

מורשת ישראל

כתב עת ליהדות,
לציונות ולארץ ישראל

גיליון מספר 15 | אדר תשע"ח | מרס 2018

עורך
אורציון ברתנא

המערכת
לאה מקובצקי גולדה אחיעזר

מועצת המערכת:

אירין אייבר	מכון טרומן, האוניברסיטה העברית בירושלים
טליה איינהורן	כלכלה ומנהל עסקים, אוניברסיטת אריאל
נחם אילן	הקריה האקדמית אונו
ראובן אנוך	מורשת ישראל, אוניברסיטת אריאל
מאיר בר-אילן	תלמוד, אוניברסיטת בר-אילן
ברנרד ג'קסון	אוניברסיטת מנצ'סטר
רות דורות	בית-הספר לארכיטקטורה, אוניברסיטת אריאל
מיכאל זנד	לימודי אסיה ואפריקה, האוניברסיטה העברית בירושלים
אסא כשר	פילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב
נח עמינח	תלמוד, אוניברסיטת תל-אביב
קיריל פפרמן	מורשת ישראל, אוניברסיטת אריאל
מאיה פרוכטמן	לשון, אוניברסיטת בר-אילן
יהודה פרידלנדר	ספרות עם ישראל, אוניברסיטת בר-אילן
עמוס פריש	תנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן
אורי צור	מורשת ישראל, אוניברסיטת אריאל
רמי קמחי	בית הספר לתקשורת, אוניברסיטת אריאל
הלנה רימון	מורשת ישראל, אוניברסיטת אריאל
אברהם אופיר שמש	מורשת ישראל, אוניברסיטת אריאל
אמנון שפירא	מורשת ישראל, אוניברסיטת אריאל

אוניברסיטת אריאל בשומרון

ת.ד. 3, אריאל, 44837

E-Mail: bartana@ariel.ac.il

כל הזכויות שמורות אריאל, תשע"ח - 2018

עיצוב גרפי: עטיפה - אוניברסיטת אריאל בשומרון

עימוד: צבי אורגד

ISSN 2521-4810 (print)

הציור, שלום עליכם ברחוב היהודי, הוא של הצייר קלמן פולגר (1913-2017), שהתמחה בהצגת העיירה היהודית וספרות היידיש בה. הוא נמצא בבית לייזיק, משכנה של אגודת סופרי יידיש בישראל. תודתנו למשפחת פולגר, ולדניאל גלאי, יו"ר אגודת סופרי יידיש בישראל ועיתונאיה.

תוכן העניינים

5	דבר המערכת
9	הנחיות להגשת מאמרים לפרסום ב"מורשת ישראל"
13	תקצירי המאמרים
	דוד שניאור
21	חשיבות הכרת יישובים ודרכים בצפון השומרון למחקר ספרות המקרא והתקופה הרומית
	מאיר בראילן
37	השירה העברית הקדומה: בתלמוד, בתפילה ובספרות ההיכלות
	אריה צורף
79	סיפור העגל במסורת השומרונים: בין פרשנות לאפולוגטיקה
	שמחה קוגוט
105	"איגרת השבת" - הכול בגלל מילה קטנה: על מחויבותו של פרשן לפשט או להלכה
	אורי צור
117	קטע כריכה לנוסח פירוש רש"י לבבלי עירובין נב ע"ב-נה ע"א
	רון ש' קליינמן
141	הבסיס ההלכתי-משפטי למכירת עליות וכיבודים בבית הכנסת
	שלמה כרמי
	העברית כלשון תפילה
167	בראי מאבק רבני בית דין צדק של קהילת המבורג בראשי ה"היכל" בתגובה לניסיון להדירה מבית הכנסת
	חגי שטמלר
209	"פסיכולוגיית העמים": דיסציפלינה שנשתכחה
	אסף ידידיה
225	"יהודי רָע" ו"אח שלי": תדמית היהודי הגרמני ביצירתו של שלום עליכם
	שמואל בהט
243	מ"מקום קדוש" ל"מקדש מעט": תהליך קביעתה של רחבת הכותל המערבי כבית כנסת בשלהי התקופה העות'מאנית ובתקופת המנדט הבריטי

- יעקב טובי
"זכור את אשר עשה לך עמלק": תנועת החרות
לנוכח תהליכי הנורמליזציה ביחסים בין ישראל לגרמניה
בשנים 1951-1965
265
- יוסי לונדין
"בית שלישי לא ייחרב!": תקומת ישראל כההליך
דטרמיניסטי בהגות הציונות הדתית
303
- מחברים - קורות חיים מקצועיים
331

שמואל בהט

מ"מקום קדוש" ל"מקדש מעט": תהליך קביעתה של רחבת הכותל המערבי כבית כנסת בשלהי התקופה העות'מאנית ובתקופת המנדט הבריטי

מבוא

במשך דורות רבים מוכר הכותל המערבי כמקום קדוש יהודי ראשון במעלה וכמוקד מרכזי לעלייה לרגל. עד שנת 1967 הייתה רחבת הביקור והתפילה הסמוכה לכותל סמטה צרה שאורכה כעשרים ושמונה מטרים ורוחבה פחות מארבעה מטרים.¹ מאחורי סמטה זו (ממערב לה) ניצבו בתיה של שכונת המוגרבים, שנבנו במקום בשלבים שונים מן המאה השתיים-עשרה ועד תקופת השלטון הירדני במאה העשרים.² ימים ספורים לאחר כיבוש העיר העתיקה בידי כוחות צה"ל במלחמת ששת הימים נהרסה שכונת המוגרבים, ובמקום הסמטה הצרה נוצרה רחבה אדירת ממדים בשטח של דונמים אחדים.³ זמן קצר לאחר מכן עוצבה רחבה זו כבית כנסת אורתודוקסי: סמוך לכותל הוצבו ארונות קודש ובהם ספרי תורה; הוצבה במקום מחיצה להפרדה בין גברים לנשים; ונוצרה הפרדה מפלסית בין אזור התפילה הסמוך לכותל ובין אזור הביקור המרוחק ממנו. צעד זה לווה במחלוקות סוערות, שהיו קשורות לשאלה עקרונית בדבר משמעותו הסמלית של הכותל המערבי והאופי שיש להקנות לו: היש לראותו בעיקר כאתר דתי ולעצבו כבית כנסת, או

¹ אברהם משה לונץ, כותל המערבי של הר בית אלהינו: מהותו, תכונותיו וזכרונותיו, ירושלים 1911 (תרע"ב), 2; יהודה האזרחי ושלמה רוזנר, פרק חדש בתולדות הכותל המערבי: תשכ"ז-תשל"ג, ירושלים: משרד הדתות, תשל"ג, 5.

² דן בהט, "פני העיר בתקופה הממלוכית", בתוך: איוון פרידמן ויוסף דרורי (עורכים), ספר ירושלים בתקופה הממלוכית 1260-1517, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשע"ג, 113-205, ובייחוד 144-145; יעקב יניב, "שכונת המוגרבים שליד הכותל המערבי", אריאל 180-181 (תשס"ז), 114-120; Tom Abowd, "The Moroccan Quarter: A History of the Present", 114-120; Francis E. Peters, *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985, 357-359; Anne-Marie Eddé, "Religious Circles in Jerusalem in the Ayyubid Period", In: Robert Hillenbrand and Sylvia Auld (Eds.), *Ayyubid Jerusalem: The Holy City in Context 1187-1250*, London, England: Altajir Trust, 2009, 199.

³ האזרחי ורוזנר (לעיל הערה 1), 5; מירון כנבנשתי, מול החומה הסגורה, ירושלים: ויידינפלד וניקולסון, תשל"ג, 137.

לראותו כאתר לאומי ולעצבו בהתאם לכך? חרף המחלוקות וההתנגדויות נקבעה למעשה רחבת הכותל כבית כנסת אורתודוקסי, וכך משתמשים בה עד היום.⁴ עם זאת, עוד לפני קביעתו של הכותל המערבי כבית כנסת אחרי מלחמת ששת הימים התחולל תהליך ארוך, שתחילתו בשלהי התקופה העות'מאנית, ובמהלכו החלה רחבת הכותל (או סמטת הכותל) לתפקד כבית כנסת אורתודוקסי. מטרתו של מאמר זה היא לתאר תהליך זה ולנתחו, והטענה המרכזית בו היא שעד המאה התשע-עשרה היה הכותל המערבי מקום קדוש ואתר עלייה לרגל אך הוא לא תפקד כבית כנסת. מן המאה התשע-עשרה, ובעיקר מסופה, החל האתר לתפקד גם כבית כנסת במידה מסוימת, ותפקודו זה הלך והתרחב בתקופת המנדט הבריטי. בתקופה זו היו אפוא לכותל שתי פונקציות מקבילות: מחד המשיך לשמש אתר עלייה לרגל, ומאידך החל לשמש בית כנסת. חרף מרכזיותו של הכותל בין המקומות הקדושים היהודיים בארץ ישראל והעיסוק הרב בנושאים הקשורים בו, תהליך זה עדיין לא נדון במחקר באופן שיטתי.

כדי לעקוב אחר התהליך יתוארו שני מאפיינים שישמשו אבני בוחן להתפתחותו. המאפיין העיקרי הוא היווסדותן של תפילות ציבור ("מניינים") בתפילות החובה (שחרית, מנחה, ערבית ומוסף) באופן קבוע ליד הכותל. למאפיין זה נלווה ביטוי פיזי: השימוש ברהיטי תפילה ובחפצי תפילה, לרבות קריאה בספר תורה בציבור. בד בבד עם התפתחותו של המאפיין הראשון ובעקבותיו, בא לידי ביטוי תפקודה של רחבת הכותל כבית כנסת גם במאפיין נוסף: היווסדותה של הפרדה מגדרית במקום. מאפיינים אלו מבדילים בין מקומות קדושים לבתי כנסת בתקופות הנדונות, שכן באתרים הקדושים לא התקיימו תפילות החובה בציבור אלא עליות לרגל ותפילות יחיד וולונטריות, ולא הייתה בהם הפרדה מגדרית. בבתי כנסת, לעומת זאת, התקיימו תפילות החובה בציבור וקריאת התורה, והייתה

⁴ השלבים השונים של קביעת רחבת הכותל כבית כנסת אורתודוקסי אחרי מלחמת ששת הימים והמחלוקות שליוו אותם נדונו כבר בעבר; ראו: בנבנישתי (שם), 251-261; עוזי בנוזמן, ירושלים: עיר ללא חומה, ירושלים: שוקן, תשל"ג, 155-171; קובי כהן-הטב, "קדושה, לאומיות ותיירות: עיצוב רחבת הכותל המערבי בירושלים לאחר מלחמת ששת הימים", אופקים בגיאוגרפיה 75 (תש"ע), 26-39; דורון בר, לקדש ארץ: המקומות הקדושים היהודיים במדינת ישראל, 1948-1968, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ז; דורון בר, "המאבק על הכותל המערבי בין מלחמת ששת הימים (1967) למלחמת יום הכיפורים (1973)", בתוך: יהושע בן-אריה, אביבה חלמיש, אורה לימור, ריכב רובין ורוני רייך (עורכים), חקר ירושלים לתקופותיה: חומר ודעת, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשע"ה, 318-346.

בהם הפרדה מגדרית. אומנם מאפיינים אלו נדונו בעבר במחקר במידה רבה או מעטה, אך ראוי לשוב ולדון בהם לאור מקורות שלא נדונו עד כה במחקר ולאור מקורות שקריאה נוספת בהם עשויה להניב תובנות חדשות.⁵ במקביל לתהליך זה התרחש תהליך נוסף - הכותל החל להיתפס בעיני אישים ציוניים כסמל לאומי וכאתר עלייה לרגל ממניעים לאומיים. תהליך זה כבר נדון במחקר, והוא יתואר בקצרה כדי להשלים את המבט על תפקודו של הכותל בתקופה הנדונה וכדי להבהיר את היחסים שבין שני התהליכים המקבילים.

א. הכותל כמקום קדוש: מבט מהר הזיתים

כפי שכתבו חוקרים אחדים, המשותף למקומות הקדושים באשר הם הוא תפיסתם של המאמינים שבמקום יש נוכחות אלוהית תמידיה, קרובה ומוחשית, ובשל כך הוא מיוחד ומובדל מסביבתו.⁶ מבחינה זו, מן המאה השש-עשרה, לכל המאוחר,

⁵ אלחנן ריינר עמד על הברלים פנומנולוגיים בין המקום הקדוש לבית הכנסת; ראו: אלחנן ריינר, "חורבן, מקדש ומקום קדוש: משהו על שאלות של זמן ומקום בימי-הביניים", קתדרה 97 (תשס"א), 47-64, ובייחוד 62. לדבריו, בית הכנסת הוא מוסד קהילתי הכפוף לסמכויות דתיות השואבות את כוחן מן הקהילה, ואילו המקום הקדוש אינו חלק מן המערך הקהילתי אלא קיים במרחב הרגיונלי, שאין בו סמכות קהילתית; סדר היום של בית הכנסת מתנהל על פי לוח ליטורגי בעל שני צירים: יומי ושבועי, ואילו סדר היום של המקום הקדוש על פי לוח ליטורגי המתנהל על פי ציר שנתי; בית הכנסת הוא מוקד לסדר היום של הקהילה, ואילו המקום הקדוש הוא מוקד לעלייה לרגל מסביבתו אך באותה מידה גם מחוץ לה; עלייתו לרגל של היחיד אל המקום הקדוש היא וולונטרית ואינה חלק מסדר יום דתי קבוע האמור לחזור על עצמו. גם העלייה לרגל של הציבור אל המקום הקדוש, המתרחשת בימים קבועים בשנה, קשורה לסדר יומו של המקום הקדוש עצמו ולא של סביבתו, ואף לא של מקומות מוצאם של העולים. המקום הקדוש, בניגוד לבית הכנסת, נטול כל הקשר נורמטיבי. מפתת תפקודו הכפול של הכותל כבית כנסת וכאתר עלייה לרגל, ומפאת היותו בית כנסת על-קהילתי (או א-קהילתי), אי אפשר ליישם את כל הבחנותיו של ריינר על המקרה של הכותל, אולם כמה מהן רלוונטיות בהחלט לענייננו. הבחנתו בין סדר יום בעל ציר יומי ושבועי ובין סדר יום בעל ציר שנתי מתאימה למאפיין שיתואר במאמר, שבוחן את היוסדותן של תפילות יום-יומיות ליד הכותל פעמיים או שלוש ביום; קיומן הקבוע של תפילות החובה בציבור ליד הכותל עם חפצי תפילה וקריאת התורה (כמידת האפשר) ועם הפרדה מגדרית מסוימת, מתאים להבחנתו של ריינר בין וולונטריות לחובה ובין פולחן עממי לפולחן בעל הקשר נורמטיבי.

⁶ אורה לימור ואלחנן ריינר, "מבוא", בתוך: הנ"ל (עורכים), עלייה לרגל: יהודים, נוצרים, מוסלמים, רעננה: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תשס"ה, 5-15, ובייחוד 10; דורון בר, "המקומות הקדושים ליהודים במדינת ישראל: בין מסורת לחידוש", זמנים 110 (2010), 92-103, ובייחוד 94; Richard H. Jackson and Roger Henrie, "Perception of Sacred Space", 94-107, especially 94 Robert Hay, וראו גם: Journal of Cultural Geography 3 (1983), 94-107, Coats, "Holiness", The Encyclopaedia of Religion and Ethics, 6, Edinburgh, Scotland:

נחשב הכותל המערבי מקום קדוש.⁷ כדי להצביע על מעמדו זה, אשווה בין מעמדו של הר הזיתים בימי הביניים למעמדו של הכותל המערבי בתקופה העות'מאנית. בתקופה המוסלמית הקדומה נחשב הר הזיתים המקום הקדוש היהודי החשוב ביותר בארץ ישראל. בבסיס הקדושה שלו עמדה המסורת בדבר עליית השכינה ממנו השמימה, ומסורת נוספת בדבר חזרתה לשם באחרית הימים. מסורות אלו, שהתבססו על פסוקים בספרי יחזקאל (יא, כג) וזכריה (יד, ד), הביאו להיקבעותו של הר הזיתים כמקום מושבה של השכינה וכמקום החיבור בין שמיים לארץ, תפיסה העומדת ביסוד המיתוס של המקום הקדוש. טקס העלייה לרגל למקום זה ביום הושענא רבה כחג הסוכות היה החשוב בטקסי העלייה לרגל באותם ימים, והוא משך אליו עולי רגל מכל קהילות המזרח, ובתקופות מסוימות גם מארצות אירופה.⁸ במהלך טקס זה נהגו לבצע בהר, סביב מוקד מקום עליית השכינה, טקסים פולחניים שהועתקו מן הטקסים שנהגו במקדש. מלבד הטקסים הדתיים

T. and T. Clark, 1913, 743. שאלת הגדרתו של "מקום קדוש" נדונה רבות במחקר המודרני ואין כאן המקום לדון בה מחדש. מירצ'ה אליאדה הגדיר את המקום הקדוש כמקום שהתייחד מסביבתו בעקבות התגלות אלוהית או התגלות של קדושה, ולדבריו המקום הקדוש נתפס כציר, כנקודה המחברת שמיים לארץ, והוא הדגיש את תפיסתו של המקום הקדוש כמרכז העולם או כ"טבור העולם"; ראו: מירצ'ה אליאדה, "המרחב הקדוש וקידוש העולם" (תרגום: ד' עמית), בתוך: לימור וריינר (עורכים), עלייה לרגל (לעיל), 193-211. הגדרותיו המכלילות של אליאדה, שהתייחסו לכלל המקומות הקדושים בזמנים השונים ובדורות השונות, עוררו ביקורת של חוקרים שונים; ראו לדוגמה: John Eade and Michael J. Sallnow, *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, London, England: Routledge, 1991, 6-16; Robert A. Markus, "How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places", *Journal of Early Christian Studies* 3, 2 (1994), 257-271, especially 257-258; Jonathan Z. Smith, *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden, Holland: Brill, 1978, 88-103. עם זאת, יש לציין שבאשר למקום המקדש בהר הבית, עיון בספרות המקרא ובספרות חז"ל מלמד כי במקרה זה יש רלוונטיות רבה להגדרותיו של אליאדה, שכן המקום מתואר כמקום "שממנו הושתת העולם", כ"טבורו של עולם", כמקום התגלות האל וניסים שונים, כמקומה הקבוע של השכינה, ובאופן כללי כציר המחבר שמיים וארץ.

⁷ על היחס לכותל המערבי לפני המאה השש־עשרה, ראו להלן.
⁸ ריינר (לעיל הערה 5), 57-59; וראו גם: משה גיל, "היישוב היהודי", בתוך: יהושע פראוור (עורך), *ספר ירושלים: התקופה המוסלמית הקדומה*, 638-1099, ירושלים: יד יצחק בן־צבי, תשמ"ז, 133-162, ובייחוד 145-147. על הר הזיתים בספרות האפוקליפטית היהודית ראו: אייל בן אליהו, *הר הזיתים בין יהודים לנוצרים בתקופה הרומית והביזאנטית*, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס, 70-74; אברהם גרוסמן, "מקומה של ירושלים בספרות האפוקליפטית היהודית", בתוך: יהושע פראוור (עורך), *ספר ירושלים (לעיל)*, 236-248, ובייחוד 239-241.

התקיימו בהר הזיתים גם טקסים שנועדו לצורכי ציבור, לדוגמה: נהוג היה להתפלל בהר הזיתים על הקהילות היהודית בתפוצות - "כל בית ישראל, מדינה ומדינה, קהלותיה, זקניה נדיביה וכל הזוכר את ירושלים וכל המעלה אותה על לבו שם ייזכרו בתפילות ובברכות".⁹ בהר התקיימו גם טקסי החרמה של גורמים שונים שנתפסו כמאיימים על הקהילה, לפי הנסיבות המשתנות.¹⁰ לדברי אלחנן ריינר, בתקופה הצלבנית בוטלו טקסי הפולחן בהר הזיתים, ובתקופה האיובית והממלוכית, לאחר חידוש היישוב היהודי בירושלים, חלה תמורה במעמדו של ההר. בתקופות אלו פסק הר הזיתים לשמש מקום "מקדשי", והטקסים המקדשיים לא הוסיפו להתקיים בו. הוא היה רק מרכיב אחד במערך רחב של מקומות קדושים שיצרו יחד את ריטואל עולה הרגל בירושלים. הר הזיתים נעשה באותן שנים מקום תפילה אידיאלי, מול מקום המקדש.¹¹ הפולחן בהר התמקד באבל על המקדש החרב: יום תשעה באב - ולא יום הושענא רבה - היה המועד העיקרי שבו עלו להר הזיתים, והתקיים טקס אבל ציבורי במקום.¹²

⁹ משה גיל, ארץ-ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה (634-1099), ג, תל אביב: הוצאת אוניברסיטת תל אביב ומשרד הביטחון - ההוצאה לאור, תשמ"ג, 16-17. וראו: אלחנן ריינר, עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל, 1099-1517, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, 183, 186-187.

¹⁰ גיל (לעיל הערה 9), 147; ריינר (לעיל הערה 9), 185-186; דן בהט, "המערך הפיסי", בתוך: יהושע פראוור (עורך), ספר ירושלים: התקופה המוסלמית הקדומה, 638-1099, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"ז, 32-79, ובייחוד 76. עוד על הר הזיתים בתקופה המוסלמית הקדומה ועל הסיבה לקיום הטקסים בו, ראו: בן אליהו (לעיל הערה 8), 76-78.

¹¹ ריינר (לעיל הערה 9), 193-194; אלחנן ריינר, "העלייה לרגל היהודית לירושלים בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים", בתוך: אורה לימור, אלחנן ריינר ומרים פרנקל (עורכים), עלייה לרגל: יהודים נוצרים, מוסלמים, רעננה: הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תשע"ד, 43-130, ובייחוד 95-96.

¹² ריינר עמד על גישות שונות בתפיסת המקומות הקדושים בארץ ישראל בימי הביניים, והבחין בין תפיסה שלפיה היה המקום הקדוש מעין מקדש והטקסים שנהגו בו היו טקסים מקדשיים, ובין תפיסה שביקשה להנציח את החורבן ואת ההיעדר, ולפיה פולחן המקומות הקדושים התמקד בויכרון החורבן ובאבל על המקדש החסר, ולא היה חלופה למקדש. לדבריו, במהלך ימי הביניים חלה תמורה בתפישתו של הר הזיתים כמקום קדוש: תחילה היה המקום מעין מקדש מעט ובעל קדושה עצמית והטקסים שנעשו בו היו טקסים מקדשיים, ואילו במשך הזמן חלה תמורה וטקסי הר הזיתים התמקדו באבל על המקדש החרב ולא בניסיון לדמותו; ראו: ריינר (לעיל הערה 5), 64; ריינר (לעיל הערה 9), 188-194. לדעתי, באשר לכותל המערבי התקיימו (ובמידה מסוימת עדיין מתקיימות) שתי תפיסות אלו גם יחד, זו לצד זו. מפאת היותו חלק ממתחם הר הבית עצמו, שממנו ינק הכותל את קדושתו, ומפאת היותו שריד "שנשבע לו הקב"ה שאינו חרב לעולם" (שיר השירים רבה ב, ד"ה ד"א או לעופר האילים), פחת המתח שבין המקדש החרב ובין המקום הקדוש החדש, שלא נתפס כתחליף מאיים אלא כהמשך משמר. כך באו לידי ביטוי זו לצד זו שתי הגישות בתפיסת המקומות הקדושים כלפי הכותל.

השוואה בין מעמדו של הר הזיתים בימי הביניים והטקסים שנהגו בו ובין מעמדו של הכותל המערבי בתקופה העות'מאנית מגלה שיש ביניהם דמיון רב, והיא מלמדת על הדרך שבה נתפס הכותל בתקופה זו ועל תפקודו כמקום קדוש וכאתר עלייה לרגל. מאז המאה השש־עשרה, לכל המאוחר, נתפס הכותל המערבי כ"מקום השכינה", על בסיס פרשנות לדרשה ש"לעולם אין השכינה זזה מכותל מערבי של בית המקדש"¹³. דרשה זו פורשה כמתייחסת לכותל המערבי של הר הבית, חרף אזכורו המפורש של בית המקדש בכמה מנוסחיה. ייחוס ברור של אמרה זו לכותל המערבי של הר הבית מצויה ב"אגרת יחוס האבות" ובשורת הרדב"ז, שניהם מן המאה השש־עשרה.¹⁴ מפאת תפיסתו כמקום קדוש, שבו שורה שכינה, נעשה הכותל המערבי במרוצת התקופה העות'מאנית למקום הקדוש היהודי ולמוקד העלייה לרגל החשובים ביותר בארץ ישראל, תהליך שהגיע לשיאו במאה התשע־עשרה.¹⁵ בדומה לברכת הקהילות שנאמרה בהר הזיתים, בתקופה העות'מאנית נהגו לברך

¹³ תנחומא (בוכר) שמות י'. וראו גם: שמות רבה ב, ב; שיר השירים רבה ב, ד"ה ד"א או לעופר האילים.

¹⁴ אברהם משה לונץ, "אגרת (יחוס האבות) לאלמוני", המעמר, ג, ירושלים תר"פ, 209-225, ובייחוד 212-213: "בית המקדש חרב בעוונותינו. לצד מזרח יש שני שערים גדולים מבנין ישראל, והם סגורים ואינם נפתחים כלל [...] וקורים להם שער רחמים. ובבית המקדש שתי כיפות גדולות [...] ויש לאותו החצר שנים עשר שערים, השנים מהם הם שערי רחמים הנ"ל [...] ולצד מערב כותל מערבי, בנין קדמון שלא זזה ממנו השכינה"; שורת הרדב"ז, חלק ב, סימן תרמח, ירושלים תשל"ב, 20-21. גם במקורות קדומים יותר מצויים אזכורים לדרשה זו כמתייחסת למקום קיים, לצד דרשה נוספת, ולפיה נשבע הקב"ה שכותל מערבי אינו חרב לעולם. עם זאת, לדעתי אין ראיה שבמקורות אלו הכוונה לכותל המערבי של הר הבית, וייתכן שלא עסקו בכותל קונקרטי כלל אלא באמירה תיאורטית שיש בהר הבית שרידים של כותל מערבי שלא חרב.

¹⁵ יהושע בן־אריה, עיר בראי תקופה: ירושלים במאה התשע־עשרה – העיר העתיקה, ירושלים: יד יצחק בן־צבי, תשל"ז, 348-355, 417-422; קובי כהן־הטב, "עלייה לרגל ותיירות: ארגון ותשתיות", בתוך: ישראל ברטל וחיים גורן (עורכים), ספר ירושלים: בשלהי התקופה העות'מאנית 1800-1917, ירושלים: יד יצחק בן־צבי, תש"ע, 197-210, ובייחוד 202. עניין זה קשור לכמה גורמים הקשורים אלו באלו, ובהם גירולה הניכר של האוכלוסייה היהודית בירושלים במאה זו (בן־אריה ולעיל), 318 [טבלה מס' 2]; התמורות בשלטון והשפעתן לטובה על היחס למיעוטים (שם, 306, 324-325); השיפורים בדרכים ובאמצעי התחבורה ביים וביבשה (יהושע בן־אריה, עיר בראי תקופה: ירושלים החדשה בראשיתה, ירושלים: יד יצחק בן־צבי, תשל"ט, 120-142), ועוד. אינני טוען כי היה מעבר ישיר בין הר הזיתים לכותל המערבי. ההשוואה מלמדת על תפקודו של הכותל כמקום קדוש מרכזי בדומה להר הזיתים ולא דווקא כתחליף ישיר לו. ייתכן כי בשלב מסוים סביב המאה השתיים־עשרה שער הרחמים היה המקום הקדוש המרכזי בירושלים; ראו ריינר (לעיל הערה 11), 95-96.

ליד הכותל את "כל קהילות הקודש אחינו בני ישראל הנפוצים בגולה"¹⁶. כמו כן הזכרו במיוחד שמותיהם של נדיבים שתמכו בקהילה, כפי שהוזכרו בהר הזיתים בימי הביניים.¹⁷ גם טקסי החרמה התקיימו ליד הכותל בתקופה העות'מאנית, כפי שהתקיימו בהר הזיתים בתקופה המוסלמית הקדומה.¹⁸ כהר הזיתים בימי הביניים המאוחרים נתפס הכותל בתקופה העות'מאנית כמקום תפילה אידיאלי בשל היותו נוכח מקום המקדש וסמוך לו. עיקרי התפילות המיוחדות שחברו כדי להיאמר ליד הכותל עסקו באבל על המקדש החרב ובתפילה לכנייתו.¹⁹ טקסי האבל לידו התרבו מאוד בשלהי התקופה העות'מאנית, כפי שבאו לידי ביטוי בתיאורים הרכים של הכותל במאה התשע-עשרה מפיהם של נוסעים יהודים ולא יהודים.²⁰ מהשוואה זו אפשר ללמוד אפוא שהכותל המערבי נתפס ותפקד כמקום קדוש וכמקד מרכזי לעלייה לרגל בתקופה העות'מאנית, כשם שהר הזיתים נתפס כך לפני תקופה זו.

¹⁶ יהודה פולאיישטרו, זכרון בירושלים, קונסטנדינה תקכ"ב (1762), נדפס לראשונה בשנת תק"ג (1743); וראו גם: ר' מרדכי (ליטש) מרויסטיץ, "מכתב מארץ ישראל" (תרגום: י' בן-צבי), אהרן י' זסלנסקי ואליהו י' לבנון (עורכים), איש התורה והמעשה: ליובלו הששים של הרב משה אוסטרובסקי [והמאירי], פח-צד: "בכל יום שבת אחר בית הכנסת הולכים לכותל המערבי ועושים 'מי שברך' לכל ישראל, ובפרט לקהילות הקודש שבחוץ לארץ" (מכתב משנת 1715). וראו עוד: אברהם יערי, מסעות ארץ ישראל: של עולים יהודים מימי הביניים ועד ראשית ימי שיבת ציון, תל אביב: גזית, תש"ו, 346; בצלאל לנדוי, "הכותל: סמל ירושלים בגולה", מחניים קטז (תשכ"ו), נו-סב, וכיחוד ס-סא.

¹⁷ אברהם יערי, שלוחי ארץ ישראל: תולדות השליחות מהארץ לגולה מחורבן בית שני עד המאה התשע עשרה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"א, 99-101; ריינר (לעיל הערה 9), 186-187.

¹⁸ ראו למשל: יערי (לעיל הערה 17), 170-172, 378-379; אריה מורגנשטרן, השיבה לירושלים: חידוש היישוב היהודי בארץ ישראל בראשית המאה התשע-עשרה, ירושלים: שלם, תשס"ז, 461, 467. על התרת חרם ליד הכותל ראו: ר' מיוחס ב"ר שמואל, מזבח אדמה, שלוניקי תקל"ז, יח.

¹⁹ ראו לדוגמה: רפאל טריויש, צח ואדום, קושטאנדינא ת"ק, מד ע"ב; פולאיישטרו (לעיל הערה 16).

²⁰ ראו לדוגמה: יערי (לעיל הערה 16), 542; יצחק טריוקס, משפט הכותל: דין וחשבון ועדת הכותל המערבי הבין-לאומית - השתלשלות הענין, החקירות והעדויות בירושלים, התזכיר היהודי, פסק הדין, דבר המלך, תל אביב תרצ"א, 33; מיכאל איש-שלום, מסעי נוצרים לארץ-ישראל: רשומות ועדויות לתולדות היישוב היהודי, תל אביב: עם עובד ודביר, תשכ"ו, 448-449; Edward Robinson and Eli Smith, *Biblical Researches in Palestine, Mount Sinai and Arabia Petraea: A Journal of Travels in the Year 1838*, Vol. 1, Boston, MA: Crocker and Brewster, 349-350; Charles Warren, *Underground Jerusalem*, London, England: Richard Bentley and Son, 1876, 368; James Finn, *Stirring Times: Or Records from Jerusalem consular chronicles of 1853 to 1856*, London, England: Kegan Paul, 1878, 118-119; Mark Twain, *The innocents Abroad, or The New Pilgrims' Progress*, Vol. 2, Leipzig, Germany, 1879, 260; Félicien De Saulcy, *Jérusalem*, Paris, France, 1882, 50

ב. מאימתי מתפללים בציבור על יד הכותל המערבי?

השאלה מאימתי החלו יהודים להתפלל ליד הכותל המערבי נדונה רבות במאה השנים האחרונות, החל במחקריו של לונץ בראשית המאה העשרים וכלה במחקר המודרני בראשית המאה העשרים ואחת.²¹ יש שטענו כי העדות הראשונה להיותו של הכותל המערבי מקום תפילה קבוע נמצאת כבר במגילת אחימעץ, שחוברת במאה האחת-עשרה;²² יש שראו בעדותו של בנימין מטודלה (1170 בערך) עדות ראשונה לתפילה ליד הכותל;²³ אחרים טענו כי בסוף המאה החמש-עשרה נזכר הכותל לראשונה כאתר בעל משמעות וכאתר תפילה;²⁴ ויש שטענו כי רק במאה השש-עשרה נזכר הכותל כמקום תפילה מובהק.²⁵ כל אלה לא הבחינו בין תפילות

²¹ לונץ (לעיל הערה 1), 12-30; טריוקס (לעיל הערה 20), 22-30; יצחק י' יהודה, הכותל המערבי, ירושלים תרפ"ט, 28-48; מרדכי הכהן, הכותל המערבי, רמת גן: מסדה, 1968, 20-23; מאיר בן-דב, "מבית המקדש לכותל המערבי", בתוך: מאיר בן-דב, מרדכי נאור וזאב ענר (עורכים), הכותל, תל אביב: משרד הביטחון, תשמ"א, 11-36, ובייחוד 31-35; מאיר בן-דב, "ארכיאולוגיה וארכיטקטורה", שם, 37-58, ובייחוד 56-57; מרדכי נאור, "הכותל בתיאורי נוסעים ומבקרים", שם, 59-74, ובייחוד 61-66; זלמן מ' קורן, ועשו לי מקדש, ירושלים: הקרן למורשת הכותל המערבי, תשס"ז, 45-47; דן בהט, "מאימתי מתפללים ליד הכותל המערבי?", ארץ ישראל כח (תשס"ח), 235-238; פיטרס (לעיל הערה 2), 527-529.

²² קורן (לעיל הערה 21), 45.

²³ הכהן (לעיל הערה 21), 20. וראו: יהושע פראוור, "תיאורי מסע עבריים בארץ-ישראל בתקופה הצלבנית: א. המאה הי"ב", קתדרה 40 (תשמ"ו), 31-62, ובייחוד 52, ושם הערה 58; יהושע פראוור, "תיאורי מסע עבריים בארץ-ישראל בתקופה הצלבנית: ב. המאה הי"ג", קתדרה 41 (תשמ"ז), 65-90, ובייחוד 66; ריינר (לעיל הערה 9), 164-169; ריינר (לעיל הערה 11), 121-125; בהט (לעיל הערה 21), 235.

²⁴ בן-דב, מבית המקדש לכותל המערבי (לעיל הערה 21), 31.

²⁵ בהט (לעיל הערה 21), 235-238; וראו גם: פיטרס (לעיל הערה 2), 527-529. לדעתי, העובדה שאשתורי הפרחי לא הזכיר כלל את הכותל המערבי כמקום תפילה, או אתר ביקור משמעותי בירושלים, ובוודאי לא מקום תפילה בעל מעמד מרכזי, בניגוד לניסיונו של לונץ ליישב זאת (אשתורי הפרחי, כפתור ופרח [הערות וביאורים: אברהם מ' לונץ], ירושלים תרנ"ט, א, צג הערה 1); וראו למשל: בהט (שם), 235. גם בחיבור "אלה מסעות", שחובר בסוף המאה השלוש-עשרה, לא נזכר הכותל; ראו: ריינר (לעיל הערה 9), 167-168, ולעומתו פראוור, תיאורי מסע ב (לעיל הערה 23), 78-90. אזכור משמעותי של הכותל המערבי במאה הארבע-עשרה נמצא בתיאורו של ר' יצחק חילו בספר "שבילי דירושלים" (בתוך: יהודה ד' אייזנשטיין, אוצר מסעות: קובץ תורים של נוסעים יהודים בארץ ישראל, סוריא, מצרים וארצות אחרות, רשימות עולי רגל לקברי אבות וקדושים, ניו יורק תרפ"ז, 72), אך אמינותו של מקור זה מפוקפקת; ראו: גרשם שלום, "ספר שבילי דירושלים המיוחס לר' יצחק חילו - מזוייף", ציון ו (תרצ"ד), לט-נג; מיכאל איש-שלום, "על 'שבילי דירושלים' לר' יצחק בר' יוסף חילו", תרביץ ו, ב (תרצ"ה), 197-209. אך ראו לאחרונה: מיכאל ארליך, "ספר שבילי דירושלים המיוחס לר' יצחק חילו - מזוייף?", ירושלים וארץ-ישראל 6 (תשס"ח), 59-87.

יחיד לתפילות ציבור, ובין תפילות וולונטריות, שנאמרו לאחר התפילה הרגילה בבית הכנסת, לתפילות החובה הקבועות (שחרית, מנחה, ערבית ומוסף). הבחנה זו חשובה לדיוננו, שכן כאמור היא המבדילה בין מקומות קדושים ואתרי עלייה לרגל ובין בתי כנסת. לאחרונה שב דן בהט ועסק בשאלה הזאת מתוך ניסיון להבחין הבחנה זו.²⁶

בהט הראה שמן התיאורים שקדמו למאה השש-עשרה אין ללמוד על תפילה על יד הכותל באותו זמן, וודאי לא על תפילת ציבור קבועה. הוא גם טען שעד רעידת האדמה שאירעה בשנת 1546 היה רוב שטחו של הכותל המצוי כיום ברחבת התפילה מכוסה בבתייה של שכונת המוגרבים, שהגיעו עד לכותל עצמו ונסמכו עליו, ורק קטע קטן בצפונה היה חשוף לפני כן. לדבריו, בעקבות רעידת אדמה זו נהרסו הבתים הצמודים לכותל ונוצרה הסמטה הצרה לידו, ובה התפללו עד להריסתה של שכונת המוגרבים לאחר מלחמת ששת הימים. בהט היה הראשון שהבחין בין תפילות יחיד לתפילות בציבור, ובין תפילות החובה לתפילות וולונטריות שנאמרו לאחר התפילה בבית הכנסת. בסיכום דבריו כתב:

נראה לי שמאז עברה השכונה היהודית לרובע היהודי של ימינו [במאה הארבע-עשרה],²⁷ החלו יהודים ללכת לאחר התפילה בציבור אל הקטע הצפוני, החשוף, של הכותל, לשם תפילת יחיד, ומנהג זה התפתח לאטו במהלך המאה השש-עשרה. רק לאחר רעידת האדמה ב-1546

²⁶ בהט (לעיל הערה 21), 235-238. מאמר זה, כמעט באותה לשון אך בשם אחר, פורסם לפני כן בכתב העת "אריאל"; ראו: דן בהט, "לתולדות התקדשותו של הכותל המערבי", אריאל 181-180 (2007), 33-40.

²⁷ בהט כתב שמעבר השכונה היהודית למקומו של הרובע היהודי בימינו חל במאה הארבע-עשרה, והפנה למאמרו של ריינר (אלחנן ריינר, "ואיך? שהרי ציון לחוד וירושלים לחוד!": השכונה היהודית בירושלים לאחר התקופה הצלבנית [המאות ה"ג-הט"ו]), בתוך: יוסי בן-אריז, ישראל ברטל ואלחנן ריינר (עורכים), נוף מולדתו: מחקרים בגאוגרפיה של ארץ-ישראל ובתולדותיה, מוגשים ליהושע בן-אריה, ירושלים: מאגנס, תש"ס, 277-321). יש לציין שמסקנתו של ריינר היא, שמעבר השכונה לאזור זה החל בסוף המאה הארבע-עשרה והתגבר במהלך המאה החמש-עשרה (ראו: שם, ובייחוד 314-316). על השאלה מתי עבר הרובע היהודי למקומו הנוכחי, ראו גם: מיכאל ארליך, "לשאלת מיקום הרובע היהודי ובית הכנסת בירושלים בתקופה הממלוכית", קתדרה 129 (תשס"ט), 47-66; אלחנן ריינר, "אין עטרה ואין לה לאן שתשוב: על מקומה של שכונת היהודים בירושלים לאחר התקופה הצלבנית", קתדרה 132 (תשס"ט), 101-130; מיכאל ארליך, "עוד לעניין מיקום השכונה היהודית ובית הכנסת של ירושלים בראשית התקופה הממלוכית", קתדרה 136 (תש"ע), 37-50.

והרס המבנים שהיו סמוכים עליו, הפך הקטע המוכר כיום של הכותל למקום התפילה העיקרי של יהודי ירושלים והיהודים בכלל [...] הממצא הארכאולוגי ומצבו של הכותל מאשרים אף הם את ההנחה שהתפילה בציבור ליד הכותל לא החלה אלא במאה השש־עשרה.²⁸

עם זאת, עיון במקורות שהביא בהט עצמו מלמד שהתפילה בציבור ליד הכותל לא החלה במאה השש־עשרה, ושאינן למצוא עדויות על כך לפני המאה השמונה־עשרה. מתחילת המאה השבע־עשרה יש עדויות לתפילות ליד הכותל המערבי.²⁹ בעדויות אלו נזכרת רק תפילת יחיד, כפי שציין בהט בצדק במהלך דבריו.³⁰ כמו כן, לא נזכרות בהן תפילות החובה אלא תפילות מיוחדות שנהגו לאומרן ליד הכותל, כפי שרווח גם במקומות קדושים אחרים. בהט ראה בעדותו של ר' משה פוריית משנת 1650 עדות ראשונה ל"תפילה של ממש ברחבת הכותל".³¹ לדעתי, אין כל ראייה בדבריו לתפילות חובה קבועות ליד הכותל. פוריית כתב: "אנו עומדים ומתפללים במרחק מה מן הכותל המערבי, כי מפני הקדושה אין אנו מתקרבים לכותל המערבי", ובהמשך דבריו: "בכל יום שני וחמישי אחרי תפילת שחרית, ובכל שבת ויום טוב אחרי מנחה, הולכים למקום שממול כותל המערבי ומתפללים שם תחת כיפת השמים, כי לכותל המערבי גופא אין אנו הולכים מפני הקדושה".³² דברים אלו הם עדות לביקורים קבועים ליד הכותל המערבי, שבמהלכם נאמרו תפילות שונות, אך לא במקום התפילות שבבית הכנסת. בדבריו מפורש שנהגו

²⁸ בהט (לעיל הערה 21), 237 (ההדגשה שלי). במאמרו המקביל הנ"ל (הערה 26) לשונו של בהט במשפט הסיום חר־משמעית עוד יותר: "המקורות ההיסטוריים, הממצא הארכאולוגי ומצבו של הכותל מאשרים את ההנחה, שהתפילה בציבור ליד הכותל ראשיתה, אפוא, במאה ה־16" (בהט, לתולדות התקדשותו [לעיל הערה 26], 40; ההדגשה שלי).

²⁹ טריוקס (לעיל הערה 20), 24; הכהן (לעיל הערה 21), 21.
³⁰ בהט (לעיל הערה 21), 236. דברי סיכום מאמרו של בהט שהובאו לעיל אינם הולמים למה שכתב במהלך דבריו, שהתפילה בציבור ליד הכותל לא החלה אלא באמצע המאה השבע־עשרה.

³¹ שם.
³² יערי (לעיל הערה 16), 284, 296. אלחנן ריינר טען שלאחר מעבר השכונה היהודית למקומו של הרובע היהודי בימינו, ממערב להר הבית, התפתח מנהג להתפלל במקום הצופה אל הר הבית מכיוון מערב, ורק בשלב מאוחר יותר התגבש המנהג להגיע אל הכותל המערבי ממש. הדבר נזכר במפורש בכמה מקורות וריינר מפרש כך גם את דבריו של פוריית (אלחנן ריינר, "משני עברי הגיא, שכונת היהודים והכותל: יחסי שכנות", הרצאה שניתנה ביד יצחק בן־צבי, 18.9.2018). לטענתו, אין בדבריו של פוריית כל עדות למנהג להתפלל ליד הכותל.

לבקר במקום בימי שני וחמישי ובשבת ויום טוב אחרי תפילות החובה, וגם בתחילת דבריו אין עדות לקיומן של תפילות החובה במקום.³³ המקור הראשון שייטכן לפרשו כעדות לתפילת חובה בציבור על יד הכותל הוא איגרתו של ר' גדליה מסימיאטיץ מתחילת המאה השמונה-עשרה. באיגרת הוא כתב: "בערב ראש חודש, [כמו] כן בט' באב ובשאר תעניות, הולכין שם להתפלל, ואף שהנשים בוכות בקול מר אין מוחה בידן".³⁴ ייתכן שיש בדבריו עדות לתפילת ציבור ליד הכותל בערבי ראשי חודשים, בתשעה באב ובתעניות הציבור האחרות, אך גם כאן אין ראיה ברורה שכוונתו לתפילות החובה עצמן ולא לתפילות שלאחר התפילה.³⁵ מן המקורות המזכירים את הכותל המערבי ואת המנהגים הקשורים בו במאות השנים האחרונות, עולה אפוא שאין כל עדות לקיומן של תפילות החובה ליד הכותל לפני המאה השמונה-עשרה, וייתכן שאף לא לפני המאה התשע-עשרה. מן המאה התשע-עשרה החלו להתקיים תפילות חובה בציבור ליד הכותל: במחציתה הראשונה התקיימו במקום תפילות בערבי שבתות וימים טובים, ולאחר מכן גם תפילות מוסף בשלושה רגלים.³⁶ באמצע המאה נעשה ניסיון ראשון לקיים ליד הכותל את תפילות החובה מדי יום ביוזמת ר' משה יהודה ליב מקוטנא, אך לאחר מותו פסקו התפילות הקבועות ליד הכותל בימות החול.³⁷

³³ הסתייגות זו נכונה גם כלפי דבריו של ר' משה חאגיז בספרו "פרשת אלה מסעי", שתיאר תפילה שנהגו לומר מול הכותל (מן הבתים הצופים עליו), והוסיף כי "יש מהם שלאחר מנחה הולכים לכותל מערבי עצמו ומתפללים תפילה זו ואין מי שיצפצף פה להם" (משה חאגיז, פרשת אלה מסעי, ירושלים תרמ"ד, כד [נדפס לראשונה באלטונה בשנת תצ"ג, 1733]).

³⁴ יערי (לעיל הערה 16), 344.

³⁵ ר' גדליה תיאר מנהג ללכת למקומות הצופים על הכותל בכל שבת אחרי התפילה (שם, 345-346), ואין לרחות את האפשרות שגם בימים שציין שנהגו בהם ללכת אל הכותל עצמו, כוונתו לתפילה לאחר תפילת הציבור ולא לתפילת הציבור עצמה. בספר "זכרון בירושלים" לר' יהודה פוליאישטרו, שחובר באמצע המאה השמונה-עשרה (לעיל הערה 16), מופיעות תפילות שיש לאומרן ליד הכותל בימות החול, בשבתות, בראשי חודשים ובמועדים. עיקרן של תפילות ראשי החודשים והרגלים הוא ציטוט מתפילת המוסף של זמנים אלו, אך ללא פתיחה וסיום בשם ומלכות (שם, ללא ציוני עמודים). מכך משמע שלא נהגו להתפלל את תפילת המוסף עצמה ליד הכותל, שכן אילו היו נוהגים כן לא היה כל טעם בתיקון החזרה על תפילות זהות לחלוטין.

³⁶ ראו לדוגמה: יערי (לעיל הערה 16), 542, 582; ברנרד נוימן, עיר הקודש ויושביה (תרגום: ב"צ גת), ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ט, מא-מב (נדפס לראשונה בגרמנית בהמבורג, 1877). מתחילת שנות השבעים נהגו יהודים להאיר את הרחבה בערבי שבתות כדי לאפשר "להתפלל שמה ברוב עם הדרת קודש", ומנהג זה נמשך עד שאסרו השלטונות לקיימו בשנת 1911 (הוספה לעיתון המגיד, כ' באדר א' תר"ל [23.3.1870]; החבצלת, ט' בניסן תרל"א [31.3.1871]; לונץ |לעיל הערה 1|, 44, 49).
³⁷ הלל משה מ' גלבשטיין, משכנות לאביר יעקב, ירושלים תש"ס (מהדורה ראשונה: ירושלים תרמ"א), 4.

בשנות השבעים והשמונים באותה מאה ביקש ר' הלל משה מעשיל גלבשטיין לחדש את קיומן הקבוע של התפילות באתר.³⁸ הוא כתב שליד הכותל "מתפללים דרך קביעות בכול ערב שבת קודש ובראש חודש ויום טוב תפילת מוסף, וגם בכול יום ויום אנשי סגולה מתפללים שם", והוסיף שרק בשכר יתאפשר לקיים ליד הכותל מניין קבוע לתפילות מנחה ומעריב, שכן "אנשי העיר עייפים ויגעיים וטרודים במחיתם ואי אפשר שיהיה שם מניין קבוע בכול יום". מדבריו של לונץ מתברר שאכן הצליח גלבשטיין להביא לקיומן של תפילות מנחה ומעריב באופן קבוע גם בימות החול.³⁹

גם מעדויות אחרות עולה שבשלהי המאה התשע-עשרה התקיימו ליד הכותל תפילות מנחה ומעריב באופן קבוע בימות החול. בשנת 1891 כתב ר' ישראל מאיר סופר שבימות החול "בנטות צללי ערב אז ינהרו כל אנשי מעשה אשר בעיר קדשינו לכוא שמה להתפלל מנחה ומעריב. בימות הקיץ יהיו שם לפני עד שני מאות אנשים. אך יש מהם אשר לא יעצרו נשיאים ורוח וגשם אפילו בימות הגשמים מלהתפלל שמה מנחה ומעריב".⁴⁰ בשנת 1899 כתב גם אליהו שייד, נציגו של הברון רוטשילד בארץ, שבאותם ימים התקיימו ליד הכותל תפילות קבועות מדי יום כמו בבית כנסת של ממש. הוא כתב שיש מחברים שכתבו "שכל ימות השנה אין אומרים שם אלא פקדי-איכה של תשעה באב. אחרים מתעככים בעיקר על תפילת-מנחה של יום-השישי, לאחר השעה ארבע אחר-הצהריים". "כל הדברים האלה אין בהם אמת", כתב באופן נחרץ, והוסיף:

הסמטה שבה באים היהודים בלכתם להתפלל ליד הכותל המערבי

³⁸ שם, 4-3. על גלבשטיין ראו: אליעזר ריבלין, מילואים לספר תולדות חכמי ירושלים, ירושלים תרפ"ח-תר"צ, 80.

³⁹ לונץ (לעיל הערה 1), 49-50. לדבריו לונץ, גלבשטיין אף נהג להתפלל עם חסידיו ליד הכותל את כל תפילות ראש השנה ויום הכיפורים, לאחר שמתח מבעוד יום יריעת אוהל מעל חלק מרחבת הכותל, "ושם התפללו כל התפילות וגם קראו בתורה". את האישור לכך השיג תמורת שוחר. מנהג זה התמיד כעשרים שנה (בשנים תרמ"ג-תרס"ג [1882-1902]), עד שיוזמו נפל למשכב. מדבריו של גלבשטיין עצמו עולה כי שאיפתו הייתה להקים במקום אוהל עם גג ומחיצות קבועים (=בית כנסת) שבו יוכלו להתפלל, אך הדבר לא עלה בידו; ראו: גלבשטיין (לעיל הערה 37), 4.

⁴⁰ ישראל מאיר סופר, מחזה ארץ הקדושה: וציון וירושלים וכל ערי ומקומות הקדושים, ירושלים תרנ"א, פרק ג (ה ע"ב, ללא ציון העמוד).

משמשת כל ימות השנה בית כנסת תחת כיפת השמיים. כל ימות השנה גם נערכות כאן תפילות של בית כנסת רגיל. ביום-השישי אחר-הצהריים התפילה משתנית. החל בשעה אחת, כל אימת שנמצא כאן מניין, אחד מן העשרה מתייצב כשליח-ציבור [...] אולם ביום-השישי אחר-הצהריים מספרם של המתפללים בדבקות, גברים כנשים, המשתתפים בתפילות-מנחה השונות, גדול בהרבה מאשר בימות החול.⁴¹

בשנת 1911 כתב לונץ כי "בהזמן האחרון החלו מספר מעדת האשכנזים חסידים ללכת בכול יום להתפלל תפילת מנחה וערבית" ליד הכותל.⁴² מעדויות אלו עולה שבשלהי המאה התשע-עשרה החלו להתקיים מניינים קבועים לתפילת מנחה וערבית ליד הכותל גם בימות החול. היווסדותן של תפילות החובה בציבור בקביעות ליד הכותל, שהלכה והתפתחה במהלך המאה התשע-עשרה, הייתה ייחודית לכותל המערבי והבדילה אותו מאתרים קדושים אחרים. בכך החל המקום לשמש בית כנסת. בתקופת המנדט הבריטי הלך והתגבש שימוש זה, וכפי שבא לידי ביטוי גם בהבאתם הקבועה של רהיטי תפילה וחפצי תפילה למקום.

ההתרחשות ברחבת הכותל בתקופת המנדט משנת 1930 זכתה לתיעוד מקיף הודות למיניויו של הרב יצחק אביגדור אורנשטיין לרב מפקח ליד הכותל.⁴³ הרב אורנשטיין תיעד ביומנו את ההתרחשויות היום-יומיות בסמטת הכותל עד 29 בנובמבר 1947, היום האחרון שבו ביקרו יהודים על יד הכותל בתקופת המנדט (ומעט אחר כך). מן המתואר ביומן עולה שגם בתקופה זו התפללו במקום תפילות מנחה ומערבי בימות החול, ובשבתות ובמועדים גם תפילות שחרית ומוסף. התפתחות נוספת שהתרחשה בתקופה זו הייתה התקיימותה של קריאה בתורה בימים שהותרו על פי הוראות השלטון הבריטי: שני ימי ראש השנה, יום הכיפורים, יום טוב ראשון של סוכות, שמחת תורה, יום טוב ראשון ויום טוב אחרון של פסח וחג השבועות.⁴⁴ בימים שבהם התקיימה קריאת התורה ליד הכותל התירו השלטונות ליהודים להביא למקום ארון קודש ובו ספרי תורה, וכן

⁴¹ אליהו שיד, זכרונות על המושבות היהודיות והמסעות בארץ-ישראל ובסוריה 1883-1899 (תרגום: א' אמיר), ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"ג, 43 (ההדגשה שלי).

⁴² לונץ (לעיל הערה 1), 34.

⁴³ על אורנשטיין ראו: יצחק אביגדור אורנשטיין, יומן הכותל המערבי, ירושלים: בית אורנשטיין, תשכ"ח, כ-מו.

⁴⁴ שם, 241, 288 ועוד.

שולחן שעליו התקיימה הקריאה בתורה עצמה. מלבד חפצים אלו הותר ליהודים להביא למקום בכל יום עמוד לנרות תמיד, וכן אגן רחצה וכיור מים שבהם רחצו המתפללים את ידיהם לפני התפילה.⁴⁵ רהיטי תפילה וכיור המים היו ביטוי נוסף לשימושו של המקום כבית כנסת וחיזוק למעמדו זה. קריאת התורה בציבור ליד הכותל – טקס שנהוג לקיימו בבתי כנסת – הייתה חיזוק נוסף למעמדו כבית כנסת בשעות התפילה.⁴⁶

אם כן, עד המאה התשע־עשרה היה הכותל המערבי מקום קדוש מרכזי ומוקד עלייה לרגל, והתקיימו בו טקסים מתאימים, אך תפילות החובה שנהגו בבתי הכנסת לא התקיימו בו בתקופה זו. קיומן הקבוע של תפילות החובה ליד הכותל החל במחצית הראשונה של המאה התשע־עשרה, והוא הלך והתפתח עד לתקופת המנדט הבריטי, שבה גם הוצבו במקום רהיטי תפילה וגם החלו לקיים בו טקסי קריאה בתורה, האופייניים לבתי כנסת. כך בא לידי ביטוי המאפיין העיקרי של תפקודו החדש של המקום, והוא הבדיל אותו משאר המקומות הקדושים בארץ ישראל. בד בבד עם המשך תפקודה כמקום קדוש וכמוקד עלייה לרגל, החלה אפוא רחבת הכותל לשמש בית כנסת.⁴⁷

⁴⁵ ראו: Western or Wailing Wall, Order in Council – Comments: אמ"י, מ – 293/17. כמוכן, כלים אלו אכן הובאו אל הכותל, כפי שמתואר ביומן הכותל המערבי; ראו לדוגמה: אורנשטיין (לעיל הערה 43), 25, 74. עמוד לנרות הביאו היהודים עוד בשלהי התקופה העות'מאנית (ראו: לונץ [לעיל הערה 1], 44–50), אך הבאתו אינה אופיינית רק לבתי כנסת אלא גם למקומות קדושים אחרים. לעומת זאת, ארון קודש וספרי תורה הובאו לכותל רק בתקופת המנדט הבריטי ולא בתקופה העות'מאנית; ראו את מכתבו של הרב יוסף חיים זוננפלד אל הוועד הלאומי (ל' בתשרי תרפ"ט), שמובא אצל: מנחם פרוש, שרשרת הדורות בתקופות הסוערות: פרקי זכרונות על הרב משה פרוש ותקופתו, ד, ירושלים תשס"א, 433. כך משמע במפורש גם מתיאורו של לונץ, שם.

⁴⁶ כבר במאה השמונה־עשרה ובתחילת המאה התשע־עשרה ביקשו יהודים לפעול כדי להעניק לסמטה שעל יד הכותל מראה מכובד, והם פעלו לניקיון הרחבה ולריצופה כמה פעמים במהלך המאה התשע־עשרה; ראו: לונץ (לעיל הערה 1), 44–49; טריוקס (לעיל הערה 20), 54–55; בן אריה, ירושלים במאה התשע־עשרה (לעיל הערה 15), 348–353. עם זאת, השתדלותם זו אינה ייחודית לכותל המערבי בלבד אלא הייתה נהוגה גם כלפי מקומות קדושים אחרים, והיא קשורה לדרך החזקתו וטיפוחו של האתר כמקום קדוש ולא דווקא כבית כנסת.

⁴⁷ וראו גם: טריוקס (לעיל הערה 20), 145–146. ביטוי לתמורה שחלה במעמדה של רחבת הכותל ולתחילת ההתייחסות כלפיה כבית כנסת מצוי גם בספרות ההלכה. הלל משה מעשיל גלבשטיין כתב: "ונראה לפי עניני דעתי כי המקום הוא שאנו מתפללים שם לפני כותל מערבי נתקדש בקדושת בית הכנסת ולא דמי ל'רחובה של עיר' הנזכר בשולחן ערוך אורח חיים (סימן קנד סעיף א) [...] דכאן מתפללים דרך קביעות בכול ערב שבת קודש ובראש חודש ויום טוב תפילת מוסף, וגם בכול יום ויום אנשי סגולה מתפללים שם, וגם כל ההמון מתפללים שם על כל צרה

ג. הפרדה מגדרית ליד הכותל

במקומות הקדושים היהודיים בארץ ישראל בתקופה העות'מאנית ובתקופת המנדט לא הייתה הפרדה בין גברים לנשים, ושני המינים היו שווים במקומות אלו וקיימו את הפולחן בהם אלו לצד אלו.⁴⁸ בדרך כלל גם בכותל המערבי לא הייתה הפרדה מגדרית באותן תקופות: כך עולה ממקורות היסטוריים ומתצלומים רבים בשנים אלו, שניכרת בהם עמידתם המעורבת של נשים וגברים ליד הכותל.⁴⁹

עם זאת, בתיאורים אחרים של התפילה ליד הכותל במאה התשע-עשרה נזכרת הפרדה מגדרית מרחבית (ללא מחיצה). לודוויג אוגוסט פרנקל ביקר בירושלים בשנת 1856, ובתיאורו את ההתאספות ליד הכותל ביום שישי ואת תפילת "קבלת שבת" הוא כתב ש"במרחק רב מן האנשים עמדו כמאת נשים".⁵⁰ גם ד"ר ברנהרד נוימן, רופא ומנהל בית החולים "מאיר רוטשילד", שהתגורר בירושלים באמצע המאה התשע-עשרה, כתב כך:

בשלושת הרגלים עולים כל התושבים היהודים של ירושלים אל הכותל המערבי, כדי להתפלל שם תפילת מוסף. מחמת מעוט המקום לרגלי הכותל באים לשם קבוצות קבוצות של מתפללים, ישר מבית הכנסת שלהם, ועומדים בתפילת מוסף [...] הרחק משם, עומדות הנשים בנפרד,

שלא תבוא בכול יום ואומרים תהלים" (גלבשטיין [לעיל הערה 37], 4). הן מהתלבטותו הן ממסקנתו יש ללמוד על מעמדה המורכב של הרחבה. וראו גם: ר' עקיבא יוסף שלזינגר, שו"ת משנתו של ר' עקיבא, ירושלים תשל"א, סימן יא, עמ' יד; "ברחבה שלפני כותל מערבי), שבקביעות מתפללין כמעט בכל יום, (לכולי עלמא יש בה קדושת בית הכנסת) [הסוגריים במקור].

⁴⁸ ראו בהרחבה: מרגלית שילה, נסיכה או שבויה? החוויה הנשית של היישוב בירושלים 1840-1914, חיפה: הוצאת אוניברסיטת חיפה, תשס"ב, 43-56. ולדוגמה ראו: אברהם שמואל הירשברג, בארץ המזרח, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשל"ז, 435; ג' פרומקין, "העיר העתיקה בירושלים לפני יובל שנים", ההד, אלול תשי"ב, מובא אצל: מנחם הכהן, "קבר רחל", מחניים קטז (תשכ"ח), קל.

⁴⁹ לביא שי, גיאוגרפיה היסטורית-תרבותית וצילום: התפתחות ירושלים כמקרה מבחן, 1839-1948, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2011, 94-99.

⁵⁰ לודוויג אוגוסט פרנקל, ירושלימה: ספר המסע, ירושלים: אריאל, 1999, 165 (נרפס לראשונה בשנת 1858 בווינה). אין ספק שפרנקל הגזים בתיאורו, הן במספר הנאספים ליד הכותל הן בביטוי "במרחק רב" שבו תיאר את מקום עמידתן הנפרד של הנשים. עמידתן של הנשים בנפרד מן הגברים בימי שישי ליד הכותל נזכרת גם בתיאורים אחרים מן המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה; ראו לדוגמה: איש-שלום (לעיל הערה 20), 746, 803, 829.

עטופות ברדידים לבנים, שמכסים את גופן ואת ראשן. בשעה שהגברים אומרים בקול נוגה נוגע עד הלב את התפילה העצובה: "מפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו", מנשקות הנשים את הכותל ומטיחות את ראשן אל אבניו.⁵¹

גם בהמשך המאה התשע-עשרה ובתחילת המאה העשרים מתארים מבקרים הפרדה מרחבית ליד הכותל.⁵² מציאות זו משתקפת גם בתצלומים של הכותל מתקופה זו.⁵³ זאת ועוד, מכמה עדויות מתברר שבשלהי התקופה העות'מאנית הוצבה מדי פעם מחיצה ליד הכותל. חנה יהודית לנדאו ("מיס לנדאו"), מנהלת בית הספר אוולנה דה-הרוטשילד, העידה כי

היהודיות החרדות, ואני בתוכן, נכנסו פעמים רבות לתוך החצר הקטנה [שמצפון לסמטת הכותל] להתפלל שם, הואיל והיהודים האדוקים התנגדו בכול תוקף, בעבר כמו בהווה, להתפלל ביחד עם נשים [...]. לפעמים קרה שמתפלל אדוק מאוד מבני העדה או אורח חשוב, למשל רב גאון, לא רצה שהנשים תיראנה בשעת התפילה ואז היו מעמידים מחיצה להפריד בין הגברים והנשים.⁵⁴

גם לונץ כתב, בשנת 1911, ש"נהגו מקצת מאחינו בזמן האחרון להעמיד אצל הכותל ספסלים ומחיצה עראית בין מקום עמדת האנשים והנשים",⁵⁵ ובצילום משנת 1902 תועדה על יד הכותל מחיצה זמנית שהפרידה בין גברים לנשים.⁵⁶

⁵¹ נוימן (לעיל הערה 36), מא-מב (ההדגשה שלי).

⁵² ראו לדוגמה: "עמק הבכא", המגיד, 24.9.1891; י' גולדפארב, "אצל הכותל המערבי", הצפירה, 1.3.1903: "ושם הלאה בקצה הכותל השני נשים עומדות [בעת תפילת מוסף]; ז' בן טובים, "תפילת המוסף לפני הכותל המערבי בירושלים", הצפירה, 30.3.1904.

⁵³ ראו לדוגמה: שי (לעיל הערה 49), תצלום 54 (לאחר עמ' 88) ותצלום 62 (לאחר עמ' 95). וראו גם: שם, 95 הערה 220; https://benamiendres.bidspirit.com/?it=42456_1f2169_; 220; לפי דיווח בעיתון "הזמן", מחיצה הוצבה להבדיל בין גברים לנשים ליד הכותל בראש השנה תרע"ב ("ענייני היהודים", הזמן, 18.10.1911). וראו גם: טריוקס (לעיל הערה 20), 66.

⁵⁴ כרש אדלר, תזכיר על הכותל המערבי, ירושלים תר"ץ, 37-38 (ההפניה במקור).

⁵⁵ לונץ (לעיל הערה 1), 1. וראו גם: שם, 51.

⁵⁶ Herbert Rix, *Tent and Testament: A Camping Tour in Palestine, With Some Notes on Scripture Sites*, New York, NY: Scribner, 1907 (תמונה 59, לאחר עמ' 218).

ההסבר להבדלים בין המקורות והתצלומים השונים באשר להפרדה המגדרית ליד הכותל נעוץ בהבחנה בין זמני תפילה ובין שעות היום האחרות: בזמן תפילה בציבור ליד הכותל התקיימה בדרך כלל הפרדה מגדרית, לרוב מרחבית ולעיתים אף פיזית באמצעות מחיצה. ואכן, התיאורים שהובאו לעיל, שבהם נזכרת הפרדה כזו, עוסקים בזמני תפילות ציבור במקום,⁵⁷ ואילו בשאר הזמנים בדרך כלל לא נשמרה הפרדה מגדרית. חלוקה זו הולמת את שני תפקודיו השונים של הכותל שהחלו להתקיים באותם ימים: בזמן התפילה תפקד המקום כבית כנסת והייתה בו הפרדה מגדרית, ואילו בזמנים האחרים הוא תפקד כאתר עלייה לרגל, ובהם לא נשמרה הפרדה מגדרית וגברים ונשים התפללו אלו לצד אלו.

בהבחנה זו יש להסביר גם משהו מן היחס לנשים ליד הכותל ולא רק את ההפרדה בין גברים לנשים. כפי שכתבה מרגלית שילה, המקומות הקדושים היו פתוחים לגברים ולנשים כאחד, ואף היו מוקדי משיכה מיוחדים לנשים. לעומת ריחוקן של הנשים ממוקד התפילה בבית הכנסת והדרתן מן הפולחן הממסדי בו, אפשרה להן השהות באתר קדוש להגיע אל הקודש ממש ולהשתתף באופן שווה בפולחן. במאה התשע-עשרה הכותל לא היה בית כנסת, ומפאת קדושתו ונגישותו הוא היה פופולרי בקרב נשות התקופה, והתפתח בו פולחן נשי עם מאפיינים ייחודיים.⁵⁸ עם זאת, כפי שמתברר מתצלומים ומתיאורים היסטוריים, בזמנים שבהם הייתה הפרדה ליד הכותל, מקומן של הנשים היה צר מזה של הגברים, ולעיתים הן נדחקו מן הכותל עצמו והצטמצמו בסמטה המובילה אליו.⁵⁹ לכיאי שי הראה זאת באמצעות חקר תצלומים של הכותל בתקופות הנדונות, ובעיניו הנשים הופלו באזור הכותל לרעה, שלא כרגיל במקומות קדושים. לדעתי, ממצא זה מוסבר היטב לאור דבריי עד כה: בשעות שבהן הייתה הפרדה, דהיינו בזמן תפילות הציבור, תפקד הכותל כבית כנסת, וממילא השתנה היחס

⁵⁷ ראו גם: "מן הרו"ח של ועדת הכותל המערבי", דבר, 31.6.1931. מכמה עדויות עולה שמחיצה הוצבה ליד הכותל גם כשהגיעו מתפללים רבים למקום ושררה בו צפיפות; ראו: טריוקס (לעיל הערה 20), 68, 89.

⁵⁸ שילה (לעיל הערה 48), 43-48. וראו גם: שי (לעיל הערה 49), 94-95. שי הוסיף שמן התצלומים של הכותל במאה התשע-עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים עולה שפעמים רבות היה רוב נשי ליד הכותל, וכך עולה גם ממקורות היסטוריים אחרים.

⁵⁹ שי (שם), 96. וראו גם: "עמק הבכא", המגיד, 24.9.1891, שם נזכר שלנשים הוקצה "רבע אחד מן הכותל".

אל הנשים במקום ודמה למקובל באותו זמן בבתי הכנסת, שבהם צומצם מקומן של הנשים והן הודרו מן הפולחן עצמו. לעומת זאת, בשעות האחרות, שבהן תפקד הכותל כמקום קדוש ולא כבית כנסת, לא צומצם מקומן של הנשים, והיה להן מקום מרכזי בו, כמו במקומות קדושים אחרים.⁶⁰

גם בתקופת המנדט הבריטי המשיכה מגמה זו ואף החריפה. בשנת 1920 פנה הרב אברהם שור, נשיא קהילת "מחזיקי הדת" בירושלים, אל הנציב העליון וביקש להקים ככותל מחיצת הפרדה בין גברים לנשים.⁶¹ אפשר לראות בפנייה זו ציון דרך חשוב בתהליך המתמשך של הפיכת הכותל לבית כנסת, אף שבסופו של דבר לא הוקמה המחיצה, שכן זה היה ניסיון להגביר את מגמת ההפרדה ליד הכותל. האירועים שהובילו למאורעות תרפ"ט (או "סכסוך הכותל") התחילו כידוע בעקבות הקמת מחיצת הפרדה בין גברים לנשים לתפילות יום הכיפורים בשנה זו. הניסיונות להקים מחיצה ליד הכותל, ולו מחיצה זמנית, כשלו אפוא בשל התנגדות האוכלוסייה המוסלמית והכרעת השלטונות, אך ההפרדה המרחבית בשעות התפילה הוסיפה להתקיים.⁶²

ב-11 באוגוסט 1931 שלחו הרב קוק והרב מאיר, הרבנים הראשיים לארץ ישראל, מכתב לנציב העליון, ובו הערות על "דבר המלך במועצתו" באשר לכותל, שניתן באותה שנה בעקבות מסקנותיה של "ועדת הכותל". הם ביקשו כי יתוקן בהוראות "שעל מבקרי הכותל לכבד את קדושת המקום והתבודדותם של המתפללים", ודרשו "שלא להרשות לעמוד ברחבת הכותל בזמני התפילה בגילוי ראש; ולא בכגדי אי־צניעות של הנשים כמו זרועות חשופות וכיוצא בזה", ו"לא להרשות את כניסת הנשים בין הגברים המתפללים".⁶³

⁶⁰ בתצלום 62 אצל שי (לעיל הערה 49, לאחר עמ' 95) ברור כי מדובר בשעת התפילה. ירון בן-נאה כתב שבשלהי התקופה העות'מאנית נחשבו בית הכנסת ובית המדרש מרחבים גבריים מובהקים שנשים הודרו מהם, והוא הוסיף כי "בהקשר זה יש לציין את רחבת הכותל המערבי כמקום תפילה יוצא דופן משום הערכוב היחסי ששרר בו" (ירון בן-נאה, "החיים הדתיים של יהודי ירושלים", בתוך: ישראל ברטל וחיים גורן [עורכים], ספר ירושלים בשלהי התקופה העות'מאנית 1800–1917, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תש"ע, ע' 315–328, ובייחוד 317). לדעתי, אין בכך כל חריגה, שכן הכותל שימש מקום תפילה לנשים ולגברים, ללא הדרה וללא הפרדה קבועה, מתוקף היותו מקום קדוש, וככל המקומות הקדושים האחרים.

⁶¹ ראו: מכתב הרב שור אל הנציב העליון, כ"ו באב תר"פ; מובא אצל: פרוש (לעיל הערה 45), 438. וראו גם: טריוקס (לעיל הערה 20), 68.

⁶² ראו גם: י' דיסקין, "דעת הקהל על קדושת המקום", דאר היום, 20.5.1929.

⁶³ אורנשטיין (לעיל הערה 43), 470. בנו של הרב אורנשטיין, שמואל אבן-אור, שהוציא לאור

בשנת 1933 דיווח הרב אורנשטיין ביומנו שבלייל שבת ביקרה קבוצת תיירים נוצרים ליד הכותל בזמן התפילה:

התיירות נדחקו בין המתפללים והפריעו לתפילה. בקשתי מהן להסתדר בצד ולא להפריע לתפילה. גם השוטר התורני ביקש מהן, ללא הועיל. באתי אחר כך בדברים עם אחד הכמרים שבא עם הקבוצה. הסברתי לו את ערך התפילה וקדושת המקום אצל היהודים ושהרגשות הדתיים של המתפללים נפגעים על ידי תערובת של נשים וגברים בזמן התפילה.⁶⁴

הבקשות שתוארו לעיל לא חרגו מן הנהוג בשלהי התקופה העות'מאנית, אך נראה שעם השנים הלכה והחריפה מגמת ההפרדה. בשנת 1940 פרסמו הרבנים הראשיים לארץ ישראל, הרב הרצוג והרב עוזיאל, כרוז ובו ביקשו "להזכיר ולהזהיר על מורא המקדש שמחייבת הגישה למקום הקדוש הזה". בכרוז הופיעו כללי התנהגות על יד הכותל, ובהם האיסור לבוא אל המקום "בגילוי ראש, בזרועות חשופות ובמלבושים שאינם לפי גדרי הצניעות והמוסר המסורתי", וכן ההוראה שחלקה הדרומי של הרחבה ייוחד לגברים וחלקה הצפוני לנשים.⁶⁵ דומה כי הניסיון להחיל כללי צניעות קבועים לכל זמן שהייה בכותל ולא רק לשעות התפילה, ובעיקר ההוראה ליצור הפרדה מגדרית תמידית ושטחים מוגדרים קבועים לכל אחד מן המינים, מלמדים על התגברות המגמה לראות ברחבת הכותל בית כנסת ולעצב את סדריה לפי מגמה זו.

את היומן, העיר על דברים אלו: "באופן רשמי לא הייתה קיימת הפרדה בין נשים וגברים ליד הכותל. אולם אבי עמד במקום קבוע ועל ידי כך הוא הפריד בין הנשים לגברים". כמוכן, יש לשקול את מהימנותם של הדברים ואת דיוקם.

⁶⁴ שם, 64 (13.5.1933). וראו גם: שם, 36-37: "שהנשים לא תידחקנה בין הגברים בזמני התפילה".
⁶⁵ הרבנות הראשית לארץ ישראל, "מה נורא המקום הזה", ב' בחשוון תש"א (3.11.1940), אמ"י, גל - 8549/9. הודעה דומה פרסם באותו זמן גם הרב יוסף צבי דושינסקי, מרבני העדה החרדית ומראשי אגודת ישראל; מובא אצל: דוד אברהם מנדלבוים ויחיאל בן ציון פישהאף, מכתבים ואגרות קודש, ניו יורק: גל-עד - מורשת חכמי פולין, תשס"ג, 614-615.

ד. קווים מקבילים: בין סמל לאומי לבית כנסת

לצד התגבשות תפקודה של רחבת הכותל כבית כנסת, שיוזמיו היו גורמים דתיים, התרחש תהליך אחר, בעיקר אצל האוכלוסייה הציונית-חילונית בארץ. בשלהי התקופה העות'מאנית החל הכותל המערבי לשמש סמל לאומי בתנועה הציונית. בניגוד למשמעותו הסמלית במאה התשע-עשרה, שבמהלכה נתפס כמקום תפילה ובכי על החורבן, ביקשו מנהיגים והוגים ציוניים לראות בו סמל לאומי לתקופות הפאר בעברו של העם היהודי ולמאבק על קוממיותו.⁶⁶ תהליך זה התעצם מאוד בתקופת המנדט הבריטי. לעוכדה שהכותל ניצב בליבו של המאבק בין שתי התנועות הלאומיות - היהודית והפלסטינית - באירועים שהובילו למאורעות תרפ"ט, הייתה תרומה חשובה להיקבעותו כסמל לאומי, למרות הסתייגויותיהם של אחדים בתנועה הציונית מהעצמת מעמדו.⁶⁷ בתנועה הרוויזיוניסטית ובארגונים שזוהו עימה - בית"ר ואצ"ל - היה מעמדו מרכזי אף יותר.⁶⁸ כך היה הכותל סמל דתי וסמל לגלות ולחורבן לחלק מן האוכלוסייה היהודית בארץ, וסמל לאומי לגבורה וקוממיות לחלק אחר בה.⁶⁹ המועד העיקרי שבו התקיימה עלייה לרגל ציונית היה תשעה באב,⁷⁰ ובו בא לידי ביטוי באופן בולט הפער בין התפיסות השונות: יהודים דתיים, בעיקר אנשי היישוב הישן, נהגו להגיע אל הכותל כדי

⁶⁶ אריה ספוזניק, "קדושה ציונית מחולנת ביצירת עולמו של היהודי החדש", ישראל 16 (תש"ע), Arieh Saposnik, "Wailing Walls and Iron Walls: The Western Wall as Sacred; 194-165 Symbol in Zionist National Iconography", *The American Historical Review* 120, 5 (2015), 1653-1681.

⁶⁷ שם.

⁶⁸ ראו לדוגמה: שמואל כ"ץ, ז'בו: ביוגרפיה של זאב ז'בוטינסקי, ב, תל אביב: דביר, תשנ"ג, 705. שני ביטויים מעשיים לחשיבותו בעיני חברי התנועה הרוויזיוניסטית היו המאבק על תקיעת השופר ליד הכותל במוצאי יום הכיפורים על אף האיסור הבריטי, והקמתן של "פלוגות הכותל", שנועדו לשמור על הבאים לכותל המערבי בשנות המרד הערבי הגדול. על המאבק על תקיעת השופר ראו לדוגמה: מנחם בגין, המרד: זכרונותיו של מפקד הארון הצבאי הלאומי, תל אביב: אחיאסף, תשל"ד, 132-136; משה צבי סגל, דוד ודוד, ירושלים תשמ"ו, 91-93; זאב גולן, שופרות של מרד, תל אביב: מכון ז'בוטינסקי בישראל, תשס"ז. על פלוגות הכותל ראו: ח' בן-יריחם, ספר בית"ר: קורות ומקורות, ב: אל העם, ירושלים ותל אביב: הוועד להוצאת ספר בית"ר, תשל"ו, 692-697; דוד ניב, מערכות הארגון הצבאי הלאומי, ב: מהגנה להתקפה (1939-1937), תל אביב: מוסד קלוזנר, 1965, 32-34.

⁶⁹ מנחם פרידמן, חברה ודת: האורטודוקסיה הלא-ציונית בארץ-ישראל, תרע"ח-תרצ"ו, 1918-1936, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשל"ח, 297-299.

⁷⁰ ראו לדוגמה: "ירושלים, תהלוכה אל הכותל המערבי", *החרות ירושלים*, 1.8.1914; איתמר בן-אב"י, *שמע ישראל*, ירושלים: הסולל, תרפ"ט, 55-61; "רכבות אצל הכותל המערבי", *דבר*, 14.8.1940.

להתאבל בו, ואילו גורמים לאומיים-חילוניים הגיעו בתהלוכות כדי להפגין את שאיפותיהם הלאומיות.⁷¹

עם זאת, חרף התפתחות מעמדו של הכותל כסמל לאומי, לא הביעו גורמים ציוניים-חילוניים התנגדות לתהליך קביעתו כבית כנסת. אומנם התהליך נתקל בהתנגדויות של האוכלוסייה המוסלמית ובהגבלות מטעם השלטונות, ואלו השפיעו על מידת היכולת לעצב את האתר כבית כנסת, אך גורמים יהודיים לא הביעו התנגדות לתהליך זה, לא בתקופה העות'מאנית ולא בתקופת המנדט הבריטי.⁷² הכותל שימש בית כנסת, מקום קדוש דתי ומקום קדוש לאומי, והפונקציות השונות האלה התקיימו, בדרך כלל, אלו לצד אלו.

סיכום

מתחילת התקופה העות'מאנית נעשה הכותל המערבי לחשוב שבמקומות הקדושים היהודיים בארץ ישראל. במשך מאות שנים הוא נתפס כמקום קדוש, שבו שורה השכינה, וכשריד אחרון מן המקדש, "שנשבע לו הקב"ה שאינו חרב לעולם". הוא תפקד כמוקד מרכזי לעלייה לרגל, שאליו נלוותה - כרגיל במוקדי עלייה לרגל - גם התיירות הכרוכה עימה,⁷³ והתקיימו לידו תפילות יחידים וטקסים אופייניים למקומות קדושים. משלהי התקופה העות'מאנית החל האתר לשמש גם בית כנסת, ושימוש זה בא לידי ביטוי בקיומן של תפילות החובה בציבור, שהלכו והתמסדו במרוצת השנים, ובקיומה של הפרדה מגדרית מרחבית, ואולי אף הדרת נשים מסוימת, בזמני התפילות. בתקופת המנדט הבריטי הוסיף תהליך זה, על שני מאפייניו, להתפתח ולהתגבש, כמידת האפשר ולפי ההגבלות שהטילו השלטונות. משלהי המאה התשע-עשרה, ובעיקר במאה העשרים, נוספה לכותל עוד משמעות, בעיני חלק מן האוכלוסייה היהודית, והוא החל לשמש סמל לאומי. כך היה הכותל מקום קדוש דתי, מקום קדוש ציוני ובית כנסת, והפונקציות האלה התקיימו אלו לצד אלו. לצד צליינות של יחידים או של קבוצות, שבה לא הייתה הפרדה מגדרית, כפי שלא הייתה באתרי עלייה לרגל

⁷¹ הרברים הגיעו לידי כך שהרב יוסף חיים זוננפלד, רבה של העדה החרדית, הורה לשומעי לקחו שלא להגיע אל הכותל בתשעה באב, למרות המנהג העתיק לעשות כן; ראו: פרידמן (לעיל הערה 69), 299.

⁷² על התנגדותם של המוסלמים לתהליך זה, ראו: טריוקס (לעיל הערה 20), 134.

⁷³ שילה (לעיל הערה 48), 47.

אחרים, ולצד תהלוכות וביקורים ציוניים שביטאו את ראיית הכותל כסמל העבר והשאיפה לקוממיות לאומית, התקיימו במקום תפילות החובה הקבועות בציבור, בדרך כלל של מנייני גברים, וכן הוצבו רהיטי תפילה והתקיימה הפרדה מגדרית בזמנים אלו, לפי המידה שאפשרו השלטונות. כך נעשה הכותל לא רק מקום קדוש ושריד המקדש, אלא גם "מקדש מעט".