

הגות

מחקרים בהגות החינוך היהודי

כרך יא



# הגות

מחקרים בהגות החינוך היהודי

כרך יא



המרכז להגות בחינוך היהודי ע"ש דב רפל  
ליד מכללת ליפשיץ

העורך: יוסף יובל טובי  
ועדת המערכת: יאיר ברקאי, חיים גזיאל, יעקב הדני, רפאל ועקנין,  
לובה ר' חרל"פ, שלמה טולידאנו  
עריכת הלשון: לובה ר' חרל"פ  
מרכזת המערכת: זהבה קופל

"הגות" הוא כתב עת מדעי בתחום המחשבה החינוכית ביהדות. כל המאמרים  
המתפרסמים בו עוברים הליך שיפוט אנונימי על ידי מומחים.



כל הזכויות שמורות  
למרכז להגות בחינוך היהודי ע"ש דב רפל  
ליד מכללת ליפשיץ  
ירושלים 2015  
ISSN 1565-0243

כתובת המערכת:  
המכללה האקדמית לחינוך ע"ש רא"מ ליפשיץ  
רח' הלל 17 ירושלים 91022  
טל': 02-5679567, פקס': 02-6259432  
דוא"ל: lifshiz@macam.ac.il

---

סדר עימוד והדפסה: א.שטרן, 02-5322105

## תוכן העניינים

|     |                                                                       |
|-----|-----------------------------------------------------------------------|
| 7   | דבר העורך                                                             |
|     | פרופ' יעקב יהושע רוס — קורות חיים ורשימת פרסומים                      |
| 11  | כתב וערך: ניחם רוס                                                    |
|     | מחקרים                                                                |
| 18  | עמיחי נחשון, בת פרעה כדגם מקראי להוקרת "חסידי אומות העולם"            |
|     | רפי ועקנין, "יש מזל לישראל": גורל, בחירה ומעשה                        |
| 31  | עיון הגותי-חינוכי בשלושה סיפורי אגדה                                  |
|     | שמואל גליק, "ולא תלמד אשה סופרים": הלכה ומציאות                       |
| 42  | בין ספרות הפסיקה לספרות התשובות                                       |
| 68  | אבינועם רוזנק, כוחו של סיפור: ההלכה כתאוריה וכפרקסיס                  |
| 95  | שלמה טולידאנו, הסטרוקטורליזם במשנת המהר"ל                             |
|     | יוסף יובל טובי, הוראת העברית החדשה בהשקפת ההנהגה הרוחנית              |
| 118 | בג'רבה שבתוניסיה במחצית הראשונה של המאה העשרים                        |
| 154 | יונתן כהן, ניצני שיח: פלורליזם רעיוני בהגותם של מייסדי "הפועל המזרחי" |
| 171 | משה וסרשטיין, פיתוח ביטחון ערכי ככלי מנהיגותי                         |
|     | דמויות מופת מעולם החינוך בישראל                                       |
|     | משה דרורי, הרב זאב חיים ליפשיץ ז"ל: עיון במשנתו היהודית,              |
| 197 | הרעיונית והחינוכית                                                    |
| 209 | בת-ציון גרשון (גולדווסר), דרכו החינוכית של פנחס גולדווסר ז"ל          |

## ביקורת ספרים

עטרה איזקסון, דב שוורץ, "כינור נשמתי – המוזיקה בהגות היהודית",

רמת-גן תשע"ג

213

Professor Jacob Joshua Ross: An Academic Profile

VII

תקצירים באנגלית

XIII

תוכן העניינים באנגלית

V

### רשימת הכותבים בגיליון זה:

ד"ר עטרה איזקסון, בית הספר לחינוך והמחלקה למוסיקה (מרצה ומרכזת מסלול תעודת הוראה במוסיקה), אוניברסיטת בראילן

פרופ' שמואל גליק, מכון שוקן למחקר היהדות ליד בית-המדרש לרבנים באמריקה (ראש המכון)

גב' בת-ציון גרשון (גולדווסר), בית הספר התיכון "רנה קסין" בירושלים (בגמלאות) השופט משה דרורי, בית המשפט המחוזי בירושלים (סגן נשיא); הפקולטה למשפטים, האוניברסיטה העברית (מורה מן החוץ)

ד"ר משה וסרשטיין, החוג לניהול וארגון מערכות חינוך (ראש החוג), בית הספר ללימודים מתקדמים ע"ש הרא"ם ליפשיץ, מכללת הרצוג

פרופ' רפאל ועקנין, בית הספר ללימודים מתקדמים ע"ש הרא"ם ליפשיץ, מכללת הרצוג פרופ' יוסף יובל טובי, אוניברסיטת חיפה (אמריטוס); מכללת אלקאסמי, באקה אלגרבית פרופ' שלמה טולידאנו, בית הספר ללימודים מתקדמים ע"ש הרא"ם ליפשיץ, מכללת הרצוג פרופ' יונתן כהן, מרכז מלטון לחינוך יהודי (מנהל המרכז), האוניברסיטה העברית; מכון מנדל למנהיגות

ד"ר עמיחי נחשון, המכללה האקדמית אשקלון; מכללת אורות ישראל (קמפוס רחובות)

ד"ר אבינועם רוזנק, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית; מכון ון-ליר

ד"ר ניחם רוס, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

## דבר העורך

הכרך הראשון של "הגות" — מחקרים בהגות החינוך היהודי" יצא לאור בשנת תשנ"ט. והנה לפנינו הכרך האחד-עשר, המוקדש לפרופ' יהושע יעקב רוס, עורכו של כתב העת מהכרך השלישי עד העשירי (תשס"ב-תשע"ד), שחכמתו ורוחו הטובה ניכרים בכל הכרכים שערך. הקדשת הכרך לכבודו מכוונת להביע את רגשי ההוקרה של חברי המערכת ושל אנשי מכללת ליפשיץ על מסירותו הרבה בעריכת כתב העת. על פועלו הרב של פרופ' ד"ר רוס יוכל הקורא להיוודע מתולדות חייו ומפרסומיו המדעיים, כפי שנרשמו בידי בנו ניחם רוס ושהובאו בראש הכרך. המערכת מאחלת לפרופ' רוס חיי אריכי, בריות גופא ונהורא מעליא והמשך יצירה ועשייה עוד שנים רבות.

בצאת הכרך האחד-עשר של "הגות", שהוא למעשה כתב העת היחיד בתחומו בעולם, יכולים אנו לבשר לקהיליית החוקרים במדעי היהדות על החלטת הנהלת JSTOR, המאגר הדיגיטלי הגדול ביותר למאמרים במדעי היהדות המתפרסמים בכתבי עת, לכלול את "הגות" במאגר זה. מעתה ניתן אפוא — באמצעות הספריות של המוסדות האקדמיים בישראל ומחוצה לה — להגיע אל כל המאמרים שבעשרת הכרכים הראשונים של כתב העת ובכרך זה וכן לעתיד לבוא.

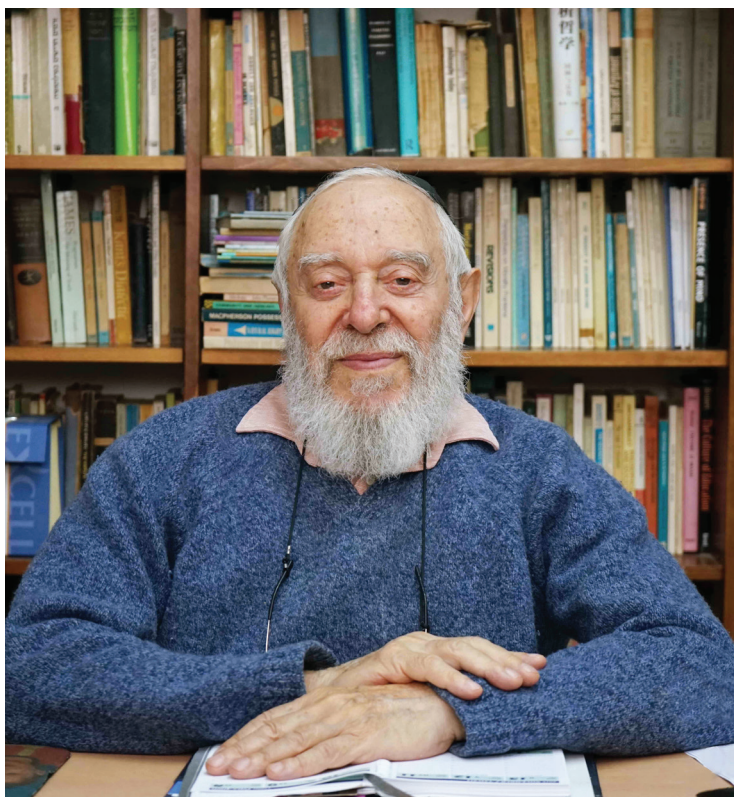
המחקרים שלפנינו עוסקים במגוון רחב — מבחינה כרונולוגית, מבחינה גאוגרפית ומבחינה תמטית — של נושאים מן ההגות בחינוך היהודי, למן המקרא וספרות חז"ל ועד המאה העשרים, באירופה, בצפון אפריקה ובארץ ישראל. אף הרחבנו את יריעת הנושאים הנכללים בכתב העת, וכללנו בכרך זה שני מאמרים המתווים את דרכם החינוכית של שני אישים בולטים מן העשייה החינוכית במדינת ישראל בדורות האחרונים.

תודת המערכת נתונה לכל מי שטרחו בהפקת כרך זה בשלביה השונים: הנהלת מכללת ליפשיץ; המומחים עלומי השם שטרחו לקרוא את המאמרים ולהביא חוות דעתם בפני המערכת; מזכירת המערכת המסורה הגב' זהבה קופל; ובייחוד פרופ' לובה חרל"פ, חברת המערכת, השוקדת ביד נאמנה על התהליך הארוך של העריכה הלשונית והפקת הספר.

יוסף יובל טובי







**פרופ' יעקב יהושע רוס**



## פרופ' יעקב יהושע רוס: קורות חיים

פרופסור יעקב יהושע רוס נולד בשנת 1929 בעיר בולאואיו (Bulawayo) בדרום רודזיה (כיום: מדינת זימבבווה [Zimbabwe] בדרום אפריקה) להורים שהיגרו לשם בראשית המאה העשרים ממזרח אירופה. בגיל צעיר עבר עם משפחתו ליוהנסבורג שבדרום אפריקה כדי ליהנות מיתרונות הקרבה לקהילה יהודית מבוססת יותר.

ראשית הכשרתו האקדמית הייתה באוניברסיטת קייפטאון: בשנת 1950 סיים רוס בהצטיינות יתרה את לימודיו לתואר ראשון (פילוסופיה ושפות קלאסיות) ולתואר שני (פילוסופיה). עבודת התיזה שלו הוקדשה להגותו של שמואל אלכסנדר, פילוסוף ומטפיזיקאי אנגלי נודע ממוצא יהודי. עם סיום התואר השני, זכה במלגת Ebdon היוקרתית לשם המשך לימודיו באוניברסיטת קיימברידג' באנגליה; למרות זאת החליט רוס לדחות בשנתיים את לימודיו האקדמיים כדי להקדיש פרק זמן משמעותי ללימודי קודש בישיבת פוניבז' שבבני ברק. החלטה זו הושפעה בין השאר מהיכרות מוקדמת עם הרב כהנמן, מייסד הישיבה וראשה, בעקבות ביקוריו התכופים בקהילת יוצאי ליטא שבדרום אפריקה לשם גיוס כספים. בהזדמנויות אלו נהג הרב להתארח באכסניה שניהלה אמו של רוס. בפיקחותו האנושית ובהתמסרותו הטוטלית למשימת שיקום תורת מזרח אירופה בארץ ישראל היה הרב עבורו דמות מופת דתית לחיקוי ולהערצה. כפל זהויות זה — תלמיד ישיבה, מחד גיסא, ואיש אקדמיה, מאידך גיסא — המשיך ללוות את יעקב רוס שנים רבות, ותרם תרומה ייחודית לצביון אישיותו והגותו האינטלקטואלית.

בהגיעו לבני ברק היה יעקב רוס ככל הנראה הנציג הראשון מדרום אפריקה שהגיע ללימוד ישיבתי בארץ באותם ימים. בתקופה זו פיתח יחסים קרובים עם הרב אליהו דסלר ששימש אז כמשגיח הרוחני של הישיבה. זה האחרון נהנה במיוחד לקיים שיחות עם התלמיד הצעיר, בעל ההשכלה הפילוסופית הרחבה, בענייני הגות והשקפה. בתום שנתיים אלה, חרף ניסיון חבריו להניא אותו מעזיבת הישיבה (באמצעות השפעתו של "החזון איש" הרב ישעיה קרליץ), המשיך רוס בתכניתו המקורית ונסע לקיימברידג' כדי להשלים את לימודיו האקדמיים בתואר שלישי בפילוסופיה. עבודת הדוקטורט שלו, העוסקת בתחום האפיסטמולוגיה, הייתה לימים בסיס לספרו הראשון: *The Appeal to the*

*Given: A Study in Epistemology* (London 1970).

עם סיום חובותיו לתואר השלישי חזר רוס ארצה והקדיש שנתיים נוספות (1956–1958) ללימודים תורניים בישיבת פוניבז'. בשנת 1960 נשא לאישה את תמר וולגלרנטר-איתמר (לימים: פרופ' תמר רוס, חוקרת במחשבת ישראל), והזוג עבר להתגורר בשכונת רחביה הירושלמית. רוס המשיך בלימודיו התורניים, ולמד שנתיים בכולל של מכון הרי פישל, זאת לצד תחילת הקריירה האקדמית שלו. משרתו האקדמית הראשונה

הייתה באוניברסיטת בראיילן, שם שימש כמרצה וכראש החוג לפילוסופיה בין השנים 1958–1963. התערותו של רוס בעולם הישיבות הליטאי, על כל המשתמע מכך, לצד היחשפותו הישירה למגמות פורצות-דרך בתחום הפילוסופיה באחת האוניברסיטאות היוקרתיות ביותר בעולם (במחלקה לפילוסופיה בקיימברידג' עדיין פיעמה מורשתו של לודוויג ויטגנשטיין שלימד שם זה לא מכבר), היו שילוב נדיר בנוף הישראלי האקדמי והישיבתי של אותם הימים. עם פתיחת אוניברסיטת בראיילן היה זה אך צפוי שיהפוך לאחד ממייסדי החוג לפילוסופיה, ויעקב רוס הטביע בה חותם אנגלו-סקסי מיוחד משלו. בניגוד לגישה השלטת אז בארץ בתחום הפילוסופיה הכללית, אשר הושפעה מאסכולות אירופאיות, כגון האקזיסטנציאליזם הקונטיננטלי והאידיאליזם הגרמני, ייצג רוס עמדה אחרת שהתייחסה לדיסציפלינה הפילוסופית כאל כלי אנליטי ולא כאל גוף תוכני או לצורך מעקב היסטורי אחר תולדות הרעיונות. גם גישתו למחשבה היהודית חרגה מן המקובל; בניגוד למגמות אפולוגטיות או הרמוניסטיות רווחות, הוא התייחס אל מחשבת ישראל כאל מורשת פילוסופית לכל דבר ועניין, וניתח אותה באותם כלי ניתוח מקצועיים השמורים ללימודי פילוסופיה כללית.

בשנת 1963 קיבל פרופ' יעקב רוס הזמנה לשמש מרצה אורח בחוג לפילוסופיה באוניברסיטת בראון שבארה"ב. מיד עם תום שנה זו, בהמלצת הרב יוסף כהנמן, הוזמן רוס על ידי רבה הראשי של אנגליה דאז, הרב ישראל ברודי, להצטרף לסגל המוסד העליון להכשרת רבנים וללימודי יהדות ב-Jews' College בלונדון. הייתה זו תקופה של סערה אידאולוגית בחוגי האורתודוקסיה היהודית באנגליה, בעקבות מה שנודע לאחר מכן כ"פרשת ג'ייקובס" (פולמוס שהקשרו הרעיוני האורתודוקסי נגע לשאלת ביקורת המקרא ואפשרות שילובה באמונה בתורה מן השמים). מנהיגי הקהילה פנו אל יעקב רוס מתוך תקווה שדמותו הרבנית המחויבת, בצד רוחב השכלתו הכללית שלא אוימה ממחשבה דתית משוחררת, תתרום להרגעת הרוחות. הוא לימד תלמוד ומחשבת ישראל ב-Jews' College כחמש שנים, ושימש סגן מנהל הקולג' בכל אותה תקופה.

בשנת 1968 חזר רוס להתגורר בישראל (להוציא שנים בודדות ששימש כמרצה אורח ללימודי יהדות באוניברסיטת Witwatersrand שבדרום אפריקה ובאוניברסיטת ממפיס שבארה"ב). את ביתו האקדמי העיקרי מצא בחוג לפילוסופיה של אוניברסיטת תל אביב. במסגרת זו פיתח ולימד קורסים שונים בתחום תורת ההכרה, הפילוסופיה של הדת, מחשבה מדינית ואתיקה יישומית, והתקדם במסלול זה מדרגת "מרצה בכיר" ל"פרופסור מן המניין". פרסומיו בתחום הפילוסופיה מאותן השנים משקפים, בין השאר, את עניינו המתמשך בטיבה של השפה הדתית ואת זיקתו להלך מחשבתו של הפילוסוף לודוויג ויטגנשטיין ולהשלכותיה הדתיות (על שולחן עבודתו בבית ניצבות עד היום שני דיוקנאות, בבחינת "והיו עיניך רואות את מוריך": זו של רבו התורני — הרב יוסף כהנמן מפוניבז', וזו של הפילוסוף לודוויג ויטגנשטיין). התעניינותו של יעקב רוס בשאלות ייחודיות של אתיקה יישומית הניבה, בין השאר, את ספרו על ערכי המשפחה: *The Virtues of the Family* (New York 1994). בחיבור זה יוצא פרופ' רוס

להגנתם הפילוסופית של הערכים המסורתיים של מוסד המשפחה, ומציג את הערכים הללו כמכשיר תרבותי חיוני לקידום השגשוג האנושי גם בעידן המהפכה המינית וחדושי הטכנולוגיה הרפואית בתחום ההפריה של ימינו.

במקביל לעבודתו האקדמית בתחומי הפילוסופיה הכללית ולאורך כל שנות הוראתו עסק רוס בעבודה חינוכית בתחום היהדות – תחילה כמפקח כללי על הוראת מחשבת ישראל בחינוך הממלכתי-דתי, ולאחר מכן כמרצה למחשבת ישראל במכללה לנשים בבית וגן, בטורו קולג' ובמכללת ליפשיץ. במסגרות אלו פיתח קורסים ייחודיים במחשבת היהדות בימי הביניים ובעת החדשה שהובילו לכתיבת כמה מאמרים אקדמיים חשובים גם בהקשר זה. חלק ניכר מהם נתפרסם בעברית, ועסק – בין השאר – בהוגים חשובים מימי הביניים והעת החדשה, כגון רב סעדיה גאון, הרמב"ם, ר' יהודה הלוי, ברוך שפינוזה, הרב קוק וישעיהו ליבוביץ. בין מחקריו במחשבה היהודית בולט במיוחד עיסוקו בזיקה שבין דת ומוסר. תרומה בולטת נוספת לשדה מחשבת ישראל היא מהדורתו החדשה לספר "בחינת הדת" של אליהו דלמדיגו (1458–1493), מהדורה ביקורתית ומבוארת בלוויית מבוא והערות (תל אביב 1984). מחקר זה מסגיר את עניינו בפיתוח דרך ייחודית לפתרון שאלות דת ומדע שאינה נשענת על שילוב הרמוניסטי בין שני מקורות דעת אלה, ומעדיפה את תפיסתן כממלאות תפקידים נבדלים בחיי הרוח והידע.

קשריו המקצועיים של פרופ' יעקב רוס עם מכללת ליפשיץ החלו בשנת תש"ס, תחילה בהזמנתו לשמש כחבר בוועדה המייעצת, ולאחר מכן כחבר סגל ההוראה, כנשיא מכללת ליפשיץ (בשנת תשס"ח), ולבסוף כראש התכנית "הגות החינוך היהודי" לתואר השני (תשס"ט–תשע"ג). נוסף לכך שימש כעורך כתב העת "הגות בחינוך היהודי" בהוצאת מכללת ליפשיץ בשנים תשס"ב–תשע"ד (כרכים ג–י).

במסגרת תפקידו כמרצה במכללת ליפשיץ התמקד פרופ' רוס בהוראת הפילוסופיה של החינוך ובסוגיות שונות במחשבת היהדות. כמורה היה חביב מאוד על תלמידיו: שיעוריו פתחו בפני רבים מהם מתודות חדשות לניתוח טקסטים מסורתיים, תוך כדי חשיפה לכיווני מחשבה ואוצרות ידע מן העולם הרחב. תלמידיו העריכו גם את העובדה שמעולם לא ראה בהם מטרד, וידעו שכל פנייה לעזרה מצדם תתקבל בסבר פנים יפות ובסבלנות אין קץ. בצד אלה השכיל לשמור על אמות מידה קפדניות ברמה המקצועית ולהעניק לתלמידיו ביקורת בונה ללא התרסה.

כיום, לאחר שיצא לגמלאות, עוסק פרופ' רוס בהשלמת כמה פרויקטים מחקריים, בהם דיון בפילוסופיה של החינוך הציבורי; מחקר השוואתי בין יצירותיהם של פיקו דלה מירנדולה ואליהו דלמדיגו (המאה ה-15) על רקע חיבורו של תומאס אקווינס (המאה ה-13); עיון בטיב היחסים בין השכל הישר (common sense), הדת העממית והאמונה המתוחכמת. בראש ובראשונה מקווה רוס להשלים את כתיבתו של ספר העוסק במדיניות פוליטית בעידן פוסט-לאומי והשלכותיה על בעיות המזרח התיכון. אין לנו אלא לאחל לו בריאות והצלחה בביצוע משימות אלו בציפייה ליהנות מקולו הייחודי בשדות הפילוסופיה והזהות היהודית.

ניחם רוס

## יעקב יהושע רוס : רשימת פרסומים

### ספרים

1. *The Appeal to the Given, A Study in Epistemology*, George Allen and Unwin, London 1970, 224 pages
2. ספר בחינת הדת לרבי אליה דלמדיגו מקנדיא, ההדיר על פי הדפוסים וכתבי היד וצירף מבוא, ציונים ומראי מקומות וביאור קצר יעקב יהושע רוס, הוצאת אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב תשמ"ד, 153 עמודים
3. *The Virtues of the Family*, The Free Press, New York 1994, 303 pages

### מאמרים בכתבי עת ובקבצים

1. "מוזיקה וחוייה דתית", דוכן: מאסף למוזיקה יהודית דתית, 4 (תשכ"ב), 18-14
2. "דת ומוסר: לבעיית הניתוק בין דת ומוסר", דעות, יט (תשכ"ב), 61-55
3. "הערות על הקשר בין מוסר ודת בהגותו של הרב א"י קוק", בתוך: ש' רוזנר (מלבה"ד), שיטתו של הרב קוק במחשבת היהדות: בעיות נבחרות (עמ' פ-צג), משרד החינוך והתרבות — האגף לתרבות תורנית, ירושלים תשכ"ג
4. "הדטרמניזם והבחירה החופשית", עיון: רבעון פילוסופי, יג, ג-ד (תשכ"ג), 134-126
5. "The Reification of Appearance", *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 40 (152) (1965), 113-128
6. "Religious Authority and its Application to Halachah", in: (no editor cited) *Addresses Given at the Fifteenth Conference of Anglo-Jewish Preachers* (pp. 58-64), Jews' College, London 1965
7. "A Note Concerning Saadya's Concept of Cognition", in: H. J. Zimmels, J. Rabbinowitz and L. Finestein (eds.), *Essays Presented to Chief Rabbi Israel Brodie* (pp. 355-364), The Soncino Press, London 1967
8. "Morality and the Law", *Tradition*, 10 (1968), 5-16
9. "Saadya'a Concept of Belief", *Fourth World Congress of Jewish Studies*, 4(2) (1968), 97-101
10. "עם קדוש או עם חופשי", דעות, 37 (1969), עמ' 100-104; שב ונדפס בתוך: 'בן-ששון (עורך), משנתו ההגותית של יהודה הלוי (עמ' 99-107), משרד החינוך והתרבות, ירושלים תשל"ח; שב ונדפס בתוך: א' סטריקובסקי (עורך), המדינה בהגות היהודית: מקורות ומאמרים (עמ' 46-54), משרד החינוך והתרבות, ירושלים תשמ"ב
11. "Revelation in Talmudic Literature", in: *Encyclopedia Judaica*, vol. 14, Jerusalem 1971, 119-122

12. "מה רע בעבודת?", בתוך: מ' דסקל (עורך), הצודק והבלתי צודק: קובץ מאמרים (עמ' 73-77), מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, תל-אביב תשל"ז
13. "אנתרופוצנטריות ותיאוצנטריות", בתוך: א' כשר וי' לוינגר (עורכים), ספר ישעיהו ליבוביץ: קובץ מאמרים על הגותו ולכבודו (עמ' 56-65), הוצאת אוניברסיטת תל-אביב — אגודת הסטודנטים, תל אביב 1977
14. "על אמונה וחירות" (ריאיון), מחשבות, 47 (1978), 20-24
15. "Ludwig Wittgenstein on the Learning of a Language", in: E. Leinfellner (ed.), *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought* (pp. 458-461), Hoelder, Pichler, Tempsky, Vienna 1978
16. "אלוהי שפינוזה, הדת והמחשבה היהודית", בתוך: מ' ברינקר, מ' דסקל וד' נשר (עורכים), ברוך שפינוזה: קובץ מאמרים על משנתו (עמ' 116-127), מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, תל-אביב תשל"ט
17. "Rationality and Common Sense", *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 53 (1978), 116-127
18. "הרמב"ם והקידמה: התפיסה ההיסטורית של הרמב"ם", בתוך: י' כהן (עורך), חברה והיסטוריה: הכינוס השנתי ה-22 למחשבת היהדות (עמ' 529-542), משרד החינוך והתרבות, המחלקה לתרבות תורנית, ירושלים תש"מ
19. "The Tradition of Rational Criticism: Wittgenstein and Popper", in: H. Berghel and E. Köhler (eds.), *Wittgenstein, the Vienna Circle and Critical Rationalism* (pp. 415-419), Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna 1979
20. "התשובה: חוייה פנימית או עשיית מעשים?", בתוך: ח' שוורץ (מלכה"ד), תשובה ושבים: הכינוס השנתי ה-15 למחשבת היהדות (עמ' 139-151), משרד החינוך והתרבות — המחלקה לתרבות תורנית, ירושלים תש"ם
21. "Language and Action", in: R. Haller and W. Grassl (eds.), *Language, Logic and Philosophy — Proceedings of the 4th International Wittgenstein Symposium* (pp. 392-395), Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna 1980
22. "מודלים, פרדיגמות והקב"ה (שער השיטות)", בתוך: מ' חלמיש וא' כשר (עורכים), דת ושפה: מאמרים בפילוסופיה כללית ויהודית (עמ' 35-42), מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, תל-אביב תשמ"ב
23. "Cognitive Underdetermination and the Adoption of an Ethic", in: E. Morscher and R. Stranzinger (eds.), *Ethics — Foundations, Problems and Applications* (pp. 115-118), Holder-Pichler-Tempsky, Vienna 1981
24. "Natural Rights and the Ideal Society", *Israel Yearbook on Human Rights*, 12 (1982), 176-184
25. "A Pluralistic Non-Foundationalism", in: P. Weingartner (ed.), *Epistemology and Philosophy of Science: Proceedings of the Seventh International Wittgenstein Symposium* (pp. 269-273), Hoelder-Pichler-Tempsky, Vienna 1983

26. "פילוסופיה של הפעולה: הקדמה", בתוך: ל' ראוך ואחרים (עורכים), מקראה בפילוסופיה בת זמננו (עמ' 269-273), תל-אביב 1983
27. "כשירות ויכולת: הביקורת של קופר על חומסקי", עיון: רבעון פילוסופי, לא (תשמ"ג), עמ' 297-302
28. "ר' אליה נלחם למען השכלתנות", עת-מול: עתון לתולדות ארץ ישראל ישראל, י (2) (1989), עמ' 6-7
29. "Crediting, Taking for Granted, and Quasi-Belief", in: W. L. Gombocz (ed.), *Religions philosophie: Akten des 8. Internationalen Wittgenstein-Symposium* (pp. 73-77), Holder-Pichler-Tempsky, Vienna 1984
30. "A Multiple-Truth Theory of Science", *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, 8 (1) (1985), 101-109
31. "אקדמות למחשבת היהדות בדורנו", בתוך: אקדמות למחשבת היהדות בדורנו (בית הועד — במה למחשבת היהדות בזמננו) (לא צוין שם העורך), משרד החינוך והתרבות: האגף לתרבות תורנית (עמ' 22-28), ירושלים תשמ"ה
32. "Foreword", in: R. Musiker and J. Sherman (eds.), *Waters Out of the Well* (pp. vi-ix), The Library, University of the Witwatersrand, Johannesburg 1988
33. "Holiness, Holocaust, Power, Religion" (Review Essay), *Jewish Affairs*, 44 (1988), 59-63
34. "Morality and Divine Commands — Wittgenstein and Some Contemporary Thinkers", in: R. Haller and J. Brandl (eds.), *Wittgenstein: Towards a Re-evaluation*, III (pp. 330-334), Holder-Pichler-Tempsky, Vienna 1990
35. "המוסר המשותף, המוסר הציבורי, והדילמה של החינוך כדמוקרטיה הפלורליסטית", בתוך: י' לוריא וח' מרנץ (עורכים), בנבכי הדמוקרטיה: יחיד וחברה במשטר דמוקרטי (עמ' 137-155), הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע תשנ"א
36. "Religious Education — What it is Not and What it Might Be", in: S. A. Dolgin and I. Warhaftig (eds.), *Jubilee Volume Mincha Le'ish — Presented to HaRav Dolgin* (pp. 27-41), Bet Keneset Bet Yaaqov (Ramot Eshkol), Jerusalem 1991
37. "The Divine Command Theory in Jewish Thought: A Modern Phenomenon", in: S. Biderman and B. A. Scharfstein (eds.), *Interpretation in Religion* (pp. 181-206), E. J. Brill, Leiden 1992
38. "למה יש חובה לציית למצוותיו של הקב"ה?", בתוך: א' שגיא וד' סטטמן (עורכים), בין דת למוסר (עמ' 43-63), הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ד
39. "The Firmness of the Laws of Logic — Where Cook Went Wrong", in: *Schriftenreihe-Wittgenstein Gesellschaft*, vol. 20 (*Proceedings of the 15th International Wittgenstein symposium*, part 2) (pp. 137-143), Hölder-Pichler-Tempsky, Vienna 1993
40. "יעקב לוינגר: הרמב"ם כפילוסוף ופוסק" (מאמר ביקורת), דעת, 30 (תשנ"ג), 131-138
41. "עבודת ה' כביטוי של חירות", בתוך: א' שגיא (עורך), ישעיהו ליבוביץ: עולמו והגותו (עמ' 130-147), כתר, ירושלים תשנ"ה



42. "The Primacy of the Personalist Concept of God in Jewish Thought", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8 (1999), 171-199
43. "דו-שיח של חרשים: הבעלות על אדמת הלאום וההתנחלות", בתוך: א' שגיא, ד' שוורץ וי' שטרן (עורכים), *יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות (עמ' 76-89)*, מאגנס, ירושלים תש"ס
44. "Religious Truth and Realism in Wittgenstein and the Wittgensteinians", in: R. Haller (ed.), *Wittgenstein and the Future of Philosophy: A Reassessment After 50 Years — Proceedings of the 24th International Wittgenstein-Symposium* (pp. 254-257), Obv & hpt, Vienna 2002
45. "The Hiddenness of God — A Puzzle or a Real Problem?" in: D. Howard-Snyder and P. K. Moser (eds.), *Divine Hiddenness — New Essays* (pp. 181-196), Cambridge University Press, Cambridge 2002
46. "מיכאל אוקשוט — על חייו ועל חשיבותו עבור החינוך המסורתי", *הגות בחינוך היהודי*, 5-6 (2003-2004), 3-1
47. "הרבנות בימינו", בתוך: ר' מאמו וד"ט קיל (עורכים), *ישועות יעקב: אסופת מאמרים לכבודו של ד"ר יעקב הדני (עמ' 343-370)*, כתב וספר, ירושלים תש"ע
48. "Torah as the word of God", *Report of the Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies* (2012-2013), 110-114
49. "מיכאל אוקשוט: הרציונליזם והמסורת" (מאמר ביקורת), *הגות*, 10 (2014), 291-308

## עמיחי נחשון

### בת פרעה כדגם מקראי להוקרת "חסידי אומות העולם"

סיפור גבורתה הייחודי של בת פרעה במעשה הצלת משה (שמות ב, ה-י) דומה לסיפורים הרואיים של "חסידי אומות העולם" בהקשר לשואת יהדות אירופה. אולם בניגוד להוקרה הממלכתית הניתנת ל"חסידי אומות העולם" אין סיפור יציאת מצרים מתייחס מפורשות למקרה חשוב זה.

במאמר זה אראה את ההתייחסות המשתמעת לרעיון זה במקרא מהבחינות האלה: שיפוט חיובי של דמותה של רעה במהלך סיפור ההצלה; הנגדה עניינית המוכיחה את ייחודו המדיני החיובי של הסיפור כמנוגד למגמה מדינית הרווחת במקרא; הנצחת ההוקרה באמצעות חוק מדיני בספר דברים: "לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו" (כג, ח).

הניתוח המוצע של הכתובים, תוך מודעות לרלוונטיות המודרנית של המושג "חסידי אומות העולם", עשוי לתרום ללימוד מורשת ישראל בהקשרים היסטוריים ומוסריים, שכן מעשה החסד של בת פרעה עשוי להישמר לדורות הבאים כדיכרון נוסטלגי.

#### 1. מבוא

בת פרעה מתוארת בספר שמות (ב, ה-י), כאישה מלאת חמלה אשר נוסף על הצלת תינוק ממוות היא המשיכה את מעשה החסד לתקופה ממושכת: מסירת התינוק למינקה עבריינה ואימוץ קבוע בביתה עד לגדילתו. פועלה המבורך של בת פרעה מתואר בכתוב כהמשך לפעולותיהן של נשים נוספות: אם משה, אחותו והמיילדות העבריות (שמות א, טו-ב, ד), שהצילו תינוקות מישראל מגזירת השמדה.

חוקרים אחדים מזכירים את הדמיון בין סיפור ההצלה במצרים המפורטים בספר שמות ובין פועלם של "חסידי אומות העולם" שהצילו יהודים בתקופת השלטון הגרמני במלחמת העולם השנייה. דוגמה מפורשת לכך באה אצל שריל אקסום:

Thus the midwives would belong together with the daughter of Pharaoh as examples of "Righteous of Gentiles" who follow the dictated of conscience and compassion rather than mandate of a despot.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> J. C. Exum, "You Shall Let Every Daughter Live: A Study of Exodus 1:8-2:10", *Semeia*, 28 (1983), p. 72. דוגמה נוספת לכך: G. Larsson, *Bound for Freedom, The Book of Exodus in Jewish and Christian Traditions*, Peabody 1999, pp. 13-14.

הרעיון הולם את דברי דוד גושי<sup>2</sup> ומרדכי פלדיאל<sup>3</sup> העוסקים בסולם הערכים של "חסידי אומות העולם" בתקופת השואה תוך התייחסות לשורשו של הרעיון במסורת היהודית. אשר לדמיון בין הסיפור בספר שמות לבין סיפורי שואת יהדות אירופה, יש לציין את האלטרואיזם של נשים הבולט בשני המקרים.<sup>4</sup> לעניין זה יש לציין את תוצאות מחקרה של שרה שלו<sup>5</sup> אודות חסידי אומות העולם על פי נתוני יד ושם. על פי מחקרה, מספר הנשים שזכו להיכלל בתואר "חסידי אומות העולם" רב ממספר הגברים.<sup>6</sup> בהקשר המקראי בולט חסרון תיאורי הוקרה לבת פרעה בסיפורי החומש, ועולה תהייה קשה על חסרונם בייחוד לאור פירוט סיפורי ההוקרה ליתרו (שמות יח; במדבר י, כט-לב; שופטים א, טז).

באזכורה של בתיה בת פרעה ברשימת היוחסין של שבט יהודה: "ואלה בני בתיה בת פרעה אשר לקח מרד" (דה"א ד, יח) אפשר לראות מסורת משלימה למסופר בספר שמות. ריצ'רד שטיינר<sup>7</sup> עוסק באפשרות לזיהוי שמה של בתיה כתרגום תיאופורי של "בינת ענת", אחת מבנותיו של רעמסס השני.<sup>8</sup> לעומתו, אהרון דמסקי<sup>9</sup> מעלה אפשרות כי השם "פרעה" הוא שם עברי — חילוף אותיות של עֶפֶר, אחיו של מרד (דה"א ד, יז), ההולם בהקשרו שם אדם משבט יהודה.<sup>10</sup> נוסף לדין האטימולוגי המפורט אצל דמסקי יש סבירות לטענתו המרכזית:

ייחוסה של דמות המכונה: "בת פרעה", מעורר תמיהה בהקשר לרשימת יחס של אנשים שאינם ממשפחת המלוכה, בעיקר לאור העובדה שאין ברשימה עניין מדיני מפורש. דמות בעלה: מרד, אינו דמות היסטורית מרכזית בסיפורי המלוכה ואפילו אינו מקורב לענף של בית דוד.<sup>11</sup>

לאור זאת, מסורת "בת פרעה" בדברי הימים, על פי אחת האפשרויות הקיימות במחקר, עשויה אולי להעיד על קבלתה בקהל של בת פרעה. אולם עדיין המתואר בדברי הימים

D. P. Gushee, *Righteous Gentiles of the Holocaust, Genocide and Moral Obligation* (2nd Ed.), St. Paul 2003, pp. 190–195. <sup>2</sup>

M. Paldiel, (2007), "Righteous Among the Nations", *Encyclopedia Judaica* (2nd Edition), vol. 17, 2007, pp. 303–307. <sup>3</sup>

N. Steinberg, "Feminist על ייחודו של הסיפור בתחום חקר המגדר ראו אצל נעמי שטיינברג: Criticism", in: T. B. Dozeman (ed.), *Methods for Exodus*, New York 2010, pp. 172–184. <sup>4</sup>

ש' שלו, השיח האלטרואיסטי — מוסר, נשים, פוליטיקה, חיפה תשס"ג, עמ' 128–154. <sup>5</sup>  
רובם של מקבלי התואר "חסידי אומות העולם" הם זוגות נשואים. אולם מבין המצילים הבודדים מספר הנשים כפול: שני שלישים לעומת שליש. <sup>6</sup>

R. C. Steiner, "Butte-Ya, Daughter of Pharaoh (1Chr 4,18), and Bint(i) — Anat, Daughter of Ramesses II", *Biblica*, 79 (1998), pp. 394–408. <sup>7</sup>

שם, עמ' 403 ואילך. <sup>8</sup>

א' דמסקי, "בתיה בת פרעה וקרוביה בנחלת יהודה (דה"א ד 15–20)", עיוני מקרא ופרשנות, ט (תשס"ט), עמ' 431–435. <sup>9</sup>

שם, עמ' 433. <sup>10</sup>

שם, עמ' 430. <sup>11</sup>

מהווה מענה מזערי לשאלתנו, שכן מקור זה אינו משבח את בת פרעה מפורשות ברשימת היוחסין. זאת ועוד; בתיבת בת פרעה, הנזכרת בספר דברי הימים, אינה נרמזת באופן כלשהו בסיפורי יציאת מצרים והנדודים במדבר. בניגוד לחסרון ההוקרה לבת פרעה בסיפורי החומש, יש שבח מפורש לבת פרעה בספרות המדרש, אשר כדרכו ממלא "פערם" בכתובים. למשל:

ותקרא שמו משה — מכאן אתה למד שכן של גומלי חסדים, אף על פי שהרבה שמות היו לו למשה, לא נקבע לו שם בכל התורה אלא כמו שקראתו בתיבת בת פרעה, ואף הקדוש ברוך לא קראהו בשם אחר.<sup>12</sup>

יעל לוי, בספרה על מדרשי בתיבת בת פרעה,<sup>13</sup> עסקה בהרחבה בעצמת ההערצה כלפי בת פרעה בספרות האגדה והקבלה והפיוט, אשר היוו בית יוצר למנהגים הקשורים לשבח בת פרעה במהלך ליל הסדר ובהגדה של פסח.<sup>14</sup> לאור האמור כאן, הנתק בין סיפור ההצלה שהוא מפורש במקרא לבין תיאורי ההוקרה המפורטים בספרות מאוחרת יותר אינו מובן. דברי הרב ישראל מאיר לאו בהקשר לחסידי אומות העולם בדורנו: "בכל אופן מדברי כולם למדנו שראויים הם גויים אלו שסיכנו נפשם למען הצלת יהודים בתקופת השואה שנגמול עמהם טובות על מעשים הנאצלים"<sup>15</sup> — אינם עולים עם סיפורי החומש המתארים את התהוות העם בעת הנדודים במדבר.

כוונתי במחקר זה לטעון כי באמצעות ניתוח ספרותי ותוכני של הכתובים יש אפשרות לדלות את המידע החסר ולהצביע מפורשות על דרך אחרת להוקרת מעשיה של בת פרעה בספרות החומש.

ניתוח עניין זה ייערך בשלושה שלבים: (א) שיפוט חיובי של דמות בת פרעה במהלך סיפור ההצלה (שמות ב, ה-י); (ב) הנגדה עניינית המוכיחה את ייחודו המדיני החיובי של הסיפור כמנוגד למגמה מדינית הרווחת במקרא; (ג) הנצחת ההוקרה באמצעות חוק מדיני בספר דברים: "לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו" (כג, ח).<sup>16</sup> באמצעות הדיון המוצע אוכל להצביע על הדרך המקראית הקדומה לכוון את עם ישראל לזיכרון מאוזן של תקופת השעבוד במצרים ולהוקיר את החסד של בת פרעה כדי שייזכר במשך דורות רבים כזיכרון נוסטלגי.

<sup>12</sup> שמות רבה (מהדורת מירקין), חלק א, תל אביב תשל"ו, עמ' 42. ראו סקירת מדרשים אצל מ' כשר, חומש תורה שלמה, ג, ירושלים תשנ"ב, עמ' סט, הערה עב.

<sup>13</sup> י' לוי, מדרשי בתיבת בת פרעה: עיון גלווה לליל הסדר; ויהי בחצי הלילה: בתי תוספת על נשים, ירושלים תשס"ד.

<sup>14</sup> שם, עמ' 20-7; 60-54.

<sup>15</sup> י"מ לאו, "חסידי אומות העולם", תחומין, ל (תש"ע), עמ' 162.

<sup>16</sup> בהמשך יידון הקשר הספרותי והתוכני בין לשון החוק "לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו" ובין תיאור השעבוד בפי משה: "גר הייתי בארץ נכריה" (שמות ב, כב; יח, ג).

## 2. שיפוט חיובי בסיפור ההצלה

על פי הכלים הספרותיים המקובלים בחקר ספרות המקרא, אפשר לזהות את שבחה של בת פרעה באמצעות ניתוח מפורט של תיאור פועלה בכתוב. תיאור מפורט של דמות מקראית מהווה אפיון של שיפוט, כדברי שמעון בר אפרת:

טיבו של אדם מתגלה במעשיו, הפעולה היא מימושו של האופי. תכונות האופי נודעות מתוך מה שעושה אדם לא פחות מאשר מתוך מה שהוא אומר. מכיוון שהמהות הפנימית של האדם מגלמת בהתנהגותו החיצונית, יכול המחבר החפץ לאפיין את דמויותיו להציג אותן בפעולה במקום להגדיר את תכונותיהן במילים שלו. ואכן, בסיפורי המקרא משמש המעשה כאמצעי אפיון ראשון ראשון במעלה: אנו מכירים את הדמויות המקראיות בעיקר מתוך התנהגותן במצבי החיים השונים.<sup>17</sup>

העיקרון שהביא שמעון בר אפרת אפשר לראותו מניתוח ספרותי של סיפור הצלת התינוק הבוכה על ידי בת פרעה, תוך בחינת אלמנטים ספרותיים המעידים על ההערכה וההוקרה של המספר על מעשה ההצלה והגבורה. לדעת לאה מזור,<sup>18</sup> אירוע ההצלה שביצעה בת פרעה מובלט באופן דרמטי באמצעות תיאור מרווח של זמן הסיפור, והפרטים הרבים יוצרים גודש המעצים את העלילה. נוסף לכך, כדברי יופי סיברט-הומס,<sup>19</sup> בת פרעה היא הדמות היחידה באירוע המתואר הנאבדת באופן גלוי בגזרת ההשמדה.<sup>20</sup> הזיהוי של המצילה כאחת מבנות פרעה המלווה בנערות משרתות, מלמד על התקוממות נגד חוק רצח התינוקות בתוך בית פרעה. מעמדה כבת המנהיג אפשר לה אמנם גמישות בתנועה וחופש פעולה, אך ההתחככות היומיומית עם אנשי הפקידות של פרעה מעלה על נס את מעשה גבורתה.

הצלת התינוק על ידי בת פרעה מתוארת בשלושה שלבים. בשלב הראשון נפגשה בת פרעה עם התינוק הבוכה שניתק מאמו<sup>21</sup> עקב גזרת פרעה. למראה התינוק הבוכה צפו בבת פרעה רגשי חמלה: "ותחמל עליו" (שמות ב, ו). בשלב זה קשה לשער כיצד תגיב — האם תכבד את חוק אביה או שתיענה לרגשות הרחמים כלפי התינוק. על פי הסיפור, החמלה הרגשית התחזקה בקרבה, ומאז התגבשה אצלה השלמה מלאה עם

<sup>17</sup> ש' בר אפרת, העיצוב האומנותי של הסיפור במקרא (מהדורה שנייה), תל-אביב תשמ"ד, עמ' 100-99.

<sup>18</sup> ל' מזור, "פריון ונשים בעיצוב ראשית ישראל במצרים, עיון ספרותי-רעיוני בשמות א'-ב'", מסכת, ז (תשס"ח), עמ' 23.

<sup>19</sup> J. Siebert-Hommes, *Let The Daughters Live! The literary Architecture of Exodus 1-2 As A Kee for Interpretation*, Leiden, Boston, Köln 1998, p. 119.

<sup>20</sup> אין מקום כמובן לגרוע מחלקן של המיילדות (שמות א, טו-כב) ואמו (יוכבד) ואחותו (מרים) של ה"נער" הבוכה (שם, ב, א-י) שאף הן הצילו תינוקות במצרים. ייחודה של בת פרעה הוא במעמדה ובהתנהלותה המתריסה כלפי גזרת ההשמדה באופן גלוי.

<sup>21</sup> כך מבאר יוסף פליישמן — הנ"ל, הורים וילדים במשפטי המזרח הקדום ובמשפט המקרא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 54.

תפקידה המרכזי בפעולת הצלת התינוק, כדברי פנינה גלפז-פלר: "החמלה שחשה בת פרעה כלפי הילד תשנה את גורלו".<sup>22</sup>

השלב השני מתהווה עקב דיאלוג בין בת פרעה לאחות משה (מרים) המצליחה להביא את האם (יוכבד) המתחזה למינקת שכירה. בשלב זה בת פרעה נחושה להציל את הילד ואף לממן את הנקתו: "היליכי את הילד הזה והינקתו לי ואני אתן את שכרך" (שם, ט). בת פרעה מתוארת כנענית ליזמת אחות הילד, ומאפשרת את הנקתו בשכירות.<sup>23</sup> מעשה זה של בת פרעה יכול להשיג פתרון מלא לקונפליקט שבו היא שרויה. מצד אחד, מאפשרת בת פרעה ל"חמלה" לבוא לידי ביטוי במתן אפשרות לאם הילד להניקו, ומצד שני היא יכולה להסתיר את פעולת ההצלה ולקיים מגע מינימלי באמצעות מתן שכר ההנקה.

השלב השלישי והמכריע של הסיפור הוא בסופו – בת פרעה בחרה לנקוט יזמה, לאמץ את הילד שנגמל מהנקה ולקרוא לו בשם המלמד על מוצאו המיוחד: "ויגדל הילד ותבאנה לבת פרעה ויהי לה לבן ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיתיהו" (שם, י). לדעת ויליאם הנרי פרופ,<sup>24</sup> קריאת השם "משה" על ידי בת פרעה מאיר את ניצחונה על אביה באירוניה. מעתה המגע הקבוע של בת פרעה עם התינוק, שהוא לה כבן, וקריאת שם הקשור לאירוע ההצלה, מוכיחים לכל הסובבים אותה את נחישותה להחיות את התינוק לאורך ימים ולפרסם את סיפור ההצלה בגלוי בגאון, כדברי דניאל אוהיון: "יש מספיק עבדים ושפחות שיכולים לעשות המלאכה בשבילה. אבל בת פרעה לוקחת את היוזמה ואת האחריות".<sup>25</sup>

מעשה ההצלה מתעצם: ההצלה ממוות, שזהו אירוע חד-פעמי הנעשה בסתר, התפתחה למעשה חסד של אימוץ קבוע ורשמי.

לפי הסיפור, ה"חמלה" (שמות ב, ו) בלבה של בת פרעה הצילה את התינוק. אולם הסיפור הסמוך על אודות המיילדות מביא הנמקה נוספת למעשה ההצלה: "ותראנה המילדת את האלהים" (שמות א, יז), "כי יראו המילדת את האלהים" (שם, כא). כלומר, המיילדות נאמנות לצו המוסרי האלוהי המצפוני להציל תינוקות מרצח, צו שהוא נעלה מחוק של מלך אכזר.<sup>26</sup> אין הכתוב חוזר על הסבר זה בסיפור בת פרעה באופן מפורש, אולם סמיכות הסיפורים ודמיונם המהותי בתיאור נשים המצילות תינוקות בעת גזרת

<sup>22</sup> פ' גלפז-פלר, יחסי הורים וילדים בסיפור ובחוק המקראי, ירושלים תשס"ו, עמ' 304.

<sup>23</sup> מחקר מפורט על כך ראו אצל G. A. Yee, "Take This Child and Suckle it for me: Wet Nurses and Resistance in Ancient Israel", *Biblical Theology Bulletin*, 39 (2009), pp. 180–189.

<sup>24</sup> W. H. Propp, *Exodus 1-18, A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1998, pp. 153–154.

<sup>25</sup> ד' אוהיון, אור דניאל, ליקוט יקר על פרשיות השבוע – שמות, בתיים תשס"א, עמ' נד.  
<sup>26</sup> רעיון זה זהה למשמעותו של צירוף המושג "אני ה'" למצוות "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז). המושג "אני ה'" הנזכר כאן תובע מהמתמודד עם מבצעי ההצלה אמונה בנוכחותו של ה' במציאות ולבכר את צו האל על פני פקודת הרצח של המלך האכזר.

פרעה במצרים, מאפשרים לקשר בין הנימוק המופיע בסיפור המיילדות (שם, טו-כא) לסיפור בת פרעה הסמוך לו (שמות ב, ה-י).

זאת ועוד; ייתכן שהדמיון בין שני הסיפורים הוא גדול יותר, שכן יש אפשרות פרשנית לזיהוי המיילדות כמצריות,<sup>27</sup> פרשנות הנסמכת על מסורת "מדרש תדשא": "ועוד יש נשים חסידות גיורות מן הגויים. נשים כשירות אילו הן: [...] שפרה פועה, בת פרעה".<sup>28</sup> על פי פרשנות זו, בוצעו מבצעי הצלת תינוקות מישראל באמצעות נשים צדיקות מהעם המצרי מספר פעמים.

רעיון זה מקבל הסבר באמצעות כתוב דומה בספר משלי: "הצל לקוחים למות ומטים להרג אם תחשון כי תאמר הן לא ידענו זה הלא תכן ליבות הוא יבין ונצר נפשך הוא ידע והשיב לאדם פעלו" (משלי כד, יא-יב). הפחד מהמשפט האלוהי על מחשבות הוא תמריץ לציווי לנסות להציל נדונים למוות במאמץ ובתושייה רבה. המוטיבוציה להצלת הנפש המוצאת להורג היא אמונה כי ה' שופט כל נעלם, ויש להימנע בכל דרך ממחולל אי ההצלה.

סיפור בת פרעה מצטרף אפוא לסיפורים נוספים במקרא שבהם מובעת ציפייה מבני עמים אחרים להציל יהודים מסכנת חיים, כדוגמת רחב אשר הכירה בכוחו של ה' (יהושע ב, ט-יא), והצילה את המרגלים ממלך יריחו (שם, כא); עבד מלך הכושי שהציל את ירמיהו מבור טיט (ירמיהו לח, ז-יג) ומשובח בנבואת ירמיהו כלפיו: "כי בטחת בי נאום ה'" (ירמיהו לט, יח). כלומר, הזיקה של הדמויות הללו לה' הניעה אותם לבצע פעולות הרואיות של הצלת ישראלים בעת סכנה.

לאור האמור לעיל אפשר לומר כי הצו חסר הרחמים של פרעה להרוג תינוקות רכים קומם עליו את בתו אשר הצילה תינוק מעם עבדים הנדון למוות באופן מעורר השתאות. מעשה גבורתה, המתואר באופן חיובי בסיפור, מיישם בפועל רעיון נשגב שנוסח כחוק בספר ויקרא: "לא תעמד על דם רעך אני ה'" (ויקרא יט, טז).<sup>29</sup>

### 3. הנגדה עניינית המוכיחה את ייחודו המדיני של הסיפור<sup>30</sup>

המגמה המדינית החיובית כלפי בת פרעה המצילה תינוק בוכה בולטת בייחודה. למרות הדמיון החלקי לסיפור יוסף, שבו בא תיאור ההתנהלות ההוגנת של פרעה ועבדיו

<sup>27</sup> ראו סקירות אצל נ' ליכוביץ, "המיילדות", עיונים חדשים בספר שמות בעקבות פרשנינו הראשונים והאחרונים (מהדורה שמינית), ירושלים תשמ"ד, עמ' 29-33, ואצל מזור (לעיל הערה 18), עמ' 14-16.

<sup>28</sup> "מדרש תדשא" (מהדורת ע"ד הלוי), בתוך ספר ילקוט מדרשים, אוצר מדרשי חז"ל, חלק שני, מאסף לכל הברייתות והמדרשים הקטנים על פי דפוסים ישנים וכתבי יד, צפת תשס"ג, עמ' נד.

<sup>29</sup> ראו על כך בהרחבה אצל ע' נחשון, "לא תעמד על דם רעך אני ה'" (ויקרא יט, טז) — המוטיבוציה הדתית להצלת חיים במסר המקראי, שאנן, יב (תשס"ז), עמ' 31-39.

<sup>30</sup> חלק מהדיון המופיע בפרק זה מעובד על פי ע' נחשון, הדרישות של ה' מן הנוכחים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה במקרא, עבודת דוקטור, אוניברסיטת ברא"ל, רמת-גן תשס"ג.

כלפי יוסף ומשפחתו (בראשית מה, טז-כ; מז, א-יב), רב המרחק בין המתואר שם לבין התנהגותה של בת פרעה. האירועים בספר בראשית אינם מתוארים בהקשר מדיני, וכל הכבוד שזוכה בו יוסף ומשפחתו קשור לאישיותו ולחכמתו. לעומת זאת, סיפור הצלת משה משולב בתיאורי התגבשות מרד לאומי-מדיני, שכן העלילה המתוארת בסיפור פורסת את ראשית עלילותיו של המנהיג המושיע (משה) מעת ילדותו ועד לסיום השתלשלות האירועים בסיפור יציאת מצרים (שמות ב-טו). לפי הסיפור, האירועים שחוה משה השפיעו במישרין ובעקיפין על התהוות המרד המדיני ששיאו יציאה דרמטית ממצרים.

זאת ועוד; בסיום סיפור שעבוד מצרים, במהלך תיאור נס קריעת ים סוף, ניתנה הבשורה על ניתוק מוחלט מהאומה המצרית: "אל תיראו התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תספו לראותם עוד עד עולם" (שמות יד, יג).<sup>31</sup>

יוצא אפוא כי תיאור מדיני חיובי כלפי דמות מצרית בסיפור הצלת משה מנוגד לתדמית השלילית כלפי האומה המצרית במהלך סיפור שעבוד מצרים. על פי המתואר בסיפור, פרעה ציווה להרוג את הנולדים מבני ישראל. פקודת פרעה מנוסחת בכתוב: "כל הבן הילוד היארה תשליכהו" (שם, א, כב). פקודה זו מנוסחת באופן כוללני, אולם הקשר הסיפורי הוא מאבק ביולדות ה"עבריות" (שם, טז-יט). ייתכן שניסוח בסגנון זה מלמד על האשמה כוללנית כלפי פרעה: פרעה הורג בני אדם מעם אחר, זאת בזמן שההקשר התוכני מכוון ל"עם בני ישראל" (שם, ט), ואין פרעה מציין מפורשות באיזה עם מדובר. דומה הדבר לדברי שמואל אברמסקי<sup>32</sup> על אודות המגמה הסטירית של מגילת אסתר המציגה מלך שאינו מתעניין בעניינים מהותיים של ממלכתו ומתיר להשמיד עם שלם שאינו מזוהה במפורש בהנמקה להשמדה (אסתר ג, ח). אף שבסיפור שעבוד מצרים אין מגמה סטירית של גינוי התנהלות נלוזה של מלכות כפי המתואר במגילת אסתר,<sup>33</sup> אפשר לדמות את עובדת המלך הפוגע בנתינים ללא ציון שיוכם האתני למתואר במגילת אסתר. סגנון זה תואם תיאורי תוקפנות נפשית כלפי עם כבוש המצויים פעמים אחדות בספרות הנבואה,<sup>34</sup> והמגוונים שם מפורשות.<sup>35</sup>

נוסף על כך, הכתוב מתאר צו מלכותי מפורש להרוג תינוקות (שמות א, טז; כב), שכן

<sup>31</sup> ראו עוד דברים יז, טז; כח, סח.

<sup>32</sup> ש' אברמסקי, "אנטישמיות קדם אידיאולוגית במגילת אסתר", בתוך: ב"צ לוריא (עורך), ספר משה גולדשטיין — מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל, ירושלים תשמ"ח, עמ' 3-4.

<sup>33</sup> רבות נכתב על כך. דוגמה למחקר מקיף בנושא זה ראו ז' ויסמן, סטירה פוליטית במקרא, ירושלים תשס"ו, עמ' 235-262.

<sup>34</sup> ישעיה י, יג-יד; יד, ג-כג; ירמיהו מז, ו-ז; יחזקאל כט, טו; חבקוק א.

<sup>35</sup> מ' ויינפלד, "המחאה נגד האימפריאליזם בנבואה הישראלית העתיקה", על הפרק, 7 (תשנ"ד), עמ' 19-7. וראו עוד אצל ע' נחשון (לעיל הערה 30), עמ' 91-103.



פרעה חשש מהעם המתרבה שיצטרף לשונאיו (שם, י). הריגת תינוקות בתוך מלחמה נחשבת פעולה אכזריות המתוארת בהבלטה כמחזה אימה חריג, כאמור בדברים: "גוי עז פנים... ועל נער לא יחן" (דברים כח, ג) ובנבואת ישעיהו: "ועלליהם ירטשו לעיניהם... וקשתות נערים תרטשנה ופרי בטן לא ירחמו על בנים לא תחוס עינם" (ישעיה יג, טז; יח). לאור זאת ניתן להניח כי פגיעה בחסרי יכולת התגוננות נחשבת חמורה יותר מפגיעה בגברים בריאים. על פי האתיקה העולה מנבואת עמוס כלפי בני עמון, סכסוך טריטוריאלי אינו מצדיק הריגת חסרי אונים: "על שלושה פשעי עמון ועל ארבעה לא אשיבנו על בקעם הרות הגלעד למען הרחיב גבולם" (עמוס א, יג). עמוס מאשים את העמונים כי הם שספו את בטנן של הנשים ההרות ורטשו עוללים,<sup>36</sup> ומעשה זה, הנחשב למעשה חמור במיוחד, מצדיק ענישה אלוהית חמורה (שם, יד-טו).

מעשי האכזריות של פרעה בתינוקות מצטרפים למסכת העינויים וההשפלות שנהגו הנוגשים בעם המשועבד, המגונים בלשון כללית בהתגלות של ה' אל משה במעמד הסנה: "ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו כי ידעתי את מכאביו (שמות ג, ז). לפיכך נוכל לומר כי מעשהו הנפשע של פרעה ועושי רצונו בילדי העברים נחשבת עוולה חמורה על פי תפיסה מוסרית הרווחת במקרא.

בהקשר לכך חשוב לציין כי כתובים רבים במקרא מגנים את מלכות מצרים על רשע בתקופות נוספות, וזאת בהקשרים מגוונים של פשעים דתיים וחברתיים כאחד.<sup>37</sup> עיקרו של הרשע קשור לתופעת הזדון האימפריאלי הכולל: איסור השמדת עמים (ירמיה מו, ח), איסור ביזה ושיעבוד עמים (יחזקאל כט, טו), איסור חורבן והסגת גבולות (ירמיה, שם). אפשר לומר כי האיסור לעשוק אומות אחרות דומה במהותו לאיסור לעשוק כל אדם במישור הבין-אישי, אולם איכותו יוצאת הדופן נובעת מהיקף הביצוע של הפשע. המנגנון הביוקרטי העומד לרשותו של האימפריאליסט הרשע מעצים את פשעו ומעניק לו קיום והתמדה. האימפריאליסט מבצע את פשעיו באמצעות משרתים רבים עושי דברו בקביעות: "ותמיד להרג גוים" (חבקוק א, יז); "יעצת בשת לביתך קצות" עמים רבים וחוטא נפשך" (שם, ב, י). התמדה של פעולות רשע מרחיבה את הסבל הנגרם מכך ומחמירה את איכותו, כדברי כותב משלי: "ברבות רשעים ירבה פשע" (משלי כט, טז).

<sup>36</sup> ראו מ' ויס, ספר עמוס, חלק ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' 63, הערה 460.

<sup>37</sup> להלן נעסוק בחטאים החברתיים והמדיניים הקשורים במישורין או בעקיפין לתדמית המוסרית השלילית של בית המלוכה המצרי כדי להנגיד שבחה של בת פרעה לעומתם. אולם במסגרת אחרת אפשר להרחיב את היריעה בהקשר ליחס המקרא לגאווה (hybris) (יחזקאל כט ג, יא), ולמעשים המכונים "תועבות" פולחניות ומיניות המתקשרים בכתוב לתרבות המצרים (ויקרא יח, ג ואילך; יחזקאל כג, יט-כא). בהקשר לכך ניתן לבחון אף את סיפור חטיפתה של שרי (בראשית יב, יד-טו), את ניסיון פתויו של יוסף השבוי בידי אשת פוטיפר (שם, לט ז-יט) ואת ייחודה של בת פרעה בימי שלמה בין שאר נשי שלמה בתיאורים המגנים פיתויים לפולחן זר (מל"א יא, א).

<sup>38</sup> ראו "ע ורד"ק (בפירושו לפסוק בחבקוק) מבארים, כי משמעות המונח: "לקצות", הוא לכלות. דומה לכך: "בימים ההם החל ה' לקצות בישראל ויכם חזאל בכל גבול ישראל" (מל"ב י, לב). האק טוען כי המונח "קצות" קשור לקץ ולשאול: R. D. Haak, *Habakkuk*, Leiden 1992, p. 65.

המשל המופיע בנבואת ירמיהו מבאר היטב את תוקפנותם של המצרים. הרשע האימפריאלי המיוחס למצרים בנבואת ירמיהו דומה להצפת היאור: "מצרים כיאר יעלה וכנהרות יתגעשו מים ויאמר אעלה אכסה ארץ אבידה עיר וישבי בה" (ירמיהו מו, ח). תיאור חטאים של המצרים באמצעות תיאור הצפת היאור, ממחיש את הסכנה הנובעת מעצמתו של היאור ופגיעתו הרעה בשוכנים על גדותיו.<sup>39</sup> הנמשל הוא כי הנסמכים על כוחו של היאור השופע מים מסתמכים על החוסן הכלכלי הנובע מכך, ועל כן הם רואים עצמם חסינים מכל פגע וחופשיים לבצע פשעים ככל העולה על רוחם.

בכתובים אחדים מואשמים המצרים בבוגדנות מדינית קבועה המוגדרת "משענת קנה רצון הזה על מצרים אשר יסמך איש עליו ובא בכפו ונקבה כן פרעה מלך מצרים לכל הבטחים עליו" (מל"ב יח, כא; ישעיה לו, ו),<sup>40</sup> המכזיבים את הפונים אליהם לעזרה בימי ישעיהו (ל, א-ו, לא, א-ג), הושע (ז, יא; יא, ה) ובימי ירמיהו (ב, יח; לז, ז; מו, כה) ויחזקאל (ל, ו, ח).

זאת ועוד; בולט בייחודו הגינני לתרבות המצרית בחזון זכריה על אפיזודה "היפוטטית" בתקופת "אחרית הימים". הנביא זכריה מתאר אירועים עתידיים שהאומות העתידיות יעלו לרגל לירושלים וישתחוו לה' בעת קיום פולחן חג הסוכות (זכריה יד, טז). האומה היחידה אשר הנביא מסתפק אם יכירו בה' לאחר מכה אנושה היא מצרים: "ואם משפחת מצרים לא תעלה... זאת תהיה חטאת מצרים וחטאת כל הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסוכות" (שם, יח-יט). כלומר, האומה המצרית נחשבת אומה המועדת למרוד בה' גם לאחר מגפה ותבוסה, ומשמשת סמל לאומה עם פוטנציאל למרידה בה' עוד לפני שהאירועים התרחשו בפועל.<sup>41</sup>

סביר לומר כי ההתייחסות המיוחדת של זכריה למצרים נובעת מההכרה כי המצרים הם עם שאינם יודעים את ה' וכופרים בו, ועל כן ספק אם זעזוע עמוק, כזה המתואר בנבואה,<sup>42</sup> יכול להכניע אותם בנקל. הצגת האומה המצרית המועדת לחטוא בתוך נבואה עתידה מתוך ביטחון מלא כי הם מורגלים בזדון ובחטא, מהווה שיא בתדמית השלילית של העם המצרי במסורת הנבואית.

<sup>39</sup> ראו על כך אצל הדלסטון, הדן בביטוי זה וברעיונות הדומים לו המופיעים בפירושים מצריים ובכתובות מסופוטמיות קדומות: J. R. Huddleston, "Who Is This Rises Like the Nile", Some Egyptian Texts on the Inundation and A Prophetic Trope", in: A. B. Beck et al. (eds.), *Fortunate the Eyes That Se - Essays in Honor of D. N. Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, Grand Rapids 1995, pp. 338-363.

<sup>40</sup> בהקשר דומה אך בלשון אחרת: "משענת קנה" (יחזקאל כט, ו-ז).  
<sup>41</sup> דומה הדבר לתדמית של פרעה בסיפור יציאת מצרים הכופר בה': "לא ידעתי את ה'" (שמות ה, ב); "ואתה ועבדיך ידעתי כי טרם תראון מפני ה' אלוהים" (שם, ט, ל).

<sup>42</sup> דברי זכריה אלו מתייחסים לתיאורי תופעות טבע חריגות בשמים ובארץ (זכריה יד, ג-י), מגפה (יב, טו) ותבוסה (שם, יג-יד) אשר יתרחשו לפי נבואתו באחרית הימים. תכליתן של התופעות הללו היא לגרום לעמי תבל לקבל את מלכותו של ה' ולהביע זאת באמצעות פולחן בירושלים בחג הסוכות (פס' טז).

סביר לומר כי גודש העיוותים המוסריים והדתיים המיוחסים לאומה המצרית בכתובים רבים, קשור בכוחה ובעושרה אשר הניעו את קברניטיה לבצע מעשי איבה ואכזריות כלפי זולתם תוך כפירה מוחלטת בה'.

לאור האמור לעיל, ניתן להגדיר את המשמעות המדינית של גזרת פרעה בסיפור שעבוד מצרים (שמות א-ב), כתואמת את התדמית המדינית כלפי האומה המצרית במקרא שהיא שלילית ומגונה מאוד.

מכל האמור כאן יוצא כי סיפור ההצלה המיוחס לבת פרעה מובלט במיוחד כאשר היא נתפסת כגיבורה רבת חסד השרויה באקלים חברתי של ממלכת רשע. כלומר, עצם הבאת סיפור חיובי על בת פרעה המצילה תינוק עברי בראשיתו של סיפור השעבוד במצרים, בניגוד למגמה המדינית הרווחת, מנציח הוקרה לפעולת ההצלה הייחודית והנאצלת שביצעה בת למלך רשע ונתינה של עם המגונה תדירות במקרא.

#### 4. הנצחת ההוקרה באמצעות חוק: "לא תתעב מצרי"

כי גר היית בארצו" (דברים כג, ח)

בספר דברים באה הוראה מדינית האוסרת לתעב את האומה המצרית: "לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו" (דברים כג, ח).<sup>43</sup> לדעת ברוך יעקב שורץ, "תועבה מביעה לא את הפגם הפולחני או הפסול האתני אלא את הסלידה הנפשית".<sup>44</sup> לעומתו, סבור מאיר פארן כי המושג "תועבה" בהקשר לספר דברים קשור באופן קונקרטי למאבק בכישוף ובאלילות (דברים ז, כה; יב, כט-לא; יח, ט-יב).<sup>45</sup> לאור זאת ייתכן שהמאוס הפוטנציאלי של מצרים בכתוב זה (דברים כג, ח) קשור להקשרים פולחניים ומדיניים כאחד. הוראה זו מחייבת את האומה הישראלית להימנע מתיעוב ממצרים למרות הגינוי התכוף כלפיהם בכתובים רבים.

ייתכן שלשון נימוק החוק "כי גר היית בארצו", הדומה בלשונו לדברי משה בעת מתן השם לבנו בכורו: "ויקרא את שמו גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכריה" (שמות ב, כב; יח, ג), מעיד על קשר פנימי בין שני הכתובים. אפשר לומר כי "מדרש השם" של משה לגרשם משקף מבט סובייקטיבי עמוק על מאורעות חייו.<sup>46</sup> משה, שכתיונוק ניצל בחסד בת פרעה וזכה לגדול ולהיות לאיש, הוא שהיה בארץ נוכרייה, וחרף הסכנות הגיע לחיי שלוה בארץ מדיין, אף זכה להפוך לאב. הצהרתו על היותו בארץ נוכרייה מעידה על

<sup>43</sup> ראו מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית — אוצר לשון המקרא מאלף ועד תיו, רמת-גן תשס"ו, הערך תעב, עמ' 1176.

<sup>44</sup> ב"י שורץ, תורת הקדושה, עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 220.

<sup>45</sup> מ' פראן, דרכי הסגנון הכוהני בתורה — דגמים, שימושי לשון, מבנים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 348-345.

<sup>46</sup> ראו על כך אצל גרסיאל: M. Garsiel, *Biblical Name – A Literary Study of Midrashic Derivations and* Puns, Ramat-Gan 1991, p. 138, ואצל פרופ (לעיל הערה 24), עמ' 174.

תחושת הודיה ופליאה שהצליח להימלט מרודפיו וזכה להקים בית אב, כדברי הדרשן בשמות רבה: "על הנס שעשה לו ה', שגר היה בארץ נוכריה והצליחו הקדוש ברוך משם".<sup>47</sup> יש בדבריו של משה שילוב של גנאי למצרים המהווה עבורו "ארץ נוכריה", מחד גיסא, ודברי שבח לבת פרעה שדאגה להחיותו ("הייתי"), מאידך גיסא. רגשותיו המורכבים של משה כלפי האומה המצרית, אשר המנגנון המלכותי שבה רודף את חייו, אך צדיקים שבה מצילים אותו, מונצחים בשם בנו בהיבט האישי — גרשם. על פי ההסבר המוצע, האיסור לתעב את האומה המצרית בהיבט המדיני קשור אף הוא לאירוע זה. נציע אפוא כי הדמיון הספרותי בין השם הניתן לבנו של משה "כי אמר גר הייתי בארץ נכריה" (שמות ב, כב; יח, ג) לבין האיסור לתעב את כל העם המצרי בהנמקה "כי גר היית בארצו" (דברים כג, ח), מעיד על דרישה להכיר בתדמית המורכבת של האומה המצרית. הרעיון הגלום בחוק האוסר לתעב את כל העם המצרי, הוא משום שגם בימים חשוכים היו בתוכו דמויות (גם אם הן בודדות ומעטות מאוד) בעלות ערכי מוסר נעלים שפעלו באצילות נפש בעת היותנו גרים נרדפים בארצם. הצלת תינוק תוך סיכון עצמי, בניגוד למדיניות האימפריאלית המצרית שתבעה לפגוע בתינוקות חסרי האונים מעם העבדים, היא מעשה נאצל מאוד התובע מהניצולים להכיר לעם המצרי תודה ולא לתעבו, למרות הרגשות השליליים הטבעיים כלפי מעשי העריצות שחוו. על פי ההסבר המוצע, החוק בספר דברים מדריך את העם לדעת להכיר בכך ולהוקיר זאת. על פי הסבר זה, דברי משה המבאר את שם בנו בכורו, המוקיר את פעולות ההצלה של בת האומה המצרית, עוגנו מאוחר יותר כהדרכה מדינית לעם ישראל האוסרת לתעב את העם המצרי לדורות עולם.

ההסבר המוצע עשוי להרחיב את האמור בדברי רש"י על אתר (דברים כג, ה): "אף על פי שזרקו זכורכם ליאור, וכל כך למה? שהיו לכם אכסניא בשעת הדחק". כלומר, על עם ישראל לבחון את היחס הכולל של המצרים כלפיו המכיל גם יחס חיובי שהיה בימי יוסף, כאשר משפחת יעקב שהיגרה למצרים זכתה לכבוד מלכים (בראשית מה, טז-כ; מז, א-יב).<sup>48</sup>

חיים משה יצחק גבריהו מדמה את מגמת החוק הנדון כאן ליחס החיובי אל גרים

<sup>47</sup> שמות רבה (לעיל הערה 12), עמ' 52.

<sup>48</sup> ייתכן כי לדעת הכתובים מעשה הגבורה של בת לעם המצרי המתואר לפני המפגשים של משה עם פרעה (שמות ה-יב) מתאים למגמה המדינית כלפי האומה המצרית לפני העימות הישיר בין משה ואהרן עם פרעה בארמונו. בשלב זה, אף שידי המצרים מגואלות בדם, עדיין לא הוכחה בפניהם אשמתם באופן מלא. אשמתם החמורה הכוללת עקשנות תמוהה המונעת תיקוני העוולות תחברר בפירוט במהלך סיפור "מכות מצרים". לפיכך, סיפור על צדקתם של מצרים כלפי ילדי ישראל בשלב זה של הסיפור (פרקים א-ב) משתלב כהמשך רציף של סיפורי יוסף המתואר כמצליח בחצרו של פרעה (בראשית מא-ג). על הזיקות בין שמות א-ב לבין נתוני הרקע בספר בראשית ראו בהרחבה: J. S. Baden, "From Joseph to Moses: The Narratives of Exodus 1-2", *Vetus Testamentum*, 62 (2012), pp. 133-158. וראו שם בייחוד עמ' 146-151.

בכלל המכונים "כמוך" (ויקרא יט, לד) והחובה לאהוב אותם (דברים י, יט) והאיסור לעשקם (שמות כב, כ; כג, ט, ועוד).<sup>49</sup> לדעתו ולדעת איאן קירינס, היחס האצילי המתחייב כלפי המצרים קשור לייחודו של עם ישראל כעם סגולה המסוגל להתעלות ברגשותיו ולהימנע מתיעוב מצרים.<sup>50</sup>

זאת ועוד, על פי נבואת אחרית הימים בישעיה (יט, טז-כה), היחס האלוהי אל המצרים יהיה בעתיד חיבה יתרה: "ברוך עמי מצרים" (ישעיה יט, כה).<sup>51</sup> לדעת משה גרינברג,<sup>52</sup> המצרים העתידיים יתעלו לרמה כה גבוהה עד כי יחוו: "כינן עם ה' חדש בו אין תפקיד לישראל או לירושלים ומקדשה",<sup>53</sup> והם יהיו קרובים מאוד לה': "ונודע ה' למצרים וידעו מצרים את ה' ביום ההוא ועבדו זבח ומנחה ונדרו נדר לה' ושלמו" (שם, כא). מדברי גרינברג עולה כי קשר ישיר בין ה' לקהל המצרי באחרית הימים הוא גבוה ואיתן יותר מקשר על ידי תיווך ישראלי. המושיע המופיע בפסוק כ: "וישלח להם מושיע רב והצלם", הוא מצרי. כלומר' לדעת גרינברג, אין צורך במושיע (משיח) ישראלי כדי שהמצרים יוכלו להתקרב אל ה'. הם מסוגלים להתקרב אל ה' ישירות ללא כל תיווך.

כתובים אלו מעידים על אפשרות עתידית לכינון יחסים חיוביים ומתוקנים בין עם ישראל עם האומה המצרית שחזרה בתשובה, בשילוב עם הפיוס העתידי בין האומה המצרית לה'.

לאור האמור לעיל, ההסבר המוצע לעיל המקשר בין מתן השם לגרשום בנו של משה ובין האיסור לתעב מצרים הוא התייחסות נוספת המרמזת לחסד בת פרעה. הסבר זה מעניק לדרישה המדינית לא לתעב מצרים רקע בעל משמעות מוסרית הדומה לעקרון ההוקרה ל"חסידי אומות העולם" בזמן הזה. ההכוונה המדינית כלפי העם המצרי בספר דברים, פונה אל ניצולים המכירים ומוקירים את מציליהם. במקרה כזה יש הצדקה לחייב את העם הניצל להוקיר את מעשה החסד של דמויות נאצלות מתוך העם הנוגש ולהימנע מתיעוב כל האומה הצוררת. לפי האמור כאן, עם ישראל מתחנך לגבש זיכרון נוסטלגי בעל משמעות מדינית קונקרטית ולהוקיר את האומה המצרית על חסדים של דמות נאצלת שיצאה מהם.

<sup>49</sup> H. M. I. Gevaryahu, "Thou Shalt Not Abhor Egyptian", *Dor Le-Dor*, 3 (1974), pp. 6-9.

<sup>50</sup> I. Cairns, *Word and Presence – A Commentary on the Book of Deuteronomy*, Grand Rapids 1992, pp. 203-204.

<sup>51</sup> על כך ראו J. F. A. Sawyer, "'Blessed My People Egypt' (Isaiah 19.25)", *The Context and Meaning of Remarkable Passage*, in: M. J. D. Davis (ed.), *A Word in Season – Essays in Honor of W. McKane*, Sheffield, 1986, pp. 57-71.

<sup>52</sup> מ' גרינברג, "האם נחנך תיווך ישראל לשיבת הגויים לה' באחרית הימים?", עיוני מקרא ופרשנות, ה (תש"ס), עמ' 99-101.

<sup>53</sup> שם, עמ' 101.

## 5. סיכום

סיפור מעשה גבורתה הייחודית של בת פרעה בהצלת משה הוא מעשה ייחודי הדומה לסיפורים הירואיים של "חסידי אומות העולם" בהקשר לשואת יהדות אירופה. אולם בניגוד להוקרה ל"חסידי אומות העולם" שזכתה למיסוד ממלכתי,<sup>54</sup> אין בסיפורי יציאת מצרים ובנדודי העם במדבר התייחסות מפורשת למקרה חשוב זה.

על פי הרעיונות שהצענו בזה, אפשר לזהות התייחסות חיובית לפועלה של בת פרעה בספרות החומש ולהצביע על הוקרתה. הוקרה זאת באה לידי ביטוי בשלוש נקודות: עצם הפירוט של סיפור ההצלה מעיד על ההערכה החיובית של בת פרעה; הניגוד בין הסיפור החיובי ובין התדמית השלילית של מלכות מצרים הרשעה מבליט את צדיקותה של בת פרעה; הקשר הספרותי בין ההוראה "לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו" (דברים כג, ח) ובין סיפור הצלת בת פרעה (המהווה השראה להנמקת מתן השם של גרשם, בכורו של משה: "כי גר הייתי בארץ נוכריה" (שמות ב, כב; יח, ג) — מלמד על הוראה מדינית נצחית להימנע מעוינות כלפי המצרים בזכות מעשה ההצלה שביצעה בת פרעה. כפי שראינו, ניתוח ספרותי של המקורות שהוצגו כאן סייע לחשוף את כוונתם של הכתובים בחומש על אודות הוקרת גבורתה וחסדה של בת פרעה, וזאת למרות מגמה מדינית שלילית כלפי האומה המצרית הרווחת בכתובים רבים במקרא. לאור זאת נשער כי הרגישות של הניצולים ומאמצייהם להוקיר את מציליהם בזמן הזה, לאחר שואת יהודי אירופה,<sup>55</sup> קשורה למורשת התרבותית על אודות "בת פרעה" המהווה דגם מקראי קדום ל"חסידי אומות העולם". ייתכן שהניתוח המוצע של הכתובים תוך מודעות לרלוונטיות של המושג "חסידי אומות העולם" בהקשר לסיפורי שואת יהדות אירופה, יתרום ללימוד מורשת ישראל בהקשרים היסטוריים ומוסריים, ותוך כך יישמר מעשה החסד של בת פרעה לדורות הבאים כדיכרון נוסטלגי.

<sup>54</sup> בהקשר לכך ראו לבחון את מחקרו של ק' קבלק, "ההנצחה שלפני ההנצחה: יד ושם וחסידי אומות העולם, 1963-1945", יד ושם — קובץ מחקרים, לט (תשע"א), עמ' 141-170, העוסק בהרחבה בתהליך מיסוד רעיון ההוקרה של "חסידי אומות העולם" לאחר שואת יהודי אירופה. לאור סקירתו, בתחילה היו מעשי ההוקרה ספונטניים ומועטים (עמ' 144-150). זאת ועוד; לדבריו, בתכנית הראשונית לפעולות יד ושם ניכר היה שאנשי יד ושם עדיין לא הגיעו להחלטה בנושא, ורק צוין כי "יד ושם [יחפש] את הדרכים כיצד לציין במלוא היקף ולהרים על נס את מעשיהם של הבודדים שבחסידי אומות העולם" (עמ' 149). על תהליך מיסוד ההוקרה, שלא היה מובן מאיליו, ראו בהרחבה שם, עמ' 154-170.

<sup>55</sup> בהקשר זה מעניינים דברי קבלק (שם, בסיכום מאמרו) בעניין חלקם של הניצולים במיסוד הנצחת מציליהם שאינם יהודים: "יזמותיהם ופניותיהם של ניצולים ומצילים מן הארץ ומן העולם לגופים ישראלים שונים והבאת מצילי היהודים לביקור בארץ יצרו תקדימים חשובים לפעולת המוסד וגם דחפו לפעולה בנושא. כך תרמו הניצולים גם ליצירת מודעות ציבורית תומכת והביאו לבסוף להקמת התשתית הממסדית שעל בסיסה קמו המחלקה והוועדה לחסידי אומות העולם ביד ושם" (עמ' 170).

## רפי ועקנין

### "יש מזל לישראל": גורל, בחירה ומעשה

עיון הגותי-חינוכי בשלושה סיפורי אגדה

המאמר עוסק במחזור של שלושה סיפורי אגדה מהתלמוד הבבלי (שבת קנז, ע"ב) שעניינם שאלת היחס בין גורל לבין בחירה. מעצם טיבם, לשונם ומבנם, הסיפורים מותירים בידי הקורא את מלאכת הפירוש, מלאכה שיש עמה סכנות של הפלגה ודמיון, ואולי אף דרשנות סובייקטיבית. אבל בלעדיה עלולים אנו להחמיץ חלק ממסריו של הסיפור, אולי החשובים שבהם. הקריאה המוצעת להלן היא קריאה מפרשת המבקשת לחלץ מהסיפורים תובנות מתחום הפילוסופיה של החינוך היהודי.

במאמר זה נדון בשלושה סיפורי אגדה הבאים כ"מחזור סיפורים"<sup>1</sup> אחד בתלמוד הבבלי, ועניינם דיון פילוסופי בשאלת היחס בין גורל לבין בחירה. אפשר לקרוא את הסיפורים הללו באופני קריאה שונים ולמצוא בהם תובנות ומשמעויות שונות ברובדי עומק שונים.<sup>2</sup> מעצם טיבם, לשונם ומבנם הסיפורים מותירים בידי הקורא את מלאכת הפירוש, מלאכה שיש עמה סכנות של הפלגה ודמיון, ואולי אף דרשנות סובייקטיבית. אבל בלעדיה עלולים אנו להחמיץ חלק ממסריו של הסיפור, אולי החשובים שבהם. הקריאה המוצעת להלן היא קריאה מפרשת המבקשת לחלץ מהסיפורים תובנות מתחום הפילוסופיה של החינוך היהודי.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> בעניין זה העיר עלי יסיף את הערה מתודולוגית חשובה: "לא ייתכן עוד לעיין בסיפור המהווה חלק ממחזור סיפורים, כאילו הוא עומד בפני עצמו בלבד [...] המחזור אינו קובץ סתמי של סיפורים העומדים כל אחד בפני עצמו, אלא מהווה הקשר דינמי ויצירתי, המאציל את משמעותו הכוללת על כל אחת מן היחידות הסיפוריות הכלולות בו" (הנ"ל, סיפור העם העברי, ירושלים 1999, עמ' 263).

<sup>2</sup> ראו למשל י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א, עמ' 13-16; ש' פאוסט, אגדתא – סיפורי הדרמה התלמודית, תל אביב 2011, עמ' 72-77. נציין ששניהם לא שמרו על מחזור הסיפורים בשלמותו (וראו לעיל הערה 1).

<sup>3</sup> הסיפור מובא ככתבו וכלשונו בארמית ובתרגום לעברית. לשון המקור חשובה בעיניי שהרי התרגום אינו יכול להעביר את כל דקויות הלשון ואת כל הנימים של המשמעויות החבויות. וכבר אמר עגנון בעניין זה: "קבלה מרבית שאין מזכירין דברי אגדה אלא כלשונם וככתבם, שכל תיבה שבמדרש יש בה כוונה עמוקה שאינה נמסרת בלשון שלנו" (עיר ומלוואה, ירושלים ותל-אביב תשל"ג, עמ' 327).

שמואל ואבלט הוו יתבי והוו קאזלי הנך אינשי לאגמא. אמר ליה אבלט לשמואל: האי גברא אזיל ולא אתי, טריק ליה חיזיא ומיית. אמר ליה שמואל: אי בר ישראל הוא אזיל ואתי. אדיתבי אזיל ואתי. קם אבלט, שדיה לטוניה אשכח ביה חיזיא דפסיק ושדי בתרתי גובי. אמר ליה שמואל: מאי עבדת? אמר ליה: כל יומא הוה מרמינן ריפתא בהדי הדדי ואכלינן. האידנא הוה איכא חד מינן דלא הוה ליה ריפתא, הוה קא מיכספ. אמינא להו: אנא קאימנא וארמינא. כי מטאי לגביה שואי נפשאי כמאן דשקילי מיניה, כי היכי דלא ליכסיף. אמר ליה: מצוה עבדת! נפק שמואל ודרש: "וצדקה תציל ממות" ולא ממיתה משונה, אלא ממיתה עצמה. נשמואל ואבלט היו יושבים והיו הולכים כמה אנשים לאגם. אמר לו אבלט לשמואל: אדם זה ילך ולא יבוא, יכיש אותו הנחש וימות. אמר לו שמואל: אם בן ישראל הוא — ילך ויבוא. בעוד הם יושבים, הלך ובא. קם אבלט השליך (מאותו איש) את משאו ומצא בתוכו נחש שחתוך ומושלך בשתי חתיכות. אמר לו שמואל: מה עשית? אמר לו: בכל יום היינו מטילים (לסל) פת ביחד ואוכלים. היום היה אחד מאתנו שלא היה לו לחם והיה מתבייש. אמרתי להם: אני אקום ואקח את הלחם. כשהגעתי אליו עשיתי עצמי כאילו לקחתי ממנו כדי שלא יתבייש. אמר לו (שמואל): מצווה עשית! יצא שמואל ודרש: "וצדקה תציל ממות" (משלי י, ב). ולא ממיתה עצמה, אלא ממיתה משונה.<sup>5</sup>

ר' עקיבא הויה ליה ברתא. אמרי ליה כלדאי: ההוא יומא דעיילה לבי גננא, טריק לה חיזיא ומייתא. הוה דאיג אמילתא טובא. ההוא יומא שקלתא למכבנתא, דצתא בגודא, איתרמי איתבי בעיניה דחיזיא. לצפרא כי קא שקלה לה, הוה סריק ואתי חיזיא בתרה. אמר לה אבוה: מאי עבדת? אמרה ליה: בפניא אתא עניא, קרא אבבא, והוו טרידי כולי עלמא בסעודתא, וליכא דשמעיה. קאימנא, שקלתי לריסתנאי דיהבית לי, יהבתיה ניהליה. אמר לה: מצוה עבדת! נפק ר' עקיבא ודרש: "וצדקה תציל ממות" ולא ממיתה עצמה, אלא ממיתה משונה. נ' עקיבא הייתה לו בת, אמרו לו הכלדיים (החוזים בכוכבים): ביום שתיכנס לחופה יכיש אותה הנחש ותמות. היה דואג<sup>6</sup> על הדבר הרבה. באותו יום לקחה סיכה מראשה, נעצה בכותל ונזדמן שנכנסה בעינו של הנחש. בבוקר כשלקחה את הסיכה, היה נמשך ובא אחריה הנחש. אמר לה אביה: מה עשית? אמרה לו: בערב בא עני וקרא בדלת והיו כולם טרודים בסעודה ולא היה מי שישמע אותו. קמתי, לקחתי את מנתי שנתתי לך ונתתי אותה לו. אמר לה: מצווה עשית! יצא ר' עקיבא ודרש: "וצדקה תציל ממות" (משלי י, ב). ולא ממיתה עצמה, אלא ממיתה משונה.

אימיה דר' נחמן בר יצחק אמרי לה כלדאי: בריך גנבא הוה. לא שבקתיה גליווי רישיה. אמרה ליה: כסי רישיך, כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא, ובעי רחמי. לא הוה ידע אמאי

<sup>4</sup> בגמרא הסמוכה לסיפורנו מפרש רש"י: "דקרי ליה (לצדקה) מצוה (בכל) לשון אגדה". אביגדור שגן אמר על כך: "עד כמה החשיבו חכמים את המעשה הזה, שלא לחינם כינוהו 'מצווה' בסתם (הנ"ל, אלפי שגן — מבחר מאמרים ותגובות תלמידים, תל-אביב תשע"ו, עמ' 222).

<sup>5</sup> זו הגרסה ב"עין יעקב" וב"דקדוקי סופרים". ראו גם בבא בתרא י, ע"א. וכך כתב גם מרדכי זר כבוד בפירושו למשלי יא, ד, ב"דעת מקרא" בהערה שם. ואורבך מציין מקורות נוספים התומכים בגרסה זו. ראו א"א אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 235-236.

<sup>6</sup> זו הגרסה ב"דקדוקי סופרים".



קאמרה ליה. יומא חד יתיב קא גריס תותי דיקלא, נפל גלימא מעילויה רישיה דלי עיניה חזא לדיקלא, אלמיה יצריה, סליק פסקיה לקיבורא בשיניה. [אמו של ר' נחמן בר יצחק אמרו לה הכלדיים: בנך יהיה גנב. לא הניחתו לגלות ראשו. אמרה לו: כסה ראשך שתהיה עליך יראת שמים, ובקש רחמים. לא היה יודע מדוע אמרה לו כך. יום אחד ישב ולמד תחת דקל, נפלה הגלימה מעל ראשו, הרים עיניו וראה את הדקל, תקפו יצרו, עלה וחתך את אשכול התמרים בשיניו].<sup>7</sup>

הרקע לסיפורים אלו הוא מחלוקת חכמים בשאלה האם חוקי המזלות חלים על ישראל ושולטים בהם? ר' חנינא אומר: ”יש מזל לישראל“, ור' יוחנן אומר: ”אין מזל לישראל“.<sup>8</sup> כלומר, לדעת ר' חנינא אין בכוחו של אדם לשנות את השפעתו של הגורל עליו, ואילו לדעת ר' יוחנן יש בכוחו של אדם לשנות את גורלו. דרכה של הגמרא בסוגיות רבות שהיא חותמת את דיונה בסיפור מעשה, כאן היא עושה זאת בשלושה סיפורים הבאים זה אחר זה ללא כל חיץ ביניהם.<sup>9</sup> אמנם הפסוק: ”וצדקה תציל ממות“ (משלי י, ב)<sup>10</sup> נמצא רק בשני הסיפורים הראשונים, ולשלישי אין ולא כלום עם פסוק זה,<sup>11</sup> אך מדרשו של הפסוק עושהו לחוליה המאגדת את שלושת הסיפורים לעניין אחד. הנה מדרשו של הפסוק בשתי הגרסאות של הגמרא: האחת ”וצדקה תציל ממוות — ולא ממיתה משונה, אלא ממיתה עצמה“, והאחרת ”וצדקה תציל ממוות — ולא ממיתה עצמה אלא ממיתה משונה“. אני מבקש לקשור תופעה דרשנית זו לשאלה המרכזית הנדונה בשלושת הסיפורים, והיא: האם יכול אדם לשנות את גורלו באופן מוחלט (”ולא ממיתה משונה אלא ממיתה עצמה“!) או שמא יכולת זו מוגבלת היא (”ולא ממיתה עצמה אלא ממיתה משונה“)? במילים אחרות: מהם גבולות הגזרה של יכולתו של אדם להשפיע על גורלו ולשנותו? המוות כמשל הוא גזרת גורל, ”גזירה היא מלפני שהיא שווה בכל אדם“,<sup>12</sup> ואת הגורל הזה איש אינו יכול לשנות. המוות מסמן את קצה גבול יכולתו של אדם להשפיע על מאורעות חייו ולשנותם. זה העניין המאגד את שלושת הסיפורים.

<sup>7</sup> שבת קנו, ע”ב. התרגום לעברית על פי מהד' הרב שטיינזלץ.

<sup>8</sup> במקום אחר (סוכה נג, ע”א), אמר ר' יוחנן: ”רגלוהי דבר איניש אינון ערבין ביה, לאתר דמיתבעי תמן, מובילין יתיה [רגליו של אדם הם ערבות בו, למקום שהוא מתבקש שם, לשם הן מובילות אותו]. אין ספק שאמרה זו והסיפור שבא אחריה קשורים לעניין הנדון כאן. אולם לסיפור זה יש בכוונתי להקדיש דיון נפרד, משום כך לא הבאתיו כאן.

<sup>9</sup> על תופעה ספרותית זו ומשמעותה ראו יסיף (לעיל הערה 1), עמ' 232-269.

<sup>10</sup> יש לשים לב שחכמים משתמשים כאן במילה ”צדקה“ במשמעות של ”מתנה לאביונים“ שזה משמעה בלשון חכמים ואין זה משמעה בלשון המקרא (ראו לעיל הערה 4, וכן פירושו של מרדכי זר כבוד לספר משלי בסדרת ”דעת מקרא“, משלי י, ב, בהערה שם).

<sup>11</sup> אכן, מצוות צדקה אינה מוזכרת בסיפורו של ר' נחמן בר יצחק. אך בגמרא הסמוכה לסיפור מוזכרת מצווה זו בזיקה אליו: ”האי מאן דבצדק יהי גבר צדקן [מי שנולד בשעת שליטת כוכב צדק, יהיה אדם צדקן]. אמר ר' נחמן בר יצחק: וצדקן במצוות“. מפרש רש”י: ”צדקן במצוות — צדקה לעניים“. ואמנם עלי יסיף מכתיר את שלושת הסיפורים בכתור אחד: ”צדקה תציל ממוות“ (יסיף [לעיל הערה 1], עמ' 268).

<sup>12</sup> ספרי דברים (פינקלשטיין), שלט.

נשאלת השאלה: לשם מה הביאו חכמים שלושה סיפורים? ומדוע בסדר הזה? הלא בכולם המשפט הפותח זהה: "ומדשמואל [...] / ומדר' עקיבא [...] / ומדר' נחמן בר יצחק, נמי אין מזל לישראל" [ומהמעשה שאירע עם שמואל / עם ר' עקיבא / עם ר' נחמן בר יצחק, גם כן מוכח שאין מזל לישראל]. כלומר, כל שלושת הסיפורים לכאורה לעניין אחד באו, לאשש את דעתו של ר' יוחנן שאין מזל לישראל. והשאלה חוזרת אל מקומה: מה מוסיף או מחדש הסיפור האחד על משנהו? נראה לי, שבהביאם שלושה סיפורים, ובסדר שבו הביאום, ביקשו חכמים להאיר סוגיה מורכבת זו מהיבטים שונים ונוספים שקביעתו החד-משמעית של ר' יוחנן אינה מאפשרת התייחסות אליהם. כפי שאפשר לראות, התייחסותם של חכמים לדברי החוזים בכוכבים ולמידת יכולתו של אדם להשפיע או לשנות את גורלו משתנה בהדרגה מסיפור לסיפור. בראשון שמואל מסייג במקצת את דבריו של אבלט, האסטרולוג, ומלמדנו שאין בכוחה של זהותו האתנית של האדם לשנות את גורלו. בשני ר' עקיבא "היה דואג הרבה" לדברי הכלדיים, והוא מלמדנו שגם ייחוס משפחתי (בתו של ר' עקיבא!) אין בכוחו לשנות גורלו של אדם. בסיפור השלישי האם עושה מעשה כדי לסכל את דבריהם של הכלדיים, והוא מלמדנו שגם מעמד אישי (ר' נחמן בר יצחק!) אין בכוחו לשנות גורלו של אדם. לעניין סדר הסיפורים שואל ר' יוסף חיים:<sup>13</sup> מדוע קדם סיפורו של שמואל, האמורא, לסיפורו של ר' עקיבא, התנא? נראה לי שזה בא ללמד שמעשה הצדקה בסיפורו של שמואל קודם במעלתו למעשה הצדקה שבסיפור על בתו של ר' עקיבא, כפי שאראה בהמשך דבריי. נבוא עתה אל גוף הסיפורים.

#### סיפור ראשון: שמואל ואבלט

שמואל הוא האמורא הבבלי הידוע המכונה "שמואל ירחינאה"<sup>14</sup> בשל מומחיותו באסטרונמיה, כפי שגם הוא העיד על עצמו: "נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי נהרדעא" [נהירין לי שבילי השמים כשבילי נהרדעא (עיר)].<sup>15</sup> לעומתו, אבלט, הוא חכם נוכרי שעסק באסטרולוגיה, בחיזוי עתידם של בני אדם על פי מיקומם של גרמי השמים. מסופר ששני החכמים הללו "היו יושבים". נראה שלא היה זה מפגש מקרי, חד-פעמי, אלא כך היה נוהגם — לקיים מפגשים של שיג ושיח בענייני חכמה, שהרי "יש חכמה בגויים".<sup>16</sup>

ומה קרה בסופו של יום? האיש שעליו הצביע אבלט כנידון למוות, שב בשלום עם

<sup>13</sup> ר' יוסף חיים, בניהו, א, ירושלים תשנ"ח.

<sup>14</sup> בבא מציעא פה, ע"ב.

<sup>15</sup> ברכות נח, ע"ב. ולא באסטרונמיה בלבד היה בקיא, אלא בחכמות חיצוניות רבות. ראו א' היימאן, תולדות התנאים והאמוראים, חלק ג, ירושלים תשמ"ז, עמ' 1120-1123.

<sup>16</sup> איכה רבה, ב, יג.

חבריו. "קם אבלט והשליך מעליו את משאו". נקל להבין את תסכולו וזעמו של אבלט שהרי תחזיתו נכזבה. אולם בדיקה דקדקנית העלתה שלא היא! התחזית האסטרולוגית הייתה אמורה להתממש — היה נחש! אלא שמהו מנע את מימושה. את הדבר הזה ביקש שמואל לגלות. הוא פנה אל האיש ושאלו: "מאי עבדת?" [מה עשית?], כלומר, איזה מעשה טוב עשית שבזכותו ניצלת ממוות? זהו שמואל, שבתחילת הסיפור פסק בתגובה לתחזיתו של אבלט: "אי בר ישראל הוא — אזיל ואתי!" [אם בן ישראל הוא ילך וישוב]. פנייתו אל האיש עתה אינה תואמת לאמירתו אז! כלומר, שמואל לא שאל למוצאו האתני של האיש, אלא ביקש את פשר נס ההצלה בדבר אחר — במעשה שעשה האיש. התלייה במעשה היא אפוא ההסבר העמוק לקביעה "אם בן ישראל הוא ילך וישוב". ללמדך, שלא המוצא האתני יכול לשנות גורלו של אדם אלא המעשה. שאם לא כן, שמואל לא היה נזקק להסבר לנס ההצלה.<sup>17</sup>

דבר גדול למד כאן שמואל, והוא יצא ולימדו לאחרים: גורלו של אדם אינו קבוע אלא בר שינוי על ידי מעשיו. הדבר המייחד את ישראל בעניין זה שהם "למודין לעשות" בשל מחויבותם למצוות שניתנו להם, משום כך אין לגורל שליטה עליהם. בבחינת "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות".<sup>18</sup> לפיכך יש לקרוא את אמירתו של שמואל כך: "אם בר ישראל הוא שלמודין לעשות, ילך וישוב". את זאת אני למד מהסיפור דלהלן, שבבואת סיפורנו משתקפת בו:

מעשה היה ברבי ינאי ור' [רבי יוחנן] שהיו יושבין על פיילי [שער העיר] של טבריה, והיו שם שני אסטרולוגין, ראו שם שני יהודים יוצאין למלאכתן. אמרו אותן שני אסטרולוגין: אותן שני האנשים יוצאין ואינן נכנסין, אלא נחש שורפן. שמעו רבי ינאי ורבי יוחנן. מה עשו? ישבו על פתח המדינה לידע אם נכנסין הן אותן שני האנשים למלאכתן, ונכנסו. וראו אותן רבי ינאי ורבי יוחנן, אמרו לאיסטרולוגין: לא אמרתם ששני האנשים הללו יוצאין ואינן נכנסין שהנחש שורפן? אמרו להן: הן! אמרו להן: הרי יצאו בשלום ונכנסו בשלום! היו האיסטרולוגין מביטין בהם: אמרו לנו, מה עשיתם ביום הזה? אמרו להם: לא עשינו דבר, אלא כשם שהיינו למודין לעשות, קרינו את השמע והתפללנו. אמרו להם: יהודים אתם, אין דברי האיסטרולוגין מתקיימים בכם שאתם יהודים. הוי: "ואתה לא כן נתן לך ה' א-להיך" (דברים יח, יד).<sup>19</sup>

גם בסיפור ארץ ישראלי זה ר' ינאי ור' יוחנן אינם אומרים דבר לאותם שני יהודים, והם מניחים אותם ל"גורלם" — למעשיהם. גם כאן, כמו שמואל בסיפורנו, האסטרולוגין

<sup>17</sup> על כוח מעשיו של אדם אומר המדרש: "מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ, בין גוי בין ישראל, בין איש בין אשה, בין עבד בין שפחה, הכל לפי מעשיו של אדם רוח הקדש שורה עליו". לא מגדר, לא זהות אתנית ואף לא מעמד כלכלי או חברתי, אלא: "מעשיו של אדם" (ילקוט שמעוני, שופטים, רמז מב).

<sup>18</sup> אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק מא.

<sup>19</sup> תנחומא (ורשא), שופטים, י.

המבקשים לדעת מה שיבש את מימוש תחזיתם, אינם שואלים את בעלי הנס למוצאם האתני אלא למעשיהם. ותשובתם של השניים: "לא עשינו דבר, אלא כשם שהיינו למודין לעשות..." הם אינם מספרים על מעשים מרשימים במיוחד, אלא על מעשים יום-יומיים שגורתיים. כלומר, זה אורח חייהם של יהודים שהם למודין לעשות מצוות ומעשים טובים, ובזכותם הם גוברים על הגורל ומשנים אותו. כך משתמע גם מדבריהם שכתב ר' מנחם בן ר' שלמה המכונה "המאירי"<sup>20</sup> בפירושו לסוגייתנו:

מפניות הדת ומיסודות האמונה להאמין שהבחירה ביד האדם בכל פעולותיו [...] מפני שה' נתן בידו בחירה להכריח טבע תולדתו, וגדרי הדת ישיבוהו מטבעו למשול בעצמו לבלתי לכת אחרי עקבות תולדתו ויוכל לבחור בעצמו דרך אחרת בזולת טבע תולדתו במעט עמל והשתדלות [...] וכן צריך להאמין שהתפילות והזכויות והצדקות ישנו הנגזר עליו לפי מהלכות הכוכבים לטוב, גם ממוות לחיים [...] ובאו בסוגיא זו דברים יורו על זאת האמונה ואמרו דרך כלל 'אין מזל לישראל' ורוצה (הכוונה), בשם ישראל הגדור בדרכי הדת.

ודוק: "אין מזל לישראל" נאמר על "ישראל הגדור בדרכי הדת" ולא על ישראל הגדור בהגדרה אתנית. "ישראל הגדור בדרכי הדת" ו"למודין לעשות" לשון אחת הן, וזה יכול להסביר את שתיקתם של שמואל ור' עקיבא (בסיפורנו) ואת שתיקתם של ר' ינאי ור' יוחנן (בסיפור המדרשי). לפי שידעו שהם, האיש, הבת ושני היהודים, "למודין לעשות", לעומת אי שתיקתה של האם נוכח בנה, לפי שהוא עדיין אינו למוד לעשות והיא מלמדתו לעשות.

גם במקבילה הירושלמית של סיפורנו<sup>21</sup> מודגש שנס ההצלה מגזרת הגורל אירע מחמת המעשה שעשו ולא מחמת דבר אחר. הנה הסיפור ככתבו וכלשונו עם תרגום לעברית:<sup>22</sup>

תרין תלמידין מן דרבי חנינה הוון נפקין מקטוע כיסין. חמתון חדא איסטרולוגוס, אילין מתרין מי נפקין ולא חזרין. מי נפקין פגע בהון חד סב אמר לון: זכון עמי דאית לי תלתא יומין דלא טעמית כלום, והוה עמון חד עיגול, קצון פלגא ויהבינה ליה. אכל וצלי עליהון אמר לון: תתקיים לכון נפשיכון בהדין יומך, היך דקיימתון לי נפשי בהדין יומא. נפקון בשלם וחזרון בשלם, והוון תמן בני איגש דשמעון קליה אמרין ליה: ולא כן אמרת אילין תרין מי נפקין ולא חזרין? ! אמר אי דהכא גברא שקר דאיסטרולוגיאי דידיה שקרין. אפילו כן אזולין ופשפשוון ואשכחוון חכינתה, פלגא בהדא מובלא ופלגא בהדא מובלא. אמרו: מה טיבו עבדתכון יומא דין? ותניין ליה עובדא. אמר: ומה ההוא גברא יכיל עבד דאלההון די יהודאי מתפייס בפלגות עיגול. [שניים מתלמידי ר' חנינה<sup>23</sup> היו יוצאים לחטוב עצים. ראה אותם חוזה כוכבים אחד ואמר: אלו השניים יוצאים ואינם שבים. כשיצאו פגע בהם זקן אחד

<sup>20</sup> בית הבחירה על מסכת שבת, ירושלים תשל"א, עמ' 614-615.

<sup>21</sup> ירושלמי, שבת פ"ו ה"ט [ח, ע"ד].

<sup>22</sup> על פי פירוש "פני משה" על אתר (הוא פירושו של ר' משה מרגלית שהיה רבו של הגר"א!).

<sup>23</sup> אלו תלמידיו הארץ ישראלים של ר' חנינה, האמורא הבבלי, שכזכור, חלק על ר' יוחנן ואמר: "יש מזל לישראל"!

ואמר: תנו לי דבר מה לאכול, שכבר שלושה ימים שלא טעמתי כלום. נתנו לו מחצית מכיכר לחמם, אכל והתפלל עליהם ואמר להם: תחי נפשכם כשם שהחייתם את נפשי. יצאו בשלום וחזרו בשלום. היו שם אנשים ששמעו את הדברים שאמר החוזה בכוכבים, אמרו לו: ולא כך אמרת שאלו השניים יוצאים ואינם שבים? והרי שבו בשלום! אמר (על עצמו): האיש שאמר זאת שקרן, וחכמת הכוכבים שקר, אף על פי כן לכו ובדקו במשאם. הלכו ומצאו נחש חתוך לשניים, חציו במשאו של זה וחציו במשאו של זה. אמר להם: מה עשיתם? סיפרו לו מעשה החסד שעשו עם העני הזקן. אמר החוזה בכוכבים: מה יכול אני לעשות שנתבדתה חכמתי וא-להיהם של היהודים מתפייס בחצי כיכר לחם].

כדאי הוא משפט החיתום שנשוב ונשמיענו: "א-להיהם של היהודים מתפייס בחצי כיכר לחם...".

ונשוב אל מעשהו של האיש בסיפורנו:

כל יומא הוה מרמינן ריפתא בהדי הדדי ואכלינן. האידנא הוה איכא חד מינן דלא הוה ליה ריפתא, הוה קא מיכסף. אמינא להו: אנא קאימנא וארמינא. כי מטאי לגביה שואי נפשאי כמאן דשקילי מינה, כי היכי דלא ליכסיף [בכל יום היינו מטילים פת ביחד ואוכלים. היום היה אחד מאתנו שלא היה לו לחם והיה מתבייש. אמרתי להם: אני אקום ואאסוף. כשהגעתי אליו עשיתי עצמי כאילו לקחתי ממנו כדי שלא יתבייש].

תיאור מפורט זה מעלה תמונה של קומונה, שותפות. כל אחד היה מביא מביתו את לחמו, וכולם, המרבה והממעט, היו נותנים את צידתם לסל אחד וממנו היו אוכלים. חלוקה שוויונית זו ביטלה את ההבדלים ביניהם; המרבה והממעט לא ניכרו, וגם החסר לא ניכר. מעשה זה משמעו: העמדת הצדק החברתי והשוויון בין בני האדם על מכוונם הראשון, כמו הגשם והמָן – לחם מן השמים שמשווים מידותיהם של הבריות, אחד המרבה ואחד הממעט, מנה אחת לכל אחד ואחד. זו מהותה של מצוות הצדקה כפי שפירשה ר' חיים בן עטר: "אם-כסף תלוה את-עמי את-העני עמך" (שמות כב, כד): "אם ראית שהיה לך כסף יותר על מה שאתה צריך לעצמך [...] תדע לך שאין זה חלק המגיעך, אלא חלק אחרים שהוא: 'העני עמך'".<sup>24</sup> כלומר, מה ששייך לעני מצוי עמך, רכושו הגיע אליך וחובתך להשיבו לו. הרמב"ם אומר: "מלת צדקה היא נגזרת מן צדק, ופירושו: להביא לכל בעל זכות את המגיע לו וליתן לכל מצוי מן הנמצאים כפי הראוי לו".<sup>25</sup> אולם לא זה עיקרו של מעשה הצדקה כאן, אלא זה: מניעת בושה. מעשהו של האיש היה מכוון לדבר אחד — למנוע בושה ממי שאין לו, והוא הדבר שעליו אמר הנביא: "ותפק לרעב נפשך ונפש נענה תשביע" (ישעיה נח, ז), בהחייאת נפשו של העני הכתוב מדבר. האיש מציע את עצמו לזולתו על ידי רגישות למצוקתו שהגיעה ללבו. וכפי שאמרתי לעיל, מעשה צדקה זה הוא ראשון במעלה ומשום כך קודם הוא למעשה

<sup>24</sup> פירוש "אור החיים" על אתר.

<sup>25</sup> מורה הנבוכים ג, נג, מהדורת הרב יוסף קאפח, ירושלים 1977, עמ' תיב.

הצדקה המסופר אחריו. זהו גם סדר הפסוקים בנביא: "ותפק לרעב נפשך" קודם ל"פרס לרעב לחמך".

### סיפור שני: ר' עקיבא ובתו

ר' עקיבא שמע את תחזיתם הקשה של הכלדיים ולא ביטל את דבריהם, אלא "הוה דאיג אמילתא טובא" [היה דואג לדבר הרבה]. למרות זאת הוא לא נמנע מעריכת הנישואין. נראה שר' עקיבא האמין לדברי הכלדיים,<sup>26</sup> אך יחד עם זאת האמין שיש בידו של אדם לעשות לביטולם.<sup>27</sup> גם כאן, נוכח נס ההצלה, שאלה אחת בפיו: "מאי עבדת?" [מה עשית?]. כך שואל מי שמאמין שמעשיו של אדם יכולים לבטל את אשר נגזר עליו. וגם כאן תשובתה של הבת מפורטת:

בפניא אתא עניא, קרא אבבא, והו טרידי כולי עלמא בסעודתא, וליכא דשמעיה. קאימנא, שקלתי לריסתנאי דיהבית לי, יהבתי ניהליה [בערב בא עני ודפק על הדלת והיו הכל טורדים בסעודה ולא היה מי שישמע אותו. קמתי לקחתי את מנתי שנתת לי ונתתי אותה לו].

המולת הסעודה והשמחה השתיקה את קולו של העני והשכיחה את מחסורו מלב "כולי עלמא" — כל המסובים. והיא, הכלה, ראתה את מה שלא ראו, ושמעה את מה שלא שמעו כל האחרים; את קולו ואת מצוקתו של מי שאין לו. קמה ונתנה לו את מנתה, סיפקה את מחסורו והחייתה את נפשו. גם על זאת אמר הנביא את דברו: "הלא פרס לרעב לחמך" (ישעיה נח, י). דהיינו, לא היותה בתו של ר' עקיבא נתן פשר לנס הצלתה. דבר אחד ויחיד נתן פשר זה — המעשה שעשתה.<sup>28</sup> כלומר, הן לשמואל בסיפור הראשון הן לר' עקיבא בסיפור זה היה חשוב לא לתלות את נס ההצלה במעשה שמים בלבד אלא

<sup>26</sup> הרב יואל צור, רבו של היישוב בית רימון, הפנה את תשומת לבי לממצא ארכיאולוגי מעניין: בבתי כנסת עתיקים בישראל מופיע גלגל המזלות, בדרך כלל, על רצפת בית הכנסת. למשל בבתי הכנסת בחמת טבריה, בית אלפא וציפורי. אפשר שבדבר הזה יש סמליות כפולה: היהודים הכניסו את המזלות אל תוככי מקדש מעט שלהם, והמתפלל עמד ברגליו על המזלות ונשא את עיניו בתפילה לבוראו שייטיב מזלו (עוד ובהרחבה ראו ע' בייטנר, "הדמות שבמרכז גלגל המזלות בבתי הכנסת — האם היא דמותו של יעקב?", דרך אגדה, י' [תשס"ז], עמ' 17-56, וההפניות שם).

<sup>27</sup> הוא ר' עקיבא שאמר: "הכל צפוי והרשות נתונה" (אבות ג, טו). רמב"ן התייחס לעניין זה באריכות, בפירושו לדברים יח, יב-יג, ד"ה: "ואמר הכתוב כי תועבת ה' כל עושה אלה".

<sup>28</sup> עוד בעניין זה מספר המדרש: "אמר ר' עקיבא: כשהייתי בא בים ראיתי ספינה שטבעה בים, ונצטערת על תלמיד חכם אחד שהיה בה ונטבע. וכשבאתי למדינת קפוטקיא ראיתי שהיה יושב לפני ושואל שאלות. נמתי לו: בני, היאך עלית מן הים? אמר לי: רבי בצלותך, טרדני הגל לחבירו וחבירו לחבירו עד שהגיעוני ליבשה. אמרתי לו: בני מה מעשים יש בידך? אמר: כשנכנסתי לספינה פגע בי איש אחד מסכן, אמר לי: זכי בי [עשה בי צדקה, פרנסני] ויהבית ליה חד עיגול [ונתתי לו ככר לחם]. אמר: כמה דיהבת לי נפשי במתנך כן יתיהב לך נפשך [כמו שנתת לי את נפשי במתנך (החיינתי) כך תינתן לך נפשך (תניצל)]" (קהלת רבה, פרשה יא, א). ר' עקיבא דוחה את תשובתו של התלמיד שתלה את נס הצלתו בתפילת רבו, והוא שב ושואל: מה מעשה טוב אתה עשית שבזכותו ניצלת ממוות? אפשר שתפילה פעלה מחצה ומעשה טוב פעל מחצה.

גם במעשה שבידי אדם. ובלשונו של עגנון ניתן לומר: מצווה עשתה מחצה, תפילה עשתה מחצה והקב"ה עשה את הכול. כאן ראוי להצביע על דבר משותף נוסף לסיפור זה ולקודמו: שמואל ור' עקיבא אינם מגלים את אזנם של ה"נידונים למוות", כי רק בהיותם נקיים מידיעה מוקדמת תהיה בחירתם לעשות מעשה בחירה חופשית. הלא זה עיקרו של חופש הרצון והבחירה — אי ידיעת הצפון בעתיד, כפי פירושו של הפסוק (דברים יח, יג): "תמים תהיה עם ה' א-להיך" — התמים אינו חוקר אחר העתידות ולכן הוא שֶׁלֹו ודאגה אינה חודרת אל לבו.<sup>29</sup> ושניהם, האיש והבת, עשו את מעשיהם מתוך פנימיותם ללא תלות במצווה חיצונית, מה שאין כן בסיפור הבא.

#### סיפור שלישי: ר' נחמן בר יצחק ואמו

הפתיח לסיפור זה זהה לזה של שני קודמיו ובו נאמר: "ומדר' נחמן בר יצחק נמי, אין מזל לישראל". פירוש: וגם ממעשה שאירע לר' נחמן בר יצחק יש להסיק שאין מזל לישראל. והדבר תמוה, הלא בשונה מקודמיו, בסיפור זה דברי הכלדיים לכאורה נתממשו במלואם. הם אמרו: "ברוך גנבא הוה" [בנך גנב יהיה] וכך היה. אלא שבכיוון נוסף נראה שלא היא, דברי הכלדיים לא התגשמו במלואם. כל עוד היה ראשו מכוסה, כלומר כל עוד הייתה יראת שמים עליו, הוא לא גנב למרות נטייתו הטבעית. רק כאשר נפל הכיסוי מעל ראשו אנו נוכחים לדעת שהפוטנציאל, גזרת הגורל, היה קיים כל הזמן אך הוא לא שלט בר' נחמן בזכות כיסוי הראש. וזה עיקר לקחו של סיפור זה: הגורל רובץ לפתחו של אדם כל הזמן, ובזכות מעשים טובים שבכל יום אדם ניצל ממנו. ובלשונו של יונה פרנקל: "מי הם אלה שעליהם מלאך המוות אינו שולט? [...] כל אדם שיעשה מעשים טובים".<sup>30</sup>

נשוב וניתן דעתנו על אשר קרהו: "דלי עיניה חזא לדיקלא, אלמיה יצריה, סליק פסקיה לקיבורא בשיניה" [הרים עיניו וראה את הדקל, תקפו יצרו ועלה<sup>31</sup> וחתך את אשכול התמרים בשיניו]. שלושה דברים קרו לו: (א) "הרים עיניו וראה" — ומי שכבר יכול להרים את עיניו, עולם ומלואו נגלים לפניו, ועולם זה מלא בגירויים ובפיתויים; (ב) "תקפו ייצרו" — דרכם של גירויים ופיתויים חיצוניים שהם מעוררים את אלו הפנימיים; (ג) "חתך את אשכול התמרים בשיניו" — אפשר שלשון חריפה זו מגלה משהו מן הלהט היצרי שבו היה נתון באותה שעה. מסתבר שכיסוי הראש שעליו ציוותה אותו אמו, אמנם שמר עליו מפני יצרו וטבעו אך לא גאל אותו מהם. הוא נשאר לכוד ברשת הגורל שלתוכה נולד, ופעל מכוחם של כורח ואילוץ פנימיים וחיצוניים ששלטו בו.

<sup>29</sup> על פי פירוש רש"י וכן רש"ר הירש על אתר.

<sup>30</sup> י' פרנקל, עולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל-אביב תשמ"א, עמ' 43.

<sup>31</sup> בדומה למסופר על ר' עקיבא שהשטן נדמה לו כאישה בראש הדקל, תקפו יצרו, תפס בדקל והיה עולה והולך (קידושין פא, ע"א). על סיפור זה ראו בספרי: מה שלכך חפץ — מבט אל הנפש באגדה ובמדרש, ירושלים תשע"ד, עמ' 54-55.

בשונה מקודמיו, לסיפור זה אין "happy end", נראה שאת זה שם בעל האגדה בראשיתו. שם מוצג הבן כ"ר' נחמן בר יצחק" האמורא, מגדולי אמוראי בכל. והלא כל המסופר עליו אירעו בהיותו ילד רך בשנים ולכל היותר נער? ! נראה שהצגתו בראש הסיפור במלוא תוארו ומעלתו באה לומר שלא זה הדבר ששינה את גורלו, אלא הדרך הארוכה שעבר האיש עד שהגיע לאן שהגיע היא שעמדה לו. הוא נולד כמי שטבע של גנב טבוע בו וגם נכשל בכך, אולי משום שעשה את אשר עשה מחמת שאמו ציוותהו, אבל אחר שהרשות ניתנה בידו והיה ל"מארי דעובדא" [בעל המעשים]<sup>32</sup>, היה לר' נחמן בר יצחק. בעניין זה אומר הרב יצחק הוטנר:

רעה חולה היא אצלנו שכאשר מתעסקים אנו בצדדי השלמות של גדולינו, הננו מטפלים בסיכום האחרון של מעלתם. מספרים אנו על דרכי השלמות שלהם, בשעה שאנחנו מדלגים על המאבק הפנימי שהתחולל בנפשם. הרושם של שיחתנו על הגדולים מתקבל כאילו יצאו מתחת יד היוצר בקומתם ובצביונם.<sup>33</sup>

מותר לשער כמה מלחמות נלחם הבן הזה עם טבעו ויצרו, כמה מאבקים, מכשולים, נפילות ונסיגות היו לו עד שהגיע להיות ר' נחמן בר יצחק.<sup>34</sup> בתחילה הוא הוצג כמי שגורלו וטבעו שולטים בו, ולבסוף הוא היה לר' נחמן בר יצחק. אותן תעצומות נפש שנדרשו ממנו כדי לטפס במעלה הדקל ולתת פורקן ליצרו ולטבעו, הן הן תעצומות הנפש שהביאורו לשיא המעלה בחכמת התורה.

נשוב אל הגלימה שנפלה מעל ראשו. מדוע נפלה? אפשר שכיסוי זה היה רופף וחסר אחיזה על הראש. כלומר, הוא נשאר אביזר חיצוני שאינו מחובר למהות פנימית. אולי משום שהוא כיסה את ראשו מחמת שאמו ציוותה אותו, בלא שהוא עמד מדעתו על כך: "לא הוה ידע אמאי קאמרא ליה" [לא היה יודע מדוע אמרה לו כך]. משפט זה, לא לעניין מה שאמרו הכלדיים נאמר אלא לעניין שבא אחריו, והוא תוצאתו: "נפלה הגלימא מעל ראשו". זה סופו של כיסוי המונח על הראש ואינו מונח בראש.

#### על הרשות הנתונה

לכאורה, הנוסחה הנחרצת "אין מזל לישראל" אינה עומדת במבחן המציאות לאור המסופר בשלושת הסיפורים, הלא בכולם דברי הכלדיים נתקיימו (במידה זו או אחרת).

<sup>32</sup> שבת לו, ע"ב.

<sup>33</sup> פחד יצחק, אגרות וכתבים, ירושלים תשס"ז, עמ' ריז.

<sup>34</sup> בעניין זה ראוי לציין את ספרו של הרב נתן קמינצקי, N.Kamenesky, *Making of A Godol: A Study of Episodes In The Lives of Great Torah Personalities*, ובכלל זה אפיונות לא מחמיאות בחייהם של אותם גדולים, ובשל כך הוא חולל אש של מחלוקת גדולה עד כדי החרמתו. הספר יצא לאור בארה"ב (2002), לא תורגם לעברית, ומאז החרמתו לא ניתן להשיגו.



אלא שזה חידושם של סיפורינו על קביעתו של ר' יוחנן: אין זו הבטחה או קביעה מוחלטת, אלא אתגר מתמיד שיש לממשו ואפשר לממשו על ידי מעשה. במקום שאדם עשה מעשה, הוא גבר על הגורל ואף שינה אותו. בדבר הזה יפה כוחו של מעשה הצדקה מכל מעשה. כי אדם הנותן צדקה לעני הוא בעצם מתערב בגורלו של העני ומשנה אותו, ובעקבות זאת הוא משנה גם את גורלו שלו. מעשה הצדקה בשני הסיפורים הראשונים הציל את עושהו ממוות. ללמדך, כמידת יכולתו של אדם לעשות מעשה — מתן צדקה (מפתח של פרנסה), כך יכולתו לשנות את גורלו, והוא ניצל ממוות (מפתח של חיים). אלו הם שניים מהמפתחות הנתונים באופן בלעדי בידיו של הקב"ה: "אמר ר' יוחנן ארבעה מפתחות ביד הקב"ה ולא מסר אותן לבריה בעולם ואלו הן: מפתח של גשמים ומפתח של כלכלה ומפתח של קברות ומפתח של עקרות"<sup>35</sup>, ובכולם המפתח למפתח — בידיו של האדם.

שני הסיפורים הראשונים נחתמים במילים: "יצא [...] ודרש", שפירושם: שמואל ור' עקיבא יצאו מן המקרה שאירעם ודרשה בידם. כלומר, מה שאירעם הוא בבחינת תורה הצריכה לימוד, בדומה למסופר על ר' חנינא בן דוסא שאירעו נס: "נתן עקיבו על פי חורו (של ערוד), יצא (הערוד), נשכו ומת (הערוד). נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש"<sup>36</sup>. אף אני מבקש לצאת מסיפורינו, ולדרוש עליהם את משנתו של ר' עקיבא: "הכל צפוי והרשות נתונה ובטוב העולם נדון והכל לפי רוב המעשה"<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> תנחומא (בובר), ויצא, טז.

<sup>36</sup> ברכות לג, ע"א.

<sup>37</sup> אבות ג, טו. ר' ישראל ליפשיץ, בעל הפירוש "תפארת ישראל", מפרש: "רוב המעשה — גודל המעשה בעצמה".

## שמואל גליק

### “ולא תלמד אשה סופרים”: הלכה ומציאות

#### בין ספרות הפסיקה לספרות התשובות

מסיכום השיטות העוסקות בביאור המשנה קידושין ד, יג: “לא ילמד רווק סופרים ולא תלמד אשה סופרים” עולה כי פוסקי ימי הביניים, כמו הרי”ף, הרמב”ם, וכן הטור והשולחן ערוך ונושאי כליהם, פסקו כולם כלשון המשנה שאסור לרווק ללמד תלמידים צעירים, ובאשה החמירו ופסקו כי אף נשואה לא תלמד קטנים משום אבותיהם של הילדים הבאים אצלה.

ברם המשווה הלכה זו בספרות הפסיקה לתשובות בספרות השו”ת העוסקות בשאלות הנוגעות להוראה על ידי נשים, ימצא כי לא כך הם פני הדברים. קיים פער בין ההלכה הפורמלית כפי שבאה לביטוי בספרות הפסיקה לבין הפסיקה בפועל שבספרות השו”ת. תשובות בנושא זה מעידות על פוסקים ממזרח וממערב שלא חששו להתיר לנשים ללמד לילדים, פעמים “בדיעבד” (לאחר מעשה) ופעמים אף “לכתחילה” (מראש), למרות ההלכה הפורמלית “ולא תלמד אשה סופרים”. פוסקי העת החדשה (מהמאה הי”ט-כ) צמצמו הרבה מן הסייגים שקבעו פוסקי המאות הט”ז-י”ז. חלק מהם ביססו את ההיתר על תובנות הלכתיות חדשות, אחרים ביססו את היתריהם על השינויים בסדרי החיים. סוגיה זו מאפשרת להתבונן בדרך התמודדותם של משיבים הנדרשים להשיב על שאלות העוסקות במציאות מורכבת.

#### הקדמה

מסיכום השיטות העוסקות בביאור המשנה בסוף מסכת קידושין (ד, יג): “לא ילמד<sup>1</sup> רווק סופרים ולא תלמד אשה סופרים” — עולה כי פוסקי ימי הביניים כמו הרי”ף, הרמב”ם וכן הטור והשולחן ערוך ונושאי כליהם, פסקו כולם כלשון המשנה שאסור

<sup>1</sup> הניקוד על פי כ”י קויפמן. וראו ר’ שלמה בן יהושע עדאני (צנעא-חרבון, 1566-1625 לערך), בפירושו למשנה זו (מהדורת מסורת הש”ס, ירושלים תשס”ט, סט, ע”א), שלפי רש”י הניקוד הוא: “ילמד”: “ונראה דס”ל [דסבירא ליה] ז”ל דבאקראי בעלמא לכ”ע [לכולי עלמא] מותר לרווק ולאשה ללמד”. וראו גם ר’ יששכר תמר, “עלי תמר” למסכת קידושין, גבעתיים תשל”ט-תש”מ, דף תסד, ד”ה ולא ילמד: “דמשמע שסובר רש”י דבאקראי כשאין אחר מותר לזמן קצר”. מאידך גיסא, לפי בעלי התוספות (בד”ה לא ילמד רווק סופרים), שפירשו שהסופרים “הם תלמידים”, יוצא שאסור לרווק או לאישה ללמד תלמידים אפילו באקראי.

לרוק ללמד תלמידים צעירים,<sup>2</sup> ובאישה החמירו ופסקו כי אף נשואה לא תלמד קטנים משום אבותיהם של הילדים הבאים אצלה.<sup>3</sup>

ההלכה נתפסת לכאורה כמערכת שלמה וסגורה בעלת כללי היסק פנימיים המופעלים בתהליך הפרשנות ללא קשר עם התנאים החיצוניים.<sup>4</sup> ולפיכך, פסיקה ההלכתית ומימושה אמורים להיות נקיים מכל התניה או השפעה חיצונית. לדעת הרב י"ד סולובייצ'יק, "ההלכה אינה צריכה לשקף את אופי בעל ההלכה, ואין שינויי מצבים או מערכות הסטוריות מטביעים את צורתם עליה [...] פסיכולוגיזציה או סוציולוגיזציה של ההלכה הן התנקשות בנפשה".<sup>5</sup>

ברם המשווה הלכה זו בספרות הפסיקה<sup>6</sup> לתשובות בספרות השו"ת העוסקות בשאלות הנוגעות להוראה על ידי נשים, ימצא כי לא כך הם פני הדברים. קיים פער בין ההלכה הפורמלית כפי שבאה לביטוי בספרות הפסיקה לבין הפסיקה בפועל שבספרות השו"ת. תשובות בנושא זה מעידות על פוסקים ממזרח וממערב, שלא חששו להתיר לנשים ללמד לילדים, פעמים "בדיעבד" (לאחר מעשה) ופעמים אף "לכתחילה" (מראש), למרות ההלכה הפורמלית "ולא תלמד אשה סופרים". פוסקי העת החדשה (מהמאה הי"ט-כ') צמצמו הרבה מן הסייגים שקבעו פוסקי המאות הט"ז-י"ז. חלק מהם ביססו את ההיתר על תובנות הלכתיות חדשות, אחרים ביססו את היתריהם על השינויים בסדרי החיים.

סוגיה זו מאפשרת להתבונן בדרך התמודדותם של משיבים הנדרשים להשיב על שאלות העוסקות במציאות מורכבת. מחד גיסא, הלכה הרואה בגדרי צניעות ובהרחקתן של נשים מכל מגע עם גברים צו הלכתי-מוסרי שאין להתפשר עליו, ומאידך גיסא, מציאות שמחייבת את המפגש בין המינים כדי לשמר ערך נעלה לא פחות — לימוד תורה לתינוקות של בית רבן. ההתנגשות בין שני ערכי יסוד אלו הביאה לפער בין הפסיקה ההלכתית מקדמת דנא לפסיקה בפועל שבספרות השו"ת מימי הביניים ועד לזמננו, שבה פוסקים ממזרח וממערב השתמשו בתשובותיהם בתובנות הלכתיות חדשות כדי להעדיף את הערך ש"אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן" (שבת קיט, ע"ב) מזהירות מופלגת בגדרי צניעות בין המינים.

<sup>2</sup> על התפתחות ההלכה בסוגיית "לא תלמד רווק סופרים" נדון במאמר נפרד.

<sup>3</sup> ראו בפירושו של אלבק למשנה, על אתר.

<sup>4</sup> על הפורמליזם ההלכתי ודחייתו ראו אצל ר' עיר-שי, "תפיסות מגדריות בפסקי הלכה", בתוך: א' רביצקי וא' רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה (עמ' 420-423), ירושלים תשס"ח.

<sup>5</sup> הרב י"ד סולובייצ'יק, "מה דורך מדוד", בתוך: הנ"ל, דברי הגות והערכה (עמ' 76-78), ירושלים תשמ"ג.

<sup>6</sup> ההבדל בין "ספרות הפסיקה" ל"ספרות השו"ת" (לצורך מאמר זה) הוא שספרות הפסיקה עוסקת בהלכה האידאלית העולה מספרות התלמודים ופסקי הראשונים; ספרות השו"ת עוסקת ביישום ההלכה במציאות הריאלית, וזו אינה עולה תמיד בקנה אחד עם הלכת הראשונים.

נפתח תחילה בהצגת המקור התלמודי העוסק בסוגיה זו והמשקף את המציאות שהייתה קיימת בתקופת המשנה והתלמוד. אחר נדון בפוסקי ימי הביניים, בפרשנותו של רבינו יהונתן הכהן מלוניל, ובפרט בפסיקותיו של הרמב"ם במשנה תורה. נבחן את הנימוקים שבחרו להשתמש בהם כדי לאסור על אישה נשואה לעסוק בהוראה. כן נדון בתשובותיו של הרמב"ם שאף שבמשנה תורה אסר על אישה ללמד קטנים, התיר בנסיבות מיוחדות לנשים לעסוק בפועל בהוראה. ונסיים בתשובותיהם של פוסקים מהעת החדשה שהתירו ללא כל עוררין לנשים רווקות כנשואות לעסוק בהוראה, למרות פסיקת הרמב"ם, הטור והשולחן ערוך ונושאי כליהם שהיו נר לרגליהם.

כפי שכבר הערנו בעבר,<sup>7</sup> הרוצה להכיר את משנתם החינוכית של פרשני המשנה מהמאות ה"ב-ט"ז, ילך לו לספרות הפירושים והחידושים על המשנה והתלמודים בסוגיות העוסקות בעניינים שבחינוך וחברה, וימצא כי לא אחת המחלוקות שבין המפרשים משקפות את העמדות או האידאות ההלכתיות של הפרשן, ותורמות להבנת המציאות החינוכית שהייתה קיימת בעולמו. כך הם פני הדברים גם כשפרשנים אלו באים ליישב סתירות בדברי קודמיהם. לפיכך, ערכן של פרשנויות אלו למחקר ההיסטורי בתולדות החינוך היהודי בכלל, והשלכותיהן על היישום החינוכי בפרט, משמעותי ביותר.

#### א. תקופת המשנה והתלמוד

במשנה בסוף מסכת קידושין (ד, יג) נאמר: "לא ילמד אדם רווק סופרים"<sup>8</sup> ולא תלמד אשה סופרים. רבי אלעזר אומר: אף מי שאין לו אשה לא ילמד סופרים.<sup>9</sup> רש"י על אתר מדגיש שרווק או אישה לא יהיו מורגלים במקצוע המלמדות.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> ש' גליק, "בן חמש שנים למקרא: בהגותם החינוכית של פרשני המשנה מהמאות ה"ב-הט"ז", הגות בחינוך היהודי, ה-1 (תשס"ג-תשס"ד), עמ' 185-198.

<sup>8</sup> על שימוש בתואר "סופר" למלמדי תינוקות בספרות התלמודית ראו ש' גליק, החינוך בראי החוק וההלכה, ב, ירושלים תש"ס, עמ' 388, הערה 12. וראו גם מ' אברבך, החינוך היהודי בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ג, עמ' 33-36.

<sup>9</sup> לפי דברי הבבלי שם (פב, ע"א), קיימות שתי אפשרויות להבנת דברי ר' אלעזר להבהרת התוספת שבדבריו: (א) התנא במשנה אסר רק על רווק, אבל לאלמן או לגרוש מותר ללמד, ואילו ר' אליעזר בא לאסור אף על אלמן וגרוש: "אף מי שאין לו אשה [אף שהייתה לו בעבר]"; (ב) התנא אסר אף על אלמן וגרוש, אבל התיר ללמד לגבר נשוי אף אם אשתו אינה שוהה עמו, ואילו ר' אליעזר אסר אף על גבר נשוי שאשתו "אינה שרויה אצלו".

<sup>10</sup> ראו לעיל הערה 1. לפי רש"י ה"סופרים" הם מלמדי תינוקות. כלומר, "לא ירגיל רווק עצמו להיות מן הסופרים [...] וכן לא תלמד אשה סופרים לא תרגיל עצמה להיות ממלמדי תינוקות". וראו ע' ישראלי וא' פישר, דורשות טוב: פירוש קבוצתי פמיניסטי לסוגיית איסורי ייחוד קידושין פ ע"ב-פב ע"ב, קריית טבעון תשע"ג, עמ' 69, המעלות אפשרות שמכלל "לאו" אפשר להסיק כאן "הן"; כלומר, אפשרות תאורטית ש"אשה תלמד ואולי תלמד [...] כי האיסור נובע רק מסיבות של צניעות, ולא בגלל עצם המפגש בין אשה לתורה". על המגמות השונות אצל חז"ל בעניין לימוד תורה לנשים ראו להלן.

מלשון המשנה והתלמודים נראה כי ההבחנה במעמד האישי (רווק או נשוי) חלה רק על האיש – "לא ילמד רווק סופרים" – אבל אישה הן רווקה הן נשואה אסורה ללמד לקטנים. אלמלא כן הייתה המשנה כותבת: "איש ואשה לא ילמדו סופרים".<sup>11</sup> טעם האיסור מובא בגמרא (שם, פב, ע"א): "רווק משום אמהתא דינוקי, אשה משום אבהתא דינוקי" [רווק משום אמהות של התינוקות,<sup>12</sup> אישה משום אבות התינוקות]. כלומר, הסיבה שאישה אסורה ללמד קטנים היא משום החשש שמא האבות שמביאים את ילדיהם לבית הספר יחרגו מגדרי הצניעות המקובלים ויכשלו באיסור ייחוד עם המלמדת.<sup>13</sup>

סביר להניח כי בתקופת המשנה והתלמודים היו נשים שעסקו בהוראת הקריאה והמקרא לילדים. אלמלא כן לא הייתה המשנה מזכירה את האיסור של "לא תלמד אשה סופרים",<sup>14</sup> ולא היה מתקיים הדיון בירושלמי ובבבלי בטעמי האיסור. וכפי שהמימרות על האיסור ללמד תורה לנשים, כמו: "כל המלמד בתו תורה כאילו למדה תפלות",<sup>15</sup> לא מנעו מנשים ללמוד תורה ולהיות למדניות, כך סביר לומר שהיו נשים בתקופת המשנה והתלמוד שלימדו בביתן לקטנים את ראשית הקריאה והמקרא, אם כנטילת חלק בעול פרנסת הבית אם כחלק מהמימוש העצמי שלהן. אלא שרוח חכמים לא הייתה נוחה מהן, אם מטעמי צניעות אם מטעמים אחרים שנביא בהמשך הדברים.

שנה שטראוך שיק,<sup>16</sup> במאמרה על סיפורי ברוריה המופיעים בתלמוד הבבלי, מרחיבה את הדיון בשאלת האמתות ההיסטורית של סיפורי ברוריה בתלמוד הבבלי שאין להם כל אזכור במשנה ובירושלמי, ושובצו בתלמוד שנים רבות לאחר מותה של ברוריה.

<sup>11</sup> ראו שו"ת ציץ אליעזר, ח"ו, סימן מ, פרק כז, קונטרס איסורי ייחוד, עמ' רמא, שהביא בשם ר' משה זכות, בפירושו "קול הרמ"ז" למשניות, שהטעם שאין המשנה כותבת בהכללה איש ואישה הוא משום ש"רווק אדם יש לו שעת הכושר כשישא אשה, ואשה אין לה שעת הכושר לעולם". וראו גם שם, ח"ד, סימן צז (ד-ה).

<sup>12</sup> לפי הירושלמי לאו דווקא "משום אמהותיהם" אלא "משום שאמו באה עמו אחותו באה עמו" (קידושין פ"ד הי"א; סו, ע"ב).

<sup>13</sup> על גזרת הייחוד ראו סנהדרין כא, ע"ב. וראו רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פכ"ב ה"ג: "כשאירע מעשה אמנון ותמר גזר דוד ובית דינו על ייחוד פנויה, ואע"פ שאינה ערוה בכלל ייחוד עריות היא, ושמאי והלל גזרו על ייחוד כותית, נמצא כל המתייחד עם אשה שאסור להתייחד עמה בין ישראלית בין כותית מכין את שניהן מכות מרדות האיש והאשה, ומכריזין עליהן, חוץ מאשת איש שאע"פ שאסור להתייחד עמה אם נתייחד אין לוקין, שלא להוציא לעז עליה שזינתה ונמצאו מוציאים לעז על הבנים שהן ממזרים".

<sup>14</sup> ראו ח"ז ריינס, "מלך ולא מלכה", סיני, סז (תש"ל), עמ' שכח, הערה 8, בעניין שאישה לא תשמש במשרה ציבורית: "וודאי שהוצרכו להלכה זו [שאישה לא תשמש בתור פרנס] מפני שנמצאו נשים חשובות ומלומדות והיתה אפשרות שיבחרו באשה לתפקיד כזה [...] כשם שאמרו (קידושין פב א) שאשה לא תשמש בתור מלמד תינוקות [...] מפני שנמצאו נשים שהיתה להן הכשרה לכך".

<sup>15</sup> ראו סוטה ג, ד, והסוגיה בבבלי שם, כא, ע"ב. וראו ד' בויארין, *D. Boyarin, Carnal Israel: Reading*, Sex in Talmudic Culture, Berkeley 1993, pp. 170–175; ש' גליק, החינוך בראי החוק וההלכה, א, ירושלים תשנ"ט, עמ' 105–108.

<sup>16</sup> במאמרה "הרקע הפרסי של ספורי ברוריה", ציון, עט (ג) (תשע"ד), עמ' 409–424.

שטראן שיק משערת שהסיפורים הם מאוחרים, ועוצבו כנראה על ידי הסתמאי בתלמוד הבבלי. לשאלות מדוע חוברו הסיפורים הללו על ברוריה, האם דמותה מצטיירת בהם כדמות חיובית של אישה הלומדת תורה או שמא באופן שלילי כאיום על הממסד הרבני הגברי, וכן מדוע ראו לנכון חכמי התלמוד הבבלי ליצור תמונה של אישה למדנית, האם כדי לרומם אותה או לגנותה — שטראן שיק מציעה לקרוא את הסיפורים על רקע התרבות שבה התגבש התלמוד הבבלי בתקופה הסקסנית שאפשרה את קיומה של דמות נשית ולמדנית כמו ברוריה. מהתבוננות במקורות פרסיים רלוונטיים היא מסיקה שרעיון האישה הלמדנית אינו רק מוטיב ספרותי שהשתרש בתלמוד הבבלי, כי אם אפשרות מציאותית שיהודי בבל התמודדו עמה, שלא כמו המציאות המשתקפת מן המקורות הארץ ישראליים הקדומים, שבהם רעיון זה אינו מופיע. והיא מסכמת את דבריה כך:

ניתן אפוא להבחין בשלבים שונים בתפיסת חז"ל שלימוד תורה הוא תחום גברי בלעדי. אף שהיו בתקופת המשנה (וכתוצאה מכך, הדבר גם מופיע בתלמוד הירושלמי) נשים בארץ ישראל שידעו הלכה [...] המציאות של נשים שותפות בשיח הרבני, וכפועל יוצא מכך נוטלות חלק בקהילה הלמדנית, אינה קיימת. ואולי כתוצאה מכך יצר אתגר ליהדות הרבנית.

דומני שדברים דומים לאלו ניתנים להיאמר בזהירות הראויה גם על נשים שלימדו בביתן לילדים (בנים ובנות) את ראשית הקריאה והמקרא בתקופת המשנה והתלמוד. ואולי האיסור על נשים ללמד מקרא לילדים נבע לא רק מטעמי משטור גבולות הצניעות בין המינים, אלא גם משום שלימוד תורה נתפס כתחום גברי מובהק: "וְלִמְדָתָם אֲתָם אֶת־בְּנֵיהֶם — ולא בנותיהם".<sup>17</sup> אמנם היו גם מגמות אחרות בתקופת חז"ל,<sup>18</sup> ברם הדעה השלטת הייתה כנראה דעת ר' אלעזר: "כל המלמד בתו תורה מלמדה תפלות"<sup>19</sup> ו"ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים".<sup>20</sup> ולכן אסרו על נשים ללמוד תורה,<sup>21</sup> ואסרו על נשים ללמד מקרא לקטנים.

## ב. תקופת ימי הביניים

בימי הביניים אי אפשר לנתק את תפיסות הפרשנים הראשונים בסוגיה זו מתפיסת

<sup>17</sup> קידושין כט, ע"ב.

<sup>18</sup> חגיגה ג, ע"א: "האנשים והנשים והטף [...] למען ישמעו ולמען ילמדו", אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע". וראו תוספות, סוטה כא, ע"ב, ד"ה בן עזאי: "ונראה דפי' דמצוה לשמוע הנשים כדי שידעו לקיים מצוה". וראו נדרים לה, ע"ב: "אבל מלמד הוא את בניו ואת בנותיו מקרא". וראו "האופטמן, J. Hauptman, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Oxford 1998, pp. 24, 44. הסבורה שלא הייתה הסכמה גורפת של חכמים עם דעת ר' אליעזר שאסר לימוד תורה לנשים, אלא האיסור הוא לאיש ללמד תורה לאישה או איסור לאישה ולאיש ללמוד יחד תורה, מחשש שהאיש לא יוכל להתגבר על יצרו ויבוא לידי עברה.

<sup>19</sup> סוטה כא, ע"ב.

<sup>20</sup> ירושלמי, סוטה פ"ג ה"ד; יט, ע"א.

<sup>21</sup> על האיסור ללמד תורה לנשים ראו גליק (לעיל הערה 15), עמ' 105–120, ובבבליוגרפיה שם.

האישה ומעמדה בתרבות הנוצרית והמוסלמית שבתוכה התגוררו יהודים בתקופה זו. בתרבויות אלו האישה נחשבה לקלת דעת, למקור של פיתוי ויצריות, ולכן יש להימנע מלבוא עמה במגע.<sup>22</sup> תפיסות אלו באות לידי ביטוי גם בספרות ההלכה של תקופה זו. נראה כי מצויות שתי דעות עיקריות: (1) איסור על כל אישה, נשואה כרוקה, ללמד ילדים; (2) איסור רק על פנויה. בהמשך דברינו נרחיב את הדיון בשיטות אלו.

# 1. איסור מוחלט על כל אישה ללמד ילדים

ר' יצחק אלפסי (הרי"ף; צפון אפריקה, 1103–1130)<sup>23</sup> פסק כלשון התלמוד וקבע כי הסיבה שאישה לא תלמד תלמידים היא: ”אשה משום אבהתא [מפני האבות]”. מכיוון שהרי"ף לא הרחיב בלשונו ולא הבחין בין רווקה לנשואה, נראה שפסק שכל אישה ובכל מקום אסורה ללמד ילדים.

בטעמי האיסור עסקו תלמידי תלמידו של הרי"ף, רבינו יהונתן ב"ר דוד הכהן מלוניל (פרובאנס, 1130–1205)<sup>24</sup> תלמידו של ר' מאיר ב"ר יוסף אבן מיגאש תלמיד הרי"ף ומפרשו הראשון,<sup>25</sup> וכן הרמב"ם בפירושו למשנה. הם לא הסתפקו בציטוט דברי המשנה והתלמודים אלא הרחיבו בפירושיהם על הסכנות שבמפגש זה. ר"י הכהן מלוניל (פרובאנס, 1130–1205),<sup>26</sup> בפירושו למסכת קידושין על אתר, סבר שהמפגש בין המלמדת לאבות הילדים יכול להביא לידי איסור ניאוף ממש. וכך פירש:

לא ילמד רווק סופרים — פנוי בלא אשה [...] יש לחוש משום אמהות הילדים שמוליכות אותם לבית המדרש ומביאות להם פעמים רבות לחם ומים. ושמא תתפתה לו [...] וכן לא תלמד אשה סופרים, הכא נמי משום חשד אבות הנערים,<sup>27</sup> שמא תבעל להם ופרצה קוראה לגנב.<sup>28</sup>

<sup>22</sup> ראו א' גרוסמן, חסידות ומורדות, ירושלים תשס"ג, עמ' 31–43. אצל ר"י הכהן מלוניל (לעיל) הגברים הם הנתפסים כבעלי התאוה והנשים כנכנעות. על כך ראו בראשית רבה (תיאודור-אלבק), יז, עמ' 159: ”ומפני מה האיש נוח להתפתות ולא האשה”. מאידך גיסא, ראו רבנו בחיי, בראשית ג, א: ”והנחש היה ערום. סמך הנחש אל האשה, לפי שהשטן נברא עמה והיא גוף של יצה"ר והיא קלה להתפתות”.

<sup>23</sup> פסקי הרי"ף לקידושין לג, ע"ב, בדפי הרי"ף.

<sup>24</sup> היה מראשי קבוצת שלוש מאות הרבנים שעלו לארץ ישראל בשנת 1210. ראו עליו י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד 1000–1200, ירושלים תשנ"ט, עמ' 208–214, וראו שם, בעמ' 210, על קשריו המיוחדים שהיו לו עם הרמב"ם ועמידתו בראש מעריציו בפרובאנס.

<sup>25</sup> ראו ש"י פרידמן, רבינו יהונתן הכהן מלוניל על המשנה והרי"ף מסכת בבא קמא, ניו יורק תשכ"ט, עמ' ג–ד.

<sup>26</sup> אף הוא היה מראשי קבוצת שלוש מאות הרבנים שעלו לארץ ישראל בשנת 1210. ראו עליו תא-שמע (לעיל, הערה 24). וראו שם, בעמ' 210, על הקשרים המיוחדים שהיו לו עם הרמב"ם ועל עמידתו בראש מעריציו בפרובאנס.

<sup>27</sup> והשוו לדברי גרוסמן (לעיל הערה 22) שיוצגו להלן (הערה 29). להבדיל מדברי גרוסמן, אצל ר"י הכהן מלוניל האבות מצטיירים כבעלי תאוה מינית שיש בכוחם להפיל בפח את המלמדת. רבינו יהונתן הכהן מלוניל, מסכת קידושין, מהד' בלוי, ניו יורק תש"ל, עמ' קב.

<sup>28</sup>

אף על פי שחשש זה שיתרחש בין כותלי בית ספר או בביתה של המלמדת הוא רחוק מן המציאות, סבר ר"י הכהן מלוניל, כפי שסברו אחרים בימי הביניים,<sup>29</sup> שהמלמדת לא תתגבר על יצרה, ובמפגשיה עם אבות הילדים יבואו למעשה ניאוף — "תבעל להם".<sup>30</sup> הרמב"ם (ספרד-פאס-מצרים, 1138-1204), בפירושו למשנה זו,<sup>31</sup> לא חשש למעשה ניאוף בין המלמדת ואבות הילדים, והוא סבור כי האיסור קל יותר:

רוק, מי שלא נשא אשה כלל [...] וזה אסור מחמת אמות הילדים שמא יהא בינו וביניהם קירוב דעת בבואן לילדיהן לבית הספר. ומטעם זה לא תלמד אשה מחמת בוא אבותיהם.<sup>32</sup>

כלומר, מפגש תדיר בין מורה רווק לאמהות הילדים או בין מורה (נשואה או רווקה) לאבות הילדים יכול להביא ל"קירוב דעת" בינם, והוא עניין פסול. הרמב"ם אמנם לא הבהיר בפירושו למשנה את משמעות הביטוי של "קירוב דעת" וגבולותיו. ברם נראה שאת שהחסיר כאן השלים בפסקו במשנה תורה, הלכות איסורי ביאה (פכ"ב הי"ג), וכך כתב שם:

מי שאין לו אשה לא ילמד תינוקות, מפני שאמות הבנים באות לבית הספר לבניהם ונמצא מתגרה בנשים, וכל אשה<sup>33</sup> לא תלמד קטנים מפני אבותיהן שהן באין בגלל בניהם ונמצאו מתייחדים עמה.

<sup>29</sup> על תפיסה זו כבר העיר אברהם גרוסמן (לעיל הערה 22, עמ' 34-39) כי ראיית האישה כבעלת תאווה מינית שקשה לרסנה הייתה באותה עת תפיסה משותפת לרוב התרבויות האנושיות. בייחוד ראו דבריו בעמוד 39: "בספרות התלמודית חוזרת אשמה זו [קלות דעת — ש"ג] פעמים רבות. אין מדובר בהאשמה תיאורטית בלבד. חכמים נקטו פעולות שונות כדי לשמור על הנשים ולהרחיקן מן 'העבירה'. ואולם [...] המעשים המובאים בנושא זה בתלמוד עוסקים ברובם המכריע דווקא בגברים שהתקשו לכבוש את יצרם ולא בנשים [...] קביעה זו יפה כפליים לגבי חכמי ישראל בימי הביניים. מעטים הם המקרים שבהם תוארו נשים כקלות דעת ונוחות להתפתות, רבים יותר הם הגברים ש'נכשלו' בכך".

<sup>30</sup> וראו פסקי ריא"ז, קידושין, מהד' ליס, ירושלים תשל"ז, עמ' רה: "שלא תקלקל עם אבותיהם".

<sup>31</sup> קידושין ד, יג.

<sup>32</sup> מהד' קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' ריא.

<sup>33</sup> כך בנוסח הדפוס. ראו ר' יצחק למפרונטי, פחד יצחק, אות ר, עמ' קצו: "וראי' [ה] לדבר שהרב בעצמו בהל' אסורי ביאה הנ"ל פסק בלשון זה וכן אשה לא תלמוד קטנים מפני אבותיהם [...] אלמא משמע דכל דקאמר לאו דוקא". וראו ר"ח הירשנזון, מלכי בקדש, ח"ב, עמ' 214: "ואפשר עוד לחשוב שלשון 'וכל אשה' בהל' אסורי ביאה הוא רק חלוף סופר מלשון 'וכן אשה' אשר בהל' ת"ת, ונפל כל הפלפול בבירא". ואכן בילקוט שינויי נוסחאות שנספח למשנה תורה לרמב"ם, מהד' פרנקל, ירושלים ובני ברק תשס"א, הלכות תלמוד, נכתב: "וכן אשה" — שבכל כתבי היד הנוסח הוא "וכן אשה". וכך גם ברמב"ם, ספר המדע (ירושלים תשכ"ד, על פי דפוס קושטא רס"ט), הלכות תלמוד תורה פ"ב ה"ד, עמ' קפב. וראו ציץ אליעזר (לעיל, הערה 11): "דעולה בדעתי דאולי יש מקום לומר בדעת המחבר בשו"ע דמהשמיט בדבריו הלשון של הרמב"ם בהל' ת"ת שכותב בלשון 'וכל אשה' א"כ מוכח דס"ל [דסבירא ליה] להשוות כזה אשה לאיש, וזה שכותב באבן העזר וכן אשה וכו' הכוונה אשה דומיא דאיש ובאותו גוונא". אם הנוסח המקורי הוא "וכן אשה" ולא "כל אשה", יכול להשתמע מדברי הרמב"ם כי דין אישה זהה לדין איש, כלומר רווקה אסורה ללמד אבל נשואה מותרת. ויש לשים לב שהן בטור יורה דעה סימן רמה והן בשולחן ערוך, אבן העזר, סימן כב, הביאו את לשון הרמב"ם להלכה ולא כתבו "וכל אשה". ראו בטור: "ואשה לא תלמד



נראה כי הביטוי "קירוב דעת" בפירוש למשנה מקביל ל"מתגרה" בהלכות איסורי ביאה. כוונת הרמב"ם היא שהמלמד בהיותו רווק יש חשש שבמגעו עם אמהות הילדים יבוא לידי "גירוי" שאסור משום "ונשמרת מכל דבר רע",<sup>34</sup> ויבוא ל"קירוב דעת" שעלול להביאו לאיסור ייחוד. כך גם אישה המלמדת תינוקות, "קירוב הדעת" בינה לאבות הילדים עלול להביא לאיסור ייחוד.

אלא שקיים הבדל בין איש לאישה: בעוד אצל האיש האיסור חל על רווק בלבד, אצל האישה האיסור חל על "כל אשה" (כגרסת הדפוסים), לאו דווקא רווקה: "וכל אשה לא תלמד"<sup>35</sup> תינוקות מפני אבותיהם שהם באים אצל הבנים.

## 2. איסור על רווקה ללמד ילדים

דעה אחרת מופיעה בקיצור פסקי הרא"ש (המיוחסים לר' יעקב ב"ר אשר נבעל ה"טורים"; גרמניה-טולדו, 1269-1343) ומציגה גישה שוויונית בין גברים לנשים: "מי שהוא פנוי בלא אשה לא ילמד תינוקות וכן אשה פנויה מאיש".<sup>36</sup> משמע מכאן שרק רווקה אסורה ללמד ילדים, כפי שנאסר על רווק. לא כן אישה נשואה, שמותר לה ללמד, כפי שמותר לגבר נשוי.<sup>37</sup> כלומר, לעניין זה אין הבדל בין איש לאישה.<sup>38</sup>

לסיכום הדברים: מלשונות הרמב"ם ורבינו יהונתן הכהן מלוניל עולה לכאורה כי שניהם סוברים שיש איסור על אישה ללמד, והקפידו עם האישה יותר מאשר עם האיש. באשר לדעה המופיעה בקיצור פסקי הרא"ש יש לומר כי דעה זו היא דעה יחידאית בספרות הפסיקה של הראשונים,<sup>39</sup> אם כי בפועל יש מקומות שנהגו כמותה, כפי שאציע בהמשך הדברים.

תינוקות; ובשולחן ערוך שם: "ולא תלמד אשה תינוקות מפני אביהם שמביאים בניהם". אמנם ב"כסף משנה" דייק ר"י קארו מלשון הרמב"ם "וכל אשה".

<sup>34</sup> ראו כתובות מו, ע"א; עבודה זרה כ, ע"א-ע"ב.

<sup>35</sup> רמב"ם, הלכות תלמוד תורה פ"ב ה"ד.

<sup>36</sup> קידושין, פ"ד, אות כו.

<sup>37</sup> וראו צ"ח אליעזר (לעיל הערה 11): "אם לא שנאמר שבה"ט [שבעל הטורים] חזר בו בטור [ראו דברי הטור לעיל הערה 35] ממה שכתב בקיצור פסקי הרא"ש" (בפסקי הרא"ש הוא הוסיף את המילים: "וכן אשה פנויה מאיש". ואילו בטור הוא כתב ללא חילוק בין פנויה לנשואה). בהמשך דבריו הביא מספר יד מלאכי בכללי הריב"ה, אות כא, בשם ס' דמשק אליעזר על חולין: "דכמה פעמים סותר הטור מ"ש [ממה שכתב] ברמזים [קצור פסקי הרא"ש] עם מ"ש בטור ודבריו בטור עיקר דאחרונה היא".

<sup>38</sup> וראו אפי זוטרי, סימן כב, עמ' קכח: "כדאי הוא הרא"ש לסמוך עליו בפרט ששום א' מהראשונים לא גילו דעתם אלא סתמו דבריהם" (הוא ייחס את פסקי הרא"ש לרבנו אשר ולא לר' יעקב ב"ר אשר).

<sup>39</sup> תמיכה לדברי פסקי הרא"ש ראו ר' יהושע פלק כ"ן (שט"ו-שע"ד, 1555-1614) בפירושו "פרישה" על אבן העזר, סימן כב, ס"ק כו, הסובר כפסקי הרא"ש. ראו ר"ח הירשנזון, מלכי בקדוש, ב, סעיף א, עמ' 214: "ומצאתי בקצור פסקי הרא"ש ז"ל לא ילמד רוק תנוקות 'ולא אשה פנויה', וזה דבר לא נזכר בשום פוסק גם לא בהרא"ש ולא בהטור ז"ל, ונראה שה' לפניו הגירסא אשר לפנינו היום במשנה ובהרא"ש ז"ל לא ילמד 'אדם' רוק סופרים ולא תלמד אשה סופרים, ולמד אז בעל קצור פסקי הרא"ש ז"ל פירוש חדש שהכונה 'אדם' רוק' שהגיע לכלל גבורות שידוע ט"ב [טעם ביאה], וכן 'אשה' רוקה לומר אשה יודעת איש שהיא עתה רוקה, ואסור שניהם הוא לדעתו משום התגרות

האם הפסיקה ההחלטית המופיעה אצל הרמב"ם משקפת את המציאות הריאלית של תקופתו שנשים לא עסקו בהוראה? לא בהכרח. במשנה תורה ביקש הרמב"ם ליצור השקפת עולם הלכתית נורמטיבית שהיא ייצוג מושלם של ההלכה שחורגת מן התחום המצומצם של הלכה למעשה.<sup>40</sup>

כאשר מעיינים בתשובות הרמב"ם שעוסקות בשאלות הנוגעות במישרין או בעקיפין בנשים מלמדות, עולה בבירור שבנסיבות מסוימות לא אסר הרמב"ם על נשים ללמד לילדים.

בתשובתו (סימן לד) דן הרמב"ם בעניין אישה נשואה שהייתה מלמדת תינוקות שבעלה הניחה לאנחות ויצא לחו"ל, והיא לפרנסתה ולפרנסת ילידה עסקה בלימוד מקרא לילדים, וכששב בעלה "ומצאה מלמדת הקטנים", דרש שתשב בביתה "כמו בני אדם כולם". ופסק הרמב"ם כך:<sup>41</sup>

ויש לבעל למנוע אשתו מללמד מלאכה או קריאה [...] [אבל] אם דבריה דברי אמת, שתמרוד ותצא [...] ותשאר ברשות עצמה, תלמד מי שתרצה ותעשה מה שתצוה.

אם הרמב"ם סבר ש"כל אשה לא תלמד סופרים" הכיצד גרשה "תלמד מי שתרצה ותעשה מה שתצוה"? ! אמנם בתשובה לשאלה דומה (שם, סימן מה), בעניין "מלמדת תינוקות" שבעלה טען כי "אין ראוי לך ללמד התינוקות כלל, לפי שאני חושש מאבותיהם, שיבואו לבקר ילידיהם ויביישו",<sup>42</sup> ואני איני רוצה זאת בשבילי וגם לא בשבילך" — במקרה זה פסק הרמב"ם: "וצריך בית הדין להוכיחה על זה ולמנועה". כאן הרמב"ם אמנם נתן גיבוי לטענת הבעל. הטעם אינו משום שהיא יוצאת ומלמדת לקטנים, ויש בזה חשש לייחוד עם אבות הילדים, וכן חשש שאבות הילדים יזלזלו בה ויביישוה, ובזה הוא נכלם ומתבייש ברבים. נוסף לכך היא מורדת בבעלה ומציקה לו "ונמנעה מלעשות המלאכות, אשר בנות ישראל חייבות לבעליהן מסרבת [...] [ו]הוא צריך לשכור מי שיבוא לספק לו זאת, בשכר מלא", והוא נקלע למצב שאינו יכול לשאת עוד אישה עליה וחושש לגרשה, שאם יגרשה יפסיד מהרכוש השייך לה.<sup>43</sup>

אשר בטבע הרוקים היודעים ט"ב, לפ"ז [ולפי זה] אין שום איסור לעלמה צנועה אשר לא ידעה איש ולעלם צנוע אשר לא ידע אשה, אך כנראה לא מצאה גירסא זאת חן לא בעיני רש"י ז"ל ולא בעיני הרמב"ם ז"ל, וגם הטור ז"ל כנראה התחרט מדבריו אשר בקיצור פסקי הרא"ש, מפני שאין לשון אדם מורה כלל לאשר יודע כבר אשה, והסירו הגי' [רס"ה] הזאת וגרסו לא ילמד רוק ורש"י והתוס' ז"ל פירשו זאת רק לעצה טובה, והרמב"ם ודעמיה חשבו זאת להלכה, וכאשר בארנו דברי הרמב"ם ז"ל וטעמו.

<sup>40</sup> ראו מ' הלברטל, הרמב"ם, ירושלים 2009, עמ' 159.

<sup>41</sup> תשובות הרמב"ם, מהד' בלאו, סימן לד.

<sup>42</sup> בעניין תשובה זו ראו מ"ע פרידמן, "קטעים חדשים של שאלות ותשובות הרמב"ם", בתוך: ש' מורג ואחרים (עורכים), מחקרי עדות וגניזה (עמ' 117-120), ירושלים תשמ"א; י' בלאו, תשובות הרמב"ם, ד, ירושלים תשמ"י, עמ' 10-9.

<sup>43</sup> וראו ציץ אליעזר, ח"ו, סימן מ, שמבקש להביא מכאן ראיה שאפילו בעלה בעיר אסור לה ללמד. ולא היא: עיקר הדיון בתשובתו של הרמב"ם, כאמור, הוא בשאלה שהאישה מבקשת למרוד

מתשובות הרמב"ם עולה כי התופעה שנשים עסקו בהוראה לקטנים (בנים ובנות) במאה ה"ב-י"ג, לא הייתה תופעה נדירה. אמנם מעמד הנשים המלמדות היה נמוך ממעמד המלמדים, והיו שהתייחסו אליהן בזלזול, כפי שעולה משו"ת הרמב"ם, סי' רעו: "ואין תועלת שתלמדנה נשים, הואיל והנשים מלמדות טעות", אולם גם מתשובה זו עולה שנשים עסקו במקצוע ההוראה, אלא שהשואל העדיף שהבנות תלמדנה אצל מלמד שהוא גבר "סגי-נהור" מאשר אצל מלמדת, משום שמעמד המלמדות היה נחות יותר.

כתנא דמסייע להנחה זו אפשר לראות בתעודה שהביא ש"ד גויטיין מכ"י T-S. J28.7, שממנה ניתן ללמוד על כיתת ילדים שלמדים בה בנים ובנות ומלמדים בה מלמד ומלמדת. וזה לשונה בתרגום מערבית:<sup>44</sup>



צפרך טב וברך. הריני מודיע את  
אדוני שאיני מצליח בחינוך הנער הזה  
אבו מנצור, ואולי תוכל  
לעזור לי בזה. כשאני מכה  
אותו, אני מרבה להכותו. ואולם,  
כשאני מכה אותו מיד קופצת הן  
מורה ומוציאה אותו מתחת ידי ופוטרת אותו  
בארבע חמש מכות. לולא  
מחלתי, הייתי הורג אותו במכות. אם כי  
הוא ראוי לוותרנות מסוימת מחמת מלבושו הדל  
ומפני שהוא אצלנו רק זמן קצר.  
אין הוא מקבל שום הסברים ואין בו שקט כלל.  
מן הרגע שהוא נכנס, אינו חדל מלהכות ולקלל,  
הוא ואחותו, וביחוד  
כשאני איני בבית. שמא  
תאיים עליו בקצת מכות ותדבר על לבו,  
שיהיה יותר נכון ויותר מנומס ויותר שקט.  
ואולם כל דבר שאתה סבור, שאמך ואביך יתרגזו  
עליו אל תעשה אותו,  
הריני מנשק ידיך ושלום עליך  
ודורש בשלומך. שלום.

בבעלה להמשיך ללמד תינוקות ומסרבת למלא את חובותיה ובהוראתה מחוץ לבית בעלה חש מבוש.

<sup>44</sup> ראו ש"ד גויטיין, סדרי חינוך — בימי הגאונים ובית הרמב"ם מקורות חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ב, עמ' סה. על מורות במצרים בתקופת הרמב"ם ושלפניו ראו עוד שם, עמ' סד, ועמ' צ, הערה 76.

אלמלא תשובות הרמב"ם שהזכרנו לעיל, היה אפשר לטעון שתעודה זו עוסקת באירוע יחיד, אולם כפי שהראיתי לעיל, מתשובות הרמב"ם עולה שהתופעה שנושם מלמדות ובנות לומדות לא הייתה נדירה. אגב אורחא, מתעודה זו יכולים ללמוד גם על החינוך היהודי במצרים במאות ה"ב-י"ג: על מקומה של המלמדת לצדו של המלמד,<sup>45</sup> שהיה גם מנהל התלמוד תורה; על המלמד הנוקשה לעומת המלמדת הרחמנייה המגנה על הילדים לבל יכה אותם המלמד מכות נמרצות ועוד.<sup>46</sup>

תופעה זו המשיכה בימי הביניים ולאחריהם, וכפי שההלכה "כל המלמד בתו תורה כאילו לומדה תפלות"<sup>47</sup> קיבלה במשך הדורות פרשנות מחודשת שהלמה את צורכי הזמן והמקום ואפשרה לנשים להרחיב ידיעותיהן בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה,<sup>48</sup> כך גם ההלכה "לא תלמד אשה סופרים" נתפרשה מחדש מימי הביניים ואילך, וגבולות האיסור צומצמו בהתאם למציאות המתחדשת.

### ג. פוסקי המאות הט"ז-י"ז

לצורך דיון בפסיקה ההלכתית בתקופה זו נשוב לפסיקת הרמב"ם במשנה תורה, שהיוותה מוקד לדיון בדברי הפוסקים<sup>49</sup> מהמאות הט"ז-י"ז שעסקו בסוגיה זו. רבים מהם פללו בדברי הרמב"ם וביקשו להבין מדוע החמיר עם המלמדת יותר מאשר עם המלמד ואסר אף על נשואה ללמד לילדים. יש מהפוסקים שפירשו את ההבדל בין מלמד למלמדת על פי ההבדל בנימוקים ובמונחים השונים שהזדקק להם הרמב"ם כשבא לנמק את האיסור ביחס לאיש ולאשה (יצוין שנימוקים אלו לא הוזכרו בסוגיה הנדונה בבבלי ובירושלמי הדנה בטעם ההלכה).

הדיון בדברי הפוסקים האחרונים מאפשר גם לעמוד על דרך תפיסתם את עולמה של האשה המלמדת ואת אורח חייה. השאלות העיקריות שנשאלו על פסיקת הרמב"ם במשנה תורה<sup>50</sup> הן כדלקמן:

א. מדוע אסר על אישה נשואה ללמד קטנים והתיר זאת לאיש נשוי שאשתו אינה עמו. היו שסברו כי הרמב"ם התיר לאישה ללמד כאשר בעלה נמצא עמה בבית, ולכן שאלו בנוסח זה (להלן, נוסח ב): מדוע לעניין איש נשוי כותב הרמב"ם:

<sup>45</sup> ראו גויטיין, שם, שמלמדת זו הייתה כנראה קרובת משפחתו של המלמד.  
<sup>46</sup> הילדים המוזכרים כאן גדלו כנראה בביתם של הורים זקנים שהתקשו בחינוכם. הילד מתואר כהיפראקטיבי ש"אין בו שקט כלל", והוא ואחותו אינם חדלים מהכאת ילדים אחרים ומלקולם.

<sup>47</sup> משנה, סוטה ג, ד.

<sup>48</sup> ראו הדיון אצל גליק (לעיל הערה 15), עמ' 105-120.

<sup>49</sup> כמו ר' שלמה לוריא, בפירושו ים של שלמה; ר' יוסף קארו, בפירושו "כסף משנה" על הרמב"ם; ר' יואל סירקיש, בפירושו "בית חדש" על הטור; וכן נושאי כליו של בעל השולחן ערוך: ר' דוד הלוי, בעל "טורי זהב"; ר' משה ב"ר יצחק יהודה לימא, בעל "חלקת מחוקק"; ר' שמואל ב"ר אורי שרגא פייבוש מווידיסלב, בעל "בית שמואל".

<sup>50</sup> בהלכות איסורי ביאה, פ"כ ה"ג, ובהלכות תלמוד תורה, פ"ב ה"ד.

"אין המלמד צריך שתהיה אשתו שרויה עמו בבית הספר אלא היא בביתה והוא מלמד במקומו", כלומר, לאיש מותר ללמד אפילו אם אשתו אינה אתו באותו בית. ואילו לאישה מותר ללמד רק אם בעלה יהיה עמה בבית, וכלשון ר' שלמה לוריא (להלן): "או יהיו שניהם אסורים או שניהם מותרים".  
ב. מדוע בטעם האיסור נקט אצל האיש לשון "מתגרה" ואילו אצל האישה — "מתייחדים"?

ג. ומדוע השתמש בלשון שונה, ואסר על הרווק ללמד "תינוקות", ואילו על האישה אסר ללמד "קטנים"? מה ההבדל בין תינוקות לקטנים?  
נפתח בדבריהם של ר' יוסף קארו (קושטא, אדריאנופול, ניקופולי, צפת, רמ"ח-של"ה, 1488-1575) ושל ר' שלמה לוריא (מהרש"ל; פוזן, ר"ע-של"ד, 1510-1574), פוסקי המאה הט"ז.

א. ר' יוסף קארו בפירושו "כסף משנה" על הרמב"ם  
ר' יוסף קארו, בפירושו הנ"ל,<sup>51</sup> דן רק בשאלה הראשונה — מדוע אסר הרמב"ם גם על אישה נשואה ללמד קטנים, וזו לשונו:

ומ"ש [ומה שכתב] וכל אשה,<sup>52</sup> כלומר ואפילו נשואה. דבשלמא גבי איש כיון שאשתו עמו היא משמרתו לפי שדרכה להיות תמיד בבית, אבל אין דרך האיש להיות תמיד בביתו.

כלומר, לדעת ר"י קארו בין גברים לנשים קיימים הבדלים מהותיים שנעוצים באורח חייהם. האישה היא "תמיד בבית", היא משמרת את בעלה מפני ייחוד עם נשים אחרות;<sup>53</sup> לעומת זאת, הבעל שרגיל לצאת ולבוא לרגל עסקיו, אינו מצוי "תמיד בביתו", לכן אינו יכול לשמר את אשתו. לכן אסרו אף על נשואה ללמד קטנים, משום חשש ייחוד עם אבות הילדים.

העולה מדברי ר"י קארו שהאיש והאישה זקוקים לסייגים וגדרות במידה שווה,<sup>54</sup> ולא החמירו באישה יותר מאשר באיש, אלא שאצל "מלמדת תינוקות" קיים חשש ייחוד, משום שבעלה אינו תדיר בביתו, ולכן החמירו בה יותר מאשר באיש.

<sup>51</sup> הלכות תלמוד תורה פ"ב ה"ד.

<sup>52</sup> ראו לעיל הערה 33. ר"י קארו ראה כנראה את אחת המהדורות המודפסות של הרמב"ם ולא את הנוסח שבכתבי היד.

<sup>53</sup> ראו דרישה על הטור יורה דעה, סי' רמה, ס"ק ד, שעניין "גירוי" לא שייך בנשים: "שהרי אין קישוי אלא לדעת איש ומרצונו, לכך לא שייך למתני בה לשון גירוי". והרבה תמחו על פירוש זה — האם חז"ל לא הכירו בקיומה של תשוקה נשית? או שמא הכירו בקיומה אך לא התעניינו בה. ראו דיון בעניין אצל ישראלי ופישר (לעיל הערה 10), עמ' 88-89.

<sup>54</sup> במה שנוגע לאיסור ייחוד. לגבי "גירוי" הדעות חלוקות בין איש לאישה — ראו את פירוש הט"ז על אתר; וביתר קיצוניות — את דברי בעל בית שמואל על אתר.

ב. ר' שלמה לוריא בפירושו "ים של שלמה"

ר"ש לוריא, בפירושו למסכת קידושין,<sup>55</sup> מרחיב בשאלה הראשונה (נוסח ב) לעיל, ותמה על הרמב"ם שהחמיר באישה יותר מבאיש, וכך כתב:

תימה לי על הרמב"ם דמ"ש [דמאי שנא] מאשה שלא תלמד לקטני' דמשמע אפילו בעלה בעיר רק שאינו דרה [צ"ל "דר"]<sup>56</sup> עמה מדלא מחלק כמו גבי איש, או יהיו שניהם אסורים או שניהם מותרים?

אם מותר לנשוי שאין אשתו עמו ללמד, מדוע יאסר על אישה נשואה שבעלה אינו עמה ללמד? המהרש"ל משיב כי באיש האיסור הוא משום גירוי, ולכן אם יש לו אישה אפילו שאינה עמו באותו בית, אין גירוי מפני שיש לו "פת בסלו". ואילו אצל האישה מתווסף גם איסור ייחוד (שאינו מצוי באיש), ולכן אינה מותרת ללמד אלא אם כן בעלה עמה בבית. וכך הוא כותב:

וא"כ [ואם כן] צריכין אנו לדקדק מפני מה כתב [הרמב"ם; ש"ג] גבי אשה הטעם משום גירוי ולא משום ייחוד, אלא משום דקשה ליה [ה] דאי משום ייחוד אפי' היה לו אשה אסורה<sup>57</sup> מאחר שאינה עמה<sup>58</sup> בבית. דהא גבי אשה שלא תלמוד כו' דאסור משו' [ה] ייחוד אפי' בעלה בעיר מאחר שאינה [צ"ל "שאינו"] עמה בבית. אלא הטעם משום גירוי הוא, ולכן אינה אסורה<sup>59</sup> אלא כשאין לו ייחוד [צ"ל "אשה"]. דמסתמא יש לו תינוק [ה] הרבה, וג"כ [וגם כן] מקצת מהן גדולים, שאין איסור ייחוד שייך בפניהם. ומ"מ [ומכל מקום] גירוי איכא. מה שאין כן דגבי אשה שייך ייחוד ולא שכיחי תינוקות הרבה ג"כ [צ"ל "כ"כ" = כל כך] כי אם מעט, וגם כן קטנים, דגדולים קצת גופייהו אסורים משום ייחוד. דגבי אשה שייך ייחוד שהרי בוודאי יבואו אביהן בגלל בניהם תדיר כדמשמע לישנ' דהרמב"ם ופעמים שיבואו עמה' לירי ייחוד ממש. אבל באיש אינו ייחוד בוודאי, דאין הכרח שיבואו האמהות תדיר עם הילדים כי כל כבודה בת מלך פנימה, ואף אם באות לפרקי' לפעמים אינו ייחוד או מחמת התינוק או כה"ג [כהאי גוונא]<sup>60</sup> אבל גירוי מ"מ [מכל מקום] איכא.<sup>61</sup>

ר' שלמה לוריא סבור שברווק המלמד כיתת ילדים רב-גילית שיש בה גם תלמידים גדולים (מעל גיל תשע) הנוכחים בשעה שהאמהות מביאות או לוקחות את ילדיהן, אין לחשוש שיעבור על איסור ייחוד עם אמהות הילדים, אבל יש חשש שמא האמהות שבאות לפרקים יביאו אותו לידי "גירוי". לכן נאסר עליו ללמד תינוקות.

<sup>55</sup> ברלין תקכ"ו, מד, ע"א, ס"ק כז.

<sup>56</sup> הלשון ב"ים של שלמה" משובשת. וראו תיקונים נוספים בהמשך.

<sup>57</sup> צ"ל "אסור".

<sup>58</sup> צ"ל "עמו", ועוד שיבושי לשון.

<sup>59</sup> צ"ל "אינו אסור".

<sup>60</sup> וראו ציץ אליעזר (לעיל הערה 11), ס"ק ו: "יש לעיין מאין לקח היש"ש לחלק בכזאת, ואין מוכח זה עוד מלישנא דהרמב"ם הרי הרמב"ם בשניהם כותב אותו הנימוק מפני שאמות הבנים באות מפני אבותיהן שהן באין [...] ואיה המקום לחילוק ביניהם". וראו שם תירוצו המעניין.

<sup>61</sup> ים של שלמה למסכת קידושין, מד ע"א, סימן כא.

ברם מבחינה פיזית אישה שונה מן האיש (כדברי בעל ה"דרישה"), אצלה קיים חשש ל"איסור ייחוד" ולא החשש לגירוי.<sup>62</sup> החשש הוא מכיוון שלומדים אצלה רק ילדים קטנים ולא גדולים, וקטנים אינם יכולים למנוע ממנה מלעבור על איסור ייחוד, וכאמור "יבואו אביהן בגלל בניהן תדיר [...] ופעמים שיבואו עמה לידי ייחוד". לכן, לפי המהרש"ל, ייחוד שייך רק באישה ולא באיש, כי האמהות לא רגילות להביא את בניהן ואף אם באות [...] אינו יחוד. ולכן נקט הרמב"ם אצל איש לשון "גירוי" ואצל אישה לשון "ייחוד".<sup>63</sup>

### ג. נושאי הכלים על הטור והשולחן ערוך

הטור והשולחן ערוך פסקו כדברי הרמב"ם במשנה תורה,<sup>64</sup> ונושאי כליהם טרחו להסביר את הסיבות להבדלים בין מלמד שהוא גבר למלמדת אישה. מהסברים אלו ניתן ללמוד על אופי סדרי החיים בתקופתם.

א. ר' יואל סירקיש (פולין, שכ"א-ת', 1561-1640), בפירושו "בית חדש" על הטור,<sup>65</sup> סבור שההבדלים בלשון הרמב"ם — אצל רווק "נמצא מתגרה בנשים", ואצל אישה "נמצא מתייחדים עמה" — נובעים מההבדלים במקום הלימוד שבהם הם מלמדים. האיש אינו מלמד בבית שבו הוא דר, אלא ב"בית ספר שיושבים שם שורות שורות כת לומדי מקרא כת לומדי משנה כת לומדי תלמוד, א"כ אין שם ייחוד כלל אלא חששא

<sup>62</sup> וראו להלן (בהמשך) את דברי בעל "טורי זהב" שגם אצל אישה קיים חשש ל"גירוי" אך במשמעות אחרת.

<sup>63</sup> ברוח דברים אלו אפשר להוסיף שהרמב"ם כתב אצל האיש "לא ילמד תינוקות", שכידוע בלשון חז"ל גם בחורים מכונים "תינוקות", ואילו אצל האישה הרמב"ם נוקט בלשון "לא תלמד קטנים", וקטנים הם ילדים לפני גיל תשע. דברי המהרש"ל הבאים לפרש את דברי התלמוד ש"דגבי אשה שייך ייחוד שהרי בוודאי יבואו אביהן בגלל בניהם תדיר [...] אבל באיש [...] דאין הכרח שיבואו האמהות תדיר" אינם משקפים בהכרח את המציאות הריאלית בפולין של המאה ה"ז שבה חי המהרש"ל. כפי שעולה ממקורות היסטוריים, האבות היו עסוקים במלאכתם ולא התפנו לקחת את ילדיהם ל"חדר" ולהביאם ממנו; מלאכת החינוך הוטלה על האם, והיא זו שדאגה שילדיה ילכו ל"חדר", ואף דאגה להביא להם מזון בשעות הצהריים או לשלוח להם מזון על ידי הבהעלפר, ולא היה זה רק "לפרקי" כלשון המהרש"ל. נראה שדבריו נסמכים על סיפורי חכמים במסכת קידושין ל, ע"א, שמהם עולה שהאבות הם שהיו טרודים בהבאת ילדיהם לבתי הספר: "רבי חייא בר אבא אשכחיה לריב"ל, דשדי דיסנא ארישיה וקא ממטי ליה לינוקא לבי כנישתא, א"ל: מאי כולי האי? א"ל: מי זוטא מאי דכתיב והודעתם לבניך, וסמין ליה יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב? [ר' חייא מצאו לר' יהושע בן לוי ששם סדין (שאינו ראוי לעטיפת הראש; רש"י שם) והיה לוקח את בנו לבית הכנסת. אמר לו מה כל זאת? אמר לו: וכי קטן בעיניך מה שכתוב 'והודעתם לבניך' וסמוך לו (נכתב) 'יום אשר עמדת' [...] רבה בר רב הונא לא טעים אומצא, עד דמייתי לינוקא לבית מדרשא [רבה בר רב הונא לא היה אוכל חתיכת בשר עד שהיה מביא את תינוקו לבית המדרש]. אולם מכאן אין ראיה ש"יבואו אביהן בגלל בניהם תדיר". מאידך גיסא, ראו ברכות יז, ע"א: "נשים במאי זכין? באקריו בנייהו לבי כנישתא" — הרי שחז"ל עודדו את הנשים לקחת את בניהן לבית הספר.

<sup>64</sup> יורה דעה, סימן רמה.

<sup>65</sup> טור אבן העזר, סימן כב, ס"ק י.

דגירוי בנשים ולפיכך אין איסור אלא באין לו אשה"; לעומת זאת, המלמדת נוהגת ללמד בביתה ולא בבית הספר, ולכן יכול להתעורר אצלה חשש של ייחוד "כשאין הבעל בביתו".<sup>66</sup>

ב. ר' דוד הלוי (פולין, שמ"ו-תק"ז, 1586-1667), בפירושו "טורי זהב" (הט"ז) לשולחן ערוך,<sup>67</sup> סבור שאם האישה דרה עם בעלה בבית אחד מותר לה ללמד, גם אם בשעת הלימוד הבעל אינו שוהה בבית. אולם אם בעלה דר בעיר אחרת, אסור לה ללמד:<sup>68</sup>

ומשמע דלא מהני כאן אם יש לה בעל בעיר אא"כ [אלא אם כן] הוא דר עמה באותו בית דאז אין איסור ייחוד.

על ההבדל בין איש לאישה, שאיש אף שאין אשתו עמו באותו בית מותר לו ללמד, הוא כותב:

ורבים מקשים מאי שנא [אשה] מאיש דמהני אם יש לו אשה בעיר [אף על פי שאינה דרה עמו בבית] כמ"ש [כמו שכתבתי] בסמוך. ונ"ל [ונראה ל] שהחילוק הוא מטעם זה, דבאיש מהני אם יש לו אשה בעיר ויש לו פת בסלו, ועל כן אם ילבישנו ההרהור יכול לבוא אצל אשתו<sup>69</sup> [אפילו אם נמצאת בבית אחר או שיבקש ממנה לחזור לביתו] [...] מה שאין כן באשה, לא שייך לומר כן דתלך לבית שאישה שם, כי אין דרך נשים בכך לתבוע בעליהן לתשמיש [כאשר הבעל נמצא בבית אחר], ועל כן יש לחוש שמא יזדמן אצלה רווק שיביא בנו ללמוד אצלה נמצא ששניהם אין להם פת בסלם ויבואו לידי ייחוד על ידי זה. כן נראה לי טעם נכון.

כלומר, האיש כאשר יצרו גובר עליו אין חשש שיבוא לידי חטא, מפני שאפילו אם אשתו דרה בבית אחר אינו נמנע מלתבעה. לא כן האישה, אין דרכה לתבוע את בעלה ליחסי אישות בבית אחר, ולפיכך "אין להם פת בסלם ויבואו לידי ייחוד". אולם אם הבעל דר עם אשתו באותו בית אין חשש לייחוד, ובמקרה זה יסבור ר"ד הלוי שמותר לה ללמד. ג. ר' משה ב"ר יצחק יהודה לימא (ליטא, נפטר בשנת תי"ז, 1657), בפירושו "חלקת

<sup>66</sup> ראו בית חדש, טור יורה דעה, סימן רמה, ד"ה ומ"ש ואשה, ואבן העזר, סימן כב, ד"ה מי שאין לו אשה. ברם, ספק עם פירושו של ר' יואל סירקיש מתיישב עם המציאות החינוכית של המאות הט"ז-י"ז. ככל הידוע רוב ילדי ישראל למדו ב"חדרים" שהיו בבית המלמד ורק ילדי העניים למדו בתלמודי תורה של הקהילה.

<sup>67</sup> שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רמה.

<sup>68</sup> שם, ס"ק ז.

<sup>69</sup> וראו את ביקורתו החריפה של ר' יעקב פארדו בספר אפי זוטרי, ונציה תקנ"ז, אבן העזר, סימן כב, עמ' קכח: "ואיני עני ותאב לשמוע דברי רבנן סבוראי אך לאחר מחילה שותא דמר לא ידענא הן קדם מ"ש באיש שאם יצרו תוקפו ילך אצל אשתו אטו בשופטני עסקי' שיניח התינוקות ללכת אצל אשתו וכי אין זה בכלל ארור עושה מלאכת ה' רמיה, ותו האם יצרו תוקפו שאש החמדה בערה בו, התינוח אם ירא שמים הוא ודאי ילך אצל אשתו ולא יחטא ואם אינו ירא את השם יחטא עם האשה ההיא. ותו התינוח אשתו טהורה היא אכן אם יודע שאשתו היא בטומאת נדתה ובערה בו אש החמדה רעה מה יעשה אותו האיש ולא יחטא [...] ואם באולי אשתו בעיר אחרת יפרח באויר [...] ותו סוף כל סוף דכתב שמא יזדמן אצלה רווק שיביא בנו, לא ידענא רווק שיש לו בן".



מחוקק” על אתר,<sup>70</sup> חולק על הב”ח וסובר שאם בעלה נמצא בעיר אפילו שאינו מצוי עמה באותו בית, מותר לה ללמד.

ד. לעומתם, מדברי ר’ שמואל ב”ר אורי שרגא פייבוש מווידיסלב (פולין, ת”ת-תנ”ח 1640-1698), בפירושו ”בית שמואל” על אתר, נראה שהוא מחלק בין בעל שדרכו לשהות תמיד בעירו ולעולם אינו יוצא מחוץ לעיר, שאז אשתו מותרת ללמד, לבין בעל שפעמים יוצא לדרכו מחוץ לעיר לרגל עסקיו, שאז היא אסורה ללמד. במקרים אלו אף כאשר הבעל בבית לא התירו לאישה ללמד קטנים בביתה.

לסיכום שיטות פוסקי המאה ה”ז-י”ז: כל הפוסקים אסרו על רווקה ללמד לילדים קטנים, ואילו לאישה נשואה בנסיבות מיוחדות הנעוצות באורח חייה, כפי שיפורטו להלן, התירו לה ללמד.

א. ר’ יוסף קארו, בפירושו ”כסף משנה”, סובר שלפי הרמב”ם לעולם אישה נשואה אסורה ללמד, משום ”שאין דרך האיש להיות תמיד בביתו”;

ב. ר’ שלמה לוריא סובר שלאישה נשואה מותר ללמד אפילו אם בעלה בעיר אחרת; ג. ר’ יואל סירקיש סובר שאישה נשואה אסורה ללמד רק כאשר בעלה אינו בבית, אבל אם בעלה בבית מותר לה ללמד לקטנים;

ד. ר’ דוד הלוי (ה”ט”ז) סובר שאם האישה והבעל דרים בבית אחד מותר לאישה ללמד אפילו בשעה הבעל אינו נמצא בבית;

ה. ר’ משה ב”ר יצחק יהודה לימא (”חלקת מחוקק”), סובר שאישה נשואה שבעלה בעיר יכולה ללמד;

ו. ר’ שמואל ב”ר אורי שרגא פייבוש מווידיסלב (”בית שמואל”) מחמיר מכולם: הוא סבור כי גם כאשר הבעל נמצא עם אשתו בבית, אם דרכו לצאת לעתים אל מחוץ לעיר, אינה מותרת ללמד לבנים ואף לא לבנות בביתה.<sup>71</sup>

באיטליה של המאות ה”ט-ט”ז מעמדה של האישה היה שונה מבאירופה ומבארצות המזרח. התמונה העולה ממקורות שונים מצביעה על כך שנשים שימשו ”מלמדות לתינוקות” ולימדו קטנים א”ב, צירופי אותיות וראשית הקריאה בתלמודי תורה<sup>72</sup> או בביתן.

<sup>70</sup> אבן העזר, סימן כב, ס”ק כא.

<sup>71</sup> וראו בית שמואל, מהדורא קמא, אבן העזר, סימן כב, ס”ק יח. דברי הבית שמואל שם, ס”ק כ-כב, יכולים להתפרש באופנים שונים. ראו מחצית השקל שם. וראו ר’ יחיאל מיכל הלוי אפשטיין (נוברדוק, נפטר בתרס”ח), ערוך השולחן, יורה דעה, סימן רמה: ”אשה לא תלמד תינוקות זכרים מפני אביהם שמביאים בניהם לפרקים ובוה יש יותר חשש כמוכן לכן לא מהני גם אם יש לה בעל בעיר וראיה שהרי בה לא נזכר היתר זה בגמ’ ובפוסקים ש”מ דגם ככה”ג אסור”. אלא שמדברי בעל ערוך השולחן, לא ברור אם הוא סובר כבעל בית שמואל, שאסורה ללמד אף עם בעלה בבית.

<sup>72</sup> ראו ש’ אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל [להלן: מקורות] (מהד’ ש’ גליק), ב, ירושלים וניוירוק תשס”א, עמ’ 365. וראו ד’ קארפי ומ’ רינות, ”יומן מסעותיה של מורה יהודיה מטריסט לירושלים [פלורה רנדגר פרידנברג]”, קבצים, א (תשמ”ב), עמ’ 159-115; ט’ ברנר, ”מלמדת אל”ף-בי”ת” — נשים מלמדות בתלמודי התורה באיטליה”, מסכת, ד (תשס”ו), עמ’ 11-33.

דוד הראובני, שחי בסוף המאה ה־ט"ו ובמחצית המאה ה־ט"ז מספר בספר מסעותיו על "אשה חכמה ושמה רבית והיא מלמדת תינוקות".<sup>73</sup> בתקנות מודנה מהמאה ה־י"ז אנו מוצאים כי "הנערים הקטנים מאוד בני המדרגה הראשונה, הלומדים אצל המלמדת, שהם ילכו לביתה ללמוד",<sup>74</sup> ומסעיף ט (שם, עמ' 324) למדים שתפקידה של המלמדת היה ללמד "לילדים הקטנים מאד, יתירים מבן ג' שנים, הכרת אותיות אלפא ביתא עברית והקריאה בלה"ק [בלשון הקודש], עד שידעו קריאת הפסוק כתיקונו, והיו מחונכים ג"כ בטעמים ככל האפשר".

מהעיתות מפנקסה של חברת גמילות חסדים בלוגו (Lugo, צפון איטליה), מהמחצית השנייה של המאה ה־י"ז ועד מחצית המאה ה־י"ח, אנו למדים על רשימה ארוכה של נשים שעיסוקן היה ללמד תינוקות של בית רבן.<sup>75</sup> על הגורם להתפשטות ההיתר לנשים ללמד קטנים כבר כתב החכם האיטלקי ר' יעקב בן דוד פארדו, שחי באיטליה במחצית השנייה של המאה ה־י"ז (נפטר לאחר ת"ס), בספר "אפי זוטרי", אבן העזר, סימן כב:<sup>76</sup>

מה נאמר דכבר נתפשט המנהג שהנשים מלמדות לתינוקות בין זכרים בין נקבות ובפרט האלמנות הן עיקר המלמדות לקטני קטנים מפני שאין עליהן עול הבית כ"כ ויכולות להשגיח על התינוקות, ובכל כה"ג [נהאי גוונא] אמרינן הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין וכו'.<sup>77</sup> דס"ס [נדסוף סוף] אפי' תהיין לבדן בבית איכא שם תינוקות גדולים וקטנים ולא מיקרי יחוד גמור, שמפחדות לעשות מעשים אשר לא יעשו בפניהם שלא יספרו בביתם, והוא טעם ההיתר שנתפשט.

תשובתו של הרב פארדו משקפת את תמורות הזמן שחלו אצל יהודי איטליה בתקופת

<sup>73</sup> ראו מקורות, עמ' 256. אולי כינוי זה ניתן לאישה מלמדת תינוקות — כאשר למלמד קראו "רבי" ולמלמדת "רבית".

<sup>74</sup> מקורות, ב, עמ' 319.

<sup>75</sup> ראו שם, עמ' 352–355.

<sup>76</sup> ראו עליו באנציקלופדיה לתולדות חכמי ארץ ישראל, שהיה מרביץ תורה בעיר איספאלטרו [ספליט (Split)] ור"מ בקהילת ראגוזה (Ragusa, קראטיה). נפטר בירושלים. הרב פארדו סובב בערים רבות באיטליה, ובהקדמה לספרו "מנחת אהרן" הוא מספר ששהה בטריסט (Trieste) ובוונציה. בהקדמת "אפי זוטרי" הוא מספר ששהה גם בפארה. הוא היה חתנו של החיד"א (ראו בניהו, חיד"א, עמ' שנח). שנת פטירתו לא ידועה אך ברור שנפטר לאחר שנת ת"ס (1800) (שאו הדפיס את ספרו "מנחת אהרן"). ספרו "מסכנות יעקב" (ליוורנו, תקפ"ד–1824) נדפס לאחר פטירתו, והוא נזכר בשער ב"ברכת המתיים".

<sup>77</sup> וראו ב' הר שפי, "מוטב יהיו שוגגות ולא יהיו מזידות", מדעי היהדות, 44 (תשס"ז), עמ' 228, ש"העילה לויתור 'מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין' קשורה בדיני עונשין, ומשמעה שבעל ההלכה רואה לפניו בראש ובראשונה את טובתו של הציבור, וכיוון שלעת עתה הוא אוזח במנהג מתוך חוסר מודעות לטעותו, ואין אלא בגדר שוגג, עדיף שלא להביא את העניין לידיעתו, ובכך להפכו למזיד אשר עונשו חמור יותר. ואולם למעשה האמירה 'מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין' היא בגדר טקטיקה אשר נועדה בסופו של דבר להגן על ההלכה מערעור מעמדה ולדאוג לשימור נצחיותה".

הרנסנס. התמורה התודעתית שהביאה עמה תנועת התחייה השפיעה רבות גם על אורח החיים היהודי ועל מקומה של האישה בבית. בין יתר מערכת שיקוליו הרב פארדו חושף בפנינו גם את הרגישות שלו לצרכיה של האישה ש"אין עליה עול הבית" המושפעת מהערכים המודרניים בתקופתו.<sup>78</sup> יש להודות כי זוהי רטוריקה הלכתית חדשה שאינה מוכרת אצל פוסקי זמנו. פסיקה זו באה לענות על צורכי השעה של "גברי בעי חיי ונשי בעי חיי"<sup>79</sup> וכן מענה לצורך של נשים למימוש עצמי, "מפני שאין עליהן עול הבית". הרב פארדו אמנם רואה בנוהג "מנהג טעות", ומנמק את ההיתר ב"הנח להם לישראל" וכו', אבל אין זה אלא ביטוי טקטי כדי להגן על "היתר שנתפשט". וכדי לחזק את ההיתר משיב הוא על טענת החשש של "יחוד גמור", וטוען שחשש זה אינו קיים מלכתחילה משום "שמפחדות לעשות מעשים אשר לא יעשו בפניהם שלא יספרו בביתם".

סביר להניח שגם בארצות אשכנז וגם בארצות המזרח עסקו נשים בתקופה זו בלימוד תינוקות של בית רבן, אם כי לפי שעה לא מצאנו מקורות המעידים על כך.<sup>80</sup> אבל "לא מצאנו אינה ראייה". הסיבות שלא נמצאו עדויות לכך הן כנראה משום שבארצות אלו התופעה הייתה מצומצמת יחסית, ונהגו בהעלמת עין כלפי נשים שלימדו.<sup>81</sup>

#### ד. העת החדשה (המאה הי"ט-המאה הכ')

התמורה התודעתית שהביאו עמן המודרנה<sup>82</sup> ותנועת ההשכלה בסוף המאה הי"ח אצל יהודי מרכז אירופה ומזרח, שבמשך דורות רבים חיו בחברה סגורה ולכידה, ובפרט מגמות המודרניזציה וגלי ההגירה הגדולים לארצות הברית בין השנים 1880-1924, שהביאו אליה למעלה משני מיליון ושלוש מאות אלף יהודים — הביאו לתמורות באורח חייהם של יהודים רבים שביקשו להתערות בחברה האמריקאית תוך אימוץ דפוסיים תרבותיים מקומיים. אמריקה נתפסה בעיניהם כ"ארץ האפשרויות הבילתי מוגבלות". חלקם שלחו את ילדיהם לרכוש השכלה בבתי ספר כלליים ובאוניברסיטאות. מספרן של נשים שלימדו ילדים בביתן או בבתי ספר הלך והתרחב. פוסקי הלכה נאלצו להתמודד עם אתגרים חדשים שהביאו תמורות הזמן. אלו שלא נסתגרו בד' אמות

<sup>78</sup> על פוסקים בעלי תודעה מודרנית ראו אצל עיר-שי (לעיל הערה 4), עמ' 442.

<sup>79</sup> קידושין לד, ע"א.

<sup>80</sup> מלבד ר' יעקב עמדין בספרו בירת מגדל עוז, ברכות שמים, תעלה ב, אות יב.

<sup>81</sup> כפי שנהגו כלפי מלמדים רווקים שהיו נפוצים הרבה יותר, ואף עליהם כתב ר' אברהם די בוטון (שאלוניקי, ש"ה-שמ"ח), בשו"ת לחם רב, סימן ד: "ואפי' בשאינו נשוי כלל ראיתי שעושים העלמת עין בקצת מקומות אע"פ שאין הדין כן".

<sup>82</sup> על ההבחנה בין החברה המסורתית לחברה המודרנית ראו א' פיקאר, משנתו של הרב עובדיה יוסף בעידן של תמורות: חקר ההלכה וביקורת התרבות, רמת-גן תשס"ז, עמ' 25-18. על המפגש בין אורתודוקסיה ומודרנה ראו א' רוזנק, "הלכה, מטה-הלכה והגות דתית מודרנית: קווים למחשבת יוסף אחיטוב", בתוך: א' שגיא ונ' אילן, תרבות יהודית בעין הסערה — ספר יובל למלאת שבעים ליוסף אחיטוב (עמ' 86-87), עין-צורים תשס"ב.

של הלכה והיו מעורים בחיי קהילתם נתנו לכך ביטוי בפסיקותיהם. הם לא הסתפקו בציטוט ההלכה מהרמב"ם, הטור, השולחן ערוך ונושאי כליהם כתמול שלשום אלא החלו לפרש את הטקסטים ההלכתיים בהקשר החברתי-תרבותי שבו הם חיים, כך שפסיקתם תענה לאתגרי הזמן שהביאה המציאות החדשה. כדי להאיר את הנושא אביא כמה תשובות מראשית המאה העשרים ועד לזמננו, מרבנים שבאים מחוגים שונים של האורתודוקסיה באמריקה ובארץ.

א. ר' חיים הירשנזון [להלן: ר"ח] (צפת-ניו ג'רסי ארה"ב, תרי"ז-תרצ"ה, 1857-1935), מחנך ואיש הלכה מובהק, מהוגי הציונות הדתית. עוד בראשית המאה העשרים הוא העז להתמודד עם אתגרי המודרנה.<sup>83</sup> ר"ח נתקבל לרב בעיר הובוקן (Hoboken) במדינת ניו ג'רסי בשנת תרס"ד (1904), ומאז היה פעיל בחיים הציבוריים בארה"ב. הוא הכיר במורכבות החיים הדתיים באמריקה ונטל על עצמו את ההתמודדות עם אתגרי הזמן והמקום ברוח ההלכה. בפסקיו הראה כיצד ניתן לשלב תורה וחיים מודרניים. בספרו מלכי בקדש (חלק ב, סעיף ב, עמ' 211-214) דן ר"ח בסוגיית "לא תלמד אשה סופרים" ובפסיקתו של הרמב"ם בהקשר של המציאות החברתית באמריקה בתקופתו. בתשובתו הארוכה מנמק הוא מדוע יש להתיר גם לנשים רווקות ללמד בבתי ספר. נביא מקצת מדבריו הארוכים כלשונם:

אמנם באשה לא חלקה המשנה בין רוקה לנשואה, כי אין דרכה של אשה שתתגרר באנשים, כי אשה תובעת בלב, או כדעת ידי"נ [ידידי נפש] הגאון האמתי רש"א יפה נ"י<sup>84</sup> (אשר דברתי עמו בזה), מפני שאין בזה איסור משז"ל [מוציא שכבת זרע לבטלה], אמנם האיסור באשה הוא רק משום יחוד,<sup>85</sup> לומר במקום שיש יחוד. וזה דקדק הרמב"ם ז"ל בה' ת"ת וכתב "וכל אשה", ר"ל בין פנויה ובין נשואה, אבל האיסור הוא רק במקום שיש יחוד [...] אולי כיון גם לזה בלשון "כל אשה" ר"ל אפי' נשואה שבעלה בעיר מפני דהוי כמו לבו גס בה ויש איסור יחוד.

איך שיהי' אפי' אם נסכים לפירוש הרמב"ם ז"ל, כל זה במקום שיש יחוד, ר"ל [רצונו לומר] בבית אשר אין פתחו לרה"ר [לרשות הרבים], אבל בבית תלמודי התורה באמעריקא ובתי ספר בארץ ישראל, ובתי הבחירות ובתי הועד אשר כל פתחיהם פתוחים לרה"ר, אשר אין שום חשש בהם ליחוד [...] אין חוששין משום יחוד.

<sup>83</sup> ראו עליו בהרחבה ד' זוהר, מבוא לספר מלכי בקדש, א, ירושלים תשס"ז, עמ' יג-נו.  
<sup>84</sup> הוא ר' שלום אלחנן יפה, בעל שו"ת שואל כענין (ליטא-סט' לואיס, ברוקלין, תרי"ח-תרפ"ד, 1858-1924), ראו עליו: ב"צ אייזענשטאדט, דור רבניו וספריו, ניו יורק תרס"ג, ה (חכמי ישראל באמריקה), עמ' 60-61; ספר היובל של אגודת הרבנים האורתודוקסים דארצות הברית וקנדה (בעריכת אגודת הרבנים בארצות-הברית וקנדה), ניו יורק תרפ"ח, עמ' קמז; י"ד אייזנשטיין, אוצר זכרונותי, ניו יורק תר"ץ, א, עמ' 158; 155 (1924), p. 155. *The American Jewish year book*,  
<sup>85</sup> זו אכן דעת הדרישה (ואולי גם הט"ז — ראו ר' משה פיינשטיין, אגרות משה, ח"ג, סימן עג), אבל לדעת הב"ח גם בנשים יש איסור גירוי, כמפורש בדבריו.

## ומוסיף ר"ח:

ואפי' במקום שאין הפתח פתוח לרה"ר נלע"ד [נראה לעניות דעתי] דאם בעלה בעיר יש לחלק בין ילדים לילדות, אם שכתב הגאון בעל בית שמואל ז"ל<sup>86</sup> שאין הבדל בין זכרים לנקבות, והצדק אתו במקום שאין בעלה בעיר ואין פתח פתוח לרה"ר [...] אבל אחרי שאין לנו בתלמוד ולא מפורש גם בהרמב"ם שאבות הילדים נקראים לבם גס בה, ורק אנו למדין כן סברת הרמב"ם ז"ל, רק מדיוק לשונות שאמר "כל אשה" דמשמע אפי' בעלה בעיר, אין לנו בזה אלא חדושו [...]

ומפני זה מנהג כל ישראל מאז שנשים לומדות לבנות הקריאה והתפלה, וגדולי הרבנים נתנו להן בנותיהם, ולא רק בבית הספר אלא אפי' כשאשה לומדת בביתה נהגו גדולי הרבנים מאז ליתן להן את בנותיהם. ולדעת הב"ח ז"ל אין בבית הספר כלל איסור ייחוד מפני רבוי הילדים גדולים וקטנים [...] והגאון ר' שמואל סלנט זצ"ל נתן את בתו ואת נכדיו ללמוד להאשה רחל ראשע<sup>87</sup> המורה אשר השר מאזים מאנטיפורי ז"ל נתן לה שכירות שתלמד בביתה לבנות ירושלם, ולא חש הגאון הנ"ל לשום דבר, אם שביתה לא הי' פתוח לרה"ר ובעלה לא הי' בעיר.

ואפשר עוד לחשוב שלשון "וכל אשה" בהל' איסורי ביאה הוא רק חלוף סופר מלשון "וכן אשה", אשר בה' ת"ת, ונפל כל הפלפול בבירא [...] <sup>88</sup> איך שיהיה גם לדעת הרמב"ם ז"ל המחמיר, אין זה בבתי הספר שלנו הפתוחים לרה"ר ועומדים תחת השגחת ועד החנוך, ולא האבות ולא האמהות מביאים את הילדים לבית הספר, כי ילדי דורינו חיים הם ב"ה, בטרם תביא ילדיהם אותם הם כבר היו בשוקים וברחובות, ובאמריקא ואורפא [ואירופה] בבתי ספר הערונים, ובאים מעצמם להת"ת או לביה"ס אין שום נדנוד אסור לא לרוק ולא לאשה ללמד סופרים [...]

וכמו כן בצעירנו המלומדים אשר גמרו בתי ספר והשיגו תעודת מורה אין חשש התגרות, ולא גזרו בכה"ג [בכהאי גוונא] כלל, ואיסור ייחוד אין בבתי ספרנו, והעיקר צריכים להשתדל כי יהיו המורים בעלי נימוס בעלי מדות טובות ויר"ש [ויראי שמים] יודעי אומנתם ויעשו מלאכתם באמונה ויהיו אוהבי עמם תורתו ואלוהיו.

לאחר הדיון הארוך בדברי הרמב"ם "וכל אשה לא תלמד קטנים", המתבסס על הנוסח המובא בדפוסים "וכל אשה", מסיק ר"ח הירשנזון שהמציאות בימינו שונה לחלוטין, שכן בתי הספר באמריקה פתחיהם לרשות הרבים, ולכן אין לחשוש לאיסור ייחוד, ויש להתיר לאשה ללמד אף בבית ספר אף לפי פסיקת הרמב"ם. והוא מוסיף נימוק נוסף:

<sup>86</sup> אבן העזר, סימן כב, ס"ק כ.

<sup>87</sup> היא המורה רחל ראשה ורבלונסקי — ראו פ' גרייבסקי, בנות ציון וירושלים, ירושלים תש"ס, עמ' 37, 27.

<sup>88</sup> ראו לעיל הערה 33, שיש בסיס להשערתו של ר"ח הירשנזון בכתבי היד.

בימינו לא ההורים מביאים את ילדיהם לבית הספר אלא הילדים באים מעצמם, ו"במקום שאין חשש לא גזרו כלל".<sup>89</sup>

מעניין במיוחד טיעונו האחרון של הר"ח: "וכמו כן בצעירנו המלומדים אשר גמרו בתי ספר והשיגו תעודת מורה אין חשש התגרות, ולא גזרו בכה"ג כלל". כמובן שטיעון זה אינו טיעון הלכתי, ומה בכך שמורים אלו קיבלו "תעודת מורה"?<sup>90</sup> בדברים אלו ביקש הר"ח הירשנזון לחזק את תשובתו כדי להתיר את המציאות הקיימת שמורות מלמדות בפועל, ולהסיר מכשולים הלכתיים.<sup>91</sup>

ב. בשנת תשכ"ט (1969) נשאל ר' משה פיינשטיין על ידי הרב מנחם אדלר על מהות ההיתר "שבמדינה זו לוקחים נשים למורות ואין מוחין בזה". בתשובתו ר"מ פיינשטיין חוזר ודן בפסיקת הרמב"ם ובדבריהם של הפוסקים האחרונים ומתיר לנשים ללמד בבתי ספר יהודיים גם לילדים גדולים, ואפילו בבתי ספר של גויים. טיעונו הוא: בימינו לא קיים חשש לאיסור ייחוד (ומהט"ז משתמע שבאשה לא חששו לאיסור גירוי כשלא קיים חשש לייחוד), כנראה מפני שמפגש קצר אינו גורם לגירוי. וזה לשונו:<sup>92</sup>

89 וראו בית חדש, יורה דעה, סימן רמה: "ומשמע דבמקום שלא נהגו הנשים להביא בניהם למלמד שרי ללמד אפילו אין לו אשה" (וכמה אחרונים הסתמכו על היתר זה — שו"ת מירא דכ"א שבסוף ספר מטה שמעון, ח"ג, סימן י; שו"ת תשורת שי, מהדורה קמא, סימן קט).

90 ואולי זאת משום שהתעודה הופכת את המורה לאיש מקצוע שלגביו יש היתר של "בעבדיתה טריד" (בבא מציעא צא, ע"א; עבודה זרה כ, ע"ב), וגם יש היתר שאומן לא מרע אומנותיה (ראו ר"ן, חולין לד, ע"א, בדפי הרי"ף, ד"ה ומין: "כל היכא דהוי קפילא לא מרע נפשיה").

91 בשנת תרס"ה (1905) נשאל ר' שלמה יהודה ליב אליעזרוב (קזרנובסקי, יליד חברון שנשלח כשד"ר לבוכרה והיה רב ואב"ד בסמרקנד [Samarkand] ובבוכרה; בשנת תרס"ב-1901 חזר לחברון והיה בה רב) שאלה מגרוזיה, מהעיר אוני (Oni), מאת הרב אליהו הנקין ור' דוד באזאוו, בדבר מלמד נערים בביתו שבנותיו הגדולות היו מסייעות לו, והמלמד לא שהה תמיד בבית הספר ובנותיו הן שלימדו בפועל, ועל כך השיב זאת: "הלכה רווחת בישראל אשה לא תלמד סופרים מדין המשנה, מטעם אבות הילדים הנה בנדו"ד [בנידון דידן] תרוייהו איתנהו בהו [שניהם יש בהם]: אבות, ובנים עצמם. כיון שהם בני תשע הלא איסור יחוד נוהג בהם עצמם [...] ושעם הבנים חמיר טובא דמגרי בהו יצריהו [חמור יותר שמגרה בהם את יצרם] וגורם להשחתת זרע קודש רח"ל [רחמנא ליצילן], והיינו טעמא דרווק. ובפרט שהמלמד בעצמו אמר לי שאם לא ילמדו בנותיו לא יהיו לו תלמידים, והיינו טעמא כמובן ואם לא התירו אפילו באשה נשואה שאימת בעלה עליה ובעלה משמרה עכ"פ [על כל פנים] [...] איך נתיר בפנויה, ואביהם ואמם אינם מצילים בזה כלל, ובפרט במקום כאלה כו' ועיקר לימודם הוא זמירות ושירות בניגונים, לאן אזל איסור קול באשה כו' [...] וגם לא פלט מאיסור קריבה לנידה לפי מנהגם שהתלמידים מנשקים ידי מלמדיהם בבואם ובצאתם. סוף דבר לא נשמע כזאת בכל גבול ישראל. וחוב קדוש הוא עליכם הק"ק הי"ו [הקהלות קודש ה' ישמרם ויצילם] להביא את המלמד הנז' [כר] ותלמידיו לבית הת"ת [התלמוד תורה] אשר קבעתם תחת השגחה הרה"ג [הרב הגאון] הנז' [כר] דוקא, ולקצוב לו שכר כדי מחייתו [...] אך להתיר לו שילמדו בנותיו, זאת אי אפשר בשום אופן, ולא תהיה כזאת בישראל" (שו"ת שאילת שלמה, סימן מז; הובא אצל ש' גליק, מקורות לתולדות החינוך בישראל, ד, ירושלים תשס"ו, עמ' 463). הנימוקים המובאים כאן לאיסור הם אלו: איסור ייחוד; קול באשה ערווה; איסור קריבה לנידה. סביר להניח שבנסיבות המתוארות בתשובה גם הר"ח הירשנזון היה פוסק כרב אליעזרוב, והיה אוסר על הבנות ללמד.

92 שו"ת אגרות משה, יורה דעה, ח"ג, סימן עג.

ובמדינתנו כאן כמעט ברוב ישיבות קטנות מקבלין לנשים בין פנויות בין נשואות למורות בין ללמודי קדש בין ללמודי חול, ואין מוחה ואף שהוא מפני הדוחק שאיכא חסרון מורים בכאן, וגם לשכור אנשים למורים הוא הוצאה גדולה הרבה, מ"מ [מכל מקום] הא ודאי צריך טעם להיתר זה. ונראה דהוא ע"פ מש"כ הט"ז [על פי מה שכתב הטורי זהב] [...] משמע מזה שענין גירוי כשליכא יחוד ליכא באשה המלמדת [...] ולכן נמצא להט"ז שבבית הספר שאיכא הרבה מלמדים שליכא איסור יחוד ליכא איסור לנשים להיות מורות שם והאיסור לאשה להיות מלמדת תינוקות הוא רק בביתה. וכיון שבכאן לא נמצא מורים ומורות שמלמדים בביתם וכל הלמוד לתינוקות הוא בבית הספר כללי שנקראו אצלנו בשם ישיבות קטנות ליכא האיסור. ומהאי טעמא ליכא איסור להנשים להיות מורות בבתי ספר של המדינה עם תינוקות של נכרים שג"כ הם שלא במקום יחוד [...]

וממילא לענין שאלת כתר"ה [כבוד תורתו הגדולה] אם נשים יכולין ללמד לילדים גדולים, הנה מאחר שליכא יחוד שמטעם זה מתירין לה ללמד בבית הספר, יש להתיר גם כשהתלמידים הם ילדים גדולים, ואין חלוק בין למודי חול ובין למודי קדש. אבל יש מקום לעיין דהא הטעם דלא שייך בנשים גירוי הוא משום שהאשה מתביישת להתגרות שלכן אין דרכה בזה, והאבות הבאים בגלל בניהם כיון שנמצאו שם רק זמן קצר אין לחוש שיתגרו, אבל התלמידים כשהן ילדים גדולים שנמצאו שם הרבה זמן עם המורות שלהן אולי יש לחוש שהילדים הגדולים יתגרו בה. ועיין ביש"ש [ים של שלמה] סוף קידושין שכתב דגדולים קצת גופייהו אסורים משום יחוד, אבל הא לא כתב משום גירוי דלכן בבית הספר שליכא יחוד אין לאסור, וגירוי אפשר שילדים הלומדים אצלה לא יתחילו להתגרות שמתיראין ומתביישין ממנה מאחר שלומדין אצלה, והיא הא לא תתגרה משום שהיא אשה, לכן יש מקום להתיר בשעת הדחק גדול אבל שלא בשעת הדחק גדול אין ליקח אשה ללמד לילדים גדולים, ואין חלוק בין צעירות לזקנות.

מדברי ר' משה פיינשטיין עולה שבימינו מותר לאישה ללמד קטנים ואף גדולים משום שבימינו אין חשש לייחוד. ואולם הוא מסתפק שמא יש חשש של גירוי אצל תלמידים גדולים, ולכן למעשה אין הוא מתיר ללמדם אלא בשעת הדחק המתבטאת במחסור במורים ובדוחק כספי, שכן עלות העסקת מורות נמוכה מעלות העסקת מורים. בפסיקתו מתגלה הרב פיינשטיין כפוסק אוטונומי שאינו מסתתר מאחורי פסיקתם של ראשונים ואחרונים או משמש להם לפה,<sup>93</sup> אלא נוקט עמדה משלו. אמנם יש בוודאי להתחשב בתקדימים הלכתיים, אבל פעמים שאין די בכך — על הפוסק להביא בחשבון שיקולים נוספים שיש בהם לעתים לסטות מההלכה הפורמלית.<sup>94</sup>

<sup>93</sup> על חובתו של הפוסק להיות אוטונומי ראו בהרחבה אצל א' שגיא, נאמנות הלכתית: בין פתיחות לסגירות, רמת-גן תשע"ב, בייחוד עמ' 134-135.

<sup>94</sup> וראו שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק א, סימן קא: "ומש"כ ידידי איך רשאים אנו לסמוך על חדושים כאלו שבארתי למעשה, ובפרט שהוא נגד איזה אחרון[נים] הנה אני אומר וכי כבר נעשה קץ וגבול לתורה ח"ו שנפסוק רק מה שנמצא בספרים וכשיזדמנו שאלות שלא נמצאים בספרים לא נכריע אותם אף כשיש בידנו להכריע, ודאי לע"ד [לעניות דעת] אסור לומר כן דודאי עוד יגדיל תורה גם עתה בזמננו, ומחוייב כל מי שבידו להכריע כל דין שיבא לידו כפי האפשר לו

ג. כך פסק גם הרב אליעזר יהודה ולדנברג (ירושלים, תרע"ו-תשס"ז, 1916-2007), פוסק בן זמננו, בספרו "ציץ אליעזר", והוסיף:

נלפענ'ד [נראה לפי עניות דעת] דבמצב המציאותי של ימינו בסדרי הלימודים עם המלמדים במקום ציבורי ועפ"י רוב עם כתות נוספות יש להתיר לאנשים רווקים<sup>95</sup> וכן לנשים אפילו פנויות ללמד בני ובנות ישראל הן לקטנים והן לקטנות.<sup>96</sup>

מאיך גיסא, רבנים חרדים השייכים לקהילות סגורות בניו יורק דחו את הנימוקים להתיר שכתבו האחרונים, והם נוטים לאמץ את השיטות המחמירות שאסרו על מורות ללמד אף בימינו. נסתפק בתשובה אופיינית אחת, בבחינת "אין בפרט אלא מה שבכלל": בשנת תשל"ז נשאל הרב דוד הכהן רוננברג מברוקלין (נכד לחתם סופר ולר' עקיבא איגר), מחבר שו"ת מנחת דוד, לשאלה זו:<sup>97</sup>

בדבר מה שאמרתי שאסור לאשה להיות מלמד לקטנים כמו שישנם ישיבות היום שיש להם נשים מלמדים — ורבים תמהו על זה, לזה ראיתי להביא הדברים על הכתב מש"ס ופוסקים אשר מפיחם אנו חיים.

לאחר דיון בדברי הרמב"ם ובדברי המקורות שהובאו לעיל, מסכם הרב רוננברג את דבריו:

ומזה נראה לי דאפילו להב"ח והב"ש [להבית חדש והבית שמואל] והחלקת מחוקק שהבאתי

בחקירה ודרישה היטב בש"ס ופוסקים בהבנה ישרה ובראיות נכונות אף שהוא דין חדש שלא דברו אודותיו בספרים. ואף בדין הנמצא בספרים ודאי שצריך המורה ג"כ להבין אותו ולהכריע בדעתו קודם שיוורה ולא להורות רק מחמת שנמצא כן [...] ואף אם הכרעתו לפעמים נגד איזה גאונים מרבתינו האחרונים מה בכך? הא ודאי שרשאין אף אנו לחלוק על האחרונים, וגם לפעמים על איזה ראשונים כשיש ראיות נכונות והעיקר גם בטעמים נכונים, ועל כיוצא בזה אמרו אין לדין אלא מה שענינו רואות [...] כיון שאינו נגד הפוסקים המפורסמים בעלי הש"ע שנתקבלו בכל מדינותינו ועל כיוצא בזה נאמר מקום הניחו להתגדר בו וכרוב תשובות האחרונים שמכריעין בחדושים כמה דינים למעשה. [...] במקום צורך גדול [...] ואסור לנו להיות מהעונים [...] או אף רק להפסיד ממון ישראל".

הסבר מקורי להיתר העסקת רווקים הקשור לשינויים בהרגלי החיים בעת החדשה, העלה גם ר' אליהו קלצקין בספרו "דבר הלכה", סימן כו, דף כ, ע"א-ע"ב: "יש מקום לימוד זכות על מה שנהגו להקל בזה משום דבימי הש"ס היו הנשים כלואות בבית דכל כבודה [...] וממילא היו הרוקים גדורים מפריצות ורק בכרכים היו מצוי פריצות [...] בימי השו"ע לא היו הנשים רגילות לטייל בשוקים ורחובות וגני טיול ובוה"ז [ובזמן הזה] אדרבה עי"ז [על ידי זה] שיהיו הרוקים מוכרחים למצוא פרנסתם מעניני חול ולא מלימוד תינוק[ות] ומלאכת שמים יהיו עלולים ביותר להכשל בעניני פריצות".

ציץ אליעזר, ח"ו, סימן מ, קונטרס איסורי יחוד, פרק כז. בדיון ארוך בדברי הרמב"ם ובדברי האחרונים הוא מחדש חידוש מעניין: דינן של מורות קל יותר מאשר מורים רווקים (ששייך בהם גירוי), ולפי זה אף לרווקה מותר בימינו להיות מורה (וראו שו"ת שבט הלוי, לר' שמואל וואזנר, ח"י, סימן רלה, ושו"ת קנין תורה בהלכה, לר' אברהם דוד הורביץ, ההולכים בדרך דומה).

ברוקלין תשל"ט, סימן סח; וכן באוצרות ירושלים, ירושלים תשל"ט, חלק ר"ו, סימן לא, עמ' פז-פט.



לעיל, דמתירין כשבעלה בעיר, זהו רק אם מלמדת פעם אחת ושתיים, משא"כ [מה שאין כן] כשהיא מלמדת תדיר גייסי בה [מזוללים בה] שבכל יום ויום מביאים בניהם לבית הספר איכא חשש אפי' בעלה בעיר, וכמו שכתב הברכי יוסף. תבנא לדינא [שבנו לדיננו] שאסור ע"פ דין להיות לאשה מלמד לתינתק.

אף שמגוף השאלה עולה בבירור שגם במוסדות חרדים התופעה קיימת, הרב רוזנברג נוקט בפסיקה המאפיינת את פסיקתם של חלק מהרבנים החרדים בני זמננו,<sup>98</sup> בארצות הברית ובארץ, המוכנים לחיות עם השינוי אבל לא עם תודעת השינוי שהיא המאפיין הבסיסי של המודרניות. בפסיקותיהם הם יעדיפו את העיקרון שאין לעקור אפילו במשהו את תקנת חז"ל, "אף שאפשר שבטל הטעם לא בטלה הגזרה", ויש להסתפק בהעלמת עין.

### סיכום

במאמר זה ביקשנו להראות את השינויים שחלו בפרשנות להלכה "ולא תלמד אשה סופרים" החל מהתקופה התלמודית, המשך במהלך הדורות ועד זמננו. הטקסטים ההלכתיים נקראו ופורשו באמצעות מתודת מחקר סוציו-היסטורית<sup>99</sup> המניחה כי הפוסק רואה בהלכה מערכת דוגמטית קבועה ונצחית שאת מסורתה הקדומות יש להחיל במציאות באמצעות של דימוי מילתא למילתא ושההליכים החברתיים היסטוריים אינם אמורים להשפיע על מהותה הפנימית של ההלכה. אך מבחינת הפירושים שניתנו להלכה זו על הרקע ההיסטורי-חברתי שנכתבו, עולה כי תמורות הזמן והשינויים שחלו באורח חייה של החברה היהודית נתנו את אותותיהם בפירוש ההלכה הפורמלית שאסרה על נשים באיסור מוחלט לעסוק בהוראה "משום אבהתנא". העלינו השערה כי משטור הצניעות בין מורות לאבות הילדים והאיסור על נשים ללמד כנראה לא בא רק מטעמי צניעות ומחשש לעבור על איסורי ייחוד, אלא יש מקום לסברה שחכמינו ביקשו בכוונה מכוון למנוע מנשים מלעסוק בהוראת מקרא לילדים (שהוא בגדר "לימוד תורה") משום החדירה לתחום הגברי המאיימת על מעמד המלמדים. אולם כפי שהראינו לעיל, נשים לדורותיהן עסקו בהוראה לקטנים ולקטנות, הן משום הצורך בפרנסה הן משום מחסור במלמדים הן משום הצורך במימוש אישי, וקיבלו את הלגיטימציה ההלכתית בדיעבד או לכתחילה על ידי פוסקי זמנם.

פוסקי הלכה בימי הביניים ולאחריהם לא נמנעו מלהתמודד עם אתגרי הזמן שהשפיעו וחוללו אט-אט שינויים מהותיים בהלכה "ולא תלמד אשה סופרים".<sup>100</sup> וכפי שכבר העירה רוגית עיר-שי, שפתם של פוסקי הלכה היא אמנם שפה פורמלית אך כפי שאפשר

<sup>98</sup> ראו גם ר' יוסף הלוי צווייג, שו"ת פורת יוסף, סימן כג, ועוד.

<sup>99</sup> פיקאר (לעיל הערה 82), עמ' 73.

<sup>100</sup> שם, עמ' 74.

להיווכח בעיון מעמיק יותר, העולם הערכי והאידאולוגי שלהם משוקע בפסיקות הלכה, ואף מכתוב, לעתים מראש, את כיוונן ותוכנן.<sup>101</sup> דוגמה לכך נוכל לראות בהבדלים בפסיקותיו של הרמב"ם. במשנה תורה קבע את ההלכה הפורמלית ללא עוררין, וכאשר נאלץ לפסוק הלכה למעשה לא נרתע מלהתיר לאישה גרושה שאין אימת בעלה עליה לעסוק בהוראה: "תלמד מי שתראה ותעשה מה שתראה".<sup>102</sup> בזמננו, מלבד בקהילות חרדיות מתבדלות ספק, אם ימצאו פוסקים שיפסלו אישה נשואה או רווקה מלעסוק בהוראה לקטנים.

התמורות הגדולות בפירוש הלכה זו החלו במאה ה"ט באיטליה, בתקופת הרנסנס. משימת לב לפרטים בתשובת הרב פאדרו ניתן ללמוד כי אורח חייה של האישה היהודייה השתנה: "נתפשט המנהג שהנשים מלמדות לתינוקות בין זכרים בין נקבות ובפרט האלמנות הן עיקר המלמדות לקטני קטנים מפני שאין עליהן עול הבית". מסקנת הרב פאדרו הייתה כי אין להיאבק בתופעה אלא להכשירה בדיעבד, בבחינת "הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין".

העידן המודרני, מסוף המאה הי"ט ועד לזמננו, הציב בפני פוסקי הלכה אתגרים חדשים. הר"ח הירשנזון, הרב משה פיינשטיין, ובמחצית השנייה של המאה העשרים — הרב ולדנברג, נטלו על עצמם את האתגר לשמור על האיזונים הנכונים בין נאמנות למערכות ההלכה ובין הרגישות לתרבות הכללית שבה הם חיים, לשיח המודרני ולשינויי המציאות.<sup>103</sup> פוסקים אלו הבינו היטב באורחות החיים שבזמננו, והכירו בכך שאף נשים חרדיות "בעי חיי", כלומר צריכות להתפרנס ולהשתתף בפרנסת ביתם. כדי להתיר את עיסוקן בהוראה, בניגוד להלכה הפורמלית, תיארו בתשובותיהם את המציאות הנוכחית כשונה מהמציאות שעסקו בה פוסקי ההלכה כהרמב"ם והאחרונים, וזה אפשר להם להגמיש את "כללי הייחוד" של ההלכה הפורמלית ולהתאימה למציאות.

לעומתם, הרב דוד הכהן רוזנברג מברוקלין, שמשתייך לקהילה חרדית מתבדלת שנמנעה מלהכניס את המודרנה אל בין כתליה, חזר וציטט בתשובתו את המקורות ההלכתיים הידועים וצייד בהלכה הפורמלית ש"לא תלמד אשה סופרים", משום ש"אין עצה ואין תבונה ואין חכמה נגד ה'". הוא העדיף להקנות את המקורות על פי תפיסתו המחמירה, האומרת כי למרות מצוקות הזמן אין בכוחה של המציאות להכריע את פסיקת ההלכה הפורמלית כפי שהיא מובאת על ידי הרמב"ם, הטור, השולחן ערוך, ונושאי כליהם שנתקבלו כפרשנות בלעדית ומחייבת. מסקנתו היא שאסור לאישה לעסוק בהוראה לקטנים.

כפי שצינו בתחילת המאמר, האידאולוגיה של הפוסק ומעורבותו בענייני חברה

<sup>101</sup> ראו עירשי (לעיל הערה 4), עמ' 421, וראו עוד שם.

<sup>102</sup> ניתן אולי לתרץ שבמקרה הקונקרטי בניה היו עמה.

<sup>103</sup> ראו רוזנק (לעיל הערה 82), עמ' 94.

והינו<sup>104</sup> משליכה על דרך פסיקתו, על פיה הוא בונה את המהלך ההלכתי ומחליט אילו מקורות ותקדימים הלכתיים ידגיש ואילו יזכיר רק בשולי הדברים. כדברי יעקב כ”ץ: “ההלכה שבכתובים אינה אלא השתקפות ספרותית של השינויים והתמורות שעברו על ההלכה שבפועל עקב העברתה מדור לדור, העתקתה ממקום למקום וכל ההרפתקאות הכרוכות בגלגולים אלה. תפקידם של בעלי ההלכה המוסמכים הוא תפקיד של ויסות ופיקוח שהגלגולים לא יביאו לידי פריצה פראית בגדרי המסורת, ואילו השינויים שיחולו בה יזכו בלגיטימציה וכך תישמר תודעת הרציפות על אף התפתחותה”.<sup>105</sup>

<sup>104</sup> ראו ש’ גליק, “השיקול האידיאולוגי בתשובותיהם של פוסקים”, בתוך: א’ רוזנק (עורך), ההלכה: הקשרים רעיוניים ואידאולוגיים גלויים וסמויים, ירושלים תשע”ב; הנ”ל, “מחקר היסטורי למחקר פילוסופי הלכתי-חינוכי: שיקולים אידאולוגיים-חינוכיים בתשובותיהם של פוסקים בעת החדשה”, דור לדור, מד (תשע”ג), עמ’ 36–61; מ’ דרורי, “הנדסה גנטית: עיון ראשוני בהיבטים הלכתיים-משפטיים”, תחומין, א, (תש”ם), עמ’ 294–295: “לא אחת חפץ המשיב או הפוסק להגיע לתוצאה מסוימת ורק על פי זאת קבע את הדרך והמקורות. יש מקרים שההלכה עצמה מתירה דרך זו (למשל הכללים המיוחדים ביחס להיתר עגונות). יש מקרים שהמשיב או הפוסק אומר זאת בעצמו ויש מקרים — והם רבים — שהמשיב אינו אומר זאת במפורש אך הקורא או החוקר יכול להסיק זאת”.

<sup>105</sup> י’ כ”ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ”ד, עמ’ 4.

## אבינועם רוזנק

### כוחו של סיפור: ההלכה כתאוריה וכפרקסיס

במאמר זה אטען שהממד הסיפורי המצוי בהלכה — על שלל רמותיו — מכיל בחובו תובנות שהן מעבר לתיאור האינפורמטיבי היבש שיש בתאוריה. ה"סיפור" מכיל תובנות שתלויות בעולם הפרקסיס, נובעות ממנו ומשרתות אותו. הארת חשיבותם של סיפורים אלה בהלכה מעניקה הבנה נוספת של התהליך ההלכתי.

במאמר נעקוב אחר חיוניותו של הסיפור, תפקודו ותרומתו לספרות ההלכה. אצביע על שלוש רמות שונות של "סיפוריות" המצויות בהלכה: (1) החובה ההלכתית לספר סיפור בשל הכרת ערכו הייחודי של התהליך הסיפורי בכך שיש דבר מעבר ללימוד ההלכתי גרידא; (2) הצבעה על חיי ההלכה כאירועים הלכתיים היוצרים "סיפורים סגורים" עם הערך המוסף שיש בהתרחשויות אלו; (3) זיהוי של הממד הסיפורי המצוי בתשובות הלכתיות שבספרות השו"ת, וכן עמידה על היתרון בזיהוי "סיפוריות" זו ומה שטמון בה להבנת התשובה ההלכתית.

כמו תחומי תרבות רבים אחרים ההלכה מכילה בחובה שתי רמות של ידע, ידע תאורטי וידע מעשי.<sup>1</sup> הידע התאורטי מכיל הוראות נורמטיביות ברמות שונות, והן מועברות על ידי השפה המדוברת או הכתובה. בד בבד, יש גם ידע הטמון במעשה של הגוף. הגוף העושה יודע דבר מה שהוא מעבר למילים הכתובות. אשר על כן, היודע למשל את התאוריה על אודות התפילה, המגתח את האינפורמציה הפילולוגית וההיסטורית על אודות פיוטים וגלגוליהם של סידורי התפילה אך מעולם לא התפלל בפועל, ואינו יודע להתמצא בבית הכנסת — אדם זה אינו יודע תפילה מהי.<sup>2</sup>

בעקבות תובנה זו אבקש לטעון שהממד הסיפורי המצוי בהלכה — על שלל רמותיו — מכיל בחובו תובנות שהן מעבר לתיאור האינפורמטיבי היבש שיש בתאוריה. אמנם "סיפור" אינו "ידע מעשי", הוא אינו פרקסיס, אולם הוא מכיל תובנות שתלויות בעולם הפרקסיס, שנובעות ממנו ומשרתות אותו. הארת חשיבותם של סיפורים בהלכה מעניקה הבנה נוספת של התהליך ההלכתי.

<sup>1</sup> וראו בעניין זה M. J. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, London 1962, pp. 11–12. להרחבת הדיון בנושא זה ראו א' רוזנק, "התרחשות ועשייה בהלכה", בתוך: הנ"ל (עורך), ההלכה

<sup>2</sup> כהתרחשות, ירושלים (בהכנה); *JLAS*, XXV: The ; A. Rosenak, "Halakhah a Stage Directions", pp. 176–224. *Interaction of Jewish Law with Other Legal Systems* (2014).

מאמר זה אפוא יבקש לעקוב אחר חיוניותו, תפקודו ותורמתו של הסיפור לספרות ההלכה.<sup>3</sup> להלן אצביע על שלוש רמות שונות של "סיפוריות" המצויות בהלכה: (1) החובה ההלכתית לספר סיפור בשל הכרת ערכו הייחודי של התהליך הסיפורי שיש דבר שמעבר ללימוד הלכתי גרידא; (2) הצבעה על חיי ההלכה כאירועים הלכתיים היוצרים "סיפורים סגורים" עם הערך המוסף שיש בהתרחשות זו; (3) זיהוי של הממד הסיפורי המצוי בתשובות הלכתיות שבספרות השו"ת, ועמידה על היתרון בזיהוי "סיפוריות" זו ומה שטמון בה כדי להבין את התשובה ההלכתית.

# 1. החובה ההלכתית לספר סיפור

הפסיכולוג האמריקאי והפילוסוף של החינוך ג'רום ברנר, הצביע על שני ממדים שבאמצעותם אנו מכירים את העולם וצוברים ידע.<sup>4</sup> לממד הראשון הוא קורא פרדיגמטי, או לוגי-מדעי, ולמדד השני — הנרטיבי-סיפורי.<sup>5</sup> הממד הלוגי-מדעי אוחז בגישה של אמת אוניברסלית. ממד זה הוא בעל קטגוריות של הוכחה ואישור פורמליים ואמפיריים. הסבריו "כלליים", "אובייקטיביים" ו"אוניברסליים", והוא מתחקה על השאלה "כיצד לדעת את האמת".<sup>6</sup> ממד זה משתוקק להגיע לניסוח של תאוריה שלמה, קפדנית, קוהרנטית שיש לה השערות וטענות מנומקים ולוגיים-כלליים.

המדד הנרטיבי, לעומת זאת, מניח שניתן לתפוס את החיים בכל עושרם רק על בסיס ניסיון החיים העשיר המועבר על ידי הסיפור. הסיפור רגיש לייחודיות המקרה; הוא מתרכז במשמעותה של החוויה המעניקה לו אמינות.<sup>7</sup> הממד הסיפורי רגיש יותר

<sup>3</sup> דיון ראשוני על נושא זה קיימתי במאמרי "תיאוריה ופרקסיס: תרומתה של האגדה והסיפור החז"ליים להבנת ההלכה", בתוך: י' תבורי (עורך), כרמי שלי: ספר היוכל לפרופ' כרמי הורוביץ (עמ' 193-212), ירושלים תשע"ב. מאמר זה יצביע על עוד כמה כיוונים חדשים שלא הגיעו לידי ביטוי במאמרי שם.

<sup>4</sup> J. Bruner, "Narrative and Paradigmatic Modes of Thought", in: E. Einer (ed.), *Learning and Teaching: The Ways of Knowing*, Chicago, Ill. 1985, pp. 96-97.

<sup>5</sup> יש להבחין בין המושג "נרטיבי-סיפורי" הנדון כאן, שעוסק בשיח של סיפור על כל ההשלכות ההכרחיות והתודעתיות ששיח זה מעורר (כמתואר להלן), לבין "נרטיב", שקשור לדרך בה אנו מארגנים את עולם הידע שלנו על שלל הנחות היסוד של כל מחשבה. הנרטיב בהקשר השני חל גם על שיח תאורטי מופשט, שהרי גם הוא מכיל בחובו הנחות יסוד, נרטיבים, תמונות עולם שאנו מניחים כדי לעגן את התאוריה המופשטת והאנטי נרטיבית-סיפורית. מאמר זה ידון אפוא בשיח הנרטיבי-סיפורי (ב"לספר סיפור") על שלל גלגוליו (הוויזואליים והארגוניים) ולא במושג ה"נרטיב" המצוי בשיח הרקונסטרוקציה של נרטיב כ"הנחות יסוד".

<sup>6</sup> שם, עמ' 98.

<sup>7</sup> בהקשר זה מעניינת אמירתו של טובין סייברס בסוף ספרו: "There is no story that is not true" (T. Siebers, *Morals and Stories*, New York 1992, p. 210). וכן ראו את הסיפור בפרק הסיום של ספרו על אודות מפגשו של הגר"א עם חברו הדרשן מדובנו ועל שאלתו של הגר"א כיצד זה הוא מוצא לכל אירוע בחיים את הסיפור המתאים לו. וענה לו חברו: כל אימת שאני שומע סיפור טוב אני אוצרו, ומוקדם או מאוחר אני מוצא את הנושא הנכון והאירוע הנכון להאיר עליו על ידי

לשיח על אודות ערכים אף שהממד הפרדיגמטי הלוגי-מדעי אינו חף ממנו (לדוגמה, ה"שאיפה לאמת"). שני הממדים הללו מספקים דרכים שונות לארגון הידע, הבנתו, זכירתו וצבירתו. כל תרבות מכילה בחובה סוגי ידע שונים השייכים ונקלטים באופן ייחודי על ידי אחד מהממדים האלה.<sup>8</sup>

ברונר מרחיב ומעמיק הבחנה זו בספרו "תרבות החינוך", ומצביע על ההשלכות השונות, על התובנות, על תמונת העולם והבנת מושג הידע השונה של כל אחד מהממדים הנזכרים.<sup>9</sup>

חוקר הספרות האנגלית טובין סייברס בספרו *Morals and Stories*<sup>10</sup> מתאר את הכוח שיש בידי מספר הסיפורים; כוח שלא נמצא בסוגה האינפורמטיביות של הגישה הלוגית-מדעית. מבחנו של הסיפור המסופר הוא "יכולתו למשוך את תשומת לבם של המאזינים ושהם יבקשו להפוך להיות לאלה שימשיכו לספרו. ממילא, החוויה של סיפור הסיפור אינה יכולה להיות נפרדת מעובדת מסירתה מדור לדור".<sup>11</sup> סיפורים אינם צריכים להיות מותאמים לחלוטין לעולמו של המספר. גם אם יש בסיפורים הוראות והדרכות בלתי מעשיות בעליל, עדיין ימשיכו לספרם כיוון שיש בהם דבר מה שמרתק את דמיונו של המספר שהופכו לרלוונטי לחייו. לטענת סייברס, הסיפורים שאנו שומעים ושאונו מספרים לעצמנו מעוררים בנו את התקווה לספר את סיפור חיינו בהתאמה לאותם סיפורים טובים שאנו מייחלים לעצמנו.<sup>12</sup>

כאשר אנו מבקשים לחנך חינוך מוסרי את ילדינו, טוען סייברס, איננו עוסקים רק בהעברת המסרים העקרוניים, הכלליים, ה"אוניברסליים", של המוסר, אלא אנו מבקשים לדאוג לכך שהמוסר המועדף על ידנו יועבר אליהם דרך סיפורים שאותם הם ימשיכו לספר, שאתם הם יוכלו להזדהות ושדרכם יוכלו לעצב מחדש את חייהם.<sup>13</sup> אף הפילוסוף אלסדר מקינטייר, מסביר סייברס, מבהיר את החיוניות של הסיפור ההיסטורי בכינונה של מסורת, כיוון שהסיפור מאפשר את השימור והעברה של עקרונות היסוד של המוסר המסורתי באופן שלא ניתן להעביר על ידי הרצאה "לוגית-מדעית".<sup>14</sup>

הסיפור השמור עמדי. וראו שם, עמ' 213-214. הסיפור מקבל אפוא את משמעותו לאור האירוע המתחדש.

<sup>8</sup> מחקר העוסק בסיפורים, בהתפתחותם ובהשפעתם, ראו A. Lieblich, R. Tuval-Mashiach, T. Zilber, *Narrative research: reading, analysis and interpretation*, London 1998.

<sup>9</sup> ג' ברונר, תרבות החינוך (תרגום: א' צוקרמן), תל אביב תשס"א, עמ' 1-35.

<sup>10</sup> לעיל הערה 6.

<sup>11</sup> ראו 1. Siebers, *Morals and Stories* (note 7 above), p. 1.

<sup>12</sup> שם, עמ' 2.

<sup>13</sup> שם, עמ' 37.

<sup>14</sup> ועיינו שם, עמ' 50-51. אשר שקדי בספרו "מילים המנסות לגעת" מתאר את ממצאי המחקר בדבר הדרכים שבהן בני אדם לומדים להכיר את המציאות, ועל טיבו של הנרטיב, מבנהו, סגולתו ב"משמוע" העולם, וכן על הסיפור ככלי תקשורת וככלי פרשני, כמעצב היסטוריה וזהות, תמונת עולם ואתוסים — א' שקדי, מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני — תיאוריה ויישום, תל-אביב:

### ההגדה של פסח: חוק וסיפור

ביטוי לתובנות אלה ולמעבר מהחוק הנורמטיבי אל החובה לספר סיפור נמצא בהגדה של פסח. כידוע, מצוות הלילה — על פי ההגדה — היא סיפור יציאת מצרים. ההגדה מדברת על חינויותו של סיפור הסיפור תוך ניתוק מודע מהידיעה של תוכן הסיפור. במילים אחרות: לא התוכן עיקר אלא עצם הסיפור, המכריח את המספר לשוב ולדמיין את שהתרחש שם. גם אם "כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה", עדיין "מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים"<sup>15</sup> ללא תלות ברמת ידיעתנו.<sup>16</sup> ברוח זו ההגדה מספרת לנו על "גיבורי תרבות" הלכתיים,<sup>17</sup> ה"יודעים", שישבו וסיפרו. בהגדה נמצא שתי חובות שונות: חובת הסיפור של הסיפור וחובת העיסוק בהלכות הפסח. התוספתא דורשת את העיסוק "בהלכות הפסח",<sup>18</sup> אולם לא הידיעה התאורטית עיקר אלא העיסוק בהלכות האלה, או, אם נרצה, "הסיפור" של ההלכות אלה. הבבלי בפסחים (קטז, ע"א) (ובשינוי גרסה במכילתא) תובע מ"שני תלמידי חכמים שיודעין בהלכות הפסח" שישאלו "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות". ממילא לא ידיעת התאוריה עיקר, אלא פרקסיס הסיפוריות של ההלכות האלה.<sup>19</sup> יש הבחנה בין ההוראה המצויה בהגדה לספר את הסיפור ההיסטורי של יציאת מצרים ובין חובת לימוד ההלכה.<sup>20</sup> חובת הסיפור ההיסטורי מובילה את יושבי הסדר

D. E. Polkinghorne, "Narrative: The Configuration in Qualitative Analysis", *Qualitative Studies in Education*, 8 (1) (1995), pp. 5–25; D. L. Jprgensen, *Participant Observation: A Methodology for Human Studies*, London 1989; J. D. Clandinin and M.F. Connelly, *Narrative Inquiry: Experience and Story in Qualitative Research*, San Francisco 2000; M. Beattie, *Constructing Professional Knowledge in Teaching: A Narrative of Change and Development*, New York 1995.

הגדה של פסח.<sup>15</sup> ר' צדקיה ב"ר אברהם הרופא (1210–1275), ספר שבולי הקט, סדר פסח, סימן ריח, ד"ה: "כדאמרין אפילו שני תלמידי חכמים" (ספר זה הוא ליקוט פסקים ומנהגים של חכמי צרפת וגרמניה בהלכה; אורח חיים, פירושים, מנהגים ופסיקה). הגדה של פסח לרשב"ץ (רבי שמעון בן צמח דוראן 1361–1444): "[...] ואפילו כולנו חכמים [...] מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים. שלא תאמר שאין זאת המצוה אלא אל התינוקות להודיעם מה שלא ידעו אבל למי שידע זה אין צורך בהגדה זאת[...]"<sup>16</sup>

כ"ר' אליעזר ור' יהושע ור' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא ור' טרפון שהיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה" (מחזור ויטרי, הלכות פסח, עמ' 254–310), סימן צז.<sup>17</sup>

תוספתא, פסחים (ליברמן), פ"י ה"ב.<sup>18</sup>

שהרי תלמיד חכם אחד חייב לשאול את עמיתו: "מה נשתנה" (וראו הרב מ"מ כשר, הגדה שלמה, ירושלים: מכון תורה שלמה, תשכ"ז). וראו מכילתא בא — מסכתא דפסחא, פרשה יח, ד"ה: "והיה כי ישאלך מחר". לאור האמור שם עולה שהעיסוק בערב פסח הוא עיסוק בהלכות הפסח (ולא סיפור), אולם המרכז אינו הידיעה התאורטית אלא הפרקסיס של ההתעסקות בלימוד. לא ידיעת ההלכה עיקר אלא שינונה והזכרתה בפועל.<sup>19</sup>

המתח בין חובת הסיפור לבין חובת הסיפור ההלכותי מצוי גם בתוך הגרסאות השונות הפזורות בתורה, במכילתא ובירושלמי המתארים באופנים שונים את ארבעת הבנים, את שאלותיהם ואת התשובות שניתנות להם. ההגדה (היוצרת צירוף של המקורות השונים) שמה בפי החכם שאלה

להיכנס למעין "דמיון מודרך" הצריך להחיות תמונה היסטורית כאן ועכשיו.<sup>21</sup> לעומת זאת, חובת הלימוד ההלכתי היא לכאורה לימוד קטגוריות הלכתיות וחובות עשייה. אולם המעין רואה שחובת הסיפור מחלחלת גם לבית המדרש של רבן גמליאל המייצג את חובת הפרקסיס של הלימוד ההלכתי (בניגוד לרבי עקיבא המספר "ביציאת מצרים") ושם המושגים ההלכתיים ("פסח, מצה ומרור") הופכים לחלון שמאפשר הסיפור: "פסח — על שום שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים; מצה — על שום שנגאלו אבותינו במצרים; מרור — על שום שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים".<sup>22</sup>

הממד הסיפורי וזיקתו למעשה בולט בהגדה נוכח המעבר שמתחולל בין חגיגת הפסח במקדש לחגיגת הפסח לאחר החורבן. ההגדה, כידוע, מגלמת מעבר מציון הפסח במקדש על ידי קרבן הפסח — המִזְכָּה את המעשה של העבר ודורש "עשייה משחזרת", בלשוננו של ריצ'ארד שכנר<sup>23</sup> — לחגיגת הפסח המתרחשת סביב טקסט הדורש התחברות לזיכרון באופנים שונים לחלוטין. אם בעבר הקרבן והסיפור היו העיקר, לאחר החורבן הממד הטקסטואלי-הלכתי-סיפורי (ובית המדרש שבו לומדים את הטקסט)<sup>24</sup> הפך למרכז מועצם המחליף את החלל החרב של המקדש. הטקסט ההלכתי מחליף את הפולחן שלא ניתן עוד לקיימו (למשל הקרבת הקרבנות), ובמקביל "החכם" מחליף את "הכהן" בהיררכיה.<sup>25</sup>

#### פרשנות ליל הסדר כסיפור הווה

תיאור ההופך את "הסיפור" מפרקסיס המשחזר את העבר לפרקסיס של "דמיון מודרך" המחלחל להווה ותובע מההווה התרחשות של כאן ועכשיו, נמצא בדבריו של הרב דב

ותשובה העוסקות בהלכה ("מה העדות והחוקים והמשפטים" ו"אין מפטירין אחרי הפסח אפיקומן"), ואילו שלושת הבנים האחרים מקבלים תשובות סיפוריות ("בחוץ יד הוציאנו ה' ממצרים").

<sup>21</sup> רעיון זה של "דמיון מודרך" נאמר על דרך ההשאלה, והוא משמש כהברה לכיוון הדינמי שעשוי וצריך להתפתח בהתרחשויות ריטואליות אלו. מגמה זו יכולה לשמש גם ביאור לדבריו הבאים של ר' צדוק הכהן המבאר את חובת הערב: "[...] מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים ואין הכוונה על הסיפור בלבד שעל זה אין צריך חכמה שהוא הכל דברים כתובים, רק העיקר כמו שאמרנו להכניס הבהירות בלב כאילו הוא יצא ממצרים ושירגיש זה בנפשו כמו שהרגישו אז השמחה והחירות כשיצאו בליל זה [...] אבל העיקר להכניס בהירות הזה בלבד ועל זה זכר שאפילו מי שקנה החכמה בקנין צריך לענין סיפור יציאת מצרים" (ר' צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק, מאמרי פסח, ג).

<sup>22</sup> משנה, פסחים י, ה.

<sup>23</sup> וראו: R. Schechner, *Between Theater and Anthropology*, Philadelphia 1985, chap. 2, pp. 36–116; A. Rosenak, "Halakhah as Stage Directions", *JLAS*, XXV: *The Interaction of Jewish Law with Other Legal Systems* (2014), pp. 182–183.

<sup>24</sup> וראו ר' אליעזר ב"ר יואל הלוי (1140–1220), ראבי"ה, חלק ב, מסכת פסחים, סימן תקכה: "מעשה ברבן גמליאל וקנים שהיו [מטובין] בבית בייתוס בן זונין והיו עוסקים בהלכות הפסח כל הלילה עד קריאת הגבר והגביהו מלפניהם ונועדו והלכו להם לבית המדרש".

<sup>25</sup> ראו א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ג, עמ' 530–584; י' קנהל, ריבוי פנים באמונת הייחוד: זרמים ותפיסות ביהדות העת העתיקה, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 63–66.



זינגר. לדידו של זינגר, חיוניותו של ליל הסדר בכך שהוא זירה של התרחשות תיאטרלית. לטענתו, ממד ההתרחשות מתהווה כאן ועכשיו; שיאו בכריתת ברית המתקיימת בהווה. בדבריו נמצא רגישות לקטגוריות פרפורמטיביות:

ליל הסדר הופך אפוא לטקס שיש לו תפאורה של בגדים, מרחב השולחן הערוך, האורחים, מוזיקת רקע הייחודיים. [כל אלה] יוצרים הקשר [...] [בתוכו] יכול להתחולל משהו ממש. בליל הסדר יש חוויה חזקה מאוד של לידה [...] זו תשתית של החיים הדתיים [...] האתגר הוא לנסות להצליח להשתתף בתהליך של לידת עם ישראל [...] [לחוש] מהאיכות של יציאת מצרים [...] שהיינו שם. לפעמים אנחנו מרגישים שטקס חתונה "היה מיוחד במינו" [כיוון ש]אנחנו חשים שותפים בכריתת הברית של בני הזוג, חלק מהאהבה שלהם. בטקס טוב [...] משהו מהברית שנכרתת, מהאיכות שבין בני הזוג, של השכינה של מי שמתחת לחופה — עובר לכולם. משהו קורה. כולם רואים את עצמם כאילו הם [...] זה לא טקס של שחזור. זו ברית שנכרתת כאן ועכשיו [...].

גם בליל הסדר יש טקס של התרחשות. לא שחזור של טקס שהיה לנו בילדותנו, ולא שחזור של מה שאנחנו רוצים שיהיה. יש משהו חדש שאמור להתרחש בלילה הזה. אנחנו מכינים את ההקשר, על פי כללי הטקס ומחכים לסייעתא דשמיא [...] יש כאן ניסיון שכל אחד מאיתנו [...] ייכנס לתוך תפאורה של ליל סדר בציפייה שמהו יתרחש.<sup>26</sup>

זינגר הופך את סיפור יציאת מצרים לאירוע בעל סגולות פרפורמטיביות; מהלך דינמי חי.<sup>27</sup> הסיפור, לדידו, אינו סיפור של העבר אלא השתתפות בחוויה קיומית של מפגש וברית בהווה. זהו אירוע בימתי המביא את התרחשות היציאה ממצרים. רעיון זה טמון לכאורה בפשט ההגדה של ליל הסדר: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר: "והגדת לבנך ביום ההוא לאמור: בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים";<sup>28</sup> כפי שהרמב"ם מדגיש:

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר "וראיתו הוציא משם". ועל דבר זה ציווה הקב"ה בתורה "וזכרת כי עבד היית" — כלומר; כאילו עתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית" (רמב"ם, משנה תורה, הלכות חמץ ומצה, פ"ז ה"ו).<sup>29</sup>

<sup>26</sup> ראו ד' זינגר, עיונים בהגדה של פסח: <http://www.lifnim.co.il/content.asp?pageid=116>.  
<sup>27</sup> בהקשר זה דבריו הם המשך לדבריי במקום אחר העוסקים בהלכה כ"הוראות בימיו". וראו לעיל הערה 2.

<sup>28</sup> שמות יג, ח.

<sup>29</sup> גישה שונה מעט ביחס להבדל שבין הזיכרון התודעתי האישי, החוויתי, המחייב את העבר — של ההגדה, לעומת הזיכרון שמציע הרמב"ם במשנה תורה הובחן על ידי הרב יצחק הוטנר בפירושו "פחד יצחק" (פחד יצחק, שער חודש האביב, ברוקלין תשנ"ז, מאמר עו, עמ' רסד). לשיטתו, יש כאן שני סוגים שונים של החייאת הזיכרון: נוסח ההגדה, לטענתו, מכוון לתודעה (חובת הלבבות) לאור הנוסח "חייב לראות עצמו"; ואילו לפי הרמב"ם האומר: "חייב לראות את עצמו" הוא מכוון לעשייה, "השתייה בהסבה" (או חובת האיברים). ההגדה נזכרת בסיפור, ומחייבת אדם להכניס

חובת ההחייאה היא אישית, וזאת למרות המילה המלווה את הטקסט דלעיל — "כאילו". חובת החייאה זו מתחילה בקטע "ארמי אובר אבי" המדגים סיפור עבר הדורש חוויה בהווה. הפסוקים עוסקים בתיאור דרכי הבאת הביכורים ובמפגיע שמים מילים בפי מביא הביכורים; זהו תיאור היסטורי אך מסופר בגוף ראשון:

וְהָיָה כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ ... וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרִי הָאֲדָמָה ... וְהִלַּכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר ה' ... וְכָאֵת אֶל הַכֹּהֵן ... וְאָמַרְתָּ אֵלָיו: הַגְדַּתִּי הַיּוֹם לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לְאַבְרָהָם לֵאמֹר לְתֶת לָנוּ. וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטָּנָא מִיָּדְךָ ... וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אֲבִי וְיָרַד מִצְרָיִם וְיָגֵר שָׁם בְּמִתִּי מֵעַט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוֹם וְרָב. וַיִּרְעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיַּעֲבֹדוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבָדָה קָשָׁה. וְנִצַּעַק אֶל ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קִלְנוּ וַיֵּרָא אֶת עֲנֵינוּ וְאֵת עֲמָלָנוּ וְאֵת לַחֲצָנוּ. וַיּוֹצֵאֵנוּ ... וַיְבָאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ.<sup>30</sup>

פסוקים אלה, כאמור, הם תיאור היסטורי על פי תוכנם, אך הם נאמרים כתיאור קיומי על פי דרך אמירתם. האדם משים עצמו כאילו הוא יצא ממצרים ומתאר את העינוי והעונש, הצעקה, הקול, העמל והלחץ, היציאה, ההבאה, השמחה והגאולה בגוף ראשון. התוצאה המסתברת של חוויה קיומית זו היא אמירת ההלל וההודאה: "לפיכך אנחנו חייבים להודות ולהלל [...] לאבותינו ולנו".

בהקשר להגדה של פסח זינגר מתאר את התמונות והסיפוריות הקיומית-אישית של הדרשה החז"לית; את הממד החווייתי-אישי המצוי מאחורי הפרשנות הראשונית:

הגדה של פסח איננה סיפור על [...] איננה תיאור היסטורי. בו בזמן, היא קשורה לפסוקים. מהי דרשה? דרשה היא לקחת פסוקים ולפתוח פתח אישי להבנת הסיפור. יש כאן דרך להיות בעבר ובהווה בו זמנית [...]. הדרשה של סיפור יציאת מצרים בנויה בקומות: קומה ראשונה: הסיפור עצמו. קומה שנייה: דרשה אישית חיה. בתמונות. מה היה שם? איך זה היה נראה? בקומה הזו יש ערבוב בין עבר (הסיפור עצמו) להווה (אני) [...] "ונצעק" — איך נשמעו הצעקות של בני ישראל? איך אני צועק? [...] ההגדה [...] היא הדרכה לאיך מספרים סיפור [...] היא קוראת לנו לספר אותן. לגעת בהן באופן אישי [...] נוסח הברכה "לפיכך אנחנו חייבים" מכיל את הרעיון הזה: כיוון שנכנסנו לתוך הסיפור לגמרי, אנחנו גם מודים ומשבחים — כמו הדובר בספר דברים. לשון הברכה גם גולש לעתיד: "ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים".<sup>31</sup>

## 2. ההלכה כ"סיפור סגור"

תיאור ההלכה כ"סיפור סגור" ממשיך את הדיון שהתחלתי בספרי "ההלכה כמחוללת

עצמו תודעתית לעבר או למשך את העבר להווה; לפי הרמב"ם מחויב אדם במעשה — ששונה מהעבר — שמציין את זיכרון העבר. כאמור, אלה שני סוגים שונים של "זיכרון".

<sup>30</sup> דברים כו, א-יא.

<sup>31</sup> ד' זינגר, עיונים בהגדה של פסח: 117 <http://www.lifnim.co.il/content.asp?pageid=117>.

שינוי<sup>32</sup> (אם כי שם הדברים הובאו בהקשר אחר שאינו עוסק ב"סיפוריות" הנדונה כאן). הפילוסוף של החינוך קיריין אייגן<sup>33</sup> הצביע על ארבעה שלבים של התפתחות האדם: השלב המיתי המאופיין בתובנה סיפורית-בינארית שלאורם ילדים צעירים מעצבים ומבינים את העולם;<sup>34</sup> השלב הרומנטי (המאפיין את גיל הנעורים), שגם הוא סיפורי, אולם סיפוריו מורכבים מעט יותר אם כי תבניתם קבועה;<sup>35</sup> השלב הפילוסופי, שבו מתוודע האדם המבוגר למדע וחוקיו ומאבד את הממד הסיפורי (המיתי והרומנטי) של העולם, שבו באופן מובנה "הטובים מנצחים"<sup>36</sup>; השלב האירוני<sup>37</sup> (הבוגר ביותר) שאינו מוכן לזנוח את הסיפוריות המיתית והרומנטית (כמצוי ב"שלב פילוסופי"), ומכיר ברבגוניות שבעולם ובצורך להתאים הסברים שונים במציאויות שונות ולקהלים שונים. אייגן מצביע על העובדה שכל תאוריה מופשטת ניתנת לתרגום "סיפורי" על ידי הפעלת רגישויות ותובנות המצויות בשלבים המיתיים והרומנטיים (וזו סגולתו של המורה המצוי בשלב האירוני). ללא תרגום זה, מהשלב הפילוסופי אל השלבים הסיפוריים "הנמוכים" כביכול, לא יהיה קיום לתאוריה. לדידו, לא ניתן להעביר ידע לקהל רומנטי ומיתי ללא סיפור שיוכל לתרגם את הידע — כל ידע — לשלב התודעתי-מנטלי של המאזינים.

בהקשר זה ניתן להשתמש במטבעות לשון של ר' נחמן מברסלב — המוכרות בספרות הקבלית<sup>38</sup> — שלא ניתן יהיה ללמד את החכמה אם היא לא "התלבשה" בלבוש הנכון. ואכן, זו טענתו של ר' נחמן מברסלב (ליקוטי מוהר"ן, תורה ס) — בדבר חיוניות גלימת הסיפור (וממילא להסביר את היזקקותו ל"סיפורי המעשיות"). לטענתו, יש זמנים, חכמות וציבורים הצריכים את גלימת הסיפור כדי שיהיה ניתן דרכו להעביר את החכמה המצויה ב"תאוריה" המופשטת.<sup>39</sup> בדומה לאייגן נמצא גם אצל ר' נחמן שהסיפור הוא "צורך גבוה", במובן זה שיש צורך לכסות את פניו של "המספר" או את פניו של "המסופר". כיסוי זה נדרש בין היתר בשל חוסר הכנתו של המקשיב, ואזי הסיפור

<sup>32</sup> א' רוזנק, ההלכה כמחוללת שינוי: עיונים ביקורתיים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ט, עמ' 173-200.

<sup>33</sup> K. Egan, *Individual Development and the Curriculum*, Hawthorne, Australia 1986, PP. 1-27.

<sup>34</sup> זהו השלב ההתחלתי; הילד נעדר הבחנה בין "אני" והעולם; הבינאריות הסיפורית (בין טוב לרע; גדול מול קטן) מבססת אגדות היוצרות פרסונפיקציה של העולם.

<sup>35</sup> שם, עמ' 28-49. שלב זה מתאים לגיל הנעורים; יש בו הבחנה בין הילד לעולם; יש בו סיבתיות וסדר, והוא משותף לרבים מאוד השותפים להנחה שהעולם בנוי על "גיבורים" טובים שתמיד מנצחים.

<sup>36</sup> שם, עמ' 50-81.

<sup>37</sup> שם, עמ' 80-89.

<sup>38</sup> זוהר, חלק ג, דף קנב, א.

<sup>39</sup> כלשונו של ר' נתן: "וכשרוצין להראות לו פניו ולעוררו משנתו, צריכין להלביש לו את הפנים בסיפורי מעשיות, כי יש שבעים פנים לתורה [...] וצריכין להלביש את הפנים [...] ויש המלבישין את הפנים בסיפור מעשה" (ליקוטי מוהר"ן, תורה ס, דף עב, ע"א-ע"ב), וראו עוד שם.

מאפשר את חלחולו וקליטתו של הרעיון (חלחול שלא יכול היה להתרחש ללא התרגום הסיפורי).

אולם ניתן גם לחשוב על ממד סיפורי נוסף המצוי בהלכה. אייגן מבהיר שההבדל בין השלב המיתי והשלב הרומנטי ובין השלב הפילוסופי הוא שהשלב הפילוסופי פתוח אל המרחב ההיסטורי ללא ביטחונות לגבי העתיד, והוא תובע מהאדם התמצאות בחוקי הטבע והמדע ופעילות מושכלת על פיהם. בשלב זה גורלו של האדם ייקבע על פי תבונת התנהלותו. אין דבר שמבטיח ש"סיפור החיים" ייגמר בטוב. האדם אחראי על גורלו, והכול בכפוף להבנתו את המציאות הטבעית ושימושו המושכל בחוקי הטבע. לעומת זאת, השלב המיתי והשלב הרומנטי מבטיחים תמונת עולם "סגורה". "הטובים תמיד מנצחים"; המאבק שבין הטוב והרע הוכרע מראש למרות ה"עליות" וה"ירידות". לפעמים נדמה שיש "ירידה", אולם זו מתרחשת רק לשם "העלייה" שתבוא אחריה. גישה זו יודעת לספר סיפורים סגורים שלהם התחלה, אמצע וסוף; והסוף מובנה בתוך צורניות רומנטית. בהקשר ההיסטורי "אחרית הימים" מובטחת, וההיסטוריה המצויה בגאולה לא תימוט לעולם.

רעיון זה נמצא בזיקה לממד סיפורי "סגור" המצוי בהלכה. להלכה יש תפקיד בעיצוב אירועים "סגורים" שלהם יש משמעות קבועה מראש בשל המסגרת ותכניה. ההלכה, ככל תרבות, יוצרת כל הזמן משמעות של ההווה שבו קהילת ההלכה חיה. הטקס ההלכתי ממשמע את המציאות שאנו חווים (בר-מצווה או בת-מצווה, אירוסין ונישואין, לידה, ברית, פטירה, לוויה ועוד). הטקס ההלכתי אינו מצפה לתלות את משמעות האירוע הנוכחי בעתיד לוט בערפל. המהלך ההלכתי קובע את טיבו ומשמעותו של האירוע כיוון שהאירוע מתנהל כ"סיפור סגור" שיש לו התחלה, אמצע וסוף (כך בברית, בת-מצווה ובר-מצווה, נישואין, מועד, הלוויה ועוד). ההלכה מטביעה את תכניה ואת המשמעות של האירועים השונים, ובכך היא "סוגרת" את משמעותה של ההווה הסיפורית המתרחשת. לדוגמה: את זיקתם של בני זוג זה לזה ניתן להבין בצורות שונות. האם הם נוצרו על בסיס חברות ומחויבות רגשית, עניין מזדמן, הנאה סקסואלית, חוויה רגשית או עניין אינטלקטואלי? היש שם אהבה, תשוקת הרצון לכיבוש, תשוקה לכוח? ועוד. ההלכה אינה משאירה עניין זה ליד הגורל. היא יוצרת בין בני הזוג משמעות "סגורה" המתבטאת בטקס הקידושין. אקט זה, הנתפס כחיובי, מקנה משמעות מחייבת, בלי קשר לסופו של הסיפור הביוגרפי ולסופם של הנישואין. נוסח אחר: אפשר שחיי הזוג יהיו אומללים, אך התפתחות זו אינה משנה את המשמעות החיובית (והרומנטית) של אקט הנישואין. ההלכה מנסה אפוא "לסגור" כל אירוע בפני עצמו כסיפור או כאירוע נפרד, אף שהחיים ממשיכים לזרום ואף שגורלם של הסיפורים שנפתחים לקראת העתיד אינו ידוע. והדברים אמורים גם לגבי משמעותן ותכליתן של תופעות שונות בחיים.

אירוע הקידושין מטביע על הזיקה בין בני הזוג מגוון מונחים: "קודש", "אהבה", אחווה שלום ורעות", ולטקס הקידושין יש מבנה קבוע, סיפורי. הזוג ובני המשפחה

נמצאים על הבמה, קהל הצופים המעורב מגיע לאירוע בתלבושות נאותות; יש שירה ומושמעות ברכות; לטקס זה יש מעמד מכונן ממשמע, למן ההפרדה בין בני הזוג (בתחילת הערב), דרך האירוסין (בתחילת החופה) ועד לקידושין ולמסיבות אל תוך הלילה. ככזה המבנה הוא סיפורי ו"סגור", והוא רומנטי במובנו של אייגן. אין התלבטות לגבי אושרם של המשתתפים בו, ואין התלבטות לגבי העתיד והסתברות הגירושין המצויה ברקע. הכנסתם של גורמים לא רומנטיים אל מבנה הטקס (כגון הסכם קדם נישואין)<sup>40</sup> היא צרימה טקסית, שמטרידה את מנוחת שומעי הסיפור, ובדרכים רבות מנסים להעלימה. באותו אופן טושטש לחלוטין טיבה של הכתובה (שמטרתו המקורית הייתה להגן על האישה בכלל, ובזמן הגירושין בפרט), והיא עברה מוטציה תודעתית והפכה להיות בעיקר שטר של הצהרת מחויבות לחיי אושר עתידיים, וגילומו בשינוי תוכנה של הכתובה בזרם הרפורמי.<sup>41</sup>

כך נמצא ביחס לכל אחד מהטקסטים ההלכתיים האחרים שהוזכרו לעיל. בחגיגות ברהמאצוה ובתהמאצוה החגיגה המסורתית והמנהגים ההלכתיים הכרוכים בהן יוצרים תפיסה "סגורה" על פי מושגיו של אייגן. לא ניתן לדעת מה צופן בחובו העתיד של בעלי השמחה; גם כאן, כמו בנישואין, המעורבים בשמחה אינם עוסקים בכך. הם מעצבים מסגרת סגורה המבקשת למשמע את ה"כאן והעכשיו". העלייה לתורה, הנחת התפילין, דברי התורה, החזנות — כל אלה מעידים על מה שנצבר עד כה, והם מעוצבים כ"סיפור סגור" המכיל משמעות חיובית שאינה תלויה בהכרעותיהם של בן-המצווה או של בת-המצווה בעתיד. זהו מהלך מודרג של מעבר מילדות לבגרות — עם כל הסממנים של תקופה לימינלית<sup>42</sup> שמצויים בטקסי התבגרות כגון אלה.

נמצא אפוא שההלכה אינה רק סיפור בבחינת המשמעויות שנדונו לעיל (קרי: חיוניותו של "סיפור הסיפור" מבחינה ויזואלית לקהל המאמינים, חובת הכניסה לחוויה הסיפורית וחלחולה לחיינו כאן ועכשיו) אלא ההלכה מקנה גם מסגרת "סיפורית"

<sup>40</sup> ראו <http://www.kolech.com/heskem.pdf>, וכן ראו א' קנוהל, הכתובה והסכמי ממון בנישואין, תחומין, כא (תשס"א), עמ' 324–339.

<sup>41</sup> אפשר למצוא ברוח זו נוסחים רפורמיים שונים של כתובות באתרים אלו: <http://www.reform.org.il/Assets/Files/MarriageAddressSample1.doc>; <http://www.reform.org.il/Assets/Files/MarriageAddressSample2.doc>; <http://www.reform.org.il/Assets/Files/MarriageAddressSample3.doc>.

<sup>42</sup> על פי ואן גנפ, התקופה הלימינלית מתבטאת ב"טקסי מעבר" של היחיד והחברה: מעברים מילדות לבגרות ומחיים למוות. אלה מעוצבים בחלק מטקס המשהה את המעבר הטבעי. בגינו נוצרת תקופה של זמן קצוב של לימינליות המייחדת את "טקסי המעבר". הלימינליות הנוצרת על ידי הטקס מכניסה את האדם באופן מובנה ממצבו הקודם אל מצבו החדש. להרחבה בנושא זה ראו A. Van Gennep, *The rites of Passage*, London 1960; V. W. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Rituals*, N.Y. Ithaca, 1967, pp. 93–111; Idem, "Variations on A Theme of: Aspects of Ndembu Rituals", in: S. F. Moore and B. G. Myerhoff (eds.), *Celebration: Studies in Fertility and Ritual Liminality*, (pp. 11–30), Washington D.C. 1982.

במובנו של אייגן: מסגרת בעלת משמעות קבועה, שיש בה "טובים" ו"רעים", של "נכון" ו"לא נכון", של "ובחרת בחיים" ו"הימנעות מחטא ומוות". התרחשות זו נעשית בהווה, והיא, כאמור, אינה מותנית בהתפתחויות העתידיות. באותה רוח ההלכה יוצרת חללי זמן קדושים. היא יוצרת חגים, מועדים ושבתות שהם בעלי מבנה סיפורי של התחלה, אמצע וסוף. לערב שבת יש דינמיקה ידועה; כך גם השבת עצמה, הנפתחת בהדלקת נרות שבת והנחתמת בנר ההבדלה. מהלכם של המועדים הללו קבוע. משמעות היום אינה תלויה בדבר-מה שעתידי להתרחש לאחר סיום המועד. משמעותו מונחת במבנה הריטואלי של היממה שבה הוא נחגג. השבת מתמלאת אפוא באופן מאורגן על ידי המערכת ההלכתית והתרבותית. מלאות זו נושאת משמעות "סיפורית" סגורה שאינה תלויה בהיסטוריה מתמשכת. בסיטואציה רגילה של יום חול, אפשר לדעת אם יומו של אדם הוא מוצלח או בלתי מוצלח רק בסופו של היום; רק אז נוכל לתת משמעות לכלל אירועי היום; משמעות זו עלולה לשנות את טיבה בימים הבאים, על פי ההתפתחויות השונות שיבואו בעקבותיה. אולם שבת — כחלל זמן מאורגן וסגור — נושאת אותם התכנים ואותן המשמעויות בשל הטקסים והאקטים השונים הנעשים בה. משמעותם של טקסים אלה, כאמור לעיל, היא משמעות "סגורה". השבת נעה במסלול קבוע החל מן ההכנות אליה, המשך בכניסת השבת, הדלקת הנר, התפילה, הקידוש, הסעודה, השינה, תפילת הבוקר והקידוש שאחריה, ארוחות השבת, התפילות והשיעורים המלווים אותה ועד להבדלה החותמת את היום. גם חדשה טרגית — באופן תאורטי — אינה אמורה לשנות את משמעותן של התחנות הללו. ביטוי מוקצן של רעיון זה נמצא בתיאורו של הרב סולובייצ'יק: "כשמת אחיו של הגר"א והלה קלט שמועות אבל ביום השבת, לא התרגש ולא הפגין שום סימני צער. כשחתם את ברכת ההבדלה במוצאי שבת פרץ בבכיה".<sup>43</sup>

### 3. ספרות השאלות ותשובות (שו"ת) כ"סיפור"

על מקומו של הסיפור או הנרטיב בהקשר המשפטי כבר נשתברו כמה וכמה קולמוסים.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> הרב י"ד סולובייצ'יק, איש ההלכה גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 70. וכן מדרש משלי (בוכר), פרשה לא: "מעשה היה בר' מאיר שהיה יושב ודורש בבית המדרש בשבת במנחה, ומתו שני בניו, מה עשתה אמן? הניחה שניהם על המטה ופרשה סדין עליהם. במוצאי שבת בא ר' מאיר מבית המדרש לביתו [...] הקריבה לפניו המאכל ואכל ובירך. לאחר שבירך אמרה לו: רבי, שאלה אחת יש לי לשאול לך. אמר לה: אמרי שאלתך. אמרה לו: רבי, קודם היום בא אדם אחד ונתן לי פקדון, ועכשיו בא ליטול אותו, נחזיר לו או לא? [...]". אין בכוונתי לטעון כי מספרי הסיפורים הללו ביקשו ללמדנו את מה שטענתי לעיל, אולם מבחינת התופעה התרבותית הם מעצבים את השבת באופן "סגור".

<sup>44</sup> ג"א כהן, האכסיס טנציאלים ומדע המשפט, ירושלים: ספרי ואהרמן, תשכ"ו; ג' גאקיר, "תרופות ספרותיות-משפטיות — משפט וספרות הלכה למעשה", מחקרי משפט, יח (2-1) (2002), עמ' 31-51; Martha C. Nussbaum, "Equity and Mercy" *Philosophy & Public Affairs*, 22 (2) (Spring, 1993).

עבודותיו של ג'יימס בויד וויט<sup>45</sup> הרחיקו לכת והתייחסו לטקסט המשפטי כנרטיב וכיצירה ספרותית הדורשת קריאה ספרותית. תובנה זו הרחיבה והעמיקה את הרגישות הפרשנית-נרטיבית לפסק הדין המשפטי, כיוון שהפסק עצמו הפך ליצירה ספרותית כשלעצמה. הבנה זו הפכה תובנות הרמנויטיות מהשדה הספרותי לרלוונטיות לפרשנות הכתיבה המשפטית, והבנה זו השחיזה את רגישותו של כותב פסק הדין לקהל הקוראים הפוטנציאליים של פסקיו.<sup>46</sup> וייט רואה את הכתיבה המשפטית והמשפט בכלל כאקט חברתי, תרבותי, כשפה שיש בה אבני בניין תרבותיים ולשוניים שמצויים תחת ידיו של המשפטן; עמם הוא יכול לטעון, ליצור, לעצב את החברה ולקנות משמעות אצל המאזין והקורא.<sup>47</sup> וייט — בשנות ה-70 של המאה ה-20 — ניצב, כידוע, מול שתי מגמות אחרות בהבנת המשפט: הפורמליזם המשפטי והריאליזם המשפטי. האלטרנטיבה הפרשנית-ספרותית של וייט היא הצבתה של אפשרות שלישית. לדידו, קריאה פרשנית זו רואה את הפסיקה כיוצרת סיפור; סיפור המאפשר ובוחר לייצג את המקרה הנדון בצורה מסוימת שמתאימה לטיבו של המספר (השופט-כותב פסק הדין) ולאוזניו של המאזין.<sup>48</sup> וייט מדבר על כוחו של הפסק להיות "רטוריקה מכוונת" (תרבות וקהילה) והוא מצביע על "טענות המשמעות" המצויות בשולי הסיפור המשפטי והמבארות את שיקוליו והכרעותיו של הפוסק. הדרך המיוחדת לתיאור המקרה, השתלשלות המאורעות והשיקולים המשפטיים, תיאור סוג השאלות שנשאלו והתשובות שניתנו — כל אלה הם חלק מהתשתית או מהמסגרת לכינונו של פסק הדין. הסיפור משולב בפסיקה; ניסיון

1993), pp. 83-125; M. Nussbaum, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston 1995; "שפירא, "האמצעי הספרותי ככלי ביטוי הלכתי - פסיקה נרטיבית לעומת פסיקה נורמטיבית", בתוך: א' רוזנק (עורך), ההלכה כהתרחשות (בהכנה). בהקשר זה ראוי גם להזכיר את מאמרו של רוברט קובר: R. M. Cover, "Foreword: Nomos and Narrative", *Harvard Law Review*, pp. 4-68 (1983), וכן ראו R. Gordon, *Rehumanizing Law: A Narrative Theory of Law and Democracy*, Law PhD Thesis, The University of Edunburg, 2008.

J. B. White, *The Legal Imagination*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.<sup>45</sup> ראו ע' אייל, "רטוריקה כלכלית: כלכלה וספרות בנייתו המשפט", מחקרי משפט, 18 (2002),<sup>46</sup> וכן הסימפוזיום בקובץ המוזכר לעיל. וכן ראו G. Binder and R. Weisberg, *Literary Criticisms of Law*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000; P. Brooks and P. Gewirtz (eds.), *Law's Stories: Narrative and Rhetoric in the Law*, New Haven 1996; A. G. Amsterdam and J. Bruner, *Minding the Law*, Cambridge, MA 2000; S. Levinson and S. Mailloux, (eds.), *Interpreting Law and Literature: A Hermeneutical Reader*, Evanston, IL 1988.<sup>47</sup> ראו מ' ושופסקי, "הפסיקה הרפורמית: על משפט ורטוריקה בחיי קהילה יהודית-ליבראלית", בתוך: א' רוזנק (עורך), היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה (עמ' 155-176), תל-אביב וירושלים תשע"ה.<sup>48</sup>

"מטרי בלספר זה" — פותח וייט ואומר בתחילת ספרו — "היא להציג בצורה הנהירה ביותר שאוכל את תובנתי שהחוק הוא סוג של פעילות חברתית ותרבותית. זהו דבר מה שאנו עושים בתודעתנו, על ידי השפה ואיש עם רעהו. זו הסיבה שאני רואה בחוק לא כמערכת של חוקים [...] או צורות (כפי שכך נהוג לראות אותם) [...] אלא כמערכת של עשייה על ידי הדיבור והספרות (J. B. White, *Heracles' Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law*, Madison 1985)

החיים המעשי של המספר והמרכיבים השונים של הסיפור המגיעים מהחיים הממשיים הם חלק בלתי נפרד מהתובנות המגולמות בפסיקה.

ביטוי בולט לממד הספרותי הזה נמצא בסוגה ההלכתית של ספרי השאלות והתשובות (שו"ת) שנמצא כדוגמתם הן בספרות המודפסת הן במרחבי האינטרנט.<sup>49</sup>

מרק ושובסקי במאמרו "הפסיקה הרפורמית: על משפט ורטוריקה בחיי קהילה יהודית-ליבראלית" מצביע על דרכי ניתוח של תשובה רפורמית לאור עקרונותיו של וייט. אני אבקש להצביע על פוריותה של עמדה זו גם בהקשר של פסיקות הבאות משדה השיח האורתודוקסי.

תפקידו של הסיפור בפסיקותיו של הרב עובדיה יוסף (שהוא אחד המשיבים ההלכתיים החשובים ביותר מאמצע המאה ה-20 ועד תחילת המאה ה-21), יכול לשמש דוגמה לכוחו של הסיפור בעיצוב הפסיקה ולכוחה של ההרמוניזציה הספרותית בהבנת ערכי היסוד המשותפים את הפסיקה. בקריאת פסיקותיו של הרב יוסף אפשר לראות כיצד הסיפור מנכיח את הדמויות העומדות מאחורי האירוע ההלכתי; זהו חלקן להבנת טיבו של הקהל שנדרש לפסיקותיו של הרב יוסף ולצורת התייחסותו אליהם; הסיפור המתאר את עצמת הסבל והמצוקה, ומשחזר באופן מיניאטורי את מציאות החיים שדמויות אלה חיות בתוכה – הופך להיות חלק מתנאי המסגרת שבתוכם נוצרת התשובה ההלכתית. הקורא בתשובה עלול לחשוב כאילו היא עוסקת רק בעקרונות הלכתיים-תאורטיים, ולא היא.

הסיפור שהרב יוסף מקדים לפני כל תשובה, המתאר את המקרה שבגיני הוא נזקק לכתיבת תשובתו, יכול לשמש מפתח להבנת תפיסת עולמו, ואף לנבא את טיב הפסיקה שתצא תחת ידיו. הקורא הרגיש יכול לחוש את הניואנסים של תיאורו הסיפורי, ולהבין על נקלה לאן לבו של הרב יוסף נוטה, וממילא גם כיצד הוא עתיד להכריע. כמובן, ההכרעה ההלכתית נעשית אצל הרב יוסף לאחר שקלא וטריא שהיא ייחודית מבחינת היקפה וריבוי פרטיה וענפיה, אולם המטרה שאותה הוא מבקש להוכיח רמוזה כבר בתחילה מתוך גווניו של הסיפור המעצב את מסגרת הדיון.

לדוגמה, בדיני גיטין ועגונות כל אימת שהרב יוסף מתאר מקרה של אישה "עלובה" ה"צווחת ככרוכיה", נמצא שהרב בתשובתו יאפשר את שחרורה מעול הגט או מעגינותה תוך הסתמכות על קולות שונות שהוא מגייס.<sup>50</sup> פתחי ההיתר תמיד טמונים בתיאור המקרה כפי שהוא בחר לפתוח את שאלתו.

אציג בזה ארבע דוגמאות. בספרו "שו"ת יביע אומר" כותב הרב יוסף (עת הוא

<sup>49</sup> על אודות ההבחנה בין הכתיבה בדפוס לבין כתיבת שו"ת שבאינטרנט ראו רוזנק, ההלכה כמחוללת שינוי (לעיל הערה 32), עמ' 157-161, וההקשר כולו: שם, עמ' 130-162.

<sup>50</sup> וכפי שניתן להניח, לא תמיד הרב יוסף בוחר להשתמש בביטוי זה, ובמקרים אחרים הוא דורש את הגט כדי לשחרר את האישה. מקרה מפותל בסיפורו ראו שו"ת יביע אומר, חלק ו, אבן העזר, סימן י.



יושב בירושלים, בתמוז תשי"ב) לרב יעקב עדס (חבר בית הדין בירושלים), וזה סיפור המקרה:

אדם אחד ושמו ששון צאלח שקידש את הבתולה לאה בנימין, בעיר מוצול, בפני העדים יוסף אברהם, ודוד שבו, ותו"ד [ותוכן דבריו] העדים: כי בעמדם על יד חנות מספרה אחת, אשר היתה שם גם הבחורה ואחיה, נגש המקדש אליהם ואמר להם, באו וניתן שלום לבחורה זו הנוסעת היום לבגדאד, וכשהתקרבו נגש האיש הנ"ל אליה ודבר עמה איזה דברים בלחש, והם לא שמעו מה אמר לה, וראו שהוציא מטבעות כסף מכיסו ונתן בידה, ואחר שנתן בידה א"ל בזה"ל [אמר לה בזה הלשון]: כסף קידושין כדת משה וישראל, כוני מקדסא עלי בשהאדת יוסף אברהם ודוד שבו [היי מקודשת עלי בעדות יוסף אברהם ודוד שבו] והיא כששמעה כן מיד זרקה אותם ברחוב, ספק קרוב לה ספק קרוב לו. ולדברי אחד העדים הנ"ל כששמעה האשה לשון הקידושין עותה פניה בצחוק ולעג, ושוב זרקה אותם ברוגז, וא"ל [ואמרה לו] למקדש, לך מכאן אל תדבר אתי עוד. ואין העדים יודעים זמן הקידושין, זולת שהיו בחודש תשרי ספק לפני החג ספק אחר החג. ואחד העדים בור לגמרי. והנה המקדש טוען כי הוא קידשה מדעתה ומרצונה, והיא טוענת כי הוא א"ל [אמר לה] מתחלה שהוא נותן לה כסף לקנות לו חפצים בבגדאד, ואחר שנתן לה בכמה רגעים א"ל שהוא נותן לקדושין וכו', ומיד זרקה אותם ארצה בתוך השוק. ומעולם לא רצתה בו, ומה גם כי הוא בעל לאשה ואב לשני ילדים, והיא ג"כ [גם כן] צעירה ממנו בהרבה שנים. ודורשת מבדה"צ [מבית הדין צדק] להוציא לאור משפטה.<sup>51</sup>

מתיאור המקרה מתברר מיד שהרב יוסף רואה באיש המקדש שקרן שטמן פח לאותה לאה בנימין. הסיפור מתאר את הסיבה שבגינה הוא מקרב את העדים לאישה, בתואנה שרוצה הוא להגיד לה שלום בלבד. לאחר מכן את התלחשותו עם אותה אישה (מה שמעורר את אי האהדה של הקורא המסורתי), ומיד לאחר מכן את ההפתעה שהפתיע את האישה על שהכסף שניתן בידה הפך לכסף קידושין תוך כדי הכרזה באוזני שני עדים — שהועמדו שם על ידי הגבר שלא על דעת זה — שהם עדי קידושין. האישה מתוארת כמבוהלת, נחושה בדעתה לסכל את מעשיו של הגבר, וגם מזלזלת במקדש ובכוונותיו הנלוזות. היא דוחה את הניסיון הנואל מכול וכול; דבריה קשים וחדים. בד בבד העדים מתוארים כחדלונים, בורותם, חוסר אמינותם. דברי המקדש נראים כשקר בעליל, ולמעשה המספר (הרב יוסף) מאמץ את גרסתה של האישה כבסיס העובדתי של ההתרחשות. גרסת הבעל מוצגת כניסיון נואל לעוות את המציאות להשלמת זממו לשאת לאישה בחורה צעירה שלא כפי גילו ושלא על פי אמות המוסר וההלכה (שהרי הוא נשוי ואב לשניים).

אחרי תיאור צבעוני וקיומי זה המפגיש אותנו — במילים קצרות ומתומצות — עם רגשותיהם וחוויותיהם של גיבורי הסיפור, ניתן להניח על נקלה לאן ייטה פסקו של

<sup>51</sup> הרב עובדיה יוסף, שם, חלק ב, אבן העזר, סימן ה.

הרב יוסף. ואכן, הרב מנתח אחד לאחד את השיקולים לקולא תוך כדי פירוק הסיפור שהוא עצמו יצר כפתיח לשאלה. תחילה הוא דן ב"תוקף לשון הקידושין שאינו מבורר כל עיקר". לאחר מכן הוא מערער על תקפות מטבע הלשון שנקט בה המקדש לטענתו, "דבעי ידים מוכיחות, אינה מקודשת, ואפילו אמרו העדים שלקדש נתכוונו אינה מקודשת". אין כאן לשון קידושין אלא רק אולי עדות של שני עדים שלכוונת קידושין אמר את שאמר. זאת ועוד, מתוך הסיפור הוא מצביע על הפער בין זמן נתינת הכסף לזמן אמירת דברי הקידושין, והוא סומך יותר על תיאור האישה מאשר על בלבולם של העדים: "ואע"פ שהעדים אינם יודעים להעיד אם היתה האמירה תכ"ד [תוך כדי דיבור] או לאחר מכן, סתמא דמילתא הכי הוי כדברי האשה". יתר על כן, האישה, כך תואר, "זרקה את הקידושין", ועל פי הטור שולחן ערוך<sup>52</sup> "אמר לה התקדשי לי בדינר זה נטלתו וזרקתו לים או לאור או לכל דבר האבד אינה מקודשת, וא"צ [ואין צריך] לומר אם זרקתו בפניו למקום שאינו אבד, שזה מוכיח שאינה חפיצה בקידושין". גם העדים מפוקפקים הם שהרי הם "אינם יודעים בכמה ימים לחודש אירע מעשה הקידושין הללו". מניה וביה, פוסק הרב יוסף:

מכל האמור ותצא דינה שהאשה הזאת מותרת להנשא לכל גבר די תצבי, מכיון שיש כמה ספיקות להקל בזה, והרי היא בחזקת פנויה. ואין להחמיר להצריכה גט [...] וראוי והגון לכל החכמים והרבנים אשר נראה להם לחוש לקידושין אלו דרך חומרא, שיתנו אל לבם דהויא חומרא דאתי לידי קולא, להקל בכבוד בנות ישראל, לתת יד לפושעים להתעולל בהן [...] וטוב בעיני שלא להחמיר להצריכה גט לחומרא, פן יתן המקדש כתף סוררת כדי לעגנה, או ירחיק נדר, ונמצאת עלובה זו עגונה כל ימיה.<sup>53</sup>

האישה תוארה לעיל כנחושה מאוד, ומושג העליבות לא היה חלק מהתיאור הסיפורי. אולם עליבות זו היא חיונית, לידו של הרב יוסף, כיוון שהיא מאפשרת לו לטעון בתוקף כנגד כל ניסיון להחמיר, שהוא ניסיון לפרוץ מעמדן של בנות ישראל כחשופות לפושעים להתעולל בהן, והוא מתארה כנערה הצריכה חילוץ מכבלי העיגון. דוגמה זו חוזרת בכמה וכמה מקומות נוספים, למשל במכתבו של הרב יוסף לרבני מחלקת הנישואין ברבנות הראשית בתל אביב יפו מתשרי תש"ל. והרי סיפור המעשה:

במעשה שבא לידם, אודות הבחורה אסתר מזרחי שנרשמה לנישואין לפני כשבוע ימים יחד עם בן גילה, והביאו עדים שהם רווקים כנהוג. והנה עתה סמוך ליום נישואיה בא הבחור יעקב שמואלי ודרש לעכב נישואיה, כי הבחורה הנ"ל היתה משודכת לו, ולפני כעשרה חדשים ביקר יחד עמה בבית אחד מידידיו, ונתן לה קידושין כדת משה וישראל, ונמצא שהיא מקודשת לו. והנה הזמנתי את המבקשת ואת הבחור, והעדים של הקידושין, שהתברר שהם בעל ואשה, והעיד העד בפנינו [...] כי הבחור והבחורה ביקרו אצלו בביתו לפני כעשרה

<sup>52</sup> טור שו"ע, אבן העזר, סימן ל, סימן ז.

<sup>53</sup> הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ב, אבן העזר, סימן ה.

חדשים, והבחור לקח ממנו טבעת בשאלה, ואמר לבחורה הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל, והיא קבלה הטבעת מידו בשתיקה, ואח"כ החזירה לו את הטבעת שלו. לשאלה השיב העד הנ"ל כי מלבדו לא היה אף אחד בבית זולת אשתו שנוכחה בעת הקידושין, והבחור והבחורה הנ"ל. והוסיף, שלפני הקידושין הזהיר את הבחורה שאם תקבל את הטבעת מידי הבחור בתורת קידושין יהיה דינה כנשואה, ולא תוכל להנשא לאיש אחר, ובכל זאת קבלה אותה בשתיקה.

גם אשתו של העד הנ"ל העידה כדברי בעלה, ושלא היה שום איש אחר בבית מלבדם. והוסיפה, שכל הענין היה נראה לה דרך שחוק ולא נתכוונו לקידושין גמורים.

הבחור יעקב שמואלי [...] אישר עדותו של העד הנ"ל, אך טען שנתכוון לקידושין גמורים. הבחורה הודתה שאמנם קבלה טבעת קידושין מהבחור, אלא שטענה שעשתה זאת בשחוק ולא נתכוונה מעולם לקידושין, והראיה לכך שהרי הטבעת לא היתה של הבחור אלא שלקח אותה בשאלה מחבירו, ומיד לאחר הקידושין החזירה אותה אליו.

לשאלת ביה"ד [בית הדין] את הבחור יעקב שמואלי אם הוא מוכן לתת לה גט כדי שתוכל להנשא לאחר, השיב שבשום אופן לא יתן לה גט, והוא מוכן לשאת אותה לאשה.

והבחורה מבקשת בדמעות שליש להתיר לה להנשא לחתן המיועד לה, ושבשום אופן לא תסכים להנשא לבחור הנ"ל לאחר שהכירה אותו ואת מעשיו. ונפשה בבקשתה להתירה להנשא כדמו"י.<sup>54</sup>

תיאור זה מורכב מקודמו. האישה אינה כה נחושה לדחות את מעשה הקידושין. אפשר להבין את מעשיה באופנים שונים. אולם גם ההקשר הסיפורי הוא שונה מקודמו: הבחורה מצאה את בחיר לבה, היא כבר נרשמה לנישואין, ולפתע צצה התמונה מעברה ומאיימת לסכל את תוכניותיה ותקוותיה. שני העדים המשמשים כאמצעי לסיכול זה הם איש ואישה, בעל ורעייתו — שהם עצמם — כתיאורו של הרב יוסף — אינם אחידים בתיאור המקרה. האישה מעידה שכל מעשה הקידושין היה מעשה קונדס בעלמא. הרב יוסף מסיים את הסיפור במילים חשובות שחושפות את המוטיבציה שלו להתירה: "והבחורה מבקשת בדמעות שליש להתיר לה להנשא לחתן המיועד לה, ושבשום אופן לא תסכים להנשא לבחור הנ"ל לאחר שהכירה אותו ואת מעשיו. ונפשה בבקשתה להתירה להנשא". בתיאורו של הרב יוסף יש מצבור סיבות להתירה: דמעתה, ציטוט יאוושה של אסתר המלכה מהמגילה; היותו של הבחור מפוקפק; ההכרזה החד משמעית של הבחורה שהיא אינה רואה אותו כמיועד לה, והיא מסרבת לחיות עמו בכל תנאי. לאחר תיאור זה הרב יוסף פורס את הפתחים להיתר הנגזרים מהמסגרת הסיפורית שהוא יצר. הרי יש — על פי הסיפור הזה — עד (זכר) כשר אחד בלבד ואין חוששין לקידושין בעד אחד. ואם מתייחסים לעדים כזוג (גבר ואישה), הרי שזו סיבה נוספת

<sup>54</sup> שם, חלק ו, אבן העזר, סימן ו.

להקל "ומיהו בנ"ד [בנידון דידן] שהעדים הם בעל ואשתו ששניהם באו להעיד בבית דין (לפי בקשת המקדש), הרי באנו למ"ש [למה שכתב] מרן הב"י [הבית יוסף] בתשובה (סי' ב ד"א ע"ב), שאפי' [לן] לדברי הסמ"ג והמרדכי שמחמירים בדין המקדש בעד א', הני מילי בעד אחד בלבד, אבל כשנמצא האחד פסול כגון בנ"ד [בנידון דידן] אין כאן עדות כלל". גם לדעת המחמירין שיש להתחשב בעד אחד, אין מקום להתחשב בזוג עדים שהאחד מהם פסול לעדות — וזהו המקרה כאן. הוא מתחשב בטענת הבחורה הטוענת "שלא קיבלה טבעת הקידושין אלא לשחוק, ולא לשם קידושין"; והראיה: שמיד החזירה אותה. הוא מחזק את עדותה על ידי עדות העדה שגם היא סברה שכך הוא. וכן לא ברור כלל שהטבעת של הקידושין כשרה שהרי זו הייתה "טבעת שאולה שלקחה מבעל הבית, ומיד אחר גמר מעשה הקידושין החזירה הבחורה את הטבעת לבעליה". ואם הדין אומר שניתן להתיר בג' ספקות — הרי שלפנינו, אומר הרב יוסף, ד' ספקות להקל; יתר על כן: מתוך תיאור המקרה עולה שהבעל הטרי כוונתו להזיק לכלתו בעל כורחה — וממילא גם נחשפת עמדתו השלילית של הרב יוסף נוכח גברים כגון אלה: "ועוד שבנ"ד [שבנידון דידן] נסינו לפייס את המקדש יעקב שמואלי לתת לה גט, ולא הסכים בשום אופן, ונמצא שיש בזה חשש עיגון". ומסכם הרב יוסף: "וטוב בעיני שלא להחמיר להצריכה גט פן יתן המקדש כתף סוררת כדי לעגנה או ירחיק נדוד ונמצאת עלובה זאת עגונה כל ימיה", ועל כן "מסקנא דדינא שהנערה הנצבת בזה מותרת להנשא לכל גבר [...] ואינה צריכה גט מקידושין של יעקב שמואלי".<sup>55</sup> לשון "עלובה" שבה ומבהירה את יחסו האוהד ואת תחושת החובה להגן על הנערה. ועוד, תיאורה כ"נערה הנצבת בזה" הוא ביטוי המעלה כהד את לשון התבטאותה של חנה מול עלי הכהן "ותאמר בי אדני חי נפשך אדני אני האשה הנצבת עמך בזה להתפלל אל ה'. אל הנער הזה התפללתי ויתן ה' לי את שאלתי אשר שאלתי מעמו".<sup>56</sup> הצבת הנערה כחנה מעצימה מאוד את חובתו של יוסף להיחלץ לעזרתה.<sup>57</sup>

הסיפור הבא בפסיקתו של הרב יוסף מתאר עיוותים מוסריים, ואפשר לעמוד על דעתו של הרב יוסף על נקלה. התשובה נכתבה בירושלים, שבט תשכ"ג:

עמדו לפנינו בבית הדין ירושלים ת"ו, התובע מנשה ז. והנתבעת יהודית ב. התובע טען שקידש את הנתבעת בטבעת שקנה באותה שעה מחנות מסויימת ברחוב יפו, והקידושין נערכו בפני שלשה אנשים, בעל החנות מר דוב ז. ועוד שני עדים מהרחוב.

הנתבעת הודתה שאמנם קנה לה טבעת מהחנות הנ"ל, ומסרה לידה מפני שהיתה חושבת להשתדך אתו, אולם הכחישה בכל תוקף שהיו שמץ קידושין ביניהם. בית הדין הזמין את שלשת העדים לבירור (הנתבעת מורה בבית הספר החרדי בית יעקב).

<sup>55</sup> שם.

<sup>56</sup> שמ"א א, כו-כז.

<sup>57</sup> דוגמה נוספת שגם בה משתמש הרב יוסף בביטוי זה, אולם ביחס לאבי הבחורה המבקש לחלץ את בתו ממעשה רמייה, נמצאת בשו"ת יביע אומר, חלק ג, אבן העזר, סימן ח.

בעל החנות הופיע בביה"ד והכחיש בתוקף את טענת התובע שהיו שם בכלל איזה קידושין לא בחנותו ולא בקירבת מקום, ורק כשקנו ממנו הטבעת, נתנה התובע לנתבעת באין אומר ואין דברים. ולא ראה ולא שמע שום ענין של קידושין בין הצדדים. והוסיף באירוניה: אני יושב בחנות בלי כובע, ופתאום נהפכתי לרב לעמוד בסידור קידושין? אמנם התובע בא אלי וניסה להשים דברים בפי שכאילו נוכחתי אז בעסק קידושין ביניהם, אך להד"מ [לא היו דברים מעולם], והאמת שלא היו שם קידושין כלל.

הופיע העד דוד א' ולאחר שהוזהר להגיד האמת העיד כדלהלן: במוצאי חג השבועות תשכ"ב למחרת היום בשעה שלש אחה"צ, עברתי ליד בנין סנסור ברחוב יפו, ירושלים, וראיתי את הבחור הזה שהנני מכירו אישית שהוא מוציא טבעת מכיסו ואומר לבחורה הזאת הרי את מקודשת לי ככת [אולי צ"ל כדת] ישראל. אינני מכיר אישית את הנתבעת, ואינני בטוח בכלל שזאת היא האשה שנתקדשה, אני רק מתאר שזאת היא היות ואני מכיר את התובע. אינני זוכר את תלבושתה אז. לא ראיתי נתינת טבעת הקידושין מידו לידה. אינני יודע אם הצדדים ראו אותי בעת הקידושין, כי לא עמדתי במתכוין, הייתי רק עובר משם, וראיתי אותם עומדים בפתח החנות, והוא אומר לה המלים הנ"ל.

לשאלות ביה"ד עונה: אינני מניח תפלין כבר מגיל שמנה עשרה שנה, אני מדליק את החשמל בשבת ומכבה, אני מתגלח בתער, כשקורה יומיים חג לפני שבת אני מתגלח בשבת, אני נוסע במכונית בשבת, אני לא דתי, לפעמים אני אוכל טרף במסעדה לא כשרה, כשאינני מוצא מסעדה כשרה.

הופיע העד אמנון כ. והעיד כדלהלן: שמעתי שהתובע מקדש את הנתבעת בפתח החנות שברחוב יפו, ירושלים, ואומר לה: הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדמו"י [כדת משה וישראל]. אינני זוכר את הנתבעת בבירור, כי רק פעם אחת ראיתה, אך אני חושב שזוהי שקבלה הקידושין, היות וקליעות שערותיה הדומות למגדל, הן כדוגמת קליעות שערות הבחורה שקיבלה אז הקידושין.

הנתבעת בקריאת בינים: באותו יום שנכנסתי לחנות עם התובע הייתי עם צמות, ולא עם שערות קלועות כלפי מעלה.

העד: אז היתה עם שערות כלפי מעלה, אם יתברר שהיתה עם צמות אז לא זאת הבחורה שהתקדשה לתובע. אני סתם עברתי שם וראיתי זאת. המעשה הזה היה למחרת חג השבועות. אינני זוכר איזה יום בשבוע היה.

ביה"ד מעיר לעד: שחג השבועות חל ביום ששי, ואיך היו בשבת בפתח החנות? העד עונה: זה לא יתכן, אינני יודע.

לשאלות ביה"ד עונה: אני שומר שבת, לפעמים מניח תפלין, עדיין לא גילחתי הזקן מפני גילי הצעיר. נדמה לי שטבעת הקידושין היתה בלי אבן.

הנתבעת חזרה והצהירה שלא קבלה הטבעת לקידושין כלל, ושלא ראתה מעולם פני העדים הללו, ושקליעת שערותיה היו דוגמא אחרת משל היום, וקפצה ונשבעה שלא נתקדשה מעולם לא לתובע ולא לאיש אחר.

ובטרם סיום חקירת העד אמנון כ' בעודו עדיין בביה"ד, התבקשו הצדדים לצאת לחוץ מאולם ביה"ד, ולאחר שידול העד ע"י ביה"ד ואזהרותיו הנמרצות לעד שיגיד את כל האמת,

הצהיר העד: הנכון שהתובע מנשה ז' לימדני מה לומר בביה"ד, ואילו לאמתו של דבר לא שמעתי "הרי את מקודשת לי" כי הייתי עומד מרחוק. התובע פגשני לפני כשבועיים ואמר לי להעיד כפי שהעדתי קודם בביה"ד [בבית הדין].<sup>58</sup>

מתוך תיאור המקרה, כאמור, ברי עד כמה הסיפור שלפנינו מופרך. העדים עדי שקר; הם מתוארים כמחללי שבת וכאנשים צעירים או בלתי אמינים בתכלית; לגבר המקדש אין כלל פתחון פה. האישה מתוארת כאמינה, והרב יוסף מציין שהיא מורה בבית ספר חרדי של "בית יעקב" — דבר המוסיף לדימוי החיובי שלה ומעצים את האנונימיות "חסרת הפרצוף" של הגבר הלא אמין. מודגשת גם נחישותה של האישה לעמוד על האמת בכך שהיא קופצת להישבע מתוך ביטחון מוחלט באמינותה נוכח השקרנים הסובבים אותה. תשובתו של הרב יוסף מסתברת, והמהלך ההלכתי הוא רק מהלך טכני המאפשר את מסקנתו שניבטת מתיאור המקרה. וזה לשונו:

מכל האמור [נראה] שהואיל ויש לנו בנ"ד [בנידון דין] הרבה ספקות וספקי ספקות להתיר האשה הנצבת בזה לפוטרה בלי גט, אין לנו להחמיר להצריך גט לחומרא, וכמ"ש [וכמו שכתב] [...] בשו"ת המבי"ט ח"ג (ס"ס קל) שחומרא כזאת היא חומרא דאתי לדידי קולא, להקל בכבוד בנות ישראל, לתת יד לפושעים שיתעללו בהן, ואחר שיראו שרוב חכמי הדור אינם מתחשבים בקידושין כאלו לא יוסיפו עוד בני עולה לענות בנות ישראל הכשרות [...] וכ"כ [וכן כתב] בשו"ת מהרש"ל (סי' כה), שכל שהאשה מותרת לפום דינא, המחמיר להצריכה גט עונו ישא מפני שפוסלה מן הכהונה [...] גם בשו"ת משאת בנימין (סי' קו) כ', שאין להחמיר לתת גט לרווחא דמילתא, שלא לפסלה מן הכהונה, ומשום פריצי הדור שלא יתנו עיניהם בבנות ישראל לעגנן [...] ומכ"ש [ומכל שכן] המקדש הזה שידוע לבית הדין שהוא רודף בצע, ולא בנקל יסכים לתת גט לנתבעת. ומאחר שכבר הובאו בדברינו כמה נימוקים נכונים ע"פ ההלכה לבטל הקידושין הללו אף אם היו, אין מקום כלל להחמיר בזה. ובכן פסקנו בס"ד שהאשה מותרת להנשא לכל גבר.<sup>59</sup>

תשובה רביעית, שכבר ניתחתיה בעבר בהקשר אחר,<sup>60</sup> אביא משו"ת "מלמד להועיל" של רבי דוד צבי הופמן (1843–1921, ממנהיגי יהדות גרמניה). בתשובה זו מתאר הרב סיפור שבגין המרכיבים האנושיים וצורת בניית הסיפור שנעשית על ידו הוא יוצא מגדרו כדי להתיר ולהקל, אף שהוא עצמו מעיד על כך שמצד הדין ניתן היה בקלות יתרה לאסור ולסגור את הדיון חיש קל. אולם דמותה של הנערה החיובית העומדת בדין ודמותו הבלתי אהודה של הגבר המצוי במחשכים ונצבעת בצבעים שליליים — מטם את הכף לצד הקולא. וזה לשון הסיפור:

<sup>58</sup> שו"ת יביע אומר, חלק ד, אבן העזר, סימן ה.

<sup>59</sup> שם.

<sup>60</sup> ראו רוזנק, ההלכה כמחוללת שינוי (לעיל הערה 32), שם תיארתי, כאמור, את ההבחנה בין ספרות השו"ת, האינטרנט והתשובות שבעל פה, והצבעתי על ייחודה של תשובה זו בשדה התשובות המודפסות.

שאלה: עלמה אחת נשתדכה לכהן וקודם שהגיעה עת נישואיה הודית לו שכבר ילדה בן ומת זה עשר שנים, אך נתעברה מישראל פלוני כשר שהוא הבטיח לישאנה ורק מפני שאבותיו מיחו בדבר לא קיים הבטחתו ונתן לה סך עשרים אלף מארק כדי שלא תביא אותו לדין ערכאות לכופו שישאנה ואותו הכסף הוא כסף נדוניה, ועתה שואל הכהן אם מותר לו לישא אותה העלמה שהוא מאמין שדבריה אמינים וניכרים לו דברי אמת.<sup>61</sup>

על פי השאלה ועל יסוד תיאור המקרה ניתנת בפנינו תמונה של נערה-עלמה כנה, דוברת אמת, שהסובבים אותה מכירים שאמינותה רבה. העלמה ננטשה על ידי בן זוגה הקודם — אבי בנה שנפטור; גבר שלא עמד בדיבורו. תיאור המקרה הולך ומפתח את דמותה החיובית של הנערה, ומעצים את חוסר אמינותו ואת דמותו המפוקפקת של הבחור. התשובה פותחת, כאמור, באינטואיציה ההלכתית הראשונית של הרב הופמן להחמיר ולקבוע "שיש לו [מסדר הקידושין ששואלו את השאלה] למנוע מלסדר קידושין ע"פ פסק הש"ע אה"ע בסי' ו' סעיף י"ז והב"ש שם". אולם כיוון הלכתי זה נחסם לנוכח המשך תיאור דמותה של העלמה העומדת בחזית הדיון ההלכתי ולאור הסיפור האנושי הנחשף ממנו. אמינותה של הנערה ניכרת היטב, והסיפור הולך ומברר את טיב הקשר הבלתי אפשרי שנדחקה אליו. כל אלה מעצבים באופן בולט את תהליך הכרעת הדין ותוצאותיו:

אמנם אחרי אשר בא אלי מודע להאשה וסידר לי הדבר שניכרים דברי אמת שלכשר פלוני ורק לפלוני נבעלה ואמר שהוא שעת הדחק גדול שכבר נקבעה החתונה ונקראו הקרואים ותהי' בושה גדולה להכלה העלובה אשר רק ע"י פתויי העשיר הלז היטעה לזנונים וכמעט שוגגת היתה, ויש כאן חשש דומה לעיגון, כי אחרי הבושה הזאת אשר תפורסם לכל לא ימצא איש הגון שישא העלמה הלזו.

בית הדין מאמין כי אכן קיימה יחסי אישות רק עם האדם הנדון, ואף שיחסים אלה לא היו במסגרת הנישואין, בית הדין מבין את המצב האנושי והחברתי המורכב שאליו היא נקלעה; הבושה, ההזמנות שכבר יצאו לדרכן, החתונה שכבר אורגנה ועלולה להתבטל לנוכח הכרעתם ההלכתית לחומרא. בית הדין גם מקבל את התמונה שמול האישה ניצב גבר עשיר ומפתה, והסיפור מתארה כאישה שנבעלה במעשה שגגה. סכנת עיגון מרחפת מעל ראשה, ובית הדין מבקש להגן עליה בכל מחיר:

אשר על כן אמרתי להתיישב בדבר ולהושיב ב"ד ולדון על זה וקראתי לאהובי הרב הגדול מוהר"ר אברהם ביבערפעלד נ"י הרב בבהמ"ד פה בערלין וצרפנו עמנו עוד בן תורה אחד וישבנו לדין וקראנו העלמה לפני הב"ד וכה וכה גמרנו הדבר.

הרב הופמן יוצר לנוכח מקרה זה בית דין נוח שיהיה רגיש במיוחד לאירוע האנושי. הוא

<sup>61</sup> הרב הופמן, שו"ת מלמד להועיל, חלק ג (אבן העזר וחושן משפט), סימן ד.

קורא לשני רבנים שהוא מכנס "אהובי", שניתן להבין מכך את מידת זיקתם העמוקה זה לזה ואת מידת יכולתו של הופמן לחזות מה יהיה שיקול דעתם.

בתחילה הם פונים לעלמה, שניכר שהיא אינה מלומדת וניתן לחנכה. הם מתריעים בפניה ומאיימים עליה "איום גדול ונורא שלא תאמר רק האמת כי תהיה מוצרכת לישבע על כל אשר תאמר שבועה דאורייתא, וכל דבר אשר לא תוכל לישבע עליו שבועה דאורייתא לא תאמר לפנינו כי שבועת שקר חמורה מכל עבירות". ולאחר איומים אלה הנערה פותחת את פיה ומספרת את סיפורה:

איך שאביה הוא היה איש ישר ותם אבל עני מאד, וע"כ הכריחה לנסוע לבערלין לבקש פרנסתה ונעשית מוכרת בתי ידיים [כפפות] בבית מסחר אחד גדול, וקבלה שכרה שבעים וחמש מארק בכל חדש, שהיתה מתפרנסת מהם בצמצום, כי לא היה לה חדר מיוחד רק דרה ביחד עם משפחה אחת ושם היה לה חדר לפנים מחדרם, ולא היה מקום לאיש לבוא אצלה בסתר, כי היה צריך ליכנס דרך חדר בעלי אכסניא שלה, גם לא היה לה דבר עם איש, לא הלכה לטיול עם שום איש, גם לא ידעה משום רקוד על באללע [מועדון לרקודים מעורבים] וכדומה.

ואח"כ שאלנוה: אם לא היה לה חדר בהצנע, האיך בא אליה אותו פלוני, ואחרי כבייה אמרה שפיתה ללכת עמו אל חדר שלו, כי הבטיח לה ונשבע לה בחיי אביו שישאנה. גם סיפרה שאחרי אשר ילדה בן וחלה הילד אחר שנה ומת, בא בועלה תמיד ושאל בשלום בנו גם שילם שכר קבורה וגם נתן לשמש בית הכנסת אחד על ידה סך גדול שיאמר קדיש בעד הילד.

אמנם אחרי כן נתקרה אהבתו אליה יען שאביו ואמו עכבו הנישואין, כי רצו שישא עשירה ולא ענייה.

ואחרי אשר ראו קרוביה כי כלתה אליה הרעה, כי בועלה ומפתה בגד בה ורוצה להניח אותה באנחות, בא שאר בשרה (פעטטער /דוד/ שלה) הנה לריב ריב עם הבוגד והמשקר ורצו לכופו בערכאות שישאנה, אך היא אמרה שאינה רוצה לדור יחד עם איש אשר שונאה ורק בהכרח נושאה, ועל כן נתפשר שאר בשרה עם אותו פלוני באמצעות עורך דין אחד (רעכטסאנוואלט) מפורסם (גם שם של העורך דין אמרה לנו) והבועל שילם סך עשרים אלף מארק בעדה. אך היא בעצמה לא רצתה ללכת להתפשר בעד ממון, כי זה נגד כבודה למכור עצמה בעד בצע כסף, ורק שאר בשרה נתפשר ולקח את הכסף בעדה והרי הוא מונח אצלו במסחרו.

ואח"כ שאלנוה אם יש לה אגרות או שאר כתבים מאת בועלה, ואמרה כי תיכף ומיד אחרי הפשרה שרפה הכל אשר היה לה ממנו, למען לא יהיה זכר אצלה מהאיש הבוגד והמשקר. אח"כ שאלנו מה שמו של הבועל והיכן דירתו כי אנחנו רוצים ללכת אצלו ולשאלו אם אמת הדברים כאשר סיפרה לנו.

ותען העלמה בבירור: שמו פלוני ופלוני דירתו ברחוב פלונית נוממער /מספר/ פלוני, ובית מסחרו במקום פלוני ופלוני, בשעה פלונית תוכלו לדבר אתו, והוא לא יוכל לכפור כלום, כי הכל אמת ויציב כאשר סיפרתי.



ועוד אמרה לנו, כי אותו פלוני הוא כעת נשוי אשה ממשפחה עשירה ויש לו שני בנים מאשתו.

ואחרי הדברים האלה שלחנו את העלמה ונאמר כי נחקור ונדרוש אחר דבריה. אחר זה קראנו לחתנה הכהן לשמוע דעתו, והוא גם הוא בכה ואמר שבירי לו שכלתו אינה אומרת רק האמת, וברי לו ואין לבו נוקפו כלל, כי לא היה לה דבר עם איש זולת עם אותו פלוני ששיקר ובגד בה, כי נהגה תמיד בצניעות כאשר מעידים כל יודעיה.

גם איש אחר סיפר לי שמכיר את העלמה הנ"ל זה שתי שנים, ושמן פסול לא נמצא בה, ודבר ידוע ומפורסם לכל מכיריה, שהיא היתה מקדם בימי נעוריה מפורסמת ביופיה בכל העיר, ואיש פלוני העשיר אהבה עזה ורצה לקחתה, אך כאשר אבותיו עכבו בדבר, בגד בה והניחה גלמודה. אך לא היה ידוע שהיה לה בן ממנו, כי המעשה שהיה, זה עשר שנים, וכבר נשתקע הדבר, ורק מעט קרובים ידעו בדבר, עד שהיא בעצמה גילתה הדבר לחתנה, ואילו שתקה לא היה נודע הדבר גם לחתנה.

אח"כ שאלנו את פי השמש של בית הכנסת אשר אמר קדיש בעד בנה שיאמר לנו מה שנודע לו מדבר זה, ויספר לנו, כי קראו לו בעת אשר הילד היה קרוב למות והוא ראה שם אותו פלוני העשיר בבית העלמה, והוא דיבר עמה ונהג עמה כאיש עם אשתו והיה נראה לו כאלו היא כבר נשואה לו, עד שדיבר עמה בלשון שמדברים עם אשה נשואה (מאדאם פרויא), אך אחרי אשר הלך האיש גילתה לו בבכיה שהיא עדיין אינה נשואה, רק שהאיש הבטיח לה לנשואה. והיא נתנה לו הסך, אשר נתן לה אבי הילד כדי שיאמר קדיש בעד בנה. ובכלל אמר השמש שמכל התנהגות האיש ראה בעליל שהוא אבי הילד ושהוא אוהבה של העלמה.

מכל נימות שורותיו של הסיפור ניכרים מצוקתה של האישה, יושרה, הכנות של דבריה והאמון שהיא משרה על סביבותיה: המצוקה שהיא הייתה שרויה בה מבחינה כלכלית ופיסית; חוסר יכולתה וחוסר רצונה לבלות בילויים בלתי הולמים עבור מי שמקפידה במצוות; האמון שהיא נתנה בבן זוגה; הנאמנות שהיא שמרה לו; ביטחונה ותקוותה כי אכן זהו בן זוגה העתידי. גם התנהגותו של הגבר מתוארת כמבטיחה באותה תקופה שהיא הייתה עמו. הכול מחזק את נאמנותה של האישה ואת הצורך למצוא פיתרון הולם לאותו חשש שמועלה על ידי ה"שולחן ערוך" היכול למנוע את נישואיה העתידיים.

בית הדין — כך מתאר הרב הופמן — מתלבט האם ללכת לגבות גם עדות מהגבר שנעלם זה כבר עם אישה אחרת. מצד הדין ראוי היה לעשות כך, שהרי לא ניתן להגיע לפסיקה ללא שמיעת כל צדדיו של הסיפור:

אך הסכמנו שלא לילך אצלו מכמה טעמים. חדא שכאשר שמענו ממנו אין בו לחלוח יהדות, רק שבשם יהודי יכונה, והולך פעם אחת בשנה ביום הכפורים לבית הכנסת, אך אינו מתענה אפילו ביום הכפורים ואצ"ל [ואין צריך לומר] שמחלל שבת בפרהסיא.

ככל שמועצמת שליליותו של הגבר שהפר את הבטחתו, כך מועצמת דמותה ואמינותה של האישה שנפלה קרבן לבריחתו. ועל כן מחליט בית הדין שיהיה זה "בזיון תורה ללכת אל איש כזה ולבקש ממנו שיודיע לנו את מסתוריו, אשר בודאי מסתיר כעת מפני

שבוש מאשתו אשר נשא שהיא ממשפחה עשירה". יתר על כן, יש כאן חשש להכשלתה של האישה שאנו רוצים את טובתה: "ואפשר שיענה לנו על שאלתנו בדברי בזיונות, בחשבו שאנחנו רוצים ללכדו באמרי פיו שיודה לנו כדי שיתבענו העלמה לערכאות ולגבות ממנו עוד סך כסף, ולא יהי' לנו שכר כי אם הפסד". זאת ועוד, כיוון שכבר נחתם הסכם ושולם הכסף, ודאי התכוון הבעל, מניחים בית הדין, ש"בודאי ערך הכל באופן שלא יהי' לעלמה שום תביעה [...] וא"כ בודאי רצה האיש הבעל שישתקע הדבר ולא יזכר עוד. ומעתה אם נבוא אנחנו ונאמר לו: את חטאיך אנחנו מזכירים היום בודאי יגער בנו ויאמר מה לי ולכם לכו לבית המדרש שלכם, כי אין לי דבר עמכם. ואם יהי' מכחיש יקשה הדבר למאד למצוא היתר לעלמה ותשאר גלמודה ועזובה".

בית הדין מחליט אפוא למצוא היתר לאישה גם ללא עדות מחזקת של מי שהיה שותף בכל הסיפור המתואר לעיל, והם מתארים עצמם כמתחזקים "לדרוש ולמצוא היתר [...] ובעזרת השם] עלתה בידינו להתיר את העלמה לכהן חתנה".

אולם לפני נתינת ההיתר הם משוחחים עם האישה, ומבהירים לה עד כמה הפרצה שהם נדחקים בה היא דחוקה, עד כמה יש חשש אמתי שיבואו אחרים ויערערו על פסק הדין, והם מבקשים לתעל את המהלך ההלכתי להעצמת מחויבותה לתורה ולמצוות:

אין זה רק מפני חמלתנו עליה, אך בתנאי שהיא תתנהג כאשה כשרה יהודית ותנהוג בכשרות גמור את ביתה ותשמור את כל מצות הנשים ובפרט מצות נדה בדקדוק גמור כאשר תלמוד [צ"ל תלמוד] מהאשה הצנועה אשר פקדנו עליה להורות לה איך תתנהג.

והעלמה הבטיחה לנו כשבועה שתעשה הכל כמצותנו ותנהוג בכשרות ובדקדוק עד מקום שידיה מגיעות. ואח"כ התרנוה לינשא.<sup>62</sup>

#### תפקיד היעלמותו של הסיפור

מעניין לראות, שכשם שתפקידו של הסיפור להפוך את האירוע ההלכתי לדבר מה אישי, ויזואלי, נוכח, רגשי, קרוב, ומתוך כך לחשוף את טיב האירוע, את נסיבותיו המדויקות ואת הכשלים והמעלות המוסריים הטמונים בו, המכוונים את הפוסק בפסיקתו — כך יש תשובות אחרות שבהן הסיפור הוא לרועץ ועל כן הוא נעלם. ככל שהסיפור מפותח יותר כך התקדים המצוי בו זניח, כיוון שההיתר או האיסור המצויים בו יכולים ללמד רק על המקרה הנדון. אולם בתשובות שיש רצון שיהפכו לעניין כללי ושיוכלו לשמש תקדים מובהק למקרים דומים רבים — הממד הסיפורי ייעלם לחלוטין.

לדוגמה: בשו"ת יביע אומר (חלק א, יורה דעה, סימן יא) הרב יוסף דן "בדין יין שנגע בו מומר לחלל שבת בפרהסיא, אם אפשר להתירו בשתיה, בכדי שלא לבייש את המומר, או יש לאסרו כדין יין נסך". השאלה הייתה יכולה להיות הרבה יותר "סיפורית". ניתן

היה לתאר את פרטי המקרה הנדון, את טיב הסיפור האנושי שיש מאחורי המומר ואת טיב ההקשר החברתי בו התרחש אירוע זה, את סכנת הבושה הגלומה בו ועוד. כל אלה היו יכולים להיות מצע חשוב להיתר ההלכתי שניתן בתשובה. אולם הרב יוסף נמנע מלתאר את הסיפור המפורט. בכך הוא הפך את תשובתו לתשובה כללית. ועל כן הוא יכול עתה לסכם את התשובה ולומר:

אנו בעניותינו מצאנו סמך להקל כשהם שומרי תורה ומצות, ועכ"ז נכשלים בחלול שבת בפרהסיא, בשביל פרנסתם, עפ"ד הגאון בנין ציון, והגאון מהר"י אסאד, וסיעתם, משלומי אמוני ישראל. וכן ראיתי כעת בשו"ת חלקת יעקב (סי' עו) שהעלה להקל בדיעבד ע"פ האחרונים הנ"ל [...]. ובהיות שעיקר דין סתם יינם מדרבנן, וגם לכמה פו' לא חשיב מומר אלא מדרבנן (ולדעת החת"ס ודעימיה הוא רק משום קנס) הו"ל תרי דרבנן, ושפיר סמכינן להקל באלו.<sup>63</sup>

הרב יוסף מבקש להתיר בתוך המגבלות שהוא מוצא. ועל כן הוא מגדיר את החילוני המצוי כמומר לתורה ולמצוות שנכשל בחילול שבת בפרהסיא בשל פרנסתו. גם את ההגדרה הזאת הוא מטשטש מעט נוכח העובדה שעיקר דין "סתם יינם" הוא מדרבנן; גם המומרות של החילוני חזקתה דרבנן, ועל כן יש כאן דרבנן על דרבנן שמאפשר קולא בכל מקרה. נמצא אפוא שהעדרה של הסיפוריות היא חלק מ"הסיפור" של הרב עובדיה המבקש להכיל את "הכלל" הנדון כאן על כלל הסיפורים, ללא התחייבות לאירוע זה או אחר.

#### השו"ת כסיפורו של הפוסק

אסיים שרשרת דוגמאות אלו בפסיקה של הרב הופמן שמראה כיצד ה"סיפוריות" של השו"ת יכולה גם לחשוף את מצוקתו של הפוסק נוכח המציאויות, הסיפורים והנרטיבים התרבותיים שהוא נחשף אליהם. יש שהאירוע המובא לפוסק, והדרך שבה הוא בוחר לספר את הסיפור של המקרה ההלכתי ושהוא בוחר לכתוב את פסיקתו, יש בהם כדי ללמדנו על ניכורו ההולך וגובר של הפוסק מההקשר התרבותי שבו הוא חי. לשם הבהרת הפסיקה הבאה אבקש להרחיב מעט ברקעו התרבותי של הרב הופמן. הוא חי בחזית של המפגש שבין המודרנה לעולם היהודי-מסורתי לאורך המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20, והיה ממעצבי משנת "תורה עם דרך ארץ" של הניאור-אורות וקוסיה בגרמניה. חינוכו ועבודתו חשפוהו למשנת הרבנים עזריאל הילדסהיימר, יצחק דב במברגר, ורש"ר הירש שתפסו באופן שונה את "צו השעה". במברגר ביקש לשמור על איחוד הקהילות; הירש ביקש להיפרד מהקהל הרפורמי; הילדסהיימר חיפש את ההעמקה בזיקה שבין מדע ויהדות (גילום של מפעלו ואישיותו של הופמן שהושפע

<sup>63</sup> שו"ת יביע אומר, חלק א, יורה דעה, סימן יא.

מהידלסהיימר, נמצא במפעל פרשנותו לתורה שביקש להתמודד עם ביקורת המקרא ותורת התעודות של ולהאוזן תוך היחשפות ישירה לטיעוני הביקורת וניסיון להפריכה). ביטוי של יחסו לאתוס "אחדות הקהילות" או ההיפרדות מהן נוכל למצוא בתשובתו הבאה. וזו לשון השאלה:

אשה אחת [ש]רוצה להנשא מיד אחר קבלת הגט, ואינה רוצה להמתין צ' יום בשום אופן, ואם לא יסדרו לה קידושין תשב עם בעלה ע"י ציפילעה בלא קידושין, כי לא איכפת לבעל ולאשה בקידושין כלל, אם יש להתיר לסדר לה קידושין כדי לאפרושא מאיסורא שלא תשב עם הבעל בלא קידושין, ובפרט מאחר שהאשה הגרושה כבר נפרדת מבעלה הראשון זמן רב, ואין כאן חשש שמא מעוברת היא.

נושא הדיון אפוא הוא "אשה אחת" שמצורת הצגתה אפשר לשמוע את הניכור ממנה וממה שהיא מייצגת ברצונותיה ובהתנהגותה. אישה זו עתידה להתגרש, אולם היא רוצה להתחתן מיד לאחר הגירושין ולא להמתין 90 יום כנדרש.<sup>64</sup> אישה זו מאיימת שתנישא בנישואין אזרחיים, והיא מביעה חוסר מחויבות וחוסר עניין בקידושין. הופמן נשאל אם אפשר ללכת לפנים משורת הדין ו"להתיר לסדר לה קידושין" כדי להפרישה מהאיסור שהיא מתעתדת לעשות כשתחיה חיי אישות עם בעלה החדש ללא קידושין. מבחינת המציאות אין חשש שמא היא מעוברת מבעלה הראשון כיוון שכבר זמן רב היא חיה בנפרד מבעלה. לכאורה ההיגיון מאפשר את ה"לפנים משורת הדין" שהרי הסיבה שבגינה מחכים 90 יום אינה עומדת על הפרק. כל שנדרש כאן הוא רצון למנוע את האשה מהאיסור שהיא עתידה להיכנס אליו בעינים פקוחות. אולם כיוון שאישה זו מתכוונת לעשות זאת ללא שום הפגנת אמפטיה לקודשי ישראל, הרב הופמן אינו מרגיש מחויב לאותה אישה מכול וכול. לא בגינה הוא יעקם, מבחינתו, את ההלכה.

תשובה: דעתי אינה נוחה בהיתר זה, כי מה שכ' מר שנייץ לבטל תקנת חכמים דהמתנה כדי לאפרושא מאיסורא שתשב עם הבעל בלא קידושין. הנה אף שאין מגלין דבר זה אלא לצנועין, לא ידענא אם יש בזה איסורא רבה כל כך שיושב עם אשה בציפילעה בלא קידושין, דלכאורה יש לדמות דבר זה ליושב עם פלגש, ואף שאין אני מתיר פלגש מפני כמה טעמים שאין צריך לפרשם, מ"מ הרי חזינן דבשאלות /דבשאלות/ יעבץ ח"ב סי' ט"ו מתיר פילגש א"כ איך נתיר לעבור על תקנת חכמים כדי לאפרושי מדבר שאפשר שאינו איסור כלל.<sup>65</sup>

לטענת הופמן, לא ברור כלל על מה ולמה יש להזדעק נוכח איומיה של האשה. הרי אם תתייחד עם בעלה השני לאחר נישואין אזרחיים בלבד, הרי מבחינת ההלכה מצב זה הוא

<sup>64</sup> בבלי, עירובין מז, ע"א; בבלי, יבמות מא, ע"א.

<sup>65</sup> שו"ת מלמד להועיל, חלק ג (אבן העזר וחושן משפט), סימן טו.

כדין מי שחי חייו עם פילגשו, ומצאנו, טוען הופמן, מי שמתיר חיים אלה על פי הדין; ואם כך על מה ולמה עלינו לבטל תקנת חכמים כדי למנוע דבר שאינו אסור? אולם מעבר לטענות טכניות כאלה או אחרות מעלה הופמן את לב טיעונו, שבגינו אינו רוצה להענות להצעה ההלכתית המוצעת לו. לדבריו:

אם נסדר קידושין באיסור דרבנן, כדי למנוע שישבו ביחד בלא קידושין כל פושעי ישראל יכול להכריח את הרב שיסדר לו קידושין תיכף אחר הגט, אם יאמר לו שאם לא יסדר לו קידושין ישב עם אשתו בלא קידושין, וא"כ נתת תורת כל אחד בידו.<sup>66</sup>

הבעיה אפוא היא בעיית הכוח שאישה זו או חברה בלתי מחויבת זו — שאנו בזיקה הלכתית עמה — מפעילה ויכולה להפעיל על הפוסקים. אם אכן הפוסקים ייענו לגחמותיו של הציבור הבלתי מחויב, כל אחד יוכל לכופף את ידם ולאיים בחיי אישות שלא על פי הדין, וכך תוכרע התורה לשנות פניה בשל גחמותיו של כל דיכפין. סיבה נוספת יש להופמן שלא להיענות ולסדר להם קידושין: "שמעתי אומרים שבעלה השני כבר בא בזנות על אשה זאת קודם שנגרשה מבעלה, וא"כ אסורה לבעול מדאורייתא [...] וא"כ בודאי אין לסדר לו קידושין". נמצא אפוא שכל הסיטואציה ההלכתית היא — לשיטתו — רקובה מיסודה. הזוג כבר חי חיי אישות אסורים בעודה אשת איש; הם אסורים זה לזה מדאורייתא, וודאי שאין לסדר להם קידושין לפני משורת הדין נוכח זלזולם. ובאשר לאיום שילכו לסדר קידושין אצל הרפורמים (שהם היו ה"אחר" שביקשו הניאוראורתודוקסיה לעצור בכל מחיר) — משיב הופמן: "ואם ילך אל רעפארם רב והוא יסדר לו קידושין אין אנו אחראין בדבר". וכדי שיהיה ברור עד כמה הוא אינו מוצא עניין בדיון שבסוגיה זו, חותם הרב הופמן ואומר: "ויען שנצרכתי למהר בתשובה אין לי פנאי לעיין בדבר".

### סיכום

במאמר זה ביקשתי להצביע על שלוש רמות שונות של "סיפוריות" בספרות ההלכה. המודעות של ההלכה לחשיבות הסוגה הסיפורית לעיצובו של זיכרון ותרבות (כבהגדה של פסח); הממד של "סיפור סגור" וחשיבותו התרבותית כמצוי בתהליך הריטואל ההלכתי; חשיבות הסיפור של האירועים ההלכתיים בספרי השו"ת היכולים לשמש כחיישן לדעתו של הפוסק ולכיוון של פסיקתו ההלכתית. כל הכיוונים הללו הם ענפים נוספים להבהרת חיוניותו של הפרקסיס כתחום של ידע המכיל דבר מה שהוא מעבר לידע המצוי בתאוריה ההלכתית-הנורמטיבית הפשוטה.

כל רמה סיפורית שתוארה לעיל מעניקה תובנה עמוקה לגבי טיבה של ההלכה שאינה מגיעה מהדיון בתאוריה ההלכתית (תאוריה העוסקת לרוב במונחים המבהירים

האם הפסיקה הנדונה היא הלכה או מנהג; דאורייתא או דרבנן; האם החשיבה ההלכתית מגלמת חשיבה "שלמותית", "גילוית" או "השתלמותית",<sup>67</sup> "ציווית" או "הנחייתית";<sup>68</sup> משפט פורמליסטי או מהותני). התובנה לגבי טיבה של ההלכה מגיעה מהממד הסיפורי-נרטיבי שמעניק תוקף ועצמה להלכה דווקא בשל העדר האנליטיות שבו (כבחלק הראשון לעיל); מהממד ה"סגור" של "הסיפור ההלכתי" שיש בו דינמיקה של התחלה אמצע וסוף והוא מעניק חלל התרחשות מוגן (כבחלק השני לעיל); או בשל המעורבות של נרטיב המלווה את החשיבה ההלכתית, הטומן בחובו ידע חיוני המגיע מתחום הפרקסיס של הכרת ההתרחשות בעולם המעשה, שהוא הבסיס להבנת הפסיקה ההלכתית הנכתבת לאחר מכן (כבחלק השלישי לעיל).

<sup>67</sup> י' סילמן, קול גדול ולא יסף, ירושלים תשמ"ט.

<sup>68</sup> הנ"ל, "היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם לריאליזם: עיונים בפילוסופיה של ההלכה", דיני ישראל, יב (1986), עמ' רמט-רסו.

## שלמה טולידאנו

### הסטרוקטורליזם במשנת המהר"ל

מאמר זה מראה כי בפרשנותו לדברי חז"ל חתר המהר"ל לאתר מבנה מושלם בכל מאמר, בכל מחלוקת ובספרות החז"לית בכלל. פרשנותו של המהר"ל היא פרשנות סטרוקטורליסטית.

לדעת המהר"ל, המחלוקות אצל חז"ל אינן מהוות ניגודים לוגיים השוללים זה את זה. להפך, הן מרכיבות ביניהן חלקים של פאזל שלם. כל מחלוקת מביאה בחשבון את כל הדעות האפשריות באותו עניין. גם החלקים השונים של מאמר חז"ל אינם בלתי תלויים זה בזה. הם אוסף כל השטחות שמרכיבות יחד תמונה שלמה. זאת ועוד; אין חיתוך בין החלקים המרכיבים את התמונה השלמה. חלקי המאמר מביאים לידי מיצוי אופטימלי של כל האפשרויות.

המהר"ל מגלה סדר סטרוקטורלי גם בהיסטוריה של עם ישראל. מספר הדורות של המנהיגים בתקופה מסוימת אינו עניין מקרי, הוא משקף מבנה. גם אוסף המאורעות שקורים ברגע מסוים של ההיסטוריה הישראלית מתארגן לדעתו במבנה מושלם. בסופו של דבר, יש תכנון בהיסטוריה הישראלית והיא אינה מקרית.

כמו כן המהר"ל נוהג לתת יותר מפירוש אחד למאמרי חז"ל, והוא גם נוהג לציין כי כל הפירושים הולכים באותו כיוון. למעשה הפירושים שלו משקפים "סולם" של פירושים. הפירושים עצמם הווים אפוא מבנה, סטרוקטורה. למעשה, המהר"ל מתייחס לכל דבר במציאות כסטרוקטורה במבנה של התחלה, אמצע, סוף.

### מבוא

המהר"ל מצטיין בפירושו המקוריים לדברי חז"ל. הוא מפתיע כשהוא מפרש את פרקי אבות או את אגדות חז"ל בצורה שונה מן המקובל. והשאלה היא האם פירושו נובעים משיטת חשיבה עקבית.<sup>1</sup> במאמר זה נראה כי בפרשנותו לדברי חז"ל חתר המהר"ל לאתר מבנים מושלמים בכל מאמר, בכל מחלוקת ובספרות החז"לית בכלל, ופרשנותו היא פרשנות סטרוקטורליסטית.

<sup>1</sup> חוקרי המאה הי"ט לא ייחסו חשיבות למהר"ל כי ראו בו דרשן מטיפ, ולא איש הגות בעל שיטה פילוסופית מאורגנת. ראו 24–25, A. Neher, *Le puits de l'exil*, Paris 1966, pp. רק החל מן המחצית השנייה של המאה העשרים החלו להכיר בערכו (שם, עמ' 27).

נפתח בהסבר קצר על הסטרוקטורליזם, אחר נציג את מאפייני הסטרוקטורליזם אצל המהר"ל, ואחר נבוא לתאר את המאפיינים האלה בלוויית דוגמאות מכתבי המהר"ל.

### מהו הסטרוקטורליזם?

הסטרוקטורליזם יסודו בצרפת, בעיוניו של הבלשן השווייצרי Ferdinand de Saussure (ג'נבה, 1857–1913) שהראה את הסטרוקטורליזם בתחום הבלשנות.<sup>2</sup> בהמשך התגבש הסטרוקטורליזם כמתודה מדעית עצמאית החל משנות ה-50, בעיקר בצרפת, גם בתחומי האנתרופולוגיה, הפסיכולוגיה, הספרות והפילוסופיה.<sup>3</sup> השווייצרי ז'אן פיאז'ה (Jean Piaget) (ג'נבה, 1896–1980), פסיכולוג וביולוג, דן בסטרוקטורליזם בתחומי המתמטיקה, הפיזיקה, הביולוגיה, הפסיכולוגיה, הבלשנות, מדעי החברה והפילוסופיה.<sup>4</sup> החל משנות השבעים של המאה העשרים התחיל הסטרוקטורליזם לאבד את חנו. קמו כמה ביקורות נגד הסטרוקטורליזם על שהוא מצדיק כביכול את הביורוקרטיה הלא אנושית ואת דריסת האזרח על ידי המדינה.<sup>5</sup> כמו כן נשמעו טענות ועל היושב שלו ועל הסטיות הסותרות את התנועה שקיימת במציאות.<sup>6</sup>

הסטרוקטורליזם גורס כי תופעות רבות אינן מתרחשות בצורה בודדת, אלא מתארגנות במבנה שלם (structure). הוא דגל בדעה כי החשיבה האנושית מתאפיינת בניגודים בינאריים, דיכוטומיים, כגון חיים ומוות, אור וחושך, לבן ושחור, גבר ואישה, חומר ורוח, שמים וארץ, וכדומה. צמד הניגודים מכונה "אופוזיציה בינארית", ומתבטא כאמור בתחומים מדעיים שונים: במתמטיקה, במדעי המחשב, בלוגיקה ובתחומים נוספים; במתמטיקה — פלוס ומינוס, כפל וחילוק, וכדומה; במדעי המחשב — אפס ואחד; בלוגיקה — אמת ושקר. זהו טבעה האוניברסלי של החשיבה האנושית.

האופוזיציה הבינארית מחלקת את המרחב לשני חלקים שמרכיבים ביחד את כל המרחב. אך המרחב ניתן לחלוקה למספר  $n$  כלשהו של חלקים. למשל, מרחב הגזעים האנושיים מכיל יותר משני גזעים.

ובכן, במונח "סטרוקטורה" אנחנו מתכוונים למכלול של עצמים, של נושאים, של

<sup>2</sup> de Saussure הראה את הניגוד בין "מסמן" ל"מסומן", בין "סימבולי" ל"דיאכרוני", בין "לשון" (langue) ל"דיבור" (parole). ראו 1916 *Cours de linguistique generale*, Geneve (באנגלית: *Course in General Linguistics* [trans. W. Baskin], New York 1959; בעברית: קורס בבלשנות כללית [תרגום: א' להב; עריכה מדעית: א' יציב], תל-אביב 2005).

<sup>3</sup> עם הופעת *La Pensée Sauvage* בשנת 1962 של הסוציולוג היהודי קלוד לוי שטראוס (Claude Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage*, Paris 1962) (בעברית: ק"ל שטראוס, החשיבה הפראית [תרגום: א' גלדין], תל אביב 1973).

<sup>4</sup> בספרו: J. Piaget, *Le Structuralisme*, Paris 1972. הספר תורגם לעברית על ידי ג"מ קרוי, ויצא לאור בתל אביב תשל"ב.

<sup>5</sup> ראו H. Lefebvre, *L'ideologie structuraliste*, Paris 1971.

<sup>6</sup> ראו J. Sturrock, *Structuralism*, Oxford 2003 (בעברית: ג' סטורוק, סטרוקטורליזם [תרגום: ד' אלון], תל-אביב 2007).



רעיונות, של מהויות, הקשורים אחד לשני בקשר של מרכיבי פאזל שמשלימים אחד את השני.<sup>7</sup>

אם נשתמש בתצוגה גרפית, נוכל לומר כי מרכיבי הפאזל הם אזורים במרחב. פרופ' אליהו לואיס גוטמן<sup>8</sup> כינה אזורים אלה "שטחות". השטחות יכולות להיות במבנה אזורי, כלומר בצורה של אזורים הגובלים אחד בשני והמכסים יחדיו את כל השטח, או במבנה מעגלי, כלומר בצורה של מעגלים ההולכים ומתרחקים מן המרכז המשותף.

#### הסטרקטורליזם אצל המהר"ל

נציג כעת בקווים כלליים את אפיוני הסטרקטורליזם אצל המהר"ל.

נתחיל בבחינת המחלוקות אצל חז"ל: לדעת המהר"ל, הן אינן מהוות ניגודים לוגיים השוללים אחד את השני. בעיקבות אִמְרַת חז"ל על מחלוקות בית שמאי ובית הלל "אלו ואלו דברי אלהים חיים", רואה המהר"ל במחלוקות חז"ל מעין שטחות של גוטמן שמשלימות זו את זו.<sup>9</sup>

גישת המהר"ל היא כי החלקים השונים של מאמר חז"ל כלשהו אינם בלתי תלויים אחד בשני. קו אחד חורז את חלקי המאמר. מבחינתו של המהר"ל, החלקים השונים של המאמר, הם אוסף כל השטחות שמרכיבות יחד תמונה שלמה. בייחוד אם התנא מציין את מספר החלקים, כגון "הם אמרו שלשה דברים", או "על שלשה דברים העולם עומד", המהר"ל יראה בכך כוונה למצות את כל האפשרויות בצורה אופטימלית; לדידו, המספר מבטא את העובדה שהמכלול השלם מורכב מאותו מספר חלקים בדיוק, לא פחות ולא יותר, ובאותן שטחות עצמן ולא בשטחות חלופיות. למשל, במאמר "על שלשה דברים העולם עומד: על התורה על העבודה ועל גמילות חסדים", שלושת הדברים לא נבחרו במקרה. אי אפשר להחליף אותם למשל במצוות שבת, במונותיאיזם או בצדק. הם ורק הם מרכיבים את התמונה הכוללת והמושלמת שבגללה נברא העולם.

זאת ועוד; אין חיתוך בין החלקים המרכיבים את התמונה השלמה. המרכיבים "בלתי תלויים" זה בזה, לפי המונח המוכר בתחום הסטטיסטיקה. נסביר מושג זה באמצעות דוגמה: סטרקטורה המורכבת מצבעים לא תהיה מורכבת מאדום, ירוק, צהוב וכחול, שהרי הירוק מורכב מצהוב וכחול. סטרקטורה מושלמת של צבעים יכולה להיות

<sup>7</sup> פיאד'ה הגדיר את הסטרקטורה כמערכת סגורה בעלת שלושה מאפיינים: כוללות, טרנספורמציות, ויסות עצמי. הטרנספורמציות הן חוקים המופעלים על מרכיבי הסטרקטורה ומפיקים מרכיבים נוספים של הסטרקטורה. הסטרקטורה משמרת אפוא את עצמה; ההגדרה הזאת הולכת בעקבות תורת הקבוצות במתמטיקה. למעשה, הסטרקטורליזם לבש צורות מרובות מכדי שיתגלה בבידור מכנה משותף. ראו פיאד'ה (לעיל הערה 5; במהדורה העברית, עמ' 9). נראה שבכל זאת, מאפיין הכוללות קיים בכל צורות הסטרקטורליזם. לכן במאמר זה נתייחס בעיקר לתכונת הכוללות של הסטרקטורות אצל המהר"ל.

<sup>8</sup> ראו עליו להלן, פרק ג.

<sup>9</sup> ראו דרך חיים, ירושלים תשל"א, עמ' רנז-רס.

מורכבת רק מצבעי היסוד: אדום, צהוב, כחול, ומשני צבעי הבסיס: לבן ושחור. אין חיתוך בין האדום, הצהוב והכחול, כמו שאין חיתוך בין אור לחושך. המִתְאָם ביניהם שווה לאפס.

המהר"ל נוהג לצרף את כל המשניות בפרק מסוים במשנה למבנה שלם, כדוגמת המבנה המושלם שאיתר בפרק ה של פרקי אבות.<sup>10</sup> יותר מזה, המהר"ל עשוי לחפש את המבנה של כל המסכת, של כל הסדר ושל כל ששת סדרי המשנה.

המהר"ל מגלה סדר סטרוקטורלי לא רק במאמרי חז"ל, אלא גם בהיסטוריה של עם ישראל. לא בכדי היו חמש חוליות של מקבלי התורה ממשה רבנו ועד תחילת בית שני (משה, יהושע, זקנים, נביאים, אנשי כנסת הגדולה), ולא בכדי היו לנו חמישה זוגות בבית שני, ולא בכדי אנטיגנוס ממוקם כציר בין שתי המערכות המחומשות הנ"ל.<sup>11</sup> עוד נוסיף שחמישה דברים רעים אירעו בי"ז בתמוז וחמישה דברים רעים — בתשעה באב.<sup>12</sup> גם לא בכדי חורבן ביתר אירע אחרי חורבן בית המקדש ולא לפניו,<sup>13</sup> וכיוצא בזה.

כמו כן, המהר"ל נוהג לתת יותר מפירוש אחד למאמר חז"ל, והוא גם נוהג לציין כי כל הפירושים הולכים באותו כיוון. למעשה הפירושים שלו הולכים ומעמיקים, כך שאפשר לדבר על "סולם" של פירושים. הפירושים עצמם מהווים מבנה, סטרוקטורה. למעשה, המהר"ל מתייחס לכל דבר במציאות כסטרוקטורה העונה על המבנה של התחלה, אמצע, סוף.<sup>14</sup> אם כן, אפשר לומר שגישתו זו של המהר"ל מקדימה בכמה מאות שנים את הסטרוקטורליזם של המאה העשרים.

בדרך כלל המבנה של המהר"ל מכיל מספר איזוגי של שטחות. הכי שכיח הוא הַשְׁלָשָׁה, אך יש גם חמישיות ושביעיות. אצל המהר"ל הַשְׁלָשָׁה היא תמיד שני מרכיבים מנוגדים ומרכיב שלישי נוסף המאחד את הניגודים, כך שהניגודים עם המרכיב המאחד מהווים מבנה שלם.<sup>15</sup> גם בחמישיות ובשביעיות המרכיב החמישי או השביעי הוא האמצע המאחד; בחמישייה החמישי הוא אמצע המרובע,<sup>16</sup> ובשביעייה השביעי הוא אמצע המשושה.<sup>17</sup>

לסיכום, יש כמה פנים לסטרוקטורליזם המהר"לי:

1. הדעות השונות במחלוקת;

<sup>10</sup> שם, עמ' רסז-רסח. המהר"ל מסיים שם את דבריו כך: "מראש הפרק עד סוף הפרק, הכל הוא סדר המציאות וקשור שלו".

<sup>11</sup> על כך ראו להלן, פרק ו.

<sup>12</sup> ראו ספרו נצח ישראל, ירושלים תשכ"ד, פרק ח, עמ' נא-נו.

<sup>13</sup> שם, פרק ז.

<sup>14</sup> ראו שם, פרק כז, עמ' קלה; פרק נז, עמ' רט.

<sup>15</sup> אנדרה נהר מכנה את הַשְׁלָשָׁה שני הניגודים והמרכיב המאחד — "תורת האמצע". ראו נהר (לעיל הערה 1), עמ' 56-68. וראו ש' טולידאנו, דבור ומחשבה סיכום ופירוש לספר באר הגולה, ירושלים תש"ע, עמ' 11-15.

<sup>16</sup> ראו דרך חיים (לעיל הערה 9), ג, ו; עמ' קכה.

<sup>17</sup> שם, ה, א; עמ' רמ.

2. הקשרים בין החלקים המרכיבים מאמר כלשהו, והקשרים בין המשניות;
3. לפעמים המבנה הוא של "סולם גוטמן";
4. מיצוי אופטימלי של כל האפשרויות;
5. מרכיבי המבנה בלתי תלויים ביניהם;
6. התכנון בהיסטוריה של עם ישראל;
7. סולם הפירושים;
8. המציאות כולה סטרוקטורלית.

#### א. הדעות השונות במחלוקת

אנדרה נהר הראה כי לדעת המהר"ל המחלוקות בין החכמים אינן חוצות את חכמי ישראל לשתי קבוצות, לקבוצת הצודקים ולקבוצת הטועים.<sup>18</sup> האמת מפוזרת בין בני האדם, ועקרון היחסות חל גם על עניין המחלוקת בעולם התורה. כאשר חכמים חולקים ביניהם הם אינם סותרים איש את רעהו אלא משלימים זה את זה. גם התלמוד אומר מדי פעם בפעם: "מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי" (בבא מציעא יא, ע"א; חולין קה, ע"א).

והנה נראה לנו כי המהר"ל אינו רואה במחלוקת בין החכמים רק אוסף של רסיסי אמת, אלא סטרוקטורה מושלמת. כאשר החכמים חולקים ביניהם, כל אחד מהם מתייחס לממד שונה, והממדים ניצבים ביניהם, כך שההיטל של ממד אחד על האחרים שווה לאפס. נביא לכך שתי דוגמאות.

#### דוגמה א

בהקדמתו לספר "דרך חיים" המהר"ל מצטט ממסכת בבא קמא:

אמר רב יהודה: הָאֵי קָאן דְּבַעֵי לְמַהֲוֵי חֲסִידָא לְקַיִים מִלֵּי דְנִזְיָקִין; רבא אמר: מִלֵּי דַאבוּת; ואמרי לה: מִלֵּי דַבְּרוּת (ל, ע"א).

המהר"ל מסביר כי לשלמותו של האדם שלושה ממדים: (1) שלמות עצמית; (2) שלמות כלפי הזולת; (3) שלמות כלפי בוראו. לפי רב יהודה, מי שאינו מזיק לזולתו נקרא חסיד; זו שלמות כלפי הזולת. לפי רבא מי שעובד על מידותיו על פי מסכת אבות, קונה שלמות עצמית. ולפי "אמרי לה", מי שמקיים את ענייני הברכות הוא שלם עם בוראו, כי הוא מברך אותו על כל דבר ודבר בחיים, ואין ה' נעדר לעולם מתודעתו.<sup>19</sup> ברור שאין כאן מחלוקת, ושלוש הדעות משלימות זו את זו. המהר"ל סובר

<sup>18</sup> ראו נהר (לעיל הערה 1), עמ' 121–124.

<sup>19</sup> ראו דרך חיים (לעיל הערה 9), עמ' ח-ט.

שבמחלוקות בין חז"ל כל אחד רואה פן אחד בלבד של האמת.<sup>20</sup> והאמת השלמה היא סכום כל הפנים האלה. כך הוא מפרש את הביטוי "אלו ואלו דברי אלהים חיים."

## דוגמה ב

### במסכת ברכות כתוב:

איתמר, רבי יוסי ברבי חנינא אמר: תפלות אבות תקנום; רבי יהושע בן לוי אמר: תפלות כנגד תמידין תקנום (כו, ע"ב).

לכאורה דעותיהם של רבי יוסי ברבי חנינא ושל רבי יהושע בן לוי סותרות האחת את רעותה: אם האבות תיקנו את התפילות, לא ייתכן שהתפילות תוקנו כנגד התמידים, שהרי לא התחילו להקריב תמידים אלא אחרי שהוקם המשכן, יותר מארבע מאות שנה אחרי שאברהם תיקן תפילת שחרית; ואם התפילות תוקנו כנגד התמידים, לא ייתכן שהאבות תיקנו אותן! אף על פי כן המהר"ל לא רק שאינו רואה סתירה בין שתי הדעות, אלא לגביו הן משלימות זו את זו.<sup>21</sup>

"רבי יוסי ברבי חנינא אמר: תפלות אבות תקנום" — אברהם יצחק ויעקב מכונים "אבות", ואינם מכונים "הצדיקים הראשונים", כי הם ראשיתו של ישראל, והם אפוא ראשיתו המטאפיזית של העולם, הואיל וכל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל. האבות נמצאים בראש סולם הסיבות המשתלשל מן הבורא.

המהר"ל קובע כי התפילה מבטאת את תלותו המלאה של האדם בה'. תלות זו נובעת תחילה מכך שהבורא הוא סיבתו של הנברא. הבורא, בתור סיבה ראשונה, עומד בראש סולם הסיבות. אחריו באים האבות. האבות מבטאים אפוא את רעיון התלות של העולם בבורא. לכן הם שתיקנו את התפילות.

"רבי יהושע בן לוי אמר: תפלות כנגד תמידין תקנום" — התמידים הם קרבנות, והקרבנות מבטאים את תהליך ההתקרבות של הבריאה אל בוראה. התקרבות זו היא תגובת נגד להתנתקות הבראשיתית. כדי שהבריאה תופיע כישות נפרדת, היא הייתה זקוקה בהתחלה לסוג של "גירוש" מן הבורא.<sup>22</sup> אלא שהגירוש מחולל געגועים לשיבה אל המקור. התמידים מבטאים אפוא את הרצון הקיים בבריאה לשוב אל הבורא.

והנה התלות שנוצרה בין הבורא לבריאתו ברגע היפלטותה של הבריאה, היא המסבירה את הרצון הקיים בבריאה לשוב אל שורשה.

לסיכום, התפילה מבטאת גם את תלותו של האדם בבורא, וגם את געגועיו לשוב אליו.

<sup>20</sup> ראו ספרו באר הגולה, ירושלים תשל"א, עמ' יט-כ.

<sup>21</sup> ראו נתיבות עולם, ירושלים תשל"א, נתיב העבודה, פרק ג, עמ' פג-פד.

<sup>22</sup> נראה שהמהר"ל שאב את הרעיון של שיבת העולם אל בוראו מקביעתו של הזוהר כי הבריאה היא "גלות". ראו, *Ki Mitsion*, Rav Y. L. Askenazi (Manitou), "Introduction a l'Etude de la Kabbala", 11 (2) (2000), p. 2.

שני עניינים אלה אינם סותרים אחד את השני, אלא דווקא משלימים אחד את השני. יותר מזה, התלות נובעת מן המוצא, השיבה מבטאת את המטרה, והא לנו סטרוקטורה מושלמת הבנויה מן האופוזיציה הבינארית "מוצא-מטרה". אם כן, לדעת המהר"ל המחלוקת אינה מחלקת, אלא הדעות משלימות זו את זו. המהר"ל מצטרף בכך לאותו זרם של חכמים בהיסטוריה של עם ישראל שעסקו ב"השוואת המחלוקת", כלומר בהטלת שלום בין החולקים, בחיפוש פשרה בין דעותיהם, או באיחוד דעותיהם לגמרי, ובהם נציין את התנאים ר' יהודה ור' יוסי, את הרמב"ן, ואת מרן ר' יוסף קארו.<sup>23</sup>

### ב. הקשרים בין חלקי המאמרים

הרוב המכריע של המאמרים במסכת אבות מכילים יותר מהדרכה מוסרית-רוחנית אחת. המצב השכיח ביותר הוא שלוש הדרכות בכל מאמר. וכמו שכותב המהר"ל עצמו: "כי מספר שלשה כולל הדבר והפכו והאמצע בין שניהם, ולכך רוב המוסרים במסכתא זאת, הם להשלים את האדם בדבר אחד ובדבר שהוא הפכו ובדבר שהוא אמצעי ביניהם".<sup>24</sup> לדוגמה, אנשי כנסת הגדולה אמרו שלושה דברים: (1) הווי מתונים בדין (2) והעמידו תלמידים הרבה (3) ועשו סייג לתורה (אבות א, א).

ברוב המקרים הקשר בין ההדרכות השונות באותו מאמר אינו ברור כלל. המפרשים הקלסיים מרש"י, הרמב"ם ורבנו יונה, ועד רבנו עובדיה, אינם טורחים בדרך כלל לחפש קשר ביניהן. בניגוד להם, המהר"ל מחפש תמיד את הקו השזור את כל ההדרכות הנמצאות במאמר אחד, והוא תמיד יִרְאֶה כי קבוצת ההדרכות מהווה מבנה.

### דוגמה א

נתאי הארכלי אמר (אבות א, ז): "הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע ואל תתיאש מן הפורענות" — הפירוש הרגיל של "ואל תתיאש מן הפורענות" הוא: אל תאבד את התקווה שהרשע יקבל את עונשו. אולם המהר"ל מפרש: "אל תתיאש" — אל תרחיק את האפשרות שהפורענות תנחת עליך; אל תסמוך על חוסנך המוסרי ותאמר לעצמך כי אין שום סיכון בהתקרבות לרע, אלא שמור תמיד מרחק מן הרע שמא תבוא עליך פורענות. ומדוע הוא מפרש בצורה שונה מן המקובל? כדי שיהיה קשר בין שלוש הדרכותיו של נתאי הארכלי.

הנושא של שתי ההדרכות הראשונות קשור למרחק גאוגרפי. ואומר המהר"ל: כמו

<sup>23</sup> ראו בנידון ש' טולידאנו, "השוואת המחלוקת", הגות, 9 (תש"ע), עמ' 13-38.

<sup>24</sup> ראו דרך חיים (לעיל הערה 9), עמ' כג.

שצריך להגדיל את המרחק הגאוגרפי בינך לבין שכן רע ובינך לבין חבר רע, כך אתה צריך להגדיל את המרחק הגאוגרפי בינך לבין הרע.<sup>25</sup>

## דוגמה ב

באבות ו, ו, כתוב:

אל תבקש גדולה לעצמך, ואל תחמוד כבוד, יותר מלמודך עשה, ואל תתאוה לשלחנם של מלכים, ששולחנך גדול משולחנם, וכתרך גדול מכתרם, ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך.

רש"י פירש "יותר מלמודך עשה" — "שיהיו מעשיך מרובים מחכמתך". המהר"ל דוחה פירוש זה הואיל ואין שום קשר בין עניין מעשי המצוות לענייני הגדולה, הכבוד והעושר שבהם עוסקת ברייתא זו. יותר מזה, פרק שישי של פרקי אבות אינו עוסק במצוות אלא בלימוד תורה. לכן המהר"ל מפרש: יותר מלימודך עשה בתורה, עסוק בה וטרח בה טרחה יתרה, ואל תפחית בערכו של לימוד תורה, לומר כי לעולם לא תוכל להשיג באמצעותו את כל מה שיש למלכים, אלא אל תתאוה לשולחנם של מלכים, ששולחנך גדול משולחנם.<sup>26</sup>

## דוגמה ג

באבות ג, יא, כתוב:

רבי אלעזר המודעי אומר: המחלל את הקדשים, והמבזה את המועדות, והמלכין פני חברו ברבים, והמפר בריתו של אברהם אבינו עליו השלום, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים — אין לו חלק לעולם הבא.

אצל המפרשים הקלסיים הקשר בין חמשת דברי ר' אלעזר המודעי אינו ברור כלל. ניקח לדוגמה את פירושו של רבנו עובדיה מברטנורא: המחלל את הקדשים פוגע בקדושת הקרבנות; והמבזה את המועדות פוגע בקדושת ימי חול המועד; והמלכין פני חברו ברבים מבייש אותו; והמפר בריתו — שלא מל, או שמל ומושך ערלתו לכסות המילה כדי שלא ייראה שהוא מהול; והמגלה פנים בתורה — שמפרש את התורה שלא כהלכה, כגון המתרגם "ומזרעך לא תתן להעביר למולך": "ומזרעך לא תתן לאעברא לארמיותא", ואין זה פשוטו של מקרא. ובכלל זה הדורש דרשות של דופי. פירוש אחר: מגלה פנים, שמעיו פניו לעבור על דברי תורה בפרהסיא ביד רמה ואין לו בושת פנים. ובכן, לא ברור מה הקשר בין הדברים. המהר"ל כדרכו יבחר בפירוש אחר, כדי שחמשת דברי ר' אלעזר המודעי יתקשרו ביניהם. לדעתו, רבי אלעזר המודעי מדבר על

<sup>25</sup> שם, עמ' לט-מ.

<sup>26</sup> שם, עמ' רצא-רצב.

"חסיד" הרוחניות שמבזה את הגופניות.<sup>27</sup> חסיד זה סבור כי ייעודו היחיד של האדם הוא להתעסק אך ורק בענייני הרוח והשכל, וזה ניכר בתחומים אלו: (1) "חסיד" הרוחניות שמבזה את הגופניות בז לאכילה. ואם האכילה היא פעולה בזויה אצל האדם, קל וחומר שאין לעבוד את האלהים באמצעות אכילה. איך אפשר, אם כן, לדעתו, לעבוד את ה' על ידי הקרבנות? הלא "אין אכילה ושתייה לפניו"! אדם כזה אינו מסוגל לראות את הקדושה שיש בקרבנות. הוא רואה בהם חולין, הוא "מחלל את הקדשים"; (2) "חסיד" הרוחניות שמבזה את הגופניות בז לשמחה הגופנית. הוא בז אפוא למועדים, שבהם יש אכילה ושתייה ושמחה גופנית. לדעתו, לא ייתכן לקדם את הרוחניות בדרך גופנית; (3) "חסיד" הרוחניות שמבזה את הגופניות אינו מבין איך יכולה להיות ברית בין ה' והיהודי באמצעות ברית מילה. הלא הזיווג הוא חרפה בעיניו! לכן הוא "מפר את בריתו של אברהם אבינו"; (4) "חסיד" הרוחניות שמבזה את הגופניות סבור כי האדם הוא יצור חומרי, ולכן אינו חשוב לכלום. חסיד שוטה זה של הרוחניות בז לאדם באשר הוא אדם. "הוא מלבין פני חבירו ברבים"; (5) "חסיד" הרוחניות שמבזה את הגופניות בז למצוות החומריות של התורה, כגון מאכלות אסורים, איסור מלאכות בשבת, תפילין, שעטנז וכדומה. הוא מייחס חשיבות רק למצוות שכליות ולמצוות שמפגינות את גדולת הנפש, כגון אהבת ה' ואהבת הזולת ואיסור הנקם והחסד וכדומה. הוא "מגלה פנים בתורה שלא כהלכה".

הסדר מכתוב אפוא את פרשנות המהר"ל. המהר"ל אינו נותן פירושים נקודתיים אלא כלליים. בעיניו הפירוש נכון אם הוא מגלה סדר בין הנושאים. פירוש שאינו מקשר בין מרכיבי הקטע, אינו הפירוש הנכון.

בשולי הדברים נוסיף כי המהר"ל מחפש גם את הקשר בין משנה אחת לשכנותיה. בספר דרך חיים הוא מעיר הערה מתודולוגית חשובה עד מאוד: "והעד על הפירוש הזה המאמר הבא אחריו, שתמצא בכל המאמרים האלו כל מאמר ומאמר מעיד על עצמו ועל פירוש שלפניו".<sup>28</sup> המהר"ל מעיר כי הפירוש הנכון בכל משנה ומשנה הוא הפירוש שמאפשר לחרוז את כל המשניות ברצף. אבל אם המשניות הרצופות אינן מתארגנות במכלול אחד, הפירושים אינם נכונים.

<sup>27</sup> המהר"ל דיבר על חסידות שגויה המבזה את הגופניות. נראה שהוא מתכוון תחילה לפילוסופיה היוונית. עבור אפלטון, למשל, ייעודו של האדם הוא ייעוד שכלי בלבד. הידע הוא המטרה, ומעשה האדם אינו מעלה ואינו מוריד. ר' יהודה הלוי מציג את הפילוסוף כמי שגורס כי העיקר הוא שלמות השכל, וכי אין חשיבות באיזו דרך יעבוד האדם את אלהיו (כזרי, מאמר א, סוף פסקה א). גם ר' יוסף אלבו מציג את הייעוד הפילוסופי כיייעוד אינטלקטואלי בלבד (ספר העיקרים, מאמר ג, פרק ג). עוד נראה שהמהר"ל התכוון גם לנצרות הרואה בגופו של האדם עניין שפל ונכזה (ראו באר הגולה, הבאר החמישי [ירושלים תשל"א, עמ' צג]). היחס המבזה לגוף השפיע על יחסה השלילי למצוות המעשיות. לכאורה, הייתה הנצרות אמורה להיות דת השכל בלבד, בהמשך לעמדתם של פילוסופי יוון, אך היא נעשתה לדת ה"אנטי-שכל", שכן היא קידשה את המסתורין, את האנטי-היגיון.

<sup>28</sup> ראו דרך חיים (לעיל הערה 9), עמ' רסד.

כך, למשל, הוא מראה כי כל המשניות בפרק ה באבות מהוות מכלול אחד שמטרתו להבליט את מעלתו האלוהית של העולם. מתחילים במספר עשר, עוברים למספר שבע, אחר כך למספר ארבע, לאחר מכן לאחדות, לביטול המחלוקת, לאהבה ולמושג הכלל שנמצא בריבויים. והמהר"ל כותב: "וכל המאמרים נזכרים בלי שום זכר אומר [משניות סתמיות], שתראה מזה כי הכל דבר אחד."<sup>29</sup>

לא רק המשניות בפרק א ובפרק ב באבות מסודרות לפי קשר הגיוני בולט — סדר הדורות שהוא סדר קבלת התורה שבעל פה, אלא גם המשניות של פרקים ג-ד מסודרות גם לפי סדר הדורות וגם לפי תוכן.

בסופו של דבר, מסכת אבות מהווה מבנה מושלם לשיטתו, ואין ספק כי כך הוא רואה לא רק את המסכת הזאת, אלא כל מסכת ומסכת, ולא רק כל מסכת בנפרד, אלא את מכלול כל המסכתות, ולמעשה את מכלול התורה כולה. התורה כולה היא סטרוקטורה מושלמת.

### ג. השתקפות עקרונות "סולם גוטמן" במשנת המהר"ל

בראשית דרכו בארה"ב גילה לואיס גוטמן את מציאותו של סולם בתחום העמדות. לדוגמה, אם שואלים יהודים בארץ על דתיותם, נגלה את הממצא הזה: מי שמצהיר כי הוא שומר שבת, יצהיר גם כי הוא מפריד בין בשר לחלב; ומי שמצהיר כי הוא מפריד בין בשר לחלב, יצהיר גם כי הוא אוכל כשר; ומי שמצהיר כי הוא אוכל כשר, יצהיר גם כי הוא צם ביום הכיפורים. סולם זה מכונה "סולם גוטמן".<sup>30</sup> במקרים לא מעטים יראה המהר"ל במרכיביו השונים של מאמר כלשהו סוג של סולם גוטמן.

### דוגמה א

באבות ב, ט, כתוב:

אמר להם: צאו וראו איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם. רבי אליעזר אומר עין טובה, רבי יהושע אומר חבר טוב, רבי יוסי אומר שכן טוב, רבי שמעון אומר הרואה את הנולד, רבי אלעזר אומר לב טוב. אמר להם רואה אני את דברי אלעזר בן ערך שבכלל דבריו דבריכם.

<sup>29</sup> שם, עמ' רסז.

<sup>30</sup> אליהו לואיס גוטמן כיהן כפרופסור בפקולטה למדעי החברה באוניברסיטה העברית בירושלים במחצית השנייה של המאה העשרים. הגה שיטות מהפכניות של ניתוח נתונים. בתחילת דרכו בארה"ב המציא את "סולם גוטמן", ובהמשך הגה את "תורת השטחות". מאמריו של גוטמן כונסו על ידי שלומית לוי. ראו, S. Levy, Louis Guttman on Theory and Methodology: Selected Writings, Dartmouth 1994. עוד ראו, S. Levy, H. Levinsohn and E. Katz, A Portrait of Israeli Jewry: Beliefs, Observances and values among Israeli Jews 2000. Jerusalem 2002 (Hebrew; Highlights in English (and in Hebrew



אמר להם צאו וראו איזוהי דרך רעה שיתרחק ממנה האדם. רבי אליעזר אומר עין רעה, רבי יהושע אומר חבר רע, רבי יוסי אומר שכן רע, רבי שמעון אומר הלכה ואינו משלם, אחד הלכה מן האדם כללית מן המקום ברוך הוא, שנאמר: לכה רשע ולא ישלם וצדיק חונן ונותן (תהלים לז, כא), רבי אלעזר אומר לב רע. אמר להם רואה אני את דברי אלעזר בן ערך, שבכלל דבריו דבריכם.

המהר"ל שואל תחילה מהו לשון "צאו וראו"? היה ראוי לומר "אמר להם: איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם"<sup>31</sup>! והוא משיב כי רבן יוחנן בן זכאי רצה שתלמידיו יצאו מבית המדרש כדי להתבונן בבני האדם. הוא לא רצה שיאמרו לו את דעתה של התורה בנדרון, אלא את מה שמתרחש במציאות. הוא לא ביקש את הרצוי אלא את המצוי. הוא ביקש את הניסיון ולא את התאוריה. הוא שלח אותם לעשות ניסוי במעבדה האנושית. "צאו וראו" משמעו "צאו מעולם התורה אל עולם המציאות".

המהר"ל חוזר ושואל מה מיוחד במידות שנאמרו על ידי חכמים אלה. למה לא אמרו ענוה, נחת רוח, נדיבות, וכדומה? והוא משיב כי תלמידי רבן יוחנן בן זכאי הבינו מן הדרישה "צאו וראו" כי הם אינם מתבקשים לדעת מהי המידה הטובה בעולם אלא מהי המידה הטובה השכיחה ביותר:

- ♦ ר' אליעזר סבר כי הדבר השכיח ביותר אצל האדם הוא חוש הראייה. האדם מסתכל כל הזמן על אחרים. עין רעה אינה מכת טבע שנמצאת אצל אדם מסוים, כמו שסבורים בעלי האמונות הטפלות. עין רעה אינה תכונה מולדת. עין רעה היא ביטוי לנפש רעה, ועין טובה היא ביטוי לנפש טובה;
  - ♦ ר' יהושע סבר כי אדם שעינו רעה באחרים לא יוכל לעולם להיות חבר טוב. חבר טוב הוא זה שנותן עצות טובות, שרוצה בטובת חברו, ואינו עושה שום חשבון אישי. חברות טובה כוללת את העין הטובה;
  - ♦ ר' יוסי הכהן סבר כי שכן טוב כולל חבר טוב. חבר טוב הוא טוב רק בדיבור, בעצות, אולם שכן טוב — טוב גם במעשה. הוא משאיל תמיד את כליו לשכנו. וברור שהוא בעל עין טובה;
  - ♦ ר' שמעון בן נתנאל סבר כי הרואה את הנולד הוא זה שגומל חסד, בידעו כי זה ישוב אליו, בבחינת "שֶׁלַח לַחֲמֶךָ עַל פְּנֵי הַמַּיִם, כִּי בָרַב הַמַּיִם תִּמְצָאֲנֻךְ" (קהלת יא, א). הוא עושה חסד לטווח רחוק, לא כמו השכן שעושה חסד לטווח קצר, ואינו מפסיד כלום, שהרי שכנו מחזיר לו את הכלי שהשאיל לו. מדרגת "הרואה את הנולד" כוללת אפוא את כל הקודמות;
  - ♦ ר' אלעזר בן ערך סבר כי בעל לב טוב עושה חסד בלי חשבון, חסד של אמת. וברור שזה כולל את כל המידות הקודמות.
- המהר"ל גילה אפוא כי לא רק שדברי ר' אלעזר בן ערך כוללים את דברי כולם, אלא

<sup>31</sup> ראו דרך חיים (לעיל הערה 9), עמ' פז-צו.

שדברי כל אחד כוללים את דברי קודמיו. הוא גילה את "סולם גוטמן". והסולם הוא ראייה — דיבור — מעשה — חסד — חסד של אמת.

הסולם קיים גם במידות ההפכיות: חבר רע הוא בעל עין הרע, ושכן רע הוא גם חבר רע. מי שלוה ואינו משלם אינו רואה את הנולד, כי לא ילוו לו עוד כסף, שהרי ראינו כי "הרואה את הנולד" הוא זה שעושה חסד בבחינת "שלח לחמך על פני המים" וכו'.

#### דוגמה ב

באבות ג, יד, כתוב:

הוא היה אומר: חביב אדם שנברא בצלם, חָבֵה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר: בצלם אלהים עשה את האדם (בראשית ט, ו), חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, חָבֵה יתירה נודעת להם שנקראו בנים למקום, שנאמר: בנים אתם לה' אלהיכם (דברים יד, א), חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה, חָבֵה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, שנאמר: כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו (משלי ד, ב).

המהר"ל כותב כי התנא אמר שלושה דברים:<sup>32</sup>

- ♦ חביב אדם שנברא בצלם — האדם מלך בתחתונים, כמו שהשם יתברך מלך בתחתונים ובעליונים;
- ♦ חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה — ה' נתן לאדם תורה מן העולם העליון, וזו מעלה יותר גדולה לאדם;
- ♦ חביבין ישראל שנקראו בנים למקום — זה שיא המעלות.
- ♦ מדובר אפוא בסולם תלת-שלבי: בשלב הראשון האדם נמצא בשיא העולם התחתון, אך עדיין לא רואים את חיבורו לעולם העליון; בשלב השני האדם מקבל תורה מן העולם העליון ומתחבר אליו; בשלב השלישי האדם מתחבר לה' בתור כָּנוּ.

#### ד. מיצוי אופטימלי של כל האפשרויות

כאשר המהר"ל מגלה סטרוקטורה, הוא מוכיח שהיא ממצה את כל האפשרויות. והנה כמה דוגמאות.

#### דוגמה א

במסכת שבת קיח, ע"א, כתוב: "אמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל המקיים שלש סעודות בשבת ניצול משלש פורעניות: מחבלו של משיח, ומדינה של גיהנם, וממלחמת גוג ומגוג". המהר"ל כותב שהחיסרון מופיע בשלוש צורות אפשריות: תוספת, גירעון, שינוי. לעומתו, השלמות אינה זקוקה לא לתוספת ולא

<sup>32</sup> שם, עמ' קמז.

לחיסרון, ואינה משתנה.<sup>33</sup> יש כאן סטרוקטורה מושלמת. ובכן, גוג ומגוג שהם אספסוף של המונים רבים כחול אשר על שפת הים, מייצגים את מושג התוספת; הגיהנום הוא חיסול המציאות, ולכן הוא מייצג את מושג הגירעון; חבלו של משיח מייצג את השינויים שיתרחשו במציאות.

#### דוגמה ב

באבות א, ו, אומר יהושע בן פרחיה: "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות". מה הקשר בין שלושת חלקי המאמר, ולמה שלושה חלקים אלה ולא אחרים? המהר"ל כותב כי יהושע בן פרחיה מדבר על החיוניות בהתחברות האדם לחברה.<sup>34</sup> מבחינת היחיד החברה מתחלקת לשלוש קבוצות: אלו שהם למעלה ממנו, אלו שהם ברמתו, אלו שנמצאים מתחת לרמתו. צריך להתחבר עם כל אחת משלוש קבוצות אלה: לראשונה באמצעות רב, לשנייה באמצעות חבר, לשלישית באמצעות יחס חיובי.

#### דוגמה ג

באבות ד, טז, אומר רבי מתיא בן חרש: "הוי מקדים בשלום כל אדם, והוי זנב לאריות, ואל תהי ראש לשועלים".

רש"י מפרש: "הוי מקדים בשלום כל אדם, ואפילו לגוי בשוק. והוי זנב לאריות, רוצה לומר לאנשים הטובים, מהיותך ראש ושר לריקים". לפי פירוש זה, הקשר בין שלוש ההדרכות של רבי מתיא בן חרש אינו ברור. המהר"ל הולך כדרכו לפרש את המשנה כך ששלוש הדרכותיה ירכיבו מבנה סטרוקטורלי מושלם: כל אדם שייך למעמד חברתי מסוים, ויש מעמד חברתי גבוה משלו ומעמד חברתי נמוך משלו. ר' מתיא בן חרש ממליץ איך להתייחס לאנשי כל אחד משלושת המעמדות: ביחס לאנשי המעמד שלך, יש להקדים שלום לכל אחד. וזה ביטוי של ענווה. מי שממתין שהאחר יאמר לו שלום, מפגין בזה זלזול כלפיו. מי שמקדים לומר שלום הוא איש שלום במהותו, בעוד שמי שמחכה שישאלו בשלומו כדי לענות שלום, אין השלום במהותו; אשר לאנשי המעמד הגבוה משלך, יש לוותר על החשיבות העצמית ולהסכים להימצא בתחתית הסולם החברתי: "הוי זנב לאריות"; אשר לאנשי המעמד הנמוך משלך, יש להתגבר על יצר המנהיגות. עדיף להיות זנב לאריות מאשר להיות ראש לשועלים.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> ראו נצח ישראל (לעיל הערה 12), פרק לו, עמ' קסג.

<sup>34</sup> ראו דרך חיים (לעיל הערה 9), עמ' לח.

<sup>35</sup> שם, עמ' קצד.

## דוגמה ד

באבות א, א, כתוב: "הם אמרו שלשה דברים: הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה". המהר"ל שאל מדוע אמרו דווקא דברים אלה? ומדוע לא מנו יותר דברים? הלא חכמים כמותם יכולים לומר דברים רבים עד מאוד!<sup>36</sup> הוא השיב כי אנשי כנסת הגדולה ראו שבדורם השכל הלך ופחת, והמאמר המשולש שלהם הוא התרופה שהציעו לדור. אכן התמעטות השכל מתבטאת בשלושה תחומים: בהתמעטות האינטואיציה בתחום יחסי אנוש; בהתמעטות הבנת התורה; בהתמעטות הדיוק בתחום העשייה. ונפרט את התחומים האלה:

1. התמעטות האינטואיציה בתחום יחסי אנוש: בעשיית המשפט הדיינים זקוקים לא רק להכרת החוק הכתוב בתורה, אלא בעיקר לאינטואיציה, לברק שכלי. ניתוח יבש של הנתונים המוצגים על ידי שני בעלי הדין, מוביל בדרך כלל למבוי סתום: זיכוי מחוסר הוכחות, תחושה של דין מרומה שאין ממנו מוצא וכדומה. צריך לפרוץ את המעגל. אך התמעטות האינטואיציה בתחום יחסי אנוש גורמת להתמעטות ההברקות של הדיינים. הפתרון הוא להיות מתונים בדין, לא להיחפז בחריצת הדין.

2. התמעטות ההבנה של התורה: זו נובעת מהתרחקות ממושגי התורה, מנתק שנוצר בין תפיסות הדור לתפיסות של התורה. הפתרון הוא להעמיד תלמידים הרבה כדי שמושגי התורה ישובו להיות הלך חוקי בחברה. ריבוי התלמידים מסייע לבירור מושגי התורה.

3. התמעטות הדיוק בתחום המעשה: זו גורמת לאי-דיוק בכיצוע המצוות. צריך להבטיח שוליים של בטיחות. צריך לעשות סייג לתורה.

ובכן, תיקון שלוש התקלות הוא תיקון כל התקלה. לכן אמרו אנשי כנסת הגדולה שלושה דברים אלה בלבד. ויש להעיר כי שלושה תחומים אלה משתייכים בהתאמה לשלושת התחומים: בין אדם לחברו (התמעטות האינטואיציה בתחום יחסי אנוש); בין אדם למקום (התמעטות ההבנה של התורה); בין אדם לעצמו (התמעטות הדיוק בתחום המעשה). נמצא ששלושת הדברים שמנו אנשי כנסת הגדולה מקיפים את כל האפשרויות. הם מהווים סטרוקטורה מושלמת. והעניין נובע — לדעת המהר"ל — מן המספר "שלוש" עצמו. מספר זה כולל דבר והיפוכו, והאמצע בין שניהם.

אכן הדין והסייג הם הפכים, כי הדין הוא החוק, והחוק נתפס כחובה בלי פשרות, ואילו הסייג נתפס כעניין שאינו חובה בכלל. באמצע נמצא עניין ריבוי התלמידים, כלומר עניין לימוד התורה, ומצוות התורה הן חובה במחשבת התורה, אך בני אדם סבורים שאינן חובה, כי אין המצוות כפי דעתם, אלא כפי דעת התורה. אדם שאינו דתי סבור שאין איסור לחלל שבת. מכאן שעניין התורה נמצא באמצע בין הדין לבין הסייג.

<sup>36</sup> שם, עמ' כא-כב.

## דוגמה ה

באבות ו, ט, גורס המהר"ל:

רבי שמעון בן מנסיא אומר משום רבי שמעון בן יוחאי: הנוי, הכח, והעושר, והחכמה, והבנים, והזקנה, והכבוד — נאה לצדיקים ונאה לעולם.

המהר"ל שואל מדוע מנה ר' שמעון בן מנסיא שבע מידות, לא פחות ולא יותר?<sup>37</sup> והוא משיב כך: המספר "שבע" מבטא את כל האפשרויות. למשל: "בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך" (דברים כח, ז), כלומר ינוסו לכל הכיוונים. ר' שמעון בן מנסיא אומר אפוא שהמעלות יאות לצדיקים. והמהר"ל מוכיח שהן מהוות סטרוקטורה שלמה כך:

1. הנוי הוא מעלה של הגוף;
2. הכוח הוא מעלה של הנפש, שכן הגבורה האמתית היא נפשית ואינה נמדדת בעצמת השירים, כמו שאמר בן זומא: "איזהו גבור הכובש את יצרו" (ובאמנות הלחימה של המזרח הרחוק מסתבר שאדם קטן ורזה יכול בכוח הרצון לנצח "הר-אדם");
3. העושר הוא קניין חומרי של האדם;
4. החכמה היא קניין רוחני של האדם; וכן עולה מן הביטוי "אין זקן אלא זה שקנה חכמה" (קדושין לג, ע"א);
5. הבנים הם תולדות האדם. הם קניינו בתחילת דרכם, והם מפסיקים להיות קניינו בהמשך;
6. הזקנה היא שלמות לאדם בעולם הזה, בזה שנשלמו שנותיו ולא מת טרם עת. נוסף לזה הזקן אינו חומרי כמו הצעיר, שהרי גופו נחלש;
7. הכבוד הוא מדרגה רוחנית, והוא מוקרן על האדם מן הכבוד האלוהי. הוא שלמות רוחנית.

המהר"ל רואה כאן סטרוקטורה מושלמת: גוף, נפש, קניין חומרי, קניין רוחני, קניין שמפסיק עם הזמן להיות קניין, שלמות ארצית ושלמות רוחנית. והואיל והסטרוקטורה מושלמת, הרי שאותן שבע מעלות הן בנייני אב לכל המעלות הקיימות בעולם, וכל המעלות האחרות מתמיינות לפיהן.<sup>38</sup>

## ה. אי התלות בין מרכיבי המבנה

כאמור, האלמנטים המרכיבים מאמר של תנא כלשהו מהווים סטרוקטורה מושלמת. הם כוללים את כל האפשרויות. הם מהווים טבלה שאין בה "חורים". דוגמה לכך

<sup>37</sup> שם, עמ' שט-שי.

<sup>38</sup> הבאנו כאן ארבע דוגמאות לעניין מיצוי אופטימלי של כל האפשרויות. אך השיטה משתקפת במספר גדול של מקומות. ראו למשל דרך חיים, א, א; ב, ב; י, ב; יד, ג; ו, ג; יב, ה; ה, ג; ה, ה; יח, ו, ג; ו, ח; ו, ט.

טבלת היסודות הכימיים. אולם יש יותר מזה. לא רק שאין חיסרון, אין גם דבר מיותר. האלמנטים המרכיבים מאמר של חז"ל הם המינימום האופטימלי כדי להרכיב את התמונה השלמה. אין חיתוך בין האלמנטים. אין חלק משותף בין אלמנט אחד לשני. האלמנטים לגמרי בלתי תלויים ביניהם.

כדי להבין את הדבר אפשר להביא דוגמאות מעולם המתמטיקה ומעולם הסטטיסטיקה. בעולם המתמטיקה: בהינתן מערכת צירים, אם הצירים ניצבים ביניהם, כלומר שיש זווית של 90 מעלות ביניהם, ההיטל של כל ציר על האחרים הוא אפס; אומרים שהצירים בלתי תלויים לגמרי האחד בזולתו. בעולם הסטטיסטיקה: בהינתן אוכלוסיה שמוגדרת על ידי מספר  $n$  גדול של פרמטרים, כגון השכלה, הכנסה, שטח הדירה, סכום מס הכנסה, סכום הארנונה, צריכת המים, צריכת החשמל, הוצאות על נסיעות לחוץ לארץ, הוצאות על ביגוד וכו' — פרמטרים אלה תלויים זה בזה. למשל, יש להניח כי צריכת החשמל תלויה בגודל הדירה. כדי לקבל מידע מועיל על אוכלוסיה זו, רצוי לצמצם את  $n$  הפרמטרים לשניים או שלושה; למשל, יכול להיות שכל הפרמטרים הרבים נובעים משני גורמים: שכונה ועדה; עושים אם כן מה שמכונה "ניתוח גורמים": משתדלים להטיל את  $n$  הפרמטרים על שניים או על שלושה צירים ניצבים ביניהם, כך ש- $n$  הפרמטרים יוחלפו בשניים או בשלושה פרמטרים בלתי תלויים זה בזה. המהר"ל סובר אפוא כי חלקי מאמר של חכם כלשהו הם המינימום האופטימלי כדי להרכיב את התמונה השלמה. נביא לכך כמה דוגמאות.

#### דוגמה א

באבות ז, י, כתוב: "חמשה קנינים קנה הקדוש ברוך הוא בעולמו, ואלו הן: תורה קנין אחד, שמים וארץ קנין אחד, אברהם קנין אחד, ישראל קנין אחד, בית המקדש קנין אחד".

המהר"ל הסביר כי "קניין" נאמר על חפץ בלעדי עבור הבעלים.<sup>39</sup> והוא הקשה: כיצד התורה היא קניינו הבלעדי של הקב"ה? הלוא יש אתה עוד ארבעה קניינים: שמים וארץ, אברהם, ישראל ובית המקדש! הוא תירץ כי קניין אינו בלעדי כשהוא תלוי בקניין אחר. למשל, מי שיש לו שני עבדים שום עבד אינו קניין בלעדי, כי הם תלויים זה בזה; עבדותם לאדון משותפת לשניהם. אבל מי שיש לו עבד ויש לו בית, העבד והבית אינם תלויים זה בזה. כמו כן במקרה שלנו, מדובר בחמישה קניינים בלתי תלויים, כפי שנראה בהמשך.

חמשת קנייניו של הקב"ה בלתי תלויים ביניהם. הם דומים לחמישה צירים ניצבים ביניהם שההיטל של כל אחד מהם על כל האחרים שווה לאפס. חמשת הצירים הם השכל, החומר, האדם, ישראל, השכינה. אכן נוכל לקבוע כי התורה שכלית, והיא על ציר

<sup>39</sup> שם, עמ' שטז.

השכל; שמים וארץ חומריים, והם על ציר החומר; אברהם אבינו הוא ראשית האנושות, הוא אב המון גויים, והוא על ציר האדם; עם ישראל הוא בחיר האומות, והוא על ציר ישראל; בית המקדש הוא בחיר המקומות בעולם, והוא על ציר השכינה. המהר"ל סבור כי אין שום דבר משותף בין השכל לחומר, או בין ישראל לאומות, או בין כולם לבין השכינה. מדובר בחמישה צירים ניצבים, בלתי תלויים זה בזה, ובעזרתם ניתן לבטא את כל המציאות.

#### דוגמה ב

במסכת קידושין פב, ע"ב, כתוב: "תניא, ר"ש בן אלעזר אומר: מימי לא ראיתי צבי קיץ, וארי סבל, ושועל חנוני, והם מתפרנסים שלא בצער, והם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני, מה אלו שלא נבראו אלא לשמשני מתפרנסים שלא בצער, ואני שנבראתי לשמש את קוני — אינו דין שאתפרנס שלא בצער! אלא שהרעותי את מעשי וקיפחתי את פרנסתי, שנאמר: עונותיכם הטו אלה (ירמיהו ה, כה)." המהר"ל ציין כי ר"ש בן אלעזר ציין את כוחו של הארי, את מהירותו של הצבי ואת חכמתו של השועל. הארי אינו משתמש בכוחו הרב כדי להיות סבל ולהשיג בכך את פרנסתו; הצבי אינו משתמש במהירותו כדי להיות קיץ, כלומר לאסוף מזון בקיץ לצורך החורף, בהעבירו במהירות מזון מן השדות אל מקום מחסה; והשועל אינו משתמש בפקחותו כדי להיות חנוני ולעשות מסחר. והנה הכוח, המהירות והחכמה, מייצגים את שלושת חלקי האדם: הגוף (כוח), הנפש (מהירות, כי התנועה היא תכונת החיים), השכל (חכמה). נמצא שהאדם המשתמש בכוח גופו ובחיוניותו ובחכמתו כדי להשיג את פרנסתו, אינו משתמש ביכולותיו אלה לצורך ייעודן האמתי.<sup>40</sup> בשלושת בעלי החיים (ארי, צבי, שועל) שהזכיר ר"ש בן אלעזר, חשף המהר"ל סטרוקטורה מושלמת. שלושת אלו מקבילים לשלושת מרכיביו של האדם: גוף, נפש, שכל — שמתנהגים כשלושה צירים ניצבים זה לזה, או כשלוש שטחות שמרכיבות את כל השטח, בלי שיהיה חיתוך ביניהן.<sup>41</sup>

#### דוגמה ג

המהר"ל הראה כי הדיבר השני מכיל ארבעה איסורים בעניין עבודה זרה: (1) "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני"; (2) "לא תעשה לך פסל כל תמונה"; (3) "לא תשתחוה להם"; (4) "ולא תעבדם".<sup>42</sup> ארבעה איסורים אלו נועדו לחסל את מחשבת האלילות.

<sup>40</sup> ראו תפארת ישראל, ירושלים תש"ל, פרק א, עמ' ח.

<sup>41</sup> הַשְׁלֵשָׁה "גוף, נפש, שכל" חוזרת הרבה אצל המהר"ל. ראו, למשל, נר מצוה, בני-ברק תשל"ב, עמ' יא; נצח ישראל (לעיל הערה 12), פרק ד, עמ' יט; שם, פרק יח, עמ' צט; ועוד.

<sup>42</sup> ראו תפארת ישראל (לעיל הערה 40), פרק לח, עמ' קטו.

הכיצד? ובכן מחשבת עבודה זרה יכולה ללבוש אחת מארבע הצורות האלה: שכנוע שכלי, שכנגדו אמר ה' "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני"; אהבת האליל, שכנגדה אמר ה' "לא תעשה לך פסל כל תמונה". אכן, כל האוהב יצור כלשהו, עושה לו תמונה ממנו, כשם שההורים שומרים על תמונות ילדיהם בארנקם; יראת האליל, שכנגדה אמר ה' "לא תשתחוה להם", שכן ההתשתחויה היא ביטוי להכנעה וליראה; הפקת תועלת מן האליל — כמו עבד שעובד את רבו על מנת לקבל פרס. כנגדה אמר ה' "ולא תעבדם". במדעי החברה בימינו נוהגים לארגן את עולמו של האדם בשלושה תחומים: התחום התודעתי (cognitive), התחום הרגשי (affective), התחום ההתנהגותי (behavior). מקובל כי שאלון מדעי יארגן את שאלותיו לנחקרים כך ששלושת התחומים האלה יטופלו בצורה יסודית. ניתוח הנתונים מביא בדרך כלל להצגת מבנה גרפי על צירי קואורדינאטות, מה שמבליט את ההבחנה בין שלושת התחומים האלה. המהר"ל חילק כאן את התחום הרגשי לשני תחומים: אהבה ויראה. התחום ההתנהגותי מכונה גם כן instrumental, מלשון כלי, כאשר הכלי הוא חפץ שמשמש את האדם ומביא לו תועלת. התחום ההתנהגותי קשור אפוא לתועלתיות. לסיכום, ארבעת הלאווים של עבודה זרה מהווים סטרוקטורה מושלמת. בכל הדוגמאות הנ"ל מספר המרכיבים הממציים את כל האפשרויות הוא המספר האופטימלי. לא רק שהוא מחולל תמונה שלמה בלי שום חיסור, אלא שהוא גם המינימום האופטימלי הדרוש לכך. זה נובע מכך שהמרכיבים לגמרי בלתי תלויים זה בזה.

#### ו. יסוד התכנון בהיסטוריה של עם ישראל

כאמור, המהר"ל מגלה סדר סטרוקטורלי גם בהיסטוריה של עם ישראל, ואפילו בתולדות ימי העולם.

#### דוגמה א

- סדר מקבלי התורה בפרק הראשון של פרקי אבות מורכב משתי מערכות של חמש חוליות כל אחת, ומחוליה מרכזית שמחברת ביניהן. ואלה הן:
- ♦ חמש חוליות ממשוה רבנו ועד תחילת בית שני: משה, יהושע, הזקנים, הנביאים, אנשי כנסת הגדולה;
  - ♦ אנטיגנוס;
  - ♦ חמישה זוגות בזמן בית שני אחרי אנטיגנוס ועד הלל ושמאי.
  - שתי תכונות מאפיינות את המערכה הראשונה:
  - ♦ כל חוליה מורכבת מרבים: זקנים, נביאים, אנשי כנסת הגדולה. וגם משה ויהושע נחשבים כרבים, שכן הם שקולים ככל ישראל;
  - ♦ כל אחד מן הרבים המרכיבים את החוליה, מסוגל לקבל לבד את כל התורה;
- כמו כן, שתי תכונות מאפיינות את המערכה השנייה:



- ♦ בכל חוליה יש זוג, כי כל אחד מהם לא היה מסוגל לקבל לבד את כל התורה. כל אחד מבני הזוג קיבל חצי מן התורה בלבד, והיה זקוק לבן זוגו כדי להשלים את הקבלה;
  - ♦ כל אחד מן הזוגות נטול תכונת הרבים שהייתה בחוליות של בית ראשון. כל זוג מורכב משני יחידים.
- בין שתי המערכות נמצא אנטיגנוס המשמש כציר ביניהן. מצד אחד הוא היה יחיד, ומצד שני הוא היה מסוגל לקבל לבד את כל התורה. לאנטיגנוס הייתה תכונה אחת ששייכת למערכה הראשונה, ותכונה אחרת ששייכת למערכה השנייה.<sup>43</sup>
- עניין זה מדגים את העובדה כי ההיסטוריה של עם ישראל, ובכללה תולדות ימי התורה, אין בה מקריות. והמהר"ל חותר לחשוף את ההיגיון המנחה.

#### דוגמה ב

חמשת תלמידי רבן יוחנן בן זכאי המוזכרים באבות ב, ח, מקבילים לחמשת מרכיביו של האדם. באדם יש שכל ונפש. השכל הוא מופשט, אך הנפש אינה מופשטת לגמרי, ומכל מקום שניהם אחוים בגוף. בגוף שני היבטים: היבט אחד שנושא את הנפש, והיבט אחר שנושא את השכל. הגענו אפוא לארבעה מרכיבים באדם: השכל, הנושא הגופני של השכל, הנפש, הנושא הגופני של הנפש. וחייב להיות מרכיב מאחד — הוא המרכיב החמישי, מעין נקודת האמצע במחשבת המהר"ל. מרכיב זה חייב להכיל היבטים של כל ארבעת המרכיבים. הוא אינו מופשט לגמרי וגם לא חומרי לגמרי. הוא אי שם באמצע, ומשכנו נמצא בלב.

כל אחד מחמשת התלמידים של רבן יוחנן בן זכאי מקביל לאחד מחמשת מרכיביו של האדם. ביחד הם מייצגים את כל התכונות הטובות של האדם השלם. המשנה הנדונה אמרה שרבן יוחנן בן זכאי "היה מונה שבחן"; "מונה" מלשון "מניין", לומר כי הוא חתר להגיע לסכום חמש התכונות הטובות. וסכום זה הוא השלמות שאין להוסיף עליה ולא לגרוע ממנה. לכן אמר שהיו לו חמישה תלמידים, אף שהיו לו תלמידים רבים אחרים.

ר' אליעזר בן הורקנוס היה בור סוד שאינו מאבד טיפה. הוא הצטיין בזיכרון. המהר"ל כותב כי הנפש היא הזיכרון. אכן הנפש היא התודעה שמצלמת את כל מה שיש במציאות ומאחסנת את כל המידע. תודעה מושלמת היא תודעה שקולטת כל דבר ואינה שוכחת כלום. תודעה שאינה שוכחת כלום היא תודעה שאינה סובלת מתמורות. היא רוחנית לגמרי. ר' אליעזר בן הורקנוס מייצג את השלמות בתחום הנפש — אחד מחמשת מרכיביו של האדם.

ר' יהושע בן חנניא אֲשֶׁרִי יוֹלְדָתוֹ. הנפש הרוחנית זקוקה לנושא חומרי. החומר מכונה

<sup>43</sup> ראו דרך חיים (לעיל הערה 9), עמ' נב-נג.

"אישה" (כבר בפי אפלטון). האם תורמת לולד שלה את המרכיב הגופני שלו. במסכת נדה לא, ע"א, נאמר: "אשה מזרעת אדם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שָׁעֵי". ר' יהושע בן חנניא קיבל מאמו חומר מושלם. הוא מייצג את המרכיב הגופני של האדם שנושא את הנפש. נמצא שר' אליעזר ור' יהושע שהם בני פלוגתא בכל התלמוד, הם למעשה בני זוג שמשלימים אחד את השני.

ר' יוסי הכהן חסיד. הוא מייצג את המרכיב הגופני של האדם שנושא את השכל. מרכיב גופני זה יותר זך וצלול מן המרכיב שמייצג ר' יהושע בן חנניה. החסידות היא התנהגות לפנים משורת הדין. החומר של ר' יוסי הכהן הוא חומר של נתינה. ולא בכדי ר' יוסי היה כהן. החסידות היא מידת הכהן, ככתוב: "תְּמִיךְ וְאוֹרִיךְ לְאִישׁ חֲסִידְךָ" (דברים לג, ח).

ר' שמעון בן נתנאל ירא חטא. הוא מייצג את השכל הטהור. יראת ה' מבטאת קרבה מיוחדת לה'. המרחק מחסל את היראה; אין אדם ירא מן המלך אלא כשהוא בקרבתו; אין האדם ירא אלא מפני עצמה שנמצאת בקרבתו. חרא חטא. ירא חטא קרוב מאוד לה'. והואיל וה' הוא תכלית השכל והרוחניות, ירא חטא חייב להיות שכלי ורוחני. נמצא שר' יוסי הכהן ור' שמעון בן נתנאל הם זוג שמשלימים אחד את השני.

ר' אלעזר בן ערך כמעין המתגבר. המעיין הוא מקור, שורש. לשורש יש פוטנציאל לגדול ולהתפשט. המעיין נובע כל הזמן. השורש הוא נקודת המוצא ונקודת האחדות של כל הענפים. ר' אלעזר בן ערך מייצג את שורש השכל, את מקור המעיין המתפשט לכל צד, וכולל את כל המעלות המשובחות.

לסיכום, חמשת תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי מהווים מבנה שלם של כל מרכיבי האדם.<sup>44</sup> ויש כאן שוב הדגמה לעובדה שההיסטוריה של עם ישראל, ובכללה תולדות ימי התורה, אינה מקרית.

#### ז. סולם הפירושים

במקומות רבים המהר"ל נוהג להציע יותר מפתרון אחד לבעיה. מדי פעם בפעם מעיר המהר"ל כי כל הפירושים השונים שנתן אינם אלא פירוש אחד. דוגמאות: (1) "והרואה יחשוב שהוא פירוש אחר, ואינו רק פירוש אחד למבין";<sup>45</sup> (2) "וכל הפירושים אשר אמרנו, הכל עולה לסגנון אחד אם תבין";<sup>46</sup> (3) "והבן הדברים האלו מאד, כי כל מה שאמרנו הוא פירוש המשנה, כי הכל הולך אל מקום אחד ושורש אחד אליו";<sup>47</sup> (4) "וכל זה פירוש אחד הוא שנשמך המאמר הזה, להודיע גבהות האדם";<sup>48</sup> (5) "ועתה עוד פקח

<sup>44</sup> שם, עמ' קב-קה.

<sup>45</sup> ראו ספרו גור אריה, ירושלים תשד"ס, ויקרא ח, כח.

<sup>46</sup> ראו דרך חיים (לעיל הערה 9), א, א; עמ' כג.

<sup>47</sup> שם, א, ב; עמ' ל.

<sup>48</sup> שם, ג, ב; עמ' קטו.

עיניך, אף כי פירוש אחד הוא עם מה שנוכר";<sup>49</sup> (6) "והבן זה גם כן, והוא פירוש אחד עם מה שפירשנו לפני זה";<sup>50</sup> (7) "ומי שיודע עיקר שורש החכמה, יודע שהכל הוא פירוש אחד".<sup>51</sup>

הפתרונות השונים שהציע המהר"ל ניכרים בדירוג מבחינת עומקם. המהר"ל מטפס מן הרמה הארצית לרמה המטאפיזית כבמעין סולם. נדמה שהפתרון הוא תמיד אותו פתרון, אלא שהמאחר מרומם יותר. כביכול אותם משפטים חוזרים מפתרון לפתרון, אך יש שינויים מסוימים המבטאים את הטיפוס לשכבה יותר עליונה. החזרות של המהר"ל אינן אפוא דשדוש אלא העמקה.

#### דוגמה א

בספרו דרך חיים (ג, יד) ניתח המהר"ל את המושג "צלם אלהים",<sup>52</sup> ונתן שלושה פירושים למונח זה:

- ♦ הַטְּלָת (projection) האלוהות על העולם הגשמי — פירוש זה נובע מכך שהמונח "צלם" קשור למונח "צל". הצל הוא הטלת עצם על הארץ באמצעות האור;
- ♦ זיו, הילה אלהית — פירוש זה נובע מכך שהמונח "צלם" קשור למונח "צלמות". "צלם" הוא "חושך", עמעום האור האלהי שנמצא מעבר לכל קליטה אנושית. ואחרי אותו עמעום, נשארת הילה זוהרת עצומה, זיו;
- ♦ מקדם מציאות מקסימלי — כלומר, מציאותו של האדם בעל צלם אלהים הרבה יותר עצמתית ממציאותו של כל נברא אחר שאינו "צלם אלהים". פירוש זה נובע מכך שהאור נתפס כמהותה של המציאות בעולם הקבלה.

שלושת הפירושים האלה מרכיבים סולם מלמטה למעלה. האור האלוהי בהיר יותר בפירוש השני (זיו, הילה אלוהית) מאשר בפירוש הראשון (הטלת האלוהות על העולם הגשמי). והוא בהיר עוד יותר בפירוש השלישי (מקדם מציאות מקסימלי, בהתחשב בכך שהאור הוא המציאות).<sup>53</sup>

#### דוגמה ב

באבות ו, י, כתוב:

חמשה קנינים קנה הקדוש ברוך הוא בעולמו, ואלו הן: תורה קנין אחד, שמים וארץ קנין אחד, אברהם קנין אחד, ישראל קנין אחד, בית המקדש קנין אחד.

<sup>49</sup> שם, ה, כ; עמ' רסט.

<sup>50</sup> ראו נצח ישראל (לעיל הערה 12), פרק יג, עמ' פא.

<sup>51</sup> חידושי אגדות למהר"ל, ירושלים תשכ"ו, עמ' קיח.

<sup>52</sup> על מושג "צלם אלהים" במשנתו של המהר"ל, ראו י' יעקבסון, "צלם אלהים ומעמדו כמקור רעתו של אדם לפי המהר"ל מפראג", דעת, 19 (תשמ"ז), עמ' 103-136.

<sup>53</sup> דרך חיים (לעיל הערה 9), עמ' קמא-קמו.

- המהר"ל נותן שלושה פירושים למושג "קניין", וזאת במבנה של סולם עולה:<sup>54</sup>
- ♦ פירוש ראשון: הקניין הוא קניין כל הזכויות. כדי להבין זאת מבחין המהר"ל בין קניין חלקי לקניין מלא. אדם יכול לקנות את כל הזכויות על דבר כלשהו, או רק חלק מן הזכויות. למשל, אדם יכול לקנות עבד למעשה ידיו בלבד, וזה קניין חלקי. אולם הוא יכול לקנות עבד לגופו, כך שהוא יוכל למכור אותו ולהוריש אותו. במסכת עבודה זרה (טו, ע"א) התלבטו חכמינו אם השכירות חשובה כקניין או לא. ההתלבטות נובעת מכך שבשכירות אדם קונה חלק מן הזכויות בלבד: הוא קונה את הזכות להשתמש בנכס לזמן מוגבל. מכל מקום, ההגדרה הראשונה של קניין היא קניין כל הזכויות;
  - ♦ פירוש שני: הקניין הוא חפץ מיוחד לבעליו. אכן, קניין כל הזכויות אינו ממצה עדיין לגמרי את מושג הקניין. אומרים על חפץ שהוא קניין מלא של בעליו אם החפץ מיוחד ויחיד עבור בעליו, כלומר אין לבעליו עוד קניין אחר שמתחרה בקניין זה. למשל, אם יש לאדון שני עבדים הוא יכול להעביר אחד מהם ביום א' ואת השני ביום ב'. אף אחד מהם אינו קניינו המיוחד והיחיד של האדון. הקניין אינו חל אם כן אלא על רכוש מיוחד ויחיד לבעליו, כגון הבית שגר בו. על קניינים כגון זה מדובר במשנה זו: התורה, שמים וארץ, אברהם אבינו, עם ישראל ובית המקדש — הם קניין של הקב"ה. הם קניינו כי רק הם מיוחדים לו, וכל שאר הדברים במציאות אינם מיוחדים לו. לגבי השמים והארץ שהם לכאורה שניים, מסביר המהר"ל כי הם אינם נחשבים לשניים אלא ליחידה אחת; כמו המעגל ומרכזו;
  - ♦ פירוש שלישי: המונח "קניין" במשמעותו העמוקה מתייחס לחפץ או רכוש שהוא מזוהה לגמרי עם בעליו. לדוגמה, הבית שגר בו, אך לא כן בית אחר שנמצא בבעלותו או כלים וכדומה.

#### ח. המציאות כסטרוקטורה

כאמור, המהר"ל מתייחס לכל דבר במציאות כסטרוקטורה במבנה של התחלה, אמצע, סוף. כך גם באשר לתולדות העולם. במסכת סנהדרין צז, ע"א, כתוב: "תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח; ובעונותינו שרבו — יצאו מהם מה שיצאו". המהר"ל מסביר כי מושג הזמן הוא מושג של המשכיות המתחלק לשלושה: התחלה, אמצע, סוף. ההתחלה היא עדיין בפוטנציאל, הדברים בה לא יצאו עדיין אל הפועל, והרי אין בה ממש, הריהי תוהו.<sup>55</sup> לכן "שני אלפים שנה" ראשונות היו תוהו. האמצע הוא הרוחניות כי הוא רחוק מן הקצוות, כלומר רחוק מן הקלקולים

<sup>54</sup> שם, עמ' שטז.

<sup>55</sup> ראו ספרו חידושי אגדות, ירושלים תשל"ב, סנהדרין צז, ע"א; עמ' רט.

ומן ההפסד,<sup>56</sup> ולכן "שני אלפים שנה" אמצעיות הן שנות התורה. הסוף הוא ההשלמה, וההשלמה היא השגת האחדות, כמו שבהשלמת המשכן כתוב: "ויהי המשכן אחד" (שמות לו, יג). המשיח יבוא לאחד את העולם, ולא יהיו עוד כוחות מנוגדים. וכן הוא כותב:<sup>57</sup>

כל דבר בעולם מתחלק אל שלשה חלקים שאין זה בזה, כי נחלק להתחלה ואמצע וסוף, ולכל אחד יש בחינה בפני עצמו. ואין ספק כי הבחינה מצד התחלתו הוא זולת הבחינה שהוא מצד השלמתו, ושניהם זולת הבחינה שאינו נחשב התחלה ולא נחשב השלמה, והוא כמו אמצעי.

רעיון זה חוזר במקומות רבים בחיבוריו.<sup>58</sup>

### סיכום

ראינו כי המהר"ל מפרש את דברי חז"ל באופן סטרוקטורלי. כך הוא רואה את הדעות השונות המרכיבות מחלוקת, את רכיבי אמרות חז"ל ועוד. המבנה שחושף המהר"ל הוא בדרך כלל מבנה מושלם, בו אין ייתור ואין חיסור, מבנה שממצה בצורה אופטימלית את כל האפשרויות. יותר מזה: n מרכיבי המבנה הם בלתי תלויים זה בזה, כלומר אין חיתוך ביניהם, כך שבתצוגה גרפית אפשר לראות אותם כצירים ניצבים ביניהם במרחב n ממדי.

כמו כן, המהר"ל נוהג לתת פירושים שונים לאותו מאמר, כשפירושים אלה מאורגנים במבנה של סולם, מן הנמוך אל הגבוה, מן החיצוני אל הפנימי, מן הארצי אל המטאפיזי. עוד ראינו כי הסטרוקטורליזם המהר"לי מפליג גם לעבר ההיסטוריה של עם ישראל שאותה הוא רואה כמערכת מובנית היטב.

באופן כללי נאמר כי הסטרוקטורליזם המהר"לי החותר לאתר מבנים בכל תחום תורני, נובע מתפיסתו את התורה כאחדותית וכטוטלית: התורה אחת היא ומכילה את הכול.

<sup>56</sup> על תורת האמצע של המהר"ל ראו נהר (לעיל הערה 1), עמ' 56-68.

<sup>57</sup> ראו נצח ישראל (לעיל הערה 12), פרק נז, עמ' רט.

<sup>58</sup> שם, פרק כז, עמ' קלד; תפארת ישראל (לעיל הערה 40), פרק כה, עמ' עז.

## יוסף יובל טובי

### הוראת העברית החדשה בהשקפת ההנהגה הרוחנית בג'רבה שבתוניסיה במחצית הראשונה של המאה העשרים

בעקבות ייסוד הדפוס היהודי בשנת 1860 בתוניסיה התחזק מעמד הערבית-היהודית כשפת היצירה הספרותית לסוגותיה. במקביל לכך הלך והתחזק מעמד הלשון הצרפתית בקרב היהודים בקהילות הצפון, שמשכיליהם היו כולם חניכי בתי הספר של כ"ח [כל ישראל חברים]. בשל כך הקימו נאמני המסורת והלשון והלשון העברית בית ספר מודרני ("אור תורה"), שהחניך בו היה עברי-דתי. לאחר מלחמת העולם הראשונה התחדשה המערכה בעניין זה בקהילת תוניס בהשפעת התנועה הציונית על ידי יוסף בראמי (1888–1924).

גם חכמי קהילת ג'רבה שבדרום תוניסיה פעלו לחיזוק ידיעת העברית. יצוין בייחוד ר' משה כ'לפון (1874–1950) שהביע השקפותיו בעניין זה בחיבוריו הרבים, כשהוא משלב את רעיון הציונות עם רעיון הדיבור העברי. כמוהו הביע דעות נחרצות בדבר ערכו של לימוד העברית, ובייחוד העברית החדשה, הרב אברהם בן יעקב הכהן (נפטר ב-1995). אך יש לזכור כי לימוד העברית היה חלק בלתי נפרד ממסורת הלימוד בבתי הספר המסורתיים בג'רבה. מכל מקום, הוראת העברית כמקצוע בפני עצמו הוגשמה בג'רבה רק בשנת תש"ג (1943), עם הקמתה של תנועת "דבר עברית" והקמת בית ספר מודרני בשם זה שבסיסו הרעיוני היה ציוני במובהק, כולל עידוד העלייה ארצה.

ההישג העיקרי של בית הספר "דבר עברית" היה חינוך הבנות, שבמערכת המסורתית לא היה להן כל מקום. הדבר זכה לתמיכה נאמנה של ההנהגה הדתית. מאחר שלא נמצאה בג'רבה עצמה אישה משכילה היודעת עברית שתשמש כמורה לבנות, הזמינו בשנת תש"ח (1948) את המורה אסתר יאנה מטריפולי השכנה, ובשנת תש"י — את הדסה שהרבני מיראלי, שהתקבלה בהתלהבות רבה אף על ידי הרב הראשי ר' רחמים חי חויתת כהן. אכן, במשך ששת החדשים שפעלה שם חוללה נפלאות.

כתוצאה מן המהפכה שחלה בחשיבה הלאומית והחברתית של ראשי הקהילה היהודית בג'רבה במהלך המחצית הראשונה של המאה העשרים, ובראשם ר' משה כ'לפון הכהן, רכשו בני הדור הצעיר את ידיעת הלשון העברית החדשה עוד בארץ מולדתם.

## א. מבוא: המפה הלשונית של יהודי תוניסיה

במאת השנים 1850–1950

החל מאמצע המאה הי"ט נכנסה יהדות תוניסיה לתהליך של שינויים מרחיקי לכת מבחינה תרבותית, כתוצאה מן המגעים הכלכליים והמדיניים עם מדינות אירופה, ובראשן איטליה וצרפת. אמת, מגעים אלו נתנו אותותיהם בעיקר בקהילות הצפון, בעוד קהילות הדרום המרוחקות נשארו "בתומתן" ובמסורתן. בכלל השינויים הללו היה השינוי שהתרחש במפה הלשונית של יהודי תוניסיה. עד אמצע המאה הי"ט שימשו שתי לשונות את יהודי תוניסיה: העברית — כלשון כתבי הקודש, התפילה, השירה והספרות הרבנית; והערבית-היהודית בלהג המיוחד להם כלשון התקשורת היום-יומית ובדרך כלל גם במעשי בית דין.<sup>1</sup> הספרות העממית לסוגותיה הייתה — כמובן — כולה על טהרת הערבית-היהודית,<sup>2</sup> אך שימשה — אמנם בהיקף קטן — גם את השירה, החל ביצירת ר' פרגי שוואט בן המאה הט"ז.<sup>3</sup> כמו כן, שימשו בפרקטיקה הליטורגית של יהודי תוניסיה יצירות ערביות-יהודיות קדומות, שמעיקרן לא נתחברו בלהג המיוחד להם, אלא בערבית-היהודית הבינונית הידועה מימי הביניים, אך במהלך הדורות חלה בהן התאמה מסוימת לערבית שבפי הדוברים. עם היצירות הללו יש למנות את תרגום מגילת רות ומגילת אסתר, תרגום עשרת הדיברות, תרגום הפסטר שמיני של פסח והצ'היר לשבועות.<sup>4</sup> על אלו יש להוסיף את האיטלקית ששימשה במידת מה את העדה הליגורנית ("גראנה"), יהודי ליורנו שהיגרו לתוניס החל מסוף המאה הי"ז מטעמים כלכליים. אך יש לציין כי מאות מילים מן הלשון האיטלקית חדרו אל הערבית המדוברת של יהודי תוניסיה לא רק בהשפעת ה"גראנה" אלא אף בהשפעת המיעוט האיטלקי הגדול שחי בערי החוף בצפון תוניסיה ובשל הקשרים הכלכליים ההדוקים עם איטליה.<sup>5</sup>

באמצע המאה הי"ט רבתה השפעת צרפת, עד שזו השתלטה כליל על תוניסיה בשנת 1881 והחלה בפעולה מאורגנת, מעמיקה ונרחבת להשליט את תרבותה ואת שפתה על הארץ הנכבשת. הקבוצה הנוחה ביותר לקבלת השפעה זו הייתה הקהילה היהודית —

<sup>1</sup> ראו, למשל, "משכנות הרועים" לר' עוזיאל אלחאיך (המאה הי"ח), ליורנו תר"ב, דף קיח, ב; קעח, ב; רנב, ב-רגנ, א, ועוד הרבה; "אמרי שפר" לר' מאיר משה פאריינטי (המחצית השנייה של המאה הי"ט), סוסה תרפ"ד, דף כה, ב. ערבית-יהודית שימשה אף במעשי בית דין מן המאה הי"ז שנשמרו בארכיונים תוניסאיים מוסלמיים.

<sup>2</sup> על הספרות העממית בערבית-יהודית בתוניסיה ראו, למשל, צ' טובי, מכלה לחמות: עולמה של האשה בקהילות היהודיות בדרום תוניסיה במחצית הראשונה של המאה העשרים, עבודת דוקטור באוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ב.

<sup>3</sup> ראו מ' שרף, "פרגי שוואט הוא רפאל מלח משורר נודד בתוניס", בתוך: צ' מלאכי (עורך), יד להימן: קובץ מאמרים לזכר א"מ הברמן (עמ' 244–277), לוד תשמ"ד.

<sup>4</sup> ראו א' הטל, הספרות הערבית-היהודית בתוניסיה: מאה שנות יצירה (1861–1961), ירושלים תשס"ח, עמ' 25–62.

<sup>5</sup> ראו צ' טובי, "הרכיב האיטלקי בערבית המדוברת והכתובה של יהודי תוניסיה" (בדפוס).

ושוב – בצפון ולא בדרום, בין היתר – ואולי בעיקר – באמצעות בתי הספר של חברת "כל ישראל חברים" (כ"ח) שפעלה להפיכת יהודי הארץ לבני תרבות צרפת מכל המובנים, אף שלא תמיד נטתה ממשלת צרפת להעניק להם אזרחות צרפתית. מגמה זו של חברת כ"ח, המתנגדת לחיזוק לימודי העברית והמקורות היהודיים, לא נתפוגגה במהלך השנים מאז הכיבוש הצרפתי בשנת 1881. בשנת 1947 ביקשו חסידי העברית בצפון תוניסיה לקדם את הוראת העברית בשבתות ובחגים לילדי הקהילה ברובע המודרני והיוקרתי "חלק אלואד" (La Goulette) הסמוך לעיר הבירה תוניס, כשהם מנצלים את נוכחותו של הרב יוסף (סוסו) הכהן מגאבס, שלבקשתם קבע את משכנו ברובע זה. והנה עורר הדבר את התנגדות הנהלת כ"ח בעיר, והיא פעלה למנוע מבני הקהילה לשלוח את ילדיהם לבית הספר העברי שנוסד בחלק אלואד.<sup>6</sup>

אך שלא במתכוון התחזק מעמד הערבית-היהודית בקרב יהודי תוניסיה, ואין המכוון כאן כלשון תקשורת יומיומית, אלא כשפת היצירה הספרותית לסוגותיה הענפות והמגוונות. הדבר נבע מכך שהכלי הציוויליזטורי של הדפוס נקלט היטב בקרב יהודי תוניס. אלה החלו להדפיס יצירות מתורגמות לערבית-יהודית מכל הבא ליד, תחילה בבתי הדפוס של ליורנו ואחר כך בבתי הדפוס היהודיים שהקימו בתוניס. מכוח הכנסת הדפוס למציאות החיים של יהודי תוניסיה התפתחה בממדים עצומים "תעשייה" של יצירה ספרותית עשירה ביותר בערבית-יהודית. כמובן, לבחירת הערבית-היהודית לצורך היצירה הגואה לא היה מניע אידאולוגי אלא מעשי בלבד – זו הלשון שכל יהודי תוניסיה הבינוה, כלומר הערבית המדוברת בפייהם והכתובה באותיות עבריות שנלמדו בבתי הספר המסורתיים. הצרפתית עדיין לא הייתה נחלת הרבים, והאותיות הערביות לא היו ידועות אלא למתי מעט שניהלו מגעים רשמיים עם שלטונות תוניסיה.<sup>7</sup>

אמנם בסוף המאה הי"ט ובראשית המאה העשרים היו ניסיונות בודדים לפתח את היצירה הספרותית בערבית הכתובה באותיות ערביות ובלשון העברית הכתובה בסגנון

<sup>6</sup> ראו מאמרו של יוסף די אברהם ביג'אוי בעיתון אלנג'מה, גיליון 31, כ"ד חשוון תש"ח (7.11.1947), עמ' 1; עוד ראו שם, גיליון 85, ח' כסלו תש"ט (10.12.1948), עמ' 2. אלנג'מה, עיתונו של מכלוף נג'אר שיצא לאור בערבית-יהודית החל בשנות העשרים ועד שנות החמישים במאה העשרים (בהפסקות), כולל ידיעות רבות על חיי היהודים בתוניסיה. נראה שבשל נדירותו היחסית ולשונו, חוקרי יהדות תוניסיה אינם נזקקים לו; ראו עליו "טובי, עיתון אלנג'מה של מכלוף נג'אר", בתוך: א' חזן וח' סעדון (עורכים), תרשיש ב: מחקרים ביהדות תוניסיה ומורשתה, רמת-גן (בדפוס). על יוסף ביג'אוי, מחשובי העיתונאים והסופרים היהודים בערבית-יהודית במחצית הראשונה של המאה העשרים, ראו ד' חג'אג', "הופעת הספרים היהודיים הערביים בתוניסיה", בתוך: "טובי וצ' טובי (עורכים), הספרות הערבית-היהודית בתוניסיה: 1850-1950, תל-אביב תש"ס, עמ' 277 (תרגום כותרת הספר: אנתשאר אלכתאב אלברבריה אלחונסיה, סוסה 1939).

<sup>7</sup> על הספרות הערבית-היהודית בתוניסיה לסוגותיה ראו טובי, הספרות הערבית היהודית (לעיל) והערה הקודמת); לביבליוגרפיה מקפת ראו הטל (לעיל הערה 4).



העברית של ספרות ההשכלה במזרח אירופה. ניסיונות אלו נבעו ממניעים אידאולוגיים, אך הם לא צלחו, ולמעשה אף נשכחו לחלוטין.<sup>8</sup> לעומת זאת, הלך והתחזק מעמד הלשון הצרפתית בקרב היהודים בקהילות הצפון, והמשכילים בקהילות אלו – כולם חניכי בתי הספר של כ"ח – החלו ליצור בשפה הצרפתית, בייחוד לאחר מלחמת העולם הראשונה.<sup>9</sup> מחמת כך הלך ונחלש מעמד הערבית-היהודית בקהילות הצפון, ומשמעות הדבר – גם חוסר היכולת לקרוא אותיות עבריות שבהן נכתבה הערבית-היהודית, ואין צריך לומר חוסר היכולת לקרוא ולהבין את הטקסטים העבריים עצמם, כלומר את כתבי הקודש, הליטורגיה והספרות הרבנית.

### ב. תגובת נאמני המסורת והלשון העברית בקהילות תוניס

מבחינת הנאמנים למסורת היהודית וללשון העברית, השתלטות הערבית-היהודית על הספרות היהודית, שמכאן ואילך נעשתה חילונית בעיקרה, בצד התחזקות הלשון הצרפתית וערכיה, וכל זאת לעומת ההתרחקות מן העברית ומן המסורת, יצרו מצב חמור בלתי נסבל.<sup>10</sup> בייחוד יצא הקצף נגד בית הספר של כ"ח בהנהלת ד"ר דוד קאזיס, שנפתח בתוניס ב-7 ביוני 1878, אמנם בהסכמה משותפת של ההנהגה הקהילתית וההנהגה הרבנית. הנה כך תיאר הרב שלום פלאח בספרו "צדק ושלום" את תוצאות פעלו של ד"ר קאזיס בבית ספרו לאחר 12-13 שנים:

הוא בחר את השפה הצרפתית על פני כל השפות הנקבעות בתחלה בבית, כי בהעמיסו על הנערים למודים צרפתים מרבה להכיל, אזי בעטו גם הם בשאר הלמודים, עד שגם למודי הדת והקריאה העברית לא נמצא להם מקום נכון בשכל הנער, ויוצאי הבית אף להתפלל לא ידעו וגם שם יהדותם לא הכירו, ואת קדשי בני ישראל חללו מאד והיו נשארים תלויים ועומדים בין בני שם ובין בני יפת כעז"א ועזא"ל. כי אם לצאת לחפשי מן הדת לא יכלו, כי הוריהם ומדריכיהם עודם חיים, ואם להחזיק בדת אבותיהם לא ידעו, כי חונכו על ברכי מורים צרפתים, שהיה להם כל עניני היהדות במשחק הנערים, ובכן בהשתדלם בחנוכם היו אלה (או רובם) ליהדות לאויבים, כי לא חשבו בלבם שלמוד הקריאה והכתב ללמודי חול למלאכה המחיים את בעליהם ולא למוד המתחייב על כל אדם, ועל כן החזיקו אלה להם מעמד למחיתם בבתי הבאנק ובבתי המשפט המסחר והפקודות וכו' והיו מחללים שבתות וי"ט. ובפרוץ גדר זה נפרצה גם כל חומת היהדות פרצים ועמה גם חקי הנמוס הישראלי

<sup>8</sup> ראו י' טובי, "פתיחות הספרות הערבית-היהודית החדשה בתוניסיה כלפי הספרות הערבית-המוסלמית", פעמים, 130 (תשע"ב), עמ' 117-140; הנ"ל, אלג'מה (לעיל הערה 6).

<sup>9</sup> ראו י' טובי, "הסופר-המחנך רפאל לוי (Ryvel) ותאטרון Les Escholiers ('הקול') של בוגרי בית הספר 'כל ישראל חברים' בתוניס" (בדפוס).

<sup>10</sup> על הפולמוס בעניין הוראת הלשון העברית בבית ספר כ"ח ראו י' טובי, "היחס לשפה העברית ולימודה בתוניסיה בשלהי המאה התשע-עשרה ובמאה העשרים", בתוך: א' חזן וחי' סעדון (עורכים), תרשיש: מחקרים ביהדות תוניסיה ומורשתה, רמת-גן תשס"ט, עמ' 280-281.

ומנהגיו, ואז נולד לנו דור חדש שקצתו אנטי שם יהודי, שבזה נתערכו מושגי רוחו ונתבלבלו רעיוני בינתו, והצרעת הזאת דבקה גם ברכים מן החרדים משאינם חלוצי ההשכלה, כי התחרו גם המה והתחקו כקוף אל מעשה המלומדים האלה. ובכן היה כל הדור באין כל מטרה מיוחדת כמו שכתבו לעיל. כל זה היה במשך עת קצרה מאד של שנים עשרה או שלש עשרה שנה, ענין אשר לא יאומן כי יסופר.<sup>11</sup>

מכוח אכזבה זו והדאגה לעתיד הדור הצעיר, הקימו נאמני המסורת, ובראשם הרבנים, בית ספר מודרני בשם "אור תורה", שהחנינוך בו היה עברי־דתי. וכך כותב ש' פלאח בהמשך דבריו:

ובעבור שנים מעטות נרגש אז החסרון אשר לא יוכל להמנות, והתורה היתה צווחת בכרוכיא: בני יצאונו! והמוסר העברי צועק: חניכי עזבונו. ואז היתה העיר לחרדת אלהים וחרדיה באו במבוכה רבה. ולא החרדים בלבד, כי גם המון העם צעק מרה על כי אבד לנעריו כל רגש עברי. שָׁא התאוננו רבים באוני רבני העדה, ואלה באוני הד"ר [קאזיס] לחוש לעזרת היהדות, ואין עושה למען האמת והשלום, עד שקנאו רבים לכבוד התורה ויסדו להם ק[ו]פה ובית ספר לעניים וקראו לה בשם "אור תורה". גם שבו רבים מן העשירים על עקבם מהביא את בניהם אל ביה"ס העברי בראותם איזה חסרונות בחנוך ובעיטת עול הדת באין מפגיע, ואז בחרו להם לחנוך את בניהם בבתי הספר לעם הארץ,<sup>12</sup> אם אין ביה"ס עברי כחוק ובמשפט. ואז מלאו בתי הספר ההם מנערי היהודים עד חצים, וללמודי הדת שכרו מורים עברים להם ללמדם בעת אשר איננה לא יום ולא לילה, כי גם בבתים אלה מטופלים היו בעסקי למודי חול מרבה להכיל.<sup>13</sup>

בכלל המוחים על שבתי הספר של כ"ח מתעלמים מן העברית היה הרב שלום פלאח (1855–1936), משכיל רבני שלא הסתפק בפעולת המחאה ובהקמת בית ספר עברי מודרני, אלא אף כתב שלושה חיבורים קצרים שנועדו ללימוד עברית בבית ספר זה ובמסגרות אחרות: מקרא מפורש (תוניס תרנ"ב); שיעורי החנוך (תוניס תר"ס); שפה טבעית (תוניס תרע"ג).<sup>14</sup>

לאחר מלחמת העולם הראשונה התחדשה המערכה בעניין זה בקהילת תוניס, עכשיו כבר בהשפעת התנועה הציונית, על ידי יוסף בראמי (1888–1924), אביו של החוקר המנוח יצחק (לוסיין) בראמי. שליחים ציונים מארץ ישראל, ובראשם נחום ירושלמי, הגיעו לתוניס ופעלו שם להפצת התרבות הארץ ישראלית החדשה, ובכלל כך את העברית, בקרב חוגי הנוער. אין להכחיש כי לפעילות זו הייתה הצלחה לא מבוטלת, אמנם בקרב קבוצה מוגבלת מאוד מבחינה היקפה, למעט רוב החברה היהודית בקהילות הצפון

<sup>11</sup> הרואה [שלום פלאח], צדק ושלום, תוניס תרנ"ז, עמ' 36. ההדגשה אינה במקור.

<sup>12</sup> כלומר, בתי ספר שייסדה ממשלת צרפת, ובהם למדו מוסלמים, נוצרים ויהודים.

<sup>13</sup> הרואה (לעיל הערה 11), עמ' 36. ההדגשות אינן במקור.

<sup>14</sup> על הרב שלום פלאח ופעולתו ראו טובי, היחס לשפה העברית (לעיל הערה 10), עמ' 275–280.

שנהתה אחר תרבות צרפת ולשונה. ההכרה בדבר חשיבות הלשון העברית ניטעה אף בלב הסופרים והעיתונאים מקהילות הצפון שכתבו בערבית-יהודית, כגון יוסף ביג'אוי ודניאל חג'אג'.<sup>15</sup> ב-13 בנובמבר 1948 נתכנסו כשישים איש, ובכללם חמישה רבנים, מקהילת יהודי אריאנה, הרובע היוקרתי ביותר בתוניס, לדון בלימוד הלשון העברית על ידי הקמת חברה שתקדם את העניין ועל ידי ייסוד עיתון מיוחד לשם כך.<sup>16</sup> אף בסוסה הוקם בשנת 1949 ועד ללימוד עברית, ודווקא במשרדי חברת כ"ח.<sup>17</sup> עוד לפני כן התכנסו משכילים, רבנים ומנהיגים מקהילת תוניס לשמוע הרצאתו של מורה לעברית מקהילת טריפולי בשם צבאן על חשיבות הלשון העברית, ובכתבה בשם "אין אללוגה אלעבריה" (איה השפה העברית) שנתפרסמה בעקבות כך, מביע הכותב את תחושתו כי יהודי תוניסיה מפגרים אחרי יהודי אירופה וטריפולי בקידום לימוד העברית.<sup>18</sup> אין אפוא תמה כי מכוח הפעילות של הפצת התרבות העברית עלו לארץ ישראל יהודים מן הקהילות בצפון תוניסיה עוד לפני קום המדינה והשתלבו היטב במערכות החיים שלה.<sup>19</sup> בהקשר זה יש לציין כי בשנות הארבעים במאה העשרים אף הייתה ברדיו תוניס פינה עברית מיוחדת בת מחצית השעה, מדי יום שני בערב משעה 7:00 עד 7:30.<sup>20</sup>

### ג. העברית החדשה בהשקפת ר' משה כ'לפון הכהן ור' אברהם הכהן

הדמות המשפיעה ביותר בחשיבה המהפכנית בקרב יהדות ג'רבה ביחס לעברית החדשה היה ר' משה כ'לפון הכהן (1874–1950), שהיה אף הדמות הרבנית החשובה ביותר של יהדות תוניסיה כולה במחצית הראשונה של המאה העשרים.<sup>21</sup> העובדה שההשקפות

<sup>15</sup> על יוסף ביג'אוי ראו ההפניות לעיל, הערה 6; לכתבה של דניאל חג'אג' על חשיבות העברית כשפה לאומית המבטאת את ערכה הגבוה של התרבות היהודית ראו אלנג'מה, גיליון 71, ט"ו אב תש"ח (20.8.1948), עמ' 2; גיליון 72, כ"ב אב תש"ח (27.8.1948), עמ' 2; גיליון 73, כ"ט אב תש"ח (3.9.1948), עמ' 2; גיליון 72, ו' אב תש"ח (10.9.1948), עמ' 2; גיליון 138, י"ח טבת תש"י (7.1.1950), עמ' 2.

<sup>16</sup> שם, גיליון 82, י"ז חשוון תש"ט (19.9.1948), עמ' 2; עוד ראו שם, גיליון 86, ט"ו כסליו תש"ט (17.12.1948), עמ' 2; גיליון 89, ו' טבת תש"ט (7.1.1949), עמ' 2; גיליון 138, ג' טבת תש"י (23.12.1949), עמ' 2.

<sup>17</sup> שם, גיליון 113, י"ח תמוז תש"ט (15.7.1949), עמ' 2.

<sup>18</sup> שם, גיליון 100, ב' ניסן תש"ט (1.4.1949), עמ' 2.

<sup>19</sup> על החינוך העבריי-הציוני בתוניס ראו ל' בראמי [יצחק אברהמי], "בית הספר העברי בתוניס ובג'רבה", עם וספר (אלול תש"ד), עמ' 49–51 (נדפס שנית בתוך: ש' ברד, לתולדות התנועה הציונית בתוניסיה, רמת אפעל תש"ס, עמ' 123–125); "אברהמי, לתולדות התנועה העברית בתוניסיה, בתוך: מ' זהרי ואחרים (עורכים), הגות עברית בארצות האסלאם (עמ' 394–409), ירושלים תשמ"ב; הנ"ל, תחיית השפה העברית בתוניס, בתוך: א' חזן (עורך), מחקרי משגב ירושלים בספרות עם ישראל, ירושלים תשמ"ז, עמ' 9–24; טובי, היחס לשפה העברית (לעיל הערה 10), עמ' 282–285. להודעה על חידוש הפינה העברית ראו אלנג'מה, גיליון 20, ו' אלול תש"ז (22.8.1947), עמ' 2.

<sup>21</sup> לדיון מפורט ביחסו של הרב משה כ'לפון הכהן ללשון העברית ראו ר' מאמו, יחסו של הרב משה כ'לפון הכהן ללשפה העברית. אורשת, ב (תשע"א), עמ' 241–259; "נעים, הרב כ'לפון משה הכהן: בין שמרנות למודרנה, עבודת דוקטור באוניברסיטת בראילן, רמת-גן תשס"ט, הפרק

החדשות הובעו באופן גלוי וברור וחוזר ונשנה בחיבורים רבים שראו אור הדפוס על ידי מי שהיה בעל הסמכות הרבנית העליונה, היא שהכשירה את הלככות בקרב חוגים רחבים בקהילה וגיימה גילויים של התנגדות להעצמת החינוך העברי המבוסס על אושיות הלאומיות הציונית.<sup>22</sup> ר' משה היה נין לר' שאול הכהן (1772–1848), בעל "לחם הבכורים", החיבור החשוב על הדקדוק העברי (ליורנו תר"ל), וחיבורים נוספים הקשורים ללשון העברית. בחיבוריו קבל על הזנחת העברית ודקדוקה. אך נכדיו ר' דוד (נפטר ב'1913) ור' שלום (נפטר ב'1926) בני משה הכהן, ואחרים כגון ר' יוסף בירבי, בעל החיבור "דרכי יוסף", עסקו בלשון העברית ובדקדוקה ופרסמו ספרים בנושא זה. כלומר, לחכמי ג'רבה ואחרים מקהילות הדרום, כגון ר' יצחק צרור שחי בקאבס בסוף המאה הי"ט ובראשית המאה העשרים, הייתה מסורת רבת שנים של עיסוק בלשון העברית.<sup>23</sup>

כאמור, ר' משה כ'לפון הביע השקפותיו בעניין הנדון בכמה מחיבוריו המרובים או בהקדמותיו לחיבורי אחרים, כשהוא משלב את רעיון הציונות עם רעיון הדיבור העברי.<sup>24</sup> לא זו בלבד אלא עוד בראשית המאה העשרים ערך מילון עברי-ערבי בלהג של יהודי ג'רבה בשם "שפתי כהן" (ג'רבה תרס"ו), המכוון לבתי הספר ומיועד להקנות את כושר הדיבור העברי לבני הדור הצעיר.<sup>25</sup> וזו הקדמתו למילון:

הרביעי, סעיף 4.9.5; ר' נגר, מסורת במבחן: רבני ג'רבה בין שמרנות לתמורה (1914–1945), אשקלון תשע"א, עמ' 172–174.

22 לתולדות ר' משה כ'לפון הכהן ותולדות אבותיו ראו ב"ח סעדון, קדושת משה נרבו משה כ'לפון הכהן זצ"ל ראב"ד ג'רבא, בני-ברק תשמ"ח; א' בשן, "ר' משה כלפון הכהן אב"ד ג'רבא: קיום לדמותו", בתוך: ש' גליק (עורך), זכור דבר לעבדך — ספר זכרון לדב רפל (עמ' 69–82), רמת-גן תשס"ז; י' חדר (עורך), צדקת משה, ירושלים תשס"ח. למשנתו הציונית ראו ספרו "ויקהל משה", בתוך: משה כ'לפון הכהן, זכות משה, כולל 3 ספרים ועוד ענינים שונים, נתיבות תשל"ח, עמ' 9–11, 18–22; הנ"ל, גאולת משה: מאמרים ורעיונות ליישוב ארץ ישראל, שם, עמ' 32–46; וכן שני דרושיו "לאתחלתא דגאולה" בספרו "מטה משה", שם, עמ' מז-סה: "דרוש שדרשתי ביום שבת קודש סדר נושא י"ב לחודש סיון שנת התר"ף לפ"ק <רט> ג"דול" [29.5.1920] על אשר הסכימו רבי ושרי המדינות באגודת העמים 'בסאן רימו' להיות ארץ ישראל לישראל"; צ' זוהר, "אשרור דתי של הציונות כתנועה לאומית חילונית: פרק במשנתו של הרב כלפון משה הכהן", ישראל (סדרה חדשה), 2 (תשס"ב/ג), עמ' 107–126; נעים (לעיל הערה 22), הפרק הרביעי; ר' מאמו, תהילה למשה: פרקים במשנתו הציונית של הרב משה כלפון הכהן זצ"ל, ירושלים תשס"ט. על הציונות בג'רבה, ובכלל כך גם על ר' משה כ'לפון הכהן, ראו נגר (לעיל הערה 21), עמ' 147–182. עוד ראו עליו ש' דשן, "עירנו אי-ג'רבא: התמודדותם של רבי כלפון משה הכהן ובני דורו עם ניצני המודרנה", בתוך: א' חזן וח' סעדון (עורכים), תרשים: מחקרים ביהדות תוניסיה ומורשתה (עמ' 361–382), רמת-גן תשס"ט; ע' ישראל-פליסהאור וד' חורב-בצלאל, "גאולת האדם, העם והעולם: מנהיגות מקומית והגות בינלאומית של הרב כלפון משה הכהן מג'רבא", דיני ישראל, כט (תשע"ג), עמ' 217–258.

23 לכל זה ראו טובי, היחס לשפה העברית (לעיל הערה 10), עמ' 285–292.

24 כגון ההקדמה להגדה של פסח עם פירוש "שיר ציון" לאבי זקנו ר' שאול הכהן בעל "לחם הבכורים" (ירושלים תרס"ד, דף ב, ב-ג, א) והקדמתו לספר "ילדי יוסף" לר' יוסף בראמי, ג'רבה תרע"ט, עמ' 29–30. וראו טובי, היחס לשפה העברית (לעיל הערה 10), עמ' 287–288; וראו עוד להלן.

25 לא ראיתי את המהדורה הראשונה שאליה כיוון המחבר, אלא את המהדורה הנפוצה יותר שהוציא לאור בנו ר' שושן הכהן (ג'רבה תשי"א).

הספר הזה שפתי כהן הוא קיצור לס' המלים הנד<פס> מחדש> כולל כל שרשי ל'שון> הקודש> שמות, פעלים, מלים, עם ביאור העניין בקצרה בלה"ק ותרגום לערבית. ובטח כי בהיות האדם בקי בהשרשים בנקל יבין גם הענפים.

ומה טוב אם המוריס> בבתי הספר וההוריס> יחנכו תלמידיהם בניהם ובנותיהם ומשפחתם בספר הזה למען יחקקו במוחם תמיד. ובטח במעט זמן יורגלו לדבר בשפתינו הקדושה. כי יקד לבכנו על אם הלשונות להיות כמה מאות שנים עזובה ושכוחה. ומלבד תועלת ברוחני להבין התנ"ך והתפלה ורוב דברי רז"ל, וגם לקיום לאומיותנו כי אין אומה בלא לשון, גם בגשמי יועיל להנוסעים ממדינה למדינה למצוא מי שמכיר שפתם, שאין לך מקום שלא נמצא בו מאחורינו> בני> ישראל> ובהם ימצאון הרבה מכירים בשפתנו וכן בה יוכלו לפנות אל כל מדינה במכתבים. ולכן אמרתי להדפיסו בתבנית קטן למען יראהו כל איש בחיקו.

נאם הכותב> וח'ותם> ביום ט"ו [יז] שבט התרס"ו ע'בד> השם> כ'לפון משה הכהן סי>מניה> לט>וב> א'מן>.

כפי שמציין ר' שושן הכהן בהקדמתו למהדורה השנייה, המילון מיוסד על "ספר המלים" של יהושע שטיינברג (וילנה תרל"ח/תר"ס), מילון עברי-רוסי ורוסי-עברי. יש אפוא להניח שר' משה כ'לפון הכהן לא השתמש בו לשאוב ממנו את הוראות המלים העבריות אלא כספר שבו הובאו השורשים העבריים בסדר א"ב; כלומר ההוראות הלכסיקליות הן משלו. לפנינו אפוא מילון עברי-עברי-ערבי, שמחברו מקפיד להגדיר כל שורש עברי בעברית, ורק בסוף הערך הוא מביא בסוגריים את התרגום הערבי. מכאן, שמבחינתו העיקר הוא בהוראה המובאת בעברית, מעין לימוד "עברית בעברית". דברים נחרצים בעניין זה כותב ר' משה כ'לפון הכהן, כשהוא משבח את אנשי התנועה הציונית ורומז למפעלו הלשוני של אליעזר בן-יהודה:<sup>26</sup>

גם ראו כי נחוץ לזה לשון מדוברת בין בית ישראל בפרט וקמו והתעודדו בכל עז להרחיב גבולי הלשון ככל האפשרות אשר ידם מגעת. ויוציאו לאורה מלים, שמות, פעלים, לכל דבר ולמדו ולימדו רבים מאחינו את לשוננו העברית עד כי עתה יוכל הסופר לכתוב את כל אשר ירחש לבכו בשפתנו העברית.

באותה מגמה כתב בדרוש לשבת כלה, כשהוא מבטל את דעת המתנגדים ללימוד העברית החדשה ולועגים למבקש לעשות זאת:

ומזה תוכחת מגולה לכל אחינו בית ישראל, להרגיל איש איש את בניו לדבר בלשון הקודש, כי בזה יש תקוה גדולה לקיום נצחיות ישראל לעד לעולם. [...] כי על ידי זה יוכלו לקבל מכתבים מארצנו ויוכלו לכתוב מכתבים לארצנו, יוכלו ללכת שם לטיול, יוכלו ללכת שם

<sup>26</sup> בספרו "גאולת משה", בתוך: "ויקהל משה" (לעיל הערה 22), עמ' 40; והשוו ספרו "ויקהל משה", שם, עמ' 14, סעיף ג; וכן בדרוש להספד בספרו "פקד משה", שם, עמ' רעב-רעג.

לשם דירה קבועה, יוכלו לבוא במסחר עם כל אחינו אשר בכל קצות התבל. [...] ובפרט שיש בעונות הרבים איזה לצים ולועגים שמתלוצצים ולועגים על הבא ללמוד והם בסוג חוטאים ומחטיאים. [...] והתיקון לזה שלא לשית לב לטועים המלעיגים עליו ולקנות ספרים שנתקנו מחדש מאחינו הציונים להרגיל האדם את עצמו מן הקל לחמור ולשאול את מי שידוע ויודיענו כל דבר כראוי.<sup>27</sup>

כללו של דבר, בחיזוק ידע הלשון העברית ראו חכמי ג'רבה החל בסוף המאה הי"ט, ובראשם ר' משה כ'לפון הכהן, אמצעי חשוב לשימור המסורת היהודית ולמניעת ההשפעה הלא-רצויה של תרבות אירופה. בהקשר זה יש לציין כי הרב משה כ'לפון הכהן אסר לימוד שפות זרות, כלומר שפות אירופה, מחמת שחשש מן ההשפעה הקלוקלת של תרבות אירופה על בני הקהילה היהודית. זאת למעט השפה הערבית שלדבריו היא "לשון הקודש משובש".<sup>28</sup>

אישיות אחרת שהביעה דעות נחרצות בדבר ערכו של לימוד העברית, ובמיוחד העברית החדשה, היה הרב אברהם בן יעקב הכהן, מן החשובים ומן המשכילים והמתקדמים ביותר בקרב רבני תוניסיה בדור האחרון.<sup>29</sup> הוא נולד בראשית המאה העשרים בקהילת קאפצה השמרנית והרחוקה ממרכזי התרבות האירופית שבצפון הארץ ובערי החוף, למשפחה יוצאת ג'רבה. בשנות הארבעים עבר לקהילת צפאקס שבצפון תוניסיה, וכיהן בה כרב עד עלייתו ארצה בשנת תשכ"ח (1968). לימים שימש כרב בבית כנסת קטן בשכונת תלפיות בירושלים עד פטירתו בשנת תשנ"ה (1995). חיבורים רבים כתב ובהם הביע הגיגיו בתחומים שונים, ובעיקר בכל הנוגע למעמד של עם ישראל בזמן החדש לאור הקמת המדינה וליחסים שבין הדת והלאומיות. היה ציוני מושבע, אף שבשנים האחרונות לחייו התעוררו בו ספקות בעניין זה בשל אופיה החילוני של המדינה. ר' אברהם הכהן הצטיין בפתיחותו הרבה כלפי הרעיון הציוני המודרני, בדומה לרבים מחכמי ג'רבה בדורות האחרונים, ובראשם הגדול שבהם ר' משה כ'לפון הכהן הנ"ל. את יחסו העמוק ללשון העברית ביטא ר' אברהם בכמה מחיבוריו, אך בייחוד במילון "מלל לאברהם" שכתב כבר בהיותו בקהילת ספאקס. מילון עברי-ערבי זה נועד לקורא עברית מבני תוניסיה שאינו בקי בלשון זו, והערבית היא הלהג של יהודי תוניסיה הכתובה באותיות עבריות. מעשהו של ר' אברהם הכהן בחיבור המילון, כארבעים שנה

<sup>27</sup> בספרו "מטה משה", שם, עמ' כט-ל; והשוו דרוש אחר משלו לשבת כלה, שם, עמ' מ, מה. ויקהל משה (לעיל הערה 22), עמ' 11, סעיף כה; השוו נגר (לעיל הערה 21), עמ' 206; ושם, עמ' 182-212, על מערכת החינוך בג'רבה, ובכלל כך גם על יחס רבני ג'רבה לחינוך החילוני.

<sup>28</sup> על ר' אברהם הכהן ויחסו לציונות וללשון העברית ראו י' טובי, "דת וציונות: יחס הקהילה היהודית בארצות המזרח לתנועה הציונית ולמפעל הציוני". בתוך: א' שגיא וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, ב: היבטים היסטוריים (עמ' 131-166), רמת-גן תשס"ג, עמ' 162-166; הנ"ל, "מצוות יישוב ארץ ישראל בכתבי ההגות והפרשנות של חכמי צפון אפריקה", בתוך: א' רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית במאה העשרים (עמ' 184-209), ירושלים תשס"ה, עמ' 202-209; הנ"ל, היחס לשפה העברית (לעיל הערה 10), עמ' 291-293.

<sup>29</sup>

לאחר שר' משה כ'לפון הכהן הוציא לאור את "שפתי כהן", יש לראות בו חוליה חשובה בשלשלת ארוכה של עיסוק בלשני בלשון העברית בקרב חכמי ג'רבה והבעת יחס עמוק אליה.

למעשה, "מלל לאברהם" כולל שני חלקים, שכל אחד מהם נדפס בג'רבה בבית דפוס אחר: האחד בשנת תש"ז (1947), כתוב ערבית-יהודית וכולל שלושה שערים — שער המוסר, שער התשובה ושער ארץ ישראל; והשני בשנת תש"ח (בסוף שנת 1947), שכהגדרתו בשער הוא "אגרון עברי ערבי". נראה שהיה בכוונת ר' אברהם להדפיס את שני החלקים בכרך אחד, שכך כתב בשער החלק הראשון (בתרגום מערבית-יהודית): "ספר מלל לאברהם והוא ספר משובח כולל דברי מוסר ומאיר את הרעיונות ומקרב את הלבבות לעבודת האל הנורא [...] אחרי זה יבוא מילון [דיכסיוניר] קצר תמציתי של כמה מלים בנות זמננו וחדשות העלומות מן העין". אך מסיבות שלא נתבררו, נאלץ ככל הנראה לחלק את הדפסת הספר בין שני בתי דפוס בג'רבה.

מכל מקום, הקשר הרעיוני בין שני החיבורים גלוי לעין: מסורת ישראל — המיוצגת בחלק הראשון בשער המוסר ובשער התשובה — ארץ ישראל וידיעת הלשון העברית, נתפסים בעיניו כמרכיבים של שלמות רעיונית לאומית אחת. עניין מיוחד יש בשער ארץ ישראל, שהוא מקדיש לו עשרים וחמישה מכלל חמישים ושמונת דפי הספר (לד-נח). למעלה מכך, בשער זה הביא את הגיגיו ורעיונותיו שלו, שכך כתב ב"מודעה וגילוי דעת" מאחורי השער: "זאת להודיע בשע'ר <ב>ת <ר>בים, שכל הרעיונות שבשער המוסר ושער התשובה [...] יש מהם מרז"ל ויש מהם מדעתי הקצרה. ול'ו יסלחו הצדיקים שלא כתבתי דבר בשם אומרו, כי רובם כתבתי רק ממה שרשום בזכרוני ושמות הספרים נשכחו ממני. ואולם שער ארץ ישראל כמעט כל רעיונותיו המה ממני הצעיר לפי העת והזמן, ואת כל ונוכחת".

בשער זה מביע ר' אברהם הכהן הזדהות המלאה עם התנועה הציונית, וכך הוא קובע שתנומת הגלות של עם ישראל נמשכה, ומכאן, בלשונו בתרגום מערבית-יהודית, "עד אשר האיר והופיע הכוכב הזוהר האדון בנימין זאב תיאודור הרצל ז"ל איש המעלה הלאומי והמלומד המומחה, זה האיש העצום, רב התבונה והיקר, צופה העתיד בהבנה ובבקיאות". יתרה על כך, הרעיון הלאומי הציוני כולל את העניין הלשוני, כפי שהוא עומד על כך בהדגשה בסוף שער ארץ ישראל (דף נח). הוא מביא את המשפט "הידוע לכל, כי עם בלא שפה אין לו אפילו יסוד". לדבריו, שימור הלשון העברית הוא אחד משלושה יסודות שהוא מכנס במילה "אשל": אחדות, שם (כלומר שמות פרטיים עבריים), לשון. המגמה הרעיונית הלאומית של המילון מוכחת גם בנספח העברי "סקירה לתקופתנו" המובא לאחר המילון ונספחיו הלשוניים (דפים מז, א-מט, ב).

אך ר' אברהם הכהן ראה את מילונו לא רק כמכשיר האמור לסייע ליהודי דובר הערבית-היהודית בתוניסיה להבין מלים עבריות, בדומה למילון "שפתי כהן" של ר' משה כ'לפון הכהן, אלא גם מכשיר להרחבת הידע אל מילים שנתחדשו בלשון

העברית בדורות האחרונים, מאז תחייתה, מילים שלא היו בשימוש בספרות הרבנית המסורתית ולא באו לידיעת יהודי תוניסיה אף מספרי חכמיהם שנכתבו עברית. על מגמתו הרעיונית בחיבורו זה עומד ר' אברהם היטב בהקדמתו (מעבר לשער, בתרגום מערבית־יהודית):

אחי היקרים! בזמננו זה שפתנו הקדושה התעוררה והתנערה מן האבק שעליה ונעשתה שפה חיה מדוברת בפיות אחינו, בקירוב מיליון נפש [כן ירבה] תושבי ארצנו הקדושה. וגדולה שברעות היא שבארצנו זו [תוניסיה] עדיין אנו מנותקים ממנה מאוד ועדיין אנו רחוקים מערבותה וטעמה הנעימים. ולכן יש במציאות מלים רבות חדשות בנות זמננו מודרניות שלא ראינו אותן בספרים הקודמים, ואפילו אם ראינו אותן — לא הבנו אותן באופן זה. ולטובת אחינו נתתי דעתי בעזרת האל ואספתי מלים רבות, רובן חדשות, הדרושות לשיחה, הפזורות בספרים בני ימינו ובעיתונים העבריים, ותרגמתי בלשון הערבית העממית המדוברת בארץ תוניסיה, וחילקתי ומיניתי באופן מסודר ונאות. ואשר לא יכלול בחלוקה זו סידרתין על פי אותיות האלף בית. ועוד יש כמה מלים שנאלצתי לתרגמן בשפה הצרפתית באותיות עבריות, מה עוד שאין אנו מכירים את משמעותן בלשון הערבית ואלו תִּמְצָאן בין שני חצאי לבנה, כך []. ויש שאני מתרגם בערבית ובצרפתית לתוספת הבנה של אותה מלה. ומעיקר הדיבור, יש מלים שהן בעלות שתי הוראות, ובמיוחד בערבית, ובין כל אחת ואחת יש שתי נקודות, כך: וכתובות זו מעל זו. ולהפך, יש [מלים] בעלות הוראה אחת בערבית ובעברית, הרבה מלים. והן מקובצות לצד שרטוט כזה [...]. כמו כן יש כמה מלים שהן בעלות הוראות אחרות בערבית ולא הבאתי אלא את ההוראה השגורה ביותר. ולהפך, יש מלים בעלות הוראות אחרות בעברית ולא הבאתי אלא את השגורה ביותר. יסלחו לי הקוראים אם ימצאו מלים רבות הידועות להם, שאם הן ידועות להם, הרי אין הן ידועות לזולתם.

ר' אברהם הכהן מצהיר אפוא במפורש כי מטרתו העיקרית היא לקרב את יהודי תוניסיה אל העברית החדשה, כלומר אל מילים שאינן ידועות מן הלקסיקון של הספרות הרבנית, אלא שהתחדשו בספרים ובכתבי העת העבריים בני הזמן. כמוכן, יש בכך גם הצהרה, אולי מסותרת כלשהי, לקרב את יהודי תוניסיה אל התרבות העברית החדשה שבאה לידי ביטוי בעברית החדשה שבה נכתבו הספרים בני הזמן. השימוש המוצהר בלשון הצרפתית במילות התרגום שונה כמובן ממה שראינו במילון של ר' משה כ'לפון הכהן מראשית המאה העשרים. הדבר נובע לא רק מכוח העובדה שבשנות הארבעים במאה העשרים גדלה השפעת התרבות האירופית על יהודי תוניסיה, אלא משום שהערבית־היהודית שר' אברהם הכהן ובני קהילתו בספאקס היו אמונים עליה, הייתה עשירה ברכיב לועזי, בדומה לכל קהילות הצפון, ולא רק ברכיב צרפתי אלא אף — ואולי יותר — ברכיב איטלקי. סיבה אחרת לריבוי השימוש במילים לועזיות היא העובדה שרבות מן המילים העבריות שימשו לחפצים או למושגים שלא היו קיימים במציאות החיים השמרניים בתוניסיה — של המוסלמים ושל היהודים כאחד, ומטבע הדברים לא נמצאו להם מקבילות בערבית המדוברת. כמוכן, תופעה זו מוכרת גם מן העברית החדשה,



המשתמשת במילים לועזיות רבות, שמספרן אמנם הולך ופוחת ברבות הימים מאז ימי ועד הלשון העברית.

למימוש מטרתו הרעיונית בנה ר' אברהם הכהן את מילונו באופן דידקטי מכוון, ככלי עזר נוח ללימוד העברית החדשה. במילון שני חלקים. בראשון חמישה פרקים על פי חלקי הלשון, כגון שמות עצם, מילות יחס ושמות תואר, ממש כספר לימוד המשמש אולפן ישראלי מודרני ללימוד השפה העברית:

א. עשרים ואחד מדורים ממוינים על פי תחומי החיים: הבית, הרהיטים, כלי הבית, המלבוש, בְּעִיר, האֲמִנִים, הפרות, הירקות, זרעונים וצמחים, המתכת, הפרחים, הפקידים, הצבעים, המומים והחלאים, במסחר, הים, המלחמה, בית הספר, הכלים, רמש ודגים, האברים. המילים במדורים אלו אינן מסודרות בסדר א"ב אלא בסדר הגיוני, כל מדור על פי טיבו. כך במדור "האיברים" נמנים הערכים על פי מבנה הגוף מלמעלה למטה ואחר כך האברים הפנימיים. ויש שהמילים מסודרות על פי סדר אסוציאטיבי, בהתאם לאופי הדידקטי של המילון;

ב. מילים שלא נכללו בפרק הקודם, מסודרות בסדר א"ב. מבחר המילים בפרק זה מוגדר במשפט ההקדמה לפרק השלישי (דף כא, ב, בתרגום מערבית־יהודית): "כמה מלים עבריות הדרושות מאוד ללשון". יש להניח שהכוונה בייחוד למילים הדרושות למציאות החיים החדשה שיהודי תוניסיה השאילון לערבית הדבורה בפייה מן הצרפתית שהייתה שפת התרבות השלטת ושפת הציוויליזציה. על כן נמצא בפרק זה מילים מן העברית החדשה המכוונות להחליף את המילים הלועזיות, כגון: אֶלּוֹף (champion); בֵּית עֶקֶד סְפָרִים — ביבליותיך (bibliothèque); הֶסֶט, מֶשֶׁק (contact); מוֹכָנִי — אוטומטיך (automatique); מוֹזֶזְדָּה — וואליזה (valigia [איטלקית!]); מוֹטוֹר — מוטרור (moteur); מְעַמֵּד — כאנדידה (candidat); עוֹוִי — כאריכאטור (caricature); פֶּחֶמֶן — כארבוניך (carbonique); פְּגִישַׁת רְאָיוֹן, יְעוֹד — ראנדיפו (rendez-vous);

ג. מילות, הכוללות (בלשונו) את תואר הפועל, מילות היחס ומילות העטף [מילה ערבית: חיבור!] והחיבור;

ד. שמות התואר;

ה. שמות עצם רגילים ומופשטים, אך גם מעט שמות תואר, מסודרים בסדר א"ב. לא עמדתי על ייחודו של פרק זה, ואף המחבר לא הקדים לו כל הקדמה. כמה מן המילים, מהן מחודשות, נועדו להחליף מילים צרפתיות ששימשו בערבית־היהודית הדבורה, כגון: סְפָרִיָּה — כנפיטה (confetto [איטלקית!]); כְּמוֹת — כנתיי (quantité); סֶמֶל — סאמבול (symbole); צֶבּוֹר — גמהור (ערבית!) לצד בובלי (publique); תַּעְרוּכָה — איכספוזיציון (exposition).

החלק השני של "מלל לאברהם" הוא מילון שורשים עבריים בסדר א"ב ותרגומיהם לערבית. יש בו שני פרקים. הראשון מילון השורשים התנ"כיים (הוא אינו משתמש במונח "מקרא") והתרגומים כולם ערביים, בלא רכיב לועזי. עניין רב יותר בפרק השני,

שורשים שאינם בתנ"ך, וזו הקדמתו (בתרגום): "עתה אכתוב כמה פעלים שאינם כתובים בתנ"ך אלא הם לקוחים מן הספרים שבאו לאחר התנ"ך עד ימינו ולא קיבצנו אלא כמה מהם היותר דרושים ללשון העברית". גם בפרק זה התרגומים כולם ערביים בלא רכיב לועזי. על המגמה הדידקטית של המחבר מעידים דבריו בסוף ההקדמה לחלק השני (בתרגום): "ועלי לומר כי תרגום משמעות כל ההוראות המצויות באותו פועל וכן בעיקר השורש של הפעלים הוא על פי הבנת המדקדקים האחרונים ואף אם אותו פועל הוא תנ"כי, תרגמנו גם את המשמעויות האחרות הנזכרות בכתבי האחרונים חוץ ממשמעויותיהם העיקריים התנ"כיים".

לאחר המילון באים כמה נספחים קצרים:

- א. "נתיב הבנינים והגזרות": דיון קצר בערבית-יהודית בשבעת הבנינים מגזרת השלמים וכן בשורשים החסרים, כגון נחי פ"י ונחי ל"ה;
- ב. "סקירה לתקופתינו" הכתובה עברית — מחד גיסא, דברי הלל ללשון העברית בהשקפה לאומית צרופה, ומאידך גיסא, קינה על ירידתה. להלן כמה קטעים ממנה:

זאת שפתנו העבריה המהוללה בניב הגיוניה, היתה בימי קדם בבחינה נפלאה יוצאת מן הכלל ומצאה קן לה בלבם של אישים מופלאים בעלי הברה וצורה מיוחדת במסילת הדקדוק והשיר, הם הם משוררינו הראשונים אשר תחת אצילי זרועותיה העדינות התרפקו בנועם המליצה הנשגבה. [...] דברי נביאינו ומשוררינו הראשונים המזהירים כזהר הרקיע [...] תחת לשונם אבני קודש המליצה תשתפכנה בראש כל חוצות גיא חזיונם ורעיונות חתומים ונשגבים יסתגלו במעונם [...] רוח השירה האלהית ותועפות הרים למו. רק הם אשר בכח עז וכביר שטו במצולות שפתנו הנפלאה ויצללו במים האדירים.

אמנם אהה! מאז חדלו ואפסו משוררינו חובבי השפה ותעלומיה, מאז תמו ואבדו בלשנינו הקדושים והלאומיים הנסבכים במרכז החיים של נשמת עם ישראל, נסתם ונחתם עמהם אורות אלים ערפלי טוהר המליצה ותשוקותיה [...] אבד ונעלם עמהם יופי סגולתה ונועם מטעמותיה, צעיף עלטה עטף כל מחמדיה ויצא ממנה כל הדרה ונחשכו מאורותיה.

משכילי עמי! ליופי המליצה ומחולליה אשום ואשאף, יחד אזעק ואצריח, לבי לבי על יוצריה, מעי מעי על מכונייה [...] חבקנו חק נכריה בלשונות העמים [...] בחרנו להסתופף בצל שפות רחוקות לא שערום אבותינו ובשפתנו היקרה והחמודה בחלה נפשנו! כרמי זרים נטינו לעזקם ולסקלם מאבן ולצלול בתהום מליצותיהם ואת כרמנו עזבנו בקרירות דם [...] שכחנו כי גם לנו יש שפה ובטאון עצמאי ככל העמים, שכחנו כי רק בשפתנו נמצאים סגנונים והגיונים דקים ומליצות נשגבים עטופי הוד קודש נורא אלהי [...].

ברור הדבר ופשוט לכל משכיל שהגורם העיקרי לאבדן לשוננו הוא עול הגלות המר והנמחר [...] אין רגע בלי פגע ואין שעה בלי רעה, סבבנו ככחש אויבינו [...] הן אשר היו בעוכרינו לבגוד במחצב שרשי עמינו ויסודותינו [...].

אחרי מאות שנים של גלות [...] נפרץ גיא חזיון ויהיה אור [...] אור הציפיליזציה והזכויות ושעם העברי הוא עם כלל העמים כלל העמים חופשי בחייו ובדעותיו אשר כתוצאה מזה

בעיתנו הבעיה הארצישראלית ארץ המולדת עמדה על הפרק ולקחה חלק רב בעמדתם של הממשלות הנאורות [...] הכריו והצהירו שארץ ישראל תהיה בית לאומי יהודי [...].

עם התחלת תחית המולדת התחילה להתנער מעפרה גם שפתנו [...] ראה ראה עמנו שהמכשיר הענקי לשיבת העם למולדת הוא אך להכיר ולדעת בשפתו [...] עד שתהיה שפה חיה מדוברת כשאר שפות בבתי ספר, בעתונות, בהרצאות, במוסדות לאומיים, בבתי פקידות, בבתי דין, בבנקים, בדאר, במסחר, בבית, ברחוב, גם בקולנוע, במחזות ובשעשועי הילדים [...].

רבות הן הסיבות שבגללן נגרם ההיזק להתפרץ בחומת השפה [...] והגורם העיקרי [...] כבר נודע מהחכם מכל אדם חנוך לנער על פי דרכו [...] ולפיכך מהראוי לנו לראות הנוול להמשיך דרך חדשה [...] ולשים קץ למחלת לעג הלשון הנאחזת בסבך החינוך והתרבות [...].

#### ד. הוראת העברית החדשה בבתי הספר בג'רבה

עוד בראשית המאה העשרים רבני קהילת ג'רבה, בראשות ר' שלום הכהן ור' רחמים חדאד, דחו בתקיפות את יזמת חברת כ"ח להקים בקהילה בית ספר מטעמה, לאחר שנוכחו בתוצאות השליליות מבחינתם של בתי הספר של כ"ח בצפון תוניסיה, ובהסכמה שחתמו עליה רבים מראשי הקהילה ויחידיה אף הטילו חרם על מי שיפעל לשם כך.<sup>30</sup> אך לימוד העברית היה חלק בלתי נפרד ממסורת הלימוד בבתי הספר המסורתיים בג'רבה. וכך, בניגוד לתוצאות המוגבלות של לימוד העברית בתוניס הבירה ובערים אחרות בצפון, התוצאות בג'רבה היו מוצלחות לאין ערוך. זאת בשל העובדה שלימוד העברית נעשה לא כלימוד שפה זרה, כתוספת אידאולוגית המונחית על ידי שליחי התנועה הציונית מארץ ישראל, אלא כפעולה טבעית הממשיכה את מסורת לימוד המקורות היהודיים: מקרא, ספרות חז"ל, ספרות ימי הביניים והלכה. אין צריך לומר שפעילות חינוכית זו הקיפה את כל ילדי הקהילה, ומשלב מסוים — כפי שנראה להלן בסמוך — גם את הבנות. בקהילה זו כללה תכנית הלימודים המסורתית גם כתיבה עברית.

אך דומה שמכוח המסורת בפני עצמה לא היה די להגיע להישגים הראויים לציון בחינוך העברי בג'רבה. הישגים אלו נובעים בעיקר מן המהפכה, שהתחוללה עוד בעשור השני של המאה העשרים, בהגות הלאומית של ההנהגה הרוחנית-הדתית בקהילת

<sup>30</sup> ראו על כך טובי, היחס לשפה העברית (לעיל הערה 10), עמ' 280–281; ד' פרג'ון-קדוש, בין הדלת למפתח: שינויים שחוללה תקומתה של מדינת ישראל בחינוך היהודי בג'רבה, נתיבות תשס"ט, עמ' 77–84. אף ר' משה כ'לפון הכהן ראה בלימוד הצרפתי בבתי הספר של כ"ח מגמה המכוונת להשליט את תרבות צרפת על היהודים: "וכל זה עשו בכוונה, שאם יבואו בחזקה נגד ישראל להעבירם על דת אי אפשר [...], לזאת בעונות הרבים פרשו רשת ומכמר וכמו שאנו רואים בעונות הרבים היום" (בספרו "משה ידבר", בתוך: הכהן [לעיל הערה 22], עמ' שא-שב).

ג'רבה, שהשפעתה הייתה רבה על כל קהילות הדרום. בחשיבה חדשה זו התאחדו התפיסה הדתית המסורתית-השמרנית עם זו הלאומית-המודרנית מבית מדרשה של הציונות של הרצל, ובכלל כך המקום המרכזי שניתן בה לעלייה לארץ ישראל וליישובה ולתחיית הלשון העברית כשפה מדוברת חיה המתאימה עצמה גם לשינויים החברתיים והציביליזטוריים המתחוללים חדשים לבקרים. בראש הנהגה זו עמדו ר' דוד עידאן ור' משה כ'לפון הכהן.

ר' דוד עידאן (תרל"ג-תשט"ו/1873-1955), מנהיג קהילתי ואיש מעשה, היה במשך חמש עשרה שנה נשיא (קאיד) קהילת ג'רבה המקשר בינה לבין השלטונות.<sup>31</sup> בשנת תרע"ב (1912) הקים את בית הדפוס העברי הראשון בג'רבה, "הדפוס הציוני", כמשקל נגד לבתי הדפוס העבריים בתוניס שבצפון שהרבו לפרסם יצירות בערבית-יהודית מסוגות חילוניות שונות שלא תאמו את מסורת היהדות מבחינה דתית ולאומית. בשנת תרע"ט (1919) הקים עם כמה מרבני הקהילה, ובראשם ר' משה כ'לפון הכהן, את החברה הציונית "עטרת ציון" ושימש כנשיאה. נחום סלושץ כתב עליו: "הוא וחבריו קוראים בענין בספרי ההשכלה והציונות, שרובם נקדשו בעיניהם כחיבורי התורה. קלמן שולמאן, מאפו ויעבץ יקרים להם, [...] והציונות משאת נפשם".<sup>32</sup> כמנהל החברה, שאחת ממטרותיה הייתה חיזוק ידיעת העברית, בין היתר על ידי הפצת כתבי עת עבריים מארץ ישראל, שימש ר' משה כ'לפון הכהן. אין ספק שהקמת חברה זו אך ביטאה את ההסתייגות המוחלטת של חכמי ג'רבה ממערכת החינוך של כ"ח, שכן — בניגוד לרבנים בקהילות הצפון — הם מנעו הקמת בתי ספר של מערכת זו בקהילות הדרום, כגון ג'רבה, קאבס וזרוז.

מכל מקום, הוראת העברית כמקצוע לימודי בפני עצמו הוגשמה בג'רבה רק בשנת תש"ג (1943), עשרים וארבע שנים לאחר ייסוד חברת "עטרת ציון". מכוח חברה זו, ובעידודו הנמרץ של ר' משה כ'לפון הכהן, הוקמה תנועת "דִּבְר עברית" שבראשה עמד דוד קדושים (יליד תרפ"ב/1922).<sup>33</sup> התנועה החדשה הקימה בית ספר מודרני, שניהולו הוטל על דוד קדושים, והוא שימש בתפקידו גם בשנים שהגיע לגיל מופלג, ולצדו המורה בת המקום צביה כהן, שלימים נעשתה רעייתו.<sup>34</sup> שם התנועה — "דִּבְר

<sup>31</sup> ראו עליו ב' כהן, מלכי תרשיש: תולדות רבני תוניסיה וחיבוריהם מימי התלמוד עד ימינו, נתיבות תשמ"ו, עמ' שמט-שנ; והשוו שם, עמ' שפו.

<sup>32</sup> נ' סלושץ, האי פליא (האי ג'רבה), תל-אביב תשי"ח, עמ' 200.

<sup>33</sup> על תנועה זו ועל השפעתה הלאומית החיובית על יהודי ג'רבה ראו פרג'ון-קדוש (לעיל הערה 30), עמ' 103-108.

<sup>34</sup> על הרבנים, שהיו המורים לעברית הראשונים בבית הספר, ועל תפקידו של דוד קדושים בשימוש בעברית כשפת דיבור ראו שם, עמ' 130-131. עוד על דוד קדושים ורעייתו צביה, כולל תמונות שניהם, ראו רבקה נגר, אליעזר בן יהודה של ג'רבה, שביקרה במקום בדצמבר 2010, שבועיים לפני תחילת "האביב הערבי התוניסאי" (נדלה בתאריך 15 ספטמבר 2014 מהמרשתת: www.amit4u.net/document/68361,1261,1494.aspx; tunisia.co.il/?p=4529).

עברית", שנקבע על ידי הרב משה כ'לפון הכהן (ראו להלן), מעיד כמובן על מטרותה — הפצת העברית כלשון דיבור, וברור מאיליו שהכוונה לעברית החדשה ולא לעברית של הטקסטים המסורתיים. על ייסוד התנועה והקשיים הרבים בשנותיה הראשונות מסופר בביטאונה:

בחדש אלול תש"ג נוסדה תנועת "דבר עברית" הודות להחברים הראשונים שיסדו את המפעל הזה והתמסרו להמציא יש מאין. תנועת "דבר עברית" היא התנועה היחידה עד היום שמטרתה למען לימוד העברי לנוער ולמבוגרים, להילדים ולהילדות, המשיכה עד היום במלאה לה שבעה שנים. התנועה התחילה לעבוד תוך קשיים רבים על יסודות לא יסודות, בקומץ של חברים וקומץ של תלמידים ומורה אחד. לא היו ספסלים, לא מכשירי כתיבה ולא מכתביבות וגם לא ספרים ללימוד. ההתקשרות עם המוסדות בישראל ובגולה היתה רופפת. במערכה בודדת יצאה התנועה לקראת המפעל הקדוש הזה ונגשה אליו באין אונים. למרות הכל ועל אף הכל המשיכה בדרכה לאט לאט וגלתה ממקום למקום. בינתיים הפריעו לה המונים שבאו עליה בטענות שונות ובעלילות שוא. מהם אחזו דגל התורה בידיהם ואמרו: העברית גורמת לביטול תורה כביכול; ומהם חשבו העברית לשפה זרה ולא כדאי לילד היהודי לבטל בשבילה אפילו שעה אחת. תמיד לחמו לצמצם את שיעורי העברית ולהחניקם, ולו היתה ידם מגעת היו מבטלים אותה ביטול גמור. הודות להרב המנוח רבינו הראשי הרב כ'לפון משה כהן זצ"ל, שהרבה פעל ועשה, הרבה עמד איתן נגד המתנגדים הללו שעלה חרס בידם. לו היה לנו אז בטאון היינו מגוללים את כל הפרשיות שעברו עלינו. לא היינו מאמינים שנוכל לעמוד בפני כל הגלים והרוחות הסוערות האלה, רק הודות לאלהי מרום שקנא למען שפתו הקדושה ושפת תורתו, המשכנו בדרכנו, ועל כל גל וגל נענענו לו בראשינו והגענו לתקופת שבעה שנים מבלי לבטל אפי' לזמן קצר שיעור אחד.<sup>35</sup>

אכן, הקמת החברה לא הייתה סוגה בשושנים, לפי שהיו לה מתנגדים מן החוגים היותר שמרניים.<sup>36</sup> אך תמיכתו התקיפה של הרב משה כ'לפון הכהן עמדה לה לחברה כנגד מתנגדיה. ביטוי להתנגדות זו והזדהות אתה מוצאים בין היתר בדברי הרב מאיר מאזוז, בנו של הרב מצליח מאזוז,<sup>37</sup> המבקש לשלול את תרומת בית הספר לידיעת העברית, שכן לדבריו הכתיבה העברית בלא שגיאות אפיינה דווקא את התלמידים שלמדו בבתי הספר המסורתיים, בעוד בוגרי בית הספר העברי כותבים בשגיאות רבות:

עובדה היא שהגם שלא היו בתי הספר מיוחדים ללימוד העברית והדקדוק וכו', בכ"ל

<sup>35</sup> שפתנו, ד (תשרי תשי"א), עמ' 3-4; השו"מ מאמו (לעיל הערה 21), עמ' 246. על הביטאון "שפתנו" ראו להלן.

<sup>36</sup> על ההתנגדות לתנועת "דבר עברית", כולל על עדותו של אדם שבנערותו סירב בגלוי לאביו שביקש ממנו במפגעי "להפסיק ללכת למועדון 'דבר עברית'", ראו פרג'ון-קדוש (לעיל הערה 30), עמ' 103-105.

<sup>37</sup> ראו עליו י"צ מאזוז, תולדות חייו של הגאון המחבר זצ"ל [הרב מצליח מאזוז], בראש ס' איש מצליח לרב מצליח מאזוז, ח"א, שו"ת על ארבעה טורים, כרך א: חלק א"ח ויו"ד, תל-אביב תשל"ד; כהן (לעיל הערה 31), עמ' שלח-שלט.

זאת רובם ככלם כתבו בלי שגיאות כתיב ובלשון צחה וישרה. ולהיפך, בזמננו, כשנתחדש בג'רבא לימוד העברית אתה מוצא נערים בני י"ז וי"ח כתבם מלא שגיאות (שם).

יש לציין כי בראשית שנות השישים במאה שעברה, כאשר עמדו לשלב לימודי חול בישיבת חב"ד בתוניס, שבה עבד כמורה, התפטר הרב מצליח מאוזו מתפקידו, לפי שהתנגד לכך נמרצות.<sup>38</sup>

מכל מקום, על תפקידו המכריע של ר' משה כ'לפון הכהן, שיוקרתו הייתה גדולה מאוד בקרב יהודי ג'רבה, בהדיפת ההתנגדות העזה ללימוד העברית החדשה בבתי הספר שמצד חוגים שמרניים קיצוניים שנתמכו בידי גורמים חיצוניים, נכתב בדברי ההספד עליו לאחר פטירתו בליל י"ח טבת תש"י (7.1.1950):

וכרגיל כי לכל דבר קדוש יקומו לו מפריעים לבטלו ולהכשילו לבלתי יצא לפועל. כמו כן לימוד השפה העברית שהוא רעיון קדוש ידע הרב המנוח שימצאו לו מפריעים ומכשילים לעקור את עץ החיים חלילה. ולזה קורא המנוח לליכוד ולאיחוד כל הציבור להיות שלובי יד להוציא את הרעיון הקדוש של לימוד השפה העברית בלי כל מעצור ומפריע. כאשר קרא לתנועתנו "דבר עברית" בשנת תש"ה הקיפה המונים הדוגלים בשם נטורי קרתא והתעטפו לפני הרבנות הראשית בטלית שכולה תכלת, באמרם לימוד העברית גורם ביטול תורה ויראת ה'. ה' המנוח סבא דמשפטים ידע לחקור את האמת לאמיתו וכל דבריהם נשאר מעל. ביום ר"ח אב תש"ה פנינו אל הרבנות הראשית במכתב שבו ביארנו את המטרות של תנועתנו. אך לדאבון נפשנו קמו לנו עדת מתנגדים שמוציאים לעז שקר וכזב לבלענו חנם. דבריהם פעלו על איזה הורים שמנעו את בניהם לבוא אל השיעורים, ודבריהם הגיעו אל הרבנות הראשית. הרב המנוח זכרו לטובה ולברכה הצדיק את בקשתנו הנובעת מתוך אמת וצדק, וכמה פעמים נוכח לדעת כי אין כל יסוד להלעז שהגיע לאזניו. הרב המנוח בעל עמדה חזקה ושום תמונה ושום השפעה לא הזיז אותו מדעתו. הרב המנוח, מקור ההוראה ומרכז התורה, ידע להעריך את שעורי העברית, כי גם השפה העברית, שפת תורתנו הקדושה, שפת מלאכי מרום וצבא השמים, שפת מלך מלכי המלכים, תובעת את עלבונה מלפני יוצרה ומחוללה. ידע הרב המנוח להבין כי שעורינו מתקיימים בדלתות פתוחות, ויבואו נא אלה העוקבים את צעדנו ויראו מה הם האיסורים שאנו עוברים עליהם. תמיד תמיד שמרנו על שעורי החדר לבלתי נגוע בהם אפי' כמלוא נימא חלילה. שעורי הלימוד שלנו ביום מתחילים מחצות היום עד שעה שתים, ובערב אחרי תפלת ערבית, שאז כל הילדים חזרו מהחדר ובמקום להסתובב ברחובות ועלולים לכמה עבירות, לומדים בכתה. אנו מבטלים העבודה ולא התורה ח"ס> ו<שלום>. הודות להרב המנוח ז"ל המשכנו בשעורינו עד היום ובמשך כל שבעת השנים לא בטלנו אף שעור אחד. המנוח היה לנו לחומת מגן בפני כל הרוחות הסוערות שחשבו להטביע את עץ החיים והרעיון הקדוש למצולות ים.

בשנת תש"ד פנה אלינו הועד המרכזי של הברית העברית העולמית בתל אביב במכתבו מיום כ"ו כסליו [23.12.1943] בשאלה: האם מכהן אצלכם הרב משה כ'לפון? נשמח אם

יתקשר אלינו. בהראותנו את המכתב אליו, זאת היתה תשובתו הקצרה: אין הפנאי מסכים לי להתקשר את כבודי, אבל תגידו להם שאני מבטיח לעזור לכם בכל עת הצורך. אנו הודענו את תשובתו של הרב אל הועד המרכזי הנזכר וזאת היתה תשובתו מיום ע"ז אדר תש"ד [19.3.1944]: שמחנו מאד כי הרב משה כ"לפון כהן עומד לצדכם. הרב היה נאה דורש ונאה מקיים וקיים הבטחתו ועזר לנו בכל צרה. הודות לעמדתו האמיצה הגענו עד הלום. יהי זכרו לעולם בקרבנו ושמנו יתרת על לבבנו לעולמים. ואלהי ציון ישיב לו את גמולו הטוב בעולם הנצח. אמן.<sup>39</sup>

מתברר אפוא — והוא דבר שבמחקר לא נתנו עליו את הדעת עד עתה במידה הראויה<sup>40</sup> — כי החשש מהשפעת התרבות המודרנית האירופית המרחיקה את הדור הצעיר מן המסורת היהודית לא היה רק ביחס לבתי הספר של כ"ח או של ממשלת צרפת וביחס ללימוד הלשון הצרפתית, אלא אף ביחס ללשון העברית החדשה, שלימודה היה כרוך בהכרח התרבות המודרנית.

יצוין כי גם לאחר פטירת ר' משה כ"לפון הכהן, הפטרון הגדול של תנועת "דבר עברית" (יח טבת תש"ו/7.1.1950), אירוע שצוין פעמים רבות בגליונות "שפתנו", לא נותרה תנועה זו ללא תמיכה רבנית מקומית. ר' רחמים חי חויתה כהן, שמילא את תפקיד הרב הראשי בקהילת ג'רבה לאחר מכן, היה אף הוא מתומכי התנועה ואף "בירך את פעולותיה של דבר עברית ואיחל לה הצלחה יעילה", אף ש"בתוך דבריו הזהיר הרב הראשי לשמור על היהדות, ולנטוע בלב הילד הדת והעברית כאחת, ששניהם הם היתד התקועה לחיי עמנו בגולה ובישראל".<sup>41</sup> זאת ועוד, ר' רחמים חי חויתה כהן פנה בשנת תש"י (1950) לראשון לציון הרב בן ציון חי עוזיאל בירושלים וביקש שישלח לו את "סדר היום של חג העצמאות" (ראו להלן). אף שיוקרת הרב רחמים חי חויתה הכהן לא הייתה גדולה כזו של ר' משה כ"לפון הכהן, היה בה כדי לעמוד כנגד אותם רבנים בג'רבה שהתנגדו לחינוך העברי. אף רבנים אחרים שעמדו אחריו בראש ההנהגה הרוחנית של ג'רבה תמכו בחינוך העברי, כגון ר' שושן הכהן, בנו של ר' משה כ"לפון הכהן,<sup>42</sup> ור' כ"ציר צבאן, שאף פרסם בכתב העת התורני שבעריכתו, "הירח", מאמר תמיכה מיוחד בחינוך הבנות מטעם "דבר עברית" (ראו להלן).

<sup>39</sup> שפתנו, ב (ניסן תשי"א), עמ' 7-8. לתפקידו של הרב משה כ"לפון הכהן בהדפית הביקורת על הוראת העברית בבתי הספר בג'רבה ראו גם דברי יששכר חדאד, מזכיר תנועת "דבר עברית", שנישאו בכינוס השני של התנועה, ח' באדר תשי"י (9.2.1950), שם, עמ' 5.

<sup>40</sup> אך השוו פרגיון-קדוש (לעיל הערה 30), עמ' 79-80.

<sup>41</sup> שם, ח-ט (תשרי-אדר תשי"ב) עמ' 12. הרב רחמים חי חויתה הכהן נולד בג'רבה בשנת תרס"א (1901), כיהן כרב ראשי בג'רבה משנת תשי"י (1950) עד עלייתו ארצה בשנת תשי"ד (1954), התיישב במושב ברכיה, שם כיהן כרב עד פטירתו בשנת תשי"ט (1959). ראו עליו כהן (לעיל הערה 31), עמ' שיו-שכב. על ברכת ההצלחה שאיחל למורה הדסה שהרבני בחינוך הבנות ראו להלן.

<sup>42</sup> כיהן כרב ראשי בג'רבה לאחר שהרב רחמים חי חויתה הכהן עלה ארצה בשנת תשי"ד (1954), עלה ארצה בשנת תשט"ז (1956) התיישב במושב איתן, שם כיהן כרב עד פטירתו בשנת תשל"ו (1976). ראו עליו כהן, שם, עמ' שכט-של.

אך בהתנגדות לבית הספר העברי לא היה כדי להפחית ולו במעט את ההתלהבות ואת התרוממות הרוח של ראשי תנועת "דבר עברית", של המורים ושל התלמידים. ביטוי מובהק לכך בא בדברים שנשמעו בכינוס הראשון של המורים והתלמידים בבית הספר החדש, שנערך ביום שני של ראש השנה תש"י. ראשון הנואמים היה נשיא התנועה דוד קדושים, ואחריו דיברו כמה מן המורים לעברית. על המגמות הלאומיות והמודרניות של המורים לעברית אפשר ללמוד מדבריהם. כך, שמעון כהן, מורה לכיתה ד:

שמחים אנו לראות היום את תחיית השפה העברית בינ[ו]נו. בדור שלפנינו, היתה משמשת השפה העברית רק לכתבי הדת, התנ"ך והתלמוד; והיום — הפכה לשפה מדוברת בין החברים והתלמידים בבית וברחוב.

אליעזר בן יהודה לחם בכל כחותיו למען תחית השפה העברית. הוא לחם למען עתיד העם והשפה, וסוֹף־סוֹף נצח והשפה העברית קמה לתחיה והיום היתה לשפה רשמית למדינת ישראל. תנועת "דבר עברית" גם היא נלחמה בכל כחותיה למען תחיית השפה והפצתה בין הקהל למען תהיה שפה חיה ומדוברת בפי הכל ובפרט לנוער, שעל ידי השפה יכול להבין ולהכיר את חובתו בעתיד.<sup>43</sup>

בסגנון דומה דיבר עמוס חדאד, מורה לכיתה א ותלמיד בכיתת "המתקדמים":<sup>44</sup>

על התלמיד לדעת ולהבין את השפה. בלי ידיעת השפה, קשריו עם הצבור הישראלי יהיו חלשים. חיי התרבות בארץ יהיו סגורים בפניו. אינו יכול לקרוא ספר או עיתון ואז יהיה סובל בחייו ויחיה חיים בודדים.

וכן עזרא חדאד, מורה לכיתה ב:

עליכם לדעת את החובה ללימוד העברית, למען נוכל לחיות בארץ ישראל וללמוד יחד עם ילדי ישראל בעלותנו לארץ. "הצברים" בישראל מדברים אך ורק עברית, ולא נהיה פחותי דרגה מהם. למדו עברית ושימו לב.

אכן, מגמת ההידמות ל"צברים" הישראלים התבטאה גם בהחלטה שנתקבלה באסיפת התנועה ב"ח תשרי (חול המועד סוכות!) תש"י בדבר קיום שיעורי התעמלות בבית הספר כחלק מן החינוך העברי:<sup>45</sup>

לקיים שיעורי התעמלות למורים והמחנכים בכל יום ראשון בשעת בקר מוקדמת וביום הששי בחצות היום לתלמידים. השיעור למורים כבר התחיל וממשיך בכל יום ראשון ולאחר שהמורים יקבלו הרבה שיעורים להתעמלות, יתחילו השעורים לתלמידים בכל יום ששי.

<sup>43</sup> שפתנו, א (תש"י), עמ' 4-6.

<sup>44</sup> נראה שבכיתת "המתקדמים" היו גם צעירים שהיו כבר מעל לגיל תלמידי בית הספר, ושידיעתם בעברית הייתה מספקת לשמש בהוראת לשון זו בכיתות הנמוכות.

<sup>45</sup> שפתנו, ב (תש"י), עמ' 1.



על המשמעות העמוקה של שילוב לימודי העברית, שירים ישראליים חלוציים ושיעורי התעמלות כביטוי מובהק לאימוץ האתוס הציוני של מדינת ישראל בראשית קיומה, אפשר לעמוד מדברי פנחס כהן, הספרן של תנועת "דבר עברית", שהושמעו בכינוס השני:

חברים! מי מכם יוכל להגיד מה היה מצב העברית פה לפני שבעה שנים! לפני קיומה של תנועתנו "דבר עברית"! תשובה לשאלה הזאת לא יוכלו לתת לנו הצעירים הנוכחים בינ[ו]נו ורק אנו הבוגרים עוד זוכרים ויכולים להגיד כי אז היו רק אחדים שיכולים לקרות עיתונים וספרים עברית. וגם אלה יודעים רק לקרות ולא לדבר. היו אמנם חכמים ורבנים שידעו להבין את ספרי הקודש כמו תנ"ך תלמוד ופוסקים, אבל זאת היתה רק לשון הקודש. זאת היתה עברית מצומצמת בתוך מסגרת של ד' אמות ולא היתה משמשת כלי מבטה [!]. לכל הרגשותינו וחיינו החילוניים. ומכ"ל ש"כ"ן שאינה יכולה לשמש שפה חיה ומדוברת לעמנו בתקופה הנוכחית. אנו שמחים היום בראותנו את רוב רובו של הנוער וגם הבוגרים לומדים בקביעות עברית בכיתות המתקיימות ע"י תנועתנו ביום ובערב. אנו גאים על כך שהציבור שלנו התפתח בשנים האחרונות ולומד עברית, שירים עבריים ישראליים, חלוציות והתעמלות, נאומים והמלצות ועוד. כלכם תתענגו עכשיו בשמעכם את נאומיהם הנחמדים של המורים הצעירים שלנו הבלול בתוכם רעיונות שמבטאים בשפה יפה ומצחצחת. השפה העברית היום משמשת בינ[ו]נו באסיפות ומצלצלת בפי החוג העברי והציוני במקום וגם בין הרחובות. וכ"ל ז"ה הודות לתנועתנו "דבר עברית" שיצרה יש מאין. לא קבלנו אף פעם מורה מ"ישראל".<sup>46</sup>

בהקשר זה מן הראוי להביא גם את דברי יששכר חדאד, מזכיר תנועת "דבר עברית", בכינוס הנ"ל, המעידים על הערך ההיסטורי הגדול של לימוד העברית שנצרב בתודעה הלאומית העמוקה של חברי התנועה:

ומספיק אני בזה להגיד מה שאמר מר דוד בן גוריון פעם: לא רק בתאי גזים מכחידי עם. אפשר להכחיד עם ע"י התבוללות ותלישות מן התרבות היהודית. דברי ראש הממשלה אלה יספיקו לנו להעריך את לימוד העברית וחובתו לכל ילדי ישראל, כי באמצעותה יתקשר הילד אל התרבות והחינוך היהודי ישמרו עליו מכליון רוחני חלילה!<sup>47</sup>

תכנית הלימודים בשיעורים לעברית, שנוהלו בשעות הצהריים (12-14:30) והערב (19-22) בארבע כיתות על פי מידת ההתקדמות של התלמידים בידע העברית, כללה את הנושאים הללו: "הכתבה, מבטא, קריאה, שיחה, חבור משפטים, היסטוריה, דקדוק, סיפורים, ציונות, גיאוגרפיה, שירים".<sup>48</sup> על המטרה הסופית של החינוך העברי וכל

<sup>46</sup> שם, עמ' 2.

<sup>47</sup> שם, עמ' 4-5.

<sup>48</sup> שם, ד (תשרי תשי"א), עמ' 15, ושם גם פירוט מספרי התלמידים בכל כיתה ושעות ההוראה; השו"ש, יב-יג (תשרי-אדר ב תשי"ד), עמ' 14-15.

הכרוך בו, כלומר הגשמת העלייה למדינת ישראל, דיבר בפירוש נשיא התנועה דוד קדושים בכינוס השלישי של התנועה שנערך ביום אסרו חג השבועות תש"י:

זאת השנה השלישית להקמת מדינת ישראל, המדינה הצעירה שקמה ע"י כוחות חלוצים מלאי עז ומרץ, שזכו לראות הגשמת שאיפות דורות וחלומות אלפי שנים, הודות לרעיון הציוני שזה חמישים שנה עורר היהדות העולמית לרעיון הגאולה. התעוררות זאת היתה למגן בפני הטמיעה וההתבוללות ובפני הרדיפות וצפרי הגלות. אנה ואיה המליונים מעמנו! ידי הרדיפות ושני ההתבוללות אכלו אותם ככל פה. והיום הודות לאלהי ציון שהגיענו עד הלום להתנער מעפר ולשוב לאט לאט לשנים קדמוניות. חובתנו היום מכל הימים להתכונן לקראת החינוך היהודי וזה יהיה רק ע"י לימוד העברית שבאמצעותה יוכל היהודי להבין את החינוך ולראות את עולמו!

בימים אלה שכולנו מתכוננים לעלות לארץ, אל נא לעלות בעודנו חסירי חינוך ועברית, כי אז נהיה למעמסה על המולדת ועל תושביה. לא נשאר לנו זמן רב בגולה וחובתנו להתכונן וללמוד עברית בהקדם האפשרי, ואז בטח כי נוכל לחיות בין תושבי הארץ ואזרחיה!<sup>49</sup>

הוראת העברית בבית הספר נעשתה בעברית, ולא במסגרת לימוד המקורות היהודיים, כפי שהיה מקובל בחינוך המסורתי. תנועת "דבר עברית" קיימה קשר קבוע עם מוסדות החינוך והתרבות במדינת ישראל. בייחוד היה חשוב הקשר עם האוניברסיטה העברית בירושלים, שתכליתו הייתה לוודא כי אכן יש התקדמות בלימודים בבית הספר העברי. על הרקע לכך נכתב בביטאון התנועה, תחת הכותרת "הבחניות בבית הספר":

בחדש אלול ש'נה> ז'את> [תשי"ב/1952] ימלאו תשע שנים לתנועתנו "דבר-עברית" שבהם המשיך בית הספר העברי במקום לתת שעורים למאות — להמוני תלמידים ותלמידות. בשבעת השנים הראשונות עברה העבודה בעינים סגורות, כי אין אוניברסיטאות במקום, אין פרופסורים וגם לא מורים מוסמכים. יש בית ספר, יש כתות וגם מורים, תלמידים יוצאים ואחרים נכנסים, אך מי יבחין כי הכל הולך בסדר! כי הלימודים בנויים על יסודות צודקות. ומי יוכל לשפוט כי באמת ישנה התקדמות ממשים בלימודים! גם התלמיד לומד בעינים חבושות ולא רואה כל גורם להזיזו לשקוד על לימודו, אין הוא רואה כל תוצאות בלימודיו, כי סוף סוף הוא נשאר תלמיד לומר בכתה גם מתמול גם משלשום. בקשתנו תמיד מופנית אל המוסדות לעזור לנו, כי עבודתנו צועדת בהתקדמות. אך מי יצדיק את דברינו! ומי יוכיח לפני המוסדות כי לא תורת אנשים מלומדה בפינו ולבקש עזרה ותמיכה!

בשנתים האחרונות, בהגיע אלינו ההוראות מהאוניברסיטה העברית בירושלים לערוך בחינות וגם לקבל תעודות לזוכים בבחינה, נגה אור בבית הספר. הבחינות נערכו במילואן בשתי השנים האלה שנגמרו בהצלחה. ארבעה עשר נבחנים זכו לקבל תעודה ירושלמית והשגינו השנה עלה על הישיגנו בשנה הקודמת. הבחינות הזיזו את בית הספר בכלל, והם הבחינו, לא רק הנבחנים, אלא גם את בית הספר עצמו. הראו בעליל כי באמת ישנה בבית

<sup>49</sup> שם, ג (תמוז תש"י), עמ' 2-3.

הספר התקדמות ממשית ניכרת. הוכיחו לעיני הכל כי עבודותינו נותנות תוצאות מניחי הדעת ומשביעי רצון. התלמידים נפקחו עיניהם לראות כי יש עתיד מזהיר נשקף להם אם ישקדו על לימודיהם. השקידה יש בכחה להגיעם לכתת הבחינות וגם להצליח לקבל תעודה ככל בתי ספר בעולם. המוסדות סמוך לבם ובטוח כי עזרם לבית ספרנו תביא ברכה ואושר רב, כי תמיכתם הולכת למטרתה והם דולים מים לשתיים הנותנים פירות בעתם. התעודות הוענקו לא רק לנבחנים, אלא גם לבית הספר עצמו ויכול הוא להכריז כי עבודתו הולכת במעגלי צדק. ובמשך הימים הספורים בגולה זו, ימשיך בית הספר לשרת את כל הקהל במקום ולהעניק להם ממיטב מאמציו, לידעת העברית ולהענקת התעודות.<sup>50</sup>

זאת ועוד, מאחר שהבסיס הרעיוני של בית הספר היה ציוני במובהק, וכלל עידוד להגשמה ציונית בדמות העלייה לארץ, עלה בדעתם של ראשי תנועת "דבר עברית" כי בוגרי בית הספר יעסקו בהוראה עם עלייתם ארצה. משום כך ראו לנכון להביא בביטאון התנועה את התקנון המפורט של משרד החינוך במדינת ישראל בעניין "בחינות מלואים למורים בבתי הספר היסודיים של מדינת ישראל".<sup>51</sup>

בית הספר של תנועת "דבר עברית" פעל משך עשרות שנים, אך יש לציין כי זמן מה לאחר שתוניסיה קיבלה את עצמאותה בשנת 1955, שינה בית הספר את שמו ל"תורה וחינוך" בשל החשש מן התגובה העוינת של השלטונות לפעילות החשודה בציונות.<sup>52</sup>

#### ה. תמיכת הראשון לציון הרב בן ציון חי עוזיאל בתנועת "דבר עברית"

התומך הנלהב ביותר של תנועת "דבר עברית" בג'רבה היה הרב הראשי לישראל, הראשון לציון הרב בן ציון חי עוזיאל. ביטוי ברור לתמיכה זו הוא ה"קול הקורא" שלו שפורסם בביטאונה (ראו להלן). אך עוד לפני כן נתחבב הרב עוזיאל על יהודי ג'רבה בשל מכתב הברכה והעידוד שלו לבני הקהילה שהובא אליהם על ידי השליח הרב פרופ' לוי יצחק רבינוביץ, ובו בישר להם על גאולת הארץ ואיחל להם שיזכו לעלות ארצה.<sup>53</sup> הרב עוזיאל, שעמד בקשרי הלכה עם ר' משה כ'לפון הכהן,<sup>54</sup> שלח את ה"קול הקורא"

<sup>50</sup> שם, ה (שבט תשי"א), עמ' 7-6; 1-2 (ניסן-תמוז תשי"א), עמ' 9-10; י-יא (ניסן-אלול תשי"ב), עמ' 2-3; עמ' 7-3, וכן שם, יד-טו (תשרי-כסלו תש"ו), עמ' 9-10, פרטים רבים על הבחינות שנערכו בבית הספר על פי מתכונת "הבחינה הירושלמית" שנקבעה בירושלים ועל התעודות שהוענקו למי שעמדו בבחינה זו. השוו' ב' חדר, ספר ג'רבה יהודית, ירושלים תשל"ח, עמ' 38.

<sup>51</sup> שפתנו, יד-טו (תשרי-כסלו תש"ו), עמ' 11-12.

<sup>52</sup> חדר (לעיל הערה 50), עמ' 38.

<sup>53</sup> על התגובה הנרגשת של ארבעת אלפי יהודי ג'רבה, שנתכנסו בבית הכנסת בחארה אלכבירה לשמוע את המכתב שהוקרא באזניהם במקורו העברי ובתרגומו לערבית שבפיהם על ידי הרב משה כ'לפון הכהן כתב דברי הרב רבינוביץ בירחון "ברקאי", חוברת קמ (תש"ט); ראו פרגין-קדוש (לעיל הערה 30), עמ' 102.

<sup>54</sup> הרב משה כ'לפון הכהן הביע יחסו החיובי לרבנות הציונית של ארץ ישראל עוד לפני קום המדינה וביום ח' אלול תרצ"ה (6.9.1935), כאשר נודע בג'רבה על פטירת הרב קוק אברהם יצחק הכהן, הרב הראשי לארץ ישראל, חמישה ימים קודם לכן (ג' אלול תרצ"ה (1.9.1935), קרא הרב משה כ'לפון

כדי לדחות את הביקורת של החוג הרבני השמרני בג'רבה שהתנגד ללימוד העברית וכל הכרוך בה, וכדי להדגיש את חשיבות העניין בייחוד לאחר שואת יהודי אירופה ועקירת קהילות היהודים בארצות האסלאם למדינת ישראל. וזה לשונו:

בשעה איומה זו, שהפזור הגלותי הולך ומתרחב במרחקים גדולים מאד ולמדינות רבות בעלות שפות זרות, קהילות שלמות נעקרות ממקומן ונפרדות ממרכזי הגולה היהודית. בתי תלמוד תורה שמהם שאבנו לא רק ידיעת השפה אלא חיי הנצח של עם ישראל שקשרו אותו אל עמו, תורתו וארצו בחבלי אהבה עזים ונאמנים מאד והם שהביאונו עד הלום, הולכים ומתמוטטים. בזו השעה מתכנסים כנוסי הגולה מכל ארצות פזוריהם אל ארץ נחלת אבות, איש איש בשפת מדינתו, והננו במצב איום של בבל, כי איש לא יבין שפת רעהו. בשעה חמורה ואיומה זאת, מצווים אנו כולנו יותר מכלל הזמנים, לשוב אל תורתנו וספרותנו העשירה במקורותיה הראשונים והנאמנים ולתת שפת קדשו בפי בנינו ובנותינו. כי בה נמצא נחמות ה' וגבורת נפש מורשת אבות להתגבר על כל הפגעים הקשים שמתחדשים עלינו חדשים לבקרים ולהתאזר בתקוה ואמונה ולאחד את פזורנו בשפה אחת, היא שפת קדשנו שבה אצורים כל אוצרות חמדתנו ומקור חיי הנצח והגאולה לעמנו בארצנו.<sup>55</sup>

הרב עוזיאל חזר והביע את תמיכתו בתנועת "דבר עברית" במכתב ששלח לראשיה בג' תשרי תשי"א ובמאמר בדבר החשיבות של לימוד השפה העברית שנכתב לרגל הקונגרס העולמי הראשון ללשון ולתרבות עברית שנערך בירושלים י-ג אב תשי"א (24-27.7.1950).<sup>56</sup> דוד קדושים, נשיא תנועת "דבר עברית" ששימש ציר בקונגרס זה מטעם תנועתו, ניצל את ביקורו בישראל להידוק הקשרים עם אישים ומוסדות שונים, ובכלל כן התקבל לריאיון אצל הרב עוזיאל.<sup>57</sup> מכתב תמיכה נוסף של הרב עוזיאל נשלח ל"דבר עברית" בי"ב אדר ב תשי"א, והפעם נלווה אליו גם מכתבו של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, הרב הראשי האשכנזי לישראל, מיום ז אייר תשי"א.<sup>58</sup>

עניין מיוחד יש בבקשת ר' רחמים חי חויתה כהן מן הרב עוזיאל לשלוח לו את "סדר היום של חג העצמאות" של מדינת ישראל, ללא כל ספק כדי לאמרו במסגרת התפילה החגיגית ביום זה בבתי הכנסת. כמו כן שאל אותו על דין תספורת ביום העצמאות, החל כידוע בימי ספירת העומר, וככל הנראה היו מבני קהילת ג'רבה שביקשו להחשיב יום זה כחג המבטל את האיסור להסתפר בימי הספירה. וזו הייתה תשובת הרב עוזיאל:<sup>59</sup>

הכהן במכתב ששיגר ליהודי ג'רבה ולקהילות הסמוכות להתכנס ליום מספד וקניות על פטירת "ראש הרבנים ראש הגאונים בירושלים [...] עמוד גדול לתורה ולעבודה ולישוב ארץ ישראל על ברכי התורה". מכתב זה, שחתם עליו גם הרב חויתה הכהן, תלמידו של ר' משה כ"לפון הכהן וממשיך דרכו, נחשף בידי הרב בנימין רפאל הכהן ונתפרסם באתר ערוץ 7, ג' אלול (29.9.2014).

<sup>55</sup> שפתנו, ג (תמוז תשי"א), עמ' 12.

<sup>56</sup> שם, ד (תשרי תשי"א), עמ' 7; שם, ה (שבט תשי"א), עמ' 15-16.

<sup>57</sup> דוד קדושים דיווח על ביקורו בארץ ומפגשיו, שם, ד (תמוז תשי"א), עמ' 13-14.

<sup>58</sup> שם, ו-ז (ניסן-תמוז תשי"א), עמ' 4-5, 15-16.

<sup>59</sup> על פי מ' אחרר, ענק התורה ואוהב ציון הרב הגאון משה כ"לפון הכהן זיע"א, צפת חש"ד, עמ' 47.

ב"ה, ירושלים, א' סיון תשי"י [17.5.1950]

לכבוד הרב <הגאון> מעוז <ומגדול> סבא דמשפטים  
כבוד <מוזנו> הרב <רבי> רחמים חויתה הכהן  
רב ראשי בקהל <קודש> ג'רבא  
שלום וברכה,

בתשובה למכתבו מיום כ' אייר דנא [7.5.1950], הנני מציא למעלת <כבוד> תורתו  
רצוף בזה סדר היום של חג העצמאות.

לא התרנו תספורת ביום זה, הואיל ואין דינו כיום טוב שהתגלחת מחוייבת בו משום שלא  
יכנס לרגל כשהוא מנוול. הלכך אין צריך להתיר התגלחת ביום זה.

בארץ ישראל רוב ככל הספרדים נוהגים כפסק מרן ז"ל שכתב: ואין להסתפר עד ליום ל"ד  
בבקר, והאשכנזים מסתפרין ביום ל"ג, ורק חסידים ואנשי סגולה אינם מסתפרין עד ערב  
שבועות. והמנהג נשאר בתוקפו לכל אחד כמנהגו.

בכבוד רב וביקרא דאורייתא  
בן ציון מאיר חי עוזיאל  
ראשון לציון הרב הראשי לישראל

שנתיים לאחר מכן, בשנת תשי"ב (1952), פנתה אגודת "דבר עברית" לרב עוזיאל בעניין  
ביטול תורה של תלמידי בית הספר העברי בג'רבה לרגל חגיגות יום העצמאות. באותה  
שנה נערכו תפילות מיוחדות בבית הספר העברי בליל יום העצמאות ולמחרתו בבית  
הכנסת, וכן חגיגות ססגוניות בסגנון ישראלי מובהק, לבנים ולבנות בנפרד, ולרגל כך  
הושבתו הלימודים.<sup>60</sup> נראה שביטול הלימודים מתלמוד תורה עורר ביקורת על הנהלת  
בית הספר מצד החוג השמרני. על כן ראתה ההנהלה לפנות לרב עוזיאל. בתשובתו, זמן  
קצר לאחר מכן, קבע הרב עוזיאל כי ראוי הדבר לבטל את התלמידים מלימודיהם כדי  
שישתתפו בתפילת ההודיה בבתי הכנסת, כשהוא מעניק ליום העצמאות משמעות דתית  
מובהקת. להלן נוסח השאלה והתשובה:

שאלה

ב"ה  
כ' אייר תשי"ב (15.5.52)  
לכבוד  
הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל  
ראשון לציון, הרב הראשי  
ירושלים  
רבינו היקר!

<sup>60</sup> לתיאור החגיגות ראו שפתנו, י-יא (ניסן-אלול תשי"ב), עמ' 7-9.

מתכבדים בזה לפנות לכב<וד> באלה, אם מותר לבטל תינוקות של בית רבן מהתורה ביום חג העצמאות, למען ישתתפו בחגיגת התנועה שהיא מסדרת ביום הזה, יום גאולת ישראל? האם כדאי לחשוב את החג הזה ככל חגי ישראל, שכל התלמידים בטלים מהתורה לכבוד החג?

בכבוד רב

#### תשובה

ב"ה, י"ג סיון תשי"ב [6.6.1952]

לכבוד

חברת דבר עברית

ג'רבה, טוניס

שלום וברכה,

בתשובה למכתבכם מיום כ' אייר דנא, הנני לענות:

יום העצמאות במדינת ישראל הוא אחד הימים הגדולים בתולדות ישראל שיש בו משום גאולת ישראל מסכנת כליה ודאית ח<ס> ו<שלום>, בקום על הישוב הארץ ישראלי שהיה מצער בכמותו ודל בכחותיו, כל תושבי הארץ הרבים ועצומים וממלכות ערב שמסביב הארץ בנשקם וחילם, ולולא ה' שהיה לנו, כי אז חיים בלעונו אותנו היושבים בארץ, ואת כל קהלות ישראל שבממלכתם. לפיכך נס זה הוא ניסא דרבים לכל ישראל ומצוה לנהוג בו פרסום של הודיה למושיעם של ישראל בבתי הכנסת ובבתי הספר ותלמודי תורה, למען יכירו התלמידים את חסדי ה' עם עמו ישראל ביום זה.

ומצוה על ההורים להביא ילדיהם אתם בבתי הכנסת להודות לה' חסדו ולהתפלל לבצורה ושלומה של מדינת ישראל, שבשלומה יהיה שלום לכל ישראל.

בברכת התורה בירושלים

ובכבוד רב

בן ציון מאיר חי עוזיאל

ראשון לציון הרב הראשי לישראל<sup>61</sup>

כביטוי נוסף לקשר בין הרב עוזיאל לבין "דבר עברית", נכתב עליו ב"שפתנו" במלאת שנתיים לפטירתו (כ"ד אלול תשי"ג/4.9.1953).<sup>62</sup> לאחר סקירת תולדות חייו ופעילותו הציבורית, נכתב: "ואתנו היה בקשרים טובים ובמכתביו עודד אותנו וחזק את ידינו לפעול למען הנוער והפצת השפה העברית". כמו כן הובא שם מכתב הרב עוזיאל ל"דבר עברית" משנת תשי"א, שבו אישר קבלת גיליון ד של "שפתנו" ועמד על חשיבות

<sup>61</sup> שם, עמ' 8-9.

<sup>62</sup> שם, יד-טו (תשט"ו), עמ' 6-8.

הלשון העברית בהיסטוריה הרוחנית והלאומית של עם ישראל. אף חזר והביע תמיכתו בתנועה זו:

הנני מוקיר מאד את חברתכם הנכבדה בשם "דבר עברית". תחזקנה ידיכם בפעולתכם זאת להשיב לבנינו ולבנותינו את שפת קדשנו היא השפה העברית הקדומה מורשת אבות לנו ולבנינו עד עולם, שבה גנוזה ומקופלת נשמת העם במקורה הראשון והנאמן בתורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. והנני קורא מאהבה את כל האבות ואמהות בישראל: למדו את בניכם ובנותיכם לדבר בשפת התורה. ומהרה תעלו ארצה ישראל ברנה ובשירת הגאולה של תורת ישראל ומדינת ישראל.

#### ו. יחס חכמי ג'רבה לחינוך הנערה

דומה שההישג העיקרי של בית הספר "דבר עברית" הוא חינוך הבנות, שכן במערכת החינוך המסורתית לא היה כל מקום לבנות.<sup>63</sup> ביטוי לכך נוכל למצוא בדרשת הספד על האשה אסתר חדאד שנשא ר' יוסף בוכ'ריץ, אב בית דין בחארה אלצגירה בג'רבה (תרמ"ה-תש"ט/1885-1949).<sup>64</sup> הרב בוכ'ריץ מסכים אמנם כי "מדת הלימוד" שייכת גם לנשים, אך אין הכוונה שהן בעצמן ילמדו תורה אלא יסייעו לגברים ללמוד תורה בכך שיובילו את הבנים לבית הספר ויאפשרו לבעליהן — התרים אחר פרנסתם במשך היום — ללמוד במשך הלילה; ועל כך הוא גם משבח את הנפטרת:

מדה הג' היא מדת הלימוד דשייכי בה גם הנשים כ>מו< ש>נאמר< ע>ל> פ>סוק< כה תאמר וכו' [שמות יט, ג: ל בית יעקב ותגיד לבני ישראל]. למה הקדים לנשים תחלה? כדי שיהיו מנהיגים את בניהם לתורה דהיינו אפי>לו> דאינם מצויים בלמוד זוכים ע"י בניהם, כ>מו< ש>אמר< רבינא בסוטה ד>ף< כ"א: נהי דלא מפקדא, באגרא דמקריין ומתניין בנייהו ונטרין להו לגבריהו עד דאתי מבי מדרשא, מי לא פלגן בהדיהו? [אכן אין הנשים מצוות בלימוד תורה, אבל האם על כך שהן גורמות לבניהן ללמוד תורה ולשנות משנה וממתינות לבעליהן עד שישבו מבית המדרש אין הן מקבלות חלק בשכר על לימוד התורה?] [...] דהכונה לינצל מהיסורין. וא>פילו> שזה כונת רב דאמ>ר< ל>יה> לר>בי< ח>נינא>, הני נשי במאי זכין? א>מר< ל>יה>, באמטוי בנייהו לבי כנישתא ובאתנויי גבריהו בי רבנן ונטרין לגבריהו עד דאתי מבי רבנן [=נשים אלו במה הן זוכות? אמר לו: בהבאת בניהן לבית הכנסת ובכך שבעליהן לומדים בבית המדרש והן ממתינות לבעליהן עד שישבו מבית המדרש]. [...]

ביום הנשים טרודות בצרכי הבית ואינם יכולים להיות אצל בעליהם כאשר הם לומדים,

<sup>63</sup> על מצבה העגום של הבת בחברה היהודית בדרום תוניסיה ועל החינוך שכוון למטרה אחת — מילוי תפקידה ומחויבותיה לבעלה ולמשפחתה בעתיד ראו פרג'ון-קדוש (לעיל הערה 30), עמ' 72-77; נגר (לעיל הערה 21), עמ' 221-235; צ' טובי (לעיל הערה 2).

<sup>64</sup> ראו עליו כהן (לעיל הערה 31), עמ' רמח-רמט; אתר אינטרנט [www.shtaygen.co.il](http://www.shtaygen.co.il), מיום 6.4.2009.

מ"ה" שא"י"ן <כ"ן> בלילה. ולכן עיקר הלימוד הטוב ומעולה הוא בלילה, לזכות גם הנשים בחציו [...] המורם מן האמור, דהאשה זוכה ע"י לימוד בעלה בלילה שתהיה יושבת לפניו. [...] נמצא דהנשים זוכות גם למדה הג' היא הלימוד ע"י בעלה ובניה [...].

האשה הכשרה והצנועה אסתר [...] זכתה ליראה שהיא עיקר הכל [...] והלימוד ע"י שהיתה משתדלת על בעלה ובניה ללמוד <ד> ביום ובלילה >.<sup>65</sup>

תיאור נאמן למצב העגום של הנשים בחברה המסורתית כלול במאמר משנת תש"ט (1949) של ר' כ'צ'יר צבאן,<sup>66</sup> מתלמידיו המובהקים של ר' משה כ'לפון הכהן, שכותרתו "הני נשי במאי זכיין". לאחר שעמד על החשיבות ההיסטורית הלאומית-הדתית של העברית ולאחר שפירט את הישגי תנועת "דבר עברית" במהלך שש השנים מאז היווסדה, מקדיש ר' כ'צ'יר צבאן את עיקר מאמרו לבעיית חינוך הבנות:<sup>67</sup>

אמנם, בעיא כה גדולה, עמדה לנו בדרכנו, שלא מצאנו לה פתרון, והיא לימוד שיעורי עברית לבחורות. בחורותינו נתונים במצב נורא. הם גדלים ללא כל לימודים ואינם מכירים את עולמם, אינם יודעים את עברם, אינם מבינים מה היא היהדות ומה היא המולדת. נטולי תרבות וחסירי חינוך גדלו בחורותינו מיום ה'ג'לדס. אינם יודעים איך לחיות ואינם מבינים מה זאת אומרת "חיים"; וכל אשה עקרת הבית אינה יודעת לסדר את חיי ביתה ואיך ליצור אוירת החיים בקרב המשפחה. ולזאת כל חיי המשפחות הם חיים עלובים וסגורים ואוירת ביתם מליאה דאגות. מכה צורבת חדרה בתוכנו ואין מציל. לזאת התחבטנו למצוא לנו מורה לעברית, הנותנת שיעורים לבחורות להצילם הצלה רוחנית ולתת להם חינוך עברי ותרבות עברית.

דברים דומים השמיע רפאל כהן, אחד ממורי בית הספר העברי בקהילת ג'רבה, בכינוס למורים ולתלמידים של בית הספר שנערך ב' אדר תשי"ד (13.2.54):

#### חינוך לבחורות

בעוד שהילד כבר נמצא בטיפול החברה כבר, הילדה נמצאת בשפל המדרגה. אם הילד כבר מבקר ב"דבר-עברית" ובחדר, הרי אצלנו הבחורות מבחינת גולם שאינו יודע קרוא וכתוב, רק פטפוט ערבי ברברי לצורך החיים ולא יותר. אצלנו בשביל הבחורה הכל אסור. [...] פעולה חנוכים ומשורשה וערה, מלחמה בבערות ובוורות שאין דוגמתה, שמה קץ לחרפת הילדה הג'רבאית המסכנה שנחשבה עד כה כגוף בלא נשמה.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> מ' חדאד, מאמר אסתר, ג'רבה תש"ו, דף עה, ב-פ, א; המובאות מדפים עח, א-ב.

<sup>66</sup> ראו עליו ש' חורי, ספר המלאך רפאל: תולדות חייו ופעלו של [...] רבי רפאל כדיר צבאן זצ"ל, א-ב, נתיבות תשנ"ז.

<sup>67</sup> המאמר הובא בכתב העת התורני "הירח" שיצא בג'רבה בעריכתו, שנה שנייה, חוברת ב (תש"ט), על שני צדיו של דף העטיפה האחורי. המאמר בשלמותו הובא גם אצל טובי, היחס לשפה העברית (לעיל הערה 10), עמ' 309-310.

<sup>68</sup> שפתנו, יב-יג (תשרי-אדר ב תשי"ד), עמ' 9-10.



על העדר מוחלט של חינוך מסודר לנשים ועל הנחיתות החמורה במעמד האשה בקהילת ג'רבה עמדו אף נוסעים שבאו מחוץ לה, כגון נחום סלושץ שביקר במקום בשנת 1906 ובשנת 1928.<sup>69</sup>

והנה במסגרת המגמה המהפכנית בהשקפה החברתית שחלה בקרב ההנהגה הרוחנית בג'רבה, לפחות בקרב רבני החארה כבירה, כלומר הקהילה הגדולה, העשירה והמתקדמת באי, לעומת רבני החארה צגירה, שהיתה יותר קדומה ושמרנית,<sup>70</sup> באו רבני ג'רבה לכלל הכרה עמוקה שיש לעודד את החינוך לבנות, ובכלל כן את ידיעת העברית. זאת דווקא משום שבחברה המסורתית לא זכו הבנות לחינוך מסודר כלשהו, דבר — שלהערכת הרבנים — פגם קשות בהבנתן ובמודעותן היהודית:

#### עברית לבחורות

הבעיא הגדולה שהיתה תמיד עומדת בדרכנו ומנקרת במוחנו היא פתיחת שיעורי עברית לבחורות. בחורותינו שאף פעם לא למדו כל שפה שתהיה ולא אחזו ספר ביד, מוחן תמיד סגור מבלי לדעת מה הם החיים היהודיים בכלל ומה ישנו בעולם היהודי, להן במיוחד ראוי להקים שיעורים ע"י מורה לעברית, שתפתח דרך לפנייהם לפתוח את עיניהם בלימודים. וידענו מראש כי השיעורים לבחורות יעלו בהצלחה.<sup>71</sup>

ההתבטאות השוויונית הראשונה ביחס לחינוך הנשים מצויה ככל הנראה בחיבור האידאולוגי והדוקטרינרי "ויקהל משה" של ר' משה כ'לפון הכהן, שנכתב עוד בשנת תרע"ט, כלומר באותה שנה שבה הוקמה חברת "עטרת ציון":

יוקבעו ועדות להפיץ בישראל לאנשים ולנשים הכתב העברי, אם הנקרא כתב רש"י או האשורי או הדומה לזה [...] עד כי לא ימצא שום אדם מישראל מבין כל וכל שנה שאינו יודע כתב וחשבון בשלימותם.<sup>72</sup>

אך במשך כל השנים מאז הוקם בית הספר העברי לא יכלו ראשי "דבר עברית" לקדם את חינוך הבנות, משום שלא נמצאה בג'רבה עצמה אישה משכילה היודעת עברית שתוכל ללמד את בנות המקום. אמנם נודעו נשים בודדות שידעו קרוא וכתוב ואף הגיעו לרמה גבוהה של הבנת ספרות רבנית, אך נראה שמבחינה חברתית לא היה זה ראוי שאישה תלמד בבית ספר מודרני.<sup>73</sup> לשם כך הזמינו בשנת תש"ח (1948) את המורה

<sup>69</sup> סלושץ (לעיל הערה 32), עמ' 168-170.

<sup>70</sup> על ההבדל בין שתי הקהילות ראו, למשל, כהן (לעיל הערה 31), עמ' מב-מג; נגר (לעיל הערה 21), עמ' 26-28.

<sup>71</sup> שפתנו, ד (תשרי תשי"א), עמ' 4-5.

<sup>72</sup> בתוך: הכהן (לעיל הערה 22), עמ' 21.

<sup>73</sup> על שתי נשים כאלה, ז'אלו אשת ר' יעקב כהן יונתן, שהביא מחידושיה בספרו "זרע יעקב", אמנם "מפי השמועה" בשל הצניעות, ו"מזאלה אלקראה" (מזל מלמדת הקריאה) שלימדה נשים רבות לקרוא, ראו פרג'ון-קדוש (לעיל הערה 30), עמ' 73.

אסתר יאנה, ככל הנראה בוגרת בית הספר העברי בטריפולי השכנה, שבו הוכשרו נערות צעירות בגיל 19–22 לשמש בתפקידי הוראה.<sup>74</sup> כך מתאר ר' כ'צ'יר צבאן את תגובת הרבנים ואת תגובת הבנות הצעירות עם בוא המורה אסתר יאנה:

ומה מאד אנו שמחים היום לראות כי מטרתנו הושגה, וזכינו לקבל מורה לעברית מטריפוליטניה, הבחורה "אסתר יאנה". בזרועות פתוחות קבלנו את פניה, והמוני בחורות וגם כלות מחופתן צבאו על חדר ההרשמה. הלימוד כבר החל וממשיך בדרכו, ועלינו לחכות ולא נביט בהוה, ולהתרעם על דבר שלא נעשה. נדלג אחורנית בבקשה, ונראה מה שלא היה, ונשמח על ההוה שהיה. ומעומק לבנו אנו מודים לבחורותינו אסתר, שהתמסרה בכל כוחותיה, ונפרדה ממשפחתה, לתת שיעורים לעברית לבחורותינו, ולהחדיר ללבכם רוח עברית קדושה, לפתוח את עיניהם לראות את החיים, ולהכיר את עולמם היהודי, ולהבדיל בין הרע ובין הטוב, בין האסור ובין המותר, ותבוא בהם רוח ויחיו. ותהי נא אסתר שלנו כאותה אסתר בימי מרדכי, שהצלה את עמנו מכליון. תציל גם זאת את בחורותינו מכליון הרוח והנפש.

אנו מקוים, שבקרוב נזכה לראות את בחורותינו אוזני ספר ביד, מחונכים בתרבות עברית קדושה, ונותנים חיים למשפחותיהם. ובוזה תפתר השאלה הגדולה המנקרת במוחנו ותפתר גם השאלה התלמודית, הני נשי במאי זכין? כי בזה יזכו לחיים בעולם הזה ובעו'לם> הב>א, ואז במזהלות נשיר, ברוכה אסתר.<sup>75</sup>

מה גדול הפער בין התייחסות ר' כ'צ'יר צבאן לשאלה התלמודית "הני נשי במאי זכין?", לעומת זו של ר' יוסף בוכ'ריץ הנ"ל! בעוד הרב בוכ'ריץ משיב על השאלה בהתאם לתפיסה המסורתית, כי אין לנשים חלק בלימוד תורה, וכי רק בסיוע לבניהן ולבעליהן בלימוד התורה יזכו לקבל שכר, הרי ר' כ'צ'יר צבאן מבקש — מתוך תפיסה שוויונית — להקנות להן את ידיעת העברית כדי שיוכלו להכיר בעצמן את מורשת היהדות ותרבותה וכדי שידעו לנהל את חיי ביתן באופן הרצוי והנכון.

אסתר יאנה הפסיקה את עבודת ההוראה בתום שישה חדשים, וראשי "דבר עברית" ניצבו מחדש בפני שוקת שבורה בגלל העדר מורה לבנות:<sup>76</sup>

<sup>74</sup> ר' סימון, "התנועה העברית בלוב", בתוך: י' אברהמי (עורך), שורשים במזרח, ב, (עמ' 173–209), רמת-אפעל 1989, עמ' 192. לסקירה מקפת על התנועה הציונית והחינוך העברי בלוב ראו י' חג'ג' לילוף, התנועה העברית, הציונות והתנועה הציונית, נדלה בתאריך 15 ספטמבר 2014 מהמרשתת: [www.livluf.org.il/\\_Uploads/dbsAttachedFiles/132ZionismInLibia.pdf](http://www.livluf.org.il/_Uploads/dbsAttachedFiles/132ZionismInLibia.pdf). לכאורה עמדה לפני רבני ג'רבה האפשרות להזמין מורה לעברית מקהילת תוניס שבצפון הארץ, אך נראה שהמגמות המודרניות-החילוניות שאפיינו את התנועה העברית בקהילה זו לא התאימו להשקפותיהם. לעומת זאת, הייתה קרבה גדולה מבחינות רבות בין הקהילות היהודיות בדרום תוניסיה לבין אלו שבלוב, גם מבחינת השמירה על המסורת.

<sup>75</sup> לא מצאתי כל מידע אחר באשר למורה זו. רפאל כהן, ממורי בית הספר העברי, מציין מתאר אותה במילים "טריפוליטנית מתוניס" — שפתנו, יב-יג (תשרי-אדר ב תשי"ד), עמ' 9.

<sup>76</sup> פרג'ון-קדוש (לעיל הערה 30), עמ' 73. הקטע המובא להלן לקוח משפתנו, ד (תשרי תשי"א), עמ' 5.

בראשית שנת תש"ח השגנו מורה לבחורות, בחורה מטריפוליטניה, שסדרנו אותה לתת שיעורים לבחורות במשך כל היום. השעורים נמשכו לששה חדשים והביאו משהו. אך לדאבוננו מאין כסף בקופה ומאין עזרה מהחוץ, הוכרחנו לחסל השיעורים האלה ובחורותינו נשארו עזובות לנפשן וכל עמלנו הלך לתוהו.

הפתרון נמצא על ידי פניית תנועת "עטרת ציון" אל הסוכנות היהודית ואל "ברית עברית עולמית" לשלוח מורה מיוחדת מארץ ישראל שתעסוק בהקניית השכלה וידיעת השפה העברית לבנות הקהילה. אכן, המחלקה לענייני היהודים במזרח התיכון בסוכנות היהודית ותנועת "הפועל המזרחי" חברו יחד לשלוח לג'רבה את המורה הדסה שהרבני מ ישראל כדי ללמד עברית את הבנות הצעירות.<sup>77</sup> ההודעה על הגעתה הצפויה עוררה תקוות גדולות:

#### בשורה לבחורותינו

עם חתימת גליונו זה, שמחים אנו לבשר את כל הקהל, כי בימים הקרובים ביותר תגיע אלינו המורה הדסה שרבני, מורה לבחורות, שנשלחה לנו מטעם "המזרחי" והסוכנות היהודית, הודות להשתדלותם של חברי המשלחת של תנועת "עטרת ציון". אנו מקוים, שבקרוב יתקיימו שעורי עברית לבחורות במשך כל היום, ובטוחים כי המורה המגיעה אלינו תחולל מהפכה רוחנית בקרב בחורותינו ותצלצל את העברית בפיהן. מקרב לב אנו מאחלים לה עבודה טובה וברכות מאליפות ואומרים לה: ברוכה הבאה!<sup>78</sup>

הדסה שהרבני הגיעה לג'רבה בראש חודש ניסן תש"י (19.3.1950), אמנם לאחר חדשי המתנה רבים, והתקבלה בהתלהבות רבה, אף זכתה בברכת הרב הראשי ר' רחמים חי חויתה כהן, שבדומה לתלמידי חכמים אחרים בקהילת ג'רבה לימד בעצמו את בנותיו לקרוא:

והנה פתאום התקבלה הבשורה [...] כי כימים הקרובים תגיע אלינו. שמחתנו אז אין בכחנו לתארה ובמיוחד שמחת בחורותינו שהשתגעו לשמע הבשורה הזאת. [...] מכל רחוב שביל ופינה המו בחורותינו והתקהלו לראות את מורתם היקרה שהרבה חכו לה. הג' הדסה התענינה לראות את המון הבחורות שהקיפה מסביב. לאחר ארוחת הערב בקרה ברחובות הגיטו, בחדרי הלימוד ובבתי הכנסת. בערב ביקרה בהרובע היהודי הקטן (חארה סגירה) ובבית הכנסת העתיקה "אלגריבה". בשעה שבע חזרה מהביקור ואז נערכה מסיבת קבלת פנים לכבודה. ביום השבת [...] התקיימה עוד מסיבה [...], בה נאמו [...] נשיא תנועת "עטרת ציון" מר ר' וזיפה כהן ומר דוד קדושים נשיא תנועתנו ["דבר עברית"]. בערב חג השבועות בקרה אצל הרב הראשי הרב רחמים חי חויתה כהן ה"שם" <ברכהו> ו"יחייהו". הרב בירך את המורה בברכת שלום ואיחל לה הצלחה במפעלה למען בחורותינו ונמשכה

<sup>77</sup> על שילוב הבנות בחינוך ועל הדסה שהרבני ראו פרג'ון-קדוש, שם, עמ' 108-123, 152-154. שפתנו, א (תש"י), עמ' 8.

<sup>78</sup>

השיחה על היהדות בארץ. ביום אסרו חג נרשמו הבחורות ללימוד וכיום חמישי שנה>  
זו> התחיל הלימוד במשך כל היום, שמן[נה שיעורים לעברית ושני שיעורים לספורט.<sup>79</sup>

אכן, הדסה שהרבני, המורה הצעירה בת העשרים מירושלים, שהגיעה לג'רבה בשנת 1950 ופעלה שם במשך שישה חדשים בלבד,<sup>80</sup> חוללה נפלאות בתחום זה, אף שתחילה נתקלה באווירה חשדנית דווקא מצד האימהות, בעוד האבות ראו את העניין באופן חיובי.<sup>81</sup> מאות תלמידות רכשו בבית הספר לבנות את ידיעת העברית ואת השכלתן במתכונת מודרנית, כאשר הפיקוח על בית הספר היה נתון בידי ממונים מטעם הנהגת הקהילה:

בחודש סיון תש"י קבלנו מורה לבחורות מישראל, הצעירה הדסה שרבני מירושלים. [...] ומאז נקבעו שיעורים במשך כל היום בשמן[נה כתות המונות מאתיים בחורות.<sup>82</sup>

אין בכחנו לתאר את המפעל רב הערך של המורה הזאת, שידעה איך לנהל את תפקידה ואיך להחזיר ללבבן את רוח העברית. בחורותינו נצמדו אליה כמחושמלים. כל תשומת לבבן היתה אך ורק ללימודים. הם ראו עולם חדש לפניו והרגשותיהן הרדומות התעוררו. לכל משפחה חדר לתוכה רוח העברית וצלצול השפה. ברחובות הגיטו נשמעות צלצולי העברית ונגינת השירים הישראליים. קבוצות קבוצות של בחורות עוברות ברחוב כשהן אחוזי ספר ועיתון עברי בידן. תמונה מרהיבת עין הופיעה לפנינו בחדשים מועטים. אורה ישראלי יהודית לבשה את כל הרחובות והחדרים.<sup>83</sup>

רפאל כהן, אחד ממורי בית הספר העברי, מתאר 'בלשון פיוטית את עצמת הרגשות שמילאו את הבנות הצעירות שזכו להתייחסות שוויונית ולחינוך:

מי שלא ראה התסיסה בקרב הילדות, מי שלא ראה את צפיפותם בבית-ספר "דבר-עברית", מי שלא ראה אותם בתור לכניסה למגרש לריקודים ושירה, לא ראה שמחה מימיו. הבת היהודית אצלנו כבר התחילה להריח ריח התחיה שלא הריחו אבותינו ואבות אבותינו. פעולה חינוכית זאת לבחורות פרק מזהיר והישג חשוב ממדרגה ראשונה בתולדות החברה.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> שם, ג (תמוז תש"י), עמ' 1.

<sup>80</sup> לאחר שוביה משליחותה לישראל שימשה הדסה שהרבני מורה לספורט בבתי הספר הממלכתיים-הדתיים.

<sup>81</sup> ראו חדר (לעיל הערה 50): "לימוד הבנות בג'רבה חרג מהמסורת המקובלת ש'כל כבודה בת מלך פנימה'. האמהות גילו חוסר הבנה, ולפעמים גם התנגדות לחינוך בנותיהם ולימודם, ומה גם שזה פגע בהן, שעם הליכת בנותיהם לבית הספר, האמהות נאלצו לשאת ברוב עבודות הבית, בעוד שהאבות גילו הבנה וחיובות לחינוך בנותיהם" (עמ' 36).

<sup>82</sup> לפירוט "קביעות השעות לשיעורי עברית לבחורות המתנהלות ע"י המורה הדסה מישראל" ראו שפתנו, ד (תשרי תשי"א), עמ' 16. ברשימה זו מצוינים מספרי התלמידות בכל כיתה, א-ח (שתי כתות א, שלוש כיתות ו), וכן שעות הלימוד בכל כיתה, החל בשעה 7 בבוקר עד 12 בצהריים ומשעה 15 אחר הצהריים עד השעה 18 בערב. לפרטים על מספר הכיתות, התלמידות ושעות הלימוד ראו גם שם, ה (שבט תשי"א), עמ' 6; יב-יג (תשרי-אדר ב תשי"ד), עמ' 15.

<sup>83</sup> שם, ג (תמוז תש"י), עמ' 1.

<sup>84</sup> ראו לעיל, הערה 68.

ראשי "דבר עברית" פעלו נמרצות להאריך את שהותה של הדסה שהרבני מעבר לששת החדשים שנקבעו מראש, אך ללא הועיל, והפרדה ממנה הייתה מלווה בסערת רגשות עזה:

ביום ראשון לא התקיימו השיעורים לגמרי. התלמידות צמו כל היום ולא ערב אוכל לפיהן [...] וגם הלילה עבר עליהן ללא ארוחה ושינה לא נתנו לעיניהן.

ביום שני 31 לאוקטובר 1950, יום הנסיעה הגיע. בעוד לא האיר השחר וחשכת לילה על פני הרחובות, כבר התחילו קבוצות קבוצות של בחורות וילדות להתקהל ליד ביתה של השליחה ומספרן הולך וגדל משעה לשעה. בשעה שש[נ]נה בבן[ן]קר כבר התמלאו הרחובות הקרובות לתלמידות, בחורות, ילדות ונשים, כל אחת מטפחתה בידה לספוג את דמעותיה, כל אחת מתאמצת להסתיר את פניה לבלתי יכירו בה שהיא בוכה. כולן בכו בפנים עצורות וגם המוני הגברים הצופים מרחוק הצטרפו לבכי. גם השליחה בכתה מרוב הרגשותיה העמוקות לפרידת תלמידותיה, כאם לבנותיה. רגליה כאלו נצמדו אל הקרקע ולא יכלה לזוז ממקומה.<sup>85</sup>

לימוד הבנות לא פסק בעקבות חזרתה של הדסה שהרבני לישראל:

אחרי נסיעת השליחה, סדרנו שיעורים לבחורות, כפי התכנית שהיא מסרה לנו. בהשיעורים משמשות תלמידות גדולות שהפכו למורות צעירות,<sup>86</sup> השיעורים המשיכו עד היום בהתקדמות, הודות להסוכנות היהודית, המחלקה ליהודי מזרח התיכון בתוניס, שעזרה לנו בה. מספר התלמידות נוסף מיום ליום, השיעורים מתקיימים במשך כל היום, בהן לומדות עברית וגם שיעורי תפירה.<sup>87</sup>

אך ראשי תנועת "דבר עברית" לא פסקו מלפנות אל המוסדות בירושלים לשלוח מורה אחרת מישראל, אך ללא תוצאות, ובשל כך נאלצו לעתים לצמצם את שעות ההוראה.<sup>88</sup> אמנם הסוכנות היהודית שלחה מדי פעם מורות מישראל לסייע בפעולות החינוך, כגון חיה עציון, וכן שושנה לוי מבורך ופנינה חפר שהיו שליחות בתוניס ובאו לג'רבה — כל אחת במועד אחר — לקיים סמינריונים למורות ולגננות מדרום תוניסיה,<sup>89</sup> אך ככל הנראה לא נשלחה מורה קבועה.

<sup>85</sup> שפתנו, ה (שבט תשי"א), עמ' 4-5.

<sup>86</sup> בכלל המורות הללו היו חביבה כהן, צביה כהן, זינה כהן, מינה כהן, צילה כהן וכרמלה וזאן. ראו שם, ח-ט (תשרי-אדר תשי"ב), עמ' 7-8; יב-יג (תשרי-אדר ב תשי"ד), עמ' 4-5.

<sup>87</sup> שם, עמ' 5; פרטים נוספים, שם, ו-ז (ניסן-תמוז תשי"א), עמ' 8-9; יב-יג (תשרי-אדר ב תשי"ד), עמ' 4-5.

<sup>88</sup> שם, ו-ז (ניסן-תמוז תשי"א), עמ' 8; ח-ט (תשרי-אדר תשי"א), עמ' 6-7; יב-יג (תשרי-אדר ב תשי"ד), עמ' 13.

<sup>89</sup> חיה עציון — שם, יב-יג (תשרי-אדר ב תשי"ד), עמ' 10; שושנה לוי מבורך — שם, יד-טו (תשרי-כסלו תשט"ו), עמ' 2-3; טז-יז (תמוז-אלול תשט"ו), עמ' 4 (בסמינריון זה נכחו חמישים משתתפות מקהילות הדרום). לרשמיה החמים של פנינה חפר מקהילת ג'רבה ולפרטים על בית הספר לבנות ראו שם, טז-יז (תמוז-אלול תשט"ו), עמ' 1-3; עוד ראו שם, עמ' 5-6.

כאמור, הוראת העברית לבנות בג'רבה נמשכה על ידי המורות המקומיות, דבר שתוצאתו ניכרה היטב במדינת ישראל: רוב הנשים יוצאות חארה אלכבירה בג'רבה, כגון אלו שמשפחותיהן התיישבו במושב ברכיה הסמוך לאשקלון, יודעות קרוא וכתוב, דבר שאינו ניתן להיאמר על נשים מחארה אלצגירה או מקהילות אחרות בדרום תוניסיה, כגון קאבס, קפצה, מדנין, תיטאווין וזרזיס.

מכ'לוף ג'אר איש סוסה, עורך אלנג'מה ובעל בית הדפוס היהודי הגדול ביותר בתוניסיה, שביקר בג'רבה באותה עת, דיווח אף הוא על המשך הלימודים לבנות לאחר חזרת הדסה שהרבני לישראל, וציין כי הלימודים מתקיימים בשלוש כיתות שבהן 165 תלמידות. המורות היו חביבה כהן, זינה כהן וצביה כהן. אף הוא העלה על נס את לימוד העברית בג'רבה, בעוד בערים אחרות, כגון תוניס, סוסה וספאקס מלמדים את ילדי ישראל לשונות זרות, שלא יועילו להם לאחר שיעלו לישראל.<sup>90</sup>

### סיכום

כללם של דברים: כתוצאה מן המהפכה שחלה בחשיבה הלאומית והחברתית של ראשי הקהילה היהודית בג'רבה במהלך המחצית הראשונה של המאה העשרים, ובראשם ר' משה כ'לפון הכהן, אך גם בשל המסורת של לימוד העברית בבתי הספר המסורתיים, רכשו בני הדור הצעיר של יהודי ג'רבה את ידיעת הלשון העברית החדשה עוד בהיותם בארץ מולדתם. הדבר נכון במיוחד ביחס לתלמידי ותלמידות בית הספר העברי בחארה אלכבירה מייסודה של תנועת "דבר עברית", אך כך גם ביחס לבנים (למעט הבנות) שלמדו בבתי הספר המסורתיים בשתי הקהילות בג'רבה. כך העיד בפני מוכר הספרים דוד חדאד איש ירושלים, בנו של יששכר חדאד הנ"ל, מזכיר חברת "דבר עברית", כי מיד עם רדתו מן המטוס אל קרקע מדינת ישראל, יכול לדבר עברית ללא כל קושי. סיכום נאה למעמד העברית בקהילת ג'רבה מביא נחום סלושץ בעקבות ביקורו שם באמצע המאה העשרים:

עתה מרוכזים חיי הרוח בח[א]רה הכבירה. בה מצאו מחסה לא רק טובי חכמי הדגת<sup>91</sup> הכהנים ולומדי תורה, אלא התפתחה בה גם תנועה ציונית, אשר כבר נתנה אותותיה וכמה מאות מיהודי הכפר עלו לארץ, וזוהי רק התחלה לפני העליה השלמה שכל בני מקומם מתכוונים אליה. בדין אמרו כי במקום שיש תורה גם ההשכלה העברית מתפתחת. ועל כן לא ייפלא שהחינוך העברי, שגם החרדים תומכים בו, נפוץ בין רוב יושבי הח[א]רות ומורים עבריים מלמדים את התינוקות — גם הילדות בכלל — את הלשון העברית. מבחינה זו היתה הברית העברית העולמית המשפיעה על התקדמות בקרב הישוב הקטן. לא רבים

<sup>90</sup> אלנג'מה, גיליון 192, כ' אדר א תשי"א (26.2.1951), עמ' 1. על מכ'לוף ג'אר ראו טובי, אלנג'מה (לעיל, הערה 6).

<sup>91</sup> דיגת — כינוי לחארה אלצגירה, שרוב תושביה יהודים היו כוהנים.

יודעים כי בחנ[א]רה הכבירה מופיע כתב־עת עברי, "שפתנו", המשמש "בטאון לסניף הברית העברית" באי הרחוק. מוציאי החוברות הודיעו בחגיגת החנוכה של שנה זו, כי "התנועה העברית שהחברה דוגלת בה היא חינוכית דתית ודאגה תמיד להחדיר בלב הנוער את הדת והלאומיות, את התורה והעברית".<sup>92</sup>

נספח: "שפתנו — בטאון פנימי לחברת דבר עברית" וספרי לימוד לעברית

#### 1. שפתנו

הפעילות של תנועת "דבר עברית" התרחבה והתענפה במידה זו שראשיה ראו צורך בייסוד כתב עת שבו ייסקרו פעולותיה, ויותר מכך — יובעו בה ההשקפות המשולבות של הציונות ותחיית הלשון העברית כשפת דיבור. אמנם מלכתחילה לא עלה במחשבתם של ראשי התנועה פרסום קבוע, שכן בראש הגיליון הראשון, שהופיע ככל הנראה בדצמבר 1949,<sup>93</sup> צוין כי הוא "גליון מיוחד לכינוס ראשון למורים ותלמידים", שנערך ביום שני של ראש השנה תש"י (!), בשעה שתיים וחצי אחר הצהריים. אף לא נרשם עליו תאריך ולא צוין מספרו כגיליון ראשון. אכן, גליונות "שפתנו" לא יצאו לאור באופן סדיר אלא לרגל אירועים מיוחדים. הגיליון השני, דרך משל, הופיע לרגל הכינוס השני של תנועת "דבר עברית", אך כבר צוין כגיליון ב ונרשם תאריכו: ניסן תש"י. בסך הכול יצאו לאור שמונה עשר גליונות, אך לאחר גיליון ה כל הגליונות היו כפולים (ו-ז, ח-ט וכו'). כולם נדפסו בדפוס חי חדאד בג'רבה, לבד מן האחרון, לשנת תשי"ח (יח), שנדפס בשכפול. היקף הגליונות גדל מ-8 עמודים בגיליון הראשון והשני לעשרים עמודים בגיליון הנדפס האחרון (טז-יז).

מלכתחילה יועד הביטאון להיות פנימי, אך לאחר מכן נשלח לאישים יהודים ולמוסדות יהודיים שונים בתוניסיה ומחוצה לה, ובעיקר במדינת ישראל, כדי להביא לידיעתם את פעילות בית הספר ולזכות בתמיכתם.

גליונות "שפתנו" מהווים אוצר בלום לפעילות החינוכית של תנועת "דבר עברית" בג'רבה ועל קשריה עם מוסדות ואישים שונים במדינת ישראל ומחוצה לה. תוכני כתב העת התרחבו והתגונו מגיליון לגיליון. כך, למשל, נדפס בגיליון יד-טו (עמ' 18) תשבץ, ובגיליון טז-יז (עמ' 20) נדפסו שירים עבריים מארץ ישראל. לעומת הגליונות המוקדמים ששימשו בעיקרם לדיווח ולמידע על פעולות "דבר עברית" וכל הכרוך בחינוך העברי מטעמה, הרי בגליונות היותר מאוחרים נדפסו גם מאמרים מרחיבי דעת, כגון מאמרים על חג החנוכה (יד-טו, עמ' 14-15), על הרמב"ם במלאת 750 שנה לפטירתו (שם, עמ' 16-17) ועל הסופר העברי האמריקני דניאל פרסקי (טז-יז, עמ' 9-11). יש להדגיש כי

<sup>92</sup> סלושץ (לעיל הערה 32), עמ' 215-216.

<sup>93</sup> תאריך הופעת הגיליון לא צוינה בו, אבל נזכר בו (עמ' 8) אסון ילדי אוסלו שאירע ב-20 בנובמבר 1949 ובו נספו עשרים ושבעה נערים תוניסאים שהיו בדרכם למדינת ישראל.

אך חלק מועט ביותר מן הגלום בכתב עת זה שימש את מאמרנו לעיל, ואין צריך לומר שמועט השימוש בו במחקר על יהודי ג'רבה.

## 2. ספר הלימוד "העברי הקטן" מאת חואתו משה מאזוז, יוסף בוחניך וישועה ברבי

הספר יצא בהוצאת מכ'לוף נג'אר, סוסה תש"ז, בעקבות כמה ספרי לימוד בשם זה להוראת העברית לילדי ישראל בגולה, שיצאו לאור בשיקגו, בניו יורק, בפיעטרקוב ובלונדון במחצית הראשונה של המאה העשרים. הספר שימש את בתי הספר העבריים בצפון תוניסיה. בעיתון "אלנג'מה", גיליון 21 מיום יג אלול תש"ז (29.8.1947), עמ' 2, נתפרסמה מודעה המיועדת לבתי ספר אלה:

### העברי הקטן

כל מדרסה עברייא אלטאלבה תעלים תלאמידהא ותקדימהם פי אבתדא תעלים אלצגאר ותוצילהם פי אקרב איאם לקראית אללהג'ה אלעברייא, מא ענדהא אלא תטלב האד אלכתאב אלג'מיל אלדי מאזאל כיף כ'רג' מן תחת אלטבע באלתצאור, יפיד אלתלמידים בציפת לס סבכת קבל. סערהו 45 פרנק. יתבאע סוא פי מטבעת נג'אר בסוסה או פי אדארט אצחאב אלתאליף בתונס בהאדי אלדריסא: Le Trésor Hébraïque, Case Postale N. 469,

Tunis

תרגום:

כל בית ספר עברי, המבקש ללמד את תלמידיו ולקדםם בראשית לימוד הילדים ולקרבתם תוך מספר ימים מועט ביותר בקריאת הלשון העברית, אין לא אלא לבקש ספר משובח זה, אשר מעת שיצא מן הדפוס בתמונות, הוא מועיל לתלמידים באופן שלא היה כמוהו קודם לכן. מחירו 45 פרנק. אפשר לרכשו בדפוס נג'אר בסוסה או בהנהלת ועד החינוך בתוניס בכתובת

זו: Le Trésor Hébraïque, Case Postale N. 469, Tunis

## 3. ספר הלימוד "דבר עברית" מאת בעז חדאד

בעז חדאד היה בעל בית דפוס, בית הוצאה לאור ובית מסחר לספרים בג'רבה בשם "בית האוצר העברי", שהוציא לאור עשרות רבות של ספרים, ועלה ארצה לאחר מלחמת ששת הימים.<sup>94</sup> בשנת תש"ח (1948) הוציא לאור ספר לימוד בשם "דבר עברית" המיוסד על ספרו של מגנוס קרינסקי (1863–1916) "ראשית דעת שפת עבר: למוד הקריאה העברית על פי השיטה הקולית", שיצא לאור בניו יורק במהדורות רבות בין השנים 1906–1982. מהדורה שנייה מורחבת הוציא בעז חדאד לאור בשנת תשי"א (1950). ספר לימוד זה

<sup>94</sup> על עלייתו ארצה ראו ב' חדר, ילקוט זכרונות: מאורעות וספורים מיהדות ג'רבה [תוניסיה] ולוב, לוד תשמ"ז, עמ' 29–30.



בנוי בשיטה מודרנית של לימוד השפה, כפי שהיה מקובל באותם ימים בבתי הספר בארץ ישראל ובבתי ספר עבריים בארצות הגולה. אך תוכני הספר והציורים המרובים הכלולים בו, השאולים מספרו של קרינסקי, אינם משקפים את החיים במדינת ישראל אלא את חיי היהודים בקהילות מזרח אירופה. הספר היה מיועד לשימוש האישי של כל תלמיד, שכן בתחתית כריכתו הרכה שתי שורות שעל התלמיד לרשום בהן את פרטיו האישיים.

#### 4. "דקדוק שפת עבר"

מחבר ספר זה הוא דוד ברדא, אישיות פולמוסית מובהקת בעלת נטיות דתיות ולאומיות יהודיות קיצוניות.<sup>95</sup> בניגוד ל"דבר עברית", ספר זה מיועד ללומדי העברית בקהילות הצפון ששפת הדיבור שלהם צרפתית, ומכאן גם כותרתו הכפולה, צרפתית ועברית: David Berdah, Grammaire hébraïque: cours complet et pratique de punctuation et de syntaxe ; דקדוק שפת עבר: תורת הנקוד והתחביר בשלמותן, שיטה מעשית, תוניס 1949. הספר כולל פרקים המקיפים את כל כללי הדקדוק העברי ברמה גבוהה ובאופן שיטתי. הקדמת הספר, ההוראות המשולבות לכל אורכו ותוכן העניינים כתובים כולם צרפתית.

#### 5. "מחברת לעברית 2"

ארגון הג'וינט, שתנועת "דבר עברית" הסתייעה בו בפעילותה החינוכית, פעל בעיקר בתוניס הבירה. במסגרת פעילותו זו יצאו לאור חוברות לימוד לעברית. באוסף טובי מצויה "מחברת לעברית 2", שנדפסה בשכפול, והמיועדת ככל הנראה לשלב השני של לימוד העברית הבסיסית, מלווה בציורים רבים המושפעים מן התרבות הישראלית החדשה. התאריך הרשום בתחתית עטיפת החוברת הוא "סיון תשי"ד 1954". עוד נרשם שם בצרפתית: Travaux exécutés par: Ets. Claude SILVERA, 1 Rue d'Avignon, Tunis (=ביצוע העבודה על ידי קלוד סילווריה, רחוב אביניון 1, תוניס). מהדורה שנייה של החוברת יצאה לאור בתשרי תשט"ו / Octobre 1954.

<sup>95</sup> עליו ועל עיתונו הרביוניסטי "העברי" ראו מ' הראש, "העברי" (על עיתון עברי רביוניסטי בתוניס ועל דוד ברדא, עורכו), קריית-ספר, סג (תש"ץ), עמ' 291-294.

## יונתן כהן

### ניצני שיח: פלורליזם רעיוני בהגותם של מייסדי "הפועל המזרחי"

מאמר זה מראה שמייסדי תנועת "הפועל המזרחי" לא היו חבורה דוגמטית שביקשה להנחיל מצע אידאולוגי אחיד. הם אמנם חזרו ודנו במספר תמות משותפות, כגון האפשרות לחלץ אידאלים סוציאליסטיים מן המקורות היהודיים. על פי רוב הם גם הסכימו בכמה נושאים, כגון הסתייגותם המשותפת מן הדטרמיניזם והמטריאליזם המרכסיסטיים. אולם ניתוח קשוב של מחשבתם מגלה שהיו ביניהם חילוקי דעות משמעותיים בשורה של נושאים קרדינליים מבחינת התנועה, כגון פירוש המושגים "תורה" ו"עבודה" (האם מדובר במושג "רוחני" המתקיים לצד מושג פרגמטי, או אולי שניהם "רוחניים" במובן-מה?) ובירור סוג היחסים ביניהם (האם הם מצויים במידור זה מזה או שצריכה להיווצר מהם סינתזה?). יהיה זה, אם כן, גם סילוף היסטורי וגם טעות חינוכית להציג את הציונות הדתית בראשיתה, ובייחוד את הציונות הדתית הסוציאליסטית, כתנועה מונוליתית בעלת שורה של "עיקרי אמונה" קבועים.

כל תנועה ציונית, אף שראתה את עצמה כמתחילה פרק חדש בתולדות העם היהודי הן מבחינה רעיונית הן מבחינת אורח החיים, נאלצה להישען על העבר היהודי. במחדשים, במיוחד בקרב תנועת הפועלים הציונית, היו כאלה אשר הדגישו את הצד המהפכני עד כדי התכחשות כמעט גמורה למסורת היהודית כפי שהיא התבטאה בסדר החיים ההלכתי. אבל אפילו הם מצאו לנכון להתבסס על תכנים וסמלים מסורתיים, כגון הכמיהה לארץ ישראל והדחף המשיחי, אם ביודעין אם בלא יודעין.

מתח בולט ביותר בין הקווים המסורתיים והחדשניים בא לידי ביטוי גם באידאולוגיית היסוד של אחד הזרמים בציונות הדתית: בארגון הפועלים הדתיים בשם "הפועל המזרחי" [להלן: הפוהמ"ז].<sup>1</sup> בעת אשר רוב תנועות הפועלים הכלליות שמו את הדגש

<sup>1</sup> על תולדות ה"מזרחי" והפוהמ"ז ראו למשל ד' ברינקר, המזרחי בארץ-ישראל, ירושלים תרפ"ה; מ' אוסטרובסקי, תולדות המזרחי בארץ ישראל, ירושלים תש"ד; י' וולפסברג, המזרחי והתנועה תורה ועבודה, ירושלים תש"ו; ד' רפל, "הפועל המזרחי" בראשית דרכו, בתוך: א' רובינשטיין (עורך), בשבילי התחייה: מחקרים בציונות הדתית, א' (עמ' 149-166), ירושלים תשמ"ג; י' שלמון, הפועל-המזרחי בארץ-ישראל — כרונולוגיה וביבליוגרפיה תרפ"א-תרפ"ה, ירושלים תשכ"ה; א' פישמן, הפועל המזרחי, 1921-1935, תל-אביב תשל"ט; ח' רוזן, "שנת תרפ"ה בתולדות הפועל המזרחי", בתוך: י' אלפסי (עורך) ספר יעקב לסלוי (עמ' 304-336), תל-אביב תשמ"ה; ב' אילני,

על שידוד מערכות ביהדות, הסתדרות הפוהמ"ז ראתה צורך ב"שיבה למקור" בתוך החידוש עצמו.

מצד אחד, חברי הפוהמ"ז לא ויתרו על אדיקות בשמירת מצוות בחיי יום-יום. השפעת העבר היהודי ניכרת אצלם גם בתחום האמונות והדעות, ואנו עדים לשאיבה ישירה של אידאות ממקורות יהודיים מובהקים.<sup>2</sup> מצד שני, נחשפה התנועה לאתוס הסוציאליסטי של תנועת הפועלים היהודית בארץ ישראל.<sup>3</sup> תוך כדי התמודדות עם הסוציאליזם החילוני הושפעו מייסדי הפוהמ"ז מהלכי רוח מודרניים ביותר.

לפעמים האלמנטים המסורתיים והמודרניים האלה, הנראים לכאורה מנוגדים זה לזה, משמשים בערבוביה בפובליציסטיקה המוקדמת של התנועה, בלי כל ניסיון מודע להגיע לסתירה ביניהם. אך עיקר הפעילות המחשבתית של מייסדי הפוהמ"ז הוקדש למאמץ לשלב את יסוד ה"תורה" עם יסוד ה"עבודה". מוקד ההתלבטות של מעצבי האידאולוגיה הראשית של הפוהמ"ז היה סביב הבעייתיות הזאת, והפתרונות שהוצעו היו רבים ושונים. ובאמת, הפלורליזם הרעיוני שמתגלה בכתבים הגותיים של מייסדי הפוהמ"ז ראוי לציון. אמנם אפשר למצוא קווים משותפים חשובים בין הדעות השונות. ברם, לדעתנו יש להיזהר, גם מבחינה היסטורית גם מבחינה חינוכית, מהעמדת מחשבת הציונות הדתית בראשיתה על קווי יסוד חד-משמעיים מבלי להתייחס לשונות האידאית שאפיינה את הפוהמ"ז בשנות העשרים כתנועה המחפשת את דרכה.

הפוהמ"ז היה מורכב בתחילה מצעירים דתיים מפולין, מליטא ומאוקראינה שהגיעו ארצה במסגרת "המזרחי הצעיר" ו"החלוץ המזרחי".<sup>4</sup> העולם היהודי האורגני והטוטלי של הנוער הזה התפורר בעקבות מלחמת העולם הראשונה, ואלה שהיו פעם בחורי ישיבה השקועים בד' אמות של הלכה בלבד נאלצו להפוך ל"מעשיים" יותר בגישתם

התפתחותו והתגבשותו של "הפועל המזרחי" בשנים 1922-1928, עבודת דוקטור באוניברסיטת תל-אביב, תשל"ט; א' פישמן, "הפועל המזרחי 1921-1935", בתוך: א' שגיא וד' שוורץ, מאה שנות ציונות דתית, ב (עמ' 303-317), רמת-גן תשס"ג.

<sup>2</sup> ראו למשל י' שלמון, "שילוב הסוציאליזם עם הדת: הערות לתולדות הסתדרות הפועל-המזרחי", דעות, מ (תשל"א), עמ' 293-300; ע' נחמיה, "ראשית צמיחת התנועה", הציונות הדתית, ב (עמ' 55-57), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ז; א' פישמן, הפועל המזרחי 1921-1935, ירושלים 1979; ח"י פלס, ההתיישבות הדתית בארץ ישראל בשנות העשרים והשלושים, עבודת דוקטור, אוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ו; נ' קצבורג, נחלת אמונים: ההתיישבות הדתית בארץ ישראל, ירושלים תשט"ז; מ' רוטשטיין, מושב העובדים הדתי של הפועל-המזרחי — רעיון ומעשה בשנים תרפ"ב-תרצ"ה, עבודת תיזה באוניברסיטת בראלן, רמת-גן תשמ"ה; מ' מרמורשטיין, ההבדלים האידאולוגיים בין הרב קוק לתנועת המזרחי, עבודת תיזה באוניברסיטת בראלן, רמת גן תשס"ד.

<sup>3</sup> על המתח האימננטי בין מסורת לסוציאליזם ראו י' אבנרי, "בשם החברים הסובלים: תולדות קבוצת חלוצים דתיים בכנרת בשנים 1926-1929", קתדרה, 115 (תשס"ה), עמ' 129-156. על המתח שבין הדת לסוציאליזם בקרב המתיישבים החילוניים מקרב העלייה השנייה ראו מ' זעירא, קרועים אנו, ירושלים תשס"ב.

<sup>4</sup> ראו למשל א' קניאל, יומרה ומעש: המזרחי בפולין בין שתי מלחמות עולם, רמת-גן תשע"א. על "המזרחי הצעיר" ו"החלוץ המזרחי" ראו שם, עמ' 75-91, 109-133.

לחיים. חלק ניכר מן הנוער החרדי הזה מצא תוכן יהודי חדש לחייו סביב תנועת התחייה הלאומית.<sup>5</sup> קבוצות של עולים צעירים התלכדו לשם קבלת עבודה משותפת, לראשונה בסלילת כביש ראש פינה ולאחר מכן בניקוי ברכות שלמה.<sup>6</sup> הקבוצות הראשונות של פועלים דתיים, אם כן, לא התהוו על בסיס אידאולוגי מוכן, אלא התגבשו כתוצאה מתנאי העבודה הקבוצתיים ששררו אז בארץ. נחמיה עמינח, מאבות הפוהמ"ז, מציין שהעבודה בברכות שלמה הייתה חשובה בכך שהיא תרמה להיווצרות גרעינים של פועלים דתיים בעלי אופי מיוחד.<sup>7</sup>

עמינח רואה את השלב ההתחלתי בארגון הפוהמ"ז כשלב "אינטואיטיבי" או "אינסטינקטיבי". לפני שהחברים הגיעו לכלל מסקנה על הקשר האידאולוגי בין מושג ה"תורה" למושג ה"עבודה", הם הרגישו שרכיב ה"עבודה" היה חסר בחיים היהודיים שהכירו במזרח אירופה. ובאמת, במאמרים המופיעים בספרות הפנימית של הפוהמ"ז בשנות העשרים אנחנו עדים לביקורת רצופה נגד "הפרנסות הגלותיות"<sup>8</sup> המסחריות, שאין להן שורשים בקרקע. נטען שעל היהודים להפסיק להיות תלויים בחסדי זרים ולחזור לעבודה עצמית פרודוקטיבית.<sup>9</sup> בגלות היו היהודים נתונים להשפעות זרות אשר מנעו מהם לחזור למקוריותם כעם עובד ויוצר.<sup>10</sup> חלה ירידה במוסר היהודי בגלל חוסר הקשר של היהודים עם העבודה והטבע.<sup>11</sup> כתוצאה מכך הנוער הולך ומתנכר ל"ריקבון" הקיים במחנה החרדי, ונתפס לאידאולוגיות החדשות המדברות על צדק ושוויון.<sup>12</sup> על רקע זה יש להבין את הקריאה למרד נגד הסטטוס-קוו ביהדות הדתית.<sup>13</sup> חוסר היחס לעניין ה"עבודה" בחיי הגלות נבע, לדעת כמה מן ההוגים של הפוהמ"ז, מחסרון מסוים בעניין ה"תורה" עצמה. החיים ההלכתיים היו משוללי תוכן חי ובמצב של התאבנות גמורה.<sup>14</sup> הכול נעשה מתוך הרגל ומכניות, כי המוסדות הדתיים היו עסוקים רק ב"חיזוק הדת" ולא ב"תחיית הדת".<sup>15</sup> מאחר ששומרי המסורת מצאו את

<sup>5</sup> א' פישמן, "השפעת החסידות על האידאולוגיה הסוציאלית של הפועל המזרחי", בתוך: ח"ז הירשברג ואחרים, ספר השנה של אוניברסיטת בראל, ט (תשל"ב) (=ספר מ"ח שפירא), עמ' 394.

<sup>6</sup> ח"י פלס, "חלוצים דתיים מנקים את בריכות שלמה", בתוך: מ' נאור (עורך), גוש עציון מראשיתו עד תש"ח (עידן, 7) (עמ' 19-22), ירושלים תשמ"ו.

<sup>7</sup> נ' עמינח, תנועת עבודה דתית, ירושלים תרצ"א, עמ' 4-5.

<sup>8</sup> נ' גורדונסקי, "מהותנו", הפועל המזרחי, ב (ניסן תרפ"ג), עמ' כט.

<sup>9</sup> ש"ה לנדוי, "לברור שיטתנו", בתוך: י' ברנשטיין ונ' עמינח (עורכים), ילקוט מאמרים על רעיון תורה ועבודה, ירושלים תרצ"א, עמ' 6.

<sup>10</sup> י' ברנשטיין, "למהותה של הסתדרותנו", הפועל המזרחי, ח-ט (אב תרפ"ד), עמ' יט.

<sup>11</sup> ש"ז שרגאי, "דרכנו", ילקוט (לעיל הערה 9), עמ' 32.

<sup>12</sup> נ' אבינח, "לשאלת צורת חיינו", האהלה, ב-ג (תרפ"ה), עמ' 22.

<sup>13</sup> י' ברנשטיין, "תנועת עבודה דתית-לאומית", ילקוט (לעיל הערה 9), עמ' 17.

<sup>14</sup> ברנשטיין, שם, דף כ.

<sup>15</sup> ש' בורוכוני, "מהו הפועל המזרחי?", ילקוט (לעיל הערה 9), עמ' 55.

עצמם ב"מלחמת קיום",<sup>16</sup> הם לא היו מסוגלים להבין ש"השעה ההיסטורית" הגיעה להחיות את היהדות על ידי העבודה העצמית בקרקע הלאומית.<sup>17</sup> אנשי הפוהמ"ז היו ערים לעובדה שבדרך כלל היהדות החרדית לא ראתה את הציונות ככשרה, וקל וחומר שלא קיבלה את תנועת העבודה היהודית בסבר פנים יפות. לפיכך הצטרפו הפועלים הדתיים להצדיק את תמיכתם בציונות וברעיון העבודה על פי התורה. הצדקה עצמית זאת באה לידי ביטוי גם בתפיסה התפתחותית של התורה בכללה וגם בהישענות על מקורות יהודיים ספציפיים העוסקים בעניין ה"עבודה".

הוגים מסוימים בפוהמ"ז טענו שיש לראות את התורה שבעל-פה כ"תורת חיים" שמתפתחת "יחד עם החיים". לגדולי התורה יש סמכות לחדש, לפי הנאמר בתלמוד: "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ניתן למשה מסיני מ'בראשית' עד 'לעניי כל ישראל'".<sup>18</sup> התורה שבעל-פה לא הועלתה על הכתב זמן רב במטרה "שלא לקשור את ידי חכמי כל דור לפרש הכתובים לפי הבנתם..." על ידי הפרשנות היסודות הנצחיים של הדת היהודית מסוגלים לעכל מושגים חדשים, ובכך התורה מרחיבה את גבולותיה. אבל היהדות החרדית בת זמננו הקפיאה את ההתפתחות הזאת וצמצמה את תחום תחולת היהדות ב"העמדת דבריהם על דין תורה" בלבד. כל זה קרה בהשפעת מלחמת הקיום הגלוית, ועכשיו יש לצפות שהתורה תתפתח באורח טבעי בשוב העם לאדמתו הטבעית.<sup>19</sup>

הדגש הוא על החידוש, אבל הגישה של אנשי הפוהמ"ז עדיין הייתה אורתודוקסית. אמנם קיימות בעיות הלכתיות חמורות בזמן החדש בעניינים כגון היחס בין תורה למדע וזכויות הנשים, אבל הוגי הפוהמ"ז לא ראו את עצמם בני-סמך לפסוק הלכה.<sup>20</sup> כאשר העם היהודי ישב על ארצו לבטח, ההתפתחות הנחוצה תיעשה על ידי מוסד בר-סמך, אך בינתיים אסור לנטות מדברי הרבנים "ימין או שמאל".<sup>21</sup> כאמור, הוגי הפוהמ"ז היו מודעים לכך שעמידתם על עקרונות סוציאליסטיים מסוימים היא בבחינת חידוש של ממש, ועל כן הרגישו צורך לבסס את תפיסתם על מקורות מסורתיים.<sup>22</sup> כמעט בכל מאמר אידאולוגי בכתבי העת של הפוהמ"ז נכללים

<sup>16</sup> א"י יקותיאל, "תורה ועבודה בתור השקפת עולם", נתיבה, ט-י (ניסן תרפ"ז), עמ' 167.

<sup>17</sup> ש' בורוכוני, "מהו הפועל המזרחי?", ילקוט (לעיל הערה 9), עמ' 55.

<sup>18</sup> מ"ש גשורי, מסלילת הכביש עד בניין בית הפועלים, ירושלים תרפ"ז, דף טו.

<sup>19</sup> אבינח (לעיל הערה 12), עמ' 23.

<sup>20</sup> א"י יקותיאל, "היהדות והסוציאליזם", הפועל המזרחי, חשון תרפ"ה, עמ' ט.

<sup>21</sup> אבינח (לעיל הערה 12), עמ' 23.

<sup>22</sup> גם ההוגים הלא-יהודיים של הסוציאליזם, אשר תקפו ללא הרף את הדת, הקפידו להביא ציטוטים מהתנ"ך במטרה לבסס את רעיונותיהם ולקרב אליהם אנשים חדשים מקרב החברה המסורתית היהודית. ראו למשל במחקריו של טוני מייקלס: T. A. Michels, *Fire in Their Hearts: Yiddish Socialists in New York*, Cambridge, Mass. 2005, וגם בעבודתה של טל תדמור-שמעוני: הנ"ל, לואיס מילר: מקסמופוליטיזם מרקסיסטי ללאומיות יהודית, עבודת דוקטור באוניברסיטה העברית, ירושלים 1989.

ציטוטים מן המקרא והתלמוד המשמשים כאסמכתה לגישה אוהדת לעבודה, לפועל ולשוויון. יש שמייחסים ערכי "עבודה" לדמויות מיתיות והיסטוריות. למשל, יצחק מירקין כותב שכבר בהתחלת ספר בראשית אנו פוגשים את אבות העבודה כגון "תובל קין לוטש כל חורש נחושת וברזל".<sup>23</sup> נח חכם ממייך את התחומים הסוציאליים שבהם פעלו הנביאים. בין היתר הוא מצביע על התנגדות הנביאים לרמאות בענייני מסחר ולעומס הכבד של מסים שהכביד על העניים.<sup>24</sup> חז"ל שימשו דוגמה לחיי העבודה בכך שהם בעצמם עסקו במלאכות למיניהן.<sup>25</sup>

רבות הן המובאות המשבחות את העבודה כערך בפני עצמו. העבודה "מכבדת את בעליה" ו"מצילה נפשות". חז"ל מדגישים שבתוך מצוות השבת נכלל גם הציווי החיובי "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך". העבודה היא תנאי ראשוני לקדושת העם, שהרי "אף הקב"ה לא שרה את שכינתו על ישראל עד שעשו מלאכה, שנאמר 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'". כל כך חשובה היא העבודה שהיא דוחה מצוות אחרות, כגון הקימה לפני תלמידי חכמים ותפילת שמונה-עשרה ארוכה משום ביטול מלאכה.<sup>26</sup>

ערכי העבודה והשוויון לא הודגשו במדרשים בלבד. לדעת כמה מאנשי הפוהמ"ז, אפשר להצביע על הלכות מפורשות שמעידות על אוריינטציה חיובית בהחלט לשוויון ולעבודה בכלל ולפועל בפרט. דיני שמיטה ויובל באים למנוע ריכוז קרקעות בידים מועטות.<sup>27</sup> עיקרון נוסף שמתבטא בדיון זה הוא שאין בעל הקרקע מחזיק בבעלות על יכולים שצמחו בר בשנת השמיטה ללא כל טיפוח ועבודה מצדו.<sup>28</sup> יוצא מזה שיש לאדם רק זכות שימוש בקרקע. אין לו קניין פרטי על האדמה, כי האלוהים הוא האדון האמיתי על כל העולם.<sup>29</sup> על אחת כמה וכמה שאין לאדם שום זכויות בעלות על בני האדם העובדים אצלו בשכירות. על נותן העבודה לכבד את הפועל בתנאי עבודה הוגנים, ואסור למעביד לתת לפועל לעשות דברים שהם בגדר "עבודת פרך". אסור לו גם להחמיק את תשלום שכר הפועל או לתבוע ממנו לעבוד שעות נוספות.<sup>30</sup>

למרות המאמרים הרבים על יסודות ה"עבודה" שב"תורה" היחס בין שני המושגים האלה לא היה ברור וחד-משמעי אצל מייסדי הפוהמ"ז. "תורה ועבודה" היא הסממה המרכזית של התנועה מראשיתה ועד היום, והחיפוש בשנות העשרים אחר הקשר בין שני הרכיבים היה פועל יוצא של תהליך קביעת הזהות העצמית שלה. מצד אחד, אי אפשר

<sup>23</sup> בראשית ד, י-ב. ראו אצל י' מירקין, "ערך העבודה בישראל", הפועל המזרחי, י (ב) (כסלו תרפ"ה), עמ' ו.

<sup>24</sup> נ' חכם, "הפועל הסוציאלי של הנביאים", ילקוט (לעיל הערה 9), עמ' 91.

<sup>25</sup> מירקין (לעיל הערה 23), עמ' יד-טז.

<sup>26</sup> הנ"ל, שם, דף י.

<sup>27</sup> פועל מזרחי (שם כינוי), "בניין וסתירה" (חלק ב), הפועל המזרחי (אייר-סיון תרפ"ה), עמ' קכו.

<sup>28</sup> י' שפירא, "ועשית הישר והטוב", ילקוט (לעיל הערה 9), עמ' 40-41.

<sup>29</sup> י"צ פינקהוף, "התורה והחברה", שם, עמ' 71.

<sup>30</sup> י"ל הכהן פישמן, "הדת והיושר הסוציאלי", שם, עמ' 79-81.

היה לקבל בשלמות את גישת ה"מזרחי", שחייבה את התחייה הלאומית בהסתמכות על המסורת אבל לא גילתה עניין רב בבעיות הפועלים. מצד שני, ההסתדרות הכללית של העובדים חיללה את קודשי התורה על כל צעד ושעל. לכן ססמת "תורה ועבודה" שימשה זכות קיום לפוהמ"ז כארגון נפרד, אפילו לפני שמשמעות המילים התבררה כל צורכה.<sup>31</sup>

בכמה מאמרים המוקדשים לנושא בולטת העמדה האפולוגטית המנסה לראות במושגים "תורה ועבודה" יחידה אחת שאיננה ניתנת לחלוקה. יצחק גור אריה כותב ששני המושגים באים יחד לתאר צורת חיים אידאלית שהייתה קיימת לפני החורבן.<sup>32</sup> הדעה הזאת מבוססת על סוג של אידיליה, כאילו בתקופת המקדש הכול נהג כשורה מפי הגבורה, נקודת ראות שהתנ"ך בעצמו מכחיש במפורש. גם נתן גורודנסקי עומד על כך שקיימת אחדות ראשיתית בין התורה והעבודה ב"שורשי היהדות", וכי המושגים אינם טעונים שום סינתזה חדשה.<sup>33</sup> נראה שהמושג לשני האידאולוגים היא התעלמות גמורה מהשפעת הסוציאליזם הבין-לאומי ותנועת העבודה העברית הכללית על תנועתם. העובדה שהוגי הפוהמ"ז באו במגע מחשבתי עם הלכי הרוח החברתיים בני הזמן הכריחה את גור אריה וגורודנסקי ל"הכשיר" את ה"עבודה" כאלמנט אורגני ביהדות המקורית.<sup>34</sup>

בנותנים את דעתם על נושא זה אפשר להבחין בקבוצה שנייה, אלה שרוקנו את המושג "עבודה" מכל תוכן בעל אופי חברתי ונתנו לו הגדרה דתית פנימית. הסתכלות זאת רואה ב"עבודה" את כניעת רוח האדם לרצון האלוהי. ישראל חבס ממקם את רעיון העבודה במסורת היהודית כאחד משלושה יסודות העולם: "תורה, עבודה וגמילות חסדים". ה"תורה" מבטאת את יסוד הלימוד. ה"עבודה" מתייחסת לתחום הדת שבין האדם למקום והחסד הוא המהווה את הקטגוריה החברתית של בין אדם לחברו. אצל חבס, התורה והעבודה מתקשרות באופן חיוני, כי התורה מכשירה את האדם לעבודה שהיא ההידבקות בבורא.<sup>35</sup> גם כאן אנו עדים להתעלמות מן הנושא הסוציאלי, עניין אשר עלול לערער את התפיסה שהאידאולוגיה של הפוהמ"ז נובעת ישירות מן המסורת. אמנם יש מן ההוגים אשר מצהירים על הבדלים מהותיים בין תחום התורה ותחום העבודה. בורוכוני, כדוגמה, קורא לעבודה "תרבות החומר", המכלילה בתוכה את ענייני הטכנולוגיה, המדע והמלאכה, בעוד התורה, לדעתו, זהה עם "תרבות הרוח" – השקפות עולם, מוסר וכדומה. בכל זאת הוא עומד על כך שהדברים משמשים כאחד,

<sup>31</sup> עמינח (לעיל הערה 7), עמ' 8.

<sup>32</sup> י' גור-אריה, שאיפת הדורות, ילקוט (לעיל הערה 9), עמ' 45.

<sup>33</sup> נ' גורודנסקי, "מהותנו", הפועל המזרחי, ב (שבט תרפ"ג).

<sup>34</sup> ההתמודדות עם הסוציאליזם החילוני תובא לדיון להלן.

<sup>35</sup> י' חבס, "תורה ועבודה לפנים והיום", נתיבה, יח-יט (תרפ"ז), עמ' 329-330. ראו גם מ' רוזנבלום, "לברור השקפתנו", נתיבה, כ-כא (ט"ו אלול תרפ"ז), עמ' 356-357. ועיינו בפרקי אבות א, ב.

אבל אינו מנמק את קביעתו.<sup>36</sup> ש"ח לנדוי מחלק גם את יסוד התורה וגם את יסוד העבודה לשניים. המישור הראשון של התורה הוא המישור המשפטי-חוקי שבה, הנופל על כל פרט בישראל. אבל יש לתורה ממד נוסף — "רוח האומה [...] ומקור תרבותה", גוף ציבורי-לאומי. וכן יש בעבודה יסוד של מלאכה גרידא, וגם משמעות רחבה יותר כאשר היא מלווה בכוונה מיוחדת לתיקון העולם. התורה והעבודה מתאחדות ביחסן לעניין הרוחני שבשניהם, שהרי מהות התורה כרוח האומה היא להביא לתיקון העולם שהיא העבודה האמתית.<sup>37</sup> בשתי התפיסות האלה מורגש הצורך לערוך סינתזה בין מושגים השונים זה מזה. אבל שני המושגים עדיין נתפסים כמקוריים-יהודיים על אף ההישענות על ביטויים חילוניים-מודרניים, כגון "תרבות" ו"רוח האומה".

רעיון ה"עבודה" כאידאולוגיה של שוויון וצדק הוא תופעה בת העת החדשה. להסמך רעיון זה לתנ"ך ולתלמוד הוא עניין של פרשנות לגיטימית שיש לו על מה להתבסס, אבל אולי דחוק הוא להגיד שהתורה היא כל-כולה חדרה רוח הסוציאליזם. הרב ישעיהו שפירא היה מודע לבעייתיות הזאת, והדגיש שמבחינה הלכתית התורה לא נקטה עמדה בעניין הרכוש והמסחר. לדעתו, יש בזה "לפנים משורת הדין", אם כי אפשר לייחס לתורה "כוונה צפונה" לחיוב העבודה העצמית אם היא באה לממש את הצדק המקראי.<sup>38</sup> גם אברהם יצחק יקותיאל חושב שאין בתורה שיטה סוציאליסטית, אם כי בדומה לשפירא הוא מוסיף שאפשר להבחין בנטייה "גלומה" לכיוון זה.<sup>39</sup> ישעיהו ברנשטיין כותב כי שאלת ההתייחסות לעבודה העצמית כחובה מן התורה היא שנויה במחלוקת, ואי אפשר לפוהמ"ז לפסוק הלכה בנדון. לכן, הוא ממשיך, לא מן הראוי הוא להעמיד את כל האידאולוגיה של התנועה על בסיס הסממה "תורה ועבודה" בלבד.<sup>40</sup> במקום אחר הוא אומר כי חיוב רעיון העבודה בא כתוצאה מן המוסר היהודי כפי שהוא מתבטא בתורה, כי רק ב"עמל היצירה" מתוך קירוב הלבבות אפשר לחיות חיי צדק.

לעומת הגישה הרואה את העבודה כמממשות יסוד מוסרי הגלום בתורה, קיימת גם פרספקטיבה אחרת הרואה בעבודה מכשיר אשר מקרב את היהודי לה' ותורתו. לפי תפיסה זאת, הקרבה לטבע מעוררת את האדם לראיית ההרמוניה האלוהית השולטת ביקום כולו.<sup>41</sup> בכך העבודה "מזככת את הנפש" ומביאה לידי התודעה ש"לית אתר פנוי מיניה". אדמת ארץ ישראל פועלת על נפש העם בכך שהעבודה בה מבליטה את הסגולה המיוחדת של רוח האומה, דהיינו: קיום מצוות ה'.<sup>42</sup> יוצא שחידוש הנשמה הלאומית,

<sup>36</sup> ש' בורוכוני, "על התרבות של הפוהמ"ז", נתיבה, ט-י (תרפ"ז), עמ' 177.

<sup>37</sup> לנדוי (לעיל הערה 9), עמ' 2-5.

<sup>38</sup> י' שפירא, "ועשית הישר והטוב", ילקוט (לעיל הערה 9), עמ' 39.

<sup>39</sup> יקותיאל (לעיל הערה 20), עמ' י.

<sup>40</sup> י' ברנשטיין, "על התורה ועל העבודה", נתיבה, יג (תרפ"ז), עמ' 230.

<sup>41</sup> ש"ז שרגאי, "קבוצתנו", נתיבה, ג (ו' תמוז תרפ"ו), עמ' 58.

<sup>42</sup> שרגאי (לעיל הערה 11), עמ' 32.



שהיא התורה, תלוי בחידוש הגוף הלאומי שפירושו — השיבה לעבודה עצמית בקרקע ארץ ישראל.<sup>43</sup>

נמצאנו למדים שרוב הכתבים האידאולוגיים המופיעים בכתבי העת של הפוהמ"ז בשנות העשרים מגלים רצון חזק להעמיד את רעיון העבודה על עקרונות היהדות — אם כי הגישות לסינתזה זאת הן שונות. על אף הנימה האפולוגטית היוצאת מן המאמרים, יש להניח שמייסדי התנועה היו כנים באמונתם שאפשר למצוא שילוב רעיוני כלשהו בין ה"תורה" ובין ה"עבודה", עד כדי כך שכמה מהם הרחיקו לכת בקביעת האחדות הממשית של המושגים. לכן אין להבין את הססמה כהצדקה להפרדה בין הרכיב האידאולוגי, או ה"תורה", מחד גיסא, לבין הרכיב המקצועי-פועלי, או ה"עבודה", מאידך גיסא, כפי שהבין אותה יוסף שלמון. שלמון טוען שאנשי הפוהמ"ז הבדילו בין המושגים כדי לקבוע זהות עצמית כארגון דתי בענייני "תורה" ולתת אפשרות לשיתוף פעולה עם ההסתדרות הכללית בעניינים של "עבודה" מקצועית.<sup>44</sup> אבל, כאמור, הדעה הזאת אינה עולה בקנה אחד עם הכתבים האידאולוגיים עצמם בתקופה הנדונה.

הדבר המשותף לכותבי המאמרים, למרות גישותיהם השונות זו מזו תכלית שינוי, הוא דווקא המגמה לקשר בין העקרונות של תורה ועבודה. שאיפה זאת מוצאת את ביטוייה בטענה החוזרת ונשנית שהפוהמ"ז לא בא לחדש משהו שלא היה קיים לפני כן אלא "לשוב למקור". אצל מספר הוגים ההדגשה על חזרה ל"יהדות מקורית" אולי משקפת מגמה של אידאליזציה. מאיר גשורי, למשל, מעריך את איש ישראל הקדום שחי על אדמתו בדמוקרטיה מוחלטת בלי הנטל של מעמד אצילים.<sup>45</sup> אחד המאמרים של אליהו רוטשטיין בכתב העת "הפועל מזרחי" מוכתר בפרזה "שיבתנו אל המקור". בגוף המאמר הוא מבקש אחר "הפשטות והתמימות העברית העתיקה", בלי כל שמץ של שחיתות גלוית. יחד עם זאת, אפשר להבחין אצל אותו רוטשטיין הרגשה אותנטית שמשוהו יקר התנוון במשך השנים.<sup>46</sup>

אצל אנשי הפוהמ"ז "השיבה אל המקור" אינה רק ביטוי בעלמא. האידאולוגיה הזאת מתבטאת בפרוגרמה פרקטית הקוראת למאבק נגד מחללי קודשי היהדות בתוך תנועת העבודה.<sup>47</sup> לא ייתכן שהפוהמ"ז יראה את מטרתה העיקרית רק במימוש רעיון העבודה, שהרי תנועת העבודה הכללית הקדימה את הפוהמ"ז בעניין זה. לפי תפיסתו, תנועת העבודה הכללית הייתה לקויה בכך שהיא לא ראתה את הפוטנציאל לחידוש הגלום

<sup>43</sup> בורוכוני (לעיל הערה 17), עמ' 56.

<sup>44</sup> י' שלמון, "שילוב הסוציאליזם עם הדת: הערות לתולדות הסתדרות הפועל-המזרחי", דעות, מ (תשל"א), עמ' 299-300.

<sup>45</sup> מ"ש גשורי, מסלילת הכביש עד בניין בית הפועלים, ירושלים תרפ"ז, עמ' טו-טז.

<sup>46</sup> א' רוטשטיין, "שיבתנו אל המקור", הפועל המזרחי, ח-ט (אב תרפ"ד), עמ' כח-כט. עליו ראו מ' רוטשטיין (עורך), אליהו רוטשטיין: קווים לדמותו של חלוץ דתי, תל-אביב תשנ"ב.

<sup>47</sup> גשורי (לעיל הערה 45), עמ' נב.

במסורת היהודית הישנה. חילול השבת, למשל, מחטיא את השאיפה לשוויון אצל תנועת העבודה. המנוחה בשבת משותפת לעשירים ועניים כאחד, ובכך היא מבשרת את "העתיד המקווה" של החלוצים, "עתיד בו יקוים שוויון מוחלט תמיד".<sup>48</sup> במקום לשלול את התורה היו הפועלים צריכים "לשוב אל המקור" ולשאוב ממנו אידאות ומעשים המבטאים את ערכיהם הישנים-חדשים.

תנועת העבודה הכללית לא פנתה אל התורה כמקור לעקרונות כי אם אל הסוציאליזם המודרני. בעקבות זה היה היחס של חברי הפוהמ"ז לסוציאליזם, בעיקר לסוציאליזם נוסח מרכס, אמביוולנטי ביותר. כתנועת פועלים ניסה הפוהמ"ז להוכיח שיסודות מסוימים של הסוציאליזם, כגון שוויון ו"שתפנות", מופיעים, אם בגלוי אם בנסתר, בתורת משה. אבל מצד שני, הטיפו מייסדי הפוהמ"ז נגד היתפסות טוטלית לתורת מרכס. לפי תפיסתם, תנועת העבודה הכללית שעבדה את עצמה למספר עקרונות שעומדים בניגוד מוחלט לערכי היהדות, בהם המטריאליזם, הדטרמיניזם ההיסטורי, מלחמת המעמדות והעדפה מופרזת של הכלל על הפרט.

העניין החומרי-כלכלי, לפי מרכס, שולט בהיסטוריה באורח הכרחי, ואין מקום עצמאי לאידאליזם דתיים.<sup>49</sup> לכן, אומר י' אנגל, כל מי שמקבל את המרכסזם בשלמות מגיע לכפירה.<sup>50</sup> בתורת מרכס "התרבות החומרית" מהווה את תשתית החברה האנושית, ו"התרבות הרוחנית" קיימת רק כמבנה-על. ביהדות, לעומת זאת, ה"תרבות הרוחנית" היא הקובעת.<sup>51</sup> יש כאן, אם כן, הסתייגות רצינית מעקרון מרכסיסטי מובהק: המטריאליזם הדיאלקטי, הנראה כמחויב המציאות ההיסטורית. למרות השימוש במונחים חילוניים כגון "תרבות הרוח" ו"תרבות החומר" התנגדותם של אנשי הפוהמ"ז לראשוניות הכלכלה בחיי אנוש נובעת מזהותם כיהודים שומרי מצוות. בו ברגע שמקבלים את התיזה הטוענת שרק כוחות הייצור קובעים את הנורמות של מבנה-העל, כבר אין לגיטימיות למצוות המעשיות הנובעות ממקור טרנסצנדנטי. חברי הפוהמ"ז באו אפוא להגן על עניין המצוות בפני המטריאליזם המוחלט של מרכס.

נוסף על כך, האפשרות לקיום המצוות מבוססת במהותה על חופש הבחירה, שהרי אין משמעות לציווי אלא אם המצווה יכולה לבחור אם להיענות לציווי או לא. אדם שאינו אחראי למעשיו, אלא עושה הכול רק מתוך הכרח, הוא בגדר מכונה, ולא אדם המציית לבורא מתוך רצון. לפיכך, הוגי הפוהמ"ז הדגישו הרבה פעמים את חופש

<sup>48</sup> מאמר המערכת, הפועל המזרחי, שבט תרפ"ג, עמ' 1.

<sup>49</sup> ראו גם S. Avineri, "Marx and Jewish Emancipation", *Journal of the History of Ideas*, 25 (3) (1964), pp. 445-450; J. Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, London Boston 1978. על יהודים מהפכנים שהושפעו (גם) ממרכס ראו למשל R. S. Wistrich, *Revolutionary Jews* (1976); J. Jacobs, *On Socialists and "The Jewish Question" After Marx*, New York 1993.

<sup>50</sup> י' אנגל, "הסוציאליזם ביחס אל הדת", הפועל המזרחי, ב (שבט תרפ"ג), עמ' ט-יב.

<sup>51</sup> ש' בורוכוני, "על התרבות של הפוהמ"ז", נתיבה, ט-י (תרפ"ז), עמ' 177-178.

הבחירה כיסוד יהודי העומד בניגוד לדטרמיניזם המרכסיסטי. המרכסיסטים טועים בכך שהם רואים בדטרמיניזם משהו אבסולוטי,<sup>52</sup> ובכך הם שוללים לחלוטין את האפשרות של הבחירה החופשית. ביהדות, לעומת זאת, נמצא חופש הבחירה עיקר אמונה העומד באותו מישור של חשיבות כמו "אחדות האל" וה"התגלות הנבואית".

יוסף צבי פינקהויף מנסה בכל זאת למצוא איזו נקודת מפגש בין הדטרמיניזם של החומר ובין מצוות התורה. אם אי אפשר ליהודי מאמין לקבל את הדטרמיניזם כדבר מוחלט, אפשר לו ללמוד לקח מן הדגש ששם המרכסיוזם על השפעת התנאים החומריים על בני האדם. אפשר להסיק שהתנאים הכלכליים הנהוגים בארץ ישראל משפיעים על המחשבה של העם היהודי ושיש בהם כדי לכוון את ישראל לתורה. אבל עם זאת יש לזכור כי התנאים הכלכליים של ישראל נבעו מעיקרא ממצוות תורניות, כגון סדרי שמיטה, יובל, ולא מתוך עצמם.<sup>53</sup> יוצא, שאין לתנאים כלכליים ערך אלא עד כמה שהם כפופים למצוות התורה. הניסיון של פינקהויף ליצור השקה בין הכלכלה המרכסיסטית והתורה מסתיים בכל זאת עם קביעת הראשוניות של התורה.

יחד עם התנגדותם לדיאלקטיקה המטריאליסטית ההכרחית הסתייגו רוב הוגי הפהמה<sup>54</sup> מקריאות למלחמת מעמדות. החלוקה המעמדית נראתה להם כזרה לדת ישראל. הרי הצדק היהודי המקורי בא לעולם לפני היווצרות המעמדות המודרניים נוסח מרכס ולפני הופעת התעשייה והרכוש.<sup>55</sup> הקריטריון החשוב ביותר במוסר היהודי הוא ההבחנה בין צדיק לרשע ולא בין פרולטריון לקפיטליסט.<sup>56</sup> כיוון וברומא הקלסיות, שם נהגו להבדיל חוקית בין הגר והאזרח, אולי אפשר לדבר על "מעמדות". בישראל, לעומת זאת, היה מאז ומתמיד משפט אחד לכלל התושבים.<sup>57</sup> לכן, אם מעבידים מסוימים מתייחסים לפועליהם באופן בלתי הוגן, יש להעמיד אותם על שהם עוברים על דין תורה ולטפל בהם במסגרת זאת. אין להילחם בהם מתוך שנאה מעמדית.<sup>58</sup> לא רק ההיסטוריה מעידה על נטייה יהודית הדוחה את חלוקת החברה לשכבות. אפשר ללמוד על האיחוד הגמור של החברה גם מתוך תופעות המתגלות בטבע. לא השנאה היא השלטת ביקום, כי אם האהבה שוררת בכול.<sup>59</sup> ההתבוננות בטבע מראה כי אין בו "הבדלים ומעמדות".<sup>60</sup> כמו כן, בחברה האנושית אסור לעשות הבדלים מלאכותיים המבוססים על שנאה.

אם אין לגרוס מלחמת מעמדות בזירה החברתית, אמנם יש להתמקד במלחמה

<sup>52</sup> "בניין וסתירה" (לעיל הערה 27), עמ' קכז-קכז.

<sup>53</sup> י"צ פינקהויף, התורה והחברה, ילקוט (לעיל הערה 9), עמ' 67.

<sup>54</sup> י' חבס, "סוציאליזם שאולה ומקורית", הפועל המזרחי, ניסן תרפ"ה, עמ' פח-פט.

<sup>55</sup> נ' אשריאל, "חופש, שוויון ואחווה בסוציאליזם העברית", פסח (ניסן תרפ"ה), עמ' פז.

<sup>56</sup> ד' גולדברג, "הסתכלות", הפועל המזרחי, י-יא (תשרי-חשוון תרפ"ה), עמ' יח.

<sup>57</sup> כ"פ טכורש, "דת העבודה או עבודה בדת?", נתיבה, ה-1 (1930-1931), עמ' 93.

<sup>58</sup> גולדברג (לעיל הערה 56).

<sup>59</sup> ש"ז שרגא, "קבוצתנו", נתיבה, ג (ו' תמוז תרפ"ו), עמ' 58.

המוסרית המתנהלת בתוך האדם בין שני יצריו.<sup>60</sup> החברה הרצויה תובא לא על ידי מאבק המצמצם את עצמו למסגרות פוליטיות-חברתיות בלבד אלא מתוך מפעל חינוכי הדרגתי המכוון נגד היסוד האגואיסטי שבכל אדם.<sup>61</sup> תמיד יש סכנה שמאבק המופנה רק למבנה החיצוני של החברה יבליט דווקא את התכונות האנוכיות אצל המון העם. נוסף לכך עלולה מערכה מעמדית להוליד דמגוגים שינצלו כל שאיפה לצדק למען טובתם האישית.<sup>62</sup>

אמנם בשנות העשרים הייתה סיעה ב"פומה"ז שלא שללה לגמרי את עניין מלחמת המעמדות. ברנשטיין, למשל, אינו מקבל את ההנחה הנאוויית שיש ללמוד מן האהבה השלטת בקוסמוס על המצב הנוכחי של החברה האנושית. הרי המעבידים אינם מצטיינים בתכונותיהם הרחמניות ואינם מגלים אהבה יתרה לפועלים. יש לפעול למען המון הפועלים אשר באמת מנוצלים, ולדרוש מן המעבידים ויתורים מוחשיים, כגון העלאת שכר ושיפור תנאי העבודה. ברנשטיין טוען שביהדות "כופין על הצדקה",<sup>63</sup> ולכן אין להסס לפעול לשם חלוקה צודקת של הרכוש. גם משה רוזנבלום מזהיר מפני צמצום פעילות התנועה לעניינים של "טוהר מוסרי פרטי" בלבד. לפומה"ז, כתנועת פועלים, יש ייעוד "קולקטיבי" בהגשמת הסוציאליזם בחברה.<sup>64</sup>

כמה מן ההוגים שדגלו במלחמת המעמדות היו מאלה שדרשו מן הפומה"ז להצטרף להסתדרות הכללית של העובדים בוועידה הרביעית של התנועה בנובמבר תרפ"ד.<sup>65</sup> אותו ברנשטיין שכתב בעד מלחמת מעמדות היה אחד ממעצבי "פומה"ז-שמאל".<sup>66</sup> אצל רוזנבלום, יותר מכולם, ההקבלה בין אידאולוגיה סוציאליסטית-מעמדית ופרוגרמה שמאלנית בולטת לעין. במאמרו "לברור השקפתנו", אומר רוזנבלום שעיקר תכנית הפומה"ז היא "דת וסוציאליזם", פשוטן כמשמען. הוא קובע באופן החלטי שמי שאיננו חי את חיי העובד אינו "שואב את כוחו מן החיים" ואינו שייך למחנה הפומה"ז.<sup>67</sup> בכך, הוא מותח קו אידאולוגי ברור בין הפומה"ז ובעלי הבתים של ה"מזרחי". בעקביות גמורה, במאמר אחר, "לברור שיטתנו", הוא קובע שיש לפומה"ז זכות קיום עצמאי בנפרד מן ה"מזרחי", ושיש להיפטר מן ה"אפורטרופסות" של ארגון זה. הוא מסיים את דבריו בקריאה להצטרף להסתדרות הכללית. אין שום סיבה, כך הוא טוען, שאנשי הפומה"ז יהיו "פחות סוציאליסטים" מן הפועלים הכלליים. בדומה לגישה המציאותית

<sup>60</sup> נ' עמינח, "מהות רעיונו", ילקוט (לעיל הערה 9), עמ' 24.

<sup>61</sup> א"י יקותיאל, "תו"ע בתור השקפת עולם", חלק ג, נתיבה, יא-יב (פסח תרפ"ז), עמ' 200-201.

<sup>62</sup> י' חבס, "סוציאליזם שאולה ומקורית", הפועל המזרחי, ניסן תרפ"ה, עמ' פח-פט.

<sup>63</sup> י' ברנשטיין, "לשאלת הסוציאליזם בתנועתנו", נתיבה, יז (תרפ"ז), דף 300-303.

<sup>64</sup> מ' רוזנבלום, "לברור שיטתנו", הפועל המזרחי, ו-ז (תרפ"ד), עמ' כב-כד.

<sup>65</sup> עמינח (לעיל הערה 7), עמ' 24-25.

<sup>66</sup> י' שלמון, "שילוב הסוציאליזם עם הדת: הערות לתולדות הסתדרות הפועל-המזרחי", דעות, מ (תשל"א), עמ' 299 (לפי העדויות של ברנשטיין המציגות בהערות).

<sup>67</sup> מ' רוזנבלום, "לברור השקפתנו", נתיבה, כ-כא (תרפ"ז), עמ' 356-357.

של ברנשטיין הוא מציין שאם מעבידים דתיים וחופשיים מתאגדים לשם דיכוי העובדים, אסור שתנועת העבודה תהיה מפוצלת.<sup>68</sup>

כשם שהיו הוגים שדגלו במלחמת מעמדות ונמנו עם אנשי הפוהמ"ז-שמאל מתוך שיקולים עקרוניים, היו גם ממתנגדי מלחמת המעמדות שהשתייכו לזרם הימני על בסיס יסודות אידאולוגיים. שלמה זלמן שרגאי, שדיבר על הטבע ההרמוני ה"בלתי-מעמדי",<sup>69</sup> הגיע מתוך התבוננותו בטבע לוועד החקלאי של הפוהמ"ז הימני דווקא.<sup>70</sup> גם דב גולדברג מסתכל על העניין המעמדי כמשהו זר ליהדות. באותו מאמר הוא מביע את התנגדותו לאיחוד עם ההסתדרות הכללית, ובכך מזהה את עצמו עם המגמה הימנית בתנועתו.<sup>71</sup>

ברם, יש להיזהר מקביעות חד-משמעיות בנוגע להתאמה שבין ספרות האידאולוגיה והפרוגרמה המעשית שבה דוגל הוגה מסוים. לדוגמה, אותו שרגאי שהחלוקה המעמדית כל כך רחוקה ממנו, הוא מן המצדדים המוצהרים של הקבוצה כצורת חיים.<sup>72</sup> כיוון שרוב המאמרים הדנים בנושא ההתיישבות מעדיפים את המושב על הקבוצה כמסגרת חיים קואופרטיבית,<sup>73</sup> אפשר היה לראות בתמיכתו של שרגאי בעניין הקיבוצי משהו מן ה"שמאלנות". אבל כבר נוכחנו לדעת שהוא השתייך דווקא לפוהמ"ז הימני.

נוסף לכך, קשה להתייחס לפלגים של הפוהמ"ז כזרמים אידאולוגיים מובהקים המושגות על הבדלים עקרוניים שאפשר לסווג אותם כ"ימניים" או "שמאלניים".<sup>74</sup> הרבה מן הנימוקים העיקריים שהפלגים נותנים לעמדותיהם השונות הם פרגמטיים וטקטיים. אלה שדרשו הצטרפות להסתדרות הכללית רצו להיות חלק מן הכוח המוכשר ביותר לפעול נגד ניצול הפועלים. אבל גם הקבוצה שהמשיכה להשתייך ל"מזרחי" לא הזניחה את האינטרס הפועלי.<sup>75</sup> ההוכחה לכך היא שהפוהמ"ז הימני הביע מחאה מרה נגד ה"מזרחי" בשל אדישותו למצב הפועלים שעלו ארצה ושהתקשו במציאת עבודה. ההבדל היה נעוץ בכך שה"ימניים" עוד לא התייאשו לגמרי מפעילות דרך ה"מזרחי" ולא ראו סיכוי לשמירת הזהות של הפוהמ"ז כתנועת פועלים דתית בתוך ההסתדרות הכללית, בעוד ה"שמאלנים" כבר לא סמכו על תמיכת ה"מזרחי" לעניין הפועלי ולא פחדו מטמיעה ברוב הפועלי הכללי.<sup>76</sup> האופי הפרגמטי של המחלוקת משתקף גם

68 שם.

69 שרגאי (לעיל הערה 59).

70 י' שלמון, הפועל המזרחי בארץ ישראל — כרונולוגיה וביבליוגרפיה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 27.

71 גולדברג (לעיל הערה 56).

72 שרגאי (לעיל הערה 59), עמ' 57-58.

73 א' פישמן, "השפעת החסידות על האידאולוגיה הסוציאלית של הפועל המזרחי", ספר השנה של אוניברסיטת בראילן, ט (תשל"ב) (=ספר מ"ח שפירא), עמ' 106-107.

74 ראו למשל י' ישי, "ציונות דתית וציונות עובדת: התגבשות זרמים וסיעות", קתדרה, 16 (תמוז תש"ם), עמ' 109-117.

75 עמינח (לעיל הערה 7), עמ' 24-29.

76 שם.

בעמדה של הזרמים למפעל הציוני בכלל. שרגאי, מן ה"ימניים", הזהיר שלא לחבל במטרות הציוניות לשם אינטרס מעמדי צר. אמנם נכון, אומר שרגאי, שבזמננו הפועל הוא הנושא את דגל השוויון נגד הריקבון של הקפיטליזם, אבל בתקופת בניין הארץ אנחנו חייבים לשתף גם את "הרכוש" ולא להתנכר למעמד בינוני לחלוטין.<sup>77</sup> אלה הם שיקולים פרקטיים, ואין לקבל את הרושם כאילו ה"ימניים" נטו יותר לצד ה"תורה" וה"שמאלניים" לעניין ה"עבודה".

בדצמבר 1926 התקיימה הוועידה החמישית של הפוהמ"ז הימני, והונח היסוד להסכם עבודה עם ההסתדרות הכללית ולאיחוד מחדש של שתי הסיעות של הפועל המזרחי.<sup>78</sup> כאשר הסיעות התאחדו שוב, הן נהגו לשתף פעולה עם ההסתדרות הכללית בעניינים מקצועיים, אם כי לא השתלבו בתוכה מבחינה ארגונית.<sup>79</sup> יוסף שלמון סבור שיש כאן ניצחון של "אסכולה שמאלנית מתונה" שדגלה בשיתוף פעולה ללא חפיפה מבנית עם הציבור הכללי של העובדים.<sup>80</sup> אפשר למצוא לטענה הזאת סימוכין בכך שבסוף שנות העשרים וראשית השלושים שללו כמה מהוגי הפוהמ"ז את עניין מלחמת המעמדות, ובכל זאת אמרו שאסור לפוהמ"ז להשלים עם הקיים בשוק העבודה במה שנוגע לניצול הפועלים.<sup>81</sup> יש לראות בדברים מעין אלה הסתייגות מסוימת מתנועת העבודה המרקסיסטית יחד עם ניסיון לשמור על האינטרס המקצועי של הפועל.

אולם, לדעת נחמיה עמינח, האוריינטציה החדשה הזאת היא אינה תוצאה של התגברות זרם אידאולוגי מסוים בתוך האינטליגנציה של הפוהמ"ז, אלא נובעת שוב מדינמיקה פרקטית. ה"שמאלנים" ראו שהנוער החלוצי המזרחי בגולה אינו תומך בהצטרפותם להסתדרות הכללית, ולפיכך מספר החברים מידלדל מפאת חוסר תגבורת. אי אפשר היה לפוהמ"ז השמאלני לשמור על עצמאותו בתוך תנועת העבודה הכללית, וכל שכן שלא הצליח להשפיע על ציבור הפועלים בענייני דת. ה"ימניים", מצדם, השכילו להבין כי בעלי הרכוש מנצלים את הפועלים הדתיים והחופשיים כאחד, ושיש לנקוט בצעדים קונקרטיים להגן על זכויות העובד. ובאמת, התנאים הקונקרטיים הביאו בסוף לאיחוד מחדש של פלגי הפוהמ"ז ולא לפשרה אידאולוגית.<sup>82</sup>

קשה למדוד עד כמה המאורעות האקטואליים המתרחשים ברקע התהוות תנועה מסוימת אמנם משפיעים על התגבשות האידאולוגיה של אותה תנועה. קיימת דעה אחת המנסה להוכיח שלפחות בראשית התהוות הפוהמ"ז הרקע האידאולוגי היה המכריע,

<sup>77</sup> שרגאי (לעיל הערה 11), עמ' 36-37.

<sup>78</sup> י' שלמון, "שילוב הסוציאליזם עם הדת: הערות לתולדות הסתדרות הפועל-המזרחי", דעות, מ (תשל"א), עמ' 300.

<sup>79</sup> ראו גם י' אלפסי, תורה ועבודה בחזון ובמעש: תולדות הפועל-המזרחי וספור פעלם של מייסדיו, תל-אביב: הוצע הפועל של הסתדרות הפועל-המזרחי בארץ ישראל, תשנ"ג.

<sup>80</sup> שלמון (לעיל הערה 78).

<sup>81</sup> שרגאי (לעיל הערה 11).

<sup>82</sup> עמינח (לעיל הערה 7), עמ' 29-30.

ושדווקא הרקע האידאי הוא שהקשה על הפוהמ"ז להסתגל לתנאים הכלכליים של ארץ ישראל דאז. התיזה של אריה פישמן, למשל, היא שמייסדי הפוהמ"ז הושפעו בהרבה מן הגישה הפרסונליסטית-האפקטיבית למוסר ששאבו משורשיהם החסידיים, ובשל כך התנכרו לפתרונות "אובייקטיביים-מדעיים" לבעיות חברתיות. רק בסוף שנות העשרים, החל משנת תרפ"ז, כאשר הפוהמ"ז עמד בפני לחץ כלכלי שאיים על עצם קיומם של הרבה מן היישובים החקלאיים של התנועה, הדגישו פחות את המוסר האישי ועסקו יותר ביצירת מסגרות חיים דתיות כיחידות אובייקטיביות-חיצוניות.<sup>83</sup>

לפי תפיסה זאת, הגות הפוהמ"ז מאופיינת בראשיתה על ידי דבקות ביסוד המוסרי-רגשי של הפרט כאמצעי עיקרי בתיקון החברה הכללית. לדעת פישמן, יש לקו מחשבה זה שורשים במסורת החסידית-מיסטית שמדגישה את האינטרקציה הפנים-נפשית בין היחיד לחברו ובין האדם לבריאה כדרך ל"העלאת הניצוצות" למקורן האלוהי. ל"שיבה אל המקור" מיתוספת משמעות חדשה לאור רקע חסידי זה. הפוהמ"ז סיגל את האוריינטציה הזאת למצבו כאיגוד של פועלים חלוצים וקבעו מקום מרכזי לעבודה המשותפת כביטוי לזיקה פנימית ליקום כולו.<sup>84</sup>

ישראל חבס, למשל, בוודאי מדבר במונחים חסידיים כאשר הוא מתייחס לעבודה כאמצעי ל"איחוד עם הבריאה", ו"עליה של האדם והבריאה למקור חי עולמים".<sup>85</sup> ישעיהו ברנשטיין מצטער על כך שהאנושות התרחקה מ"מקור האור" ונמצאת שקועה בחומר. יש להפעיל את ה"כוח העליון" הטמון באדם במטרה "להכניע את הרע ולהחזירו למקור".<sup>86</sup> משה רוזנבלום כותב על הרע שפוקד את האנושות, ורואה את תופעת הרע כמשקפת את "הצער הקוסמי של השכינה".<sup>87</sup>

קשה לערער על כך שלביטויים האלה יש שורשים בספרות המיסטית והחסידית, ויש לציין שפישמן היה רגיש להשפעה שללא ספק הייתה קיימת בקרב מייסדי הפוהמ"ז. ובכל זאת, יש לשאול על מידת החשיבות של השפעת החסידות בקביעת העמדה של התנועה כלפי סביבתה. האם השפעת הפרסונליזם של החסידות הייתה כל כך חזקה שדווקא הוא חיבל בכושר ההסתגלות של הפוהמ"ז לתנאים ה"אובייקטיביים" בארץ? אולי הפילוג בין ה"ימניים" וה"שמאלניים" הוא הגורם שהחליש את התנועה? בהערות שלו, אומר פישמן, שהוא מתייחס לספרות האידאולוגית של שני פלגי הפוהמ"ז כאחד בתקופת הפילוג.<sup>88</sup> האם אפשר באופן זה להתעלם מן הפילוג עצמו כגורם מעצב

<sup>83</sup> א' פישמן, "השפעת החסידות על האידאולוגיה הסוציאלית של הפועל המזרחי", ספר השנה של אוניברסיטת בראלן, ט (תשל"ב) (=ספר ח"מ שפירא) עמ' 392-393.

<sup>84</sup> שם, עמ' 397-399.

<sup>85</sup> י' חבס, "תורה ועבודה לפנים והיום", נתיבה, יח-ט (תרפ"ז), עמ' 329-330.

<sup>86</sup> י' ברנשטיין, "תנועת עבודה דתית-לאומית", ילקוט (לעיל הערה 9), עמ' 12.

<sup>87</sup> מ' רוזנבלום, "לברור השקפתנו", נתיבה, כ-כא (ט"ו אלול תרפ"ז), עמ' 356-357.

<sup>88</sup> פישמן (לעיל הערה 83), עמ' 395, הערה 18.

באידאולוגיה הראשיתית של התנועה? מעניין הוא שרוב הצירים לוועידה הרביעית הצביעו עוד בסוף שנת תרפ"ד בעד הצטרפות להסתדרות הכללית בשביל לקדם את האינטרסים האובייקטיביים של הפועל, ולא הסתפקו ב"התמזגות עם היקום" בלבד. התיזה של פישמן נתקלת בקשיים בעיקר כאשר עוקבים אחרי הדעות של הוגים מסוימים במבודד. ברנשטיין, למשל, הרבה להשתמש במושגים שאפשר לכנות אותם חסידיים.<sup>89</sup> אבל אותו ברנשטיין הוא זה שהרחיק לכת בתמיכתו במלחמת מעמדות, גישה שנובעת מן המרכסיות המדעי שראה את עצמו כאובייקטיבי.<sup>90</sup> מאחר שפישמן מתייחס לפוהמ"ז בשנות העשרים כגוש רעיוני אחיד, הוא מתעלם לא רק מן הסיעות הפנימיות שהתגבשו בתוך התנועה, אלא גם מן הפלורליזם הרעיוני שהתקיים אצל כמה מן ההוגים כפרטים.

נראה לי שמבחינה מתודולוגית הוכחת השפעה רעיונית היסטורית על תנועה מסוימת צריכה להתבסס על הרקע האישי והאידיאלי של כל אחד מן האידאולוגים העיקריים של אותה תנועה. ואף שאפשר להצביע על מוצא חסידי בנוגע להרבה ממייסדי הפוהמ"ז, נראה שכמה מהם הספיקו לקלוט השפעות רבות ושונות גם לפני עלייתם לארץ וגם תוך שהייתם בה. נפתלי אשריאל, למשל, מדבר על "נצחון הרוח את החומר".<sup>91</sup> אמנם, יכול להיות שבהגותם של חסידים מסוימים אפשר למצוא הבחנה קוטבית בין ה"נפש" וה"גוף" — הבחנה שאולי הגיעה אליהם דרך ספר "חובות הלבבות" של ר' בחיי אבן פקודא. אבל השימוש במושגים "רוח" ו"חומר" יש בו כדי להזכיר גם את האידאליזם הגרמני של המאה התשע-עשרה שהגיע לשיאו בפילוסופיה של הגל והשפיע על הוגי דעות יהודים כגון שמואל הירש פורמשטכר ור' נחמן קרוכמל.<sup>92</sup> אבל כל אלה הם ספקולציות המבוססות על תקבולות מילוליות. העיקר הוא שרעיונות עוברים גלגולים רבים במשך הזמן, וקשה לעקוב אחר כל ה"קליפות" שמצטברות סביב ה"תוך" של אידאה מסוימת. לפיכך, קשה גם לומר בוודאות שמייסדי הפוהמ"ז היו חדורים הכרה חסידית מקורית עד כדי כך שכל הקטגוריות המחשבתיות שלהם עוצבו על ידי הכרה זאת.

נוסף לכך, יש לציין שהחסידות עצמה עברה הרבה שינויים מתקופת הבעש"ט עד לראשית המאה העשרים. לכן אין ללמוד על ה"חסידות" של הפוהמ"ז בהסתמך על הספרות המשנית של שלום ובובר, כפי שעושה פישמן, שהרי ספרות זאת מתייחסת

<sup>89</sup> ראו לעיל הערות 86, 87.

<sup>90</sup> ראו ברנשטיין (לעיל הערה 63).

<sup>91</sup> נ' אשריאל, "חופש, שוויון ואחוה בסוציאליות העברית", הפועל המזרחי, ניסן תרפ"ה, עמ' פד-פו.

<sup>92</sup> "חובות הלבבות" הוא ספר מקובל מאד אצל החסידים, ולכן ייתכן שהשפעתו רבה בקרבם. לעניין הגוף והנפש ראו שם, דפוס ורשא, הקדמה, עמ' 15, ד"ה "מן השכל". ראו גם א' שביד, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש, א, תל-אביב תשס"א, עמ' 174-217.



בעיקר לחסידות המקורית של הבעש"ט וה"מגידים" למיניהם, ומה גם שלכובר ולשלום, כידוע, היו תפיסות מיוחדות משלהם באשר לתופעת החסידות. לבסוף יש לשאול אם הרכב הפוהמ"ז היה יותר חסידי מזה של ה"מזרחי". האם בתוך הפוהמ"ז ההוגים שגישתם הייתה ה"פרסונלית" ביותר הם דווקא אלה שהיו מקורבים ביותר לשורשים חסידיים? דברים כגון אלה אינם ניתנים למדידה מדויקת, אולם יש לברר אותם במידת האפשר לפני שמציעים תיזה מקיפה באשר להשפעת החסידות על הפוהמ"ז.

פישמן, אמנם, צודק לחלוטין כאשר הוא מדגיש את מרכזיות הפרט במחשבה החברתית של הפוהמ"ז בראשיתו. לאורך כל הפובליציסטיקה של התנועה בשנות העשרים בולטת הנטייה להעמיד את הצדק הסוציאלי על המוסר האישי.<sup>93</sup> אומר פישמן בצדק שאצל אנשי הפוהמ"ז "אנושות מתוקנת נתפסת כהשלכה אוניברסאלית של הפרט היהודי המתוקן".<sup>94</sup> לדעת ברנשטיין ושרגאי, אין ה"כלל" בתור מושג מוסיף שום תוכן מעבר לתרומת כל יחיד ויחיד לאותו כלל.<sup>95</sup> ברנשטיין מזהיר בפני התרכזות יתר על שינוי המשטר המדיני-כלכלי במאבק על הצדק. יש להילחם נגד הריקבון שבמבנה החברתי, אבל אחרי השינוי במשטר תהיה העבודה העיקרית בשינוי טבע האדם.<sup>96</sup> לדעת שרגאי, הטעות החמורה של הציונות הכללית הייתה בכך שפעלה רק למען החופש הלאומי. בשביל שהאומה תהיה באמת בעלת חירות דרוש בעיקר חינוך לשם "תיקון הפרטים".<sup>97</sup> לעיל צוין גם הפולמוס של הפוהמ"ז עם המרכזים בעניין המטריאליזם ההכרחי ומלחמת המעמדות. פולמוס זה נעוץ בעצם ראיית הפוהמ"ז את היחס הנכון בין הפרט והכלל. לפי עמינח, הסוציאליזם נוסח מרכז שגה בהתמקדותו בכלל בלבד.<sup>98</sup> אי אפשר היה לו לתאר מלחמת מעמדות ודיאלקטיקה מטריאליסטית בלי תשתית "מדעית" המתייחסת לקבוצות של אנשים באורח תאורטי ללא כל תשומת לב לתכונותיהם הפרטיות.

כאמור, ההסתייגויות של מייסדי הפוהמ"ז מפני ערך ה"עבודה" כפי שהיא התבטאה בסוציאליזם של תנועת העבודה הכללית נבעו מדבקותם בעקרונות של "תורה". החשיבות שייחסו הוגים אלה לפרט נבעה מערכים שנראו להם תורניים מובהקים. על פי התורה, הפרט הוא מטרה ולא אמצעי. עיקר תביעת התורה היא שהצדק ייושם

<sup>93</sup> הביטוי "רוח האומה" השגור אצל לנדוי (ראו ש"ח לנדוי, "לברור שיטתנו", ילקוט [לעיל הערה 9], עמ' 3) הולם יותר בכיוון זה. וכן ראו N. Rotenstreich, *Jewish Philosophy in Modern Times: From Mendelssohn to Rosenzweig*, New York 1968, pp. 106–208.

<sup>94</sup> פישמן (לעיל הערה 73), עמ' 405.

<sup>95</sup> שרגאי (לעיל הערה 11), עמ' 28–30; ברנשטיין (לעיל הערה 86), עמ' 10.

<sup>96</sup> ברנשטיין (לעיל הערה 63).

<sup>97</sup> שרגאי (לעיל הערה 11), עמ' 28–29.

<sup>98</sup> עמינח (לעיל הערה 60), עמ' 12–13.

בחיי כל יחיד ויחיד.<sup>99</sup> כאשר עמינח מסכם את ראשית דרכו של הפוהמ"ז, הוא מנסח את עקרונות היהדות כדלהלן: "אחדות האל, התגלות נבואית, השגחה פרטית וחופש הבחירה".<sup>100</sup> זהו מניפסט השולל לחלוטין את הדטרמיניזם של המניפסט הקומוניסטי. על פי התורה, המצווה על הטוב ואוסרת על הרע, אין ליטול מן הפרט את אחריותו למעשיו על ידי הכנסתו למערכת הכרחית של סיבתיות "מדעית". ובכן, התנגדותם של פועלים דתיים אלה לכמה מאבני הפינה של תנועת העבודה החילונית מבוססת על תפיסתם את התורה.

האמביוולנטיות של הפוהמ"ז כלפי תנועת העבודה, שהתבטאה בריבוי האמונות והדעות בנושא זה, באה כתוצאה מחיפושו אחר אידאולוגיה מגובשת שתאפשר לו זכות קיום נפרד מול הגורמים השונים בנוף הפוליטי של היישוב בארץ ישראל בשנות העשרים.<sup>101</sup> מצד אחד, הפועלים הדתיים מייסדי הפוהמ"ז מצאו את עצמם מול תנאי עבודה סגוליים בבואם ארצה, כגון הארגון הקבוצתי סביב סלילת הכבישים וניקוי ברכות שלמה, שהשפיעו בהרבה על התלכדותם כקבוצה בעלת אינטרסים משותפים. נוסף לכך הם נאלצו להתמודד עם הכוחות הפוליטיים שהקדימו אותם ביישוב הארץ, בעיקר עם תנועת העבודה הכללית. עד כאן השפעת עניין העבודה על חיפוש הזהות העצמית של הפוהמ"ז. אולם, מצד שני, יש לשים לב לכך שהפועלים רצו גם הם לשמור על ערכי התורה מתוך הכרה, וששאפה זאת השפיעה מאוד על התייחסותם להסתדרות הכללית ול"מזרחי" כאחד. בהגות הציבורית של התנועה עולה הרגשה כנה שתורת ישראל חוללה כליל אצל ציבור העובדים הרחב, ואפילו אצל המזרחיים היא נהפכה לאורח חיים מנוון וחסר כל יצירה. החייאת העבודה העצמית בארץ ישראל נראתה לחברי הפוהמ"ז כהחייאת היהדות התורנית המקורית. ברם, הפתרונות שהוצעו לבעיית היחס בין התורה והעבודה היו רבים ושונים.

משום כך, ומשום כל הסיבות שהוזכרו לעיל, חשוב שנבין שתנועת הפוהמ"ז בראשיתה לא הייתה, ולא הייתה יכולה להיות, תנועה המבוססת על קולקטיביזם רעיוני. לא החסידות כשלעצמה ולא המרכסיות כשלעצמו היו בסיס מנחה יחיד להוגי התנועה בתקופה מעצבת זאת. האינטרקציה בין גורמים פרגמטיים לאידאולוגיים, בין יסודות מסורתיים למודרניים, בין סולידריות יהודית-פרטיקולרית לסולידריות פועלית-אוניברסלית — הולידה בסופו של דבר שונות רעיונית מרשימה. מבחינה חינוכית נראה שה"אנשים החושבים" של הפוהמ"ז בראשיתו יכולים לשמש דוגמה ומופת לפלורליזם רעיוני ולתסיסה מחשבתית. החשיפה לפלורליזם מן הסוג הזה יכולה להיות תריס בפני כל מונוליתיות או דוגמטיזם גם בחינוך הדתי בן זמננו.

<sup>99</sup> שם.

<sup>100</sup> עמינח (לעיל הערה 7), עמ' 9.

<sup>101</sup> ראו, למשל, א' שפירא, "המוטיוויים הדתיים של תנועת העבודה", בתוך: ש' אלמוג, י' ריינהרץ, א' שפירא (עורכים), ציונות ודת (עמ' 301-327), ירושלים תשנ"ד.

## משה וסרשטיין

### פיתוח ביטחון ערכי ככלי מנהיגותי

פיתוח הביטחון הוא תהליך חיוני למנהיג כדי להביא למנהיגות אפקטיבית. מטרתו של המאמר היא להציע מסגרת מושגית, דגם, תהליכים ואסטרטגיות, כדי לסייע למנהיגים לגלות ולהפעיל מקורות ערכיים של ביטחון. מניתוח מעמיק של מקורות מחשבת ישראל והשוואה עם תיאוריות מודרניות המאמר מצביע על כמה חידושים בתחום פיתוח הביטחון הערכי אצל מנהיגים: הבנה עמוקה לגבי כוחו ומהותו של הביטחון; הבחנה בין ביטחון ערכי-פנימי ובין ביטחון טבעי-חיצוני; דגם חמשת המעגלים של מקורות לביטחון העצמי של המנהיג, שמאפשר פיתוח הדרגתי של מודעות המנהל למקורות הביטחון הפנימי; אסטרטגיות עקרוניות לפיתוח ביטחון בשעת מעשה, בייחוד תהליכים קוגניטיביים המיועדים לכוון באופן אקטיבי את תשומת לבו של המנהל למרכיבים האיכותיים של המצב ולמקורות הערכיים של הביטחון; אסטרטגיות ופיתוח ביטחון לטווח ארוך, כלומר פיתוח האמונה במקורות ערכיים של הביטחון, התמקדות בעשייה ערכית, וכן מעבר הדרגתי בתפיסת המנהל ממתן חשיבות לאישיות הפרט ולאינטרסים אישיים אל מסירות למען הכלל.

#### הקדמה: חשיבות הביטחון

במקורות העוסקים בנושא המנהיגות, הן מקורות במחשבת ישראל<sup>1</sup> הן בספרות המקצועית,<sup>2</sup> קיימת הסכמה כי תכונת ה"ביטחון" היא תכונה הנדרשת ממנהיג אפקטיבי. השאלה המרכזית היא כיצד לפתח אצל המנהיג ביטחון שיגביר את האפקטיביות שלו. מטרתו של מאמר זה היא להדגיש את חשיבותם של מקורות ערכיים-פנימיים ורוחניים בתהליך פיתוח תכונת הביטחון אצל המנהיג. הנחת היסוד של המאמר היא שהעצמה, האיכות והמהות של הביטחון מושפעות מהמקורות השונים של הביטחון של המנהיג שאותם הוא שואב מאישיותו כמו גם

<sup>1</sup> מהר"ל, נתיבות עולם, ב, נתיב הביטחון; גור אריה, חקת, כ, ז; גבורות ה', פרק ז; נצח ישראל, פרק 34; הרב שלמה עליאשאו, שערי לשם שבו ואחלמה, תש"ן, עמ' קיג-קיח; הרב אליהו דסלר, מכתב מאלהיו, חלק א; הרב יצחק גינזבורג, הנפש, פרק יא.

<sup>2</sup> W. Hoy and C. G. Miskel, *Educational Administration*, New York 2008; G. A. Yukl, *Leadership in Organizations*, Upper Saddle River, NJ 2002; P. G. Northouse, *Leadership, Theory and Practice*, London 2004.

מסכיבתו. לכן יש חשיבות רבה להבחין בין המקורות השונים והסוגים השונים של הביטחון הנגזרים מאותם מקורות.

המאמר מציע מסגרת מושגית, דגם, תהליכים ואסטרטגיות, כדי לסייע למנהיגים לגלות ולהפעיל מקורות ערכיים של ביטחון. דגש מיוחד יינתן על ההבחנה בין ביטחון טבעי-חיצוני, כפי שקיים בתפיסה המקובלת של הביטחון, המבוסס על כוחות חיצוניים (כגון: כוחות נפשיים גלויים, הצלחה, ניסיון, ידע, מקצועיות וקשרים), לבין ביטחון ערכי-פנימי, הפותח אופקים חדשים בהיותו ביטחון עצמתי יותר ומבוסס על גורמים פנימיים שאינם נראים וגלויים לעין באופן מידי במציאות הרגילה, כגון ה"אני האמיתי" של המנהיג, ה"אני מאמין" שלו, המשמעות העמוקה של פעולותיו ותחושת השליחות הפנימית שלו.

במאמר יוצגו אסטרטגיות קוגניטיביות, מיומנויות כמו מיקוד תשומת הלב, התמקדות במשמעות, וכן חיזוק האמונה והעשייה הערכית כאמצעים לפיתוח הביטחון. בעקבות מחשבת המהר"ל מודגשת הבחנה מחודשת בין "ביטחון כללי" המחובר לכוחות הציבור לבין "ביטחון פרטי" של המנהיג עצמו. המסגרת התאורטית של המאמר מתבססת על ניתוח מקורות במחשבת ישראל והשוואתם עם תאוריות מודרניות.

## 1. מושג הביטחון – הגדרות ותחומי השפעה באור הספרות המחקרית

### 1.1 הגדרות

מההגדרות של מילון אבן שושן לערך "ביטחון" ולערך "בטח" נביא את אלה: (א) הרגשת ודאות בקיום דבר, (ב) אמונה בחסדי ה', הישענות על השגחת אלוהים, (ג) שלווה וחוסר פחד מדאגות.

לפי סטיבן קובי,<sup>3</sup> הביטחון מייצג את תחושת הערך עצמי של המנהיג, את זהותו, את העוגן הרגשי שלו, את ההערכה העצמית ואת החוסן האישי הבסיסי של המנהיג. בספרות המקצועית "ביטחון עצמי" של מנהיג אפקטיבי מתבטא בהצבת יעדים גבוהים הן למנהיג עצמו הן כלפי הכפופים אליו, מוכנות לנסות גם משימות קשות ולהתמודד עם בעיות וכישלונות.<sup>4</sup>

בספרות המחקרית המושג "ביטחון" קשור ל"מסוגלות עצמית" (self-efficacy). בנדורה מגדיר "מסוגלות עצמית" כאופן שבו האדם שופט את יכולתו לבצע בצורה מוצלחת התנהגויות מסוימות שיובילו לתוצאה רצויה.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> ס' קובי, שבעת ההרגלים של אנשים אפקטיביים במיוחד (תרגום: א' ויטל), תל-אביב: 1996.

<sup>4</sup> Hoy and Miskel (לעיל הערה 2).

<sup>5</sup> A. Bandura, "Cultivate Self — Efficiency for Personal and Organizational Effectiveness", in: E. A. Locke (Ed.), *The Blackwell Handbook of principles of Organizational Behavior*, Oxford 2000, pp. 179–200.

שני מאפיינים של המושג "מסוגלות עצמית" יכולים לתרום להבנה של פיתוח הביטחון: המאפיין הראשון הוא ההשפעה של המסוגלות העצמית על היכולת להתמודד עם המצב. המאפיין השני הוא היותה של המסוגלות העצמית משתנה ממתן לקראת פעולה. אדם השוקל ביצוע משימה כלשהי מעריך את יכולתו לבצע אותה, ולכן הפעולה שיעשה, מידת המאמץ שישקיע, כל אלה תלויים בתפיסתו את המסוגלות העצמית שלו. תחושת מסוגלות עצמית גבוהה בנוגע למשימה תעודד מאמץ מוגבר בביצוע המשימה.

בדומה למסוגלות העצמית, הביטחון איננו מאפיין יציב וקבוע שקיים או אינו קיים אצל המנהיג בכל התחומים ובכל המצבים.<sup>6</sup> הביטחון מבוסס על תהליך קוגניטיבי-דינמי שאנשים עוברים כל אימת שהם שוקלים את הקשר שבין תפיסתם את מיומנותיהם ודרישות התפקיד או המשימה ובין יכולת הביצוע שלהם. מן האופי הדינמי של המסוגלות העצמית נגזר שהיא ניתנת לרכישה, וכן גם הביטחון.

במאמר מקיף, בעקבות בנדורה, עושה יצחק פרידמן הבחנות בין מסוגלות עצמית ומושגים קרובים, כגון "תאוריה של הציפיות" ו"דימוי עצמי". הבחנות אלה חשובות ביותר לצורך ביצוע של מחקרים כמותיים.<sup>7</sup> במסגרת מאמר זה נשען על תפיסות לגבי מהות הביטחון ופיתוח הביטחון הנמצאות במחשבת ישראל, ובמידת הצורך נערוך השוואה עם המושגים הללו.

לסיכום, אפשר לומר כי מידת הביטחון מתבטאת ברוע, בתחושת ערך מסוגלות עצמית וביכולת העצמה עצמית בקבלת כוחות. בפרק הבא נפרט יותר על מהות הביטחון בזיקה למנהיגות.

## 1.2 תחומי ההשפעה של המסוגלות העצמית

מחקרים מראים שביטחון עצמי או תחושת מסוגלות משפיעים באופן חיובי על פעילותו של המנהל. השפעתם ניכרת בתחומים האלה:<sup>8</sup>

- שאיפה ונכונות לקביעת מטרות ואתגרים בעלי משמעות גבוהה בשביל המנהל ובשביל הארגון;
- מחויבות ואכפתיות רבה להשגת המטרות, מוכנות להשקיע מאמץ לאורך זמן;
- מוטיווציה לתפקיד והשפעה חיובית על המוטיווציה של העובדים;
- יחס חיובי בונה לסביבה ולמצבי קושי המתעוררים במהלך העבודה. מנהלים

<sup>6</sup> י' פרידמן ור' ברמה, "המסוגלות העצמית-המקצועית של מנהל בית-הספר: המושג ורכיביו", *מינהל וארגון החינוך*, 31 (תש"ע), עמ' 93-57.

<sup>7</sup> י' פרידמן וא' קס, תחושת מסוגלות העצמית של המורה: המושג ומדידתו, ירושלים 2000.

<sup>8</sup> פרידמן וברמה (לעיל הערה 6); S. T. Hannah et al., "Leader Self and Means Efficacy: A Multi-component Approach", *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 118(2) (2012), pp. 143-161.

- שמסוגלותם המקצועית גבוהה מפרשים תופעות בסביבה כתומכות ומעודדות.
- כשהם חווים כישלון הם מייחסים אותו להעדר מאמץ מצדם ומגבירים את המאמץ;
- ניצול מיטבי של המשאבים הן ברמת הארגון הן בקרב העובדים;
- חשיבה אסטרטגית מקיפה ויסודית אל מול הקשיים;
- השפעה חיובית על תהליך קבלת החלטות, הטמעת שינוי והתמודדות עם התנגדויות;
- רמת הישגים גבוהה והצלחה בקריירה;
- זיהוי וניצול הזדמנויות שכדאי להיכנס אליהן;
- הימנעות משחיקה: מנהלים בעלי תחושת מסוגלות עצמית גבוהה יחוו שעבודתם פורייה למרות הלחצים;
- עידוד יזמה בהתפתחות מקצועית של המנהלים: ככל שייצרו יותר רעיונות, כך יתרמו לשיפור תהליכי עבודה.

זאת ועוד; מהמחקרים עולה שביטחון ומסוגלות עצמית קשורים באופן הדוק למנהיגות מתגמלת (transformational) ולמנהיגות מעצבת (transformational).<sup>9</sup> לפי שיטת המנהיגות המתגמלת, המנהיגים מסייעים לכפופים לחוש ביטחון ביכולתם להשיג את המטרות על ידי תגמול בהתאם לביצועים שלהם. מנהיגים "מעצבים" מאופיינים ביכולת ליצור אצל המונהגים הזדהות עם המנהיג ומטרותיו, לחבר אותם אל החזון, לעורר אצלם אתגר והשראה בעבודתם. מנהיגים מעצבים נוטים להתחשב באחרים, לתמוך ולעודד צמיחה והתפתחות של העובדים, לגרום להם לגירוי אינטלקטואלי ולהביא לפתרון בעיות בצורה יצירתית.

## 2. מהות הביטחון וכוחו במחשבת המהר"ל

במחשבת ישראל המושג "ביטחון" קשור למושג "אמונה". מה בין אמונה לביטחון? הביטחון, כפי שאנו מציעים כאן, הוא ביטוי מעשי של האמונה; ביטחון הוא הוצאה של האמונה מן הכוח אל הפועל בהתמודדות עם הניסיונות והבעיות המעשיות של המציאות היום-יומית: יישום האידאל, החזון, קבלת החלטות מתוך "אני מאמין" ערכי, עמידה בלחצים, פעילות ועשייה מתוך עצמה, חוזק ורמת אנרגיה גבוהה, התגברות על רגשות שליליים, פחדים, דאגות, כעס. למנהיג יש רמת אמונה מסוימת. מה שמאפיין ביטחון זה הוצאה מן הכוח אל הפועל של האמונה במהלך ההתמודדות עם המציאות. במחשבת המהר"ל ניתנת חשיבות רבה למידת הביטחון אצל המנהיג במישורים האלה:

<sup>9</sup> B. Bass, et al., *Improving Organizational Effectiveness through Transformational Leadership*, California 1994; Idem, *The Bass Handbook of Leadership - Theory, Research and Applications*, NY 2008; C. Dimmock, *Leadership, Capacity Building and School Improvement*, London & New York 2012; A. T. Skinner et al., "Teachers' Expectations and Self-efficacy for Working with Bullies and Victims", *Psychology in the Schools*, 51(1) (2014), pp. 72-84.

## 2.1 ביטחון כגורם להצלחה ולמימוש, לקבלת כוחות הטמונים בפוטנציאל במצב הקיים

על פי המהר"ל, מנהיגים בעלי מיומנויות דומות ובתנאים דומים יכולים לקבל תוצאות שונות ואפילו הפוכות, זאת לפי מידת הביטחון הקיימת אצלם. מנהיג בעל ביטחון צפוי לקבל תוצאות חיוביות יותר לעומת מנהיג שקיים אצלו פחד (כלומר, מיעוט או חוסר ביטחון), זאת מכיוון שבאופן הגיוני לפחד תהיה השפעה שלילית על התוצאות שלו. והדברים אמורים גם כאשר מדובר במצבים דומים ותנאים דומים אצל שני מנהיגים, האחד בעל ביטחון והשני חסר ביטחון. וזה לשונו של המהר"ל בנתיב הביטחון, ראש פרק א': "כי כאשר בוטח בו יתברך [...] אז יעשה ה' בקשתו". ומדגיש המהר"ל שביטחון הוא הסיבה למימוש הפוטנציאל: "רק יבטח בהשם שהוא יוציא מחשבתו אשר חפץ לעשות אל הפועל". אמנם "כאשר האדם יחרד מורה זה מיעוט ביטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן מוקש אליו". ועוד, כי "המפחד גורם שייבואו יסורים על עצמו". באופן דומה מסביר המהר"ל בספרו "נצח ישראל", שההצלחה והשמירה העליונה שזכה לה חזקיה המלך היו הודות לביטחון: "ולכך מאחר שהוא גזו ספר רפואות, ובטח בו יתברך, ראוי שיציל אותו מן הטבע, ולא היה נמסר אל הטבע הרע". ולהפך, המהר"ל תולה את אי ההצלחה של משה רבנו ואהרן הכהן בפרשת מי מריבה בחסרון אמונה וביטחון: "ומה שהכו פעמיים יורה זה על מעוט האמונה וביטחון בו...". המהר"ל מדגיש שבהתמודדות עם המשבר היה על משה ואהרן להפעיל בעצמה יתרה מידה של אמונה וביטחון: "שהיה ראוי להם להוסיף אמונה וביטחון, ועם אמונה וביטחון אין כאן כעס".<sup>10</sup> לפי מחשבת המהר"ל, מיעוט הביטחון משפיע על המצב. כך למשל בקריעת ים סוף בגלל הפחד של חלק מעם ישראל והגישה השלילית שלהם למצב, הם היו נתונים בדין: "הכי פירושו, שלא היה להם להתרעם [...] שאין להם אלא ליסע, אבל עכשיו שיתרעמו היו נתונים בדין".<sup>11</sup> והרי כאשר יש רפיון בביטחון, וישראל חוששים מהמציאות הנראית בהנהגת הטבע, אז החשש מתגשם והטבע עומד מולם.

## 2.2 גילוי הכוחות של הביטחון דורש מאמץ והשתדלות המנהיג

הביטחון אינו סותר את הסדר הרגיל של התנהלות העולם. אין הכוונה שבזכות הביטחון דברים מתרחשים מאליהם, אלא הדבר תלוי ביזמת האדם. לפי המהר"ל, האדם יוזם, מתחיל להתקדם למימוש המטרה והחזון, ומכוח הביטחון שלו הוא מקבל כוחות ערכיים לסיים את המהלך בכי טוב.

נקודה מרכזית מאוד בהקשר של פיתוח הביטחון, כפי שמשקפת במחשבת המהר"ל, היא שבכדי להפעיל את השפעת מידת הביטחון המנהיג נדרש למאמץ ויזמה.

<sup>10</sup> גור אריה, חקת כ, ז.

<sup>11</sup> שם, בשלח יד, טו.

המאמץ יכול להיות במישורים שונים, כגון ברמת המחשבה ותשומת לב, ברמה של חיזוק האמונה או ברמה של המעשים. בהמשך המאמר נראה כיצד משמשים כל הרבדים האלה לגיבוש תהליכים ערכיים שמסייעים בפיתוח הביטחון. המהר"ל מדגיש שאדם צריך לעשות כל מעשיו בתבונה "ואין סומכים על הנס". כדי להפעיל את ההשפעה של הביטחון נדרש מאמץ, קרי מעשה, מצד המנהיג. וזו לשון המהר"ל בביאורו על דברי רש"י שכותב שמשה רבנו הרג את המצרי בשם המפורש מבאר המהר"ל: "ויראה לי לומר אף אם הרגו בשם המפורש, עשה בו הכאה במועט [...] כי צריך לעשות פעולה למטה ואז שם המפורש פועל".<sup>12</sup>

באופן דומה הסביר בעל "חובות הלבבות" שכדי שיהיה ביטחונו של האדם בה' שלם עליו להבין היטב ולהאמין באמונה שלמה בחמישה עקרונות. והעיקרון החמישי הוא: "שרצון ה' הוא, שכל מה שמתרחש בעולם יצא לפועל דרך הטבע ושטעם זה עליו לעסוק באמצעים גשמיים לשם השגת פרנסתו, כדי לקיים בכך רצונו של ה'".<sup>13</sup> המהר"ל נותן חשיבות רבה גם לתהליכים קוגניטיביים, בהם הכוונת הרצון והציפיות. בפירושו על "הבא לטהר מסייען אותו"<sup>14</sup> הוא מסביר: "רק אם רוצה ומחשבתו להיות בפועל, כלומר לממש את הפוטנציאל אז התחיל דרך התעוררות המחשבה או מעשה ראשוני לצאת אל הפועל מסייעים לו שיהיה לגמרי בפועל [...] ומשלימים אותו עד שהוא שלם לגמרי כאשר התחיל להיות בפועל".

עולה אפוא שלפי המהר"ל הפעלת ההשפעה של מידת הביטחון שגורמת למימוש, דהיינו לתהליך המשכת כוחות, היא תהליך דינמי שדורש יזמה ופעולה מצד האדם. בפרק הבא נערוך הבחנה עקרונית בין מקורות שונים לפיתוח הביטחון: מקורות רציונליים חיצוניים, שהם בגדר של השתדלות רגילה, ומקורות פנימיים ערכיים. לפי לשון המהר"ל: "מכל מקום אל ישען על תבונתו בלבד לומר כחוכמתו יגרום לעשות מה שירצה".<sup>15</sup>

### 3. פיתוח תפיסה דינמית כוללת של הביטחון

#### הבחנה בין רמות שונות של ביטחון

בפרק הקודם התברר שסגולת הביטחון היא להוציא מן הכוח אל הפועל כוחות עזר שקיימים בפוטנציאל באישיות המנהיג וכן כאלו הקיימים במצב הקיים הדורש התמודדות. כדי לאפשר פיתוח תכונות הביטחון ושימוש אפקטיבי בה, צריך להבחין מהם המקורות מהם נובע הביטחון, ובעקבות כך לשאוף להגדיל את המקורות האפשריים של

<sup>12</sup> שם, שמות ב, יד.

<sup>13</sup> חובות הלבבות, שער הביטחון, פרק ג, פירוש לב טוב.

<sup>14</sup> חידושי אגדות, שבת קד, ע"א.

<sup>15</sup> נתיב הביטחון, פרק א. ההדגשה שלי.



הביטחון של המנהיג. בשלב הראשון נבדיל בין שתי רמות שונות של ביטחון – ביטחון חיצוני-טכני וביטחון פנימי-ערכי.

### 3.1 ביטחון חיצוני-טכני

ניתוח התפתחות הקריירה של מנהלים מאפשר לזהות הבדלים ולחלק בין רמות של ביטחון השונות במהותן. ממחקרים המתבססים על סיפור חייהם וניסיונם של מנהיגים ומנהלים עולה כי המקורות הראשוניים של תחושת הביטחון אצל אותם מנהלים, הם חוויות של הצלחה וצבירת ניסיון בתפקיד.<sup>16</sup> הצלחתו של מנהל להתגבר על המכשולים הרבים שעמדו בפניו בשנותיו הראשונות כמנהל בית הספר ורכישת השליטה בתפקידים העיקריים של תחום הניהול הובילו, מטבע הדברים, לעלייה משמעותית בביטחונו העצמי של המנהל. מנקודת מבט זו תחושת הביטחון של המנהל ביכולותיו קשורה לפיתוח מסוגלות עצמית, קרי להעמקת הבנתו את תפקיד המנהל ולתחושת צמיחה מקצועית.

בשלב זה כוחות האישיות שהמנהל מפעיל הם בעיקר כוחות הקשורים ברבדים החיצוניים, הרציונליים והחברתיים, של אישיות המנהל. ברמה זו של הביטחון יש דאגה לתדמית החיצונית, ל"מה יגידו". כאן באים לידי ביטוי כוחות אישיות הפרט: אינטרסים אישיים, דגש על טכניקות, תחרות, צורך בהכרה, שליטה, שאיפה לכוח ומנגנונים הישרדותיים. במחשבת ישראל הצד של אישיות הפרט מתייחס לנפש הטבעית. להגדרת כוחות האגו המהר"ל משתמש במושג "חומר".

הגורמים הללו מהווים את השלב הראשון של גיבוש הביטחון אצל המנהל ושל יחסו לסביבה הארגונית שבה הוא פועל. לפי התאוריה של קרל גוסטאב יונג זה מתייחס לצד "הפרסונה" של אישיות המנהל; צד האישיות שאותו הוא מראה לעולם עם דאגה להתאים את עצמו לציפיות הקהילה שבה הוא חי.<sup>17</sup>

בהגותו של המהר"ל תפיסת ביטחון זו קשורה לצד הטבעי הראשוני של אישיותו של המנהיג. לפי המהר"ל, כדי להתמודד עם האתגרים המסובכים מולם ניצב המנהיג, כדוגמת התמודדות עם משברים קשים, מימוש אידאלים, התגברות על התנגדויות של כוחות שמרניים ועל השגרה – נדרש המנהיג לרמת ביטחון גבוהה יותר ולמימושה עליו להישען על כוחות פנימיים.

### 3.2 ביטחון ערכי-פנימי

לעתים קרובות בהמשך התפתחות הקריירה של המנהל מופיעים מרכיבים נוספים המשפיעים על ההתנהגות, על השיקולים ועל מקורות הביטחון של המנהל. התפתחות

<sup>16</sup> י' אופלטקה, ניהול בית ספר, חיפה 2012.

<sup>17</sup> C. G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, USA 1993.

זאת מלווה בתהליך של חיפוש העצמי היותר אמתי אצל המנהל. התהליך שבו מתגלה עומק התנהגותי ומקצועי מתואר לפי המונחים של יונג כתהליך של "אינדיווידואציה". תהליך זה כולל חיפוש אחר שלמות, המנוסחת במונחים "גילוי עצמי" או "גילוי שלמות עצמית", שבאמצעותו המנהל מחזק את המודעות לעצמי הפנימי שלו. התהליך מאפשר למנהל להגיע לנקודה שבה יש לו אישיות אינטגרטיבית, מודעות לפוטנציאל, לכוחות הפנימיים ולחלקים האוטנטיים יותר של אישיותו. מודעות זאת מאפשרת למנהל להתמודד עם הלחץ של הפרסונה, קרי לחץ חברתי ונורמות שליליות הקיימים בסביבה המקצועית.<sup>18</sup>

במחשבת המהר"ל יש הבחנה בין המושג "חומר", אשר כפי שמוסבר לעיל מתייחס לאישיות הפרט, לבין המושג "צורה". הבחנה זו מאירה את המשמעות של הביטחון הערכי-הפנימי.

לפי המהר"ל, גילוי עצמיותו הפנימית של המנהיג מתייחס לטבעו השני, הגבוה יותר של המנהיג, ומתקשר למושג "צורה". טבע זה כולל כוחות ערכיים-פנימיים, הפן הטרוספורמטיבי של מנהיג, היכולת לקנות חכמה, לחפש אחר האמת ולהיות נאמן לה, היכולת לשלוט על הרגשות (למשל, שליטה על כעס, על פחד), הדאגה לכלל ולזולת ומתן הביטוי לכישרונות ייחודיים.<sup>19</sup> תוך שהוא מממש את הטבע השני הזה, יכול המנהיג לגלות את פשר שליחותו האמתית ולהעניק משמעות עמוקה יותר לפעולותיו ולקשריו עם הסביבה.

זוהי למעשה רמה נוספת של ביטחון אצל המנהיג — ביטחון ערכי-פנימי. רמה זו קשורה לחלקים הערכיים של אישיות המנהל ולפוטנציאל הגלום בו. בהמשך המאמר נראה שבתוך הביטחון הערכי-פנימי יש הבחנות משנה נוספות. לפי תפיסת המהר"ל, כדי לחזק את הביטחון של המנהיג נדרשת הפעלה של הפוטנציאל הערכי של אישיותו ברמה הגבוהה יותר, כפי שתוארו אותה כאן.

### 3.3 חשיבות פיתוח הביטחון אל הרמה הערכית-פנימית

הביטחון הטכני-חיצוני של המנהל אינו בהכרח שלילי. לעתים הוא מהווה כוח ראשוני עבור המנהל שעל גביו נבנית הקומה היותר גבוהה של כוח הביטחון הערכי המשלים את הביטחון הטכני-חיצוני. עם זאת, קיימת סכנה כי מטעמי נוחות וחוסר מודעות מספקת המנהיג ימשיך להישען בעיקר על מקורות הביטחון הטכניים-חיצוניים, ובכך ימנע מעצמו להגיע אל הרמות הגבוהות יותר. לפי יונג, תהליך זה של חיפוש הזהות הפנימית הוא תהליך המלווה בכאב, כיוון

<sup>18</sup> ראו לעיל הערה 16.

<sup>19</sup> מ' וסרשטיין-ורנט, "תפיסת האדם במשנת המהר"ל והשלכותיה על פיתוח היצירתיות בחינוך", הגות בחינוך היהודי, ב' (תשס"א), עמ' 153-172.

שבמהלכו האדם חושף חלקים בנפשו שמהם ניסה להתעלם או שהתכחש אליהם בחיים היומיומיים. לכן יש סכנה שמנהלים יחששו מהקושי ויעדיפו לוותר על השקעת מאמץ נפשי כה מרובה. ויתור כזה עלול להשאיר את המנהיג ברמה של "פרסונה", הצד החיצוני של שאיפותיו ואישיותו, ולהביא אותו להשתמש בעיקר במקורות כוח של הביטחון הטכני-חיצוני. תהליך גיבוש הזהות העצמית, במהלכו מתפתח הביטחון הערכי-פנימי, הוא תהליך שאיננו מתרחש באופן אוטומטי אצל המנהיג, אלא דרושה השקעה והתמדה כדי שיקרה. הרחבת העיסוק בנושא וחזוק המודעות בנושא הביטחון הפנימי-ערכי, פותחים בפני המנהיג אפשרויות בחירה ונקודות מבט חדשות שיעודדו שאיפה למקורות נוספים להשגת ביטחון, ויציבו בפני המנהיג אתגר למיצוי פוטנציאל איכותי הטמון בו.

כדי להביא לפיתוח ביטחון פנימי-ערכי אצל המנהיג נדרשת העמקה בלימוד על אודות המקורות הערכיים שמהם שואב ביטחון זה.

#### 4. העמקה בתוכן של הביטחון הערכי:

דגם חמשת המעגלים של מקורות הביטחון עבור המנהיג

הרב אליהו דסלר מציין שדרגת הביטחון תלויה ברמה בה מכיר המנהיג את הכוחות הרוחניים שמחזקים אותו, מעבר לכוחות אישיותו הרגילים.<sup>20</sup> היכרות זו מאפשרת למנהיג להימנע מהמלכודת של הגאווה, מ"ניפוח" האגו או מלייחס באופן מוגזם את הצלחותיו לכוחות האישיות שלו בלבד.

נוסף לכך, מודעות זו מאפשרת למנהיג להפעיל כוחות ערכיים נוספים לשם התמודדות עם בעיות. לפי המהר"ל, דוד המלך היה אב טיפוס למלחמות ישראל שמטרתן ליישם את "החזון הרוחני" של עם ישראל. כדי להעמיק ולהרחיב על אותם מקורות פנימיים-ערכיים של הביטחון הקיימים אצל המנהיג, נתעמק בניתוח ההתמודדות של דוד המלך עם גוליית הפלישתי.

דוד עומד מול אמצעי הלחימה האדירים של גוליית, בעודו מצויד בקלע (ברוגטקה) ובחלוקי נחל. על פניו נראה שיש כאן חוסר שוויון לטובתו של גוליית הפלישתי, וסיכויי דוד להילחם בגוליית ולנצחו היו אפסיים. עם זאת, באופן המנוגד ליחסי הכוחות כפי שתוארו, דוד מפגין ביטחון עצמי גבוה: "הַיּוֹם הַזֶּה יִסְגְּרָךְ ה' בְּיָדִי וְהַפִּיתָךְ וְהִסְרַתִּי אֶת רֹאשְׁךָ מֵעַלֶיךָ וְנָתַתִּי פֶגֶר מִחֲנֵה פְּלִשְׁתִּים הַיּוֹם הַזֶּה לְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְחַיִּית הָאָרֶץ..."<sup>21</sup>

מניין שואב דוד את כוחו, ביטחונו ועצמתו הפנימית?

ראשית כול, לדוד יש מודעות לשורש של הכוח והעצמה שיש לו כדי לנצח את גוליית: "וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל הַפְּלִשְׁתִּי אֵתָּה בָּא אֵלַי בְּחֶרֶב וּבַחֲנִית וּבְכִידוֹן וָאֲנִי בָּא אֵלַיךְ

<sup>20</sup> מכתב מאלהו, חלק א.

<sup>21</sup> שמואל א יז, מו.

בְּשֵׁם ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי מַעֲרֻכֹת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר חֲרַפְתָּ... וַיִּדְעוּ כָּל הָאָרֶץ כִּי יֵשׁ אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל.<sup>22</sup>

אם נביט על הרקע לקרב, נבין כי עם ישראל עומד במצב שבו גוליית, כנציג הפלישתים, מאיים על חירותו וכבודו של כלל העם. על פי המסופר בתנ"ך (שמואל א, יז, ט), התנאי היה שנציג העם המנוצח מתחייב להשתעבד ולהיות עבד לעם של המנצח. כלומר, יש כאן איום על חירותו של כלל עם ישראל. מעבר לכך גוליית היה מחרף, מגדף ומעליב את עם ישראל ואת אלוקי ישראל. הקרב של דוד אינו על חייו אלא על חיי החירות ועל כבודו של עם ישראל כולו.

מתוך ניתוח הקרב של דוד, ניתן לחשוף שלושה מקורות כוח משמעותיים שמהם שואב מנהיג את הביטחון שלו, וזאת מעבר למקורות הכוח החיצוניים ואף מעבר למקורות הכוח הנובעים מאישיותו הפנימית:

א. המשמעות של התפקיד, השליחות, הידיעה לאן המנהיג רוצה להוביל את מונהגיו. למשמעות זו יש ביטוי ב"אני מאמין" של המנהיג, ביעדים לטווח ארוך שאליהם הוא שואף. דוד פועל לחיזוק הערכים של עם ישראל, פועל כשליח של ה"אני מאמין" של עם ישראל, שמשמעותו: ערכיות, איכות ורוחניות, שבכוחן יש לגבור על המחסור בכמות של הכוח החומרי;

ב. דוד טורח למען הכבוד והחרות של העם, פועל כשליח של הכלל, למען הכלל. ההכרה של המנהיג שהוא שליח של מילוי צורכי הציבור ולא של עצמו היא מקור כוח חשוב לחיזוק ביטחונו של המנהיג. כך זכות הציבור מסייעת, כפי שמופיע בפרקי אבות: "וכל העמלים עם הצבור, יהיו עמלים עמהם לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתן וצדקתם עומדת לעד";<sup>23</sup>

ג. ההכרה שהוא שליחו של הקב"ה לבצע את תכניתו בעולם. לפי מחשבת ישראל, מקור בסיסי לביטחון ערכי-פנימי של המנהיג, מעבר לאישיותו הפנימית, הוא התחברותו עם השפעה אלוקית, הסתמכות על השגחת ה'. המנהיג מכיר בחולשתו כאדם, ועם זאת יודע כי עליו לעשות השתדלות נמרצת ככל שרק יוכל. מעבר לכך הוא נסמך על ריבונו של עולם, שהוא רואה בו את שולחו למשימה, שישלים את הנדרש.

לאור הדברים שראינו, אנו מציעים דגם (מודל) ניסיוני, ובאמצעותו לסייע למנהיגים ומנהלים. דגם זה מסכם חמש דרגות שונות של מקורות לביטחון אצל המנהיג, כפי שראינו בדברינו עד כה, ועשוי להיות כלי יעיל בסיוע למנהיגים ומנהלים לפתח את מידת הביטחון שלהם בהסתמך על מקורות מדרגות שונות.

<sup>22</sup> שם, מה-מו.

<sup>23</sup> אבות ב, ב.

### המעגל הראשון — כוחות חיצוניים

במעגל זה נמצא את הכוחות הטכניים, הרציונליים, של אישיות המנהל. זהו המעגל החיצוני ביותר שמכיל את הבסיס הצר ביותר של מידת הביטחון. בשלב זה המנהל מוציא מהכוח אל הפועל את הצד החיצוני של אישיותו ומסתמך על צבירת ניסיון וקבלת ביטחון מהצלחות.

### המעגל השני — כוחות פנימיים ערכיים

זהו מעגל פנימי יותר והוא כולל בתוכו את הכוחות הערכיים של המנהל. שורש האישיות של המנהל, ה"אני האמיתי" שלו. בשלב הזה המנהל מוציא מן הכוח אל הפועל את הפוטנציאל הפנימי שלו.

### המעגל השלישי — משמעות כללית

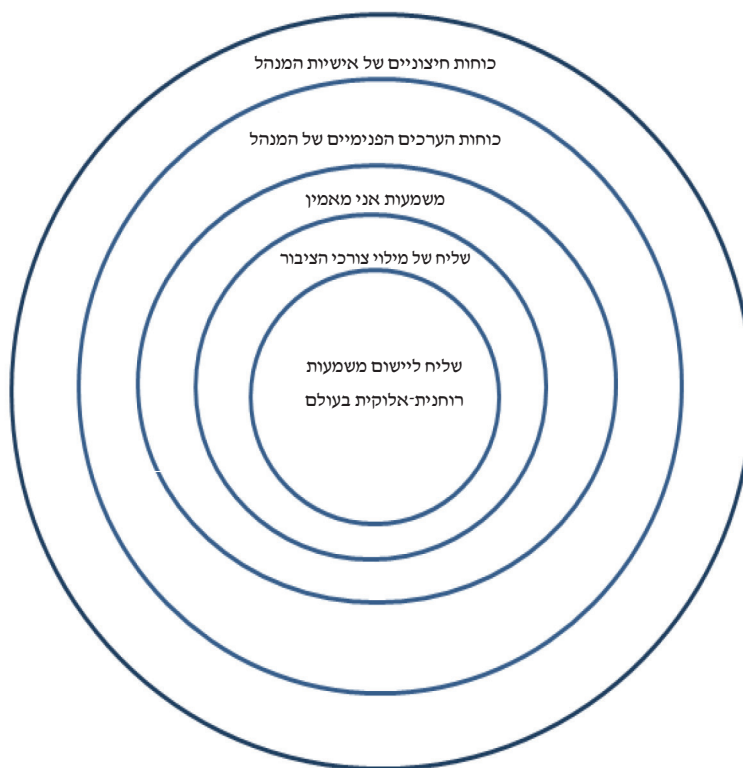
זהו ה"אני מאמין" של המנהיג. יש בשלב זה הוצאה מן הכוח אל הפועל של כוחות הנוגעים במשמעות העמוקה אצל המנהיג, ביעדים שלו לטווח הרחוק, בחזון שלו. בשלב זה מורגשת תחושת השליחות של המנהל. המנהל מרחיב את מקורות הביטחון שלו לממד המשמעות שמעבר לאישיותו הפרטית, ממד המטרות והחזון שבשמם הוא פועל. בשלב זה המנהל שואב כוחות מאותה משמעות כללית, וכוחות אלו מספקים למנהיג ביטחון בעצמה גדולה יותר.

### המעגל הרביעי — כוח הציבור

המנהל פועל ומכוון למילוי צורכי הציבור שאותו הוא מנהיג ושעליו הוא משפיע. הוא מקבל כוחות מהציבור. כאן המנהל נתפס בממד של ביטחון בעצמה שונה במישור הכללי. השאיפה של המנהל להשפיע ולפעול לטובת הציבור היא זו שמהווה מקור נוסף לביטחון שלו כמנהיג. בשלב זה למעשה המנהל שואב את כוחותיו מן הציבור שאותו הוא מנהיג.

### המעגל החמישי — משמעות רוחנית

זהו המעגל הפנימי ביותר, החבוי בפנימיות המנהיג. המנהל חש כי הוא פועל כשליח ליישום למשמעות רוחנית־אלוקית בעולם. התרשים שלהלן מציג סיכום של הדגם המוצע:



#### המרכיבים הערכיים של הדגם המוצע : פירוט והסבר

הכוחות הטכניים (המהווים את המעגל החיצוני בדגם המוצע), אינם מספיקים כדי לספק למנהיג עצמה לטווח ארוך ותחושה של שלוה וביטחון במנהיגותו. לתפיסתו של המהר"ל, העצמה והכוח הם ביסודם עניין ערכי.<sup>24</sup> לכן המקורות הערכיים יותר של הביטחון (הנמצאים במעגלים הפנימיים יותר) הם אלו המחברים את המנהיג למציאות שורשית, אותנטית, למשמעות עמוקה ויציבה בזמן. אותם מקורות ערכיים המהווים את ארבעת המעגלים הפנימיים בדגם המוצע נחלקים לרמות שונות:

<sup>24</sup> ראו מ' וסרשטיין-ורנט, "שלום ושלמות בחינוך בפרספקטיבה של מחשבת המהר"ל", הגות בחינוך היהודי, ה-1 (תשס"ד), עמ' 167-184.

## א. הצד הפנימי של אישיותו של האדם

במונחים של המהר"ל רמה זו קרויה "צורה". ה"צורה" מהווה את הזהות הפנימית השורשית והיציבה של המנהיג, והיא מלווה אותו לאורך כל הקריירה. ה"צורה" נותנת תוכן וכוח פנימי לפעולותיו. חוקרים רבים מבליטים את הצורך בהגדרה והתקשרות המנהיג עם הגרעין הפנימי שלו – הפוטנציאל, הכוחות הפנימיים, חלקים אותנטיים ביותר של אישיותו, כתנאי להתמודדות מוצלחת. רמה זו באה לידי ביטוי במעגל השני בדגם חמשת המעגלים.

## ב. גיבוש המשמעות של התפקיד ויציאת תוכן ערכי לתוכו

ויקטור פראנקל מייחס משקל חשוב לחיפוש משמעות באירועים הקורים לאדם. פרנקל, בזמן שהיה אסיר במחנות המוות של הנאצים, היווה מקור השראה לאסירים אחרים סביבו ואף לכמה מן הסוהרים. הוא עזר לאחרים למצוא משמעות בסבלם, וחזק את תחושת הכבוד שלהם בעצם קיומם כבני אדם, זאת למרות התנאים הקשים שבהם חיו, והניסיונות להוציא מהם צלם אנוש. במעשיו אלה הוא הציל אותם מייאוש ואבדן. המשמעות הייתה מקור עיקרי שממנו שאבו כוח להתמודדות עם המציאות הקשה שחיו בה.<sup>25</sup>

גיבוש משמעות, ערכים וחזון נותנים למנהיג ולארגונו כיוון לטווח ארוך, ובכך הם מהווים מקור יציב לפיתוח הביטחון. בפירושו על המדרש: "אילו היה ראובן יודע שמעשיו היו כתובים בתורה" מדגיש בעל "שפת אמת": "ואם היה ראובן יודע שמעשיו יהיו לימוד לדורות היה זה סיוע לחזק עצמו ועל כתפיו היה מוליכו [את יוסף] לאביו". כלומר, אילו היה ראובן מבין את החשיבות וההשלכה של מעשיו לעתיד הרחוק, לא רק בסיפור מכירת יוסף עצמו אלא לדורות, אזי היה מוצא את הכוח והנחישות להשיב את יוסף לאביו.<sup>26</sup> עצם ההבנה של חשיבות ומשמעות התפקיד שלו היה יכול לשמש לראובן מקור כוח וביטחון עצמי. רמה ערכית זו באה לידי ביטוי במעגל השלישי בדגם חמשת המעגלים.

## ג. היותו של המנהיג שליח למילוי צורכי הציבור

כאן המקור שממנו שואב המנהיג את הביטחון הוא מקור כללי – כלל הציבור, ובשל כך יש לו עצמה חזקה מאוד. על פי המהר"ל, בשלב הזה המנהיג מגיע למדרגת הכלל. מדרגה זו מביאה עמה תכונות ומהויות שונות.<sup>27</sup> כדי להגיע לדרגות גבוהות של ביטחון, יש צורך לקשור את ביטחון המנהיג לכוונת מסירות לטובת הציבור. רמה ערכית זו באה

<sup>25</sup> ו' פראנקל, האדם מחפש משמעות (תרגום: ח' איזק), תל-אביב 1970.

<sup>26</sup> שפת אמת, פרשת וישב.

<sup>27</sup> דרך חיים, ב, ב.

לידי ביטוי במעגל הרביעי בדגם חמשת המעגלים שהוצע. בהמשך המאמר נרחיב אודות ממד זה בפרק נפרד.

#### ד. שליחות רוחנית ליישום משמעות אלוקית בעולם

נקודה זו (הוא) היא העמוקה ביותר ומופיעה רבות בכתבי המהר"ל, אולם פיתוח מעמיק של רמה זו הוא מעבר למסגרת המאמר הנוכחי. הרמה הערכית הזו באה לידי ביטוי במעגל החמישי, הפנימי ביותר, בדגם חמשת המעגלים.

חמשת המעגלים מהווים חמישה שלבים במודעות של המנהיג לכוח הביטחון מהגילוי להעלם, כאשר המעגלים החיצוניים נמצאים באופן טבעי במודעות של המנהיג, והפנימיים יותר הם בגדר נעלמים. בדרך כלל, במקרה שאין עבודה של המנהיג על עצמו, או בהעדר חינוך והדרכה מיוחדת, יש מודעות בעיקר למעגלים החיצוניים. כדי להתקדם למעגלים הפנימיים שעליהם דיברנו נדרש המנהיג לבצע עבודה פנימית מיוחדת כדי להביא למודעות ולהוציא מן הכוח אל הפועל אותם מקורות ביטחון פנימיים יותר. חשוב להדגיש שארבעת המעגלים החיצוניים הם אוניברסליים; המעגל החמישי מתאים יותר לבעלי השקפה אמונית.

#### 5. פיתוח ביטחון וניהול תשומת הלב:

מעבר מתפיסה חיצונית-שגרתית לתפיסה פנימית-יצירתית של נתונים

לאור הנאמר לעיל נשאלת השאלה איזו עבודה פנימית על המנהיג לבצע כדי להגיע אל אותם מקורות ביטחון פנימיים?

הרב רט סימון, חתן פרס נובל בקבלת החלטות, טוען שאחד מהתפקידים העיקריים של המנהל הוא ניהול תשומת הלב.<sup>28</sup> בדומה לו, תומס סרג'ובני מונה את ניהול תשומת הלב כאחת מהמיומנויות העיקריות של המנהל.<sup>29</sup> לפי דעתו, מיומנות זו באה לידי ביטוי, בין היתר, באופן שהמנהל מחלק את זמנו ובתהליכי קבלת ההחלטות בארגון.

המהר"ל מרחיק לכת וטוען שהכוונת תשומת הלב לגורמים מסוימים בתפיסת המצב, משפיעה על מצב רוחו, ומכאן גם על הצלחתו של המנהיג. לפי המהר"ל, תהליכי חשיבה הם מן הגורמים העיקריים לפיתוח הביטחון. מהם הגורמים שהמנהיג מחשיב ביותר בפעולותיו? במה הוא מרכז את מחשבותיו ואת תשומת לבו בשעת מעשה? על מה הוא סומך כדי להצליח? שאלות אלו הן מרכזיות להבנת פיתוח ביטחון ערכי-פנימי אצל המנהיג.

<sup>28</sup> H. A. Simon, *Administrative Behavior: A Study of Decision Making Process in Administrative Organization*, New York 1997; Idem., "Decision Making: Rational, Non Rational, and Irrational", *Educational Administration Quarterly* 29 (3) (1993), pp. 392-411.

<sup>29</sup> T. Sergiovanni, *The Principals: A Reflective Practice Perspective*, Needham Heights 2001.



## 5. תהליך ארבעת השלבים לפיתוח הביטחון באמצעות ניהול נכון של תשומת הלב

להלן נציע תהליך בן ארבעה שלבים לפיתוח הביטחון באמצעות ניהול נכון של תשומת הלב.

5.1 שלב ראשון: מודעות לכוח ההשפעה של צורת הסתכלות במצב נתון לפי סרג'ובני, על ידי שליטה בתשומת הלב המנהל מצליח למקד את הארגון ולהוביל את המורים לעקרונות ערכיים ומטרות משותפות. דרך זו מספקת רציונל ומקור סמכות לחזון בית הספר.<sup>30</sup>

המהר"ל בפירושו על המשנה בפרקי אבות "כל מי שיש בידו שלשה דברים הללו מתלמידיו של אברהם אבינו ושלשה דברים אחרים מתלמידיו של בלעם הרשע. עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה מתלמידיו של אברהם אבינו. עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה מתלמידיו של בלעם הרשע"<sup>31</sup> — מסביר ששלוש התכונות המוזכרות במשנה הן תכונות עיקריות הנדרשות להנהגה. הוא מדגיש: "יש לך לדעת כי אברהם היה ראש לאומה הישראלית". עוד הוא מבליט שחשוב לציין דווקא את שלוש התכונות הנזכרות: "ועוד, כי לא היה לאברהם יותר מן אלו ג' דברים, שהרי היה לו כמה מעלות, והיה גומל חסד וכיוצא בזה".

בהמשך פירושו הוא מסביר את חשיבותה של תכונת העין הטובה: מעלת ההסתכלות החיובית היא שנותנת את המציאות. וכן הוא מציין: "כי נקרא 'אברהם' שהוא 'אב המון גוים',<sup>32</sup> ואב הוא נותן המציאות, שהיה אברהם נותן המציאות. אב לאומות העולם [...] ומפני כך היה נותן מציאות לעצמו ולאומות". ההפך מתלמידיו של אברהם אבינו הם תלמידיו של בלעם הרשע שמבטם שלילי, מה שמראה על חוסר חיבור עם מציאות אמיתית שורשית. אי היכולת לתת תשומת לב ולהתבונן התבוננות מעמיקה בסובב אותם גורמת לכך שאינם יכולים לגלות ממדים ערכיים שיש בכוח המציאות: "אבל תלמידיו של בלעם הרשע [...] כי מפני שהם בעלי חסרון, ומפני כך ראוי להם הגיהנום, שהוא העדר וחסרון [...] כפי מידתם שדבק העדר לגמרי, כמו שהתבאר". לפי מחשבת המהר"ל, כוח ההסתכלות מוציא מן הכוח אל הפועל את הכוחות החבויים בפוטנציאל של המציאות, הן לטובה והן לרעה; הכול תלוי באופן שבו מסתכלים על המציאות. ואכן זהו אחד הגורמים בעלי ההשפעה בחיזוק הביטחון של המנהיג לעצב את המציאות של הארגון.

<sup>30</sup> שם.

<sup>31</sup> אבות ה, יט.

<sup>32</sup> בראשית יז, ה.

לשיטת רבי נחמן מברסלב,<sup>33</sup> ההשפעה של ההסתכלות בהקשר של ביטחון היא בכך שהיא מגדירה גבול וזמן להתגשמות השפע שקיים במציאות בפוטנציאל: "וזהו בחינת מעלת הביטחון כי הביטחון הוא בבחינת הסתכלות, שמסתכל וצופה בעיניו להשם יתברך לבד, ובוטח בו, בבחינת 'עיני כל אליך ישברו',<sup>34</sup> כי על ידי ההסתכלות בביטחון גם כן עושה הוא כלי [להשפעה] דהיינו גבול וזמן [...] שיבוא השפע בעת שהוא צריך". בעל התניא טוען שההסתכלות החיובית היא דרך התמודדות אפקטיבית עם המציאות. לדבריו, צריך לחפש ולגלות מעבר לתפיסה שטחית של העובדות, כלומר, למצוא ממדים נוספים במציאות.<sup>35</sup> בכל מצב נמצא ממד חיובי-פנימי-רוחני שצריך להבחין בו ולגלותו. זה דורש פיתוח כוח הסתכלות פנימית. והנה כתוב: "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המוות ואת הרע [...] ובחרת בחיים"<sup>36</sup>. המפרשים מציינים ש"בטח" (שורש "ביטחון") הוא ראשי תיבות: ברכה, טוב, חיים — שלושה דברים הניתנים לבחירה שנאמר בהם "ראה" בתורה.<sup>37</sup>

לסיכום, הכוונה נכונה של תשומת הלב גורמת לגילוי ולהופעה של הפוטנציאל החיובי של המציאות. עצם הופעת הפוטנציאל החיובי מחזקת את הביטחון ומשפיעה על הנתונים במציאות בצורה בונה.

## 5.2 שלב שני: מודעות לקיומם של פרדוקסים ורמות שונות של המציאות

שיפור ניהול תשומת הלב והביטחון של המנהיג מצריך הבנה עמוקה של הפרדוקסים הקיימים במציאות, של טבע האדם ושל האפשרויות השונות לתת משמעות למציאות. סרג'ובני מונה ניהול של פרדוקסים כיכולת עיקרית במיומנויות של מנהל בית ספר. לפי המהר"ל, חשוב ביותר להפנים שהאדם, הן המנהיג הן הסובבים אותו, הוא יצור מורכב, בעל זהות פרדוקסלית הקשורה בעת ובעונה אחת אל העולם הטבעי והרציונלי על ידי הנפש הטבעית, ומאידך גיסא, יכולותיו האינטלקטואליות, יכולת התפיסה והרגשות — מקשרות אותו אל העולם הערכי באמצעות הפוטנציאל הרוחני שלו.<sup>38</sup>

כמו שהסברנו, יש להבחין בין ביטחון טבעי לביטחון ערכי. חשוב להגביר את המודעות של המנהיג לכך ששתי היישויות הללו מביאות אותו לעתים קרובות לשאיפות מנוגדות: מצד אחד, אינטרסים וראייה לטווח קצר, שאיפה לנחלות ועיסוק אגוצנטרי; מצד אחר, קיימת משיכה לחזון, רצון לתת ולהביע את כישרונותיו המיוחדים, דאגה לזולת ולכלל. השאיפות השונות לעתים מנוגדות ומביאות למצב של תחרות על תשומת

<sup>33</sup> ליקוטי מוהר"ן, תורה עו.

<sup>34</sup> תהלים קמה, טו.

<sup>35</sup> הרב שניאור זלמן תורה אור, פרשת כי תשא.

<sup>36</sup> דברים ל, טו-יט.

<sup>37</sup> הרב יצחק גינזבורג, לב לדעת, פט.

<sup>38</sup> לעיל, הערה 22.

לבו של המנהיג. מטרתה של העבודה העצמית של המנהיג היא להגדיל את השפעת הצורה, כלומר כוחות איכותיים, יצירתיים, משמעותיים ומאחדים, על כוחות החומר, הנוטים לפיזור, הקשורים לטווח הקצר ללא מטרת-על מדויקת. חשוב לציין שהיעדר מודעות בנוגע לפרדוקסים עלולה להביא את המנהיג לפעול ולהגיב בעיקר במישור החיצוני.

### 5.3 שלב שלישי: חיזוק המודעות ליכולת לבחור

לפי המהר"ל, היכולת לבחור היא תכונה שורשית של האדם. וכן לשונו ב"תפארת ישראל": "כי האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה".<sup>39</sup> המהר"ל מדגיש כי באמצעות הבחירה הרצונית והפעלת הפוטנציאל היצירתי יכול האדם (ובייחוד המחנך, המנהיג) לשנות נתונים בסיסיים טבעיים, לפתוח אופקים חדשים של משמעות ולהביא לעצמו ולסובבים אותו אתגרים מסוג אחר: "אם הוא זוכה האדם הוא בצורה שלמה ראוי לו להיות מושל על הדברים החומריים".<sup>40</sup> המנהיג צריך להחליט עד כמה הוא מוכן להשקיע כדי להיכנס לתנועה דינמית של עיצוב אישיותו וסביבתו.

בספרות המקצועית עוסק סטיבן קובי בפיתוח המחשבה היזומה, בלשונו: "מחשבה פרו-אקטיבית" המהווה את אחד העקרונות העיקריים להצלחה.<sup>41</sup> לפי עקרון זה, ההתנהגות והתגובה של המנהל הם פועל יוצא של החלטותיו, ולא רק של התנאים שבהם הוא חי. סטיבן קובי מדייק שאת המילה האנגלית "responsibility", אפשר לחלק לשניים: response - ability — היכולת לבחור בתגובה. מנהלים "פרו-אקטיביים" מכירים באחריות זו. הם אינם תולים את האחריות להתנהגותם בנסיבות, בתנאים או בהתניות, ומפתחים מודעות לכך שיש להם אפשרות לבחור. מודעות ליכולת ההשפעה של המנהיג על עצמו ועל המציאות מהווה שלב חשוב בפיתוח הביטחון. ולהפך, העדר הפעלת הבחירה החופשית גורם שבאופן אוטומטי השגרה והנתונים החיצוניים מתגברים ושולטים על רוב רובן של דאגות ומחשבות המנהל.

ואכן, המהר"ל מדגיש כי יכולת העמידה בניסיונות היא בחשיבות לבחור ולהתגבר על הרגלים טבעיים: "כי כל ניסיון הוא שמנסה אותו אם ילך אחר טבעו [...] כי זו לשון ניסיון מלשון נס [כשם שהנס הוא בלתי טבעי, כך הניסיון הוא בלתי טבעי] [...] כי זהו עצמו הניסיון אם ילך האדם אחר טבעו או לא ילך".<sup>42</sup> כלומר, לפי המהר"ל, הניסיון אינו אלא העמדת האדם במצב שעליו לבחור בין שתי אפשרויות: האחת היא ללכת בדרך

<sup>39</sup> תפארת ישראל, פרק טו.

<sup>40</sup> גבורות ה', פרק ד.

<sup>41</sup> לעיל הערה 3.

<sup>42</sup> דרך חיים, פרק ה, משנה ג (מהר"י ד' הרטמן), ירושלים תשס"ז.

הטבעית והשנייה היא הבחירה במהלך שונה של התגברות הכוחות הערכיים על הכוחות הרגילים הטבעיים.

5.4 שלב רביעי: הכוונת תשומת הלב של המנהיג למרכיבים חיוביים וערכים שקיימים בפוטנציאל המציאות

בשלב הרביעי, לאחר שהמנהיג פיתח בשלבים הקודמים את המודעות שלו לחשיבות ההסתכלות החיובית לקיומם של ניגודים במציאות וליכולת שלו לבחור — הוא נדרש לכוון באופן אקטיבי את תשומת לבו למרכיבים האיכותיים של המצב ולמקורות הערכיים של הביטחון. שלב זה דורש מהמנהל מאמץ שכלי ונפשי, וזאת בגלל שתי סיבות עיקריות:

ראשית, לפי המהר"ל, המרכיבים הערכיים והמשמעותיים של המציאות ברוב המקרים מכוסים ואינם מופיעים בטבע. בהסתכלות ראשונית במציאות מה שיתפוס את תשומת הלב אלו המרכיבים החיצוניים שלה, שפעמים רבות הם באוריינטציה שלילית. רק התבוננות מעמיקה יותר תאפשר חשיפה של המרכיבים הפנימיים הגלומים במציאות. שנית, מחקרים מראים כי עבודת המנהל מתבצעת בקצב גבוה ומתפרסת על הרבה מקרים מגוונים וקצרים. קצב עניינים זה גורם לפיזור ולנטייה לפעול באופן שגרתי, אוטומטי, בתהליך של שליפת פתרונות על פי תפיסת הנתונים הראשונה של המצב כפי שנראה על פני השטח. כדי להתגבר על מכשול זה ולשנות את דפוס התגובה המנהל נדרש למאמצים ולהשקעה רבה שלא להיגרר אחרי אותה תפיסה ראשונית אלא להשקיע בהתבוננות מעמיקה.

במערכת המושגים של סטיבן קובי יש סכנה שהמנהל יתמקד ב"מעגל הדאגה". הוא טוען שמשנותן המנהל חשיבות יתר לדאגות, נוצר מעגל שלילי המגביר את הכוח והעצמה של אותן דאגות. כך גם הזכרנו כי לפי תפיסת המהר"ל מיקוד האנרגיה באילוצים, בדאגה ובפחד מגבירים את כוחם של גורמים אלה. אמנם, כל מנהל נתקל באילוצים שאין לו שליטה עליהם, כגון מדיניות וחוקים של משרד החינוך, השקפה ניהולית של המפקח, מאפיינים של אוכלוסיית ההורים, מורים קבועים ועוד. במצב כזה נייעץ למנהל לקבל את האילוצים בשלווה ולחפש לכוון את האנרגיה ואת תשומת הלב לגורמים אחרים במציאות ב"פוטנציאל" שהמנהל יכול להשפיע עליהם. במונחים של סטיבן קובי מהלך כזה נקרא "להגדיל את מעגל ההשפעה". לפי דעתו, נדרשת יזמה במישור התהליכים הקוגניטיביים, "להכיר באחריות ולגרום להתרחשותם של הדברים". מנקודת המבט של מחשבת המהר"ל המנהל נדרש בעת בעונה אחת לפעול בשני מישורים: במישור אחד, במישור התפקוד השגרתי של בית הספר — לתת תשובות מספקות לבעיות של יום-יום. במישור השני בהתמודדות עם נושאים בעלי השפעה ארוכת טווח כגון משברים, עם תהליכי התפתחות של צוות המורים, התלמידים והארגון בכללותו — עליו לרכז את תשומת הלב והאנרגיות על המרכיבים הערכיים

והעמוקים של המצב, להעמיק את ההסתכלות בשאיפות ובמוטיווציות הפנימיות שלו ושל הסובבים אותו. בהקשר זה חיזוק הביטחון נובע מהכוונת תשומת הלב ותהליכי החשיבה למקורות ערכיים.

לפי דגם חמשת המעגלים, המנהיג צריך להשקיע זמן ולכוון את האנרגיה והמחשבות אל הכוחות העמוקים של אישיותו ושל הסובבים אותו (מעגל 2); אל משמעות החזון ותחושת השליחות, ובתוך כך גם לקשר את פעולות היום-יום עם חזון ה"אני מאמין" (מעגל 3); לשאוף לטובת הכלל, להתפתחות אמתית של התלמידים (מעגל 4); ולשאוף להשראת הכוחות הרוחניים (מעגל 5). במונחים של מחשבת המהר"ל מטרת ההכוונה המודעת של תשומת הלב של המנהיג היא להגביר את השפעת הצורה על ידי כוחות איכותיים, יצירתיים, משמעותיים ומאחדים, ולא להסתמך על כוחות החומר הנוטים לפיזור והפועלים לטווח קצר ללא מטרת-על מדויקת.

המהר"ל מוסיף ומסביר שהכוונת המחשבה אל המקורות הערכיים של הביטחון היא תהליך דינמי, כמו תהליך של תפילה שמרכז את השאיפות העמוקות של האדם לקראת הביצוע. וכך כתב: "ואמר 'בטח אל ה'..."<sup>43</sup> ולא אמר בטח בהשם כי מדובר בשעת מעשה ובאותה שעה ישים מחשבתו ובטחונו אל ה' שהיה עמו, ודבר זה הוא כמו תפילה אל הש"י".<sup>44</sup>

דוגמה העשויה להמחיש את חשיבות האופן שבו תופסים את המציאות ואת הכוונת תשומת הלב לשם התמודדות מוצלחת עם ניסיונות ואתגרים קשים היא פרשת המרגלים בפרשת שלח לך.<sup>45</sup> בפרשה זו אנו נתקלים בתגובות שונות של המרגלים אל מול אותה מציאות ואל מול אותה מטרה — להיכנס לארץ ישראל.

מצד אחד, עשרת המרגלים מייחסים משקל רב לעובדות החיצוניות הנראות לעין: "אָפֶס כִּי עָז הָעָם הַיּוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ וְהָעָרִים בְּצִרּוֹת גְּדֹלֹת מְאֹד וְגַם יְלָדֵי הָעֵנָק רָאִינוּ שָׁם...", ומתוך כך מגיעים אל המסקנה: "לֹא נוּכַל לַעֲלֹת אֶל הָעָם כִּי חָזָק הוּא מִמֶּנּוּ... הָאָרֶץ אֲשֶׁר עֲבָרְנוּ בָּהּ לְתוֹר אֶתָּה אָרֶץ אֲכָלֶת יוֹשְׁבֶיהָ הוּא וְכָל הָעָם אֲשֶׁר רָאִינוּ בְּתוֹכָהּ אַנְשֵׁי מְדוּתִים". הביטחון שלהם נשאר ברמה הראשונה, הטבעית, ומבוסס על כוחות חיצוניים. מצב זה גורם להם לרפיון: "וְשָׁם רָאִינוּ אֶת הַנִּפְלִיִּים בְּנֵי עֵנָק מִן הַנִּפְלִיִּים וְנָהִי בְּעֵינֵינוּ כְּחִגְבִּים וְכֵן הָיִינוּ בְּעֵינֵיהֶם". אותו רפיון עובר הלאה, ופוגע קשות בביטחונו של עם ישראל לכבוש את הארץ.

מצד שני, כלב בן יפונה ויהושע בן נון מכוונים באותו זמן את תשומת הלב שלהם למודעות לביטחון הערכי: "וַיֵּהָס כָּלֵב אֶת הָעָם אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר עֲלֶה נַעֲלֶה וְיִרְשְׁנוּ אֶתָּה כִּי יָכוֹל נוּכַל לָהּ... וַיֹּאמְרוּ אֵל כָּל עַדֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הָאָרֶץ אֲשֶׁר עֲבָרְנוּ בָּהּ לְתוֹר

<sup>43</sup> משלי ג, ה.

<sup>44</sup> נתיב הביטחון, פרק א.

<sup>45</sup> במדבר יג, כה.

אתה טובה הארץ מאד מאד, אך בה' אל תמרדו ואתם אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם סר צלם מעליהם ה' אתנו אל תיראום". הם שמים דגש על מקורות ביטחון ערכיים, כגון סיוע אלוקי שמשפיע על היכולת של עם ישראל לנצח ולהצליח ועל הפוטנציאל הפנימי של המציאות. לכן חרצו בביטחון: "טובה הארץ מאוד מאוד". הם ראו בעיניהם את הארץ, את המציאות, כמו שאר המרגלים, אך פירשו את ראייתם בצד החיובי. הם ראו את הפוטנציאל החבוי. כך גם היחס לפרות הארץ הגדולים שהביאו אתם ממסע הריגול: עשרת המרגלים ראו בגודל הפירות המחשה לגודלם של הענקים יושבי הארץ כמו היחס של גודל פרות ארץ ישראל לפרות טבעיים. לעומתם, יהושע וכלב המסתכלים בגודל הפרות בדרך החיובית רואים בכך את טוב הארץ ואת היותה משוכחת בפרות, וזה מחזק את עמדתם שכדאי להילחם עליה.

בהקשר למנהל בית הספר יובן כי כדי לחזק את הביטחון בקרב אנשי הסגל יש צורך להקדיש זמן לפיתוח ממדים ערכיים. על המנהל לשים לב לפוטנציאל הקיים במציאות — האפשרות לשיפור ולצמיחה של הצוות, של התלמיד ושל הארגון, הכוחות הערכיים של הצוות, יכולת המסירות לעבודה של מורים מסוימים ועוד. המנהל נדרש לתת משמעות ולסמן מכנה משותף שיוביל את בית הספר קדימה. עליו לחזק את הכוחות החיוביים של המורים באמצעות תשומת לב וחיבור של פעולות היום-יום אל הערכים והחזון שלו כמנהל. כמו כן עליו להתייחס אל המורים, ההורים והתלמידים באופן שיגרום להם לחוש מוערכים ומשמעותיים.

#### 6. הכוונת המודעות מתפיסה של "אני" פרטי, נפרד ל"אני" שליח ומחובר לכוחות של הכלל

מחקרים מראים כי מנהיגים המסתמכים בעיקר על הצדדים החיצוניים של אישיותם מביאים לחוסר צמיחה בארגון. כך, למשל, במחקרו של ג'ים קולינס (2001) נמצא כי בשני שלישים של חברות שנחשבות למצליחות פחות, בחרו במנהלים בעלי אגו אישי גדול, דבר שתרם לחיסולה או לבינוניותה המתמשכת של החברה.<sup>46</sup> לעומת זאת, מנהיגים משלב 5 — השלב הגבוה ביותר בהבאת מצינויות — הם בעלי ענווה גדולה וכובשת. החילוק בין מנהיגים בעלי ענווה למנהיגים בעלי אגו וגאווה נובע בין היתר מהמידה שבה המנהיג תופס עצמו כשליח של הכלל.

6.1 כוחות אגוצנטריים כמובילים לבדידות וחוסר יציבות של מנהיגות מנהל שתופס עצמו כאישיות פרטית ולא כשליח של הכלל פועל בעיקר לפי האינטרסים הפרטיים, רוב יחסי ההתקשרות שלו הם על בסיס אינטרס ועניין, ובעצם כך יש סוג

<sup>46</sup> ג' קולינס, גלגל התנופה: משוב למצוין (תרגום: ד' לנדס), תל-אביב 2001.

של בדידות ברמת האגו. אם רוב תשומת הלב נתונה לשיקולים אישיים לטווח קצר, אין התקשרות פנימית אמיתית עם הסובבים, והיחסים נשארים ברובד השטחי. מודגש בפרקי אבות: "הווי זהירים ברשות שאין מקרבים לאדם אלא לצורך עצמן נראים כאוהבים בשעת הנאתן ואין עומדים לאדם בשעת דחקו".<sup>47</sup> כלומר יש הדרכה לציבור להיזהר בהתחברותם אל ההנהגה, וכך בסופו של דבר מנהל שסומך על כוחותיו החיצוניים (האגו, תחרותיות, משחקים פוליטיים) נותר לבדו.

המהר"ל, בחידוש אגדות למסכת הוריות, מסביר שמנהיג צריך לתת את תשומת לבו העיקרית למלא את צורכי הכלל, "רוצה לומר הנשיא אף המלך תכלית מלכותו לצורך העם, שכל אשר הוא תכליתו בשביל דבר, הוא טפל אצלו ומשועבד אליו. לפיכך אין זה נקרא מלכות, כי היה זה נחשב מלכות אם היה תכלית המלכות בשביל עצמו, אבל כיון שהמלכות לצורך העם, המלך טפל אצל העם...".<sup>48</sup> נוסף לזה המהר"ל מציין שהעצמה והיציבות של ביטחון המנהיג אינם יכולים להיות מבוססים רק על כוחות פרטיים וחיצוניים. הסיבה לכך היא שכל מה שמתייחס לצד הפרטי נתון לתמורות ולשינויים "כי האדם הפרטי בעל שינוי, ונופל תחת השינוי". המהר"ל מדגים עניין זה בפירושו למשנה באבות "אל תתיאש מן הפורענות" בעניין נפילת ביטחונו של המן הרשע: "כאשר המן, שהיה בוטח בעיקר בגודל עשרו [שזהו גורם חיצוני פרטי] בהרף עין נהפכה עליו הצלחתו". מכאן מסקנתו כי אין ביטחון ואמונה לאדם כפרט מאחר שהוא בעל שינוי. ולכן, אחת הדרכים לחיזוק הביטחון היא להתחבר לגורמים בסביבה ששייכים לממד הכללי. המחקרים מדברים על כך שאחד מהתנאים לחיבור ולנתינת ביטוי לסביבה הוא ענווה. כאשר יש למנהיג ענווה והוא אינו עסוק כל העת במישור [ספרה] האישי, הרי שהוא מאפשר את החיבור הזה שלו כמנהיג אל הכלל. מידת הענווה היא מידה המאפיינת את משה רבנו המנהיג הראשון של עם ישראל, והיא גם מוזכרת כתכונה עיקרית של מנהיג מוצלח.

## 6.2 הכוחות שהמנהיג מקבל מהכוונת המוטיווציה שלו לשירות הציבור

הנקודה העיקרית שמבליט המהר"ל לגבי חיזוק העצמה והביטחון היא שמנהיג שפועל לטובת הכלל יוצא ממצב אל ולוקח ממד של כלל הציבור. נמצא שהוא שואב את כוחו מהכלל, ובכך גם מאפשר חוזק ויציבות שהרי הכלל עומד לעד. כמו כן מדגיש המהר"ל שהמבחן הוא בתוכן המחשבה והכוונה של המנהיג. כי רק אם כוונתו היא לפעול להטיב לכלל, ולא שהוא פועל לטובת הכלל מתוך מניע אישי, אזי הוא מקבל את הכוח והזכויות המיוחדות של הציבור: "כאשר כוונתו לשם שמים אז בוודאי נאמר עליו שהוא מתעסק בדבר שהוא כללי [...]" כי כאשר כוונתו להתגדל ולהתפאר אינו עושה לשם ציבור שהם

<sup>47</sup> אבות ב, ג.

<sup>48</sup> י, ע"א.

הכלל, אפילו היה כוונתו שיעשה לשם אלו האנשים שהם הציבור אין זה שעושה אל הכלל מה שעושה בשביל אלו האנשים שהם הציבור".<sup>49</sup>

נקודה נוספת שהמהר"ל מדגיש היא שהמנהיג המתעסק עם הכלל באופן אמיתי מתחבר עם הכוחות השורשיים ביותר, כלומר מתחבר הוא עם ה' שנמצא כל הזמן עם הציבור ועם זכות האבות, שהם שורש האומה. עוד הוא מדגיש: "ואם היו מבינים מנהיגי ישראל הדברים האלו בכל כחם היו עוסקים עם הציבור לשם שמים ולא לשם הנאתו". וכן הוא כותב בפירושו על המשנה הסמוכה לעניין של עיסוק בצורכי ציבור: "הוא היה אומר, עשה רצונו כרצונך, כדי שיעשה רצונך כרצונו".<sup>50</sup> המהר"ל מחזק את היסוד של החשיבות והעצמה שיש בכוונת המנהיג להיטיב עם הציבור. הוא שואל: "יש לשאול, מה ענין זה לזה שנזכר לפניו, שחבר דברים אלו [צורכי ציבור ועשיית רצון ה'] ביחד", ומסביר: "ויראה כי בא לומר כי זה עצמו רצון הקב"ה כאשר עוסק בצורכי רבים, ודבר זה הוא רצונו של מקום, כי כל ענין הציבור הוא רצונו". לפי קו מחשבה זה, כדי לחזק את הביטחון ממקורות של כלל הציבור, נדרש המנהיג לעבור מתפיסה של מוטיווציה חיצונית למוטיווציה פנימית, כדי להגיע בסופו של דבר למוטיווציה מוסרית, לפי המונחים של החוקר סרג'יבני.<sup>51</sup> כלומר, להכוונת השאיפות והרצון שלו כמנהיג לטובת הכלל. ככל שהמנהל מרגיש שגם בענייניו ובפעולותיו האישיות יש תכלית של שליחות, הוא מטיב עם הציבור ומתגבר בדעתו לכוונם לכך — כך נמסרים לו מלמעלה הכוחות הדרושים ליישום בצורה הטובה ביותר. למסקנה זאת יש עוד השלכה חשובה לגבי שחרור כוחות פנימיים אצל המנהל.

### 6.3 הכוונת המוטיווציה לטובת הכלל משחררת כוחות פנימיים במנהיג

בשינוי המוטיווציה מהתכוונות לאגו להתכוונות לשליחות יש גם השלכה חשובה על שחרור מתחים וחיזוק השלווה והמנוחה הפנימית של המנהיג. אם המנהל מרוכז בצרכים האגוצנטריים הוא כל הזמן בפחד מתחרות, בהגנה על זכויותיו, עסוק ברידפת כוח וכבוד, ואין לדבר סוף. ועוד, אם הוא פועל לפי תפיסה שרק הוא עושה, והעיקר קורה בזכותו — תפיסה זו מגבירה אצלו מתחים ופחדים כגון פחד מחוסר יכולת ופחד מטעות, גם יש לו נטייה להסתיר ככל האפשר את טעויותיו. לפי זה, יש להתאמץ בשעת מעשה לשנות את התפיסה מתפיסה של "אני במרכז" ו"אני עושה" ולאמץ תפיסה וחשיבה ש"אני שליח הכלל" (בכוונה "הטהורה", שלא למטרה אישית, כפי שביאר המהר"ל), כפי שראינו בדוגמה מהתמודדות דוד עם גוליית. האחריות בוודאי נשארת של המנהיג, אבל הוא פועל בשם חזון, לטובת הכלל, עם כוחות שהם הרבה מעבר

<sup>49</sup> לעיל הערה 40.

<sup>50</sup> אבות ב, ד.

<sup>51</sup> לעיל הערה 28.



לכוחותיו האישיים והפרטיים. הסתמכות על החיבור לכוחות הכלל משחררת את המנהיג מהאנרגיה של הפחדים והמתחים ומעצימה אותו במנהיגותו. בכך נדמה המנהיג לצינור נקי לזרימת מים, הוא אינו מעכב את כוחות הציבור הרבים מלהתגלות ולעבור דרכו. גם בתפקיד מנהל בית ספר מומלץ להעביר את המודעות מהמעגל החיצוני השייך לאגו (המביא למחשבות כגון "אולי אני לא מספיק מוכשר לא מתאים", "מה יקרה אם אני טועה", "אולי אני יכול להשיג יותר כבוד ומשכורת במקצוע אחר", "אולי אני תמים שאשקיע כל כך הרבה כוחות בלי תמורה") למעגלים פנימיים יותר של הוצאה מן הכוח אל הפועל של כישרונות ייחודיים שיש למנהל בתחום המנהיגות החינוכית, דאגה לצורכי ילדי הקהילה והחברה וראיית המנהל את עצמו כשליח לחנך את ילדי ישראל.

#### 7. חיזוק האמונה במקורות הערכיים של הביטחון

כדי להצליח לחבור למקורות הביטחון הפנימיים יש צורך שהמנהיג יחזק ויעמיק את אמונתו בקיומם. כדי להוציא מן הכוח אל הפועל את המציאות הפנימית, האוטנטית, החבויה במורכבות של המציאות, חייבים לחזק את האמונה בקיומם של כוחות אלו ובקיומה של מציאות פנימית כזו. לכן, לפי המהר"ל, כדי להפעיל בצורה מוצלחת את מידת הביטחון נדרשת העמקה בהבנת הכוחות הערכיים והרוחניים.

המהר"ל מציין כי עצם האמונה בקיומם של מרכיבים איכותיים-אמתיים בפוטנציאל במציאות גורמת לכך שהם יופיעו בעיתוי הראוי ובעצמה גדולה בהתאם לחוזק האמונה: "והנה המאמין כמו זה שמאמין בדבר שאינו יודע שכך הוא רק שהוא נסתור ונעלם, כשיגיע הזמן [...] היה שלחנם מלא גם כן לפי גודל האמונה". אותו רעיון מובא בדבריו גם בכיוון ההפוך: "אבל מי שהוא מקטני אמנה ואינו מאמין בו יתברך בדבר שאינו רואה ואינו יודע, לכך חוקו קטון גם כן"<sup>52</sup>

במקומות רבים המהר"ל מציין שלשם הופעת כוחות רוחניים נדרש חיזוק בכוח האמונה. לשיטתו, אותם כוחות רוחניים ערכיים נעלמים ונעולים בפני הסביבה החומרית. כוח האמונה הוא זה אשר מסוגל לפתוח את הנעילה ולהוציא את אותם כוחות אל הפועל. זה לשונו בנתיב האמונה: "כי האמונה צריך כוח וחוזק [...] זהו עניין האמונה שעומד באמונתו בכוח ובחוזק [...] שאמר שפוחתים לו שערי גן עדן וכל פתיחה דבר שהוא סגור ונעול, והנעילה הזאת שהדבר הגשמי נעול לפניו הדבר הבלתי גשמי [...] כאשר אמרנו כי מעלה הנבדלת נעול לפני האדם הגשמי ואם ירצה להדבק לשם צריך להתגבר על מעלה הנבדלת בכוח אז פותחים לו שערי גן עדן הנעולים...".

הדבר נכון גם לעולם המנהלים. ללא אמונה איתנה במציאותם של כוחות איכותיים אצל המנהל (כמו למשל הייחודיות הטמונה בו, יכולת השיפור העצמית הן בתחום

<sup>52</sup> חידושי אגדות, סוטה מח, ע"ב; דף ע ודף פח.

המידות והתכונות הן במישור של היכולת המקצועית), קשה – אם לא בלתי אפשרי – לפעול בביטחון למען החזון, להתמודד בצורה קונסטרוקטיבית ונכונה עם העימות הבלתי פוסק בין לחץ האירועים החיצוניים והאינטרסים הפרטים ובין שאיפות פנימיות ונעלות יותר הקשורות לערכים גבוהים. כוח האמונה נדרש לשם בניית מערכת חינוכית אשר חיה ומפתחת באופן אינטנסיבי את ערכי הכבוד ושואפת להביא להתפתחות אמתית של התלמידים.

מחקרים מראים שמנהיגים מצליחים הם מנהיגים העומדים על עקרונותיהם ואמונותיהם ומגלים כוח רצון חזק לאורך הזמן.<sup>53</sup> המהר"ל מביא כדוגמה את אברהם אבינו כמנהיג שורשי של האומה הישראלית: "וכן ראוי לאברהם במה שהיה התחלה לאומה ישראלית, ראוי שיהיה לו מציאות חזק יותר [...] והחזק שלו הוא שהיה חזק באמונתו [...] וזה שהיה מתנסה אברהם ב' ניסיונות אם היה חזק באמונתו".<sup>54</sup>

#### 8. עשייה ערכית למימוש החזון

כדי לחזק את עצמת האמונה, וכתוצאה מזה את עצמת הביטחון, יש צורך בבירור מתמיד שלוקח בחשבון את ההתנסויות בשטח.<sup>55</sup> ביצוען של פעולות יום-יומיות קטנות המכוונות להגשמת החזון הערכי הגדול מביא להצלחות קטנות לאורך הדרך המחזקות הן את הביטחון החיצוני הן את הביטחון הפנימי, מוסיפות משמעות לשליחות ומחזקות את אמונת המנהיג בצדקת הדרך. עשייה זו מביאה להגשמה ולהתקדמות הדרגתית אל עבר החזון. יתרה מכך, עשייה שכזו, המכוונת אל האידאל והחזון, מחברת בין החיצוניות, המעשים הקונקרטיים בפועל, לבין הפנימיות של האידאל הקיים בפוטנציאל. בלשונו של המהר"ל מדובר בחיבור בין חומר לצורה. החיבור הזה נותן למנהל תחושת הצלחה ומחזק את העצמה שלו. נוסף לזאת, החיבור תורם לפיתוח אישיות עקבית ויציבה אצל המנהל באמצעות יצירת הקשר בין כוחותיו החיצוניים (תכנית הפעולה) לכוחותיו הפנימיים ("אני מאמין", חזון).

בסוף נתיב הביטחון המהר"ל מביא מעשה ממסכת גיטין: "שלח ליה מר עוקבא לר"א בני אדם עומדים עלי ובידי למוסרן למלכות מהו שרטט וכתב ליה אמרתי אשמרה מחטאו בלשוני אשמרה לפי מחסום בעוד רשע לנגדי אע"פ שהרשע לנגדי אשמרה לפי מחסום. שלח ליה קא מצערו לי טובא ולא מצינא דאיקום בהו, שלח ליה דום לה' והתחולל לו והוא יפילם לפניך חללים השכם והערב עליהן לבית המדרש הם כלין

<sup>53</sup> לעיל הערה 44.

<sup>54</sup> גבורות ה', פרק ז.

<sup>55</sup> M. Wasserstein-Warnet & J. Klein, "The Impact of World-View on Teachers' Perception of Human Nature and Relationships: a Comparative Analysis of Secular and Religious Sectors", *British Journal of Religious Education*, 25 (3) (2003), pp. 226–244.

מאליהם. הדבר יצא מפי ר"א ונתנוהו לגניבה בקולו".<sup>56</sup> המהר"ל מפרש את עצת הגמרא מול לחץ המתנגדים: "אם יעשה לך הרשע רע המתן לתשועת הש"י [השם יתברך], ופירוש דום כלומר שהוא ישתוק ולא יעשה דבר השם ית' ילחם לכם ואתם תחרישון. ועל כרחך פירושו בשביל שיהיה משכים ומעריב לבית המדרש, דאל"כ לא שייך לומר דום כאלו אמר שהקב"ה ילחם מלחמתו והוא ישתוק ואל יעשה שום דבר, ולמה הקב"ה ילחום מלחמתו ואין זה רק בשביל שהוא מלחמת השם". וממשיך המהר"ל ומסביר: "ולמה הוא מלחמת השם רק מפני שהוא משכים ומעריב לבית המדרש והוא אל השם ית' לגמרי".

אם נתבונן בדברי המהר"ל נבין כי כדי להפעיל את הביטחון ולסמוך על תשועתו של ריבונו של עולם, נדרשת מסירות ופעולה המכוונת אל המטרה הערכית והחזון. לפי השקפת המהר"ל, מסירות נפש ללימוד התורה היא אחת הדרכים המובחרות למימוש התכנית האלוקית בעולם, ולכן מי שישכים ויעריב לבית המדרש הוא למעשה פועל פעולה בכיוון של מימוש החזון הערכי של מימוש התכנית האלוקית בעולם, ובכך מחזק ומפעיל רמות ביטחון גבוהות בממד הערכי.

נוסף לכך ממליץ המהר"ל עד כמה שאפשר לא להיגרר אחרי דרכם של המתנגדים בפעילויות שסותרות את התוכן הערכי, כמו שמזכירה הגמרא "הידי למסור אותם למלכות", כיוון שיש בכך אנרגיה שלילית, מחשבות של נקמה, שאינן מסייעות לכיוון של הגשמת החזון.

גם בספרות המקצועית מבליטים את החשיבות של פיתוח היכולת של מנהיג לחבר את השגרה, את הפעילויות הקונקרטיות של היום יום, למטרה רחבה ומשמעותית, ובכך להעצים את חשיבותם של אותם מעשים עבור בית הספר והצלחת שליחותו החינוכית.<sup>57</sup> לפי המהר"ל, הדרך הנכונה להפעלת הביטחון היא עשייה ערכית במקביל לציפייה לישועה, כמו שראינו בדוגמה מההשכמה לבית המדרש. צריך לבטוח בה', לעשות טוב עכשיו, להיות נאמן לחזון, לשליחות, להתחזק בביטחון בצדקת הדרך כמאמר הפסוק "בטח בה' ועשה טוב, שכן ארץ ורעה אמונה".<sup>58</sup> נוסף לכך צריך לזכור שלא להיבהל מהחסרונות, מגודל ההשקעה הנצרכת ומהקשיים להפעלת ה"אני מאמין", אלא לשים ביטחון במקור הכוחות, וזה עצמו יגרום להצלחה.

הפעולות הערכיות של המנהיג מחזקות את הביטחון של המנהיג עצמו וגם מהוות דוגמה ומחזקות את האמונה והביטחון של המונהגים, כפי שעלה מסיפור מלחמתו של דוד המלך בגוליית, כאשר ביטחונו של דוד השרה ביטחון על כלל העם ועל מנהיגו.

<sup>56</sup> גיטין ז, ע"א.

<sup>57</sup> ראו המקורות לעיל הערות 2, 28.

<sup>58</sup> תהלים לז, ג.

## סיכום

פיתוח הביטחון הוא תהליך חיוני למנהיג כדי להביא למנהיגות אפקטיבית. ראינו שתהליך הפיתוח של ביטחון עצמי ערכי-פנימי של המנהיג הוא גורם חשוב למנהיגות אפקטיבית. המאמר דן בהרחבה בצורך בהעלאת המודעות בקרב המנהיגים לגורמים פנימיים-ערכיים המהווים מקורות ערכיים ואיכותיים לחיזוק הביטחון ולפיתוחו. מודעות זו עשויה לשמש מנוף לשינויים ערכיים בחברה בכללותה ובמערכת החינוך בפרט. מניתוח מעמיק של מקורות ישראל ומהשוואה עם תאוריות מודרניות אפשר להצביע על כמה חידושים בתחום פיתוח הביטחון הערכי אצל מנהיגים:

- ♦ הבנה עמוקה לגבי כוחו ומהותו של הביטחון;
- ♦ הבחנה בין ביטחון ערכי-פנימי לביטחון טבעי-חיצוני;
- ♦ דגם חמשת המעגלים של המקורות לביטחון העצמי של המנהיג, שמאפשר פיתוח הדרגתי של מודעות המנהל למקורות הביטחון הפנימי. דגם זה עשוי להיות כלי יעיל בסיוע למנהיגים ומנהלים להוציא מן הכוח אל הפועל את אותם מקורות ביטחון פנימיים יותר, לעודד שאיפה למקורות נוספים להשגת ביטחון ולהציב בפניהם אתגר למיצוי הפוטנציאל האיכותי הטמון בהם ובסביבתם. חשוב להדגיש שארבעת המעגלים החיצוניים הם אוניברסליים. המעגל החמישי מתאים יותר לבעלי השקפה אמונית;
- ♦ אסטרטגיות עקרוניות לפיתוח ביטחון בשעת מעשה, במיוחד תהליכים קוגניטיביים המיועדים לכוון באופן אקטיבי את תשומת לבו של המנהל למרכיבים האיכותיים של המצב ולמקורות הערכיים של הביטחון;
- ♦ אסטרטגיות ופיתוח ביטחון לטווח ארוך. פיתוח האמונה במקורות ערכיים של הביטחון, התמקדות בעשייה ערכית, וכן מעבר הדרגתי בתפיסת המנהל ממתן חשיבות לאישיות הפרט ואינטרסים אישיים לשימת דגש על מסירות למען הכלל, יכולים להיות בסיס לפיתוח ביטחון לטווח ארוך. ביאור המהר"ל על העצמה ששואב המנהיג מהשקעת כוחותיו לטובת הארגון, וההבנה שאין ביטחון "פרטי" אלא רק ביטחון "כללי" – יכולים ליצור אצל המנהיג תובנות משמעותיות לחיזוק הביטחון הערכי.

מאמר זה מהווה מסגרת תאורטית – שלב ראשון לקראת פיתוח תכנית למחקר מקיף בתחום זה. עדיין יש צורך להשלים את המסגרת התאורטית בניתוח מעמיק של הספרות המקצועית המודרנית בתחום הביטחון (הן במנהיגות הן בפסיכולוגיה). כמו כן יש לערוך מחקרים כדי לאמת ולתקף את החידושים והמסגרת המושגית שהמאמר מציע.

## דמויות מופת מעולם החינוך בישראל

משה דרורי

### הרב זאב חיים ליפשיץ ז"ל: עיון במשנתו היהודית, הרעיונית והחינוכית

בשבת חול המועד סוכות, כ' בתשרי תשע"ג (שישה באוקטובר 2012), עלתה נשמתו של מורנו הרב זאב חיים ליפשיץ ז"ל למרומים, יום אחד לפני גמר הדין ויום הפתקה הטובה, הושענא רבה. הוא למד במדרשיית נועם בפרדס חנה, ולאחר מכן בישיבת "קול תורה" בירושלים, בראשות הרב שלמה זלמן אוירבך. משם גלה למקום תורה, לישיבת "עץ חיים" במונטרה, שווייץ, בראשות הרב בוצ'קו, ובמשך מספר שנים יצק מים על ידי של הרב יחיאל יעקב וינברג. במקביל למד פסיכולוגיה באוניברסיטת ג'נבה, שם ספג את שיטתו של פרופ' ז'אן פיאג'ה. עם שובו לישראל המשיך בעולם התורה, ובמשך שש שנים כיהן כמשגיח רוחני בישיבת ההסדר "כרם דיבנה". בשנת תשל"ב (1972) עבר לירושלים, ייסד את "סדנת אנוש", ובמסגרתה הקים את ישיבת יצחק יחיאל בשנת תשמ"ז (1987). הוא לימד שיעורי השקפה, שיעורי חינוך ומתודה, ונתן ייעוץ אישי. בכל שיעוריו נשזרו אמרות מן התלמוד הבבלי והירושלמי, שהם התשתית של העולם היהודי.

כל מה שנכלל בעיקרי האמונה, ובהם ביאת המשיח, הם חלק מעולמו. אולם, הרב ליפשיץ ראה את עיקר משימתו כמתן מענה למצוקות הדור שמתחבט בבעיות הזמן המודרני. שיטת הרב ליפשיץ, היא "הבנת דבר מתוך דבר" באופן הרחב יותר, לא רק בתוך עולמה של היהדות אלא גם בתורת הנפש ובפילוסופיה, תוך בדיקה עד כמה הן מתאימות לקליטה בעולם היהדות, ולעתים קרובות כדי להנגידם לערכים היהודים. במאמר זה תתואר ותנתח דרכו הרעיונית והחינוכית.

בשבת חול המועד סוכות, כ' בתשרי תשע"ג (6.10.12), עלתה למרומים נשמת מורנו הרב זאב חיים ליפשיץ ז"ל.<sup>1</sup> הרב ליפשיץ למד בבחורותו במדרשיית נועם שבפרדס חנה, ולאחר שהגיע למסקנה כי צריך ללמוד תורה ביתר רצינות ועמקות, עזב והלך ללמוד בישיבת "קול תורה" בירושלים בראשות הרב שלמה זלמן אוירבך. משם גלה למקום תורה, לישיבת "עץ חיים" בראשות הרב בוצ'קו במונטרה, שווייץ. שם, במשך מספר שנים, יצק מים על ידי של הרב יחיאל יעקב וינברג.<sup>2</sup> עם שובו לישראל — נשוי

<sup>1</sup> המאמר מבוסס על דברים שנאמרו בערב עיון שנערך בירושלים, כה תשרי תשע"ד (29.9.13), ביום השנה הראשון לפטירתו.

<sup>2</sup> הרב יחיאל יעקב וינברג (רוסיה, 1855–שווייץ, 1966), למדן ליטאי שעמד בראש בית המדרש לרבנים על שם הרב עזריאל הילדסהיימר בברלין עד סגירתו בליל הבדולח בשנת תרצ"ט (1938).

ואב לילדים — המשיך את פעילותו בעולם התורה, תחילה שנתיים בגבעת ושינגטון, ולאחר מכן במשך שש שנים כמשגיח רוחני בשיבת ההסדר "כרם דיבנה",<sup>3</sup> שהייתה אז ישיבת ההסדר היחידה. כאשר עבר לירושלים ייסד את "סדנת אנוש", ובמסגרתה הקים את ישיבת יצחק יחיאל בשנת תשמ"ז (1987). בישיבה זו לימד הרב ליפשיץ שיעור בגמרא רק פעם בשבוע, שכן על פי הבנתו, המושג "דברי תורה" אינו מכוון ללימוד התלמוד הבבלי בלבד אלא גם לשיעורי השקפה, חינוך ומתודה וייעוץ אישי, שבהם נשזרו אמרות מן התלמוד הבבלי והירושלמי שהם תשתית העולם היהודי.

בתום שנה לנישואיו נולד בנו הבכור יצחק יוסף, המשמש כיום ראש ישיבת יצחק יחיאל, ולאחריו נולדו בשוויץ — ארבעה, ובישראל — שבעה, סך הכול שנים עשר בנים ובנות, הנמנים עם כל גוני הקשת היהודית.

כל מה שנכלל בעיקרי האמונה, ובהם ביאת המשיח, הם חלק מעולמו של הרב ליפשיץ. כך כתב בספרו "הנסיך היהודי הקטן": "את ירושלים של מעלה ראה אליהו, ירושלים שבה התגורר ולמד, מִכְסָּה על ירושלים שהייתה ושעתידה להיות. פעמי המשיח רחוקים עדיין, גם אם נחכה לו בכל יום שיבוא".<sup>4</sup> אולם את עיקר משימתו ראה במתן מענה למצוקות הדור המתחבט בבעיות אחרות. כל מהות שיטתו הייתה "הבנת דבר מתוך דבר" באופן הרחב יותר, לא רק בתוך עולם היהדות, אלא גם בתורות הנפש והפילוסופיה, תוך כדי בדיקה עד כמה הן מתאימות לקליטה בעולם היהדות, או — לעתים קרובות — עד כמה הן מנוגדות לערכים היהודים. וכך מקבלים דברי חז"ל ורעיונותיו שלו ממד נוסף והארה חדשה, זאת, בין היתר, בהסתמך על דברי רבו הרב ויינברג.<sup>5</sup> אכן, הזוכרים את שיחותיו ושיעוריו של הרב ליפשיץ והמעיינים בספריו רואים אותה שניות: כיבוד מקורות העבר והבאת רעיונות מהם, ומכוחם ועל גבם — זינוק למחשבה חדשה, נועזת, ואולי מהפכנית, שמטרתה היא עמידה על האמת וחתירה לגילוי רצון הקב"ה בעולמו, עולם אשר בו חיים ונושמים בני אדם, יצירי האל, בעלי כוחות ויצרים, ובכוחות אלה עליהם להגשים את עצמים כיהודים, כל אחד לפי כוחו וסגולותיו האישיות המיוחדות שרק לו העניקם הבורא.

כל עיסוקי הרב ליפשיץ, החל בלימודי תורת הפסיכולוגיה בפני פרופ' פיאז'ה בז'נבה בשנות החמישים של המאה העשרים, המשך בפעילותו השוטפת ואף בכתיבתו, סבבו

לאחר שעבר את אימי השואה התיישב במונטרה שבשוויץ, ומשם כתב תשובות הלכתיות לכל רחבי העולם היהודי. הרב ליפשיץ סיפר לי כי כדרך לימוד וחינוך ביקש ממנו הרב ויינברג שיכין את הטיוטה לתשובה, ועל בסיסה היו הם — הרב והתלמיד — מגבשים את הנוסח הסופי שנחתם על ידי הרב ויינברג, ולימים פורסם בקובץ תשובותיו של הרב ויינברג "שרידי אש".  
<sup>3</sup> מן ה"פרות" של אותן שנים כמשגיח הוא הספר "הנסיך הקטן היהודי" (ירושלים תשע"ד) שנכתב בדמדומי חיי. הספר עבר עריכה (בהסכמתו), כעדות בנו הרב יוסף יצחק ליפשיץ (שם, עמ' 13), ויצא לאור לאחר פטירתו.

<sup>4</sup> הנסיך היהודי הקטן, עמ' 82.

<sup>5</sup> שו"ת שרידי אש, חלק א, סימן קיג.

על נפש האדם. וכך פירש את הפסוק בברכת יעקב לבניו, "לִישׁוּעָתְךָ קִיּוּתִי ה'" (בראשית מט, יח), כמתייחס אל שלושת המצבים שבהם נתון כל אדם, ופירט:

... ממצב קיומי הישרדותי העוסק במצב מכאניסטי שבו נתון האדם. העוסק בצרכי הגוף והנפש על מנת להגן על עצמו ועל מנת לרדוף אחר המקיים את גופו ונפשו.

בראשונה חש האדם בבעיות קיומו. צרכי ההישרדות כמציאות חומרית ניצבת בראש מעייניו. במצב של מצוקה מופיעה הפנייה אל הרהבים. ניסיון ההשתדלות הכוחנית, השימוש בדרכי החומר. רק לאחר שהעלה חרס בידו, נואש האדם מן המכאניזם הכוחני ופונה אל בורא העולם, ושופך ליבו בצקון לחש. והנה, ראה זה פלא, תפילתו מתקבלת. בקשתו מתמלאת. מכאן קצרה הדרך להכרת הטוב. ממנה נוצר קשר אישי, ללא תיווכה של מצוקת הקיום, ואף ללא הדרכתו של מימד הגובה, ללא צורך בערכים. קשר אישי בלבד, עם מקור החסד והרחמים.

[לאחר שתפילת האדם מתקבלת, נוצר] קשר אישי בלבד, עם מקור החסד והרחמים 'קִיּוּתִי ה' לִישׁוּעָתְךָ' געגועים, כיסופים של האדם לבוראו בשלב של הכרת הטוב. קשר המורכב עדיין משני צדדים: האדם מכיר בטוב, החייב לאלוקיו, מצד אחד, והבורא יתברך שהפך למציאות אצל אותו אדם. אדם כמציאות והבורא כמציאות. כל אחד בפני עצמו, כשהכרת הטוב מקשרת ביניהם. מצב של יראה, של הערכה, של גילוי מסעיר, מפתיע של מלכו של עולם. למצב דינמי זה יש המשך. הצורך בהכרת הבורא מדרבן ומושך לדביקות בו. בהתאחדות של הזדהות מתוך אהבה. בבחינת 'ה' לִישׁוּעָתְךָ קִיּוּתִי'. מציאות אלוקית אחת חובקת אדם ועולם. תחושת מציאות כנוכחות אלוקית. בה אין מציאות האדם נפרדת. בדרגה זו של דביקות חש האדם את צרכי הבורא ולא את צרכיו בנפרד. הכל נעשה מעתה 'לשם שמים' ו'שְׁוִיָּתִי ה' לְנִגְדִי תָמִיד' [תהלים טז, ח] זכו לממשות קיומית. אמונה בחוש. חוקי הטבע פינו את מקומם לחוק של הרצון האלוקי. נס נעשה טבע. טבע לנס. אחדות מתוך שיתוף פעולה מלא בין הראש היד והלב. בין הפנים לחוץ. בין צרכי הרוח הזוכים לממשות לבין צרכי הגוף הזוכים למשמעות מבלי לדחוק רגליו של זה מפני זה. קידוש החומר. ללא עוינות בין המרכיבים הסותרים לכאורה.<sup>6</sup>

מנקודת מבט אחרת, בדונו במעמד של אברהם אבינו, הוסיף הרב ליפשיץ והסביר:

בשלב ב של 'קִיּוּתִי ה' לִישׁוּעָתְךָ' מופיע יסוד ההדדיות, בו באה לידי ביטוי הזדהות עם הזולת, הסובל, בבחינת 'וְאַהֲבָתָה לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ' [ויקרא יט, יח], בשלב ראשון בתהליך. הזדהות המאפשרת ראיית הזולת מזווית ראייה עצמית. כצעד ראשון בלבד, המוביל ליכולת של ראיית הזולת מזווית ראייה של הזולת, עד שיגיע למקומו, ולא רק עד שיגיע הזולת למקומו. רמת החסד האנושית בתפארתה של היכולת לראות את הזולת ממקומו של הזולת אינה דורשת שכחה עצמית, אלא ריכוז מוחלט של הזדהות עם הזולת. רמה איכותית שאינה מוגבלת על ידי האנוכיות. רמה שבה פורצת יכולת אין סופית. אינטואיציה החורגת מכללי המציאות, הנושאת עימה ריח גן-עדן. אור עליון של מימד הגובה. יכולת זו שמורה לשלב הגבוה של

<sup>6</sup> ז"ח ליפשיץ, זחלתי ואירא, ירושלים תשס"ד, עמ' 8-10. ההדגשות במקור.

ה' לישועתך קִיִּיתִי, בו שורה על האדם חסד אלוֹקִי. אור מקִיף אדם, עולם ואלוקים. בבחינת אהבה ולא יראה בלבד. יראת הרוממות שייכת לשלב השני, שלב ההדדיות. אוצר האהבה שמור לידידי ה' בלבד. לאברהם אהובי.<sup>7</sup>

ובהקשר לסיום ספר יונה הסביר הרב את הרעיון האמור של קריאת הפסוק בשלושה אופנים:

ה' לישועתך קִיִּיתִי. קשר אישי באין מפריע מן החוץ הופך במהרה לדבקות, ומכאן קצרה הדרך לאחדות שאין בה עוד שני צדדים, אלא הווייה שלמה עם בורא עולם. המתפלל חש בצער השכינה, אין לו עוד צרכים ובקשות וייסורים משל עצמו. את מקומם תופסות תשוקת הזדהות עם הקדושה, רוחניות שהגשמיות משמשת לה ממשות, וקידוש השם כמשאת נפש. זהו מצב של התפשטות הגשמיות, של אחדות, שבו המתפלל מבקש על קידוש השם בלבד. ואז חוזר האדם אל עצמו, אל ייסוריו ומצוקת קיומו. אין הוא נעלם ואין הוא נבלע באין-סוף מיסטי חסר משמעות, הוא שב הביתה, אל עצמיותו, כשהיא טהורה מצרכי אנוכיותו, אך מלאה ברגשותיו ובתחושת אני; ואני זה מלא על גדותיו בתשוקת קיום של עבד ה' המתפלל על הצלחת שליחותו. 'ואני לא אחוס על מעשי ידי?' עונה ה' ליונה — על ששים ריבוא אדם ובהמה רבה, שלא נבראו אלא לכבודי? יונה מקבל תשובה זו ודוחה מפניה את צרכיו שלו. הוא מתעלה לשלב השלישי של מבנה הקשר ודי לו בצרכי גבוה.<sup>8</sup>

כל חייו חי הרב ליפשיץ — וכך לימד את תלמידיו — באורם של דברי אנטיגנוס איש סוכו שקיבל משמעון הצדיק: "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם" (אבות א, ג). ותוך כדי כך עורר בהם את הרצון הפנימי להגשים את אישיותם בדרך המימוש העצמי כמי שחותר לקשר עם ממד הגובה האלוֹקִי.

בשנת תש"ס פתח הרב ליפשיץ את השיעור "השבת — נוכחות במקום אמת מופשטת" בהעמדת השאלה כיצד "לא מצויין בשום מקום נושא השבת עד חומש שמות, שנצטוו ישראל על השבת, רק ימים אחדים לפני מתן תורה. [...] בפרשת בראשית מצויין שבורא עולם בלבד שמר שבת. ובכל זאת מציינים המדרשים שיחידיו עולם שמרו שבת, כשם שקיימו את כל התורה".<sup>9</sup> כאן הביא את דברי בעל "אור החיים":

ולמה שפירשתי אמת יהגה חכם ודבר ה' בפיהם אמת בטעם צודק, כי להיות שהשבת הוא המקיים העולם כל ששת ימים, ואחר עבור ששת ימים יבא שבת אחרת, ויחיהו ויקיימהו עוד ששת ימים אחרים. [...] והגם שכתבנו למעלה בפירוש פסוק 'ויכלו' כי העמדת העולם הוא בחשק הקבלת אור המקיף והישר בנעלמות, אין זה מכחיש לדברינו כאן, כי זולת השבת אין השגה בעולם להכיר, לכסוף ולכלות אל הבורא. והבן.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> שם, עמ' 221; ההדגשות במקור.

<sup>8</sup> קיום ויעוד, עמ' 120; ההדגשות במקור.

<sup>9</sup> זחלתי ואירא, עמ' 17.

<sup>10</sup> אור החיים, בראשית ב, ג, בסוף ד"ה "כי לא שבת".



### לאחר מכן הסביר הרב ליפשיץ דברים אלו:

נראה כלל גדול בחז"ל ובמפרשים, שמלבד מסלול הזמן קיים דבר המעמיד, כלשון הזהב של אור החיים הקדוש, גרעין ושוורש המקיים קביעות בזרימה, זרימת הזמן, והוא צדיק יסוד עולם, שבזכותו הגשם ובזכותו, בזכות שמירתו את השבת מתקיים העולם, על אף השינויים הנתונים בתוקף מסלול הזמן.<sup>11</sup>

וזו מסקנת הרב ליפשיץ לאחר ניתוח קצר של בריאת האדם, מהות עץ הדעת והיחס בין חומר ורוח:

האדם הוא נציג הבורא עלי אדמות, עליו מוטל התפקיד לייסד את העולם על היסוד האלוקי ולבטא בקיומו יסוד זה, ולחבר את היסוד האלוקי שבו עם היסוד האלוקי שמעליו, ולהעניק בזאת משמעות לממשות וממשות למשמעות על פי הצו האלוקי: לאחר חטא האדם הראשון נוצר קרע בין החומריות והרוחניות כששני המחנות מתחרים זה בזה על שליטה באדם ובמציאות שיצר האדם.

השבת היא המציאות היחידה שבה נעלם הקרע וחזר העולם לראשיתו השלמה, כפי שנבראה מלכתחילה בגן-עדן. השבת היא מעין עולם הבא, במובן זה שהחומריות מבטאת בה את הרוחניות על ידי האדם המקדש את השבת, שמעורבותו מתבטאת בעונג שבת. העינוג הגשמי, בשר ודגים וכל מטעמים אינם מסיטים אותו מן המימד הרוחני, אלא מבטאים וממשים אותו בהרמוניה גמורה בין החלקים אדם, עולם ואלוהים. עולם הבריאה מתחבר ומשלים את עולם העשייה בנקודת המפגש של עולם היצירה: עולם האדם, המימד האנושי. בעוד האמת המופשטת מעמידה עצמה מחוץ לעולם ואמורה לשמש לו מכשיר מדידה בלבד, כשהאדם אינו מעורב בה אלא רואה אותה מרחוק וירא את המקום מרחוק, השיג אברהם את האמת על ידי מסירות נפש והחדירה אל תוך עולמו, עולם היצירה האנושי, על ידי שהשתלב בה תוך וויתור מוחלט על כל מרכיבי המציאות שסירבו לקבל את האמת זו האמת שהשליך הבורא ממרומי האולימפוס אל תוככי המציאות כאן ועכשיו. אין מדובר כאן באמת מדעית שאינה אלא כללי משחק. ואין המדובר במציאות המעשית הממשית שהחומר הוא הממשות המאפיינת עולם קיומו [ושמא צ"ל: קיומין] זה, ואין מדובר באמת אנושית תלושה ובלתי מתחשבת בעקרונות ערכיים ובמגבלות שמטילה עליה המציאות, אמת המבטאת את צרכי הרגע הרגשיים חומריים, הסיפוק המיידי של היחיד, אינה אלא גחמה ולא אמת. אמת ראויה לישמה כוללת את שלושת המימדים הנ"ל גם יחד. אין אחדות זו יכולה להתקיים בשבת המנותקת מימי חול, כפי שאין קיום ימות החול השייכים ומשעבדים לעולם העשייה על חוקי המציאות המיכאניסטים שלה. שבת המפגישה את עולם העשייה מלפניה ומאחריה, היא הראויה לתואר הנעלה.<sup>12</sup>

הרב ליפשיץ מעניק אפוא, משקל חשוב לעולם הרוחני בכלל, ובדוגמת השבת בפרט,

<sup>11</sup> שם.

<sup>12</sup> זחלתי ואירא, עמ' 18-19.

שכן השבת ממשיכה את חיותה בעולם הבא, כדבריו לעיל: "השבת היא מעין עולם הבא". דברים אלו שוזרים את הרעיון בדבר האדם ואלוקיו כאשר הוא מתאר את "שלוש איכויות באדם" באופן זה: "את הראשונה קיבל מאת הבורא, השנייה, היצירתית, יצר בשיתוף עם הבורא, ואת האחרונה, זו הקיומית, בחר ברוב סכלותו, ועמה הוא טורח עד היום הזה".<sup>13</sup> על בסיס זה מוסבר "סוד הצמצום — מעבר למקום ולזמן", פיתוי הנחש וחסא אדם וחווה, כאשר גן העדן הוא "כמציאות ללא מימד הזמן והמקום, שיש בה תנאים אידיאלים לאדם אידיאלי".<sup>14</sup> בהקשר זה מן הראוי לבדוק כיצד כותב הרב ליפשיץ על גן עדן ממדי הזמן והמקום:

את השלימות של גן-העדן משמר הבורא לצדיקים כחנוך, וכאותם שנכללו ברשימה שבחלקה השני של הפרשה, שהאריכו ימים וילדו כשהם בני חמש מאות, צדיקים כמותם, ובמשך מאות שנים נוספות, בחלק השני של חייהם המשיכו להוליד עוד בנים ובנות ללא שם ומספר, משום שהיו בשלב היצירה בעל מימדי העולם הזה, ובשל השלישי התעלו לעבר מדרגת העולם הבא ולא עשו בתקופה זו שארכה אף היא מאות אחדות, מאומה, משום שהגיעו לשלימות היצירה בין החומר והרוח ועסקו ביצירת העולם הבא שלהם בעולם הזה. כיוצא לגימלאות החכם המתפנה על מנת לצרף ולזקק את הישגיו של שתי תקופות חייו הקודמות.<sup>15</sup>

הרב ליפשיץ פירש את התחושה שחווה בחייו, והיא ממלאת עתה את כל יישותו:

האמת [של עולם האמת] ניתנת להיאמר, שהטעם הכמוס של גן-העדן, נשמר כשהוא חבוי במעמקי נשמתו של כל אחד ואחד, ומופיע ברגע של חסד, כאשר שרוי האדם במצב של עומק הדמדומים, עטוף שרעפים, והנה עולה מן המעמקים מימד של עומק ומטעימו מן השלימות לרגע קט, טעם המעניק לחיים את הערך, שלמענו כדאי לסבול, רק כדי טעימה שאינה פגה, תחושת שלימות המהווה מקור לכיסופי אין קץ.<sup>16</sup>

המאזינים לשיעורי הרב ליפשיץ התענגו מדרך חשיבתו המיוחדת והחדשנית ומחידושיו שמצא בטקסטים הידועים והשגורים של פרשת השבוע, היבטים חדשים ותובנות מפתיעות, וכדברי הרשב"ם ביחס לסבו רש"י, "לפי הפשטות המתחדשים בכל יום":

המציאות המשתנה מציבה בעיות קיום הדורשות פתרון במפגיע 'כפשטים המתחדשים בכל יום'. כך נפשו של אדם, מתהפכת ומתפתלת בין מוקשי החיים המבקשים לעוקרה ממקור חיותה העליון, והנפש נדחפת מתוך היסורין לאחוז בקרן אורה של מזבח הזהב כדי סיפוק מחייתה באותו רגע. והנה, הפלא ופלא, בזכות העיסוק בתורה יונקת היא מצד החוכמה

<sup>13</sup> שם, עמ' 183; ההדגשות במקור.

<sup>14</sup> שם, עמ' 186; ההדגשות במקור.

<sup>15</sup> שם, עמ' 189; ההדגשות במקור.

<sup>16</sup> שם.

האלוקית ומוצאת למעלה מכדי מזון סעודה או שתיים להחיות נפשה בדברים המתיישבים על הלב, כנתינתם מסיני.<sup>17</sup>

רש"י, רשב"ם, אור החיים ופרשנים אחרים מצאו את דבריהם בלבוש חדש, כוללים מבט מחודש, אף אם לא התכוונו לכך כאשר כתבו את פירושיהם. שהרי מקובלים אנו, כי לאחר שיצאה היצירה הספרותית או ההלכתית לאוויר העולם היא נתונה לפרשנות קוראיה, גם אם הכותב לא היה ער לכך בעת הכתיבה.

בהקשר זה ראוי לציין כי לשיטת הרב ליפשיץ האמת הפנימית המשקפת את אישיות האדם צריכה לבוא לידי ביטוי, ובדיעבד מכיר בכך הבורא:

דברים שבקצו מן האמת הפנימית שכליכו, זכו לחותם שמיים שנקבע בהם. הסובייקט קיבל את הסכמתו וערכו של האובייקט. כך, אין האדם העמל בתורה חייב לנתק עצמו מייחוד מקוריותו על מנת לזכות בגושפנקא השמימית, אלא להיפך, חייב הוא לחדור אל פנימיות נשמתו שלו ולא להתכחש לה, עד שזוכה האדם להאיר את חשכתו שלו על פי מה שמאירים עיניו מלמעלה. כך ממצה האדם מן המקור השמימי יסודות שהם חכמת חיים וערכי מוסר שהוא צריך להם בעולמו ואין לו עסק בנסתרות, ואין נפשו טרודה כיצד נראים הדברים מלמעלה, ודי לו במה שנתגלה לו לצורך עצמו, ועל מנת להנחות את דרכו בהם. כך דרכה של תורה.<sup>18</sup>

בספרו "קיום ויעוד" (הספר תורגם לכמה שפות), שעניינו ספר יונה, עסק הרב ליפשיץ גם בקשר שבין השבת לבין התשובה, והוא התחיל את הדיון בהבאה מדברי ר' חיים בן עטר:

ולמה שפירש בזוהר (יתרו פ"ח) כי ביום השבת משתלשל השפע של כל ששת ימי המעשה, יכוין על זה אומרו 'וַיְבָרֶךְ', כי בו צוה ה' את הברכה לחיות העולמות. 'כִּי בּוֹ שָׁבַת, וגו'. צריך לדעת כוונת הכתוב במאמר זה. ונראה לפרש, לפי מה שכתבנו למעלה, כי העולם היה חסר הקיום עד שבאה שבת, ועמד העולם. ויש להעיר בזה, שאותם ימים קודם שבאה שבת, במה היה העולם עומד, וכשם שהספיק לחיות באותן ימים בלא נפש השבת היה מתמיד והולך. אכן, מצינו כי הקדוש ברוך הוא גילה הדבר, במה שאמר בעשרת הדברות (ספר שמות), פרק כ, פסוק יא): 'כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשָּׁבָת וַיְקַדְּשֵׁהוּ'. הרי גילה, כי בשעת הבריאה לא ברא ה' כוח בעולם זולת לעמוד ששת ימים, לטעם הנודע לו, גם ידוע ליודעי אמת. ונתחכם ה', וברא יום אחד, הוא ידוע לה', ובו ביום חזר ה' ומשפיע נפש [חיוניות, אנרגיה].<sup>19</sup> לעולם, שיעור המקיים עוד ששת ימים. וכן על זה הדרך. וזולת זה היום, היה העולם חרב בגמר ששת ימים, וחוזר לתווה ובוהו, וצריך ה' להכינו פעם ב'. ובאמצעות שבת — העולם עומד.

<sup>17</sup> זחלתי ואירא, עמ' 4. לדברי הרשב"ם ראו פירושו על התורה, בראשית לו, ב.

<sup>18</sup> שם, עמ' 4; ההדגשה במקור.

<sup>19</sup> התוספת היא של הרב ליפשיץ.

[...] ולמה שפירשתי, אמת יהגה חכם, ודבר ה' בפהם אמת, בטעם צודק. כי להיות שהשבת הוא המקיים העולם כל ששת ימים, ואחר עבור ששת ימים יבא שבת אחרת, ויחיהו ויקיימהו עוד ששת ימים אחרים. ולך לדעת, כי מציאות השבת בעולם הוא קיומו, שמקיימים אותו, כי אם אין מקיימים שבת — אין שבת. ותמצא, שאמרו ז"ל (שבת קנא ב): חלל עליו שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה. ואם אין שומר שבת, מה זאת עושה. ולזה, כל המקדש את השבת וכו', פירוש: מקיים ושומר קדושתו, באמצעות זה ישנו לשבת, ומאמצעותו מתקיים העולם. הראת לדעת, כי הוא המקיים העולם, ואין לך שותף גדול מזה, כדין וכהלכה.<sup>20</sup>

על בסיס דברים אלה, לאחר שדן במספר שבע ובמשמעותו, המשיך הרב ליפשיץ כך:

השבוע, הנתמך בשבת שלפניו ובשבת שלאחריו מגלם מבנה זה, המשלב ניגודים ככמות ואכות, חומר ורוח, שמים וארץ, והופכם למציאות. בלעדי השבת אין קיום לעולם ואין מציאות. [...] דא עקא, אין למבנה תלת-מימדי זה קיום אורגני. הוא חסר עצמאות וחסר סיכוי להמשכיות, בהיותו מורכב מניגודים בין כל אחד משלושת מרכיביו. האדם הוא היצור היחיד המסוגל לאחדם, משום שהוא בלבד נושא את שלושתם בקרבו. הוא חומר ורוח גם יחד. ובהיותו טורח לשלבם באישיותו ובהתנהגותו, שלושת מרכיביו הבריאה מוצאים את איחודם בו, האדם. עיסוק זה הוא עיסוקו העיקרי ודרכו הוא נושא באחריות למהלכה התקין של הבריאה. בהיות המרכיבים מנוגדים ביניהם, קיימת בהם הנטייה המתמדת להיפרד זה מזה. השבתם לכפיפה אחת היא הנקראת בתורה 'תשובה'. חז"ל מגלים, שכשראה האדם הראשון שהודה קין בחטאו וקרא במר לבו ומתוך חרטה כנה 'גְּדוֹל עֲוֹנִי מִנְּשָׂא' [בראשית ד, יג], ונוכח שאכן נסלח לו, הבין את חשיבותה של התשובה כיסוד עיקרי המחזיק את מהלכה התקין של הבריאה ובהתפעלותו קרא את [תהלים צב, א] 'מְזִמֹּר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת' [בראשית רבה כב, יג].<sup>21</sup>

במקומות רבים בספרו על יונה הביא הרב ליפשיץ מקבילות והפכים בין יונה לבין גיבורי המקרא האחרים שבמבט ראשון הם נראים קצת רחוקים זה מזה. אך בעזרת רעיונותיו המקוריים, הנובעים מראיית המקרא כמכלול אחד של יחס האדם לעצמו ולבוראו, ההשוואות מעשירות את עולמנו הרוחני. בכלל כך הם חנוך, אליהו הנביא ויונה, ששלושתם לא מתו אלא עלו השמימה בגופם;<sup>22</sup> יונה הנביא וקורח המורד במשה רבנו;<sup>23</sup> יונה, נח, אברהם ומשה, כמתפללים או כפסיכיים למול סכנה הנשקפת לדורם.<sup>24</sup> להשקפת הרב ליפשיץ, נוח ויונה היו אנשים פסיכיים, שאינם פועלים נגד הסכנה. נח ממשיך לבנות את התיבה, ורק בתשובה לשאלות סקרנים הוא מזהירם מפני המבול:

האזהרה היא פסיכית, היא מניחה לסכנה להתקרב. לעומת פסיכיות זו, קם החינוך בהתרסה.

<sup>20</sup> קיום ויעוד, עמ' 51–52. לדברי ר' חיים בן עטר ראו פירושו על התורה, בראשית ב, ג.

<sup>21</sup> קיום ויעוד, עמ' 52–53.

<sup>22</sup> שם, עמ' 44–45.

<sup>23</sup> שם, פרק יא, עמ' 126 ואילך.

<sup>24</sup> שם, עמ' 72–73.

החינוך הוא אקטיבי. הוא מתאמץ למנוע את הסכנה בעודה באבה. אברהם יצא אל העולם כדי לחנכו. אברהם היה היוזם הראשון, הראשון שחיפש את נוכחות האלוקים עוד בילדותו. הראשון שהכריז על נוכחותו קבל עם ועדה. מכאן יצאה הבחירה החופשית מכבלי הפסיביות אל מרחבי חופש הבחירה.<sup>25</sup>

על המלך שלמה נאמר: "וַיֵּתֶר שְׁהִיָּה קִהְלֵת חֶכֶם עוֹד לִמֵּד דַּעַת אֶת הָעָם וְאַזְנֵן וְחָקֵר תִּקְּן מִשְׁלֵים הַרְבֵּה" (קהלת יב, ט). הרב ליפשיץ, יותר משהיה חכם, פילוסוף, פסיכולוג, רב, מטפל, יועץ, סופר, היה מחנך, מלמד, ולמעשה — מורה דרך. משנתו החינוכית היא שדרבנה אותו לכתוב את ספריו. וכך כתב במבוא לספרו "זחלתי ואירא":

תודה וחובת אין קץ אני חש כלפי תלמידי יותר מכולם, שבלעדי סקרנותם ורעבון הדעת שהציפוני בהם, לא היה ספר זה נולד מלכתחילה. הם שהעמידוני בפני בעיות קיום התובעות את פתרונן במפגיע, והם שחדקו בי להמציא להם מזור ותרופה, דרך הניסיון להבין את הקורות אותם. תורה הנקנית בייסורין היא התורה שקניתי באף. כך הפכה תורה שנולדה מייסוריו הקיומיים של מחפש האמת, לתורת חיים בבחינת תופח על מנת להתפית, ויאכלו ענווים וישמחו. [...] זכיתי בסייעתא דשמיא להרביץ תורה בתלמידים כבנים, ובזכותם הורחבה דרכי בצרכיהם של תלמידיי, שצרכיהם צרכיי וצרכיי צרכיהם. מכאן הזכות והחובה להעלות על הכתב את הדברים, לתועלת הרבים.<sup>26</sup>

כל מהות הספר "הנסיך הקטן היהודי" היא לימוד, וגם מסגרתו הספרותית היא מעין דו־שיח שבין הרב ליפשיץ, כמשגיח רוחני בשיבת "כרם ביבנה", ובין תלמיד המכונה "אליהו". בהקדמת בנו הרב יוסף יצחק ליפשיץ נאמר:

... [הרב] השתוקק זה זמן רב לכתוב ספר כזה המלמד לא רק על עולם ערכים אוניברסאליים [...] אלא עולם ערכים יהודי המעמיד אותו בנחיצות מימד של גובה [...] [המטרה היא] לתאר את הספר ואת השפעותיו על תלמידיו כרב ומחנך. לשם כך הוא יצר דמות שקרא לה אליהו, דמות דמיונית המשלבת קטעי ביוגרפיות של רבים רבים מתלמידיו. את שאירע לתלמיד לאחר שבמהלך מפגש עמו, קרא את הנסיך הקטן, הוא מתאר בספר הנסיך הקטן היהודי. כספר בתוך ספר. רבדי המפגש, הוא קיווה, ילמדו את הקורא על אותו מימד של גובה ועל נחיצותו.<sup>27</sup>

בעיני הרב ליפשיץ, לא רק שיש לפעול על פי דברי החכם מכל אדם "הַנֶּחֱדָה לְעֵצֶר עַל־פִּי דְרָכּוֹ גַם כִּי יִזְקֵין לֹא יִסּוֹר מִמֶּנָּה" (משלי כב, ו), אלא יש לתת לכל תלמיד — ולמעשה, לכל אדם — את האפשרות ליצור ולגבש בעצמו על פי אישיותו את דרך עבודת ה' שלו.

<sup>25</sup> שם, עמ' 72; ההדגשות אינן במקור. לעניין חופש הבחירה מאמרי, "חופש הבחירה: עמדות רב סעדיה גאון והרמב"ם ואימוצם במדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית", בין עבר לערב, ו (תשע"ג) (קובץ מאמרים לכבוד פרופ' יוסף טובי, בעריכת ע' חוסין וא' אטינגר), עמ' 153-183.

<sup>26</sup> זחלתי ואירא, עמ' 3-4.

<sup>27</sup> הנסיך היהודי הקטן, עמ' 13.

דוגמה לכך הוא מביא בפרשנותו לפרשת "ויחי" שכותרתה "יעקב וחכמת החינוך".<sup>28</sup> יעקב חכם בחכמת החינוך, ומבחינה זו הוא שונה מצדיק השוטח בקשת אדם בפני היושב במרומים, שכן יעקב אינו בבחינת עבד לפני המלך אלא, כלשון הרב ליפשיץ, בבחינת "שר-שותף" למלך. וכך כתב:

בבחינת שר-שותף למלך. ברכת חכם היודע ומגלה רזים לבניו, בבחינת 'מי גילה רז זה לבני' [שבת פח, ע"א]. קיום ההנחיה מאחדת את האדם המקיים עם המקור האלוהי. איחוד בין שמים וארץ הוא מטרתו של עובד ה'. יעקב המחנך מציב לכל אחד מבניו את מטרתו המיוחדת לו. זה תוכן ברכתו. טכס הנחת היד על ראש המתברך מורה על הסכמת המברך והמתברך לקיים את הברכה ולאחד בכך שמים וארץ. המקבל סמכות והמברך המייצג סמכות. המברך מביע בברכתו, בנוסף על כך, גם את אחריותו כלפי המתברך לחינוכו. חובת האב לחנך את בנו ולהיות אחראי לחינוכו. אם היתה חשיבות הברכה בטכס בלבד היתה זו חשיבות מיסטית ולא היה מקום להקדים הצעיר על הבכור. רק אם היתה כוונת הברכה להגדיר את היכולת של המתברך ולהכינו לתפקידו בעולמו, היה בחשיבות התפקיד לקבוע את טולם הקדימויות, ובוזה אפשר להבין את העדפתו של יעקב עצמו, בבחירתו את יוסף כממשיך דרכו, ואופן ברכתו את בני יוסף.<sup>29</sup>

בהמשך דבריו סיפר הרב ליפשיץ על יעקב אבינו, אך למעשה תיאר את עבודתו שלו:

המחנך המברך אינו נוטל על עצמו תפקיד של שופט ולא כנביא בשער. לנגד עיניו ניצב תפקידו של המתברך, תפקיד הנתון בידי של המחנך, על מנת להכינו ולהנחילו למתברך, ואין דעתו נתונה לעובדות ולפרטיות, אלא לעיקרון ולפוטנציאל הכרוכים במילוי התפקיד.<sup>30</sup>

כאמור, ראה הרב ליפשיץ בכל תלמיד אישיות בפני עצמה המחייבת טיפול המתאים רק לה. גם בעניין זה מהווה יעקב אב טיפוס לדרכו של הרב ליפשיץ: "יעקב מעדיף להגדיר את אישיותו המיוחדת של כל אחד מבניו על פי קריטריונים שונים של תפקיד האדם בעולמו".<sup>31</sup> כך נהג הרב ליפשיץ גם ביחס לשנים עשר ילדיו, שכן חינוך כל אחד מהם על פי אישיותו, וגם בן זוגו או בת זוגו נבחרו על פי אמת מידה זו. אכן, החינוך הוא האמצעי שבעזרתו ניתן לשכנע כל אדם כי הוא בעל אישיות אינדיווידואלית שיש להעצימה ולפתחה בהתאם להשקפה המרכזית של הרב ליפשיץ בדבר "מקומו של האדם":

האדם עצמו נתפס כמיקרוקוסמוס הממצה בנוכחותו לא רק את הקוסמוס כולו, אלא את הנוכחות האלוהית בכבודה ובעצמה. מכאן חשיבותו הבלעדית של האדם בעולם, וממנה נגזרת אחריותו לבריאה ויכולתו ליצור ולא רק לזרום עם הבריאה. מכאן יכולת הבחירה

<sup>28</sup> שם, עמ' 234.

<sup>29</sup> שם; ההדגשות במקור.

<sup>30</sup> שם, עמ' 235; ההדגשות אינן במקור.

<sup>31</sup> שם, עמ' 236.

המחייבת והמזכה לשכר ולעונש, ובעיקר היכולת והזכות להיות בן ברית לבורא עולם, בן ברית שהשפעתו על הבריאיה שקולה כביכול לכוחו של בורא עולם.

תפיסת יסוד זו מאפיינת את היהדות ומייחדת אותה על פני כל יתר התפיסות הדתיות המייחסות לאדם מקום צנוע בבריאיה ויכולת שאינה שונה במהותה מיכולתו של כל נברא. למותר לציין שהתפיסות המיסטיות גוזרות על האדם צמצום מעליב ומשפיל, ורואות בו קרבן לכוחות קוסמיים שהשפעתם מכרעת על גורלו.

לאדם בתפיסה היהודית כוחות העולים על כל כוח הקיים בבריאיה, ללא יוצא מן הכלל. רק הבורא גדול ממנו, ורק כלפיו על האדם לחוש שעבוד ומחויבות. מכאן החובה להתייחס אל העולם דרך הפריזמה האלוקית. לשם כך העניק הבורא לאדם את התורה והמצוות. 'כל מעשיך יהיו לשם שמיים' [אבות ב, יב] דרך השמיים מתבונן האדם על קיומו ומושל עליו ועל כל הבריאיה. אם ינסה האדם להתייחס ישירות אל קיומו שלא דרך הפריזמה האלוקית — 'יתוש קדמך' [סנהדרין לח, ע"א] מוכיח הבורא את איוב המתייסר — מאבד האדם את כוחו האלוקי, את איכותו, שעה שהוא מהין לפרוק מעליו את חובתו לבוראו.<sup>32</sup>

גם בכריכות ספריו של הרב ליפשיץ ניתן לראות יישום רעיון זה. על כריכת "קיום ויעוד" מופיע צילום של פסל אבסטרקטי המשקף את נפשו האמנותית של הרב; ובדומה לכך, צילום-ציור אמנותי מופיע על כריכת החוברת "מעין שלם: טהרת המשפחה יסוד ההרמוניה בבריאיה".<sup>33</sup> כריכת "זחלתי ואירא", שאותיות הזהב עליה, היא דוגמה לספרות התורנית ה"רגילה", המראה את עולמו התורני-הישיבתי-ליטאי של הרב ליפשיץ. ספרו האחרון, "הנסיך הקטן היהודי", הוא בבואה לנימי נפשו של הרב ליפשיץ כמחנך ילדים. אף כי לכאורה הספר הוא אגדת ילדים, יש בו תובנות לבוגרים ולמבוגרים, לכל אדם היכול למצוא עצמו בסיפורים ובאנקדוטות של ספר זה.

שיא הפיתוח של רעיון עצמת האדם ואישיותו הוא כי התפילה אינה משועבדת לכוונות של ספרים, אלא משקפת את פנימיות המתפלל:

ביטוי זה משנה את המשמעות שהוא מעניק למצוות ייחוד ה', שהיא יסוד המצוות כולן, והיא מצווה תמידית. בקריאת שמע, מצווה האדם לכוון ב'אחד' להמליך את בורא העולם על ארבע רוחות השמים — ומדגישים אנשי המוסר — גם על עצמו. הכוונה נתפסת כהעברת המחשבה על פני מרחבי התבל מקצה העולם ועד קצהו, כריכת הכול בחבילה אחת, ושליחתם לכתובת האלוקית. הריכוז המאומץ באוסף מקרי זה של עצמים מדומים עולה במאמץ רב, ואין הוא מניב פרי. המאמץ המכוון נדון לכישלון מראש, וזאת גם בשאר פרקי התפילה. כשם שאין כל צורך למודעות של כוונה בשיחת רעים אקראית, משום שהיא טבעית, ומביעה את התחושה של המשוחחים, כך מיותרת כל כוונה בתפילה שאינה משקפת את המתפלל. המחשבה על פי הכוונות שבספרים אינה כוונתו האישית של המתפלל, ולכן

<sup>32</sup> קיום ויעוד, עמ' 192–193.

<sup>33</sup> ירושלים תשמ"ז.

אין כל טעם לנסות להתפלל על פי הכוונות האלה. כל מטרותן היא לסייע ביד המתפלל לגבש את כוונותיו שלו, מתוך המבחר הכתוב, אך אין כל הכרח לכוון את כל הכתוב, אלא אך ורק את הנוגע למצבו של המתפלל, לרמתו הרוחנית ולמתרחש בקרבו בעת התפילה. כל מאמץ להשיג כוונות גורם לכפייתיות, שהיא הגורם הזר והמסוכן ביותר — לשבש את חיוניותו הרוחנית הטבעית של המתפלל ואת התייחסותו האינטימית אל הבורא.

עובד ה' האינדיבידואלי, תפילתו מבטאת פרץ ספונטאני של רגשותיו העמוקים מכבשונה של הנשמה המתגעגעת אל בוראה. איכותו האלוקית מושלת במרחב אישיותו, היא היוזמת את פעילותו ונוגעת במעגל קיומו בלבד. קיומו מורכב מאירועי הסביבה שמוינו בזהירות מדוקדקת ע"י טעמו וצרכיו האישיים. איכויות אישיות הן היוזמות את היציאה שלו מן הכוח אל הפועל, ואין הן מופעלות ע"י גירויי הסביבה המקרית. אין אדם זה נגרר אחר המתרחש: הוא היוזם אותו. ולכן אין הוא מתייחס כלל לאירועים שהם חסרי משמעותו עבורו. הנוכחות האלוקית איננה לגביו אוסף של רעיונות שנאספו ממקורות שהוא נתקל בהם באקראי, אלא חוויות אישיות מניסיונו.<sup>34</sup>

אני תקווה כי המעט שהבאתי מדברי הרב זאב חיים ליפשיץ ז"ל יעורר תיאבון רוחני, וימשיכו רבים לכבד את מורשתו בכך שיעיינו בספריו, בבחינת "כל מי שנאמרה הלכה בשמו בעולם הזה — שפתותיו דובכות בקבר" (סנהדרין ז, ע"ב).

בני משפחתו של הרב זאב חיים ליפשיץ, רעייתו הרבנית חוה לאה, בניו ובנותיו, הלכו כולם אף הם בדרך החינוך. הרב זאב חיים ליפשיץ ז"ל נמצא במקום הראוי לו, יחד עם פמליה של מעלה. לנו — לתלמידיו, לשומעי שיעוריו ולמתפללי בית הכנסת "סדנת אנוש" — הוא חסר. לאלה ששמעו לעצותיו ושחייהם השתנו עקב כך, וכמובן לבני משפחתו — החסר גדול ועמוק עוד יותר. יהי זכרו ברוך, ותהא נשמתו צרורה בצרור החיים.



## בת ציון גרשון (גולדווסר)

### דרכו החינוכית של פנחס גולדווסר ז"ל

פנחס גולדווסר נולד בשנת 1912 למשפחה ציונית בעיירה אושווינצ'ים שליד קראקוב בגליציה. למד בישיבה ובגימנסיה הממלכתית בקראקוב. לאחר הכנה במחנה הכשרה של "המזרחי" עלה ארצה בשנת 1936. מאחר שייעד עצמו להוראה, למד בסמינר למורים מזרחי בהנהלת רא"ם ליפשיץ. לאחר נישואיו עבר עם משפחתו הצעירה לכפר העברי נווה יעקב וניהל שם את בית הספר המקומי. למחרת הכרות המדינה נפל היישוב, ומגניו הספורים נסוגו לירושלים. בתחילת שנת הלימודים תש"ט פתח בית ספר ממלכתי-דתי לילדי הפליטים שעברו להתגורר בשכונת קטמון, שנקרא "נווה יעקב" על שם היישוב שנפל, וניהל אותו כמעט עד שפרש לגמלאות. נפטר בשנת תשמ"ד, בן 71. בבית ספר "נווה יעקב" נאספו ילדי משפחות שפוגו מן העיר העתיקה ומשכונות אחרות בירושלים, וכן ילדי עולים פליטי שואה שאיבדו את משפחותיהם. רבים מן הילדים באו מבתי מצוקה, אך כולם היו בניו. הוא הקפיד על משמעת ועל ניהול השיעורים מתוך יראה ואהבה בעזרת צוות מורים מעולים וחדורי מוטיבציה שליכד בבית הספר. פנחס גולדווסר אהב את תלמידיו ורווה נחת כשפגשם בבגרותם מעורים בחברה ומפרנסים בכבוד את משפחותיהם.

כשביקשני העורך פרופ' יוסף יובל טובי לכתוב על דרכו החינוכית של אבי פנחס גולדווסר ז"ל, התלבטתי. אבי היה מורה ומנהל בבית הספר הממלכתי-דתי "נווה יעקב" כאשר למד בו יוסי טובי. מאוחר יותר, כשהיה סטודנט, עבד יוסי כמזכיר בבית הספר. כך הכיר את אבי כמורה, כמנהל וכחבר. הוא זוכר שביקר בביתנו, דבר שאין הרבה תלמידים יכולים לספר על מוריהם. אני, שלא הייתי תלמידתו, אני יכולה לכתוב עליו כמורה בבית הספר, אך אין ספק שההגדרה "אבי-מורי" הלמה אותו גם בבית, כשם שלהרבה תלמידים היה אבא בבית הספר. חייו כאדם, כיהודי וכמורה היו חטיבה אחת ללא הפרדה. כך גם חרתנו על מצבתו. כל מי ששוחחנו עמו על אבא, גם עשרות שנים לאחר פטירתו, תיאר בחום אדם שדמותו מתאימה להגדרה בת שלוש המילים שבהן נהג להציג את עצמו בטלפון בשיחה רשמית: "מדבר יהודי בשם גולדווסר".

אפרוס בקצרה את הביוגרפיה שלו: אבא נולד בשנת 1912 בעיירה אושווינצ'ים (שנתפרסמה אחר כך כאושוויץ) ליד קראקוב בגליציה, פולין. הבית היה ציוני מאוד. הוא קיבל חינוך ישיבתי, וכן למד בגימנסיה הממלכתית בקראקוב. הוריו נפטרו בגיל צעיר, ואחותו הבכורה גידלה את ששת אחיה הצעירים. לאחר הכנה במחנה הכשרה של

תנועת "המזרחי" עלה ארצה בשנת 1936 כחלוץ לפני משפחתו. יותר לא זכה לפגוש אותה. שלא כמו הרבה מחבריו החלוצים שעלו ארצה, המשיך אבא לדבוק במסורת ישראל, הקפיד עם עצמו על קלה כחמורה והקדיש כל דקה פנויה ללימוד תורה. עם זאת, מעולם לא שפט אדם לפי מידת "דתיותו". היה לו ברור שהוא נועד להיות מורה, ולכן פנה ללמוד בירושלים בסמינר למורים "מזרחי". את הסמינר ניהל רא"ם ליפשיץ הנערץ, וצוות המורים שלימד שם היה מעולה. בתקופת לימודיו פרנס את עצמו כנוטר בשכונות הספר בירושלים, ובחופשות — בים המלח. בשנת 1940 נשא לאשה את אמי, שושנה ז"ל לבית ארלוך, אף היא חלוצה שעלתה בגפה מוולנה. הם הקימו את ביתם בירושלים. אמי הייתה גננת, ואבא החל ללמד בבית ספר בשכונת "גאולה". לאחר הולדת אחותי הבכורה עטרה עברו לכפר העברי נווה יעקב, כחמישה ק"מ צפונית לירושלים. שם הציעו לו לנהל את בית הספר, ולאמא — עבודה כגננת. היישוב המבודד עמד במצור קשה וממושך בתקופת מלחמת העצמאות. עם סיום מלחמת העולם הגיע לשם יעקב, אחיינו האהוב של אבא, שריד יחיד ממשפחתו, ובן דוד נוסף. יעקב נשאר לגור בביתנו, והצטרף למגיני היישוב. באדר תש"ח נהרג במיקוש "שיירת הארבעה עשר" בדרך לנווה יעקב. אבא הרגיש כאילו איבד שוב את משפחתו. למחרת הכרזת המדינה נפל היישוב לידי ערביי הסביבה, ומגניו הספורים, בהם אבא, נסוגו לירושלים. את הנשים ואת הילדים פינו שבוע קודם לכן.

בירושלים קיבלנו דירה במושבה הגרמנית, שנתפנתה מתושביה הערבים. כבר בתחילת שנת הלימודים תש"ט פתח אבא בית ספר ממלכתי-דתי לילדי הפליטים שעברו להתגורר בשכונת קטמון. בית הספר נקרא "נווה יעקב" על שם היישוב שנפל. אבא ניהל את בית הספר כמעט עד שפרש לגמלאות. תוך כדי עבודתו השלים תואר ראשון ותואר שני באוניברסיטה העברית בחינוך ובפילוסופיה יהודית. אנו, ארבעת ילדיו, נישאנו והקמנו משפחות. בשנת תשל"ח נהרג אחינו הצעיר יעקב ז"ל בתאונת אימונים, כשהיה קצין במחלקת החבלה במשטרה. לבו של אבא לא עמד בשכול. הוא נפטר לאחר שש שנים, בשנת תשמ"ד, כשהיה בן 71.

אנסה לתאר כמה אירועים מחייו, לאו דווקא על פי סדר הזמנים, שאולי יאירו את אופיו ואת "דרכו" באופנים שונים. אבא היה מורה כל חייו. הוא לימד תינוקות וגם זקנים — וכל מי שביניהם. לאחר שפרש לגמלאות, לימד תלמוד במועדון הפנסיונרים ברחביה, כמובן בהתנדבות. לחלק מן התלמידים הייתה זו הפעם הראשונה שזכו לשיעורי גמרא. גם כאן לא הסתפק בשיעורים השבועיים, אלא יצר קשר אישי עם שומעי לקחו. הוא ביקר תלמידים חולים בבית החולים, אף דאג להשלים עבורם את החומר שהפסידו. ביישוב נווה יעקב היו ילדים מועטים בכל שכבת גיל. כל הילדים מכיתה ב עד ה למדו יחד בחדר אחד. אימא לימדה את ילדי הגן וכיתה א. סיפרה לנו אחת התלמידות מאותם ימים: "פנחס גולדווסר היה המורה הטוב ביותר שאי פעם לימד אותי. הוא הכין תכניות לימודים נפרדות לכל קבוצות גיל, בכל המקצועות. כל קבוצה ישבה בשולחן

נפרד ועסקה בעבודתה — חשבון, עברית, לשון, תורה, מולדת וכו'. המורה הסתובב בין הקבוצות ועקב אחרי תפקודן". לבוגרים, שהמשיכו אחרי כיתה ה בבתי ספר בירושלים, לא חסר כלום מתכנית הלימודים השוטפת. אחד מתלמידיו מאותם ימים זוכר היטב את הטיולים הרגילים שערך להם המורה. אזור נווה יעקב משופע באירועים מן ההיסטוריה של עם ישראל, ואבא לימד אהבת העם והמולדת בסיורים במקום זה.

בבית הספר נווה יעקב בקטמון נאספו ילדי משפחות שפוננו מן העיר העתיקה ומשכונות אחרות בירושלים וכן ילדי עולים. רבים מהם באו מבתי שבהם חוו מצוקה. תמיד זכו ליחס לבבי ואוהד מצד אבא, וכדברי אחד מתלמידי מחזור תש"ט: "אהבנו אותו". בבית הספר למדו ילדים מעדות שונות, אך אף אחד מהם לא הרגיש מופלה לרעה מסיבה כלשהי; כולם היו בניו. עם זאת, האהבה לא קלקלה את השורה. הייתה הקפדה על משמעת. השיעורים התנהלו מתוך יראה ואהבה על ידי אבא ועל ידי צוות המורים המעולים חדורי המוטיווציה שליכד בבית הספר. אבא הכין ילדים לבר מצווה, ושוב, בהתנדבות, והשתתף בשמחות אלה. אחר כך הוזמן גם לחתונות.

בבית הספר למדו גם ילדי המוסד של עליית הנוער "משק ילדים מוצא". תחילה היו אלה פליטי שואה ואחר כך ילדים שנלקחו ממשפחותיהם הביולוגיות מסיבות שונות. מנהל המוסד, מר בן ציון גבורין, סיפר שניסה לרשום את ילדי המוסד בקבוצה אחת גדולה בבתי ספר שונים בירושלים, אך כל המנהלים סירבו לקבלם. לאחר שהכיר את אבא, ניצול יחיד ממשפחתו, באופן אישי, הבין למה הסכים לקבל את הילדים בורעות פתוחות, והעניק להם יחס שווה ולבבי כמו לכל הילדים האחרים. יחסו למורים ולעובדים לא היה שונה. הוא ניסה לעזור להם בדרכים שונות.

אבא אהב את תלמידיו ורווה נחת כשפגש אותם בבגרותם, מעורים בחברה ומפרנסים בכבוד את משפחותיהם. אני זוכרת פגישות מקריות ברחוב, כשאבא התחבק בחום עם אנשים בעלי עיסוקים שונים: חיילים, שוער כדורגל, רפתן. את הרפתן יהושוע אניקסטר, תלמידו מבית הספר ב"גאולה", פגש בקיבוץ יבנה, לאחר ששוחרר מן השבי במצרים. הוא היה גאה מאוד בתלמידו יהודה קן דרור (מזרחי) הי"ד, שהקריב את חייו כאשר התנדב למשוך אליו את אש המצרים במעבר המיתלה במבצע סיני.

בבית לא ניכר לחץ העבודה. אבא טיפל בנו, ושנים מאוחר יותר גם בנכדים — במסירות ובסבלנות רבה. אהבנו את הטיולים הרגילים בירושלים, שהייתה אהובה עליו מאוד. הוא הכיר כל סמטה בה, וידע לספר את תולדותיה. אהבנו במיוחד את הסיפורים לפני השינה. בדרך כלל המציא אותם על אתר, ושימח אותנו בחרוזים מתגלגלים. תפקיד חשוב מילא בהכנת שיעורי הבית שלנו, לפי הצורך, כולל כתיבת חיבורים במקומנו... כאשר למדתי בתיכון הייתה קבוצה של חמש חברות שבאה אלינו לפני כל בחינה בתלמוד. ישבנו במעגל בחדר לפני ספרים פתוחים, ואבא הסביר את הסוגיות עד שנתיישבו על לב כולן.

אבי אף כיבד את מוריו. כאשר עברנו לגור בדירה המרווחת במושבה הגרמנית

(ארבעה חדרים!), הביא הביתה את מורו הנערץ מימי סמינר ליפשיץ, הסופר מרדכי בן יחזקאל בעל "ספר המעשיות". בן יחזקאל היה רווק זקן וערירי שחי בתנאים קשים. הוא קיבל בביתנו חדר, וחי בו עוד חמש עשרה שנים. בזכותו אירחנו בביתנו את ש"י עגנון, שאבא מצא אתו שפה משותפת, ובסיום הביקורים ליזונוהו לביתו בשכונת תלפיות. מקום חשוב בחיי אבא תפס בית הכנסת. בשנות החמישים עברו משרדי הממשלה לירושלים, והמדינה בנתה בעבור הפקידים את "שיכון עובדי המדינה" במושבה היוונית. בין הפקידים היו אנשים דתיים-ציונים בעלי השכלה דתית וחילונית רחבה שבתי הכנסת החרדיים באזור לא היו לרוחם. אבא פתח את שערי בית הספר נווה יעקב למניין קבוע לתפילה בשבתות ובחגים. שנים אחר כך בנו המתפללים (בכוחות עצמם!) את בית הכנסת הרמב"ן במושבה היוונית (הרב בני לאו הוא רב הקהילה היום). לבית הכנסת לא היה רב קבוע, ואת הדרשות והשיעורים הכינו אנשי המניין. אבא היה בין הדרשנים הקבועים. הוא דרש בפרשת השבוע, לימד שיעור קבוע ברמב"ם, טעמי המקרא לילדים ועוד לפי הצורך. בית הכנסת הזה הצמיח לימים אנשים שהשתלבו בכל תחומי החיים במדינה. ביניהם כמה רבנים מוכרים בציבור הדתי-ציוני כמו הרב ישראל רוזן, הרבנים האחים בן-יעקב והרב יעקב מדן. גם הם זוכרים לו את חסד נעוריהם. אבא דרש דרשות גם באירועים משפחתיים, שלנו ושל אחרים. תמיד ידע למצוא מסילות ללב המאזינים, בבחינת "דע לפני מי אתה עומד", לפני ריבון עולם וגם לפני הקהל. יהי רצון שנדע ללכת לאורו.

## ביקורת ספרים

### עטרה איזקסון

**דב שוורץ, כינור נשמתי — המוזיקה בהגות היהודית**  
**הוצאת אוניברסיטת בר-אילן (סדרת פרשנות ותרבות, בעריכת אבי שגיא)**  
**רמת-גן תשע"ג**  
**(397 עמודים)**

המאמר מתאר ומסכם את ספרו של דב שוורץ "כינור נשמתי — המוזיקה בהגות היהודית" המציע דיון מחקרי מקיף ראשון מסוגו בנוגע למפגש של המוזיקה והיהדות בתחום התאולוגי והפילוסופי. הספר מתחקה על גלגוליו של מוטיב המוזיקה בהגות היהודית לדורותיה. בחלקו הראשון (מהעבר להווה: פרקים ב-ה) מתאר הספר את הדרך שעשתה המוזיקה ככלי המשרת מטרות דתיות, פסיכולוגיות ותועלתיות עד היותה לתחום בעל ערך עצמאי וסגולי. במקביל נדונות ההערכות השונות שזכתה להן המוזיקה בהגות היהודית וכן זיקתו המיוחדת של עם ישראל למוזיקה. בחלק השני של הספר (מההווה לעתיד: פרקים ו-ח) נדונים מעמדה ומקומה של המוזיקה בהגות הציונית הדתית.

זיקת היהדות למוזיקה היא נושא לשיח ער בשנים האחרונות. התחייה המוזיקלית בציבור הדתי היא אחד הביטויים לכך. ספרו של דב שוורץ "כינור נשמתי — המוזיקה בהגות היהודית" מציע דיון מחקרי מקיף ראשון במפגש של המוזיקה והיהדות בתחום התאולוגי והפילוסופי.

העשייה המוזיקלית ויוצריה — מאז יובל "אבי כל תופס כינור ועוגב", דרך דוד המלך והלוויים ועד להקות רוק המלחינות מוזיקה חדישה לטקסטים מהמקורות, מחד גיסא, ויצירות קונצרטנטיות המשקפות רעיונות ציוניים, מאידך גיסא — עומדת במרכז הספר.<sup>1</sup> שוורץ בוחן את ההערכות על חשיבות המוזיקה ואת הופעתיה השונות כרכיב תאולוגי ומטאפיסי בהגות היהודית. הספר מקיף ביותר וכולל שמונה פרקים. בכוונתי להציג בקצרה את תוכני הפרקים, ובחלקם אף להציג בקצרה את השיח העכשווי ביחס למוזיקה. דגש מיוחד יושם על השיח בעולם הדתי. שלושת הפרקים הראשונים עוסקים במעמדה ובערכה של המוזיקה בעולם דתי

<sup>1</sup> ט' אלירם, "מקול שופר ללהקות רוק", מקור ראשון, מוסף שבת לתורה, הגות, ספרות ואמנות, 4.9.13.

בכלל ובדת היהודית בפרט. בפרק הפותח "היבטים מתודולוגיים" שוורץ דן במוטיב המוזיקלי בהגות היהודית כביטוי תודעתי ותרבותי ולא כתיאור של התפתחות היסטורית עקיבה. מקורות התייחסותו דנים בהגות היהודית ובמוזיקה, פרשנות, הסמלה, והוא אף מנסה "להעריך את האופנים השונים שבהם היתה המוזיקה לגורם מעצב של השקפת העולם הרעיונית בזמנים משתנים" (עמ' 39). מנחם ויזנברג, חתן פרס אקו"ם למפעל חיים וראש החוג למוזיקה רב תחומית באקדמיה בירושלים, אומר ש"המוזיקה היהודית היא מושג ערטילאי שיהיה תמיד לוקה בחסר כיוון שיהודים באים מתפוצות רבות. יש לה אלמנטים מאפיינים כמו מוזיקה כלייזמרית ואנדלוסית, אבל השורש מצוי בטעמי המקרא".<sup>2</sup> מתוך אמונה זו נולדו יצירותיו הראשונות כמלחין: "והנה כחומר ביד היוצר" ו"בין קודש לחול", המבוססות שתיהן על תבניות של טעמי המקרא.

הפרק השני מתאר כיצד נתפסה המוזיקה כתחום מופלא הודות לחוויה החושית המשפיעה על תחומים רבים בחיי האדם והודות לתאוריה המוזיקלית המשקפת את החוקיות הקוסמית. שוורץ סוקר את החינוך המוזיקלי בימי הביניים, בתקופת הרנסנס ובעת החדשה; מתייחס למוזיקה כלמדע, אף דן בגישת הרמב"ם לפיוט. ראש ישיבת עתניאל רא"ם הכהן טוען שאפשר לחלק את עבודת ה' לשלושה תחומים: מחשבה, דיבור ומעשה.<sup>3</sup> עבודת ה' שבמחשבה היא כנפש האדם בינו לבין עצמו, לעומת עבודת ה' בדיבור שמתלבשת במילים ומופיעה כלפי חוץ. בין המחשבה בדיבור ניתן להוסיף שני שלבי ביניים אפשריים – הדומייה והניגון. הדומייה משאירה עדיין את הנעלם בהעלם, אך יכולה לגלות לסובבים את עצמתו, ואילו הניגון נותן גילוי ראשוני ועמוק. מסתבר ש"הדיון המחקרי במעמדה ובערכה של המוזיקה מציג אותה במקרים רבים כתחום עצמאי ולעתים גם מדעי (מתמטי) הניצוק לעולם הדתי" (שוורץ, עמ' 88).

הרב מוטי הרשקופ, ראש ישיבת "כינור דוד" בעטרת, טוען שרבים מאתנו מצאו את עצמם לא אחת מהרהרים, ולעתים נבוכים, בשאלת הזיקה של המוזיקה לעולם הקודש.<sup>4</sup> באופן אינטואיטיבי אנו מרגישים שחייב להיות קשר בין עולם המוזיקה שהוא עולם רוחני, לבין עולם הקודש שהוא מקור ויסוד לכל שאיפותינו הגבוהות והנאצלות. אולם המציאות טופחת על פנינו במבוכה בדמותן של יצירות מוזיקליות רבות וקודים תרבותיים המתלווים להן, שברור לנו באופן חד משמעי שאין להם מקום לא באוהלו של שם ובוודאי לא באוהלו של יעקב. טרם בואנו לברר נקודה זו עלינו להציב בנתוני

<sup>2</sup> מ' ויזנברג, מתוך שיחה עם מרב יודילביץ על אודות מקורות ההשראה שלו ועל עתידה של המוזיקה הקונצרטית בישראל: "זה נראה רע, אבל אני מרגיש שהיצירה שלי נובעת מפה" (פורסם: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-4030718,00.html> : 19.02.11 Y-net).

<sup>3</sup> ראו דבריו של הרב רא"ם הכהן, ראש ישיבת עתניאל: מוזיקה ויהדות, 215 (טבת תשע"א).  
<sup>4</sup> הרב מוטי הרשקופ שליט"א, מוזיקה ויהדות, 215 (טבת תשע"א): <http://www.yeshiva.org.il/midrash/shiur.asp?id=15056>.

הבסיס מספר עובדות שאף שוורץ מדגישם: (א) המוזיקה היא אחד הכוחות בעלי ההשפעה החזקה ביותר על כלל המין האנושי; (ב) המוזיקה שימשה בהיכל הקודש בזמן שבית המקדש עמד על תלו; (ג) גדולי ישראל ראשונים ואחרונים, חכמי נגלה וסוד, הפליגו רבות בשבחה של המוזיקה וייחסו לה מדרגות גבוהות במיוחד. המובאות הן רבות. נציין את רבי יהודה הלוי המתאר את המוזיקה שהיא "מעתיקת את הנפש ממדה אל הפכה".<sup>5</sup> רמב"ן כותב: "כי ענין הכנור וכלי הזמר במקדש רמז להשגת המחשבה שהיא נתלית ברוח, ואין בגשמיות דק כמוסיקא, כענין שאמרו קול ודבר ורוח וזהו רוח הקדש".<sup>6</sup> ובשם הגר"א מובא כי "רוב טעמי תורה, וסודות שירי הלוי, וסודות תיקוני הזוהר, אי-אפשר לידע בלעדה, ועל ידה יכולים בני אדם למות בכלות נפשם מנעימותיה, ויכולים להחיות המתים בסודותיה הגנוזים בתורה".<sup>7</sup> ועוד אומר הרשקופ, לא הזכרנו את גדולי החסידות, את הרב קוק, הרב הנזיר ועוד רבים. עובדות אלו מביאות אותנו להבנה כי דבר כה מרכזי שנברא על ידי רבש"ע לא לחינם נברא. אנו כאנשי תורה ואמונה מחפשים בכל דבר את התכלית שיכולה להביא אותנו להתקרבות לקב"ה ולגילוי שכינתו.

הפרק השלישי בספרו של שוורץ מבחין בחותם המיוחד של עם ישראל בתודעת ההוגים בתחום המוזיקלי. שוורץ פותח בהיבט הפולמוסי, וטוען שההגות היהודית התמודדה עם הדתות המונותיאסטיות הגדולות שביקשו לנכס לעצמן הישגים דתיים ותרבותיים בצדק ושלא בצדק. כמו כן הוא מביא את טיעוניו של ספר הכוזרי על פי ריה"ל, ומראה כי מסורות שונות בהקשר למוזיקה לבשו אופי פולמוסי מובהק בדיוניו. הוא טוען ש"הופעתה של תודעת היתרון המוסיקלי הלאומי הייתה מעין פיצוי לריחוקו של עם ישראל מהיצירתיות המוסיקלית בתקופות הגלות" (עמ' 123). ההגות המוזיקלית התרפקה על העבר (נבואה, חכמה וסדר עבודת בית המקדש) כדי למצוא או לגלות את העדיפות המוזיקלית שלה.

הפרק הרביעי עוסק במוזיקה ככלי שרת להשגת מטרות דתיות ותועלתניות. שוורץ טוען שלביצוע מוזיקלי היה מקום חשוב בסוגיית ההכנה לנבואה, והשפעתה על מצבי רוח הוכרה כבר בעולם העתיק. חידוד מצבי הנפש (שלמות, צורך, שמחה, הניגון בחסידות, המוזיקה ככלי ריפוי) והיתרונות הפסיכולוגיים של המוזיקה היו מרכיב חשוב ומרכזי בהערכת המוזיקה ובמעמדה. ההקשר הנפשי נוגע גם במגיה, בעיקר כשמדובר בתפיסות תועלתניות בהגות היהודית בימי הביניים ובעת החדשה. הרב בניהו ברונר, לשעבר ראש ישיבת ההסדר בצפת, מציין שהמוזיקה, באופן כללי, היא האמנות הגבוהה

<sup>5</sup> ספר הכוזרי, ב, סה.

<sup>6</sup> רמב"ן, תורת האדם, נדפס בתוך כתבי רמב"ן, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד, ב, עמ' שג; וכך עולה מהתלמוד, ערכין יג, ע"ב.

<sup>7</sup> מובא אצל ר' ישראל משקלוב (1770-1839), הקדמה לפאת השולחן, צפת 1836, עמ' 5-10.

ביותר משום שהטבע שלה הוא הרצון, התנועה הרוחנית ממקום למקום.<sup>8</sup> אפשר לראות זאת בכך שאין לחן שיש בו פחות משני תווים. תו אחד הוא חסר משמעות, רק התנועה מהתו הראשון לשני יוצרת את האמירה שבמוזיקה. טבע זה של אמנות המוזיקה נותן לה כוח עליון יותר על שאר האמנויות, אך למרות זאת ניתן להשתמש בה (כמו בכל כוח שנברא בעולם) למגוון גדול של תכליות, שחלקן תחתיות ביותר. המיוחד במוזיקה בעם ישראל, מה שמתגלה באופן מושלם במוזיקה שהייתה מנוגנת בבית המקדש, הוא הניסיון לפנות אל כוח הרצון, לחזק ולרומם אותו, להפוך אותו לדומיננטי ומשפיע. העומק בכוח הרצון הוא בכך שזהו הכוח היחיד בנפש המכיל גם סקירה של אופקים רחבים (כמו השכל, בניגוד לרגש המתרכז בתופעה בודדת) וגם תנועה, דינמיקה, התפתחות והתחדשות (בדומה לרגש, בניגוד לשכל שהוא סטטי). לכן זהו הכוח העיקרי הבונה, המפתח והמשכלל את העולם ואת היחס שלנו לקב"ה, והכוחות האחרים משמשים לו כעזר.

הפרק החמישי מציג את תפיסת המוזיקה כייצוג קוסמי, היסטורי ותיאולוגי. "התנועה של ייצוגי המוזיקה", כותב שוורץ, מתנהלת מנכבי האלוהות וחוקי הקוסמוס למסלולי האישיות" (עמ' 219). לאחר דיון מרתק במקור המוזיקה, בתהליך הבריאה ובסדר העולמי והאנושי, מתברר שתפיסת המוזיקה כ"אמנות שמימית" וכמייצגת את ההווה האלוהית הייתה לגישה אלטרנטיבית לגישה האינסטרומנטלית בהגות ימי הביניים. המחבר מציג מובאות אין ספור ומבסס את טיעונו ביחס לחוויה והאישיות ולהיבטיה השונים של המוזיקה בראי התקופות (מוזיקה כתקווה, סבל ודיאלוג). המסע האישי משתקף במידה מסוימת בפרק החתימה לקראת סוף הספר. מסתבר שהמוזיקה היא מרכיב ממשי והכרחי בחוויה הדתית והאסתטית של האדם.

שלושת הפרקים האחרונים בוחנים את מקום הרכיב המוזיקלי בהגות היהודית הדתית המתחדשת בציונות בכלל ובציונות הדתית בפרט. דיון זה חושף מבט על השפעת רכיב זה בחיים הדתיים המודרניים.

כפי שהמחבר קשור להווה ולקיום הציוני-דתי, המוזיקה נטועה עמוק בלבו — הרכיב המוזיקלי חי ונוכח בהווייתו. אין תמה שדווקא חוקר פילוסופיה יהודית כיהן כחמש שנים כראש המחלקה למוזיקה באוניברסיטת בר אילן. ראשו ונשמתו בחינוך המוזיקלי שהעניק לילדיו ובתמיכתו בהכשרת מורים למוזיקה באוניברסיטה ומחוצה לה. הוא מעריך את כוחה של ה"מדיה" גם בהעדר ידע, רקע תאורטי או ביצועי, או כפי שהספר כולו מציג פנים מטא-מוזיקליות העוסקות במיקומה ובערכה במפת הפילוסופיה היהודית והקבלה. דווקא לאחר הסיכום מוצא הקורא פרק הנקרא "במקום חתימה". נדמה שפרק זה הוא החותם האמתי, ואולי אף המניע לכל הכתוב לפניו. שוורץ מיטיב לתאר את ה"שורשים" החסרים שלו, ומגלה עולם שלם של הגשמה ושל היסטוריה יהודית

<sup>8</sup> אתר כיפה, י"ב ניסן תשס"ו: <http://www.kipa.co.il/ask/show/85806>.



"אירופאית" ישראלית. דווקא התיאור האישי, האמוציונלי, שכביכול אינו מחקרי, חושף את בית גידולו ואת השפעתה העצומה של המוזיקה על אורח חייו, דרך חינוכו ונשמתו. בעצם משתמע שהמוזיקה היא כינור נשמתו "דרך חיים, כפי שההלכה היא בגדר חיים" (עמ' 329). הן אינן מתלכדות, אך אפשר להשלים ביניהן כפי שעשה המחבר.

מסתבר שאורח החיים הציוני-דתי שאינו מעמיד בדרך כלל את המוזיקה כרכיב עליון בתודעתו, לא יכול לה — למוזה הזו. היא משתלטת עליו, חודרת לחייו ומעשירה אותם. אף שאינה עיסוקו העיקרי, הוא שבוי בקסמה, מאזין בלתי נלאה מגיל צעיר, מהלך לידה, מנגן עם ילדיו, ואף מצליח להביא פשרות בנוגע לשירת נשים בתוככי מוסד אקדמי דתי כדוגמת אוניברסיטת בר אילן. שוורץ אף בודק את התפיסה המיסטית של המוזיקה על פי ספר הפליאה מן המאה ה-14 (נספח א), מכביר במעלותיהם של השיר והניגון מתוך הספר של מרדכי עבאדי (נספח ב) ומציג זוויות ראייה של מלחינים כדי להתמודד עם השאלה הגדולה הזו: כוחה של המוזיקה והחווייה שהיא מותירה בקרב מלחינים שומרי מצוות (נספח ג).

החיבור שעשה שוורץ בנפשו ובחייו מסתמן גם בכך ש"ההגות הדתית בעולם המודרני עדיין נשענת בחלקה הגדול על מעמדה האינסטרומנטלי של המוזיקה" (עמ' 219). אם נקודת המוצא והמניע של הכותב הם אישיים, הוא מרהיב עשות כאשר הוא פורס משנה סדורה המאירה את כל ההיבטים הפסיכו-אקוסטיים היסטוריים-יהודיים הנוגעים למפגש של המוזיקה והיהדות.