

תרבות וספרות

הארץ, יום שישי כ"ט בתמוז תשפ"ה, 25.7.25

חיי היהודים בתור הזהב הליברלי של הגניזה הקהירית



איור: ערן וולקובסקי

שני ספרי מחקר חדשים על הגניזה הקהירית מגלים מה שהן הספרות הרבנית הרשמית והן הנרטיב הרווח במערכת החינוך הישראלית מנסים להסתיר: שהחברה היהודית של ימי הביניים באגן הים התיכון היתה פתוחה על-פי כל קנה מידה, גם מבחינת זכויות הנשים במשפחה וגם מבחינת הגבולות הנוזלים בין יהדות לאסלאם

Oded Zinger, *Living with the Law. Gender and Community among the Jews in Medieval Europe*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp 272, 2024

משה ינור, עורכים ושבים — זהות יהודית במצרים בימי הביניים, ירושלים, מרכז ולמן שויר, 2025, 217+xl עמודים

רוני ויינשטיין

הסיפור על המרובה המשפחתית התרחש לפני כמעט אלף שנים אבל הפרטים שבו היו יכולים לפרנס גם היום סדרת טלנובלה של כמה עשרות פרקים. כמו בסדרה טובה הוא התחיל עם נישואין שלא עלו יפה, האשה הביאה עמה רכוש בנדרניה ואת חלקו הגדול מכרה כדי לקנות בית קטן ולשפץ אותו. את יתרת הסכום לקח הבעל וסירב להחזיר לה. בהמשך היא חתמה על הסכם המשתחרר את הבעל מרוב חובותיו הכספיים אליה, בעיקר אלה שהעניקה לה ההלכה היהודית, והסתפקה בהצדקה שהוא חייב רק בתשלום חלקי.

מדוע ויתרה על הזכויות המגיעות לה על-פי חוק זה דפוס שכוח למדי באתה תקופה, כשגברים מפעיר לים לחץ פסיכולוגי ולעתים גם אלימות פיזית כדי לכפות את רצונם על נשים ולא לאץ אותן לוותר על המגיע להן. בכסף שעמד לרשותו הבעל קנה בעלות על חצי מהבית המשותף (וזה שהיא קנתה), ואפילו מכר חצי מחלק זה (כלומר שמינית בית) לאבי האשה. בסביבה רעילה כזו לא התפתחו חיי הנישואין לטובה והזוג הגיע לבית הדין. הדיינים הביעו פליאה על שאשה מוותרת לבעלה על הרכוש האישי שהיא הביאה לנישואין ("נדרניה") כבר בשנת הנישואין הראשונה והכריזו עליה כ"לא כשירה משפטית". בלי שום זמינו אפשר לתרגם את המונח המשפטי בערבית למשהו שבו לא אתריות ואהבלה גמורה. הוויכוח הזה נחשף כאקט כליך מופרך שהדין, שהיה מקורב לאבי האשה, קרע את השטר וביטל את התחייבותה. הבעל מצדו הבין לאן מתפתחים הדברים והתכוון לברוח מהעיר, אבל האבא הקרם אותו ושלה שוטרים עירוניים שתפסו אותו בשער העיר. בבית הדין הכריז הבעל, פגוע ונעלב (איך לא, בפרק הזה בסדרה), על רצונו לגרש את אשתו. הוא חויב לשלם את כל חובי לאשה ועזב את הבית ללא כל רכוש "כמו אדם שיוצא עירום מבית המרחץ". האשה מצדה הסכימה באמצע עות אביו, שייצג את עניינה לאורך כל ההתדיינות, להסדרת החוב בתשלומים. סוף העונה הראשונה, שבה הבעל ספג מפלה קשה.

אולם זה לא היה סוף הסיפור, משום שהבעל הבין שבית הדין המקומי לא משתר את האינטרסים שלו והעביר את המריבה לוירה אחת. הוא פנה בבקשה לדרון מחדש בעניינו ואת הבקשה הוא הפנה ללא אחר מאשר הרמב"ם. סביר להניח שההתנהלות המוטה של בית הדין המקומי קוממה את הרמב"ם והדיון נפתח לסיבוב שני, בעונה הבאה של הטלנובלה.

סיפורים מהסוג הזה הם חלומי של כל היסטוריון מפני שהם מאפשרים להציץ אל חייהם של אנשים ביומיום שלהם, ברגשות המלווים את הסיפורים, בציפיות שלהם מסביבתם ומתגובת החברה עליהם, אל המסגרות הקהילתיות המעצבות את חיי המשפחה והחיות, והתפקיד של החוק והגורמות החברתיות בעיצוב החיים. עם קצת רמיון, ובמקרה הזה זה לא תרגיל מופרך, אפשר לשמוע את הצעקות, הבכיה,

חיי היהודים בתקופה הטרנס מודרנית. הגניזה יוצאת דופן באופן דרמטי בכך שחלק ניכר מהתיעוד לא עבר דרך המסגרת הרבנית ולא בהכרח משקף את עמדותיה. משום כך הוא מאפשר מסע אחרת בזמן ומגע הדוק יותר עם חיי יהודים, בעיקר סביב המאות העשירית עד ה-12 במצרים ולעתים תכופות בכל אגן הים התיכון המוסלמי.

אין כמעט היבט מהעבר שלא עבר מהפכה בעקבות מחקרים אלה: זיהוי דפוסי מסחר ורשתות סוחרים, חיי קהילה ורוגמת קהילת קירואן, האליטה היהודית ודפוסי הפעולה שלה, יחס לעוני ומתן צדקה, תרבות חומרית, חיי משפחה ונישואין, יחס לגוף ולמיניות, גברים מול נשים, צעירים ותהליך התבגרותם, מקומה של ההלכה בחיים היהודיים, עבדות, המרה לאסלאם והתגיירות, בתי דין והאוסטומיה המשפטית, המגע עם האוכלוסיה והתרבות האסלאמית, תרבות ים תיכונית ודרשימה איננה שלמה.

מחקר הגניזה עשה צעדים מרשימים ביותר כדור החוקרים הקודם, ולא פחות מכך בעשרים השנים האחרונות, בעקבות פרסום מסמכים ותעודות, ועוד יותר מכך בעקבות סוג השאלות החדשות שעלו במחקר ובשל מה שההיסטוריונים אוהבים לקרוא בינם לבין עצמם "מתודולוגיה של המחקר", היינו כלי העבודה והאופק התרבותי שמאפשר קריאה חדשה של התעודות. כך למשל אפשר לקרוא תעודה ממבט של משפטן לעומת מבט של אנתרופולוג. למעלה הוא מצטרפים כעת שני ספרים שפורסמו השנה ובשנה שעברה בידי שני חוקרים ישראלים מוכשרים, עורך ינור ומשה יגור. הם משלימים זה את זה בכך שזיגור עוסק בהתרחשויות בתוך המעגל היהודי, ובעיקר קר בתוך המשפחה, מנקודת מבטן של נשים והאופן שבו הן התמודדו עם משברים משפחתיים, ואילו יגור

עוסק בתפר שבין הקהל היהודי לסביבתו הלא-יהודית באמצעות אלה שנכנסים אליו או עוזבים אותו, כלור מר עבדים ושפחות או יהודים ויהודיות שהתאסלמו. שניהם מעלים על פני השטח תופעות בסיסיות לחיים ולזהות היהודית הקולקטיבית בעקבות סכסוכים ומריבות שמצאו את דרכם לבתי הדין של הקהילות או באמצעות חוות דעת של רבנים ופוסקי הלכה (ספרות השאלות ותשובות), מכתבים אישיים ומסמכים מהמרחב המוסלמי.

חזרה לסיפור הפתיחה שנזכר בספר של זיגור, שאלה כסיסית שעולה בעקבות סיפור כזה, ועשיר רות אחרים הדומים לו, גם אם פחות דרמטיים, מה ככלל מאפשר לו להתרחש ומה הוא מעיד על סביבתו ותושביו של זיגור היא שהסיפור אופייני מאוד לחברה היהודית במצרים בתקופה זו, המעצבת את עצמה ואת מסגרות החיים שלה במידה רבה מתוך תגובה לסביבתה המוסלמית. פרק שלם ומרתק ביותר בספרו מוקדש לניתוח המרחב המשפטי שבתוכו נוצר רו מסמכי הגניזה.

בית הדין היהודי פעל מתוך מגבלה קשה וכפולה. ראשית, כמעט ולא היה ביכולתו לאכוף את החלטותיו. שנית, תמיד עמדה לפני חברי הקהילה, כולל נשים, האפשרות לפנות לבית דין מוסלמי בראשות הקאדי. התופעה היתה נפוצה מאוד וגם מנהיגי הקהל לא נמנעו מכך. במקום ענישה וסנקציות בית הדין היהודי נוקק ל"כוח רך" של שכנוע, משא ומתן עם הצדדים המתדיינים, ניסיון להמיר את ההנחות המשפטיות בפשרה או עירוב של גורמים נוספים בקהילה (שכנים), בני משפחה ואנשים "מכובדים" כדי להוריד את רמת החיכוך בתוך השכונה היהודית.

מי שחי בתקופתנו חושב על בית משפט כמונחים של מבנה מיוחד, שפה משפטית גבוהה, שופטים מקי

צועים ועורכי דין. כל אלה כמעט ולא היו קיימים בבית הדין היהודי, ובמידה רבה גם לא בקרב המורסלמים כסביבת אנשי הגניזה. בית הדין התכנס במיקום מוכר, בבית הכנסת או לעתים נדירות יותר בבית הדין, והשפה העולה בעדויות הגניזה נטולת ודרגון משפטי מקצועי. השופטים ברוב המקרים לא היו מורסלמים לחוק או להלכה היהודית אלא מנהיגי הקהל, ועורכי דין הם תופעה הרבה יותר מאוחרת אצל יהודים ומוסלמים כאחד. בית הדין הוא מקום נגיש ומוכר, וכזה שמה שמתרחש בו משקף במידה רבה את החברה היהודית של אותה תקופה. הוא איננו אי בודד עם כללים משלו.

משום כך בית הדין מעלה תהייה ותערומת על האשה, איך זה שהסכמת לוותר על הזכויות שלהן התמיהה הזאת מלמדת על האמביוולנטיות של מעמד האשה וכוחה בחברת הגניזה. נישואין העבירו נשים צעירות מחסות משפחתן, בעיקר חסות האב, אל חסות הבעל ומשפחת הבעל. במעגל החדש האשה היתה חסר פה לעתים למערכת לחצים, כולל אלימות פיזית. מצד שני, העובדה שהמקרה הגיע אל בית הדין מלמד כי לנשים היו כלים להתמודד עם משברים כאלה.

התנאי הבסיסי ביותר, והבעייתי בפני עצמו, שהאשה נוקקת לתמיכה גברית כדי לקדם את ענייניה. במקרה שלנו האב הוא זה שתמך בה, ואף הצליח לגרש מהבית את בעלה עירום מכל רכוש, ומה שקירם את העניין המשפחתי היה הקשרים שלו עם השופט המי קומי. כשפה הישראלית היינו אולי משתמשים במונח פרוטקציה, אבל לערכות יש מונח אחר, שעלה במפורש בדיונים משפטיים אחרים, "עסאבייה".

המונח הזה נדון במפורט בחיבור הנפלא של

חיי היהודים בתור הזהב הליברלי של הגניזה הקהירית

המשך מעמוד 1

על כאנן מוסלמי

אבותיהם "הקדמות למדע ההיסטוריה", שהציג אותו כאחד מנקודות החולשה הע" מוקות של המסורת הערבית-מוסלמית. מדובר בסוג של סולידריות בין קבוצות ויחידים העוקף את המוסדות הרשמיים של החברה והמדינה ורואה בנאמנות האישית ערך עליון. הקשר בין אבי האשה והשופט לא נתפס בחברת הגניזה כשחיתות, וכך הוא שונה מהפרוטקציה, משום שכל המר" קם החברתי נסמך באופן גלוי על קשרים אישיים. הכל אישי והכל נסמך על רשתות של מתן חסות תמורת שירותים וטובות שיחזרו בהמשך לשמן את גלגלי האינט" רסים של שני הצדדים. לא מלא שכאחד המשפטים שתועדו בגניזה עומדת אשה מול עסאבייה של גברים וצועקת ככעס (וינגר, עמ' 80): "אתם [הגברים] מגלים חזרתות/עסאבייה עם הגברים [כולל עם בעלי, שברצוני להתגרש ממנו] ועם כל בעלי-כוח" (בערבית "וואנתום תתעסבו מעה אל-דיג'ל ורימה לו קוררה").

ההתנהלות הגמישה של בתי דין גורמת לכך שאי-אפשר לדעת מתי הדיון המשפטי הסתיים. תמיד עומדת לפני אחד הצדדים האפשרות להמשיך ולגלגל את המריבה והעימות המשפטי למסגרת אחרת, לבית דין בקהילה גדולה יותר, לגייס רמות רבניות חשובה בעניינו ולפי תוח את הדיון מחדש, לכרות, לדרות את מימוש פסק הדין, או אפילו לפנות לקארי כרי שימסור חוות דעת על-פי הדין המוסלמי, השריעה. כך גם במקרה שלפנינו, כשלעלילה נכנסת הרמות הרומינגטית של הרמב"ם, שהוא גם ה"נגיד", המנהיג של יהודי מצרים, כצד היוזם רשות הלכית תית שאין רוגמותה בכל האוהד.

מריבות בתוך המשפחה הן מטבען רומטיות יותר ומעוררות סערות רגשות וכעסים, וכך גם הסיפורים בספרו של עורך וינגר, סיפורי העלילה בספר של משה יגור רגועים יותר ברד-כלל ומע" לים תהייה על שאלה עמוקה ביותר ביחס לחברת הגניזה, אלא שהיא נרונה פחות באמצעות סצינות של רגש וסקנדלים.

גבולות הזהות של הקולקטיב היהודי הם מהשאלות שהעסיקו את החברה הישראלית כמעט מאז הקמת המדינה. מה פירוש להיות יהודי או יהודייה? מי שבע או מהליט בסוגיה הבסיסית הזאת? האם זו שאלה רתית-הלכתית-משפטית פורמלית או שדובר בעניין לאומי והציבור מה לישו התפישת המודרנית שהלכה והתקב" עה במדינת ישראל, במרכז היהודי שלה, קיבלה כמעט באופן מלא ומוחלט את האתוס היהודי בגוון האורתודוקסי ביותר שלה יש קו ברור שמפריד בין יהודים לגויים. כלומר או שאתה או את יהודים או שלא. אין אמצע, אפשר להצטרף (כלר" מר להתגייס) רק אחרי נהל רשמי, ארוך ומכביד שאת סיכומו מנהלים בבית דין רבני-אורתודוקסי. מה שהציבור הישראלי חשף אליו באמצעות מערכת החינוך, תעמולה פוליטית, התקשורת והרשתות החברתיות הוא שכל היה המצב בעם היהודי מרור-דרודות, ובזדאי לפני הק" לקול-כביכול של ההשכלה וההתבוללות

שפירושה רילול המהות היהודית ואימוץ רפואי חיים חילוניים ולא-יהודיים. הספר של משה יגור מעלה תמונה אחרת לגמרי, בזדאי לא זוהי ישראלית הפשטנית שהצגתי עתה. את גבולות הזהות היהודית הוא בוחן בשני ערוצים מקבילים של אנשים שמצטרפים או ע" זבים את הקהילה היהודית, משרתים וס" פחות לצד יהודים ויהודיות שמתאסלמים. תופעת הגיור שולית ביותר, ושוב, אין כמו שני סיפורים להציג את הגבולות החרידים והמטושטשים בין המעגל היהודי וזה המוסלמי.

בעמ' 101 מסופר על ארון לעבר ולס" פחה, כלומר זוג אנשים שנקנו בשוק הע" ברים ולא עברו תהליך של גיור, שהשיא אותם. בחתונה אמרו שבע ברכות במניין יהודים אחרים והארון לא הביע מחאה על כך. אותו עבר היה חלק חשוב מביתו ומעסקיו של הארון והוא ניהל אותם כמו איש חופשי. הקירבה אל משפחת העברים מתבטאת בצורה משמעותית יותר כאשר נולד לזוג ילד, "עמר ראובן" (שם פיקטיבי כספרות המשפטית, הכוונה לאחיו ארון ר"ו), ונטל את הבן והכניס לבית המוסר וקרא תורה ונביאים.

החיים של גבר ואשה במעמד עב" דות הפכו אותם בעיני מספיק אנשים כאותה קהילה ליהודים. משום כך הם גישאו בטקס יהודי נדרמטיבי, כולל אס" רת "שבע ברכות", וילדש נשלח למסגרת חינוך לילדים יהודיים ללמוד "תורה ונ" ביאים". יגור מבנה זאת כצדק גיור ס" ציולוגי, כלומר כזה שנחשב לגיור מלא בעיני הקהילה גם אם הוא עומד בסתירה עמוקה וכרוחה למסורת ההלכתית ולרד" שות הרבנים. ואכן המסרה מגיע לאוזניו של "הגאון", כלומר אחד מגאוני גבול שאליהם עדיין נשלחו שאלות משפטיות מכל רחבי אגן הים התיכון באותה תק" פה, והוא קבע "לא יפה עשו אותן ישראל שהוציאו שם שטים לבטלה" באמירת שבע הברכות.

אילו נשארו בידנו רק עדויות של נאני בכל לא היינו זוכים לראות שבעיני אנשים רבים בקהילות מצרים הרד"שות ההלכתיות הן רק אחד מאופני ההתנה" גות בפועל של יהודים. הציבור הציב ררך משלו לקלוט לתוכו אנשים חדשים. התופעה היתה כנראה נפוצה מספיק כך שעדיף היה למעגל הרבני להתעלם ממנה ולא לעמוד בעימות עם חלקים נרחבים בציבור. אפילו "הגשר הגדול", הרמב"ם, שנשאל על מקרה דומה (עמ' 80-81), מתעכב על צדדים כספיים של סכסוך משפחתי ואיננו מרחיב את הדיבור על העובדה שגבר יהודי נשא לאשה שפחה שלא שוחררה (ובזדאי שלא עברה גיור) והליד ממנה בת. מה שמעיד את הפרשה הוא סכסוך ידשה שאמור לעבוד לרשות הבת.

במסלול העויבה לטובת רת הרוב, האסלאם, שוב עולה כי הגבול בין "מי שאתנו" ו"מי שעוז" איננו כה ברור. את הסיפור הבא (עמ' 185) תידגם יגור מע" רבית-יהודית לעברית מודרנית: "שאלה ברבר גבר יהודי שהתאסלם, והיה קשור לאשה יהודייה לאחר התאסלתו והיה

אתה במשך שנה אחת. ודעה לנסוע, ואמ" רת-לו האשה הנזכרת לא תיסע בלי-שתי גרשני", ואמר לה "לא איעזר אלא זמן קצר". ונסע, והוא נעזר כבוד-עשה שנים. והיא מבקשת להינשא בשל מיעוט האמצ" עים שכידה, ואיננה עומדת בתלאות הזמן וקשיי התקופה. האם היא יכולה להינשא לאחר תקופה זו? ולא נשמעה כל ידיעה ממנו, כיוון שהוא בחדר".

גם במקרה הזה הסיפור מגיע לידיעת" נו בשל עניין אחר, הצורך של אותה אשה נטושה להינשא מחדש בשל בעל שכמו רבים באותה תקופה יצא למסע מסח" רי שארך שנים ארוכות מרל. במקרה הזה הוא הרחיק עד הודו והיא לא שמעה ממנו במשך עשר שנים. אנב כך נמסר, כמעט ברור-אנב ובסוף ענייני, שהבעל התא" סלם והאשה נשארה יהודייה ובכל-זאת הם המשיכו לחיות כזוג נשוי לכל-דבר במשך שנה. לא פחות חשוב מכך, המצב הזה לא עורר תגובה כעושה מצד הקהילה או מטעם הרבנים, וכפי שמציין יגור הוא איננו המקרה היחיד.

מצב מעין זה לא היה עולה על הדעת בסביבה האשכנזית באותן מאות. חיים משותפים עם מוסרם לנצרות, או "מסר" מרים" כפי שכינו אותם, היו טאבו מוח" למ. בחברת הגניזה היו הגבולות מספיק גמישים ומכילים כך שגברים שהתאסלמו שמרו על קשר ארוך שנים עם משפחת תיהם ומה שאיננו אסור גם לפי השריעה, או שבני זוג ששניהם התאסלמו ביקשו לסול את כנס בגיל שמונה ימים בבית כנסת יהודי ביום שבת "לקיים מצוות מילה" (עמ' 150).

מעבר לריונים ההלכתיים המורכבים ביחס למעמדם של אדם שעזב את רת היהודית והצטרף לרת אחרת, הנצרות הקתולית באירופה או האסלאם הסוני במצרים, מגלים המסורות שבגניזה את הרצון הבסיסי להמשיך ולהחיל על אותם אנשים את מה שמכונה במסורת היהודית "אחווה", או במלים אחרות סולידריות והדדיות בסיסית, והכללתו במעגל הרגשי של "אחיד הוא לך".

מתי אנשים כאלה פוסקים לחיות חלק מהקולקטיב היהודי? רברים אלה נקבעו במידה רבה בנסיבות של כל מקרה וכנ" טיית הלב של האנשים המעורבים, כולל אנשי הלכה ומנהיגי הקהל. בכל מקרה ההמרה לאסלאם לא יצרה קו שבר שאין לו תיקון ואיחוי.

אלמלא התגלתה הגניזה לפני למע" לה מ-150 שנים היינו מציידים את מני הקהילה והתרבות היהודית לא רק במסר" שש אלא בקווים אחרים לגמרי. העדויות שבמסורות הרבניות מסרו נקודת מבט מאד מגויסת ומוטה. מסמכי הגניזה מאפשרים לקולות אחרים להישמע, והם מציידים חברה שבה המגע עם האסלאם השאיר חותם עמוק ביותר, שכמעט יצר את המ" סורת היהודית מחדש בתחומי התגות, המיסטיקה, חיי המשפחה, תפקיד התל" כה, האוכל והתרבות החומרית בכלל. כל זה התרחש בסביבה תרבותית אסלאמית, שהיתה רחוקה מאוד מעמדות סובלניות אבל העריכה ושימחה ריבוי-תרבותי ואנטי של "בני החסות".