1025 ff., 1039 ; Jacobs, The Jews of Angevin England p. 212 ff. ; Aronius no. 448, 711, 771 ; Scherer p. 135 ff. ; Bondy-Dworsky, Zur Geschichte der Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien I, p. 19.

וכיוצא בזה [12]. המסלמים חיברו שבועה מיוחדת בשביל יהודים. השבועה ארוכה ומשונה מצד תכנה, אבל אין בה משום השפלה וגידוף. הסופר שהאב אד־דין אחמד בן פצ׳לאללה אל־עמרי, שחיבר בשנות הארבעים של המאה הארבע עשרה ספר לימוד בשביל הפקידים של מזכירות הממשלה, מעתיק בו את הנוסח המלא של שבועת היהודים. היהודי נשבע באלהים ששלח את משה ובתורה ומה שכתוב בה שאם לא יאמר את האמת יהא דינו כדינם של עבדי פרעה והמן [13], כמי שארב למשה כאשר ברח אל יתרו [14] וכמי שפעל נגדו יחד עם החרטומים, כמי שהמריץ את המצרים לרדוף אחרי בני ישראל וכחוזר ממלחמת הקודש אף על פי שהוא בריא, כמי שעמד על צד גלית וכמי שהיה תושב יריחו, כמי שהלשין על ירמיהו בזמן שהסתתר במצרים וכמי שמסר את דניאל לאויביו, כמי שעזר לנבוכדנצר להחריב את בית המקדש ולעשות טבח בבני ישראל, כמי שהסכים למה שאמרו הבבלים על אברהם והיה מרוצה במעשיהם של אנשי סדום, כמי שאינו מאמין באש שלהטה בסנה וכמי שברך כידיד את ה״שומרוני״ [15], כמי שאומר שאבן השתיה טמאה וכמי שמשליך טנופת על ארון הקודש, כמי שכופר בנביאים ואינו שומר המצוות, כמי שמחלל את השבת ואינו מאמין בקדושת החגים, כמומר שעבר לנצרות ומאמין שישו בן מרים הוא המשיח שעליו דיבר משה, כמי שאינו שולל את הביטול ומתיר לאכול את בשר הגמל, החלב והמעיים ומה שדבק בעצמות [16]. ״אם לא אומר את האמת אהיה בחרם, אובל שוב למדבר ולא אזכה לטעום מן המן והשלוים ולא יהיה לי חלק בישראל״ [17]. אל־קלקשנדי שכתב בתחילתה של תקופת הממלוכים הצ׳רכסים את ספרו צבח אל־אעשא

12 Stobbe p. 155.

13 בקוראן מ׳ כ״ה ל״ח מסופר שהיו לפרעה שני יועצים המן וקארון (=קרח).

14 כאשר הרג משה את המצרי וברח — כך מספרת האגדה האסלאמית — שלח פרעה אנשים שירדפו אחריו אבל החסיד חזקיל הזהיר את משה, ר׳ את־ת׳עלבי עמ׳ 117.

15 לפי הקוראן כ׳ פ״ה ואילך פיתה ה״שומרוני״ את בני ישראל למעשה העגל ומשה הטיל עליו בתור עונש שימנע ממגע ברעהו, כלומר גידה אותו.

16 הכוונה ליהודי שהתאסלם. ההתאסלמות אינה נזכרת בפרוש כקבלת הנצרות, כי לא ייתכן שתזכר בין האלות, אבל היא מתוארת ע״י הדגשת ההבדלים במצוות, כגון אכילה של בשר גמל, חלב וכו׳. בקוראן ו׳ קמ״ז נאמר وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم. יש מפרשים פסוק זה: ״ועל היהודים אסרנו כל שאינה מפרסת פרסה ושוסעת שסע ומן הבקר והצאן אסרנו עליהם את חלבם כי אם אשר על גביהם או אשר על הקרב והדבק בעצם״. ויש מפרשים: ״ומן הבקר והצאן אסרנו עליהם את חלבם כי אם אשר על גביהם ואת הקרב והדבק בעצם״, ולפירוש זה הכוונה בשבועה זו.

17 את־תעריף באל־מצטלח אש־שריף (קהיר 1312), עמ׳ 151, תורגם לצרפתית עם פרושים ע״י גולדציהר במאמרו Les serments des juifs (Mélanges judéo-arabes) REI 45, p. 3-5

מצטט אותו נוסח שבועה ומקדים הקדמה מפורטת. בראשונה הוא מסביר את חילוקי הדעות בין הרבנים ובין הקראים ומדגיש שלמרות ההבדלים שבין אמונותיהם יש לראות אותם כבני דת אחת, ועל כן משביעים אותם על נוסח אחד (מה שאין כן לגבי השומרונים), ואח"כ הוא מנמק את נוסח השבועה באריכות[18]. נוסח השבועה הנ"ל מצוטט, אף כי מקוצר, ב„תת'קיף", אף הוא ספר לימוד למזכירי הממשלה שנתחבר באמצע המאה הארבע עשרה[19]. מדברי הסופרים הערביים האלה מסתבר שהיהודים היו נשבעים בפני הקאצ'י, ואילו מתשובה שהשיב רבה הראשי של מצרים בדור שלאחר חיסול השלטון הממלוכי, אנו למדים, שהשופטים המסלמיים היו שולחים אליו את בעלי הדין היהודיים שהוטל עליהם להשבע[20]. נשאלת השאלה אימתי פסקו מלהשביע את היהודים בערכאות המסלמים והתחילו שולחים אותם אל הרב. תשובה לשאלה זו, אם כי לא מדוייקת, אנו מוצאים בספר אג'אבת אס־סאיל אלי מערפת אר־רסאיל, גם הוא ספר המכיל הוראות בשביל פקידי הממשלה שנכתב על ידי מחבר בלתי ידוע בסוף המאה הארבע עשרה. המחבר מצטט את נוסחי השבועה בשביל יהודים ושומרונים כפי שמצא אותם בספרו של שהאב אד־דין אל־עמרי, אבל הוא מעיר שאינו יודע מקרה שהשביעו בן אדם שבועה זו[21]. מכאן יש להסיק שבמחצית השניה של המאה הארבע עשרה כבר חדלו להשביע את היהודים על נוסח השבועה שמוסר שהאב אד־דין אל־עמרי. אולם יחס השופטים המסלמיים אל היהו־דים שהיה עליהם לחזק את טענותיהם ע"י שבועה אינו אלא פרט שאינו משנה מן התמונה כולה. מן השאלות והתשובות של רבני מצרים במאה השש עשרה יש להסיק שהיהודים חששו להתדיין עם מסלמים לפני הקצ'את. יהודי איטלקי שעלה בסוף המאה החמש עשרה לארץ ישראל מספר שבארצות המזרח „לית דין ולית דיין ובפרט ליהודים נגד הישמעאלים"[22]. זוהי גוזמה, אבל מכל מקום יש להניח שבמסיבות אלה הרבו היהודים לפנות אל השופטים החילוניים שאצלם לא נתקלו בתקלות של החוק הקאנוני, ומאידך היתה גדולה השפעת השוחד עליהם הרבה יותר מאשר על השופטים הדתיים.

משפטים רבים סובבו על עניני הלואה, והשופטים המסלמיים היו חובשים את בעלי החובות בבית האסורים ללא רחמים[23]. מי שלא יכול לפרוע את חובותיו ישב זמן ממושך בבית הכלא. במאה החמש עשרה נהגו בקהיר להוציא את האסורים

18 צבח 13, עמ' 253—266.

19 נוסח זה תורגם לעברית ע"י ל. א. מאיר במאמרו „עמדת היהודים בימי הממלוכים" בספר מגנס (ירושלים תרח"ץ) עמ' 167.

20 שו"ת רדב"ז ח"ה סי' אלף תרמ"ג.

21 כ"י פאריס, ר' גוטהיל JQR 19, p. 539

22 אלמוני עמ' 279, השוה רע"ב עמ' 216.

23 שו"ת רדב"ז ח"א סי' קט"ו ; ח"ד סי' אלף רי"ד.

שלש פעמים בשבוע ולהוביל אותם דרך רחובות העיר כדי שיקבצו נדבות, עד שאספו את הסכום הדרוש להם ופדו את עצמם. הנזיר הדומיניקאני פליכס פברי שביקר במצרים בשנות השמונים של המאה החמש עשרה מספר שראה כיצד הובילו נוצרים, יהודים ומסלמים דרך שכונות קהיר, כולם כבולים באזיקים ומתחננים בקול רם באזני העוברים והשבים שירחמו עליהם ויתנו להם נדבה [24]. מקריזי מצייר את גורל האסורים בצבעים שחורים. לפי דבריו העסיקו אותם בעבודות פרך, כגון בחפי־רות, וכמעט שלא נתנו להם אוכל. הוא מספר ששומרי בית האסורים היו נוטלים מהם את הנדבות שאספו בסיבוביהם ברחובות [25]. והרי עוד ידיעה ממקור יהודי מן המחצית הראשונה של המאה השש עשרה: אחד מגדולי התורה שבמצרים נשאל אם מותר לשלוח מאכלים ליהודי שנחבש בבית הסוהר בשבת בבוקר ואין לו מה לאכול, או מוטב שיתענה בשבת. השואל מוסיף שבמקרה שהרב לא יתיר לשלוח לו אוכל ביום השבת ייאלץ אותו יהודי לצום גם במוצאי שבת, כיון שבערב ננעלים שערי בית הסוהר [26].

על עבריינים יהודיים שהובאו לפני ערכאותיהם ונאשמו בפשעים פליליים לא נמצאו אלא ידיעות מעטות, אך מובן מאליו שהיו מקרים כאלה, ועד כמה שיש להסיק מן הידיעות שבאו לידינו הטילו עליהם השופטים אותם הענשים החמורים כעל המסלמים בלי להפלות אותם לרעה. יתר על כן: חכמי המשפט האסלאמי היו סבורים שגם במשפטים פליליים מסויימים יש להקל בענשי עבריינים לא־מסלמיים, משום שחוק השריעה הקובע את הענשים אינו חל עליהם הואיל והוא חוק דתי. זין אד־דין אבן נג'ים, משפטן מן המאה השש עשרה, פוסק שאין סוקלים את הד'מי שנאף עם אשה לא־מסלמית, אלא מגרשים אותו ממקום מגוריו [27], ואת הד'מי שהעליל על ד'מי אחר שנאף מענישים עונש קל מאשר את המסלם שהעליל עלילת שוא מסוג זה [28]. גם נשים יהודיות נתבעו לפני השופטים המסלמיים ונדונו לענשים קשים. בקובץ גדול של שאלות ותשובות מן המאה השש עשרה אנו מוצאים שאלה על אשה שנדונה בערכאות המסלמים למיתה ואחר כך הצליחו היהודים לפדות אותה ונסתפקו אם היא מותרת לבעלה. הרב המשיב על השאלה פוסק שהיא מותרת ואין לחשוש שבשבתה בבית הכלא נתרצתה למסלמים כדי להנצל, וזאת משום שהנשים כלואות במקום מיוחד ושומרים עליהן מבחוץ. אילו היה עושה מישהו מעשה נבלה כזה בבית הסוהר — טוען הרב — היו הורגים את השומרים או מענישים אותם עונש חמור [29].

24 Beschreibung דף 171 א/ב, השוה Evagatorium III, p. 39

25 כ'טט II, עמ' 187.

26 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' אלף ה'.

27 פתאוי אבן נג'ים דף 24 א.

28 שם.

29 שו"ת רדב"ז ח"ו סי' ב' אלפים שט"ו.

השאלה והתשובה מתאימות למה שאנחנו יודעים על סדרי השיפוט ועל בתי הסוהר בתקופה הממלוכית ממקורות ערביים. הידיעה על פדיון האשה שנידונה למות אינה מפתיעה כלל, כי כך היו נוהגים בימי הבינים, ויתכן שבמקרה של אשה נטו באופן מיוחד להחליף את עונש המות בקנס [30]. אולם כמעט מיותר להדגיש שעל פי רוב לא נפדו הפושעים כדין אלא בשוחד [31].

ג

סופר ערבי מהימן מספר, שלעתים מנעו הנציבים את האזרחים להגיש לשלי־טים את תלונותיהם על מעשי האדמיניסטרציה והשופטים [1], ואם כן יש להניח שעל אחת כמה וכמה חששו הנתינים הלא־מסלמיים להשתמש בזכות זו. אולם ידיעות מפרקי זמן שונים מוכיחות, שגם נוצרים וגם יהודים התיצבו לפני השלטאנים והביאו לפניהם קובלנות. בשנת 1354 הופיעה לפני השלטאן משלחת של הנוצרים מן הפרובינציה המצרית אל־גרביה וביקשה להחזיר להם את הכנסיה באנ־נחריריה שנהפכה על ידי ההמון המסלמי למסגד. כפי שמספר מקריזי לא נתמלאה בקשתם [2]. והרי שני מקרים מסוף המאה הארבע עשרה: פעם אחת התיצבו נוצרים מהעיר סיס לפני ברקוק והתלוננו על האמיר טגיתמר. השלטאן מסר את הענין לואלי של קהיר על מנת שיכריח את האמיר להחזיר סכום כסף שהוציא מן הנוצרים בכח הזרוע [3]. יתכן שבמקרה זה השתמשו בנוצרים בתור מכשיר להפיל את האמיר, אבל מכל מקום מראה ידיעה זו, שבאותו זמן לא היה דבר בלתי רגיל שהופיעו לא־מסלמים לפני השלטאן והגישו את קובלנותיהם. כשם שהגישו תלונות על מעשי עוול שעשו להם נציבי השלטאן והמון העם כן התלוננו על שופטים שעיוותו את הדין. בשנת 1395 הביא לפני ברקוק אחד מנתיניו הנוצריים תלונה על השופט המאלכי שמס אד־דין מחמד אד־דפרי. השופט נתכבד במכות והשלטאן הטיל עליו לספק את תביעת הנוצרי [4]. גם היהודים לא נרתעו מלהגיש קובלנות על השופטים הדתיים. הכרוניקות הערביות מספרות על מקרה מאמצע המאה החמש עשרה שיש בו ענין רב. סיפור זה נוסך אור בהיר לא רק על העמדה המשפטית של היהודים וזכויותיהם האזרחיות, אלא גם על סדרי השיפוט של התקופה ההיא בכלל. וזה תוכן הסיפור: לסוחר יהודי שבא ממדינות הקאוקאז היתה תביעה על מסלם. המסלם פנה אל השופט העליון

30 Evagatorium שם, ור׳ אבן איאס IV, עמ׳ 161.

31 ר׳ שם אצל הרדב״ז: ומעשים בכל יום שמצילין לקוחים למות ע״י שוחד.

1 כ׳טט II, עמ׳ 208.

2 סלוך, תחת רביע II 754; השוה כרך I, עמ׳ 377.

3 אבן אל־פראת XI, עמ׳ 305.

4 שם עמ׳ 402.

של המאלכים ולי־ד־דין אס־סנבאטי וביקש אותו לחייב את היהודי שלא יגיש נגדו תביעה אלא לפני שופט דתי, ואס־סנבאטי מילא את בקשתו. אולם היהודי לא קיבל עליו את הדין והכריז לפני השופט העליון שבדעתו להגיש את תביעתו לפני מי שימצא לנכון לפנות אליו. אס־סנבאטי חזר על דבריו, או ביתר דיוק המתורגמן שלו, כי היהודי לא הבין ערבית, אבל ללא הועיל. היהודי לא נסוג אחור ועל כן ציוה השופט להכות אותו ולחבוש אותו בבית האסורים. כששוחרר כעבור זמן מה פנה היהודי בתלונה אל השלטאן. השופט העליון נקרא להתיצב לפניו, וכאשר טען שעשה מה שהוטל עליו לפי כללי המשפט האסלאמי השיב השלטאן: „אין בין המשפט הדתי ובין הסיאסה ולא כלום!" (כלומר שני סדרי השיפוט הם בדרגה אחת). השלטאן רצה לאסור את השופט, וכאשר ראה אס־סנבאטי את חומר מצבו הודיע בו במקום על התפטרותו והלך אל המסגד שבציטדלה. זה היה ביום 18 יולי 1452. ברם לא עברו אלא שני ימים והשלטאן ביקש מאס־סנבאטי לחזור בו ולכהן במשרתו כמקודם[5]. ההיסטוריונים המספרים בחיבוריהם את הסיפור הזה אומרים שבתחילת 1453 קרה מקרה דומה. השלטאן כעס על שופט שאפעי משום שחייב איש אחד להתדיין לפני בית דין דתי. האיש ההוא היה בן אדם „מן העם", היינו לא מן המעמד הפיאודלי שהיו לו זכויות יתר[6]. הרקע של שני המקרים היה כמובן המאבק בין השופטים הדתיים והשופטים החילוניים, כי אין טעם להניח שהמתדיינים הנ"ל רצו לכתחילה לפנות אל השלטאן, ובפרט שהשלטאנים סרבו בפעם כפעם לטפל במשפטים שלא הובאו קודם לפני אחד השופטים הקבועים. הידיעות שלפנינו מראות, שבני כל המעמדות היו פונים אל השופטים החילוניים (חג'אב), ומובן מאליו שלא־מסלמים ובני ארצות אחרות העדיפו להביא את תביעותיהם נגד בני מצרים המסלמיים לפני שופטים חילוניים משום שחששו פחות למשוא פנים ולפעמים גם, משום שיכלו לדבר אתם בלשונם. ידיעות אלה הן כמובן גם הוכחה נוספת שהפניה אל ראש השלטון, השלטאן ונציביו, לא היתה הזכות המיוחדת של מעמד אחד אלא כל מי שהתגורר בארצות הממלוכים היה רשאי לבוא ולהגיש תלונה כזו[7]. כאשר פרצה בשנת 1465

5 חואדת' אד־דהור עמ' 130/129 ; את־תבר אל־מסבוך עמ' 389/388.

6 אס־סכ'אוי שם וגם אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 236 ושם מסופר שהשלטאן התרגז עד כדי כך שהיכה את השופט בעצמו. אבן תגריברדי נותן גם את התאריך.

7 אב. נ. פולק מסיק מן המקרה של היהודי שהתלונן לפני השלטאן בשנת 1452 שהיתה זכות מיוחדת לסוחרים היהודיים מצ'רכסיה שהיו גרים במצרים: הם היו מתדיינים בסיכסוכים שביניהם ובין המסלמים לא לפי המשפט האסלאמי אלא לפי ה„סיאסה" — המשפט המעמדי של הפרשים והסוגים המיוחסים של הסוחרים הנכרים, עמש"כ בציון 11, עמ' 259 ו Revue des études islamiques 1935, p. 235. הסיפור על המקרה השני הנ"ל שפולק לא הביא בחשבון (הוא מסתמך על החואדת' בלבד) מפריך את מסקנתו. אמנם הטיפול במשפטים של הסוחרים נמסר לחג'אב כאשר התלוננו סוחרים פרסיים בחצר השלטאן על השופטים הדתיים,

המחלוקת בין הרבנים והקראים בבירת מצרים ביקשו הקראים את השופט העליון של המאלכים לחייב את הרבנים שלא יתבעו אותם לדין אלא בפני בית דין דתי[8]. הם חששו איפוא שהרבנים יפנו אל החג'אב.

אבל מקריזי המספר על כך בפרוטרוט אינו אומר שהוטל עליהם לדון במשפטי הסוחרים הזרים באופן מיוחד ואפילו אם המדובר ב„אכסמציה" כזו, הרי אנו למדים מדברי מקריזי שאחר כך לקחו ה„חג'אב" לידיהם משפטים מסוגים שונים והמקרה של הסוחרים הפרסיים היה בשנת 1352, היינו בדיוק מאה שנה לפני המשפט של היהודי הצ'רכסי. ר' כ'טט II, עמ' 222.

8 כ"י בריטיש מיוסיאום אור. 2538 דף 76 ב : אנהם לא יטאבולנא אלא מן אלשרע אלשריף.

פרק 3:

חוקי ההפליה

א

תפקידם של חוקי ההפליה ב„ברית עמר" הוא בראש ובראשונה להגן על הדת השלטת מפני דתות אחרות, למנוע את חסידיהן מלהשפיע השפעה מזיקה על ה„מאמינים" ולהקטין עד כדי אפס את כח משיכתן. אחדות מן התקנות של ברית עמר שנועדו לשמש מטרה זאת באופן מיוחד הוגשמו בימי הממלוכים במרץ רב. שלטון הכמורה על החיים הרוחניים הלך והתחזק, והשלטאנים נתנו את ידם לפעולות שונות שהיו מכוונות לשמור על טהרת הדת האסלאמית. מכאן ריבוי הגזירות על המיעוטים הדתיים וגם צמיחת אינקויזיציה מסלמית שהענישה בכל חומר הדין כל מי שפגע בדת מחמד. נגד יהודים לא נערכו אלא משפטים מעטים מסוג זה. אבל פעולת האינקויזיציה המסלמית היתה הרקע הקודר לרדיפת הנוצרים והיהודים, ולפעמים היו פעולות אלה שלובות זו בזו עד כדי כך שאין להבין אותן בלי דעת הקשר שביניהן.

במרבית המשפטים האינקויזיציוניים הופיעו בתור נתבעים בני הדת השלטת. האינקויזיציה המסלמית שהתכוננה במחצית השניה של המאה השמינית שמה לה למטרה להעניש מסלמים שמחזיקים בדעות של מינות בלי לכפור בדתם בגלוי [1]. בראשונה נרדפו בעיקר המאניכאים [2], ואחר כך נכללו בשם „זנדיק"—„מין" גם אפיקורסים שכפרו בבריאת יש מאין, או ששללו את אחדות הבורא וכיוצא בזה. בימי הבינים המאוחרים נשפטו על פי רוב אנשים שפגעו בכבודו של מחמד [3], וכן נרדפו מסלמים שהעליבו את זכרו של אברהם [4]. לעתים הובאו לפני השופטים אנשים שדיברו רעות על עאישה אשת מחמד והכליפים הראשונים אבו בכר ועמר [5]. מקרים כאלה היו מרובים, משום שעדיין היו לשיעה תומכים במצרים ובסוריה, או באו לשם מבבל ופרס, והשיעים מקללים כידוע את זכר הכליפים ההם. אבן כת'יר המרבה

1 Cl. Huart, Les zindîqs en droit musulman. Actes du 11ème congrès international des orientalistes (1897), 3ème section, p. 69-80

2 על התחלת האינקויזיציה המסלמית ר' G. Vajda, Les zindîqs en pays d'Islam au début de la période abbaside RSO 17, p. 173-229

3 אבן כת'יר 14, עמ' 273 ; שד'ראת אד'ד'הב VII, עמ' 96 ; אבן איאס VI, עמ' 181.

4 אבן אל־פראת IX, עמ' 401 ; אבן איאס IV, עמ' 121/120.

5 אבן כת'יר 14, עמ' 273.

לספר על ענינים אלה מזכיר מקרה משנת 1354 שבו הוא מילא תפקיד חשוב. באחד מימי הקיץ הראשונים נערכה בדמשק הלויה, ובמסגד של בני אמיה התאספו משמנה וסלתה של העיר כדי להתפלל על הנפטר. באותה שעה נזדמן שם בן אדם מן העיר חלה שלא השתתף בתפילה וקילל ללא הפוגה את אויביה של משפחת מחמד. כתום התפילה העיר ההיסטוריון את תשומת לב הקהל לאותו בן אדם והתחיל לחקור למי התכוון. הוא השיב שאויביו של בית מחמד היו אבו בכר, עמר, עת׳מאן, מעאויה ויזיד, וכדרך השיעים קילל אותם קללות נמרצות. הוא נאסר, הובא לפני אחד השופטים וכאשר חזר על דיבורו נערך משפט בבית הנציבות שנסתיים כמובן בפסק דין של מות [6]. בשנת 1365 קרה מקרה דומה. שיעי שהיה לפי מוצאו משיראז התחיל במסגד של בני אמיה להוציא מפיו דברי גנאי על אבו בכר ועמר והובא לדין. כשחזר על דיבוריו התרגז הקהל, שהיה נוכח באותו מעמד, והיכה אותו עד שהיה כפשע בינו ובין המות. סופו היה כסופו של השיעי הנ״ל [7]. משפט נגד שיעי שנערך בדמשק בשנת 1384 נסתיים אף הוא בפסק דין של מות [8]. מסיפורי הכרוניסטים הערביים אנו למדים שבין עבריינים אלה היו אנשים בעלי מחשבה ויש להניח שאחדים מהם הגיעו אגב לימודיהם לדעה, שטענות השיעה נכונות. האפיקורסים האמיתיים, היינו בעלי דעות חפשיות, היו כולם משכילים, ועל כן חשדו האדוקים במשכילים לכתחילה. אפיקורסים כאלה נתפשו מזמן לזמן ובאו על ענשם [9]. חשד האפיקורסות נפל גם על אלכימאים. הכרוניקות הערביות מספרות באריכות על אלכימאי מפרס שהופיע במצרים והוציא כסף רב מסוחר אחד ואחר כך נטפל אל השלטאן והוציא גם ממנו סכום גדול, עד שלבסוף נתבע לדין ונאשם שהוא אפיקורוס ומאמין בקדמות העולם. קרוב לודאי שהעלילו עליו עליללה כדי להנקם בו. הכרוניסטים מדגישים שרבים הטילו ספק באשמתו [10]. למינים שהיו בעדה המסלמית צריך להוסיף גם את הקיצוניים מהצופים. רבים מהם חשבו שהגיעו לדרגה שהיא קרובה לאלהות ושהם פטורים מעול המצוות. אל־גזאלי אומר שצופים אלה הם הגרועים שבמינים [11]. אבל בתקופת הממלוכים היה מעמד הצופים איתן, והתיאולוגים הרשמיים העלימו עין מתעתועיהם [12]. הם לא נרדפו אלא לעתים רחוקות, ופעמים היתה ידם על העליונה והם רדפו

6 שם עמ׳ 250.

7 שם עמ׳ 310.

8 אבן קאצ׳י שהבה דף 2 ב—3 א, השוה אנבא דף 52 א ור׳ שם דף 34 א והשוה עוד ברוקלמן GAL II, עמ׳ 108.

9 אבן כת׳יר 14, עמ׳ 18, 122.

10 את־תבר אל־מסבוך עמ׳ 213/212, 254 ; על מקרה אחר ר׳ אבן איאס VI, עמ׳ 87.

11 פיצל את־תפרקה בין אל־אסלאם ואז־זנדקה (קהיר 1319), עמ׳ 60.

12 ר׳ באעלאם אנ־נבלא V, עמ׳ 172/171 ביאוגרפיה של צופי מתחילת התקופה הממלוכית שהתימר להיות גדול ממשה רבנו ומחמד ולשוחח עם המלאכים והנביאים בהקיץ, ולעלות השמימה, ועל כל אלה לא נענש.

את מתנגדיהם בעזרת המנגנון הממשלתי [13]. שיפוט האפיקורסים והמינים היה תפקיד השופטים הדתיים. שופטים־אינקויזיטורים מיוחדים לא נתמנו בתקופה זו. אולם יש לציין שכמעט תמיד הובאו העבריינים לפני שופטים מהאסכולה המאלכית. במקרים של פגיעה בכבודו של מחמד מבטלת האסכולה המאלכית, שלא כשאר האסכולות, את ערך ה„תשובה" שעליה מכריז העבריין אחרי שנתפש [14], וידיעות שונות בכרוניקות הערביות מוכיחות שהשופטים המאלכים הקפידו על עיקרון זה והחמירו במשפטים כאלה יותר משופטים אחרים [15]. מסיפורי הכרוניסטים אפשר ללמוד עוד פרט חשוב בסדרי השיפוט של האינקויזיציה הממלוכית. כפי הנראה לא היתה לשופטים המקומיים הרשות לפסוק את הדין במשפטים מסוג זה על דעת עצמם, אלא הם הסתפקו בעריכת פרטיכלים והעבירו אותם אל השופטים העליונים בערים הראשיות. השלטונות החילוניים הראו שיש להם ענין רב בהענשת האפיקורסים והמריצו את השופטים להחמיר בענשים [16]. העונש הרגיל היה עונש המות, שבוצע ע"י התזת הראש. פסק הדין הוצא לפועל במקום פומבי וברוב עם, ונכבדי התושבים, הפרופסורים של המדרסות ותלמידיהם, הצטופפו כדי לחזות ב„מעשה האמונה". אחר כך שרף העם את גופת העבריין ואת הראש היו נועצים ברומח ומובילים דרך השכונות וכרוזות היו מכריזים על הפשע ועל עונשו [17]. באוירה זו הספוגה קנאות דתית לא היה אדם צריך להביע דעות מיניות ממש כדי שיתבעו אותו לדין. אבן כת'יר, הכרוניסט האדוק, מספר על משפטים נגד אנשים שהיו רחוקים מלהיות חפשיים או להוציא מפיהם מלה רעה על הנביאים. ברם לאנשי דמשק היו השקפות משלהם על סובלנות דתית, ולאו דוקא במחצית השניה של המאה הארבע עשרה. בשנת 1360 נטפלו הכמרים המסלמיים אל חייט בגלל דעותיו המיניות. אותו חייט שהיה לפי דברי כת'יר בור ועם הארץ הסיק מאחד הפסוקים שבקוראן, שפרעה קיבל בסוף ימיו את האסלאם. דבר זה הטריד את מנוחתם של התיאולוגים. החייט נאסר והובא לפני בית דין. התיאולוגים התחילו להתווכח אתו, וכאשר לא עלה בידם לשכנע אותו היכו אותו בשוטים ואז הודה הפושע בפשעו ו„חזר בתשובה". הוא הובל דרך רחובות העיר והכרוזות מסרו לקהל על המשפט למען ידעו ויראו, ואחר כך שלחו אותו הביתה [18]. בשנת 1361 נערך משפט נגד מטיף משום שהעליב את זכרו של אבו חניפה. המטיף ההוא היה אהוב על המון העם משום שידע למשוך את לבו ולתבל את הטפותיו בסיפורים מבדחים ואגב סיפוריו הפליט כנראה דברים שנשתמעו כביכול כפגיעה בכבודו

13 על הטלת עונש על צופים ר' אבן כת'יר 14, עמ' 34.

14 כ'ליל בן אסחאק II, עמ' 706, 710.

15 אבן כת'יר 14, עמ' 273 ; אבן אל־פראת IX, עמ' 401 ; אבן קאצ'י שהבה דף 3 א.

16 אבן איאס IV, עמ' 121/120, 181.

17 ר' אבן כת'יר 14, עמ' 122, 310.

18 שם עמ' 273, 276/275.

של חכם המשפט המפורסם[19]. השלטאנים הבינו לרוח נתיניהם, וכשרצו להפטר מאחד האמירים והשרים העמידו נגדם קטגורים שהאשימו אותם בדעות אפיקורסיות. באמצעי זה השתמשו אפילו נגד שופט עליון[20].

אם מסלמים נענשו עונש חמור על זילזול בכבוד דתם על אחת כמה וכמה לא־מסלמים שנחשדו על הטלת דופי בדת ישמעאל. גם בני המיעוטים הדתיים שהובאו לפני האינקויזיציה המסלמית נאשמו ברוב המקרים שפגעו בכבודו של מחמד. אולם להם ניתנה הברירה להתאסלם ולהיות פטורים מכל עונש, כי אפילו האסכולה המאל־כית מודה שאין מענישים כופר שהוציא לעז על מחמד או אחד הנביאים והתאסלם אחרי שנתבע למשפט[21]. ברם רבים לא רצו ללכת בדרך זו והעדיפו להרג[22]. במקורות הערביים מסופר על נוצרים שהשמיעו דיבורים שהיה בהם משום עלבון לדת מחמד ועשו זאת בכוונה תחילה כדי להרג לתפארת הנצרות[23]. בהתאם לתקנון שבברית עמר הענישו השופטים הדתיים כל נסיון להפיץ בין המסלמים דתות אחרות. מקריזי מספר שבשנת 1314 נערך בדמשק משפט נגד פקיד נוצרי משום שהשפיע על מסלם שיתנצר. הנוצרי נדון למיתה[24]. וכן נענש בכל חומר הדין „כופר" שהת־אסלם וחזר לדתו הראשונה[25]. אולם עברה זו אינה בגדר ברית עמר אלא נידונה לפי חוקי המומרים שבקאנון האסלאמי. בדרך כלל נראה שהתקנות בברית עמר שנועדו לשמש תריס בפני התעמולה של דתות אחרות הוצאו לפועל. התיאולוגים המסלמיים הקפידו על קיומם ונהנו מתמיכת השלטאן והנציבים. אמנם לעתים ניסו האמירים להתערב לטובת אנשים מבני המיעוטים הדתיים שנאשמו בפגיעה בדת השלטת, אבל יד הכמורה היתה במקרים אלה על העליונה. אבן אל־פראת מספר על מקרה אופיני מן המחצית השניה של המאה השלוש עשרה. אחד מן הנוצרים הנכבדים שבמצרים העליונה העליב את זכרו של מחמד, והנציב רצה למנוע שהאיש יוצא להורג. המון רב של מסלמים צעד אל בית הנציב ובראשו שופט שהסיר את

19 שם עמ' 277.

20 את־תבר אל־מסבוח עמ' 209.

21 כ'ליל בן אסחאק II, עמ' 710.

22 ר' אבן איאס IV, עמ' 286.

23 על מקרה משנת 754 להג' (1354/1353) ר' קטרמר Mémoire historique sur l'état du christianisme sous les deux dynasties des princes Mamlouks (Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte II) p. 251 ועל מעשה בארבעה נזירים שאירע בירושלים בסוף המאה הארבע עשרה ר' אנבא דף 78 א ור' שד'ראת אד־ד'הב VI, עמ' 337. לפי אבן חג'ר ואבן אל־עמאד היה המעשה בשנת 795 להג', שהתחיל ב 17 נובמבר 1392 ונסתיים ב 5 נובמבר 1393, ואילו גולובוביץ' מצא שהמעשה היה בשנת 1391 ר' V BBB, עמ' 283 ואילך. ר' עוד אנבא דף 33 ב, 97 א, 159 א.

24 סלוך II, עמ' 142.

25 ר' אבן אל־וורדי II, עמ' 279 ; ד'יל דול אל־אסלאם II, עמ' 183.

הטורבאן שלו ועמד לפני הבית מגולה ראש עד שהשיג את מבוקשו, היינו עד שראש הנוצרי הותז מעליו [26]. גם המקרים שנזכרו לעיל בנוצרים אירעו. היהודים לא הרהיבו עוז לגנות את האסלאם בפומבי ולהטיל דופי בנביאו. כנראה לא שכחו אף רגע קט, שלטובתם לא תתערבנה מדינות תקיפות, ועל כן שומה עליהם לשמור את פיהם. אולם מזמן לזמן התאנו הקנאים המסלמיים אל היהודים בעלילות שהם פוגעים בכבודה של דת ישמעאל. פעמים היו האשמות כאלה בפי הקנאים תחילתה של הסתה פרועה, שגרמה ליהודים צרות רבות. הרקע של תעמולת האדוקים המסלמיים, כלומר: פעולת האינקויזיציה, מסביר על שום מה מהרו קבוצות שלמות של יהודים להתאסלם במקרים מסויימים; כי אם טפלו עליהם שערכו בשכונתם לויה כדרך המסלמים וחיקו את תפילותיהם כדי ללעוג להם [27], או אם האשימו אותם שכתבו את שמו של מחמד על רצפת הבמה שבבית הכנסת [28] הרי היה צפוי להם משפט אינקויזיציוני ופסק דין של מות.

התקנות בדבר בתי התפילה הלא־מסלמיים נקבעו גם כן מתוך כוונה לקחת מדתות אחרות את הפאר וההדר החיצוני ולהקטין את כח משיכתן. ההאבקות על ביצוע התקנות ההן עוברת כחוט השני דרך קורות המיעוטים הדתיים תחת שלטון האסלאם. התגברות הקנאות המסלמית בימי הבינים המאוחרים הביאה לידי כך שלא נבנו בתי תפילה חדשים, כלומר: הנוצרים והיהודים לא הקימו בתקופה זו בנינים חדשים לצרכי פולחנם במקומות שלא היו כאלה מקודם. אולם מן הנמנע היה שלא לתקן את בתי התפילה הקיימים. תיקונים כאלה נעשו בפעם כפעם, ובפרט בזמן שמשלו שלטאנים קנאים פחות, כי כמעט תמיד נעשו ברשות השלטונות. היהודים והנוצרים הגישו לשלטאנים ולנציביהם בקשות ועל פי רוב אושרו בלי לשים לב אם בתי התפילה הלא־מסלמיים נפלו תחתם מעצמם או נחרבו בידי המסלמים. לעתים נתבקשו השלטונות ונתנו רשות לתקן חלק של בנין ולעתים הרשו לבנות את בית התפילה כולו מחדש. כנסית מרים בדמשק שנחרבה בשנת 1260 נבנתה מחדש, כי במקור ערבי מסופר שהיא נשרפה בשנת 1392 [29]. כנסית הקבר הקדוש בירושלים תוקנה מזמן לזמן [30]. בשנת 1330 עלתה באש כנסיה אורתודוכסית בפסטאט, והנוצרים קיבלו רשות לבנות אותה מחדש [31]. כך נעשה גם בקהיר, שבה אסור להקים בתי

26 אבן אל־פראת VIII, עמ' 73.

27 השוה כרך I, עמ' 235.

28 השוה למעלה עמ' 101.

29 אבן אל־פראת IX, עמ' 307.

30 Eutimio Castellani, Catalogo dei firmani ... della Custodia di Terra Santa no. 29; BBB V, p. 300

31 סלוך II, עמ' 320.

תפילה לפי דעת רוב רובם של חכמי המשפט האסלאמי משום שזוהי עיר שנבנתה ע"י המסלמים. אל־מלך אנ־נאצר מחמד הרשה לתקן כנסיה בשכונת היונים, אבל הנוצרים השתמשו ברשות שניתנה להם והקימו בנין מפואר, ולכן החריבו המסלמים את הכנסיה כולה [32]. שתי כנסיות בג'יזה שנחרבו בתחילת התקופה הצ'רכסית הוקמו מחדש [33]. מנזר בסביבת קהיר נחרב בשנת 1280 ואחר כך נבנו באותו מקום שתי כנסיות [34]. כרגיל נעשו התיקונים או נבנו הבנינים החדשים על פי אישור של הקצ'את. השלטונות החילוניים תבעו מהם לאשר את החוקיות של התיקונים והם צייתו ונתנו את ההכשר [35]. לעתים השתדלו ה„כופרים" לרכוש להם חכמי משפט שנתנו „פתוות" בזכות התיקונים הדרושים. אמנם על פי רוב עשו התיאולוגים המסלמיים כמיטב יכולתם למנוע מ„אנשי החסות" את תיקון בתי התפילה שלהם, וההמון המוסת תמך בדבר והחריב את בתי התפילה [36]. בין המסיתים הצטיינו ביחוד הצופים [37]. על כן פחדו לפעמים גם הנוצרים, שהיו אלמנט הרבה יותר חזק מן היהודים, לחדש בתי תפילה שנחרבו וערכו את פולחנם בחדרי חדרים. כך עשו בעיקר בערי השדה [38]. מספר היהודים במצרים ובסוריה לא גדל בימי הבינים המאוחרים, אלא ירד יותר ויותר, ובכל זאת היה לפרקים צורך בבתי כנסת חדשים. מהגרים שבאו מארצות רחוקות רצו להתפלל לפי המנהג שבידיהם ויסדו להם „מניינים" משלהם. אולם היהודים נזהרו עוד הרבה יותר מן הנוצרים להפר את החוקים של ברית עמר ולא העלו על דעתם להקים בנינים חדשים שיהיו להם לבתי תפילה. הם הפכו חדרים בבתים פרטיים לבתי כנסיות והשתדלו להסוות אותם בפני העין הצרה של הקנאים המסלמיים. ב„תשובה" שנכתבה בדור שלאחרי חיסול השלטון הממלוכי אנו קוראים את התיאור הבא של בית כנסת, וודאי שהוא מתאים גם למצב בתקופת הממלוכים: רחל יש לה בית מושכר לקהל כמה שנים לצורך תפילה ואחר כך נדחקה ומכרה לקהל ו' קרט ומפני דוחק המתפללים הוצרכו לסתור כתלים מן הבית ולבנות ולתקן כדי להרחיבו למתפללים [39]. מן הראוי לציין שקצת מן התיאולוגים המסלמיים לא התעלמו מן הצורך להרשות ללא־מסלמים שייסדו להם בתי תפילה חדשים באופן זה. קארי אל־הדאיה, גדול הפוסקים החנפים בתחילת המאה החמש עשרה, אומר בפירוש

32 סלוך II, עמ' 132.

33 כ'טט II, עמ' 517.

34 סלוך II, עמ' 668/667 ; כ'טט II, עמ' 507.

35 ר' למעלה עמ' 103 ואילך, ור' עוד אצ־צ'ו אל־לאמע VII, עמ' 233 ; השוה אעלאם אנ־נבלא V, עמ' 74 ; שד'ראת אד־ד'הב VII, עמ' 132/131.

36 סלוך II, עמ' 182 ; ZDPV 21, p. 49/50

37 כ'טט II, עמ' 508.

38 שם עמ' 519.

39 שו"ת רדב"ז ח"א סי' קמ"ו.

שדבר זה מותר במקום שעדיין אין להם בית תפילה[40]. אולם זאת היתה דעת המתונים, ועל היהודים היה להזהר. התעודות שנשתמרו מן המאה החמש עשרה מוכיחות שגם במקרים שהיה צורך של תיקון בבית כנסת קיים היו היהודים זהירים מאד. הם חיכו לשעת כושר להגיש בקשה, ומשקיבלו רשות לעשות את התיקונים לא עשו אלא מה שהורשה להם.

ב

מחוקי ההפליה במובן המצומצם, היינו החוקים שנועדו להבדיל בין המסלמים ובין ה„כופרים" ולבודד את האחרונים מבחינה חברתית, היו חוקי התלבושת והרכיבה החשובים ביותר. החוק בדבר המצנפות של הלא־מסלמים שנקבע בשנת 1301 הוצא לפועל בקפדנות מרובה. במקורות מהימנים יש ידיעות הנוגעות לפרקי זמן שונים ולפרובינציות שונות של המדינה הממלוכית, ואם אנו מצרפים אותן אנו נמצאים למדים שבנידון זה לא ידעו המסלמים פשרה. כמה וכמה מעולי הרגל הנוצריים ושאר הנוסעים שבאו בתקופת הממלוכים מאירופה אל המזרח הערבי מספרים על הנוהג בעיר אחת או בעיר אחרת, אבל אין להסיק מדבריהם שהם התכוונו להוציא מן הכלל מקומות אחרים. עפ״ר הם מדברים על הנוהג באותה העיר המזרחית שהכירו בראשונה. רבים מהם עלו לחוף מצרים באלכסנדריה ועל כן הם מתארים במה נבדלו הנוצרים והיהודים בעיר זו, וכשבאו לספר על ביקורם בערים אחרות לא ראו צורך לחזור על תיאור התלבושת של העדות השונות. במקורות נוצריים מן המחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה מסופר, שהמסלמים חבשו מצנפות לבנות, הנוצריט צהובות והיהודים מצנפות בעלות צבע כחול־אפור [1]. יתכן שהנוסעים האירופאיים טעו משום שהצבעים של המצנפות דהו במשך הזמן [2] ויתכן גם כן

40 פתאוי קארי אל־הראיה דף 6 ב.

1 Symon Semeonis BBB III, p. 260; Boldensele p. 353

2 ר׳ מה שאומר לודולף דה סוכם על כובעי היהודים : nam christiani et scismatici, qui se dicunt christianos, utuntur lintheis blaveis, sed incole terre, scilicet sarraceni, portant lineum cum balcheo et hii dicuntur christiani de cinctura ; judei portant hamoma crocea et glauca ; saducei glaucum cum rubro intextum, greci vero nigrum. Archives de l'Orient latin II b, p. 364/5. נוימן (שם ב AOL) מעיר שלפי סיוטי (כ״י וינה 914 ואבן ג׳מאעה שם 1830) חבשו הנוצרים לפני גזרת ס״א מצנפות צהובות והיהודים כחולות אולם בהוצאות המודפסות (קהיר 1299) II, עמ׳ 211 ואסלאמיקה VII, עמ׳ 32 (ע״פ כ״י וינה !) לא נאמר דבר זה, וידיעה כזאת היתה סותרת את הידיעות על הנוהג שלפני הגזרה כפי שהן באות בשאר מקורות, ר׳ כרך I, עמ׳ 91. אם כן אין יסוד לשער (על סמך דברי סימון סמאוניס ובולדנסלה) שבמחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה החזיקו העדות הלא־מסלמיות במנהג ישן.

שהמעתיקים טעו שאם לא כן עלינו לומר שידיעות אלה סותרות את דברי כל הנוסעים שביקרו בתקופת הממלוכים במצרים, בסוריה ובארץ ישראל. הנזיר יעקב מוירונה מספר רק זו, שהמסלמים חובשים מצנפות לבנות והגיאורגים מצנפות שחורות [3]. הנוסע האלמוני מקלן שביקר בארצות המזרח באמצע המאה הארבע עשרה אומר באופן כללי, שבארצות אלה נבדלים בני הדתות השונות על ידי צבע המצנפות: המסלמים חובשים מצנפות לבנות, היהודים צהובות והנוצרים כחולות והשומרונים אדומות [4]. ג'ון דה מונדויל (de Maundeville) אומר כדבר הזה [5]. סימונה סיגולי שבא בשנת 1384 לאלכסנדריה מספר גם הוא שבזמן ההוא נבדלו שם בני הדתות השונות ע"י צבע המצנפות כפי שנזכר לעיל [6]. עשר שנים אחרי סיגולי בא למצרים ניקולו דה מרטונו. גם הוא מספר אותם הדברים על הנוהג באלכסנדריה, אלא שהוא מציין גם את גודל המצנפות של המסלמים ומוסיף שהיהודים חובשים אותן המצנפות בצבע צהוב [7]. בספר המסע של האציל הצרפתי אוג'יה ד'אנגליר (Ogier d'Anglure) שעלה בשנת 1395 לארץ ישראל מדובר על המצנפות המיוחדות לבני כל דת ודת לרגל תאור העיר עזה, אולי משום ששם נפגש הנוסע בפעם הראשונה בשומרונים [8]. הבאוארי שילטברגר שבא בתחילת המאה החמש עשרה אל ארצות המזרח יודע גם הוא לספר שהמסלמים חובשים מצנפות לבנות, הנוצרים כחולות והיהודים צהובות [9]. ברוקייר אומר רק זו שבדמשק אסור לנוצרים לחבוש מצנפות לבנות [10], ואילו בספר המסע של כומר צרפתי שעלה באמצע המאה החמש עשרה לארץ ישראל אנו מוצאים שוב את הידיעה על שלשת הצבעים [11]. עדות נכבדה אנו מוצאים בספר המסע של הנוסע הבלגי אנזלם אדורן. הוא מדגיש בתיאור ביקורו באלכסנדריה, בקהיר ובדמשק שבכל הערים האלה מבדילים את הנוצרים והיהודים מן המסלמים ע"י מצנפות כחולות וצהובות [12]. עדותו של אדורן מוכיחה בבהירות רבה, שהנוסעים האירופאיים לא התכוונו לומר שהלא־מסלמים נבדלו בסימני היכר בערים מסויימות אלא בכל

3 בטכסט הלטיני ROL III, p. 244 נאמר שכל הנוצרים חובשים מצנפות שחורות אך בטכסט הגרמני שאותו פרסם רריכט Deutsche Pilgerreisen p. 57 מדובר על הגיאורגים.

4 Ein niederrheinischer Bericht p. 24 ff.

5 Wright, Early Travels, p. 183.

6 ed. Gargiolli p. 162.

7 ROL III, p. 587/8.

8 Le saint voyage de Jherusalem du Seigneur d'Anglure publié par Fr. Bonnardot et A. Longnon (Paris 1878), p. 43.

9 Hans Schiltbergers Reisebuch (Tübingen 1885), p. 93.

10 p. 69.

11 Journal de voyage à Jérusalem de Louis de Rochechouart, évêque de Saintes (1461) ROL I, p. 256/7.

12 Voyage d'Anselme Adorne p. 153, 157, 193.

מקום בשווה. ואמנם מן המקורות המסלמיים אנו למדים שהפקודות בדבר הגזירות על העדות הלא־מסלמיות נשלחו אל כל הפרובינציות והוצאו לפועל. ארנולד פון הרף מעיד, שחוק המצנפות קויים בבירת מצרים בזמן שהגיע לעיר זו, היינו בשנת 1497 [13], וזהו מה שמספר נוצרי מספרד שבא בשנת 1502 לקהיר [14]. הידיעות במקורות נוצריים מרובות ביותר, אבל גם במקורות אחרים אפשר למצוא ידיעות כאלה. בכרוניקה ערבית מסופר שבסוף שנת 1477 העניש אמיר אחד שניסה לקשור קשר בהעדר השלטאן מעיר הבירה, ובין השאר שמו לאמיר ההוא מצנפת צהובה של יהודי על הראש [15]. המשפטן מחמד בן עבדאלואחד בן אל־המאם (מת 1457) מעיד גם כן שבזמנו היו היהודים ניכרים ע"י מצנפת צהובה והנוצרים ע"י כחולה [16]. ממקורות יהודיים יש להזכיר את סיפורו של נוסע מאיטליה שבא בשנת 1481 למצרים. הוא אומר שהיהודים חובשים מצנפת „יילו" בכל מדינות השלטאן [17]. במכתב עברי שנשלח מארץ ישראל שנים אחדות אחרי חיסול השלטון הממלוכי מסופר שהיהודים חובשים מצנפות „ירוקות" [18], והכוונה כמובן גם כן לצהובות.

התקנה המטילה על הלא־מסלמים לחגור חגורה שתבדיל אותם מן המסלמים היתה קדומה מאד. הסופרים הערביים אומרים שעמר עצמו תיקן תקנה זו, ועמר השני [19] ואל־מתוכל חזרו ותיקנו אותה מחדש [20]. אבן כת'יר אומר שאל־מתוכל התכוון לחגורה שתהיה „כחגורות הפלאחים בזמן הזה" [21]. חכמי המשפט בימי הבינים המאוחרים מחזיקים בתקנה זו [22]. החגורה הנקראת לרוב „זנאר" (מן המילה היונית ζωνάριον צריכה להיות חבל עבה [23], אבל ה„כופרים" הערימו על התקנה וחגרו חגורות של משי [24]. על כן קובעים אחדים מחכמי המשפט את עובי החבל, כגון

13 p. 95.

14 Legatio Babylonica f. 83 a.

15 אבן איאס III, עמ' 133.

16 אל־פתח אל־קדיר (בולאק 1315—1318) IV, עמ' 381.

17 משולם עמ' 178.

18 ירושלים של לונץ III (חלק עברי), עמ' 101.

19 אבן עבדאלחכם, פתוח מצר, עמ' 151 ; אבו יוסף, כתאב אל־כ'ראג' (קהיר 1346), עמ' 152 ; אבן עסאכר I, עמ' 180 ; השוה אבן כת'יר IX, עמ' 207.

20 טברי III, עמ' 1389, השוה Ilse Lichtenstädter, The distinctive dress of non-Muslims in Islamic countries, Historia Judaica V, p. 45 ff.

21 X, עמ' 315.

22 מנהאג' אט־טאלבין III, עמ' 285 ; כ'ליל I, עמ' 417 ; בדר אד־דין אבן ג'מאעה Islamica VII, עמ' 32.

23 פתח אל־קריב עמ' 628.

24 סימון סמאוניס שם.

שיהא עבה כאצבע[25]. לפי דברי היסטוריונים רבים הוטל החיוב לחגור חגורה זו הן על הנוצרים הן על היהודים, וגם היוריסטים אינם מבדילים בנידון זה בין היהודים ובין הנוצרים. אולם זהו חוסר דיוק בלבד, כי לאמיתו של דבר היה הזנאר האות המבדיל של הנוצרים. אבן אל־אכ'וה אומר שמן הראוי שהיהודים יחבשו מצנפות צהובות והנוצרים יחגרו את הזנאר[26]. ואמנם נהגו כן. הכליף אל־מקתדי ציוה שהיהודים יחבשו מצנפות צהובות והנוצרים ילבשו בגדים שחורים ויחגרו את הזנאר[27]. מפי אבן סעיד, סופר ערבי מהמגרב, אנו שומעים שבאמצע המאה השלש עשרה, היינו שנים אחדות לפני הקמת השלטון הממלוכי, נבדלו במצרים הנוצרים מן המסלמים ע"י הזנאר, והיהודים ע"י סימן צהוב על המצנפת[28]. בשעת הגזירה בשנת 1301 הוטל על הנוצרים בלבד לחגור את הזנאר — כך יוצא מתוך רדיפה זו בידי מקריזי[29] ואבן תגריברדי[30]. סימון סמאוניס מדגיש שחגורה זו היא אות ההיכר של הנוצרים, בעוד שהיהודים אינם נבדלים בתלבשתם מן המסלמים אלא בצבע המצנפת[31]. בשנת 1354 הוטל על כל העדות הלא־מסלמיות „לחגור על מתניהם זנאר שלא ממשי"[32]. אולם קלקשנדי אומר שבזמנו שמרו הלא־מסלמים מכל חוקי התלבושת אך ורק את תקנת המצנפות[33]. מאידך יש להעיר על התמונות שבספר המסעות של ארנולד פון הרף. בתמונות אלה אנו רואים שהנוצרי והיהודי חובשים מצנפת קטנה מזו של המסלמים ושניהם חוגרים חגורה שלא כעירוני המסלמי המצויר שם[34].

25 שרח אל־וקאיה עמ' 246 ; מכ'תצר אל־וקאיה עמ' 176 ; על פי אל־מרגינאני II, עמ' 139/138 נקראת החגורה אצל מחברים אלה במלה הפרסית „כסתיג" ומבדילים בין הכסתיג והזנאר ואומרים שהזנאר ממשי, ע"ש.

26 מעאלם אל־קרבה עמ' ٢٢١ ,٤١:

27 אל־פוטי, אל־חואדת' אל־ג'אמעה, עמ' 69/68.

28 כ'טט I, עמ' 367.

29 שם II, עמ' 498.

30 אנ־נג'ום אד־זאהרה (הוצ' קהיר) VIII, עמ' 133. על כך מעיר ל. א. מאיר, תלבושת היהודים בתקופת הממלוכים בספר הזכרון לאשר גולק ושמואל קליין עמ' 115.

31 Inhabitatur enim (אלכסנדריה) saracenis, christianis, grecis, schismaticis, judeis perfidis, qui omnes in habitu et modo incedendi conveniunt, exceptis christianis, qui frangi nuncupantur... et in nullo quoad habitum distinguuntur, nisi penes colorem panni, quem sibi ad caput multipliciter ligant, et zonam sive cingulum quo cinguntur christiani de cinctura, qui sunt greci et jacobite... BBB III, p. 260

32 צבח 13, עמ' 384.

33 שם עמ' 364.

34 בספרו של הרף עמ' 96 ור' פירושיו של מאיר במאמרו הנ"ל עמ' 117. הממלוך המצויר בתמונה זו חוגר גם הוא חגורה, ועל נוהג זה מספר סימון סמאוניס : Saraceni autem raro vel nunquam cinguntur nisi tualia... exceptis nobilibus et equitibus, qui

תמונות אלה סותרות את הערתו של קלקשנדי בענין אחד, אבל בדרך כלל מתאימים דברי הסופר הערבי למה שמספרים הנוצרים האירופאיים שביקרו במצרים ובסוריה אחרי שנת 1354. נוסעים־סופרים אלה אינם מזכירים הבדלים בתלבושת של המס־למים והלא־מסלמים חוץ מן המצנפות, ומכאן יש להסיק ששאר התקנות לא בוצעו. התקנה בדבר החגורה לא היתה התקנה היחידה בדבר תלבושת הלא־מסלמים בצד חוק המצנפות. אבן דקמאק מספר שבשעת הגזירה ההיא הוטל על הנוצרים והיהודים ללבוש בגדים כחולים[35], אבל בשום מקור לא מסופר שתקנה זו הוצאה לפועל. והרי שאלת התלבושת היתה שאלה שבה התעניינו הנוסעים האירופאיים, ואילו היו שומרים את התקנות ההן ודאי שהיו יודעים על כך.

פחות ברורות הן הידיעות על ביצוע התקנות בנוגע לרכיבה. כמעט כל עולי הרגל הנוצרים שעלו בתקופת הממלוכים לארץ ישראל מספרים שהם עשו את דרכם מעיר לעיר כשהם רוכבים על חמורים, וגם בביקוריהם בשאר הפרובינציות של המדינה הממלוכית רכבו על חמורים או פרדים. נוסעים אלה אינם מספרים שהאיסור לרכב על סוסים חל דווקא על הפרנקים, אלא אומרים שדבר זה אסור לנוצרים באופן כללי. והרי עדויות אחדות: הנזיר יעקב מוירונה שביקר בארץ ישראל בשנת 1335 אומר, שרכב מרמלה לירושלים על חמור ומסביר שבארצות הישמעאלים אין שום נוצרי רשאי לרכב על סוס[36]. וכן מספר בספר המסעות של ניקולו דא אסטה שעלה בשנת 1413 לארץ ישראל[37]. בשנת 1479 עשה סבלד ריטר את דרכו בארץ ישראל ובמצרים גם הוא על חמורים[38]. כדבר הזה אנו קוראים בספר המסע של הגרף פיליפ פון האנאו־מינצנברג (Hanau-Münzenberg), שעלה בשנת 1484 לארץ ישראל[39] ובחיבור של עולה רגל בלתי ידוע משנת 1494[40]. מרטין באומגרטנר

cingulis cinguntur ad dominarum modum latis et de serico totaliter factis. משמע המלה tualia הוא מעיל, ר' Du Cange VIII, p. 116 (toacula ערך) וזר' גם פטר מרטיר Mameluchorum talares omnes, quas solo cingulo leviter stringunt, de cetero discincti, Legatio Babylonica f. 82 b. כאשר נתמנה שופט עליון רכב דרך העיר וחגר חגורה, ר' סלוך II, עמ' 283 (ושם נקראת החגורה „זנאר" !).

35 אל־ג'והר את־ת'מין, כ"י בודליאנה דיגבי אור. 28, דף 161 א.

36 ROL III, p. 138; Röhricht, Deutsche Pilgerreisen, p. 55.

37 Viaggio a Gerusalemme di Nicolò da Este descritto da Luchino dal Campo ed. Giovanni Ghinazzi, Collezione di opere inedite o rare dei primi tre secoli della lingua dell' Emilia (Torino 1861) I, p. 118.

38 p. 53, 55, 86, 114, 121.

39 Die Jerusalemfahrten der Grafen Philipp, Ludwig und Reinhard von Hanau, hsg. von R. Röhricht, p. 91, 104, 106.

40 Eine Pilgerfahrt in das heilige Land im Jahre 1494, Mitteilungen des Instituts für oesterr. Geschichtsforschung 13 (1892), p. 444, 449.

שביקר בשנת 1507 במצרים, בארץ ישראל ובסוריה רכב על פרדים [41]. קלקשנדי אומר שבזמנו נהגו הלא־מסלמים לרכב על חמורים [42]. אנו למדים איפוא ממקורות רבים שבעניין זה הקפידו השלטונות מאד [43]. בשנת 1419 לא הרשו המסלמים לנוצרים וליהודים לרכב בתוך קהיר אפילו על חמורים ומחוץ לעיר היו חייבים לרכב באופן ששתי הרגלים תלויות מצד אחד. אולם הכרוניסטים הערביים המספרים באריכות על גזירה זו [44] אינם אומרים שיצאה פקודה כזו ואולי היתה זאת התפרצות של קנאות ההמון. מכל מקום נעלה מכל ספק שלא נשללה מן היהודים והנוצרים הזכות לרכב בתוך הערים על חמורים במשך כל המאה הארבע עשרה ובתחילת התקופה הצ׳רכ־סית. אולם בזמן יותר מאוחר חל גם בנידון זה שנוי לרע. נוסע יהודי משנות השמו־נים של המאה החמש עשרה מספר שבמצרים „אין שום יהודי ולא גוי שיהא רשאי לרכב בשום עיר אפילו על החמורים", ועל כן היו היהודים והנוצרים משאירים את החמורים לפני שערי הערים [45]. ברטרנדון דה לא ברוקייר [46], לוי דה רוששואר [47], אנזלם אדורן [48], יוהן טוכר [49] וחברו ריטר [50] מספרים שהם עשו כך. ברנהרד פון בריי־טנבך אומר גם הוא שאסור לנוצרים להכנס לעיר מסלמית כשהם רכובים [51]. בפסקה אחרת בספר המסעות הגדול שחיבר פליכס פברי בלשון לטינית אנו קוראים, שאסור ליהודים ולנוצרים לרכב בתוך הערים אבל אם ניתנו להם בני לואי מטעם השלטאן הם רשאים לרכב אפילו על סוסים ולהשתמש בארכוף [52]. בזכות זו לא השתמשו כמובן אלא מעטים מבין התיירים המיוחסים. מכל מקום מסבירה הערה זאת את סיפורו של עולה רגל אחר שעלה בשנות התשעים של המאה החמש עשרה לארץ ישראל

41 עמ׳ 34, 42, 68, 105, 127.

42 צבח 13, עמ׳ 364.

43 מן הראוי להעיר על סיפור של באומגרטנר עמ׳ 79. בעברו על יד חברון היה בחברתו יהודי זקן שרכב על סוס, וכאשר נתבקש ע״י ממלוך אחד לרדת מן הסוס ולא ציית לו היכה אותו הממלוך מכות רצח. מדברי באומגרטנר יש להסיק שהממלוך חיפש לו סוס שירכב עליו ותו לא, כלומר: הנוסע הנוצרי אינו אומר שהממלוך התרעם על העובדה שאותו יהודי רכב על סוס. יתכן שליהודי ניתנה רשות מיוחדת (ר׳ להלן), אבל אפילו אם לא קיבל רשות כזו הרי זאת ידיעה אחת שאינה שקולה כנגד הידיעות המרובות בשאר מקורות.

44 אנבא דף 195 ב/196 א; אל־עיני דף 757 ב; אנ־נג׳ום אז־זאהרה VI, עמ׳ 398.

45 משולם עמ׳ 178.

46 עמ׳ 33/32.

47 ROL I, p. 238, 241.

48 p. 153.

49 Reyssbuch p. 658.

50 Reisebuch p. 55.

51 Reyssbuch p. 96.

52 Evagatorium III, p. 38.

ואומר, שהחברה שאליה השתייך עלתה לירושלים על חמורים וסוסים [53]. ושוב, הנוסעים האירופאיים אינם אומרים שאיסור הרכיבה בתוך הערים חל דווקא על היהודים והנוצרים הזרים, ומדבריהם צריך להסיק שבאמצע המאה החמש עשרה שללו המסלמים זכות זו גם מן היהודים והנוצרים ילידי הארץ. מאידך מוכיחים סיפורי הנוסעים שמחוץ לתחום הערים לא מנעו מלא־מסלמים רכיבת חמורים גם בזמן ההוא. פסקאות שונות בחיבורים של משפטנים מסלמיים מסוף ימי הבינים מעידות אף הן שבמחצית השניה של המאה החמש עשרה לא הרשו ליהודים ולנוצרים לרכב בערים אפילו על חמורים זולת במקרים דחופים כגון פיקוח נפש ואף במקרים אלה היו חייבים לרדת מן החמור בפגשם קבוצה של מסלמים [54]. קלקשנדי מספר שבתחילת התקופה הצ׳רכסית שמרו היהודים והנוצרים את התקנה המחייבת אותם לרכב על אוכף משא ובאופן ששתי הרגלים תלויות מצד אחד. הנוסעים האירופאיים אינם מספרים שהכריחו את הלא־מסלמים לשבת באוכף באופן כזה, וסיפורי הכרוניסטים על המאורעות בשנת 1419 מראים אף הם שלא תמיד הקפידו על תקנה זו. אולם כבר נזכרה הערתו של פליכס פברי שנוצרי צריך לויה כדי שיהא רשאי להשתמש באוכף, ונוסע אחר שביקר באותו הזמן במצרים מספר שלאזרחים אסור להשתמש באוכף רכיבה (ר׳ להלן).

החוקים בנוגע למצנפות והרכיבה פגעו קשה בעדות הלא־מסלמיות, אבל יש להודות שההשפלה שבתקנות אלה לא הגיעה למידת ההשפלה שהיתה כרוכה בטלאי הצהוב באירופה. הצבע הצהוב כשהוא לעצמו לא היה בזוי כלל. בגדים בצבע צהוב לבשו מחמד והכליפים הראשונים [55]. צלאח אד־דין חבש כובע בצבע זה ולבש שריון צהוב [56], ושומרי ראשו לבשו גם הם תלבושת צהובה [57]. גם לצבא היו בימי האיובים ובתחילת התקופה הממלוכית כובעים צהובים [58], ודגל השלטאן הממלוכי היה צהוב [59]. אך לא רק משום שהצבע הצהוב לא היה בזוי לא השפילה המצנפת הצהובה את היהודים באותה המידה שעשה זאת הטלאי הצהוב בארצות הנוצרים. ברחובות העיר

53 Canon Pietro Casola's Pilgrimage to Jerusalem in the year 1494 tr. by M. Newett (Manchester 1907), p. 236.

54 אבן אל־המאם, אל־פתח אל־קדיר IV, עמ׳ 380 ; שהאב אד־דין אחמד בן יונס אש־שלבי (מת 1540), חאשיה על הס׳ תביין אל־חקאיק מאת פכ׳ר אד־דין עת׳מאן אד־זילעי, נדפס בשולי הס׳ הנ״ל (קהיר 1313—1315) III, עמ׳ 281.

55 ר׳ כרך I, עמ׳ 313.

56 אבו שאמה, כתאב אר־רוצ׳תין II, עמ׳ 225.

57 וילהלם מצור Historia XXI, 23.

58 כ׳טט II, עמ׳ 98 ; צבח IV, עמ׳ 615.

59 סלוך I, עמ׳ 124. את הדעה שהצבע הצהוב הוא צבע בזוי מביע אחד השלטאנים האחרונים בויכוח עם מרעיו. הוא טוען שצבע זה מגונה משום שנמרד לבש בגדים צהובים, ר׳ מג׳אלס אס־סלטאן אל־גורי עמ׳ 15.

האורינטלית התהלכו אנשים בתלבושות שונות ומשונות וחבשו כובעים בצבעים שונים. במאה החמש עשרה חבשו הממלוכים כובעים אדומים, לצאצאי מחמד היו כובעים עם סימנים ירוקים [60] וכו'. המצנפת הצהובה היתה אות היכר של קבוצה אחת, כשם שהיו אותות כאלה לקבוצות אחרות. חשיבות רבה נודעה גם למספר הגדול של בני העדות הלא־מסלמיות. ככל שגדל מספר נושאי האותות המבדילים כן פחתה מידת ההשפלה שבהם. באירופה היה המצב בנידון זה שונה לגמרי. הטלאי הצהוב היה אות היכר של מיעוט קטן בטל בששים, הוא השפיל את נושאיו עד עפר והפך אותם לכת של מנודים. בתקנות שצימצמו את זכות הרכיבה של היהודים והנוצרים היתה ללא ספק משום הפליה חמורה, אך יש לציין שהגבלות כאלה חלו בימים ההם גם על האוכלוסיה האזרחית. עוד בימי הפאטמים והאיובים נשללה מן האזרחים הזכות לרכב על סוסים, והממלוכים המשיכו בכך [61]. זאת היתה זכות הפיאודלים, ולאזרחים לא הורשה לרכב אלא על פרדות. ג'ורג'ו גוצ'י שביקר בשנת 1384 במצרים מציין בתמהון, שבארץ זו מותר לרכב על סוסים אך ורק לאנשי הצבא והחצר [62]. ואמנם בשנים הראשונות של שלטון הברג'ים הוכרז בקהיר פעמים אחדות ששום אזרח אינו רשאי לרכב על סוס חוץ מאחדים מראשי הפקידות [63]. ההכרזות החוזרות ונישנות מוכיחות כמובן שלא תמיד קיימו האזרחים את רצון הממלוכים. בשנת 1450 עמדו הממלוכים ברחובות הבירה והורידו את האזרחים מסוסיהם ולא הרשו לרכב על סוסים אלא לפקידים אחדים מן הדרגות הגבוהות [64]. כאשר התמרדו הממלוכים בסוף שנת 1466 נשא ונתן עמהם השלטאן, ולבסוף השלימו אתו בתנאי שישלח כרוזות להכריז ברחובות הבירה ששום אזרח לא יהין לרכב על סוס [65]. ג'ורג' לנגרן כותב בתיאור ביקורו במצרים בשנת 1486, שלממלוכים בלבד מותר לרכב על סוסים ואוכפי רכיבה [66]. לפעמים ניתנה לפקיד אזרחי הזכות לרכב על סוס בתור אות הצטיינות, והכרוניסטים הערביים אינם שוכחים להזכיר דבר זה [67]. גם לשופטים ולשופטים העליונים לא היתה תמיד הזכות לרכב על סוסים. לעתים

60 אנ־נג'ום אז־זאהרה V, עמ' 216.

61 ר' את סיפורו של אבן סעיד אצל נ. זיאדה, רואד אש־שרק אל־ערבי, עמ' 174.

62 הוצ' גרג'ולי עמ' 278. 63 אבן אל־פראת IX, עמ' 264 ור' להלן.

64 חואדת' עמ' 76 ; את־תבר אל־מסבוך עמ' 314 ; אנ־נג'ום אז־זאהרה VII, עמ' 198.

65 חואדת' עמ' 534.

66 Voyage עמ' 180. הוא מדבר על Selle close (האסור) ; כנראה הוא רוצה לומר שלאחרים מותר אך ורק אוכף משא. מאידך היתה זאת השפלה בשביל איש צבא לרכב על חמור, ר' סלוך I, עמ' 379.

67 את־תבר אל־מסבוך עמ' 153 : ביאוגרפיה של ג'מאל אד־דין עבדאלבאקי בן יעקוב אבן אבי גאלב ثم صار احد موقعى الدست ورسم له فى ايام الناصرية فرج بركوب الخيل והשוה לעניין זה גם אנבא דף 153 א.

רכבו אפילו השופטים הפשוטים על סוסים ולעתים מנעו הממלוכים זכות זו גם מן השופטים העליונים, וכולם רכבו על פרדות [68]. אמנם הפקודות המגבילות את זכות הרכיבה של האזרחים היו לעתים תוצאה של המחסור בסוסים [69], ובמקרים כאלה אסרו הממלוכים על האזרחים — פרט לפקידים הגבוהים — לרכב אפילו על פרדות ולא התירו להם אלא חמורים [70].

לכמה וכמה תקנות של ברית עמר שהותקנו לשם הגנה על הדת השלטת והבדלת ה„כופרים" מן המחזיקים בדת מחמד לא היה שום טעם בימי הממלוכים ובכל זאת נכללו בחוקי ההפליה שהוטלו בפעם כפעם על העדות הלא־מסלמיות כדי לקיים את הפיקציה שהם באים להפעיל את הברית ואינם מחדשים מאומה. הרבה מן המסי־בות שהולידו בשעתן את „ברית עמר" השתנו במשך הזמן לחלוטין. במאה הארבע עשרה והחמש עשרה כבר שככה המלחמה המתמדת בין המסלמים ובין הנוצרים שבלעדיה אין טעם לכל אותן התקנות בברית עמר שנועדו לעכב בידי אנשי החסות להושיט עזרה למדינות הנוצריות הלוחמות באסלאם. גם המצב הפנימי של החברה האסלאמית בתקופת הממלוכים לא דמה כלל למדינה הערבית שאמרו להקים במאה השמינית. התקנה המטילה על הנוצרים והיהודים לפנות את אמצע הדרך לפני מס־למים היתה בתקופת הממלוכים בטלה ומבוטלת. המסלמים דוברי ערבית נאלצו הם עצמם לפנות את הדרך לפני הממלוכים. סעיפים אחדים של ברית עמר לא בוצעו כלל, כגון החובה שהוטלה על לא־מסלמים שלא יתכנו בכינויים כדרך הערביים, היינו על שם האב או הסב; ובסעיפים אחרים לא היה צורך, כגון התקנה האוסרת על אנשי החסות ללמד את בניהם את הקוראן. אמנם לא כל התקנות להגנת האסלאם שנכללו בברית עמר היו תקנות שעל הניר. חוץ מן הסעיפים על התעמולה נגד האסלאם, התלבושת והרכיבה של אנשי החסות היה עוד סעיף אחד בברית עמר שהוצא לפועל בעקיבות רבה. בכלל החובות שהמסלמים מטילים על אנשי החסות נותנים חכמי המשפט שיעורים שונים מצד החשיבות. יש „תנאים" שהפרתם מבטלת את הברית ויש כאלה שהפרתם אינה מביאה לתוצאה זו. בין העברות החמורות מונים חכמי המשפט את הנאוף של גבר לא־מסלמי עם אשה מסלמית [71]. מקרים כאלה אירעו מזמן לזמן, והמסלמים נהגו כחומר הדין. אולם כשם שהחמירו בדין הד׳מי כך הקלו בעונש האשה המסלמית. בשנת 1417 נסקלו בקהיר נוצרי ואשה מסלמית שנאפו. גופת הגבר נשרפה וגופת האשה נקברה [72]. במקרה זה הודו שני

68 ר׳ אנבא דף 230 א, 261 א; אל־עיני דף 837 ב; והשוה אנבא דף 41 א, 221 ב; אל־עיני דף 595 א, 755 ב; סלוך כ״י בודליאנה אור. 458, דף 141 ב; אבן איאס III, עמ׳ 103.

69 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 237; אבן קאצ׳י שהבה דף 59 ב.

70 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 159; אנ־נג׳ום אז־זאהרה V, עמ׳ 487.

71 מנהאג׳ אט־טאלבין III, עמ׳ 287/286, השוה צבח 13, עמ׳ 365.

72 אנ־נג׳ום אז־זאהרה VI, עמ׳ 373; חסן אל־מחאצ׳רה II, עמ׳ 218. על סקילת הנואף ר׳ מנהאג׳ שם עמ׳ 213.

העבריינים בפשעם, אולם המסלמים הענישו במיתה את ה„כופר" שנתפש עם אשה מסלמית אפילו אם לא הגיעו לידי מעשה, וזאת אע"פ שלפי הגדרת היוריסטים המסלמיים אין להטיל את העונש על הנואף עד שלא בא על האשה [73]. בימי השלטאן קלאון נתפש בדמשק פקיד נוצרי ששתה יין עם אשה מסלמית, ודווקא בחודש רמצ'אן. הנוצרי נשרף חיים, ולאשה חתכו חלק מאפה [74]. במקרה זה לא נסקל הנוצרי, אבל אם הוכח שהד'מי פיתה את האשה המסלמית היו נוהגים לפי הדין, כלומר: היו סוקלים אותו בראשונה ואחר כך שורפים את גופתו. אמנם המשפט האסלאמי אינו דורש לשרוף את גופת הנואף, אבל המסלמים נהגו להחמיר בעונש בצורה זו. והרי ידיעה על מקרה של יהודי שנאף עם אשה מסלמית בשנת 1334. האשה שהיתה ממשפחה ממלוכית נחבשה בבית הסוהר, והיהודי נדון לסקילה. אחרי שהוצא להורג נשרפה גופתו והוחרם רכושו [75]. החרמת הרכוש, זו ההחמרה הנוספת של עונש הנואף, היתה כמובן תוצאה של הפרת ברית עמר, כי הד'מי המפר את ברית עמר, או בדיוק יתר: תקנות מסויימות של ברית עמר, (ותקנת הנאוף אחת מהן) חייו ורכושו הפקר.

אותו סעיף בחוקי ההפליה האומר שאנשי החסות אינם רשאים להקים בנינים הגבוהים מבתי שכניהם המסלמיים נמנה, כפי שמדגישים יוריסטים אחדים, עם התקנות להגנת הדת, ומשום כך אין לשכניהם הרשות לוותר בענין זה [76]. אילו בוצעה תקנה זו בעקיבות היתה עלולה לפגוע גם בפעולות משקיות של היהודים והנוצרים. בקרב המשפטנים המסלמיים מצויות בענין זה שתי דעות. לפי דעה אחת אסור ליהודים ולנוצרים להקים בנינים גבוהים מבתי שכניהם המסלמיים ולפי שניה אסור להם לבנות אפילו בתים שהם שווים בגבהם לבתי השכנים המסלמיים. חכמי המשפט הקדומים נוטים עדיין לדעה הראשונה [77], אבל בימי הבינים המאוחרים מחמירים המשפטנים ואינם מסכימים שאנשי החסות יבנו להם בתים שגובהם כגובה בתי השכנים המסלמיים [78]. אמנם אפילו המחמירים מודים, שאם רכש לו הד'מי בית שהוא גבוה מבתי שכניו הרשות בידיו להחזיק בו, אלא אם הבית נפל תחתיו אסור לו להקים אותו עד לגובה של בתי השכנים המסלמיים [79]. בנוסח המחמירים פורסמה התקנה בסוף המאה השתים עשרה בבגדאד. הכליף אל־מקתדי פקד שבתי היהודים יהיו נמוכים מבתי המסלמים [80]. הגזירות השונות שנגזרו בתקופת הממלוכים

73 מנהאג' אט־טאלבין שם עמ' 211 ; אל־בחר אר־ראיק v, עמ' 413.

74 אנ־נויירי ם 2, דף 40 ב.

75 אבן אל־וורדי II, עמ' 306.

76 אבן ג'מאעה Islamica VII, עמ' 31 : وهو حق دين فلا يسقط برضى الجار

77 מאורדי, אל־אחכאם אס־סלטאניה, עמ' 129, 222.

78 מנהאג' אט־טאלבין III, עמ' 285/284 ; אבן ג'מאעה שם.

79 אבן ג'מאעה שם.

80 אבן אל־פוטי, אל־חואדת' אל־ג'אמעה, עמ' 69/68.

על אנשי החסות משקפות את התפתחות ההחמרה ההולכת ומתקדמת. בשנת 1301 אסרו המסלמים על אנשי החסות להקים בתים הגבוהים מבתי שכניהם המסלמיים [81], ואילו בשנת 1354 נקטו עמדה יותר קיצונית ואסרו עליהם לבנות בתים בגובהם של בתי השכנים [82]. הידיעות על המהומות שפרצו בשנת 1301 אחרי פירסום חוקי ההפליה מוכיחות כמה חוק זה היה עשוי לפגוע ביהודים ובנוצרים. לפי מקור אחד החריב ההמון המסלמי באלכסנדריה את ההפרש בגובה שבין בתי היהודים והנוצרים ובין בתי שכניהם המסלמיים, כלומר: עד שבתי היהודים והנוצרים הושוו בגובה לבתי המסלמים, ואילו מקריזי אומר שהחריבו לגמרי את הבתים שהיו גבוהים מבתי המסלמים [83]. לפי דבריו נעשה אותו דבר בקהיר בשנת 1354 [84]. פרעות אלה היו התפרצויות של קנאות ההמון, אולם התקנות הנ"ל נתנו גם לשלטונות אפשרות להתעלל ביהודים ובנוצרים שרצו להקים בנינים. במקור מוסמך מסוף המאה החמש עשרה אנו מוצאים פסקה זו: בתים רבים היו להם [ליהודי ירושלים] וכולם נהרסות ונשמות [85] והיו תל עולם ואין בונה אותם, כי מדתי הארץ ומשפטיה שלא יוכל היהודי לבנות את ביתו ואת חצרו אם יפלו שלא ברשות ופעמים שהרשות צריך הוצאה מרובה יותר משבח בנין הבית [86]. גם במקור נוצרי מן הזמן ההוא מסופר שהמסלמים אינם מרשים ליהודים לתקן את הבתים [87]. ברם הידיעות שבשאר המקורות מראות שבדרך כלל לא השתמשו השלטונות המסלמיים בתקנות הנ"ל לרעתם של המיעוטים הדתיים ולא דרשו מיהודים או מנוצרים שביקשו רשות להקים בנין ארנוניות כה גבוהות עד שנאלצו לוותר על תכניתם. בקבצי השאלות ותשובות של רבני מצרים במאה השש עשרה מדובר על יהודים שהקימו בנינים [88], ואין להניח שבסוף המאה החמש עשרה היה המצב בנידון זה נוח פחות. כמו כן לא חלה שום הגבלה על רכישת בתים, ואין יסוד להערה של חוקר אחד הקובע שמעולם לא היו היהודים במצרים קונים בתים [89]. מספרי השאלות ותשובות אנו למדים, שבתחילת המאה השש עשרה היו להם בתים והם קנו ומכרו בתים זה לזה [90]. הם קנו בתים מלא־יהודים [91] וגם מאוצר המלכות [92].

81 ר' כרך ו, עמ' 87.

82 צבח 13, עמ' 384; השוה כרך ו, עמ' 306.

83 Zetterstéen, Beiträge zur Gesch. der Mamlukensultane עמ' 87; סלוך ו, עמ' 912; השוה כרך ו, עמ' 86, 92 (בנוגע לאצטבאות שלפני החנויות מספרת הכרוניקה האנונימית כמו מקריזי שהמסלמים הרסו חלק מהן עד שהיו נמוכות מאלה של שכניהם).

84 סלוך תחת שנת 755 להג'רה.

85 זהו סיפור של יהודי מאיטליה החושב על casa ומכאן לשון נקבה: „נהרסות".

86 רע"ב עמ' 215.

87 ZDPV 21, p. 57

88 שו"ת רדב"ז ח"א סי' קי"ח, ר"ח, תס"ה; ח"ו סי' שני אלפים נ"ו, שני אלפים קפ"ב.

89 רוזאנס ו², עמ' 202.

90 שו"ת רדב"ז ח"א סי' צ"א, ש"ב, שנ"ח, תי"ג, תקל"ב; ח"ו סי' שני אלפים נ"א.

91 שם ח"ו סי' שני אלפים ע"ה; השוה ח"א סי' קל"ד.

92 שם ח"א סי' תי"ב.

ג

כמו בנוגע לכמה מן התקנות שנזכרו לעיל כך אין לפקפק שלא היו תוצאות בנות קיימא לתקנה אחרת שהיתה בעלת אופי כלכלי בלבד. האיסור לרכוש קרקעות, שהוטל על אנשי החסות בשנת 1354, נשכח כנראה במהרה. בידי הפרנציסקנים בירושלים יש תעודות המוכיחות, שבני המסדר שלהם רכשו בסוף המאה הארבע עשרה אדמות בארץ ישראל. בשנת 1395 קנו חלקת אדמה ברמלה משני אחים הנקראים סאלם וג'ובני ובנו עליה בית [1]. בשנת 1398 קנו גן על הר ציון מאיש אחד שנקרא עלי [2]. מן השאלות ותשובות של המאה השש עשרה יש להסיק, שבסוף התקופה הממלוכית רכשו היהודים במצרים קרקעות. אנו שומעים הרבה על קרקעות שהיו מזמן בידי יהודים [3], על אדמות שעברו מדור לדור בתור ירושה [4] וניתנו בתור נדוניה [5]. וכן אנו קוראים על קרקעות שמכרו יהודים לגויים [6]. כל המשפטים בקשר להעברת קרקעות מלא־יהודים ליהודים וגם משפטים רבים מסוג זה שהתנהלו בין יהודים הובאו לפני בתי הדין המסלמיים, ועל כן אין להתפלא על כך שבאוספי השאלות ותשובות מדובר עליהם אך מעט. אולם גם מקרים כאלה נזכרים בשאלות שנשאלו רבני מצרים במאה השש עשרה: ראובן... מכר קרקע שהיה לו לעכו"ם ואותו עכו"ם מכר הקרקע ההוא לשמעון [7].

חשיבות רבה היתה לחוק על עזבונות הלא־מסלמים שנכלל בחוקת העדות הלא־מסלמיות משנת 1354: הממשלה הממלוכית קובעת, שלהבא יטפלו בעזבונות הלא־מסלמיים משרדי הממשלה וינהגו בהם לפי החוק האסלאמי; היורשים יקבלו את החלק המגיע להם לפי החוק הדתי של האסלאם והשאר יפול לאוצר המלכות, וכן תפלנה לאוצר המלכות הירושות שאין להן בעלים [8]. לפי מקריזי נקבע חוק זה עוד בשנת 1301. כאשר נתבקשו נציגי היהודים והנוצרים בשנת 1354 להביא לפני השלטאן והשופטים העליונים את כתב הברית אשר ביניהם ובין המסלמים הביאו — כך מספר מקריזי בסלוך בדברו על הגזירה בשנת 1354 — את החוקה שנקבעה בשנת

1 Eutimio Castellani, Catalogo dei firmani ed altri documenti... concernanti i santuari (Jerusalem 1922) no. 28

2 שם מס' 31.

3 שו"ת רדב"ז ח"א סי' קי"ג; שו"ת אלאשקר סי' י"א.

4 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתצ"ז.

5 שם ח"א סי' ק"ו.

6 שם ח"א סי' תקנ"ח, ח"ו סי' שני אלפים קפ"ג.

7 שם ח"א סי' ת"ק.

8 צבח 13, עמ' 385/384, השוה כרך ו, עמ' 307/306.

1301, וזאת היתה נוסחת ה„ברית" שקרא באותו מעמד מזכיר הממשלה. תעודה זו הכילה גם את חוק הירושה שנתפרסם לפי שאר הסופרים הערביים בשנת 1354. אולם יש טענות אחרות המפריכות את דברי מקריזי. הרשימה של חוקי ההפליה, שהביאו לפי דבריו אנשי החסות לפני השלטאן, שונה מן הרשימה שנותן אנ־נוירי בן הזמן ההוא (ואבן כ׳לדון שהעתיק ממנו). רשימה זאת אינה מכילה את חוק המצנפות, שהוא החידוש החשוב שנתחדש בגזירה של שנת 1301, ומאידך יש להעיר שחוקי ההפליה שהוסיפו המסלמים בשעת הגזירות השונות על הסעיפים המקובלים של ברית עמר צורפו אליהם ונתפרסמו בפקודה אחת, כפי שמוכיחה הרשימה של חוקי ההפליה שרושם אנ־נוירי בסיפורו על הגזירה בשנת 1301, ונוסח התעודה של שנת 1354 אצל קלקשנדי. אם כן אין מקום לסברה שחוק העזבונות נתפרסם בשנת 1301 באופן מיוחד. ועוד: אבן כת׳יר מזכיר את חוק הירושות בין החוקים שחוקקו המסלמים מחדש בשנת 1354 [9]. גם דברי מקריזי עצמו מעידים על כך. הוא נותן בכ׳טט [10] רשימה של חוקי ההפליה החשובים שנתפרסמו בשנת 1354 — כולם חוקים חדשים ואחד מהם חוק הירושות. על כן יש להניח שאותה התעודה שקרא מזכיר הממשלה באספה החגיגית שהתקיימה בנוכחות השלטאן בשנת 1354 היתה אחת הנוסחאות של ברית עמר שחיברו חכמי המשפט האסלאמי, וחוק הירושות נתפרסם באמת בשנה ההיא.

חוק זה היה צעד נוסף בתהליך השפלת העדות הלא־מסלמיות והרעת מצבן, ודוקא צעד חשוב. היה בו משום חומרה לאור הדעות של חכמי המשפט האסלאמי והפסקים שפסקו בדבר הירושה של הלא־מסלמים. כלל גדול הוא במשפט האסלאמי שמסלם וכופר אינם יורשים זה מזה (لا يتوارث مسلم وكافر). עיקרון זה פגע כמובן ביהודים ובנוצרים שהתאסלמו, ועל כן חיוו משפטנים אחדים את הדעה שמסלם יורש מלא־מסלם. בנוגע לזכות הירושה של אנשי החסות שהם בני דתות שונות נחלקו הדעות. המאלכים והחנבלים סבורים שנוצרי ויהודי אינם יורשים זה מזה, ואילו השאפעים והחנפים טוענים שהלא־מסלמים נחשבים מבחינה זו כעדה אחת ויורשים זה מזה [11]. כל האסכולות סבורות שמותר למסלם לצוות לנוצרי או ליהודי, ולהפך [12]. ברם השאלה החשובה ביותר בנוגע לירושות של הלא־מסלמים היתה כיצד יש לנהוג בירושות הלא־מסלמים במובן המצומצם, היינו ירושות שנפלו לפני לא־מסלמים מקרוביהם ובני עדתם. וכמובן היה הרבה תלוי בשאלה מי יטפל בהן.

9 14, עמ׳ 250.

10 11, עמ׳ 500.

11 רחמת אל־אמה עמ׳ 98.

12 שם עמ׳ 101.

אם השיפוט בעזבונות נמסר לראשי העדות הלא־מסלמיות היו מחלקים אותם לפי המשפט הדתי שלהן, ואם נפלה ירושה ללא בעלים היו משתמשים בה לצרכי העדה. כנגד זה אם הממשלה לקחה את הענין לידיה היו פקידיה מחלקים את הירושה על פי כללי המשפט האסלאמי, וירושה ללא יורשים היתה יורדת לטמיון. המשפטן המאלכי כ׳ליל בן אסחאק אל־ג׳נדי פוסק שצריך למסור את ירושת הד׳מי לבני דתו הגרים במקומו[13]. דעה זו נתקבלה גם ע״י הממשלה הכליפית. בשנת 923 קבע הכליף אל־מקתדר על פי הכלל „מסלים וכופר אינם יורשים זה מזה״ שיש למסור לעדות הלא־מסלמיות ירושה שאין לה יורשים שנפלה בעדות האלה[14]. במלכות הפאטמים לא התערבה הממשלה הרבה בעניני העזבונות, משום שהם החזיקו בשיטה משפטית שהרחיבה בהרבה את זכות הירושה של בני המשפחה, ובפרט של הבנות[15]. ואמנם בכתבי המינוי שקיבלו ראשי העדות הלא־מסלמיות במצרים ובסוריה בימי הבינים המאוחרים נאמר בפרוש שמתפקידם לשפוט בסיכסוכים על ירושות שיתעוררו בין בני עדתם[16]. תאג׳ אד־דין אס־סבכי, בנו של תקי־ד־דין אס־סבכי, מספר בפרוטרוט על הדיון בשאלה זו שנערך בימי צלאח אד־דין. היהודים — כך מספר אס־סבכי — הגישו לצלאח אד־דין כתב בקשה שיותר להם גם להבא להתדיין לפני דייניהם ולרשת את ירושותיהם לפי דיניהם. אם נפלה ירושה לילד או לאדם שאינו נמצא במקום היה בית הדין (של ישראל) שומר על הירושה בלי שהמסלמים הפריעו אותו מדבר זה — כך ציינו היהודים וביקשו שלא ישנו מנוהג זה. צלאח אד־דין פנה אל חכמי המשפט שמן האסכולה השאפעית והמאלכית וביקשם לחוות את דעתם בענין זה. הם השיבו לו פה אחד שהשיפוט בירושות של אנשי החסות הוא ענינם של דייניהם ולשופטים המסלמיים אין רשות להתערב אלא אם הוכח בעליל מעשה תרמית[17]. אין להטיל ספק שצלאח אד־דין קיבל את דעתם של חכמי המשפט וציוה לנהוג לפי מה שפסקו. ברם עצם הפניה של היהודים מראה שהשלטונות ערערו על זכות היהודים לטפל בעזבונות של בני עדתם, ויש רגלים לדבר שלא עבר זמן רב והמסלמים לקחו מהם את הזכות לכך. הרמב״ם נשאל על „מי שהקדיש חנות לבני תורה והיה ממונה עליו ראובן אח״כ מת שמעון אשר הקדישה והיה ראובן זה מחלק שכירותה על בני תורה שנה אחר שנה ומי שהקדישה לא היה ניכר לו יורש ועמד מי שהלשין על ראובן שבידו החנות ואין לה יורש ושהיא של המלך״[18]. מתוך שאלה זו אין לדעת

13 מכ׳תצר II, עמ׳ 827 והמתרגמים מפרשים : ירושה שאין לה בעלים.

14 הלאל אצ־צאבי, כתאב אל־וזרא (ליידן 1904), עמ׳ 248 ; השוה צלת תאריך׳ אט־טברי מאת עריב, עמ׳ 118/117.

15 כ׳סט I, עמ׳ 111 ; ור׳ אצל ענאן, אל־חאכם באמר אללה עמ׳ 239 ; טיאן II, עמ׳ 326.

16 צבח 11, עמ׳ 397, 404 ; 12, עמ׳ 425.

17 טבקאת IV, עמ׳ 47.

18 שו״ת רמב״ם סי׳ קמ״ו.

אימתי קרה מקרה זה, לפני הפניה אל צלאח אד־דין או אחריה. אולם בגניזה של פסטאט נמצאה תעודה שיש בה תאריך והיא מוכיחה שכעבור זמן קצר סטו השלטונות מן הדרך שנקבע בשעת הדיון לפני צלאח אד־דין. בתעודה זו מדובר על העזבון של אברהם אל־עטאר בן אבי־ל־כרם ידיע אבו תותח נ"ע. אחרי פטירתו עיקל הדיואן אל־מוארית' (המשרד הממשלתי שטיפל בירושות) את עזבונו, וראשי הקהל פנו אל הקאצ'י שהיה ממונה על המשרד והציעו לו 30 דינאר מכלל הירושה אם יסכים למסור אותה לידי הקהל. הצעתם נתקבלה. הפרנסים מכרו את הרכוש שהיה שוה בערך 173 דינאר, שילמו לקאצ'י מה שהבטיחו לו, וכן פרעו את החובות של הנפטר, אחר כך הפקידו מה שנשאר, בסה"כ 83 דינאר, בידי אבו עמראן משה בן חלפון הכהן „נאמן הסוחרים". התעודה נכתבה בשליש האחרון של חודש אדר אתק"ד לשטרות (1203)[19]. זאת היתה כנראה הפרוצדורה בזמן שבו נמסר הטיפול בעניני הירושות לשלטונות המסלמיים. השלטונות השתמשו כנראה ביפוי הכח שניתן להם כדי לסחוט מן היורשים או המעונינים בירושה מס ירושה הגון, ואחרי שהובטח להם מסרו את מעשה חיסול הירושה לידי היורשים. בתעודה שנכתבה במצרים בשנת 1231 מסופר על בית שירשה אשה אחת מאמה וששליש ממנו „לקח השלטאן"[20]. מתחילת התקופה הממלוכית לא נתגלו עדיין ידיעות על ענין הירושות של הלא־מסלמים, אך אין ספק שההאבקות בין השלטונות ובין העדות הלא־מסלמיות נמשכה גם בתקופה זו. השלטונות ראו כאן לפניהם מקור הכנסה חשוב, ובשביל היהודים והנוצרים היתה זו שאלת קיום ראשונה במעלה. לכן לא רצה שום צד לוותר. תקי־ד־דין אס־סבכי (מת 1355), שחיבר חיבור מיוחד על שאלה זו (כשף אל־גמה פי מיראת' אהל אד'־ד'מה) חלק על חכמי המשפט שהשיבו לצלאח אד־דין את התשובה הנ"ל. הוא אומר שזאת היא דעת המאלכים, ואילו מן השאפעים לא חיוה עוד איש דעה זו. הוא חולק על החכמים הסבורים שבירושות הלא־מסלמים צריך לנהוג לפי המשפט שלהם, וטוען שהטיפול בירושות היהודים והנוצרים ניתן בידי השופטים המסלמיים והם צריכים לנהוג לפי המשפט הדתי של האסלאם[21]. פקודת השלטאן משנת 1354 מסתמכת על פסקים של חכמי המשפט (פתאוי) בלי להזכיר אותם בשמם והרי לפנינו חיבור של משפטן מפורסם שנכתב ברוח זו. בפעם זו נקבעה איפוא הדעה של התיאו־לוגים המחמירים לחוק. ברם העדות הלא־מסלמיות החלו במאמצים לבטל את הגזירה, וכעבור זמן מה הצליחו בכך. בתעודת מינוי של פטריארך יעקבתי משנת 764 להג'

19 בודליאנה 2876 [54].

20 גוטהיל־זורל מס' VIII.

21 טבקאת שם. השוה מאמרו של שרינר Le droit de succession dans les pays musulmans. Notes sur les juifs dans l'Islam REJ 29, p. 208 ff. אבל הוא טעה וחשב שאת הספר כשף אל־גמה חיבר אחמד בן מחמד אל־אצבהאני ולא אס־סבכי. ר' כרך ו, עמ' 314/313.

(1363) נאמר שתפקידו לחלק את העזבונות של בני עדתו[22]. גם בתחילת המאה החמש עשרה היה הטיפול בעזבונות היהודים והנוצרים בידי ראשי העדות. במכתב של קיסר חבש שנתקבל בחצר השלטאן בשנת 1443 נאמר, שבימי ברקוק ובנו לא הפריעו השלטונות המסלמיים את הנוצרים מלקבור את מתיהם, ואם מת נוצרי והשאיר ירושה ללא בעלים קיבל אותה הפטריארך והשתמש בה לצרכי הנזירים ועוברי דרכים עניים[23]. בשנת 1438 חל שוב שינוי. השלטאן ברסבאי לקח מראשי העדות הלא־מסלמיות את הזכות לחלק את הירושות ומסר את התפקיד לדיואן אל־מוארית'. בן אדם מדלת העם שלא הצטיין במידותיו הציע לשלטאן סכום גדול אם ימסר לו את הטיפול בעזבונות היהודים והנוצרים. ברסבאי, שבעיניו היו כל האמצעים כשרים כדי להגדיל את הכנסותיו, הסכים לכך ומינה אותו לתפקיד זה. אבן חג'ר מדגיש בהזדמנות זו, שמקדמת דנא היה הפטריארך מקבל כתב מינוי הנותן בידו את הטיפול בירושות, ואחרי כל מקרה שניטלה ממנו זכותו זו החזירו לו אותה כמקודם. המנהל החדש של הדיואן אל־מוארית' ביצע את התפקיד שהוטל עליו במרץ רב. הוא הכריח את היהודים ואת הנוצרים לסדר אתו את עניני הירושות שלהם לא רק מזמן מינויו ואילך, אלא למן הזמן שעלה ברסבאי על כסא המלוכה. הוא דרש מהם תעודות שתוכחנה את זכות הבעלות על נכסיהם, וכפי שמספר מקריזי נעשה כל זה בגסות יתרה. בכל זאת לא עברו אלא חדשים אחדים ונפוצו שמועות שהלא־מסלמים מערימים על החוק, והפטריארך הקופטי נאשם שהוא מחלק את הירושות של בני עדתו. כעבור שנה וחצי נתפרסמה פקודה שניה שהשלימה את הראשונה. בפקודה זו נקבע, שלנוטארים אין רשות לחתום על צוואה של שכיב מרע יהודי או נוצרי אלא אם כן קיבלו רשות לכך מהקאצ'י או המפקח על הדיואן אל־מוארית'. כוונתה של פקודה זו ברורה. היא נועדה למנוע שאדם שאין לו יורשים יצוה את רכושו לאחרים[24]. הפקודות של השלטאן ברסבאי היו איפוא מכה קשה ליהודים

22 צבח 11, עמ' 400, ור' שם עמ' 392 בתעודת מינוי של ראש השומרונים שנכתבה אף היא במאה הארבע עשרה, כפי שמוכיחה הזכרת החובה לחבוש מצנפות אדומות. אין ספק שבנידון זה הקפידה מזכירות הממשלה ולא העתיקה נוסחאות בלי לשנות מאומה, שהרי בתעודות אחדות שנכתבו במאה הארבע עשרה (כמוכח מהזכרת המצנפות המיוחדות לכל עדה) אמנם חסרה הפיסקה על חלוקת הירושות, ר' שם בתעודות המינוי של הנגידים עמ' 385—388 ושם עמ' 388 נזכר ענין המצנפת ועמ' 391/390 ור' שם עמ' 391.

23 את־תבר אל־מסבוך עמ' 69 ; S. Euringer, Ein angeblicher Brief des Negus Zara Jakob vom Jahre 1447, Das Heilige Land in Vergangenheit u. Gegenwart I. p. 226/7 . בפרמאן של ברסבאי בשביל הפרנציסקנים בירושלים משנת 1427 נקבע שהעזבון של נזיר ישאר לאחיו שבמנזר, ר' L. Lemmens, Die Franziskaner im Heiligen Lande I, p. 99, אולם לנזירים היו מבחינה זו זכויות יתר ור' להלן.

24 סלוך כ"י בודליאנה מרש 121, דף 81 א/ב, 82 א/ב ; אנבא דף 264 ב, 268 א, 275 א. אבן חג'ר מדבר משום מה רק על הנוצרים, אך אין ספק שהגזירה חלה גם על שאר הלא־מסלמים

ולנוצרים, וגם ההשתדלות של קיסר חבש שניסה כעבור שנים אחדות להתערב בענין זה לא הועילה. רק זאת הבטיח ג'קמק: הוא קבע שעזבון הפטריארכים והבישופים ישאר למי שיירש את משרותיהם.

העקשנות שבה נאבקו השלטונות והעדות הלא־מסלמיות מאות שנים על הטיפול בירושות מראה מה גדולה היתה חשיבות הענין. במקורות הערביים אין הדיבורים בשאלה זו מרובים כאשר באותות המבדילים ובשאלת הפקידות הלא־מסלמית משום שההיאבקות היתה פומבית פחות. בשביל היהודים והנוצרים היתה שאלה זו חשובה לא פחות מן האותות המבדילים והמשרות הממשלתיות וילכן לא חשכו מנחה ושי. אמנם לפי מושגי המדינה בזמננו לא היתה בפקודות מן השנים 1354 ו 1438 משום חומרה יתרה אבל במדינה של ימי הבינים ישבו קבוצות חברתיות שונות זו בצד זו וקבוצה קבוצה חיה לפי משפט משלה. בארצות אירופה היה הטיפול בירושות היהודים בימי הבינים בידי בתי דין של ישראל. אנו שומעים לכל היותר שהוטל עליהם מס ירושה גבוה. גזירה כזו נגזרה על יהודי אנגליה זמן קצר לפני שגורשו משם. בימי המלך הנרי השלישי (1216—1272) נגבה שליש מירושות היהודים לאוצר [25]. בדומה למסלמים העסיקה גם את היוריסטים הנוצריים בעית ההורשה של בני דתות אחרות. בחוקי ספרד מן המאה השלש עשרה נקבע שאסור לנוצרי לצוות ליהודי [26]. נתעוררו גם חילוקי דעות בנוגע לזכות הירושה של מומרים, אם כי מטעמים אחרים. במדינות הנוצריות החרימו השלטונות עצמם חלק מרכוש היהודים שהתנצרו, משום שהמומר הפסיק לשלם את המסים הגבוהים ששילמו היהודים ולכן הפסיד האוצר הכנסות, וככאן כן שם השתדלו משפחות המומרים שדבקו באמונתם להעביר את המומר מנחלתו. אנשי הכנסיה השתדלו להגן על המשומדים, ובפרט דאגו שירושתם תשאר בידם. בקיסרות הרומית נתפרסם בשנת 426 לסה"נ חוק האוסר להעביר מומרים מנחלתם ומזכה אותם בירושותיהם אפילו עשו פשע נגד המוריש, בעוד שאחרים לא קיבלו אלא את החלק הרביעי מירושתם אם עשו פשע נגד המוריש [27]. הקונציל הלטרני בשנת 1179 חידש את החוק להגנה על ירושת

ומקריזי מדבר בפרוש על נוצרים ויהודים. תאריך הפקודה אצל אבן חג'ר: בימים האחרונים של רמצ'אן, היום האחרון של חודש זה היה 1438.3.27. יתכן שיש להסיק מדברי אבן חג'ר שהירושות שנפלו לפני 1438 נדרשו ע"י הדיואן אל־מוארית', רק אחרי שהפטריארך הקופטי נאשם בסוף השנה ההיא בהפרת החוק ולא יכול להכחיש את ההאשמה. אולם מקריזי מדבר על פעולה זו עוד בספרו על המאורעות של שנת 841 שהסתיימה ביוני 1438.

25 Gross, Exchequer of the Jews in England. Papers read at the Anglo-Jewish Historical Exhibition 1887, p. 192, 222

26 בער בספרו הגרמני II, עמ' 39.

27 Cod. Theodos. 16, 8, 28; Juster, Les juifs dans l'empire romain II, p. 90/1

המומרים [28], והוא נזכר גם באוסף החוקים הגרמניים הנקרא „שובנשפיגל" [29]. בארגוניה נתפרסם חוק כזה בשנת 1419 [30]. מאידך נקבע באגרת זכויות שנתן הדוכס פרידריך השני לבית בבנברג בשנת 1238 ליהודי וינה שלא תהא למומרים זכות ירושה [31]. החוקים המאשרים את זכות הירושה של המומרים היו אמנם מרובים, אבל כפי הנראה לא הוצאו לפועל. ונמצא שהרשות בידינו לומר, שבנוגע למשפט הירושה היה מצב היהודים בימי הבינים המאוחרים בארצות אירופה הנוצרית טוב מאשר בארצות המזרח הערבי.

אין להתפלא איפוא שיהודי מצרים וסוריה עשו כמיטב יכלתם לבטל את החוקים של 1354 ו 1438, וכאשר לא הצליחו בכך השתמשו בכל מיני תחבולות כדי להפר אותם. למעשה היה סידורה של כל ירושה ענין למשא ומתן, והרבה היה תלוי בפקידים. ר' משה מטראני מספר באחת מתשובותיו בפרוטרוט על הביצוע של חוק הירושה. תשובה זו נכתבה אמנם בדור שאחרי נפילת השלטון הממלוכי אבל יש להניח שסיפורו הולם גם את הנוהג בימי הממלוכים. הפקידים ההגונים של „בית אל־מאל" (אוצר המלכות) [32] — כך מספר המבי"ט — אינם גוזלים את הירושות שנפלו לפני אדם היושב במקום אחר, אלא שומרים אותן. וכשבא היורש הם דורשים ממנו שכר שמירה. אולם רוב הפקידים הם בלתי הגונים ומשתדלים לגזול את הירושות ככל שידם מגעת. הם לוקחים ירושות אפילו כשיש יורשים, ואם נשאר רכוש שאין לו יורשים הם מעלילים על אנשים שיש בידיהם נכסים של הנפטר. מכל מקום המצב עוד טוב ביחס, כל זמן שאין לבית אל־מאל פקידים או סוכנים יהודיים. הפקידים המסלמיים אינם יודעים על היהודים שנפטרו והשאירו ירושות, ואם נודע להם בכל זאת על יהודי שנפטר בלי יורש והשאיר ירושה שאין לה בעלים ואותו יהודי ציוה לעניים או למצוה אחרת, אזי מעידים היהודים לפני השופטים המסלמיים שיש לנפטר קרובים יורשים והמסלמים מקבלים את עדותם. אם חשד מתעורר אצל הפקידים שמשך זמן רב לא נפטר יהודי בלי יורשים מתפשרים היהודים אתם ומשחדים אותם. אולם אם יש לבית אל־מאל פקיד או סוכן יהודי לא נעלם ממנו שום דבר, והוא לוקח את הירושות שאין להן טוענים, גם אם הנפטר ציוה חלק מנכסיו לצדקה וחלק לאחרים; ובמקרה שיש יורשים אלא שהנפטר לא הניח בן או בת או אחות לוקח הפקיד

28 מנסי 22, עמ' 231, השוה גם את פקודת האפיפיור יוהנס XXII משנת 1320 ב Corpus Iuris Canonici ed. Richter-Friedberg II, 1290

29 214, 12.

30 בער בספרו הגרמני I, עמ' 847 ואילך.

31 Scherer, Die Rechtsverhältnisse der Juden in den österreichischen Ländern, p. 136

32 בתקופה הממלוכית העביר המשרד שטיפל בעניני הירושות (דיואן אל־מוארית' אל־חשריה) את הנכסים אל בית אל־מאל, ר' צבח III, עמ' 464.

היהודי את הירושה אעפ"י שיש יורשים אחרים בדיני ישראל[33]. מתשובה זו וממקורות אחרים[34], שבהם מסופר על מעשים באמצע המאה החמש עשרה, יש להסיק שעיקר דאגתם של פקידי המלכות היתה לקבל את הירושות שאין להן טוענים, אך אם היו יורשים הסתפקו בחלק מן הירושה שנגבה בשביל האוצר. בתשובה אחרת של המבי"ט מדובר על שלשה שותפים בחנות שאחד מהם נפטר ואחרי פטירתו באו פקידים של אוצר המלכות „ואמרו שכל הנכסים היו למלך שלא הניח בנים", ועל כך היה צורך להוציא ממון רב כדי להציל את הנכסים של הנפטר[35]. פקידי המלכות לקחו גם עבדים ושפחות שבעליהם נפטרו ולא הניחו יורשים. בתשובה אחת מסופר על יהודי שבא למצרים מארץ רחוקה והביא אתו נערה קטנה ואחר כך יצא ממצרים ופשטה שמועה שנפטר „ולא נודע לו במלכות זה לא יורש ולא קרוב ויש לחוש שמא ירגישו העכו"ם שאין לה אדון ויקחו אותה לבית אל־מאל"[36]. במכתב מצפת שנכתב בשלהי התקופה הממלוכית מסופר על אשה זקנה שנטתה למות ולא היה לה יורש ורצתה להפקיד את כספה בידי איש נאמן „שיעשה לה בהם (בכסף) מה שמועיל לנפשה". הרופא שטיפל באשה בא אל כותב המכתב הנ"ל ואמר לו „דע שהיא נוטה למות וכל מה שיש בידה לוקחים הגויים". להלן טוען כותב המכתב שחכם אחד מעל בכסף ואומר „ואלולי שגילוי דברים אלו יגיע ממנו נזק לרבים מן הגויים לא הייתי שותק ממנו"[37]. היהודים נקטו באמצעים שונים כדי למנוע שהירושות שאין להן טוענים יוחרמו לאוצר המלכות. בתשובה של המבי"ט שנזכרה בראשונה מדובר על יהודים שחכרו בעיר אחת את המשרד המקומי של אוצר המלוכה. המבי"ט מצדיק אותם משום שמכח תפקידם הם יכולים לקחת ירושות שאין להן טוענים ולתת חלק מהן לעניים. אך מובן מאליו שלא רק לשם כך נהגו היהודים לחכור את הסניפים של אוצר המלכות. ועוד. במקורות שבידינו לא נאמר שהיהודים חכרו בתקופת הממלוכים לעתים תכופות את משרדי האוצר שטיפלו בענייני ירושות. מאידך אנו שומעים הרבה על שני אמצעים שבהם השתמשו היהודים בקביעות לשם המטרה הנ"ל: הם הרבו להקדיש הקדשות, ובארץ ישראל תיקנו תקנות מיוחדות בענין זכות הקהל על ירושות שאין להן טוענים.

לפי המשפט האסלאמי מותר לאנשי החסות להקדיש הקדשות (וקף) לשם מטרה שהיא רצויה לפי השקפותיהם הדתיות וגם לפי השקפות המסלמים. היהודי

33 שו"ת מבי"ט ח"ג סי' קפ"ג.

34 ר' למעלה עמ' 102 ור' בסיפור על המחלוקת בין הרבנים ובין הקראים בשנת 1465 למעלה עמ' 109 (במקור כ"י בריטיש מוסיאום אור. 2538, דף 78 א מדובר בפרוש על הפעולה מצד הדיואן אל־מואריתי).

35 שם ח"ג סי' י'. הפקיד נקרא „פיטלמאגו" היינו „בית אל־מאלג'י".

36 שו"ת רדב"ז ח"ו סי' שני אלפים שמ"א.

37 גוטהיל־וורל עמ' 252—254.

יכול להקדיש הקדש בשביל עניים מבני עדתו ובשביל עניים אחרים, אבל אינו יכול להקדיש בשביל הצרכים הדתיים של העדה המסלמית (פרט למסגד עמר בירושלים). אם יהודי (או נוצרי) מקדיש הקדש למען הקמת מסגד בשביל שכניו או כדי שיעלו אנשים מסויימים למכה — הרי זה מותר. ועוד קובעים חכמי המשפט המסלמיים שאסור לד'מי להקדיש הקדשות בשביל הצרכים הדתיים של עדתו, כגון בנין בית תפילה או החזקתו. הנוצרי אינו יכול להקדיש הקדש בשביל מנזר, או בשביל הנזירים שבמנזר מסויים, אבל מותר לו להקדיש אותו בשביל העניים שבמנזר[38]. היהודים והנוצרים השתמשו הרבה בזכות להקדיש הקדשות והממשלה הממלוכית הכירה בהקדשות שלהם. מהסיפור של אבן חג'ר על המשפט שנערך בשנת 1442 בדבר בית מדרש בקהיר אנו למדים, שהשופטים המסלמיים הכירו בזכות היהודים להפוך בית לוקף לצרכי עדתם, אלא ששללו מהם את הזכות ליסד בית כנסת חדש וטענו שבתי מדרש אינם אלא סוג של בתי תפילה[39]. אמנם התקנות הנ"ל משאירות פתח לייסוד הקדשות בשביל המוסדות הדתיים של העדות הלא־מסלמיות, אם כי דבר זה אסור בהחלט מבחינה עקרונית. השלטונות הממלוכיים נהגו בענין זה על פי רוב בנדיבות רבה, ואפילו אם ה"כופרים" לא הערימו על החוק אלא הפרו אותו הפרה ברורה. מאלפות הן תעודות הוקף מתקופת הממלוכים שנשתמרו בארכיון של מנזר הפרנציסקנים בירושלים. בשנת 1335 קנו מרגריטה, גברת עשירה מסיציליה, והאחים הצעירים רוג'ר וג'ובני חלקת אדמה על הר ציון מהקאצ'י שרף אד־דין מחמד הממונה על הסניף של בית אל־מאל בירושלים, כלומר: הם קנו אדמה ממשלתית[40]. בשנת 1337 קנו הפרנציסקנים רוג'ר, אדולפו וברטולומיאו מהאדמיניסטרציה הממשלתית עוד חלקת קרקע באותו מקום[41] ועשו אותה להקדש "בשביל הנזירים ממסדר האחים הצעירים, אחר כך בשביל הנוצרים הלטיניים, אחר כך בשביל בני שאר העדות הנוצריות המתגוררים בירושלים או עולים לעיר הקודש ואם איש מהן לא ישאר אז תהא חלקה זו הקדש לסלע הנערץ", כלומר: כל עוד יהיו בירושלים פרנציסקנים יהנו מן ההקדש, אם לא יהיו בעיר חברים של מסדר זה יהנו ממנו הנוצרים הלטיניים, ואם לא יהיו בירושלים נוצרים לטיניים יהנו ממנו שאר הנוצרים, ואם לא יהא שום נוצרי להנות מן ההקדש אז תעבר חלקת האדמה לרשותו של מסגד עמר, שהוא המסגד היחיד אשר למענו מותר ללא־מסלמים להקדיש הקדשות. תנאי ההקדש אינם מתאימים למשפט האסלאמי, שהרי האדמה לא הוקדשה לעניי הנזירים אלא למסדר כולו, ובכל זאת אישרו השופטים המסלמיים את הוקף. באותה השנה הקדישו שני

38 אט־טראבלסי, כתאב אל־אסעאף פי אחכאם אל־אוקאף (בולאק 1292), עמ' 119/118.

39 אנבא דף 283 ב.

40 תעודה זו וכן התעודות הנזכרות להלן נדפסו עם תרגום איטלקי בספר G. Golubovich, Serie cronologica dei Superiori di Terra Santa (Gerusalemme 1898), p. 131 ff.

41 שם עמ' 143 ואילך.

הנזירים רוג׳ר וג׳ובני את החלקה שקנו יחד עם הגברת מרגריטה לוקף [42] לפי אותם התנאים, אלא שבתעודה זו נקבעה בפרוש מה הזכות הניתנת לכל מי שרשאי להנות מהוקף: הם רשאים לגור על אדמת ההקדש. במלים אחרות החלקה הוקדשה להקמתו או להרחבתו של מנזר. ונמצא שהשלטונות המסלמיים והשופטים הדתיים אישרו הקדשות למען הצרכים הדתיים של העדות הלא־מסלמיות שתנאיהם היו בניגוד גמור לחוק האסלאמי. כמובן לא השלימו הקנאים המסלמיים עם הפרת החוק, ובפרט שמוסדות ההקדש של העדות הנוצריות היו מרובים מאד. ההסתה מסביב לאדמות ההקדש של הנוצרים היתה הפתיחה לרדיפה של שנת 1354. המפקד שנערך זמן קצר לפני הגזירה הוכיח שאדמות ההקדש של הנוצרים רבו עד מאד, והממשלה החליטה להפקיע אותן ולחלק אותן בין האמירים [43]. בין החוקים המגבילים את זכויות העדות הלא־מסלמיות שנתפרסמו בשנת 1354, יש סעיף מעורפל „שלא יאמרו על קרקעות שהן שייכות לתא נזירים, לבית תפילה, או למנזר וכדומה" [44]. תקנה זו לא הוצאה לפועל והממשלה נהגה בהקדשות של הנוצרים והיהודים כמו בוקף של המסלמים. לעתים חסה עליהם ולעתים ביטלה אותם או שהטילה עליהם מסים שלא כחוק. במקורות הרבניים אנו קוראים שהיהודים הקדישו בתים [45], בתים וחנויות [46] וגם כסף שניתן בהלואה והריוח היה הקדש [47]. על פי רוב הוקדשו הקדשות בשביל העניים, תלמידי חכמים וכיוצא בו, לפעמים לשתי מטרות [48]. מי שהקדיש הקדש

42 שם עמ׳ 147—150.

43 לפי מה שמספר מקריזי בסלוך היה המפקד וביטול האוקאף הנוצריים בחודש ג׳מאדא ו 755 (1354.6.22—5.24), ואילו אבן איאס ו, עמ׳ 306 מונה את הפעולה נגד ההקדשות הנוצריים בין המאורעות של שנת 759 להג׳ (1358.12.2—1357.12.14) ועליו סומך אב. נ. פולק, תולדות היחסים הקרקעיים, עמ׳ 46, ולא היא. אבן איאס רושם אחרי הידיעה על המפקד וביטול האוקאף את הידיעה על שרפת האצבע הקדושה (השוה כרך ו, עמ׳ 303 הערה 4) ואומר שאחרי הפקעת ההקדשות ציוה השלטאן להרוס את הכנסיות והמנזרים. והנה שרפת האצבע הקדושה היתה לפי מה שמספר מקריזי בסלוך וגם בכ׳טט בשנת 1354 (755 להג׳), ולפי זין אד־דין אבן אש־שחנה עוד בשנת 1353 (754 להג׳). מאידך מספר אבן איאס שחידוש החוקים המגבילים את זכויות העדות הלא־מסלמיות היה בשנת 1353. מסתבר איפוא שבמקור שהיה לפני אבן איאס סופר על שרפת האצבע הקדושה בין מאורעות שנת 754 להג׳ (1353) כמו בספרו של אבן אש־שחנה, אלא ששם סופר גם על מפקד ההקדשות והרדיפה הכללית של הנוצרים והיהודים כעל מאורעות בשנת 1353. אבן איאס השאיר את הסיפור על חידוש ברית עמר במקומו והעביר את הידיעות על מפקד ההקדשות ושרפת האצבע בטעות לשנת 759 להג׳ (כלומר בטכסט שנדפס בבולאק, ויתכן שימצא בכתבי יד טכסט טוב ממנו).

44 צבח 13, עמ׳ 384.

45 שו״ת רדב״ז ח״א סי׳ רס״א; אבקת רוכל סי׳ ע״ב קי״ח.

46 אבקת רוכל סי׳ פ״ה.

47 שו״ת בירב סי׳ ל״ו.

48 שו״ת רדב״ז ח״א סי׳ ס״ז.

בשביל הענים קבע שיהנו ממנו הענים של הקהל שלו, או אותו חוג שהוא השתייך אליו, כגון מהגרים מארץ אחת[49], ומי שעשה הקדש בשביל תלמידי חכמים התנה תנאי שלתלמידי חכמים מזרעו תהיה זכות קדימה[50].

החוק האסלאמי מרשה אפילו לבעל חוב לעשות את כל נכסיו הקדש כל עוד אין עיקול עליהם ואין מחאה. אמנם כמה וכמה מחכמי המשפט לא רצו להכיר בוקפים אם למקדיש לא נשאר אחרי ייסוד ההקדש הסכום הדרוש לפריעת חובותיו[51]. בכל זאת היו מקרים מסוג זה שכיחים למדי. גם יהודים הקדישו הקדשות כדי להציל את נכסיהם מידי הנושים[52]. אך בעיקר השתמשו באמצעי זה כדי לשמור על הרכוש המשפחתי מפני ילדים בזבזנים. הם עשו את נכסיהם, בעיקר את בתיהם, הקדש בלי שהכנסותיהם תפלנה לאלתר למעשי צדקה, אלא הם קבעו שזה יעשה אחרי כלות זרעם. כלומר: הבתים הוכרזו כ„וקף" ולבני המקדיש ולבני בניו היה אסור למכור אותם, אבל היתה להם זכות לגור בהם או גם להשכיר אותם ולהנות מן ההכנסות. לוקף כזה קראו „וקף ד'רי". בשאלות והתשובות של רבני מצרים ושאר ארצות המזרח מן המאה השש עשרה מדובר הרבה על הקדשות כאלה, ומכאן יש להסיק שיהודים רבים השתמשו באמצעי זה כדי לשמור על הרכוש המשפחתי[53]. יש להניח שנגד הקדשות מסוג זה מכוונת פקודת הממשלה הממלוכית משנת 1439. פקודה זו (ר' למעלה) אוסרת על נוטארים גם לחתום על תעודת הקדש של יהודי או נוצרי שהוא שכיב מרע. והרי הקדשות אמיתיים היו מקדישים לאו דווקא בשעת פטירה, ואילו הקדשות כגון אלה שנזכרו באחרונה נעשו בוודאי לעתים תכופות ע"י חולים שמצבם היה מעורר דאגה. אולם פקודה זו לא הוצאה לפועל משך זמן רב. ר' יוסף קארו מספר: „ובבואי לארץ הלזו צפת מאנדירנופלא עברתי דרך קוסטאנטינא ושם הראו לי צוואה א' מאיש עשיר שהיתה עשויה ואקוף בעש"ג וג"כ אמרו לי שזהו מנהג השרים כדי שלא יבואו בניהם לידי עניות כי משכירות אותם הבתים אוכלים וג"כ היהודים

49 שו"ת המהרי"ט ח"א סי' צ"ד.

50 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף שכ"ב.

51 מחמד קדרי, קאנון אל־עדל ואל־אנצאף ללקצ'א עלא אל־אוקאף סי' 27 ; J. Krcsmarik, Das Wakfrecht vom Standpunkt des Sari'atrechtes nach der hanefitischen Schule ZDMG 45, p. 527/8 ; EI IV, p. 1100

52 אבקת רוכל סי' ע"ב.

53 שו"ת רדב"ז ח"א סי' רס"א ; אבקת רוכל סי' פ"ה, קי"ח. בתורכיה נקרא וקף זה „וקף אולאדי" וכן קוראים לו רבני תורכיה. על וקף ד'רי של קראים ר' שו"ת פני משה לר' משה בנבנישתי ח"ב סי' כ"ב. אב. נ. פולק, תולדות היחסים הקרקעיים, עמ' 50 אומר שמקרי ייסוד וקף עלא־ד־ד'ריה לא היו מרובים משום שהמוסדות אשר להם הקדשו לא התעניגו בשמירתם מפני הפקעה. אולם הידיעות הנ"ל שבמקורות יהודיים מוכיחות שלפחות היהודים היו מרבים ליסד וקפים כאלה וקרוב לודאי שעיקר כוונתם היתה לשמור על הרכוש מפני יורשים בלתי מוצלחים שלא יבזבזו אותו.

מבני עמנו עושים כך לא ח"ו להפקיע מדין תורתנו ... כי דינא דמלכותא דינא"[54]. הרבנים בדורות יותר מאוחרים התנגדו לכך שיהודים יעשו את רכושם ל„וקף ד'רי" וטענו שהקדש מסוג זה אסור לפי דיני ישראל. אם המקדיש — כך טענו הרבנים — נתן לבניו את הרשות לדור בבתים שלו מחמת ירושה הרי כבר זכו בירושתם ואם הוא מתנה שלא יהיו רשאים למכור את הבתים הרי זה הפסק וירושה אין לה הפסק. המקדיש מתנה על מה שכתוב בתורה ודבריו בטלים. שכיב מרע הנוקט לשון של מתנה ואמר לבנו שהיה ראוי לו ליורשו נכסי לך ואחריך לשמעון אין לשמעון כלום. מתנת בריא יש לה הפסק ועל כן יכול המקדיש לזכות את בניו בנכסיו ולהתנות שלא ימכרו אותם, אבל אין לו כח להקנות זכות זו אלא למי שהוא בעולם, כי אין אדם מקנה למי שאינו בעולם[55]. ברם למרות הטענות הנכונות של הרבנים לא פסקו היהודים בכל ארצות המזרח ליסד הקדשות ע"ד המסלמים.

ריבוי האוקאף היהודיים במצרים ובסוריה היה תוצאה ישירה של חוקי הירושה משנת 1354 ו 1438. אחד מרבני מצרים במאה השש עשרה נשאל שאלה על זוג שהיו להם בתים ועליות ולא היו להם בנים והקדישו את נכסיהם לעניים בערכאותיהם „ואם לא מפני שטרי ההקדשות שנעשו בערכאותיהם היו לוקחים הכל לבית אל־מאל לפי שאין לאשה המקדשת ולא לבעלה שום יורש בדיניהם", ובתוך התשובה מעיר הרב שאם היו עושים ההקדשות עפ"י סופרי ישראל ודייניהם „אם אין שם יורש בדיניהם (של המסלמים) יקחו אותו (את ההקדש) לבית אל־מאל שלא יקבלו עדות ישראל כנגד בית אל־מאל וזה ברור"[56]. ההקדשות נעשו איפוא בערכאות, אם כי לעתים חזרו המקדישים והקדישו את ההקדש גם בבית דין של ישראל[57]. דעה זו הביע הרב הפוסק אגב הדיון בהקדש של אותו זוג זקן שלא הניח ילדים (ר' למעלה). המקדישים קבעו שההקדש יכנס לתקפו אחרי פטירתם, והתנו שיוכלו לשנות ולבטל את ההקדש כל ימי חייהם. „להכניס או להוציא או להחליף עניי עניי קהל זה לעניי קהל אחר או למכור הכל". זה מתאים בדיוק לחוק האסלאמי האומר שאדם העושה את נכסיו הקדש לכשימות הרשות בידו להחליף ולשנות ולבטל כרצונו[58]. השופטים המסלמיים לא עשו ליהודים קשיים, אולם כפי הנראה דרשו מהם להקציב חלק מן ההקדש בשביל עניי המסלמים. בשאלות והתשובות על עניני האוקאף אנו קוראים שבכתבי ההקדש קבעו חלק מן ההכנסות בשביל עניי ישראל וחלק בשביל עניי

54 אבקת רוכל דף ס"ד עמ"ב.

55 שו"ת מהרי"ט ח"א סי' צ"ד ; שו"ת פני שמואל לר' שמואל בן חיון סי' י"ז ; שו"ת תורת חסד לר' חסדאי פרחיא סי' רל"ח והשוה ב"י ח"מ ח"ג סי' רמ"ח.

56 שו"ת רדב"ז ח"א סי' ס"ז.

57 אבקת רוכל סי' קי"ח. אם הקדיש מישהו כסף לא היה כמובן צורך לפנות אל השופטים המסלמיים כי הכוונה העיקרית בעשיית וקף היתה למנוע מההחרמה של נכסי דלא ניידי.

58 אל־אסעאף פי אחכאם אל־אוקאף עמ' 30 ; קאנון אל־עדל ואל־אנצאף סי' 9.

עכו"ם [59]. בתשובות שנכתבו בדור שלאחרי נפילת השלטון הממלוכי אנו שומעים שהוקדשו „גורל אחד לעניי קהל קדוש גרוש וגורל אחד לעזאזל לעניים אשר במכה" [60] או שהוקדשו למען „אל־כ'לילי", כלומר: התמחוי בחברון שממנו נהנו בני כל הדתות [61].

תשובת המבי"ט המדברת על בית אל־מאל שנחכר בידי היהודים מלמדת זכות על שיטה שבה החזיק הקהל בירושלים. החל מהמאה החמש עשרה מדובר במקורות העבריים הרבה על תקנת העזבונות של קהל ירושלים, כלומר: התקנה שכל העזבונות שאין להן טוענים יהיו שייכים לקהל. פרנסי הקהל התפשרו עם השלטונות ונתנו להם חלק מן הירושות ובאופן זה הרוויחו גם השלטונות וגם הקהל; השלטונות משום שבלי עזרת הפרנסים לא היו יודעים על הירושות, והקהל משום שבלי תקנה זו לא היה מקבל מן הירושות ולא כלום. בארץ ישראל היתה לשאלה זו, שאלת העזבונות שאין להם טוענים, חשיבות גדולה יותר מאשר במצרים ובסוריה משום שמספר הנפטרים שלא היו להם קרובים היה גדול הרבה יותר. בזמן ההוא עלו לארץ ישראל אנשים מארצות שונות והביאו אתם כסף ומטלטלים ורכשו להם בתים וקרקעות ויורשיהם נשארו בארצות שמעבר לים. עולה מאיטליה שהגיע לירושלים בסוף המאה החמש עשרה מספר: „וממון הנכרים (העולים החדשים) שאין להם יורשים נכסיהם להקדש ורוב האנשים הדרים בירושלים הם גרים הבאים מארץ רחוקה ואין להם יורשים ידועים בארץ וגם כי לפי משפט המדינה נכסיהם למלך אך הם חולקים עם הישמעאלים ושרי הארץ ועושים כרצונם" [62]. מסיפור זה יש להסיק שהעזבונות עברו לרשות הקהל במוחלט, ואילו מתשובות הרבנים במאה השש עשרה אנו למדים שבזמן ההוא היה אמנם הקהל לוקח את הירושות שלא היו להן טוענים בעיר הקודש או בארץ ישראל ומוכר או ממשכן אותן, אבל אם באו לימים היורשים ניסו הפרנסים והגבאים להתפשר עמהם. הם סיפרו ליורשים על צרות הקהל ומצבו הקשה והשתדלו לפייס אותם ע"י החזרת חלק מן הרכוש, או שויו, ואם לא הצליחו בכך החזירו את הכל [63]. אחד מחכמי ירושלים שחי ברבע הראשון של המאה השש עשרה פוסק, שהקהל רשאי לקחת את העזבון של זקנה שעשתה צוואה ולא קנו ממנה, וזאת לפי „המנהג הקדום מתקנת הקהל" [64]. הערה זו משלימה את דברי המקור שנזכר בראשונה, כי שם נאמר בפרוש שנכסי הנפטרים אשר אין להם יורשים שייכים לפי משפט המדינה לאוצר המלכות. ונמצא שחוק הירושה משנת 1354 הוא הוא שהוליד

59 שו"ת רדב"ז ח"א סי' ס"ז.

60 שו"ת מהרי"ט ח"א סי' צ"ד.

61 אבקת רוכל סי' ע"ב.

62 רע"ב עמ' 214; ר' גם באסולה עמ' 62.

63 שו"ת רלב"ח סי' כ"ה; שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתקצ"ד.

64 חדושי דינים סי' ק"ז (בסוף הס' חיים וחסד לר' חיים יצחק מוסאפיא, ליוורנו תר"ד).

את תקנת העזבונות של ירושלים שהיתה בתוקף משך מאות שנים ועוררה מחלוקת רבה בין תושבי הארץ הותיקים ובין העולים החדשים[65]. שו"ת מתקופה מאוחרת יותר מוכיחות, שגם בצפת נתקבלה תקנת העזבונות, וכפי הנראה נהגו לפי תקנה זו גם בשאר מקומות בארץ ישראל[66].

החוק הדתי של האסלאם אינו מרשה שיהיו ליהודים ולנוצרים עבדים מסלמיים. המסורת המסלמית מזכירה תנאי בחוזה מזמן הכיבושים. החוזה בין הכובשים המסלמיים ובין התושבים הנוצריים של העיר אל־חירה — כפי שהוא נמסר במקור קדום — מכיל סעיף מיוחד על גורל העבדים של אנשי אל־חירה: אם אחד מעבדיהם יעבר לדת האסלאם יובא לשוק של המסלמים וימכר במחיר הגבוה ביותר שאפשר להשיג, וזה יעשה ללא דיחוי ומחירו ינתן לבעליו[67]. בנוסחאות השונות של ברית עמר כלולה התקנה שאסור לאנשי החסות לקנות עבדים שהיו בידי המסלמים[68]. הכליף הפאטמי הידוע לשמצה אל־חאכם אסר לנוצרים לפי מקריזי לרכוש עבדים ושפחות בכלל[69]. העיקרון שבמדינה האסלאמית לא ימצאו מסלמים שהם עבדים של אדונים בלתי מסלמיים מתאים להשקפות המדיניות־דתיות של הערביים והתורכים, וגם הנוצרים נקטו בימי הבינים עמדה דומה לזו. מאז עלו על כסא הקיסרות הרומית קיסרים נוצריים עשתה הכמורה הנוצרית ניסויים שונים כדי למנוע שיהיו ליהודים עבדים נוצריים, והקיסר יוסטיניאן אסר ליהודים לחלוטין לרכוש ולהחזיק עבדים נוצריים[70]. במאה הששית הגבירה הכנסיה גם בשאר חלקי אירופה את מאמציה בכיוון זה. הקונציל שהתכנס בשנת 581 בעיר מסון החליט, שלא יהיו ליהודים עבדים נוצריים[71]. אולם לשוא. ההחלטות המרובות של אספות הכמרים שחזרו שוב ושוב על האיסור ההוא מוכיחות בין שאר תעודות שעוד מאות שנים היו ליהודים עבדים נוצריים[72]. גם בכרוניקות המסלמיות מימי הבינים המאוחרים אפשר למצוא תלונות על העבדים

65 על „תקנות העזבונות בירושלים ובארץ ישראל" כתב אליעזר רבלין ב„אזכרה לרא"י קוק" v, עמ' תקנ"ט—תרי"ט, שם נאסף חומר רב אלא שעל המקור הראשון של התקנה, כלומר: חוק הירושות של שנת 1354, לא ידע בעל המאמר.

66 ס' בני יהודה לר' יהודה עייאש סי' נ"ב; שו"ת מירא דכיא בסוף ח"ג של מטה שמעון לר' מרדכי שמעון בן שלמה (שלוניקי תקע"ט) ח"מ סי' ז'.

67 אבו יוסף, כתאב אל־כ'ראג', עמ' 172.

68 אבן עסאכר I, עמ' 149, 178; סראג' אל־מלוך, עמ' 230; אבן ג'מאעה Islamica VII, עמ' 30.

69 כ'טט II, עמ' 495.

70 על השתלשלות החוקים הרומיים בנוגע לעבדים של היהודים ר' Juster, Les juifs dans l'empire romain II, p. 71-77. — .

71 מנסי XI, 935, על האמצעים המרובים שנקט בימים ההם האפיפיור גריגורי הגדול בענין זה ר' כץ JQR N.S. 24, p. 127 ff.

72 השוה Stobbe, Die Juden in Deutschland, p. 172

הרבים של אנשי החסות, ובפרט על העבדים של הפקידים הנוצריים המלווים אותם ברכבם ברחובות[73]. אבל לא נאמר שעבדים אלה היו מסלמים. כנראה היו מעשי היהודים והנוצרים בכל זאת בגדר מה שמותר לפי דעתם של רוב המשפטנים המסלמיים, היינו שלא יקנו עבדים מסלמיים ואם יתאסלם אחד מעבדיהם יוצא לחפשי ללא דיחוי[74]. מיעוט של חכמי המשפט, כנראה בעיקר נציגי האסכולה המאלכית, חיוו בענין זה דעה קיצונית יותר. אחדים היו סבורים שיהודי או נוצרי אינו רשאי לקנות עבד מעדה אחרת שאינו מבוגר, ואחרים טענו שאסור להם בכלל לרכוש עבדים שאינם בני דתם, ואפילו מבני עדתם אך ורק מבוגרים[75]. כי אם ימכר עבד לא־מסלמי שהוא עדיין נער לבעלים מסלמיים הרשות בידיהם להכריח אותו שיעבר לאסלאם, ונמצא שהוא מסלמי בכח. התקנות שעליהן הוכרז בשנת 1354 היו ברוח אותן הדעות הקיצוניות. עד הגזירה של שנת 1354 היו הלא־מסלמים רשאים לרכוש עבדים מבני כל הדתות, פרט למסלמים, וגם בשנת 1301 לא הוטלה עליהם בנידון זה שום הגבלה אלא נקבע שאסור לאנשי החסות לרכוש עבדים מסלמיים או שבויי מלחמה שנשבו בידי המסלמים או מי שהיה ברשות המסלמים[76]. אולם חוץ מן ההגבלה בנוגע להשתייכות הדתית של העבד הטילה הממשלה המצרית בזמן ההוא עוד הגבלה אחרת על רכישת עבדים. בשנת 1329 נתפרסם חוק שלפיו אסור לאזרחים לרכוש עבד תורכי, כי זאת היתה הזכות המיוחדת של הממלוכים, המעמד הפיאודלי[77]. הגזירה בשנת 1354 המסמלת את התגברות הקנאות הדתית והתחדדות היחסים בין המסלמים ובין המיעוטים הדתיים, הביאה גם בענין זה לידי החלטה חמורה. הוחלט שאסור לאנשי החסות לקנות עבד מסלמי או שפחה מסלמית וכן מי שהיה ברשות המסלמים או גדל בתור מסלם; ועוד אסרו עליהם לעשות עבד ליהודי או לנוצרי[78]. קלקשנדי מזכיר עוד פקודה שלטאנית שלא ימכרו כלל לאנשי החסות עבדים ומסביר שפקודה זו נשלחה אל הפרובינציות כאשר הרבו היהודים והנוצרים לקנות עבדים ושפחות ולמשוך אותם לדתם. בטכסט המודפס[79] חסר תאריך הפקודה המעידה על אותה המגמה שבהחלטה משנת 1354, היינו לצמצם את מספר העבדים הלא־מסלמיים. אילו הוגשמה התקנה של שנת 1354 בעקיבות ודאי שהיתה מקטינה בהרבה את מספר העבדים של אנשי החסות. בשביל היהודים היתה זו תקלה רצינית, משום שעל פי

73 כ'טט II, עמ' 499.

74 מנהאג' אט־טאלבין I, עמ' 349 והשוה III, עמ' 472 : אם עבד מתאסלם ואדונו הלא־מסלמי משחרר אותו שיצא לחפשי אחר מותו מוכרים את העבד וכו"מ.

75 כ'ליל בן אסחאק II, עמ' 176.

76 נוירי ר' כרך I, עמ' 88/87 וכן אבן כ'לדון V, עמ' 416.

77 חסן אל־מחאצ'רה II, עמ' 213.

78 צבח 13, עמ' 384.

79 שם 13, עמ' 12.

דיני ישראל, אסור להחזיק עבד כנעני יותר משנים עשר חודש אם הוא מסרב להימול ולטבול לשם עבדות, אלא אם הוא התנה לכתחילה שאינו רוצה להימול. כאשר נגזרו במדינות הנוצריות גזירות שונות בנוגע לעבדים של היהודים פסקו הרבנים שאיסור מטעם המלכות הוא כתנאי שהתנה העבד [80]. הרמב"ם אינו מזכיר תקנה זו [81], משום שבמצרים לא נגזרה גזירה על התגיירות העבדים לפני שנת 1354. האיסור למשוך את העבדים לדתן שהוטל בשנה זו על העדות הלא־מסלמיות היה מכוון אל העבדים מבין עובדי האלילים, כי גם בלאו הכי הביעו משפטנים רבים את הדעה שד'מי אינו יכול לעבור לדת אחרת, פרט לאסלאם [82]. המבי"ט מספר שהנציגים של אחת האס־כולות האורתודוכסיות פירסמו בימיו פסק האוסר על שפחות נוצריות של היהודים להתגייר, ואם הן ממירות את דתן עליהן להתאסלם. שאר האסכולות פסקו — כך מספר המבי"ט — שלמסלמים אין רשות לכפות עליהן את דתם משום שהשפחות ההן היו מבוגרות [83]. אולם הלכה לחוד ומעשה לחוד. בני העדות הלא־מסלמיות המשיכו לקנות שפחות מסלמיות. הכרוניסט עבדאלבאסט בן כ'ליל מספר שבשנת 1452 נקטו השלטונות בקהיר משום כך באמצעים נגד הנוצרים [84]. הידיעות על עניני העבדים הכלולות בשאלות ותשובות של הרבנים במאה השש עשרה מוסמכות בהחלט ויש להניח שהן הולמות גם את המצב בסופה של תקופת הממלוכים. גם משאלות ותשובות אלה אנו למדים שהחוק של שנת 1354 לא קוים זמן רב. ראש רבני מצרים במחצית הראשונה של המאה השש עשרה אומר שהשפחות של היהודים הן „מכת עכו"ם" ו„תדע שהרי כאשר ייצר להם יוצאות לדת הישמעאלים כמעשים בכל יום" [85]. מאידך נהגו היהודים להטביל את שפחותיהם לשם עבדות ולשם גרות [86]. יתר על כן אנו שומעים אפילו שהיו להם שפחות ישמעאליות. ראובן שקנה שפחה ישמעאלית והט־בילה לשם עבדות . . . [87]. אמנם הלכו ונשנו הפקודות של השלטונות שאסרו ליהודים לגמרי לקנות עבדים ושפחות, ובשאלות שנשאלו הרבנים מסופר כיצד הערימו על הפקודות ההן: ראובן התפשר עם שמעון בדמי השפחה והנכרים אינם מניחים אותנו לקנות שפחות וכדי להסתיר את הדבר הביאו שני עדים אשר לא מבני עמנו ונתן לו המעות בפניהם בתורת הלואה ושתעמד אצלו ותיניק את בתו של ישראל עד שתתן המעות שקיבלה או עד עשר שנים ואח"כ כתב שמעון לראובן שטר מכירה גמורה בעדי ישראל [88]. המדובר כנראה בגזירה מן התקופה שלאחרי שלטון הממלוכים, אבל פקודה כזו נזכרת ע"י קלקשנדי, ומכאן שגם קודם נתפרסמו איסורים כאלה.

80 מרדכי ליבמות פ"ד.

81 הל' עבדים ח' י"ב, הל' מילה א' ו'.

82 מאורדי, אל־אחכאם אס־סלטאניה, עמ' 128.

83 שו"ת מבי"ט ח"ב סי' קצ"ד.

84 כ"י בודליאנה הנטינגטון 610, דף 86 ב.

85 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף ש"ס.

86 שם ח"ד סי' אלף קנ"ז.

87 שם ח"ג תתקנ"ה.

88 שם ח"ד סי' אלף קכ"א ור' גם סי' אלף ק"כ.

פרק 4:

הנגידות והשיפוט היהודי

א

הידיעות המרובות על היחסים בין המדינה המסלמית והמיעוטים הדתיים הנמצאות בספרות הערבית ובשאר מקורות מוכיחות בעליל, שהעמדה המשפטית שלהם הלכה והורעה בימי הבינים המאוחרים. המסלמים הקפידו על ביצועם של חוקי ההפליה הישנים והוסיפו עליהם חדשים. מאידך יש לציין שהשלטונות לא פגעו כמעט במוסדות האוטונומיה העדתית שהתקיימו בארצות המזרח זה דורות רבים, והשיפוט העצמי היה חלק אינטגרלי של אוטונומיה זו. הזכויות שהיו ליהודים ולנוצרים בשטח זה לא נגזלו מהם אפילו בשעת הרדיפות החמורות. מעמדן של עדות החסות בתור גופים אוטונומיים לא נשתנה הרבה במשך מאות שנים משום שהוא התאים לצרכים המעשיים של המשטר וגם לרעיונות הדתיים שעליהם היתה מושתתת המדינה האסלאמית. אחרי הכיבוש הערבי המשיכה האוכלוסיה של הארצות המשוע־בדות להתדיין לפני שופטיה, הנוצרים לפני הבישופים והיהודים לפני רבניהם ודייניהם. המשפט האסלאמי שהתפתח במשך דורות אחדים הוא משפט דתי, ורבים מסעיפיו אינם מחייבים בני דתות אחרות באשר הם בגדר „מצוות" של דת ישמעאל. על כן נאלצה המדינה האסלאמית כל זמן שדגלה בתורת המשפט הדתי להודות בזכות העדות הלא־מסלמיות לקיים את חוקיהן בשטחי חיים רחבים. הגבולות שבהם הכירה המדינה האסלאמית בחוקי היהודים והנוצרים התאימו לסדרי השיפוט שלה. המדינה הכליפית לא הקימה מוסד של תובע כללי שיביא את העבריינים לפני בית הדין. למשפטנים הערביים היה המושג של תביעה כללית זר. המשפטים, הן משפטים אזרחיים הן פליליים, נערכים על פי התביעה של אחד הצדדים המעורבים בסיכסוך. ברם ראש המשטרה (הואלי) המנהל את חקירת הפשעים הפליליים והמפקח (מחתסב), „המצוה לעשות את הטוב ואוסר לעשות את הרע", התחילו ממלאים את התפקיד של תובע באשר הוטל עליהם להביא עבריינים לדין גם בלי תביעה של צד מעונין. המשטרה נקטה באמצעים נגד הפרת הסדר הציבורי שהיתה בה משום פגיעה בדת במובן המצומצם, כגון שתיית יין בפרהסיא, או נגד פשעים פליליים, כגון שוד ורצח, בין שפשעים אלה נעשו בידי מסלמים או על ידי לא־מסלמים. מאידך לא היתה רשות שהתערבה בסיכסוכים בין בני עדה לא־מסלמית כל עוד לא הופר הסדר הציבורי או לא נעשו מעשים פליליים. בקרב התיאולוגים המסלמיים פשטה אפילו הדעה, שאין להם זכות להתערב ולשפוט בסיכסוכים בין לא־מסלמים. משום כך הכירה המדינה

האסלאמית בזכות המיעוטים הדתיים למנות להם דיינים שיפסקו בסיכסוכים בין בני עדתם. דיינים אלה אינם שופטים ממש, כי פסק הדין שהם מוציאים אינו מחייב. התיאורטיקן של המדינה האסלאמית אל־מאורדי אומר שדיין של עדה לא־מסלמית אינו שופט, אלא מנהיג וראש לבני דתו ופסק דינו מחייב את בני עדתו באשר הם מקבלים עליהם את הדין מרצונם. אין מכריחים אותם להשפט בפני בית דין שלהם, ואם הם פונים אל בית הדין של המסלמים צריך לשפוט אותם לפי המשפט האסלאמי בלי לשים לב לפסק הדין שהוציא מקודם באותו ענין דיין לא־מסלמי [1]. בית הדין היהודי (והנוצרי) היה איפוא מוסד של בוררות. הרשות לדון דיני נפשות נלקחה מיהודי פרס ובבל כנראה עוד בימי הסאסאנים [2], והכליפים לבית עבאס צימצמו את זכויות הדיינים היהודיים (והנוצריים) עוד יותר. הסופר הערבי אל־ג׳אחץ׳ שחי במאה התשיעית לסה״נ (מת 869) אומר, שראשי היהודים והנוצרים בארצות האסלאם אינם רשאים לדון עבריינים למאסר או למכות אלא הם מטילים עליהם קנסות ומנדים אותם, היינו אוסרים לבני עדתם כל מגע עם העבריין [3]. האוטונומיה המשפטית של עדות החסות היתה איפוא מצומצמת מאד, אולם אותן הזכויות המוגבלות לא ניטלו מהם במשך דורות רבים משום שהיתה בכך תועלת למדינה האסלאמית. המיעוטים הדתיים היו רבי מספר ולכליפים ולשלטאנים היה נוח שראשי העדות ינהלו את ענייניהן ויהיו אחראים כלפי המדינה.

צורות האוטונומיה העדתית שנקבעו בימי הכליפים לבית עבאס היו למופת למוסדות האוטונומיה שהוקמו אחרי התפוררות האימפריה הכליפית בארצות שונות. עד עתה לא נתגלתה תעודת מינוי של אחד מראשי הגולה שכהנו בבגדאד, אולם בחיבור ערבי אחד נמצאה תעודת מינוי של קתוליקוס, ראש הנוצרים הנסטוריאניים. תעודה זו שנכתבה במחצית השניה של המאה השתים עשרה מאלפת מכמה וכמה בחינות, והואיל ובין התפקידים של ראשי העדות הלא־מסלמיות הגדולות לא היה הבדל גדול יש בתעודה זו ענין רב לגבי הבנת העמדה של ראשי היהודים במלכות הכליפים ובשאר הממלכות המסלמיות. הכליף הממנה את הקתוליקוס מסתמך בפרוש על בחירתו על ידי בני עדתו ומעמיד אותו בראש כל העדות הנוצריות, לאו דוקא העדה הנסטוריאנית. הוא מטיל על הקתוליקוס לטפל בכל עניני הנוצרים, לפקח על הכנסיות וההקדשות, לשפוט בסיכסוכים בין הנוצרים ולדאוג לכך שהמסים ישולמו כסדר [4]. הקרע הדתי שהפריד בין עדות נוצריות מסויימות שישבו תחת שלטון המס־

1 אל־אחכאם אס־סלטאניה עמ׳ 109/108, 252. השוה אנ־נוירי VI, עמ׳ 249 ; פתח אל־קריב עמ׳ 670.

2 ר׳ ס׳ היוחסין דף 93 א ; בבא קמא דף קי״ז עמ׳ א.

3 כתאב אל־חיואן (קהיר 1324/1323) VI, עמ׳ 9, השוה גולדציהר REI VIII, p. 122/121

4 A. v. Kremer, Zwei arabische Urkunden ZDMG VII, p. 215 ff ; H. F. Amedroz, Tales of official life from the „Tadhkira" of Ibn Hamdun JRAS 1908,

למים ובין המדינות הנוצריות הבלתי תלויות והפחד שפחדו מפניהן יהודים ונוצרים יחד קשרו אותם אל המדינה המסלמית והם נהפכו במשך הזמן לנתינים נאמנים וראשיהם נמנו עם שרי המלכות. הכליפים והשלטאנים למיניהם חזרו ואישרו בפעם כפעם את זכויותיהם וחלקו להם כבוד[5]. עדות החסות עצמן שמרו בקפדנות על האוטונומיה שלהן. כאשר פנו היהודים אל צלאח אד־דין וביקשו שיאשר את זכותם להתדיין לפני בתי דין של ישראל[6], והשלטאן הציג את השאלה לפני חכמי המשפט המסלמיים, השיב לו אבו טאהר אס־סלפי: השיפוט בין אנשי החסות הוא ענין השופט שבררו מקרבם ואין זה מתפקידו של שופט מסלמי. אם שני המתדיינים פונים אל השופט המסלמי הברירה בידו לשפוט ביניהם או לאו. תקי־ד־דין אס־סבכי (מת 1355) אומר שזוהי הדעה של האסכולה המאלכית. הוא מודה שמיחסים אותה גם לאמאם אש־שאפעי אך אומר שלא בצדק עושים זאת, כי השאפעים סבורים ששופט מסלמי מחוייב לשפוט את הלא־מסלמים שהביאו לפניו משפט[7]. מכל מקום לא ערער כנראה שום מלומד מסלמי על זכות היהודים להשפט לפני דייניהם. מאידך ניסו לעתים יהודים להתנקש באוטונומיה המשפטית שניתנה להם מטעם המדינה האסלא־מית. בתעודה מתקופת הפאטמים מסופר על יהודים שפנו אל השלטונות המסלמיים וביקשו לבטל את האוטונומיה היהודית. הם שחדו את ראש המשטרה ופנו גם אל השופט העליון והציעו לו, שמשפטים בין יהודים יובאו מכאן ואילך לפניו ושום יהודי לא ישב עוד על כסא המשפט; ועוד שהוא ימנה מצדו מפקח על ההקדשות של היהודים[8]. יתכן שקרו עוד מקרים כאלה, אבל הנסיונות של אנשים בלתי מרוצים לחבול בזכויות עדתם עלו בתוהו, כי כפי שאנו למדים מכל המקורות נשארה האוטו־נומיה היהודית בתקפה במשך כל ימי הבינים.

במקורות הערביים מדובר כמעט אך ורק על הנגיד הנקרא אצלם בפשטות „ראש היהודים", כי בעיניהם מסמלות זכויותיו את הזכויות של העדה היהודית כולה. תפקידיו וזכויותיו שוים כמעט לאלה של ראש הגולה בבבל, כשם שעמדתו של ראש הגולה היתה דומה לזו של ראש הנוצרים — הקתוליקוס. השלטונות המסלמיים שיוו למשרת הנגיד בכוונה תחילה אותו האופי שהיה למשרת ראש הגולה, כי הנגידות נוצרה כנראה אגב ההתחרות הכללית בין שושלת הפאטמים והכליפים לבית עבאס. אולם שליטי מצרים הרגישו גם בצורך המעשי בשר יהודי שימלא אותם התפקידים

p. 449, 467-470. השוה גם את כתב המינוי בשביל גאון בבגדאד מש' 1209 אצל פוזננסקי, Babylonische Geonim, עמ' 37—39.

5 ר' סדר עולם זוטא ב II Mediaeval Jewish Chronicles, עמ' 83 ואילך וסיפורו של בנימין מטודלה ס"א ואילך.

6 ר' למעלה עמ' 223.

7 טבקאת IV, עמ' 47.

8 מאן, II Jews, עמ' 354.

שמילא ראש הגולה בבבל, ומכאן הדמיון הגדול. הנגיד היה ממונה על כל היהודים, כלומר: רבנים וקראים, וגם על השומרונים, אבל המשרה ניתנה אך ורק לרבני. מאידך הטילו השלטונות על הנגיד להעמיד בראש הקראים אחד מנכבדיהם, ואילו ראש העדה השומרונית קיבל מידי הממשלה עצמה תעודת מינוי [9]. במקור ערבי מן המאה השש עשרה מסופר על שלשלת נגידים מזרע בית דוד [10], וסמברי יודע לספר שעד סוף התקופה הממלוכית כהנו במשרת הנגיד צאצאי בית דוד [11]. אולם מן השורה הארוכה של הנגידים המצריים לא נודע אלא אחד שהתיחס על בית דוד, הוא שמואל בן חנניה [12]. קלקשנדי מצטט באנציקלופדיה הגדולה שלו תעודת מינוי בשביל נגיד של יהודי סוריה בתקופת האיובים והוא מקבל בין השאר את הכינוי „הפאר של צאצאי בית דוד" [13]. לא ידוע מי קיבל את התעודה ההיא ואין טעם לפקפק לכתחילה שהאיש ההוא התיחס באמת על בית דוד. תפקידי הנגיד מוגדרים בתעודות המינוי הכלולות בספרי הלימוד בשביל פקידי הממשלה שנתחברו בתקופת הממלוכים. אחד התפקידים הראשיים שלו הוא המינוי של כלי הקודש בשביל כל הקהילות שבמדינה. הממשלה המסלמית מכירה בנגיד כבראש השיפוט היהודי, אבל תחום שיפוטו ושל דייניו אינו מוגדר אלא מדובר על הטיפול בסיכסוכים בין בני העדה היהודית ועל השיפוט בעניני נישואין וגירושין. על הנגיד מוטל גם לדאוג לכך, שהיהודים יקיימו את התנאים של ברית עמר, כגון שינהגו כלפי המסלמים בהכנעה, יפנו את אמצע הדרך ויתנהגו בבתי המרחץ כפי שהם מחוייבים על פי החוק המסלמי. הסעיפים של ברית עמר אינם נמנים אחד לאחד, אבל בהדגשה יתרה מדובר על תקנת המצנפות. הנגיד מחוייב להקפיד על כך שהיהודים יחבשו מצנפות צהובות ויצבעו אותן מזמן לזמן מחדש כדי שהצבע לא ידהה. הוא מתבקש לכבד את צאצאי בית דוד, מטילים עליו שלא יעשה יד אחת עם הרבנים נגד הקראים והשומרונים, אעפ"י שהוא עצמו רבני, ובדרך כלל חובתו להסביר פנים לבני עדתו. מאידך תפקידו לשמור על המשמעת בקרב היהודים ובשעת הצורך לנדות את מי שראוי לכך [14]. כמו לפטריארכים של היעקביטים והאורתודוכסים כן היה גם לנגיד סגן בדמשק. קלקשנדי מצטט שתי

9 את־תעריף עמ' 144 ; צבח 11, עמ' 392/391.

10 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תתקמ"ד.

11 עמ' 116.

12 ר' פישמן, הנגידות בישראל, עמ' ל"ו.

13 צבח 11, עמ' 86 ; 12, עמ' 294.

14 את־תעריף עמ' 143/142, תורגם עברית ע"י אב. נ. פולק כתוספת למאמרו „היהודים ובית המטבעות במצרים", ציון ו, עמ' 36/35 ; צבח 11, עמ' 385—388 (משנת 1285 ר' כרך ו, עמ' 130), 388—390 ו 391/390 (אותו הטכסט שב„תעריף"). שלש תעודות אלה נדפסו ע"י גוטהיל ב JQR 19, עמ' 528—532 ; השוה דיואן אל־אנשא כ"י פאריס 4439, דף 140 א ואילך אצל גוטהיל שם עמ' 538, Fagnan ב REI 59, עמ' 227.

פקודות מינוי בשביל משרה זו. אחת משנת 1229 ואחת מן המאה הארבע עשרה[15]. קרוב לודאי שבתקופת האיובים כאשר נפרדה סוריה ממצרים היו נגידים אלה עצמאיים, ואילו בתקופת הממלוכים נחשבו כסגנים של הנגיד בקהיר ולא קיבלו את מינוים אלא בהסכמתו[16]. ראש השומרונים בסוריה[17] לא ישב בדמשק אלא בשכם ובבירת סוריה היה לו סגן[18]. במקורות יהודיים מדובר על כמה וכמה נגידים של יהודי ארץ ישראל בזמן ההוא. במחצית השניה של המאה השתים עשרה חי עובדיה בן עולה „נגיד ארץ ישראל ויהודה". הוא נזכר בתעודות שנמצאו בגניזה[19]. יתכן שהתואר „נגיד ארץ ישראל ויהודה" היה הכינוי העברי של הנגיד של יהודי סוריה (ראס אל־יהוד באש־שאם)[20], אבל על אחדים מסגני הנגידים נאמר במקורות בפרוש שישבו בירושלים. ר' משה דילמדיגו שעלה במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה מקנדיה לארץ ישראל היה „נגיד" בירושלים[21]. ר' אליהו קפסאלי מספר בספרו „דברי הימים" ששמע בשנת 1509 בויניציאה מפי החכם ר' יוסף ירושלמי על רב מופלג ומקובל ר' שבתי קפסאלי שהיה „נגיד" בירושלים[22]. ר' שבתי חי כנראה באמצע המאה החמש עשרה[23]. נוסע יהודי מאיטליה שעלה בשנת 1481 דרך מצרים לארץ ישראל מספר, שהנגיד בקהיר כתב ל„ויצי־נגיד" בירושלים ונתן לו הוראות להסביר לו פנים ועל כן הזמין אותו לגור בירושלים בבית שלו[24]. על סגני הנגידים בירושלים לא נמצאו עד עתה ידיעות במקורות הערביים. אולם גם שתיקתם יש בה כדי ללמד משהו. הואיל ובמקורות אלה לא נאמר שהנגידים של יהודי סוריה ישבו מחוץ לדמשק כמו שנאמר על ראש השומרונים יש להסיק שהם ישבו באופן קבוע בבירת סוריה. מאידך לא היו מספרים על נגיד שעלה מזמן לזמן לירושלים

15 צבח VI, עמ' 174 ; 12, עמ' 428/427, אצל גוטהיל שם עמ' 534. ג'מאל אד־דין אבן נבאתה שכתב תעודה זו חי 1287—1366.

16 צבח IV, עמ' 194 השוה Gaudefroy-Demombynes עמ' 169/168 ; דיואן אל־אנשא דף 147 א, ר' גוטהיל עמ' 539. בלא ספק היתה בחלב בזמן שעיר זו היתה בירתה של נסיכות איובית עצמאית רשות יהודית מוכרת ע"י הממשלה, ויתכן שראשי הציבור היהודי נתכנו גם בשם נגידים. במקור מהמאה השש עשרה אנו מוצאים את ה„שיך"', כלומר שיך' אל־יהוד בחלב הנבחר ע"י הקהילה כדי ליצג אותה לפני השלטונות, ר' שו"ת מבי"ט ח"ג סי' ל"ב. זהו כמובן המשך הנציגות היהודית מתקופת האיובים והממלוכים.

17 היינו סוריה של הממלוכים שאליה שייכת גם ארץ ישראל ור' להלן.

18 צבח IV, עמ' 104.

19 מאן, Jews II, עמ' 313—315, 320.

20 כך סבור מאן, Jews I, עמ' 257.

21 תולדות יש"ר בראש הספר „אילם" לר' יוסף דילמדיגו (אדעסא תרכ"ז), עמ' VI.

22 אסף, מקורות לתולדות החנוך ח"ב, עמ' ק"ז.

23 עמש"כ אסף בתרביץ III, עמ' 347.

24 משולם עמ' 187, 207.

שהיה נגיד בירושלים. מכאן שיש להבדיל בין המשרה של סגן הנגיד בדמשק וסגן הנגיד בירושלים, אבל עדיין לא הוכח שמשרה זו היתה משרה קבועה.

במבנה האוטונומיה היהודית חלו במאה השלש עשרה שינויים כבירים. עד הזמן ההוא התחרו בנגידים והתחלקו אתם בכמה וכמה שטחי פעולה הגאונים שעמדו בראש הישיבות בארץ ישראל, דמשק וקהיר, ובמידה מסויימת גם הנשיאים, היינו צאצאי בית דוד שניסו למלא תפקידים של ראשי הגולה בקהילות מצרים וסוריה. במאה השלש עשרה נסגרו ישיבות אלה, והנגידים נפטרו מן המתחרים רבי ההשפעה. ממקורות היסטוריים שונים יש ללמוד, שמכאן ואילך היו סדרי האוטונומיה היהודית יציבים. הנגיד נבחר ע"י היהודים בקהיר ואחרי הבחירה ביקשו את השלטאן לתת לו תעודת מינוי. כזאת היתה הפרוצדורה הרגילה במינוים של ראשי העדות הלא־מסלמיות. בתעודות המינוי של הפאטריארכים המצוטטות ע"י קלקשנדי מדובר בפירוש על בחירת הפטריארך ע"י בני עדתו שקדמה למינוי [25]. במקור עברי מן המאה השש עשרה מסופר על פטירתו של אחד הנגידים והסופר ממשיך ומספר „ויועדו ויקימו היהודים עליהם לראש ולקצין ולנגיד את..." [26] בדרך כלל נטו לבחור באחד מבני הנגיד ההולך וכמובן העדיפו את הבן הבכור. לעתים תכופות התחילו בני הנגידים מכהנים במשרה זו עוד בחיי אביהם, כלומר: הם עזרו על ידם במילוי התפקיד, ועל כן נקראו בשם „נגיד" גם בזמן שאבותיהם כהנו עוד במשרתם [27]. בתעודה מתקופת הפאטמים מדובר על שני בנים של הנגיד והם מכונים בשם „סגני הנגידות" [28]. בן הנגיד היה מעין „נגיד דסיגנאטוס" וניתן לו התואר „מעותד לנגידות" [29], או גם „עטרת השרים", בעוד שהנגיד עצמו נקרא „שר השרים" [30]. ברם הרבה פעמים הצליחו יהודים המקורבים למלכות, ובפרט רופאי השלטאן, לתפוש את המשרה ולהפסיק את רציפותה על פי סדר שלשלת הירושה. בתעודה מן הגניזה שנכתבה כנראה בתקופת הפאטמים מדובר באריכות על השלבים השונים במינויו של נגיד. כותב המכתב הוא נגיד, וקרוב לודאי שהוא היה גם בן נגיד. הוא מספר כיצד נבחר למשרה זו. עוד בימי אביו נבחר לכהן במשרה כשילך אביו לעולמו וקיבל אישור לכך מראש הגולה ומראש הישיבה בארץ ישראל. אחר כך נתמנה רשמית ע"י מלך מצרים שציוה „להלוך לפני בחוצות ארץ מצרים ונצא ביום ההוא בשפעת סוסים גדולה ותעבור הרנה בארץ ותצעדנה בנות עלי שור לראות במשרתי הנתונה לי מאת מלכי כיד ה' הטובה על נגידי ויקרא [פתשגן הכתב] אשר נכתב בשם המלך בשערי

25 צבח 12, עמ' 426 ; 13, עמ' 343.

26 הקדמה לספר כתר תורה לר' שמואל די אבילה (אמשטרדם תפ"ה) דף [א' עמ' ב].

27 ר' כרך ו, עמ' 142 ; השוה מאן, II Jews, עמ' 200.

28 מאן, II Jews, עמ' 257.

29 שם עמ' 284, 369.

30 שם ו, עמ' 254.

[מצרים]"[31]. הסיפור על ההכתרה החגיגית אינו מוגזם, ואמנם נכון הדבר ששליטי מצרים חילקו לנגידים כבוד שרים בשעה שהללו נכנסו לכהונתם. תעודות המינוי הכלולות בספרו של קלקשנדי הן בנות שני חלקים כשאר תעודות המינוי של הממשלה הממלוכית. תורף התעודה (ה"וציה") מכיל את הגדרת התפקידים של הנגיד והוראות מתאימות, ולפניו באה שורה של תהילות ותשבחות. התעודה נמסרה לנגיד בטקס חגיגי. לפי הסדרים הנהוגים במדינה הממלוכית קיבל אדם שנתמנה לתפקיד רשמי "בגדי כבוד" (כ'לעה) כאות אינוסטיטורה, וכפי שנאמר בפרוש בכרוניקה ערבית מאמצע המאה החמש עשרה ניתנו בגדי כבוד כאלה גם לנגיד חדש בשעת התמנותו[32]. ראשי העדות הנוצריות הגדולות, הקופטים והאורתודוכסים, תפשו כמובן עמדה נכבדה יותר וזכו לכבוד גדול יותר, ובתעודות המינוי נתכבדו בתוארים נמלצים יותר[33]. היהודים עצמם נתנו לנגידים כבוד רב. בעיניהם היה זה מעין ראש גולה. הנגיד מילא בקירוב אותם התפקידים שקיים ראש הגולה ובאמת הוא מכונה בכינוי זה במכתבים שנשלחו אליו[34]. סמברי מספר ש"ביום השבת היו מתקבצים כל העם בביתו ומלוים אותו לבית הכנסת של ק"ק מוסתערב בשמחה ובשירים, וביום שמחת תורה לא היו מוציאים רק שני ספרים כמו שכתב הטור וקורין בא'

31 מכתב זה נדפס עם מבוא ע"י א. אדלר The Installation of the Egyptian Nagid, JQR IX, p. 717-720 ודוד קאופמן הוסיף הערות במאמרו The Egyptian Nagid שם x, עמ' 161—164, אבל לא כל הערותיו הן משכנעות. הוא אינו מוצא במכתב גופו ראייה שהנגיד החדש היה בנו של הנגיד הנפטר. והנה בעל המכתב אומר (עמ' 717 ש' 12—14) שראש הגולה קרא אותו "עטרת השרים" "ומהיום ההוא והלאה צלחה רוח המשרה עלי ואהי משכיל בכל דרכי וידעו כל ישראל כי נאמן בית נגידי להיות לפני ה' עד עולם וכי אני עוצר בעם אחריו ברשיון אדוננו ראש הגולה". איך אפשר לומר, כמו שעושה קאופמן, שהטכסט מוכיח שלא היה שום קשר משפחתי בין הנגיד החדש ובין הנגיד הנפטר? המינוי מטעם הכליף לא בא לפני מות הנגיד הקודם, ר' שם (ש' 6) "ודעו... כי לא מלכנו... לבדו... הורישני מיירת נגידי באמרו זה יעצור בעם ה' אחריו וגם לא הוא לבד קראני נגיד בעמי כי אם מלפניו משנים רבות מימי נגידי בעוד נשמתו בו ורוח אלוה באפו החל...". ועוד טוען קאופמן שצריך להפוך את סדר העמודים של הפרגמנט, אבל המשך הדברים כפי שהם מסופרים בטכסט שנדפס ע"י אדלר מתקבל על הדעת. מאן משער שראש הגולה הנזכר במכתב הוא נשיא של הקראים, ר' Texts II, עמ' 138/137. לפי דעתו הצטרכו הרבנים לקבל את הסכמתו למינוי של הנגיד, משום שבזמן ההוא היתה לקראים השפעה מרובה בחצר הכליף.

32 אל-עיני דף 817 ב. סמברי עמ' 116 מספר על אחד הנגידים מן המאה השש עשרה שהשליט של מצרים הלביש אותו בגדי מלכות בשעה שעלה על כסא הנגידות. המדובר באחד השרים שהמשיכו את שורת הנגידים אחרי נפילת השלטון הממלוכי בלי למלא אותם התפקידים. אך כדמוכח מידיעה זו שמרו השלטונות על הפרוצדורה מימי הממלוכים.

33 ר' צבח VI, עמ' 174 ; צ'ו אצ-צבח, עמ' 350.

34 TS J 24[2] פירסם אסף בציון VI, עמ' 116 ; כרם חמד IX, עמ' 141. לפעמים גם "נגיד הגולה". ר' מאן, I Jews, עמ' 229 ; II, עמ' 101, 222, 249, 287.

וזאת הברכה והמפטיר קורא בשני כאתמל ומפטירים ויהי אחרי מות משה ולאחר המוסף משימים שלחן לפני ההיכל וחומש עליו והנגיד יושב וקורא בו מבראשית עד ויכלו ומתרגם כל פסוק בלשון תרגום וערבי ואח"כ נפטרין מבית הכנסת ומלוין אותו עד ביתו ויום טוב היה עושה לאוהביו" [35]. כנראה היו הנגידים גם דורשים דרשות, ועל כן אין לדחות מלכתחילה את המסורת המיחסת לר' דוד נכד הרמב"ם ספר של דרשות. במכתב הנ"ל שבו מודיע אחד הנגידים על בחירתו אנו קוראים גם שהוא היה מצטיין בדרשותיו שהיה דורש בימי אביו. יהודי מצרים לא ראו בכך פחיתות כבוד כי הנגידים לא התרחקו מן העם ולא סגרו את עצמם בארמון כמו שעשו ראשי הגולה בבבל. הם היו מעורבים יותר בחיי הקהל, וביתם היה פתוח ליהודים מבני המדינה וגם ליהודים משאר ארצות שירדו מצרימה. נוסעים יהודיים שבאו בתקופת הממלוכים מאיטליה למצרים מספרים שנתקבלו על ידי הנגידים בלבביות ושהם עזרו להם כמיטב יכלתם [36].

בתעודות המינוי לא מדובר על אחד התפקידים הראשיים של הנגיד, היינו ייצוג היהודים כלפי חוץ. במקור עברי הנ"ל נאמר שתפקידו „לעמוד לפני המלך והשרים", ובאמת מינו השלטונות מנהיגים רשמיים של עדות החסות כדי שיוכלו לשאת ולתת עמהם בכל ענין הנוגע לעדותיהם. כשהמסלמים עמדו לגזור גזירות על היהודים והנוצרים או כלשונם „לחדש את הברית שנכרתה בימי הכליף עמר עם עדות החסות" היו קוראים את ראשי היהודים והנוצרים והתיאולוגים המסלמיים היו מתווכחים אתם ומוכיחים אותם שעדותיהם אינן שומרות את חוקי ההפליה [37]. לעתים מזכירים הכרוניסטים הערביים את הנגיד בלבד ולעתים אנו שומעים שהוא הופיע יחד עם נכבדים מעדתו [38]. במקרה אחד מסופר שהופיעו הנגיד, ראש הקראים וראש השומרונים, ומצד הנוצרים לא רק הפטריארך של הקופטים אלא גם הפטריארך של האורתודוכסים [39]. וכן היתה הממשלה פונה אל הנגיד בשעה שמצבה הכספי היה קשה והיא רצתה לסחוט כספים מעדות החסות. במקרים כאלה קראו לנגיד ודרשו ממנו לשלם סכום גדול [40]. כמובן היו לנגידים קשרים קבועים עם השלטונות גם חוץ מזה, והם הגנו בפניהם על עניני היהודים, כלומר: גם על יחידים, והמליצו עליהם בשעת הצורך [41]. בעיני היהודים שמחוץ לארצות הממלוכים היו הנגידים נסיכים ממש שהוכיחו כי „לא יסור שבט מיהודה". אפף אותם משהו מהודם של ראשי

35 עמ' 116.

36 משולם עמ' 187/186 ; רע"ב עמ' 209.

37 ר' סלוך ו, עמ' 910.

38 כ'טט ו, עמ' 499.

39 את־תבר אל־מסבוך עמ' 40/39.

40 אבן אל־פראת IX, עמ' 162 ; אבן איאס III, עמ' 243.

41 השוה מאן, Jews II, עמ' 200, 352.

הגולה שהתיחסו על זרע דוד המלך. בתקופת הממלוכים, כאשר שקעה שמשם של ראשי הגולה בבבל, פנו הקהילות שבארצות אירופה אל הנגידים כאל ראשי היהודים בכל ארצות המזרח. כן היו הנגידים מתכתבים עם קהילות ישראל במזרח ובמערב [42]. בקרב הקהילות שבמצרים, בסוריה, ובארץ ישראל לא נעשה דבר שלא בידיעת הנגיד. הוא יזם או אישר כל פעולה ציבורית שהיתה בה משום חשיבות. מזמן לזמן תיקנו הנגידים יחד עם הדיינים ועם הפרנסים „תקנות" שהיו מעין חוקים של קהילות ישראל [43]. בתעודות מן התקופה שלפני שלטון הממלוכים מדובר על הפעולות לפדיון שבויים שהובאו ע"י שודדי ים לחופי מצרים. ברגיל נערכו לשם כך מגביות והנגידים התיצבו בראש המפעל [44]. צאצאי הרמב"ם היו גם מנהיגים רוחניים של קהילות ישראל במצרים ובסוריה. הם מכונים בתעודות רבות „ראש ישיבתה של תורה", ויש להניח שתואר זה לא היה תואר של כבוד בלבד, אלא שהיה בקהיר בימים ההם בית מדרש שהם עמדו בראשו [45].

בקהיר, מושב הנגידים, היה להם משרד שבו עבדו פקידים קבועים, או כפי שהם נקראים בלשון הזמן ההוא „סופרים". במקורות שונים מדובר על משרה אחרת אשר לה נודעה חשיבות מרובה במסגרת האוטונומיה של יהודי מצרים. בעל משרה זו נקרא „מקדם", ותפקידו היה לפקח על הנעשה בכל קהילה וקהילה. הוא נתמנה ע"י הנגיד והיה אחראי לפניו. במכתב מאמצע המאה השתים עשרה שנמצא בגניזה מסופר, שאל עיירה במצרים בא מקדם חדש והדיח את השוחט ממשרתו [46]. במכתב של הנגיד שמואל בן חנניה משנת תתקי"ג מדובר על „אלמקדמין ואלשופטים" [47], ובמכתב מן המחצית השניה של המאה השתים עשרה נאמר, שאיש אחד קיבל מינוי של מקדם בלי שהדיינים ידעו על כך [48]. המקדמים לא היו איפוא דיינים אבל הם אישרו את פעולות הדיינים ונתנו להן תוקף, כשם שהנגיד נתן תוקף לפעולות של בתי הדין כולם מכח הרשות שקיבל מן המלכות [49].

42 ר' כרך ו, עמ' 143, 299 ור' למעלה עמ' 22 ואילך.

43 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתקי"ט.

44 מאן, Jews I, עמ' 232 ; II, עמ' 365/364.

45 TS 13 J 4 [13], קנטבריגיא Add. 3124 ר' JQR 18, p. 15 השוה גם כרם חמד III, עמ' 172 ראש ישיבה של גאון) ; מאן, Texts I, עמ' 429 ; בודליאנה [25] 2834 אצל מאן, Jews II, עמ' 330 ; נויבאור 858, 276 ; השוה ZfHB IV, p. 114

46 בודליאנה [28] 2876.

47 מאן, Jews II, עמ' 287.

48 גוטהיל-וורל מס' II.

49 ד. צ. בנעט, אגרות הרמב"ם חוב' א (ירושלים תש"ו), עמ' 81 ניסה לברר, מהו המקדם, ובא לידי המסקנה, שהוא ראש הקהל וגם דיין. אך כנגד דעה זו יש לומר שבשום טכסט — עד כמה שנודעו עד עתה — לא נאמר שהמקדמין מילאו תפקידים של חכמים ודיינים. אך כמובן יכול בן אדם שקיבל סמיכות של דיין או שמילא תפקיד זה לקבל לאחר מכן את המשרה של

הנגידים עמדו איפוא בראש מוסדות חשובים ומילאו תפקידים רבים. מילוי תפקידיהם ועמדתם החברתית גררו כמובן הוצאות גדולות. במכתב הנ"ל שבו מסופר על בחירת הנגיד בתקופה שלפני שלטון הממלוכים אנו קוראים בין השאר שהנגיד קיבל מדי חדש בחדשו את משכרתו מחצר המלכות. כאלה היו הסדרים בימי הפאט־מים [50], אולם בימי הממלוכים היו הנגידים זקוקים להכנסות מהקהילות שברשות שיפוטם. במקור מן המאה השש עשרה נאמר, שבימי הנגידים היו גובים מסים בשביל כתובות וגטין, והנגיד שילם לסופרים את משכרתם ואת השאר היה לוקח לעצמו. כמובן היו לנגיד עוד הכנסות אחרות כפי שצוין באותו מקור ש„זה היה אחד מחוקי הנגידות" [51].

ב

על תחום השיפוט היהודי שבראשו עמד הנגיד יש במקורות היהודיים ידיעות אחדות שהן צריכות בירור. יהודי מאיטליה שביקר במצרים בסוף המאה החמש עשרה מספר, שהמלך שם על היהודים ועל הקראים ועל השומרונים נגיד יהודי „וממשלת הנגיד היא בכל מדינות המלך ובכל מלכותו על היהודים הן בדיני נפשות הן בדיני ממונות ועל דבריו אין להשיב... ויש לו בית הסוהר" [1]. יהודי איטלקי אחר שעלה באותו זמן דרך מצרים לארץ ישראל אומר: „הנגיד היושב במצרים הוא רודה בכל היהודים אשר תחת ממשלת מלך מצרים ויש לו כח מאת המלך לאסור ולהכות כטוב בעיניו לכל איש אשר ימרה את פיהו מן היהודים אשר בכל הקהילות מסביב" [2]. במקור מן המאה השש עשרה אנחנו קוראים שהנגיד „היה מכה ומיסר וחובש בהרמ־נותא דמלכא כעין ריש גלותא" [3]. ועוד שהיתה לו „הרמנותא דמלכא ומאמר המלך

מקדם וכך צריך להבין את המכתב שאותו פירסמו גוטהיל־זורל ולא כמו שפרש אותו מאן, I Texts, עמ' 447 ואילך. (ר' גם להלן שער ו' פרק ב'). מן התעודה בודליאנה 2876[28] אנו למדים שהמקדם לא היה ראש הקהל: מקדם חדש בא אל העיר ומתחיל להנהיג שינויים וכו', היינו: הוא לא היה בן העיר, ואילו ראש הקהל היה כמובן אחד מנכבדי העיר. הסברה שהמקדם היה אורגן של הנגיד שפיקח על פעולות הדיינים ושאר כלי קודש מתאשרת גם ע"י פסקה במכתב של ר' ברוך ב"ר יצחק מחלב שנתפרסם ע"י ש. אסף בתרביץ 19, עמ' 107/106. ר' ברוך מפציר במישהו לתת ליתומה את ביתו בחלב במתנה ומבקשו שיכתב שטר מתנה ע"י בית דין שבעירו ו„יצוה את המקדם של העיר שיגיע לידי (לר' ברוך) את שטרו", וזאת „מפני שמכתבי הסוחרים מגיעים בקושי לחלב". מפסקה זו יש להסיק גם כן שהמקדם לא היה ראש הקהל אלא בעל תפקיד רשמי מאושר ע"י השלטונות ועל כן הוא מתבקש להעביר את השטר ע"י שליחי הממשלה. כך צריך כנראה להבין את דברי ר' ברוך.

50 השוה מאן, Jews I, עמ' 38 ושם עמ' 72.

51 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תרכ"ב.

1 משולם עמ' 186.

2 רע"ב עמ' 209.

3 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תרכ"ב.

לרדות את העם במקל ורצועה והיה... מעניש ומכה ומנדה ומחרים כפי שצריכה השעה וכל זה במאמר וגזרת המלך"[4]. במקור זה אין הגדרה של המשפטים שהיו כלולים בתחום השיפוט של הנגיד. אם כי נזכר שהיה דן דיני ממונות. מן המקור שהובא לפניו יש להסיק שזכות הנגיד היתה בעיקר להעניש את מפירי המשמעת שבתוך העדה היהודית, ואילו במקור הנזכר בראשונה נאמר שהיתה לו הסמכות לדון דיני נפשות ודיני ממונות. ברם אין ספק שידיעה זו אינה נכונה. סמכות זו לא ניתנה לנגיד ולשופטיו לא מידי הממשלה הממלוכית ולא מטעם החוק היהודי. והרי ידיעה מאלפת: במכתב עברי שנשלח לאחד הנגידים בסוף המאה החמש עשרה מסופר על שני יהודים שהיו להם דין ודברים עם שני יהודים אחרים, שהאשימו אותם שגנבו את ממון אחיהם הנפטר. הדבר נודע לשר העיר והוא רצה להכריח אותם להתדיין לפניו[5]. נציב העיר תבע את זכותו משום שהשיפוט בפשעים פליליים היה במדינה הממלוכית בידי השלטאן ונציביו, ואם הוצא מידי השופטים הדתיים של המסלמים קל וחומר שלא ניתן בידי דיינים של העדות הלא־מסלמיות. אשר לחוק העברי הרי לפי דעת חז"ל לא היתה לבתי דין סמכות לדון בדיני נפשות לאחר שגלתה הסנהדרין מלשכת הגזית. ברם השקפה זו לא היתה אלא הודאה במצב שנוצר אחרי ההשתלטות הגמורה של הרומאים על ארץ ישראל, ובפרט במצב הקיבוצים היהודיים בארצות הגולה. אם הדיינים ראו צורך לדון דיני נפשות וניתנה להם אפשרות לכך השתמשו בה בתור „הוראת שעה". במקורות שנתגלו עד עכשו אין ידיעות על מקרים כאלה שקרו במצרים או בסוריה תחת שלטון המסלמים. גם על ענשי גוף חמורים כגון קטיעת אברים לא מדובר בתעודות הגניזה ושאר המקורות הערביים והעבריים מימי הבינים[6]. לבתי הדין של מצרים וסוריה היתה איפוא הרשות הן מצד המלכות הן מצד חוקי ישראל לדון דיני ממונות ועברות על חוקי הדת. בפשעים פליליים יכלו לדון אם השלטונות המסלמיים לא התערבו, היינו לא הביאו את העבריין לפני ערכאו־תיהם, או שהם מסרו את המשפט מרצונם הם לשופטים היהודיים; ואפילו במקרים אלה היתה סמכותם בתור בתי דין של חו"ל מגבלת עפ"י חוקי ישראל[7]. אמנם כזה היה תחום השיפוט היהודי ברוב הארצות שבהן ישבו בימי הבינים קהילות גדולות מישראל. הפריוילגיות השונות שניתנו ליהודים באנגליה ובארצות הגרמניות היו על פי רוב מבוססות על העיקרון שהאוטונומיה היהודית כוללת את השיפוט במשפטים אזרחיים בין יהודים, ואילו משפטים פליליים נידונים לפני בתי הדין של המדינה הנוצרית. בספרד היתה ליהודים אוטונומיה משפטית הרבה יותר רחבה, הן תחת שלטון המסלמים הן תחת שלטון הנוצרים, ובתי הדין היהודיים היו דנים דיני נפשות,

4 שם ח"ג סי' תתקמ"ד; השוה גם סמברי עמ' 116.

5 TS J 24[3] פירסם אסף בציון VI, עמ' 117/116.

6 השוה מאן, סקירה היסטורית על דיני נפשות בזמן הזה, הצופה X („וזאת ליהודה"), עמ' 207.

7 ר' הל' סנהדרין ה' ח'—י'.

אולם זו היתה המדינה היחידה שבה ניתנו ליהודים זכויות כאלה מטעם הרשות. ליהודי מצרים וסוריה היו איפוא בימי הבינים המאוחרים אותן הזכויות של שיפוט עצמי שהיו ליהודים בזמן ההוא בארצות אירופה פרט לספרד.

מרות הנגיד על השיפוט היהודי לא נתערערה עד הימים האחרונים של התקופה הממלוכית, והוא שנתן תוקף לפעולות המשפטיות שנעשו בקרב העדה היהודית. בתעודות רבות מן התקופה ההיא נאמר שהן נכתבו ב„רשות" הנגיד. זאת היתה הכרה בשלטון הנגיד, כי כך היו מזכירים לפנים את ראשי הגולה וראשי הישיבות. במחצית השניה של המאה השתים עשרה נתעוררה התנגדות למנהג זה, ובקהילה אחת הוחלט באופן חגיגי שלא להמשיך בו. השאלה הובאה לפני הרמב"ם, והוא פסק שזהו מנהג התלוי ברצון הציבור ואי אפשר לאסור על אדם להחזיק בו [8]. גם החכם ר' יחיאל בן אליקים בן הזמן ההוא השיב שאינו רואה שום טעם לפסול את המנהג הזה [9], ובאמת לא נתבטל עד המאה השש עשרה. הנגיד נזכר בצורה זו בכתובות, שטרי אביזריה, תעודות מכר, קיומי בית דין וכיוצא בהם [10]. וכן ממשיך הנגיד במשך כל התקופה הממלוכית למנות את הדיינים בכל הקהילות. בימי הפאטמים והאיובים התחרו בו ראשי הישיבות של ארץ ישראל והנשיאים שהתיחסו על בית דוד ומינו גם הם דיינים, אבל בימי הבינים המאוחרים היתה זאת זכות הנגיד בלבד. במחצית השניה של המאה השלש עשרה מילא עוד „נשיא" מזרע דוד המלך תפקיד מעין זה בבירת סוריה, אבל במאה הארבע עשרה והחמש עשרה שלטו כנראה הנגידים בקרב הקהילות שבמצרים ובסוריה שלטון יחיד. אמנם כפי הנראה נבחרו הדיינים על ידי הקהילות עצמן ואחר כך נתבקש הנגיד לאשר את הבחירה [11]. ההרכב של בתי הדין בקהילות מצרים וסוריה לא היה שווה בכל מקום. בקהילות הגדולות והבינוניות, או לשם דיוק בכל הקהילות שלא היו קטנות ביותר, היו בתי דין של שלשה, מהם מורכבים משלשה דיינים מומחים ומהם מורכבים מדיין מומחה ושנים מטובי העיר שהוא צרף אותם. במכתב עברי שנכתב כנראה במחצית הראשונה של המאה השלש עשרה קובל דיין אחד על הקשיים שנתקל בהם במילוי תפקידו. בינו

8 קובץ תשובות הרמב"ם ו, 29 ב—30 א ; שו"ת הוצ' פרימן סי' קי"א.

9 Jews College Jubilee Volume עמ' 106 ואילך.

10 ר' ציון ו, עמ' 122 ; קטלוג בודליאנה 2806[12] ; מאן, Texts I, עמ' 432 ; תשב"ץ ח"ג סי' ס"ו.

11 ר' שו"ת הרמב"ם סי' נ"א. יתכן שבפעם כפעם קיבל מישהו את מינויו לדיין באמצעות הרשות המסלמית. במקורות הידועים לנו כעת מסופר על המינוי של מקדם ע"י השלטונות המסלמיים, ר' במכתב גוטהיל־זורל ו. ההסבר שמסביר אותו י. מאן, Texts I, עמ' 447 ואילך, ר' למעלה עמ' 246, מוטעה גם מבחינה אחרת. לדעתו היה אותו צלאח אד־דין אשר ממנו ביקש המתחרה של כותב המכתב את תעודת המינוי למשרת המקדם אחד מנכבדי הקהל בקהיר אולם הכינוי המורכב עם מלת „דין" וגם ההדגשה החוזרת במכתב פעמים אחדות שה„יהודים" אמרו כך וכך סותרת את ההנחה הזאת.

לבין שני חבריו היו חיכוכים והעבריינים אומרים לו: „אין אתה כי אם אחד מן הדיינים לא אקבל ממך עד אשר תסכימו כולכם" והוא ממשיך „ולא אוכל אני לענות מאומה אף כי גדול העדה עמי ויש בי כח לנדותם. יראתי פן ילשינו עלי למשנה או לשופט ויאמרו זה עבר על מצות הנגיד שלא הרשהו לעשות כי אם בהסכמת שלשה". הוא מציע שדיין אחד ישב חודש אחד בדין והוא עצמו והדיין השלישי שני חדשים [12]. כפי שמסופר במקור מוסמך נהגו במצרים מזמן קדום למנות דיין שידון יחידי [13]. הרמב"ם פוסק שאמנם רשאי לדון יחידי מי שהוא מומחה לרבים, או מי שנטל רשות מבית הדין, אלא שאינו נחשב כבית דין [14]. אחד מגדולי הרבנים שישב על כסא הרבנות בבירת מצרים סמוך לנפילת השלטון הממלוכי טוען נגד הרמב"ם ואומר, שאם שני בעלי הדין קיבלו עליהם את הדין, או שהציבור ברר אותו, אזי ההודאה בפניו הודאה בכל דבר [15]. מלבד בתי הדין של שלשה והדיינים שדנו יחידי צריך להזכיר עוד מוסד שלישי, והוא בית דין של בוררים, כי בארצות המזרח נהגו רבים להביא את משפטיהם לפני בוררים. בדרך כלל יש לציין שבתקופת הממלוכים השתנו בתי הדין של יהודי מצרים שינוי בולט. שינוי זה היה הכרחי מאחר שמספר היהודים בארץ הנילוס ירד והלך. במקומות שהיו בהם לפנים קהילות גדולות או בינוניות לא ישבו בימי הבינים המאוחרים למעלה מעשרים או שלשים משפחות, בעיירות שבהן נמצאו בימי הפאטמים והאיובים קהילות קטנות ישבו בתקופת הממלוכים אך משפחות מספר. ממילא לא נשארו בתי דין של שלשה אלא בערים הגדולות. באלכסנדריה, למשל, המשיך בית הדין את קיומו אפילו בזמן שמספר היהודים בעיר זו היה קטן מאד [16].

בקהיר היה קיים בית דין מרכזי, הוא בית הדין של הנגיד. נוסע יהודי מאי־טליה שביקר במצרים בשנות השמונים של המאה החמש עשרה מספר שהיו לנגיד ארבעה שופטים ושני סופרים [17], ואילו במקור מן המאה השש עשרה מדובר על שבעה רבנים שעמדו לצד הנגיד [18]. גם הנגידים עצמם היו יושבים בדין [19] והיו רגילים לדון יחידי [20]. במקורות ערביים מדובר לעתים על „דיין היהודים" (דיאן אליהוד) שהיה בא יחד עם הנגיד לפני השלטונות המסלמיים [21]. התעודות שנמצאו בגניזה מוכיחות שבימי הפאטמים והאיובים לא עמדו הנגידים תמיד בראש

12 מאן, II Jews, עמ' 373/372.

13 פירוש הרדב"ז על משנה תורה הל' סנהדרין ב' י"א.

14 הל' סנהדרין ב' י"א. כסף משנה מפרש „מי שנטל רשות" לא נאמר באינו מומחה כלל אלא באינו מומחה לרבים.

15 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתקמ"ד.

16 תשב"ץ ח"ג סי' ס"ו.

17 משולם עמ' 186.

18 כתר תורה דף [א עמ' ב].

19 ציון VI, עמ' 116.

20 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתקמ"ד.

21 סלוך I, עמ' 910 ; כ'טט II, עמ' 498.

השיפוט היהודי, אלא לעתים נמסר תפקיד זה לאחד מתלמידי החכמים החשובים שבארץ הנילוס[22]. זה נעשה משום שהנגיד היה טרוד בענינים אחרים, כגון שהיה רופא החצר, או משום שהיו במצרים חכמים גדולים ממנו. בתקופת הממלוכים היו — ככל שאנו יודעים — כל הנגידים תלמידי חכמים מובהקים, ויש להניח שהם בעצמם עמדו בראש בית הדין המרכזי שבקהיר. לפיכך צריך לומר, שאותו „דיאן אל־יהוד" הנזכר במקורות המסלמיים מתקופת הממלוכים היה אחד מחברי בית הדין של הנגיד, אולי השני במעלה אחרי הנגיד. בית דין זה היה בית דין גבוה, אבל לא בית דין של ערעורים. והרי ידיעות על שני ענינים שהן עלולות לנסוך אור על תפקיד הנגיד ובית דינו בכלל מערכת השיפוט היהודי. הנגיד ר' אברהם בן הרמב"ם נשאל אם רשאי ר' אנטולי שהיה אב בית דין באלכסנדריה לדון בענין צוואה לאחר שבאו אליו האפיטרופסים ומסרו לפניו הודאה והוא חתם על שטר ההודאה יחד עם שני חברים. ר' אברהם פסק שאין הוא רשאי לדון בענין זה, משום שהוא וחבריו נזכרים באותו שטר בתור עדים ולא בתור בית־דין. ר' אנטולי השיב על הפסק של ר' אברהם, אבל אחרי שטען מה שטען הוא מסיים „ומה שתצווה אעשה"[23]. הענין השני שייך לתקופה הרבה יותר מאוחרת: במקור מתחילת המאה השש עשרה מסופר, שמי שהיה נגיד באותו זמן תיקן עם יועציו תקנה בנוגע לתשלום המסים בירושלים וקבע, שאם יתעוררו חילוקי דעות בקרב הקהל יכריע בית הדין של הנגיד בקהיר[24]. מכאן אנו למדים שהנגיד או בית דינו טיפלו בענינים שלא הובאו קודם לפני בית דין אחר, ועוד שפסק דינו היה גמור, ואיש לא חלק עליו.

בתי הדין, הן שבערי השדה הן בית דינו של הנגיד, עמדו על משמר הדת. הם השגיחו על שמירת המצוות והענישו פורקי עול. כמובן נתקלו הדיינים לעתים באנשים פרוצים שאיימו עליהם ואמרו שאם יענישו אותם יעברו לדת ישמעאל[25]. אולם בדרך כלל הצליחו בתי הדין לקיים את המשמעת הדתית בקרב הציבור. התפקיד

22 מאן, I Jews„, עמ' 218, 267.

23 שו"ת ר' אברהם סי' ק"ב—ק"ד. ב"צ הלפר דן במאמרו „היהודים תחת שלטון החליפים הפאטימיים" התקופה 18, עמ' 209 בתשובות אלה והביע את הדעה, שהתשובה של ר' אנטולי שבה הוא חולק על דברי ר' אברהם נכתבה משום שלא נחה דעתם של האפיטרופסים מן הפסק של הנגיד, והם אשר פנו אל ר' אנטולי ולהם שלח הדיין של אלכסנדריה את חוות דעתו. לפי דעתו של הלפר כמעט ברור שר' אנטולי לא שלח את התשובה ההיא לר' אברהם. נגד הערות אלה יש לטעון שלא היה לאפיטרופסים שום טעם להיות בלתי מרוצים ולפנות אל ר' אנטולי אחר שהנגיד פסק שאין לו רשות לדון בענין הצוואה, כי כפי שאפשר ללמוד מן התשובות של ר' אברהם ור' אנטולי לא רצו האפיטרופסים שר' אנטולי ידון בענינם. אשר לכתובת שעל פיה נשלחה התשובה של ר' אנטולי כבר העירו המהדירים, שמתוך גוף התשובה ניכר שכוונתו היתה שהיא תוגש לנגיד.

24 כתר תורה דף [א עמ' ב].

25 ר' שו"ת רדב"ז ח"א סי' קפ"ז.

הרשמי של הדיינים היה כמובן לדון במשפטים האזרחיים שהיו ברובם דיני ממונות. מאוספי השאלות והתשובות יש להסיק שבדרך כלל צייתו הנתבעים להזמנה של בתי הדין. אמצעי הכפיה שבהם השתמשו נגד המסרבים להופיע לפני בית הדין היה החרם. אם סרב אדם לבוא לבית הדין היו מנדים אותו וכותבים עליו „פתיחא", ואם לא ציית תוך שלשים יום היו מחרימים אותו[26]. לעתים תכופות נתעצמו בעלי הדין, זה אמר נביא את המשפט לפני בית דין זה וזה אמר נלך למקום שיש בו דיינים מומחים יותר. אם הנטען רצה לדון במקום אחר כפה אותו בית הדין לדון בעירו, אבל אם הטוען כגון המלוה רצה להביא את המשפט לפני בית דין חשוב יותר שבמקום אחר כפו את הנטען ללכת שמה. הרמב"ם פוסק שזוהי רשות הטוען אם במקומו אין חכמים גדולים מומחים לרבים, אלא תלמידים שאינם כמותם[27]. אחד מרבני מצרים במאה השש עשרה מסיק מדבריו, שאם היו באותו מקום דיינים בקיאים אפילו לא גדולים כדיינים שבמקום אחר אין הטוען רשאי לכוף את הנטען שילך אתו לדון במקום אחר. ועוד, אם היו באותו מקום דיינים מומחים פחות ודיינים מומחים יותר מכריחים את הלווה לדון לפני הגדולים[28]. בעלי הדין באו כמעט תמיד בעצמם לבית הדין. המשפט העברי נותן אך ורק לתובע את הרשות לשלוח במקומו מורשה וגם הרשאה זו אינה רצוייה בעיני חז"ל. הרמב"ם מסביר שדבר זה מותר אם התובע חולה או שהתובע בעיר זו והנתבע בעיר אחרת[29]. ישיבות בתי הדין נתקיימו בבתי הכנסיות. בתעודות שנמצאו בגניזה מסופר על ישיבות בתי הדין שנתכנסו בבית הכנסת של הירושלמיים ובבית הכנסת של הבבלים שבפסטאט[30]. מתעודות אלה אנו למדים, שבתקופת הפאטמים נהגו במצרים לערוך את הישיבות של בתי הדין ביום החמישי בשבוע, ויש להניח שדנו גם ביום השני כפי התקנה העתיקה המיוחסת לעזרא הסופר[31]. בדרך כלל התחילו לדון בשעות הבוקר, אבל במקור מן המאה השש עשרה מסופר שהיו דנים גם בלילה, ואפילו תחילת הדין, וכן היו גובים עדויות בלילה אם בעלי הדין הסכימו לכך[32]. בנהול המשפט נהגו בבתי הדין שבמצרים, בארץ ישראל ובסוריה כמו בארצות צפון אפריקה על פי הרמב"ם. על כן לא יכול שום בעל דין

26 הל' סנהדרין כ"ה ח' ואילך.

27 שם ו' ו'—ט'.

28 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' אלף ז'.

29 הל' שלוחין ושותפין ג' ה', ור' ב. הלפר An autograph responsum of Maimonides, JQR N. S. VI, p. 225 ff. ור' גם לוינטל The Jewish law of agency, שם כרך 13, עמ' 132 ואילך.

30 מאן, I Jews, עמ' 97 ; 11, עמ' 98, 143, 275 ור' גם 11, עמ' 243 על בית הדין באלכסנדריה. בבית הכנסת מכריזים גם הכרזות של בית הדין מכל הסוגים. בין השאר על גנבות כדי למצוא את הגנב, ר' שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתקכ"ה ; שו"ת בירב סי' ל"ג.

31 מאן, II Jews, עמ' 97.

32 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתקמ"ד.

להסתייע בפסק של אחד מגדולי התורה אם הוא היה שלא כדברי הרמב"ם [33]. אמנם לא בכל דבר קיבלו תלמידי החכמים שבארצות המזרח את הכללים של משנה תורה. הרמב"ם פוסק, למשל, שהדיינים לא ישמעו את הטענות של בעלי הדינין מפי מתורגמן אלא אם הם מבינים לפחות את לשונם, כלומר: שהם מבינים את הדיבור של בעלי הדינין אבל אינם יודעים להשיב. הרמב"ם היה איפוא סבור שבאותו סיפור במסכת מכות דף ו' עמ' ב' על ה"לועזים" שבאו לפני רבא הכוונה לבעלי דין. אך יש מן הראשונים שפרשו שהלועזים ההם היו עדים, ולפיכך טענו שמותר בהחלט לשמוע את הטענות של בעלי הדין מפי מתורגמן. כאשר נשאל אחד מגדולי הרבנים שבמאה השש עשרה על ענין זה השיב שאפילו ע"י רמזים יכולים בעלי הדין להסביר את טענותיהם, וכן מותר לגבות עדויות בדיני ממונות מפי מתורגמן, אם אין דיין שמכיר את לשונם. וכך נהגו בימים ההם בארצות המזרח היינו שמעו וקיבלו את הטענות של בעלי הדין מפי מתורגמן [34]. הסופרים שישבו על יד הדיינים רשמו את הטענות, העדויות והפסק. אם אחד מבעלי הדין ביקש לתת לו העתקה של פסק הדין היו נותנים לו, אבל את הנימוקים של הפסק לא כתבו לו אלא אם רצה לפנות לבית דין אחר, וכפו אותו לדון בעירו [35]. יהודי איטלקי שעלה לארץ ישראל סמוך לשנת 1520 מספר על הנוהג בבתי הדין בארצות המזרח ואומר, שהדיינים דנים על פי הרמב"ם אם הם ידענים, אבל על פי רוב אינם פותחים ספר ודנים על פי הסברה או עושים פשרה ואיש אינו מהרהר אחרי דבריהם ואומר להם מהיכן דנתוני [36]. אם נתברר אחר כך שהדיינים טעו היו מבטלים את הפסק. אם היה מן הנמנע לתקן את המעוות היו הדיינים פטורים מלשלם את ההפסד. זאת היתה בזמן קדום זכותם של דיינים מומחים שנטלו רשות מראש הגולה. הם יכלו לכוף את בעלי הדינין לדון בפניהם והיו פטורים מלשלם, כי תקפם ניתן להם ממלכות פרס. לדיינים שהיתה להם הרמנותא דמלכא משאר מלכים ניתנו ע"י חכמינו אותן הזכויות, כי דבר זה נחשב כאחד מחוקי המלכות. ברם זכויות אלה לא באו לנגידים ולדיינים שמינו מהרמנותא דמלכא בלבד, אלא גם מידי הציבור היהודי, או למען דיוק: בעיקר מידי הציבור היהודי. הדיינים שקיבלו עליהם בעלי דין אף הם פטורים מלשלם, והדיינים שקיבל הציבור מעלים עליהם כאילו בעלי הדין קיבלו אותם. ועוד, כבר הזהירו חכמינו שאין רשות לדיין לקבל הרמנותא דמלכא שלא ברצון הקהילות, ומי שאינו ראוי לדון אין רשות המלך מועילה לו [37]. והנה הנגיד הממנה את הדיינים נבחר ע"י יהודי מצרים, והדיינים נבחרו ע"י הקהילות, והבחירה נתאשרה ע"י הנגיד. לפיכך היו

33 שם ח"ב סי' תתכ"ה.

34 הל' סנהדרין כ"א ח'; שו"ת רדב"ז ח"א סי' של"א.

35 הל' סנהדרין ו' ו'; שו"ת רדב"ז ח"ג סי' אלף ז'; השוה אבקת רוכל סי' י"ז.

36 ירושלים (של לונץ) III, עמ' 97.

37 ר' שו"ת ריב"ש סי' רע"א.

כולם פטורים מלשלם אם טעו בדין. הצד שיצא חייב לא יכול לעכב את ביצוע הפסק, אע"פ שהמתינו לו עד שנתנו לו את הפסק בכתב [38]. אמנם היתה אפשרות להביא את המשפט מחדש לפני בית דין אחר אם אחד מן החכמים הידועים עורר על הפסק. חכמי ישראל שבדורות ההם לא החזיקו בכלל דיינא בתר דיינא לא דייקי [39]. משום כך פנו רבים אל גדולי הדור וביקשו „תשובות" בדבר משפטים שכבר נדונו לפני בתי דין. היו מגדולי התורה בימי הבינים המאוחרים שקבעו לעצמם כלל שלא להשיב אלא ליושב על המשפט אם יסתפק לו דבר, או אם יפנו אליהם שני בעלי הדין [40]. אך לא כל הרבנים הקפידו על כך, אלא מהם התערבו במשפטים שהתנהלו במקומות אחרים על פי בקשתו של אחד מבעלי הדין [41]. אמנם דרך זו לחדש משפט אינו בגדר ערעור ממש. מבחינה זו לא הגיעה האוטונומיה היהודית במצרים ובסוריה לדרגה שבמקומות אחרים. בקסטיליה החליטו שליחי הקהילות בשנת 1432 בואלא־דוליד עקרונית על זכות הערעור וקבעו את סדריו, וגם בארצות אירופה המרכזית והמזרחית התפתחו במשך הזמן מוסדות שיפוט שדנו בערעורים [42]. במצרים ובסוריה היה מושג הערעור המעכב את ביצועו של פסק הדין לא ידוע, לא בקרב היהודים ולא בקרב המסלמים.

ג

רוב המשפטים שהובאו לפני בתי הדין היו דיני ממונות ועל כן נדונו בעלי הדין שנמצאו חייבים לתשלום הקרן או לקנסות ממון. ברם מזמן לזמן הובאו לפני הדיינים גם תביעות הנוגעות לנזקי גוף. במצרים ובסוריה נתקבלה ההשקפה של גאוני בבל שאין רשות להטיל קנסות שהם עונשין על פשעים פליליים אלא לדיינים מוסמכים איש מאיש עד מרע"ה. לפיכך היו סבורים שדייני חו"ל אינם רשאים לגבות את הקנסות שקנסו החכמים בתוקע וסוטר לחברו ושאר נזקי גוף [1]. הרמב"ם פוסק שגובין שבת וריפוי, כלומר: פיצוי בשביל הזמן שהנפגע נתבטל ממלאכתו, והוצאות הריפוי, אבל אין גובין נזק צער ובושת [2]. כך היו נוהגים בארצות המזרח ובצפון אפריקה, אלא שהיו מגדין את החובל ברעהו ומטילים עליו לפייסו [3]. את הגנב והגזלן

38 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' אלף ז'.

39 שו"ת בירב סי' נ"ו; אבקת רוכל סי' כ"א, השוה שם סי' כ' ושו"ת מבי"ט ח"ב סי' קע"ב.

40 אבקת רוכל סי' פ"א קנ"ח. 41 ר' שו"ת רלב"ח סי' כ"ז.

42 ר' אסף, בתי הדין וסדריהם אחרי חתימת התלמוד (ירושלים תרפ"ד), עמ' 75 ואילך.

1 ב"ק ט"ו עמ' ב, פ"ד עמ' ב.

2 הל' סנהדרין ה' ח'—י"א.

3 שם י"ז ור' שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף רצ"ה והשוה שו"ת רשב"ש סי' תקפ"ח. על הנוהג בתקופת הגאונים ר' שערי צדק ח"ד שער א' סי' ב', סי' י"ט ור' מאן JQR N.S. X, p. 357/8

היו כופים להחזיר את הקרן אבל לא היו גובין את הכפל [4]. בין העונשין שהטילו בתי הדין על חטאים שבין אדם למקום נודעה חשיבות רבה למלקות. בנידון זה אין טעם להטיל ספק במה שמסופר במקורות שהנגיד היה „מעניש ומכה... כפי מה שצריכה השעה וכל זה במאמר וגזרת המלך". בין שהדיינים הטילו עונש זה על עברות שב„לא תעשה" בין שהשתמשו בו נגד מפירי הסדר בקהילות לעולם היה בזה משום ענין פנימי של העדה היהודית. וגדולה מזו: לא נתמנו הנגידים והדיינים שלהם אלא לשם קיום המשמעת הדתית בקרב העדה, והשלטונות המסלמיים היו מרוצים אם ראשי העדה מילאו את תפקידם כראוי. דבר זה מודגש בתעודות המינוי הרשמיות וגם במקורות העבריים: „יש לו כח מאת המלך לענוש ולאסור ולהכות כטוב בעיניו לכל איש אשר ימרה את פיהו מן היהודים".

תפקיד חשוב מילא עונש החרם, שהיה אמצעי בדוק לשמירת המשמעת הדתית ולהטלת המרות הציבורית על היחידים, ומקדמת דנא השתמשו בו הרבה. בתעודות שנמצאו בגניזה מדובר בפעם כפעם על מקרים כאלה וידיעות אלה מוכיחות מה גדול היה מספר העברות שעליהן היו בתי הדין מחרימים מלבד כ„ד העברות המנויות במסכת מכות דף י„ט עמ' א' [5]. כמו באירופה כן נהגו גם במזרח להחרים את מי שלקח מכתבים שלא היו מיועדים לו [6], או הולך רכיל שהוציא לעז על אנשים חפים מפשע [7]. בספרד הוציאו את המוסרים להורג, אבל בארצות המזרח ששם לא ניתנה ליהודים אוטונומיה משפטית כה רחבה על כרחם הסתפקו בהטלת החרם. במקור מן המאה השש עשרה מסופר על איש אחד — כנראה מחלב — שהיה מוסר וחכמי העיר החרימו אותו בספר תורה ונרות כבויים [8]. את סדרי הנידוי והחרם מסביר אחד מגדולי הרבנים שבמאה השש עשרה על פי הכללים שקבע הרמב„ם. מותר לשאת ולתת עם המנודה יותר מכדי פרנסתו אבל אסור לאכול ולשתות אתו ולשבת בד' אמותיו פרט לאשתו ולבניו, ואין כוללים אותו במנין של עשרה. עם המוחרם מותר לשאת ולתת עד כדי פרנסתו ולא למעלה מזה. מי שעבר על כללים אלה אינו בן נידוי, אולם אסור לעשות כן [9]. אותו רב חולק על הרמב„ם בנוגע להתרת הנידוי. הרמב„ם אומר (לפי הגמרא נדרים דף ז' עמ' ב') שמי שנידוהו אותו בפניו אין מתירין לו אלא בפניו [10] ואילו בתשובה של הפוסק הנ„ל אנו קוראים שאם לא רצה שיתירו לו בפניו מתירין לו שלא בפניו [11].

4 הל' סנהדרין ה' י„ג.

5 הרמב„ם מונה אותם בהל' ת„ת ו' י„ד.

6 מאן, Jews II, עמ' 170.

7 ר' שם I, עמ' 141.

8 שו„ת מהר„ם אלשיך סי' נ„ב.

9 שו„ת רדב„ז ח„א סי' כ„ח.

10 הל' ת„ת ז' י„ג.

11 שו„ת רדב„ז ח„ו סי' שני אלפים ס„ט.

קנסות ממון, מכת מרדות וחרם — אלה היו שלשת הענשים העיקריים שהוטלו ע"י בתי הדינין בתקופת הנגידים. במקורות העבריים מדובר גם על רשות הנגיד „לאסור", ונוסע יהודי שבא בסוף המאה החמש עשרה מאיטליה למצרים מספר, כפי שכבר נזכר, שהיה לנגיד בית סוהר. זוהי עובדה שאינה משנה את התמונה הכללית על היקף הזכויות האוטונומיות כפי שהיא מצטיירת משאר המקורות. בתי סוהר היו ליהודים בימי הבינים בארצות רבות, בבבל ובספרד ששם היתה להם אוטונומיה משפטית מלאה, וגם בארצות אחרות שבהן היו זכויותיהם פחות כגון במלכות הפרנ־קים [12]. בדרך כלל השתמשו בתי הדין בבית הסוהר כדי להחזיק בו עבריינים שעוד לא עמדו לדין והיה חשש שיברחו, או הושיבו בהם אנשים שסרבו לשלם מסים. בספרד ובתקופה מאוחרת בפולין היו גם אוסרים אנשים לתקופה קצובה מראש [13]. בארצות המסלמיות היה עונש המאסר לתקופה קצובה לא נהוג, וודאי שגם „בית הסוהר" של הנגיד לא מילא תפקיד כזה. התפקיד שאותו מילא בית הסוהר וההעדר של בתי דין לערעורים, אלה הם קוים בולטים במערכת השיפוט היהודי המצביעים על השפעת הסביבה המסלמית.

ד

הזכות להתדיין לפני בתי דין יהודיים היתה חלק חשוב של האוטונומיה היהודית, ועל כן עשו מנהיגי הקהילות שבמצרים ובסוריה מאמצים רבים לשמור עליה. בתעודות שנמצאו בגניזה אנו קוראים על קהילות שהטילו קנסות על כל מי שפנה לבית דין לא־יהודי [1]. בשטרי מכירה ובתעודות אחרות, ובפרט בכתובות של הקראים וגם בכתובות שכתבו רבנים לנשים קראיות, נקבע שלא יפנו לערכאות של עכו"ם [2]. הרמב"ם אומר שכל הדן בדיני עכו"ם ובערכאות שלהם אעפ"י שהיו דיניהם כדין ישראל הוא רשע וכאילו חרף וגדף והרים יד בתורת משה רבנו (סוף הלכות סנהדרין). רוב רובם של היהודים רצו לקיים את חוקי ישראל ביחסים שבין אדם לחברו, ולא זו בלבד אלא שהם חששו להביא את משפטיהם לפני השופטים המסלמיים

12 ארוניוס סי' 36.

13 ש. אסף, העונשין אחרי חתימת התלמוד (ירושלים תרפ"ב), עמ' 25 ואילך. אמנם על פי החוק התלמודי מושיבים בן אדם במאסר עד מותו, כגון את הרוצח נפש בעד אחר, כונסין אותו לכיפה ומאכיליין אותו שעורים עד שכרסו נבקעת, וכן עושים למי שלקה בבית דין על איסור כרת ולקה פעם שניה על אותו כרת עצמו, אם עבר פעם שלישית אותה עברה (סנהדרין פ"א השוה רמב"ם הל' סנהדרין י"ח ד'), אולם אין ספק שבתקופת הממלוכים לא הטילו עונש זה.

1 Marmorstein, Beiträge zur Geschichte u. Literatur der gaonäischen Periode MGWJ 50, p. 599

2 ק. ס. II, עמ' 292 ; ירושלים (של לונץ) II, עמ' 238 ; מאן, Jews II, עמ' 212.

משום שלא הגו אמון ביושרם, ועל כן העדיפו להתדיין לפני בתי דין של ישראל. אולם העמדה של בתי הדין היתה רופפת, משום שלפסקיהם לא היה תוקף מחייב מצד השלטונות המסלמיים. בעיני המסלמים היו בתי הדין של המיעוטים הדתיים בתי דין של בוררות, וכן נהגו בהם השלטונות. חכמי המשפט המסלמיים פוסקים, שהשופטים שלהם צריכים לדון במשפטים בין יהודים אם שני הצדדים פונים אליהם, אבל התעודות מתקופת הפאטמים מוכיחות שהשופטים הכריחו את היהודים להתדיין בפניהם אם צד אחד הביא לפניהם תביעה [3]. וודאי שבתקופת הממלוכים לא נשתנה המצב. אמצעי הלחץ שבהם נקטו הקהילות היו מוגבלים למדי. הנשק היעיל ביותר שבו השתמשו קהילות ישראל בכל מקום נגד המתדיינים בפני ערכאות של גויים היה החרם, אולם במצרים לא היתה לאמצעי כפיה זה אותה חשיבות כבשאר ארצות. בארצות אחרות התחשבו השלטונות בחרם, בספרד היו השלטונות מגרשים יהודי שהוטל עליו חרם מגבולות עירו. במצרים לא שמו לב להחלטות הקהילות ולפסקים של בתי הדין שלהן. יש להניח, שהירידה החמורה של מספר היהודים במצרים הפחיתה עוד את חשיבות החרם. כמה היו הדיינים צריכים להיות זהירים בדרך כלל באמצעי כפיה מראה סיפור הכלול באוסף של שאלות ותשובות מן המאה השש עשרה. המדובר בדיין שהלשינו עליו לפני השלטונות המסלמיים. המלשינים מסרו שהוא אסר על היהודים בכל המדינה להביא משפטים לפני עש"ג והכריז שדיניהם אינם דין. במקור שלפנינו מסופר שהמלשינים הביאו את הדיין בסכנה גדולה [4]. כזה היה המצב של בתי הדין במצרים. על כן אין להתפלא, שנמצאו לא מעט פורצי גדר שהביאו משפטים נגד יהודים לפני ערכאות המסלמים.

ואמנם הידיעות שבתעודות הגניזה ובמקורות אחרים נותנות מקום לסברה, שמצרים היתה אחת הארצות שבהן הרבו היהודים להתדיין לפני בתי דין לא־יהודיים. על פי רוב פנו אל ערכאות המסלמים אנשים שקיוו לזכות בהם על פי דיניהם בדברים שלא היה להם סיכוי לזכות על פי חוקי ישראל. הבדלים ניכרים בין דין התורה ובין חוקי האסלאם. יש, למשל, בעניני ירושה, ומכאן שבכל דור ודור פנו יהודים אל ערכאותיהם בעניני ירושה. הגאון שלמה בן יהודה שחי במחצית הראשונה של המאה האחת עשרה מספר, שהקראים מונים ברבנים חטאים שונים, ובין השאר שהם יוצאים לערכאות של עכו"ם ולוקחים ירושות בדיניהם [5], וכפי שמוכיחות התעודות מן הגניזה היה ממש בקיטרוג זה [6]. אך כמובן פנו יהודים לעש"ג גם בעניינים אחרים, כגון מעשי גנבה ועוד [7]. בתעודה מאמצע המאה השתים עשרה מסופר על יהודים שהתדיינו לפני

3 Poznanski, Ephraim ben Schemaria de Fostat REI 48, p. 171/2; Textes judéo-égyptiens du XIe siècle REI 70, p. 46 ff.

4 שו"ת רדב"ז ח"ו סי' שני אלפים קמ"ה.

5 מאן, Jews II, עמ' 156.

6 ר' שם II, עמ' 176.

7 שו"ת רמב"ם סי' שמ"א.

בית דין מסלמי באלכסנדריה, ואנו שומעים בין השאר שהשופט המסלמי הכריח את המלוה לפטור את הלווה מתשלום החוב ע"י שבועה כדיני המסלמים וכדיני ישראל [8]. בקובץ של שאלות ותשובות מן המחצית הראשונה של המאה השש עשרה מסופר על מקרה של פניה לעש"ג, והרב המשיב אומר שרבים ונכבדים נכשלים בכך, כלומר: הם פונים לעש"ג. הרב פוסק שטובי העיר חייבים לעשות מה שבידם כדי למנוע פניה אל בית דין של מסלמים, ואם בכל זאת יעשה הדבר צריך להחרים את בעלי הדין שזכו בדיני עכו"ם בממון שלא כדיני ישראל, עד שיחזירו אותו, ואם אפשר צריך להכות אותם עד שתצא נפשם [9]. במכתב עברי שנשלח סמוך לשנת 1520 מארץ ישראל לאיטליה מסופר, שהיהודים בארצות המזרח אינם דנים בעש"ג, ואם יש לעתים רחוקות פורץ גדר נותנים היהודים שוחד למושל הארץ "להכות (אותו) מכת מרדות במקלות כמנהג הארץ ואח"כ מחרימים אותו עד שיתחרט ויפייס הקהל בממון" [10]. הרבנים הקפידו על הכלל שאין רשות להביא משפט לפני ערכאות של גויים אלא אם בעל הדין הוא אלם ואינו מציית לבית דין של ישראל. במקרה זה היה צורך לפנות לבית דין, ואם הנתבע סרב לבוא לדין נתנו לתובע רשות ללכת לעש"ג. רשות זו לא יכלו לתת בוררים אלא אך ורק בית הדין הקבוע שבעיר [11]. בתקנות של ירושלים שנתקנו בדורות ההם נקבע שאסור לתבוע אדם לבתי הדין של המסלמים אם לא התרו בו שלש פעמים שיעמד לדין לפני דייני ישראל [12]. הרמב"ם פסק שמותר לכתוב שטר חוב שני בערכאות המסלמיים כדי שהמלוה יהיה יותר בטוח [13]. בנידון זה החמירו בדורות המאוחרים. בתשובה אחת נאמר שמותר לכתוב שטר שני אם הלווה הוא אלם ואחר שיודיעו למלוה שאסור לו לתבוע בעש"ג אם הלווה מוכן לבוא לבית דין של ישראל. מאידך אסור בהחלט לכתוב שטר שני אם המלוה הוא אלם [14]. זהו אחד הענינים שבהם סטו מדברי הרמב"ם, ואין להתפלא על כך. השתדלויות הרבנים להניא את הציבור מפניה אל עש"ג נמשכות משך מאות שנים ובהתאם לנסיבות היתה עמידתם תקיפה מעט או הרבה.

אחת השאלות שבהן נתחבטו חכמינו זמן רב היתה שאלת ההכרה בשטרות

8 גוטהיל־וורל עמ' 34.

9 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף ק"ץ. בתורכיה רבו במאה השש עשרה המקרים שיהודים פנו לעש"ג בעניני ירושות ונחלות, ועל כן עשו בשלוניקי וקושטא תקנה מיוחדת בענין זה, ר' א. דנון La communauté juive de Salonique au XVIe siècle REI 41, p. 112-114 ותקנה זו נתקבלה גם בצפת, ר' שו"ת מהרשד"ם ח' אה"ע סי' קל"א.

10 ירושלים III, עמ' 97. במתן שוחד היה כנראה צורך מפני שהקהל עבר על חוקי המדינה במנעו אדם לפנות לערכאות, אבל בלאו הכי היתה כמובן הרשות בידי הדיינים להכות מישהו מכת מרדות.

11 שו"ת רדב"ז ח"א סי' קע"ב.

12 המעמר III, עמ' 170.

13 שו"ת רמב"ם סי' רצ"ח.

14 שו"ת רדב"ז ח"א סי' קט"ו.

שעלו בערכאות של גויים. בנידון זה היו ויתורים מצד הרבנים בלתי נמנעים, כי לכל ההתחייבויות הנוגעות לנכסי דלא ניידי לא היה שום תוקף כל עוד לא נתאשרו בערכאות המסלמים. הרמב"ם הכשיר מבין שטרות אלה שני סוגים, שטרי מקח וממכר ושטרי חוב, וזאת בתנאי שיהיה כתוב לפנינו מנה פלוני ופלוני כך וכך דמי המכר או מעות החוב; ועוד התנה שיעידו יהודים על השופט המסלמי שאישר את השטר שהוא אינו מקבל שוחד[15]. הרבנים לא יכלו לסרב באופן מוחלט מלהכיר בתוקף החוקי של השטרות שנכתבו בבתי הדין הממשלתיים, שהרי סרוב כזה משמעו התמרדות במלכות ממש. אולם זה היה הויתור היחידי. הם הכירו אך ורק בחתימת השופטים והעדים ותו לא, כלומר: קיבלו את העדות של עכו"ם. מאידך לא הכירו בשטרות אם היו פסולים גם מטעם אחר, היינו חוץ מפיסול העדים, וכמובן דנו בהם על פי חוקי ישראל[16]. אחדים מגדולי ההוראה חלקו בענין זה על דברי הרמב"ם והכשירו גם שטרי מתנה ומחילה שעלו בערכאות של גויים[17]. הריב"ש פוסק ששטר צוואה העשוי בעש"ג כשר אפילו לדעת הרמב"ם[18]. על הנוהג במצרים מספר רבה הראשי בדור שלאחרי חיסול השלטון הממלוכי ש„מנהג המדינה מימי הנגידים הראשונים אשר שמענו שמעם לדון על פי השטרות העולים בערכאותיהם בין שטרי הודאות ומתנות ושוברים חוץ מגטי נשים ושחרורי עבדים ואפילו שלא יהיו בהם התנאים שהזכירו חז"ל היו דנין על פיהם וטעם המנהג ברור שאם היו יודעים שאין אנו דנין על פי שטרותיהם נפיק מינה חורבה וסכנה לדייני ישראל וכל הקהילות אשר תחת ממשלתם"[19]. אולם אותו רב פוסק בפעם אחרת כדעת הרמב"ם ששטרי מתנות העשויים בערכאות של גויים פסולים[20], ופעם אחת הוא אומר אפילו ש„כבר נהגו בכל זה המלכות לסמוך על פסקי הרמב"ם ז"ל שלא הכשיר אלא שטרי מקח וממכר ושטרי חוב והוא שיתן בפניהם"[21]. תשובות אלה סותרות זו את זו וקרוב לודאי שבימים ההם שינו בתי הדין את עמדתם בשאלת כשרותם של השטרות שעלו בעש"ג. יש להניח שעד שלהי התקופה הממלוכית הכשירו הרבנים את כל השטרות שנעשו בעש"ג ובמחצית הראשונה של המאה השש עשרה התחילו שוב לנהוג לפי הכלל שקבע הרמב"ם.

15 הל' מלוה ולוה כ"ז א'.

16 תשב"ץ ח"ב סי' ר"ץ, ח"ג סי' י"ח שכ"ה.

17 שו"ת ריב"ש סי' ר"ג; יכין ובעז ח"ב סי' כ"ג ל"ה.

18 שו"ת ריב"ש סי' נ"א.

19 שו"ת רדב"ז ח"א סי' ס"ז ור' גם ח"א סי' שע"ט: כבר נהגו לגבות בכל שטר העולה בערכאות אפי' שאין בו התנאים שהזכירו רז"ל משום דידם תקיפה על עצמם.

20 שם ח"א סי' תקמ"א.

21 שם ח"ב סי' תרל"ו.

שער חמישי

המסים

פרק 1:

הגודל של מס הגולגולת

א

מלבד המסים המוטלים על כלל התושבים שילמו הנתינים היהודיים של המדינה הממלוכית באופן קבוע מסים שהוטלו במיוחד על העדות הלא־מסלמיות. אולם המסים המיוחדים לא היו אלא חלק קטן מנטל המסים, הישירים והעקיפים, שרבץ בזמן ההוא על היהודים והנוצרים כמו על שאר תושבי מצרים וסוריה. בנידון זה לא חלו שינויים ניכרים במשך כל התקופה הממלוכית, כשם שבדרך כלל לא נעשו תיקונים עקרוניים במערכת המסים. האדמיניסטרציה של המדינה הממלוכית מחזיקה בעקרונות שנולדו בתקופות קדומות יותר ואינה מצליחה לפתח אותם. עקרונות אלה היו כמובן מיושנים משום שלא התאימו למבנה הכלכלי של מצרים וסוריה בימי הבינים המאוחרים. שיטות המסים שהיו נהוגות במצרים ובסוריה עד סוף ימי הבינים נקבעו בימי הזוהר של האימפריה הכליפית, בזמן שגדודי הערביים כבשו ארצות רחבות ידים וחילקו ביניהם את האדמות או השאירו אותן בידי האכרים וקבעו את מושבם במחנות צבא מבוצרים, כלומר: בזמן שבו עמדו הערביים מעל לאוכלוסי הארצות המשועבדות כצבא כובשים וחלקם בישוב החקלאי והעירוני היה קטן. במאות השנים שעברו מאז ועד ימי הממלוכים התאסלם הרוב העצום של תושבי מצרים וסוריה, ובדומה לשאר הארצות שנכבשו בידי הכליפים נטמעו הערביים באוכלוסיה האוטוכתונית, ומאידך לא היה להם עוד חלק באצולה הצבאית ששלטה במדינה. והנה אף על פי שהמבנה החברתי של ארצות המזרח נשתנה לחלוטין התימרה הממשלה הממלוכית לנהל את משק המדינה על פי עקרונות שנקבעו במאה השביעית והשמי־נית, אך מובן שלא יכלה להגשים אותם.

כפי הנראה הטילו הערביים בראשונה על אוכלוסי הארצות הנכבשות אותם המסים ששולמו לממשלות הקודמות, וקרוב לודאי שהפקידים האוטוכתוניים המשיכו לגבות את המסים לפי השיטות שהיו מקובלות בידיהם. המס היסודי בבבל, בסוריה ובמצרים היה מס קרקעי, ומלבד זה גבו הביזנטינים והפרסים גם מס גולגולת. הער־ביים הכירו על פי רוב בבעלות האכרים על אדמותיהם, אולם לקחו לעצמם את אדמות הכתר ואת האדמות שניטשו על ידי בעליהן, וכפי הנראה שילמו את המעשר (עשר), ומאידך קיבלו פנסיה מן הממשלה. שיטה זאת שהיתה מבוססת על הרעיון

שהמסלמים יתפרנסו מעמל בני הדתות האחרות לא היתה בת קיימא הואיל והאוכ־לוסיה האוטוכתונית החלה עוברת בהמונים לדת השלטת. המסלמים החדשים רצו להנות מאותן הזכויות שהיו לערביים, היינו להיות פטורים מן המס הקרקעי הכבד. הממשלה הכליפית לא יכלה להסכים לכך בלי לערער את קיום המדינה, ועל כן המשיכה לגבות מן המסלמים החדשים את המס הקרקעי שנקרא כ׳ראג׳, ומצד שני שחררה אותם ממס הגולגולת שנהיה למס המיוחד של הלא־מסלמים. אחרי שהממשלה קבעה סדר זה באו התיאולוגים המסלמיים ונתנו טעם לדבר ופסקו, שזהו החוק האס־לאמי. בזמן ההוא אחזה הממשלה עוד באמצעי חשוב. היא אסרה על הערביים לקנות קרקעות מילידי הארצות הנכבשות, כי הערביים שרכשו קרקעות כאלה הפסיקו לשלם את הכ׳ראג׳. בימי הבינים המאוחרים כבר בוטל ההבדל בין אדמות כ׳ראג׳ ואדמות עשר. הרוב הגדול של אדמות מצרים וסוריה ניתן לאנשי הצבא בתור אחוזות הפקד, והאכרים שילמו להם את הכ׳ראג׳ בתור דמי אריסות, וכן גבה השלטאן את הכ׳ראג׳ מן האדמות שבהן החזיק הכתר. בתקופה הממלוכית הלך וגדל שטח האדמות הפרטיות (מִלך, ריבוי: אַמְלַאך), היינו האדמות שהן קנין פרטי של אנשי צבא ואזר־חים, וכפי שאפשר ללמוד מן המקורות השונים לא שילמו בעלי האדמות ההן לא את המעשר ולא מס אחר. כמה מיושנת היתה שיטת המסים במדינה הממלוכית מוכיחה העובדה, שבתקופה זו נהגו עדיין במצרים לגבות מס קבוע לפי שטח השדות, בעוד שבאימפריה הכליפית עברו עוד בסוף המאה השמינית לשיטה הרבה יותר צודקת, והיא הפרשת חלק מן היבול לפי גדלו בכל שנה ושנה (מקאסמה). הליקוי היסודי של מערכת המסים האסלאמית היה אופיה האגראר׳. אמנם התיאוריה המשפטית קובעת שהכ׳ראג׳ מוטל גם על אדמות עירוניות, אולם סעיף זה לא היה נתון לביצוע לאורך ימים. בראשונה שילמו תושבי הערים הנכבשות טריבוט שנתי וגם הוא נקרא כ׳ראג׳, אולם בימי הבינים המאוחרים נהפכו רוב המגרשים בערים לאדמות „מלך" ו„וקף", והאדמיניסטרציה נתקשתה גם בגביה של דמי החכירה מאותן הקרקעות העירוניות שנשארו בידי הכתר. ערך המס הקרקעי בתור מקור הכנסה בשביל אוצר המלכות היה איפוא אפס, והוא הדין במס אחר שנקבע בחוק האסלאם. ה„זכאת" הוא מס שכל המסלמים מחויבים להפריש מרכוש חי וגם מתכשיטין וסחורות. מס זה נקרא גם „צדקה" (صدقة) ואמנם היה לו בראשונה האופי המובהק של צדקה. הוא מיועד לעניים מסוגים שונים הנזכרים בקוראן (ט׳ ס׳), והברירה בידי כל מסלם לתת אותו בעצמו לעני או למסור אותו לשלטונות כדי שהם יחלקו אותו. בימי הבינים המאוחרים גבתה ממשלת מצרים את הזכאת בתור מס קבוע מן הסוחרים שעסקו ביבוא ויצוא פעם אחת בעשרה חדשים [1]. אולם בתקופת הממלוכים הצ׳רכסים נתבטל גם מס זה [2].

1 צבח III, עמ׳ 461 ור׳ שם עמ׳ 462 על הזכאת שגבו מעדרי צאן וגמלים שבאו מברקה לרעות במרעותיה של מצרים (הוא ניתן בתור הפקד לאנשי צבא).

2 אל־עיני דף 698 א ; אנבא דף 217 ב.

ההכנסות מהזכאת של הסוחרים לא יכלו כמובן להשלים את החסר בתקציב הממשלה אחרי שההכנסות מן המס הקרקעי ניתנו לאנשי הצבא בתור הפקדים. הממשלה הממלוכית ניסתה איפוא להפוך את הזכאת למס המוטל על הרכוש הפרטי ולגבות אותו מנכסי דלא ניידי ומטלטלין כאחד. הוזיר של השלטאן הממלוכי הראשון אל־מלך אל־מעז איבך ציוה להעריך את הרכוש הפרטי כדי לגבות ממנו מסים מקבילים[3]. בזמן שבנו נור אד־דין עלי ישב על כסא השלטון המשיכו בכך וגבו מס מה„אמלאך"[4]. השלטאן קטז עשה אותו הדבר, והמס שנגבה לפי גודל הרכוש נקרא „זכאת"[5]. ביברס ביטל את המס בשעה שעלה על כסא השלטון[6], אבל אחר כך חזר בו. וזירו בהא אד־דין אבן חנא גבה מס מאדמות מלך בבירת מצרים, וכן משאר נכסים, ומס זה נקרא „זכאת אד־דולה"[7]. כאשר מלך קלאון בוטל המס שוב[8]. הטלת הזכאת על נכסי דלא ניידי וגביתו מטעם הממשלה היו בעיני המסלמים מעשה עוול (مظلمة) ככל שאר המסים שלא הטילו עליהם אבות דתם הראשונים; הממשלה התחשבה בהשקפה זו וכן נכשלו נסיונותיה להנהיג מס רכוש. מס כזה היה עשוי להעמיד את תקציב הממשלה על בסיס איתן, מאחרי שהכ׳ראג׳ נועד לפרנסת הצבא, והוא היה משלים את מערכת המסים באופן יעיל. אין ספק שאי היכולת להנהיג שיטה של מסים כלליים וקבועים ערער את המשטר הפיאודלי במזרח הערבי עד היסוד.

מבחינה זו עלו באותו זמן המדינות הפיאודליות באירופה בהרבה על המדינה הממלוכית. זכות האצילים להיות פטורים ממסים היתה כמובן בכל מקום אבן יסוד של המשטר הפיאודלי, אבל על שאר המעמדות הוטלו כמעט בכל מקום מסים כלליים ואחידים. במלכויות קסטיליה וארגון הוטלו מקדמת דנא מסים על נכסי דלא ניידי, באנגליה שילמו אפילו האצילים עוד בימי הנורמנים הראשונים מסים קרקעיים. קיסרי גרמניה גבו פעמים אחדות מסים כלליים, אבל הם לא נעשו קבע. מאידך הצליחו הנסיכים ששלטו בגלילותיה השונים של גרמניה לגבות מנתיניהם בקביעות מסים ישירים וכלליים שנקראו „בדה". מעניינת ביותר היא ההתפתחות של מערכת המסים בצרפת. המשטר הפיאודלי נותן למלך את הזכות להטיל מסים כלליים בארבעה מקרים: אם הצבא יוצא למסע צלב, אם המלך נלקח בשבי וצריך לפדות את עצמו, אם בנו נכנס למעמד האבירות ואם בתו באה בברית הנישואין. המסים שנגבו מהנתי־

סלוך ו, עמ׳ 384.

שם עמ׳ 420.

5 כ׳טט ו, עמ׳ 105.

6 סלוך ו, עמ׳ 437 ; כ׳טט שם.

7 סלוך ו, עמ׳ 640 ; כ׳טט ו, עמ׳ 106 ; אבן אל־פראת vii, עמ׳ 85.

8 כ׳טט שם. בשנת 1387 נעשה עוד פעם נסיון לגבות את הזכאת בקהיר בתור מס רכוש, אך בפעם זו היתה הכונה למס יוצא מן הכלל, ר׳ אבן אל־פראת xi, עמ׳ 12, 15 ; אנבא דף 58 א ; אל־עיני דף 581 ב/582 א.

נים במקרים אלה נקראו „עזרה פיאודלית" (aide féodal). מסים אלה נגבו מכל נתיני המדינה, פרט לאצילים, כלומר: גם מאכרים שהיו משועבדים לאצילים, אבל מי שהשתתף בגופו במלחמה היה פטור מהם. החל מאמצע המאה השתים עשרה גבו מלכי צרפת „כספי עזרה" כאלה גם לרגל המלחמות נגד האנגלים, ומה שהיה בראשונה מגבית חד פעמית לצרכי מלחמה נהפך במשך הזמן למס הכנסה קבוע שנגבה בפרובינציות אחדות בתור מס אישי (taille personelle) ובפרובינציות אחרות לפי הגודל של נכסי דלא ניידי (taille réelle). התפתחות זו מאלפת משום שהיא מראה כיצד הביאו צרכי המדינה בהכרח להנהגת שיטות שהיו מלכתחילה זרות למשטר הפיאודלי. המדינה הפיאודלית במזרח הערבי נתקלה באותם הקשיים. מקור הפרנסה הראשי של המדינה האגראריות, כלומר: מס הקרקע של האכרים לא היה ברשות הממשלה וההכנסות שהוקצבו לכתר לא הספיקו לצרכי המלחמות. בפעם כפעם כשהאויב עמד בגבולות וגדודי הצבא נדרשו לצאת למלחמה באו הממלוכים בדרישות חדשות וקופת השלטאן היתה ריקה. מובן שלא היתה לשליטי קהיר ברירה אחרת מאשר למלכים הפיאודלים באירופה, היינו להטיל על נתיניהם מס יוצא מן הכלל לצרכי המלחמה, וכמו שם כן גם כאן היו ראשי המדינה זקוקים להסכמת נתיניהם. במזרח הערבי נשאלו השופטים העליונים שנחשבו לראשי הכמורה האסלאמית. ברם ההתנגדות שגילתה הכמורה האסלאמית לכל נסיון להנהיג מסים שלא נקבעו במשפט הדתי היתה תקיפה מאד, ועל כן היתה הממשלה מרוצה אם עלה בידיה לגבות מס חד פעמי לצרכים דחופים ולא יכלה להעלות על דעתה שתצליח להפוך מסים אלה למסים קבועים.

הממשלה הממלוכית שנטתה מלכתחילה לעשוק את העם עשתה כמובן כל מה שבידה כדי למלא את אוצר המלכות באמצעים אחרים. במקום מסים כלליים ואחידים באו מכסים שונים ומשונים, תחת להטיל את נטל הוצאותיה באופן שוה על כל הנתינים ולגבות מבעלי הרכוש מסים לפי יכלתם קיפחה האדמיניסטרציה הממלוכית את הצרכנים וחיבלה בכל ענפי המשק הלאומי. אין לך ענף של תעשיה ומסחר שלא היו מוטלים עליו מכסים וארנוניות. אנו שומעים על מסים שהוטלו על אורגי משי, צבעים, בורסקאים, מבשלי סוכר, סוחרי חטים; על גמלים, כבשים, ביצים, שמן, סבון, מלח, תבלים וכו'. אפילו עישון האופיום והזנות היו „סקטורים כלכליים" ששימשו לממשלה כמקורות הכנסה ע"י המסים שהוטלו על העוסקים בכך. מסים אלה לא היו שוים בכל מקום, אלא עיר עיר וארנוניותיה. יש והם ניגבו מטעם אוצר המלכות, וזאת בעיקר במצרים שהיתה מעין „האוסמאכט" של השלטאנים, ויש וניגבו בשביל הוצאות האדמיניסטרציה המקומית. הצד השוה בכל המסים היה אופים הפיסקלי, כי בשום פנים לא היה להם טעם כלכלי. במקורות ההיסטוריים שבידינו אפשר למצוא ידיעות על גודל ההכנסות של אוצר המלכות וגם הכנסות הפרובינציות, אבל עדיין לא נתגלו ידיעות על הוצאות הממשלה שיש בהן משום סיכום. אולם לאור

העובדה שהממשלה לא הוציאה כספים בשביל שרותי חינוך ובריאות ומוסדות עזרה לעניים אין להטיל ספק שכל המסים והארנוניות לא היו הכרחיים כדי לכסות את הוצאות המנגנון הממשלתי, אלא יש להניח שחלק גדול מן ההכנסות הגדולות שזרמו אל קופת הממשלה נגנבו ע"י הפקידים וחלק גדול בוזבז ע"י החצר. הסופרים הער־ביים שכתבו במצרים ובסוריה בימי הממלוכים לא העיזו כמובן לומר את כל האמת ומסתפקים בכך, שהם מטיחים דברים חריפים נגד הפקידים הקופטיים. אבל סיפוריהם על מעשי השליטים הממלוכיים מדברים בלשון ברורה. לאיזה סכום הצטרפו המסים הישירים והעקיפים ששילמו השכבות השונות של נתיני מצרים וסוריה בתקופה זו — גם על כך אין בידנו להשיב. ודאי שלא היה קטן.

ב

מס הגולגולת, שהיו השלטונות המסלמיים גובים מן היהודים והנוצרים כפי שנקבע ב„ברית עמר" נקרא „ג'זיה" [1]. בימי הבינים המאוחרים השתמשו על פי רוב בשם „ג'אליה" (ריבוי: ג'ואלי) [2]. הפרקים על העקרונות של מס הגולגולת הכלולים בחיבורים הערביים מתקופת הממלוכים, ובפרט בספרי הלימוד בשביל פקידי הממ־שלה, אינם מוסיפים הרבה על ההלכות ששיננו להם חכמי המשפט הקדומים. גם בענין זה טוענים השלטונות, שהם מקיימים את הכללים הישנים אבל אינם נוהגים על פיהם בעקיבות.

חכמי המשפט אומרים שמס הגולגולת מוטל על כל גבר מבוגר חפשי ושפוי בדעתו. בנוגע לעיורים, משותקים ושאר בעלי מום נתעוררו חילוקי דעות, וכן בנוגע לזקנים שאינם מסוגלים לעבודה. האסכולה השאפעית מחמירה בנידון זה ומטילה את מס הגולגולת על הלא־מסלמים הנמנים על כל הסוגים האלה, ואילו החנפים משחררים אותם מתשלום הג'זיה [3]. אבו יוסף אומר, שעיורים העושים עבודה כלשהי ובעלי מום וזקנים שיש להם רכוש חייבים לשלם את מס הגולגולת [4]. גם בנוגע לעניים שאין להם פרנסה יש דעות שונות. השאפעים מטילים גם עליהם את תשלום

1 תשלום של פיצוי או תגמול, כלומר: פיצוי בשביל החסד שעושים המסלמים עם הלא־מסלמים שאינם הורגים אותם.

2 جالية פרושו ה„גולים". לפי חכמי הלשון הערביים נקראו כן בראשונה אנשי החסות שהגלה עמר מחצי האי ערב, ובמרוצת הזמן נקראו כך עדות החסות ולאחר מכאן ניתן שם זה למס המוטל עליהם.

3 מנהאג' אט־טאלבין III, עמ' 277; קדורי עמ' 131; אל־מרגינאני II, עמ' 137; שרח אל־וקאיה עמ' 246; השוה מאורדי עמ' 252.

4 כתאב אל־כ'ראג' עמ' 147/146.

הג׳זיה [5] ושאר האסכולות פוטרות אותם [6]. אולם כמה וכמה מחכמי המשפט הטוענים שאין לדרוש מעניים כאלה את מס הגולגולת אומרים, שאם מצבם משתנה והם יכולים לשלם יש לגבות מהם את המס גם בשביל הזמן שלא שילמו [7]. אם ד׳מי נפטר והיה חייב מס גולגולת — היש הרשות בידי השלטונות לגבות את החוב מיורשיו ? זו היתה בעיה שחכמי המשפט הפכו בה, וכרגיל באו ארבע האסכולות לידי מסקנות שונות. החנפים והחנבלים פוסקים, שאין לתבוע מן היורשים את החוב, ואילו השאפעים והמאלכים חולקים עליהם ומטילים על השלטונות לגבות את החוב משנים קודמות. בשאלה אם היורשים חייבים לשלם את המס שהנפטר היה חייב בשביל השנה האחרונה, כלומר: אותו החלק שבו היה עוד בחיים — בשאלה זו לא באו השאפעים לידי דעה אחת, ואילו המאלכים מטילים גם חוב זה על היורשים [8]. כמו בשאלה זו כך נחלקו הדעות בענין דומה: יש דעה בקרב חכמי המשפט המסלמיים האומרת, שאם יהודי (או נוצרי) מתאסלם הוא חייב לשלם את מס הגולגולת בשביל אותו החלק של השנה שעבר עד התאסלמותו [9]. אבל בדרך כלל סבורים החנפים, המאלכים והחנבלים, שהמומר פטור מלשלם בשביל אותה השנה. ועוד הם אומרים, שאין לשלטונות רשות לדרוש ממנו מה שהוא חייב בשביל שנים שעברו [10]. וכן אומרים השאפעים, שהמומר פטור מלשלם בשביל השנה השוטפת, אבל אינם פוטרים אותו מן החוב בשביל השנים שעברו [11]. לכל השאלות הללו נודעת כמובן חשיבות גדולה הרבה יותר, אם גובים את מס הגולגולת בסוף השנה. ואמנם הרוב המכריע של חכמי המשפט סבורים. שמועד התשלום הוא סוף השנה. זוהי הדעה של השאפעים, המאלכים והחנבלים, ואילו החנפים מחזיקים בדעה, שהד׳מי חייב לשלם את המס בראשית השנה [12]. אם השלטונות נוהגים לפי דעה זו, כלומר: אם הם גובים את מס הגולגולת בתחילת השנה, מצטמצמות השאלות בנוגע למס הנפטרים והמומרים כהלכה למעשה במקרים מועטים, כגון באנדרוגינוס שנעשה גבר כעבור שנים [13].

אבו יוסף אומר שיש להטיל על העשירים 48 דרהם, על בני המעמד הבינוני 24 ועל העניים 12. הוא מגדיר מי ומי נמנה על שלשת המעמדות, אם כי לא בבהירות מספקת. למעמד העשירים שייכים בנקאים, סוחרי בדים, בעלי אחוזות ורופאים.

5 את הדעות השונות בקרב האסכולה השאפעית ר׳ ברחמת אל־אמה עמ׳ 156.

6 קדורי ושרח אל־וקאיה שם ; כ׳ליל בן אסחאק ו, עמ׳ 414.

7 מאורדי עמ׳ 252 ; אבן ממאתי, כתאב קואנין אד־דואוין (קהיר 1943), עמ׳ 318.

8 אל־מרגינאני II, עמ׳ 137 ; שרח אל־וקאיה עמ׳ 246 ; רחמת אל־אמה עמ׳ 156 ; מנהאג׳ אט־טאלבין III, עמ׳ 279.

9 מנהאג׳ III, עמ׳ 280 ; אבן ממאתי עמ׳ 318.

10 רחמת אל־אמה שם.

11 מנהאג׳ שם ; רחמת אל־אמה שם. וכן גם אבו יוסף עמ׳ 146.

12 רחמת אל־אמה שם. 13 פתח אל־קריב עמ׳ 622.

בהמשך דבריו אומר אבו יוסף, שבעלי מלאכה וסוחרים משלמים לפי מצבם או 48 או 24 דרהם, ויש לשער שהוא מתכוון לאנשים שמעסיקים אחרים, כי הוא אומר, שאנשים המתפרנסים מיגיע כפים כגון חייטים, צבעים וסנדלרים משלמים 12 דרהם [14]. החלוקה של אנשי החסות לשלש דרגות והסכומים שאבו יוסף נוקב נתקבלו על כלל המשפטנים המסלמיים, לאו דוקא על האסכולה החנפית שעליה נמנה סופר זה. האמאם אש־שאפעי הורה, שדינאר אחד השוה שנים עשר דרהם הוא המינימום שמטי־לים על הד׳מי לשלם, אבל רצוי שראשי המדינה האסלאמית יעלו את מס הגולגולת ככל שאפשר. ברם כוונתו לומר — כך פרשו — שיגבו מבני המעמד הבינוני שני דינא־רים ומהעשירים ארבעה, לא למעלה מזה [15], ואם כך הרי היתה דעתו כדעת החנפים. מאלך פסק, שכל אנשי החסות חייבים לשלם ארבעה דינארים שהם 40 דרהם [16]. בשמו של אחמד בן חנבל מוסרים חכמי המשפט ארבע דעות הסותרות זו את זו [17]. הדרגה נקבעה לפי מצב הד׳מי במועד התשלום, כלומר: לפי דעת המשפטנים אין מתחשבים בשינויים שחלו במצבו של הד׳מי במשך השנה, ואפילו אם היה במשך כל השנה עשיר ונעשה בסופה עני הוא משלם כשאר העניים [18]. לפי דעתם של חכמי המשפט מכל האסכולות נוגעים כללים אלה לאותן הארצות שנכבשו בכח הזרוע, אבל אם המסלמים קיבלו את השלטון לידיהם על פי הסכם ואותו הסכם החזיק סעיפים בדבר מס הגול־גולת הרי חייבים המסלמים לקיים אותם הסעיפים בכל הדורות [19]. עד כאן ההלכה.

על גודל הג׳זיה שנגבתה למעשה בימי הבינים המאוחרים יש כמה וכמה ידיעות במקורות שונים, והן מוכיחות שבתקופת האיובים שמרו השלטונות בקפדנות על הכללים שנקבעו ע״י חכמי המשפט, ואילו בתקופת הממלוכים סטו מהם. אבן ממאתי, הוזיר של האיובים (מת 1209), מספר שבזמנו שילמו בני העדות הלא־מסלמיות את מס הגולגולת לפי שלש דרגות. העשירים שילמו ארבעה דינארים וששית הדינאר, בני המעמד הבינוני שילמו שני דינארים ושני קיראט [20] והעניים דינאר אחד ושליש ורבע ושני חבה [21], היינו: 1.59 דינאר [22]. סופר מאוחר שהעתיק את דברי אבן ממאתי מוסיף בשמו, שגבו מכל ד׳מי מלבד המס שני דרהמים ורבע בשביל הפקידים שעסקו בגביה [23]. באחת השאלות שנשאל הרמב״ם מדובר על היהודי ש„הוצרך לפרעון כסף

14 כתאב אל־כ׳ראג׳ עמ׳ 148.

15 מנהאג׳ אט־טאלבין III, עמ׳ 280/279.

16 כ׳ליל בן אסחאק I, עמ׳ 414/413.

17 רחמת אל־אמה שם.

18 פתח אל־קריב עמ׳ 624.

19 מאורדי עמ׳ 249; קדורי שם; שרח אל־וקאיה שם; כ׳ליל בן אסחאק I, עמ׳ 414.

20 1 קיראט — 1/24.

21 החבה — 1/16 דרהם, ר׳ צבח III, עמ׳ 443.

22 קואנין אד־דואוין עמ׳ 318.

23 צבח III, עמ׳ 462.

גלגלתו והלך ליהודי אחר ולוה ממנו מעות", ולפי גירסה אחרת צריך להוסיף "ולוה ממנו עשרים או שלשים" [24]. המדובר כנראה בדרהמים "שחורים" [25]. המלחמות שעשו השלטאנים הבחרים הראשונים עם אויביהם המרובים גררו הוצאות גדולות, וכשם שהוזירים שלהם ניסו להנהיג מס רכוש כללי כך החמירו גם עם אנשי החסות. במקורות הערביים מסופר, ששרף אד־דין אל־פאיזי, הוזיר של איבך, הכפיל את מס הגולגולת [26], וכך עשה בימי ביברס הוזיר בהא אד־דין אבן חנא [27]. האיטלקי פרסקו־בלדי שביקר במצרים בשנת 1384 מספר, שהיהודים והנוצרים מכל הגילים חייבים לשלם חוץ משאר המסים דוקאט אחד בתור מס גולגולת, וזאת פעם בשנה או לשם הדיוק: פעם בשלשה עשר חדשי הירח [28].

על הנוהג בימי הצ'רכסים הראשונים מספר קלקשנדי. הוא אומר שבזמנו הופחת מס הגולגולת והסכום הגבוה ביותר היה 25 דרהם והנמוך ביותר 10 דרהם [29]. קלקשנדי כתב אמנם חלקים של ספרו הגדול בערך בשנת 1410 [30], כלומר: בזמן שבו נהגו לעשות את החשבונות ב"דרהם פלוס", אבל אין לשער שהוא מתכוון לדרהמים של פלוס, אלא ודאי שהוא חושב על דרהמים של כסף. הוא מתכוון כנראה לימי ברקוק ועדותו והידיעה שבפי פרסקובלדי משלימות זו את זו. אנו למדים איפוא, שבימי שלטונו של ברקוק היתה הדרגה הגבוהה ביותר של מס הגולגולת דינאר אחד. כפי הנראה שילמו העדות הלא־מסלמיות גם בימי השלטאן פרג' את מס הגולגולת באותו שעור. בימי שלטונו של אל־מלך אל־מואיד שיך', שבהם הורע מצב היהודים והנוצרים, הועלה גם מס הגולגולת. ביום 1412.12.6 — חודש ימים אחרי שאל־מלך אל־מואיד עלה על כסא השלטון — נערכה בקהיר ישיבה שבה השתתפו המחתסב צדר אד־דין אבן אל־ע'מי, אחדים מחכמי המשפט המסלמיים ונציגי העדות הלא־מסלמיות והוחלט, שהיהודים והנוצרים ישלמו את מס הגולגולת לפי המוטל עליהם על פי הדין האסלאמי, היינו העשיר 4 דינארים, בן המעמד הבינוני שנים והעני דינאר אחד [31]. בסוף שנת 1414 החליטה ממשלת השלטאן לדרוש מן העדות הלא־מסלמיות שתשלמנה סכום מסוים בתור פיצוי בשביל השנים שבהן שילמו מס גול־

24 שו"ת רמב"ם סי' קי"ד.

25 עד הזמן שבו נהיה צלאח אד־דין למושל בלתי תלוי של מצרים היו הדרהמים השחורים במצרים אמצעי התשלום הרגיל, ר' שד'ור אל־עקוד עמ' ١٢. צלאח אד־דין טבע דרהמים חדשים שנקראו "נאצרי", ר' שם, אולם הדרהמים השחורים לא נעלמו מן השוק, ר' שו"ת ר' אברהם עמ' 117 : מאתין דרהם סואד אלדי פיהא נחו אלתלת פצה.

26 סלוך ו, עמ' 384.

27 אבן אל פראת VII, עמ' 85 ; סלוך ו, עמ' 640 ; כ'טט II, עמ' 370 ; השוה כרך I, עמ' 64.

28 הוצ' גרג'ולי עמ' 52/51.

29 צבח III, עמ' 462.

30 הוא מדבר בחלק זה של ספרו על הזמן שלאחרי שנת 1407 (810 להג'), ר' שם III, עמ' 454.

31 אנבא דף 172 א ; אל־עיני דף 722 א.

גולת נמוך מדי. היהודים והנוצרים נאלצו להתחייב לתשלום של 15,000 דינאר [32], והשלטונות הראו מרץ רב בגביית הסכום הזה [33]. על הגודל של מס הגולגולת בסוף המאה החמש עשרה מספרים יהודים אחדים, שעלו באותו זמן מאיטליה לארץ ישראל. עולה אחד שבא בשנת 1480 לארץ ישראל והשתקע בירושלים מדבר על „המס הקבוע שהוא כמו ב' דוקאטים לשנה" [34]. עולה אחר כותב בשנת 1488 לאביו באיטליה ש„היהודים היושבים בירושלים חייבים ליתן בכל שנה ושנה מס קצוב למלך שנים ושמונים בולונייני כסף ישן לגולגולת, כל אחד ואחד שיצא זקנו בין עשיר ובין עני". זהו קצת למעלה מדוקאט וחצי [35]. והנה בכתובת שנמצאה בדְוֶרְגִי, עיר בפלך סיואס שהיתה במאה החמש עשרה תחת שלטון הממלוכים נזכר סכום דומה לזה. בכתובת זו שנחקקה בשנת 891 להג' (1487/1486) נמסר שהלא־מסלמים חייבים לשלם דינאר ושני דרהמים בתור מס גולגולת [36]. תלמיד חכם שעלה בשנת 1495 לארץ ישראל מספר: „טרם צאתנו מספייטה פרענו אחד דוקאט כל אחד ממנו בזהב ג'ליה הוא המס הקבוע פורע כל ראש בכל שנה והנשים והנערים בלי חתימת זקן לא יפרעו המס". ועוד הוא אומר בהמשך דבריו: „בכל זה המלכות יפרעו היהודים דו"ק וחצי לגולגולת בכל שנה ... והנשים והנערים בלי חתימת זקן לא יפרעו דבר" [37]. כל הידיעות הללו מצביעות על סכום שהיה בין דינאר לשני דינארים.

הואיל והמקורות ההיסטוריים שבידינו אינם מספיקים בדרך כלל כדי להעלות מה היה סכום המסים הישירים והעקיפים ששילם בממוצע נתין של המדינה הממלוכית, הרי שאין אנו יכולים לקבוע מה היה היחס בין מס הגולגולת לסכום הכולל של המסים ששילם הנתין היהודי. ידיעות מפורטות על גודל המסים, המכסים והארנוניות למיניהם שגבו מהם השלטונות הממלוכיים אפשר למצוא בספרי המסע של עולי הרגל האירופאיים שעלו בתקופה ההיא לארץ ישראל וביקרו גם במצרים ובסוריה. אמנם נכון הדבר שבנוסעים־צליינים אלה התעללו השלטונות שלא כרגיל, או לשם הדיוק: הם לא הרשו לנוצרים לבוא ולהשתטח על קבר משיחם אלא משום שמצאו כאן מקום לסחוט סכומים גדולים. מכל מקום כדאי להשוות את מס הגולגולת

32 אל־עיני דף 730 א; בתור תאריך נזכר החודש שואל 817 (1415.1.11—1414.12.14).

33 אנבא דף 175 ב.

34 המעמר III, עמ' 92.

35 כך בכ"י אלמנצי, ר' המעמר III, עמ' 142 ואגרות א"י עמ' 136. בטכסט של נויבאור עמ' 219: „שנים ושלשים פלוציני" ובסוגרים מוסיף המו"ל: „פלוריני ?", ואילו איזנשטין עמ' 120 קורא „שנים ושלשה פלורינ". ערך המטבע הנ"ל היה לפי רע"ב עמ' 216 שוה ל„דרהם" שהיה אז 1/50 דוקאט, ר' להלן עמ' 282.

36 J. Sauvaget, Décrets mamelouks de Syrie, Bulletin d'études orientales XII (1947/8), p. 53 (no. 62)

37 אלמוני עמ' 279, 283.

למסים אלה, משום שיש ללמוד מהשואה זו מה היה שעור המסים שהטילו השלטונות הממלוכיים על סוג אנשים ששימש להם אוביקט לסחיטת כספים. במאה הארבע עשרה הפליגו עולי רגל רבים למצרים ויצאו משם לארץ ישראל, ביקרו בדמשק וחזרו דרך בירות לאירופה. האציל טומס דה סוינבורן de Swynburne, שעשה בשנת 1372 עם פמליה גדולה נסיעה זו, שילם בסך הכל 20 דינאר מסים לכל איש [38]. במאה החמש עשרה היו המסים למעלה מזה. בשביל הרשות לבקר בכנסית הקבר דרשו השלטונות המסלמיים לפחות חמשה דינארים [39]. עולי רגל שבאו לארץ ישראל בדרך הים שילמו ביפו או ברמלה 7¾ דינארים בשביל בטחון הדרך והרשות לבקר פעם אחת בכנסית הקבר [40]. בדרך כלל אמדו את המסים והארנוניות ששילמו עולי הרגל שביקרו בארץ ישראל בלבד לשבעה עשר דינאר [41]. זה היה הסכום שהובא בחשבון בחוזים בין עולי הרגל לבעלי האניות. רוב הנוסעים העדיפו, שבעל האניה ישא ויתן עם השלטונות המסלמיים בענין המסים. מי שרצה לשלם בעצמו נתן לבעל האניה 18 דוקאט פחות[42]. אותם עולי רגל שרצו לעלות להר סיני ולהמשיך משם את הנסיעה למצרים עשו הסכם עם ה„מתורגמן" שבירושלים ושילמו לו 23 דינאר בשביל בטחון הדרך עד מטריה שע"י קהיר, ובשביל סכום זה קיבלו גם גמלים וחמורים ואהלים, וסגן המתורגמן ליוה אותם עד קהיר [43]. הנוסעים היו פטורים ממכסי דרכים עד עזה, אולם בעיר זו התחילו השלטונות שוב לגבות מהם את כל המסים והמכסים. בקהיר שילם כל איש חמשה דינארים [44] או אפילו ששה [45]. מקהיר יצאו לאלכסנדריה ושם שילמו עוד פעם אותו הסכום [46]. אלה היו המסים הגדולים, ונתוספו עוד מסים שונים שנצטרפו יחד לסכום הגון.

אין טעם להשוות את מס הגולגולת ששילמו היהודים במזרח הערבי עם המסים שהוטלו על היהודים בימי הבינים המאוחרים בארצות שונות של אירופה המרכזית והמערבית. בזמן ההוא היו היהודים בכמה מן הארצות ההן רובם ככולם מלוים

38 Archives de l'Orient latin II, p. 387/8.

39 Tucher, Reyssbuch p. 660 ; Breitenbach p. 107.

40 Nicolò da Este p. 118 ; Mariano da Siena p. 129 f. ; Girnand von Schwalbach ed. Röhricht-Meisner, Deutsche Pilgerreisen, p. 38

(הסכום המדויק 7 דוקאטים ו 17 גרוסי. דוקאט אחד=28 גרוסי).

41 Breitenbach, Reiseinstruction ed. Röhricht-Meisner, Deutsche Pilgerreisen, p. 130.

42 Tucher, Reyssbuch p. 697.

43 Rieter p. 142 ; Tucher p. 676 ; Santo Brasca f. 58 r.

44 Rieter p. 145 ; Tucher p. 686 ; Harff p. 77.

45 Evagatorium III, p. 106.

46 Tucher p. 689 ; Harff p. 77.

ברבית, והממשלות נתנו להם את הרשות לשבת בתחום שלטונן ולעשות בעסקיהם כדי שבשעת הצורך תוכלנה לסחוט מהם קנסות גבוהים ביותר. גם בארצות שבהן היה ההרכב המקצועי של היהודים רב־גווני יותר היה חלקם במסחר ובנקאות גדול ביחס, משום שהם היו ברובם תושבי ערים והמסים ששילמו היו גורם חשוב שהובא בחשבון בדיונים על מעמדם שהתנהלו בחצרות המלכים והחוגים הקרובים להם. במחוז אראגון שילמו היהודים בשנת 1294 22 אחוז מכל המסים הישירים ומספרם לא הגיע אלא לאחוזים מועטים מכלל האוכלוסין![47] ברם לא רק בגלל המבנה הכלכלי של קיבוצי היהודים בארצות אלה יכלו השלטונות להטיל עליהם מסים כבדים, אלא גם מטעם אחר. בארצות אירופה נחשבו היהודים כזרים ונסבלו משום ששילמו סכומים גדולים בעד זכות הישיבה. במזרח הערבי היה מצב המיעוטים הדתיים שונה לגמרי. המבנה הכלכלי שלהם לא היה חד־גווני, אלא הם שלחו את ידם בכל מיני פרנסות. הם לא היו זרים אלא ישבו במדינות אלה לפני שהערביים המסלמיים כבשו אותן. מסים כבדים היו גם אמצעי לחץ שבו יכלו להשתמש כדי להניע בני דתות אחרות לעבור לדת השלטת, אולם מס הגולגולת אינו בכלל מסים אלה. מעולם לא היה מס כבד. אילו היתה הממשלה המסלמית רוצה בכך ודאי שהיה בידה להגדיל את הג׳זיה ולהטיל על העדות הלא־מסלמיות מסים נוספים. על שום מה לא ניצלו השלטונות החמסנים את היהודים והנוצרים ע״י הטלת מסים מיוחדים, זוהי שאלה שתשובתה תיקו. אמנם הגדלת הג׳זיה והטלת מסים אחרים לא היו בגדר החוק הדתי, והיחס של האדמיניסטרציה אל העדות הלא־מסלמיות מוכיח כמה התלבטה הממשלה בעמדה בפני החוק הדתי, איך קיימה והפרה אותו בבת אחת. על כל פנים עובדה היסטורית היא, שבימי האיובים והממלוכים היה מס הגולגולת אחד הסעיפים הכחושים בין הכנסות הממשלה. בשנת 1191 היו הכנסות הממשלה ממס הגולגולת של העדות הלא־מסלמיות במצרים בס״ה 130,000 דינאר. זוהי ידיעה מוסמכת, כי היא נמסרת בשמו של אל־קאצ׳י אל־פאצ׳ל, הוזיר של צלאח אד־דין[48]. בתחילת המאה החמש עשרה היו הכנסות הממשלה ממס הגולגולת קטנות מאוד. לפני שאל־מלך אל־מואיד עלה לשלטון עלו הכנסות הממשלה ממס זה ל 2,500 דינאר בלבד, ואחרי שהוטל על היהודים והנוצרים לשלם את המס על פי השעור הנדרש ע״י החוק האסלאמי עלו לפי דברי הכרוניסטים הערביים תיכף ומיד ל 10,000 דינאר[49]. מקריזי

47 בער בספרו העברי עמ׳ 122 ור׳ שם עמ׳ 132/131 והשוה Lembke-Schäfer, Gesch. v. Spanien III, p. 291/2

48 כ׳סט ו, עמ׳ 107. הידיעה באה אח״כ עוד פעם שם עמ׳ 108 אבל בהוצ׳ בולאק חסרה המלה מאה וכתוב 30,000 וכן בתרגומו של Bouriant עמ׳ 312. בכתבי יד טובים יותר נמצאת גם בפיסקה זו הגירסה 130,000, ר׳ בהוצ׳ Wiet II, עמ׳ 99 וכבר העיר על כך בקר, Beiträge II, עמ׳ 113, הערה 1.

49 אנבא דף 172 א ; אל־עיני דף 722 א והשוה גם דף 730 א.

מספר, שבשנה שלאחרי התיקון, היינו בשנת 816 להג' (1414/1413) נכנסו לקופת הממשלה ממס הגולגולת 11,400 דינאר וזאת אחרי שהשלטאן הטיל את גבית המס על איש שהתאמץ מאוד והשתדל ששום ד'מי לא ישתמט מן התשלום[50]. יש להעיר, שבתחילת המאה הארבע עשרה ויתרה הממשלה השלטאנית על חלק גדול של ההכנסות ממס הגולגולת לטובת בעלי האחוזות הפיאודליות, ולפיכך צריך להוסיף שהמדובר במס ששילמו הלא־מסלמים בקהיר ובאותם השטחים של מצרים שנשארו בידי השלטאן. אמנם גם הסכום שעליו מספר אל־קאצ'י אל־פאצ'ל אי אפשר שיהיה המס של כל הלא־מסלמים שגרו בזמן ההוא במצרים. סכום זה מתאים לאוכלוסיה לא־מסלמית שהיא גדולה כזו שיושבת היום במצרים והרי ידוע שרק במאה הארבע עשרה נתמעטו הקופטים עד כדי אחוז זה. מכל מקום ההפרש בין שני הסכומים גדול מאוד ואומר דרשני. מקריזי אומר שהסכום של 11,400 דינאר נשאר אחרי שהגובים לקחו מן המס שנגבה מעדות החסות חלק גדול בשכר טרחתם. המספרים הנ"ל מוכיחים באמת, שפקידי הממשלה גנבו את חלק הארי מהכנסות הממשלה, אבל הם מראים גם — כפי שמעיר מקריזי עצמו — מה פחת מספר הלא־מסלמים במשך המאות השלש עשרה והארבע עשרה. תופעות אלה יחד עם הירידה הכללית של מספר האוכלוסין עשויות להסביר את ההבדל הגדול שבין סכומים אלה[51]. במקורות הערביים שבידנו אין סיכומים על הכנסות הממשלה מן הפרובינציות המצריות, אבל יש בהם ידיעות על ההכנסות של מחלקות אחדות. כ'ליל אצ'־צ'אהרי אומר שההכנסות של ה"דיואן אד־דולה" היו בשנת 789 להג' (1388/1387) מיליון דרהם במזומן, 360,000 ארדב תבואה, 36,000 ראש כבשים, 100,000 אוזים ותרנגולות, 2,000 קנטאר שמן ו 400 קנטאר שמן ורדים — בס"ה בערך חצי מיליון דינאר. ההכנסות של ה"דיואן אל־מפרד" עלו בתקופת הממלוכים הצ'רכסים עד ל 400,000 דינאר במזומן, 300,000 ארדב חטים, פולים ושעורים[52]. והרי מספרים מסוריה: ההיסטוריון אבן שדאד מספר בשם הוזיר של המדינה האיובית, שבירתה היתה חלב, על ההכנסות שהיו לאוצר המלכות מעיר זו בשנת 609 להג' (1213/212). הן עלו בסה"כ ל 6,984,500 דרהם, ומס הגולגולת הכניס 100,000 דרהם. באמצע המאה השלש עשרה היו עדיין

50 כ'טט שם.

51 אם נאמר בדרך השערה שבמקום שלש הדרגות של 4, 2 ו 1 דינאר שילמו בשנת 1191 כל אנשי החסות 2 דינאר הרי מסתכם מספר של 65,000 משלמי מס, כלומר: לפי החשבון המקובל 195,000 נפש. אם ננקוט בשיטה זו גם לגבי המספר של 11,400 ונאמר שכל הד'מים שילמו לפי הדרגה הבינונית נגיע למספר של 57,000 נפש בקירוב, ולמספר זה צריך להוסיף כאמור מספר גדול של משלמי מס ומשפחותיהם שמסיהם נשארו בכיס הגובים. על כל פנים אין יסוד להסיק ממספרים אלה שקלקשנדי רצה לומר, שבזמנו היתה הדרגה הגבוהה ביותר של מס הגולגולת 25 דרהם פלוס.

52 ר' המקורות שרשם פולק, תולדות היחסים הקרקעיים, עמ' 29.

ההכנסות מן העיר חלב באותו שעור[53]. המדובר בהכנסות מן העיר חלב בלבד, כלומר: בלי המחוז שלה. והנה בעיר זו היתה קהילה יהודית גדולה, ומספר הנוצרים היה בודאי גדול ממנה.

ג

שאלת המסים תופשת מקום חשוב בקורות היהודים בארצות הגולה, ועל כן מן הראוי שלא נסתפק בהשואה של מס הגולגולת עם מסים אחרים ובהדגמת החשיבות המועטת שהיתה להכנסות ממס זה בשביל הממשלה הממלוכית. כדי להעריך את גודל המס צריך לברר מה היה ערכו של הסכום ששילמו היהודים, כלומר: מה היה כח הקניה שלו ומה היה היחס בין המס ובין שאר ההוצאות של הנתין היהודי במדינה הממלוכית. בלשון אחרת: כמה אחוזים מתקציבו הפריש הנתין היהודי למס הגולגולת.

עדויות מהימנות ממקורות שונים המאשרות זו את זו מאפשרות לברר שאלה זו בבהירות רבה. כמובן קל יותר לקבוע מה היה תקציבו של „האיש הקטן", וככל שעולים בסולם החברה כך קשה להגיע למסקנות בטוחות. מרבית הידיעות על ההכנסות החדשיות של „אנשים קטנים" כגון פועלים, פקידים, מורים ותלמידים כלולות בתעודות ההקדש של מוסדות דתיים שהוקמו במצרים ובסוריה בימי הבינים המאוחרים. הואיל והמחירים של צרכי החיים נשתנו בהרבה במשך התקופה הארוכה של שלטון הממלוכים ועמהם גם גודל המשכורות, כדאי לסדר את התעודות על פי הסדר הכרונולוגי. וכן יש לשים לב לכך שרמת המחירים במצרים ובסוריה לא היתה שוה, ובתעודות מן המאה החמש עשרה ניתנות ההקצבות גם במטבעות שונות, ועל כן יש להפריד בין התעודות ממצרים ובין התעודות מסוריה.

והרי עשר תעודות ממוסדות במצרים[1]:

53 אד־דר אל־מנתכ׳ב עמ׳ 147/146. יש להעיר שסכום ההכנסות שנוקב הסופר נותן 7,275,000 דרהם.

1 כמעט כל ההקצבות הנזכרות להלן הן הקצבות שנקבעו בשעת יסוד הוקף. אם המדובר לא בתעודות ההקדש יצוין הדבר בפרוש. אם מיסד ההקדש מקציב הקצבות לאנשים אחדים שיעשו אותה עבודה ויקבלו אותו הסכום לא יזכר כאן (בדרך כלל) אלא הסכום שמקבל אחד מהם. אולם במקרים אחדים יש צורך לנקוב את מספר העובדים בכל סוג. התפקידים שנודעו גם בשאר לשונות בשמם הערבי יזכרו בלי פרוש והשאר בתרגום עם הערה. מקבלי ההקצבות נערכו כאן בחמש קבוצות: א) כלי קדש ועובדים רוחניים, ב) עובדים אדמיניסטרטיביים, ג) בעלי מלאכה ואומנויות, ד) משרתים, ה) עובדים וחניכים בבתי הספר ליתומים (אם מוסד זה לא נזכר במיוחד בתעודה גופה). בתוך כל קבוצה נערכו ההקצבות לפי גדלן. התפקידים המוטלים על העובדים במוסדות הוקף מוגדרים בכתבי ההקדש, אבל בדרך כלל לא נדפסה מתעודות אלה אלא תמצית. במלואה נדפסה תעודה ח׳ ע״י ל. א. מאיר The buildings of Kaytbay

א) מוסדות שהקים אל־מלך אל־מנצור קלאון בקהיר בשנת 1284[2]. — תמצית התעודה מובאת בכרוניקה של אנ־נוירי ומשם בתור נספח לסלוך (הוצ' זיאדה), 1 עמ' 997 ואילך.

1) מקברה			2) מדרסה			3) בית ספר ליתומים	
אמאם	80 דר'	ספרן 40	מרצה	200		מורה 3 רטל לחם ביום	
מואד'ן ראשי	40		אמאם	80		ו 30	
מרצה לפרשנות	40	משרת 40	עוזר למרצה [4]	75		תלמיד 2 רטל לחם ביום	
מרצה על חדית'	40		מורה קוראן	40		כסות קיץ וחורף	
מתורגמן שלו [3]	30		מואד'ן ראשי	40		בשביל מורה וילדים	
מואד'ן	30		מואד'ן	30			
קורא קוראן	20		תלמיד	15			
תלמיד	10						

ב) מקברה ומדרסה שהקים אל־מלך אנ־נאצר מחמד בקהיר בשנת 1303[5]. מהכרוניקה של אנ־נוירי בתור נספח לסלוך 1, עמ' 1040 ואילך.

1) מקברה			2) מדרסה		
אמאם	80	משרת [6] 40	מרצה	200	ספרן 30
מואד'ן ראשי	40	משרת המטפל	אמאם	80	פועל ע"י הבאר[9] 30
מורה לחדית'	30	בשטיחים [7] 30.5	עוזר למרצה	30	שוער 30
מואד'ן	25	משרת ע"י הקבר [8] 29			משרת 25
קורא קוראן	20	שוער 20			

מנהל של שני המוסדות 300 (מנהל ראשון, אח"כ 200).

as described in his endowment deed. London 1938. השאר מובא בכתבי ההיסטוריונים הערביים ובכתובות ותעודות אחדות של מוסדות מצריים בספרו של עלי מבארך, ואין להטיל ספק בכך שהתמצית הניתנת בו מדויקת, אולם יתכן שפה ושם נשכחו מנות הלחם שניתנו לעובדים יום יום והיו חלק חשוב של הכנסותיהם.

2 בשנה זו נגמרה מלאכת הבנין ולאחר מכן נכתבו שלש תעודות הקדש, ר' אל־כ'טט אל־ג'דידה v, עמ' 101.

3 قارى يقرأ الحديث بين يدى المدرس فى اوقات الدرس.

4 מעיד.

5 בשנה זו נפתחו המוסדות. תעודת הוקף נכתבה עוד בשנת 1299, ר' שם עמ' 1041.

6 התפקיד של סוג משרתים זה (בס"ה 4 איש) אינו מוגדר ויש לחשוב שעליהם לשרת את המבקרים ר' להלן.

7 מיסד ההקדש קובע בס"ה שלש משרות מסוג זה. משרת אחד המתמנה בשעת הקמת המוסד מקבל 120, אבל מי שיבוא אחריו יקבל את המשכורת הנ"ל.

8 קאים. תפקידו לטאטא ולנקות את החדרים, להדליק נרות ועוד.

9 על יד מוסדות ההקדש היו על פי רוב גם בורות ציבוריים הנקראים „סביל" ששם קיבלו

ג) מדרסה של האמיר ג'מאל אד־דין אל־אסתאדאר בקהיר, נוסדה בשנת 1408. — כ'טט II, עמ' 402.

מרצה		300 דרהם פלוס
תלמיד	3 רטל לחם ביום ו	30

ד) הקדשות של אל־מלך אל־מואיד שיך' בשביל המסגד שהקים בקהיר ובשביל הכ'אנקאה אל־כ'רוביה, תעודה משנת 1420. — אל־כ'טט אל־ג'דידה V, עמ' 128/127.

1) אל־ג'אמע אל־מואידי (מסגד, מנזר, בית ספר ליתומים)

שיך' הצופים שהוא גם מרצה למשפט		מרצה למשפט חנבלי	100
חנפי — 30 רטל לחם ביום, מים		אמאם אחר	60
ושעורה ו	650 מואידי[10]	תלמיד 4 רטל לחם ביום ו	40 [12]
מרצה למשפט שאפעי	150	מלמד קריאת הקוראן 4 רטל לחם ביום ו	40
שיך' העוסק בכתבי אט־טחאוי[11]	150	קורא קוראן הקורא בששה ימים בשבוע	40
מרצה לחדית'	150	משורר [13]	40
מורה לקוראן	150	קורא קוראן ביום ו'	30
דרשן וספרן	140	קורא בס' עקידת את־תוחיד [14]	20
אמאם 4 רטל לחם ביום ו	120	מואד'ן 4 רטל לחם ביום ו	15
מרצה למשפט מאלכי	100	קורא קוראן (במשמרות מתחלפות)	5

העוברים ושבים מי שתיה מתוקים והשקו גם את הבהמות. בקהיר הובאו מי השתיה בדרך כלל מן הנילוס, ואילו המים בשביל הבהמות שאבו מבארות שנקדחו בקרבת המוסד. במימי הבאר השתמשו גם בשביל מקוה המים הנועד לרחיצת המתפללים במסגד וגם לניקוי הבנין. התפקיד לשאוב את המים (בעזרת בהמות) מוטל על פועל שנקרא „סואק" והוא מעביר גם את המים אל המיכלים שבסביל ואל הבנינים השונים. ר' אצל מאיר עמ' 75/74. בסביל עובד משרת שמעביר את המים אל המיכלים אשר מהם שותים העוברים ושבים, והוא מנקה גם את הכלים ומטאטא את החדרים. הוא נקרא „מזמלאתי", ר' אצל מאיר, עמ' 73, 81. על יד סביל היה לעתים תכופות גם בית ספר ליתומים שנקרא משום כך „מכתב אס־סביל".

10 בראשונה הקצב לו 550, אח"כ הוסיף לו השלטאן 100 אבל בסיכום נאמר 600 ! ר' שם עמ' 128.

11 אבו ג'עפר אחמד בן מחמד אט־טחאוי, חכם חנפי, מת 933. חיבר חיבורים חשובים על המשפט והמסורת (תשביפ) של האסלאם. בטכסט נאמר : شيخ يشتغل بالكتاب المعروف بالطحاوى.

12 לכל המורים נקבעה כיתה של תלמידים וכל תלמיד מקבל 40 מואידי וארבעה רטל לחם ביום. אצל שתי כיתות לא נזכרה מנת הלחם ויש לחשוב שהטכסט נשתבש וכנראה חסרה גם אצל כמה וכמה סוגים אחרים מנת הלחם שהם מקבלים בכל יום.

13 מאדה.

14 זהו חיבור של אבן תומרת. השוה גולדציהר Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung ZDMG 41, p. 74 ff.

מנהל ההקדש	500	מבקר החשבונות [17]	60
מפקח [15]	200	מזכיר מפקח	40
גובה	100	מזכיר שומר הפרטיכלים [18]	30
גזבר	90	מבקר הבנין	30
מזכיר המפקח על הצופים [16]		גובה חובות [19]	20
4 רטל לחם ו	60		

רופא כללי	30	משרת הצופים	מחסנאי 40
רופא עינים	30	4 רטל לחם ביום ו 60	משרת המגיש מים בפרוזדור 40
כירורג	30	פועל ע"י הבאר 60	סרים המשרת במקברה
מהנדס	30	שוער בשער הגדול 60	4 רטל לחם ביום ו 40
פועל מומחה		שוער אחר 45	משרת המגיש את ספרי
לעבודות שיש	30	משרת בסביל 43	הקוראן [24] 4 רטל לחם ביום ו 40
יוצק [20]	30	משרת המטפל בשטיחי	מטאטא החצרות 30
		הצופים 4 רטל לחם ביום ו 40	פועל נקיון 30
		מקטר [21] 40	שוער 30
		שוטר 40	מדליק נרות 20
		„שוקל" [22] 40	משרת בסביל 15
		שליח [23] 40	

מורה בבית ספר ליתומים	2 רטל לחם ביום ו	30
תלמיד המשגיח על חבריו ועוזר למורה [25]		15
תלמיד	2 רטל לחם ביום ו	10
	כסות קיץ וחורף	

15 שאד. בתעודות אחרות נאמר שפקיד זה ממונה על גבית ההכנסות ועניני הפלאחים של אדמות ההקדש, ר' אצל מאיר עמ' 75.

16 כאתב אל־גיבה. תפקידו לרשום את שמות הצופים (או העובדים, ר' הסעיף השני לאחר זה) הנעדרים בלי שניתן להם חופש. בתעודה אחרת נאמר שהוא מנכה מן ההקצבה שלהם מה שמגיע להם בשביל ימי העדרם, ר' אצל מאיר עמ' 67.

17 תפקידו להיות נוכח בשעת תשלום משכורות ולאשר ששולמו כשורה וכן עליו לאשר את החשבונות, ר' אצל מאיר, עמ' 77. פקיד זה נקרא בדרך כלל „שאהד", אבל בהקדש זה יש גם משרה של מבקר הבנין, ולכן נאמר בפרוש „מבקר חשבונות".

18 מוקע.

19 הגובה שנזכר למעלה עוסק בגבית ההכנסות הרגילות של הוקף. בוקפים אחרים מתמנים אפילו שלשה גובים: אחד הנקרא „ג'אבי" גובה את ההכנסות מבתים, ה„צירפי" מן האדמות וה„ברדאר" גובה חובות; כך בתעודה ח' ר' מאיר עמ' 77. ובתעודה י' ר' אל־כ'שט אל־ג'דידה v, עמ' 64.

20 סבאך. תפקידו לתקן את צינורות המים ואת המיכלים, ר' אצל מאיר עמ' 71.

21 הוא מהלך במסגד לפני התחלת התפלה ובידיו בשמים ומגיש אותם למתפללים.

22 קבאני. כנראה תפקידו לשקול את צרכי האוכל הניתנים לעובדים, לתלמידים וכו'.

23 מכ'בר: ביתר דיוק: מוסר חדשות.

24 כ'אדם אר־רבעה. ربعة נרתיק בשביל ספר הקוראן ואח"כ שם בשביל ספר הקוראן עצמו.

25 עריף.

2) אל־כ׳אנקאה אל־כ׳רוביה (מנזר) בקהיר.

שיך׳ הצופים	4 רטל לחם ביום ו	300	פקיד	90	משרת ומדליק נרות		
צופי	2 " " " "	30			2 רטל לחם ביום ו	30	
מואדין		30	שוער	" " " " "		30	[26]

ה) הקדשות של אל־מלך אל־אשרף ברסבאי בשביל מסגד וכ׳אנקאה בסריא־קוס, משנת 1429. — אל־כ׳טט אל־ג׳דידה X, עמ׳ 88.

אמאם	1,000 דרהם פלוס	מפקח	500	משרת בסביל	500
דרשן	700	פקיד [27]	500	פועל ע״י הבאר	400
קורא קוראן בכל יום	400	מזכיר מפקח	200	מנקה החדרים [28]	300
מואדין	300			ממונה על סדר הבית [29]	300
קורא קוראן ביום ו׳	200			משרת במסגד [30]	300
				שוער	250
				משרת המגיש את ספרי הקוראן	200

ו) מקברה שהקים ברסבאי בשביל קרוביו בסביבת קהיר, תעודה משנת 1431. Van Berchem, Corpus I, no. 252—

1) קבר של ישבך אל־כ׳זנדאר

קורא קוראן	300 ד.פ.	פועל ע״י הבאר	100
		מנקה חדרים	100

2) קבר של אקטוה ותאניבך

אמאם	300	שוער ומנקה חדרים	100
קורא קוראן	300		

3) קבר של ישבך אחי השלטאן

קורא קוראן	400	שוער	200	מנהל ההקדש [31]	500
		משרת בסביל	150	גובה	500
				מבקר	400

26 בכ׳טט של מקריזי II, עמ׳ 427 נזכרו רק ההקצבות של השיך׳ והצופים. הקצבת השיך אצלו 10 מואידי ביום, ואילו אצל עלי מבארך 200 מואידי בחודש.

27 מַבְשָׁר.

28 פַּרַאש.

29 קַיִם.

30 מַרַקִּי, ר׳ Lane, Manners and custom I, p. 105 f.

31 כפי שמעיר בצדק ון ברשם יש להניח שזוהי הקצבה בשביל מנהל של שלשת ההקדשות, כי בשני ההקדשות האחרים לא נזכרו פקידים.

ז) מסגד של האמיר קאנם בקהיר, תעודה משנת 1466. — אל־כ׳טט אל־ג׳דידה V, עמ׳ 68.

אמאם	900 ד. פ.	מנקה חדרים	300
דרשן	500	שוער	300
קורא קוראן בכל יום	200	מדליק נרות	300
מואד׳ן	200	משרת המגיש את ספרי הקוראן	300
תוכן [32]	200	משרת במסגד	300

ח) מוסדות של אל־מלך אל־אשרף קאיתבאי, כולם בקהיר, תעודה משנת 1474. — נדפסה ע״י ל. א. מאיר. ר׳ למעלה הערה 1, תמצית באל־כ׳טט אל־ג׳דידה V, עמ׳ 71/70.

1) מסגד

שיך׳ הצופים [33] 10 רטל לחם ביום ו	3,000 ד.פ.	מנהל ההקדש	2,100
ברמצ׳אן הענקה של	1,000	מפקח 6 רטל לחם ביום ו	2,000
9 צופים הממלאים תפקידים מיוחדים		מנהל חשבונות 4 רטל לחם ו	1,500
3 רטל לחם ו	550	מבקר חשבונות 3 רטל לחם ו	800
שאר הצופים	500 [34]	גובה [36] 2 רטל לחם ו	500
ברמצ׳אן הענקה של	300	מפקח על העובדים 3 רטל לחם ו	300
אמאם 3 רטל לחם ו	500	מזכיר שומר הפרטיכלים	
דרשן 3 רטל לחם ביום ו	500	3 רטל לחם ו	550
קורא חדית׳ בחדשי רג׳ב שעבאן		ספרן 2 רטל לחם ו	200
ורמצ׳אן 3 רטל לחם ו	300	ארדיכל	200
מפקח על המואד׳נים 2 רטל לחם ו	250	פועל מומחה לעבודות שיש	200
מואד׳ן 2 רטל לחם ו	200 [35]	יוצק	150
קורא קוראן במקברה 2 רטל לחם ו	200		

סריס משרת במקברה		משרת המזריק מים על המגרש ונושא	
3 רטל לחם ביום ו	600	מים אל הצופים 3 רטל לחם ביום ו	300
פועל ע״י הבאר 3 רטל לחם ביום ו	600	מקטר ביום ו׳ (כולל הוצאות בשביל	
משרת בסביל 3 רטל לחם ביום ו	500	בשמים 2 רטל לחם ו	300
משרת אחר בסביל 2 רטל לחם ביום ו	300	מדליק נרות 3 רטל לחם ביום ו	250
שוער בשער הגדול 2 רטל לחם ביום ו	300	מטאטא המגרשים 2 רטל לחם ביום ו	250

32 מוקת. הוא עורך את הלוח כדי לקבוע את שעות התפילה. השוה כרך ו, עמ׳ 353.

33 תפקידו לערוך עם הצופים בכל יום אחרי תפילת הבוקר קריאה בקוראן וביום ו׳ יקרא בספר מוסר.

34 הענקה זו מקבלים כל הצופים, ר׳ שם עמ׳ 78.

35 מיסד ההקדש קובע 9 משרות של מואד׳נים. לפי אל־כ׳טט אל־ג׳דידה הקציב בשביל כולם 1,900 דרהם, היינו 211 לכל אחד, אבל בטכסט שפירסם מאיר עמ׳ 65 : 1,800.

36 בס״ה מתמנים בוקף זה שלשה גובים, השוה למעלה הערה 19.

מנקה	2 רטל לחם ביום ו	מורה ילדים	3 רטל לחם ביום ו 400
שוער בשער קטן	2 רטל לחם ביום ו 250	עוזר למורה	2 רטל לחם ביום ו 100
מגיש ספרי הקוראן ביום ו׳ לפני התפילה	2 רטל לחם ו 150	20 יתומים. כל יתום 2 רטל לחם ביום ו	100
		בחודש רמצ׳אן הענקה לתלבושת בשביל כולם בסך 15,000 ד.פ.	

2) בית ספר ליתומים על יד הרובע אצ׳־צ׳אהרי

מורה	3 רטל לחם ביום ו 400	קורא קוראן	2 רטל לחם ו 150 [37]
30 יתומים, כל יתום 2 רטל לחם ביום ו	100		
הענקה שנתית לתלבושת בשביל כולם בסך 20,000 ד. פ.			
		משרת בסביל	2 רטל לחם ו 600
		מטאטא המגרש ומזריק מים	200 [38]

ט) מסגד של קרקמאס בסביבת קהיר, נוסד ע״י האמיר קרקמאס אס־סיפי.— אל־כ׳טט אל־ג׳דידה v, עמ׳ 77/76.

1) הקדש משנת 916 להג׳ (1511/1510)

קורא קוראן במקברה בכל יום ו׳ בבקר	240 ד. פ.	משרת במקברה	120

2) הקדש משנת 919 להג׳ (1514/1513)

שיך הצופים	900	מזכיר שומר הפרטיכלים	150		
אמאם במדרסה	600				
דרשן	600	משרת בסביל	1700		
תוכן	600	פועל ע״י הבאר	1000		
קורא קוראן על קבר המקדיש	500	שוער	500	מורה ילדים	100
מואד׳ן	200	מנקה חדרים	500	יתום	60
קורא קוראן אחר	180	מדליק נרות	300	הענקה שנתית לתלבושת למורה ולתלמידים	
צופי	159	משרת במסגד	150		
קורא בקובץ של אל־בכ׳ארי	150	מקטר (כולל הוצאות)	100		

י) ג׳אמע אל־גורי (מסגד, מדרסה, כ׳אנקאה, בית ספר ליתומים) בקהיר, נוסד ע״י אל־מלך אל־אשרף גורי בשנת 1515, הקדש נוסף משנת 1516. — אל־כ׳טט אל־ג׳דידה v, עמ׳ 64/63 ור׳ שם עמ׳ 65.

37 באל־כ׳טט אל־ג׳דידה v, עמ׳ 71 נאמר, שכתה שניה של קוראי קוראן מקבלת הקצבה של 450 בשביל כל איש, ואילו בטכסט של מאיר עמ׳ 81 נאמר שגם הם אינם מקבלים אלא 150.

38 לפי עלי מבארך מקבל פועל זה 100 ד. פ. ומאידך הוא מזכיר „משרת הסביל״ שמקבל 300.

1) מסגד

אמאם	1,200	ספרן	1,500	מדליק נרות	1,200
דרשן	600	מפקח	1,000	סריס משרת את הגבירות	
קורא קוראן	400 [39]			המבקרות במקברה	1,000
מואד'ן	337.5 [40]			פועל ע"י הבאר (כולל	
קורא קוראן אחר	290			הוצ')	1,000
				שוער ומשרת בסביל	612
				מקטר ביום ו'	500
				מגיש את ספרי הקוראן	
				ביום ו'	400
				מנקה חדרים	283
				מטאטא המגרשים	180

2) כ'אנקאה

שיך' הצופים	3,000	מזכיר מפקח	600	רופא בשביל		משרת בסביל (כולל	
אמאם	600			הצופים	500	הוצ')	1,100 [42]
צופי	300 [41]			מהנדס	193	מדליק נרות	600
				נגר	193	שוער	600
				פועל מומחה		מנקה חדרים	425
				לעבודת שיש	193	משרת ע"י מקוה	
				יוצק	193	מים לרחיצה	
						(כולל הוצ')	325
						מחלק לחם	
						לצופים	300
						שליח	300

3) בית ספר ליתומים

מורה	600
קליגרף	300
עוזר למורה	200
40 יתומים. כל יתום	100

העזקה שנתית לתלבושת בשביל ילדים ומורים בסך 30,000 ד. פ. [43]

מנהל ההקדש $13\frac{1}{3}$ דינאר [44]

39 בשנת 1513 הקציב מיסד הוקף לשישה קוראים דינאר אחד לכל איש.

40 אח"כ קיבלו המואד'נים תוספת קטנה וקשה לקבוע את שעורה. המדובר בתוספת של 1,400 דרהם בשביל המואד'נים והתוכנים. והנה בתעודה הראשונה כפי שנמסרה בתמציתה ע"י מבארך לא נזכרו ה„מוקתים" אלא רק 16 מואד'נים. אם היו בס"ה 20 מואד'נים ותוכנים קיבל כל איש תוספת של 70 דרהם בשנה או 6 דרהם בחודש.

41 כנראה הם מקבלים בכל יום גם 3 ככר לחם. זהו מה שיש להסיק מההקצבה בשביל צופי אחד שנתוסף אח"כ וקיבל 300 דרהם ו 3 ככר לחם, ר' שם עמ' 65.

42 בראשונה 1,000 ואח"כ הוסיף לו השלטאן 100.

43 אח"כ נתווספו 10 יתומים ולא נאמר דבר על ההענקה לתלבושת בשבילם. ועוד נאמר בתעודה שה„עריף" מקבל 100 ד. פ. ויתכן שהוסיפו סכום זה ל„עריף" הראשון, אבל קרוב יותר להניח שזהו העריף של הקבוצה השניה.

44 בראשונה נקבעו בשביל הוצאותיו 80 דינאר ואח"כ הוסיפו לו 24,000 דרהם.

והרי עשר תעודות ממוסדות בסוריה (ובארץ ישראל):

יא) אל־מארסתאן אל־קימרי (בית חולים) בדמשק שנוסד ע"י האמיר סיף אד־דין יוסף אל־קימרי בשנת 1254. — כרד עלי, כ'טט אש־שאם VI, עמ' 164/163.

רופא גראה חטים [45]		ממונה על העובדים		אח	½ גראה ו 13
בחודש ו	70 דרהם	1 גראה ו	60	אחות	½ גראה ו 10
רופא בדרגה יותר		מפקח ראשי	1 גראה ו 60	שוער ובנאי	½ גראה ו 13
נמוכה ½ גראה ו	60	מפקח	½ גראה ו 40		
רופא עינים		ממונה על המחסן [46]			
½ גראה ו	45	¼ גראה ו	13		
רוקח ¼ גראה ו	13	רוקח	½ גראה ו 13		
		מחסנאי	½ גראה ו 8		

בשנת 880 להג' (1476/1475) הוקם מסגד ע"י בית החולים ונקבעו משרות אלה:

אמאם	40 דרהם	משרת [47]	25
מואד'ן	25		

יב) דאר אל־חדית' אס־סכריה (בית מדרש לחדית') בדמשק, קביעת המשכורות משנת 1338. — אבן כת'יר 14, עמ' 184.

מורה ראשי	1 רטל לחם ביום ו	30	דרהם
אמאם וקורא חדית'	8 אוקיה ו	20	
תלמיד	½ רטל ו	7	

יג) מסגד אס־סקראקיה בטריפולי, נוסד ע"י האמיר סיף אד־דין אקטרק, תעודה משנת 1356. — סוברנהיים Corpus II, Syrie du Nord, no. 49

אמאם	40 דרהם	משרת	30
מואד'ן	15		
קורא קוראן	10		

45 על מידה זו ושאר מידות ר' עמ' 131 הערה 3.

46 בטכסט של כרד עלי: حوائج הואיל ונקבעים כמות של תבואה וגם תשלום קרוב לודאי שהכוונה לממונה על החואיג' כ'אנה, היינו המחסנאי.

47 קים.

יד) הקדש של האמיר סיף אד־דין מנכליבגא בשביל מסגד בדמשק שחינך מחדש בשנת 767 להג׳ (1366/1365). — אבן כת׳יר 14, עמ׳ 321.

מרצה	80 דרהם	מזכיר מפקח	20
עוזר על ידו [48]	20		
תלמיד	10		

טו) אל־מדרסה אל־כ׳אתוניה (בית מדרש בטריפולי שהיה בו בית ספר ליתומים), נוסד ע״י האמיר עז אד־דין אידמר אל־אשרפי, נציב טריפולי, ואשתו, תעודה משנת 1372. — סובר־נהיים שם מס׳ 51.

מורה ילדים	30 דרהם	
ילד ביום	¼	ותלבושת [49]

טז) מקברה של אבן תימיה, הקדש של ברסבאי משנת 1422. — סובר־נהיים, Die Inschriften der Zitadelle von Damascus, Der Islam 12, p. 21/2.

משרת (כולל הוצ׳ בשביל שלשה נרות תמיד) 60 דרהם

יז) דאר אל־קראן אד־דלאמיה (בית מדרש ללמוד הקוראן) בדמשק, נוסד ע״י שהאב אד־דין אחמד בן דלאמה בשנת 847 להג׳ (444/1443). — Sauvaire, Description de Damas JA 1894, 1, p. 259 ff. כרך עלי VI, עמ׳ 71.

אמאם	100 דרהם	מנהל ההקדש	60	משרת, גם מואד׳ן ושוער	100
ותוספת של 20 אם		ממונה על המשק	50		
יתן שיעור לשישה				מורה ילדים	60
תלמידים מחו״ל ועוד				תלמיד	10
בשביל קריאה בבכ׳ארי				ותלבושת [52]	
בשלשת החדשים					
המיועדים לכך [50]	120				
6 קורא׳ קוראן מחו״ל	30				
קורא מיעאד [51] בכל					
יום ד׳	30				

מתנאי ההקדש: עובדי המוסד מחויבים ללמוד בעל פה בכל יום בבוקר וערב פרק מספר המסורות של אבן דאוד ולדקלם אותו אחר תפילת הבוקר ותפילת הערב. האמאם מחויב לקרוא קוראן על הקבר של מיסד הוקף.

48 מעיד.

49 בכתובת צוינו הבגדים שיקבלו הילדים.

50 ר״ב, שעבאן, רמצ׳אן.

51 קריאה ולימוד של ספרי דת („שעור").

52 גם בתעודה זו צוינו הבגדים שיקבלו הילדים.

יח) ג׳אמע אל־כרימיה בחלב, הקדש של השיך׳ עבדאלכרים בן עבדאלעזיז אל־כ׳ואפי אל־חנפי משנת 1458. — כאמל אל־גזי, נהר אד׳־ד׳הב II, עמ׳ 101/100.

אמאם	90	דרהם	מנהל	90	מנקה	130	פועל העושה צנורות מים 10
מואד׳ן (בששה ימים בשבוע)	62.5		גובה	40			
מואד׳ן ביום ו׳	30						
דרשן	30						
קורא קוראן (בכל יום)	30						
מרצה על בכ׳ארי בשלשת החדשים	150						

יט) אל־מדרסה אל־עמאדיה בדמשק, מתוך המאזן של שנת 865 להג׳ (1461/1460). — סובר, שם עמ׳ 432/431.

הוצאות :

10 אמאמים	כל איש	20	מנהל		160
„הרצאות"		300	ממונה על המשק		100
			פקיד		10

כ) מדרסה בשביל צופים בירושלים, נוסדה ע״י אל־מלך אל־אשרף קאיתבאי בשנת 877 להג׳ (1473/1472). — סובר JA 1880, 1, עמ׳ 474.

ראש הצופים	550	„דרהם סורי" (שאמי)
תלמיד	45	
צופי	15	

לא כל ההקצבות שנזכרו בתעודות ובכתובות האלה היו מיועדות לתת לבעלי־הן פרנסה. אלא רבות מהן היו קצבות. צריך איפוא לברר, אלו הן הקצבות מיועדות לתת פרנסה שלמה ואלו הן תמיכות, כי מהקצבות כאלה אסור להסיק מסקנות לגבי ההכנסות החדשיות של שכבות העובדים. ההקצבות הניתנות ברשימה ו׳, למשל, הן מסוג זה, אעפ״י שנדב אותן אחד השלטאנים. אמנם על הרוב הגדול של מקבלי ההקצבות לא הוטלו תפקידים שהעסיקו אותם יום עבודה שלם, ולכן לא היה מיסד הוקף מחויב לתת להם פרנסה שלמה. לסוג זה שייכים לא רק בעלי מלאכה הבאים מזמן לזמן אל בנין הוקף כדי לדאוג לבדק הבית, אלא גם קוראי קוראן המתחלפים במשמרות, פקידים כגון רואי חשבונות וחלק גדול מן המשרתים.

כמעט בכל הרשימות תופש ה„אמאם" אחד המקומות הראשונים בשורה של מקבלי ההקצבות. אין זאת אלא שמיסדי הוקפים רצו לחסוך מכלי קדש זה חרפת רעב והבטיחו לו פרנסה מספקת. דבר זה בולט בתעודות ההקדש של קלאון ובנו אל־מלך אנ־נאצר מחמד. יתר על כן נראה שההקצבה הניתנת לאמאם בוקפים אלה היתה מיועדת לפרנסה של משפחה ולא לפרנסת יחיד. מסקנה זו יש להסיק מן ההשוואה עם ההקצבות הניתנות למורי היתומים. התפקיד המוטל על המורה מצריך

יום עבודה שלם. בתעודת הוקף מס׳ ח׳ שנדפסה במלואה נאמר בפרוש, שהיתומים צריכים ללמוד בבית הספר מזריחת השמש עד צאת הכוכבים, פרט לימי הפגרא הקבועים[53]. לפיכך יש להניח, שההקצבה הניתנת למורה היתומים נחשבה ע״י מיסדי הוקף כמשכורת ממש, כלומר: הקצבה המיועדת לתת לו פרנסה. כמובן לא היה זה אלא מינימום של קיום בשביל עובד רוחני, ובודאי ליחיד. והנה בהקדש של קלאון מקבל מורה היתומים 30 דרהם בחודש, 3 רטל לחם ביום, והואיל וההענקה בכסף מזומן שניתנה בוקפים אחרים בשביל תלבושת המורה היתה בערך שליש ממשכרתו השנתית (כולל מנות הלחם), יש להניח שגם הבגדים שניתנו למורה בוקף זה היו שוים שליש ממשכרתו. מכאן שמשכורת המורה היתה בערך 2.36 דינאר לעומת 4 דינארים שקיבל האמאם[54]. יש להודות שההקצבות בהקדשות של קלאון ובנו הן גדולות באופן יחסי, אולם בשום פנים אין לטעון שהן עולות במידה ניכרת על ההקצבות הרגילות. על כן הרשות בידינו לומר, שההקצבות בשביל מורה היתומים ובשביל האמאם היו מיועדות לפרנס את מקבליהן, זה בדוחק וזה בקצת רווחה, או — והשערה זו קרובה מאד — ההקצבה שניתנה לאמאם היתה מיועדת לתת סיפק בידו לפרנס משפחה. בעלי המשכורות הללו לא היו רעבים ללחם, שכן אנו מוצאים בתעודות הג״ל הקצבות קטנות יותר בשביל משרות שהצריכו עבודה מרובה, ומן הדין שמיסד הוקף התכוון לתת לבעלי המשרות הללו פרנסה שלמה. על השוער, למשל, היה מוטל להיות תמיד על משמרתו כמובן מאליו וכנאמר בפרוש בתעודות וקף[55]. ה״סואק״ עבד עבודה גופנית קשה, ועל כן מכירים מיסדי הוקפים בחובה לתת לו הקצבה שתספיק לקיום. מה שמקבל הסואק היה כנראה הסכום, שנראה בעיני מיסדי הוקף כ״מינימום של קיום״ בשביל פועל. ראיה חותכת להנחה זו יש למצוא ברשימה

53 עמ׳ 72.

54 הדינאר שעל פיו נעשה חישוב ההקצבות הוא כדלקמן: כל ההקדשות מתקופת הממלוכים הבחרים: 20 דרהם; מס׳ ד׳: 30 מואידי; מס׳ ה׳: 250 ד. פ.; מס׳ ו׳: 285 ד. פ.; מס׳ ז׳: 400 ד. פ.; מס׳ ח׳—י׳: 300 ד. פ. ההקצבות של המוסדות הסוריים ניתנו במאה החמש עשרה ב״דרהם״, שהוא חצי המואידי, ר׳ למשל סיכום ו׳: קאיתבאי נותן לשיך׳ הצופים במוסד שהוא מקים בקהיר 10 דינאר (ומנות לחם אשר שוין 1.5 דינאר), ולשיך׳ הצופים במוסד בירושלים הוא נותן אותו הסכום בדרהמים ״סוריים״. חישוב ההקצבות שבהקדשות מס׳ י״ן—י״ט נעשה על פי השער 1 דינאר=60 דר׳ ואילו ההקצבות של מס׳ כ׳ על פי השער 1 דינאר=50 דר׳. מנות הלחם הניתנות לעובדים במוסדות מצריים הן ככרים, שמשקלם היה בזמן רגיל, היינו כשאין יוקר מפרז, רטל אחד, ועל כן מדובר בתעודות הוקף על רטל או על ככר וזה היינו הך. הרטל הסורי היה גדול פי ארבעה מן הרטל המצרי. בדמשק היה הרטל 600 דרהם (בקהיר 144, ר׳ למעלה עמ׳ 131 ובחלב, חמת וחמץ היה גדול עוד יותר, ר׳ צבח IV, עמ׳ 181, והשוה Gaudefroy-Demombynes p. 136/7, לפיכך מקבלים העובדים במוסדות סוריים חצי רטל לחם או 8 אוקיות.

55 אצל מאיר עמ׳ 74.

ט'. ההקצבות של האמיר קרקמאס היו בדרך כלל עלובות, וודאי שלא היו מיועדות לפרנס את בעלי המשרות שנקבעו בוקף שלו. והנה שני סעיפים בולטים ברשימת ההקצבות, משום שהם עולים בהרבה על השאר, והן ההקצבות של המשרת בסביל והפועל על יד הבאר. והטעם פשוט. הקצבות אלה היו מיועדות להיות משכורות ואילו השאר — קצבות. העבודות המוטלות על הפקידים שונות זו מזו וקשה לקבוע, אלו מהן היו עשויות להעסיק בן אדם הרבה ואלו מעט. אף־על־פי־כן כדאי לסכם את המשכורות של הפקידים, כלומר: ההקצבות בשביל אותם הפקידים, שהצטרכו כנראה לקבוע עתים לעבודתם מדי יום ביומו. הוא הדין בפרופסורים למיניהם. גם במלאכה זו היו הבדלים רבים. בדרך כלל בא המַדרס פעם ביום או שלש פעמים בשבוע, נותן את שעורו והולך לו. כך נהוג עד היום במדרסות שבארצות המזרח המחזיקות במנהג הקדום. רבים מן המרצים הרצו במדרסות אחדות ועל כן מן הנמנע לאמוד את הכנסותיהם, מכל מקום מצביעים המספרים הנקובים בתעודות ההקדש על גודל המשכורות שניתנו למרצים, כלומר: המשכורות שהיו צריכות לפרנס אותם ואת משפחותיהם בכבוד. ההקצבות בשביל היתומים שבבית הספר נותנות לנו קנה מדה להשואה.

ואלה ההקצבות בשביל הסוגים הנ"ל בתעודות אשר תמציתן ניתנה למעלה[56]:

א) פועל ע"י הבאר

מדרסה של אל־מלך אן־נאצר מחמד	1.50
ג'אמע אל־מואיד	2
כ'אנקאה בסריאקוס	1.60
מסגד של קאיתבאי	2.45
מסגד של קרקמאס	3.33
מסגד של אל־גורי	3.33

ב) שוער

מקברה של אל־מלך אן־נאצר מחמד	1	בית חולים על קימרי	1.07
מדרסה שלו	1.50		
ג'אמע אל־מואיד	2		
שוער אחר במוסד זה	1.50		
אל־כ'אנקאה אל־כ'רוביה	1.30		
כ'אנקאה בסריאקוס	1		
מקברה של אקטוה (גם מנקה חדרים)	0.35		
מקברה של ישבך	0.70		
מסגד של קאנם	0.75		
מסגד של קאיתבאי (שוער בשער הגדול)	1.30		
" " " " אחר)	1.16		
מסגד של קרקמאס	1.66		
מסגד של אל־גורי (גם משרת בסביל)	2.04		
כ'אנקאה של אל־גורי	2		

56 הסיכומים הבאים מסודרים בשני טורים, אחד למוסדות מצריים ואחד למוסדות סוריים ועל פי הסדר הכרונולוגי. ההקצבות חושבו בדינארים.

ג) מורה ילדים [57]

הקדש של קלאון	1.77	ותלבושת	(2.36)	אל־מדרסה אל־כ׳אתוניה 1.50
ג׳אמע אל־מואיד			1.30	דאר אל־קראן אד־דלאמיה 1
מסגד של קאיתבאי			2.33	
הקדש קאיתבאי, בי״ס ע״י רובע אצ־צ׳אהרי			2.33	
מסגד של קרקמאס	0.33	ותלבושת	(0.44)	
מסגד של אל־גורי			2.83	

ד) אמאם

מקברה של קלאון	4	
מדרסה של קלאון	4	
מקברה של אל־מלך אנ־נאצר מחמד	4	
מדרסה של אל־מלך אנ־נאצר מחמד	4	דאר אל־חדית׳ אס־סכריה 1.24
ג׳אמע אל־מואיד	4.6	מסגד אס־סקראקיה 2
אמאם אחר במוסד זה	2	דאר אל־קוראן אד־דלאמיה 1.66
כ׳אנקאה בסריאקוס	4	מסגד אל־כרימיה 1.5
מקברה של אקטוה	1.05	אל־מדרסה אל־עמאדיה 0.33
מסגד של קאנם	2.25	
מסגד של קאיתבאי	2.11	
מסגד של קרקמאס	2	
מסגד של אל־גורי	4	
כ׳אנקאה של אל־גורי	2	

57 בהקצבות בשביל בתי הספר ליתומים נודעה חשיבות רבה לתלבושת שניתנה למורה ולילדים על פי רוב בעין ובתורת הענקה לקנית הבגדים. התעודה מס׳ ח׳ מכילה רשימת ההקצבות בשביל שני בתי ספר כאלה. בית ספר אחד שבו לומדים 20 ילדים מקבל 15,000 דרהם. המורה וגם ה„עריף" קיבלו ודאי יותר מן התלמידים, ועל כן מותר לשער שכל תלמיד קיבל 600, המורה 2,000 והעריף 1,000. אם כן קיבל המורה בחודש 160 דרהם בשביל תלבושת, היינו 0.55 דינאר ושאר הכנסותיו היו 1.78 דינאר. בבית הספר השני הנזכר בתעודה זו לומדים 30 ילדים והוא מקבל 20,000 ד. פ. אם נניח שגם בבית ספר זה קיבלו התלמידים 600 הרי שגם המורה קיבל כסכום שבבית הספר הנ״ל, היינו 2,000 דרהם (בבית ספר זה לא נזכרה משרת העריף). בבית הספר שברשימה י׳ לומדים 40 ילדים ומלמדים מורה ראשי ושני מורים עוזרים. בי״ס זה מקבל 30,000 דרהם ואם כן יתכן שגם בו קיבל כל תלמיד 600 ואילו המורה הראשי 3,000 ושני המורים העוזרים על ידו ביחד ג׳כ 3,000. משכורת המורה היתה 2 דינאר ואם השערתנו נכונה היתה ההענקה בשביל תלבשת 0.83 דינאר. במקרה זה היתה ההענקה איפוא יותר משליש של הכנסותיו, אבל יתכן שקיבל גם מנות לחם, ואם כן היה היחס בין חלקי הכנסותיו משתנה בהרבה. העולה בידינו שבדרך כלל היתה ההענקה לתלבושת בערך השליש מהכנסותיו של מורה היתומים, ולפיכך יש להוסיף סכום זה ברשימות המזכירות מתן תלבושת או הענקה לקניית תלבושת בלי לקבוע את השעור. אך כמובן צריך להזהר במשכורת של מורים, אם גודל ההקצבה בשביל התלבושת ערכה לא נקבע כלל. ולכן ניתנו גם המשכורות ההן בתוך סוגר () כדי לסמן שהן משכורות משוערות.

ה) פקידים [58]

א) פקידים נמוכים :

ספרן בהקדש של קלאון	2	מזכיר מפקח על הנהגים מההקדש במסגד של מנכליבגא	1
ספרן במדרסה של אל־מלך אנ־נאצר מחמד	1.50		
גובה של ג׳אמע אל־מואיד	3.33		
מזכיר המפקח על הצופים באותו מוסד	2.60		
מזכיר המפקח (על העובדים) באותו מוסד	1.33		
מזכיר מפקח (על העובדים בכ׳אנקאה בסריאקוס	0.80		
גובה של המקברה של קרובי ברסבאי	1.79	גובה במסגד אל־כרימיה	0.66
גובה של מסגד של קאיתבאי	1.96		
מזכיר מפקח בכ׳אנקאה של אל־גורי	2		

ב) פקידים אחראיים, ביחוד לכספים :

מפקח על כספי ההקדש בג׳אמע אל־מואיד	6.66	ממונה על העובדים בבית החולים אל־קימרי	5.52
גזבר באותו מוסד	3	מנהל בדאר אל־קראן אד־דלאמיה	1
מפקח על כספי ההקדש בכ׳אנקאה בסריאקוס	2	ממונה על המשק באותו מוסד	0.80
פקיד אחר באותו מוסד	2	מנהל של המסגד אל־כרימיה	1.50
מנהל המקברה של קרובי ברסבאי	1.79	מנהל של המדרסה אל־עמאדיה	2.66
מפקח במסגד של קאיתבאי	7.56	ממונה על המשק באותו מוסד	1.66
מנהל חשבונות באותו מוסד	5.6		

ו) מרצים וזקני הצופים

מרצה במדרסה של קלאון	10		
מרצה במדרסה של אל־מלך אנ־נאצר מחמד	10	מורה ראשי בדאר אל־חדית׳ אס־סכריה	1.87
מרצה למשפט חנפי בג׳אמע אל־מואיד		מרצה במסגד של מנכליבגא	4
צרכי אוכל ו	21.66		
ארבעה מרצים אחרים, כל איש	5		
שני מרצים אחרים, כל איש	3.33		
שיך׳ של הכ׳אנקאה אל־כ׳רוביה	10.6		
שיך׳ הצופים במסגד של קאיתבאי	11.5	אב הנזירים במדרסת הצופים בירושלים	10
שיך׳ הצופים במסגד של קרקמאס	3		
שיך׳ הצופים בכ׳אנקאה של אל־גורי	10		

58 במדור זה מן הראוי להסתפק בסיכום של משכורות הפקידים הנמוכים והבינוניים. המשרה של המנהל באחד הוקפים הגדולים במצרים ניתנה ע״פ רוב בתור הקצבה שמנה לאחד מגדולי המלכות. לא כן במוסדות הסוריים ששם היו מנהלי הוקפים פקידים בינוניים.

ז) תלמיד בבית ספר ליתומים [59]

ג׳אמע אל־מואיד תלבושת ו	0.63	אל־מדרסה אל־כ׳אתוניה תלבושת ו	0.375
מסגד של קאיתבאי	0.80	דאר אל־קראן אד־דלאמיה תלבושת ו	0.17
בית ספר ע״י רובע אצ־צ׳אהרי	0.80		
מסגד של קרקמאס הענקה לתלבושת ו	0.20		
מסגד של אל־גורי	0.50		

בסיכומים אחדים ניכר כיצד עלו המשכורות במשך התקופה הממלוכית, ושוב כדאי להצביע על המשכורות של הפועל על יד הבאר, שהוא ברשימות הנ״ל הפועל בה׳ הידיעה. ברשימת המשכורות שניתנו לפועלים אלה אין כמעט קפיצות, המשכורת גדלה בהתמדה ודרך קבע. סיכום ההקצבות שניתנו לסואקים מוכיח, שהמשכורת של פועל פשוט מסוג זה עלתה מסוף המאה השלש עשרה עד תחילת המאה השש עשרה ב 122%, ובודאי עלו במתכונת זו גם המשכורות של סוגי פועלים ובעלי מלאכה אחרים שעבודתם היתה חיונית [60]. ואם עליה זו אינה ניכרת בשאר הסיכומים אין זאת אלא משום שמשלחי יד הרחוקים מן הייצור הראשון פגיעתם ע״י משבר כלכלי קשה משל מקצועות היסוד. בימי הממלוכים הבחרים היה כנראה הסכום של דינאר וחצי עד שני דינארים ה״מינימום של קיום״ המוחלט במצרים וגם בסוריה. בגבול זה היו ההקצבות בשביל ה״סואק״ בהקדש של אל־מלך אנ־נאצר מחמד, בשביל הספרנים בהקדשות של קלאון ואל־מלך אנ־נאצר מחמד וזו בשביל מורה הילדים ב״כ׳אתוניה״. עד סוף המאה החמש עשרה עלה המינימום דינאר ומעלה. זהו מה שיש להסיק מסיכומים אלה, ומסקנה זו מתאשרת ע״י הסיפורים של נוסעים אירופאיים שביקרו בשלהי התקופה הממלוכית במצרים. והרי העדויות שהשאירו לנו שני נוסעים שחזרו בשנת 1479 מארץ ישראל דרך מצרים לאירופה. אחד מהם מספר, שהם שילמו בקהיר בביתו של ויניציאני ארבעה ״מואידי״ ביום בשביל דירה ואוכל, היינו בחודש 4.80 דינאר [61]. חברו לנסיעה אומר, ששילם בשביל עצמו ובשביל מחצית הוצאותיו של משרת ששכרו במשותף חמשה דוקאטים [62]. הם עשו בקהיר 20 יום, ואם כן היה לו לשלם — לפי דברי חברו הנ״ל 20×4=80 ועוד 40 (בשביל המשרת),

59 במקרה שגודל ההענקה לתלבושת נקבע בתעודת ההקדש (כלומר הסכום הכולל של ההענקות בשביל מורים ותלמידים) נוספה להקצבה, ואם לא נקבע המספר בכתבי ההקדש לא נוספה, משום שבסכומים כה קטנים כהקצבות בשביל היתומים לא כדאי להוסיף השערות שהן עלולות לשנות הרבה. אם נאמר בכתבי ההקדש שהילדים יקבלו בגדים, צריך כמובן להסתפק בהערה על כך.

60 למעלה עמ׳ 144 מצאנו ע״י השערות וחישובים, ששכר העבודה של הטוחנים והאופים עלה באותו זמן ב 113%, והידיעות על המשכורות של ה״סואקים״ מאשרות איפוא את המסקנות דלעיל.

61 טוכר ב Reyssbuch עמ׳ 686.

62 Rieter עמ׳ 145 ור׳ שם עמ׳ 147 : 1 דוקאט=25 מואידי.

בס"ה 120 מואידי, כלומר: חמשה מואידי פחות מהסכום שהוא מזכיר. באלכסנדריה שילמו הנוסעים 4 דוקאטים בחודש ובשביל משרת שנים [63]. כומר צרפתי שבא בשנת 1512 למצרים מספר, שהנוצרים (האירופאיים) גרים בקהיר אצל המתורגמן ומשלמים בשביל דירה ואוכל בלי יין ארבעה אשרפי בחודש, סוחרים משלמים שנים או שלשה ועולי רגל חמשה [64]. אמנם נכון הדבר, שמחירים אלה היו מחירי מלון, אבל בזמן שבו היה הסכום של שני דינארים התשלום הקטן ביותר באכסניה בשביל דירה ואוכל הרי לא יתכן שאיש יוכל לכלכל את כל הוצאותיו בפחות משלשה דינארים. הלא יש להביא בחשבון הוצאות תלבושת, כלים ומסים.

תעודות ההקדש של המוסדות הסוריים שנזכרו למעלה אינן מכילות רשימות הקצבות כה ארוכות כמו אלה של הוקפים המצריים, ובכל זאת ניכר ההבדל בין שכר העבודה במצרים ובסוריה. ידיעות המפיצות אור בהיר על שאלה זו אפשר למצוא במכתבים שנשלחו ע"י יהודים שעלו בסוף המאה החמש עשרה דרך סוריה לארץ ישראל. יהודי איטלקי שעלה בשנת 1480 לארץ ישראל כותב שבדמשק „יכול אדם לחיות שיש לו קצבה ד' מאות או ה' " [65]. ידיעה זו סתומה למדי, ובפרט שבעל המכתב אינו קורא בשם המטבע. יותר פרטים מוסר לנו עולה אחר, גם הוא מאיטליה, שעלה לארץ ישראל חמש עשרה שנה אחרי הראשון. הוא אומר שבצפת לקח יחד עם חברו חדר קטן בביתו של יהודי עני והם שילמו לו ביחד „א' כסף ליום הן בעבור החדר והן בעבור שכר טרחו להכין בר ולחם ומזון" [66]. ברם בעל המכתב אינו אומר מה הוא „כסף". כשהוא מספר על הימים שבילה בבירות הוא אומר, ששילם דוקאט אחד ורביע שהם ל"ב מיידיני, ומסביר ששני מיידיני הם מארצילו אחד והדוקאט הויניציאני שוה י"ג מארצילו וחצי [67]. להלן מספר בעל המכתב על גודל הוצאותיו במארצילי או ב„כסף" בלי להגדיר מטבע זו [68]. מאידך ברורה לגמרי ידיעה שניה שבסיפורו על הימים ששהה בצפת. הוא מספר, שיהודי אחר הציע לו ולחברו שיגורו ויאכלו אצלו והוא ילמד אותם גם תורה ובשביל כל זה ישלמו לו דוקאט אחד בחודש [69]. הרי זה החצי ממה שדרשו במצרים! בעל המכתב מספר על רב אחד שקיבל בעיר קטנה בסוריה משכורת של 50 דוקאטים בשנה והוא היה מטופל במשפחה [70]. על הוצאותיו בירושלים מספר עולה זה בפרוטרות, אבל פיסקה זו לקתה בחסר. ואלה דבריו: „ובשנה הזאת יש זול מלחם ויין ולפי מה שאחשוב יכול אדם להחיות את נפשו עם עשרה דו"ק לשנה והנה אנחנו נתפרשנו עם כ"ר אהרן לועזי היושב בזה החצר כי יעשה לנו ההוצאות ויכבס לנו הבגדים ויהיה שכרו ארבעים כסף לכל אחד ממנו

63 טוכר שם עמ' 689 ; ריטר עמ' 132.
64 תנו עמ' 83.
65 המעמר III, עמ' 90/89.
66 אלמוני עמ' 277.
67 שם עמ' 275.
68 עמ' 276, 277, 280, 281.
69 עמ' 277.
70 עמ' 275.

לחדש. אמנם לא יתן לא יין ולא שמן להדליק נר ולא יפרע שכרות הבית ולא ליתן לנו ללין דהיינו מטה וסדינים וכסות אבל יתחייב לתת לנו בכל ערב בשר או דגים או ענינים אחרים מגבינה ובכל בוקר יכין תבשיל ולא יחסר ונאמר לנו כי הגדיל משכורתו יותר מן הראוי. מ"מ בחרנו לעשות כך למען לא יהיה לנו טורח להכין תבשיל ולא נתבטל מן הלמוד ואנו פורעים בין שנינו שכירות הבית ששת כספים לחדש ולפי אומד דעתי אנחנו מוציאים לחשבון ..ד דו"ק לשנה זולת ממסים ועולים ומה שנוציא לתת לעניים ומה שנצטרך להוציא במטלטלין מדי יום ביומו" [71]. המשפט הראשון מדברי העולה מתאים יפה למה שסיפר מקודם: בצפת דרשו ממנו בשביל דירה ואוכל שנים עשר דוקאטים בשנה והבטיחו לו עוד ללמד אותו תורה בשביל סכום זה, ועל כן הרשות בידו להביע את הדעה שאפשר לכסות את ההוצאות האלה בעשרה דינארים בשנה. בלא ספק הוא מתכוון לכך באומרו: "יכול אדם להחיות את נפשו". אולם מה הם אותם "ארבעים הכספים" ששילם בחודש בשביל אוכל? אם הכוונה למואידים הרי שילם 1.53 דינאר ויחד עם שכר דירה 1.65 דינאר [72], ואין לשער שהסכים לשלם מחיר שעלה בששים וחמישה אחוזים על הסכום שהציעו לו בצפת. ההערה "נאמר לנו כי הגדיל משכורתו יותר מן הראוי" אינה הולמת הפרש כה גדול. אם נניח ש"הכספים" הם מארצילו, או שוה למארצילו, היינו שני דרהמים, אזי שילם פי שלשה מן המחיר שדרשו ממנו בצפת, וזה בודאי לא נכון. על כן יש להניח שה"כסף" הוא חצי המואידי, שנקרא גם כן דרהם, וזוהי באמת המטבע שבה עשו באותו הזמן בסוריה את החשבונות. בצפת שילם 360 דרהם בשביל חדר ואוכל (וצריך להוסיף בלי יין ובלי כביסה) ואח"כ הציעו לו דירה ואוכל (יחד עם שכר לימוד) בשביל 12 דוקאטים שהם 624 (600) דרהם, ובירושלים שילם 556 דרהם בשביל דירה ואוכל בלי יין, ולכן אמרו לו שבעל הבית הגדיל שכרו יותר מן הראוי. על כן לא יקשה להשלים את החסר בסכום הוצאותיו: " ...דו"ק". הוא שילם 552 בשביל פנסיון בלתי שלם. והנה י"ד דינארים הם 728 (700) דרהם! את הסכום של 176 (148) דרהם הוציא איפוא בשביל יין, שמן למאור ודברים אחרים. אם נוסיף מה שהוציא בשביל כלים ומסים, שלא כלל בסכום של 14 דינארים, נגיע ל 18, ועם הוצאות תלבושת, שעליהן לא חשב עוד העולה החדש, נגיע לסכום של קרוב ל 24 דינארים. העולה בידינו, שבסוף המאה החמש עשרה היה התקציב של בחור ישיבה בסוריה (או ארץ ישראל) שני דינארים לחודש. באותו זמן היה במצרים המינימום של קיום המחלט ב 50% למעלה מזה.

הסיכומים שנעשו למעלה נותנים בידינו את האפשרות להסיק מסקנות גם

71 עמ' 283/282.

72 לפי חשבונו הוא: 1 דינאר=26 מואידי. לפי שער המטבעות הרגיל 1 דינאר=25 מואידי: 1.72 דינאר. להלן מוסף המספר המתאים לשער המטבעות הרגיל בסוגרים.

בנוגע לרמת החיים של אותן השכבות שהכנסותיהן עלו במקצת על המינימום של קיום, בלשוננו היום: הבורגנות הזעירה. גודל ההכנסות של הפקידים היה כמובן מודרג לפי תפקידיהם ולפי האמצעים שהיו ברשות המוסדות שבהם עבדו, והרבה היה גם תלוי ברצונו של מיסד ההקדש, או למען הדיוק: של יועציו ועושי דברו. בהקצבות בשביל הפקידים הנמוכים ביותר אנו מוצאים סכומים שהם בערך שוים למשכורות של הפועלים העובדים עבודה שלמה. עד אמצע המאה החמש עשרה לא השתכר הגובה או המזכיר למעלה משנים או שלשה דינארים אפילו במוסד ששילם יפה. אולם אין ספק, שפקידים אלה לא עבדו יום שלם. המשכורת של פקיד, שהיה צריך להתמסר לעבודה במוסד ההקדש שעות מספר יום יום, היתה כפי הנראה כבר בזמן ההוא 5 או 6 דינארים. המשכורות של המורים במדרסות היו למעלה מזה. מיסד של הקדש הרוצה שהמרצה במדרסה שלו יוכל להתפרנס ממשרה זו בלבד אינו נותן לו פחות מ 8 עד 10 דינארים. משכורות כאלה אנו מוצאים כבר בתעודות ההקדש מתחילת התקופה הבחרית. אולם הכנסות המרצים היו על פי רוב גדולות הרבה יותר, משום שהיו להם משרות אחדות, כגון שהורו במדרסות אחדות, או שהיו גם דרשנים, או שהיו להם משרות אדמיניסטרטיביות. בתחום שבין עשרה לארבעים דינאר היו ההכנסות של הבורגנות הבינונית, ומי שהשתכר יותר נחשב בודאי כבן אדם המש־תכר הרבה. בסכום של ארבעים דינאר התחילו גם ההכנסות של הפיאודלים. בתקופת הפריחה של הממלוכים הבחרים היתה ההכנסה של אביר חלקה בתחום זה, וההכנסות שהיו לממלוכים של האמירים לא היו קטנות מהן. מקריזי מספר, שאל־מלך אנ־נאצר מחמד מינה בשנת 1311 נציב חדש של הפרובינציה עזה ונתן לו בשביל הממלוכים שלו הפקדים שהכניסו להם בשנה מ 83 עד 104 דינאר בקרוב [73]. אמנם בדרך כלל היו ההפקדים קטנים יותר. בתקופת הממלוכים הברג'ים היו ההכנסות של סוגים שונים של פיאודלים באותו גובה. בסוף המאה הארבע עשרה מקבל אמיר חולה בתור פנסיה הפקד המכניס לו בחודש 100 דינאר [74]. אמיר אחר, שנשלח לירושלים בלי תפקיד מקבל הפקד המכניס לו 66 דינאר [75]. השלטאן ברקוק נתן לאחד מידידיו קצבה של 40 דינאר [76]. והרי ידיעה מאמצע המאה החמש עשרה: אמיר אחד נשלח בשנת 1451 לדמשק, כדי שיחכה שם עד שיתפנה בשבילו הפקד, ובינתים מקציבה לו הממשלה 100 דינאר לחודש [77].

73 כ'טט וו, עמ' 398.

74 אבן אל־פראת IX, עמ' 319.

75 שם עמ' 361.

76 [illegible] עמ' 376.

77 אנ־נג'ום אז־זאה[illegible] VII, עמ' 217.

בבואנו לברר את היחס בין מס הגולגולת ששילמו העדות הלא־מסלמיות ובין ההכנסות של משלם המסים על סמך הסיכומים והחישובים האלה ניתקל בקשיים אחדים. ראשית כל עלינו להסתפק בבירור השאלה בנוגע ללא־מסלמים של מצרים, משום שהנתונים על רמת החיים ושכר העבודה בסוריה שבידינו דלים מדי. וכן אין לנו מסמכים על ההכנסות של מעמד אחד, שעליו נמנו יהודים רבים, היינו הסוחרים ובעלי הרכוש הקטנים, ובענין זה אין לנו דרך אחרת אלא לסמוך על השערות. אולי מותר להניח שההכנסות של חנונים קטנים היו בתחום המשכורות של הפקידים הבינוניים במוסדות ההקדש, היינו הפקידים שעבדו בהם „עבודה שלמה". גם בנוגע לגודל הג׳זיה קשה הערכת התשלומים של המעמד הבינוני במובן המצומצם. הידיעות על דרגות המס אצל אבן ממאתי הן ברורות, וקרוב לודאי שעד סוף המאה השלש עשרה לא נשתנו[78]. הידיעות שבפי קלקשנדי הן פחות ברורות. הוא אומר כמה שילמו בזמנו העשירים והעניים, ואינו מגלה לנו כמה שילמו הבינונים, ויתכן שלא למו בזמנו העשירים והעניים, ואינו מגלה לנו כמה שילמו הבינונים, ויתכן שלא היתה דרגה בינונית אחידה. אם העשירים שילמו 25 דרהם והעניים 10 דרהם מותר לשער בתור סיס לחשבון, שהבינונים שילמו 15 דרהם. במקורות היהודיים מסוף המאה החמש עשרה אין דבר על דרגות, ויש איפוא להסתפק בסכום משוער, היינו 1.5 דוקאטים. אם כן מסתבר שאחוז הג׳זיה מההכנסות החדשיות של הנתין היהודי במצרים הממלוכית היה כדלקמן:

א) בסוף המאה השלש עשרה:

	הכנסה חדשית משוערת	ג׳זיה בשנה:	ג׳זיה בחודש:	אחוז מן ההכנסה החדשית:
עניים (פועלים, משרתים)	2 דינאר	1.59 דינאר	0.13 דינאר	6.5
מעמד בינוני (חנונים קטנים, פקידים)	4—6 דינאר בסיס לחשבון: 25	2.08 "	0.17 "	3.4
אמידים	20 דינאר ויותר בסיס לחשבון: 25	4.16 "	0.35 "	1.4

78 מאידך כדאי להזניח בחישובים על מס הגולגולת כפי ששולם במחצית השניה של המאה השלש עשרה את הסכום הקטן שנגבה לפי קלקשנדי בשביל הפקידים שעסקו בגביה (השוה למעלה עמ׳ 265) כי סכום זה נשתנה בודאי לעתים תכופות.

ב) בסוף המאה הארבע עשרה:

	הכנסה חדשית משוערת	ג'זיה בשנה :	ג'זיה בחודש :	אחוז מן ההכנסה החדשית :
עניים (פועלים, משרתים)	2.20 דינאר	10 דרהם	0.83 דרהם	1.5
מעמד בינוני (חנונים קטנים, פקידים)	4—6 " בסיס לחשבון : 5	15 "	1.25 "	1
אמידים	20 ויותר בסיס לחשבון : 30	25 "	2.08 "	0.27

ג) בסוף המאה החמש עשרה:

	הכנסה חדשית משוערת	ג'זיה בשנה :	ג'זיה בחודש :	אחוז מן ההכנסה החדשית :
עניים (פועלים, משרתים)	3 דינאר	1.50 דינאר	0.125 דינאר	4.1
מעמד בינוני (חנונים קטנים, פקידים)	6—8 דינאר בסיס לחשבון : 7	1.5 "	0.125 "	1.7
אמידים	20 ויותר בסיס לחשבון : 40	1.5 "	0.125 "	0.31

מספרים אלה מדברים בלשון ברורה. הם מוכיחים שמס הגולגולת לא היה מס כבד. הסכום שהיהודי או הנוצרי היה צריך להפריש מהכנסותיו בשביל מס זה לא היה מן הסעיפים החשובים בתקציבו. אמנם במשך עשרת הדורות שבהם שלטו הממלוכים על מצרים וסוריה היו פרקי זמן, שבהם הגבירו השלטונות את הלחץ הכספי על הלא־מסלמים, ואז הכביד מס הגולגולת על השכבות העניות. אולם ידיעות במקורות שונים שאין לערער עליהן נותנות מקום להשערה, שלמעשה לא רבץ על העניים נטל כה כבד כמו שנראה מן המספרים הנזכרים בכתבי הסופרים הערביים. יש יסוד להניח שבזמנים אלה דאגו ראשי הקהילות לכך, שהאמידים יקלו את העול מעל העניים[79]. כך היה הנוהג בקרב כל העדות הלא־מסלמיות. על כל פנים מפריז מי שסבור, שתהליך ההתאסלמות גבר בקרב האכרים, היינו השכבה העניה ביותר

79 ר' שו"ת רמב"ם סי' קמ"ה.

של הלא־מסלמים, משום שבני שכבה זו נפגעו קשה ע"י מס הגולגולת [80]. במקור נוצרי מסופר, שבתקופה שבה היה לחץ המסים קשה ביותר, היינו במחצית השניה של המאה השלש עשרה, שילם בשביל העניים נזיר שברשותו היו אמצעים גדולים [81]. אין ביכלתנו לקבוע מה מידת האמת בסיפור זה, אך ללא ספק יש בו גרעין של אמת. הוא מעיד על הסעד שנתנו ראשי הכנסיה הקופטית לעניים בתשלום המסים. ועוד, אין להתעלם מן היחס שבין מס הגולגולת לסכום הכולל של המסים ששילמו האכרים. מן המקורות הערביים יש להסיק, שאפילו בזמנים שבהם לא הסתפקו השלטונות במס הגולגולת החוקי, אלא הכפילו אותו, לא היתה הג'זיה מס כבד לעומת הסכום הכולל של המסים שהיו מוטלים על האכרים. אמנם נכון הדבר, שבדורות הראשונים של שלטון המסלמים החיש לחץ המסים את מהלך ההתאסלמות. כזה היה המצב בימים שבהם היו הערבים השכבה השלטת במדינה וממולם עמדו הלא־מסלמים בתור „רעיה", אבל בתקופת הממלוכים היו המסלמים עצמם „רעיה". בתקופה זו לא היו המסים המיוחדים שהיו מוטלים על עדות החסות גורם שהניע את המוני הנוצרים והיהודים להתאסלמות. לעתים עברו עשירים לאסלאם משום שעליהם הוטל לשלם סכומים גדולים, אבל ההמון לא המיר את דתו כדי לפטור את עצמו מתשלום מסים.

80 אב. נ. פולק, דברי ימי הערבים, עמ' 221.

81 ר' כרך ו, עמ' 65.

פרק 2:

הגביה של מס הגולגולת

שיעור מס הגולגולת כפי שנקבע בחוק וכפי שנגבה ע"י הממשלה לא היה כמובן אלא צד אחד של המטבע. במדינה הממלוכית, כבמדינות דיספוטיות אחרות, נודעה חשיבות גדולה יותר לביצוע החוק ע"י האדמיניסטרציה הממשלתית. הפקידים שעסקו בגביה יכלו להשתמש בכח שניתן בידיהם מטעם הממשלה ולהתעלל במיעוטים הדתיים, ומאידך יכלו אנשים מעדות אלה לבוא בדברים עם המנגנון הממשלתי ולקבל את הגביה לידיהם. הגביה של מס הגולגולת זוהי איפוא פרשה שיש לדון בה לפרטי צדדיה.

א

בתחילת התקופה הממלוכית נגבה מס הגולגולת מכל הלא־מסלמים מטעם השלטאן, עד שבא אל־מלך אנ־נאצר מחמד ותיקן תיקון יסודי. הוא נתן לבעלי האחוזות הפיאודליות את ההכנסות מהג'זיה של האכרים ושאר האנשים שהתגוררו באחוזותיהם, ומובן שנגבו ע"י הפקידים שלהם [1]. מכאן ואילך גבתה הממשלה את הג'זיה מהלא־מסלמים שישבו באחוזות שהוקצבו לשלטאן ובמקומות שנשארו תחת ההנהלה הישירה של הממשלה, היינו בעיקר הערים הגדולות. בדברו על ההכנסות שהיו לממשלה ממס הגולגולת מהפרובינציות של מצרים אומר איפוא קלקשנדי, שהג'זיה של תושבי הכפרים וערי השדה שייכת לבעלי ההפקד, ואילו במקומות שהוקצבו לשלטאן גובה את המס אותה המחלקה הממשלתית (דיואן) הממונה על עניניהם. את ההכנסות מן הערים אלכסנדריה ודמיאט גבה ה„דיואן אל־כ'אץ", ועל כן גבה אותו המשרד גם את מס הגולגולת מן היהודים והנוצרים שישבו שם. הפקיד שטיפל בגביה נקרא נאצ'ר אל־ג'ואלי (מנהל מס הגולגולת). בגבית המס בבירת מצרים טיפל משרד מיוחד, שניהל אותו פקיד הנקרא גם כן „מנהל מס הגולגולת" [2]. למשרה זו נתמנו בדרך כלל אזרחים, אולם בסוף התקופה הממלוכית גם אנשי צבא [3]. לעתים תכופות

1 כ'טט ו, עמ' 88, 90. מקודם ניתנו ההכנסות ממס הגולגולת לבעלי האחוזות באופן יוצא מן הכלל, ר' סלוך ו, עמ' 770 והשוה בתרגומו של קטרמר ו, 1, עמ' 132.

2 צבח III, עמ' 463/462, ור' שם X, עמ' 452.

3 אבן איאס III, עמ' 140 ; IV, עמ' 6.

ניתנה המשרה למישהו ביחד עם משרות אחרות, משום שהיא לא נמנתה עם המשרות החשובות בצמרת המדינה [4]. במשרד הג׳ואלי היו רשימות של הלא־מסלמים, רשימות של היהודים לחוד ורשימות של הנוצרים לחוד. על המדור שערך את הרשימות היה ממונה פקיד שנקרא „חאשר". קלקשנדי מספר שבמשרד הג׳ואלי בקהיר היה חאשר בשביל היהודים וחאשר בשביל הנוצרים. לפי מה שהוא אומר הכירו פקידים אלה את אנשי החסות הרשומים ברשימות המשרד ואם יהודי או נוצרי הגיע לגיל הבגרות הודיעו על כך ללבלרים והם חייבו אותו לשלם את המס וכן מסרו להם ידיעה אם ד׳מי ממקום אחר בא לקהיר ואם אחד מהם התאסלם. אך כמובן הטיל המשרד על העדות הלא־מסלמיות לעזור לו בעריכת הרשימות. בכל שנה הצטרכו ראשי העדות להגיש רשימות של בני דתם ופקידי המשרד הקפידו במיוחד שיודיעו להם על זרים שבאו למקומם. מי שיצא למקום אחר וחזר נדרש להביא אישור ששילם שם את הג׳זיה ואם לא הביא אישור כזה היה צריך לשלם בשביל התקופה שבה נעדר ממקום מגוריו הקבוע. אנ־נוירי מדגיש שכל נסיון להעלים מישהו מעיני הפקידים נענש באופן חמור והמשתמט מתשלום המס חויב לשלם את הג׳זיה תיכף ומיד. כמו כן דרשו פקידי הממשלה למסור להם ידיעות על הילדים על מנת שיוכלו לגבות את המס לכשיגיעו לגיל הבגרות. אולם בקצת מקומות לא הסתפקו השלטונות לקבל מדי שנה בשנה רשימות כאלה אלא חייבו את הלא־מסלמים למסור להם תיכף ומיד על לידות וגם על פטירות [5]. סדר הגביה בסוריה היה דומה לזה שבמצרים. השלטאן לא ויתר על ההכנסות מהפרובינציות של סוריה וארץ ישראל בין מאחוזות בין ממסים ובערים הראשיות ישבו פקידים שנהלו את עניני האוצר השלטאני [6]. מס הגולגולת היה אחת מאותן ההכנסות שנשארו בידי האוצר ומחלקות מיוחדות במשרדים הממ־שלתיים עסקו בגביתו. קלקשנדי מצטט את פקודת המינוי של פקיד שהיה ממונה על גבית הג׳זיה בפרובינציה דמשק. תעודה זו שנכתבה בידי ג׳מאל אד־דין אבן נבאתה (מת 1366) היא אחת הדוגמאות בשביל תעודות מינוי למשרות הניתנות לאנשי צבא. הפקיד המתמנה נקרא „שאד אל־ג׳ואלי" — מפקח על מס הגולגולת [7] —

4 אנ־נג׳ום אז־זאהרה VII, עמ׳ 145, 154, 198 ; את־תבר אל־מסבוך עמ׳ 303.

5 צבח III, עמ׳ 462 ; אנ־נוירי VIII, עמ׳ 242 ואילך. בהזכירו את ראשי העדות הלא־מסלמיות החייבים לעזור בעריכת הרשימות מדבר אנ־נוירי על ראיס אל־יהוד אולם אין להבין את דבריו באופן מלולי. כי מסתבר שהכוונה לא לנגיד אלא לראשי הקהילות למקומותיהם והרי הוא ממשיך ומדבר על ה„קסיס" או „אסקף" שלהם כלומר לא דוקא הפטריארך. על משרת החאשר ר׳ גם אבן ממאתי עמ׳ 306.

6 ר׳ צבח IV, עמ׳ 186, 187, 218, 234 ; השוה Gaudefroy-Demombynes עמ׳ 148, 149, 206, 223.

7 צבח 12, עמ׳ 311/310. ברשימת המשרות עצמה חסרה משרה זו.

ואילו במקור אחר מסופר שנתמנה מישהו למשרת „נאצ׳ר אל־ג׳ואלי״ בדמשק (נצ׳ר אל־ג׳ואלי)[8].

בקהיר ובערים אחרות נגבה מס הגולגולת זמן רב באופן שתואר ע״י קלק־שנדי[9]. זוהי השיטה שנקבעה ע״י חכמי המשפט האסלאמי. תפקיד הג׳זיה היה — לפי דעתם — בראש וראשונה להדגים את השעבוד של העדות הלא־מסלמיות ומשום כך היה כל יהודי ונוצרי מחויב לשלם את המס באופן ישיר. זאת היתה דעתם של חכמי המשפט עוד בזמן קדום, ודעה זו הלמה את המצב בימי הבינים המאוחרים, שעה שלא היתה למס הגולגולת חשיבות מרובה בתור מקור הכנסה של אוצר המלכות. אבו יוסף אומר, שאסור לשלטונות לעשות הסכם עם שליט של כפר אם הוא מציע לשלם סכום קבוע מראש בשביל מס הגולגולת של הלא־מסלמים המתגוררים בכפרו. הוא מנמק את דעתו ואומר שע״י הסכם כזה עלול אוצר המלכות להפסיד, או פעמים שאותו הגביר יחלק את הסכום שהוא מתחייב לשלם לשלטונות על חייבי המס באופן שהם יצטרכו לשלם פחות ממה שמוטל עליהם לפי החוק[10]. הסכם בין השלטונות ובין עדה לא־מסלמית עצמה היה ממילא אסור לפי השקפה זו, ואעפ״כ הלכו השלטונות המסלמיים בדרך זו. הם עשו לעתים תכופות הסכמים כאלה עם קהילות גדולות וקטנות, במצרים ובסוריה. בתעודה מתחילת המאה החמש עשרה נאמר, שקהילת קהיר היתה חייבת סכום גדול בשביל מס הגולגולת והפרנסים היו אנוסים למכור אדמת הקדש. מחיר החלקה שנמכרה היה 7,000 דרהם, ובסכום זה סילקו את החוב וקנו חלקה אחרת[11]. אנו למדים איפוא, שהקהילה קיבלה על עצמה את האחריות למס הגולגולת, כלומר: עשתה הסכם עם השלטונות ושילמה את המס בשביל כל יהודי קהיר. ברם בימים ההם קרה מזמן לזמן שעברו משיטת תשלום זו לשיטה האחרת, היינו: שפעם גבו את המס אישית ופעם גבו סכום קבוע מידי ראש העדה, שהיה אמנם פרי הערכה של משלמי המס. גם במצרים וגם בסוריה היו חילופים בנידון זה תופעה לא נדירה. כאשר הוגדל מס הגולגולת בתחילת שלטונו של אל־מלך אל־מואיד שיך׳ והונהגה דרגת המס ע״פ דין חכמי המשפט הקדומים, חזרו השלטונות גם לאופן התשלום שהוא כדין בעיני התיאולוגים, היינו: השלטונות המסלמיים החלו גובים את המס בעצמם. הכרוניסטים מספרים, שאז עשו השלטונות רשימות של כל היהודים והנוצרים[12]. בקהיר היתה איפוא הנהגת התשלום הישיר קשורה בהגדלת

8 אנ־נג׳ום אז־זאהרה VII, עמ׳ 185.

9 ר׳ שו״ת רמב״ם סי׳ קמ״ה ור׳ להלן.

10 כתאב אל־כ׳ראג׳ עמ׳ 148.

11 מאן, Texts I עמ׳ 432. השוה למעלה עמ׳ 28/27 המדובר כמובן בדרהמים של כסף והם שילמו איפוא 280 דינאר. אילו היה המדובר בדרהמים פלוס אזי היה הסכום 50 דינאר, ואנו שומעים על חוב כבד. ועוד היאך יכלו לשלם את החוב ולקנות חלקת אדמה אחרת בסכום קטן זה.

12 אנבא דף 172 א; אל־עיני דף 722 א.

המסים, אבל לעתים הוקל ליהודים ע"י ביטול ההסכם על תשלום קיבוצי של מס הגולגולת. הקהילה בירושלים נלחצה במשך מאות שנים מסבל המסים הכבדים שהטילו עליה השלטונות המסלמיים, משום שהשלטונות קבעו סכום מסוים ולא התחשבו במספר הנפשות או ראשי המשפחות. דבר זה נזכר במכתבים רבים מתקופת הפאטמים[13], וגם בתקופת הממלוכים נגרם לקהילה סבל רב ע"י סידור זה. אחד מחכמי ישראל מאיטליה שהשתקע בירושלים בשנת 1488 מספר, שבמשך חמשים שנה שילמה הקהילה שנה שנה סכום קבוע של 400 דוקאטים כמס גולגולת, עד שבימים ההם פיטר השלטאן את יהודי ירושלים מחובה זו. באותו זמן היו בירושלים כ 70 בעלי משפחה ונמצא שכל משפחה שילמה בממוצע ששה דינארים. מאז ואילך לא היו חייבים לשלם אלא את המס המוטל על כל יהודי ונוצרי לפי החוק. בצדק מביע החכם הנ"ל את תקוותו, שהקטנת המסים תשפיע על יהודים רבים לבוא ולהשתקע בעיר הקדש[14]. ברם בסוף העשור הראשון של המאה השש עשרה היתה גבית הג'זיה בירושלים שוב בידי הקהילה. דבר זה אנו למדים מתקנה מן הזמן ההוא, ומובן שקרוב לודאי שנעשה הסכם עם השלטונות על התשלום של סכום קבוע[15]. מידיעות אלה יש להסיק עוד מסקנה אחרת: אנחנו רואים, שמס הגולגולת נגבה או ע"י בעלי האחוזות הפיאודליות או ע"י המנגנון הממשלתי במישרין או ע"י הקהילות שעשו הסכמים עם השלטונות. מכאן שלארגון הכולל ולנגידות לא היתה שום נגיעה בגבית הג'זיה.

על המועד של תשלום הג'זיה פשטו כאמור בקרב חכמי המשפט שתי דעות. קצתם היו סבורים שצריך לגבות את המס בסוף השנה, וקצתם שיש לגבות אותו בתחילת השנה. למעשה נגבה המס במשך כל התקופה הנידונה למפרע, אלא שהשלטאנים החמירו עוד יותר וגבו אותו לפני תחילת השנה. אבן ממאתי אומר, שברא־שונה גבו את המס בתחילת החודש מחרם ואחר כך התחילו לגבות אותו בחודש ד'ו־ל־חג'ה, החודש האחרון של השנה המסלמית[16]. קלקשנדי מספר שבזמנו גבו את הג'זיה בחודש רמצ'אן, כלומר: ארבעה חדשים לפני פרוס שנת המסים[17]. והנה מידיעה מסוף המאה השלש עשרה אנו רואים, שעוד בזמן ההוא גבו את הג'זיה בחודש רמצ'אן. הכרוניסטים הערביים מספרים שמס הגולגולת בשביל השנה המסלמית 682 להג'רה נגבה מאנשי החסות במצרים בראשון למחרם של שנה זו, שחל ביום 1 אפריל 1283, וברובם הגדול שילמו הלא־מסלמים בקהיר את המס באותו

13 מאן, I Jews, עמ' 107, 160, 162, 163, 164.

14 רע"ב עמ' 224, השוה עמ' 213.

15 ר' בהקדמת הס' כתר תורה.

16 קואנין אד־דואוין, עמ' 319.

17 צבח III, עמ' 462.

יום בדאר אל־עדל שמתחת לציטדלה בנוכחות הוזיר נג׳ם אד־דין אל־אצפוני [18]. הם מעירים שבזמן ההוא נהגו לגבות את הג׳זיה בחודש רמצ׳אן ובשנה זו דחו את מועד התשלום עד לראשון של החודש מחרם כדי לעשות אתם חסד [19]. במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה חזרו השלטונות לגבות את מס הגולגולת במועדו החוקי, שהרי מקריזי מספר שהג׳זיה נגבית בתחילת השנה והוא מדבר בפרוש על זמנו [20]. הסופרים הנ״ל מטעימים, שבדרך כלל לא סבלו השלטונות איחורים בתשלום המס וגם במקור אחר נאמר, שהשלטונות אחזו באמצעים חריפים נגד הלא־מסלמים שאיחרו בתשלום הג׳זיה. במכתב שנכתב קרוב לשנת 1500 מחלב לקהיר מסופר באריכות על הצרות שמצאו את יהודי חלב. בראשונה השתוללה מגפה בעיר, אחר כך בא החורף ומשך ארבעה חדשים ירדו גשמים ללא הפוגה, עד ששני שלישים של העיר היו תחת מים, ולבסוף שמו את היהודים במאסר בית בגלל מס הגולגולת [21]. מסתבר שאחרי שהחיים הכלכליים שותקו משך זמן ארוך היה קשה ליהודי חלב לשלם את מס הגולגולת במועדו, והשלטונות לא ידעו רחם [22].

התיאולוגים המסלמיים דרשו מן השלטונות שלא להשתמש באמצעי כפיה חמורים נגד הלא־מסלמים המאחרים בתשלום הג׳זיה [23] ולא לקחת מהם יותר ממה שנקבע בחוק [24], אבל מאידך המליצו בפניהם לנהוג ב„אנשי החסות" בבוז בשעה שבאים לשלם את המס. בקראן ט׳ כ״ט נאמר „הלחמו באלה שאינם מאמינים... עד שיתנו את הג׳זיה מידם כשהם משפלים", וחכמי המשפט מפרשים, שהפקיד המקבל את המס צריך לשבת והד׳מי לעמוד לפניו, לכפוף את גבו ולהשתחוות לפניו אפים ארצה. בעמדה זו משלם הד׳מי את המס והפקיד צריך לתפוש את זקנו ולסטור על לחיו. ברם חכמי המשפט של התקופה הממלוכית דחו את הדעות הללו בשתי ידים [25]. אולם אבן חג׳ר מטעים, שפקידי הממשלה נהגו ביהודים ובנוצרים בגסות רבה בזמן שגבו מהם את הקנס שהוטל עליהם בתור פיצוי בשביל השנים שבהן שילמו פחות

18 נג׳ם אד־דין חמזה בן מחמד אל־אצפוני נתמנה ב 1282.7.19 לוזיר ונפטר בחודש יולי 1283, ר׳ סלוך ו, עמ׳ 706 ; אבן אל־פראת VII, עמ׳ 273.

19 אבן אל־פראת VII, עמ׳ 259 ; סלוך ו, עמ׳ 712.

20 כ׳טט ו, עמ׳ 107. אולי חל שינוי זה בשעה שממשלת אל־מלך אל־מואיד שיך׳ סידרה את עניני המס מחדש ?

21 „ונחנו פי תראסים", היינו „עוצר". (מה לא ידעו הממלוכים !)

22 בריטיש מיוסיאום אור. 5545.

23 אבו יוסף עמ׳ 147.

24 שם עמ׳ 149.

25 מנהאג׳ אט־טאלבין III, עמ׳ 281/280 ; פתח אל־קריב עמ׳ 626/624 ; אל־בחר אר־ראיק V, עמ׳ 121.

מדי ג׳זיה [26] ואין ספק שלא רק בימיו של אל־מואיד שיך׳ הושפלו הלא־מסלמים בקשר לתשלום של מס הגולגולת [27].

ב

כשם שהשליטים הפיאודליים באירופה פיטרו יהודים מיוחסים מן המסים המיוחדים שהוטלו על היהודים, כך נהגו גם השלטונות המסלמיים לפטר יהודים ממס הגולגולת. התיאולוגים המסלמיים התריעו לא פעם נגד נוהג זה, אולם לשוא. הפרת החוק היתה במזרח האסלאמי עוד הרבה יותר בולטת, כי בעוד שבאירופה פוטרו ע״פ רוב מן המס יחידים ששרתו את הממשלה שרותים חשובים, נתנו השלטונות המסלמיים זכות זו לקבוצות שלמות של יהודים על סמך טענות מפוקפקות מאד. בתחילת המאה הארבע עשרה הובאה שאלה זו לפני השלטונות הממלוכיים, ולברורה היה הד עצום בחוגי החברה המסלמית והלא־מסלמית. המעשה היה בדמשק עיר התיאולוגים האדוקים, והם מצאו כמובן ענין רב בפרשה זו. היהודים שתבעו להם הזכות להיות פטורים ממס הגולגולת התימרו להיות מצאצאי השבטים היהודיים שהתגוררו בימי מחמד בכ׳יבר, והם טענו שזכות זו ניתנה להם מנביא הישמעאלים בעצמו. בתחילת הקיץ של שנת 1302 [1] החליטו שלטונות דמשק לברר את השאלה. כרגיל נערך ויכוח ער, שבו השתתפו חכמים משמנה וסלתה של דמשק ואבן תימיה בראשם. היהודים הביאו תעודה ואמרו, שזו התעודה שנתן להם מחמד, אבל טענותיהם לא הועילו להם. התיאולוגים המסלמיים — כך מספרים הכרוניסטים — הוכיחו שהתעודה מזויפת. הם מצאו בה ביטויים ותאריכים בלתי נכונים. אבן תימיה התוכח עם היהודים, ולבסוף באו כולם לכלל דעה שיהודים אלה חייבים לשלם את מס הגולגולת כשאר אנשי החסות [2]. עד כאן דברי הכרוניקה הערבית. אותנו מענינת השאלה: מי היו אותם היהודים המיוחסים, ומה היה טיב התעודה שעליה הסתמכו בטענותיהם. להסכמים שכרת מחמד עם שבטי ערב נודעה חשיבות רבה, כי הכליפים שבאו

26 אנבא דף 175 ב.

27 בביאוגרפיה של השופט העליון ולי־ר־דין אס־ספסי (מת 1451) אומר אבן תגריברדי:

كان اولا لا يتوصل الى مقصوده من الاخذ الا بالتملق والاطراء وغير ذلك وقد صار الان لا يأخذ الا بالسطوة والمهابة والتهديد هذا من اعيان الدولة واكابرها واما اخذه من الاصاغر فكان على شبه اخذ الجالية

(אנ־נג׳ום אז־זאהרה VII, עמ׳ 352).

1 שואל 701 (1302.6.27—.5.30).

2 אבן כת׳יר 14, עמ׳ 19. הפיסקה תורגמה ע״י פנין עמ׳ 113/112 ושם בטעות השנה 1303 וצ״ל 1302.

במקומו התחשבו בהם ועפ"ר קיימו אותם. מספר ההסכמים היה גדול, ובמשך הזמן גדל עוד יותר, כי ידים חרוצות של זייפנים המציאו הסכמים חדשים כדי להבטיח זכויות עדיפות לקבוצות שאליהן השתייכו, או למקומות בהם התגוררו. ההיסטוריונים המסלמיים הקדומים מוסרים לנו בחיבוריהם את התוכן המדויק של אגרות הזכויות שנתן מחמד לשבטים יהודיים. בני השבט של המשורר המפורסם שמואל בן עדיה קיבלו שתי אגרות שיש בהן תנאים שונים [3]. פלג אחד של השבט היה כנראה נאמן ליהדות ופלג אחר נטה לאסלאם, ועל כן הוטל על אלה לשלם מס ואלה קיבלו קצבה מן המדינה המסלמית [4]. את המכתב שכתב מחמד אל היהודים שישבו בעיר מקנא במפרץ אילת מוסרים אבן סעד [5] ובלאד'רי [6]. לפי אבן סעד פונה מחמד אל „בני ג'נבה ואנשי מקנא", ולפי בלאד'רי אל „בני חביבה ואנשי מקנא", ויש להניח שהשמות ג'נבה וחביבה אחד הם, והמוסרים או הסופרים טעו בקריאתם, כי בכתב הערבי אין ביניהם הבדל גדול [7]. מחמד נותן להם את חסותו, סולח להם את מעשי האיבה שעשו נגדו ושאר חטאיהם. הם חייבים למסור לו את בגדיהם היקרים, עבדיהם, הסוסים והשריונים, חוץ ממה שישאיר בידיהם הוא או שליחיו, והוא מטיל עליהם לשלם לו בתור מס מדי שנה בשנה רבע מיבול התמרים והדגים שידגו והמטווה שתטוינה הנשים. אם יעלו את המס הזה לא יטילו המסלמים עליהם שום מס אחר ושום עבודת פרך. הוא ינהג כבוד באותם מאנשי מקנא שהם ראויים לכך ויסלח למי שעושה מעשה מגונה. המסלמים שיעשו עמהם טובות יבואו על שכרם והמסלמים שיעשו להם רעות יבואו על עונשם. לבסוף מבטיח להם מחמד, שלא ימנה עליהם נציב אלא איש מקרבם או מבני משפחתו. בהסכם זה אין דבר, שמחמד לא היה עלול לכתוב אותו ולכן אין טעם להטיל ספק באמיתיותו [8]. התושבים של אד'רוח וג'רבא, שני מקומות בארץ מדין שהיו יהודים ונכנעו למחמד, קיבלו ממנו כתבי אמנה ושמרו עליהם דורות רבים [9]. במקורות הקדומים מסופר, שיוחנא בן רובה, מלך אילת, הופיע

3 אבן סעד ו, 2, עמ' 30/29.

4 זוהי השערה של ח. ז. הירשברג, ישראל בערב, עמ' 150 ואילך.

5 ו, 2, עמ' 28.

6 פתוח אל־בלדאן עמ' 60.

7 שאר שינויי הגירסאות אינם בעלי חשיבות.

8 ולהאוזן IV Skizzen u. Vorarbeiten, עמ' 120 התפלא על הסעיף האחרון שבו מדובר על משפחת מחמד. קאיטני, II Annali, עמ' 157 מעיר, שבטכסט של אבן סעד נאמר اهل رسول الله ומשמעו לא משפחה אלא מקורבים, ואילו רצה לומר משפחה היה לו לומר آل رسول الله וכנגדו טוען שפרבר Die Schreiben Muhammads MSOS 19, p. 46 שמן הגירסה اهل بيت رسول الله אצל בלאד'רי אנו רואים שהמעתיק הבין „משפחה". גם שפרבר אינו סבור שפיסקה זו יכולה לערער את אמיתיות המכתב.

9 אבן השאם ו, עמ' 902 ; אבן סעד ו, 2, עמ' 38/37 ; סברי ו, עמ' 1702 ; מקדסי עמ' 178.

לפני מחמד ונכנע לו והיה לו למס עובד[10] אולם במקורות מאוחרים יותר נאמר שבאילת גרים יהודים ובידיהם תעודת חסות ממחמד[11]. ההיסטוריונים הערביים מספרים, שאותו מלך של אילת נוצרי היה, ולכן קשה להבין איך היה ליהודים משם כתב אמנה ממחמד. ברם בין שתעודה זו כשרה היתה ובין לאו, עובדה היא שזמן לא רב אחרי פטירת הנביא הישמעאלי התחילו רבים מזייפים תעודות כאלה, וכן עשו גם נוצרים ויהודים.

בגניזה של קהיר נמצאה תעודה הנותנת חסות לצאצאי היהודים שישבו בכ׳יבר[12]. תעודה זו העסיקה את החוקרים לא מעט, ואמנם יש בה ענין רב. התעודה בת שלשה חלקים. בהקדמה מסופר כיצד נלחמו המסלמים ביהודי כ׳יבר עד שמחמד הפסיק את המלחמה ונתן להם את כתב האמנה; אחר כך מונה התעודה את הזכויות שנתן ליהודי כ׳יבר, והחלק האחרון מכיל את שלשלת היוחסין של הנביא הישמעאלי. ששה ימים נלחמו גדודי מחמד ביהודי כ׳יבר — כך נאמר בהקדמה — והם התנגדו לו בעוז, אחר כך עשה עמהם שלום, נשא לו את צפיה בת חיי בן אכ׳טב לאשה, ונתן להם את כתב הזכויות הבא[13]:

„בשם אלהים הרחמן הרחום: זהו כתב של מחמד שליח אלהים לחנניה ולאנשי כ׳יבר ואל־מקנא ולזרעם — כל עוד יהיו השמים על הארץ יהיה לכם שלום. הנני נותן לפניכם שבח לה׳ אשר אין אלהים זולתו. חזון היה לי לאמור: אתם חוזרים אל כפריכם לגור שוב בבתיכם. שובו איפוא בטוחים בבטחון שנתן

10 שם, שם.

11 אצטכ׳רי עמ׳ 33; יאקות ו, עמ׳ 422.

12 התעודה נתפרסמה ע״י ה. הירשפלד The Arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge ו JQR 15, עמ׳ 169 ואילך. אחריו תרגם את התעודה לגרמנית R. Leszinsky, Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds עמ׳ 105 ואילך (גם את ההקדמה) ושפרבר, Die Schreiben Muhammads, עמ׳ 48 ואילך ולעברית בן זאב, היהודים בערב (תל אביב תרצ״א), עמ׳ 189/188 וח. ז. הירשברג, ישראל בערב, עמ׳ 154/153.

13 מלחמת מחמד ביהודי כ׳יבר היתה אחת הפרשיות המפורסמות בקורות האסלאם, ועל כן קרוב מלכתחילה להניח, שההקדמה של תעודה זו מספרת על המלחמה של יהודי כ׳יבר נגד מחמד. ועוד: בתעודה מסופר, שהכ׳יברים החליטו שלא לנוח ולא להפסיק את המלחמה אפילו בשבת עד שמחמד יקיים מה שאמר אליו אלהים. אח״כ הוא עושה כן ונושא את צפיה לאשה, כלומר: אלהים ציוה לו לחוס על היהודים ולא להשמיד אותם, וכשהוא מחליט לקיים את דברי ה׳ הוא בא בברית נישואין עם צפיה, היינו: עושה שלום עם אויביו. הוא עושה את שחרורה של צפיה למוהר שלה, כי מקודם היתה שבויה, ובגללה זוכים אנשי כ׳יבר לכבוד מצד מחמד. זהו פשוטה של התעודה, אבל כמוכח מתעודות אחרות (ר׳ להלן עמ׳ 302) ניתן לה עוד בזמן קדום פרוש אחר, כאילו נלחם חלק מיהודי ערב בצדו של מחמד ומשום כך זכו לכתב החסות.

לכם אלהים ובבטחון שנתן לכם שליחו. לכם חסות אלהים וחסות שליחו, לנפשותיכם, אמונתכם, רכושכם, עבדיכם ולכל מה שהוא קנינכם. לא יחול עליכם התשלום של מס הגולגולת ולא יגז שער ראשכם, לא ירמס צבא את אדמתכם ולא תלוקחו לצבא ולא יוקח מכם המעשר [14]. לא יעשה לכם עול ואיש לא יטיל עליכם מס. לא ימנעו אתכם מללבוש בגדים רחבים ומגוונים ולא לרכב על סוסים ולשאת כלי זין. מי שילחם בכם הלחמו בו. אם איש יהרג על ידכם במלחמה לא יהרג תחתיו אחד מכם ואין כופר בעדו. אם איש מכם יהרג אחד המסלמים במזיד ישפט כמשפט המסלמים. לא יעלילו עליכם עלילת שקר ולא תהיו בדרגה של אנשי החסות. אם תבקשו עזרה תעזרו ואם תבקשו תמיכה תתמכו. לא ידרשו מכם לא כסף ולא זהב ולא חטים ולא סוסים ולא שריונים ולא (ידרשו מכם) לחגור את האבנט וללבוש את הבגדים בעלי השולים [15]. לא יקטע לכם שרוך נעל ולא ימנעו מכם להכנס אל המסגדים ולא יעכבו בעדכם מלגשת אל שליטי המסלמים. לא ימונה עליכם נציב כי אם מקרבכם או מבני ביתו של שליח אלהים. ללויותיכם יפנו מקום עד שתגענה למקום האמת. אתם תזכו לכבוד משום כבודכם אתם ומשום כבודה של צפיה בת דודכם. מי ששייך לבית שליח אלהים ושאר המסלמים על כולם מוטל לכבד את נכבדיכם ולסלוח לפושעים שבקרבכם. איש מכם אם יצא לנסיעה יהיה בטוח בבטחון שנתן לו ה' ובבטחון שנתן לו שליחו. אין אונס באמונה. מי שיקבל את האמונה של שליח ה' ואת מצוותיו יתנו לו רבע ממה שציוה שליח ה' לתת לאנשי ביתו וזה ינתן לו בזמן שנותנים את הקצבה לבני קריש היינו חמשים דינאר, זה משום החסד שאני עושה עמכם. מי ששייך לבית שליח ה' ושאר המסלמים על כולם מוטל לקיים כל מה שכתוב בכתב זה ומי שיעשה לחנינה ואנשי כ'יבר ואל־מקנא טובה יבוא על שכרו ומי שיעשה להם רעה יבוא על ענשו.... יום ו' השלישי לחודש רמצ'אן שנה ה' להג'רה."

תעודה זו חשודה מלכתחילה. מה לו למחמד שיתן לאויביו המושבעים זכויות כה רבות, ואם עשה זאת מדוע אין זכר לכך במקורות הערביים המספרים בפרוטרוט

14 הפיסקה لا تحشرون ولا تعشرون שכיחה במכתבי מחמד ויש לה שני פרושים. האחד: עדריהם לא יאָספו כדי להפריש מהם מס ולא יוקח מהם המעשר והסופרים הערביים מסבירים: לא ינהגו אותם ממקור מים זה למקור מים זה כדי לגבות מהם את הצדקה ולא יקחו מהם את המעשר אלא פעם אחת, ר' אבן סעד 1, 2, עמ' 22[24], 23[7], 24[13]; והפרוש השני: לא יגויסו לעבודת הצבא ולא יוקח מהם המעשר, ר' את המקורות אצל שפרבר עמ' 91. כמו במכתב של מחמד אל אנשי נג'ראן, ר' בלאד'רי, פתוח, עמ' 64 ששם נמצאת אותה הפיסקה, יש להעדיף את הפרוש השני, משום שבתעודה זו אין זכר לעדרים.

15 ר' דוזי, I Supplément, עמ' 796/795: בגדי תפארת וגם בגדי גנאי.

על מעשי נביאם? אדרבה, ההיסטוריונים הערביים הקדומים מספרים שמחמד הפך את יהודי כ׳יבר לעבדים ממש. הוא הטיל עליהם למסור לשלטונות מדי שנה בשנה את מחצית יבולם בתור מס. מלחמת כ׳יבר היתה לפי המקורות הערביים בשנה השביעית להג׳רה, ואם כן גם התאריך של התעודה הנ״ל אינו נכון. ועוד: השלישי לרמצ׳אן של שנת ה׳ להג׳רה לא חל ביום ו׳ לשבוע. ההשוואה בין תעודה זו ובין כתב האמנה שנתן מחמד ליהודי מקנא פותרת את החידה. ההשוואה מראה שהכתב ההוא שימש דוגמה לתעודה שנמצאה בגניזה. ממכתב אל „בני חביבה ואנשי מקנא״ עשו מכתב אל „חנינא ואנשי כ׳יבר ואל־מקנא״. בני חביבה זוהו עם משפחה שהת־גוררה בכ׳יבר. כתב הזכויות של פלג משבט אחד הפך לכתב זכות של כל יהודי כ׳יבר. „הרחבה״ זו היתה שיטה מנוסה של ממציאי תעודות, והתעודה של הגניזה עצמה „הורחבה״ באותו אופן. בעיבוד חדש נהיתה לכתב זכות של כל יהודי ערב [16]. החובות שמטיל מחמד על יהודי מקנא נעשו בתעודה של הגניזה לזכויות: במכתב ההוא דורש מחמד את הבגדים היפים, הסוסים והשריונים, בתעודה של הגניזה הוא מבטיח להם שכל זה ישאר בידיהם. שם הוא דורש רבע מהכנסותיהם, כאן הוא מצהיר שהם פטורים מכל מס. ולא זו בלבד. ממציאי התעודה לא הסתפקו בכך אלא הוסיפו ליהודי כ׳יבר עוד זכויות אחרות. במקורות הערביים מסופר שמחמד דרש מיהודי כ׳יבר בשעת הכניעה את הזהב והכסף והשריונים [17], ובתעודה שלפנינו נאמר שלא ידרשו מהם לא כסף ולא זהב וגו׳. המחבר או המחברים של התעודות היו בקיאים בהסכמים שכרת מחמד עם שבטי ערב ובמסורות המסלמיות. אולם כמה וכמה מהזכויות שבהן זיכה מחבר התעודה את יהודי כ׳יבר וצאצאיהם לא נלקחו ממכתבי מחמד ואינן שכיחות במקורות הערביים מראשית ימי האסלאם. בתעודה שלפנינו מקבלים יהודי כ׳יבר זכויות שהן בניגוד גמור לחוקי ההפליה שהוטלו על העדות הלא־מסלמיות בדורות שלאחרי מחמד. יתר על כן, זוהי המגמה הראשית של התעודה. ברור שמחבר התעודה כוונתו להגן על יהודי כ׳יבר מפני אותם החוקים שהקנאים המסלמיים בני זמנו החמירו בהם. כדי לקבוע את הזמן שבו נתחברה תעודה זו יש איפוא להבדיל בין חוקי ההפליה שהיהודים היו עלולים להזכירם בכל הזמנים ובין כאלה אשר ההגנה מפניהם לא היה הכרחית אלא בתקופה מסוימת. הנה למשל הסעיף בדבר זכות היהודים ללוות את המתים ללא הפרעה — זאת היא פיסקה שהיה לה מקום בתעודות חסות מזמנים שונים. והוא הדין בפיסקה של משפט הרוצח. ודאי שבדורות רבים חששו שבית דין מסלמי יחמיר עם עבריין יהודי. מאידך אין ספק שלא היו מזכירים

16 תעודה זאת נדפסה בראשונה עם תרגום ופרוש ע״י ש. ד. גויטיין, „כתאב ד׳מת אלנבי״, ק. ס. אז, עמ׳ 507—521 ואח״כ בשלמות ע״י י׳. רבלין, צוואת מחמד לעלי בן אבי טאלב, מנחה לדוד, עמ׳ קל״ט—קנ״ו.

17 בלאד׳רי, פתוח, עמ׳ 23.

את התקנות על התספורת בשום תעודה מימי הבינים המאוחרים, כי בזמן ההוא היו מדברים על צבע הכובעים. את התקנות על התספורת של היהודים והנוצרים תיקנו הכליפים הראשונים. בימים שלפני מחמד נהגו הערביים לגזוז את שער ראשם של שבויים[18]. אבל בתעודה שלפנינו אין הכוונה לגזיזת השער לשם עונש אלא לשם הבדלת המסלמים והלא־מסלמים. המסורת המסלמית מספרת, שלפני מחמד היו הערביים עושים שביל חוצה בשערותיהם, ואילו היהודים והנוצרים שישבו בתוכם שמו את שערותיהם על ראשם בלי חציה. כשרצה מחמד למשוך את היהודים לצדו סיפר את שער ראשו כמוהם, ואח"כ חזר בו ועשה לו שביל חוצה כדרך הערביים[19]. המסלמים חיקו אותו, וחיצוי השער נעשה התספורת של העדה המסלמית. כאשר התחילו המסלמים להקפיד על כך שהיהודים והנוצרים לא ידמו להם בחיצוניותם קבעו גם תקנות בנוגע לתספורת של אנשי החסות. לפי מסורת אחת הטיל הכליף עמר על תושבי ירושלים בשעה שנכנעו לו שלא יתלבשו כמו המסלמים ולא יחצו את שער הראש כמוהם[20]. לנציב מצרים כתב עמר שיצוה ללא־מסלמים לגזוז את שער ראשם[21]. עמר השני פקד שוב, שהלא־מסלמים ישאירו את שער הראש ביחד, היינו שלא יחצו אותו[22], לפי מסורת המסלמים תיקן עמר הראשון גם תקנה בנוגע לנעלים של הלא־מסלמים. הוא ציוה, שאנשי החסות לא ינעלו נעלים כדרך המסלמים ושרוכי נעליהם יהיו מקופלים[23]. עמר השני ציוה, שלא ינעלו נעלים שיש בהם שרוך ארוך הנסרח למטה[24]. בתעודת החסות של הכ'יברים מבטיח להם מחמד בין השאר: „ולא ידרשו מכם לחגור את הכסתיג' "[25]. כסתיג' הוא שם לחגורה ששימשה

18 עקד אל־פריד III (הוצ' קהיר 1321), עמ' 53 ; כ' אל־אגאני (הוצ' קהיר 1323) 15, עמ' 54, השוה גולדציהר, I Muh. Studien, עמ' 185.

19 בכ'ארי II, עמ' 393 ; III, עמ' 32 ; לסאן אל־ערב 13, עמ' 354 ; השוה שפרנגר, Das Leben III u. die Lehre des Mohammed, עמ' 45 וגולדציהר Usages juifs d'après la littérature des musulmans REJ 28, p. 89/90

20 מעאלם אל־קרבה עמ' ٤٠ ; מג'יר אד־דין, אל־אנס אל־ג'ליל, עמ' 225. תנאי זה אינו נזכר בנוסח החוזה אצל טברי I, עמ' 2406/2405. אולם נוסח זה אינו אותנטי אלא המסורת של סיף בן עמר.

21 אבן עבדאלחכם, פתוח מצר, עמ' 151 ; כ'סט I, עמ' 76.

22 אבן עבדאלחכם, סירת עמר בן עבדאלעזיז (קהיר 1346), עמ' 166 אומר : وكتب عمر بن عبد العزيز الى الآفاق ان لا يمشين نصرانى الا مفروق الناصية וכן אצל אבן עסאכר I, עמ' 180 וזה כמובן טעות ונכון אצל אבן כת'יר XI, עמ' 207 : مقرون الناصية.

23 אבו יוסף עמ' 152.

24 סירת עמר בן עבדאלעזיז עמ' 166 :ولا يلبس نعلا لها عذبة، אבן עסאכר I, עמ' 180.

25 בתעודה כתוב „כשתיז", ומובן שזוהי צורה אחרת של המלה כסתיג', ר' דוזי, II Supplément, עמ' 464.

סימן הבדלה בין המסלמים והלא־מסלמים. והנה גם זוהי המצאה המיוחסת לעמר, ועמר השני הקפיד על תקנה זו. היא נזכרת יחד עם אותן הפקודות שבהן היהודים והנוצרים מצטווים שלא להסתפר כדרך המסלמים ולנעול נעלים אחרות [26].

המסורת המיחסת לעמר הראשון תקנות אלה חשודה, משום שבימיו לא היה צורך להבדיל בין הערביים לאוכלוסיה של הארצות הנכבשות. אולם מה שמסופר במקורות העתיקים על עמר השני עשוי לעורר אמון בידיעות על הפקודות שהוא פקד בנוגע ללא־מסלמים. את ההנחה הזאת מחזקת העובדה, שאבו יוסף הכותב בימי הרון אר־רשיד יודע את התקנות בנוגע לנעלי הלא־מסלמים ולחגורה שלהם. ימי עמר השני הם איפוא הטרמינוס א קוו של תעודת החסות שנמצאה בגניזה, ומלכתחילה יש להניח שהתעודה לא נכתבה זמן רב אחרי כן, כי היא באה להגן בעיקר מפני החוקים שחקק כליף זה. הכליף השלישי שנתן פרסום לחוקי ההפליה והוסיף חדשים היה אל־מתוכל שמלך באמצע המאה התשיעית. החשוב שבחוקיו הוא החוק המטיל על הלא־מסלמים לסמן את בגדיהם ע"י צבע מיוחד. והנה בתעודה שלנו לא נאמר דבר על ענין זה, וברור שזהו ענין שהמחבר של תעודה כזאת היה מזכירו אילו היה מתפרסם החוק בזמנו. הגזירות של אל־מתוכל הן איפוא הטרמינוס אד קוום. אמנם בתעודה שלפנינו מדובר גם על זכות הלא־מסלמים לרכב על סוסים ולפי המקורות הערביים שלל אל־מתוכל זכות זו מאנשי החסות, אבל כבר לפני כן התחילו לצמצם את זכות היהודים והנוצרים לרכב על סוסים. בפקודות הנ"ל אסר עמר השני על לא־מסלמים לרכב על אוכפי רכיבה, ועל כל פנים השתיקה בדבר הטלאי הצהוב עדיפה, ועל כן יש להניח שתעודה זו נתחברה במאה השמינית או במחצית הראשונה של המאה התשיעית. פיסקאות אחדות בתעודה מצביעות על מגמה שניה. לסעיפים אחדים אין טעם אם התעודה לא נתחברה בשביל שבט היושב על אדמתו ומגן בשעת הצורך על זכויותיו בכח הזרוע. ההבטחה המכופלת לתת ליהודי כ'יבר עזרה אם הם ידרשו אותה וההבטחה שצבא זר לא ידרך על אדמתם, ההבטחה שלא לדרוש כופר בשביל מסלם שיהרג במלחמה עם הכ'יברים — הבטחות כאלה לא היו מכניסים לתעודה כזו לולא היו יהודי כ'יבר באותו זמן עדיין יושבים על אדמת חג'אז וממשיכים את חייהם בתור שבט חפשי בין שאר השבטים שישבו בחצי האי ערב [27]. מאידך מעידים שאר הסעיפים על הכוונה להגן על צאצאי הכ'יב־

26 המקורות הנזכרים בהערות 21—23, בחיבורים אלה נקראת החגורה ההיא „זנאר", אבל אין בכך כלום, כי גם בתקופות מאוחרות יותר השתמשו בשני השמות „זנאר" ו„כסתיג". שלש התקנות בנוגע לתספורת, לנעלים ולחגורה של הלא־מסלמים נכללו גם בנוסחים השונים של ברית עמר, אבל מהם אין להביא ראיה.

27 על כך העירו י. י. רבלין במנחה לדוד עמ' קל"ט וי. ברסלבסקי. הישוב היהודי בכ'יבר, ציון ו, עמ' 167.

רים שהיגרו לארצות אחרות וחיים בין יתר היהודים. לסעיף על הגנת הלויות אין טעם אילו היה המדובר ביהודי חג'אז בלבד. תפקיד התעודה היה איפוא להשפיע על השלטונות המסלמיים שיפלו את יהודי כ'יבר לטובה ולא יטילו עליהם חוקי הגבלה בדומה לשאר היהודים הן בחג'אז הן בארצות אחרות.

צאצאי היהודים שישבו קודם בכ'יבר התישבו בארץ ישראל משני עברי הירדן, בסוריה, במצרים ובבבל, ובכל מקום תבעו זכויות יתרות משהיו לשאר היהודים ובאו בדרישותיהם לפני השלטונות, ותמיד הראו כתב זכויות שנתן להם מחמד. הסופר הערבי הלאל אצ־צאבי (מת 1056) מספר מעשה שהיה בימי אבן אל־פראת, שהיה וזיר בבגדאד משנת 908 עד שנת 924. נאמר לאבן אל־פראת, שבידי אחד היהודים כתב ממחמד, וכאשר ציוה עליו הוזיר להביא לפניו את הכתב וראהו מצא שהוא מזויף, משום שכ'יבר נכבשה 67 יום אחרי התאריך הנזכר בתעודה ההיא, אעפ"כ פיטר את היהודי בעל המכתב ממס הגולגולת, משום כבודו של אותו האיש שבחסותו דגל [28]. באמצע המאה האחת עשרה שוב התיצב יהודי לפני שלטונות בגדאד וטען שהוא ראוי לזכויות יתרות והסתמך על תעודה שקיבלו אבותיו ממחמד. הוא הראה מכתב של מחמד אל יהודי כ'יבר שבו הוא מפטר אותם מתשלום הג'זיה. המכתב היה כתוב בידי הכליף עלי והעדים החתומים עליו היו מעאויה, הכליף הראשון מבית אמיה, וסעד בן מעאד'. הוזיר אבו־ל־קאסם בן מסלמה הראה את התעודה להיסטוריון המפורסם אל־כ'טיב אל־בגדאדי והלה אמר שהיא מזויפת, כי מעאויה התאסלם ביום שבו נכבשה מכה, ואילו סעד בן מעאד' מת בשנת חמש להג'רה. לדברי המקורות הערביים הסכים הוזיר לדעת אל־כ'טיב אל־בגדאדי [29]. צאצאי הכ'יברים שהתגוררו במצרים הצליחו באותו זמן יותר. כאשר גזר הכליף אל־חאכם בתחילת המאה האחת עשרה את גזירותיו על העדות הלא־מסלמיות הוציא מכללן את צאצאי היהודים מכ'יבר [30]. ארבעה דורות אחרי אל־חאכם דנה ממשלת מצרים מחדש בשאלת הכ'יברים. הכ'ליף אל־אמר (1101—1130) פירסם פקודה ארוכה בענין זה.

28 תחפת אל־אמרא פי תאריך' אל־וזרא (ליידן 1904), עמ' 68/67.

29 אבן אל־ג'וזי, אל־מנתצ'ם VIII, עמ' 266/265 ומשם יאקות, ארשאד אל־אריב (הוצ' מרגוליות) I, עמ' 248/247 ; אד־ד'הבי, תד'כרת אל־חפאץ' III, עמ' 317 ; אצ־צפדי, אל־ואפי ב־ל־ופאית (הוצ' ריטר) I, עמ' 44 ; אס־סכ'אוי, אל־אעלאן ב־ת־תוביך' למן ד'ם את־תאריך' (דמשק 1349), עמ' 11/10. כתאריך של מעשה זה נזכרת השנה 447 להג'רה (1056.3.23—1055.4.2), ר' אצל אס־סכ'אוי, ואילו ממחבר אחר אנו שומעים שאל־מאורדי (מת 1056) עוד כתב על בעית הכ'יברים שנדונה בימיו (ר' להלן). בקצת מקורות מסופר גם כן שהוזיר חיבר חיבור מיוחד על השאלה שהובאה לפניו, ר' אצל אס־סכ'אוי. השוה עוד E. Lévi-Provencal, Les historiens des Chorfa (Paris 1922), p. 25 f. ; D. S. Margoliouth, Lectures on Arabic historians p. 46, 149

30 אבן כ'לכאן (בולאק 1299) II, עמ' 166 ונוירי, ר' אצל זיאת עמ' 152.

הפקודה באה להוכיח שטענות הכ׳יברים, שמחמד פיטר אותם מתשלום הג׳זיה, בשקר יסודן. מחמד רצה להגלות את שבטי היהודים מכ׳יבר כמו שהגלה את היהודים ממדינה, אבל כשסיפרו לו שהם בקיאים מן הערביים בגידול תמרים השאיר אותם בתור אריסים, בתנאי שיעלו לו את מחצית היבול בתור מס. מאז ואילך לא חלקו להם כבוד וממילא לא פיטרו אותם ממס הגולגולת — כך אומרת הפקודה של הכליף אל־אמר, ולהלן היא חוזרת על הטענות המזימות את עדויותיהם של מעאויה וסעד בן מעאד׳ כדרך שכבר נאמרו בידיעה על המעשה באל־כ׳טיב אל־בגדאדי [31]. לפני הממשלה הפאטמית הובאה כנראה אותה תעודה שהראו לשלטונות בבגדאד באמצע המאה האחת עשרה, ומן הטענות נגדה יש להסיק שהיא היתה שונה מן התעודה שנמצאה בגניזה. בתעודה זו חתומים בתור עדים מעאויה וסעד בן מעאד׳ ובתעודה שנמצאה בגניזה עמאר בן יאסר, סלמאן אל פארסי ואבו ד׳ר אל־גפארי. בסיפורים על התעודות שהראו הכ׳יברים לשלטונות בבבל ובמצרים אנו מוצאים אך ורק טענות נגד דרישת הכ׳יברים שלא לשלם את מס הגולגולת, אבל יש להניח שכוונתם לא היתה למס דווקא אלא הם התכוונו למעמד של משלמי הג׳זיה בדרך כלל. והידיעה על פיטורי היהודים מחוקי ההפליה של אל־חאכם עשויה לשמש ראיה מסייעת לכך [32]. מאידך נראה, שענין הג׳זיה עצמה היה לכ׳יברים חשוב מאד. במקורות הערביים נמצא סיפור על היהודי הכ׳יברי יחיא בן ירמיה שהתגורר בימי הכליף הרון אר־רשיד בגליל הסורי אל־בלקא ועמד בראש קבוצת שודדים. אברהים בן אל־מהדי, אחי הכליף, שהיה נציב של סוריה, הזמין אותו והציע לו קצבה שנתית של אלפים דינאר אם יסכים לשלם את הג׳זיה, אולם הצעיר הכ׳יברי סרב [33].

העלילה הגדולה של גבורי ישראל בכ׳יבר עצמה לא נסתיימה בתקופה של מסעי הצלב, היא נמשכת עוד דורות רבים. בימי הבינים המאוחרים ישבו עדיין צאצאי השבטים היהודיים בארץ חג׳אז, גבורי חיל אשר הגנו ביד רמה על חרותם. הנוסע האיטלקי לודוויקו דה ורטימא מספר שבשנת 1503 ראה יהודים פראים בחג׳אז. מספרם היה כארבעה או כחמשה אלפים, כולם התהלכו ערומים והיו כמעט שחורים. הם היו אויבים בנפש של המסלמים ובשעת הכושר תפשו אחד מהם והרגו אותו. מושבם היה על הר אחד, שני ימים מצפון למדינה [34]. במקור יהודי מסוף המאה החמש עשרה מסופר: „זה מפורסם וידוע בכל הגלילות האלו כי הישמעאלים הנוסעים ממצרים

31 צבח 13, עמ׳ 370—377. על מעאויה נאמר בתעודה שהוא התאסלם בשנה שבה נכבשה מכה ולא ביום הכיבוש כדברי אבן אל־ג׳וזי והגירסה הנזכרת לראשונה נמצאת גם בתד׳כרת אל חפאץ׳. מעאויה עצמו טען שהתאסלם עוד לפני הכיבוש והסתיר את הדבר מאביו, ר׳ אבן סעד VII, 2, עמ׳ 128.

32 השוה פולק בציון II, עמ׳ 262.

33 ר׳ אצל זיאת עמ׳ 156/155.

34 עמ׳ 22—24.

ללכת לתורפתם בלמיקה עוברים דרך מדבר גדול ונורא ותמיד הם לפחות ארבעת אלפים גמלים ולפעמים באים עליהם במדבר ההוא עם גדול ורם כבני ענקים אשר אחד ירדוף אלף וקוראים להם הישמעאלים אלאריביס פי׳ בני אל שדי, ר״ל הערבים בני אל שדי, מפני שבמלחמתם הם תמיד מזכירים אל שדי, ומעידים עליהם הישמעאלים שאחד מהם ישא משא גמל על כתיפו האחת ובידו האחרת מחזיק השלח להלחם ומפורסם הוא שדתם דת יהודים ואומרים עליהם שהם בני הרכבים״ [35]. והרי ידיעה ממקור מסלמי המשלימה יפה את הידיעות הללו. היסטוריון ערבי מספר, שבשנת 1256 עלה החדקל על גדותיו, והשטפון איים להמיט שואה על העיר בגדאד. אז קמו היהודים ובנו סכר, ומסלמים רבים עזרו על ידם. אך המסלמים שחששו לנזק מבנית הסכר התנגדו להם. היו ביניהם דין ודברים עד שלבסוף פרצה תגרה והיריבים שלפו את החרבות והיהודים קראו „עורו אנשי כ׳יבר״ [36], זאת היתה קריאת המלחמה של היהודים משום, שיהודי כ׳יבר היו עוד בזמן ההוא ידועים כגבורי מלחמה. זהו היוצא מידיעה זו, ולא חשוב אם התכוונו בקריאה זו לכ׳יברים שישבו בבבל או לאלה שישבו בחג׳אז. העובדה שבחג׳אז היו עדיין יהודים חפשיים מעול הגלות נתנה לצאצאי הכ׳יברים בשאר הארצות את האומץ להתיצב לפני השלטונות ולדרוש מהם שלא „יהיו בדרגה של אנשי החסות״, כאמור בתעודה שנמצאה בגניזה [37]. צאצאי הכ׳יברים באשר הם שם חשבו את עצמם לנכבדים יותר, עליהם לא היה פחד המסלמים כמו על יהודים אחרים, הם לא ידעו מורך לב. על כן אין להתפלא, שעוד בשנת 1302 העיזו יהודים שהתיחסו על שבטי כ׳יבר לעמוד לפני שלטונות דמשק ולטעון את טענותיהם.

בכרוניקה הערבית, שבה מסופר על המעשה בדמשק, מדובר אך ורק על תביעת הכ׳יברים שלא לשים עליהם את מס הגולגולת ממש כמו בסיפורי־המעשים באבן אל־פראת ואל־כ׳טיב אל־בגדאדי ובתעודה של הכליף הפאטמי אל־אמר. הסיפור בכרוניקה של אבן כת׳יר הוא בן שני חלקים. אחרי שסופר עצם המעשה מעיר אבן כת׳יר قلت — „אני אומר״ ומוסיף את הערותיו הוא על טיב התעודה. השורות שלפני قلت הן כמובן דברי אל־ברזאלי [38]. אין להניח שנגד עיני אל־ברזאלי היו הסיפורים על אותם המעשים בשעה שתאר את הדיון בשאלת הכ׳יברים בדמשק, אלא דבריו הם עדות של עד ראיה או שמיעה. מכאן שהכ׳יברים לא שינו את דרכם גם אחרי הגזירות של שנת 1301. הם עמדו בשלהם והסתמכו על אותה התעודה שהראו

35 רע״ב עמ׳ 218/217.

36 אל־פוטי, אל־חואדת׳ אל־ג׳אמעה, עמ׳ 318/317.

37 ברסלבסקי העיר בצדק, שלולא המשיכו קבוצות שלמות של יהודים את חייהן החפשיים בחג׳אז ודאי שצאצאי הכ׳יברים היו מתבוללים בשאר היהודים שבארצות המזרח, ר׳ ציון ו, עמ׳ 169.

38 ר׳ כרך ו, עמ׳ VII.

פעם לאל־כ׳טיב אל־בגדאדי ואחר כך לכליף אל־אמר. אבן כת׳יר אומר שראה את התעודה[39]. הוא מזים את העדויות של מעאויה וסעד בן מעאד׳ ומדבר גם על החתי־מה של הכליף עלי, שהיא לפי דעתו טענה חשובה נגד אמיתות התעודה. מי שמעיין בדברי אבן כת׳יר לא יבין, מה היתה הטעות החמורה שטעו המזייפים לפי דעתו בחתימה של הכליף עלי. הכוונה היא לנטית השם של אבי הכליף, שהיא לפי כללי הדקדוק בגנטיב לא אבו טאלב אלא (עלי בן) אבי טאלב. כל התעודות שהיו בידי הכ׳יברים היו כנראה חתומות בידי הכליף עלי וברובן אם לא בכולן היה כתוב עלי בן אבו טאלב, וכן היה כתוב גם במכתב של מחמד אל אנשי מקנא. המשכילים המסלמיים בימי הבינים המאוחרים נאחזו בכתיב זה וטענו שזוהי שגיאה ולא יתכן, שעלי עשה שגיאה כזו, כי הוא הוא לפי המסורת שלהם אבי הדקדוק הערבי. המשכיל הערבי מחמד בן אחמד אבן עסאכר כתב על שולי הספר פתוח אל־בלדאן שהיה בידיו, שטעות זו עשויה להוכיח שהמכתב אל אנשי מקנא מזויף, וכן שאר מכתבי החסות ממחמד שבידי היהודים[40]. ולכך מתכוון אבן כת׳יר. ברם קרוב לודאי שבזמן הקדום כתבו עלי בן אבו טאלב, ואין זאת טעות של המזייפים כלל וכלל. אבן כת׳יר אומר שהוא חיבר „פרק" מיוחד על תעודה זו וסיפר בו כיצד דנו בה בימי אל־מאורדי כפי שהוא מספר בספרו „אל־חאוי אל־כביר פי־ל־פרוע"[41]. אל־מאורדי מת בשנת 1056, ואבן כת׳יר מתכוון איפוא למעשה שהיה בזמנו של אל־כ׳טיב אל־בגדאדי. ברם התיאוריה המשפטית וההוכחות של התיאולוגים לחוד ודרכי האד־מיניסטרציה הממשלתית לחוד. סיפורו של אבן כת׳יר מכיל עוד ידיעה חשובה, ידיעה המוכיחה שגם בשאלת הכ׳יברים לא התחשבו השלטונות תמיד בחוק השרעי, ולעתים הפרו אותו. בטכסט של אבן כת׳יר שנדפס בקהיר נפלו שיבושים רבים. והנה בסוף

39 הוא אומר רק זה שראה אותה, ולא אימתי. בשנת 1302 היה עדיין ילד ועל כן צריך להניח שראה את התעודה כעבור זמן רב.

40 הוצ׳ de Goeje עמ׳ 61/60. — אצל ויסטנפלד, Stammtafel der Familie Banu Asakir, אנו Orientalia ed. Juynboll-Roorda-Weijers II (Amstelodami 1846), p. 161 מוצאים את עז אד־דין מחמד בן אחמד בן עסאכר שנפטר בשנת 1245 ועליו מסופר, שהתמסר ללימוד ההיסטוריה ר׳ שם עמ׳ 168. כתביו של עז אד־דין בן עסאכר היו לפני אבן אל־פראת והוא מזכיר אותו בין מקורותיו בכרך הששי של ההיסטוריה שלו, שעדיין לא נדפס, בכ״י וינה 814, דף 127 ב, 132 ב. יש להניח שזהו אותו מחמד בן אחמד בן עסאכר המעיר את ההערה הנ״ל על שולי הפתוח.

41 השוה ברוקלמן ו, עמ׳ 386 (הוא אומר גם בספרו אל־אחכאם אס־סלטאניה עמ׳ 428 שהכ׳יברים חייבים לשלם את הג׳זיה כמו שאר היהודים). אבן כת׳יר מזכיר עוד את הספר „אש־שאמל", ואפשר שזהו „אש־שאמל פי אצול אד־דין" מאת אמאם אל־חרמין (מת 1089), השוה ברוקלמן ו, עמ׳ 389, או „אש־שאמל פי־ל־פרוע" מאת אבו נצר עבדאסמיד בן מחמד בן אצ־צבאג (מת 1083), השוה שם עמ׳ 388, שני המחברים היו מגדולי השאפעים בזמן ההוא, ולהם התכוון אבן כת׳יר כפי שהוא אומר בעצמו.

הפסקה שנכתבה בידי אל־ברזאלי נאמר: فانابوا الى ادا الجزية وخافوا من ان تستعاد منهم الشئون الماضية — פסוק שאין להבין אותו. אולם בכתבי יד יותר טובים[42] אפשר לקרוא בסוף السنين الماضية. היינו אנשי כ׳יבר הסכימו לשלם את הג׳זיה מכאן ואילך, כי פחדו שידרשו מהם לשלם אותה גם בשביל השנים שעברו. אנו למדים איפוא, שבסוף המאה השלש עשרה היו צאצאי הכ׳יברים בדמשק פטורים מתשלום הג׳זיה!

42 כ״י וינה דף 133 ב ואילך; כ״י ברלין דף 468 א ואילך.

פרק 3:

מסים אחרים

א

מס הגולגולת נגבה מכל בני העדה היהודית. שאר המסים שהוטלו במיוחד על היהודים היו ברובם לא כלליים, הם לא חלו על כל היהודים, אלא היו ארנוניות מקומיות. אמנם קשה לקבוע באיזו מידה היו מוגבלים למקומות מסוימים, כי יתכן שאם יתגלו מקורות חדשים יתברר שאחדים מן המסים ההם נגבו במקומות רבים, לאו דוקא במקום אחד.

בימי השלטאן ביברס ובנו אל־מלך אס־סעיד ברכה שילמו העדות הלא־מסלמיות מס מיוחד חוץ ממס הגולגולת, וכאשר עלה קלאון על כסא המלוכה ביטל אותו. בסלוך מספר מקריזי, שקלאון ביטל בעלותו לשלטון את „מס הנוצרים" אחרי שנגבה שמונה עשרה שנה[1]. בכ'טט הוא אומר, שקלאון ביטל „מה שהיו גובים מאנשי החסות, והוא דינאר חוץ ממס הגולגולת בשביל ההענקות לצבא מדי שנה בשנה"[2]. כמעט ודאי שהכוונה לאותו המס, ואנו למדים איפוא שגם היהודים שילמו אותו[3]. קלאון מלך בסוף שנת 1279, ונמצא שהמס הוטל עליהם בשנת 1262, היינו בתחילת שלטונו של ביברס. הידיעה על ביטול המס באה בכ'טט בתוך רשימה של מסים שבוטלו כמותו, וכפי הנראה היו כמעט כולם מסים שנגבו בבירת מצרים[4]. על כן יתכן שגם מס זה נגבה אך ורק בקהיר. מצד שני יש לזכור, שבימי ביברס הוכפלה הג'זיה, ואחרי שנת 1265 נגבה בשעורים הסכום שהוטל על העדות הלא־מסלמיות בשעת הנסיון לשרוף אותם חיים[5]. הנטל הכספי שרבץ על הלא־מסלמים היה איפוא זמן מה כבד, ויש להאמין לדברי הכרוניסט הערבי שמשום כך התאסלמו רבים[6].

1 ו, עמ' 664. 2 ו, עמ' 106.

3 השוה כרך ו, עמ' 67 ור' למעלה עמ' 68, 70.

4 בס"ה מזכיר מקריזי חמשה מסים, והמס המוטל על העדות הלא־מסלמיות הוא השלישי מהם. המס הנזכר לראשונה הוא הזכאת אד־דולה שנגבה לפי אבן אל־פראת vii, עמ' 85 וסלוך ו, עמ' 640 בבירת מצרים בלבד. בדברו על המס הרביעי שברשימה מציין מקריזי שהוא נגבה מהסוחרים בקהיר ובפסטאט, והמס הנזכר לאחרונה נגבה בשביל החגיגה של פתיחת סכר הנילוס, שנערכה בקהיר בכל שנה ברוב פאר. לגבי המס השני נאמר שהוא היה מוטל על תושבי מצרים כולה (كان يجبى من اهل اقليم مصر كله).

5 ר' כרך ו, עמ' 63 ואילך. 6 אבן אל־פראת vii, עמ' 85.

על מס שהיה מוטל על שכבה מסוימת של לא־מסלמים מספר אבן ממאתי. הוא מונה בין הכנסות הממשלה מס שנגבה מהסוחרים הלא־מסלמיים. לפי דבריו נגבה המס בשלשה מקומות במצרים, בעיר הבירה, באלכסנדריה ובאכ׳מים. במקומות אלה שילמו הסוחרים היהודיים והנוצריים מכס בשביל הסחורות שהם הביאו לשם או הוציאו משם. המחבר הערבי אינו אומר מה היה שעור המכס [7]. על מס כזה מדובר גם בספרי הפקה. חכמי המשפט מהאסכולה השאפעית, החנפית והחנבלית אומרים, שיש לגבות מהלא־מסלמים מס בשעור של חמשה אחוזים מן הקרן, בעוד שמן הסוחר המסלמי גובים זכאת בשעור של שני אחוזים וחצי ומן הסוחר שבא מארץ לא־מסלמית עשרה אחוזים. מלך בן אנס פסק, שגם הד׳מי חייב לשלם עשרה אחוזים [8]. יש איפוא לשער, שהמס שעליו מדבר אבן ממאתי היה מקביל לזכאת שנגבה מן הסוחרים המסלמיים, ובודאי היה קטן הרבה מן המכס שהוטל על סוחרים אירופאיים [9]. מקריזי אומר שבזמנו כבר פסקו מלגבות מס זה [10].

אופי כללי יותר היה למכס שעליו מסופר הרבה במכתבי הנוסעים היהודיים שבאו בימי הממלוכים מאירופה אל ארצות המזרח. הם מספרים על מכס הדרכים הנקרא בפיהם „קפארי" (או: „קאפרי"). בדרכי השיירות, על גבעות ופרשות דרכים היו תחנות של מוכסים, שגבו מן הנוסעים מכס דרכים. לכתחילה היה תפקידם לשמור על הבטחון בדרכים והם נקראו „שומרים" (غفراء — גפירים!) ומכאן השם קפארי [11]. מספרן של תחנות המכס היה גדול. נוסע אחד מספר, שבעלותו ממצרים לארץ ישראל עבר עשרים תחנות מכס ושילם בס״ה דוקאט אחד [12]. אותו הסכום היה משלם גם מי שנסע מירושלים לדמשק [13]. המסלמים שילמו גם הם את המכסים האלה [14], אלא שמיהודים דרשו המוכסים הרבה יותר, אם כי לא סכומים כה גדולים כמו מנוסעים נוצריים מאירופה. על כן אחזו היהודים בכל מיני אמצעים כדי להערים על המוכסים.

מעיני השלטונות המסלמיים לא נעלם שתצרוכת היין ע״י היהודים והנוצרים עשויה לשמש להם מקור הכנסה. בעשור השני של המאה החמש עשרה הונהג בקהיר מס כזה, שהוטל על היהודים והנוצרים [15]. במחצית השניה של המאה שילמו היהודים

7 קואנין אד־דוארין עמ׳ 349.

8 רחמת אל־אמה עמ׳ 157.

9 השוה ציון VII, עמ׳ 148.

10 כ׳סט ו, עמ׳ 111.

11 כך בפי הנוסעים מאיטליה, ובפי יהודי מצרים: גפר, ר׳ שו״ת רדב״ז ח״ד סי׳ אלף קל״ז. על המשמרות הנקראות غفر ר׳ בתעודה מתקופת הממלוכים הצ׳רכסים בכה״ע al-Andalus IV, p. 339. הם נקראים גם خفراء, ר׳ סלוך ו, עמ׳ 260 (מתקופת בני איוב).

12 רע״ב עמ׳ 219.

13 ירושלים של לונץ III, עמ׳ 103/101.

14 שם ו, עמ׳ 190.

15 ר׳ למעלה עמ׳ 67.

בירושלים בכל שנה לנאיב מס של חמשים דינאר במחיר הרשות לעשות יין. המס חולק ביניהם כדלקמן: העשירים שקנו קנטאר יין שילמו עשרים דרהם, בני המעמד הבינוני ששה עשר והעניים שנים עשר. אפילו מקבלי צדקה לא היו פטורים ממס זה[16].

בירושלים הוטל על הלא־מסלמים גם מס אחר, שנגבה במקומות רבים במצרים ובסוריה מבני מעמדות שונים. מס זה נקרא ע"פ רוב „קדום" והיה מעין תשו־רה בשביל אחד מראשי האדמיניסטרציה שניתנה לו בשעה שנכנס לשרותו. בדמשק גבה המחתסב מס זה בשעת מינויו[17]. בחלב היו הסרסורים של אריגים חייבים להרים מנחה כזו לאסתאדאר[18]. הנאיב של טריפולי גבה בשעת מינויו מראשי המחוזות והשופטים בערי השדה מס בשעור 500 דרהם שנחשב כמחיר של פרדה. ברקוק ביטל את המס[19]. מפקח המשטרה בעיר זו גבה את שי הקדום מהאכרים שישבו על אדמת ההקדש של המסגד אל־עטאר[20]. בערים אחדות בצפון סוריה הצטרכו הכמרים הנוצריים לשלם לשופטים המסלמיים את מס ה„קדום". בשנת 1450 אסרו השלטונות לשופטים בלטקיה, בלאטנס וצהיון להטיל על הכמרים מס זה[21]. במצרים גבו ראשי הפרובינציות את הקדום מהפלחים מדי שנה בשנה והוא נקרא „קדום אל־כשאף"[22]. והנה בירושלים הוטל מס כזה על היהודים והנוצרים. בכתובת שנחקקה על יד שער השרשרת נאמר שבשנת 1449 ביטל השלטאן אל־מלך אצ־צ'אהר ג'קמק את הארנו־ניות שהיו גובים מהיהודים והנוצרים בשעה שנאיב חדש נכנס לשרותו[23]. השלטאן מטיל גם על אחד מראשי האדמיניסטרציה לדאוג לכך שלא יגבו מהעדות הלא־מסלמיות מסים אחרים אלא מס הגולגולת בלבד. אולם ספק גדול הוא אם פקודתו נתקיימה זמן רב. באגרת שנכתבה בירושלים בשנות התשעים של המאה החמש עשרה

16 רע"ב עמ' 219; אלמוני עמ' 281; השוה במכתבו של ר' יצחק לטיף, אוצר טוב, תוספת עברית ל Magazin für die Wissenschaft des Judentums III עמ' 33.

17 אנבא דף 152 א; אל־עיני דף 696 ב: ضيافة القدوم.

18 Sauvaget, Décrets mamelouks de Syrie, Bulletin d'études orientales III (1933), p. 18 ff. (no. 32). במקרה זה נקרא המס خدمة الاستادارية عند لبس الخلعة.

19 סלוך כ"י בודליאנה מרש 260, דף 100 ב; המס נקרא „מקרר אנ־נאיב".

20 Corpus II, Syrie du Nord מס' 21. סוברנהיים תרגם בטעות קדום: המבקרים בשוק.

21 ר' אצל סובז'ה ב Bulletin הנ"ל כרך XII (1948/1947), מס' 54 וללא ספק מפרש החוקר הצרפתי לנכון בכתובת מס' 62 خدمة الخلعة „המתנה של בגד הכבוד" כהמס שהאוכלוסין היו חייבים להעלות לנציב בשעה שהחל במילוי תפקידו, ר' שם עמ' 53.

22 אבן איאס IV, עמ' 262.

23 Corpus II, Jérusalem-Haram no. 184

מסופר שלפעמים מכבידים השלטונות את עול המסים „וזה יזדמן כאשר יתחלפו הנאייפו בארץ" [24].

כמעט מובן מאליו שבמדינה שבה היתה הפיסקליות כה מפותחת היו גם המאורעות המשפחתיים הזדמנות לגבות מסים וכפי הנראה סחטו השלטונות מהיהודים והנוצרים מסים גבוהים משהוטלו על המסלמים. בכתובת שנחקקה בשנת 891 להג׳ (1487/1486) בעיר דורגי נקבע שהמסלמים יתנו בשביל הרשות לשאת אשה כבש ואילו הלא־מסלמים ישלמו דינאר [25]. יש להניח שבמקום ההוא היה כבש שוה פחות מדינאר [26]. גם ההלויות של הלא־מסלמים נתנו לשלטונות הזדמנות לגבות מס. על כך התריע אחד המלכים הנוצריים שהיו מתערבים בימי הממלוכים לטובת נתיניהם הנוצריים. באגרת שנתקבלה בשנת 1443 בקהיר מאת זרע יעקב, קיסר חבש, נאמר בין השאר שבימי ברקוק ובנו לא עיכבו בידי הנוצרים לקבור את המתים „וכעת אם נפטר אחד מאחינו הנוצרים לא יובא לקברות אלא אחר שמשפחתו וקרוביו טרחו הרבה ונלקח מהם מה שלא היה רגיל בימי המלכים הקודמים" [27]. גם היהודים היו צריכים לקבל רשות מן השלטונות להעביר את מתיהם דרך שכונות המסלמים ורשות זו לא ניתנה כמובן בלי תשלום [28].

בכרוניקות הערביות מתקופת הממלוכים מסופר כמה וכמה פעמים על הקנסות שהוטלו מזמן לזמן על העדות הלא־מסלמיות ואם נאמין לדבריהן היו קנסות אלה כבדים מנשוא. אולם המספרים שהם נוקבים מוכיחים שאין להגזים בהערכת הקונטריבוציות הללו. הכרוניסטים מספרים ע״פ רוב על הסכום שהוטל על העדות הלא־מסלמיות אחרי מקוח ממושך ואינם יודעים לומר כמה שילמו למעשה, ואין ספק שההפרש היה גדול מאד. ועוד: בשעה שהממשלה הממלוכית היתה נאלצה לגבות מס חד פעמי ולהטיל קונטריבוציות על קבוצות שונות של נתיניה נתגלתה כל חולשתה. כשם שהאדמיניסטרציה היתה זריזה לגבות מסים עקיפים כך לא הצליחה אפילו בשעות החמורות ביותר לגבות מס כללי הראוי לשמו. דבר זה אנו למדים מסיפורי הכרוניקות על הצעדים, שבהם נקטה הממשלה בשעה של שלש המלחמות

24 אלמוני עמ׳ 283.

25 סובג׳ה שם מס׳ 62.

26 לפי המחירים שמוסרים לנו הכרוניסטים יש להניח שבמאה החמש עשרה עלה כבש בשוקי קהיר ששקל 10 קילוגרם בקרוב 0.7 דינאר, ר׳ אל־עיני דף 757 ב, 774 א, 837 ב. המחירים בצפון סוריה ובאסיה הקטנה היו בודאי יותר גמוכים שהרי שם התגוררו שבטים תורכמניים אשר פרנסתם היתה על גידול צאן.

27 את־תבר אל־מסבוך עמ׳ 69.

28 בענין זה נגע ד״ר בן זאב בהרצאה שהרצה ביולי 1947 בכינוס הראשון למדעי היהדות בירושלים. לענין המסים בשביל הרשות לקבור מתים ר׳ עוד אצל סובג׳ה במחקרו הנ״ל מס׳ 31 ור׳ גם Lemmens. Die Franziskaner im Hl. Lande, p. 99

הקשות ביותר שנערכו עם המונגולים, היינו בשנת 1259, בתחילת שנת 1300 ובשנת 1401. בשלש מלחמות אלה חדרו המונגולים לסוריה, ולולא מאמץ עצום היתה ארץ זו אבודה לממלוכים. כאשר נתבקשו ראשי הכמורה בשנת 1259 להסכים, שהממשלה תגבה מס רכוש כללי, טען דברם שזה מותר אם אוצר המלכות ריק, ועוד שבראשונה צריכים אנשי הצבא להתפרק מתכשיטיהם. בסופו של דבר גבה קטז דינאר אחד לנפש ומס ירושה בשעור של שליש [29]. בשנת 1300, כאשר חזר הצבא המצרי משדה הקרב מוכה ובחוסר כל, נאלץ השלטאן לגבות מס של שעת חרום כדי לצייד את גדודיו מחדש. הפקידים השיגו להם את הפתוא, שבה הרשה השיך' עז אד־דין עבד־אלעזיז בן עבדאססלאם לשלטאן קטז לגבות דינאר אחד לנפש. ראשי הכמורה נתבקשו לחתום על פתוא זו כדי שהממשלה תגבה עוד פעם את הסכום הנ"ל, אבל השופט העליון תקי־ד־דין אבן דקיק אל־עיד סרב לעשות את רצון הממשלה. אעפ"כ ניסה הואלי של קהיר להטיל מס כללי על אוכלוסי מצרים, אבל האמירים התנגדו לכך, כנראה משום שלא רצו שיעמיסו על האכרים מסים נוספים. על כן הסתפק הואלי להטיל קונטריבוציה על הסוחרים ובעלי האמצעים בסכום של עשרה עד מאה דינארים, וכן גבה מס מן התבואה שנמכרה בשוקי מצרים והחצי מדמי הסרסורים [30]. מצבה של מצרים בשנת 1401 אחרי מנוסת הצבא מפני גיסותיו של תימור היה עוד יותר מסוכן. השלטאן פרג' הטיל על האמיר ילבגא אס־סאלמי לאחוז באמצעים המתאימים כדי לצייד צבא חדש. למרות התנגדות התיאולוגים גבה ילבגא מן האחוזות הפיאודליות ואדמות ההקדש 500 דרהם של כסף מהכנסה של אלף דינאר, כלומר: שני אחוזים [31] מן הרכוש הפרטי בעיר הבירה גבה את דמי השכירות של חודש אחד, מאחוזות הפנסיה (אר־רזק) גבה כנראה הרבה יותר, וכן גבה מהאכרים מס לפי גודל השדות והגנים. על הסוחרים הטיל קונטריבוציה גדולה. לפי דברי הכרוניסטים הערביים לקח מהם לפחות חצי הכסף המזומן שמצא אצלם [32]. העולה מסיפורים אלה, שהמסים הכלליים והקונטריבוציות שנגבו בשעות משבר לא היו כבדים ביותר, והוא הדין במסים ובקונטריבוציות שהוטלו על היהודים במקרים כאלה.

29 כ'סט ו, עמ' 105.

30 סלוך ו, עמ' 899/898.

31 כ'סט וו, עמ' 292 :فرسا او خمسمائة درهم ثمنها. זו הגירסה הנכונה ; אנ־נג'ום אז־זאהרה (ר' להלן) :خمسمائة درهم وفرسا.

32 לפי אנבא דף 111 ב לקח ילבגא אס־סאלמי מן הסוחרים שלא הסתתרו את החלק שהגיע לו לפי העקרון שנקבע, וממי שנעדר לקח את החצי, ואילו לפי אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 69 לקח מן הנוכחים את החצי ומן הנעדרים את כל הכסף המזומן שמצא ברשותם. מקריזי (שם) אומר שלקח את החצי בין שהסוחר היה נוכח בין שהסתתר. הידיעה על גודל המס שנגבה מהאוקאף נמצאת אצל אבן תגריברדי ואילו בכרוניקות של אבן חג'ר ואל־עיני דף 650 א, 655 א/ב, 656 א אין בנידון זה ידיעות ברורות.

בהשוואה לקנסות אחרים היתה הקונטריבוציה שהוטלה בשנת 1265 על העדות הלא־מסלמיות כבדה מאד, אולם רק מבחינה יחסית. בתשלום של 50,000 דינאר בשנה השתתפו גם היהודים וגם הנוצרים [33]. הסכום הכולל של הקנסות שנגבו בשנת 1300 מתושבי קהיר לשם ציוד הצבא היה 100,000 דינאר. השלטונות הטילו גם על היהודים והנוצרים להשתתף במגבית זו, אבל הסכום שהוטל עליהם היה קטן מאד לפי דברי סופר נוצרי מן המאה הארבע עשרה [34]. בשנת 1341 נתבעו הלא־מסלמים בדמשק לשלם למפרע את מס הגולגולת בשביל שלש שנים ועוד 100,000 דרהם [35]. קרוב לודאי, שהנוצרים היו לפחות שני שלישים מכל הלא־מסלמים, ואם כן לא נתחייבו היהודים לשלם יותר מ 30,000 דרהם. לפי הידיעות על גודל הקהילה בדמשק בימי האיובים ובסוף המאה החמש עשרה יש להניח, שבשנות הארבעים של המאה הארבע עשרה, היינו שנים אחדות לפני המות השחור, היו שם עוד כשלשה אלפים משלמי מס. אם השערות אלה נכונות הרי שילם כל יהודי חצי דינאר בממוצע. גם הקונטריבוציה שהוטלה על יהודי קהיר ע"י האמיר מנטאש בשנת 1389 לא היתה כבדה. הוא דרש מהם 50,000 דרהם [36], כלומר 2,000 דינאר. מספר היהודים שנתחייבו להשתתף בתשלום היה בודאי למעלה מאלפים, ואם כן היה התשלום פחות מדינאר לאיש. כפי הנראה לא חל בנידון זה שינוי משך דורות רבים. אולם בסוף התקופה הממלוכית הטילו השלטאנים קנסות כבדים באמת על חטיבות גדולות של נתיניהם.

מאידך אין להתעלם מן העובדה, שמבחינות אחדות נפגעו היהודים מן הקונטריבוציות יותר משאר האוכלוסין. מסיפורי הכרוניסטים הערביים יש להסיק, שלעתים נתחייבו היהודים לתרום את תרומתם שתי פעמים. אם נגבו למשל דמי השכירות של זמן מסוים מן החנויות שעל אדמות ההקדש ומגרשים פרטיים והוטל גם קנס על העדה היהודית הרי שילמו היהודים שתי פעמים [37]. לפעמים לא הטילו השלטונות את הקונטריבוציה על כל האוכלוסיה אלא על העשירים בלבד, ובו בזמן דרשו סכום מסוים מן העדה היהודית כולה [38]. במקרים אלה חילקו ראשי העדה את הסכום בין משלמי המסים לפי יכלתם, ויש להניח שגם הקהילות בערי השדה היו חייבות להשתתף בתשלום הקנס. אך אין ספק שיהודי קהיר נתבעו בדרך כלל יותר מן היהודים בערי השדה להשתתף בתשלום קנסות.

במקורות שנודעו עד עתה מדובר על פי רוב על קנסות שהוטלו על העדות הלא־מסלמיות במצרים .אמנם מקורות אלה רובם הם חיבורים שנתחברו במצרים,

33 ר' כרך ו, עמ' 63 ואילך.

34 אל־מפצ'ל עמ' 537 (פטרולוגיה אוריינטליס 20, עמ' 31).

35 ר' כרך ו, עמ' 296/295.

36 ר' למעלה עמ' 7.

37 ר' אבן איאס III, עמ' 272, 313.

38 שם עמ' 384.

אבל יש להניח, שבאמת נגבו קונטריבוציות כאלה במצרים לעתים יותר תכופות מאשר בסוריה, משום שהממשלה נקטה באמצעי זה בראש וראשונה כדי למלא את קופתה לפני מסעי מלחמה, וגם הקנסות שנגבו מהעדות הלא־מסלמיות נועדו לספק את האמצעים לציוד הצבא ולהענקות בשביל הממלוכים. האכספדיציות הצבאיות אורגנו ע"פ רוב במצרים, וממילא הוטלו המסים המיוחדים על אוכלוסי ארץ זו; ובמצרים גופה פנתה הממשלה בדרישותיה בראשונה אל תושבי הבירה, משום שהם היו תחת שלטונה הישיר והיו בדרך כלל פטורים ממסים ישירים. המלחמות בין סיעות הממלוכים עצמן היו תכופות וכשהיה להן צורך בכסף פנו אל האזרחים הקרובים ביותר, ובין השאר הטילו גם קונטריבוציות על העדות הלא־מסלמיות. אולם גם בימי שלום הטילו השלטונות קנסות על תושבי הבירה כדי לספק את דרישות הממלוכים.

שער ששי

החברה היהודית

פרק 1:

בשכונת היהודים

א

נוסע אירופאי שהיה בא בימי הממלוכים אל בירת מצרים ועובר בטיול את הרחוב אל־כ׳רנפש לא הרגיש תחילה בשום הבדל בין השכונות שמצד דרום לשכונה שמצד צפון. אותם הבתים האפורים צפופים זה על יד זה פה ושם, אותם הקירות המכוסים אבק. אין שום גינה, אין שום צמח. בין גושי הבתים גברים ונשים מהלכים ומפלסים להם דרך בין חמורים משרכים עמוסי משאות כבדים, ומכל הסמטאות והחצרות בוקע אותו שאון ורעש חד גווני במקצת. דפיקת פטישים וקולות רוכלים המסובבים ברחובות ומכריזים על סחורותיהם, ומזמן לזמן נשמע צילצול פעמון של מוכרי מים המכריזים באופן זה על סחורתם, למען ידעו גם העיוורים ושאר התועים בדרכים. בשעות הבוקר היה קצב התנועה גובר ברחובות ומספר העוברים ושבים הולך ורב. אף יהודי שיש לו טביעת עין להכיר בני ברית לא היה מבחין מיד שהוא נכנס לשכונת היהודים אלמלא היו מעירים את תשומת לבו אל המצנפות הצהובות החבושות לראשי רבים מן המתהלכים ברחובות. אזרחי קהיר שמעבר לרחוב אל־כ׳רנפש לא נבדלו מתושבי שאר השכונות בחיצוניותם, לא הגברים ולא הנשים. ובכל זאת היתה שכונה זו אי בודד, שבו ישב קיבוץ דתי־לאומי מיוחד במינו ורקם את מסכת חייו לפי מנהגים מקובלים מדורי דורות.

בעיירות ובערים הבינוניות של מצרים וסוריה שלא היו בהן אלא משפחות יהודיות ספורות אף אלה גרו בצוותא, בבתים אחדים זה על יד זה. אולם בערים הראשיות שבהן היו קהילות גדולות, היו ליהודים שכונות נרחבות שהשתרעו על פני חלק ניכר של העיר כולה. אמנם בשכונות אלה לא גרו כל היהודים. היו והיו יהודים שהתגוררו בשכונות אחרות. בתחילת המאה החמש עשרה גרו כנראה עדיין יהודים בפסטאט, אם כי מספרם היה בודאי קטן [1]. במקור ערבי מסוף התקופה הממלוכית מסופר על רופא יהודי בקהיר, שהתגורר ברחוב אצ־צליבה בדרומה של העיר [2]. מאידך לא היו כל התושבים של שכונת היהודים מזרע ישראל, אלא היו גם

1 אבן דקמאק IV, עמ׳ 42/41.

2 אבן איאס IV, עמ׳ 386. על רחוב זה ר׳ אל־כ׳טט אל־ג׳דידה II, עמ׳ 115.

מסלמים [3], והיו שם גם מסגדים ומדרסות. קצת מבניני הפולחן המסלמיים היו מקודם בתים של יהודים שבעליהם התאסלמו והפכו אותם למוסדות של דתם החדשה. אך לא כל המסגדים שבתוך השכונות היהודיות היו בנינים מסוג זה. יש ולמסלמים היו מגרשים בשכונות אלה או שהיו שם מסגדים לפנים וכעבור מאות שנים באו שרי המלכות וחידשו אותם. היהודים שגרו בבתים שמסביב למסגדים היו תמיד בסכנה שיגרשו אותם או יעלילו עליהם עלילות [4]. מכל מקום חששו ראשי הציבור היהודי ועשו כמיטב יכלתם למנוע שבתים בשכונת היהודים יעברו לידי לא־יהודים והסתמכו על זכות המצרנות.

בדרך כלל לא היה צורך בהשתדלויות מיוחדות כדי להפריד בין העדות השונות, כי בימים ההם גרו בני כל דת ודת לחוד, דבר זה מקובל היה בימי הבינים במזרח ובמערב. זה היה הכרח מטעמי בטחון, כי במקרה של מהומות ותגרות בין העדות היה לבני כל עדה קל יותר להתגונן אם בתי מגוריהם היו רצופים. הפולחן הציבורי, שבו השתתפו כל המבוגרים, אילץ אותם אף הוא לגור ביחד. בכל שכונה היו בתי התפילה הראשיים של אותה העדה שהיתה בה רוב מנין ובנין, ובשעות התפילה לא הצטרכו המתפללים לנדוד הרחק כדי להגיע לשם. לגבי היהודים יש להזכיר עוד צורך דתי חשוב, שבגללו היו גרים ביחד. בשכונת היהודים היו אטליזים כשרים, ומי שהתגורר בשכונה אחרת הצטרך ללכת הרחק כדי לקנות את הבשר הנחוץ לו לארוחתו היומיומית. כמובן היו בשכונות השונות גם בתי ספר לילדים, המיוחדים לכל עדה ועדה, וגם זאת היתה סיבה חשובה שלא לגור בפיזור אלא בצותא. מה חזקים היו נימוקים אלה יש ללמוד מידיעה מענינת מאמצע המאה הארבע עשרה. מקריזי מספר, שבשנת 1336 נגמר הבנין של מסגד האמיר סיף אד־דין בשתאך שהוקם על יד „משכנות הפרנקים, הנוצרים ופקידי הממשלה שעברו לאסלאם" [5]. בדרך כלל משתדלים מומרים להטמע בקרב בני דתם החדשה. והנה מספר לנו הסופר הערבי שבבירת מצרים גרו אפילו המומרים ביחד. ודאי שלאנשים אלה היו שם בתים שירשו מאבותיהם, אך יש להניח שנשארו שם גם מטעמי בטחון. אמנם אין לומר, שמצרים המסלמית לא ידעה את חוק הגיטו. מאות שנים לפני שהנוצרים הגו רעיון זה קבע הכליף אל־חאכם ליהודי קהיר שכונה מיוחדת, כדי להפריד ביניהם ובין המסלמים, היא שכונת זוילה הידועה עד היום בתור שכונת היהודים [6]. גם בקרב התיאולוגים המסלמיים בתקופת הממלוכים היה רעיון הגיטו מקובל. אף המתונים שבהם הביעו את הדעה, שיש להרחיק את היהודים והנוצרים משכונות המסלמים

3 אבן אל־ורדי II, עמ' 272 ; אבן צצרא דף 7 א ; ופא אל־עהוד עמ' 139.

4 השוה שו"ת מביט ח"ב סי' מ"ד.

5 סלוך II, עמ' 423 ; לתאריך השוה כ'טט II, עמ' 309, 419.

6 ר' אצל גוטהייל JQR 19, עמ' 510.

ושעליהם לגור בשכונות מיוחדות[7]. ברם זאת היתה מגמה של הקנאים שלא נהפכה לחוק המדינה. במשך כל התקופה הממלוכית היתה הרשות בידי היהודים לגור היכן שרצו. אמנם עובדה היא, שבדרך כלל השתכנו בתקופה ההיא בני כל דת לחוד, וכאחרים עשו גם היהודים. אף בתוך השכונה היהודית היתה קבוצה שהתבדלה וגרה לחוד. אלה היו הקראים, שגרו כמעט בכל מקום בשכונות היהודים, אלא שהשתכנו ברחובות מיוחדים, באחד מצדי השכונה שגבל בשכונות לא־יהודיות.

שכונות היהודים בערים הראשיות לא היו פרורים מרוחקים אלא בלב העיר ממש. אולם אף על פי שבסוף של ימי הבינים היו היהודים ברובם סוחרים, לא התגוררו בדרך כלל בשכונות שהיו מרכזי המסחר הגדול שהתנהל בזמן ההוא בערי מצרים וסוריה. השכונה שבה התגורר רוב העדה היה רובע של בתי מגורים. מי שלא מצא לו דירה מתאימה בשכונת היהודים שכר לו ע"פ רוב דירה באחד הפונדקים, בתים בעלי קומות אחדות שנבנו ע"י אמירים והושכרו, קומת הקרקע לחנויות והקומות העליונות לבתי מגורים[8]. לסוחרים היהודיים היו חנויות בבאזארים הגדולים ויום יום יצאו לשם בבוקר וחזרו בערב לבתיהם. אמנם בשכונות היהודיות היו שוקים, אבל הסופרים הערביים קוראים להם לא „סוק" אלא „סויקה" — שוק קטן, כי המדובר לא בשורות של חנויות מסודרות כהלכה, אלא בקצת צריפים רעועים או אצטבאות שהעמדו לצד שערי העיר או במגרש ריק ושם נמכרו ירקות ושאר צרכי אוכל. כמובן היו בשכונות היהודים גם חנויות, אבל אלה היו חנויות של בעלי מלאכה וסוחרים קמעוניים שמכרו מצרכים יומיומיים, חנויות קטנות ואפלות, ששטחן הצר ותקרתן הנמוכה אפשרו לסוחר בקושי לשים בהן את מעט הסחורה. החנוני היה מוציא את הסחורות ושם אותן לפני החנות על גבי אצטבא של אבן. מפקחי המשטרה הממונים על הסדר בשוקים וברחובות פקדו על הסוחרים מזמן לזמן להסיר את האצטבאות מאמצע הדרך, אבל ע"פ רוב היו איומיהם והעונשין שהטילו על החנונים לשוא, וכך הצרו בעלי החנויות את הרחובות שהיו צרים מדי גם בלי זה. לעתים גרמו פקודות השלטונות להסיר את האצטבאות אפילו לתקלות נוספות, כי אחרי שהוסרו האצטבאות נעשו המדרכות בלתי ישרות ובשעות החשכה כשלו העוברים ושבים על כל צעד ושעל ונפלו. הרחובות הראשיים שבשכונות היהודיים היו ישרים ובמקצת רחבים יותר, אבל בצד הרחובות האלה היה מספר גדול של סמטאות מפותלות,

7 פתאוי קארי אל־הדאיה דף 5 א/ב. התיאולוגים המאוחרים מסתמכים על אבו־יוסף. דיון מפורט בענין זה במאמרי The social isolation of ahl adh-dhimma, P. Hirschler Memorial Book (Budapest 1949), p. 85 ff.

8 בתים אלה נקראו פנדק או וכאלה וגם חאצל, ר' שו"ת רדב"ז ח"א סי' קנ"ט. לפי דה סאסי, Relation de l'Egypte par Abd-Allatif, עמ' 402 (השוה עמ' 304) גרו שם עניים שלא יכלו לשכור בית, אולם מה שנוגע ליהודים קרוב להניח, שאלה היו אנשים שלא מצאו להם מקום בשכונת היהודים ולא רצו להשתקע בקרב עדה אחרת ולכן העדיפו אזור מסחרי.

מבואות סתומים ומעברים צרים שאין בהם מעבר אלא לאיש אחד. לשכונות היהודים כשאר השכונות היו שערים ובשעות הלילה נסגרו ואין יוצא ואין בא. אולם בעוד שהתושבים משני עברי החומה חזרו לבתיהם סובבו ברחובות החשוכים שוטרים ושומרים וכבאי אש עמדו הכן עד הנץ החמה [9].

ב

ברם אותו סוחר איטלקי שנזדמן לבקר בקהיר ולטייל יום אחד בשכונות העיר הגדולה והיה סבור בראשונה שאין שום הבדל בין שכונת היהודים לשאר השכונות אף לו נתחוור עד מהרה שיש ויש. בשכונות המסלמים היו ארמונות מפוארים, הבתים ההדורים של שרי הצבא ורבי המלוכה, ובפרט בתי התפילה למיניהם שהיו בנויים לתלפיות, עטורי כיפות נוצצות באור השמש ומגדלות גבוהים ודקים המתרוממים אל על ומשקיפים על אלפי הגגות השטוחים של בתי המגורים. גם הכנסיות בשכונות הנוצרים היו נאות ומושכות את עיני העוברים ושבים. מאז ומתמיד עשו בני כל הדתות כמיטב יכלתם לפאר את בתי התפילה שלהם, מבפנים ומבחוץ. אולם בתי התפילה אשר לבני ישראל לא דמו לבנינים אלה, הם היו קטנים ודלים. אומות העולם שקדו ליפות גם את המקום מסביב להיכליהם כדי להבליט עוד את יפים ולהבדיל ביניהם ובין שאר הבתים, ואילו בתי הכנסיות לא נבדלו מן הבתים הסמוכים להם. היו גם בתי הכנסיות שהיו מוקפים גנים וחומות מסביב, למשל בית הכנסת בדמוה, ג'ובר, או בית הכנסת הגדול בחלב, אבל עפ"י רוב דמו בתי הכנסיות לשאר הבתים. אדרבה הם היו מוקפים חורבות וגלי אשפות. כמעט בכל התעודות מתקופת הממלוכים, שבהן מדובר על בתי הכנסת, נאמר שעל יד הבנינים ובחצרותיהם היו עיי מפולת ושברי חומות [1]. ועוד, כשם שבתי התפילה של אומות העולם התרוממו מעל הבתים האחרים כך היו בתי הכנסיות נמוכים ואולמיהם היו לעתים אפילו נמוכים במקצת מן הקרקע. בנינים אלה היו עתיקים מאד, ובמשך הזמן שקעו הרצפות יותר ויותר. בבית הכנסת של הירושלמיים בפסטאט, בבית הכנסת הגדול בחלב ובמסגד הנחשים בחלב שהיה לפנים בית כנסת — בכל אלה היו האולמים נמוכים מהרחובות שבסביבה [2]. בתי הכנסיות שבערים הראשיות של מצרים וסוריה היו

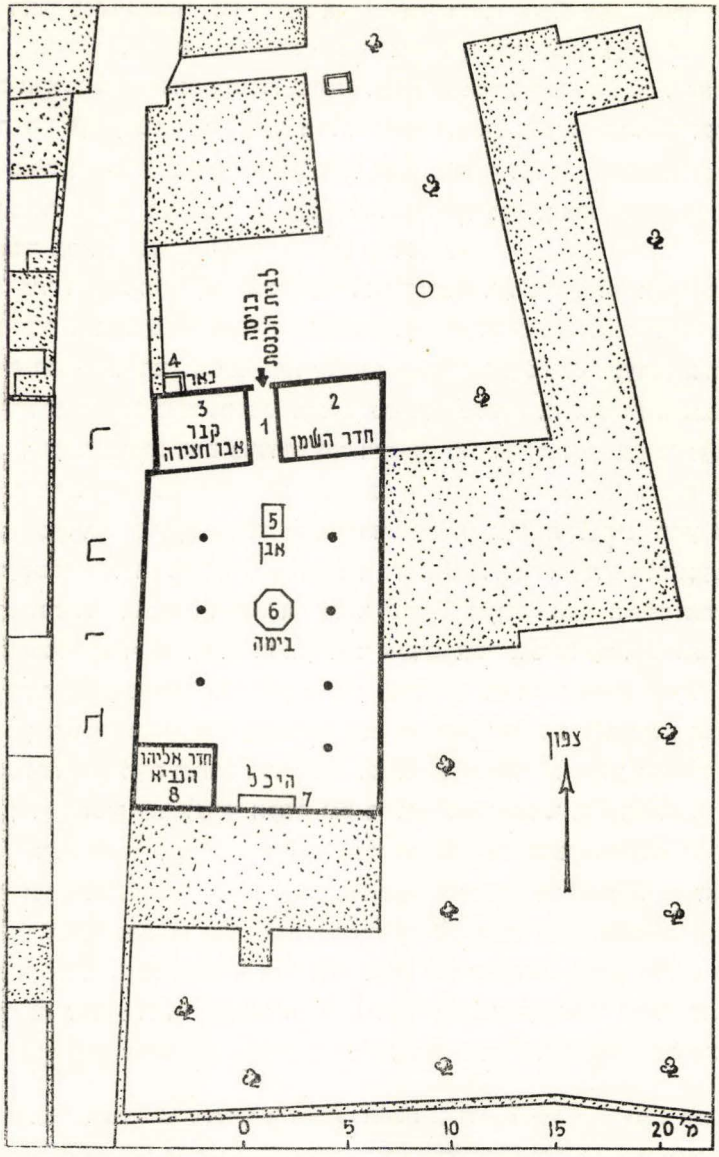
9 אנבא דף 283 ב ; אל־כ'טט אל־ג'דירה III, עמ' 5 ; Isabel Burton, The inner life of Syria I, p. 40 ; א. אדלר , Gedenkbuch David Kaufmann עמ' 129 ; כ'טט II, עמ' 103.

1 ר' מאמריו של גוטהיל ב Old Testament and Semitic Studies in Memory of W. R. Harper כרך II, עמ' 391, 392, 393 וב JQR סדרה חדשה 18, עמ' 138 ; מאן, I Texts, עמ' 432 ; את־תבר אל־מסבוך עמ' 36.

2 מוצרי ב V Jewish Review, עמ' 39 ; J. J. Benjamin (בנימין השני), Eight years in Asia (Hanover 1863), p. 70

תבנית של בית הכנסת בג׳ובר

לפי הקדסטר של ממשלת סוריה, אזור ג׳ובר 41, חלקה 2285
ולפי ציור שנעשה ע״י מזכיר הקהלה בדמשק ה׳ נתן פרסיאדו.



1 שער שארכו 3.5 מטר ורחבו 1.5 2 שם מכינים נרות שמדליקים במערת אליהו 3 על ר׳ שמואל אבו חצירה שחי במאה הט״ז ר׳ א. ריבלין ב״התור״ שנה ב׳ (ירושלים תרפ״ב) מס׳ ג׳. מעל החדר שבו קברו יש חדר קטן המשמש גניזה. לחדר זה נכנסים מבחוץ דרך חלון שהוא מעל הבאר (4) 5 על אבן זו יש כתובת: בזה המקום נמשח הנביא אלישע בן שפט על ידי אליהו הנביא ז״ל ש׳ ג׳אמ׳ג ליצירה 6 האורך של כל צלע משמנת צלעות הבימה הוא 0.90 מ׳ וגבהה מ׳ אחד. 7 על יד ההיכל יש עוד ארון שגם בו נמצא ס״ת עתיק. 8 מהחדר של אליהו הנביא (8) יורדים אל המערה שמתחתה ובה אבן קדושה.

כפי שמראה התבנית יש כעת בבית הכנסת שלשה עמודים בצד ימין וארבעה בצד שמאל, אולם מלפנים היו בצד זה ששה ובצד זה שבעה, ר׳ באסולה עמ׳ 68 וגם I. J. Benjamin, Cinq années de voyage en orient (Paris 1856), p. 29/30

בדרך כלל קטנים. האורך של בית הכנסת של הירושלמיים בפסטאט היה קרוב ל 20 מטר, רחבו 10.668 מטר (לפי ידיעה אחרת ארכו ורחבו 9.144 מטר). אורך האולם בבית הכנסת בג'ובר 21 מטר ורחבו בצד צפון 9.5 מטר ובצד דרום 10.5 מטר. האולם הראשי בבית הכנסת הגדול בחלב ארכו 29.6 מטר ורחבו 13 מטר [3]. שאר בתי הכנסת היו אף קטנים יותר. מובן מאליו שבתי כנסיות אלה לא הספיקו לקהילות שמנו מאות משפחות, ומאידך החזיקו השלטונות באיסור לבנות בתי כנסיות חדשים. על כן נוסדו מנינים בבתי מגורים. העשירים נהגו תמיד לעשות אחד החדרים שבבתיהם לחדר תפילה, ולעתים נשכרו גם חדרים לשם כך [4].

בתי הכנסת העתיקים שנבנו עוד לפני הכיבוש הערבי היו לפי תבניתם בסיליקות. בית הכנסת של ה„שאמיין" בפסטאט היה מקודם כנסיה, ואותו דבר מסופר על בית הכנסת בג'ובר, אם כי יהודי דמשק מספרים שנבנה לפני חורבן בית שני בידי יהודים. על כל פנים גם בתי הכנסת ששימשו מלכתחילה לתכלית זו נבנו לפי הסגנון המקובל בימים ההם במצרים ובסוריה. על סוג זה נמנה — אם כי נעשו בו תיקונים מרובים — מסגד הנחשים שזמן בנייתו אינו ידוע. גם בית הכנסת הגדול בשכונת בחסיתה, שהוקם כנראה במאה החמשית או הששית לסה"נ, תוקן הרבה פעמים במשך הדורות הרבים שהוא משמש בית כנסת ראשי לקהילת חלב ונעשו בו שינויים ונתוספו אגפים חדשים. אך ברור שהחלק הקדום, והוא האולם המערבי, נבנה בתבנית בסיליקה. לאולם זה תוך ושני אגפים, אשר ביניהם עמודים המחוברים ע"י קשתות. בזמן מאוחר יותר הוקצה חלק מאולם זה לפרוזדור והוקם קיר המפריד בינו ובין האולם. מצד מזרח משתרעת חצר מרובעת ועל ידה עוד אולם המחולק גם הוא לשלשה חלקים ואחריו חצר שניה. האולם השני נוסף בלא ספק בזמן שהאולם הראשון לא הספיק עוד לצרכי הקהל, וגם בו וגם בחצר שבינו ובין האולם הראשון העמדה תיבה ומתפללים בהם במנין. בצד הדרומי של החצר הגדולה יש סטיו מכוסה, ובו שלשה כוכים שבהם שמים את ספרי התורה [5]. בבית כנסת זה לא היה איפוא בראשונה שום פרוזדור, אבל בדרך כלל לא נכנסו לבתי הכנסיות ישר מן הרחוב אל אולם התפילה אלא בכל בית כנסת היה פרוזדור, כרגיל מרובע וקטן. פרוזדור זה נקרא „דהליז" (בעברית „בית השער") [6]. בין הפרוזדור לאולם התפילה היה לפעמים עוד מעבר. מן הפרוזדור עלו במדרגות אל עליות הבית, וברגיל היו

3 A. J. Butler, Ancient Coptic Churches I, p. 169: 65 רגל ו 35 רגל; אבן ספיר ח"א דף כ' עמ' ב: ארכה ורחבה כשלשים רגל; סוברנהיים-מיטווך ב Festschrift Jacob Guttmann ציור מס' 1 בסוף הכרך.

4 שו"ת רדב"ז ח"א סי' קמ"ו.

5 סוברנהיים-מיטווך שם עמ' 273, 277/276.

6 שו"ת אלאשקר סי' ס'.

בו מקואות מים, שבהן נטלו המתפללים את ידיהם [7]. כמעט בכל בתי הכנסיות היו שורות של עמודים שהיו ברגיל עשויים אבני שיש [8]. בבית הכנסת בג'ובר היתה גם הרצפה מרוצפת אבני שיש [9]. מבנה בית הכנסת הגדול בחלב מוכיח בעליל, שגידול הקהילה הביא לידי כך שנבנו אגפים חדשים, אבל גם בבתי כנסיות אחרים היו אולמים צדדיים [10]. בשביל הנשים הוקצה על פי רוב מקום בעליה [11].

ברוב רובם של בתי הכנסיות היה ההיכל, שאליו פנו בשעת התפילה, מכוון כנגד ירושלים, והפתח ממולו. לכן היה ההיכל בבתי כנסיות שבמצרים מצד מזרח, והכניסה במערב, ובסוריה ההיכל בדרום והכניסה בצפון [12]. התיבה (ערבית „מנבר") היתה כנראה תמיד באמצעיתו של האולם, והיתה גבוהה למדי [13]. במקור ערבי מן המאה החמש עשרה מסופר על בית הכנסת בפסטאט, שבו עלו אל התיבה על מדרגה בת שלש עשרה מעלות [14]. העמודים שעליהם נשענו התיבה והמעקה היו מלאכת מחשבת משוכללת ומקושטת, ובדרך כלל ניכר הרצון לקשט את בתי הכנסיות לפחות מבפנים. את הקירות והרצפה של אולם התפילה היו מצפים במחצלאות או בשטיחים [15]. על הקירות וגם על העמודים היו כתבות, מהן חרותות על האבן ומהן מפותחות על לוחות עצים. כתבות אלה היו פסוקי תהלים, כגון „ברוך הבא בשם ה', פתחו לי שערי צדק" (תהלים קי"ח כ"ו, י"ט), או זכרון שמות של נדבנים, כגון כתובת זו שהיתה לפנים בבית הכנסת בפסטאט ונמצאת כעת בבית הנכות הגדול בלונדון:

„שמע ישראל אלהינו יוי אחד ואני ברב חסדך אבוא ביתיך אשת[חוה]
עובדיה בר יפת הידוע אבו אלמעאלי האלהים יחלף עלוהי [16].

היהודים בארצות המזרח הערבי נהגו להעמיד בבתי הכנסיות מנורות רבות ובחרו בכוונה מנורות בעלות צבעים שונים: אדומות, ירוקות וצהובות [17]. ברם למרות

7 גוטהיל במאמרו הנזכר בהערה 1 עמ' 392 ור' גם ב JQR סדרה חדשה 18, עמ' 134.

8 JQR ס. ח. 18, עמ' 135, 137.

9 בנימין השני עמ' 65.

10 גוטהיל במאמרו הנ"ל עמ' 392, 393 וב JQR שם עמ' 136, 137.

11 ר' אצל אסף, בית הכנסת העתיק בדמוה (מצרים), מלילה ו (מנצ'סטר תש"ד), עמ' 24 ור' בנימין השני עמ' 70.

12 ר' הערותיו של סעדיה בן דוד אל-עדני אצל ש. אסף, ק. ס. 22, עמ' 241/240.

13 הרמב"ם משתמש במלה התלמודית „בימה" (=βῆμα) אבל למעשה היתה במצרים ובסוריה המלה „תיבה" מקובלת, ר' שו"ת בירב דף כ"ד עמ' ב'.

14 את-תבר אל-מסבוך עמ' 20.

15 הל' תפלה י' ה'; צבח 13, עמ' 263, 266, השווה גולדציהר REJ 45, p. 5; אל-יוניני דף 241 ב; אבן כ'טיב אנ-נאצריה, אד-דר אל-מנתכ'ב פי תכמלת תאריך חלב, כ"י חלב, אל-מדרסה אל-אחמדיה 1214, עמ' 411.

16 קטלוג של בריטיש מיוסיאום III, עמ' 572 מס' 1145. שורה ראשונה: תהלים ה' ח'.

17 ר' אברהם מימוני מתרעם על כך מפני חוקת הגויים, ר' בביאוגרפיה של אפנשטין עמ' 15.

עמודי השיש, השטיחים, הכתבות והמנורות היה מראה בתי הכנסת רחוק מגדר היופי. הקישוטים באולם התפילה לא יכלו להשלים את החסר במידות הבנין ולכסות על המבנה העלוב. חכמינו הקדמונים תיקנו שיבנו את בתי הכנסיות במקומות גבוהים ויגביהו אותם עד שיהיו גבוהים מכל חצרות העיר [18]. והנה אחד הרבנים שחי בתחילת המאה השש עשרה בארצות המזרח מעיר, ש„בזמננו זה במלכיות הנז' אין לנו רשות להזמין בית קבוע לשם בית הכנסת כ"ש שאין לנו רשות לבנותו ואנו צריכים להטמין עצמינו בבתי תחתית וקולה לא ישמע מפני הסכנה א"נ אפילו שיהיה בית דירה למעלה על הבית שאנו מתפללים בו כמנהג אין למחות ובלבד שינהגו בנקיות בבתים שלמַעלה מבית התפלה" [19]. החכם שהביע דעה זו התכוון למצב היהודים בארצות תורכיה, אבל בנידון זה לא היה הבדל בין מדינה זו ובין מצרים הממלוכית. בסוף ימי הבינים היו היהודים בכל ארצות המזרח האסלאמי מושפלים ומדוכאים, והקנאים המסלמיים כילו את חמתם ביחוד בבתי התפילה של ה„כופרים". מראה בתי הכנסיות בארצות אלה לא נשתנה עד זמננו. ר' יעקב ספיר שסבב באמצע המאה התשע עשרה בארצות המזרח מתאר את בתי הכנסיות בקהיר תאור אמיתי. „ליהודים ברחובותיהם עשר בתי כנסיות ישנים מאד בנויות על מנהג ארצות קדם עומדות במעמקים בירכתי הרחובות והחצרות עם חלונות וארובות קטנות לא תואר ולא הדר בהבנאם עת יד הגלות והמרהבה היתה כבדה עליהם" [20]. כאלה היו בתי הכנסיות במצרים ובסוריה במשך דורות רבים.

ג

כשם שבתי המגורים ברחובות היהודים לא נבדלו מאלה שבשאר הרחובות כך לא היה כמעט הבדל בין הבגדים שלבשו תושביה של שכונה זו לשל תושבי שכונה אחרת. מלבד ה„אותות המבדילים" לא היתה תלבושת היהודים שונה מזו של המסלמים. הגברים לבשו את ה„פוקאניה", בגד עליון מפשתן או משי שהיה ארוך מאד וכיסה את כל הגוף כולו, מן הצואר ועד הקרסולים. הפוקאניה היתה חלקה, אלא שרבים עטפו את הצואר במין סודר, והאצילים חגרו גם חגורה [1]. בתמונות שבספר המסעות של ארנולד פון הרף, ששם מצויירים ממלוך ושלשה אזרחים עירוניים, מסלם, יהודי, ונוצרי, אנו רואים שהגזרה של הפוקאניה של המסלם אינה שונה מזו של שני הלא־מסלמים. זה היה בגד עליון ארוך שעטף את הגוף כולו. הוא היה

18 תוספתא מגילה פ"ג ; שבת י"א עמ' א', השוה הל' תפלה י"א ב'.

19 ר' יעקב בן חביב בב"י או"ח סי' קנ"ד.

20 אבן ספיר ח"א דף ט' עמ' א'.

1 Santo Brasca דף 14 ב־15 א ור' למעלה עמ' 213/ 214.

רחב מאד ובעל שרוולים רחבים ואנשים מכובדים ואמידים עשו להם בשוליו ציציות של משי [2]. כפי שמדגישים כל הנוסעים שבאו בתקופה זו למצרים וסוריה לא לבשו בני הארצות ההן מכנסים אלא תחתונים בלבד [3], וכמו כן לא נעלו נעלים אלא סנדלים בלי עקבים שכיסו את בהונות הרגלים אבל לא את גבן [4]. לראשם חבשו טרבוש ומסביב לו צנפו אמות אחדות של בד בצבע מיוחד לבני כל דת ומעמד, עד שהמצנפת כולה היתה גדולה מאד [5]. מתחת למצנפת חבשו כומתה [6]. בחורף לבשו תושבי מצרים בגדי צמר עם ביטנה של צמר גפן [7] ובתקופת הממלוכים הצ׳רכסים לבשו רבים פרוות או בגדים בעלי אמרה של פרוה [8]. בסוריה לא היתה זאת בגדר אפנה, אלא לבוש מקובל [9]. הפוקאניה היתה לבנה או מצבע אחר [10], אבל בחגים לבשו ע״פ רוב רק בגדים לבנים, כי זה היה בימים ההם מנהג הנכבדים בכלל ותלבושת החג של השכבות הרחבות [11]. במקורות ערביים מסופר שעד סוף המאה הארבע עשרה עלו ראשי הפקידות האזרחית לשרות בציטדלה בתלבושת לבנה, ובשנת 1397 תיקן השלטאן ברקוק שמכאן ואילך מותר להופיע לפניו גם בבגדים מצבעים אחרים [12]. היהודים הלכו בעקבות המסלמים. מנהג קדום הוא ללבוש בגדים לבנים בראש השנה וביום הכיפורים ובימי הלולא [13]. במצרים, ששם לבשו בכלל הרבה בגדים לבנים, ובפרט האצילים, השתרש אצל היהודים המנהג ללבוש בגדים לבנים גם בשאר החגים ובהזדמנויות חגיגיות [14].

כפי הנראה לא הפריזו היהודים בהידורם החיצוני ולא הופיעו ברחובות

2 הרף עמ׳ 96 ור׳ את הערותיו של ל. א. מאיר במאמרו „תלבושת היהודים בתקופת הממלוכים״ בספר הזכרון למשה גולק ושמואל קליין עמ׳ 117 ; אבן אל־חאג׳, אל־מדכ׳ל (קהיר 1320) ו, עמ׳ 64, 71.

3 סנטו ברסקא דף 15 א ; משולם עמ׳ 173.

4 שם ; הרף עמ׳ 103 ; פטר מרטיר דף 82 ב משוה אותם לסנדלים של הפרנציסקנים.

5 ר׳ כרך ו, עמ׳ 306 ור׳ למעלה עמ׳ 67 ואילך.

6 שו״ת אלאשקר סי׳ נ״ו.

7 שו״ת רדב״ז ח״א סי׳ קפ״ט.

8 אנבא דף 220 א, 264 ב.

9 ר׳ אבן כת׳יר 13, עמ׳ 93; והשוה אבן שדאד, אנ־נואדר אס־סלטאניה (קהיר 1317), עמ׳ 137.

10 Casola עמ׳ 256.

11 Mez, Die Renaissance des Islâms, p. 368, 376, 433

12 אבן אל־פראת IX, עמ׳ 460 ; חסן אל־מחאצ׳רה II, עמ׳ 218.

13 ירושלמי ר״ה א׳ ג׳. אבל ישראל אינן כן אלא לובשים לבנים ומתעטפים לבנים וכולי. יתכן שה„כסות הנקיה״ שבה מכבדים את השבת (מכילתא לשמות כ׳ י״ב) ואת חג הפסח (שם לי״ב ט״ז) אינה אלא הסדין שאותו מכבסים או מחליפים. אך כאן מדובר ללא ספק על הבגד העליון. על יוה״כ ר׳ תוספתא לסוטה י״ג.

14 שו״ת רדב״ז ח״ב סי׳ תרצ״ג. הנמוקים המובאים שם צריכים כמובן להצדיק את המנהג המקובל.

בבגדי פאר, כי הסופרים המסלמיים מקטרגים הרבה פעמים על התפאורת שבתלבושת הקופטים ואומרים, שהיא גרמה לרדיפות העדות הלא־מסלמיות, ואילו על היהודים אינם מטילים אשמה זו. ברם בימים ההם — כמו היום — לא ראו ברחובות הרבה נשים, כי בארצות אלה אין האשה מרבה לצאת אל השוק, ובפרט אשה מבית אמיד ומכובד. והנה המקורות היהודיים מימי הבינים אינם מרשים לנו לזכות את הנשים של הדורות ההם מאשמת הגנדרנות, זו החולשה של בנות ישראל מימי קדם ועד היום הזה. בכתובות שנמצאו בגניזה מדובר הרבה על השמלות העשויות דביק, סקלאטון ושאר בדים יקרים שניתנו לכלות [15], וגם בשאלות ותשובות של הרמב"ם נזכרות לא פעם שמלות המשי [16]. הסופר הערבי אבן תגריברדי מספר שבתחילת תקופת הממלוכים הצ'רכסים לבשו רוב הנשים במצרים שמלות של מוצלין, שהיו יפות כשמלות של הכלות [17]. מאריגים יקרים אלה נתפר ה„ת'וב" שהיה הבגד העיקרי של האשה, היינו בגד עליון שהגיע עד הברכים. שמלה זו נגזרה באופן שתהיה צמודה לגוף ותבליט את צורותיו [18]. בבית לבשה האשה גם את ה„גלאלה", שמלה מאריג דק כגון משי, בצבע בהיר, אדום או צהוב [19]. הכתנות של הנשים היו רחבות, ארוכות ובעלות שרוולים רחבים מאד ונראו מבעד השמלות [20]. לעתים היו כתנות אלה ממשי [21]. זולת תחתונים קצרים לבשו הנשים בצאתן מחוץ לבית מכנסים ארוכים. היות והגברים לא לבשו מכנסים היה זה אחד הדברים הבולטים בתלבושת של בני הארצות הללו ונוסעים שבאו לשם מארצות אירופה מתעכבים על כך [22]. בצאתה לרחוב התעטפה האשה בגלימה רחבה („אזאר") שהיתה לרוב מצבע בהיר או לבן. אלה היו בגדי הנשים החשובים ביותר וזולתם לבשו כמובן כל מיני מטפחות וסודרים ובפרט בשבתן בבית [23]. הן נעלו אותם הסנדלים כמו הגברים אלא שהיו בהם פיסות של בד רך, במיוחד בעקב [24]. את הראש כיסו בסודר (עצאבה) [25] או שחבשו מצנפות כמו הגברים שנקראו באותו שם „עמאמה" (טורבאן) [26]. החל מאמצע המאה החמש עשרה חבשו הנשים לראשן מצנפות גדולות שנקראו „טרטור". הן דמו

15 אסף, ספר השטרות לרב האיי גאון, עמ' 60 : שטרות עתיקים מן הגניזה, תרביץ IX, עמ' 31.

16 סי' קי"ג, השוה ר"ח.

17 אל־מנהל אצ־צאפי 2069, דף 26 א־ב ; ר' גם אל־עיני דף 577 ב.

18 אבן אל־חאג' שם ו, עמ' 118.

19 ר' מאיר במאמרו הנ"ל עמ' 117 ור' עוד אבן כת'יר 13, עמ' 166 ; סלוך ו, עמ' 319.

20 L. A. Mayer, Costumes of mamluk women, Islamic Culture 17 (1943), p. 298

21 גוטהייל־זורל עמ' 184.

22 משולם עמ' 174/173, 183/182 ; סנטו ברסקא דף 15 א.

23 אסף, שטרות עתיקים (שם), עמ' 31 ; שו"ת רמב"ם סי' רנ"ב ; גוטהייל־זורל עמ' 178 ואילך.

24 מעאלם אל־קרבה עמ' ١٤٩.

25 גוטהייל־זורל עמ' 180.

26 סלוך ו, עמ' 503 והשוה מאיר במאמר האנגלי הנ"ל עמ' 300.

לקופסאות והיו מקושטות ועליהן שמו את הגלימות שעטפו את כל הגוף[27]. ברחוב הופיעו הנשים רעולות. הן כיסו את פניהן בצעיף שהגיע לפחות עד העינים או שהיו בו נקבים קטנים, פתחים לעינים. צעיף זה היה לעתים תכופות ממשי. על פי רוב היה שחור[28], אך לפעמים היו לנשים גם צעיפים מצבעים אחרים כגון לבן, ירוק וכחול[29]. משטר הצעיף היה חמור, אולם בצאתן מחוץ לערים לא חששו הנשים לגלות את הפנים. גם בזה לא היה שום הבדל בין הנשים היהודיות למסלמיות, אלה ואלה היו רעולות[30].

הידיעות על תלבושת הילדים שאנו מוצאים במקורותינו הנן כמובן דלות יותר. מתעודות ההקדש של בתי הספר ליתומים שנוסדו בתקופת הממלוכים בסוריה אנו למדים שתלבושת הנערים היתה מורכבת משלשה בגדים עיקריים: כתונת, תחתונים ובגד עליון הנקרא „ג׳בה". כמו כן נתנו לנערים כובעים (קבע)[31]. הילדות היו מצווות לעטוף את הגוף כולו כמו הנשים המבוגרות. אף הן כיסו את פניהן בצעיף כפי שמסופר במקור יהודי[32].

היהודים וגם הנוצרים היו לבושים איפוא בדיוק כמו המסלמים והדמיון בחיצוניות היה גדול עוד, הואיל וגם בתספורת לא היה הבדל ניכר. במקומות אחדים, שבהם התרכזו בני עמנו בנידודיהם בגולה היה גידול הזקן סימן ההיכר שלהם. לא כן במדינה הממלוכית. גם המסלמים לא גילחו את פניהם אלא גידלו זקן. זקן לא מסולסל, לא קצר מדי ולא ארוך מדי — זאת היתה התספורת המקובלת על תושבי מצרים וסוריה[33]. אדם שזקנו ושפמו מגולחים עורר תמהון ברחובות. זמן קצר לפני מות צלאח אד־דין התיצבו לפניו שליחי הפרנקים וכשראה אחד מבניו הקטנים שהם מגולחים נבהל והתחיל בוכה[34]. גילוח הזקן היה סימן מובהק של בן אדם הבא מאירופה או מאסיה המזרחית ומחמת קנאות המסלמים היה בזה משום סכנה. לכן גידלו גם זרים זקן לשם בטחון[35]. כאשר הופיעו באמצע המאה הארבע עשרה בסוריה דרוישים פרסיים מגולחי זקן ושפם, נתפרסמה פקודה מטעם השלטו־

27 משולם עמ׳ 173 ; גוטהיל־וורל עמ׳ 178 ; הרף עמ׳ 106.

28 משולם שם ; ירושלים III, עמ׳ 100 ; Lengherand עמ׳ 184 ; הרף שם.

29 גוטהיל־וורל עמ׳ 180, 184.

30 ר׳ המעמר III, עמ׳ 171 והשוה הערת י. בן־צבי במסעות באסולה עמ׳ 83 ; ס׳ מחנה יהודה לר׳ יהודה קציץ (ליוורנו תקס״ג) דף י״ב עמ׳ ב׳ ; ור׳ עוד שו״ת רדב״ז ח״ב סי׳ תש״ע.

31 סוברנהיים, Syrie du Nord, מס׳ 51 ; סוביר JA 1894, 1, p. 259 ff.

32 שו״ת רמב״ם סי׳ שפ״ד.

33 ר׳ מעאלם אל־קרבה עמ׳ ١٩٨.

34 אבן שדאד שם עמ׳ 245.

35 Thietmar, Peregrinatio ed. Laurent (Hamburg 1857), p. 20. השוה אבן אל־פראת XI, עמ׳ 369.

נות שאסרה להם דבר זה[36]. גם שפם ארוך ומסולסל היה בלתי רגיל והעיד על מוצא פרסי[37]. ודאי שהיהודים השתדלו לחקות את המסלמים בהופיעם ברחוב לכל דבר, כי תושבי הארצות הללו הקפידו מאד על חיצוניותם ועל הרגליהם ונימוסיהם במקומות פומביים. מי שהחשיב את עצמו לא נשא בירו שום חפץ ולא אכל מעולם בחוצות העיר[38]. לאט הלך לדרכו כשידיו צמודות לגבו, זו שלובה בזו. אם נפגש במכר החוה לו קידה, הרים את טרבושו וברך אותו באדיבות רבה, כגון שאמר „העבד בא לשרותך"[39].

ד

מלבד בסימני ההיכר שבתלבשתו ניכר היהודי בדורות שעברו על פי רוב לאלתר ע"י להג מיוחד במינו. לשון „יהודית" כזאת סיגלו לעצמם אבותינו בכל הארצות שבהן נתהוו קהילות גדולות. לעתים התגבש להג זה עד כדי כך שנהפך לדיאלקט עצמאי מעט או הרבה, ולעתים נשאר בגדר גוון של הלשון השלטת בסביבה הלא־יהודית. לשונם של יהודי מצרים וסוריה בימי הבינים המאוחרים היתה השפה הערבית, בה דיברו וכתבו, חשבו והביעו את מחשבותיהם בחיבורים ספרותיים. באיזה היקף היתה הלשון הערבית שלטת בקהילות ישראל אפשר לראות מן העובדה, שר' אברהם בן הרמב"ם השיב לפעמים בערבית על שאלות שנכתבו בעברית[1]. אולם מה היה טיבה של הלשון הערבית המדוברת בפי היהודי הפשוט? האם הכיר המסלם את היהודי על פי דיבורו? מובן מאליו, שאין לחרוץ משפט כללי על הלשון המדוברת על סמך כתבי הסופרים היהודיים שכתבו את ספריהם בלשון ערבית, כי נעלה מכל ספק שהם השתדלו לכתוב בערבית צחה כדוגמת הסופרים המסלמיים. את הערבית המדוברת בפי האיש הפשוט אפשר להכיר מתוך המכתבים הפרטיים שנשתמרו מן התקופה ההיא. אמנם ע"פ רוב כתבו אף כותבי המכתבים לא בשפה שבה דיברו, אבל נמצאו גם מכתבים בלשון המונית גמורה. גם ספר הדרשות של ר' דוד נכד הרמב"ם שנתחבר בלשון וולגרית נותן מקום לדון בשאלה אם היה ליהודי מצרים בתקופת הממלוכים להג מיוחד שהיה שונה משפת הדיבור של שכניהם המסלמיים והנוצריים.

העובדה שהלשון הערבית היתה זה מאות שנים שפת הדיבור של יהודי

36 אבן כת"ר 14, עמ' 274.

37 אנבא דף 182 א.

38 מעאלם אל־קרבה עמ' ٢١٥.

39 אבן ג'בּיר, רחלה (הוצ' Wright- de Goeje), עמ' 296/295; אנ־נווי, אל־מסאיל אל־מנת'ורה, עמ' 33. השוה גם סלוך ו, עמ' 402 וקבטניק בהוצ' הצ'כית עמ' 29.

1 גויטיין במב"א לשו"ת ר' אברהם עמ' XXIV.

מצרים וסוריה אינה סותרת לכתחילה את ההנחה שהתהווה בפיהם דיאלקט מיוחד. דיאלקטים כאלה התהוו ברוב הארצות הדוברות ערבית שבהן ישב מספר גדול של יהודים, בבבל ובתימן, באלג׳יר ובשאר מדינות המערב. בזמננו הולכים ומיטשטשים ההבדלים בין שפת הדיבור של היהודים לזו של שכניהם המסלמיים, אך לפי עדותו של חוקר שהתמחה בחקר הדיאלקטים הערביים היה הדיאלקט של יהודי אלג׳יר עוד לפני דור אחד כה מגובש, שהערביים התקשו להבין אותו [2]. משכיל מבגדאד כותב במאמר שנתפרסם בשנת 1911, שבעירו מכירים את היהודי לאלתר על פי דיבורו [3]. בכל הארצות הללו סיגלו לעצמם היהודים ביטויים שלא היו שגורים בפי שכניהם המסלמיים, או שלביטויים מסוימים היתה בפיהם הוראה אחרת [4]. זאת היתה תוצאה בלתי נמנעת של ההפרדה החברתית שנמשכה דורות רבים. כשם שבמחוזותיה השונים שבכל מדינה נרחבת מתפתחים להגים שונים, כך יש הבדלים בלשון המדוברת ברובעים השונים של ערים גדולות, וכן התפתח גם להג מיוחד בשכונות היהודים שבערי המזרח. במצרים ובסוריה לא הוקם בימי הבינים המאוחרים גיטו כדוגמת הגיטו בארצות אירופה, והיו קשרים חברתיים בין יהודים ומסלמים. מאידך ברור שהרוב הגדול של היהודים חי בחברה יהודית סגורה, ולכן יש להניח מראש שבמסיבות אלה התפתח במשך הזמן להג מיוחד. גורם חשוב בהתפתחות זו היתה הדת, וזה מכמה בחינות. המשכילים המסלמיים דבקו בלשון הקלסית, לשון הקוראן והשירה העתיקה, ולא סטו ממנה ימינה ושמאלה. הדבקות בלשון הקוראן ושאר הספרים העתיקים היא היא שיצרה אותה תהום המפרידה בין הלשון הספרותית והלשון המדוברת של כל העמים הערביים. היהודים לא היו קשורים ללשון הקוראן, ומכאן שהסופרים היהודיים שכתבו ערבית נטו תמיד יותר ללשון המדוברת מאשר הסופרים המסלמיים [5]. ועוד, היהודים השתמשו תמיד במלים עבריות. מלים אלה היו על פי רוב כינויים של מושגים דתיים, אבל בימים ההם היו שטחי חיים מרובים מאשר היום טבועים באופי דתי. במלים עבריות השתמשו גם בשביל מושגים מחיי המשפחה, וגם הסוחרים עשו זאת לעתים תכופות כדי שלקוחותיהם המסלמיים לא יבינו דברים שרצו להסתיר מהם. בגלל הקרבה שבין שתי הלשונות, הערבית והעברית, יכלו היהודים לצרף למלים עבריות ספחים וסיומים ערביים, וכל זה נתן ללשונם את גוונה המיוחד במינו.

הצורות הדקדוקיות שאנו מוצאים במכתבים שנכתבו ע״י יהודי מצרים וסוריה בימי הבינים המאוחרים ושהתגנבו לתוך החיבורים הספרותיים מן התקופה ההיא כולן מעידות על לשון דיבור שהיתה קרובה למדי ללשון הערבית המדוברת

2 Marcel Cohen, Le parler arabe des Juifs d'Alger, p. 9

3 לגת אל־ערב I, עמ׳ 69.

4 שם ; גויטיין בלשוננו III, עמ׳ 357 ; לגת אל־ערב III, עמ׳ 164.

5 פרידלנדר, Zum Sprachgebrauch d. Maimonides, עמ׳ XIII.

במצרים ובסוריה בזמן שלנו. כמעט כל הצורות האלה אפשר למצוא גם בחיבורים של מסלמים. בכתיב בולט החילוף של האותיות השיניות [6]. זוהי תופעה שהיא ידועה גם מחיבורים של סופרים ערביים בתקופה הקלסית, אבל בימי הבינים המאוחרים התפשטה יותר ויותר, והיא נפוצה במיוחד בין העדות הלא־מסלמיות שבארצות הדוברות ערבית [7]. הדיפטונג נהפך לתנועה ארוכה [8], בשימוש של הכינוי הזוקק ניכר שאין מבדילים בין זכר ונקבה, יחיד וריבוי; ואין זאת אלא השפעת הצורה ההמונית „אלי" [9]. לפני העתיד של הפועל מקדימים את האות ב' האופינית לשפת הדיבור של העמים הערביים בזמן החדש [10]. אין שומרים על ההבדל בין ה„דרכים" השונים היינו אינדיקטיב, סוביונקטיב ואפוקופט [11]. לפני הבנין החמישי מקדימים א' [12] ובמקום הסביל בא הבנין השביעי והשמיני [13]. בשם העצם מזניחים את האראב, ועל כן אין הבדל בין היחסות [14], ואת הריבוי השלם מעדיפים מן הריבוי השבור [15]. בסיום ־ין מסיימים גם את הנומינטיב [16]. השימוש של מלות היחס דומה לזה שבזמננו כגון עלי במקום אלי [17]. לעתים אנו מוצאים גם את המלה „תבע" [18]. ההזנחה של

6 ס במקום צ : גויטיין במבוא לשו"ת ר' אברהם עמ' XXVI ; צ במקום ס : מכתב פרטי מתקופת הממלוכים ק. ס. 18, עמ' 201 (באמצע) ; ז במקום צ : גויטיין שם ; צ במקום ז : גוסטהיל־וורל עמ' 138 ; ת במקום ט שם עמ' 50 ; ט' במקום צ' : ק. ס. שם ; Mainz, Zum arabischen Sprachgebrauch des Maimonides, Islamica V, p. 561 ; והשוה גולדציהר־Stumme über Tanchum עמ' ל' הערה 3.

7 דרת אל־גואץ הוצ' Thorbecke עמ' 15/14 ; מפצל הוצ' Broch (קריסטיאניא 1859) עמ' 176. השוה סקוס, ג'אמע אל־אלפאט' עמ' CXLV ואילך ; פופר במבוא לאנ־נג'ום אז־זאהרה II, עמ' VII ; צטרסטין, Beiträge zur Geschichte der Mamlukensultane, עמ' 1. על ביטוי האותיות השניות ע"י יהודי חלב בזמננו ר' כאמל אל־גזי, נהר אד־ד'הב I, עמ' 236.

8 ר' S. Gitelsohn, Die Civil-Gesetze der Karäer v. Samuel al-Magrebi, p. 18

9 ק. ס. שם עמ' 200 ש' 14, 16, 22 ; בריטיש מיוסיאום אור. 5545[4] : מצאתף אלדי להא ; רגיל בכ"י נויבאור 1451 ר' סקוס עמ' CXLIV ; מאינץ שם עמ' 562, השוה Müller, Ueber Text u. Sprachgebrauch von Ibn Abî Usaibi'a's Geschichte der Aerzte, Sitzb. d. Kgl. bayer. Akad. Phil. hist. Cl. 1884, p. 890

10 ק. ס. שם עמ' 200 ש' 25 ; גויטיין במבוא הנ"ל עמ' XXVIII ; גיטלזון שם עמ' 25.

11 בודליאנה 2878[87] לו לם תכון ; דרשות ר' דוד 1152[1], דף 23 א ש' 20 ; תנחום הירושלמי על שופטים כ' כ"ח, שמואל א' ג' ג' ; גויטיין שם ; מאינץ עמ' 566.

12 דרשות ר' דוד 1152[1] דף 23 א ש' 14, 20, דף 33 ב ש' 18, דף 34 א ש' 2 ; ק. ס. שם עמ' 200 ש' 18 ; השוה סקוס עמ' CXLVII (שם לא כתיב של הסופרים אלא של המחבר).

13 גוסטהיל־וורל עמ' 52 ; מאינץ עמ' 565.

14 פרידלנדר, Selections from the Arab writings of Maimonides, עמ' XVI.

15 מאינץ עמ' 563.

16 פרידלנדר עמ' XVII.

17 מאינץ עמ' 568.

18 גויטיין שם עמ' XXXII.

כללי הדקדוק הקלסי בולטת בעיקר בתחביר. אין התאמה במין ובמספר של נושא ונשוא, שם וספח [19], במקום האקוזטיב בא ל' עם הגנטיב, במקום הנסמך בא „מן" או „ל" [20] ובין שני פעלים משמיטים את מלת „אן" [21]. פה ושם מופיעות גם התוספת „ש" בתור צורה של שלילה [22] והמלה „פי" במובן „יש" [23]. כל התופעות הללו היו ללא ספק לאו דוקא ניבים מיוחדים של השכונה היהודית, הם היו אופייניים לשפה הערבית המדוברת בפי כל שכבות התושבים. זהו הדיאלקט המצרי (או הסורי) בשלב מאוחר למדי של התפתחותו [24].

ברם, התעודות מימי הבינים המאוחרים מוכיחות שהיהודים סיגלו לעצמם גם ביטויים שלא היו שגורים בפי המסלמים והנוצרים. ה„תנוין" התפתח אצל היהודים למלה נפרדת שבאה לפני תואר או משפט זיקה [25]. זאת היתה צורה, או לשם הדיוק שיבוש דקדוקי. הרבה יותר חשובה העובדה, שהיהודים השתמשו במלים ערביות במשמע מיוחד, או שיצרו להם משרשים ערביים ביטויים מיוחדים [26]. אמנם מספרן של מלים אלה שנתגלו עד עכשו אינו גדול ואיננו מרשה לקבוע באיזו מידה נבדל אוצר המלים של יהודי מצרים וסוריה בתקופת הממלוכים מן השפה המדוברת בפי שכניהם ובפרט שלא נשתמרו כמעט טכסטים בלשון המדוברת בפי המסלמים בתקופה ההיא. אולם החוקרים שחקרו את להג היהודים בארצות ערב כגון בבל ובתימן, באו לידי מסקנה, שלשון היהודים נבדלה מלשון המסלמים בעיקר ע"י המבטא והלחן [27]. והנה גם יהודי מצרים היו במשך דורות רבים ניכרים באופן

19 ק. ס. שם עמ' 200 ש' 22, 25 ; גויטיין שם עמ' XXXI ; תנחום הירושלמי על שופטים י"ח א', כ' כ"ח.

20 פרידלנדר, Selections, עמ' XX ; מאינץ עמ' 567 ; N. Weisz, Traktat über den Sabbat bei den Karäern von Samuel ben Moses ha-Ma'arabi, p. 8 ; מילר במאמרו הנ"ל עמ' 905.

21 דרשות ר' דוד 1152, דף 23 א ש' 20 : יחב יצ'הר, דף 33 ב ש' 20 לא יכליה ירוח, דף 34 א ש' 6 רציו יעברו ; בודליאנה 2878 אראד ישתריה ; פרידלנדר, Selections, עמ' XX ; מילר שם עמ' 902 ; גויטיין שם עמ' XXXII.

22 בודליאנה 2878 מא אעלם שי ; גויטיין שם שם.

23 גוטהיל־וורל עמ' 130.

24 ר' שם עמ' 138 ש' אחרונה והערת המו"ל.

25 ד. צ. בנעט, התנוין בהתפתחותו למלה נפרדת בטכסטים הערביים־יהודיים, ידיעות החברה העברית לחקירת א"י ועתיקותיה 12, עמ' 141—153.

26 ר' מונק ; Notice sur Rabbi Saadia Gaon (Paris 1838), p. 55 ZDMG, גולדציהר, 26, p. 766 35, p. 778 ; פרידלנדר, Die arabische Sprache des Maimonides בקובץ Moses ben Maimon (Leipzig 1908) I, p. 424/5 ; גויטיין במבוא הנ"ל עמ' XXXVI/XXXV

27 יהודה I Nöldeke Festschrift, עמ' 400 ; גויטיין, Jemenica, עמ' XII.

המבטא שלהם. הם לא היו מבטאים את הג׳ והש׳ ובמקומם באה אצלם אות שבין ס׳ וז׳[28]. הוא הדין לגבי יהודי סוריה; גם הם היו ניכרים ע״י אופן המבטא שלהם. עד היום הם רגילים למשוך יותר את המלים ולהאריך אותן, האמאלה מודגשת יותר בפיהם, במקום ט מבטאים ת, במקום צ מבטאים ס, במקום הת׳ הסופית שאותה מבטאים הערבים כמו ה מבטאים היהודים ת ממש, ומובן שהם מרבים בשימוש של מלים עבריות.

ה

בימי הבינים, עת היו היהודים בכל מקום מיעוט קטן בקרב הגוים, נהגו כמעט תמיד לכנות את עצמם בשמות זרים בהליכותיהם עם לא־יהודים. בארצות המזרח היה זה פשוט למדי, כי מחמת הקרבה בין הלשון העברית והערבית הספיק שינוי קל כדי לתת לשמות עבריים צורה ערבית. אברהם נהיה לאבראהים, יצחק לאסחאק, יעקב ליעקוב ויוסף ליוּסף. יהודי ששמו היה משה המסלמים קראוהו מוסא, ואהרן הארון. אך לנו חשוב לדעת אם השמות הערביים נתקבלו גם בקרב הציבור היהודי גופו, כלומר: אם היהודים השתמשו בהם גם בינם לבין עצמם. שמות של יהודים שהתגוררו בימי הבינים המאוחרים במצרים ובסוריה ידועים במספר גדול למדי, אבל על פי רוב אי אפשר להסיק מן המקורות שום מסקנות בנוגע לשאלה המענינת אותנו. ברי שבתעודות רבות נזכרו אנשים בשמות עבריים, אף על פי שבחיי יום יום נקראו בשמות ערביים, וכמובן אין להוציא שום מסקנה מן הידיעות שבמקורות המסלמיים, כי בהם נקראו היהודים כמעט תמיד בשמות ערביים. על כן עלינו לחפש גם את פתרונה של שאלה זו במכתבים הפרטיים. כותבי המכתבים האלה הם בבחינת „מסיחים לפי תומם", הם מזכירים את מכריהם באותו שם שבו היו רגילים לקרוא להם, באותו שם שבו היו ידועים בציבור היהודי.

העיון במכתבים שנשתמרו מתקופה זו אינו משאיר ספק, שעל פי רוב קראו היהודים זה לזה גם בחברה היהודית הסגורה בשם ערבי, ואת השם העברי של רבים ידע אך ורק החזן שקרא אותם לתורה. על כן פסקו הרבנים שצריך לכתוב בגטין את השם הערבי, שבו היה המגרש ידוע בקהל, ואפילו אם קצת אנשים קראו לו בשמו העברי, כי בתר רובא אזלינן, ואפילו אם בכתובה היה כתוב שמו העברי[1]. ברם, אין להסיק מפסקים אלה שכל היהודים נתכנו בשמות ערביים. מן המכתבים הפרטיים של המאה הארבע עשרה והחמש עשרה אנו למדים, שרבים החזיקו עדיין בשמות עבריים, אולי שליש כל הציבור. השמות הערביים של היהודים היו אותם

28 ר׳ Cohen בספרו הנ״ל עמ׳ 25/24.

1 הל׳ גרושין ג׳ י״ג י״ד. שו״ת רדב״ז ח״א סי׳ תקל״א, ח״ב סי׳ תת״ף.

השמות שהיו נפוצים בין המסלמים, פרט לשמות מחמד, אחמד וחסין, שבהם לא נתכנה שום יהודי או נוצרי. רבים מן השמות הערביים היו תרגומים של השם העברי, אלעזר נהיה לנצראללה, עובדיה לעבדאללה, מחרז לשמריה וכדומה. בשביל השמות שלא היו ניתנים לתרגום נתקבלו שמות ערביים מסוימים דרך קבע.

בבחירת הכינויים שהערבים מצרפים לשמותיהם נהגו היהודים כמו המסלמים. גם הכינויים נבחרו לפי נוהג מקובל, הן ה„כניה" (כינוי) שהיה מורה מעיקרו על יחס של קרבה משפחתית, הן ה„לקב" שהוא תואר כבוד. שם שם וכינויו. משה נקרא אבו עמראן, יונה — אבו־ל־וליד, דוד — אבו סלימאן [2]. על הרופאים היו חביבים שני כינויים: אל־מהד׳ב (המשכיל) [3] ואל־מופק (המצליח) [4]. גם השם כ׳צ׳ר, שבו נקראו כמה וכמה רופאים, היה כנראה לא שמם האמיתי אלא הם בחרו בו משום שלגבור אגדה זה מיחסים המסלמים את הסגולה לרפא חולים [5]. אצל הנשים היו השמות העבריים נדירים ביותר, כמעט כולן נקראו בשמות ערביים. יתר על כן, נראה שלא היו להן שמות עבריים כלל וכלל, ודאי משום שנגרע חלקן בטכסים הדתיים. אנחנו מוצאים שמות כמו מלאח (יפה) [6], עד׳ב (מתוקה) [7], פכ׳ר (פאר) [8], שמס (שמש) [9], עזיזה (יקרה) [10], שקרא (אדומה) [11]. נפוצים מאד היו שמות מורכבים עם המלה „סת" (גברת) כגון סת אל־בנין (בעלת הבנים) [12], סת אד־דאר (בעלת הבית) [13],

2 על ה„כניה" ר׳ שטינשניידר, An Introduction to the Arabic Literature of the Jews JQR IX, p. 613 ff ועל ה„לקב" ר׳ להלן.

3 ציון VII, עמ׳ 142 ; כרך I, עמ׳ 130, 280 ; אבן אבי אציבעה II, עמ׳ 115, 122, 162, 181, 239 ; ויסטנפלד, קורות הרופאים מס׳ 202, 214 ; קטלוג ברלין II, עמ׳ 53.

4 כרך I, עמ׳ 130, 280 ; אבן אבי אציבעה II, עמ׳ 107, 112, 114, 116, 118, 122, 175, 191, 202, 233, 263, 265, ור׳ להלן.

5 ר׳ למעלה עמ׳ 90, 175 ור׳ גם בקובץ השו״ת נבחר מכסף סי׳ נ״ז, כ׳צ׳ר הוא גילגול של אנדריאס הטבח של אלכסנדר מוקדון, שיצא אתו דרך הרי החושך אשר מעבר לסמבטיון לחפש את מקור המים החיים, והוא הוא שמצא אותו, ואחרי ששתה ממנו זכה לחיי עד, ואילו אלכסנדר חזר כלעומת שבא. כ׳צ׳ר נהפך באגדה המסלמית לשר הים ויורדי הים, ובדרך כלל לעוזר ויועץ לכל הפונים אליו. המסלמים מזהים אותו עם אליהו ואלישע, ובארץ ישראל גם עם גיאורג הקדוש. יהודים אשר שמם העברי היה אליהו כינו את עצמם בערבית כ׳צ׳ר ובקרב הרופאים היה זה כנראה שם מקובל גם לאלה שהיה להם שם אחר, פרידלנדר, Die Chadhirlegende u. der Alexanderroman, עמ׳ 256 והשוה פולק, ציון II, עמ׳ 265.

6 אוסף אלקן אדלר מס׳ 2562 (עמ׳ 45) השוה אצ״צ׳ו אל־לאמע 12, עמ׳ 127.

7 בודליאנה 2806[8].

8 שם 2806[12].

9 הלפר 349.

10 שם בקטלוג של כ״י אדלר והשוה אצ״צ׳ו אל־לאמע 12, עמ׳ 83/82 ור׳ שו״ת רשב״ש סי׳ ק״ץ ; שו״ת רא״ם סי׳ כ״ד.

11 גוטהיל־וורל עמ׳ 130 ; שקרה וצ״ל שקרא شقراء , השוה אצ״צ׳ו אל־לאמע 12, עמ׳ 68.

12 בודליאנה 2875[12].

13 שם 2806[12].

סת אנ־נאס (הגבירה) [14], סת אל־כל (השלטת בקהל כולו) [15], סת אל־חסן (בעלת היופי) [16] ולעתים נקראה אשה „סת" סתם, בדומה למלת „דונה" שנהפכה באירופה לשם [17]. עוד יש להזכיר כינויים ע"ש בנים, כגון אם מכ'לוף [18] וכדומה, שהיו שכיחים למדי.

מכתבים פרטיים ותעודות אחרות מוכיחים, שהשמות הערביים היו מקובלים על כל השכבות של הציבור היהודי. בשום פנים אין לומר, שהעשירים העדיפו שמות זרים בעוד שהעניים שמרו על השמות העבריים. אלה ואלה התכנו ברובם הגדול בשמות ערביים, אלא שהנכבדים המקורבים למלכות ולממשלה השתדלו יותר מאחרים לחקות את המסלמים וצרפו לשמותיהם תארי כבוד כמוהם. אולם חוקי המדינה עיכבו בידם להשתוות למסלמים. השלטונות לא דרשו מן היהודים והנוצרים לשמור על אותה תקנה בברית עמר האוסרת על לא־מסלמים לכנות את עצמם בכינויים ערביים. זאת היתה תקנה כללית שהיתה מיועדת להקים מחיצה בין המסלמים ללא־מסלמים אחרי שתושבי הארצות הנכבשות התקרבו אל הכובשים הערביים וקיבלו את נמוסיהם. אילו הוצאה תקנה זו לפועל היו היהודים נאלצים להקרא בשמות עבריים בלבד, אבל בענין זה ויתרו המסלמים. מאידך דרשו מן היהודים והנוצרים שלא יכנו את עצמם בתוארי כבוד מורכבים עם המלה „דין" אשר פירושה דת בכלל, והדת בה' הידיעה היינו האסלאם. תוארי כבוד כאלה שנקראו „לקב" היו בימי הביניים המאוחרים חלק אינטגרלי של שמות הנכבדים. תלמידי חכמים שגמרו את חוק לימודיהם, סוחרים עשירים ופקידים — לכל אלה היו תוארים כגון ברהאן אד־דין (מופת האמונה), בדר אד־דין (ירח האמונה), שמס אד־דין (שמש האמונה) וכיו"ב. מן התקופה האיובית ידועים לנו כמה וכמה יהודים שנקראו במקורות שלנו בתוארי כבוד שהם צרופים עם „דין" [19]. יתכן שהסופרים או המעתיקים יחסו להם תוארים אלה בטעות, או שלא הקפידו על כך בזמן ההוא. בימי הממלוכים היו המס־למים עקביים. הנכבדים מעדות החסות קיבלו בתעודות ממשלתיות במקום תואר מורכב עם המלה „דין" אותו תואר עם או בלי שם יחס (נסבה) ולפניו באה המלה „שיך'". המסלם נקרא עלא אד־דין, ואילו היהודי אש־שיך' אל־עלא או אש־שיך' אל־עלאי; המסלם קיבל את התאר בדר אד־דין והיהודי אש־שיך' אל־בדר או אש־שיך' אל־בדרי. לפעמים קיבלו הלא־מסלמים כינויים שהיו מרכבים עם המלה „דולה"

14 מאן, Texts I, עמ' 431/429, השוה אצ־צ'ו אל־לאמע 12, עמ' 57.

15 גוטהיל־וורל עמ' 58.

16 TS 12.549 עם TS 12.564.

17 קטלוג של כ"י אדלר שם והשוה שטיינשניידר Introduction ב JQR 11, p. 300.

18 ציון VII, עמ' 117.

19 אבן אבי אציבעה II, עמ' 118, 213, 214, 235, 273; ויסטנפלד, קורות הרופאים, מס' 239; אהל דוד עמ' 592.

(מלכות) במקום המלה דין, כגון אמין אד־דולה במקום אמין אד־דין. אם היהודי (או הנוצרי) התאסלם הוסיפו לו בתואר את המלה „דין" והשווהו לשאר המסלמים. אלה היו ההוראות בשביל פקידי המלכות שאנו מוצאים בספרי הלימוד שלהם[20]. השמות הנזכרים במכתבים הפרטיים מימי הממלוכים מראים, שהיהודים שמרו על תקנה זו. באחד המכתבים מן התקופה ההיא נזכרים: ר' שמואל, אש־שיך' אל־פכ'ר מוסא בן עלם, אש־שיך' עבדאללטיף אחיו, אש־שיך' אנ־נג'יב יוסף אחיהם, אש־שיך' אש־שמס עבדאלואחד, אש־שיך' אש־שמס עבדאללטיף, אש־שיך' אס־סני פרג'אללה בנו, אש־שיך' אל־פכ'ר מוסא בן אבי־ל־מג'ד, אל־מופק יעקב אל־אסכנדראני, שמואל בנו, אש־שיך' אש־שמס עבדאלחק אל־פירוזי, שמואל — כל אלה היו ללא ספק יהודים — ומאידך אל־מולא תאג' אד־דין בן פירוז, שרף אד־דין יחיא, שמס אד־דין בן אש־שיך' עלי אל־לח...ני — כנראה מסלמים[21]. ממכתב זה וממכתבים אחרים כיוצא בו אפשר ללמוד כמה שמרו היהודים על הכללים שנקבעו ע"י המס־למים. ועוד ניכר ברשימת השמות שלכל שם ושם נבחר תואר כבוד מסוים וגם בתעודות אחרות חוזרים אותם הצרופים. בן אדם ששמו מוסא נקרא אל־פכ'ר, עבדאללטיף מכונה אש־שמס ויוסף — אַנ־נג'יב[22].

ו

ההתבדלות החיצונית של היהודים משכניהם המסלמיים, היינו השמירה על עצמאות מסוימת בהופעה ברחוב, זוהי כמובן תולדה של דרגת ההתבוללות בקרב עם הרוב. בתלבושת, בלשון ובבחירת השמות מתבטאת ההתקרבות אל אומות העולם או ההתרחקות מהן. אלה הן אבני הבוחן של הגישה שהיתה לכל דוד ודור אל המורשה הדתית־לאומית; על פיהן אפשר לדון באיזו מידה חתרו אבותינו להת־בוללות או השתדלו לשמור על אופים הלאומי על אדמת נכר.

המסיבות ההיסטוריות שבהן התפתח הישוב היהודי בארצות המזרח הערבי ושלטון האסלאם על ארצות אלה הביאו בהכרח לידי התקרבות גדולה בין היהודים ובין המסלמים. יהודי מצרים וסוריה לא היו מהגרים שבאו אל ארצות אלה ממרחקים, אלא חלק של האוכלוסיה האוטוכתונית. קהילות ישראל התקיימו שם מאות שנים לפני שהמסלמים כבשו אותן, וממילא קיבלו הרבה מהליכות החיים של שכניהם במידה שלא היו בעלי אופי דתי מובהק. עם הכיבוש הערבי באו היהודים תחת שלטונה של דת מונותיאיסטית שהיתה קרובה ליהדות יותר מכל דת אחרת. הרמב"ם

20 צבח v, עמ' 490; ל. א. מאיר, עמדת היהודים בימי הממלוכים, ספר מגנס עמ' 166. (בלשון יום יום נקרא אף מסלם שתוארו היה בדר אד־דין: אל־בדר וכו').

21 א. שטראוס, מכתב פרטי מתקופת הממלוכים, ק. ס. 18, עמ' 199—206.

22 מאן, Texts II, עמ' 211, 276, ש' 366—370, עמ' 280 ש' 449/448, עמ' 282 ש' 503/502.

משנן לבני דורו ולדורות שלאחריו, שהמסלמים אינם עובדי עבודה זרה, אלא הם מיחדים את השם ייחוד גמור, ייחוד שאין בו דופי. המנהגים שהם נוהגים בעלותם למכה מנהגי עבודה זרה הם שירשו מאבותיהם שהיו עכו"ם, אבל לבם לשם שמים [1]. בין עיקרי הדת החדשה לא היו אמונות שדחו את היהודים כגון השילוש, החטא הקדמון והמשיחיות של הנוצרי. האסלאם מחייב את העולם הזה כיהדות, זוהי דת של האתוס האקטיבי הלובש צורה בנומוס, ממש כיהדות, ובניגוד גמור לנצרות. על כן אין להתפלא על כך שהיהודים בארצות המזרח התקרבו אל המסלמים לא רק בהליכות החיים אלא השפעו השפעה מכרעת ע"י השקפותיהם, כשם שגם הם השפיעו על דעות שכניהם. חכמי ישראל החלו משתמשים במונחים של התיאולוגים המסלמיים לשם תאור יסודותיה של דת ישראל, דבר שלא יתואר ביחס לנצרות. ההתפתחות של הנומוס האסלאמי היתה כה מקבילה לזו של המשפט העברי, שחכמי ישראל וחכמי ישמעאל שאלו מושגים וביטויים אלה מאלה. בימי הבינים המאוחרים כבר פסקה תקופת הפריחה של שתי התרבויות וההשפעה ההדדית ואסלאם ויהדות הלכו בדרכיהן המיוחדות, או למען הדיוק: שקטו על שמריהן. אולם דרכי המחשבה, הגישה ואף המסקנות היו עדיין מקבילות וקרובות זו לזו. ברם, למרות החשיבות העצומה של יחסי הגומלין בין היהודים לסביבה הלא־יהודית בסופו של דבר לא הכריע בהתפתחות העם הגולה אלא הרצון לחיות חיים עצמאיים. יצר הקיום הלאומי שפעל בקרב קיבוצי הגולה הוא הוא שהקים סייגים לנכסי הלאום כדי לשמור על קיומו, הוא שמנע התקרבות יתרה אל האומות. ההאבקות בין כח זה, כח טמיר אך חזק, ובין כח המשיכה של העולם האסלאמי והנוצרי היא היא תוכן ההיסטוריה של ישראל בגולה, היא מתבטאת בכל ההוי החברתי. כח טמיר זה נאבק בערכין וצורות של תרבויות אחרות והופך אותם לכלים של יצירה יהודית.

הלשון הערבית נתנה את הכלים לתרבות הסינקרטית של האסלאם, שכינסה את המורשה של עמי המזרח והעולם העתיק כולו. העובדה שלשון זו נעשתה במשך דורות אחדים ללשון המדוברת בפי היהודים שבארצות אלה, אינה מעידה על שאיפה להתבוללות. ברוב ארצות מערב אירופה דיברו היהודים בימי הבינים בשפה שהיתה שלטת בסביבה הלא־יהודית, וספק הוא אם הלהג המיוחד שהתפתח בקהילות צרפת ואשכנז היה שונה מלהג הנוצרים יותר משהיה שונה דיאלקט היהודים בקהיר ודמשק מדיאלקט שכניהם המסלמיים. בתלבושת היה אולי ההבדל בין יהודים לנוצרים יותר ניכר. אמנם אין לומר שהיתה בדורות ההם ליהודים באירופה תלבושת מיוחדת, אבל היתה להם הנטיה ללבוש בגדים כהים ופשוטים, בעוד שהנוצרים לבשו בגדים בעלי צבעים בהירים יותר, או בגדים שלא בצבע אחד. השמות של יהודי מצרים וסוריה היו בתקופת הממלוכים ברובם ערביים, אולם לרבים היו שמות עבריים.

1 שו"ת הרמב"ם סי' שס"ט.

יחסי השכנות בין יהודים ומסלמים בתור חלקים שונים של האוכלוסיה האו־
טוכתונית, השפעת הגומלין בין שתי הדתות המונותאיסטיות והקרבה הלשונית, כל
אלה היו איפוא גורמים חשובים שעיצבו את דמות הקיבוץ היהודי במצרים ובסוריה
והפכו את קהילות ישראל בארצות אלה לאחד הכחות הפעילים בתרבות המזרח
הערבי. אולם למרות הכל לא התקדמו היהודים בדרך ההתבוללות הרבה יותר
משעשו זאת היהודים בארצות אירופה הנוצרית. מובן שאין להשוות כלל את אופי
הקיבוץ היהודי במצרים ובסוריה, שהתגבש בימי הבינים המאוחרים, למרכז היהודי
שקם במאה השש עשרה והשבע עשרה במזרח אירופה. לעצמאות רוחנית כזאת לא
הגיע שום קיבוץ יהודי מימי התלמוד עד הזמן החדש. דרגת ההתבוללות של יהודי
מצרים וסוריה בתקופת הממלוכים היתה ממין הדרגה שעליה עמדו בימים ההם
קהילות ישראל ברוב רובן של ארצות אירופה. התבוללות היתה כאן, טמיעה לאו.

פרק 2:

בחוג המשפחה

התלבושת, שפת הדיבור ובחירת השמות הן ענינים חשובים, שמהם מותר להסיק מסקנות בנוגע לדרגת ההתבוללות של היהודים, ואף על פי כן אין בעניינים אלה כדי למצות את השאלה. בימי הבינים המאוחרים היה הכלל „היה יהודי בביתך ואדם בצאתך" העיקרון שקבע את הליכות החיים של היהודים במזרח ובמערב, וגם יהודי מצרים וסוריה נהגו לפי כלל זה. בחוץ, במגע עם ישמעאלים ונוצרים, השתדלו שלא להבליט את השתייכותם לעם ישראל ולהדמות ככל שאפשר לשאר התושבים, ואילו בבית שמרו על מנהגי ישראל כפי שהיו מקובלים בארצות המזרח מקדמת דנא. בחוץ התהלכו כפופי גב והראו למסלמים הכנעה מרובה, בביתם היו בני חורין. בימים ההם השתדלו היהודים בכל הארצות שהמראה החיצוני של בתיהם לא יהיה מפואר יותר מדי ולא ירגיז את שונאיהם. במצרים ובסוריה עשו זאת גם המסלמים, האוכלוסיה האוטוכתונית שנאנחה תחת עול הממלוכים העריצים, וממילא נהגו כן היהודים, שחששו שבעתים. היצר הטבעי שבלב האדם לקשט את ביתו התבטא בסידור הדירות מבפנים. כך הלך וגדל הניגוד בין הופעת היהודי בחוצות העיר המסלמית ובין חייו בחוג המשפחה.

א

בדרך כלל התגוררו בכל בית שבשכונת היהודים משפחות אחדות, שתים או שלוש או ארבע. לעתים נחלק הבית לשני חצאים, לעתים היו לשותף אחד שני שלישים ולחברו שליש, או שהיתה למשפחה אחת חצי הבית ולשתי משפחות אחרות יחד החצי השני [1]. לפעמים היו הדיירים קרובים שקיבלו את דירותיהם בירושה מאבי משפחתם [2]. בתים גדולים אפשר היה לחלקם באופן שהדירות נפרדו זו מזו. בבתים כאלה היו שני אגפים או יותר שנקראו „ליואנים" וחצר באמצע, וכל משפחה היתה גרה באגף אחד. רב אחד נשאל על שני יהודים הדרים בבית אחד בשני ליואנים, כל אחד בליואן שלו, אם הם חלוקין בדיורין, כיון שכל א' אוכל מפתו, וצריכין לערב ערובי חצרות, והוא משיב שהם חלוקין בדיורין וצריכין ערובין, דכיון דאין אחד

1 שו"ת רדב"ז ח"א סי' תס"ח, ח"ד סי' אלף צ"א; משולם עמ' 181.

2 שו"ת רמב"ם סי' ר"ן.

משתמש בחלק חברו והחצר שבאמצע יש לשניהם שוה בו הרי הוא כשני בתים הפתוחים לחצר [3]. בבתים שהיו בני שתי קומות היתה משפחה אחת גרה למעלה וחברתה למטה [4]. כפי הנראה היו הבתים בשכונת היהודים ע"פ רוב לא גדולים. בשאלה שנשאל הרמב"ם אנו קוראים, שבבית בן שתי קומות באו לגור בקומה התחתית חמשה עשר איש והדיירים שגרו בקומה העליונה התלוננו וטענו שמחריבים את הבית [5]. בכלל גרם הדיור המשותף לחיכוכים רבים. פרצו מריבות בין הדיירים בגלל חלוקת המים [6], או אם אחד הדיירים הכניס קרובים לדירתו [7] וכיו"ב. אין פלא שבמסיבות אלה התעורר לעתים תכופות הרצון לסלק את השכנים בדרך של שלום. אחד הדיירים פנה אל שכניו והציע להם שיקנה מהם את חלקם בבית או שהם יקנו ממנו את חלקו. הרמב"ם פסק כדברי הרי"ף [8], שבמקרים כאלה יש להחזיק בכלל **גוד או אגוד, ושהוא חוק כולל בכל מה שאינו ניתן לחלוקה**, ונוגע לבתים שהם חלוקים בדיורים [9]. אם אחד הדיירים בבית משותף רצה למכור את חלקו ללא־יהודי היתה ההתנגדות יותר נמרצת מאשר במקרה שמישהו רצה למכור בית שלם, והפרנסים והדיינים נהגו כחומר הדין [10], אם כי גם בלאו הכי השתדלו בבתים משותפים **באופן מיוחד שלא יערימו על החוק של בעל המצר** [11]. וכן נקטו בצעדים שיהודים לא ישכירו את בתיהם לדיירים מסלמיים ונוצריים [12]. ברם בין שהשתדלויות אלה לא הוכתרו בהצלחה בין שהבתים שהיו רכוש יהודי לא הספיקו להם, עובדה היא שיהודים רבים גרו בבתים של לא־יהודים [13].

כשם שהמראה החיצוני של הבתים היה פשוט וחד־גווני כן היו רבים מהם יפים מבפנים. מי שנכנס לבית של יהודי אמיד ראה בכל צד אבני שיש מהוקצעות, חלונות מגודרים באופן אמנותי ודלתות מעשה חרש. בראשונה בא המבקר אל פרוזדור מרווח שנקרא „דהליז", ומשם הגיע אל חצר מרוצפת פסיפס עשוי מיני תשבץ, ובטבורה מקוה מים ועל ידו אילנות שונים שהטילו את צלם על הסביבה כולה. בדמשק העשירה במעינות היו כמעט בכל בית בארות שמהן עלו המים

3 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתס"ט והשוה שם ח"א סי' תקנ"א.

4 שו"ת רמב"ם סי' רמ"ו.

5 שם סי' רנ"ח.

6 שם סי' רמ"ו רנ"ח.

7 שם סי' רנ"ח רנ"ט.

8 הל' ב"ב תרנ"ד.

9 שו"ת רמב"ם סי' רמ"ט והשוה רמ"ה רמ"ז.

10 שם סי' רנ"א רנ"ג ; שו"ת ר' אברהם סי' ק"ח.

11 שו"ת ר' אברהם סי' צ"ז.

12 שו"ת רמב"ם סי' רנ"ה, בשאלה זו נזכרת „התקנה המפורסמת", ר' בבא בתרא כ"א עמ' א' ור' שם ברש"י שמשום מכירה לשכירה אולם יתכן ג"כ שהיתה במצרים תקנה מיוחדת.

13 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תר"ג, ח"ג סי' תתקצ"ה, ח"ד סי' אלף צ"א.

בקילוח וניתכו ארצה ומילאו את הבריכה. בהרבה חצרות היו עולים על גבי מדרגות אל גזוזטרה בת שלשה קירות שהיתה פתוחה לצד אחד. החדרים שהיו מסביב לחצר ופתוחים אליה היו לעתים גבוהים, הקירות מסוידים יפה, אך על פי רוב מכוסים שטיחים או ציורים, כגון מראות עצים ופרדסים, נהרות וערים וגם צורות הנדסיות. בדרך כלל לא נעדרו פסוקים מן התורה, שהיו חורתים על גבי חתיכות עץ או מפתחים בקיר עצמו באופן שצורות האותיות היו משולבות אלה באלה; התקרה היתה עשויה קורות משתלבות של עץ תמרים, מקצתן מכוסות שכבה של מלט ועליה ציורים בצבעים בהירים, אדום וכחול, ומקצתן מזהבות יפה להפליא. הרצפה היתה עשויה ע"פ רוב מאבני שיש ומכוסה מרבדים. החלונות הגדולים בולטים החוצה ומוגנים ע"י כלונסאות של עץ המשתרגים ומשזרים מעשה עבות. על יד הקירות היו ארונות ובהם כוסות וקערות של כסף ונחושת ושאר כלים, אולם את מרבית המקום שעל יד הקירות תפסה ה„טראחה", ספה נמוכה עשויה שורה של כרים על גבי מזרונים מכוסים בד צבעוני, ירקרק וכחלחל, גם קטיפה ורקמה.

שולחנות וכסאות לא ידעו בני המזרח בימים ההם וכשהסבו לארוחה הושמו המאכלות על חתיכת בד שהיתה פרושה על הרצפה או על מגש נמוך עשוי כסף או נחושת. המגש הובא לאמצע החדר או אל אחת הפנות והאוכלים ישבו מסביב על הרצפה או על כרים ורגליהם כפופות תחתם. על המגש או הבד היו צלחות גדולות, גם הן עשויות כסף או נחושת. בדרך כלל דמו מנהגי האכילה של היהודים למנהגי המדינה. תחילה נטלו המסובים את ידיהם, וזאת היתה רחיצה ממש. המשרת שפך מים על הידים של המסובין והגיש סבון ריחני אדום או לבן, ירוק או צהוב וגם עלי צאל. את הארוחה היו מתחילים בשתית יין, יין ענבים או יין צמוקים חריף. על כל כוס היו אוכלים פירות ומאחלים „חיים ורפואה". אחרי ששתו כדת אכלו בשר, ע"פ רוב בשר כבש או גם בשר עוף, מבושל או מטוגן. במצרים אהבו במיוחד תבשילים מתוקים, לפיכך הוגשו מאכלי קמח מתוקים וכל מיני מתיקה. הסופר הבגדא־די עבדאללטיף אומר, שאילו רצה למנות ולתאר אותם היה צריך לחבר ספר מיוחד כי כה גדול מספרם[14]. בכפות, מזלגות וסכינים לא השתמשו כלל, אלא האוכלים היו „טומנים את ידיהם בצלחת" ומוציאים להם חתיכה ואם החתיכה היתה גדולה מדי היו שמים אותה על פרוסת לחם. הבשר היה מבושל או צלוי כל צרכו, עד שלא היה קשה לחלק אותו בידים. אחרי מנת הבשר אכלו הרבה ירקות מבושלים וגם ממתקים. בסוריה, ששם היו הפירות בזול, אכלו הרבה לפתן. אחרי הארוחה רחצו המסובים שוב את ידיהם, אף קנחו את הפה. כך נהגו המסלמים וכך נהגו היהודים[15].

14 Relation ספר ו, פרק 6.

15 שו"ת רמב"ם סי' נ"ב ; משולם עמ' 174, 196 ; רע"ב עמ' 203 ; אבן בטוטה ו, עמ' 146/145 ; אבו שאמה, כ' אר־רוצ'תין ו,עמ' 211 ; השוה E. W. Lane, Arabian Society in the Middle Ages (London 1883), p. 135 ff. ; ריבלין, דמשק, עמ' 82/81.

ב

את סדרי הבית הפעוטים, כביכול, שהם לאמיתו של דבר כה חשובים בחיי יום יום של אדם, את האוירה בחיי המשפחה, את היחסים בין אבות ובנים, אחים ואחיות, דבקות במסורת ופריקת עול — כל זה קובעת במידה מרובה עקרת הבית. הגברים עסוקים בבית מלאכה ובחנות, ואילו האשה נשארת בבית ודואגת לסדריו. אמנם בימים הרחוקים ההם כבר היו נשים ששלחו את ידיהן בפרנסה, היו כאלה שעסקו במסחר והלוו כסף ברבית [1], אבל על פי רוב עשו זאת נשים משום שבעליהן לא יכלו לפרנס אותן, או שיצאו אל מדינת הים, ואם נשתפרו עסקי הבעל או שחזר מנסיעותיו, ביקש מאשתו לחדול מעסקי חוץ, ובמקרים מסוג זה עמדו לימינו החוק העברי ושומריו [2]. מה שבעל דרש מאשתו זאת היתה העבודה בבית. למשפחות אמידות היו כמובן משרתים ומשרתות, ואילו במשפחות עניות לוקחת בעלת הבית עצמה את המטאטא (העשוי מליפי תמרים) בידיה ומכבדת את הבית. הכנת המאכלות לא הצריכה זמן רב, כי כמסלמים קנו גם היהודים הרבה מאכלות מבושלים מן הטבחים שהיו מסובבים בשכונה [3]. הנשים בילו את זמנן בתפירה ואריגה, עשו להן עצמן שמלות ורקמו להן רקמות של משי [4]. על הנשים היה מוטל לטפל בחולים, ותפקיד זה העסיק את הנשים היהודיות יותר משהעסיק את המסלמיות, כי יהודי שחלה לא נתקבל לבית חולים. בתי החולים היו כולם מוסדות הקדש של המסלמים ובכתבי ההקדש נקבע שלא יקבלו בהם מי שאינו מסלם [5]. בבתי ההקדש עד כמה שהיו קיימים לא התפתחו כנראה בתי חולים של הקהילות שהרי במקורות הידועים עד כה לא מדובר על כך. תוסיף שבמצרים היתה בריאות הילדים רעועה מאד. עבדאללטיף הבגדאדי, שהיה רופא, מדבר על כך, ובחיבורי ההיסטוריונים מסופר לעתים תכופות שהמגפות פגעו בראש וראשונה בילדים [6].

בחוג המשפחה מצא היהודי הרבה מה שלא ניתן לו בחיים הציבוריים, הוא מצא בו סיפוק ואושר. חיי משפחה של עמנו היו בכל הדורות למופת, ויהודי מצרים

1 שו"ת רדב"ז ח"א סי' ס"ז, ח"ד סי' אלף רס"א.

2 קדושין דף פ"ב עמ' א' ; הל' ת"ת ב' ד', הל' אסורי ביאה כ"ב י"ג ; והשוה שו"ת רמב"ם קס"ט קפ"ב.

3 רע"ב עמ' 208.

4 שו"ת רמב"ם סי' רי"ז.

5 ר' בתעודת ההקדש של ביה"ח אל־מנצורי בקהיר שנוסד ע"י השלטאן קלאון אצל אחמד עיסא ביי, תאריך' אל־בימארסתאנאת פי־ל־אסלאם (דמשק 1939), עמ' 146. גם זו אחת התופעות המעידות על התגברות הקנאות המסלמית כי בימי הזוהר של הכליפות העבאסית טיפלו שרותי הבריאות הממשלתיים גם ביהודים, אם כי היתה לחולים מסלמיים זכות קדימה. ר' אבן אבי אציבעה ו, עמ' 221 ור' Corpus inscriptionum Arabicarum IIa Syrie du Nord no. 17

6 Relation עמ' 5 ; אנבא דף 78 א, 264 ב, 271 א, 287 ב.

וסוריה לא סטו מן הדרך המקובלת. אמנם נמצאו תמיד פורצי גדר, אנשים שטופים בזימה שלא יכלו לכבוש את יצריהם ועשו מעשים מגונים. היו נשים שהשתכרו והתהוללו בחברת פריצים והפקירו את עצמן, וגם נשים נואפות [7]. הרבנים וראשי הקהל עמדו על משמרת המוסר ועשו כמיטב יכלתם כדי לשים תריס בפני התפשטות הנגע הזה. בחדשי האביב והקיץ היו תושבי הערים יוצאים לטיולים בכפרים ומבלים בגנים ופרדסים לקול שירה וכלי זמר. כפי שמציין אחד הרבנים עצמו היו הגברים הולכים לחוד והנשים לחוד, ואפילו בלוית אשתו לא היה גבר מעז להתקרב לקבוצה של נשים, ואעפ"כ חששו ראשי הציבור, וכשם שהמסלמים אסרו כפעם בפעם לנשים לערוך טיולים מחוץ לערים כך נקטו גם הרבנים והפרנסים של קהילות ישראל באמצעים כאלה. בקהילת חלב היו הרבנים בתחילת האביב מזהירים את הקהל שלא ירשו לנשים לצאת לפרדסים שבסביבת העיר, והסתמכו בזה על „הסכמה קדומה". כך נהגו בקהילת אר"ץ משך מאות שנים וכפי שמסופר במקור אחד „ויהי כשמוע ההכרזה מפי הרב נר"ו האיש הירא נועל דלת בפני אשתו שלא תהיה יצאנית" [8]. סכנה יותר רצינית לחיי המשפחה ולמצב המוסרי של החברה היהודית בכלל נשקפה מהשפחות. היו אנשים שהכניסו לבתיהם שפחות, יהודיות ולא־יהודיות, ועשו אתן מה שעשו [9]. כדי לשמור על חיי המשפחה נהגו במצרים לכתוב בכתובות שאסור לבעל להחזיק בבית שפחה שהיא שנואה על אשתו, ואם יפר את התנאי הזה עליו לתת לה את כל המאוחר ולפטר אותה בגט, אם תרצה בכך [10]. בשאלות ותשובות ושאר מקורות מדובר לפעמים גם על אנשים שאנסו נערות ועל נשים שילדו לזנונים [11]. ברם כל המקרים האלה היו יוצאי דופן, ובדרך כלל היו חיי המשפחה טהורים. כמובן השפיעה הסביבה המסלמית במידה מסוימת על היהודים, אבל אין ספק שחיי המשפחה וחיי המין של היהודים עמדו על דרגה הרבה יותר גבוהה. האשה היהודית לא היתה משועבדת כדרך האשה המסלמית, אלא מכובדת ובעלת זכויות רבות. היחס של הבעל אל האשה היה טוב. ראיה לכך שבשאלות ותשובות מן הזמן ההוא אין אנו מוצאים אלא מעטות שבהן מדובר על אנשים שהיכו את נשיהם או עינו אותן באופן אחר. אם הובאו תלונות כאלה לפני בית דין נענש הבעל עונש חמור. היו מנדים וקונסים

7 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תשמ"ג, ח"ג סי' תתקס"א, ח"ד סי' אלף שמ"ח, ח"ז סי' י'.

8 סי' מחנה יהודה לר' יהודה קצין דף י"ב עמ' ב'. זהו אמנם מקור מאוחר מאד (מן המאה השמונה עשרה), אולם המחבר מתאר מנהגים ישנים נושנים שנתהוו בהשפעת הסביבה המסלמית ולא נשתנו משך דורות רבים כפי שאפשר ללמוד מדבריו, ועל כן מותר להסתייע בו בתאור חיי החברה היהודית בימי הבינים המאוחרים.

9 שו"ת רמב"ם סי' קנ"ד ; שו"ת ר' אברהם אצל אסף, מגנזי ה„גניזה" בסיני י"ד עמ' ד'/ה' ; שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתס"ד.

10 שו"ת רמב"ם סי' קצ"ז.

11 שו"ת רדב"ז ח"א סי' ס"ח רס"ג, ח"ד סי' אלף ק"ץ ; גוטהיל־וורל עמ' 54.

אותו אף מכים אותו ע"י עכו"ם וחובשים אותו בבית הסוהר [12]. באותה המידה השתדלו ראשי הציבור והדיינים שהנשים תעשינה מה שמוטל עליהן ותשמרנה כל המצוות ובמיוחד שתטבלנה לנדתן במי מקוה. בשנת 1176 התאספו חכמי מצרים ותיקנו תקנה שכל בת ישראל שלא תטבל במי מקוה אחרי שספרה שבעת ימי נקיים, או תבקש מאשה אחרת ליצוק עליה מים, שאשה כזאת תצא בלי כתובה וגם תנאי הכתובה בטלים. הם תיקנו תקנה זו משום שראו, שרוב הנשים בקהילות מצרים התרשלו במצות טבילה, היינו לא רצו לצער את עצמן ע"י מים קרים והתרחצו במים שאובים או במרחץ, וכן הושפעו ממנהגי הקראים והתרחצו בין השמשות [13]. ברם כפי הנראה לא שמעו הנשים בקול הרבנים ועמדו בשלהן. בקובץ השאלות והתשובות של ר' יוסף צייאח אנו מוצאים ידיעה מענינת על הנשים הטובלות במי הנילוס. רב זה שחי באמצע המאה השש עשרה מספר שבבירת מצרים נהגו הנשים לטבול במי הנילוס בזמן שמימיו עלו ומילאו את התעלה הגדולה החוצה את העיר (כ'ליג'). הוא אומר שכך נוהגות הנשים מימי עולם, וכשרצו לאסור עליהן הטבילה במי הנילוס נתלקח ריב והענין הובא לפני רבני ירושלים והם הטילו עליו לדון בשאלה זו [14]. נשים רבות לא טבלו כלל. לכן נהגו לכתוב בכתובה, שפלונית קיבלה עליה לטבול כל עת שתצטרך ואם תסרב תצא בלי כתובה [15]. אולם חכמי מצרים לא הועילו בתקנתם. למרות החרם שבו חיזקו את התקנה הנ"ל לא חזרו הנשים ממרדן, הן רימו את בעליהן, מקצתן אמרו שהן טובלות ולא טבלו ומקצתן עשו זאת בהסכמת הבעלים [16]. אמנם אלה היו עבירות שבסתר ולא נתגלו אלא בשעת גרושין וכיו"ב. ועוד, ענין זה היה בבחינת יוצא מן הכלל, כי בדרך כלל קיבל הציבור היהודי את עול הדינים ומרות ב"ד בכל מה שנוגע לעניני אישות. אך כמובן קרה מזמן לזמן שמישהו פנה לעש"ג בבקשה שיסדרו לו נשואין [17] או גרושין [18]. כך עשו אנשים שלא היתה להם תקוה להשיג את מבוקשם בבד"ק, וכפי שמתברר מן המקורות קיוו תמיד, שבדיעבד יסכים אף הוא, כלומר: כונתם היתה להעמיד את הדיינים לפני עובדה קיימת, או אפילו שעש"ג יכריחו אותם להכיר בו ולתת לסידורם גושפנקא של דיני ישראל.

הצד האופיני בחיי המשפחה של המזרח הערבי היה ריבוי הנשים; והנה גם היהודים בארצות ההן לא קיבלו עליהם מעולם את תקנת רבנו גרשום. הרמב"ם

12 שם ח"ד סי' אלף רכ"ח.

13 תקנה זו נדפסה ע"י פרידלנדר Das arabische Original der anti-karäischen Verordnung des Maimonides MGWJ 53, p. 469-485

14 ש. אסף, על כתבי יד שונים, ק. ס. 11, עמ' 496 ושם צריך לתקן כליג במקום בליג.

15 שו"ת רמב"ם סי' קצ"ד.

16 שו"ת רמב"ם סי' קצ"ב קצ"ג קצ"ה.

17 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תתע"ג, ח"ג סי' תתקס"א, ח"ז סי' י"א.

18 שם ח"ו סי' ב' אלפים צ"ה; שו"ת בירב סי' י"ח.

פוסק כרבא, שאם אדם רוצה לשאת יותר מאשה אחת וביכלתו לפרנס אותן אין האשה יכולה לעכב[19]. אולם מנהג קדום היה במצרים להתנות בשטר הכתובה, שהבעל לא ישא עליה אשה אחרת ואם יעשה כן יתן לה מה שראוי לה לפי כתובתה ויפטרנה בגט. במאה השש עשרה היו גם משביעים את הבעל שיקיים את התנאי ואם הפר אותו היו משמתין אותו עד שקיים את שבועתו[20]. למעשה היה הרוב המכריע של יהודי מצרים וסוריה בעלי נשים יחידות. שתי נשים ויותר לא היו להם אלא במקרים מסוימים. אם האשה מרדה ולא רצתה לשמש את בעלה היו מתרין בה, ואם לא חזרה למוטב היו מרשים לו לשאת אשה שניה למרות התנאי שבכתובה. וכן היה הבעל רשאי לעשות כך, אם אשתו חלתה ולא יכלה לשמש אותו[21]. יותר שכיחים היו מקרים, שאשה לא ילדה משך שנים רבות או שעמדה מלדת. לפי הדין חייב הבעל לגרש את אשתו ששהתה עשר שנים ולא ילדה, אבל מכלל זה העלימו עין[22]. אולם אם הבעל עצמו רצה לשאת אשה אחרת היו פוטרים אותו מן התנאי[23]. רבים התנו לכתחילה שאם האשה לא תלד משך עשר שנים יהיו פטורים מכל תנאי[24]. אם האשה הסכימה להיות אצלו בצד הצרה מה טוב ואם לא רצתה בכך היו מגרשים אותה. הבעל היה נותן לה מה שבידיו ואת השאר היו מטילים עליו בתור חוב. האשה לא יכלה לעכב בידו לשאת אחרת, והבעל לא יכול לכוף אותה לשבת בצד צרה[25]. לפעמים תבע לו הבעל את הזכות לשאת אשה אחרת אם אשתו לא ילדה זכר ונקבה, או אם האשה נזדקנה וחדל לה אורח כנשים עד שעברו עשר שנים ולא ילדה[26]. שאלת הרשות לשאת אשה שניה עלתה לעתים תכופות על הפרק גם מטעם אחר. היהודים במצרים ובסוריה כמו בשאר הארצות שמסביב לים התיכון גרסו שמצות יבום קודמת לחליצה, ואפילו אם היבם אינו מתכון לשם מצוה אלא לשם נוי או לשם ממון. אם היבם התחייב בכתובה שלא לשאת אשה שניה על אשתו היה פטור מלפרוע לה את המאוחר אלא אם כן התנתה במפורש שלא ייבם את יבמתו. כך פסק הרמב"ם[27] וכך נהגו בדורות שלאחריו[28]. מי שהיו לו שתי נשים היו לו כנראה צרות לא מעט.

19 הל' אישות י"ד ג'.

20 שו"ת רמב"ם סי' קצ"ח ; שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף רצ"ב.

21 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף ע"ה ; ח"א סי' נ"ב.

22 שו"ת ריב"ש סי' צ"א.

23 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף ע"ה.

24 שם ח"ו סי' ב' אלפים רצ"ג.

25 שם ח"א סי' תנ"ה ; לגבי גרושות ואלמנות קבעו זמן של חמש שנים, ר' נהר מצרים דף קס"ד עמ' ב'.

26 אבקת רוכל סי' ק"ב ; שו"ת רדב"ז ח"א סי' קכ"ו.

27 הל' יבום וחליצה א' ב' ; שו"ת רמב"ם סי' ק"ץ.

28 שו"ת רדב"ז ח"א סי' נ"ו, ח"ד סי' אלף ק"ף.

בכתובה של האשה השניה היו לפעמים מתנים שלא תסרב לגור ביחד עם האשה הראשונה[29], וגם בלאו הכי היה קשה לאשה השניה לערער על כך שהרי על מנת כך נישאה. לאשה הראשונה ניתנה זכות זו — לפי פסק הרמב"ם — ועל אחת וכה וכמה יכלה לסרב אם נקבע בכתובה שהבעל לא ישא אשה שניה[30]. ברם ע"פ רוב התגוררו הנשים בדירות מיוחדות, אשה אשה ודירתה[31]. לפעמים פרצו מריבות בגלל הכלים כגון בגלל השאלה אם הבעל רשאי לקחת כלים שהיו בדירת האשה הראשונה ולתת אותם לצרתה[32]. בדרך כלל נהג הבעל לישון לילה אחד עם אשה זו ולילה אחד עם אשה זו, בדיוק כמו שעשו המסלמים, ובשטרי השידוכין נמצא התנאי, שהבעל לא יפלה מצד זה אשה אחת לרעה אלא ינהג אתן באופן שוה[33]. אולם גם בענין זה נתעוררו מחלוקות, כי הנשים טענו שהן מפסידות בימי נידתן[34]. ברם, למרות הקשיים המרובים היו רבים שהיו להם שתי נשים ויש ידיעות על אנשים שהיו להם יותר, כגון ארבע נשים[35].

נשים רבות נישאו לבעליהן בהיותן בגיל הילדות. אבי החתן ואבי הנערה באו בדברים ועשו הסכם וכך נכרתה ברית הנישואין. אולם הרבה פעמים קרה, שההורים ביטלו את השידוך עד שהחתן והכלה גדלו ועל כן נהגו להשבע שלא יחזרו בהם ולקבוע קנס למי שיעשה דבר זה[36]. לפעמים עשו ההורים את ההסכם של נישואי ילדיהם בהיותם בבית המשתה באופן שאבי הנער נתן לאבי הנערה טבעת או אפילו כוס יין לשם קידושין[37]. הרבנים עשו כמובן כמיטב יכלתם לעקור את המנהג הרע. ברם, בדרך כלל נמנעו גם ההורים ממעשים כאלה והשתדלו שנישואי ילדיהם יהיו מוצלחים. הורי הכלה נתנו לה נידוניה כמיטב יכלתם. הכלה הכניסה לבעלה כסף במזומנים, ואילו לנערה עצמה נתנו תכשיטין[38]. והרי דרך אחרת לחזק את ברית הנישואין. באלכסנדריה היה מנהג קדום לשום את הנידוניה באופן שהעריכו שני שערים מה שהיה שוה שער אחד, והבעל הסכים לכך ברצון[39]. מה שנוגע לתנאי הכתובה היו ליהודי מצרים וסוריה בכלל מנהגים משלהם, ומקצתם

29 שם ח"ג סי' תתמ"ט.

30 הל' אישות י"ד ג' ; שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתקצ"א.

31 שו"ת רדב"ז ח"א סי' רי"ב (שם מדובר על „בית" האשה האחרונה וכולי אך יש לחשוב שבדרך כלל לא ניתנו לנשים בתים ממש אלא דירות).

32 שם ח"ג סי' תתקצ"א.

33 TS 13 J 4[16] (משנת 1482).

34 שו"ת רשב"ש סי' תרכ"ד.

35 שו"ת רדב"ז ח"א סי' תנ"ז ; אבקת רוכל סי' צ"ב.

36 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קצ"ד, אלף ש"ה.

37 שו"ת ב"י לאה"ע הל' קדושין סי' ז'.

38 שו"ת רדב"ז ח"א סי' תע"ד, ח"ד סי' אלף קצ"ג, ח"ו סי' ב' אלפים ש"מ.

39 שו"ת רמב"ם סי' כ"ו.

שלא כדין ההלכה וגם שלא כדעת הרמב"ם. בכל הכתובות שנכתבו במצרים היו מתנים שמעשה ידי הכלה לעצמה והבעל חייב לתת לה כך וכך בשנה לכסות ופירוש הדבר שעליו לתת לה סכום קצוב בין שתלבש הרבה בין שתלבש מעט [40]. תנאי זה סותר את ההלכה שהרי חכמי התלמוד תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה (כתובות מ"ז עמ' ב') [41]. מה שהכניסה לבעלה משפחות וכלים היתה נוטלת אחרי מיתתו או במקרה של גרושין בשומתם הראשונה, שלא כדין התלמוד [42]. סעיף חשוב בכתובות היה תנאי שנקרא "מנהג דמשק", והוא היה למעשה מנהג קדום של ארץ ישראל אבל במשך הזמן קיבלו אותו גם היהודים בארצות הסמוכות לה. בכתובות עתיקות שנכתבו במצרים בימי הפאטמים נקרא מנהג זה באמת "מנהג ארץ ישראל" [43]. בימי הבינים המאוחרים מכניסים תנאי זה לרוב הכתובות הן בארץ ישראל, הן במצרים ובסוריה. וז"ל התנאי: ועוד קבל עלוהי חתנא דנא דאם ח"ו תפטר כלתא דא בלא ולד חי מיניה דכר או נוקבא די יהדר פלגו מאי דמשתייר מנדונייתא לירתא מבית אבוהא [44]. אם נקטו בלשון זו היה ברור שיורשי האשה מצד אביה לא יוכלו לתבוע אלא המחצית של נכסי צאן ברזל שלה ומהר ומתן שהכניסה לו ושניתן לה, ואילו מה שניתן לה אחרי הנישואין ונכסי מלוג יירש הבעל, אך לעתים תכופות כתבו בכתובות "מה שנשתייר", או "כמנהג דמשק" או לשונות אחרות שלא היו ברורות כל צרכן ובמקרים אלה פסקו הרבנים שנכסי מלוג שייכים לבעל וליורשי האשה אין בהם שום חלק. הטעם הוא שבנכסי צאן ברזל דשכיחי תקינו, בנכסי מלוג דלא שכיחי לא תקינו ושבקוה אדינא דבעל ירית הכל. כדי למנוע סיכסוכים תיקנו במאה השש עשרה שיכתבו בכתובות, שיורשי האשה יחלקו עם הבעל מה שנשאר מעזבונה כי הלשון "עזבון" כולל נצ"ב ונ"מ [45]. הלשון "מה דאשתייר" בא ללמד שאין מנכים מחלק הבעל מה שמכר או משכן מהנידוניה כדי לפרנס את עצמו או את משפחתו, ואפילו התעשר אח"כ לא היו מנכים מה שהוציא. אולם אם הוציא חלק מהנידוניה לשם מסחר היה חייב להחזיר. הרמב"ם פסק, שלכתחילה אינו רשאי למכור או

40 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף רס"א.

41 השוה הל' אישות י"ב ד'. גם לפי המשפט האסלאמי מעשה ידי האשה לבעלה, ר' אל־בחר אר־ראיק III, עמ' 84. אולם יתכן שהתנאי בין שתלבש הרבה בין שתלבש מעט מושפע מנוהג המדינה, ר' שם עמ' 189, שהאשה רשאית לעשות בבגדיה (או הכסף שהקצב לה בשבילם) כראות עיניה ואם נגנבו או נאבדו אין הבעל חייב לתת לה פעם שניה במשך הזמן ההוא; ור' שם עמ' 193 שאם עבר הזמן ולא השתמשה כלל בבגדים הוא חייב לתת לה.

42 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתקצ"א.

43 JQR 13, עמ' 220; מאן, Jews II, עמ' 259 הערה 7 והשוה אסף, התקנות והמנהגים השונים בירושת הבעל את אשתו, מדעי היהדות (כתבי האוניברסיטה העברית) I, עמ' 81.

44 שו"ת רמב"ם סי' ר'; שו"ת בירב סי' מ"ו.

45 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תר"ה; אהלי יעקב סי' ק"י.

למשכן אבל מה שמכרו מכור. אם כי הוא חייב להחזיר[46]. הפוסקים שבאו אחריו חלקו עליו ואמרו, שאפילו בדיעבד מה שעשה אינו עשוי[47]. הכוונה שבתקנת דמשק היתה להמריץ את ההורים שיתנו לבנותיהם נידוניה הגונה, כי בצדק היו סבורים שאם אדם ידע שיורשיו עתידים לרשת חלק מן הנידוניה יתן לבתו יותר[48]. אם האשה רצתה אחר כך לבטל את התנאי, כלומר: למחול לבעלה את חצי הנידוניה המגיע ליורשיה מצד אביה או להעבירו למישהו אחר, לא יכלה לעשות כך, כי לא היתה רשאית להפקיע את הירושה שירשו מחמת מיתה. מאידך לא היתה זו בגדר תקנה קבועה, כי היה צריך לפרש את התנאי, ועל כן יכלה הכלה להתנות בכתובה שבעלה יירש כדין תורה או שאחר יירש את החצי השני של הנידוניה[49]. תקנת דמשק היתה איפוא עשויה לחזק את עמדת האשה, וזאת היתה גם הכוונה של פסקים רבים שנכתבו בזמן ההוא ע"י רבני מצרים וסוריה. החכמים שעמדו בדורות ההם בראש הקהילות השתדלו להרים את קרן האשה ולהמתיק את הקשיים הכרוכים בחוקים. דבר זה בולט ביחוד בפסקים בעניני עגונות, ומקרים של עיגון היו בזמנים ההם שכיחים למדי, כי דרכי השיירות ונתיבות הימים היו תמיד בחזקת סכנה. בשאלה זאת קיימו חכמי מצרים את הכלל התלמודי, שאין מדקדקים בעדות אשה עגונה, והרמב"ם חוזר ומדגיש שכל המחמיר ודורש וחוקר בדברים אלה לא יפה הוא עושה, ואין דעת החכמים נוחה הימנו[50]. הרמב"ם ממריץ את יהודי מצרים שלא לשים לב לחששות בנוגע לאשה שמתו עליה שני בעלים ומשדל אותם להשיא נשים כאלה פעם שלישית[51]. התקנה שתיקן הרמב"ם[52], שלא להשיא זר עד שיוכיח שאינו נשוי, או יחזק את דבריו ע"י שבועה, תקנה זו ודאי לטובת הנשים היתה. היא הכריחה את בתי הדינין להתחקות על המעשים של זרים שבאו מארצות אחרות והכשילה נסיונות לשאת אשה אחת במקום זה ואשה אחרת במקום אחר ולעזוב אותן כעבור זמן מה[53].

ג

אחד התפקידים החשובים ביותר שהיו מוטלים על האשה היה כמובן הטיפול בילדים. לא זו בלבד שהאשה דואגת לצרכים הגופניים של הילד, אלא היא היא

46 הל' מכירה ל' ה'.

47 שו"ת רדב"ז ח"א סי' שצ"ז.

48 שם ח"ב סי' תקצ"ז. יש להניח שתקנה זו נתפשטה בקהילות ישראל בהשפעת החוק האסלאמי הקובע שאם תמות אשה בלי זרע של קיימא (בן או בת!) יקבל הבעל חצי העזבון ר' קוראן ד' י"ג והשוה מנהאג' אט־טאלבין II, עמ' 227/226; כ'ליל II, עמ' 819.

49 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תר"ה והשוה לשאלה זו שו"ת רא"ש כלל נ"ה סי' א'; אהלי יעקב סי' ל"ו.

50 הל' גרושין י"ג כ"ט; שו"ת רמב"ם סי' קנ"ט.

51 שו"ת רמב"ם ק"ע.

52 שם סי' קנ"ה; סמברי עמ' 133.

53 א. ח. פריימן, סדר קדושין ונשואין, עמ' ל"ה.

שנותנת לו את החינוך הראשון. עד שהילד מגיע לגיל של חמש מחנכת אותו האם. היא מלמדת אותו קצת מצוות, כגון ליטול את ידיו ולברך על נטילת ידים, המוציא לחם מן הארץ וכיו"ב [1]. משמלאו לילד חמש שנים הוא נכנס לבית הספר. זו היתה שעה חגיגית בחיי הילד ובחיי המשפחה כולה. המשורר יוסף בן תנחום הירושלמי כותב שיר „על ילד קטן שהובא לבית הספר" [2]. בכל מקום שבו התגוררו משפחות אחדות שכרו להם מורה ונפתח בית ספר קטן, ובקהילות הגדולות היו כמה וכמה „מקרי דרדקי", שכן מצוה קדושה להושיב מלמדי תינוקות, ואין העולם מתקיים אלא בשביל הבל פיהם של תינוקות של בית רבן (שבת קי"ט עמ' ב'). בית הספר לילדים הקטנים נקרא בערבית „כתאב" [3] או „מכתב" [4] והמורה נקרא „מודב" [5]. בית הספר נמצא או בבית המורה [6] או בבנין של בית הכנסת, כלומר: באולם התפילה עצמו או באחד החדרים שבבנין בית הכנסת [7]. מספר התלמידים שלמדו אצל מלמד אחד היה לעתים גדול למדי. במקור מתחילת המאה השש עשרה מסופר, שבקהילת דמשק התקיימו בזמן ההוא בתי ספר לילדים שבהם למדו שלשים עד ארבעים תלמיד [8]. גם הנערות לא גדלו בלי כל השכלה, לפחות בעניני דת. היו שוכרים מורה שלימד אותן את התפילות ונתן להן את ההסברים בלשון ערבית [9]. הנערים בילו ב„כתאב" בכל יום שעות רבות ועל פי רוב לא ניתן להם חופש אלא ימים ספורים, כמובן חוץ משבתות וחגים ומספר שעות בערבי שבתות וימים טובים [10]. כדי להמריץ את הילדים בלימודיהם היו מבטיחים להם מתנות ליום השבת ולחגים, ואם השביעו את רצון מוריהם היו נותנים להם בשבת מיני פירות ומלבישים אותם בגדים יפים [11]. בגלל ריבוי התלמידים ושעות הלימוד היתה מלאכת ההוראה קשה ומיגעת, אבל שכר המלמד היה כנראה על פי רוב זעום [12]. חכמי התלמוד הזהירו שלא למנות מורה ילדים ששרוי בלי אשה, משום שחששו שמא יבואו המורים לידי תקלה בגלל ביקורי האמהות המביאות אצלו את ילדיהן, וכן אסרו למסור תפקיד זה לנשים ואפילו

1 השוה מאן, Jews II, עמ' 302.

2 קטלוג בריטיש מיוסיאום III, עמ' 254.

3 שם.

4 כך הוא נקרא במקורות המסלמיים וודאי גם בפי היהודים.

5 במקורות המסלמיים ; ור' במקור יהודי תרביץ 13, עמ' 49.

6 שו"ת רמב"ם סי' קס"ט.

7 שם סי' ק"ג.

8 באסולה עמ' 67.

9 שו"ת רמב"ם סי' שפ"ד ושם מדובר על מורה שהיה סגי נהור.

10 הל' ת"ת ב' ב' ; שו"ת תשב"ץ ח"ג סי' ק"ט.

11 מלחמות ה' לר' אברהם בן הרמב"ם בקובץ התשובות של הרמב"ם III, דף 13 א.

12 השוה שו"ת רמב"ם סי' קצ"ד.

לנשואות משום האבות המביאים את ילדיהם[13]. והנה משאלות ותשובות הרמב"ם אנו למדים, שבזמן ההוא עסקו נשים בהוראה ובעליהן התנגדו לכך וטענו את הטענה הנ"ל[14]. ה"כתאב" היה בשביל היהודים בארצות המזרח מה שהיה ה"חדר" בשביל האשכנזים. אופן הלימוד ותכנית הלימודים היו דומים. חדר קטן שבו מצטופף מספר גדול של תלמידים מסביב למלמד וכולם מעיינים בספר אחד או שנים. הם לומדים לקרוא את האותיות משני הצדדים ובעיקר הם לומדים הרבה בעל פה. בראשונה למדו הנערים בכתאב את האותיות העבריות ואחר כך תנ"ך. כנראה נהגו ללמד אותם בכל שבוע את הפרשה, או לפחות חלק מן הפרשה שהיו קוראים בשבת בתורה. ודאי לימדו אותם את התפילות ואת המצוות החשובות, אולם זה היה כנראה כמעט הכל מה שלמדו רוב רובם של ילדי ישראל.

יש לנו אי אלה ידיעות על בתי מדרש שהתקיימו במאה הארבע עשרה והחמש עשרה בבירת מצרים ובחלב, ואילו על בית מדרש בדמשק לא ידוע לנו מאומה עד למחצית הראשונה של המאה השש עשרה. למרות הירידה והדלדול הוקצו לבתי המדרש (שנקראו בפי יהודי מצרים „מדרש") חדרים ובתים מיוחדים[15]. ברם, אין להטיל ספק בכך, שמספר הבחורים שהמשיכו את לימודיהם אחרי ה"כתאב" היה מצער. מי שהמשיך את לימודיו עבר כמובן למשנה ולתלמוד. תכנית הלימודים בבתי המדרש שבארצות המזרח היתה שונה מזו של האשכנזים. בארצות המזרח למדו בזמן ההוא בעיקר את ה"חיבור" של הרמב"ם. אפשר לומר שהחיבור של הרמב"ם דחק את לימוד הגמרא. חוץ מן ה"יד" למדו הרבה גם את ההלכות של הרי"ף. צד אופיני בלימודים של בתי המדרש שבארצות הערביות היה לימוד הדקדוק. בד בבד עם לימוד ההלכה היו מלמדים את הבחורים את יסודות הדקדוק העברי לפי כתבי המדקדקים המפורסמים, ר' יהודה חיוג' ור' יונה אבן ג'נאח. שיטת הלימודים היתה כזאת שהיתה מקובלת גם אצל המסלמים. אחד התלמידים היה קורא מן הספר שלמדו ובפעם כפעם היה המורה מעיר את הערותיו[16]. המורים הקפידו על כך שהתלמידים ילמדו הרבה בעל פה. כזאת היתה ההשכלה שניתנה לבחורים שהיו עתידים לשמש דיינים ושאר כלי קודש.

אך כמובן היו תמיד צעירים שהיו צמאים לדעת ואנשים שהשתדלו לתת לבניהם השכלה רחבה יותר ושלא הסתפקו בהשכלה תורנית בלבד. את המקצועות השונים של ההשכלה החילונית למדו אצל מורים מיוחדים שמלאכתם היתה בכך.

13 קדושין פ"ב עמ' א'.

14 שו"ת רמב"ם סי' קס"ט קפ"ב.

15 השוה למעלה עמ' 102 ור' להלן שער ח' פרק ג' ור' ריבלין, דמשק, עמ' 95.

16 כך היה הנוהג הכללי בארצות המזרח אצל המסלמים וודאי גם אצל היהודים. סדר ההוראה בישיבת ר' שמואל בן עלי היה מיוחד לישיבת בבל ר' אסף, תרביץ ו, 1, עמ' 111 יש להניח שבתקופת הממלוכים לא היה בסוריה זכר למנהג זה.

אולם בראש וראשונה לימדו אותם מתוך ספרים. מי שרצה לסגל לו ידיעה יסודית של הערבית הספרותית למד את האלפיה של אבן מאלך, כי זה היה בימים ההם ספר הלימוד בה' הידיעה. היו גם כאלה שלבם חשק במדעים המדוייקים והתמסרו ללימודם. מקצועות ההוראה, תכנית הלימודים ואף ספרי הלימוד היו קבועים פחות או יותר. הם היו כלולים במושג מסוים של השכלה כללית, שהיה מקובל בכל הארצות הערביות, זאת היתה ההשכלה ההלניסטית כפי שטופחה בימי הבינים ע"י הערביים והיהודים שהתגוררו בארצות האסלאם. תאור מפורט של מגמה השכלתית זו ושל תכנית לימודים המובילה אליה נמצא בספר „מרפא הנפשות" (טב אנ־נפוס) של יוסף בן עקנין [17]. בראשונה יש ללמוד הגיון על פי כתבי אריסטו או הסופרים הער־

17 בדבר אישיותו של ר' יוסף בן עקנין מחבר הס' מרפא הנפשות נחלקו הדעות. שטיינשניידר החזיק בדעה, שהוא תלמיד הרמב"ם ר' יוסף בן יהודה שהיגר מן המערב למצרים ומשם לחלב ונפטר שם לפי מה שמספר אל־קפטי (ר' להלן) בשנת 1226, ר' אנציקלופדיה של ארש־גרובר סקציה II, כרך 31, עמ' 45 ואילך ועוד, CB 1440-1442 ; Josef Ibn Aknin HB 13, p. 28-43 ; HÛ p. 406 ; Ar. Lit. no. 170 וזו היא גם דעתו של י. ל. מאגנס, מאמר ר' יוסף אבן עקנין במחויב המציאות (ברלין תרס"ד), עמ' 3. מאידך השתדל נויבאור להוכיח במאמר מפורט Joseph ben Aqnin MGWJ 19, p. 348-355, 395-401, 445-448 שיש להבדיל בין יוסף בן עקנין ובין תלמיד הרמב"ם, והסתמך בעיקר על פסקאות אחדות בפירושיו לשיר השירים, שבהן הוא מדבר על רדיפות היהודים במאה השתים עשרה, ובפרט על גזירה אחת שנגזרה עליהם בשנים האחרונות של המאה ההיא, וזאת בלשון העשויה לעורר את הרושם שהוא עצמו היה עדיין בשנים ההן במגרב. ועוד הסתמך נויבאור על פסקה אחת שיש בה כדי להוכיח, שהס' משנה תורה לא הגיע לידיו לפני השנים הראשונות של המאה השלש עשרה, היינו בזמן שבו ישב תלמיד הרמב"ם זה שנים רבות בסוריה ועמד בקשרים עם הרמב"ם, והרי זה דבר שאינו מתקבל על הדעת. ברם הפסקאות המוכיחות כביכול, שר' יוסף בן עקנין ישב בסוף המאה השתים עשרה במגרב סתמיות הן, ואין להוציא מהן מסקנה ברורה. ואשר להערתו על הזמן שבו הגיע לידיו הס' משנה תורה הרי הוכיח ז. בכר שר' יוסף בן עקנין לא כתב את חיבוריו זה אחר זה, ר' במאמרו Zwei alte Abothkommentare MGWJ 49, p. 441 ff. ועל כן אין לדעת אימתי כתב את ההערה הנ"ל. עוד לפני נויבאור הרחיב את הדיבור בענין זה החכם ש. מונק במאמרו Notice sur Joseph ben-Jehuda JA 1842, p. 5-70. מונק מצטט את הביאוגרפיה של יוסף בן יהודה תלמיד הרמב"ם, הכלולה בס' קורות הרופאים של אל־קפטי, מי שהיה ידידו הקרוב, וגם את הידיעות עליו הנמצאות בספרו הגדול של אבן אבי אציבעה ובתחכמוני של אל־חריזי. והנה במקורות אלה נאמר ששם משפחתו של תלמיד הרמב"ם היה אבן שמעון והשם אבן עקנין לא נזכר כלל וכלל. סופרים אלה מדברים על השירים ועל חיבור בענינים רפואיים שחיבר תלמיד הרמב"ם, ומאידך אינם מזכירים את הס' מרפא נפשות ושאר החיבורים הידועים בשמו של ר' יוסף בן עקנין. לטענותיו של מונק יש משקל רב, ועד היום לא נסתרו, השוה שטיינשניידר Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums II (1845), עמ' 76—80, 108—120. על כל פנים מותר לומר שדברי יוסף בן עקנין נותנים תאור הולם של המגמה ההשכלית שהיתה שלטת בזמן ההוא בכל הארצות האסלאמיות.

ביים שהלכו בעקבותיו ואחרי כן צריך ללמוד מתימטיקה. אריתמטיקה לומדים על פי כתבי אויקלידס, ניקומכוס ואבן סינא, ההנדסה על פי כתבי אויקלידס, מנילאוס מאלכסנדריה ומותמן בן הוד. אחרי המתימטיקה בא לימוד האופטיקה („חכמת המבטים") שבו שימשו חוץ מכתבי אויקלידס חיבורים של החוקר הערבי אבן אל־היתׂם. מן האופטיקה יש לעבור לאסטרונומיה, שלומדים על פי החיבור המפורסם של פטולימאוס „אל־מגסט". גם המוסיקה נמנתה עם ענפי ההשכלה ההלניסטית־ערבית, וכפי שיש להסיק מתכניות הלימודים קראו בראש ובראשונה את החיבור הידוע שחיבר אל־פאראבי על מדע זה. אחרי המוסיקה מונים את המיכאניקה („חכמת המשקלים") ואחריה באים חכמת הרפואה, פיסיקה, תורת הצמחים ובעלי חיים. בסוף באה המטפיסיקה, „החכמה האלהית", שמטרתה הכרת אלהים שכלית, והיא תכלית כל המדעים[18]. זה היה כמובן חוק לימודים, שרק מעטים גמרו אותו. הצעירים שהתמסרו ללימוד המדעים החילוניים רובם התכוונו להתפרנס מחכמת הרפואה, שהיתה בימים ההם המקצוע החפשי בה׳ הידיעה. על כן יש להניח שרוב הצעירים המשכילים הזניחו במידה מסוימת את שאר המדעים והתמכרו ללימוד הרפואה. המשומד הידוע לשמצה שמואל בן יחיא אל־מגרבי מספר, שבראשונה למד קרוא וכתוב עברית ואת התורה עם פירושיה, ובהיותו בן שלש עשרה התחיל ללמוד אריתמטיקה והנדסה ואת חכמת הרפואה באופן תיאורטי ומעשי ובזה המשיך משך חמש שנים. על לימוד שאר המדעים אינו מדבר כלל[19].

דרגת ההשכלה וחיי התרבות של תקופה מסויימת נמדדים לפי טיב ההשכלה הניתנת לנער ולפי המגמה ההשכלתית המונחת ביסודה של תכנית הלימודים בשביל המשכילים המתלמדים, אולם גם לפי ההתעניינות של השכבות הרחבות בספרות ובמדע. והנה הידיעות על ההתעניינות התרבותית־רוחנית של יהודי מצרים וסוריה בתקופת הממלוכים מצטרפות לתמונה מעציבה.

הגברים היו טרודים בעסקיהם רוב היום. מקומות העבודה, שלהם היו על פי רוב לא בבית שבו היו גרים אלא ברחובות אחרים, ועל כן היו רבים יוצאים בבוקר וחוזרים בערב. טבעי שבארצות המזרח אין עובדים בלא הפסקה. בשעות שלאחרי הצהרים, עת החום הלוהט מעיק ומתיש את הכחות, מתגברת הלאות, ופה ושם מפסיק בעל מלאכה או חנוני את עבודתו, מוציא מאחת הפינות שבחנותו כלי שעשועים ומזמין את שכנו לשחק אתו שעה קלה. כך הם יושבים ומשחקים על גבי אצטבא

18 הפרק הכ״ז של הספר טב אנ־נפוס המקדש לנושא זה נדפס במקורו הערבי ותרגום גרמני ע״י Güdemann, Das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode (Wien 1873), עמ׳ 8—57 ו 43—138 בחלק הגרמני. תכנית לימודים אחרת פירסם גוטהייל מתוך „רסאלה" אנונימית שנמצאה בגניזה: A Genizah fragment of a treatise on the sciences in general JQR N.S. 23, p. 163-180

19 בד׳ל אל־מג׳הוד פי אפחאם אל־יהוד (קהיר 1939), עמ׳ 14.

של אבן שבין שתי החנויות ושוכחים לזמן מה את חשבונות הדרהמים והפלוס. אך יש וחנוני אחד מוציא מבין פנקסיו ספר בלוי, המעיד שהרבה לעיין בו, מקפל את רגליו תחתיו ויושב על הרצפה, פותח לאט את הספר ומתחיל להגות בו אגב זמזום קל. אם יכנס בן אדם באותו רגע לחנותו יחשב אותו לטרדן, שכן הוא מתיחד עם האוצר העתיק של תרבות ישראל, הוגה בספר קדוש. בזה נבדל החנוני היהודי משכנו המסלם, שאינו פותח ספר כלל. החיבה שהיהודי רוחש לספרים לא נעלמה מעיני המלומדים המסלמיים, ואחד מראשי ה„עלמא" במאה השלש עשרה מעיד שהיהודים לומדים אחרי הצהרים [20]. במכתב שנכתב במחצית השניה של המאה החמש עשרה מודיע אדם, שהיה כנראה שוליה באחת החנויות בדמשק, למורו בקהיר, שהוא עובד כל היום ובלילה הוא חוזר על מה שלמד מפיו [21]. רבים נהגו להתמסר ללימוד ולעיון בליל שבת וביום שבת עצמו, או שלמדו לבדם [22] או שהלכו לאחד החכמים והוא הסביר להם פרק בהלכה [23]. בבתי כנסיות נהגו ללמוד אחרי התפילה פרק במשנה תורה או כמה הלכות מן הגמרא, אלה למדו בשבת ואלה בכל יום, בבוקר אחרי תפילת שחרית ובערב סמוך לתפילת מעריב [24]. משנסתיים הלימוד של מסכת נערכה סעודה, והלומדים שמחו שמחה מרובה [25]. ברם, מספר האנשים שקבעו עתים לתורה מדי יום ביומו היה מצער. חוג המשכילים העוסקים בחכמת ישראל וחכמה חיצונית היה מורכב מכלי קודש ומאנשים אמידים שלא עבדו כל היום.

אמנם לא רק זמן פנוי היה דרוש כדי להתמסר לקריאה וללימוד. אותם המשכילים שהתאוו להרחיב ולהעמיק את ידיעותיהם התלבטו לא מעט בקושי שבהשגת ספרים. הספרים הכתובים ביד היו תמיד יקרים ומי שרכש לו מספר הגון של ספרים לא רצה להשאיל אותם. בגניזה של קהיר נמצאו רשימות רבות של ספרים, מהן קטלוגים של מוכרי ספרים המוסיפים לשם של כל ספר את מחירו, מהן קטלוגים של ספריות ציבוריות שעל יד בתי הכנסיות ומהן קטלוגים של ספריות פרטיות [26]. רשימות אלה הן בשבילנו בחינת מפתח הפותח לנו שער למקומות החבו־

20 י. גולדציהר ZDMG 32, p. 346

21 גוטהייל־וורל עמ' 130.

22 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתקס"ד.

23 Gedenkbuch David Kaufmann עמ' 137/136 ; נויבאור 1225.

24 שו"ת רמב"ם סי' כ"ט ; אליהו מפראגא עמ' ס"א ; אלמוני עמ' 282/281 ; שו"ת אלאשקר סי' ס' ; שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קכ"ח דף י' עמ' א', טור א'.

25 ר' בלקוטים משו"ת ר' יוסף ן' צייאח אצל ש. אסף, ק. ס. 11, עמ' 496.

26 Bacher, Un vieux catalogue REI 32, p. 126-129 ; Une vieille liste des livres REI 39, p. 199-208 ; La bibliothèque d'un médecin juif REI 40, p. 55-61 ; Schechter, Saadyana no. 37 ; Poznansky, Jüdisch-arabische Bücherlisten aus der Geniza in Cambridge ZfHB 12, p. 117-124 ; Gottheil, Tit-bits from the Genizah, Jewish Studies in memory of Israel

יים של חיי החברה היהודית בימי הבינים המאוחרים. הם מראים לנו את היהודי בחייו הפרטיים, במקום שאין יד זרים שלטת בו, במקום שהוא חפשי להתמסר לעניניו ולהגות בשאלות הגדולות של חיי אדם וחיי עולם. אנו למדים להכיר את רוחניותן של המשכיל היהודי, מידת האינטרסים הרוחניים ומהותם. רשימות אלה נותנות לנו מושג על היקף הספריות, הן מרשות לנו לדון בשאלה כמה ספרים היו למשכיל יהודי בספריתו הפרטית ומה היה המחיר של ספר עברי בימים הם, ואנחנו רואים גם אלו ספרים אסף לו משכיל יהודי בקהיר או בחלב בזמן ההוא.

לפי המסופר במקורות הערביים היו בארצות המזרח בימי הזוהר של הכליפות וגם בזמן של השושלות שבאו במקומה ספריות ציבוריות עשירות שמנו רבבות אף מאות אלפים של ספרים, וגם בספריות פרטיות נמצאו רבבות ספרים [27]. ברם, אין ספק שבמשך המאה השתים עשרה והשלש עשרה נתמעטו אוצרות הספרים בהרבה, כי במלחמות הממושכות בין הצלבנים והמסלמים ובפרט בשעת פלישות המונגולים נהרסו ספריות רבות והושמדו ספרים לאין ספור. אמנם עדיין היו בערים הגדולות מוכרי ספרים שהיו להם חנויות מלאות כתבי יד, ובמדרסות היו כנראה ספריות גדולות למדי. אולם יש להניח שבערי השדה לא היו כמעט אוצרות ספרים כלל. על כן קשה לומר שבימי הממלוכים היו בארצות המזרח הערבי יותר ספרים מאשר בארצות אירופה. אמנם הספריות באירופה היו באותו הזמן קטנות מאד. כאשר אסף אב הנזירים במנזר ג'מבלו (Gembloux) 150 כתבי יד הביע הכרוניסט את התפעלותו על כך [28]. הספריה של האפיפיור מנתה בתחילת המאה הארבע עשרה 2,000 כרך [29]. בספריה של מלך צרפת היו בתחילת המאה החמש עשרה בערך 1,000 כרך [30]. בזמן ההוא נחשבה באירופה ספריה שהכילה 100—150 ספרים כגדולה למדי [31]. במאה החמש עשרה היתה הספריה של ההומניסט ניקולו דה ניקולי החשובה ביותר בפלורנץ, היא מנתה 800 כרך [32]. אולם אין להתעלם מכך, שמספר הספריות היה בזמן

Abrahams, p. 154; J. Mann, Listes de livres provenant de la Gueniza ש. אסף, רשימות ספרים עתיקות ;REI 72, p. 163-183; Texts I, p. 643-662 ק, ס. 18, עמ' 272—281.

27 Meyerhof, Ueber einige Privatbibliotheken im fatimidischen Aegypten RSO 12, p. 286-290; J. W. Thompson, The Medieval Library (Chicago 1939), p. 347-368: J. K. Padover, Muslim libraries.

28 Mirum sane unum hominem in tanta tenuitate rerum tanta potuisse comparare, Gesta abb. Gemblacensium, Mon. Germ. SS. VIII, p. 540.

29 BBB III, p. 150.

30 Thompson p. 421.

31 BBB שם.

32 G. Voigt, Die Wiederbelebung des classischen Alterthums (Berlin 1859), p. 155

ההוא באירופה הרבה יותר גדול, כי ההגמונים והמנזרים וגם אצילים בעלי אמצעים רכשו להם רובם ספרי‌ות קטנות. לעתים תכופות חוסלו הספריות אחרי מות מיסדן והספרים נמכרו. מאידך יש להניח, שבארצות המזרח היו גם לאנשים פשוטים אספים קטנים של ספרים, ובפרט בקרב היהודים. ברשימה של ספרים מעזבונו של רופא שנמכרו לאנשים שונים אנו רואים שבקא אל־לוי קנה לו כתב יד של המשנה סדר נשים וקדשים, פירוש על ס׳ במדבר וספר הנקרא כתאב אל־אלפאץ׳, היינו מלון. מנצור התלמיד קנה לו כ״י של פרשת ואלה המשפטים, פירוש על ספר שמות, פירוש על ס׳ יחזקאל בשני אכסמפלרים. אבו עלי התלמיד קנה את ס׳ אל־חאוי של האי גאון, כתאב אדב אל־קצ׳א (ג״כ של האי גאון)[33] ושרח אל־ענק (פירוש על ספרו של ר׳ משה בן עזרא). הצבע ברכאת קנה ספר תפילות ואוסף של מדרשים[34]. בדרך כלל היו הספריות הפרטיות קטנות. עד כמה שאפשר לדון על פי הרשימות שנמצאו בגניזה היו לאדם משכיל בדרך כלל עד 80 ספרים. ספריה של 100 כרך ויותר היתה ספריה גדולה. מחירי הספרים היו כמובן תלויים בגדלם ובהידורם החיצוני. מוכרי הספרים מציינים איפוא בקטלוגים שלהם את הספרים המוצעים לקניה אם הם כרוכים ובאיזו כריכה. בדרך כלל היו הספרים יקרים למדי. כאשר מת הרופא הנוצרי אבן מטראן בשנת 1191 בדמשק נמכרו המאמרים הקטנים שבספריתו, כל מאמר במחיר של דרהם[35]. לרגל פתיחת המסגד אל־מואידי נתן הפקיד המסלמי נאצר אד־דין אבן אל־בארזי בשנת 1417 לשלטאן אל־מלך אל־מואיד שיך׳ מתנה של 500 ספרים שהיו שוים 1,000 דינאר, היינו ספר אחד עלה בממוצע שני דינארים[36]. כאלה היו המחירים הרגילים, אך כמובן שבעד ספרים שהיו יקרי מציאות או מקושטים בציורים נדרשו מחירים יקרים מאד, ואפילו מאה דינארים[37]. והרי ידיעות על מחירים של חיבורי הסופרים היהודיים שנכתבו עברית או ערבית. בתעודה שנכתבה סמוך לאמצע המאה השלש עשרה אנו מוצאים מחירים אלה: הספר אל־חאוי הנ״ל בשני כרכים עלה כ׳ דרהם כאמלי, כתאב אל־מחאצ׳רה (של ר׳ משה בן עזרא) — ט״ז ד. כ., מחברות בעלות תוכן שונה — י׳ ד. כ׳ אל־לגה (כנראה של רס״ג) — ד׳ ד. כ., תנחומא — ח׳ ד. כ., משנה — כ״א ד. כ., כתאב אל־ארשאד (כנראה של יהודה בן בלעם — אחד וחצי ד. כ., ספר תהלים עם פירוש — ג׳ ד. כ., מדרש השכם — י׳ ד. כ., בס״ה תשעה כרכים ב $93\frac{1}{2}$ דרהם כאמלי[38]. שני ספרים הנזכרים בראש הרשימה, היינו הספר אל־חאוי וכתאב אל־מחאצ׳רה, עלו איפוא 36 דרהם, כלומר: הסכום שהיה נחוץ לאדם

33 ר׳ אסף בתרביץ VII, עמ׳ 218/217.

34 בכר REI 40, עמ׳ 55־61 והשוה שם פוזננסקי עמ׳ 264־267.

35 אבן אבי אציבעה II, עמ׳ 179.

36 כ׳טט II, עמ׳ 114.

37 אנבא דף 194 ב.

38 פוזננסקי ZfHB 12, עמ׳ 114.

למחיתו משך חודש ימים. והנה מחירים אלה היו זולים באופן יחסי. בקטלוג של מוכר ספרים שנמצא גם כן בגניזה רשומים מחירים יקרים הרבה יותר. סוחר זה דורש בעד הלכות רי"ף עשרה דינארים[39]. במכתב עברי מסוף המאה החמש עשרה נאמר: „לא תמכר ס' תלים[40] פחות מג' דוכה וג' ספרים מהחיבור[41] דוכה לא פחות וס' איוב עשרה מאי' (מאידינים — מואידי) או ט' "[42]. ספר המצוות של הקראי שמואל בן משה נמכר במחצית השניה של המאה החמש עשרה בשמנה אשרפי[43]. כל הספרים האלה היו חסרים ציורים, שהיו כה מרובים בכתבי יד שנכתבו בזמן ההוא באירופה, אולם גם בלאו הכי היו מחירי הספרים באירופה יקרים הרבה יותר[44]. מכל מקום היו הספרים גם במזרח יקרים, ולכן הסתפקו רבים לרכוש להם חלקים מתוך חיבור גדול, משום שלא רצו לשלם את דמי ההעתקה של ספר שלם. כרכים בודדים כאלה נקראו „ג'ז"[45]. וכן אנו מוצאים ברשימות הנ"ל הרבה פעמים קבצים („מג'מוע" או „כראריס מג'מעה מן פנון כת'ירה"). ספרים ניתנים גם בתור משכון בדומה לתכשיטים או שאר דברים יקרים[46]. יוקר הספרים גרם לכך, שרוב המשכילים אספו כמעט אך ורק אותם הספרים שהיו נחוצים להם ללימוד מקצועם או היו שייכים לחוג המצומצם של התעניינותם. אולם אין לומר שדווקא סיבה זו שיותה לספריות הפרטיות אופי חד־צדדי מסוים. בתוך שכבת המשכילים הדקה היו כלי הקודש הרוב המכריע, והם רכשו להם פירושים על התנ"ך וספרי הלכה. לעתים הועתק עוד ספר פילוסופי: „האמונות והדעות"[47], ה„כוזרי"[48], ה„מורה"[49], או גם ספר של מחבר מסלמי כגון „כוונות הפילוסופים" של אל־גזאלי[50]. אבל בדרך כלל היתה העדה היהודית בימי הבינים המאוחרים מבחינה תרבותית סגורה ומסוגרת. המשכילים דבקים בדת וכל מעיינם בחכמת ישראל. ברשימות הספרים שנמצאו בגניזה בולט המיעוט של ספרי פילוסופיה, ספרי היסטוריה והספרים הערביים־מסלמיים. ואף על פי כן ניכר ההבדל

39 ר' אצל גוטהייל בקובץ לזכר Isr. Abrahams עמ' 155.

40 כך כותבים בארצות המזרח בימי הבינים, ר' בתעודה הנ"ל שפירסם פוזננסקי ב ZfHB 12, עמ' 114.

41 משנה תורה.

42 HUCA III, עמ' 307.

43 קטלוג ברלין II, עמ' 51.

44 השוה צונץ, Zur Geschichte u. Lit., עמ' 213/211 ור' עוד קטלוג בריטיש מיוסיאום III, עמ' 213.

45 ר' אנבא דף 23 א: وحصل الكتب والاجزاء ושם דף 25 א فقرأ الكثير وسمع وكتب الاجزا.

46 ר' ב ZfHB 12, עמ' 123 (תעודה משנת 1244).

47 נויבאור 1222.

48 שם 1228.

49 שם 1236, 1241.

50 שם 1338, 1344 (באותיות עבריות).

בין חוג האינטרסים של משכיל יהודי במצרים או בסוריה ובין הטיפוס של תלמיד חכם אשכנזי מן הדורות ההם. כמעט שאין ספריה שחסרים בה ספרי לשון. בכל הרשימות נזכרים החיבורים הקלסיים של המדקדקים הספרדיים. והרי רשימה של ספרים שהיו בספריה של משכיל יהודי שחי במחצית השניה של המאה החמש עשרה בארם צובא:

פירוש רד"ק על ס' מלכים [51]

פירוש של ר' גרשום מאור הגולה על בבא בתרא [52]

פירוש של הרמב"ם על טהרות [53]

פירוש ערבי על משנה תורה ספר ב' ב' [54]

קובץ המכיל א) שו"ת רמב"ם

ב) פירוש ערבי על ס' שמות

ג) י"ג מדות של ר' ישמעאל

ד) הלכות רי"ף עם פרוש

ה) כתאב אל-עלמין (החיבור הפילוסופי של עבדאלדאים בן עבדאלעזיז מאל-בירה)

ו) קטע של חיבור ערבי בעניני פולמוס (?)

ז) קטע של חיבור עברי על פילוסופיה [55]

רסאלת אל-ברהאן פי תד'כית אל-חיואן (חיבור על שחיטה מאת שמואל אבן ג'מע) [56]

הכתבים הדקדוקיים של ר' יהודה חיוג' [57]

כתאב אל-למע מאת אבן ג'נאח [58]

אמונות ודעות בערבית [59]

אע"פ שיהודי מצרים וסוריה קיבלו את נמוסי השכנים המסלמיים, הרי האוירה בבית היהודי היתה ספוגה מסורת יהודית. כל מאורעות החיים, ואף הפעוטים ביותר, היו שלובים במנהגים עתיקים, ובפרט המאורעות החשובים בחיי המשפחה כגון לידה, נישואין ופטירה היו עטורים טכסים דתיים לפי הסדר המקובל מדורי דורות. במקורותינו נזכרים כמה וכמה ממנהגים אלה ומן הראוי לעמוד עליהם.

51 שם 306.

52 שם 416.

53 שם 406.

54 שם 626.

55 שם 814.

56 שם 793.

57 שם 1459.

58 שם 1452.

59 שם 1222.

חכמינו ז"ל אמרו שמותר למול את הילד משך כל היום אלא שזריזין מקדימין (פסחים ד' עמ' א') ועל כן נתקבל המנהג למול את הילד בבוקר, וכן נהגו במצרים [1]. הרמב"ם אינו קובע במשנה תורה אם האב צריך לברך את הברכה להכניסו בבריתו של אברהם אבינו לפני שברך המוהל או לאחריו [2], ובתשובותיו הוא אומר שמותר לברך מקודם וגם אחרי כן [3]. בימי הבינים המאוחרים היה האב מברך ברכה זו, היינו כשהביאו את הקטן, ואח"כ באו שאר הברכות [4]. בדבר הנוסח של ברכת המוהל סטו מדברי הרמב"ם. לפי מה שפסק בהלכות מילה מברך האב שמל את בנו בעצמו "למול" אבל הפוסקים שבאו אחריו חלקו עליו ואמרו שגם במקרה זה צריך לברך "על המילה", וכן נהגו במצרים [5]. לסוף ברכו על הכוס, אפילו בתענית, אלא שביום תענית היו נותנים את הכוס לתינוק [6]. בשעת המילה היו נוטלים הדס ומריחים, ואחרי המילה היה אבי התינוק עורך לאורחים סעודה כדת [7].

הסידורים המשפטיים והמנהגים הכרוכים במאורע המשפחתי החשוב ביותר, היא ברית הנישואין, היו בתקופה זו עדיין לא קבועים כל צרכם אלא השתנו לאט לאט. הצעד הראשון לברית הנישואין היו השידוכין שסודרו לעתים תכופות ע"י שדכן [8]. אחרי ששני הצדדים, או למען הדיוק הורי החתן והכלה, באו לידי הסכם על תנאי ההתחייבות שנקבעו כרגיל ב"שטר שידוכין", נערכה סעודה — סעודת השידוכין. לסעודה זאת הוזמנו קרוביהם וידידיהם של החתן והכלה [9]. בקצת מקומות לא היה רואה החתן את הכלה עד שנכנסו לחופה. אם לא הכיר אותה מקודם היו מראים לו אותה דקה אחת בנוכחות הקרובים. כך נהגו, למשל, בקהילת חלב. אחרי השידוכין היה החתן נכנס ויוצא בבית הכלה ואביה וקרוביה היו מסבים אתו ואוכלים ושותים. זה נחשב ככבוד שהיו חייבים לעשות לחתן ועל כן היו עניים לווים כסף כדי לערוך סעודות כאלו. אולם את הכלה היו מסתירים בבוא החתן לביתה. בספרו של אחד מרבני חלב מסופר שאם רואה החתן את הכלה "חרפה גדולה היא" ועל כן בזמן ביקורו "לא תראה ולא תמצא החוצה אל העין והוא יושב בין האנשים והיא יושבת בין הנשים" [10]. ברם לא בכל מקום נהגו כך, במצרים היה החתן מתיחד עם

1 שו"ת רדב"ז ח"א סי' שפ"ה.

2 הל' מילה ג' א' ור' שם בכסף משנה המסיק מדברי הרמב"ם שהוא סבור שצריך לברך אחרי המילה.

3 סי' קי"ט ק"כ.

4 תשובות ר' יהושע הנגיד הוצ' פריימן סי' י"ט ; שאלות ותשובות אלאשקר סי' י"ח.

5 שו"ת רשב"ש סי' פ"ט. בנוגע לסטיה מפסקי הרמב"ם בענין מילה ר' עוד אבקת רוכל סי' נ"ד.

6 שו"ת רדב"ז ח"א סי' שפ"ב וגם זה נגד פסק הרמב"ם, ר' שו"ת הרמב"ם סי' ע"ט.

7 נהר מצרים דף ק"א עמ' ב'.

8 פנקס של שדכן מתקופת הממלוכים נדפס ע"י גוטהיל־זורל מס' XL.

9 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף ש"ה.

10 ס' מחנה יהודה דף י"ג עמ' א'. שוב צריך לומר מה שכבר נאמר למעלה עמ' 342 : ר' יהודה

הכלה אחרי השידוכין בלי עדים [11]. במשך הזמן שבין השידוכין והקידושין היה שולח לה תכשיטין ושאר מתנות [12]. לעתים נערכו הקידושין תיכף אחרי שהושג ההסכם על תנאי השידוך, אבל ע"פ רוב נדחו לזמן מה. אפשר לומר שהשידוכין באו בימי הבינים המאוחרים במקום הארוסין של תקופת התלמוד. בתקופת התלמוד ובימי הגאונים היו מקדשים את האשה (קידושין או ארוסין) ורק כעבור זמן מה היו נכנסים לחופה (נישואין). בתקופה של מסעי הצלב נתמזגו ברוב ארצות אירופה הקידושין (ארוסין) והנישואין, ואילו במזרח הערבי החזיקו עדיין בנוהג הקדום. בתעודות מתקופת הפאטמים שנמצאו בגניזה ובשאלות שנשאלו הרמב"ם ובנו ר' אברהם מדובר על נשים שנתקדשו ולא נכנסו לחופה [13]. אולם גם אחוד הקידושין והנישואין כבר היה שכיח [14]. במשך התקופה הממלוכית פשט במצרים יותר ויותר המנהג למזג את הקידושין והנישואין, ובסופה של תקופה זו היו כנראה קידושין שלא בשעת הנישואין נדירים [15]. רבה הראשי של מצרים בדור שלאחר חיסול השלטון הממלוכי מדבר אפילו על „תקנה של נגידים ראשונים שלא לקדש אלא בשעת נישואין" [16]. אמנם אם הובאו לפני בית דין טענות מספיקות ניתנה הרשות לקדש ולדחות את הנישואין. אבל מקרים אלה היו בבחינת יוצא מן הכלל. מצרים נחשבה בזמן ההוא כמקום שבו מסבלים בראשונה ואחר כך מקדשים, ועל כן לא חששו לסבלונות היינו לא הצריכו אשה לקבל גט משום שקיבלה סבלונות [17]. מיזוג הקידושין והנישואין היה עשוי לחזק את ברית הנישואין ולתת לה יתר תוקף חוקי. לשם אותה המטרה תיקן הרמב"ם תקנה חשובה שנתקבלה בכל קהילות מצרים. בשנת 1187 תיקנו הרמב"ם וחבריו שלא ישא אדם אשה ולא יגרש אדם את אשתו בדמנהור, בבלביס ובאל־מחלה אלא

קצין מתאר כאן מנהגים שפשטו בקרב יהודי סוריה בהשפעת הסביבה המסלמית, שהרי מה שהוא מספר מתאים בדיוק למנהג המסלמי. עד היום הזה מסתירים המסלמים האדוקים את הכלה מפני החתן, ולכל היותר סוגרים אותה בחדר ומרשים לו להציץ מבעד חור המנעול. על כן מותר להניח שבדומה למסלמים היה מנהג זה גם בידי היהודים מדורי דורות.

11 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתק"ס.

12 שם ח"א סי' שפ"ב.

13 א. ח. פריימן, סדר קדושין ונשואין, עמ' כ"ז.

14 שו"ת רמב"ם סי' ו'.

15 על מקרים כאלה ר' גוטהייל־וורל עמ' 188/186 ; שו"ת רלב"ח סי' כ"ו ; שו"ת בירב סי' ד'.

16 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתק"ס ור' שם ח"א סי' שפ"ב : יש תקנה קדומה שלא יקדשו אלא בשעת הנישואין ופשטה תקנה זו. ח"ג סי' תתקע"ב : ותו דיש הסכמת נגידים קדומים שלא יקדשו אלא סמוך לשבע ברכות. בשים לב לכך שהרב הפוסק מזכיר את התקנה פעמים אחדות קשה להסכים לדעתו של א. ח. פריימן, סדר קדושין ונשואין, עמ' ק"ג שהוא החליף אותה תקנה בתקנה אחרת שתיקן הרמב"ם (ר' להלן) ובפרט שבאחת התשובות הנ"ל (ח"א סי' שפ"ב) הוא מזכיר את שתי התקנות זו על יד זו.

17 שו"ת רדב"ז ח"א סי' שפ"ב, ח"ג סי' תתקס"א.

ע"י הרבנים ר' חלפון דיין דמנהור, ר' יהודה הכהן דיין בלביס ור' פרחיה דיין אל־מחלה. ועוד: הם החרימו „כל מי שיתן רשות לאדם שאינו יודע בטיב גטין וקדו־שין" [18]. בשנת 1235 נתקבלה תקנה זו גם באלכסנדריה. ר' יצחק הדיין ב"ר חלפון וזקני הקהל החרימו כל מי שיסדר קידושין בלא הוראת הממונה של אלכסנדריה (מקדם אלתגר) וכל מי שיש לו חלק בקידושין אלה, כגון העדים, ואיימו עליהם שיחול עליהם החרם שהחרים הרמב"ם „על כל יושבי הכפרים אשר יסדרו קדושין בלי רשות הממונים המורשים לזה (אלמקדמין אלמנדובין אלי דלך) ע"י הראיס של אותו זמן" [19]. תקנת הרמב"ם צריכה פירוש. הוא מחרים מי שיתן רשות לבן אדם לסדר קידושין וכו', ואינו אומר אם האנשים שרשאים לתת רשות זו הם הדיינים הנקובים בשמותיהם או אחרים. התקנה של אלכסנדריה מראה שהמדובר בבאי כח של הנגיד (או מי שעומד בראשם של יהודי מצרים) כי זהו ה„מקדם" [20]. התקנה של הרמב"ם היתה ללא ספק צעד חשוב לטובת החיזוק המשפטי של הנישואין משום שמנעה קידושי חטיפה ותרמית שהיו בימים ההם שכיחים למדי. עם קבלת התקנה ע"י קהילת אלכסנדריה ניתן לה למַעשה תוקף בכל מצרים, אך בגלל חשיבותה הגדולה חזרו כנראה הנגידים ונתנו לה תוקף חוקי כתקנה כללית שחלה על כל ארץ מצרים. קרוב לודאי שבתקופת הממלוכים קיימו יהודי מצרים את התקנה, וכאשר התחילו במאה השש עשרה לזלזל בה חידשו אותה רבני הדור ונתנו לה פירסום ע"י הכרזה בבתי הכנסיות [21]. בזמן ההוא היתה גם בקהילות חמת תקנה שלא לקדש אשה אלא בפני בית דין או ברשותו [22]. ברם, אע"פ שהרבנים הקפידו על תקנות אלה מעולם לא הפקיעו קידושין שנעשו שלא על פיהן, אלא הסתפקו בהענשת ז'עבריינים [23].

טכס הנישואין נערך ביום [24]. ביום הנישואין היה החזן משמיע פיוטים לכבוד החתן באמצע הברכות, בשחרית וערבית וגם בערבי המועדים. כשבאו שושביני החתן והכלה וקרוביהם לבית החתן היה אחד מהם לוקח כוס יין ומברך על הגפן ועל הבשמים, ועוד היה מברך „אשר צג אגוז", ולברכה זו קראו „ברכת בתולים" [25].

18 סמברי עמ' 133.

19 שו"ת ר' אברהם עמ' 183/182.

20 בהערותיו לשו"ת ר' אברהם שם עמ' 183 נוטה פריימן לדעה שה„ממונים" הם שלשת הרבנים הנקובים בשם, ואילו בספרו הנ"ל עמ' ל"ה/ל"ו הוא מבדיל בין הממונים והרבנים המסדרים את הקידושין. על משמע הכינוי מקדם ר' את הידיעות המובאות למעלה עמ' 246/245 ולהלן עמ' 392 המוכיחות ביחד עם תקנות אלה שזהו בא כח של הנגיד.

21 שו"ת אלאשקר סי' ס'.

22 שו"ת ב"י לאה"ע קידושין סי' ו'.

23 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קכ"ח; שו"ת אלאשקר סי' ס'.

24 נהר מצרים דף ק"ע עמ' א'.

25 שו"ת רמב"ם סי' ל"ב.

את ברכת הארוסין היה מברך הדיין או החכם המסדר את הקידושין, וזהו מנהג שלא כדעת הרמב"ם האומר שהחתן מברך את הברכה[26]. בשעת ברכת הארוסין היו יושבים ואילו בשעת ברכת חתנין היו עומדים[27]. את הברכה היו מברכים על כוס יין, המברך היה טועם מן הכוס ונותן לחתן ולכלה שיטעמו גם הם[28]. בליל החופה היו נוטלים קנין מהחתן והכלה על תנאי הכתובה ולפעמים לא היו חותמים עד למחרת היום או ביום שלאחריו[29]. אחרי סידור הקידושין היו עורכים סעודה חגיגית. בראשונה היו אוכלים האורחים הקרואים ובני המשפחה של החתן והכלה היו משמשים אותם. אחר כך היו אוכלים בני המשפחה שכיבדו את האורחים, ואתם סעדו החתן והכלה. ובשעת סעודה זו היו מברכים את שבע הברכות. לסעודת הנישואין היו מזמינים אורחים רבים, והואיל ובתי היהודים היו ע"פ רוב קטנים ולא יכלו להכיל את הכל, לכן היו החתן והכלה יוצאים לפעמים לבית אחר ושם היו מברכים את שבע הברכות[30]. חגיגות הנישואין היו רועשות, ללא הסתר וללא הצנע. האורחים נתכבדו בשפע של מאכלות ומשקאות, ואפילו בתי עניים נתקשטו ונתמלאו רינה וצהלה. כדי לשמח את הזוג הצעיר ואת האורחים היו מביאים רקדניות מסלמיות שהיו שרות ומנגנות ורוקדות במעון השמחה, וכך היו מבלים עד שעה מאוחרת בלילה[31].

בסידור של גרושין מקפידים על כל פרטי ההלכות כדי למנוע תקלות שעלולות להרוס את חייהם של כל הנוגעים בדבר. על כן אנו רואים בפסקים הרבים שנכתבו בימי הבינים בעניני גיטין שמצד אחד היה לרבנים הרצון הכן להקל, כדי לא להרבות עגונות בישראל, ומצד שני דבקו בחומרה יתרה בכל התקנות והמנהגים המקובלים מקדמת דנא. בערים ובעיירות שבהן לא היו קהילות גדולות, ובפרט לא חכמים בקיאים בהלכות גרושין, קרה כמובן הרבה פעמים שטעו בכתיבת הגט ונתנו בידי האשה המגורשת גט פסול. אם הובאו גיטים כאלה לפני הרבנים המומחים שבערים הראשיות של מצרים וסוריה הועמדו בפני מבחן קשה, וניכר שהם עשו מה שבידם להקל[32]. את הגט סידרו בכל מקום הדיינים, הן בערים הגדולות הן בערי השדה[33]. נוסח הגט לא נשתנה משך דורות רבים. זה הנוסח שקבעו הרמב"ם בהלכות גרושין שבחיבורו הגדול (ד' י"ב)[34]. גם מה שנוגע לצד החיצוני של הגט לא שינו

26 הל' אישות ג' כ"ג.

27 נהר מצרים דף קפ"ב עמ' א'.

28 ר' בס' נוה שלום (מנהגי נא אמון) לר' אליהו חזן (נא אמון התרצ"ד) עמ' נ"ד.

29 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף רמ"ה.

30 שם ח"ד סי' אלף ש"כ.

31 סמברי עמ' 157.

32 שו"ת רדב"ז ח"א סי' קפ"ב.

33 השוה נהר מצרים דף ר"ח עמ' א'.

34 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תר"ג.

יהודי מצרים בתקופת הממלוכים מאומה ממה שהיה מקובל בתקופות קדומות יותר. הם הקפידו על כך שאורך הגט, היינו מידתו מלמעלה למטה, יהיה גדול מרחבו, היינו אורך השורות מימין לשמאל [35]. הסופרים היו עושים קיפולים מהצד האחורי של הגט כדי שהשורות תהיינה ישרות [36]. את הווין של המלים "וכדו" "תרוכין" ו"שבוקין" היו מאריכים [37] וכן היו מגדילים את צואר הלמ"ד וממשיכים עד השורה שמלמעלה עד שנכנסה לשורה זו. את רגל הנו"ן הפשוטה היו מאריכים עד שהגיעה לשורה שמלמטה וכן היו מאריכים את רגל הכ"ף הפשוטה עד השורה שמלמטה [38]. במצרים היו גם סדרים בנתינת הגט שלא היו מקובלים בכלל ישראל. בארץ זו נהגו לגרש בלילה [39]. אחרי שניתן הגט היו קורעים אותו ומניחים אותו ביד הסופר או בית הדין וכותבים לאשה מעשה בית דין שנתגרשה ביום זה וזה והיו נותנים לה תעודה זו לראיה [40].

מנהגי הקבורה של יהודי מצרים וסוריה היו דומים למנהגיהם של היהודים בארצות השכנות. גופתו של אדם חשוב היו מביאים לחצר בית הכנסת ושם היו אומרים צידוק הדין וקינות. בשאלה שנשאל הרמב"ם מסופר, שבאלכסנדריה נהגו להביא את כל הנפטרים לבית הכנסת, אך בתשובתו העיר להם שלא צריך לעשות כך אלא לגדולי העיר [41]. אם לא היתה סיבה מיוחדת לדחות את הקבורה היו קוברים את המת ביום הפטירה [42]. את גופת המת הלבישו תכריכים של פשתן לבן, העשירים ממין יותר יקר והעניים ממין פחות טוב [43]. לפעמים היו שמים תחת שחיו של גבר את התפילין שלו [44]. כפי הנראה קברו בדרך כלל את המתים בלי ארון של עץ, הן במצרים הן בסוריה [45]. בחלב נתקבל המנהג להביא את המת בארון אל בית העלמין ולהוציא אותו שם ולקבור אותו בלי ארון. מנהג קבוע היה להשכיב את המת באופן שפניו מכוונות לירושלים [46]. על גבי הקבר היו שמים מצבה של אבן שהיתה שטוחה

35 שם ח"ג סי' אלף י"ט.

36 שם ח"א סי' קנ"ו.

37 הל' גרושין ג' י"ג.

38 נהר מצרים דף ר"כ עמ' ב'.

39 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קנ"ה.

40 שם ח"ב סי' תשצ"ה, ח"ג סי' תתפ"ה.

41 שו"ת רמב"ם סי' כ"ג.

42 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קע"ט.

43 נהר מצרים דף קמ"ד, עמ' ב'.

44 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קע"ט.

45 נהר מצרים דף קמ"ה עמ' א'.

46 ר' אברהם אצל אפנשטיין, Abraham Maimuni, עמ' 19 וצבח 13, עמ' 257. לפי דינינו צריכים פניו להיות למעלה ר' בפ' המוכר את הספינה דף ע"ג ע"ד וירושלמי סוף נזיר: איזהו משכב כדרכן רגליו מפושטות וידיו על לבו. אולי נהגו היהודים כמו שנהגו בהשפעת המסלמים כי הם קוברים את המת באופן שהוא פונה למכה, ר' Lane, Manners II, p. 266

וגדולה, כנהוג בארצות המזרח. בקובץ של שאלות ותשובות מהמאה השש עשרה מסופר שהמסלמים היו גונבים מצבות מקברים שלא טיפלו בהם ולא ביקרו עליהם, ואחרי שמחקו את הכתובות היו מוכרים אותם ליהודים; ומשום כך מזהיר הרב המשיב שלא לקנות מצבה אלא אם אין ספק שהיא חדשה ועוד הוא אומר שאסור לקנות מצבות שנגנבו מבית הקברות של הקראים והשומרונים, כי לדבריו היו מקיר לים בענין זה [47]. מסביב לקברות של אנשים חשובים עשו גדר של אבנים [48]. בית הקברות היה בערים אחדות, כגון בדמשק ובחלב, סמוך לשכונת היהודים, לא הרחק מאותו חלק של חומת העיר שהקיף את השכונה. בג'ובר היה בית הקברות ע"י בית הכנסת [49], ובחלב היה ע"י בית הכנסת הגדול בית מדרש ומשני צדדיו היו קברות של צדיקים בשני בתים וגג אחד סכך על בית המדרש ועל מקום הקברות אלא שקירות הפרידו ביניהם [50]. בקהיר היה בית הקברות, שהיה משותף ליהודים, לקראים ולשומרונים, רחוק מן העיר, ודבר זה גרם לצרות רבות. במקומות שבהם היה בית הקברות רחוק והדרך בחזקת סכנה לא ליוו תמיד את המת עד בית העלמין, ודאי מפני שלעתים היה זה מסוכן. במאה השש עשרה לא היתה עדיין בבירת מצרים „חברה קדישה", ומשום כך מסרו הרבה פעמים את גופת המת לבן אדם אשר עסקו היה בכך להביא את המתים לבית הקברות, והוא הסיע אותו על גבי חמור או גמל וכשנתעייף היה משליך את המת בצדי הדרכים... [51]. כשחזרו המלווים לביתם היו סועדים את לבם. סעודה זו, שנקראת סעודת הבראה, צנועה היתה. לא היו נותנים לאבלים לא בשר ולא יין, אלא ביצים ועדשים וכיו"ב [52]. בשבעת ימי האבל הרבו הידידים והמכרים לבקר אצל האבלים ביקורי תנחומים. בשבת היו באים לבית הכנסת בבגדים לבנים [53], ובתום התפילה היה החזן פונה אליהם בדברי תנחומים [54]. בחודש האבל היו האבלים מתרחקים מן החברה ולא היו לובשים בגדים של משי [55]. לעתים תכופות הוצאו עצמות המת כעבור זמן מה מן הקבר והעלו לארץ ישראל. כן

48 ר' במאמרו של י. מ. טולידאנו בהעולם ו, עמ' 520.

47 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תשמ"א.

49 ר' כרך ו, עמ' 267.

50 שו"ת רלב"ח סי' קמ"ב.

51 אהל יעקב סי' ס'; סמברי עמ' 157, השוה רוזאנס III[1], עמ' 327 ואילך.

52 שו"ת רדב"ז ח"ו סי' ב' אלפים רנ"ד; השוה טור יו"ד סי' שע"ח ור' בריל, Zur Kenntnis jüd. Trauerbräuche בישורון של קאבאק VIII (חלק גרמני), עמ' 30 ואילך. גם אצל הנוצרים היו העדשים מאכל של אבלים ר' מץ, Renaissance, עמ' 396.

53 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קל"ב. הצבע הלבן היה בימי הבינים במצרים גם צבע של אבל, ר' בסלוך ו, עמ' 237: כאשר מת לשלטאן האיובי אל-מלך אל-כאמל התעצב בנו יוסף لبس لشدة حزنه البياض ור' שם עמ' 371 על הלוית אל-מלך אצ-צאלח איוב وجميع العسكر قد لبسوا البياض ור' שם עמ' 669; כאשר מת ברכה-כ'אן جلس (קלאון) كئيبا ببياض.

54 נהר מצרים דף קנ"ו עמ' ב'.

55 דרשות ר' דוד ibn[1] 1152, דף 47 ב.

נהגו בימי הפאטמים, בימי האיובים ועד המאה השש עשרה[56]. האבלים עשו זאת בין שהנפטר ציוה להעלות את עצמותיו בין שלא ציוה[57]. את העצמות היו שמים בארון או בשק ובשעת הנסיעה קרה הרבה פעמים שקיפלו אותו והעצמות נשברו; אולם הרבנים שנשאלו על ענין זה השיבו, שאין צכך משום בזיון למת[58].

ה

כך עברו מאורעות החיים במסלול קבוע על פי מנהגים ישנים נושנים ששיוו להם צורה אחידה. על מנהגים אלה שמרו בקפדנות רבה, כי היו סבורים שכל סטיה עלולה להתיר את הרצועה המקשרת אבות ובנים מדור לדור. בני הזמן ההוא היו משוכנעים, שאם תפול אבן אחת עלול כל הבנין כולו להתמוטט. השמירה הקפדנית על הנימוסים המקובלים התאימה גם לרוח הסביבה הלא־יהודית, כי זו היתה תכונתה האופינית של הציויליזציה הערבית־אסלאמית בימי הבינים המאוחרים. היראה מפני כל דבר חדש, הדבקות בישן — זוהי רוחה של תקופת הממלוכים. על כן הכרוניקות הערביות של תקופת הממלוכים שנותנות תמונה נאמנה של חיי החברה המצרית־סורית מעוררות את הרושם כאילו היו החיים בזמן ההוא מונוטוניים. רושם זה הנהו נכון, אך רק במידה מסוימת. חיי הפרט היו מלאי תמורות וחליפות, ומבחינה זו לא היה הבדל בין מסלמים לשאינם מסלמים, נוצרים ויהודים. הרוב הגדול של היהודים התגורר בערים הגדולות שהיו מרכזי המסחר הבינלאומי, מקום שזרים באים והולכים ומוסרים ידיעות על המאורעות המתרחשים בארצות רחוקות, על מעשים שראו במו עיניהם במדינות שמעבר לים.

מבין הסוחרים שבאו מכל קצוי תבל למצרים ולסוריה היו יהודים שנתקשרו עם אחיהם ויצרו קשר חי בין פזורי ישראל. רבים מן האנשים שהפליגו בימים כדי לעסוק במסחר היו תלמידי חכמים מובהקים, ובבואם אל קהילות ישראל אשר על גדות הנילוס ביקרו אצל חכמיהן ופרנסיהן ומסרו להם על החידושים שנתחדשו בבתי המדרש שבמולדתם הרחוקה. אולם לא רק סוחרים באו אל ארצות המזרח, אלא מזמן לזמן באו גם נוסעים מסוגים אחרים. כשם שבמצרים עברו עולי רגל שבאו מארצות צפון אפריקה, כך עברו דרך סוריה יהודים מארצות אירופה שעלו לארץ ישראל. לעתים באו גם תלמידי חכמים שיצאו ממולדתם כדי לתור ארצות, ללמוד תורה מפי גדולי ישראל באשר הם שם ולאסוף ספרים יקרים — כנהוג בזמנים ההם. לפעמים התגוררו האורחים בעיר זו או אחרת שנים אחדות והרביצו תורה ונהיו למורים ומדריכים לנוער ולמשכילים. כבר נזכר ר' יוסף אבן כספי שבא בתחילת

56 ר' אסף, שטרות עתיקים מן הגניזה, תרביץ IX, עמ' 207 ; אסף, לתולדות הישוב היהודי בא"י, ספר מגנס עמ' 4 ; שו"ת רמב"ם סי' שע"ב ; שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תשל"ב.

57 שו"ת בירב סי' י"ח ; שו"ת רלב"ח סי' ס"ג.

58 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תרי"א.

המאה הארבע עשרה למצרים וביקר אצל הנגיד ר' אברהם בן דוד [1]. באותו זמן בא תלמיד חכם וסופר אחד לבירת סוריה וישב בה זמן ממושך, הוא ר' יעקב בן חננאל סיקילי. שם זה אומר כנראה שמוצא האיש או מוצא משפחתו מסיציליה [2]. אולם קרוב לודאי שר' יעקב בא לסוריה מספרד. בהקדמה לאחד מספריו הוא מספר, שסבב בארצות הרבה כדי למצוא ספרים יקרי המציאות ולהעתיק אותם ולאסוף כל מה שנחוץ לו להבנת התורה, ולהלן הוא אומר שבנידודיו הגיע עד ארץ ספרד [3]. והנה בקובץ השאלות והתשובות של הרא"ש שהיה בזמן ההוא ראש רבני ספרד נמצאת שאלה של ר' יעקב בר' חננאל מקורדובה שנדר במרחשון ע"ח לפרט (1317) לעלות לארץ ישראל ובגלל מסיבות הזמן נתעכב. בשנה הנ"ל נדר לעלות לארץ עד תום שתי שנים לכל המאוחר, הוא עם אשתו וחמשת בניו ביחד עם ידידו ר' חזקיה ומשפחתו, והם נשבעו לעשות שותפות ביניהם משך שבע שנים באופן שאחד יעבד והשני יוכל ללמוד תורה. כאשר באו לסביליה נודע להם שאין ספינה להוביל אותם לברצלונה או לשאר מקומות אשר מהם מפליגים לארץ ישראל — כך כותב ר' יעקב ב"ר חננאל. אז קבע ר' חזקיה את מושבו בסביליה ור' יעקב חזר לקורדובה. אחר כך החליטו לצאת לדרך אחרי פורים הפ"א ור' חזקיה שכר מקומות באניה, אך ר' יעקב לא יכול לבוא משום שהדרך בין קורדובה וסביליה נשתבשה. ר' חזקיה הפליג לבדו אבל חזר ודחה את העליה לארץ ישראל באמרו שנדר מקודם להתמסר ללמוד וברצונו לקיים את הנדר שנדר בראשונה. ר' יעקב לא רצה לדחות את קיום נדרו מפני שבינתים מתו עליו ארבעה ילדים, והוא היה סבור שבאה עליו פורענות זו משום שלא קיים את נדרו. הואיל והוא נשבע לעשות שותפות עם ר' חזקיה הוא פונה בשאלה אל הרא"ש מה עליו לעשות. מדברי ר' יעקב ומתשובת הרא"ש יש להסיק, שהוא היה תלמיד חכם ונמנה עם המנהיגים הרוחניים של קהילת קורדובה [4]. שאלה זו נשאלה איפוא בערך בשנת ה' אלפים פ"ב. והנה בשנת פ"ד ישב ר' יעקב בן חננאל סיקילי בדמשק. ביום א' תמוז שנת פ"ד גמר בעיר זו את חלק במדבר של ילקוטו „תלמוד תורה" [5] אשר בהקדמתו נזכר שהוא היה בספרד. מה יותר קרוב להניח שזהו אותו ר' יעקב ב"ר חננאל שפנה בשנת פ"ב (בערך) אל הרא"ש [6]. אם היה מקודם בארץ ישראל או עלה אחרי שנת 1324 לארץ ובא תיכף לשם, דבר זה

1 כרך ו, עמ' 228/227.

2 כך סבורים רוב החוקרים, ר' צונץ, Die gottesdienstl. Vorträge (מהדורה ב), עמ' 437; נויבאור REI 13, עמ' 229 ו JQR II, עמ' 33; לאוטרבך I HUCA, עמ' 456 ואילך. לפי גרוס Gallia Judaica, עמ' 434 יתכן ג"כ שזהו השם הצרפתי „שאקל" „שקיל" הבא מלשון escala (מעלות בפרובנצלית).

3 ר' אצל פוזננסקי ב„הצופה מארץ הגר" III, עמ' 4.

4 שו"ת הרא"ש כלל ח' סי' י"ב. 5 בודליאנה 2638.

6 זוהי השערה של ש. ח. קוק, ר' יעקב סקילי וספריו, ירושלים (של לונץ) 13, עמ' 56 ואילך.

לא ידוע[7]. אולם ברור שישב שם שנים אחדות, כי החלק האחרון של הילקוט הנ"ל נגמר בדמשק ביום ג' ו' תשרי צ"ב (1331)[8]. הספר „תלמוד תורה" ושאר כתבי ר' יעקב בן חננאל סיקילי נשתמרו זמן רב בדמשק ובחלב והועתקו מזמן לזמן[9]. בודאי תפש ר' יעקב מקום נכבד בקהילת דמשק ויתכן שהוא הוא אותו ר' יעקב הנזכר בשאלות ותשובות של הר"ן בתור חכם מדמשק שהתיר את הדבש שהישמעאלים עושים מענבים[10]. ר' יעקב בן חננאל היה אחד מאותם האנשים שאינם יכולים לשבת במנוחה במקום אחד משך זמן רב. כעבור שנים מספר יצא מדמשק ופנה דרומה — לארץ תימן. החכם התימני ר' דוד לואני מונה בשנת 1484 בהקדמה לחי־בורו אל־וג'יז אל־מגני (הקיצור המספיק), גם הוא ילקוט מדרשי, את מקורותיו ובין השאר הוא מזכיר „מדרשים מבני זמננו כמו הסקילי שבא מדמשק לעדן"[11]. ודאי אין זה מקרה שר' יעקב בן חננאל סיקילי בא לסוריה קרוב לזמן שבו ביקר ר' יוסף אבן כספי במצרים. זה היה אחד מאותם פרקי זמן המעטים בימי השלטון הממלוכי שבהם שקטו הרוחות במקצת. בימים ההם היתה הממשלה חזקה עד כדי כך שיכלה לרסן את רוח המרדנות שפעמה בשורות הצבא. בזמן ההוא יכול גם ר' אשתורי הפרחי לסייר בארץ ישראל לארכה ולרחבה כדי להכיר את המקומות ההיסטוריים. זוהי התקופה שבה ישב אל־מלך אנ־נאצר מחמד על כסא השלטון בקהיר ונציבו תנגז שלט ביד חזקה בדמשק[12]. בסוף המאה החמש עשרה זכו מצרים וסוריה שוב לתקופה ממושכת של שלום — באופן יחסי לכל הפחות — ושוב הופיעו בעריהן יהודים מארצות רחוקות לשם ביקורים קצרים או ארוכים וחידשו את הקשר בין תפוצות ישראל אשר בלעדיו עלול כל קיבוץ יהודי בגולה להתנוון.

יהודי מצרים וסוריה לא ביקרו הרבה בארצות אחרות אבל בתוך גבולות

7 בספר היוחסין 228 א נזכר ספר היחס של ר' יעקב סיקלי שהוא מזכיר כל עיר וכפר מא"י ומי קבור שם, ואולי נכתב גם ספר זה בידי ר' יעקב בן חננאל. אך רמש"ש סבור שאת הספר הזה כתב מחבר אחר, ר' IB 16, עמ' 107.

8 בודליאנה 2638.

9 את כה"י של הספר תלמוד תורה הנמצא בספרית בודליאנה (מס' 2638) העתיק ר' יצחק חבר בדמשק בשנת 1526 (ר שם בקטלוג) והוא נקנה בחלב, ר' הקדמת ש. באבער למדרש אגדה חלק א' עם' v וגם בספרו יריעות שלמה עמ' 27. את ספרו תורת המנחה, כ"י נויבאור 984, העתיק בשנת 1444 יוסף בן אברהם ב"ר שת הלוי הסופר. הכתב הוא כתב סורי ורשום בכ"י שהיה ברשות חייה מצרי, היינו בן אדם שהיגר ממצרים למקום אחר, אולי גם כן לסוריה.

10 שו"ת ר"ן סי' ה', השוה קוק במאמרו הנ"ל עמ' 62.

11 ר' בקטלוג נויבאור מס' 2493. קוק שם עמ' 63/62 משער שר' דוד לואני רוצה לומר, שבזמנו בא הספר תלמוד תורה לתימן, אבל דעה זו סותרת דברי החכם התימני שאומר „ומדרשות מן אהל זמאננא". ר' דוד לואני מבדיל בין המדרשים העתיקים ובין הליקוטים החדשים שנתחברו קרוב לדורו ולכן הוא אומר שר' יעקב סיקילי היה מבני זמנו.

12 השוה קוק בק. ס. וו, עמ' 49.

הממלכה הממלוכית נסעו הלוך ושוב מצפון לדרום וממזרח למערב. כמובן נשתנו המסיבות בהתאם למצב הפוליטי הרבה פעמים. היו זמנים שבהם היו המסיבות נוחות לנסיעות והיו זמנים, שבהם דחו נסיעה אפילו במקרה של צורך דחוף. במחצית השניה של המאה השלוש עשרה, עת היתה נטושה המלחמה בין הממלוכים והצלבנים היתה הדרך בין מצרים לסוריה בחזקת סכנה. אולם עוד בראשית ימי שלטונה טיפלה הממשלה הממלוכית בארגון דרכי תחבורה, אם כי לצרכיה היא. למעשה לא היה בכך משום חידוש, כי המלכויות המזרחיות החזקות דאגו תמיד לדרכי התחבורה במרחבי ארצותיהן, בנו בתי אכסניה בדרכים וסידרו שרותי דואר. אך בתקופות של מלחמות ממושכות והתפוררות המלכויות הוזנחו ברגיל שרותים אלה, וכזה היה המצב גם במצרים ובסוריה באמצע המאה השלוש עשרה. הממשלה הממלוכית לא הצטרכה איפוא להתחיל מחדש, אלא לחדש מנגנון שהיה קיים מלפנים. השלטאן ביברס אירגן שרות למסירת ידיעות ע"י שליחים מיוחדים שעשו את נסיעותיהם בדרכים קבועות מראש ומצאו בתחנות כל הדרוש להם כדי להמשיך את הנסיעה, ובפרט סוסים. שרות דואר זה שנקרא „בריד" היה מיועד להעברת ידיעות בין הממשלה בקהיר ובין הנציבים של הפרובינציות. בתחילת המאה הארבע עשרה שוכלל שרות הדואר, הורחבו הקוים, נוסדו תחנות חדשות, נבנו גשרים ונעשו שינויים חשובים באדמיניסטרציה. ההוצאות הכרוכות בהחזקת הדואר בפרובינציות שמחוץ למצרים הוטלו על הנציבים. כדי לכסות את ההוצאות המרובות הועמדה רשת הדואר לרשות הסוחרים ושאר הנוסעים, נבנו בתי תחנות חדשים והתחנות הקיימות פתחו את שעריהן לפני הנוסעים. המכסים שנגבו מהנוסעים, בעיקר מן הסוחרים, איפשרו לשלטונות להחזיק את בתי התחנות ואת שרות הדואר כולו[13]. בבתי התחנות („כ'אן") מצא הנוסע מי שתיה, צרכי אוכל ומקום לנוח, בשבילו ובשביל סוסיו וגמליו. אך מה שחשוב היה מכל דבר אחר הרי זה הבטחון שניתן לנוסעים בקוי הדואר ע"י המשמרות שהושמו בתחנות. כך סולקו הרבה מהקשיים שהיו כרוכים בימים ההם בכל נסיעה. ברם בתחילת המאה החמש עשרה נהרסה רשת הדואר. פלישת המונגולים בפיקודו של תימור ומלחמות הממלוכים בינם לבין עצמם שבאו אחריה היו יותר מהפרעות זמניות, הן הביאו לידי ביטולו של שרות הדואר. עם ביטול ה„בריד" הורע המצב בדרכים בכלל, ומי ששם פעמיו לדרך הצטרך להתכונן יפה. הדבר הראשון שהנוסע היה חייב להצטייד בו היה רשיון. רשיונות לנסיעה, פספורטים ממש, הונהגו במצרים עוד בראשית ימי השלטון האסלאמי, ובמקורות מתקופת הטולונים מדובר עליהם הרבה[14]. בזמן ההוא נקרא הפספורט „ג'ואז", ואילו בתקופת הממלוכים נקרא

13 J. Sauvaget, La poste aux chevaux dans l'empire des Mamelouks (Paris 1941), p. 54

14 ר' מיכאל עואד, אג'וזת אס־ספר פי־ל־עצור אל־אסלאמיה, כה"ע אל־כתאב II, עמ' 40—50.

„ורקת אט־טריק" [15]. אבן בטוטה מעיד שבאמצע המאה הארבע עשרה לא יכול איש לנסוע ממצרים לסוריה או מסוריה למצרים בלי רשיון כזה [16]. מי שהשיג את הרשיון הצטייד יפה בצרכי גופו למשך זמן ארוך, כי הנסיעות היו ממושכות ולעתים עברו שבועות עד שהנוסעים הגיעו לעיר גדולה. אמנם שליחי השלטונות עשו את דרכם במהירות רבה. במחצית השניה של המאה השלוש עשרה הגיעו שליחי הדואר הממ־שלתי בארבעה ימים מקהיר לדמשק [17]. אם נתבקשו להזדרז באופן מיוחד עשו את הדרך בשלושה ימים [18]. עקב שכלול הדואר בתחילת המאה הארבע עשרה עלתה מהירות השליחים. בזמן ההוא הגיע שליח של השלטאן שהזדרז מאד בחמשה ימים מקהיר לחלב [19]. במאה החמש עשרה כאשר הוזנחו דרכי התחבורה ושליחי השלטו־נות לא מצאו בתחנות סוסים שבהם יוכלו להחליף את סוסיהם העייפים הואטה כמובן המהירות במידה ניכרת. הנוסע ברטרנדון דה לה ברוקייר מספר שנפגש בדמשק באחד ממשרתי השלטאן שעשה את הדרך מקהיר לדמשק בשמונה ימים. הנוסע הבורגונדי מוסיף שהשליח ההוא הביא לדמשק הודעה של השלטאן, כלומר: הוא הזדרז מאד ובדרך כלל — כך הוא אומר — נמשכת הנסיעה מקהיר לדמשק ששה עשר יום [20]. הידיעות בכרוניקות הערביות מאשרות את דברי הנוסע הנוצרי. גם ממה שהם מספרים יש להסיק שבממוצע עשו בזמן ההוא שליחי ה„בריד" את הדרך מבירה אחת אל השניה בשמונה ימים [21]. הנסיעות של האזרחים נמשכו כמובן זמן יותר ארוך. הנסיעה מבירת מצרים עד עזה בלבד ארכה בערך שבועים [22]. את הדרך מקהיר לדמשק עשו אזרחים בשלושה שבועות בקרוב [23]. הנסיעה מקהיר עד חלב ארכה ברגיל חדש ימים [24]. מבירות לדמשק נסעו שני ימים [25]. מצב הבטחון בשטחים המאוכלסים היה בזמנים שקטים בדרך כלל משביע רצון, ולכן עברו בהם הנוסעים בקבוצות קטנות. בשטחים השוממים, כגון בין מצרים לארץ ישראל, לא עברו אלא בשיירות גדולות.

היהודים נהגו בנסיעותיהם כמו שאר הנוסעים. השיירות לא סרבו שיהודים ילוו אליהם והכ׳אנים בדרכים היו פתוחים לפניהם כמו לפני המסלמים, אלא שהיהו־

15 צבח VII, עמ׳ 231 ואילך.

16 I, עמ׳ 142, השוה גם אבן כת״ר 14, עמ׳ 14.

17 סלוך I, עמ׳ 446.

18 שם עמ׳ 600.

19 אבן בטוטה I, עמ׳ 165/164.

20 עמ׳ 55/54, 66.

21 אנבא דף 217 א ; אל־עיני דף 691 ב, 704 א, 705 א, 735 ב, 744 א, 777 ב.

22 משולם עמ׳ 188־193 ; רע״מ עמ׳ 209־211.

23 ר׳ אנבא דף 280 ב.

24 אבן בטוטה I, עמ׳ 165/164.

25 סטפן פון גומפנברג ב Reyssbuch עמ׳ 452 ; משולם עמ׳ 210 ; אלמוני עמ׳ 276.

דים נקטו בנסיעות באמצעי זהירות מיוחדים. לרוב השתדלו שלא יכירו אותם תיכף בתור יהודים ועל כן התלבשו כמסלמים. כך עשו גם הסוחרים האירופאיים שבאו אל ארצות המזרח[26], ובקרב היהודים בארצות האסלאמיות היה זה מנהג מקובל. למעשה היו יכולים להסתפק בהחלפת הבד העוטף את המצנפת בלבד. הרבנים התנגדו לכך, משום שהמצנפת הלבנה נחשבה בעיניהם כמיוחדת לעכו"ם[27], אולם כפי שאפשר להסיק מהמקורות לא שמעו הנוסעים בקולם. הם פנו אל ראשי השיירות וקיבלו מהם רשות לחבוש את המצנפת הלבנה כדי שלא יגעו בהם לרעה, וביחוד כדי שלא יגבו מהם מכסי דרכים גבוהים[28]. קרוב לודאי שחשש זה היה חשוב משאלת הבטחון, כי היהודים לא חששו לצאת לנסיעה ביחידות[29]. בהגיעם לערים היו הנוסעים המסלמיים, כגון הסוחרים, סרים לבתי מלון, שנקראו גם כ'אנים ואילו היהודים היו מתגוררים על פי רוב בבתים פרטיים של בני ברית. אולם היו בקהילות רבות גם בתי הקדש שבהם היה לן עובר אורח[30]. ודאי שתלמידים לנו גם בבתי התפילה, כי כך נהגו בארצות המזרח מסלמים ויהודים. התבדלות הנוסעים היהודיים נבעה כמובן מן הרצון לשמירת המצוות. בדרכים עצמן התחבטו הנוסעים היהודיים בשמירת השבת. ע"פ רוב עברו כברת דרך לפני השיירה ביום החמישי או ביום הששי, או פיגרו אחריה כדי לא לחלל את השבת[31]. הנוסעים היהודיים ידעו איפוא להתגבר על הקשיים, ובימי שלום היה אפשר למצאם בכל הדרכים מגבולות חבש בדרום עד הרי הטאורוס בצפון. ארנולד פון הרף מספר, שבתחילת נובמבר 1498 יצא מקהיר לעזה בשיירה של שלשת אלפים נוסעים, מסלמים, תורכים, תתארים, נוצרים, יהודים ואחרים[32]. נוצרי מאוסטריה שעלה בשנת 1507 לארץ ישראל וביקר גם במצרים ובסוריה מספר, שבדרכו לקהיר נסע באניה על הנילוס ובה היו נוצרים, יהודים, מצרים ובני עמים אחרים[33]. ביאנואר 1508 עבר אותו נוסע עם בני לויתו את הרי הלבנון שבין דמשק ובירות, ופעם חיפשו מקלט מפני סופה בבית נידח שבהרים ושם נזדמנו גם יהודים והם התוכחו שעות רבות בעניני הדת[34].

חוץ מנוסעים שעברו מעיר לעיר וסיפרו מה שראו ושמעו היה קיים קשר תדיר בין יחידים ומשפחות, מוסדות וקהילות ע"י חילוף מכתבים. אלפי המכתבים

26 Amari, I diplomi arabi עמ' 366, 378, 384.

27 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קל"ז.

28 משולם עמ' 190.

29 ר' אבן צצרא דף 9 ב ואילך.

30 רע"ב עמ' 203 ; אלמוני עמ' 276 ; ור' משולם עמ' 189.

31 שם עמ' 191.

32 עמ' 156.

33 באומגרטנר עמ' 38.

34 שם עמ' 124.

שנמצאו בגניזה של פסטאט מעידים, שיהודי מצרים בדורות ההם הרבו לכתוב מכתבים. אנו מוצאים כאן מכתבים בעלי תוכן מסחרי, מכתבים שנכתבו לשם מסירת ידיעות משפחתיות או לשאול לשלום ידידים ומכרים ואגרות של ישיבות ומוסדות האוטונומיה היהודית, ראשי הגולה והנגידים. מספר הגון של מכתבים כתוב בלשון עברית, אבל בתקופת הממלוכים כתבו בודאי עפ"י רוב בערבית, אם כי באותיות עבריות. המכתבים נמסרו למקום תעודתם ע"י נוסעים יהודיים וגם לא־יהודיים [35]. אם מכתב נכתב על צד אחד של הגליון היו מקפלים אותו באופן שהצד הריק היה למעלה והגליון נהיה למגילה קטנה ועל הקפל שלפני האחרון היו כותבים את המען. אם נכתבו שורות אחדות על הצד השני היו כותבים את המען בסופו של עמוד זה, היינו על הקפל האחרון או זה שלפניו, אך ע"פ רוב באופן שכיוון האותיות של המען היה בהפך הכיוון של השורות האחרונות שבמכתב גופו. לפעמים נכתב המען בעברית או בערבית באותיות עבריות, אבל הרבה פעמים היו כותבים את המען באותיות עבריות וגם באותיות ערביות, היינו שתי פעמים. המען כלל את שם מקבל המכתב ועיר מגורו, וכן שם השולח. לעתים תכופות נכתב שמו של מקבל המכתב בצד ימין ובצד שמאל בראשונה שם הכותב ואחריו מקום מגוריו של המקבל. מכתבים רבים היו חסרים מען, או ששמו של המקבל ניתן בראש המכתב. ברוב המכתבים חסר התאריך, לפעמים נרשמו היום והחודש וחסרה השנה [36]. תוכן המכתבים עם כל ריבוי ההבדלים שבהם מעיד על חיוניות בחיי יום יום, על הקשרים ההדוקים שבין הקהילות שבערים השונות, אך בראש ובראשונה על פעילותם של יחידים.

ו

לא די בתאור המנהגים והנימוסים של שכונת היהודים, בחוג המשפחה היהודית ובדרכי השיירות. מן הראוי להשיב עוד תשובה על שאלה מטרידה: האם היו החיים בזמן ההוא שקטים משהם היום?

תופעה רגילה היא בכל דור ודור להשקיף על תקופות שחלפו עברו כעל זמנים שקטים, שלוים, שבהם התנהלו עניני הכלל והפרט כמי נחל ההולכים להם לאטם. בימינו אנו, ימי הטכניקה המפותחת עד להפליא, דור הטלגרף והטלפון, המטוס והרדיו מתגבר הרושם שקצב החיים נעשה יותר מהיר. זמננו שונה מתקופות קדומות ביעילותם של אמצעי התחבורה ובמהירות התפשטות הידיעות. בימי הבינים עברו שבועות עד שהמאורעות בערים הראשיות נודעו בכפרים נידחים, בימינו מוסר הרדיו את הידיעות כמעט בשעת המעשה. ברם מה שנשתנה זהו הקצב של מסירת

35 מאן, II Jews, עמ' 305.

36 ר' E. J. Worman, Forms of address in Genizah Letters JQR 19, p. 721-743

הידיעות, אבל קצב המאורעות עצמם לא נשתנה. החיים הציבוריים בערים הראשיות של המדינות הגדולות בימי קדם ובימי הבינים לא היו פחות תוססים משהם כעת. ההיו החיים ברומי בימי גדולתה או בפלורנץ בימי הרנסנס שקטים? ודאי שלא. גם בערים הראשיות של מצרים וסוריה רדפו מאורעות חשובים זה את זה, המרידות וההפיכות של הממלוכים גזלו את שלות האזרחים, גם מסלמים וגם יהודים.

אמנם יש להבדיל בין קצב המאורעות הפוליטיים ובין אינטנסיביות החיים המתבטאת במידת ההשתתפות הפעילה, האינטלקטואלית והאמוציונלית, של שכבות רחבות בגיבוש של חיי החברה. החיים בקהיר וחלב חסרים אותה המתיחות האופינית לדורנו, אותה מתיחות המורגשת באירופה גם בימי קדם ובימי הבינים. בימינו נקרא היחיד להכריע בחיי החברה ולהשתתף בהם באופן פעיל לפי מיטב הכרתו, ותפקיד זה נפל בחלקו של אזרח אתונא ורומי והערים הגדולות והקטנות של מדינות המערב בימי הבינים. מבחינה זו אפשר לערוך השוואה בין החברה הערבית־מזרחית לנוצרית־אירופאית בימי הבינים, כשם שיש מקום להשוואה בינן ובין דורנו אנו. השוואה זו תדגים ביתר בהירות את אופי החיים של החברה המזרחית בתקופת הממלוכים. בימים ההם נאבקים כחות רעיוניים בעלי כח עצום לא רק בעולם הנוצרי־אירופאי בתור יחידה תרבותית אלא גם בנפש היחיד, התועה בין הישן לחדש, בין האידיאלים של הכנסיה ליצרים המתקוממים בהם. כאן אנו מוצאים נסיכים נואפים המולידים לזנונים, ובו בזמן הם מתפללים שעות ארוכות מדי יום ביומו ומשתחווים לפסל מרים הקדושה. שכבות שלמות פונות עורף לרעיונות הנצרות וכל מה שקדוש לכנסיה ומקלסים את זאוס ואפולו, ובהופיע נזיר מטיף היודע להלהיב את שומעיו נוהר העם אל דרשותיו בהמונים, וברחובות הערים עוברות תהלוכות של מסתגפים המלקים ופוצעים את עצמם עד זוב דם. משום שהיחיד נקרא להכרעה מתנצחים בנפשו הכחות המנוגדים. הקרע חוצה את המקרוקוסמוס ואת המיקרוקוסמוס גם יחד. אין לומר שההבדל בין המזרח האסלאמי והמערב הנוצרי מצטמצם באופי הדספוטי של משטר החברה, כי שום דספוטיזם בעולם לא יעקר רעיונות נוגדים מלב אדם. אך במזרח האסלאמי אין כמעט כחות שמתמרדים במשטר הקיים והמדינה והכנסיה מסייעות זו לזו. מהומות הבדואים הן מעשי שוד, בלי ארגון יעיל, רמתם נמוכה ביותר ואין להם אידיאולוגיה דתית־מהפכנית. שרידי השיעה נרמסו ע"י קלגסי הממלוכים. מרידות הממלוכים עצמם הן ע"פ רוב מעשים של מעטים ואינן מחדשות מאומה. לכן הולכת וגוברת האדישות ומאיטה את האינטנסיביות של החיים. דרכי החיים של החברה היהודית מושפעים ע"י הסביבה הלא־יהודית גם כאן גם שם. המאורעות הגדולים בהיסטוריה של יהודי אירופה, המאבק בין הפילוסופים ובין האדוקים והמקובלים, הריב על כתבי רמב"ם ודרכי הפולמוס, כל אלה הם הדים קלושים של ההאבקות הגדולה בעולם הנוצרי־אירופאי, ההתמודדות בין הכנסיה והמחשבה החפשית לגווניה. כבחברה הלא־יהודית היה בקהילות ישראל שבאירופה

היחיד מצווה לעשות חשבון הנפש ולתפוש עמדה. גם בקהילות ישראל שבארצות המזרח היו מצויים הבדלי השקפות, אבל היתה פחות התנצחות, פחות מאבק של כחות רעיוניים. שלות נפש נסוכה על פני החברה, אין מתח.

החיים היו שקטים יותר.

פרק 3:

חגים ומועדים

מאז יצא עמנו לנדוד בארצות לא לו היתה הדת קשר חזק המקשר את פזוריו. לא זה בלבד שהדת שומרת על קהילות ישראל הקטנות המפוזרות והמפורדות מפני טמיעה באומות העולם, אלא גם במקומות שבהם מתהווים ישובים יהודיים גדולים למדי מאחדת ומקשרת אותם הדת. אמנם בימי הבינים תפשה האמונה גם בחיי שאר העמים מקום ראשון במעלה, אבל לעמים אחרים היו גם ענינים אחרים שהעסיקו אותם והלהיבו את יצרי מעלליהם, מלחמות עם אויבים מבחוץ ועניני השלטון מבפנים. את חייו של העם בגולה, העם בלי ארץ משלו, ממלא תוכן אחד ויחיד — הדת וכל מה שקשור בה. במקום בית המקדש שנחרב מקימים להם הנודדים הנצחיים בכל אתר ואתר מקדש מעט ובו ומסביבו מתרכזים חיי הציבור היהודי. בית הכנסת הוא מרכז הישובים היהודיים.

א

בבית הכנסת מזדמנים ללמוד תורה, על פי רוב יש בו בית ספר לילדים, בית הדין עורך בו את ישיבותיו והפרנסים מתאספים בו כדי לדון בעניני הקהילה; אבל בצד תפקידיו המרובים הרי תפקידו הראשי הוא לשמש בית תפילה. קדושה ויראת כבוד אופפות את בית הכנסת אף על פי שאינו בנין מפואר כהיכלי הגויים. הישמעאלים נוהגים לחלוץ את סנדליהם בהכנסם לבתי התפילה שלהם, ומנהג זה פשט גם בקרב היהודים. כאשר נתעוררה פעם באחת הקהילות בצפון אפריקה השאלה, אם צריך לחלוץ את הנעלים בבית הכנסת וקצת אנשים טענו שהרמב"ם מרשה להכנס לבית הכנסת בנעלים (הל' תפלה י"א י'), השיב הרשב"ש, שדבר זה תלוי במנהג המדינה. במקום שכבוד הוא לעמוד לפני הגדולים בנעלים צריך להתפלל בנעלים ובמקום שכבוד הוא לחלוץ את הנעלים צריך להכנס לבית הכנסת בלי נעלים, והוא מביא ראיה ממה שכתב הרמב"ם עצמו בהל' תפלה (ה' ה'). הרב המשיב מדגיש, שבארצות הישמעאלים יש הכרח לחלוץ את הנעלים בבית הכנסת כדי שלא ילעגו הגויים[1]. כך נהגו גם יהודי מצרים וסוריה בימים ההם. בבואם לבית הכנסת היו מניחים את סנדליהם לפני השער[2]. וכן פשט בקרב היהודים בארצות המזרח המנהג לרחוץ את הרגלים לפני תפילת שחרית. גם מנהג זה היה חיקוי למנהג המסלמים,

1 שו"ת רשב"ש סי' רפ"ה. 2 משולם עמ' 176; רע"ב עמ' 204.

ומאחר שנתקבל גם בקהילות ישראל הכיר בו הרמב"ם [3], ובנו ר' אברהם המליץ עליו באופן מיוחד. ר' אברהם נטה להשקפות מיסטיות ורצה למלא את התפילה תוכן חדש. בעיני המיסטיקונים היתה התפילה אמצעי להגיע לדרגת הנבואה ועל כן יחסו גם לצורות החיצוניות שלה חשיבות מרובה. ר' אברהם החשיב את הצופיות, זו המיסטיקה המסלמית, והתפעל מסדרי הפולחן של המסלמים. על כן העביר סדרי המסגד לתוך בית הכנסת. בפולחן המסלמי נודעה לרחיצה (וצ'ו) חשיבות יתרה, ואין פלא שדבר זה עורר את היהודים לחיקוי. ר' אברהם רצה להנהיג את הרחיצה לפני כל תפילה [4]. למנהג זה לא היה יסוד בהלכה, ואילו מנהג אחר שפשט בימי הבינים היה קדום אלא שבטל בראשית התקופה התלמודית. זהו המנהג של טבילת בעל קרי. בקהילות ישראל שבארצות המזרח הערבי חזרו וחייבו בעל קרי לטבול לפני התפילה ובמצרים אסרו על בעל קרי אפילו להכנס לבית הכנסת עד שיטבל. טבילת בעל קרי נתחדשה גם היא בהשפעת המסלמים. כמה שהיהודים הלכו בענין זה בעקבות המסלמים ורצו להדמות להם מוכיח מעשה שהיה בימי הרמב"ם וידוע מאגרתו אל ר' פנחס בן משולם, הדיין של אלכסנדריה: המהדרין שבקהילה זו איימו על המקילים בטבילת בעל קרי להלשין עליהם לפני הרשות המסלמית [5].

בתוך בית הכנסת היו יושבים על מחצלאות שעל הרצפה, בעוד שבאירופה היו יושבים על כסאות [6]. על גבי המחצלאות היו שמים כרים, ובפרט לרבנים היו מכינים מושב נאה [7]. הקהל היה יושב כשפניו אל ארון הקדש, ואילו הפרנסים היו יושבים מול הקהל [8]. ר' אברהם הקפיד על כך שגם הפרנסים ישבו כמו שאר הקהל ועורר בכך את רוגזם [9]. ר' אברהם ניסה לתקן אף את אופן הישיבה. הוא רצה שהמתפללים ישבו בבריכה, כלומר שהם יכרעו על ברכיהם וישבו על רגליהם — ממש כמו המסלמים [10]. ברם, בנידון זה ודאי שלא היתה לר' אברהם הצלחה מרובה ובת קיימא. ברוב רובם של בתי הכנסיות ישבו גם בדורות שלאחריו ישיבה נוחה ולפי הצורה המקובלת. כמו בשאר הארצות היו לרבים בבתי הכנסיות מקומות קבועים שעברו במשפחותיהם בירושה מאב לבן. לפעמים נתעוררה מחלוקת אם נפטר איש זקן ונכבד

3 הל' תפלה ד' ג'.

4 ס' היובל לישראל לוי (תפארת ישראל) חלק עברי עמ' 42.

5 קובץ תשובות הרמב"ם ו, סי' ק"מ, והשוה בס' תפארת ישראל עמ' 44.

6 הל' תפלה י' ה'; ור' אצל שפירא ב Mélanges H. Derenbourg עמ' 125; אגרות שמואל בן עלי, תרביץ ו, 2, עמ' 62 (אגרת לחלב).

7 ר' אברהם אצל נ. וידר, השפעות מסלמיות על הפולחן היהודי (אוקספורד תש"ז), עמ' 92, ש' אחרונה; אגרת שמואל בן עלי שם עמ' 69 ועמ' 62.

8 הל' תפלה י"א ד', ור' תוספתא מגלה ד'.

9 ר' אברהם אצל אפנשטיין, Abraham Maimuni, עמ' 14.

10 ר' אצל וידר עמ' 90 והשוה עמ' 65.

והשאיר בן צעיר, והיו שטענו שאינו ראוי לשבת בין נכבדי הקהל. בקבצי השאלות ותשובות מן המאה השש עשרה מדובר הרבה על ענין זה, ואנו למדים שבבתי הכנסיות שבהם נמכרו המקומות היו בדרך כלל משאירים את הבן[11]. הזכות לעלות לתורה נהיתה אף היא חזקה שעברה בירושה. למשפחה זו היתה חזקה על מפטיר, לזו על עליה אחרת[12]. גם הזכות לספק שמן לנר התמיד שבבית הכנסת היתה חזקה. בגניזה של פסטאט נמצא לוח מאמצע המאה השתים עשרה המכיל רשימת האנשים שיספקו שמן לנר התמיד משך שלש שנים. אנו רואים שבשנים אלה לא נתחלפו כמעט הנדבנים, אלא שהתחלפו בשורה וחילקו ביניהם את החדשים שבהם זכו במצוה זו[13].

מנהגי התפילה המיוחדים לכל מדינה היו בימי הבינים המאוחרים מגובשים מכבר והדבקות שדבקו בהם בכל מקום היתה קפדנית. היו מנהגים שסתרו את דיני התלמוד ואעפ"כ היה קשה מאד לבטלם מאחר שקהילות גדולות החזיקו בהם דורות רבים. בבירת מצרים עדיין לא ניטשטשו כל ההבדלים בין המנהג הבבלי והארץ־ישראלי. הקהילה העתיקה באלכסנדריה שמרה גם על מנהגים מיוחדים בסדר התפילה[14]. לקהילה שבעיר חלב היה סדר תפילה שהצטיין ביחוד בריבוי הפיוטים. ב„מחזור ארם צובה" שנדפס בויניציאה באמצע המאה השש עשרה אנו מוצאים מספר גדול של פיוטים ופזמונים, קינות ותפילות על מתים והרבה פעמים נזכרת בהם קהילת חלב: „דגול מרבבה קרב כל טובה לקהלת צובה נדיבי עמים" או „חמול על עם צובה בחבה וטובה וזכרה ברוב אהבה כי אתה מלך". לפיוטים אלה ניתנו במחזור כותרות בלשון ערבית, ולפעמים מסומן גם הניגון שלהם (לחן)[15]. ברם, המדובר בשינויים בלתי חשובים. בדרך כלל היו סדרי התפילה במצרים ובסוריה דומים לאלה שבקהילות צפון אפריקה וספרד, אם כי היו כמה וכמה הבדלים ביניהם[16]. ידיעות מפורטות על סדרי התפילה יש לנו בעיקר מקהילות מצרים, אך יש להניח שרובם היו נהוגים גם בקהילות סוריה.

בדרך כלל התפללו במצרים בתקופת הממלוכים לפי הסדר שקבע הרמב"ם במשנה תורה. הסידור של רס"ג נשכח מכבר, ואופיני הדבר שר' אברהם בן הרמב"ם כבר לא הכיר אותו[17]. אמנם לא בכל דבר נהגו לפי הרמב"ם. בברכות השחר למשל

11 שו"ת בירב סי' נ"ב; שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תרכ"ח; השוה גם שו"ת רלב"ח סי' י'.

12 שו"ת רמב"ם סי' מ"ח.

13 מאן, I Jews, עמ' 233/232; II, עמ' 292/291; ר' גם ריבלין, היהודים בדמשק, עמ' 91.

14 שו"ת רמב"ם סי' מ"ה.

15 א. ברלינר, Aus meiner Bibliothek (חלק עברי), עמ' ו ואילך: מאמר על המחזור כמנהג ארם צובה; השינויים בין נוסח התפילות שבמחזור זה לבין שאר המנהגים נרשמו ע"י א. צ. אידלזון בכרך הרביעי של חיבורו אוצר נגינות ישראל, עמ' 33 ואילך.

16 שו"ת רשב"ש סי' רנ"ד־רנ"ו.

17 ר' שו"ת ר' אברהם סי' פ"ג (עמ' 120 למטה).

היו מוסיפים את הברכה „שלא שמתני עם הארץ" [18]. ר' יוסף קארו מדגיש שבסידור הברכות בבוקר בבית הכנסת אין נוהגים בארצות המזרח לפי הרמב"ם [19]. הרמב"ם עצמו סמך בענינים מסוימים על המנהג הקדום שנהגו יהודי מצרים, בענינים אחרים תיקן תיקונים חשובים. בהל' קריאת שמע א' ד' מחזיק הרמב"ם בנוהג התלמודי (פסחים דף נ"ו עמ' א') לומר את קריאת השמע בקול רם וכך נהגו במצרים גם בדורות שלאחריו. החזן היה קורא בקול רם והציבור אחריו מלה במלה. בזה נבדל מנהג מצרים ממנהג ספרד, כי שם קראו את הפסוק הראשון בקול רם ואת השאר בלחש [20]. את הקדושה לא היו מתחילים נעריצך ונקדישך אלא כתר יתנו לך [21]. והרי עוד גירסה בנוסח התפילה שהיא אופינית למנהג מצרים. בברכה הט"ז היו מתחילים אב הרחמן כיהודי פרס, ולא שמע קולנו [22]. חשיבות רבה היתה לתיקון שתיקן הרמב"ם בנוגע לי"ח ברכות בכלל. לפי דין הגמרא צריך להתפלל את ה„שמנה עשרה" בלחש, ואחר כך צריך החזן לחזור עליה בקול רם. כך נהגו באמת במצרים ובסוריה משך זמן רב, אבל נוהג זה גרם לתקלה. בזמן שהחזן חזר בקול רם על התפילה היו רבים משוחחים זה עם זה משום שהיו סבורים שכבר יצאו ידי חובתם. על כן תיקן הרמב"ם תקנה חשובה, והיא שמכאן ואילך יתפללו בשבתות ובימים טובים תפילה אחת, כלומר: החזן יתפלל בקול רם והקהל אתו. לכתחילה הנהיג הרמב"ם את הסדר החדש בשביל תפילת שחרית ומוסף בשבתות ובימים טובים, משום שבימים אלה מתאסף בבתי הכנסיות קהל רב ואילו בימי חול — כך הוא אומר בפירוש — מתפללים בראשונה בלחש והחזן חוזר בקול. אמנם הרמב"ם עצמו מעיד שלעתים ויתרו על התפילה בלחש גם במנחה שנתאחרה, אם היה חשש שהשמש תשקע לפני תום התפילה [23]. כפי שאפשר להסיק מאחת השאלות שנשאל הרמב"ם נהגו עוד לפני תקנתו באחת הקהילות מנהג זה, היינו להתפלל את השמנה עשרה פעם אחת [24]. מכל מקום נודעה לתקנתו חשיבות רבה. היא נתקבלה גם בדמשק ובחלב וכפי הנראה הרחיבו אותה במרוצת הזמן. בשאלות ותשובות מהמחצית הרא־שונה של המאה השש עשרה מדובר על מנהג זה כעל מנהג כללי, כלומר: משאלות ותשובות אלה אפשר להסיק שבזמן שלאחר הרמב"ם ביטלו את התפילה בלחש

18 ר' שכטר בספר הזכרון לדוד קאופמן (חלק עברי) עמ' 53, והשוה בהגהות מיימוניות להלכות תפלה ז' ו'.

19 אבקת רוכל סי' נ"ד.

20 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתפ"ז תתקי"ב; השוה גם רע"ב עמ' 197.

21 אלבוגן, Jüd. Gottesdienst הוצ' שניה (פפ"ד 1924), עמ' 64.

22 R. Butin, Some leaves of an Egyptian Jewish Ritual JQR N. S. IX, p. 278

23 שו"ת רמב"ם סי' ל"ה ל"ו.

24 סימונסון, Maimoniana בספר היובל ליעקב גוטמן, עמ' 210 ואילך.

גם בימי חול [25]. ברם הרמב"ם ושאר חכמי מצרים לא הועילו בתקנתם. בשעה שהחזן עוד לא השלים את חצי התפילה כבר גמרו רבים והתחילו לשוחח שיחת חולין [26]. בספרי שאלות ותשובות מן הזמן ההוא אנו מוצאים גם את התלונה שלא הקשיבו בזמן שקראו בתורה, אלא שוחחו זה עם זה [27]. אמנם דבר זה מובן כמעט מאליו בשים לב למה שמסופר במקורות על אריכות התפילה. הקהל אהב את הפיוטים והפזמונים שהמציאו החזנים חדשים לבקרים והכניסום בין פרקי התפילה [28]. וכן הרבו בתפילות על המתים שנפטרו זה כבר [29]. ועוד, הכהנים היו עולים לדוכן בכל ימי השנה בשחרית ובמוסף, וכך נמשכה התפילה זמן רב. את הפיוטים והפזמונים השמיעו החזנים בניגונים שהיו מקובלים על הקהל ומשכו את לבו. חוסר הכוונה והסדר בשעת התפילה הטריד ביחוד את מנוחת ר' אברהם בן הרמב"ם והוא טרח הרבה לתקנת התקלה. הוא פירש את לשון המשנה „עומדים צפופים" (אבות ה' ח') מלשון הערבית „צפוף": עומדים שורות שורות, ודרש שהקהל יסתדר שורות בשעת תפילת י"ח, והחזן יעמוד לפני השורה הראשונה. כמעט מיותר להדגיש שלנגד עיני ר' אברהם היה סדר הפולחן במסגד [30]. ר' אברהם והנמשכים אחריו היו עומדים בשעת כל קדיש וקדושה והוא היה דורש שהחזן יעמד בשעה שאומרים פסוקי דזמרה, כי עד הזמן ההוא היה החזן יושב בחלק זה של התפילה [31]. אין ספק שעל פי סדר הפולחן המסלמי רצה ר' אברהם לתקן עוד תיקון, והוא חידושה של פריסת הידים שהיתה נהוגה בימי התנ"ך ובתקופת בית שני ובטלה אחרי החורבן כדי שלא להדמות לגוצרים שפרסו את הידים בצורת צלב. ר' אברהם היה סבור שנאה לפרוס את הידים בבקשות ובתחנונים שבתפילה, כגון, בהשכיבנו ובברכות האמצעיות שבשמונה עשרה [32]. ברם התיקון החשוב ביותר שתיקן ר' אברהם בסדר התפילה היה חידוש

25 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף ע"ט, אלף קס"ה. ור' שם דף כ"ה עמ' א', המחזיקים בתקנת הרמב"ם טוענים: „ולמעט בשבתות ומועדים שיש רוב עם נתפלל תפלה אחת כפי התקנה". ור' שם עמ' ב': „עוד יש ראיה שכיון שהוא ז"ל לא תקן אלא ברוב עם". השינוי שחל בדורות שלאחר הרמב"ם, היינו בתקופת הממלוכים נעלם מחוקרים אחדים שהזכירו את תקנת הרמב"ם, ר' צונץ, Ritus (מהדורה ב'), עמ' 55 ; גרץ־שפ"ר IV, עמ' 353/352 ; אלבוגן, Geschichte des Achtzehngebetes ב MGWJ 46, עמ' 431 ; פרידלנדר, A new responsum of Maimonides concerning the repetition of the Shmoneh Esreh ב JQR סריה חדשה V, עמ' 5 והשוה גיגר, מלא חפנים, עמ' 7 וסימונסון במאמרו הנ"ל בספר היובל ליעקב גוטמן עמ' 212.

26 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קס"ה. 27 שם ח"ד סי' אלף ק'.

28 שו"ת רמב"ם סי' ל"ב, ש"ס ; השוה גם סי' מ"א.

29 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קס"ה.

30 ר' אצל וידר עמ' 75, והוא מעיר בצדק שלשוא חיפש ר' אברהם במשנה אסמכתא לתיקונו, שהרי למלה העברית „צפוף" מקביל בערבית השורש ضفف ולא صفف

31 ס' היובל לישראל לוי עמ' 53־56.

32 ר' אצל וידר עמ' 90.

ההשתחויות. בימי קדם תפשו ההשתחויות מקום חשוב בפולחן שלנו, אבל אחרי חורבן הבית ביטלו אותן חכמינו ובמקומן באו שחיות, היינו כפיפות הגוף, ואף מספרן הוגבל לארבע. ר' אברהם רצה להחזיר את עטרת ההשתחויות ליושנה ותיקן, שעל הציבור להשתחוות במשך התפילה עשרות פעמים. הוא הבדיל בין השתחויות של הערצה, של תודה ושל בקשה. השתחויות של הערצה יש להשתחוות בפסוקי דזמרה בסוף כל מזמור, בברכו ובשעת ענית הקהל ובסוף כל ברכה מברכות ק"ש, בברוך שם כבוד מלכותו וכו' וב„אני ה' אלהיכם אמת", בקדושה ב„קדוש קדוש קדוש" וב„ברוך כבוד ה' ממקומו". השתחויות של תודה משתחוים בברכת הודאה שבי"ח, בהתחלה ובסוף וגם בפסוקים שיש בהם ביטוי של כריעה והשתחויה. השתחויה של בקשה היא נפילת אפים שלאחר תפילת השמונה עשרה. כשאר תיקוניו של ר' אברהם עורר גם תיקון זה, חידוש ההשתחויות, התנגדות בקרב הקהילות ובפרט בין החכמים שבאו מארצות הנוצרים, וכפי הנראה נשתכח כעבור זמן לא רב [33].

ב

מי שמעיין במקורות ההיסטוריים מימי הבינים רואה כמה שמרו הדורות ההם על קדושת השבת והחמירו במצוות התלויות בה, וכן עשו גם יהודי מצרים וסוריה. במקור מוסמך מסוף המאה החמש עשרה אנו מוצאים תאור של קבלת השבת כפי שהיתה נהוגה במצרים ובסוריה בימים ההם. בראשונה היו הגברים הולכים לבית המרחץ וכשחזרו משם היו הנשים מביאות יין והיו שותים, ואחר כך היו סועדים את סעודת הערב. היו איפוא אוכלים את סעודת ליל שבת מבעוד יום ואחרי שאכלו ושתו הלכו מלובשים בבגדים יפים אל בית הכנסת. בראשונה היו שרים שירות ופיוטים ואחרי כן היו מתפללים תפילת ערבית. כך נמשכה התפילה עד שעתים בלילה. כשבאו הביתה היו מקדשים ואוכלים כזית לחם ומברכים ברכת המזון. בסוף של תאור זה מדגיש המחבר, שמשום מנהג זה לא התפללו בערבי שבתות תפילת מנחה בציבור [1]. המחבר אומר, שבליל שבת היו באים אל בית הכנסת „במלבושיהם היפים נקיים ומגוהצים", וגם במקורות אחרים מדובר על „כסות השבת" [2]. מחבר מן המאה השש עשרה אומר: „יש לנו בגדים מיוחדים לשבתות ולמועדים ובגדים מיוחדים לחול" [3].

33 ר' שם עמ' 47 ואילך.

1 רע"ב עמ' 204; כך נוהגים עד היום הזה יהודי טריפולי (בלוב), ר' מ. הרסום במאסף יבנה III (ירושלים תש"ב), עמ' 119.

2 שו"ת רמב"ם סי' רל"ז.

3 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קמ"ח.

התפילה בבוקר נמשכה לעתים זמן רב. ביום השבת הרבו במיוחד בפיוטים ופזמונים, ולפעמים היתה עוד סיבה אחרת שגרמה לאריכות התפילה. אם אחד המתפללים בבית הכנסת חגג בשבוע זה מאורע משפחתי, כגון ברית מילה או ברית נישואין, העלו אותו ואת כל בני משפחתו לתורה, והם חזרו וקראו אותה הפרשה. דבר זה הצריך זמן רב, ובפרט שבארצות המזרח קראו העולים לתורה עצמם את הפרשה ומובן שלא היו זריזים כבעל קורא [4]. כך נהיתה התפילה ארוכה מדי. אחרי התפילה הולכים הביתה וחוזרים בשעת הצהרים לבית הכנסת כדי להתפלל מנחה, ובשעת תפילה זו דורש החכם דרשה מענין הפרשה. תכלית הדרשה כתכלית ההטפה המודרנית, כלומר: להוציא את מוסר השכל מסיפורי התנ"ך, להמריץ את השומעים לשמירת המצוות ולהזהיר אותם מעבירות. החכם דורש בערבית מדוברת, מתבל את דרשתו בסיפורים מן המדרש ורומז לעניני דיומא, ועל כן מקשיב הציבור רב קשב. את שאר היום מבלים בחוג המשפחה. הן במקור עברי הן במקור ערבי מן הזמן ההוא נאמר שהיהודים בארצות אלה נהגו בשבת שלא לצאת מבתיהם [5]. אלה עיינו בספרי קודש ואלה נחו ושחקו משחקים שונים. הרמב"ם נשאל על אנשים שמשחקים באבנים מעשת שן על כוסות יין מי שינצח ישתה ו"מגרעינין לוקחין ג' גרעינין וחצי ותהיה אם אדם א' יקח מהם קצתם וישליך על העומדים בדרך הסבוב ומי שיבוא בו ישתה ויצחק" [6]. כפי הנראה נהגו גם כן לערוך בשבת סעודות של ארוסין ונישואין, בודאי משום שבימי חול היה קשה לרבים להתפנות מעבודתם [7]. את המאכלות היו שמים על הכירה כדי שיהיו חמים [8]. את הסעודות ערכו בזמנן, סעודת הצהרים בצהרי היום והסעודה השלישית אחרי תפילת מנחה. בסעודה השלישית לא הסתפקו בפירות, אלא ערכו סעודה ממש כשאר הסעודות [9].

ג

את המצוות התלויות בחגים ובמועדים שנקבעו בתורה פרשו חכמי התלמוד לפרטי פרטיהן ולכן היו מנהגי החגים בכל תפוצות הגולה דומים מאד. אך מובן שהיו לקהילות שבארצות המזרח הערבי גם קצת מנהגים שבהם נבדלו משאר קיבוצי הגולה, ובפרט במועדי השמחה והאבל שנתחדשו אחרי התורה. מועדי השמחה והאבל

4 תקון יששכר (עבור שנים) לר' יששכר בן סוסאן (ויניציה של"ט) דף נ"א עמ' ב'.

5 רע"ב עמ' 204 ; מקריזי, כ'טט II, עמ' 480, השוה עמ' 473.

6 שו"ת רמב"ם סי' ע' (בטכסט : ותהיה עם אדם וכולי ובודאי צריך לתקן ולקרוא "אם") ובכ"י אחר : ויש אומרים שהם שוחקים בפרות אגוזים לוזים וכיוצא.

7 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתנ"ד, ר' גם ח"ד סי' אלף כ"ב.

8 רדב"ז שם.

9 שם ח"ב סי' תשנ"ד.

לא נתקדשו בקדושת החגים שמן התורה והיו עממיים יותר, במנהגים הקשורים בהם פעל הדמיון של שכבות רחבות באופן חפשי יותר.

דבר זה בולט ביחוד בימים הנוראים. דיני ראש השנה ויום הכיפורים קבועים בתכלית הדיוק. בימים אלה הקפידו ראשי הקהל במיוחד ששליח הציבור העובר לפני התיבה יהיה אדם ירא שמים ושומר מצוות. אם היה בבית הכנסת חזן קבוע במשך כל השנה וראשי הקהל היו סבורים שאינו ראוי לעבור לפני התיבה בימים הנוראים או שיש ראוי ממנו, לא התחשבו בקביעותו. היו גם אנשים שהיתה בידיהם חזקה לעבור לפני התיבה בימים הנוראים שנה שנה [1]. בערב יום הכיפורים היו טוב־לים בלי ברכה, משום שטבילה זו אינה אלא מנהג. את תפילת המנחה היו מתפללים בעוד יום ואחר כך היו סועדים. סדר התפילה ביום הכיפורים בקהילות מצרים וסוריה לא היה שווה. במצרים לא אמרו „כל נדרי" כלל, ואילו בקהילת חלב נהגו לאמרה. בקהילה זו לא ערכו ביום הכיפורים הזכרת נשמות ולא אמרו „עבודה". עוד אנו למדים מהמחזור של אר"ץ שבתפילת מנחה לא אמרו סליחות [2]. את המצוות של חג הסוכות קיימו במלואן, בנו סוכות ובימי חול המועד מיעטו בעבודה, היינו עסקו אך ורק בדבר האבד [3]. יהודי מצרים נתקלו בקשיים בבחירת האתרוגים, כי במדינה זו לא היו כמעט אתרוגים שלא היתה עליהם חזזית. על כן לא דקדקו בכך וברכו על אתרוגים כאלה [4]. במקור ערבי מסופר שבשלש הרגלים הרבו היהודים לאכול מיני מתיקה [5]. בשמחת תורה מילא את בית הכנסת ואת שכונת היהודים כולה קול ששון וקול שמחה. סדר הקריאה בתורה לא היה שווה בכל מקום. במצרים קראו בשמיני עצרת את פרשת כל הבכור בסדר ראה ובשמחת תורה וזאת הברכה ובראשית, ואילו בדמשק קראו את פרשת וזאת הברכה בשני הימים [6]. מי שזכה להיות חתן תורה עשה משתה. בקובץ של שאלות ותשובות מן המאה השש עשרה אנו קוראים על איש שהיה חתן תורה ורצה לשחוט פרה ביום ראשון לצורך יו"ט שני להאכיל אותה לשושבינים [7].

מאז ומתמיד עוררו ימי חנוכה הד מיוחד בנפש העם. בימי חנוכה שכנו שמחה ואורה בבתי ישראל בכל אתר ואתר. היו מקפידים להדליק את הנרות על יד פתחי הבתים [8], ואם היו בבית אחד שני פתחים הדליקו אותם בפתח המפורסם יותר [9].

1 שו"ת רדב"ז ח"א סי' שע"ח ; השוה נהר מצרים דף מ' עמ' ב'.

2 שם ח"ד סי' אלף ק"ז ; לקוטים מנוסח התפלה של ארם צובה אצל אידלזון, אוצר נגינות IV, עמ' 36/35.

3 ר' כ'טט II, עמ' 473.

4 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קפ"ב. 5 צבח II, עמ' 427.

6 שו"ת ר' יוסף בן ציאח, ר' במאמרו של ש. אסף בק. ס. 11, עמ' 496.

7 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קפ"ג.

8 צבח II, עמ' 428 ; כ'טט II, עמ' 473. 9 נהר מצרים דף מ"ט עמ' ב'.

בבית הכנסת היו מניחים את המנורה בצד דרום ואפילו לא היה שם פתח, זכר למנורה שבבית המקדש [10]. פורים היה היום העליז ביותר בשנה, ובשביל הנוער יום של השתובבות ממש. יש להניח, שברוב קהילות מצרים וסוריה קראו את המגילה ביום י"ד וט"ו אדר, אלא שברכו ביום י"ד בלבד, היינו כדעת הרמב"ם בענין ערים שלא ידוע אם היו מוקפות חומה בימי יהושע בן נון. הדעה שצריך לקרוא את המגילה בשני ימים דוקא אם יש ספק, אבל בסתם ערים שלא ידוע אם היו מוקפות חומה בתר רובא אזלינן וקוראים ביום י"ד בלבד — דעה זו לא מצאה לה בימים ההם מהלכים בקהילות מצרים וסוריה [11]. אנחנו שומעים שקראו את המגילה בשני הימים במצרים (והכוונה בודאי לבירת מצרים) [12], דמשק [13] וקהילות אחרות [14]. בימי הממלוכים קיים עדיין בקרב יהודי מצרים המנהג לעשות בפורים פסל של המן, לעשות בו קלס ושחוק ולשרוף אותו לסוף [15]. בשכונת היהודים היו הנערים מסובבים רכובים על חמורים ומעוררים צחוק ע"י מעשי תעלולים, ובאותו הזמן היו העניים חוזרים על הפתחים כדי לקבץ נדבות [16].

השאלות הרבות שנשאלו רבני מצרים על דיני הפסח מוכיחות, שבני הדורות ההם הקפידו בכל המצוות הכרוכות בחג זה ונזהרו מכל מאכל שיש בו חשש של חמץ. אמנם יש להעיר שהיו גם ענינים שבהם הקלו, למשל בענין החמץ שנתבטל לפני הפסח. במצרים לא חששו שחוזר וניעור, ובזה סטו מדברי הרמב"ם [17]. לכן התירו שמן שומשמין ולא חששו שנתערבו בו גרגרי דגן [18]. וכן לא התנגדו הרבנים לכך, שגוי יאפה מצה, אפילו מצה שמורה, אם ישראל לש את הבצק [19]. חג השבועות היה ידוע בשמו העתיק „עצרת", בערבית „ענצרה" [20]. שם זה נשתמר בקרב היהודים בארצות אלה עד זמננו [21]. בחג השבועות לבשו יהודי מצרים בגדים לבנים [22]. עוד צריך להזכיר מנהג שנהגו יהודי מצרים בחג זה. הם היו חותכים תפוחים לחתיכות

10 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתקמ"ה.

11 הל' מגלה א' י"א ; ור' מגיד משנה שם.

12 שו"ת רדב"ז ח"א סי' רנ"ב.

13 תקון יששכר דף נ"ט עמ' ב' ושם נאמר שגם בעזה נהגו כך.

14 ר' שו"ת רמב"ם סי' פ"ד על קהילת צור.

15 כ'טט ii, עמ' 474 ; פרידלנדר Bonfires on Purim JQR N.S. I, p. 257/8 מסיק מדברי מקריזי שבזמנו כבר חדלו יהודי מצרים ממנהג זה ולא היא. המחבר הערבי אומר : وربما صور بعضهم فى هذا اليوم صورة هيمون الوزير فاذا صوروه القوه بعد العبث به في النار حتى يحترق פירוש המלה ربما שהיא הטעתה כנראה את פרידלנדר הוא „לעתים", „לעתים תכופות". דה סאסי השמיט את המלה בתרגומו ב Chrestomathie I, עמ' 291.

16 נהר מצרים דף נ"ג עמ' א'.

17 הל' חמץ ומצה ד' י"ב וע' שם במגיד משנה.

18 שו"ת רדב"ז ח"ו סי' ב' אלפים ק"כ ; נהר מצרים דף כ"ח עמ' א'.

19 שם ח"ג סי' אלף ט'.

20 כ'טט ii, עמ' 474.

21 השוה נבחר מכסף סי' ס"ג.

22 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תרצ"ג.

קטנות ומפזרים אותן בבית הכנסת והילדים היו מלקטים אותן והיו אומרים „כך יכנס ה׳ את פזורי ישראל באשר הם שם ויקבצנו יחד״ [23]. בשלש הרגלים נתעוררה לעתים תכופות השאלה איך צריכים לנהוג ביום טוב שני של גלויות אותם מבני ארץ ישראל הבאים אל הארצות השכנות. כפי הנראה חגגו בכל הקהילות שבמצרים ובסוריה את יום טוב שני של גלויות ואפילו במקומות הקרובים ביותר לארץ ישראל [24]. אנשים שבאו מארץ ישראל לערי מצרים וסוריה שבהן ישוב יהודי היו חייבים לנהוג ביו״ט שני של גלויות כבני המקום בכל דבר שהוא בפרהסיא, היינו היו לובשים בגדי חג והיו נמנעים מלעבוד ואפילו בצנעא. למי שהיתה כוונתו לחזור בקרוב לארץ ישראל הרשו הרבנים לאכול בביתם מה שאסור לאכול במצרים אבל מותר בארץ, וכן התירו להם להתפלל י״ח במקום ז׳ [25].

ד

בגלל הקרבה הגיאוגרפית של ארץ ישראל מילאה העליה לרגל תפקיד חשוב בחיים הדתיים של יהודי מצרים וסוריה. בעוד שיהודי אירופה הצטרכו בימים ההם לנדוד שבועות אחדים ואפילו חדשים כדי להגיע לארץ והנסיעה היתה כרוכה בסכנות מרובות, היתה העליה ממצרים ומסוריה נסיעה קצרה ביחס, והעיקר נסיעה בבטחה. לא היה צורך באמצעים כה רבים ולא בהסתכנות והעזה כה גדולה ועל כן היה מספר עולי הרגל בכל הדורות גדול למדי. יהודי מצרים וסוריה עלו לארץ הקדש כל השנה. במקור מסוף המאה החמש עשרה אנו קוראים: „ותמיד באים פה ממצרים ומדמשק ומאחלב היא ארם צובה ומשאר המקומות להשתחוות לה׳ " [1]. אמנם בראש וראשונה עלו בשלש הרגלים, ובפרט בחג הפסח [2]. היו אף כאלה שעלו לארץ ישראל עם כל בני משפחתם [3]. פני העולים היו כמובן מועדות לירושלים, אולם יש לציין שכפי הנראה ביקרו רובם הגדול גם בחברון. אחדים מעולי הרגל הנוצריים שביקרו בתקופת הממלוכים בארץ ישראל מספרים על ריבוי היהודים העולים לחברון והם מדגישים שגם מסלמים רבים עולים לחברון כדי להשתטח על קברי האבות [4]. הכניסה אל מערת המכפלה היתה אסורה ליהודים גם בתקופת הממלוכים הצרכסים, אך גם המסלמים

23 דרשות ר׳ דוד 1152 דף 180 ב.

24 שו״ת רמב״ם סי׳ ע״א.

25 שו״ת רדב״ז ח״ד סי׳ אלף קמ״ח אלף שכ״ט.

1 רע״ב עמ׳ 222.

2 שם עמ׳ 205 ; אלמוני עמ׳ 284 ; אבקת רוכל סי׳ כ״ו.

3 רע״ב שם.

4 Gucci p. 354/5 ; Stephan von Gumpenberg, Reyssbuch p. 445 ; Tucher ib. p. 671

לא היו נכנסים לשם[5]. היהודים התפללו לפני חלון שבחומה המקיפה את המערה. רבים מהשדות והכרמים של חברון היו „הקדש של אברהם" ומן ההכנסות היו נותנים בכל יום לחם ושאר מאכלות למסלמים, ליהודים ולנוצרים[6]. בדרך בין ירושלים לחברון ביקרו כמובן את קבר רחל. גם המסלמים כיבדו את הקבר עד מאד ובנו עליו כיפה והקימו על ידו עמודים[7]. במקורות מסוף התקופה הממלוכית מסופר הרבה על מקום בקרבת ירושלים שנחשב כקבר שמואל הנביא. למקום זה שנקרא על פי רוב רמה יש היסטוריה משלו. יתכן שעוד במאה האחת עשרה היה שם בית כנסת קראי[8]. במאה השתים עשרה בנו שם הצלבנים כנסיה[9]. אחרי נצחונם על הצלבנים הפכו המסלמים, כפי הנראה, את הכנסיה למסגד וליהודים הית בית כנסת בצד המסגד[10]. המקום היה נערץ וקדוש בעיני היהודים והמסלמים. בבית הכנסת היו כלים יקרים, רימונים ופרוכות, שניתנו בתור הקדש ע"י בני הארץ ותושבי חוץ לארץ. העם האמין שחולים נתרפאו ממחלותיהם ועקרות נפקדו אחרי שהפילו את תחינתם על קבר שמואל או נדבו לכבודו. לכן עלו רבים להתפלל שם וביחוד ביום כ"ח אייר הנחשב ליום פטירתו של שמואל[11]. נתחברו גם תפילות מיוחדות שנאמרו על קברו[12]. בזמן שעלו לקברו של שמואל היו רבים משתכרים, ועל כן תיקנו חכמי

5 במקור נוצרי מסופר שהשלטאן יכול לתת לנוצרים וליהודים רשות מיוחדת להכנס לשם, ר' Hans Schiltbergers Reisebuch p. 78

6 משולם עמ' 199 ; רע"ב עמ' 212.

7 משולם עמ' 201 ; רע"ב שם ; פברי, I Evagatorium, עמ' 434.

8 ר' ירושלים (של לונץ) III, עמ' 115.

9 Savignac et Abel, Neby Samouil, Revue biblique 21, p. 270

10 זהו מה שיש להסיק מדברי הנוסעים. ב„תוצאות ארץ ישראל" שחיבר אחד מתלמידי הרמב"ן אנו קוראים : „ברמה שם קברו של שמואל הרמתי ושם חנה אמו בבית אחד נאה מאד ולפני הבית בית תפלה לישמעאלים" ר' בקובץ החברה העברית לחקירת א"י ועתיקותיה תרפ"ח, עמ' נ"ח. במכתב מאמצע המאה החמש עשרה כותבים אנשי ירושלים על „בית שמואל הרמתי" שהם מחזיקים בו וגם על בית הכנסת „משמואל הרמתי", ר' קובץ על יד IV, עמ' 50/49. ר' משה באסולה אומר עמ' 56/55 : „שם ארמון גדול בנוי מעליות על קבר שמואל הנביא ע"ה אומרים שהוא בנין רומאני ובקצה הבית יש דירה א' ליהודים שמתפללים בה ומדליקים נרות לכבוא הנביא ע"ה כי יש להם קבלה שמאחורי הכתל שמתפללים כנגדו שם המערה וקבר הנביא ויש שמש שמחזיק המפתח והולך שם בכל יום ב' וה'". הפורטוגיזי de Aveiro אומר : „הלכנו בדרך רמתים למקום שיש בו בנין גדול מאד והוא מסגד נהדר. . . את המקום הזה מחזיקים היהודים וכולי, ר' Itinerario da Terra Santa (ליסבונה 1583), עמ' 424 ור' בתרגומו של סלושץ בקובץ החברה הנ"ל תרצ"ה עמ' 329.

11 משולם עמ' 205 ; רע"ב עמ' 222.

12 ר' מאמרו של ש. אסף, תפלות עתיקות על קבר שמואל הנביא, רבעון ירושלים ו (תש"ח), עמ' ע"א/ע"ג.

ירושלים תקנה כדי לגדור את הפרצה[13]. יהודי מצרים וסוריה שלחו לארץ ישראל כסף כדי לקנות שמן לנר התמיד שעל קבר שמואל[14]. אמנם ע"פ רוב היו הנודרים לא מפרשים כלל למה הם נודבים אלא היו אומרים "לסידי שמואל" או "לאדוננו שמואל"[15]. אחד מגדולי הרבנים בירושלים שחי במחצית הראשונה של המאה השש עשרה נשאל על בחור שנדר בשעת מחלה "רביע גופו לאדוננו שמואל" ואחר כך לא יכול לעלות לרמה משום שחסר לו הכסף הדרוש. בתשובתו אומר הרב שאם האיש היה מקדיש רביע גופו בפירוש או שהיה אומר דמי רביע גופי עלי ישומו כמה שוה גופו כעבד הנמכר וככה היה חייב לפרוע. ולהלן הוא מונה את המטרות אשר בשבילן היו מוציאים את הכסף שנדבו למען "אדוננו שמואל": מדליקין שמן ושעוה בבית הכנסת שברמה, מוציאים אותו בשביל ספרי תורה וכלי כסף ומה שנשאר מוציאים בשביל בהכ"נ בירושלים[16]. במקור אחר מסופו שמכספי ההקדשות של קבר שמואל נתמכו גם תלמידי חכמים בישיבות של ירושלים ושולמו המסים שהיו מוטלים על הקהל[17]. לפעמים היו אנשים נודרים לעלות לרמה ולגלח שם את השערות של ילדיהם. במקור אחד נאמר שבמקרה זה היו שוקלים את השערות ונותנים כסף כמשקל השערות בשביל שמן ושעוה ושאר צרכי המקום והחלק היו מפרישים בשביל העניים[18]. בית הכנסת שעל יד קבר שמואל נשאר ברשות היהודים עד סוף התקופה הממלוכית ונלקח מהם ע"י המסלמים במחצית השניה של המאה השש עשרה[19]. במקורות מן המחצית השניה של המאה החמש עשרה ותחילת המאה השש עשרה מדובר כמעט אך ורק על המקומות הנ"ל, ולכן יש להניח שהרוב הגדול של עולי הרגל הסתפק בביקור של ירושלים וחברון וסביבתן.

אף על פי שהדרך לארץ ישראל היתה הרבה יותר קצרה מאשר מארצות אחרות קרה בחוג יהודי מצרים וסוריה הרבה פעמים מה שהיתה תופעה רגילה במדינות שמעבר לים. בעת צרה נדרו לעלות לארה"ק ובהגיע השעה לא יכלו לקיים את נדרם. פעמים לא היה לאיש שנדר לעלות הכסף הנחוץ[20] ופעמים היו הדרכים משובשות ע"י מרידות של נציבי הפרובינציות או הבדואים. לעתים תכופות פחדו

13 המעמר III, עמ' 171.

14 ר' במכתב משנת 1380 בציון VI, עמ' 116.

15 שו"ת רדב"ז ח"א סי' ס"ז.

16 שו"ת רלב"ה סי' ג'.

17 ר' ד. ילין, ירושלים היהודית לפני שלש מאות שנה, בקובץ הזברה הנ"ל תרפ"ח, עמ' ב"ה.

18 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תר"ח.

19 על ענין זה ר' מאמרו של י. מ. טולידאנו, נבי סמואל או קבר שמואל הנביא בכ"ע הדביר, ירושלים תרפ"א, חוב' י"ו"ב, עמ' כ"ט-ל"א; ע. שוחט, לתולדות בית הכנסת של קברו של שמואל הנביא, ידיעות החברה העברית לחקירת א"י VI, עמ' 81—86; ש. אסף שם עמ' 142/141; ש. ח. קוק שם עמ' 144/143; י. בן-צבי שם X, עמ' 12—18.

20 שו"ת רדב"ז ח"א סי' תנ"ד.

תושבי הערים לצאת למרחק קטן חוץ מתחומן. יהודי מאיטליה שעלה בשנות התש־עים של המאה החמש עשרה לארץ ישראל כותב במכתב מירושלים, שעדיין לא היה אצל קבר רחל משום ש„הדרכים אינן בטוחות בעבור ׳ערבים״ [21]. השלטונות הממ־לוכיים לא שמו מכשולים בדרך יהודים נתיני חוץ שרצו לעלות לארץ ישראל. ארנולד פון הרף מספר, שהיהודים הרוצים לעלות לירושלים צר כים להשתחוות לפני השלטאן אפים ארצה ולתת לו מס גדול [22]. אין ספק שיש גוזמה בדברי הנוסע הגרמני. היהו־דים ממדינות אחרות הצטרכו לפנות אל המתורגמן הגדול בקהיר או לאחד מסגניו ולבקש ממנו רשות לעלות לאה״ק, אבל המסים שנד שו מהם היו פחותים הרבה מאלה שהוטלו על עולי הרגל הנוצריים שבאו מאירופה. יהודי אחד שעלה בסוף המאה החמש עשרה מאיטליה לארץ ישראל (לשם ביקור) מספר, שבהגיעם לירושלים חייבים היהודים לשלם שלשה דוקאטים [23]. סכום זה לא היה אלא חלק קטן ממה שנגבה מעולי רגל נוצריים [24]. מכל מקום הניאו הקי יים הכרוכים בנסיעה רבים מלעלות לארץ ישראל והם הסתפקו במשלוח נדבות והי דשות, דבר שהיה קל ביותר משום שבין מצרים וסוריה לארץ ישראל היה קשר תמי י. יהודי מצרים וסוריה נהגו לנדב מעות לבני ירושלים או שמן למאור של בתי הכנסיות [25], וכן היו שולחים כלי כסף בתורת הקדשות [26]. בצוואות היו מצווים סכומים ו סוימים בשביל ארץ ישראל. בצוואה של יהודיה עניה שנכתבה בקהיר במחצית השניה של המאה החמש עשרה נאמר, שינתן מעזבונה אשרפי אחד לבתי הכנסיות באלכסנדריה וי״ב נצף לירו־שלים [27]. מרכזי הלימוד שבארץ ישראל נתמכו תמיד ע״י יהודי מצרים וסוריה. הישיבות שהתקיימו בתחילת המאה השש עשרה בי ושלים ובצפת היו שולחות שדר״ים לערי סוריה, לדמשק ולחלב, כדי לאסוף כסף, ו ם יהודי מצרים תמכו בהן [28]. הקשר בין יהודי ארץ ישראל ובין אחיהם בארצות השכנות היה איפוא הדוק, ויהודי

21 אלמוני עמ׳ 284.

22 עמ׳ 111.

23 משולם עמ׳ 187.

24 ר׳ למעלה עמ׳ 268/267.

25 ר׳ שו״ת רדב״ז ח״ב סי׳ תרצ״ח, תקנות ירושלים בהמעמר III, עמ׳ 172 : נהגו בירושלים שכל שבתות השנה נמכרים להדליק בבית הכנסת היינו שאחד מיר שלים או מחלב או מדמשק . . . קונה שבת אחד ויעלה כמו ששה דוקאטי זהב והוא שלו כל מי חייו . . . ומזכירים לטוב את כל מתי משפחתו (בשבת זו) וכולי.

26 ר׳ שו״ת רדב״ז ח״ב סי׳ תרמ״ד וח״ו סי׳ שני אלפים רמ ח : במצרים נתקבצו הסוחרים הבאים מעבר לים וקיבלו על עצמם לתת חצי מיידי לכל בא ה לעניי ירושלים והלכו אותם הסוחרים ובאו אחרים ותבע הגבאי ולא רצו לתת וכולי. קרוב ודאי ששאלה זו נוגעת לתקופה שלאחרי שלטון הממלוכים.

27 אוסף א. אדלר מס׳ 2562 (עמ׳ 45).

28 גוטהיל־זורל עמ׳ 252, 256, 260.

מצרים וסוריה עשו כמיטב יכלתם כדי לעזור ליישוב ולשפר את מצבו. כמו בכל הדורות התבטאה חיבת ציון גם בצורה אחרת. היו אנשים שעלו לארץ ישראל כדי לבלות בה את ימי זקנתם ולהקבר בעפרה[29], אולם הרוב הגדול בא לארץ ישראל כדי לבקר במקומות הקדושים בלי להשתקע בה.

גם במצרים ובסוריה עצמן היו ליהודים מקומות שעלו אליהם לרגל משנים קדמוניות, והביקורים במקומות אלה נקראו „זיארה" כמו העליה לארץ ישראל[30]. השכבות הרחבות האמינו באמונה שלמה, שמי שמתפלל שם נענה והחולים מבריאים ממחלותיהם. אין ספק שמנהג זה התפתח בהשפעת המסלמים, כי אצלם נודעת להערצת קברי הקדושים (ולי) חשיבות מיוחדת. על כל פנים אמונה זו נהיתה גם אצל היהודים לחלק חשוב של החיים הדתיים. במצרים ובסוריה יש מקומות רבים שנזכרו בתנ"ך, או שזיהו אותם עם מקומות הנזכרים בתנ"ך, או שהביאו אותם בקשר כלשהו עם המאורעות המסופרים בספרי הקודש. למקומות אלה יחסו סגולות מיוחדות. כמעט בכל הקהילות שבמצרים ובסוריה היו בתי כנסיות שנקראו על שם אליהו הנביא, והאגדות שבפי העם הביאו אותם בקשר עם תולדות הנביא. בבתי כנסיות אלה היו גם מקומות קדושים, כגון מערות וכסאות של אליהו ואנשים שבאו מארצות רחוקות יכלו לשמוע שלפני זמן לא ארוך הופיע שם אליהו הנביא[31]. יהודי קהיר היו עולים לבית הכנסת שבדמוה, שיש לו היסטוריה ארוכה. בבית כנסת זה היו מבקרים בשבתות, בראשי חדשים ובמועדים, ובימים אלה הלכו לשם מנינים שלמים וערכו תפילה בציבור[32]. ימי הזיארה המיוחדים היו יום ז' באדר יום פטירתו של משה רבינו והיום שלאחריו וחג השבועות[33]. בימי הזיארה התאסף בדמוה קהל רב של חוגגים ונפרצו גדרי הנימוסים, ומשום כך תיקנו חכמי קהיר ופרנסיה תקנה בענין זה. הם אסרו שיציגו שם משחקי צללים[34] שישחקו באשקאקי או באבטיח וטיט, שישירו וירקדו; ועוד אסרו שיצאו לשם גברים עם נשים ביחד. אשה לא תצא לדמוה — כך החליטו — בלי שילוה אותה בעלה או אחיה או בנה המבוגר, אלא אם כן היא אשה זקנה. הגברים לא יתערבו בנשים ולא ישבו סמוך למקומותיהן. גבר מבוגר לא יצא לדמוה עם נער כדי שלא יחשדו בו שהוא שוכב זכר[35]. בסוריה היה בית הכנסת

29 שם עמ' 260.

30 שו"ת בירב סי' כ"ב; שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קמ"ה; שו"ת רלב"ח סי' כ"ו.

31 משולם עמ' 177; על מערת אליהו בבית הכנסת הגדול בחלב ר' זכרון דברי אר"ץ דף ס"ז עמ' ב'.

32 רע"ב עמ' 210 ולפי דבריו היו שם שני בתי כנסיות, אחד לרבנים ואחד לקראים.

33 ר' כרך ו, עמ' 246.

34 קרא גז, תיאטרון של בובות.

35 תעודה זו נתפרסמה ע"י ש. אסף, בית הכנסת העתיק בדמוה (מצרים) בקובץ מלילה ו, עמ' 23—25.

בג׳ובר שע״י דמשק מפורסם ביותר. לשם היו עולים מכל קצוי סוריה ובמשך הזמן נתרקמו סביבו אגדות על אגדות. ר׳ משה באסולה שביקר בסוריה סמוך לנפילת השלטון הממלוכי שמע מפי היהודים בדמשק שנעשו שם נסים רבים ושבכל עת צרה מוצאים בו היהודים מחסה[36]. יהודי חלב היו מבקרים בבית הכנסת בתאדף, וביחוד בחודש אלול. ר׳ יצחק בן אלפרא, שבא אל ארצות המזרח במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה, יודע לספר שעדיין ניכר רושם השמן על הנר שלאורו כתב עזרא את ספר התורה שלו. ועוד הוא אומר, ששם קברו של עזרא הסופר וקרוב אליו בראש ההר בנין גבוה ושם הקבר של יפתח הגלעדי ובכל לילה עולה עשן מקבר עזרא לקבר יפתח[37]. בדברו על הקבר של עזרא הוא מתכוון כמובן למערה שבה כתב עזרא — לפי האגדה העממית — את ספר התורה. זכרו של עזרא היה חי במקום זה דורות רבים, וגם מעין שהיה סמוך לכפר נקרא עין אל־עזיר, כי היהודים והמסלמים האמינו ששם טבל עזרא[38]. גם בעליה לבית הכנסת של תאדף התערבו גברים ונשים והיה מקום לתלונות. בתקופה יותר מאוחרת אסרו משום כך רבני חלב לנשים לבקר שם אלא שנאלצו לבטל את ה״הסכמה״ כדי שהמקום לא יהיה שומם[39]. גם ליהודי צידון היה מקום קדוש בקרבת עירם. מדרום מזרח לצידון, לא הרחק מן העיר, נקבר לפי האגדה זבולון בן יעקב. ר׳ משה באסולה מספר, שמקודם היו משני צדדי הקבר שני עמודים בלבד ואחר כך בנה שם שליט מסלמי בית ועליו כיפה ועל הקבר עצמו עשה אצטבא וכיסה אותה מכסה שחור ולפניו הודלקו נרות תמיד[40]. הקבר היה קדוש בעיני היהודים והמסלמים והם קראו לזבולון ״נביא צידא״ או ״שיך׳ צידא״.

* *
*

הידיעות על החיים הדתיים שנזדמנו לידינו מעידות איפוא על האדיקות המרובה של יהודי מצרים וסוריה בדורות ההם. ברם אין להתעלם מכך שדתיותם היתה אלמנט של החיים בין שאר האלמנטים המקובלים מהאבות. דתיות זו לא היתה פרי הכרה ולא פרי לבטים, שהרי אין הימים ההם זמן של תסיסה או התעוררות דתית. מובן שהמסגרת המסורתית מתמלאת בכל דור ודור ובלב כל יחיד תוכן חדש. והנה בתקופה ההיא היו המניעים הנפשיים הראשיים של הדתיות יראה ופחד מהבלתי נודע ששולטים בזמנים כאלה שלטון גמור בנפש האדם. הרי הגודל של תחום הבלתי־ידוע מתוה את חיי הנפש של האדם בימי הבינים. כל ימיו הוא שרוי בפחד מפני כחות בלתי ידועים, ירא מהם וגם חולם עליהם ונאבק אתם, איש איש כיכלתו ודור

36 עמ׳ 68.
37 ספר היוחסין 228 ב.
38 זכרון דברי אר״ץ דף ס״ט עמ׳ א׳.
39 ס׳ מחנה יהודה דף י״ב עמ׳ ב׳.
40 עמ׳ 40.

דור כיכלתו. אותו אי בטחון קובע גם את דמותם של אותם יחידים ודורות הנראים חדורי הכרה ושאיפה רעיונית ברורה. על כן אין להתפלא שבהעדר הכרה ומאבק רעיוני תופשות אמונות תפלות מקום חשוב בחיים הדתיים. העם מאמין בקמיעות [1], שואל בשדים ומשביע אותם [2] וכדומה. מצד שני ממלאת הדת את תפקידה החינוכי במלואו. באלפי השאלות והתשובות מן המאה השתים עשרה עד המאה השש עשרה יש אך מעט ידיעות על יהודים שחבלו זה בזה וגם מפשעים אחרים אין אפילו הד קלוש בקבצים העבים של פסקי הרבנים. אין ספק שמבחינה מוסרית עמדה החברה היהודית על רמה הרבה יותר גבוהה מאשר שכניה המסלמיים, וזה היה פרי חינוך של אלפי שנים.

1 שו"ת רמב"ם סי' ה'.

2 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תתמ"ח.

פרק 4:

הקהל

בארצות אירופה התרכזו בימי הבינים כל עניני הציבור היהודי במוסדות הקהל, לא כך במזרח הערבי. השכונות היהודיות שבערי מצרים וסוריה לא היו יחידות אדמיניסטרטיביות אוטונומיות שהתנהלו ע"י הקהילה היהודית כשם שלעיר כולה לא היתה בזמנים ההם שום אוטונומיה. באירופה היתה הקהילה עיריה בזעיר אנפין. היא היתה מפקחת על בעלי מלאכה וסוחרים ודואגת לסדר ברחובות ועל גשרים, ויהודים ממקומות אחרים שרצו להשתקע בעיר קיבלו ממנה הרשות לכך. בעיר המסלמית היו כל התפקידים האלה מוטלים על פקידים ממונים מטעם הממשלה, וסמכותם הקיפה את כל רובעי העיר. ולא זו בלבד שלא היו לקהל תפקידים כה חשובים ומגוונים כמו באירופה, אף החיים הציבוריים היו פחות מפותחים; מוסדות הקהל לא היו מרובים ולא משוכללים כל צרכם. זאת היתה ללא ספק תופעה מקבילה של החיים הציבוריים בקרב המסלמים שהיו אף הם לא אינטנסיביים. החברה הערבית־בורגנית שקועה בתרדמה ואינה מגלה יזמה ציבורית, וגם בחיי הציבור היהודי בולט מיעוט הפעולה החברתית. אך ודאי שזה היה גם פרי הירידה המספרית של הקהילות שנמשכה בקצב מהיר משך זמן רב, למן המאה השלש עשרה ועד סוף המאה החמש עשרה. מאידך גרם תהליך זה לליכוד הצבור היהודי. בזמנים שבהם נתוספו על קהילות מצרים וסוריה קבוצות גדולות של מהגרים נוסדו בערים הגדולות ואף בבינוניות קהילות מיוחדות ששמרו בקפדנות על מנהגיהן. בימי הבינים המאוחרים הלכו וניטשטשו ההבדלים בין הקבוצות השונות והמחיצות שביניהן נפלו ותחת חוגי המהגרים המחזיקים במנהגיהם והמאורגנים בקהילות נפרדות קמה הקהילה האחידה, זו הקהילה שנקראת לאחר מכן קהילת המסתערבים.

א

רוב עניני הקהל היו בעלי אופי דתי, ובשאלות אלה היו כמובן חכמי התורה בעלי הדעה. אולם החכמים והדיינים אינם מחליטים על דעת עצמם, אלא מצרפים אליהם את ראשי הקהל כדי לטכס עצה ולנקוט באמצעים הנראים להם כהכרחיים או מועילים. בשאלות ותשובות של הרמב"ם ובנו ר' אברהם אין כמעט זכר לאספות כלליות של הקהל, כלומר: אספות הגברים הגדולים, ואולם אנו שומעים בפעם

כפעם על כינוסים של בתי הדין וראשי הקהל [1]. לפעמים נזכרים במקורות לא רק חברי בית הדין, אלא נאמר שגם שאר תלמידי חכמים השתתפו במועצה [2]. ההחלטות הנקראות „הסכמות" או „תקנות" נוגעות לסדרי הקהל, ליחסים בין ישראל ואו"ה, לסדרי הפולחן וכל מה ששייך לנוהג בעניני הדת. ברגיל הובאו ההסכמות לפני האספה בתורת הצעות שהוכנו ונדונו ביסודיות. אם נפלו חילוקי דעות הכריעה דעת הרוב, והמיעוט נכנע לו. והוא הדין בביטול החלטות שנתקבלו מכבר („התרה")[3]. לפעמים התכוונו החכמים והדיינים בהחלטותיהם לחקוק חוקי תמיד ולפעמים הגבילו את זמן תוקף התקנה, כגון לשלש שנים [4]. כלל גדול היה בסדרי הקהל, שההסכמות מחייבות גם את מי שיבוא לגור בעיר בעתיד. עקרון זה נראה בעינינו כמובן מאליו, אבל בימים ההם כאשר מושג הקהל האחיד לא היה מקובל כבתקופה יותר מאוחרת נודעה לו חשיבות מרובה. בזמנים של הגירה נמנעה ע"י הסכמות הקהילות התפוררות הציבור היהודי. היו מחליטים שהמהגרים שיבואו בעתיד ממקומות אחרים אינם רשאים ליסד להם בתי כנסיות חדשים כאוות נפשם, אלא יהיו חייבים להתפלל בבתי הכנסיות הקיימים מכבר. כדי לתת להסכמות הקהל יתר תוקף היו מחזקים אותן ע"י חרם, כלומר אחרי ההחלטה של הגוף המוסמך היו מוציאים את ספרי התורה ומחרימים כל מי שיעבר עליהן.

בעניינים האדמיניסטרטיביים טיפלו הפרנסים בלי שאול את דעת הדיינים והחכמים. בתעודה מאמצע המאה השתים עשרה אנו קוראים שפרנסי הקהל מחכירים שטח אדמה [5]. בתעודה מתחילת המאה החמש עשרה מסופר שהם מוכרים חלקת אדמה וקונים אחרת [6]. בתעודות אלה מדובר תמיד על „הזקנים" („שיוך"" בערבית). ברי שבקהילות גדולות, כגון בערים הראשיות של מצרים וסוריה, לא התנהלו עניני הציבור ע"י מועצה של כל ראשי המשפחות, אלא ודאי הורכבו ועדים מצומצמים. לאחד או אחדים מן הזקנים נמסר התפקיד של ייצוג הקהילה כלפי השלטונות והם הוכרו ע"י הרשות המסלמית. נציגים אלה נקראו שיך' (שיוך') אל־יהוד. כנראה הוטלו עליהם גם מטעם השלטונות המסלמיים תפקידים מסוימים, וכמובן תמכו בהם בביצוע. הם תיווכו איפוא בין השלטון המקומי ובין הקהילה, והיו ממונים על סמך הצעת הקהילה [7]. ברם, הידיעות על פרנסים אלה שהגיעו לידינו הן מעורפלות למדי.

1 ר' בתעודה שפירסם אסף בקובץ מלילה ו, עמ' 23 ; שו"ת ר' אברהם עמ' 182 ; אך ר' שו"ת הרמב"ם סי' שט"ו.

2 שו"ת רמב"ם סי' פ"ה.

3 השוה שו"ת רלב"ח סי' ל"ט.

4 שו"ת בירב סי' ל"ג ; שו"ת מבי"ט ח"ג סי' ל"ב.

5 מלילה ו, עמ' 21 ואילך.

6 מאן, I Texts, עמ' 431 ואילך.

7 ר' ריבלין, דמשק, עמ' 91. רע"ב מדבר על ה„זקנים" והכוונה ללא ספק לשיוך' אל־יהוד במובן זה.

בדרך כלל אין מקורות התקופה ההיא מדברים על בחירות של פרנסים, ומכאן יש להסיק, שהשלטון בקהל היה בידי ראשי המשפחות החשובות שהשלימו את מספרם בפעם כפעם ע"י צרוף של חברים חדשים. מסתבר שהיתה נטיה לצרף לועד הפרנסים אנשים בעלי עמדה חברתית נכבדה, כגון סוחרים עשירים או רופאים[8]. פסקאות במכתבים אחדים שנכתבו במאה הארבע עשרה עשויות לעורר את הרושם, שהרופאים היוו בתוך הקהילה מעין מעמד מיוחד. באגרת אחד הנגידים נזכרים הכהנים, הלויים והרופאים[9]. יש להניח שאת מקומותיהם של ה"זקנים" הנפטרים ירשו בניהם, או ראשי משפחותיהם. באחת השאלות שנשאל הרמב"ם מדובר על אדם שירש מאביו תפקיד ציבורי. כאשר נפטר אביו רצו לסלק אותו מתפקיד זה, כיון שחששו שיגרם לקהל נזק, אבל דודו נתן לפרנסים שטר ערבות והמשרה נשארה בידו[10]. המדובר ב"ממונה על ההקדש של העניים". זה היה אחד התפקידים החשובים בהנהלת הקהל, כי ההקדשות רובם היו מיועדים למתן צדקה לעניים. משום כך הוטל תפקיד זה לעתים תכופות על חכמים ודיינים[11]. הדאגה לעניים היתה מרובה. הרמב"ם מעיד, שבימיו לא היתה קהילה שלא היתה בה "קופה" בשביל העניים. אך הוא אומר, שבקהילות רבות לא היה תמחוי[12]. גם על גבית התרומות למען העניים מוסר לנו הרמב"ם ידיעה מוסמכת המראה, שבנידון זה סטו מן המנהג הקדמון. חכמי התלמוד אומרים שיש לגבות מערב שבת לערב שבת, היינו פעם אחת בשבוע[13]. אולם הרמב"ם מספר שבימיו נהגו לגבות בכל יום ובערב שבת היו נותנים לעניים[14]. במקור מן המאה השש עשרה מסופר, שבזמן ההוא היו נותנים להם צדקה מדי שבוע בשבוע[15]. התמיכה בעניים היתה אחת הפעולות המעטות שבהן עסק הקהל דרך קבע, חוץ מן הטיפול בצרכים דתיים במובן המצומצם, כגון עניני בית הכנסת, בית המטבחיים ומקוה. לקהילות באירופה היו בזמן ההוא גם מוסדות חברתיים, כגון מועדונים, בתי ריקוד וכיו"ב, ואילו במקורות מארצות המזרח אין זכר לכך. אין להניח שבארצות המזרח לא הוקמו מוסדות כאלה משום שההפרדה החברתית בין היהודים והסביבה הלא־יהודית היתה פחות חמורה מאשר באירופה הנוצרית, אלא גם זה פרי התרדמה

8 ר' שם אצל מאן ור' בטוב מצרים דף י"ג עמ' ב'.

9 הוא כותב אל קהילת קהיר: ... קהל מצרים ... הכהנים הנכבדים והלויים הנחמדים והזקנים ההגונים והרופאים הנחמדים, בודליאנה 2834[25] ור' בציון VI, עמ' 115 ש' 35.

10 שו"ת רמב"ם סי' פ'.

11 בודליאנה 2878[70] והשוה שו"ת רדב"ז ח"א סי' ס"ז.

12 הל' מתנות עניים ט' ג'.

13 בבא בתרא ח' עב' ב' קופה מע"ש לע"ש, אך אצל אלפסי: תמחוי גבית בכל יום קופה מע"ש לע"ש.

14 הל' מתנות עניים שם.

15 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תשל"ח, ח"ג סי' תתק"י, ח"ד סי' אלף ר"ל.

של הציבור. מיעוט המוסדות והפעולה של הקהילות מסביר את מיעוט הידיעות על תפקידים שהוטלו על פרנסים מסוימים. חוץ מן הממונה על ההקדש מדובר עוד על סופר הקהל שהיה פקיד. הוא רושם בפנקס הקהל את ההסכמות, הכנסות והוצאות, רכישה והחכרה של חצרות ההקדש וכולי[16]. כנראה היה סופר הקהל ע"פ רוב גם סופר בית הדין, ולכן הוא כותב את הכתובות ואת הגטין וגובה מס מאנשים הפונים אליו[17]. במקור מן המאה השש עשרה נאמר, שהסופר לוקח בשביל כתובה לפעמים פרח זהב ויותר ובשביל כתיבת גט שנים עשר מואיידי. סופרים אלה היו ממלאים את תפקידם באמונה, כי כפי שמסופר בשאלות ותשובות היה אפשר לקבל מהם תעודות והעתקות של תעודות שנכתבו לפני שנים רבות. בקהילה גדולה כקהיר היה צורך בסופרים העובדים במשרד שעות אחדות בכל יום, ובאמת אנו שומעים ששם היו סופרים שלא עסקו במלאכה אחרת וקיבלו משכורת קבועה. את המסים שגבו בתור סופרי בית הדין היו מעבירים אל הנגיד והוא היה משלם להם משכורת[18]. הפנקסים של הקהל היו ע"פ רוב כתובים בלשון ערבית, כי זו היתה לשון הקהל ומשרדו[19].

בתפקידיהם ובעמדותיהם של כלי הקודש חלו בתקופה זו שינויים ניכרים. כמעט בכל תפוצות ישראל נהפכו בימי הבינים המאוחרים הרבנים לנושאי משכורת קבועה, וגם בארצות המזרח הערבי הלכו בדרך זו. בימי הפאטמים והאיובים היו בקהילות מצרים וסוריה כנראה עדיין „חברים" רבים שלא קיבלו שכר מקופת־הקהל, אלא התפרנסו באופן אחר. במכתב שנמצא בגניזה מתלונן „חבר" לפני אחד הגאונים, אחרי שהלשינו עליו, ואומר בין השאר: „והטורח שאני מטריח על עצמי יומם ולילה ועומד בכל צרכיהם בלא כסף ולא זהב כי מסחרינו משכרתינו"[20]. הרמב"ם מחזיק בכלל התלמודי „כל דיין שנוטל שכרו לדון דיניו בטלים" (בכורות כ"ט עמ' א')[21]. ברם בסוף תקופת הממלוכים כבר קיבלו רוב החכמים משכורת קבועה מקופת הציבור. בזמן ההוא היו הקהילות שוכרות תלמיד חכם שיהיה להם לרב ומורה. תפקידו היה להשיב על שאלות, לדרוש דרשות, ללמד את המבוגרים וגם את הנוער. לעתים תכופות היה תלמיד חכם זה גם דיין. כמובן ביקשו ממנו להביע את דעתו ולהתערב

16 אבקת רוכל סי' קכ"ב (דף קי"ב עמ' א' טור ב'); שו"ת רלב"ח סי' כ"ה.

17 שו"ת מהר"ם אלאשקר סי' ס'; שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף ר"כ.

18 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תרכ"ב.

19 באוסף של קטעי הגניזה בספרית האוניברסיטה העברית נמצא קטע (בלתי מסומן) מפנקס של קהל. גם פסק הבוררות בין עדת המסתערבים והמערביים בשנת הרפ"ז נכתב בערבית, ר' טוב מצרים דף י"ד עמ' ב'.

20 מאן, Jews II, עמ' 238.

21 הל' סנהדרין כ"ג ה'.

בעניני הקהל, ולפעמים הוטלו עליו גם תפקידי הנהלה[22]. בשעת מינויו עשו אתו הסכם מפורט[23]. החזנים עלו יותר ויותר בדרגתם החברתית משום שהציבור חיבב אותם בגלל פזמוניהם, ובמשך הזמן זכו לפריוילגיות שלא ניתנו אלא לחכמים[24]. מאידך דאג הקהל לכך, שלא יכהן בתפקיד זה אדם שאינו הגון במעשיו, ואם נודע שהחזן עשה דבר מגונה בפרהסיא סילקו אותו[25]. כמובן הקפידו על כך, שהחזן לא יעבר לפני התיבה בהיותו מבוסם, וחזן שהיתה דרכו בכך הודח מתפקידו[26]. מלבד חכם וחזן היה בכל קהילה שוחט. מחמת החששות המובנים בעניני כשרות החמירו החכמים וראשי הציבור בפיקוח על השוחטים. בגניזה נמצא מכתב מענין שבו מדובר על הביקורת ביחס לשוחטים. מכתב זה נכתב בשנת 1150 ע"י השוחט של קהילת אל־מחלה. הוא מספר שבא אל עירו חכם אחד בתור „מקדם" ויחד עם שאר אנשי הקהל בא גם כותב המכתב לבקר אצלו. החכם ההוא שאל אותו אם למד הלכות שחיטה והוא השיב שלמד את הל' שחיטה של ר' סעדיה גאון. החכם התחיל לשאול אותו שאלות ממסכת חולין עד שהתערב אדם שלישי ואמר, שבני המקום אינם לומדים מסכת חולין. אז פסק החכם שאסור לו לשחוט ומסר את תפקידו למורה הילדים. מאידך הבטיח לו ללמד אותו מס' חולין[27].

ב

אעפ"י ששטחי הפעולה של הקהל מצומצמים היו לא יכלו הקהילות למנוע הוצאות קבועות שונות והפרנסים היו אנוסים לעשות מאמצים גדולים כדי לכסות אותן. בכל המקורות שיש בהם ידיעות על המצב הכספי של הקהילות, ההכנסות וההוצאות, משתקף מחסור האמצעים. כל אימת שהקהל היה צריך לשלם תשלומים קטנים בהחלט לא היה הסכום הדרוש ברשותו, הן שהיה על הקהל לשלם מסים לפי הסכם עם השלטונות[1], הן שהיה צורך דחוף בכסף לעניינים ציבוריים, כגון פדיון שבויים. על מצב זה מעידים הסכומים הקטנים הנזכרים ברשימות תשלומי מסים או תרומות

22 אליהו מפירארא עמ' ס"א ; גוטהיל־וורל עמ' 248—250 ; השוה לענין זה את חיבורו של ש. אסף, לקורות הרבנות פרק ד' ה' (הופיע ברשומות II וגם לעצמו בתל־אביב תרפ"ב).

23 ר' שו"ת בצלאל אשכנזי סי' כ"ה ; דרכי נועם יו"ד סי' ד'.

24 ר' אצל פרימן, „תקנות ירושלים" בספר היובל לב. צ. דינבורג, עמ' 212. קלקשנדי V, עמ' 474 מבדיל בין חזן ובין שליח ציבור, אולם כבר העיר י. מאן בצדק, שהשתמשו בשני הכינויים בשביל אותו תפקיד כפי שאפשר לראות משו"ת רמב"ם (סי' ל"ו) ר' JQR N. S. X, p. 363

25 שו"ת רמב"ם סי' י"ח ; אבקת רוכל סי' קפ"ב ; ר' אברהם אומר, שצריך למסור את התפקיד הזה ללוויים, ר' בביאוגרפיה של אפנשטין עמ' 15.

26 שו"ת רמב"ם סי' ט"ז י"ז.

27 בודליאנה 2876[28].

1 ר' למעלה עמ' 295.

למגביות שנמצאו בגניזה, ואפשר להוסיף עדויות אחרות. והרי מעשה שהיה באלכ־ סנדריה בסוף המאה השתים עשרה. הובא אל העיר יהודי שבוי ודרשו דמי פדיון בסך 100 דינאר. זקני הקהל גבו „ביום ובלילה" עד שקיבצו 60 דינאר ואת השאר התחייב השבוי לשלם כעבור זמן מסוים והפרנסים היו ערבים. והנה כשהגיע זמן הפרעון לא יכול השבוי לשלם. בזמן שקיבלו עליהם את הערבות התכוונו לפנות בענין זה אל יהודי קהיר, אולם תכניתם לא יצאה לפועל. על כן החליטו לקחת שלשים דינאר בתור הלואה מידי המורשה על עזבון של יהודי אשר יורשו עדיין לא בא לקחת את ירושתו [2]. מקרה זה אופיני גם מבחינה אחרת. הוא מראה שבשעת הצורך היו הפרנ־ סים ערבים באופן אישי, וזה משום שלפי המושגים של החברה המסלמית לא היתה הקהילה אישיות משפטית. בתעודה אחת מסופר, שהפרנסים לוו כסף על שמם בשביל צרכי הציבור, וודאי שזה קרה לעתים תכופות [3]. אין ספק שדבר זה הגדיל את הקשיים הכספיים של הקהל [4]. על המצב הדחוק של הקהל מצביעות כמה וכמה תעודות, שבהן מסופר שהפרנסים משכנו חפצים של בית הכנסת, כגון רמונים ופרוכות והמדובר בקהילות גדולות [5].

חוסר האמצעים, שפגע בקהילות במשך כל התקופה הנידונה, נגרם בוודאי גם ע״י העובדה שרוב ההכנסות היו לכתחילה מיועדות למטרות מסויימות. בין ההכנסות של הקהל תפשו כמובן המסים מקום חשוב. במקור מן המאה השש עשרה מדובר על „התמיד והקופה והצדקה וכל צרכי העניים" [6]. בתעודה אחת מאותו הזמן אנו קוראים על „קופת התמיד" ו„פרעון כל ההוצאות וההפסדות וזולתם הנהוגים על בית הכנסת בכל שנה" [7]. הרי לפנינו שני סעיפי ההוצאות שבשבילן נגבו מסים: התמיכה בעניים וההוצאות בשביל בית הכנסת. ה„קופה" היתה כמובן הקופה בשביל העניים [8]. למטרות אלה, שהיו הוצאות קבועות של הקהל, נתקבלו גם נדבות, כגון בשביל החזנים והשמשים [9]. חוץ מן ההוצאות הנ״ל היה על הציבור היהודי לשלם את המסים הממשלתיים בשביל העניים. אם הקהל עשה הסכם עם השלטונות חילקו כמובן את המסים באופן שחסרי האמצעים היו פטורים, ואם אישית סילקו את המסים, כלומר: ישר לידי השלטונות המסלמיים, נערכה מגבית כדי לאסוף את הסכום שהיה מוטל על העניים [10].

2 שו״ת רמב״ם סי׳ שע״ט. 3 ר׳ למעלה עמ׳ 27.

4 ר׳ בארון Jewish Community II, p. 269

5 גוטהייל Mann ; Some Genizah Gleanings, Mélanges Hartwig Derenbourg p. 96 , Texts I, p. 434

6 שו״ת רדב״ז ח״ב סי׳ תתק״י. 7 טוב מצרים דף י״ד עמ׳ א׳.

8 ר׳ למעלה. 9 ר׳ בטוב מצרים שם.

10 שו״ת רמב״ם סי׳ קמ״ה ; שו״ת רדב״ז ח״א סי׳ תצ״ח ור׳ במכתב הרמב״ם שפירסם ש. אסף, מגנזי ה„גניזה" סיני י״ג עמ׳ ב׳־ג׳.

בגלל מיעוט ההכנסות הקבועות השתדלו הקהילות להגדיל את מספר משלמי המסים ככל שאפשר. הנה כי כן ניסו, למשל, לחייב לתשלום מסים אנשים שבאו לעיר לשם מסחר. חכמי התלמוד הורו, שמי שגר בעיר אחת שנים עשר חודש דינו כאנשי העיר, ועד הזמן ההוא הוא פטור מלשלם את המסים המוטלים על תושביה, אבל אם קנה בה בית לגור הוא חייב לשלם לאלתר (בבא בתרא דף ז' עמ' ב'). עיקרון זה נתן מקום לפירושים שונים, והפוסקים התחבטו הרבה בשאלה זו. אחדים מגדולי ההוראה פירשו את הכלל התלמודי כפשוטו, כלומר: הם אמרו שאדם הבא מעיר אחרת מחויב לשלם מסים בעיר מגוריו החדשה במשך השנה הראשונה רק אם קנה בית דירה, ואילו שאר מעשיו המעידים שדעתו להשתקע אינם נחשבים[11]. פוסקים אחרים היו סבורים שגם שאר מעשיו המעידים שרצונו להשתקע בעיר מחייבים אותו לתשלום המס בשנה הראשונה[12]. בעיה אחרת שנתעוררה מזמן לזמן בכל תפוצות ישראל היתה השאלה, אם מותר לגבות מסים מתלמידי חכמים. יש להניח שמשך תקופה ארוכה, לפחות מאתים שנה, היתה בעיה זו בארצות הממלוכים בלתי חשובה, משום שמספר תלמידי החכמים היה קטן מאד. אולם בסופה של תקופת הממלוכים, כאשר נתרבה שוב מספרם, נאלצו ראשי הציבור היהודי לדון בדבר בפעם כפעם. חכמי הדורות ההם הגנו בתוקף על זכויותיהם. עצם השחרור של תלמידי חכמים מתשלום המסים היה כלל גדול במשפט העברי[13]. אך תמיד נשאלה השאלה מי נחשב כתלמיד חכם שיש לפטור אותו ומאלו מסים יש לפטור אותו. הרמב"ם מגדיר את תלמידי החכמים כבני אדם העושים מלאכה בכל יום מעט כדי חייהם אם לא היה להם מה יאכלו ושאר היום והלילה עוסקים בתורה[14]. בדורות יותר מאוחרים נתקבלה הדעה שלאו דווקא אדם שתורתו אומנותו נקרא תלמיד חכם ופטור ממסים. מהר"ם אלאשקר מסביר: "דבר פשוט הוא שיבאו על האדם כמה מקרים מחולאים וזולתם שיצטרך להוצאה מרובה" ולכן "אפשר לומר דלענין מסים אפילו יש לו מה יאכל כיון שעושה תורתו עיקר ואינו מתבטל מלמודו... אין מחייבים אותו" ו"הציבור חייב לפרוע עליהם ואע"פ שהם עשירים הרבה שלא מפני עניותם נפטרו אלא מפני תורתם"[15]. רבים צידדו בדעה, שאם השלטונות הלא־יהודיים מטילים על היהודים מס גולגולת חייבים תלמידי חכמים לשלם אותו, אבל הרמב"ם פסק שהם פטורים גם ממס זה[16]. מהר"ם אלאשקר מדגיש, שתלמידי חכמים פטורים ממסים בלתי ישירים, ועוד הוא טוען: "ואפילו אם יאמר המלך לכל היהודים

11 שו"ת מבי"ט ח"א סי' ע"ז.

12 שו"ת בירב סי' כ"ב.

13 ב"ב ח' עמ' א'; הל' ת"ת ו' י'.

14 הל' ת"ת ג' ט'.

15 שו"ת אלאשקר סי' י"ט.

16 הל' ת"ת ו' י' והשוה שו"ת מבי"ט ח"ב סי' כ"ה.

שבמלכותו תנו לי כך וכך או תצאו מן המלכות ועמדו הקהילות ופדו את נפשם בממון הת"ח פטורים לפי שאין פרענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ"[17]. בסופה של התקופה הנידונה מצאו להן הדעות הללו מהלכים בארצות המזרח וברוב המקומות הצליחו המלומדים להשתחרר מעול המסים. בתקנה שנתקנה בשנת רס"ט (1509) בשביל קהילת ירושלים נאמר שבעלי תורה עשירים שתורתם אומנותם פטורים מלשלם מסים, פרט למס הגולגולת[18]. תקנה דומה לזו נתקנה באותו הזמן בשביל תלמידי החכמים בצפת[19].

מלבד המסים והנדבות היתה לקהל עוד הכנסה קבועה, והיא ההכנסה מן ההקדש ("שכירות ההקדש"). אמנם גם זה היה מקור הכנסה דל. לעתים נתקשו הפרנסים בגביה של דמי השכירה ולעתים לא הכניס ההקדש מאומה. בתעודה אחת (בלי תאריך) מסופר על הקשיים שעמדו לפני קהילת קהיר בגביה של דמי השכירה עד שלסוף נמסרה הגביה לאדם שהקהילה היתה חייבת לו סכום מסויים[20]. כפי שכבר נאמר היו ההקדשות ברובם מיועדים למתן צדקה. מחמת חוסר האמצעים של הקהילות נתעורר לפעמים הצורך להשתמש בהם לשאר צרכי הקהל, אבל נגד נסיונות כאלה מיחו הרבנים נמרצות[21]. מאידך נהגו להחליף את אדמות ההקדש באדמות אחרות[22], ואם איש הקדיש סכום כסף היו מלוים ממנו ועניים או תלמידי חכמים היו אוכלים את הפרות[23].

ג

הסך־הכל של מצב הקהילות מבחינה ארגונית וכספית הוא איפוא עגום למדי. השכבה השלטת בקהילות הגדולות מחזיקה בשמרנות יתרה בצורת הממשל ואינה מגלה פעילות מרובה, וכחות חדשים שישנו את פני הדברים אין. הפרנסים משתדלים בעיקר לשמור על השלום והאחדות בתוך הקהילה. בשאיפה זו היתה כמובן צפונה ברכה. כך, למשל, תיקנו במצרים במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה שלא יוכל אדם לנדות ולהחרים את חברו אלא אם יסכימו לכך שלושה מראשי הציבור בעירו

17 שם, שם.

18 כתר תורה לר' שמואל די אבילה דף [א' עמ' ב']. לפי נוסח זה צריך לתקן את דברי ר' משה באסולה האומר (עמ' 83) שתלמידי החכמים בירושלים אינם פורעים עולות ומסים. מאידך יש להעיר שר' יוסף קארו ובית דינו החרימו מי שמטיל כראג'י על ת"ח, ר' אבקת רוכל סי' א'.

19 גוטהיל־וורל עמ' 246.

20 גוטהיל, Some Genizah Gleanings בקובץ הנ"ל עמ' 96.

21 שו"ת רמב"ם סי' קמ"ד ; שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תשל"ח.

22 שו"ת רדב"ז שם.

23 שם ח"ד סי' אלף שכ"ג ; שו"ת בירב סי' ל"ו.

אחרי שמצאו בו דבר עברה בעדות ברורה. מי שינדה שלא בהסכמת תושבי העיר נידויו לא יהיה נידוי [1]. בעלי התקנה הדגישו שהיא חלה גם על נשיאים וחכמים, שהרי ה„פני" של החברה היהודית היו הראשונים להשתמש בנשק ה„חרם" נגד מתנגדיהם ואויביהם. בדורות ההם הקפידו היהודים בארצות המזרח על כבודם ואם העליב אדם את חברו נידו אותו [2]. עד היכן הגיעו הדברים אפשר ללמוד מן הסיפור הבא הכלול בקובץ של שאלות ותשובות מהמאה השש עשרה: ראובן ושמעון שני ת"ח שהיו מסובין בסעודה של מצוה ונתנו כוס של ברכה לראובן לברך; ושמעון כראותו שנתנו כוס לראובן קם מעל השלחן ויצא. כשגמר ראובן לברך עמד וחרף וגידף את שמעון, ובבוקר נתקבצו תלמידי שמעון ונידו את ראובן לכבוד רבם ועמד ראובן בהסכמת קצת חכמים ונידה את תלמידי שמעון וחזרו התלמידים ובאו לבית ראובן ונידו אותו בפניו, וחזר ראובן ונידה אותם וכולי [3]. הרי לפנינו סיפור אופייני מההוי של תלמידי חכמים בזמן ההוא המראה מה נחוצה היתה תקנה האוסרת את השימוש המופרז בנידוי. מאידך דומה שבמאה הארבע עשרה והחמש עשרה לא נתעוררו בין תלמידי החכמים שבמצרים ובסוריה מחלוקות רציניות, ובדרך כלל לא באו לידינו ידיעות על זעזועים קשים בחיים הפנימיים של הקהילות או מחלוקות שנתעוררו בגלל ענינים שבהשקפה. סילוקו של אחד הנגידים ומינויו השרירותי של אחר, שאולי לא היה ראוי לתפקיד זה, היו תופעות רגילות בעיני הנתינים של המדינה הממלוכית, והם לא שינו ולא כלום מתוכן החיים הציבוריים וצורתם.

חוסר ההשפעה של חוגים רחבים בציבור היהודי על הנהלת הקהילות ושלטון של צמרת דקה נותנים את אותותיהם בכל תופעות החיים הציבוריים. הם מטביעים את חותמם לא רק על הסדרים שבקהילות השונות, אלא גם על הארגון הכולל של יהודי מצרים וסוריה אשר בראשו עומד הנגיד. העובדה שלשכבה הבינונית אין נציגות וההשפעה של המלומדים גדולה מדי מפחיתה בהרבה את ערך הארגון הכולל. אמנם אין להתעלם מכך שלידי רפיון ארגוני הביא עוד גורם אחר, והוא אופי היחסים בין השלטונות המסלמיים ליהודים. אילו נהגו השלטונות לדרוש מכל הקהילות סכום מסוים ולהטיל את הגביה על הנגיד בתור נציגן, ודאי שהיה מתכנס גוף מיצג של פרנסי הקהילות, כמו שהיה בארצות אירופה; אולם סדרי השלטונות המסלמיים במצרים ובסוריה היו רחוקים משיטה זו. לפחות במה שנוגע למסים הקבועים. השאלות הנוגעות לכל הקהילות, שבהן דנו הנגיד ויועציו, היו בעיקר שאלות של הנוהג הדתי, סדרי הפולחן וכיו"ב. הוא דן בהן עם „בני ישיבתו", היינו חברי בית הדין שלו

1 שו"ת ר' אברהם עמ' 26/25.

2 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתקי"ח: הקורא לחברו ממזר... בכאן במצרים ראיתי הראשונים נהגו לנדותו.

3 שם ח"ו סי' שני אלפים רל"ט.

ושאר החכמים המקורבים אליו או עם ועד יותר רחב. תקנה משנת תתקל"ו (1176) פותחת בזו הלשון: מודיעים אנחנו תלמידי חכמים הדרים בארץ מצרים... שנזדמן שנתקבצנו בארץ הזאת מקצוי ארץ וגלויות רחוקים ונצטרף עיוננו אל עיון מי שמצא־נוהו בארץ הזאת מתלמידי חכמים היושבים בה והתחיל כל אחד מאתנו כשהוא לעצמו ובעת התקבצנו לבדוק עניני הציבור..."[4] גם בעניני המסים של תלמידי חכמים מחליט הנגיד ובית דינו, והוא מחליט על כל קהילה וקהילה לעצמה.

4 שו"ת רמב"ם סי' צ"ו.

שער שביעי

תקופת קאיתבאי

פרק 1:

קאיתבאי והיהודים

א

בליל יום שני, ראשון לפברואר 1468, נדדה שנת תושבי קהיר. בחוצות נשמע קול רעש והמולה, ללא הפוגות דהרו פלוגות ממלוכים אנה ואנה, ולב האזרחים היה מלא חרדה. אולם הפעם פחדו לשוא. לא ניטשו קרבות ברחובות, וכאור הבוקר נודע להם ששלטאן חדש עלה על כסא מצרים. הממלוכים עשו את מלאכתם בזריזות. המשבר פרץ אור ליום שני, כאשר הזדיינו המורדים והתעללו בשרים שהיו נאמנים לשלטאן תמרבגא. אחר כך השתלטו על הציטדלה, כלאו את תמרבגא באחד החדרים והכתירו את האמיר כ׳ירבך לשלטאן. בחצי הלילה עלתה על הציטדלה סיעה אחרת, גרשה אחרי קרב קצר את תומכי כ׳ירבך והמליכה את האמיר קאיתבאי אל־מחמודי, שנתכנה אל־מלך אל־אשרף. ודאי חשבו רבים ששלטונו לא יאריך ימים ויחלף במהרה כדרך שהורדו עד מהרה שני השלטאנים שישבו על כסא המלכות לפניו. אולם שלטאן זה מלך כמעט שלשים שנה, ותקופת שלטונו הארוכה קובעת לעצמה מקום מיוחד בהיסטוריה של מצרים. שלטון קאיתבאי האריך ימים משום שהיה פיקח, מיושב בדעת, בקי בעניני הממשלה, יודע להתהלך עם הבריות ולקנות לבבות וגם להטיל פחד ע״י מעשים אכזריים. ביחסים עם מעצמות אחרות הבין אימתי הזמן להיות תקיף ואימתי ותרן. אך סגולתו החשובה ביותר היתה פעילותו. הוא היה בעל מרץ ויזמה, ואף בזקנותו עדיין היה יוצא בפעם כפעם מעיר הבירה ומבקר בפרו־ בינציות השונות של מלכותו.

מי יודע מה היה גורלה של מצרים בימים ההם לולא היה יושב על כסא המלוכה שלטאן מוכשר כקאיתבאי. בזו אחר זו איימו על ארצות הממלוכים מעצמות שכנות, ושליטי קהיר נאלצו לגייס את כל כחותיהם כדי לעמוד בפניהן. מלכות העבדים הרעועה מבפנים החזיקה מעמד בפני אויבים אדירים. האם חזרו הממלוכים ממלחמות אלה עטורי נצחון בזכות כשרון המעשה של השלטאן, או אולי היתה זאת התאוששות אחרונה לפני הסוף כדרך שכיב מרע שמתאושש עוד פעם אחת לפני מותו, ואין זה אלא אות מבשר את הקץ המתקרב? מיד אחרי שנבחר לשלטאן שלח קאיתבאי את גדודיו נגד התרכמאני שאה־סואר שתפש את השלטון בנסיכות

הוסלית אבלסתין נגד רצון הממשלה הממלוכית, פלש לפרובינציה של חלב וכבש מקומות אחדים שסרו למשמעת השלטאן. חיל המשלוח נחל מפלה איומה וכזה היה גורלם של גדודים חדשים שנשלחו נגד הנסיך של אבלסתין בשנת 1469. שאה־סואר הלך מחיל לחיל והרחיב את גבולות נסיכותו על חשבון הממלוכים, אולם כעבור שנתים עלו עליו גדודי קאיתבאי מחדש, ניצחו אותו והביאו אותו אסור בכבלים לקהיר ושם נתלה. זמן קצר אחרי סילוק אויב זה נתקבלו בבירת מצרים ידיעות שאויב הרבה יותר חזק עולה על גבולות סוריה. בשנות השישים למאה החמש עשרה הקים לו אוזון חסן (חסן הארוך), נסיך „התורכמאנים של הכבש הלבן", מלכות אדירה. הוא השתלט על ארמניה, ארם נהרים, אד־רביג'אן וכמעט כל מדינות פרס ומדי. זמן רב העמיד אוזון חסן פני וסל של הממלוכים, אולם כאשר נסתבך במלחמה עם העות'מאנים חדרו גדודיו אל הנסיכות אבלסתין וצרו על אל־בירה, מבצר הממלוכים על הפרת. על כן שלח קאיתבאי בסוף 1472 חילות אל הפרובינציה של חלב שהגנו בהצלחה על הגבולות הצפוניים־מזרחיים של סוריה. בשנת 1475 התלקחה שוב מלחמה בין הממלוכים ובין אוזון חסן, משום שנציב חלב הושיט עזרה לאחד מבניו של הנסיך התרכמאני שמרד באביו. גדודי חלב נוצחו אבל אוזון חסן נסוג לארצותיו. גם אחרי מותו של אוזון חסן לא פגה המתיחות בין הממלוכים ובין „התרכמאנים של הכבש הלבן". בשנת 1480 רדף אחד משרי הצבא של קאיתבאי אחרי בדואים מתמרדים ופרץ לגבולות התרכמאנים, וכאשר לא אבה לחזור היכו אותו שוק על ירך. ברם השאלה החשובה ביותר בה התלבט קאיתבאי היתה המחלוקת עם העות'מאנים. ההתנגשות בין שתי המעצמות היתה בלתי נמנעת, כי לשתיהן היו אזורי השפעה באסיה הקטנה שגבלו זה בזה. אם שליטי קהיר או קושטא הושיבו באחת הנסיכויות הוסליות נסיך חדש נמצא כמעט תמיד בין קרוביו טוען אחר לכסא הנסיכות שביקש עזרה מידי המעצמה שכנגד. כרגיל בשעת מתיחות בין שתי מדינות קרו עוד מקרים שונים שיצקו שמן על המדורה. ביניהם יש להזכיר את הבריחה של נסיך תורכי, שהעסיקה שנים רבות את חצרות המלכים במזרח ובמערב. בשנת 1481 נמלט אל הממלוכים הנסיך ג'ם, אחיו של באיזיד השני, שנכשל במלחמת הירושה אחרי מות אביהם, וקאיתבאי לא זו בלבד שקיבל אותו בזרועות פתוחות אלא איפשר לו לחזור לאסיה הקטנה ולנסות עוד פעם את מזלו. אך הגורם הראשי לסיכסוך העות'מאני־ממלוכי היה רצון העות'מאנים להרחיב את אזור ההשפעה שלהם בדרומה של אסיה הקטנה. אחרי ששאה־סואר הוצא להורג מינה קאיתבאי אחד מאחיו לנסיך של אבלסתין, אבל הוא גורש ע"י אח אחר בעזרת גדודים עות'מאניים. כמובן לא טמנו הממלוכים את ידיהם בחיקם והחל משנת 1483 שלחו בפעם כפעם את צבאותיהם נגד הנסיך שהושב ע"י העות'מאנים ונתמך ע"י גדודי העזר שלהם. בשנת 1485 פלשו העות'מאנים אל השטח שהיה נתון לשלטון הממלוכים באופן ישיר וכבשו מקומות אחדים, אולם צבאות קאיתבאי השיבו מכה תחת מכה וזכו בנצחונות מזהירים. בשנת 1488

התחדשה המלחמה ושוב ניצחו הממלוכים, ובשנת 1490 חדר צבא ממלוכי עד למרכזה של אסיה הקטנה ועשה בה שמות. שיחקה להם לממלוכים השעה ובאותו זמן נמשך לבו של שלטאן העות'מאנים אחרי כיבושים באירופה ולכן כרת שלום עם הממלוכים וויתר על המקומות שבגללם פרצה המלחמה.

במחצית השניה של המאה החמש עשרה חזרו והשתלבו חוטי הפוליטיקה של המזרח והמערב שהיו רחוקים זה מזה משך זמן ארוך והקשרים הדיפלומטיים נתהדקו. קאיתבאי השתתף גם הוא במשחק הדיפלומאטי והשתדל להפיק תועלת מן הסיכסוכים בין המדינות שמסביב לים התיכון. כאשר ברח הנסיך ג'ם אל אבירי רודוס ונמסר בסוף לידי האפיפיור, פנה אליו קאיתבאי וביקש להסגיר לו את הנסיך התורכי כדי שישמש בידו קלף נגד אחיו באיזיד, וכן שלח שליחים אל מתיאס קורבינוס, מלך הונגריה, ונשא ונתן אתו על המלחמה בעות'מאנים, אויבם המשותף. לפי מקורות אירופאיים הציע קאיתבאי למלך הונגריה תמיכה כספית גדולה והחזרת השלטון על ירושלים לנוצרים. ברם לא רק לטובת מלכותו הוא השתמש קאיתבאי בתכסיסים דיפלומטיים. משהחמיר מצב המסלמים בגרנדה, שלח השלטאן נזירים פרנציסקניים מירושלים לאירופה והם ביקשו בשמו מן האפיפיור, ממלך ניאפול וממלך ספרד שיפסיק את המלחמה נגד המאורים ואיים שיהרס את כנסית הקבר הקדוש ושלא יתן לעולי רגל נוצריים לבקר בארץ ישראל.

קאיתבאי היה רב פעלים בפוליטיקה החיצונית וכן בשטחי פעולה אחרים. כמעט כל השלטאנים הממלוכיים הקימו בנינים שונים אך קאיתבאי הרבה לעשות מכולם. הוא תיקן בנינים ישנים והקים חדשים בכל חלקי מצרים וסוריה, בארץ ישראל ובחג'אז. באלכסנדריה בנה מגדל לשמירה על החוף, בחלב תיקן את הציטדלה וכן תיקן סכרים וגשרים במצרים, וכמובן בנה בערים שונות מסגדים ומדרסות, ובפרט בקהיר עצמה. ועוד בנה בארות ציבוריות, פה בית ספר ושם פונדק לסוחרים. כפי הנראה השקיע בהקמת הבנינים האלה מרץ רב ולכן היו משוכללים מכל הבחינות. אמנם הבנינים היפים של קאיתבאי לא היו אלא צד אחד של המטבע. המסגדים המפוארים נבנו בכספי העם המדוכא והמושפל. יחס הממשלה הממלוכית אל המוני התושבים לא השתנה. ברם כשם שקאיתבאי העלה את קרן מלכותו על ידי נצחונות צבאותיו כן יש לציין לשבחו שהשכין שלום בין סיעות הממלוכים במשך כל ימי שלטונו. הוא הצליח לרסן את היצרים הרעים שלהם עד שנותיו האחרונות. אולם לסוף התחילה המלחמה על ירושתו עוד בחייו. השלטאן חלה והוכרח ע"י האמירים להתפטר לטובת בנו ולמחרת היום נפטר (7 אוגוסט 1496).

ב

כרוב השלטאנים הבחרים והברג'ים הבליט קאיתבאי בכל הזדמנות את מסירותו לדת ישמעאל. כאשר שמע שנפלה דלקה במסגד של מחמד במדינה פרץ בבכי ושלח

מהנדס ופועלים להקים אותו מחדש. הוא עלה למכה וקיים את כל המצוות התלויות בעליה לרגל ופיזר נדבות הרבה בין העניים בחג׳אז, וכן עלה לירושלים ויסד בה בית מדרש לחכמי הדת שלהם[1]. אולם הוא היה רחוק מקנאות ולא חשב שמחובתו של מסלם מסור לדתו לרדוף בני דתות אחרות. במשך השנים הרבות שקאיתבאי ישב על כסא המלוכה לא חידש את החוקים המגבילים את זכויות המיעוטים הדתיים ולא גזר גזירות חדשות. אמנם השכנות של בני דתות שונות יוצרת ממילא סבך של פרובלימות וגם בימי קאיתבאי עלתה בעית היחסים בין המסלמים ובין הלא־מסלמים על הפרק, ולא פעם הובאו לפניו בתור פוסק אחרון שאלות בנוגע למעמד המשפטי של היהודים והנוצרים. לפי עדות מקורות מסלמיים, נוצריים ויהודיים נהג במדה רבה של סובלנות כלפי המיעוטים הדתיים ולא נתן לקפח את זכויותיהם. הוא הרשה לנוצרים לתקן כנסיות בירושלים ובבית לחם, והנזיר פליכס פברי שר לו שירי הלל וקורא לו כורש חדש. פברי סבור, שקאיתבאי לא היטיב עם הנוצרים מאהבת בצע, כלומר: כדי לקבל מהם מתנות נאות ולמשוך עולי רגל לארצותיו, אלא לפי דעתו עשה מה שעשה לשם שמים[2]. בהערות אלה יש ענין רב, כי הכומר הגרמני העלה על הכתב מה ששמע מפי הנזירים הקאתוליים שישבו שנים רבות בארצות המזרח והכירו יפה את היחס של קאיתבאי אל הלא־מסלמים. כשם שהטה חסד לנוצרים כן הגן קאיתבאי על היהודים מפני הצוררים והמשטינים ממחנה האדוקים המסלמיים שהתגרו בהם מזמן לזמן.

בשנה הששית למלכות קאיתבאי נטפלו בירושלים המסלמים אל היהודים, התחילו משפטים ומדנים, ומה שהיה מתחילה ענין מקומי נהפך למחלוקת גדולה שהכתה גלים בכל מדינות הממלוכים. הקנאים המסלמיים התחילו בהסתה פרועה, היהודים לא נבהלו והגנו במרץ רב על זכויותיהם, ועל השלטאן היה להתערב בשאלה העדינה. על פרשה זאת מסופר במקורות יהודיים וערביים, והסיפור המפורט ביותר נמצא בחיבור של סופר ירושלמי, בהיסטוריה של ירושלים וחברון, אל־אנס אל־ג׳ליל בתאריך׳ אל־קדס ואל־כ׳ליל מאת מג׳יר אד־דין אל־עלימי. סופר זה כתב את ההיסטוריה שלו עשרים שנה אחרי המחלוקת ההיא[3] והיה עד ראיה ושמיעה באחדים משלביה, ודבריו מתאשרים על ידי שאר המקורות מאותו הזמן. כל הידיעות האלה לא זו בלבד שהן נותנות תמונה ברורה של השתלשלות הענינים, אלא הן נוסכות אור בהיר על עמדת הממשלה הממלוכית כלפי היהודים ומסיבות חייהם בימי השלטאן קאיתבאי.

1 כאשר חזר בשנת 1475 מדרכו לארץ ישראל נערכה לו קבלת פנים חגיגית והיהודים השתתפו בה, ר׳ אבן איאס III, עמ׳ 109.

2 I Evagatorium, עמ׳ 478.

3 ר׳ ברוקלמן II, עמ׳ 43.

ומעשה שהיה כך היה:

בימים ההם היה ליהודי ירושלים בית כנסת בתוך חצר גדולה, ובה בתים אחדים שהיו הקדש ליהודים האשכנזים. ואירע שליהודי אחד היה דין ודברים עב שאר בני הקהילה וכדי להתנקם בהם הלך ועבר לדת ישמעאל. אמו הרחיקה לכת ונדבה למסלמים את הבית שהיה לה באותה חצר, מצד דרום־מערב לבית הכנסת, כדי שיעשו אותו למסגד. כעבור זמן מה אספו כסף ובנו שם מנארת והקדישו הקדשות למענו[4]. ממערב לבית שנעשה מסגד, בינו ובין הרחוב, היה בית של ההקדש ולכן נאלצו המסלמים ללכת למסגד בשביל ארוך מצד דרום. והנה בתחילת החורף של שנת רל"ד כאשר ירדו הגשמים הראשונים נפל הבית תחתיו[5], ובראות המסלמים שנתפנה המקום לפני שער המסגד רצו לתפוש אותו כדי שיוכלו לגשת למסגד ישר מהרחוב[6]. כאשר פנו המסלמים אל השלטונות וטענו, שהמגרש שבו היה הבית

4 רע"ב עמ' 219. גרץ־שפ"ר VI, עמ' 304 מספר, שהיהודי ההוא התאסלם בגלל הלחץ שלחצו הפרנסים את יהודי ירושלים במחצית השניה של המאה החמש עשרה אחרי שהוטל על הקהילה מס כבד, וכזאת מספר לונץ, וכן הוא יודע שהמומר היה ספרדי, ר' היהודים בארץ הצבי בירושלים II, עמ' 22, וכל זה לא נזכר במקור העברי אשר ממנו הם שואבים. מג'יר אד־דין אל־עלימי מספר, שהמנארת של המסגד אשר מצד דרום לבית הכנסת נבנתה „אחרי שמנה מאות (להג'רה)", ר' אל־אנס אל־ג'ליל, עמ' 400 ובתרגום הצרפתי של המר ב Fundgruben des Orients II (1811), עמ' 124. כמובן צריך להבין שהמנארת נבנתה זמן קצר אחרי שנת 800, שהיא 1398/1397, ואם כן עבר הבית עוד מקודם לרשות המסלמים ונהפך למסגד ואילו המס שגרם להתרוששות הקהילה בירושלים הוטל לפי אותו מקור עברי בערך בשנת ר' (1440), ר' רע"ב עמ' 224. — מסורת בפי יהודי ירושלים מספרת, שאמו של אותו מומר היתה כובסת.

5 כאן מתחיל הסיפור של מג'יר אד־דין אל־עלימי, עמ' 633—647, תרגום עברי פירסם י. יהודה, קורות בה"כ של הרמב"ן ז"ל, ירושלים III (תרמ"ט), עמ' 72—86, אך קודם מסר את תכנו בקיצור ש. מונק בספרו Palestine (פאריס 1881), עמ' 644 וממנו העתיק גרץ־שפ"ר (שם). מה שמספר לונץ בירושלים II (תרמ"ז), עמ' 23/22 — גם כן בקיצור נמרץ — אינו נזכר במקור העברי שהוא מביא, ויש לחשוב שהיה לפניו תרגומו של יהודה ור' שם בירושלים II בחלק הגרמני בעמוד הראשון (בלי פגינציה). לספר „ופא אל־עהוד" (ר' להלן) בתור מקור היסטורי צריך כמובן להתיחס בזהירות מלכתחילה, וההשוואה עם שאר המקורות מוכיחה שלעתים מוסר לנו אבן עביה לא רק תיאור חד צדדי אלא גם מבולבל ובלתי ברור. עוד יש להזכיר מקור עברי: שו"ת מהרי"ק סי' ה'.

6 בית הכנסת היה כפי הנראה ברחוב היהודים מדרום ל„חורבה" (דהאידנא). לפי מסורת ירושלמית עתיקה היה בית הכנסת של הרמב"ן מחוץ לחומה במורד הדרך המובילה לשער האשפות, מול הכניסה לבתי המחסה, ר' פנחס בן צבי גראייבסקי, הרמב"ן וירושלים (ירושלים תרצ"ט) עמ' 30 ובספר „ופא אל־עהוד" מסופר גם כן, שאחרי שהיהודים חזרו לירושלים „לקחו להם בית כנסת מחוץ לירושלים אח"כ פחדו מהבדואים וקנו להם מקום זה" (עמ' 53). לפי מסורת אחרת יסד הרמב"ן את בית הכנסת באותו בית שברחוב היהודים, ומסורת זו מסתמכת על צורת הבנין, שהרי האולם נשען על עמודים כמסופר במכתב הרמב"ן אל בנו.

שייך למסגד, נערך משפט והיהודים הביאו תעודה שאישרה את זכויותיהם. שלשת השופטים שישבו בדין, היינו השופטים המקומיים של השאפעים, החנפים והחנבלים [7], הזמינו מהנדסים וערכו בדיקה בחצר עצמה ובאו לידי המסקנה שאין יסוד לתביעות המסלמים [8]. ברם הקנאים המסלמיים לא אמרו נואש, וכדי לערער על פסק הדין אחזו באמצעי בדוק. אחד מהם נסע למצרים ומסר לשלטאן שבית הכנסת עצמו נוסד בימי השלטון האסלאמי. על סמך תלונה זו נתקבלה בירושלים בתחילת שנת 1474 פקודה מהשלטאן לערוך חקירה נוספת. בישיבה זו השתתפו השופט השאפעי והשופט החנפי (החנבלי פוטר בינתים) ועוד כמה תיאולוגים, אם כי רבים מהם נעדרו משום שזה היה בחודש רמצ'אן ובסוף היום והם היו שקועים בתפילה, קריאת הקוראן וכיו"ב. היהודים טענו גם בנוגע לבית זה שהוא קנינם החוקי והצהירו שאבותיהם קנו אותו לפני שבעים או שמונים שנה ותעודת הקנין נמצאת בידי הזקנים במצרים. אמנם לא כל באי כח היהודים הצהירו הצהרה זו, כי הם ידעו את המסקנות, שעלולים השופטים להסיק מדיבורים כאלה. אם החזיקו בבית הכנסת שלא כחוק — כך טענו אלה — מדוע שתקו להם השופטים המסלמיים זמן כה רב? ברם דברי היהודים נתקבלו כהודאה שאמנם נוסד בית כנסת זה לפני שני דורות, דבר שהוא אסור בעיר מסלמית. היהודים נשתתקו כאשר גערו בהם ואיימו עליהם, ובפרט השופט השאפעי שהאב אד־דין אבן עביה [9], שחרץ את המשפט הראשון לטובתם. אבן עביה קבע שעל פי הודאת היהודים „חודש" בית הכנסת לפני שני דורות, שלא כחוק, ופסק שאסור ליהודים לערוך את התפילות בבית ההוא עד שיוכרע דינו לחלוטין. אם יודו — כך אמר — גם זקני היהודים במצרים במה שהודו יהודי ירושלים אזי דינו להחרם, ואם לא — יחודש המשפט [10]. חכמי המשפט שהיו נוכחים הצטרפו לדעתו וחתמו על הפרטי־כל שנשלח לממשלה בקהיר, פרט לשופט החנפי שסרב לחתום, כשם שחכמי האסכולה

על סמך בדיקה ארכיטקטונית מגיע פינקרפלד, בתי הכנסיות בארץ ישראל (ירושלים תש"ו), עמ' י' ואילך גם הוא למסקנה, שזהו בית הכנסת של הרמב"ן. הבית ההוא ברחוב היהודים שייך זה זמן רב לערביים ונהפך ל„וקף", אלא שהוא היה זה עשרות שנים מושכר ליהודים שהשתמשו בו לבית מלאכה, מקודם לטחנה של קטניות ומלח ואחר כך (עד תש"ח) עשו בו גבינה. המסגד עומד על תלו עד היום הזה ועליו מנארת. הבית שנחרב היה איפוא באותו מקום שבו הוקם בנין המשטרה, ממערב למסגד, בינו ובין הרחוב. בנין זה הוקם בראשיתה של מלחמת העולם הראשונה (1914—1918) ומקודם היה שם מגרש ריק. הדרך למסגד מצד דרום הסתעף מרחוב בית אל („מידאן" ע"ש המשכו), הוא הרחוב הפונה מרחוב היהודים שבו החורבה לצד מזרח, לעבר בית הכנסת בית אל. דרך זו נסתמה ע"י חנות שבנה שם ערבי.

7 השופט המאלכי מת ועדיין לא נתמנה אחר במקומו.

8 המשפט היה בחודש רג'ב 878 להג'=11.22.—1473.12.21.

9 שמו המלא: שהאב אד־דין אחמד בן מחמד בן אבי בכר בן עביה, ר' אצ־צ'ו אל־לאמע II, עמ' 185. קובץ שירים שלו בכ"י ברלין 7924.

10 יפא אל־עהוד עמ' 12.

החנפית גילו בדרך כלל פחות קנאות במה שנוגע לבתי התפילה הלא־מסלמיים. פסק הדין הוצא לפועל, בית הכנסת נסגר ולא ניתן ליהודים להתפלל בו. אולם היהודים לא קיבלו עליהם את הדין, הם הגישו לשלטאן את עצומותיהם וביקשו לבטל את הגזירה. ערעורם נתקבל ועל פי פקודת השלטאן נתכנס בקהיר בית הדין העליון, בישיבה זו שהתקיימה במדרסה ה„צאלחיה" שברחוב בין אל־קצרין השתתפו השופט העליון של השאפעים ולי־ד־דין אל־אסיוטי[11]. השופט העליון של החנפים שמס אד־דין אל־אמשאטי[12], השופט העליון של המאלכים ברהאן אד־דין אל־לקאני[13], השופט העליון של החנבלים בדר אד־דין אס־סעדי[14] ועוד תיאולוגים ושופטים נכבדים. אחרי שנקרא הפרטיכל של המשפט בירושלים ונערך ויכוח הביעו השופטים העליונים של השאפעים והחנפים את הדעה שלא היה לאבן עביה יסוד מספיק להפקיע את בית הכנסת מידי היהודים. כדי להשאיר את בית הכנסת בידי היהודים דנו איפוא שופטים אלה בענין זה כאילו היה הנידון הבעלות על הבית. השופטים העליונים של המאלכים והחנבלים אמרו שזהו ענין של השאפעים, משום שאבן עביה נמנה על אסכולה זו ולכן אינם רוצים להתערב. טענה זאת היתה תחבולה, לפחות בפי אל־לקאני, כי הוא התנגד לתביעת היהודים וקיוה שאם ישב בדין השופט העליון של השאפעים בלבדו יעבירו אחר כך את המשפט אליו, כי כן נהגו לעשות, ואז יפסק לטובת הקנאים הירושלמיים[15]. תקותו נתבדתה ועל גבי הפרטיכל של המשפט בירושלים נכתבו המסקנות שאליהן הגיעו השופטים העליונים של השאפעים והחנפים והשלטאן שלח פקודה לירושלים לכנס שוב את השופטים ולבצע את ההחלטה שנתקבלה בקהיר. לישיבה זו שהתקיימה במסגד אל־אקצא, באו לא רק השופטים אלא גם נציב ירושלים, „המפקח על המקומות הקדושים"[16] נאצר אד־דין אנ־נשאשיבי[17] וקהל רב, ומובן שגם היהודים הוזמנו. אבן עביה לא נבהל מפקודת השלטאן ונקט עמדה תקיפה. הוא היה מטיף בעל נסיון וידע למשוך אליו את הקהל וסמך על עזרת ידידיו ותומכיו, כי מאחוריו עמדו רוב התיאולוגים של ירושלים,

11 ולי־ד־דין אחמד בן אחמד אל־אסיוטי, מת 1846, ר' אצ־צ'ו אל־לאמע ו, עמ' 210 ואילך.

12 שמס אד־דין מחמד בן אחמד אל־אמשאטי, מת 1480, ר' שם VI, עמ' 301 ואילך.

13 ברהאן אד־דין אבראהים בן מחמד אל־לקאני, מת 1490, ר' שם ו, עמ' 161 ואילך.

14 בדר אד־דין מחמד בן מחמד אס־סעדי, מת 1495, ר' שם IX, עמ' 58 ואילך ושד'ראת אד־ד'הב VII, עמ' 367.

15 אצ־צ'ו אל־לאמע ו, עמ' 163/162.

16 „נאצ'ר אל־חרמין" כלומר המפקח על ה„חרם" בירושלים ובחברון וההקדשות שלהם, זו היתה משרה נכבדה מאד ולעתים תכופות מילא הנציב של ירושלים עצמו גם את התפקיד של „נאצ'ר אל־חרמין", ר' Gaudefroy-Demombynes עמ' 176.

17 נאצר אד־דין מחמד בן רג'ב אנ־נשאשיבי, ר' אצ־צ'ו אל־לאמע VI, עמ' 309/308. לפי המסורת של משפחת נשאשיבי בירושלים הוא הוא אבי משפחתם.

ובפרט עודדו אותו השיך׳ ברהאן אד־דין אבראהים בן עבדררחמאן אל־אנצארי[18] ודודו שמס אד־דין אבו־ל־עזם מחמד אבן אל־חלאוי[19] שהיה הרוח החיה בחוגי הקנאים בירושלים. אבן עביה נזף ביהודים וטען, שלא הפקיע את הבנין של בית הכנסת אלא מנע מהם לערוך בו את הפולחן ואם יהפכו אותו לחנות לא יתנגד לכך. הוא קרא כמה אנשים להעיד עוד פעם, שבית הכנסת הוקם אחרי הכיבוש האסלאמי, ושלשה עשר איש העידו שבית זה היה מקודם אורוה. אחד העדים היה מבני אותה משפחה שמכרה ליהודים את הבית בסך 35 דינאר. על סמך עדויות אלה חזר על פסק הדין שלו, כלומר: שאסור ליהודים להשתמש באותו בית בתור בית כנסת, ועל כך הודיעו לשלטאן[20]. הממשלה לא התחשבה בעדויות הנוספות ולא הכירה בהבדל שהבדיל אבן עביה בין הפקעה להגבלה בשימוש, ועל כן שלחה פקודה למפקח על המקומות הקדושים להוציא לפועל ללא דחוי מה שהחליט בית הדין העליון בקהיר, ולשמחת היהודים הוחזר להם בית הכנסת בתחילת הקיץ של שנת רל״ד[21].

אולם בזה לא נסתיימה פרשת המחלוקת. בקרב המסלמים נפוצו שמועות, שהשלטאן הכריע לטובת היהודים משום שקיבל מהם סכומי כסף גדולים, ולא עבר זמן רב ודיבורים אלה הגיעו לאזני השלטאן. בסתיו של אותה שנה קיבלו הנציב של ירושלים והמפקח על המקומות הקדושים מהשלטאן הוראות לברר מי הפיץ את השמועות ולשלוח לקהיר את אבן עביה ואת העדים שהעידו במשפט. הם כינסו את השופטים והתיאולוגים במסגד אל־אקצא והזמינו גם את הצופים, כי במכתב השלטאן נאמר שפקיר מירושלים כתב את כל הדברים האלה במכתב ששלח למצרים. אך משנשאלו הצופים הכחישו בכל לשון של הכחשה שאחד מהם כתב מכתב כזה, ולכן נשלחה לשלטאן תשובה בה נאמר שהתיאולוגים והצופים בירושלים אינם יודעים מאומה על המכתב ההוא והשופטים חתמו והוסיפו שבועות על שבועות שאמת בפיהם. אולם התשובה לא הניחה את דעתו של השלטאן ועל כן פקד שוב, שאבן עביה יבוא לקהיר, והפעם דרש שגם אנ־נשאשיבי יתיצב לפניו. הם צייתו לפקודה ויצאו למצרים, אולם לא מלאו שלשה שבועות עד שאבן עביה חזר[22], כי בדרך פגשו בשני ירו־שלמים ששידלו את הקאצ׳י השאפעי לחזור. אחד מהם היה דודו של אבן עביה,

18 ביאוגרפיה שלו באל־אנס אל־ג׳ליל עמ׳ 546/545 ואצ׳־צ׳ו אל־לאמע ו, עמ׳ 57/56.

19 כך באצ׳־צ׳ו אל־לאמע X, עמ׳ 35 ור׳ גם באל־אנס אל־ג׳ליל עמ׳ 539/538. צ״ל אל־חלאוי ולא אל־חלאוא כמו שכותב יהודה, ר׳ שם באצ׳צ׳ו אל־לאמע: لنزوله الحلاوية וזהו השם של אביו אולם בכ״י היכל נקרא אבו־ל־עזם עצמו „אל־חלאוי״.

20 ופא אל־עהוד עמ׳ 13. הישיבה היתה בחודש ד׳־ל־קעדה 878=3.20—1474.4.18.

21 אל־עלימי אינו נותן את התאריך אבל זהו המאורע הראשון שהוא מספר עליו בין המאורעות של שנת 879 והמאורע הבא אחריו היה ביום י״ז צפר ואם כן נתקבלה הפקודה בין הראשון למחרם וי״ז צפר כלומר 5.18—1474.7.3.

22 הם יצאו ביום 1474.10.24 וב 1474.11.12 חזר.

אבו־ל־עזם אבן אל־חלאוי, שהשתדל בקהיר אצל השלטאן בענין בית הכנסת והיה בדרכו לירושלים, והשני מחמד בן עפיף אד־דין אל־איג'י אל־חסיני [23]. אבו־ל־עזם סיפר לאבן עביה, שהשלטאן מחל לו ואינו מבקש עוד שיבוא לבירה ושהוא מסר את ענין בית הכנסת לידי מחמד בן עפיף אד־דין. שני ימים אחרי שחזר אבן עביה, ביום הארבעה עשר לנובמבר 1474, התאספו השופטים והתיאולוגים של ירושלים בנוכחות הנציב כדי לדון מחדש בכל הפרשה. ראש המדרסה אצ־צאלחיה, כמאל אד־דין בן אבי שריף [24] טען, שאי אפשר למנוע מן היהודים להתפלל בבית הכנסת, משום שאין לקבל עדויות שלא הוכחו על ידי תעודות מוסמכות, אולם אבן עפיף אד־דין השיב שהעדות של שני עדים מוסמכים מספקת. ברהאן אד־דין אל־אנצארי הגן על אבן עביה, שוב נגבו עדויות והשופט השאפעי הכריז עוד פעם שהוא מחזיק בפסק דין שלו [25]. אבן עפיף אד־דין אמר שהוא מקבל עליו את האחריות על הצעדים נגד היהודים, אולם משנתבקש להראות כתב השלטאן שיש בו הוראות בענין זה נשתתק. ברם באותו יום לפנות ערב הלכה חבורה של קנאים מסלמיים ובראשם אבן עפיף אד־דין אל שכונת היהודים והרסה את בית הכנסת ולמחרת היום גמרו את המלאכה. כפי שמספר מג'יר אד־דין עמד על יד הפורעים השיך' אבו־ל־עזם אבן אל־חלאוי והמריץ אותם להחריב את בית התפילה ולערות אותו עד היסוד והבטיח להם שיבואו על שכרם ויזכו בגן עדן לכל מה שמסלם הגון מקווה לזכות שם.

אחרי שנחרב בית הכנסת לקח אבו־ל־עזם את פרטיכל הישיבה האחרונה של שופטי ירושלים ושם פעמיו לרדת מצרימה וכן יצאו באי כח היהודים לעיר הבירה כדי להתלונן בחצר המלכות. כאשר נודע לשלטאן מה שנעשה בירושלים חרה לו הדבר מאד וציוה לאסור את אבו־ל־עזם, אבן עביה, ברהאן אד־דין אל־אנצארי והעדים שהעידו נגד היהודים ולהביא את כולם לפניו לקהיר. אבו־ל־עזם בא לקהיר באותו יום שבו הוצאה נגדו פקודת המאסר ועל כן התחבא, וכעבור זמן קצר ברח למכה ושם חי מנדבות עד מותו (בשנת 1478). גם אבן עביה מהר לצאת למצרים עוד טרם הגיעה פקודת המאסר אל השלטונות בארץ ישראל — כנראה רצה לקדם את פני הרעה ולהתנצל לפני השלטאן — אולם הוא נתפש בעזה, וכן נאסרו שאר המסיתים, פרט לשנים שהיו חולים [26]. נציב עזה עלה לירושלים, אסר אותם ושלח

23 שמו המלא עלא אד־דין מחמד בן מחמד והוא היה ידוע בשם אבן עפיף אד־דין, מת ביום 1475.9.15, ר' אצ־צ'ו אל־לאמע IX, עמ' 233/232. ההערה של יהודה עמ' 78 שהוא נמנה על אותה משפחה אל־חסיני התופשת מקום נכבד בארץ ישראל בזמן החדש אינה נכונה כי אבן עפיף אד־דין בא מפרס ולא ישב בארץ ישיבת קבע.

24 כמאל אד־דין מחמד בן אבי בכר בן אבי שריף. עליו ר' אצ־צ'ו אל־לאמע IX, עמ' 64 ואילך; אל־אנס אל־ג'ליל עמ' 706 ואילך; ברוקלמן II, עמ' 98.

25 ופא אל־עהוד עמ' 14.

26 שם עמ' 55.

אותם כבולים באזיקים לבירת מצרים. אחרי שהגיעו לקהיר הובאו הירושלמים לפני השלטאן וגם היהודים הוזמנו לארמונו, וכאשר עמדו לפניו — בס"ה עשרים ושלשה איש — שאל השלטאן את אבן עביה היאך העיזו להחריב את בית הכנסת בניגוד לפקודתו המפורשת. השופט הירושלמי ניסה להצדיק את המעשה אך לשוא. השלטאן ציוה להלקות את הקנאים הירושלמיים אחד אחד, בראשונה הלקו את אבן עביה, אחר כך את ברהאן אד־דין אל־אנצארי ושאר חבריהם ולא חסו אלא על שלשה זקנים, ולסוף הושמו כולם במאסר. הידיעות על הריסת בית הכנסת והעונש שהוטל על התיאולוגים נפוצו חיש מהר בכל מקום ועוררו בקרב האדוקים רוגז רב ורעש גדול. אמנם רבים הודו בכך, שאבן עביה הגדיש את הסאה. כאשר נתקבלה בירושלים פקודת השלטאן לברר ממי יצאה עלילת השוחד הוסיף אבן עביה לחתימתו על מכתב התשובה: „אילו ידעתי מי שאמר זאת הייתי מלקה אותו וקורא עליו קהילה גדולה של שדים" ובכל זאת לא נלאה מלהסית נגד השלטאן ולהאשים אותו שהוא ידיד היהודים ואויב האסלאם. התיאולוגים המסלמיים ידעו זאת יפה ולמרות הכל לא סלחו לשלטאן את השפלת חבריהם מירושלים [27]. כעס המסלמים גבר עוד יותר בראותם שהיהודים אינם טומנים את ידיהם בחיקם ומוצאים תומכים בין חכמי המשפט. השופטים והתיאולוגים בקהיר, שחרצו את המשפט נגד אבן עביה, נפגעו ע"י ההתנגדות העקשנית של השופטים הפרובינציאליים, וכאשר באו אליהם היהודים וביקשום להודיע ברבים על עמדתם ע"י „פתוא" עשו זאת ברצון. בין התיאולוגים שגינו ב„פתוא" את הריסת בית הכנסת היו מורי משפט נכבדים ביותר כגון סראג' אד־דין אל־עבאדי [28], ג'לאל אד־דין אל־בכרי [29] ואחרים. טענה אחת היתה בפי כל אלה: הריסת בית הכנסת היתה הפרה גלויה של חוזה ה„ד'מה" שקובע את היחסים בין המסלמים ליהודים [30]. שרי המלכות היו נרגזים משום שהמרו את פיהם ולא הסתירו את עמדתם. לכן הצליחו היהודים למשוך לצדם עוד תומכים חדשים ולקבל מהם „פתאוי". צוררי ישראל פירסמו אף הם פתאוי כדי להוכיח את צדקת הפורעים, וגם בראשם עמדו תיאולוגים ידועי שם כגון שמס אד־דין אל־ג'וג'רי [31] ואמין אד־דין אל־אקצראי, שהתיצב לא פעם בשורה הראשונה של הנוגשים. דוגמה לצורת התעמולה יכולה לשמש פתוא שכתב זין אד־דין זכריא בן מחמד אל־אנצארי [32]. הוא נשאל אם הריסת בית הכנסת נחשבת כהתמרדות נגד ה' ונביאו מאחר שהשופטים פסקו שאסור ליהודים לעשות אותו בית בית כנסת והם לא שמו לב לפסק

27 ר' אל־כואכב אס־סאירה I, עמ' 295 ומשם שד'ראת אד־ד'הב VIII, עמ' 8.

28 סראג' אד־דין עמר בן חסן אל־עבאדי, מת 1480, ר' אצ־צ'ו אל־לאמע VI, עמ' 81 ואילך.

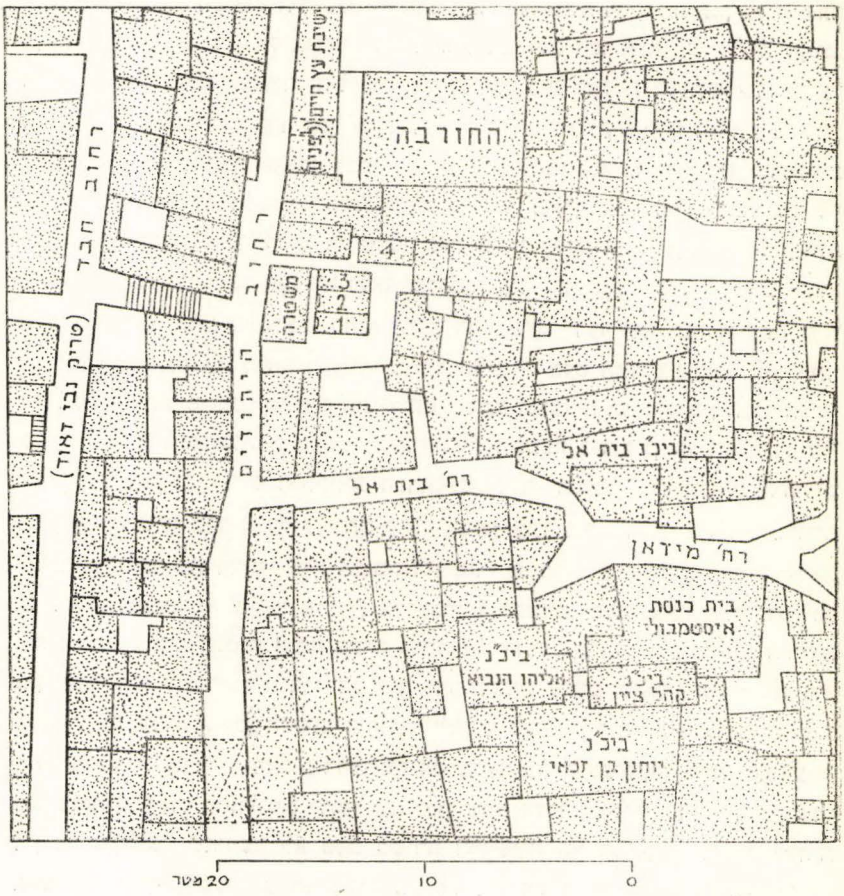
29 ג'לאל אד־דין מחמד בן עבדאררחמאן אל־בכרי, מת 1486, ר' שם VII, עמ' 284 ואילך.

30 ר' שם X, עמ' 273 ש' 15.

31 שמס אד־דין מחמד בן עבדאלמנעם אל־ג'וג'רי, מת 1484, ר' שם VIII, עמ' 123 ואילך.

32 פתאוי (דמשק 1355) עמ' 358/357.

הסביבה של „בית כנסת הרמב"ן"



ב א ו ר י ם החל מה„חורבה" ועד פינת רחוב בית אל היו בזמננו (עד תש"ח) בצד המזרחי של רחוב היהודים חנויות ואילו בקומה דירות (כמובן זולת בנין המשטרה).

1, 2, 3 — המסגד הנקרא „סידנא עמר" 1 — נשאר אולם תפילה

2 — שימש חדר מעצר 3 — מחסן 4 — בית הכנסת של הרמב"ן

הדין ואם חייבים השלטונות לעמוד לצד המסלמים שהרסו את בית הכנסת או לאו? והואיל והיהודים מנסים להערים על השלטונות והשופטים ולהגיש תביעות שאין להן יסוד ומתנפלים ממש על המסגדים והמדרסות ששם יושבים חכמי המשפט האם צריך לגרש אותם והאם יבוא על שכרו מי שיעשה כן? הוא השיב שהמסלמים עשו מעשה משובח בהחריבם את בית הכנסת ויבואו על שכרם ועל השלטונות מוטל לעמוד לימינם, ואם היהודים רודפים אחרי התיאולוגים באופן כזה צריך לגרש אותם. ברם אע"פ שהחשוכים התרעמו על היהודים שצבאו על דלתות המדרסות כדי לבקש מחכמי המשפט „פתאוי" ואע"פ שהסבירו לגדולי המלכות שאבן עביה וחבריו לא עשו שום עוול — לא אלה ולא אלה נסוגו אחורה. ימים אחדים אחרי שהובא אבן עביה לקהיר חל ראש חודש רמצ'אן — זה היה התשיעי לינואר 1475 — וכאשר עלו כדרכם השופטים העליונים והתיאולוגים הנכבדים לציטדלה כדי לברך את השלטאן ציוה להם לערוך בנוכחותו דיון על הריסת בית הכנסת ולישיבה זו נקראו על פי פקודה שנתן השלטאן עוד לפני עלית השופטים העליונים כל חכמי המשפט שנתנו פתוות בענין זה. בשם השלטאן פתח מזכיר הממשלה את הישיבה כדי להגדיר את הבעיה. הוא ביקש להשיב על השאלה, אם היה יסוד משפטי להחריב את בית הכנסת או לאו ואם נחרב שלא בפקודת השלטונות מה דינם של אותם האנשים שעשו את המעשה. אמין אד־דין אל־אקצראי התרתח תיכף ומיד ולא נתן למזכיר הממשלה לסיים את דבריו. הוא הפסיק אותו בקול צעקה וטען, שהירושלמים חפים מפשע והתעללו בהם. דברי השיך' הרגיזו את השלטאן אולם הוא הבליג, כי הוא כיבד אותו עד מאד והתחשב גם בגילו, כי האיש הגיע כבר לגבורות. תגובתו הנמרצת של אמין אד־דין אל־אקצראי הלהיבה את חבריו והתלקח ויכוח חריף בין חכמי המשפט והישיבה נסתיימה בלי שבאו לשום מסקנה. השלטאן לא הסתיר את דעתו שצריך לתקן את המעוות ולהקים מחדש את בית הכנסת ההרוס, אבל הוא לא רצה להכריע על דעת עצמו ומשום כך ציוה לכנס ישיבה חדשה בביתו של הדואדאר, האמיר ישבך מן מהדי. בישיבה זו שהתקיימה כעבור שלשה ימים השתתפו ארבעת השופטים העליונים ומשמנה וסלתה של חבורת התיאולוגים המצריים. הישיבה היתה רבת משתתפים וסוערת ביותר. כל המשתתפים התרגשו מאד, תלמידים התקיפו את מוריהם והושמעו גידופים ועלבונות למכביר. סראג' אד־דין אל עבאדי התווכח עם שמס אד־דין אל־ג'וג'רי, והשופט העליון של המאלכים הסיר את המסוה מפניו והתקיף נמרצות את שהאב אד־דין אל־קלג'אני [33], שגינה את מעשה הקנאים בירושלים. ההיסטוריון אס־סכ'אוי הצטרף אליו ותקף את אל־קלג'אני בחריפות יתרה. אמין אד־דין אל־אקצראי התרגז מאד ויצא מן האספה, אולם ההתרגשות הכללית היתה כל כך גדולה שלא שמו לב לכך. כאשר התערבו שני תיאולוגים צעירים והגנו

33 שהאב אד־דין מחמד בן עמר אל־קלג'אני, מת 1485, ר' אצ־צ'ו אל־לאמע VIII עמ' 257 ואילך.

על הפורעים, ציוה האמיר ישבך לשים קולר בצוארם ולהוביל אותם דרך רחובות העיר. אבן עביה הובא לאספה מבית הכלא, ובשמעו ששרים ותיאולוגים רבי השפעה קטרגו עליו ועל חבריו נבהל והתבלבל לגמרי. כששאלו אותו מה הן הטענות והראיות שעליהן ביסס את פסק דינו ענה: איני יודע מה לומר! הדואדאר ומזכיר הממשלה זין אד־דין אבן מזהר הגיבו על תשובה זו בגידופים ואיומים, והשופט העליון של השאפעים אילץ אותו לבטל את פסק הדין שלו ולהצהיר שנתברר לו כי טעה. שאר השופטים פסקו שביטולו שריר וקיים ושמותר ליהודים להקים את הריסות בית הכנסת ובזה נסתיים המשפט [34].

המפלה שנחלו הקנאים הגבירה את ההתמרמרות. העמדה התקיפה של הממשלה הטילה מבוכה בקרבם, ואיש לא העיז להוכיח את השלטאן בגלוי, אך כמובן התנהלה תעמולת לחישה והוציאו את דבתו רעה. רוגז האדוקים התבטא גם בהתקפות גסות על התיאולוגים שגינו את הריסת בית הכנסת. את השיך' שהאב אד־דין אל־קלג'אני האשימו שצידד בזכות היהודים כדי למצוא חן בעיני השלטאן ולזכות במשרת שופט [35], ונגד סראג' אד־דין אל־עבאדי נכתבו שירי גידוף ואחד הקנאים כתב על שער ביתו: היהודים והנוצרים לא יאהבוך עד אם תלוה אל אמונתם (קוראן ב' קי"ד). באותו הזמן עשו שני הצדדים אצל הממשלה כדי לחסל את המחלוקת הכאובה. השלטאן נעתר לבקשת השתדלנים ושחרר את התיאולוגים הירושלמיים, אבל פקד שאבן עביה לא יכהן עוד במשרת שופט, ועוד שהוא וברהאן אד־דין אל־אנצארי לא יחזרו לירושלים אלא אם הוא יתן להם רשות לכך. על כן הלך אבן עביה לדמשק וישב בעיר זו עד מותו [36], וברהאן אד־דין אל־אנצארי התגורר יותר משמונה שנים בקהיר ואחר כך חזר לחברון עיר מולדתו [37]. בשבתו בבירת סוריה חיבר שהאב אד־דין אבן עביה חיבור מיוחד על דבר הריסת בית הכנסת שבו הוא מסכם את טענותיו ומדבר באופן כללי על בתי התפילה הלא־מסלמיים. חיבור זה נקרא „ופא אל־עהוד פי וג'וב הדם כניסת אל־יהוד ונפיס אנ־נפאיס פי תחריר מסאיל אל־

34 אל־עלימי אינו מספר שהיו שתי ישיבות, אך ר' ניל אל־אמל כ"י בודליאנה, הנטינגטון 610, דף 259 א ואילך ואבן איאס III, עמ' 99/98. אין ספק שסופרים אלה יותר מהימנים, כי הם מסכמים בספריהם רשימות של יומנים, ואילו אל־עלימי אסף את החומר להיסטוריה שלו במשך זמן קצר, בשנת 1494.

35 אצ־צ'ו אל־לאמע VIII, עמ' 258.

36 מת 1499, ר' אל־כואכב אס־סאירה I, עמ' 125/124 ושד'ראת אד־ד'הב VIII, עמ' 25 ושם מסופר שנתיסר ביסורים בגלל כנסית הקבר הקדוש וודאי שזוהי טעות, כי כנסיה זו היתה בעיני המסלמים בית התפילה הלא־מסלמי בירושלים בה' הידיעה, ואם נאמר דבר בבית תפילה לא־מסלמי סתם בעיר הקדש חשבו ממילא שהמדובר בכנסיה ההיא; והשוה החלפה דומה בכרך I, עמ' 71.

37 מת 1488, ר' אל־אנס אל־ג'ליל עמ' 546/545. באצ־צ'ו אל־לאמע I, עמ' 57 נזכר שהוטל עליו קנס; גם בספר ופא אל־עהוד עמ' 82 מסופר שמהירושלמיים שהובאו לקהיר נסחטו סכומי כסף.

כנאיס וכשף מא ללמשרכין פי ד׳לך מן אד־דסאיס״ (קיום ההסכמים והוא ספר הדן בצורך להרוס את בית הכנסת ומכיל דברים יקרים על השאלה של בתי התפילה הלא־מסלמיים ומגלה את תכסיסי עכו״ם)[38]. בבקיאות רבה מכנס אבן עביה את הדעות על המעמד החוקי של בתי התפילה הלא־מסלמיים, שהביעו חכמי המשפט האסלאמי עד סוף ימי הבינים, ובפעם כפעם הוא מפסיק את הרצאתו כדי לדבר על נושאו העיקרי, הענין של בית הכנסת בירושלים, וכמובן הוא תוקף בחריפות אותם מחכמי המשפט שפסקו לטובת היהודים. כשם שהמחבר היה ידען מובהק במשפט האסלאמי כך היה חסר כשרון ספרותי ולא ידע לסדר את דבריו. אמנם הנטיה לחזרות היא דרך הדרשנים, ואולי עשה זאת בחיבורו זה בכוונה כדי לשכנע את קוראיו. בראשונה מצטט אבן עביה „פתאוי״ („תשובות״) שניתנו בתקופת הממלוכים ע״י חכמי המשפט שלהם בנושא שלנו: שלש תשובות ע״ד כנסיה בירושלים שכיפתה נהרסה ובעליה לא יכלו להוכיח שנבנתה לפני הכיבוש האסלאמי, וארבע תשובות על הבעיה של הקמת בתי תפילה חדשים באופן כללי שבהן משננים ה„משיבים״ שלא רק בנית בתי תפילה חדשים אסורה, אלא גם הפיכת בניינים קיימים לבתי תפילה, והשליטים המסלמיים הנותנים את ידם לדבר זה חוטאים חטא חמור. להלן מסביר אבן עביה את התיאוריה של האסכולה שלו, האסכולה השאפעית, ע״י ציטטות ארוכות מספרי הפוסקים שלהם. אמנם כמעט על כל סעיף יש בקרב חכמי המשפט דעות חלוקות, אך אפשר לסכם את דעת הרוב כדלקמן: בערים שנבנו ע״י המסלמים אסור להקים בתי תפילה לא־מסלמיים, אבל אם נמצאו בהן כאלה לאחר זמן צריך להשאיר אותם כי יתכן שהם היו בתי תפילה של כפרים שהיו שם מקודם. דין המקומות שאוכלוסיהם התאסלמו כדין הסוג הראשון. במקומות שנכבשו ע״י המסלמים בכח הזרוע אסור לשליט המסלמי לאשר לאוכלוסין את הזכות להחזיק בבתי התפילה שלהם, ובתי התפילה שנהרסו אסור להקים מחדש. את המקומות שנמסרו למסלמים ע״י חוזה־כניעה יש לחלק לשני סוגים: במקומות שבהם נהיו המסלמים בעלי הקרקע מותר להרשות לאוכלוסין הלא־מסלמיים בחוזה הכניעה שבתי התפילה ישארו בידיהם, אבל אם לא הותנה תנאי מיוחד בנוגע לבתי התפילה אין משאירים אותם. אם הקרקע נשארה גם אחרי הכניעה בידי האוכלוסין הנכנעים אין מונעים מהם אפילו להקים

38 חאג׳י כ׳ליפה VI, עמ׳ 451 מס׳ 14.295 ובהוצ׳ יאלתקאיא־בילגה II, 2017 במקום תחריר אל־מסאיל: תחרי־ל־מסאיל, השוה גם שטיינשניידר, Pol. Lit., מס׳ 88 (עמ׳ 109). בראש הספר גופו ובתוכו לא נמצא שם, ומשום שהחיבור מכיל תקציר של המאמר „כשף אד־דסאיס פי תרמים אל־כנאיס״ של תקי־ד־דין עלי אס־סבכי טעה חאג׳י כ׳ליפה (בכרך אחר של ספרו הביבליאוגרפי) ויחס אותו לאס־סבכי עצמו, ומעתיקים ורושמי רשימות אחרים טעו בניקוד האותיות וקראו במקום עביה: עינה, ר׳ כרך I, עמ׳ 312 ור׳ במאמרו של ש. ד. גויטין, ספרו של אבן עובייה על הריסת בית הכנסת היהודי בירושלים בשנת 1474, ציון כרך 14/13, עמ׳ 19/18.

בתי תפילה חדשים. את דעות השאפעים מסיימת פתוא ארוכה של סראג׳ אד־דין עמר אל־בלקיני (מת 1403) המוכיח, שמצרים נכבשה בחלקה בזרוע ובחלקה נמסרה למסלמים ע״י חוזה. אחר כך מדבר אבן עביה על דעות החנפים והמאלכים שהן סוטות במידה מסויימת מאלה של השאפעים. מקום חשוב תופש בחיבורו כמובן בירור השאלה, אם מותר לתקן את בניני הפולחן הלא־מסלמיים. רבים מחכמי המשפט שדעותיהם המחבר מביא אומרים, שמותר ללא־מסלמים לתקן בגלוי את בתי התפילה אם ניתנה להם רשות להחזיק בהם, אם כי אסור להרחיב את הבנינים, כי הרחבת בית תפילה דינה כבית תפילה חדש הגובל בישן. לפי דעתם של חכמי משפט רבים שאינם מרשים לתקן את בתי התפילה בגלוי צריכים בעלי בית התפילה להקים חומה מבפנים אם חומה חיצונית נפלה, ואם זו נפלה עליהם לבנות שוב פעם חומה מבפנים עד שלבסוף לא ישאר מבית התפילה מאומה. על כן מצאו פתרון לבעיה וקבעו, שיש לבצע את מלאכת התיקון מאחורי מחיצה, למען לא יראוה העוברים ושבים. המחבר מברר עוד שתי בעיות משפטיות שנתעוררו לרגל הסיכסוך בדבר בית הכנסת. הוא מדבר על השאלה אימתי מותר לבטל פסק דין ומוכיח, שדבר זה מותר אם הוכח ללא ספק שהשופט טעה בשיפוטו, כגון שפסק בניגוד לסונה, או לדעה המוסכמת של חכמי המשפט. וכן יש לבטל פסק דין, אם השופט טעה בידיעת העניין הנידון. השאלה השניה שמברר אבן עביה היא, אם מותר לדון על פי עדויות מתוך שמיעה על ענין שאירע לפני זמן רב. המחבר מודה שבענין זה יש ספקות, אבל הוא סבור שזה מותר. החלק האחרון של הספר מכיל, כאמור, תקציר של החיבור כשף אד־דסאיס פי תרמים אל־כנאיס מאת תקי־ד־דין אס־סבכי וגם של החיבור על בתי התפילה הלא־מסלמיים מאת אבן אר־רפעה[39]. טענותיו של אבן עביה בנוגע לבית הכנסת בירושלים, שהוא משלב בהרצאתו, מבוססות על העקרונות הכלליים של האסכולה המשפטית שלו כפי שהוא מעתיק אותם בחיבורו. תושבי ירושלים — אומר המחבר — קיבלו אמנם מעמר אמנה, אולם חוזה זה בטל ומבוטל מאחר שהנוצרים קידשו מלחמה על המסלמים וכבשו בסוף המאה האחת עשרה את העיר ועשו בה הרג רב. צלאח אד־דין נתן אף הוא לתושבי ירושלים אמנה, אבל היא נגעה בחייהם ורכושם בלבד. מכאן שאין לחשוב את העיר כמקום שנהנה מן הזכויות של חוזה כניעה במה שנוגע לבתי התפילה הלא־מסלמיים. עם היהודים לא נעשו שום חוזים כל עיקר בימי הכיבושים האסלאמיים, כי לא היו להם חטיבות מאורגנות שבידיהן להלחם במסלמים. האמנות בימי עמר וצלאח אד־דין ניתנו לנוצרים בלבד, ובימי

39 הרצאת דבריו של אס־סבכי כפי שהיא כלולה ב״ופא אל־עהוד״ שונה במקצת מזו שבקובץ הפתאוי שלו, ר׳ כרך ו, עמ׳ 312 ואילך. כנראה עיבד אס־סבכי נושא זה פעמים אחדות. בנו (ר׳ שם) מדבר על חיבורים אחדים שכתב על ענין זה, ואולי יותר נכון לומר, שאלה הן מהדורות שונות של חיבור אחד.

עמר התנו תושבי העיר אפילו שלא יגורו אתם יהודים. בית כנסת זה הוא איפוא בית תפילה שהוקם מחדש בלא שום זכויות, ובשום פנים אין לטעון שהריסתו לא היתה כהלכות המשפט האסלאמי. בנידון זה, טוען אבן עביה, אין הבדל בין הלכות האסכולה החנפית לשל השאפעית. המחבר מודה שהוא עשה בסתירה לפקודת השל־טאן ומצדיק את מעשהו באמרו שפקודה זו עצמה היתה סתירה לעקרונות המוס־כמים של האסלאם. העדים שמהם גבה עדויות היו חוץ משנים כשרים בתכלית, ורבים מחכמי המשפט במצרים נתנו לברהאן אד־דין אל־אנצארי פתוות בהן אישרו, שהפסק של המחבר היה נכון. על כן לא היה שום יסוד משפטי לבטל אותו. רוב העדים שלו חזרו בהם משום שקלגסי הממשלה התעללו בהם, אבל שלשה מהם שלא נתפשו לא חזרו בהם ועדותם של שלשה עדים מספקת. אף בלאו הכי, טוען אבן עביה, שריר וקיים הפסק שלו, שהרי הוא היה מבוסס על הודאת בעלי הדין, כלומר: היהודים, שהודו ב„חידוש" בית הכנסת. בכל זאת נאלץ המחבר לבטל את פסק הדין שלו, משום שהשלטאן עצמו איים עליו בעונש מות. ביטול הפסק שלו זהו הדבר המכאיב אותו ביותר, ולכן הוא חוזר ומצדיק את עצמו ומדגיש, שלמרות הייסורים שנתיסרו הוא וחבריו לא היה עושה כך אלמלא היו מבטיחים לו שבית הכנסת לא יוקם מחדש. זהו תוכן הספר של אבן עביה, שהיה בודאי מיועד ללבות את אש השנאה ולהלהיב את היצרים מחדש.

ברם תעמולת הקנאים לא יכלה לשנות את פסק הדין. היהודים השתדלו שהחלטת השופטים תוצא לפועל, כי ב„פתאוי" ובפסק הדין שמותר להקים מחדש את בית הכנסת לא היה די והיה צורך בפקודה מפורשת מהשלטאן. האמצעי הבטוח להשיג פקודה כזו היה כמובן לשחד את החצר, והיהודים הלכו בדרך זו. הם נתנו לאמירים, ובפרט לאמיר ישבך, סכומים הגונים וביקשו מהם להשיג מן השלטאן את הפקודה הרצויה, והשתדלויות אלה הוכתרו בהצלחה. השלטאן חתם על פקודה להקים מחדש את בית הכנסת בירושלים אבל בתנאי שזה יעשה בחמרי הבנין הישן ואת ביצוע הפקודה הטיל על שני שופטים מצריים, שהאב אד־דין אבן ג׳בילאת מהאסכולה השאפעית [40] ועלא אד־דין אל־מימוני מהאסכולה החנפית [41]. ביום כ״ג לאוגוסט 1475 באו שני השופטים לירושלים, כינסו את השופטים המקומיים, קראו בפניהם את פתשגן הכתב, וכל הנוכחים שתקו ולא נשמעה שום מלה של התנגדות. אבן ג׳בילאת קיבל את תפקידו בלא רצון והשתמט מפעולה של ממש, ועל כן ניגש השופט החנפי לבדו לבצע את דבר השלטאן. אולם כשרצה לתת ליהודים רשיון בכתב סרבו הנוטָרים לכתוב את התעודה, והוא נאלץ לכתוב אותה בעצמו. ביום 1475.8.24 התחילו במלאכת הבנין. אבן ג׳בילאת טען שהוא חולה וחזר עוד קודם לכן,

40 שהאב אד־דין אחמד בן אבי בכר אבן ג׳בילאת, מת 1489, ר׳ אצ־צ׳ו אל־לאמע ו, עמ׳ 259.

41 עלא אד־דין אחמד בן עלי אל־מימוני, ר׳ שם v, עמ׳ 176.

ואילו השופט החנפי נשאר בירושלים עד שהבנין נגמר. הקנאים המסלמיים לא סלחו לו שמילא את התפקיד שהטיל עליו השלטאן, וכאשר חזר למצרים חרפו וגידפו אותו וקראו לו „קאצ'י אל־כניסה" („השופט של בית הכנסת")[42].

הסופרים הערביים, המתארים מחלוקת זו שהיתה כה מרגיזה מנקודת הראות של האדוקים המסלמיים, אינם תולים את הקולר בשלטאן, וגם ההיסטוריונים שכתבו זמן רב אחרי מותו מטהרים אותו מן החשד של מקח שוחד. הם מטילים את כל האשמה על האמירים, שלקחו שוחד מן היהודים, ועל התיאולוגים, שרצו למצוא חן בעיני השרים. אם אמת בפיהם או לא, מכל מקום ברור שקאיתבאי הראה לקנאים יד תקיפה כאשר ניסו לעורר את יצר השנאה הכבוש בלב ההמון. אולם לא היה לאל ידו להשתלט על התסיסה שהלכה וגברה לולא השינוי שחל בתקופה ההיא ברקע החברתי של שנאת ישראל. אילו היו מלקים תיאולוגים מסלמיים מחמת חילול בית הכנסת בסוף המאה השלש עשרה ודאי שהיו פורצות מהומות רציניות. אך בינתים נהפכו היהודים והנוצרים למיעוטים קטנים וחסרי השפעה לעומת תקופות קודמות ולכן חסר לשנאה הדתית כח המחץ הניזון מהשנאה המדינית הסוציאלית. בגלל תקיפותו של השלטאן והשינוי ביחס הכחות החברתיים, בגלל שתי סיבות אלה נסתיימה המחלוקת בגמר טוב.

לתפארת הדת המסלמית לא נרדפו היהודים על ידי קאיתבאי, אבל 'כשאר האוכלוסין נפגעו קשה מחמסנותו, כי את מלאכת הסחיטה ידע על בוריה. אמנם למען האמת צריך לומר, שצרכי הממשלה היו בימיו גדולים מאד. המלחמות הרבות עלו בכסף תועפות, והממלוכים לא אמרו די. כאשר עלה קאיתבאי על כסא השלטון היה אוצר המלכות ריק, ומיד התחיל להטיל קנסות עצומים על העשירים ומי שסרב לשלם את הקנס המוטל עליו עונה עינויים קשים. המלחמה בשאה־סואר אילצה את השלטאן שוב ללכת בדרך זו ולסחוט כסף רב מאמירים ופקידים גבוהים. הוצאות המלחמה עם העות'מאנים עלו על כל המשוער, וכדי לכסות אותן נקט קאיתבאי בצעדים נמרצים. בפעם זאת היו היהודים בין הקרבנות הראשונים. בתחילת השנה 1488 הזמין השלטאן את ראשי היהודים והנוצרים והטיל עליהם קונטריבוציה כבדה. יהודי מצרים, היינו רבנים, קראים ושומרונים ביחד, נתחייבו לשלם שבעים וחמשה אלף דינארים. במקור עברי מסופר „ויהי אז בימי הפורים אבל גדול ליהודים וצום ובכי"[43]. אולם זאת לא היתה אלא התחלה. אחר כך גבה השלטאן את החלק החמישי

42 אל־עלימי אינו אומר מה היה על אותו בית שבגללו התחילה המחלוקת. יהודה משער שהמס־למים ניצלו את שעת הכושר ועשו להם דרך מעבר במקום הבית החרב בזמן שהיהודים היו טרודים להציל את בית הכנסת, ואחרי שזכו לכך ויתרו להם היהודים בענין הראשון. ר' אצלו בירושלים III, עמ' 86/85.

43 אבן איאס III, עמ' 243 ; רע"ב עמ' 209. ההיסטוריון הערבי אומר שזה היה בחודש רביע 893 להג' כלומר 2.14.—1488.3.14. פורים רמ"ח היה ביום 1488.2.26.

של הכנסות האכרים ואת דמי השכירות של שני חדשים מן הרכוש הפרטי וההקדשות שבעיר הבירה. פעולות האיבה נגמרו בשנת 1490, אבל בתחילת 1491 קרא קאיתבאי את השופטים העליונים ודרש את הסכמתם להטלת מסים חדשים, כי גדודי הצבא שחזרו מן החזית איימו במהומות אם לא יקבלו הענקות, ומצד שני עדיין לא נכרת שלום והשלטאן חשש שיהיה צורך בהתמודדות חדשה. לכן ביקש מן השופטים שירשו לו לגבות את דמי השכירות של שנה מן הרכוש הפרטי וההקדשות בקהיר, אבל הם לא הסכימו אלא לדמי שכירות של חמשה חדשים. אחרי כן שלח השלטאן פקודות לנציבים של הפרובינציות שיטילו קנסות על הסוחרים ושאר בעלי יכולת[44]. וכן פנו השלטונות במיוחד אל היהודים והנוצרים[45].

* *
*

למרות התגרויותיהם של מסלמים חשוכים, שהתאוו להתעלל במיעוט חלש, ולמרות הקנסות הקיבוציים שסחטה מהם הממשלה, הביא שלטון קאיתבאי ליהודים הקלה פורתא. שוב יכלו לקוות שהשלטונות יכבדו את זכויותיהם ויגנו עליהם מפני מסיתים וצוררים והתחילו מתעוררים בהם אמון ובטחה. היו אנשים שהאמינו, שהכל יחזר למוטב עם השינוי שחל ביחסי הממשלה כלפי המיעוטים הדתיים. אולם קשות מדי היו המכות שהוכו יהודי מצרים וסוריה משך מאתים שנה של גזירות ונגישות חדשות לבקרים. רוב הקהילות היה בשפל הדרגה מכל הבחינות, והיחס ההגון של שלטאן אחד לא יכול לתקן מה שקלקלו שלטאנים רבים שהטו אוזן לקטרוג הקנאים ולעצות המחוכמות של חצרנים פקחים. יתר על כן: אף שלטאן טוב לא היה לאל ידו לסובב את גלגל ההיסטוריה לאחור. ירידת היהודים בארצות המזרח היתה תוצאה בלתי נמנעת של תהליכים היסטוריים, תולדה של מגמות היסטוריות, שהן כמעט בגדר חוקים של ההויה החברתית. שוב ושוב מראה ההיסטוריה, שמיעוט לאומי אינו יכול לחיות חיים לאומיים עצמאיים אם אינו מרוכז ריכוז טריטוריאלי. במצרים אירע מה שאירע בכל ארצות הגולה. מצב היהודים היה טוב בתקופה שעם הרוב היה עדיין בהתהוותו, בזמן שחלק גדול של תושבי מצרים החזיק עדיין בנצרות ודיבר בלשון המצרית־קופטית והמסלמים היו מפולגים לכתותיהם; בזמן ההוא יכול המיעוט היהודי לחיות את חייו הדתיים־לאומיים ולהחזיק בעמדה פוליטית־כלכלית נוחה. משהתגבש העם השליט והתלכד באסלאם האורתודוכסי התעוררו שונאים ומקטרגים והרוב נישל את המיעוט מעמדות חשובות. המסלמים טמטמו את ההכרה

44 אבן איאס שם עמ' 272, 275.

45 אבן איאס אומר שם עמ' 323 שקאיתבאי הטיל שתי פעמים קונטריבוציות על היהודים ואינו מפרש אימתי נקנסו בפעם השניה. אולם בדברו על חלוקת הכסף שקיבל האוצר מדמי השכירות של חמשה חדשים הוא מספר שבאותו זמן שבו נגבה מס זה הוטל גם על היהודים קנס, ר' שם עמ' 313.

העצמית של היהודים והשפילו אותם מבחינה אנושית־מוסרית. המיעוט היהודי התלוש מאדמתו שואף להמשיך את קיומו בתור לאום נפרד ונבדל מן הרוב, ומשום כך הוא נאלץ ליסד לו מושבות־זרים בערים ולהתרחק מהפרודוקציה הראשונית; לכן הוא נפגע ביותר מכל התנודות של המשק המצרי ומכל פורענות ומשבר כלכלי. התרבות של עם הרוב משמיטה את הקרקע מתחת התרבות של המיעוט, מושכת את הכחות היוצרים אליה, משפעת על ההוי הרוחני שלו וחובלת בעצמאותו. כך נמנע מן המיעוט להמשיך את קיומו בתור יחידה לאומית־תרבותית, כלומר: להשיג את המטרה שבגללה קיבל עצמו את כל ייסורי הגלות. המצב הפוליטי־כלכלי נעשה קשה, החיים התרבותיים מתרוקנים מכל תוכן. האשליה של חיי מיעוט מתנדפת. כזה היה הגורל של היהודים בארצות הרבה, כזה היה גורלם במצרים בסוף ימי הבינים. הדינמיקה ההיסטורית של חיי גלות — זאת היתה הסיבה האמיתית שהפכה את יהודי מצרים וסוריה מקיבוץ לאומי מלא כחות רעננים לחבר קהילות דלות ומתנונות. ומשום שהמצב הירוד של היהודים בארצות המזרח הערבי היה שלב בהתפתחות מסויימת, שנקבעה ע"י מגמות היסטוריות, לא היה טעם לתלות תקוות רבות בשלטאן פחות מתחסד ופחות מרשיע.

פרק 2:

קהילות מצרים וסוריה בסוף המאה החמש עשרה

בימי השלטאן קאיתבאי נתעורר ברבים מבני הגולה שבאיטליה הרצון לעלות לארץ ישראל, והחכמים והמשכילים שהיו מהירים למשוך בעט חיברו חיבורים על קורות נסיעתם או שסיפרו עליהם בפרוטרוט באגרות ששיגרו למולדתם. מחמת האיסור להסיע יהודים מאירופה לארץ ישראל שנתפרסם ע"י שלטונות ויניציאה בשנת 1428 וחודש כנראה בשנות השבעים של המאה החמש עשרה, הוצרכו העולים לנסוע בדרכי עקיפין. רבים הפליגו למצרים או לסוריה והמשיכו משם את נסיעתם ביבשה, וכך ניתנה להם הזדמנות להכיר את היהודים בארצות אלה. הסיפורים שהם מספרים על נסיעותיהם מכילים ידיעות חשובות על קהילות מצרים וסוריה, ובמיוחד המפורטים שבהם הם כתבי ר' משולם מוולטרה ור' עובדיה מברטנורא. הראשון משני נוסעים אלה היה סוחר מפלורנץ. הוא יצא מאיטליה באביב רמ"א (1481), הגיע בששי ליוני לאלכסנדריה, יצא משם כעבור ששה ימים לקהיר והגיע שמה בשבעה עשר לאותו חודש; בעשירי ליולי יצא מקהיר, בכ"ט בא לירושלים ואחרי ששהה בה ארבעה שבועות חזר לאיטליה דרך בירות. בעל האניה לא מצא בבירות את הסחורה שרצה להוביל לאיטליה, וכאשר שלח אנשים לדמשק כדי לברר את הענין נלוה אליהם ר' משולם וביקר בבירת סוריה. הוא בילה בדמשק שלשה ימים, מיום שלישי עד יום ששי בספטמבר, חזר לבירות ובשמיני לחודש זה הפליג לאיטליה[1].

1 מ. ד. קאסוטו מזהה את ר' משולם מוולטרה בעל ספר המסע עם סוחר פלורנטיני שהיה בן למשפחה ידועה ונזכר בתעודות איטלקיות: Bonaventura Manuele da Volterra, ודן בפרוטרוט בתולדותיה של משפחה זו בספרו Gli Ebrei a Firenze nell' età del rinascimento (פירנצי 1928), עמ' 264 ואילך. קאסוטו מעיר גם כן (שם עמ' 265), שיש להבדיל בין משולם זה ובין משולם מוולטרה שחיבר „קונטרס בסגולות האבנים הטובות ומרגליות ובמלאכת הצקת הכסף והזהב", כי פורטאליאוני אומר בפירוש שחיבור זה נתחבר בשנת השל"א, ר' שלטי הגבורים (מנטובה שע"ב) דף ס' עמ' א', בכל זאת סבור מ. א. שולוואס, רומא וירושלים (ירושלים תש"ד), עמ' 29 שאיש אחד כתב את ספר המסע ואת הקונטרס הנ"ל ומסתמך על ניפי־גירונדי, תולדות גדולי ישראל, עמ' 224. אולם ניפי־גירונדי מזכיר בתור מקור לזיהוי את שלטי הגבורים (אם כי לא אותה הפיסקה). מה שמספר בעל ספר המסע על אבנים טובות שקנה במצרים אין בו כדי לסתור את דבריו של בעל שלטי הגבורים. שר' משולם בעל ספר המסע סוחר היה, אנו שומעים גם מפי ר' עובדיה מברטנורא. הוא מספר שבאניה בה נסע מסיציליה למצרים היה גם ר' משולם מוולטרה (בהוצ' נויבאור עמ' 198:

ר׳ עובדיה מברטנורא[2], המחבר של הפירוש המפורסם על המשניות, יצא בשנת 1486 מן העיר קסטילו, ששם התגורר באותו זמן[3] ונסע לניאפל בתקוה למצוא שם אניה שתוביל אותו למחוז חפצו. אולם תקותו נתבדתה והוא הצטרך להתעכב בעיר זו זמן רב. בי״ז תמוז רמ״ז נסע לפלירמו כי נודע לו שבקרוב תעברנה בסירקוזה הסמוכה לפלירמו האניות הויניציאניות הנוסעות לבירות. בפלירמו התעכב שוב זמן מה כי היהודים שבאותה עיר רצו לעשות אותו לרבם ולא נתנו לו לצאת עד אחרי החגים. ערב סכות רמ״ח הפליג באניה צרפתית למצרים, אבל עדיין היו צפויים לו מכשולים חדשים. כאשר הגיעה האניה לרודוס לא הרשה ראש האבירים לרב החובל להמשיך את הנסיעה, כי נפלה מחלוקת בינו ובין השלטאן בגלל הנסיך ג׳ם ולכן עיכב את האניה חודש וחצי, ורק בחמישי לינואר 1488 הגיעה לחוף מצרים. שלשה שבועות נשארו הנוסעים באניה לפני נמל אלכסנדריה עד שבעשרים ושבעה לחודש נכנסו סוף סוף לעיר. כעבור שבוע ימים יצא ר׳ עובדיה לקהיר והגיע שמה בשנים עשר לפברואר. שמונה ימים בילה בבירת מצרים ואחר כך עלה לארץ ישראל. שני ימים לפני חג הפסח הגיע לירושלים[4], ובה נודע לו שבינתים בוטל האסור להסיע יהודים מויניציאה לארץ ישראל[5]. כמו ר׳ משולם מוולטרה כן מוסר ר׳ עובדיה מברטנורא ידיעות רבות על היהודים בכל הערים שבהן עבר.

משולם מולטירנה, אבל עיר הנקראת בשם זה אין ובטכסט של מ. הרטום באגרות א״י לא. יערי, עמ׳ 107 : וולטירה). רע״ב אומר שאחד השייטים העליב את ר׳ משולם, והיו דין ודברים, ולכן עבר לאניה אחרת ונסע לקושטא. נסיעה זו היתה כנראה מסחרית גרידא.

2 הכתיב הנכון הוא ברטינורו ע״ש העיר Bertinoro, אבל בספרות העברית השתרש הכתיב ברטנורא.

3 ר׳ עובדיה אינו מציין באיזו שנה יצא מקסטילו אלא אומר שזה היה „בתשיעי באחד לחודש״. גויבאור חשב שזה היה באחד לסיון אולם בהמשך הסיפור אומר רע״ב שהוא יצא בחודש הרביעי ביום הצום רמ״ז מניאפל והגיע כעבור חמשה ימים לפלירמו, ולעיר זו בא כפי שהוא מספר ביום כ״ב תמוז. החודש התשיעי הוא איפוא כסלו ולכן הסיק גרץ (הוצאה גרמנית) VIII[3], עמ׳ 251 שיצא מקסטילו בר״ח „כסלו 1486״ (שפ״ר VI, עמ׳ 278 מתרגם : יום ט׳ כסלו רמ״ו), קאסוטו ב IV Enc. Jud., 319, וכן מ. הרטום „למכתבי ר׳ עובדיה מברטינורו״ במאסף יבנה III (תש״ב), עמ׳ 112 מביעים את הדעה, שנסיעתו התחילה בר״ח כסלו רמ״ו אבל אינם מנמקים סברה זו. מה שמספר רע״ב שעשה ימים רבים בניאפל וארבעה חדשים בפלירמו כל זה אינו מצדיק לומר, שיצא עוד בכסלו רמ״ו מקסטילו, אך אפשר לומר חסורי מחסרא ולהשלים בתשיעי [בחודש הלועזי שהוא] אחד בחודש [העברי], ועל כן יש לחפש בשנים אלה חודש עברי שהתחיל בתשיעי של חודש נוצרי, וכאלה היו שנים : כסלו רמ״ו שהתחיל ביום 1485.11.9 וטבת רמ״ו שהתחיל ביום 1485.12.9. ברם, זוהי השערה בעלמא.

4 רע״ב נשאר עד מותו בארץ. שנת פטירתו אינה ידועה.

5 עמ׳ 220.

א

לפי דברי הנוסעים האלה היה מצב הקהילות במצרים עגום למדי. הרוב המכריע של יהודי מצרים התרכז בעיר הבירה. ר׳ משולם מוולטרה מספר שבזמן ביקורו בקהיר היו בה שמנה מאות משפחות יהודים, מאה וחמשים משפחות קראים וחמשים משפחות שומרונים [1], ואילו ר׳ עובדיה מברטנורא נותן מספרים יותר קטנים. לפי דבריו מנתה אז הקהילה בקהיר חמש מאות משפחות יהודים (רבנים), מאה וחמשים משפחות קראים וחמשים משפחות שומרונים [2]. ודאי שלפי עדותו של ר׳ עובדיה צריך לפרש את המספרים של ר׳ משולם ולומר שהוא נתן בראשונה מספר כולל של שלש העדות. אחדים מעולי הרגל הנוצריים שביקרו באותו זמן בקהיר מוסרים בספריהם הערכות של מספר היהודים הגרים בעיר זו, אבל הן מוגזמות ביותר, וזאת בלבד אנו למדים מדבריהם שלפי הערכתם הם היה מספר היהודים בהרבה קטן ממספר הנוצרים [3]. על כל פנים אין להניח, שמספר הנפשות עלה על אלפים וחמש מאות. המצב הכלכלי של יהודי קהיר היה ירוד בהשוואה לקראים, שהיו ברובם אמידים ועל אחת כמה וכמה בהשוואה לשומרונים. עובדיה מברטנורא מספר, שהיו ביניהם עשירים גדולים, ולאחדים מהם היה הון של מאה או מאתים אלף פרחים. אבל הוא אומר שגם בקרב היהודים לא נעדרו עשירים [4]. הנוסע הגרמני ארנולד פון הרף יודע גם כן לספר על יהודים עשירים בקהיר שיש להם שלשים או ארבעים אלף פרחים [5]. במקור עברי מתחילת העשור התשיעי של המאה החמש עשרה נזכרים בתור נכבדי הקהילה הקהירית ר׳ יהושע אלחמר, ר׳ צדקה בן עובדי ור׳ סלימאן אינישי [6]. עוד נזכר במקור זה ר׳ יעקב דברו [7]. אולי

1 בהוצ׳ לונץ עמ׳ 185 : במצרים כמו ח׳ מאות ב״ב יהודים וג״כ ב״ב קראים וחמשים בעלי בתים שומרונים אך בהוצ׳ יערי עמ׳ 47 : במצרים כמו ח׳ מאות ב״ב יהודים וק״נ ב״ב קראים ונ׳ בעלי בתים שומרונים.

2 עמ׳ 206. השוה את ההערות של מרכס ב JQR N. S. 24, p. 70

3 יוהן טוכר אומר שקהיר מנתה בזמן ביקורו 15,000 יהודים, ר׳ Reyssbuch עמ׳ 688 ואילו סבלד ריטר שנסע אתו מדבר על 12,000, ר׳ Reisebuch עמ׳ 124. בריטנבך ופברי מדברים על 15,000, ר׳ Reyssbuch עמ׳ 199 ו III Evagatorium, עמ׳ 100 ובחיבורו הגרמני דף 176 א. אצל הרף עמ׳ 95 אנו מוצאים מספר יותר קטן היינו 10,000. את מספר התושבים הנוצריים אומד פברי ל 22,000 (ע״ש בספרו הלטיני) והרף ל 30,000. הנזיר הספרדי דיאגו דה מרידה מדבר על 3,500 בתים (ובודאי יש להבין משפחות) של יהודים לעומת 20,000 בתים של נוצרים, ר׳ Viaje a Oriente, ed. Antonio Rodríguez Moñino (Barcelona 1446) p. 34 (Analecta Sacra Tarraconensia 18, p. 148)

4 רע״ב עמ׳ 208. כמו רע״ב כן מספר גם מרטין קבטניק על התפקיד החשוב שממלאים השומרונים באדמיניסטרציה הממשלתית, ר׳ בהוצ׳ הצ׳כית עמ׳ 32.

5 עמ׳ 95.

6 משולם עמ׳ 187 ושם צורת השם השלישי : אינשו ואצל יערי עמ׳ 59 : אינישי.

7 משולם עמ׳ 186 ; יערי עמ׳ 58 מוחק את השם משום שבטכסט שלנו מסופר על ר׳ יעקב זה

זהו שם המשפחה ברו, שהיה שכיח בקרב יהודי ספרד [8], שהרי אנו מוצאים באותו זמן בקהיר יהודי הנקרא ר' יצחק ברו. בסוף של חומש שנמצא בבית הכנסת של הרמב"ם יש תעודת מכירה ובה מופיע ר' יצחק ברו בתור קונה. הוא קנה את כתב היד בר"ח סיון הרנ"ה (1495) מר' יעקב עבוד הכהן המגרבי. הקניה נעשתה בקהיר והעדים היו נתן הסופר ברבי אברהם שנצי, יהושע פאג'י ומשה אשיאץ [9]. יש להניח שר' יעקב דברו הנ"ל ור' יצחק ברו זה היו בני משפחה אחת. כמה וכמה יהודים שישבו בסוף המאה החמש עשרה בבירת מצרים, ידועים לנו מתעודות שונות. בשנת 1495 עשתה עזיזה בא אלעזר נעֵ את צוואתה וחילקה את רכושה בין שתי בנותיה סת ומלאח. עזיזה היתה אלמנת ר' משה ידיע פרנשי, בתה הגדולה סת היתה אשת ר' שמואל בן שלמה נעֵ, בתה הצעירה היתה עדיין לא נשואה. בשעה שעזיזה עשתה את צוואתה נוכחו חתנה שמואל הנ"ל ואחיה משה בן אלעזר נעֵ ושני עדים מאיר בר דוד זלה"ה ויוסף הלוי בר אהרן סט"ט [10]. בתעודה אחרת, שנכתבה גם היא באותה שנה, נזכר רצון ב"ר שמואל זלה"ה. בשורות המעטות שנשתמרו מן התעודה לא נאמר היכן נכתבה, אולם קרוב לודאי שיהודי זה ישב בקהיר [11]. ידיעות מרובות על בני הדור ההוא נמצאות במכתב שכתב יהודי מדמשק — כנראה שוליה או עוזר של בעל מלאכה — אחרי שחזר מקהיר לעיר מגוריו. המכתב חסר תאריך ונאמר בו רק זה, שנכתב בשבוע שבו קוראים בתורה את פרשת שמות. וכן חסרים השם של הכותב והשם של מקבל המכתב. אך יש להניח ששמות אלה היו כלולים בהתחלה של המכתב שאבדה. בתוך המכתב נזכר אביו של המקבל ששמו היה עבדאלעזיז, ואנו למדים גם זה, שבהיותו בקהיר למד הכותב תורה מפי מקבל המכתב. הוא מספר על נסיעתו שארכה חודש וחצי, משום שהתעכב במקומות אחדים כדי לעבוד ולהרויח. הוא דורש בשלומם של ר' צדקה אל־עפיף ובנו אברהם, ר' עובדיה אל־חדרה ואביו, ר' אהרן אצ־צפיר ואביו, אש־שיך' אבראהים אבן אש־שויך' שנשא

ממש אותו דבר שמסופר בעמוד שלאחרי זה על ר' יעקב אחר. ברם הטכסט — והוא נשתמר בהעתקה אחת בלבד, עד כמה שידוע עד עכשיו — משובש מאד. הרי עמ' 186 ש' 10 מופיע השם של איש אחד ללא שום קשר מצד הענין ומצד מבנה המשפט ואין זאת כי אם שם זה הופיע בכתב היד אשר ממנו העתק כתב היד שלנו וכשם שאין להניח שהמעתיק בדה את השם ההוא מלבו והכניס אותו לטכסט כך יש להניח, שגם השם ר' יעקב דברו נזכר במקור בין אנשי קהיר, אלא שהמעתיק הכניס אותו במקום בלתי מתאים או שהמשפט הבא אחרי שמו אין מקומו בפיסקה זו.

8 REI IV, p. 69

9 גוטהייל Some Hebrew Manuscripts in Cairo JQR 17, p. 625/6. לפי העתקתו כתוב בתעודה שהמחיר היה 45 כורונאס ובודאי צ"ל מידיניס.

10 אוסף אל. אדלר מס' 2562 (עמ' 45).

11 TS 8 J 6[19]

בימים ההם אשה, ר' ישועה בעל דודתו שהיה כבר זקן, ר' משה אבן רצ"י, רצ"י ואשתו, עבדאלכרים ומשפחתו ועוד הוא מזכיר נשים אחדות, ביניהן אחת ששמה היה שקרא בת ר' משה ז"ל[12].

בזמן ההוא גרו כל יהודי קהיר בעיר החדשה ואילו פסטאט נתרוקנה מהם כליל. לפי ר' משולם מוולטרה היו לרבנים בזמן ביקורו ששה בתי כנסיות[13]. בפסטאט היו לרבנים עדיין אותם שני בתי כנסיות שנוסדו שם לפני מאות שנים, בית הכנסת של ה"שאמיין" ובית הכנסת של ה"עראקיין", ואף על פי שלא גרו עוד יהודים בקרבתם לא הופקרו. מדי שבת בשבתו הלכו אנשים להתפלל בהם ונשכר שמש לגור שם ולשמור עליהם במשך השבוע. בתי הכנסת המבודדים שלא בתוך יישוב יהודי היו ממילא צפויים לסכנות. ר' עובדיה מברטנורא יודע לספר על שני בתי כנסיות אלה הרבה. הוא אומר שבית הכנסת של ה"שאמיין" נבנה ל"ח שנה לפני חורבן הבית השני והוא מיוחס לאליהו הנביא, משום שנתגלה בו לחסידים בקרן הדרומית־מזרחית שלו, ולכן מדליקים בה נר תמיד. ספר התורה של עזרא הסופר, שבו התגאו יהודי קהיר, כבר לא היה שם בימים ההם. ר' עובדיה מברטנורא מספר, שלפני שנים רבות בא יהודי אחד מארץ "מערב", כלומר: מארצות צפון אפריקה וקנה אותו בסתר מן השמש ורצה להוביל אותו לארצו, אבל לא רחוק מאלכסנדריה טבעה האניה שבה נסע ויחד אתו ירד ספר התורה במצולות. השמש שמכר לו את ספר התורה במאה דינארים התאסלם כעבור זמן קצר, ובבית הכנסת לא נשאר אלא הנרתיק הריק והיו מדליקין לפניו נר תמיד[14]. במשך הזמן ניזוקו כמובן הבנינים העתיקים, ובבית הכנסת של הבבלים נפלה גם דלקה ונשרפה הבימה. כאשר הכירו היהודים את אופיו של קאיתבאי ויחסיו אל הלא־מסלמים חשבו שהגיעה שעת הכושר לתקן את בתי הכנסת, ובשנת רל"ג (1473) הגישו לשלטונות בקשה להרשות להם את התיקונים הנחוצים. הטיפול בבקשתם נמסר כרגיל לשופט העליון של החנפים,

12 גוטהייל־וורל מס' XXVIII, XXX. את הזמן שבו נכתב מכתב זה אפשר להכיר מהמטבעות הנזכרות בו ובפרט משער המטבעות. בעל המכתב מדבר על אשרפי שהוא 25 נצף (ר' עמ' 140 ש' 17, 25/24) או 26 נצף (ר' שם עמ' 140/138 ש' 9—14). הוא אסף בדרכו בס"ה 23 נצף ו 2 אשרפי שהן ביחד 75 נצף, היינו 52 נצף הם שני אשרפי. כזה היה שער הדינאר בשני הדורות האחרונים של תקופת הממלוכים, ר' למעלה עמ' 129. מן האנשים הנזכרים במכתב אפשר אולי לזהות אחד. יתכן שאבראהים אבן אש־שויך' הנזכר במכתב זה הוא אותו אברהם אש־שויך' המופיע במכתב משנות התשעים של המאה החמש עשרה (ר' להלן עמ' 512), ואם כן הרי זו אסמכתא נוספת לקביעת התאריך של המכתב. משאר השמות ראוי לתשומת לב ר' משה אבן רצ"י. יתכן שהוא נמנה על משפחה מכובדת ומסועפת שנקראה בשם זה. בספרית בודליאנה נמצא כתב יד של מורה הנבוכים בלשון ערבית שנכתב בשנת 1474 בשביל אברהם הלוי בן עובדיה השר המפואר הלוי המיוקר ידיע ן' רצ"י (מס' 1236).

13 עמ' 185.

14 עמ' 210 ור' אצל יערי עמ' 124/123.

והוא שלח שופטים מהאסכולה שלו ושני מהנדסים לפסטאט כדי לערוך בדיקה של בתי הכנסת. הם מצאו שהגג של בית כנסת השאמיין נשבר, ועוד ניזוק בו הרבה, כגון עמוד שנטה ליפול וכדומה. בבית הכנסת של הבבלים נפלו עמודים תחתם, וחדר צדדי היה חרב כולו. השופטים סיכמו את מסקנות הבדיקה וקבעו מה שצריך לתקן[15]. אולם החלטת השלטונות נדחתה עד שהשופט העליון של החנפים הלך בעצמו לפסטאט וקבע אלו הם התיקונים הנחוצים. אחרי שסיים את הבדיקה הטיל על השופט תקי־ד־דין אבו־ט־טיב מחמד בן אל־מקרי אז־זג׳אג׳י לפקח על התיקונים ולדאוג לכך שהיהודים לא יתקנו אלא מה שהורשה להם[16]. כפי הנראה נעשתה המלאכה כדבעי, כי ר׳ עובדיה מברטנורא מספר שבית הכנסת של ה״שאמיין״ יפה מאד ושיש בו עמודים גדולים ויפים וגם על בית הכנסת של הבבלים הוא אומר שהוא יפה וגדול, אך לא כמו בית הכנסת של ה״שאמיין״. העמודים היפים שבבית הכנסת של ה״שאמיין״ משכו אליהם את עיני השלטאן, ובשנה שלפני ביקורו — כך מספר ר׳ עובדיה — רצה השלטאן להעביר אותם לארמונו, והקהילה נאלצה לפדות אותם באלף דינארים[17].

הקהילות בשאר ערי מצרים היו כולן קטנות, וגם באלכסנדריה לא נשארו אלא מעטים מרבים. ר׳ משולם מוולטרה מספר שהיו באלכסנדריה בזמן ביקורו בערך ששים משפחות יהודיות, כולם רבנים, והוא מוסיף שיש באלכסנדריה יהודים הזוכרים כי בימיהם היו שם ארבעת אלפים בעלי בתים[18]. ר׳ עובדיה מברטנורא אינו יודע על יותר מעשרים וחמש משפחות. משלחי היד שבהם מצאו יהודי אלכסנדריה את לחמם לא השתנו. ר׳ עובדיה מברטנורא התארח אצל ר׳ משה גראסו שהיה מתורגמן של הויניציאנים ואיש עשיר ומקובל על הבריות. כאשר ירד מספר הנפשות יותר ויותר, הוזנח בית הכנסת הגדול, ורוב הקהל התפלל בבית הכנסת הקטן שהיו מכנים „בית הכנסת של אליהו הנביא ז״ל״, כי לפי מסורת אחת בנה אותו אליהו הנביא; ועוד סיפרו שאליהו הנביא נתגלה בו[19]. בזמן ביקורו של ר׳ משולם מוולטרה היו שני שמשים ממונים על בית כנסת זה, ר׳ יוסף ב״ר ברוך ור׳ חליפה, והם סיפרו לו הרבה על הנסים שהתרחשו בו. היו בו כתבי יד עתיקים ויפים, ועל אחד סיפרו שעזרא הסופר כתב אותו, אף הראו לו את חתימת ידו.

15 הבדיקה נערכה ביום 1473.8.24 (29. רביע ו 878).

16 כל זה אנו למדים מתעודה (בלתי שלמה) שפירסם גוטהייל: A document of the fifteenth century concerning two synagogues of the Jews in Old Cairo. JQR N. S. 18, p. 131—152. התעודה אשר ממנה נעשתה ההעתקה שפירסם גוטהייל אי אפשר שתהא התעודה המקורית מפאת הלשון המשובשת, ויש להניח שזוהי העתקה מזמן מאוחר למדי. תוכן התעודה מתאים למה שאנו יודעים ממקורות אחרים על הפרוצדורה בה נהגו במקרים דומים בתקופת הממלוכים.

17 עמ׳ 210. 18 עמ׳ 176. 19 עמ׳ 204.

הקהילה בבליס מנתה בשנות השמונים של המאה החמש עשרה לפי עדותו של ר׳ משולם מוולטרה בערך חמשים משפחות, והוא מדבר גם על בית של הקדש שהיה סמוך לבית הכנסת. מנכבדי הקהל מזכיר ר׳ משולם את ר׳ מלמד הכהן ואת בנו דוד [20]. ר׳ עובדיה מספר שבזמנו התגוררו שלשים משפחות בעיר זו [21]. באל־כ׳אנקאה גרו לפי ר׳ משולם עשרים משפחות [22]. אותו נוסע מזכיר גם יהודי אחד מרשיד. בספרו על הימים שבילה בקהיר אומר ר׳ משולם מוולטרה, שהזמין אותו „ר׳ פארישלה רושיטי״. — הרי יהודי מרשיד שנקרא פרג׳אללה וגר בזמן ההוא בבירת מצרים [23]. עם התפתחות העיר בתקופה זו גדל גם הישוב היהודי כפי שיש ללמוד מן השאלות ותשובות מן המחצית הראשונה של המאה השש עשרה, שבהן היא נזכרה פעמים אחדות [24]. דמיאט היתה במאה החמש עשרה כמאז ותמיד עיר מסחר חשובה וסוחרים מאיטליה וצרפת היו מבקרים בה. יש להניח שבתקופה זו התקיים בדמיאט ישוב יהודי. דוד הראובני שביקר בעיר בשנת 1523 מספר שהתארח בביתו של יהודי ששמו היה ר׳ מרדכי [25]. אחד מגדולי הרבנים של המאה השש עשרה מדגיש שבראש ובראשונה יושבים היהודים בדמיאט משום שהעיר קרובה לים ובאות לשם אניות סוחרים, ואתם הם נושאים ונותנים [26].

ב

יהודי סוריה עלו במספרם על יהודי מצרים והתחלקו על כמה וכמה קהילות, גדולות וקטנות. הקהילה בדמשק לא היתה קטנה הרבה מן הקהילה בקהיר. בשנת רמ״א ביקר בדמשק החכם האיטלקי ר׳ יוסף דמונטנייא ועשה בה כחודש ימים, מראש השנה עד אחרי חג הסכות. אחרי שהגיע לירושלים שלח מכתב אל משפחתו באיטליה

20 עמ׳ 189.

21 ר׳ באגרות א״י עמ׳ 124. לפי גירסת אייזנשטיין, אוצר מסעות, עמ׳ 116, מזכיר רע״ב שלש משפחות יהודיות בבליס. הטכסט של נויבאור עמ׳ 211 לקוי בחסר במקום זה (כנראה השמיט המעתיק שורה אחת כי בודאי לא סיפרו לרע״ב שאל־כ׳אנקאה היא ארץ גושן, שהרי אותה מזהים עם בלביס, ר׳ כרך ו, עמ׳ 249) ואילו בטכסט של הרטום (שם באגרות) באה הפיסקה על יהודי בלביס במקום לא נכון. אולם בידיעה כשהיא לעצמה אין להטיל ספק, וגם המספר מתאים יפה ליחס המספרים כפי שאנו מוצאים אותם בסיפורי שני הנוסעים. עוד יש להעיר שאייזנשטיין קרא בסיפורו של ר׳ משולם על יהודי בלביס שם עמ׳ 95 ג׳ בעלי בתים ובסיפורו של רע״ב חוזר אצלו מספר זה.

22 עמ׳ 189.

23 עמ׳ 186.

24 ר׳ שו״ת רדב״ז ח״א סי׳ קנ״ט, ח״ד סי׳ אלף קי״ז, אלף שמ״ז, ח״ז סי׳ ך׳.

25 הוצ׳ אשכולי עמ׳ 29.

26 שו״ת רדב״ז ח״א סי׳ קפ״ב.

ובו הוא מדבר גם על קהילת דמשק [1]. לפי דבריו מנתה הקהילה בזמן שהוא ביקר בה ארבע מאות משפחות [2]. ר' משולם מוולטרה שבא לבירת סוריה שנה אחת אחרי ר' יוסף דמונטנייא אומר, שהיו בה ארבע מאות וחמשים בעלי בתים [3]. בעשור האחרון של המאה החמש עשרה גדלה הקהילה כנראה, ויהודי איטלקי בלתי ידוע ששהה בדמשק בשנת 1495 מספר על חמש מאות משפחות [4]. בזמן ההוא ישבו בעיר גם קראים ושומרונים. ע"פ רוב עוברים עליהם הנוסעים־העולים בשתיקה, ולכן איננו יודעים את מספרם, אין ספק שמספר הקראים לא היה גדול. בתעודה קראית שנכתבה בדמשק בשנת 1500 נזכרים שנים עשר איש [5]. המצב הכלכלי של שלש העדות היה כנראה דומה לזה שבקהיר. השומרונים היו עשירים גדולים והסוכנים של האמירים. שכונתם היתה ידועה כשכונה עשירים. אולם ממה שמספרים הנוסעים על יהודי דמשק ודרכי פרנסתם אנו למדים, שהיו גם ביניהם אמידים ועשירים [6]. כל העדות הלא־מסלמיות סבלו מקנאותם המופרזת של המסלמים שלא שככה מעולם. הקנאים המסלמיים בדמשק היו זריזים לחדש כפעם בפעם את חוקי ההפליה ואין לך פרק זמן שלא נשתמרו ממנו ידיעות על מעשים כאלה. בשנת 1488 נזכרו להזהיר את הלא־מסלמים על קיום התקנה בדבר סימני ההיכר שבהם עליהם להסתמן בבתי המרחץ. ביום 17 למרץ 1488 הכריזו הכרוזות שהגברים מבין אנשי החסות צריכים לחגור חבל בהכנסם למרחץ ציבורי ועל הנשים לשים במתניהן מצילה [7]. על ראשיה וחכמיה של קהילת דמשק בדור ההוא נמצאות במקורות שלנו ידיעות אחדות. בזמן שביקר ר' משולם בדמשק עמד מראש הקהילה הרופא ר' יוסף, והנוסע האלמוני שהיה בדמשק בשנת 1495 מזכיר גם הוא אחד מנכבדי הקהילה, את ר' משה מקראן [8]. רבים מיהודי דמשק היו יודעי תורה [9], ואחדים התענינו גם במדעים. כתב יד שכתיבתו נגמרה בדמשק ביום ג' אלול ה' רמ"ב (1482) מכיל את הספר שער שמים מאת ר'

1 המכתב נדפס מכ"י נויבאור 2585 ע"י לונץ בירושלים VI, עמ' 336 ואילך ושם שמו ר' יוסף מנטבייא וצ"ל דמונטנייא, ר' ש. ח. קוק, ציון I, עמ' 256/255.

2 אין ספק שצריך לקרוא : ת' (ולא ק').

3 עמ' 211. 4 עמ' 276.

5 תעודה זו נתפרסמה ע"י ש. אסף בציון I, עמ' 238/237.

6 על השומרונים ר' Das Tübinger Fragment der Chronik des Ibn Ṭūlūn הוצ' הרטמן עמ' 50, 47 ואילך, 45 ועל המצב הכלכלי של הרבנים ר' משולם עמ' 211, רע"ב עמ' 888. על הקראים והשומרונים בדמשק השוה גם באסולה עמ' 66.

7 אבן טולון שם עמ' 78.

8 עמ' 276. הוא אומר : ועמדנו בבית הנשא כמ' משה מקראן. אייזנשטיין עמ' 126 ויערי, אגרות א"י, עמ' 150 מעתיקים „נשיא" אולם יש להעיר שבעל האגרת נוהג לתת תוארים כאלה לאנשים שהוא מזכיר אותם, ר' עמ' 275, ש' 16 : לקחנו בית בחברת המרומם איש צדיק תמים כמ"הר . . . שם ש' 22 הזקן ונשוא פנים כמ' . . . שם ש' 27 הנעלה כמ"הר . . .

9 עמ"ש ר' יוסף דמונטנייא, ירושלים VI, עמ' 336.

יצחק ישראלי, את הס' צורת הארץ מאת ר' אברהם ב"ר חייא ועוד חרוזים המיוחסים לר' יהודה אלחריזי[10]. בשנות השמונים של המאה החמש עשרה התגורר בדמשק אחד מגדולי התורה שבארצות המזרח, החכם התימני ר' סעדיה בן דוד אל־עדני, וחיבר בה חלק מפירושו על משנה תורה. את הפירוש על הספר השני של משנה תורה סיים בדמשק ביום י"ד שבט ה' רמ"ד (1484.1.11)[11]. אך כפי הנראה יצא מן העיר כעבור זמן קצר ועלה לארץ ישראל, כי בשנת 1485 ישב בצפת[12].

אותם החכמים מאיטליה שעלו בסוף המאה החמש עשרה לארץ ישראל מזכירים לעתים גם את קהילת ארם צובה, אולם איש מהם לא היה בעיר זו ולכן אינם מעירים אלא הערות כלליות, ובפרט אינם מדברים על גודל הקהילה. ברם הידיעות הרבות על יהודי חלב שנמצאו במקורות אחרים אינן משאירות ספק, שבמחצית השניה של המאה החמש עשרה היתה בחלב קהילה גדולה וחשובה. במכתב שנשלח בזמן ההוא מחלב לקהיר מסופר שבשנה אחת מתו מאתים מבני הקהילה במגפה[13]. ידיעות כאלה מוכיחות, שכמו בכל הדורות של ימי הבינים המאוחרים היה מספר היהודים בבירה הצפונית של סוריה לא קטן מזה שבדמשק. כפי הנראה היה בקהילת חלב בימים ההם מספר הגון של תלמידי חכמים שהתמסרו בהתמדה גדולה ללימודיהם. הם העתיקו ורכשו להם ספרים רבים וע"י הרשימות שרשמו בסוף של כתבי היד ניצל זכרונם מתהום הנשיה. אחד הסופרים החרוצים שהעתיקו ספרים רבים היה ברכות בן יוסף הכהן. כבר נאמר שבאביב 1468 היה בדמשק והעתיק שם כתב יד[14]. אולם עיר מגוריו הקבועה היתה חלב. בסוף 1467 היה עוד בחלב וביום כ' טבת אתשע"ט (1467.12.16) גמר את ההעתקה של ספר י"ג ממשנה תורה[15]. בשנת 1470 העתיק את ספר י"ב ממשנה תורה וגמר את העתקתו ביום ז' תשרי אתשפ"ב, אלא שבכתב היד לא נאמר היכן עשה את העבודה[16]. בכתב יד של ספר י"ד של משנה תורה, שהעתיק בשביל רצון בן אליה, רשום בסוף שסיים את ההעתקה ביום ח' בשבט ה' רמ"ד (1484.1.5) בחלב[17]. כתב יד של משנה תורה, ספר ראשון, פרק

10 פאריס מס' 1074.

11 נויבאור מס' 619, 620. הקולופונים אצל ש. אסף, מפירושו של סעדיה בן דוד (=סעיד ן' דאוד) אלעדני על הרמב"ם, ק"ס כ"ב, עמ' 243/242.

12 שם גמר ביום כ"ט אלול ה'רמ"ה את ההעתקה של הפירוש על המחצית הראשונה של ספר ג', ר' נויבאור מס' 621 וביום כ"ח מרחשון ה'רמ"ו את ההעתקה של פירוש ר' משה נרבוני על המורה, ר' פאריס מס' 701. ע"ד שהותו בחלב ר' הקולופון של בריטיש מיוסיאום .Add 27,214, בקטלוג מרגוליות II, עמ' 110, השוה כרך I, עמ' 353 ואילך ועוד 1936 CB. על פירושו להלכות ספר תורה ח' ד' בו הוא אומר שראה בחלב את ספר התורה שנכתב בידי הרמב"ם השוה Wolf, Bibliotheca Hebraica I ,p. 867 ; II, p. 291

13 בריטיש מיוסיאום Or 5545[4]

14 ר' למעלה עמ' 117. 15 נויבאור מס' 612. 16 שם מס' 611.

17 שם מס' 613. השם רצון הוא כנראה השם הערבי רצ'וואן, או צורה עברית של שם זה, ר' שטיינשניידר JQR 11, p. 613

א'—ד', שהועתק גם הוא בידי ברכות בן יוסף הכהן חסר תאריך [18]. מוסא בן עבדאל־מחסן אסף כתבי יד רבים, השוה אותם, והעתיק גם עצמו ספרים. מבין הספרים שנמצאו בספריתו היה כתב יד של חיבור על כללי השחיטה מאת שמואל אבן ג'מע הנקרא רסאלת אל־ברהאן פי תד'כית אל־חיואן. כתב יד זה נכתב בשנת אתשע"ג לשטרות (1462) [19]. מוסא בן עבדאלמחסן העתיק בעצמו חלק מחיבורו של תנחום ירושלמי אל־מרשד אל־כאפי „במדינת צובא דעל נהר קוקיון מותבה", וגמר את המלאכה ביום כ"ג שבט אתש"ף (1469) [20]. וכן העתיק את ס' האמונות והדעות של רס"ג (בלשון ערבית) שאותו גמר ביום י"ט ניסן אתשפ"א (1470) [21], הוא השוה העתקות מפירוש המשנה תורה של הרמב"ם [22]. כתבי יד אחדים קיבל מוסא בן עמדאלמחסן מעזבונו של אבו סלימאן בן עובדיה בן צדקה בן עובדיה בן משה בן סעדיה בן עובדיה [23]. כתב יד המכיל את פירוש רד"ק על ישעיהו ואת המאמר יקוו המים מאת ר' שמואל בן תיבון נכתב בחלב בשנת 1488 (נגמר בחודש אב ה' רמ"ח) בשביל ר' עובדיה בן עבדאלמחסן, שהיה בלא ספק ממשפחת מוסא בן עבדאלמחסן [24]. שם המעתיק היה יוסף בן לוי בן משה בן לוי הקדוש בן אלייד [25]. הוא עלה כעבור זמן קצר לארץ ישראל, כי בשנת 1491 העתיק בירושלים את פירוש ר' בחיי בן אשר על במדבר ודברים [26]. מוסא בן עבדאלמחסן הנ"ל היה יחד עם יוסף ב"ר סעדיה ושמואל ב"ר משה עד במכירה של כתב יד של ספר היצירה עם הפירוש הערבי של רב סעדיה גאון. הקונה היה צדקה בן יוסף מחלב [27]. אותו צדקה בן יוסף היה כנראה איש נכבד ובעל עמדה רשמית, כי בקולופון של כתב יד שהועתק בשבילו הוא מכונה „השר". כתב יד זה מכיל את הספר ג'אמע אל־אלפאץ' (אגרון) של הקראי דוד בן אברהם ונכתב בידי יוסף בן אבראהים נואס [28]. צדקה בן יוסף היה חובב ספרים וקנה לו כתבי יד רבים. בספריתו היה גם ספר י"ד של משנה תורה בלשון ערבית [29].

18 שם מס' 582. 19 שם מס' 793.

20 שם מס' 1525. בסוף של כתב יד זה רשום שהיה קנין של יעקב ב"ר יצחק אלנירמי (כך צ"ל לפי ה„תוספות והתיקונים" של נויבאור עמ' 1158) ושם זה מופיע ברשימה של בעלי כה"י של משנה תורה ספר ד', נויבאור מס' 594, ועל כן יתכן שגם שאר האנשים הרשומים שם ישבו בחלב.

21 נויבאור מס' 1222.

22 שם מס' 395, 396, 398, 399, 403, 406 (בכ"י הנזכר באחרונה כתוב, שהוא השוה אותו וגם שהיה קנינו). אחדים מן האנשים שבידיהם היו כתבי יד אלה היו בודאי תושבי חלב בתקופה זו. שמואל בן דוד שרכש לו שלשה כ"י (394, 396, 399) קנה את האחד מהם בשנת 1490 (ר' שם מס' 394) מיעקב הסופר.

23 שם מס' 306, 626, 1452. במקום מן שרכה (מס' 306, 1452) צ"ל מן תרכה אבי סלימאן.

24 נויבאור מס' 313. 25 ר' „תוספות ותיקונים" עמ' 1151.

26 פאריס מס' 229 : שם : יוסף בן לוי בן משה בן לוי הקדוש בן אלייד.

27 נויבאור מס' 1533. 28 שם מס' 1451. 29 שם מס' 615.

יתכן שצדקה בן יוסף היה בנו של אותו יוסף בן צדקה שחי באמצע המאה החמש עשרה [30] והיה גם הוא חובב ספרים [31].

במצב של הקהילות הותיקות בטריפולי וחמת לא חל בתקופה זו שינוי ניכר. על הקהילה בטריפולי מספר ר' עובדיה מברטנורא במכתב מסוף שנת 1489 שבעיר זו ישבו אז כמאה משפחות [32]. אך יש להניח, שמספר זה מוגזם במקצת. ר' עובדיה עצמו לא היה בטריפולי והעלה על הניר מספר גדול כפי שנמסר לו. על יהודי חמת אין לנו מספרים מסוף המאה החמש עשרה, אולם כפי הנראה היתה בה קהילה בינונית. משולם מוולטרה מונה שלש ערים בסוריה שמהן עולים בכל שנה יהודים לארץ ישראל, והן דמשק, חלב וחמת [33]. והרי ידיעה אחרת: בקולופון שבכתב יד של משנה תורה ספר ב' וג' נאמר שהוא נכתב בידי יוסף בן עובדיה בן אברהם בעיר חמת בשנת אתשצ"ט לשטרות (1488) [34]. צידון היתה בתקופת הממלוכים הצ'רכסים עיירה קטנה, אך היתה בה קצת תנועה מסחרית והיא היתה גם מוגנת על ידי ביצורים מפני התקפות מצד הים ומצד היבשה. בסוף המאה החמש עשרה התקיים בצידון ישוב יהודי קטן, שמנה כנראה לא הרבה יותר מעשר משפחות [35]. בכפר ג'ובר התקיימה עדיין בסוף התקופה הממלוכית קהילה שהיתה ביחס לא קטנה. ר' משה באסולה שביקר בג'ובר בשנת 1522 מספר שיש שם כששים משפחות [36].

30 ר' למעלה עמ' 119 (כלומר יוסף בן צדקה שקנה נויבאור 1281/1241, ולא אותו יוסף בן צדקה שהתיחס על ראשי הגולה, ר' לוח התיקונים שבסוף הכרך).

31 נויבאור, Aus der Petersburger Bibliothek, עמ' 112 (השוה עמ' 18) אומר שצדקה היה קראי, כי לפי דעתו זהו אותו קראי צדקה שמילא במחצית הראשונה של המאה השש עשרה תפקיד חשוב בחיי הכלכלה בדמשק. לדעתו של נויבאור הצטרפו גם חוקרים אחרים שעסקו בתולדות הקראים וספרותם. פוזננסקי, Karäische Kopisten ZfHB 19, p. 113 מטיל ספק בזיהוי, אבל שם עמ' 119 שוב הוא מקבל את דעתו של נויבאור ולכן הוא עושה גם את אבראהים בן נואס, שהעתיק את ס' האגרון, לקראי (שם עמ' 91). סקוס מקבל אף הוא את דעתו של נויבאור, ר' בהקדמה לכתאב ג'אמע אל־אלפאץ' עמ' CXXVII, אולם נויבאור לא הביא הוכחות לזיהוי זה. עצם העובדה שהועתק בשביל צדקה מילון שחיבר קראי אינה ראיה שהוא עצמו היה קראי, והלא רכש לו גם ספר של רס"ג ואת משנה תורה. בשירים לכבוד צדקה שחיבר המעתיק של האגרון אין רמז לכך שצדקה קראי היה, ר' שם אצל נויבאור ואצל סקוס. אמנם יתכן שצדקה בן יוסף יצא מחלב ועבר לדמשק, כי כך ניתן להתפרש הכינוי „אל־חלבי" המוסף לשמו ברשימה על מכירת ס' היצירה, ר' בקטלוג נויבאור מס' 1533, ושם גם נאמר שקנה את הספר במטבעות של דמשק. אולם נגד השערת נויבאור יש להעיר על קושי כרונולוגי. במכירה של ס' היצירה היה אחד העדים מוסא בן עבדאלמחסן שהשאיר לנו רשימות מן השנים 1469 ו 1470, ואילו על אותו צדקה שנויבאור מזהה אותו עם צדקה בן יוסף יש לנו ידיעות מן השנים הסמוכות ל 1520 (ר' להלן). אם אמנם צדקה בן יוסף הוא בנו של יוסף בן צדקה שחי באמצע המאה החמש עשרה הרי הקושי הכרונולוגי גדול עוד יותר.

32 ספר השנה של ארץ ישראל ב'—ג', עמ' 99.

33 עמ' 205.

34 פאריס עמ' 343.

35 אלמוני עמ' 275 ; באסולה עמ' 40.

36 שם עמ' 67.

פרק 3:

התמעטות האוכלוסין וסבותיה

א

מן הידיעות על יהודי מצרים וסוריה שמוסרים לנו הנוסעים־העולים בסוף המאה החמש עשרה חשובות לנו ביותר הידיעות על גודל הקהילות. ההפרש בין ר׳ משולם מוולטרה לר׳ עובדיה מברטנורא ביחס להיקף קהילות מצרים גדול, וקשה להסבירו בהפרזה שהפריז משולם מוולטרה. הוא היה איש המעשה והסתכל בכל דבר בעינים פקוחות כפי שמעיד ספר מסעותיו. בהביאו מספרים אינו מעלה על הניר אומדנות, אלא בלא ספק שאל את אנשי המקום כשם שעשה זאת גם ר׳ עובדיה מברטנורא. בפיסקה על מספר יהודי קהיר שבסיפורו של משולם בולט לעין הדמיון למספרים שבסיפורו של ר׳ עובדיה. ר׳ עובדיה נותן בראשונה את המספר הכולל של רבנים, קראים ושומרונים ומנכה אח״כ את מספר הקראים והשומרונים. יש להניח שגם ר׳ משולם הלך בדרך זו ומוסר את האינפורמציה כפי שקיבל אותה מאותו מקור, ובאמת מספר המשפחות הקראיות והשומרוניות שוה אצל שני הנוסעים. באופן זה אפשר להסביר את ההבדל שבמספרים. יתכן מאד שמסרו למשולם שמספר הרבנים בקהיר הוא 600 ב״ב ולרע״ב אמרו שהוא 500. הרי אלה הם מספרים עגולים, והנכון היה בודאי באמצע. כנגד השערה זו אפשר כמובן לטעון, שגם בדבר המספר של יהודי אלכסנדריה מוסרים לנו שני הנוסעים ידיעות שיש ביניהן הפרש עצום. אולי אפשר לישב סתירה זו ע״י ההנחה, שמשולם מוסר לנו את מספר היהודים של העיר והסביבה, ואילו ר׳ עובדיה מדבר על תושבי אלכסנדריה בלבד. אולם זוהי השערה בלבד. על כל פנים היה מספר היהודים במצרים יותר גדול מהמספרים הנקובים בשני המקורות, שהרי רע״ב אינו מוסר לנו ידיעות אלא על גודל שתי קהילות ומשולם על ארבע קהילות, וצריך להוסיף עליהן את הקהילות שלא הזכירו הנוסעים כלל או שלא מסרו לנו ידיעות על גדלן. לפיכך יש טעם להניח שבשנות השמונים של המאה החמש עשרה ישבו במצרים שמונה מאות משפחות יהודיות (רבניות!). מספר היהודים בסוריה היה יותר גדול והגיע לאלף ומאתים או אלף ושלש מאות משפחות. במקורות השונים שיש בהם ידיעות על היהודים במצרים וסוריה בדורות ההם כמעט שאיננו שומעים על משפחות שהיו משופעות בילדים, היינו יותר משלשה

בנים או בנות [1]. על כן יש להכפיל את המספר של בעלי הבתים לכל היותר בחמש, ואם נוסיף זקנים ושאר בני משפחה יסתכם מספר של 4,800 נפש בשביל מצרים ו 7,200 בשביל סוריה. מספרים אלה מראים בעליל, מה חמורה היתה הירידה של הקיבוצים היהודיים במצרים ובסוריה. אפילו אם נניח שהמספרים של בנימין מטודלה מוגזמים ביותר אין להמלט מן המסקנה שיהודי מצרים וסוריה נהפכו בתקופת הממלוכים ממרכזי גולה חשובים לקומץ קטן. הירידה עצומה, היא עוברת את כל המשוער. היאך נשארו מארבע הרבבות של ר' בנימין פחות מחמשת אלפים במצרים ולא הרבה יותר משבעת אלפים בסוריה? היכן הפתרון של החידה?

אין הסבר לירידה מופלאה זו אם לא נראה אותה כתופעה מקבילה לירידה הכללית של אוכלוסי המזרח הערבי שנמשכת בכל הדורות של ימי הבינים. ניתוח הגורמים שהסבו התמעטות כלל האוכלוסין מראה, שהם הם שהביאו גם לירידה המספרית של היהודים.

חקירות סטטיסטיות על תקופות קדומות אינן מן המשימות הקלות, וכל המתרחק מהן הרי זה משובח; אולם החוקר הבא להתחקות על גודל האוכלוסין של מצרים בתקופות השונות מוצא במקורות ידיעות רבות הנותנות לו תמונה ברורה למדי. ההיסטוריון היוני דיודור אומר, שהאוכלוסיה של מצרים מנתה שבעה מיליונים, ובגירסה אחרת שלשה מיליונים, אך כמעט כל החוקרים מחזיקים בגירסה הראשונה [2]. המדובר בזמנו של תלמי הראשון כי הפיסקה לקוחה מהסופר הקטאיוס מאבדרה שחי בזמן ההוא [3]. אולם יש סברה שמסרו לדיודור אותו המספר בתור מספר התושבים בזמנו והוא התכון איפוא בהזכירו את שבעת המיליונים לזמנו הוא היינו המאה הראשונה לפני ספירת הנוצרים [4]. במאה הראשונה לספירת הנוצרים מספר יוסף בן מתתיהו שלפי רשימות המסים עולה אוכלוסית מצרים לשבעה מיליונים וחצי [5]. המספר של שבעה מיליונים תושבים נמצא גם במקור יוני שלישי [6]. ההיסטוריון

1 ר' התעודה משנת 1377 למעלה עמ' 29 ור' בתעודה משנת 1495 למעלה עמ' 420.

2. דיודור I 31, 8 τοῦ δὲ σύμπαντος λαοῦ τὸ μὲν παλαιόν φασι γεγονέναι περὶ ἑπτακοσίας μυριάδας καὶ καθ' ἡμᾶς δὲ οὐκ ἐλάττους εἶναι ולפי גירסה אחרת צריך עוד להוסיף τριακοσίων מחזיק בגירסה Dinsdorf. τριακοσίων ואילו Wesseling מוחק את המלה כשם שועשה זאת Stephanus (ר' בהוצאותיהם). השוה C. Wachsmuth, Wirtschaftliche Zustände in Aegypten während der griechisch-römischen Periode, Jahrbücher für Nationalökonomie u. Statistik 1900, p. 779 ff. ונגדו Wilamowitz-Möllendorf בכה"ע Hermes 35, עמ' 546.

3 ר' את מאמרו של אד. שורץ ב Pauly-Wissowa IX, 670/1.

4 U. Wilcken, Griechische Ostraka I, p. 490.

5 Bellum Jud. II, 385.

6 Fragmenta historicorum Graecorum ed. Müller IV, p. 348.

בלוך סבור שדיודור מוסר לנו את מספר הגברים המבוגרים ושצריך להשלישו כדי למצוא את המספר הכולל של תושבי מצרים בזמן ההוא [7]; ואולם אפילו חוקר שאינו גורס גירסה זו מביע את הדעה שבמאה השניה לסה"נ עלתה אוכלוסית מצרים לתשעה עד עשרה מיליונים [8]. בשעת הכיבוש האסלאמי התחייבו לפי המסורת הערבית ששה או שמונה מיליונים קופטים לשלם את מס הגולגולת [9], וכאשר נערכה ספירת האוכלוסין בשנת 112 להג' (730 לסה"נ) נמצאו חמשה מיליונים קופטים החייבים במס הגולגולת [10]. לפי דברי ההיסטוריונים הערביים עלה איפוא מספר התושבים גם בזמן ההוא על עשרים מיליון. גם אם נניח שמספרים אלה מופרזים ביותר [11], העובדה בעינה עומדת שאוכלוסית מצרים היתה לפני הכיבוש הערבי גדולה מאשר בכל תקופות השלטון הערבי ולא עלתה למספרה הקודם עד השתלטות המעצמות האירופאיות על ארץ הנילוס. מן המאה האחת עשרה התחילה ירידה מהירה של מספר התושבים. אב. נ. פולק סבור שלפני המגפה של שנת 1348 מנתה מצרים שלשה מיליונים תושבים [12]. זוהי המסקנה שהוא מסיק מידיעות שבחיבורים של ההיסטוריונים אבן חביב ואבן איאס. אבן חביב אומר שהמגפה השחורה הפחיתה את מספר התושבים של מצרים וסוריה בשליש [13], ואבן איאס מספר שבמשך שני חדשים מתו בקהיר 900,000 איש [14]. הנוסע וולני (Volney) שביקר במצרים בעשור

7 Griechische Geschichte, מהדורה שניה, IV, 1 (ברלין—לייפציג 1925), עמ' 330. הוא מסיק מסקנה זו מפפירוס Tebtunis מס' 189 ששם רשומים ה ἄνδρες בתור משלמי מס ה σύνταξις והשוה I The Tebtunis Papyri, עמ' 447.

8 v. Kahrstedt, Die Bevölkerung des Altertums, Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 4. Aufl., Bd. II (Jena 1924), p. 669

9 המספר ששה מיליונים אצל אבן עבדאלחכם, פתוח מצר, עמ' 70 והמספר שמונה מיליונים באנ־נג'ום אז־זאהרה, הוצ' קהיר, I, עמ' 18. לפי דברי הערביים המובאים ע"י אבן עבדאלחכם ברחו מאלכסנדריה לפני הכיבוש הערבי 70,000 יהודים, ולפי סיפור אחר מצאו הכובשים בעיר 40,000 יהודים שהיו חייבים לשלם מס גולגולת, ר' שם עמ' 82.

10 פתוח מצר עמ' 156; כ'טט I, עמ' 74.

11 ז'ומר (Jomard) בא לידי המסקנה שמצרים מנתה בימי הכיבוש האסלאמי ארבעה יחצי מיליון תושבים, ר' Mémoire sur la population comparée de l'Egypte ancienne et moderne, Description de l'Egypte, Antiquités, Mémoires II (Paris 1818), p. 125. גם Wiet בערך Kibṭ ב EI II, p. 997 ובקר, Beiträge zur Geschichte Aegyptens, עמ' 116 אינם מאמינים כלל במספרים ההם, אבל חוקרים אלה עוד לא ידעו את פשר המספרים של דיודור, כלומר: שהמספר של שבעה מיליונים אינו מספר הנפשות. מאידך יש להניח שירידת האוכלוסיה התחילה עוד במאה השלישית לסה"נ.

12 The demographic evolution of the Middle East, Palestine and Middle East X (1938), p. 201

13 II, עמ' 388.

14 I, עמ' 191 ואילך.

התשיעי של המאה השמנה עשרה אומד את האוכלוסיה לשני מיליונים וחצי [15], וכן העריכו הצרפתים את מספר האוכלוסיה בשנת 1800 [16]. והרי מספרים אחדים על שתי הערים הגדולות של ארץ הנילוס, אלכסנדריה וקהיר. במאה הראשונה לפני ספירת הנוצרים מנתה אלכסנדריה לפי דיודור [17] 300,000 תושבים בני חורין. אם נוסיף את העבדים יגיע מספר התושבים לחצי מיליון. בתקופת הקיסרים הלכה והתרחבה העיר וודאי שמספר התושבים היה עוד יותר גדול. תחת שלטון המסלמים ירד מספרם ובפרט בתקופת הממלוכים. המטרופולין של המזרח נהיתה לעיר קטנה. הנזיר הספרדי דיאגו דה מרידה שביקר בש' 1511 באלכסנדריה אומר שבזמן ההוא היה מספר התושבים 8000 ואילו הנוסע סוניני שבא לאלכסנדריה בשנת 1777 אומד את מספר תושביה ל 5,000 [18]. גם האוכלוסין של קהיר התמעטו החל מהמאה החמש עשרה. כבר נאמר, שהחוקר הצרפתי קלרג'ה (Clerget) מעריך את האוכלוסיה של קהיר במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה ל 600,000 ואילו באמצע המאה השש עשרה לא עלה לפי דעתו המספר על 430,000 [19]. הנוסע וולני הנ"ל העריך את מספר תושבי הבירה המצרית בזמנו ל 250,000 [20]. צריך להודות שכל המספרים האלה אינם אלא פרי הערכות, ובכל זאת אין לזלזל בערכם, כי כולם מוכיחים דבר אחד: את הירידה המבהילה של אוכלוסי מצרים. על ידיעות אלה אפשר להוסיף עדויות כהנה וכהנה. מאה שנה אחרי הכיבוש הערבי היו במצרים לפי דברי ההיסטוריונים הערביים עשרת אלפים כפרים [21]. בשנת 956 היה מספר הכפרים 2395 [22]. בשנת 1375 כבר ירד לפי אבן אל־ג'יעאן ל 2163 ובמאה החמש עשרה היה עוד יותר קטן [23], אולם לפי אבן תגרי־

15 Voyage en Syrie et en Egypte (הוצ' ד', פאריס 1807) I, עמ' 204. למספר של 2,300,000 צריך כנראה להוסיף את תושבי קהיר ור' להלן. והשוה W. Niemeyer, Aegypten zur Mamlukenzeit (Hamburg 1935), p. 26

16 ז'ומר שם, עמ' 105 ; פולק סבור שמספר התושבים עלה אז אליבא דאמת לחמשה מיליונים כי במפקד של אוכלוסי מצרים שנערך בשנים 1846—1848 נמצאו 4,476,440 תושבים, ר' ב Annuaire statistique de l'Egypte ערך Population , ולפי הדעה הרווחת ירד מספר התושבים במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה בגלל המלחמות הרבות ; ר' במאמרו הנ"ל עמ' 204. המספר של 4,476,440 נפש הוא פרי הערכה המבוססת על מספר הבתים. מאידך נמצא המספר של 2,536,400 בשנת 1821 לפי מספר חייבי המסים.

17 XVII 6,52.

18 Viaje a Oriente p. 67 ; C. S. Sonnini, Travels in Upper and Lower Egypt, tr. from the French (London 1799) I, p. 104.

19 Le Caire I, p. 240.

20 Voyage I, p. 203.

21 אבן עבדאלחכם, פתוח מצר, עמ' 156.

22 כ'טט I, עמ' 73 ; אבן דקמאק V, עמ' 43.

23 זהו הסיכום מחיבורו את־תחפה אס־סניה באסמא אל־בלאד אל־מצריה.

ברדי היו בשנת 1460 במצרים עדיין 2365 כפרים[24]. התמעטות האוכלוסין מסבירה את הקו האופיני בהתפתחות האדמיניסטרציה המצרית תחת שלטון המסלמים. משום שמספר האוכלוסין ירד לא היה צורך באדמיניסטרציה מסונפת ובמקום מחוזות קטנים הוקמו פרובינציות גדולות. על האוכלוסיה של סוריה אין לנו ידיעות כה רבות כמו על תושבי מצרים. כאן אנו נזקקים יותר לאומדנות. מכל מקום נעלה מכל ספק, שלא היה בנידון זה הבדל גדול בין שתי הארצות. את המספר של תושבי סוריה בימי הרומאים אומדים לשבעה מיליונים[25], ובזמן הכיבוש הערבי לארבעה מיליונים[26]. המלחמות הממושכות בין הצלבנים ובין המסלמים והמלחמות בין הסיעות השונות של הממלוכים עשו את שלהן. חבלים שלמים נשמו מתושביהם, כפרים רבים נעזבו כליל. בתחילת המאה הארבע עשרה מנתה סוריה לפי דעתו של אב. נ. פולק לא יותר מ 1,200,000 תושבים[27]. בסוף המאה השמנה עשרה מעריך הנוסע וולני את האוכלוסין ל 2,305,000 (עם ארץ ישראל)[28], ואילו פולק סבור שמספר זה מוגזם וצריך לנכות ממנו לפחות 600,000[29].

ממספרים אלה אנו למדים שהאוכלוסיה של מצרים וסוריה ירדה בהתמדה במשך אלף ושלש מאות שנה. ודאי שהיו גם תקופות שבהן פסקה הירידה, אבל תקופות אלה לא היו אלא הפסקות בתהליך קבוע. התפתחות זו מתמיהה מכמה וכמה טעמים ובפרט במה שנוגע למצרים, ששם מסתמנים השלבים השונים ביתר בהירות. אמנם לעתים הוזנחו התעלות הנחוצות להפראת האדמה, אבל פוריותה כשהיא לעצמה לא פחתה. היבול החקלאי ירד בגלל מיעוט העבודה. הירידה היתה תולדה של מיעוט הידים העובדות, ואפילו במסיבות אלה, למרות ירידת היבול, יכלה הארץ לפרנס יישוב הרבה יותר צפוף. כדאי להזכיר שבמקורות הערביים מן התקופה הממלוכית אנו קוראים על ייצוא של תבואה ממצרים אל הארצות השכנות[30]. כמעט שלא היו פלישות של צבאות זרים למצרים במשך מאות שנים, ובמלחמות שנלחמו הממלוכים לא השתתפו האכרים ילידי הארץ. תושבי מצרים הם ברובם המכריע צאצאי הקופטים — וויאט ומסיניון סבורים ב 92 אחוז — שהרי הממלוכים לא היו פורים באקלים החם של מצרים, ומספר הערביים שהתישבו בארץ הנילוס היה קטן ביחס[31]. והנה הקופטים מפורסמים כעם פורה ביותר. פריון נשיהם היה למשל בקרב

24 חואדת׳ עמ׳ 333.

25 Lammens, Précis I, p. 11.

26 EI IV, p. 298 f.

27 Palestine and Middle East X, p. 201.

28 II, עמ׳ 237. 29 במאמרו הנ״ל עמ׳ 205.

30 צלאח אבן יחיא, תאריך׳ בירות (בירות 1902), עמ׳ 231 ; השוה אבו שאמה, כ׳ אר־רוצ׳תין ו, עמ׳ 3 ואבן אל־פראת IX, עמ׳ 25.

31 EI II, p. 998

העמים העתיקים והערביים. עוד יש לזכור שמצרים וסוריה היו ארצות קליטה לזרמי הגירה פחות או יותר גדולים כמעט משך כל ימי השלטון הערבי־תורכי. משום מה לא גדלה איפוא האוכלוסיה, משום מה פחתה?

ב

אין ספק, שהמגפות הנוראות מילאו תפקיד חשוב בתהליך זה. כמעט שנה בשנה מספרים ההיסטוריונים הערביים על ההתפשטות של מחלות מדבקות. אמנם נכון הדבר שמחלות אלה פגעו יותר בזרים, אולם הן התפשטו גם בין ילידי הארץ ועשו שמות בקרבם, ובפרט נספו בהן ילדים רבים. התנאים הסניטריים הגרועים וצפיפות האוכלוסין בערים גרמו לכך שבימי הבינים התפשטו מגפות במהירות הבזק, ומחמת האקלים החם היו המגפות במצרים ובסוריה עוד חמורות מאשר באירופה. לא הרופאים ולא השלטונות ידעו לנקוט באמצעים מתאימים כדי להשתלט עליהן. לעתים תלו את הקולר בפריצות הנשים, ולכן הוצאו פקודות שאסור לנשים לצאת מן הבתים, וכן הקפידו על האיסור של שתית יין. לעתים רצו השלטאנים להעביר את רוע הגזירה ע"י מעשים טובים, והיו מבטלים מסים שהכבידו על האוכלוסין או משחררים את האסורים החבושים בבתי הכלא ובכללם פושעים פליליים. בתי הסוהר נסגרו ויושביהם, גנבים וגזלנים, יצאו לחפשי וחזרו למעלליהם החביבים עליהם[1]. פעם אחת מצא השלטאן שנכון להנהיג מונופול של סוכר, והדבר היה בשעת מגפה קשה, וכתוצאה מכך נתיקרו התרופות ביותר, אף נסגרו החנויות שבהן נמכרו, וקרובי החולים שבאו לקנות תרופות חזרו כלעומת שבאו[2]. השיטות הנפסדות של משטר הממלוכי גרמו בדרכים שונות לירידת האוכלוסין — בדרך ישירה ובדרך עקיפה. המרידות המרובות ומסעי המלחמה הקשורים בהן המיטו שוא על החקלאות, ובני הכפרים אשר מטעיהם ושדותיהם נחרבו שמו את פעמיהם אל העיר. לאותה תוצאה הביא הניצול המופרז, המסים שהיו כבדים מנשוא, ה„מתנות" שדרשו הממלוכים מן האכרים. הפלאחים שנלאו מלשאת את כל סבלותיהם עזבו את הכפר והיגרו אל העיר. הבריחה מן הכפר היתה איפוא אופינית בשביל תנועת האוכלוסין בתקופה הממלוכים, וזאת היתה תופעה שלילית מכל הבחינות, ובפרט מבחינת גידול האוכלוסין, כי הריבוי הטבעי בעיר קטן בהרבה מאשר בכפר. העיר אוכלת את יושביה. אפשר למנות עוד כמה וכמה סיבות להתמעטות האוכלוסין, אולם כל ההסברים אינם מניחים את הדעת, הבעיה גדולה מדי, לכן צריך להניח שמלבד כל הסיבות האלה היתה סיבה ראשונה, חשובה מכולן.

ירידה חמורה של האוכלוסין חלה לעתים תכופות בקרב עמים פרימיטיביים

1 אנבא דף 235 ב; אנ־נג'ום אז־זאהרה VI, עמ' 761/760 ואילך; אבן איאס IV, עמ' 304.

2 סוברנהיים Das Zuckermonopol unter Sultan Barsbai, Ztschft für Assyriologie 27, p. 78

שעה שהם נפגשים בעמים בעלי תרבות גבוהה. לכאורה ללא סיבה פוחת הריבוי הטבעי או נפסק לגמרי, שיעור התמותה עולה, מתפשטת מגפה של איבוד עצמי. אין זאת אלא שהגזע הפרימיטיבי איבד את האמונה בעתידו, אינו מאמין בכחותיו לעמוד בפני האויב החזק ממנו לאין ערוך. כזאת אירע באמריקה הצפונית, באוסטרליה ובאיים רבים של האוקיאנוס השקט. התמעטות הגזע זוהי גם אחת התכונות האופיניות של תרבות שוקעת, או יותר נכון אחת הסיבות העיקריות לשקיעתה. לעתים מאבדים עמים את עצמאותם המדינית בלי שמספרם פוחת, אבל התרבות שוקעת עם התמעטות העם שיצר אותה. תקופה היסטורית מסתיימת עם הירידה המספרית של הגזע ששלט בה. כל אותן התרבויות הגדולות המציינות תקופות בהיסטוריה של האנושות נסתיימו כאשר נכחדו העמים שהיו נושאיהן. חוקרי העתים עמלו הרבה למצוא את הסיבה האמיתית של שקיעת האימפריה והתרבות הרומית, וכמספר החוקרים מספר ההסברים. אולם מסיבה אחת אי אפשר להתעלם והיא סיבת הסיבות, עילת העילות: התמעטות העם הרומאי [3]. כאשר הגיעו הרומאים לפסגת גדולתם פחת הריבוי הטבעי, הלך וגדל מספר הרווקים והנישואין לא היו מבורכים בילדים רבים. מניעת הריון וגרימת הפלה מלאכותית — זאת היתה מלאכה שהנשים הרומאיות היו בקיאות בה [4]. קיסרי רומי חרדו בדין לעתיד העם והאימפריה ולכן חוקקו חוקים

3 מכס ובר סבור, שהאימפריה הרומית נחרבה משום שכלו היסודות הכלכליים של משטרה. כאשר החמיר המחסור בעבדים הושיבו בעלי האחוזות את העבדים בתור אכרים משועבדים על הקרקע וגם ה„קולוני" נהפכו לאכרים משועבדים. כך נוצרה החצר הפיאודלית של ימי הבינים, שהיתה יחידה אוטרקית, והעיר ירדה משום שאבד השוק לתוצרת התעשיתית שלה. אולם גם ובר נאלץ להביא בחשבון את התולשה הצבאית, כלומר: המחסור בחיילים. ר' בקובץ מאמריו Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte (טיבינגן 1924) עמ' 289 ואילך. אולם עדיין השאלה במקומה עומדת, מדוע לא התרבו אותם הקולוני שהיו ביסודם בני איטליה. אין זאת אלא שהעם הרומאי ירד יותר ויותר מבחינת המספר והיה תלוי בצבא זר עד שלבסוף — כפי שמדגיש ובר עצמו — לא היה איכפת לו הרבה אם צבא זה שלט בשם הקיסרים או מלכי הגרמנים. Bury שאינו רואה סיבה כללית לחורבן האימפריה הרומית במאה החמישית ורוצה להסביר אותו כתוצאה מ„שורה של מקרים", מודה בסוף שהתולשה העיקרית של רומי בזמן ירידתה היתה תלותה בגדודי הברברים בגלל ירידת הרוח הצבאית והתמעטות האוכלוסין, ר' בחיבורו History of the Later Roman Empire (לונדון 1931) ו, עמ' 312. לפי רוסטובצב נתחסלה התקופה העתיקה ע"י התבוללות השכבה העירונית, נושאת התרבות היונית־רומית, בהמון של עמי הארצות, ר' בספרו Gesellschaft u. Wirtschaft im römischen Kaiserreich (לייפציג 1931) II, עמ' 247, והנה תופעה זו היתה בודאי גם היא תוצאה של התמעטות האוכלוסיה הרומאית והתגברות האוכלוסיה הברברית באיטליה גופה.

4 הסופרים הרומאיים מוקיעים פשעים אלה, ר' יובנאל VI Sat, 593:

Sed iacet aurato vix ulla puerpera lecto
Tantum artes hujus, tantum medicamina possunt

על חוקים כדי להכריח את הרווקים לשאת נשים, וכן נתנו פרסים למשפחות מרובות ילדים. אולם כל החוקים היו לשוא, כי העם לא רצה בילדים, לא רצה להתרבות. קרל קאוטסקי הבא לבאר את שקיעת רומי על פי השיטה החמרנית שלו מסביר, שהתמעטות העם הרומאי היתה תוצאה של המצב החברתי שלו. היינו השלב האחרון של ניצול ההמונים שנמשך זמן רב וחתר תחת כל כחות המדינה. הוא סבור שחיי התפנוקים המאיסו על המעמד השליט את הכל, ומשום כך לא רצה להתרבות, והעניים לא יכלו כמובן להתרבות מכיון שמצבם היה דחוק[5]. ונמצא שהעשירים לא התרבו משום שהיו עשירים והעניים משום שהיו עניים. כלום אין להעדיף מן הסתירות של קאוטסקי את ההנחה, שהיה גורם אחד, משותף לכל השכבות של העם הרומאי, שהניא אותם מהתרבות? העושר כשהוא לעצמו אינו גורם להתרבות או להתמעטות. העושר הנרכש ללא עמל והעוני ללא תקוה הם גורמים למיעוט הילודה. העמל המבטיח שכר גורם לגידול הילודה. כאשר השתררה על הרומאים ההרגשה שהשיגו כל מה שניתן להשיג ואין להם עוד לצפות לטובות, שעמם נידון לכליה וכלו כל הקצין — אז נפגם בקרבם היצר הטבעי לפריה ורביה, פשטה הדעה שעוד מעט יבוא הסוף על האימפריה והעולם כולו. לרבים נראתה התאבדות לדעת כמיתה אידיאלית, ולכן הרגו את עצמם במו ידיהם. ההרגשה הכללית שסוף העולם הולך ומתקרב היתה בודאי אחת הסיבות לרוח ההקרבה שהתגלתה בקרב הנוצרים[6]. ולא רק האמונה בעתיד העם הרומאי אבד אלא גם האמונה באלהיהם. והנה שיעור הריבוי אינו אלא פונקציה של היחס אל הדת, של הדבקות באמונה. כל דת מעודדת פריה ורביה, ובזמן שהדת יורדת והאמונה פוחתת ממילא פוחתת גם הילודה. מכאן ירידת הילודה בחברה הרומאית, מכאן הנצחון של שלושת האלהים החדשים. כאשר נידלדל העם הרומאי ואיטליה נתמלאה בני עמים שונים, והצבא המהולל של רומי חדל מלהיות רומאי, אז התבלטו כל אותן התופעות שהן תופעות לואי בלתי נפרדות בכל תהליך של דילדול ושקיעה. השלטון הפוליטי נופל שלל בידי הפריטוריאנים הזרים, המתרכזים בבירה ואינם נותנים לעלות לכסא השלטון אלא למי שמשלם להם הענקה הגונה — ממש כמו בשלטון הממלוכים ה„נפקה"[7]. כל איש שואף להשתמט מעול המשרות הממשלתיות והעירוניות, התפתחות הספרות והאמנות נבלמת, וניטלה

Quae steriles facit, atque homines in ventre necandos
Conducit.

5 Die materialistische Geschichtsauffassung II, p. 634.

6 O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, 2. Aufl. I (Berlin 1897), p. 352 ff., 386 f.

7 Gibbon, The history of the decline and fall of the Roman Empire (Philadelphia 1872) I, p. 124 ff.

ממנה מקוריותה[8], ועוד ועוד. התופעות הללו היו תוצאות, היו גילויי הרע היסודי. והנה אותן התופעות היו אפיניות בשביל החברה הערבית בימי הבינים המאוחרים. בזמן ההוא פחת בארצות המזרח גם הריבוי, האוכלוסיה התמעטה. אם התופעות היו דומות כלום אין הדעת נותנת שגם הסיבה הראשית שווה היתה, אותה הסיבה שהסבה לשקיעת רומי? אולי התמעטה האוכלוסיה הערבית לא רק בגלל המגפות וההגירה אל הערים אלא משום שתנאי החיים לקחו כל תקוה לעתיד יותר טוב? מה היה השכר הצפוי לעמל הפלאח? והאם היה בן העיר בטוח ברכושו ובפרי עמלו? הדת האסלאמית ודאי שירדה ואיבדה הרבה מכחה, ואידיאלים חדשים לא מצאה לה החברה הערבית. סוף דבר, שלטון הפריטוריאנים התורכיים טמטם את יצר הרביה בעם הערבי, ועם התמעטות הערביים שקעה גם התרבות הערבית.

הסיבות והממדים של התמעטות הערביים בימי הבינים הם איפוא ברורים למדי. אולם ירידת הקיבוצים היהודיים שבארצות המזרח היתה עוד הרבה יותר חמורה, והטעם מובן. אותם הגורמים שהביאו לידי ירידת האוכלוסיה הערבית פעלו גם בקרב היהודים, אלא שלגביהם היה כחם יותר גדול. אמנם נכון הדבר שמבין היהודים כמו משאר ילידי מצרים וסוריה נספו ע"י המגפות פחות קרבנות מאשר בקרב הממלוכים והעבדים הזרים, אבל מחמת קטנותן נפגעו הקהילות המעטות יותר קשה אם נספה מהן חלק כשיעור שאר האוכלוסין. אחוז התושבים הלא־יהודיים שגרו בערים הגדולות היה גדול מדי, אף זאת תופעה אופינית לתקופת ירידה. מתוך שנים וחצי מיליון מצרים גרו במאה החמש עשרה חמש מאות אלפים בקהיר, היינו עשרים אחוז, וכדי למצוא את גודל האוכלוסיה העירונית צריך להוסיף את תושבי שאר הערים. שיעור הריבוי היה בקהיר ושאר הערים בודאי הרבה יותר קטן מאשר בכפרים ובערי השדה. אולם הנדידה מהכפר אל העיר השלימה את החסר. מן היהודים גרו בקהיר שבעים וחמשה אחוז וברי שכל קהילה בעיר גדולה נידונה לירידה מספרית אם אין לה „הינטרלנד" של קהילות רבות בכפרים ובעיירות אשר ריבוין הטבעי גדול. לקהילה בקהיר לא היה עורף כזה ולכן התמעטה בקצב מהיר מאשר העיר כולה. המומנטים הפסיכיים שהפחיתו את הפריה והרביה של תושבי מצרים הלא־יהודיים היו חמורים פי שנים לגבי היהודים. שאר התושבים הורדו ע"י התורכים ממעלה של שכבה שלטת לדרגה של נתינים. היהודים סבלו מעריצות הממלוכים כדרך המסלמים, אלא שהם נשאו עול כבד פי שנים בגלל היותם יהודים. מכות על מכות ניחתו על ראשם עד שנהפכו לאזרחים מדרגה שניה. ברם הסיבה העיקרית לירידה המספרית של היהודים היתה הירידה של הדת, כלומר המתח הדתי. בקיבוצי הגולה המתרכזים כולם או ברובם המכריע בערים גדולות תלויה הילודה עוד הרבה יותר בדתיות מאשר בחברה אשר המבנה שלה נורמלי. ירידת החיים הדתיים גוררת אחריה

8 שם עמ' 72/71, 448.

בהכרח הפחתת הרביה. יהודי פולניה היו בעשרים וחמש השנים שלאחרי מלחמת העולם של 1914—1918 במצב כלכלי רע וסבלו קיפוחים רבים מצד השלטונות ובכל זאת התרבו. יהודי גרמניה היו באותו זמן עדיין במצב כלכלי טוב, אולם מדי שנה בשנה ירד מספרם. היו לכך שתי סיבות: ירידה זו חלה משום שהסיכויים הכלכליים היו קטנים מאשר בתקופה שלפני המלחמה, ושנית משום שאחז אותם בולמוס ההתבוללות, משום שהתרחקו ממקור מחצבתם. כאשר גברה ההתבוללות בכל צורותיה ונחלשה הזיקה לדת ורוב היהודים לא רצו להמשיך בקיום הלאומי הנפרד, אז פחתה גם הילודה. תקופת הממלוכים היתה לא רק תקופה של דיכוי וצימצום האפשרויות הכלכליות, אלא גם תקופה של ירידה בחיים הדתיים־הלאומיים של יהודי המזרח הערבי, וירידת הילודה היתה אחת מתוצאותיה.

שער שמיני

מגורשי ספרד במצרים ובסוריה

פרק 1:

הגירת הספרדים אל ארצות המזרח

א

לפי המהלך הטבעי של התפתחותן ההיסטורית היו קהילות מצרים וסוריה נידונות לכליה, והנה אירע מאורע שסיים תקופה ארוכה בהיסטוריה הישראלית והביא לידי מפנה בקורות היהודים בארצות רבות, ומצרים וסוריה בכללן. שנת רנ"ב היתה לדף שחור בספר ההיסטוריה שלנו. גירוש היהודים מארץ ספרד היה אחד האסונות הגדולים בקורות עמנו. נהרס הקיבוץ היהודי שהיה מאות שנים מרכז לתפוצות הגולה, נסתיימה ההאבקות המרה של היהודים על זכות הקיום באותה ארץ בה ישבו עוד טרם היות הספרדים לעם. הקטסטרופה הגדולה לא באה לפתע. בד בבד עם התחזקות הנוצרים ונצחונותיהם על המסלמים גברה קנאת הדת ושנאת ישראל גרמה לנגישות ורדיפות חדשות לבקרים, וכאשר עלה בידי הנוצרים לשים קץ לנסיכות האחרונה של המאורים גרשו את היהודים כליל. יהודי ספרד היו קרבן האחוד של העם הספרדי שנתאחד בסימן הצלב. רוח הקנאות הדתית שנעשתה גורם מכריע בקורותיו של חצי האי הפירינאי והפילה את שלטון הערבים, היא היא שהביאה לידי הקטסטרופה של היהודים. מזמן יכלה כל עין צופיה להבחין בכיוון ההתפתחות, הגזירות ההולכות ונישנות היו עלולות לפקוח עיני עורים. אולם הרוב הגדול של יהודי ספרד לא רצה להודות בכך שגורלו נחרץ לשבט, לא אבה להשלים עם ההכרח שעליו לצאת מן הארץ הרוויה דם יהודי. במו עיניהם ראו כיצד הוציאו גויות מן הקברים והעלו אותן על המוקד, ובכל זאת התנכרו למצבם, כי חששו להפסיד רכושם ויראו לנסות את מזלם בארץ זרה. נמצאו חכמים שראו את הנולד והזהירו את יהודי ספרד והאיצו בהם לבחור במוצא היחיד בעוד מועד. עוד במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה יעץ ר' שלמה אלעמי ליהודי ספרד: בקום עליך עכו"ם להדיחך מאחרי ה' לגרשך מהסתפח בנחלתו, לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר תמצא לשמור את דתו, הוי עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי לברוח מארץ

גזרתו, ועינך אל תחוס על כליך וחמדת קניניך כי כולם אין נגד אלהותו [1]. וכאשר החמירה סכנת האינקויזיציה הפציר ר' יהודה אבן ורגה באנוסים לצאת מספרד, אולם קול המזהירים היה כקול קורא במדבר. כך כלתה הרעה אל יהודי ספרד ומצאו אותם צרות ותלאות לא תאמנה כי תסופרנה. העשירים שדאגו קודם שמא יאבדו את נכסיהם עתה נאלצו למכור אותם בפרוטות, כי זה הכלל בזמן שמגרשים אותנו מארצות הגולה: ערומים באתם וערומים תצאו. לא פעם שמענו כזאת. משניחתה המכה האחרונה על ראש היהודים בספרד פחת גם כבודם בעיני הבריות. כאשר גורשו ממולדתם ונסו מגוי לגוי וממלכה לממלכה נעשו בעיני העמים לבני אדם מדרגה שניה וכל פרחח הרשה לעצמו להתעלל בהם ולהראות את גבורתו. מי שנמנה קודם על השרים והיושבים ראשונה במלכות הושפל כעת עד עפר, שהרי זהו גורל הנעקרים מביתם. מעשי הזדון והרשע לא פסלו את עושיהם, אלא את הקרבנות, ועוררו את התשוקה לחקותם. הדוגמה הרעה! בעלי הספינות שבהן הפליגו המגורשים מכרו אותם לעבדות, ערים רבות סגרו בפניהם את שעריהן, וחדשים על חדשים צבאו בשדות שלפני חומותיהן. נדידה בלתי מסודרת של רבבות גרמה ממילא למחסור בצרכי אוכל ובעקבות הרעב והדוחק באו מגפות ועשו שמות בגולים. הדבר נדבק אליהם, וזו היתה תואנה נוספת שלא לקבל אותם בארצות רבות; ובין חבורות הפליטים מזי הרעב ונגועי הדבר התהלכו כמרי הנוצרים, הצלב ביד אחת ופת לחם בשניה, ושידלו את הנערים לעבור לדת האהבה. לגזול את ילדינו — זו דרכם מאז ומתמיד בפרוץ פרעות בישראל.

אחרי הגירוש מספרד ומסיציליה בשנת רנ"ב גורשו היהודים בזה אחר זה מכמה וכמה מדינות אחרות. לא זו בלבד ששליטי הארצות ההן אמרו לחקות את מעשה „המלכים הקתוליים", אלא יד ספרד המרשעת איימה על היהודים ואף השיגה אותם גם מחוץ לגבולותיה. לכאורה הסתפקו צוררי ישראל בחצי האי הפירינאי לפתור את שאלת היהודים בביתם בלבד — זהו הנוסח הידוע לנו יפה; אולם למעשה אסרו מלחמה על עם ישראל כולו באשר הוא שם. האינקויזיציה שלחה שליחים אל ארצות הַבַּרבָרים כדי לתפוש שם אנוסים [2], וממשלת ספרד עמדה לימינה ודרשה מן השליטים המסלמיים להסגיר להם יהודים [3]. ממשלת ספרד פנתה, בזמן שהחליטה על הגירוש, לאפיפיור וביקשה ממנו שיגרש את היהודים ממדינתו הוא, כיאה לנציב ישו עלי אדמות [4]. ספרד היתה בימים ההם אחת המעצמות האדירות ונהלה פוליטיקה של כיבושים ובכל כיבוש נלכדו יהודים רבים ברשתה. שנה אחרי הגירוש הגדול מסרה צרפת למלך ספרד את שני המחוזות רוסיון וסַרְדַניה. ביום 13 ספטמבר 1493

1 אגרת מוסר הוצ' ילינק עמ' 16.

2 ר' H. Ch. Lea, A History of the Inquisition of Spain (New York 1906/7) I, p. 184

3 סמברי עמ' 128.

4 שבט יהודה עמ' 124 ואילך.

נכנסו פרננדו ואיזבל אל העיר פרפיניאן וכבר ביום 21 ספטמבר נתפרסם הצו שעל היהודים לצאת ממחוזות אלה במשך שלשים יום[5]. ברם מספר היהודים שישבו שם היה מועט וגירושם היה כאין ואפס לעומת הקטסטרופה של יהודי פורטוגאל. מתוך מאת וששים האלף שיצאו מספרד[6] עברו כמאה אלף לפורטוגאל הקרובה[7]. המלך יואן II הרשה להם לשהות בארצו שמונה חדשים, ואחרי שעבר הזמן הקצוב נמכרו הנשארים לעבדות והילדים נלקחו מחיק האמהות ונשלחו אל „האיים האבודים" — ארץ ציה וצלמות. כאשר עלה המלך עמנואל על כסא השלטון שחרר את היהודים שנמכרו לעבדות, אבל לא ארכו הימים והוא שינה את יחסו אל היהודים. שוב היתה יד המלכים הקתוליים בעוכרי היהודים. בשנת 1496 נשא עמנואל את הנסיכה איזבל (השניה), בתו של מלך ספרד, ואחד התנאים שהתנו המחותנים היה גירוש היהודים מפורטוגאל. ניתן להם זמן של עשרה חדשים לצאת מן הארץ, אך לבסוף עיכב המלך

5 REI 16, p. 194/5

6 על מספר היהודים בספרד בזמן הגירוש ומספר הגולים נמצאו בספרות מאותו הדור ידיעות שונות מאד. במכתב עברי משנת 1487 מדובר כנראה על 14,000 משפחות בקסטיליה, ר' בער, I Die Juden im chr. Spanien, 2, עמ' 385/384. I Lea, עמ' 125 מסיק מחומר ארכיוני שבשנת 1474 לא היו בקסטיליה יותר מ 12,000 משפחות. אולם מספרים אלה הלקוחים מרשימות של מסים קטנים מדי. יצחק ן' פאראג', שיצא מספרד שנה לפני הגירוש, מדבר על 40,000 בתי אב שהיו בזמן הגירוש בקסטיליה, ארגון ונבארה, ר' מרכס, The Expulsion of the Jews from Spain JQR 20, p. 266. ההיסטוריון הספרדי Bernaldes נוקב בחי־ בורו Historia de los Reyes Catholicos I, cap. 110 מספר של 41,000 משפחות בקסטי־ ליה וארגון. במקור אלמוני משנת 1495 נאמר, שמספר של המגורשים מספרד, סיציליה וסרדיניה נאמד לנ' או נ"ג אלף ב"ב, ר' JQR 20, p. 250. מאידך מדבר יוסף יעבץ בהקדמה לס' אור החיים על שלשת אלפים ב"ב, ובער מתקן שלשים אלף, ר' בספרו העברי עמ' 582. לפי יצחק אברבנאל מנו יהודי ספרד, סיציליה וסרדיניה בזמן הגירוש 300,000 נפש, ר' בהקדמה לפירוש על מלכים ובהקדמה לס' מעייני הישועה. עמנואל אבוהב אומר בספרו Nomologia (אמשטרדם 1629) שהוגלו מספרד 420,000 יהודים. דוד ממודינה מדבר בחיבורו „ראשי פרקים מהלכות דינים" על 600,000 נפש שגורשו ע"י פרננדו ואיזבל, ר' אצל מרכס JQR 20, p. 246 וכן נמצא בשלשלת הקבלה דף צ"ב עמ' ב', והנוסע הגרמני היארונימוס מינצר יודע לספר על יותר מ 100,000 משפחות, ר' Boletin de la R. Academia de la Historia 84, p. 67. אין ספק שמספרים אלה מוגזמים. הממוצע מהמספרים המהימנים הוא 40,000 משפחות היינו בערך 160,000—180,000 נפש. זוהי גם המסקנה שאליה הגיע Loeb במחקרו Le nombre des juifs de Castille et d'Espagne REI 14, p. 183, וגם בער שסיכם באחרונה את החומר הנ"ל נוטה לדעה זו. ר' בספרו עמ' 582 והשוה שם עמ' 555 וגם עמ' 452/451.

7 המחבר האלמוני של מרכס אומר שנכנסו מאה ועשרים אלף לפורטוגאל, ר' JQR 20, p. 251 וכן אומר ר' אברהם זכות בס' היוחסין 227 א „עיקר קשטילייא נכנס לפורטוגאל . . . יותר מק"כ אלף נפשות" ואילו לפי ברנלדס פ' 111 עברו 93,000 את הגבול הקסטילי־פורטוגיזי, השוה בער עמ' 582.

בעדם, עבדיו תפשו את ילדי היהודים וסחבו אותם לאגני הטבילה וכתום המועד עלה כזאת גם להורים שנשארו עדיין במלכותו. מקהילות ארגון עברו קבוצות פליטים לממלכת נבארה ומצאו שם מקלט; והנה בשנת 1498 נכנע גם מלך נבארה ללחץ המלכים הקתוליים ונתן לגולים את הברירה להשתמד או לצאת מארצו. נקבע להם זמן קצר ורובם נאלצו להתנצר. בשנת 1501 הקיץ הקץ על אחד מקיבוצי הגולה הותיקים ביותר — יהודי פרובנס. מלך צרפת גזר עליהם להתנצר או לצאת את הארץ ומכאן ואילך לא נשארו בה יהודים אלא באוויניון וערי הקומיטאט ויניסין בלבד. מספר גדול ממגורשי ספרד התישבו בניאפל, אבל גם שם לא הונח להם. בשנת 1495 כבשו הצרפתים את המדינה ההיא והתעללו בתושביה ומרבית היהודים נאלצו שוב לאחוז במקל הנידודים ולברוח. בשנת 1503 נפלה ניאפל לידי הספרדים, וכמובן לא עבר זמן רב והיהודים גורשו (1510). בתחילת המאה הששׁ עשׂרה ערכו הספרדים גם מסעי כיבוש בצפון אפריקה. בשנת 1509 לכדו את העיר אוראן, בשנת 1510 את בוג׳יה, אחר כך נכנעו להם אלג׳יר, תונס וטריפולי. בכל הערים האלה היו אז קהילות גדולות מישראל, מקצתם ברחו ומקצתם נפלו בשבי הספרדים. כך נשפך זרם של מהגרים לכל הארצות שמסביב לים התיכון במשך עשׂרים שנה, החל משנת רנ״ב. חבורות חבורות תרו הפליטים את הארצות למצוא להם מקלט.

חכמי הספרדים נתנו לשנת רנ״ב סימן „מזר״ה ישראל״ (ירמיהו ל״א ט׳), ואכן לארבע כנפות הארץ שמו הגולים את פעמיהם. מצרים וסוריה היו גם הן מן הארצות שקלטו חלק מהמגורשים. כאשר החמיר מצב האנוסים בשנות השבעים למאה החמשׁ עשׂרה ורבים ברחו לכל הצדדים פנו מקצתם למצרים. דבר זה נודע גם לנוצרים. בימים ההם ביקשו אנוסים מקורדובה וסביליה את פני הדוכס של מדינה־סידוניה, אחד מגדולי המלכות, שיישׁב אותם במבצר גיברלטר אשר תושביו היו בזמן ההוא למעשׂה חיל המצב, כי הוטל עליהם להשתתף באופן פעיל במסעי המלחמה שנערכו באותו אזור. לפי דברי ההיסטוריון הספרדי אלונסו די פאלנסיה הזהירו את הדוכס ידידיו־יועציו שלא יקבל את ההצעה וטענו בין השאר, שהאנוסים בחרו במקום ההוא כדי שיוכלו להגר משׁם למצרים ולירושלים באין מפריע[8]. ברם מספר האנוסים שהגיעו למצרים לא היה גדול. ר׳ עובדיה מברטנורא מספר שבזמן ביקורו התגוררו בקהיר כחמשׁים משׁפחות של אנוסים ומוסיף ש„רובם עניים אשׁר עזבו את בתיהם ואת עשׂרם״[9]. ר׳ עובדיה אינו מדבר על יהודים אמיתיים שנמלטו בזמן ההוא למצרים ושתיקתו אינה מקרה, אלא יש להסיק ממנה שבאמת לא היו מהם במצרים אלא מתי מספר. מסקנה זו מתאימה בהחלט למה שאנו יודעים משׁאר

8 Alonso de Palencia, Crónica de Enrique IV (מדריד 1904—1908) III, עמ׳ 230, השׁוה עמ׳ 129 ואילך.

9 עמ׳ 208.

המקורות, כלומר: שבדרך כלל ברחו מספרד עד הגירוש כמעט אך ורק אנוסים. בפעם כפעם עברו בשנים ההן דרך מצרים וסוריה מהגרים מספרד בדרכם לארץ ישראל וגם רבים מפליטי ספרד שהשתקעו אחרי הגירוש בארצות ההן התכוונו בראשונה לעלות לארץ ישראל, אלא שנשתקעו בארצות אלה משום ששם היתה הפרנסה מצויה. בכתב יד על עניני קבלה שהיה בספריתו של שד"ל מעיר המחבר ר' יצחק ב"ר חיים ספרדי שהוא נחפז ללכת לעיר מסינה כדי לילך משם לאלכסנדריה ומשם לירושלים וזה היה בחדש אייר הרנ"א[10]. כאלה היו בודאי עוד כמה וכמה, ויש לחשוב שמקצתם נשארו במצרים. ברם בסך הכל היו הספרדים מכל הסוגים שנמלטו למצרים ולסוריה בזמן שלפני הגירוש מועטים.

מספר הספרדים במצרים ובסוריה והרכבם נשתנה כמובן תיכף אחרי הגירוש, כי כבר בשנת 1492 הופיעו בנמליה המגורשים. על כך יש עדות מפורשת בדברי ההיסטוריון הגינואזי ברטולומיאו סינאריגה, בן הזמן. הוא מספר בין מאורעות השנה 1492, שמקצת המגורשים היגרו לאיטליה, מקצתם ליון ולאותו חלק של אסיה הקרוב ליון ורבים למצרים ולסוריה[11]. עדות זו חשובה, אבל יש לקבל אותה בזהירות. עצם הידיעה שתיכף אחרי הגירוש פנו מגורשים למצרים ולסוריה אין טעם להטיל בה ספק, לא כן מה שאומר סינאריגה על מספרם. מלבד מאת האלפים או יותר שהיגרו לפורטוגאל יצאו רבבות לארצות הברברים ולתורכיה, המעצמה הצעירה שקיבלה את הגולים בסבר פנים יפות. ועוד: מגורשי ספרד עברו דרך תחנות מעבר אחדות עד שהגיעו למקום שבו התישבו ישיבת קבע, וגם למצרים ולסוריה לא באו המגורשים בבת אחת, אלא במשך זמן רב באו קבוצות קבוצות של מגורשים והתישבו בארצות אלה. מצרים וסוריה עצמן נהיו בשביל הספרדים למקום מעבר, כי שנים רבות נדדו ממקום למקום ורבים שמצאו מקלט בארצות המזרח יצאו כעבור זמן מה למקומות אחרים. ידיעה מענינת מהעשור האחרון של המאה החמש עשרה נמצא במכתב של חכם אלמוני מאיטליה שעלה בשנת 1495 לארץ ישראל. הוא מספר שבאניה שבה נסע הוא עצמו ובאניה אחרת הגיעו שלש מאות יהודים לנמל בירות. רבים מהם היו עניים ולפי דברי הנוסע האלמוני תמכו בהם המסלמים וסיפקו להם צרכי אוכל. בעל המכתב אינו אומר בפירוש אנה פנו כל הנוסעים האלה, אבל מדבריו נראה שרובם עלו כמוהו לארץ ישראל. ואולי היו ביניהם כאלה שלא התכוונו אלא לביקור בארץ. אולם הוא מזכיר במכתבו גם חכם אחד שהתישב לזמן מסוים בסוריה, אם כי אף הוא רצה לעלות לארץ ישראל וקיים לבסוף את תכניתו. ועוד יש להסיק

10 המזכיר v, עמ' 22.

11 De rebus Genuensibus, Muratori script. rer. ital. 24, p. 531: Pauci fidem Christi secuti sunt, reliqua turba, alii in Italiam, alii in Graeciam et in eam Asiae partem, quae Graeciae est vicina, multi in Syriam et Aegyptum profecti

ממכתב החכם האלמוני, שרוב הנוסעים היו יוצאי איטליה. הוא מזכיר מן הנוסעים את ר' יקותיאל מויגאצולו ונובלה אשתו ואת ר' דניאל מלגהורן ועוד יהודי מסיציליה שיצא יחד עם הנ"ל מבירות, ואחר כך הוא מספר שהוא עצמו עלה מצפת לירושלים בחברה של יהודים מסיציליה שהיו להם מטלטלים ורכוש גדול, ומאידך אינו מזכיר אלא ספרדי אחד [12]. אם היו בין הנוסעים עוד ספרדים ואם חלק מהם התישבו בערי סוריה, על כך אין רמז במכתב החכם האלמוני. הוא מסתפק להזכיר אותם האנשים שהוא בא במגע אתם ואינו מדבר על הרכב הנוסעים בדרך כלל כלומר מאלו ארצות באו. ברם אפילו אם בשתי אניות אלה לא באו אלא מעטים ממגורשי ספרד להתישב בסוריה הרי יש כמה וכמה ידיעות המעידות, שבשנים ההן הלך ורב מספר הספרדים שהשתקעו בארצות הממלוכים, ובמשך שנים רבות לא פסק זרם הפליטים שהגיע לנמליהן. ההיסטוריון הספרדי גונסלבו דה אילסקאס שחי במאה השש עשרה מונה את הארצות שקלטו את מגורשי ספרד ומזכיר במיוחד את הערים קושטא, שלוניקי וקהיר, כי אליהן — כך הוא אומר — היגרו רבים מאד [13]. זמן קצר אחרי גירוש היהודים מפורטוגאל הופיעו בחופי מצרים וסוריה גם פליטים מארץ זו. ההיסטוריונים של פורטוגאל מספרים על יהודים בני ארצם שבאו בקשרים עם האדמירלים הפורטוגיזיים בשעת מסעותיהם באוקיאנוס ההודי, והמדובר במגורשי פורטוגאל שהשתקעו במצרים ויצאו משם לחופי ים סוף והים ההודי. פעם אחת קיבל אפונסו ד'אל־בוקרק מכתב מקיסר חבש שהיה כתוב בלשון סורסית ובקרב גדודי האדמירל לא היה איש שידע לקרוא אותו. והנה התיצב לפניו יהודי שגורש מפורטוגאל והשתקע

12 עמ' 275/274, 279. בעל המכתב אינו אומר שאותם היהודים מסיציליה אשר עמהם עלה מצפת לירושלים באו באניות שבהן הגיעו שלש מאות היהודים לבירות אבל כך מסתבר מדבריו. הוא מספר על כמה וכמה יהודים מסיציליה שעלו באותו זמן בדרכים שונות לירושלים, אחד הפליג באניה מבירות לחוף הארץ ואחרים יחד אתו מצפת. יש להניח שכל אלה באו באותן האניות לבירות, כי אילו היו אנשי סיציליה שעלו אתו מצפת לירושלים תושבים של אחת מערי סוריה ודאי שלא היו עולים לארץ אחרי סוכות אלא לפסח, או מיד אחרי הימים הנוראים (ר' למעלה עמ' 381). מאידך בעל המכתב אינו אומר שאנשי סיציליה שעלו אתו לירושלים היו עולים שבאו מעבר לים, וגם זו השערה: כלומר יש להוציא שהיו אנשים מסוריה או מצפת עצמה שבאו להתישב בעיר הקדש או סוחרים; אבל כל זה רחוק, והקרוב ביותר, שכל אלה באו באניות הנ"ל והיו עולים מאיטליה. אין סתירה בין מה שבעל המכתב מספר על הרכוש הגדול של אנשי סיציליה הנ"ל ובין העניים הרבים שהיו בין הנוסעים שהגיעו לבירות. הוא אומר שבאניה אחת באו עניים רבים, ולא ששלש מאות הנוסעים כולם עניים היו; וז"ל: בכל המקומות אשר עברנו נכנסו היהודים בדוגיאות, קצתם הגיעו לבארוטו וגם עם הגליאצה דל טראפיקו באו לבארוטו כמו ק"ן נפש כלם עניים ואביונים ומרודים אז היינו ג' מאות נפשות וכו'.

13 Gonsalvo de Illescas, Historia pontifical y católica I (Barcelona 1602), f. 109 v.

בקהיר ותרגם לו את האגרת בלא קושי ללשון הפורטוגיזית. שם היהודי היה שמואל [14]. פעם אחרת בא אל אלבוקרק יהודי שמוצאו היה מן העיר בֵּיָה בפורטוגאל והביא לו ידיעה מפורטוגיזים שהיו בשבי אצל המסלמים בעדן. כפי שמסופר במקור אחד התגורר יהודי זה מקודם בבירת מצרים [15]. מן העשור האחרון של המאה החמש עשרה ותחילת המאה השש עשרה הגיעו אלינו איפוא ידיעות על נדידה בלתי פוסקת של מגורשי ספרד, סיציליה ופורטוגאל לעבר ארצות הממלוכים, אולם מה שמעניין אותנו הבאים להתחקות על התהליך ההיסטורי רב החשיבות של נדידת המגורשים אל ארצות המזרח והתמזגותם עם היהודים בני הארצות הללו, אותו תהליך היסטורי שהוליד שבט חדש בעמנו, הידוע מאז ואילך בשם „ספרדים" — הרי זהו היחס המספרי בין שני היסודות האלה, בין המהגרים ובין היהודים בני ארצות המזרח. להערכת ולהבנת התהליך הזה חשובות לנו ידיעות מפרקי זמן שונים אך ודאי שחשובות ביותר ידיעות מן התקופה הקדומה ביותר שבה התנהל תהליך זה שהרי בפרק זמן זה עדיין התבלט השוני בין שתי הקבוצות בקרב הקהילות בכל גדלו, עדיין לא ניטשטש. מה היה איפוא המספר של גולי ספרד ושאר המגורשים שהתיישבו במצרים ובסוריה בעשרים וחמש השנים שלאחר שנת רנ"ב? כמעט שלא נתגלו עד עתה ידיעות על כך, לא במקורות יהודיים ולא במקורות אחרים. ידיעה כזו נמצאה בסיפור על נסיעה אל ארצות המזרח שנתפרסם זה לא כבר והוא מכתב שכתב בשנת 1512 מקנדיה הנזיר הספרדי דיאגו דה מרידה אל אחיו הנזירים בספרד לאחר שעלה לארץ ישראל וביקר גם במצרים. הוא אומר שבקהיר יש 3000 בתים של יהודים ועוד 500 של יהודים ספרדיים ואנוסים שחזרו במצרים ליהדות [16]. מספרים אלה הנם כמובן מוגזמים מאד לאור הידיעות שמוסרים לנו הנוסעים היהודיים מאיטליה שביקרו במצרים בעשור התשיעי של המאה החמש עשרה. אילו היינו מחזיקים ביחס בין המגורשים ובין יהודי מצרים המשתקף בדברי הנזיר הספרדי ומסיקים שהספרדים היו פחות מ 15 אחוזים מכלל הציבור היהודי אזי היינו צריכים להניח שמספרם לא עלה על 70—80 משפחות. מספר כזה היה מתקבל על הדעת אולם יש לזכור שרע"ב מספר על חמישים משפחות של אנוסים שישבו בקהיר עוד לפני גירוש ספרד. שתי ידיעות אלה אינן מתישבות זו עם זו ומאחר שדברי רע"ב יותר מהימנים צריך לומר שיש לקבל בזהירות רבה את הידיעה שבפי הנזיר הספרדי. מכל מקום דברי דיאגו

14 Barros, Asia, dec. II, liv. 7, cap. 6.

15 Damião de Góis, Crónica do D. Emanuel II, pt. 3, cap. 29, p. 111. סופר זה מספר, שבראשונה נמסר על ענין זה למשנה המלך ע"י יהודי ספרדי שהתגורר בקהיר, ולאחר מכן ע"י יהודי מביה שיצא מבירת מצרים לפני זמן קצר. לעומת זה מספר ברוס, דקדה II, ספר 8, פרק 6, עמ' 319 שמשנה המלך שמע על כך מיהודי פורטוגיזי שבא מירושלים. יש לחשוב שהמדובר באותו יהודי מביה.

16 Viaje a Oriente, p. 34.

דה מרידה הנם משום עדות נוספת שמספר הספרדים שהשתקעו בעשרים השנים שלאחרי הגירוש היה גדול למדי וגם גדול ביחס למספר של היהודים האותוכטונים. כמו שאר הידיעות מראה גם ידיעה זאת שקהילות אשר מספר נפשותיהן הלך וירד במשך מאות שנים גדלו בזמן קצר במידה ניכרת. בקהילות הגדולות היוו הספרדים אחוז ניכר והקהילות הקטנות כאילו חזרו ונוסדו מחדש.

הספרדים התישבו בערים שונות אך בעיקר בערים הגדולות ובתחנות המסחר החשובות. במצרים התרכזו כמובן ברובם בקהיר, אולם לא מעטים קנו להם ישיבה באלכסנדריה; ושוב התקבץ בעיר זו מספר גדול של יהודים יוצאי ארצות שונות. על אנוסים שישבו בשנות התשעים של המאה החמש עשרה באלכסנדריה מדובר כנראה במכתב של מלך ספרד. ביום 1499.7.24 פונה פרננדו אל האינקויזיציה בברצלונה ומבקש שלא לנקוט באמצעים נגד אזרח של ברצלונה שעבר על האיסור להוביל בימים אנוסים שברחו מספרד והסיע באניה השייכת לו כמה אנשים מאלכסנדריה לאיגמורט שבדרום צרפת[17]. דיאגו דה מרידה מספר שפגש באלכסנדריה ביהודי מהעיירה ספרא שעל יד מרידה. יהודי זה היה סנדלר[18]. והרי ידיעה אחרת הכלולה בוידוי של יהודי ספרדי שהתודה לפני האינקויזיציה בטולידו בשנת 1514. הוא אמר שהוא בן שלשים וסיפר שנולד בעיר בויטרגו (Buitrago) באילסקאס בתור יהודי. אח"כ ברח בהיותו ילד לאלג'יר, משם עבר לאיטליה והתנצר וכעבור זמן מה חזר לספרד. בשנת 1506 יצא שוב לאיטליה ומשם לתורכיה ולבסוף חזר דרך מצרים לספרד. בין השאר סיפר לוי דה לא איסלא — זה היה שמו — שבאלכסנדריה פגש ביהודים מספרד שרצו להחזיר אותו לחיק היהדות[19]. גם בעיר הנמל רשיד השתקעו ספרדים[20]. בסוריה התישבו מגורשי ספרד ופורטוגאל בראש וראשונה בדמשק ובחלב אך גם בערים אחרות. מתוך קולופון של כתב יד עברי (ס' הקנה) אנו יודעים על יהודי מספרד שישב בסוף המאה החמש עשרה בטריפולי. אברהם הספרדי בן משה פרץ גמר ביום ח' מנחם אב הרנ"ז את העתקת הספר בשביל ר' שמואל בן הלל בעיר סינים[21]. במחצית הראשונה של המאה השש עשרה

17 בתעודה הנמצאת במדריד ב Archivo Histórico Nacional, Inquisición, Libro 1, Ceciertas personas que alla estavan fuydas y נאמר dulas Reales, Aragón, fol. 141 השוה גם Lea, A History of the inquisition absentadas destos nuestros reynos in Spain I, p. 184.

18 Viaje a Oriente p. 66.

19 F. Fita, El judio errante de Illescas (1484—1514), Boletin de la R. Academia de la Historia VI, p. 130 ff.

20 ר' שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף מש"ז (שם החכם השואל), ח"ז סי' ן' (אמרו כי לא ידעו ההסכמה כי הם מארץ נכריה).

21 ר' במאמרו של אדלר ב Gedenkbuch D. Kaufmann p. 132

הלך וגדל בעיר זו המספר של מגורשי ספרד וגם רבים מפליטי סיציליה התישבו בה לפי ידיעות במקורות יהודיים ולא־יהודיים[22]. לבירות באו בראשונה בעיקר יהודים מסיציליה. ר' משה באסולה שביקר בבירות בשנת 1521 מדבר על „כמו" שתים עשרה משפחות של יהודים מסיציליה היושבות בעיר ומזכיר אחד מהם ושמו אברהם קסטרו שהיה ממונה על משרד המכס[23]. גם צידון קלטה קצת ממגורשי ספרד[24].

מספר גדול של מגורשים לא יכלו כמובן להתישב בערי מצרים וסוריה אלמלא שהיתה הממשלה מסכימה לכך. בארצות השונות שמסביב לים התיכון היו ממשלות שקיבלו את גולי ספרד ברצון, משום שהיו מעונינות למשוך אל מדינותיהן אזרחים בעלי ידיעות שיפתחו את התעשיה והמסחר ויגדילו את הכנסות האוצר, והיו גם כאלה שלא נתנו להם לבוא בגבולותיהן מתוך קנאת הדת וחשש שמא יתחרו בתושביהן. הממשלה הממלוכית נמנתה עם הסוג הראשון. השלטאן קאיתבאי שמלך עד שנת 1496 העדיף תמיד את עניני האוצר והגדלת ההכנסות מטענות הקנאים החשוכים ולא שם מכשולים על דרך המגורשים שבאו לחסות בצל מלכותו. אולם היתה עוד סיבה אחרת שהקלה את התישבותם. אילו היו עוברים למצרים אלפים רבים סמוך לגירושם ודאי שהיה מתעורר רעש גדול והספרדים היו נתקלים בקשיים רבים. אך הם הסתננו אל ארצות הממלוכים טפין טפין, ועפ"ר באו אליהן אחרי שישבו זמן ממושך בתחנות בינים שונות. בשנים הראשונות לשבתם במצרים לא התבלטו המהגרים בחיי המדינה, ובפרט שרבים מהם היו עניים מרודים. אולם לא עבר זמן רב והם תפשו עמדות נכבדות ורכשו להם השפעה בחוגים המקורבים לממשלה הממלוכית. כמובן נטרו המגורשים איבה ל„מלכים הקתוליים" ועשו כמיטב יכלתם להבאיש את ריחם ולגרום להם נזק. דברי הקטרוג שהטיחו המגורשים באזני השליטים נשמעו יפה, כי נפילת גרנדה עוררה התרגשות רבה בקרב המסלמים. מלכי מרוקו, תונס ושאר ארצות הברברים כרתו ברית נגד ספרד ושלחו שליחים לקהיר שביקשו מהשלטאן להצטרף אליהם. השליחים הסבירו לשלטאן במלים נמלצות את גודל האסון שהתרגש על האסלאם עם נפילת גרנדה והציעו לו לגרש את הסוחרים האירופאיים מכל מדינותיו ולאסור לעולי רגל נוצריים לעלות לארץ ישראל. היהודים שהיו להם מהלכים בחוגי הממשלה הוסיפו שמן על המדורה. השמועה על ההסתה שניהלו המגורשים והמזימות שנתרקמו בחצר השלטאן הגיעה לספרד ועוררה דאגה. פרננדו ואיזבל חששו מפני צעדי השלטאן והחליטו לקדם את פני הרעה. בשנת

22 באסולה עמ' 36 ; A Spanish Franciscan's Narrative of a journey to the Holy Land tr. from the 16th century Latin MS. by H. C. Luke, London 1927, p. 47

23 עמ' 39.

24 ר' להלן עמ' 485/484 ור' נבחר מכסף סי' א'.

1501 שלחו את פטר מרטיר ד'אנגיירא (d'Anghiera) [25] לקהיר כדי להניא את השלטאן מלהשתתף בקנוניה נגד ספרד. באופן רשמי נשלח פטר מרטיר לקהיר כדי להמליץ לפני השלטאן על הנוצרים היושבים בממלכתו ועל עולי הרגל העולים לארץ ישראל ובראש וראשונה על הנזירים הפרנציסקניים בירושלים, אך פטר מרטיר מודה שזו היתה אמתלה. הוא מספר שבהגיעו לאלכסנדריה מיד שלח הקונסול הקטלני שליחים לקהיר על מנת להודיע לשלטאן על בואו, אולם הלה לא מהר לקרוא אותו — כל כך הסיתו אותו אויבי ספרד. כאשר קיבל אותו סוף סוף השלטאן בנוכחותם של שרי המלכות דיבר אתו קשות ואיים איומים רבים. הוא נצטוה אפילו לצאת ממצרים, אולם בגלל תקיפותו והתערבות המתורגמן הראשי נתקבל הציר פעם שניה שלא בפני השרים, ובפעם זו ניתנה לו הזדמנות לסתור את טענותיהם של אויבי ספרד — כך הוא מספר — ולהזים את השקרים שהפיצו במצרים על יחס ממשלתו אל המאורים, וכן היה עליו להסביר לשלטאן את הנימוקים שהניעו את שולחיו לגרש את היהודים מספרד ומשאר מדינותיהם. בהרצאתו על היחס של מלכות ספרד כלפי המסלמים בגרנדה ושאר מקומות חזר על ההוראות שניתנו לו בשעה שיצא לשליחותו, אך בבואו לדבר על היהודים הביא נימוקים משלו. היהודים הם עם נבזה ונקלה — טען הציר של המלכים הקתוליים — ושונאים את כל המין האנושי ושמחים לאידו. כל חפצם לבוז את שאר העמים וכל אמצעי כשר בעיניהם. הוא מזהיר את השלטאן מפני היהודים ושואל אותו אם אפשר להניח שאנשים אשר גורשו ממדינה כלשהי בגלל פשעיהם ידברו טובות על ממשלתה. בלעג הוא שואל את השלטאן מה הענין שהוא מגלה בהם ומה לו להגן עליהם. „ואם אתה רוצה בהם הא לך אותם" [26]. עד כאן דברי הציר הספרדי המתפאר ששכנע את השלטאן. מן הראוי להוסיף שאותו מתורגמן שעזר לו למלא את שליחותו הוא עצמו יהודי מספרד היה שברח מפני האינקויזיציה.

ב

כאשר דפקו גולי ספרד על שעריהן של מדינות שונות לבקש מקלט היו כמובן תלויים בעיקר בעמדה שנקטו הממשלות, אולם היתה חשיבות רבה גם ליחס היהודים שישבו בארצות ההן. יש והיהודים עמדו על חוף הים והאכילו את הרעבים והלבישו את הערומים ופדו את הנמכרים לעבדות, ויש ופחדו מפני הפליטים מן המערב וחששו שמא תתעורר שנאת ישראל עם התישבותם במדינותיהם. זכור עם

25 איטלקי ממשפחה אצילת היחס ממילנו, נולד בארונא, בא בשנת 1487 לספרד ונכנס לשרות המלך. בראשונה שרת בצבא ואחר כך נהיה לכומר ומילא שליחויות דיפלומטיות. על שליחותו למצרים ר' Antonio de la Torre, La embajada a Egipto de Pedro Mártir de Angleria, Homenatge a Antoni Rubió i Lluch (Barcelona 1936) I, p. 433—450

26 Legatio Babylonica f. 87 v/88 r

ההיסטוריון היהודי המעשה של יהודי רומי, שפנו אל האפיפיור וביקשו ממנו, שלא יתן לפליטי ספרד לבוא בשערי העיר, עד שהרגיזו אותו והוטל עליהם קנס. לרבים מיהודי פורטוגאל לא היה רצוי שיקבלו את מגורשי ספרד בארצם, וגם הם לא התביישו לפנות אל המלך ולבקש ממנו שישיב את פני הגולים ריקם. התקוה האוילית של היהודים ה„אוטוכתונים" שהם היו מסתדרים עם הגויים אלמלא היהודים ה„זרים"! לא עברו אלא חמש שנים ואף יהודי פורטוגאל נצטוו לארוז את חפציהם . . . חשיבות יתר נודעה לעמדת האנשים שעמדו בראש הקהילות היהודיות בארצות אשר אליהן שמו הגולים את פניהם. להם היו קשרים עם הממשלות ומעשיהם היו לדוגמה ולמופת לקהילותיהם. למזלם של מגורשי ספרד, שנדדו אל ארצות הממלוכים, היו הנגידים שעמדו בראש היהודים במצרים ובסוריה אנשים דגולים, עשויים ללא חת, אנשים אשר קנאה וצרות עין היו מהם והלאה, והם קיבלו את המגורשים בזרועות פתוחות.

בשנת רמ"א (1481), בזמן ביקורו של ר' משולם מוולטרה במצרים, כבר לא היה הנגיד ר' יוסף בחיים ואת משרתו החזיק בנו שלמה. ר' משולם מהלל ומשבח אותו: הוא עשיר וידען ונכבד מאד. הוא נותן לנו גם רשימת הדיינים והסופרים של הנגיד: הדיינים היו ר' יעקב ב"ר שמואל רכח, ר' יעקב אלפאבוייה, ר' שמואל בן עטיל ור' אהרן מעפי והסופרים ר' יהודה בן אריכה ור' דוד אלחמר. ר' שמואל רכח היה — לפי דברי ר' משולם — רופא השלטאן וממקורביו, איש נכבד ועשיר גדול, בעל צדקה „במאד מאד". בנו שישב בבית הדין של הנגיד, היה אז בן שלשים וחמש, איש ירא שמים וסר מרע, ור' משולם גומר את ההלל עליהם ואומר, שבזמן ההוא לא היה כמוהם לטוב בארץ מצרים[1]. זמן קצר אחר ביקורו של ר' משולם נפטר הנגיד ר' שלמה לבית עולמו, כי בחדש סיון אתשצ"ג (1482 לסה"נ) החליט ישוע בן הנגיד יוסף ליבם את פרג', אלמנתו של הנגיד שלמה, ובא אתה בהסכם על תנאי השידוכין[2].

אחרי ר' שלמה כהן במשרת הנגידות משך שנים רבות אחד המעולים שבבני דורו, אישיות יקרה — ר' יהונתן או נתן הכהן שולאל. הוא היה בן למשפחה נכבדה שהיתה בימים ההם נפוצה בערים שונות של מדינות אפריקה והעמידה חכמים ורבנים. כמה וכמה מבני משפחת שולאל — השם נכתב גם שלאל, שולל ושוליל — נזכרים בקבצי השאלות והתשובות של ר' שמעון בן צמח דוראן, בנו שלמה ונכדו צמח שישבו בזה אחר זה על כסא הרבנות באלג'יר. הרשב"ץ עצמו משיב על שאלות

1 עמ' 186. השם של השופט הנזכר בתור ראשון כתוב רכך וגם רבך, ר' אצל יערי עמ' 57 ואצל לונץ עמ' 186 ור' שם: ר' יעקב אלטאבוייה ועמ' 187: אלפביאי. השם של השופט השלישי אצל לונץ: ר' שמואל בן עכיל ואצל יערי עמ' 57: עטיל. השם של הסופר הראשון אצל לונץ ר' יהודה בן ארובה ואצל יערי (שם) ר' יהודה בן אריכה.

2 4^{16} מאן 305 HUCA III, p. ; TS 13 J כותב 1486 משום שקרא בטעות אתשצ"ז.

ר׳ דוד הכהן שולאל שישב בעיר תנס [3]. ר׳ יצחק ב״ר עמרם הכהן שולאל נזכר בתשובה של ר׳ שלמה בן הרשב״ץ [4]. בשנת 1415 היה ר׳ סעדיה הכהן שולאל רב בעיר תלמסאן, ובאמצע המאה ירש את משרתו בנו נתן שאסף שינויי גירסאות של התרגום הירושלמי לחומש [5]. מוצאה של משפחת שולאל — אם לא של כל המשפחה לפחות של ענף אחד מענפיה — היה כנראה ממיורקה. הרשב״ץ כותב לר׳ אברהם הכהן שולאל למיורקה בעודו שם, ומדבריו אנו למדים שר׳ אברהם היה דיין [6]. אחר כך עבר להנין, עיירה קטנה על יד תלמסאן, בקרבת הגבול של אלג׳ריה ומרוקו, והרשב״ץ שולח לו לשם תשובות אחדות וקורא לו „תלמידנו״ [7] וגם ר׳ שלמה בנו כותב לו להנין [8]. ר׳ עובדיה מברטנורא מספר, שהנגיד ר׳ נתן הכהן שולאל נולד באחת מארצות צפון אפריקה (בארץ ברבריה) [9] והוא עצמו מעיד שנולד בי״ח מנחם אב ה׳ תקצ״ז (1437.7.13). וכן כתב במו ידיו בכתר תורה שהיה משך דורות אחדים בידי משפחתו [10], אלא שלא הזכיר היכן נולד. חוקרי העתים סבורים שנולד בתלמסאן, משום שמוזהים אותו עם אותו ר׳ נתן הכהן שולאל מתלמסאן הנזכר במכתב של ר׳ צמח בן שלמה בן הרשב״ץ אל קהילת פאס [11]. ברם יש קצת ספק בדבר. הרצב״ש עלה על כסא הרבנות בשנת רכ״ז (1467), אחרי מות אביו ואילו בשנת רכ״ט כבר לא היה הנגיד ר׳ נתן הכהן שולאל בארץ המערב, ואם אמת נכון הדבר שר׳ נתן הנזכר באותו מכתב הוא הוא הנגיד ר׳ נתן צריך לומר, שהמכתב נכתב בערך בשנת רכ״ה, כלומר: בזמן שר׳ נתן הנגיד היה בן שלשים ואחת; והנה הרצב״ש מדבר במכתבו על ה„זקן ר׳ נתן הכהן שולאל״, ואם כן היינו צריכים להניח שכאן בא הכינוי „זקן״

3 תשב״ץ ח״ב סי׳ קל״ו, קע״ה—קע״ז, רע״ו—רע״ח, רפ״ח, רפ״ט, השוה ברלינר Magazin für die Wissenschaft des Judenthums 17, p. 54/55. ברשימתו שהיא בדרך כלל בלתי שלמה צריך לתקן 288 במקום 208.

4 ספר הרשב״ש סי׳ תס״ד.

5 ר׳ ברלינר שם עמ׳ 54.

6 תשב״ץ ח״א סי׳ כ״ה—כ״ז.

7 שם ח״ב סי׳ נ״ג, נ״ד, ס״ו, קמ״ב—קמ״ט, קנ״ז; ח״ג סי׳ ר״ז, ריי״ז, השוה ז, ו. ראבינו־ביץ, לתולדות הנגידים שולאל ז״ל בירושלים של לונץ IX, עמ׳ 147/146.

8 ספר הרשב״ש סי׳ תקע״ב ושם סי׳ תמ״ט—ת״ן מדובר גם על ר׳ אברהם שולאל שכבר נפטר, וספק אם המדובר באותו האיש. השם שלאל שכיח בתור שם משפחה בקרב היהודים בצפון אפריקה עד זמננו אנו, ומהם היו חכמים ומדפיסים באלג׳יר, אוראן ועוד.

9 עמ׳ 209.

10 הוא נמצא בבית הכנסת של ג׳ובר והחכם י. מ. טולידאנו פירסם את הרשימות שגילה בו במאמרו: לתולדות הנגידים בני שולאל במצרים ובא״י, העולם I (1907), עמ׳ 520/519. אמנם התאריך הנוצרי שנוסף בגוף התעודה הוא מוטעה. הנגיד טעה ורשם 1437.7.20 במקום 1437.7.13, אך זכר שזה היה יום שבת.

11 יכין ובעז ח״א סי׳ ס״ה.

כדוגמת הכינוי „שיך׳" בערבית במובן „זקן בחכמה"[12]. מכל מקום אין הזיהוי בטוח[13].

ר׳ נתן הכהן שולאל, מי שהיה עתיד לעלות על כסא הנגידות, היה כבר אב למשפחה די גדולה כאשר החליט לעלות לארץ ישראל. כפי הנראה לא עלה ארצה בדרך הרגילה (של יהודי המערב), כלומר: דרך טריפולי ואלכסנדריה, אלא עבר לאיטליה כי הוא מזכיר ברשימת בניו ובנותיו שבת אחת נולדה לו בשנת רכ״ט ב„ארץ גנואה". מידיעה זאת יש להסיק, שהתגורר זמן מה באיטליה; כנראה עסק שם במסחר, כי לא יתכן שיהודי מן המערב העדיף לעלות לארץ ישראל דרך איטליה, ובפרט שהאסור להסיע יהודים לארץ ישראל עמד עדיין בתקפו. אמנם מספר היהודים שישבו בזמן ההוא בגנואה היה קטן, אולם ר׳ נתן הכהן אינו אומר ברשימתו הנ״ל שבתו נולדה בעיר גנואה, אלא בארץ גנואה, וידוע שיהודים גרו בערי הפרובינציה הליגורית אפילו בזמן שבו גורשו מגנואה עצמה[14]. מאותה הרשימה של ילדיו אנו רואים שבחודש תשרי רל״ב (1471) כבר ישב בירושלים, כי בשנה זו נולדה לו בת בעיר הקדש. כפי הנראה ישב לפחות עשר שנים בארץ[15]. משולם מוולטרה אינו מזכיר אותו בין נכבדי הקהילה של קהיר, ומאידך הוא מזכיר בין הדיינים והמשכיל׳ לים של יהודי ירושלים את „ר׳ נתן" ויתכן — אם כי אין ראיה לכך — שהוא הוא ר׳ נתן הכהן שולאל[16]. מצב היהודים בירושלים היה בזמן ההוא בכל רע. מאז הטילה הממשלה הממלוכית על יהודי ירושלים מס קצוב התעללו בהם הפרנסים אשר תפקידם היה לגבותו. המחלוקת בדבר בית הכנסת והקמת הבנין החדש הצריכו גם

12 גרץ אומר שמן המכתב הנ״ל אנו למדים „שנתן זה או אחר גר מקודם בתלמסאן", ר׳ בהוצ׳ הגרמנית, מהדורה ג׳, IX, עמ׳ 495, אולם שפ״ר VII, עמ׳ 390 מתרגם: ובאמת משו״ת יכין ובעז ח״א סי׳ ס״ה נדע כי היו מעיר תלמסאן וכו׳ והבאים אחריו גמרו שהנגיד ר׳ נתן הכהן נולד בתלמסאן ומסתמכים על אותו מכתב של הרצב״ש ועל דברי גרץ; ר׳ רוזאניס I², עמ׳ 194/193 (ושם צריך לתקן יכין ובועז ח״א סי׳ ס״ה במקום ס״א) ופישמן, הנגידות בישראל, עמ׳ נ״ב. א. ריבלין הרגיש בקושי ותרץ אותו ע״י ההשערה הנ״ל היינו ש„זקן" בא במכתב זה במובן „חכם" (שיך׳), ר׳ אצל פרומקין I, עמ׳ 27 (ושם עמ׳ 26 צריך להיות יכין ובעז סי׳ ס״ה ולא פ״ה). ועוד מזהים החכמים הנ״ל את הנגיד עם ר׳ נתן בן חיים שולאל הנזכר ביכין ובעז ח״א סי׳ קל״ו; ולא היא. זוהי תשובה בעניני „הר׳ נתן בר חיים הכהן שולאל נ״ע שנפטר והניח מאשתו הראשונה שמתה בחייו בן גדול ושמו חיים בן עשרים שנה ובת נשואה והניח מאשתו השניה שני בנים ושלש בנות כולם קטנים". והנה ר׳ נתן הנגיד הניח במותו בנים מבוגרים, הגדול בהם בן מ״א והצעיר בן כ״ח וברשימת בניו ובנותיו לא נזכר כלל השם חיים, ונמצא כי ההשערה שפנו אחרי מותו לרבה של אלג׳יר בשאלה את מי למנות לאפיטרופוס על הבנים הקטנים מופרכת היא.

13 העובדה שהנגיד קרא לבנו הבכור (או בנו השני, ר׳ להלן) סעדיה עלולה להתפרש כראיה שזה היה שם אביו ולחזק את הסברה שנזכר במכתב הנ״ל.

14 השוה קסל ב Ersch u. Gruber, Sect. II, Vol. 27, p. 157/8

15 רע״ב עמ׳ 209 אומר שר׳ נתן שולאל ישב בירושלים שנים רבות.

16 עמ׳ 207, ר׳ לונץ, רבני א״י ראשיה וחכמיה, ירושלים VI, עמ׳ 212.

כן סכומים ניכרים ומאז ואילך טענו הפרנסים ההם ששקעו בחובות וכדי לסלק אותם עליהם להכביד את העול עוד יותר, ולכן שמו על הקהילה מסים כבדים. שלטונות העיר עשו יד אחת עמהם ועמדו לימינם, וסוף דבר היה, שרוב היהודים, ובפרט האמידים, ברחו מירושלים ולא נשארו בה אלא עניים ונשים. גם ר' נתן הכהן שולאל לא העיז להמרות את פיהם ועשה מה שעשו רבים מבני הקהילה, הוא יצא מירושלים וירד מצרימה לגור שם. והנה כעבור זמן קצר יצאו לר' נתן מוניטין, ויהודי מצרים למדו להעריץ את תכונותיו הדגולות, וכאשר נתפנה כסא הנגידות, בערך בשנת רמ"ד (1484), נבחר לכהן במשרה הנעלה [17].

לכאורה מפליא הדבר שר' נתן הכהן שולאל הועלה על כסא הנגידות זמן קצר אחרי שהגיע למצרים. אולם מה שמספרים עליו בני דורו מוכיח שהיה ראוי לכך. הוא היה עשיר ועל כן בלתי תלוי, חכם ובעל ידיעות [18], רודף שלום אך גם תקיף בשעת הצורך ומעל הכל היה ירא שמים גדול ומן המהדרין שבמהדרין. כאשר נפטרה אשתו הראשונה רצו לשדך לו בתולה וכוהנת, עשירה ומיוחסת, מאותן המשפחות הקראיות שחזרו ליהדות בתחילת המאה הארבע עשרה, בימי הנגיד אברהם בן דוד, ואף על פי שיהודי מצרים התחתנו במשפחות אלה לא רצה ר' נתן הכהן שולאל לשאת אותה לאשה משום שחשש לחללות, שהיא מפסולי הכהונה [19]. לא ארכו הימים ושמו של ר' נתן שולאל נודע לתהילה גם בשאר הארצות. בקהילה אחת — לא ידוע איזו או באיזו מדינה, אך ברור שלא במצרים ולא בסוריה — נפלה במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה מחלוקת בין שתי משפחות והוציאו לעז על משפחת ר' שמריה שלוניקאי והעמידו עדים, שהיא משפחה של כהנים חללים. במחלוקת זו התערבו אחדים מגדולי הרבנים וביניהם ר' משה דילמדיגו והמהרי"ק. ר' משה דילמדיגו פסל את העדות, שפסלה את המשפחה, והעמיד את המשפחה בחזקת כשרות וכמה וכמה רבנים הצטרפו לפסק הדין שלו ואסרו בחרם ונידוי להטיל דופי במשפחת ר' שמריה. המחלוקת ניטשה כבר ארבעים שנה כאשר נשלח שליח לר' נתן הכהן שולאל ונתבקש להביע את דעתו בענין זה. בתשובתו הוא מונה את הטענות, שמשטיני ר' שמריה יכולים לטעון ואומר שהיה מותר להכריז, שכל מי שיש לו ידיעות על הפסול שבמשפחה זו יבוא ויעיד. אולם הוא מודה שאינו יכול להכריע, אם העדים היו כשרים או לאו, ולכן הוא נאלץ להצטרף לחכמים שלא קיבלו את עדותם. לפיכך הוא קובע, שאסור לאנשים ההם לגלות את דעתם בדבר משפחת ר' שמריה. הוא גוזר בחרם ונידוי ושמתא שלא להוציא לעז על משפחה זו ומי שעשה זאת עליו

17 במקור שאנו שואבים ממנו, היינו ברשימות שבכתר התורה הנ"ל, נאמר שר' נתן כהן שמנה עשרה שנה במשרת הנגידות, ומכאן שנתמנה בערך בשנת 1484.

18 ר' עובדיה מברטנורא שם והרא"ה בס' כתר תורה לר' שמואל די אבילה (אמשטרדם תפ"ה), הקדמה דף א' עמ' ב'.

19 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תשצ"ו, ור' אצל אסף במנחה לדוד (ילין) עמ' רל"ו.

לחזור בו, וזאת כדי „שלא יזלזלו המשפחות הללו ביחס חבריהם שלא יעיזו פניהם כנגדם לקרותם בשם רע כזה דרך גנאי וענות“ [20]. בסוף התשובה כתוב: הועתקה זאת התשובה אות באות מלה במלה מכתיבת אדונינו הנגיד יהונתן... הכהן וכתב דוד ס"ט ב"ר יעקב נ"ע ידיע א' שמס וחתם יהודה בכמהר"ר יוסף זמרון זלה"ה [21]. הואיל והתשובה נמסרה לידי השליח צריך להניח, שהועתקה במושב הנגיד, ונמצא שהיה ר' דוד ב"ר יעקב אבן שמס סופר ור' יהודה בן יוסף זמרון חבר בבית הדין של הנגיד [22]. ר' נתן הכהן שולאל ישב גם על כסא ההוראה, ואחד הרבנים החשובים

20 התשובה נדפסה בתור סי' א' בקובץ השו"ת של ר' אליה הלוי „זקן אהרן“ (קושטא תצ"ד) וא. ריבלין חזר והדפיס חלק ממנה במאמרו „הנגיד ר' (יהו)נתן שולאל בירושלים“ ב„התור“ שנה ז' גל' י"ט, גם הוציא את מאמרו בקונטרס מיוחד (ירושלים תרפ"ז). אולם אין יסוד לדעתו של ריבלין שעליה סובב כל מאמרו, היינו שהשליח נשלח לר' נתן שולאל לירושלים. ר' נתן שולאל נתמנה לנגיד אחרי שעבר מירושלים למצרים, ובתשובה עצמה אין זכר ואין אף רמז שנכתבה בירושלים. בסופה אומר הנגיד: וכל מאן דבעי למעבד יקרא לארץ ישראל דאנן עלה ומקבל עול מלכותא דרקיעא דידה ואף אם אינו מקבל עול מלכותא דארעא חזי ליה לקבל גזירתין. בתור נגיד היה ר' נתן שולאל מרא דארעא והיתה לו הרשות לנקוט בלשון שכזו, אבל אין להסיק ממנה שישב בזמן ההוא בארץ ישראל. והנה פירסם ש. אסף בק. ס. 11, עמ' 397 תוספת לתשובה שנוספה בכתב יד הנמצא בבית הספרים הלאומי שבירושלים והיא מבטלת לחלוטין את הנחתו של ריבלין וז"ל: ועוד אנו מודיעים למעלתכם שזה הנכבד ר' יעקב ב"ר יצחק נ"ע השליח רצה ללכת לירוש' תוב"ב אצל הרבנים שיש לשם ולפי שידענו מהם שאינם עתה מצויים לשם הגדנו לו לפי שלא יטרח בחנם כי אם אינו הולך אלא לסבתם לא ימצאם... (שמות של רבנים שהיו בירושלים ויצאו למקומות אחרים). ובכן, אחרי שקיבל את תשובת הנגיד רצה השליח ללכת לירושלים, כלומר: הנגיד לא ישב בירושלים. מהתוספת אנו למדים שהתשובה נכתבה לפני שנת רמ"ח (1488), שבה עלה ר' עובדיה מברטנורא לארץ ישראל והשתקע בירושלים, שאילו היה ר' נתן שולאל משיב את תשובתו אחרי בוא הרע"ב ודאי שהיה בא זכרו בתוספת. ועוד יוצא ברור מהתוספת, שהשוא־לים לא ישבו באחת הארצות שהיו תחת שלטון הממלוכים. הנגיד אומר בתוספת, שהשליח נכנס ביום טוב שני, ויש להבין שבא באניה למצרים ויצא ממנה ביום טוב שני כנראה בשגגה או באונס, ולכן הלקו אותו לפי הדין, ר' אצל הרמב"ם הל' שבת כ"ז ט' מי שהיה בא בדרך וכו' והשו' מגלה א' ה' ויו"ט שני אע"פ שהוא מדברי סופרים כל דבר שאסור בראשון אסור בשני וכו' (הל' י"ט א' כ"ב), ומפני שהתודה מלמד עליו הנגיד זכות ומפליג בשבחו — ואם כן בא מארץ אחרת. ועוד: אילו בא מסוריה לא היה צורך להזהיר אותו מלעלות לירושלים, כי בדרכו חזרה היה עובר דרך א"י, וכמו כן ברור ששולחיו לא ישבו בארץ ישראל עצמה. הידיעות על הרבנים שיצאו מירושלים מוצאות אישור במקורות אחרים, ר' אסף שם בק. ס. ועמש"כ בציון VI, עמ' 114.

21 שם בק. ס. 11, עמ' 397 צ"ל אבן שמס ולא אבן שמם וכן כתוב בכ"י.

22 הוא היה כנראה מיוצאי ספרד. הכבי"ט מזכיר בשו"ת ח"א סי' י"ג את ר' יוסף בן זמרון, שהיה תלמידו של הרשב"ש, וישב איפוא באלג'יר.

של המאה השש עשרה אמר, שבימי חרפו היה תלמידו [23]. בין שאר מעלותיו היתה לר' נתן שולאל תכונה אחת, שהיתה נחוצה ביותר בזמן שבו כהן במשרת הנגידות, תכונה שהביאה אותו לקרב רבים מגולי ספרד. הוא היה רחוק מרוח הקנאה המצויה בקרב המלומדים, היה מתיחס בכבוד רב לגדולי התורה והיה מקבל בסבר פנים יפות את החכמים שבאו במחיצתו. על כך מעידים דברי ר' עובדיה מברטנורא המספר, שבבואו למצרים כיבד אותו כבוד נפלא והיה מחבב אותו כאב לבן [24]. וכן הפקיד אותו על ביתו בירושלים [25].

ר' נתן הכהן שולאל הוליד ארבעה בנים ושלש בנות. בנו סעדיה נולד בט' שבט ה'רכ"א (1461.1.20), אפרים בכ"א ניסן ה'רכ"ג (1463.4.11), אברהם שנפטר בימי חייו נולד ביום כ' אדר ראשון ה'רכ"ה (1465.2.16), בתו דולצא נולדה בכ"ה טבת ה'רכ"ז (1467.1.2), מסעודה בי' אלול ה'רכ"ט (1469.8.18), בתו שמחה ראתה את אור העולם בשמיני עצרת ה'רל"ב (1471.10.7) ויצחק נולד ביום ג' מרחשון ה'רל"ה (1474.10.14) — זאת הרשימה שנמצאה בכתר תורה הנ"ל בבית הכנסת בג'ובר [26]. מקודם היו ההיסטוריונים סבורים, שר' נתן שולאל נפטר בערך בשנת ר"ן (1490) [27], ולא היא. בגניזה נמצאה תעודה המוכיחה שכיהן עוד במשרת הנגידות בשנת 1499. זוהי כתובה, שם החתן שמואל ב"ר יוסף נ"ע בר משה נ"ע דידיע חדידה, ושם הכלה אסתר ברת משה ס"ט בר מימון נ"ע, והתאריך עשרה באדר אתת"י לשטרות ונזכר בה ר' יהונתן בתור נגיד [28]. תעודה זו מוסיפה חיזוק לאמיתות הרשימה שבאותו ספר תורה, כי שם כתוב שר' נתן הנגיד נפטר בליל ב' כ"ד אייר שנת רס"ב (1502.5.2). אחרי תאריך פטירתו באה שם ידיעה שהוא „נקבר בין הנגיד כה"ר יוסף זלה"ה ובין אלחכים עבד אלולי ז"ל ועל שלשתם מוקף גדר בנוי אבנים לבלתי יכנס שום אדם ולא זולתו". אחד מגדולי הרבנים של התקופה ההיא מספר, שבהיותו במצרים נזדמן לו לדון בשאלה אם להעלות לארץ ישראל את עצמותיו של „הנכבד כמוה"ר נתן שולל" אעפ"י שלא ציוה להעלות אותו, וסוף דבר הוחלט להעלותו

23 ר' אצל אסף במנחה לדוד עמ' רל"ו.

24 עמ' 209.

25 עי' במכתבו השני עמ' 223.

26 כל זה לפי הטכסט שפרסם טולידאנו בהעולם ו, עמ' 520. והשוה כתבי י. בן־צבי III, עמ' 127 ואילך. לפני תאריך הלידה של סעדיה יש שורה שטולידאנו לא הצליח לפענחה, אך הוא משער שהכוונה גם שם לסעדיה, ור' שם. תאריך לידתו של אפרים: ביום שביעי של חג המצו' והוא כ"ג בניסן והוא י"ג יום באבריל וזו טעות אך שוב זכר הנגיד את היום בשבוע: יום ב'.

72 גרץ־שפ"ר VII, עמ' 17; רוזאניס I², עמ' 194.

28 בודליאנה 2875³, פירסם ש. אסף בציון II, עמ' 122—124. גם התעודה TS 8 J 6¹⁹ משנת 1495 שנזכרה למעלה עמ' 420 נכתבה ב„רשותיה של אדוננו נגידנו ... יהונתן ...

וכן נעשה[29]. אולם ידוע שהנגיד ר' נתן הכהן שולאל לא היה האיש היחיד שחי בתקופה ההיא בארצות הממלוכים ונקרא בשם זה[30]. והנה החכם ההוא לא כינה את הנפטר בשם נגיד, ועל כן מסופק אם עצמותיו של הנגיד ר' נתן הכהן שולאל הועלו לארץ ישראל[31].

ג

הדאגה הראשונה של פליטי ספרד שבאו להשתקע בארצות שונות היתה כמובן למצוא מקורות פרנסה מתאימים ולהסתגל לסביבה החדשה, והעזרה שהגישו היהודים בארצות ההן לאחיהם המגורשים ממולדתם הסירה מכשולים רבים. אולם לא רק במה שנוגע לעזרה חמרית־מעשית נזקקו המהגרים לנדיבות לבם של היהודים בארצות הקליטה. רבים מן המהגרים היו אנוסים שעלה בידיהם להמלט מידי האינקוויזיציה. לפני שנת רנ"ב היוו את הרוב המכריע של המהגרים וכל אלה שבאו אחרי הגירושים מספרד ופורטוגאל היו ממילא אנוסים או בני אנוסים. שיבת המומרים לחיק היהדות עוררה בעיות רבות, שאלות משפטיות, שאלות של איסור והיתר בדיני אישות וכדומה, והאנוסים החוזרים בתשובה, שבשבילם היו שאלות אלה רציניות ביותר, היו תלויים בעמדה שנקטו הרבנים מנהיגי הדור. בעיה זו נתעוררה בראשונה בארצות צפון אפריקה אחרי שהתחילו להגר שמה האנוסים ממיורקה שנשתמדו בשנת קנ"א, והמנהיגים הדתיים־רוחניים של קהילות ישראל בארצות ההן, ר' יצחק בן ששת (ריב"ש) ור' שמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ) ויוצאי חלציו, נדרשו למצוא פתרון לשאלות רבות. הם בדקו את הבעיה מכל הצדדים וקבעו עקרונות מסוימים, שעל פיהם נהגו עד סוף המאה החמש עשרה בכל תפוצות הגולה, ובודאי גם במצרים וסוריה. בדור הגירוש ובדור שלאחריו קמו בארצות המזרח רבנים עוקרי הרים, רובם מקרב המגורשים ובניהם, והוסיפו על עקרונות אלה או שינו אותם לפי השינויים שחלו במסיבות האוביקטיביות.

שאלות בעניני אנוסים נשאלו הרבנים עוד לפני הרדיפות הגדולות בספרד. בזמן מסע הצלב הראשון ובשעת הרדיפות שהתרגשו אחריו בגרמניה נאנסו לא מעטים להתנצר, ובהזדמנות הראשונה חזרו ליהדות. חכמי הדורות ההם הראו אורך רוח, הרשו לנשים לחזור לבעליהן, קיבלו את עדות האנוסים וכו'[1]. הלא ידעו שהם יהודים נאמנים לדת ישראל שנסחבו בכח או בלחץ של איומים

29 שו"ת בי רב סי' ל"ת.

30 ר' שו"ת רלב"ה סי' צ"ה והשוה שו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' ל"ה ועמש"כ ראבינוביץ בירושלים IX, עמ' 146/145 (שם בטעות סי' כ"ה).

31 פרומקין I, עמ' 26 סבור שהמדובר בנגיד ר' נתן הכהן שולאל, וכן דעתו של ריבלין (שם) וכנגד דעה זו ר' פישמן, הנגידות בישראל, עמ' נ"ה.

1 **צימלס**, Marannen, עמ' 3 ואילך.

אל אגן הטבילה. כאשר לבשה שאלה זאת בשנת קנ"א ממדים גדולים נקטו חכמי הדור אותה העמדה, הם נהגו עם האנוסים במתינות וסלחנות, כי לא היה להם שום ספק שהדת החדשה היתה להם לזרא. אולם עברו עשרות שנים ורבים מן האנוסים לא השתמשו בשעת הכושר לצאת מארץ הגזירה ולחזור ליהדות, אף נהפכו לנוצרים אדוקים ושונאי ישראל — מה פלא שבמשך הזמן נשתנתה גם עמדת הרבנים כלפי האנוסים. יחס הרבנים אל האנוסים כפי שהוא מתבטא בפסקיהם ותשובותיהם נעשה שלילי יותר ויותר, ובפרט אחרי הגירושים, כאשר נותקו הקשרים עם האנוסים שנשארו בחצי האי הפירינאי. בראשונה נחשבו האנוסים ליהודים אמיתיים ולבסוף השתררה הדעה, שהם גרועים מעכו"ם. דעת הרבנים על האנוסים הורעה כבר בתחילת המאה החמש עשרה, אולם עוד זמן רב לימדו עליהם זכות. אולי רצו לצאת מספרד ולא הצליחו, אולי הם מפחדים שיתפשו ויענשו, אולי אין להם כסף להוצאות הנסיעה או שאין להם יותר מן הנחוץ בשביל עצמם ואינם חפצים להשאיר את משפחותיהם כדי שלא יתערבו בנוצרים, אם השלטונות מרשים להם להגר לארצות אחרות, אולי הם חוששים שזוהי תחבולה לראות מי לבו שלם עם הנצרות ומי דבק בדת אבותיו — כך הצדיקו גדולי הדור את האנוסים שנשארו בספרד [2]. על כן היו האנוסים בחזקת יהודים ודינם כדין יהודים מהרבה בחינות — לפי הכלל אעפ"י שחטא ישראל הוא (סנהדרין מ"ד עמ' א'). הם נקראים תולעת יעקב, מתי יהודה. גם בניהם שנולדו בנצרות ולא נימולו נחשבים ליהודים „ואפילו הם ערלים נקראים מהולים" [3]. ברם כל זה נאמר אך ורק בילדים של יהודיות ואנוסות, אפילו האב אינו מזרע ישראל אלא עכו"ם הזרע זרע ישראל, ואילו הבן שילדה נכריה לאנוס נחשב כגוי גמור. אולם האנוסים נהגו לשאת אנוסות ולכן חזקה על אנוס שאמו מזרע ישראל — זוהי הדעה שמביע אחד הפוסקים יותר מתשעים שנה אחרי גזירת קנ"א. הוא מודה שיש אמנם קצת אנוסים שמתחתנים בנכרים אך הם מעט מן המעט ועל כן אין לחשוש [4].

משום שהיתה חזקה על האנוסים שהם מזרע ישראל נחשבו החוזרים ליהדות כבעלי תשובה ולא כגרים ולא היו מצריכים אותם טבילה ולא קבלה בפני שלשה [5]. ועוד הבדילו בין תשובת האנוס לבין התגיירות הגר בכך, שלא בדקו ולא חקרו את הטעמים שהניעו אותו לחזור ליהדות ואפילו אם נודע הדבר שנתן עיניו בנערה מישראל לא דחו אותו [6]. לא היו מונעים מבעלי תשובה למלא תפקידים דתיים. הרשו להם לעבור לפני התיבה [7], ואם בא אנוס וטען שהוא כהן והביא עד שהוא מן המוחז־

2 שו"ת ריב"ש סי' י"א ; תשב"ץ ח"א סי' ס"ג.

3 יכין ובעז ח"א סי' ק"ז.

4 שם ח"ב סי' ל"א.

5 ספר הרשב"ש סי' פ"ט ; יכין ובעז ח"א סי' נ"ה, ח"ב סי' ג'. בזמן מאוחר הטילו על האנוסים לטבול, ר' שו"ת כרם שלמה לר' שלמה אמארילייו סי' כ"ז.

6 ספר הרשב"ש סי' שס"ח.

7 שו"ת רא"ם סי' פ"ח.

קים בכהונה היה קורא ראשון בתורה [8]. הרבנים השתדלו איפוא להקל על האנוסים את השיבה ליהדות ועשו לפי מיטב יכלתם שלא לפגוע ברגשותיהם. בעלותם לתורה היו קוראים אותם בשמם ושם הסב אם האב נשאר בספרד או מת כנוצרי [9]. וכן הרשו להם להתאבל על אנוסים שנפטרו אם טענו, שהנפטרים שמרו בצנעה את המצוות [10].

לעתים תכופות הובאו לפני הרבנים עניני ירושה ושאלות אלה היו מסובכות למדי כי על פי רוב נשאר חלק מן המשפחה בספרד או בפורטוגאל, או שלא כולם חזרו ליהדות. אחדים מחז"ל היו סבורים שהמשומד אינו יורש כלל ואחדים אמרו שהוא יורש, וכן פסק הרמב"ם, אבל הוא מוסיף שהרשות בידי ב"ד להפקיע את זכותו „כדי שלא יחזק את ידיהם" ; ואם השאיר אותו מומר בנים בישראל תנתן להם ירושת אביהם המומר [11]. חכמי ישראל בדור הגירוש ובדור שלאחריו פסקו כולם, שיש להפקיע את ירושת האנוסים שנשארו בספרד או שיצאו משם ולא רצו לחזור ליהדות. על כן היו מזכים את הילדים שחזרו בתשובה בחלק אחיהם שדבקו בנצרות. הכוונה היתה להשפיע על האנוסים שהיו להם סיכויים לזכות בירושה שימהרו לצאת מארץ השמד כדי לא לאבד את ירושתם [12].

קשה ביותר היה להסדיר את חיי המשפחה של האנוסים בהתאם לדיני ישראל. האנוסים שנשארו בספרד היו מקדשים את נשיהם בבית כדת ישראל ואחר כך היו הולכים אל הכנסיה ונושאים אותן לפי נימוסי הנוצרים. להכרה או אי־ההכרה של הנישואין שנעשו באופן זה נודעה חשיבות מכרעת לגבי חיי המשפחה של האנוסים שנמלטו מארצות הגזירה אל ארצות המסלמים. אם נתקדשה האשה בפני יהודים נחשבו הנישואין כחוקיים, אולם על פי רוב היו העדים אנוסים וכאשר התרחקו רבים מהם מן היהדות פסלו הרבנים את עדותם ולא הכירו בקידושין. השינוי שחל בנידון זה בעמדת הרבנים אופיני ליחסם אל האנוסים בדרך כלל. הריב"ש מבדיל בין אנוסים שאינם עוברים עבירות אלא באונס ומתמהמהים לצאת מספרד משום שאין להם האמצעים להוציא גם את משפחותיהם והם כשרים לעדות, ובין האנוסים שאינם מקיימים את חוקי ישראל אפילו בינם לבין עצמם והם פסולים לעדות. הוא פוסק שיש בכל מקרה לחקור מי ומי היו העדים [13]. אולם כבר הרשב"ץ פוסל לחלוטין קידושין שנעשו בפני עדים אנוסים [14]. אשה שלא נישאה אלא בפני הכומר הנוצרי

8 ב"י לטור אה"ע סי' ג' ; יכין ובעז ח"ב סי' ג'. היו גם חכמים שהרשו להם לשאת כפים, ר' בשו"ת מים עמוקים סי' ג' ובכסף משנה להל' נשיאת כפים פ' ט"ו ג'.

9 בנימין זאב סי' ר"ד.

10 תשב"ץ ח"ב סי' קל"ט.

11 הל' נחלות ו' י"ב.

12 שו"ת מהרד"ך בית כ"ד ; אבקת רוכל סי' צ', ר' גם בספר הרשב"ש סי' תי"ח ור' אסף, אנוסי ספרד ופורטוגאל בספרות התשובות, מאסף ציון v, עמ' מ"ט ואילך.

13 סי' י"א.

14 תשב"ץ ח"ג סי' מ"ז.

נחשבה כפלגש [15], וכן אשה שנתקדשה כדת משה אבל ללא עדים. אם נתקדשה בפני עדים אנוסים ואחר כך התיחד הזוג בעיר שיהודים היו גרים בה — במקרה זה נשאלה השאלה אם לומר שהבעל גילה את דעתו שרצה לקדש אותה ובא עליה לשם קידושין ועדי יחוד הם עדי ביאה, והרשב"ץ נוטה לומר שאשה כזו צריכה גט [16]. הכשרת הגטין שנכתבו ונמסרו בפני אנוסים היתה כמובן גם היא תלויה בדעה שהיתה לרבנים על כשרותם. הריב"ש עדיין מכשיר גט שנכתב ונמסר בפני עדים אנוסים אם הם נאמנים לדת ישראל זולת בשעת סכנה ובמקום סכנה [17]. בכתיבה של תורף הגט נטו להקל. היות והשלטונות הוציאו איסור חמור שהאנוסים לא יתכנו בשמותיהם העבריים הכשירו הרבנים גטין שבהם נזכר הבעל בשמו הנוצרי [18]. אם בא אנוס וטען שהוא זוכר את השם העברי של אביו היו מאמינים לו ונמנעו מלכתוב בגט "בן אברהם" כנהוג אצל גרים [19]. השאלה החמורה מכולן היתה שאלת הייבום, כי הרבה פעמים היו אלמנות זקוקות לאנוסים שנשארו בספרד. בשאלה זאת לא יכלו הרבנים להקל בין שהיבם נשתמד כבר לפני הנישואין של האח הנפטר בין שהשתמד אחריהם וגם אם שני האחים היו בזמן הנישואין מומרים. בכל המקרים האלה החמירו ופסקו שהאלמנה זקוקה ליבם [20].

התשובות והפסקים האלה נכתבו איפוא לשם מטרה נדיבה, היינו לקרב את האנוסים אל חיק היהדות ולהקל את קשיי המעבר. חכמי ישראל בדורות ההם לא הסתירו את כוונתם. ר' שלמה בנו של הרשב"ץ כותב, שאין צורך למנות בפני אנוס החוזר בתשובה את המצוות והעונשין "ואין ליראו ולבהלו אבל למשכו חסד..." [21] כמו כן עמדו הרבנים על המשמר ודאגו לכך, שלא יעליבו את בעלי התשובה ויזכירו להם את עברם. הם איימו בחרם על יהודי שיקרא לאחד האנוסים שחזרו ליהדות "משומד" או יוציא עליו לעז שאמו גויה [22]. עמדת הרבנים היתה לא רק מחושבת אלא גם תקיפה והשלימה את האמצעים של מנהיגי הקהילות שהיו אף הם מכוונים לסייע בידי האנוסים ושאר פליטי ספרד שהתישבו בארצות האסלאם.

15 שו"ת ריב"ש סי' ו'.

16 תשב"ץ ח"ג סי' מ"ז.

17 סי' י"א.

18 שם סי' מ"ג.

19 כ"כ ר' יוסף קארו בשו"ת על אה"ע דיני גטין סי' א', אבל בדורות המאוחרים כאשר נטמעו האנוסים יותר ויותר בנוצרים השתרש בכל זאת המנהג לכתוב "בן אברהם", ר' אצל אסף במאסף ציון v, עמ' ל"ט.

20 תשב"ץ ח"ג סי' מ"ז ; יכין ובעז ח"ב סי' ל"א ור' להלן.

21 ספר הרשב"ש סי' פ"ט.

22 ר' אצל אסף בק. ס. 11, עמ' 316 ; צימלס Marannen, עמ' 58.

פרק 2:

גדולי הדור

מגורשי ספרד שהיגרו למצרים וסוריה נמנו על שכבות שונות והיו ביניהם גם תלמידי חכמים ורבנים בעלי שם. גדולי התורה שבין המגורשים נתמנו לרבנים בקהילות הגדולות והקטנות ויסדו ישיבות מפוארות. זה דורות רבים נתאלמנו הקהילות בארצות המזרח ממנהיגים רוחניים בעלי שעור קומה והנה באו חכמי הספרדים ופתחו דף מזהיר בקורותיהן. לא עבר זמן רב ובארצות אלה קם מרכז חדש לתפוצות ישראל.

א

ר' דוד בן אבי זמרא היה מגדולי הרבנים בזמנו והוא השפיע על עיצוב דמותה של היהדות במצרים יותר משאר החכמים שבאו מספרד למצרים. הרב המפורסם הזה זכה זכיות רבות. הוא נתברך בכשרונות גדולים, בני דורו ידעו להעריך את מעשיו וחלקו לו כבוד כראוי למלכי רבנן, וגם לאריכות ימים זכה. הוא בא לגור במצרים שנים מועטות לפני שנסתיימה תקופת הממלוכים וישב בארץ הנילוס עוד עשרות שנים, ודוקא בזמן שאחרי שלטון הממלוכים עלה לגדולה. אולם בזמן שבא למצרים כבר היה תלמיד חכם חשוב ותפש מקום נכבד בקרב הרבנים והדיינים.

ר' דוד בן שלמה בן אבי זמרא היה נצר למשפחה ספרדית, שהעמידה במשך מאות שנים חכמים ורבנים חשובים. לראשונה אנו שומעים על ר' יהודה בן אפרים אבי זמרא שנפטר בשנת 1330 בגיל של שמונים וחמש שנים. במאה החמש עשרה חי אפרים בן משה אבי זמרא, ואחרי הגירוש השתקעו כמה וכמה מבני המשפחה הזאת במדינות צפון אפריקה ואחדים מהם ישבו על כסא הרבנות בערים הראשיות[1]. ר' דוד נקרא בפי בני הדור גם דוד בן זמירו[2], והרב חיד"א אומר במלונו הביאוביבליאוגרפי, בערך ר' דוד ן' זמרא, שכינויו היה מקודם ן' זאמירו. אולם יש אומרים,

1 צונץ, I Zur Geschichte u. Literatur, עמ' 424; טולידאנו, נר המערב, עמ' 56, 72, 95, 105, 195.

2 תקון ישששכר דף ע' עמ' ב'.

שמשפחת אבי זמרא ומשפחת זאמירו שתי משפחות הן [3]. ר' דוד עצמו חותם על פי רוב דוד ן' אבי זמרא [4] וגם דוד ן' אבי זימרא [5], או דוד ן' אבי זמרה [6] ודוד ן' זמרא [7] או דוד ן' זמרה [8], ולעתים דוד בן שלמה ן' אבי זמרא [9]. בספרותנו נודע בשם רדב"ז. יש סבורים שמשפחה זו נקראה ן' זמרא על שם העיר הספרדית Zamora ושר' דוד עצמו נולד בעיר ההיא [10]. כנגד השערה זו יש להעיר, שבחיבורים עבריים נכתב שם העיר כנראה תמיד סמורה [11]. ואשר למקום שבו נולד הרב הרי לא נאמר עליו שום דבר במקורות שנתפרסמו עד עתה. אחד החוקרים [12] הביע את הדעה, שהשם ן' זמרא אינו אלא המילה הספרדית zamarro (עור כבש וגם טפש, כצ"ל ולא zemerro); ואמנם לפי התפתחות ההגאים בלשון הספרדית היו צריכים לכתוב בכתב עברי גם מלה זו בס' (או אולי צ'). לפי דעה אחרת זהו שם עברי־ארמי [13]. גם השנה שבה נולד הרדב"ז אינה ידועה, אולם בנידון זה אפשר לשער השערה שהיא קרובה לודאי. ר' יוסף קארו נתן לרדב"ז לחתום לפניו משום שהיה גדול ממנו בשנים [14]. לפי זה נולד הרדב"ז לפני שנת רמ"ח שבה נולד ר' יוסף קארו. בתשובה אחת שכתב הרדב"ז בימי זקנתו („וגם שיבה זרקה בי") הוא אומר שעדיין לא עברו ארבעים שנה מפטירת ר' עובדיה מברטנורא [15], והואיל ורע"ב נפטר בין שנת ר"ס לר"ע (1500 ל 1510) נכתבה תשובה זו לפני 1550 ואז כבר הגיע הרדב"ז כפי הנראה לגיל השיבה ולפיכך יש להסיק שנולד קרוב לשנת ר"מ היא 1480 [16]. אולם אין להקדים את תאריך לידתו

3 טוב מצרים דף י"ג עמ' א'. מדבריו של ר' יוסף זאמירו בעל „הון יוסף" אין להסיק מאומה, כי הוא מסתמך על חיד"א. הוא אומר בשער הספר הנ"ל (ר' להלן) על הרדב"ז: כי קרוב לנו האיש . . . אל משפחתי ואל בית אבי כמ"ש . . . חיד"א וכולי.

4 שו"ת ח"ד סי' אלף פ"ט, אלף ק', אלף צ"ד, אלף צ"ז, אלף צ"ט, אלף ק"ז, אלף ק"ט, אלף ק"כ.

5 כך באבקת רוכל סי' כ"א (בהוצ' שלוניקי ואילו בהוצ' לייפציג כתוב זמירא).

6 ש. אסף, צרור מכתבים, קובץ החברה העברית לחקירת ארץ ישראל תרצ"ה, עמ' 316; אבקת רוכל סי' קפ"ז, ר"ה, ריי"ג; שו"ת מבי"ט ח"ב סי' קל"ו, קע"ב; טוב מצרים דף י"ד עמ' ב'.

7 שו"ת ח"ד סי' אלף קנ"א ובתשובות שבחלק ז'.

8 כ"י ירושלים 223, דף 139 ב (זוהי חתימת ידו); שו"ת מבי"ט ח"ב סי' קט"ו.

9 שו"ת ח"ד סי' אלף פ"ז, ח"ה סי' אלף שע"ח; דוד בן שלמה.

10 גאון II, עמ' 233; רוזאניס I², עמ' 198; טולידאנו עמ' 56.

11 ר' הקדשה של Alfonso de Zamora: אני אלפונשו די סאמורה בן החכם יואן די סאמורה ב JQR VII, עמ' 399; ור' עוד ב"י יו"ד סי' ל"ט; חיד"א ערך ר' יעקב בן חביב.

12 אשכלי, ספור דוד ראובני, עמ' 109.

13 רוזאניס I², עמ' 212; ורנר (ר' להלן), מבוא עמ' 15 מזכיר בקשר לשמו של הרדב"ז את האמורא ר' יוסי בן זימרא (יומא דף ע"ח עמ' א').

14 קורא הדורות, דף ל"ו עמ' ב' ור' אבקת רוכל סי' ק"מ קפ"ז; תקנות קנדיא הוצ' הרטום—קאסוטו I, סי' קי"ז; שו"ת מבי"ט ח"ב סי' קל"א.

15 שו"ת ח"ד סי' אלף ק"ף.

16 השוה גם ח"ב סי' תרנ"א. שאלה זו נשאל בשנת 1555 והוא נקרא „אב בחכמה אב בתורה וגם זקנה ושיבה".

בהרבה לפני שנה זאת. הרדב"ז מעיד על עצמו שהוא יצא מספרד בשעת הגירוש [17]. ועוד הוא מספר שנפגש בארץ ישראל ברב אחד, גם הוא מיוצאי ספרד, בהיותו בן שלש עשרה [18]. פגישה זו נתקיימה איפוא לכל המוקדם בשנת 1492, ועל כן יש להניח שהרדב"ז נולד בשנת רל"ט היא 1479 [19].

סמברי מספר שהרדב"ז יצא מספרד אל העיר פאס ומשם בא למצרים [20]. מאידך מספר הרדב"ז עצמו, כמו שנאמר כבר, שבהיותו בן שלש עשרה נפגש בחכם אחד בארץ ישראל, ופגישה זו בצפת היתה. אין הכרח לומר שיש סתירה בין שתי הידיעות. בשנת 1492 היה רעב כבד במרוקו, ואולי יצאה משום כך משפחת הרדב"ז עד מהרה אל ארצות המזרח [21]. בארץ ישראל נשתהה הרדב"ז זמן ממושך. בראשונה היה בצפת ומשם עבר לירושלים ובה ישב כנראה שנים רבות [22]. הוא שקד על לימודיו, עינו היתה פקוחה על המתרחש בסביבתו, והוא השתדל ללמוד ולהבין כל מה שהיה לו נגיעה לשאלות ההלכה [23]. הוא ידע ערבית [24] והתוכח עם מלומדים מסלמיים בעניני דת ונעשה בקי בהשקפותיהם ונימוסיהם [25]. בימי נעוריו חיבר גם שירים [26]. אולם משנתבגר התרכז בלימוד והוראת ההלכה, והודות לזכרונו הנפלא ושקידתו הגיע לביקיאות שאין למעלה הימנה. ברם הוא לא סמך על זכרונו, אלא במשך השנים אסף לו גם ספריה עשירה שהכילה כתבי יד יקרי המציאות, וספריו היו לו לעזר בלימודיו ועבודותיו הספרותיות. אחרי שרכש לו בישיבות ארץ ישראל

17 שו"ת ח"ד סי' אלף ק"ף: „לא ידעתי מי הם אם על הלועזים שיצאו מהגרוש הנה אני מהם לא ראיתי ולא שמעתי מהזקנים שיצאו משם".

18 שם ח"ב סי' תקצ"ו.

19 השוה צימלס Rdbz עמ' 6/5.

20 עמ' 157 וממנו העתיק אזולאי.

21 טולידאנו, נר המערב, עמ' 56.

22 ר' שו"ת ח"א סי' תק"ף ששאל אותו ר' שמואל אבן וירגה מצפת בענין ספק ערלה בארץ ישראל, משום שהרוב מפרות הארץ בספק זה, והוא שמע על גדולים שעלו ארצה ולא רצו לאכול מהפרות והוא חושש לפרוש מהציבור שכן כל חכמי העיר אוכלים אותם. והרדב"ז משיב ז"ל יפה עושין חכמי א"י שלא נהגו חומרא כזו וכן עשיתי אני כשישבתי בירושלים לא נמנעתי מלאכול את פרותיה וכן ראיתי זקני הדור ההוא וכולי. בח"ג סי' תתקנ"ז הוא אומר: „ואני ראיתי בעיני בירושלים שמי שיש לו ס"ת נותן שוחד לשמש כדי להוציא ס"ת שלו לקרות בו ומי שמתו בעליו אין קוראין בו פעם ביובל... וצפת תוב"ב לא ידעתי מהו מנהג שלהם ואם יש ספרים הרבה". מתשובות אלה יש להסיק שהרדב"ז התגורר בצפת זמן קצר ורוב השנים שבילה בארץ ישראל (לפני שירד מצרימה) ישב בירושלים. השוה המעלות לשלמה דף י"ח עמ' ב', צימלס Rdbz עמ' 7/6.

23 ר' שו"ת ח"א סי' מ"ד, תצ"ט, תקס"ג.

24 שם ח"א סי' צ"ט, ח"ד סי' אלף רכ"ו.

25 מצודת דוד (ר' להלן) סי' ע', קכ"ט, תס"ב, תקע"ט.

26 שו"ת ח"ד סי' אלף ק"ף.

ידיעות מקיפות בספרות התלמודית החליט לרדת למצרים. את תאריך הגירתו למצרים אפשר לחשב בדיוק רב. ר' יצחק עקריש, שהסתופף עשר שנים בביתו ולימד את בניו ואת נכדיו, אומר שהרדב"ז ישב ארבעים שנה על כסא הרבנות במצרים וכאשר יצא ממצרים אחרי שהתגורר בה זמן כה רב לקח גם ר' יצחק עקריש את מקל הנידודים בידיו והיגר לתורכיה [27]. בנסיעתו ממצרים לתורכיה עבר בכרתים, שהיתה בימים ההם תחת שלטון ויניציאה, וכפי שהוא מספר הוחרמו שם ספריו, כי באותה השנה גזרה ממשלת ויניציאה לשרוף את ספרי התלמוד [28]. גזירה זו היתה בשנת 1553. מסתבר איפוא שהרדב"ז יצא סמוך לאותה שנה ממצרים ולפי זה השתקע בארץ זו בערך בשנת רע"ג (1513). כפי הנראה ישב בראשונה באלכסנדריה [29], אבל ישיבתו בעיר זאת לא היתה ממושכת כי בשנת רע"ד (1514), כבר התגורר בקהיר ושם היה מושבו קבוע עד שחזר בשנת 1553 לארץ ישראל. ראשי הציבור היהודי בבירת מצרים קיבלו אותו בזרועות פתוחות וקרבו אותו לחוגם. באחת מתשובותיו אומר ר' דוד, שחתם על הסכמה של הנגיד בחודש אלול שנת הרע"ד ושהיה אז מבני ישיבתו [30].

כמה וכמה מן הרבנים החשובים שבדור ההוא עסקו במסחר וכן עשה גם הרדב"ז. מכאן הבקיאות הרבה בעניני מסחר הניכרת בתשובותיו. הוא מעיד על עצמו שהתחיל עוד בימי נעוריו לשלוח את ידיו במסחר [31], וכפי שאנו למדים ממכתב שכתב בשנות העשרים למאה השש עשרה המשיך בכך זמן רב. במכתב זה מדובר בפרוטרוט על עסקיו. הוא היה מוכר מתבואת מצרים לסוחרים מויניציאה, שהעבירו את הסחורה לאירופה, והוא מבקש מסוכנו או שותפו, שאליו הוא כותב, לנקוט בצעדים אצל השלטונות כדי שלא תקופחנה זכויות הסוחרים היהודיים המספקים לויניציאנים את מוצרי מצרים [32]. כמו סוחרים רבים היה גם מלוה כסף ברבית והוא מספר על כך בתשובותיו [33]. הוא זכה בעסקיו להצלחה גדולה ונהיה לעשיר מופלג. עשרו היה למשל והתהלכה אגדה שמצא בביתו מטמון בן אלפי דינארים של זהב [34]. ר' יצחק עקריש מספר על האוצרות של אבנים יקרות שראה בביתו של הרדב"ז, „מרגליותיו, תרשישיו, ספיריו" [35]. מחמת עשרו יכול הרדב"ז לותר על שכר בטלה

27 הקדמה ל„קובץ ויכוחים", בהוצ' ברסלאו תר"ד דף ג' עמ' א'.

28 הקדמה ל„שלשה פירושים על שיר השירים" (קושטאנדינה חש"ד) דף א' עמ' ב', ר' גרץ־שפ"ר VII, עמ' 11/10.

29 שו"ת ח"א סי' של"ה.

30 שם ח"ב סי' תרמ"ד.

31 ח"ב סי' תשפ"ד.

32 נתפרסם ע"י אסף, „צרור מכתבים" בקובץ החברה העברית לחקירת א"י תרצ"ה, עמ' 312—316.

33 ר' צימלס Rdbz עמ' 11 הערה 53.

34 קורא הדורות ל"ו עמ' ב'.

35 הקדמה ל„שלשה פירושים" שם.

שהיו מקבלים הרבנים[36]. אדרבה הוא תמך בתלמידי חכמים במצרים ובארץ ישראל בנדיבות יתרה[37].

ידיעותיו הרבות, עשרו הגדול ומידותיו הנעלות העמידו את הרדב"ז בשורה הראשונה של רבני הדור ועסקני הציבור שבזמן ההוא. איש ישר ובלתי תלוי שאינו יודע משוא פנים, נאמן להשקפותיו, לא יסור מדרכו — כזה הוא בכתביו וכזה מתאר אותו ר' יצחק עקריש שהכיר אותו מקרוב. אם כי מוטל עלינו שלא להגרר אחרי התשבחות הנמלצות שבפי החכמים בני הדורות ההם ולהפחית מהן הרבה כדי להגיע להערכה נכונה של אישיותו, הרי מאידך אין ספק שמילא באמונה ובהצלחה את השליחות הלאומית־ציבורית שהוטלה עליו. הרדב"ז מיצג אותו טיפוס של הרב השמרני שהיה אופיני ליהדות ספרד במאה הארבע עשרה והחמש עשרה. בתור מלומד וסופר הוא מצטיין בעמקות ודייקנות, אבל הוא הולך בדרך הסלולה, אינו בעל מעוף, לא מקורי ולא מחדש. רחוק מקיצוניות, לא יהיר ולא חריף בפולמוס — אכן כה בונה ומיצב. אישיות כזו היתה דרושה במצרים בשעה שנפגשו בקהילותיה אלמנטים כה שונים כגון הספרדים ובני המזרח. הרדב"ז דבק ביהדות התלמודית בכל נימי נפשו, אולם בימים ההם כבר נהפכה הקבלה כמעט לחלק אינטגרלי של היהדות הרשמית, וגם הרדב"ז נמשך אחריה. אין לומר שהוא נתפש לתורת הסוד בזקנתו, שהרי עוד בימי נעוריו חיבר חיבור על דרך הקבלה[38]. אמנם יש להניח שנטיתו זו גברה בהשפעת הסביבה כאשר חזר לארץ ישראל. קרוב לודאי שבימי זקוניו שינה גם את יחסו ללימוד המדעים, ויחסו לפילוסופיה נעשה שלילי ביותר. זהו הקו של התפתחותו הרוחנית, ואילו באנו לדבר על סתירות בהשקפותיו היתה טעות בידינו.

במשך עשרות שנים עסק הרדב"ז בעבודות ספרותיות, השיב על שאלות וחיבר חיבורים שונים, ובכל מה שיצא מתחת ידיו ניכרות תכונותיו הראשיות, היינו שמרנות בהשקפות ודייקנות בעבודה. האוסף של תשובותיו חשוב מאד כמקור ספרותי להכרת המחבר וזמנו, וזאת לא רק בגלל המספר הגדול של התשובות — המודפסות מנינן למעלה מאלפים — אלא משום שהרדב"ז השקיע בהן מיטב כחו. תשובות אלה[39] נכתבו כדי להדריך את בני הדור בכל שטחי החיים ברוח המסורת, מגמתן,

36 שו"ת ח"ד סי' אלף ק"ף.

37 קורא הדורות שם.

38 ר' צימלס Rdbz בהוספות לעמ' 15.

39 הוצ' ורשה תרמ"ב כוללת שבעה חלקים שנדפסו מקודם בליוורנו, ויניציאה, פיורדא וסדילקאוו. על סדר הדפסתם ר' בועז כהן, קונטרס התשובות, עמ' 47. ור' עוד צימלס Rdbz עמ' 15 וצריך להוסיף „שמונה תשובות מהרדב"ז מכ"י" (ניו יורק) שפירסם צימלס בספר היובל לפרופסור שמואל קראוס, ירושלים תרצ"ז, עמ' 178—187. כמה תשובות של הרדב"ז נדפסו בקבצים של בני דורו: שו"ת בי רב סי' נ"ט, ס"ד; שו"ת רלב"ח סי' כ"ו, ס"א; אבקת רוכל סי' כ"א, ע"ז, קט"ו, ר"ה, רי"ג; שו"ת מבי"ט ח"ב סי' קל"ו, קס"א, קע"ב; שו"ת מהר"ם אלשיך

ללכד ולמזג את היסודות השונים שהתרוצצו בקהילות, וכשם שכל הפסקים נכתבו לשם מטרה אחת כן מונחת שיטה אחת ביסודם. הרדב"ז מצא ענין רב בשאלת השיטה וגם חיבר חיבור קטן על כללי רש"י וכללי הגמרא[40]. את שיטתו מגדיר הרדב"ז לעתים תכופות בתשובותיו. כיתר הרבנים הספרדיים בזמנו היה חדור יראת כבוד מפני הראשונים עד כדי כך שלא העיז לפסוק הלכה כנגדם אפילו אם היה משוכנע שדעתו נכונה[41]. הכלל „הלכתא כבתראי" נוגע לאמוראים, ואפילו לדעת האומרים שהוא נוגע גם בפוסקים — כך טוען הרדב"ז — אינו יפה אלא במקום שהאחרונים מביאים את דברי הראשונים ומשיבים עליהם[42]. הרדב"ז מדגיש לפעמים, שהוא ירא להכריע בענין שנחלקו בו הראשונים[43] ואין זו מליצה סתם, אלא הלך הרוח שהשתרר בין הספרדים בזמן ההוא[44]. זו היא עמדה המונעת כל התפתחות והתקדמות בתורת המשפט וההוי הדתי בכלל, משום שהיא עשויה להקפיא את הדת ולהקים מחיצה בין הלכה למעשה. מן הראוי לציין שבאותו זמן הלכו גדולי הרבנים בפולין בדרך אחרת לגמרי. הרמ"א מדגיש שבכל מקום יש לפסוק כדעת הפוסקים האחרונים ולא לסור מדבריהם[45]. הרש"ל המעביר תחת שבט בקרתו ראשונים ואחרונים, חולק על דברי ר' יוסף קולון שכתב „מי יכניס ראשו בין ההרים הגדולים (בין רש"י ור"ת) להכריע... כל שכן בדור הזה יתמי דיתמי"[46] ומשיב: „בזה אינני מסכים עמו כי בודאי יפתח בדורו כשמואל בדורו"[47]. אולם בקרב הרבנים הספרדיים מתחזקת הגישה השמרנית אחרי הגירוש, והם ממשיכים במסרתם בכל הארצות שבהן מצאו

סי' פ"ז; דברי ריבות סי' ד', כ"י ירושלים 223 מכיל שלש תשובות של הרדב"ז, אחת מהן דף 141 א—143 ב) נדפסה בהוצ' ורשה ח"ג סי' תתק"ב, אחת נדפסה ע"י אסף במנחה לדוד (ר' להלן) ואחת (דף 47 א—49 ב) לא נדפסה עדיין, השוה מנחה לדוד עמ' רכ"ב. א. ה. גרינהוט מספר בהעולם ו, עמ' 77 (השוה ZfHB 10, p. 191) על קובץ כ"י המכיל בין השאר שתי תשובות של הרדב"ז, אחת על נישואין שנעשו בפני שני אחים ואחת בענין עגונה אבל תשובה זו כבר נדפסה בקובץ השו"ת הוצ' ורשה ח"ד סי' אלף שמ"ד (וגם ח"ז סי' כ"ו). עוד יש להעיר על כ"י נויבאור מס' 829/828 ובריטיש מיוסיאום מס' 577 שהם מכילים לפי מה שכתוב בקטלוגים תשובות שעדיין לא נדפסו.

40 נדפס בתוך הקובץ „מהררי נמרים" לר' אברהם בן דון שלמה עקרא, ויניציאה שנ"ט ובזאלקווא(?) תק"ט.

41 שו"ת ח"ג סי' תתקפ"א: ואע"ג שכתבתי זה להלכה למעשה לא הייתי סומך על עצמי לעשות מעשה כנגד אבות העולם.

42 ח"ג סי' תתקצ"ד, ח"ד סי' אלף שס"ט ור' מאידך ח"א סי' תק"ב.

43 ח"א סי' קצ"ו, ח"ב סי' תשל"ג.

44 ר' שו"ת מהר"ם אלאשקר סי' נ"ג, נ"ד.

45 דרכי משה יו"ד סי' ל"ה סעיף ג', ז'; שו"ת סי' קל"ב.

46 שו"ת מהרי"ק סי' קס"א.

47 ים של שלמה ב"ק ב' ה'.

מקלט. הרדב"ז סומך בפסקיו בעיקר על הרי"ף והרמב"ם, משום שהם ראו את כל תשובות הגאונים, ודברי הגאונים קבלה הם[48]. מצרים ושאר ארצות המזרח הערבי הנן המקומות ששם פעל הרמב"ם ונתקבלו פסקיו — „אתריה דמר" — ולכן צריך לנהוג לפי דבריו אפילו אם יש חולקים עליו[49]. במקרה שהרמב"ם הביע בפירוש המשנה דעת אחרת מאשר ב„יד" פוסק הרדב"ז לפי ה„יד", כי הוא סבור שהרמב"ם חזר בו ממה שכתב בפירוש המשנה[50]. אם יש דעות שונות בהבנת הרמב"ם סומך הרדב"ז כמעט תמיד על המגיד משנה[51]. הוא השלים גם את המגיד משנה וחיבר פירוש על אותם החלקים של משנה תורה שלא נמצא עליהם הפירוש של וידאל מטולוסה. בפירוש זה הנקרא „יקר תפארת"[52] הציב לו הרדב"ז עוד מטרה שניה, המתאימה לדרכו בהלכה: הוא מגן על דעות הרמב"ם מפני השגות הראב"ד ומשתדל לפרך אותן[53]. מלבד ספרי ההלכה סמכו הרבנים בדור שאחרי הגירוש הרבה על כתבי המקובלים. הרדב"ז היה עצמו מקובל, אולם בראש וראשונה היה רב תלמודי, ולכן הוא דוחה מה שמצא בספרי המקובלים, אם הם חולקים על הגמרא והפוסקים.

48 שו"ת ח"א סי' רפ"א, ת"כ; ח"ו סי' שני אלפים רס"ה ור' גם ח"א סי' ל"ג, שי"ג, שמ"ג.

49 שם ח"א סי' קצ"ב, תנ"א.

50 ח"א סי' כ"ד, תק"פ; ח"ו סי' שני אלפים ע"ט.

51 ח"ה סי' אלף ת"ד, אלף תרפ"ט. לעתים הוא חולק עליו, ר' שם סי' אלף תפ"ח, אלף תק"ט, אלף תקכ"ז.

52 הפירוש על ס' הפלאה וזרעים נדפס באיזמיר בשנת תקי"ז. חלקים אלה וגם הפירוש על ס' קדושה הל' מאכלות אסורות ט', י"ד ואילך וס' שופטים נדפסו במשנה תורה ורשה תרמ"א, וילנה תר"ס וגם תרפ"ד. הפירוש על הל' שלוחין, שותפין ועבדים הוצא ע"י ש. ב. ורנר ירושלים תש"ה. ח"ה של קובץ השו"ת מכיל של"ז סימנים פירושים ללשונות הרמב"ם, מהם נדפסו שי"ח סימנים בראשונה בויניציאה תק"ט והשאר בליוורנו תי"ב ופיורדא תקמ"א. סי' אלף תקל"ו עד אלף תקמ"א הם פירוש על הל' שבועות פרק א' עד ו'. ט' סימנים בדברי דוד הוא ח"ז של קובץ השו"ת, שהופיע בראשונה בליוורנו בשנת תקפ"ח, גם הם פירושים על הרמב"ם.

ר"ח וינטורה אומר בהקדמתו ליקר תפארת אזמיר תקי"ז שיש בידו פירוש הרדב"ז על ס' עבודה ור' יוסף זאמירו מספר בהג"ה על שו"ת ח"ז סי' ס"ה וע"ב על כ"י המכיל את הפירוש על כל ח"ג וח"ד מה„יד".

על הזמן שבו חיבר את יקר תפארת ר' פירושו על הל' שמיטה י' ד' ששם הוא אומר: אנו עומדים היום בשנת חמשת אלפים ושכ"א ליצירה. אם כן חיבר או גמר את הפירוש אחרי שחזר לארץ ישראל; ור' גם פירושו על הל' מלכים ה' ז' „וגם אני נתישבתי שם (במצרים) זמן מרובה ללמוד תורה וללמדה וקבעתי שם ישיבה וכי האי גוונא מותר ושוב באתי לירושלים" ור' פירושו על הל' סנהדרין ד' י"א ושאלו את פי בעודי במצרים.

53 ר' בהקדמתו לפירוש על ס' שופטים: מה שכתב בעל מגדל עוז לתרץ השגות הראב"ד ז"ל לא הספיק כי במקומות הרבה הוא מסתפק במה שמעתיק בקיאות המשנה והסוגיא בלי עיון דק, כאשר הוא מבואר למי שרגיל בו כי לא ימלט מלבוא בדברינו קצת חדושין להועיל לתלמידים וכולי. ור' גם בתחילת הפירוש על הל' שלוחין ושותפין.

הוא מטהר את עצמו מן החשד שהוא מורה הוראות לפי הקבלה ומדגיש, שכתבי המקובלים צריכים להוסיף לפסק יתר חיזוק ותו לא. הוא פוסק כדברי הקבלה בענין שלא נזכר בגמרא, והוא עצמו נוהג לפי דברי המקובלים אם הם מחמירים[54]. כשם שכל תשובותיו חדורות אותה רוח שמרנית שהיא אופינית להשקפות הרדב"ז כך בולטת בהן יסודיותו. לעולם הוא משתדל לישב את השאלות שנתעוררו על פיסקאות סתומות בקבצי הפוסקים, מנסה לקיים את הגירסה כפי שנמצאה בספרים ככל שאפשר ונזהר מל„שבש" אותם[55]. לתיקונים הוא מסכים רק באין מפלט מהם, ובפרט אם מצא נוסח יותר טוב בהעתקות אחרות[56]. לכן הרבה להשוות ולחטט בספרים לפני שהחליט שיש צורך בתיקון[57]. גם לסגנון החיבורים שהוא עוסק בהם נתן את לבו, בדברו על תשובה אחת שנמצאה בקובץ התשובות של הרמב"ם הוא מעיד שאין ליחס אותה לאחר מטעמים אחדים, ובין השאר מפני שסגנונה הוא סגנון הרמב"ם[58].

תוכן התשובות מאלף מהרבה בחינות, כי הוא מראה כיצד ניסה הרדב"ז לפתור כל שאלה ושאלה לפי השקפותיו ועקרונותיו. בעניני איסור והיתר נטה להחמיר. כאשר נשאל על מי שנמצא בין העכו"ם ואינו מוצא אוכל כשר כמה ממון יוציא למצוא מאכל מותר, השיב שהוא מחויב להוציא את כל ממונו על האכילה הראשונה ולאחר מכן אנוס הוא[59]. מאידך לא רצה הרדב"ז לחדש חומרות[60]. בענין שאיסורו לא נראה לו מבורר נהג הוא עצמו איסור, אולם אחרים לא חייב לכך[61]. פעמים אחדות נתבקש הרדב"ז להורות הוראות בעניני היחסים עם הקראים. שאלות אלו נתעוררו מדי פעם בפעם משום שבקהיר וגם בדמשק גרו קראים ורבנים בצוותא, ומסיבה זו היתה לרדב"ז גם הזדמנות להכיר אותם יפה ולעמוד על טיב מנהגיהם, וכפי שהוא מספר היה נוהג להתוכח עם חכמיהם[62]. בתשובה אחת הוא פוסק שמותר לקבל מהם חלב אם הם שותים אותו, משום שהם נזהרים בחלב בהמה טמאה. אולם אם הם עצמם אינם שותים אותו יש לחוש לתערובת של חלב בהמה טמאה. מותר לאכול את הגבינה שעשו קראים אם הם קונים קיבה של עגל ומניחין אותה בתוך כד גדול, אבל אם מניחין הקיבה בתוך העור שלה ומולחין אותה כשהיא בעורה אסור לאכול את הגבינה. שחיטתם אינה שחיטה אם אין ישראל עומד על גבם ובודק את הסכין ונותן

54 שו"ת ח"ג סי' תתקי"ב ; ח"ד סי' אלף קי"א, אלף קנ"א, אלף ק"ף.

55 ח"ב סי' תתכ"ט ; ח"ה סי' אלף תג"ג, אלף תצ"ג.

56 ח"ה סי' אלף תרס"ד ור' גם אלף ש"ץ, אלף שצ"ח, אלף תע"ט.

57 ח"ד סי' אלף רצ"ו ; ח"ה סי' אלף שפ"ב, אלף ת"ז.

58 ח"ז דף י"ב עמ' א'.

59 ח"ד סי' אלף רט"ז.

60 כך הוא אומר פעמים אחדות, ר' שו"ת ח"א סי' קמ"ט, קס"ג ; ח"ב סי' תרל"ז ; ור' גם ח"ג סי' אלף כ"א.

61 ח"ד סי' שס"ח.

62 ח"ב סי' תשע"ד, תשצ"ו (דף ד' עמ' א').

להם [63]. בשאלת היין הוא פוסק שמותר לקחת מהם יין, אלא שהקראי צריך להשבע שלא נגע בו עכו"ם. היין שעושים קראים בבית של יהודי מותר [64]. בתשובה ארוכה שנכתבה בזמן אחר נוקט הרדב"ז עמדה יותר שלילית: "בכל יום" — כך הוא כותב — "הם מוסיפין גרעון". לא זו בלבד שהם מחללים את המועדים, לדעתו הם מחללים אפילו את השבתות, שהרי המלאכות אינן מפורשות בתורה והחכמים פרשו אותן, וכיון שאינם מודים בדברי החכמים איך ידעו את המלאכות האסורות [65]. הקראים אינם אוכלים משחיטתנו ואפילו אם אחד מהם עומד על גבנו ואינם שותים מייננו ואפילו בשבועתנו, ואיך נאכל אנחנו משחיטתם ונשתה את יינם — כך טוען הרדב"ז. על כן הוא פוסק ששחיטתם אסורה ואפילו ישראל עומד על גבם, ויינם אסור אפילו בשבועה [66]. ר' האי גאון והרמב"ם [67] התירו למול את בניהם בשבת, כי אפשר שיחזרו למוטב, אך זה היה מעשה בקראים בבבל וכיוצא בהם שהיו מלין כדת החכמים וכמנהגיהם וע"י מוהל הממונה מב"ד והיו מתכנסים עם תלמידי חכמים ומתפללים כמנהג שלנו, ואילו הקראים בזמן הזה — טוען הרדב"ז בתשובה זו — אינם מלים את בניהם כדת, שהרי אינם פורעים, ואינם מלים ע"י מוהל שלנו ואין מכניסין בבתיהם תלמידי חכמים, אדרבא בורחים מהם כבורח מן הנחש [68]. הרדב"ז היה איפוא פוסק מעמיק ובעל שיקול דעת, וקובץ תשובותיו הוא נכס יקר של הספרות הרבנית. קובץ זה עולה בחשיבותו על כל מה שכתב הרדב"ז. אולם הרדב"ז לא התמכר כולו לחיבור התשובות, אלא בפעם כפעם לקח את העט בידו וחיבר חיבורים אחרים. על החיבורים בשדה ההלכה, שכבר נזכרו, יש להוסיף שיטות על הש"ס, המבואות ב„שיטה מקובצת" של תלמידו ר' בצלאל אשכנזי [69].

גם בתור מקובל נטה הרדב"ז לשמרנות והעדיף את שיטות המקובלים הראשונים על הרעיונות שבהם דגלו בני דורו. אולם בתקופה שאחרי גירוש ספרד חלו שינויים כבירים במחשבה היהודית בכלל ובהתפתחות הקבלה בפרט, ושינויים אלה השפיעו במקצת גם עליו. את השקפותיו על בעיות הקבלה הסביר הרדב"ז בספרים אחדים המוקדשים לנושאים אלה. בימי נעוריו חיבר את הספר „מגן דוד" [70], שבו הוא מפרש את ערך האותיות לפי המסורת, הגמטריא והנוטריקון (מ'ג'ן דוד) ובימי זקנותו כתב את הס' „מצודת דוד" [71] ו„מגדל דוד" [72], בראשון הוא מבאר את המצוות

63 ח"א סי' תקנ"ב. 64 ח"ב סי' תתקס"ב.

65 ח"ב סי' תשצ"ו דף ב' עמ' ב', דף ג' עמ' ב'.

66 שם דף ג' עמ' א' ועמ' ב'. 67 קובץ תשובות הרמב"ם סי' קס"ג.

68 שו"ת ח"ב סי' תשצ"ו דף ו' עמ' א'. השוה שו"ת רא"ם סי' נ"ז.

69 ר' שער למס' כתובות, שטראסבורג תקל"ו.

70 נדפס באמשטרדם התע"ג עם הקדמה מאת ר' משה חאגיז ואחר כך במונקאטש תרע"ב.

71 זאלקווא תרכ"ב.

72 נדפס בלמברג תרמ"ג. לפי דה רוסי ערך Simra גם בקושטא. סמברי עמ' 158 קורא לספר זה מכתם לדוד.

ע"ד הפשט וע"ד הסוד, ואילו השני הוא פירוש על שיר השירים לפי תורת הסוד [73]. על שתי בעיות מרחיב הרדב"ז את הדיבור והן הנקודות העיקריות בהשקפותיו. מהותן של עשר הספירות — הוא מסביר — נבדלת ממהות ה'. הן צורות רוחניות דקות מן הדקות, פשוטות בתכלית, מאורות אלהיים יודעים ומשיגים את קונם והאין סוף שלמעלה מהם. מי שמתכוון בתפילה לספירות עובד ע"ז, אלא צריך להתכוון למי שמיוחד במציאותו ולבקש אותו דרך אותה המידה או אותו השם שצריכים אליו [74]. אין שינויים בפעולת הספירות אלא מצד המקבלים. הספירות הן נאצלות, ומשום שאין הנאצל נפרד מן המאציל יש בהן כח המאציל. מכאן שכל מה שנאמר בספירות כאילו נאמר בבורא [75]. בעיה שניה שאליה חוזר הרדב"ז לעתים תכופות היא תורת הגילגול. בעיני המקובלים הראשונים היה הגילגול בעיקר עונש לחטאים חמורים, ובדרך כלל לא תפש רעיון זה בכתביהם מקום רחב. בתקופה שאחרי גירוש ספרד נהפך הגילגול לאחד הצירים שעליו סובבה תורת הקבלה; הוא היה למקובלים סמל הגלות של עם ישראל כולו. בקבלה של האר"י היה הגילגול עיקר ויסוד. אצל הרדב"ז שהיה מורו של האר"י כבר נודעה להשקפה זו חשיבות רבה. הגילגול הוא בעיקר כפרה לעבירות חמורות שאין להן כפרה אלא בדרך זו, אולם הוא נוהג גם בנשמות של צדיקים גמורים, כי לפעמים נשלחים ניצוצות מנשמותיהם כדי להגן על הדור. הגילגול הוא הטעם של מצוות אחדות כגון הייבום, אבר מן החי ועוד. והוא מסביר בעיות קשות כגון מיתת ילדים שלא הגיעו לכלל עונשין. יש גילגול מאיש לאשה וגם מאדם לבעלי חיים [76]. הרדב"ז מחזיק איפוא בנידון זה בשיטת המקובלים הראשונים; הגילגול עוד לא נהיה לסדר קוסמי כמו אצל האר"י. אופיני לדמותו הרוחנית של הרדב"ז הוא מה שהוא כותב על הצפיה לגאולה. בקרב מגורשי ספרד נהפכו חוגי המיסטיקונים לתנועה גדולה שהיתה חדורה תקוות משיחיות. המקובלים חיפשו אותות וסימנים של הקץ ההולך וקרב ורצו להחיש אותו ע"י "תיקונים". הרדב"ז מזכיר את חישובי הרמב"ן ור' אברהם הלוי שלא התאמתו ומעיר, שאולי לא היו חישובים אלה בלתי נכונים אלא שהחטאים גרמו לעיכוב. הוא עצמו מסכים לדעתו של הריטב"א האומר,

73 הוא חיבר עוד א) פיוט ליוה"כ ע"ד המקובלים הנקרא "כתר מלכות", נדפס בראשונה בקובץ "אור קדמון", ויניציאה תס"ג, אח"כ בס' שבט מוסר לר' אליהו בן אברהם שלמה הכהן (אמשטרדם תע"ב, קושטא תפ"ח, פיורדא תקמ"א) ס"ז ובמחזור היידנהיים לכל נדרי. ב) כללי קצור ספר הפליאה, נדפס בירושלים בין תר"ע ותרע"ד עם הערות המו"ל ר' מנחם מענכין היילפרן. הספר חסר שער. ג) פרומקין ו, עמ' 74 מספר, שראה בירושלים ס' גלוי לאדרות מאת הרדב"ז עם הגהות מהרח"ו. גאון ו, עמ' 234 אומר שכתב יד זה נמצא בבית הספרים הלאומי ואיננו שם.

74 מגן דוד, הקדמה; מצודת דוד דף ט"ז עמ' ב'.

75 מגדל דוד דף ס' עמ' ב'.

76 מצודת דוד סי' קכ"ט.

שעתידות להיות שתי גאולות, תחיה פרטית, היינו: תחית הצדיקים שמתו בגלות, והיא תהיה סמוכה לביאת המשיח, ותחיה כללית בסוף ימי המשיח, סמוך להכנסת שבת, כלומר: בסוף השמיטה הששית. הרדב"ז מצהיר, שאינו ממחשבי הקיצין ואיננו גוזר אומר שבשנה פלונית יבוא המשיח, אך הוא סבור שהגאולה תחול בסוף האלף הששי[77]. אשר לעמדתו כלפי הזרמים השונים בקרב המקובלים הרי הוא יוצא בפולמוס נגד הדעות שהביעו אחדים מהם, אבל בפיסקה אחת בספר מצודת דוד הוא אומר ש"אם תמצא בעלי הקבלה חלוקים בכמה מקומות ותחשב כי אחד מהם לא השיג אמת אל תאמר כן אלא אלה ואלה דברי אלהים חיים הם"[78].

גם יחסו אל הפילוסופיה לא היה שונה מזה של רוב רבני ספרד בדורו ובדור שלפניו. בזמן שבו התפשטה הקבלה יותר ויותר כבר היתה משנת הרמב"ם לקנין של כלל ישראל. האדוקים השלימו פחות או יותר עם הזרם הפילוסופי, אך הוא איבד כמובן את הלהט שהיה לו לפנים. הרבנים השמרנים המחזיקים באלמנטים כה שונים של המחשבה הדתית אינם מרגישים כמעט בסתירות. מהר"ם אלאשקר בן דורו של הרדב"ז דוגל בהשקפות המקובלים, ומאידך הוא מגן על ה"מורה" עד שלבסוף הוא עושה את הרמב"ם עצמו למקובל. גם הרדב"ז פוסח על שתי הסעיפים. באחת מתשובותיו הוא מלמד זכות על ה"מורה", על לימוד המדעים, ומזכיר את גדולי ישראל בדורות שונים שהתמחו בידיעת הטבע לענפיה השונים. יתר על כן: רס"ג, האי גאון, אבן גבירול, ר' יהודה הלוי, ראב"ע וחכמי כל דור ודור בנו מגדל תלפיות לסכור פי דוברי עתק נגד תורתנו הקדושה. הרמב"ם חיבר עשרים וארבע הקדמות להוכיח את מציאות הש"י, וחכמי האומות העתיקו ופרשו אותן, הוא הביא מופתים על סתרי התורה ושרשיה והסיר מבוכה מלב האנשים בה נבוכו ראשונים ואחרונים. אולם לא זו בלבד שהרדב"ז משבח את חכמי ישראל שהביאו ראיות נגד האפיקורסים, אלא בתשובה הנ"ל הוא מודה, שמן הראוי לבסס את היהדות ביסוס פילוסופי. כל חרד לדבר ה' יבחר מדברי המתפלספים המועיל והמסכים לאמונתנו ע"ד תוכו אכל קליפתו זרק (חגיגה דף ט"ו עמ' ב'), והקבלה האמיתית תבטל את השקפות הפילוסופים שהן מנוגדות לדת ישראל. כל זה להלכה; אבל למעשה אסר הרדב"ז לתלמידיו לעסוק במדעים כפי שהוא עצמו מודה באותה התשובה[79]. בחיבורים שחיבר בזקנתו נוקט הרדב"ז עמדה פחות פשרנית ומוקיע את הדעות של הפילוסופים ביתר חריפות. השקפות אלה — כך הוא אומר — הן אמונות נפסדות שהביאו רעה לעולם ובפרט לישראל[80]. הוא מתנגד לכך לקבוע עיקרים, כדרך שעשו הרמב"ם, ר' יוסף אלבו

77 שו"ת ח"ג סי' אלף ס"ט; מגן דוד דף ל"ט עמ' א' ואילך.

78 מגן דוד דף כ"ב עמ' ב'.

79 נתפרסם מכ"י ירושלים 223 ע"י אסף במנחה לדוד עמ' רכ"ח—רל"ג.

80 מגדל דוד, הקדמה; מצודת דוד סי' תמ"ו (דף ס"ה עמ' א').

ואחרים, כי כל התורה עיקר מפי הגבורה וכל מצוה ומצוה היא עיקר[81]. בנידון זה הוא מצטרף לדעת ר' יצחק אברבנאל המתנגד לקביעת העיקרים ואומר, שזוהי שיטתם של חכמי הגויים ומהם למדו אותה הפילוסופים היהודים[82]. כמו כן דוחה הרדב"ז בשתי ידים את הפירוש שפרש הרמב"ם את מעשה המרכבה[83]. מה שאומר הרדב"ז הוא אופיני בשביל מקובל מבית המדרש הישן. הוא אומר שהאגדה אמת כשאר התורה ונדרשת בשלשים ושתים מידות, וכל המידות האלה נמסרו למשה מסיני. יש בה נגלה ונסתר. הנגלה מושך את הלב והנסתר לא ניתן אלא ליודעי חן, כי הוא כבשונו של העולם, וראוי להסתירו ממי שאינו ראוי לו. אסור ללמד את האגדה לרבים כי שום תועלת לא תצמח מדרשות כאלה. יותר טוב להתמסר ללימוד ההלכה[84]. אלה היו ההשקפות של הרדב"ז, אחד מגדולי הספרדים בדור ההוא והמנהיגים הרוחניים של הקהילות בארצות המזרח. זוהי שמרנות קופאת על שמריה וחוששת לכל ניד קל. אכן בעצם הימים ההם קם לעם ישראל מרכז חדש במזרח אירופה, הולכת ונבנית יהדות פולין. בראש הקהילות הפורחות שבערי פולין עומדים רבנים מפורסמים, אשלי רבבי, גדולי התורה, המניחים את היסוד להתפתחות המפוארת של היהדות במזרח אירופה. והנה אותם הרבנים נוהים גם הם אחרי הרעיונות המתהלכים בימים ההם במחנה ישראל בכל אתר ואתר, ואף על פי כן אנו שומעים מפיהם גם נעימה אחרת. הרמ"א פוסח על שתי הסעיפים כמו הרדב"ז ורבים מבני דורם. מצד אחד הוא שוקד על ה"מורה", עוסק בחכמת התכונה וקובע שתכלית האדם להתמסר לחקירה ולדעת את העולם ולהעזר במופתים ומושכלות[85]. ומצד שני הוא מחבר פירוש על הזהר, מאמין שהאדם יכול לפעול על ידי שמות קדושים ולהשביע שרי מעלה לעשות את רצונו[86]. וכן נתפש הרמ"א לגמטריא. הוא נלכד איפוא באותו מעגל קסמים של רעיונות הסותרים זה את זה, אך כשם שהרדב"ז נטה יותר ויותר לצדה של תורת הסוד נטה הרמ"א לצד המחשבה החפשית. הוא מתרעם על ר' יצחק אברבנאל השולל את זכותנו לקבוע עיקרים משום שאנו עומדים ומושבעים להאמין בכל התורה, והוא טוען שהרשות בידינו לעשות כללים לתורה[87], הרמ"א נמשך אחרי ההשקפות של הרמב"ם ומפרש כמוהו את מעשה המרכבה[88],

81 שו"ת ח"א סי' שמ"ד; מצודת דוד סי' תקע"ב.

82 ראש אמנה פ' כ"ג.

83 שו"ת ח"ה סי' אלף תרט"ז.

84 ח"ד סי' אלף ש"ג. השוה חאנעס, תולדות הפוסקים, עמ' 161 שהתרה בהאר"י שלא לדרוש בדברים שהם כבשונו של עולם.

85 תורת העולה ח"ג פ' ז'.

86 שם פ' ע"ז.

87 שם ח"א פ' ט"ז.

88 שם פ' ו'.

והוא מנסה לבאר ולתרץ את הדברים המוזרים שבאגדה. הרמ"א המריץ את תלמידו דוד גאנז לחבר את „צמח דוד", בעוד שהרדב"ז מנע את תלמידיו מללמוד את המדעים ולהתמסר לפילוסופיה.

כתבי הרדב"ז וסיעתו מעוררים את הרושם כאילו רצו לעצום את העינים מראות את השינויים שחלו בימיהם בעולם כולו ובעולמו של ישראל בפרט. לשוא נחפש בחיבוריהם את השינויים שנתחוללו בעולם המחשבה שלהם לאור שואת יהדות ספרד. השבר הגדול של עמם שראו במו עיניהם כמעט שלא הביא לשום שינוי בהשקפותיהם של אנשים כרדב"ז. השקפותיו הנן השקפות מוריו רבני ספרד בדור שלפני הגירוש, על כן נבצר ממנו להורות דרכים חדשות לבני עמו שהלכו ותעו על פני היבשות והימים ללא מטרה.

ב

על חכמי הספרדים שהיגרו בזמן ההוא למצרים נמנה גם ר' יעקב בי רב, אחד מבני העליה שבדור. אישיות תקיפה, חכם עוקר הרים שאינו נגרר אחרי הרבים והולך בעקביות בדרכו. אמנם גם ר' יעקב בי רב לא בא למצרים אלא בשלהי התקופה הממלוכית, אבל באותן השנים מילא תפקיד חשוב בחיי היהדות המצרית.

ר' יעקב בי רב [1] אומר שהוא בן למשפחת מימונגיל [2], וקונפורטי מדייק: ממשפחת מרמראן מבני מימונגיל [3], ואילו השם בי רב היה כינוי, אך בו נתפרסם בקורות ישראל. גם את עיר מולדתו מזכיר הרב בעצמו: הוא נולד במקדה „במלכות טליטולה" [4], עיר קטנה צפונית מערבית מטולידו שבה התקיימה במשך מאות שנים קהילה יהודית [5]. באחד מחיבוריו הוא מוסר לנו גם את תאריך לידתו. הוא מספר שבזמן הגירוש היה בן שמנה עשרה, אם כן נולד בשנת רל"ד היא 1474 [6]. בימי חרפו למד בטולידו אצל ר' יצחק אבוהב [7], וכאשר יצא בשעת הגירוש אל צפון אפריקה כבר היה תלמיד חכם מלא וגדוש ידיעות. כפי שהוא מספר בא לפאס, בירת מרוקו,

1 מההקדמה של קובץ השו"ת הסיק וולף, III Bibl. Hebr., עמ' 451/450 ששם אביו היה משה בן יצחק ועליו סמכו כנראה פירסט, I Bibl. Jud., עמ' 109, מיכאל, אור החיים עמ' 496 (אמנם זוהי הוספה של לב) וגם גינצבורג ב III Jew. Enc., עמ' 45. אבל זוהי טעות, כי המדובר שם באחד מצאצאי הרב וע"ש.

2 שו"ת סי' א'.

3 קוה"ד דף ל"ב עמ' א'.

4 שו"ת סי' א'.

5 ר' אצל בער בספרו הגרמני כרך II, לפי המפתח.

6 שו"ת רלב"ח דף רצ"ח עמ' א'.

7 קוה"ד ל"ב עמ' א'.

ואף על פי שהיה צעיר והיו שם באותו הזמן חכמי תורה לרוב, נתמנה לרב ומורה הוראות של קהל גדול שמנה חמשת אלפים בעלי בתים[8]. בשנת הרנ"ג היה בעיר תלמסאן, שגם שם היתה בימים ההם קהילה גדולה, וכשדרש באחת השבתות בבית הכנסת עורר התפעלות. ר' אברהם גבישון שהיה באותו מעמד שר לכבודו:

אל תאמרו כי אבדה או נסתרה חכמת חכמינו ובינותינו

אחר אשר קם יעקב בי רב ובא לדור בארצנו ובינותינו[9].

כמה זמן ישב במרוקו, על כך אין לנו ידיעות ברורות, ויש משערים שהתגורר שם עד שנת 1510 וכאשר פלשו צבאות הספרדים אל ארצות הברברים יצא למצרים[10]. בדרכו למצרים עבר בעיר אלג'יר והעתיק לו שם את תשובות הרשב"ץ[11]. מתעודה אחת שנמצאה בגניזה אנו למדים שבתחילת השנה 1513 כבר ישב במצרים והיה חבר בית דינו של הנגיד[12]. שמו הלך לפניו, ובבואו למצרים כיבדו אותו כבוד רב. הוא היה מראשי המדברים בין חכמי התורה שישבו בארץ הנילוס, ואם נתעוררה שאלה בנוגע לדינים ומנהגים הורה להם הלכה למעשה ודברו נשמע. הוא עורר על הנוהג בנתינת הגט שהיה מקובל במצרים[13], פסק שיש לבטל מנהג בתפילה שהביאו אתם גולי ספרד[14] ועוד[15]. בימי נעוריו היה ר' יעקב בי רב עני, אבל אחר כך עסק

8 שו"ת רלב"ח שם.

9 עומר השכחה דף ס"ח עמ' ב'.

10 גרץ־שפ"ר VII, עמ' 14 ובעקבותיו שפ"ר, מוצאי גולה, עמ' 32 וגרינהוט, לתולדות הגאון ר' יעקב בי רב, הצופה מארץ הגר II, עמ' 27. טולידאנו, נר המערב, עמ' 56/55 רוצה להוכיח, שר' יעקב בי רב יצא עוד בשנת רנ"ב מפאס מחמת הרעב שהיה שם ובדרכו למצרים בא בשנת רנ"ג לתלמסאן. הראיה שבידו, שר' יעקב בי רב לא נזכר בין חכמי המערב בשום מקור מאותו זמן ובפרט שלא בא זכרו לא בין המתירים ולא בין האוסרים במחלוקת על הנפיחה שהיתה אז בפאס והיא מתוארת בפרוטרוט ע"י ר' חיים גאגין, בן הזמן, בחיבורו „עץ חיים", ומאידך מסופר בשו"ת רשד"ם ח' יו"ד סי' מ' ומ"ב, שר' יעקב בי רב אסר להנהיג את הנפיחה בצפת. ר' יעקב בי רב עצמו מזכיר את שהותו במגרב בשו"ת סי' מ': וכן ראיתי אני במערב כמה נשים וכו' ור' בק. ס. 11, עמ' 397: והנה בתוספי הרא"ש של יבמות אע"פ שאינם מצויים אצלנו פה כשקריתי זאת הגמ' בהיותי במערב וכולי, והרדב"ז מספר בשו"ת שלו ח"א סי' כ"ו על השוחט ר' דוד מפאס שהיה תלמידו של ר' יעקב בי רב. על הגירתו ממרוקו למצרים ר' עוד סמברי עמ' 157.

11 הקדמה לתשב"ץ דף ג' עמ' ב'.

12 קובץ החברה העברית לחקירת א"י תרצ"ה עמ' 311.

13 „ודע האח שכשבאת (צ"ל שכשבאתי) למצרים מצאתי זו הטעות בכל החכמים הזקנים שהיו באותו דור שלא היו מקפידים להתנות קודם כתיבת הגט או אחריו והעיד לי הנגיד ז"ל שכמה וכמה גטין נעשו כך וכולי, תוספת לתשובת המבי"ט ח"א סי' מ"ז, ר' מנחה לדוד עמ' רכ"ב.

14 בית יוסף סי' ס"א, השוה שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קכ"ז.

15 בשהותו במצרים בשנים ההן נוגעות גם פיסקאות אלה: תומת ישרים סי' ק': מחכמי מצרים ממה"ר יעקב בי רב וכולי; שו"ת בי רב סי' ל"ט: בהיותי במצר' וכולי. מה שמסופר

במסחר ונתעשר. על כך מעידות תעודות שונות משנות העשרים למאה השש עשרה[16]. סמוך לשנת רע"ז (1517) יצא ר' יעקב ממצרים ועלה לירושלים[17].

הוא היה אחד מאותם החכמים המצטמצמים בד' אמות ההלכה. התלמוד הוא עולמו ואין שני לו. לימוד ההלכה הוא יעודו, שהרי לא בבקיאותו הנפלאה גדולתו אלא בשכלו החריף כאזמל חד. חריפות זו היא סגולה של יחידים. הוא יודע את כחו במקצועו ולכן הוא תקיף בדעותיו, בטוח בעצמו. הרגשת הבטחון מגבירה את נטיתו ליהירות. אינו מחשיב ביותר את דעותיהם של חכמים אחרים, ולעתים אינו מסתיר מה שבלבו. באגרת אחת הוא כותב: „דבר ידוע ומפורסם לכל הוא... בכל אלו המלכויות ובכל המקומות אשר נדחו שמה המגורשים ממלכות ספרד שאין בהם גם אחד מי שיודע לקרות הלכה כתקונה ולירד לעמקה מתוך פלפולה להוציא לאורה כל תעלומה, אלא אני הוא המדבר בצדקה וחסד גדול שעשה הקב"ה עמי..."[18]. לפיכך אין להתפלא, שאחדים מחכמי הדור ההוא נפגעו מהערות כאלה, ועל כן רבו המחלוקות ביניהם ובין ר' יעקב בי רב, הם מאשימים אותו שדרכו להטיל דופי בחכמי התורה ולזלזל בכבודם, משום שהוא חושב שכבודו יעלה אם יוכיח שהם נופלים בידיעה[19]. אמנם למען האמת צריך לציין שלא פעם תקפו אותו חכמים אחרים בחריפות יתרה והעליבו אותו בגסות. כן כותב למשל הרלב"ח: „ואני אומר שגם בזה לא הבין כונת הרב ז"ל[20], ומי יתן ידעתי גם בזה אם הוא מבין דברי עצמו"[21]. איש כר' יעקב בי רב שאף כמובן לכך לתפוש את המקום שראוי לו לפי דעתו, ושאיפה זו הרגיזה את מתנגדיו עוד יותר.

בתור סופר לא הצטיין. הוא התקשה בכתיבה ולכן לא הרבה לכתוב. קובץ תשובותיו שנדפס בויניציאה בשנת התכ"ג מכיל בס"ה נ"ח תשובות אך אין זה אלא חלק מפסקיו. כמה וכמה מתשובותיו נדפסו בקבצי שו"ת של בני דורו[22] ואחדות

בשו"ת רלב"ח סי' נ"ו על הקונטרס בענין התרת נדר שעשה אחד מחכמי מצרים הוא מעשה משנת רט"ז (בערך) והמדובר בר' יעקב בי רב, השוה גרינהוט בהצופה מארץ הגר ו, עמ' 28.

16 גוטהיל-וורל XLVII: שו"ת רלב"ח סי' צ"ג, צ"ד.

17 ר' בירושלים של לונץ III, עמ' 98 ור' להלן.

18 שו"ת רלב"ח דף שכ"ב עמ' א'.

19 שם סי' קל"ד.

20 כלומר הרמב"ם.

21 שו"ת רלב"ח סי' קל"ז.

22 שו"ת רא"ם סי' נ"א, עמ"ש רמש"ש באוצר נחמד ו, עמ' 149; שו"ת רלב"ח סי' כ"ז קל"ו ועוד. שו"ת מבי"ט ח"א סי' י"ז, י"ח, מ"ד—מ"ז, נ', ח"ב סי' ג', ד', רי"א וכנראה גם אבקת רוכל סי' י"א (נכדו של ר' יעקב בי רב מוסיף בחתימת שמו את שם אביו ר' אברהם, ר' שם סי' קמ"ו, ואילו בסי' קכ"ד אינו מוסיף את שם אביו. אולם שם קיצרו גם אחרים בחתימותיהם ולכן אין להביא ראיה משם. מכל מקום אין לומר בודאות, שהתשובה סי' י"א היא תשובה של ר' יעקב בי רב הזקן כל עוד עלינו להסתמך על החתימה בלבד).

נמצאו בכתבי יד שונים ועדיין לא נמצא להן גואל[23]. הוא חיבר גם פירוש על הרמב"ם[24]. ספר זה היה בידי חכמים אחדים וגם בידי ר' שלמה בן עזרא שהוציא את קובץ תשובותיו והוא העתיק ממנו את דברי הרב על ענין הנפיחה הבאים בקובץ הנ"ל בתור סי' א'[25]. יחד עם תשובותיו של ר' יעקב בי רב נדפסה „השיטה" שלו על מסכת קידושין, אם כי לא בשלמות, אולם החסר נמצא בכתב יד ונדפס לחוד[26] ברם מפיסקאות שונות בשיטה זו יש להסיק, שלא ר' יעקב בי רב עצמו חיבר אותה. אנו מוצאים שם ביטויים כגון „מה שאמרו במתיבתא" (על קידושין דף ל"ו עמ' א'), „אסיקנא במתיבתא" (על נ"א ב'), „דא הוא מה דאתחוור במתיבתא" (כ"ח א', מ"ז ב'), „וזהו מה שנתחוור במתיבתא כפי דעתי" (כ"ח א'), „ולא אתחוור לי" (ל"ג א'), „ובמתיבתא לא אמרו כלום" (ל"ד א'), „לא נתחוור במתיבתא דבר" (ל"ה א'), „מה שנאמר שם במתיבתא שנשמר רש"י מפי' אחר לא אתחוור לי" (נ"ג ב'), „והחכם אמר שמירה אחרת ואיני זוכר" (ס"ג ב'), „כך אומר החכם ולא נתחוור לי" (מ"ג ב'). ביטויים אלה מראים שהשיטה נתחברה ע"י אחד מתלמידיו של ר' יעקב בי רב, ומכיון שהעלה על הכתב מה שלמד מפי רבו נקרא החיבור על שם הרב[27]. זולת החיבורים הנ"ל נשתמרו קצת פירושים של ר' יעקב בי רב על התנ"ך וגם נדפסו[28].

23 בכ"י ירושלים 223 דף כ"ט א'—ל"ב ב' תשובה על קונטרס של ר' אברהם ירושלמי בענין הנישואין של קטנה מטריפולי (השוה שו"ת סי' נ"ז). יתר התשובות של מהר"י בי רב שבאותו כ"י (השוה אסף במנחה לדוד עמ' רכ"ב) כבר נדפסו: התשובה דף כ"ד ב' בקובץ תשובותיו סי' נ"ב והיא מובאת גם כן בכסף משנה הל' שבת ט' ד' והתשובה שבדף רצ"ט ב'—ש' א' נדפסה באבקת רוכל סי' י"א (ראה הערה קודמת). על עשר תשובות בכ"י אחר גם כן בירושלים ר' אסף בק. ס. 11, עמ' 397/396. ארבע תשובות נמצאות בבריטיש מיוסיאום מס' 566[1]. פסקים של ר' יעקב בי רב יש למצוא גם בקונטרס חדושי דינים סי' כ"ג, ס"ג, צ"ח, צ"ט.

24 ר' מש"כ בשו"ת סי' ב': ואיני רוצה להאריך מפני שאני טרוד בזה החיבור שאני עושה להרמב"ם ז"ל, וסי' נ': אף על פי שאני טרוד עם התלמידים וזה הפירוש שאני עושה על הרמב"ם.

25 לפי דבריו פרש ר' יעקב בי רב אותם החלקים של משנה תורה שלא נמצא עליהם המגיד משנה ע"ש, וכ"כ קונפורטי דף ל"ב עמ' ב' ואזולאי בערכו. מפירושיו על הרמב"ם נדפסי עוד בקובץ השו"ת סי' נ"ב פירוש על הל' שבת ט' ד' (השוה הערה 23), סי' נ"ג על הל' שגגות ו' י"א (נמצא גם בכסף משנה), סי' נ"ו על הל' שבת ו' כ'. המבי"ט ח"א סי' קע"ד מביא את פירושו על הל' נזירות. ור' עוד פרומקין, תולדות חכמי ירושלים ו, עמ' 55 המספר שראה מודעה על כ"י של חיבור זה.

26 תשלום שיטת מהר"י בי רב למס' קדושין יו"ל מתוך כ"י ע"י מיכל רבינוביץ, בספר היובל לב. מ. לוין, ירושלים ת"ש, עמ' קצ"ו—רצ"ט.

27 פישמן שם בספר היובל לב. מ. לוין עמ' ר"א ובמאמרו „צפת וחכמיה", סיני כרך י"ב, עמ' ש"ץ.

28 בס' לקוטי שושנים לר' דוד ן' הין, ויניציאה שס"ב, על יהושע, ישעיהו, ירמיה, יחזקאל והושע ובמקראות „קהלות משה", אמשטרדם תפ"ד—תפ"ו, על ישעיה, ירמיה, יחזקאל והושע. על

חיבורים רבים ומקיפים לא השאיר איפוא וממה שכתב לא בא לידינו אלא מעט. אולם המעט שנשאר לפליטה נותן לנו מושג ברור על דרכו בלימוד ועל עמדתו בשאלות ההלכה למעשה. הלימוד של ר' יעקב בי רב כפי שאנו מכירים אותו מה־„שיטה" על מסכת קידושין שונה תכלית שינוי מהפילפול שהתפשט בדורות האחרונים. לימודו מצטיין בכך שהוא לומד מהסוגיה עצמה, בה הוא עושה את החילוקים שלו, מקשה ומתרץ. אינו מקשה מהלכות שעוד לא למד אותן ואינו מביא סוגיות ממסכתות אחרות, כדי ללמוד מהמסכת שהוא עומד בה חידוש במסכת אחרת. הוא מסתמך על דברי המפרשים אבל כמעט שאינו מסתייע בפוסקים — והכל בחריפות ועמקות יתרה[29]. בתשובותיו הוא הולך באותו דרך, היינו שהוא מביא את ראיותיו מהענין שהוא דן בו. לא הפילפול אצלו עיקר, אלא המסקנה. הוא מסתמך על פוסקים שונים, אבל יש אחד שהוא נמשך במידה מיוחדת אחרי סברתו — זהו הריב"ש[30].

בכל שאלה מבקש ר' יעקב בי רב צד להקל, הן בבעיות חשובות שנגעו לענינים כלליים הן בדינים ובקיום מצוות שונות. בזמן ההוא נתעוררה מחדש וביתר חריפות שאלת הנשים שהיו זקוקות ליבמים מבין האנוסים שנשארו בספרד. בזמן שהריב"ש והרשב"ץ טיפלו בשאלה זו היה המדובר באנוסים שנולדו בתור יהודים; אולם מאז עברו דורות אחדים ונשאלה השאלה אם האנוסים שנולדו בתור נוצרים נחשבים מבחינה זו כיהודים. רוב הרבנים נטו להחמיר. בחודש שבט הרע"ד תיקנו רבני שלוניקי תקנה, שכל אשה הזקוקה ליבם אנוס אסורה עד שתחלץ או שתתיבם, ואפילו היבם השתמד לפני שאחיו הנפטר נשא את אשתו[31]. ר' יוסף בן לב פסק, שאשה כזאת אסורה אפילו אם היבם אנוס מן האנוסים הקדמונים מר' שנה[32] וכך חזרו ותיקנו רבני שלוניקי בשנת השט"ו, שאנוס או משומד מימים ושנים קדמו־ניות מאלף דור זוקק את יבמתו[33]. לתקנותיהם של רבני שלוניקי נודעה חשיבות

שמואל א' ד' י"ז בס' מנות הלוי לר' שלמה אלקבץ, ויניציאה שמ"ה, דף רכ"ה; אמרי שפר לר' נפתלי בן יוסף אשכנזי, ויניציאה שס"א, דף קס"ז—קס"ח; חן טוב לר' טוביה בן אברהם הלוי, ויניציאה שס"ה, דף נ"ט עמ' א'. עוד נדפס מאמר של ר' יעקב בי רב על „ג' מציאות מצא הקב"ה" (ב"ר פ' כ"ט) בפירוש מגילת רות לר' עובדיה המון מברטנורא, ויניציאה שמ"ה, דף כ"ח; הערות על התוספות בפ"ק דמגלה (דף ז' עמ' א') בס' מהררי נמרים לר' אברהם ן' עקרא, ויניציאה שנ"ט, דף ו' עמ' ב' והוא הדף הששי משמה דפים שנוספו בין דף י"ח וי"ט.

29 פישמן בספר היובל לב. מ. לוין עמ' ר"א/ר"ב ובסיני כרך י"ב, עמ' שצ"ג.

30 כך אומר בפירוש ר' יוסף קארו באבקת רוכל סי' ע"ג: היה רואה תשובות הריב"ש וסומך עליהן יותר מפוסקים אחרים שבזמנו ותופס סברתו מפוסקים אחרים. מתנגדיו נגחו אותו גם בזה, עמש"כ הרלב"ח פי' קל"ד: והנה הר"ר יצחק בר ששת כתב בתשובה מתשובותיו אשר כל כחו של זה החכם הוא בהן וכולי.

31 זרע אנשים סי' נ"ג.

32 שו"ת ר' יוסף בן לב ח"א סי' ט"ו. 33 זרע אנשים שם.

רבה, כי בעיר זו ישבו בימים ההם אחדים מגדולי הדור ופסקיהם היו למופת לתפוצות ישראל; והרי ברור שעמדתם בשאלת היבום הכבידה מאד על חיי המשפחה של המגורשים. לר' יעקב בי רב היתה דעה אחרת בענין זה. הוא פסק שאותם האנוסים שהורתם ולידתם בגויות אינם בני חליצה וייבום, וכששאלו אותו חכמי מצרים על ענין זה הורה לדם הלכה למעשה, שיש להתיר את היבמות של אלה שנטמעו בין הגוים[34]. גם בשאלה אחרת שהעסיקה בימים ההם את המוחות נקט ר' יעקב בי רב עמדה ליברלית. הרדב"ז הצהיר שאם יצטרפו אליו רבנים אחרים ירשה לקראים החוזרים ליהדות לבוא בקהל; והנה קם ר' יעקב בי רב והצטרף אליו[35]. בקונטרסים ארוכים התפלמסו ר' יעקב בי רב ומהר"ם אלאשקר על קבלת עדות בעניני אישות. ר' יעקב בי רב סבור, שאם נמצא עד פסול בכתת עדים תתקיים עדות הכשרים אם לא התכוונו בשעת המעשה אלא לראות, ואם לא העידו זה בפני זה ודאי שאין פוסלים את הכשרים. אם העידו ולא שאלו אותם אי למחזי אי לאסהודי אתו (מכות דף ו' עמ' א') עדותם קיימת, משום שחשש רחוק הוא, וכדי לפסול את הכשרים צריך שכולם יאמרו לאסהודי אתינא. עד זומם אינו מצטרף לכשרים אלא אם העיד תוך כדי דיבור. אם העדים באו להעיד על פי הכרזה ונמצא ביניהם פסול אינו פוסל את הכשרים, אפילו אם בית הדין זימן אותם בערבוביא ואומרים שכוונתו היתה להזמין את הכשרים ולהוציא את הפסולים. ועוד השתדל מהר"י בי רב להוכיח שבמקרים מסוימים מותר לקבל עדות שלא בפני בע"ד בעיר אחרת. מהר"ם אלאשקר חולק עליו ומביא ראיות שונות לסתור. הוא מתריע, שר' יעקב בי רב מסתמך על עדות שנגבתה בלילה ועל פי עדות כזאת אין דנין אפילו בדיעבד. לשון הגמרא "למחזי או לאסהודי אתיתו" מוסב על הופעת העדים בבית הדין ולא על נוכחותם בשעת המעשה, היינו שואלים אותם אם באו לב"ד כדי להעיד ואם הם אומרים שאמנם לשם כך באו מצטרפים הפסולים אל הכשרים ופוסלים אותם, ואם הם אומרים שבאו לראות אינם פוסלים. העד הזומם פוסל אפילו אם לא העיד תוך כדי דיבור. אם באו עדים כשרים ופסולים על פי הכרזה עדותם אינה קיימת, אלא אם ב"ד יחד את הכשרים והוציא את הפסולים. אין מקבלים עדות שלא בפני בע"ד אלא אם הוא חולה או העדים ר' יעקב בי רב בעדי קידושין שהם חלוקים בזמן ומבקש צדדים לקבל עדותם. והרי רוצים ללכת למד"ה ושלחו אל בעה"ד ולא בא או שאינו יכול להגיע[36]. אבל בדיני נשים שהם דומים לדיני נפשות אין מקבלים עדות כזאת[37]. בתשובה אחרת[38] עוסק

34 שו"ת סי' מ'; שו"ת מבי"ט ח"ב סי' ע"ג.

עוד פסקים המוכיחים שר' יעקב בי רב נמנה עם המקילים בהרבה ענינים. הרדב"ז

37 שו"ת בי רב סי' נ"ז; שו"ת מהר"ם אלאשקר סי' י"ד—ט"ז.

38 סי' מ"ד.

35 שו"ת רדב"ז ח"א סי' ע"ג; שו"ת מבי"ט ח"א סי' ל"ז.

36 ר' רמב"ם הל' עדות ג' י"א.

נשאל שאלה מאלכסנדריה, אם מותר לרדת בחגים מן האניה מחוץ לתחום ולבוא אל העיר והוא משיב, שלפי דעתו היתה סברת הרמב"ם שזה אסור וכך הוא — הרדב"ז — נוהג, ואילו ר' יעקב בי רב יורד מן הספינה בשבת אפילו בלא צורך וממנו למדו העם, כי העם שומע להקל ולא להחמיר עכ"ל [39]. כמו כן הורה להקל בענין של נזירות שמשון. במס' נזיר דף ד' אנו לומדים אם אמר כשמשון בר מנוח לא אמר כלום עד שיאמר בעל דלילה או אחד מהסימנים המובהקים. הרבנים בדור שלאחר גירוש ספרד היו סבורים שהמדובר במי שטוען שלא התכוון לשמשון בעל דלילה, היינו מי שמבקש צד להתיר, אבל אם הנודר אינו טוען טענה זו או שהוא מודה בכך, שהתכוון לשמשון הנזיר, הרי הוא נזיר. זאת היתה סברתם של ר' אליה מזרחי ור' יעקב בן חביב, ואילו ר' יעקב בי רב פסק, שאם לא אמר כבעל דלילה לא אמר כלום, כלומר: אפילו אם אינו טוען שלשמשון אחר התכוון או מודה שלשמשון בעל דלילה התכוון, וזאת משום שצריך פיו ולבו [40]. המחלוקות בין ר' יעקב בי רב ובין הרלב"ח ומהר"ם אלאשקר היו כמעט כולן בעניני אישות, וגם בנידון זה ניכרת נטיתו של ר' יעקב בי רב להקל. כאשר הוטל ספק בקידושין שנעשו בשנת הרפ"ז במצרים, פסקו מהר"ם אלאשקר [41] ורלב"ח [42] שהאשה מקודשת, ואילו ר' יעקב בי רב אמר שהיא מותרת [43], וכן התיר לחלוץ לאשה שבעלה יצא למד"ה ופשטה שמועה שהוא נפטר [44]. בשנות השלשים למאה השש עשרה פרצה מחלוקת גדולה בין ר' אליהו קפשלי ובין ר' יודא דלמדיגו, רבני קנדיא, ע"ד קידושין שנעשו בפני שני אחים ובענין אשה עגונה ור' יעקב בי רב עמד לימין ר' אליהו קפשלי שהיה המקל בשני הענינים [45].

כל הפסקים האלה מראים שר' יעקב בי רב רצה להקל את עול המצוות ולקרב ולאסוף למחנה את כל מי שנקרא עליו שם ישראל. הוא היה בעל חזון, ואע"פ שהיה שקוע בהלכה לא היה משפטן יבש. לימוד ההלכה לא כבל את רוחו ולא צימצם את אופקו, אלא העמיד אותו על קרקע מוצקת. נפשו היתה כמהה לגאולה כרוב בני דורו, אבל הוא היה רחוק מהזיות המקובלים. אולם בני דורו לא הבינו לרוחו ועמדו על כבודם תחת להושיט לו יד ולפעול גדולות.

39 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' אלף י"ח.

40 שו"ת רא"ם סי' נ' ונ"א וזוהי תשובה של ר' יעקב בי רב ור' כסף משנה להל' נזירות ג' ט"ו בסוף: ומורי הרב ה"ר יעקב בי רב ז"ל אעפ"י שכתב להקל באומר הריני כשמשון לא רצה לסמוך על דבריו לענין מעשה ור' שו"ת מהר"ם גאלנטי סי' י"ח והשוה עוד שטיינשניידר באוצר נחמד II, עמ' 149 וגרינהוט בהצופה מארץ הגר II, עמ' 28.

41 סי' ס'. 42 סי' קל"ו, קל"ז. 43 סי' מ"ב.

44 שו"ת אלאשקר סי' ס"ז. ר' עוד סי' ל"א המחלוקת על גט שניתן במצרים והטילו בו ספק ואילו לפי דעת ר' יעקב בי רב לא נפל ספק כלל.

45 שו"ת אלאשקר סי' ט"ז—י"ז, השוה גרינהוט בהעולם I, עמ' 76 ו ZfHB 10, p. 191.

ג

מחשובי הרבנים במצרים בסוף תקופת הממלוכים היה ר׳ שמואל בן סיד שעמד על משמרתו למעלה משלשים שנה. שמואל בן סיד — הוא נקרא גם שמואל בן סידיליו [1] או שמואל סידילו — נולד כנראה באמצע המאה החמש עשרה כי בשנת רפ״ב (1522) הוא אומר ש״קפצה עליו הפלגת הזקנה״ [2]. בימי נעוריו למד אצל גדולי החכמים בקסטיליה שבדור ההוא, אצל ר׳ יצחק די ליאון ור׳ יצחק אבוהב, שניהם תלמידי ר׳ יצחק קנפנטון, ונעשה בקי בכל חדרי הספרות התלמודית, המפרשים והפוסקים. הוא מפליג בשבחו של מורו ר׳ יצחק די ליאון וכל מעשיו מעידים שהשתדל ללכת בעקבותיו. ר׳ יצחק אבוהב, שישב אחרי ר׳ יצחק קנפנטון על כסא הרבנות וההוראה בטולידו, קרב את הצעיר ולקח אותו לחתן [3]. כאשר נגזרה הגזירה על יהודי ספרד עמד ר׳ יצחק אבוהב בראש משלחת שיצאה לפורטוגאל וביקשה וגם השיגה מהמלך רשות כניסה בשביל המגורשים. ר׳ יצחק אבוהב נפטר חדשים אחדים אחרי שהגיע לפורטוגאל, ואילו ר׳ שמואל בן סיד היגר למצרים [4]. במקום מגוריו החדש זכה ר׳ שמואל להצלחה רבה. הוא היה מורה מבטן ומלידה ושימש שנים רבות בהוראה, וכאשר נודעה למדנותו המופלגת נתמנה גם לדיין בבית דינו של הנגיד. במעלה זו הוא נזכר בתקנה משנת רס״ט (1509) [5]. כמו כן יצא לו שם גדול בתור מקובל ועושה נסים, כי כפי הנראה עסק — כמו רבו ר׳ יצחק די ליאון — בקבלה מעשית [6]. סיפרו עליו שבבואו לקהיר נכנס לבים ששום איש לא העיז לגור בו בגלל השדים שהיו בו, והוא הוא שגרש אותם בכח השם המפורש. אז נחנך בבית ההוא בית כנסת — כך מסופר — שנקרא על שמו, ״ק״ק סידיליו״ [7]. ועוד התהלך בין יהודי מצרים סיפור, שפעם התפלל ר׳ שמואל בן סיד על עצירת גשמים ונענה [8]. הוא משך גם בעט וחיבר שני חיבורים. ספרו ״כללי שמואל״, חיבור על שיטת הגמרא

1 כן הוא כותב בעצמו בראש חיבורו כללי שמואל שנדפס בס׳ תמת ישרים, ויניציאה שפ״ב.

2 שם דף א׳ עמ׳ א׳ טור א׳ ור׳ גם להלן. גרץ־שפ״ר VII, עמ׳ 17 משער שנולד בערך בשנת רט״ו (1455). רוזאנס I², עמ׳ 197 מוסיף שנולד בטולידו, אולם בלי לציין מקור.

3 כללי שמואל דף כ״ח עמ׳ א׳: ״ועל זה היה מקשה מרי חמי הה״ר יצחק אבוהב ז״ל״.

4 רוזאניס (שם) אומר שר׳ שמואל בן סיד היגר יחד עם ר׳ יצחק אבוהב לפורטוגאל ונשאר שם אחרי מותו עד שהיהודים גורשו גם מארץ זו. אולם ר׳ עמנואל אבוהב אומר בפירוש, שמתלמידי ר׳ יצחק לא הלך לפורטוגאל אלא ר׳ אברהם זכות, ר׳ Nomologia p. 300 והוא מונה את תלמידיו המובהקים וביניהם את ר׳ שמואל בן סיד (ר׳ להלן).

5 ר׳ בס׳ כתר תורה לר׳ שמואל די אבילה, הקדמה דף א׳ עמ׳ ב׳. ור׳ להלן עמ׳ 510.

6 על ר׳ יצחק די ליאון מספר ר׳ אברהם זכות שהיה ״מלומד בנסים״, ר׳ יוחסין השלם 226 א.

7 סמברי עמ׳ 159. בן שמעון סבור שזהו בית הכנסת ״בעל הנס״, ר׳ טוב מצרים דף ל״ה עמ׳ א׳.

8 סמברי עמ׳ 152.

שחיבר בשנת רפ"ב, הוא פרי נסיונו הרב של מורה ותיק. כוונתו לתת לתלמידי החכמים ספר עזר ללימוד והוראה. בהקדמה הוא מסביר שכל הספקות והקושיות בגמרא נמנים על שלשה סוגים: "ציור", "אמות" ו"סדור". שואלים על לשון המשנה, כלומר, אם היא מוסיפה מה שלא היה צורך בו, או שחסר מה שהיה צריך לומר (ציור), אם היה בכלל צורך להזכיר את הדבר (אמות), ושלישית מתעוררות שאלות על סדר המלים והענינים שבמשניות (סדור). המחבר מסביר בסדר האלף בית את הכללים של הגמרא וגם ביטויים, ובאות ר' ("רב") הוא מספר על האמוראים, אולם ע"פ רוב הוא מסתפק לומר מי היה המורה של מי. **הסברי הביטויים הם קצרים, ואילו** הבאורים של הכללים מפורטים מאד. בסוף החיבור הוא מתחיל לבאר את עקרונות החלוקה של הפרק "שנים אוחזין" ומפסיק באמצע. המחבר מעיד על עצמו שהכללים אינם פרי רוחו, אלא שהוא אסף אותם מספרי הראשונים ומקצתם למד מפי רבותיו ותלמידיו, אבל לעתים הוא מביע גם דעתו הוא. הוא מביא את דברי הראשונים בשמם וההבאות שלו הן בדרך כלל נכונות[9]. הוא מביא את פירוש ר' חננאל על ב"מ[10], הלכות הריי"ף[11], ר' יצחק בן גייאת[12], ר' יוסף בן מיגש[13], חידושי הרשב"ם על ב"ב[14], ר' יהודה בן ברזילי אל־ברצלוני[15], ר' אליעזר ממיץ[16], פירוש הראב"ד על תורת הכהנים[17], חידושי ר' יונה גירונדי[18], חידושי הרמב"ן[19] וה"השגות" שלו[20], חידושי הרשב"א[21] ותשובותיו[22] וספרו תורת הבית[23], הרא"ש[24], הריטב"א[25]

9 על הבאה בלתי נכונה ר' אברמסון בק. ס. 19, עמ' 91.

10 ל"ב א' א' ואילך.

11 ט' א' א', י' א' ב', י"ד א' ב'.

12 כ"ד א' ב'.

13 ו' ב' א'.

14 ו' ב' א', ז' ב' ב', י"א א' א', י"ג א' ב', י"ג ב' א', י"ד א' ב', כ"ב ב' א', כ"ד א' ב', ל"ח א' ב', כ"ט א' ב'.

15 כ"ט א' ב' (בפרוש דסוגי' ערכין).

16 כ"ה א' ב', כ"ה ב' א'.

17 ט"ו א' א', י"ט ב' א'.

18 ו' א' א' (נדרים).

19 כ"ג א' ב' ואילך (גם ההבאות כ"ג ב' א' הן מהרמב"ן, ר' חידושיו לשבועות דף ה' עמ' ב'), כ"ה א' ב', כ"ח א' א', ל' ב' ב'.

20 י"ח ב' ב'.

21 ג' ב' א', י' ב' א', כ"ה א' ב'.

22 כ"ח א' ב'.

23 י"ד ב' א' (בטעות רטב"א).

24 י"א ב' א' (תוספות הרא"ש פ' יש נוחלין), כ"ח ב' א' (הרא"ש על ר' מס' ב"מ), ל"ב ב' ב' (ג"כ על ר' מס' ב"מ).

25 כ"ה ב' ב'.

פירוש הלכות הרי"ף לר"ן [26] ופירושו על מס' נדרים [27], נימוקי יוסף [28], המגיד משנה [29] והריב"ש [30]. לעתים הוא אומר „שמעתי ממורי הר' יצחק די ליאון" [31]. פעם אחת הוא מביא את דברי ר' יצחק אבוהב [32] ופעם אחת הוא אומר: „ואני קבלתי מרבותי שקבלה בידי' מהרב ר' יצחק קנפנטון" [33]. בישיבות ספרד שבדור הגירוש ושלפניו עסקו כנראה הרבה בבירור השיטה של הגמרא, ור' יצחק קנפנטון עצמו חיבר חיבור על נושא זה [34]. ר' שמואל בן סיד מספר על דרך הלימוד בישיבות ספרד וממליץ עליו לפני קוראיו. הוא מיעץ לתלמידים ללמוד בכל שבוע בשני ימים שתי הלכות קצרות ולהתפלפל עליהן ושאר ימי השבוע עליהם ללמוד לבדם לשם בקיאות ולעיין בהלכות הרי"ף ובפוסקים. כן היה נוהג ר' יצחק די ליאון. שני ימים בשבוע בימים ב' וה' היה לומד הלכות קצרות במסכתות שונות ומעורר את התלמידים לפילפול וארבעה ימים היה עובר על הגמרא עם רש"י מבלי להתפלפל הרבה. בעיון ברש"י — מסביר ר' שמואל בן סיד — מוטל על הלומד שלא להסתפק בהבנת דבריו אלא למצוא את הפירוש שהוא סותר בלי שהוא מזכיר אותו, ולשם כך צריך לעיין ברמב"ם ובשאר פוסקים כגון ר"ף ופירושיו ופסקי הרא"ש, טורים ואדם וחוה. וכך צריך לעשות בלימוד התוספות. על הלומד לחפש שאר הפירושים ברי"ף, ר"ן, רמב"ם, מגיד משנה ורבינו ירוחם. ר' שמואל בן סיד מפציר בתלמידים להתפלפל הרבה ולשאול בכל ענין קושיות עד כמה שאפשר [35]. החיבור השני של ר' שמואל בן סיד לא בא לידינו ורק נושאו בלבד ידוע. ר' שמואל די אוזידס, שכתב במחצית השניה של המאה השש עשרה פירוש על פרקי אבות [36], מזכיר בהקדמה לחיבורו בין שאר הפירושים על פרקי אבות הידועים לו את פירושו של ר' שמואל בן סיד. הואיל ומחבר אחר בעל אותו השם אינו ידוע יש להניח, שהוא ר' שמואל בן סיד הרב בקהיר. ברם לא בחיבור זה ולא בחיבור זה קנה לו ר' שמואל בן סיד

26 ה' א' א' (הר"ן . . . לכתובות פ"ד וצ"ל פ"א, ההבאה היא מפירוש ההלכות, בדפוס וילנא ב' עמ' א'), י' א' ב', י' ב' א' (שבת נ"ח עמ' א' וציטטה שניה סוכה א' א'), י"ד ב' א' א' (יומא דף ה' עמ' א'), כ"ד א' ב' (סוכה י"א עמ' א'), כ"ה ב' ב'.

27 ט"ו א' א' (נדרים ס"ז עמ' א').

28 ו' א' א', י"ד א' ב'.

29 י"ד ב' א', כ"ה א' ב', ל' ב' ב'.

30 כ"ב א' ב'. ר' עוד י"ט ב' א': רש"א וזהו רש"י לב"מ י' עמ' ב'.

31 ב' ב' א', ה' א' א', ו' ב' א', ט"ו ב' א', ט"ז ב' ב', י"ח ב' א', כ"ז א' ב'.

32 כ"ח א' א'.

33 ד' א' א'.

34 „דרכי התלמוד" או „דרכי הגמרא", השוה CB 1098.

35 פיסקאות אלה נדפסו (לא במלואן) ע"י אסף, מקורות לתולדות התנוך בישראל, כרך ב', עמ' פ"ט, השוה גם דור דור ודורשיו (ניו יורק תרפ"ד) V, עמ' 240.

36 נדפס בפעם הראשונה בויניציאה 1579.

את עולמו. הוא נתפרסם וזכרונו חי עד היום הזה בקרב יהודי מצרים על ידי מעשה שהיה בשנת 1524. כאשר מרד נציב מצרים בשלטאן והטיל מס כבד על היהודים הכריזה קהילת קהיר יום צום ותפילה. לפי המסופר אסף ר' שמואל בן סיד את הנערים עד גיל שתים עשרה והתפלל עמהם והטיח דברים כלפי מעלה וירד מן התיבה סגי נהור [37]. לפי גירסה אחרת עבר לפני התיבה בנוכחות כל הקהילה, הוציא ס"ת מההיכל ויצא אתו אל הרחוב, הוכיח את העם והאריך בתפילה [38]. ב„מגילת מצרים" שחיברו חכמי מצרים על מעשה זה לא נזכרה כלל הופעתו של ר' שמואל בן סיד והסיפור על התעוורותו עושה רושם של אגדה. אולם בכל אגדה יש גרעין של אמת, ואמת נכון הדבר שר' שמואל בן סיד נתעוור בימי זקנותו. בפתיחת חיבורו „כללי שמואל" הוא אומר „כי בעוונות הלך מאור עיני... עונותי הפסיקוני הכוני פצעוני ובמחשכים הושיבוני..." [39]. ר' שמואל בן סיד האריך ימים ונפטר אחרי שנת ר"ץ (1530) [40].

37 שלשלת הקבלה דף נ' עמ' ב' ; סמברי עמ' 145.

38 דבי אליהו עמ' 107/106, השוה גם שה"ג ערך.

39 דף א' עמ' א' טור א' ועוד פעם ל"א ב' א'. היסוד השני בסיפור זה הוא שר' שמואל בן סיד מורה היה — מכאן שהוא אוסף את הנערים.

ברשימות הביבליאוגרפים השתרשה הטעות לקרוא את מחבר ס' כללי שמואל סיריליו ולהבדיל בינו ובין מחבר הפירוש על פרקי אבות ר' שמואל בן סיד, כאילו היו שני אנשים ולא אחד, כך אצל וולף III, עמ' 1115 (מס' 2120 b) ושם עמ' 1120/1 (מס' 2124) והוא קורא לו „סורסלייאו", ושטייניינשניידר CB 2480/1 ור' גם פירסט Bibl. Jud. II, p. 317, 321. טעות זו מצאה לה מקום משום שבמהצית הראשונה של המאה השש עשרה חי בארץ ישראל חכם אחד ששמו היה שלמה סריליו ושכתב פירושים על חלקים אחדים של הירושלמי, על זרעים, שקלים (ר' בהקדמה של ס' שדה יהושע ליהושע בנבנישתי), ברכות (נדפס בברלין 1874 ע"י להמן) וליקט גמרא למס' עדויות והוסיף פירוש (מובא במלאכת שלמה לר' שלמה עדני, ר' בשה"ג), ר' מש"כ עליו פרומקין I, עמ' 66 ואילך. קונפורטי מזכיר אותו דף ל"ב עמ' ב', ל"ז עמ' א' ור' גם ל"ד עמ' א'. את שמואל בן סיד הוא מזכיר דף ל"ב עמ' ב' („שמואל בן סיריילו" וזו טעות דפוס ובהוצ' ויניציאה תק"ו נכון סידיילו) ודף ל"ג עמ' ב' ור' גם שלשלת הקבלה דף נ' עמ' ב' : שמואל ציראליו. אבוהב, נומולוגיה, עמ' 301 : Serralvo. השם סריליו (צירליו, ציראליו, סרלו סיראלו) היה יותר נפוץ, ר' למשל בקורא הדורות דף ל"ב עמ' א', ל"ט עמ' א' על אברהם סיראלו (כצ"ל במקום סידאלו).

40 גרץ־שפ"ר VII, עמ' 17 כותב שהוא נפטר קרוב לשנת 1530 אבל אינו אומר על מה הוא מסתמך. אולם אפשר לחשב את תאריך פטירתו משו"ת בי רב סי' נ"ז ושו"ת מהר"ם אלאשקר סי' י"ד—ט"ז. תשובות אלה דנות בענין של אשה מטראבלס (באפריקה) שנישאה בעיר מולדתה חדשים אחדים לפני שהעיר נלכדה בידי הספרדים (בשנת 1510). בשעת הכיבוש הלך בעלה בשבי והיא עצמה היגרה למצרים וכעבור שתים עשרה שנה רצתה להנשא לאחר וטענה שבהיותה קטנה השיא אותה אביה בעל כרחה וביקשה שיתירו אותה. רבנים אחדים לא קיבלו טענה זו ולא רצו להאמין, שבעיר גדולה כטראבלס יתכן דבר כזה ועל כן נפלה מחלוקת עצומה בין חכמי מצרים. בין האוסרים היה ר' שמואל בן סיד שגבה עדות על הנישואין

לטיפוס אחר שייך ר' שמואל הלוי בן חכים. תלמיד חכם בעל דעות משלו, שלא נרתע לסטות מהדרך הסלולה ולחלוק על גדולי הדור. שם אביו היה משה, כי כך הוא חותם בעצם ידו על תשובה אחת [41], ושם משפחתו היה חקאן או חכים. זו היתה משפחה ספרדית שהשתקעה במצרים ותפשה בארץ זו עמדה נכבדה [42]. באחד המקורות המוסמכים מן המאה השש עשרה מסופר על ר' משה חקאן, שהיה מבאי ביתו של נציב מצרים ובשעת פורענות הפיל לפניו את תחינתו למען אחיו [43]. שם החכם היה איפוא שמואל בן משה הלוי בן חקאן או חכים, אולם הוא נקרא בקיצור ר' שמואל בן חכים, שמואל חכים, שמואל חכם הלוי או שמואל הלוי וכן הוא חותם עצמו ברוב תשובותיו. הוא נולד בערך בשנת ר"ם (1480) ולמד בימי נעוריו אצל הנגיד ר' נתן הכהן שולאל [44]. ובהיותו צעיר לימים כבר היה מלא תורה ובקי בים התלמוד. בתחילת המאה השש עשרה נחשב כאחד מתלמידי החכמים המעולים שבמצרים ומילא את התפקיד של דיין בעיר הבירה. ר' תם בן יחייא מעיר בתשובה אחת ששאלה דומה לזאת נשאל לפני שבע שנים „מחכמי מצרים מהר"ר יעקב בי רב ומהר"ר שמואל חקאן" [45]. ובתשובה אחרת הוא דן בענין של יהודי שבא ממצרים

הראשונים. המחלוקת נמשכה כנראה שנתים או שלש שנים, כי ר' יעקב בי רב אומר בתשובה הנ"ל דף ס"ה עמ' ב' : „ונמשכה באותה חזקה (חזקת עגונה) יותר מי"ב שנים... ואחר הי"ד שנה קם זה ערעור" ושם דף נ"ב עמ' א' : „עמדה בחזקת עגונה בלתי ערעור ט"ו שנים ולא קם ערעור עד אחר ט"ו שנים שקם גואל והעיד שהיה אונס בנשואין" ור' שם עמ' ב' ודף נ"ג עמ' א'. לבסוף גברה יד המתירים והאשה נישאה לאחר. אולם האוסרים לא זזו מעמדתם, וכאשר בא ר' יעקב בי רב למצרים ביקשו ממנו להתערב. ר' יעקב בי רב אומר בתשובה הנ"ל, שהוא בא לפני שלש שנים למצרים ועדיין היתה המחלוקת נטועה בין החכמים ואחרי כן נסע לעזה וירושלים וגבה עדויות בענין זה ושלח אותן לר' שמואל בן סיד ולחכם אחר ואת התשובה עצמה הוא כותב בהיותו שוב פעם במצרים. אמנם מדבריו אין לדעת אימתי בא למצרים, כי כידוע בא למדינה זו ויצא ממנה פעמים אחדות. אולם ר' משה אלאשקר אומר בשו"ת שלו סי' ט"ז שהתירו את האשה הנ"ל להנשא „היום קרוב לתשע שנים וילדה לי בנים ובנות והיום קרוב לשלש שנים הלך מכאן החכם השלם כמהר"ר יעקב בי רב לירושלים וקבל שם עדות". מכאן שתשובות אלה נכתבו בשנת 1533, תשע שנים אחרי שהאשה מטריפולי נישאה פעם שניה — בשנת 1524 או 1525. בשנת 1530, כאשר יצא ר' יעקב בי רב ממצרים ועלה לארץ ישראל וגבה שם עדויות, היה ר' שמואל בן סיד עוד בחיים ואילו בזמן שבו חזר ר' יעקב בי רב למצרים וכתב את תשובתו הנ"ל היינו בשנת רצ"ג (1533) כבר נפטר שהרי ר' יעקב בי רב מוסיף לשמו „ז"ל".

41 כ"י ירושלים 223 דף 240 ב.

42 סמברי עמ' 159 מונה את ר' שמואל בין יוצאי ספרד ור' גם להלן.

43 דבי אליהו עמ' 101. — ר' יצחק חכים, תושב מצרים, נזכר בשו"ת רדב"ז ח"ב סי' תתע"ו (ח"ז סי' י"ט).

44 על כך הוא מספר באחת מתשובותיו, ר' אצל אסף במנחה לדוד עמ' רל"ו ור' גם בשו"ת רדב"ז ח"ב סי' תשצ"ו : „זה החכם... כל ימיו נתגדל במצרים".

45 שו"ת תם בן יחייא סי' ק'.

„ובידיו הרשאה כתובה בשם ב"ד מצרים בכתב ידו של מהר"ר שמואל חקאן"[46]. משחר ימיו כתב ר' שמואל הלוי בן חכים תשובות והתפלמס עם חשובי הרבנים שבזמנו. אחת התשובות שחיבר בתקופה זו של חייו מבקרת פסק של ר' אליה קפסאלי[47]. בשנת רע"ו יצא ר' שמואל הלוי בן חכים ממצרים וקבע את מושבו בקושטא[48]. גם בתורכיה תפש מקום חשוב בציבור היהודי. בשנת 1520 חתם עם שאר חכמי קושטא על פסק של ר' אליהו מזרחי, שנכתב על מנת להכשיר התרת חרם בקשר להסכמה של יהודי קושטא, ומכנה את עצמו „שמואל הלוי הצעיר בתל־מידי הרב"[49]. ר' אליהו קפסאלי אומר בתשובה אחת שנכתבה בשנת הש"ה, שלפני ט"ז שנה בערך הכשיר גט של שכיב מרע ושלשה אנשים היו נצבים עליו והסכימו לדעתו ואחד מהם היה ר' שמואל הלוי — זה היה איפוא סמוך לשנת רפ"ט[50]. הוא היה גם מקורב לר' משה המון, רופאו של השלטאן סלימאן, וכאשר ערער ר' יוסף טיטאצק על אוזד מפסקיו נפגע ר' שמואל קשה וכתב לר' משה המון מכתב מלא רוגז והאשים אותו, שרצה להבאיש את ריחו בעיני ה„שר"[51]. בשנת ש"ז הוציא ר' שמואל הלוי בן חכים בקושטא את המהדורה הראשונה של קובץ השאלות והתשו־בות של ר' יצחק בן ששת. בזמן ההוא כבר היה זקן ובא בימים. בהערה שבסוף הספר הוא מודה בין השאר לבנו יוסף על עזרתו בהדפסה וקורא לו „בן זקונים"[52]. הוא הדפיס את הספר קונטרסים קונטרסים וחילק אותם בשבתות בבתי הכנסת, וכאשר התקיף אותו משום כך ר' יצחק בן לב השיב שהוצאות הדפוס מרובות ו„שעתא דחיקא ליה" וכולי[53]. איתרע מזלו של ר' שמואל הלוי בן חכים שתשובותיו שלו לא נאספו, ברובן הגדול אבדו ומעט מזעיר נשתייר[54]. אולם בידי הראשונים

46 סי' ק"ץ.

47 כ"י ירושלים 223 דף 106 : מה שכתב על דברי אליהו קפשאלי פה מצרים.

48 תאריך זה ידוע מתשובה שכתב בשנת 1546 בה הוא אומר : בתחילת בואי לארץ הזאת זה שלשים שנה נתחלקו ספרי רבי ירוחם שנדפסו בימים ההם ע"י החכם כמה"ר יהודה ן' בולט ז"ל, וזה נכון כי הס' תולדות אדם וחוה של רבינו ירוחם נדפס בקושטא בשנת רע"ו. תשובה זו נתפרסמה ע"י אסף במאמרו „לתולדות הדפוס העברי בקושטא" בכה"ע „עלים" ו (וינה תרצ"ד), עמ' 73—75.

49 שו"ת רא"ם סי' ט"ו.

50 ר' מנחה לדוד עמ' רכ"ב.

51 שאריח יהודה (שלוניקי שס"ד) דף ס"ט עמ' ב'.

52 ר' אצל אסף ב„עלים" ו, עמ' 73.

53 CB 1156

54 תשובות אחדות נמצאות בשו"ת ר' יוסף קארו על אה"ע, דיני קדושין סי' ג' ; אבקת רוכל סי' ק"ח ור' גם סי' ר"ט ; נויבאור 834 ; בכ"י ירושלים הנ"ל, השוה מאמרו של אסף במנחה לדוד. עמ' רכ"ג ; בקובץ כ"י שהיה בידי גרינהוט, ר' העולם ו, עמ' 77/76 ו X ZfHB, עמ' 191. — הגהות של ר' שמואל בחידושי הרשב"א למס' שבת לפרק א' דף א' עמוד א' ופרק י"א דף צ"ו עמ' ב' וכן בשו"ת ריב"ש סי' קל"ה. הוא חיבר גם מבוא קצר לס'

היו פסקיו והם מזכירים אותם בכתביהם. ר׳ שמואל די מדינה מביא תשובה של ר׳ שמואל הלוי בן חכים שהיא כתובה בלשון ספרדית [55] וכן בא זכרו בכנסת הגדולים [56]. תשובותיו הן בדרך כלל מפורטות ויש בהן הרבה מן הפולמוס ההלכי. כמו מהר״ם אלאשקר התפלמס גם ר׳ שמואל הלוי בן חכים עם ר׳ יעקב בי רב בדבר עדים כשרים שהעידו יחד עם פסולים עפ״י הזמנת התובע [57], ור׳ חיים שבתאי מביא תשובה של ר׳ שמואל בה הוא חולק על ר׳ יעקב בי רב בענין עדות שנגבתה שלא בפני בע״ד [58]. בתשובה אחת תוקף ר׳ שמואל נמרצות את ר׳ שכנא מלובלין בענין סבלונות [59]. ברם כל השאלות הללו הנן משפטיות גרידא, ואילו תשובה אחת שכתב על אודות הקראים מגלה לפנינו את אישיותו האצילה של המחבר שהיה רחוק מצרות העין של רוב החכמים שבזמנו. הקראים אינם מזידים לפי דעתו, אלא שוגגים או טועים. הוא מתרעם על כך שקוראים להם „מחללי המועדים״, כי הם שומרים את המועדים לפי חשבונם. הוא טוען שהקראים המקיימים את המצוות שהם מודים בהן אינם מומרים ולכן הוא מכשיר את יינם ושחיטתם ועדותם בקידושין וגירושין. הוא סובר שהאיסור להתחתן בהם הוא מדרבנן אך לא מן התורה, והואיל ואינם ממזרים מותר להם לבוא בקהל אם יחזרו לדת האמת [60]. תשובה זו עוררה ממש סערה, כי ר׳ שמואל הלוי בן חכים חלק על דברי הרמב״ם וכל הדעות המקובלות. ר׳ דוד בן אבי זמרא כתב נגדו תשובה ארוכה והביע בפתח דבריו את התרגשותו במלים נמלצות: „אוי לאזנים שכך שומעות ולעינים שכך רואות״. הוא סבור שכל הקראים בועלי נדה הם ופסולים לעדות, קידושיהם אינם קידושין וגטיהם פסולים ובכל זאת הוא פוסק שאם יקבלו את דברי החכמים מותר להתחתן בהם [61]. ברם רוב חכמי הדור לא הצטרפו לדעת הרדב״ז. בדור שלאחריו התחדשה המחלוקת ור׳ שלמה גביזון טען בין השאר, שר׳

מסורת סיג לתורה לטודרוס אבולעאפיה. ספר זה היה בספריתו והיה חסר בראשיתו, על כן השלים אותו והוסיף את המבוא. כ״י זה נרכש ע״י בית הספרים הלאומי.

55 שו״ת מהרשד״ם ח״ג סי׳ צ״ה (צ״ד).

56 ר׳ להלן.

57 ב״י ח״מ סי׳ ל״ו סעיף ג׳ ; שו״ת מבי״ט ח״ב סי׳ ס״ז והשוה בכנה״ג ובשה״ג.

58 שו״ת חיים שבתאי סי׳ י״ח : מצאתי פסק א׳ מכתיבת מהר״י בי רב על ענין אחד שאירע במצרים שהם קבלו עדות שלא בפני בע״ד . . . ואחרי כתבי זה . . . ראיתי פסק אחד מכתיבת יד מה״ש חכ׳ הלוי ז״ל על ענין הנז׳ . . .

59 ר׳ אסף במנחה לדוד עמ׳ רל״ו.

60 תשובתו שלא נדפסה נמצאת בשלמות בכ״י ירושלים 223 דף 227 א—240 ב והעתקה בלתי שלמה בכ״י 221. התשובה נכתבה סמוך לשנת ר״ץ. ר׳ משה מטרני משיב עליה בשנת רצ״ג, ר׳ בשו״ת שלו ח״א סי׳ ל״ז ואילו הרדב״ז אומר בתשובתו (ר׳ להלן) בפירוש שהיא נכתבה בקושטא.

61 שו״ת ח״ב סי׳ תשצ״ו ור׳ גם ח״א סי׳ ע״ג וח״ד סי׳ אלף ר״ץ.

שמואל הלוי בן חכים הרשה להתחתן בקראים בעודם קראים, וזה לא עלה על דעתו [62]. היכן ואימתי נפטר ר' שמואל הלוי בן חכים לא ידוע [63].

ר' יוסף סרגוסי היה, כפי ששמו מעיד, ממוצא ספרדי; וכן נאמר בפירוש במכתב עברי מסוף המאה החמש עשרה: כמה"ר יוסף סאראגוסה ספרדי [64]. הוא התגורר זמן ממושך באיטליה, ויתכן שבא אל מדינה זו עוד לפני גירוש ספרד, כי במקור אחד מסופר שהוא היה ממגורשי סיציליה [65]. בשנת רנ"ה (1495) רצה לעלות לארץ ישראל והפליג באניה ויניציאנית לבירות ומשם המשיך את הנסיעה בדרך הים אולם טרם הגיע לחופי הארץ נתעכב. הוא היה תלמיד חכם ומקובל, רודף שלום ועושה שלום ושמו הטוב הלך לפניו. בבואו אל העיר צידון החזיקו אותו היהודים שישבו שם וביקשו ממנו להיות להם לרב. כפי שמספר בעל המכתב האלמוני, שעלה בשנה ההיא מאיטליה לירושלים, השתדל בדבר זה גם נציב העיר וקיבל עליו לשלם חלק ממשכרתו [66]. הנציב רצה כנראה למשוך אל העיר מהגרים ספרדיים, אך תקותו נכזבה. הקהילה לא גדלה בהרבה, כי לפי דבריו של נוסע אחר שביקר בצידון בשנת

62 אהלי יעקב סי' ל"ג.

63 במחצית הראשונה של המאה השש עשרה חי במצרים עוד חכם שנקרא ר' שמואל הלוי. סמברי מדבר על הר' שמואל חקאן הלוי ועל שמואל חכים זה בצד זה וטופרים אחדים בזמננו טעו וחשבו שהוא הוא ר' שמואל הלוי בן חכים, ר' טוב מצרים דף כ"ט עמ' ב'—ל' עמ' א', גרינהוט ב Jew. Enc. VI, p. 16, הורודצקי ב Jew. Enc. V, p. 204. ר' שמואל הלוי היה חבר בבית דינו של הרדב"ז עי' בשו"ת שלו ח"ד סי' אלף ק"פ: אחי כה"ר שמואל הלוי. הוא חותם אתו על פסק דין בשנת רפ"ז, ר' בטוב מצרים דף י"ד עמ' ב' (ואילו אצל סמברי עמ' 158: שמואל הלוי תאכם, וזו טעות וצריך למחוק את המלה האחרונה) והשוה שו"ת רלב"ח סי' י'. בשנת רצ"א חותם ר' שמואל הלוי יחד עם הרדב"ז על חרם, ר' תקנות קנדיא, סי' צ' ור' לוי בן חביב כותב אליו בענין של משפט שהיה במצרים בשנת רצ"ג, ר' בשו"ת שלו סי' כ"ו. בתשובה שנכתבה זמן מה אחרי פטירת ר' יעקב בי רב מדבר הרדב"ז על "ר' שמואל הלוי ז"ל", ר' שו"ת רדב"ז ח"א סי' קע"ז (השוה ח"ד סי' אלף שכ"ג). העולה מזה שבו בזמן שר' שמואל הלוי בן חכים התגורר בקושטא היה ר' שמואל הלוי אחר חבר בבית דין בקהיר ונפטר כנראה בעשור הרביעי של המאה השש עשרה. בשו"ת רלב"ח סי' ס"א וק"י והשוה שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף שע"ב מדובר על הרופא שמואל, שקנה חלק של בית בירושלים; והנה אף אותו שמואל זיהו עם ר' שמואל הלוי בן חכים, ר' בהוספות של ריבלין לפרומקין ו, עמ' 89, והוא סובר שגם שמואל עלי הנזכר בשו"ת רלב"ח סי' קי"ז הוא הוא ר' שמואל בן חכים; ומהתשובה הנ"ל מסיק גם הורודצקי, שר' שמואל הלוי בן חכים עלה לארץ ישראל. רוזאניס ו[2], עמ' 119 הופך את הקערה על פיה וכותב, שר' שמואל בן חכים נדד בזמן הגירוש לקושטא ואחרי שישב שם שנים רבות היגר למצרים והפליג בה בזקנה. ברם כל ההשערות האלה בטעות יסודן, כי ר' שמואל הלוי בן חכים ישב החל משנת 1516 בקושטא כדמוכח מהתשובות שנזכרו למעלה.

64 אלמוני עמ' 275.

65 שה"ג, ערך: ראיתי במכתב להר"ח סאראגוסי מבני בניו שהיה מגורש סיסיליא.

66 ר' שם.

1521 ישבו בה בזמן ההוא לא יותר מעשרים משפחות, רובן מילידי המזרח [67]. בשביל ר' יוסף סרגוסי לא היה בקהילה הקטנה שדה פעולה ומשום כך לא התמהמה הרבה בעיר זו. הוא ישב זמן מה במצרים [68] ולבסוף הגיע אל מחוז חפצו, לארץ ישראל. ר' יוסף השתקע בצפת ומילוי תפקיד חשוב בקהילה העולה והפורחת של בירת הגליל [69]. הוא עשה הרבה למען תיקון היחסים האישיים והחברתיים והרביץ תורה. בין התל־מידים שיצקו מים על ידיו היה גם ר' דוד בן אבי זמרא [70]. ר' יוסף נפטר בצפת והובא למנוחת עולמים בעין זיתון הסמוכה לה.

ד

שמותיהם של חכמים אלה נודעו לתהילה בתפוצות ישראל וזכרונם נשתמר בספרותנו עד היום הזה. אולם הנדידה הגדולה של מגורשי ספרד הביאה למצרים ולסוריה עוד רבים מבני העליה, בני תורה ומשכילים, בעלי ידיעות בכל ענפי

67 באסולה עמ' 40.

68 ר' בשה"ג שם: אזולאי אומר שמצא במכתבו של ר"ח סרגוסי שר' יוסף „בא לארץ מצרים". מכאן הדעה המקובלת על חוקרי העתים שר' יוסף סרגוסי ישב במצרים לפני שנת רנ"ה ועלה משם דרך בירות לארץ ישראל, ר' פין, כנסת ישראל, עמ' 489, לונץ בירושלים VI, עמ' 128, רוזאניס I², עמ' 190, טוב מצרים דף י"ח עמ' ב'—י"ט עמ' א', גאון II, עמ' 475 ופישמן, צפת וחכמיה, סיני 11, עמ' ק"ב. דבר זה תמוה לכאורה, כי מדוע יעלה אדם ממצרים לא"י דרך בירות ולא בדרך היבשה הרגילה. והנה בקיץ 1495 לא היה בארץ ישראל הדרומית שום מרד שהיה עלול להניא מנסיעה כזו. היו בקהיר התנגשויות בין סיעות הממלוכים, אולם כנראה הן אירעו בעיר הבירה בלבד, ר' אבן איאס III, עמ' 302 ואילך. אך יש להעיר שהעולה האלמוני משנת 1495 מספר שחשש לצאת מחומות ירושלים ולבקר בקבר רחל משום ש„הדרכים אינן בטוחות בעבור הערביים" (עמ' 284), יתכן איפוא שדרום הארץ היתה בשנה ההיא בחזקת סכנה בגלל הבדואים. ואפשר בהחלט שר' יוסף סרגוסי בחר משום כך בדרך הים. הנוסע האלמוני מספר על ה„דוגיאות" שבהן נסע עם יהודים רבים לבירות, כלומר: נסעו אניות אחדות יחד, וידוע שבכל שנה נשלחו מויניציאה שלש עד חמש אניות מסחר לבירות. אניות אלה היו מגיעות לבירות בסתיו. פיאטרו קאסולה שעלה לארץ ישראל בשנת 1494 מספר שנפגש ביום 10 לספטמבר בקרבת קפריסין באניות ההן (תרגום Newett עמ' 301) ואילו הנוסע האלמוני משנת 1495 מספר שהגיע לבירות ביום 6 לספטמבר. הוא נסע איפוא ב„צי של בירות" שבא מויניציאה, אולם הוא אומר שבאו באותו הזמן לבירות יהודים גם בגליאה די טרפיקו, והרי זו לא באה ישר מויניציאה, ר' הייד II, עמ' 461. לכן יתכן שר' יוסף סרגוסי ירד אליה באלכסנדריה ונסע לבירות. ברם לפי שעה אין בידינו אלא ידיעה אחת על שהותו של ר' יוסף במצרים, ומשום כך אין להחליט אימתי היה בארץ זו, כלומר: לפני הזמן שישב בצידון או אחריו, ואם אמנם נסע בשנת 1495 ממצרים לבירות.

69 גרץ־שפ"ר VII, עמ' 27/26 ור' גם שכטר Safed in the sixteenth century, Studies in Judaism II, p. 206/7, 209

70 ספר חרדים לר' אלעזר אזכרי פ' ח'; סמברי עמ' 151.

המדע. בין המהגרים שבאו זמן קצר אחרי הגירוש אל ארצות הממלוכים והתישבו בהן היו בני המשפחות המפורסמות של יהודי ספרד שהיו עתידות ליטול לידיהן את המנהיגות בכל הקהילות שבארצות המזרח הקרוב. משפחות אלה היו בעלות מסורת וספוגות תרבות ובתיהן היו בתי ועד לחכמים. רבים מבניהן שקדו יומם ולילה על התורה והשאר חמכו ביד נדיבה בתלמידי חכמים. אחדות מן המשפחות אצילות היחס השתקעו במצרים ואחדות בסוריה והיו גם כאלה אשר בניהן קנו להם ישיבה בשתי הארצות.

משפחת די מדינה העמידה רבנים חשובים בשלוניקי, היא נפוצה גם ביתר ערי הבלקן ואחדים מבניה עלו לארץ ישראל. גם במצרים השתקעה משפחת די מדינה — אולי ענף אחר של אותה משפחה — ומקרבה יצאו במאה השש עשרה חכמים ורבנים, שישבו בקהיר ורשיד. לראשונה נזכר במקורות הידועים לנו יוסף די מדינה שהעיד בשנת רע"ג (1513) לפני בית הדין של הנגיד [1]. משפחת אלפנדרי היתה אחת המשפחות הנכבדות בגולת ספרד. החל מר' יצחק בן יהודה שנפטר בשנת 1241 בטולידו [2] לא נפקד זכרה עד היום הזה, ובכל דור ודור העמידה חכמים גדולי תורה שישבו על כסא הרבנות בערי תורכיה, בולגריה וגם בארץ ישראל. ברבע הראשון של המאה השש עשרה התישבו אחדים ממשפחה זו במצרים. בתעודה שנכתבה בקהיר בשנת רע"ה (1515) נזכר ר' דוד אלפנדרי; הוא עסק במסחר [3]. באותו הזמן ישב במצרים גם יצחק אלפנדרי ועניניו העסיקו את בתי הדין שבקהיר. הוא נשא אשה בבירת מצרים, יצא לשם מסחר לתימן ונשתהה שם שנים אחדות. אשתו ביקשה לחלוץ לה ולהתיר אותה; ובשנת רפ"ז (1527) ואחר כך בשנים 1529/1528 הובאו עדויות לפני הדיינים, שיצחק אלפנדרי נסע עם יהודי אחד אל העיר סואכן ומשם לזביד ובקרבת העיר ההיא נשברה האניה והוא הלך שני ימים ביבשה ומת בצמא. אולם העדויות היו עדויות שקר, כי ר' יצחק אלפנדרי חזר למצרים, גרש את אשתו ויצא עוד פעם לתימן. מפסק אחד שנכתב בקשר לענין זה אנו למדים, שלפחות אחדים מבני המשפחה הגדולה באו למצרים לא ישר מספרד אלא מפורטוגאל, כי כ"כ הרב הפוסק: ועתה יש אתנו יצחק אלפנדרי אחר שבא מארץ פורטוגאל וכמה מבני אלפנדרי יש עוד היום שם אנוסים וכולי [4]. אך מהערה זו אין ראיה, כמובן,

1 ר' בתעודה שפירסם ש. אסף, צרור מכתבים בקובץ החברה העברית לחקירת א"י תרצ"ה, עמ' 311. בשנת 1533 ישב בקהיר ר' אברהם די מדינה, הוא נזכר ביחד עם ר' יוסף אבוהב בשו"ת רלב"ח סי' כ"ו. באותו זמן נזכר ר' אברהם מדינא ברשיד (אותו האיש ?) ר' שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף שמ"ז.

2 אבני זכרון לר' יוסף אלמנצי מס' נ"ב.

3 ספרית דרופזי קולג', קטלוג הלפר מס' 368.

4 שו"ת אלאשקר סי' ס"ז. — נסים אלפנדרי, כנראה בדמשק, נזכר בתור נפטר באבקת רוכל סי' קמ"ד; אך יש קצת ספק בדבר, כי שם מדובר על דין ודברים שהיו בין יורשיו והשותף

שאותו דוד אלפנדרי ויצחק אלפנדרי שבאו למצרים עשרים או עשר שנים לפני שנכתב פסק זה באו אף הם מפורטוגאל. התעודה הנ"ל משנת 1515 קובעת את תנאי השותפות בין דוד אלפנדרי, יוסף שבילייה, שלמה אגילאר ואברהם תלמיד. אגילאר הוא השם של עיירה בפרובינציה ולנסיה (Aguilar de Campóo) אשר בה ישבו יהודים וכן היה לשם משפחה. ר' אברהם תלמיד שנכנס לשותפות באחרונה — כך נאמר בתעודה ההיא — היה סוחר גדול ותלמיד חכם, איש נכבד ורב פעלים, גם הוא היה מיוצאי ספרד, וכן למשפחה חשובה שעברה אחרי הגירוש לקושטא, ר' אברהם עצמו יצא מספרד עוד לפני הגירוש והתגורר כנראה בראשונה באיטליה. ר' משולם מוולטרה מזכיר את ר' אברהם תלמיד בין נכבדי קהיר ויועצי הנגיד [5]. לפי דבריו היה תלמידו של ר' משה פינצי [6]. ר' יהושע שלמה שונצינו, שהדפיס בשנת רנ"ב בניאפל את המשנה עם פירוש הרמב"ם, מודה בסוף סדר קדשים לר' אברהם תלמיד ספרדי שבגלל תמיכתו הנדיבה נתאפשרה ההדפסה. ההערה הנ"ל של ר' משולם מוולטרה נותנת מקום לסברה שזהו אותו ר' אברהם תלמיד הואיל והיא מעידה שר' אברהם תלמיד ישב זמן מה באיטליה, ואולי קיים קשר עם היהודים בארץ זו גם לאחר שהיגר למצרים. משפחת אבן שושן, שעלתה לגדולה במאה השתים עשרה, נתנה לעם ישראל במשך מאות שנים שרים וטפסרים, חכמים וסופרים. אחדים מבניה באו אחרי הגירוש למצרים, אבל התאריך המדויק אינו ידוע. ר' אברהם בן שושן, שהיה דיין בקהיר, נזכר לראשונה לרגל מחלוקת בין חכמי מצרים שהיתה בשנת 1523 (בערך) [7]. סמברי מזכיר בין חכמי אלכסנדריה את ר' משה בן שושן [8], ואותו השם אנו מוצאים גם במכתב של הרדב"ז שנכתב בין נובמבר 1524 למאי 1525 ושם מסופר על התעסקותו במסחר [9]. בתחילת המאה השש עשרה היתה המשפחה הספרדית הירירא אחת המשפחות הנכבדות בקהילת קהיר. אברהם די הירירא, שהיה איש תקיף ובעל השפעה, הוגלה אחרי חיסול השלטון הממלוכי עם שאר נכבדים לקושטא. הוא היה קרובם של שתי בנותיו של הרופא משה ויטאליש, שמת כנראה בסוף שנת 1502 בירושלים והשאיר רכוש בעיר הקדש. אברהם די הירירא הגן על זכות היורשות וצאצאיהן [10]. אשר למשפחת אסכנדרני ברור שהם היו מן הספרדים

שלהם משה בן מאיור מצד אחד ובין ר' משה ברור מצד שני. והנה במפתח כתוב משה ברוך ובסימן פ"ה נזכר משה בן מאיור יחד עם משה ברוך שישבו באדריאנופל, ועל כן יתכן שאותו ר' נסים אלפנדרי ישב גם הוא באדריאנופל. ראובן אלפנדרי נזכר בשו"ת רדב"ז ח"א סי' שע"ו, אולם זהו, כנראה, שם פיקטיבי. הוא אומר שאביו היה מומר ושמו היה יעקב.

5 עמ' 187.

6 נראה שכצ"ל ולא „פישי" כמו שכתוב בהוצ' לונץ.

7 שו"ת בי רב סי' נ"ו. 8 עמ' 156.

9 ר' במאמרו הנ"ל של אסף בקובץ החברה העברית לחקירת א"י עמ' 316.

10 שו"ת רלב"ח סי' כ"ה.

הראשונים שהגיעו למצרים, יתר על כן: הם יצאו מספרד עוד זמן רב לפני הגירוש. לפי סמברי [11] היה אבי המשפחה ר' יוסף מבית הסופר, שהיה מיוצאי ספרד. הוא בא למצרים והתגורר בראשונה באלכסנדריה ואחר כך עבר לקהיר ועל שם מקום מגוריו הראשון קראו לו וליוצאי חלציו „אסכנדרני" או „אסכנדרי". בקהיר שימש ר' יוסף שנים רבות בתור דיין. בסוף חייו עלה לארץ ישראל וישב זמן מה בצפת. הרדב"ז מספר שפגש אותו שם בהיותו (הרדב"ז) בן שלש עשרה שנה, ואם כן בערך בשנת רנ"ב [12]. ר' יוסף חיבר פירוש על הטורים שר' יוסף קארו מביאו ב„בית יוסף" בהלכות תפילין [13] וגם הרדב"ז מזכיר מה שכתב על כתיבת תפילין. הוא מוסיף ש„היה חסיד גדול וירא שמים ובקי בתלמוד ובמדרשים אבל היו בדורו גדולים ממנו". סמוך לתחילת המאה השש עשרה ישב ר' יוסף בירושלים. ר' יעקב בי רב מזכיר את פירושו על הטורים ואומר, שהיה לומד בירושלים עם ר' עובדיה, וזהו כמובן ר' עובדיה מברטנורא [14]. בעשור השני של המאה ההיא היה ר' יוסף שוב בצפת. בגניזה של קהיר נמצא מכתב שנכתב בזמן ההוא ע"י חכם זקן בצפת ושמו — ר' יוסף בן אברהם אסכנדרני [15]. אחרי ר' יוסף כיהן בנו ר' אברהם במשרת דיין בקהיר. אזולאי מספר, שהיו לו פסקים חתומים „אברהם בן לאדוני הרופא יוסף דידיע סכנדרי" [16] וזהו בודאי אותו ר' אברהם, כי הלשון „דידיע" מורה על אבי המשפחה שנטל לרא־שונה את הכינוי ועדיין לא היה רגיל בו [17]. ר' אברהם הוריש את כהונתו לבנו ר' יוסף. סיפורו של סמברי חסר תאריכים, ואף על פי כן אפשר להסיק מדבריו מסקנות

11 עמ' 156/155.

12 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תקצ"ו.

13 סי' ל"ב ס' כ"ד, כ"ה, כ"ו, כ"ז, כ"ט, מ"ד, נ"ה, נ"ו.

14 שו"ת סי' נ"ה. התשובה נדפסה (בשיבושים) גם בשו"ת תם בן יחיא סי' קנ"ו. — אליבא דאמת לא נאמר בשום מקור — עד כמה שנודעו עד עתה — שר' יוסף היה במצרים לפני שעלה לארץ ישראל, אלא שהשערה זו היא הדרך היחידה לישב את הידיעות שבמקורות השונים. אם נניח שר' יוסף ירד מצרימה בסוף המאה החמש עשרה או בתחילת המאה השש עשרה, כלומר: אחרי שלמד יחד עם רע"ב, הידיעות על הכרונולוגיה של צאצאיו מטופלות בסתירות שאין בידינו לישבן. ועוד: הרי בהיותו בצפת בשנת 1492 (בערך) כבר היה ידוע כנראה בשם „אסכנדרני" כדמוכח משו"ת הרדב"ז. רחוק הוא להניח, שהיו באותו זמן שני ר' יוסף אסכנדרני, כי ר' יוסף אשר עליו מספר סמברי היה ממשפחת „בית הסופר" ור' יוסף בעל הפירוש על הטורים היה כנראה בעיני הרדב"ז ור' יוסף קארו מומחה בהלכות תפילין. ועוד: אחד מצאצאיו של ר' יוסף מ„בית הסופר" מעיד בפירוש, שהוא חיבר את ההגהות ור' להלן.

15 גוטהיל־וורל L ור' שם החתימה עמ' 256, ור' בביקורת על הקובץ הנ"ל מאת ש. אסף במאסף ציון II, עמ' 120.

16 בערך אברהם סכנדרי.

17 השוה בטוב מצרים דף ו' עמ' ב'.

ברורות. הוא אומר, שר' יוסף (הראשון) היה „רופא מובהק", וגם את בנו אברהם הוא מכנה „הרופא", ואילו לר' יוסף (השני) הוא קורא ה„דיין" ואינו אומר שהיה רופא. והנה ב„הסכמה" משנת 1527 שסיימה מחלוקת בקהילת קהיר נזכרים כמה וכמה נכבדים שנשאו ונתנו בענין זה, ובין חמשת הנציגים של צד אחד מכונים שלשה בשם „הרופא", אחד בשם „אלרייס" ואחד נזכר בשמו בלבד והוא ר' יוסף סכנדרי[18]. מכאן שר' יוסף זה היה ר' יוסף השני הנזכר גם בסיפור הנ"ל של סמברי בלי הכינוי „רופא".

מבין המשפחות הנכבדות שהתישבו בדור שלאחר הגירוש בסוריה היתה משפחת פינטו אשר מוצאה מפורטוגאל. אברהם פינטו נזכר במכתב ששלח יהודי ששמו היה נסים בשנת 1522 מקטיא הסמוכה לגבול של מצרים וארץ ישראל אל אחד הגבירים שבקהיר[19]. בזמן ההוא היה אברהם פינטו כנראה פקיד קטן. ר' משה

18 ר' שם דף י"ג עמ' ב' והשוה אצל סמברי עמ' 158. במכתב של ר' יוסף הראשון (ר' למעלה) מסופר שתומכים בו קרובו ר' יוסף אסכנדרני ואחיו, וזה כמובן ר' יוסף אחר, שהרי בעל המכתב לא היה כותב על נכדו בלי לציין שהוא נכדו ולא היה מסתפק לומר רק זה בלבד שהוא קרובו. ועוד יש להעיר שבודאי היה נכדו בזמן ההוא צעיר מאד. כדי להבהיר את סדר הכרונולוגיה של ר' יוסף אסכנדרני, בנו ונכדו, כדאי להשלים את סדר הדורות של משפחה זו: לר' יוסף השני היו שני אחים, אלעזר ושמואל (וגם אותם מזכיר בעל המכתב הנ"ל: הוא מדבר על ר' יוסף אסכנדרני ואחיו). אלעזר היה בן תורה וכתב הגהות על הרמב"ם. הוא היה גם רופא, ולפי דברי סמברי נפתח בהשתדלותו בשנת שמ"ה אחד מבתי הכנסיות בקהיר שהיה סגור ארבעים שנה. הוא הוליד ארבעה בנים: אברהם, אליעזר, עלי ומשה. ר' אברהם בנו היה תלמיד חכם מפורסם, קונפורטי למד בישיבתו בשנת ת"ה, ר' אצלו דף מ"ט עמ' ב', ודף נ"א עמ' א', והוא אומר שהיה זקן מופלג. ר' אברהם נפטר בשנת ת"י, ר' אצל סמברי עמ' 162. לפי קונפורטי דף מ"ט עמ' ב' היה ר' אברהם אומר, שהוא בן בנו של הרב ר' יוסף אסכנדרני בעל ההגהות על הטורים; ובפסקה אחרת שם דף ל' עמ' ב' הוא מספר שהיה אומר שהוא מבני בניו של הרב בעל ההגהות, היינו לאו דוקא דור שלישי, וגירסה זו בודאי הנכונה.

19 גוטהייל-וורל XLVII. התאריך שבמכתב בלתי שלם, כי כותבו אומר שכתב ביום רביעי בשבוע ז' תמוז ואילו את השנה החסיר. גוטהייל-וורל שיערו, שהמכתב נכתב בשנת 1067 לסה"נ; וכבר העיר על טעותם ש. אסף בביקורת על הקובץ שלהם במאסף ציון II, עמ' 117/116 אבל בלי לקבוע את התאריך המדויק. הכתב הספרדי והערבית המשובשת מוכיחים, שבעל המכתב היה מיוצאי ספרד, ועל כן אין לפקפק בזהותו של ר' יעקב בי רב הנזכר במכתב זה עם ר' יעקב בי רב הידוע. בימי חייו של ר' יעקב בי רב חל השביעי לתמוז הרבה פעמים ביום רביעי בשבוע, אולם נסים אומר שכבר כתב מכתב אחר ביום העשרים לחודש רג'ב וששלח אותו עם השיירה שבה נסע ר' יעקב בי רב ושהוא כותב פעם שנית משום שאינו בטוח אם מכתבו נתקבל. מאידך אינו מתלונן שלא קיבל תשובה, ועל כן יש להניח שעדיין לא הגיע הזמן לכך. הואיל וקטיא היתה יושבת בדרך המלך המובילה מסוריה למצרים יש לשער, שהיו שם הזדמנויות רבות לשלוח מכתב לקהיר ורחוק הוא להניח שעברו חדשים אחדים מאז כתב נסים בפעם הראשונה. בשנים 1494, 1497, 1498, 1501 ו 1504 חל השביעי לתמוז ביום רביעי

מטראני דן בצוואה שעשה ר׳ אברהם פינטו בשנת של״ה. ר׳ אברהם פינטו זה שהגיע לעושר רב השאיר שני בנים שישבו במצרים, ר׳ יעקב פינטו ור׳ משה פינטו[20]. יתכן שבעל הצוואה הוא אותו אברהם פינטו הנזכר במכתב משנת 1522[21]. באמצע המאה השש עשרה ישב בדמשק ר׳ כלב פינטו, שהיה אחד מראשי המדברים בקרב הספרדים בבירת סוריה. הוא היה בעל השפעה גדולה ומלתו נשמעה גם בצפת[22]. ר׳ יוסף בן צייאח אומר שהיה „איש עומד בפרץ להצילם (את היהודים) מידם (של הגויים) בהיות לו יד ושם בגדולים שרים ושופטי ארץ״[23]. הוא נזכר בתעודה משנת 1545[24] ומת כנראה סמוך לשנת ש״ל (1570)[25]. באותו הזמן ישב בדמשק גם ר׳ יוסף פינטו שהיה כפי הנראה צעיר ממנו. הוא היה אבי הרב המפורסם ר׳ יאשיהו

בשבוע, אבל העשרים לרג׳ב היה כמה חדשים לפני יום זה. אך בשנת 1522 היה השביעי בתמוז ביום ד׳ השני ליולי, ואילו העשרים לרג׳ב בט״ו יוני, ובשנת 1524 היה השביעי בתמוז ביום ד׳ ח׳ ביוני והעשרים לרג׳ב בכ״ד מאי. יש איפוא לשער שהמכתב נשלח באחת משתי השנים הללו והשערה זו מוצאת סיוע במכתב שכתב באותו הזמן החכם ר׳ ישראל מירושלים לפירוג׳יה. הוא מדבר על עניני הישיבות ואומר, שהיה בירושלים חכם גדול ושמו כמהר״ר יעקב בי רב והוא הלך למצרים, ר׳ בירושלים של לונץ III, עמ׳ 98. גם מכתב זה חסר תאריך. ר׳ ישראל מעיר בלבד, שהוא כותב בשבוע שאחרי חנוכה, ר׳ שם עמ׳ 102, אבל הוא מזכיר בין תושבי ירושלים איש אחד שלא בא לעיר הקדש על מנת להשתקע. לפני שנת 1517, ר׳ שם עמ׳ 98, ור׳ להלן עמ׳ 547; ומאידך ברור שר׳ ישראל כתב את מכתבו לפני חודש אב הרפ״ג, כי בחודש זה הועתק מכתבו בפלורנץ, ר׳ שם בירושלים III, עמ׳ 94/93. אולם אפשר לקבוע את תאריך המכתב ביתר דיוק. ר׳ ישראל מספר שם עמ׳ 98/97 ששלח את בנו מיכאל למצרים כאשר הורע המצב הכלכלי בירושלים לרגל המרד של מושל הארץ נגד התורכים. המדובר כמובן במרד של ג׳אנברדי אל־גזאלי שהיה בתורף 1521/1520, ר׳ אבן איאס V, עמ׳ 363/362, 376 ואילך. מכאן שר׳ ישראל כתב את מכתבו בשנת רפ״ב או רפ״ג, ועל כן מותר לשער, שהמכתב של ר׳ נסים נכתב בשנת רפ״ב. (המכתב של ר׳ ישראל נכתב כנראה גם הוא בשנת רפ״ב, כי נאמר בו ש„בזאת השנה״ בא לירושלים החכם ר׳ פרץ, ועל חכם זה מספר ר׳ משה באסולה, עמ׳ 62, שביקר בירושלים בכסלו רפ״ב „שבא עתה״. על כך העיר י׳. פראור, לבקורת אגרות ירושלמיות מן המאה הט״ו והט״ז, רבעון ירושלים I, עמ׳ קמ״א).

20 שו״ת מבי״ט ח״ג סי׳ רי״ג.

21 אסף אינו מטיל ספק בכך שזהו איש אחד, ע״ש במאסף ציון II, עמ׳ 117 ואילו גאון II, עמ׳ 552 אומר, שר׳ אברהם זה היה מרבני שלוניקי ומסתמך על קורא הדורות דף מ״ט עמ׳ ב׳, ושם מדובר על ר׳ אפרים פינטו !

22 אבקת רוכל דף ע״ז עמ׳ ב׳. המעולה כה״ר כלב פינטו י״ה הדר בדמשק ששלח כתב א׳ לאייב ולהפחיד . . . (לצפת).

23 שם דף ק״ע עמ׳ א׳.

24 שם סי׳ קי״ג.

25 בסוף 1568 היה עדיין בחיים, ואילו בתמוז השל״א (1571) כבר היה מת, ר׳ שם סי׳ ק״ץ (דף קע״ג עמ׳ ב׳ טור ב׳) והשוה סי׳ קפ״ח (דף ק״ע עמ׳ א׳ טור א׳). ואמנם שהוא חי עדיין בסוף של העשור השביעי של המאה השש עשרה יש להסיק גם מסי׳ קט״ז (דף ק״ו עמ׳ ב׳) :

פינטו (ריי"ף) שנפטר בשנת 1648 [26]. ר' יאשיהו פינטו קורא לאביו תמיד „הגביר" [27].

על המשפחות הספרדיות החשובות שהשתקעו בחלב יש ידיעות מוסמכות בתעודות מן השנים רפ"ד ורפ"ה (1525/1524), והן שטר קידושין ושאלה שנשאל בענין קידושין אלה ר' לוי בן חביב ע"י אנשי חלב. התאריך של שטר הקידושין הוא שלהי כסלו הרפ"ה, שם החתן משה שאווייגו, שם הכלה שמחה בת ר' יוסף אלקשטאל ועדי הקידושין היו שני הרבנים ר' מאיר אנאשכון ור' יצחק דיצדון. את השאלה הגישו לרלב"ח יעקב אבוהב, יעקב בן רגבי, משה קאטאלאן, יוסף מנשה, יוסף הכהן, יוסף פיירו, יהושע פנויא, אברהם אלחדאד, אברהם לובאטין, יצחק אילאדו די קורדובה וששון אלבו [28]. כמובן אין בידינו הוכחה שכל האנשים הנ"ל באו לחלב עוד לפני חיסול השלטון הממלוכי, אבל מצד שני אין להניח שכל אלה השתקעו בעיר דווקא בשמונה השנים שעברו מאז ועד שנכתבו תעודות אלה. האנשים שחתמו על השאלה שהוגשה לרלב"ח היו כנראה „פני" הספרדים בחלב. שמותיהם ידועים כשמות של משפחות ספרדיות שישבו בחלב במשך מאות שנים והיו פנה ויתד של קהילה זו, וקרוב לודאי שאלה היו יוצאי חלציהם של האנשים שחתמו על התעודות הנ"ל. משפחת „הכהן" תופסת בחלב מקום נכבד עד ימינו אנו. במאה השבע עשרה חי ר' חיים הכהן שהיה תלמיד של מהרח"ו וחיבר ספרים אחדים וביניהם הספר „תורת חכם". הוא יצא לליוורנו וחזר לחלב ובה נפטר בשנת תט"ו. בהקדמה לחיבורו הנ"ל הוא נותן את שלשלת היוחסין שלו כדלקמן: אמר הצעיר חיים הכהן בן לאדוני הגביר נבון ונעלה דובר צדקה וחסד כמה"ר אברהם הכהן זלה"ה בן להר"ר יצחק הכהן זלה"ה בן להר"ר אברהם הכהן זלה"ה הנקבר אצל יחזקאל הנביא זלה"ה בן לשלם כמהר"ר יהודה הכהן זלה"ה הנקבר בירו' ת"ו ב"ב בן להר"ר דון יוסף הכהן הספרדי זלה"ה. וכ"כ על המצבה שלו: ר' חיים בן אברהם בן יצחק בן אברהם בן יהודה בן דון יוסף הכהן [29]. קרוב לודאי שאותו דון יוסף הכהן הספרדי הוא הוא ר' יוסף הכהן החותם בשנת 1525 על השאלה שנשאל ר' לוי בן חביב. גבריאל הכהן

ואלה משיבים גדולה חזקה שיש לנו כמו עשרים שנה שבני משפחתינו וכולי. ושם (עמ' א') והמוכרים הם מצוים הר' אברהם סלמא . . . והר' כלב פינטו.

26 ר' הכתובת על מצבתו ב„תולדות הריי"ף" לר' אליהו חי ששון שבס"ס נבחר מכסף, יהוא סבור שר' יאשיהו פינטו נולד קרוב לשנת שכ"ה.

27 ר' בשער הס' כסף נבחר (דמשק שס"ו), הקדמת הס' כסף מזוקק (ויניציאה שפ"ח) והקדמת הס' כסף צרוף (אמשטרדם שפ"ט). — באוצר ישראל VIII, עמ' 249 נאמר שר' יוסף פינטו בא לדמשק מגלות פורטוגאל בשנת 1497 (ומכאן העתיק גאון II, עמ' 553) אך בלי לציין מקור. אם נכון הדבר, הרי היה ר' יוסף פינטו בן שבעים שנה כאשר הוליד את ר' יאשיהו, וזה קשה.

28 שו"ת רלב"ח סי' קל"ד.

29 הכתובת כלולה בקובץ הכתובות של מצבות אר"ץ שנדפס ע"י החכם ר' דוד לניאדו בשם „לקדושים אשר באר"ץ" סי' ס"ג.

ב״ר דוד הכהן חתם בין רבני אר״ץ יחד עם ר׳ רפאל שלמה לניאדו[30]. צאצאי המשפחה ישבו בחלב עד זמננו. גם משפחת לובאטין או לבטון ישבה בחלב עד המאה העשרים והעמידה חכמים ואנשי מעשה[31]. משפחת מנשה הידועה לאחר מכן בשם „מנשה סתהון" נמנתה במשך דורות את נכבדי חלב.

ה

לרוב המשכילים והמשפחות המיוחסות שבאו עם פליטי ספרד למצרים ולסוריה נודעה חשיבות מכרעת לגבי אותו תהליך שנהיה למשך עשרות שנים עיקר ועניין לקורות היהודים בארצות ההן, היינו מיזוג הספרדים והיהודים ילידי המקום. הגירת המונים מארץ לארץ גוררת ממילא תסבכות, ולמרות רצונם הטוב של מנהיגים רואי הנולד, מרובים המכשולים בתהליך ההיתוך של הקבוצות השונות, שהוא הכרח ובלתי נמנע. לעולם נוטים מהגרים להתלכד בקבוצות וחברות מיוחדות במקום מגוריהם החדש, לשונם והרגליהם שירשו מאבותיהם מאחדים אותם בסביבה הזרה. בהפגש קבוצות גדולות של בני ארצות רחוקות הבאות מסביבות חברתיות ותרבותיות שונות תכלית שינוי בקבוצות בעלות מסורת תרבותית עתיקה ואופי מגובש — מה פלא שמתחזקת התודעה הקיבוצית בשני הצדדים. כאשר באו הספרדים אל ארצות המזרח התעוררו יצרים אלה במלוא תקפם. מצד אחד נתעוררה תודעת הרוב, שכן ילידי מצרים וסוריה בקרב הציבור היהודי רוב מכריע היו. לאור הידיעות שמוסרים לנו רע״ב ודיאגו דה מרידא והסמוכין שבשאר מקורות אין להניח שבשנים האחרונות של השלטון הממלוכי היה מנין מגורשי ספרד ושאר המגורשים שהשתקעו במצרים ובסוריה למעלה מארבע מאות משפחות. מצד שני נתעוררה תודעת העליונות. לא זו בלבד שהרמה התרבותית של הספרדים היתה גבוהה מזו של יהודי מצרים וסוריה, אלא בכל הליכות החיים היה בין שתי הקבוצות הבדל רב. למרות הרדיפות והפורעניות שהתרגשו עליהם לא נשבר גאון עוזם של יהודי ספרד. עוד נשאר שריד מן הימים הטובים שעברו חלפו ללא שוב. בעלי קומה זקופה היו שידעו להתהלך

30 ר׳ בס׳ בית דין של שלמה או״ח סי׳ י״ז.

31 ר׳ מרדכי לבטון בעל נוכח השלחן (איזמיר תרכ״ח) נפטר תרכ״ט. — החל מאמצע המאה השש עשרה תפשה משפחת לניאדו מקום נכבד בקהילת חלב, ובמשפחה זו יש מסורת שהם יצאו מספרד בעת הגירוש, ר׳ בס׳ כסא שלמה לר׳ רפאל שלמה לניאדו (ירושלים חש״ד) סי׳ א׳, וכפי הנראה השתקעו בראשונה באדריאנופל. ר׳ אליהו מזרחי מזכיר בין חכמי אדריאנופל את ר׳ שמואל לניאדו שכבר נפטר, ר׳ שו״ת רא״ם סי׳ נ״ב, ואולי זהו סבו של ר׳ שמואל לניאדו בעל הכלים. אם השערה זו נכונה יש להניח שבנו ר׳ אברהם הוא הוא שבא לארם צובה והתישב בה. ר׳ אברהם זה נפטר בשנת השמ״ה, ר׳ הכתובת שעל מצבתו בס׳ לקדושים אשר באר״ץ סי׳ י״ב.

עם מלכי הארץ ורוזניה, ואילו היהודים בארצות המזרח היו מדוכאים, שפלי ברך. כך גברו יצרי ההתבדלות ביתר עוז ומגמות שהיו מנוגדות להתפתחות ההיסטורית הבלתי נמנעת תפשו במשך זמן רב מקום בראש בחיי החברה היהודית. בכל מקום שאליו נקלעו מגורשי ספרד נטו להבדל מן היהודים ילידי הארץ ולהתארגן בקהילות נפרדות, מעין מושבות ספרדיות על אדמת נכר.

גם בערים הראשיות של מצרים וסוריה, ששם היה מספרם ניכר, יסדו להם המהגרים עדות משלהם ושמרו בקפדנות על מסורתם. יתר על כן: כמו ביון ובתורכיה נפרדו ביניהם לבין עצמם קבוצות קבוצות לפי המקומות שמהם באו. בין יוצאי הפרובינציות השונות של חצי האי הפירנאי היו הבדלי לשון ניכרים וגם אופים היה שונה. המהגרים שבאו מהפרובינציות הצפוניות של ספרד היו אנשי עבודה חרוצים ופשוטים, ואילו בקרב בני קסטיליה היו רבים בני עשירים והמעמדות הנכבדים, ובכל מקום שבו השתקעו מגורשי ספרד נהיו לדברים ולפרנסי הקהילות. במצרים ובסוריה שמספר הספרדים לא היה שם בראשונה גדול כבמדינות תורכיה, החלה ההתפלגות לא לאלתר אלא כעבור זמן מה. בראשונה התהוו על פי רוב עדות גדולות של כל המגורשים יחד. בדרך כלל התרכזה כל עדה מסביב לבית הכנסת שלה, אבל כמו בארצות אחרות שאליהן באו במשך זמן קצר קבוצות גדולות של פליטים היו בתי כנסיות שבהם התפללו בני העדות השונות, ובמקרים כאלה התעורר לעתים תכופות ריב ומדון. בבירת מצרים היו בתחילת המאה השש עשרה שלש עדות רשמיות: המסתערבים — ילידי המזרח דוברי ערבית; „המערביים" — מהגרים ממרוקו ושאר המדינות שבצפון אפריקה, אף הם דוברי ערבית; והספרדים [1]. העדה הספרדית כללה את כל היהודים מדרום־מערב אירופה, ובקרב העדה היו מניינים של יוצאי מדינות שונות. אנו שומעים למשל על „קהילה" של יהודים מסיציליה [2]. גם בדמשק היו באותו זמן שלש עדות עיקריות: המסתערבים, הספרדים והסיציליאנים. מספר המערביים היה בדמשק קטן מדי מלהוות עדה מיוחדת. ר' משה באסולה שביקר בבירת סוריה בשנת 1522 מספר, שבזמן ההוא היה ר' שם טוב אלפרני חכם המסתערבים, ר' יצחק מסעוד חכם הספרדים ור' יצחק חבר חכם הסיציליאנים [3]. רבנים אלה ידועים יפה ממקורות אחרים וכיהנו, כנראה, במשרותיהם עוד בסוף התקופה הממלוכית. לר' יעקב בי רב שבא לכל המאוחר בראשית השנה

1 שו"ת רלב"ח סי' כ"ן.

2 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קס"ה. בזמן יותר מאוחר התקיימה בקהיר גם עדה פורטוגיזית (או מנין פורטוגיזי), ר' טוב מצרים דף ל"ה עמ' ב', סמברי עמ' 159 וגם עמ' 162 מדבר על ק"ק סיביליה, אבל יתכן שזהו שיבוש של ק"ק סידיליו, כי לפי דבריו נקרא על שמו של ר' שמואל בן סיד בית כנסת (ר' שם) והנה ר' אליהו קפסלי קורא לר' שמואל בן סיד „ציבליו". ר' דבי אליהו עמ' 106 וזהו בודאי שיבוש מסידיליו.

3 עמ' 67.

1528 לדמשק[4] היו כעבור זמן קצר דין ודברים עם ר' יצחק מסעוד והוא אומר בין השאר: אוי לקהל שזה היה מורה הוראות י"ג שנים[5]. ולפי זה נתמנה ר' יצחק מסעוד לחכם הספרדים בערך בשנת רע"ה (1515). ר' יצחק חבר (או החבר), שהיה לפי דברי ר' משה באסולה רופא מצוין, כיהן במשרתו שנים רבות עד שנפטר בשנת 1541 ואחריו ירש את משרתו בנו ר' חיים חבר[6]. עדת הסיציליאנים היתה מבחינת המספר החלשה בשלש העדות, עדת הספרדים היתה גדולה ממנה הרבה. לספרדים היה בית כנסת גדול שנקרא אל־כתאיב, אבל לא כולם התפללו בו. בשנות העשרים של המאה השש עשרה התפללו הספרדים גם בשני בתי כנסיות אחרים, כלומר: יחד עם המסתערבים והסיציליאנים. עדת הספרדים בדמשק על כל סידוריה נתכוננה בתחילת המאה השש עשרה. במקור עברי מסופר בענין תעודה משנת 1545, שזמן רב לפני כן קנו להם הספרדים חלקת אדמה ועשו להם בית קברות מיוחד והסיציליאנים השתתפו עמהם[7]. בקהילה הגדולה והמגוונת שבבירת סוריה לא שרו תמיד יחסי שלום אלא היו מריבות בבתי הכנסיות ובשוקי העיר, והסיכסוכים הביאו גם לידי הלשנה. בחלב לא התבדלו הספרדים מילידי המקום כל כך כבשאר ערים, אולם גם בעיר זו יסדו להם עדה משלהם, בתי כנסיות ובתי ספר מיוחדים בשביל ילדיהם[8].

לעדות השונות שהתקיימו זו בצד זו בערים הגדולות של מצרים וסוריה היו

4 ר' שו"ת בי רב סי' מ"ב על מקרה שהיה בניסן רפ"ז בקהיר; והשוה שו"ת אלאשקר סי' ס' המשיב על דבריו והוא קורא לו: המורה של דמשק ור' עוד שו"ת רלב"ח סי' צ"ג והשוה שו"ת מבי"ט ח"א סי' ט"ו.

5 סי' ל"ג. ר' יצחק מסעוד נזכר גם בקוה"ד דף ל"ו עמ' א'.

6 על ר' יצחק חבר ר' דברי בנו ר' חיים באבקת רוכל סי' ע"ג: לפני הרב אבא מארי זלה"ה פה דמשק אירע ענין ועמש"כ בתקון יששכר דף ז' שר' חיים שלח לצפת בשנת הש"ו „לוח השנה" לקהל סיסיליאנו כמנהג אביו ר' יצחק ז"ל. ר' יצחק נזכר עוד בשו"ת בי רב סי' ד' ובשו"ת ר' יוסף קארו לאה"ע דיני יבום וחליצה סי' ו' ז'. והשווה דברי ריבות סי' קס"ג. תאריך פטירתו ידוע מרשימה שבסוף של כ"י של הספר תלמוד תורה לר' יעקב סיקילי, שהעתיק ר' יצחק חבר בדמשק בשנת 1526 (ר' למעלה עמ' 365) ושם נאמר: „והוא כתיבת אבא מארי מוהר"ר יצחק החבר זלה"ה ונפטר לבית עולמו בכ"ז למרחשון שנת הש"ב ליצירה וב... ניסן השכ"ד העליתי עצמות אבא מארי לצפת תוב"ב וקברתין בשפוע ההר שמנגד קבר הנביא" וכולי. ואחרי זה כתוב בכתיבה אחרת: „עד כאן הוא כתיבת אבא מארי מוהר"ר חיים החבר זלה"ה ונפטר לבית עולמו ליל ד' ר"ח אדר שנת הגש"ם חלף ליצירה וצפת תוב"ב" וכולי. ר' במאמרו של ש. אסף, מפירושו של סעדיה בן דוד אל־עדני על הרמב"ם, ק"ס כ"ב, עמ' 244. ר' חיים חבר חתם עם שאר חכמי צפת על פסק דין בשנת ש"א (הצור לבריאת עולם), ר' אבקת רוכל סי' קכ"ד, ועם ר' משה מטרני בשנת שי"ז, ר' שו"ת מבי"ט ח"א סי' רפ"ז ור' תשובה שלו אבקת רוכל סי' קי"ד והוא נזכר גם בשו"ת הרדב"ז ח"ו סי' ב' אלפים רצ"ח.

7 שו"ת בי רב סי ל"ג: אבקת רוכל סי' קי"ג—קי"ז.

8 אבקת רוכל סי' נ"ב; שו"ת מבי"ט ח"ג סי' ל"ב.

איפוא מוסדות משלהם, הם בחרו להם ועד שנקרא „מעמד" [9] והוא שלט ביד חזקה בבני העדה והטיל עליהם מסים לשם כלכלת ההוצאות. לרשותו עמד גם מנגנון אדמיניסטרטיבי. אנו שומעים למשל על סופר הספרדים בדמשק, היינו מזכיר העדה [10]. בראש וראשונה דאגו הפרנסים לכך שתהיה לעדה בית כנסת משלה, כי הרצון להתפלל כמנהג האבות היה אחד הנימוקים להתבדלות. בענין זה התעקשו ביותר, ומשום כך נוסדו בתי תפילה ספרדיים בכל מקום שהתקבץ מהם עד כדי מנין עשרה. אמנם לא רק מנהגי התפילה של יהודי ספרד והמסתערבים היו שונים, אלא גם סדרי הקהל. בעדת המסתערבים שלטו ה„זקנים", היינו ראשי המשפחות המכובדות, בעוד שהספרדים נהגו לכנס אספות כלליות של חברי הקהל כדי להחליט בענינים חשובים והיו שואלים כל איש לדעתו או ביקשו לפחות מכל חברי העדה להסכים לתקנות של המעמד ולהתחייב על קיומן. המסתערבים היו רגילים למכור את המצוות והמשרות בבית הכנסת באופן שעברו בירושה, ואילו אצל הספרדים נמכרו רק לזמן מוגבל. הואיל ובענין זה היו תלויים כבוד ו„חזקה" מדור דור לא רצו המסתערבים לותר שום ויתור ועמדו בתוקף על דעתם [11]. לעדות השונות היו גם בתי דין מיוחדים שבהם התנהלו המשפטים בלשונם [12]. בתי דין אלה היו בלתי תלויים והיו מורכבים מתלמידי חכמים מבני העדה והיו להם סופרים משלהם [13]. בענינים מסוימים היו בין המסורת המשפטית של המסתערבים לשל הספרדים הבדלים ניכרים ובראשונה שמרו העדות בקפדנות רבה על המסורת המשפטית שלהן. והרי דוגמא אחת מסוג של דינים ומשפטים שהעסיק את הדיינים הרבה: המסתערבים התנו בכתובות מעשה ידיה לעצמה והוא חייב לתת לה כך וכך לשנה והספרדים כתבו בכתובה מעשה ידיה לו וכסותה עליו. יהודי סיציליה והמגרבים שישבו במצרים ובסוריה נהגו כספרדים. לתנאי זה נודעה חשיבות מרובה לגבי מקרים שונים [14]. כשם שלעדות השונות היו בתי ספר שבהם למדו הילדים בלשונם, כך נפרדו גם בעניני צדקה. כל עדה ועדה דאגה לעניים שלה [15] והיו לה הקדשות משלה [16]. וכדרך שנפרדו המסתערבים והספרדים בחייהם כך גם במותם. זמן קצר אחרי שהספרדים השתקעו בארצות המזרח רכשו להם

9 ר' בתעודה מדמשק אבקת רוכל סי' קי"ג. כך נקראו ועדי העדות הספרדיות גם במקומות אחרים ר' Jos. Nehama, Histoire des Israélites de Salonique II, עמ' 74.

10 שו"ת בי רב סי' ל"ג.

11 שם סי' מ"ט.

12 ר' שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף רכ"ו.

13 שו"ת בי רב סי' ל"ג; אבקת רוכל סי' ק"ץ (דף קע"ג עמ' ב' ראש טור א') ; שו"ת מבי"ט ח"ג סי' ל"ט.

14 ר' שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קמ"א ; גוטהיל־זורל עמ' 182, 186.

15 שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתק"י.

16 ר' טוב מצרים דף י"ד עמ' א'.

במקומות אחדים קרקעות ויסדו להם בתי קברות משלהם [17] והכתובות שנחרתו על גבי מצבותיהם נכתבו עוד זמן רב בלשון ספרדית. הדבקות הקנאית במסורת בעניני הפולחן וסדרי הקהל והנטיה להתבדלות היו ביטוי של המאבק בין שתי קבוצות שהיו זרות זו לזו, ומובן מאליו שבפעם כפעם התלקחו היצרים. מן הראוי לציין שלא הגיעו אלינו הדים של התנגשויות בשדה הכלכלה. עד כמה שיש לדון מקבצי השאלות והתשובות מן התקופה שבה התישבו הספרדים במצרים ובסוריה לא האשימו אותם המסתערבים שהם מסיגים את גבולם בעניני פרנסה וכיוצא בזה [18]. דומה שבדרך כלל לא היה המאבק בין ילידי המקום והספרדים במצרים ובסוריה כה חריף כבארצות אחרות. הקיום של הקהל הכולל את כל העדות לא פסק אף פעם בערי מצרים וסוריה למרות הפירוד המופלג בין בני הארצות השונות. כמובן היו ענינים שנגעו בכל היהודים ללא הבדל מוצא ומנהג, בעיקר היחסים לרשות, כגון עניני מסים, והיחסים לשכנים המסלמיים בדרך כלל, ובענינים אלה היה על באי כח של כל העדות להועד ולבוא לידי החלטות המחייבות את כל היהודים שבמקום. על „הסכמות" כאלה נשתמרו ידיעות בספרות השו"ת [19]. בדמשק היתה לקהילות מזכירות משותפת שנהל „סופר הקהילות" [20]. הקיום של בתי דין משותפים היה הכרח, משום שלעתים תכופות היו משפטים בין ספרדים ומסתערבים. ענינים כאלה הובאו לפני בית דין שהיה מורכב מדיינים מבני העדות של המתדיינים. אולם בתי דין משותפים לא הורכבו אך ורק בשעת הצורך, אלא בערים הראשיות התקיימו בתי דין עליונים קבועים שבהם ישבו דיינים מבני העדות השונות [21]. ועוד היו לעדות השונות מוסדות משותפים לא רק בערים הקטנות, שבהן ישבו מעט יהודים, אלא גם בערים גדולות, כגון מקוה משותפת וכיו"ב [22].

למרות הנטיות להתבדלות התקרבו במרוצת הזמן הספרדים והמסתערבים. הספרדים הסתגלו אל הסביבה החדשה, אך שלא כדרך רוב המהגרים הבאים אל ארץ אחרת לא ביטלו את עצמם מפני תושבי הארץ מימי קדם, מפני היהודים בני מצרים וסוריה. זה היה תהליך של מיזוג. הספרדים למדו ערבית ובמשך הדורות נהפכה ללשון המדוברת בבתיהם ואילו המסתערבים קיבלו את רוב מנהגי הספרדים. אפשר לומר שהמסתערבים קיבלו עליהם את מרות הספרדים. הספרדים עלו על יהודי מצרים וסוריה מכל הבחינות. בקרב המסתערבים לא היו חכמים ורבנים שהגיעו לקרסוליהם

17 ר' למעלה.

18 השוה תשב"ץ ח"ג סי' מ"ה.

19 אבקת רוכל סי' קפ"ו, ק"ץ ; שו"ת מבי"ט ח"ג סי' ל"ב.

20 ריבלין, דמשק, עמ' 89, 91.

21 שו"ת רלב"ח סי' כ"ו, צ"ב ; אבקת רוכל סי' נ"ח, קפ"ו (ק"ץ עמ' ב') ; שו"ת מבי"ט ח"ב סי' ר"ב.

22 אבקת רוכל סי' נ"ב.

של חכמי הספרדים שהיו המנהיגים הרוחניים המוכרים בכל קהילות ישראל שבארצות מסביב לים התיכון והמכריעים בכל דבר של מנהג ומסורת. אמנם גדולי הרבנים הספרדיים ישבו כולם בערים הגדולות, בקהיר ובדמשק, והקהילות בשאר העריך נחשבו משום כך כמקומות שאין בהם תורה[32]. על בתי הדין בקהיר היה להתחשב בעובדה, שבקהילות אלה לא היה לעתים אדם שידע לכתוב גט כשר[24]. אולם ההשפעה של הרבנים המפורסמים שישבו על כסא ההוראה בקהיר, בדמשק ובצפת היתה מורגשת בכל אתר ואתר. לא רק חכמי התורה של הספרדים עלו לאין שיעור על המסתערבים אלא היה הבדל עצום ברמת ההשכלה של הציבור המסתערבי והספרדי. העדות של המסתערבים עצמן מינו להן רבנים ודיינים מבין הספרדים. ר' יוסף אסכנדרני היה בקהיר דיין המסתערבים, וכן בנו ונכדו[25]. החיים הדתיים היו בקרב המגורשים יותר אינטנסיביים. אפשר לדבר על התעוררות דתית בקרבם. כל אלה אשר לבם לא היה שלם עם דת ישראל השתמדו, ואותם הפליטים שהגיעו אל ארצות המזרח היו בעלי רצון מחושל לשמור על מורשת האבות. במשך שנים רבות באו למצרים ולסוריה אנוסים, אנוסי ספרד ופורטוגאל[26], ובעלי תשובה אלה היו ברובם מלאי התלהבות דתית. בהגיעם לחוף מבטחים נדמה להם כאילו התחילו חיים חדשים. מי שלא נימול קיים מצות מילה בגופו אפילו היה גדול[27]. הזוגות שבאו בברית הנישואין לפי נימוסי הנוצרים הלכו אל הרבנים ונכנסו לחופה כדת משה וישראל[28]. רבים מן האנוסים שחזרו אל חיק היהדות בכל נפשם ובכל מאדם התהלכו נוגים ועצובים והתחרטו על העבירות שעברו בארץ השמד, ביודעים ובלא יודעים, וכל מחשבתם היתה לעשות תשובה ולכפר על חטאיהם במעשים טובים. גם החיים החברתיים בקרב הספרדים היו הרבה יותר מפותחים וערים מאשר אצל המסתערבים. היו להם „חברות" שונות, כגון חברות של גומלי חסדים, חברות של קברנים ועוד[29].

דרכי המיזוג של הספרדים והמסתערבים היו שונות בערים הגדולות מבעריך הקטנות. בעיירות שבהן לא היה אלא בית כנסת אחד נכנעו המסתערבים לספרדים במשך זמן קצר כליל. והרי דוגמה מאלפת מעיירה בלבנון: בצידון היה עוד בשנת 1521 רוב של מסתערבים, אך כעבור זמן לא ארוך קיבלו עליהם להתפלל כמנהג

23 שו"ת רדב"ז ח"ו סי' ב' אלפים מ"ח: (טריפולי) עיר קטנה ואנשי חכמה בה מעט, ור' תשובת ר' יוסף צייאח על הכשר המקוה של חמת: מענין טבילת מקוה עיר חמת שכתבתי שאין לפוסלו הואיל ונהגו בו מימי קדם דור אחר דור ולא מיחו בהם גדולי ישראל העוברים דרך שם אף אם במקום ההוא אינם בני תורה וכולי, אבקת רוכל סי' נ"ד.

24 שו"ת רדב"ז ח"א סי' קפ"ב (גט מצידון), ש' (גט מדמיאט).

25 סמברי עמ' 155.

26 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תרפ"ג: וכבר ראיתי במצרים באחד מבני האנוסים וכולי.

27 ר' שם ח"א סי' תל"ד.

28 השוה אבקת רוכל דף ע"א עמ' א'; שו"ת מבי"ט ח"ב סי' י"ז.

29 השוה נבחר מכסף סי' ל"א, קכ"א.

הספרדים. עברו שוב שני דורות ובאו שמה מסתערבים מעיר אחרת ורצו להנהיג את מנהגם. הספרדים התנגדו לכך בכל תוקף ואחרי שארכה המחלוקת פנו אל ר' יאשיה פינטו שישב על כסא הרבנות בדמשק וטענו ש„נהגו מימי קדם להתפלל כסדר הספרדים בקהלם ולא נודע ונשמע להם סדר תפלה זולת הסדר הנזכר וגם כי באי אנשים מסתערבים בעיר ההיא נהגו גם כן להתפלל עם הצבור כמנהגם הקדום כלשון ומנהג ספרד" [30]. אולם בערים הגדולות שבהן היו עדות נפרדות החזיקו המסתערבים עוד זמן רב במנהגם והתפללו בבתי הכנסיות לפי סדר התפילות שלהם [31]. הספרדים שהיו גאים על המסורת שלהם, על רמתם התרבותית ועל עמדתם החברתית, ניסו לעתים להכריח את המסתערבים שיקבלו עליהם את מרותם וינהגו לפי מנהג ספרד. אך לא תמיד עלתה בידם. ר' יוסף קארו התנגד לכפיה ופסק שאין „לכוף קהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כשום א' מן הפוסקים ראשונים ואחרונים"; הוא אומר ש„הרמב"ם ז"ל אשר הוא גדול הפוסקים וכל קהלות ארץ ישראל והאראביסטאן והמערב נוהגים על פיו וקבלוהו עליהם לרבן מי שינהוג כמותו בקולותיו ובחומרותיו למה יכפוהו לזוז ממנו ומה גם אם נהגו אבותיהם שאין לבניהם לנטות ימין ושמאל מהרמב"ם ואפילו רבו באותה העיר קהלות שנוהגים כהרא"ש וזולתו אינם יכולים לכוף למיעוט הקהלות שנוהגים כהרמב"ם ז"ל לנהוג כמותם" [32]. למעשה היו הנסיונות להכריח את המסתערבים שיקבלו את מנהג ספרד נסיונות להחיש תהליך שהתקדם בין כה וכה גם בערים הגדולות. בעוד שהרבנים והפרנסים משתדלים שלא לטשטש את הבדלי המנהגים, מתרבים גם בערים אלה המוסדות המשותפים. פה ושם מתפללים בני העדות השונות בבית כנסת משותף [33], רוכשים שדה קברות בשותפות [34] וכדומה. לא עברו אלא שנים מועטות אחרי שבאו הספרדים ושאר המגורשים אל ארצות המזרח ובניהם נשאו כבר נשים מבנות המסתערבים ולהפך [35]. צעד אחרי צעד התקרבו המסתערבים והספרדים עד שבמשך דורות אחדים נהרסה המחיצה בין העדות. המסתערבים נטשו הרבה ממנהגיהם הקדומים וקיבלו את מנהגי הספרדים. בענין כה חשוב כגון סדרי הירושה ויתרו המסתערבים לספרדים. עד המאה השש עשרה התנו בכתובה שאם תמות האשה בלי זרע של קיימא יחלקו הבעל וקרובי האשה מה שנשאר מהנידוניא, עד שבא הרדב"ז ותיקן שיחלקו את עזבונה [36]. פירוש הדבר ששינו את תקנת דמשק, כי הנוסח שהנהיג הרדב"ז אינו

30 שם סי' א'. 31 שם סי' ד'.

32 אבקת רוכל סי' ל"ב, אף כי המובר בקהילת צפת (או קהילה אחרת שלא במצרים וסוריה) הרי זוהי תשובה שיש בה נקיטת עמדה עקרונית.

33 ר' טוב מצרים דף י"ד עמ' א'; שו"ת בי רב סי' ל"ג.

34 ר' למעלה.

35 ר' גוטהייל־זורל עמ' 184—186.

36 ר' למעלה עמ' 346.

אלא החוק הידוע בשם תקנת טליטולה שהיה מקובל בקהילות ספרד. אמנם גם הספרדים הושפעו מהמסתערבים. כך, למשל, התחילו בהשפעת עדות המזרח מתדיינים בפני בוררים, מה שלא נהגו לעשות בספרד [37]. אולם כברת הדרך שהתקרבו המסתערבים אל הספרדים בתהליך המיזוג היתה הרבה יותר ארוכה מזו שהלכו הספרדים לקראת המסתערבים. בדרך כלל סטו המסתערבים ממסורתם. בסדרי התפילה שלהם היה אחד הדברים האופייניים אותו מנהג שהנהיג הרמב"ם באמירת השמונה עשרה, היינו ביטול התפילה בלחש. על פי דרישת הספרדים החלו שוב מתפללים בלחש ואח"כ חוזרים בקול רם כמנהג ספרד. בראשונה נתקבל מנהג ספרד באמירת השמונה עשרה בארץ ישראל ובסוריה ואחרי כן גם במצרים [38]. וכן בטל מנהג המסתערבים בתפילה של ליל הכיפורים ובכל מקום התחילו אומרים את תפילת כל נדרי [39]. כך גברה לאט לאט גם בקהילות הגדולות השפעת הספרדים. מספרם עלה יותר ויותר ע"י הצטרפות מהגרים חדשים שבאו מארצות אחרות ורבים מיהודי איטליה שישבו בארצות המזרח נלוו אליהם וברבות הימים נהפכו כל קהילות מצרים וסוריה לקהילות ספרדיות. אולם הואיל ומספר הספרדים שהיגרו למצרים ולסוריה היה לא גדול והם מצאו בארצות ההן קהילות גדולות וותיקות, על כן לא היה נצחונם שלם כמו בארצות תורכיה האירופאית; הלשון הקסטילית נשכחה מפי יוצאי חלציהם של המגורשים ושמותיהם בלבד משמשים עדים למוצא המשפחות הספרדיות.

37 ר' אצל ש. אסף, בתי הדין וסדריהם אחרי חתימת התלמוד, עמ' 95.

38 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קס"ה.

39 שם סי' אלף ק"ז.

פרק 3:

ר' יצחק שולאל וזמנו

א

כאשר התכונן העולם הנוצרי לחוג את שנת היובל אלף וחמש מאות, יכלו גם הממלוכים, שליטי מצרים, לחוג יובל. מלאו מאתים וחמשים שנה לשלטונם. אולם ימים אלה לא היו להם ימי חג. היסודות שעליהם הושתתה מלכותם נתערערו יותר ויותר, שמשם הלכה הלוך ושקוע. סכנות חמורות נשקפו להם, אויבים חזקים שאמרו להכחיד את מלכותם כליל איימו עליהם. אך הפריטוריאנים על גדות הנילוס עמדו תחתם ולא שעו לסימנים ולאותות. הם המשיכו בתעלוליהם עד הסוף. בשנים האחרונות של המאה החמש עשרה עברו על תושבי מצרים וסוריה עוד פעם כל מוראות השלטון הפרוע של מלכי העבדים, מלחמות האמירים וסיעותיהם בינם לבין עצמם, גזל ועושק ומעשי אלימות נפשעים. פרחי הממלוכים עשו כעולה על רוחם, חוק ומשפט היו לקלס.

אחרי קאיתבאי עלו במשך חמש שנים חמשה שלטאנים על כסא השלטון. בנו של קאיתבאי אל־מלך אנ־נאצר מחמד, שהומלך בשנת 1496, היה אז נער בן חמש עשרה, והשליט האמיתי היה בראשונה האמיר קאנצוה כ'מסמאה. כמובן שאף אמיר זה לכתר השלטאן, ואחרי שעלה בידו לסלק את מתנגדיו התקומם נגד המלך־הנער וכינה את עצמו אל־מלך אל־אשרף. ברם המזל לא האיר לו פנים. שתי פעמים נוצח, וכאשר ברח עם ידידיו־תומכיו לארץ ישראל פגש באמיר אקברדי שהיה זמן רב יריבו. התלקח קרב, פלוגות קאנצוה כ'מסמאה נוצחו עוד פעם ומאז ואילך נעלמו עקבותיו. אחרי נצחונו על קאנצוה כ'מסמאה היה האמיר אקברדי הראשון במלכות, אולם לא עבר זמן רב והוא ברח מחמת הממלוכים המתפרעים מקהיר למצרים העילית. הממלוכים השתלטו על עיר הבירה, שדדו בשכונות ואיש לא היה בטוח בחייו. על פי בקשת השלטאן חזר אקברדי לקהיר אך כשהגיע לשערי הבירה התלכדו מתנגדיו והכריזו עליו מלחמה, ובמשך חודש תמים ניטשו בבירת מצרים קרבות רחוב. לבסוף ברח אקברדי לסוריה וניסה להשתלט על דמשק וחלב, וכשלא הצליח בכך שפך את חמתו על תושבי הכפרים, גזל את רכושם ושרף את בתיהם. השלטאן עצמו היה שקוע בתענוגות ובילה את ימיו בחברת בדחנים ובעלי כלי זמר, שוטט בלילות ברחובות קהיר, התנפל על עוברי דרך והתעלל בהם באכזריות. אחרי

שישב למעלה משנתים על כסא המלכות (1496.8.6—1498.10.31) קשרו עליו האמירים קשר ורצחו אותו. תחתיו מלך אל־מלך אצ׳־צ׳אהר קאנצוה, אחי אמו. הוא היה אדם צעיר, בן עשרים וחמש בערך, נבון ובעל מרץ, ואם כי לא נרתע ממעשי פשע היה טוב מרבים שקדמו לו. ברם שלטונו לא האריך ימים, וגם בזמן הקצר שהחזיק מעמד לא יכלו האוכלוסין לנשום לרווחה. אקברדי הופיע לפני שערי חלב ושם מצור על העיר ועד שבאו גדודי השלטאן השחית את הנפות שמסביב לעיר. במצרים התקוממו הבדואים ואיימו על הבירה. אך דוכאו הבדואים הרים נציב דמשק את נס המרד, וכעבור זמן מה פרצה גם בקהיר עצמה מרידה של קצינים. אנשי קאנצוה עזבו אותו אחד אחד וכאשר נתיאש מהקרב התחפש בבגדי נשים וברח מהציטדלה (1500.6.27). אחריו הומלך האמיר ג׳אנבלאט שנתכנה אל־מלך אל־אשרף, אמיר עריץ ואכזר, אך למזלם של תושבי מצרים לא ישב זמן רב על כסא המלכות; שלטונו נמשך פחות משבעה חדשים (1500.6.29—1501.1.9). הנציב של דמשק עמד עדיין במרדו והאמיר טומאנבאי שיצא נגדו בראש הצבא המצרי עשה אתו יד אחת וכעבור שבועות אחדים עלו המורדים על קהיר. שוב היתה קהיר לשדה קרב בין סיעות הממלוכים. המורדים תפשו עמדות במדרסה של אל־מלך אנ־נאצר חסן וגדודי השלטאן השיבו מלחמה מהציטדלה. יום יום נערכו קרבות עד שהתחילו אנשי השלטאן — כרגיל — לעבור לצד שכנגד, המורדים התחזקו יותר ויותר חדרו אל הציטדלה והרגו את ג׳אנבלאט. האמיר אבו־נ־נצר טומאנ־באי נבחר לשלטאן וקיבל את הכינוי אל־מלך אל־עאדל. בראשונה היה אהוב על הצבא והאזרחים אבל סמוך לכך התחיל מבצע מעשים שהפכו את האהבה לשנאה. האמירים שהתנגדו לו נרצחו, הושלכו אל הנילוס וכיוצא בו. שוב פרצה מרידה, טומאנבאי ברח ומשנמצא במחבואו נהרג. הוא ישב פחות מארבעה חדשים על כסא השלטון (1.9—1501.4.18), מלכות של מאה ימים.

אחרי טומאנבאי נבחר לשלטאן האמיר קאנצוה אל־גורי שנקרא אל־מלך אל־אשרף, הוא האחרון ממלכי העבדים שמלכו על מצרים וסוריה. היה היה בערך בן ששים בעלותו לשלטון, איש פיקח ומשכיל, בשעת הצורך בעל מרץ ויזמה ובשנים הרבות ששרת במשרות שונות רכש לו נסיון בעניני הממשלה. הוא השתדל להשליט סדר במלכותו ובמשך חמש עשרה השנים שישב על כסא השל־טון (1501—1516) כמעט שלא היו מריבות דמים בין האמירים ולא מרידות. אולם האוכלוסין נאנחו תחת נטל המסים, כי קאנצוה אל־גורי הכביד עליהם את עולו. הוא הגדיל את המסים והארנוניות, הוציא מטבעות גרועות לשוק והכריח את הסוח־רים לקבל אותם לפי השער הקודם, וכשמת בימיו בן אדם אמיד הטילו על יורשיו מסים כבדים עד שלא נשאר מן הירושה אלא חלק קטן. הכספים שסחט מן האוכלוסיה באמצעים אלה איפשרו לו להגדיל את מספר הממלוכים ולהרים את קרן מלכותו. בעשור הראשון של המאה השש עשרה פגה במקצת המתיחות בין שליטי מצרים ובין

העות'מאנים. השלטאן באיזיד השני היה איש רודף שלום וגם חולה, ובמשך זמן רב שרה שלום בין שתי המלכויות. על כן יכול קאנצוה אל־גורי לכוון את תשומת לבו לעבר אחר. הוא שלח את גדודיו לערב והרחיב את גבולות שלטונו בחצי האי. ברא־שונה יצא הצבא המצרי אל החג'אז, השיב את הסדר על כנו ודיכא את המרידות במכה ובמקומות אחרים ואחר כך חדר חיל משלוח ממלוכי לתימן. ניצח את גדודי הנסיכים הערביים שמלכו על מדינה זו וכבשו את הערים צנעא וזביד. ברם לבו של קאנצוה אל־גורי לא היה נתון למסעי מלחמה אלא לתענוגות ועליהם בזבז את חלק הארי מהכנסותיו הגדולות. חצר השלטאן היתה בימיו מלאה הדר, התלבשות מפוארות, כלי הבית כולם זהב, באורוות רבצו האצילים שבסוסי ערב. השלטאן יצא לעתים תכופות לטיולים ואתו פמליה גדולה ברוב פאר. במסיבות הרבות שנערכו בחצר ובארמונות השרים השתתפו זמרים ונגנים, רקדנים ובדחנים לרוב, וכן סופרים ומשוררים, ולכולם העניק השלטאן מתנות ביד נדיבה. צירים ושליחי מלכים נתקבלו בכבוד רב, והשלטאן הראה להם את גודל עשרו ויקר תפארתו. סעודות והצגות רדפו זו את זו, קרבות של פרים ואילים, מרוצי פילים וארויות, כלבים ותרנגולים, תחרויות ממלוכים לבושי ארגמן שירו חצים מעל סוסים דוהרים וזרקו רמחים למרחקים. כשעלו מי הנילוס היה השלטאן יוצא לפתוח את הסכר ומימים ימימה היה עורך שם הילולה מפוארת. הוא בנה לו חוילה על יד מודד המים שבבירת מצרים ושם בילה את הלילה וגם האמירים נטו שם אהלים, וכששקעה השמש נערכה תאורה וחגיגת זיקוקים. על מלגזים ועל טפחות החוילה והמסגד שבקרבתה נתלו רבבות מנורות, וכן עשו תושבי העיר בבתים שעל שתי גדות הנילוס, ועל היאור עצמו שטה ספינה גדולה וגם בה מנורות לאין ספור. הובאו כדים וקנקנים מלאי חומר שרפה והורדו לאסדות מוכנות מראש והבערו, זיקוקים ולפידים העלו באש, התזמרות של האמירים ניגנו — כך בילו את הלילות על גדות הנילוס. נפלאות מספרים הכרוניסטים הער־ביים על החגיגות רבות הקסם שנערכו בימי השלטאן קאנצוה אל־גורי והם אומרים, שלעתים היו לו עניני הממשלה לזרא ועברו שבועות שלא חתם על פקודות וכתבים. ועל כל הנשפים לא שת לבו לקץ ההולך וקרב...

ב

ההפיכות והמרידות שזעזעו את מלכות העבדים אחרי פטירת קאיתבאי הביאו על האוכלוסין סבל רב וגם היהודים שתו מכוס התרעלה. בימים ההם היו חיי אדם הפקר, המושלים והמורדים למיניהם התחרו בשוד וגזל ומצצו את לשד האזרחים, ולעתים הראו את מסירותם לדת ישמעאל והתעללו ב„כופרים".

בעוד שבמהומות המרובות שבמחצית הראשונה של המאה החמש עשרה לא נטפלו הממלוכים הפורעים במיוחד אל היהודים, החלו בימים ההם פושטים לעת

מצוא אל רחוב היהודים לשלול שלל. זה המנהג הישן הידוע לנו יפה מאלפי שנות הגולה. כאשר הצליח דודו של השלטאן אל־מלך אנ־נאצר מחמד לנצח את האמיר קאנצוה כ׳מסמאה המורד — זה היה בשלישי לפברואר 1497 — ירדו הממלוכים הצעירים שנלחמו תחת פיקודו מן הציטדלה והתחילו שולחים את ידם בשוד. הם שדדו את בתי האמירים והתעללו בשופטים שתמכו במורדים, וכן התנפלו על בתי היהודים ועל הסוחרים האירופאיים שנמצאו אותה שעה בבירת מצרים. בתים רבים של יהו־דים היו למשיסה [1]. בקיץ של אותה שנה הגיעו המהומות לשיאן. חודש אוגוסט 1497 היה לתושבי קהיר חודש אימים. החנויות היו סגורות וכל העיר שבתה, כי גדודי הממלוכים ושבטי בדואים ערכו קרבות ברחובותיה. אפילו בלילות לא פסקו היריות שהרעידו את העיר. כבר עלה מספר הקרבנות למאות אך כל הנסיונות להשלים בין הסיעות היריבות ולשים קץ למערכת הדמים עלו בתוהו. גם אחרי שהוכה האמיר אקברדי מכה ניצחת ויצא מקהיר (1497.8.26) לא הוקל המצב. שוב ירדו פרחי הממ־לוכים מן הקסרקטינים שלהם שבציטדלה ושלחו את ידיהם בביזה. הם הציתו את בתי האמירים של המפלגה המנוצחת ואותה שעה פרצו לבתי האזרחים שבסביבתם ושדדו מכל הבא בידם. בשכונת זוילה, המרכז היהודי בבירת מצרים, היה לאמיר אקברדי בית גדול שהיו בו מחסני סחורות, וכמובן לא פסחו עליו הממלוכים הפור־עים. חבורותיהם שמו את פעמיהן אל שכונת היהודים, שדדו בבית ההוא מאה אלף דינאר, אהלים ובגדים יקרי ערך, ובאותו זמן התנפלו על בתי היהודים שבסביבה ושדדו וגזלו. אספסוף ועבדים שחורים נלוו אל הפורעים שפשטו בעיר והשתוללו שלשה ימים רצופים [2]. כאשר שככו הרוחות במקצת נטפל השלטאן עצמו אל היהודים. הוא היה צעיר פרוץ ועשה בכל יום מעשים שהיו מבזים אותו בעיני הבריות. והנה ביום בהיר, בפרוס השנה 1498 [3], נתעוררה בו כביכול קנאת הדת והוא פקד להרוס את בית הכנסת העתיק בדמוה שעל יד קהיר. כדי להפגין את אדיקותו קבל עם ועדה הלך עצמו לדמוה ובנוכחותו נעשתה מלאכת החורבן [4]. ההיסטוריון הערבי המספר מאורע זה אינו אומר אם נחרב בית הכנסת כליל, אך אין כמעט ספק שנשארו בדמוה בתים אחדים ברשות היהודים וחוגגים המשיכו לבוא לשם ולהתפלל באותו מקום. ממקור יהודי מן המאה השש עשרה שאין להטיל ספק בנאמנותו אנו למדים, שעוד שלשים שנה אחרי מעשה זה נהגו יהודי קהיר לבקר בדמוה בשבתות, בראשי חדשים ובימים קבועים אחרים [5]. מכל מקום היתה זו פגיעה חמורה בחופש הפולחן היהודי

1 סאנוטו, I Diarii, 637. אבן איאס III, עמ׳ 336 מספר על המהומות מבלי להזכיר את היהודים.

2 אבן איאס III, עמ׳ 365.

3 בחודש ג׳מאדא א׳ 903 (1497.12.26—1498.1.24).

4 אבן איאס שם עמ׳ 376.

5 שו״ת רלב״ח סי׳ כ״ו.

שלא היתה כמותה זה זמן רב. כעבור חצי שנה באה על יהודי קהיר פורענות חדשה. הממלוכים שנלחמו נגד גדודי האמיר אקברדי דרשו הענקה ועמדו על תביעתם בתוקף. השלטאן נאלץ להעתר לבקשתם והסכים לתת לכל ממלוך חמשים דינאר, אך הואיל והסכום הדרוש לא היה ברשותו הטיל קנסות על פקידיו, על השופטים העליונים, על סוחרים עשירים וכן חייב את היהודים והנוצרים להשתתף בהוצאה זו [6]. שלטונו של אל־מלך אצ־צ׳אהר קאנצוה הביא לתושבי מצרים הקלה פורתא, אולם כאשר עלה האמיר ג׳אנבלאט על כסא המלוכה התחילו שוב הסחיטות. בחודש יולי 1500 הוטלו קנסות על הסוחרים העשירים אשר בבירת מצרים, על פקידים בעלי אמצעים וכן על הקהילה היהודית והעדות הנוצריות [7].

השלטאן קאנצוה אל־גורי עשה אותו דבר. בראשית שלטונו כאשר מקורות הכנסה אחרים אזלו נאלצה הממשלה הממלוכית להגדיל את נטל המסים שרבץ על האוכלוסין עד למעלה מיכלתם [8]. בחודש יולי 1501 נקט השלטאן באמצעים נמרצים כדי למלא את אוצר המלכות. הוא גבה מבעלי הרכוש שבכל מדינותיו את דמי השכירות של שבעה חדשים בתור מס חד־פעמי ולתשלום זה חויבו גם בעלי חנויות, בתי מרחץ, אניות וכולי. על הסוחרים, על קציני הצבא ועל משרתי השלטאן הוטל לשלם סכומים הגונים, וכרגיל פנו גם אל היהודים והנוצרים במיוחד ודרשו מהם שלשים אלף דינאר. השלטאן מינה אמירים אחדים שפיקחו על גבית המס והם נהגו באכזריות יתרה עד שפרצו מהומות בכמה מקומות במצרים ובסוריה [9]. עול המסים והקנסות שהטיל קאנצוה אל־גורי על היהודים כמו על שאר התושבים היה כבד, אולם בדרך כלל חל בימיו שיפור ניכר במצבם. אחרי חמש שנים של מלחמת אזרחים חזר המצב לתיקונו וגם ליהודים הונח. כשם שהשלטאן ריסן את יצרי האמירים המרדנים כך פסקו הנגישות במיעוטים הדתיים שהיו כה מרובות בימי הממלוכים. בימים השקטים של שלטון קאנצוה אל־גורי עשו רבים מבין היהודים חיל וראו פרי בעמלם. קרני האור של חצר השלטאן חדרו אל כל פינות מלכותו ונגהו גם על קהילות ישראל שבמצרים ובסוריה.

6 אבן איאס III, עמ׳ 384. זה היה בחודש ד׳ר־ל־חג׳ה 903 (1498.8.18—.7.21).

7 שם עמ׳ 433.

8 בעוד שבתחילת התקופה הממלוכית מתקשה הממשלה לגבות מס חד־פעמי בשיעור דינאר אחד (ר׳ למעלה עמ׳ 262, 314/313), היא מטילה בתחילת המאה השש עשרה מס כזה בשיעור 20 דינאר. ר׳ אבן איאס IV, עמ׳ 408.

9 שם V, עמ׳ 16 ; השוה ויל IV, עמ׳ 387, ב Legatio Babylonica f. 85 v מסופר על העושק שעשק טומאנבאי מסלמים, נוצרים ויהודים, אולם כפי שיש להסיק מהקונטכסט הכוונה למעשי קאנצוה אל־גורי כי הוא ולא טומאנבאי הטיל מס בשיעור דמי השכירות של חדשים אחדים וכולי. יתכן שאין זו טעות אלא כוונה, כלומר : שרצו לספר לציר הספרדי על עצם המעשה אך לא על עושהו, כלומר : על השלטאן המולך, או שהציר עצמו שיבש את הסיפור מסיבה זו.

ג

אמנם לא זו בלבד שנשתפר יחס הממשלה אל היהודים אלא גם בתוך הקהילות נשתנה הרבה לטובה. מגורשי ספרד שבאו להאחז בארצות המזרח הפיצו תורה והשכלה בקהילות הגדולות והקטנות ועוררו את הכחות שהיו צפונים בהן. והנה בימים ההם קם ליהודי מצרים ראש וקצין, שידע לגדור את הפרצים ועמל ללא ליאות למען טובת הכלל, הוא הנגיד ר' יצחק הכהן שולאל, אחד מאותם המעטים שנועדו להיות מנהיגים.

ר' יצחק הכהן שולאל שעלה על כסא הנגידות אחרי פטירת ר' נתן הכהן שולאל היה בן משפחתו. אחד מבני זמנו מספר שהיה בן אחיו של ר' נתן שולאל [1], ובמקור שני מסופר שאשתו הראשונה של הנגיד ר' נתן שולאל היתה אחות של ר' יצחק שולאל [2]. ר' יצחק עצמו נשא לאשה את קמר בת ר' אברהם בן חיים, כפי הנראה בת למשפחה נכבדה שהתגוררה בתחילת המאה השש עשרה בירושלים — דבר זה אנו למדים משאלה שנשאל ר' יעקב בי רב ובה מדובר בפרוטרוט על מעשיה של קמר. אחרי מות בעלה נישאה לר' סלימאן בן דנון, נתגרשה ממנו כעבור זמן קצר ונתקדשה לר' דניאל זך, אבל רבנים אחדים חששו לטובתו של בן הנגיד ומשום כך רצו לעכב בידי ר' דניאל זך מלשאת אותה [3]. הכוונה לר' אברהם בנו של ר' יצחק שולאל שישב אחרי פטירת אביו בירושלים והוא הבן היחיד של הנגיד הנזכר במקורות שנודעו עד עתה [4].

ר' יצחק הכהן שולאל היה מעורה בתרבות ישראל, תלמיד חכם מובהק שכל שבילי ההלכה נהירין לו. רב אחד מאיטליה שעשה שנים אחדות במחיצתו מספר, שהנגיד „חכם גדול ותורתו אומנותו יומם ולילה לא ימוש מתוך האוהל" [5]. הוא הורה הלכה בעניינים שונים ודעתו נתקבלה על ידי גדולי הדור. בקונטרס „חדושי דינים", המכיל פסקים של חכמי ירושלים שבזמן ההוא, מובאים גם אחדים מפסקי הנגיד [6]. כדרכם של תלמידי חכמים היה ר' יצחק שולאל חובב ספרים ואוסף כתבי יד יקרים. בין השאר היתה לו העתקה של הספר „כפתור ופרח" לר' אשתורי הפרחי וממנה נדפס החיבור בפעם הראשונה בויניציאה [7].

בימי נעוריו התחיל ר' יצחק לעסוק במסחר ולשם כך היה יוצא לנסיעות

1 ר' בהקדמה לט' כתר תורה לר' שמואל די אבילה דף [א' עמ' ב'].

2 תשובה של ר' שמואל הכהן, מובאה ע"י אסף במנחה לדוד (ילין) עמ' רל"ו.

3 שו"ת בי רב סי' ד'.

4 ר' גם שו"ת רלב"ח סי' צ"ה.

5 ירושלים (של לונץ) III, עמ' 98.

6 סי' כ' כ"ה, פ"ג, פ"ה (בסוף הס' חיים וחסד ח"א לר' חיים יצחק מוסאפיא, ליוורנו תר"ד).

7 חש"ד. לפי דעתו של רמש"ש בערך ש"ן—ש"י ר' 973 CB ואוצר נחמד II, עמ' 151.

בגלילות מצרים וארץ ישראל. במכתב שנשלח אליו בימים ההם אנו שומעים, שנסע לחברון ולעזה ואחר כך חזר למצרים[8]. במכתב אחר, שנכתב גם הוא לפני שנתמנה לנגיד, נזכר שנסע לרשיד[9]. במקורות עבריים מסופר, שר' יצחק שולאל "ישב עם המלך במלאכתו"[10] ואמנם נכון הדבר שהיה בשרות המלכות. כיהודים אחרים מילא תפקיד אחראי בבית יציקת המטבעות; על כך מדובר בתעודה אחת המכילה עדויות בנוגע לדין ודברים שהיו בין ר' יצחק שולאל לר' אברהם תלמיד. הנגיד רצה למנוע מר' אברהם תלמיד שיעסק במסחר של כסף וזהב "כל זמן שהוא בדאר אלצ'רב (בית היציקה)" ואמר "שיש בידו יכולת להכריח ר' אברהם תלמיד על זה"[11]. היו גם מטבעות שהיו ידועות בשם "פרחים שולאליים"[12]. אולם עדיין לא ידוע מה היה תפקידו בבית המטבעות. התעודה הנ"ל נכתבה בשנת רע"ג (1513). והנה במקור מוסמך מסופר, שבחודש נובמבר 1512 נתמנה יהודי אחר למנהל של בית המטבעות[13] ומפיסקה אחרת שבאותו מקור יש להסיק, שבחודש אוקטובר 1513 כיהן עדיין אותו אדם בתפקיד זה[14]. מכל מקום הכניסה עבודתו בבית היציקה לר' יצחק רווחים גדולים[15], והוא היה עשיר גדול. ברם דרכם של השרים, הפקידים ושאר האנשים שהיתה להם שייכות למנגנון של המדינה הממלוכית היתה זרועה חתחתים. על פי רוב הודחו כעבור זמן מה ממשרותיהם, הושלכו לכלא והוטלו עליהם קנסות כבדים. כנראה עלתה כזאת גם לר' יצחק שולאל. אמנם הידיעות שהגיעו לידינו על מאורע זה הנן מעורפלות מאד ולא נאמר בהן אימתי קרה הדבר. אחד מידידיו של הנגיד מספר, שבימיו "נתבלבלו עניני היהודים... ונתן ה' לחרם יעקב וישראל לגדופים ובכשלם עזרם העוזר... וגם הנגיד אשר נחבא מפני חמת המציק שאל המלך עליו וידרשהו וימצאו ויושיבוהו על כנו..."[16]. על ה"בילבול" ההוא מדובר גם במכתב עברי שכתב אל הנגיד איש שקורא לעצמו יהודה לב האשכנזי. כותב המכתב מביע את שמחתו שהשי"ת החזיר את ר' יצחק שולאל לכהונתו. הוא מצטדק שלא נתן לו אות חיים במשך זמן מסוים ומבטיח שברצונו לשרת אותו מכאן ואילך כמקודם[17].

8 אסף, לתולדות הנגידים האחרונים במצרים, ציון VI, עמ' 114.

9 אוסף אל. אדלר 4101 דף 5, פירסם מאן ב HUCA III, עמ' 306 ואילך.

10 הקדמה לכתר תורה דף [א' עמ' ב'] ; קבץ על יד IV, עמ' 31.

11 ר' אצל אסף, צרור מכתבים, קבץ החברה העברית לחקירת א"י ועתיקותיה תרצ"ה, עמ' 311.

12 שו"ת רלב"ח סי' צ"ה.

13 אבן איאס IV, עמ' 283.

14 שם עמ' 332.

15 ר' בקובץ על יד IV, עמ' 31. בקשר לתפקידו של ר' יצחק שולאל בבית המטבעות מן הראוי לציין שהיה אוסף מטבעות עתיקים, ר' שו"ת אלאשקר סי' ע"ד.

16 ר' בס' כתר תורה, הקדמה.

17 בודליאנה 2878[18], נדפס ע"י ש. אסף בציון II, עמ' 124.

בני הדור מהללים את ר' יצחק שולאל ומפליגים בשבח תכונותיו הנעלות. הוא היה חכם בעל אופק רחב ועסק בצרכי ציבור באמונה, וכר' נתן שישב לפניו על כסא הנגידות נתפרסם בחסידותו. פעם שחטו בהמה ומצאו מחט תחובה בבית הכוסות ואחרי שנשאו ונתנו בה החכמים התירוה, אולם הנגיד שקנה מהבשר ציוה למשרתו למכור מה שקנה לישראל וזאת משום שלא רצה לאכול הבשר שהורה בו חכם ולא רצה למכרו לישמעאל מפני שבכך היה מורה שהבשר אסור. כזאת מסופר עליו בקונטרס ישן [18]. ועוד מעלות רבות מצאו בו בני זמנו ומונים אותן בכתביהם. ר' יצחק שולאל היה קשור לארץ ישראל בכל נימי נפשו ועשה כמיטב יכלתו לחזק ולבצר את הישוב בירושלים ובשאר ערי הארץ. למרות עמדתו הנכבדה ועשרו המופלג היה צנוע, ובפרט עם תלמידי חכמים נהג בענווה יתרה. לא פעם קרה שבתוקף עמדתו היה לאל ידו להשיג את מבוקשו, ואעפ"כ לא השתמש בכח שבידו אלא נדר נזירות שמשון אם לא יעשו כרצונו [19]. ברם התכונה הבולטת ביותר באופיו היתה חיבתו לתלמידי החכמים. לא זו בלבד שהיה רוחש יראת כבוד לבני תורה, אלא הוא השתדל בכל יכלתו להרים את קרן התורה וכל בר בי רב מצא בביתו עזרה.

במשך השנים הרבות שכיהן במשרת הנגיד עשה הרבה לשפר את תנאי החיים של חכמי התורה ולאפשר ללומדים ולמלמדים להתמסר למלאכת הקודש ללא דאגות. בקהיר התקיימה בימיו ישיבה שבה הורו ולמדו חכמים מפורסמים ור' יצחק שולאל דאג להם כאב לבנים וכן תמך ביד נדיבה בבני הישיבות שבארץ ישראל ושנה שנה היה מוציא בשבילם סכומים גדולים [20]. הוא השתמש בכח סמכותו להקל מלומדי התורה את עול המסים. בשנת רס"ט (1509) יצאה מבית דינו תקנה, שלא יטילו שום מסים או ארנוניות זולת מס הגולגולת על תלמידי החכמים שבירושלים ואף לא על עשירים שתורתם אומנותם. כדי להשרות שלום בין תושבי ירושלים וחכמיה תיקן עוד תקנה, והיא שלא תהא שררה לפרנסיה ולראשי הציבור על תלמידי החכמים, ואם יהיה לאחד מהפרנסים דין ודברים עם מישהו יפסק בית דינו של הנגיד [21].

18 חדושי דינים סי' ס"ג.

19 שו"ת רלב"ח סי' נ"ו : והנה היום קרוב לי' שנים אירע במצרים דין כזה שהנגיד ז"ל קבל עליו נזירו' שמשון אם יעשה דבר פלוני ונתחרט אחר כך וכו' ; שו"ת רא"ם סי' נ', נ"א : מעשה כך היה שראובן נדר ואמר הריני נזיר שמשון אם יהיה שמעון דיין ואותו ראובן נגיד ויש בידו יכלת למנוע שמעון מלהיות דיין ואחר זה בקש הנגיד למנות דיין אחר תחת שמעון ולא מצא ונתחרט על הנדר שנדר וכו', וזאת היא תשובה של ר' יעקב בי רב, ר' למעלה עמ' 472 על ענין זה כתבו תשובות גם ר' יעקב בן חביב, ר' יוסף טיטאצק ור' יצחק בן לב, ר' נויבאור 834.

20 ירושלים III, עמ' 98 ; מכתב של בני הישיבה בירושלים לרומי, הלבנון שנה ה' (תרכ"ה), מס' כ"ו (עמ' 407).

21 התקנה נדפסה בהקדמה של ס' כתר תורה דף [א' עמ' ב']. בתשובה של ר' יוסף צייאח נאמר שהיו לוקחים מת"ח בירושלים חצי המס „לסבת הסכמה קדומה . . . מיוסדת להם שם על פי

זאת היתה אחת הפעולות שפעל הנגיד למען הישוב בארץ ישראל, אחת מרבות. והרי עוד אחת: בשנת רע"ד (1514) אישר יחד עם בית דינו הסכמה של קהל ירושלים שלא להשתמש בבית הכנסת בכלים שאינם הקדש גמור, היינו כאלה שבעליהם שמרו לעצמם זכויות בהם[22]. במכתב אחד שנשלח אל הנגיד מצפת מסופר, שהוא פטר גם קבוצה של תלמידי חכמים שבעיר זו מחובת המסים[23]. כשם שדאג לציבור של חכמי תורה בכללו התענין הנגיד ביחידים, עודד אותם לשקוד על תורתם והמריצם לחבר חיבורים. אחרי שנמלט מספרד ופורטוגאל ישב התוכן המפורסם ר' אברהם זכות שנים אחדות בתונס וחיבר שם את ספר היוחסין ושוב נטל את מקל הנידודים בידו. לפי עמנואל אבוהב יצא לתורכיה[24], אך מפסקה אחת בספר התכונה של ר' חיים ויטל יש להסיק שהתגורר זמן מה בדמשק[25]. על כל פנים עלה לארץ ישראל והשתקע בירושלים. ר' יצחק שולאל תמך בו ועודד אותו לכתוב חיבור על הלוח שבו עשה את החישובים לפי סדר הזמנים של ישראל, בעוד שבשבתו בגולה סידר אותם לפי ספירת הנוצרים[26]. גיסו של ר' אברהם זכות, המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי, היה סופר מבורך שיצאו לו מוניטין. הוא יצא מספרד לאיטליה, משם לארץ יון ובארץ זו, בעיר שיריז שהיא מצפון מזרח לשלוניקי, חיבר בשנת 1508 את חיבורו „משרא קטרין". אחר כך המשיך לנדוד מזרחה והגיע לקושטא ובעיר זו הדפיס בשנת 1510 את חיבורו הנ"ל. אולם גם בבירת תורכיה לא ישב זמן רב אלא ירד מצרימה ושם הכיר כפי הנראה את ר' יצחק שולאל ומידותיו, כי מאז ואילך לא פסק מלהלל ומלפאר אותו[27]. כעבור זמן מה — קרוב לשנת רט"ו — עלה לירושלים ומעיר הקדש שלח לנגיד את אגרתו („הוראה") על שאלת המלאכים

הנגיד וכו'", ר' אצל אסף במאמרו הנ"ל צרור מכתבים עמ' 313. וזהו כנראה הנוהג שנהגו בניגוד לתקנה ומשום שהפכו אותה בדרכים ואפנים שונים דרשו תלמידי החכמים מזמן לזמן לחדש את ההסכמה, ומכאן ריבוי התקנות בענין זה שאנו מוצאים בראש הס' כתר תורה.

22 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תרמ"ד.

23 גוטהיילוורל L (עמ' 264).

24 נומולוגיה עמ' 301.

25 בכ"י שהיה בידי רמש"ש נמצאה בדף ע"ו פסקה זו: „ואכתב לך משפט א' שכתב הר"א זכות ז"ל בדמשק יום ב' כ"ו לשבט שנת הרע"ה עדרו וממנו תלמוד להבין ולהורות זה מולד בני גבריאל ליל י"ו באדר רביע הלילה", ר' HB 19, p. 101. בשנת רע"ה חל כ"ו שבט ביום ראשון וכן בשנת רצ"ה. הואיל ואיננו יודעים על אברהם זכות אחר (זולת רא"ז הידוע) שחי באותו זמן משער שטיינשניידר שהכוונה לשנת 1515 והסופר טעה וכתב יום כ"ו במקום כ"ז.

26 אהל דוד ו, עמ' 510. ר' אברהם זכות אומר שאז היה בן ששים ואחת.

27 ר' בהקדמה של ס' כתר תורה והשוה ג. שלום, המקובל ר' אברהם בן אליעזר הלוי, ק. ס. II, עמ' 106/105. על שהותו במצרים ר' גם באגרתו הנדפסת בק. ס. VII, עמ' 443: „ואני ראיתי במצרים אשה אחת מן הארץ ההיא וכולי והשוה הערת ש. אסף בק. ס. VIII, עמ' 134.

ופונה אליו בהערצה ויראת כבוד[28]. כמו לר׳ אברהם זכות ולגיסו נתן ר׳ יצחק שולאל עזרה פעילה לרבים ממגורשי ספרד, וביחוד לתלמידי החכמים. הוא קרב אותם ותמך בהם, מינה אותם לדיינים וקבע להם מקומות בישיבות. המסתערבים התמרמרו על כך וטענו, שמרוב אהבתו אל הספרדים לא שת לבו לצרכיהם של היהודים ילידי המזרח וחכמי התורה שביניהם. פעם אחת כתבו לו תלמידי חכמים מבני המסתערבים שבצפת מכתב תלונה על דיין אחד ובין השאר הם מוסרים לו שבא חכם אחר מירושלים וסיפר להם שהנגיד אינו תומך במסתערבים אלא בספרדים בלבד[29]. ודאי שהיה בדיבורים כאלה משום גוזמה, ואפילו הפריז ר׳ יצחק על המדה והזניח לעתים את המסתערבים יש לזכור שהמספר של תלמידי החכמים בקרב מגורשי ספרד היה גדול לאין ערוך מאשר בקרב ילידי מצרים וסוריה. יתר על כן, ידוע שהנגיד לא קיבל עליו בכל דבר את מרותם של מגורשי ספרד ולעתים התנגד בתוקף רב למנהגים שפשטו ביניהם[30]. ר׳ יצחק שולאל חתר לקראת מטרה נעלה, להקים על חופיי המזרחיים של הים התיכון מרכז רוחני לעם ישראל, מעין זה שהיה קיים במערבו מאות שנים. הרבנים שמשך הנגיד ואסף סביבו יסדו בקהיר בית חדש לחכמת ישראל, וכלפני דורות רבים פנו קהילות בארצות רחוקות בשאלותיהן אל חכמי מצרים. במידה שהושגה המטרה שאליה נכסף ר׳ יצחק שולאל אין ספק שהיה לעמלו חלק רב במעשה זה.

שמו של ר׳ יצחק הכהן שולאל נתפרסם בכל תפוצות ישראל ובני זמנו ידעו להעריך את זכויותיו. חכמי הדור מדברים עליו בכבוד רב. ר׳ אליהו מזרחי כותב: ראה ראיתי את האגרת השלוחה מבית דינו של הנגיד כמהר״ר יצחק שולאל יגדל כבודו וירום הודו ותפארתו ויתמיד ממשלתו וישגא שלומו...״[31] ור׳ משה באסולה שעלה בשנת 1521 לארץ ישראל מספר על חכמי ירושלים ואומר „שאב לכולם הנגיד כמה״ר יצחק שולאל המוכתר בכתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות ועשר וכתר שם טוב מצדקות שהוא עושה לעניים וללומדי תורה״[32]. ודאי שאין הגזמה בדברי החכמים האלה.

ד

בימי הנגיד ר׳ יצחק הכהן שולאל מתעוררות קהילות ישראל בארצות המזרח לחיים חדשים כאילו החזירה להן התרדמה הארוכה שנמשכה דורות רבים כוחות

28 נדפס בכרם חמד IX, עמ׳ 141—148.

29 גוטהיל־וורל עמ׳ 256.

30 ר׳ בית יוסף או״ח סי׳ ס״א ; שו״ת רדב״ז ח״ד סי׳ אלף קכ״ז.

31 שו״ת רא״ם סי׳ נ׳.

32 עמ׳ 62.

רעננים. בכל שטחי החיים היהודיים ניכרת יתר פעילות, יתר ערנות. בראש הקהילות עמדו רבנים חשובים ועסקנים מחוננים כשרונות רבים. אך גם הקטנים מהם פעלו רבות. מספר הנפשות הלך וגדל בהתמדה. בשנת 1510 ערכו הספרדים פלישה לטרי־פולי שבאפריקה הצפונית והובילו את מרבית היהודים שהתגוררו שם בשבי. אבל לא מעטים ברחו למצרים או שנפדו לאחר מכן ומצאו מקלט בארץ הנילוס, וכך נתוספו לקהילות מצרים שוב כחות חדשים [1]. הקליטה של מגורשים כה רבים שבאו בזה אחר זה מעידה על רגשי האחוה וכושר הפעולה של האנשים שעמדו בימים ההם בראש הקהילות. הרבה מן הדיינים והפרנסים של קהילות מצרים וסוריה נזכרים במקורות מאותו זמן, אך על פי רוב לא ניצל יותר משמותיהם ומעטים הם שגם מעשיהם ידועים.

שבעה דיינים נזכרים בתקנה שתיקן ר' יצחק שולאל בשנת רס"ט כדי לשחרר את תלמידי החכמים בירושלים מעול המסים: מרדכי הפז, נסים בכ"ר יהושע ז"ל, שמואל בן סיד, יעקב מטריל, אפרים קארו, שמואל נגדוש, שמואל בכמה"ר יעקב ז"ל. הנגיד אומר בתקנה „הסכמנו עם בית דיננו האמת והצדק והחכמים ח"מ", ובסוף הוא קובע שכל ריב בין הפרנסים ובין אנשי הקהילה יובא „לפני החכמים הרשומים וע„פ הרוב יפסקו וכו' ". למרות ו' ההיבור „בד"צ והחכמים" ודאי שהם הם החברים בבית דינו של הנגיד. אחדים משבעת הדיינים ידועים ממקורות אחרים. אחד החכמים החותמים על התקנה היה ר' נסים בן יהושע ז"ל והוא חתם יחד עם ר' יעקב בי רב גם על פסק שנכלל בקובץ תשובותיו [2]. בתעודה משנת רע"ג (1513) חותם יחד עם ר' יעקב בי רב בתור חבר בבית הדין של הנגיד הרב נסים ביבא [3], וגם בסיפור על מעשה שהיה בתחילת השנה 1517 נזכר ר' נסים ביבא, שישב בזמן ההוא במצרים [4]. דיין ששמו ר' נסים נזכר בתעודות אחדות מן הזמן ההוא. אנחנו מוצאים את השם חתום על פסק בענין שהיה בשנת 1515 בין סוחרים אחדים בקהיר [5] וגם במכתב ששלחו המסתערבים מצפת אל הנגיד ר' יצחק שולאל נזכר שמו של ר' נסים. הם קובלים על הדיין ר' משה שהיה ראש ישיבה בצפת, וטוענים שהוא אסף אליו תלמי־דים בלתי ראויים; הם מבקשים מהנגיד שישאל את החכם ר' נסים והוא יגיד לו מה שהם יודעים [6]. היש לזהות את ר' נסים זה עם ר' נסים בן יהושע או ר' נסים

1 על ההגירה של יהודי טריפולי אל מצרים ר' שו"ת בי רב סי' נ"ז; שו"ת אלאשקר סי' י"ד, ט"ז; שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קע"ה.

2 שו"ת בי רב סי' ל"א.

3 בקובץ החברה העברית לחקירת א"י ועתיקותיה תרצ"ה עמ' 311 באו אחרי השם נסים נקודות בתור סימן שקשה לפענח את שם המשפחה ואילו בקובץ מאמריו „מקורות ומחקרים בתולדות ישראל" (ירושלים תש"ו) עמ' 199 הוסיף אסף „ביבא".

4 לקוטים שונים מס' דבי אליהו עמ' 95/94, השוה רוזאנים ו[2], עמ' 197.

5 הלפר מס' 368, השוה למעלה עמ' 487. 6 גוטהיל־זורל עמ' 256.

ביבא? דבר זה עדיין מוטל בספק, ובפרט שבעשור השלישי והרביעי של המאה השש עשרה ישבו בקהיר עוד חכמים ששמם היה ר' נסים. בתעודה מקהיר משנת רפ"ז (1527) חותם ר' נסים יעיש[7] ובשנת רצ"ג התגורר בבירת מצרים ר' נסים ענקרי[8]. משאר החכמים החותמים על תקנת הנגיד משנת רס"ט ידוע יפה ר' יעקב מטריל. הוא עלה כנראה זמן קצר אחרי שפורסמה תקנה זו לארץ ישראל וקבע את מושבו בירושלים ובעשור השני של המאה השש עשרה היה רב ומורה לתושבי עיר הקדש. מספר גדול מן הפסקים המכונסים בקונטרס „חדושי דינים מרבני ירושלים הקדמונים" הם פסקי ר' יעקב מטריל[9]. השם אפרים קארו, החתום אף הוא על תקנת הנגיד, מזכיר כמובן את אביו של ר' יוסף קארו. סמברי מונה בין מגורשי ספרד שהתישבו בארץ ישראל רב אחד ששמו ר' אפרים קארו[10]. ואמנם נראה שכמה וכמה ממגורשי ספרד עלו מקושטא דרך מצרים אל ארץ ישראל וביניהם גם ר' יוסף קארו עצמו[11]. נשאלת איפוא השאלה אם עשה כך אביו ר' אפרים קארו, שנמלט בידוע עם משפחתו מפורטוגאל לתורכיה. עובדה היא שכבר במאה השבע עשרה זיהו את ר' אפרים קארו שהיה חבר בבית דינו של ר' יצחק שולאל עם אביו של ה„בית יוסף"[12], אולם על שנותיו האחרונות של ר' אפרים קארו לא הגיעו לידינו ידיעות ברורות ועל כן אין להכריע בשאלה זאת[13].

7 טוב מצרים דף י"ד עמ' ב'.

8 שו"ת רלב"ח סי' כ"ו ור' עוד על ר' נסים שו"ת רדב"ז ח"ה סי' אלף שפ"ה.

9 סי' א', ג', ד', ה', ו', ז', ח', י', ל"א, ל"ב, ל"ג, ל"ז, נ"א, נ"ב, נ"ג, נ"ו, ס"ח, ע', ע"ה, ע"ז, ע"ט, פ', פ"ח, פ"ט, ק', ק"ד, ק"ז, ק"ח. הרשימה אצל פרומקין ו, עמ' 78 בלתי שלמה משום שצריך להוסיף את הפסקים של כמהר"י כי זהו ר' יעקב מטריל כדמוכח מסי' ק"ז, השוה גם בס' המעלות לשלמה דף מ"ב ולונץ, רבני א"י ראשיה וחכמיה, ירושלים VI, עמ' 130.

10 עמ' 140.

11 ר' בית יוסף או"ח סי' ס"ו, והשווה רוזאניס II, עמ' 203.

12 ר' שו"ת משפט וצדקה ביעקב לר' יעקב בן צור (נא אמון הרנ"א) ח"א סי' רס"ה (דף קמ"כ עמ' ב'). דעה זו הביע עתה הר' י. ל. פישמן, צפת וחכמיה, סיני 12, עמ' י"ב.

13 חוקרים אחדים כתבו שר' אפרים קארו נפטר שנים אחדות אחרי גירוש פורטוגאל אבל אינם מציינים מקור לדבריהם, ר' הורודצקי ב .IX Enc. Jud, 994, א. גלנטי במזרח ומערב III, עמ' 114 ור' גם תאנעס, תולדות הפוסקים, עמ' 573 הרומז ל„דברי יוסף כ"י". רוזאניס I[2], עמ' 109 אומר שסמברי מונה את ר' אפרים קארו בין המגורשים שהשתקעו בקושטא ואליבא דאמת הוא מביא את שמו של ר' אפרים קארו בין החכמים שעלו לארץ ישראל. ועוד כותב רוזאניס שכפי הנראה מת אפרים קארו בתורכיה שנים אחדות אחרי הגירוש (שם) ואחר כך גידל את ר' יוסף קארו דודו ר' יצחק קארו (I[2], עמ' 141 ; II, עמ' 203) ובתור מקור לכך מציין רוזאניס שתי תשובות באבקת רוכל סי' מ"ז וקמ"ד. התשובה סי' מ"ז כתובה בידי ר' יצחק קארו שכתב את התשובה אבקת רוכל סי' מ"ז היה בנו של ה„בית יוסף" עמש"כ בחיבורו Josef Karo u. das Maggid Mescharim בדו"ח של Lehranstalt für die Wissen-

אחדים מאנשי קהיר שבדור ההוא ידועים מן התעודה הנ"ל משנת 1513 המכילה עדויות בדבר המחלוקת בין ר' יצחק שולאל ובין ר' אברהם תלמיד. בין השאר מובאות שם העדויות של ר' אברהם די בראדא, ר' שמואל אבצרור ור' משה בן סהל[14]. במכתב פרטי שנשלח בשנות התשעים של המאה החמש עשרה אל איש שנקרא כנראה סעיד נזכרים כמה יהודים מקהל אחד, אלא שלא פורש באיזו עיר. ואלה שמותיהם: צדקה ניס, ר' דוד הסופר ובנו ר' מאיר, ר' מנשה חתנו של מקבל המכתב, מרדוך ור' אברהם אלשויך[15]. צדקה ניס היה כפי הנראה סוחר שהיה נוהג לבקר בערים שונות של מצרים. במכתב זה מסופר שנשלח על ידו מכתב אחד. בגניזה נמצא גם מכתב שערך צדקה ניס אל הנגיד ר' נתן שולאל. הוא מודיע לו שנתעכב במקום אחד מפני שמועות על שיבוש הדרכים ובעוד ארבעה או חמשה ימים יהיה מוכן להמשיך בנסיעתו[16]. רופא שעלה לארץ ישראל והתגורר בצפת נזכר במכתב אל הנגיד ר' יצחק. שמו העברי היה ר' יוסף בן עזרא והיה לו גם שם ערבי — עפיף. הוא מכונה „מצרי"[17]. בגניזה נמצא דף המכיל רשימות שעשה לו שדכן בקהיר בחודש טבת הרע"ב ומהן אנו יודעים על כמה וכמה יהודים שהתגוררו בראשית המאה השש עשרה בבירת מצרים. בראשונה מדובר על השידוך של ר'

schaft des Judentums לשנת 1888 עמ' 6. והשוה ריבלין אצל פרומקין I, עמ' 91. אך אפילו אם ר' יצחק קארו זה היה דודו, שהרי אליעזר בן יוחאי היה צעיר בהרבה מר' יוסף קארו מת שנים אחדות אחרי הגירוש ושדודו גידל את מרן כבנו ומסקנה זו מסיק גם הורודצקי בערך יוסף קארו ב Enc. Jud.! ועוד רומז רוזאניס לאבקת רוכל סי' קמ"ד, וזוהי תשובה שחיברו יחד ר' יצחק קארו ור' אליעזר בן יוחאי. בתשובה זו אין זכר לר' יוסף קארו, וספק אם ר' יצחק קארו זה היה דודו, שהרי אליעזר בן יוחאי היה צעיר בהרבה מר' יוסף קארו ונמנה עם תלמידיו, ר' אבקת רוכל סי' פ"ה.

רוזאניס משער גם בנוגע לר' יצחק קארו השערה שאינה מבוססת כל צרכה. בסוף ספרו „תולדות יצחק", שנדפס בשנת רע"ח (1518) בקושטא, מתקן המחבר שלש טעויות שטעה הסופר ואומר, שיש אולי עוד טעויות משום שלא היה לו פנאי „לעיין ולפשפש כי היה דרכי נחוץ לילך לארץ ישראל". על כן משער רוזאניס שר' יצחק קארו עלה לארץ ישראל לפני שנת רע"ח ומפירושיו לפרשת מקץ ופר' וארא הוא מסיק (I², עמ' 96) שעבר דרך מצרים. בפרשת מקץ הוא אומר: „עוד היום במצרים כשרוצים לעשות שליט צריך שיהיה עבד... ואומרים שצריך להיות כופר בדתו וקוראים לו ריניגדו". ולפסוק שמות ח' ט"ז הוא אומר: „מנהג מלך מצרים עד היום לצאת בתמוז ואב כי אז יגדל היאור לראות כמה מעלות עולה וכו'". פירושים אלה אינם מוכיחים שר' יצחק קארו היה במצרים ואעפ"כ מסכים לדעת רוזאניס גם בנידון זה הורודצקי ב Enc. Jud. IX, 993 ואילו ריבלין (שם) מעיר שאין להסיק מפירושיו של ר' יצחק קארו שהיה בירושלים.

14 קובץ החברה הנ"ל עמ' 311.

15 HUCA III, עמ' 306 ואילך. והשוה על אברהם אלשויך למעלה עמ' 421.

16 TS J 24 ², פירסם ש. אסף, ציון VI, עמ' 117/116.

17 גוטהיל־זוהל עמ' 252.

יהודה ב״ר שלמה נ״ע ב״ר מאיר נ״ע הידוע בשם אבן ג׳וא, והנערה דולסה בת ר׳ יצחק ס״ט ב״ר יוסף הידוע בשם נעמן. זה היה כנראה זוג של ספרדים. אחר כך באה רשימה על השידוך של יהודה ב״ר יעקב ב״ר אהרן ואסתר בת ר׳ משה ס״ט ב״ר יעקב. החתן יהודה היה מגרבי, הכלה נקראת „השבויה״ — אולי רמז לכך שגם מוצאה היה מאחת המדינות בצפון אפריקה שאליהן פלשו הספרדים בימים ההם והובילו מהן בשבי יהודים רבים. רשימה שלישית מונה תנאי השידוך של יהודי שבא מסיציליה. שמו היה יחיא ב״ר נסים נ״ע ב״ר מנחם המכונה חנון ושם הכלה היה קמר. ברשימות אלה נזכרים עוד יהודי ששמו היה ר׳ נתן, ר׳ יצחק, שמואל כראבליס (טראבלסי ?), הסופר ר׳ יוסף, פצ׳ל פריכה, מוסא נקוב ועוד דיין אחד ששמו לא נכתב במלואו וכנראה היה אברהם ב״ר שמואל ז״ל [18].

מן הדיינים ותלמידי החכמים של קהילת דמשק בדורו של ר׳ יצחק שולאל ידוע ר׳ שמואל מיניר. הוא ישב בעשור התשיעי של המאה החמש עשרה בירושלים ועבר לדמשק מחמת המצוקה שבה היו נתונים היהודים בעיר הקודש. במכתב שכתב ר׳ יעקב נקאוה אל ר׳ יצחק שולאל נזכרו ר׳ שמואל מיניר, אשתו וכלתו. בסוף העשור התשיעי של המאה ההיא כבר לא היה בירושלים [19]. בזמן ההוא היה בדמשק הדיין ר׳ ישמעאל, שם אביו היה אולי ר׳ יהודה. במכתב שכתב אל הנגיד הוא מספר, ששלש פעמים עלה מדמשק עיר מולדתו אל צפת על מנת להשתקע בה וכל פעם היה אנוס לחזור מחמת היחס העוין שנקט כלפיו החכם ר׳ משה. הוא מדבר באריכות על הסיכ־סוכים שהיו בינו ובין החכם ר׳ משה ומציין, שבהיותו בדמשק עזר תמיד לשד״רים שבאו לאסוף תרומות למען הישיבה של ר׳ משה [20]. בקרב המסתערבים שבדמשק היתה בתחילת המאה השש עשרה משפחת הלויים כוליף (בית כוליף) אחת המשפחות הנכבדות. משפחה זו העמידה גם חכמי תורה. ר׳ יוסף סמברי מזכיר בין רבני דמשק במאה השש עשרה את ר׳ שמואל כוליף [21]. בשנת 1545 קנה אבי משפחתם, ר׳ סלימאן הלוי בן כוליף, בשביל עצמו ובשביל בניו ובני בניו חלקה בבית הקברות של הספר־דים. עקב מכירת החלקה פרץ סיכסוך בין משפחת כוליף לעדת הספרדים שבו התערבו גדולי החכמים בדור ההוא וביניהם הרדב״ז, ר׳ יוסף קארו ור׳ יוסף צייאח [22]. ר׳ יוסף צייאח אומר, שר׳ סלימאן היה בשנת 1545 זקן [23]. בשטר המכירה נזכרים ארבעת בניו, והם ישראל, יצחק, יוסף ועבדאללה [24].

18 שם מס׳ XL.

19 ר׳ במאמריו של ש. אסף בק״ס 11, עמ׳ 397 וציון VI, עמ׳ 116.

20 גוטהיל־וורל עמ׳ 258 ואילך.

21 עמ׳ 153.

22 אבקת רוכל סי׳ קי״ג—קי״ז. 23 שם דף ק״ה עמ׳ א׳.

24 שם דף ק״ג עמ׳ א׳. על בית הכנסת של משפחת כוליף ר׳ ריבלין, דמשק, עמ׳ 90.

בקהילת חלב מילאה בסוף התקופה הממלוכית תפקיד חשוב המשפחה הנקראת לאחר מכן „דיין", המתיחסת על בית דוד. שלשלת היוחסין שלה (ר' עמ' 519/518) כפי שהדפיסה ר' משה דיין בס' ישיר משה (ליוורנו תרל"ט) לקויה בחסר ומשובשת. ראש הגולה חסדאי בן בוסתנאי לא היה אביו של זכאי אבי דוד הידוע מהסיכסוך שהיה בינו ובין רב סעדיה גאון, אלא היו ביניהם חמשה דורות. אחרי זכאי בא ברשימת היחוס של משפחת דיין ר' שלמה; והנה בין צאצאיו של דוד בן זכאי לא היה איש ששמו היה שלמה — עד כמה שידוע עד עתה — אבל היו אחדים שנקראו כך בין יוצאי ירכו של אחיו יאשיה. צאצאיו של יאשיה זה ישבו במוצל, דמשק ושאר מקומות ואם כן אפשר להסיק שמשפחת דיין מתיחסת על אחת השושלות המסתעפות מבית יאשיה בן זכאי. שלמה נקרא בנו של יאשיה זה, וכן אחד מנכדיו. מאן שער, ששלמה זה (שלמה בן עזריה בן שלמה בן יאשיה) השתקע בחלב וצאצאיו כיהנו בעיר זו במשרת ראש הגולה, אלא שהחוקר הנ"ל לא הביא ראיות להשערתו [25]. אחרי שלמה באים בספר היחוס של משפחת דיין שבעה שמות, שהם בודאי אינם מציינים שבעה דורות בשלשלת היוחסין שלה. יצחק היה נכדו של חסדאי בן בוסתנאי, יהודה בנו של יצחק. דוד ויהודה הנזכרים אחריהם היו אמנם השמות של הבן והנכד של יהודה בן יצחק, אולם יש להניח שלא אליהם התכוון מחבר הרשימה שלפנינו, כי מה לו להזכיר בראשונה את זכאי ושלמה ואחר כך לחזור ולמנות את כל הדורות שביניהם. דוד הוא כנראה דוד בן זכאי היריב של רס"ג ויהודה בנו. אחרי כן חוזר רושם היחוס אל קורות משפחתו ומתחיל שוב: זכאי יאשיה וכו'. כאן מתחיל איפוא היחוס האמיתי של משפחה זו, ואמנם אנו מוצאים בין צאצאי יאשיה אחי דוד בן זכאי שני ישי בן שלמה, אחד היה כנראה מבני בניו של דניאל בן עזריה והשני ממשפחת שלמה בן עזריה (בן שלמה בן יאשיה). השמות הבאים אחרי ישי בן שלמה אינם ידועים מרשימות יחוס אחרות והרשימה אינה מוסיפה תאריכים עד למרדכי בן יוסף שהוא נפטר בשנת תצ"ג (1733) [26]. התאריך הראשון הנזכר בספר היחוס של משפחת דיין שייך איפוא למאה השמנה עשרה, אולם על פי מקורות מהימנים אפשר להוכיח ששלשלת היוחסין שלה כפי שהיא ניתנת בספר „ישיר משה" נכונה עד לפחות ששה דורות לפני מרדכי בן יוסף שנפטר בשנת 1733. משה שחי ארבעה דורות לפני מרדכי בן יוסף נספד ע"י ר' אברהם לניאדו. בספרו מגן אברהם שהופיע בויניציאה בשנת שס"ג (1603) נדפס „דרוש להספד" שדרש „בפטירת התלמיד נבון וחכם כה"ר משה דיין" [27] וזה בודאי ר' משה בן סעדיה בן משה בן עובדיה. כאן מופיע כבר השם „דיין" בתור שם משפחה ורושם היחוס הנ"ל אומר בהזכירו את בנו של משה זה:

25 ספר זכרון לכב' פוזננסקי עמ' ל'.

26 ישיר משה דף י"ד עמ' ב'.

27 דף קע"ד עמ' א' ואילך.

היינו ר׳ מרדכי בן משה, שמן הזמן ההוא קיבלה המשפחה את הכינוי „דיין" כשם משפחה [28]. ר׳ מרדכי בן משה זה (מרדכי בן משה בן סעדיה בן משה בן עובדיה) היה חבר בבית דינו של ר׳ שמואל לניאדו וחותם על פסקי דין ר׳ מרדכי בן משה „דיין" [29]. משה בן סעדיה הנספד ע״י ר׳ אברהם לניאדו חי איפוא באמצע המאה השש עשרה, ולפיכך יש להניח שסבו משה בן עובדיה חי במחצית השניה של המאה החמש עשרה. משה בן עובדיה זה הוא הראשון שעליו מסופר משהו בספר היחוס: הוא היה אב בית דין וראש ישיבה בחלב ונקרא „נשיא" [30]. והנה בקולופונים של אוסף גדול של כתבי יד יהודיים שהובאו מארם צובה לאנגליה מצאנו פעמים רבות את השם של חכם חלבי שחי במחצית השניה של המאה החמש עשרה והעתיק, השוה ורכש לו ספרים רבים — הלא הוא מוסא בן עבדאלמחסן. בכתב יד אחד שהעתיק מוסא בן עבדאלמחסן לעצמו בשנת 1470, והוא „כתאב אל־מכ׳תאר פי־ל־אמאנאת ואל־אעתקאדאת (מבחר מס׳ האמונות והדעות לרס״ג), רשמו כרגיל האנשים אשר לרשותם עבר הספר אחרי פטירת המעתיק את שמותיהם והם: סעדיה — הבן של מעתיק הספר; משה; מרדכי בנו שנולד ביום י״ב תמוז אתתס״ב לשטרות [31]. הרי לפנינו ארבעה דורות משלשלת היוחסין של משפחת דיין בדיוק כמו שנדפסה בראש הספר „ישיר משה". גם תאריך הלידה של מרדכי בן משה ושאר הנתונים על הכרונולוגיה מתאימים אלה לאלה והכל אתי שפיר. יתר על כן: אפשר לצרף פרטים אחדים המוסיפים חיזוק להשערת הזיהוי. קנינו של „סעדיה בן משה" היו עוד כתבי יד אחדים שהובאו מחלב אל הספריה באוכספורד, ואחד מהם נכתב בידי ברכות בן יוסף הסופר החלבי [32]. כתב יד אחד שהיה מקודם קנינו של מוסא בן עבדאלמחסן עבר אחר כך גם כן לידיו של „ר׳ סעדיה" [33], וזהו כמובן סעדיה בן משה, בנו של מוסא בן עבדאלמחסן. כתב יד זה הוא אחד משלשה כתבי יד שקיבל מוסא בן עבדאל־מחסן, כפי שכבר נזכר, מן העזבון של אבו סלימאן בן עובדיה [34]. אותו אבו סלימאן היה ללא ספק אח של מוסא בן עבדאלמחסן. שלשלת היוחסין שלו נמסרת כדלקמן: אבו

28 שם י״ד עמ׳ ב׳. מרדכי בן משה ואחר שנים ושלשה דורות מר׳ משה הנשיא שהוקבעו ביה דוד לדיינים ומורים הוראות בישראל נקראת משפחה זו משפחת הדיין על שם גדול המשפחה שהיה לרב ודיין.

29 שו״ת מהרי״ט ח״ג סי׳ ק״ו.

30 בספר היחוס שם דף י״ד עמ׳ ב׳ נאמר עוד: בנו של החכם השלם הדיין המצוין כמה״ר משה הנשיא זלה״ה ונמצא בידו יחוס זה מאבותיו הקדושים זצ״ל מדור דור וכו׳. כאן נפלה איפוא טעות שהרי אביו של ר׳ משה היה ר׳ עובדיה.

31 נויבאור מס׳ 1222.

32 שם מס׳ 611 ור׳ גם מס׳ 801.

33 שם מס׳ 626.

34 שני האחרים שם מס׳ 306 ו 1452.

סלימאן בן עובדיה בן צדקה בן עובדיה בן משה בן סעדיה בן עובדיה [35]. פרט לשם האחרון מתאימה איפוא שלשלת היוחסין לזו שבספר „ישיר משה", ויתכן שנשכח לפני עובדיה הנזכר באחרונה השם צדקה. והרי ידיעה נוספת על האישיות העומדת במרכז של חוג המשכילים בקהילת אר"ץ בסוף המאה החמש עשרה. בגניזה של פוסטאט נמצא מכתב [36] של יהודי מחלב אל הנגיד היושב בבירת מצרים שבו נמסרות ידיעות מפורטות על מצב הקהילה וכל מיני פורעניות שעברו עליה. המכתב שנכתב בלשון ערבית לא נשתמר בשלמותו ושם הנגיד חסר וכמו כן חסר תאריך, כפי הנראה מלכתחילה. ברם לפי ביטויים אחדים אין כמעט ספק שנכתב בסוף התקופה הממלוכית [37]. ומי הוא בעל המכתב המתכתב עם הנגיד? שמו — משה ב"ר עובדיה נ"ע! ברם הזיהוי של מוסא בן עבדאלמחסן ומשה בן עובדיה הנזכר בספר היחוס של משפחת דיין בתור דור ששי לפני מרדכי בן יוסף הנפטר בשנת 1733 מעמיד אותנו בפני שאלה חדשה, והיא משמעות השם עבדאלמחסן. מלכתחילה יש להניח שעובדיה היה קורא לעצמו בערבית עבדאללה ואם כן השם עבדאלמחסן מהו? זאת ועוד, במחצית השניה של המאה החמש עשרה חי בחלב גם עובדיה בן עבדאלמחסן [38] ושם זה מוכיח בעליל שלפחות באותו חוג לא השתמשו בשם עבדאלמחסן בתור אקויולנט ערבי של השם עובדיה [39]. מאידך יש לזכור שלפי המסורת של משפחת דיין לא נקראה משפחתם בזמן ההוא בשם זה. ועוד, במכתב הנ"ל מדובר על איש אחד הנקרא „ר' אברהם אלדיין" ואילו כותב המכתב משה בן עובדיה אינו מכנה את עצמו בשם „דיין". על כן מותר לשער ש„עבדאלמחסן" הוא השם הערבי שבו היתה המשפחה ידועה לפנים, כלומר בתקופת הממלוכים. זוהי השערה גרידא, אם כי השערה אשר בלעדיה קשה להתיר את הסבך של הידיעות השונות. והרי עוד השערה. מבין השמות המופיעים בקולופונים של כתבי יד שנכתבו בתקופת הממלוכים בחלב והובאו לאוכספורד נמצא גם השם עובדיה ב"ר סעדיה הדיין: כתב יד של פירוש הרמב"ם על טהרות היה בראשונה קנינו של מוסא בן עבדאלמחסן ואחר כך של עובדיה זה [40]. מאחר שבין יוצאי חלציו של מוסא בן עבדאלמחסן כפי שהם רשומים בספר היוחסין של משפחת דיין אין סעדיה פרט לבנו של מוסא עצמו, יש לשער שעובדיה הנ"ל היה בן של סעדיה זה (ובן אחר היה משה אבי מרדכי). אין לטעון

35 שם מס' 626.

36 בריטיש מיוסיאום אור. 5545.

37 אכ"ד, נאיב אש־שאם, נחנא פי תראסים, אל־פצל במובן מגפה.

38 ר' למעלה עמ' 426.

39 אפילו אם נשער שעובדיה דנן נולד אחרי מות אביו, כלומר שאביו נפטר כשאמו היתה מעוברת ולכן נקרא על שם אביו עובדיה=עבדאלמחסן הרי עדיין קשה שהוא עצמו נקרא אך ורק עובדיה ולא עבדאלמחסן.

40 גויבאור מס' 406.

שידיעותינו המרובות על משפחה זאת תלויות במקרה שהאורינטליסטים האנגלים רכשו דוקא אוסף של כתבי יד שהיו בידי מוסא בן עבדאלמחסן ושהיו משפחות כאלה בחלב עוד ועוד. יש סמוכין והוכחות שמשפחה זו היתה משפחה נכבדה ביותר בקהילת אר״ץ הגדולה. אף לאחר שהשתקעו בחלב רבים מפליטי ספרד וביניהם חכמים חשובים שנהיו לרבנים ודיינים של קהילת אר״ץ ניתנו למשפחת דיין זכויות יתרות כגון שלא היו עושים שידוכים וכותבים כתובה אלא ברשותם. הם היו משביעים את מי שמוטל עליו להשבע, מוכרים שטרי פרוזבול והיו מלים את הקטנים. כן היה אחד ממשפחת דיין עובר לפני התיבה בבית הכנסת הגדול בתפילת כל נדרי והיה קורא את השירה ואת עשרת הדברות ואפילו היו שם חכמים גדולים ולא היה מבית דיין אלא ילד קטן. אפס זה לא היה אלא זכר לזכויותיהם מלפנים כי לפי המסורת של אנשי חלב לא היו לפני בואם של מגורשי ספרד כותבים שום שטר אלא ברשות בית דיין והם היו פוסקים בכל דין ומשפט [41]. יתכן גם כן שבין המשוררים המרובים אשר יצירותיהם כלולות במחזור ארם צובה היו אחדים מבני משפחת דיין אלא שאין ראיות בידינו. שמות אחדים מזכירים אותם השמות שהיו מקובלים על משפחת דיין משך דורות רבים כגון סעדיה בן יוסף [42]. משורר אחד נקרא שמואל ב״ר משה דיין [43]. משפחה אחרת שתפשה בסוף התקופה הממלוכית מקום נכבד בקהילת אר״ץ היתה משפחת עצאעץ, משפחה של לויים. בסוף המכתב הנ״ל שכתב „משה ב״ר עובדיה״ נאמר, שהיה נוכח נח הלוי ב״ר שמואל נ״ע עצאעץ, ובכתב יד של משנה תורה, שבא אף הוא מחלב, רשום שהיה קנינו של יוסף הלוי בן אהרן בן יוסף בן אהרן „הנודע באבן עצאעץ״ [44]. לבסוף הרי עוד ידיעה על איש אחר שישב בחלב בתחילת המאה השש עשרה: במכתב שכתב ר׳ יוסף ב״ר אברהם אסכנדרני מצפת אל הנגיד ר׳ יצחק הכהן שולאל נזכר החתן של הכותב שישב כפי הנראה בחלב, שמו היה ר׳ אברהם המערבי [45].

41 פרטים על ענינים אלה מסרו לי החכמים דוד לניאדו ויעקב עדס מרבני העדה החלבית בירושלים.

42 ברלינר, Aus meiner Bibliothek, עמ׳ X.

43 שם עמ׳ XII/I. לפי צונץ, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, עמ׳ 531 חי בזמן ההוא בחלב המשורר ששון הלוי בן משה ועליו ר׳ גם Literaturblatt des Orients 1842, p. 694, 696

44 נויבאור מס׳ 585. עד זמננו יש בחלב (וגם בירושלים ובתל אביב) משפחה הנקראת „עציץ״ אלא שהענף הראשי שלה אינו נמנה על הלויים.

45 גוטהייל־וורל עמ׳ 252.

שלשלת היוחסין של משפחת דיין

שלשלת היוחסין של ראשי הגולה לפי ת. טיקוצינסקי, בוסתנאי ראש הגולה, דביר ו, עמ׳ 176/175 וי. מאן, משרת ראשי הגולה בבבל והסתעפותה בסוף תקופת הגאונים, ספר הזכרון לכב׳ פוזננסקי (חלק עברי) עמ׳ ל״ב (עם תיקונים). 46

- בוסתנאי | חסדאי | זכאי
  - שלמה | נחמיה | יצחק | יהודה | דוד | יהודה | זכאי | יאשיה | שלמה | ישי | חיים |
  - [שלמה] | יהודה | עובדיה | צדקה | סעדיה | משה | עובדיה | צדקה | עובדיה | משה | סעדיה | משה |

- בוסתנאי | חסדאי | שלמה | יצחק | יהודה | דוד | יהודה | זכאי
  - דוד | יהודה | חזקיה | דוד | חזקיה
    - דוד |
    - יוסף
  - יאשיה | שלמה | עזריה (בבגדאד)
    - זכאי (במוצל) | יוסף
      - זכאי |
      - א |
    - דניאל (בא״י)
      - דוד (במצרים)
      - שמואל (בדמשק)
        - דניאל
        - חסדאי |
        - עזריה
        - שלמה
      - עזריה
      - יהודה (?) | יאשיה |
    - שלמה
      - יאשיה 47 | חסדאי

דוד — זכריה — יוסף — סעדיה — משה — שלמה

מרדכי — נתן — יוסף — מרדכי (נפטר תצ״ג)

חזקיה — דוד — חסדאי — דניאל

דוד — דניאל — דוד

שמואל (בבגדאד) — עזריה (?) — שמואל

הודיה — נחמיה — יאשיה — שלמה
שלמה: חזקיה, הודיה, ישי
הודיה — ישי
ישי — יאשיה — ישי — חזקיה — ישי

ידידיה — חזקיה — שלמה — ישי — ידידיה
ידידיה: יאשיה, שלמה (במצרים), הודיה

שלשלת היוחסין של משפחת דיין במאות הט״ו וט״ז עם פרטים נוספים

עובדיה: משה, אבו סלימאן
משה — סעדיה
אבו סלימאן — סלימאן (?)
סעדיה: משה, עובדיה
משה — מרדכי (נולד ש״א)

46 ברשימת ראשי הגולה ממשפחת דוד בן זכאי נוסף לפני חסדאי אבי דניאל, האחרון ממשפחה זו, השם דוד, ר׳ מאן, I Texts, עמ׳ 208 הערה 13 ובשלשלת היוחסין של ראשי הגולה במוצל נרשם — בהתאם לדברי ר׳ פתחיה מרגנסבורג — אותו שמואל שנבחר כנראה להיות ראש הגולה בבגדאד בתור נכד של יוסף בן זכאי ולא של זכאי בן יוסף בן זכאי.

47 במצרים.

ה

רבים מפליטי ספרד ופורטוגאל שהשתקעו במצרים ובסוריה היו סוחרים בעלי נסיון במסחר הגדול, ובמשך זמן קצר הקימו להם גם במקומות מגוריהם החדשים בתי מסחר חשובים. עוד מימי שבתם באירופה היו לסוחרים אלה קשרים אמיצים עם מרכזי המסחר בכל הארצות שמסביב לים התיכון, וכאשר נתפזרו יהודי ספרד על כל המדינות מתורכיה ועד מרוקו נתהדקו הקשרים, כי לכל איש היו מכרים וקרובים שישבו בערי נמל חשובות. כמובן עמדה להם גם ידיעת הלשונות האירופאיות. סופר ספרדי מהמאה השש עשרה מתפעל מן הספרדית הטובה שבפי המגורשים ובניהם שנולדו במזרח ומדגיש, שהסוחרים מביניהם המתגוררים בשלוניקי, קושטא, אלכסנדריה, קהיר ווניציאה נושאים ונותנים אך ורק בלשון הספרדית [1]. האנוסים ניצלו את השתייכותם לדת הנוצרית כמיטב יכולתם, ואף אחרי שחזרו ליהדות הופיעו בעת הצורך בתור נוצרים. במשא ומתן עם סוחרים נוצריים הוסיפו לכנות את עצמם בשמות הספרדיים והפורטוגיזיים שבהם היו ידועים בעולם המסחר [2]. אחד מגדולי הרבנים בדור ההוא נשאל אם מותר לאנוסים שחזרו ליהדות לכנות את עצמם בשמותיהם הקודמים במכתבים שהם כותבים אל הארצות אשר מהן באו והשיב בחיוב [3]. לפני סוחרים אלה היו כל דרכי המסחר פתוחות וההצלחה האירה להם פנים.

ידיעות מעניינות על מסחר האנוסים בתחילת המאה השש עשרה מוסר הנזיר הפראנציסקאני ז'אן תנו. בשנת 1511 שלח מלך צרפת ציר אל השלטאן הממלוכי והנסיכה לואיזה מסבויה הציעה לתנו, שהיה אב האחים הצעירים באנגולם, להצטרף לציר ההוא ולעלות לירושלים ולהתפלל למענה במקומות הקדושים. תנו הפליג באותה האניה אשר בה נסע הציר של מלך צרפת, אולם היו בה גם נוסעים שעוררו את רוגזו, וכאשר הגיעו לסביבת גינואה יצא הנזיר מהאניה כדי להמשיך את הנסיעה לבדו. בסך הכל היו באניה ההיא — כך הוא מספר בספר המסע שלו — מאתים וחמשים איש, הפמליה של הציר, סוחרים ועולי רגל. גם שלשה או ארבעה יהודים ירדו לאניה, אך אלה לא הפריעו לנזיר הקנאי כמו האנוסים שנמצאו בה. לפי דברי תנו היה באניה מספר רב של אנוסים (marrans) שנשאו נשים באויניון, מונפליה והסביבה, ואילו ההורים והקרובים שלהם התגוררו בתורכיה, אלכסנדריה וקהיר. הוא מוקיע את מעשיהם: כלפי חוץ הם נוצרים אבל הם שומרים את דתם ככל שהם

1 Gonsalvo de Illescas, Historia pontifical y católica I, f. 109 v

2 שו"ת תורת חיים ח"ב סי' י"ג: וב' (והשני) חתם שמו כמו שנקרא שמו בין הערלים כאשר כל הסוחרים נקראים בשמותם בין הערלים בשמות שהיו להם קודם שבאו לחסות וכו' [תחת כנפי השכינה]; השוה אסף, אנוסי ספרד ופורטוגאל במאסף ציון v, עמ' ל"ט.

3 שו"ת רשד"ם ח"א סי' קצ"ט.

יכולים. בכל שנה הם מבריחים סחורות אל ארצות הישמעאלים, אפילו כסף מזוקק. באניה שבה הפליג הציר הצרפתי הובלו למצרים סחורות אשר שוין עלה על מאה אלף דוקאטים. רב החובל וסופר האניה עשו עם הנוסעים יד אחת. הכומר הפרנציסקני מתריע על הסכנה הצפויה לנצרות מאנוסים אלה. הם מגלים למסלמים את סודות הנוצרים ובאותו זמן הם קושרים קשרים עם אנשי חצר המלך (של צרפת!), משחדים אותם ונהנים מתמיכתם [4]. המדובר איפוא באנוסים שעסקו במסחר בין צרפת למצרים ועדיין לא חזרו ליהדות. והרי ידיעה דומה לזו במקור יהודי: ר' דוד בן אבי זמרא נשאל שאלה „על בני המומרים היינו שאביהם של אלו נעשו תוגרמים ובאים בסחורה לאלכסנדריה אם מותר להלוותם ברבית" ובתשובה הוא מפרש שאבותיהם היו אנוסים אך הבנים הם מומרים להכעיס, „שהרי אם היו רוצים היו באים לדת ישראל כאשר עשו אחרים וכל שכן אותם שבאים בארצות בטוחים שכבר הם ברשות עצמם" [5]. יש לשער שבשאלה זאת נדפס בגלל הצנזורה תוגרמים במקום „נוצרים", והכוונה לבני האנוסים מארצות הנוצרים שעדיין לא חזרו לדת ישראל [6].

קצת מן הסוחרים העשירים שבקרב יהודי מצרים וסוריה באו בזמן ההוא בקשרים עם חצר השלטאן והשרים הראשונים במעלה. האמירים הכירו בכשרונות המשקיים של הסוחרים היהודיים, הן ילידי המזרח הן מגורשי ספרד, ומסרו להם תפקידים חשובים במשק המלכות.

בימי השלטאן קאנצוה אל־גורי כיהן במשרה אחראית יהודי ששמו היה יעקוב [7]. במקורות שבידינו אין ידיעות על מוצאו ועל צעדיו הראשונים. כשהוא נזכר בכרוניקה של אבן איאס בפעם הראשונה הוא מחזיק כבר במשרה נכבדה. הוא מכונה „אל־מעלם", מלה המציינת מנהל „טכני". אין לומר בודאות מה פירושה בפיסקה זו, אולם יש רגלים לדבר שיעקוב היה אז מנהל בבית המטבעות בקהיר [8]. בסוף שנת

4 Voyage d'outremere עמ' 7.

5 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף פ"ו.

6 ראיה לכך ח"ג סי' תתנ"ח: שאלת ממני על האנוסים בין הערביים שנולדו להם בנים ובני בנים בהיותם אנוסים ועתה באים לדת ישראל ומלין אם צריכין טבילה או לא וכו'. אם באנוסים לדת ישמעאל המדובר מה כאן ענין מילה, אלא שגם בתשובה זו הכניסו את המלים „בין הערביים" כדי להטעות את הצנזורה ובהוצ' פיורדה סי' תט"ו חסרות באמת שתי המלים. השוה צימלס Rdbz עמ' 44.

7 אבן איאס, שממנו לקוחות הידיעות הבאות, קורא לו פעם אחת (V, עמ' 78) יעקוב אצ־צגיר ועל פי פיסקה זו מכנה אותו תמיד א. פולק שאסף כמעט כל הידיעות על יעקוב במאמרו „היהודים ובית המטבעות במצרים בימי הממלוכים ובראשית שלטון התורכים", ציון I, עמ 26 ואילך.

8 בסיכום של מעשי קאנצוה אל־גורי מספר אבן איאס V, עמ' 88/87, שבראשונה מינה למנהל של בית המטבעות בן אדם שנקרא ג'מאל אד־דין ואחרי שהאיש ההוא הוצא להורג מינה

1508 הטיל השלטאן קאנצוה אל־גורי קנסות כבדים על אחדים מהפקידים הגבוהים וביניהם גם על יעקוב. היו דין ודברים בינו ובין הפקיד המסלמי שמס אד־דין אבן עוץ׳ ויריבו המסלמי טען שאם ינתן לו מקור הפרנסה (جهة) של יעקוב יכניס לאוצר ששים אלף דינאר מבלי להפר את חוקי האסלאם[9]. שמס אד־דין אבן עוץ׳ היה ידוע כמלשין והיה מקטרג על שאר הפקידים, אולם השלטאן קרב אותו[10], וכאשר השמיע את טענותיו נגד יעקוב קיבל את ההצעה שהציע ופקד להחזיק את יעקוב במאסר עד שישלם סכום מסוים[11]. הוא ישב במאסר שנתים וחצי ובמשך הזמן ההוא הושלכו עוד כמה מן הפקידים הגבוהים לבור הכלא וביניהם גם אבן עוץ׳ עצמו. בקיץ 1511 שחרר השלטאן קבוצה של פקידים ונכבדים שישבו זמן רב במאסר, אולם על כולם היה להתחייב לתשלום קנס גדול. הסכומים שדרשו מהם עלו עד לארבע מאות אלף דינאר. גם יעקוב שוחרר והוכרח לחתום על התחייבות לשלם מאה וארבעים אלף דינאר. אבן איאס מוסיף לסיפורו הערה, שכך יצאה השמועה בקרב העם, היינו שאינו ערב לאמיתות הידיעה[12]. בהמשך סיפורו אומר ההיסטוריון הערבי, שדרשו מיעקוב מאה אלף דינאר ואולי זהו המספר הנכון, או שסך הקנס הופחת בינתים, או שכבר שילם חלק ממנו. על כל פנים לא היה ביכלתו לשלם את הסכום הנ״ל ועל כן ציוה השלטאן בסוף 1511 שהיהודים, הקראים והשומרונים ישתתפו בתשלום הקנס שהוטל עליו. מן השומרונים, שהיו העשירים בשלש העדות, דרש השלטאן קרוב לשבעים אלף דינאר, וכן הוטלו סכומים הגונים על כמה סוחרים יהודיים. הקנס הכביד מאד על היהודים, אבל כל תלונותיהם ובקשותיהם היו לשוא. אדרבה אנשי השלטאן לא

במקומו את היהודי יעקוב. אולם ההיסטוריון הערבי אינו נותן בפיסקה זו שום תאריך. מקודם הוא מספר (IV, עמ׳ 153), שאמירים אחדים התלוננו על ג׳מאל אד־דין ועל כן נאסר וביום 1509.6.5, „זמן קצר״ אחרי שנאסר, ברח מבית הכלא. אך בחודש רביע ב׳ (1509.8.16—7.19) נתפש ונתלה, ר׳ שם IV, עמ׳ 158. אבן איאס אינו אומר אימתי נאסר ג׳מאל אד־דין, אבל מדבריו יש להסיק שזה היה באביב 1509. מפיסקה אחרת בחיבורו (ר׳ להלן) אנו למדים, שיעקוב עצמו ישב באותו זמן במאסר, ועל כן מן הנמנע שירש אז את משרתו של ג׳מאל אד־דין שהיה „מלתזם״ של דאר אצ״צ׳רב (ר׳ שם IV, עמ׳ 153). את הסתירה שבדברי אבן איאס אין לישב אלא אם נקבל את דבריו „קום גראנו סליס״. אין להבין את סיפורו כאילו דצה לומר, שתיכף ומיד אחרי שהוצא ג׳מאל אד־דין להורג נתמנה יעקוב למנהל הכללי של בית המטבעות. מאידך יש לחשוב שעוד לפני נפילת ג׳מאל אד־דין עבד יעקוב במוסד זה ור׳ להלן.

9 לא נאמר אם הכוונה לתשלום חד פעמי או קבוע.

10 ר׳ אבן איאס IV, עמ׳ 144 ור׳ גם עמ׳ 147, 150. ההיסטוריון אינו מוסר את התאריך המדויק אלא את החודש בלבד. יעקוב נאסר בחודש רמצ׳אן 914 (1509.1.22—1508.12.24).

11 אבן איאס IV, עמ׳ 235, 387.

12 שם עמ׳ 236. התאריך : ג׳מאדא א׳ 917 (1511.8.25—7.27).

הסתפקו בסכום שנקבע אלא סחטו מהם הרבה יותר[13]. תנו[14] שהגיע בסוף מרץ 1512 לבירת מצרים והתפעל מאד מגודל העיר ועושר תושביה מספר בין השאר על יהודי אחד שהיה ידיד נפש של השלטאן וניהל את בית המטבעות[15]. לפי דברי תנו היה היהודי ההוא עשיר מופלג וכאשר הוטל עליו קנס של שמנה מאות אלף „אשרפי" לא ירד מנכסיו. עד כאן דברי הנזיר הצרפתי שהם כמובן מוגזמים ללא שיעור. מה היה שמו של אותו יהודי אינו מוסר לנו. מכל מקום יש להניח שהוא מספר על מעשה שאירע לפני זמן קצר והיה גלוי ומפורסם. מאידך ידוע שאבן איאס רשם את המאורעות בבירת מצרים בשקידה נפלאה. והנה בדפי הכרוניקה שלו המוקדשים למאורעות עד סוף 1512 לא נזכר יהודי שכיהן במשרה חשובה בימי קאנצוה פרט לאותו יעקוב, ועל כן יש לשער שהנזיר הצרפתי וההיסטוריון הערבי מדברים באיש אחד. ואם כן הוא הרי מצאנו את הפירוש של הכינוי „אל־מעלם" ולמדנו שמשמעו „מנהל של בית המטבעות", או למען הדיוק: אחד המנהלים. על כל פנים לא עבר זמן רב מאז יצא יעקוב מבית הכלא עד שעלה שוב לגדולה. בחמישי לנובמבר 1512 מינה השלטאן את יעקוב שוב למנהל של בית המטבעות, וכרגיל בשעת מינוי פקיד חשוב הלביש אותו בגד כבוד. כפי שמספר אבן איאס היה זה לבוש בצבע כחול בעל אמרת סמור[16]. כשאר הפקידים התעשר יעקוב מכהונתו החשובה וצבר הון רב. עדות לכך מעשה שאירע בסוף שנת 1513. בשנה זו חלה השלטאן בעיניו ובמשך זמן מה לא יכול למלא את תפקידו. כעבור ארבעה חדשים הבריא וביום החמישי לאוקטובר החל לחתום על פקודות ופסק בכמה משפטים שהובאו לפניו. בהזדמנות זו חבש השלטאן מצנפת גדולה שנקראה „נאעורה", האמירים ברכו אותו להבראתו ונשקו לפניו את האדמה וה„מעלם" יעקוב — כך מספר הכרוניסט הערבי — פיזר לפניו מצנפות קטנות עשויות מזהב וכסף ונערי השלטאן חטפו אותן...[17]. מסיפור זה יש להסיק שבסוף שנת 1513 כיהן עוד יעקוב בתפקידו. כעבור זמן מה הודח עוד פעם מעמדתו ונאסר, שהרי שמו מופיע ברשימה של אסירים ששוחררו ביום 16 לספטמבר 1516[18].

13 שם עמ' 244. התאריך: רמצ'אן 917 (1511.12.21—11.22). פולק שם עמ' 33 מסיק מן הסכום הגדול ששילמו השומרונים שיעקוב שומרוני היה, אבל הוא עצמו מעיר על דברי ר' עובדיה מברטנורא המספר, שהשומרונים במצרים עשירים מהיהודים, הרבנים והקראים. ועוד טועז פולק, שאבן איאס אינו מזכיר בתקופה זו שום עשיר בעל הכינוי „אס־סאמרי", אך גם טענה זו אינה משכנעת, והעיקר שיעקוב נקרא תמיד „אל־יהודי".

14 עמ' 48.

15 תנו אומר „המנהל או חוכר": un juif grant amy du Souldan qui estoit maistre ou fermier de sa monnaye

16 אבן איאס IV, עמ' 283.

17 שם עמ' 332.

18 שם V, עמ' 78. בפיסקה אחרת שם V, עמ' 9/8 מספר אבן איאס, שפקידים אחדים של בית המטבעות מעלו בכספי האוצר וגנבו בס"ה 12,000 דינאר והשלטאן הטיל על יעקוב לכסות

כבר נאמר שבזמן שיעקוב זה היה מנהל של בית המטבעות שבקהיר מילא גם הנגיד ר' יצחק הכהן שולאל תפקיד אחראי במוסד זה. אולם היו עוד כמה וכמה יהודים שעבדו בשנים אלה בבית יציקת המטבעות. אבן איאס מדבר בפיסקה אחת של הכרוניקה שלו על „היהודים החלפנים מקבוצת אל־מעלם יעקוב" [19]. השם של אחד מהם היה יוסף שנשוא. הכרוניסט הערבי מספר שהוא היה סוחר מארץ הפרנקים ושלט בלשון התורכית, וידיעות אלה יחד עם השם „שנשוא", שהוא כנראה Sancho [20], נותנות מקום להשערה שהמדובר ביהודי ספרדי שהיגר לתורכיה ובא משם למצרים. הוא נתקבל לשרות בבית המטבעות, וכרגיל הטילו עליו קנסות, ומאחר שנשאר חייב שנים עשר אלף דינאר פקד השלטאן לאסור אותו ולכלוא אותו בבית הסוהר. ברם גם אמצעי זה לא הועיל, יוסף שנשוא לא שילם את הקנס. על כן ציוה השלטאן להביא אותו לפניו ולענותו. ביום 28 נובמבר 1515 הוציאו אותו מבית הכלא והובילו אותו אל המגרש הרחב שלפני הציטדלה, השלטאן ירד מארמונו ובא עם הפמליה שלו לאותו מקום, ושם באמצע המגרש שמו את רגלי שנשוא במלחצים ועינו אותו בנוכחות השלטאן. כאשר לא יכול לשאת את הכאבים דקלם יוסף את ה„אני מאמין" של המסלמים: „הנני מעיד שאין אלהים זולת אללה ומחמד הוא נביאו". הקהל שהיה נוכח באותו מעמד הריע וענה אמן, אולם לשוא היתה תקות היהודי שירפו ממנו. השלטאן לא הכיר בהתאסלמותו. הוא אמר שמספר המסלמים רב והאסלאם אינו זקוק לאנשים מסוג זה, ולכן ציוה שלא להחליף את מצנפתו הצהובה במצנפת הלבנה של המסלמים. על פי פקודתו גמסר שנשוא למשטרה כדי שיוסיפו לענות אותו עד שיוציאו ממנו את כל הסכום שהוטל עליו לשלם [21]. הוא ישב עוד עשרה חדשים במאסר. בספטמבר 1516 היתה מעין חגיגה כללית וכיעקוב שוחרר גם שנשוא [22].

ההגהלה של בית המטבעות בדמשק היתה בימים ההם בידי קראי. כאשר בא השלטאן קאנצוה אל־גורי בשנת 1516 אל בירת סוריה פיזרו לפניו הסוחרים האירופאיים שנמצאו שם מטבעות זהב והיהודי אל־מעלם צדקה, מנהל בית המטבעות, פיזר לפניו דינארים ודרהמים שנטבעו לשם כך במיוחד [23]. והנה ר' משה באסולה שהיה בשנת 1522 בדמשק מספר על בנקאי חשוב שחי באותו זמן בעיר זו ושמו „מעלם צדקה" — בלא ספק אותו האיש, אך מדברי הנוסע היהודי אנו למדים שהיה קראי [24]. ר' משה באסולה מספר גם כן שה„מעלם" ההוא הקים כיפה על קבר הושע

את ההפסד. אולם אבן איאס אינו אומר אימתי היה המקרה. אחד האנשים שגנבו את הכסף נתפש בפרוס שנת 1516 ואבן איאס מציין שהפשע בוצע „זמן רב" לפני כן.

19 v, עמ' 332.

20 כך משער פרופ' בער, ר' ציון ו, עמ' 28 הערה 22.

21 אבן איאס iv, עמ' 481.

22 שם v, עמ' 78.

23 שם v, עמ' 51 ; אבן טולון עמ' 50.

24 עמ' 66.

בצפת [25] ובסיפור של הקראי שמואל בן דוד שעלה בשנת 1641 מקרים לארץ ישראל וביקר גם בדמשק נאמר שמעלם צדקה נתן להקדש גן יפה שהיו בו עצי פרי לרוב. כנראה המדובר בהקדש של הקראים ומקומו היה בודאי ב„גוטה" [26].

ו

ההטבה שחלה בזמן ההוא במצב הכלכלי של שכבה מסוימת בקרב יהודי מצרים וסוריה וההצלחה המרובה שראו מגורשי ספרד בעסקיהם השונים נתנו את אותותיהן בכל שטחי החיים. המוסדות השונים של הקהילות שהתקיימו מאז התרחבו והשתכללו ונוספו עליהם חדשים. נשכרו מורים והוקמו בתי ספר לבני הנעורים, הן מקרי דרדקי הן ישיבות שמהן יצאו תלמידי חכמים מובהקים. הרמה התרבותית של הציבור היהודי במצרים ובסוריה עלתה. בצדק טוען הרדב"ז בויכוח עם המס־תערבים „שעתה יש תלמוד תורה הרבה במצרים מה שלא היה קודם לכן ורובם ככולם בעלי תורה... בכמה דברים ומנהגים רעים נכשרו הדורות אחרי שבאו מרביצי תורה במצרים ורבו התלמידים והתורה עשתה פרות ופרי פרות וזה דבר נראה לעין ומה שראיתי אני מעיד" [1]. הדוגמה של חכמי ספרד משפעת לטובה על היהודים בני מצרים וסוריה וגם המה מתעמקים באוצר העתיק של תרבות ישראל ומחדשים את המסורת המפוארת של יהדות המזרח. בתי הכנסיות נהיו צרים מלהכיל את הקהל הרב והיה צורך להרחיב את בתי התפילה הקיימים וליסד חדשים. הואיל ולא פקע עוד תקפו של האיסור להקים בתי תפילה לא־מסלמיים היו ראשי הקהילות נאלצים לאחוז בכל מיני תחבולות כגון לעשות בית כנסת בבית פרטי בלי לשנות מאומה בחיצוניותו [2] או לפרוץ קירות שבין אולם בית הכנסת לחדרים סמוכים עד שאפשר לשמוע את התפילה גם מחדרים אלה [3]. האמידים הקדישו לבתי הכנסיות ספרי תורה ושאר תשמישי קדושה מהודרים וכן דאגו לתקן את בדק הבית וליפות אותם ולקשטם. נתוספו הקדשות לעניים ובקהילות הגדולות נוסדו „חברות" שאספו קרנות למען מטרותיהן המיוחדות. סכומי הנדבות שנאספו בשביל הישיבות בארץ ישראל הלכו וגדלו. מספר היהודים תושבי מצרים וסוריה שעלו לרגלים לירושלים היה גדול הרבה מאשר בדורות שעברו.

ברם העשירים לא שכחו מפני חיי עולם את חיי השעה. ולא זו בלבד אלא שמגורשי ספרד והאנוסים הביאו עמהם גם נימוסים רעים והרגלי הוללות. דבר ידוע

25 עמ' 45.

26 אוצר מסעות עמ' 201.

1 שו"ת רדב"ז ח"ד סי' אלף קס"ה.

2 ר' בתעודה מן המאה השש עשרה שפירסם שריינר ב REI 31, p. 218

3 שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תר"ן.

הוא שיהודי ספרד נהגו פריצות בחיים המיניים. היו לוקחים להם פלגשים ומקרי נאוף לא היו נדירים ולשוא היו המאמצים של הפרנסים לבער את הרע מקהילותיהם. כמו כן היו רגילים להזדווג לנכריות והולידו מהן. שלמה אבן וירגא, ההיסטוריון של יהודי ספרד, סבור שאחת הסיבות שהביאו את השואה על יהודי ספרד היתה התנהגותם הפרוצה בעניני נשים, היינו שנתנו את עיניהם בבנות הנוצרים[4]. והנה בקרב האנוסים פשה הנגע ההוא עוד יותר משום שעל ידי המרתם סולקו המעצורים. הם לא חששו לעונשין של המלכות כמו היהודים ומאידך לא היתה עליהם העין המשגחת של הרבנים והפרנסים. גם אחרי הגירוש לא סרו הספרדים מדרכם הרעה והמנהגים הרעים פשטו גם בארצות המזרח. לאמידים היו שפחות כושיות וחבשיות והם נהגו בהן כבפלגשים[5]. רבים ובפרט האנוסים שגדלו בלא חינוך יהודי לא ידעו אפילו שאסור לבוא על השפחות[6]. לעתים תכופות הרו השפחות וילדו להם בנים ובנות[7]. לפעמים שחררו אותן אדוניהן אחרי שנתעברו[8], או שעשו זאת קודם שבאו עליהן וקידשו אותן כדי שהולד יהיה כשר[9]. השפחות החבשיות היו שטופות בזימה, והיו מזנות ומתעברות ותולות את הולדים באדוניהן[10]. גם היו בורחות אל המסלמים, והרבה פעמים גרם הדבר לכעס ולרוגז.

ברם אין לתלות את הקולר ביהודים בלבד, כי גם רוח הזמן סייעה לכך. דווקא בזמן שכבר עלה הכורת על מלכות העבדים התמסרה השכבה השלטת לחיי תפנוקים ושקעה בשעשועים. את המקום הרחב ביותר בכרוניקות של אותו זמן תופשים הסיפורים על הנשפים הרועשים בבירת מצרים. ביום העשירי לאוקטובר 1513 ירד השלטאן מהציטדלה ובילה את הלילה בכפר אל־מטריה שמצפון לקהיר. על פי הזמנתו יצאו גם האמירים הגדולים אל המקום ההוא והשלטאן ערך להם בלילה מסיבה מפוארת. למחרת היום סודרה תהלוכה. השלטאן שהיה לבוש בגד לבן נכנס לקהיר ב„שער הנצחון", השער הצפוני של העיר, ולפניו צעדו האמירים ופקידי המלכות לבושים בגדי משי בצבע צהוב, שוטרי הצבא עם מקלות בידיהם, ונערי השלטאן

4 עמ' 94.

5 שו"ת רדב"ז ח"א סי' קצ"ו: עיני ראו כמה פעמים באלו השפחות החיבוש וכו' (בדפוס ויניציאה תק"א: חובוש) והמדובר כמובן בשפחות חבשיות (כנראה ביטאו אז באמת כמו שכתוב בטכסט שלפנינו). לענין השפחות החבשיות של היהודים ר' גם אבן איאס v, עמ' 439/438.

6 שו"ת רדב"ז ח"א סי' מ"ח: תדע שהרי בזמני זה ראיתי כמה ישראל ויודעים תורה וטועים וחשבתי שמותר לבוא על השפחה באומרים שכסף קנינם הם קידושיה וכ"ש מי שלא ידע בדיני ישראל.

7 שם ח"ד סי' אלף קנ"ז, אלף ר"כ.

8 שם ח"א סי' קפ"ח.

9 שם ח"א סי' ת"ט, ח"ז סי' ד'.

10 שם ח"א סי' קצ"ו.

המחללים בחליליהם ותוקעים בחצוצרות. היהודים והנוצרים באו לקראתו ונשאו בידיהם נרות דולקים. כל העיר המתה. פה ניגנה תזמורת ושם הקטירו לבונה ולאור היום הדליקו מנורות לפני החנויות. העם הצטופף בצדי הרחובות, הנשים הסתכלו מבעד החלונות שבמקומות הגבוהים וכולם הריעו לכבוד השלטאן. כך חצה השלטאן את העיר עד שעלה לציטדלה [11]. בסוף דצמבר 1514 יצא השלטאן לסיבוב במצרים התחתונה וכאשר חזר ונכנס לבירה באו גדולי המלכות להקביל את פניו. לא היה בית שלא קושט בתכלית היופי. ושוב ראו תושבי קהיר תהלוכה נהדרת. בראשונה הלכו המתופפים, אחר כך סוסים מכוסים מכסות עם ציציות בצבעים שונים, אוכפים מוזהבים ממולאים אבנים יקרות ומתחתם סודרים שזורי זהב. כאן הופיעו סוסים עטופים משי ולצדם תופים מצופים כסף וגביש, אחריהם נישאו ששה ארגזים מכוסים משי צהוב ואדום ובהם אוצרות המלכות. אחר כך באו הפקידים האזרחיים, הפקידים הנמוכים והגבוהים בתלבושת פאר, ארבעת השופטים העליונים ולבסוף השלטאן עצמו בבגדי מלכות עם ציציות בצבע אדום. לימינו רכב הכליף לבוש מעיל ירוק ולשמאלו הלך המפקד העליון של הצבא ונשא מעל ראשו את החופה ואחריהם דהרו על סוסים אצילים ארבע מאות שומרי ראשו, ממלוכים צעירים בעלי קומה זקופה ורמחיהם בידיהם. גם פילים הלכו בתהלוכה ועליהם מכסות אדומים, ומעל כל אלה התנוסס דגל השלטאן עטוף משי צהוב. כל פעם יצאו לקראת השלטאן קבוצות חדשות והצטרפו למחנה, וכן עשו היהודים והנוצרים, החבושים מצנפות צהובות וכחולות [12]. בסתיו של אותה השנה, כתום הצום של חודש רמצ'אן, חילק השלטאן לשרי המלכות בגדי כבוד, ואילו בנו ערך מסיבה בשער השרשרת, אחד משערי הציטדלה, אחר כך יצא עם פמליה גדולה אל ביתו שבעיר ושם חיכה לו קהל רב. מתוך כלי קיבול עשויים מעור זנקו סילונות מים — מזרקות מרהיבות עין, המתופפים תופפו והזמרות ריננו, והנה גם קבוצות יהודים איש ולפיד בוער בידו; ושוב נערכה מסיבה וכל העם היה שמח וברך את הנסיך בקול רם ולא היה קץ לתשואות ולתרועות עד צאת הכוכבים [13].

ז

עדיין הממלוכים עסוקים בנשפים ומסיבות והעם מריע לכבוד השלטאן וכבר התקדרו השמים ונראו אותות שבישרו להם רעות.

שמו של ואסקו דא גאמא חרות באותיות זהב בהיסטוריה של עמי אירופה.

11 אבן איאס IV, עמ' 336.

12 שם עמ' 419.

13 שם עמ' 479. התאריך 8. נובמבר 1515.

גילוי הדרך הימי אל הודו פתח תקופה חדשה בקורות העולם, החלה ההתפשטות הקולוניאלית. במשך כל המאה החמש עשרה חתרו הפורטוגיזים לקראת מטרה זו עד שהצליח ואסקו דא גאמא לסובב את כף התקוה הטובה ולהגיע להודו. מה עורר את העם הקטן למאמצים כה גדולים שהיו למעלה מכוחותיו? ההיה זה היצר הפועם בלב האדם להכיר ארצות חדשות ולחדור אל העולם הבלתי ידוע? ודאי כן הוא, אך אין ספק שאחד הנימוקים החשובים שהמריצו אותם למסעיהם הנועזים היה חמרי. הם ביקשו לקנות את התבלין ושאר סחורות המזרח מיד ראשונה, לסלק את מסחר הבינים של הערביים והמצרים — מטרה זו היתה לנגד עיני הפורטוגיזים. מאז מצא ואסקו דא גאמא את הדרך אל הודו נשלחו מפורטוגאל כמעט שנה שנה ציים גדולים וקטנים אל הארץ הרחוקה והביאו משם מטענים של תבלין. ברם הפורטוגיזים לא הסתפקו בחלק במסחר התבלין אלא רצו למשוך את כולו לפורטוגאל. הם שאפו למונופולין במסחר ההודי, ואם לא ניתנו להם הסחורות המבוקשות ברצון שלחו את ידיהם בביזה, שדדו אניות מלאות סחורות ושרפו או הטביעו אותן. כבר בשנת 1502 הטיל מלך פורטוגאל על אחד האדמיראלים שלו לסייר עם אניותיו בסביבה של עדן כדי לנתק את הקשר בין הים ההודי לים סוף. הפורטוגיזים עשו צעד נוסף לקראת המטרה ההיא כאשר כבשו נקודות משען שהיו קרובות לדרך האניות והתבצרו בהן. לא עבר זמן רב והם נתנו לאניות מסלמיות „דרכיות", היינו רשיונות נסיעה, וכל אניה שנמצאה בלב הים בלי רשיון כזה בידי אנשיה כל מטענה היה הפקר — זה היה החוק שהטילו הפורטוגיזים על התנועה בים ההודי. אולם לנגד עיני הפורטוגיזים היתה עוד מטרה שניה, הרצון הכביר לעשות נפשות לנצרות מילא אף הוא תפקיד חשוב במעשיהם. אחרי שחזר ואסקו דא גאמא ובישר את מלכו הבשורה שמצא את הדרך הימי אל הודו נשלח צי חדש אל המזרח ובו שמונה נזירים, ומאז ואילך הלך ורב מספר הכמרים שיצאו להודו. האדמיראלים והקצינים עצמם קיבלו עליהם לעמוד לימין הכמרים ולהפיץ את הנצרות בדם ואש, וצריך להודות שהם עשו את מלאכתם באמונה. למן הרגע הראשון נהגו באכזריות גדולה. כאשר יצא ואסקו דא גאמא בשנת 1502 בפעם השניה להודו ונפגש באניה שהובילה חוגגים וגם סחורות למכה שדדו אנשיו את המטען, סגרו את אנשי הספינה בחדריה והציתו אותה. בהגיעו לקליקוט העלה חמשים שבויים על סיפון אניתו, ציוה לקצץ להם את ידיהם ואת רגליהם ושלח את האברים הקצוצים אל מלך ההודים. כאלה היו מטרות הפורטוגיזים וכאלה היו שיטותיהם. עמי הודו היו בימים ההם מפולגים למלכויות שונות, ובפרט בדרומה של הודו ששם תקעו הפורטוגיזים יתד לא היו אלא ממלכות קטנות וחלשות. למדינות אלה לא היה צי שיכול להתמודד עם הפורטוגיזים ולכן הלכו מחיל אל חיל. אולם התעוררו גם כוחות שכנגד. הסוחרים הערביים שישבו בכל ערי החוף ועסקו במסחר התבלין הרגישו לאלתר את היד הקשה של הפורטוגיזים ועשו כל מה שהיה ביכלתם כדי לשים מכשולים בדרכם ולהסית נגדם את נסיכי ההינדים. מלכי המסלמים ששלטו

בצפון הודו הבינו שהפורטוגיזים לא יסתפקו בשלטון על חוף מלבר והעריכו כראוי את גודל הסכנה שארבה להם. חדירת הפורטוגיזים להודו והשתלטותם על הנמלים בארץ הפלפל הורגשו גם תו"מ במצרים, זו המדינה אשר מסחר התבלין היה אחד ממקורות הפרנסה העיקריים שלה. כל המדינות האלה באו במגע זו עם זו, וכך נוצרה חזית מאוחדת של המסלמים בארצות שמסביב לים ההודי, כח חזק שהתיצב בפני הפורטוגיזים.

הממשלות של הארצות המסלמיות תיכנו תכניות כדי לקדם את פני הרעה וגם הויניציאניים באו בדברים עם השלטאן. שלטונות ויניציאה לא יכלו להתעלם מרצינות המצב בדרכי המסחר, כי כבר בשנת 1502 לא יכלו המצרים לספק לסוחרים האירופאיים את הכמות הרגילה של התבלין והסוחרים הגרמניים שבאו לויניציאה ולא מצאו שם את הסחורות המבוקשות נסעו לליסבון. על כן שיגרה ממשלת ויניציאה צירים אל השלטאן כדי לטכס אתו עצה ולדרוש ממנו שיפחית לפחות את המכסים. השלטאן מצדו שלח משלחת אל האפיפיור על מנת להתרות בו ולבקש ממנו שיניא את מלך פורטוגאל מלהמשיך במעשי תוקפנות. בחודש מרץ 1504 הופיע בויניציאה הנזיר הספרדי פרא מאורו דה סאן ברנרדינו, שהיה ראש המנזר הפרנציסקני בירושלים. ואתו עוד שנים מחבריו והביא לפני הסיניוריה את עצומות השלטאן. אולם אבות העיר הסבירו לו שהמסחר של ויניציאה נפגע לא פחות מאשר המסחר של מצרים ואין ביכלתם לנקוט בצעדים אצל מלך פורטוגאל. הנזירים המשיכו את נסיעתם לרומי ומסרו לאפיפיור אגרת מהשלטאן שהכילה מחאה נמרצת על רדיפות המסלמים בספרד ומעשי האלמות שבוצעו בידי הפורטוגיזים בים ההודי. אף על פי שהוא עצמו — כך כתב השלטאן — לא עשה לפורטוגיזים שום רע החלו לשדוד ולשרוף את אניות התבלין וגרמו לו נזק רב. מאז ותמיד דאג שלא יפגעו לרע בסוחרים האירופאיים ובעולי הרגל הבאים לארצותיו, אבל אם תמשכנה המעצמות הנ"ל במעשיהן לא יסבל שימצא נוצרי במדינות שתחת שלטונו. הוא יהרס את הכנסיות ואת קבר ישו ולא ישאיר זכר לנצרות במצרים ובסוריה. ועוד איים שיכריז מלחמה על המעצמות הנוצריות. אך אם יש את נפש האפיפיור להציל את הנוצרים מטבח ואת קבר משיחם מחורבן גמור עליו להשפיע על המלך עמנואל שלא יוסיף לשלוח את אניותיו להודו. האפיפיור שאחזתו חרדה לשמע האיומים נתן בידי פרא מאורו העתקה של מכתב השלטאן ועוד מכתב, שבו הוא שואל מה עליו להשיב ושלח אותו אל מלכי ספרד ופורטוגאל. מלך פורטוגאל תקע בשופר הקנאות הנוצרית ולבש את האיצטלא של נוסעי הצלב. הוא השיב, שמנוי וגמור אתו להחריב את מכה ואת מדינה והוא מלא תקוה שהדבר יעלה בידיו. אין לחשוב — כך טען — שהשלטאן יגשים את איומיו ויחריב את המקומות הקדושים לנוצרים, שהרי אינו מעונין להפסיד את ההכנסות מעולי הרגל ולהקים נגדו את כל העמים הנוצריים. המלך הפורטוגיזי מסיים את מכתבו בבקשו מן האפיפיור שיעורר את מלכי אירופה להתאחד ולקדש

מלחמה על המסלמים[1]. משמע הדבר, שכפי שהיה אפשר לחזות מראש נכשל הנסיון להפחיד את הפורטוגיזים על ידי איומים. כאשר חזר פרא מאורו מאירופה ומסר לשלטאן על כשלון שליחותו עברו המסלמים מדיבורים למעשים. החלו פעולות מלחמה שארכו שנים על שנים, וכן היאבקות דיפלומטית שנמשכה זמן רב. והנה במאבק זה מילא יהודי תפקיד חשוב. האיש ההוא נמנה יותר משלשים שנה עם שרי מצרים, הוא הופיע בתור נציג השלטאן, נשא ונתן עם הממשלות הנוצריות ומלכים ורוזנים התחשבו בדבריו.

מי היה האיש והיאך עלה לגדולה? כמעט שלא ביקר באותו דור סופר בארצות המזרח שלא יזכיר אותו בכתביו אולם כמספר הידיעות מספר הסתירות ולכן נשארו תולדותיו פרשה סתומה. ר' משולם מוולטרה שבא בשנת 1481 למצרים מספר שבימים ההם כיהן במשרת המתורגמן הראשי של השלטאן מומר מגזע ישראל ושמו טאגרי־וורדי[2]. הנוסע היהודי נפגש אתו ומספר שהוא ידע לשונות רבות, עברית, איטלקית, צרפתית, גרמנית, יונית, תורכית וערבית. לפי דבריו היה המתורגמן לפי מוצאו יהודי מספרד ו„היה הולך במצרים להתגייר שם... והפריגאנטינו נתן על הארץ ונתפשו כולם וזה למען היות בן חורין החליף דתו ונעשה מורו"[3]. הסיפור של ר' משולם מוולטרה הוא רב ערך, ובפרט שזולתו לא נמצאה עד עתה במקורות היהודיים שום ידיעה על אותו המתורגמן. אך כמובן בא האיש ההוא מחמת משרתו במגע עם כל הנוסעים הנוצרים שבאו למצרים בעלותם לארץ ישראל או בדרך חזרה והם מרבים לספר עליו. מי שפותח את ספרי הנוסעים ההם נתקל לעתים תכופות בשמו של Tamgwardin, Tanguardinus, Tangobardin, וגם Than Graferdin, והוא הוא מודענו טאגריוורדי, כי כל השמות האלה אינם אלא שיבושים של השם התורכי תגרי ורדי, בכתיב ערבי תגריברדי, אשר משמעו „אלהים נתן" כמו אלנתן (מלכים ב' כ"ד ח', ירמיהו י"ב כ"ה) ויהונתן בעברית ותיאודור ביונית. ידיעות מפורטות על המתורגמן תגריברדי מוסר פליכס פברי שהתארח בביתו בשנת 1483 כאשר חזר מארץ ישראל עם קבוצת אצילים מגרמניה. הוא מספר שבא אליהם בחשאי גרמני מהעיר מיכלן ושמו פרנץ, צורף זהב שהשתקע בקהיר ועדיין שמר אמונים

1 Osorio I, p. 215 ff.; Calahorra p. 337/8.

2 כך עמ' 187 ועמ' 181 : טאגריוואדבי.

3 ברייל שהעיר כראשונה על פיסקה זו ברשימתו Der ägyptische Vezir Tagri Berdi, מפרש את Jahrbücher für jüdische Geschichte und Litteratur VIII (1887), p. 42 המלה פריגאנטינו „שוודים" ואילו איזנשטין שלא עיין בכ"י „מתקן" באוצר מסעות עמ' 92 „פריגאוטינו נתן צו על הארץ', וכו' ומפרש „הערב לאפיפיור" אך פירוש המלה brigantino (כצ"ל, ר' בהוצ' יערי עמ' 53) ריבוי brigantini הוא מין אניה קטנה, וגם אנית שוודים, בעוד ששודד נקרא brigante. עוד משער ברייל שהפירוש להתגייר הוא „להתגורר" וגם בבאור זה יש להטיל ספק ור' להלן.

לדתו הנוצרית־קתולית. האיש ההוא הזהיר את העולים־הנוסעים מערמתו של תגרי־ברדי והפציר בהם לצאת מביתו עד מהרה כדי להציל את ממונם; ובהזדמנות זו סיפר להם על תולדות המתורגמן. גם הוא אמר להם, שתגריברדי נולד יהודי, אך לפי דבריו היה מוצאו מסיציליה. הוא נתחנך חינוך דתי [4], אחר כך התנצר ולמד תיאולוגיה אף נעשה כומר קתולי. כעבור זמן מה יצא אל ארצות המזרח וכאשר בא לקהיר עבר לדת מחמד ונתקבל לשרות השלטאן [5]. פטר מרטיר שהתארח אצל תגריברדי בשנת 1502 מספר גם הוא בפרוטרוט על קורותיו, אלא שהוא מוסר לנו מה ששמע מפי תגריברדי עצמו. הוא אמר לציר הספרדי שהוא בן לתושב של מלכות ולנסיה שנקרא לוי de Prato ונולד בעיירה מונטבלנק (Montblanch). כשהיה עדיין צעיר לימים נתקבל לשרות אצל רב חובל, האניה נשברה ועם שאר אנשיה נפל בשבי השלטאן. שלש שנים נתיסר ייסורים קשים, נתענה בעינויים וברעב ואחר כך התאסלם. כך סיפר תגריברדי ופטר מרטיר מעיר, שהמתורגמן נאנח בשעה שדיבר על התאסלמותו. אולם בלבו — כך הבטיח לו תגריברדי — הוא עדיין נוצרי ובכל יום הוא מתפלל את התפילות שקתולי אדוק נוהג להתפלל. המתורגמן התימר בפני פטר מרטיר שהוא בן נאמן גם לספרד ארץ מולדתו ולמלכים הקתוליים, והציר הספרדי האמין שהוא עשה כל המאמצים הדרושים כדי שיצליח בשליחותו ואפילו סיכן את עצמו משום שעורר חשד וכעס אצל החצרנים המסלמיים שהיו לצד שליחי הנסיכים של מדינות צפון אפריקה [6]. אמנם מוצאו הספרדי של מתורגמן השלטאן לא היה דבר חדש בשביל פטר מרטיר כי הוא היה ידוע בחצר של מלך ספרד. כשנשלח פטר מרטיר בתור ציר אל השלטאן נתנו לו פרננדו ואיזבל מכתב המלצה אל תגריברדי שבו הם מזכירים לו שהוא נולד בממלכתם [7]. הגרמני סבלד ריטר שגר בבית תגרי־ברדי בשנת 1479 גם הוא יודע שהוא ספרדי [8], ואותו דבר מספר עולה רגל נוצרי מאוסטריה שהכיר אותו בשנת 1507 והוא מוסיף, שתגריברדי היה זמן מה דיאקון [9]. גם במקור איטלקי מהימן מסופר שמוצאו היה מספרד [10]. חשובה היא עדותו של הנזיר הספרדי דיאגו דה מרידא שהכיר אותו גם כן בשנת 1507. הוא מספר שתגריברדי יליד קטלוניה, למד בסלמנקא ונהיה סובדיאקון. לאחר מכן בא לאלכסנדריה ושם

4 „Rabbi in Judaismo factus".

5 Evagatorium III, p. 20; Beschreibung f. 167 r.

6 Legatio Babylonica f. 81 v—82 r, 86 r.

7 "y pues vos soys natural de nuestros rreynos", Homenatge a A.R.i Lluch III, p. 449.

8 Reisebuch p. 114.

9 Baumgartner, Peregrinatio, p. 42.

10 Sanuto, Diarii VI, 420.

עבר לדת מחמד[11]. אמנם דיאגו דה מרידא אינו אומר שתגריברדי עצמו מסר לו ידיעות אלה אלא אומר ששמע אותן מפי אחרים. בשיחתו עם יהודים הודה איפוא תגריברדי במוצאו היהודי, ואילו מפני הנוצרים, ובפרט מפני השליח של „המלכים הקתוליים", הסתיר את מוצאו וסיפר שהיה שלש שנים כבול בכבלים ונאלץ להת־ אסלם. אך כשם שהסתיר לעתים תכופות הרבה מקורותיו כך כנראה היה קצת אמת במה שסיפר ליהודים וקצת אמת גם במה שסיפר לנוצרים. הרי כל הסיפורים האלה משלימים זה את זה. אין טעם להטיל ספק במוצאו היהודי וקרוב לודאי שהיה באמת מספרד. במונטבלנק, עיר קטנה בקטלוניה, מצפון לטרגונה, התקיימה קהילה יהודית משך זמן רב, וגם מומרים לא חסרו שם, ובפרט אחרי שנת 1391 שבה התנצר כנראה חלק הגון של הקהילה[12]. העובדה שתגריברדי ידע לטינית יש בה משום סיוע שבאמת השתייך זמן מה לכמורה הקתולית; והרי לא הסתיר כלל מפני היהודים שהיה קודם נוצרי, אלא סיפר להם שבא למצרים להתגייר. אין איפוא טעם לפקפק, שהיה אחד האנוסים ויצא לארץ מסלמית כדי לחזור ליהדות. דיאגו דה מרידא אומר בפירוש שתגריברדי היה „מרן". ואולי לא קיבל את האסלאם מרצון אלא נתפש באמת בידי המסלמים ועשה מה שעשה מאונס?

תגריברדי לא הגיע לדרגות הגבוהות ביותר שבצמרת המדינה הממלוכית, היינו לדרגת אמיר של ארבעים או של מאה. אחרי שכבר כיהן במשרתו שנים רבות לא עלה אלא לדרגת אמיר על עשרה כפי שאנו למדים מרשימה של מינויים משנת 1502 ובדרגה זו נשאר כל חייו[13]. אך כפי הנראה השתמשו השלטאנים הרבה בידיעו־ תיו והטילו עליו תפקידים מרובים שבהם היתה ידיעת לשונות מועילה. הוא מילא

11 Viaje a Oriente p. 6.

12 ר' שו"ת רשב"א ח"ג סי' תי"א; בער בספרו הגרמני לפי המפתח ואת התעודות שפירסם Fr. de Bofarull y Sans, Judios en Montblanch (Documentos para escribir una Monografia de la Villa de Montblanch VIII), Memorias de la R. Academia de Buenas Letras de Barcelona VI (1898) p. 570, 574, 575. מן התעודה האחרונה שם עמ' 576 ואילך יש להסיק, שהעיר כמעט נשמה אחרי שהיהודים יצאו ממנה בשנת 1391: denudata est incolis et exhausta substanciis facultatum quod jam proh dolor depopulacioni et perdicioni est totali vicina ומשום כך מצוה המלך מרטין לקרוא אותם חזרה ולהבטיח להם רווחה incolatum judei (של העיר) ut ipsius fervencius appetant veniantque :מכאן שהיהודים היו אלמנט חשוב בעיר זו.

13 אבן איאס IV, עמ' 32, לפי סנוטו, VI Diarii, 420 היה אמיר על ארבעים אבל במכתב שאותו מצטט סאנוטו XI, 116 נאמר ג"כ שהוא אמיר על עשרה. בראשונה נזכר תגריברדי — במקורות הידועים לנו — ע"י טוכר, Reyssbuch, עמ' 688 וחברו לנסיעה סבלד ריטר (ר' למעלה הערה 8) שביקרו בקהיר בשנת 1479. ריטר קורא לו תגריברדי־קאניבאי, ואולי אין זאת טעות אלא יש ללמוד מדברי הנוסע הגרמני שתגריברדי קרא לעצמו „תגריברדי מן קאניבאי" ע"ש האמיר שאצלו שרת בראשונה. ואמנם מספר אנזלם ד'אדורן שבימי ביקורו

תפקיד חשוב בהסדרת היחסים בין הממשלה הממלוכית ובין הסוחרים האירופאיים והיה בקשר מתמיד עם הקונסולים שלהם שישבו באלכסנדריה ובדמשק וגבה גם ארנוניות מסוימות[14]. לעתים נשלח אל הפרובינציות השונות של מצרים וסוריה כדי להסדיר את עניני המסחר, לפדות שבויים מסלמיים או לתהות על קנקן הזרים שבאו אל ארצות הממלוכים. לשם כך הוא נוסע לאלכסנדריה, לאבוקיר, לירושלים ולמקומות אחרים[15]. בשיחתו עם ר' משולם מוולטרה סיפר לו תגריברדי, שבכל לילה מביאים לפניו הפקידים את רשימות הלידות והפטירות בקהיר[16]. רוב הנוסעים הנוצריים שהתארחו אצלו אינם מדברים עליו טובות, ויש אמנם להאמין להם שהשתדל לסחוט מהם כסף רב. הידיעות שבמקורות השונים אינן משאירות ספק שידע את המלאכה ונהיה עשיר גדול.

היו לו עבדים ושפחות, משרתים שמילאו את פקודותיו בדייקנות, והיה לו בית מרווח בלב העיר ובו חדרים רבים, לשכות ומחסנים, חדרים מיועדים למשפחה וחדרי אורחים, מגדל עגול ועליו כפה עם סהר ובו טרקלין למשפחה, הרצפה מרוצפת אבני שיש ומכוסה מרבדים יקרים, וכן הקירות, ובהם חלונות אשר שמשותיהם מקושטות ציורים. לא רק כלים יקרים אסף תגריברדי אלא גם חיות שונות החזיק בביתו בכלובים. בחצר הבית רבץ נמר קשור בשרשרת של ברזל, שלש נעמיות גדולות, תוכים ועוד הרבה ראו המבקרים בביתו. תגריברדי היה חובב מוסיקה וערך בביתו נשפים[17]. שתי נשים היו לו לתגריברדי שהתהלכו בארמונו מלובשות תלבושות הדר ועל ראשיהן כובעים גדולים ממולאים אבנים יקרות. אחת מהן היתה איטלקית ותגריברדי מצא אותה בבית זונות באלכסנדריה, ואילו את השניה קנה ביון בהיותה בגיל רך ואחרי שהגיעה לפרקה נשא אותה לאשה. הנזיר פברי קובל מרות על חוסר הבושה של נשים אלה, שהביאו אותו בנסיון, וכשעמדו עולי הרגל ביום הראשון לערוך את פולחנם בבית המומר הופיעו גם הן, והנזיר האדוק עמד נבוך ולא ידע מה לעשות. "ecce advenit Satan !„— הוא נאנח. אולם הנשים סיפרו

במצרים שרת אמיר שנקרא קאניבאי בתור מתורגמן השלטאן, ר' Voyage עמ' 156.

14 סאנוטו, Diarii III, 673, V, 975.

15 שם III, 1526, VII, 712 ; * Evagatorium II, עמ' 143/142.

16 „וזיר" לא נקרא תגריברדי בשום מקור שנודע עד עתה, ואף פעם לא כיהן במשרה זו. בריל מזהה את תגריברדי עם האמיר תגריברדי אל־מחמדי שנתמנה לפי ויל IV, עמ' 343 לוזיר אחרי שנהרג האמיר ישבך בסוף שנת 1480, אולם לפי אבן איאס III, עמ' 95 ויתר האמיר ישבך על משרה זו עוד בשנת 1474 ובמקומו נתמנה כ־שקדם אט־טואשי שכיהן בוזירות עד 1484, ר' שם עמ' 202/201. קשה לומר מהו הענין שהיה לתגריברדי ולרשימות המתים ואם בכלל נכון מה שמספר משולם על כך. רשימות כאלה חוברו באמת בכל יום בקהיר לפנות ערב. הן נעשו ע"י הדיואן אל־מוארית' אל־חשריה והעתקות נשלחו לוזיר, לנאצ'ר אד־דואוין ולמסתופי־ד־דולה, ר' Gaudefroy-Demombynes עמ' LXXV/LXXIV.

17 ר' Evagatorium III, עמ' 3 ור' גם דיאגו דה מרידא עמ' 44.

לאורחים שמעולם לא בגדו בנצרות ולמורת רוחן הן יושבות בהרמון של המתורגמן הכופר תחת פיקוח הסריסים[18]. תגריברדי היה כנראה גאה מאד על נשיו והיה נוהג להציג אותן בפני כל אורחיו.

מן הידיעות המרובות שנמצאו במקורות נוצריים על תגריברדי ומעשיו אפשר ללמוד שהיה איש פיקח ובעל כשרונות גדולים[19]. אמנם היה רודף בצע, אך יתר השרים במלכות העבדים לא היו טובים ממנו. פקידי המלכות בין שהיו אזרחים בין שהיו בשורות הצבא ידעו יפה, שכל רגע עלול השלטאן להטיל עליהם קנס ולהוריד אותם לבור הכלא, ועל כן עשו כמיטב יכלתם כדי לנצל את משרותיהם ולצבור הון. משנכנס אדם למעגל זה שוב לא היה חפשי להניח את מעשיהם של שאר הפקידים והשרים. מאידך מסופר הרבה במקורות הערביים על הטובות שעשה תגריברדי עם הנוצרים שבאו מאירופה אל ארצות המזרח. בשנת 1498 הביאו שליחי השלטונות של קפריסין לשלטאן מתנות שלא היו לרצונו ועל כן אמר להחזיק אותם במאסר עד שישלימו את החסר, אבל תגריברדי התערב בעדם שיעשו זאת בעוד חמשה חדשים[20]. הוא עמד לימין הסוחרים והקונסולים האיטלקים, ואם איש מהם נאסר השתדל שישחררו אותו[21]. ודאי שלא הקריב את עצמו למען הצלחת השליחות של פטר מרטיר והגזים במה שסיפר לו, אך מאידך אין להטיל ספק בכך שבדרך כלל עזר לצירי המעצמות האירופאיות וזה היה במידה מסוימת בגדר תפקידו. כפי שהנוסעים הנוצריים מספרים דאג להם כל ימי שבתם במצרים והיטיב עמהם, וגם נוסעים יהודיים קיבל בסבר פנים יפות. כנראה היה ביחסים טובים עם הנגיד ר' יוסף ב"ר שלמה, כי הוא שלח אליו את ר' משולם מוולטרה וכפי שמספר הנוסע היהודי עזר לו תגריברדי הרבה. הוא נתן פקודה שלא לגבות ממנו מכס מן האבנים היקרות שקנה במצרים, וכמו כן כתב אל המתורגמן בירושלים שלא יקח מר' משולם שום מס. ידיעות אלה, שאין להטיל ספק באמיתותן, נוסכות אור על דמותו של תגריברדי. אילו היה מומר להכעיס ודאי שהיה מתנכר למוצאו ולבני עמו. היחס החיובי אליהם עלול לחזק את הטענה שנאנס להתאסלם. אם כן הוא אין זה טיפוס אלא מקרה של אנוס ספרדי שבא למצרים להתגייר והוכרח להתאסלם ונקלע לבין הממלוכים ושוב לא היה לו מפלט, ומאידך ראה לפניו סיכויים רבים. הלא בחברה הממלוכית היו לפני בעלי כשרונות כל הדרכים פתוחות. באופיו של תגריברדי היה בלא ספק משהו מן ההרפתקן. הוא היה אדם שלא הלך בדרכי ההמון הכבושות. אם אפשר לסמוך על מקורותינו הרי היה תחילה כומר ואחר כך רצה לחזור ליהדות. הוא היה אדם גמיש,

18 שם עמ' 22 ואילך והשוה בריטנבך ב Reyssbuch עמ' 195 ואילך.

19 כך אומרים בפירוש פטר מרטיר דף 86 ב וסאנוטו, Diarii VI, 420.

20 סאנוטו II, 614.

21 שם VII, 603 V, 975, III, 1526.

וזוהי התכונה הבולטת באופיו של תגריבּרדי. הוא יודע להסתגל למצבים שונים, וראיה לדבר שהחזיק במשרתו תחת שבעה שלטאנים. תהפוכות חייו וסביבתו סייעו לחזק בו את יצרי ההנאה, ואף דבר זה דחף אותו לאחוז באורח החיים של החברה הממלוכית.

כך כיהן תגריבּרדי במשרתו עשרות שנים וההצלחה האירה לו פנים, וברבות הימים נפל בחלקו לנסות את כחו בהאבקות הגדולה מסביב לסחר הודו, שהיתה לא רק התוכן הראשי של קורות מצרים בעשור הראשון של המאה השש עשרה אלא גם בעיה בינלאומית ממעלה ראשונה. במשך שנת 1505 הלכו ונסתבכו עניני המסחר המצרי. אחרי שנכשלה השליחות של פרא מאורו ניסה השלטאן להכריח את הסוחרים האירופאיים שיקנו את התבלין במחיר מופרז וכאשר סרבו והפליגו מאלכסנדריה בלי ליטול רשות משלטונות הנמל פתחו המשמרות באש והקונסול ושאר נתיני ויניציאה שנמצאו בעיר נאסרו. כדי לישב את הסיכסוך שלחה ממשלת ויניציאה אחד מאזרחיה הנכבדים, את אלויס סאגאדינו, למצרים והוא פתח במשא ומתן עם השלטאן. באותו זמן הוחמר המצב בים ההודי ודרש את תיקונו. בשנים הראשונות אחרי שנמצא הדרך הימי אל הודו היו האדמיראלים הפורטוגיזיים חוזרים משם כשעלה בידיהם לרכוש כמות גדולה של תבלין, אך בשנת 1505 נשלח להודו נציב קבוע בעל התואר „משנה למלך" והוטל עליו להשאר שם ולהקים מלכות פורטוגיזית מעבר לים. כמו כן הורעו היחסים בין הממלוכים למסדר ההוספיטל, שחלש על מבואות הים התיכון, בפעם כפעם יצאו האבירים מרודוס לשוטט בים ותפשו את אניות המסלמים, שדדו את הסחורות ולקחו את הסוחרים בשבי. במסיבות אלה נודעה חשיבות רבה למשא ומתן בין ויניציאה לממשלת הממלוכים, אך הציר הויניציאני מת במצרים לפני שבא לידי הסכם עם הממשלה הממלוכית [22]. ברם השלטאן עצמו היה מעונין ביחסי מסחר תקינים ועל כן החליט לשלוח מצדו ציר לרודוס ולויניציאה ולתפקיד זה לא מצא אדם מתאים יותר מן המתורגמן תגריבּרדי. למעלה מעשרים ממלוכים נצטוו ללוות אותו כיאה לציר השלטאן, ובאביב 1506 הפליג באניה ויני־ציאנית לקפריסין [23]. שם חיכה תגריבּרדי עד שקיבל כתב בטחון מראש האבירים של ההוספיטל ומשקיבל אותו יצא לרודוס ונתקבל שם בכבוד רב. הוא פדה קבוצה של מסלמים שנשבו בידי האבירים וביניהם סוחרים מצפון אפריקה שנתפשו באניות סוחרים. כאשר שם פעמיו לדרך קיבל מתנות יפות וראש המסדר ליוה אותו עד סיפון

22 סאנוטו, VI Diarii, 332, 419.

23 לפי אבן איאס IV, עמ' 91 יצא בחודש ד'־ל־קעדה 911 (3.26.—1506.4.24) ולפי סאנוטו VI, 356 הגיע לקפריסין ביום 6 לחודש מאי. בין שתי הידיעות אין סתירה שהרי אבן איאס אינו אומר שתגריבּרדי הפליג מאלכסנדריה בחודש ד'־ל־קעדה אלא „יצא לדרך", קרי מקהיר.

האניה[24]. על ביקורו בויניציאה, ששם שהה זמן רב, ועל הכבוד שעשתה לו ממשלת הריפובליקה מוסרים המקורות הויניציאניים פרטים מדויקים. ביום 17 ספטמבר 1506 הגיעה האניה שבה נסע תגריברדי לויניציאה וכאשר נודע לשלטונות שאמנם הגיע ציר השלטאן נשלחה משלחת של אצילים כדי לקבל את פניו וכולם לבשו בגדי שני, אך לא רק האנשים שהוטל עליהם תפקיד זה מטעם הסיניוריה אלא גם סוחרים רבים שהיו נוהגים לבקר באלכסנדריה ובדמשק הצטרפו אליהם ונסעו עם תגריברדי דרך „התעלה הגדולה" עד הבית שניתן לו לדירה[25]. כעבור שלשה ימים הוזמן תגריברדי לקבלת פנים בארמון הממשלה וכאשר יצא מדירתו ולפניו עשרים ממלוכים אוחזי רמחים המתה כל העיר. הדוג'ה הלך לקראתו ותגריברדי ברך אותו בלשון לטינית ואחר כך חזר לביתו[26]. השלטאן שלח בידי תגריברדי מכתב אל ממשלת ויניציאה, שהכיל את תשובתו על טענות הסיניוריה כפי שהשמיע אותן סאגאדינו: אין להכחיש שהעלה את מחיר הפלפל הרבה, אך לא הוא אשם בכך אלא „עם נוצרי שהחריב את העולם", ואשר לתלונות הציר בנוגע להרעשת האניות הויניציאניות השיב שאניות הסוחרים מחויבות ליטול רשות משלטונות הנמל לפני שהן מפליגות והאניות ההן לא עשו זאת[27]. מכתב השלטאן היה כתוב בלשון ערבית ומשום שהיה צורך לתרגם אותו ולדון בו עברו כמעט שבועים עד שהחל המשא ומתן. ביום 3 לאוקטובר נתקבל תגריברדי בישיבה סגורה והסביר את טענות השלטאן בנאום איטלקי נמלץ[28]. ממשלת ויניציאה מינתה ועדה, שדנה עם תגריברדי בכל השאלות הכרוכות במסחר התבלין, אולם נתברר שלא היה לציר השלטאן יפוי כח להסכים לכמה וכמה דרישות הויניציאנים ועל כן הוחלט שתגריברדי ישלח שליח לקהיר וימסר על ידו לשלטאן על משאלותיהם ויחכה בויניציאה עד שהשליח יביא תשובה. כדי לתת לדרישותיה יתר תוקף, שלחה ממשלת ויניציאה בידי השליח מכתב אל השלטאן בו היא מודיעה, שהיא אסרה על אזרחי ויניציאה לבקר בנמלי מצרים וסוריה עד שיחתם חוזה חדש. השליח יצא ביום 21 לנובמבר וחזר כעבור ששה חדשים[29]. תוכן התשובה שהשיב השלטאן על מכתב הממשלה הויניציאנית מאלף

24 אבן איאס (שם) אינו מספר שתגריברדי נסע לרודוס, אלא אומר שנסע אל „ארצות הפרנקים" בגלל מעשי השוד שביצעו בחופי הים; ולהלן עמ' 184 הוא מספר שלאחר שובו דרש השלטאן מהמגרבים בקהיר ובאלכסנדריה סכום גדול שהוציא תגריברדי „בארצות הפרנקים" בשביל פדיון של שבויים מגרבים. המדובר באבירי רודוס, ר' על השתלשלות העניינים את התיאור המפורט של שפר במבוא לספר המסע של תנו (תאור זה אמנם אינו מדויק משום ששפר לא נזקק למקורות ערביים).

25 סאנוטו VI, 420/419.

26 שם 425/424.

27 שם VII, 203 ואילך.

28 שם VI, 436.

29 שם VI, 496 VII, 79.

ביותר. הוא מראה את גודל ההפיכה שנתחוללה במסחר הבינלאומי עקב חדירת הפורטוגיזים אל הים ההודי. השלטאן טוען במכתבו מתאריך 1 למרץ 1507, שאמנם לפנים נמכרה לויניציאנים ספורטה פלפל [30] במחיר 80 דוקאטים, אך בזמן ההוא שילמו המצרים בשביל הספורטה 40 ועתה הם משלמים 120, ועל כן העלו את המחיר עד 192 ! [31]. תגריברדי קיבל את ההוראות הדרושות וכעבור זמן קצר נסתיים המשא ומתן. הוסכם שהסוחרים הויניציאניים לא יהיו מחויבים לקנות ספורטה פלפל במחיר שעולה על 80 דוקאטים, ואם לא יספקו להם בעונה אחת את הכמות הדרושה להם לא יכריחו אותם פקידי השלטאן בעונה שלאחריה לקנות יותר ממה שהחסירו ; ועוד, שיהיה מותר להם לעסוק במסחר עם מי שהם רוצים ללא כפיה מצד השלטונות המצריים, וכרגיל הכיל החוזה כמה וכמה סעיפים על גודל המכסים, דמי הסרסורים וכולי [32]. בזמן שתגריברדי ישב בויניציאה נשא ונתן גם עם שלטונות פלורנץ וכתוצאה ממשא ומתן זה קיבלו הפלורנטינים כתב זכויות בשביל הסוחרים שלהם ואושרה להם הזכות למנות קונסול באלכסנדריה [33]. במשך כל הזמן שישב תגריברדי בויניציאה כיסתה הסיניוריה את הוצאותיו, מדי חודש בחדשו קיבל 150 דוקאט וצרכי אוכל שונים [34]. השלטונות וגם יחידים כיבדו אותו מאד, הראו לו את העיר, הזמינו אותו לקבלות פנים רשמיות וגם לחגיגות משפחתיות, ואם עמד לבקר בארמון הממשלה יצאה ימים אחדים לפני הקבלה פקודה מיוחדת שכל המשתתפים בה יתקנו את בגדיהם ויצחצחו אותם [35]. ביום 26 ליולי 1507 נתקבל תגריברדי לישיבת פרידה חגיגית ובהזדמנות זו קיבל מהסיניוריה אלף דוקאט [36]. לאניה שבה חזר למצרים נלותה אניה אחרת שהובילה עולי רגל ואחד מהם, האביר הטירולי מרטין באומגרטנר, מוסר לנו תיאור מפורט על קבלת הפנים המפוארת שנערכה למתורגמן השלטאן בבואו למצרים. כאשר הגיע אל אלכסנדריה יצאו לקראתו נציב העיר עם פמליה גדולה ותזמורת, הקונסול הויניציאני הופיע בסירה מקושטת דגלים, שעוררה התפעלות כללית וכל האניות שעגנו אותה שעה בנמל ירו לכבוד תגריברדי מתותחיהן. שבועים נשתהה תגריברדי באלכסנדריה ואחר כך יצא לרשיד ושם נזקק לשתי אניות, כי אניה אחת מאותן הנוסעות בנילוס מרשיד לקהיר היתה קטנה מהוביל את כל מלויו ואת חפציו המרובים. כשהגיע לקהיר נתן לו השלטאן בתור הצטיינות בגדי כבוד, גדולי המלכות באו לבקר אצלו ואפילו הכליף בכבודו ובעצמו טרח והלך

30 ספורטה=100 רטל, ר' שאובה, Handelsgeschichte, עמ' 163.

31 סאנוטו VII, 215 ואילך.

32 שם 220 ואילך.

33 Amari, I diplomi arabi, Ser. 1, XLIII, Ser. 2, IXL—LII

34 סאנוטו VI, 425.

35 שם 451.

36 שם VII, 122.

לביתו [37]. עד כאן פרשת גדולתו של הבחור היהודי שנמלט מצפרני הקנאים בספרד.

ברם להטי הדיפלומטיה של תגריברדי לא יכלו לשנות את מהלך העניינים. הפורטוגיזים עמדו בשלהם, וכל עוד לא עלה בידי הממלוכים לגרש אותם מחופי הודו לא היתה למסחר המצרי תקומה. לכן התכוננו הממלוכים למלחמה נגד הפורטוגיזים ומשנסתיימו ההכנות והושכן „שלום מצרי" בים סוף יצא הצי הממלוכי אל מימי הודו. שם הצטרפו אליו כחות הים של מלך גג'ראת והקרב הראשון שנערך בתחילת השנה 1508 בין הצי המסלמי ובין הפורטוגיזי נסתיים בנצחון מזהיר של המסלמים [38]. אולם בשנת 1509 השיבו הפורטוגיזים מכה תחת מכה, והמצב הלך הלוך ורע. הפורטוגיזים השתלטו יותר ויותר על דרכי הים והכנסות השלטאן ירדו. על כן פנה השלטאן אל ממשלת ויניציאה וביקש שישלחו לו עצי בניה, תותחים ואומנים כדי שיוכל לשלוח להודו צי חדש ולגרש את הפורטוגיזים מארץ הפלפל. לקברניטי הריפובליקה היה כמובן ענין רב בהצלחת הכחות המסלמיים, אבל הם חששו לתגובת העולם הנוצרי אם יתגלה שהם ציידו צי מסלמי ולכן היתה תשובתם שלילית. כאשר נתבדתה התקוה לקבל סיוע מויניציאה שלח קאנצוה אל־גורי ציר אל השלטאן העות'מאני וביקשו להתיצב לימינו נגד הפורטוגיזים המאיימים על הערים הקדושות למסלמים, היינו מכה ומדינה. השלטאן העות'מאני נעתר לבקשת הממלוכים, הם קיבלו אניות אחדות בתור מתנה וכן ניתנה להם כמות גדולה של עץ, ברזל וגם מפרשים הנחוצים לציוד אניות. בקהיר וגם בויניציאה שמחו מאד לשמע הבשורה, אולם לא עבר זמן רב ושוב הגיעו ידיעות רעות. בסוף יוני 1510 שלח קאנצוה אל־גורי אניות רבות אל אסיה הקטנה כדי להביא משם מטען גדול של עצים. הדבר נודע לאבירי רודוס, הם התנפלו על הצי המצרי בקרבת ליאצו, אניות אחדות טובעו, אחדות הוצתו ויתרן נתפשו על כל ציודן. כאשר נתקבלה בקהיר הידיעה על מפלת הצי המצרי ציוה השלטאן לתפוש את כל האניות האירופאיות שעגנו בנמלי מצרים וסוריה, חשובי הסוחרים האירופאיים נאסרו וסחורותיהם הוחרמו. כמו כן נאסרו על פי פקודה השלטאן אחדים מן הנזירים הפרנציסקאניים בירושלים ואב בית הנזירים. הנזירים הובאו לפני השלטאן והוא דרש מהם לכתוב למלכי הנוצרים שיחזירו לו את כל השלל ששללו אבירי רודוס ולא יהרס את כנסית הקבר ויוציא אותם להורג. כשהובאו הנזירים בחודש נובמבר 1510 לפני השלטאן שימש תגריברדי כמתורגמן והם נאסרו כמו הסוחרים בביתו [39]. אבל כאשר הלכו והסתבכו היחסים בין השלטאן למעצמות

37 Peregrinatio עמ' 30, 38, 43, ר' גם עמ' 21 ; אבן איאס IV, עמ' 120.

38 על התאריך ר' E. Denison Ross. The Portuguese in India and Arabia between 1507 and 1517 JRAS 1921, p. 547 ור' גם אבן איאס IV, עמ' 142.

39 אבן איאס IV, עמ' 195; דיאגו דה מרידא עמ' 41. על העזרה שהגישו העות'מאנים למצרים ר' S. N. Fisher, The foreign relations of Turkey 1484—1512 (University of Illinois Press 1948), p. 101/2.

הנוצריות היתה ידו בקנוניות שנרקמו בין נציגי המדינות האירופאיות, הוא השתתף במשחק התככים בפעילות רבה עד שנפל קרבן למזימותיו. בחורף 1511/1510 נתקלקלו היחסים בין הממלוכים ובין ממשלת ויניציאה עד מאד. בגבול הסורי תפשו הממלוכים נתין ויניציאני שבא מפרס ובידו מכתבים מהשאה אל שלטונות ויניציאה. הממלוכים היו בימים ההם מעונינים לשמור על יחסים תקינים עם העות'מאנים וחששו בצדק ששכניהם הצפוניים יתנקמו בהם אם יודע להם, שעל אדמת סוריה מתרקמות מזימות אויביהם, הפרסים והויניציאנים. לכן נאסרו הקונסולים והסוחרים הויניציאניים שוב והוחזקו חדשים אחדים במאסר. בזמן שבו נסתכסך השלטאן עם המעצמות הנוצריות חרה אפו בתגריברדי שטיפל בקשרים עם מדינות אלה, אולם ברוב זריזותו ופיקחותו ידע להחלץ מן הצרה, ומכאן ואילך הופיע כאויב מושבע של הויניציאנים, זו המעצמה האירופאית שאתה היתה ממשלת מצרים ביחסים הדוקים ביותר. הוא משדל את השלטאן שלא ישחרר את הויניציאנים, ומאידך בא בדברים עם הקונסול הקטלני שייצג גם את הצרפתים והם התחילו להסביר לשלטאן, שעליו לבוא בדברים עם מלך צרפת שהוא השליט החזק ביותר באירופה. הם הבטיחו לשלטאן שיקבל מצרפת אניות וחמרים הנחוצים לציוד של צי חדש; ועוד אמרו הנציג הקטלני ותגריברדי, שאין דרך טובה לחסל את המחלוקת עם אבירי רודוס מאשר לפנות אל מלך צרפת, שהרי ראש המסדר עצמו צרפתי וחוסה בחסותו של מלך צרפת. תגריברדי והקונסול הקטלני אף המציאו מכתבים בהם נאמר, שמלך צרפת שלח שליח לרודוס כדי לטפל בענין זה ורצונו שיחזירו לשלטאן את האניות שנלקחו בידי האבירים[40]. השלטאן החליט לפנות בראשונה אל האבירים עצמם ושלח אליהם שני נזירים, אבל נסיון זה נכשל לחלוטין. הנזירים הביאו מכתבים אל הקונסול הקטלני, אל תגריברדי ואל ראש המנזר בהר ציון בהם הודיע נשיא האבירים שבשום פנים לא יחזיר את השלל[41]. הסיכסוכים עם המעצמות הנוצריות עוררו כמובן בקרב הממלוכים רוגז רב, ובפרט לא יכלו לשכוח את אבדן הצי. זו היתה מהלומה רצינית והיא גרמה למרירות רבה. ברגיל שאחרי מפלות וכשלונות מחפשים שעיר לעזאזל והאחראים תולים את הקולר זה בזה; כזאת היתה האוירה בקהיר אחרי מעשה ליאצו. זו היתה שעת הכושר בשביל אויבי תגריברדי. בשעת הסיכסוך עם הויניציאנים ואבירי רודוס נכנס תגריברדי יתר על המידה בעבי הקורה ותחבולותיו היו עלולות לעורר חשד. אויביו מסרו לשלטאן, שהמתורגמן שלו שלח מכתבים אל מלכי הנוצרים באירופה וגילה להם את סודות המלכות. בין השאר כתב להם, לפי דבריהם, שאין שומרים על חופי הים. הם הביאו אפילו לפני השלטאן את המכתבים שכתב תגריברדי בעצם ידו. מי שמצוי במקצת אצל קורות המיעוטים הדתיים במצרים יודע מה טיבן

40 Sanuto, Diarii XII, 210 ff., 235, 307; Priuli, Diarii, p. 233 (R. Fulin, Diari e diaristi veneziani, Venezia 1881)

41 סאנוטו XII, 308.

של האשמות מסוג זה. בדיוק האשמות כאלה טפלו על השרים הנוצריים בימי הפאט־מים, כי זה גורלם של יהודים ונוצרים הממלאים תפקידים במדינה מסלמית. אמנם הקנוניה עם הקונסול הקטלני הביאה את תגריברדי כנראה לידי זיוף מכתבים. כמובן גדול ההבדל בין זיוף מכתבים ובין בגידה במלכות, אבל השלטאן האמין בהאשמות שהובאו לפניו נגד תגריברדי. ביום 10 לאפריל 1511 נאסר תגריברדי, אולם כאשר הובא לפני השלטאן והראו לו את המכתבים ההם לא הודה באשמתו. השלטאן התרגז עוד יותר וציוה לכבול אותו ולהחזיק אותו במאסר. גם משפחתו הושמה במאסר, ביתו נסגר וכל רכושו הוחרם [42]. הוא ישב יותר משנתיים בכלא. בשנת 1513 חלה השלטאן וחשש למהומות ומרידות, ולכן נקט באמצעים שונים כדי להרגיע את הצבא ובין השאר שחרר מספר גדול של אסירים. בין האסירים ששוחררו בשעת החנינה היה גם תגריברדי. ביום 4 ליולי 1513 יצא לחפשי, אבל הוטל עליו להתחייב שלהבא ימנע מלבוא בקשרים עם הפרנקים [43]. אולם משרתו לא הוחזרה לו. במשך כל הזמן שישב במאסר מילא את תפקיד המתורגמן סגנו יונס, מומר מן העיר וירונה, וחדשים אחדים אחרי ששוחרר תגריברדי נתמנה האיש ההוא רשמית למתורגמן הראשי [44].

ח

פרשת השליחויות והסיכסוכים, הנפתולים והלבטים בהם נתלבט השלטאן קאנצוה אל־גורי אינה אלא שורה של כשלונות, שהרי את המטרה שהציב לו לא השיג. המעצמות הנוצריות לא נתפעלו מאיומיו, בקשותיו לעזרה לא מצאו אזנים קשובות וכל תקוותיו שהן תעזרנה לו במלחמתו בפורטוגיזים נכזבו. בנית הצי החדש, שנועד להפליג להודו, התקדמה באטיות ובים ההודי היתה יד הפורטוגיזים על העליונה. אולם במשך שנים אחדות לא אירעו קרבות גדולים, משום שהפורטוגיזים היו עסוקים בכיבושים בהודו עצמה, ואילו המצרים כבר היו במצב של התגוננות. בשנת 1513 הופיע צי פורטוגיזי בים סוף והתקיף את עדן וג׳דה, אבל נחל כשלון. בשנת 1516 ניסו הפורטוגיזים שנית ללכוד את שני הבסיסים החשובים ושוב לא הצליחו. אך למעשה כבר הוכרעה המלחמה. ירידת ההכנסות מן המסחר ההודי היתה בשביל משק השלטאן מכה נצחת. שליטי קהיר לא ידעו להשלים את החסר ממקורות אחרים והשפל בקופת השלטאן גרם כמובן גם לשפל בכח הצבאי של מלכות העבדים. השל־טאן לא יכול לסמוך על הצבא אם לא סיפק את דרישותיו, וזה לא היה קל כלל וכלל.

42 אבן איאס IV, עמ׳ 210.

43 שם עמ׳ 316 ; סאנוטו, Diarii XVII, 156.

44 אבן איאס IV, עמ׳ 362/361.

הממשלה הממלוכית לא התעלמה מן המצב ומשום כך המשיכה במאמציה להחזיר לעצמה את הרווחים הגדולים ממסחר התבלין, אך ללא הועיל. והנה בעצם הימים ההם נפתחה הרעה מצפון...

בשנת 1512 עלה שלטאן חדש על כסא תוגרמה, השלטאן סלים הראשון המכונה בפי עמו „יאוז" — מטיל פחד ויראה. כשם שאביו באיזיד היה רודף שלום כן נכסף סלים לקנות לו שם עולם בתור שר צבאות והיה מתאווה לכיבושים. נוכח המצב שנוצר בתחילת המאה השש עשרה בארצות המזרח היתה ראשית דאגתו לבצר את מלכותו בגבולותיה המזרחיים והדרומיים. בזמן ההוא התכוננה שוב בפרס ממלכה חזקה שכללה את כל המדינות מסוריה עד האוקסוס. השושלת החדשה הידועה בשם „הצופים" או „הספוים" דגלה בתורת ה„שיעה" ורבבות מתושבי תורכיה נהו אחריה — אכן יריב מסוכן. השאה אסמאעיל שהקים מלכות זו תמך בנסיכים מבית עות'מאן שהתחרו בסלים וטענו לכסא השלטאן ואחרי שבא בדברים עם ממשלת ויניציאה וניסה להקיף את התורכים מכמה צדדים פלש לגבולותיהם, אולם ההצלחה לא האירה לו פנים. בשנת 1514 יצא סלים בראש צבא אדיר והנחיל לו מפלה, אף כבש את בירתו תבריז. בשנת 1515 התחדשה המלחמה וצבאות התורכים והפרסים נלחמו בעקשנות רבה על השלטון בארם נהרים. שאה איסמאעיל רצה להקים חזית מאוחדת של כל אויבי העות'מאנים ועל כן שלח גם אל הממלוכים שליחים והציע להם להצטרף אליו. בראשונה סרב השלטאן להתקשר עם מעצמה שיעית, אבל לבסוף נטה אוזן לדברי השגרירים וכפי הנראה עשה אתו הסכם. הממלוכים שמרו בענין זה על סודיות יתרה, שהרי המעשה לא היה נאה בעיני נתיניקם האורתודוכסים. אולם לא עבר זמן רב ודבר ההסכם נודע לעות'מאנים. סלים היסס הרבה אם ואימתי לתקוף את הממלוכים ואפילו כאשר צבאו כבר עמד בשערי סוריה לא גמר בנפשו אם לפנות נגדם או נגד שאה אסמאעיל. אולם משנתברר לו על ידי הופעת הצבא הממלוכי בגבולות אסיה הקטנה שאמנם נשקפת סכנה שהממלוכים יתקיפו אותו בעורף החליט להכות אותם לפני כן[1]. זאת היתה הסיבה האמיתית למלחמה בין העות'מאנים ובין הממלוכים ושאר הטענות של סלים לא היו אלא אמתלאות.

באביב 1516 הגיעו לקהיר ידיעות, שצבא עות'מאני חזק נשלח דרומה, אך עדיין לא ידעו לאן פניו מועדות. השלטאן קאנצוה אל־גורי שהיה בברית עם שאה אסמאעיל יצא בראש גדודיו אל הגבול הצפוני של סוריה על מנת להגן על מלכותו ועל המלכות של בעל בריתו. על גודל הצבא הממלוכי אין לנו מספרים מוסמכים. ההיסטוריון היהודי ר' יוסף הכהן אומר שהשלטאן קאנצוה אל־גורי בא לחלב ואתו צבא של חמשה עשר אלף ממלוכים ועל אלה נתוספו גדודי עזר משבטי הבדואים[2].

1 H. Jansky, Die Eroberung Syriens durch Sultan Selim I, Mitteilungen zur osmanischen Geschichte II (1923—6), p. 177 ff.

2 ספר דברי הימים (אמשטרדאם תצ"ג) דף ס"ג עמ' ב'.

ואמנם מספר זה נראה להיות קרוב לאמת. מן הספרים הנקובים במקורות שונים מס־תבר, שהצבא של קאנצוה מנה בסך הכל 25 אלף איש[3]. הצבא העות׳מאני היה הרבה יותר גדול, אולי פי שנים[4]. סלים התיצב בראש הצבא התורכי, הכריז מלחמה על הממלוכים ופרץ לגבולות סוריה. יחד עם השלטאן הממלוכי יצאו גם הכליף והשופטים העליונים, התיאולוגים הנכבדים, רופאים ובעלי כלי זמר לרוב. פמליה עצומה שהבריקה בפאר מלבושיה, רכביה ודגליה. כאשר הגיע השלטאן לדמשק נכנס אל העיר במסע חגיגי שבו הפגין המשטר הממלוכי עוד פעם את כל תפארתו. עוד פעם הראו העבדים שנהיו לשליטים לעם המדוכא את הדר הצבא הממלוכי. ואכן זו היתה תמונה מקסימה. בראשונה נשאו את אהל השלטאן, אחריו באו המתופפים שתופפו בתופים ובקול תופיהם התערב והשתלב קול החלילים. אחריהם צעדו ממלוכים שהחזיקו ברובי אש — דבר חדש בעיני תושביה של העיר העתיקה. אחרי פלוגה זו רכבו אנשים שהובילו ברדלסים ואחריהם צעדו שלשה נערים רכים שזימרו נגינות ערבות להפליא. עוד עומדים המסתכלים מוקסמים מנגינות אלה והנה נושאים את כסא המלוכה הממולא פנינים ואבנים יקרות. והנה מאה גמלים אשר אוכפיהם עשויים מעשה רקמה ועליהם שם השלטאן. אחרי הגמלים באו מאה סוסים קשורים זה לזה, מכוסים מכסאות של אטלס צהוב או מכסאות מוזהבים בעלי ציציות של שני וברצועות אוכפיהם מנצנצות אבני בדולח. אחריהם הובלו על גבי שתי פרידות אפיריונות השל־טאן ובנו. והנה התחילה השורה הארוכה של גדולי המלכות. בראשונה צעדו נסיכים מבית השריף, השליט של מכה, אחריהם באו ראשי הצופים ואחריהם נישאו שש קופות שבהן היו אוצרות השלטאן. אחר כך בא אמיר התורכמנים בסוריה, החשובים שבפקידי המלכות בסוריה, ראשי הפקידות במצרים, האמירים הסוריים, האמירים המצריים, בן השלטאן, כל אלה לבושים אדרות קצרות דבוקות לגופם. אחריהם השופטים העל־

3 אבן איאס v, עמ׳ 43 מספר שיצאו מקהיר 5,000 ממלוכים של השלטאן וכמעט אלף ממלוכים של האמירים „של אלף" ועליהם צריך כנראה להוסיף את שאר האמירים עם הפמליה שלהם. אם נניח שהצבא הסורי היה שוה לצבא המצרי הרי מסתתכם המספר שנוקב ר׳ יוסף הכהן. Paolo Giovio בן הזמן מדבר על 14,000 ממלוכים ואותו מספר subservi ר׳ Turcicarum rerum commentarius (Vitebergae 1537) דף 40 א. Calahorra עמ׳ 350 אומר שקאנצוה בא לחלב עם 12,000 ממלוכים ואחר כך נצטרפו אליו הגדודים של נציב חלב. אבן זנבל מספר עמ׳ 13 שבמחנה של קאנצוה היו 13,000 ממלוכים שלו (משתרואת) ועוד אלפים ממלוכים אחרים, היינו האמירים וגדודיהם ר׳ שם עמ׳ 16. לפי מקורות תורכיים בא קאנצוה עם 50,000 איש לחלב ר׳ אצל המר, Gesch. des osmanischen Reiches (מהדורה ב׳, בודאפשט 1834—1836) ו, עמ׳ 752, אך זה בודאי מוגזם וכמו כן המספר של 60,000 שאותו נוקב יאנסקי בחיבורו הנ״ל עמ׳ 217.

4 לפי אבן איאס v, עמ׳ 121 סיפר פקיד מצרי שעבר לצד העות׳מאנים שהצבא התורכי מונה יותר ממשים אלף איש, אבל הוא בא בשליחות של סלים וההיסטוריון הערבי מוסיף לסיפורו وقد قطع قلوب العسكر بما حكا عن ابن عثمان אם כן יש לחשוב שהגזים במקצת ור׳ גם להלן.

יונים של דמשק וסגניהם והשופטים של מצרים בתלבושתיהם הארוכות והרחבות, אחריהם הכליף ולבסוף השלטאן עצמו. לימין השלטאן צעד נציב דמשק שהחזיק את החופה מעל ראשו שהיתה עשוייה ממשי צהוב וסהר מוזהב בראשה. פלוגות של ממלוכים סיימו את המסע. כך עבר השלטאן ברחובות העיר על פני מאות המסגדים אשר צריחיהם הגבוהים כאילו מנשקים את שמי התכלת. מדמשק המשיך הצבא הממלוכי את דרכו לעבר גבולות המדינה שבהררי אסיה הקטנה. יומם ולילה דהרו חילות הממלוכים מעל המישור רחב הידים שבין דמשק לחלב המשתפע לאט צפונה, ביום תחת קרני השמש הלוהטות ובלילה כשהמישור כולו עטוף מסתורין ורק לעתים מבליחים מרחוק נרות עמומים של כפר נידח. הסוסים אינם עיפים ואף באישון הלילה מעלים קצף. כפעם בפעם מאיצים האמירים בעבדיהם וצוחותיהם פולחות את חלל האויר: יא אללה, יא אללה! כך יצאו הסיף אד־דינים והעלא אד־דינים צפונה, להשיב מלחמה שערה, בפעם האחרונה. ביום 24 אוקטובר ניטש קרב מכריע במרג' דאבק, מקום מצפון לחלב ששם נקבר לפי האגדה המסלמית דוד המלך. סיכויי הממלוכים היו מלכתחילה קלושים משתי סיבות: בגלל יתרונם המספרי של העות'מאנים ובגלל יתרון תותחיהם. כל מעצמה גדולה העולה להגמוניה בחלק של העולם באה ונשק חדש בידה או שיטת מלחמה חדשה. אחד מסודות ההצלחה של התורכים היה כושר הפעולה של תותחיהם, ואילו הממלוכים הזניחו את הנשק החדש. למרות זה נלחם הצבא הממלוכי בראשונה בגבורה והצליח בתנועותיו, אך חיש מהר נתגלו חוסר האחדות והנאמנות, אותה החולשה היסודית של האוליגרכיה הממלוכית, ואז הוכרע הקרב לרעתם. השלטאן שמר על הממלוכים שלו ולא שלח אותם למערכה, ומשראו זאת שאר הממלוכים תשש רצונם להמשיך בהאבקות המרה וברגע זה ביצע הנציב של חלב מה שזמם זה מזמן. עוד לפני הקרב התקשר עם סלים ובשעה הגורלית יצא מן המערכה. את השלטאן הזקן אחז השבץ והוא צנח ארצה ומת, הצבא נס בבהלה.

תושבי סוריה שראו את הצבא בבריחתו המבוהלת ונוכחו לדעת שנגזר עליהם לבוא תחת שבט העות'מאנים לא התעצבו כלל וכלל. הכרוניקה של ההיסטוריון הדמשקי מחמד בן עלי בן טולון (מת 1548), המצרפת את הרשימות שעשה ההיסטוריון ביומנו, מוסרת לנו תמונה נאמנה של תעלולי הממלוכים בבירת סוריה בשנים האחרונות של קיום מלכותם. היא מספרת על הסבל שסבלו תושבי העיר ומסבירה לנו עד כמה שנאו את אדוניהם. חייהם של תושבי הערים הגדולות והקטנות שבמצרים ובסוריה לא היו קלים. הממלוכים נטפלו לנשים וילדים, גזלו את בהמות האזרחים ואת הכסף מהחנויות שבשוקים ולכן השבתו כפעם בפעם חיי המסחר, החניות נסגרו והאזרחים הסתתרו. לעתים גורשו הממלוכים ע"י השלטונות עצמם אל מחוץ לערים ולעתים סבבו כרוזות והזהירו את האזרחים לשמור על הנשים והילדים מפני פלוגות הממלוכים העומדות לבוא אל העיר[5]. על כן לא קשה לנחש מה היו רגשות התושבים

5 אבן טולון עמ' 78, 77, 76, 54.

בשעה שהתמוטט משטר הממלוכים. השלטאן קאנצוה אל־גורי רצה להטות את האוכ־
לוסיה לצדו ע"י הפצת הידיעה שבצבא של סלים מרובות פלוגות הנוצרים[6], אולם
תעמולה זו היתה לשוא. כבר עייפה נפש העם מסחיטות הצ'רכסים ומתעלולי האמי־
רים ופרחי הממלוכים. הרוב הגדול של האוכלוסיה שמח וצהל לקראת התורכים, כי
בעיניהם לא היו כובשים זרים שבאו לשעבד אותם אלא משחררים מעול העבדים
שהיו שנואים עליהם. היהודים היו שותפים להלך רוח זה ואהדו את העות'מאנים כמו
האוכלוסיה המסלמית. ודאי זכרו גם הם את כל ההשפלות והסבל שסבלו מידי הממ־
לוכים וקיוו שמצבם ישתפר תחת שלטון בית עות'מאן. המקובל ר' אברהם הלוי שכתב
בעצם ימי המלחמה את הפירוש על „גבואת הילד" מגנה את הממלוכים ותולה תקוות
גדולות בהתפשטות העות'מאנים[7]. אולם עדיין לא היתה עת לשמוח, המלחמה
ומוראותיה עוד לא נסתיימו.

כשבאו הממלוכים הבורחים לפני חלב סגרו תושביה את שערי העיר ולא
נתנו להם לבוא בתוכה. ואמנם היתה להתמרמרותם של הממלוכים סיבה מספקת,
כי במקורות שונים מסופר שכאשר באו גדודי קאנצוה לחלב לקחו להם אנשי הצבא
את בתיהם של תושבי העיר והשליכו אותם אל הרחובות. על כן היה כעס החלבים על
הממלוכים גדול בעוד שהעות'מאנים נתקבלו בזרועות פתוחות[8]. סלים התעכב
במחנה שעל יד חלב כמעט שלשה שבועות ואילו הממלוכים לא הבינו כנראה תיכף
ומיד את חומרת המצב והיו סבורים שהעות'מאנים לא ימשיכו את מסעם מחלב לעבר
דמשק. אך משהגיעו ידיעות שסלים פונה דרומה המשיכו הממלוכים את בריחתם
לעבר מצרים. בזמן הבינים, היינו אחרי בריחת הממלוכים ולפני כניסת העות'מאנים,
היתה סוריה שרויה באנרכיה. בכל מקום הרימו הבדואים את ראשם וגזלו ושדדו.
אלפי בדואים חדרו לטריפולי והעיר העשירה היתה למשיסה. תושבי דמשק נטו
לעות'מאנים אך רבים מה„פני", היינו בעלי המשרות החשובות, ברחו למצרים[9].
זו היתה שעת הכושר בשביל האספסוף. פורעים פשטו בעיר והתחילו שודדים.
אבן איאס מספר, ששדדו את הסוחרים האירופאיים שישבו בדמשק, וכן התפרצו אל
שכונת השומרונים, גזלו את רכושם והרגו אחדים מהם. ההיסטוריון הערבי אינו
קובע את התאריך של הפרעות, אלא אומר זו בלבד, שהידיעות על כך הגיעו לקהיר
ביום 29 ספטמבר 1516[10]. לפי דברי אבן טולון שהוא בודאי מקור יותר נאמן בשביל

6 שם עמ' 49.

7 ר' במאמרו של ג. שלום בק"ס יא, עמ' 118 והשוה Sanuto, Diarii XXIII, 107, 133 137
Calahorra p. 350/1; Jorga, Geschichte des osmanischen Reiches II, p. 335/6

8 סאנוטו שם 107, 133; יוסף הכהן דף ס"ד עמ' א'; אבן זנבל עמ' 20.

9 סאנוטו שם 109/108; אבן איאס ו, עמ' 105/104.

10 שם עמ' 82 השוה עמ' 104.

מאורעות אלה היו הפרעות בשומרונים ביום 21 ספטמבר. הוא מספר שהפורעים רצו לשרוף את שכונת השומרונים אלא שאחד מ„אנשי הציטדלה" היינו הממלוכים שנשארו בעיר התערב לטובתם והבטיח למסלמים שיקבלו אלף דינארים אם ירפו מהשומרונים ואז הלכו להם[11]. שני הסופרים האלה, אבן איאס ואבן טולון, אינם מזכירים בקשר לכך שפרעו גם ביהודים. אולם במקור אחר נמצאה ידיעה מפורשת על דבר זה. אחרי השומרונים הגיע תור היהודים. ביום 25 ספטמבר כותב הקונסול הויניציאני שהוא יושב סגור ומסוגר בבית וקבוצה בת מאתים איש משתוללת בעיר ושודדת ובפרט בבתי היהודים[12].

העמדה שנקטו תושבי מצרים היתה שונה מזו של הסורים. והטעם פשוט. בארץ הנילוס, בעיקר בבירה, התרכזו הממלוכים וצאצאיהם, הם וכל התלויים בהם היו מעוניינים לקיים את משטרם. לכן עמדו אוכלוסי מצרים לימין השלטון והושיטו לו עזרה במלחמתו הנואשת[13]. הממלוכים בחרו להם שלטאן חדש, את הדואדאר טומאנבאי שנתכנה אל־מלך אל־אשרף (1522.10.10). טומאנבאי מילא מקודם את מקום השלטאן בהעדר קאנצוה אל־גורי ועל ידי יושרו ומרצו רכש לו את אהבת האוכלוסין, וביחוד משום שלא גיאל את ידיו במקח שוחד והתיר במקצת את רצועת המסים. בעלותו על כסא השלטון קיבל על עצמו תפקיד קשה ביותר. כדי להציל מצפרני העות'מאנים לפחות את ארץ הנילוס היה צורך בצבא גדול, ממושמע ומצויד בנשק חם. אך אוצר המלכות היה ריק, הממלוכים עמדו בשלהם אף בשעה טרופה זו ודרשו הענקות. ובבית הנשק נמצאו מעט תותחים, רובם לא יעילים לשימוש. טומאנבאי הסביר לממלוכים את גודל הסכנה ומשך גם את שבטי הבדואים לעזרתו. הוא ציוה לתקן את התותחים הישנים ולהתקין חדשים ושלח שליח לרודוס לבקש את האבירים שיעשו אתו יד אחת נגד האויב המשותף, יספקו לו תותחים ויתקיפו את העות'מאנים מצד הים[14]. כעבור ששה שבועות עלה בידי טומאנבאי לצייד צבא קטן שנשלח לעזה, אך כפי שהיה אפשר לחזות מראש לא יכלו גדודים אלה לעמוד בפני העות'מאנים ונחלו תבוסה איומה (1516.12.21). כשהגיעה ידיעה זו לקהיר והתברר שהעות'מאנים עומדים לפלוש למצרים אחזה בהלה את הצבא ואת האזרחים. מהם התכוננו לברוח אל מצרים העליונה, מהם היו עסוקים להסתיר את תכשיטיהם וכמעט כל תושבי מצרים נתיאשו מן התקוה שיעלה בידי הצבא להדוף את הפולשים. טומאנבאי עצמו נשאר שקט ונבון, ואילו היה הדבר תלוי בו היה מקבל את הצעות סלים ששלח אליו שליחים על גבי שליחים ובקשו להיות משנהו במצרים. אך כאשר נהרגו שגרירי סלים בידי האמירים נגש טומאנבאי במרץ רב לגיוס צבא חדש ובמשך

11 עמ' 46/47.

12 סאנוטו, Diarii XXIII, 421.

13 Giovio דף 14 א; ר' יוסף הכהן דף ס' עמ' ב; A. Steidl, Die Wiener Handschrift des Selimi-Name von Šükrī WZKM 49, p. 230

14 סאנוטו, XXIII, 595 XXIV, 17, 130; Giovio Diarii דף 42 א.

ימים מעטים אסף צבא גדול, כפי הנראה בערך 15,000 איש [15]. הצבא התורכי שחדר למצרים מנה יותר מ25,000 איש [16].

כרגיל בשעת חרום גברה בימים ההם בבירת מצרים העצבנות, הממלוכים הנרגזים חיפשו מרגלים וחשדו בכל מי שלא היה מצרי טהור בתכלית. הם נטפלו אל המגרבים שהתגוררו בקהיר וכמובן אסרו את הסוחרים התורכיים שנמצאו שם באותה שעה [17]. כמו כן שפכו את חמתם על היהודים. הלא כלל גדול הוא בקורות ישראל בגולה: כשהגויים חוזרים משדה הקרב שכורי נצחון הם הולכים אל רחוב היהודים כדי לחוג את נצחונם ומתעללים באנשים ובילדים חסרי מגן ובשעה שהם סופגים מכות הם הולכים אל אותה שכונה כדי לשפוך את כעסם על החלשים מהם עוד יותר. במקור יהודי מהימן, בספר דברי אליהו של ר' אליהו קפסאלי, אנו מוצאים סיפור מפורט על מצוקת היהודים בקהיר בזמן שטומאנבאי יצא למלחמה נגד העות'מאנים. הממלוכים הזהירו את היהודים שלא יראו את שמחתם על הצלחות התורכים ואיימו שיעשו בהם שפטים אחרי שינצחו את העות'מאנים. לכן הזדיינו היהודים ושמרו בלילה על שכונתם שמירה מעולה. אך הממלוכים הסתפקו באיומים וגידופים, וכעבור ימים אחדים יצאו לעמדות בקרבת הבירה ששם התבצרו על מנת להלחם בעות'מאנים. שלשה ימים אחרי שהשלטאן יצא מקהיר, התקבץ המון רב של מסלמים, אספסוף וצוענים, ואמרו לפרוץ לתוך שכונת היהודים. הואיל והשכונה היתה סגורה ומסוגרת הביאו עצים, שמו אותם לפני השערים וניסו להצית אותם. אולם הנוער היהודי היה מוכן. היהודים עלו על גגות הבתים והשליכו על הפורעים אבנים גדולות וירו עליהם במקלעים. להגנה כה נמרצת לא פיללו המסלמים. כאשר שמעו את קול היריות ברחו, אבל שלשים מהפורעים נהרגו בו במקום. לפי המקור העברי הנ"ל ניצלו השומרונים את המקרה והסיתו נגד היהודים את ראשי הציבור המסלמי. שומרוני אחד ושמו מעלם צדקה, שהיה עשיר מופלג ומקורב לשלטאן, תאר את היהודים לפני גדולי המסלמים כמורדים במלכות ועוררם לגזור עליהם גזירה חמורה. טומאנבאי הסכים לכך, אלא שדחה את ביצועה עד שובו בשלום. בסיפור זה מופיע שוב שר בשם מעלם צדקה. במקור נאמר, שהיה שומרוני. אפשר שזהו הקראי צדקה מדמשק שאולי ברח יחד עם תופשי משרות אחרים לקהיר. המקור העברי משתמש בביטויים של מגילת אסתר, משווה את המעלם צדקה להמן ואומר, שהיה גדול לפני השלטאן, מרואי פני המלך. יתכן שיש קצת הפרזה

15 אבן איאס v, עמ' 141 אומר 20,000 Giovanmaria Angiolello, Narratione della, vita et fatti del signor Usuncassano אצל Ramusio דף 77 ב : 14,000 ממלוכים ו 20,000 בדואים; יוסף הכהן דף ס"ד עמ' ב' : י"ב אלף ממלוכים ומלבדם גדודי הבדואים; אצל סאנוטו אנו מוצאים מספרים יותר קטנים XXIV, 15 : 14,000 ממלוכים ואחרים, שם 163 : 10,000 ממלוכים ושם 171 : 7,000 ממלוכים ו 10,000 בדואים.

16 סאנוטו, Diarii XXIV, 17, 171.

17 אבן איאס v, עמ' 114 השוה עמ' 71.

18 לקוטים שונים מס' דברי אליהו עמ' 91—93.

בסיפור על המזימה של צדקה וחבריו, אבל החלק הראשון של הסיפור מתאים יפה למסיבות הזמן כפי שהן מתוארות במקורות אחרים. במקור איטלקי מאותו זמן יש ידיעה המוכיחה, שאמנם חשדו ביהודי קהיר והאשימו אותם בבגידה במלכות. מארינו סאנוטו מצטט את התוכן של מכתב שכתב איטלקי אחד מקנדיה ביום 1517.3.16 בו הוא טוען, שיהודי קהיר מסרו לעות'מאנים ידיעות ועזרו להם לחדור אל העיר[19]. אמנם אין ספק שהיהודים רצו בנצחון העות'מאנים, לא כשאר תושבי מצרים ששמרו אמונים לממשלת הממלוכים, ואין להתפלא על כך. בו בזמן שהמסלמים היו אחוזי בהלה הגיעו למצרים ידיעות שהעות'מאנים היטיבו עם אוכלוסי דמשק ועם היהודים שבעיר זו[20]. אך מכאן אין הוכחה לידיעה במכתב ההוא, כלומר שהיהודים עזרו לעות'מאנים בפועל.

אמנם נמצאו בוגדים שגילו לתורכים את תכנית המלחמה של טומאנבאי והורו להם את מקום התורפה של המחנה הממלוכי. אבל בוגדים אלה לא היו יהודים, אלא אנשי צבא. לפי מקור ערבי חשוב עשה זאת אחד האמירים הראשונים במעלה[21], ולפי מקורות איטלקיים שני ממלוכים[22]. הם גילו לעות'מאנים היכן העמיד טומאנבאי את תותחיו, ושוב היה כל עמלו לשוא. העות'מאנים עקפו את המחנה המצרי, התקיפו אותו משני צדדים והיכו אותו שוק על ירך (1517.1.22). אחרי שברחו שרידי הצבא הממלוכי חדרו העות'מאנים לקהיר והתחילו שודדים והורגים. כל מי שהיתה לו שייכות כל שהיא לשלטון הממלוכי הסתתר. גם ר' יצחק שולאל ירד מגדולתו. משנהיתה מצרים לפרובינציה עות'מאנית לא היה למשרת הנגידות מקום כמקודם. ר' יצחק עלה לא"י[23]. טומאנבאי אסף עוד פעם קבוצות ממלוכים וחדר לקהיר, אולם כבר נסתם הגולל על מלכות העבדים. כעבור שני ימים נאלץ לפנות את העיר בה שלטו הממלוכים כמעט שלש מאות שנה. הוא המשיך עוד זמן מה את מלחמת היאוש עד שנתפש בידי העות'מאנים. הוא הובא לקהיר ונתלה בשער זוילה. תקופה חשובה בתולדות מצרים נסתיימה, תקופה חדשה התחילה.

19 סאנוטו, Diarii XXIV, 165.

20 שם XXIIII, 453.

21 אבן זנבל עמ' 31.

22 Giovio דף 42 ב'; סאנוטו XXIV, 163.

23 ר' בשו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתקמ"ד: ומשם נשתלשל הנגידות במצרים . . . עד שמלכו התורגמין. במכתב עברי שנכתב כנראה שנה אחת אחרי נפילת השלטון הממלוכי מסופר „ואמנם עתה שבאו פנים חדשות לכאן אלי ארץ ומלכו בני יפת בית תורגמה הוכרח לצאת ממצרים הנגיד הנעלה יר"ה", ר' בקבץ על יד IV, עמ' 31. מכאן שר' יצחק שולאל יצא תיכף ומיד אחרי הכיבוש ממצרים. אם כן אין להניח שאותו „בילבול" שעליו מספר ר' אברהם הלוי היה בזמן הכיבוש העות'מאני. הרי ר' אברהם הלוי מדגיש שלאחר הבילבול, היינו הדחת ר' יצחק ממשרתו, „הגדיל לעשות", כלומר: בתמיכה בישיבות. ומאידך אנו שומעים, שכעבור שנה אחרי הכיבוש כבר לא היה עוד במצרים.

נספח:

הקראים

א

אף על פי שמספר הקראים בערים הראשיות של מצרים וסוריה היה בתקופת הממלוכים עדיין גדול למדי יש לנו אך מעט ידיעות מוסמכות על חכמיהם ופרנסיהם. קרוב לודאי שרבים, אולי הרוב המכריע, מן האנשים הנזכרים ברשימות הזכרון שהדפיס י. מאן בכרך השני של חיבורו Texts and Studies (עמ' 256—283) חיו במצרים בתקופת הממלוכים, אבל הוכחות אין בידינו. הרשימה הבאה כוללת אנשים שהיו ללא ספק קראים וישבו על פי עדויות מהימנות בתקופה הנידונה במצרים או בסוריה. אם נזכרו באחד הפרקים הקודמים אין טעם לחזור באריכות על מה שכבר נאמר. כמו כן אין צורך להרחיב את הדיבור על הסופרים הקראיים, שעליהם כתבו חוקרי הספרות, אלא שברשימה דלהלן נרשמו הנתונים הביבליאוגרפיים המשלימים את הפרקים שהוקדשו לסופרים אלה בספרו של שטיינשניידר על הספרות הערבית של היהודים.

1) אבו־ל־פכ'ר בן עמראן

כתב (או העתיק?) בשנת תשל"ה למלכות קרן זעירה (1335/1334), כנראה בקהיר, סידור של הקראים ובו תאור מפורט של סדרי הנישואין והגירושין שלהם. הטכסט הודפס מכ"י של בריטיש מיוסיאום ע"י י. מאן, Texts II, עמ' 186 ואילך, אלא שאצלו התאריך בטעות 1424/1423, משום שחשב שתשל"ה למלכות קרן זעירה היא הספירה הסלויקידית והשלים א' (סימן לאלף)! ר' שם עמ' 192 וגם עמ' 161.

2) אבראהים אל־אסעד

רופא שהתגורר בקהיר, בירושלים ובדמשק באמצע המאה הי"ד, ר' מאן שם עמ' 242, 251/250, השוה 122, 210—212, 1471; ר' כרך ו, עמ' 310.

3) אבראהים בן אל־ג'זאר

חי בקהיר באמצע המאה הי"ד. המשורר משה בן שמואל כותב בשבילו מכתב אל בנו, שהיה אנוס לברוח והסתתר באלכסנדריה, ר' מאן שם עמ' 250/249. לא נאמר במקור שלנו בפירוש שהיו קראים, אבל אין כמעט ספק בכך, והוא הדין בכמה אנשים אחרים שנזכרו בשירי משה בן שמואל.

4) אבראהים בן פרג׳אללה בן עבדאלכאפי

אס־סכ׳אוי מספר בספרו אצ־צ׳ו אל־לאמע ו, עמ׳ 117/116 את קורות חייו של אבראהים בן פרג׳אללה בן עבדאלכאפי „אל־אסראילי אל־יהודי אד־דאודי אל־עאפאני", והמחבר מעיר שהוא מעתיק מה שכתב עליו מקריזי. בטכסט של אצ־צ׳ו אל־לאמע (כפי שנדפס עכ״פ) נפלה טעות המסרסת את הידיעה המענינת שהוזכרה בצורה זו ע״י אב. נ. פולק בכה״ע ציון ו״, עמ׳ 265. במקום العافانى צריך לקרוא العانانى, היינו קראי. מקריזי מזכיר את אבראהים בן פרג׳אללה בכ׳טט ו״, עמ׳ 409 בתור דיין היהודים ושם הוא נקרא באמת عانانى וכן הוא נקרא בניל אל־אמל, כ״י בודליאנה, הנטינגטון 610, דף 36 ב. מקריזי מסתמך בכ׳טט על מה שמסר לו אבראהים בן פרג׳אללה על בית כנסת של הקראים ומנהג כיתתם. השם אד־דאודי מעיד שהאיש התיחס על בית דוד. אבראהים זה היה רופא זריז ובקיא בספרות ישראל. לפי דברי מקריזי היה נאמן לדתו ועם זה הודה בנבואת מחמד, אבל אמר שנשלח בתור נביא אל הערבים, וכמו כן טען שישו היה צדיק. הוא מת ביום 1441.5.12.

5) אברהם

בנו של יעקוב החזן. ר׳ להלן מס׳ 27. חי באלכסנדריה באמצע המאה הי״ד, ר׳ מאן שם עמ׳ 250.

6) אברהם פירוז

חי בדמשק בשנת 1500. נזכר בתעודה משנה זו שפירסם ש. אסף בתור נספח למאמרו: לתולדות הקראים בארצות המזרח, ציון ו, עמ׳ 237, השוה פוזננסקי Die karäische Familie Firuz MGWJ 57, p. 47/8.

7) אהרן

חכם קראי, חי בקהיר באמצע המאה הי״ד, ר׳ מאן שם עמ׳ 244 ושם עמ׳ 255 משער מאן שהוא אותו אהרן שלכבודו כתב משה בן שמואל את השיר שנדפס בסוף ההקדמה של הס׳ כתר תורה לאהרן בן אליה הוצ׳ גוזלוו תרכ״ו. השוה כרך ו, עמ׳ 310.

8) אהרן כהן

חי בדמשק בשנת 1500. נזכר בתעודה הנ״ל ציון ו, עמ׳ 237.

9) אליה בן אהרן

נזכר בשיר הנדפס בכתר תורה כבנו של אותו אהרן שלכבודו נכתב השיר.

10) אליה בן שמואל

חי בקהיר באמצע המאה הט״ו. משה בן אברהם (ר׳ להלן מס׳ 38) מזכיר אותו במקאמה שלו וקורא לו מדקדק ומשורר, ר׳ קטלוג של בריטיש מיוסיאום iii, עמ׳ 521.

11) אסחאק

„ראיס אל־יהוד אל־קראין" הגיש בימי השלטאן אינאל (כנראה 1454—1455)

בקשה שיורשה לקראים בקהיר לתקן את בתי הכנסיות שלהם, ר' גוטהייל ב Old Testament and Semitic Studies in memory of W. R. Harper, II, עמ' 389.

12) אל־אסעד בן אל־פכ'ר מוסא את־תוריזי

בכ"י של ה„מרשד" (מאת שמואל בן משה המערבי, ר' להלן מס' 67) ברלין 201 כתוב שרכש אותו אש־שיך' אל־אסעד וכולי במבלג ת'מאניה אשרפיה ד'הב וד'לך בתאריך' אלת'לאת'ה אלמבארך תאסע עשר אלול שנת אתרקע"ד לשטרות אלמואפק מן שהור אלישמע' לשהר צפר סנה ת'מאן מאיה ארבע וסבעין, ר' HB 21, p. 85. שני התאריכים אינם מתישבים זה עם זה, כי י"ט אלול 1774 חל (לפי החשבון שלנו) ביום 1463.9.4 וצפר 874 חל מ 8.10. עד 1469.9.7. שטיינשניידר העדיף את התאריך השני, משום שהוא כתוב מפורש במלים. ר' MGWJ 31, p. 329, ולדעתו הסכים פוזננסקי שם 57, עמ' 47. המטבע שבה נקנה הספר מוכיחה שהקניה יצאה לפועל באחת מארצות הממלוכים.

13) גדליה פירוז

חי בדמשק בשנת 1500. נזכר בתעודה הנ"ל ציון ו, עמ' 237 והשוה פוזננסקי MGWJ 57, p. 48

14) דוד

פקיד בדמשק, התאסלם לפי מקור ערבי בערך בשנת 1355 (כצ"ל), ר' כרך ו, עמ' 324.

15) דוד אבן אל־חיתי

מו־גליות שפירסם את חיבורו על הקראים ב JQR IX, עמ' 429—443 מזהה אותו עם דוד בן סעדאל בן יוסף . . . בן אל־חיתי שהעתיק כ"י בשנת 1408, ר' פינסקר, לקוטי קדמוניות, נספחים, עמ' 64. לזיהוי זה מסכימים בהסתייגות שטיינשניידר Ar. Lit. מס' 200 ופוזננסקי ZfHB II, p. 79 וכן מרקון Enc. Jud. VIII, 313.

16) דוד הכהן

המשורר משה בן שמואל אומר בשיר אחד: במצרים לדוד הכהן בן שעשועים ותהי לחרפות לי. ר' אצל מאן, Texts II, עמ' 220, ובשיר אחר: כי נלכד גדולני דוד הכהן ונתפש מביתו כי הוציאוהו מדתו ונפרד הוא ובניו מתוך עדתו, שם עמ' 235. מכאן שהיה יחד עם בניו במצרים וכן הבין מאן את דברי המשורר, ר' אצלו עמ' 207, 208.

17) דניאל

חי בדמשק בשנת 1500. הוא חותם בתעודה הנ"ל עבד לאל דניאל ואולי היה שמו בערבית עבדאללה, ר' ציון ו, עמ' 238.

18) האהרון אצ־צגיר

אחד מנכבדי הקראים בקהיר בשנת 1465, ר' כ"י בריטיש מיוסיאום אור. 2538,

דף 82 ב. השוה הירשפלד ב Jews College Jubilee Vol. עמ׳ 100.

19) יאשיהו בן אליעזר צמח בן עוזיהו

ברשימות הנשיאים להלן ד׳ מס׳ 22. העתיק ספר על המועדים וגמר את עבודתו ביום ג׳ כ׳ מרחשון (כך, וצ״ל: י״ח או כ״ה) שחל בד׳ו־ל־קעדה 693 להג׳ (1293.10.22—9.23), ר׳ מאן, Texts II, עמ׳ 148. בקולופון לא צוין מקום מגוריו אבל המשפחה כולה ישבה במצרים ולכן קרוב לודאי שגם יאשיה התגורר במדינה זו.

20) יאשיהו משה

„הח׳ הש׳ אדי׳ הנ׳ הג׳״ (החכם השלם אדוננו הנשיא הגדול), עמד בראש העדה הקראית בדמשק בשנת 1500. נזכר בתעודה הנ״ל ציון ו, עמ׳ 237.

21) יהודה

משכיל קראי בדמשק באמצע המאה הי״ד. נזכר בשירי משה בן שמואל בתור „רבנו יהודה המלמד אבי המשרה״, ר׳ מאן, Texts II, עמ׳ 243.

22) יהודה בן דוד אבן אנ־נקאש

העתיק את הפירוש של יפת על מצורע וגמר אותו ביום כ״ה אייר אתתכ״ה לשטרות (21 מאי 1514) בירושלים ואת פירושו על אחרי קדשים ביום ד׳ ניסן אתתכ״ז לשטרות שהיה בצפר 922 להג׳ (מרץ 1516) בקהיר, כ״י פאריס 282. אם כן עבר בינתים מירושלים לקהיר, ר׳ פוזננסקי Karäische Kopisten ZfHB 19, p. 89 ועל המשפחה אבן אנ־נקאש ר׳ שם עמ׳ 89 ושטייינשניידר JQR 11, עמ׳ 310.[1]

23) יוסף

חי בקהיר באמצע המאה הי״ד. כנראה מנכבדי העדה כי המשורר משה בן שמואל מכנה אותו „שר״, ר׳ מאן Texts II, עמ׳ 244.

24) יוסף בן אברהם פירוז

חי כנראה במצרים במאה הט״ו כדמוכח מההקדשה בכ״י של המקדמאת לשמואל בן משה המערבי (אדלר 203), ר׳ פוזננסקי MGWJ 57, עמ׳ 620.

25) יוסף בן שלמה בן כוג׳ך

העתיק בקהיר בשנת 1316 חיבורים דקדוקיים. את הכינוי „בן כוג׳ך״ הוסיפה יד אחרת לשם המעתיק בכ״י המכיל את החיבורים הנ״ל. כ״י זה היה כנראה זמן רב בידי הקראים. רשום בו: אנתקל אלי מלך אלשיך עבדאלואחד ולד אלשיך אלחכים אלפאצל אלסדיד אבו אלביאן ולד סיידנא ומולאנא... משכיל עדתנו נר קהלת[נו] אלחכים אבו אלמנצור ת׳נ׳צ׳ב(ה מן מלך אלממ אבו אל... נויבאור 1453. מהשם אבן כוג׳ך והעובדה שכה״י היה בידי הקראים יש להסיק שהמעתיק היה קראי.

1 התאריך הראשון אצל פוזננסקי יום ה׳ כ״ה אייר אתתכ״ה לשטרות והוא כ״ה צפר 920 להג׳ (1520.4.21) וזוהי טעות.

26) יעקוב

בנו של אבראהים בן אל־ג׳זאר. השוה למעלה מס׳ 3, ר׳ מאן, II Texts, עמ׳ 249.

27) יעקוב

חזן באלכסנדריה, באמצע המאה הי״ד, ואצלו מסתתר יעקוב בנו של אבראהים בן אל־ג׳זאר. כנראה היה נצר למשפחה נכבדה, כי משה בן שמואל אומר שהוא „בין אישים חכמים״, ר׳ מאן שם II, עמ׳ 249, 250.

28) יפת בן דוד בן שמואל בן צעיר

סופר קראי, חי במאה הי״ד, ר׳ שטיינשניידר Ar. Lit. מס׳ 185 ושם בטעות שחי במחצית הראשונה של המאה הי״ג. הוא מזכיר את ישראל הדיין המערבי (ר׳ להלן מס׳ 33) בתור מורו, ר׳ מונק ב Isr. Annalen של יוסט III, עמ׳ 93, ומכאן שהיה לפחות זמן מה במצרים. הוא היה רופא ונקרא אלחכים אצ־צפי (הרופא הנאמן). לפי כ״י אדלר 201 היה גם אביו רופא. פירקוביץ׳ זיהה את יפת בן צעיר עם החכם הקראי יפת שמזכיר המשורר משה בן שמואל וי. מאן, II Texts, עמ׳ 211 מסכים לזיהוי זה. המשורר מזכיר את החכם הזה שהיה מתגורר בקהיר במלים אלה: המשכיל הפליל אשר דקדוקו ועיוניו ומליו כצוף ונפת השר הגדול מרנו ורבנו יפת, שם עמ׳ 244 והשוה כרך I, עמ׳ 310.

29) יפת הלוי

חי בדמשק בשנת 1500. נזכר בתעודה הנ״ל, ציון I, עמ׳ 237.

30) יצחק

רופא בקהיר באמצע המאה הט״ו. משה בן אברהם (להלן מס׳ 38) מזכיר אותו במקאמה שלו בין נכבדי העדה בקהיר ואומר שהוא עובר לפני התיבה ביום הכיפורים, ר׳ קטלוג של בריטיש מיוסיאום III, עמ׳ 521.

31) יצחק בן שמואל בן יוסף בן שמואל בן כוג׳ך

העתיק בשנת 1391 את פירושו של סלמון על תהילים, כ״י פירקוביץ׳, 555, ר׳ פינסקר, לקוטי קדמוניות, עמ׳ 130 ושטיינשניידר HB 20, עמ׳ 93 ובשנת 1403 העתיק את התרגום של ס׳ במדבר מאת אבו־ל־פרג׳ פרקאן בן אסד, בריטיש מיוסיאום 93, השוה ג. מרגליות JQR 11, עמ׳ 191; פוזננסקי ZfHB 19, עמ׳ 87 [2].

2 יש להניח שבתקופת הממלוכים ישבו במצרים ובסוריה עוד קראים אחדים שנקראו אבו כוג׳ך, אם כי עדיין לא נמצאו הוכחות ברורות. שמואל בן יוסף בן הרון בן עובדיה בן כוג׳ך העתיק את הפירוש של יפת על יואל בשנת 1329, כ״י פירקוביץ׳ 572, ר׳ HB 20, עמ׳ 93 ואת פירושו על רות ושה״ש (עם הערות משלו) בשנת 1332, כ״י בריטיש מוסיאום 302. יוסף בן כוג׳ך נזכר ע״י שמואל בן משה המערבי בין המחברים הקראיים שכתבו על כללי השחיטה, ר׳ קטלוג ברלין II, עמ׳ 52 ושם בטעות ישראל, ר׳ Ar. Lit. מס׳ 181. יוסף בן כוג׳ך (אותו יוסף?) חיבר גם פירוש על התורה, ר׳ הרכבי ZATW I, עמ׳ 158. החיבור הרפואי כתאב אל־ארשאד למצאלח אל־אנפס ואל־אג׳סאד של הרופא היהודי אבן ג׳מיע נמצא בכ״י גוטא

32) יצחק פירוז

חי כנראה במצרים במאה הט״ו כדמוכח מההקדשה בכ״י של המקדמאת לשמואל בן משה (אדלר 204), ר׳ פוזננסקי MGWJ 57, עמ׳ 620.

33) ישראל בן שמואל המערבי (או „הדיין״)

חי בקהיר בתחילת המאה הי״ד, ר׳ שטיינשניידר .Ar. Lit מס׳ 184. יש להוסיף כ״י אדלר 249 : „ס׳ העקרים״ והלכות שחיטה. המאמר על הלוח נדפס גם ע״י פיליפובסקי עם תרגום אנגלי בכה״ע האסיף I (1847), עמ׳ 2—21 בשם „תקון קראים״. פיוטים שלו בכ״י בריטיש מיוסיאום 724 XXV 4, 12, 13, 14, 728 102, 729 II 3, 7 IV 11, כ״י אדלר 202 „עקידות״ שלו. ה„מקדמה״ בכ״י פירקוביץ׳ 798 (על משלי ג׳ י״ג) נתחברה ע״י ישראל הדיין אסכנדרי, ר׳ HB 20, עמ׳ 94 ואולי זה ר׳ ישראל הדיין בן דניאל.

34) לוי הלוי

חי בדמשק בשנת 1500. נזכר בתעודה הנ״ל ציון I, עמ׳ 238 (שם מרדכי כהן).

35) אל־פכ׳ר מוסא אל־אסכנדרי

אחד מנכבדי הקראים בקהיר בשנת 1465, בכ״י הנ״ל דף 79 ב. אצל הירשפלד Jews College Jubilee Vol. עמ׳ 96 חסר : אל־פכ׳ר.

36) מרדכי הכהן

חר בדמשק בשנת 1500. נזכר בתעודה הנ״ל ציון I, עמ׳ 238 (שם מרדכי כהן).

37) משה בן אברהם בן משה כוי

מהעיר הפרסית כוי (Khoi) שהיא צפונית לאגם אורמיה, ר׳ בקטלוג של בריטיש מיוסיאום II, עמ׳ 191 „משה בן אברהם נב׳ת ממדינת פארס הנודע בשם כוי קרוב לתבריז״ ולא כיוה (Khiva) שהיא באסיה המרכזית כמו שנאמר בקטלוג אדלר עמ׳ 64. משה בן אברהם ישב בקהיר והעתיק שם בשנת 1436 את הס׳ עץ חיים מאת אהרן בן אליה ניקומדי (וכתבים אחרים), כ״י אדלר 243. כמו כן העתיק את הס׳ גן עדן של אותו המחבר, כ״י בריטיש מיוסיאום 600 IV, ור׳ שם שהעתיק גם את ספרו כתר תורה. השוה פוזננסקי ZfHB 19, עמ׳ 94/93 ושם תאריך ההעתקה של הס׳ עץ חיים : 1455 (בטעות ?).

38) משה בן אברהם בן סעדיה

חי במאה הט״ו. מוצא משפחתו היה במגרב, הוא עצמו נולד באלכסנדריה ומשם עבר לקהיר. כמו אביו וסבו היה רופא. דבר זה אנו למדים ממקאמה שלו שנכתבה לכבוד ראשי הקראים בקהיר. נויבאור, Aus der Petersburger Bibliothek,

1934—1936 בעיבוד של אבו־ל־פכ׳ר הבתאללה בן אבי־ל־ביאן סלמאן (סלימאן ?) אל־כוג׳בי וכ״י 1934 נכתב בשנת 1309. המהדיר לא היה מסלם כפי שמעיד העדר הכינויים המורכבים עם מלת „דין״ והשם עשוי לרמוז על אדם מאותה המשפחה (או המשפחות) שישב במאה השלש עשרה במצרים או בסוריה והיה רופא.

עמ׳ 37 אומר, שמשה היה קראי מקרים, מעיר קרטש הנקראת בפי הקראים ספרד. ועוד ששם אביו היה אפרים. ההערות של נויבאור על מוצאו של המשורר באות מקריאה בלתי נכונה של כתב יד (או שכתב היד עצמו משובש) כי הוא קרא, ר׳ אצלו עמ׳ 119: „משה... מארץ מערץ מעיר ספרד" ואילו בקטלוג של מרגליות III, עמ׳ 520 הועתקה הכתובה שנכתבה מעל המקאמה ע״י בן אדם אחר וז״ל: נבתדי אלאן באתבאת מקאמה פי מעני אלתגרב עז אלוטן פי טלב אלעלום ואלפטן נטאם אל־מרחום אלקאיל עז נפסה חקיר אלעבד אלפקיר אלי עפו אללה אלכביר והלמה אל־גזיר כמהר משה אלשהיר באלחכים אלסכנדרי אלמרבא אלמגרבי אלנסבא גפר לה את כל כטא ודנבא אמן. להלן עמ׳ 521 מצטט מרגליות את דברי המשורר האומר: בנוא אמון ילדוני ושרשי בארץ מערב מעיר ספרד. אולי כתב מחבר זה גם את הפיוטים שבקבצים של פיוטים קראיים שבבריטיש מיוסיאום המסומנים 728[71] ו 730 II[29].

39) משה בן שמואל

יליד צפת, פקיד בדמשק וקהיר, משורר, חי באמצע המאה הי״ד, ר׳ כרך I, עמ׳ 308—310.

40) משה הלוי

חי בקהיר באמצע המאה הט״ו. נזכר במקאמה של משה בן אברהם, ר׳ בקטלוג בריטיש מיוסיאום III, עמ׳ 521.

41) נפיס בן דאוד בן ענן

מתבריז, היגר בשנת 754 להג׳ (1354/1353) למצרים והתאסלם, ר׳ כרך I, עמ׳ 324/323.

42) צפי־ד־דין אבו־ל־עלא סלימאן בן מוסא בן אבי־ל־עלא

פקיד בטראבלס, התאסלם, מת בשנת 713 להג׳ (1314/1313), ר׳ כרך I, עמ׳ 283.

43) סלמון

„הנשיא". חי בדמשק בשנת 1500. נזכר בתעודה הנ״ל ציון I, עמ׳ 238 (שם סלמון נשיא).

44) סעדאל בן משה

חזן בדמשק באמצע המאה הי״ד. משה בן שמואל כותב אליו דברי שיר ממצרים, ר׳ מאן, Texts II, עמ׳ 245—247.

45) סעיד בן טיב

ממשפחת הרופא אבראהים (מס׳ 2), נפטר בחיי הרופא. משה בן שמואל מנחם אותו במכתב שכתב אליו בשם „אלריס שמס" בקהיר, ר׳ מאן שם II, עמ׳ 251.

46) עבדאלגני

חי בדמשק בשנת 1500. נזכר בתעודה הנ״ל ציון I, עמ׳ 237.

47) אש־שמס עבדאלואחד בן אס־סני אבן פירוז

בתיווכו רכש אל־אסעד בן אל־פכ׳ר מוסא את־תוריזי בשנת 1469 את ס המרשד, כ״י ברלין 201. על התאריך ר׳ למעלה מס׳ 12.

48) עבדאלחק

„שיך׳ טאיפת אל־יהוד אל־קראין״, הגיש בימי השלטאן אינאל (כנראה 1454/ 1455) בקשה שיורשה לקראים בקהיר לתקן את בתי הכנסיות שלהם. ר׳ גוטהייל ב Old Testament and Semitic Studies in memory of W. R. Harper pp. 389, 405, השוה למעלה עמ׳ 103.

49) אש־שמס עבדאלכרים אבן פירוז

ראש הקראים בקהיר בשנת 1465, ר׳ Jews College Jubilee Volume עמ׳ 90, 91, 95, 100 ושם עמ׳ 88 : אש־שמס בן עבדאלכרים, אך זוהי טעות המתרגם כפי שהעיר בצדק פוזננסקי MGWJ 57, עמ׳ 47. בכ״י בריטיש מיוסיאום אור. 2538, דף 75 ב כתוב גם בפיסקה זו אלשמס עבדאלכרים אבן פירוז.

50) אש־שמס עבדאללטיף אל־כאזרוני

חי בקהיר באמצע המאה הי״ד. כנראה היה חזן. הוא נזכר בשיריו של משה בן שמואל, ר׳ מאן, Texts II, עמ׳ 249/248.

51) אס־סני עבדאררחים אל־אסכנדרי

חי בקהיר בשנת 1465, ר׳ בכ״י הנ״ל דף 82 ב. ב Jews College Jubilee Volume עמ׳ 100 : עבדאררחים בן אסכנדרי וזו טעות.

52) פרג׳אללה בן מוסא

מופיע בתור נציג הקראים בשעת החידוש של חוזה החסות בימי השלטאן אל־מלך אצ־צ׳אהר ג׳קמק (כנראה בשנת 1442), ר׳ את־תבר אל־מסבוך עמ׳ 40 ; גוטהייל במאמרו הנ״ל עמ׳ 409.

53) צדקה

רופא בקהיר, חי בשנת 1465, ר׳ Jews College Jubilee Volume עמ׳ 99.

54) צדקה

חי בקהיר בסוף המאה הט״ו. רע״ב מספר עמ׳ 208 : ואמרו לי על אחד מן הקראים שבמצרים שמו צדקה והוא עשיר והגון שבודאי הוא מיוחס עד דוד המלך ע״ה ואמר להראות לי ספר היחס חתום בעדים מדור לדור ולא ראיתיו אחר כך לפי שנטרפה השעה. הואיל ורע״ב אינו אומר שהאיש ההוא היה רופא, אין טעם לזהות אותו עם צדקה הנ״ל. מאן, Texts II, עמ׳ 152 משער שצדקה הנזכר ע״י רע״ב היה „נשיא״.

55) צדקה

חי בדמשק במחצית הראשונה של המאה הט״ז, ר׳ למעלה עמ׳ 525/524.

56) צדקה בן אברהם בן עובדיה

קרא בדמשק בשנת 1435 קיצור של פירוש קרקסאני על סדר בראשית, כ"י בריטיש מיוסיאום 251, השוה ספר יובל לשטיינשניידר עמ' 214, אצל פוזננסקי ZfHB 19, עמ' 99 : גמר כ"י, אך במקור כתוב טאלע פי ד'לך אל־ג'וו . . .

57) שר שלום

בן דורו של המשורר משה בן שמואל. הוא מזכיר אותו במלים אלה : נגידכם הנשיא שר שלום אשר משרתו לו לעדה ולבו תמיד נכון לתורה ולתעודה ויחוס משפחתו הזכה הטהורה הקדושה החמודה למטה יהודה, ר' מאן, II Texts, עמ' 254 ועמש"כ מאן שם עמ' 152.

58) שלמה מעמאר

חי בדמשק בשנת 1500. נזכר בתעודה הנ"ל ציון 1, עמ' 238. „מעמאר" הוא השם של משפחה קראית נכבדה [3].

59) שמואל

המשורר משה בן שמואל מדבר באגרתו אל הרופא אבראהים (למעלה מס' 2) שתי פעמים על קראי שנקרא שמואל והתגורר בקהיר, ר' אצל מאן, II Texts, עמ' 244/243. י. מאן סבור שהמדובר באיש אחד, ר' שם עמ' 1582.

60) שמואל

רופא בקהיר בשנת 1465, ר' Jews College Jubilee Volume עמ' 96.

61) שמואל בן אליהו בן סני

חי בקהיר באמצע המאה הט"ו, נזכר במקאמה של משה בן אברהם, ר' בקטלוג של בריטיש מיוסיאום III, עמ' 521. הוא מכנה אוו „המשורר . . . המושל". פיוטים בכ"י בריטיש מיוסיאום 724, 728, 729, 730 שלו ? או של שמואל בן משה בן סני, שם 730, 1, 27 ?

62) שמואל הלוי בן אברהם אל־קדסי

התגורר כנראה במצרים. הכינוי אל־קדסי מעיד שמוצאו מירושלים. אביו היה רופא. שמואל הקדיש העתקה של ס' העריות מאת שלמה בן דוד ל„מתעסקים בחכמת התורה . . . מעדת בני מקרא". ר' מאן, II Texts, עמ' 142, וכמו כן חלק מ„כתאב אל־אימא" של סהל בן פצ'ל את־תסתרי (ישר בן חסד בן ישר) וכ"י זה הועתק בשנת 1354 (או 1345 ? י. מאן אומר 1665 לשטרות שהיא 1345 לסה"נ). על כל פנים ברור ששמואל חי לא לפני אמצע המאה הי"ד.

שמואל בן אברהם בן שמואל المعروف ببيت معمار מעתיק את הסידור של מעלם פאצ'ל כ"י פאריס 582, השוה קטלוג ברלין II, עמ' 49 ופוזננסקי ZfHB 19, עמ' 97, והוא משער שזהו הרופא והמשורר שמואל מעמאר שפיוטיו נשתמרו בכ"י ברלין 198[1].

63) שמואל בן יעקב בן יפת בן משה

רופא, כנראה במצרים, העתיק את ה„מרשד" של שמואל בן משה וגמר את ההעתקה ביום כ"ה אב אתשמ"ז למספר היונים, ה' קצ"ה ליצירה, תתל"ח להג'רה היינו בקיץ 1435, שנה אחרי שנתחבר החיבור, כ"י ברלין 201. לפי שטיינשניידר זהו שמואל בן אלמולי אלשיך אלמופק יעקוב בן אלמולי אלשיך אלמהדב אבו אלחסן אל־יהודי אלקרא אלמתטבב אלשהיר באלכסנדרי, שהעתיק את הס' אלמנתכ'ב של סלימאן בן אל־חפאץ' כ"י ברלין 246, ר' בקטלוג II, עמ' 96. ב„מכתב פרטי מתקופת הממלוכים" ק.ס. 18, עמ' 199 ואילך, שנכתב כנראה סמוך לשנת 1400, נזכר „אלמופק יעקב אל־אסכנדרי וולדה שמואל — קרוב לודאי שמואל בן יעקב זה, אלא שבאותו זמן היה עדיין צעיר ולכן אינו מקבל את תואר הכבוד המגיע לרופא. לפי לורגה (ר' להלן מס' 67) עמ' 7, ד. ויס (ר' שם) עמ' 10 ל. קון עמ' 7 העתיק את כ"י ברלין 201 : אברהם בן יעקב.

64) שמואל הכהן

רופא בקהיר באמצע המאה הט"ו, נזכר במקאמה של משה בן אברהם האומר, ששמואל חיבר „שירות יפיפיות על פסוקים מהפרשיות", ר' קטלוג של בריטיש מיוסיאום III, עמ' 521. זוהי הידיעה השלישית על רופא שנקרא שמואל וחי באמצע המאה הט"ו בבירת מצרים ובכל זאת מוטב שלא לזהות אותם עד שתמצאנה הוכחות חותכות שהמדובר באיש אחד או שנים ולא בשלשה. ודאי שאין לזהות את שמואל הכהן ואת שמואל בן יעקב בן יפת בן משה, כי אילו היה שמואל זה כהן ודאי שהיה מוסיף לשמו את הכינוי „הכהן". כמו כן צריך להזהר בזיהוי של שמואל בן יעקב בן יפת בן משה שהעתיק ספר בשנת 1435 ואותו שמואל שנזכר בסיפור על מאורעות בשנת 1465, כי ההפרש בזמן ניכר. אפשר ששמואל (מס' 60) ושמואל הכהן זהים.

65) שמואל בן משה בן סעדון

חי במחצית הראשונה של המאה הט"ו, כי בכ"י ברלין 201 שנכתב בשנת 1435 נאמר שהוא חילק את ה„מרשד" של שמואל בן משה לפרקים. אביו היה רופא, ר' שם.

66) שמואל פירוז

חי בדמשק בשנת 1500. נזכר בתעודה הנ"ל. ציון I, עמ' 237, השוה פוזננסקי MGWJ 57, עמ' 48.

67) שמואל בן משה בן ישועה המערבי (אל־מגרבי)

רופא בקהיר, ר' לקוטי קדמוניות (הערות) עמ' 146. בכ"י בודליאנה 2802[1] שמו : שמואל בן משה בן ישועה בן מרדכי בן עמרם בן שלמה בן עמרם. הוא גמר את ספרו אל־מרשד בקיץ 1434 ר' בל'ק עמ' 145, קטלוג ברלין II, עמ' 51 ור' שטיינשניידר Ar. Lit. מס' 199. כ"י של ספר זה גם בבריטיש מיוסיאום 1108 (שלם) ו 603, אדלר 245. נדפסו ממנו :

المقالة الثانية من الكتاب المسمى بالمرشد فى السبت "Traktat" über den Sabbat bei den Karäern von Samuel ben Moses ha-Ma'arabi ... hsg., ins Deutsche übertragen ... v. Nathan Weisz, Pressburg 1907.

فى رؤوس الشهور و الاביב Traktat über die Neulichtbeobachtung und den Jahresbeginn bei den Karäern von Samuel b. Moses ... hsg. und ins Deutsche übertragen v. Felix Kauffmann, Frankfurt 1903. (זוהי מקאלה ג')

المقالة الرابعة من الكتاب المسمى بالمرشد Die karäischen Fest- und Fasttage, von Samuel ben Moses Ha-Ma'arabi. Hsg.... v. Juda Junowitsch, Berlin 1904. (פרק 1—18)

אלמקאלה אלראבעה פי אלמועדים ומא ינצאף עליהא מן אלאזמאן אלתי עלינא פיהא עבאדאת Samuel el-Magrebi A karaiták ünnep-és böjtnaptörvényei ... kiadta, forditotta ... M. Izsák Schmelczer, Budapest 1914. (מפרק 19 עד הסוף)

المقالة السادسة من الكتاب المسمى بالمرشد فى جملة من الاحكام الشرعية التى تجرى فى ما بين الناس بعضهم مع بعض Die Civil-Gesetze der Karäer von Samuel al-Magrebi hsg.... v. Saul Gitelsohn, Berlin 1904. (פרק 1—22)

אלמקאלה פי אלמאכלות Die Speisegesetze der Karäer von Samuel el-Magrebi... hsg. und mit deutscher Uebersetzung ... versehen v. M. Lorge, Berlin 1907. (מקאלה ז')

المقاله التاسعه فى العرووت من الكتاب المسمى بالمرشد Die Incestgesetze bei den Karäern von Samuel al-Magrebi ... v. D. Weiss, Berlin 1911. (פרק 1—10)

אלמקאלה פי גמלה מן אלחקים ואלמצות ממא לם ידכר מן קבל Sámuel el-Magrebi: A karaiták erkölcsi és szentség-törvényei... kiadta, forditotta... L. Kun, Vácz 1912. (מקאלה י')

Des Samuel el-Magrebi Abhandlung über die Pflichten der Priester und Richter bei den Karäern ... hsg. v. J. Cohn, Berlin 1907. (מקאלה י"א)

כ"י של התרגום העברי בידי שמואל הכהן כנזי בבית המדרש לרבנים בניו־יורק ובאודסה, ר' פוזננסקי באוצר ישראל א, עמ' 153/152. קיצור המרשד כ"י לוי (המבורג) מס' 102, ר' נתן, Ein anonymes Wörterbuch, עמ' 12 מס' 4. מקדמאת עוד ברבנות הקראית בקהיר ר' JQR 17, עמ' 645, באוסף אדלר 203, ר' קטלוג עמ' 15. שמואל המערבי חיבר זולת מה שנזכר אצל שטיינשניידר: א) „רסאלה תתעלק בבית המקדש יוב"ב ופיהא ד'כר אוצאף הר ה' ובית ה' וד'כר מא ג'רא פי אמרהמא מן אול עקידת סידנא יצחק ואלי זמאננא הד'א ומא יג'רי מן בעד ד'לך מן אל־אמור אל־מנתט'רה מן ג'התהמא, כ"י בודליאנה 2802, בית מדרש לרבנים בניו יורק

כ"י דינרד 153 ; ב) מאמר על המות כ"י שם, שם ; ג) פיוטים כ"י בריטיש מוסיאום 728, ברלין 198, ר' פוזננסקי באוצר ישראל שם.

ב

בתחילת המאה השלש עשרה חי בבירת מצרים ה„נשיא" שלמה בן דוד בן חסדאי בן חזקיהו בן שלמה בן דוד בן בועז בן יהושפט בן יאשיהו בן שאול בן ענן. הוא כתב ספר על איסורי העריות הנקרא כתאב אל־ערִיות או אל־מקאלה פי־ל־ערִיות וגמר את חיבורו בשנת 1204[1]. לשלמה היו ארבעה בנים : בועז, דוד, אמציהו יוסף ועובדיה. בניהם ובני בניהם ישבו בתקופת הממלוכים בקהיר ובדמשק, וכנהוג אצל צאצאי ענן התכנו „נשיאים" או „ראשי הגולה". מן הידיעות שבידינו לא ברור מה היה תפקידם של נשיאים אלה ; וכמו כן קשה לברר את השתלשלותם. אמנם במקורות שונים נמצאו רשימות של נשיאים ושלשלות יוחסין שלהם, אבל יש והן מזכירות אחד בכל דור ויש והן מונות גם יותר ולכן הן צריכות עיון מדוקדק.

עד עתה נמצאו ידיעות על יוצאי חלציהם של שלשה מארבעת בניו של הנשיא שלמה. רשימה אחת כלולה בספר דד מרדכי[2] מאת מרדכי בן ניסן. היא מונה את צאצאי בועז בן שלמה ומסתיימת בישועה שנולד בשנת 1640. בשביל תקופה של ארבע מאות שנה היא מזכירה שנים עשר שמות. את הרשימה הזאת השלים י. מאן[3] על פי הכתובה של הנשיא אליעזר צמח שהיה סבו של אותו ישועה. התאריך של הכתובה אינו שלם : ביום חמישי בשבוע והוא יום שמיני מחדש אלול של שנת חמשת אלפים ושלש מאות וסתמים שנים לבריאת העולם בעיר אלקה' הסמוכה לצוען. כיצד עלינו להשלים את העשרות שבמקומן כתב הסופר משום מה „סתמים" ? מאן סובר בצדק, שסבו של ישועה לא התחתן אחרי 1601 ולפיכך יש מקום לשנים 1561, 1571, 1581, 1591 או 1601. מכל מקום יש להניח שבסופה של תקופת הממלוכים חי אביו של אליעזר צמח זה הנקרא פדיהו אהרן. אם בועז בנו של שלמה חי עד אחרי אמצע המאה השלש עשרה ואם נצרף את יוצאי חלציו של נכדו של בועז הנזכרים בתעודה אחרת[4] מסתכמת בשביל תקופת הממלוכים רשימה זו :

1 מאן, Texts II, עמ' 141/140.

2 הוצ' וינה 1830, עמ' 4 ב—5 א.

3 בספרו הנ"ל עמ' 144/143.

4 שם עמ' 149.

רשימה א.

1. בועז
2. עובדיה
3. שלמה
4. דוד הנהרג על יחודו ועל תורתו — יהושפט
5. שלמה — דוד
6. אליעזר צמח — אליעזר
7. אמציהו יוסף
8. יאשיהו משה
9. שר שלום
10. אליהו יכין
11. שר שלום
12. פדיהו אהרן

ענף אחד של משפחת בועז בן שלמה השתקע בדמשק. שלשלת היוחסין של נשיאים אלה מצורפת לשמותיהם של שלמה ודוד, שני אחים ממשפחה זו שחתמו על הספר מסה ומריבה של רש"ף (גוזלוו 1838). היא מונה כ"ד דורות מבועז בן שלמה עד שני האחים הנ"ל היינו בשביל זמן של שש מאות שנה. אחדים מן הנשיאים הנזכרים בחלק השני של הרשימה ידועים גם ממקורות אחרים[5]. מאותם השייכים לפי סדר הזמנים לתקופת הממלוכים ידוע ממקור אחר הנשיא סלמון. הוא נזכר בתעודה מדמשק משנת 1500[6], אם כי לא בתור ראש העדה. הזמן מתאים, כי סלמון נזכר ברשימה שלפנינו בתור דור י"א אחרי בועז בן שלמה. כראש הקראים בדמשק מופיע בתעודה הנ"ל יאשיהו משה[7], ואותו נחפש לשוא ברשימה זו במקום המתאים לתאריך התעודה. מכאן יש להסיק, שרשימה זו היא שלשלת יוחסין והאנשים הרשומים בה לא עמדו כולם בראש הקראים בדמשק. בתחילה דומה הרשימה לזו שהובאה למעלה, ויתכן שהענף הדמשקי של משפחת בועז בן שלמה מסתעף ממנה בדור הרביעי. ולכן כדאי להעתיק רשימה זו לחוד. ואלה שנים עשר השמות הרשומים בה בראשונה:

5 שם עמ' 146/145.

6 ציון I, עמ' 238.

7 שם עמ' 237.

רשימה ב.

1.	בועז	7.	יאשיהו משה
2.	אמציהו יוסף	8.	שר שלום
3.	שלמה	9.	אמציהו יוסף
4.	דוד	10.	חנניה אברהם
5.	עובדיה	11.	אמציהו ישועה
6.	חנניה אברהם	12.	סלמון

הצאצאים של דוד בן שלמה רשומים בקטע ממחזור קראי ליום הכיפורים שנמצא בגניזה ונתפרסם ע"י י. מאן[8], שנים עשר הדורות הראשונים הם:

רשימה ג.

1.	דוד	7.	אליעזר צמח
2.	בועז	8.	עזיהו
3.	ענן	9.	יאשיהו
4.	אליהו יכין	10.	דוד
5.	שלמה	11.	יהושפט
6.	יאשיהו	12.	[אמצ]יהו

הבן השלישי של הנשיא שלמה היה אמציהו יוסף שחתם בקולופון בשנת 1249[9]. בין כתבי היד של רש"ף נמצאה רשימה של יוצאי חלציו ובה כ"ח שמות ואתו יחד הם כ"ט:

רשימה ד.[10]

1.	אמציהו יוסף	11.	עובדיהו	21.	אליעזר צמח
2.	חסדיהו	12.	שלמה	22.	יאשיהו
3.	יהושפט	13.	דוד	23.	אמריהו יהודה
4.	ברכיהו ישי	14.	אליהו יכין	24.	אסא
5.	יהוחנן	15.	פדיהו משה	25.	חנניהו אברהם
6.	אמציהו יוסף	16.	אליהו יכין	26.	שר שלום
7.	שלמה	17.	ענן	27.	חסדי
8.	חסדי	18.	עזריהו	28.	עמנואל
9.	יאשיהו משה	19.	אליעזר צמח	29.	יהויקים
10.	בועז	20.	עוזיהו		

כפי הנראה אין זאת רשימה המונה בכל דור אדם אחד, כי יאשיהו בן אליעזר צמח בן עוזיהו הנזכר כמעט בסוף (מס' 22) חי בשנת 1294[11]. על כן קשה לומר מי מן האנשים הרשומים ברשימה זו חי בתקופת הממלוכים.

8 Jews II, עמ' 214/213.

9 מאן, Texts II, עמ' 141.

10 שם עמ' 148/147

11 שם עמ' 148.

תיקוני טעויות

עמ' XXII צ"ל Ramusio... T. I 3a ed. Venetia 1563, T. II Ia ed. Venetia 1559.

" 21 ש' 7 מלמטה: ולקחתם לי לעֵם

" 24 בציטטה הלטינית: Sepulchri

" 48 הערה 1: وانشأ بالقاهرة مدرسة لم يعمر مثلها. . . وجعل بها سبعة دروس لاهل العلم على المذاهب الاربعة اعظمهم بالايوان القبلى الحنفى . . .

" 64 הערה 31: בהוצ' הצ'כית Cesta z Čech do Jerusalema a do Kaira (פרג 1894), עמ' 32.

" 73 הערה 27: השוה: בראור, לבקורת אגרות ירושלמיות מן המאה הט"ו והט"ז, רבעון ירושלים ו (תש"ח), עמ' קמ"ד ואילך.

" 75 הערה 38 ש' אחרונה: بشروطه (גירסה אחרת: بشروطهما)

" 76 " 38 ש' 2: médecine

" 78 ש' 19: 1451.

הערה 46 ש' 2: S. Euringer

" 47: Manuel Serrano y Sanz, Origines de la Dominación Española en America I (Nueva Biblioteca de Autores Españoles Vol. 25)

" 48: Christopher Columbus

" 80 ש' 12: ווילה ריאלה

ש' 3 מלמטה: „alias de Cordova"

הערה 1 ש' 3: Villareal de la Plana

ש' 5: Villareal

" 81 הערה 2: Baer, Die Juden im chr. Spanien

" 82 " 10: ר' למעלה עמ' 70.

" 83 " 16: Philadelphia

" 110 " 58: فازدحموا

" 119 ש' 4 מלמטה: אין להניח.

" 133: סוף מרץ 1396..... אנבא שם; אבן אל־פראת IX, עמ' 439

אפריל 1396.... אנבא שם; אבן אל־פראת שם

אוקטובר 1396.... אל־עיני דף 616 א

דצמבר 1396.... אבן אל־פראת IX, עמ' 457

" 165 הערה 14 ש' 8: (Collecção de documentos ineditos para a historia das conquistas dos Portuguezes...)

" 178 " 24 ש' 1: صار يليها مسالمة فسقة اليهود

עמ' 224 ש' 10: אדר אתקי"ד

" 231 הערה 51: J. Krcsmarik, Das Wakfrecht vom Standpunkt des Sarî'atrechts...

" 275 " 30: customs

" 299 " 8 ש' 4: Muhammads

" 362 " ש' 2: כאשר מת השלטאן האיובי אל־מלך אל־כאמל התעצב בנו

" 363 ש' 4: בכך

" 375 הערה 24: סימונסן

" 445 ש' 16: בסוף השורה חסרה המלה: וגדל

" 448 הערה 2: 4^{16} TS 13 J. מאן III HUCA, עמ' 305 כותב 1486...

" 519: בשלשלת היוחסין של משפחת דיין במאות הט"ו והט"ז: מרדכי בן משה נולד שי"א

" 545 הערה 14: סאנוטו, Giovio; 130, XXIV 595, XXIII Diarii דף 42 א