

הקהילות החסידיות בארץ ישראל במאה ה־19*

אוריאל גלמן

מבוא

החסידות התגבשה כתנועה דתית-חברתית בשלהי המאה ה־18 באזורי הולדתה, בפודוליה ובווהלין, ובהדרגה הצטרפו אליה מאמינים רבים מאזורים אחרים בפולין, בגליציה וברוסיה. לכל אורך המאה ה־19 – שהייתה תור הזהב של החסידות מבחינת השפעתה התרבותית, התפשטותה הדמוגרפית והגאוגרפית וכוחה הפוליטי – היא לא חצתה את גבולותיה ההיסטוריים של ממלכת פולין־ליטא, וגם בתוך גבולות אלו היו מרחבים שנוכחותה בהם הייתה מועטה.¹

היה רק מקרה אחד יוצא דופן: הקהילה החסידית בארץ ישראל תחת השלטון העות'מאני, שנוסדה במקביל להתגבשותה של התנועה והתקיימה כמובלעת תרבותית וכשלוחה רחוקה של קהילות האם לאורך ההיסטוריה הארוכה שלה. זה היה המקום היחיד שבו התקיימה קהילה חסידית המרוחקת מהמרכז החי של התנועה עד לשנות ההגירה הגדולה אל המערב והקמתן ההדרגתית של קהילות חסידיות חדשות בצפון אמריקה ובמערב אירופה.²

ההיסטוריוגרפיה על הקהילה החסידית בארץ ישראל, שהחלה במקביל למחקר על החסידות בכלל, התמקדה בעידן ייסוד הקהילה בשנים 1777-1810.³ לעומת ההיסטוריה של קהילת הפרושים – הקבוצה האשכנזית הלא־חסידית בארץ ישראל, שהתפתחה במאה ה־19 – יש רק מעט מחקרים על תולדותיה של הקהילה החסידית בתקופה העוקבת, שבה היא התבססה והפכה לכוח המרכזי ב'יישוב הישן' האשכנזי, לפני עידן העליות הלאומיות.

* מאמר זה הוא גרסה מעודכנת ומורחבת של מאמרי שהתפרסם באנגלית: 'Hasidic Communities in the Land of Israel in the Nineteenth Century', in: Israel Bartal, François Guesnet, Antony Polonsky, and Scott Ury (eds.), *Promised Lands: Jews, Poland, and the Land of Israel*, Polin 35 (London: The Littman Library of Jewish Civilization, 2023), pp. 27-50.

1. זלקין, תש"ס; שטמפר, 2013.
2. וודז'ינסקי וגלמן, 2013; וודז'ינסקי, 2018, עמ' 22-24, 34-51.
3. המחקרים הראשונים על התקופה המוקדמת הם דובנוב, תרנ"ד; הורודצקי, תרס"א-תרס"ב; רפאל, ת"ש; היילפרין, תש"ז; דינור, תשט"ו, עמ' 69-79.

בשנים האחרונות נכתבו כמה מחקרים חשובים גם על התקופה המאוחרת יותר, אך ניכר בהחלט צורך בהמשך המחקר בנושא זה, על הקשריו ההיסטוריים החברתיים והתרבותיים.⁴ ההיסטוריוגרפיה האורתודוקסית-החסידיית אומנם עסקה בכך רבות, אך עם כל חשיבותם של החיבורים שעסקו בכך, הכללים ידיעות ומקורות חשובים, הם אינם יכולים לשמש תחליף למחקר היסטורי ביקורתי.⁵

לסיפורם של החסידים בארץ ישראל יש חשיבות היסטורית החורגת מעבר להקשר הספציפי, שכן הם היו מגזר דומיננטי בתוך קבוצה גדולה של מהגרים יהודים ממזרח אירופה, שייסדה קהילות חדשות במרחב שונה מאוד ומרוחק מהמרכזים התרבותיים שלה. למרות ההבדלים בין הקהילות הארץ-ישראליות ובין קהילות המוצא, היה ביניהן הרבה מן המשותף והתקיימה ביניהן גם תודעת גורל משותף, ולכן יש לדון בהן גם כחלק מההיסטוריה של יהודי מזרח אירופה. זהו מקרה מבחן ייחודי של חברת מהגרים, ששאפה לשמר הרבה ממאפייני תרבותה המקורית במרחב החדש והמאתגר. מחקר נרחב ומעמיק של תולדות החסידות בארץ ישראל יוביל ודאי גם לחשיפה של מקורות חדשים רבים ומגוונים, ובכללם איגרות מאת חסידים ומנהיגיהם,⁶ מפקדי אוכלוסין,⁷ תעודות מארכיוניהם של ארגונים יהודיים, מוסדות שלטון או קונסוליות אירופיות,⁸ יומני נוסעים ומיסיונרים,⁹ פנקסים,¹⁰ אוטוביוגרפיות¹¹ עיתונים¹² ועוד.

במאמר זה יובא תיאור כללי של הקהילות החסידיות בארבע ערי הקודש: צפת, טבריה, ירושלים וחברון, מראשית המאה ה־19 ועד שנת 1881 לערך (נוכחותם של חסידים בשאר האזורים הייתה שולית).¹³ במסגרת המאמר הזה יהיה כמובן בלתי אפשרי להקיף את

-
4. מצב המחקר על החסידות בארץ ישראל במאה ה־19 משתקף בהעדרו של פרק המוקדש לכך בספר המקיף על ההיסטוריה של החסידות, שהייתי במחבריו: ביאל, 2018.
 5. אסף, תשנ"ג; קרלינסקי, 2007.
 6. מכתבים רבים התפרסמו בספרים ובכתבי עת חסידיים, ויש עוד רבים אחרים המצויים באוספים פרטיים וציבוריים. על איגרות החסידים מקמור היסטורי ראו קרלינסקי, תשנ"ט.
 7. מפקדי מונטיפיורי הם מקור חשוב ביותר לתולדות יהודי ארץ ישראל. ראו בן-יעקב, תשס"ו; קסלר, 2016. המפקדים זמינים לעיון ברשת: <http://www.montefiorecensuses.org>
 8. ראו למשל אליאב, תשל"ג; אליאב, תשמ"ו; אליאב, 1997; כהן, תשס"ג. טרם נערכה בדיקה מדוקדקת של היקף החומר הרלוונטי בארכיונים במזרח אירופה.
 9. יערי, תשל"ו; קלינובסקה, 2004, עמ' 61-142; בן-אריה, תשע"ט, עמ' 51-98; פרי, 2003; יגודזינסקה, 2013.
 10. למשל, פנקס הפקוא"מ הכלל מידע חשוב על תולדות קהילות יהודיות רבות, ועד כה נעשה בו שימוש מוגבל. הפנקס זמין לצפייה ברשת: <https://www.ybz.org.il/pakuam> התכתבויות נוספות של הארגון זמינות גם הן לצפייה: <https://allardpierson.nl>
 11. יערי, תשמ"ג; ענר, תש"ן.
 12. אסף, 2019.
 13. המאמר אינו עוסק בשאלת המשיחיות בחסידות או ביחסה של החסידות אל הלאומיות היהודית ואל התנועה הציונית בראשיתה, נושא שדורש מחקר נוסף וחורג מגבולות הזמן של המחקר הזה. ראו אלפסי, תש"ע.

תולדותיה של אפילו אחת מן הקהילות הללו; תהיה זו אפוא מעין 'מפת דרכים' ראשונית, הנפרסת מפרספקטיבה רחבה, שלא תעסוק בהרבה היבטים חשובים של הנושא, בתקווה שהללו יתבררו במחקרים עתידיים.

'היישוב הישן' החסידי: מאפיינים כלליים

החסידות הייתה תנועה דתית חברתית על־מקומית, בעלת אופי גלוי, בהיותה מושרשת היטב בנופה התרבותי של יהדות מזרח אירופה. היא פיתחה תפיסה מרחבית דתית חדשה, המבוססת על החצרות, שבראשן עמדו מנהיגי הכריזמטיים; ארץ הקודש הפכה בהגות החסידית בעיקר לסמל ספיריטואלי ולמושא של כיסופים בעבור מאמיניה.¹⁴ אך על אף שוליותה היחסית של ארץ ישראל הממשית בתולדות התנועה נקשרו אליה החסידים דרך תמיכה כלכלית בחבורות מחבריהם שהיגרו אליה. שיירת העולים המפורסמת משנת 1777, שבראשה עמדו מתלמידין של המגיד ממזריטש, הייתה אירוע חשוב בתולדות התנועה. היא הייתה יוצאת דופן בהיקפה וסימנה את ראשיתה של תמורה דמוגרפית. ברבות השנים התמורה הדמוגרפית הביאה להתבססותה של קהילה אשכנזית בארץ ישראל, שהשפיעה על צמיחתה של האוכלוסייה היהודית לאורך המאה ה־19 מכמה אלפים בודדים לכ־26,000 נפשות ערב העליות הלאומיות.¹⁵

בדומה לקבוצות אחרות ביישוב הישן, שנתפס בקרב יהודי התפוצות כעילית דתית אקסקלוסיבית, היו גם החסידים תלויים לפרנסתם ב'מעות ארץ ישראל' – כספי ה'חלוקה' – שבאו מתרומות, שנאספו בעיקר בארצות מוצאם.¹⁶ המערכות הארגוניות בחצרות הצדיקים התגייסו לתמיכה בעולים, והיה קשר רצוף של מכתבים ושד"רים שחיברו בינם ובין מרכזי החסידות. כך שימרה המנהיגות את סמכותה כלפי חסידים מרוחקים, שהמשיכו להשתייך לקבוצת המוצא שלהם.

'החלוקה' קיבעה תדמית של היישוב הישן כחברה פסיבית, ענייה ובטלנית, אך במציאות נשען הקיום הכלכלי של היישוב האשכנזי, ובמיוחד של זה החסידי, על מעורבות בכלכלה המקומית שהשתלבה עם קהילת הלומדים הדומיננטית והייחודית, שהתקיימה באמצעות התרומות שבאו מהתפוצות.¹⁷

14. אידל, תשנ"ח; חלמיש, תשנ"ח; גלמן, תשע"ח, עמ' 105-121.

15. בן־אריה וברטל, 1983, עמ' 194-196.

16. חיבורים רבים עסקו בחלוקה, לתיאור כללי ראו לונץ, תרע"ב; רוטשילד, תשמ"ו; בלום, 1999-2000.

17. לשיעור לומדי התורה בקרב האשכנזים לפי מפקדי מונטפיורי ראו קסלר, 2016, עמ' 1005-1006. בעניין

הדימויים של החלוקה ראו ברטל, תשס"ז, עמ' 170-187.

המבנה הארגוני של היישוב התבסס על מוסד ה'כולל', ששימש חלופה לקהילה המסורתית או סניף של הקהילות בפזורה (ואין לו קשר עם מסגרת לימוד התורה לאברכים הקרויה אף היא 'כולל'). הכולל סיפק שירותים חברתיים וכלכליים מגוונים והיה מופקד על חלוקה דיפרנציאלית של כספי ה'חלוקה' בין חבריו בהתאם למעמד הכלכלי או למידת ייחוסם וגדולתם בתורה. באופן זה נוצרה תלות מרובה של היחיד בקהילתו, ומתוקף כך נהנו הממונים המקומיים ממעמד סמכותי בכל ענייני הקבוצה ויכלו להתערב אף בענייניהם האישיים.

בעבור המהגרים שימש הכולל גם מסגרת חברתית ותרבותית, ובאמצעותו הם שאפו לשמר את זהותם הפרטיקולרית. דווקא באותה תקופה, שבה הוחלשו מוסדות הקהל על ידי השלטונות בארצות המוצא שלהם – ולעיתים אף בוטלו לחלוטין – הכוללים החסידיים התחזקו והפכו לגורם מכריע בשימור ההבדלים החברתיים והאידיאולוגיים שבין הקבוצות השונות. בדומה לחצר החסידית, שמילאה גם היא פונקציות שהיו בעבר באחריות הקהילה, השתלב הכולל במערכת הארגונית החסידית ובתהליכי האורתודוקסיזציה שעיצבו אותה מבחינה אידיאולוגית לאורך המאה ה-19.

שלושה גורמים מרכזיים פרסו חסותם מבחוץ על קהילות החסידים בארץ ישראל:
 1. ראשונים בזמן היו צדיקים ורבנים במזרח אירופה, שמעורבותם בארגון התמיכה הכלכלית ביישוב העניקה להם מעמד ויוקרה, שבזכותם יכלו למנות גבאים לאיסוף הכספים ולשמש מקור סמכות והשפעה על הקהילות שבארץ ישראל;
 2. ארגון הפקידים והאמרכלים באמסטרדם (להלן: פקוא"מ) שפעל במרכז-מערב אירופה, שהדמות הדומיננטית בו הייתה צבי הירש לעהרן (1784-1853). זה היה ארגון אורתודוקסי ריכוזי ששאף לעצב את היישוב כחברת לומדים וכמופת של שמרנות;¹⁸
 3. משה מונטיפיורי (1784-1885), שייצג את השתדלנות והפילנתרופיה וסימל בעשייתו את עלייתה של הפוליטיקה היהודית החדשה. בהתאם לכך פעל מונטיפיורי לקידום יוזמות של מודרניזציה מתונה ביישוב.¹⁹

בבואם לפתח את קהילותיהם נאלצו החסידים לתמרן בין כל הפטרונים הללו ובין האינטרסים והאג'נדות המנוגדות שייצגו.²⁰ השתייכותם של כלל בני היישוב הישן למערכת הכוללים עיצבה את ההגדרה העצמית והקבוצתית שלהם, וההזדהות עם הכולל הגדירה את מעמד הפרט ואת קיומו הכלכלי, החברתי והדתי. לכן אף שבארצות המוצא לא היו גבולות ברורים בין חסידים ל'מתנגדים' במישור החברתי-קהילתי, כאן הייתה חלוקה

18. מורגנשטרן, תשנ"ז, עמ' 389-409; ברטל, 1994, עמ' 64-73.

19. ברטל, 1990; גרין, 2005; בן-גדליה, 2018.

20. אסף, תשנ"ז, עמ' 276-302.

ברורה בין החסידים ובין ה'פרושים'. יתרה מכך, המבנה הארגוני הייחודי הזה תרם רבות גם להפרדה ברורה בין חסידים שהשתייכו לחצרות שונות.

דווקא הריחוק מחצרות הצדיקים הפך את ההזדהות הקבוצתית למשמעותית ולמקיפה יותר. ההבדל המוסדי הזה בא לידי ביטוי גם במעמדן של נשים בחברה החסידית. גם אם ננית, כדעתם של כמה חוקרים, כי בהוויה החסידית נשים עמדו בדרך כלל בשוליים, בין ברמה הקהילתית-המקומית בין בחצרות הצדיקים, הרי שבארץ ישראל היו הנשים חברות רשמיות בקהילת הכולל, לפחות בכל הקשור למערכת הכלכלית ולמסגרת החברתית-פוליטית.²¹

במפקדים השונים שבדקו את הרכב הקהילות נמנו הנשים לצד הגברים ברשימות הכוללים החסידיים. מקומן של הנשים בלט בעיקר בקטגוריית האלמנות, ששיעורן כאן היה גבוה בהרבה משיעורן בחברת המוצא, נוכח דפוסי העלייה ותפיסתה כמעשה של אדיקות דתית. הנשים הביאו את אדיקותן לידי ביטוי במגוון אופנים משלהן, למשל סביב אתרים קדושים, אך לא השתתפו ב'חברת הלומדים' האקסקלוסיבית ולא נשאו בתפקידים רשמיים כלשהם. בהקשר המזרח-תיכוני לא התאפשר להן להמשיך באותה המידה את עיסוקן בפרנסות שהיו האופייניות לנשים יהודיות במזרח אירופה, כמו רוכלות, סחר בשווקים וחנוונות.²²

הפריפריאליות הגאוגרפית והניתוק של חברת המהגרים מזירת ההתרחשות העיקרית של החסידות הצריכה יצירת תשתיות חברתיות חלופיות, שתחלפנה את אלו שנהגו בחצרות. עוד קודם לעלייתם התפרסמו מנהיגי שיירת העולים הראשונה שהגיעה לארץ ישראל בשנת 1777, ר' מנחם מנדל מוויטבסק ור' אברהם מקליסק, כצדיקים מן השורה הראשונה ברוסיה הלבנה. ניסיונותיהם להמשיך ולהנהיג את חסידיהם שהשאירו מאחוריהם, באמצעות איגרות שהחליפו ביניהם, נדונה לכישלון בשל היעדרו של הקשר הבלתי אמצעי בין החסיד ובין הצדיק – קשר שעמד תמיד בבסיס ההוויה החסידית. נוכח זאת הם נאלצו למנות את ר' שניאור זלמן מלאדי מייסד חסידות חב"ד למנהיג במקומם.²³

מאז ולאורך המאה ה־19 לא היו חסידים במזרח אירופה ששמרו על זיקה לצדיק שעלה לארץ ישראל, ואילו העולים החסידיים המשיכו להיות כפופים לצדיקים במזרח אירופה. דמויות חסידיות דומיננטיות שהיגרו לא תפקדו כצדיקים של ממש ולא הקימו חצרות

21. על נשים בחסידות ראו רפפורט-אלברט, 2018, עמ' 318-367; וודד'נסקי, 2018, עמ' 43-86; קויפמן, 2019.

22. טרם נכתב מחקר שיוחד לנשים או לסוגיות מגדריות בחברה החסידית ביישוב הישן. על נשים ביישוב באופן כללי ראו שילה, 2002; שילה, תשס"ב. בקרב הנשים החסידיות בירושלים התפרסם שמה של חנה רחל ורבמאכר, 'הבתולה מלודמיר', שהגיעה לירושלים בסביבות שנת 1859, אך היא הייתה בהחלט מקרה יוצאת דופן; דויטש, 2003, עמ' 190-211.

23. אטקס, תשע"ב, עמ' 23-40; קויפמן, 2020.

של ממש. במקום דפוסי המנהיגות החסידיים שנבנו על ייחוס ושארות בשור הושתתה המנהיגות המקומית על סגולות הכריזמה האישית ועל הפגנת יכולת ארגונית מעשית. כמו בארצות המוצא, גם בארץ ישראל התבססה זהותו כל אחד מהחסידים על השתייכותו לחצר, לשושלת או לזרם מסוים, ובהתאם לכך התפלגו גם החסידים המקומיים על בסיס פרטיקולרי. בראשית התקופה שאנו עוסקים בה היו החסידים מאוגדים במסגרת ארגונית אחת, 'כולל ווהלין' (שנקרא גם 'כולל החסידים'), שמרכזיו היו בירושלים ובצפת. עם זאת במשך השנים חלו פיצולים רבים בהרכב הכוללים בעקבות מחלוקות פנימיות וטענות לקיפוח בכספי החלוקה. שינויים במרכזי החסידות במזרח אירופה, ובהם מאבקים בין חצרות והיווצרותן של שושלות חדשות, השפיעו גם הם על מבנה הקהילה בארץ ישראל. חסידים של אותה החצר השתייכו לעיתים לכוללים שונים, אך על פי רוב נשמרה אחידות של מוצא גאוגרפי או של נאמנות לחצר בכל אחד מהכוללים (חלק מהפיצולים בכוללים נדונים בהמשך מאמר זה).

הסכסוכים החוזרים בין העדות ובתוך הכוללים גרמו לתמורות במעמדן, בגודלן ובחשיבותן של הקהילות, אך היו כוחות משיכה ודחייה רבים שקבעו את גורלן. פגיעתן של מגפות קשות, אסונות טבע והתקוממויות מקומיות מחד גיסא ושיפור דרכי התחבורה והתקשורת מאידך גיסא היו הרי גורל בעבור הקהילה החסידית.²⁴ מובן שגם למצב הפוליטי והכלכלי בארצות המוצא הייתה השפעה על קצב ההגירה ועל ממדי התמיכה בעולים. השלטונות ברוסיה ובאוסטריה הטילו מגבלות על העברה בלתי מבוקרת של כספים אל תחומי האימפריה העות'מאנית.²⁵ מפנה חשוב בתולדות הקהילה חל בתקופת השלטון המצרי של מוחמד עלי בארץ ישראל (1831-1840) שהיה ליברלי יותר כלפי המיעוטים הנוצריים והיהודיים, ערך רפורמות לכלליות ושיפר את רמת הביטחון.²⁶ התנאים המשופרים הביאו לגידול במספר העולים, שהמשיך גם לאחר חזרתו של השלטון העות'מאני ב-1840, שהיה מחויב לרפורמות החדשות (התנזימאט), שכללו הענקת שוויון לנתינים הלא-מוסלמים.²⁷ עם התגברות מעורבותן של מעצמות אירופיות בנעשה באימפריה העות'מאנית בשנות הארבעים גדלה אף ההתעניינות של יהודי אירופה בנעשה בתחומה והוסבה תשומת לב פוליטית ותקשורתית יתרה לנעשה בארץ ישראל.²⁸ במסגרת הסכמי הקפיטולציות פרסו קונסוליות אירופיות את חסותן על יוצאי אירופה ביישוב, ובעקבות זאת הוטב מעמדם המשפטי והפוליטי. אירועים אלו עיצבו את המבנה העדתי של היישוב הישן עם דומיננטיות

24. מורגנשטרן, תשמ"ה, עמ' 66-93.

25. מורגנשטרן, תשנ"ז, עמ' 91-112; מורגנשטרן, תשס"ז, עמ' 245-262; מנקין, תשס"ט.

26. קרגילה, תש"ן.

27. ברטל, 1994, עמ' 41-48.

28. פרנקל, תשס"ג, עמ' 121-160.

של הקהילה האשכנזית.²⁹ רוב החסידים שהשתייכו לכולל ווהלין באו מהאימפריה הרוסית, שלא גילתה עניין רב בגורלם של נתיניה בארצות אחרות, ולכן עברו מרביתם לחסות הקונסולים של בריטניה או אוסטריה.³⁰ כללית העניקו השלטונות העות'מאניים חופש דת ופולחן לעדות השונות, והמגבלות החוקיות העיקריות על התפתחותן של הקהילות נגעו בעיקר לבניית בתי כנסת ומבני ציבור.³¹

זהו הבדל בולט לעומת מצבה של החסידות בארצות המוצא, שנאלצה להתמודד על מקומה בארגון הקהילתי והייתה נתונה לרגולציה ולחקירות שונות מצד השלטונות, שהשיתו עליה מגבלות שונות. נוסף על כך המאבק התרבותי בין חסידים למשכילים, שלבש צורות שונות במהלך כל התקופה, נגע לכאורה פחות לחסידים שחיו בארץ ישראל, אך בפועל הם נאלצו לנהל מאבקים על ציונה השמרני של קהילתם, וגם להתמודד ישירות עם קבוצת האשכנזים הלא־חסידית במישור הכלכלי והתרבותי. החסידים המקומיים חיו לצד מהגרים יהודיים מתפוצות אחרות ובהקשרים שונים לחלוטין של סביבה אתנית־דתית.

למרות ההפרדה הארגונית והתחרות הכלכלית ביניהם הייתה למפגשים הללו השפעה ניכרת על חיי היומיום, על מנהגייהם, על לבושם, על שפתם ועל כלכלתם של החסידים, ועם זאת הם הצליחו לשמר את תרבותם הייחודית במסגרת הקורפורטיבית.³² תהליכי האורתודוקסיזציה של החסידות, שהוצאו במחצית השנייה של המאה, התפתחו באופן ובקצב שונים בארץ ישראל, אך היו חלק מאותה מערכה של התגוננות תרבותית. החסידים ביישוב התמודדו עם גרסה מרוככת של מודרניזציה, שיובאה בעיקר על ידי סוכני תרבות אירופיים, ורובם נקטו הסתגרות תרבותית, שהתפתחה לימים לקנאות דתית, נוכח עלייתה של הלאומיות היהודית.

בכל התקופה שאנו עוסקים בה היו ממדי הגירת החסידים לארץ ישראל מצומצמים, בשל ריחוקה ממרכזי התרבות שלהם והאתגרים הכלכליים והחברתיים שהקשו מאוד את חיי העולים. למרות זאת, כפי שאפשר לראות בטבלה שלהלן, החסידים שמרו על רוב בקרב היישוב האשכנזי במשך כל התקופה. בחברון התגבשה קהילה חסידית קטנה; בירושלים, שהייתה מרכזו של היישוב הישן, השתייכו רוב האשכנזים לכולל הפרושים, ואילו רוב החסידים חיו בצפת ובטבריה.

29. ברור, ת"ש; פרידמן, תשמ"ג; מעוז, 1975, עמ' 142-163.

30. פין, 1878, א, עמ' 113-122, ב, עמ' 57; הופמן, תשמ"ד.

31. קרק, 1984.

32. ראו לדוגמה הררי, 2017.

אשכנזים וחסידים ב'ארבע ערי הקודש'

השנה	העיר	חסידים		אשכנזים לא חסידים		סך הכול אשכנזים		שיעור החסידים מקרב האשכנזים
		מספר	שיעור באחוזים	מספר	שיעור באחוזים	מספר	שיעור באחוזים	
1839	ירושלים	38	3.4	417	88.2	455	28.9	8.4
	צפת	543	49.2	28	5.9	571	36.2	95.1
	טבריה	379	34.3	0	0.0	379	24.0	100.0
	חברון	144	13.0	28	5.9	172	10.9	83.7
	סך הכול	1,104	100.0	473	100.0	1,577	100.0	70.0
1855	ירושלים	696	24.1	1154	95.7	1,850	45.2	38.0
	צפת	1246	43.2	52	4.3	1,298	31.7	96.0
	טבריה	803	27.8	*0.0	0.0	803	19.6	100.0
	חברון	142	4.9	0.0	0.0	142	3.5	100.0
	סך הכול	2,887	100.0	1,206	100.0	4,093	100.0	71.0
1880	ירושלים	2,088	28.0	4,708	96.7	6,796	55.0	31.0
	צפת	3,890	52.1	170	3.3	4,060	32.9	96.0
	טבריה	1,000	13.4	*0.0	0.0	1,000	8.1	100.0
	חברון	489	6.5	*0.0	0.0	489	4.0	100.0
	סך הכול	7,467	100.0	4,878	100.0	12,345	100.0	61.0

מקור: קרלינסקי, תשנ"ט, עמ' 156.

* חסרים נתונים מפורטים על החלוקה בין עדות האשכנזים בטבריה בשנים 1855 ו-1880 ובחברון בשנת 1880. ההערכה היא כי מספרם של הלא-חסידים היה קטן, ולא משמעותי מאוד מבחינה סטטיסטית (ראו קרלינסקי, תשנ"ט, עמ' 152, 156-157).

הגידול הדמוגרפי של הקהילות החסידיות נבע מהגירה בראש ובראשונה. הריבוי הטבעי היה מתון ביחס לקהילות האם.³³ ככלל, האוכלוסייה הייתה מבוגרת למדי, ולמרות המאפיינים המשפחתיים המובהקים של ההגירה היא התאפיינה בגילם המבוגר של המהגרים, בשיעור די גבוה של אלמנים ואלמנות, שביקשו לחיות את אחרית ימיהם בארץ הקודש, ובמשפחות ללא ילדים. שיעור הפריון היה נמוך בשל נטייה לנישואי בוסר, תזונה לקויה ותנאי תברואה ירודים.³⁴ עם זאת ברבות השנים התגבשה קבוצה ניכרת של חסידים שהיו ילידי הארץ.

33. קרלינסקי, תשנ"ט, עמ' 162-171.

34. שמלץ, תשל"ג; שיף, תשע"ג.

ומתוכה צמחה מנהיגות מקומית שהיטיבה להתנהל במרחב הפוליטי והתרבותי לרווחת הקהילה. בארץ ישראל גם לא היה מאגר אנושי בעל פוטנציאל להצטרף אל החברה החסידית, וכך התבססה הקבוצה על העולים מאירופה ועל צאצאיהם בלבד.

הקהילות בגליל: צפת וטבריה

מקרב חבורות החסידים הראשונות שבמרכזן עמדו הבעש"ט ותלמידיו עלו לארץ ישראל אישים אחדים, ובהם ר' גרשון מקוטוב (1747), גיסו של הבעש"ט, ושניים מתלמידי הבעש"ט – ר' מנחם מנדל מפרמישלן ור' נחמן מהורודנקה – שהתיישבו בטבריה בשנת 1764.³⁵ בהתאם לאופיין של אותן החבורות, בזמן שבו טרם התגבשה החסידות כתנועה חברתית מובחנת הגיעו העולים הללו כמו רבים אחרים מקודמיהם ומבני זמנם כיחידים, נעדרי זהות 'חסידית' נבדלת, ונטמעו בקהילה המקומית. על קהילה חסידית של ממש בארץ ישראל אפשר לדבר רק לאחר עליית החסידים המפורסמת בשנת 1777.³⁶ שיירת העולים בראשות תלמידי המגיד ממעזריטש הגיעה לצפת, שנהנתה ממעמד ייחודי בשל המורשת המיסטית והמשיחית ובשל קרבתה לקברי צדיקים בגליל. בשל מתיחות ששררה בינם ובין הקהילה המקומית הוותיקה עברו מרבית החסידים לטבריה.³⁷

עם התגבשותה של החסידות והתפשטותה אל מרחבים חדשים התגברה עליית חסידים גם מפלכי אוקראינה ומגליציה, ובהם כמה אישים ידועים כמו ר' יעקב שמשון משפיטובקה (1794) ור' זאב וולף מטשרניאוסטרה (1798). בשל סכסוכים פנימיים בקהילת חסידי טבריה עברו חלק מהחסידים בחזרה לצפת, שבה התגוררו רוב בני היישוב האשכנזי. כך הפכה צפת בהדרגה למרכז החסידי בארץ ישראל.³⁸

בראשית המאה ה־19 הצטרפו אל חסידי צפת עולים נוספים, ובהם ר' דוד שלמה אייבשיץ (1809) ור' חיים טירר מצ'רנוביץ (1813), שכבר נודעו כרבנים חשובים וכמחבריהם של ספרי הלכה ודרשות.³⁹ כך הפכה צפת לבירת החסידים, ואילו הקהילה בטבריה,

35. שטימון'כ"ץ, תשמ"ז, עמ' 11-20; השל, 1985, עמ' 44-112; ברנאי, תשפ"ב, עמ' 336-354. על נסיעת הבעש"ט עצמו לארץ ישראל ראו קויפמן, תשע"ה; מרק, תשע"ז.

36. אסף, תשנ"ו. מחקרים רבים עסקו בשאלת המניעים לעליית החסידים. מגוון הדעות בעניין חשוב זה מובא אצל אטקס, תשע"א, ובתגובתו של מורגנשטרן, תשע"ה, עמ' 473-476.

37. וילנסקי, תשמ"ח.

38. רשימה בסיסית של עולים חסידיים לארץ ישראל במאה ה־19 ראו אצל אלפסי, תש"ע, עמ' 192-208, 422-500.

39. ראו עליהם: גולדשמידט, תשפ"ב, עמ' 23-33; וקס, 2006.

שנפרדה ממנה באופן פורמלי רק בשנת 1831, עמדה בצילה לאורך כל התקופה שאנו עוסקים בה.⁴⁰

מורכבותה של הקהילה באה לידי ביטוי למשל בדמותו של ר' גרשון מרגליות, ששימש רבה של קהילת סקלט (Skalat) שבגליציה, אשר לאחר שהגיע לצפת בשנת 1811 שימש ממונה של כולל ווהלין. בשנות מנהיגותו של מרגליות הוא הרבה להסתכסך עם קבוצות אחרות בעיר ועם ראשי הפקוא"מ והואשם בהתנהלות בעייתית בכספי החלוקה.⁴¹

התגברות העלייה בשנות השלושים, שנות שלטונו של מוחמד עלי, הזרימה כוחות חדשים לקהילה המסוכסכת. בשנת 1831 בא ישראל ב"ק (1797-1874) מברדיצ'ב לצפת והקים בה בית דפוס שהעסיק עשרות פועלים. הוא ובנו ניסן (1815-1889) היו יזמים פעלתניים, ותרמו רבות לפיתוחה של הקהילה בצפת ואחר כך גם בירושלים.⁴² כשנתיים אחר כך הצטרף ר' אברהם דוב מאוורוץ' (Owruetz; 1765-1840), שהיה רבה של ז'יטומיר ופעל לצדיק'משה' תחת ההגמוניה של צדיקי אוקראינה המפורסמים ר' ישראל מרוז'ין ור' מרדכי מצ'רנוביל, והפך במהרה למנהיג הנמרץ והנערץ של החסידים.⁴³ ר' אברהם דוב יסד בית מדרש חסידי שנהנה מתרומות של משה מונטיפיורי, ובו התרכזו חסידי צפת. הוא ייבא לצפת דפוסים חברתיים שהזכירו מעט את אלה של החצר החסידית המזרחאירופית ואף שימש מנהיג רוחני לקהילתו וגם עסקן נמרץ.⁴⁴

בניגוד ליחסים המתוחים בין חסידים לפרושים בירושלים (ראו להלן), בצפת נרקמה מערכת יחסים קורקטית שאפשרה חיים בצוותא למרות התחרות הכלכלית בין הקבוצות. תרמה לכך מתיחות מוקדמת בין אשכנזים לספרדים בעיר, אך זו הייתה גם תוצאה של מנהיגותו הפרגמטית של ראש כולל הפרושים בצפת ר' ישראל משקלוב (1770-1839), תלמידו של הגאון מווילנה שעלה לארץ ישראל בשנת 1809, שהשכיל להכיל את משקעי המאבק האידיאולוגי ולקיים שיח עם החסידים המקומיים.⁴⁵ מעדויות שונות עולה כי בין ר' ישראל לר' אברהם דוב שררו קשרי ידידות עמוקים ורציפים שכללו אף מאפיינים חסידיים: "ואפילו הרב ר' ישראל, שהוא מפרושים, שלח לו קוויטל משמו ושם אמו להתפלל עבורו, וגם שלח לו מעות על פדיון כשהיה חולה רחמנא ליצלן".⁴⁶ ר' ישראל ניהל משא

40. קרלינסקי, תשנ"ט 158-159.

41. אסף, תשנ"ב, עמ' 245-249. על העלייה מגליציה בימיו ראו גלבר, תש"ג.

42. מורגנשטרן, תשנ"ז, עמ' 439-449. על היזמות של משפחת ב"ק ראו י' ב"ק, "עת לדבר", **חבצלת**, 11 בינואר 1872, עמ' 2-3; ברטל, 1994, עמ' 119; מלאכי, תשכ"ד.

43. בויס, ת"ר, עמ' 19. על דמותו ראו בהרחבה: אסף, תשנ"ב.

44. אסף, תשנ"ב, עמ' 252-256.

45. גלמן, תשס"ז, עמ' 25-29.

46. מתוך איגרת למשה מונטיפיורי, מצוטט ע"פ אסף, תשנ"ב, עמ' 255.

ומתן עם החסידים על כספי החלוקה והגיע איתם לפשרות שאפשרו את התבססותן של שתי הקהילות, והוא שימש בורר מוסכם בסכסוכים כספיים בין הכוללים החסידיים.⁴⁷ שנות השלושים של המאה ה־19 היו תקופה מאתגרת במיוחד בעבור היישוב היהודי בגליל. בקיץ 1834 פרץ מרד הפלחים נגד מוחמד עלי, שבמהלכו נערכו פרעות ביהודים ורכושם נבזז.⁴⁸ בתוך כך התפלגה עדת החסידים בצפת: מקצתם נותרו בעיר עם גרשון מרגליות, ואחרים, שתמכו בר' אברהם דוב, גורשו ממנה.⁴⁹ בעקבות האירועים, ובשל טענות לשחיתות של מרגליות וסיעתו בכספי פיצויים שהושגו בהתערבות הקונסולים הזרים, הלכו והעמיקו הסכסוכים בין העולים יוצאי רוסיה ובין מי שבאו מגליציה, ובסופו של דבר החליטו ראשי הפקוא"מ למנות רשמית את ר' אברהם דוב לראש כולל החסידים.⁵⁰

ב־1 בינואר 1837 החריבה רעידת אדמה עוצמתית את צפת ואת טבריה ופגעה פגיעה אנושה בקהילות היהודיות שלהן.⁵¹ באלפי ההרוגים נמנו כ־800 קורבנות מקרב קהילות החסידים.⁵² מאמצי השיקום נמשכו זמן רב, ולעזרת החסידים התגייסו מנהיגים חסידיים מרוסיה ומפולין. בשלהי העשור סבלו יהודי הגליל גם מבצורת קשה וממיתון כלכלי, ובקיץ 1838 שוב הופנתה כנגדם אלימות קשה במהלך מרד הדרוזים נגד השלטון המצרי. המכות החוזרות שניחתו על יהודי הגליל הטו לבסוף את המאזן הדמוגרפי של היישוב האשכנזי: רוב בני כולל הפרושים בצפת עברו לירושלים, וצפת הייתה למעוז החסידים. גם הקהילה האשכנזית בטבריה – כמחצית מהאוכלוסייה היהודית בעיר לכל אורך התקופה – הייתה מעתה רובה ככולה חסידית.

עם פטירתו של ר' אברהם דוב פרצה מחלוקת קשה וממושכת על השליטה בהנהגת הקהילה החסידית בצפת. הדמויות המרכזיות במאבק זה היו ר' יעקב דב מרומאן (1794-1858) – ממקורביו של ר' ישראל מרוז'ין וחמיו של ניסן ב"ק – ור' שמואל הלר (1803-1884) שהגיע לצפת כילד ולא השתייך לחצר חסידית מסוימת.⁵³ היריבות בין השניים שיקפה את המערכת הפוליטית הסבוכה של היישוב ופטרונו: בהלר תמכו ראשי ארגון הפקוא"מ וגם חכמי הספרדים בצפת, ואילו הרב מרומאן נתמך על ידי הרבי מרוז'ין וזכה לגיבוי ממשלה מונטיפיורי. בעקבות המאבק המתמשך ביניהם התערער מצבו הכלכלי של כולל החסידים לאחר שחל פיצול ארגוני באיסוף כספי החלוקה שהחלו מגיעים לידיהם

47. תכתב זאת, תר"ה.

48. קרגילה, תשמ"ג; אביר, תשע"ה.

49. בן־צבי, תשכ"ט, עמ' 114-118.

50. אסף, תשנ"ב, עמ' 149-151.

51. בן־צבי, תשמ"ג; אליאב, תשנ"ו.

52. להערכות השונות בדבר מספרי ההרוגים ראו מורגנשטרן, תשמ"ה, עמ' 87-88.

53. ראו עליו בהרחבה: אמבון, 2016.

של שני האישים ותומכיהם ממקורות נפרדים.⁵⁴ למרות הניסיונות להביא לפשרה ביניהם נמשכה המתיחות בין הפלגים היריבים שהקשתה על התנהלותה של הקהילה כולה. לדוגמה, בימי ביקורו של מונטיפיורי בצפת בקיץ 1849 ניסו שניהם לזכות באמונו והציגו לפניו מפקדים נפרדים של הקהילה.⁵⁵

בשנת 1848 בערך הוקם 'כולל ורשה', שהיה משותף ליוצאי פולין המרכזית, חסידים ולא-חסידים כאחד, והלך התמנה לעמוד בראשו בתמיכתם של רבנים וצדיקים בפולין.⁵⁶ בזכות כישורו הארגוני ופיקחותו הפוליטית הוכר הלך כראש הקהילה האשכנזית. הוא שילב במנהיגותו רבנות מסורתית, יכולות מאגיות-רפואיות והכוונה אידאולוגית. מנהיגותו של הלך סימלה את התחזקותה של שכבה ארץ-ישראלית ילידית עצמאית, שהייתה מעורה מקודמותיה בתרבות הארץ-ישראלית ושהשכיחה לתמרן בסבך הפוליטי ולבצר את ביטחונה ואת צביונה האורתודוקסי של הקהילה.⁵⁷

הפרגמטיזם של הלך ואנשיו גרמו שבצפת, יותר מבשאר הקהילות, התגברה הקריאה לפרודוקטיביזציה ולעבודת אדמה מתוך היישוב הישן. מהלך כזה נועד לשפר את המצב הכלכלי והתדמיתי של הקהילה ולא נבע ממניע אידאולוגי, שכן גם מי שקידמו אותו הביעו את התנגדותם הנחרצת לתהליכי מודרניזציה מקיפה בתחומים אחרים בחיי היישוב. בכל אחד מביקוריו של מונטיפיורי בעיר (האחרון שבהם היה בשנת 1875) פנו אליו קבוצות של יהודים מקומיים וביקשו את עזרתו בקידום יוזמות כלכליות, אף כי רובן לא יצאו לבסוף אל הפועל.⁵⁸

בשל הגידול באוכלוסייה ובעקבות חוק חדש שהתיר לזרים לרכוש אדמות העמיקו היוזמות ההתיישבותיות בראשית שנות השבעים של המאה ה-19. ניסיונות ההתיישבות הראשונות בעין זיתים ובגיא אוני (1874) נעשו בתמיכתם המלאה של ראשי הכוללים, והם הקדימו את התפתחותה של המושבה ראש פינה עם הגעתם של בני העלייה הראשונה למקום.⁵⁹ תופעה מעניינת שתועדה בצפת היא עיסוקם של החסידים בייצור משקאות אלכוהוליים ושיווקם, ענף כלכלי שיובא ממזרח אירופה אל הסביבה המוסלמית, שאסרה על כך. תרבות השתייה התדרדרה לפרקים להתמכרות ולגילויי אלימות, והקהילה נאלצה לפרסם תקנות להסדרת התחום.⁶⁰

54. אמבון, 2016, עמ' 82-92.

55. שיף, תשע"ג; אמבון, תשע"ד.

56. על כולל ורשה: דודסון, תשע"ג; בן-גדליה, 2023.

57. אמבון, 2016, עמ' 126-148.

58. קניאל, תש"ס, עמ' 228-242; ברטל, 1994, עמ' 100-160.

59. אמבון, 2016, עמ' 190-217.

60. אמבון, 2016, עמ' 181-186, 215-216.

לאחר שנים של שקט יחסי במהלך שנות השבעים והשמונים נתגלעו שוב מחלוקות שהסעירו את בני הקהילות. כמה מבני הדור הצעיר קראו תיגר על מנהיגותו של הור, ולצד כתבי פלסטר מושחזים שכתבו התמלאה העיתונות היהודית האירופית בדיווחים ובמאמרי פולמוס על הנעשה בארץ ישראל. דיווחים אלה הם מקור היסטורי חשוב ביותר להכרת האתגרים החברתיים שהתפתחו ביישוב ערב העליות הלאומיות.⁶¹ שלל המאבקים הללו, שלא נוכל להרחיב עליהם במסגרת המאמר הזה, התנהלו לכאורה בערוצים נפרדים, אך ביחד הם שיקפו את התמורות התרבותיות שחדרו אל היישוב הישן, את חולשותיו ואת פגמיה של הפוליטיקה הישנה שהמשיכה לנהל אותו. הביקורת חשפה את התככים בכללים ואת הבעיות החברתיות שנקשרו למערך הכלכלי של כספי החלוקה.

המתח הפוליטי וביקורת המנהיגות לוו במתיחות כללית, שהובילה לאטומיזציה נוספת במערכת הכוללים החסידיים. בסוף שנות השישים התפצל כולל אוסטריה, שאליו עברו יוצאי גליציה בשנת 1851, לשלושה כוללי משנה (לבוב, קוסוב וויז'ניץ).⁶² בני כולל ווהלין וכולל אוסטריה ניצבו משני צדי המתרס במחלוקת צאנז-סדיגורה, שנסבה על אורח החיים הראוותני שהונהג בחצרות בית רוז'ין. אביה של שושלת צאנז, ר' חיים הלברשטאם (1797-1876), צדיק למדן וקנאי, ראה באורח חיים זה סטייה מהדרך החסידית המקורית וקרא להחרים את חסידויות בית רוז'ין-סדיגורה.

המתח בין תומכי שתי הקבוצות והשתתפותם של חלק מהחסידים בחרם שהוטל על ר' חיים מצאנז קרעו את הקהילה והובילו לפרצי אלימות בלתי נשלטים.⁶³ חצרות שושלת צ'רנוביל, שהיו הדומיננטיות ביותר בפלכי אוקראינה, שלחו את כספי התמיכה שאספו ישירות אל חסידיהם בצפת, והם אף הקימו בה כמה קלויזים. המתח בין ובין חסידי חצרות סדיגורה הוביל לבסוף להתפצלותם של חסידי חצרות צ'רנוביל מכולל ווהלין ולהקמת כולל ז'טומיר.⁶⁴

העולים יוצאי רומניה הקימו בשנת 1877 את כולל מולדביה-זולכיה.⁶⁵ הפרושים וחסיד חב"ד בצפת, שתי קבוצות קטנות ושוליות למדי, השתייכו לכוללים שלהם, שמרכזן היה בערים אחרות (ירושלים וחברון). מספר מזערי של חסידי ברסלב, שהייתה אז חסידות קטנה ודחוייה, הגיעו לצפת ולטבריה, אך לא ידוע על התלכדותם לחבורה עד לראשית המאה ה־20.⁶⁶ התפצלותן של קהילות המשנה הייתה תוצאה של הסדקים החברתיים

61. תיאור מפורט ומאוזן ראו אמבון, 2016, עמ' 251-324.

62. על כולל זה ועל הפיצולים שחלו בו ראו אסף, תשע"ב, עמ' 232-233.

63. אסף, תשע"ב, עמ' 239-251.

64. אסף, תשע"ב, עמ' 232; שגיב, תשע"ד, עמ' 172-177.

65. גלר, תשנ"א.

66. מעט מאוד ידוע על חסידי ברסלב בארץ ישראל לפני סוף המאה ה־19. בשנת 1894 התיישב בירושלים ר' אברהם חזן (1849-1917), שהיה חוליה מקשרת חשובה לקראת התבססות ברסלב בגליל. ראו אסף,

והתרבותיים שניבעו בהן. בפועל היא באה לידי ביטוי במספרם ההולך וגדל של קלויזים (שטיבלעך) שנקראו על שמות החצרות באוקראינה ובגליציה שאליהן השתייכו הפלגים החסידיים. כפי שכתב לימים ש"י עגנון: "אין לך כל צדיק שבחוצה לארץ שאין לו קלויז בצפת".⁶⁷

הידיעות ההיסטוריות על אודות הקהילה החסידית בטבריה אינן רבות, והיא כמעט שלא נחקרה. לקהילת טבריה לא כמו מנהיגים מפורסמים כמו אלו שפעלו בצפת.⁶⁸ הקבוצה הדומיננטית בקרב חסידי טבריה הייתה החסידות הליטאית – חצרות שפעלו בפלכים הדרומיים של בלארוס – ומכאן נובעת גם ייחודיותה התרבותית לעומת שאר הקהילות שבארץ ישראל. צדיקי השושלת של קרליןסטולין, הוותיקה והחשובה שבחסידויות אלו, עודדו את חסידיהם לעלות לארץ ישראל, והיו מהצדיקים הפעילים ביותר בארגון כספי התמיכה בבני כולל ווהלין. קבוצה ראשונה של חסידי קרלין התיישבה בטבריה בשנות השלושים, בימיו של ר' אהרן השני (1802-1872), נכדו של מייסד השושלת, שהיה מנשיא הכולל.⁶⁹

לימים השתייכו חלק מהחסידים בטבריה לכולל ורשה ולכולל אוסטריה, ובשנת 1855 לערך נוסד כולל רייסין, שעם חסידיו נמנו גם חסידי קוברין ולכוביץ' – חסידויות שהתפתחו מתוך חסידות קרלין.⁷⁰ בשנים הבאות הצטרפו לכולל רייסין גם קבוצה מחסידי ר' אברהם ויינברג מסלונים (1803-1883). ברבות השנים הם הפכו לקבוצה הדומיננטית בחסידי טבריה, ובעקבותיהם הגיעו גם חלק מבני משפחתו. קהילת חסידי סלונים בטבריה התרחבה בעשורים האחרונים של המאה ה-19 והפכה למעין חלופה מקומית לחצרו של הצדיק ר' שמואל ויינברג (1850-1916), שאף ביקר את חסידיו בטבריה פעמים אחדות.⁷¹

בשנות השישים התבססו חסידי קרלין בעיר ורכשו את המבנה הישן שבו שכן בית הכנסת שייסד ר' מנחם מנדל מוויטבסק, מנהיג עליית החסידים הראשונה. המבנה נפגע ברעש האדמה שפקד את הגליל בשנת 1837. בשנת 1869 תמה מלאכת שיפוץ בית הכנסת ושמו הוסב ל'בית אהרן'.⁷² בשנת 1874 התפלגו חסידי קרלין מכולל ווהלין,

תש"ס, עמ' יג.

67. מצוטט מאסף, תשע"ב, עמ' 240. ראו גם צדרבוים, 1870; איילבום, תשמ"ב, עמ' 74-75; סטפנסקי, תשע"ז.

68. פנטליאט, תשע"ו.

69. רבינוביץ, תשכ"א, עמ' 76-78; שור, תשע"ח, עמ' 14-27.

70. סורסקי, תש"ס, א, עמ' 253-259. על ספרו של סורסקי ראו אסף, תשנ"ג.

71. סורסקי, תש"ס, א, עמ' 321-379.

72. בית כנסת אחר, זה ששימש את ר' אברהם מקליסק, שוקם כבר בשנות הארבעים, ובית כנסת קרלינאי נוסף נוסד בצפת בשנת 1870. ראו שור, תשע"ח, עמ' 1-6, 14-41, 47-49; בראון, תשע"ח, עמ' 95-96,

100-98.

למרות התנגדותם הנחרצת של ראשי הכולל, ויסדו את כולל קרלין.⁷³ לטענתם, ההתפלגות נבעה מקיפוח חלקם בכספי החלוקה, אך נראה שנוספה על כך גם שאיפתם לבסס את מנהיגותו ואת מעמדו של 'הינוקא', ר' ישראל פרלוב מסטולין (1858-1921), שהוכתר לצדיק בהיותו בן פחות מחמש שנים, לאחר פטירת אביו.⁷⁴ אף שייצג קבוצה קטנה של חסידים בלבד ולמרות מצבו הכלכלי הרעוע של הכולל הצעיר, הוא שימש בסיס להקמת מוסדות חינוך ודת נפרדים בעבור חסידי קרלין.⁷⁵ זוהי דוגמה מעניינת למהלכים שנועדו לחזק את המסגרת החברתית של החצר במזרח אירופה בעזרת העצמאות הארגונית והכלכלית של החסידים שעלו לארץ ישראל. בשנת 1880 נמנו בטבריה כאלף חברים בכוללי החסידים, ולהם שבעה בתי כנסת, שנוספו על אלו שיסדו העולים הראשונים.⁷⁶

ירושלים וחברון

לעומת הגליל, שנהנה מיציבות יחסית עד לראשית המאה ה־19, נאנקו יהודי ירושלים תחת קשיי קיום ניכרים. האשכנזים המעטים שהתיישבו בעיר נתפסו בעיני הסביבה ואצל הרשויות כיורשיה של החבורה השבתאית של ר' יהודה החסיד, שהתיישבה בירושלים בשנת 1700 – ובעיקר כאחראים לפירעון החובות שחבורה זו הותירה אחריה עם התפרקותה בשנת 1720.⁷⁷ לכן במהלך התקופה שבה נוסדו הקהילות החסידיות בגליל לא התגבשה קהילה דומה בירושלים.

עולי רגל מזדמנים מיעטו לבקר בה. ר' נחמן מברסלב למשל, שביקר בארץ ישראל בשנת 1798, לא הגיע לירושלים אף שכנראה רצה בכך בתחילה.⁷⁸ יש להניח שמבקרים נרתעו מהמצב הכלכלי או הביטחוני בעיר, אך ברור שהחסידים כקבוצה לא השקיעו מאמצים בפיתוחה של קהילה אשכנזית בירושלים כפי שעשו בצפת או בטבריה.⁷⁹ עוד בשלושת העשורים הראשונים של המאה ה־19 הייתה נוכחותם בה כה שולית, עד כי אפילו

73. ממוני כולל ווהלין הגישו למונטפורי מכתב זועם נגד התפצלותם של חסידי קרלין. ראו שור, תשע"ח, עמ' 160.

74. שור, תשע"ח, עמ' 152-160; שגיב, תשע"א, עמ' 154-155.

75. **הבצלת**, 14 במרץ 1878, עמ' 3: "בני הכולל הקטן הזה עניים מרודים המה ורובם בתי אבות בעלי נפשות רבות... נפשם ברעב ורעה תתמוגג". במפקד עצמאי שערך הכולל החדש בשנת 1875 נמנו בו כ־45 משפחות (80 נפשות בטבריה וכ־60 נפשות בירושלים) רובם ילידי פולסיה. ראו שור, תשע"ח, 164-180.

76. "עוד הפעם בערי הגליל", **הבצלת**, 12 בספטמבר 1889, עמ' 3. על מאבקים תרבותיים בטבריה ראו פריידין, תשמ"ב; מלאכי, תשס"א, עמ' 289-314.

77. ברנאי תשמ"ב, עמ' 164-169; ברנאי, תשפ"ב, עמ' 309-335; בן שמעון־פיקאלי, תש"ע.

78. גרין, תשמ"א, עמ' 77-81. גם תלמידו, ר' נתן שטרנהרץ מנמירוב, לא הגיע לירושלים בביקורו בשנת 1822.

79. לתיאור ראשוני של הקהילה החסידית בירושלים במאה ה־19 ראו גלמן, תשע"ו.

ראשי הפקוא"מ, שהיו בקיאים לפרטי פרטים בנעשה בארץ ישראל, טעו לחשוב שאין חסידים בכלל בירושלים.⁸⁰

היעדרם של החסידים מירושלים נבע בעיקר מבעיית ירושת חובות חברת ר' יהודה החסיד (בעיה שנפתרה בסופו של דבר), אך תרמה לכך גם המתחות עם קהילת הפרושים, שמנהיגם בירושלים היה המקובל ר' מנחם מנדל משקלוב, תלמידו של הגאון מוויילנה, שנודע כמתנגד אידיאולוגי לחסידות.⁸¹

לאחר שישב כשמונה שנים בגליל, בשנת 1816 הגיע ר' מנחם מנדל לירושלים וחיידש בה את היישוב האשכנזי.⁸² עד לפטירתו בשנת 1827 לא התבססה קהילה חסידית של ממש בירושלים, והחסידים המעטים שישבו בה הרבו להסתכך עם הפרושים על רקע כלכלי ואידאולוגי.⁸³ היריבות העמוקה בין הקבוצות מנעה כל אפשרות לשיתוף פעולה, כפי שנמסר בדיווח של ג'וזף וולף (Joseph Wolff), שפעל בירושלים מטעם 'החברה המיסיונרית הלונדונית להפצת הנצרות בקרב היהודים' מאפריל 1822. וולף כתב כך: "היהודים הפולנים היושבים בירושלים נחלקים לשלוש קבוצות... העוינות בין הקבוצות רבה כל כך שהפרושים מנסים למנוע מן הסיעה הפולנית [החסידים] להתגורר בירושלים, והקבוצות מאשימות האחת את השנייה בפני המושל התורכי".⁸⁴

קהילה חסידית של ממש התגבשה בירושלים רק בשנת 1838, לאחר עלייתו של ר' אהרן משה מגזע צבי מברודי (1775-1845). מתלמידיו של החוזה מלובלין. בתחילה היה מצבה הכלכלי של עדת החסידים הקטנה קשה מאוד.⁸⁵ על פי מפקד שנערך מטעמו של משה מונטיפיורי בשנת 1839, חיו בירושלים כ-2,500 יהודים. המיעוט האשכנזי כלל 417 פרושים ו-38 חסידים בלבד. חלק מהחסידים הללו עבדו לפרנסתם, אך גם הם היו תלויים למחיתם בכספי החלוקה, שהגיעו אליהם מקהילות המוצא דרך הכולל בצפת, עד שבשנת 1843 הוקם לבסוף כולל נפרד שאיגד תחתיו את החסידים בירושלים, חרף מחאת הפקוא"מ, שהתנגד למהלך.⁸⁶

80. כך טענו במכתבם לוויילנה בשנת 1822: ריבלין וריבלין, תשכ"ה, א, עמ' 195. ראו גם פרומקין, תרפ"ט, א, עמ' 153; לנדוי, תשכ"א.

81. וילנסקי, תש"ן, עמ' 314-318.

82. פרומקין, תרפ"ט, ג, עמ' 138-139; מורגנשטרן, תשס"ז, עמ' 49-11.

83. ריבלין וריבלין, תשכ"ה, א, עמ' 86-87.

84. וולף, 1822, עמ' 507. הובא אצל מורגנשטרן, תשס"ז, עמ' 39.

85. ראו מכתביו של ר' אהרן משה: ליבר, תרמ"ד, דף טו ע"ב; גוטמן, תשי"ב, עמ' 35.

86. כרבע מהחסידים בירושלים באותם הימים היו בני משפחתו של ר' אהרן משה. ראו אסולין, תשמ"ז, עמ' 170-169; בן-אריה, תשל"ז, עמ' 305-308. כמה שנים אחר כך נספרו כמאה חסידים בירושלים, אך נתון זה כלל מספר לא ידוע של מבקרים חסידיים מהגליל. ראו וילסון, 1847, עמ' 455.

בדומה לקהילות החסידיות בגליל, גם בירושלים התפצלו החסידים לקבוצות משנה על פי השתייכותם לחצרות הצדיקים במזרח אירופה. הקבוצה הדומיננטית ביותר בירושלים הייתה נאמני ר' ישראל מרוז'ין (1796-1850), פטרונו של כולל ווהלין מאז שנות השלושים.⁸⁷ השפעתה של חצר רוז'ין בירושלים התחזקה עוד יותר לאחר רעידת האדמה שפקדה את הגליל בשנת 1837 והחישה את מעברם של יהודים רבים מצפת ומטבריה לירושלים. היו בהם גם בני משפחת ב"ק, שעברה לירושלים בשנת 1840 או 1841 ועמדו מאחורי יזמות בנייה ופיתוח והקימו בה מחדש את בית הדפוס שלהם.⁸⁸

בהנהגת בני משפחת ב"ק החסידים תמכו גם בהקמת בית חולים יהודי בירושלים בשיתוף פעולה עם הספרדים, ובשנת 1856 היה ניסן ב"ק מהתומכים בהקמת בית הספר למל. עמדתם הייתה מנוגדת בתכלית לזו של הפרושים בירושלים, שהתנגדו להקמת שני המוסדות, והדבר מלמד כי באותה עת החסידים כבר זכו למעמד עצמאי בקהילה האשכנזית בעיר.⁸⁹ בהמלצתו של ניסן ב"ק פעל ר' ישראל מרוז'ין להכתרתו של מונטיפיורי לנשיא ארץ ישראל באנגלייה כחלק מהקשרים שטווה לרתימת הנדיב לטובת יהודי רוסיה מתוך אמונה בהשפעתו האדירה.⁹⁰

בשלהי ימיו של ר' ישראל מרוז'ין כבר היו חסידיו רוב בקרב חסידי ירושלים.⁹¹ תחת מנהיגותו של בנו, ר' אברהם יעקב מסדיגורה, גדלה התמיכה ביישוב החסידי, וכולל ווהלין הרחיב את השפעתו וגדל בהתמדה. בני משפחת ב"ק עצמם, שהיו נתינים אוסטריים, עמדו בראש כולל ווהלין, ואילו חסידים אחרים מיוצאי גליציה ובוקובינה הצטרפו לכולל אוסטריה. כמו בגליל, אנשי הכוללים הללו התייצבו משני עברי המתרס בעת המחלוקת שהסעירה את החסידים בגליציה, וחסידים סדיגורה בירושלים הכריזו חרם על ר' חיים מצאנז.⁹² הקהילה המשכיה לגדול עם הגעתם של חסידים מהגליל וזרם העולים שהתמיד גם בשנות הארבעים. עם זאת בשנת 1844 פעלו בירושלים רק שני בתי תפילה חסידיים בבתייהם הפרטיים של ר' אהרן משה ושל ישראל ב"ק: "לפרושים יש שני בתי כנסת [...] והם עומדים לבנות מחדש עוד אחד גדול, שעד כה עמד בחורבנו [...] החסידים מונים

87. על פעילותו של ר' ישראל מרוז'ין לטובת היישוב החסידי ראו אסף, תשנ"ז, עמ' 291-297. האהדה כלפיו עולה ממכתב של ר' אהרן משה, שבו תיאר חוויה מיסטית-משיחית שלו בשנת 1840 שהופיעה בה גם דמותו של הרבי מרוז'ין. ראו תפארת ישראל, תשמ"ח. על הציפייה המשיחית סביב שנת 1840 ראו מורגנשטרן, תשמ"ה, עמ' 38-65.

88. י' ב"ק, **מודעת זאת**, ירושלים תר"א; גראייבסקי, תרצ"ט; בניהו, תשכ"ו; הלוי, תשל"ו, עמ' 15-26.

89. מורגנשטרן, תשנ"ז, עמ' 307-326; בן-גדליה, תשע"א.

90. על פרשה זו ועל השלכותיה ראו אסף, תשנ"ז, עמ' 285-277; מורגנשטרן, תשס"ז, עמ' 320.

91. כך עולה מתזכירו של יוזף פיצמנו (Pizzamano), שהיה הקונסול האוסטרי בירושלים, המובא אצל אליאב, תשמ"ו, עמ' 67-71.

92. אסף, תשע"ב, עמ' 234-251.

כמאה נפשות, כולל מספר מבקרים מצפת ומטבריה, שבה מתגוררים בעיקר בני הקבוצה שלהם. להם יש שני בתי כנסת קטנים, אחד מהם הוא בביתו של רבי ישראל, שהוא מבעלי ההשפעה בקהילתם.⁹³

נוכח התקדמותם של הפרושים בבניית בית הכנסת המפואר שלהם על חורבת רבי יהודה החסיד התעוררו גם החסידים לפעולה לבניית בית כנסת משלהם שיסמל את נוכחותם בעיר. לצורך כך נרכשה כבר בשנת 1843 חלקת קרקע במימונה של החצר בסדיגורה, ובשלהי 1844 שיגר ר' ישראל מרוזין מכתב לראשי החסידים בירושלים, ובו האיץ בהם לבנות את בית הכנסת: "והיה לי למשיב נפש כי הצליח השם יתברך מגמת לבי כי זה חפצי ורצוני להיות בית הכנסת מיוחד להתפלל שמה כל קהל חסידים מגדולם ועד קטנם ביחד... לכן באתי במכתב לזרז אתכם שתיכף תראו להתאמץ בבנין בית הכנסת בזריזות".⁹⁴

ר' ישראל אף שלח סכום כסף ראשוני וחסידיו החלו לאסוף תרומות לקידום היוזמה, אך הבנייה עצמה התעכבה שנים רבות. היה קשה לקבל רישיון בנייה מהשלטונות הטורקיים, ורק לאחר התערבות הקונסול האוסטרי בירושלים הושג רישיון בשנת 1859. במהלך מסעו בחורף 1869 לחנוכת תעלת סואץ הגיע הקיסר פרנץ יוזף לירושלים, ובביקורו באתר בניית בית הכנסת אף הרים תרומה להשלמת הבנייה.⁹⁵ המבנה המרשים של 'תפארת ישראל' נחנך לבסוף בשנת 1872 בטקס חגיגי, והוא הפך לסמלם של החסידים בעיר.⁹⁶ זה היה המיזם האדריכלי הגדול והראשון מסוגו שנבנה מלכתחילה כמבנה ציבורי-חסידי, שכן עד אז נבנו מבני הציבור בתוך מתחמי חצרות הצדיקים. במזרח אירופה היו אומנם בשימושם של חסידים גם בתי כנסת מרשימים, אך הללו היו בדרך כלל מוסדות קהילתיים מסורתיים ותיקים, שלא נוסדו מלכתחילה על ידי חסידים ולשימושם. למרכז החסידי החדש בירושלים נקשרו אפוא משמעויות פוליטיות, אך לא נראה שיוחסו לו משמעויות אידאולוגיות או משיחיות כפי שייחסו הפרושים לבית הכנסת שלהם – 'החורבה'. הוא ביסס את המרכזיות של חסידות סדיגורה (ואחר כך בויאן) בתוך העולם החסידי בכללו והעניק לה ביטחון במסגרת המחלוקת החריפה שניהלה עם חסידות צאנז, שזלגה כאמור גם לארץ ישראל. מעתה היה גם לחסידים מרכז התוועדות גדול ומכובד ששימש מוקד דתי, תרבותי וקהילתי.⁹⁷

93. וילסון, 1847, עמ' 454-455. ראו גם הרוויץ, תר"ד, דף מ ע"א; "שלום ירושלים", **חבצלת**, 26 ביולי 1872,

עמ' 1. עד הקמת 'תפארת ישראל' הוקמו עוד כמה בתי כנסת חסידיים קטנים, ראו כהניו, תרל"ח, עמ' 11-7; גולדמן, תרמ"ז, עמ' 84.

94. רבינוביץ, תשס"ג, ב, עמ' 86-87.

95. "שלום ירושלים", **חבצלת**, 7 באוקטובר 1870, עמ' 2.

96. "חנוכת בית הכנסת המפואר תפארת ישראל", **חבצלת**, 23 באוגוסט 1872, עמ' 1-3.

97. במקום נפתחו גם מוסדות חינוך, ראו ספר החוקים, תרמ"ז.

כיפתו הגבוהה של בית הכנסת 'תפארת ישראל', שבלטה על קו הרקיע של ירושלים שבין החומות, הייתה ביטוי מקומי לשיא פריחתה של החסידות במזרח אירופה, והיא התחרתה עם הכיפה המרשימה של 'החורבה' ועם שאר הכיפות שייצגו את המקומות הקדושים לדתות האחרות שפעלו בעיר.

למרות הגידול הדמוגרפי והשכלול הארגוני, עד סוף המאה ה־19 עמדה הקהילה החסידית הירושלמית בצילו של כולל הפרושים. כשנה לאחר חנוכתו החגיגית של בית הכנסת 'תפארת ישראל' התלונן אחד מחסידי ירושלים וכתב: "אעיד לכם שפה עיר הקודש נמצאים הרבה פרושים, שכל הצדיקים הנוראים בשם קדושים עד הבעש"ט המה כקוף וכלא [=לא נחשבים] בעינים [...] והפרושים הם הרוב וחסידים הם מועטים"⁹⁸. נחיתותם היחסית של החסידים באה לידי ביטוי גם בתחום השיפוטי הדתי. בית הדין האשכנזי בירושלים פעל בחורבת רבי יהודה החסיד מאז שנת 1841, והיה מוקד פוליטי חשוב. בית דין חסידי שהוקם סביב שנת 1855 לא האריך ימים, ורק בשנת 1863 התחדשה פעילותו של בית דין ששילב גם דיינים חסידיים.⁹⁹ בית הדין החדש היה לצנינים בעיניהם של הפרושים, וגם הוא חדל לפעול בתוך זמן קצר. רק בשנת 1892 נוסד בית דין חסידי יציב בראשותו של הרב החב"די שניאור זלמן פרדקין מלובלין. באותה התקופה גם הוקצתה לחסידים חלקת קבורה נפרדת בהר הזיתים.¹⁰⁰

בשנת 1862 פתחו השותפים יחיאל ברי"ל, מיכל הכהן ויואל משה סלומון בית דפוס חדש, ששבר את המונופול, שהיה עד אז בידי משפחת ב"ק. הם החלו להדפיס את העיתון 'הלבנון', שהיה לשופרו של כולל הפרושים בירושלים.¹⁰¹ בצעד נגדי יסד בית הדפוס הוותיק את עיתון 'חבצלת', בעריכתו של ישראל דוב פרומקין, עיתון שהיה מזוהה עם עמדות החסידים והספרדים, והביע תמיכה באופוזיציה הפנימית שקמה בכולל הפרושים.¹⁰² עיתון 'חבצלת' הביא לקוראיו ידיעות חדשותיות וקרא להגברת העלייה ולהרחבת התמיכה הכלכלית ביישוב. בגיליונות המוקדמים של העיתון בלטו הדיווחים על המאמצים לבניית 'תפארת ישראל', והם אכן היו תמריץ להשלמתו כמה שנים אחר כך. חמישה גיליונות בלבד של עיתונו הספיק ב"ק להדפיס לפני שהשלטונות הטורקיים סגרו את שני בתי הדפוס, שלו ושל מתחריו, באביב של שנת 1864.¹⁰³ עיתון 'הלבנון' נדד מירושלים לפר"ז והוצא לאור שם, ואילו 'חבצלת' חזר להופיע בירושלים רק בשנת 1870. לעיתונות הארץ־ישראלית נודע תפקיד חשוב בהבאת ידיעות לדעת הקהל היהודית העולמית, והיא

98. אורנשטיין, תרל"ג, עמ' ט.

99. "עת בשורה", **חבצלת**, 30 ביולי 1863, עמ' 3; אמת ומשפט, תרכ"ג, עמ' כא.

100. פרומקין, תרפ"ט, ג, 248.

101. באר, תשע"ז, עמ' 38-43.

102. מלאכי, תשס"א, עמ' 98-212.

103. אילן, תשל"ח.

שימשה במה מרכזית לניהול מאבקים תרבותיים על אופיו של היישוב בעשרות השנים הבאות.

לצד בני כולל ווהלין הדומיננטי התגבשו קבוצות חסידיות נוספות בירושלים. בשלהי שנת 1850 הגיע לירושלים ר' משה בידרמן (1777-1851), בנו של ר' דוד, שהיה מייסד שושלת ללוב וחתנו של ר' יעקב יצחק מפישיסחה, 'היהודי הקדוש'. הוא עצמו אומנם נפטר זמן קצר לאחר מכן, אך צאצאיו התבססו בעיר בשנים שלאחר מכן. על שמו של בידרמן נקרא בית הכנסת 'אהל משה', שיסדו שני בניו, ר' יצחק דוד (1815-1887) ור' אלעזר מנחם מנדל (1827-1883), שעמדו בראש עדת החסידים הקטנטנה.¹⁰⁴ לאחר פטירתם של הבנים עברה הנהגת החסידים לנכדיו, שפתחו בשנת 1886 את ישיבת 'חיי עולם', שכללה גם תלמודי תורה בעבור ילדי הכוללים שפרשו מהוועד הכללי של הכוללים שעמד תחת שליטת הפרושים.

מוסדות 'חיי עולם' קראו תיגר על הדומיננטיות של מוסדות 'עץ חיים' מיסודם של הפרושים, וכמה מגדולי הרבנים בפולין, ובהם ר' חיים אלעזר וקס מפיוטרקוב ור' יהושע טרונק מקוטנה, פרסו עליהם את חסותם.¹⁰⁵ ר' דוד צבי שלמה בידרמן היה פעיל בולט בכלל ורשה, ולקראת סוף המאה ה-19 אף עמד בראש היוזמה להקמת שכונה חדשה מחוץ לחומות העיר העתיקה בעבור יוצאי פולין, היא שכונת 'בתי ורשה'.¹⁰⁶ בימי נכדיו של ר' משה בידרמן התקרבו חסידי ללוב אל חסידות קרלין, שהייתה דומיננטית יותר בטבריה אך יסדה בית כנסת גם בירושלים, ובסופו של דבר נטמעה הקבוצה אל תוך עדת חסידי קרלין. נוצר כאן מצב נדיר בדברי ימיה של החסידות, שבו בני שושלת אחת הפכו לחלק אינטגרלי מחסידות אחרת, ואף קיבלו עליהם את מנהגיהם השונים. המבנה החברתי של הקהילה בארץ ישראל הוא שאפשר התמזגות שכזו של שתי עדות, שבאו מרקעים שונים וממרחבים שונים.

ברבע האחרון של המאה ה-19 הסתעפה התפלגות החסידים לכוללי-משנה על בסיס גאוגרפי מצומצם ולפי הזהות השושלתית. עוד בסוף שנות השבעים מנה עיתון 'הלבנון' תריסר כוללים אשכנזיים בירושלים, שברבים מהם היו גם חברים חסידיים, ואלו הם: הו"ד (הולנד ודויטשלנד), ורשה, סובאלק, וילנה וזאמוט, הורודנה, סלונים, מינסק, רייסין, שומרי החומות (הונגריה), ווהלין, אוסטריה, חב"ד.¹⁰⁷

לכוללים הללו נוספו בהמשך כמה כוללים נוספים. בכלל ווהלין הוותיק התנהלו מאבקי כוח ושליטה תכופים. לדוגמה, לאחר פטירתו של ר' אברהם יעקב מסדיגורה, בשנת 1883,

104. חבצלת, 1872; גלמן, 2018.

105. זאת תורת הבית, תרפ"ט, עמ' 5-13; שלמון, תשנ"ב, עמ' 284-288.

106. הצבי, 9 ביולי 1886, עמ' 1; בן-אריה, תשל"ט, עמ' 264-266.

107. בן-אריה, תשל"ט, עמ' 404.

נמסרה נשיאות הכולל לבנו ר' יצחק מבויאן; אך ב־1891 החל מאבק בין הצדיקים על התפקיד ששימש סמל של מעמד בעיני החסידים.¹⁰⁸ בד בבד עם תהליכי הפיצול נקשרו תולדות החסידות בירושלים עם מהלכי היציאה מן החומות. נוכחות חסידית מאורגנת מחוץ לחומות נרשמה כבר בשנת 1878, כאשר נחנכה מצפון לשער שכם שכונה קטנה ששמה 'קריה נאמנה', שכונתה גם 'בתי ניסן ב"ק'.¹⁰⁹ אך לפריצת גבולותיה של העיר העתיקה היה גם מחיר. בהדרגה הלכה ונחלשה הנוכחות החסידית שבין החומות, ובעקבותיה ירדה קרנו של בית הכנסת 'תפארת ישראל', שהיה גולת הכותרת החסידית בירושלים.

הקהילה היהודית בחברון הייתה הקטנה שבארבע ערי הקודש, ועד להגעתם של החסידים אליה התגוררו בה אשכנזים אחדים בלבד.¹¹⁰ ההיסטוריה של הקהילה האשכנזית בעיר קשורה לחסידות חב"ד. הבדלים שבאתוס ופערים חברתיים בין חסידי חב"ד ובין שאר החסידים גרמו להיבדלותם גם לאחר הגירתם לארץ ישראל. תרמה לכך גם המחלוקת בין מייסד חב"ד ר' שניאור זלמן מלאדי ובין מנהיג החסידים בטבריה ר' אברהם מקאליסק – מחלוקת שהחלה בסוף המאה ה־18 ושבועקותיה עברו חסידיו של רש"ז לצפת בסביבות שנת 1800, וארגנו לעצמם מקורות מימון נפרדים.¹¹¹

על פי הוראתו משנת 1822 של ר' דב בר מליובביץ' (האדמו"ר האמצעי; 1773-1827), בנו של ר' שניאור זלמן מלאדי, החל מעברם של חסידיו לחברון. כמו אביו היה ר' דב בר מעורב מאוד בארגון התמיכה בחסידים בארץ ישראל, והאזכור הראשון ל'פושקע' – אותה קופה ביתית לאיסוף תרומות – הובא באיגרתו משנת 1815 לערך, והיה ביטוי להתרחבות ומיסוד מערכי התמיכה.¹¹² הוא רתם כמה מחשובי הרבנים באירופה ואת ארגון הפקוא"מ להקמת מערכת איסוף עצמאית לטובת עדת חסידיו בחברון.¹¹³ לכל אורך התקופה שבה אנו עוסקים התיישבו בחברון מעט מאוד חסידים שאינם חסידי חב"ד, ולכן נשמר צביונה האחד של הקהילה כמרכז חב"די ונמנעו בה הפלגנות והסכסוכים שאפיינו את שאר הקהילות החסידיות.

כמה חסידי חב"ד בולטים הגיעו לחברון, ובהם המדפיס ישראל יפה מקפוסט (מי שהביא לדפוס את הספר 'שבחי הבעש"ט' בשנת 1815), ר' משה מייזליש, מתלמידיו של ר' שניאור זלמן מלאדי, ורבה של הקהילה ר' שמעון מנשה חייקין, שהנהיגו במשותף את העדה.¹¹⁴ בשנת 1827 הוקם כולל חב"ד, אשר בראשית דרכו מנה כמאה נפשות בלבד,

108. לפרשה זו ראו חק עולם, תרנ"ב.

109. שרייבר, תשס"ח, עמ' 134-147.

110. אישירשום, תשכ"ד.

111. לזין, תשע"ב, עמ' 375; פולין, 2020.

112. לזין, תשע"ג, עמ' 117; שטמפפר, 2012, עמ' 102-120.

113. לזין, תשע"ג, עמ' 169-171, 220; מונדשיין, תש"ם, עמ' 526-527.

114. גוראריה 2001, עמ' 26-65.

והתרחב בקצב איטי לעומת שאר הכוללים החסידיים.¹¹⁵ על אף התחרות הכלכלית והמתחות החברתית ששררה ביניהם הצליחו החסידים להגיע להבנות עם ראשי הקהילה הספרדית בחברון ואף לשלוח שד"רים משותפים למסעות התרמה בארצות אירופה והמזרח התיכון.¹¹⁶

תחת מנהיגותו של ר' מנחם מנדל שניאורסון (ה'צמח צדק'; 1789-1866), מנהיגה השלישי של חב"ד, גבר זרם העולים החב"דיים, ובהם כמה מבני משפחתו המורחבת, כמו בתו של ר' דב בר מנוחה רחל (1798-1888) ובעלה יעקב (כולי) סלונים ומשפחתם, שהפכו לדמויות מרכזיות בקהילה. גם בני משפחתו של משה (1784-1853), צעיר בניו של ר' שניאור זלמן מלאדי, שסבל מבעיות נפשיות וסופו שהמיר דתו בשנת 1820, הגיעו לחברון בשנת 1843, ושנים מעטות אחר כך עברו עם עוד חסידים לירושלים.¹¹⁷

כך החלה קהילת חסידי חב"ד בירושלים להתרחב על חשבונה של קהילת חברון. בשנת 1849 התגוררו בירושלים כשלושים משפחות של חסידי חב"ד. הם פנו אל משה מונטיפיורי וביקשו את עזרתו במימון בנייתו של בית כנסת שבו יתפללו לפי הנוסח שלהם ובמנהגיהם המיוחדים.¹¹⁸ רק בשנת 1858 הם הצליחו, בעזרת תרומתה של משפחת ששון מהודו, לייסד את בית הכנסת 'בית מנחם', שייקרא לימים 'צמח צדק', על שם מנהיגם.¹¹⁹ אחד מראשוני חסידי חב"ד בירושלים היה ר' אליהו יוסף ריבלין, ששימש ממונה הקהילה עד פטירתו בשנת 1865. ריבלין היה דמות רבנית חשובה, ובשל ידידותו עם מנהיגי הפרושים השתתף לעיתים כדיין בבית הדין שלהם.¹²⁰

מצבה הרעוע של הקהילה היהודית בחברון נבע גם מן המתחות שהייתה בינה ובין הרוב המוסלמי בעיר, במיוחד בשנות החמישים, בימיו של השליט המקומי עבדול רחמן, שכונה בפי היהודים 'הרב השחור' בשל יחסו העוין כלפיהם. הקהילה נאלצה להעניק למושל דמי חסות מופרזים שערערו את מצבה הכלכלי, שהיה קשה מאוד ממילא.¹²¹ מצב זה לא השתנה גם בשנים הבאות, כפי שכתב עורך 'חבצלת' ישראל דב פרומקין: "נהפך ליבי בקרבי בראותי מצב אחינו תושבי העיר הזאת, והתלאות הרבות אשר תעבורנה"

115. ריבלין וריבלין, תשכ"ה, א, עמ' 176; אסולין, תשמ"ז, עמ' 183-187; אבישר, תשל"ל, עמ' 77-78. על מועד הקמת הכולל ראו ליון, תשמ"ח, עמ' 44-46.

116. שפירא, תשל"ה; ליון, תשמ"ח, עמ' 58-61; גוראריה, 2001, עמ' 48-57.

117. ליון, תשמ"ח, 78; אסף תשס"ו, עמ' 69-70; לדעת בלוי המשפחה הגיעה ישירות לירושלים: בלוי, תשס"ט, עמ' קמג-קמד. אחד מבני המשפחה היה השד"ר חיים צבי שניאורסון (1834-1882), דמות ססגונית שכתביו הם מקור חשוב לתולדות היישוב היהודי בארץ ישראל. ראו עליו קלויזנר, תשל"ג.

118. ליון, תשמ"ח, עמ' 195.

119. מנדלוביץ, תרל"ו.

120. ב' 1875 נמנו כ-300 חסידי חב"ד בירושלים. הם הרחיבו את בית הכנסת שלהם: "לישרים נאוה תהלה", **חבצלת**, 11 ביולי 1879, עמ' 3-4. עוד על בתי הדין החב"דיים בירושלים ראו בלוי, תשס"ט, עמ' קמה-קמו.

121. גוראריה, 2001, עמ' 189-190.

עליהם יום יום מאת העמים אשר בתוכם הם יושבים [...] מצב היהודים בחברון שפל הנה מאד ממצב איש ישראל ביתר ערי פלשת [=פלשתינה]¹²². פרומקין תיאר תחרות כלכלית קשה, היעדר ביטחון אישי, תגרות אלימות תכופות בין יהודים למוסלמים והגנה רופפת מצד הקונסולים הזרים, שישבו בירושלים או הרחק בערים שלאורך מישור החוף.¹²³ בשנים הראשונות התכנסו חסידי חב"ד באגף של בית הכנסת הספרדי 'אברהם אבינו', ורק בשנת 1853 הצליחו לייסד בית כנסת נפרד משלהם.¹²⁴ בערך באותו זמן ייסדו חסידי חב"ד מוסד חינוכי וקראוהו על שם מונטיפיורי. לעומת ילדי הספרדים בעיר, שלמדו לימודים כלליים, במוסד החב"די לא למדו לימודים כאלה, מפני שהמנהיגות החב"דית הצטרפה לכוחות השמרניים ביישוב הישן, שנלחמו נגד שינויים כלשהם בתוכני החינוך המסורתי.¹²⁵

סיכום

הסקירה הקצרה של תולדות הקהילות החסידיות בארץ ישראל מלמדת כי הן התנהלו כמיקרוקוסמוס של מרכזי החסידות במזרח אירופה וכי לתמורות שעיצבו את החסידות בכללה במאה ה־19 הייתה השפעה מכרעת על התפתחותן ועל אופיין החברתי, הדתי והתרבותי. בתודעתם העצמית של החסידים הם השתייכו לחצר והתקיימו בחסות הצדיק. כדברי ישראל ברטל: "חסידי 'כולל ווהלין' – גופם בצפת, בטבריה או בירושלים, אך עיניהם נשואות לרוז'ין או לסאדיגורה. מרקם הקבוצות השונות איננו מתמזג בארץ לכלל 'אומה', אלא כל קבוצה שומרת על ייחודה... הווה אומר הגליונות מתקיימות בארץ".¹²⁶ עם זאת התברר כי ההקשרים הגאופוליטיים במרחב העות'מאני, התנאים הכלכליים, הסביבה האתנית והדתית, המבנה הדמוגרפי ואתגרי היום־יום, כל אלה עיצבו בהדרגה תרבות מורכבת וייחודית, כפי שהגדיר אחד מחכמי הספרדים בצפת את בני הקהילה החסידית בעירו: "מכלל אירופאים יצאו ולכלל בני קדם לא באו".¹²⁷ הדגם הזה של קהילה מרוחקת המשמרת את אורחותיה במקום אחר ובתוך ההקשרים החדשים הקרין על התפתחותה של האורתודוקסייה היהודית בשנים הבאות, שבהן ניצבו בפניה אתגרים קשים בהרבה נוכח תהליכי החילון המואצים, התנועות הלאומיות, ההגירה למערב וכדומה. הנוכחות החסידית בארץ ישראל הייתה אולי שולית וחסרת משמעות דמוגרפית לעומת

122. **חבצלת**, 27 באוקטובר 1876, עמ' 3.

123. על מעורבותם של הקונסולים הבריטי והאוסטרי ראו גור־אריה, 2001, עמ' 193-211.

124. מנדלוביץ, תרל"ו, עמ' 9; לוין, תשמ"ח, עמ' 87.

125. ראו למשל רבלין, תרכ"ח, עמ' 17-18; להט החרב, תרל"ג.

126. ברטל, 1994, עמ' 15.

127. מצוטט אצל אמבון, 2016, עמ' 138.

יהדות מזרח אירופה ולעומת גלי ההגירה העצומים הממשמשים ובאים אל המערב. בסוף התקופה שעסקנו בה נמנו בארבע הקהילות שסקרנו בסך הכול כ-7,500 נפשות – טיפה מן הים בהשוואה לגודל האוכלוסייה היהודית בארצות שמהן באו. לכאורה הייתה זו קהילה זניחה ונחשלת כלכלית ותרבותית, אך בשעתה היא נתפסה ונרשמה בתודעה ההיסטורית כחלק מהתרחשות רבת-משמעות שסימנה והובילה מהלכים ששילבו מעתה את שאלת מקומה וגורלה של ארץ ישראל בשיח הציבורי והפוליטי על גורלו של העם היהודי. למרות זאת שומה עלינו לשאוף להציג נכוחה את תולדות תנועת החסידות ואת נוכחותה בארץ ישראל במאה ה-19 באופן מאוזן, שיהא מותאם להקשרים ההיסטוריים של התקופה ושל העידן שבא בעקבותיה. הדברים אמורים הן ביחס למגמות של אידיאליזציה של החסידות ושל יחסה לארץ ישראל, הן ביחס לנימות אפולוגטיות, המציגות דימויים מקוטבים של העבר בהקשר זה. כך, למשל, נכתב בדברי הסיכום הללו, בספר המוקדש ליחסה של החסידות לארץ ישראל:

אם נצרף לרעיונות הנשגבים על ארץ ישראל שהובעו בספרות החסידית, והעמידה במרכז הדיונים על הגאולה, גם את מאות העולים לארץ ישראל שיצאו מחוגים אלו בהנהגת צדיקים גדולים [...] ואם נזכור גם את הפעולות הממשיות למען הישוב, הקמת הכללות החסידיים, יחסי הגומלין בין התנועה בחוץ לארץ וחלוציה בארץ וכמו כן את הקשר החי ללשון הקודש – נראה בעליל כי הציונות זהו המשכה ההיסטורי של החסידות [...] לציונות נתנה אמנם מסגרת אחרת, היא קבלה צורה מודרנית יותר ובהמשך הזמן נתמלאה גם תכנים ומושגים חדשים, אבל בנינה המפואר הוקם והושלם על היסודות שהונחו על ידי החסידות. משום כך יש לראות בפעולותיהם של הראשונים לציון, בקריאותיהם לציבור ובמעשיהם הממשיים את התוצאה הישירה של הרבצת התורה הארצישראלית על ידי תנועת החסידות [...] אין כמובן להתעלם גם מהשפעות שבאו מצדדים אחרים [...] אולם נקודות המגע של החסידות והתנועה הציונית מרובות ובולטות כל כך לעין עד שאפשר לקבוע בודאות גמורה שבציונות מצא חלק ניכר משאיפותיה וגעגועיה על החסידות את התגשמותו המלאה.¹²⁸

עם ראשיתן של העליות הלאומיות לארץ ישראל, בשנת 1881, נכנס היישוב היהודי בארץ ישראל לעידן חדש. המערכה הפוליטית והתרבותית על דמותו של היישוב יצרה עולם שלם של דימויים, שבו הפכו חברת העולים הוותיקים וצאצאיהם לבני 'היישוב הישן' – ישות רופסת ואנכרוניסטית. נדמה כי הקריאה לעיסוק נרחב ומעמיק יותר בפרקי ההיסטוריה של הישן תאפשר גם הבנה טובה יותר של החדש ותספק כלים מתאימים להבחנה

128. רפאל, ת"ש, עמ' קנא. דברים אלו לא הופיעו בהדפסה חוזרת של הספר, ראו רפאל, תשס"ט.

מחודשת, מותאמת ומאוזנת יותר של מגמות ההמשכיות ושל ההבדלים המהותיים שבין החדש ובין הישן.

רשימת קיצורים ומקורות

מ' אביר, "המרד בצפת והפרעות בקהילה היהודית (1834)", אריאל 208 (תשע"ה), עמ' 86-90.	אביר, תשע"ה
ע' אבישר, ספר חברון: עיר האבות ויישובה בראי הדורות , ירושלים תש"ל.	אבישר, תש"ל
י"ל אורנשטיין, טל ירושלם , ירושלים תרל"ג.	אורנשטיין, תרל"ג
ע' אטקס, "המניעים לעליות החסידים לארץ ישראל", צינ עו (תשע"א), עמ' 127-138.	אטקס, תשע"א
ע' אטקס, בעל התניא: רבי שניאור זלמן מלאדי וראשיתה של חסידות חב"ד , ירושלים תשע"ב.	אטקס, תשע"ב
מ' אידל, "ארץ ישראל הוא חיות מהבורא ב"ה", בתוך: א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה , ירושלים תשנ"ח, עמ' 256-275.	אידל, תשנ"ח
מ"מ איילבום, ארץ הצבי , ירושלים תשמ"ב.	איילבום, תשמ"ב
צ' אילן, "ראשיתה של ה"חבצלת" (תרכ"ג) עם גילויים של חמשת הגליונות הראשונים", קתדרה 7 (תשל"ח), עמ' 7-47.	אילן, תשל"ח
מ' אישילום, "על היישוב היהודי בחברון לפי מקורות נוצריים", בתוך: מ' בניהו (עורך), ספר זכרון ליצחק בן צבי , ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' 337-359.	אישילום, תשכ"ד
מ' אליאב, הישוב היהודי בארץ ישראל בראי המדיניות הגרמנית: מבחר תעודות מארכיון הקונסוליה הגרמנית בירושלים, 1842-1914 , תל אביב תשל"ג.	אליאב, תשל"ג
מ' אליאב, בחסות ממלכת אוסטריה: מבחר תעודות מארכיון הקונסוליה האוסטרית בירושלים 1849-1917 , ירושלים תשמ"ו.	אליאב, תשמ"ו
מ' אליאב, "עדות ראייה על מוראות הרעש בצפת בתקצ"ז (1837)", קתדרה 79 (תשנ"ו), עמ' 53-78.	אליאב, תשנ"ו

- M. Eliav, *Britain and the Holy Land, 1838-1914: Selected Documents from the British Consulate in Jerusalem*, Jerusalem 1997. אליאב, 1997
- י' אלפסי, **החסידות וארץ ישראל: יחס החסידות לדורותיה לעליה לארץ ישראל והפיכתה למרכז החיים של עם ישראל בדורנו**, ירושלים תש"ע. אלפסי, תש"ע
- ר' אמבון, "תעלומת המפקד הכפול: מדוע הגישה הקהילה האשכנזית בצפת למונטיפיורי בתר"ט (1849) שני מפקדים?", **קתדרה** 149 (תשע"ד), עמ' 153-166. אמבון, תשע"ד
- ר' אמבון, **הרב שמואל הלר (1803-1884) ומקומו בקהילה היהודית בצפת**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב 2016. אמבון, 2016
- קונטרס אמת ומשפט**, ירושלים תרכ"ג. אמת ומשפט, תרכ"ג
- ה' אסולין, **מיפקד יהודי ארץ ישראל 1839**, ירושלים תשמ"ז. אסולין, תשמ"ז
- ד' אסף, "מוולין לצפת: דיוקנו של אברהם דוב מאוורוץ' כמנהיג חסידי במחצית הראשונה של המאה התשע־עשרה", **שלם** ו (תשנ"ב), עמ' 245-249. אסף, תשנ"ב
- ד' אסף, "כבוד אלקים הסתר דבר": פרק נוסף בהיסטוריוגרפיה האורתודוקסית של החסידות בארץ־ישראל", **קתדרה** 68 (תשנ"ג), עמ' 57-66. אסף, תשנ"ג
- ד' אסף, "שיצא שמועה שבא משיח בן דוד": אור חדש על עליית החסידים בשנת תקל"ז", **ציון** סא (תשנ"ו), עמ' 319-346. אסף, תשנ"ו
- ד' אסף, **דרך המלכות: ר' ישראל מרוז'ין ומקומו בתולדות החסידות**, ירושלים תשנ"ז. אסף, תשנ"ז
- ד' אסף, **ברסלב: ביבליוגרפיה מוערת**, ירושלים תש"ס. אסף, תש"ס
- ד' אסף, **נאחז בסבך: פרקי משבר ומבוכה בתולדות החסידות**, ירושלים תשס"ו. אסף, תשס"ו
- ד' אסף, **הציץ ונפגע: אנטומיה של מחלוקת חסידית**, חיפה תשע"ב. אסף, תשע"ב
- D. Assaf, "Press", in: M. Wodziński (ed.), *Studying Hasidism: Sources, Methods, Perspectives*, New Brunswick, New Jersey 2019, pp. 164-177. אסף, 2019
- ר' באר, **על חומת הנייר: עיתון הלבנון והאורתודוקסיה**, ירושלים תשע"ז. באר, תשע"ז
- מ"מ בוים, **קורות העתים לשורון בארץ ישראל**, וילנה ת"ר. בוים, ת"ר

- ביאל, 2018
בלוי, תשס"ט
D. Biale et al., *Hasidism: A New History*, Princeton 2018.
ע' בלוי, "יחסי הגומלין בין החסידים והפרושים תלמידי
הגאון מווילנא בירושלים ובארץ הקודש", **היכל הבעש"ט**
כה (תשס"ט), עמ' קכו-קמח.
- בלום, 2000-1999
C. Bloom, "The Institution of *Halukah*: A Historical
Review", *Jewish Historical Studies* 36 (1999-2000),
pp. 1-30.
- בן־אריה, תשל"ז
בן־אריה, תשל"ט
בן־אריה, תשע"ט
בן־אריה וברטל, 1983
בן־גדליה, תשע"א
בן־גדליה, 2018
בן־גדליה, 2023
בניהו, תשכ"ו
בן־יעקב, תשס"ו
בן־צבי, תשכ"ג
בן־צבי, תשכ"ט
י' בן־אריה, **עיר בראי תקופה: ירושלים במאה התשע עשרה –
העיר העתיקה**, ירושלים תשל"ז.
י' בן אריה, **עיר בראי תקופה: ירושלים החדשה בראשיתה**,
ירושלים תשל"ט.
י' בן־אריה, **כיצד נוצרה ארץ ישראל בעת החדשה 1799-1949:
גיאוגרפיה היסטורית**, ירושלים תשע"ט.
י' בן־אריה וי' ברטל (עורכים), **ההיסטוריה של ארץ ישראל**,
ח: שלהי התקופה העות'מאנית (1799-1917), ירושלים 1983.
י' בן־גדליה, "לא מדובשך ולא מעוקצך": פולמוס למל (תרט"ז)
כנקודת מפנה ביחס הפרושים לתיקונים בחינוך", בתוך: י'
רוזנסון וי' ריבלין (עורכים), **תלמידי הגר"א בארץ ישראל:
היסטוריה, הגות, ריאליה**, ירושלים תשע"א, עמ' 55-72.
Y. Ben-Ghedalia, "Empowerment: *Tzedakah*, Philanthropy
and Inner Jewish *Shtadlanut*", *Jewish Culture and History*
19 (2018), pp. 71-78.
Y. Ben-Ghedalia, "Polish Distinctiveness in Jerusalem,
Congress Poland, and Western Prussia in the Nineteenth
Century", *Polin* 35 (2023), pp. 51-68.
מ' בניהו, "בית דפוסו של ר' ישראל ב"ק בצפת וראשית
הדפוס בירושלים", **ארשת ד (תשכ"ו)**, עמ' 171-295.
מ' בן־יעקב, "מפקדי מונטיפיורי וחקר היהודים באגן הים
התיכון", **פעמים** 107 (תשס"ו), עמ' 117-149.
י' בן־צבי, "מאורעות צפת מביזת תקצ"ד ועד מרידת הדרוזים
בשנת תקצ"ח", **ספונות ז (תשכ"ג)**, עמ' 275-322.
י' בן־צבי, **מחקרים ומקורות**, ירושלים תשכ"ט.

- בן שמעון־פיקאלי, תש"ע
 בראון, תשע"ח
 ברוך, ת"ש
 ברטל, 1990
 ברטל, 1994
 ברטל, תשס"ז
 ברנאי, תשמ"ב
 ברנאי, תשפ"ב
 גוטמן, תשי"ב
 גולדמן, תרמ"ז
 גולדשמידט, תשפ"ב
 גור־אריה, 2001
 גלבר, תשי"ג
 גלמן, תשס"ז
- א' בן שמעון־פיקאלי, "חורבת ר' יהודה החסיד בירושלים: מבניין לחורבן, 1622-1720", בתוך: ר' גפני, א' מורגנשטרן וד' קאסוטו (עורכים), **החורבה**, ירושלים תש"ע, עמ' 11-44.
 ב' בראון, **כספינה מיטלטלת: חסידות קרלין בין עליות למשברים**, ירושלים תשע"ח.
 א"י ברוך, "ראשית השימוש בזכות הקפיטולציות על ידי יהודים בארץ ישראל", **ציון** ה (ת"ש), עמ' 169-191
 I. Bartal, "Moses Montefiore: Nationalist before his Time or belated *Shtadlan*?", *Studies in Zionism* 11 (1990), pp. 111-125.
 י' ברטל, **גלות בארץ: יישוב ארץ ישראל בטרם ציונות**, ירושלים 1994.
 י' ברטל, **קוזק ובדוו: עם וארץ בלאומיות היהודית**, תל אביב תשס"ז.
 י' ברנאי, **יהודי ארץ ישראל במאה הי"ח בחסות פקידי קושטא**, ירושלים תשמ"ב.
 י' ברנאי, **ספרדים, אשכנזים, מערביים: לתולדות היישוב הישן במאות ה־19-18**, תל אביב תשפ"ב.
 מ"י גוטמן, **מגבורי החסידות: רבי דוב מליאובה**, תל אביב תשי"ב.
 י' גאלדמאן, "השקפה כללית על מצב אחינו באה"ק", **האסיף** ג (תרמ"ז), 69-98.
 ר' גולדשמידט, **דורשי רשומות: רטוריקה, עריכה, למדנות ומעמדות חברתיים בספרות הדרוש במזרח אירופה**, ירושלים תשפ"ב.
 י' גור־אריה, **חסידות חב"ד בחברון: מראשית היישוב החב"די בארץ ישראל עד שנת 1866**, להבות הבשן 2001.
 נ"מ גלבר, "עליית יהודים מבוהמיה וגליציה לארץ ישראל", **ירושלים: מחקרי ארץ ישראל** ד (תשי"ג), עמ' 243-251.
 א' גלמן, **ספר חסידים: חיבור גנוז בגנותה של החסידות**, ירושלים תשס"ז.

- גלמן, תשע"ו
א' גלמן, "החסידים בירושלים במאה התשע עשרה", בתוך:
ר' גפני, י' בן־גדליה וא' גלמן (עורכים), **גבוה מעל גבוה: בית
הכנסת תפארת ישראל והקהילה החסידית בירושלים**,
ירושלים תשע"ו, עמ' 11-30.
- גלמן, תשע"ח
א' גלמן, **השבילים היוצאים מלובלין: צמיחתה של החסידות
בפולין**, ירושלים תשע"ח.
- גלמן, 2018
U. Gellman, "Chasydyzm Lelów w Ziemi Izraela" in: M.
Galas & M. Skrzypczyk (eds.), *Wieża Dawida: Chasydzy
Lelowsky*, Kraków 2018, pp. 29-37.
- גלר, תשנ"א
י' גלר, "כולל מולדביה וולכיה בארץ ישראל", **קתדרה** 59
(תשנ"א), עמ' 56-82.
- גראייבסקי, תרצ"ט
פ"מ גראייבסקי, **בית הדפוס העברי הראשון בירושלים**,
ירושלים תרצ"ט.
- גרין, תשמ"א
א"י גרין, **בעל היסורים**, תל אביב תשמ"א.
- גרין, 2005
A. Green, "Rethinking Sir Moses Montefiore: Religion,
Nationhood, and International Philanthropy in the
Nineteenth Century", *American Historical Review* 110
(2005), pp. 631-658.
- דובנוב, תרנ"ד
ש' דובנוב, "החסידים הראשונים בארץ ישראל", **פרדס ב**
(תרנ"ד), עמ' 201-211.
- דודסון, תשע"ג
א' דודסון, "מאה שנות פעילות "כולל ורשה" בירושלים העתיקה
(1848-1948)", בתוך: י' רוזנסון וי' שפנייר (עורכים), **מנחת
ספיר**, רחובות תשע"ג, עמ' 423-446.
- דויטש, 2003
N. Deutsch, *The Maiden of Ludmir: A Jewish Holy Woman
and Her World*, Berkeley 2003.
- דינור, תשט"ו
ב"צ דינור, **במפנה הדורות**, ירושלים תשט"ו.
- הופמן, תשמ"ד
י' הופמן, "תזכיר יהודי רוסיה בצפת ובטבריה לסיר משה
מונטיפיורי בדבר הסרת החסות הבריטית (1863)", **ציון** מט
(תשמ"ד), עמ' 413-420.
- הורודצקי, תרס"א-תרס"ב
ש"א הורודצקי, "החסידים בארץ ישראל", **השלוח** ח (תרס"א-
תרס"ב), עמ' 486-497.
- הורוויץ, תר"ד
ח' הורוויץ, **חבת ירושלים**, ירושלים תר"ד.
- היילפרין, תש"ז
י' היילפרין, **העליות הראשונות של החסידים לארץ ישראל**,
ירושלים תש"ז.

- הלוי, תשל"ו
הררי, 2017
- ש' הלוי, **ספרי ירושלים הראשונים**, ירושלים תשל"ו.
I. Harari, "'The Arab Cloths of Our Forefathers': Articulating Ashkenazi Palestinian Jewish Identity through Dress and Language", *Contemporanea* 20 (2017), pp. 569-586.
- השל, 1985
- A.J. Heschel, *The Circle of the Baal Shem Tov*, Chicago 1985.
- וודז'ינסקי וגלמן, 2013
- M. Wodziński & U. Gellman, "Toward a New Geography of Hasidism", *Jewish History* 27 (2013), pp. 171-199.
- וודז'ינסקי, 2018
- M. Wodziński, *Historical Atlas of Hasidism*, Princeton 2018.
- וודז'ינסקי, 2018
- M. Wodziński, *Hasidism: Key Questions*, New York 2018.
- וולף, 1822
- "Extracts from the Journal of Mr. Wolff", *The Jewish Expositor and Friend of Israel* 7 (1822), pp. 502-511.
- וילנסקי, תשמ"ח
וילנסקי, תש"ן
- מ' וילנסקי, **החברה החסידית של צפת**, ירושלים תשמ"ח.
מ' וילנסקי, **חסידים ומתנגדים: לתולדות הפולמוס שביניהם בשנים תקל"ב-תקע"ה**, ירושלים תש"ן.
- וילסון, 1847
- J. Wilson, *The Land of The Bible Visited and Described*, Edinburgh 1847.
- וקס, 2006
- רון וקס, **בסוד היחוד: הייחודים בהגותו הקבלית חסידית של ר' חיים בן שלמה טירר מטשרנוביץ**, לוס אנג'לס 2006.
זאת תורת הבית, ירושלים תרפ"ט.
- זאת תורת הבית, תרפ"ט
זלקין, תש"ס
- מ' זלקין, "מקומות שלא מצאה החסידות קן לה כלל? בין חסידים למתנגדים בליטא במאה ה'19", בתוך: ע' אטקס ואחרים (עורכים), **במעגלי חסידים**, ירושלים תש"ס, עמ' 21-50.
מ' חלמיש, "החסידות וארץ ישראל", בתוך: א' רביצקי (עורך), **ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 225-255.
- חלמיש, תשנ"ח
- חק עולם, תרנ"ב
- חק עולם: משפטי צדק מפסק בית דין הגדול שבירושלים**, ירושלים תרנ"ב.
- יגודז'ינסקה, 2013
- A. Jagodzińska, "'For Zion's Sake I Will Not Rest': The London Society for Promoting Christianity among the Jews and Its Nineteenth-Century Missionary Periodicals", *Church History* 82 (2013), pp. 381-387.
- יערי, תשל"ו
יערי, תשמ"ג
- א' יערי, **מסעות ארץ ישראל**, רמת גן תשל"ו.
א' יערי, **זכרונות ארץ ישראל**, ירושלים תשמ"ג.

- כהן, תשס"ג א' כהן, יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה, כלכלה וארגון קהילתי בירושלים העות'מאנית - המאה התשע־עשרה, ירושלים תשס"ג.
- כהניו, תרל"ח מ"נ כהניו, שאלו שלום ירושלים, ירושלים תרל"ח.
- להט הרב, תרל"ח להט החרב, ירושלים תרל"ג.
- ליון, תשמ"ח ש"ד ליון, תולדות חב"ד בארץ הקודש בשנים תקל"ז-תש"י, ברוקלין תשמ"ח.
- ליון, תשע"ב ש"ד ליון (עורך), אגרות קודש: אדמו"ר הזקן, ברוקלין תשע"ב.
- ליון, תשע"ג ש"ד ליון (עורך), אגרות קודש: אדמו"ר האמצעי, ברוקלין תשע"ג.
- לונץ, תרע"ב א"מ לונץ, החלוקה: מקורה, השתלשלותה תקנותיה וסדריה עפ"י מקורים היסטוריים, ירושלים תרע"ב.
- ליבר, תרמ"ד ע' הכהן ליבער (עורך), אמרי שפר, למברג תרמ"ד.
- לנדוי, תשכ"א ב' לנדוי, "הישוב החסידי בירושלים מראשיתו", מתנים נח (תשכ"א), עמ' 70-81.
- מונדשיין, תש"ם י' מונדשיין, מגדל עוז, כפר חב"ד תשמ"ם.
- מורגנשטרן, תשמ"ה א' מורגנשטרן, משיחיות ויישוב ארץ ישראל במחצית הראשונה של המאה הי"ט, ירושלים תשמ"ה.
- מורגנשטרן, תשנ"ז א' מורגנשטרן, גאולה בדרך הטבע: תלמידי הגר"א בארץ ישראל 1800-1840, ירושלים תשנ"ז.
- מורגנשטרן, תשס"ז א' מורגנשטרן, השיבה לירושלים: חידוש היישוב היהודי בארץ ישראל בראשית המאה התשע־עשרה, ירושלים תשס"ז.
- מורגנשטרן, תשע"ה א' מורגנשטרן, דוחקי הקץ: משיחיות לאחר המשבר השבתאי - מחקרים ומקורות, ירושלים תשע"ה.
- מלאכי, תשכ"ד א"ר מלאכי, "לתולדות בית האריגה של מונטיפיורי בירושלים", בתוך: ש' בלקין (עורך), ספר היובל לכבוד הרב ד"ר אברהם וויס, ניו יורק תשכ"ד, עמ' 441-459.
- מלאכי, תשס"א א"ר מלאכי, מנגד תראה, ירושלים תשס"א.
- מנדלוביץ, תרל"ו ש"ז מנדלוביץ, זכרון ירושלים, ירושלים תרל"ו.
- מנקין, תשס"ט ר' מנקין, "משכילי למברג וארץ ישראל: על פרשה לא ידועה משנת 1816", קתדרה 130 (תשס"ט), עמ' 31-50.
- מעוז, 1975 M. Ma'oz, *Studies on Palestine During the Ottoman Period*, Jerusalem 1975.

- מרק, תשע"ז
צ' מרק, "רבון העולמים אני חוזר לביתי": מדוע שב הבעש"ט ממסעו לארץ ישראל מבלי שהגיע ליעדו?, בתוך: רועי הורן (עורך), **הבעל שם טוב; האיש שבא מן היער; קריאות חדשות בתורתו ובדמותו של מחולל החסידות**, ראשון לציון תשע"ז, עמ' 309-337.
- סורסקי, תש"ס
א' סורסקי, **יסוד המעלה: דברי הימים ליישוב החסידים בא"י**, בני ברק תש"ס.
- סטפנסקי, תשע"ז
י' סטפנסקי, "בתי הכנסת האשכנזיים בצפת במאות השמונה עשרה והתשע עשרה: מחקר ראשוני", **על אתר** 19 (תשע"ז), עמ' 57-89.
- ספר החוקים, תרמ"ז
ספר החוקים לתורת התלמוד תורה וישיבת חוקי חיים הי"ו בביהכ"נ תפארת ישראל, ירושלים תרמ"ז.
ז' ענר, **סיפורי משפחות**, תל אביב תש"ן.
- ענר, תש"ן
N. Polen, "Theology, Succession, and Social Structure in the Dispute between Rabbi Avraham Kalisker and Rabbi Shneur Zalman", *Shofar* 38 (2020), pp. 217-241.
- פולין, 2020
J. Finn, *Stirring Times: Or, Records from Jerusalem Consular Chronicles of 1853-1956*, London 1878.
- פין, 1878
ב' פנטליאט, "חכמים ורבנים בקהילה האשכנזית בטבריה", **קובץ חצי גבורים** ט (תשע"ו), עמ' 875-892.
- פנטליאט, תשע"ז
א"ל פרומקין, **תולדות חכמי ירושלים**, ירושלים תרפ"ט.
- פרומקין, תרפ"ט
Y. Perry, *British Mission to the Jews in Nineteenth Century Palestine*, London 2003.
- פרידמן, תשמ"ג
י' פרידמן, "משטר הקאפיטולאציות ויחסה של תורכיה לעלייה ולהתיישבות, 1856-1897", **קתדרה** 28 (תשמ"ג), עמ' 47-62.
- פריידין, תשמ"ב
י' פריידין, "נסיונות ראשונים להקמת בית חולים בטבריה במאה הי"ט", **קתדרה** 22 (תשמ"ב), עמ' 91-112.
- פרנקל, תשס"ג
י' פרנקל, **עלילת דמשק, היהודים והעולם**, ירושלים תשס"ג.
- צדרבוים, 1870
א' צדרבוים (ארז), "עד בשחק נאמן", **המליץ**, 14 בנובמבר 1870, עמ' 2.
- קויפמן, 2019
T. Kauffman, "Hasidic Women: Beyond Egalitarianist Discourse", In: A. Evan Mayse and A. Green (eds.), *Be-Ron Yahad; Studies in Jewish Thought and Theology in Honor of Nehemia Polen*, Boston 2019, pp. 223-257.

- קויפמן, תשע"ה
 קויפמן, "מסעו של הבעש"ט לארץ ישראל", **ציין** פ (תשע"ה),
 עמ' 3-41.
- קויפמן, 2020
 T. Kauffman, "Doctrine of the Distant Tzaddik: Mysticism,
 Ethics, and Politics", *Shofar* 38 (2020), pp. 182-216.
- קלויזנר, תשל"ג
 י' קלויזנר, **רבי חיים צבי שניאורסון: ממבשרי מדינת ישראל**,
 ירושלים תשל"ג.
- קלינובסקה, 2004
 I. Kalinowska, *Between East and West: Polish and Russian
 Nineteenth-Century Travel to the Orient*, Rochester 2004.
- קניאל, תש"ס
 י' קניאל, **במעבר: היהודים בארץ ישראל במאה הי"ט**,
 ירושלים תש"ס.
- קסלר, 2016
 D. Kessler, "The Jewish Community in Nineteenth Century
 Palestine: Evidence from the Montefiore Censuses", *Middle
 Eastern Studies* 52 (2016), pp. 996-1010.
- קרגילה, תשמ"ג
 צ' קרגילה, "איגרת ר' שמואל ב"ר ישראל פרץ העליר בעניין
 ביזת צפת בשנת תקצ"ד (1834)" **קתדרה** 27 (תשמ"ג), עמ'
 116-109.
- קרגילה, תש"ן
 צ' קרגילה, **היישוב היהודי בארץ ישראל בתקופת הכיבוש
 המצרי (1831-1840)**, תל־אביב תש"ן.
- קרלינסקי, תשנ"ט,
 נ' קרלינסקי, **היסטוריה שכנגד: איגרות החסידים מארץ
 ישראל – הטקסט והקונטקסט**, ירושלים תשנ"ט.
- קרלינסקי, תשנ"ט,
 נ' קרלינסקי, "החברה החסידית של צפת במחצית השנייה
 של המאה הי"ט כחברת מהגרים – היבטים דמוגרפיים וגיבוש
 חברתי", בתוך: ע' אטקס, ד' אסף וי' דן (עורכים), **מחקרי
 חסידות**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 196-151.
- קרלינסקי, 2007
 N. Karlinsky, "The Dawn of Hasidic-Haredi Historiography",
Modern Judaism 27 (2007), pp. 20-46.
- קרק, 1984
 R. Kark, "Changing Patterns of Landownership in
 Nineteenth-Century Palestine: The European Influence",
Journal of Historical Geography 10 (1984), pp. 357-384.
- רבינוביץ, תשכ"א
 ז' רבינוביץ, **החסידות הליטאית**, ירושלים תשכ"א.
- רבינוביץ, תשס"ג
 ד"ב רבינוביץ, **אגרות הרה"ק מרוז'ין ובניו**, ירושלים תשס"ג.
- רבלין, תרכ"ח
 א"י רבלין, **אוהלי יוסף**, ירושלים תרכ"ח.

- חוטשילד, תשמ"ו
מ"מ חוטשילד, **החלוקה כביטוי ליחסה של יהדות הגולה ליישוב היהודי בארץ ישראל בשנים 1810-1860**, ירושלים תשמ"ו.
- ריבלין וריבלין, תשכ"ה
י"י ריבלין וב' ריבלין (עורכים), **אגרות הפקידים והאמרכלים מאמשטרדם**, א, ירושלים תשכ"ה.
- רפאל, ת"ש
רפאל, תשס"ט
רפופורט-אלברט, 2018
A. Rapoport-Albert, *Hasidic Studies: Essays in History and Gender*, Liverpool 2018.
- שגיב, תשע"א
שגיב, תשע"ד
שור, תשע"ח
שטימין-כ"ץ, תשמ"ז
שטמפפר, 2010
שטמפפר, 2013
שילה, תשס"ב
שילה, 2002
שיף, תשע"ג
שלמון, תשנ"ב
ג' שגיב, **השושלת: בית צ'רנוביל ומקומו בתולדות החסידות**, ירושלים תשע"ד.
- א"א שור, **כתבים: פרקי תולדה ועיון במשנת קרלין-סטולין**, ירושלים תשע"ח.
- ח' שטימין-כ"ץ, **ראשיתן של עליות החסידים**, ירושלים תשמ"ז.
S. Stampfer, *Families, Rabbis and Education: Traditional Jewish Society in Nineteenth-Century Eastern Europe*, Oxford 2010.
- S. Stampfer, "How and Why Did Hasidism Spread?", *Jewish History* 27 (2013), pp. 201-219.
- מ' שילה, **נסיכה או שבויה? החוויה הנשית של היישוב הישן בירושלים 1840-1914**, חיפה תשס"ב.
- M. Shilo, "Self-Sacrifice, National-Historical Identity and Self-Denial: The Experience of Jewish Immigrant Women in Jerusalem, 1840-1914", *Women's History Review* 11 (2002), pp. 201-230.
- ח"נ שיף, "הדמוגרפיה של הקהילה האשכנזית בצפת: מפקדי מונטיפיורי בשנת תר"ט (1849)", **קתדרה** 146 (תשע"ג), עמ' 100-67.
- י' שלמון, "החינוך האשכנזי בארץ ישראל בין 'ישן' ל'חדש' (1840-1906)", **שלום** ו (תשנ"ב), עמ' 281-301.

- שמלץ, תשל"ג
 ע' שמלץ, "קווים מיוחדים בדמוגרפיה של יהודי ירושלים
 במאה התשע עשרה", בתוך: י' בן־פורת, ב"צ יהושע וא' קידר
 (עורכים), **פרקים בתולדות הישוב היהודי בירושלים**, ירושלים
 תשל"ג, עמ' 52-76.
- שפירא, תשל"ה
 מ' שפירא, "עדת חסידי חב"ד בחברון", בתוך: ח"ז הירשברג
 (עורך), **ותיקין**, רמת גן תשל"ה, עמ' 67-116.
- שרייבר, תשס"ח
 ל' שרייבר, **חסיד של ארץ ישראל: סיפור חייו של ר' ניסן
 ב"ק**, ירושלים תשס"ח.
- תכתב זאת, תר"ה
 תפארת ישראל, תשמ"ח
 תכתב זאת, תר"ה
 תפארת ישראל, תשמ"ח
 כ (תשמ"ח), עמ' 19.