

קובץ מאמרים  
לכבוד הרב מנחם הכהן

# מנחה למנחם

# מנחה למנחם

קובץ מאמרים לכבוד הרב מנחם הכהן



קובץ מאמרים  
לכבוד הרב מנחם הכהן

# מנחה למנחם

עורכים:

חנה עמית | אביעד הכהן | חיים באר



הוצאת הקיבוץ המאוחד



**מערכת**

**הרב מרדכי פירון**

**פרופ' יוסף הקר**

**פרופ' חיים באר**

**ד"ר אביעד הכהן**

**חנה עמית**

**עריכת לשון: נועה שליטין**

**עיצוב הספר: נעמי מורג**

**צילום דיוקן: עליזה אורבך**

**עימוד ודפוס: ארט פלוס ירושלים**

תודתנו למרכז ספיר לתרבות ולחינוך יהודי על סיועו בהוצאת הספר

ירושלים, תשס"ח-2007

© כל הזכויות שמורות

מסת"ב 6-0426-02-965-978 ISBN



### **וכל מי שסיפק בידו למחות ואינו מוחה**

להחזיר את ישראל למוטב ואינו מחזיר  
כל דמים שנשפכין בישראל נשפכין על ידיו שנאמר  
”ואתה בן אדם צופה נתתיך לבית ישראל” [...]..  
מלמד שכל ישראל ערבים זה בזה.  
אם תאמר, אותם שנים ושבעים אלף שנהרגו בגבעת  
בנימין, מפני מה נהרגו?  
היה להם לסנהדרי גדולה שהניח משה ויהושע ופנחס  
בן אלעזר עמהם, שיקשרו חבלים של ברזל במותניהם  
ויגביהו בגדיהם למעלה מארכובותיהם ויחזרו בכל  
עיירותיהם של ישראל:  
יום אחד ללכיש, יום אחד לעגלון, יום אחד לחברון,  
יום אחד לבית אל, יום אחד לירושלים, וילמדו אותם  
דרך ארץ בשנה, בשתיים, בשלש, בארבע, בחמש, עד  
שיתישבו ישראל בארצם, יתגדל ויתקדש שמו של  
הקב”ה בעולם כלו, שברא מסוף העולם ועד סופו.  
הם לא עשו כן אלא כיון שנכנסו ישראל לארצם כל  
אחד ואחד רץ לכרמו ולזיתו ואומר שלום עלי נפשי  
שלא להרבות הטורח.

ילקוט שמעוני שופטים סח



מדרש זה מונח על שולחנו של הרב מנחם הכהן



# הרב מנחם הכהן: תולדות חיים

הרב מנחם הכהן נולד בירושלים בכ"ב בחודש תמוז שנת תרצ"ב (1932) לאמו רבקה לאה ולאביו הרב מרדכי הכהן, מנקיי הדעת בירושלים.

עם סיום לימודיו בבית הספר אלומה בירושלים (הישיבה התיכונית הראשונה), למד שש שנים בישיבה הגבוהה "ישיבת חברון" בירושלים, והוסמך לרבנות על ידי הרב הראשי לישראל רבי יצחק אייזיק הלוי הרצוג.

בשנת 1951 התגייס לצה"ל ושירת בנח"ל. לאחר מכן עבר לשרת במטה הרבנות הצבאית הראשית בתפקידים מגוונים: קצין לטקסים דתיים במטה הכללי של צה"ל, רב צבאי בחיל הים, עורך תכניות הדת והמסורת בגלי צה"ל, עורך הפרסומים התורניים וההלכתיים של הרבנות הצבאית הראשית ועורך ראשי של "מחניים" – כתב עת לספרות תורנית, לחכמת ישראל ולמדעי היהדות. במסגרת שירותו ברבנות הצבאית הראשית נשלח לשנת לימוד בפסיקה הלכתית לפי תכנית שגיבש עבורו הרב הראשי לצה"ל האלוף שלמה גורן. בשנת תשכ"ז (1967) נבחר לרבם של מושבי העובדים בישראל ובתפקיד זה הוא מכהן עד היום.

בשנת תשכ"ט (1969) נתמנה לרבה של הסתדרות העובדים הכללית וכיהן בתפקיד זה עד לשנת תשל"ג (1973).

בשנת תשל"ו (1976) ייסד בעיר העתיקה בירושלים את "מרכז ספיר לתרבות ולחינוך יהודי" והוא עומד בראשו.

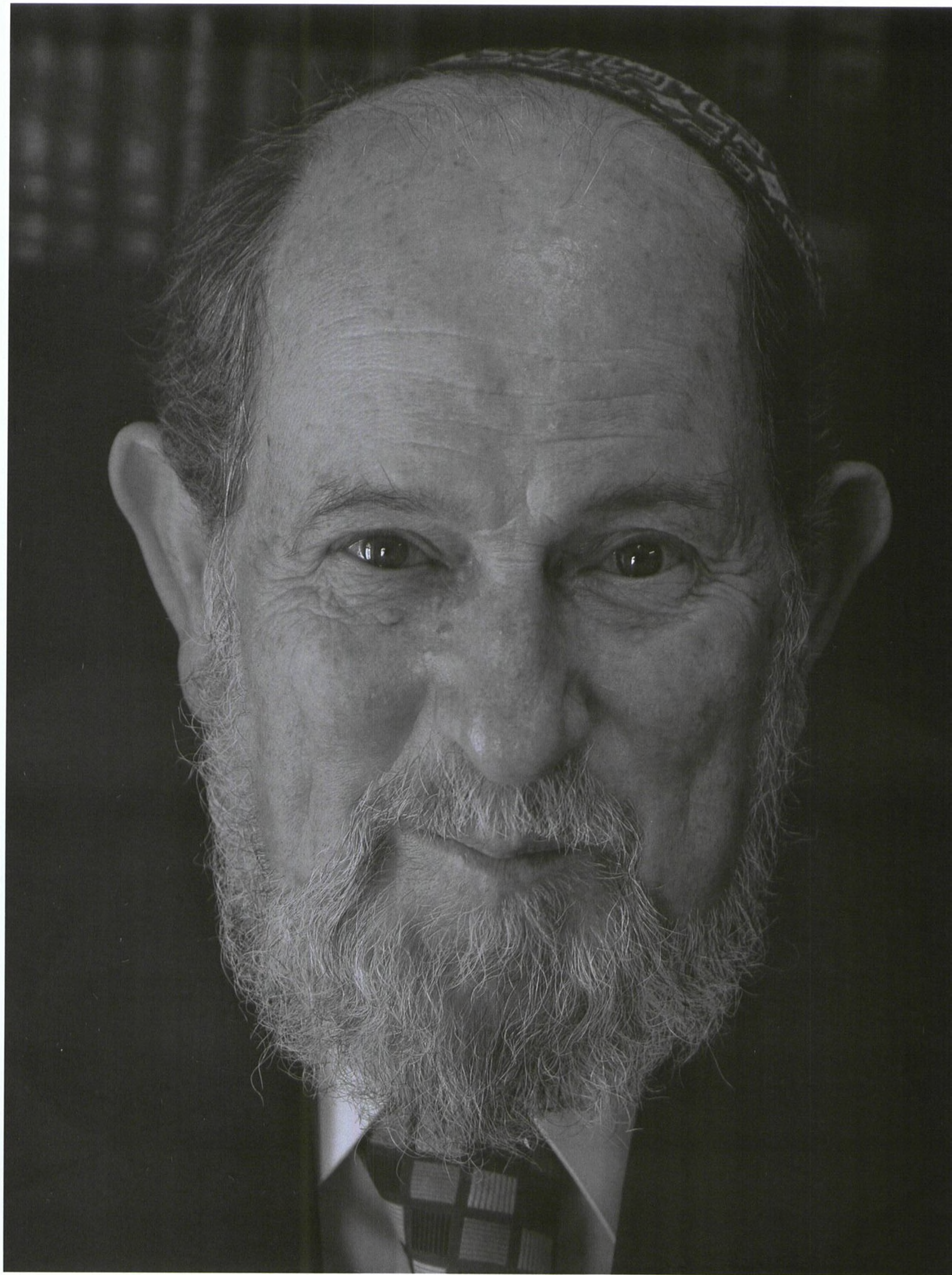
משנת תשל"ד (1974) עד תשמ"ח (1988) כיהן בכנסת השמינית, התשיעית, העשירית והאחת עשרה, והיה חבר בוועדות החינוך והתרבות, הפנים, איכות הסביבה, החוץ והביטחון, הכספים, העלייה והקליטה.

עם פרישתו מן הכנסת בשנת תשמ"ח (1988) המשיך למלא את תפקידיו הרבניים והחינוכיים, והתמסר במיוחד לעבודתו התורנית-ספרותית.

בשנת תשנ"ח (1998) נבחר לרב הראשי ליהודי רומניה, וארגון הג'וינט העולמי מינה אותו ליועץ מיוחד לעניינים רבניים בקהילות ישראל בתפוצות.

הרב מנחם הכהן חיבר וערך ספרים תורניים רבים, כתב מחקרים במחשבת ישראל ובתולדות העם היהודי ופרסם מאמרים בעניינים אקטואליים ובנושאי דת ומדינה. הוא נשוי לפרופ' דבורה הכהן, אב לשני בנים ולבת.









## פרסומים

**מחניים** (עורך), כתב עת לספרות תורנית, לחכמת ישראל ולמדעי היהדות (150 קבצים משנת 1953).

**משפטים ועלילות דם בתולדות ישראל** (עורך), משרד הביטחון ההוצאה לאור 1956

**הגדה של פסח** נוסח אחיד לחיילי צה"ל, הרבנות הצבאית הראשית 1957

**אבנים מספרות** על המקומות הקדושים בארץ ישראל, משרד הביטחון ההוצאה לאור 1967

**חיי אדם** לידה, כלולות, גיל המצוות (שלושה כרכים), כתר 1967–1993

**ONE PEOPLE** היסטוריה ומנהגי קהילות ישראל בקהילות יהדות אסיה ואפריקה, עם רעייתו

פרופ' דבורה הכהן, SABRA BOOKS, 1969

**שלום לבוא שבת** על זמירות שבת וחג, דון 1977

**חגים ומועדים** אנציקלופדיה למועדי ישראל (חמישה כרכים), עם רעייתו פרופ' דבורה הכהן, כתר 1978

**הגדה של פסח מחקרית-מדעית** מסדה 1980

**ספר החגים** חגי ישראל ומועדיו לילדים, מסדה פרס 1980

**הגדת עם** הגדה מבוארת ומפורשת בעברית ובאנגלית, מודן 1986

**משנה לשנה** על הלוח העברי, מודן 1991

**תורת עם** חומש (חמישה כרכים), מודן 1996–1998

חשתתפים

פרופ' שלמה אבינרי

פרופ' חיים באר

ד"ר ירון בן נאה

עו"ד עמיהוד בן פורת

הרב אליהו בקשידורון

פרופ' אליעזר בשן

הרב זאב גוטהולד

פרופ' יוסף גורני

דב גנחובסקי

פרופ' אברהם גרוסמן

ד"ר אברהם דוד

הרב שלמה דיכובסקי

פרופ' יוסף דן

ד"ר אביעד הכהן

עו"ד אלישבע הכהן

פרופ' דבורה הכהן

החוג למדע המדינה, האוניברסיטה העברית, ירושלים;  
לשעבר מנכ"ל משרד החוץ; חתן פרס ישראל  
סופר; החוג לספרות עברית, אוניברסיטת בן גוריון בנגב  
מרצה בכיר בחוג להיסטוריה של עם ישראל, האוניברסיטה  
העברית, ירושלים; חבר בחטיבה הצעירה של האקדמיה  
הלאומית הישראלית למדעים

תל אביב

הראשון לציון והרב הראשי לישראל לשעבר  
החוג לתולדות עם ישראל, אוניברסיטת בר אילן  
רב ואיש חינוך  
אוניברסיטת תל אביב; ראש המכון לחקר העיתונות  
היהודית ע"ש צ'רלס ברונפמן  
עיתונאי, ירושלים

החוג להיסטוריה של עם ישראל, האוניברסיטה העברית,  
ירושלים; חבר האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים;  
חתן פרס ישראל

חוקר בכיר בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי,

האוניברסיטה העברית, ירושלים

דיין בית הדין הרבני הגדול לערעורים

בעל הקתדרה ע"ש גרשם שלום, האוניברסיטה העברית,  
ירושלים; חתן פרס ישראל

דיקן מכללת "שערי משפט"; מרצה בכיר למשפט

חוקתי ולמשפט עברי במכללה ובפקולטה למשפטים,

האוניברסיטה העברית, ירושלים

המרכז הארצי לגישור וליישוב סכסוכים, משרד

המשפטים, ירושלים

החוג ללימודי ארץ ישראל, אוניברסיטת בר אילן

**ד"ר חגית הכהן-וולף**

**עו"ד מירון הכהן**

**פרופ' יוסף הקר**

**פרופ' אלי ויזל**

**פרופ' משה חלמיש**

**ד"ר מישאל חשין**

**הרב שאר ישוב כהן**

**הרב אהרן ליכטנשטיין**

**פרופ' חננאל מאק**

**פרופ' מיכאל צבי נהוראי**

**פרופ' יוחנן סילמן**

**פרופ' אדווין סרוסי**

**הרב יהודה עמיטל**

**פרופ' חביבה פדיה**

**הרב מרדכי פירון**

**פרופ' שלום צבר**

**פרופ' אדמיאל קוסמן**

**פרופ' דב רפל**

**פרופ' אליאב שוחטמן**

**פרופ' ישראל תא-שמע**

**בית הספר לחינוך, האוניברסיטה העברית, ירושלים**

**ירושלים**

**החוג להיסטוריה של עם ישראל, האוניברסיטה העברית,**

**ירושלים**

**אוניברסיטת בוסטון; סופר, חתן פרס נובל לשלום**

**המחלקה לפילוסופיה אוניברסיטת בר אילן; עורך "דעת",**

**כתב עת לפילוסופיה ולקבלה**

**המשנה לנשיא בית המשפט העליון (בדימוס)**

**הרב הראשי וראש אבות בתי הדין, חיפה**

**ראש ישיבת "הר עציון", אלון שבות**

**המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר אילן**

**המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר אילן**

**המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר אילן**

**החוג למוזיקולוגיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים**

**ראש ישיבת "הר עציון", אלון שבות**

**החוג למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן גוריון בנגב**

**אלוף (מיל.); לשעבר הרב הראשי לצה"ל והרב הראשי**

**של ציריך; יו"ר מרכז ספיר לחינוך יהודי, ירושלים**

**ראש התכנית לפולקלור יהודי והשוואתי ומרצה בחוג**

**לתולדות האמנות באוניברסיטה העברית, ירושלים**

**אוניברסיטת פוטסדם, גרמניה; מנהל אקדמי של הסמינר**

**לרבנים רפורמיים על שם גייגר בברלין**

**המחלקה לחינוך, אוניברסיטת בר אילן**

**מכללת "שערי משפט"; הפקולטה למשפטים,**

**האוניברסיטה העברית, ירושלים**

**החוג לתלמוד, האוניברסיטה העברית, ירושלים; חתן**

**פרס ישראל**



## פרוזדור לטרקלין

- מרכי פירון | שאלת הרע החברתי והמוסרי ביקום 19  
זאב גוטהולד | גשרייה: רפסודיה על נושא הגשר 31  
דב רפל | שלושה פנים ליהדות 41  
אביעד הכהן | חירות הביטוי, סובלנות ופלורליזם במשפט העברי 45

## בית הכנסת ובית המדרש

- יוסף הקר | יששכר אבן סוסאן על עליית כוהנים לתורה בשמחת חתנים 79  
משה חלמיש | פיוט האדרת והאמונה 99  
אליאב שוחטמן | ישיבה בבית כנסת כשגבו להיכל 111  
חננאל מאק | אל יכנסו תלמידים לכאן: שיטת חינוך שנכשלה 125  
חגית הכהן-וולף | בית המדרש: ישן וחדש 139

## עולמה של הלכה

- אליהו בקשי-דורון | סיעתא דשמיא: על שיקול הדעת בהכרעת ההלכה 153  
שאר ישוב כהן | חוק ומשפט, בינה ולב 159  
שלמה דיכובסקי | דעת תורה מן התורה מניין? 165  
יוחנן סילמן | בין טעמי מצוות למקור תוקפן 179  
מיכאל צבי נהוראי | מושג התשובה בתורתו של הרמב"ם 187  
עמיהוד בן פורת | על המצווה ועל העושה 195

## חכמים ומנהיגים

- ירון בן נאה | הדחת חכם שלא היה 203  
אליעזר בשן | הרב יוסף בן אהרן אלמאליח: מנהיג ודיפלומט במוגדור 215  
אברהם דוד | מברצלונה לארץ ישראל: שניים מתלמידיו של הרשב"א שעלו לארץ ישראל בעשור השני של המאה הי"ד 229  
מירון הכהן | הרועה ומטהו: מנהיגות בתנ"ך 237

## מקהילה למדינה

- אלי ויזל | הרהורים על הקהילה החסידית 253
- יהודה עמיטל | עיסוק בצורכי ציבור 263
- שלמה אבינרי | מדינאות ללא מדינה: תרומה יהודית להיסטוריה הפוליטית? 269
- יוסף גורני | אליעזר יפה: האנרכיסט המאורגן 285
- דב גנחובסקי | עולי רוסיה בירושלים כותבים אל נשיא ארצות הברית 301
- דבורה הכהן | אוטופיה במבחן המעשה: האתגר של קיבוץ גלויות במדינת ישראל 307
- אלישבע הכהן | זכותו של אדם לשם: פרק בתורת זכויות האדם 331

## ארון הספרים

- אהרן ליכטנשטיין | בכיו של יוסף 357
- יוסף דן | עשרת הרוגי מלכות: מרטירולוגיה ומיסטיקה 367
- אברהם גרוסמן | שלום ואחוזה במשנתו של רש"י 391
- ישראל תא-שמע | "תעלומות חכמה" לאלהו גאלינו 403
- חיים באר | מטליתמן ותפילינסקי לטלית ותפילין: על פרשה אחת ב"תמול שלשום" 407
- חביבה פדיה | לשון המראות האילמת ודיבור האפלה: עיון במטה־פואזיס של הקול והתמונה בשירת ביאליק 427
- אדמיאל קוסמן | סיפור האגדה על ריב קין והבל וסיפור הבבואה שלו על שני האחים האוהבים 443

## על אמנות ומוזיקה

- מישאל חשין | הרהורים על אמנות ומשפט 453
- שלום צבר | עקדת יצחק בעבודותיו של משה שאה מזרחי 465
- אדווין סרוסי | בלחן אחד: מוזיקאים יהודים בארצות האסלאם 489

## פתיחה: אל העם שבשדות

שלושה כתרים נעטרים לראשו של הרב מנחם הכהן והם מייחדים אותו בנוף הרבנים, אנשי הרוח והפוליטיקאים בישראל.

**כתר ראשון** – כתר הרבנות – הרב מנחם הכהן הוא תלמיד חכם שלמד בישיבת חברון וקיבל את הסמיכה לרבנות מידיהם הנאמנות של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, הרב עובדיה הדאיה והרב שלמה גורן. חמישים שנה הוא פועל ללא ליאות, בכישרון רב, באהבה, בדרכי נועם ובדבקות מעוררת הערצה למען קירוב יהודים אלה לאלה ולהנחלת המורשת היהודית רבת השנים לכל אשר בשם ישראל יקרא. המתבונן בביוגרפיה שלו ייווכח על נקלה מה מרשים הרצף המגוון והעקבי של עשייתו הרבנית חכמת הלב למען עניינים אלו. פעילותו בססמת "יהדות בדרכי נועם" משתרעת על פני מרחבים חברתיים ומגשרת בין דתיים לחילונים, בין ותיקים לעולים חדשים, בין יוצאי עדות המזרח ליוצאי אשכנז, בין זרמים שונים בעם היהודי לבין הממסד הדתי ובין קהילות ישראל בתפוצות לבין מדינת ישראל. מערכת היחסים שנוצרה בינו לבין חלקי הציבור מושתתת על כיבוד אמונתו והשקפת עולמו של הזולת ועל רגישות ביחסים שבין אדם לחברו.

פעילותו הרבנית שהחלה לפני כחמישים שנה בצה"ל, התפרסה ברחבי ההתיישבות העובדת – בקיבוצים, במושבים ובעיירות הפיתוח. כרבה של ההסתדרות הכללית פעל בקרב רבבות פועלים במקומות עבודתם וכן במערכות החינוך הבלתי פורמלי ב"מרכז ספיר לתרבות ולחינוך יהודי" בירושלים העתיקה. בעשור האחרון הוא מכהן בתפקיד רבה הראשי של יהדות רומניה ופועל מטעם ארגון הג'וינט העולמי כמעין שד"ר (שלוחא דרבנן) יהודי לקהילות ישראל.

**כתר שני** – פעילותו בתחום הרוח – הרב מנחם הכהן ראה תמיד ספרים לנגד עיניו, ושקד על כתיבתם ועל פרסומם.

ראשית מפעלו הספרותי היא "מחניים", כתב עת איכותי לתרבות יהודית. עוד בשירותו הצבאי ליד האלוף הרב שלמה גורן, הרב הראשי לצה"ל, יזם את הוצאתו לאור. הוא חשב אז שחיילים ראויים לקרוא כתב עת שעניינו יהדות. נטייתו לאסתטיקה בלטה כבר בחוברות הראשונות של "מחניים" והוא שילב בהן תמונות מאוצר האמנות היהודית שלא היו נגישות אז לרבים. במפעלו זה שיתף בפתיחות אמתית, מתוך כבוד וללא משוא פנים את כל הכוחות היוצרים בתחום הרוח. על דפי "מחניים" התארחו סופרים, חוקרים, רבנים והוגים מן השורה הראשונה, ובהם אורי צבי גרינברג, ש"ה ברגמן, ש"י עגנון, דוד פלוסר ודב סדן נוחם עדן ורבים אחרים החיים עמנו היום. מגוון הנושאים שטופלו ב"מחניים" הצבאי ולאחר מכן בהוצאתו המחודשת מטעם "מרכז ספיר לתרבות ולחינוך יהודי" הוא תרומה רבת משמעות לארון הספרים היהודי המשקפת את רוחב דעתו.

בצד "מחניים" העמיד הרב מנחם הכהן שורה נכבדה של ספרים בנושאים יהודיים ששמו להם למטרה לקרב את הקורא היהודי אל היהדות ולפתוח בפניו את השערים לאוצר הרוחני שלנו.

**כתר שלישי** – פעילותו הפוליטית – הרב מנחם הכהן שבר מסגרות וחצה קווים ללא מורא. התכונה הייחודית לו היא אומץ הלב להיות לא פופולרי. הוא בחן את סדר היום היהודי וענה על הצרכים הלאומיים הרחבים בלי תלות ובלא התחשבות בדעת קהל. לאחר שראה שהרצף היהודי בין חלקי העם, גוונים וזרמיו רופף, והבין שהמפלגות הדתיות לא תועלנה לאיחוי, נטש את שורות "המזרחי". הוא התחבר לכוח המוביל באותן שנים – תנועת העבודה ומפלגת פועלי ארץ ישראל בהנהגתו של דוד בן גוריון – והלך למשימתו כשליח ישיר של ההווה היהודית ולא דרך נציגיה הרשמיים. הוא נאבק בכתב ובעל פה מעל בימת הכנסת ועל במות ציבוריות אחרות להפרדת הדת מהפוליטיקה, נגד כפייה דתית ואנטי־דתית, ותבע את שינוי פני הממסד הדתי והרבני. על פעולותיו אלו שילם מחיר כבד וזכה לקיתונות של בוז. "הרב האדום" כינוהו, והוא לא פחד ולא חת מאיש. בצעד נחשוני הטביע הרב מנחם הכהן את חותמו המיוחד על החיים הפוליטיים הן במפלגת העבודה הן בכנסת. הוא היה הראשון שבישר את המציאות שבתוכה אנו פועלים היום, כאשר אינטרסים דתיים אינם שייכים באופן בלעדי למפלגות דתיות. העצמאות המחשבתית היא נחלת משפחתו – אביו הרב מרדכי הכהן, חוקר ומחברם של ספרים רבים, ואבי אמו הרב אברהם צבי שור, ראש בית הדין של החסידים ביישוב הישן בירושלים, ניחנו בחירות זו. הרב מנחם הכהן המשיך מסורת של צדיקים שלקחו אחריות, וכשמסתכלים היום לאחור יש להודות שעשה את הדבר הנכון בזמן הנכון ובמקום הנכון.

אך טבעי היה שראשיתו של היבול המבורך שבידיכם בפנייה אל כותבי "מחניים" החיים עמנו, ואחריתו בקרוביו, ברעיו ובמוקיריו של הרב מנחם הכהן. איש איש נשא מנחה מפרי מחקריו במלאת לו שבעים וחמש שנים. בצד "מנחה למנחם" מן הראוי להעלות על הכתב את מסכת חייו המפוארת, העטורה ציציות חן, הומור וחכמה יהודית, אך זוהי כבר משימה אחרת. אנו מאחלים לו אריכות ימים, בריאות, יצירה פורייה ושפעת מעשים טובים בקרב משפחתו, מוקיריו וידידיו, יגדיל תורה ויאדיר.

**חיים באר חנה עמית**







# פרוזדור לטרקלין









## שאלת הרע החברתי והמוסרי ביקום

### מרדכי פירון

לידידי הטוב הרב מנחם הכהן  
בהוקרה עמוקה  
על מפעלך התורני החובק זרועות עולם

קיומו של הרע בעולם, הן באדם הן בטבע, על שפע גילוייו החמורים – הסבל והכאב, הדם והדמעות – נתפס בכל תקופות החשיבה האנושית כבעיה קיומית חריפה. המחריד הוא כי בעיה זו נותרה בלא פתרון. היש תכלית להימצאותו של הרע? מה מקורו, מה שורשו? האם זוהי תופעת נצח שאין כל סיכוי לגבור עליה?

משנה תוקף וחומרה לתופעת הרע קיים בהשקפת עולמה של היהדות, משום שהיא ביסודה תאוצנטרית – האל האחד והיחיד הוא מהות השלמות ההרמונית ועל כן תכלית השלמות ומקור הטוב, הצדק והחסד בעולם. מדוע ברא ה' את יצר הרע ותאוות ההרס בלבו של האדם?

שאלה תאולוגית זו, הנוגעת במישרין במהות קיומו של המין האנושי עלי אדמות ובאחריותו המוסרית למעשיו ולמחדליו, מוצאת את ניסוחה המאלף בספרות המדרשית המבארת ומפתחת את הדו־שיח המקראי בין ה' לבין קין לאחר רצח הבל: "ויאמר ה' אל קין אי הבל אחיך ויאמר לא ידעתי השמר אחי אנכי" (בראשית ד, ט). לא נעלמה מעינם החדה של חכמינו התמיהה שבתשובת קין. האם באמת סבר כי יוכל להעלים מה' את מעשה הרצח? ומה מסתתר מאחורי ההנמקה המוזרה "השמר אחי אנכי"? המדרש משיב תשובה מפתיעה ומעמיקה:

כיון שהרגו, אמר: אברח מפני אבי ואמי שאין מבקשין אותו [את הבל] אלא ממני, שאין אחר בעולם, אלא אני והוא. מיד נגלה עליו הקב"ה, אמר לו: מפני אבותיך אתה יכול לברוח, מפני אין אתה יכול לברוח, שנאמר **אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו** (ירמיהו כג, כד). אמר לו: **אי הבל אחיך**, אמר לו הקב"ה: אתה עמדת והרגת אותו. ואיך הרגו? עשה לו פציעות פציעות, חבורות חבורות, באבן, בידי וברגליו, שלא היה יודע מהיכן נשמתו יוצאת עד שהגיע לצווארו. כיון שאמר לו הקב"ה: **אי הבל אחיך**, אמר לו: **לא ידעתי השומר אחי אנכי**, אתה הוא שומר כל הבריות, ואתה מבקשו מידי? משל למה הדבר דומה, לגנב שגנב כלים בלילה ולא נתפס. לבוקר תפסו השוער, אמר לו: למה גנבת את הכלים? אמר לו: אני גנב ולא הנחתי אומנותי, אבל אתה אומנותך בשער לשמור, למה השכחת אומנותך, ועכשיו אתה אומר לי כך? ואף קין כך אמר: אני הרגתי אותו? בראת בי יצר הרע, אתה שומר את הכל ולי הנחת אותו להרגו, אתה הוא



שהרגת אותו, שנקראת **אנכי** ["אנכי ה' אלהיך", שמות כ, ב], שאילו קבלת קרבני כמותו לא הייתי מתקנא בו.<sup>1</sup>

מקור מעמיק זה חדור ראיזם חד, ללא פתרון ותשובה. ההיסטוריה האנושית כולה תחילתה ברצח. רצח אחים. עובדה זו מחרידה, מעוררת מחשבה, ואינה נותנת מנוח.

על רקע זה – הרוע, בתופעת "הנצח" בחברה האנושית ובלבו של האדם מצעדיו הראשונים על בימת ההיסטוריה – יש להבין את אחת המחלוקות הרעיוניות המרתקות ביותר בספרות התלמודית, מחלוקת ממושכת ויוצאת דופן: "תנו רבנן, שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו, נוח לאדם שלא נברא יותר משנברא, עכשיו שנברא יפשפש במעשיו ואמרי לה ימשמש במעשיו".<sup>2</sup>

אין להתעלם מהפסימיות הרבה שמובעת כאן על אודות גורלו של האדם ועתידו הן בקשריו עם זולתו הן ביכולת עמידתו במצוות ה'. והרי המחלוקת מסתיימת בהסכמה מפתיעה – "נוח לו לאדם שלא נברא משנברא".

ראייה כוללת מלמדת שהמקרא כולו, מתחילת ספר בראשית עם בריאתו של האדם הראשון ועד אחרוני ספרי הכתובים, חדור במובהק ובאינטנסיביות דיאלקטית באידאה של המוסר, בכל השלבים ודרך כל האירועים. התנ"ך הוא ספר יסודות המוסר והעקרונות המורליים של עם ישראל, ובעצם מסר לאנושות כולה. הדיאלוג המתמיד, בין אלוהים לאדם, בין שמים לארץ, בין הגשמי למטפיזי, מתרחש באורה של הבעיה הנצחית התהומית של הטוב והרע, באדם וביקום כולו.

בתקופה התלמודית, תנאים ואמוראים העמיקו את יסודותיה של אידאת המוסר והרחיבו את פרטיה. לאידאה זו הייתה תהודה חריפה מאוד במערכות היסוד של הפסיקה ההלכתית בקרב גדולי הפוסקים בכל התקופות, עד עצם היום הזה.

גדולי הפילוסופים היהודים הרציונליסטים, ובהם סעדיה גאון, הרמב"ם, חסדאי קרשקש ויוסף אלבו, הקדישו פרקים חשובים בחיבוריהם ובמחקריהם לבעיית הטוב והרע. גם במיסטיקה היהודית, כבר מתקופות קדומות בספרות ההיכלות ובזוהר, הייתה בעיית הרוע ביקום ובאדם בעיה קשה וחמורה, אתגר לחשיבה וזרז לפיתוח תפיסות ייחודיות. ואילו במאה השש עשרה הוצג הרע, בפעם הראשונה בתולדות היהדות, כתופעה בעלת השלכה טרנסצנדנטלית קוסמית ומשמעות על-ארצית – בעיית השלמות של הישות האלוהית. מראייה נועזת זו פותחו וחוזקו תאוריות ושיטות בתחום התאורגי. בקבלה הלוריאנית הצפתית, מייסודם של האר"י הקדוש וחוג תלמידיו וחבריו, דובר במאבק קוסמי מטפיזי בין הקדושה לטומאה, בין ניצוצות האור לקליפות החושך ביקום כולו. קונספציה כוללת זו התפשטה במהירות מדהימה והביאה למהפכה בתחומי החשיבה, בנוסחי התפילה ובטקסים בכל קהילות הפזורה היהודית. עקרונות התאורגיה הרעיוניים והמעשיים של האר"י כבשו את ההמונים ויצרו אקלים מיסטי חריף טעון חומר נפץ משיחי ומתח נפשי עצום.<sup>3</sup>

1 תנחומא, בראשית ט.

2 בבלי, עירובין יג ע"ב.

3 עיינו בין השאר: י' תשובי, "על משנתו של גרשם שלוח בחקר השבתאות", נתיבי אמונה ומינות: מסורת ומחקרים בספרות הקבלה והשבתאות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 235–275.

בתהליכים האלה בהגות ישראל לדורותיה בעיית המוסר הייתה יסוד מוסד ומוקד מחשבה בכל הרבדים התאולוגיים – בעשייה ההלכתית ובתחומי החשיבה האידאית. משום כך מפתיע ומתמיה ביותר שבכל הדורות לא נמצא ולו ניסיון ראשוני, מאמץ כלשהו, ליצור בדרך מתודולוגית ונורמטיבית עקרונות ובסיסים לחשיבה אתית המושתתת על קטגוריות וקווים מנחים. אמנם ראוי להזכיר כי קיימות נקודות מוצא לשיטה אתית מגובשת אצל הפילוסופים הרציונליסטים בימי הביניים, ובמיוחד אצל רב סעדיה גאון והרמב"ם. ברם, תופעות אלו הן תוצאה של השפעות מחוץ, מענה לאתגר התרבותי הפילוסופי של הרוח ששררה אז בסביבתם או פיתוח תפיסות מתוך עימות עם השקפות זרות הנוגדות את עקרונות התורה.

ביהדות כשלעצמה אין כל חשיבה שיטתית בדבר נורמות אתיות לביסוס פילוסופיה של מוסר באורה של תורה, והדבר מתבהר במיוחד בהתבוננות לפרטי פרטים במצוות שבין אדם לחברו הן בתחום ההלכתי הן ברובד הרעיוני. עובדה זו מתמיהה כאמור ומחייבת הסבר. התמיהה מתעצמת בבחינת המחקרים המעמיקים בתורת האתיקה בתרבויות אחרות בכל הדורות והשלבים. כבר בשחר המחשבה הפילוסופית ביוון הוקדשה שימת לב מיוחדת לפיתוח עקרונות רציונליים של מדע האתיקה. המקורות מראים כי סוקרטס, אפלטון, אריסטו, הסטואים והפילוסופים המאוחרים להם עסקו בהגדרת הדיסציפלינות של האתיקה. מאז ואילך אין הוגה דעות שלא שאל את השאלות החשובות בדבר עקרונות האתיקה. במאה השמונה עשרה קבע עמנואל קאנט (1724–1804), הפילוסוף הגרמני הגדול מהעיר קניגסברג בפרוסיה המזרחית, את הצו הקטגורי – לאמור, חוק עליון אבסולוטי של בני אדם רציונלים המסוגלים ומחויבים לדון ולהחליט כיצד לנהוג מתוך תודעת הטוב והרע בנפשם, מעין חוק אוניברסלי מוסרי השווה לאנושות כולה. אפשר לקבוע כי האתיקה, כפילוסופיה מוסרית שהתפתחה במשך מאות בשנים ויותר, היא תחום חקר של שאלות יסוד בדבר היכולת לקבוע נורמות של טוב ורע, של ההכרעה בדבר המידות התרומיות ולעומתן יצרי ההשחתה, של הניסיון לשפוט בין הרצוי לבין המחייב שלילה ודחייה וגם של בחינת האפשרות ליצור הנחיות כלליות לחשיבה לקראת עשייה חיובית אתית בתחומי החברה האנושית.

רבים מגדולי הפילוסופים בזמנים שונים, בני תרבויות שונות, ניסו להדגיש את האוניברסליות של הפתרונות האפשריים ולבסס את הערכים המוסריים כעיקרון אוניברסלי ולכן אף אבסולוטי ומחייב לכל אדם ובכל מצב. כבר אריסטו (384–322 לפסה"נ) קבע שהטוב הוא "אותו דבר מה שכל יתר הדברים שואפים אליו". ברם היו גם הוגים שסברו כי באתיקה, כמו בתחומים אחרים, יש רלטיביזם מוחלט וכי "הטוב" לאדם מסוים ומוסריותה של פעולה או גישה תלויים באינדיווידואל או בחברה בכללותה וכי הערכה חיובית או שלילית של אלה עשויה להשתנות לפי הזמן והמקום. הגדרת מושגי המוסר נשארה אפוא פתוחה ובעייתית – השאלות המהותיות נותרו בלא מענה.

היהדות כאמור לא פיתחה חשיבה מוסרית שיטתית. ההבדל המהותי בין תורות המוסר השיטתיות בהגות של תרבויות העמים לבין תפיסת המוסר ביהדות נעוץ בשוני התהומי בין התורה, תורת ה', לבין גישות והנחות יסוד בתרבויות אחרות, בפער בנקודות המוצא וביסודות ההשקפה העקרוניים.

ההגות המוסרית הפילוסופית מסוקרטס ועד ימינו אנו אנתרופוצנטרית במהותה – האדם הוא קנה המידה העליון והיחיד שלה. האדם הוא הקובע, ושיקוליו השכליים והרגשיים הם, ורק הם, המכריעים. מערכות מוסר מעין אלו הבנויות על ההיגיון, המצפון האנושי והרגש הן רלטיביסטיות במהותן, משום שהאדם הוא הערך הבלעדי והעליון בהן, ולכן הן עלולות לאבד מתוקפן עם שינויי זמן ומקום.

תפיסות אלו תאורטיות בעיקרן ואין בהן תוקף מעשי. בתור אתגר של התנהגות, מטרה שיש להתקדם לקראתה ולשאוף אליה או הנחיה מעשית, הן כישלון גמור, משום שבהיותן תוצר של חשיבה אנושית, רלטיביסטית, אפשר להביע תפיסות הפוכות להן, השוללות אותן. לאדם שמחזיק בתפיסה מוסרית כזו או אחרת אין סמכות להחילה על כל בני האדם, משום שהוא מציג את דעתו שלו בלבד.

לעומת החקר של יסודות המוסר בתרבות המערב – החיפוש המתמיד אחר צידוק והצדקה לתורת מוסר הומניסטית – המהות של השקפת עולמה של היהדות, המבוססת על כתבי הקודש ועל השתלשלותה בתורה שבעל פה, היא תאולוגית, תאוצנטרית. לא האדם על התלבטויותיו ותהיותיו הוא הקובע והמכריע. בשונה מתפיסה אתאיסטית במהותה, במרכז של ההגות היהודית האותנטית ההוראה האלוהית החד־משמעית, דבר ה', מאמרו וציווייו הם הערכים האבסולוטיים, ובמוקדם מצויה הישות האלוהית האבסולוטית. לאור תפיסה מהותית זו אין ביהדות שום צורך ולמעשה גם כל אפשרות לחפש אחר בסיס תאורטי לתורת המוסר. ציוויי ההתנהגות והעשייה ההלכתית בכל הכרוך בחברה, בהדדיות הפרט והכלל ובחובות כלפי המשפחה והזולת – כל המערך המוסרי המקיף את עמידתו של הפרט מול האנושות ובתוך העדה – מבוססים על רצונו של האל ומונחים על פיו. הדבר בא לידי ביטוי מקיף בתורה ובמצוותיה.

דרישתם של נביאי ישראל לעשיית "הטוב והישר" מעולם לא באה כקטגוריה מוסרית אנושית אלא כתביעה, בשם הצו האלוהי ובשמו בלבד – לעשות הטוב והישר בעיני ה'. הרצון האלוהי הוא קנה המידה היחיד והעליון, קטגוריה אבסולוטית מטפיזית. דרישתו של ישעיהו בתחומי המוסר והרוח פותחת בהכרזה התקיפה "כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה" (ישעיהו נו, א). אין זו אפוא תביעה בתחום האנושי ההומניסטי. זהו צו אלוהי עליון שאינו עומד לביקורת אנושית אתאיסטית, אתגר בתחום התאוצנטרי המוחלט. הצהרות הנביאים אף מסתיימות לעתים קרובות בקביעה המוחלטת שאחריה אין, ולא יכול להיות, ערעור – "נאם ה'!"

עיון במקרא כולו, ובעיקר בדברי הנביאים, ובספרות התלמודית והמדרשית מלמד כי ביהדות אין תאוריה מוסרית אנושית הומניסטית, ואילו מה שמוגדר תורת מוסר הוא למעשה מכלול של צווים שמקורם היחיד הוא בישות האלוהית – בתאולוגיה. נציג כאן שתי דוגמות, האחת מדברי הנביאים והשנייה מהתלמוד, להבהרת דברינו.

בדבריו של הנביא ירמיהו נאמר: "אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו. אל יתהלל עשיר בעשרו, כי אם בזאת יתהלל המתהלל, השכל וידע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ, כי באלה חפצתי נאם ה'" (ירמיהו ט, כב-כג). ובכן, לאדם מותר להתגאות אך ורק בידיעת ה' – "כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ". ולמה ה' עושה כן? על שאלה זו אין תשובה, לא צידוק ולא הנמקה, אלא "כי באלה חפצתי נאם ה'". בתלמוד הבבלי, באחד המקורות המופלאים והמעמיקים מבחינה מוסרית, מוצאים אנו: דרש ר' שמלאי, שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה מסיני [...] בא דוד והעמידן על אחת עשרה, דכתיב ה' מי יגור באהלך מי ישכן בהר קדשך הולך תמים ופעל צדק (תהלים טו, ב). בא ישעיהו והעמידן על שש, דכתיב הלך צדקות ודבר משרים (ישעיהו לג, טו). בא מיכה והעמידן על שלוש, דכתיב הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד (מיכה ו, ח). בא חבקוק והעמידן על אחת, שנאמר וצדיק באמונתו יחיה (חבקוק ב, ד).<sup>4</sup>

לפנינו ניסיון מופלא לסכם את התורה על כל מצוותיה ודרישותיה ולקבוע מכנה משותף אחד ובו נורמות מוסר מוחלטות.

שאלה פילוסופית מעניינת, בעלת משמעות מושגית עמוקה, הועלתה בבית מדרשם בימי הביניים: האם למידות המוסר, הצדק והיושר יש תוקף וערך משום שה' ציווה עליהן? ואולי דווקא משום שקטגוריות אלו הן הן מהויות המוסר ציווה אלוהים על קיומן. נוסף על משמעויותיה העיוניות, לבעיה זו יש חשיבות הן מבחינה פילוסופית הומניסטית הן מבחינת רבדיה המעשיים.

האתגר המופלא והמדהים של תורת ה' – "קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם" (ויקרא יט, ב) – מציג את גולת הכותרת של תביעת התורה מהאדם לשאוף ולהתאמץ לקראת ה'. זהו האתגר העליון האחרון. אין כל ספק כי התביעה "קדשים תהיו" אינה מכוונת כלל לספירה הטרנסצנדנטלית, שכן ברובד נעלה זה רק את הישות האלוהית אפשר לכנות קדושה. המושג "קדושה" חל על ישות מובדלת, שמהותה שונה מכל ישות אחרת. לכן אין המושג יכול לחול על בשר ודם. ואכן בהקשר אנושי המושג הובן תמיד כאתגר שעיקרו ותחום התגשמותו ברבדים המוסריים האנושיים. וכה פירש הרמב"ן על אתר:

היו פרושים מן העריות ומן העבירה שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה, לשון רש"י, אבל בתורת כהנים ראיתי סתם פרושים תהיו וכן שנו שם **והתקדשתם והייתם קדשים כי קדוש אני ה'** (ויקרא יא, מד; כ, ז) כשם שאני קדוש כך אתם תהיו קדושים, כשם שאני פרוש כך אתם תהיו פרושים. ולפי דעתי אין הפרישות הזו לפרוש מן העריות כדברי הרב, אבל הפרישות הזו מוזכרת בכל מקום בתלמוד שבעליה נקראים פרושים, והענין הוא כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים, והתורה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, אם כן ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בזימת אשתו או נשיו הרבות ולהיות כסובאי יין וכזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות שלא הוזכר איסור זה בתורה והנה יהיה נבל ברשות התורה [...] יצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות וימעט במשגל [...] ויקדש עצמו מן היין במיעוטו [...] וגם ישמור פיו ולשונו [...] יזהיר שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם שמלכלכים עצמם במותרות ובכיעורים.<sup>5</sup>

המושג המטפיזי של הקדושה – מושג השייך כל כולו לעל-ארצי, לטרנסצנדנטליות של המסתורין, הביטוי של הייחודיות האלוהית, עליו נאמר בספרות הסוד "לית מחשבה תפיסא ביה" – מקבל אפוא משמעות אמפירית לחלוטין, אתגר מנחה בחיי האדם ובהתנהגותו, ברבדים המוסריים של ההסתפקות במועט וההימנעות משחיתות הגוף ומגסות הנפש.

ברם עקרונית מאוד העובדה המכרעת כי בפסוק לא נאמר קדושים תהיו כי כך רצונו האלוהי אלא בתורה נאמר: "קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם". היינו הקדושה המוסרית היא אפוא כביכול "מתוכו", מעצם מהותו, ואילו המידות של המוסר הן כל כולן ביטוי של השפיעה האלוהית המתמדת. על אודות המהות האלוהית, שהיא מופשטת, מיוחדת בייחודה ושונה מכל השונים, לדברי הרציונליסטים והמיסטיקנים גם יחד, אנו, בני אנוש, איננו מסוגלים להגיד דבר ולא להבין, "כי לא יראני האדם וחי" (שמות לג, כ). אך "ההתגלות" למשה אירעה כביכול כל כולה בתחום מידות המוסר של הקדוש ברוך הוא,

5 פירוש הרמב"ן לויקרא יט, ב.



שנאמר: "ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת" (שמות לד, ו). תביעותיה של תורת המוסר כפי שהן באות לידי ביטוי במקרא ובספרות הבת־מקראית הן אפוא בדמות דיוקנה של השפיעה האלוהית – "כי קדוש אני ה' אלהיכם".

ההתפתחות הלינארית של מחשבת המוסר ביהדות, על השלכותיה המעשיות, יצרה בתוך האומה תפיסה מיוחדת שהשפיעה השפעה מכרעת בתחומי החברה, ביחסי הכלל והפרט ואף ביסודות המשפט ודרכי הפסיקה ההלכתיים.

חוקרים רבים במדעי הפסיכולוגיה הראו בקווים כלליים כיצד יצרה התרבות המערבית במסורתה היוונית־יהודית־נוצרית, מתוך ריכוך והטמעה של זרמים פגניים, אב טיפוס של אינדיווידואליסט מוצהר הנאבק למען מעמדו וקיומו בחברה. תביעות המוסר ואתגריהן, שפירושן הוא בעיקרון פנייה אלטרואיסטית לזולת למען שגשוגו ורווחתו, יצרו לא פעם קונפליקטים חברתיים אידאולוגיים הרסניים שמקורם בסתירות רגשיות או שכליות בנפש האינדיווידואליסט. התוצאות של התפתחויות הוותיקות אסון אלו הן תופעות משחיתות בהיסטוריה כולה.

לפנינו ההבדל הגדול בין השקפת עולמה של היהדות ורוחה לבין הזרמים התרבותיים של העולם המערבי. תפיסת העולם של היהדות אינה אינדיווידואליסטית בבסיסה, אלא היא קולקטיביסטית במודגש ובמוצהר. היחיד מוצא את אושרו, את שלמותו הדתית והחברתית, אך ורק בתוך הכלל, בעם. הקהילה היא שמאפשרת לו קיום מצוות בסיסיות, ורק בתוכה אפשר לפתח השכלה תורנית בכל סוגיה וצורותיה. אמנם, אין הומוגניות בתוך הכלל, ויש בני אדם שעצם קיומם בלבד הוא עזרה לחברה כולה.

הרמב"ם הביע תפיסה זו בחיבורו ההלכתי הגדול "משנה תורה". הוא הציע בנחרצות ובחריפות ביסוס חד־משמעי ליסודות זיקתו של הפרט אל הכלל בתוך עם ישראל: "הפורש מדרכי צבור אף על פי שלא עבר עבירות אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצוות בכללן ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ וכאילו אינו מהן – אין לו חלק לעולם הבא".<sup>6</sup> בקביעתו זו הסתמך הרמב"ם על התלמוד: "אבל המינין והמסורות והאפיקורסים [...] ושפרשו מדרכי ציבור [...] יורדין לגיהנום ונידונין בה לדורי דורות".<sup>7</sup> לאיש מישראל אין תקומה ועתיד אלא בתוך הכלל.

תפיסות המוסר ההומניסטי היו בהיסטוריה ניסיונות כנים ולעתים אף אציליים של הוגי דעות לבניינה של חברה אנושית מתוקנת. ברם, בהיותן מבוססות על האדם כעל קנה המידה העליון והאחרון, דהיינו על אמות מידה רלטיביסטיות, מלכתחילה הן נדונו לכישלון. מוסר התורה, המבוסס כולו על מצוות ה' כפי שהן באות לידי ביטוי בתורה, הוא ייחודי, הוא אבסולוטי־תאוצנטרי, ובתוקף כך גם מעל לכל ערעור.

לאורם של דברינו אלו נעיין כעת במכלול המצוות שבקטגוריה "בין אדם לחברו" ונבחן כיצד תפיסת העולם התאוצנטרית במובהק של היהדות משתקפת במערכה הכוללת של המצוות המעשיות. לשם כך חשוב להבהיר בראש ובראשונה מהי תפיסת האדם ומה מקומו של האדם בהשקפת עולמה של היהדות, תרבות בת 4,000 שנה. נעיין במקורן של התפיסות המוסריות אשר יוצרות את מבנה הקשר "בין אדם לחברו" כפי שהוא בא לידי ביטוי במקרא ובספרות שלאחריו.

6 משנה תורה לרמב"ם, הלכות תשובה ג, יא.

7 בבלי, ראש השנה יז ע"א.

כבר הדגשנו את השוני המהותי בין תורת המוסר של עם ישראל לבין תורות מוסר של תרבויות אחרות. בתפיסות המוסר של אומות העולם, כבר בתקופות הקדומות ובעיקר ביוון וברומי ולאחר מכן בעולם המערבי המודרני, אפשר לראות מכלול של השקפת עולם אנתרופוצנטרית – האדם הוא המרכז, הוא המעניק לתורת המוסר את משמעותה, הוא מטרתה העליונה. בתפיסת העולם החילונית המודרנית מלך מלכי המלכים הוא האדם. לעומת תפיסות אלו, השקפת עולמה של היהדות תאוצנטרית. האלוהים הוא מרכזה, ולא האדם. בתפיסה זו חשיבותו של האדם הוא בהיותו נברא בצלם אלוהים, וזוהי גם המשמעות הבלעדית של ישותו.

לפנינו פער מהותי בין תפיסות עולמן של אומות העולם ותרבויותיהן לבין השקפת עולמה של היהדות. כוונתן של תרבויות המערב, בהיותן יורשות של יוון ורומי ושל תורת המוסר שלהן, ליצור נורמות חיים בין בני אדם שיהיה בהן חיכוך מועט ככל האפשר והרמוניה מרבית. זוהי מטרתה של כל תורת מוסר שהאדם הוא קנה המידה היחיד שלה, המרכז שלה.

ייתכן שהשקפות העולם האנתרופוצנטריות והתפיסות התאוצנטריות תיפגשנה במישור המוסרי, בעשיית הטוב למען החברה. הן עשויות לפעול במשותף למען גמילות חסדים ולמניעת עושק, רצח וגזל. ברם, איש המוסר שהשקפת עולמו אנתרופוצנטרית יפעל מתוך שכנוע שפעולתו היא לתועלת זולתו, בהיותו אדם כמוהו. לעומת זאת האדם הדתי, איש התורה, היהודי האותנטי, יפעל מתוך שכנוע שאלוהים ציווה את פעולותיו. לאמור: הצידוק לעשייה הוא הציווי האלוהי.

מקורות התורה שבעל פה, משנתם של תנאים ואמוראים, הם כידוע הפרשנות האותנטית והשורשית של המקרא, לאורה התחנכה האומה הישראלית באלפי שנות קיומה, והיא שעיצבה את דמותו הייחודית של העם. במקור מאלף ומעמיק במדרש ההלכה נאמר: **"לא תקום ולא תטור את בני עמך"**. נוקם אתה ונוטר לאחרים. **ואהבת לרעך כמוך**. ר' עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר זה **ספר תולדת אדם** זה כלל גדול מזה".<sup>8</sup>

לפנינו ביטוי לתפיסה המוסרית של היהדות. בפסוק שציטט בן עזאי נאמר: **"זה ספר תולדת אדם ביום ברא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אותו"** (בראשית ה, א). דבריו של ר' עקיבא, **"ואהבת לרעך כמוך"** (ויקרא יט, יח), קובעים כלל מופלא ונעלה ביחסי אנוש. ברם, כלל זה מעלה מיד את השאלות כיצד אפשר לצוות על אהבה ואם אדם מסוגל לאהוב את זולתו כמו את עצמו. יתרה מזו, מיהו **"רעך"** והאם אין כאן פתח לבחירה? האם גם אדם זר, אויב או נכרי הם רע? אפשר לומר כי כלל זה רב בו הערפול על הבהירות וכל כולו בתחום האנושי הרגשי של האהבה ההדדית על מגבלותיה.

בשונה מר' עקיבא קבע בן עזאי כי יש להתעלות אל מעבר לתפיסה בתחום האנושי ולשאוף לתפיסה בתחום האלוהי – האדם שהוא חלק אלוה ממעל, **"בדמות אלהים עשה אותו"**. מעתה הנושא כולו עובר לתחום המטפיזי האלוהי – האדם וחיוו הופכים מושג שבקדושה. מעתה גם אין כל הצדקה לאהבה סלקטיבית בין בני אדם ולהעדפת אחד על משנהו, שהרי את כולם ברא הבורא בצלמו ובדמותו. זוהי אפוא נקודה חשובה, ועליה בנויה תורת המוסר של התורה כולה על השלכותיה וענפיה, ומכאן גם הרקע האידאולוגי לדחף המוסרי של תורת ישראל, לאתגריה ולדרישותיה. זוהי תשובה ברורה וחד־משמעית



לתורות גזעניות ולהשקפות לאומיות שוביניסטיות למיניהן. ביהדות אין מקום לכל אלו, כי אלוהים אחד ברא את כולם – "ביום ברא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אתו".

מן הראוי לציין כאן בדרך אגב כי המושג "קדושת חיי האדם" שמרבים להשתמש בו אין לו משמעות אלא במערכת מושגים תאולוגית בלבד. כאמור, המונח "קדוש", עיקר משמעותו ביהדות הוא "מובדל", "מופרש", היינו מהותו שונה מכל מערכת אחרת של מושגים וממצאים. לפיכך במערכת מושגים חילונית אין שום מובן למושג קדושת חיי אדם, באשר אין היא מכירה במהות המובדלת והמופרשת, הטרנסצנדנטלית, אלא בעולמם של דברים בלבד. לפי תפיסה זו אפשר לדבר על חשיבותם של חיי אנוש, יוקרתם ומעלתם בלא שתהא להם משמעות של קדושה. ואילו בחשיבה הדתית, לפיה האדם שייך לקדוש ברוך הוא, אפשר ואף צריך להדגיש את קדושת חיי האדם, כי "בדמות אלהים עשה אתו". מכאן גם החשיבות שבעמידה באתגר הייחודי של עם ישראל: "דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אלהים קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם" (ויקרא יט, ב).

ברצוננו להציג היבט אחר של הפער בתפיסות על ידי התבוננות במקור המעלה שאלה מוסרית רגישה ומעניינת הקשורה במכלול הנושאים שבדיון: האם חייב אדם למות עם חברו כאשר אין כל אפשרות להציל את חיי שניהם או שמא מותר לו במקרה כזה להציל את נפשו בלבד? השאלה נדונה במקור תלמודי מאלף המציג מחלוקת יסודית במהות עקרונותיה המוסריים של תורת היהדות: שניים שהיו מהלכים בדרך וביד אחד מהם קיתון של מים. אם שותים שניהם מתים [כי אין המים מספיקים לשניהם] ואם שותה אחד מהם מגיע ליישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד במיתתו של חברו. עד שבא ר' עקיבא ולימד: **וחי אחיך עמך** (ויקרא כה, לו) – חייך קודמים לחיי חברך.

איננו יודעים מאומה על בן פטורא וזהותו. מעניין כי אין הוא מוזכר בספרות התלמודית אלא במחלוקת זו שבה הוא טוען "מוטב שישתו שניהם וימותו". דעה זו זהה להשקפתה של הפילוסופיה היוונית הקדומה. גם בתקופות מאוחרות יותר החזיקו רבים מהוגי הדעות בני האומות בדעה זו. מעניינת המובאה באחד מכתביו של ציצרו בדבר ספרו של היקאטו, שם נדון הנושא בדוגמה אחרת: "שני ניצולי ספינה שטבעה בים מחזיקים בקרש שאינו מסוגל לשאת אלא אחד מהם, ואם מחזיקים בו שניהם יטבעו שניהם". הפתרון שם הוא מיתת שניהם. אין פירוש הדבר כי בן פטורא הושפע בתפיסתו המוסרית הקיצונית מהשקפות הנכרים, ברם הקרבה בין התפיסות מובהקת. לעומת זאת תפיסתו של ר' עקיבא מבטאת את עקרונות החשיבה המוסרית של היהדות. האלטרואיזם שב"ימותו שניהם", הנראה בתחילה ביטוי לדרגה נעלה של מוסריות, הוא למעשה עקר וחסר כל תוכן. מה תועלת יש בהגדלת האסון? למי מועילה שיטה מסולפת התובעת קרבן מיותר? תפיסת היהדות היא כי אין האדם שליט על חייו ואין הוא רשאי להקריב אותם ללא תועלת. לכן אלטרואיזם הרסני פסול מיסודו. המוסריות האמתית, הבריאה והשלמה מורה להקטין את האסון וככל האפשר להציל חיי אדם – "וחי אחיך עמך".

נעבור עתה לבירור הלכה מעניינת אחרת שאף היא בנויה על התפיסות אשר ניסינו להגדיר בתחילת דברינו. בפרק ראשון של הלכות רוצח ושמירת הנפש קבע הרמב"ם:

ומוזהרין בית דין שלא ליקח כופר מן הרוצח ואפילו נתן כל ממון שבעולם ואפילו רצה גואל הדם לפטרו שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקדוש ברוך הוא, שנאמר **ולא תקחו כפר לנפש רצח** [במדבר לה, לא]. ואין לך דבר שהקפידה תורה עליו כשפיכות דמים, שנאמר **ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ** [במדבר לה, לג] וגו'.<sup>10</sup>

הרמב"ם, הקודיפיקטור המובהק שלשונו ברורה ומהוקצעת בדרך כלל, השתמש כאן במילים "ומוזהרין בית דין". השאלה הנשאלת היא, וכי עלה על דעתו של מישהו לקחת כופר על נפש רוצח? והרי הענישה על מעשה הרצח קבועה וברורה בתורה. אלא שיש כאן פתח להתבוננות מעמיקה. בתקופה הקדומה היו מערכות המשפט והחוק אצל אומות העולם אנתרופוצנטריות בעיקרן, האדם היה המרכז שלהן למען קידום תועלתו האישית והחברתית. העמים, ובייחוד יוון ורומי, גזרו על הרוצח דין מוות. ואילו אם הספיק הנרצח לפני מותו לסלוח לרוצח או להגיע אתו להסכם על תשלומי פיצויים ליורשיו לא נקטה המדינה שום צעדים משפטיים נגדו, כי היא ראתה ברצח עניין אישי בין אדם לחברו, וכאשר בין רוצח לנרצח נמצאה הבנה לא היה עוד מקום לשפוט את הרוצח על פי חוקי המדינה. כנגד תפיסה זו היהדות מתריעה: "ולא תקחו כפר לנפש רצח". שכן תפיסתה תאוצנטרית, "שאין נפשו של זה הנהרג [...]" אלא קנין הקדוש ברוך הוא".

ליתר הבנה נעיין במדרש ההלכה, המכילתא:

כיצד ניתנו עשרת הדיברות, ה' על לוח זה וה' על לוח זה. כתיב **אנכי ה' אלהיך** (שמות כ, ב) וכנגדו **לא תרצח** [שמות כ, יג]. מגיד הכתוב שכל מי ששופך דם מעלה עליו הכתוב כאילו ממעט בדמות המלך. משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה והעמיד לו איקונות ועשה לו צלמים וטבעו לו מטבעות. לאחר זמן כפו לו איקונות, שברו לו צלמיו וביטלו לו מטבעותיו ומיעטו בדמותו של מלך. כך מי שהוא שופך דמים מעלה עליו הכתוב כאילו ממעט בדמות המלך, שנאמר שופך דם האדם (בראשית ט, ו).<sup>11</sup>

כאן מודגש כי ביהדות המקור לערך האדם ולחשיבות מעמדו הוא בהיבראו בצלם אלוהים. לפי אותה תפיסה גם מי שמאבד את עצמו לדעת אין לו חלק בעולם הבא, כי השולח יד בנפשו שולח יד בקניינו של הקדוש ברוך הוא.

המשל על "המלך" מלמד על עיקר תכליתה של מערכת החוק והמשפט היהודית – להשליט את מלכות השמים עלי אדמות. ולעומת זאת החקיקה החילונית המקובלת באומות העולם עיקרה הניסיון לפעול למען תועלתה ושיפור חייה של החברה האנושית, מגמה כשלעצמה חשובה ונעלה מכל הבחינות. ידוע העיקרון כי במשפט התורני ההליכים המשפטיים ותוצאותיהם נקבעים על פי עדות בלבד. עקרונות הצדק והמשפט ביהדות מתבררים בהליכים לחקירת העדים שעל פיהם נקבע הדין ולהזרתם לבל יסוו מהאמת והיושר. וכה מורה המשנה:

הו יודעין [העדים] שלא כדיני ממונות דיני נפשות. דיני ממונות אדם נותן ממון ומתכפר לו, דיני נפשות דמו ודם זרעיותיו תלויים בו עד סוף העולם, שכן מצינו בקין שהרג את אחיו, שנאמר

10 משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש א, ד.

11 מכילתא, פרשת יתרו על אתר.

**דמי אחיך צעקים** [בראשית ד, י]. אינו אמר דם אחיך אלא דמי אחיך, דמו ודם זרעיותיו, לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא.<sup>12</sup>

לפנינו ביטוי ברור לתפיסה תאוצנטרית מובהקת, משמעות חייו של האדם הנברא בצלם מודגשת, והיא נקודת מוצא להליכים המשפטיים.

ואילו הרמב"ם במשנה תורה קבע נחרצות:

מצוות עשה של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים, ולהוציא המת ולהכניס הכלה וללוות האורחים ולהתעסק בכל צורכי הקבורה [...] וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צורכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור. אף על פי שכל מצוות אלו מדבריהם הרי הן בכלל **ואהבת לרעך כמוך**. כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותם לאחריך בתורה ובמצוות.<sup>13</sup>

מקור זה מאלף כשלעצמו, ואולם עניין מיוחד יש בהיפוך שיש בו למקור בתלמוד הבבלי, שם מובאים הדברים על דרך השלילה בפי הלל הזקן. וכה מצינו בתלמוד, כשבא הגר אל הלל הזקן וביקשו ללמדו כל התורה כולה על רגל אחת השיבו הלל הזקן: "דעלך סניא לחברך לא תעביד – זוהי כל התורה כולה".<sup>14</sup> הלל דרש אפוא דרישה מזערית, דרישת שב ואל תעשה, היינו הימנעות מפגיעה בזולת, אי-גרימת רע לאדם. גישתו של הלל היא גישה שבשלילה. ואילו הרמב"ם השתמש באותם מושגים והפכם משלילה לחיוב; הוא העניק להם משמעות פעילה, עשיית דברים טובים. מצוות "ואהבת לרעך כמוך" היא חיובית, אתגר ליצירת חיי חברה מתוקנים.

מן העניין להזכיר גם פרשנות מעניינת לנאמר בתורה "אם המצא תמצא בידו הגנבה [...] שנים ישלם" (שמות כב, ג). זוהי ההלכה הידועה בדבר תשלומי כפל ואף ארבעה וחמישה, עונש לגנב שגנבתו נמצאת בידו. לעומת זאת הגזלן אינו משלם תשלומי כפל כלל. ההבדל בעונשים בין הגנב לגזלן מתמיה ובמבט ראשון נראה בלתי הגיוני.

לכאורה הגזלן ראוי לעונש חמור מהעונש המוטל על הגנב, הפועל במחתרת ומנסה להעלים את מעשיו מעיני החברה, משום שהוא פועל בפרהסיה לעיני הציבור כולו מתוך התמרדות גלויה בסדרי חברה מתוקנים. ועובדה היא כי במערכות המשפט המקובלות בעולם, הענישה על גזלה יש בה התחשבות במומנט הציבורי, ברגשות הציבור ובזלזול המופגן בציבור, והיא אפוא חמורה מענישת הגנב. ואילו בתורה ההיגיון הפוך, והדבר מתמיה וכאמור מעורר שאלות. בעיה זו הטרידה גם את תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי, כמובא בתוספתא:

הגנב משלם תשלומי כפל ואם טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמישה. הגזלן בין כך ובין כך אין משלם אלא קרן. שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי: וכי מה ראתה תורה להחמיר בגנב יותר מבגזלן? אמר להם: גזלן השוה עבד לקונו [=הגזלן איננו מתחשב לא בעבד, בן האדם,

12 משנה, סנהדרין ד, ה.

13 משנה תורה, הלכות אבלות יד, א.

14 בבלי, שבת לא ע"א.

וגם לא בקונו, הקדוש ברוך הוא], וגנב חלק כבוד לעבד יותר על כבוד קונו, כביכול עשה גנב את עין עליונה שאינה רואה ואת האוזן שאינה שומעת שנאמר **הוי המעמיקים מה' לסתיר** (ישעיהו כט, טו), **ויאמרו לא יראה יה** (תהלים צד, ז), **כי אמרו עזב ה' את הארץ ואין ה' ראה** (יחזקאל ט, ט). ר' מאיר אומר משלו משל משום רבן גמליאל: למה הדבר דומה לשניים שעשו משתה בעיר אחת, אחד קרא את בני העיר ואת המלך לא קרא, ואחד לא קרא לא את המלך ולא את בני העיר. איזה מהן עונשו מרובה? זה שקרא את בני העיר ואת המלך לא קרא, עונשו מרובה יותר מן השני.<sup>15</sup>

לפנינו התפיסה התאוצנטרית של החקיקה התורנית בכל עצמתה. הגזלן פשע לפני החברה ועל פשע זה הוא נענש, ואילו הגנב, בעשיית מלאכתו בסתר, הריהו מוכיח כי הוא ירא ונזהר ממי שלדעתו צריך לירוא ולהיזהר מפניו, היינו בני האדם, אך מה' אינו ירא כלל – הוא כופר בקיומה של ההשגחה האלוהית. מכאן עונשו הגדול מזה של הגזלן.

נחזור לנקודת המוצא של דיוננו ונסכם. קיימות שתי מערכות חוק הבנויות על השקפות עולם שונות זו מזו מן הקצה אל הקצה. ההשקפה של הפילוסופיה האנתרופוצנטרית, הקובעת כי האדם הוא מרכז של הקיום, ממנו פינה ויתד, משמעות ויעד. לעומתה השקפת העולם התאוצנטרית ביהדות, הגורסת כי האלוהים הוא מלך מלכי המלכים, הוא המוקד, ממנו יתד, ממנו עיקר – הוא מרכזו של העולם כולו ושליטו.

התכלית שונה אפוא לחלוטין, גם כאשר שתי המערכות נפגשות במעש. איש המוסד החילוני, הלא מאמין, תפיסתו ההומניסטית מצווה עליו, מתוך דחפים נפשיים ומצפוניים פנימיים ומתוך הכרת התועלת הרציונלית לחברה האנושית, לפעול לפי נורמות מוסר מסוימות, ואילו בהשקפת העולם התאוצנטרית הצו האלוהי הוא המקור להשקפה ולעשייה גם יחד, וברקעה – ראיית המהות האלוהית שבאנוש.





## גשרייה: רפסודיה על נושא הגשר

### זאב גוטהולד

לרב מנחם הכהן  
מתלמידיו של אהרן  
אוהב שלום ורודף שלום  
היודע את סוד החיבור בין העולמות  
סולל ובונה גשרים ומתקן עולם

גדול הוא קירוב לבבות, שבכוחו לסלול מסילה לרחוקים ולקרובים לתורה ולמצוות באמצעות יצירת גשר וקשר של השפעה. היה זה בשנת 1970, בימי מלחמת ההתשה. בני נוער מאומות העולם התנדבו למלא את מקומם של חברי קיבוצים ומושבים שגויסו לצבא. מטבע הדברים נוצרו קשרי ידידות בינם לבני המקום וכמה זוגות ביקשו למסד את הקשר בנישואין. לשם כך היו צריכים הלא יהודים להתגייר. בתי הדין סירבו לגייר מועמדים אשר היה ידוע מראש שימשיכו לחיות ביישובים שאינם מקיימים מצוות. לאחר משא-ומתן בין הרבנות הראשית לתנועה הקיבוצית בהשתתפותו הפעילה של הרב מנחם הכהן, סוכם כי המועמדים ילמדו במסגרת המקיימת אורח חיים קיבוצי, ואילו הקיבוצים הקולטים יעמידו לרשות המעוניינים תנאים לקיום מצוות כשבת וכשרות. מאחר שבקיבוצים נקלטו הורים בגיל הזהב וניהלו בעבורם מטבח כשר ואף בית כנסת, היה הדבר אפשרי. צעד זה של תמיכה רשמית בהכשרת גויים לגיור היווה תפנית שחוללה הרבנות הראשית.

האולפן הראשון להכרת היהדות היה בקיבוץ סעד. שמעונה, נערה מצרפת שגרה בקיבוץ ניר-עם, הייתה בין בוגרי המחזור הראשון של הקורס. תקופה קצרה לאחר גיורה ילדה בן. היא ובעלה ביקשו לפדות את בנם בכורם אחרי שלושים יום, ולשם כך הזמינו את הרב מנחם הכהן. במעמד נרגש זה נכחו חברי קיבוץ רבים ואורחים מבחוץ, הכול היו סקרנים לראות מהו פדיון הבן. הרב הסביר את טעמה של המצווה בטוב טעם ועורר התרגשות כה רבה בקרב הנוכחים, עד שכמה מהם ניגשו אליו בתום הטקס ושאלו אם הם יכולים לפדות באיחור את בנם בכורם. הרב נענה לבקשתם, ונקבע מועד לפדיון המוני שנערך ברוב עם ובשמחה של קיום מצווה.<sup>1</sup>

1 ועיינו בבלי, קידושין לט ע"ב: "כל העושה מצווה אחת".



## גשר מהו

כתב התשבי:

גשר – בדברי רז"ל (בראשית רבה עו, ט) עשה עצמו כגשר, העולם דומה לגשר רעוע.<sup>2</sup> הוא המסלול העשוי מעצים או מאבנים משפת הנהר לשפתו שנית, לעבור ברגל; בלשון אשכנז בריק<sup>3</sup> ובלעז פונטו;<sup>4</sup> שערי הנהרות נפתחו (נחום ב, ז), בתרגום: גשרי נהרותא; וכן את כל לוחותים (יחזקאל כו, ה): "ית כל גשרין".<sup>5</sup>

גשר מהו? כאשר ישנו פער בקשר בין שתי נקודות, הגשר מסייע להתגבר עליו. אף שהמילה גשר שכיחה בלשון ימינו, אין המילה מופיעה בתנ"ך אלא רק בתרגומיו. המדרש מתאר את יעקב אבינו, שהגיע עם משפחתו למעבר יבוק אשר על גבול ישראל וסוריה. את הכתוב "ויקחם ויעבירם את הנחל" (בראשית לב, כד) מבאר המדרש: "עשה עצמו גשר",<sup>6</sup> היינו: בעל מקצוע המעביר מטען מגדה לגדה באמצעות רפסודה, דוגית או ספינה, והוא ממלא תפקיד של גשר.

ברומי העתיקה, עוד לפני ייסוד המדינה בתקופה הפגאנית, כונה ראש הכמורה הפונטיפקס העליון, Pontifex Maximus.<sup>7</sup> תרגומו המילולי של מונח זה הוא עושה או בונה גשר, ולא ברור מה הקשר בין הגשר לבין נושא התואר. התואר אומץ בידי הקיסר אוגוסטוס. כך כונו האפיפיורים כשירשה הכנסייה הרומית-קתולית את הקיסרות, וכך הם מכונים עד עצם היום הזה.<sup>8</sup>

## גשר צר מאוד: גלגולו של ניגון

כאמור, יעקב שימש גשר למשפחתו במעבר יבוק. תואר זה של גשר שמור אצלנו למי שבונה גשרים בין אדם לחברו והוא ניבט גם מהשיר הנפוץ "כל העולם כולו גשר צר מאוד". להלן גלגוליו של השיר. המלחין הרב חיים ברוך חייט למד בצעירותו בישיבת "חפץ חיים" בניו יורק, ונשלח עם קבוצת חברים בשנת 1967 כגרעין לסניף הישיבה במונטריאול שבקנדה. שם שמע מפי הרב אברהם קנריק אִמרה בשמו של ר' נחמן מברסלב:

און די גאנצע וועלט

איז א שמאלע בריק

און דער עיקר, און דער עיקר,

איז נישט צו שרעקן זיך.<sup>9</sup>

2 ראו להלן הערה 16.

3 Brücke

4 בלטינית pons/pontis, באיטלקית ponto, באנגלית התואר התכווץ ל-Pontiff.

5 המילון "תשבי" לאליהו הלוי בחור (1468–1549), ערך "גשר".

6 על משקל בעלי המקצוע, כגון אשף, בלש, גנב, דייג, צייד; עיינו בראשית רבה עו, ט (מהדורת תיאודור־אלבק, עמ' 908) והדיון שם על שורה 3. ועיינו ברש"י כאן.

7 המילה מורכבת מגשר=pons ומהפועל facere לעשות, לבצע, לבנות.

8 סיכום מעודכן של מחקר התואר באינטרנט, ויקיפדיה, ערך Pontifex, מעודכן לינואר 2007. ועיינו עוד: Aarne & Thomson, Motif Index of Folk-Literature 657/1/2A # /0.5/0.5.1661A #

9 מתוך שיחה של הרב חייט באנגלית שהוקלטה באולם המוזיקה של בית הספרים הלאומי באוניברסיטה העברית בגבעת רם.

ר' נחמן מברסלב (1772–1811) דרש דרשותיו ביידיש, ותלמידיו העלו אותן על הכתב בעברית רבנית בספרים "ליקוטי מוהר"ן", "ליקוט תפילות", "ספר מעשיות" ועוד. האמרה לעיל מופיעה בליקוטי מוהר"ן בתרגומה לעברית:

ודע שהאדם צריך לעבור

על גשר צר מאוד מאוד.

והכלל והעיקר: שלא יתפחד כלל.<sup>10</sup>

האמרה ביידיש "רדפה" את הרב חייט שנים רבות. ב־1971 התנדב להופיע במחנות צה"ל. לציון יום השנה לייסוד מכון "גשר" ארגן עם ידידו דניאל טרופר מופע לפני חיילים ליד הכותל המערבי. הוא הלחין באופן ספונטני מנגינה לאמרה ועיצב את צורתה כחטיבה אחת, מהוקצעת ומלוטשת, התואמת את הלחן:<sup>11</sup>

כל העולם כולו

גשר צר מאוד

והעיקר: לא להתפחד!<sup>12</sup> כלל!

מבחינה מוזיקלית יש חלוקה ברורה בין הרישא לסיפא של השיר, כמקובל בשירי עם. ברישא מופיעות המילים בסגנון דיבור (רצטיב) ואילו הסיפא מושר כפזמון בקצב מעורר ריקוד. גם בשירת הים כתוב תחילה: "אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת" בסגנון דיבור, ואחר כך, "ותקח מרים הנביאה אחות אהרן את התף בידה, ותצא כל הנשים אחריה, בתפים ובמחלת", וכלי הנגינה מבליטים את קצב השיר.

גם במלחמת יום הכיפורים סייר הרב חייט במחנות הלוחמים ולימד את השיר, והקול עבר במחנה. באחת ממהדורות החדשות נשמעו צנחנים העוברים על הגשר מאסיה לאפריקה בתעלת סואץ ובפיהם השיר, שלדבריהם התחבב ביותר על אריאל שרון. כאשר נוכח הרב חייט שהשיר נקלט בציבור והפך להיט רשם אותו באקו"ם.<sup>13</sup>

## דימוי הגשר במרוצת העתים

דבריו של ר' נחמן, "כי העולם הזה הוא ים סוער וזועף כמובא בכל הספרים",<sup>14</sup> מהדהדים את הנאמר בספרו הנפוץ של רבנו ידעיה הפניני (1270–1340) "בחינת עולם", שמאז הדפסתו הראשונה במנטובה בשנת רל"ח נרשמו יותר משמונים מהדורות שלו:<sup>15</sup>

10 ליקוטי מוהר"ן תניינא, סימן מח.

11 כגון חזרה על "והעיקר" כמו בגרסה ביידיש, במקום "והכלל והעיקר".

12 "להתפחד" בהתפעל היא צורה ביידיש בהשפעת הגרמנית.

13 איגוד קומפוזיטורים ומוזיקאים המפקח על זכויות היוצרים.

14 מכיר אני טובה לבעל הטובה הפרופ' משה חלמיש, אשר הפנה אותי למקור זה בליקוטי הלכות, אורח חיים, הלכות שבת ו, מהדורת ירושלים תש"ל, עמ' יז; ומעין זה בשבחי הר"ן (שיחות הר"ן), אות קיז (במהדורת ירושלים תש"י, עמ' צד; במהדורת בני ברק תשל"ז, עמ' פא).

15 ח' בראדי (עורך), מבחר השירה העברית, ליפסיא תרפ"ב, עמ' רצח.

העולם ים זעף  
 רב מצולה, רחב ידיים,  
 והזמן גשר רעוע<sup>16</sup>  
 בנוי עליו.  
 ראשו אחוז בחבלי ההעדר  
 הקדם להויתו,  
 ותכליתו לראות בנעם מתמיד,  
 לאור באור פני מלך.  
 רחב גשר אמת איש  
 וגם אפסו המסגרות,  
 ואתה, בן אדם,  
 – על כרחך אתה חי –  
 עבר עליו תמיד  
 מיום היותך לאיש.  
 בהביטך קצר המסלול  
 ואין דרך לנטות ימין ושמאל –  
 התתפאר ביד ושם?  
 בהציץ אבדון ומות לך חומה  
 מימינך ומשמאלך –  
 היעמד לבך, התחזקנה ידיך?  
 [...]  
 מה תעשה לזעף הים והמונו  
 כי יתגעש ושטף ועבר,  
 ובית מלונך אף הוא  
 יחשב להשבר?  
 [...]  
 תלך מתהום אל תהום,  
 נבוכ בנבכי ים  
 ואין אמר השב!

16 שביר, בלתי יציב, כמו בבבלי, בבא קמא טו ע"ב: "מנין שלא יגדל אדם כלב בביתו ואל יעמיד סולם רעוע בביתו, תלמוד לומד 'ולא תשים דמים בביתך'" (דברים כב, ח). אולי מדובר ב"גשר חבלים".



דימוי של חיי האדם למעבר על גשר נמצא גם במחברותיו של בן תקופתו של ידעיה הפניני הוא עמנואל הרומי (1265–1335):

תבל, כשמו הידוע  
ידמה אל גשר רעוע,  
תחתיו נחל שוטף עמק,  
בו נתון חבל גרוע,  
דולה עצל, ימיו כצל,  
ראש פרוע, איש צרוע,  
ודלי רצוק, נבזה, נפוק,  
קלוט, שרוע, קרוע,  
יום בא לדלות – נפל ות־  
שבר כד על המבוע!<sup>17</sup>

השימוש בדימוי הגשר רווח גם קודם לכן והוא מופיע בפיוטו של רבנו בחיי בן יוסף אבן פקודה (1050–1120):

והחיים והמות אחים.  
שבתם יחד איש באחיו ידבקו,  
יתלכדו ולא יתפרדו,  
אחוזים בשתי קצות גשר רעוע,  
וכל ברואי תבל עובדים עליו.  
החיים מבואו והמות מוצאו,  
החיים בונה והמות סותר,  
החיים זורע והמות קוצר,  
החיים נוטע והמות עוקר,  
החיים מחביר והמות מפריד,  
החיים מחרוז והמות מפזר.<sup>18</sup>

17 מחברות עמנואל הרומי, ב, מחברת 19, התקין והוסיף מבוא, פירוש, מקורות, נספחות ומפתחות – דב ירדן, ירושלים תשי"ז, עמ' 345.

18 רבנו בחיי בן יוסף אבן פקודה, ספר חובות הלכבות, תרגם א' צפרוני, תל אביב תש"ט, עמ' 588.

אולם דומה כי הראשון שנתן דעתו לדימוי הנדון הוא ר' שלמה אבן גבירול (1021–1058):

לא אגור מיום  
אשר אין בו פדיום  
אבל כל יום ויום  
פשעי נכפלים  
ועולם זה אדרש  
אשר מתקומי ראש  
ואחריתו לשרש  
ומחמדיו כלים  
ושמחתו אבל  
וחמדתו הבל  
כעץ יבש נבל  
ונדף כעלים  
וכגשר נחשב  
לבל יהיה נושב.<sup>19</sup>

הפיוטים המשתמשים בדימוי של חיי האדם לגשר מפתחים את הרעיון המובע במסכת אבות, פרק רביעי, משנה אחרונה, בשם ר' אלעזר הקפר: "הילודים למות והמתים להחיות והחיים לידון [...] ודע שהכל לפי החשבון [...] שעל כרחק אתה נוצר ועל כרחק אתה נולד, ועל כרחק אתה מת, ועל כרחק אתה עתיד ליתן דין וחשבון".

יש הסוברים שהשימוש בדימוי נשאב מהשירה הערבית.<sup>20</sup> כך למשל, בשירתו ספוגת העצב והיגון של הפילוסוף הסומא אבו אלעלא אלמערי (973–1057) מובע אותו רעיון: "מאחורי גשר הארכת עמוד צופה ומביט אותו לעבור", "חיינו, וגשר המות לנגדנו עתה נשנס מותנינו ונעברנו".<sup>21</sup> אמונת האסלאם המניחה שגזרת הגורל שוללת מן האדם את חופש הבחירה משתקפת בדימוי החיים למעבר על גשר רעוע.

## מהות הגשר

מה מקומו של הפחד בשעה שאדם עובר מעל גשר? ידועה משנת חכמים שלפיה בשעת הלידה, בהיות היולדת על המשבר, זכויותיה וחובותיה נבדקות.<sup>22</sup> באותו מקום שאלו חכמים מתי נבדק מאזנו של הגבר: "וגברי היכא מיבדקי? אמר ריש לקיש: בשעה שעוברים על הגשר. גשר ותו לא? אימא: כעין גשר [...] רבי ינאי לטעמיה, דאמר: לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושין לו נס".

19 שירי שלמה אבן גבירול (מהדורת דב ירדן), עמ' 206.

20 י' רצהבי, מגנזי שירת קדם, ירושלים תשנ"א, עמ' 343–344.

21 רסאלה אלגפראן (מהדורת כילאני), עמ' 209.

22 בבלי, שבת לב ע"א.

וכך הסביר רבנו מנחם המאירי (1249–1316):

לעולם יהא אדם נזהר שלא למסור עצמו לסכנות, ואל יסמוך על הנס, שאינו יודע להיכן המאזנים מכריעות.

כלל גדול אמרו: "השטן מקטרג בשעת הסכנה".<sup>23</sup> לעולם יהא אדם מתמיד בתשובה ויתוודה היום, שמא ימות למחר, ואל יטעוהו בריאות ושלווה, שכמה שערים פתוחים ליכנס בהם ענשו של הקב"ה. וכל שכן שצריך לו להתעורר בימי החולי והצרות. דרך הערה אמרו: מי שחלה אומרין לו: התוודה! אדם יוצא לשוק, יהא דומה בעיניו כמי שנמסר לסרדיוט, חש בראשו, יהא דומה לו כמי שנתנוהו בקולר עלה למטה ונפל למשכב, יהא דומה בעיניו כמי שעלה לגרדום, ר"ל מקום ששם דנים דיני נפשות, שכל העולה לגרדום לידון; אם יש לו פרקליטין גדולים ניצול, ואם לאו, אינו ניצול ואלו הן פרקליטין של אדם: תשובה ומעשים טובים.<sup>24</sup>

ראיית חיי האדם כמעבר על גשר מעוררת פסימיות. ר' שם טוב פלקירא (1225–1295) מנחם ומעודד את המודאג ביגון קודר הנוטה להיכנע ולהתייאש, ומזהירו מפני שיתוק והשתהות. בספרו "צרי היגון" הוא מייעץ: "העולם הזה – כגשר: עברו עליו, ואל תשבו בו".<sup>25</sup> הווי אומר: על האדם לנוע כל העת ולא לעמוד במקום אחד. בספרו "עין איה" מסביר הראי"ה קוק שהגשר הוא אבן בוחן לעימות שבין הנתונים הסטטיים שבטבע לבין כושר האדם ליצור צירופים ומעברים בכוחותיו הדינמיים ובמלאכת מחשבת.<sup>26</sup> דומה שהרקע להבנת דבריו מצוי בפתגם העממי: "טורא בטורא – לא פגע, אינש באינש – פגע" (=הר בהר – אינו פוגע, אדם באדם – פוגע).<sup>27</sup> הווי אומר: נוף הבריאה מפוצל. יש בו משוכות, פערין, מחיצות מבדילות ומפסיקות כגון הרים ובקעות, גדות נהרות המופרדות זו מזו. ישנם עצמים המנותקים זה מזה וכתוצאה מכך נפרדות דרכיהם של העוברים. על ידי בניית גשר ניתן לקרב את הרחוקים וזאת המשימה המוטלת על האדם כשותף לקב"ה במעשה בראשית.

מוסיף הראי"ה קוק ומבאר:<sup>28</sup>

המעבר על הגשר הוא נושא אחד המראה ערך המלאכה לאדם בהוספה על הטבע, להעבירו מחלק לחלק באדמה הטבעית, הנפסקת על ידי המים הטבעיים השמים לפניו מעצור. מעברות כאלה נמצאות רבות, מהן מקושרות עם כל היחש של שני המצבים, הקדום והמאוחר, בקשר תמידי

23 רש"י לבראשית מב, ד, ד"ה: "פן יקראנו אסון", ועוד במקומות רבים.

24 בית הבחירה לבבלי, שבת לב ע"א.

25 צרי היגון, קרימונה 1557, עמ' 6.

26 הראי"ה קוק, עין איה, ג, ירושלים תשנ"ד, עמ' 165. חשוב להבין שהשורש של "מלאכה" מופיע באוגריתית בפועל \*לאך שהוראתו: למנות שליחות, לשגר, לשדר; משמעות זו השתמרה בשמות "מלאכות" (חגי א, יג)=שליחות; ועיינו בספר "חורב" לרב שמשון בן רפאל הירש (ירושלים תשס"ז), קמו, עמ' 69. הראי"ה מעמיק בשימוש במונח זה.

27 יש לציין כי פתגם עממי זה "טורא בטורא – לא פגע, אינש באינש – פגע" אין מקורו בתרבות ישראל. הוא אוניברסלי ומצוי בתרבויות ובשפות רבות. לפני כשישים שנה, בשנת תש"ו, התגלע דיון במשמעות הפתגם בשבועון "נרות שבת" שנערך בידי ידידי המנוח הרב מרדכי הכהן, אביו של חתן היוכל. אז נתגלע ויכוח בין פרופ' דב סדן לבין אחיו הצעיר של הראי"ה קוק, ר' שאול חנא קוק, על משמעותו ומקורו של פתגם זה.

28 הראי"ה קוק, לעיל הערה 26.



הולך מדור לדור. מהן העומדות להעביר את האדם וקניניו הפנימיים והחיצוניים לחלקה שאין הקשר התמידי קבוע בה לפי המבט החיצוני. מכל מקום התאחדות המלאכה עם הטבע על ידי הכרה רחבה שבאמת אין המלאכה כי אם התגלות טבע כשרון האדם כאשר עשהו ד' יתברך ישר, היא נצבת וקיימת. מעמדים כאלה מזדמנים בין בדברים החומריים, במצב גופו של האדם בכללו ובפרטיו, בין בדברים הנפשיים בהליכות נפשו, בציוריו הפנימיים, בדעותיו, במנהגיו, בשאיפותיו. שהיסוד הכללי, יסוד הטוב, הכרת השם יתברך ודרכיו בהכרה מלאה וחיה כפי יכולת האדם היותר עליונה, במילוי המוסר הרחב הכללי והופעת הנשמה המוסרית של העולם, אורן של ישראל. שהכח הזה מתחזק הוא בטבעו, לפי הקישור של היחושים הקדומים במעמדים הטבעיים ששמירתם וחזקתם תלויות לפי השמירה הטבעית, שמירת חוקי ד' וההזנה הטבעית מלחמה של תורה. לפי מדה זו גברי מבדקי בשעה שעוברים על הגשר במצבים תדירים, ולפעמים כעין גשר במצבים מתגלים לעתים, והסכנות הגופניות והנפשיות יש להן יחס נערך, והשמירה בשניהם מכוונת יפה. אמנם הכח החובק הכל, הישות החומרית והרוחנית, הטבעית והמלאכותית, ההתאמה אל ההתעלות בפנותו את מכשולי הדרכים מכל צד, עיני ד' המה משוטטות בכל הארץ. ע"כ גברי מבדקי בפועל בכל ארחות השמירה, בעברם על הגשר ודכוותי' כעין גשר.

## חזון הנשר לעתיד

ביסוד הפיוטים שהובאו לעיל מונחת הנחה פסימית. ואילו השיר המובא להלן מבוסס על אגדת עם שלפיה היהודים עתידים לשוב לארץ ישראל ולו על גשר של נייר, והאווירה בו אופטימית. מקורו של שיר זה ביידיש ותרגומו בצדו:<sup>29</sup>

אוי, ווי פֿיין וועט עס זיין	הו מה יפה יהיה היום
אז משיח וועט קומען צו גיין	שהמשיח יגיע הלום
אוי אוי אוי	הו, הו, הו.
מיר וועלן זינגען, מיר וועלן טאנצן גיין	אז נשיר ובמחול נצא!
אוי טאטע מאמע, ווער האָט דאָס געזען?	אבא, אמא, מי כבר ראה כזאת?
אוי אמת, אמת, אוי אמת איך זאג	הו זאת אמת, אבשר האמת,
און יעדער ייד וועלן מיר בויען זיך בעל הבית	ובעל הבית יהיה כל יהודי בישראל.
פֿון פאפיר וועלן מיר בויען זיך א בריק	מנייר נבנה לנו גשר מכל הכל,
אוך זיך טאטשען, זיך טאטשען אין	ובו נידחק ונאוך, ולארצנו נשוב.
אונדער לאנד צוריק	
אוי אמת, אמת, אוי אמת וואָס איך זאג	הו זאת אמת, אבשר האמת,
און יעדער ייד אין ישראל ווערט בעל הבית.	ובעל הבית יהיה כל יהודי בישראל.

29 וראו: א"מ הברמן, קבוצי יחד: מאמרים ורשימות לחקר ספרות ישראל ותרבותו, ירושלים תש"ם, עמ' 261–270.

# Oi vi fein

Oi vi fein Vet es zain Ven Ma - shi ach vet ku mmen tsu gain Oi yoi yoi yoi yoi yoi yoiyoi

5 1. yoi yoi Oi vi yoi 2. yoi Mir ve-lle zin - gen Mir ve-lle tan-tsen gain\_\_\_\_\_ Oi

9 ta-tte ma-mme ver hot dos ge - zain\_\_\_\_\_ Oi e-mmes e - mmes Oi e-mess vos ich zog Un ye-der

13 yid in Yis-ro-el Vet ba-la - bos OI פתחון Ve-lle mir\_\_\_\_\_ Bo-yen zach a brick Un

17 tot - shen zach tot - shen zach in un - ser land tsu - rick Oi e - mmes e - mmes Oi e-mmes

20 vos ich zog Un ye - der yid in Yis - ro - el vet ba - la - bos







## שלושה פנים ליהדות

### דב רפל

#### א

נאמן עלינו הלל הזקן שידע יהדות מהי. וכאשר בא לפנינו נוכרי וביקש ממנו ללמדו את התורה כולה על רגל אחת, נאות הלל ולימדו משפט אחד בן שש מילים. כ־1,800 שנים אחר כך כתב מקס ובר, חוקר לא יהודי, על הסוציולוגיה של הדת. לאחר שתיאר את הנצרות ואת ההינדואיזם, עבר ליהדות. בראש דבריו על היהדות כתב משפט שלא כתב דוגמתו בתיאורן של דתות אחרות: "הדת של בני ישראל ושל העם היהודי היא מושאה של ספרות, אשר אין בכוחו של אדם, במשך כל ימי חייו, להגיע לידי שליטה בה". אם כן, היהדות היא לא שש המילים המפורסמות, אלא אוצר ספרות ששום אדם, גם אם יקדיש לה את כל ימיו, לא ישלוט בה.

אנו, עם היותנו עניי הדעת, הננו נוטים לדבריו של ובר יותר מלדבריו של הלל. ובפרט עתה, שלושה דורות אחרי דבריו של ובר, לאחר הפריחה והשגשוג חסרי התקדים של מדעי היהדות האקדמיים – שהרי תורת היהדות כוללת את הכול, התורה שבכתב והתורה שבעל פה, ראשונים ואחרונים, פילוסופים ומקובלים, פייטנים ופוסקי הלכה, היסטוריונים ואמנים. ובר והלל, שניהם מלמדים פן אחד של היהדות – **פן החכמה**. פן זה הוא לא רק אוצר השומר על כל היצירה הרוחנית של היהדות. הוא גם יוצר, והוא מסוגל להעשיר את היהדות בחידושי תורה, במחקרים ובכל שאר הדברים שתלמיד ותיק עשוי לחדש. אם כן, מה ראה הלל להסתפק בשש מילים בלבד? הלל ידע היטב שבמילים אלו לא מיצה את היהדות, אלא הוא בא ללמד דבר גדול – שתורת ישראל אינה מצבור, ערמה שכל הרוצה בא ומוסיף עליה. יש בה דברים שהם עיקר ודברים הנגזרים מן העיקר או המצטרפים אליו ואתו מהווים שלמות אורגנית אחת. גם ובר בא ללמד דבר חשוב, והוא שהבקיאות בתורת ישראל ובחכמת ישראל אינה מחייבת הזדהות, לא עם התורה ולא עם החכמה. האקדמאים נוהגים לומר שכשם שפרופסור לגאומטריה אינו חייב להיות משולש כן פרופסור למוסר אינו חייב להיות מוסרי. אוסיף ואומר שגם הבקי בתורת היהדות ובחכמתה אינו חייב להיות יהודי. אזכיר רק את יוהנס רויכלין, מראשוני ההבראיסטים הנוצרים, שהיה ידען גדול בתורה וביהדות, ועם זה קתולי אדוק.

ועוד שתי תכונות לפן הספרותי של היהדות. אמנם בימי חזקיהו חיפשו מגבת ועד אנטיפטרס ולא מצאו איש או אישה, תינוק או תינוקת שלא ידעו תורה עד כדי בקיאות בדיני טהרה; אולם דורנו אינו כן.

\* דב רפל ז"ל הגיש את מאמרו למערכת סמוך לפטירתו

הלמדנות אינה נחלת הרבים, ודי בכך כדי לקבוע כי ידע ביהדות אינו קריטריון למיהו יהודי. זוהי תכונה אחת בלבד של היהדות, והיא מגבילה אותה לאליטה אינטלקטואלית. מצד אחר, פן זה של היהדות, דווקא מפני שאפשר לכתבו ולשמרו, הריהו, אם אפשר לומר, "יהדות שבמזוודה", יהדות מיטלטלת. חשיבותו של פן זה ביהדות הובלטה כאשר פנו קהילות ספרד במאה התשיעית אל הישיבה בסורא וביקשו לשלוח להן את סדר התפילות והברכות. רב עמרם גאון נענה להן ושלח את סדר רב עמרם גאון. צרור דפים, ומה רבה חשיבותו לעיצובה של יהדות ספרד. גם התבוננות בשני שבטים בעם ישראל, יהודי תימן ויהודי אתיופיה, מגלה את החשיבות הרבה של פן החכמה ביהדות – מה קטן המרחק הפיזי ביניהם ומה רב המרחק הרוחני. ומדוע? מפני שהיהדות שבמזוודה הגיעה לתימן ולא מצאה את דרכה לאתיופיה.

## ב

הפן השני של היהדות הוא **פן התרבות**. לתרבות יש שני מובנים – עממי ואנתרופולוגי. במובן העממי התרבות היא היצירה הרוחנית, האמנותית, המדעית וההגותית שיצר ציבור בעל תודעת השתייכות הדדית. במובן זה אפשר לדבר גם על התרבות האירופית, על התרבות הצרפתית ועל התרבות הפרולטרית. בדומה לפן החכמה, גם התרבות ניתנת לאגירה – בספריות, במוזיאונים ובקלטות. היא מצויה בממצאים ארכאולוגיים מלפני אלפי שנים, והיא מצויה בציור שהאמן השלימו זה עתה. פריטיה של תרבות זו אינם תלויים במספר האנשים הנזקקים להם – אמרו על איינשטיין שיש רק חמישה אנשים בעולם אשר הצליחו לרדת לסוף דעתו בתורת היחסות. גם אם דבר זה נכון, אין הוא פוסל את תורת היחסות מלהיות אחד ההישגים הגדולים של התרבות האנושית.

התרבות במובן האנתרופולוגי שונה ממנה תכלית שוני. במובן האנתרופולוגי התרבות היא אורח החיים – מעשים, ערכים ועמדות המשותפים לציבור בעל תודעת שייכות הדדית. הרכיבים של התרבות במובן זה רבים מספור. מצד אחד יש בה עמדות ודרכי התנהגות בעלות חשיבות עליונה, כגון אהבת המולדת או מונוגמיה, מצד אחר יש בה פרטים פעוטים ביותר, כגון צורת הישיבה ליד השולחן ושפת הגוף המובנת היטב לכל בני אותה התרבות.

הצד השווה שבשני מובניה של התרבות הוא שלפחות להלכה כל תרבות חסינה בפני ביקורת הנמתחת עליה מן החוץ: אם תרבות **א** טוענת שתרבות **ב** מנוונת, תענה תרבות **ב** שקריטריון הניווט התרבותי המקובל על **א** אינו מקובל על **ב** ושלפי קריטריונים המקובלים על **ב** דווקא תרבות **א** היא המנוונת.

על כן, בדיון בתרבות היהודית במובנה האנתרופולוגי, לא אעסוק בהערכת עליונותה או נחיתותה לעומת תרבויות אחרות, אלא אשתדל להציג את אפיוניה ולא לשפוט אותם:

א. התרבות היהודית היא תרבות **אינטנסיבית**. רוצה לומר, היא מעצבת את סדר יומו של היהודי מרגע יקיצתו ועד לכתו למנוחת לילה ואת מחזור השנה שלו מראשית שנה ועד אחרית שנה. בזה היהדות שונה מהנצרות – אדם יכול להיות אדוק בנצרות, ואולם לעתים רחוקות ובפעילויות מעטות בלבד יהיה לכך ביטוי חיצוני מעשי.

ב. התרבות היהודית היא **עממית שוויונית**. תולדות החברה האנושית מספקות דגמים רבים של תרבות מעמדית, כגון מעמד האצולה בחברה הפאודלית. העממיות אינה טבועה ביהדות מלידה:

עד חורבן בית שני גם ביהדות היו מעמדות – היא הבחינה בין כוהנים להדיוטות. גם בתקופת המשנה הבחינה היהדות בין חברים פרושים לעמי הארץ, גם אם הבחנה זו לא הייתה נוקשה כחלוקה לכוהנים ולהדיוטות. ואולם מימי הביניים ואילך אף שהיו קבוצות בעלות אופי ייחודי, כגון חסידי אשכנז, בעיקרון כל יהודי חויב להלכה כולה ולא ליותר מכך.

ג. התרבות היהודית היא **חברתית**. בזה היהדות שונה מתרבויות המעודדות הסתגרות והתבדלות. בתולדות הנצרות ידועות תופעות של נזירים שהתבודדו במדבריות, ואילו היהדות אינה יכולה להתקיים במלואה אלא בחברה – מניין יהודים הוא תנאי לקיום כמה וכמה דינים; תפקידים שונים דרושים לקיומה התקין של היהדות: רב, שוחט, חזן, מוהל, סופר סת"ם, וכמעט אין להעלות על הדעת שיימצא אדם אשר יהיה מסוגל למלא לבדו את כל התפקידים האלה. אופייה החברתי של היהדות מתבטא גם בסימני היהדות לפי חז"ל: "שלשה סימנים יש באומה זו הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים" (בבלי, יבמות עט ע"א). מידות אלו חברתיות.

ד. התרבות היהודית היא **אינטלקטואלית** – לימוד, בקיאות וחריפות השכל מקנים לאדם מקום של כבוד. בתרבויות אחרות מקום של כבוד שמור להישגים כלכליים או לשלמות פיזית של אדם ולכוח.

ככל תרבות, גם התרבות היהודית היא דו־שכבתית. יש בה שכבת סמלים ושכבת משמעויות. מה שמבדיל בין תרבות אחת לחברתה הוא המוקד של הסמלים. בשבטים הפרימיטיביים סמלי התרבות קשורים על פי רוב במקור המחיה – הציד, הדיג וכדומה. בתרבויות אחרות מוקד הסמלים הוא הפוריות – האנושית, הבהמית והצמחית. בתרבות היהודית מוקד הסמלים הוא הדת. הסמל עצמו יכול להיות מוחשי כגון נרות שבת, או התנהגותי כגון הכריעות וההשתחויות בתפילה. טקס תרבותי יכול להיות מורכב מסמלים מוחשיים והתנהגותיים יחד, דוגמה לכך – סדר ליל פסח.

לשכבת הסמל מצטרפת שכבת המשמעות. לכאורה, כל עניינו של הסמל הוא במשמעות שהוא נושא; אולם אין הדבר כן – לסמל יש חיים משל עצמו, וזכות קיומו אינה נפגמת אם משמעו של הסמל אינו נהיר לנושאו או למבצעו; דוגמה לכך – המצה, האם היא מסמלת את השעבוד או את יציאת מצרים? יש אומרים כך ויש אומרים כך. דבר אחד ברור – היא סמל של חג הפסח.

כאמור, אדם יכול להיות בקי במדע היהדות בלי להזדהות עם היהדות. בדומה אדם יכול להיות על פי אורח החיים של התרבות היהודית בלי להזדהות עם משמעות סמליה. אדם יכול להדליק נרות חנוכה, לערוך סדר, לשמור על כשרות המטבח, לא מפני שההלכה מחייבתו, אלא מפני שאלו רכיבים של אורח החיים היהודי; ומכיוון שהוא רואה בעצמו יהודי, הריהו נוהג על פי אורח חיים זה.

לפעמים תפרוץ מחלוקת בין היהודי התרבותי ובין היהודי הדתי. בשביל היהודי הדתי איסור שעטנז הוא איסור חמור, ובכל בגד שיקנה הוא יקפיד לבדוק אם לא מעורבים בו צמר ופשתים; לעומת זאת אכילת דגים בליל שבת אינה אלא מנהג, ולהבנתו אפשר לוותר עליה מכל סיבה שהיא. איש התרבות לעומת זאת אינו מתעניין אם המצה מסמלת את החירות או את השעבוד. ייתכן שכלל אינו מאמין שהיה שעבוד ושאבותינו יצאו ממצרים. כל מה שחשוב בעיניו הוא שהתרבות היהודית מחייבת לערוך את הסדר בליל ט"ו בניסן, לשתות ארבע כוסות ולאכול מצה ומרור. ואת זה הוא עושה. לא מעטים מאבות הציונות החילונית, ובהם אחד העם, תפסו כך את יהדותם.



הפן השלישי של היהדות הוא **הפן הדתי**. איש מדע היהדות יודע שהיהדות היא דת מונותאיסטית; היהודי הדתי מאמין באל אחד. איש מדע היהדות יודע את התורה וחושבה ליצירת אנוש, ככל יצירה ספרותית אחרת; היהודי הדתי סבור שהתורה אלוהית, ושבכך היא שונה מכל יצירה ספרותית שבעולם. איש המדע רואה ביהדות דוקטרינה, משנה תאולוגית ערוכה; נושאה המרכזי הוא הקב"ה ונושאה המשניים הם היחסים בין הקב"ה ובין העולם – היקום, האנושות, עם ישראל; מאחר שדת ישראל דנה בשורה של מושגים טרנסצנדנטיים, ומאחר שפן זה של היהדות מעולם לא גובש לניסוח חד־משמעי ומחייב, הוא עצמו רב פנים – יש בו פנים של פילוסוף רציונליסטי וגם פנים של מקובל מיסטיקן. בדבר אחד כולם מודים – התרבות היהודית אינה סוף דבר. ההבדלים בין הדבקים בדת היהודית אינם מתמצים בהשקפה; הצד הנפשי גם הוא חשוב. ההשקפה מפרנסת את הכוונה, הצד הנפשי מקנה דבקות. פסגת הכוונה – הידיעה הנבואית; פסגת הדבקות – ר' עקיבא וחבריו.

שלושת הפנים של היהדות אינם זרים זה לזה. אדרבה, שלמותה של היהדות היא בצירוף שלושתם – הלימוד, המעשה והאמונה. והוא אשר לימדה התורה באמרה בדברים לא, יב:

למען ישמעו ולמען ילמדו	הרי לימוד
ויראו את ה' אלהיכם	הרי אמונה
ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת	הרי מעשה.



# חירות הביטוי, סובלנות ופלורליזם במשפט העברי

## אביעד הכהן

### א. אקדמות מילין

עקביא בן מהללאל העיד ארבעה דברים.

אמרו לו: עקביא, חזור בך בארבעה דברים שהיית אומר ונעשך אב בית דין לישראל.

אמר להן: מוטב לי להיקרא שוטה כל ימי ולא ליעשות שעה אחת רשע לפני המקום שלא יהיו אומרים<sup>1</sup> בשביל שררה חזר בו.<sup>2</sup>

[...] הוא היה אומר אין משקין לא את הגיורת ולא את שפחה המשוחררת וחכמים אומרים משקין.

אמרו לו: מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון. אמר להם: דוגמא השקוה.

ונידוהו, ומת בנדויו, וסקלו בית דין את ארונו.

אמר ר' יהודה:<sup>3</sup> חס ושלום שעקביא נתנדה, שאין עזרה ננעלת בפני כל אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל.

\* מאמר זה כולל ראשי דברים מתוך חיבור על חובות האדם וזכויותיו במשפט העברי שעתיד לראות אור.

1 יושם אל לב שדאגתו של עקביא אינה נתונה רק למהות, למעשה עצמו, אלא ל"מה יאמרו" ולהשלכות העתידיות שתהיינה לכפיפת הקומה בפני השררה ולשם השררה. על שיקול זה, כרכיב חשוב בעולמה של יהדות, ראו בהרחבה: א' הכהן, 'למה יאמרו בגויים? – תדמית ישראל בעיני העמים כשיקול בהכרעת ההלכה והדין במשפט העברי', עם לבדד, ב' לאו (עורך), ירושלים תשס"ו, עמ' 88–123.

2 על דרך זו הסביר ה"חתם סופר" בצורה מופלאה את מאמר חז"ל בבבלי, ביצה לח ע"א: "[וכן האישה ששאלה מחברתה תבלין ומים ומלח לעיסתה – הרי הם כרגלי שתייהן]. כי סליק ר' אבא, אמר: יהא רעוא **דאימא מילתא דתתקבל** [=בשעה שביקש ר' אבא לעלות לארץ ישראל, אמר יהי רצון שאומר דבר שיתקבל (כדי שלא אבוש – רש"י)]. כי סליק, אשכחיה [בשעה שעלה, מצא את] לר' יוחנן ור' חנינה בר פפא ור' זירא, ואמרי לה ר' אבהו ור' שמעון בן פזי ור' יצחק נפחא, ויתבי וקאמרי: אמאי [שישבו ואמרו מדוע הדין כן, ששתי הנשים נאסרות, וייבטלו מים ומלח גבי עיסה]? אמר להו [=אמר להם] ר' אבא: הרי שנתערב לו קב חטין בעשרה קבין חטין של חבירו, יאכל הלה וחדי? [=וישמח בדבר שלא עמל בו? כך זו, אין שמה בטל מכאן הואיל וקנו המים שביתה אצלה]. אחיכו עליה [=צחקו עליו, על ר' אבא]. אמר להו: גולתיכו שקלי [=אטול את בגדיכם על שצחקתם עליי]. הדר אחיכו עליה. אמר רב אושעיא: שפיר עבוד דאחיכו עליה". ושאל החתם סופר: מה טעם הדגישו חז"ל את ביזיונו של ר' אבא? והרי יכלו לשקול ולטרוות בדברי הלכה מבלי לבזותו וללעוג לו? אף הוא השיב: ביקשו חכמים ללמדנו מוסר השכל. בשונה מתפילת ר' נחוניא בן הקנה, שהתפלל "שלא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חבריי" (בבלי, ברכות כח ע"ב), תפילתו של ר' אבא התמקדה בדבר אחד: "יהי רצון שאומר דבר שיתקבל". מה היה לו שחש לכך שיתקבלו דבריו, היה עליו לומר דבריו לשם שמים ולשם האמת, ומה לו אם יתקבלו אם לאו? לכך נכשל ושחקו עליו חכמים.

3 במקבילה שבספרי בהעלותך קה: ר' יהודה בן בתירא. אכן, גם לשיטת ר' יהודה שלפיה לא נתנדה עקביא, נידו חכם אחר, את אלעזר בן חנוך "שפקפק בטהרת ידיים", והרי לנו עדות נוספת על נידוי שלכאורה בא רק בשל השמעת דעה שאינה מקובלת.

[...] אמר לו: אבא, פקוד עלי לחבריק.

אמר לו: איני מפקד.

אמר לו: שמא עילה מצאת בי?

אמר ליה: לאו, מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחקוך [משנה, עדויות ה, ו-ז].

תוכה של תורת ישראל רצוף אהבה לחירות הדעה והדיבור. ולמרות זאת, זעיר פה זעיר שם, מבצבצים ועולים עוד ועוד מקורות המלמדים על זרמים שונים, לעתיים גלויים לעתים סמויים ותת־קרקעיים, המשתיקים קולות חולקים ומבקשים להסות – לעתים בנעימה, לעתים בגערה – דעות שאינן הולכות בתלם.

לכאורה,<sup>4</sup> המעשה בעקביא בן מהללאל<sup>5</sup> עשוי לשמש דוגמה לניסיונם של חכמים לשכנע מי שחולק עליהם בדרכי נועם, ומשסירב – הגיע הדבר עד כדי נידויו.<sup>6</sup> אכן, לסופה של דרך, כך הורנו אבא בדרכו המקורית,<sup>7</sup> דווקא דרכו של עקביא ניצחה, שהרי כל אדם מישראל, בשעה שמלווין אותו לבית עולמו אומרים עליו דבריו של עקביא: "הסתכל בשלושה דברים<sup>8</sup> ואי אתה בא לידי עבירה: דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון".

4 כתבנו "לכאורה", שהרי כפי שיפורש להלן, עילת הנידוי אינה ברורה כל צורכה, ויש לתת טעם בהבחנה שבין מעשה זה – שחומרתו היתרה מתבטאת אולי באי חזרתו של עקביא והודאתו לדברי חכמים גם לאחר שהוכרעה הלכה כמותם – לבין מאות מחלוקות אחרות שמצויות בספרות חז"ל, שלא ננקטה בהן תגובה כה קשה כלפי החולקים על דעת הרוב.

5 בעניין זמנו המדויק של עקביא נחלקו הדעות. ראו לאחרונה, י"א אפרתי, "לבירור זמנו של עקביא בן מהללאל", בר אילן ל-לא (תשס"ו), עמ' 21-36, והמקורות שהובאו שם בהערה 1; מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, תל אביב תשכ"ט, עמ' 128-139; א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 535; א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' 986-987. כרבים מחכמי ישראל בדורו, "גדול מרבן – שמו", ולא הוצרך לתואר של כבוד שיקדם לשמו.

6 לפי הצעה אחת בתלמוד (בבלי, סנהדרין פח ע"א), ראוי היה עקביא אפילו לדין מיתה, כדין "זקן ממרא", אלא שניצל מפני ש"לא הורה הלכה למעשה" בניגוד לדעת חכמים. על התמיהות שעולות מניסיונם של חכמים לשחד, כביכול, את עקביא על מנת שיחזור בו מדעתו ראו: א"א קאמינקא, מחקרים בתלמוד, תל אביב תשי"א, עמ' 88-95. לפי פירושו המקורי, עקביא נודה לא בשל עמדותיו הלגיטימיות בסוגיות הלכתיות אלא בשל עמדתו ההגותית, שממקדת הכול בראיית "שלושה דברים" שיש בהם משום ראיית שחורות, הא ותו לא: טיפה סרוחה, מקום עפר רימה ותולעה, ומתן דין וחשבון לפני מלך המלכים, ואינה נותנת דעתה למאור שבחיים ולשמחת החיים. דברים אלו מוחרפים על רקע האמור בשמו בברייתא שבאבות דר' נתן, נוסח א, פרק יט: "עקביא בן מהללאל אומר: כל הנותן ארבעה דברים אל לבו שוב אינו חוטא מאין הוא בא ולאן הוא הולך ומה עתיד להיות ומי הוא דיינו. מאין הוא? **ממקום חושך**; ולאן הולך? **למקום חושך ואפילה**; ומה עתיד להיות? **עפר רימה ותולעה**; ומי הוא דיינו? מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא".

7 המקוריות הריהי מסממניה הבולטים של המורשת שהנחילנו אבא. וראוי להזכיר בהקשר זה את ההבחנה ההלכתית העדינה בעניין מים טהורים (וכידוע, "אין מים אלא תורה"). לפי ההלכה, מעיין מטהר בכל שהוא, ואילו מים מכונסים צריכים דווקא ארבעים סאה כדי לטהר. וכל כך למה? לפי ש"משהו" של מקוריות מכריע במשקלו ובחשיבותו כמות גדולה של חומר שהוא רק כוח שני או שלישי. זהו כוחה של "מקוריות", חזקת "מרא קמא" של הבעלים המקורי. וראו: הר"י הוטנר, הקדמה לספר הזיכרון לרב הוטנר; אגרות פחד יצחק, איגרת רנו.

8 באבות דר' נתן, נוסח א, ריש פרק יט, נאמר בשמו "כל הנותן **ארבעה** דברים על ליבו", אך במסכת דרך ארץ רבה, ריש פרק ג, באו הדברים בשם בן עזאי. ומכל מקום, על פניו נראה נוסח המשנה משונה. מה טעם מאריך כאן תנא בלשונו, ואינו שונה דבריו – כדרכו בקודש – בלשון קצרה: "דע מאין באת". יתר על כן: מדוע מפרט לנו התנא "והסתכל בשלושה דברים"? וכי איננו יודעים לספור עד שלוש, ולדעת שדברים אלו שאמר – שלושה המה? אפשר שיש כאן דרך פדגוגית: רצונך ליצור עניין בתלמידים, גלה לפנייהם טפח וכסה טפחיים. הם שומעים שיש "שלושה דברים" שצריך להסתכל בהם, ואוזניהם כרויות לשמוע מהם אותם שלושה. וכך גם בשאלות שלא ניתנת להם תשובה לאלתר. הצבת השאלות גורמת לכל אחד מהשומעים לנסות ולאתר מהם אותם "שלושה דברים" שצריך להסתכל בהם. לחשוב "מאין בא" כל אחד מהשומעים, ולאן הוא הולך? בדרך אחרת פירש ר' אליהו ב"ר שלמה זיתוני, בחיבורו "שמן הלבנון". לדעתו דיבר התנא בשני סוגי אנשים. יש אנשים שאפשר לדבר עמם קשות, ולומר להם דברים נכוחים, שמקורם מטיפה סרוחה וסופם עפר ותולעה. ברם, דרך זו אינה יפה לכל אדם, שיש אדם שישמע כזאת ויטיאש מן החיים. לפיכך פותחים לו בלשון רכה וברמיזה: "מאין באת?", ואין מפרשים לו, שיחשוב שמקורו מתחת כיסא הכבוד, ולאן אתה הולך? לגן עדן, "ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון?" – לפני המלך בכבודו ובעצמו. כמה טוב הוא השכר הגנוז לך. וזהו שאמר החכם באדם: "אל תוכח לץ – פן ישנאך, הוכח לחכם – ויאהבך": ביקשת להוכיח מישהו, אל תנהג בו כב"לץ", פוחז ופוחח, רשע ונבל, אלא נהג בו כב"חכם", ואז יש סיכוי שיקבל תוכחתך ויאהבך.

כל ימיו הורנו אבא יצ"ו, ר' מנחם בר' מרדכי הכהן, לילך בדרך זו. שלא תיעשה, ולו לשעה קלה, רשע לפני המקום, קל וחומר שלא תשנה דעתך לא מפחד שררה ולא לשם שררה; דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון. לא לפני בשר ודם, שאין תוכו כבדו, ופעמים הרבה אין פיו ולבו שווים, אלא לפני אדון האמת, מלך מלכי המלכים.

את הדברים הבאים, מקצת טעמי חירות הדעה והדיבור במשפט העברי, מבקש אני להקדיש באהבה לאבא.

מאמר זה יבקש להתחקות אחר ביטויי השונים של עקרון חירות הדעה והדיבור בעולמה של מורשת ישראל. מקוצר היריעה המאמר יתמקד בעקרונות המנחים סוגיה זו ולא בפרטיה. אשר על כן נעסוק בגבולות הגזרה של סוגיה זו, אך לא נעסוק בפרוטרוט בהיקפה של הזכות ובסייגיה. נדבר על הנימוקים להצדקתה, אך לעת הזאת לא נעמיק חקר בתת־פרקיה, בענפים ובשריגים היוצאים הימנה, כגון חירות ההתאגדות, חופש האמונה והפולחן, חופש הדת והחופש מדת, חירות היצירה וחופש המדע,<sup>9</sup> איסור לשון הרע והזכות לשם טוב.

## ב. הגדרת הנושא

בשנים האחרונות נכתבו לא מעט דברים בעניין חופש הביטוי. מחברים רבים ביקשו לתת סימנים בדרכו של המשפט העברי בסוגיה זו.<sup>10</sup> לעתים נדונו אף סוגיות ספציפיות של עיקרון זה, דוגמת חופש היצירה וחופש הלשון,<sup>11</sup> לשון הרע ואיסורי רכילות, וכל כיוצא באלה. ועדיין בקעה גדולה נותרה להתגדר בה.<sup>12</sup> לא זו אף זו, אלא שפעמים רבות הובלט – לצורך כלשהו, לגיטימי כשלעצמו – עקרון חירות הביטוי והזכות שבצדו, ולא תמיד ניתן דגש מספיק לחובות שבצדו ולסייגיו המרובים.<sup>13</sup>

9 על פן אחד של חופש המדע ומגבלותיו עמדתי במאמרי: א' הכהן, "התחיינה העצמות האלה?": חופש המדע הארכיאולוגי, חופש הדת וכבוד האדם", מאזני משפט ד [=ספר שאקי], נתניה תשס"ה, עמ' 219–260.

10 ראו: ח"ה כהן, זכויות אדם במקרא ובתלמוד, תל אביב תשמ"ח, עמ' 68–73; הנ"ל, "על חופש הדעה והדיבור במשפט העברי", תקדים ג–ד (תשנ"ב), עמ' 179–201 [=א' הכהן ומ' נגבי, דיני תקשורת – מקראה, ג, ירושלים תשנ"ח, עמ' 1994–2005]; הנ"ל, "על ספרים אסורים", חיים כהן: מבחר כתבים, ירושלים תשנ"ב, עמ' 171–220; מ' אלון ומ' ויגודה, "מה טבו אהליך יעקב: צנעת הפרט וחופש הביטוי", פרשת השבוע 129, משרד המשפטים, תשס"ג. וראו עוד: א' הכהן, "האמנם מכיר המשפט העברי בחירות הביטוי? על חופש הביטוי ומגבלותיו במשפט העברי", שם, 205, תשס"ה.

11 ראו: א' רון, "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם: על היצירה האמנותית וחופש היצירה", שם, 63, תשס"ב; 'שפה אחת ודברים אחדים': האמנם? על ריבוי דעות וזכות האדם לדבר בלשונו", שם, 94, תשס"ג.

12 כדי להמחיש את החסר הבולט בעיסוק בנושא זה במשפט העברי אפשר להצביע, כמשל, על היעדרותו הכמעט מוחלטת מספר שכולו מוקדש, לפחות לפי כותרתו, לזכויות האדם ביהדות. ראו: M. J. Broyde & J. Witte (eds.), *Human Rights in Judaism*, New Jersey 1998. גם עיסוקו של השופט ח"ה כהן בנושא לעיל, הערה 10, משקף בעיקר את ביטוייו בספרות המקרא ובספרות חז"ל וכמעט שאינו מתייחס למקורות בתר־תלמודיים. ועוד חזון למועד להתייחס למקורות בתר־תלמודיים רבים שמדברים בתורת חירות הביטוי, אך לא הוזכרו במחקרים הקיימים.

13 כך, למשל, דחיית עקרון חירות הביטוי והסגתה מפני ערך ההגנה על שמו הטוב של אדם. במשפט העברי, בניגוד למשפט בן ימינו, ההגנה על שמו הטוב של אדם גוברת בדרך כלל על הזכות לחופש ביטוי, ונקודת האיזון בין שני הערכים שונה לחלוטין מזו שנהוגה במשפט הישראלי בימינו. ראו: נ' סולברג, "זכות האדם לשם טוב: חופש הביטוי ולשון הרע לתועלת", פרשת השבוע 29, משרד המשפטים, תשס"א; הנ"ל, "על לשון הרע, 'לשון טובה' ופיצויים: הכסף לא יענה את הכל", שם, 70, תשס"ב, וראו עוד הנ"ל, "לשון הרע על ציבור", שם, 155, תשס"ד.



רוב החכמים שעסקו בנושא זה הבליטו את פניו היפות של עקרון חירות הביטוי במשפט העברי, אך התעלמו – ביודעין ובלא יודעין – מביטוי המעשי בחיי המציאות.<sup>14</sup> **מעקב שיטתי בתולדות ימי ישראל מוכיח מה רב לעתים הפער שבין ההלכה למעשה בסוגיית חירות הביטוי.** בצד הדיבורים הרמים על סובלנות וחירות ביטוי, מצויות בתולדות ישראל דוגמות לרוב, עשרות ומאות, לחרמות ונידויים, יחס בלתי סובלני ובלתי מתפשר כלפי דעות חולקות, דוגמות שבוודאי אינן עולות בקנה אחד עם עקרון חירות הביטוי במשפט בן ימינו.

בדברים שלהלן נבקש להציע מקצת ציוני דרך ומקורות, כטיפה מן הים הגדול, שמבטאים את מורכבותה של סוגיה זו. בצד המקורות שמהם אפשר, אולי, לגזור את עקרון חירות הביטוי במשפט העברי, נבקש להצביע על סייגיה ועל המגבלות שמחיל המשפט העברי בסוגיה זו.

כמו בנושאים אחרים, גם בנושא זה אין מסכת אחידה ורציפה של נורמות שממנה אפשר להסיק מסקנה אחת.<sup>15</sup> **במקורות המשפט העברי אין תמונה אחת, יחידה ואחידה, בנושא חירות הביטוי (וזוהי, גופא, ראייה פנימית לפן אחד של חופש הביטוי!).** זרמים גלויים, ובצדם זרמים תת־קרקעיים, מפכים זה ליד זה, ויש לתת את הדעת למורכבות התמונה ולרבגוניותה.<sup>16</sup>

קודם שניכנס לטרקלינה של הסוגיה, נתעכב קמעה בפרוזדור, בהבהרת הבחנה חשובה בין המשפט העברי לשיטות משפט מודרניות בעניין זכויות בכלל, וזכויות האדם בפרט, שחירות הביטוי נמנית עם החשובות שבהן.

14 ראו, למשל, את הערתו של מ' אלון: "נביאי ישראל ונבואותיהם שימשו ומשמשים כאב טיפוס לביקורת זועמת וחסרת פשרות, המופנית כלפי השלטון, המשתמש לרעה בכוחו ובעוצמתו, וכלפי הציבור או היחיד, המשחיתים את דרכם. מתריעים הם על חמס דלים ועושק אלמנות, על קיפוח זכויות היחיד והציבור ועל סטייה מרוחן ומתוכנן של תורה והלכה. מלחמתם ועמידתם בשער של נביאי ישראל, גם כאשר נתקלו בתגובות קשות וזועמות, שימשו מקור השראה בלתי נדלה למאבק על חופש הבעת דעות ולמשטרים הדמוקרטיים הנאורים שבימינו. והדברים ידועים ואינם צריכים ראייה, וכל בר־בירב בתורת המדינה ובמשנת הדמוקרטיה מצוי אצלם", ע"ב 2/84 ניימן נ' יו"ר ועדת הבחירות המרכזית לכנסת האחת עשרה, פ"ד לט(2)294.

15 ניסיונו המופלא של ר' ישראל מאיר הכהן מראדין (ליטא, המאה העשרים) לעשות זאת בחיבוריו "חפץ חיים" ו"שמירת הלשון", מלמד עד כמה סוגיה זו מורכבת. דומה שבאור מגמתו הברורה, הלגיטימית כשלעצמה, נמנע ה"חפץ חיים" במודע מהתמודדות עם סוגיות שמהן עולה לעתים גישה שונה מזו המוצגת בחיבוריו.

16 ויפים לעניין זה דברי השופט מ' אלון: "מן המפורסמות הוא, כי גם עולמה של הגות ישראל לדורותיה – ואף מערכת ההלכה גופה – מלא הוא דעות שונות וגישות מנוגדות; ובעל דין זה או בעל הדין שכנגדו לא יתקשו להעלות מנבכי המקורות סימוכין לטענותיהם ולדעותיהם. כך הוא בכל סוגיה וסוגיה, וכך הוא גם בסוגיית חופש הבעת הדעות וחירות הביטוי ובסוגיות נוספות. מובן ואין צורך לומר, כי כל הדעות והגישות גם יחד תרמו להעמקתו ולהעשרתו של עולם ההגות היהודית לתקופותיה. אך **המעין המבקש דעת שומה עליו להבחין בין דברים שנאמרו לשעתם ולזמנם לבין דברים שנאמרו לדורות, בין דברים שביטאו דעה מקובלת לבין דברים שהם בעלי משמעות חורגת, וכיצא באלה הבחנות ומשמעויות.** מתוך אוצר עצום ועשיר זה על המעין לשאוב מלוא חופניים לצורכי דורו וזמנו, שבו יוצאים מן הכוח אל הפועל אותם דברים שהדור זקוק להם, ושהם גופם חוזרים ומצטרפים לאוצר ההגות היהודית ומורשת ישראל. מציאות זו וחובת הבחנה זו מהותיות בעולמה של הגות ישראל – ובעולמה של הלכה גופה – כפי שכך הוא מעצם טבעה של כל מערכת חשיבתית ועיונית", ע"ב 2/84 ניימן נ' יו"ר ועדת הבחירות המרכזית לכנסת האחת עשרה, פ"ד לט(2)293.

## ג. על חובות האדם וזכויותיו

במשפט בן ימינו מגדירים את יכולתו של אדם לבטא את דעתו "זכות" מסוג של "חירות". כך, למשל, מגדיר אהרן ברק זכות זו:

חופש הביטוי הוא זכות מסוג חירות. זהו החופש של אדם להשמיע את קולו ולשמוע את דעת זולתו, בלא שתהא מוטלת עליו החובה לעשות כן. לשם הגשמתה של חירות זו מעניק הדין לבעליה זכויות נוספות הנגזרות מהחירות.<sup>17</sup>

חירות זו הועלתה על נס, ונתעטרה בכתרים מופלגים, דוגמת "ציפור הנפש של הדמוקרטיה", "זכות על עילאית", ועוד כהנה וכהנה. עיקרה נטוע בתורת זכויות האדם, הרואה בכל אדם, באשר הוא אדם, בעל זכויות שיוצרות חובה מקבילה של הציבור לכבדן.<sup>18</sup>

תפיסה זו מושתתת על מכלול רחב הרבה יותר של "זכויות וחובות". בעיקרה, ניצבת הנחה שלפיה כל אדם הוא בן חורין, חופשי, וממילא זכאי הוא – כל עוד החוק אינו אוסר עליו לעשות כן – לממש את הזכויות הרבות שמוקנות לו מעצם היותו אדם. ובכלל זה זכותו לחיים, לכבוד, לחירות, לחופש עיסוק, לחירות תנועה, ועוד כהנה וכהנה.

כמשתמע מתוך המונח עצמו – "זכויות אדם" – עמדה זו נגזרת מתפיסה הומניסטית מובהקת שבמרכזה עומד האדם. לעומת זאת, כתורות דתיות אחרות, תורת ישראל אינה מציבה את האדם במרכז אלא את האל. ממילא, חובות האדם כלפי אלוהיו קודמות לזכויותיו שלו.

יתר על כן: הנחת המוצא הבסיסית שלנו היא שבמוקד הגישה היהודית ניצבת תפיסה שאינה רואה את האדם בעיקר כ"בן חורין", אלא כ"מצווה". בנושא חובות, ולא דווקא כבעל זכויות.<sup>19</sup> למותר לומר שאין פירושה של גישה זו שהמשפט העברי אינו מכיר בזכויות האדם. אך נקודת המוצא שונה לחלוטין, וממילא גם השלכותיה שונות לחלוטין.

ביטוי ספרותי חריף לכך נתן הרמח"ל, שבחר לפתוח את חיבורו הנודע "מסילת ישרים" בהצהרה רבת משמעות:

יסוד החסידות ושורש העבודה התמימה הוא שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו.

17 א' ברק, חופש הביטוי ומגבלותיו, הפרקליט מ' (תשנ"ג), עמ' 5.

18 ברמה הבסיסית החובה לכבד זכויות אלו חלה על הציבור בכללו. על חובתו של היחיד ותחולתה של תורת זכויות האדם במשפט הפרטי נכתבה בשנים האחרונות ספרות ענפה.

19 על הבחנה זו עמד כבר הרב י' ברויאר בהרצאה שנשא בפרנקפורט ענ"מ בשנת 1910. הרצאתו תורגמה לעברית ונדפסה בספרו ציוני דרך, ירושלים תשמ"ב, עמ' 57-86, בשם: "משפט האישה העבד והנוכרי". על תובנה זו עמדו גם אחרים, כל אחד בסגנונו. ראו, למשל: מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשכ"ב, עמ' 66; R. M. Cover, "A Jewish Jurisprudence", Journal of Law and Religion 5 (1987), p. 65; ח"ה כהן, זכויות אדם במקרא ובתלמוד, סדרת האוניברסיטה המשודרת, תל אביב 1988, פרק א'; הנ"ל, המשפט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 512-513.

**החובה – לא הזכות** – היא־היא "יסוד" ו"שורש"<sup>20</sup> עולמו של אדם, וממנה משתלשלות והולכות כל הזכויות. בדומה, גם ה"חופש" שבו מדבר המשפט המודרני אינו זהה בהכרח למובנו במקורות היהודיים.<sup>21</sup> בעוד ה"חופש" המודרני מבטא בעיקרו "חירות מ...", מתירנות, כניעה ליצר, גורסת תורת ישראל בעיקר "חירות ל...", חירות שתכליתה עשיית מצוות וקיום רצון הבורא. מביטה היא לברית היוצר, ברית גורל וברית ייעוד, ואין היא פונה ליצר ולתאוות שנובעות הימנו.

גישה זו באה לביטוי בכמה ממקורות חז"ל, דוגמת המאמר "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה". וכיוצא בו: "במתים חפשי – **כיוון שמת אדם**, נעשה חופשי מן התורה ומן המצוות",<sup>22</sup> אבל בחייו – אינו "חופשי" כלל ועיקר.

בהקשר הספציפי שלנו של חירות הביטוי והדיבור, ראוי לעיין בדברי הרמב"ם במורה הנבוכים.<sup>23</sup> אגב פרק שכולו מדבר בהגבלת האוטונומיה של האדם והכפפתה לערכי תורה ומצוות, כותב הרמב"ם: זאת הצורה האנושית וכל סגולותיה וכל כוחותיה, אין צריך להשתמש בהן אלא במה שהן ראויין לו להתדבק בעליונים לא לרדת להשיג השפל.

וכבר ידעת גודל האיסור שבא אצלנו בנבלות הפה, וזה גם כן מחויב. שזה הדיבור בלשון, הוא מסגולת בני אדם, וטובה גמלה השם לאדם להבדילו בה משאר בעלי חיים, כמו שאמר "מי שם פה לאדם", ואמר הנביא "ה' אֱלֹהִים נתן לי לשון למודים".

ואין ראוי שנשתמש בטובה ההיא אשר ניתנה לנו לשלמות, ללמוד וללמד, בגדול שבחסרונות ובחרפה השלמה עד שנאמר מה שיאמרוהו הגוים הסכלים הזונים בשיריהם וסיפוריהם, הנאותים להם ולא למי שנאמר להם "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש".

וכל מי שישתמש במחשבתו או בדיבורו בדבר מענייני החוש ההוא אשר הוא חרפה לנו, עד שיחשוב במשתה או בתשמיש ביותר מן הצריך לו, או יאמר בו שירים – כבר לקח הטובה אשר גמלו השם אותה, והשתמש בה ונעזר בה במרי הגומל אותו ועבור על מצוותיו, ויהיה כמי שנאמר בהם "וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל".

ולי גם כן טענה וסיבה בקריאת לשוננו זה **לשון הקודש**, ולא תחשוב שהוא הפלגה ממנו או טעות, אבל הוא אמת, מפני שזה הלשון הקודש לא הונח בו שם כלל לכלי התשמיש, לא מן האנשים ולא מן הנשים ולא לגוף המעשה המביא להולדה, ולא לזרע, ולא ליציאה, אלו הדברים כולם לא הונח להם שם ראשון כלל בלשון העברי, אלא ידברו בהם בשמות מושאלים וברמיזות, והיה הכוונה בזה שאלו הדברים אין ראוי לזכרם שיושם להם שמות, אבל הם עניינים שצריך לשתוק מהם

20 ויושם אל לב השימוש הכפול שעושה הרמח"ל ב"יסוד" – הבסיס לבניין הדומם, וב"שורש" – הבסיס לעולם הצומח.  
21 הוא הדין למונחי יסוד אחרים בדמוקרטיה המודרנית, דוגמת "כבוד האדם". לעניין זה ראו את דבריו הנכוחים של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין, במאמרו "כבוד הבריות", מחניים 5 (תשנ"ג), עמ' 12: "קיים הבדל בין 'כבוד האדם' מנקודת הראות שלנו, ובין ניסוחיו וגלגוליו השונים בתפישות אחרות. הרי"ד סולובייצ'יק תמיד נהג להדגיש שבעוד שבמסורת הכללית נוהגים לדבר על 'כבוד האדם' (dignity of man) הרי שאצלנו מדברים על 'קדושת האדם' (sanctity of man). ממד של קדושה, הוא הבסיס והתשתית, וה'כבוד' כרוך בו. מבחינה זו, ההומניזם הדתי שלנו שונה מההומניזם החילוני בשני מישורים. כאן מדובר במחויבות. דאגה לכבוד האדם שאינה מיתרגמת למונחים חברתיים בלבד. האחריות ביסודה אינה רק כלפי הזולת, אם כי יישומיה מוחלים לעתים כלפיו. בצד גורם זה קיים הממד הנוסף: אותה אחריות ומחויבות כלפי הקדוש ברוך הוא. המציאות הופכת להיות שונה. הדאגה לכבוד האדם משתנה לא רק מפני שה'נמען' שונה – שהיא מופנית לא רק כלפי חברי אלא כלפי הקב"ה – אלא מפני שה'אדם' מוגדר בצורה שונה. המציאות שונה ולא רק החיוב".

22 בבלי, שבת ל ע"א; קנא ע"ב; בבלי, נדה סא ע"ב; ירושלמי, כלאים ט, ג (לב ע"א) ועוד.

23 מורה הנבוכים, חלק ג, פרק ח. הנוסח כאן הוא על פי מהדורת הר"י קאפח, ותיקוניו של הר"י שילת, פירוש הרמב"ם לאבות (מעלה אדומים תשנ"ח), עמ' כב.

וכשיביא הצורך לזכרם יעשה לו תחבולה בכינויים ממילים אחרות כאשר נסתר מעשותם בעת הצורך בכל יכולתנו.

הווי אומר: בעוד שלפי התפיסה המודרנית הלשון ושאר אמצעי הביטוי אמורים לשמש אמצעי וכלי שרת בידי האדם, לביטוי העצמי, בחיי החולין היום-יומיים, הרי בעולמה של תורה הביטוי מכוון כלפי הקודש. הלשון העברית – לשון קודש היא, ואף תוכן הדברים צריך שיהא מכוון כלפי מעלה, לשם שמים ולא לשם האדם, לשם הקודש ולא למען החול.

זאת ועוד: המשפט בן ימינו מעמיד במוקד את האוטונומיה של הפרט על שני רכיביה: הפרט והאוטונומיה. כתוצאה מכך, נותן הוא ביד האדם חירות לומר דברים או להימנע מאמירתם, הכול לפי רצונו ועל פי בחירתו. הכול למען האדם והגשמת רצונותיו ומאווייו. למעט מקרים חריגים ביותר,<sup>24</sup> המשפט המודרני אינו כופה על אדם לומר דבר אם אינו חפץ. יכול הוא לדבר כל היום כולו (כל עוד אין הוא פוגע באחרים), ולמעט מקרים נדירים<sup>25</sup> רשאי הוא לשתוק כל היום כולו, כל חייו.

לא כן דרך המשפט העברי. הוא מדבר בסוגי דיבור שונים, שרק מקצתם ניתנים לבחירת האדם. דברים מסוימים, דוגמת קריאת שמע, תפילה וברכות לסוגיהן, מוטלים על האדם כחובה לאמרם. אדם מישראל אינו רשאי להישאר אדיש לנוכח תופעות טבע שבהן צופות עיניו. בראותו אילן נאה מלב לב בימי ניסן, הרים גבוהים או ים גדול, חייב הוא לברך את ברכת הראייה. בהתקדש עליו ליל חג או מועד, חייב הוא באמירת קידוש, וביציאת היום חייב הוא להבדיל בין הקודש ובין החול. כאשר נוטל הוא דבר מאכל לפיו, חייב הוא באמירת ברכה, וכך גם כאשר הוא נפגש עם האבל או מבקר את החולה.<sup>26</sup>

חכם הלכה, תלמיד היושב לפניו או סתם אדם, אינו רשאי לבחור לעצמו אימתי ידבר ואימתי ישתוק. כאשר הוא רואה את חברו עובר עברה, עליו לקיים מצוות "הוכח תוכיח את עמיתך" ולהתרום בו בדברים. כאשר הוא מבחין בדבר הטעון תיקון, עליו לזעוק בשער בת רבים ולקיים מצוות "לא תגורר מפני איש" (דברים א, יז).<sup>27</sup> לעתים הוטלה חובה זו אף על הציבור כולו, כגון תקנת קהל שנתקבלה בוועד

24 למשל כאשר פלוני נדרש להעיד בהליך משפטי. במקרה זה הוא חייב לבוא ולהעיד, ואם יימנע מעשות כן יוכלו להוציא נגדו "צו הבאה" שמכוחו יחויב להעיד, אף בניגוד לרצונו. וראו להלן בעניין החובה להעיד במשפט העברי.

25 כגון חובת עד להעיד בהליך שיפוטי, או חובת נושא משרה או תפקיד – כגון נשיא, חבר כנסת, שופט, דיין וחייל – להישבע שבועת אמונים.

26 למותר לומר שאסור לה לחובה זו שתביא לידי הטרחת החולה שלא לצורך, והדברים מדויקים בדברי חכמים וברמב"ם. את הפסוק (שמות יח, כ) "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו" דרשו חכמים (בבלי, בבא קמא צט ע"ב; בבלי, בבא מציעא ל ע"ב): "כדתני רב יוסף: והודעת להם – זה בית חייהם, את הדרך – זו גמילות חסדים, ילכו – זו ביקור חולים, בה – זו קבורה, את המעשה – זה הדין, אשר יעשו – זו לפני משורת הדין" (במקבילות השונות, דוגמת המכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דעמלק, פרשה ב, סדר הדרשות שונה). והדבר קשה: מה הקשר בין "ילכו בה" לבין ביקור חולים? דודי, ר' פינחס הכהן פלאי, פירש מדרש זה על דרך החידוד, ואמר שלעתים אדם מקיים מצוות ביקור חולים לא רק כאשר בא הוא לבקר את החולה, אלא גם רואה הוא "את הדרך", נפטר הוא ממנו לשלום, הולך לדרכו, ואינו מטריח עליו. ובאמת, הדברים מדויקים בדברי הרמב"ם, שכידוע אינו מכביר מילים שלא לצורך. כאשר מפרט הוא את מצוות ביקור חולים (משנה תורה, הלכות אבל יד, ו), מורה אותנו הרמב"ם: "הנכנס לבקר את החולה לא ישב לא על גבי המטה ולא על גבי כסא, ולא על גבי ספסל, ולא על גבי מקום גבוה, ולא למעלה ממראשותיו, אלא מתעטף ויושב למטה ממראשותיו ומבקש עליו רחמים ויוצא". ובאמת, מה צריך לומר ש"יוצא" וכי תעלה על דעתך שישב עם החולה כל העת? אלא מכאן שלעתים אף היציאה, בעתה ובזמנה, קודם שיגיע הביקור לכלל טרחה, מכלל המצווה היא.

27 לפרשנותה המעשית של מצווה זו ראו למשל תוספתא סנהדרין א, ח: "אמר ר' יהושע בן קרחה מנין שאם היה יושב לפני הדיין ויודע זכות לפני וחובה לעשיר אי אתה רשאי לשתוק? תלמוד לומר: 'לא תגורר מפני איש' – אל תכניס דברך מפני איש" (לשון "לא תגורר" נדרשה משום "לא תאגור"). מצווה זו ראויה לעיון מיוחד. לפי פשט הכתובים, נאמרה בתחילה רק על הדיין, אך לימים הורחבה והוחלה גם על אנשים אחרים, ואכמ"ל.



שו"ם (קהילות שפיירא, וורמייזא ומגנצא) במאה הי"ג, שעל פיה הטיילו חובה על בני הקהילה "לקלל המלשינים בכל שבתות".<sup>28</sup>

בצד זה, אדם מישראל מצווה להימנע מדיבורים: נאסר עליו לדבר דברי חול בשבת (אפילו אינם פוגעים בזולתו), אסור הוא באמירת דברי תורה ותפילה במקומות מטונפים וקל וחומר שאסור הוא באמירת דברים שיש בהם לפגוע ולו פגיעה קלה בעמיתו או באלוהיו (כגון "ברכת [=קללת] השם") או הזכרת שם עבודה זרה. בניגוד למשפט המודרני, אפילו היו הדברים אמת, ואפילו הנפגע כבר אינו בין החיים, אסורים דברים אלו באמירה.

אמור מעתה: בניגוד למשפט בן ימינו, אדם מישראל אינו בן חורין לדבר או לשתוק ככל אשר תאוה נפשו. דיבוריו – כמו גם שתיקותיו – מונחות על ידי מערכת נוקשה של כללים, ואף תוכן דבריו מוגבל ביותר.

בשונה משיטות משפט בנות ימינו, הוראות אלו אינן רק הוראות אתיות, משפט רצוי, או אפילו דינים שהם בני ענישה במשפט בני האדם, בין אדם לחברו. במשפט העברי הוראות אלו הן בגדר חובה. מצוות וחייבים, שנוסף להיותם בני ענישה – במקרים מסוימים – בדיני בני אדם, מתחייבים גם מכוח היותם חובות ואיסורים דתיים. כשיטות משפט דתיות אחרות, המשפט העברי מחיל עליהם מערכת דינים בין אדם למקום, בדיני שמים, נוסף לדינים המוחלים עליהם מכוח היחסים שבין אדם לחברו.

## ד. חירות, סובלנות ופולורליזם בעולמם של חכמים

ההכרה שחירות הביטוי היא זכות יסוד במשפט בן ימינו לא נולדה בחלל ריק. היא נשענת על יסודותיו האיתנים של המשטר הדמוקרטי: חירות האדם מזה והפולורליזם מזה. כידוע, שני רעיונות אלו ממלאים מקום מרכזי בעולמה של יהדות, ובמידה מסוימת הייתה היהדות מצע – אולי אפילו מקור – להתגבשות רבים מן הרעיונות שחלחלו לתרבות המערבית בת ימינו בהקשר זה.

החירות היא מיסודותיה המרכזיים של תורת ישראל. מעשה היציאה ממצרים היה סמל אות ומופת לרעיון החירות, ושימורה בזיכרון הקולקטיבי – באמצעות עשרות מצוות שמקיימים אותן כ"זכר ליציאת מצרים" – מבליט את מקומה המרכזי והחשוב. עיקרון זה לא נותר רק במישור רעיוני מופשט, אידאי, תאורטי. יש לו השלכות על שורה ארוכה ומגוונת של נורמות משפטיות מובהקות, כגון צמצום השימוש בעונש המאסר במשפט העברי,<sup>29</sup> איסור מאסר חייבים בשל חוב אזרחי,<sup>30</sup> יכולת העובד להשתחרר מחובתו כלפי מעבידו "אפילו בחצי היום", ועוד כהנה וכהנה.

לכאורה גם הפולורליזם, ריבוי הדעות, מהווה יסוד מוסד בעולמה של יהדות. ביטוי ניכר היטב בתוככי בית המדרש, שבו עודדו – לא רק אפשרו – השמעת דעות חולקות, אך גם מחוצה לו, ברחובה של עיר, ב"מילי דעלמא", ניתנה חירות – אם כי לא מוחלטת – להשמעת דעות אחרות, שאינן מצויות בקונצנזוס.

28 ראו: L. Finkelstein, *Jewish Self Government in the Middle Ages*, New York 1964, p. 227.

29 ראו: מ' אלון, "המאסר במשפט העברי", ספר יובל לפנחס רוזן, ח' כהן (עורך), ירושלים תשכ"ב, עמ' 171-201.

30 ראו בהרחבה: מ' אלון, כבוד האדם וחירותו בדרכי ההוצאה לפועל, ירושלים תש"ס [=מ' אלון, חירות הפרט בדרכי גביית החוב במשפט העברי, ירושלים תשכ"ד].

אחד המקורות הידועים ביותר שנשתברו עליהם קולמוסים הרבה, מדברים לכאורה בשבח המחלוקת. וכך שנינו בתלמוד (עירובין יג ע"ב):

**שלוש שנים** נחלקו בית שמאי ובית הלל. הללו אומרים: הלכה כמותנו, והללו אומרים: הלכה כמותנו.

יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלוהים חיים הן. והלכה כבית הלל.

רבים הם המשתבחים בחלקו הראשון של המאמר, "אלו ואלו דברי אלוהים חיים"<sup>31</sup>, ומדגישים את יכולתם של החולקים להחזיק במחלוקת שלוש שנים, מבלי שמי מהם ייאלץ לוותר על עמדתו. יתר על כן, מהמשך הדברים עולה (כך לפחות לפי מקצת מן הפרשנים) שהלכה נפסקה כבית הלל בשל סובלנותם: וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלוהים חיים, מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהם.

ופירש רש"י, ש"עלובין" בלשון חכמים – לאו לשון עליבות משמע, אלא פירושו: "סבלנים" – סובלנים בלשון ימינו.

האהדה לריבוי הדעות באה לביטוי לא רק במתן האפשרות להשמיע דעות חולקות, אלא גם בקריאה להקשבה והאזנה להן.<sup>32</sup> וכך הוסיפו ואמרו בתלמוד (בבלי, חגיגה ג ע"ב):

"דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים, בעלי אסופות ניתנו מרועה אחד" (קהלת יב, יא) – אלו תלמידי חכמים יושבים אסופות אסופות ועוסקים בתורה, הללו מטמאים והללו מטהרים, הללו אוסרים והללו מתירים, הללו פוסלים והללו מכשירים.<sup>33</sup>

אף אתה עשה אִזְנְךָ כְּאֶפְרַח־סֶתֶר, וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי מטמאין ואת דברי מטהרין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין.

31 על בסיס זה הוקם בית מדרש דתי-חילוני בשם "אלול – אלו ואלו", בהשמטת הסיומת "דברי אלוהים חיים". תופעה זו מאפיינת את הציונות המודרנית, שנבנתה על המסורת אך במקרים רבים "עיקרה" מתוכם את שם ה'. כך, למשל, בשם תנועת "ביל"ו" שכותרתה "בית יעקב לכו ונלכה" נשמט ההמשך: "באור ה'"; כך בססמת בית הספר הראלי בחיפה: "והצנע לכת" הושמט במכוון המשך הפסוק: "עם ה' אלוהיך"; כך בתנועה למען עליית יהודי ברית המועצות בשנות השבעים של המאה העשרים: "שלח את עמי", תוך השמטת ההמשך "ויעבדוני במדבר"; וכך בחוקי היסוד החדשים (ומהם בחוקים אחרים דוגמת חוק השוויון לאנשים עם מוגבלות, התשנ"ח-1998) שלפיהם "כל אדם נברא בצלם" מתוך השמטה מכוונת של בריאתו "בצלם אלוהים". והשוו לדברי השופט מ' חשין (ע"פ 1742/91, עמי פופר נ' מדינת ישראל, פ"ד נא(5)307). לעניין אחרון זה ראו: א' הכהן, "כל איש אשר בו מום לא יקרב? למעמדם של אנשים עם מוגבלות בעולמה של תורת ישראל", במעגלי צדק 11 (נובמבר 2006), עמ' 16-25. תופעה זו קשורה לתופעת "חילון השפה", שהדוגמות לה רבות מספור. כך, למשל, השימוש בשם ה"היכל", המקום המקודש ביותר בבית המקדש, לציון "היכל הספורט" ו"היכל התרבות"; בדומה לכך, חילונו של ה"משכן" לציון בניין הכנסת או "המשכן לאמנויות הבמה"; הפיכת היום המקודש ביותר בלוח השנה היהודי, "יום השבתון" – יום הכיפורים, לציון יום חופש כללי; ועוד כהנה וכהנה. לעניין זה, שאני מקווה להרחיב בו דברים במקום אחר, ראו לפי שעה: פ' שיפמן, "שפה אחת ודברים אחדים", רב-תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית: ספר הזיכרון לא' רוזן-צבי, מ' מאוטנר ואחרים (עורכים), תל אביב תשנ"ח, עמ' 715.

32 עם זאת, יש להדגיש כי כמובן מדובר במקור שאינו בעל אופי נורמטיבי מובהק, אלא יש בו "קריאת כיוון" כללית, המכוונת יותר למישור האתי מאשר למישור המשפטי הצרופ.

33 על פני הדברים, ריבוי הדעות נדרש כאן כתופעה רצויה מלכתחילה, ולא רק כהכרח בל יגונה שבדיעבד. מכאן הדרישה "לקנות לב מבין", שכדרך הקניין דורש הוא השקעה של זמן ומאמץ (או בלשון המקבילה באבות דר' נתן, נוסח א, פרק יח: "והכנס בהן [=באוזניך] דברי אוסרין ודברי מתירין"). מכאן אף דימוי האפרכסת – ולא המסננת – שקולטת היא לתוכה הכול בכול מכול כול. מבחינה ראלית, האפרכסת רחבה בצדה האחד וצרה בצדה השני, ואף בכך יש לבטא את המסר שלפיו גם אם לסוף ההלכה יוצאת "צרה", מבוררת ומלובנת, הרי בראשית הדרך יפה לה הרוחב, שמיעת כל הדעות וליבון.

ומה טעם שיבחו את ריבוי הדעות? לפי שאין האמת עשויה להתברר אלא מתוך שיח ושיג, בירור וליבון, משא ומתן.

הד קדום ביותר לברכה שנמצאת דווקא בריבוי הדעות עולה כבר ממעשה מגדל בבל שבספר בראשית. המקרא מודיענו שכל הארץ הייתה "שפה אחת ודברים אחדים". הקורא משפט זה לעצמו עשוי לראות ברכה באחידות ובאחדות זו,<sup>34</sup> אך המקרא מודיענו שאחריתה רעה ומרה (בראשית יא, א-ט):

ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים. ויהי בנסעם מקדם, וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם. ויאמרו איש אל רעהו הבה נלבנה לבנים ונשרפה לשרפה, ותהי להם הלבנה לאבן, והחמר היה להם לחמר. ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם, פן נפוץ על פני כל הארץ.

לכאורה מתואר כאן מעשה יצירה מופלא המבטא את כוחו היוצר של האדם, המבקש לנצל את כישוריו הטכנולוגיים להמריא למרומים.<sup>35</sup> אכן, סופו של הסיפור אינו אידילי כראשיתו:

וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם. ויאמר ה' הן עם אחד ושפה אחת לכלם וזה החילם לעשות, ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות.

הבה נרדה ונבלה שם שפתם, אשר לא ישמעו איש שפת רעהו. ויפץ ה' אתם משם על פני כל הארץ, ויחדלו לבנות העיר. על כן קרא שמה בבל כי שם בלל ה' שפת כל הארץ, ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ.

פרשני המקרא לדורותיהם נתחבטו בשאלת חומרת חטאם של אנשי דור זה, המכונה בספרות חז"ל "דור הפלגה", שהביא עליהם עונש כה קשה של הגליה לארבע כנפות הארץ, והציעו פירושים שונים לדבר. מפשט המקראות עולה שהיות כל הארץ "שפה אחת" ו"דברים אחדים" הוא חטא,<sup>36</sup> ולכן נענשו בפיזור "על פני כל הארץ" ובבלבול הלשוניות, כדי שייאלצו לדבר כל אחד בשפתו שלו, אלא שעדיין לא נתברר: וכי מה חטא יש ב"דברים אחדים" וב"שפה אחת"?

הנצי"ב מוולוז'ין,<sup>37</sup> הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (רוסיה, המאה הי"ט), מציע בפירושו למקרא, "העמק דבר", פירוש מקורי ומופלא לפרשה זו. לדעתו, אם "כל הארץ" מדברת "שפה אחת" ו"דברים אחדים", יש סכנה לשלילת חופש הדעה והביטוי, ואין לך חטא חמור מזה. והוא מסביר גם את החשש של בני אותו הדור, "פן נפוץ על פני כל הארץ":

יש להבין מה חששו אם יצאו כמה לארץ אחרת. ומובן שזה היה שייך ל"דברים אחדים" שהיה ביניהם, ובאשר אין דעות בני אדם שוות, חששו שלא יצאו בני אדם מדעה זו ויהיו במחשבה אחרת. על כן היו משגיחים שלא יצא איש משוב שלהם.

34 ביטוי מאוחר יותר לכך ניתן גם במדרש: "ר' יהודה אומר: הואיל והן עם אחד ושפה אחת, אם עושים תשובה אני מקבלן" (בראשית רבה לח, ט).

35 תיאור מרנין נפש של "כוח היוצר" שבאדם נתן לנו הרב י"ד סולובייצ'יק במסתו המופלאה איש האמונה, ירושלים תשמ"א.

36 כך הבין גם ר' נחמיה בהמשך דברי המדרש שהובא לעיל, הערה 34: "ר' נחמיה אומר: מי גרם להם שימרדו בי, לא על ידי שהם עם אחד ושפה אחת?". אכן, אפשר שיש להבין אמירה זו בהקשר פרקטי: הדיבור ב"שפה אחת" מאפשר למורדים להקים את הקשר – תרתי משמע – ביניהם, ולתכנן את מעשה המרידה שלהם.

37 לדרכו בפירוש המקרא, ראו: מ' אלון, "ספר הישר", משרד המשפטים, פרשת השבוע 9, תשס"א. יש בדרכו הפרשנית הדים למציאות הפוליטית, הרוחנית והחברתית בימיו.

ומי שסר מ"דברים אחדים" שביניהם, היה משפטו לשרפה, כאשר עשו לאברהם אבינו. נמצא היו "דברים אחדים"<sup>38</sup> שביניהם לרועץ, שהחליטו להרוג את מי שלא יחשוב כדעתם.<sup>39</sup>

הווי אומר: פסילת ה"אחר" רק משום שהוא חושב אחרת פסולה היא בתכלית, וסופה להביא לידי רצח. דברים דומים כתב הנצי"ב גם בפתיחת פירושו לבראשית: בחורבן בית שני, שהיה דור עיקש ופתלתול, ופירשנו שהיו צדיקים וחסידים ועמלי תורה, אך לא היו ישרים בהליכות עולמים. על כן, מפני שנאת חנם שבלבם זה את זה, חשדו את מי שראו שנוהג שלא כדעתם ביראת ה' שהוא צדוקי ואפיקורס. ובאו על ידי זה לידי שפיכות דמים בדרך הפלגה ולכל הרעות שבעולם.

זוהי תורת הפלורליזם בעולמה של יהדות, והיא כלל גדול בתורת ישראל. סיכם את הדברים בלשונו היפה מנחם אֶלון, שאף דרש בהם מדרש חדש: "ריבוי הדעות הוא חלק מהותי ומבורך בכלל חייה של חברה מתוקנת. חכמים אף התקינו ברכה מיוחדת על הסוד הכמוס ביצירה מופלאה זו של ריבוי דעות בחברה: 'הרואה אוכלוסין [= ציבור גדול מאד] – מברך ברוך חכם הרזים; שאין פרצופותיהן דומות זו לזו ואין דעותיהם דומות זו לזו'. ובכך מצויה ברכה לחוכמה וליצירה: 'וכמו שטבע היצירה עושה עוד היום שפני כל האדם משונות זו מזו, כך יש להאמין שהחכמה נחלקת עדיין בלב כל אדם, זו משונה מזו'. ריבוי דעות זה מן הראוי שיכובד על-ידי המנהיג ועל-ידי השלטון. ביטוי מאלף לכך נמצא בדברים הבאים (במדבר רבה כא, ב): "כשם שאין פרצופיהן [של בני אדם] שוין זה לזה, כך אין דעתן שוה זה לזה, אלא כל אחד ואחד יש לו דעה בפני עצמו [...] שכן משה מבקש מן הקדוש ברוך הוא בשעת מיתתו ואומר לפניו: ריבוננו של עולם, גלוי וידוע לפניך דעתם של כל אחד ואחד, ואין דעתן של בניך דומה זה לזה. כשאני מסתלק מהן, בבקשה ממך, מנה עליהם מנהיג שיהא סובל לכל אחד ואחד לפי דעתו".<sup>40</sup>

ודוק: בעוד בלשון חכמים המקורית, מטבע הלשון "כשם שאין דעותיהם שוות" מתייחס למזגו של אדם, אופיו ותכונותיו, משכו אלון למונח "דעות" כפי שהוא מתפרש בימינו, כביטוי לדעה-עמדה (opinion) והשקפת עולמו של אדם.<sup>41</sup>

על יופיים של הצלילים השונים בעולמה של תורה עומד גם אחד מגדולי בעלי ההלכה בדורות האחרונים, ר' יחיאל מיכל הלוי עפשטיין, בעל "ערוך השולחן", בהקדמתו לחלק חושן המשפט:

38 לפי זה, מסביר הנצי"ב, מובן גם מה טעם לא פירשה תורה מה היו אותם "דברים", שהרי לא תוכנם הוא הפסול אלא היותם "אחדים", מונוליטיים, אחידים, בלא מתן אפשרות להשמעת דעה אחרת.

39 וראו בתוספת לפירושו שם, "הרחב דבר", שבה הוא מפתח רעיון זה.

40 ע"ב 2/84 ניימן נ' יו"ר ועדת הבחירות המרכזית לכנסת האחת עשרה, פ"ד לט(2)295.

41 על עניין זה עמד א' רביצקי, "שאלת הסובלנות במסורת היהודית: בין פלוראליזם לפטרנאליזם", ז' ספראי וא' שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב 1997, עמ' 397.



זאת היא תפארת תורתנו הקדושה והטהורה, וכל התורה כולה נקראת שירה, ותפארת השיר היא כשהקולות משונים זה מזה. וזהו עיקר הנעימות. ומי שמשוטט בים התלמוד, יראה נעימות משונות בכל הקולות המשונות זה מזה.<sup>42</sup>

תורת ישראל נקראת "שירה", ויופייה של שירה הוא בריבוי הקולות והגוונים שבה.<sup>43</sup> תזמורת שמורכבת רק מכינורות, או רק מחלילים, משעממת בנגינתה. יופייה של התזמורת ניכר בריבוי הקולות שעולים ממנה: חליל ומצלתיים, תוף וכינור, בס וצ'לו. גם הוגים אחרונים הוסיפו על מסכת הסובלנות בעולמה של יהדות פרקים מפוארים.

## ה. על אחדות ואחידות

למרות הדברים הגדולים בשבח ריבוי הדעות וחירות הביטוי, מצויים במקורות חז"ל גם קולות אחרים שמהם עולה גישה ברורה של ניסיון להגביל את חירות הביטוי, תוך השתקה ו"צנזור" של קולות שאינם ערבים לאוזן. יתר על כן: בעולמה של הלכה ישנן לא מעט עמדות שעושות כל מאמץ לטשטש את חילוקי הדעות ולבכר את ה"אחדות", האחידות ותמימות הדעים על פני ריבוי הדעות. מעבר לרצונו של כל חכם לשכנע את חברו החולק עליו בצדקת דרכו־שלו, אנו מוצאים לא אחת חכמי הלכה המשתדלים לדבר על לב עמיתיהם לא לגופה של מחלוקת אלא בשל שיקולי "אחדות".

הדוגמה הבולטת ביותר לכך הוא מדרש חז"ל על הפסוק "לא תתגודדו – לא תיעשו אגודות אגודות". מבלי לדון במשמעותו המקורית של הפסוק במקרא ובמדרש חכמים, הרי בדורות מאוחרים יותר הוא נתפרש כביטוי בזכות אחדות הדעים, גם במחיר ויתור מסוים על בירור האמת. כך, למשל, זועק רבנו תם כלפי חכם פרובנסלי שחלק עליו:

בקשה מכם, אֵל תעשו מלכותנו אגודות אגודות, כי מִיָּמֵי ר' שלמה [=סבו רש"י] אנו שותים. ובדברים שאין בהם ממש אֵל תקדיחו את מקומו. ואתו אנו, קטלי קני באגמא אנו [=האומנם קוטלי קנים באגם אנו], שלא לחוש לכבוד זקננו? אל נא אחי תרעו!<sup>44</sup>

במקום אחר הוא פונה אל תלמידיו: "ומבקש אני פני כל תלמידי רבנו שלמה שלא יקלו ראשם כנגד לשער המזרחי; ואם לא ישמעו – אל עונשם ישאו נפשם".<sup>45</sup>

42 דברים אלו מצוטטים תדיר בכתביו של מ' אלון, והוא הוסיף וכתב עליהם: "מערכת ההלכה היא סימפוניה אדירה ובה צלילים רבים ושונים, ובכך גדולתה ויופייה. וזקוקה היא בכל דור ודור לאותו מנצח גדול, בעל השראה וחזון, שיגלה בסימפוניה מרובת צלילים זו אותה אינטרפרטציה, שדורו ובעיותיו שומעים אותה וצריכים לה. התורה כולה נקראת שירה. מחלוקת התנאים, האמוראים, הגאונים, הראשונים, האחרונים ועד חילוקי הדעות בימינו אנו – לכולם יש פנים בהלכה. זהו פאר עולמה של ההלכה, כפי שכך הוא עיקר הנעימות של הסימפוניה, שקולות שבה משונים הם זה מזה". ראו: הנ"ל, "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת": על פלורליזם בעולמה של הלכה", משרד המשפטים, פרשת השבוע 46, תשס"ב; וראו עוד דבריו בע"ב 2/84, ניימן ואח' נ' יו"ר ועדת הבחירות המרכזית, פ"ד לט(2), עמ' 294-296.

43 מסר דומה עולה מתוך קריאת משורר התהלים, החותמת את הספר (קנ, ג-ו), לנגן לפני הבורא במיני זמר רבים, ולא רק בצליל אחד: "הללוהו בתקע שופר הללוהו בנבל וכנור; הללוהו בתוף ומחול הללוהו במנים ועוגב; הללוהו בצלצלי שמע הללוהו בצלצלי תרועה; כל הנשמה תהלל יה הללו יה".

44 ספר הישר, סי' מה, עמ' 85.

45 ספר הישר, שם, עמ' 83. אכן, כפי שציין ח"ה בן ששון, תולדות עם ישראל בימי הביניים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 131, רבנו תם תבע מאחרים מה שלא קיים בעצמו: הוא אסר על אחרים לתקן גרסאות בתלמוד אך תיקנו בעצמו; הוא יצא כנגד החולקים על סבו אך חלק עליו בעצמו.

## ו. חירות, סובלנות ופלורליזם – בין הלכה למעשה

ריבוי המקורות המדברים בשבח ריבוי הדעות, הסובלנות והפלורליזם בעולמה של יהדות עלול להטעות. בלא מעט מקורות אחרים, שחלקם יובא להלן, עולה הפער הגדול שבין הרטוריקה למציאות. כך, למשל, אחת הדוגמות הקדומות שמשתקף בה הניסיון למנוע את ריבוי הקולות והדעות, ולהגביל את חירות הביטוי, היא הסוגיה שעניינה חתימת כתבי הקודש, וההכרעה מה ייכלל בהם:<sup>46</sup>

אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: ביקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין זה את זה, ומפני מה לא גנזוהו – מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה [...]  
ואף ספר משלי בקשו לגנוז, שהיו דבריו סותרין זה את זה.

בברייתא אחרת,<sup>47</sup> מופיעה עדות לניסיון לגנוז את ספר יחזקאל בשל "דברים מסוכנים" הכלולים בו: תנו רבנן: מעשה בתינוק אחד שהיה קורא בבית רבו בספר יחזקאל, והיה מבין בחשמל [=תיאורי מעשה המרכבה], ויצאה אש מחשמל ושרפתו. וביקשו לגנוז ספר יחזקאל. אמר להם חנניה בן חזקיה: אם זה חכם – הכל חכמים הן?

לפי מקורות אלו, נעשה ניסיון – שלא צלח – לגנוז ספר מרכזי בכתבי הקודש רק משום ש"דבריו סותרין זה את זה",<sup>48</sup> או בשל "גנזי נסתרות" הכלולים בו. למותר לומר שהליכה בדרך זו הייתה עלולה להביא לגניזת חלקים גדולים של תורת ישראל.

נימוק אחר לרצון לגנוז ספרים מספרי הקודש מופיע במדרש האגדה:<sup>49</sup>

אמר ר' בנימין בן לוי: בקשו לגנוז ספר קהלת שמצאו בו דברים שהם נוטין לצד מינות<sup>50</sup> אמרו: כך היה ראוי שלמה לומר (קהלת יא) "שמח בחור בילדותך ויטיבך לבך בימי בחורותיך".  
משה אמר (במדבר טו) "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", ושלמה אמר (קהלת יא) "והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך".  
אלא הותרה רצועה? לית דין ולית דיין? כיון שאמר (קהלת יא) "ודע כי על כל אלה יביאך האלקים במשפט" אמרו יפה אמר שלמה.

46 בבלי, שבת ל ע"ב. אכן עצם הבאת המחלוקת בעניין זה ואי־השתקתה ראויות לציון. בעניין זה הלכו חכמים בעקבות המקרא, שבאופן עקבי אינו נמנע מלכלול בין כתביו גם תופעות שעל פניהן מטילות דופי חמור באבות האומה, דוגמת מעשה האונס של דינה בשכם, מעשה יהודה ותמר, מעשה דוד ובת שבע וכיוצא באלו.

47 בבלי, חגיגה יג ע"א.

48 נימוק זה נזכר גם כעילה לגניזת ספר משלי וספר יחזקאל. ראו: ילקוט שמעוני משלי, רמז תתקסא; ילקוט שמעוני יחזקאל, רמז שפג (וממנו בפירוש רש"י ליחזקאל מה, כב; רד"ק ליחזקאל מה, כ; פירוש ר' עובדיה ברטנורא למשנה שבת א, ד). וראו פירוש המשנה לרמב"ם לשבת א, ג: "וחנניה בן חזקיה בן גרון זכור לטוב מבעלי החכמה מופלא שבדורו, והוקשו לחכמי אותו הדור ענייני ספר יחזקאל, ונשתדל לבאר ענייניו ונתבודד בעליה לפרשו, והיו החכמים עליהם השלום מבקרים אצלו תמיד והוא עוסק באותו החבור". על שכיחות הסתירות בעולמו של המשפט העברי, ראו: א' הכהן, "פרשנות תקנות הקהל במשפט העברי", עבודה לקבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשס"ג.

49 ויקרא רבה כח, א.

50 על פסוקים אחרים בספר קהלת שכביכול "מטין לצד מינות" ראו: מורה הנבוכים, חלק ב, פרק כח.

לפי מדרש זה, די בחשש בעלמא לקיומו של קול המשמיע דברי מינות ("דברים שהם נוטין לצד מינות"), אפילו אמרם שלמה המלך(!), כדי להביא ל"השתקתו" ולגניזתו. רעיון זה מנוגד בתכלית לעקרון חירות הביטוי המודרני, שכל תכליתו היא לאפשר אף השמעת דעות לא מקובלות, והרי "חופש הביטוי אינו רק החופש לבטא דברים בשקט ובנועם. חופש הביטוי הוא גם החופש לבטא דברי זעקה הצורמים את האוזן".<sup>51</sup>

הדי המחלוקת, כך מסתבר, לא שכנו. גם לאחר שנמנעו מגניזת ספר קהלת, וכללו אותו בתוך התנ"ך, היו שפקפקו בקדושתו, ויש מחכמי ההלכה שראו בתוכנו עילה לכך שאין מברכים עליו בעת קריאתו.<sup>52</sup> בדומה לכך, ובשונה מהטון החיובי כלפי הסובלנות וריבוי הדעות, אפשר לשמוע גם בין כותלי בית מדרשם של חכמים קולות אחרים לחלוטין. כך, למשל, בפרשת נידויו של עקביה בן מהללאל שנזכרה בראש הדברים; וכך בפרשת נידויו של ר' אליעזר בן הורקנוס (בבא מציעא נט ע"א), שרקעה המדויק לא נתברר עד תום:<sup>53</sup> מאותו מקום שממנו יצאה הלכה גדולה של "לא בשמים היא" מתואר תוך כדי דיבור הליך נידויו של חכם שחלק על חכמים. ולא רק שנידוהו, אלא שדומה כי בחלק מן המקומות חכמים מתעלמים במופגן ממשנתו של "השמותי", ר' אליעזר המנודה.<sup>54</sup>

עדויות לניסיונות השתקה של קולות "לא רצויים" מצויות לרוב ברחבי הספרות התלמודית. כך, למשל, עמיתיו של ר' עקיבא מבקשים להשתיקו כאשר הוא משמיע באוזניהם בעת הדיון בבית המדרש דברים שנראים בעיניהם "דברי הבאי". וכך שנינו בתלמוד (בבלי, סנהדרין סז ע"ב):

'ותעל הצפרדע ותכס את ארץ מצרים'. אמר ר' אלעזר: צפרדע אחת היתה, השריצה ומילאה כל ארץ מצרים. כתנאי [=כמחלוקת התנאים]:

ר' עקיבא אומר: צפרדע אחת היתה, ומלאה כל ארץ מצרים.

אמר לו ר' אלעזר בן עזריה: עקיבא, מה לך אצל הגדה? **כלה מדברותיך** ולך אצל נגעים ואהלות, צפרדע אחת היתה, שרקה להם והם באו.

עיון במקורות מעלה שלא הייתה זו הפעם האחרונה שנהגו חכמים בחוסר סובלנות כלפי ר' עקיבא. כך היה גם כאשר העז להכתיר את "בר כוזיבא" בתואר מלך המשיח:<sup>55</sup>

תני ר' שמעון בן יוחי: עקיבה רבי היה דורש "דרך כוכב מיעקב" (במדבר כד, יז) – דרך כוזבא מיעקב. ר' עקיבה כד הוה חמי בר כוזבה הוה אמר דין הוא מלכא משיחא [ר' עקיבא כשהיה רואה את בר כוזיבא היה אומר: זהו מלך המשיח].

אמר ליה ר' יוחנן בן תורתא: עקיבה, יעלו עשבים בלחיך, ועדיין בן דוד לא יבוא!

51 א' ברק, בג"ץ 806/88 Universal City Studios Inc. ואח' נ' המועצה לביקורת סרטים ומחזות ואח', פ"ד מג(2)34. והשוו לדבריו במקום אחר: "מטבעו של ביטוי שהוא פוגע ברגשות, ואם כל פגיעה ברגשות תאפשר פגיעה בחופש הביטוי, סופנו שלא נכיר בחופש הביטוי כלל. על-כן חייבת חברה דמוקרטית, המבקשת להגן הן על חופש הביטוי והן על רגשות הציבור, לקבוע 'רמת סיבולת', שרק פגיעה ברגשות הציבור העולה על רמה זו תצדיק פגיעה בחופש הביטוי" (א' ברק, בג"ץ 953/89 אינדור נ' ראש עיריית ירושלים, פ"ד מה (4)690).

52 זאת מעבר לדעה שלפיה אין לברך כלל על קריאת כל המגילות, מפני שקריאתן אינה אלא מנהג בעלמא ואין מברכין על המנהג. ראו שו"ת מהר"י ברונא, סי' סו.

53 ראו: י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, ירושלים תשכ"ח; ולאחרונה: ו' נועם, "בין פולמוס למחלוקת: מדוע נודה ר' אליעזר?", מסכת ה (תשס"ו), עמ' 125–144.

54 משנה, עדויות א, ו; תוספתא, עדויות א, ד; תוספתא, חלה א, י. וראו: גילת (לעיל), עמ' 325 ושם, הערה 66.

55 ירושלמי, תעניות ד, ה (סח ע"ד).

הביטוי החריף "יעלו עשבים בלחיך" מבטא תגובה חריפה הרבה יותר מסתם מחלוקת בדבר זיהויו של בר כוזיבא עם "מלך המשיח".

בדרך דומה נהג ר' יוסי בן דורמסקית כנגד ר' יהודה, בכמה הקשרים. כך, לדוגמה, בעניין פרשנות המונח "אברך" שנאמר על יוסף:<sup>56</sup>

דרש ר' יהודה: "וירכב אתו במרכבת המשנה אשר לו ויקראו לפניו אברך" (בראשית מא, מג). זה יוסף שהיה אב בחכמה ורך בשנים.

אמר לו ר' יוסי בן דורמסקית: יהודה ברבי, למה אתה מעוות עלינו את הכתובים, מעיד אני עלי שמים וארץ שאין אברך אלא לברכיים, אברכים [אל ברכיס] שהיו הכל נכנסים ויוצאים מתחת ידו כענין שנאמר [שם] "ונתון אותו על כל ארץ מצרים".

ר' יוסי אינו מסתפק בהצעת פירוש אחר אלא מטיל אשמה חריפה בעמיתו, שהוא "מעוות" את הכתובים. כך נהג גם בעימות שהיה ביניהם בעניין מדרש עשרת הניסיונות שנתנסו אבותינו במדבר ובמדרש שם העיר חדרך.<sup>57</sup>

עוד ביטוי לחוסר סובלנותם של חכמים כלפי עמיתיהם מצוי בסיפור הנודע על ר' ירמיה, שדן לפני חכמים בדיני השבת אבדה. המשנה (בבא בתרא ב, ו) אומרת: "ניפול [=גוזל רך] הנמצא בתוך חמישים אמה [=בסמוך לשובך קרוב], הרי הוא של בעל השובך; חוץ מחמישים אמה – הרי הוא של מוצאו". מדובר בגוזל שמדדה על רגליו ואינו יכול להלך או לעוף כראוי, ולפיכך ההנחה היא שאם נמצא בתוך חמישים אמה, הרי הוא של בעל השובך, ש"כל המדדה – אין מדדה יותר מחמישים". על כך מקשה ר' ירמיה: "רגלו אחת בתוך חמישים אמה, ורגלו אחת חוץ מחמישים אמה – מהו?".

במקום ששייבו לו, מספר לנו התלמוד:<sup>58</sup> "ועל דא אפקוה לר' ירמיה מבי מדרשא" – בשל כך הוציאו את ר' ירמיה מבית המדרש, ומוסיף רש"י ומבאר: "שהיה מטריח עליהם". לפי פירוש זה, העלאת שאלות "מטריחות" יש בה כדי להביא להוצאת חכם מבית המדרש!

תגובות אלו אינן רק תוצר לוואי טבעי של התנצחות בין תלמידי חכמים בבית המדרש. יש בהן ביטוי, ולו למראית עין, של חוסר סובלנות ואי־הכרה בכבודו של האחר. דוגמות מעין אלה מופיעות לרוב בכל מרחבי הספרות התלמודית. לעתים הן מבטאות יחס שנראה על פניו מזלזל ביותר. במיוחד בולט

56 ספרי, דברים, א. ויושם אל לב שר' יוסי נמנע מלכנות את חברו אפילו בתואר "רבי". ומעניין שאותו חכם עצמו לקה במידה שבה ביקש להלקות אחרים. וכך שנינו בתלמוד (בבלי, חגיגה ג ע"ב): "מעשה ברבי יוסי בן דורמסקית שהלך להקביל פני ר' אלעזר בלוד. אמר לו: מה חידוש היה בבית המדרש היום? אמר ליה: נמנו וגמרנו: עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית. אמר לו: יוסי! פשוט ידיך וקבל עיניך. פשט ידיו וקבל עיניו". גם כאן נמנע ר' אליעזר מלכנות את חברו בתואר "רבי", ו"מברך" אותו שענינו יצאו מחוריהן על הלכה שאמר.

57 ספרי, דברים, שם: ר' יהודה אומר: הריהו אומר במדבר בערבה וגו', אלו עשרה ניסיונות שניסו אבותינו את המקום במדבר, ואלו הם: שנים בים, שנים במים, שנים במן, שנים בשליו, אחד בעגל, ואחד במדבר, פארן במרגלים. אמר לו ר' יוסי בן דורמסקית: יהודה ברבי, למה אתה מעוות עלינו את הכתובים? מעיד אני עלי שמים וארץ, שחזרנו על כל המקומות ואינם מקומות שנקראו אלא על שם מאורע [...] כיוצא בו דרש ר' יהודה (זכריה ט, א) 'משא דבר ה' בארץ חדרך' ודמשק מנוחתו כי לה' עין אדם וכל שבטי ישראל', זה משיח שהוא חד לאומות ורך לישראל, אמר לו ר' יוסי בן דורמסקית, יהודה ברבי, למה אתה מעוית עלינו את הכתובים, מעיד אני עלי שמים וארץ, שאני מדמשק ויש שם מקום ששמו חדרך".

58 בבלי, בבא בתרא כג ע"ב. לניתוח העומד מאחורי שאלותיו של ר' ירמיה, שעל פניהן נראות קנטרניות ולגלגניות, ראו מ' זילברג, "קושיותיו של ר' ירמיה: שיטה או אופי", באין כאחד, ירושלים תשנ"ח, עמ' 151–159. וראו עוד: מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשכ"ב, עמ' 92–94.



הדבר כאשר יחס זה מופנה לרבדים החלשים בחברה, דוגמת הנשים שבעת העתיקה היה מעמדן נחות ביותר. כך, למשל, הערתו של ר' אליעזר לאותה "אישה חכמה":<sup>59</sup>

מטרונה [=ובתלמוד הבבלי: אישה חשובה] שאלה את ר' ליעזר [=אליעזר]: מפני מה חטא אחת במעשה העגל, והן מתים בה שלש מיתות?

אמר לה: **אין חכמתה של אשה אלא בפלֶּכָה**, דכתיב "וכל אשה חכמת לב בידיה טו".  
אמר לו הורקנוס בנו: בשביל שלא להשיבה דבר אחד מן התורה, איבדת ממני שלש מאות כור מעשר בכל שנה?  
אמר ליה: ישרפו דברי תורה ואל ימסרו לנשים.

במקום מענה ממשי לשאלתה הטובה של אותה אישה חכמה, שולח אותה ר' אליעזר בלשון זלזול לעסוק ב"פלֶּךְ", במלאכת הבית, לטוות ולארוג, ולהימנע מן העיסוק בדברי תורה.<sup>60</sup>  
בדומה לכך, מתייחס רב נחמן בזלזול ובאי־סובלנות מוחלטת לטרונייתה של אישה ש"צווחה" לפניו על העוול שבישיבת חכמים בסוכה גזולה:<sup>61</sup>

ההיא סבתא דאתאי לקמיה דרב נחמן,<sup>62</sup> אמרה ליה: ריש גלותא וכולהו רבנן דבי ריש גלותא בסוכה גזולה הוו יתבי! צווחה ולא אשגח בה רב נחמן.  
אמרה ליה: איתתא דהוה ליה לאבוהא תלת מאה ותמני סרי עבדי צווחא קמייכו ולא אשגחיתו בה?  
אמר להו רב נחמן: פעיתא היא דא.

[תרגום: זקנה אחת באה לפני רב נחמן. אמרה לו: ראש הגולה וכל חכמי בית ראש הגולה יושבים בסוכה גזולה! צווחה ולא השגיח בה. אמרה לו: אישה שלאביה היו שלוש מאות ושמונה עשר עבדים<sup>63</sup> צווחת לפניכם ואינכם נותנים דעתכם עליה? אמר רב נחמן לתלמידיו: צווחנית היא זו]

ההתעלמות המופגנת מזעקתה של אותה אישה<sup>64</sup> והזלזול המופגן שמפגין כלפיה רב נחמן בהפטירו לתלמידיו (הוא נמנע מלדבר אליה באופן ישיר!) "צווחנית היא זו" מבטאים חוסר סובלנות לטענות שמכוונות לחלוק על מעשה חכמים ולהצביע על פגמים בהתנהגותם.

59 ירושלמי, סוטה ג, ד (יט ע"א); והשוו למקבילה שבבבלי, יומא סו ע"ב.

60 ושם לא במקרה מדובר באותו ר' אליעזר החולק על בן עזאי וסבור ש"כל המלמד את בתו תורה – מלמדה תפלות". ראו משנה, סוטה ג, ד.

61 בבלי, סוכה לא ע"א.

62 לעניין רב נחמן יש משמעות מיוחדת, שכן רעייתו, ילתא, היא אחת הנשים הבודדות שבתלמוד שמן נזכר במפורש ודמותה מוארת בו באור מיוחד.

63 וראו רש"י על אתר שפירש שכוונתה הייתה שאף היא בכלל בניו של אברהם אבינו, שהיו לו 318 ילידי בית, ולכן אסור לגזול את רכושה. ולפי זה חכמים גזלו את סוכתה־שלה וישבו בה שלא ברשותה! וכיוצא בדבר פירש בעל "אור זרוע" (הלכות סוכה, חלק ב, סי' שב) שתלמידי רב נחמן גזלו עצים מאותה אישה ובהם סיככו את סוכתם. וראו "ערוך לנר" על אתר שביקש ליישב בדרך מפולפלת את מעשה רב נחמן. והשוו לדברי בעל שו"ת שואל ומשיב, מהדורא קמא, חלק ג, סי' רח.

64 כרוב נשות המקרא והתלמוד, ודומיהם ה"אחרים" – המסכנים והדלים – אף אישה זו נותרת בעילום שם. לעניין זה ראו למשל "מעשה המכוער" וניתוחו: א' הכהן, "כל איש אשר בו מום לא יקרב? למעמדם של אנשים עם מוגבלות בעולמה של תורת ישראל", במעגלי צדק 11 (נובמבר 2006), עמ' 16–25.

יחס שהפגינו חכמים כלפי עמיתיהם שלפחות למראית עין הוא בלתי סובלני בעליל מתגלה גם בדורות מאוחרים יותר. כך, למשל, הרמב"ם יוצא חוצץ נגד ספרות המיסטיקה היהודית. אך אין הוא מסתפק בהשמעת דעתו בעלמא, אלא קורא להכריעה מן העולם:<sup>65</sup>

שאלה: ויורנו הדרתו גם כן, מה ראוי [לענות], למי ששואל שאלה בדבר [=ספר] 'שיעור קומה', האם הוא כדברי מי שאמר, שהוא חיבור אחד הקראים, ומסר זאת בשם הדרתכם, או הוא סוד מסודות החכמים ז"ל, שבו עניינים עצומים, טבעיים או אלוהיים, כמו שאמר רבינו האי ז"ל באחד הקונטרסים בשאלות חגיגה, ושכרו כפול מן השמים.

התשובה: לא חשבתי מעולם, שהוא מחיבורי החכמים ז"ל, וחלילה להם, שזה יהיה מהם. ואין הוא אלא חיבור אחד הדרשנין היוונים ותו לא.

וסוף דבר, למחוק זה הספר ולכרות זכר עניינו מצווה רבה. "ושם אלהים אחרים לא תזכירו" וכו' [שמות כג, יג] והרי מי שיש לו קומה, הוא אלהים אחרים בלא ספק. וכתב משה.

גם הפולמוס הגדול על ספרי הרמב"ם חושף את סף הרגישות הנמוך שנהג בימי הביניים כלפי עמדות ודעות ש"לא הלכו בתלם".<sup>66</sup>

## ז. חירות הדיבור ומגבלותיה בהגות היהודית: הרמב"ם והמהר"ל כמשל

קודם שניכנס לטרקלין ונעסוק בגופי דברים, נתעכב מעט בפרוזדור וניתן דעתנו לניתוח אנליטי של סוגי הביטוי השונים במשפט העברי. ניתוח זה נעשה כבר לפני כשמונה מאות וחמישים שנה, בדברי הרמב"ם, רבנו משה בן מימון, אגב פירושו לדברי רבן שמעון בן גמליאל במשנת אבות (א, יז), "כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה".<sup>67</sup>

כרוב פרקי אבות, גם מאמר זה עשוי להיתפס – במיוחד לנוכח ניסוחו התיאורי – כ"עצה טובה" בעלמא, כהוראה מוסרית-אתית, ולא דווקא כחיוב נורמטיבי, מצווה וכופה, בעל השלכות משפטיות. יתר על כן: ניתן להבינו כמתן שבח לשתיקה כפשוטה, אך ניתן גם להבינו כדיבור בשבח הקיצור, ולא ב"שתיקה" מוחלטת מדובר אלא בשתיקה יחסית, בקצירת אמרים במקום שאפשר להאריך.

אף שבדרך כלל פירוש הרמב"ם למשנה – כשאר חיבוריו – כתוב בלשון קצרה ביותר,<sup>68</sup> מאריך כאן הרמב"ם ביותר.<sup>69</sup> בשל חשיבותם של הדברים, נביא אותם בהרחבה:

65 שו"ת הרמב"ם, סי' קיז.

66 על פולמוס זה נכתבה ספרות ענפה. וראו: בן ששון, תולדות עם ישראל (לעיל, הערה 45), עמ' 155.

67 בדרך דומה, וככל הנראה בעקבות הרמב"ם, הלך גם הרשב"ץ בפירושו "מגן אבות" למשנה זו.

68 שבח הקיצור הוא אחת מהמטרות שעליהן עומד הרמב"ם גם בהקדמתו למשנה תורה, שבה הוא מצהיר על כוונתו בניסוח חיבורו: "וראיתי לחבר דברים המתבררים מכל אלו החיבורים בענין האסור והמוותר הטמא והטהור עם שאר דיני התורה. כולם בלשון ברורה ודרך קצרה". וראו: י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 75-78.

69 אריכות דברים חריגה זו בפירוש המשנה בולטת יותר בפירוש הרמב"ם למשנת אבות, בשל היותה מורה דרך מוסרי. לדוגמות נוספות ראו פירוש המשנה לאבות א, ב; א, ו; ב, א; ועוד כהנה וכהנה. ושמא יש לתלות זאת בקהל היעד השונה של הפירוש למשנת אבות. ראו: נ' גוטל, "דרך המלך במשנה: לדרכו של הרמב"ם בפירוש המשנה", פרי הארץ ה (תשמ"ב), עמ' 38-72; (תשמ"ג), עמ' 27-43.

כבר אמר החכם [משלי י, יט] "ברוב דברים לא יחדל פשע", וסיבת זה, **שרוב הדיבור מותרות וחטאים**,<sup>70</sup> כמו שנבאר עתה, לפי שאם ירבה האדם דבריו יחטא בהכרח, כי יהיה בדבריו ולו דבר אחד שאין ראוי שיאמר.

ומסימני החכמים מיעוט הדברים, אמרו: "סייג לחכמה שתיקה", וריבוי הדברים מסימני הסכלים: "וקול כסיל ברוב דברים" [קהלת ה, ב].

וכבר אמרו החכמים, שמיעוט הדברים מורה על רום המוצא והיות האדם מיוחס, אמרו: "מיחסותא שתיקותא".

נאמר בספרי המידות,<sup>71</sup> כי אחד מן המתלמדים נראה מרבה בשתיקה, עד שלא היה מדבר אלא מעט מזער. ואמרו לו: מה סיבת הפלגת שתיקתך? ואמר: בחנתי הדיבור, ומצאתיו מתחלק לארבעה חלקים:

**החלק האחד – דיבור שהוא כולו נזק מבלי תועלת**, כקללת אדם ודבר נבלה וכיוצא בהם, שאמירת זה שיגעון גמור.

**והחלק השני – דיבור שבו נזק מצד אחד ותועלת מצד אחר**, כשבח אדם כדי לקבל תועלת ממנו, ויהיה בשבח ההוא מה שיכעיס את שונאו, ויזיק לזה ששבחו. וצריך להניח זה בגלל זה, ולא לדבר בזה החלק מן הדיבור גם כן.

**והחלק השלישי – דיבור שאין בו לא תועלת ולא נזק**, כרוב דיבורי ההמון: איך נבנתה חומת העיר, ואיך נבנה ארמון פלוני, ותאור יפי בית פלוני, ורוב פירות מדינה פלונית, וכיוצא באלה מדיבורי המותרות. אמר: הרי הדיבור בזה החלק גם כן למותר, אין תועלת בו.

**והחלק הרביעי – דיבור שהוא כולו תועלת**, כדיבור בחכמות ובמעלות, ודיבור האדם במה שמיוחד לו מאשר בו קיום חייו והמשך מציאותו. ובזה ראוי לדבר.

ובכל עת שאשמע דיבור, אני בוחנו, ואם אמצאהו מזה החלק הרביעי – אדבר בו, ואם יהיה מן החלקים ההם – אשתוק ממנו. אמרו בעלי המידות: התבונן בזה האיש וחכמתו, שהוא חסר שלושה רבעים מהדיבור, וזו חכמה שראוי להתחנך בה.

על בסיס דברים אלו, אך בחלוקה שונה במקצת, נוטה הרמב"ם לחלק את סוגי הביטוי לחמש קבוצות: **ואני אומר, כי הדיבור יתחלק לפי חיוב תורתנו לחמשה חלקים: מצווה, ואסור, ומאוס, ואהוב, ומותר.**

70 גם כאן יש ליתן את הדעת שבעוד הפסוק עשוי להיתפס כתיאור מציאות גרדא, או ככל היותר כעצה טובה המשתמעת ממנו, מעביר אותו הרמב"ם לתחום הקרוב יותר לעולם המשפט הצרופ, של ה"חטאים". על המונח "חטא" והקשריו המוסריים והמשפטיים המתחלפים ראו לפי שעה: א' הכהן, "עו"ד יישמע? על פרקליטים ועורכי דין", משפטים כה (תשנ"ה), עמ' 459-479.

71 כפי שהעיר הרב י' שילת במהדורת פירוש הרמב"ם לאבות שבהוצאתו (מעלה אדומים תשנ"ח), עמ' יח, הכוונה היא כנראה לספרי מוסר ערביים. הוא אף הפנה את שימת הלב ל"שער השתיקה", פרק לב, שבספר מבחר הפנינים לר' ידעיה הבדרשי (פרובנס, המאה הי"ב-י"ג).

החלק הראשון, והוא **המצווה**, הוא קריאת התורה ולימודה<sup>72</sup> והעיון בה, וזו מצות עשה **מחויבת**: "ודברת בם" (דברים ו, ז), והיא כמו כל המצוות. וכבר בא בחיזוק בלימוד מה שיקצר זה החיבור מהכיל קצתו.<sup>73</sup>

והחלק השני, הוא **הדיבור אשר נאסר**, והזהר ממנו, כעדות שקר וכזב ורכילות ומלשינות וקללה, ופסוקי התורה יורו על זה החלק, וממנו נבלות פה ולשון הרע.

והחלק השלישי, הוא **הדיבור המאוס**, והוא הדיבור אשר אין תועלת בו לאדם בנפשו, ולא משמעת ולא מרי, כרוב סיפורי ההמון במה שארע ומה שהיה, ואין מנהג מלך פלוני בארמונו, ומה היתה סיבת מות פלוני, או עושר פלוני, ואלה יקראו אצל החכמים סיחה בטלה, ואנשי המעלה ישתדלו בנפשם להניח זה הדיבור, ונאמר על רב תלמיד ר' חייא שהוא לא סח שיחה בטלה מימיו. ומזה החלק גם כן שיגנה האדם מעלה, או ישבח פחיתות, בין שהיתה מידותית או שכלית.

והחלק הרביעי, והוא **האהוב**, הוא הדיבור בשבח המעלות השכליות והמידותיות, ובגנות הפחיתויות משני המינים גם יחד, והערת הנפש לאלה בסיפורים ובשירים, ומניעתה מההן באותן הדרכים עצמן. וכן לשבח המעולים ולהללם במעלותיהם, כדי שייטב מנהגם בעיני בני אדם וילכו בדרכם, ולגנות הרעים בפחיתויותיהם, כדי שיתגנו מעשיהם וזכרם בעיני בני אדם, ויתרחקו מהם ולא ינהגו במנהגם. ויש אשר יקרא זה החלק – רצוני לומר: לימוד המידות המעולות והרחקת המידות הפחותות – דרך ארץ.

והחלק החמישי, והוא **המותר**, הוא הדיבור במה שמיוחד לאדם מסחורתו ופרנסתו ומאכלו ומשתהו ולבושו ושאר מה שצריך לו, וזה מותר, אין אהבה בו ולא מיאוס, אלא אם ירצה ידבר בו במה שירצה, ואם ירצה ימנע. ובזה החלק ישובח לאדם מיעוט הדיבור, ומן הריבוי בו יוזהר בספרי המוסר. אבל האסור והמאוס, הרי אין צריך לדברים ולא לציווי שראוי לשתוק ממנו לגמרי. ואמנם המצווה והאהוב, אם יוכל האדם לדבר כל ימיו בהם – הרי זו היא התכלית. אבל ראוי לו עם זה שני דברים: האחד – שיהיה מעשהו מתאים לדיבור, כמו שיאמרו: "נאים דברים היוצאין מפיו עושיהן", ועל זה הענין אמר כאן: "לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה", והחכמים יאמרו לאיש מעלה שילמד המעלות: "דרוש, ולך נאה לדרוש", ואמר הנביא [תהלים לג, א] "רננו צדיקים בה", לישרים נאווה תהלה".

והעניין האחר – הקיצור, ושישתדל להרבות העניינים במעט הדברים, לא שיהיה הענין בהפך, והוא אומרם: "לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה".

ודע, כי השירים המחוברים, באיזו לשון שיהיו, אמנם יבחנו בענייניהם, והם נוהגים מנהג הדיבור, אשר כבר חילקנוהו.

ואמנם ביארתי זה אף על פי שהוא מבואר, לפי שראיתי זקנים ואנשי מעלה מאומתנו, שכאשר יהיו במשתה יין, בחתונה או בזולתה, וירצה אחד לשיר שיר ערבי, אפילו היה עניין זה השיר

72 כפי שפירש הרב שילת, הכוונה היא כנראה ל"קריאת התורה" – לימוד תורה עצמאי, "ולימודה" – הוראתה לאחרים.

73 לבד מתלמוד התורה שמצווה "לדבר בו", קיימות עשרות מצוות שתלויות בדיבור ולא הרחבנו בעניינן כאן. נציין רק כמה מהן: תפילה, קריאת שמע, וידוי ביכורים, וידוי מעשרות, וידוי דברים כחלק מרכזי במצוות התשובה (ראו: הרי"ד סולובייצ'ק, על התשובה, פ' פלאי [עורך], ירושלים תשמ"ג, עמ' 37-65), תוכחה, תנחומין לאבל, השמעת דברי עידוד לחולה ועוד. על רקע נרחב זה הקדיש בעל ספר "חרדים", ר' אליעזר אזיכרי, חלק נרחב בספרו ל"מצוות עשה מן התורה התלויות בפה".



בשבח הגבורה או הנדיבות – וזה מן החלק האהוב – או בשבח היין, יגנו זה בכל אופן מן הגינוי, ואין מותר אצלם לשומעו.

ואם ישיר המשורר שיר מן השירים העבריים – לא יגונה זה, ולא יחשב חמור, עם היות בזה הדיבור מה שהוזהר ממנו, או המאוס.

**חו סכלות גמורה, לפי שהדיבור לא יאסר, ויותר, ויאהב, וימאס, ויצווה באמירתו, לפי לשונו, אלא לפי עניינו.**

שאם יהיה עניין זה השיר מעלה – צריך לאומרו, באיזו לשון שיהיה; ואם יהיה עניינו פחיתות – צריך להניחו, באיזו לשון שיהיה.

ולא עוד, אלא שיש אצלי בזה תוספת, שאם יהיו שני שירים שלהם עניין אחד, לעורר כוח התאוה ולשבחו ולשמח הנפש בו, והיא פחיתות, וזה מחלק הדיבור המאוס, לפי שהוא יעורר ויזרז למידה פחותה, כמו שיתבאר מדברינו בפרק הרביעי, ויהיה אחד משני השירים עברי, והאחר ערבי או בלשון אחרת – תהיה שמיעת העברי והדיבור בו יותר מאוסה אצל התורה, למעלת הלשון, ושהיא אין ראוי להשתמש בה אלא למעלות, וכל שכן אם יצורף לזה שימוש בפסוק מן התורה או משיר השירים לזאת הכוונה, שאז יצא מחלק המאוס לחלק האסור, המוזהר ממנו, **הואיל והתורה אסרה שיעשו מילות הנבואה מיני זמר בפחיתויות ובדברים המגונים.**<sup>74</sup>

להשלמת העניין נעיר כי סוגיה זו של חירות הביטוי וגבולותיה העסיקה את הרמב"ם בהזדמנויות שונות. גם בפרק החמישי מ"שמונה פרקים" הרמב"ם מדבר בשבח מיעוט הדיבור, אך מסייג הוראה זו לדיבור שאין בו תועלת: "וכן דיבורי האדם כולם, אין צריך שידבר אלא במה שיביא בו תועלת לנפשו, או ידחה היזק מנפשו או מגופו, או בחכמה, או במעלה, או בשבח מעלה או מעולה, או בגנות פחיתות או פחות". בעקבות דברי הרמב"ם, יש להתחקות אחר סוגי הביטויים במשפט העברי, לעמוד על טיבם וטבעם, ולנסות לבחון אם וכיצד הם עולים בקנה אחד עם עקרון חירות הביטוי בן ימינו.

74 בהמשך הדברים שם מוסיף הרמב"ם דברים בשבח הזהירות באיסור לשון הרע: "והואיל וזכרנו לשון הרע בחלק הדיבור האסור, הרי אני מבארו, ואזכור בו קצת מה שזכרו, והואיל ובני אדם בו בעיוורון עצום, והוא הקשה שבעבירות אצל בני אדם תמיד, וכל שכן במה שאמרו החכמים שאבק לשון הרע לא ינצל האדם ממנו בכל יום, ולוואי שלא יהיה לשון הרע עצמו. ולשון הרע הוא סיפור רעות בני האדם ומומיהם, ולהחסיר אדם מישאל באיזה אופן שיהיה מן ההחסרה, ואפילו היה חסר כמו שזכר, לפי שאין לשון הרע שיכזב על אדם ויחס לו מה שלא עשה, לפי שזה ייקרא מוציא שם רע על חברו, ואמנם לשון הרע – גינוי האדם אפילו במעשיו אשר עשה באמת. ואשר יאמר אותו – חוטא, ואשר ישמע אותו – חוטא, אמרו: 'שלושה לשון הרע הורגת, האומרו והשומעו ושואמרין עליו', ואמרו: 'המקבלו יותר מן האומרו'. ואבק לשון הרע הוא הרמיזה למומי האדם מבלי לבאר. אמר שלמה ברמיזה, ובהיות הרומז מראה שאין לו ידיעה במה שהובן מדבריו, ושלא התכוון לזה אלא התכוון לענין אחר, אמר [משלי כו, יח] 'כמתלהלה היורה זקים חצים ומות', ואמר הלא משחק אני. וכבר שיבח איש מן החכמים כתב איש סופר שהוצג לפניהם במושב גדול, וגינה הרב את מי ששיבח כתב זה הסופר, ואמר לו: כלך מלשון הרע, רצונו לומר: שאתה תגרום לו גנות בשבחך אותו בהמון, ומהם מי שאוהבו ומהם מי ששונאו, ויצטרך השונאו כשישמע שבחו לזכור רעותיו. וזו תכלית הריחוק מלשון הרע. ולשון המשנה: 'לא נחתם גזר דין על אבותינו אלא על לשון הרע', רצונו לומר: מעשה המרגלים, אשר אמר בהם [במדבר יג, לב] 'ויוציאו דבת הארץ רעה' וכו', ואמרו עליהם השלום: אם אלו, אשר הוציאו שם רע על העצים ועל האבנים בלבד, התחייבו מה שהתחייבו מן העונש, מי שמדבר בגנות חברו על אחת כמה וכמה. ולשון התוספתא: 'שלושה דברים נפרעין מן האדם בעולם הזה ואין לו חלק לעולם הבא: עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, ולשון הרע כנגד כולם'. ואמרו בתלמוד, שבא בחטא עבודה זרה ענין הגודל, והוא אומרו [שמות לב, לא] 'אנא חטא העם הזה חטאה גדולה', ובא בחטא גילוי עריות גם כן לשון הגודל, והוא אומרו [בראשית לט, ט] 'ואיך אעשה הרעה הגדולה', ובא בחטא שפיכות דמים לשון הגודל גם כן, והוא אומרו [בראשית ד, יג] 'גדול עווני מנשוא', ובא בלשון הרע לשון הגדולות, רצונו לומר שהוא כמו שלושתם, והוא אומרו [תהלים יב, ד] 'לשון מדברת גדולות'. ודיברו בזה החטא הארור הרבה מאד מאד, וסוף מה שאמרו שכל המספר בלשון הרע כפר בעיקר, שנאמר [תהלים יב, ה] 'אשר אמרו ללשוננו נגביר' וכו'. ואמנם סיפרתי קצת מה שסיפרו בזה החטא, ואף על פי שהארכתי, כדי שיתרחק ממנו האדם כמה שיוכל, וישים מטרתו השתיקה מזה החלק מן הדיבור."

בדומה לרמב"ם, פיתח גם המהר"ל מפראג, במאה ה"ז, תורה פילוסופית שלמה שבאה לתת מענה הגותי לחירות הביטוי וחשיבותה.<sup>75</sup>

בפרק השביעי מספרו על אגדות חז"ל, "באר הגולה",<sup>76</sup> מתמודד המהר"ל עם מה שנראה כחוסר סובלנות לשמוע דעות אחרות, עד כדי קביעה ש"עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכיפורים שחל להיות בשבת" (בבלי, פסחים מט ע"ב), ובדומה להם דבריו המפורסמים של ר' עקיבא "מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור!".

המהר"ל מבקש לתת אופי מתון יותר לדברים חריפים אלו ומסייג אותם רק למקרים קיצוניים, שבהם מדובר על אנשים שהבדילו עצמם לגמרי מן התורה. אגב כך הוא מבקש להציע את הדרך הראויה במחלוקת, ומדגיש שאין לבעל מחלוקת להעלים את דברי החולק עליו, אלא להפך, לתת להם ביטוי ולהתמודד עמם. בראשית דבריו מנמק זאת המהר"ל בשיקול טקטי:

כשנביא דעתנו וטענותינו בלתי [=בלי] טענות החולקים עלינו, יהיה קיבול דברינו אצל אוהבי האמת יותר חלש, ושמעם אליו יותר מועט, וחושדים לנו [=חשדם בנו] יותר גדול. וראוי מי שירצה לדון בדין האמת שלא יהיה מכעים לבעל מחלוקתו שונא לו, אך ראוי שיהיה מודה לו, חומל עליו ומדבר עמו בנחת.

אכן, בהמשך דבריו הוא כותב על הפסול **המהותי** – לא רק **הטקטי** – שבניסיון לסתום פיות ולהשתיק דעות חולקות:

ובפרט אותו [=בעל המחלוקת] שלא כיוון לקנתר רק להגיד האמונה [=האמת] אשר אתו, אף אם הדברים הם נגד אמונתו ודתו, אין לומר אליו "אל תדבר ותסתום דברי פִּיךָ" שאם כן לא יהיה בירור הדת, ואדרבה דבר כמו זה אומרים "תדבר ככל חפצך וכל אשר אתה רוצה וחפץ לומר", ולא תאמר "אם היה אפשר לי לדבר הייתי מדבר יותר" כי אם עושה זה שסותם את פיו שלא ידבר, זה הוא מורה על חולשת הדת.

בהמשך מדבר המהר"ל בגנות אותם החושבים שניתן להשתיק דברי כפירה באמצעות "העלמתם" וסתימת פיותיהם של המתנגדים:

ולכך דבר זה [=הגישה הנזכרת של המהר"ל, שלפיה יש להתמודד עם דברי הביקורת ולא להשתיקם] הפך מה שחושבים קצת בני אדם, כי חושבים כאשר אין רשאי לדבר על הדת הוא חיזוק הדת ותוקף שלו. ואין זה כך. כי העלם דברי המתנגד בדת, אין זה רק [אלא] ביטול וחולשת הדת, כאשר אומרים [למתנגד לדת] "סגור פִּיךָ מלדבר". ולכך הראשונים, אף אם נמצא דבר מה בספרים שהוא כנגד דתם, לא היו המתנגדים דוחים דבר זה [על הסף, כדברי הבל ושטות], כי השכל מחייב שלא יהיה מניעה מזה כלל [שהרי דברי המתנגדים לדת נראים לעתים הגיוניים] ולסגור פיו של אדם בדבר שהוא מגיע [=נוגע] אל הדת, רק **פתשגן הדת נתונה אל הכל** [=כתבי הקודש של הדת פתוחים ומונחים וכל הרוצה יכול לבוא ולבקר ולבחון אותם]. כי הכותב בספר

75 על תפיסתו עמד בהרחבה ב' גרוס, בספרו: ברית הלשון: הדיבור במחשבת ישראל, ירושלים תשס"ה.

76 כתבי מהר"ל מפראג, ירושלים תשל"א, קנ ע"ב.

[דברי ביקורת], אין כוונתו רק [=אלא] ללמוד, ואין כאן דבר שיהיו [=שירמוז שדברי ביקורתו] מכוונים להכעיס כדי לקנטר, ולכן אין לסתום הדבר הזה ולבטל. ולא מצינו מעולם שיהיו מונעים ומוחים בדבר זה כלל, ולא היה כאן פוצה פה ומצפצף בדבר זה [...] ולכך אין ראוי לדחות דברי זולתו המתנגד לו, אבל ראוי לקרב אותם, ולעיין בדבריו [...] ועל ידי זה האדם בא אל תוכן אמיתת הדברים ולעמוד על האמת הגמור.

בהמשך דבריו (קנא, סע"א-רע"ב) מביא המהר"ל משל למאבק בין הדעה הנכונה – "הגיבור" – לבין הדעה הנפסדת – ה"חלש"; ומרמז שדווקא מאבק הוגן ב"שוק הדעות", תוך מתן אפשרות ראויה והוגנת לבעל הדעה החולקת להציג את עמדתו, יביא לניצחון ממשי של האמת. לעומת זאת, בריחה מן המערכה והשתקת הדעה החולקת או שלילת האפשרות מבעל הדעה החולקת להציג כראוי את עמדתו עלולות דווקא להחליש את האמת וליצור רושם שהדבקים באמת אינם בטוחים בצדקת דרכם ולפיכך נמנעים הם מהתמודדות הוגנת בינה לבין הדעות האחרות:

ואין הסגר לדברים כמו אלו [=לא תועיל סגירתם, סתימת פיו של החולק], כי כל גיבור שרוצה להתנגד על אחד להראות גבורתו, הוא חפץ מאד שאותו שבא נגדו יתגבר בכל אשר יוכל, ואז אם ינצח אותו הגיבור שבא להתגבר כנגדו [=בעל האמת], נראה שהמנצח גיבור ביותר. אבל מה גבורה מראה כאשר אותו שבא כנגדו אין רשאי לעמוד על נפשו וללחום כנגדו. דוודאי האדון שגובר על עבדו [ואינו מאפשר ליריבו להתמודד מולו בכוחות שווים], אין האדון מראה שום גבורה, כי אין יכול ואין רשאי עבד ללחום נגד אדון שלו, ולכך אין לסתום פי מי שבא לדבר נגד הדת לומר אליו "אל תדבר כך", ואדרבא אם עושה כך – זה עצמו חולשתו.

סוף דבר, המהר"ל אינו רואה בהתמודדות ב"שוק הדעות" פחיתות כבוד או דבר שיש להתרחק ממנו. נהפוך הוא: דווקא השמעת הדעה האחרת והתמודדות חזיתית עמה תביא לבירור האמת ובסוף תהליך הבירור והזיקוק, הדיון והליבון, תצא האמת – שגברה על הדעה השקרית שמגד – מחוזקת יותר.

### ח. מעלת הדיבור, שבח הקיצור, זכות השתיקה וחובת השתיקה

הדיבור והלשון מגדירים את מהות האדם, והם מותר האדם מן הבהמה, כמו שנאמר במעשה בראשית: "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה, ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב, ז).

משמע "נפש חיה" לא נתברר בכתובים. יתר על כן, יש לתמוה: מה היה חסר בו באדם, שנצרך לעשייה נוספת אחר שכבר היה "אדם"? התרגום, כמו גם פרשני המקרא, שהיו ערים לקושי זה, פירשו כמכוון לכוח הדיבור שבאדם: "ויהי האדם לנפש חיה" – והות באדם לרוח ממללא [=מדברת]. היינו: יתרונו של האדם הוא כוח הדיבור שבו, יכולתו ל"חוות" דעה.

וכן פירש רש"י: "אף בהמה וחיה נקראו **נפש**, אך זו של אדם חיה שבכולן, **שנתוסף בה דעה ודיבור**". ייחודו של האדם, המתבטא בכוחו לדבר, נזכר בסמוך, כשקרא שמות לכל הבהמה ולעוף השמים ולכל חית השדה. ועם זאת, עיון במקורות המשפט העברי מלמד כי מעלה זו אינה בהכרח מורה על ריבוי השימוש בכוח הדיבור שניתן לאדם. נהפוך הוא: אדם מישראל מצווה לקצר בדיבורו,<sup>78</sup> ולא אחת אף לשתוק לחלוטין.

חובת הקיצור בדברים נאמרה כהוראה חינוכית: "לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה", והייתה לקו מנחה בתורתם של חכמים.

אכן, תמונת המראה של הדיבור, על סוגיו השונים, היא השתיקה והדממה. והלוא חירות הביטוי כוללת בחובה אף את זכות השתיקה, ואולי אף חובת השתיקה והדממה, שאף היא בכלל ביטוי, לעתים ביטוי רב כוח ועצמה. שתיקה עלולה לבטא ניכור, אך גם קרבה גדולה, שאינה נזקקת למילים. השתיקה עשויה להיות רצונית או להיות כפויה על ידי גורם אחר.

מקומן של השתיקה והדממה בעולמה של יהדות טרם נבחן כראוי, על היבטיהן הרעיוניים, הפילוסופיים וההלכתיים.<sup>79</sup> והלוא זו אחת ממידותיו של הקב"ה, שאנו מצווים להידבק בן: "לך דומיה תהילה" (תהלים סה, ב), וכן הוא אומר: "ואחר הרעש אש, לא באש ה', ואחר האש קול דממה דקה (מלכים א יט, יב).<sup>80</sup> ודומה שלא לחינם מכונים ישראל בפיוטים הקדומים בשם "דמומי דקה".<sup>81</sup>

במקרא ניתנו ביטויים מופלאים לשתיקה במצבים שונים. כך, למשל, דממתו של אהרן עת נודע לו על מות בניו, נדב ואביהוא.<sup>82</sup> ואף שלמה המלך שב ומזהיר כי "ברב דברים לא יחדל פשע", ומורנו דרך בקהלת (ה, א-ב): "אל תבהל על פיה ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלוהים, כי האלוהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריך מעטים. כי בא החלום ברב ענין וקול כסיל ברב דברים". אכן, היו שסייגו פסוק זה, כעולה מפשוטו של מקרא, רק לדיבור שהוא "לפני האלוהים",<sup>83</sup> אך יש שהרחיבוהו לכל דיבור שהוא, לרבות דברי חולין.

גם מעמד הר סיני ועשרת הדיברות שבמרכזו עשויים ללמדנו פרק מאלף במתח שבין הדיבור לבין השתיקה.<sup>84</sup> מאורע זה, אולי המרגש והמשמעותי ביותר בתולדות העם, תחילתו ב"קולות וברקים, וענן כבד על ההר, וקול שופר חזק מאד" (שמות יט, טז). לפי פשוטו של מקרא, הלך הקול והתעצם אט אט:

78 חלק מן החכמים הידרו ב"מצווה" זו עד כדי כך שדחו מפניה חובות אחרות. כך, למשל, כותב הרמב"ם בהקדמתו ל"שמונה פרקים" כי לעתים הביא עניין שלם הלקוח מספרו של חכם אחר, ולמרות חובת "אמירת דבר בשם אומרו" נמנע מכך, "לפי שזה אריכות שאין בה תועלת!" זאת, אף שלשיטת חלק מהפוסקים האחרונים, אי-אמירת דבר בשם אומרו היא עברה על לאו (מגן אברהם, או"ח קנו; שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תניינא, אורח חיים, סי' כ).

79 על מקצת דברים בעניין זה, ראו: י' קנוהל, מקדש הדממה, ירושלים תשנ"ג.

80 והשוו לנאמר בספר איוב ד, טו-טז: "ורוח על פני יחלוף [...] דממה וקול אשמע" ובמגילת איכה ג, כו: "טוב ויחיל ודומם לתשועת ה'".

81 ראו יוצר ליום ראשון של סוכות, התחיל "אז היתה". וראו בפיוטו של יוסי בן יוסי למלכויות, "להשמיע רנן מדמומי קול", וכן הפייטן בפיוט "ונתנה תוקף" מתאר את ההוד שבדממה "ובשופר גדול יתקע, וקול דממה דקה יישמע, ומלאכים יחפזון, וחיל ורעדה יאחזון, ויאמרו הנה יום הדין", והביטוי "קול דממה דקה" הוא על דרך האמור במלכים א יט, ב. והשוו לחבקוק ב, כ: "הס מפניו כל ארץ".

82 לעניין זה ראו: א' הכהן, "בקול אחד", הארץ, 22.4.2001.

83 ראו למשל בבלי, ברכות סא ע"א: "אמר רב הונא אמר רב משום ר' מאיר: לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקדוש ברוך הוא, שנאמר 'אל תבהל על פיה ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים כי האלהים בשמים ואתה על הארץ על כן יהיו דבריו מעטים'".

84 פילוסופים כבר תהו אם השתיקה היא הרווח שבין המילים, או שמא המילים הן הרווח שבין השתיקות.



"ויהי קול השופר הולך וחזק מאד, משה ידבר והאלקים יעננו בקול" (שם, שם, יט). אכן, בתיאורם של חז"ל, סופו של המאורע המרגש בקול דממה דקה (שמות רבה כט, ט): "כשנתן הקב"ה את התורה, ציפור לא צייץ, עוף לא פרח, שור לא געה, אופנים לא עפו, שרפים לא אמרו קדוש, הים לא נזדעזע, הבריות לא דיברו, אלא העולם שותק ומחריש, ויצא הקול 'אנכי ה' אלוהיך'".

בדומה לכך, נקרא מעשה אליהו במערה כהד להתגלות הקב"ה במעמד הר סיני: "והנה ה' עובר, ורוח גדולה וחזק, מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' – לא ברוח ה', ואחר הרוח רעש – לא ברעש ה', ואחר הרעש אש – לא באש ה', ואחר האש – קול דממה דקה" (מלכים א יט, יא-יב). ושמה לא לחינם מתואר המעמד הנשגב של הימים הנוראים ב"תפילת ונתנה תוקף" באופן דומה: "ובשופר גדול יתקע, וקול דממה דקה ישמע, ומלאכים יחפזון, וחיל ורעדה יאחזון, ויאמרו הנה יום הדין!".

מסורת ישראל מקיימת אפוא את "זכות השתיקה" ואף למעלה מכך – היא מקדשת את "חובת השתיקה"<sup>85</sup>. בצד דמויות מקראיות שנאמר עליהן במפורש ש"שתקו", הוסיפו חכמים במדרש עוד דמויות למסדר השתקנים. כך, למשל, ציינו לטובה את שתיקתו של לוט בעת גילויה של שרה בידי המצרים בעת ירידת אברהם מצרימה,<sup>86</sup> או את שתיקת רחל בשעה שסימניה נמסרו ללאה אחותה על מנת לרמות את יעקב אבינו.<sup>87</sup>

בספרות חכמים הוסיפו עליהן כהנה וכהנה, כדוגמת מאמרו של רשב"ג שנזכר לעיל "לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה, ולא המדרש עיקר אלא המעשה, וכל המרבה דברים מביא חטא", או כדוגמת מאמרו הנודע של ר' עקיבא: "סייג לחכמה – שתיקה" (אבות ג, יג).<sup>88</sup>

שפע המקורות וההקשרים שבהם נזכרת השתיקה – הן כמעשה מצווה הן כמעשה של רשות – מלמדים על מקומה הנכבד. לפי שעה נציין את דברי הרמב"ם במשנה תורה (דעות ב, ד) שהעלה מידה זו על נס:

לעולם ירבה אדם בשתיקה ולא ידבר אלא או בדבר חכמה או בדברים שצריך להם לחיי גופו. אמרו על רב תלמיד רבינו הקדוש שלא שח שיחה בטלה כל ימיו,<sup>89</sup> וזו היא שיחת רוב כל אדם. ואפילו בצרכי הגוף לא ירבה אדם דברים, ועל זה צוו חכמים ואמרו: כל המרבה דברים מביא חטא. ואמרו לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה. וכן בדברי תורה ובדברי חכמה יהיו דברי האדם מעטים וענייניהם מרובים, והוא שצוו חכמים ואמרו: לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה. אבל אם היו הדברים מרובין והעניין מועט הרי זו סכלות ועל זה נאמר "כי בא החלום ברוב עניין וקול כסיל ברוב דברים".

85 מקום מיוחד ניתן לשתיקה בעולמה של חסידות. מפורסם הוא המאמר שמיוחס לר' נחמן מברסלב ולפיה "אין דבר שלם מלב שבור ואין זועק מן הדממה". על פניה של השתיקה בתורתו ראו: ש' וינגרט, "השתיקה כמרכיב חשוב ביותר בתורת התשובה של ר"נ מברסלב", מעליות כג (תשס"ב), עמ' 228.

86 בראשית רבה על וירא יט, כט: "והיה יודע ושותק". וראו מה שכתב בעניין זה הרב א' בר-שאול, ריח מים, תל אביב תש"ד, עמ' 45.

87 בראשית רבה עג.

88 והוסיפו בתוספתא פסחים ט, ב; ובמקבילות בירושלמי, פסחים פרק ט, הלכה ט (לז ע"א); בבלי, פסחים צט ע"א: "יפה שתיקה לחכמים, קל וחומר לטיפשים".

89 הרב י' שילת העיר בהערותיו לפירוש המשנה לאבות א, טז (עמ' יט הערה 75), כי מקור המימרה הוא ככל הנראה בתשובת גאונים שמנתה מילי דחסידותא שהיה נוהג בהן רב.

דיבור זה בשבח השתיקה אינו מבטא רק הוראה מקרית, פרטנית, אלא הוא משקף תפיסת עולם שלפיה הביטוי והדיבור – מיעוטם יפה וריבויים אינו יפה. ממילא, יש בשבח השתיקה כדי להשפיע – ולו בעקיפין – על מעמדם של הביטוי ושל חירות הביטוי, ולמעלה מכך על היקפם הרצוי והראוי. כפי שנראה לעיל, אפשר שצמצומה של חירות הביטוי במשפט העברי ביחס להיקפה הרחב מכול במשפט המודרני מושפע מתפיסת עולם **עקרונית** זו.

אכן, לעתים השתיקה – ולמעלה הימנה **ההשתקה** – היא ביטוי מובהק לצמצום חירות הביטוי. כך, למשל, במשנה (שביעית ח, ט):

עור שסכו בשמן של שביעית – ר' אליעזר אומר: יידלק, וחכמים אומרים: יאכל כנגדו.  
אמרו לפני ר' עקיבא: אומר היה ר' אליעזר "עור שסכו בשמן של שביעית יידלק". אמר להם:  
שתוקו! לא אומר לכם מה שר' אליעזר אומר בו.

### **ט. מקורות חירות הביטוי במשפט העברי, מורכבותם, אופיים והשימוש הראוי בהם**

כמו בסוגיות רבות אחרות במשפט העברי, המבקש לתור אחר מקורות שעניינם "חופש הביטוי", אנו לחפשם במקומות רבים. המשפט העברי אינו מכיר ב"מסכת זכויות" אחת, אחידה ומגובשת. הזכויות, במידה שהן קיימות, מפוזרות זעיר פה זעיר שם, ויש ללקטן ולנסות לגבש מהן תמונה כוללת. יתר על כן: פעמים הרבה הן מנוסחות "על דרך השלילה" בלבד, או בדרך רמיזה בעלמא, ורק מתוך עיון וליבון ניתן לעמוד על טיבן.

בצד איתור המקורות, משימה נכבדה כשלעצמה, נדרשים אנו לסוגיה מורכבת נוספת. הנורמות שעוסקות בחירות הביטוי במשפט העברי הן עתיקות יומין. הן נוצרו בתנאים שונים ומגוונים, במקומות רבים על פני תבל. החלתן על מדינה ועל שיטת משטר מודרנית אינה פשוטה כלל ועיקר. שהרי לא תמיד ניתן ליטול הלכות קהילה קטנה, אפילו מבטאות הן זכויות אדם שונות, ולהחילן על "הלכות מדינה", כצורתן, בצלמן כדמותן. המדינה, כישות משפטית ומדינית, הייתה זרה למסורת היהודת במשך אלפי שנים. קל וחומר כאשר מדובר במדינה מודרנית, שעקרונותיה שונים לחלוטין מהמשטר המלוכני שנהג בימי קדם.

קודם שנדון בגופם של דברים, נדגיש דבר שלא אחת נכשלים בו. חלק מן הקושי לדבר על "גישת היהדות לזכויות אדם" בכלל, או על "גישת המשפט העברי לחופש הביטוי" בפרט, נובע מן העובדה שאין למצוא במקורות היהודיים גישה אחת. מדובר בבילל עצום ורב של גישות, דעות והשקפות, שלעתים משלימות ולעתים סותרות אחת את רעותה. וכך, בצד ביטויים מופלאים של דיבור בשבח זכויותיו של אדם, כגון השוויון, ניתן למצוא במקורותינו גם ביטויים מובהקים לא פחות שמשקפים גזענות, אפליה, שנאה לזר ולאחר, פגיעה בכבוד, פגיעה בחופש הביטוי. אשר על כן, בכל דיון יש לבחון את מכלול המקורות, ולא לתור רק אחר אותם מקורות שמניחים את המבוקש ותואמים לגישה הבסיסית שאלה מבקש החוקר והלומד להגיע.

את שאלת היחס הראוי למקורות השונים ניתן, על דרך משל, להשוות לדברי חכמים בעניין הריקוד שלפני הכלה: "כיצד מרקדין לפני כלה? בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא. בית הלל אומרים כלה נאה וחסודה. אמרו בית שמאי לבית הלל: לדבריכם הרי שהיתה חוגרת או סומא, אומרין לה כלה נאה

וחסודה, והתורה אמרה מדבר שקר תרחק? אמרו להם בית הלל לבית שמאי, לדבריהם מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בפניו או יגננו בפניו, הוי אומר ישבחנו בפניו, לפיכך בית הלל אומרים תהא דעת אדם מעורבת עם הבריות".

לא מעט אנשים ביקשו לתאר את יחסו של המשפט העברי לחופש הביטוי על דרכם של בית הלל. לשיטתם, המשפט העברי עשוי לשמש סמל ומופת לחירות הביטוי ולהגנה עליו. אכן, מתבקשת גישה מתונה ומאוזנת יותר, ותיאור "כלה כמות שהיא".

## י. טעמי חופש הביטוי והגיונו

במשפט בן ימינו נותנים בחופש הביטוי כמה וכמה סימנים וטעמים, שיש בכל אחד מהם ובכולם יחדיו כדי להצדיקו. עם הראשון שבהם, הרצון לחפש ולחזר אחר האמת, יכול המשפט העברי להסכים בלב שלם. אכן, נימוקים אחרים, דוגמת הרצון למימוש העצמי והרצון לנטרל זרמים פוליטיים תת־קרקעיים,<sup>90</sup> אינם עולים תמיד בקנה אחד עם עמדת המשפט העברי כפי שהיא עולה מן המקורות. בפסק הדין בפרשת "קול העם", שהיה זה כבר לעמוד האש של הפסיקה הישראלית בנושא חופש הביטוי, מפרט השופט שמעון אגרנט את הנימוקים שעומדים ביסודה של זכות יסוד זו. עיון בעקרונות אלו מלמד, שרובם, אם לא כולם, עולים בקנה אחד עם עקרונות המשפט העברי, אך מכאן אין להסיק שהזכות הנובעת מהם ובעיקר היקפה ודרכי יישומה זהים לאלה שבמשפט העברי.

**1. בירור האמת וחופש הביטוי השקרי** – ההנחה היא שחירות הביטוי וקיום "שוק חופשי" של דעות מאפשרים ליבון ודיון, עד כדי בירור האמת. למותר לציין שערך האמת – וממילא ההרחקה מהיפוכו השקר – הוא יסוד מיסודות האמונה היהודית. כל אדם מישראל מצווה לבקש אחר האמת,<sup>91</sup> לרדוף אחריה ולפעול למענה. עד כדי כך, שחכמים מנו את האמת כאחד משלושת העמודים – בצד הדין והשלום – שעליהם עומד העולם (אבות א, יז). והרי "חותמו של הקב"ה אמת" (בבלי, יומא סט ע"ב). לכאורה, תוצאה נגזרת ומתבקשת מנימוק זה היא שאי־אפשר להכיר בחופש ביטוי שקרי. למרות זאת, המשפט הישראלי הכיר בשנים האחרונות בזכותו של אדם גם להשמיע דברי שקר בוטים, שברור לכול כי רחוקים הם מן האמת.<sup>92</sup>

על פני הדברים, המשפט העברי ישלול מכול וכול עמדה מעין זו. והרי הריחוק מן השקר – יסוד מוסד הוא בעולמה של יהדות, וכבר התורה מצווה אותנו "מדבר שקר תרחק". ואכן, עיון מעמיק יותר במקורות המשפט העברי מגלה שלפחות לדעת חכמים אחדים הגישה לסוגיה זו מורכבת ביותר.<sup>93</sup> במקורות מצאנו עמדה שמותר לומר דבר שקר לא רק "מפני השלום", אלא שלעתים אף במצב "ניטרלי", שבו השקר אינו מביא כל תועלת אך בו בזמן אינו גורם כל היזק, לא יהא בו איסור תורה.

90 הנחת היסוד היא שאם לא נתיר את חירות הביטוי, יבואו ביטויי הזעם והביקורת לביטוי באפיקים אחרים, לעתים אלימים, שעשויים להוות סיכון גדול בהרבה על שלום הציבור וביטחונו.

91 על בקשת האמת כערך דתי ראו: א"א אורבך, המקרא ואנחנו, א' סימון (עורך) תל אביב תשל"ט, עמ' 13-27.

92 ראו למשל את דברי השופט א' ברק בבג"ץ 6126/94, גיורא סנש נ' רשות השידור, פ"ד נג(3) 817: "דבר שאינו אמת הוא חלק מחופש הביטוי ומחופש היצירה".

93 דיון בסוגיה זו מצוי אצל נ' יברוב, ניב שפתיים, ירושלים תשס"ה.

ביטוי לכך ניתן בדבריו של ר' אליעזר ממץ, מבעלי התוספות בצרפת במאה הי"ג, ובעל "ספר יראים".  
וכך הוא כותב:<sup>94</sup>

מדבר שקר תרחק. ציווה יוצרינו בפרשת ואלה המשפטים מדבר שקר תרחק חייב להתרחק [...] וכל יראי ה' יתנו לב להתרחק [=משקר] שיוכל לבא לידי רעה. ואם יאמר לא חשבתי שיבוא הדבר לרעה,<sup>95</sup> דבר המסור ללב [=הוא זה], לכך נאמר "ויראת מאלהיך".

**אבל שקר שאינו בא לידי רעה לא הזהירה תורה עליו** [...] והא דתניא [=וזהו ששנינו] בכתובות (טז ע"ב): "כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומר: כמות שהיא, ובית הלל אומר כלה נאה וחסודה. אמרו להם בית שמאי לבית הלל: הרי שהייתה חגרת או סומא, היאך יאמר כלה נאה וחסודה, והתורה אמרה מדבר שקר תרחק?

אמרו להן בית הלל לבית שמאי: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר ישבחנו בעיניו.

ההיא [=אמירת "כלה נאה וחסודה" על כלה כעורה ובעלת מום] יש בו רעה לבריות כדברי בית שמאי, שנראה כגונב דעת הבעל.

מדברי "ספר יראים" (שאינם מוסכמים על כל חכמי ההלכה) עולה כי ביטוי שקרי שאין בו "רעה לבריות" ואינו פוגע באדם מסוים אינו נכלל באיסור "מדבר שקר תרחק".

בירור האמת, שעומד בבסיס חירות הביטוי, הביא רבים מחכמי המשפט העברי להציג את המחלוקת – ובלבד שהיא "לשם שמים" – כעיקרון נעלה בעולמה של יהדות.<sup>96</sup> לשם החתירה אחר האמת לא נמנעו חכמים מלבקר את הקודמים להם. ביטוי לכך ניתן בדבריו של ר' אליעזר אשכנזי, שהגיע לפולין בראשית המחצית השנייה של המאה הט"ז. בעמדו על החשיבות שבבירור עיקרי האמונה, אמר לשומעי לקחו:

שלעניין מה שנוגע לאמונת האדם [...] כל אחד מאתנו [...] עד סוף כל הדורות, כולנו משועבדים לחקור בסתרי דברי תורה ולהישיר אמונתנו אליה על הצד היותר נכון [...] ולקבל את האמת ממי שאמרו אחר שנדעהו.

ולא תעיק סברת זולתנו, בשגם [=אף אם] קדמה לנו, מלעכב על ידינו מלחקור [...] אשמים אנחנו כאשר נתרשל לחקור בסתרי תורתנו, באומרנו כבר אריות גברו; ונקבל דבריהם כפי מה שהם [...] אבל נאות לנו לחקור ולעיין בעין שכלנו ולכתוב דעתנו לתועלת לבאים אחרינו, אם שישכימו לדעתנו ואם שישלקוהו ולא יבחרו בו לטעם נכון אצלם, לא נתגלה אלינו.<sup>97</sup>

לדבריו יש חשיבות רבה, באשר הם מתייחסים לא רק להלכה פלונית אלא לעיסוק ב"סתרי תורה" ולעניינים שבאמונה, שבעניינים היה קיים חשש מיוחד מהרחבת תחום הביקורת.

94 ספר יראים, סי' רלה.

95 על יסוד הכוונה באמירת לשון הרע ראו: א' שנהר, דיני לשון הרע, ירושלים תשנ"ז.

96 על מקומה החשוב של המחלוקת בעולמה של יהדות נכתבה ספרות ענפה. ראו באחרונה את המאסף לכל המחנות, ח' בן מנחם ואחרים, המחלוקת בהלכה, ירושלים-בוסטון תשס"ג.

97 ר' אליעזר אשכנזי, מעשי ה', ונציה שמ"ג.



**2. הזכות למימוש עצמי** – עיקרון אחר שמוזכר תדיר בהקשר לחופש הביטוי נוגע לזכותו של אדם ל"מימוש עצמי". ערך זה, שמועלה על נס בתרבות המערבית, ההומניסטית והליברלית בת ימינו, אינו כה פשוט בעולמה של יהדות. הוא מעמיד במרכז את האדם, בעוד הדת היהודית – כמו דתות אחרות – מעמידה במרכז את האל. עם זאת, גם היהדות מכירה בערך מימוש הסגולות והכישורים החבויים באדם,<sup>98</sup> ובכללם יכולת הביטוי שלו – בדיבור, בציור, באמנות ובאמצעים אחרים.

שיקול נוסף שמוזכר תדיר בהקשר זה הוא שהצבת מחסום בפני חופש הביטוי והצרת גבולותיו עשויות להביא להצטברות של מעין זרמים תת־קרקעיים של רגשי איבה וקנאות שעלולים לצוץ יום אחד מעל פני השטח בלי שתהיה לחברה יכולת ממשית לפקח עליהם ולווסתם. שיקול זה, תועלתני בעיקרו, אינו זר למקורות המשפט העברי. יש בו משום חישוב "הפסד מצווה כנגד שכרה" ומתן משקל הולם לשיקולים "מטה־משפטיים" שמדריכים ומנחים את המדיניות המשפטית בסוגיות רבות.

**3. חירות הביטוי כאמצעי חברתי** – לפי גישה אחת בת ימינו, עצם העימות בין דעות שונות – אפילו מקצתן שקריות בעליל – עשוי להביא לבירור האמת. יתר על כן: לפי תפיסה זו יש בדיון גופו כדי לשחרר עצמות, לפרק מתחים. חירות הביטוי משמשת אפוא כלי חברתי ראשון במעלה לשמירה על ביטחונה של החברה ועל שלמותה. אלמלא חירות הביטוי, היו מתפרצים זרמי זעם וביקורת בדרך אלימה. נימוק זה מצדיק השמעת ביטויים קיצוניים וביקורתיים ביותר. למרות אי־הנעימות שבדבר, יש בהם כדי להביא לבירור האמת ולשכך את הכעס והזעם שאצורים בלב אומרים. דברים יפים בעניין זה כתב הראי"ה קוק באחד ממאמריו,<sup>99</sup> שבו עמד על התועלת הרבה שבהשמעת דעות ביקורתיות: ביותר יהיה ניכר היתרון והשלמות כשמתחבר [...] ספר חשוב אחד עם איזה ספר חשוב אחר הנראה כעומד בניגוד אליו, שרק הניגוד הזה כשהוא בא לידי התחברות הוא מביא לידי שלמות, שהאחד משלים את חברו.

הד קדום יותר לכך אפשר לשמוע גם מדברי המהר"ל שהובאו לעיל,<sup>100</sup> ומהם עולה לכאורה כי המהר"ל אינו רואה בהתמודדות ב"שוק הדעות" פחיתות כבוד או דבר שיש להתרחק ממנו. נהפוך הוא: דווקא השמעת הדעה האחרת והתמודדות חזיתית עמה תביא לבירור האמת, ובסוף תהליך הבירור והזיקוק, הדיון והליבון, תצא האמת – שגברה על הדעה השקרית שמגד – מחוזקת יותר.

98 ביטוי לכך נמצא בפירושו הנועז של בעל ה"שפת אמת" לפסוק "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים" (תהלים קיא, ו). בפירושו לתהלים על אתר מפרש רש"י בעקבות התנחומא: "כשנתן להם נחלת גוים הודיעם כוחו וגבורתו – של הקב"ה". בשונה מפירוש זה מפרש בעל ה"שפת אמת" כי "כוח מעשיו" – של האדם – "לומר להם מה רב כוחו של האדם: "כוח מעשיו – של האדם – הגיד לעמו! וכך כותב בעל ה"שפת אמת": "מבראשית עד 'החודש הזה' [...] זהו עניין תורה שבעל־פה שתלוי במעשה האדם. כל הפרשיות ממעשי האבות באים להראות כי נעשה ממעשיהם תורה. וזה נקרא 'כח מעשיו' – הכוח שנתן השם יתברך בתוך המעשה [...] כשהאדם עושה מעשיו על־פי כוח התורה להשלים רצון הבורא [...] על זה נאמר: 'ליסוד ארץ לאמור לציון עמי אתה'. דרשו חז"ל אל תקרא עמי אלא עימי, שהוא שותף במעשה בראשית" (בראשית א, א).

99 הראי"ה קוק, "כיצד מבקרין", מאמרי הראי"ה, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 11.

100 מהר"ל, באר הגולה, ירושלים תשל"א, פרק שביעי, קנ ע"ב. למותר לומר שאין לקרוא את דברי המהר"ל בבדידותם, אלא בהקשרם ועל רקע משנתו הכוללת. ודאי שאין לנקוט גישה אנכרוניסטית המזהה אותם עם רוח הסובלנות בת ימינו. עם זאת, למרות כל ההסתייגויות, הרוח הנושבת מהם בהחלט עשויה לשמש כר חשוב לביסוס עמדות פלורליסטיות בימינו הדוגלות בחירות הביטוי בהיותו ערך עצמאי, ולא דווקא תועלתני.

4. **זכות הציבור לדעת וחובת הציבור שלא לדעת** – עוד עיקרון שמעוגנת בו לרוב חירות הביטוי נוגעת לאו דווקא לזכותו של היחיד להשמיע את אשר על לבו, אלא דווקא לזכותם של בני הציבור ל"חופש מידע", או בשמה הנפוץ "זכות הציבור לדעת". ההנחה היא שמשטר דמוקרטי מבוסס על החלפת דעות ועל יכולת בחירה בין טוב לרע. כדי שאדם יהא מסוגל לבחור, עליו לקבל את כל המידע הנחוץ, הן על מנהיגיו הן על פעולות השלטון.

גם כאן, הניסיון לעגן את "זכות הציבור לדעת" במקורות המשפט העברי בדרך פשטנית אינה מבטאת את מורכבות התמונה בשלמותה. מחד גיסא, כבר במקרא יש הדים רבים – ישירים ועקיפים – לדיבור בשבח השקיפות ואי־כיסוי החטאים. עם זאת, בצד מקורות אלו קיימים במשפט העברי מקורות הנוקטים, לכאורה, גישה שונה לחלוטין, ש"זכות הציבור שלא לדעת". כך בוודאי כלפי חטאיהן של דמויות מופת כגון מלכים, נביאים וכוהנים, אבל כך גם כלפי חטאיהם של פשוטי עם. דוגמה בולטת לכך מצויה בפרשנותם של תנאים במדרש ההלכה (ספרי, במדבר קה) לכמה מעשי חטא שבאו במקרא:

"ויפן אהרן" – שנפנה מצרעתו.

ר' יהודה בן בתירה אומר: עתיד ליתן את החשבון כל מי שאומר נתנגע אהרן, **אם מי שאמר והיה העולם כסה עליו ואתה מגלה עליו?** ועתיד ליתן את החשבון כל מי שאומר צלפחד מקושש היה. אם מי שאמר והיה העולם כסה עליו, ואתה מגלה עליו? ועתיד ליתן את הדין כל מי שאומר עקביה בן מהללאל נתנדה.

במדרש ההלכה הדברים מנוסחים בלשון כללית וסתמית: "עתיד ליתן את החשבון כל מי שאומר". ברם, ממקורות מקבילים עולה שעניין זה גופו – אם לכסות את מומם של אהרן, צלפחד ועקביה בן מהללאל, אם לאו – היה שנוי במחלוקת תנאים. וכך שנינו בתלמוד (בבלי, שבת צו ע"ב):

תנו רבנן: מקושש זה צלפחד<sup>101</sup> [...] וכן הוא אומר (במדבר טו) "ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש" וגו' ולהלן הוא אומר (במדבר כז) "אבינו מת במדבר", מה להלן צלפחד, אף כאן צלפחד, דברי ר' עקיבא.

אמר לו ר' יהודה בן בתירה: **עקיבא**,<sup>102</sup> בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין. אם כדבריך, התורה כיסתה ואתה מגלה אותו! ואם לאו – אתה מוציא לעז על אותו צדיק [...]

כיוצא בדבר אתה אומר: "ויחר אף ה' בם וילך" (במדבר יב), מלמד שאף אהרן נצטרע, **דברי ר' עקיבא. אמר לו ר' יהודה בן בתירה: עקיבא**, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין. אם כדבריך – התורה כסתה ואתה מגלה אותו! ואם לאו – אתה מוציא לעז על אותו צדיק.

101 על זיהוי זה והפרשה כולה ראו בהרחבה: א' הכהן, "כי לא פורש": פרק בהלכות מחללי שבת – בימים ההם, בזמן הזה", כתלנו טז (תשס"ד) [=ספר היוכל לרב ישעיהו הדרי], עמ' 15–41.

102 יושם אל לב הנוסח המזלזל לכאורה שנוקט ר' יהודה כלפי בעל דברו: "עקיבא" ולא "ר' עקיבא".

מדברים אלו משתמע שהייתה זו מחלוקת עקרונית, אם במקום שהתורה מכסה את זהותם של חוטאים, רשאים חכמים לבוא ולגלותם. בצד המחלוקת העקרונית, ומלבד שלושת המקרים (אהרן, צלפחד ועקביה), מרובים המקורות שבהם חשפו חז"ל דמויות – הן של חטאים הן של אנשים אחרים – שהתורה כיסתה עליהם. כך למשל גילו חכמים שאותם "שני אנשים עברים נצים" שראה משה היו דתן ואבירם. מבלי להיכנס לניתוחו של כל מקור ומקור,<sup>103</sup> מכלול העדויות הרבות מלמד כי מדובר במהלך שיטתי.

## סוף דבר

באחד מפסקי הדין החשובים שניתנו בשנים האחרונות בנושא חופש הביטוי כתב השופט מישאל חשין:

כשאני לעצמי, דומה עלי כי ראוי לנו שנבחין בין המקור הראשוני לחופש הביטוי לבין החיזוקים והטעמים שנתלוו אליו לאחר היותו, איששו אותו, עידנו אותו ויצרו אותו כפי שהוא מוכר לנו כיום. כל יצור חי מבטא את עצמו – ונדחף בידי צורך פנימי לבטא את עצמו – (בין השאר) בהשמעת קולות, כרצון יצור ויצור: בנביחה, בפעייה, בגעייה, בללה, בזמזום. זה הצורך הפנימי של האדם לדבר ולנאום, לספר ולשורר, לצייר ולכייר, לבקר ולהפגין, לגעור ולזעוק, והוא בצד צרכיו האחרים של האדם, צרכים פיסיוולוגיים ונפשיים. ומאז לימד עצמו לדבר (ואף לפני-כן), נדחף האדם בידי כורח פנימי לבטא עצמו בדיבור: בין לצרכים פונקציונאליים – כך היה, בעיקר בראשית – בין לצרכים הנדמים כצרכים שאינם פונקציונאליים. ויש שהביטוי יבוא לא בדיבור אלא בשריקה־מלב (כשריקתו של אותו נער כפרי – יאשאק – בסיפורו של שלום אש "הצדיק הכפרי"). הצורך הפנימי להתבטא, לדבר הנו חזק־מכל־חזק, ואם ינסו לסכור פיו של אדם, בכל־זאת ימצא את דרכו להתבטא. קרא לכך הגשמה עצמית, קרא לכך אוטונומיה של היחיד, קרא לכך חופש הפרט. קרא אשר תקרא; הצורך הנפשי והפיסיוולוגי הם אבות הצורך להתבטא, הם אבות חופש הביטוי.<sup>104</sup>

דברים אלו, בדבר הזיהוי שבין ה"מדבר" ל"אדם", יסוד מוסד הם במקורותינו. הדיבור – הוא הוא האדם, והחירות לדבר נשמת אפו היא. עם זאת, גם משניתנה חירות זו בידו, מצווה האדם לעשות בה שימוש מושכל, ולעתים אף למעט בה, שהרי "ברוב דברים לא יחדל פשע" (משלי י, יט). וכבר אמר רבן שמעון בן גמליאל (משנה אבות א, יז): "כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה ולא המדרש

103 ניתוח המקורות מעלה, כמובן, את השאלה אם בגלותם דמויות אנונימיות שבמקרא ביקשו חכמים לזהותם זיהוי היסטורי, או שמא נתכוונו לזיהוי טיפולוגי, ליצירת אב־טיפוס דרשני או מוסרי, שאינו מכוון בהכרח לגילוי האמת ההיסטורית.

104 דנ"א 7325/95, ידיעות אחרונות בע"מ ואח' נ' יוסף קראוס פ"ד נב 76(3).

הוא העיקר אלא המעשה וכל המרבה דברים מביא חטא".<sup>105</sup> ואם כך בדברים סתמיים,<sup>106</sup> בדברים שיש בהם משום לשון הרע על אחת כמה וכמה, שעליהם נאמר "נצור לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה, סור מרע ועשה טוב".

אכן, כפי שהראינו לדעת, המשפט העברי מציב גבולות הרבה לחירות הביטוי. גם נקודת המוצא שלו שונה. בניגוד למקובל בשיטות משפט בנות ימינו, קופץ הוא את ידו ואינו מכיר בזכות חירות הביטוי אלא בגבולות מצומצמים ביותר, שבמוקדם לא עומדות חירות האדם הפרטי וזכויותיו, אלא בעיקר חובותיו של הפרט כלפי החברה, תיכונה ותיקונה.

105 משנה, אבות א, יז. הגם שמקורות אלו אינם נושאים אופי נורמטיבי אלא יותר אופי של "עצה טובה בעלמא", הם קיבלו ביטוי נורמטיבי במקורות מאוחרים יותר. ביטוי לזיקה שבין דיבור מרובה לעוון לשון הרע מצוי במדרש מאוחר, משנת ר' אליעזר (ורשה ט, עמ' 177): "כל המרבה דברים אינו ניצול מאבק לשון הרע, שנאמר 'ברוב דברים לא יחדל פשע'. ואומר 'שומר פיו ולשנו שמר מצרות נפשו'".

106 ראו מחזור ויטרי שפירש על אתר (סי' תכד): "אין צריך לומר בדברים של גנאי, דבלא ריבוי מיתסר [=נאסר] ניבול פה [...] וזה שאמרינן במגילה 'כל ליצנותא אסורה', דניבול פה בין ברב בין במועט [=אסור], אלא אפילו ריבוי דברים של שבח אל ירבה, כאותה שאמרו חכמים 'אל יספר אדם בשבחו של חבירו יותר מדאי, שמתוך שבחו בא לידי גנותו', וכן הוא אומר 'ברב דברים לא יחדל פשע' ואומר 'וקול כסיל ברב דברים'".







# בית הכנסת ובית המדרש









# יששכר אבן סוסאן על עליית כוהנים לתורה בשמחת חתנים

## יוסף הקר

### א. מבוא

ספר "תקון יששכר"<sup>1</sup> לר' יששכר אבן סוסאן או "ספר עיבור שנים"<sup>2</sup>, כפי שנקרא במהדורתו הנדפסת השנייה, הוא אחד מספרי העיבור, התקופות והלוח שנכתבו במאה השש עשרה.<sup>3</sup> ייחודו הוא בכך שנתחבר על ידי מחבר ממוצא מאגרי שחי ולמד בארץ ישראל אצל חכמי קשטיליה המגורשים מספרד, והוא מושפע מתורתם וממנהגיהם; ועוד יותר בכך שהקדיש חלק גדול מחיבורו למנהגי תפילה ומנהגי בית הכנסת – תחום שלא זכה לדיון נרחב בספרות התורנית של התקופה.

ר' יששכר פעל בצפת בתקופת שיא פריחתה של הקהילה, לאחר שנת ש' (1540). מצעירותו שהה במחיצתם של גדולי חכמי דורו ולמד מתורתם של ר' לוי אבן חביב (בירושלים), ר' יוסף קארו, ר' משה מטראני וחבריהם. עניין נכבד יש אפוא בבירור ענייניו של החיבור ובעדויות המרובות המצויות בו על מקומו, על תקופתו ועל המסורות ההלכתיות והמנהגים אשר רווחו בקהילות ישראל באימפריה העות'מאנית בכללה ובצפת בפרט, בקהילות המהגרים יוצאי המאגרב וחצי האי האיברי ובקהילה המוסתערבית בארץ ישראל ומחוצה לה.

אף שהחיבור זכה לשתי הדפסות בחיי המחבר וחכמי זמנו נזקקו לו,<sup>4</sup> כיוון שהמחבר היה מרוחק ממרכזי הדפוס העברי של זמנו ומלאכת ההבאה לדפוס נעשתה בידי אחרים, חלו בספר תקלות אחדות, ונשתרבבו לתוכו גם מעשי ידי אחרים.<sup>5</sup> בדורות הבאים נזקקו פוסקים ובעלי הלכה לספר, מהם ספרדים ומהם אשכנזים, הם ציטטוהו ונשאו ונתנו בדבריו.<sup>6</sup>

1 קושטא שכ"ד (להלן יצוטט: קושטא).

2 ונציה של"ט (להלן יצוטט: ונציה).

3 מן הראוי להזכיר כאן ספר אחר מסוגו, שנתחבר בעולם התרבות הספרדי (ככל הנראה במאה החמש עשרה) וזכה לשתי מהדורות בשאלוניקי במאה השש עשרה; הלוא הוא ספרו של יוסף בן שם טוב בן ישועה חי: שארית יוסף, שאלוניקי רפ"א ושאלוניקי שכ"ח (עם פירושו של דניאל פרחיה הכהן). ספר זה במהדורתו הראשונה היה לנגד עיני ר' יששכר (ראו: ונציה, דף י, א: "שפעם א' בא לידי העיבור של י"ג מחזורים החוזרים חלילה שתיקן רבי' נחשון גאון ז"ל מדפוס שלוניקי והסתכלתי בו במקרה". וראו שם גם דפים י, ב-יא, ב – תיקונים והגהות לרבינו נחשון).

4 ראו למשל: ר' משה ב"ר יוסף מטראני, שאלות ותשובות, ונציה שפ"ט, ח"א, סי' רכד; ר' יוסף קארו, בית יוסף על טור או"ח, סי' קעו-קעז; שולחן ערוך, או"ח, סי' קמ ונושאי הכלים. והשוו: ונציה, דף נז, א.

5 ראו הקדמת המחבר למהדורת ונציה, וכן הערותיו הפזורות בכמה מחלקי ספרו.

6 ראו למשל ציטוטים רבים והתייחסויות רבות של ר' חיים בנבנשתי מאזמיר בספרו "כנסת הגדולה", חלק אורח חיים, או של ר' חזקיה די סילוה בספר "פרי חדש" על "השולחן ערוך" (למשל בהלכות ראש חודש, סי' תכח: "אמר הכותב ראיתי שמה ושערוריה



חוקרים עמדו על מקצת השפעתו של חיבור זה גם מחוץ למקומו ובפרט בתימן.<sup>7</sup> אולם נוסחותיו של החיבור לא זכו עד כה לבירור יסודי, ואף תכניו לא זכו עד כה לחקירה שיטתית ומעמיקה, לא מצד ההלכה והמנהג ולא מצד ערכו כספר עיבור, תקופות ומולדות.<sup>8</sup> רק עדויות אחדות שלו על מנהגי המוסתערבים בצפת ומחוצה לה, ומפגשם עם נוהגי תפילה של יוצאי ספרד, זכו לדיונם של היסטוריונים שעניינם היה בדמותם ובמעמדם של המוסתערבים וביחסיהם עם יוצאי ספרד. הדיונים לא היו ממצים ולא כללו בירור של כלל ההתייחסויות של ר' יששכר לנושאים אלו.<sup>9</sup>

מאמר זה, אשר נכתב לכבודו של כוהן, רב ואיש ציבור, ייוחד לתיאור קצר של מהדורות ספר "תקון יששכר" ושל תולדות חייו ר' יששכר אבן סוסאן. כמו כן נוציא לאור את דבריו על מעמדם של כוהנים בבית הכנסת ועל מנהגי קהילות ישראל הכרוכים בכך.<sup>10</sup>

## ב. מהדורות הספר

ר' יששכר אבן סוסאן חיבר את ספרו בשנת רצ"ט, אולם שנים אחר כך הרחיבו ושכללו מנוסח לנוסח וממהדורה למהדורה, וכדרך שהוסיף בו הוספות רבות כך קיצרו קיצורים אחדים. תהליך זה נמשך כשלושים שנה, עד שנת של"ה לפחות.<sup>11</sup> החוקרים והמשתמשים בספר סבורים היו שהמהדורה האחרונה – דפוס ונציה של"ט – מכילה את כל החיבור המקורי על תוספותיו, אולם אין הדברים כן. בצד שתי המהדורות הנדפסות ידועות לי שתי העתקות של החיבור בכתב ידו של המחבר. האחת הגיעה אלינו רק בחלקה – לפני כחמישים שנה היא נמצאה בקהיר, והיום צילומה נמצא בירושלים.<sup>12</sup> השנייה נשתמרה בשלמותה, והיא מצויה בספרייה הלאומית בפריס.<sup>13</sup>

לקצת מעברים שסבורים לומר שיש י"ג מחזורים שקביעותם חוזרים חלילה ומכללם החכם דניאל הכהן [פרחיה] בס' [פר] שארית יוסף ולמען ה' אל תסמוך עליהם [...] שיגרמו ח"ו לבטל צום הקדוש והנורא ולאכול בפסח ולחלל את המועדות. ולכן אתה המעיין שמע בקולי איעצך [...] מה שאני כותב [...] עשוי עפ"י דקדוק החשבון הדק היטב והוא מכון מכל מכל כל עם ספר תקון יששכר מתחלת מחזור רע"ח עד סוף העולם וכל הפורש ממנו כפורש מן החיים").

7 הרב מרדכי הכהן הקדיש מאמר מיוחד לעניין זה ובו ביקש להוכיח שלמהדורה הראשונה של הספר הייתה השפעה גדולה על סדרי הלימוד של הציבור בקהילות תימן בשבתות שבין פסח לשבועות ועל חדירת טקסט לשם במאה השש עשרה. ראו: מ' הכהן, "פרק ממסכת יראת חטא?", י"ל הכהן מימון (עורך), סיני: ספר יובל, ירושלים תשי"ח, עמ' תיח-תלח (=הנ"ל, חידוש וחקר, ירושלים תשל"ז, עמ' 173-195).

8 אף שבשנים האחרונות נתרחב ונתעמק עניינם של חוקרים בתחום המנהג הם לא הרבו להשתמש בחיבור זה, ורק חלק מהם נזקקו לו אגב הילוכם ועיסוקם בעניינים מוגדרים. ראו למשל: י' זימר, עולם כמנהגו נוהג, ירושלים תשנ"ו, עמ' 155 והע' 37 עמ' 160 (ודבריו שם על הספר צריכים תיקון); מ' חלמיש, הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ס (ראו במפתח).

9 להלן יובאו העיקריים שבהם, על פי סדר פרסומם: י' בן צבי, "מסתערבים בארץ-ישראל", סיני, שנה ג, ה (ת"ש), עמ' שעט-שפו (עמ' שפג-שפה); הנ"ל, "מסתערבים: השכבה הקדומה ביישוב", הכנוס העולמי למדעי היהדות תש"ז, ירושלים תשי"ב, עמ' 420 (=הנ"ל, מחקרים ומקורות, ירושלים תשכ"ו, עמ' 17-18); מ' רוזן, "מעמד המוסתערבים והיחסים בין העדות ביישוב היהודי בארץ-ישראל משלהי המאה ה'ט"ו עד שלהי המאה ה'י"ז", קתדרה, 17 (תשמ"א), עמ' 91-96; י' הקר, "גאון ודיכאון – קטבים בהווייתם הרוחנית והחברתית של יוצאי ספרד ופורטוגאל באימפריה העות'מאנית", ר' בונפיל ואחרים (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, קובץ לזכר ח"ה בן ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 572-576; נ' אילן, פרוש "מצח אהרן" לר' אהרן גריש, ירושלים תשנ"ו, עמ' 26, 29, 88.

10 ניתוח מפורט של החיבור, בירור רקעו ההיסטורי ועדויותיו על אישי זמנו, על מנהגי קהילות ישראל בזמנו ועל מסורותיהם יידפס אי"ה בקובץ שלם, ח (תשס"ז) [בדפוס].

11 ראו להלן, בהערות 15, 16, 18.

12 כתב היד נזכר על ידי עורכי קובץ מאמריו של בן צבי, מחקרים (לעיל, הערה 9), עמ' 17. על קיומו נודע להם מפי י"מ טולידאנו, אך הם לא השתמשו בו בקובץ הנ"ל. אני מודה לד"ר אברהם דוד שסייע לי בקבלת צילום של כתב היד. להלן יצוטט: קהיר.

13 מספרו של כתב היד Heb.1094 בבית הספרים הלאומי בפריס, וצילומו סרט 15.044 במכון לתצלומי כתבי היד העבריים שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים. בכתב יד זה חסר דף אחד בין דף 28 לדף 29. להלן יצוטט: פריס. בראשית המאה השבע עשרה רכש שגריר צרפת באיסטנבול, אשיל הרליי דה סנסי, את כ"י פריס, והוא אחד מכתבי יד וספרים עבריים מרובים שרכש. לפני כן היה כתב היד בבעלותו של האספן והמשכיל היהודי משה מצורודי בקושטא. השגריר נתן את אוסף כתבי היד העבריים שלו במתנה לאוראטואר בפריס, ומספרו שם היה Or.185. משם עבר (עם שאר האוסף) לספריית מלך צרפת,

כאמור, הספר על רוב חלקיו נתחבר בשנת רצ"ט, והמחבר מעיד על כך במקומות מרובים בספרו.<sup>14</sup> מן הקולופונים שבכתבי היד ברור שכתבת החיבור כולו נסתיימה באותה שנה, וכך גם כתב בהעתקה שהעתיק לעצמו עם השלמת חיבורו בחודש אלול רצ"ט בעיר שאלוניקי.<sup>15</sup> בדרכו חזרה משאלוניקי לצפת, בשהותו בדמשק, בחודש חשוון שנת ש', הוסיף וכתב בקולופון אחר:

ההודאה והשיר והשבח והתהלה לאלהי ישראל ית' וית' אשר לא עזב חסדו ואמתו ממני הצעיר עבדו בן אמתו המשער ומתקן זה הספר שיעצני להתחילו ועזרני וזכני להשלימו היום יום שלישי בשבוע תשעה ימים לחדש מרחשון שנת חמשת אלפים ושלש מאות ליצירה בעיר דמשק בחזרתי לשלום מדרכי לביתי. נאם המתקנו ובידו אח"כ לעצמו העתיקו פה צפת תוב"ב שבגליל העליון תוב"ב היום יום ששי בשבוע ארבעה ימים בחדש ניסן שנת השל"ד ליצירה. אני הצעיר יששכר בן לאדוני אבי החכם המעולה מהר"ר מרדכי נר"ו ידיע בן סוסאן איש ימיני. יששכר ן' סוסאן איש ימיני [=חתימה].<sup>16</sup>

כלומר, הספר נשלם ברובו בשאלוניקי באלול רצ"ט.<sup>17</sup> המחבר הוסיף ושכללו, ורוב החטיבות שבספר, כפי שהן מצויות בידינו, נסתיימו בחשוון ש'. אולם בספר נוספו הגהות והוספות רבות שכתב המחבר בין שנת ש' לשנת של"ה לפחות. הגהות־הוספות אלו פזורות לאורכו של כל הספר על חטיבותיו. השנים הנזכרות בהוספות הן בין שנת ש"ה לשנת השכ"ג.<sup>18</sup>

מאידך, אף שהספר היה בתהליכי עיבוד מתמיד, מחברו לא נמנע מלהפיצו ברבים בדפוס ובכתב יד. בשתי המהדורות הנדפסות מסופר משמו של "החכם המדקדק והמשורר כה"ר אהרן אשכנזי נר"ו" שבשנת "שד"י ביום שבת ור"ח אב, בא אלי האיש רך בשנים ובחכמה אב, נחמד לבריות ולשמים נאהב כה"ר יששכר נר"ו, החכם הנערב מבני המערב, והראה לי ספר זה שעשה בו כמעשה בני יששכר היודעים בינה לעתים".<sup>19</sup> כלומר, כחמש עשרה שנה לאחר חיבורו וכעשר שנים לפני הדפסתו הראשונה (אם לא נפל שיבוש במליצה) פרסם המחבר את ספרו ברבים. ר' יששכר מספר גם שנוסחתו הראשונה והלא

שלאחר מכן הייתה לספרייה הלאומית של צרפת. אף שהספר נרכש באיסתנבול (=קושטא), נוסח דפוס קושטא לא נדפס על פיו, ונוסח הדפוס קודם לנוסח כתב היד.

14 ראו למשל: ונציה, שער, דפים ג, א; ד, א ("תחלתו משנתנו שנת הרצ"ט ליצירה"); ד, ב ("ואנו היום בשנת חמשת אלפי' ומאתי' ותשעי' ותשע ליצירה"). וראו גם שם, דפים פז, א; קט, א; קי, א; קיז, א-ב; ועוד הרבה.

15 פריס, דף 380: "ההודאה והשיר והשבח והתהלה לאלהי ישראל ית' וית' אשר לא עזב חסדו ואמתו ממני הצעיר עבדו בן אמתו המחבר ומתקן זה הספר שיעצני להתחילו ועזרני וזכני להשלימו היום הזה יום ששי בשבוע סוף חדש אלול שנת הרצ"ט ליצירה בשאלוניק העיר הגדולה לאלהים. נאם המתקנו ובידו כתבו יששכר בן לאדוני אבי החכם כמה"ר מרדכי בן סוסאן נר"ו. יששכר ן' סוסאן [=חתימה]". והשוו: קהיר, דף 338 (קולופון מקביל עם שינויים אחדים): "המתקנו ובידו אח"כ לעצמו עתה העתיקו פה צפת שבגליל העליון תוב"ב היום יום שני בשבוע מעלי ר"ח ניסן שנת השל"ד ליצירה, אני הצעיר יששכר בן לאדוני אבי החכם המעולה מהר"ר מרדכי נר"ו ידיע בן סוסאן איש ימיני [=משבט בנימין]. יששכר ן' סוסאן [=חתימה]".

16 קהיר, דף 71ב.

17 הקולופון של פריס (דף 380), המקביל במקומו לוונציה, דף פח, א (בסוף ההפטריות) כולל לכאורה את כל חטיבות הספר להוציא "פעולת יששכר" (דפים 81א-95א), "תקופת רב אדא" (דפים 95ב-100ב) ו"מפתחות פרקי המשנה והתלמוד" (דפים 101א-104ב). ואילו הקולופונים של כ"י קהיר (דפים 338; 71ב) כוללים לכאורה את כל חטיבות החיבור, להוציא אלה החסרים לנו בראשו (מכיוון שכתב היד לא הגיע לידינו בשלמות).

18 ונציה, דפים ז, א; כט, ב; לב, ב; סא, א; סד, ב. מדף פח, ב (=קהיר, דף 39א) ברור שהמשיך לעבד את הספר והוסיף בו הוספות לפחות עד שנת של"ה: "עתה אחר כמה שני' משנת תקונו חזרתי וטרחתי ושיערתי להוסיף בו [...] משנתנו של עתה שנת השל"ה ליצירה".

19 ונציה, דף ב, א; קושטא, דף א, ב.

20 ונציה, דף יב, א; קהיר, דף 63א; פריס, דף 11א: "ואם תמצא במקום אחר זה הספר שיש בו קצת דברים שחזרתי בהם ולשונוות

מוגהת של כתב היד (אף בלא ההוספות וההגהות הראשונות שבאלול רצ"ט בשאלוניקי או שבחשוון ש' בדמשק) הייתה בידי ר' וידאל די ברוס, מארחו בשאלוניקי.<sup>20</sup>

ר' יששכר המשיך להעתיק עותקים של חיבורו וערך בהם שינויים, כמוכח מנוסחי כ"י פריס וכ"י קהיר. סביר להניח שעותקים אלו ודומיהם נועדו לאחרים ולא רק לשימושו שלו, וזאת לא רק לפני שנדפס הספר בשנת שכ"ד אלא גם לאחר מכן.<sup>21</sup> כ"י קהיר שנכתב/הועתק בשנים של"ד-של"ה (או העתקה אחרת דוגמתו) שימש בסיס למהדורת ונציה של"ט, והוא הקרוב אליה ביותר בנוסחתו. כ"י פריס הועתק ונערך לפני כ"י קהיר והוא מהדורת ביניים בין דפוס קושטא לכ"י קהיר. עד כה לא נתגלה כתב היד ששימש בסיס לנוסח מהדורת קושטא, אף שברור שלכל הנוסחות יש תשתית אחת.

ארבע מהדורות הספר שלפנינו שונות זו מזו בפרטים ובכללים. השינויים הם לעתים שינויי סגנון או שינויים בפרטים, אך יש גם לא מעט חסרות ויתרות – של משפטים, פסקאות ולפרקים אף חטיבות שלמות. כך, דרך משל, בנוסח דפוס קושטא חסר כל ספר "פעולת יששכר", החטיבה שלפני האחרונה בדפוס ונציה (דפים קט, א-קכג, א). בכ"י פריס חסרות המולדות (דפוס ונציה, דפים פח, ב-קז, ב); לעומת זאת בדפוס קושטא נדפסו מולדות מעשי ידי המביא לבית הדפוס ר' שלמה ן' מלך (ולדעת ר' יששכר הן שגויות). בדפוס ונציה לא נדפסו מפתחות פרקי המשנה והתלמוד (דפוס קושטא, דפים צא, א-צה, ב). ועוד כהנה.

העיבוד המתמיד והמתמשך של הספר הביא לכך שכתבי היד נראים כטיוטות עבודה מנומרות במחיקות, הוספות, תיקונים, כתיבות בשוליים ובין השורות. בצד הוספות רבות שניתוספו בין מהדורה למהדורה לעתים מצויות גם השמטות, לפעמים של קטעים או פסקאות ארוכות.<sup>22</sup> כללו של דבר, המבקש לעמוד על דעתו של המחבר, על דיוק דבריו ועל משמעותם המלאה, מוטב שיעיין בכל המהדורות שלפנינו, שכן לפרקים יש במהדורות ראשונות מה שאין באחרונות. עיון כזה יזמן למעיין הצצה לא שגרתית למעבדתו של המחבר, להתלבטויותיו ולדרך עבודתו.

יתרים וחסרים הוא מההעתקה הראשונה שלקח אותה ממני יהודי א' בשלוניקי [...] שהיה ממתין לי מתי אחזור להגיהה ולא היה לי פנאי אז. וכאשר ראה ששמתי לדרך פעמי מהר והעתיקה כמות שהיתה. ואחר שהחזירה לי הוא שחזרתי והגהתי והוספתי וגרעתי בה ותיקנתי. וראו להלן, הערה 46. ר' יששכר מספר שמהדורה מוקדמת ולא מוגהת של ספרו נפוצה בציבור: "אמר המתקן [והמחבר] ספר זה נעתק בשני' שלשה מקומות שלא מדעתי מטופס ראשון והעתקה ראשונה [הבלתי מוגהת]" (ונציה, דף ב, א; הנוסף בסוגריים רבועים על פי פריס, דף א1).

21 לא חסרת עניין היא התופעה שכמאה שנה לאחר ראשית הדפוס העברי עדיין פעל ר' יששכר בתודעתו ובמעשיו כמו מחבר שחי לפני תקופת הדפוס. אפשר שהסיבה לכך הייתה שהן בפאס, מולדתו, הן בצפת, עיר מגוריו, לא היו דפוסים פעילים (בצפת פעל בית דפוס בין שנת של"ז לשנת שמ"ז). ואין כאן מקום להאריך בזה. ראו למשל: ונציה, דף פח, ב; קהיר, דף 39א: "ולכן מחלה אני פני כל המעתיקים שיחזור עם חבר שימצא אותו לדקדק ולברר מספר ההעתקה, אפילו שיתן שכרו"; וכן לעיל, הערות 15-16. 22 להלן יידפס פרק כזה, המופיע בנוסח קושטא, דפים סא, א-סג, א, ובפריס, דפים 50א-52א, ואשר הושמט בקהיר, דף 9ב ואילך, ובוונציה, דף נה, א ואילך. הפרק עוסק בעליית כוהנים לתורה בשמחת חתנים (נספח ב).

דוגמה אחרת להשמטת פרק בין המהדורה "הראשונה" למאוחרת ראו: ונציה, דף נה, ב: "אי"ש [אמר יששכר שושאן]. לפי שראיתי שפעמים רבות יקרה שהעולה לקראת בס"ת יראה לו החזן בטעות מהיכן יקרא [...] ויברך על דעת לקרות משם וכשיתחיל לקרות משם צועקים עליו הקהל או החזן עצמו חוזר בו [...] נתתי אל לבי לכתוב בכאן מה שנ"ל בכך בקיצור ממה שהארכתי בו בכתיבה בהעתקה אחרת". ובהמשך (נז, ב): "כתבתי ומאד קצרתי כאן ממה שהארכתי בהעתקה ראשונה ובפרט בפן הזה שלא להאריך". והשוו: קהיר, דפים 10א-11ב (וכל זה אינו נמצא בקושטא ובפריס).

מכיוון שנוסחה ארוכה זו לא הגיעה אלינו אף באחת מארבע המהדורות שלפנינו ראייה יש גם מכאן לכך שלחיבור היו מהדורות אחרות שלא הגיעו לידינו.



## ג. תולדות ר' יששכר אבן סוסאן

ר' יששכר אבן סוסאן נולד בפאס בתאריך לא ידוע ברבע הראשון של המאה השש עשרה.<sup>23</sup> בכמה מקומות בספרו הוא מזכיר שהיה בפאס בקטנותו, ומהזכרות אלו ניכר שעזב את פאס בהיותו נער רך בשנים. כך למשל הוא מספר על נוהגם של חכמי העיר בשעת בצורת:

וזכרני כשהייתי קטן במדינת פאס	וזוכר אני כשהייתי קטן במדינת פאס העיר
העיר הגדולה לאלהים במערב שהיתה	הגדולה לאלהים שהיתה עצירת גשמים גדולה
עצירת גשמים גדולה וגזרו החכמים	וגזרו החכמים על הקהלות כל הי"ג תעניות
על קהילותיה יצ"ו כל הי"ג תעניות	ככתוב למעלה
ככתוב למעלה והוציאו התיבה לרחוב	ובכל השבעה האחרונות היו מוציאים התיבה
העיר. אבל מקטנותי אני זוכר מה	לרחוב העיר. אבל אני זוכר מה קראו ומה
קראו ומה הפטירו. ועתה שאלתי פה	הפטירו. ושאלתי פה צפת תוב"ב את פי
צפת תוב"ב את פי משכילים שהיו שם	המשכיל ונבון כ"ר מאיר כהן יצ"ו בכה"ר יוסף
באותו זמן גדולים ממני בשנים	כהן נ"ע ספרדי שהוא גדול ממני בשנים
ואמרו לי	ואמר לי

(ונציה, דף סו, א-ב)

(פריס, דפים 60-61א)

במקום אחר הוא מביא דברים בשם אביו: "ושמעתי מאבא מרי נר"ו לרז"ל בעודי קטן".<sup>24</sup> הביטוי "קטן" משמש אצלו בבירור לכינויים של ילדים, כבני שש-שבע ופחות מזה.<sup>25</sup> לשון דומה הוא נוקט גם בהקדמתו העברית לחיבורו, השרח לתורה (תרגום התורה): "אמר הצעיר יששכר [...] הבא זה כמה שנים בימי הנעורים ממדינת פאס העיר הגדולה לאלהים, לעיר הקדושה החשובה המהוללת צפת שבגליל העליון תוב"ב".<sup>26</sup> האחיזה היחידה לקביעה משוערת של זמן לידתו וגילו בקירוב מצויה בעדות שהוא מעיד על סעודת פורים בירושלים בפורים שחל בשבת. ואלה דבריו:

וכן זוכר אני כשהייתי דר בירושלם עיר הקדש תוב"ב שהיא מוחזקת במוקפת חומה מימות יהושע בן נון, שאירע שנה אחת פורים שלהם בשבת וסעדו אותה כל הקהל יצ"ו ביום השבת על פי הוראת מורי הרב החכם השלם מהר"ר לוי בן חביב זלה"ה שהוא היה אז איש ירושלם. אפשר שמאותו זמן ועד עתה כמו י"ב שנה. ורשומה יפה היא בעיני אותה שנה ואותה סעודה.<sup>27</sup>

23 ד' דורון מביא את הדעות השונות בספרות המחקר על תאריך לידתו, בין ר"ע לרע"ד (1510-1514). ראו: "על תרגום התורה לערבית של ר' יששכר בן-סוסאן המערבי", ספונות, ס"ח ג [יח] (תשמ"ה), עמ' 280 והערה 5.

24 ונציה, דף קלב, ב (ובפריס, דף 96, ליתא "בעודי קטן").

25 ראו למשל: ונציה, דף ע, א; פריס, דף 64א; קהיר, דף 23, א: "שבאלו המקומות נהגו להעלות ביום זה [=בשמחת תורה] לספר תורה כמעט חצי הקהל או רובם [...] ואפילו נערים [פריס: ילדים] קטנים כבן שש כבן שבע [פריס: וכשהם רבים] ומעלים ג' ד' בפעם אחת ואחד [פריס: מהם] לבד [פריס: הוא ש] מברך [...] וכן ראיתי עשו בירושלם ע"ה תוב"ב [פריס: כשהייתי שם שהיו מעלין ילדים ד' ה' בפעם אחת] ומעלין לפעמים עשרה בפעם אחת" (נוסח קהיר הוא כנוסח ונציה).

26 ד"ס ששון, אהל דוד, א, לונדון 1932, עמ' 63 (כ"י 159).

27 ונציה, דף כח, ב. והשוו: פריס, דף 25ב. וזאת בהנחה ש"זלה"ה נוספה כאן מאוחר יותר ולא בשעת כתיבת הקטע.



כיוון שביררנו לעיל שחיבורו נתחבר כולו (בלא התוספות המצוינות על ידו במפורש) בשנת רצ"ט,<sup>28</sup> עולה מכאן לכאורה שר' יששכר היה תלמיד בישיבתו של הרלב"ח בירושלים סמוך לשנת רפ"ח. אין לדעת בוודאות אם התגורר עם אביו תחילה בירושלים ואחר כך עברו לצפת, או שמא עלו מפאס לצפת ומשם הלך למקום תורה בירושלים. בין כה ובין כה, לפי כל המובא לעיל נראה לומר שעלה לארץ ישראל עם אביו בילדותו ולמד בצעירותו בירושלים.<sup>29</sup> יש אפוא מקום לסברת הסוברים שנולד בין ר"ע (1510) לרע"ו (1516), וככל הנראה בין ר"פ (1520) לרפ"ח (1527) עלה לארץ ישראל, ולמד בירושלים בישיבת הרלב"ח אחרי שנת רפ"ה, אחר שהרלב"ח קבע בה את מושבו.<sup>30</sup>

סביר אפוא לומר שעלה לארץ ישראל בילדותו עם אביו; אפשר שתחילה ישב בצפת<sup>31</sup> ואחר כך עבר לירושלים (אחרי רפ"ה?), אולם לא נודע מתי עבר מירושלים לצפת. ככל הנראה למד שנים אחדות אצל ר' לוי אבן חביב בירושלים, אותו הוא מכנה בתואר "מורי". כינוי זה מופיע אצלו בעקביות כל אימת שהוא מזכיר את הרלב"ח בשמו או שהוא רומז לו.<sup>32</sup> מלבדו אין בספר שום חכם אחר מגדולי דורו בצפת או מחוצה לה המכונה "מורי". אולם ברור שבשנים הסמוכות לשנת רצ"ח, אולי בראשית רצ"ט (השנה שבה עזב את צפת ויצא למסעו), התגורר בעיר.<sup>33</sup> הוא מתאר תקופה זו של חייו כתקופה של לימוד תורה בצלם של חכמים – ככל הנראה בישיבה מישיבות צפת.

שלו הוית בביתי ורענן בהיכלי היכל ה' [מקום ארבע אמות של הלכה] הוא ולשקוד על דלתותיו יום [יום] לשמור מזוזו' [ת] פתחיו לעבוד עבודתו ולהגו' [ת] בתורתו יומם ולילה [...] כפי השגתי [...] להתחמם כנגד אורן של חכמי' [ם] ולשתות בצמא את דבריהם. וזאת היתה אומנותי לא דבר אחר כל ימי היותי על אדמתי ובפרט בהיותי בארץ החיים צבי [היא] לכל הארצות בעיר הקדושה, החשובה, המהוללה צפת שבגליל העליון תוב"ב.<sup>34</sup>

28 ראו לעיל, הערות 14–15.

29 כמין רמז שאירוע זה אירע בגיל העשרה שלו ולא בשנות העשרים אפשר לראות בסיפור אחר שלו, באותו נושא: "ובשנה זו שנת השי"ב ליצירה נתאכסנו אצלי פה צפת תוב"ב שני בעלי תורה מירושלם תוב"ב וספרו לי שהשנה שעברה שחל ט"ו באדר שלה בשבת נפלה מחלוק' גדולה מאד בין חכמי ירושלם יצ"ו על הוצאת ספר תורה לפרשת פורים ביום ו' שקראו בו המגלה [...] וסוף לא הוציאוהו. ובזמן מורי ז"ל, שכתבתי למעלה, איני זוכר כלל אם הוציאוהו באותה שנה [...] ואם הייתי אני שם נראה לי שהייתי נמשך אחרי אלו כמורי ז"ל וכמו שכתבתי" (ונציה, דף כט, ב; פריס, דף 26א). חוסר תשומת הלב שלו לפרטי מנהגים מאפיין את ילדותו וצעירותו וכלל אינו מאפיין את בגרותו, כפי שעולה מדוגמות רבות בספרו. והשוו גם: ונציה, דף עג, ב; פריס, דף 67א; קהיר, דף 26א.

30 על תקופות ישיבתו של הרלב"ח בירושלים ראו: א' דוד, "לתולדות חכמים בירושלים במאה השש־עשרה", שלם, ה (תשמ"ז), עמ' 240–241; י' הקר, "יהודים מגרבים במצרים ובירושלים בסוף התקופה הממלוכית", ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים לכבוד ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 586–587 והערה 72. מידיעותינו על הרלב"ח אפשר להסיק שר' יששכר למד אצל הרלב"ח לכל המוקדם אחרי רפ"ה (אז עדיין שהה בצפת, אליה הגיע מדמשק), ואולי אפשר לשער ששם הכירו לראשונה, ולאחר מכן עבר לירושלים בעקבותיו.

31 ראו: אהל דוד (לעיל, הערה 26).

32 למשל ונציה, דפים כח, ב; כט, ב (=פריס, דפים 25ב; 26א); סא, ב.

33 ונציה, דף ה, א. והשוו: פריס, דפים 4ב–5א (נוסח פריס מובא בסוגריים רבועים): "וקודם שיצאתי מארץ ישראל יצא קול בין כל בני הגליל עליה שהיא [שנת רצ"ט] שנת השמטה והרבה [פרוזבולין נכתבו לפני החכמים דייני הגליל בעבורה] מלויים נתעוררו לכתוב עליה פרוזבול השמטה [כמנהג] לפני החכמי' דייני הארץ יצ"ו"; ונציה, דף ג, ב: "זה לי שנה תמימה גולה ומטולטל ממקום למקום, מעיר לעיר, וממדינה למדינה [...] לבשתי לבוש נכרי [...] נשאו את רדיד התורה מעלי משבת בשבת תחכמונים מורי ורבותי שהייתי מתאבק בעפר רגליהם. היושבת בגנים חברים מקשיבי' זה לזה ונוהמים כנהמת ים בים התלמוד זה על זה [...] בקושיות ותירוצים. ואני נע ונד גולה ומטולטל [...] כי] נער ורך אנכי". ובהמשך, דף ד, א: "משנתנו שנת הרצ"ט ליצירה".

34 ונציה, דף ג, א. והשוו: פריס, דף 2א (השלמות מובאות בסוגריים רבועים). והשוו גם להערה הקודמת.

אף שלא ציין במפורש מי היו רבותיו בצפת, ככל הנראה היו אלה חכמים יוצאי חצי האי האיברי; שכן כך כתב שנים לאחר מכן: "בשנת הש"ח ליצירה נתקבצו כל חכמי העיר רבותינו הספרדים יצ"ו והסכימו [...] ולא ידעתי מה נשתנית שנה זו שחששו לה רבתי יותר מכולם" (ההדגשה שלי – י"ה).<sup>35</sup>

בפרק זה של חייו עסק בלימוד תורה בלבד ולא שלח ידו במלאכה כלשהי לפרנסתו. הוא היה עני ולא הצליח להתפרנס, ומצבו הידרדר עד שלדבריו נאלץ לעזוב את צפת ולבקש פרנסה מחוצה לה. נסיבות מצבו אינן ברורות. אין אנו יודעים מי פרנסו עד שנת רצ"ח – אם היה זה אביו או שזכה לתמיכה אחרת, ציבורית או פרטית.

מהזכרות אקראיות בחיבורו עולה שבתאריך לא ידוע, בסוף שנת רצ"ח או בתשרי רצ"ט, יצא מצפת לחוץ לארץ.<sup>36</sup> מדבריו אפשר להסיק שתחילה יצא לירושלים.<sup>37</sup> אם כן, אפשר שביקש לעלות לרגל בחג, ואולי גם לבקר את רבו, ולאחר מכן ככל הנראה יצא למצרים, וממנה למרכזי הקהילות היהודיות באימפריה העות'מאנית. על עזה אין הוא מספר דבר כעד ראייה, אף שהוא מעיד על עניינים הנוהגים בה, ככל הנראה מפי השמועה.<sup>38</sup> לעומת זאת הוא מתאר את פוסטאט ואת בתי הכנסיות העתיקים בה, והוא מספר: "ואני הלכתי והתפללתי שם כמה פעמים".<sup>39</sup> כן הוא מוסר על נוהגו של הרדב"ז בקהיר בשמחת תורה.<sup>40</sup>

ממצרים יצא לקהילות האימפריה העות'מאנית, כאמור, אך מכל המקומות שביקר בהם נזכרות בחיבורו רק איסתנבול, שאלוניקי ודמשק, וגם הן רק באקראי.<sup>41</sup> ויש להבחין בין שאלוניקי ודמשק לבין איסתנבול. שכן על שהייתו באיסתנבול העיד ר' אהרן אשכנזי<sup>42</sup> כאשר שיבח אותו ואת ספרו בדברי פרוזה ושיר. לפי דבריו: "בשנת שד"י ביום שבת ור"ח אב בא אלי האיש רך בשנים ובחכמה [...] והראה לי ספר זה", אולם ר' יששכר עצמו אינו מזכיר דבר. ואם לא נפל שיבוש בתאריך מדובר כאן בביקור אחר, ולא בנסיעה של שנת רצ"ט. במהלך ביקור זה פגש ככל הנראה גם את ר' שלמה ׳ן ריי, המוכר יותר כר' שלמה ׳ן מלך, הוא שהדפיס את ספרו בעיר בשנת שכ"ד. שלמה זה אף הוא היה מבני המערב, יליד

35 ונציה, דף לב, א; פריס, דף 28ב.

36 ואם נכונה ההשערה שתחילה יצא למצרים ובדרכו לשם ביקר בירושלים (ראו בהערה הבאה) אפשר שיצא לדרכו מצפת רק בסוכות, רצ"ט.

37 רמז לכך אפשר לראות בתיאורם של מנהגים שראה בעיר, ומן הלשון ניכר שהוא לא עמד עליהם בתקופת היותו תלמיד אצל הרלב"ח: (1) "וכן כשהלכתי לירושלם ע"ה תוב"ב נכנסתי שם יום ו' של סכות. והלכתי בבקר יום המחרת לב"ה [לבית הכנסת] [...] וראיתי" (ונציה, דף סט, א; פריס, דף 63א; קהיר, דף 22א); (2) "נהגו להעלות ביום זה [שמחת תורה] לספר התורה כמעט חצי הקהל או רובם [...] וכן ראיתי עשו בירושלם ע"ה תוב"ב [פריס: כשהייתי שם שהיו מעלין ילדים ד' ה' בפעם אחת]" (ונציה, דף ע, א; פריס, דף 64א; קהיר, דף 22א); (3) "ובירושלם ע"ה תוב"ב ראיתי נוהגים [...] ושאלתי [פריס: על זאת] לאחד מחזניהם והשיב לי שכך הנהיג כאן מימים מורינו החכם השלם מהר"ר לוי בן חביב ז"ל שהיה איש ירושלם [פריס: תוב"ב] ודיין בה כעשרים שנה" (ונציה, דף עג, ב; פריס, דף 67א-ב; קהיר, דף 26א). ואם דוגמות 2-3 אפשר שהן תוספות לנוסח הראשון (שכן שתיהן מובאות בהמשך לקטעים שבראשם נכתב "אי"ש", ובדוגמה 3 מצוינת ברכת החיים של הרלב"ח) ואולי אין להסיק מהן לענייננו, הרי דוגמה 1 הייתה כלולה בנוסח הראשון וודאי אינה תוספת מאוחרת.

38 ונציה, דפים נה, ב; נט, ב; סא, ב (קהיר, דפים 10ב; 13ב; 15ב; פריס, דפים 54א; 56א).

39 ונציה, דף לג, ב (ליתא פריס. חסר בנוסח קהיר שהגיע לידינו).

40 ונציה, דף ע, ב; פריס, דף 63ב; קהיר, דף 23א-ב: "וכשהייתי במצרים שמעתי שכן נהג מורינו הרב הגדול החכם השלם מהר"ר דוד בן זמירו נר"ו בביתו ששם תמיד מתפלל עם כל בני ישיבתו [פריס: הישיבה] תלמידיו". וכבר הביא את דבריו החיד"א בספר "שם הגדולים" בערך רדב"ז.

41 ונציה, דף עג, ב (פריס, דף 67א; קהיר, דף 26א): "ובהרבה מקומות שהלכתי בארץ התוגרמה ראיתי".

42 ונציה, דף ב, א; קושטא, דף ב, א; פריס, דף 1ב. וראו לעיל, הערה 20.

פאס שבמרוקו, ועסק בהוראת מקרא לתלמידים בקושטא.<sup>43</sup> ר' יששכר נתן בידו נוסח של חיבורו, ור' שלמה הדפיסו לאחר מכן, אלא שנהג בו חירות – שינה, החסיר ואף הוסיף בו משלו.<sup>44</sup>

לעומת זה ברור שר' יששכר הגיע במסעו בערי האימפריה בשנת רצ"ט לשאלוניקי וישב בה זמן מה. הוא התגורר שם בביתו של ר' וידאל די ברוס, וזה אף העתיק לעצמו את הנוסחה הראשונה של כתב היד.<sup>45</sup> ר' יששכר מעיד על עצמו שהשלים את כתיבת ספרו בשאלוניקי באלול רצ"ט;<sup>46</sup> ובט' בחשוון שנת ש' כבר היה בדמשק.<sup>47</sup> כלומר, הוא חזר לצפת מצפון, אם בדרך ים ואם בדרך יבשה, ולא דרך מצרים. אף שהוא מזכיר את דמשק – אישים ומנהגים בה – כמה פעמים בספר,<sup>48</sup> אינו מספר דבר עליה מקורותיו שלו. מכאן ועד סוף ימיו ישב בצפת. ואף שראינו לעיל שככל הנראה יצא לאיסתנבול בשנת שי"ד, לא ידענו את תכלית נסיעתו זו, את משכה ואת מהלכה, אף שאפשר לשער שמטרתה הייתה הבאת ספרו לדפוס.

לאחר שובו לצפת בשנת ש' עיבד והגיה את ספרו, להתאים את הספר ליושבי ארץ ישראל, ובעיקר טרח לשלב לתוך החיבור את המנהגים והמסורות שראה בארץ אצל בני העדות השונות, ובפרט אצל המוסתערבים. הוא הגיה את כל הספר עם ר' ישועה, דיין המוסתערבים בצפת. תהליך זה היה ארוך ומתמשך – הוא לא הפסיק להגיה ולהוסיף על החיבור פסקאות, קטעים וחטיבות ואף שינויי סגנון עד שנת של"ד, אף כי התאריך המאוחר ביותר הרשום על הוספה הוא שנת שכ"ג.

לא נודע לנו ממה התפרנס מיד לאחר שובו לצפת בשנת ש' ואם שב לחבוש את ספסלי אחת הישיבות או המדרשות, אולם אפשר להסיק שלכל המאוחר בשנת שי"ט שימש בתפקיד של מרביץ תורה ומורה הוראה בקהל המאגרים בצפת.<sup>49</sup> בספרו הוא מדווח על אירועים אחדים שאירעו בבית הכנסת של הקהילה המאגרית בצפת, ובעיקר על חילוקי דעות, השגות או ערעורים על פסיקתו וסמכותו מצד יחידים בבית הכנסת.<sup>50</sup> לפי תיאורו הוא הנהיג את הקהל ביד רמה, פסק להם פסקים וקבע סדרים על אתר, וזאת גם כאשר נכחו במקום מבקרים מבחוץ, אפילו אישים כר' יוסף קארו. הוא מעיד גם על שינויים שהנהיג בקהל במנהגי הציבור עקב מה ששמע מפי ר' ישועה או דברים שלמד מן הספרים ומן הנהגים שרווחו בזמנו.<sup>51</sup>

בדברי ההקדמה שלו לשרת, אשר נכתבו בשנת של"א לערך, הוא מספר:

צעיר אנכי ונבזה עם גודל עניותי ורוב טפולי להמציא טרף ביתי הילדים אשר חנן אלהים את עבדו בן אמתו וטפול הקהל יצ"ו וקביעות הלמוד עם החבירים יצ"ו בכל יום עת בקר וערב ושאר

43 ואין כאן המקום להאריך בזיהויו ובתיאור פעילותו באיסתנבול. ועיינו בספר מכלל יופי, קושטא ש"ט, דפים 191ב–192ב.  
44 ונציה, דף ב, א: "החכם כה"ר שלמה בן ר"י יצ"ו הדפיס זה הספר בשאלוניקי [צ"ל: קושטאנדינה] משנת השכ"ד ליצירה וחסר ממנו קצת לשונו' בכמה מקומות וגם לא דקדק בקצת הגהות [...] ועל כל ספר פעולת יששכר דלג כל לוחותיו וכל עגולי מחזורי תקופותיו [...] וכתב שמו עליו [...] שהוסיף בהדפסת הספר משלו או משל אחרי' מולדות וחדשים"; פריס, דף וא: "ומשביע אני [...] שכל שרוצה להדפיס זה הספר שידפיסו בשלימות כמות שהוא שלא יחסיר ממנו דבר כמו שעשה הר' שלמה בן מלך, שחסר ממנו הרבה והוסיף בו מולדות מוטעיות כמה כשהדפיסו בקוסטנטינה". והשוו: קושטא, דפים 46א; 46ב; 56א–ב; ונציה, דף פח, ב; קהיר, דף 39א.

45 ונציה, דף יב, א; פריס, דף 11א; קהיר, דף 63ב. וראו לעיל, הערה 20.

46 ראו לעיל, הערה 20.

47 ראו לעיל, הערה 16.

48 ראו למשל: ונציה, דפים ז, א; נט, ב; סא, ב.

49 ונציה, דף סא, א; פריס, דף 28ב; קהיר, דף 15א.

50 ונציה, דפים נה, ב; נז, א; סא, א; סו, א (ובמקבילות: פריס, דפים 55ב; 60ב; קהיר, דפים 10א; 11ב; 15א; 19א).

51 ראו למשל: ונציה, דפים סט, א (פריס, דף 63א; קהיר, דף 22א); לב, ב (וליתא בפריס ובקהיר).

עסקים של תורה בשאר היום. באופן שאין לי שעה פנויה ביום עכ"ז [קבע זמן בכל יום – תוספת שלי – י"ה] לכתוב שרח המקרא לזכות בו את הרבים.<sup>52</sup>

כלומר, הוא מרביץ תורה בקהלו וכן לומד דרך קבע בוקר וערב עם תלמידי חכמים. ואולי עמד בראש מדרש או ישיבה שלמד בה עם ה"חבירים", כמוהו כחכמים אחרים בזמנו בצפת.<sup>53</sup> לבד מעדות זו על לימוד עם תלמידי חכמים הוא מספר בכמה מקומות על תלמידים שהיו לו ואשר למדו לפניו, ומפיהם שמע או למד מסורות ועניינים שלא היו ידועים לו. כך למשל הוא מספר שהיו לו תלמידים מעדן<sup>54</sup> ומכורדיסטן.<sup>55</sup> אפשר אפוא שהתפרנס מן ההוראה בטרם היה למרביץ תורה ובטרם ישב בישיבה, ואפשר שגם אחר כך לא משך ידו ממנה. לא חסרת עניין היא העובדה שהיו לו תלמידים שבאו מן המרחקים, וודאי שידיעת הערבית הייתה גורם מסייע למשיכה זו.

בין כך ובין כך בכל שנותיו הבוגרות לא משך ידו מעבודתו הספרותית, מעיבודים ושינויים לספר "תקון יששכר" ולחיבור השרח. חיבור זה, כידוע, בא למלא צרכים של תלמידים ושל אוכלוסייה לא למדנית, ואף הוא מעיד על עיסוקו של ר' יששכר בהוראת תלמידים. כמדומה שזה גם פשרו של הקשר שנוצר בינו לר' שלמה ן' מלך, חכם מאגרבי שהיה מלמד אף הוא ועסק בהוראת מקרא לתלמידים בקושטא; בידו הפקיד כנראה את הדפסת ספרו לכתחילה.

לפנינו אפוא אישיות מינורית, משכילה ומלומדת, החיה בצפת בתקופת שיא פריחתה של העיר, בצלם של גדולי הדור בהלכה, מקובלים כריזמטיים, וגדודים גדודים של תלמידי חכמים שנתקבצו אליה מכל עבר. העדויות הכלולות בחיבורו על החיים בעיר ועל המתרחש בסביבתו יש בהן אפוא עניין רב, הן עדות של אדם המעורה בממסד הרבני והמשמש מנהיג תורני ודתי של קהל לא ספרדי, וממילא, מתוקף מוצאו, השכלתו וקבוצת השתייכותו, הוא בעל זווית ראייה שונה על המתרחש.<sup>56</sup>

ר' יששכר אבן סוסאן המשיך בפעילותו הספרותית לפחות עד שנת של"ה לערך.<sup>57</sup> בשנת של"ט, כשספר "תקון יששכר" (ובמהדורתו המתוקנת והמורחבת – "ספר עיבור שנים") הובא לדפוס בוונציה, היה מחברו בחיים. לא נודע לנו עד מתי האריך ימים, ולא נודע אם משה גבאי, שיזם את הוצאת המהדורה השנייה בדפוס בשנת של"ט, פעל בשם המחבר ומטעמו אם לאו.

52 אהל דוד (ראו לעיל, הערה 27), עמ' 66.

53 על סדרי הלימוד המקובלים באותה תקופה ראו למשל: יו"ט צהלון, שאלות ותשובות החדשות, ירושלים תש"ס, סי' לה; ח"ז דימיטרובסקי, "בית מדרשו של רבי יעקב בירב בצפת", ספונות, ז (תשכ"ג), עמ' מד, נ-נח; הנ"ל, "פרשה עלומה ביחסי הנגיד ר' יצחק שולאל ור' יעקב בירב", שלם, ו (תשנ"ב), עמ' 110-112; י' סמברי, דברי יוסף (מהדורת ש' שטובר, ירושלים תשנ"ד), עמ' 335. ונציה, דף נ, א (פריס, דף 44ב; קהיר, דף 5א): "וזה הסימן שמעתי תחלה מתלמידי בני עדן יצ"ו הלומדים אצלי".

54 אהל דוד (ראו לעיל, הערות 27, 53), עמ' 65: "ומתלמידי אני הצעיר הבאים מסביבות שם, אמרו לי שעוד היום שם כמה כפרים גוים מדברים בו [ארמית] שהוא לשונם". השוו: ש' אסף, מקורות לתולדות החנוך בישראל (מהדורת ש' גליק, ב, ניו יורק וירושלים תשס"א, עמ' 437 והערה 47).

55 ראו לעיל, הערה 10.

57 ונציה, דף פח, ב: "לכך עתה אחר כמה שני' משנת תקונו חזרתי וטרחתי ושיערתי להוסיף בו מולדו' אחרו' [...] משנתנו של עתה שנת השל"ה ליצירה משוערים ומתוקנים בדקדוק יפה".



## ד. תוספת עולים לתורה בשמחת חתנים

סוגיה זו, הנדונה בנספח ב, נתלבנה הרבה בספרות ההלכה. סדר העולים לתורה וקדימת הכוהנים בעלייה לתורה בעייתיים על פי אמות מידה הלכתיות וקריטריונים של חכמים, וכבר התריעו על כך ראשונים. אלא שהמנהג והמציאות החברתית גברו על שיקוליהם של המתנגדים למנהג הרווח. במשנה (גטין ה, ח) מצינו: "ואלו דברים אמרו מפני דרכי שלום. כהן קורא ראשון, אחריו לוי ואחריו ישראל מפני דרכי שלום". הרמב"ם יצא חוצץ כנגד נוהג זה וכתב בפירושו למשנה:

דע שדבר זה המפורסם בכל מקום, שיהא הכהן קורא בבית הכנסת ראשון, בין שהיה תלמיד חכמים או עם הארץ, בין שהיה שם מי שגדול ממנו בחכמה או שלא היה, הרי הוא דבר שאין לו שום יסוד בתורה כלל, ולא נזכר דבר זה בתלמוד, ואינו הענין המכוון אליו בהלכה זו. ואני מתפלא מאד שגם אנשי "אלרום" [=ארצות הנוצרים] נוהגים כן על אף היותם ניצולים ממגרעות המנהגות ומסברות האחרונים ותקנותיהם ואין אצלם אלא דברים המתאימים ללשונות התלמוד. ואיני יודע מאין בא להם הפגם הזה.<sup>58</sup>

אולם גם הרמב"ם עצמו כתב בספר משנה תורה: "ומנהג פשוט היום שאפילו כהן עם הארץ קודם לקרות לפני חכם גדול ישראל".<sup>59</sup> ובספר המצוות כתב: "שצונו לכבד זרע אהרן לפארם ולנשואם ונשים מדרגתם מדרגה קודמת וראשונה ואפילו ימאנו לא נשמע מהם [...] לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון ולברך ראשון".<sup>60</sup>

הנימוק "מפני דרכי שלום" או "דלא אתו לאנצויי" הוא גם הנימוק שעומד מאחורי ההתלבטות בסוגיה כיצד לנהוג בהעלאה לתורה של חתנים בימי שני וחמישי כאשר יש בקהל כמה חתנים כוהנים או ישראלים. הסוגיה נדונה אצל הגאונים, הראשונים וראשוני האחרונים בני זמנו של ר' יששכר. הוא שמט את דיונו מן המהדורות האחרונות של חיבורו מכיוון שלפי דבריו בסביבתו ובזמנו אין נוהגים להעלות את כל החתנים. אולם בנוסחה הראשונה של החיבור הקדיש לסוגיות אלו ולדומותיהן דיון נרחב, והוא מובא להלן בנספח ב.

תוך כדי הדיון בספרות הקודמת לו ר' יששכר מרחיב את הדיון לסוגיות אחרות הקשורות בעלייה לתורה של כוהנים ולוויים. דרך דיונו בנושא זה יכולה לשמש דוגמה לדרכו בבירור הלכות ומנהגים, שכן לעתים הוא משלב בדרך הילוכו בספר מעין מונוגרפיות קצרות מסוג זה בתוך מהלך החיבור. בקטע שלפנינו הוא עושה שימוש נרחב בספרות העומדת לרשותו, מביא את הדיונים במשנה ובגמרות, מביא בהרחבה את דברי גדולי הפוסקים, את נושאי כליהם, את מפרשיהם (כולל הבית יוסף), ולא נעדרים גם משיבים נודעים כמהר"ם מרוטנבורג והרשב"א.

58 פירוש המשנה לרמב"ם, סדר נשים (מהדורת קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' קנב).

59 הלכות תפלה יח. ואין כאן מקום להאריך בסוגיה זו. מן ההמשך בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה עולה שהוא סבר שדין "וקדשתו" (ויקרא כא, ח), הנותן קדימה לכוהן, נוהג רק כשהכוהן שווה בחכמה לישראל. וכך היא גם שיטת התוספות רי"ד. הרשב"א והריב"ש סברו שחטא הוא להקדים כוהן עם הארץ לישראל תלמיד חכם. ועל כל זה ראו: חזקיה די סילוה, פרי חדש, אמשטרדם ת"צ, או"ח, סי' קלה, ס"ד, דף לב ע"א; הנ"ל, מים חיים, אמשטרדם ת"צ, דף ט ע"ב.

60 ספר המצוות (מהדורת ח' העליר, ירושלים-ניו יורק תש"ו, עמ' מד והערות שם; מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשמ"א, עמ' קסז).

הוא מצוי בכתבי ספרדים ואשכנזים כאחד. גם ספרות המנהגים מוכרת לו, ובצד האבודרהם הוא משתמש בסוגיה זו בדברי "האגור" ו"שבלי הלקט". הוא מפלפל בדברי הראשונים, מרחיב את מצע הדיון ועוסק בהשלכות לסוגיות אחרות. למעשה הוא מבקש להקיף את כל יריעת המקרים האפשריים הנובעים מבעיית קדימות הכוהנים מזה ומהמנהג בשמחות חתנים מזה. בסוף דבריו הוא טורח להדגיש את המסקנות העולות מן הדיון בכל אותן סוגיות.<sup>61</sup> הוא דן אף בשאלה התאורטית מדוע אין קוראים לחתן קריאה מיוחדת בתורה ביום חול במניין מיוחד לרגל שמחתו, והלוא היא נתפסת לדידו של חתן כמועד, וכדרך שיש למועד קריאה מיוחדת וחגיגית מן הראוי שתהיה כן גם לחתן.<sup>62</sup> תוך כדי כך הוא מברר במה דומה חופתו למועד ובמה לא.

לאורכו של כל הדיון הוא מקפיד להדגיש מה נוהג ומה אינו נוהג בזמנו, והוא מייחס חשיבות רבה לקפידה העשויה להיות לכוהנים שייפגעו משלילת כיבודם, ולדבריו "בזמן הזה" או "בעת כזאת"<sup>63</sup> הרגישות שאנשים מגלים לכבודם הפגוע גדולה ביותר.<sup>64</sup> גישתו הבסיסית היא שככל האפשר אין לשנות מנהג הנוהג בקהילה, גם אם אפשר לפקפק בו פקפוק הלכתי, שכן "אפשר שתתעורר מזה קנאה ושנאה ומחלוקת בקהל שיאמר הכהן או קרוביו, למה עשיתוני או קראתוני ע"ה [עם הארץ]".<sup>65</sup> תוך כדי דיונו והצגת השיטות בכל מקרה ומקרה הוא מביע עמדה ומגלה לאן דעתו נוטה; לעתים משיקולים הלכתיים ולעתים בדרך הסברה וההיגיון.<sup>66</sup>

יש אפוא בקטע שלפנינו כדי ללמד על דרך עבודתו של ר' יששכר, על השכלתו ועל שיקול דעתו. אין כאן חידושים מפליגים אלא סיכומים ובירורים בהירים בלויית תיאור המצב בזמנו ובמקומו, מתוך הבעת דעה או העדפה של דרך זו או אחרת. בקטע זה אין מידע רב על נוהגי זמנו, מה שאין כן בפרקים אחרים של הספר על מהדורותיו, אלו מלאים וגדושים במידע נכבד על נוהגי קהילות שונות בזמנו.

61 ראו להלן, נספח ב, ליד הערות 60-61.

62 ראו להלן, שם, ליד הערות 64-74.

63 ראו להלן, שם, ליד הערות 27, 37, 38.

64 ראו: י' בן-נאה, "אילאונור נו סי מרקה קון פאראס'...: כבוד ומשמעותו בקרב היהודים העות'מאנים", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כג (תשס"ה), עמ' 9-38.

65 ראו להלן, נספח ב, ליד הערה 24.

66 ראו למשל להלן, שם, ליד הערות 50, 51.

נספח א: מהדורות ספר תקון יששכר ועיבור שנים

	התוכן	קושטא	כ"י פריס	כ"י קהיר	ונציה
1.	פתיחה	א1-ב1	א1-ב	חסר לפנינו	ב1-2
2.	מבוא: עיבור שנים ותקופות	ב1-ט1	א2-א11	1) חסר לפנינו 2) א62-א63	ג1-יב1
3.	לוחות שנים פשוטות ומעוברות	ט2-יח2 (רפא-שיו)	א11-א17 (רעט-שיו)	חסר לפנינו	יב2-כא2 (רפא-שיו)
4.	סדר קביעות השנים וסימניהם	יט1-מו1	א18-א45	1) חסר לפנינו	כב2-נ1
5.	סימני קביעות השנים	מו2-2	א46-א45	ב5-א6	נ1-נא1
6.	מולדות	מז1-נו (שכ"ד-תכ"ג) שלמה ׳ ריי	- -	א39-א51 -	פח2-קז2 (של"ה-תפ"ד) יששכר ׳ סוסאן
7.	ליקוטים שונים	נו2-2	-	-	קכג2-קכד1
8.	מנהגות	נז1-פ2	א46-א69	ב6-א27	נא1-עד2
9.	סדר הפסקות קריאת התורה	פא1-פד2	א69-א72	א27-א32	עד2-פא1
10.	סיכום הפסוקים בסדרי התורה	-	ב72	-	-
11.	סדר ההפטרות ומנהגיהן (כולל סדר ההפטרות לרמב"ם)	פה1-צ1 (פט2-צ1)	ב72-ב78 א78-א80	ב32-א38 (א37-ב)	פא1-פז1 (פו1-2)
12.	מפתחות פרקי המשנה והתלמוד	צא1-צה2	א101-א104	א60-א61; א66-א67	-
13.	פרק א' ממסכת דרך ארץ זוטא	צו2-2	א80-ב	א38-ב	פז1-פח1
14.	פעולת יששכר: תקופות-לוחות	-	א81-א95 מחזור	א52-א56; א64-א65; א68-א69	קט1-קכג1 מחזור

	התוכן	קושטא	כ"י פריס	כ"י קהיר	ונציה
15.	תקופות שמואל	–	–	72א-73ב; 76א-79ב	קכד2-קל1 לוחות שיט-תפח
16.	תקופות – רב אדא	–	–	59 א-ב	קל2-קלא2
17.	תקופות (על יסוד אבודרהם; איסור על שתיית מים בתקופה)	צא1-צה2	95ב-100ב	56ב-58ב; 70א-71ב	קלא2-קלו1

\* 1) חסר לפנינו; 2) 74א-75ב (פשוטות); 3) 1א-5ב (מעוברות).

\*\* סימני י"ד קביעות השנים פשוטות ומעוברות; ימים שיחולו בהם ראשי חודשים, מועדים וצומות; סימנים לסדרי התורה; חרוזים לסימני פרשיות מחוברות ונפרדות.

\*\*\* קבלה מר' משה הדרשן על שער התבואות; סוד לדעת שער התבואות (מערבית); סימני השנים והחודשים (לגשמים). במהדורת ונציה: הימים שאין ראוי לישבע בהם.

\*\*\*\* מחזור גדול: קצ-רטו; מחזור קטן: רעט-שטו.

\*\*\*\*\* מחזור גדול: קצא-רטו; מחזור קטן: רפא-שטו.



## נספח ב: עליית כוהנים לתורה בשמחת חתנים

1. [נה, א]; <9ב><sup>1</sup> אי"ש<sup>2</sup> אעפ"י [אף על פי] שהנוהגים כן על פי הריב"א ז"ל<sup>3</sup> מנהג על הדין והיושר נוהגין כמו שהורה עליו השלום,<sup>4</sup> איני מפחד לומר אנו לא נהגנו בזה המנהג.<sup>5</sup> ולפי שלא ראיתי ולא שמעתי,<sup>6</sup> לכך הריני מקצר מלהאריך בכתיבה כאן, מכל מה שעוד הארכתי וכתבתי בהעתקה ראשונה<sup>7</sup> [ה], כמה חלוקי' [ם] אחרי' [ם] לנוהגים שנראו לי לנהוג בהם מהוראה זו [...] מכל האריכות שכתבתי עתה דלגתי בהעתקה זאת [...] <sup>8</sup>

2. [50א] <סא, א><sup>9</sup> אי"ש. אנו לא נהגנו בזה המנהג<sup>10</sup> להוסיף במנין<sup>11</sup> בשני ובחמישי אפי' [לו] בעבור כמה חתנים. אבל אכתו' [ב] מה שנ"ל [נראה לי] מתוך הוראה זו למקום שנוהגין כן. והוא משמע מתוך הוראה זו דהוא הדין אם יארעו ביום אחד, שני או חמישי, כמה חתנים אפי' [לו]<sup>12</sup> יותר ממנין ה' שהוא מנין העולים לס"ת [ספר תורה] ביום טוב דביו"ט [יום טוב] שהוא המועד אמרה אותה משנה דפ' [רק] הקורא עומד, דוקא אין פוחתין מהמנין שנאמר בו, אבל מוסיפין עליהם, פי' [רוש] אם ירצו.<sup>13</sup> וכן המנהג. וכן פסקו כל הפוסקים ז"ל<sup>14</sup> שמוסיפים בי"ט וכמו שכתבנו למעלה בחלוק רבינו סעדיה גאון ז"ל במנין העולים בימים<sup>15</sup>.. עוד נ"ל מלשוננו<sup>16</sup> כי מה שלא הזכיר שיעלה לוי אפי' [לו] שאינו חתן<sup>17</sup> באותה קריאה קודם שני הישראלים החתנים הוא לפי שלא היה שם לוי כלל. אבל אלו היה שם, היה אומ' [ר] להעלותו כדינו אחר כהן ואח"כ [אחר כך] שני החתנים הישראלים. וסברא הוא שאינו יכול לבטל הלוי שאינו חתן כמו שלא היה<sup>18</sup> יכול לבטל קריאתו מהכהן החתן, ר"ל [רוצה לומר] שלא יקרא פעמים: אחת שלו ואחת

- \* סימון המקורות: פריס=תקון יששכר, כ"י פריס, בית הספרים הלאומי, Heb.1094; קהיר=כ"י עיבור שנים, היה לפניו בקהיר; קושטא=תקון יששכר, קושטא שכ"ד; ונציה=ספר עיבור השנים, ונציה של"ט.
- 1 ונציה, דף נה, א=קהיר, דף 9ב – בגוף הטקסט ובשוליים. והשוו גם: קושטא, דף ס, ב. הפיסוק והחלוקה לקטעים הם מידי. מילים מקוצרות הושלמו בסוגר רבוע. ראשי תיבות נתמלאו בסוגר רבוע במקום הופעתם הראשונה בטקסט.
  - 2 אמר יששכר. ראו: ונציה, דף נא, ב.
  - 3 ראו: מ' בן הלל, ספר המרדכי, מגילה, סי' תתח. וצריך להיות הריצב"א, שכן במרדכי מובאים הדברים בשם ר"י ב"ר אברהם. על הריצב"א ראו: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"ס, עמ' 261 ואילך (וראו שם גם על הבאות בשם הריצב"א כריב"א). ראו להלן, הערה 16.
  - 4 לקרוא בתורה ביום חמישי לכל החתנים; לפיכך עלו לתורה ארבעה, כבמועד, ולא שלושה בלבד.
  - 5 להעלות ביום חול יותר משלושה, גם אם יש שם כמה חתנים. "אנו לא נהגנו" – כנראה הוא מכוון למערביים, ואפשר שגם לשאר העדות בזמנו בארץ ישראל. וראו גם להלן, ליד הערה 10.
  - 6 כלומר לא ראה בעיניו, בקהילות שביקר בהן, ולא שמע – מפי יוצאי עדות שונות שאותם נהג לשאול.
  - 7 זו מצויה בפריס וקושטא. העניין המדולג הזה יידפס להלן.
  - 8 עד כאן ונציה, דף נה, א; קהיר, דף 9ב.
  - 9 הנוסח המודפס להלן מבוסס על פריס, דף 50א ואילך, בהשוואה לקושטא, דף סא, א ואילך.
  - 10 ראו לעיל, הערה 5.
  - 11 העולים לתורה.
  - 12 בכתב היד: "עד שבעה ויותר כשהם". ונמחק.
  - 13 מגילה פ"ד, מ"ב.
  - 14 ראו למשל: רמב"ם, משנה תורה, אהבה, הלכות תפלה יב, טז; טור, או"ח, סי' קלה; הלכות שבת, סי' רפב; ובבית יוסף שם, שם.
  - 15 שני וחמישי. וראו: ונציה, דף נד, ב; פריס, דף 49ב; קושטא, דף ס, א–ב. סימן של שתי נקודות, כאן ולהלן, הוא סימון לפסקה חדשה בכתב היד.
  - 16 של הריצב"א המובא במרדכי (ראו לעיל, הערה 3): "מעשה שבא לפניו, שאירע ג' חופות ביום ד' אחד והיה אחד מהן כהן וב' ישראלים והורה שביום ה' היו יכולין לקרות בתורה [...] נראה בעיני דהוי כמו מועד דקורין ארבעה".
  - 17 בכתב היד: "ולפי". ונמחק.
  - 18 "היה" בנדפס ליתא.

של הלוי. וק"ו [קל וחומר] נראה הדבר, שאם היה הלוי כשהוא שם לא יקרא, איך הכהן אפי' [לו] הוא חתן יקרא קריאתו במקומו.. וכן נ"ל מזה דה"ה [הוא הדין] בכהן ולוי אפי' [לו] שאינן חתני' [ם], שיקראו כדינן תחילה,<sup>19</sup> כשאין שם כהן ולוי חתנים, ואחריהם הישראלים החתנים כל כמה שיהיו. וכן, אפילו אם יהיה אחד מהחתנים הישראלים תלמיד חכם והכהן שהיה שם שאינו חתן עם הארץ, שהרשב"א ז"ל כתב בתשובותיו סי' [מן] קיט<sup>20</sup> וכתוב הוא בספר אגור, סי' [מן] קפ"א<sup>21</sup> דת"ח [תלמיד חכם] ישראל חייב לקרות קודם כהן ע"ה [עם הארץ] אפילו הוא כהן גדול,<sup>22</sup> ואם לאו חייב מיתה, ובסי' [מן] קט"ו,<sup>23</sup> אפי' [לו] הוא גר. נ"ל שאם הוא מקום שלא נהגו כן מקודם, שאין להם עתה לסמוך עליו בטעם שיאמרו, כדי שלא יצטרכו להוסיף בעולים בס"ת על הג', שהם מניין היום, אלא שיעלה הכהן שאינו חתן והוא ע"ה, כמנהגו כל השנה, ואחריו לוי ואחריו החתנים הישראלים, ואפי' [לו] שיתוסף בעבור כך על המנין. שאם ישנו אפי' [לו] מחמת שחתן ות"ח הוא, אפשר שתתעורר מזה קנאה ושנאה ומחלוקת<sup>24</sup> בקהל, שיאמר הכהן או קרוביו למה עשיתוני או קראתוני ע"ה וכו' ואני כהן ויותר מיוחס ממנו וכו'. ועיקר התקנה דכהן קורא ראשון ואחריו לוי ואח"כ ישראל מפני דרכי שלום היא כדתנן בגטין בפ' [רק] הנזקין:<sup>25</sup> אלו דברים שאמרו מפני דרכי שלום. [50ב] וכתבו שם התוספות: ואפי' [לו] בשני וחמישי לדין הוא כשבתות ויום טוב לדידהו דשכיחי רבים ואתו לאנצויי<sup>26</sup>.. וכן נראה אפי' [לו] רצה הכהן מעצמו לחלוק לו כבוד, שכתב הרא"ש ז"ל דברבו או במי שגדול ממנו בחכמה אם בא לעשות לו כן הרשות בידו,<sup>27</sup> בזמן הזה לעולם חוששין לדילמא אתו לאנצויי שאחרים, אע"פ שלא הגיעו לכך, יתקנאו ויאמרו: גם אנו נקרא ראשון. וכן פי' [רש] רש"י ז"ל שם ב"דילמא <סא, ב> אתו לאנצויי:<sup>28</sup> אין כהן חולק כבוד ללוי ולא לוי לישראל, דלא ליתו שארא לאנצויי ולמימר אנא נמי קרינא ברישא.<sup>29</sup> ואינו רשאי לחלוק כבוד בדבר ולשנותו, מפני דרכי שלום. עכ"ל [עד כאן לשונו]. ורוב הפוסקים ז"ל הסכימו על זאת.<sup>30</sup> וזה לשון הרם במזל<sup>31</sup> ומנהג פשוט הוא שאפי' [לו] כהן ע"ה קודם לקרות לפני חכם גדול ישראל.<sup>32</sup> עכ"ל. ובטורים סי' [מן] קל"ה על לשון הרא"ש ז"ל משמע מדבריו שאם הוא גדול ומופלג שיכול לקרות לפני כהן,<sup>33</sup> אבל רב עמרם ז"ל כתב: דכל היכא דאיכא כהן לית ליה רשותא לישראל למקרי קמיה אפי' [לו] הוא נשיא שבישראל, וכן כתב רב נטרונאי ז"ל דאפי' [לו]

19 בכתב היד: "ואחריו לוי כדינו אפי' שאינו חתן". ונמחק.

20 שו"ת הרשב"א, ח"א, סי' קיט (דפוס בולוניה רצ"ט וונציה ש"ה).

21 ספר האגור השלם (מהדורת מ' הרש"ר), ירושלים תש"ך, עמ' מג, סי' קפב.

22 "אפילו הוא כהן גדול" – כך ברשב"א. באגור, שם, ליתא.

23 בשו"ת הרשב"א, שם.

24 בכתב היד: "בתורה". ונמחק.

25 גטין פ"ה, מ"ח.

26 בבלי, גטין נט ע"ב. נוסח התוספות בגמרות שלפנינו: "אומר ר"ח [צ"ל: ר"ת] הני מילי לדידהו בחול הו' טרידי במלאכתן ולא שכיחי, אבל לדידן שכיחי בשני ובחמישי כמו ביו"ט". וכך הוא גם בבית יוסף לאו"ח, סי' קלה, אות ד. והשוו: מרדכי לגטין (מהדורת מ' רבינוביץ, ח"ז דימיטרובסקי [עורך], מחקרים ומקורות, ספר ב, ב, ירושלים תש"ן, עמ' 611–612 ובמראי מקום שם).

27 מובא בטור, או"ח, סי' קלה.

28 גטין נט ע"ב, ד"ה: "אבל".

29 דילוג בדברי רש"י.

30 ראו בספרות שהובאה לעיל ובמראי מקום שם. וראו גם: יד רמ"ה לר' מאיר הלוי אבולעפיה ושיטות קדמונים לגטין (מהדורת א"ז שושנה, ירושלים תשס"ב, עמ' פה–פו) ובספרות שם; ר"י אבוהב, ביאור לטור אורח חיים (מהדורת ה' רבינוביץ, ירושלים תשס"ג, עמ' קכד–קכז).

31 בכתב היד נכתב שמו של הרמב"ם כך בעקביות. ובדפוס: "הרמב"ם ז"ל".

32 רמב"ם, משנה תורה (לעיל, הערה 14), הלכה יח.

33 ראו לעיל, הערה 27.

כהן ע"ה קודם לישראל ת"ח.<sup>34</sup> ע"כ [עד כאן]. ובספר אגור סי' [מן] קפ"א,<sup>35</sup> משבולי הלקט: וכן כתב רבינו משה ב"ר חנוך ז"ל. ורבינו ישעיה ז"ל כתב שלא יקרא ת"ח ישראל בכהנים אלא א"כ [אם כן] הוא גדול הדור שאין כמותו בעיר אחרת.<sup>36</sup> ע"כ.

ואם הלוי חתן, ואין שם כהן כלל, נ"ל דשעת הדחק היא שלא להעגימו, שיתן אל לבו וידאג שלא העלוהו, כמו שדרכן להעלות כל חתן בשני ובחמישי, אפי' [לו] שיהיו כמ"ש [כמו שאמרנו], ומגודל שכר המשמחו שהרבה הפליגו רז"ל הדבור בו,<sup>37</sup> נדע גודל עונש המדאיגו. לכן, בעת כזאת, נ"ל שיכול להעלותו אפי' [לו] במקומות שנהגו בזמנים אחרים כהרם במזל וכמה אחרים רבים וגדולים, שתמצא שהסכימו לסברתו; שלא יעלה לוי כלל כשאין שם כהן,<sup>38</sup> ולסמוך בעת כזאת על דעת המפרשים אותה, דאם אין שם כהן נתפרדה חבילה,<sup>39</sup> שאין סדר לדבר להקדים לוי לישראל כמנהג, אלא מי שירצה יקדים. ואם זה גדול מזה הגדול קודם<sup>40</sup> וכן אפי' [לו] שוין, לוי קודם מצד חשיבותו בלויה.<sup>41</sup> ואומ' [ר] לו החזן מהתיבה בצבור בקול רם: אין כאן כהן. עמוד ר' פלוני הלוי במקום כהן.<sup>42</sup> וכן בהגהות מימוניות בפ' [רק] י"ב מהלכות תפלה<sup>43</sup> יש מי שכתב דאם עושה כן,<sup>44</sup> אפי' [לו] בזמן אחר, במקום שאין שם כהן, שפיר דמי.

וכשיארעו שנים שלשה חתנים או יותר, וכולם כהנים או לויים ואין בהם ישראל חתן. י"ל [יש לומר], אע"פ שכתב הריב"א ז"ל<sup>45</sup> דלא חשיבא חופה כמועד להוסיף במנין העולים אלא לחתנים עצמם, אבל לא לגבי אחרים שירצו לקרות לכבודם ביותר מהמנין; יש סברא לומ' [ר]. לדעת הר"ם במז"ל, שכתב שם בפ' [רק] י"ב שלא יקרא כהן אחר כהן משום פגם ראשון, ולא לוי אחר לוי, שמא יאמרו: אחד משניהם פסול, ואין צריך לומ' [ר] להר"ם מרוטנבורק ז"ל שכתב עיר שכולה כהנים ואין בה ישראל כלל ולא נשים ולא קטנים להפסיק ביניהם בקריאות שלא יקראו בתורה כלל.<sup>46</sup> בהגהות מימוניות<sup>47</sup> ובה"ר דא"ד ז"ל<sup>48</sup> ולאחרים שעמדו בשטתם שכאן יכולין להפסיק בין כל שני החתנים הכהנים שיעלו אחר הלוי וישראל<sup>49</sup> הראשון, או בין השני הלויים בישראל אחד, אע"פ שאינו חתן ומתוסף במנין בעבורו, מפני שאין להם

34 ב"מ לוין, אוצר הגאונים לגטין, י, ירושלים תש"א, עמ' 129. וראו: ד' אבודרהם, ספר אבודרהם השלם: דיני קריאת התורה, ירושלים תשכ"ג, עמ' קכט.

35 סי' קפב (ראו לעיל, הערה 21).

36 צדקיה ב"ר אברהם הרופא, שבלי הלקט השלם, סי' לב (מהדורת ש"ק מירסקי, ניו יורק תשכ"ו, עמ' 230).

37 ראו למשל: בבלי, ברכות ו ע"ב; כתובות יז ע"א; סנהדרין לב ע"ב; שבת קי ע"א, ועוד. טור ושולחן ערוך, אה"ע, סי' סה, א.

38 רמב"ם, משנה תורה (לעיל, הערה 14), הלכה יט. וכן רש"י, רבנו חננאל ורב עמרם והשיטות שהובאו בטור, או"ח, סי' קלה, בבית יוסף על אתר ובנושאי הכלים לטור ולשו"ע.

39 לשונו של אביי.

40 בכתב היד: "מפני חשיבותו". וליתא בקושטא.

41 וראו בספרות שהובאה לעיל.

42 "בצבור" ליתא בדפוס קושטא. זה תיאור לנוהג בזמנו שלו. במקורות שלפניו לא הוזכר שיש לקרוא בהכרח גם בשמו, אלא די באמירה "במקום כהן". ראו בטור, שם, שם, ובתשובת מהר"ם ב"ר ברוך המובאת במדכי לגטין (לעיל, הערה 26), עמ' 614 ("אפי' שמו אין צרי' להזכיר, אלא מרמז לו בידו שיעלה"); ב' אשכנזי, שיטה מקובצת לכתובות, דף כה ע"ב (מהדורת י' רוזנברג, ירושלים תשס"ב, עמ' תלג-תלד - דברי הריטב"א).

43 רמב"ם, משנה תורה (לעיל, הערה 14), הלכה יט.

44 בכתב היד: "בזמן". ונמחק.

45 צ"ל הריצב"א (ראו לעיל, הערות 3, 16).

46 ראו שו"ת מהר"ם ב"ר ברוך, דפוס פראג (מהדורת בלאך), בודאפעסט תרנ"ה, סי' קח; מדכי לגטין (לעיל, הערות 26, 42), עמ' 612-620 ובהערות המהדיר שם; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, ח"ה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 1177.

47 רמב"ם, משנה תורה (לעיל, הערה 14), הלכה יט.

48 ראו: ד' אבודרהם (לעיל, הערה 34), עמ' קל: "אבל כהנים הרבה יכולין לקרות בהפסק ישראל ביניהם ואין לחוש שמא יאמר הראשון פסול הוא כיון שקראו ישראל אחריו".

49 בכתב היד: "שעלה אחר כהן שעלה". ונמחק.

עליה לס"ת אם לא על ידי כך שעליהם בעלית ישראל ביניהם תלויה. ונמצא לפי זה, עליתו של זה הישראלי אינה רשות לכבוד החתן, כאותה שדחה [51א] הרב ז"ל אלא הרי היא מעליתו של <סב, א> החתן עצמו, והרי הוא בה ככהן ולוי, שאע"פ שאינם חתנים עולים קודם לישראלים החתנים, ואע"פ שמוסיף במנין עבורם. ויש סברא לומר, שאני כאן שכל הרואים יודעים שמפני ששניהם<sup>50</sup> חתנים הוא שעלו כהן אחר כהן או לוי אחר לוי, ולכן שוב אין כאן מקום לחשש פגם, ולכן אין להוסיף בהפסיק ישראל ביניהם על המנין. ולזו דעתי נוטה. וכן לדעת הר"י בעל הטורים ז"ל ושעמדו בשטתו שכתב בסי' [מן] קמ"ג: <sup>51</sup> עיר שכולה כהנים או לויים כולם קורין בתורה, פעמים זה ראשון ופעמים חבירו. כך י"ל בכאן, אע"פ שכאן יש ישראל מפסיק ביניהם, שאם יעלה להפסיק נמצא מוסיף במנין, לכך הוי כאלו אינו שם לגבי ענין זה.. ועוד. שכמו ששם אין חוששין למשום פגם, מפני שנאמר שכל הרואים יודעים שלא עלו כהן אחר כהן או לוי אחר לוי, אלא מפני שהיא עיר שכולה כהנים או לויים, כך י"ל כאן מפני ששניהם חתנים. וכן המדה לעולם בכל מקום שיש טעם החשש שהיה מונע, שוב אין לחוש שם לאותו חשש. ותמצא מזה עוד בסדר חול מועד הפסח ב"והקרבתם", שקורין בספר שני לדעת התוספות, וכן ב"ויחל" בתעניות כמו שאכתו' [ב] שם בשניהם בסדר חול הפסח בע"ה [בעזרת האל].<sup>52</sup> וכן מזה בסדר שמחת התורה כמו שאכתו' [ב] שם בע"ה.<sup>53</sup> ובספר אגור סי' [מן] קפו<sup>54</sup> משבולי הלקט: <sup>55</sup> עיר שכולה כהנים, כתב הר"ר [הרב רבי] עינן ז"ל בר' מרינוס ז"ל שאחד מן הכהנים קורא כהן ולוי פעמים וחוזר ויושב במקומו ואח"כ קורין הכהנים האחרים עד שיגמרו, אחד שבת ואחד י"ט. וקורין ר' פלוני הכהן. ע"כ.. וכן י"ל כאן.. ואם יארעו חתנים<sup>56</sup> הרבה מכהנים ולויים וישראלים, יעשה בהם כמו שעושים בשבתות וימים טובים בכהנים ולויים שרוצים לעלות הרבה בס"ת לכבוד החתן שכתב הר' דא"ד ז"ל<sup>57</sup> בשם רבינו סעדיה גאון ז"ל שכתב שאחר שקראו כהן ולוי וישראל יכולים לעלות כהנים ולויים אחריהם. ע"כ. וכן כתב רב עמרם ז"ל שם<sup>58</sup> ובטורים סי' [מן] קל"ה. ובספר אגור סי' [מן] קצד<sup>59</sup> בתשובה לרבינו האי גאון ז"ל ולרב אלפס ז"ל, אם יש כהנים ולויים הרבה ורוצים לקרות כולם לכבוד בעל הנשואין, יעלה כהן ולוי וישראל, ואחריו כהן ולוי וישראל וחוזר חלילה. מתשובות הרשב"א ז"ל. ע"כ.

זהו מה שנ"ל לכתוב מהוראת הריב"א ז"ל<sup>60</sup> ברבוי החתנים שיארעו בשני ובחמישי בחול, במקום שנהגו להעלות בהם בו ביום כל חתן לס"ת. ונתגלגלו בדברים כמה דינים כוללים חול, חדש, מועד ושבת: דין אם אין שם לוי, כהן שיעלה ראשון קורא שתיים. אחת שלו ואחת של הלוי שממלא מקומו.. ודין אם אין שם כהן, נתפרדה חבילה לגבי לוי.. ודין כהן, אפי' [לו] ע"ה וישראל ת"ח גדול ואפי' [לו] נשיא – כהן

50 בכתב היד: "עצמם". ונמחק.

51 הלכה ה.

52 ונציה, דף סב, ב; פריס, דף 57א; קושטא, דף סט, א.

53 ונציה, דף ע, ב-עא, א; פריס, דף 64א; קושטא, דף עז, ב ואילך.

54 ספר האגור (לעיל, הערה 21), סי' קפז.

55 שם (לעיל, הערה 36), עמ' 233-234.

56 "הרבה מכהנים ולויים וישראלים" – בשוליים בכתב היד ובקושטא. ובכתב היד: "שנים כהנים או יותר ושנים ולויים או יותר וישראל אחד או יותר". ונמחק.

57 אבודרהם השלם (לעיל, הערה 34), עמ' קל.

58 והובא בטור, או"ח, שם. והשוו: סדר רב עמרם גאון (מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' עה בהערות).

59 ספר האגור (לעיל, הערה 21).

60 הריצב"א. ראו לעיל, הערות 3, 16, 45.



קודם.. ודין לא יקרא כהן אחר כהן או לוי אחר לוי.. ודין כהנים ולויים שרוצים לעלות הרבה לס"ת בשבתות וי"ט. כגון לכבוד החתן או איך שיהיה.<sup>61</sup>

סב, ב> וא"ת [ואם תאמר] ומה יש אם חופה הויא כמועד לחתנים, והלא לשאר הקהל אינה כן, כמו שהרב ז"ל<sup>62</sup> עצמו הוכיח שדוקא החתנים לבד הם שעולים להוסיף במנין ולא שאר אדם לכבודם, ועשרה חתנים אין כאן,<sup>63</sup> כדי שנאמר שראויים היו הם לבדם שיוציאו ס"ת ושיעלו כולם בו ויוסיפו במנין היום.. וי"ל אעפ"כ [אף על פי כן] ממה שגם כל הצבור חייבין לסייע בשמחת חתן וכלה כמו שנתארך הדבור בזה בכמה מקומות לרז"ל,<sup>64</sup> לכך אמרין אפי' [לן] לגבייהו [51ב] הויא קצת אותה חופה כמועד לעניין שחייבין לסייעו בכל שהוא שמחתו, וראוי לו בזה להשלים מועדו. אבל לא שגם הם יעלו לקרות בס"ת ויוסיפו על המנין כמוהו אפי' [לן] שושביניו, דמכל מקום אינם הם עצמם חתנים וכמו שכתב הרב הריב"א ז"ל בזה.. ולא נ"ל שיש ללמוד עוד משל הריב"א<sup>65</sup> ז"ל, שהוא הדין אם יקרה שיארעו עשרה חתנים ביום אחד מימות החול שאין מעלין בהם ס"ת, שיכולים הם להוציא בהם ס"ת לעצמם, ממה שתעלה על דעתך לומר: מה לי מוסיפין על המנין ביום שאין אחרים מוסיפין או שמעלין מחדש ביום שאין אחרים מעלין, הואיל וטעמא דמוסיפין הוא שחופה הרי היא כמועד, כן יש לומר [ר] גם אם יהיו עשרה בכל איזה יום שיהיה, שכל שבעת ימי חופתם שוים אצלם, שכולם מועדים להם. די"ל בשלמא ביום שהצבור עצמם מוציאים ס"ת לחובת היום – ניחא, שבפרשת החובה קורין ואין שם רק שמוסיפין בו על מנין העולים בעבור החתנים; אלא אם תאמר שמעלין להם החתנים מחדש ביום שאין הצבור מעלין, מה קורין באותו ספר? אם פרשת השבוע, אי אפשר, שמשה רבינו ע"ה [עליו השלום] הוא שתיקן לקרות בסדר השבוע בשני ובחמישי ככתו' [ב] בבבא קמא בפ' [רק] מרובה,<sup>66</sup> וכתבו הר"ם במז"ל בראש פ' [רק] י"ב מהלכות תפלה. ולא מצינו שתקן יום חול אחר בסדר השבוע, ואם יקרה יום מימות המועדים באמצע השבוע מפסיקין לו. שמניחין מסדר השבוע וקורין בפרשתו, כמנהג הידוע. ואין בסדרי כל השבועים ענינים לחתן. וכן בפרשת "ואברהם זקן",<sup>67</sup> שהוא מנהג לקרותה לחתן בשבת שתהיה בשבעת ימי חופתו, כמו שעדיין אכתו' [ב] זה בע"ה אחר סדר ההפטריות,<sup>68</sup> אין טעם שיקראו אותה היום החתנים הללו, לפי שאין קורין אותה לחתן בשבתו בעבור שיש בה שום מצוה מיוחדת לחתנים, עשה או לא תעשה,<sup>69</sup> אלא שנהגו הנוהגין לקרותה לכל חתן משום כסימן טוב בעלמא. שהיא כאומרים לו כל הקהל: יהי רצון שיעלה זיווגך טוב כזיווגו של יצחק אבינו הנזכר בפרשה הזאת. ואכתו' [ב] עוד בזה בסוף, אחר סדר ההפטריות בע"ה.<sup>70</sup> אם תרצה עיין שם. וא"ת בסדר כי תצא יש לחתנים פרשה שיש להם בה מצות מיוחדת דכתי' [ב]: כי יקח איש אשה

61 בכתב היד: "לאיזה דבר שיהיה". ובקושטא במקום המשפט "כגון" וכו'.

62 הריצב"א. ראו לעיל, הערה 3.

63 מניין לעצמם.

64 למשל ראו לעיל, הערה 37.

65 הריצב"א. ראו לעיל, הערות 3, 16, 45, 60.

66 בבא קמא, פב ע"א.

67 פרשת חיי שרה. בראשית כד, א-ז.

68 ונציה, דף פד, ב; פריס, דף 77א; קושטא, דף פח, א.

69 בכתב היד: "או שהיא ענינם כבפרשת המועדות והמוספין וחנוכה ופורים ותעניות שמדברות בענין היום או במצותו שקורין בהם באיזה יום שיארעו חול או שבת, אלא שהוא ענין יחיד שעבר מה שהיו דברי אברהם אבינו ע"ה לאליעזר על נשואי יצחק". ונמחק.

70 ראו לעיל, הערה 68.

חדשה לא יצא בצבא ולא יעבור וכו' נקי יהיה וכו'<sup>71</sup>.. וי"ל, משום שאין באותה פרשה כי אם שני פסוקים, ואין לקבוע קריאה לפרשה שאין בה לפחות ג' פסוקים, שהוא שיעור קריאת העולה לקרות בס"ת. כמו <סג, א> שכתבנו בסדר השבת על ענין פרשת קרבן מוסף השבת<sup>72</sup>.. עיקר מה שאמרו שם בגמרא<sup>73</sup> שחופה הויא כמועד הוא בעבור הדברים שנזכרו שם, שאין החתן נוהג אבילות אם יקרה לו בשבעת ימי חופתו, כמו שאין נוהגין אבילות במועד אלא בדברים שבצינעא, כמו שבמועד נוהגין בדברים שבצינעא, ובעבור דברים אחרים שנאמרו שם באותה דמועד קטן שנוהגין בהם בחתן כבמועד<sup>74</sup>.. ומצא משם הריב"א<sup>75</sup> ז"ל סמך, שיכולין להוסיף על המנין בעבור החתנים ביום שמעלין בו הצבור ספר תורה [א52], אבל אין נראה שגם מעלין בעבורם לבדם<sup>76</sup> ביום אחר.. זהו מה שנ"ל..

ויש לספק אם ה"ה בשנים שלשה בעלי ברית או יותר, אי נמי בחתנים ובעלי ברית שאירעו ביום אחד בשני וחמישי, אם מוסיפין במנין גם בעבורם או לא<sup>77</sup>..

71 דברים כד, ה-ו.  
72 ונציה, דפים נג, א-נד, א; פריס, דפים 47א-49ב; קושטא, דפים נח, ב-נט, א.  
73 כתובות ד ע"א.  
74 מועד קטן כד ע"א-ע"ב. וראו תוספות לכתובות ד ע"א, ד"ה: "אבל דברים של צינעא נוהג".  
75 הריב"א. ראו לעיל, הערות 3, 16, 45, 60, 65.  
76 בכתב היד: "אפי". ונמחק.  
77 ההמשך בקושטא, דף סג, א: "ממעשה שהיה ככתוב בטורים"; בוונציה, דף נה, א: "ואכתוב רק זאת שלא נטעה בה לדמותה לשל הריב"א ז"ל שכתבנו והיא שאין בעל הברית כחתן בזה כלל אפילו לפי מעשה שהיה לרבינו יעב"ץ ז"ל ככתוב בטורי' [ס] ז"ל". ומשם ואילך נמצאים העניינים בשווה אף כי בשינויים סגנוניים.





## פיוט האדרת והאמונה

### משה חלמיש

א

פיוט "האדרת והאמונה" מופיע כיום בסידורים רבים, ובדרך כלל מיד לפני "ברוך שאמר". מה מקורו? האם שם מקומו מאז ומעולם? אפתח בדיון קצר על אופיו הספרותי.

בהקשר זה אביא כמה קטעים מספרו של מאיר בר־אילן:

הסוג: המנון שבח לה'. הפייטן מייחס מידות טובות ותארים שונים לה' המכונה בפיוט בתואר "חי העולמים", כלומר, הקיים לנצח. תואר זה לה' (ללא ה"א הידיעה) ידוע מן הירו' ברכות פ"ב ה"ג, ד ע"ג.

המבנה: כ"ב טורים הנחלקים לשתי צלעיות, ובכל צלעית שתי מלים. הצלע הראשונה ניתנת בסדר אלפביתי כפול, בעוד השנייה הינה קבועה לאורך כל הפיוט [...] כלומר, ליטאניה<sup>1</sup>. הנוסח: כמה טורים בסידור שונים מאלו שבהיכלות רבתי. רק כ"י אוקספורד 1531 מקורב לנוסח שבסידור, אך לא תמיד [...]

הסדר הפנימי של הפיוט הוא אלפביתי כדרך פרקי תנ"ך המסודרים באופן זה [...] אף צורתו של הטור, שתי צלעיות אשר השנייה שווה בכל הטורים, מצויה בתנ"ך [...] יש בו מיזוג של שתי צורות ספרותיות – סדר א"ב וענייה קבועה – המצויות כל אחת בנפרד בתנ"ך [...] צורתו זו] מעידה על הפיוט שקדום הוא מאד, ואפשר שהתחבר סמוך לתקופת הבית<sup>2</sup>. הפזמון הקבוע בפיוט מלמד כי נהוג היה, כנראה, לאומרו חזן וקהל יחדיו, כדרך שחז"ל מתארים את אמירת שירת הים<sup>3</sup>.

להבנת הרקע התרבותי לפיוט אביא מדבריו של אפרים אלימלך אורבך:

חוגים מיסטיים שבדומה לספרות ההיכלות שבידינו יצרו הימנונים ותפילות, שעיקרם שבח ותהילת האל, על ידי חזרה וכפילות של תוארי כבוד ועל ידי המונוטוניות של הריתמוס מיועדים היו להביא את המתפלל להתלהבות ואקסטזה ולעורר בו את ה־mysterium tremendum

1 על הליטאניות ראו: י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 88 ואילך.

2 ראו: א"י ורטהיימר, בתי מדרשות, ירושלים תש"י, א, עמ' קי.

3 מ' בר־אילן, סתרי תפילה והיכלות, ירושלים תשמ"ז, עמ' 17.



[="המסתורין הנורא"] כלפי המלך הקדוש. בתפילות מעין אלו ההדגשה היא בעיקרה על השגב שבגבורתו ובמלכותו של האל מתוך הרחקת אספקטים אחרים של אהבת ה' וקרבתו לאדם. הקדושה היא מעבר לכל מובן מוסרי, ואינה אלא כבוד מלכותו. למרות ההתנגדות המתבטאת בהלכות חדרו נוסחאות תפילותיהם של חוגים אלה במרוצת הדורות לסדר התפילה (כגון תפילת האדרת והאמונה) ונראה שהותרה הרצועה עוד בימי האמוראים.<sup>4</sup>

## ב

הפיוט מופיע במחזורים רבים<sup>5</sup> ובספרי קבלה, עם שינויים במקצת מטבעות לשון.<sup>6</sup> ככל הנראה מקורו בספרות ההיכלות,<sup>7</sup> בפרקי היכלות רבתי (פרק כח במהדורת ורטהיימר). אמנם לגבי יצירות ספרות מהאלף הראשון עדיין הדברים אינם חתוכים, צצות שאלות, וחוקרים העלו מדעת גם השערות מנוגדות.

למשל, "השערות של י' היינימן,<sup>8</sup> שההושענא 'למען אמיתך' [...] מתקופת בית שני [...] הרי [...] שהשיר 'האדרת והאמונה' מבוסס על ההושענא והסליחה [...] לפי פיוטיו של יניי ניכר, שהיו לפניו שני הנוסחים של השיר 'האדרת והאמונה', או שבימיו לא היה עדיין נוסח אחיד של השיר. יהיה מי שיהיה מחברו של 'האדרת והאמונה' השיר השפיע על עיצובם של פיוטים רבים גם לאחר יניי".<sup>9</sup> ספק אחר העלה אליעזר לנדסהוטה: "ספק אם פיוט האדרת והאמונה מעיקרו של ספר היכלות הוא או מהוספות מאוחרות שאפשר שבאו בו קודם ר' משלם ומשם לקחו הוא בעצמו או אחרים והכניסוהו לקרובת יו"כ או אם אפכא שהוכנס מהקרובה הזאת בתוך ההיכלות".<sup>10</sup> אולם מה שנסתפק בו לנדסהוטה היה כמעט ברור ("כנראה") לבר-אילן:

ראשית הופעתו של פיוט זה בסידור החלה, כנראה, עם הכנסתו לקרובה לשחרית יום הכפורים: 'אימך נשאתי חין בערכי' לר' משלם בן קלונימוס, שעבר מאיטליה לאשכנז במאה העשירית. מכאן התקבל הפיוט ביום הכפורים כפי שנהוג בקרב האשכנזים, והוא נשאר גם כאשר נפסקה אמירת הקרובה שהיה כלול בה. ראשיתו של הפיוט בתפילת יום הכפורים ניכרת מדברי מהרי"ל שקבע לומר את הפיוט ביום הכפורים בלבד, ואפשר שנאמרו הדברים כנגד אלו שרצו לומר את הפיוט גם בשבתות ובימות החול. ואכן, ר' יעקב החזן מלונדון, הציע למתפללים, עוד במאה

4 א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 101-102.  
5 ראו: י' דוידזון, אוצר השירה והפיוט, ה'16. אגב, בכ"י וטיקן 198, עמ' 98 א-ב, חסרות אותיות ח', ט', י'. על הקשר בין הפיוט הנדון למדרש עמד א' מירסקי, ראשית הפיוט, ירושלים תשכ"ה, עמ' כג-כה.  
6 בנספחים א-ב ובהערות להלן יובאו חילופי נוסח. על רקע זה אפשר להבין את רגישותו של ר' משה הגולה מקיוב, שכתב: "וזו היא התפילה וסידרונה כפי הנמצא אצלנו כי הספר היה מוטעה, וזו נוסחה" (שושן סודות, מו ע"א).  
7 ראו: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, pp. 56 ff. (להלן: MTJM). וראו גם: בר-אילן (לעיל, הערה 3), עמ' 16-19; ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים, ירושלים תש"ל, ב, עמ' 143. בלשונו של י' יעקובסון, נתיב בינה, א, תל אביב תשכ"ח, עמ' 136: "אולי ההלל הידוע ביותר מספרות ההיכלות". עוד אציין את דברי י' דן ("פירוש האדרת והאמונה של חסידי אשכנז", תרביץ, נ [תשמ"א], עמ' 396 הערה 4): "שירות שיש בהן מידה של קירבה ל'האדרת והאמונה' מצויות גם ב'מעשה מרכבה' שפרסם ג' שלום: G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1960, pp. 103-227.  
8 היינימן (לעיל, הערה 1), עמ' 88-98.  
9 א' גרינולד, "פיוטי יניי וספרות יורדי המרכבה", תרביץ, לו (תשכ"ז), עמ' 276. וראו תגובתו של צ"מ רבינוביץ, "על יחסו של הפייטן יניי לספרות ההיכלות והמרכבה", תרביץ, לו (תשכ"ז), עמ' 403, 405.  
10 א' לנדסהוטה, עמודי העבודה, ברלין תרי"ז, עמ' 270. ראו גם מחזור ליפסיה (מאה י"ג-י"ד), דף 95.

הי"ג, כי לאחר "ישתבח" לחול, טוב ליחיד לומר מיד: "האדרת והאמונה" וכו'.<sup>11</sup> לאמור, לא קודם לפסוקי דזמרה כי אם אחריהם; לא רק ביום הכפורים כי אם גם בימות החול; ליחיד, אך לא לציבור.<sup>12</sup>

נראה שלפי המבנה של "האדרת והאמונה" חובר גם הפיוט: "נאמירך באימה, נברכך בבינה, נגדלך בגדולה, נדרשך בדיעה". וכך כתב לנדסהוטה: "הפיוט הזה הנמצא במנהג פולין ואשכנז בקרובה שלפנינו הוא על סדר ב' א-ב, ואינו אלא הרחבת דברים של פיוט 'האדרת והאמונה' [...] ולעומת השבחים שבו אומר הפייטן שנשביח בהם את השם: כי נברכה בבינה הוא לעומת הבינה והברכה, ונגדלך בגדולה כנגד הגאווה והגדולה, ונדרשך בדעה כנגד הדעה והדבור, וכן השאר".<sup>13</sup>

מכל מקום, אפשר לראות שגם בדורות מאוחרים יותר שימש הפיוט מעין גרעין שסביבו התרקמה הרחבה. למשל, הוא שולב בתוך תפילה של ר' אלעזר מוורמס.<sup>14</sup> בכ"י פריס 617 (=ס' 11482, והוא מחזור מנהג איטליה, המאה הי"ד), דף 28ב, נוסף בסופו: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". אזכיר גם את הנוסח שבשערי ציון (אין בדפוס ראשון! באמשטרדם תל"א, כג ע"א): "ברוך שמך האדרת והאמונה". שתי מילות הפתיחה חוזרות לפני החרוזים האחרים. נוסח רחב יותר נמצא ב"ספר בן אשר והוא תיקון ליל ר"ח ניסן", אלטונא תקס"א, מא ע"א-ע"ב: "שיר נאה ונעים של מלאכים מתכון כנגד שם הוי"ה ואדנ"י. ברוך שמו האדרת והאמונה לחי עולמים לעדי עד ולנצח נצחים / ברוך שמו הבינה והברכה לחי עולמים לעדי עד ולנצח נצחים" וכן הלאה. נוסח דומה נמצא גם בכתב יד שבספריית ליהמן בניו יורק. הוא נכתב באיטליה בשנת 1790 ויש בו תפילות שונות.

כידוע "חסידות אשכנז קיבלה את מורשת ספרות הסוד המזרחית הקדומה כמעט כמות שהיא", ו"כמה חיבורים חשובים שבה [בספרות ההיכלות והמרכבה] ידועים לנו היום רק בזכותם של חסידי אשכנז".<sup>15</sup> אף הפיוט הזה נתקבל ב(חסידות) אשכנז, כפי שנראה כבר מדברי ר' אלעזר מוורמס: "בברוך שאמר יש פ"ז תיבות [...] וניתקן כנגד האדרת והאמונה שכך נמצא בספר רקמה"<sup>16</sup> שנכתב בכתובת מלאכים שהאדרת והאמונה שיר שלהם".<sup>17</sup>

אין ספק שמשום ההערכה המופלגת של הרוקח לפיוט ובשל ייחודו הושר בתחילה ביום כיפור בלבד. כך עולה הן מן הפיוט הנזכר "אמיך נשאתי" הן מדברי המהרי"ל (דלהלן) הן מסידור טיהינגן, שם הוא מובא בתפילת יום כיפור.<sup>18</sup> ביטוי לייחודו ניתן באמירתו בנגינה, ביראת כבוד ובכריעה.<sup>19</sup>

11 ר' יעקב חזן מלונדרץ, עץ חיים (מהדורת י' ברודי, א, ירושלים תשכ"ב-תשכ"ז, עמ' פ). וראו בהערות שם על דעת מהרי"ל.

12 בר"אילן (לעיל, הערה 3), עמ' 18.

13 לנדסהוטה (לעיל, הערה 10).

14 ראו: י' דן, "תפילה לר' אלעזר מוורמס", טמירין, ב (תשמ"ב), עמ' פו.

15 י' דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 25 (ועוד שם).

16 אולי צ"ל: מרכבה.

17 פירושי סידור התפילה לרוקח (מהדורת מ' הרשור, ירושלים תשנ"ב, עמ' מו). בזמנו ציין גרשם שלום כי ר"א מוורמס קרא לפיוט זה "שיר המלאכים". כך בסידור טיהינגן. וראו: MTJM, עמ' 363 הערה 64.

18 סידור טיהינגן, ש"ך (ודפוס צילום: בני ברק תשל"א). אמנם לעיל הוזכר מנהג לונדון, שלא ראה פסול באמירת הפיוט לעתים קרובות יותר. מבחינה זו רצוי לבדוק כתבי יד של סידורים מן המאות הי"ב-י"ג שנכתבו בצפון צרפת.

19 חשוב לזכור כי חובת כריעה בסדר התפילה נקבעה בדרך כלל בצמצום רב, אולי בשל חשש מהשפעת האסלאם.

שני פרטים אלו, הזמן לאמירת הפיוט והצורה שבה הוא נאמר, מופיעים בחדא מחתא בספר מנהגי מהרי"ל: "האדרת והאמונה אומר ש"צ בנעימות ביראה ובכוונה גדולה בכפיפת ראש ובהשתחואה כי הרבה שמות וסודות כלולים בו. ואמר מהר"י סג"ל דאין ציבור רשאים לאומרו בשאר השנה רק בי"כ, אבל יחיד יכול לאומרו מתי שירצה במקום תחינה".<sup>20</sup> דברים דומים יש בסידור טיהינגן: "האדרת על סדר אלף בית בניגון ובנעימה ובכריעה אחת עד גמירא. ויש בה פ"ז תיבות. כמו כן בברוך שאמר, וכמספר אותיות ברכת כהנים.<sup>21</sup> יכוין מאד בכל לבו, כי הוא שיר המלאכים, כדאמר בספר המרכבה.<sup>22</sup> עכ"ל. אכן איני יכול לכוין החשבון. ואני ראיתיו בפ' ספר היכלות, אך בשינוי תיבת[!]. מקצת".<sup>23</sup>

ואשר לזמן – בעקבות דברי המהרי"ל כתב "מגן אברהם", סי' תקסה ס"ק ה: "אין לומר האדרת והאמונה בצבור כי אם בי"כ". וכן ב"שערי תשובה", שם. והוסיף ב"משנה ברורה", ס"ק יב: "הא יחיד יכול לומר האדרת כל השנה". אפשר שהוא לא ראה את המהרי"ל במקורו, כי במפורש נאמר שם שאין כל מגבלת זמן על היחיד. אין לי ספק שבין כך ובין כך הזמן עשה את שלו, מאחר שנתפשטה אמירת פיוט זה, ור' ישראל מאיר הכהן, בראשית המאה העשרים, מצא אסמכתא בסיסית בלשון "שערי תשובה" לקיים את הנוהג הרווח.

עם זאת, לא בכל הקהילות אמרוהו ביום כיפור. למשל, במחזור לימים נוראים וסוכות מנהג אשכנז וצרפת (כ"י גינצבורג 610, קלף מן המאה הי"ד-ט"ו), אין נזכר הפיוט. לפי לנדסהוטה, במחזור ספרדים וויען 1836 הוכנס לשחרית ג' רגלים קודם "ברוך שאמר".<sup>24</sup>

במחזור איטלקי מן המאה הי"ד (כ"י פריס 617, דף 28ב), הפיוט מופיע במקום אחר – אחרי מוסף של שבת ולפני מנחה: "שיר שאומרין מלאכי השרת בכל יום. האדרת וכו'", אם כי אפשר שהוא נדפס במקום זה משום שעדיין לא הייתה קביעות, או נוהג מקובל, אשר למיקומו, ועם זאת לא רצו לוותר עליו. והנה ורטהיימר כותב: "גם ר' נתן האנובר הכניסו לתוך ספרו 'שערי ציון' לסדר התפילה ליום שבת ואני משער כי משם הכניסוהו בזמן האחרון לתוך הסידור. יש שסידרו אותו בתפילת שחרית לשבת לפני 'ברוך שאמר' ויש שסידרו אותו בתפילת חול לפני 'הודו' וזה בניגוד לדעת מהרי"ל שלמעלה".<sup>25</sup> למעשה ר' נתן האנובר אינו ראשון, וכבר כתב בצדק לנדסהוטה: "ומרוב חביבתו[!] אצל המקובלים הוכנס מתלמידי האר"י בתוך ספרי התפלה גם לשאר ימים".<sup>26</sup> מכל מקום, כאן אנו ניצבים בפני מנהגים שהפיוט נאמר בחול ובשבת כאחד.

20 מנהגי מהרי"ל, הלכות יום כפור (מהדורת ש' שפיצר, ירושלים תשמ"ט, עמ' שלח). הובא גם אצל ורטהיימר (לעיל, הערה 2).  
21 דן (לעיל, הערה 7), עמ' 396, כתב: "השוואת מספר התיבות בין קטעי תפילות, פיוטים ופרקי מקרא אופיינית לפירושיו של ר' אלעזר מוורמס, על-פי מסורת ר' יהודה החסיד". וראו גם הנ"ל (לעיל, הערה 15), עמ' 56, 65.

22 "מסתבר, שהכוונה כאן לס' היכלות רבתי" (דן, שם).

23 לאחר שציטט את דברי המהרי"ל הוסיף ורטהיימר (לעיל, הערה 2): "ובפירוש למחזור 'כל-בו' כתב: ונתקן על סדר אלפא ביתא ויש לאומרו בניגון בכריעה ויכוון בכל לבו כי הוא שיר המלאכים. כך נאמר בספר המרכבה, ומכל תיבה יוצא שם של קדושה ונלאתי לכותבן". הוא לא שם לב, כנראה, שהמקור לדברי המפרש הוא בסידור טיהינגן.

24 לעיל, הערה 10.

25 ורטהיימר (לעיל, הערה 2), עמ' קי בהערות. כנראה בעקבותיו הלך גם בר-אילן: "ומסתבר שמשם הגיע לסידורי התפילה נוסח ספרד וספרדים" (לעיל, הערה 3, עמ' 18). אולם לדעתי שערי ציון אינו המקור למנהגי הספרדים, אלא קבלת האר"י.

26 לנדסהוטה (לעיל, הערה 10).

ראוי לציין שבקבלת האר"י יש שתי אפשרויות. הנה מצינו על שבת: "לכן אומרים המלאכים אותו השיר הנז' בספר פרקי היכלות המתחיל האדר' והאמונה לחי העו' [=העולמים; ...] והטעם כי בחי' השביעיות דשבת כולם הם בסוד היסוד הנק' חי העולמים".<sup>27</sup> אולם ב"פרי עץ חיים" מפורש: "שבח שאומרים מהש"ר [=מלאכי השרת] לפני כסא כבודו י"ש [=יתברך שמו] ויש לאומרו בכל יום ויש בו פ"ז תיבות והוא כתם פ"ז עם כולל, וראוי לנו לאומרו קודם כתם פ"ז דב"ש [=דברוך שאמר]."<sup>28</sup> בספרו של ר"י צמח הדגש חזק עוד יותר. שם קטע זה מסודר בתפילת ימי החול: "בכל יום ויום".<sup>29</sup>

נראה שהנוהג לומר את הפיוט בימות החול היה רווח יותר. כך נמצא למשל בספרו של ר' מאיר פאפרש, "אור צדיקים", ברצף של שחרית של חול, מתוך הדגשת הקשר בין הפיוט לבין "ברוך שאמר": "מצאתי כתוב בשעה שישראל מתחילין לומר ברוך שאמר אז מתחילין המלאכים למעלה לומר האדרת והאמונה ויש בו גם כן פ"ז תיבות [...] ויאמר בכריעה ובהשתחויה באימה וברתת".<sup>30</sup> מקורות רבים הושפעו מהנוסח של פאפרש. למשל "חמדת ישראל": "מ"כ [=מצאתי כתוב] בשעה שישראל מתחילין לומר ב"ש [=ברוך שאמר] אז מתחילין המלאכים למעלה לומר האדרת [...] ויש בו ג"כ פ"ז תיבין [...] ויאמר בכריעה ובהשתחויה באימה ורתת וזיע (מסדור ה"ר שבתי ז"ל)".<sup>31</sup> רעיון זה מופיע גם בספרים מן המזרח. למשל ר' אברהם חמוי, מחכמי ארם צובה, כותב: "נמצא בספרים כתוב לאמר שבשעה שמתחילין לומר ב"ש אז מתחילין המלאכים למעלה לומר האדרת והאמונה וכו'. וזהו הפירוש שהמלאכים אומרים האדרת בשו"ה עם ישראל כי ר"ת ברוך שאמר והיה העולם בשו"ה. ולזה טוב לומר השיר הנשגב הזה". ובהמשך: "וטוב לומר גם השבח הנחמד הזה: האדרת".<sup>32</sup>

אכן, בסידור "שערי רחמים" (שאלוניקי תק"א), הפיוט מופיע בתפילת החול לפני "ברוך שאמר", בלא שום תוספת (כד ע"א). וכך נמצא בכל ספרי התפילה שנדפסו בשאלוניקי; ובעקבותיהם בסידור "תפלת ישרים" (אמשטרדם ת"ק, יו ע"א). כמו כן נדפס בשחרית חול בסידורים שנדפסו בווינה 1838, בירושלים תר"ב, בירושלים תרי"א, בסידור בית עובד (חש"ד - "וטוב לומר גם כן השבח הנחמד הזה") ובאחרים.

עם זאת יש שנהגו לומר אותו בשבת בלבד. כך מצינו ב"לקוטי מהרי"ח" (ב, מג ע"ב): "הנה מנהג דידן לומר פיוט האדרת והאמונה בשו"ט [=בשבת ויום טוב] אחר הלל הגדול קודם ברכת ברוך שאמר. והטעם עיין בסידור ר' שבתי ובס' אור צדיקים משום שנמצא כתב שבשעה שהישראל אומרים ברוך שאמר אומרים המלאכים האדרת והאמונה". ובאמת, בסידורים רבים כתוב בשבת לומר את הפיוט "האדרת והאמונה" לפני "ברוך שאמר". אף יש שאמרוהו בחול ובשבת כאחד. כך, למשל, בסידור "שפת אמת" (צפת תקצ"ב): "וטוב לומר גם כן השבח הנחמד הזה".

27 שער הכוונות, ירושלים תרס"ב, סג ע"ג.

28 שער הזמירות, פרק ד, קארעץ תקמ"ה, ל ע"ב. נוסח דומה מאוד מצוי בחיבורים אחרים, וחלקם ייזכרו להלן. ראו גם כ"י פריס 866 (=ס' 14664, והוא אוסף של פיוטים, כוונות ותקוני תשובה, איטליה, בערך המאה הי"ז), דף 13א.

29 נגיד ומצוה, ירושלים תשכ"ה, עמ' נא. צדק אפוא לנדסהוטה (לעיל, הערה 10), ש"בשו"ע האר"י הוכנס זה לשאר ימים".

30 ר' מאיר פאפרש, אור צדיקים, תקון התפלה, סעיף יז, ווארשא תרמ"ט, ט ע"ב. ובסידור ר' שבתי מרשקוב (קארעץ תקנ"ד, נח ע"א) נוסף כאן: "וזיע".

31 אדמו"ר משינאווע, חמדת ישראל, מונקאטש תרס"א, לא ע"ב, בתפילה של חול.

32 בית דין, ליורנו תרי"ג, סט ע"ב.



ולעומתם "יש מפקפקים בזה משום דכתב במהרי"ל הובא במג"א סימן תקס"ה סק"ה, דאין לומר האדרת והאמונה בציבור רק ביוה"כ [...] ובספר נחלה לישראל, תשובה יו"ד, הביא שמנהג [צדיקים, כגון הרב מנישחזי בעהמ"ח ס' תולדות ישראל; ס' בית אהרן לקרלין] לומר פיוט האדרת והאמונה קודם הודו, דקודם הודו לא מיקרי בציבור".<sup>33</sup>

כך או כך, אני חוזר לתפיסה הרואה בפיוט שיר של מלאכים, ולפיכך הוא מתקשר ל"ברוך שאמר". ייחודו של "האדרת והאמונה" הובלט בפנים שונות בהשוואה ל"ברוך שאמר", שאף מקורו שלו כנראה בספרות ההיכלות. וברור כי ההשוואה מיקמה את הפיוט במסגרת ליטורגית סמוך ל"ברוך שאמר". וכך מצינו בחיבור מן המאה הי"ח: "מ"כ שטוב לומר קודם ב"ש עשרת הדברות וגם האדרת והאמונה וכו' עד גמירא. ושמעתי מפי חכם שהאדרת וכו' הוא אמירת המלאכים והוא כמו ב"ש שלנו. ע"כ אומרים אותו כאן".<sup>34</sup> כמו כן נמצא בסידורו של ר' משה זכות שהעתיק ר' בנימין הכהן: "ויכוין לומר קודם ברוך שאמר פיוט האדרת והאמונה לחי העולמים, שיש בו ג"כ פ"ז תיבו' והכולל".<sup>35</sup> ובנוסח קצר יותר בסידור תפילה שבעריכת ר' משה זכות, כ"י אוקספורד 1889 (איטליה, המאה הי"ז), דף 5א: "קודם ברוך שאמר י"א [=יש אומרים] זאת התפלה שיש בה ג"כ פ"ז תיבות: האדרת". דברים דומים בכ"י בהמ"ל 8558 [פולין, המאה הי"ז], דף 9ב, והוא פירוש על ברוך שאמר על דרך הקבלה, אולי מחוגי חסידות אשכנז: "ואשריו ואשרי חלקו האומרו [את ברוך שאמר] בכיון לבו כי יש בו פ"ז תיבות כמו האדרת והאמונה, וזש"ה [=זה שאמר הכתוב] ראשו כתם פז". מכאן משמע ש"האדרת והאמונה" שימש דוגמה ל"ברוך שאמר" ונאמר לפניו. על כל פנים, זהו הסבר נפוץ. אמנם לדעת בר־אילן "מיקום הפיוט לפני 'ברוך שאמר' מרמז שאין הוא חובה, וסמוך הוא לתהלים קלו, שאף הוא ליטאניה, ללמדנו, כביכול, לאומרו באותה שיטה".<sup>36</sup> אך אפשר להניח גם כי הסיבה שפיוט זה הוצב לפני "ברוך שאמר" היא שלפי המהרי"ל אין לאמרו בציבור, ולמעשה רק ב"ברוך שאמר" מתחילה תפילת הציבור. או לחלופין: ב"סדר עבודה ומורה דרך", כמנהג ספרד (סלאוויטא תקפ"א, מז ע"ב), הפיוט מופיע לפני "הודו", בלא שום הקדמה. וכן ב"סידור בית רחל ולקוטי צבי", נוסח ספרד (וילנה תרע"ג), נדפס הפיוט לפני "הודו". וכך, כאמור, נהגו גם מקצת מצדיקי החסידות, למשל סידור "בית אהרן" מקרלין שערך ר' נפתלי ציילינגולד (פיעטרקוב תרפ"ב, ב ע"א).

ההשוואה בין שני הפיוטים יש לה פן נוסף. בסידור ספרדי נאמר: "אנשי מעשה נוהגים לומר זה קודם ב"ש [=ברוך שאמר] ומעומד" (בית תפילה, אמשטרדם תע"ב, יז ע"א).

המובאה האחרונה מופיעה בימי חול, והנה מתברר שגם בימי חול יש מגוון אפשרויות. בספר "יוצרות כמנהג קהלות קדושות דאשכנז" (קראקא שמ"ח [לפי הקולופון בסוף ההקדמה: שמ"ה]), בא בסופו בעימוד חדש "שיר היחוד" ועוד, "אתה הוא אלהינו בשמים ובארץ", ולאחריו "האדרת" (יד ע"ב). בסידור פפד"מ שנ"ח (אך בחלק שהורכב מדפוס ונציה, גם בהסברים בידיש) מופיע לאחר שחרית בחול, במסגרת בקשות. גם בסידור שנדפס בהענא שע"א, אחר שחרית חול (נד ע"ב). וכן בסידור עם פירוש דמשק אליעזר (נכתב במגענצא בראשית אלול תנ"ה, ונמצא בכ"י בהמ"ל 4532 [=ס' 25434]) מופיעים בסוף שחרית: יג עיקרים, עב פסוקים, תחינות, מזמור סז, הפיוט "אתה הוא אלהינו בשמים ובארץ",

33 יוסף לעווי, מנהג ישראל תורה, ברוקלין תשנ"א, עמ' שכח-שכט.

34 טהרת הקדש, בליזורקע תקס"ו, כב ע"ד.

35 כ"י ירושלים 1466 8° [=ס' 6B], ד ע"א. אגב, באגרות הרמ"ז, אגרת ו, ליוורנו תק"ם, תיאר רמ"ז סידור שערך הרב"ך.

36 בר־אילן (לעיל, הערה 3), עמ' 19.

"האדרת והאמונה" (מז ע"א). מעין אלה בסוף סידור פראג רצ"ו, אחרי החגים, מופיעות בקשות וכן הפיוטים "אתה הוא אלהינו" ו"האדרת". כנ"ל באמשרדס ת"ז; כנ"ל בסוף סידור שהוא "סדר תפלות כמנהג פולין פיהם מערהרין ואשכנז", (פפד"א תנ"ח); וכן בסידור "תפלה מכל השנה כמנהג פיהם פולין מערהרין וליטא" עם פירושם "הנסתרות" ו"הנגלות", בעריכת יוסף אשכנזי.

לאחרונה נזכיר את "ספר הקנה" (קראקא תרנ"ד, "ענין מילה וכוונותיה", נח ע"ב). כאן מובא הפיוט כתפילת זקנו של המחבר בשעה שהיו מתבודדים בהר.

לפיוט יש אפוא תפוצה מרשימה במאות הט"ז והי"ז בקהילות רבות. עם זאת יש לציין שבנושאי הכלים של "שלחן ערוך" ובסידורים רבים אין הפיוט מופיע כלל. למשל ב"פירוש התפילות לבעל ספר המפליג" (כ"י פריס 188); ובמידה של הפתעה איננו גם ב"סידור משנת חסידים [...] אשר חיבר [...] המקובל [...] עמנואל חי ריקי [...] והוא סדר תפלה מכל השנה" (אמשרדס תקס"ד); בסידור קבלי "תפלה זכה" (ליוורנו תקמ"ט); ב"חמדת ישראל" (אדמו"ר משינאווע, מונקאטש תרס"א) ועוד. אכן, על נתן העזתי נמסר במפורש כי "לא היה אומר האדרת והאמונה קודם ב"ש [=ברוך שאמר] לפי שאמר שהוא פזמון גדול ונורא ואין לאומרו בכל יום".<sup>37</sup> דרך של פשרה, כנראה, נקט ר' דוד אברהם מבוטשאטש, שאמר זאת בלחש.<sup>38</sup>

## ד

הפיוט זכה לפירושים שונים. מבחינת הזמן חשוב לשים לב שכבר ר' אלעזר מוורמס פירש אותו. "לפיוט האדרת והאמונה כתב ר' אלעזר מוורמס שני פירושים, האחד כולו סטרוקטוראלי, המעלה את 'הקרסים והלולאות' המקשרים בין פיוט זה לחטיבות אחרות בספרות הקדושה, והשני ענייני־תיאולוגי, תיאור האל על־פי פיוט זה".<sup>39</sup> כך הם הפירושים בכ"י וטיקן 228 (=ס' 285), המאה הט"ו, דף 105א (מתחיל: "פ' אלו המים שנבראו") וב"פרוש רבי אלעזר מוורמס", כ"י מינכן 346 (=פוטוסטט בספריית שלום, מס' 12), דף 98א (מתחיל: "שנבראו קודם על שם שמשבחים להקב"ה"). שני הפירושים מצויים בכתבי יד רבים ואוחדו לפירוש אחד בסידור טיהינגן שהדפיס נפתלי הירץ טריויש ונכלל, כאמור, בחלק המוקדש ליום הכיפורים.<sup>40</sup>

עתה אביא כמה מובאות ממחקרו של יוסף דן, ומתוכן יילמדו מקומו של הפיוט בעולמם של חסידי אשכנז ודרכי הפרשנות שלו:

השוואה בין סידור טיהינגן וזה שבכ"י ואטיקאן 301 מגלה מיד את הקירבה הרבה שבין הטקסטים, ואולם יש ביניהם הבדל בולט אחד: בנוסח הסידור מצוי בראש הפירוש לכל ביטוי וביטוי שבפיוט

37 הנהגות מהר"ן [העזתי], כ"י גינצבורג 672, דף 18ב. ראו גם: מ' בניהו, "התנועה השבתאית ביוון", ספונות, יד (תשל"א-תשל"ח), עמ' רסז.

38 ר' דוד אברהם מבוטשאטש, אשל אברהם, שולחן ערוך, או"ח סי' רפא. כך רשום במנהג ישראל תורה, שם. והביאו גם ד' שפרבר, מנהגי ישראל, ד, ירושלים תש"ה, עמ' רעד.

39 דן (לעיל, הערה 15), עמ' 79, וראו גם עמ' 56. וראו גם: הנ"ל (לעיל, הערה 14), עמ' עח; הנ"ל (לעיל, הערה 7), עמ' 396-404. פירוש דומה מופיע גם אצל ר' אברהם ב"ר עזריאל, ערוגת הבשם, ג (מהדורת א"א אורבך, ירושלים תרצ"ט, עמ' 477-484), והוא נכלל גם בקובץ הגדול שבכ"י וטיקן 301.

40 ראו: דן (לעיל, הערה 14).

קטע קצר הכולל גימטריות של שמות האל המובאים אגב השוואה למלות הפיוט, ורק לאחר־מכן מתחיל הפירוש הענייני, ואילו בכ"י ואטיקאן אין קטעים אלה מצויים, והפירוש כולו הוא פירוש ענייני רהוט, משובץ בגימטריות מעטות מפעם לפעם.<sup>41</sup>

וכיוצא בכך:

בכ"י אוקספורד 1960, שהוא קובץ פירושים, סודות וסגולות, שרבים מהם מבית מדרשם של חסידי אשכנז, מצוי פירוש על "האדרת והאמונה", ללא כל ציון של שם המחבר.<sup>42</sup> לכל שורה שבפיוט מוקדשים בפירוש זה שניים או שלושה משפטים, וכולם מורכבים מגימטריות והקבלות לשמות קדושים [...] תופעה קרובה יותר מצויה בכ"י אוקספורד 2253, הכולל את הפירוש על "האדרת והאמונה" בנוסח זהה לזה שנדפס בס' ערוגת הבשם.<sup>43</sup>

ברם, נראה שלא ר' אלעזר מוורמס הוא המחבר.

ההשוואה בין פירושים אלה של ר' אלעזר מוורמס לפירוש על "האדרת והאמונה" מבליטה דווקא את ההבדלים הגדולים. פירושיו של ר' אלעזר הם בדרך־כלל קצרים, בהירים, ועוסקים בצד הלשוני, ללא ציטוטים רבים וללא הרחבות רעיוניות־תיאולוגיות. לא כן הפירוש על "האדרת" [...] מכל־מקום נראה, שאין להסיק מהכללת הפירוש על "האדרת והאמונה" בקובץ שבכ"י ואטיקאן, כי ר' אלעזר הוא מחבר הדברים.<sup>44</sup>

אין כל מקום לפקפק, ששני הפירושים הם חיבורים חסידיים־אשכנזיים שנתחברו בתקופה קרובה לתקופתם של ר' אלעזר ותלמידיו.<sup>45</sup>

שני הפירושים על "האדרת והאמונה" שייכים למערכת זו: הפירוש הקצר מבקש להדגיש את הקשר ההדוק בין ההימנון שבס' היכלות רבתי לבין שם של ע"ב ושמותיו של מטטרון, ואילו הפירוש הרחב מבקש לגלות את אחדותו של העולם העליון המתגלה מבין שורות הפיוט. בשניהם מובאות אל הפיוט הנדון מקבילות מחלקים אחרים של ספרות ההיכלות על־מנת לפרשו. בכך מהווים פירושים אלה דוגמאות לסוג ספרותי רווח מאוד.<sup>46</sup>

יש לראות אפוא את פירושי "האדרת והאמונה" של חסידי אשכנז בתור חלק מספרות מיוחדת שפיתחו החסידים על־מנת לתת ביטוי לזיקתם המיוחדת אל ספרות ההיכלות והמרכבה. הם מפרשים ספרות זו מתוך עצמה, תוך הסתייעות בחלקיה השונים כדי להאיר את החיבור הנדון, מתוך בטחון שספרות זו כולה משקפת אמת אחת לגבי העולם העליון.<sup>47</sup>

41 הנ"ל (לעיל, הערה 7), עמ' 397.

42 דפים 137א–138א.

43 דן (לעיל, הערה 7), עמ' 398.

44 שם, עמ' 400.

45 שם, עמ' 401.

46 שם, עמ' 403.

47 שם, עמ' 404.

חכמים אחרים פירשו את הפיוט בקצרה. למשל, פירוש קצר (בעיקר גימטריות) יש בכ"י אוקספורד 1598 (דף 103א). פירושו של ר' ישראל איסרליין נדפס ב"לקט יושר" (עמ' 134). דוד תמר משער שזה הפירוש הראשון שנכתב בהתאם לספירות.<sup>48</sup> ולבסוף, יצוין כי בספרו של שלום מופיע תרגום אנגלי של הפיוט.<sup>49</sup>

48 ד' תמר, מחקרים בתולדות היהודים בארץ-ישראל ובאיטליה, ירושלים תשל"ג, עמ' 57 הערה 20.  
49 MTJM, עמ' 58-59.



## נספח א<sup>50</sup>

האדרת	והאמונה	לחי <sup>51</sup>	העולמים <sup>52</sup>
הבינה	והברכה	לחי	העולמים
הגדולה	והגבורה <sup>53</sup>	לחי	העולמים
הדעת <sup>54</sup>	והדבור	לחי	העולמים
ההוד	וההדר	לחי	העולמים
הועד	והותיקות <sup>55</sup>	לחי	העולמים
הזכות	והזכרון <sup>56</sup>	לחי	העולמים
החן	והחסד <sup>57</sup>	לחי	העולמים
הטהרה	והטוב <sup>58</sup>	לחי	העולמים
היקר	והישועה <sup>59</sup>	לחי	העולמים
הכתר	והכבוד <sup>60</sup>	לחי	העולמים
הלקח	והלבוב	לחי	העולמים
המלוכה <sup>61</sup>	והממשלה	לחי	העולמים
הנוי	והנצח	לחי	העולמים
הסוד	והשכל <sup>62</sup>	לחי	העולמים
העוז	והענוה <sup>63</sup>	לחי	העולמים

- 50 הטקסט לקוח מספרו של בר־אילן (לעיל, הערה 3), עמ' 16, שהביא מתוך: P. Schafer, *Synopse zur Hekhalot Literatur*, Tübingen 1981, p. 120. וראו גם: ורטהיימר (לעיל, הערה 2), א, מתוך פרקי היכלות רבתי, פרק כח; א' ילינק, בית המדרש, חדר ג, עמ' 103; אורבך, ערוגת הבשם (לעיל, הערה 39). אגב, אצל גרינולד (לעיל, הערה 9), עמ' 276, נרשמו מקבילות לפיוטי הושענות וליניי. אף ורטהיימר הוסיף בהערות לפיוט (עמ' קי-קיא) חילופי נוסח. להלן אציין חילופי נוסח בחיבורים נוספים.
- 51 חכמים רבים נתנו דעתם לעניין ניקודה של המילה "חי". לכך הוקדש מאמרי "חי/חי העולמים", זכר דבר לעבדך, אסופת מאמרים לזכר דב רפל בעריכת ש' גליק, ירושלים תשס"ז, עמ' 409–421.
- 52 בר־אילן כתב: "משבעה כתבי יד של היכלות רבתי למקום זה רק שנים גורסים 'לחי עולמים' ללא ה"א הידיעה" (לעיל, הערה 3), עמ' 17. אציין כי "לחי עולמים" נמצא גם בילינק (לעיל, הערה 50), ג, עמ' 103; שערי ציון, כג ע"א ועוד. ואולם בהקדמת ספר הפליאה ההדירה מ' אורון (תחילה ב"ספרי הקנה והפליאה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תש"ס, עמ' 61–62), קבץ על יד, יא (כא), ח"ב (תשמ"ט), עמ' 284 (להלן: קע"י) "העולמים". וכן הוא בנוסח של ורטהיימר. עוד ציין בר־אילן כי התואר "חי העולמים", המופיע בירושלמי, ברכות ב, ג, "נדיר בתפילה, מצוי בסיום ברכת השבח 'ברוך שאמר'" (שם, עמ' 19. וראו גם: עמ' 104–105). אף פרט זה מקרב את שני הפיוטים זה לזה.
- 53 כך גם בוורטהיימר. בילינק, בטיהינגן, בשערי ציון ובכ"י מינכן 346: "הגאווה והגדולה". בנוסחו של ר' אלעזר מוורמס (ראו: דן, לעיל הערה 14. להלן: וורמס): "הגאווה והגבורה".
- 54 כך גם בוורטהיימר, בוורמס ובשושן סודות. בכ"י מינכן 346, בילינק ובטיהינגן: "הדיעה". בשערי ציון: "הדעה".
- 55 בוורמס: "והוותק".
- 56 כך גם בוורמס, בשושן סודות ובילינק. בשערי ציון: "הזיו והזוהר". בכ"י פריס 617, דף 228ב: "הזיו". בכ"י מינכן 346, בטיהינגן ובכ"י פריס 391 (אוסף תפילות, המאה הי"ד, אשכנז), דף 65א: "הזון והזוהר". בכ"י ירושלים 1466° 8: "הזכות והזוהר".
- 57 כך גם בוורמס, בכ"י מינכן 346, בשושן סודות, בילינק ובכ"י פריס 617. בשערי ציון ובשערי רחמים (ליורנו תק"א): "החיל והחוסן". שתי הנוסחות מופיעות כאחת ונמצאות בטיהינגן.
- 58 וכן בוורמס ובילינק. בכ"י פריס 617: "הטוב והטוהר". בכ"י מינכן 346, בשושן סודות, בטיהינגן ובשערי ציון: "הטכס והטוהר".
- 59 וכן בוורמס, בילינק ובכ"י פריס 617. בשערי ציון ובשושן סודות: "היחוד והיראה". בטיהינגן: "היראה והיחוד".
- 60 כך גם בוורמס, בילינק, בשושן סודות ובטיהינגן. בכ"י פריס 617: "הכבוד והכתר".
- 61 וכן בכ"י מינכן 346, בילינק ובטיהינגן. בוורטהיימר, בוורמס ובכ"י פריס 617: "המלכות".
- 62 וכן בוורמס, בכ"י וטיקן 198, דף 98ב, בילינק ובכ"י פריס 617. בכ"י מינכן 346, בשושן סודות ובשערי ציון: "הסגוי והשגב".
- 63 בילינק: "והעטרה". בכ"י מינכן 346, דף 105א, כתוב שיש גורסין: "העוז והעטרה".

הפאר	והפלא <sup>64</sup>	לחי	העולמים
הצהלה	והצדקה <sup>65</sup>	לחי	העולמים
הקילוס <sup>66</sup>	והקדושה	לחי	העולמים
הרננות	והרחמים <sup>67</sup>	לחי	העולמים
השאנן <sup>68</sup>	והשקט <sup>69</sup>	לחי	העולמים
התהלה	והתפארת <sup>70</sup>	לחי	העולמים <sup>71</sup>

## נספח ב [מתוך ספר הקנה]<sup>72</sup>

האדרת	והאמונה	לחי	עולמים
הבינה	והברכה	לחי	עולמים
הגדולה <sup>73</sup>	והגבורה	לחי	עולמים
הדעת	והדבור	לחי	עולמים
ההוד	וההדר	לחי	עולמים
הועד	והותיקות	לחי	עולמים
הזכות	והזכרון	לחי	עולמים
החן	והחסד	לחי	עולמים
הטהרה	והטוב <sup>74</sup>	לחי	עולמים
היקר	והישועה <sup>75</sup>	לחי	עולמים
הכתר	והכבוד	לחי	עולמים
הלקח	והלבוב	לחי	עולמים
המלכות <sup>76</sup>	והממשלה	לחי	עולמים
הנוי	והנצח	לחי	עולמים
הסגל	והסיגוב <sup>77</sup>	לחי	עולמים

- 64 וכן בוורמס, בילינק ובכ"י פריס 617. בשערי ציון: "והפדות". בשושן סודות: "הפדות והפאר". בבית דין של ר' אברהם חמוי, ע ע"א: "הפאר והפדות". בכ"י מינכן 346, דף 104ב, כתוב שיש גורסין: "הפדות והפלא".
- 65 וכן בוורמס ובכ"י פריס 617. בשושן סודות, בטיהינגן ובשערי ציון: "הצבי והצדק". בילינק: "הצדקה והצהלה".
- 66 בילינק ובכ"י פריס 617: "הקלוס". בוורמס, בשושן סודות, בטיהינגן ובשערי ציון: "הקריאה".
- 67 בכ"י פריס 617: "הרחמים והרננות". בשערי ציון, בשערי רחמים ובבית דין: "הרחמים והרוממות". בוורמס, בשושן סודות ובטיהינגן: "הרון והרוממות".
- 68 בשערי ציון ובשערי רחמים: "השלוה".
- 69 בוורטהיימר: "השקט והשאנן". בוורמס ובכ"י פריס 617: "השאנן והשקט". בילינק, בשושן סודות ובטיהינגן: "השיר והשבח".
- 70 בכ"י פריס 866, דף 13א: "התודה והתהלה".
- 71 בכ"י פריס 617, 866 ועוד נוסף כאן: "בשכמל"ו [=ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד]".
- 72 הנוסח בשושן סודות (מו ע"א), אף שהוא מצטט מספר הקנה, בדרך כלל קרוב יותר לנוסח של קע"י. וראו לעיל, הערה 6.
- 73 בנוסח קע"י: "הגבורה והגאווה". המעוניין ימצא שם בהערות חילופי נוסח בין כתבי היד, ולא אציין להם במסגרת זו.
- 74 בנוסח קע"י: "הטכס והטוהר".
- 75 בנוסח קע"י: "היחוד והיראה".
- 76 בנוסח קע"י: "המלוכה".
- 77 בנוסח קע"י: "השגוב וההשגב".

העוז	והענוה	לחי	עולמים
הפאר	והפלא <sup>78</sup>	לחי	עולמים
הצהלה	והצדקה <sup>79</sup>	לחי	עולמים
הקלוס <sup>80</sup>	והקדושה	לחי	עולמים
הרננות	והרחמים <sup>81</sup>	לחי	עולמים
השלוה	והשקט <sup>82</sup>	לחי	עולמים
התהלה <sup>83</sup>	והתפארת	לחי	עולמים

78 בנוסח קע"י: "הפדות והפאר".  
79 בנוסח קע"י: "הצבי והצדק".  
80 בנוסח קע"י: "הקריאה".  
81 בנוסח קע"י: "הרון והרוממות".  
82 בנוסח קע"י: "השיר והשבח".  
83 בנוסח קע"י: "התפילה".



## ישיבה בבית כנסת כשגבו להיכל

אליאב שוחטמן

### פתיחה

בשנת תרע"ו, או מעט קודם לכן, ביצע גבאי בית הכנסת חב"ד שביפו – על דעת עצמו, ובניגוד לדעתם של בני תורה מקרב ציבור המתפללים – שינויים בבית הכנסת. הוא הרס את המדרגות עם הגזזטה שלפני ההיכל, ובמקומן העמיד ספסל ובו ארבעה מקומות ישיבה – פני היושבים לבימה ואחוריהם להיכל. התעוררה השאלה: האם יש בשינוי פגיעה בכבוד ההיכל ובכבוד ספרי התורה ומשום כך יש לבטל את הספסל ולהחזיר את המצב לקדמותו?

שאלה זו הופנתה אל הרב בן-ציון מאיר חי עוזיאל, שהיה אז חכם באשי ביפו ולימים הראשון לציון והרב הראשי הראשון של מדינת ישראל, על ידי אחד ממתפללי בית הכנסת, הרב יונה דוב בלומברג, שנודע במיוחד בחיבורו החשוב "קונטרס מצוות ישיבת ארץ ישראל"<sup>1</sup>. השאלה והתשובה התפרסמו בקובץ תשובותיו של הרב עוזיאל, "משפטי עוזיאל", ושם חיווה הרב דעתו שיש לאסור את הישיבה כשאחורי המתפללים להיכל.<sup>2</sup>

בתקופה האחרונה, לרגל עיסוקי בכתביו של הרי"ד בלומברג, נתגלתה לי תשובה חדשה בעניין מאת הרב יוסף צבי הלוי, אב בית הדין ביפו. בתקופת מלחמת העולם הראשונה, כשהרב של יפו והמושבות, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, נעדר מן הארץ, הוא ניהל את הרבנות יחד עם הרב עוזיאל. כמו מסקנתו של הרב עוזיאל, גם מסקנת דבריו של הרב הלוי היא שיש לאסור את הישיבה בבית הכנסת כשאחורי המתפללים להיכל, אבל נימוקיו שונים. בעוד שלדעתו של הרב עוזיאל הישיבה שם אסורה בגלל הפגיעה בכבוד ספר התורה, כפי מנהג האשכנזים, הרי לדעת הרב הלוי אין לדבר על פגיעה בכבוד ספר התורה, מכיוון שבהיותו בתוך הארון, מוגבה מעל הקרקע, הרי הוא רשות בפני עצמה, אלא הישיבה שם אסורה בגלל הפגיעה בכבוד ההיכל, שבו מונח ספר התורה.

הרב יוסף צבי הלוי היה מחשובי הרבנים בזמן ההוא ופרסם ספרים רבים על תחומי הלכה שונים, במיוחד על מצוות התלויות בארץ. את תשובתו אני מבקש לפרסם בזה, הן בגלל אישיותו ומעמדו הן בשל

1 על הרי"ד בלומברג ויצירתו ההלכתית ראו מאמרי: "גאולה תתנו לארץ": למרכזיותו של רעיון גאולת הארץ בציונות הדתית", סיני, קכט-קל (תשס"ב), ספר יובל המאה של המזרחי, עמ' סא; עז-פא; "קונטרס מצוות ישיבת ארץ ישראל: השגות הרב נוח ליב באס ותשובות הרי"ד בלומברג", סיני, קלב (תשס"ג), עמ' נב-צב.

2 שו"ת משפטי עוזיאל, או"ח, סי' ג.



החידוש שבדבריו, בהשוואה לחיבוריהם של חכמים אחרים שנשאו ונתנו בסוגיה זו. אפתח בדברי רקע אשר לשאלות ההלכתיות המתעוררות בסוגיה, ומתוך כך יובהר חידושו של הרב הלוי.

## ישיבה עם הגב לארון הקודש

האם מותר להתקין מקומות ישיבה בבית הכנסת, באופן שהמתפללים יושבים וגבם אל ארון הקודש, או שמא יש בכך ביזיון והדבר אסור? בפסקו את ההלכה בעניין הסידור הפנימי של בית הכנסת כתב הרמב"ם:

ובונין בו היכל שמניחין בו ספר תורה, ובונין היכל זה ברוח שמתפללין כנגדו באותה העיר, כדי שיהיו פניהם אל מול ההיכל כשיעמדו לתפילה. ומעמידים במה באמצע הבית כדי שיעלה עליה הקורא בתורה, או מי אשר אומר לעם דברי כבושין, כדי שישמעו כולם [...] כיצד העם יושבין בבתי כנסיות – הזקנים יושבין ופניהם כלפי העם, אחוריהם כלפי ההיכל, וכל העם יושבין שורה לפני שורה [...] עד שיהיו פני כל העם כלפי הקודש וכלפי הזקנים וכלפי התיבה.<sup>3</sup>

מקור דברי הרמב"ם (במה שנוגע לענייננו) הוא בתוספתא:

כיצד היו זקנים יושבין – פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי הקודש [...] כשהכהנים נושאים כפיהם, פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי הקודש, וכל העם פניהם כלפי הקודש [...] שנאמר ותקהל כל העדה אל פתח אהל מועד [ויקרא ח, ד].<sup>4</sup>

יש אפוא שתי קבוצות של מתפללים: כל העם – פניהם כלפי ההיכל; והזקנים, שהם החכמים<sup>5</sup> – פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי ההיכל. דבר זה נלמד מן הפסוק: "ותקהל כל העדה אל פתח אהל מועד". כל העדה פניה כלפי הקודש, ואילו משה שדיבר אתם פניו כלפיהם ואחוריו כלפי הקודש, וכפי שפירש הר"ן: "ומשה מדבר עמהם משם ומסתכל כנגדם, ונמצא פניו כלפי העם ואחוריו כלפי הקודש".<sup>6</sup>

על פי ביאורו של ר' יעקב בן חביב, הטעם שפניהם של הזקנים כלפי העם הוא "מפני כבוד הציבור".<sup>7</sup> ופירש הרב עובדיה יוסף: "שהואיל ועיני כל העם נשואות לזקנים, שהם החכמים, וכמו שנאמר: והיו

3 רמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילה יא, ב"ד. וראו: נ' וידר, "השפעות אסלאמיות על הפולחן היהודי", מלילה, ב (תש"ו), 37, עמ' 98. שם הוא מוכיח, על פי חיבורו של ר' אברהם בן הרמב"ם שבכתב יד (וראו עתה: ספר המספיק לעובדי השם, מהדורת נסים דנה, רמת גן תשמ"ט, עמ' 91 ואילך), כי במציאות לא נהגו על פי הלכה זו (ולא כל העם ישבו ופניהם כלפי הקודש) אפילו בבית הכנסת של הרמב"ם. הראב"ם ביקר את המנהג שבימיו (ראו גם תשובות ר' אברהם בן הרמב"ם, מהדורת א"ח פריימן, ירושלים תרצ"ח, סי' סב). וראו דיונו המפורט של מ"ע פרידמן, "מחלוקת לשם שמים: עיונים בפולמוס התפילה של ר' אברהם בן הרמב"ם ובני דורו", תעודה, י (תשנ"ו), 245, עמ' 276 ואילך. תודתי לדוד עמית, שהפנה את תשומת לבי למקורות אלו. עוד בהקשר זה ראו: י' בלידשטיין, התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ד, עמ' 212–215.

4 תוספתא, מגילה ג, כא (מהדורת ליברמן, עמ' 360). נ' וידר (שם, עמ' 97) כותב כי "אף בתקופת התלמוד לא הקפידו על הסדר המתואר בה [בתוספתא]. חפירות בתי הכנסת העתיקים בארץ-ישראל ובארצות אחרות גילו שספסלים היו קבועים בהם לאורך כל הכתלים".

5 כך פירש הר"ן דלהלן.

6 ר"ן על הרי"ף, מגילה, פרק ד, סי' אלף קלז (דפוס וילנא, דף יד ע"א), ד"ה: "שנאמר ותקהל העדה". ראו גם: תורה תמימה לויקרא ח, ד, אות ג.

7 דבריו מובאים בבית יוסף, טור או"ח, סי' קנ, ד"ה: "וכיצד יושבים". וכן מפורש בכסף משנה, על הרמב"ם, הלכות תפילה יא, ד: "שהזקנים הופכים פניהם לעם מפני כבודם". אבל השוו עם הפירוש שמביא ר' אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק לעובדי השם (לעיל, הערה 3, עמ' 96) בשם "המפרשים": "כדי שתהא אימתן מוטלת על הצבור". וראו בעניין זה: פרידמן (לעיל, הערה 3), עמ' 282.

**עיניך רואות את מורִיךְ** [...] יש בזה משום כבוד הציבור. לכן התירו שיהיה פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי הקודש, כיוון שיש עשרה טפחים גובה מהארץ לספר תורה".<sup>8</sup>

ישיבתם של זקני הקהל בבית הכנסת כשאחוריהם להיכל, אין בה אפוא משום ביזיון, והדבר נלמד אף ממשה רבנו – הזקנים יושבים ופניהם כלפי העם, ושאר העם פניהם כלפי הקודש ופני הזקנים; דין זה הובא בטור,<sup>9</sup> וממנו בהגהות הרמ"א לשולחן ערוך.<sup>10</sup>

האם גם שאר העם רשאים לישוב כשאחוריהם להיכל? מפירושו של מהר"י בן חביב משתמע שלא. בסוף דבריו ציטט את סוף הלכת הרמב"ם דלעיל: "ובעת ששליח ציבור עומד לתפילה, עומד בארץ לפני התיבה ופניו לפני הקודש כשאר העם". על כך כתב: "ונצטרך לומר, כי אף על פי שהתיבה [ובתוכה ספר התורה] באמצע, אין רשאים לישוב בינה ובין ההיכל, כדי שלעולם יהיו פני העם כלפי הזקנים וכלפי הקודש". כלומר, במצב דברים שבו לבד מן ההיכל מצויה גם התיבה ובה ספר תורה באמצע בית הכנסת, אין הציבור רשאים לשבת בינה ובין ההיכל, שכן אז אחוריהם כלפי התיבה, שאף היא קודש. וכן כתב הרב מרדכי כרמי, שרק משום כבוד הציבור הותר לזקנים לשבת כשפניהם אל העם, אבל אם אין הצדקה של כבוד הציבור, "אין להם לעשות שום מקום באופן שהיושב שם יהיה אחוריו להיכל".<sup>11</sup>

לפי בעל ה"לבוש", הבחנה זו, בין הזקנים ובין שאר העם, אינה קיימת עוד, שכן בזמן הזה סדר הישיבה בבית הכנסת אינו נקבע לפי הכבוד, אלא את המקומות קונה הציבור, איש לפי עושרו: בימיהם היה להם סדר בו יושיבו כל אחד מן הציבור לפי כבודו, ועכשיו קונין המקומות בדמים יקרים כל אחד לפי עושרו, ואין מקום לאותו סדר.<sup>12</sup>

משום כך לא הביא בעל ה"לבוש" את דין התוספתא, שהזקנים יושבים ופניהם אל העם ואחוריהם להיכל. מדבריו יוצא אפוא שהיום כל הציבור צריך לשבת כשפניהם אל עבר ההיכל: ובלבד שלעולם יזהרו שלא יעשו שום מקום לישוב עליו בין הבימה שבאמצע בית הכנסת ובין ההיכל באופן שיהא פני היושב עליה נגד הבימה ואחוריו אל ההיכל, דגנאי הוא, ואיסור נמי הוה.<sup>13</sup> ועוד, כדי שלא יפסיק בין המברך על הספר תורה ובין ההיכל, שנראה כמשתחוה לו כשמשתחוה לברך.<sup>14</sup>

את דברי ה"לבוש" הביאו נושאי הכלים של השולחן ערוך – הט"ז<sup>15</sup> ומגן אברהם,<sup>16</sup> וגם בעל ערוך השולחן חתם את דבריו: "והטוב בעיני ה' שלא לשנות מנהג אבות, ועל זה נאמר: שאל אביך ויגדך".<sup>17</sup>

8 שו"ת יחוה דעת להרב עובדיה יוסף, ח"ג, סי' יט.

9 טור, או"ח, סי' קנ.

10 שו"ע, או"ח, סי' קנ, סעיף ה.

11 מאמר מרדכי, או"ח, סי' קנ, סוף ס"ק ג.

12 לבוש התכלת, סי' קנ, סעיף ה.

13 בשו"ת עצי חיים, או"ח, סי' יב, כתב שאין דבריו של ה"לבוש" אמורים אלא כשהיכל ובו ספר התורה פתוח, אבל כשהוא סגור אין מניעה לעמוד (או לשבת) כשאחוריו להיכל, כשם שאין צורך לעמוד לכבוד ספר תורה שבארון אלא כשהארון פתוח, ולא כשהוא סגור.

14 לבוש התכלת, סי' קנ, סעיף ה. יש שכתבו שטעם זה אינו אלא לפי מנהגם שנהגו להשתחוות בברכת התורה ולכן חששו בדבר, אבל למנהג שאין משתחוים אין לחשוש לטעם זה. ראו: מאמר מרדכי, או"ח, סי' קנ, ס"ק ג.

15 ט"ז, שו"ע, או"ח, סי' קנ, ס"ק ב.

16 מגן אברהם, שו"ע, שם, ס"ק ו.

17 ערוך השולחן, או"ח, סי' קנ, סעיף ט.

על הצורך להקפיד בהקשר זה על המנהג עמד בתשובתו הרב מרדכי וינקלר, שנשאל בעניין בית הכנסת בקהילת דעעש אם מותר לכתחילה לקבוע מקומות ישיבה בין הבימה ובין ארון הקודש.<sup>18</sup> בתשובתו אסר הרב וינקלר באיסור מוחלט לעשות כן, כי הדבר הוא נגד המנהג הקיים, ואין לשנות מן המנהג, במיוחד בכל הקשור למנהגי בית הכנסת.<sup>19</sup> הוא אף כתב שאם כבר נקבעו המקומות – יש להסירם.

אותה השאלה נשאלה גם מלפני הרב אליעזר דייטש, ואף הוא כתב שאיסור גמור הוא שיניח אחורי המתפללים כלפי ההיכל וכי אסור לשנות מן המנהג אפילו בטעם כל שהוא.<sup>20</sup>

עולה השאלה: האם מדובר במנהג שפשט בכל ישראל, והיום פני כל העם כלפי ארון הקודש? התשובה שלילית. יש מקומות שנוהגים בהם גם בזמן הזה להניח מושבים לפני ארון הקודש, ואחורי היושבים כלפי ההיכל. כך העיד הרב עוזיאל בתשובתו שבעניין:

בבתי הכנסת הגדולים אשר להספרדים בירושלים ת"ו יש לפני ההיכל ספסל לישיבת היחידים, וכל גדולי הרבנים של הספרדים לא מיחו בידם, ובלי ספק הדבר נעשה בידיעתם, וחלילה לנו לומר שנעלם מעיניהם הלבוש.<sup>21</sup>

לדעתו של הרב עוזיאל, התפלגות זו של המנהגים יסודה בחילוקים שבין בני בבל ובין בני ארץ ישראל: בני בבל הופכים פניהם אל הציבור ואחוריהם אל ארון הקודש; בני ארץ ישראל הופכים פניהם אל ארון הקודש.<sup>22</sup>

מנהג הספרדים שעליו מסר הרב עוזיאל הוא כמנהגם הקדמון של בני בבל; ואילו האשכנזים הנוהגים אחרת, כפי שעולה מתשובתו של הרב וינקלר, יסוד מנהגם הוא במנהג בני ארץ ישראל. מכיוון שמדובר במנהגים שונים, דעת הרב עוזיאל היא ש"לך כל אחד במנהגו, שכולם קדושים וברורים, ואלו ואלו דברי אלקים חיים".<sup>23</sup> מסקנת דבריו היא שעל האשכנזים ביפו לילך לפי מנהגם, ואסור להם לשבת כשאחוריהם להיכל. עם זאת הדגיש שגם לפי מנהג הספרדים אין היתר לישוב כשאחוריו להיכל אלא אם ספרי התורה מונחים בגובה של עשרה טפחים מן הארץ, שאם לא כן – אסור. זאת הסיק הרב עוזיאל מתשובת הרמב"ם שתובא להלן.

מכל מקום, גם למנהג האשכנזים שלא לשבת עם הגב לארון הקודש, אין האיסור אלא כשאחורי הגוף מופנים ממש לארון הקודש, אבל כשמעמידים את המושבים צפון מול דרום, "באופן שהיושבים שם אין אחוריהם ממש כלפי הקודש אלא צידיהם בלבד, ואחוריהם ופניהם לצפון ולדרום, אין בכך כל איסור,

18 שו"ת לבושי מרדכי, מהדורא קמא, או"ח, סי' כג.

19 על האיסור לשנות בעניין זה מן המנהג ראו גם שו"ת עצי חיים, או"ח, סי' יא.

20 שו"ת פרי השדה, ח"ג, סי' קח.

21 שו"ת משפטי עוזיאל, או"ח, סי' ג.

22 מ' מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, ירושלים תרצ"ח, סי' לו, עמ' 86; ב"מ לוין, אוצר חילוף מנהגים בין בני ארץ ישראל ובין בני בבל, סי' לו, ירושלים תש"ב, עמ' 75.

23 ראו תשובתו להשגה אחרת, בשו"ת משפטי עוזיאל, או"ח, מהדורא תנינא, סי' כ, בה נטען כנגד מנהג הספרדים שיש לבטלו.

24 מאמר מרדכי, או"ח, סי' קנ, ס"ק ג.

שכן אין בצורת ישיבה זו כל גנאי".<sup>24</sup> עוד אראה, שלכאורה גם כאשר מעמידים את המושבים בצד ארון הקודש לאורך כותל המזרח לפני היושבים שם כלפי הציבור, אבל אחוריהם אינם כלפי ההיכל ממש, אין בכך גנאי,<sup>25</sup> בוודאי אם הארון גבוה עשרה טפחים מן הארץ, וכדלהלן.<sup>26</sup>

## כשהארון גבוה מעל ליושבים

בפסקו את ההלכה בעניין כבוד ספר תורה, כתב הרמב"ם:

ולא יחזיר את אחוריו לספר תורה אלא אם כן היה גבוה ממנו עשרה טפחים.<sup>27</sup>

וכן נפסקה ההלכה בשולחן ערוך.<sup>28</sup> בעל חוות יאיר דייק וכתב, שהארון צריך להיות למעלה מראשו של המתפלל בעמדו, שאז הספר נחשב כמצוי ברשות אחרת.<sup>29</sup> אבל רבים מהפוסקים כתבו שדי אם הספר יהיה גבוה עשרה טפחים מן הקרקע.<sup>30</sup> ויש מי שכתב שאף לשיטת חוות יאיר רק כשהספר מונח מחוץ לארון, או כשהארון פתוח וספר התורה נראה – רק אז גנאי הוא כשאחורי הגוף לספר התורה, אבל כשהוא בתוך ארון הקודש, וגם יש על הארון פרוכת, די בגובה של עשרה טפחים מן הקרקע.<sup>31</sup>

לפי הסברו של הרב דוד גרינוואלד, האמור בתוספתא שהזקנים ישבו כלפי העם ואחוריהם להיכל, פירושו שבאותם ימים היו עושים את ההיכל למעלה מעשרה טפחים מהקרקע ובכגון זה אין קפידא.<sup>32</sup> בעניין השאלה אם יש היתר לקיים את מקומות הישיבה שבבית הכנסת כשאחורי היושבים מופנים להיכל והארון הוא למעלה מגופם, כתב המשיב כי מאחר שארון הקודש נמצא עשרה טפחים מעל הקרקע, נראה שאף על פי "שלכתחילה נכון שלא לעשות כן, אמנם מאחר שכבר נעשה מעשה – אין לשנות את אשר כבר עשוי, בפרט דלהסירם יש כאן חשש איסור נתיצה". בסוף תשובתו אף העיד: "ידוע שבבית המדרש של הגאון"ק דסיגעט זצ"ל נמצא גם כן מקומות קבועות לפני ההיכל והוא משנים קדמוניות מהגה"ק בעל ייטב לב והגאון הקדוש בעל קדושת יום טוב זי"ע, ולא חשו לזה ולא ריפרף אדם מעולם, והוא מטעם שכתבנו, שגם שם הוא למעלה מעשרה טפחים".

הוכחה לכך שמספיק שהארון יהיה עשרה טפחים מעל הקרקע, ולא מעל גובהם של המתפללים, מצויה בתשובת הרמב"ם שנשאל בדבר מנהג אלכסנדריה, שהכוהנים בשעה שהם נושאים כפיהם "מחזירים אחוריהם אל ההיכל בין שהוא סגור או פתוח", אם יש לאסור את הדבר. בתשובתו כתב הרמב"ם:

25 ראו: שו"ת תשורת שי, או"ח, סי' קכה.

26 ראו: שו"ת תשורת שי, או"ח, סי' תסח.

27 הרמב"ם, משנה תורה, הלכות תפלין מזוזה וספר תורה י, י.

28 שו"ע, יו"ד, סי' רפב, סעיף א.

29 שו"ת חוות יאיר, סי' קפד. דבריו הובאו בפתחי תשובה, שו"ע, סי' רפב, ס"ק ב. וראו גם: שו"ת הרדב"ז, ח"ו, סי' ב' אלפים קסו.

30 נשמת אדם, כלל ג, סי' טו, ד"ה: "אחר"; שו"ת תשורת שי, סי' תסח; שו"ת קרן לדוד, או"ח, סי' לו, ד"ה: "והנה"; שו"ת יחוה דעת להרב עובדיה יוסף, ח"ג, סי' יט.

31 שו"ת קרן לדוד, שם, ד"ה: "אמנם". ובשו"ת עצי חיים, או"ח, סי' יב, כתב שאם ספר התורה נמצא בהיכל, די אפילו אין עשרה טפחים למעלה ממנו, ואין להוסיף על הלכת הרמב"ם והשו"ע, המדברת בספר התורה עצמו, ולא בארון הקודש. הוא הוסיף ש"אין להחמיר בזה אפילו לכתחילה, וגם לא שמענו מעולם אפילו מהמדקדקים ביותר שלא לחזור אחוריהם לארון הקודש".

32 שו"ת קרן לדוד, שם.



אם ספר התורה מורם מן הארץ עשרה טפחים ויותר, מה שכבר חלק רשות לעצמו, אין איסור שיהיו הכהנים אחוריהם אל הקודש בשעת נשיאות כפים, וכן נהוג המנהג. ואם אפשר לנטות ממנו לאחד הצדדים, הוא הטוב והראוי יותר, אף על פי שאין רשות להחזיר אחוריהם אליו בשעת נשיאות כפים, לפי שמקומו מורם.<sup>33</sup>

מתשובה זו של הרמב"ם למד הרב עוזיאל שגם למנהגם של בני בבל, שכמותם נוהגים הספרדים, אין היתר לעמוד כשאחוריהם להיכל אלא כשהיכל מוגבה מן הארץ עשרה טפחים, שהרי אף לכוהנים לא הותר להפנות את אחורי גופם אל הקודש אלא כשספרי התורה הם בגובה עשרה טפחים, "וכל שכן בישיבת כל אדם אחוריו כלפי הקודש אסור, ומנהג בבל שנהגו להתיר – ודאי בכהאי גוונא דווקא".<sup>34</sup> הרב עובדיה יוסף כתב ש"אפילו בעשרה טפחים גובה, לא התירו אלא במקום מצוה וכבוד הציבור, הא לאו הכי יש להימנע, משום שהוא גנאי שמחזיר אחוריו להיכל".<sup>35</sup> אבל בהמשך דבריו כתב בשם שו"ת תשורת שי ושו"ת קרן לדוד כי האיסור שבדברי בעל ה"לבוש" והט"ז "הם באופן שאין ארון הקודש גבוה מהארץ עשרה טפחים, אבל אם הוא גבוה עשרה טפחים, מותר לכל אחד לשבת באופן שפניו כלפי העם, מפני שרק אחורי ראשו נגד ארון הקודש. ועוד, שהוא סגור במחיצה קבועה, שאינה נפתחת גם בשעת פתיחת ההיכל, וממילא אין כל חשש לא משום איסור ולא משום גנאי, והוא הדין כשארון הקודש בא במידה שיש בו אמה על אמה ברום שלוש אמות".

עוד כתב בשם שו"ת קרן לדוד "שנראה שבדורות הקדמונים היו עושים ההיכל למעלה מעשרה טפחים, ולכן היו הזקנים יושבים כלפי העם ואחוריהם כלפי הקודש, כדאיתא בתוספתא, מה שאין כן בדורות האחרונים שההיכל עומד למטה על הארץ, יש להקפיד יותר שלא לשבת שם. אבל אם ארון הקודש למעלה מעשרה טפחים אין להקפיד כלל גם בזמננו".

על פי זה הציע הרב עובדיה יוסף לבאר את חילוקי המנהגים בין בני בבל לבני ארץ ישראל, "שנראה שאין כאן מחלוקת בהלכה, אלא שבני בבל היו נוהגים להגביה ההיכל עשרה טפחים מהארץ, ובני ארץ ישראל לא נהגו כן". את ההלכה בעניין זה סיכם הרב עובדיה יוסף:

אסור להחזיר אחוריו לספר תורה, או לישוב בספסל שלפני ארון הקודש שיש בו ספרי תורה, כשגבו מופנה לספרי תורה. אבל אם ספרי התורה מונחים גבוה עשרה טפחים מהארץ, בתוך ארון הקודש, שהספר תורה עומד ברשות אחרת, יש להתיר לישוב כשגבו מופנה לארון הקודש, ופניו כלפי העם, מפני שרק אחורי ראשו נגד ארון הקודש. ועוד, שהארון סגור במחיצה קבועה. ומכל שכן שיש להתיר כשהדבר נעשה לצורך מצווה וזיכוי הרבים, כמנהג הדרשנים לדרוש ופניהם אל העם, ואחוריהם כלפי ההיכל, שהוא גם דרך ארעי, ובהכרח לדרוש פנים אל פנים.<sup>36</sup>

33 שו"ת הרמב"ם, סי' קסג (מהדורת בלאו, ירושלים תש"ך, עמ' 311–312). ורבים הלכו בעקבות הרמב"ם. ראו למשל שו"ת תשורת שי, ח"א, סי' תסח; שו"ת יחזקאל דעת להרב עובדיה יוסף, ח"ג, סי' יט.

34 לעיל, הערה 2.

35 שו"ת יחזקאל דעת, ח"ג, סי' יט.

36 ילקוט יוסף, ח"ב, הלכות קריאת התורה, סי' קנ, סעיף יט, ירושלים תש"ן, עמ' רלג. להשגות על פסקו של הרב עובדיה יוסף בעניין זה ולתשובתו עליהן ראו: קובץ קול תורה (תמוז תשס"ג), סי' טו, עמ' ל.

להלן אדון בפרטי דינים שבהם מתעוררת הבעייתיות של עמידה נוכח פני הציבור כשאחוריו כלפי ההיכל.

## ברכת כוהנים

כשהכוהנים עולים לדוכן לברך את העם, פניהם להיכל ואחוריהם כלפי העם; וכששליח הציבור מסיים את ברכת מודים, הכוהנים מחזירים את פניהם כלפי העם, ואחוריהם כלפי ההיכל.<sup>37</sup> דבר זה מותר, שכן דרשו חז"ל: "כה תברכו. פנים כנגד פנים [...] אמור להם. כאדם האומר לחבירו".<sup>38</sup> וכן היא ההלכה הפסוקה, שיהיו פני הכוהנים מול פני העם,<sup>39</sup> "דכך ציווה הקב"ה [...] וכמה חביבים ישראל לפני הקב"ה, שהרשה לכהנים לעמוד אחוריהם כלפי היכל בשביל ברכות ישראל".<sup>40</sup> יש מהאחרונים שכתבו כי טעמו של דבר הוא מפני כבוד הציבור.<sup>41</sup> מלשון הרמב"ם למד ה"נודע ביהודה" שהדרישה ל"פנים כנגד פנים" היא אף בדיעבד, ואם לא נשאו הכוהנים את כפיהם כנגד העם, לא קיימו את המצווה.<sup>42</sup> הלכה זו, שמותר לכוהנים לברך את העם כשאחוריהם כלפי ההיכל, מותנית בהיות ספר התורה מורם עשרה טפחים מן הארץ, שאז הוא רשות לעצמו. כך עולה מתשובת הרמב"ם שבנדון.<sup>43</sup> מכל מקום הוסיף הרמב"ם שאם הכוהן יכול לנטות ממנו לאחד הצדדים ולא להפנות את אחוריו לארון הקודש, מוטב.

## קריאת התורה

בעניין הבימה שעליה קוראים בתורה כתב הרמ"א:

ועושין בימה באמצע בית הכנסת שיעמוד עליה הקורא בתורה.<sup>44</sup>

לא פורש כאן באיזה כיוון צריכה להיות הבימה, אבל בספר שערי אפרים נאמר:

בקריאת התורה נראה שיש לקבוע התיבה לכתחילה למזרח נגד ארון הקודש או בצידו, בכדי שכשישתחווה יהיה השתחוואה גם כן כלפי הקודש, אע"פ שעיקר השתחוואה הוא לכבוד התורה [...] ומכל מקום אם צריך לקבוע הקריאה לצד אחר כדי להשתמש לאור החלונות ויוכל לראות בעין יפה, שפיר דמי. אך על כל פנים לא יהיה מכוון מקום הקריאה נגד ארון הקודש, שנראה כאילו הסבו פניהם ממקום הקודש, ואחוריהם אל היכל ה'.<sup>45</sup>

37 הרמב"ם, משנה תורה, הלכות נשיאות כפים יד, ג.

38 בבלי, סוטה לח ע"א.

39 הרמב"ם, שם (לעיל, הערה 37) והלכה יא; שו"ע, או"ח, סי' קכח, סעיפים י ו-כג.

40 ערוך השולחן, או"ח, סי' קכח, סעיף יח.

41 ראו: ברכות הורי להרב ברוך וייס, סי' ח, סעיף ב, ס"ק יח.

42 שו"ת נודע ביהודה, מהדורא קמא, או"ח, סי' ה. ראו גם שו"ת יביע אומר, ח"ח, או"ח, סי' יג, אות ב.

43 לעיל, הערה 33. לתשובה זו הפנה החיד"א בברכי יוסף, או"ח, סי' קכח, סעיף ז. ראו גם שו"ת קרית חנה דוד, ח"א, סי' טז; ח"ב, סי' מז. שם הסתמך על תשובת הרמב"ם לעניין ההיתר לכוהנים לעלות לדוכן כשלהגליהם אנפילאות של בד.

44 שו"ע, או"ח, סי' קנ, סעיף ה.

45 שערי אפרים, שער ג, סי' ט, בפתחי שערים.

גם במצבים שבהם יש צורך לקרוא בתורה שלא בדיוק נוכח ארון הקודש, מכל מקום אין לעמוד לקריאת התורה ולהפנות את הגוף לארון הקודש.

המחבר, ר' אפרים הכהן מווילנה, עורר את השאלה מדוע בברכתם הכוהנים פונים אל העם (ואחוריהם לארון הקודש). תשובתו היא ששם צריך "פנים אל פנים, וגם פנים שלמעלה כביכול פונה אל העם, וכמו שכתוב: **'יאר ה' פניו אליך'** וכו'". אשר למנהג שהדורש בבית הכנסת עומד כשפניו אל הציבור ואחוריו אל ארון הקודש כתב המחבר שאין זה אלא דרך ארעי.

על יסוד זה, שכל שהוא דרך ארעי אין בו משום פגיעה בכבוד ספר התורה, כתב הרב מרדכי וינקלר שכאשר קוראים ביותר מספר תורה אחד, השמש או איש אחר "תופס את ספר התורה ויושב על הספסל שעל הבימה, והעולין לקריאת התורה אחוריהם נגדו, או בין גברא לגברא דמותר לצאת [...] על כרחך אחוריו [של היוצא] כנגד ספר התורה, ועל כרחך צריך לומר שזה דרך ארעי ומותר".<sup>46</sup>

מה דינה של בימה שקוראים בתורה עליה כשפני הקוראים לצד מערב ואחוריהם למזרח אל ארון הקודש? שאלה זו נשאלה לפני הרב עזריאל הילדסהיימר.<sup>47</sup> הרקע לשאלה זו היה ניסיונם של הרפורמים להעתיק את הבימה לצד מזרח (חיקוי למנהגי הגויים),<sup>48</sup> ולבסוף ביקשו להחזירה לאמצע בית הכנסת (כמקובל), אבל שהקריאה תהיה, כאמור, נוכח צד מערב. עוד הוצע שלא יוצבו מקומות ישיבה ברוחב הבימה עד הכותל המערבי של בית הכנסת אלא רק בצדדים.

מתשובתו של הרב הילדסהיימר עולה שאם היו מקומות הישיבה מוצבים נוכח הבימה היה אסור לקיים כך את קריאת התורה, בשל נימוקו השני הנ"ל של בעל ה"לבוש", דהיינו שהקוראים נראים כמשתחוים ליושבים לפנייהם. אבל מאחר שמקומות הישיבה הם לצדי הבימה, אין בכך איסור. ובעניין האיסור להפנות את אחורי הגוף כלפי ארון הקודש, עולה מדברי המשיב שהעיקר הוא מקום הישיבה, ומכל מקום לבסוף כתב שנכון לבנות את הבימה באופן שפני הקורא יהיו למזרח כפי הנהוג בכל תפוצות ישראל.<sup>49</sup>

## דרשות בבית הכנסת

בבתי כנסת רבים נהוג לקיים דרשות כשפני הדורש לציבור ואחוריו לארון הקודש; האם יש בכך דופי? לראשונה התייחס לכך הט"ז, שכתב:

ונראה דרבנים שעומדים לפני ארון הקודש אינן בכלל איסור זה, שעומדים אחוריהם לארון הקודש, כיוון שספר התורה מונחת בארון הקודש, הוה כמו ברשות אחרת.<sup>50</sup>

46 שו"ת לבושי מרדכי, או"ח, סי' טו.

47 שו"ת ר' עזריאל, או"ח, סי' כב.

48 בעניין זה ראו גם: שו"ת מנחת יצחק, ח"ג, סי' ו.

49 בדבריהם של השואל והמשיב (שם), יש התייחסות גם למנהג הנפוץ, שבקבלת שבת הקהל הופכים את פניהם לצד מערב לקבל את השבת. על כך כתב הרב עובדיה יוסף בשו"ת יחווה דעת, ח"ג, סי' יט, כי מאחר שעושים כן למצוות קבלת שבת, נראה שיש להם על מה שיסמכו, "שכיוון שהספר תורה שבארון הקודש גבוה מן הארץ עשרה טפחים, אין בזה איסור ולא גנאי מה שמחזירים אחוריהם לארון הקודש". ולבסוף כתב "שהמנהג יסודתו בהררי קודש ואין לפקפק בו כלל".

50 ט"ז, שו"ע, יו"ד, סי' רפב, ס"ק א. וראו גם: שו"ת משפטי עוזיאל, או"ח, סי' יב, אות ג, שם השיב לרב עובדיה יוסף על שאלתו מדוע לא הביא את הט"ז בתשובתו הנ"ל שבסי' ג, עיי"ש.

פוסקים אחרים נימקו היתר זה בטעמים אחרים. ר' אלעזר פלקלש כתב כי "אין זה נגד כבוד ה' ותורתו", אלא להפך: "תכלית הדרוש לכבודו יתברך לאהוב את המקום ברוך הוא ולאהוב את תורתו ולשמור חוקיו ומשפטיו הצדיקים". אכן, בסוף תשובתו העיד על עצמו שתמיד היה מצדד את עצמו כדי שלא יהיו אחוריו אל ההיכל, "ודי בהתנצלות זו".<sup>51</sup>

הרב אפרים זלמן מרגליות נימק: "ומה שנוהגים שהדורש ברבים עומד לפני ארון הקודש ומחזיר פניו כלפי העם, אין זה רק דרך ארעי".<sup>52</sup> על כך הוא כתב שמנהג ישראל תורה, אבל הוא סייג את ההיתר רק למקרים שבהם מוטל על הדרשן לדרוש, וכוונתו לכבוד התורה. אבל "מי שלא הוטל עליו חובה לדרוש לעם, ורק איהו דקא ממצי נפשיה [=הוא המציא עצמו], ויודע בעצמו שאין כוונתו לדרוש לכבוד ה' וליקר תפארת תורתו הקדושה, רק לכבוד עצמו הוא דורש לאחורי חורפא [=להראות חריפותו], או משום דרוש וקבל שכר, אין ספק כי מלבד שלא יקבל שכר על הדרשה, אלא ענוש ייענש על שמיקל ראשו כלפי הקודש [...] ושומר נפשו ירחק מזה".<sup>53</sup>

בעל ערוך השולחן נימק את ההיתר על סמך נימוקו הנ"ל של הט"ז וגם על סמך הנימוק של כבוד התורה וכבוד הציבור:

דזהו עצמו כבוד התורה שדורש בהתורה ובמצוותיה, והתורה עצמה ציוותה כן בכעין זה כמו בברכת כהנים, שהכהנים פניהם כלפי העם פנים כנגד פנים, והתורה גזרה כן [...] והכי נמי, הרי התורה גזרה להודיע חוקי האלקים ואת תורותיו, ובהכרח לדרוש פנים כנגד פנים.<sup>54</sup>

ובימינו כתב הרב עובדיה יוסף שההיתר לעמוד כשאחוריו להיכל אינו אלא במקום מצווה וכבוד הציבור. וכשם שלכוהנים ולזקנים הותר משום כבוד הציבור, כך גם "לרבנים הדורשים ומבשרים צדק בקהל רב, שמותר להם להחזיר פניהם כלפי העם, למען ישמעו ולמען ילמדו".<sup>55</sup>

דברים חריפים כנגד אותם דרשנים הדורשים לכבוד עצמם כתב ר' יונה לנדסופר. גם לדעתו ההיתר לדרוש כשאחורי הגוף מופנים לספר התורה הוא "משום כבוד התורה וכבוד הציבור". ממילא "אותם דרשנים שדורשים לכבוד עצמם ומכל שכן עתה שרוב הדרשנים הם נאוצים וגידופים וחורופים, עושים את התורה כי חוכא ואיטלולא אשר לא שערום אבותינו הקדושים ולא שמע אוזן כיוצא בו מעולם, ורובם ככולם מתכבדים בקלון התורה, אוי לאזנים שכך שומעין, והיה מן הראוי להוכיח אותם על כי פונים אחוריהם אל היכל ה' במילין דשקר והבלים הה"מ. אבל מוטב יהיו שוגגים כי קים להו גם כן בדרכה מיניה בעונש גילה פנים בתורה שלא כדת ושלא כהלכה".<sup>56</sup>

51 שו"ת תשובה מאהבה, ח"ב, סי' רכח. ראו גם תשובתו בח"ג, סי' תכז.

52 נימוק זה נזכר גם בפרי מגדים, שו"ע, או"ח, סי' קנ, משבצות זהב, ס"ק ב, ועל ידי ר' ש' קלוגר, בשו"ת שנות חיים, הלכות ספר תורה, סי' ח. ראו גם: שו"ת פרי השדה, ח"ג, סוף סי' קח; שו"ת יחווה דעת, ח"ג, סי' יט, ד"ה: "ולפי זה".

53 שערי אפרים, שער ג, סי' ט, בפתחי שערים.

54 ערוך השולחן, יו"ד, סי' רפב, סעיף ב. וראו גם: שו"ת פרי השדה, ח"ג, סי' קח. וראו מה שהעיר הרב עובדיה יוסף בשו"ת יחווה דעת, ח"ג, סי' יט.

55 שו"ת יחווה דעת, ח"ג, סי' יט.

56 בני יונה, על שו"ע, יו"ד, סי' רפב, סעיף א, ירושלים תשמ"ד, דף ח ע"א.



דברי התרסה נגד דרשנים הנושאים הרצאות בבית הכנסת שאין בהן דברי תורה כלל כלולים בתשובת הרב הלל פוסק:

מה שנהוג שכל דורש ומרצה הרצאות עומד לפני ארון הקודש ואחוריו לארון הקודש, שזה חוצפא יתירה, ומכסה פשעיו בזה שמנשק את הפרוכת כשעולה לנאום – לא יצליח. הנה מלפנים בישראל, היה הדורש עומד על הבימה ופניו נגד ארון הקודש וגם שם עמד באימה ויראה. על הרבנים העומדים ודורשים דברי תורה ואחוריהם כלפי ארון הקודש יש עוד לימוד זכות, כלשון הט"ז [...] וגם יש לומר מפני לומדיה לא כל שכן, אבל אנשים חופשיים שכל דבריהם ריקים מדברי תורה, בודאי אין שם המקום בשבילם.<sup>57</sup>

## דרשת בר מצווה

בקהילות רבות נהוג שבר המצווה דורש בשבת לפני הציבור, פניו לציבור ואחוריו לארון הקודש. האם בדרשות אלה יש דופי? שאלה בנדון זה שאל הרב חנניא יום טוב ליפא טייטלבוים את הרב יצחק יעקב וייס.<sup>58</sup> השואל צידד בהיתר על סמך המבואר בספר ים של שלמה,<sup>59</sup> שיש מצווה בדרשתו של בר המצווה, ואם כך – דינה כדרשת הרבנים.

הרב וייס יישב בפתח דבריו את מנהג החתנים "לדרוש מלפני ארון הקודש היכא דארון הקודש קטן ועומד שלא במקום גבוה", באופן שאינו מבסס את ההיתר על היות ספר התורה בגדר של רשות לעצמה, כנזכר לעיל; הוא כתב שאם בר המצווה ידרוש מעל הבימה יבואו רבים מהקהל לשמוע אותו כשאחוריהם לארון הקודש, ומוטב שבר המצווה יעמוד כך, ולא הקהל. הבסיס לכך מצוי בהיתרים לדרשת הרבנים, כנזכר לעיל. עוד דייק הרב וייס בדבריו של הר"י לנדסופר על דרשנים הדורשים לפני ארון הקודש, ולא על רבנים, "ודרשת בר מצוה, דהוא משום חינוך [...] בוודאי בכלל [...] ומכל מקום מה שאפשר לתקן שלא יהיה אחוריו כלפי הספר תורה ממש, יש לתקן".

הרב טייטלבוים פנה בשאלה זו גם אל הרב מרדכי יעקב ברייש, ואף תשובתו הייתה שיש לקיים את המנהג. הוא הוכיח שתינוקות של בית רבן עדיפים על תלמידי חכמים, ואם לרבנים הותר הדבר, בוודאי הוא הדין גם לבר מצווה. ועוד הוסיף: "וחוץ לזה, בזה מלהיבים צעירי הצאן לתורה וליראה להגדיל תורה ולכבדה, וזה היום נחרץ בזכרוננו לחיי עולם, ויש בזה כבוד שמים לגדלו לתורה לחנכו ולחכמו להגדיל תורה ולהאדירה".<sup>60</sup>

וכן משמע שהיא דעתו של הרב עובדיה יוסף, הכותב שעל פי טעמו של בעל ערוך השולחן "יש לומר שגם בזה יש כבוד התורה, לעודדו ולחזקו שיהיה לו פתחון פה לדבר בדברי תורה, ולפני מלכים יתייצב משחר נעוריו, וחנוך לנער על פי דרכו, גם כי יזקין לא יסור ממנה".<sup>61</sup>

57 שו"ת הלל אומר, או"ח, סי' קצג.

58 שו"ת מנחת יצחק, ח"ה, סי' עח. וראו בספרו של הרב טייטלבוים, לבושי יו"ט, סי' ז.

59 בבא קמא, פרק ז, סי' לז.

60 שו"ת חלקת יעקב, ח"ג, סי' קלב.

61 שו"ת יחווה דעת, ח"ג, סי' יט. וראו גם בספר ילקוט יוסף (לעיל, הערה 39, שם).

## ישיבה או עמידה עם הגב לארון הספרים

האם מותר לשבת, או לעמוד, עם הגב כנגד ארון ספרי קודש? בשאלה זו דן הרב ראובן שלמה שלזינגר, ודעתו היא שאין בכך כל איסור.<sup>62</sup> בפתח דבריו ציטט את דברי הט"ז דלעיל,<sup>63</sup> בעניין דרשנים העומדים ואחוריהם לארון הקודש, כי "אפילו ספר תורה כשמונח בארון הקודש מותר לעמוד עם הגב כנגדו, משום שהספר תורה מונח ברשות אחרת, ואם כן כל שכן בארון של ספרים דמותר לעמוד עם הגב כנגד הארון". הוא הוכיח שהדבר מותר גם אם הספרים מגולים, שהרי גם בספר תורה מגולה (שקדושתו חמורה יותר) המונח על הבימה הדין הוא שמותר לישב עם הפנים לארון הקודש ואחוריו לבימה, משום שהבימה היא רשות אחרת.<sup>64</sup>

בסוף תשובתו הביא המשיב את דינו של הרמ"א, שאדם המהלך עם חומשים אין צריכים לעמוד לפניו (בניגוד לדין המהלך עם ספר תורה, שצריכים לעמוד לפניו), מכיוון שאין בכך גנאי.<sup>65</sup> מכאן הוא למד ש"דגם אין מקפידין אם עומדין או יושבין עם הגב כנגד ארון ספרים פתוח אפילו בקביעות". עם זאת הוסיף כי "מי שרוצה להחמיר שלא לעמוד עם הגב כנגד ארון ספרים פתוח או שיש רק זכוכית על הספרים, תבוא עליו ברכה, שהרי גם ברואה שהולכים עם חומשים שלנו כתב הרמ"א דיש מחמירים לעמוד לפניו. אבל ליכא איסורא מדינא [=אין איסור מן הדין] לישב עם הגב כנגד ארון ספרים פתוח אפילו בקביעות כיון שהספרים מונחים ברשות אחרת".

## תשובת ר' יוסף צבי הלוי<sup>66</sup>

[שאלה]<sup>67</sup>

ילמדני נא כבוד תורתו, על פי דבריו של הט"ז והמגן אברהם (או"ח, סי' ק"נ) בשם הלבוש, דאסור לישב בין הבימה וההיכל באופן שיהא אחוריו להיכל דגנאי הוא, ואיסורא נמי איכא דהעומד על הבימה כשמשתחוה לברך נראה כמשתחוה ליושב. ובעל מחצית השקל מוסיף לזה, דאף למאן דאמר שאין להשתחוות בברכת התורה, מכל מקום דין הלבוש אמת מטעם הראשון, דגנאי הוא שיהא אחוריו להיכל תמיד.

וכלל הוא בין הפוסקים, כשהפוסק אומר בלשון "איסור" ואין חולק בדבר, אזי דעתו היא המכרעת וההלכה כן היא ואין לנו להתיר הדבר אפי' אם נמצא בשיקול דעתנו צד הכרעה בדרך שקלא וטריא לבטל דבריו. הרי יש לפנינו ארבעה מגדולי הפוסקים: הלבוש הט"ז המגן אברהם והמחצית השקל, שאומרים ארבעתם בזה בלשון "איסור", ואם עוד נצרף לזה גם דברי הבאר היטב אז תהיה גם דעה חמישית לאסור.

62 שו"ת ברכת ראובן שלמה, ח"א, סי' קי.

63 לעיל, הערה 50.

64 כך כתב המשנה ברורה, או"ח, סי' קנ, ס"ק יד, בשם פרי מגדים. והוסיף המשיב שספר התורה גם אינו מונח שם באופן קבוע, אלא לפי שעה. וראו חילוקי הדינים שם בין ספר תורה המונח בארון הקודש ובין ספר תורה המונח על הבימה.

65 הגהות הרמ"א לשו"ע, או"ח, סי' רפב, סעיף ב.

66 תשובת הרב יוסף צבי הלוי מתפרסמת כאן על פי המקור, השמור באוסף הרב יונה דוב בלומברג, הארכיון הציוני המרכזי בירושלים, A/27/505. תודתי נתונה לארכיון הציוני על מתן הרשות לפרסם תשובה זו.

67 נוסח השאלה מועתק כאן מתוך שו"ת משפטי עוזיאל, או"ח, סי' ג; כתב היד שבארכיון הציוני אינו מכיל אלא את התשובה בלבד. לנוחיות הקורא פתחתי ראשי תיבות והוספתי ניקוד, הן בשאלה הן בתשובה.

והנה, דוקא בבית הכנסת שלנו "חב"ד", איוה לו הגבאי הקודם לעבור על דין מפורש זה בעוד שלא היה כל נחיצות לכך, כי דיים המקומות שישנם, ואמנם בני תורה דשם מחאו אבל לא שמע להם, וסתר את המדרגות עם הגזזטרא היפה שהיו לפני היכל הק' והעמיד ספסל ארוך למושב בעד ד' מקומות פניהם לבימה ואחוריהם להיכל, והגבאי של עכשיו גם הוא התמרמר אז מאד על זה אך ההוא לא ציית. ועל כן, אם אך כבוד תורתו יפסוק שחייבים לבטל הספסל ולהחזיר עטרה ליושנה, אז ישמע תיכף ומיד וישנה לטוב.

ואני מוסיף לזה שהמגן אברהם והט"ז כשכתבו זה הלא הבינו היטב שלא מן השם הוא כי יעשו למשל ספסל גבוה כל כך או להיפך שישפילו כל כך להספר תורה בהיכל עד להעמידם ישר עם הספסל, ובטלה הטענה מה שהספר תורה גבוה ממנו יו"ד טפחים והוי כחלוק רשות (על פי המבואר ביו"ד, סי' רפ"ב), שהרי הם ידעו היטב הדין הזה ולא היו נמנעים להזכיר תנאי זה אלא סתמו דבריהם וכתבו סתם, דהיינו בכל אופן שהוא לפי הנהוג בישראל בכל מקום שאין מורידין חס וחלילה לספר תורה עד למקום המושב, וביחוד שבבית הכנסת שלנו אין הגובה הזה, כי פחות שם מיו"ד טפחים מן הספסל, וגנאי גדול הוא. על כן אבקש מכבוד תורתו שיטיב נא להשיבני בכתב שאסור להעיז פנים נגד פסק המגן אברהם והט"ז כשאומרים אסור, וישונה הדבר לטוב, ולכבוד תורתו תהיה מצוה רבה כשיתוקן הדבר על ידי רום מעלת כבוד תורתו.

[תשובה]

ב"ה, יפו ת"ו, יום ו' י"ט לחדש מנ"א תרע"ו

כבוד הרב החכם הנכבד הנעלה מר יונה בלומבערג הי"ו

על דבר שאלתו כענין ותשובתו כהלכה, בענין הנעשה על ידי הגבאי שעבר בזמנו, להעמיד ספסל למושב באופן שהיושבים עליו יושבים בין הבימה וההיכל, אשר אחוריהם נגד ההיכל ופניהם נגד הבימה. והגבאים מתמרמרים על מעשה הגבאי שעבר, כאשר כתב כבודו, משני הצדדים מפנים ומאחור על פי הלבוש שאוסר לסדר כזה, מפני שיהיה אחורי האדם היושב נגד ההיכל וגנאי ובזיון התורה הוא, ומצד שהפנים נגד הבימה נמי אסיר, משום דנראה שהמברך משתחוה להיושב נגדו. והנה, החשש מצד הפנים לבד, לא היה מקום לאסור אלא אם המנהג כמו שכתב הרוקח, שמנהג לכרוע ולהשתחוות בברכת התורה, מה שאין כן להלבוש חור שכתב שהכורעים בברכת התורה טועים הם, ליכא חשש מצד הפנים, כדכתב המחצית השקל.

אבל מצד אחור, שהוא גנאי ובזיון התורה, בכל מקום אסור הוא ליושב על ספסל זה שהוא עומד בין הבימה וההיכל בלי שום ספק. ואין להקל מחמת שהספר תורה מונחת גבוה עשרה טפחים, שהוא רשות בפני עצמו, מלבד דלהחות יאיר אין זה הצלה להיתר, משום דהוא מפרש, דמה שכתב המחבר בש"ע י"ד רפ"ב, דלא יחזור אחוריו אלא אם כן גבוה ממנו עשרה טפחים, היינו למעלה מראשו בעמדו, דאם לא כן הוה ליה למימר: "אלא אם כן למעלה מי' טפחים". ולדעת הגר"א, דבעינן דוקא שיהיה מחיצה עשרה בגובה, ומפרש כוונת דברי המחבר הנ"ל, ע"ש.

אמנם יש להעיר על זה, איזה חשש גנאי יש בזה אם הספר תורה מונחת סגורה בארון הקדש, דהוה ליה רשות בפני עצמה, דהא אפילו אם לא היו המחיצות מגיעות לתקרה נמי, כל שהמחיצות של הארון הקדש גבוהות עשרה טפחים, הוה ליה רשות בפני עצמה, דהא איתא בהגהת רמ"א בי"ד

רמ"ב [סעיף יח] כשהס"ת על הבימה אין כל צבור שבבית הכנסת צריכים לעמוד, דהספר ברשות אחרת, ע"ש. ואף על פי דיש לחלק בין אי כבוד לבזיון דצריכין להחמיר יותר, הא כתב הט"ז שאפילו לענין בזיון נמי אמרינן דהארון הוא רשות בפני עצמה, ביו"ד בסי' רפ"ב ס"ק א', לענין מה דרבנים עומדים אחוריהם לארון הקדש בשעת הדרשה, כיוון שהספר תורה מונחת בארון הקדש הוה כמו ברשות אחרת, ע"ש. ומה שכתב הפרי מגדים באו"ח סי' ק"נ, דלפי שעה שאני, ע"ש, אבל בקביעות גנאי שיהא אחורי להיכל, אף על פי דמונחת בתוך ארון הקדש, ומאי שנא ממה שהתיר לעשות מקומות אצל הבימה אף על פי שאחורי הספר תורה המה יושבים בקביעות מטעם דהבימה רשות בפ"ע הוא, ע"ש, הא אדרבה, הבימה הוא גרוע מארון הקדש לענין רשות בפני עצמה, דהא איתא בש"ע א"ח סי' נ"ה סעיף י"ט, דש"ץ בתיבה וט' בב"ה מצטרפין אף על פי שהיא גבוהה ורחבה ד' ויש לה מחיצות גבוהות י', דבטלה היא לגבי בית הכנסת לענין זה שמצטרפין, כיון שתשמיש בית הכנסת היא, ע"ש, וארון הקדש תשמיש קדושה ולא תשמיש בית הכנסת. ועיין במגן אברהם שם, ע"ש.

לכן נלע"ד לחלק בין חשש גנאי מישיבה אחורי ההיכל לאחורי הבימה. דמה שאסר הלבוש ליושב אחורי ההיכל, לאו דוקא מחמת גנאי ספר תורה לבד, דהא ספר תורה בארון הקדש מונחת, דהוה ליה רשות בפני עצמה, אלא שחושש מפני גנאי ההיכל עצמו, דהוה ליה תשמיש קדושה וצריכין לכבד את ההיכל בעצמו, דבתוכה מונחת התורה הקדושה. דשורש הטעם דצריכין בחיוב לכבד לת"ח, משום דהוא ארון הקדש דבתוכו התורה מונח, ולא לבימה. דמותר ליושב אחוריה משום דמחמת הספר תורה המונחת על השלחן ליכא חשש בזיון משום אחורי, אף על פי דהשלחן לבדו יש לו דין תשמיש קדושה מחמת דהתורה מונחת עליו, לאו חמירי כההיכל. ולפיכך איתא בגמרא דמגילה ובש"ע א"ח סי' קנ"ד, דאין עושין מתיבה כסא לספר תורה, ע"ש. אלא אפילו בזמן דהספר תורה מונחת עליו, גם כן מותר ליישב אחוריו משום דהספר תורה בתוך הבימה מונחת, דהיא רשות בפני עצמה, ובשביל הבימה ליכא משום גנאי, דהיא תשמיש בית הכנסת וככותלי בית הכנסת היא. אם כן כמו שמותר לישב אחורי כותלי בית הכנסת משום דאי אפשר בלאו הכי, כן מותר לישב אחורי הבימה, וליכא משום גנאי הבימה.

ולפי זה, אם לא היו מחיצות גבוהות עשרה טפחים סביבות השלחן, היה אסור באמת לישב אפילו אחורי הבימה משום גנאי הספר תורה, דאינה כרשות בפני עצמה.

היוצא מכל אלה, דהספסל שעומד נגד ההיכל בבית הכנסת חב"ד, אסורים לישב עליו, שלא יהיה אחורי היושבים נגד ההיכל שיש עליו קדושת התורה, שהתורה הקדושה מונח בתוכה, והיושבים עליו נכשלים בעון ביזיון התורה, ועובר על דברי הגאון הלבוש זכותו יגן עלינו שנזכה להרים כבוד התורה ולגאולה שלמה.

כה דברי המכבדו כערכו, הק' יוסף צבי הלוי, ראב"ד פה עיה"ק יפו.







## ”אל יכנסו תלמידים לכאן”: שיטת חינוך שנכשלה

### חננאל מאק

חכם ומורה נודע אוסר על תלמידיו של חברו הנפטר להיכנס לבית מדרשו שלו מחשש להפרת משטר הלימודים הנהוג שם. אחד התלמידים ממאן לקיים את ההוראה, והאירוע המתפתח מעלה שאלות נוקבות: האם קיימת שיטת הוראה נכונה, ואם כן – איזוהי?; האם נכון לנעול שערי לימוד מראש בפני קבוצת תלמידים? האם מותר לתלמיד הדחוי להתפרץ אל התחום הסגור בפניו? כיצד צריך לנהוג אדם אחר, השומע על נעילת השערים ויכול להגיב? ומי הוא המנצח במאבק שמאחורי הקלעים: גזרתו של החי או רוחו של המת? כותרתו של מאמר זה מרמזת למקצת השאלות העולות מן הסיפור התלמודי שלפנינו – לפחות על פי הבנתו של כותב שורות אלה.

#### א

תנו רבנן: (ל)אחר פטירתו של ר' מאיר אמר להם ר' יהודה לתלמידיו, אל יכנסו תלמידי ר' מאיר לכאן מפני שקנתרנים הם, ולא ללמוד תורה הם באים אלא לקפחני בהלכות הם באים. דחק סומכוס ונכנס. אמר להם, כך שנה לי ר' מאיר=== כעס ר' יהודה (עליהם). אמר להם, לא כך אמרתי לכם אל יכנסו (מ)תלמידי ר' מאיר לכאן מפני שקנתרנים הם (ולא ללמוד תורה הם באים אלא לקפחני בהלכות הם באים)=== אמר ר' יוסי, יאמרו – מאיר שכב, יהודה כעס, יוסי שתק – (דברי) תורה מה תהא עליה?===<sup>1</sup>

סיפור מעשה זה מובא בתלמוד הבבלי בשתי סוגיות, במסכת נזיר ובמסכת קידושין, בניסוחים שונים מעט.<sup>2</sup> כאן הובא המעשה על פי סוגיית קידושין. הפתיחה בלשון ”תנו רבנן” מעידה שמקור הסיפור

1 בבלי, קידושין נב ע”ב (דפוס וילנה). הסימנים === בגוף הסיפור מייצגים את דברי ההלכה ואת הדיון שבפי התנאים.  
2 הסוגיה המקבילה נמצאת בבבלי נזיר מט ע”ב–נ ע”א. הנוסח שבמסכת נזיר קצר מעט מזה שבקידושין והמילים המופיעות בנוסח קידושין ונעדרות מנוסח נזיר הושמו בסוגריים. בכ”י מינכן 95 של התלמוד יש כמה שינויים קלים נוספים. להלן הסיפור על פי הגרסה במסכת קידושין בכ”י מינכן בהשלמת מילים מקוצרות כגון א’=אמר: “ת”ר לאחר פטירתו של ר’ מאיר אמר להן ר’ יהודה לתלמידיו אל יכנסו תלמידי מאיר [ולא ר’ מאיר] לכאן מפני שקנתרנים הם ולא ללמוד תורה הם באים אלא לקפחני בהלכות [חסרות המילים “הם באים”]. דחק סומכוס ונכנס. אמר כך שנה לי ר’ מאיר===. כעס ר’ יהודה [בלי המילה “עליהם”, בדומה לגרסה במסכת נזיר בדפוס ובכתבי היד] ואמר לתלמידיו לא כך אמרתי לכם אל יכנסו תלמידי מאיר [גם כאן מאיר ולא ר’ מאיר] לכאן מפני שקנתרנים הם ולא ללמוד תורה הם באים אלא לקפחני בהלכות הם באים===. אמר ר’ יוסי, יאמרו מאיר שכב, יהודה כעס, יוסי שתק, תורה מה תהא עליה?===.”

הוא תנאי, ותולדות חייהם של גיבורי הסיפור מחייבים להניח שהמקור הנו מסוף ימי התנאים. בשני הסיפורים אומר סומכוס לתלמידי ר' יהודה דברי תורה בשם ר' מאיר, בשני הסיפורים מגיב ר' יהודה בחריפות ומשיב לדברים שנאמרו בשם ר' מאיר, ובשניהם מיישב ר' יוסי את ההלכה לפי דברי סומכוס בשם ר' מאיר, ובכך מסתיים הסיפור ועמו הסוגיה ההלכתית.

הדיון ההלכתי שביסוד הסוגיות קשה להבנה ואינו הכרחי כדי לרדת לעומקו של הסיפור עצמו, לפיכך לא הבאתי אותו כאן, והקורא המעוניין יוכל למצוא את הדברים במקומם בתלמוד.

בקריאה ראשונה נראה הסיפור פשוט ומובן. אולם עיון נוסף מעלה שורת שאלות אשר תשובותיהן אינן חד־משמעיות. הדיון בשאלות ותשובות אלו מתקיים במישורים הספרותי וההיסטורי אך בצדם עולות שאלות רבות משמעות ומסקנה ברורה בתחום החינוך.

אחת השאלות המרכזיות שמעלה הסיפור היא מדוע אסר ר' יהודה על תלמידי ר' מאיר ללמוד בבית מדרשו. השאלה מחריפה עד מאוד לנוכח העובדות ההיסטוריות ותולדות חייהם של אותם חכמים. בינתיים אציין שהתנהגותו זו של ר' יהודה תמוהה ביותר והיא נראית כמי שאינה תואמת את הציפיות מחכם מרכזי כמותו.

ארבעה שמות של חכמים עולים מן הסיפור. שלושה מהם – ר' יהודה, סומכוס ור' יוסי – חיים ופועלים; הרביעי, ר' מאיר, נפטר מן העולם זמן לא רב לפני ההתרחשות. סומכוס היה תלמידו המובהק של ר' מאיר, ואילו ר' יהודה ור' יוסי היו חבריו של ר' מאיר, בני גילו ומעמדו. בסקירה ההיסטורית והביוגרפית שלהלן אדון בעיקר בשלושת החכמים הידועים, ר' מאיר, ר' יהודה ור' יוסי – שלושתם נזכרים מאות פעמים בספרות התלמודית וידיעות עליהם ועל חייהם פזורות ברחבי ספרות זו – ורק אחר כך אדון בסומכוס, ששמו נזכר פחות משמותיהם של האחרים והידיעות עליו ועל חייו מעטות.

## ב

אין בידינו לקבוע מתי בדיוק נולדו גיבורי הסיפור ומתי נפטרו, אולם ברור שהם חיו במאה השנייה לספירה. שלושתם נמנים על הקבוצה המצומצמת של תלמידיו הנבחרים של ר' עקיבא אשר הצליחו לשרוד בימים הקשים של גזרות השמד של אדריינוס קיסר ודיכוי מרד בר־כוכבא – בשנים 132–135. קבוצת חכמים זו היא שהצליחה לשקם את היישוב היהודי לאחר המאורעות הקשים והיא שעמדה במרכזו של היישוב המתחדש בגליל.

ר' עקיבא, המורה הגדול של קבוצת חכמים זו, נספה במהלך דיכוי המרד. לא אדון כאן בפרטי אותה פרשה היסטורית קשה ועגומה אולם אציין כי אחת הסיבות העיקריות למעורבותו של ר' עקיבא באותם אירועים הייתה חרדתו לעתידו של לימוד התורה בישראל. התלמוד מספר על חכם בשם פפוס בן יהודה שמצא את ר' עקיבא כשהוא מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה בשעה שגזרה המלכות שלא יעסקו ישראל בתורה, ושאל אותו: "עקיבא, אי אתה מתיירא מפני המלכות?". לשאלה זו ענה ר' עקיבא במשל:

אמשול לכם משל למה הדבר דומה, לשועל שהיה מהלך על גב הנהר וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום. אמר להם, מפני מה אתם בורחים? אמרו לו מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם. אמר להם, רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם? אמרו לו, אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות? לא פקח אתה אלא טפש אתה! ומה במקום חיותנו

אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה! אף אנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה **כי הוא חיך ואורך ימיו** (דברים ל, כ) – אם אנו הולכים ומבטלים ממנה על אחת כמה וכמה.<sup>3</sup>

דברי ר' עקיבא נחתמים במסקנה המחייבת לעסוק בתורה דווקא בעת הסכנה ובתנאים הקשים כל כך. בתוך זמן קצר נתפס ר' עקיבא ונכלא עם פפוס חברו, והלה אמר לו: "אשריך ר' עקיבא שנתפסת על דברי תורה, אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים". בהמשך מסופר על מות הקדושים של ר' עקיבא ועל ייסוריו הקשים שבעקבותיהם אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: "זו תורה וזה שכרה?!",<sup>4</sup> ומילים אלו הושמו גם בפיו של משה רבנו משהודיעו על כך הקב"ה.<sup>5</sup>

על פי המסורת התלמודית גדל ר' עקיבא כאדם פשוט, רועה צאן חסר השכלה, והתפרסם בכוח רצונו ובנכונותו לוותר לאורך זמן על מנעמי החיים ובהם חיי משפחה סדירים. מוטיב זה מופיע בכמה גרסאות של הסיפורים על ראשיתו של ר' עקיבא ועל חיי נישואיו,<sup>6</sup> ואין ספק אשר לאמת ההיסטורית שבבסיסו, אף כי יש לפקפק במקצת הפרטים שנמסרו בסיפורים. אגדה מפורסמת מתארת את פגישתו של ר' עקיבא עם משה רבנו לאחר שנודע לו כי ר' עקיבא שיהיה כמה וכמה דורות אחריו עתיד להבין צפונות תורה שנסתרו ממנו.<sup>7</sup> מקור תנאי כורך את ר' עקיבא עם משה, הלל ורבן יוחנן בן זכאי – לכל אחד מהם חלק מכריע בתולדות לימוד התורה ומסירתה, ועל פי אותו מקור חי כל אחד מהם 120 שנה.<sup>8</sup>

רבות נאמר על מעמדו המכריע של ר' עקיבא בתולדות התורה שבעל פה. הוא היה תלמידם של ר' אליעזר בן הורקנוס, איש בית שמאי, ושל ר' יהושע בן חנניה, איש בית הלל – שניהם תלמידיו הגדולים של רבן יוחנן בן זכאי. בתורתו שילב אפוא ר' עקיבא את שני הזרמים של התורה שבעל פה שהיו מוכרים בסוף ימי הבית השני ולאחר מכן. עורך המשנה, ר' יהודה הנשיא, קרא לר' עקיבא "אוצר בלום" ודימה אותו למי שקנה בשוק דגנים וקטניות מעורבבים וכשבא לביתו מיין אותם לסוגיהם.<sup>9</sup> ר' עקיבא הוא שהניח את היסודות למשנה הערוכה על פי נושאים מסודרים ומיין את תורת רבותיו לפי סדרם. על פי סדר זה ערך ר' יהודה הנשיא עצמו את המשנה שניים-שלושה דורות מאוחר יותר.

אפשר להוסיף עוד כהנה וכהנה דברים על חיבתו של ר' עקיבא לתורה וללימודה ועל חלקו במורשת התורה שבעל פה ובהנחלתה בימים הקשים של גזרות המלכות, ימי גזרות אדריינוס. אין כל ספק שתלמידי ר' עקיבא היו מודעים היטב לעובדות ההיסטוריות, לערכים שהנחו את מורם הגדול ולמעמדו הבלתי מעורער של תלמוד התורה בעולמו. הוראתו של ר' יהודה למנוע את כניסתם של תלמידי ר' מאיר לבית המדרש נראית עתה תמוהה עוד יותר.

3 בבלי, ברכות סא ע"ב.

4 שם.

5 בבלי, מנחות כט ע"ב.

6 בבלי, כתובות סב ע"ב; נדרים נ ע"א; אבות דרבי נתן נוסח א, ו (מהדורת שכטר, עמ' 28–30) ועוד.

7 בבלי, מנחות כט ע"ב.

8 ספרי דברים, וזאת הברכה, שנ"ז.

9 אבות דרבי נתן נוסח א, יח (מהדורת שכטר, עמ' 67).



דיכוי מרד בר־כוכבא הביא על העם היהודי אסון כבד. מספר הנספים באותם מאורעות היה הגדול ביותר בתולדות העם עד השואה במאה העשרים; היישוב היהודי בארץ יהודה, שם התרכזה רוב האוכלוסייה היהודית, נפגע פגיעה אנושה, ויהודה היהודית לא התאוששה מחורבנה עד היום הזה; לימוד התורה נאסר ועמו קיומן של המצוות, ונעשה מאמץ אדיר מצד השלטונות הרומיים לכרות את ראשו הרוחני והתרבותי של העם. רבים מן החכמים נהרגו במלחמה, אחרים נאלצו לרדת למחתרת, ורבים אחרים עזבו את הארץ, לפחות לזמן מה. במידה רבה נבנתה יהדות בבל, ועמה מרכזים אחרים בגולה, מחורבנה של יהדות ארץ ישראל, ואילו המנהיגות ששרדה השתדלה לשקם את היישוב בארץ, והיא התרכזה בצפון הארץ, בעיקר בגליל התחתון.

תהליך השיקום החל כנראה עם עלייתו של הקיסר אנטונינוס פיוס לשלטון ברומי, אחר מותו של הקיסר אדריינוס בשנת 138, והוא נמשך בהדרגה בעשרות השנים אחר כך. בלבו של תהליך זה עמדה הקבוצה הנבחרת של תלמידי ר' עקיבא אשר הצליחו לשרוד בארץ ישראל, והם שהקימו את המרכז הרוחני המתחדש והיו שלד המנהיגות בדור זה, הידוע בשם דור אושא. שמותיהם של תלמידי ר' עקיבא חוזרים ועולים ברוב הידיעות והמקורות על המנהיגות היהודית באותה תקופה – ר' מאיר, ר' יהודה (בן אילעי), ר' יוסי (בן חלפתא), ר' שמעון (בן יוחאי) ור' נחמיה, ועליהם נוספים לעתים ר' אלעזר (בן שמוע), ר' יוחנן הסנדלר, ר' אליעזר בן יעקב (השני) ור' חנינא בן חכנאי.

על אנשים אלו נאמר כי הם "עמדו ומלאו כל ארץ ישראל תורה"<sup>10</sup>. הם היו בין המתכנסים בבקעת בית רימון שבגליל לעבר את השנה ולחדש בכך את אחד המוסדות ההכרחיים לקיום החיים היהודיים כסדרם: לוח השנה.<sup>11</sup> אנשים אלו הם שהתכנסו באושא בתקופה המכונה במדרש "שלפי השמד", דהיינו לקראת סופה של תקופת השמד, כדי לתקן שם שורה של תקנות בחיי הציבור שנסייבות הזמן הכריחו לתקן. באותה ההזדמנות דרשו המתכנסים בכבודה של אכסניה ובכבודם של תושבי אושא.<sup>12</sup> יש לציין כי ר' יהודה, איש העיירה אושא, היה המארח של הכינוס – שמו מופיע בראש רשימת המתכנסים, הוא שפתח ראשון בכבודה של אכסניה ודבריו מופיעים בראש סדרת הדרשות. תלמידים משקמים אלו הם שהוציאו את הקריאה הגדולה לזקני הגליל: "כל שהוא לְמַד, יבוא וְלִמֵּד, וכל שאינו למד יבוא וְיִלְמַד".<sup>13</sup> לאמור: לא יהיה מעתה אדם שאינו מעורב בתלמוד התורה, מכיוון שהתורה אינה מסורה עוד למעטים וליחידי סגולה והיא נחלתו של כלל ישראל. קשה להפריז בחשיבותה של קריאה זו. יש לראות בה שלב מפתח בתהליך הדמוקרטיזציה של תלמוד התורה, שהחל ערב קודם לכן והגיע כאן לרגע מכריע – הלימוד היה מעתה ואילך למאפיין מובהק של היהדות.

מסורת אחרת, מוקדמת מאלה, מספרת על חמישה-שישה מתלמידיו של ר' עקיבא שנסמכו בידי החכם הישיש ר' יהודה בן בבא בעת שגזרה המלכות על הסמיכה ולאחר ששמע כנראה על מותו של ר' עקיבא והחליט לשמר את המסורת העתיקה של סמיכת חכמים דור אחר דור ולא להניח לשרשרת להינתק. כדי שלא לסכן את העיר והאזור יצא ר' יהודה בן בבא עם התלמידים אל ההרים שבתחומי אושא ושפרעם ושם סמך את התלמידים. ר' יהודה בן בבא שילם על המעשה בחייו: החיילים הרומים

10 בראשית רבה סא, ג (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 660).

11 ירושלמי, חגיגה ג, א (עח ע"ד).

12 דרשותיהם השתמרו במדרש שיר השירים פרשה ב, ה, ג, ובחלקן גם בבבלי, ברכות סג ע"ב.

13 מדרש שיר השירים, שם.

"נעצו בו שלוש מאות לונביות [=כידונים] של ברזל ועשאוהו ככברה", ואילו התלמידים הנסמכים התלבטו התלבטות קשה, ולבסוף נמלטו על פי הוראתו של הזקן: "בני, רוצו". תכלית הבריחה הייתה הרצון להמשיך את מסורת התורה וההוראה שעליהן מסרו את נפשם שני מוריהם, ר' עקיבא ור' יהודה בן בבא.<sup>14</sup>

ואכן, ר' מאיר, ר' יהודה, ר' יוסי וחבריהם היו לראשי היוצרים והעורכים של הספרות התנאית. כ-100 שנים מאוחר יותר מסר גדול האמוראים של ארץ ישראל, ר' יוחנן: "סתם משנתינו – ר' מאיר, סתם תוספתא – ר' נחמיה, סתם ספרא – ר' יהודה, סתם ספרי – ר' שמעון, וכולהו אליבא דר' עקיבא".<sup>15</sup> על ר' יוסי נמסר כי "נימוקו עמו".<sup>16</sup> ור' יהודה הנשיא קבע כלל: הלכה כר' יוסי.<sup>17</sup> כאשר רצה ר' יהודה הנשיא לפסוק הלכה בעניין מסוים ושמע שר' יוסי פסק אחרת, מיהר לבטל את דעתו ואמר: "כבר הורה זקן".<sup>18</sup> ר' יוסי נודע כמי שזכה לגילוי אליהו והוא עצמו סיפר על כך.<sup>19</sup> ר' יוסי כינה את חברו ר' מאיר "אדם גדול, אדם קדוש, אדם צנוע",<sup>20</sup> ועל חכמתו של אחד מגדולי הדור נאמר כי היא באה לו משום שהיה משרת את ר' מאיר זמן מה, ויש אומרים ש"מקלו של ר' מאיר היתה בידו והיא מלמדתו דעת".<sup>21</sup> ור' יהודה הנשיא ציין כי חריפותו היתה באה לו משום "שראה את ר' מאיר מאחוריו".<sup>22</sup> ר' מאיר מכונה "חכם וסופר" ור' יהודה – "חכם לכשירצה".<sup>23</sup> ר' יהודה נתכנה "ראש המדברים בכל מקום".<sup>24</sup> והוא נתמנה "מורה של בית הנשיא".<sup>25</sup> ר' יהודה נודע גם כחסיד, ויש אומרים שכל "מעשה בחסיד אחד" שבתלמוד מספר על ר' יהודה בר אילעי.<sup>26</sup> ולא אמרתי כאן אלא מקצת שבחם של חכמים אלו.

## ג

הסקירה ההיסטורית ותיאור דמויותיהם של שלושת החכמים מעלים בחריפות את השאלה הנוקבת: מדוע נהג ר' יהודה כפי שנהג בתלמידי ר' מאיר לאחר מותו של רבם? על מה ולמה מנע חכם דגול כר' יהודה בן אילעי תורה מתלמידים המבקשים להוסיף וללמוד? ומאין באה לו הידיעה שתלמידי ר' מאיר קנתרנים הם ולא ללמוד תורה הם באים אלא לקנתרו בהלכות הם באים?

דומה כי המקורי והרב גוני משלושת החכמים – ר' יהודה, ר' יוסי ור' מאיר – הוא האחרון. איננו יודעים הרבה על תולדות חייו של ר' מאיר. אפילו שמו אינו ברור, ויש הטוענים כי מאיר אינו אלא כינוי שנתכנה בו על שום "שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה", ואילו שמו האמתי הוא נהוראי.<sup>26א</sup>

14 בבלי, סנהדרין יד ע"א. וראו גם: עבודה זרה ח ע"ב.

15 בבלי, סנהדרין פו ע"א. ספרא הוא מדרש התנאים לספר ויקרא. בשם ספרי נודעים מדרשי התנאים לחומשים במדבר ודברים. ר' יוחנן מסר אפוא כי המסורות העיקריות של ספרות התנאים הועברו אל הדורות הבאים בידיהם של החכמים הנזכרים ועל פי תורת ר' עקיבא.

16 אבות דרבי נתן (לעיל, הערה 9), עמ' 69.

17 בבלי, גיטין סז ע"א.

18 בבלי, שבת נא ע"א; יבמות קה ע"ב.

19 בבלי, סנהדרין קיג ע"א-ע"ב.

20 ירושלמי, מועד קטן ג, ה (פב ע"ד).

21 ירושלמי, מועד קטן ג, א (פב ע"א).

22 בבלי, עירובין יג ע"ב.

23 אבות דרבי נתן (לעיל, הערה 16); בבלי, גיטין (לעיל, הערה 17).

24 בבלי, שבת לג ע"ב.

25 בבלי, מנחות קד ע"א.

26 בבלי, בבא קמא קג ע"ב. הדעה האחרת מייחסת את מעשי החסידים לר' יהודה בן בבא הנזכר לעיל.

26א בבלי, עירובין יג ע"ב.

ידיעות מסתוריות נמסרו על דבר בריחותיו והצללותיו המופלאות מידי הרומים. אשתו של ר' מאיר, ברוריה, הייתה בתו של התנא ר' חנינא בן תרדיון אשר הוצא להורג בשרפה על שלימד תורה וגמל חסדים בימי השמד, ועל פי המסופר בתלמוד (בבלי, עבודה זרה יז ע"ב-יח ע"א) גזרו הריגה גם על אשת ר' חנינא בן תרדיון, אמה של ברוריה. בתו האחרת של ר' חנינא בן תרדיון, אחותה של ברוריה, אולצה לישב בקובה של זונות, כנראה כדי לספק את צורכיהם המיניים של החיילים הרומים. ברוריה ביקשה מר' מאיר לנסות לחלץ את אחותה ממצוקתה הנוראה; ר' מאיר נענה להפצרה ונחלץ להציל את גיסתו. שילוב של מעשי נסים, שיחוד השומר בממון, טוהר לבה של האחות המושפלת ואומץ לבו וערמתו של ר' מאיר, אשר היה מוכן למסור את נפשו על הדבר, הביאו להצלחתו המופלאה של מעשה החילוץ.<sup>27</sup> עוד נמסר בספרות התלמוד על מסעותיו של ר' מאיר בעולם, לא תמיד מרצונו החופשי – לקפדוקיה שבאסיה הקטנה,<sup>28</sup> לבבל<sup>29</sup> ולעסיה.<sup>30</sup>

ואף על פי כן, עיקר העניין בר' מאיר הוא בדמותו הרוחנית שבאה לידי ביטוי בהיבטים הבאים: תגובתו הנאצלת על מות שני בניו וניסיונו להסתיר את הדבר מאשתו במשך יום השבת;<sup>31</sup> יחסיו המיוחדים עם הפילוסוף ההלניסטי אבנימוס הגרדי;<sup>32</sup> משלי השועלים שהצטיין בהם;<sup>33</sup> יכולתו הרבה כדרשן בציבור; שכיחותן של נשים בדרשותיו ויחס הכבוד אליהן;<sup>34</sup> ידיעתו הרבה בתנ"ך;<sup>35</sup> זהירותו ואחריותו כסופר הכותב ספרי קודש;<sup>36</sup> ספר התורה המיוחד של ר' מאיר ונוסחותיו החריגות;<sup>37</sup> המסורות על היותו בן למשפחת המלוכה הרומית שנתגייר.<sup>38</sup> מרתקת במיוחד פרשת יחסיו של ר' מאיר עם אלישע בן אבויה רבו שיצא לתרבות רעה והפך ל"אחר" אך נשאר קרוע כל ימיו בין חייו החדשים והמרוחקים מעולמם של חכמים לבין התורה שאהב ובה המשיך להגות גם אחרי שנטש את דרכה. גם בדרכו החדשה נשאר אלישע נאמן לזכרו של ר' עקיבא ולתלמידו ר' מאיר, והלה עשה כל אשר ביכולתו להחזיר את רבו אל הדרך הישרה, ובמילותיו האחרונות של אלישע הגוסס דימה ר' מאיר לחוש את הרהורי התשובה של רבו.<sup>39</sup> כל אלה ועוד מצטרפים ומציירים דמות מקורית ומרתקת.

בדור מאוחר יותר נכתב על ר' מאיר: "ר' אחא בר חנינא ואומר, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של ר' מאיר כמותו. ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו? שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו, שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים".<sup>40</sup>

- 27 בבלי, בבא קמא יח ע"א-ע"ב.
- 28 בבלי, יבמות קכא ע"א.
- 29 בבלי, עבודה זרה יח ע"ב.
- 30 תוספתא מגילה ב, ה; בבלי, מגילה יח ע"ב. מקומה של עסיה (או אסיה) אינו ידוע בבירור.
- 31 מדרש משלי לא. מדרש משלי הוא מן המדרשים המאוחרים והפחות מדויקים ולכן יש לפקפק באמתות הסיפור כפי שהוא מוצג שם.
- 32 בבלי, חגיגה טו ע"ב; מדרש רות רבה א, ח.
- 33 בבלי, סנהדרין לח ע"ב.
- 34 ירושלמי, סוטה א, ד (טז ע"ד) ומקבילות.
- 35 בבלי, מגילה יח ע"ב.
- 36 ירושלמי, סוטה ב, ד (יח ע"א-ע"ב); בבלי, סוטה כ ע"א.
- 37 בראשית רבה ט, ד (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 70) ומקומות אחרים.
- 38 בבלי, גיטין נו ע"א.
- 39 בבלי, חגיגה טו ע"א-ע"ב. גרסה נכונה יותר של הסיפור מופיעה בירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ב-ע"ג).
- 40 בבלי, עירובין יג ע"ב.

תכונה זו של ר' מאיר מחייבת בירור נוסף. אין ספק שר' מאיר ידע לומר בשעת הצורך על טהור טהור ועל טמא טמא ולברר את ההלכה האמתית, שאם לא כן לא הייתה המשנה נערכת על פי דעתו ודבריו. נוהגו של ר' מאיר לנסות להוכיח גם את הדעה המוטעית נבע בעיקר מרצונו להפעיל את חוש הביקורת של תלמידיו ולהפוך את הלומד לאדם אוטונומי האחראי למסקנות שהוא מעלה ואשר מסוגל לראות את פניה המורכבים של בעיה ולא להסתפק בדרך הקונוונציונלית של הלמידה והסקת המסקנות ההלכתיות. אין ספק שגם שיטת לימודו של ר' מאיר התבססה על אותם העקרונות: בחינה מדוקדקת של הנושא הנדון וראיית המורכבות שלו. **לתיאור דמותו הרוחנית של ר' מאיר יש להוסיף אפוא את הממד הביקורתי והספקני ואת יכולתו להנחיל לתלמידיו את מורשת הביקורת שלו.**

ואכן, תכונה זו של ר' מאיר הועברה כנראה אל תלמידיו והיא שקוממה את ר' יהודה והביאה לסגירת בית מדרשו בפני התלמידים.

אחד מבחירי תלמידיו של ר' מאיר היה סומכוס. על חייו ותולדותיו של סומכוס אין יודעים כמעט כלום, אך אפשר לקבוע כי בתחום הפלפול החריף הלך בעקבות רבו. ר' יוחנן, שהתפרסם בידיעותיו המרובות על אודות חכמים שקדמו לו, סיפר: "תלמיד היה לו לר' מאיר וסומכוס שמו, שהיה אומר על כל דבר ודבר של טומאה ארבעים ושמונה טעמי טומאה ועל כל דבר ודבר של טהרה ארבעים ושמונה טעמי טהרה".<sup>41</sup> כאן הושם הדגש על היכולת החיובית ולא על הכישרון הדיאלקטי, אבל ברור שתלמידו המובהק של ר' מאיר היה יכול גם הוא לפלפל בהלכה ולהגיע גם למסקנות הפוכות.<sup>42</sup>

לעומת מקוריותו של ר' מאיר נראה ר' יהודה בר אילעי כמי שהולך בתלם ואינו סוטה ימין ושמאל. ר' יהודה הושפע מאוד מתורותיהם של ר' אליעזר ור' טרפון, תלמידי בית שמאי השמרנים, בני דור יבנה. ר' אילעי, אביו, היה תלמידו של ר' אליעזר בן הורקנוס, וכנראה אף ר' יהודה עצמו למד עוד לפני ר' אליעזר.<sup>43</sup> ר' אליעזר היה שמרן מובהק ותלמיד בית שמאי, ויש לשער כי עקרונות השמרנות השפיעו על ר' יהודה ואף הוטמעו בתורתו ובדרכי הוראתו. נראה שגם חסידותו של ר' יהודה לא תרמה לפיתוח אישיותו הביקורתית. עוד נודע ר' יהודה כמי שיודע ומרבה לספר מעשים ומנהגים מימים עברו ובמיוחד מבית המקדש, אף על פי שכמעט אין ספק שלא חי בימי הבית, ואולי גם זה אות לשמרנותו.

אופייני המעשה הקשור במינויו של ר' יהודה לתפקיד ראש המדברים בכל מקום:

פעם אחת ישבו ר' יהודה (בן אילעי) ור' יוסי (בן חלפתא) ור' שמעון (בר יוחאי), וישב עמם יהודה בן גרים. פתח ר' יהודה ואמר: כמה נאים מעשיה של אומה זו [=רומי]: תקנו שווקים, תקנו גשרים, תקנו מרחצאות. ר' יוסי שתק. נענה רשב"י ואמר: כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן. תקנו שווקין – להושיב בהן זונות; מרחצאות – לעדן בהן עצמן; גשרים – ליטול מהן מכס. הלך יהודה בן גרים וסיפר דבריהם ונשמעו למלכות. אמרו: יהודה שעילה – יתעלה; יוסי ששתק – יגלה; שמעון שגינה – יהרג.<sup>44</sup>

41 שם.

42 ועיינו בדקדוקי סופרים (לעירובין יג ע"ב), משם עולה קיומה של גרסה הפוכה: "שהיה אומר על כל דבר ודבר של טומאה ארבעים ושמונה טעמי טהרה ועל כל דבר ודבר של טהרה ארבעים ושמונה טעמי טומאה".

43 בבלי, סוכה כז ע"ב; מנחות יח ע"א ועוד.

44 בבלי, שבת לג ע"ב.



רשב"י ובנו אלעזר נאלצו להימלט והסתתרו שנים ארוכות מאימת המלכות, ר' יוסי הוגלה לציפורי עירו וכנראה הושב שם במעין מאסר בית, ואילו ר' יהודה התעלה ונעשה "ראש המדברים בכל מקום". הקשיים ההיסטוריים והספרותיים המלווים סיפור זה רבים וחמורים, וכנראה מעולם לא אירע המעשה כפי שהוא מסופר כאן.<sup>45</sup> לענייננו חשוב הלך הרוח של ר' יהודה כפי שהוא מצטייר בסיפור ובדמיונם של אחדים מבני הדורות הבאים – שמרן הולך בתלם. עם זאת ראוי לומר שצדק ר' יהודה בדברי השבח על הציוויליזציה הרומית כשלעצמה.

מספר הסיפור היטיב לעשות כשהציג את ר' יוסי כמי ששתק – איש הביניים. ואכן תכונת איש הביניים של ר' יוסי עולה ממקורות שונים ובהזדמנויות שונות: כך נהג ר' יוסי בסכסוך שפרץ בין ר' מאיר ור' נתן לבין רבן שמעון בן גמליאל,<sup>46</sup> וכך פסק הלכה בכמה מקומות בדרך של פשרה בין חבריו ר' יהודה, ר' מאיר ור' שמעון.<sup>47</sup> ר' יוסי הוא שהצר על ריבוי המחלוקות בישראל, ואלו דבריו: "מתחילה לא היו מרבין מחלוקת בישראל [...] משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן, רבו מחלוקות בישראל ונעשית תורה כשתי תורות" (בבלי, סנהדרין פח ע"ב). במקום אחר אמר דבר שקשה מאוד להלמו: "מימי לא עברתי על דברי חברי. יודע אני בעצמי שאיני כהן, אם אומרים לי חברי עלה לדוכן – אני עולה".<sup>48</sup>

שיטת לימודו של ר' מאיר וקווי האופי היסודיים שלו אשר היו לנחלתם של תלמידיו מאפשרים להבין את התנגדותו של ר' יהודה השמרן לשילובם של תלמידים אלו בבית המדרש. סומכוס, תלמידו של ר' מאיר, הוא שמייצג בסיפור זה את שיטת לימודו של ר' מאיר. ואילו נוהגו ותכונות אופיו של ר' יוסי מתאימים לכאורה לחלקו שלו בסיפור.

## ד

הסיפור מעלה שאלות ספרותיות נוספות, ובפרק זה יידונו אחדות מהן. בדבריו הקשים על תלמידיו של ר' מאיר – "קנתרנים הם ולא ללמוד תורה הם באים אלא לקפחני בהלכות הם באים" – כמה האשמות הטיח ר' יהודה בתלמידים? האם קנתרנות, אי-לימוד וקיפוח בהלכות אחד הם?

נראה שר' יהודה אינו מאשים את תלמידי ר' מאיר בהימנעות מלימוד תורה ואף לא בכוונות להטרידו ולביישו. שיטת הלימוד שנהגה בבית מדרשו של ר' יהודה היא שהביאה אותו להערכה השלילית כלפי שיטת הלימוד האחרת, שיטתו של ר' מאיר. נמצא שר' יהודה, לא רק שהוא מעדיף את דרכו שלו – דבר המתקבל על הדעת כשלעצמו – אלא שדרך זו מביאה אותו לפסול את שיטות הלימוד האחרות ולכנות את המעדיפים אותן בתוארי גנאי.

ייתכן שר' יהודה חשש לכבודו שלו שייפגע בהתמודדות הצפויה לו עם תלמידי ר' מאיר, משום שלא היה רגיל לשכמותה. וייתכן שר' יהודה חשש לכבודה של תורה, ולפי דעתו מוטב שלא להיכנס לוויכוח קנתרני ומקפח בהלכות משום שוויכוח זה אינו לכבודה של תורה. יש להניח שר' מאיר בשעתו נאלץ היה

45 לביקורת המעשה ראו: י' בן שלום, "ר' יהודה בר אילעי ויחסו אל רומי", ציון, מט (תשמ"ד), עמ' 9–24. וכך סיכם המחבר את דעתו: "בדיקת המקור [...] הוכיחה שהסיפור כולו הוא יצירה ספרותית שאין לה אחיזה במציאות ההיסטורית של תקופת אושא. הסוגיה [...] שייכת כנראה לשכבה מאוחרת, בתר אמוראית, של התלמוד הבבלי" (עמ' 24).

46 בבלי, הוריות יג ע"ב–יד ע"א.

47 משנה, תרומות י, ג; עירובין ח, ה ועוד.

48 בבלי, שבת קיח ע"ב.

להתמודד עם תלמידיו ה"קנתרנים" ואף שש לכך. האם נפגעה בזאת עמדתו של ר' מאיר בפני תלמידיו? האם נפגע כבודה של תורה?

אפשר לענות בשלילה על שתי השאלות האחרונות. כבודו של ר' מאיר וכבודה של תורתו יצאו נשכרים משיטת הלימוד שלו כפי שעולה מן הסיפור שלפנינו ומלהיטותו של סומכוס, תלמידו הבכיר של ר' מאיר, להפיץ את תורת רבו. ואילו כבודו של ר' יהודה וכבוד התורה על פי תפיסתו כלל לא נשתבחו בעקבות תקנתו הבלתי מוצדקת. ומאחר שמתברר כי בוויכוח ההלכתי עצמו צדק סומכוס ולא ר' יהודה הרי אפשר לומר בוודאות שמן המאבק הזה יצאו ר' מאיר הנפטר ותורתו מנצחים.

מדוע התרחש הסיפור לאחר פטירתו של ר' מאיר? האם לא אסר ר' יהודה על תלמידיו של ר' מאיר להיכנס לבית מדרשו עוד בחייו של הרב? ואם כן, האם לא ייתכן ששערורייה דומה אמנם אירעה כבר בחייו?

שאלות אלו מעניינות כשלעצמן אבל הן חשובות במיוחד מפני שמחבר הסיפור בחר לפתוח את סיפור המעשה בציון של נקודת הזמן: לאחר פטירתו של ר' מאיר. המחבר יכול היה לוותר על ציון הזמן בכלל; יכול היה להצניעו ולציין בגוף הסיפור ויכול היה להוסיפו סמוך לסיום. הוא בחר שלא לעשות כן ובזאת אותת כי לציון הזמן יש חשיבות בעיניו. מדוע?

שתי תשובות לשאלה. התשובה האחת היא כי בחייו של ר' מאיר לא נצרכו תלמידיו לבית מדרשו של ר' יהודה, ואפשר שגם גאוותם מנעה מהם לסור למקום שהרגישו בו בלתי רצויים. רק לאחר פטירתו של רבם נאלצו התלמידים לבקש להם מקום לימוד חדש, ואף רב חדש, ואז גזר ר' יהודה את גזרתו. לפי זה, בימי חייו של ר' מאיר לא נאלץ ר' יהודה לאסור בפירוש על התלמידים את הכניסה לבית מדרשו, ולכן לא פרצה שערורייה כגון זו לפני פטירתו של ר' מאיר.

התשובה השנייה היא כי בחייו של ר' מאיר לא יכול היה ר' יהודה להיאבק בר' מאיר ובתלמידיו, ורק עם פטירתו של רבם נותרו התלמידים חשופים. ייתכן אפוא כי בחייו של ר' מאיר נכנסו תלמידיו לבית מדרשו של ר' יהודה ואולי גם התפלמסו עם אנשי המקום בשאלות. מסתבר שכבר אז היה הדבר למורת רוחו של ר' יהודה אלא שהוא לא יכול היה לעשות דבר בעניין.

בין כך ובין כך מציינת פטירתו של ר' מאיר פיחות ניכר במעמדו של תלמידיו, אלא שההתפתחות המתוארת בסיפור שמה אותו לא להחזירה לבית מדרשו של ר' מאיר את כבודו האבוד.

מתוך הסיפור עצמו קשה להכריע בין שתי התשובות. על בסיס העובדות ההיסטוריות הפתרון השני נראה נכון יותר. נדודיו של ר' מאיר לעת זקנתו מתוארים בכמה מקומות, לדוגמה: בסוף הסיפור על הצלחה של אחות אשתו מן הזנות מסופר על ר' מאיר שברח לבבל, אם מחמת הרדיפות ואם מסיבה אחרת.<sup>49</sup> כידוע נפטר ר' מאיר בחוצה לארץ, ועל פי התלמוד הירושלמי ביקש ר' מאיר להניח את ארונו על שפת הים.<sup>50</sup> כמה מאמרים של ר' מאיר בזכות ארץ ישראל וישיבה בה, כגון "כל היושב בארץ ישראל, ארץ

49 בבלי, עבודה זרה יח ע"ב. בתלמוד הבבלי נזכר מעשה דברוריא כעילה אפשרית לבריחתו של ר' מאיר לבבל אולם לא נאמר שם מהו אותו מעשה. רש"י סיפר על תלמיד כלשהו של ר' מאיר שהשתדל, ולבסוף הצליח, לפתות את ברוריה לדבר עברה משום שלגלגה על דברי חכמים "נשים דעתן קלות". ברוריה שלחה יד בנפשה, ור' מאיר, שיזם את מעשה התלמיד, ברח (אולי מטעמי בושא) לבבל. אין בידינו מקור קדום מרש"י לסיפור נודע זה, ומבחינה היסטורית-ביוגרפית הוא נראה בלתי אמין בעליל.

50 ירושלמי, כלאים ט, ד (לב ע"ג).

ישראל מכפרת עליו",<sup>51</sup> אפשר שנאמרו דווקא בהיותו בחוצה לארץ. שהייתו של ר' מאיר בחוצה לארץ תומכת אפוא בהשערה שכבר בימי חייו נזקקו תלמידיו לבתי מדרש אחרים ובהם זה של ר' יהודה. אבל בחיי ר' מאיר לא יכול היה ר' יהודה למנוע זאת, ורק אחרי מותו התפרסמה הוראתו של ר' יהודה. אולם עד מהרה התברר כי הפיחות במעמדם של תלמידי ר' מאיר היה מדומה, שכן סומכוס, תלמידו הגדול של ר' מאיר, ניצח את תלמידי ר' יהודה בהלכה, ומשכעס ר' יהודה על תלמידיו שהפרו את הוראתו הביסה תורתו של סומכוס גם אותו בעצמו. נמצא שהפתיחה לסיפור, "לאחר פטירתו של ר' מאיר", באה לתת לו לא רק את מסגרת הזמן ואת הרקע למעשה המסופר אלא קודם כול לרמוז לאחד הלקחים של הסיפור: ר' מאיר אמנם נפטר, אך תורתו ותלמידיו קיימים, והם מתגברים ואף מנצחים למרות העוול שנעשה להם ולזכרו של רבם.

קשה לדעת מה טיבו של בית המדרש שבסיפור ומה מעמדו של ר' יהודה בו. נראה שמדובר בבית מדרשו של ר' יהודה ואשר בו רשאי ר' יהודה להנהיג סדרי לימוד והתנהגות כראות עיניו. אבל ייתכן שמדובר בבית מדרש מרכזי שבו כיהן אולי ר' יהודה כ"ראש המדברים", ואם כן הרי הוא לא רק נעל בפני תלמידיו של ר' מאיר את בית מדרשו שלו אלא גם חסם להם את הדרך להמשיך וללמוד במרכז הלימוד העיקרי, ולפחות על פי הסיפור לא הציע להם דרך לימוד חלופית. המונח "תלמידיו" של ר' יהודה רומז שמדובר אמנם בבית מדרשו שלו. מאידך, נוכחותו של ר' יוסי באותו בית מדרש מלמדת שמדובר במקום לימוד שבו נוכחים בדרך כלל לפחות שניים מגדולי הדור, תלמידי ר' עקיבא.

אולי יש לראות בתקנתו של ר' יהודה המשך לתקנתו של רבן גמליאל דיבנה כמה עשרות שנים קודם לכן: "כל תלמיד שאין תוכו כבדו אל יכנס לבית המדרש".<sup>52</sup> אם כן הרי יש בכך סיוע להשערה שמדובר בבית המדרש המרכזי. אלא שתקנתו של רבן גמליאל כבר עברה מן העולם לאחר שבראשית ימי מנהיגותו של ר' אלעזר בן עזריה, שהחליף (זמנית) את רבן גמליאל בראש בית המדרש המרכזי ביבנה, "סילקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים להיכנס".<sup>53</sup> וודאי שלא נותר עוד מקום לנוהגו של רבן גמליאל אחרי ההכרזה הגדולה שהכריזו המתכנסים באושא באוזניהם של זקני הגליל בסופה של תקופת השמד: "כל שהוא למד יבוא וילמד וכל שאיננו למד יבוא וילמד".<sup>54</sup> והרי בין אותם מתכנסים נטל ר' יהודה מקום בראש והוא שאירח את הכינוס, כפי שצוין לעיל. זמנה של תקנת רבן גמליאל חלף עבר זה מכבר, ואם אמנם רמז המספר שר' יהודה הלך בעקבות אותה תקנה הרי גם בכך יש ביקורת על דרכו של ר' יהודה.

היבט אחר על אותה שאלה הוא באיזה מעמד ובפני מי התברר ניצחונם של תלמידי ר' מאיר ושיטת לימודם על ר' יהודה ושיטתו? האם התרחשו המאבק והניצחון בבית המדרש המרכזי, ברוב עם, או שהיה זה אירוע צנוע אך נוקב, בבית מדרשו של ר' יהודה, מול תלמידיו שלו?

51 ספרי, דברים, האזינו, שלג.

52 בבלי, ברכות כז ע"ב-כח ע"א, ובהנחה שאירוע זה אכן התרחש כמתואר שם, דבר שאינו ודאי.

53 שם.

54 מדרש שיר השירים פרשה ב, ה, ג.

למה דחק סומכוס ונכנס למקום שידע כי נוכחותו בו אינה רצויה? ולמה נכנס בדברים עם תלמידי ר' יהודה למרות הוראתו של רבם? אפשר להציע כמה תשובות.

א. סומכוס בא להפגין נגד הגזרה. הוא רצה להראות כי גזרת ר' יהודה אינה ניתנת לאכיפה, וכנראה התכוון גם להדגיש את חוסר הצדק שבה ולהפגין נאמנות לזכרו של רבו הנפטר.

ב. סומכוס רצה ללמד לתלמידי ר' יהודה את תורתו של ר' מאיר בנושאים ההלכתיים שעולים בשתי הסוגיות הנדונות. גם בכך הפגין סומכוס מול ר' יהודה, אך כאן הפגין בעיקר את עליונותה של שיטת לימודו של ר' מאיר ולא את עמדתו המוסרית כלפי גזרתו של ר' יהודה.

אם תשובה זו נכונה הרי כאן מתהפך מנגנון הסיפור על פיו: לא תלמידי ר' מאיר הם הנפגעים האמתיים של גזרת ר' יהודה אלא תלמידיו של ר' יהודה עצמו. גזרתו של רבם מנעה מתלמידי ר' יהודה לעמוד על ההלכה הנכונה, בעוד שכניסתו של סומכוס בניגוד להוראות היא שאפשרה להם ללמוד את ההלכה כראוי.

ג. סומכוס הכיר את כוחו של ר' יהודה בתורה, הוא ידע על זיקתו אל ר' מאיר הנפטר ואל תורתו והוא מחל על כבודו ונכנס למקום שבו הוא איננו רצוי כדי ללמוד מפי המורה הגדול. ומשהתפתח הדיון ההלכתי בין סומכוס לבין תלמידי ר' יהודה לא כלא סומכוס את דבריו אלא הציג אותם ברבים.

ד. סומכוס רצה לפגוש את תלמידי ר' יהודה ולהתמודד עמם בדברי תורה. לא להפגין, לא ללמוד, לא ללמד, אלא להכיר את אנשי בית המדרש האחר ולהתמודד עמם בדרך עניינית.

לדעתי נכונה התשובה הראשונה ובמידה מסוימת גם השנייה – סומכוס בא להפגין ולהגן על כבודו של ר' מאיר הנפטר וגם ללמד את תורתו לתלמידי ר' יהודה.

על פי הסיפור לא ברור אם היה ר' יהודה נוכח בשעת דיונו של סומכוס עם התלמידים. סומכוס התדיין עם התלמידים ור' יהודה נזף בהם לאחר מכן. על פי זה אסר ר' יהודה על תלמידיו להתפלמס עם סומכוס וחבריו בהיעדרו משום שסבר שרק הוא עצמו יוכל לעמוד בפני תלמידי ר' מאיר. אולם מן הלשון "לקפחני בהלכות הם באים" שבפי ר' יהודה לאחר המפגש שבין סומכוס ובין התלמידים נראה שר' יהודה היה נוכח בפגישה. ואם כן התחוורה טעותו של ר' יהודה בדרך הקשה, בוויכוח הישיר בינו ובין סומכוס.

אפשר לראות בנוכחותו של ר' יהודה בבית המדרש ובנכונותו לבוא בדברים עם סומכוס עצמו צד של זכות לר' יהודה: למרות האיסור להכניס את סומכוס וחבריו לבית המדרש, לא נמנע ר' יהודה מהשיח התורני עם סומכוס משדחק זה ונכנס לבית המדרש באיסור. אולם נוכחותו של ר' יהודה במקום וחלקו בוויכוח עם סומכוס מביאים למסקנה קשה אחרת: לא רק שבעימות בין תורת ר' מאיר לסומכוס לתורת ר' יהודה ותלמידיו גברה הראשונה על השנייה; לא רק ששיטת הלימוד של ר' מאיר התגלתה נכונה ומוצלחת מזו של ר' יהודה, אלא שגם בדיון התורני ובעימות האישי שבין ר' יהודה לסומכוס גברה ידו של האחרון על הראשון.

על מי כעס ר' יהודה? האם צדק בכעסו?

יש לשער שכעסו של ר' יהודה הופנה כלפי תלמידיו שלו על שאפשרו לסומכוס להיכנס לבית המדרש ולהיכנס עמהם ואולי גם עמו בוויכוח. עם זאת יש להעיר שבנוסח הסיפור שבמסכת נזיר חסרה המילה



"עליהם"<sup>55</sup>, ואפשר להבין שר' יהודה כעס על סומכוס משום שנכנס ללא רשות, ואפשרות זו מתחזקת לנוכח ההשערה שר' יהודה היה נוכח בעת הוויכוח בין התלמידים. ובכל זאת נראית יותר ההשערה שר' יהודה כעס על תלמידיו שלו, כך עולה בבירור מנוסח קידושין הארוך. ר' יהודה לא כעס אפוא על סומכוס שנכנס שלא ברשות, ואף זו נקודה לזכותו של ר' יהודה.

לדעתו של ר' יהודה הוא הוכיח לסומכוס את צדקתו, ואלמלא דבריו של ר' יוסי ייתכן שהיינו גם אנו נוטים לחשוב כך. ויש לזכור כי ר' יהודה היה משוכנע בכנות שהאמת התורנית בעניין הנדון עמו וכי תלמידו ר' מאיר אכן קנתרנים הם – כך כנראה התברר לו בעבר. נמצא שעל פי דרכו צדק ר' יהודה בכעסו ולא יהיה נכון לטעון נגדו על עניין זה.

על מי ועל מה הגן ר' יוסי? מהי עמדתו של ר' יוסי מול חבריו ר' מאיר ור' יהודה? יותר מכול חשש ר' יוסי מן הצורה שבה תיראה הפרשה כולה בעיני הציבור. הוא חשש מפני תגובתן של הבריות אם יבינו אל נכון את יחסי החכמים ומפני משבר חברתי בתחום החשוב ביותר: "תורה מה תהא עליה".

אולם גם האמת ההלכתית עצמה הייתה חשובה בעיני ר' יוסי. אמת זו עולה בתשובתו העניינית על שאלות ר' יהודה. דבריו של ר' יוסי הצדיקו את דברי סומכוס, ומכאן את תורתו של ר' מאיר. ר' יוסי לא התערב בהתרחשות האישית שבמרכז הסיפור אך בנסיבות הקיימות היה חייב להעמיד דברים על אמתותם: "יאמרו מאיר שכב, יהודה כעס, יוסי שתק – תורה מה תהא עליה?". שניהם, מאיר ויהודה, לא היו מסוגלים לפעול בנסיבות הקיימות, ויוסי נקט עמדת ביניים מבלי להביע דעה על חבריו ועל דרכיהם.

ואולם זוהי ראייה מוטעית. התערבותו של ר' יוסי בפרשה נוטה באופן חד-משמעי לצדו של ר' מאיר, הן בהיבט ההלכתי הן בהיבט הציבורי-חינוכי שלה. הניסוח "מאיר שכב, יהודה כעס" מבטא רק לכאורה שוויון בין השניים ואחריות שווה לביקורת הציבורית שעתידה להתפתח. מאיר ששכב אינו יכול עוד לעשות דבר וודאי שאינו אשם במציאות של "תורה מה תהא עליה". יהודה שכעס, לעומת זאת, חי ואחראי למעשיו ולמחדליו, ודברי ר' יוסי הם ביקורת נוקבת על תגובתו של ר' יהודה למעשי סומכוס. בדברי ר' יוסי נשמעת גם ביקורת מרומזת על עצם איסורו של ר' יהודה על תלמידיו של ר' מאיר להיכנס לבית המדרש, אף כי הדבר לא נאמר בפירוש.

בהיבט ההלכתי בולטת עוד יותר תמיכתו של ר' יוסי בעמדת ר' מאיר. דברי התורה של ר' יוסי הם תגובה עניינית לשאלותיו של ר' יהודה על דברי סומכוס והם מוכיחים בבירור את טעותו ההלכתית של ר' יהודה שכעס.

נמצא שר' יוסי חלק על ר' יהודה בדברי תורתו וביקר את התנהגותו אחרי כניסת סומכוס לבית המדרש ואולי גם את הגזרה שגזר. כאן מתבררת שוב מגמתו של מספר הסיפור: הצגתם של ר' מאיר ותלמידו המדבר בשמו והנושא את תורתו נפגעים וצודקים, מול ר' יהודה אשר כשל בפרשה זו בגזרתו, בכעסו ובתורתו.

55 וכן בשתי הגרסאות של הסיפור על פי כ"י מינכן. ראו לעיל, הערה 2.

מי הוא אפוא גיבור הסיפור?

ר' יהודה הוא הדמות המרכזית בסיפור. הוא "בעל הבית" ובתחום השפעתו מתחולל המעשה, הוא שמדבר את רוב הדברים, על תלמידיו גזר את הגזרה ועליהם כעס, והם משתתפים בוויכוח עם סומכוס. בפרשה זו טעה ר' יהודה ברוב מהלכיו.

סומכוס הוא הגיבור הגלוי של הסיפור. הוא הנאמן לרבו ולדרכו בתלמוד התורה, הוא הפועל בניגוד להוראת ר' יהודה כדי לקדם מטרה חשובה בעיניו, הוא שמצליח להטיל מהומה בבית המדרש השליו של ר' יהודה, הוא הצודק מבחינת נושא ההלכה ואף ר' יוסי מסכים עמו. סומכוס הוא שמאפשר לר' מאיר להתגלות כגיבור הנסתר של הסיפור.

ואכן, ר' מאיר הוא הגיבור הנסתר של הסיפור. שיטתו הבלתי שגרתית בתלמוד התורה ובניהול בית המדרש היא הצודקת, תלמידו הוותיק והנאמן הוא שממחיש זאת לעיני כול, וחברו ר' יוסי מצטרף להגנה על תורתו.

## ה

עמדתו של מספר הסיפור התלמודי אשר לדרך הניהול של בית המדרש ברורה אפוא, ובעזרתם של ארבעה מגדולי התנאים (ור' עקיבא שברקע) מציג לנו המספר את עמדתו שלו. מן הדין, יאמר המספר בתלמוד, שלא ננעל את שערי בית המדרש בפני איש, ובפרט אם מדובר בבית מדרש שבראשות גדולי הדור. מן הדין שלא נירתע מפני תלמידים שהתחנכו בדרך שונה מן הנראית בעינינו נכונה ושלא נסתום את פיותיהם של מי שנשמעים קנתרנים ונראה שבאים לקפח אותנו בהלכות. לא מן הנמנע שהטענות ה"מקנתרות" יתגלו בסופו של דבר כטענות אמת ואילו האמתות הברורות הן שתתגלינה כטעויות. נלמד אפוא להטות את אוזנינו אל דברים הבאים אלינו מבחוץ ונהיה מוכנים לקראת האפשרות כי האמת לא בהכרח בבית מדרשנו היא מצויה.





## בית המדרש: ישן וחדש

### חגית הכהן-וולף

מקובל לחשוב כי בתחילת יובלו השני האדם הוא בעל אישיות מגובשת ויציבה וכי התחבטויות הנפש ומשברי הזהות מאחוריו, אם משום שדילמות וקונפליקטים שהעסיקו אותו נפתרו לשביעות רצונו ואם מחמת הידלדלות המשאבים הנדרשים לעיסוק במשברים אלו, ובעקבות זאת מתגבשות ההבנה וההשלמה עם אי-פתרונם. לפי תפיסת חז"ל הניסיון, חכמת החיים והידע שצבר האדם הם בסיס ליכולתו בגיל היובל לתרום לאחרים בייעוץ, בהכוונה ובפתרון התלבטויותיהם:

הוא היה אומר: בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצוות, בן חמש עשרה לתלמוד, בן שמונה עשרה לחפה, בן עשרים לרדוף, בן שלשים לכח, בן ארבעים לבינה, בן חמישים לעצה (פרקי אבות, ה, כא).

הגישה הגורסת כי חיו של האדם הם רצף התפתחותי, מינקות לזקנה, אינה מובנת מאליה, והיא נחשבה לחדשנית כאשר בשנות השישים פיתח אריק אריקסון את תאוריית ההתפתחות הפסיכולוגית המבוססת על הנחת מוצא זו. על פי התאוריה התפתחותו של האדם אינה נעצרת בשלב שמסתיימת גדילתו הפיזית אלא היא תהליך רציף ומתמשך לאורך מעגל החיים כולו, הכולל סדרה של שמונה שלבי התפתחות, מהעריסה ועד לערש דווי.

בכל שלב יש בעיות או משברים שהאדם נדרש להתמודד עמם. על פי תאוריית שלבים זו בגיל הינקות הקונפליקט העיקרי של התינוק הוא אמון מול אי-אמון (trust versus mistrust); סיום מוצלח של שלב זה יהיה במתן אמון בהורים ובסביבה המידית, האמורים לספק לתינוק את צרכיו הפיזיים, הרגשיים והחברתיים. בגיל ההתבגרות הסוגיה העיקרית שהמתבגר מתמודד עמה היא זהות מול בלבול (identity versus confusion); סיום מוצלח של שלב זה יתבטא בגיבוש זהות – ראייה עצמית אינטגרלית וייחודית. בגיל העמידה ניצבת בפני האדם דילמה של יצרנות מול קיפאון (generativity versus self-absorption), תרגום הידע והניסיון שנצברו במשך החיים לדאגה וסיוע למשפחה, לחברה ולדורות הבאים – "בן חמישים לעצה".

ניסיון להקביל את תהליך ההתפתחות בחיי האדם לתהליך חייה של מדינה מעלה תמונה מעניינת. עם תחילת יובלה השני של מדינת ישראל אנו עדים לשילוב מרתק של שני שלבי התפתחות: מחד גיסא קיים עיסוק אינטנסיבי בשאלות זהות, האופייניות לשלב ההתבגרות, והוא מתבטא בספרות ענפה היוצאת לאור בשנים האחרונות בישראל והמיועדת לקהל הרחב (בניגוד לספרות



פילוסופית-סוציולוגית, שהייתה מאז ומתמיד נחלתם של החוקרים בלבד), בדיונים בתקשורת האלקטרונית והכתובה, בכנסים ובכינוסים בנושאי זהות יהודית וישראלית ועוד.

מאידך גיסא אין צורך להתאמץ כדי למצוא ביטויים רבים של הרצון להנחיל ערכים, ידע והשקפות עולם לדורות הבאים, גילויים המאפיינים את גיל העמידה (אך הנובעים, יש לציין, גם משאלות זהות). דוגמה מובהקת למגמה זו אפשר למצוא בהחלטתו של שר החינוך להקים את ועדת שנהר בחורף 1991 כדי "לבחון את מצבם של לימודי היהדות בחינוך הממלכתי הכללי". בדוח הוועדה, אשר פורסם בשנת 1994, צוין:

האתגרים החינוכיים-תרבותיים שהעמידו השלום וקליטת העלייה בפני החברה הישראלית מדגישים ביתר שאת את הצורך להתמודדות מתמדת עם שאלת הזהות הישראלית והיהודית. היכרות משמעותית עם תולדות ישראל ותרבותו היא תנאי ראשוני להתמודדות זו, דבר המחייב את מערכת החינוך כולה, ובתוך כך גם את החינוך הכללי, לבחינה מחודשת של מקומם של לימודי היהדות (ההדגשה במקור).<sup>1</sup>

בעקבות מסקנותיה של הוועדה והמלצותיה בשנים האחרונות אנו עדים לפיתוח רחב היקף של תכניות לימודים בתחום היהדות והציונות, במערכת החינוך הפורמלית והבלתי פורמלית (כגון החברה למתנ"סים ועמותות וולונטריות).

נוסף על התפתחויות אלו, בולטת בשנים האחרונות הופעתם של בתי המדרש והקהילות הלומדות. אמנם ניצניה של תופעה זו החלו להיראות כבר לפני כ־15 שנים, אולם לדעת כל העוסקים בתחום היא קיבלה משנה תנופה לאחר רצח ראש הממשלה יצחק רבין בנובמבר 1995. חקר התופעה מעלה את השילוב המרתק בישראל בתחילת המאה העשרים ואחת בין עיסוק בשאלות זהות, יהודית וישראלית, האופייניות לשלב ההתבגרות לבין רצון וניסיונות להנחיל ערכים ומורשת לדורות הבאים, האופייניים לגיל העמידה.

עמותת "פנים" הציגה לסוכנות היהודית את המיפוי הראשון המעודכן הכולל ביותר בתחום. על פי הערכה גסה, האומדן הכולל של בתי מדרש וקהילות לומדות בישראל בסוף שנת 2000 היה כ־150 מסגרות; את רובן הפעילו ארגונים (כ־100), ומיעוטן מסגרות עצמאיות של המשתתפים. עורכי המיפוי הבחינו בין שתי קטגוריות של ארגונים:

- א. **ארגוני גרעין** (core organizations) – ארגונים המציבים את הזהות היהודית במרכז החזון שלהם. על פי המיפוי בקטגוריה זו 89 ארגונים ו־69 קהילות בזיקה ליהדות ליברלית.
- ב. **ארגוני פריפריה** (periphery organizations) – ארגונים אשר מפעילים תכניות בתחום הזהות היהודית אך נושאים אחרים עומדים במרכז חזונם ומטרותיהם. על פי המיפוי בקטגוריה זו רק 32 ארגונים.

1 עם ועולם: תרבות יהודית בעולם משתנה – המלצות הוועדה לבדיקת מצב לימודי היהדות בחינוך הממלכתי, ירושלים: מחלקת הפרסומים, משרד החינוך, התרבות והספורט, תשנ"ד.

עלייתם של בתי המדרש והקהילות הלומדות בנוף החברתי בישראל מוצגת בדוח של עמותת פנים: על רקע תהליכים אלה, בולטת תופעה של צמיחת עשרות קבוצות וארגונים וולונטאריים, חלקם ותיקים, ורבים מהם חדשים, בפינות שונות של החברה. אלו פועלים במגוון רחב של דרכים, אוכלוסיות ומודלים, בתחום הפיתוח של זהות יהודית והידברות. ארגונים אלה מהווים את סוכן השינוי המרכזי הפועל כיום לשינוי בתחום פיתוח הזהות היהודית, וחותמם ניכר הן במערכות החינוך הפורמליות והן במערכות הקהילתיות. פעילותם של ארגונים וגופים העוסקים בפיתוח זהות יהודית מתאפיינת בעיקר בתחום חוויית הלימוד והגילוי של "ארון הספרים היהודי", לימוד ועיצוב של מועדי לוח השנה העברי ומעגל החיים.<sup>2</sup>

המטרה המקורית שלשמה הוקמו בתי המדרש הראשונים לפני כ־15 שנים, לפי עדות מקימיהם, הייתה חיבור של קבוצות באוכלוסייה היהודית בישראל לשורשים היהודיים, על ידי מתודולוגיה ייחודית של לימוד אשר פותחה בבתי המדרש. חלק מנציגי הארגונים הדגישו את תפקיד ההנהגה המעצב של הארגונים. לדבריהם בתי המדרש אינם מהווים מענה על צורך בלימוד תכנים יהודיים שהובע במפורש, אלא הצורך הוא תוצר של פיתוח, יצירה והכוונה של הארגונים, מתוך תפיסתם את האופן שבו צריך ואפשר להתמודד עם הסוגיות שהעסיקו את החברה היהודית בישראל. אורלי קנת מהמנהל לחינוך ערכי במשרד החינוך תיארה את התופעה:

הרחק מעיני התקשורת, כמעט במחתרת, הציבור החילוני הזה מחולל מהפכה שקטה בהתייחסות לזהותו היהודית. מאילת ועד קרית שמונה, אלפי חילונים שרחוקים לחלוטין מקיום מצוות הלכתיות ושאינם רואים עצמם קשורים לשום זרם דתי, בונים תשתית ליהדות־ישראלית רעננה ותוססת [...] בשקט בשקט הולכת ונוצרת תרבות יהודית חילונית מגוונת ביותר, שבאה לידי ביטוי במערכת החינוך, בקהילה, בלימוד אינטימי, בכינוסים גדולים, בתחומי היצירה ובפיתוח מנהיגות צעירה.<sup>3</sup>

כידוע, בעם היהודי יש בתי מדרש ומסגרות לימוד למיניהן זה מאות דורות. דיון בתופעת בתי המדרש מחייב, בראש ובראשונה, הגדרה של מאפייניה וגבולותיה. אגדיר אפוא את בתי המדרש החדשים (ובכללן המסגרות הנקראות קהילות לומדות) כמסגרות למידה שעיקר עיסוקן בזהות יהודית וישראלית. חומר הלמידה בהן הוא עם גוון פלורליסטי (מקורות קלאסיים ומקורות מהספרות העברית המתחדשת); המשתתפים מצטרפים למסגרות מרצונם החופשי; מרביתם מגדירים את עצמם כחילונים או חופשיים, ומיעוטם כדתיים; פעילות הלמידה קבועה ומתמשכת (לא חד־פעמית), והיא מתקיימת בתדירות גבוהה יחסית (אחת לשבוע־שבועיים לפחות) בהרכב קבוצתי קבוע.

בהגדרה רחבה זו נכללות מסגרות למידה רבות ומגוונות, ואפשר לסווגן לאופנים שונים. למשל, נעמה אזולאי סיווגה את הארגונים העוסקים בזהות יהודית חילונית לפי הגדרת מטרותם העיקרית: (א) עיסוק ביהדות כבתרבות פלורליסטית; (ב) תרומה להבנה ולקירוב לבבות בין זרמים שונים בעם

<sup>2</sup> "The Many Faces of Judaism in Israel: Mapping Jewish Unity Organization", *Panim for Jewish Renaissance in Israel: Report submitted to the Jewish Agency for Israel*, December 2000

<sup>3</sup> א' קנת, "העגלות הולכות ומתמלאות", פנים, 14 (תש"ס), עמ' 85–90.

היהודי; (ג) פיתוח קהילתי של חברה יהודית-ישראלית רב תרבותית; (ד) פיתוח מנהיגות חברתית בעלת זהות יהודית פלורליסטית; (ה) פעילות חד-פעמית וכן פעילות של ארגונים עסקיים בעלת זהות יהודית חילונית.<sup>4</sup> סיווגים אפשריים אחרים הם לפי סוג הלמידה (פרונטלית או אינטראקטיבית); צוות הניהול וההוראה של הארגון שמפעיל את התכנית (רמת דתיות); קהל היעד שאליו פונה התכנית (רמת דתיות); חשיבות העיסוק בזהות יהודית (מטרת-על או אמצעי לשינוי חברתי או קהילתי).

כדי לעמוד על ייחודה של תופעה זו במדינת ישראל היום, כדי להבין את היקפה ולנסות לנבא את השפעתה על החברה אבקש תחילה להבהיר את האדנים שהיא נשענת עליהם – המטרות, זהות הלומדים, סוג הידע הנלמד ועוד. לצורך ההבהרה וחידוד הדברים אעזר בהשוואה שבין בתי המדרש החדשים לבין בתי המדרש הישנים, המסורתיים.

## מטרות

לפני כ-15 שנים, עד ייסודם של בתי המדרש החדשים, הגישה השלטת בקרב רבים בחברה היהודית-ישראלית הייתה כי הידע בתחומי היהדות מוחזק בידי קבוצה מצומצמת של אנשים וכי הם ורק הם יכולים ללמד אחרים ולפרש את הידע והתרבות היהודיים. ענת גוב כתבה על כך:

בשנים האחרונות – בייחוד לאחר רצח רבין בידי יהודי דתי באישורם ובעידודם של רבנים – חלה עליה עצומה במספרם של חילונים שהחלו ללמוד את המקורות, לא כדי להתחנף לדתיים (כפי שמלגלים עליהם חבריהם), וגם לא מתוך כוונה לחזור בתשובה (כפי שמקווים הדתיים). כולם הגיעו לשם מאותה סיבה – הרצון לגאול את היהדות מעבודת האלילים שהשתלטה עליה ולהחזיר אותה לרמה הרוחנית, המוסרית וההומניסטית שקיימת בבסיסה [...] מכיוון שהדתיים אינם רוצים (או אינם מעזים) לחדש את ההלכה ולפתוח אותה לפרשנות מחדשת, מוטל התפקיד הכבד והמעניין הזה על כתפי החילונים. דווקא החילונים, שהורחקו מהדת על ידי אבותיהם שרצו ליצור כאן זן חדש של יהודים, יכולים היום לגשת אל החומרים האלה ללא דעות קדומות, ללא פחד, באובייקטיביות, בחיבה ובכבוד שרוחשים בדרך כלל לזקני המשפחה, וכן, גם בהומור.<sup>5</sup>

דברים אלו מלמדים על אוכלוסיית היעד העיקרית שלשמה הוקמו בתי המדרש החדשים הראשונים – חילונים המבקשים ללמוד את המקורות, לא מתוך חנופה לדתיים ולא מתוך רצון לחזור בתשובה. על פי סיווגו של ישעיהו (צ'רלס) ליבמן חילונים יהודים מהווים אחת משלוש תת-תרבויות שבהן מתאפיינת אוכלוסיית היהודים הישראלים. שתי התרבויות האחרות הן התרבות הדתית-פוליטית (דתיים וחרדים) והתרבות המערבית-צרכנית-ליברל-דמוקרטית. הפרמטרים המבחינים לדבריו בין שלוש תת-תרבויות אלו הם תפיסת היהדות, היחס אליה, העמדות וההתנהגות בפועל בכל הנוגע למנהגים, לאורחות החיים ולערכים תרבותיים-חברתיים במדינת ישראל. על פי מחקרים וסקרים, חילונים יהודים הם התת-תרבות הגדולה ביותר מבין השלוש, כ-40% מאוכלוסיית היהודים הישראלים.<sup>6</sup>

4 נ' אזולאי, "זהות יהודית חילונית: המימד הארגוני", עבודת מוסמך, טורו קולג', המדרשה ללימודים גבוהים בלימודי היהדות, ירושלים 2003.

5 ע' גוב, "חילוני כהלכה", ד' צוקר (עורך), אנו היהודים החילונים: מהי זהות יהודית חילונית, תל אביב 1999, עמ' 40-46.

6 ראו למשל: ש' לוי, ח' לוינסון וא' כ"ץ, "יהודים ישראלים: דיוקן. אמונות, שמירת מסורת וערכים של יהודים בישראל 2000", דו"ח מחקר, מכון גוטמן למחקר חברתי שימושי, ירושלים פברואר 2002.

המייסדים של בתי המדרש החדשים ביקשו אפוא לחזור ולהחזיר אל המקורות, וראו לפנייהם בראש ובראשונה בקבוצת החילונים היהודים, הקבוצה הגדולה ביותר בקרב היהודים במדינת ישראל, את קהל היעד שלהם. שאיפתם הייתה **להפוך את המקורות לנגישים יותר ורלוונטיים יותר** לציבור היהודי בישראל של סוף המאה העשרים, מבחינה אינטלקטואלית ורגשית גם יחד, מבלי לקבוע מהו סגנון החיים המתחייב מהלימוד. לצורך כך נעשה שימוש במאפיינים של בית המדרש המקורי, ובהם הוכנסו שינויים מהותיים, ואלו יצרו את המתודולוגיה הייחודית היום לבית המדרש החדש. אפשר לסכם כי לבית המדרש המסורתי יש כמה מטרות: **למידה לשמה**, כדי לצבור ידע מעמיק ומומחיות; **העברת התרבות** והמסורת מדור לדור; **חידוד והבהרת הכללים** שעליהם מבוססים חיי החברים בקהילה יהודית המחויבת לאורח חיים על פי ההלכה, מתוך התאמה (מסוימת ומוגבלת) של הכללים למציאות המשתנה.

## זהות הלומדים

בית המדרש המסורתי, הישן, הוא מועדון הומוגני, של גברים בלבד, סגור בפני נשים, שהרי נשים אינן מצופות לעסוק בלימוד מעמיק של התורה, המשנה והתלמוד. בבית המדרש המסורתי יש היררכייה בין הלומדים המקדישים (לפחות באופן פורמלי) את רוב עתותיהם ללימוד ("תורתם אומנותם") ובין הלומדים שעיקר עיסוקם מחוץ לכותלי בית המדרש ושקובעים עתים לתורה – זמן מיוחד ללימוד (מזדמן או קבוע). האוכלוסייה של החובשים את הספסלים בבית המדרש הישן היא הומוגנית – גברים שומרי תורה ומצוות.

בשנים האחרונות התרחבה אוכלוסיית הלומדים בבית המדרש המסורתי והיא כוללת היום אוכלוסיות שלא היו בה קודם לכן – נשים אורתודוקסיות אשר מבקשות לסלול דרך ולכבוש לעצמן מקום בעולם הלימוד, ההלכה, המדרש והמחשבה. אולם, גם פריצת דרך זו נעשית מתוך שמירה על הכלל ההומוגני של הלומדים – ההפרדה המסורתית בין גברים לנשים; בתי המדרש הגבריים לא השתנו, אלא שנוספו להם בתי מדרש לנשים.

לעומתם בית המדרש החדש פונה אל קהל יעד הטרוגני, אל כל מי שמעוניין בלמידה – גברים ונשים, צעירים ומבוגרים, ותיקים ועולים חדשים, חילונים ודתיים, בקבוצות מעורבות או נפרדות. המשתתפים אינם צריכים להוכיח ידע קודם או מיומנות כלשהי של למידה. למרות ההטרוגניות במאפייני הרקע שלהם, לפחות בעיקרון היחס ללומדים בתהליך הלימוד הוא שווה.

היבט אחר שחשוב להזכיר בהקשר של זהות הלומדים בבתי המדרש הוא גיליהם. בבית המדרש המסורתי יש שוני בגילי הלומדים, ואולם מרביתם מבוגרים צעירים (גילאי 20–30) בתחילת חייהם העצמאיים. בבתי המדרש החדשים גילי הלומדים מבוגרים יחסית, והממוצע נע סביב גיל 50, אנשים בעלי משפחה שילדיהם בוגרים, שיש להם קריירה מקצועית והם מבוססים כלכלית.

## סוג הידע הנלמד

בבית המדרש המסורתי נלמדים מקורות יהודיים מסורתיים קלאסיים (משנה ותלמוד) בלבד. אין בו דריסת רגל לטקסטים מאוחרים ומודרניים ובוודאי לא לטקסטים חילוניים, שכתבו אנשים שאינם מקיימים אורח חיים הלכתי (או הנתפסים כאלה), או לטקסטים המציבים חלופה לאורח החיים "הנכון".



בית המדרש החדש פותח את שעריו למגוון מקורות (מסורתיים בצד מודרניים). יתר על כן, הוא מעודד בחינה של קשרים בין סוגי טקסטים שונים – קשרים אובייקטיביים (הקיימים בטקסט) וקשרים סובייקטיביים (הנוצרים בעיני הקורא). בדוח ועדת שנהר מוגדרים היסודות שמבוססת עליהם זהותה של אוכלוסיית היעד של הוועדה, אשר חבריה הבוגרים הם אוכלוסיית היעד של בתי המדרש החדשים: הציבור שאליו מכוונת הוועדה את דעתה רואה ביהדות **תרבות לאומית, פלורליסטית, הנתונה בהתהוות**; המרכיב היהודי בזהותו של הציבור הכללי הוא מצרף, שילוב של יסודות מגוונים הכוללים יסודות מן המסורת הדתית, הזיקה לארץ-ישראל על עברה, אתריה וערכי הטבע והנוף שבה; הלשון העברית על מגוון היצירה המקורית והמתורגמת שבה; לוח השנה העברי על חגיו ומועדיו, הדתיים והלאומיים, תוך יצירת דפוסי חג חדשים המשלבים יסודות מהטקס הדתי, מסורת עדות ויסודות שחודשו כחלק מן היצירה הציונית, בזיקה לארץ בכלל ולהתיישבות העובדת בפרט; ערכי מוסר אישי וחברתי השואבים מן המורשת היהודית, מן האתוס הציוני ומאידיאולוגיות ותורות מוסר כלל אנושיות.<sup>7</sup>

## סדר הלימוד

הלימוד בבית המדרש המסורתי נקבע לפי הסדר שמכתיבים הטקסטים הנלמדים, ולא לפי התוכן, הנושא. כלומר, הלימוד תואם את סדר הספרים כפי שהוא נקבע בחתימת התלמוד והמשנה, והמעבר מנושא לנושא נקבע על פי סדר הופעתם של הנושאים במסכתות או במשניות. משמעות הדבר היא שלומדים אין השפעה על קביעת נושאי הלימוד ועל ארגונם, ומבחינה זו הם כפופים לטקסט ולנושאים המופיעים בו והמקושרים זה לזה לעתים קרובות באורח חשיבה אסוציאטיבי.

בניגוד לבית המדרש המסורתי, הלימוד בבית המדרש החדש הוא לפי נושאים כלליים, כגון צדק חברתי, מנהיגות, מעמד האישה וכיוצא באלה. כלומר, לא הטקסט הוא הקובע את הנושאים, אלא להפך – הנושאים הנבחרים הם שקובעים את סוגי הטקסטים והמקורות שהלימוד מתבסס עליהם. מקורות לימוד אלו אינם אחידים, אלא הם מגוונים בסוגים ובתקופות, שהרי העיקר הוא ליצור אסופה של טקסטים המשרתים את ההארה וההבנה של הנושא שבדיון.

## אפנות הלימוד

עיקר הלימוד בבית המדרש המסורתי מבוסס על החברותא – מתכונת של למידה פעילה המתנהלת על פי רוב בזוגות. המשתתפים בחברותא מגדירים בעצמם את נושאי הלימוד שלהם, הם בוחנים יחדיו את הטקסט ולומדים אותו מתוך דיאלוג. במתכונת זו אין מנחה המתווך בין הלומדים לבין הטקסטים הנלמדים, והמשתתפים מתחלפים ביניהם בהובלת הלימוד.

הנחת היסוד המשותפת לכל בתי המדרש החדשים היא כי יש לזמן ללומדים את המקורות המסורתיים ולתווך ביניהם, לפחות לזמן מה. לפיכך, בתי המדרש החדשים נבדלים זה מזה במתכונות הלימוד המופעלות בהם; אלו נקבעות לפי זהות המתווך, היקף התיווך וסגנונו. למאפיינים יש, כמובן, השלכות על גודל הקבוצה הלומדת ועל הרכבה. את מגוון צורות הלימוד אפשר לתאר באמצעות אפיונים

7 "תמורות בחינוך היהודי בבתי הספר הממלכתיים ודרכי הפעולה בעתיד", עם ועולם (לעיל, הערה 1), עמ' 4.

מספר. לדוגמה, למידה בחברות בלתי מונחות (שהן בדרך כלל קבוצות עם ותק רב בלימוד הבית מדרשי או חברות משולבות של דתיים וחילונים) מול למידה על דרך דיון או הרצאה בקבוצה גדולה, עם מנחה מטעם הארגון המפעיל את בית המדרש; קבוצות של בעלי ידע קודם (לומדים ותיקים או דתיים) מול לומדים בלי רקע קודם (עולים חדשים, לומדים חדשים).

## היררכייה וסמכות

החברות בבית המדרש המסורתי הן אמנם שוויוניות, אולם באי בית המדרש מקבלים מראש את התפיסה כי יש היררכייה של ידע וכי ל"גדול בתורה" יש סמכות לפסוק הלכות המחייבות את הקהל. כאמור, יוצרי בית המדרש החדש גרסו שהידע לא צריך להיות מועבר על ידי סוכנים מסוימים בעלי השקפת עולם דתית אורתודוקסית אלא שעליו להילמד באופן דמוקרטי ופלורליסטי יותר ושהלומדים צריכים להיות פעילים בתהליך הלמידה ולפרש את מקורות הידע בעצמם, כל אחד על בסיס עולמו הרוחני והתרבותי. כלומר, החידוש העיקרי של גישה זו הוא בביטול ההבחנה החדה שיש בבית המדרש המסורתי בין מורים לתלמידים, או בין המוסמכים לפרש את הטקסטים לשאינם מוסמכים.

מובילי התחום קיוו שגישה זו תקרב ללימוד הבית מדרשי אנשים רבים שהיו מנותקים מארון הספרים היהודי, אם בשל תחושת חוסר אונים ונחיתות לעומת הידענים והאפוטרופסים על הידע ואם מתוך התנגדות רגשית להנחות המוצא ולמידת הרלוונטיות של הפרשנים המסורתיים לאורח החיים שלהם. לפיכך, אף שבבית המדרש החדשים יש על פי רוב מנחה, הרי מקור הסמכות שלו נובע מהשילוב של שני אפיונים חשובים – רמת היכרותו עם המקורות וההתמצאות שלו בהם ומידת יכולתו לתת בידי הלומדים כלים מספקים כדי להבין בדרכם שלהם את המקורות ולהעניק להם פירוש אישי משמעותי. לפרשנות שלו אין מעמד או תוקף מיוחדים בהשוואה לפרשנות של כל אחד מהלומדים האחרים.

## לימוד ומעשה

הקשר בין הידע הנלמד בבית המדרש המסורתי לבין חיי המעשה הדוק ומובן מאליו. חלק נכבד מהלמידה מוקדש לא לעיונים פילוסופיים תאורטיים אלא להבנת מקורן של הלכות, לחידוד הכללים המהווים בסיס להתנהגות בחיי היום יום ולהבהרתם. לעומת זאת הקשרים בין הנלמד בבית המדרש החדש לבין חיי היום יום של הלומדים אינם ברורים, והם ניתנים לפרשנות. ודאי שאינם מחייבים את הלומדים דרך התנהגות מסוימת, נהפוך הוא, הם פותחים להם דרכים מגוונות לבטא את מחשבותיהם ורגשותיהם ומציעים עושר של אפשרויות לציון מועדים במעגל השנה או אירועים בחיי המשפחה, בזיקה לזהות היהודית-ישראלית.

בשנות קיומם השיגו בתי המדרש החדשים הישגים בלתי מבוטלים:

- יצירת מתודולוגיה של למידה ייחודית, המתאפיינת בלמידה פעילה פרואקטיבית (בניגוד לפרונטלית-ראקטיבית) של תכנים מהמסורת היהודית והישראלית, וביסוסה.
- שינוי יחס שלילי או אדיש של הלומדים למסורת ולתרבות היהודית, מילוי חסך קוגניטיבי ורגשי וחידוש קשרים בין אנשים לבין שורשים תרבותיים-לאומיים-דתיים לאחר תקופת נתק ארוכה. בעבר היחס של ציבור זה כלפי התרבות היהודית היה שלילי, אם מתוך מחשבה שהיא שייכת לעבר, לגלות, אם מתוך התנגדות לממסד הדתי ולכפייה דתית ואם מתוך חשש ממיסיונריות ומהחזרה בתשובה.

○ תחושת בעלות על ארון הספרים היהודי – בית המדרש החדש הקנה תחושת בעלות (במקום תחושת ניכור) על ארון הספרים היהודי. זו באה לידי ביטוי בהרגשה של הלומדים בבתי המדרש החדשים כי הם מחזירים לעצמם מורשת שוויתרו עליה במשך שנים רבות לאחרים – לתחושתם, הלימוד בבית המדרש סייע להם "להרגיש בבית" ביהדות.

○ הכשרת מנחים – הכשרת מאגר של אנשים המסוגלים להנחות את קבוצות הלימוד וללמד.  
○ יזימת שינויים חברתיים-קהילתיים והובלתם – קיומו של הישג זה שנוי במחלוקת בקרב המעורבים בתחום. יש הטוענים שזרעים משמעותיים מאוד נזרעו, אולם חלקם עדיין נסתרים וחלקם לא הבשילו עדיין. אחרים טוענים שאין תוצרים לפעילות של בתי המדרש מחוץ לקבוצות הלימוד, והשפעתם, אם יש, היא בתוך הקבוצות פנימה.

אולם, מול הישגים בלתי מבוטלים אלו, יש בקרב העוסקים בתחום גם הסכמה כללית על מה שלא הושג. ברור כי בתי המדרש לא הביאו למפנה משמעותי או להשפעות רחבות בציבור הישראלי, לא בהיקפי האנשים הנוטלים חלק בפעילויותיהם, לא ביחסים בין חילונים לדתיים, לא בתחושת הקרבה לזהות היהודית ולא בעניינים אחרים. בדוח המיפוי של עמותת פנים משנת 2001 ציינו המחקרים כי "למרות כל הנאמר לעיל, ניתן לומר, שתופעת הארגונים העוסקים בפיתוח זהות יהודית ובמאמץ לעגנה במרקם הקהילתי, היא עדיין תופעה בשולי התודעה הציבורית, והיא דלת משאבים".<sup>8</sup>

ממצאי מחקר שנערך בקרב המשתתפים בבתי מדרש ובקהילות לומדות ברחבי הארץ למען הפדרציה היהודית של ניו-יורק הצביעו על שלושה היבטים עיקריים:

א. **לאוכלוסיית המשתתפים** בבתי המדרש יש מאפיינים ברורים ואחידים – רוב מוחלט לאשכנזים, משכילים, מבוגרים יחסית; אוכלוסייה הנחשבת אליטיסטית ואינה מייצגת את כלל אוכלוסיית ישראל.  
ב. **המוטיבציה העיקרית** של המשתתפים היא לרכוש ידע ולהעשיר את ידיעותיהם בתחום היהדות. נוספו לכך הרצון לצמיחה אישית, החוויה האינטלקטואלית שבעצם תהליך הלימוד וההשתייכות לקבוצה חברתית מתאימה.

ג. **ההשפעות** של חוויית בית המדרש על המשתתפים היו בעיקר אינטלקטואליות, והשפעות על התנהגותם לא היו משמעותיות (למשל, בציון אירועים במעגל השנה). כמו כן ההשפעות ניכרו יותר על המשתתפים עצמם ופחות על סביבתם הקרובה (בני משפחה, חברים, מכרים ועמיתים לעבודה).<sup>9</sup>  
נשאלת השאלה מדוע, למרות השאיפות, הרצון העז, המשאבים והמאמצים שהושקעו במשך כ-15 שנים ולמרות ההצלחות הלא מבוטלות בפיתוח מתודולוגיית לימוד חדשנית, לא הצליחו בתי המדרש החדשים לפרוץ אל מעבר למעגל הקטן וההומוגני של אליטיזם חברתי. אנסה להעלות כמה הסברים. לדברי ידידיה צ' שטרן:

אלמנט ההמשכיות של המסורת הושג בשני אמצעים שונים: ראשית, במעגל העממי הרחב, היא הועברה בעיקר באמצעות צפיה וחקיוי של התנהגות. הילד בשטעטל – מוקף אך ורק ביהודים מסורתיים ומרוחק מעשית ומנטלית מצורות חיים חלופיות – ספג את אורח החיים היהודי

8 מיפוי תכניות המקדמות סובלנות ואחדות בציבור היהודי בישראל, עמותת פנים להתחדשות יהודית בישראל, למען הסוכנות היהודית לארץ ישראל (יוני 2001), עמ' 3.

9 ח' הכהן וולף וח' אמזלג-באהר, בתי מדרש וקהילות לומדות – נקודת המבט של המשתתפים: מחקר הערכה, מתווה יעוץ הערכה ומיון, עבור הפדרציה היהודית של ניו יורק, 2003.

המסורתי באמצעות כל החושים, והפנים אותו ללא מאמץ מודע [...] שנית, במעגל האליטיסטי של תלמידי החכמים, מורי ההוראה, המנהיגים הרוחניים, המשפטנים והאינטלקטואלים, הועברה המסורת גם באמצעות לימוד של טקסטים בעלי אופי קנוני מקודש [...] שני האמצעים הקלאסיים שבאמצעותם נשמר אלמנט ההמשכיות של המסורת – חיקוי ההתנהגות ולימוד הטקסט – שוב אינם מתפקדים כבעבר [...] צפייה וחיקוי של אורחות ההתנהגות המקובלים בסביבה, מרחיקים את היהודי ממסורתו שלו. לפיכך דרך המלך להנחלת המסורת היהודית בדורנו, חייבת להשתמש בטקסטים הרבים, המגוונים, העשירים, שמהם מורכב עולם היצירה של התרבות היהודית.<sup>10</sup>

אפשר להצביע על שני הסברים אפשריים לאי־התרחבות של תופעת בתי המדרש החדשים. האחד, אלמנט ההמשכיות של המסורת במעגל העממי הרחב אינו ניתן ליישום בימינו, בתרבות המערבית־צרכנית, ולפיכך אלמנט ההמשכיות שנותר הוא השימוש בטקסטים. ואולם אמצעי זה היה מיועד אך ורק למעגל העילית של תלמידי החכמים והמנהיגים בעם, ובמובן זה נראה שהמסורת דווקא נשמרת – למידת הטקסטים נשאת ברשותה הבלעדית של האליטה בחברה היהודית־ישראלית ואינה מתאימה למעגלים חברתיים רחבים יותר. הסבר אחר נעוץ באי־יכולת של הציבור הרחב, גם המשכיל, ואף הדתי והחרדי, ללמוד בלא תיווך את הטקסטים של ארון הספרים היהודי.<sup>11</sup>

הסבר אחר יש בדבריו של ניסים קלדרון:

אני חושב שטעות יעשו הדתיים לגווניהם השונים אם ישלו את עצמם שיש חיפוש דת בהיקף משמעותי במחנה החילוני [...] הויכוח שמתחולל כעת על "ארון הספרים היהודי" הוא ביטוי בולט להבדל בין סנטימנטליות ביחס לדת ולמסורת, ובין עמדה חילונית, זו העמדה שמחזיקים בה, לדעתי, רובם הגדול של אלה המגדירים את עצמם חילונים [...] יש לחילונים צורך לחזור אל ספרים ישנים, אבל לא אל התלמוד ואל ספר הזהר, אלא אל ביאליק ואל ברנר.<sup>12</sup>

בהמשך דבריו ציטט קלדרון את ברנר וטען ש"אין ארון ספרים יהודי" מחייב, יש יהודים ואין יהדות. המסקנה המתקבלת מדברים אלו היא שתופעת בתי המדרש החדשים אינה תוצר של חיפוש דתי וחזרה למקורות אלא היא מבטאת צורך רגשי, דחף לחזור אל "ספרים ישנים", שלא ברור מספיק איזה חסר הם אמורים לספק – חיפוש רוחני? חזרה לשורשים?

יאיר כספי הציע הסבר אחר:

היהדות הישראלית היתה הזרם הגדול ביותר ביהדות זמננו. היו לה יותר חברים, יותר ספרים, יותר מצוות מכל הזרמים האחרים. אבן שואבת לכל הגלויות. הלכה וגדלה כשכל השאר מתכווצים. קבעה את המקום והשפה והנושאים שעל סדר היום של היהדות כולה [...] ואין לה יותר אלוהים. ולכן איש לא מכיר אותה. חבריה עצמם לא יודעים לקרוא לה בשם, לא יודעים מי הם. אין לה

10 י"צ שטרן, הנגשת ארון הספרים היהודי לדורנו. מרכז רפפורט לחקר ההתבוללות ולחזוק החינוכית היהודית, אוניברסיטת בר־אילן, הפקולטה למדעי היהדות, התשס"ד, רמת גן עמ' 23–24.

11 לפיכך הציע שטרן להנגיש את ארון הספרים היהודי לימינו, ואולם גם הוא ידע שזה פתרון חלקי אשר יועיל רק לאלו שירצו לשוב אליו.

12 נ' קלדרון, "פעמוני היובל", אנו היהודים החילונים (לעיל, הערה 5), עמ' 64–77.



מי שמוכן להמשיך אותה [...] אלף ועדות לא יצליחו לחדש את לימודי מורשת ישראל, אם לא יוחזר אלוהים לסיפור. בלעדיו ארון הספרים היהודי והציוני הוא רק ערימת ספרים מעוקרים שאי-אפשר להבין מדוע מישהו התאמץ כל כך לשמור עליהם ולהשיבם לחיים [...] המהפכה שאין לה מדריך, נעצרה ואינה יודעת לאן להמשיך.<sup>13</sup>

הסבר זה אידאולוגי באופיו: מסקנתו של כספי היא שכאשר האדם מעמיד את עצמו במרכז הריהו עובד עבודת אלילים, ולה אין תכלית, לא תוכן ולא סיכוי להמשכיות. לדבריו, המוצא מהמהפכה שנעצרה הוא שהאדם יראה את עצמו בתפקיד משנה, וממקום זה ינהל שיח עם בורא עולם.

נראה כי הסברים אלו הם הסברים חלקיים להעדרה של השפעה משמעותית על שדרות רחבות של החברה הישראלית ולא-הצטרפות ללימוד. המשותף להסברים, כמו גם לממצאים מהמחקר שמצביעים על העשרה אינטלקטואלית, הוא הערוץ השכלי, הקוגניטיבי, של האדם. גם בעקרונות להוראת מקצועות היהדות המפורטים בדוח ועדת שנהר מודגש הערוץ הקוגניטיבי של הלמידה:

יש לחתור לבניית תהליך חינוכי המבוסס על לימוד, ביקורת ודו-שיח. תהליך חינוכי שלא רק ישנן וינתח, אלא גם יחתור להפנמה של ערכים אוניברסליים ויהודיים מתוך גישה פלורליסטית. תהליך שלא רק יציג את העבר, אלא יתרום להתמודדות, למעורבות ולבניין של השקפת עולם. עמדה חינוכית כזו עשויה לחזק את תחושת הזהות, ההשתייכות והאחריות של התלמידים לעתידם ולחברה במדינת ישראל. בהוראת תולדות ישראל ותרבותו יש להדגיש את היסוד המדעי-ביקורתי, במיוחד בבית-הספר העל-יסודי (ההדגשות במקור).<sup>14</sup>

תחושת הזהות, ההשתייכות והאחריות מוגדרת בשפת המחקר הפסיכולוגי-חברתי כהזדהות עם הקבוצה או מחויבות לקבוצה. בשנים האחרונות יש חוקרים שמדגישים את טבעה הרב ממדי של ההזדהות עם הקבוצה ואת ההשפעה המכרעת שיש לרכיב הרגשי על תפיסה חברתית.<sup>15</sup> רכיב זה נחשב מכריע יותר מהרכיב הקוגניטיבי, אשר לו יוחסה בעבר השפעה רבה.

כפי שכתוב בהמלצות ועדת שנהר ("תהליך חינוכי המבוסס על לימוד, ביקורת ודו-שיח"; "יש להדגיש את היסוד המדעי-ביקורתי") בעולם בתי המדרש והקהילות הלומדות, ההזדהות הקוגניטיבית מובלטת יותר משני סוגי ההזדהות האחרים. ממצאי המחקר מצביעים שהרכיבים השכיחים והחשובים שהמשתתפים מדווחים עליהם הם רכיבים שהדגש שלהם הוא בעיקר על הצד הלימודי, ופחות על צדדים אחרים.<sup>16</sup> בעולמו של בית המדרש המסורתי יש הלימה בין הרכיב הלימודי-אינטלקטואלי, הרכיב הרגשי-

13 י' כספי, לדרוש אלוהים, תל אביב 2002, עמ' 274-275.

14 "עקרונות להוראת מקצועות היהדות", עם ועולם (לעיל, הערה 1), עמ' 10.

15 ראו למשל R.D. Ashmore, K. Deaux and T. McLaughlin-Volpe, "An Organizing Framework for Collective Identity: Articulation and Significance of Multidimensionality", *Psychological Bulletin*, 130 (1) (2004), pp. 80-114; K. Deaux, "Social identification", T. Higgins and A. Kruglanski (eds.), *Social Psychology: Handbook of Basic Mechanisms and Processes*, New York 1996, pp. 777-798; J.S. Phinney, "Ethnic-Identity in Adolescents and Adults: Review of Research", *Psychological Bulletin*, 108 (3) (1990), pp. 499-514; H. Tajfel, "Differentiation between Social Groups: Studies in The Social Psychology of Intergroup Relations", *European Monographs in Social Psychology*, 14 (1978).

16 הכהן וולף ואמזלג-באהר (לעיל, הערה 9).

חזוית של העולם הדתי והרכיב ההתנהגותי – שמירת ההלכה בחיי היום יום, בהתאמה לתכנים הנלמדים בבית המדרש. בבית המדרש החדש התכנים נלמדים מתוך חיפוש רלוונטיות לעולמם של הלומדים (כפי שצוין לעיל), ואולם הרלוונטיות נותרת בעולם המחשבה והביקורת, ואינה מחלחלת לערוצים האחרים (חיי המשפחה, חיי הקהילה).

נראה כי בדגש על הערוץ הקוגניטיבי-אינטלקטואלי אין די פוטנציאל להביא להרחבת המעגלים המצופה ואין זו דרך המלך ללבה של החברה הישראלית על גווניה ומורכבותה. **נראה כי כדי ליצור תפנית, שינוי משמעותי בהזדהות קבוצות רחבות בחברה הישראלית עם יהדותן ועם העם היהודי, יש הכרח למצוא מסילות לגישור הפערים בין הרכיבים השונים של הזדהות זו: בין הרכיב הקוגניטיבי-אינטלקטואלי לבין הרכיבים הרגשיים וההתנהגותיים. זהו האתגר העומד היום בפני העוסקים בתחום הזהות היהודית בישראל.**

בדיאלוג בין משה רבנו לבין חותנו יתרו בראשית פרשת יתרו, יעץ יתרו למשה להאציל מסמכויותיו ולחלק את מלאכת השיפוט של העם לשרי אלפים, שרי מאות, שרי חמישים ושרי עשרות. האם משה, מנהיג העם, לא היה מסוגל להסיק בעצמו את המסקנה הפשוטה לכאורה, שלא יוכל לאורך זמן להתמיד בשיפוט העם, הניצב עליו "מן בקר עד ערב" (שמות יח, טו)?

מעצתו של יתרו ניכרת התשובה לשאלה. אכן, משה ידע שלא יוכל להמשיך כך לאורך זמן, אלא שחשיבות הפעולה "וישב משה לשפוט את העם" (שם, יג) אינה נעוצה רק בתוצאת השיפוט אלא גם בתהליך. הבאים למשפט יוצאים עם פסק דין – תשובה מנומקת כיצד עליהם לנהוג. ואולם, האופן שבו התקבל פסק הדין חשוב לא פחות מתוכנו. הוא הקובע את מידת מחויבותם של האנשים לפסק הדין ואת הדרך ליישומו. התוכן – הצד הקוגניטיבי – הוא רכיב חיוני וחשוב במורשת המועברת מדור לדור. ואולם בלא התייחסות לצדדים האחרים באדם – רכיב הרגש ורכיב ההתנהגות, היכולת לדבר אל כל אדם ואדם בלשונו, אם גדול ואם קטן, להציע התייחסות אישית לפשוטי העם כמו גם למכובדים ביותר, כי לכולם ניתן אותו משקל בהכרעת הדין ובמתן התורה (הסמוך לעצתו של יתרו, ולא בכדי) – לא תוכל התורה להמשיך להתקיים, לחיות ולהתפתח.

"עתה שמע בקלי איעצך [...]" והזהרתה אתה את החקים ואת התורות והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל [...] ושפטו את העם בכל עת" (שם יט-כב). עצתו של יתרו מבחינה בין ערוצי הפעולה השונים, וייתכן שבתשובתו המורכבת ענה על נימוקיו של משה לשיפוטו את העם עד כה: הערוץ הקוגניטיבי-אינטלקטואלי – "את החקים ואת התורות"; הערוץ הרגשי – "הדרך ילכו בה"; והערוץ ההתנהגותי – "ואת המעשה אשר יעשון". יחד הם מבטאים את מנהיגותו הייחודית של משה. כל אשר נותר לנו הוא ללמוד ממנה כיצד מגיעים ל"גם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום" (שם, כג).





# עולמה של הלכה









## סייעתא דשמיא: על שיקול הדעת בהכרעת ההלכה

### הרב אליהו בקשי-דורון

לרב מנחם הכהן שליט"א  
ספרא וסייפא,  
העוסק בצורכי ציבור באמונה  
נצר למשפחה שיסודתה בהררי קודש  
תבואות שור הדר לו  
ותורה מחזרת על אכסניה שלה

### אקדמות מילין

התורה מצווה אותנו "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן". ויש כאן חובה כפולה: קימה "מפני שיבה", לפני כל אדם שהגיע לשיבה, אך בצדה קיימת חובה מיוחדת הנוהגת בתלמידי חכמים: "והדרת פני זקן", ואין "זקן" אלא זה שקנה חכמה. ולמותר לומר שכיבודו של תלמיד חכם אינו רק כיבוד הגברא שבו, אלא כיבוד החפצא – חכמה ותורה שבו.

בעניין החיוב הראשון, חובת קימה "מפני שיבה", שואלת הגמרא (קידושין לג ע"א) במקום אחד: מה מקום למצווה זו? וכי היותו בן כך וכך שנים, עילה היא לכבדו כבוד יתר? והגמרא מתרצת: "משום כמה הרפתקי דעדו עלייהו". ניסיון החיים כשלעצמו, ההתמודדות עם מאורעות החיים, די בהם כדי לחייבנו בכבודו של אותו אדם. קל וחומר בן בנו של קל וחומר שמצווה עלינו לכבד תלמיד חכם, שלא רק קנה הרבה חכמה ותורה, אלא "כמה הרפתקי עברו עליו" ועמד בכולן.

דוד המלך שורר בתהילותיו (תהלים צ, י): "ימי שנותינו בהם שבעים שנה, ואם בגבורת". פסוק זה אינו כולל דברי שבח והודאה אלא רק ציון עובדה. אכן, חיים ארוכים כשלעצמם אינם מגלים דבר, אך המשך הפסוקים חושף נימה אחרת: "ונבא לבב חכמה". כשתלמיד חכם מגיע לגבורות ומונה שנותיו, מביא הוא עמן את כל חכמתו. "ונבא לבב חכמה".

בתפילת חנוכה ופורים אנו מוסיפים "על הנסים ועל הנפלאות ועל הגבורות ועל התשועות". ברם, מהן אותן "גבורות"? שמעתי פעם בשם הרב סולובייצ'יק ז"ל: בכל בוקר חייב אדם לברך "אוזר ישראל בגבורה" בצד ברכת "הנותן ליעף כוח". מה ההבדל בין שתי ברכות אלו? ה"כוח" מכוון כלפי עצמה פיזית.

\* דברים שנאמרו בבית המדרש של ישיבת הר עציון בחנוכה תשס"ה. כתב וערך: אביעד הכהן.

לעומת זאת ה"גבורה" אינה מבטאת כוח פיזי דווקא אלא תכונה נפשית נטולת כוח, אך מלאה בעצמה רוחנית – היכולת לעמוד במסירות נפש, מתוך רצון, במילוי משימה רוחנית. גם כשאין כוח פיזי, "חלשים ביד גבורים", עומדת "גבורה" זו לבעליה שיוכל להתמודד ולנצח.

## שיקול הדעת של חכם ההלכה

האם לפוסק הלכה יש שיקול דעת? מהו היקפו? זו השאלה שעומדת במוקד דבריי. ראש לכול, צריך הפוסק להיות תלמיד חכם מופלג, להכיר את יסודות ההלכה. ועדיין, לכאורה יש בפניו מרחב לא קטן שבו יכול הוא לנוע בבואו להכריע את ההלכה.

כבר עתה אקדים ואומר את מסקנתי הסופית: לאמתו של דבר פסיקת ההלכה אינה תלויה כלל בשיקול דעתו של הפוסק. אכן, לא פעם נדרש הוא להתייחס לשואל, למעמדו, למצבו הכלכלי, לרקעו החברתי. כל אלה עשויים להשפיע על הבנת המצב, דוגמת הגדרת מצבו כ"שעת הדחק", או הכרעה של "לכתחילה" לעומת הכרעת "דיעבד". ועם זאת, בסופו של דבר פסיקת ההלכה אינה תלויה בדעתו של הדיין. ולא משום שאינו צריך לשיקול בדעתו היטב קודם שיבוא להכריע בסוגיה מן הסוגיות.

לכאורה הדבר מוקשה: המציאות מלמדת שבאותה סוגיה ממש רב פלוני מגיע לתוצאה אחת, ואילו עמיתו מגיע לתוצאה שונה לחלוטין. האחד נשען על ראייה ממקום אחד, ואילו חברו עושה שימוש בראיות אחרות. ו"אלו ואלו דברי אלוקים חיים". ואם כן, הכיצד אפשר לומר שלא שיקול דעתו של חכם הוא שמכריע את ההלכה? בדברים שלהלן אבקש לבאר עניין זה.

## שלא יארע דבר תקלה

מן המפורסמות היא שכל הכרעת הלכה צריכה לשאוף שתהא "הלכה למעשה". וכבר כתב הרמב"ן באיגרתו שעיקר הלימוד צריך להיות מכוון לתכלית זו.

במשנת ברכות שנינו שר' נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו הימנו תפילה קצרה. וכששאלו אותו: "מה מקום לתפילה זו?" השיב: "בכניסתי אני מתפלל שלא יארע דבר תקלה על ידי, וביציאתי אני נותן שבח והודיה על חלקי". והרמב"ן אומר: "תיקן תפילה קצרה, שביקש להימנע מביטול תורה". אך מדוע חכמים מתפללים על כך ומקשים "מה מקום לתפילה זו"? וכי פסול יש בכך? ואם לא יתפלל עכשיו, קודם שייכנס ללון בעומקה של הלכה, אימתי יתפלל?

דומה שהתשובה לתמיהה זו טמונה במהות תפילתו של ר' נחוניא, שלא תארע תקלה על ידו. חכמים תמיהו מה פשר חושש ר' נחוניא לתקלה דווקא בשעת לימודו ולא בעשייתו שאר מצוות. ותשובתם בצד: אכן, בכל מעשה שאדם עושה זקוק הוא לסייעתא דשמיא. הכול זקוקים לתפילה. ובלימוד תורה יש צורך מיוחד בסייעתא דשמיא. אם אמר לך אדם יגעת ומצאתי – תאמין. יגעת ולא מצאתי – אל תאמין. לתלמוד תורה יש סגולה מיוחדת. עצם הלימוד תלוי באדם. "כי קרוב אליך הדבר מאד בפין ובלבבך לעשותו". והיה אם לא יגעת, לא יעזור לך דבר. לא תמצא כלום.

דברים אלו אמורים קודם הכניסה לבית המדרש. אך משעמד ר' נחוניא על פתח בית המדרש, כדי ליגע בו בתורה, מה מקום יש לתפילה זו? מלמדנו ר' נחוניא: גם בתוך בית המדרש עדיין זקוק אדם לתפילה. לעניין "חידודי", חידוד השכל, די ביגיעה. אך ל"אוקומי גרסא", להעמיד הסוגיה על תלה, הלכה למעשה, זקוקים אנו לסייעתא דשמיא מיוחדת. לפיכך התפילה בכניסתנו לבית המדרש היא על אותה

סייעתא דשמיא מיוחדת של "לאוקומי גרסא אליבא דהלכתא". דבר זה אינו תלוי בשיקול הדעת, אלא רק בסייעתא דשמיא. כידוע, התורה ניתנה לנו במתנה. אכן, צריכים אנו ליגע בה, לעמול בה, אך בסופו של דבר "וממתנה נחליאל", מתנה היא לנו.

## עלית למרום שבית שבי

דוד המלך אומר בתהילותיו (תהלים סח, יט): "עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם". כידוע, פסוק זה נדרש על משה רבנו, ועל פיו ביאר בעל "בית הלוי" ששלוש דרגות הן בלימוד תורה:

1. "שבית שבי" – פעולה חד־סטריית, בלא שאלות או משא־ומתן. לקיחה בשבי, בכוח, על ידי הלוקח ובניגוד לרצון הנלקח.
2. "לקחת" – פעולה הדדית המבטאת מפגש רצונות, בין הלוקח־הקונה ובין המוכר.
3. מתנה – פעולה חד־צדדית, מהנותן למקבל.

וכך היה בשעת מתן תורה. ראשיתו "שבית שבי", בתחילת הלימוד צריך אדם לחטוף ככל יכולתו. לאחר מכן "לקחת", עליו ליגוע בעמלה של תורה, ואם יגע ומצא – יאמין. רק אחר כך יזכה ל"מתנה", "כי ה' יתן חכמה". התורה ניתנה לנו במתנה. עלינו לעמול בה, אך בסוף התהליך היא תינתן לנו במתנה.

## כי נר מצווה ותורה אור

אמר שלמה המלך, החכם באדם (משלי ו, כ-כג):

נצר בני מצות אביך ואל תטש תורת אמן;

קשרם על לבך תמיד ענדם על גרגרתך;

בהתהלך תנחה אתך בשכבך תשמר עליך והקיצות היא תשיחך;

כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר.

ודרשו על כך בגמרא (סוטה כא ע"א):

דרש ר' מנחם בר יוסי: **כי נר מצוה ותורה אור**. תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור. את המצוה בנר, לומר לך: מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה, אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה; ואת התורה באור, לומר לך: מה אור מגין לעולם, אף תורה מגינה לעולם. ואומר: **בהתהלך תנחה אתך וגו'**. בהתהלך תנחה אותך – זה העולם הזה, **בשכבך תשמר עליך** – זו מיתה, **והקיצות היא תשיחך** – לעתיד לבא. משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה, ומתיירא מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים ומחיה רעה ומן הלסטין, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. נזדמנה לו אבוקה של אור ניצל מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים, ועדיין מתיירא מחיה רעה ומן הליסטין ואינו יודע באיזה דרך מהלך. כיון שעלה עמוד השחר ניצל מחיה רעה ומן הליסטין, ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך, הגיע לפרשת דרכים ניצל מכולם.

"כי נר מצוה". המצווה עשויה לשמור עלינו לשעה קלה, לזמן קצר; אור התורה – "ותורה אור" – מציל מפני לסטים וחיות רעות. אך אפילו בשעת האור, רק משהגיע אדם ל"פרשת דרכים" יכול הוא להיות בטוח.



בעלי המוסר הסבירו מדרש זה: תרי"ג מצוות מורות לנו כיצד להישמר מפני הקוצים והברקנים, מה לעשות ומה לא לעשות. ועדיין, גם אז ישנם עוד חיות רעות ולסטים, דחפים ויצרים מסוגים שונים. לכן צריך גם "תורה אור", את אותו תבלין ליצר הרע. "בראתי לו יצר הרע – בראתי לו תורה תבלין נגדו". ועדיין, לא אחת אין האדם יודע לאן ילך. הוא נבוכ ומבולבל. רק משהגיע לפרשת דרכים הוא ניצול. ומהי אותה "פרשת דרכים"? הסקת השמועה לפי ההלכה, "אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא". גם מי שזכה לאור תורה עדיין זקוק להלכה. גם אם יודע הוא את התורה כולה, חסרה לו ההלכה למעשה. אין בידו הוראה חד־משמעית לאן ילך. וכאן דרושה לו סייעתא דשמעתא, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

## אין צייר כאלוקינו

אמרו חכמים (ברכות י ע"א):

בוא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם: מידת בשר ודם, צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בה רוח ונשמה, קרביים ובני מעים; והקדוש ברוך הוא אינו כן, צר צורה בתוך צורה ומטיל בה רוח ונשמה, קרביים ובני מעים. והיינו דאמרה חנה [שמואל א ב, ב]: "אין קדוש כה' כי אין בלתיך ואין צור כאלקינו". מאי "אין צור כאלקינו"? אין צייר כאלקינו.

הבורא יתברך ברא בני אדם רבים ואין אחד מהם זהה לחברו. הריבוי והשוני – זוהי גדלותו של הבורא יתברך. מיליוני בני אדם, ואין אחד מהם דומה לחברו. והוסיפו ואמרו (בבלי, ברכות נח ע"א; ירושלמי, ברכות ט, א [יג ע"ג]): "הרואה אוכלוסין אומר ברוך חכם הרזים. כשם שאין פרצופיהן דומין זה לזה כך אין דעתן דומה זה לזה".

ריבוי הדעות חיוני לתלמוד תורה. רק כשיש דעות שונות יצא הלימוד מבורר ואמתי. מי שלומד עם דעתו שלו בלבד עלול לטעות ולהישאר בטעותו עד הסוף. אין התורה מתקיימת אלא כשיש בה דעות שונות – פלוני מקשה וחברו מתרץ, "את והב בסופה". דווקא מתוך חילוקי הדעות מתבררת השמועה. הד נפלא לכך מצוי בגמרא (בבא מציעא פד ע"א):

נח נפשיה דרבי שמעון בן לקיש, והוה קא מצטער רבי יוחנן בתריה טובא.

אמרו רבנן: מאן ליזיל ליתביה לדעתיה? ניזיל רבי אלעזר בן פדת, דמחדדין שמעתתיה.

אזל יתיב קמיה. כל מילתא דהוה אמר רבי יוחנן, אמר ליה: תניא דמסייעא לך.

אמר: את כבר לקישא? בר לקישא, כי הוה אמינא מילתא – הוה מקשי לי עשרין וארבע קושייתא, ומפרקינא ליה עשרין וארבעה פרוקי, וממילא רווחא שמעתא. ואת אמרת תניא דמסייע לך? אטו לא ידענא דשפיר קאמינא?

הוה קא אזיל וקרע מאניה, וקא בכי ואמר: היכא את בר לקישא, היכא את בר לקישא, והוה קא צוח עד דשף דעתיה [מיניה].

בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה.

[תרגום: כשנפטר ריש לקיש הצטער עליו רבי יוחנן הרבה. אמרו חכמים: מי ילך ויניח דעתו? ילך רבי אלעזר בן פדת ששמועותיו מחודדות. הלך וישב לפניו. כל דבר שהיה אומר רבי יוחנן, אמר לו (רבי אליעזר): הברייתא מסייעת לך. אמר (רבי יוחנן): אתה כריש לקיש? ריש לקיש, כשהייתי אומר דבר היה מקשה לי עשרים וארבע קושיות, והייתי מתרץ לו עשרים וארבעה תירוצים,

וממילא הייתה מתרווחת השמועה. ואילו אתה אומר לי ברייתא שמסייעת לי? וכי לא ידעתי שדבריי טובים הם? הלך וקרע בגדיו ואמר: היכן אתה ריש לקיש? היכן אתה ריש לקיש? והיה צווח עד שניטלה דעתו ממנו. ביקשו חכמים רחמים עליו ונפטר מן העולם.]

להגיע אל האמת אפשר רק על ידי "אין דעותיהן שוות", באמצעות "את והב בסופה". על דוד המלך אומר הכתוב (שמואל א טז, יח): "ויען אחד מהנערים ויאמר הנה ראיתי בן לישית בית הלחמי ידע נגן וגבור חיל ואיש מלחמה ונבון דבר ואיש תאר וה' עמו". והוסיפו בגמרא (סנהדרין צג ע"ב): "וה' עמו. שהלכה כמותו בכל מקום". מה טעם "הלכה כמותו בכל מקום"? לפי ש"ה' עמו", שזכה לסייעתא דשמיא. אדם יכול לכוון את ההלכה רק אם יזכה לסייעתא דשמיא. "כי ה' יתן חכמה, מפיו דעת ותבונה" (משלי ב, ו).

אכן, לחכם ההלכה יש מרחב של שיקול דעת, אך בסופו של יום לא הוא שקובע את ההלכה אלא הסייעתא דשמיא שעמו. ומכאן תפילתו של ר' נחוניא בן הקנה (ברכות כח ע"ב) "שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חבריי", וכדפירש"י, "וישמחו חברי על כשלוני". במקבילה שבירושלמי הנוסח שונה במקצת: "שלא אקפיד על חברי ואומר על טמא טהור ועל טהור טמא". הדגש כאן הוא בראש ובראשונה על המידות, "שלא אקפיד על חברי". אם מקפיד אדם על מידותיו, לא יבוא להיכשל ולטהר את הטמאים.

## וממדבר מתנה

מי הוא ואיזהו שזוכה לסייעתא דשמיא? זה שמשלים עצמו כמדבר. על הפסוק "וממדבר מתנה" (במדבר כא, יח) אמרו שכל המשים עצמו כמדבר זוכה למתנה (עירובין נד ע"א). והסביר בעל ה"מרחשת": המדבר הוא מקום ריק מאדם, ארץ ציה וצלמוות. רק אדם ש"עושה עצמו כמדבר", שלומד תורה במקום שאין בו איש, לא כדי שיראוהו ויכבדוהו אלא תורה לשמה, הוא שזוכה למתנת התורה. "כל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה". לא די בשיקול דעת. אכן, שיקול הדעת נחוץ כדי לדעת מה לפסוק לפלוני במצב נתון. לא די לו לפוסק שידע את ההלכה. הוא חייב להכיר גם את המציאות. אל לו להסתפק בידיעת הרמב"ם וה"שולחן ערוך". עליו להכיר את יסודות ההלכה, את השורשים. את השקלא וטריא ואת ההווא אמינא, לא את המסקנה לבדה. לאחר שיודע הוא את הבסיס, את המקורות הראשוניים, יוכל להפעיל את שיקול דעתו, בשים לב לשואל שעומד לפניו.

את אחת השאלות הראשונות שהגיעו אליי כאשר כיהנתי ברבנות חיפה שאל רב ששירת במשטרת ישראל. באותם ימים הפעילה המשטרה ברחבי הגליל למעלה מעשר תחנות ובכל אחת מהן היה מטבח. המטבח שימש להכנת ארוחות בשריות בלבד, ואילו בבוקר ובערב היו מביאים את הארוחות מחוץ לבסיס. התברר שבמכרז נבחר זכין דרוזי, ורק לו הותר להפעיל את המטבחים. נתעוררה שאלה של בישולי עכו"ם, וחיפשתי אחר היתר. בהלכה יש מחלוקת בטעם איסור בישולי עכו"ם. לפי דעה אחת האיסור הוא משום חתנות, שהרי גדולה אכילה שמקרבת לבבות. לפי דעה אחרת החשש הוא "שמא יאכילנו דבר טמא".

חלק מהפוסקים אמנם התירו העסקת שפחות נכריות, אך גם אז רק כשהן קנויות לבעליהן היהודי. הרמ"א למשל פסק שמקרה זה אפשר להתיר בדיעבד. דא עקא שכאן היה מדובר במטבח שכולו, לא רק העובדות, נתון לניהולם של דרוזים. אכן, הדרוזים אינם עובדי עבודה זרה. וכבר הקלו בפת פלטר כאשר

אין מדובר באיש פרטי אלא בלחם שנאפה לצורך הרבים. עם זאת קשה להסתמך על היתר מעין זה לכתחילה.

מתחילה סברתי שעלינו לדרוש שבכל מטבח כזה יהיה לפחות עובד יהודי אחד שידליק את האש ויניח את הסירים על גבה. אך אז התעוררה בעיה חמורה הרבה יותר. כאמור, כל עובדי המטבח היו דרוזים. וכל איסור בישולי עכו"ם לא נועד אלא למנוע חתנות, קירוב דעות ולבבות. האם כדי להינצל מאיסור בישולי עכו"ם ניצור מצב שבו יהודייה אחת תעבוד במחיצת פועלים דרוזים? אכן, במצב כזה יש להפעיל שיקול דעת ולהתחשב בנסיבות. לא די בלימוד ההלכות עצמן, אלא יש להתחקות גם אחר מקורן וטעמן.

## קולה שמביאה לידי חומרה

אביא עוד דוגמה. כלל גדול הוא בדברי הפוסקים ש"הלכה כדברי המקל באבלות". לדעת רוב הפוסקים דיני האבלות אינם מדאורייתא, והם מבוססים בעיקר על מנהגים. אכן, גם כאן יש להפעיל שיקול דעת ולא תמיד להקל.

לאחר מלחמת יום הכיפורים כיהנתי ברבנות בת ים. לא אחת קיבלו אלמנות חללי צה"ל הודעות על מות יקיריהן רק זמן רב לאחר שנהרגו, לעתים שבועיים-שלושה לאחר הפטירה. ביום אחד קיבלה אלמנה את הבשורה המרה על נפילת בעלה בקרב שלושים יום לאחר שנהרג. לפי הכללים הרגילים בדיני אבלות במקרה של "שמועה רחוקה" די לשבת ולנהוג, מספק, שעה אחת של אבלות. הא ותו לא. כשאמרתי לה זאת החלה זועקת: האם אתה גוזר עליי להימנע מלכבד את זכרו של בעלי? במקרה כזה ההלכה אינה אלא מנהג ואפשר להקל בה. אם נקל בה, כדברי הפוסקים, תהא זו קולה שמביאה לידי חומרה. וצריך לזכור: אין מדובר כאן בתלמיד חכם שייבטל מלימודו שבעה ימים, אלא במשפחה כואבת. ולהפך: אפשר שדווקא אם נחמיר על מי שאינם מקפידים בקיום מצוות, יזכו להתפלל במניין שבעה ימים ולנהוג כבוד בזכרו של הנפטר.

מכאן למדנו: הדין של "הלכה כמי שמקל באבל" נכון כשמדובר בשומרי תורה ומצוות. אצל מי שאינו שומר מצוות יכולה הקולה להיות לחומרה גדולה. ואפשר שבמקרה זה יש להורות להם שיאמרו קדיש אף שמצד ההלכה אין צורך בכך. דווקא אז יתקרבו לבית הכנסת ויבואו להתפלל (וכבר אמרו ראשונים: "תפילות – אבות תיקנום", היינו: יש יהודי שאינו מתפלל כל השנה, ורק כשמגיע יום השנה של אבותיו ממהר הוא לבית הכנסת). במקרה כזה כל המחמיר באבל – קדוש יאמר לו. ככל שיחמיר הלה באבלותו כך יתקרב לקב"ה. בעינינו ראינו: יהודים רבים בחוץ לארץ עובדים בשבת בעסקיהם. אכן, בדיני אבלות מקפידים הם הקפדה גדולה, חוק ולא יעבור. וכבר היה מעשה באחד ששמע שאין אבלות נוהגת בשבת, ומיהר לצלצל לבית העסק שלו כדי לשאול אם יוכל לבוא לעבוד בשבת, מאחר שאבלותו אינה נוהגת בו. אכן, הלכה כדברי המקל באבלות, אך על הרב לבחון בכל מקרה ומקרה את נסיבותיו המיוחדות ורק לפיהן יוכל לפסוק.

## סוף דבר

כל פוסק ניחן במידה מסוימת של שיקול דעת, אך הקביעה הסופית אינה שיקול דעתו אלא אותה סייעתא דשמיא. הכול בידי שמים, קל וחומר כשמדובר ב"אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא".

יהי רצון, שיזכנו הקב"ה ללמוד וללמד, לשמור ולעשות, ולקיים את כל דברי התורה באהבה.



## חוק ומשפט: בינה ולב

### שאר־ישוב כהן

מנחת ברכה לידידי הטוב משכבר הימים  
שיזכה לאורך ימים טובים  
לשנות חיים ושלוש שיוסיפו לו מן השמים

הקשר הפנימי העמוק שבין תקיעת השופר לבין תחילת התהליך המשפטי של ראש השנה ביום הדין הודגש בדרשת חז"ל על הפסוקים בתהלים פא, ד-ה. "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו – איזה הוא חג שהחודש מתכסה בו? הוי אומר זה ראש השנה, וכתוב כי חק לישראל משפט לאלקי יעקב" (ראש השנה ח ע"א), ולהלן שם: "שאין בית דין של מעלה נכנסין לדין אלא אם קדשו בית דין את החודש". עיקר העבודה בראש השנה הלוא היא תקיעת השופר. אמנם על פי מסורת חז"ל לא "התקיעה" היא עיקר המצווה אלא דווקא "שמיעת האוזן" – שמיעה זו יוצרת את הכוונה הפנימית. לכן הלכה היא ש"לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע" (בבלי, ראש השנה כט ע"א) וש"העובר אחורי בית הכנסת [...] ושמע קול שופר [...] אם כוון לבו – יצא" (משנה, כז ב).

\* דומני שבדברים הבאים, על ענייני החכמה והבינה, הדין והמשפט, ועל תקיעת השופר והשמיעה הפנימית, יש גישה מחודשת המשלבת יסודות מעולם "חכמת האמת", היא "הקבלה", עם עולם תורת "הנגלה" ועם עולם חכמת המשפט. עיקרם למדתי בבית מדרשו של אבא מארי זצ"ל, שהרב מנחם הכהן היה מבאי ביתו, בייחוד בימים הגדולים של ירושלים, ובמשך שנים היה עוזרו וימינו של גיסי המנוח מרן הגאון הרב שלמה גורן זצ"ל, ואקווה שיהיו הדברים הבאים לרצון. חתן היובל הוא בן להרה"ג מרדכי הכהן זצ"ל ונין ונכד להרב המקובל האלוקי מוה"ר חנוך חיים הכהן זצ"ל, שהכרתיו מימי שחר נעוריי, עת גר בבתי מונקאטש בירושלים, בואכה בתי ראנד, וכולו אומר כבוד. מצד אמו הוא נכד להרב הדיין הרה"ג אברהם צבי שור זצ"ל, ראב"ד בית דין החסידיים של ירושלים של היישוב הישן. אף אני זכיתי לגדול בבית אדוני אבי ומורי, הרב הנזיר הקדוש, החוקר והמקובל האלוקי, מרן הרב דוד הכהן זצ"ל, ובראשית ימי ילדותי ונעוריי התפללנו בבית הכנסת של החסידיים בבתי מנדל ראנד אשר בשכונת כנסת שבירושלים. שם נפגשנו עם זקנו של חתן היובל, ועל כולנו הוא הותיר רושם עז. מאז ועד סוף ימיהם היו קשורים אבותינו זה לזה בקשר פנימי ועמוק. הרב ר' מרדכי הכהן זצ"ל בן בית היה בביתו של אבי מורי הרב הנזיר זצ"ל. שניהם עברו מאזור כנסת והנחלאות לגור בצפון ירושלים. הרב ר' מרדכי הכהן התחיל את דרכו בחצר ר' מיכאל שבמרומי הר ציון, דרך בתי מונקאטש ובתי ראנד שבכנסת, ומשם עבר לצפון העיר לרחוב דוד ילין; ואבא מארי הרב הנזיר זצ"ל מרחוב החבשים, שם הייתה דירתו הראשונה לאחר נישואיו, דרך שכונת נחלת אחים, לשכונת גאולה וכרם אברהם, לרחובות הושע וצפניה ועד לרחוב עמוס שבשכונת כרם אברהם. ברחוב עמוס גר אבא מארי זצ"ל שנים רבות וקיים שם את בית מדרשו עד סוף ימיו. שניהם היו כוהנים מיוחסים, שניהם היו צמחונים, וכל דבר מן החי לא בא אל פיהם. עיקר הוויית שניהם וגדולתם הייתה בעולמה של תורה. ובצד זה שניהם קנו השכלה כללית רחבה – אבא זצ"ל באקדמיית הברון דוד גינצבורג בפטרבורג ובאוניברסיטות פרייבורג ובאזל, לפני שעלה והתעלה לארץ ישראל, לבית אור ישראל וקדושו מרן הרב זצ"ל; הרב מרדכי הכהן זצ"ל קנה חכמה והשכלה באוניברסיטה העברית שבירושלים. ראוי להדגיש ולציין כי השכלתם הכללית לא העיבה במאומה על תורתם ועל יראת השמים שלהם. אדרבה, קיימו הם בעצמם "יפת אלקים ליפת וישכון באהלי שם", בפועל ממש.

לימים, בשנות כהונתי הרבות בתפקיד רב צבאי בצה"ל, זכיתי לעבוד בצוותא חדא עם חתן היובל. הרב מנחם הכהן הוא שלקח את אבא מארי הרב הנזיר הקדוש זצ"ל ואת מורי ורבי מרן הגה"צ ר' צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל לתפילת ההלל הראשונה לפני הכותל המערבי המשוחזר, ביום כ"ח באייר תשכ"ז. זכיתי להיות עמם במחיצה אחת ולשמוע את קול תקיעת השופר מפיו של גיסי הגר"ש גורן זצ"ל באותו בוקר בלתי נשכח, שייזכר לעד בתולדות ישראל.



דברים אלו נתבארו ביאור מעמיק על ידי אבא מארי זצ"ל בספרו הגדול "קול הנבואה", שכידוע כל כולו בנוי על עניין "השמיעה הפנימית", שמיעת האוזן והלב.<sup>1</sup> בנספח חדש שהודפס במהדורה האחרונה של הספר נוסף הפרק מתוך כתב היד על ספירת "הבינה" – הנובעת מחכמת הלב.<sup>2</sup> על פי חכמת הסוד והרז, עיקר עבודתנו ביום הדין הקדוש היא לשלב את החכמה והבינה כ"תרין רַעִין דלא מתפרשין".

הדברים עמוקים ונפלאים. כאמור, עיקר עבודת ראש השנה הוא "שמיעת האוזן". אכן, על פי חכמת האמת הוסיף וכתב אבא מארי זצוק"ל בספר "קול הנבואה" (פרק י): "דין הבינה, דין, משפט צדק, הנשמע באוזן הפנימית, כמאמר, משפט צדק, בבית דין, הוא שם פועל-הבינה!"<sup>3</sup>.

מכאן תיקנו חכמים ובתפילת י"ח שבעשרת ימי תשובה הוסיפו את אמירת "המלך הקדוש" ו"המלך המשפט", ופירש אבי מורי זצוק"ל: "המערכת השלישית, הבינה,<sup>4</sup> מלך המשפט, כלומר: מלך שהוא המשפט".<sup>5</sup> שם ביסס אבי זצ"ל את דבריו על האמור בספר "עץ חיים" לרבנו חיים ויטאל זיע"א, הכולל יסודות ממשנת האר"י הקדוש. ושם נאמר: "כל סוד הבינה הם קולות הנשמעים באוזן".<sup>6</sup>

על מנת לקרב את הדברים אל מי שאינם רגילים בענייני תורת הסוד ואינם רגילים לסגנון "החכמה הפנימית", היא תורת "הקבלה", כתב הטור (או"ח, סי' תקפב): "כדאיתא בפרק קמא דברכות: אמר רבא בר חיננא סבא משמיה דרב: כל השנה מתפללין 'האל הקדוש', 'מלך אוהב צדקה ומשפט' [כסוגיית הגמרא, ברכות יב ע"ב. ועיינו שם] חוץ מעשרת הימים שבין ראש השנה ליום כיפור שאומרים 'המלך הקדוש', 'המלך המשפט' וכו'".

על דברים אלו הוסיף מרן ה"בית יוסף" על אתר:

"המלך המשפט", פירש רש"י כמו "מלך המשפט" וכו', והרב מנוח כתב ד"מלך אוהב צדקה משפט", משמע שיתנהג עם ברואיו בצדק ובמשפט, אבל "המלך המשפט" רוצה לומר שהוא יתברך שופט העולם, אי נמי שהוא עצמו הוא המשפט, כמו שאנו אומרים הוא החכמה הוא המדע וכו'.

דברים אלו עמוקים מאוד, והם מרומזים בפסוק שבראש הדברים: "תקעו בחדש שופר, בכסה ליום חגנו, כי חק לישראל הוא, משפט לאלקי יעקב" (תהלים פא, ד-ה).

מה בין חוק למשפט? החוק ניתן על ידי המחוקק, הוא כתוב ואינו ניתן לשינוי. לעומת זאת המשפט ניתן בידי שופט, והוא מיישם את החוק הערטילאי במקרים מסוימים והופך את ה"חוק" ל"משפט". השופט משתמש בשיקול דעתו; הוא מוסמך ויכול לפרש את החוק; לעתים הוא אף יכול לנהוג "לפנים משורת הדין", בהתחשב בתנאיו המיוחדים של האדם הבא לפניו להישפט או בנסיבות המקרה.

1 הרב דוד כהן, קול הנבואה: ההיגיון העברי השמעי, ירושלים תשל"ט.

2 שם, ירושלים תשס"ב.

3 שם, ראו במקורות שהביא מ"ספר הבהיר"; מפירוש הרמב"ן לפרשת שופטים ומפירוש רבנו בחיי שם, על הפסוק "צדק צדק תרדוף".

4 שהרי כתר הוא הספירה הראשונה, חכמה היא הספירה השנייה, ובינה היא הספירה השלישית.

5 שם, ראו במקורות שהביא מספר "שערי אורה", שער ח: "צדק עליון, הספירה שממנה מתחילה מידת הדין, אף על פי שהוא בעולם הרחמים, ושערי צדק לשערי בינה". ועיינו: בית יוסף, או"ח, הלכות ראש השנה, סי' תקפב, ד"ה: "המלך המשפט".

6 שם, ראו נספח, עמ' יג, ובמקורות הקבליים המצוינים שם. תורה שלמה היא, ולימוד היא צריכה.

תהליך זה משקף עשיית צדק בצדק. שופט צדיק, המקיים "צדק צדק תרדוף". כך נולדו דיני היושר במשפט הרומי, במשפט הקונטיננטלי ובמשפט הבריטי. דיני היושר מאפשרים לבית משפט מוסמך לתקן עוול שנובע מהיותו של החוק, מעצם מהותו, כללי, ולפיכך אין הוא יכול להביא בחשבון את שיקולי הישר והטוב בכל מקרה ומקרה.

ההבדל שבין החוק לבין המשפט מקביל באופן פנימי ועמוק להבדל שבין החכמה לבין הבינה. החכמה אובייקטיבית, היא נתונה וקיימת; לעומתה הבינה סובייקטיבית בעליל. החכם המבין מחבר יחד את החכמה ואת הבינה ויוצר דעת – המלך השופט מחבר יחד את החוק והרחמים ויוצר את הדין, ואת המשפט.

במקום אחר הרחבתי בעניין "לפנים משורת הדין" – שהוא תמצית הרוח של משפט הצדק.<sup>7</sup> וכך אמרו רבותינו: "לא חרבה ירושלים אלא מפני שהעמידו דבריהם על הדין". וביארו: "שהעמידו דבריהם על הדין ולא עשו לפנים משורת הדין" (בבא מציעא ל ע"ב).

ויש להבין: עשיית לפנים משורת הדין גם היא משפט; היא חלק מן הדין, והיא יוצרת את משפט התורה. המשפט הוא תרכובת, סינתזה, של חוק אובייקטיבי וצדק סובייקטיבי. התרכובת של הדין ושל לפנים משורת הדין מוציאה לאור משפט. לכן דרשו רבותינו, חז"ל: "ואת המעשה – זה הדין. אשר יעשון – לפנים משורת הדין".

בראש השנה, יום הדין, אנו מתפללים: "תגיד ליעקב דבר חוק ומשפט, וצדקנו במשפט, המלך המשפט", ומיד ממשיכים "האוחז ביד מדת משפט". הפייטן המופלא כיוון כאן לדברי חז"ל, שהדגישו את הצורך לצדק את המשפט.

אנו מצפים מכל שופט צדק בעולמנו, הדין תורה, שיעשה משפט צדק ושלא ישכח את מידת הרחמים בבואו לדין. ואין צריך לומר שחייב הוא לעשות את הצדק הצודק בנאמנות, על פי כוונתו הפנימית, על פי מצפוננו ושיקול דעתו, ועל פי אחריותו ההלכתית. אסור הוא, חלילה, בעשיית עוול במשפט.

בדומה לכך אנו מתפללים לפני הקב"ה, "המלך המשפט", שיעשה דיננו וירחמנו במשפט – והרי הוא הוא מקור החוק; והוא, הקב"ה, "היושב למשפט", הוא העושה צדק עם בריותיו, "המלך המשפט". הדברים מפורשים בדברי הזוהר הקדוש על השופר בראש השנה.<sup>8</sup> דברים נפלאים אלו מבהירים את תפקיד השופר בתהליך המופלא שראשיתו בראש השנה וסיומו ביום הכיפורים:

רבי יצחק פתח: תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו [...] הדא הוא דכתיב "כה אמר ה', בעבר הנהר ישבו אבותיכם" – ההוא נהר דאשתמודע וידיע [=אותו נהר מפורסם וידוע].

תא חזי: אברהם לא אתדבק ביה בההוא נהר כמו יצחק, דאתדבק ביה בסטרא לאתתקפא [=בוא וראה: אברהם לא נדבק באותו נהר כמו יצחק, שנדבק בו בצד הגבורה].<sup>9</sup>

7 ש"י כהן, "לפנים משורת הדין", צ' קפלן (עורך), ספר אדם־נח: דברי תורה, הגות, מחקר והערכה, זכרון לר' אדם־נח ד"ר בראון, ירושלים תש"ל, עמ' 165–188.

8 ספר הזוהר, פרשת אמור, על הפסוק "בחודש השביעי באחד לחודש".

9 כידוע, בספרות הח"ן פחד יצחק מסמל את מידת הגבורה.

תא חזי: האי נהר, אף על גב דלאו איהו דינא, דינין נפקין מסטריה, ואתתקפו ביה, וכד יצחק אתתקף בדינוי־בבנוי, כדין עלאין ותתאין מתכנפי לדינא, וכורסיא דדינא אתתקן, ומלכא קדישא יתיב על כורסיא דדינא ודאין עלמא, כדין [בוא וראה: נהר זה, אף על פי שאין הוא דין, דינים יוצאים מצדו, ומתחזקים בו, וכאשר יצחק מתחזק בדיניו ובבניו, עליונים ותחתונים מתכנסים לדין, וכס המשפט מתוקן, והמלך הקדוש יושב על כס הדין ודן את העולם, כמו שנאמר]: "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו".<sup>10</sup>

זכאין אינון ישראל, דידעין לסלקא כורסיא דדינא, ולתקנא כורסיא דרחמי, ובמה? בשופר [זכאים הם ישראל, שיודעים לסלק כס הדין, ולתקן כס הרחמים, ובמה? בשופר].

להלן מובא בזוהר הקדוש פירוש סדר הכוונות הפנימיות של סדרי התקיעה בשופר, בחלקם הם נדפסו בכמה מן המחזורים, ואין כאן אפשרות ומקום להאריך בהם. ככל עבודת הימים הנוראים כך גם בחודש אלול ובימי התשובה. קול השופר כביכול פועל למעלה, על ידי מידת הבינה, המתעוררת ב"אתערותא דלעילא" – והוא הוא אותו "דין בינה" המתעורר בתקיעת השופר. בד בבד קול השופר פועל גם על אדם מישראל, מתוך כוונת הלב הקשורה באוזן הפנימית של האדם. כמו שנאמר בדברי הנביא ישעיהו: "פן יראה בעיניו, ובאזניו ישמע, ולבבו יבין, ושב ורפא לו" (ישעיהו ו, י).

זהו כוחה הגדול של תקיעת השופר – היא פועלת כלפי מעלה, וביצירת כס המשפט של "המלך המשפט" היא מביאה להתמתקת הדינים על ידי הבינה העליונה. בד בבד היא פועלת גם כלפי מטה, על האדם, ומעוררת אותו לשוב בתשובה. בשעה שנוצרת אותה הרמוניה מופלאה, בין אתערותא דלעילא ואתערותא דלתתא, נכתב ונחתם האדם השב אל קונו לשנה הבאה בפרט, ולעתידו בכלל, "לחיים טובים". והלוא "דין הבינה הנשמע באוזן הפנימית הוא בבחינת העתיד לבוא, אשר יהיה, 'דזמין להיות', או הראוי: הצריך, ומוכרח להיות".<sup>11</sup>

סיכומם של דברים: לפנינו מקבילה מופלאה בין מושגים מעולם ההלכה והאגדה, מעולם הנגלה והנסתר ומעולם חכמת המשפט.

החכמה היא אובייקטיבית, מקובלת ונמסרת מדור לדור; לעומתה הבינה סובייקטיבית-אישית, והיא מיישמת את החכמה לכל נושא ונושא.

החוק הוא אובייקטיבי, נתון וכללי, שווה לכל נפש; הוא בא במסורת או בחקיקה, ולפיכך הוא מחייב ושווה לכול. המשפט הוא סובייקטיבי ואישי, מחיל את החוק על כל מקרה ומקרה ועושה צדק לכול, על ידי השופט והפוסק, וכאמור הוא לעתים ממתיק את הדין לפני משורת הדין. השופט שואב מן החוק ויוצר את המשפט, ובסמכותו, ואולי גם מחובתו, לעשות צדק לפני משורת הדין, כמדרש חז"ל המובא ברש"י לפסוק **"ועשית הישר והטוב"** – זו פשרה, לפני משורת הדין (דברים ו, יח).

10 הנהר מסמל את ספירת הבינה, והדין שייך לספירת הגבורה.

11 ד' כהן (לעיל הערה 2), נספח, עמ' טז, והדברים עמוקים.

משום כך אנו מתפללים, כפי שנזכר לעיל, "תגיד ליעקב דבר חוק ומשפט, וצדקנו במשפט, המלך המשפט, האוחז ביד מדת משפט". כך אנו מבקשים ביום הדין מאת הקב"ה, וכך עלינו לנהוג בעצמנו בשבתנו בדין, לקיים "מה הוא אוחז ביד מדת משפט ואינו ממצה את הדין, כך גם עלינו לנהוג", והלוא "במידה שבה אדם מודד – בה מודדים לו".

יהי רצון ויקוים בנו מקרא שכתוב "ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה" (ישעיהו א, כז), במהרה בימינו, אמן כן יהי רצון.







## דעת תורה מן התורה מניין?

### שלמה דיכובסקי

לרב מנחם הכהן  
ספרא וסייפא  
לוחם מלחמות ה'  
ומקדש שם שמים

אחד המושגים היסודיים בהלכה הוא "דעת תורה". מושג זה הוא מהדברים הנדירים שאין להם הגדרה ברורה וחד־משמעית. יהודי מאמין יודע שעליו לציית ציות גמור לדעת תורה, כנאמר: "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, יא). אכן, בסוגיה זו קיימות שתי בעיות יסוד:

- א. **מהי דעת תורה?** והרי לא כל הרוצה ליטול את השם ייטול. מיהו האדם אשר אנו חייבים לראות את דעתו כדעת תורה ולקבלה בלא פקפוק והרהור?
- ב. **מהם התחומים שבהם נצטוונו לשמוע דעת תורה?** האם הדברים אמורים רק בדברי הלכה מובהקים, או שמא בכל שאלה ובעיה יש ללכת לרב?

הציבור הדתי נוהג לא פעם בתחום הזה בשניות בולטת: מצד אחד, אין מתעלמים מדעת תורה; אך מצד אחר ממעטים לשאול, גם בנושאים הלכתיים מובהקים. וכששואלים, לא תמיד מצייתים.

### מהי דעת תורה?

בעיקר השביעי מבין שלושה עשר העיקרים, כותב הרמב"ם: "אני מאמין באמונה שלימה שנבואת משה רבנו, עליו השלום, הייתה אמיתית, ושהוא היה אב לנביאים, לקודמים לפניו ולבאים אחריו". כלומר, עד תום תקופת הנביאים ידענו שהנביאים הם ממשיכי משה רבנו ושכל דבריהם אמת (כנאמר בעיקר השישי: "אני מאמין באמונה שלימה שכל דברי נביאים אמת").

"מיום שנסתם חזון ונסתלקה רוח הקודש מישראל" – כותב ר' משה מקוצי בהקדמה לספרו "ספר מצוות גדול" – "העמיד הקב"ה את החכמים שהיו תלמידי הנביאים לתקן לישראל כל תקנות טובות". החכמים הם אפוא ממשיכי הנביאים, והם ממשיכיו של משה רבנו.

## סמכות בית הדין הגדול

מהחכמים נמסרה הבכורה לחכמי בית הדין הגדול בירושלים. הם היו תמציתה של ההלכה, והם נחשבו לממשיכיו של משה רבנו. וזה לשון הרמב"ם (ממרים א, א-ב):

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר התורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל. ועליהם הבטיחה התורה שנאמר "על פי התורה אשר יורוך". וכל המאמין במשה רבנו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן. כל מי שאינו עושה כהוראתן, עובר בלא תעשה שנאמר "לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", אחד דברים שלמדו אותם מפי השמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדים מפי דעתם באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהם, ואחד דברים שעשאו סייג לתורה לפי מה שהשעה צריכה להם, והן הגזרות והתקנות והמנהגות.

בתום תקופה זו המצב הפך עמום. בהלכות שנזכרו לעיל מדגיש הרמב"ם בראש דבריו: "בית דין הגדול שבירושלים". משמע שרק לבית הדין הגדול שבלשכת הגזית ניתן כוח זה, ורק אצל חכמיו מצוי עיקר תורה שבעל פה. אולם במניין המצוות שבהקדמה ל"יד החזקה" (מצוות עשה קעד) הוא כותב: "לשמוע מכל בית דין הגדול שיעמדו להם לישראל שנאמר 'ועל המשפט' – משמע שבעניין זה כל בית דין נחשב גדול", גם לאחר שגלתה סנהדרין מלשכת הגזית.

ואמנם, ה"מנחת חינוך" (מצווה תצו) תמה על דבריו של הרמב"ם, שהרי "ועשית ככל הדבר אשר יגידו לך" נאמר רק על הוראת בית הדין הגדול שבלשכת הגזית, כמבואר בסנהדרין (פו ע"א) ומניין לרמב"ם שכוח זה ניתן לכל בית דין גדול? לדעתו, דברי הרמב"ם עולים בקנה אחד עם שיטתו בהגדרת מושג בית דין הגדול, ולא עוד אלא שלשיטת הרמב"ם (ספר המצוות, מצוות עשה קנג) רק שלושה דיינים מבית הדין הגדול יכולים לקדש את החודש.

הרמב"ם חולק על גישה זו. לדעתו, לאחר שגלתה סנהדרין ממקומה – ארבעים שנה קודם החורבן – בטלו כל הדינים התלויים בבית הדין הגדול. בין השאר, הוא מבסס את דבריו על עדויות מכמה מקומות בגמרא שמהן עולה כי היו מקדשים את החודש עד קרוב לחתימת התלמוד, וממילא מסיק הרמב"ם שאין צורך בבית הדין הגדול כדי לקדש את החודש.

בדעת הרמב"ם, יש לומר שדין "המקום גורם" שנאמר בבית הדין הגדול נוגע לדיני נפשות בלבד. אבל שם בית הדין הגדול לא פג גם לאחר שגלו ממקומם. על כן, לפי הרמב"ם ייתכן קידוש החודש בבית הדין הגדול. לפי דעה זו, המושג "בית דין הגדול" קיים גם לאחר שגלתה סנהדרין ממקומה, ועל כן יש מקום לראות את חכמיו כעיקר תורה שבעל פה גם בתקופה זו. לעומת זאת, לדעת הרמב"ם, לאחר שגלתה סנהדרין מלשכת הגזית, בטל לחלוטין שם בית הדין הגדול.<sup>2</sup>

1 ועיינו במשנת יעב"ץ, חו"מ, סימן ו, להר"ב ז'ולטי ז"ל שהאריך בנושא וציין שמקורו של הרמב"ם הוא מן האמור בספרי, פרשת שופטים; ובירושלמי, סנהדרין יא, א (ל ע"א): "ובאת. לרבות בית דין שביבנה. ר' זעירא אומ' לשאילה". היינו: אף על פי שאינו חייב מיתה בזקן ממרא על הוראת בית דין שביבנה – מצווה לשמוע להוראתם.

2 הדברים מפורשים בכתבי הגר"ח סולובייצ'יק, חידושי ר' חיים הלוי (במהדורת הסטנסיל), הלכות קידוש החודש.

## ובאת אל השופט אשר יהיה בימים ההם

בעל ספר "החינוך" (מצווה תצה) מרחיב את היריעה, וכותב:

מצווה לשמוע בקול בית דין הגדול. ונוהגת מצווה זו בזמן שבית דין הגדול בירושלים. ובכלל המצווה גם כן לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן כמצות השופט, כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמננו, וכמו שדרשו זכרונם לברכה, "ואל השופט אשר יהיה בימים ההם" – יפתח בדורו כשמואל בדורו. כלומר שמצווה עליו לשמוע בקול יפתח בדורו כמו לשמואל בדורו. ועובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדורו בחכמת התורה, בכל אשר יורו, מבטל עשה זו ועונשו גדול מאוד, שזהו העמוד החזק שהתורה נשענת בו.

לפי דברים אלו, אף שהמצווה במקורה נאמרה על בית הדין הגדול **שבירושלים**, היא כוללת את הגדול – או הגדולים – שבכל דור ודור, שהרי יפתח בדורו כשמואל בדורו. ואמנם, בעל "מנחת חינוך" תמה (במצווה תצו) מניין לספר "החינוך" שמכות גדולי החכמים שבכל דור ודור דומה לסמכות בית הדין הגדול שבירושלים?

יהא אשר יהא, שיטת בעל ספר "החינוך" פותרת את בעיית הסמכות התורנית גם לאחר שבית דין הגדול עבר מן העולם לחלוטין, קל וחומר לסובר ש"יפתח בדורו כשמואל בדורו", ולו מסורה סמכות בית הדין הגדול. אלא שעדיין נשארה פתוחה השאלה: כיצד קובעים מיהם גדולי הדור?

## הסכמת העם והסכמת החכמים

על מנת לבאר את הדברים, ראוי לעיין בדברי הרמב"ם בהקדמתו ל"יד החזקה", שבהם הוא מסביר את ההבדל בין הסמכות המוחלטת שיש לתלמוד בבלי לבין הסמכות החלקית שיש לבתי הדין שקמו לאחר מכן. על סמכותו של הבבלי כותב הרמב"ם:

כל הדברים בגמרא הבבלית, חייבין כל ישראל ללכת בהם. וכופין כל עיר ועיר, וכל מדינה ומדינה, לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותיהם וללכת בתקנותם, הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל, ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם, והם ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה דור אחר דור, עד משה רבנו עליו השלום.

מתבאר מדבריו כי סמכות התלמוד הבבלי הייתה דומה לסמכות בית הדין הגדול, שכן בשניהם נקט הרמב"ם לשון דומה: "גזרו גזירות והתקינו תקנות והנהיגו מנהגות" (והשוו ללשון הרמב"ם בתחילת הלכות ממרים).

סמכות זו נובעת משני מקורות: (א) "כל אותם דברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל"; (ב) "החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו, הם כל חכמי ישראל או רובם".

לאחר מכן חדלה הסמכות הכללית, ובמקומה באה סמכות פרטית לכל מקום ומקום, שהרי לאחר תקופת רבינא ורב אשי "נתפזרו ישראל בכל ארצות פיזור יתר, ונשתבשו הדרכים בגייסות ונתמעט תלמוד תורה, וכל בית דין שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה, לא פשטו מעשיו בכל ישראל מפני ריחוק מושבותיהם ושיבוש הדרכים, לפיכך אין כופין אנשי מדינה לנהוג כמנהג מדינה האחרת".



ובכן, הסמכות ההלכתית מתבססת על שני יסודות: הסכמת העם והסכמת החכמים. עד תום תקופת רבינא ורב אשי כללה ההסכמה הכפולה את כל העם ואת כל החכמים (או את רובם, כדברי הרמב"ם). מכאן ואילך הסמכות הייתה סמכות מקומית בלבד, כדברי הרמב"ם: "כל בית דין שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו, לא פשטו מעשיו בכל ישראל". הניסוח דומה בעיקרו להגדרות שהעניק הרמב"ם לסמכות בית הדין הגדול ולסמכות התלמוד הבבלי, אלא שתחולתו הגאוגרפית מקומית בלבד.

### הסמכת חכמים מכוח ההסכמה

אם נרצה להתחקות אחר שורשיה של ההסכמה הכפולה – הסכמת העם והסכמת החכמים – נוכל לגלותה בדרך הסמיכה. מצינו בסנהדרין (יד ע"א) שאף על פי שהסמיכה ניתנה על ידי חכמים – "מיסמך סבי" כבית דין של שלושה – מכל מקום היה הנסמך זקוק להסכמת העם, ובלא הסכמה זו נתבטלה סמיכתו. הגמרא שם שואלת: "ור' מאיר – ר' יהודה בן בבא סמכיה [=סמך אותו]? והא אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן, כל האומר ר' מאיר לא סמכו ר' עקיבא, אינו אלא טועה". ועונה הגמרא: "סמכיה ר' עקיבא – ולא קיבלו; סמכיה ר' יהודה בן בבא – וקיבלו". ורש"י פירש: "ולא קבלו – לפי שעדיין היה בחור". כלומר, אף שר' מאיר נסמך על ידי ר' עקיבא, מכיוון שלא העם קיבל את סמיכתו (מחמת סיבה צדדית לחלוטין – לפי שעדיין היה בחור), נתבטלה סמיכתו, והוצרך ר' יהודה בן בבא לסכן את ר' מאיר ואת עצמו כדי לסמכו מחדש. הווי אומר: הסכמת העם אינה רק תנאי בסמיכת חכמים – שאילו כן הייתה מספקת ההסכמה המאוחרת של העם לסמיכתו הראשונה של ר' עקיבא – אלא היא חלק אינטגרלי מן הסמיכה. בהיעדר חלק זה, נחשבת הסמיכה כמי שאינה, ויש צורך בסמיכה מחודשת. הבחנה זו במהות הסמיכה תאיר באור חדש את דברי הרמב"ם המפורסמים בעניין חידוש הסמיכה. כתב הרמב"ם (סנהדרין ד, יא):

נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם הרי אלו סמוכים. אם כן למה היו החכמים מצטערין על הסמיכה? לפי שישראל מפוזרין ואי אפשר שישכימו כולם.

פתח הרמב"ם בהסכמת החכמים, וסיים בפיזורן של ישראל. גם בפירוש המשניות בסנהדרין (א, ג) מדגיש הרמב"ם את הסכמת חכמים שבארץ ישראל, ואילו בפירושו לבכורות (ד, ג) הוא מדגיש את הסכמתם של בני ארץ ישראל הנקראים "קהל", כמבואר בהוריות. לאמור, אלו ואלו דברי אלוהים חיים – ויש צורך בהסכמה כפולה: של החכמים ושל העם. ייתכן שהסכמת החכמים, שמטבע הדברים היה מספרם מועט, ניתנה להשגה ביתר קלות מהסכמת העם, שהיה מפוזר ומפורד בארץ ישראל. לכן הדגיש הרמב"ם את הקושי בחידוש הסמיכה והסבירו בהסכמתם הכפולה הן של חכמים הן של העם. אמור מעתה: סמיכה כפולה זו אינה מושג חדש שהרמב"ם יצרו יש מאין, אלא היא משקפת מעין מהדורה נוספת של הענקת סמכות מכוחה של הסכמה, כמבואר לעיל.

## שיטת ה"יד רמה"

ייתכן שאבחנה זו עומדת גם בסוד דבריו של הרמ"ה – ר' מאיר הלוי אבולעפיה, בעל ה"יד רמה". את האמור במשנת סנהדרין – "אין עושין סנהדריות לשבטים אלא בבית דין של שבעים ואחד" – פירש רש"י: "שהיו מושיבים סנהדרי קטנה של עשרים ושלושה בכל עיר ועיר. וצריכין בית דין הגדול שבלשכת הגזית לצאת ולהושיבם".

ה"יד רמה" (בדף טז) חולק בחידושיו על דברים אלו וכותב: "לא שצריכין לצאת להושיבן, אלא שהשבט וסנהדריו הולך אצל בית דין הגדול שבירושלים, והן ממנין אליהן סנהדרין והולכין להן". אפשר שהמחלוקת בין רש"י ל"יד רמה" – אם בית הדין הגדול יוצא אל העיר, או שאנשי העיר באים אל בית הדין הגדול – תלויה במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בספר המצוות (מצוות עשה קנג), לפי פירושו של בעל "מגילת אסתר", אם דרישת "המקום גורם", שמגבילה את סמכותו של בית הדין הגדול ללשכת הגזית בלבד – נאמרה בדיני נפשות בלבד או בכל דבר.

אכן, חידושו של ה"יד רמה", שהשבט וסנהדריו הולכים אצל בית הדין הגדול, צריך טעם והסבר. סנהדרין – ניחא, שכן ממנים אותם להיות דיינים, ולדעת ה"יד רמה" (סנהדרין יד) הסמיכה צריכה להיות לפני הנסמך (שלא כדעת הרמב"ם בהלכות סנהדרין ד, ו). לטעמו, המינוי לדיינות מהווה מעין "דין", והרי אין דנים דינו של אדם שלא בפניו.<sup>3</sup> אכן, עדיין קשה: מה טעם צריך גם השבט להופיע לפני בית הדין הגדול? להנחתנו, שהסמיכה נעשית בהסכמה כפולה, ניחא: לשם מינוי דיינים יש צורך בפעולה משולבת, הן של השבט והן של בית הדין הגדול.

צריך להוסיף כי לפי הרמב"ם אין צורך בהסכמת כל החכמים, אלא די בהסכמת רובם. וכלשונו בהקדמה ל"יד החזקה": "משום שהחכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו הם כל חכמי ישראל או רובם", אלא שמכל מקום צריך שתהא ההסכמה במעמד כולם. וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (שבת, פרק יג) לעניין גזרות "שמונה עשר דברים": "ונתקבץ שם קיבוץ גדול מתלמידי שמאי ובית הלל, ולא נשאר באותו דור מי שהיה ראוי להוראה שלא היו באותו מעמד. ונמנו, והיו בית שמאי יותר, והשם אמר אחרי רבים להטות". לכן הדגיש הרמב"ם: "לפי שישראל מפוזרין, ואי אפשר שיסכימו כולן". לאמור: לנוכח פיזורם של ישראל בגלות, אי־אפשר שיהיו כולם במעמד אחד, וזהו הקושי במעשה הסמיכה בימינו.<sup>4</sup>

בדרישה זו, של "קוורום מלא", כבר האריך המהר"ץ חיות בספרו "משפט ההוראה" (פרק ד). לדעתו, דין "אחרי רבים להטות" נאמר רק כשהיו כל החכמים נוכחים בישיבה אחת. דברים דומים כתב בספרו "תורת נביאים" במאמר "לא תסור", בהסתמכו, בין השאר, על דברי הרמב"ם. בספרו "מורה הנבוכים" (חלק ג, פרק מא), כותב הרמב"ם:

ונתן רשות עם זה לחכמי התורה, רוצה לומר לבית דין הגדול, להשתדל בקיום אלה דיני התורה בעניינים אשר יחדשו אותם, כמו שאמרו "ועשו סייג לתורה". ואילו יהיה זה העניין בגבול סמוך

3 ועיינו ב"מנחת חינוך" (מצווה תצא), שהסתפק אם הסמיכה היא אכן 'דין' ואם מותר לסמוך בלילה; ועיינו: מהרש"א, חידושי אגדות, יד, שאפשר לסמוך בשבת.

4 וראו שו"ת הרלב"ח ב"קונטרס הסמיכה", שם הוא טען שמכיוון שהסכמת חכמי צפת הייתה בלא נוכחותו של הרלב"ח, אין הכרעת הרוב מועילה. ועיינו ב"חינוך", מצווה עח.

לכל אחד מן החכמים, יאבדו בני אדם ברוב המחלוקות והשתנות הדעות. ועל כן הזהיר הבורא יתברך שלא יהא רשות בזה לשאר החכמים, אלא לבית דין הגדול בלבד.

ועל כך מוסיף המהר"ץ חיות במאמר "לא תסור":

ראינו מדבריו ששינה ושילש [=שחזר פעמיים ושלוש על כך] דעשיית הסייגים והתקנות לא נמסרו רק לבית דין הגדול. אבל משחרב בית המקדש, ולא יכלו כל חכמי ישראל להתאסף במקום אחד, וכל חכם שבזמנו מורה לעדתו על פי התורה לפי סברתו בהוצאת המשפטים והדינים, ולא ידע כלל כי חכם אחר הוציא מסברתו ההפך ממה שלמד הוא. לכן, הדינים הללו אינם עלינו במצוות לא תסור, כיוון שהחכמים בעצמם חולקים זה עם זה, ולא נדע בעצמנו למי משפט הבכורה שנאזין לו בחוק התורה דלא תסור, דאולי דברי השני צדקו יותר.

לדבריו, החיוב לשמוע לדברי חכמים, מכוחה של מצוות "לא תסור", אמור רק בבית הדין הגדול – הסמכות המרכזית. אבל לאחר שהסמכויות נעשו מקומיות בלבד, והחכמים חולקים זה על זה, אין עלינו חיוב לשמוע לאחד מהם בגזרות ובתקנות חדשות.

חידוש זה תמוה מאוד, שכן ממנו עולה שמאז נתבטל בית דין גדול אין עוד מצווה לשמוע לדברי חכמים. והרי כבר הראינו לדעת, שהסמכות המקומית שניתנה לבני המקום או למי שקיבלה עליהם, כוחה יפה ככוח בית הדין הגדול. דומה שגם בדברי הרמב"ם ניתן לגלות משמעות אחרת. כוונת הרמב"ם היא לומר שהסמכות ניתנה למוסד מוסכם אחד – בית דין הגדול – ולא לכל חכם וחכם באופן אישי. ומאחר שניתנה הסכמת החכמים והעם לבית דין או לחכם מקומי – להם נתונה סמכות בית הדין הגדול.

### הגדרת המונח "אלוהים"

הצורך בהסכמה כפולה לשם מתן הסמכות מקורו בהגדרת המונח "אלוהים". רש"י פירש שאלוהים משמעותו "מומחין, לשון שררה ורבנות, כדמתרגמין 'ראה נתתיך אלוהים לפרעה' – לשון רבנות" (סנהדרין ב ע"ב, ד"ה אי קסבר). הווי אומר: בהקשר לדיינים, השימוש במונח "אלוהים" עניינו כישורים – היותם מומחים; ובצד זה היותם בעלי כוח וסמכות, שררה ורבנות. בעוד שקביעת המומחיות מסורה בלי ספק לחכמים, נתינת הסמכות נתונה למי שהסמכות בידם. סמכות של שררה ניתנה בידי הנשיא ובידי ריש הגלותא – ראש הגולה, כמבואר (בסנהדרין ה ע"א):

**לא יסור שבט מיהודה.** אלו ראשי גלויות שבבבל שרודין את ישראל בשבט;<sup>5</sup> **ומחוקק מבין רגליו** – אלו בני בניו של הלל, שמלמדים תורה ברבים.<sup>6</sup>

אכן, נחלקו רש"י והתוספות במקור סמכותם של ריש גלותא והנשיא. לדעת רש"י (שם, ד"ה: "שרודים את העם") סמכות השררה שלהם נובעת ממלך פרס שנתן להם כוח ורשות; ואילו בתוספות (שם, ד"ה:

5 לדברי רש"י: "שבט – לשון שררה, ויש להם רשות להפקיר, דהפקר בית דין – הפקר".

6 לדברי רש"י: "מחוקק – שררה מועטת".

"דהכא שבט" נטען שסמכותם נובעת מכוח היותם מצאצאי זרע דוד – ריש גלותא מן הזכרים והנשיא מן הנקבות.<sup>7</sup>

אפשרות אחרת למתן סמכות של שררה נתונה לעם. כן משמעות דברי השו"ע והרמ"א (חושן משפט, סי' ב), שדיברו בה אגב דיונים בעניין יכולתו של בית הדין להעניש לצורך השעה. השו"ע כותב שסמכות זו מסורה לא רק לבית הדין אלא גם ל"טובי העיר [=נבחרים הציבור] שהמחוסר בית דין עליהם",<sup>8</sup> והרמ"א מוסיף שם: "וכן נוהגין בכל המקום שטובי העיר בעירן – כבית הדין הגדול, ומכין ועונשין והפקרן הפקר כפי המנהג".<sup>9</sup>

מתבאר מן האמור שכוח השררה של טובי העיר הוא כבית הדין הגדול, וסמכותם במקומם היא כסמכותם של הגאונים לכל ישראל. מקורה של סמכות זו הוא מכוח קבלת הציבור. ומאחר שהם 'טובי העיר' בלבד, ואינם חכמים, סמכותם מוגבלת רק לאחד מתחומי סמכותו של בית הדין הגדול – בדברים "שהשעה צריכה להם, והן הגזרות והתקנות והמנהגות", כלשון הרמב"ם בריש הלכות ממרים. אין צריך לומר שאין לראות בהם "עמודי ההוראה" או "עיקר תורה שבעל פה", אבל בתחומם – כגאונים הם לכל ישראל.<sup>10</sup> אמור מעתה: מתן של שררה ייתכן בשתי דרכים – באמצעות ריש גלותא והנשיא ובאמצעות העם. שתי דרכים אלו עשויות להסביר מדוע הדרישה להסכמת העם כתנאי לחלות הסמיכה אינה מופיעה בפוסקים, ואילו בש"ס היא מופיעה רק פעם אחת אגב סיפור הסמיכה שסמך ר' יהודה בן בבא חמישה זקנים: בדרך כלל ניתנה הסמיכה בשיתוף חכמים והנשיא, כמבואר בירושלמי המובא ברמב"ם (הלכות סנהדרין ד, ה): "והתקינו שלא יהא אדם נסמך אלא ברשות נשיא, ושלא יהא הנשיא סומך אלא אם כן היה אב בית דין עמו, ושלא יהא אב בית דין סומך אלא אם כן היה הנשיא עמו". הווי אומר: אב בית הדין העניק את כתר המומחה, והנשיא העניק את השררה, ופעולת שניהם יחדיו יצרה את סמכותם של הדיינים – ה"אלוהים".

בתקופתו של ר' יהודה בן בבא היו גזרות שמד, ושררת הנשיא נתבטלה ועברה מן העולם (כך במיוחד לשיטת רש"י שגורס כי סמכות השררה של הנשיא נובעת מן המלך). על כן היה צורך בהסכמת העם. גם בימינו, שאין נשיא, הדרך היחידה לחידוש הסמיכה ולקבלת השררה שכרוכה בה היא בהסכמת העם לשררה ובהסכמת החכמים לסמיכה.

## מה בין תנאים לאמוראים

השקפה זו בעניין כוחה של הסכמת החכמים והעם מוצאת את ביטוייה בדברי ה"כסף משנה" (הלכות ממרים ב, א), אגב דיונו בכלל שקובע כי אמוראים אינם רשאים לחלוק על דברי תנאים. וזו לשונו:

7 וראו שו"ת "דבר אברהם" (חלק א, סי' א) שביקש להוכיח מדברי רש"י אלו שדין "הפקר בית דין הפקר", אין עניינו כלל לבית דין יהודי בלבד, אלא לכל בית דין, גם של גויים, שהסמכות בידו. עוד בעניין המחלוקת בין רש"י לתוספות עיינו: מהרש"א, חידושי אגדות על אתר; חלקת יוסף, סי' ב, ו.

8 וראו "ספר מאירת עיניים", שם נכתב: "לשון הטור, שהמחוסר רבים עליהם. ולמה שכתב המחבר 'בית דין', נראה דרוצה לומר שהמחוסר הציבור לבית דין עליהם, דהיינו טובי העיר שסמכותם נובעת מהסכמת הציבור – על כן יש להם שררה".

9 וראו שם: "זו לשון המרדכי ריש פרק ב' דבבא מציעא בשם תשובת רבינו גרשון: 'כל מי שנתמנה על הציבור, הוא כאביר באבירים, ויפתח בדורו כשמואל בדורו וכל מה שעשה עשוי'". כן כתב הרשב"א בתשובותיו (חלק א, סי' תשכט), "דכל ציבור במקומו כגאונים לכל ישראל, שתקנו כמה תקנות לכל ישראל".

10 ועיינו אוצר הגאונים (טויבש) לסנהדרין יג ע"ב: "ולמדנו מזה כי לא תהיה ההתמנות בשלמות אם לא תהיה על ידי ראש הדור והזמן. אכן, אם לא ימצא ראש כזה, תבחר כל העדה את האיש הישר והטוב בעיניה".



"ואפשר לומר שמיום חתימת המשנה קיימו וקיבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים. וכן עשו גם בחתימת הגמרא, שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה".

ומכיוון שבעניין סמכותו של התלמוד הבבלי העיד הרמב"ם שמקורה בהסכמתם המשותפת של החכמים והעם, כך גם בעניין סמכותם של התנאים בהשוואה לאמוראים. מאלפים בעניין זה דברי החזון אי"ש (איגרות חזון איש, חלק ב, עמ' לז):

אבל האמת בזה שדור אחר המשנה ראו גם את מיעוט הלבבות נגד בעלי המשנה, וידעו לבטח שהאמת לעולם עם הראשונים. ואחרי שידעו אמיתות הדבר, שאי אפשר ששיגו הם האמת מה שלא השיג אחד מן התנאים, לא היו רשאים לחלוק, והיו רק שונים את כל דברי התנאים שקדמום. וגם מחתימי [=חותמי] התלמוד ביטלו דברי אמורא שאמר, מחמת העלמת דברי התנא, ורק רב ברוחב לבבו, לא נתבטלו דבריו.

וכל הסכמותיהם היו בהשגחת הבורא יתברך ובהופעת רוח הקודש, וכבר הסכים הקב"ה על ידם, כדאמר [בבא מציעא פו ע"א] רבי ורב נתן סוף משנה. וכן היה בדור של חתימת התלמוד, וכן אמרו רבינא ורב אשי סוף הוראה. ומה שכתב מרן [=הכסף משנה] שקיבלו כן – לא טובה וחסד עשו עם הראשונים, אלא האמת חייבה אותם, כי איך נעשה על דעתנו אם ידענו שדעתנו קצרה והאמת אין אתנו.<sup>11</sup>

בביאורו לדברי ה"כסף משנה" טוען החזון אי"ש כי ההסכמה נעשתה מתוך הבנת הפער שבין הדורות הראשונים לדורות האחרונים וכי הקב"ה הסכים לכך. הבחנה זו מתבססת על האמור במסכת עירובין (נג ע"א): "אמר ר' יוחנן, לבן של הראשונים כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו כמלוא נקב מחט סדקית". ובמסכת שבת (קיב ע"ב) נאמר: "אמר ר' זירא: אם ראשונים מלאכים אנו בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים". כלומר, הפער בין הדורות הראשונים לדורות האחרונים הוא עצום.

### מה בין ראשונים לגאונים

צריך לציין כי הסכמה זו ברורה בעניין התנאים והאמוראים. ואילו בין גאונים לראשונים – האם ראשונים יכולים לחלוק על דברי גאונים – מצאנו שתי דעות (המובאות אצל הרא"ש, סנהדרין, פרק ד, סימן ו). דעת הראב"ד היא "שאין לנו עתה לחלוק על דברי גאון, מראית דעתנו לפרש העניין בדרך אחר כדי שישתנה הדין מדברי הגאונים, אם לא בקושיה מפורסמת. וזה דבר שאין בנמצא". לדעתו, העיקרון מאפשר מחלוקת, אלא שאין היא מציאותית. על כן פסק הראב"ד שהחולק על הגאון נחשב "טועה בדבר משנה".

הרא"ש חולק על פסיקתו: "כי כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס שסידר רב אשי ורבינא, אדם יכול לסתור ולבנות אפילו לחלוק על דברי הגאונים". רק אם לא שמע דבריהם, וכששמע אחר כך ישרו בעיניו, נחשב לטועה בדבר משנה.

11 ובנושא זה עיינו בדברי מהר"ץ חיות בספר "תורת נביאים", מאמר "לא תסור", שם הוא דן בטיבה של ההסכמה שכתבו הרמב"ם וה"כסף משנה" והסתמך על דברי הרמב"ם (ממרים ב, ב), שבתקנות וגזרות שפשטו בכל ישראל אי־אפשר לבטל דברי ראשונים.

## מה בין ראשונים לאחרונים

בעניין ראשונים ואחרונים הסיק מהר"ם אלשקר (שו"ת, סימנים נג-נד) כי "אין יחס לדורות אלו עם הראשונים אפילו כיחס הקוף עם האדם, והלוואי שיבינו דורות אלו את הקל שבדברי הראשונים, כל שכן הדורות הבאים שהלבבות מתמעטים". הדברים נאמרו על היחס שבין דורו לבין הקודמים לו. בצורה מדויקת יותר כתב מהר"ם אלשיך (סימן לט): "עד כאן לא אמרין הלכה כבתראי לגבי קמאי, אלא היכא דאיכא ביניהם כהדרגה שבין אמוראי לתנאי. [=עד כאן אין אומרים 'הלכה כאחרונים' לגבי הראשונים אלא רק כאשר קיים ביניהם הבדל כמו ההבדל שבין האמוראים לבין התנאים]".

למרות זאת, כותב בעל "תרומת הדשן" (חלק ב, סימן רמא): "איך יתכן שימלא לאיש לבבו לחלוק על החיבורים שנתפשטו ברוב ישראל, אם לא שהוא מקובל מרביותו הגדולים דלא נהגו הכי [=כך]". כלומר, ההסכמה והסמכות ניתנו לחיבורים אלו על יסוד מה שנתפשט ברוב ישראל, וזהו מקור סמכותם. וכן כתב יונתן איבשיץ: "וקיימו וקבלו חכמי הדור לשמור ולעשות ככל האמור במטבע הקצר, שו"ע והגהות רמ"א. ולדעתי, אין ספק כי הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם, כי קושיות רבות שהקשו עליהם אחרונים ותירצו בדרך חריף ועמוק. וכמו כן כללו במתק וקוצר לשונם דינים הרבה, ולאין ספק שלא כיוונו להכל כי איך היה אפשר לרוב המלאכה. רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב, וחפץ ה' בידם הצליח".<sup>12</sup> לפי דברים אלו, הסמכות ניתנה לא רק לדורות מסוימים אלא גם לחיבורים מסוימים אשר נתפשטו בישראל ונתקבלו אצל חכמי הדורות. חיבורים אלו נכתבו בסייעתא דשמיא.

## ההסכמה הכפולה היא מקור הסמכות של החכמים

הארכתי בדברים כדי להראות שסמכות הנקנית על ידי הסכמת העם והחכמים היא חוט השדרה של סמכות התנאים, האמוראים, הגאונים, הראשונים וספרי הפוסקים. מכאן שהסכמה זו היא הכוח המרכזי בקביעת דעת תורה. צריך להוסיף שהסכמה זו לא נסתיימה בתום תקופת ה"בית יוסף" והרמ"א, שכן שנינו (בבלי, ראש השנה כה ע"ב):

**משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו.** שקל הכתוב שלושה קלי עולם כשלשה חמורי עולם. יפתח בדורו כשמואל בדורו. ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הצבור, הרי הוא כאביר שבאבירים. הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימין. ואומר "אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה".

ופירש רש"י: **"אל תאמר.** לפי שהדורות היו טובים וצדיקים מן אחרונים". והוסיפה התוספתא: "ולכך יש לשמוע לראשונים יותר מן האחרונים – אל תאמר כך, דאין לך אלא שופט שהיה בימיו". אין ללמוד מסוגיה זו שמצווה לשמוע לאחרונים בניגוד לדעת הראשונים, אלא שיש לקבל את סמכותם אף שהם קטנים יותר וצדיקים פחות מן הראשונים, כפי שנתקבלה סמכותם של הראשונים. כיוצא בדבר, הדגיש בעל "תורה תמימה" (בפירושו לדברים יז, ט) כי המינוי וההסכמה שניתנו לפרנס או לשופט להטיל שררה על הציבור מעניקים לו סמכות מלאה, גם בימינו.

12 אורים ותומים, סוף דף מח, סי' כה. וכך גם הצמח צדק, סי' ט: "אחרי שיצא החיבור הגדול של הרב ב"י והשו"ע שלו ואחריו הרב הבהג"ה שו"ע, ונתפשטו חיבוריהם בקרב כל ישראל – אין לנו אלא דבריהם".

צריך להוסיף כי ערכה של ההסכמה מותנה בהיות המוסכם ראוי לה. וכך פסק הרמב"ם (הלכות סנהדרין ד, טו): "מי שאינו ראוי לדון, מפני שאינו יודע או מפני שאינו הגון, שעבר ראש גלות ונתן לו רשות או שטעו בית דין ונתנו לו רשות – אין הרשות מועלת לו כלום עד שיהא ראוי, שהמקדיש בעל מום למזבח, אין הקדושה חלה עליו".

זוהי אחת הסיבות שבגללן פקפק הרדב"ז באפשרות של חידוש הסמיכה בימינו וכתב (הלכות סנהדרין ד, יא): "ועוד שנראה שצריך הנסמך ראוי להורות בכל התורה כולה, ורחוק בעיני שיש בדור הזה מי שראוי בכל התורה כולה".

### לקיבוץ כל חכמי ישראל יש כוח של בית דין גדול גם בימינו

רעיון זה, שלפיו הסכמת החכמים והעם היא מקור הסמכות, שימש את אחד מגדולי הדור הקודם, ר' אלחנן וסרמן הי"ד<sup>13</sup> להוכיח שגם בימינו יש ל"קבוץ כל חכמי ישראל כוחו של בית דין הגדול, אפילו בזמן דליכא [=שאין] סמוכין, דהא [=שהרי] בשעת חתימת התלמוד כבר בטלה הסמיכה. ומכל מקום חייבים כל ישראל לשמוע להן, דכיוון דאמרה תורה אין לך אלא שופט אשר בימך – ואין לנו שופט אחר אלא הסכמת כל חכמי ישראל שבאותו דור הראויין להוראה. על כן, עליהן ציוותה התורה לשמוע להן".

אכן, דומה שלא דק פורתא, שהרי בדברי הרמב"ם שהובאו לעיל מודגש שיש צורך בהסכמת חכמי ישראל ובהסכמת העם גם יחד. ועל כל פנים הסמכות בימינו מוקנית למי שזוכה בהסכמה הכפולה – של העם ושל החכמים.

ואף על פי שאין אפשרות להסכמה כללית, כמו שכתב הרמב"ם – "לפי שישראל מפוזרין, ואי אפשר שיסכימו כולן" (הלכות סנהדרין ד, יא) – ההסכמה המקומית שרירה וקיימת; וכדברי הרמב"ם (בהקדמתו ל"יד החזקה"): "וכל בית דין שעמד אחר הגמרא בכל מדינה ומדינה, וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו או לבני מדינות רבות לא פשטו בכל ישראל. לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה אחרת".

בדרך דומה הסיק הרשב"א<sup>14</sup> על בסיס הברייתא במסכת שבת (קל ע"א): "במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת, במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב". מכאן שיש תוקף מלא לסמכות מקומית, וחייבים אנשי המקום לשמוע לה.

למעלה מזה חידש הרשב"א, שאם קיבל הציבור עליו את סמכותו של גדול שהלך לעולמו, מחייבים כל פסקיו את הציבור שקיבל אותו: "ומן הדרך הזה, כל שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי אחד מגדולי הפוסקים, במקום שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי הלכות הרב אלפסי ז"ל [=הרי"ף], ובמקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי חיבור הרמב"ם ז"ל – הרי עשו אלה הגדולים כרבים".

בעל "קובץ שיעורים" (בבא בתרא, אות רעג) הוסיף וביאר את דברי הרשב"א: "שכוח בית דין שבעיר אחת על כל בני העיר, ככוח בית דין הגדול על כל ישראל. ואף שדין זקן ממרא אינו אלא בבית הדין שבלשכת הגזית, אבל לעניין לשמוע לדבריהם, הוא בכל בית דין. ומי הן הבית דין – דבר זה תלוי בהסכמת רוב אנשי העיר, שאם הסכימו למנות עליהם חכם פלוני לרב, נעשה רבם וחייבים לשמוע להוראותיו,

13 קובץ שיעורים ח"ב [תשכ"ג], קונטרס דברי סופרים, סי' ב.

14 שו"ת חלק א, סי' רנג.

והכי נמי [=וכך גם כן] אם אנשי העיר הסכימו לפסוק כרמב"ם, הרי הם קיבלו את הרמב"ם לרב עליהם, וצריכים לעשות כהוראותיו".

אכן, בהחלט ייתכן מצב שבו יקבל אדם יותר מגדול אחד בתור סמכות, אלא שאז עלול הוא להיקלע לסתירה, במקרה שבו תהיינה סתירות בין פסקיהם של הרבנים והשקפותיהם. אפשרות זו מוזכרת בשו"ע וברמ"א,<sup>15</sup> אלא שאין זו אפשרות מומלצת.

המשנה במסכת אבות (א, ו) אומרת: "עשה לך רב". והוסיפו על כך באבות דר' נתן (ח, ב): "היה רבי מאיר אומר, הלומד תורה מרב אחד למה הוא דומה [...] ונמצא האדם ההוא מלא טובה וברכה, ובזמן שלומד משניים ושלושה [...] נמצא האדם ההוא מפוזר בין הארצות, בלא טוב וברכה". לאמור: כל אדם זקוק לרב, לרב אחד. ולא כל המרבה ברבנים הרי זה משובח.

ומכל מקום נמצאנו למדים שקיימת בהלכה אפשרות שתוצבנה בפני אדם דעות שונות שכל אחת מהן היא בבחינת "דעת תורה", אלא שמן הראוי הוא שכל אחד "יעשה לו רב" אחד ויחיד בלבד. האפשרות לקיומן של דעות שונות, שכל אחת מהן וכולן יחדיו דעת תורה הן, אינה תמוהה. לדברי הריטב"א (בחידושיו לעירובין יג), "שאלו רבני צרפת, איך אפשר שיהיו אלו ואלו דברי אלוהים חיים וזה אוסר וזה מתיר? ותירצו, כי כשעלה משה למרום לקבל התורה, הראו לו על כל דבר מ"ט דבר לאיסור, ומ"ט דבר להיתר, ושאל הקב"ה על זה ואמר, יהא מסור לחכמי ישראל בכל דור ודור, ויהיה הכרעה כמותם".

במסגרת זו ראוי להזכיר גם את דברי החזון אי"ש (איגרות, ב, עמ' פ) בעניין מינוי רב במקום מסוים: "השופט בזה הוא ההרגש הפנימי הנובע מאהבה ויראה שזכה בה כל אחד לפי דרגתו. וכל החרדים באמת מרגישים תמיד מה לרחק ומה לקרב, כאילו רוח ממרום נשפך עליהם". דברים אלו מקבילים למובא לעיל בשמו, שיש סייעתא דשמיא המכוונת את בני האדם לדעת במי לבחור ועל מי להסכים.

## התחומים שבהם נצטוונו לשמוע לדעת תורה

המקור הראשון אשר מורה על חובת הזדקקותו של מנהיג להיוועץ בסמכות הרוחנית, בכל נושא ובכל עניין, נמצא בתורה. בספר במדבר (כז, כא), אגב דברי הקב"ה למשה על אודות מינויו של יהושע, נאמר: "ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים לפני ה'". על פיו [לדברי רש"י: של אלעזר] יצאו, ועל פיו יבאו, הוא וכל בני ישראל אתו, וכל העדה". אמור מעתה: יהושע, יורשו של משה רבנו ותלמידו המובהק, נתחייב להתייעץ עם אלעזר הכהן בעל הסמכות הרוחנית. זכות ההכרעה הייתה שמורה לאלעזר, שכן על פיו של אלעזר יצאו ובאו, ולא על פיו של יהושע. על אחת כמה וכמה שמוטלת חובה זו על מנהיג מדיני, שאינו מנהיג רוחני, להתייעץ עם בעל הסמכות הרוחנית.

אכן, לא מצאנו גילוי מפורש בשאלה אם חובת ההתייעצות עם הסמכות הרוחנית כוללת כל דבר, או שהיא אמורה רק בנושאים שיש להם השלכה הלכתית. אמנם בפסוק נאמר "על פיו יצאו ועל פיו יבאו", אבל ייתכן שהכוונה היא לנושא הלכתי בלבד.

המשנה במסכת סנהדרין קובעת: "אין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד". ומוסיפה עליה הגמרא (סנהדרין טז ע"א):

15 יורה דעה רמב, ז. ועיינו גם בש"ך שם.



כינור היה תלוי למעלה ממיתתו של דוד. כיוון שעלה עמוד השחר, נכנסו חכמי ישראל אצלו. אמרו לו: אדוננו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם: לכו פשוטו ידיכם בגדוד. מיד יועצין באחיתופל ונמלכין בסנהדרין ושואלים באורים ותומים.

לכאורה מלחמה זו נבעה מצורך כלכלי גרדא, ולא מצורך מדיני או הלכתי; ומכל מקום נמלכו בסנהדרין. אכן, רש"י פירש בפירושו למסכת ברכות (דף ג, ע"א): "ונמלכין בסנהדרין. נוטלים מהם רשות כדי שיתפללו עליהם" – דהיינו הרשות היא לצורך תפילה בלבד. אכן, דברי רש"י קשה להלמם, כי במשנת סנהדרין מבואר ש"אין מוציאים למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעים ואחד"<sup>16</sup>, ושמה משום שבמלחמת רשות מדבר הכוהן אל העם יש בזה גם עניין הלכתי.<sup>17</sup>

### חכמים מחליטים בדבר הזיקה ההלכתית

מכל מקום, נראה שעצם ההחלטה אם לסווג עניין מסוים כנושא הלכתי או כנושא "צדדי", חוץ-הלכתי, מסורה בידי הסמכות הרוחנית. וכבר כתב ר' רפאל מרדכי מלכי שראוי לפרנסה הקהל שישתפו את חכם הקהל בכל דבר, וכך יהיה אפשר לקבוע אם אכן מדובר בנושא הלכתי.

סביר אם כן להניח שבעוד שנושא הלכתי מובהק מחייב שאלת חכם, ואילו נושא שאינו הלכתי (לדוגמה אם לצבוע את רשות הרבים בצבע מסוים) אינו טעון שאלת חכם, הרי נושא שיש לו צדדים לכאן ולכאן צריך שאלת חכם כדי לקבוע אם הוא טעון שאלת חכם.

הבחנה זו מצויה גם בסוגיה בבבא בתרא (ט ע"א): "הני מילי היכא דליכא [=דברים אלו אמורים כאשר אין] אדם חשוב. אבל היכא דאיכא אדם חשוב, לאו כל כמיניהו דמתנו [=אבל במקום שיש אדם חשוב, אין בכוחם להתנות]".<sup>18</sup> כלומר, במקום שיש אדם חשוב אין תקנותיהם של בני אומנות תופסות, אלא אם כן צלחו את ביקורתו של אותו אדם חשוב.<sup>19</sup> לפי זה חובת ההתייעצות עם סמכות הלכתית אמורה גם בעניינים מקצועיים, כי גם בהם יש חובה לבדוק את ההשלכות ההלכתיות, ובידו של אותו "אדם חשוב" לבטל את החלטתם של בני העיר.

### החובה לציית לגזרות חכמים

בעניין חובת הציות לסמכות ההלכתית יש לעורר עוד נקודה. ידועה המחלוקת שבין הרמב"ם לרמב"ן (ספר מצוות לרמב"ם, שורש א) אם מצוות "ועשית ככל אשר יורוך" (דברים יז, י) ומצוות "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (שם, יא) נאמרו גם על מצוות ואיסורים דרבנן, כדעת הרמב"ם; או שהן נאמרו על דברי תורה בלבד – תורה שבכתב ותורה שבעל פה – ולא על דברי רבנן, כדעת הרמב"ן.

לכאורה, לדעת הרמב"ן, אין כל מקור לחובת הציות לחכמים בדברים שאינם מפורשים בתורה שבכתב ושבעל פה, מחוץ לדיני ממונות שבהם חל הכלל "הפקר בית דין הפקר". וכבר תמה על כך

16 וכבר היה מי שניסה לטרוח ביישוב הדברים. ראו, למשל, דברי הר"ש שיראלי ז"ל בספרו "עמוד הימיני".

17 ראו משנה, סוטה ח, א.

18 וראו על כל סוגיה זו בהרחבה: מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 607–614.

19 עיינו ב"שיטה מקובצת" בשם הר"י מיגאש: "אדם חשוב – שהוא תלמיד חכם וממונה פרנס על הציבור".

ר' אלחנן וסרמן ב"קונטרס דברי סופרים" (סי' א). לפי חידושו שם, החיוב לשמוע לדברי חכמים בדברים אלו הוא משום שהם מכוונים לרוח התורה.

אכן, נראים יותר דברי הגר"ח הלוי סולובייצ'יק (המובאים שם בהמשכו של אותו סימן), שדייק מדברי הרמב"ן כי גם לדעתו נצטוונו בסיני לשמוע לדברי חכמים. לדעת הרמב"ם, העובר על איסורי דרבנן של שבת וערוה נחשב מחלל שבת ועובר על עריות. ואילו לשיטת הרמב"ן אין כאן אלא עברה על ציווי כללי שלא לעבור על דברי חכמים, כשם שאסור להמרות את פי המלך. ר' חיים הלוי מדייק זאת מלשון הרמב"ן שם: "שכיון שנאמר למשה בסיני שיקבלו עליהם ישראל מצוות בית דין הגדול, ובאו הם ותיקנו את אלו, כבר נאמרו כולם למשה בסיני, ואין הפרש ביניהם באמירת סיני, אלא שזה בפרט ולא בכלל".

### **האומנם יש חובה להיוועץ בסמכות הרוחנית?**

שאלה נוספת שעולה בהקשר זה היא האם מצוות "ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה" מתפרשת כך שאם הורה בית הדין (או הסמכות ההלכתית בכלל, כאמור לעיל), חייבים לשמוע בקולו, אבל אם אין רוצים לשאול, אין חיוב לשאול את פיו; או שמא קיים חיוב לשאול את פיו בכל דבר ודבר?

בביאורו לספר המצוות של רב סעדיה גאון (לא תעשה, מו; ובמניין הפרשיות פרשה ד), מוכיח הרב ירוחם פערלא שנחלקו בזה קדמונים. לדעת הרמב"ם וסיעתו, אין השאלה והדרישה בכלל העשה, ואם רצו שלא לשאול, רשאים; אבל אם שאלו, חייבים לציית. ואילו לדעת רס"ג, קיים חיוב לשאול, ועצם השאלה והדרישה גם הן מצוות עשה.

האומנם חובת הציות חלה גם על הוראה שעל פניה נראית תמוהה? בעניין זה מצינו שתי גישות. בספרי דברים (יז, יא) נאמר: "ימין ושמאל – ואפילו נראין בעיניך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל, שמע להם". אבל בירושלמי (הוריות א, א) נאמר: "יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין תשמע להם? תלמוד לומר: 'ימין ושמאל', כשיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל". ועיינו בדברי הרמב"ן (ספר המצוות, שורש א) ובספר החינוך (מצווה תצו), שאילו היה בזמן סנהדרין חכם וראוי להוראה, והורו בית דין הגדול בדבר אחד להיתר והוא סובר שטעו בהוראה, אינו רשאי להתיר לעצמו דבר האסור לפי דעתו, ועליו לבוא לפנייהם ולסדר טענותיו ויישאו וייתנו עמו. ואם אחר כך הסכימו לבטל את דעתו, אז הוא מחויב לשמוע להם ולנהוג כדעתם.

### **הפרדת רשויות**

ראוי להדגיש שעם כל זה נשמר עקרון הפרדת הרשויות, בין הסמכות הרוחנית לבין הסמכות המדינית. רק בתקופה אחת – בתקופת מלכי החשמונאים – שימש המלך גם כוהן גדול. לדעת הרמב"ן (בראשית מט, י) זו הייתה הסיבה להכחדת שושלת החשמונאים: "וזה היה עונש החשמונאים שמלכו בבית שני, כי היו חסידי עליון ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצוות מישראל, ואף על פי כן נענשו עונש גדול, כי ארבעה בני חשמונאי הזקן החסיד המולכים זה אחר זה, עם כל גבורתם והצלחתם נפלו בידי אויביהם בחרב, והגיע העונש בסוף למה שאמרו רז"ל, כל מאן דאמר מבית חשמונאי קא אתינא – עבדא הוא". שתי סיבות מנה הרמב"ן לדבר: "אלא בעבור זה שמלכו ולא היו מזרע יהודה ומבית דוד, והסירו השבט והמחוקק לגמרי. ואפשר גם כן שהיה עליהם חטא במלכותם, מפני שהיו כהנים ונצטוו 'תשמרו את כהונתכם', ולא היה להם למלוך, רק לעבוד את ה'".

הרמב"ן ביסס את דבריו על דברי הירושלמי, אשר למד מן המקרא שאסור לכוהן לעבור את תחום תפקידו ולפלוש לתחומו של המלך, משום שנאמר: "למען יאריך ימים על ממלכתו" (דברים יז, כ), ובסמוך לו נאמר: "לא יהיה לכהנים הלויים" וכו' (דברים יח, א).

הליך קבלת החלטות בדרך זו היה מקובל גם אצל דוד המלך, כמסופר במסכת ברכות (דף ג ע"ב): "אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיתופל [רש"י: תכסיסי מארב מלחמה], ונמלכין בסנהדרין [רש"י: נוטלין מהן רשות וכו'] ושואלין באורים ותומים [רש"י: אם יצליחו]". וכך קבעה המשנה בריש סנהדרין: "אין מוציאים למלחמת הרשות, אלא על פי בית דין של שבעים ואחד".

### מעורבות הסמכות הרוחנית בחיי הציבור

המוסד הרוחני העליון שימש לא רק יועץ המייעץ לפי דרישה בלבד, אלא יועץ פעיל, אקטיבי, המתקן תקנות והנהגות. כך ראה הרמב"ם (בריש הלכות ממרים) את בית הדין הגדול שתיקנו גזרות, תקנות ומנהגות: "הרי הוא אומר על פי התורה אשר ירוך אלו התקנות והגזרות והמנהגות שיורו בהם לרבים, כדי לחזק הדת ולתקן העולם".

וכן מתאר יוספוס את הסנהדרין "היושבים בלשכת הגזית, והיו המחוקקים בעם, ועל פיהם היתה כל הנהגת המדינה ועבודת אלוהים".

מעמד זה ניתן לגדולי התורה, ועל פיהם יישק כל דבר. אכן, מצב אידאלי זה לא היה קיים בכל התקופות. כבר בספר הקבלה לראב"ד מובא ש"בבית שני המנהג כי המלך היה המוציא והמביא במלחמה ובכל דברי המלכות. אבל כל דברי תורה חוקים ומשפטים, על פי הנשיא ובית דוד היו נעשים, ועל פי כהן גדול וסנהדרין". אולי הייתה זו תחילתה של ירידה, הפרדת הדת מן המדינה, במושגי אותם ימים.

### הפוך בה והפוך בה דכולה בה

ושמא יאמר האומר שאין בתורת ישראל פתרונות לכל השאלות ולכל הבעיות, ראוי להביא כאן קטע מדבריו של הגר"י אברמסקי, בהקדמתו לספרו "חזון יחזקאל" על מסכת בבא קמא: "אם יש מי שאומר שאין בשולחן ערוך כדי לכלל את סדר ומשטר חיינו על יסוד המשפט העברי בלבד – אינו אלא מפני שעסקו בדיני ממונות היה בדרך השוואה, ולא שנה פרקו בתורת ישראל בחקירה ובהבחנה, שעל פיה מתגלה הכלל, בכל עת ובכל מקום שמתגלה אחד מפרטיו".

בהקדמה לקונטרס על הצעת תקנות ירושה כותב גם הרב הרצוג ז"ל: "אין ספק שכשאנו באים להשליט את משפט התורה, עלינו לתקן בשטח הזה כמה תקנות על יסודות קבועים ועומדים הנמצאים בפוסקים". שומה עלינו לחדש במדינת ישראל את ימינו כקדם – "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצין כבתחילה". אפילו אם אין בכוחנו להנהיג את הדבר הלכה למעשה, הציבור הדתי, לפחות, חייב לסגל לעצמו את מושגי היסוד של דעת תורה. אכן, לא תמיד נוח לשאול, ולא תמיד נוח לקבל תשובה שאינה צפויה. אבל יהדות אינה עניין של נוחות, ואין היא נחלקת לחצאים. אמונת חכמים, "ויאמינו בה" במשה עבדו", היא משלושה עשר עיקרי האמונה. וככל שנהיה אנו שלמים יותר, כן יקל עלינו לשכנע את העם כולו.



## בין טעמי מצוות למקור תוקפן

### יוחנן סילמן

במחשבת ישראל לדורותיה רווחות שתי גישות עקרוניות בהגדרת תכליתן של ההוראות ההלכתיות, מהותן ומקור תוקפן: הגישה ההנחייתית והגישה הציווית. שתיהן כאחת מושתתות על ההנחה שיש קשר הכרחי בין האל נותן התורה לבין הוראותיה, אך הן חלוקות באפיונו של קשר זה, דהיינו, בהגדרת המשמעות של פניית אלוהים לאדם בכינון תקפותן של ההוראות.

בגישה ההנחייתית ההוראות ההלכתיות מתפרשות כהנחיות אלוהיות שתכליתן לשמור על תקינותה של המציאות הארצית והשמימית – להישמר מלקלקל את המתקן ולתקן את מה שזקוק לתיקון. בהתאם לכך תוקפן של ההנחיות מעוגן ביעילותן.<sup>1</sup> בגישה זו על גווניה השונים הסובייקט הפועל מוערך בראש ובראשונה לפי מידת הצלחתו לממש את ההנחיות הלכה למעשה.

בגישה הציווית ההוראות ההלכתיות מתפרשות כצווים אלוהיים. יש שהן מתפרשות כגזרות מלך הנעדרות טעם מכול וכול, קביעות שרירותיות של הרצון האלוהי;<sup>2</sup> ויש שהן מתפרשות כצווים שביסודם מונחים טעמים אימננטיים אובייקטיביים.<sup>3</sup> בכל מקרה, לפי גישה זו תוקפן המחייב של ההוראות ההלכתיות איננו נובע מכוח טעמי המצוות אלא מהחובה הבלתי מותנית לציית לצו האלוהי באשר הוא. בהתאם לכך התגובה לציוויים – ההיענות כציות וההתעלמות כמרי – מושתתת בעיקרה על הכוונה האישית שעומדת ביסוד התגובה, קבלת עול מלכות שמים או פריקת עול מלכות שמים, ולא על מידת ההצלחה לממש את הכוונות.<sup>4</sup>

1 לפיכך יש גם דעות שהקב"ה עצמו מקפיד בקיום מצוות, וראו: בבלי, ברכות ז' ע"א; ירושלמי, ראש השנה א, ג (נז ע"ב).  
 2 על המשמעויות הרבות של המונח "גזרה" במקורות ראו: א' אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 330.  
 3 על הקשר בין התפיסות המנוגדות בדבר משמעות הזיקה של האל לציווי ועל חילוקי הדעות המהותיים שבין המועתזילה לאשערייה ראו: מ' צוקר, מבוא לפירושי רב סעדיה גאון לבראשית, ניו יורק תשד"ס, עמ' יט.  
 4 ראוי לציין שאפשר למצוא במסורת הרבנית עצמה פיתוחים שיטתיים מפורשים, גם אם חלקיים, להבחנה בין ציווי להנחיה. ואולם ההבחנה אינה בין גישות חלוקות אלא בין חלקים שונים של המערכת ההלכתית. כך למשל בדבריו של הרמח"ל: "אך ההנהגה מתחלקת לשני חלקים: האחד הוא במה שיעשה מפני שצווה בו והשני במה שיעשה מפני שהוא מוכרח בו וצריך [...] והנה הוא מקיים חפצו, יתברך שמו, בשני דרכים נמשכים זה מזה, והיינו כי הוא מקיים חפצו במה שיעשה המעשה ההוא והוא עושהו; ושנית כי הנה במעשה ההוא הנה הוא משתלם באחת ממדרגות השלמות שהיא תולדת המצוה" (ר' מ"ח לוצאטו, ספר דרך, ה, חלק ראשון, ז, ירושלים תש"ו, עמ' יח). וראו גם: ר' א' וסרמן, קובץ הערות למסכת יבמות, פייטקוב תרמ"ד, דוגמות לביאורי אגדות על דרך הפשט, ג. להבחנה בין הגישות מתוך ניתוח מעמיק של השלכותיהן ראו גם: ר' י' שפירא, שפת הנחל, דרוש לשבת זכור, עמ' לה.



ההבדלים שבין הגישה ההנחייתית לגישה הציווית מונחים ביסוד חילוקי הדעות העקרוניים בסוגיית טעמי המצוות, והם חוזרים ומופיעים בחילוקי הדעות בנוגע להבנת ההבחנה בין "משפטים" ל"חוקים" ובנוגע לייחוס טעמים למצוות מוגדרות.<sup>5</sup>

## בין חוקים למשפטים

בגישה ההנחייתית מן ההכרח שיהיו טעמים למצוות, בין שיהיה בכוחם של הטעמים לנמק את פרטי פרטיהן בין שלא יהיה בכוחם לנמק אלא את עיקריהן בלבד. בגישה זו טעמים אלו הם המקור לתוקפן המחייב של המצוות. ההבחנה בין חוקים לבין משפטים מתמקדת אפוא בהכרה האנושית לבדה: בעוד טעמי החוקים נחשבים לקשים להשגת אדם, ואף לבלתי ניתנים להשגתו, הרי טעמי המשפטים נחשבים לבני השגה.

לעומת זאת בגישה הציווית תוקף המצוות מושתת על החובה הבסיסית של האדם לציית לאל. משום כך ההבחנה בין חוקים למשפטים ניתנת להתפרש כהבחנה במצוות בין ובין עצמן, ולא רק כהבחנה המתמקדת במישור ההכרה האנושית. בגישה הציווית החוקים נחשבים נעדרי טעם מכול וכול, ואילו למשפטים שניתנו טעמים, לא מטעמיהם ייכון תוקפם. וכך מצינו בברייתא:

תנו רבנן: **את משפטי תעשו** [ויקרא יח, ד]. דברים שאלמלא לא נכתבו דין הוא שיכתבו. ואלו הן: עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים וגזל וברכת השם. **את חקתי תשמרו** [שם]. דברים שהשטן משיב עליהן. ואלו הן: אכילת חזיר ולבישת שעטנז וחליצת יבמה וטהרת מצורע ושעיר המשתלח. ושמא תאמר: מעשה תהו הם, תלמוד לומר: **אני ה'** [שם]. אני ה' חקתי ואין לך רשות להרהר בהן.<sup>6</sup>

הרמב"ם פירש את הברייתא ברוח הגישה ההנחייתית – גם לחוקים, כמו למשפטים, יש טעמים, אלא שטעמים אלו אינם מתגלים לאדם בקלות שבה אמורים להתגלות טעמי המשפטים, וזו לשונו: והמשפטים הן המצוות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה, כגון איסור גזל ושפיכת דמים וכבוד אב ואם. והחוקים הן המצוות שאין טעמן גלוי.<sup>7</sup>

5 פירושים רבים הוצעו למחלוקת העקרונית בין ר' שמעון לר' יהודה, אם "דרשינן טעמא דקרא" (ראו לדוגמה: ספרי, כי תצא, רפא; בבלי, בבא מציעא קטו ע"א; סנהדרין כא ע"א), והם מתבטאים גם בחילוקי דעות הלכתיים מקיפים. יש שראו במחלוקת בין התנאים ביטוי להגדרות התפקיד השיטתי של טעמי המצוות בקביעת תוכנן הקונקרטי, וההגדרות עצמן מותנות בגישות השונות – הציווית וההנחייתית. ר' שמעון דגל בגישה ההנחייתית וגרס שהטעם הוא מקור התוקף של המצווה וכאשר הטעם מתבטל בטלה מניה וביה המצווה, ומכאן "דרשינן טעמא דקרא". ואילו ר' יהודה דגל בגישה הציווית, שיסוד תוקפה של מצווה בצו ולא בטעמה, וגם אם הטעם בטל המצווה בעינה עומדת, "לא דרשינן טעמא דקרא". ונראה שר' שמעון תלה את ידיעת התורה של אברהם אבינו בשתי כליותיו "והיו נובעות חכמה ודעת", וידיעה זו עצמה הביאה אותו להקפיד בקיום מצוות. וראו: בראשית רבה (מהדורת ראם) פב, ד"ה: "יד ותמנע היתה"; צה, ד"ה: "ד"א ואת". ברם דעתו של ר' יהודה שלא דרשינן טעמא דקרא פתוחה לפירושים שונים. ייתכן גם שמי שנוטה לגישה ההנחייתית יסבור שאין בידי בני אדם (כולם או רובם) לרדת לסוף דעתו של נותן המצוות ולמצות את טעמיהן אף במצוות שנתפרשו טעמיהן. וראו: שאלות ותשובות הרשב"א, חלק א, צד; ר' ח' בן יצחק (מוולוז'ין), נפש החיים, שער א, כב. ואולם, כפי שאראה בהמשך, מדעותיו בסוגיות שונות אפשר ללמוד שנטה בניגוד לר' שמעון ולגישה הציווית. לא פלא אפוא שמחלוקת זו לא הוכרעה מעולם; ראשונים ואחרונים נחלקו אם ההלכה כר' שמעון או כר' יהודה. וראו: "טעמא דקרא", אנציקלופדיה תלמודית, כ, עמ' תקעב-תקצב; אורבך (לעיל, הערה 2), עמ' 327-329.

6 בבלי, יומא סז ע"ב. וכן בתורת כוהנים, אחרי מות פרשתא ח, יג. וראו גם: אורבך, שם, עמ' 329-334.

7 הרמב"ם, משנה תורה, הלכות מעילה ח, ח. וראו: מ' נהוראי, "תורת המצוות של הרמב"ם", דעת, 13 (תשמ"ד), עמ' 29-42; י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, תרגם מ"ב לרנר, ירושלים תשנ"א, עמ' 281-291; הנ"ל, "בירור דברי הרמב"ם: הלכות מעילה, פרק ח, הלכה ח, לפרשת טעמי מצוות לרמב"ם", פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה: מוקדשים לפרופ' יעקב כץ, ירושלים תש"ם, עמ' כד-לג. וראו גם: המאירי, בית הבחירה ליומא סז ע"ב; בית הבחירה לברכות לג ע"ב, ד"ה:

במורה נבוכים הרמב"ם תולה את הדעה שיש מצוות נעדרות טעם בהשקפת העולם האשכנזית. לפי השקפה זו מעשי האל, ובהם גם פעולות החקיקה, אינם נובעים מהשכל האלוהי אלא מהיקבעויות שרירותיות של רצונו; השקפה זו היא ציווית בעליל, והרמב"ם במורה נבוכים (ג, כו) דחה אותה מכול וכול: "שלא יבקש לזה [למצוות] סבה כלל. ויאמר שהתורות נמשכות אחר הרצון בלבד".<sup>8</sup> ואילו על פי גישתו ההנחייתית המצוות באשר הן יש להן טעמים של תועלת, וטעמים אלו מוכרים על כל פנים לשכל האלוהי:

שכל מצווה ואזהרה מהן נמשכת אחר החכמה. ומכוון בה תכלית אחת, ושהמצוות כלם יש להם, ומפני התועלת צוה בהם והיות לכלם עילה אלא שאנחנו נסכל עלת קצתם ולא נדע אופני החכמה בהם.<sup>9</sup>

בהתאם לכך הרמב"ם מבהיר את טיב ההבדל שבין חוקים למשפטים: אשר כתבו עליהם החכמים ז"ל ואמרו: "דברים שחקקתי לך, ואין לך רשות להרהר בהם, והשטן מקטרג עליהם ואומות העולם משיבין עליהן". לא יאמין המון החכמים שהם עניינים שאין להם סבה כלל ולא יבוקש להם תכלית [...]. אבל יאמין המון החכמים שיש להם עילה – רצוני לומר: תכלית מועילה על כל פנים, אלא שנעלמה ממנו, אם לקצור דעתנו או לחסרון דעתנו.<sup>10</sup>

בדומה לכך גם הרמב"ן מפרש:

החוקים הם גזירת המלך אשר יחוק במלכותו, בלי שיגלה תועלתם לעם הארץ ואין העם נהנים מהם, אבל מהרהרין אחריהם בלבם ומקבלים אותם ליראת המלכות. וכן חוקי הקב"ה הם הסודות

"האומר על קן צפור"; פירוש המאירי לתהלים פא: "אע"פ שאין המצווה טעמה נגלית לעם והיא אצלם חק, אצל השם הוא משפט. כלומר, שכל מצוותיו נמשכות אחר החכמה והיושר והמשפט". ועל השקפתו הדומה של ר' יצחק עראמה ראו: ש' הלריוולנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו, ירושלים ותל אביב תשט"ז, עמ' 207–209.

8 וכן הרמב"ם, מורה נבוכים ג, לא. ראוי לציין שהרמב"ם נוטה היה "בתחילת מחשבה" בהסתמך על בראשית רבה מד לייחס לרב את הדעה "שקצת המצוות אין להם עילה אלא המצווה בהם לבד, ולא כוון בהם תכלית אחר ולא תועלת נמצאת". ואולם כדי שלא "נפרד מהשורש המוסכם עליו" הוציא את דברי רב מידי פשוטם (שם). והשוו: ויקרא רבה יג, ג (מהדורת ראם), ד"ה: "ד"א וזאת"; מדרש תהלים יח (מהדורת בובר), ד"ה: [כה] "האל תמים". ואמנם בשמונה פרקים, בפרק שישי, פירש הרמב"ם את הברייתא בדומה לרש"י בהתאם לגישה הציווית. בדומה לכך פירש את דברי ר' יוסי בר זבידא בבבלי, ברכות לג ע"ב על בסיס הדעה: "אין טעם לתורה אלא הרצון בלבד" (מורה נבוכים ג, מח). וראו: ש"ז הבלין, חוקים ומשפטים, רמת גן תשנ"ה, עמ' 148 הערה 70.

9 הרמב"ם, מורה נבוכים ג, כו. 10 שם, וראו בהרחבה גם סעיפים יז וכה. ראוי להזכיר שהרמב"ם דן במפורש במשמעות התאולוגית העקרונית שיש לדעות החלוקות בעניין טעמי מצוות. ייחוס טעמים למצוות כרוך בראיית המקור למצוות בשכל האלוהי, ואילו שלילתם כרוכה בראיית המקור למצוות ברצון האלוהי. וראו: טברסקי, מבוא למשנה תורה (לעיל, הערה 7), עמ' 281–322. טברסקי ראה בתורת טעמי המצוות של הרמב"ם אינדיקציה למשמעותן ההנחייתית של המצוות. ואולם השוו לדבריו שם, עמ' 340–342. וראו גם: י' בן-ששון, "לחקר משנת טעמי המצוות במורה נבוכים", תרביץ, כט (תש"ך), עמ' 268–281; י' קרמר, "נאמוס ושריעה במשנת הרמב"ם", תעודה, ד (תשמ"ו), עמ' 185–202; ע' פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב תשנ"ה, עמ' 114–126; א' גולדמן, מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 124, 306–308; י' לוינגר, "על טעם הנזירות במורה נבוכים", בר-אילן, ד-ה (תשכ"ז), עמ' 299–305; הנ"ל, "המאכלות האסורים וטעמיהם לפי הרמב"ם", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב, חוברת ד (תשמ"ג), עמ' 515–528. וכן ראו: נהוראי (לעיל, הערה 7), עמ' 29–42. במחקר מעמיק זה חוזרת ועולה האנלוגיה השכיחה בגישה ההנחייתית האופיינית להגותו של הרמב"ם במורה נבוכים בין חוקי הטבע ובין חוקי התורה. וכן ראו: הנ"ל, "יש לו חלק לעולם הבא", דעת, 50–52 (תשס"ג), עמ' 99–102; J. Stern, "The Idea of a Hoq in Maimonides' Explanation of the Law", S. Pines and J. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht 1986, pp. 92–130.

אשר לו בתורה, שאין העם במחשבתם נהנים בהם כמשפטים, אבל כלם בטעם נכון ותועלת שלמה.<sup>11</sup>

לדעתו גם גזרות מלך מושתתות על טעמים מתאימים, אלא שלעתים קצרה ידו של מי שאינו בגדר חכם להשיגם.<sup>12</sup> לדעתו השרירותיות האלוהית שייחס רש"י לגזרות אינה עולה בקנה אחד עם אפיונה המהותי של אמרת אלוה צרופה.<sup>13</sup> ברם הרמב"ן, בשונה מהשקפתו העקרונית של הרמב"ם, פירש אפוא את המושג גזרה כהנחיה שעיקר תכליתה לצורך גבוה.<sup>14</sup> בהתאמה הוא ראה באל את הסמכות המוחלטת לא מצד מעמדו השלטוני אלא מצד חכמתו בהנהגת המדינה:

והגזירה הוא הדבר העולה על דעת המלך שהוא החכם בהנהגת מלכותו והוא היודע הצורך והתועלת במצווה ההיא שיצוה בה ולא יגיד אותו לעם זולתי לחכמי יועציו.<sup>15</sup>

סמכותו של המלך להדריך את נתיניו נובעת אפוא מהכרה שלמה וכוללת של המציאות. הודות להכרתו זו וכדי להועיל לנתיניו הוא מנחה אותם בקביעות. אולם בני העם, הנתינים, אינם מסוגלים לרדת לסוף דעתו ולהבין את התועלת שבקיום החוקים: "מהרהרין אחריהם בלבם ומקבלים אותם ליראת המלכות".

בשונה מהרמב"ן רש"י פירש את הברייתא ביומא כפשוטה, בהתאם לגישה הציווית: ד"ה משפטים, משמע דברים המיושרים והדין נותן לעשותן. חוק משמע שאינו אלא גזירת מלך, כמו: **וישימה לחק** [שמואל א ל, כה] **וישם אתה יוסף לחק** [בראשית מז, כו].<sup>16</sup>

רש"י, לפי פשוטו, מדגיש את עומק הניגוד בין משפטים לחוקים. המשפטים הם "הדברים שאלמלא לא נכתבו דין הוא שיכתבו", ואילו החוקים הם "הדברים שהשטן משיב עליהם". בהתאם לפירושו זה בעיקרון אין מקום כלל לתשובות על שאלות השטן; דהיינו, אלמלא נכללו החוקים במצוות התורה לא היה מקום שייחקקו.

11 פירוש הרמב"ן לויקרא יט, יט. וראו גם: פירושו לבמדבר יט, א; דברים ד, ד; ו, כ; ז, כ; כב, ו. שם עמד הרמב"ן על המכנה המשותף ועל ההבדלים שבינו ובין הרמב"ם. כן גם דעת הראב"ע. וראו: י' הכהן, הגותו הפילוסופית של ר' אברהם אבן-עזרא, ירושלים תשנ"ו, עמ' 315-318. וכן זו דעת רבנו בחיי בר אשר בפירושו לדברים ד, ו. זאת גם דעת רבנו נסים בפירושו על הרי"ף מגילה טז ע"א ד"ה "מתני האומר יברכוך", וכן דעת בעל ספר החינוך, ירושלים תשנ"א, מצוות סב, צב, שצז, תקמה.

12 והשוו לפירושי הרמב"ן לויקרא יח, ד; במדבר יט, ב; דברים כב, ו. גם כאן חלק הרמב"ן על דעתו של רש"י בעניין משמעות החוקים. בפירושו לויקרא יח, ד הוא קשר את עמדתו עם הגישה ההנחייתית בדבר משמעות הגמול על קיום מצוות או על אי-קיומן ומהות הקשר בין הגמול ובין המעשה שבעבורו הוא ניתן. והדברים ארוכים.

13 והשוו: ויקרא רבה יג, ג, רעז (מהדורת וילנה). שם פסוק זה עצמו (משלי ל, ה) נתפס ביטוי לגישה הציווית.

14 על ההבדלים שבין הרמב"ן לרמב"ם באפיון תכלית המצוות ראו: א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 94-95; י' אונא, ר' משה בן נחמן: הרמב"ן, חייו ופעולתו, ירושלים תשל"ז, עמ' 49-60.

15 פירוש הרמב"ן לויקרא יח, ו.

16 פירוש רש"י ליומא סז ע"ב, ד"ה: "משפטי".

את ההרהורים הספקניים על ערכם של חוקים לא ייחס רש"י רק לבני העם. לדעתו הרהורים אלו אופייניים לכל מי שאינו מבין את מהותם האמתית של החוקים כגזרות – ציוויים שמצד עצמם אינם בגדר "דברים המיושרים" ובעיקרון אינם ניתנים להצדקה רציונלית כלשהי.<sup>17</sup>

בהתאם ללשון תורת כוהנים יג, ט הבחין רש"י בין משפטים לחוקים. החוקים כשלעצמם חסרי טעם מכול וכול, ופעולת החקיקה האלוהית היא מקור תוקפם היחיד. מתקבל על הדעת שלדעתו גם תוקפם המחייב של המשפטים, כמו של החוקים, נובע מהיותם צווי האל. בהתאם לכך המכנה המשותף לחוקים ולמשפטים הוא שתוקפם המחייב אינו מושגת כלל ועיקר על טעמיהם. מכאן מובן מדוע בדרך כלל לא הרבה רש"י להציע טעמים למצוות.<sup>18</sup>

## משמעות החוק באור מצוות פרה אדומה

המחלוקת על משמעותם של חוקים חוזרת ומופיעה גם בסוגיית פרה אדומה – דוגמה מובהקת לחוק. ואכן הפרשה בתורה מתחילה בהצהרה המגדירה את המצווה חוק: "זאת חקת התורה" (במדבר יט, ב). הגדרה זו מתבהרת באור הלכותיה התמוהות. וכך נכתב בפסיקתא דרב כהנא בשם ר' יוחנן בן זכאי:

גוי אחד שאל את ר' יוחנן בן זכאי, אמר ליה: אילין מיליא דאתון עבדין נראין כמן כשפים, מביאים פרה ושוחטין אותה וכותשין אותה ושורפין אותה ונוטלין את אפרה, ואחד מכם מטמא למת ומזין עליו שתיים שלש טיפים ואומרים לו: טהרת. אמר לו: לא נכנסה רוח תזזית באותו האיש מימיו? אמר לו: לאו. אמר לו: ולא ראיתא אחר שנכנסה בו רוח תזזית? אמר לו: הין. אמר לו: ומה אתם עושין? אמר לו: מביאין עיקרין ומעשנין תחתיו ומרביצים עליה מים, והיא בורחת. אמר לו: ולא ישמעו אזנך מה שפיך מדבר, כך הרוח הזה רוח טומאה היא, דכתיב: **וגם את הנביאים ואת רוח הטמאה וגו'** [זכריה יג, ב]. וכיון שיצא אמרו לו תלמידיו: ר' לזה דחית בקנה, לנו מה אתה משיב? אמר להם: חייכם לא המת מטמא, ולא המים מטהרים, אלא גזירתו של הקב"ה היא. אמר הקב"ה: חוקה חקקתי גזירה גזרתי, ואין אתה רשאי לעבור על גזרתי.<sup>19</sup>

בתשובתו לשאלה הביקורתית של הגוי נאחז ר' יוחנן בן זכאי בהנחה ההנחייתית, שיש טעמים להלכות טומאה ושטעמים אלו מעוגנים בטבעה האימננטי של הטומאה.<sup>20</sup> ואילו לפני תלמידיו הוא חשף את תפיסתו האמתית, ש"לא המת מטמא ולא המים מטהרים". בהתאם לגישתו הציווית לא נזקק הרב

17 והשוו לפירוש רש"י לבראשית כו, ה, ד"ה: "חקותי"; שמות טו, כו, ד"ה: "כל חקיו"; ויקרא יח, ב; ה; יט, כ; כו, כו. וכן ראו: פירוש רש"י לבבלי, ראש השנה כח ע"א, ד"ה: "לא להינות נתנו". ושם לא הבחין בין המצוות. ואולם מצד אחר רש"י סבור היה שיש מצוות שהן משפטים, שעניינן למנוע נזקים. ומנקודת מבט זו האל המגלה את הסכנה הטמונה בהן הוא בבחינת "רופא" (פירוש רש"י לויקרא יח, ד). וראו גם: פירוש רש"י לשמות טו, כו, ד"ה: "כי אני ה' רופאך".

18 וראו: י' הינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים תשי"ד, חלק א, עמ' 46-47. והשוו את חילוקי הדעות בין רש"י ובין הרמב"ן לחילוקי הדעות בין רס"ג ובין ר' שמואל בן חפני בעניין ייחוס טעמים למצוות השמעיות. וראו: צוקר (לעיל, הערה 3), עמ' יח; ש"צ אלטמן, "חלוקת המצוות לרס"ג", קובץ תורני-מדעי, ירושלים תש"ג, עמ' תר"ע-תרע"א; י' אלשטיין, "תורת המצוות במשנת רב סעדיה", תרביץ, לח (תשכ"ט), עמ' 120-135. להשוואה בין רס"ג לרמב"ם בסוגיה זו ראו: פונקנשטיין (לעיל, הערה 10), עמ' 114-119.

19 פסיקתא דרב כהנא, פרשת פרה (מהדורת מנדלבויס, עמ' 44). בדבר מידת האותנטיות של המסורת המאוחרת הזאת ראו: אורבך (לעיל, הערה 2), עמ' 229-230. וראו גם: תנחומא, חקת ח, ד"ה: "מעשה בגר ששאל". עוד להבנת פרשת פרה אדומה במחשבת חז"ל בהתאם לגישה הציווית במדרשים ראו: תנחומא, חקת ז; במדבר רבה, חקת יט (מהדורת וילנה).

20 ראו: י' בער, ישראל בעמים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 110-112; י' סילמן, "היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם", דיני ישראל, יב (תשד"ם-תשמ"ה), עמ' רמט-רסו.



לטעמים כדי להסביר את הלכות טמא מת וטהרתו ואף לא את הלכות פרה אדומה. לדעתו, לאמתו של דבר הלכות אלו הן גזרות אלוהיות נעדרות טעמים.

ברם, כמה תנאים ואמוראים חלקו על עמדתו של ר' יוחנן בן זכאי. לדעתם לכל מצווה יש טעם מצד עצמה, גם אם אין האדם משיג אותו. אף כי הודו בקושי של האדם להכיר את הטעמים להלכות פרה אדומה סבורים היו כי גם להן יש טעמים. לדברי ר' יוסי בר' חנינא למשה התגלו טעמי הלכות פרה אדומה, ולדברי ר' הונא הטעמים אף עתידים להתגלות לאדם בעולם הבא:

אמר ר' יוסי בר' חנינא א"ל הקב"ה למשה: לך אני מגלה טעם פרה אבל לאחר חקה. דאמר ר' הונא, כתיב כי אקח מועד אני מישרים אשפט [תהלים עה, ג]. וכתיב והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות יקפאון [קרי: וקפאון; זכריה יד, ז]. דברים המכוסין מכם בעולם הזה עתידים להיות צופים לעולם הבא.<sup>21</sup>

חילוקי דעות בייחוס הטעמים להלכות פרה אדומה חוזרים ומופיעים גם בימי הביניים. ורש"י לשיטתו, בהסתמכו על ר' יוחנן בן זכאי, פירש את מצוות פרה אדומה ברוח הגישה הציוויית כנעדרת טעם מכול וכול:

זאת חקת: לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצווה הזאת ומה טעם יש בה. לפיכך כתב בה חקה – גזירה היא מלפני אין לך רשות להרהר בה.<sup>22</sup>

ואילו הרמב"ם, מנקודת מבט הנחייתית, מציין במורה נבוכים "ששלמה ידע סבות המצוות כלן, מלבד פרה אדומה" (מורה נבוכים ג, כו). כלומר לדעתו בעיקרון יש טעמים למצוות, גם למצוות פרה אדומה, אלא שטעמו לא נתגלה אף לשלמה. והוא ממשיך (שם) ומציין שגם להסתרה זו של טעמי מצוות בידי האל יש טעמים דידקטיים. לעומת זאת הראב"ע, הרמב"ן והרלב"ג בפירושיהם (לויקרא טז, ח) הציעו טעמים אף למצוות פרה אדומה.<sup>23</sup>

## חילוקי הדעות על הטעמים למצוות שילוח הקן

חילוקי דעות על אודות טעמי המצוות מופיעים גם בסוגיית שילוח הקן, וראשיתם כבר במחלוקות בין אמוראים. וכך מצינו:

האומר על קן צפור יגיעו רחמין ועל טוב יזכר שמך משתקין אותו.<sup>24</sup>

לדעת ר' יוסי בר אבין משתקין את המתפלל משום שהוא "מטיל קנאה במעשי בראשית". ואילו לדעת ר' יוסי בר זבידא משתקין אותו "מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות".<sup>25</sup> ונראה

21 במדבר רבה, חקת יט, ג (מהדורת וילנה).

22 פירוש רש"י לבמדבר יט, א.

23 והרמב"ן גם בפירושו לדברים כב, ו. שם הוא הסתמך על דברי ר' יוסי בר' חנינא וכן על דברי ר' רחמאי המובאים במדרשו של ר' נחוניא בן הקנה וראה בהם ראיות לדעתו, שאין מצוות בלא טעם.

24 משנה, ברכות ה, ג; מגילה ה, ט.

25 שם.

שיסודה של מחלוקת זו הוא בשאלה העקרונית אם יש טעמים למצוות באשר הן. לדעת ר' יוסי בר אבין למצוות שילוח הקן יש, עקרונית, טעם,<sup>26</sup> ואילו לדעת ר' יוסי בן זבידא אין למצווה זו טעם אלא היא גזרה בלבד.<sup>27</sup>

רש"י מפרש את דברי ר' יוסי בן זבידא כפשוטם ומצביע על היתרון המהותי שיש בקיום מצוות כגזרות, מתוך מודעות לחוסר טעמים. לדעתו רק בקיומן של גזרות יש משום עדות למעמדם הסגולי של בני ישראל כעבדי ה':

והוא לא לרחמים עשה אלא להטיל על ישראל חקי גזירותיו להודיע שהם עבדיו ושומרי מצותיו וגזירות חקותיו אף בדברים שיש לשטן ולאומות העולם להשיב עליהם ולומר מה צורך במצווה זו.<sup>28</sup>

גם הרמב"ם הצביע על המשמעות שיש לדעתו זו של ר' יוסי בר זבידא, ודעה זו אינה מקובלת עליו כלל ועיקר:

ואל תקשה עלי באמרם זה לשונם: האומר על קן צפור יגיעו רחמין וגו' כי הוא לפי אחת משתי הדעות אשר זכרנום – רצוני לומר: דעת מי שחושב שאין טעם לתורה, אלא הרצון לבד, ואנחנו נמשכנו אחר הדעת השני.<sup>29</sup>

הרמב"ם אף הודה שלפי פשוטו של המדרש חלק מהמצוות חסרות טעם: שקצת המצוות אין להם עלה אלא המצווה בהם לבד, ולא כוון בהם תכלית אחר ולא תועלת נמצאת.<sup>30</sup>

26 גם אמוראים אחרים לא ראו בהשתקה ביטוי לגישה הציווית, שלפיה למצוות אין בהכרח טעמים, אלא הם ראו בה ביטוי להסתייגות מייחוס טעמים מוטעים למצוות. תכליתה של ההשתקה היא רק "כי יסכר פי דוברי שקר" (ירושלמי, מגילה ד, י [עה ע"ג]), ואולם אין בה משום הכחשה עקרונית לקיומם של טעמים למצוות שילוח הקן. וכך מצינו שר' יוסי בשם ר' סימון פירש את טעמה של ההשתקה: "בנותן קיצבה למדותיו של הקב"ה: עד קן צפור הגיעו רחמין". ואילו ר' פנחס בשם ר' סימון הסביר את טעמה: "כקורא תגר על מדותיו של הקב"ה – על קן ציפור הגיעו רחמין ועל אותו האיש לא הגיעו רחמין" (ירושלמי, ברכות ה, ג [ט ע"ג] ובשינויים סגנוניים בירושלמי, מגילה ד, י [עה ע"ג]).

27 והשוו: י' תבורי, "שילוח הקן: על היחס בין טעם המצווה לבין דיניה", מ' בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל מוגשים לכבוד פרופ' מנחם עמנואל רקמן, רמת גן תשנ"ד, עמ' 123.

28 פירוש רש"י לבבלי, ברכות לג ע"ב, ד"ה: "מדותיו". ובדומה לכך פירש רש"י שם, מגילה כה ע"א, ד"ה: "ואינן אלא גזירת מלך".

29 הרמב"ם, מורה נבוכים ג, מח. בעקבותיו פירש גם המאירי: בית הבחירה, ברכות לג ע"ב, ד"ה: "האומר על קן צפור"; מגילה כה ע"ב, ד"ה: "על קן צפור". לכאורה הרמב"ם מפרש את המשנה עצמה כביטוי לדעת "הכת מבעלי העיון" – חכמי האשערייה. חכמים אלו דגלו בגישה ציווית קיצונית (מורה נבוכים ג, כה), בעיקרון שאין לייחס למצוות באשר הן טעמים כלל. לדעת הרמב"ם השקפת עולם זו בטעות יסודה (שם. וראו גם שם, א, עג), ובהתאם לכך אין לפסוק הלכה כמו משנה זו. וראו: תוספות יום טוב למשנה, ברכות ה, ג. ואילו בהמשך התייחס הרמב"ם לדרך שבה הבין את המשנה הזאת ר' יוסי בר זבידא. גם בפירוש המשניות לברכות ולמגילה פירש הרמב"ם את המשנה כפי שהבינה ר' יוסי בר זבידא. ונראה שבניגוד לעמדתו במורה נבוכים אף הסכים עמו הרמב"ם שאין למצווה זו טעם. שמצווה זו היא "גזרת הכתוב" הייתה דעתו גם בהלכות תפילה ט, ז, והוא נימק את עמדתו בטענה "שאילו היו מפני רחמים לא היה מתיר לנו השחיטה כל עיקר". ואילו בניגוד לכך במורה נבוכים הוא דחה הוכחה זו: "ואמנם מצות שחיטת בהמה היא הכרחית, מפני שהמזון הטבעי לבני אדם הוא מן הזרעים הצומחים בארץ ומבשר בעלי חיים [...] וכאשר הביא הכרח טוב המזון להריגת בעלי חיים, כוונה התורה לקלה שבמיתות" (מורה נבוכים ג, מט). וראו: הקדמות הרמב"ם למשנה (מהדורת שילת, עמ' שג–שד הערה 8). והשוו: ד' סטטמן וא' שגיא, בין דת למוסר, רמת גן תשנ"ד, עמ' 29–30.

30 מורה נבוכים ג, כו.

ואולם הוא הציע להוציא את המדרש מידי פשוטו כדי שיעלה בקנה אחד עם דעתו שלו ש"כל המצוות בקש בהם תכלית מועילה במציאות".<sup>31</sup> לדעתו אפשר לפרש שהמדרש התכוון רק לשרירות הבלתי נמנעת הכרוכה בקביעת פרטי הנוהל לקיום המצווה.

הרמב"ן הסכים עם עמדתו העקרונית של הרמב"ם שלכל המצוות יש טעמים. ברם, בניגוד לדעתו של הרמב"ם, לדעתו יש טעמים גם לפרטי הנוהל ההלכתיים.<sup>32</sup> ואולם בעוד הרמב"ם הניח שטעמי המצוות קשורים בשמירה על אינטרסים אנושיים, הרמב"ן העמיד טעמים אלו על תרומתם לייצוב הסדרים האלוהיים האידאליים בשמים ובארץ.<sup>33</sup>

## סוף דבר

ביסוד הדיון עמדה ההבחנה בין שתי גישות בסיסיות להגדרת מקור תוקפן של ההוראות ההלכתיות: הגישה ההנחייתית והגישה הציווית. ניסיתי להראות ששתי הגישות עומדות ביסוד מחלוקות עקרוניות בסוגיית טעמי מצוות. ואולם ראוי לציין שהמתיחות בין שתי הגישות אינה מתמצית כלל ועיקר בחילוקי הדעות בסוגיות שנדונו כאן.

31 וראו: בן-ששון (לעיל, הערה 10), עמ' 268–281; י' פאור, עיונים במשנה־תורה להרמב"ם, ירושלים תשל"ח, עמ' 166–176; א' גולדמן, "המצוות כנתון יסודי של הדת", ד' סטטמן וא' שגיא (עורכים), מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 306–308; נהוראי (לעיל, הערה 7), עמ' 29–42.

32 וראו: ח' חנוך, הרמב"ן כחוקר וכמקובל, ירושלים תשל"ח, עמ' 100–106, 385–394.

33 גוטליב (לעיל, הערה 14), עמ' 93–94; חנוך (שם), עמ' 221–226. וראו גם: פירוש הרמב"ן לדברים כב, ו. לדעתו משמעות הפועל "לצרף" היא לא להבחין אלא "להוציא ממנו כל סיג". פירוש זה מתיישב יפה עם גישתו ההנחייתית. וראו: המאירי, בית הבחירה למסכת מגילה כה ע"ב, ד"ה: "על קן צפור". וראו: אורבך (לעיל, הערה 2), עמ' 321.



## מושג התשובה בתורתו של הרמב"ם

מיכאל צבי נהוראי

א

במאמר זה אבקש לבחון אם לדעת הרמב"ם החזרה בתשובה היא מצווה או רשות, כלומר אם יש למנות אותה בכלל תרי"ג המצוות. לשאלה זו יש מקום נכבד בספרות הרבנית; אמנם היא עלתה לדיון כבר בתקופת הגאונים,<sup>1</sup> אך היא התחדדה מאוד לאחר כתיבת "משנה תורה" ופרסומו (סוף המאה השתים עשרה), שכן היגדיו של הרמב"ם בנדון משתמעם לכמה פנים: יש היגדים המורים שהתשובה היא בגדר רשות והיגדים המורים שהיא בגדר מצווה, ויש גם היגדים שאפשר לפרשם לכאן ולכאן. להלן כמה דוגמות:

### א. התשובה היא רשות

"כל מצוות שבתורה [...] אם עבר אדם על אחת מהן [...] כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא [...] ויודוי זה מצות עשה".<sup>2</sup> כאן משתמע שהתשובה היא רשות ושהוידוי בלבד הוא חובה. הדבר עולה בבירור מנוסח המשפט "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות", וגם מהמשפט החוזר ומדגיש "ויודוי זה מצות עשה", ללמדנו שדווקא הוידוי הוא מצווה, אך לא התשובה. "כל הנביאים כולן ציוו על התשובה [...] וכבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן, ומיד הן נגאלין".<sup>3</sup> אופן ניסוחה של הלכה זו מורה אף הוא שהתשובה היא רשות, שכן היא מסווגת בכלל ההבטחות הכרוכות בגאולה העתידה ולא במניין תרי"ג המצוות שיש לקיימן בכל עת.<sup>4</sup>

### ב. התשובה היא חובה

בהיגדיו של הרמב"ם יש גם המלמדים שהתשובה היא מצווה. לפי היגדים אלו לתשובה ולוידוי דין אחד – כשם שחייבים להתוודות כן חייבים לעשות תשובה: "מצוות עשה אחת והוא שישוב החוטא מחטאו

1 ראו: הרב א' גרינבאום, "התשובה: מצות עשה או בחירה חופשית", ניב המדרשיה, טז-יז (תשמ"ג-תשמ"ד), עמ' 53-72.  
2 הלכות תשובה א, א (מהדורת שבתי פרנקל [וכן בהמשך] עמ' קצ); והשוו את ניסוחה של הלכה ראשונה זו להלכה הראשונה הפותחת את הלכות תפילה: "מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר וכו'", וראו גם: הלכות ציצית ג, יב.  
3 הלכות תשובה ז, ה (מהדורת שבתי פרנקל, עמ' רז). הרמב"ם הבחין כאן בין הנביאים "שציוו על התשובה" לבין התורה שהבטיחה "שסוף ישראל לעשות תשובה". הבחנה זו שאובה מתורתו של הגאון ר' שמואל בן חופני, ועל כך ראו בהרחבה: גרינבאום (לעיל, הערה 1), עמ' 62 ואילך.  
4 הרמב"ן בפירושו לתורה (דברים ל, יא) מנה את התשובה בכלל תרי"ג המצוות.



לפני ה' ויתודה"<sup>5</sup>, לפיכך חייבים הכול לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכיפורים;<sup>6</sup> "בעלי חטאות ואשמות, בעת שמביאין קורבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתוודו וידוי דברים שנאמר והתודה אשר חטא עליה"<sup>7</sup>.

האמירה על דרכי הכפרה בזמן שבית המקדש היה קיים מלמדת שאין הקרבן מכפר את בעליהם אלא אם הקדימו לעשות תשובה לפני הוידוי. משמע שהתשובה והוידוי הם שני חלקים של מצווה אחת (אם כי ראוי להזכיר שהפסוק המובא לראיה דן בוידוי בלבד: "והתודה אשר חטא עליה").

### ג. הגדרה דו־משמעית לתשובה

"שציוונו להתוודות על העוונות והחטאים שחטאנו לפני האל יתעלה ולאמור אותם עם התשובה וזה הוידוי"<sup>8</sup>. נוסח זה אפשר לדרוש לשני פנים: הקביעה "שציוונו להתוודות" מוציאה מכלל זה את התשובה, ללמדנו שאין למנות את התשובה בכלל המצוות. ואולם בהמשך נאמר שאין לומר את הוידוי אלא "עם התשובה", משמע שהתשובה היא תנאי מוקדם והכרחי לוידוי. בנוסח זה יש אפוא כדי לפתוח פתח לשתי ההשתמעויות.

## ב

כאמור, חכמים רבים עסקו בשאלת מעמדה של התשובה לדעת הרמב"ם, ויש שהמחלוקות הגיעו גם לדורותינו.<sup>9</sup> בין החכמים החלוקים היו גם גדולי התורה, והדבר מורה על החשיבות הרבה שייחסו לטיב ההכרעה בנושא זה. עוד ראוי לציין שגוני עמדותיהם של החכמים תואמים את גוני היגדיו של הרמב"ם. ר' משה בן יוסף טראני (המבי"ט)<sup>10</sup> כתב בהערותיו להלכות תשובה של הרמב"ם:

התשובה והוידוי מצוה אחד היא, שאין וידוי בלי תשובה, כי מי שמתודה ואינו גומר בלבו לשוב מחטאתו הוא כטובל ושרץ בידו והוידוי הוא גמר התשובה. אף על גב דמשהרהר תשובה בלבו נקרא צדיק גמור אפילו הכי לא הוי תשובה מצווה בפני עצמה אלא עם הוידוי שהוא גמר התשובה.<sup>11</sup>

5 ראו הכותר שבראש הלכות תשובה. שלוש פעמים מנה הרמב"ם את תרי"ג המצוות: פעם בספר המצוות (רמ"ח מצוות עשה ושס"ה מצוות לא תעשה) ופעמיים בחיבורו משנה תורה – בפתיחת החיבור מנה את כל המצוות במרוכז, ואילו בראש כל קבוצת הלכות מנה את המצוות השייכות לקבוצה. ניסוח המצוות אינו זהה תמיד בשלושת המניינים.

6 הלכות תשובה ב, ז (מהדורת שבתי פרנקל, עמ' קצד).

7 שם א, א (מהדורת שבתי פרנקל, עמ' קצ).

8 ספר המצוות, מצוות עשה עג, עמ' רמ.

9 ראו למשל: הרב י"ד סולובייציק, על התשובה, ירושלים תשל"ה, עמ' 38: "בעל 'מנחת חינוך' ודודי, ר' מנחם קרקובסקי, בעל 'עבודת המלך' על הרמב"ם, סבורים כדבר מוסכם כי תשובה לדעת הרמב"ם אינה מצווה אלא מעשה מובן מאליו, שהרי לא ייתכן ולא יתואר שיישאר אדם מישראל שקוע בחטא ולא ישוב בתשובה. לדעתי, קשה לקבל הנחה זו, שנעשתה רווחת על ידי ה'מנחת חינוך'. היא אינה מתקבלת על דעתי, וכן שמעתי מפי אדני-אבי זצ"ל [הגאון ר' משה סולובייציק], שמסר לי בשם הסבא [הגאון ר' יוסי בר מבריסק] כי זו שסברה שאין לקבלה, שהרי יש בתורה כמה וכמה פסוקים המדברים במפורש על התשובה כעל מצווה". וראו גם: הרב ש"י זיון, המועדים בהלכה, ירושלים תש"ט, עמ' סג. גם הרב זיון יצא נגד בעל "מנחת חינוך" וטען שדבריו אינם מתקבלים על הדעת: "דומני שאילו עיין ה'מנחת חינוך' בספר המצוות להרמב"ם לא היה כותב מה שכתב".

10 ר' משה בן יוסף דטראני (1500–1580).

11 המבי"ט, קרית ספר, הלכות תשובה א.

מקביעתו של הרמב"ם שאין ערך לווידוי אלא אם קדמה לו תשובה המבי"ט הסיק שהתשובה והוידוי הם מצווה אחת, כלומר שבכלל מצוות הוידוי כלולה גם התשובה, כמו שבמצוות הלולב כלולים ארבעה מינים. המבי"ט נמנה אפוא עם הסוברים שהתשובה היא חובה. עם זאת הוא לא ראה לעצמו חובה ליישב על פי סברתו גם את ההיגדים האחרים. כפי שאראה, זו דרכם של רוב הפרשנים.

לעומתו קבע הרב דובערוש מייזלש<sup>12</sup> שלדעת הרמב"ם אין התשובה מצווה כלל. עם זאת הוא הוסיף שיש מקום גם לדעת הסוברים שבתשובה ראה הרמב"ם את אחד מרכיביה של מצוות וידוי: והרמב"ם לא חשב הפסוק הזה למצוה [...] ואפילו אי נימא דמצוה היא, שלשתן חרטה ועזיבת החטא ווידוי מצוה אחת היא [...] וכל אחד מאלו העניינים הוא חלק מחלקי המצות התשובה ומעכבין זא"ז. וכבר קדם לנו הרמב"ם ז"ל בשרש י"ב שאין ראוי למנות חלקי המצוות כל חלק וחלק בפ"ע. ומש"ה לא מנאן אלא למצוה אחת "והוא שישב החוטא מחטאו ויתודה".<sup>13</sup>

ברוח זו הכריע גם בעל "ספר החינוך".<sup>14</sup> הוא טען שההיגדים המכריעים לעניין זה הם דווקא ההיגדים המורים שרק הוידוי הוא מצווה ושארף הוא מותנה במעשה התשובה הקודם לו: "שנצטוונו להתוודות לפני השי"ת על כל החטאים שחטאנו בעת שנתנחם עליהם".<sup>15</sup>

עמדתו של הרב יוסף באב"ד בספרו "מנחת חינוך" מקורית ביותר – כשם שאין מצווה לעשות תשובה כך גם אין מצווה (במובן המקובל) להתוודות. הוא סבור היה שלדעת הרמב"ם הוידוי הוא אמנם מצווה, אך בשונה ממצוות תפילין למשל אין האדם חייב בה מלכתחילה.<sup>16</sup> ההלכה היא שהמבקש לזכות בכפרה על חטאיו חייב לעשות תשובה ולהתוודות, ואולם בעיקרון אין החוטא עובר כל עברה אם אינו רוצה להתכפר.<sup>17</sup> הדבר דומה למצווה לכתיבת גט – כמובן, אין אדם חייב לגרש את אשתו כדי לקיים את המצווה.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק הכריע באופן חד-משמעי בניגוד לקודמיו כי התשובה לדעת הרמב"ם היא רשות וכי בעניין זה יש לסמוך על ההלכה הראשונה של הלכות תשובה, משום שהיא לדעתו הדומיננטית ביותר בנושא:

התשובה עצמה [לדעת הרמב"ם] אינה בכלל מצות עשה [...] ואע"פ שהיא סגולה יקרה לכפר על העונות מכל מקום מצות עשה אינה.<sup>18</sup>

12 הרב דובערוש מייזלש (1798–1870) הרב של העיר קרקוב ואחר כך של ורשה.  
 13 הרב ד' מייזלש, חידושי מהרד"ם על ספר המצוות, מצווה עג, ורשה תרל"א, עמ' 85–86.  
 14 מיוחס לר' אהרן הלוי מברצלונה (הרא"ה), סוף המאה הי"ג.  
 15 ספר החינוך, מצווה שסד.  
 16 ר' י' באב"ד, מנחת חינוך, חידושים על ספר החינוך, מצווה שסד.  
 17 ראו: הרב זוין (לעיל, הערה 9, וראו הנאמר שם). וראו גם: גרינבאום (לעיל, הערה 1), עמ' 58.  
 18 הראי"ה קוק, שאלות ותשובות משפט כהן, ירושלים תשכ"ו, קכח, עמ' רפח: "[יש] שסמכו עצמם על לשון הציון של הרמב"ם בראש הלכות תשובה שכתוב בו: 'מצות עשה שישב החוטא מחטאו ויתודה' משמע, שגם התשובה בכלל מצות עשה. אבל מאחר שאנו רואים מפורש בדבריו שבפנים, שכתב שהמצות עשה היא הוידוי [...] מוכרחים אנו לומר ששיטת דלישנא [שטף הלשון] היא בציון הנ"ל [...] וכד הווינא טליא [וכשהייתי נער] שמעתי מהרב הגאון ר' אברהם חיים שפירא ז"ל, הרב דסמארגאן, בנו של הגאון ר' ליב הרב דקאוונא ז"ל, שצריך להגיה בציון: שכשישוב החוטא מחטאו ויתודה, והדין עמו ז"ל. וכן מבואר בלשון הרמב"ם בספר המצוות מצווה ע"ג".

בשונה מקודמיו ומהבאים אחריו התייחס הרב קוק גם להיגדים שאינם תואמים את הכרעתו וניסה ליישב ביניהם.

## ג

הצגתי מדגם קטן בלבד ממאגר נרחב הדן בשאלת מעמדה של התשובה אצל הרמב"ם. כעת אבחן את המניעים שהניעו את החכמים לעסוק בשאלה. האומנם מעמדה של התשובה שחז"ל אמרו עליה שנבראה לפני בריאת העולם<sup>19</sup> – התשובה שממלאת מקום כה מרכזי בחוויה הדתית והאנושית – מותנית בצורה כלשהי בשיבוצה בקטגוריה הלכתית זו או אחרת? מה הניע אפוא חלק כה נכבד מחכמי ישראל לטעון בתוקף שהתשובה היא מצווה ומה הביא אחרים לטעון בתוקף שהתשובה היא רשות? למאי נפקא מינה?

כדי לעמוד על העיקר העיוני שהניע את החכמים להשתתף במשאים והמתנים הנזכרים יש להקדים ולומר שהתלבטותם של החכמים בשאלה אם התשובה היא מצווה או רשות אינה מכוונת למצב שבו החוטא חוזר לקיים את המצוות הכתובות בתורה. לא יעלה על הדעת שהחכמים התלבטו בשאלה אם השבת הגזלה למשל היא בגדר מצווה או רשות, כפי שכבר העיר ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק.<sup>20</sup> אמנם בשפת העם נהוג לכנות בשם "בעל תשובה" גם את העבריין החוזר לקיים את המצוות המוטלות עליו, ואולם כפי שעולה מדברי הרמב"ם הנורמות שבעל התשובה אמור לראות את עצמו חייב בהן חורגות ממה שכל אחד מישראל חייב בו על פי התורה. מדובר בהתרחשויות נפשיות המתבטאות בהנהגות נורמטיביות שאין להן כל קשר למסגרת הקבועה של קיום המצוות.<sup>21</sup>

בעיני החכמים לא מעמדה של התשובה עמד על הפרק, מעמד זה חזק ואיתן מאז ומעולם, אלא תוכנה וצורתה. החכמים שסברו כי לדעת הרמב"ם הנורמות הנגזרות ממושג התשובה ניתנות למימוש בידי כל אדם פסקו שהתשובה היא בגדר מצווה. לא כן החכמים שסברו כי לדעת הרמב"ם מעלת התשובה נשגבה מכדי שאפשר יהיה לצוות עליה וכי רק בודדים עשויים להגיע אליה. חכמים אלו פסקו שהתשובה היא רשות, דהיינו אתגר שעל כל פנים יש לחתור להשגתו.

19 בבלי, פסחים נד ע"א.

20 ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק (1843–1926), ב"משך חכמה", כתב בפירושו לדברים לא, יז (מהדורת קופרמן, ג, עמ' ת"ז–ת"י): "ונתבונן דשם תשובה כפי מה שמורה שמה איך נחשבת למצוה שישוב מכסלו ולא יחטא עוד? הלא בלא המצוה מצווה ועומד לבלי לעבור על מצות ה' וכי בשביל שעבר ושנה בה הותרה לו ס"ד? הנה האזהרה הראשונה המונעתו מחטא טרם שחטא היא מונעתו מחטא גם אחרי שחטא [...] אמנם מצות התשובה אשר על זה צריך מצוה פרטית הוא שאם חטא ועוזב את חטאו מצוה להתודות ולהגיד לפני ה' כי יודע בעצמו שחטא ומבקש כפרה – וכן הוא לשון רבנו בהלכות תשובה: 'כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני ה' יתברך'."

21 על יסוד נקודת המוצא הזאת יתפרש היטב הכותר של הלכות תשובה: "מצות עשה אחת והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתוודה". כלומר מצוות התשובה היא מצוות הווידוי; אמנם בהכנה למצוות הווידוי על העבריין מוטל לקיים את המצווה שהוא חייב ועומד בה על פי התורה, דהיינו לשוב מחטאו, שאם לא כן הריהו בחינת "טובל ושרץ בידו" (הלכות תשובה ב, ג). לפי עיקרון זה יש תיאום בין האמור בכותר של הלכות תשובה לבין האמור בהלכה א: "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו", וזאת גם בלא הגהת הגרסה, כהצעתו של הרב קוק. ברוחה של הבחנה זו – בין החיוב המתמיד של התורה לחוטא לקיים את מצוותו ולשוב מחטאו לבין החיוב בוידוי בתשובה – יתבארו גם שאר ההיגדים. התרחשויות נפשיות פנימיות הן בלתי נשלטות ויש על כן מקום לדון בהן האם אלו בגדר מצווה או רשות. הטוענים שמערכת התשובה היא בגדר מצווה סבורים שלדעת הרמב"ם בידי כל אדם לעלות בסולם המעלות ולקרב את נפשו לשכינה. לא כן לדעת הטוענים שהתשובה היא בגדר רשות. אלה סבורים שלדעת הרמב"ם אמנם חובה על כל אדם מישראל לקיים את המצוות ככתוב בתורה, ובאשר למעשה התשובה המזכך את הנפש והמזכה בכפרה – אותו יש להציב כאתגר נשגב שיש לחתור לקראתו אך לא מן הדין לצוות עליו, שכן כפי שנראה להלן, רק בודדי בודדים עשויים להגיע למעלה זו בכוח עצמם.

פירושי הנזכר מתבסס על בחינת דבריו של הרמב"ם המוקדשים למהותה ולמסגרתה של התשובה. מתברר שהרמב"ם אפיין את בעל התשובה כמי שזכה לחוות מהפך נפשי פתאומי המביאו לידי כמיהה עזה לדבקות אלוהית:

ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד [...] וכן יתנחם על שעבר [...] ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם [...] מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפי השם בבכי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כוחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו, כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותם המעשים. ומשנה מעשיו כולם לטובה ולדרך ישרה וגולה ממקומו שגלות מכפרת עוון מפני שגורמת לו להיכנע ולהיות עניו ושפל רוח [...] ושבח גדול לשב שיתוודה ברבים ויודיע פשעיו להם.<sup>22</sup>

גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה.<sup>23</sup>

בעלי תשובה דרכם להיות שפלים וענוים ביותר. אם חרפו אותם הכסילים במעשיהם הראשונים [...] אל ירגישו להם אלא שומעים ושמחים ויודעים שזו זכות להם.<sup>24</sup>

כמה מעולה היא התשובה! אמש היה זה מובדל מה' אלוקי ישראל [...] והיום הוא מודבק בשכינה.<sup>25</sup>

ומהו זה שאמר דוד: טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך [...] זה שלח להם נביאים מודיעים להם דרכי ה' ומחזירים אותם בתשובה. ועוד שנתן בהם כוח ללמוד ולהבין שמדה זו בכל אדם שכל זמן שהוא נמשך בדרכי החכמה והצדק מתאוה להם ורודף אותן.<sup>26</sup>

הארת התשובה במישור הפסיכולוגי והעיוני הופכת אפוא את הנוגע בדבר לאיש אחר. תגובותיו של מי שמתנסה בחוויה הן דחפים שמניעים אותו בלא שיהא בידו לחוללם במישרין.

ההלכות הנזכרות מצביעות על שינוי קיצוני באורח החיים של החוזר בתשובה אף שאין בהן זכר לצו הלכתי הדורש עמידה בניסיון כלשהו. התשובה מתבטאת בנכונות להתוודות על החטאים ברבים, בשינוי השם, בריבוי תפילה וצדקה, בנכונות לצאת לגלות ובקריאה לעדות את הקדוש ברוך הוא בעצמו, בוחן כליות ולב, שיעיד שאכן ההכרעה שלא לשוב לחטוא היא כנה: "ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם".<sup>27</sup> והנה לסגנון החיים הזה המעוצב לפי רוחב דעתו ולבו של כל אחד ואחד קרא הרמב"ם "תשובה".

להבהרת תורתו של הרמב"ם בנדון חשוב גם לציין שרבים מהמונחים ששימשו את הרמב"ם לתיאורה של התשובה שימשו אותו גם לתיאור מעלות הנבואה ועבודת ה' מאהבה:

22 הלכות תשובה ב, א-ה, עמ' קצב-קצג. הרב סולובייצק (לעיל, הערה 9, עמ' 211-212) טען שסוג התשובה הנדון בפרק א של הלכות תשובה שונה מזה הנדון בפרק ז.

23 הלכות תשובה (שם) ז, ו, עמ' רז.

24 שם ז, ח, עמ' רז.

25 שם ז, ז, עמ' רז.

26 שם ו, ה, עמ' רו.

27 שם ו, ב, עמ' רה. וראו גם בנוסח הווידוי (שם א, א): "אנא י"י חטאתי עוויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך, והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה".



האל הנכבד הזה מצוה לאהבה וליראה אותו [...] והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים [...] מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא ברייה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות.<sup>28</sup>

אדם [...] המתקדש והולך ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים [...] ובעת שתנוח עליו הרוח תתערב נפשו במעלת המלאכים הנקראים אישים ויהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים כמו שנאמר בשאול **והתנבית עמם ונהפכת לאיש אחר** [שמואל א' י, ו].<sup>29</sup>

הרמב"ם אם כן ייחס לבעלי התשובה אפיונים דומים לאלו שייחס לעובדי ה' מאהבה ולנביאים. כשם שלנביאים נדרשת התבוננות פילוסופית, כן גם לבעלי התשובה,<sup>30</sup> גם הם אמורים ללכת "בדרכי החכמה והצדק"; הן בעלי התשובה הן הנביאים "דרכם להיות שפלים וענוים ביותר".<sup>31</sup>

השוואה זו היא אפוא בסיס לתפיסה שהרמב"ם ראה בעבודת ה' מאהבה, בנבואה ובתשובה מעין שמות נרדפים למעלה אנושית אחת.<sup>32</sup> ואם אנלוגיה זו נכונה הרי יש בה כדי להסיק מדברי הרמב"ם גם במקום אחר. כפי שהראיתי, את הכתוב "ואהבת את ה' אלהיך" (דברים ו, ה), המכוון לפי פשוטו לחלק המתעורר שבנפש, הפנה הרמב"ם לממד השכלי דווקא:<sup>33</sup> "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים".<sup>34</sup> לדעת הרמב"ם אין לצוות במישרין על האדם להפעיל רגשות, אפשר לצוות רק על מעשים ועל ההתבוננות המדעית,<sup>35</sup> מתוך תקווה שאלו יביאו לידי אהבת ה',<sup>36</sup> אף שאין כל ערובה שאמנם כך יקרה.

באור הדברים האלה יש להניח שזו הייתה דעתו של הרמב"ם גם בעניין ההשתנות הכרוכה בעיקרה של התשובה ובריבוי הגוונים של ביטוייה. מסתבר שלדעתו גם על אלה אי־אפשר לצוות, אפשר רק

28 הלכות יסודי התורה ב, א-ב, עמ' לח; וראו גם: מורה הנבוכים א, נז ו-סג.

29 הלכות יסודי התורה ז, א, עמ' ס.

30 ראו: הלכות תשובה ו, ד: "וכענין זה שואלים הצדיקים והנביאים בתפילתם מאת ה' לעזרם על דרך האמת [...] כלומר, אל ימנעוני חטאי דרך האמת שממנה אדע דרכך וייחוד שמך [...] ואל יגרמו לי חטאי למנעני מתשובה אלא תהיה הרשות בידי עד שאחזור ואבין ואדע דרך האמת". כאן המקום גם לציין שרבות ההלכות בחלק השני של "הלכות תשובה" המוקדשות לציון מעלות האהבה והנבואה.

31 שם ז, ח, עמ' רז.

32 לשאלת אפיונו של מי שמגיע למעלה זו ראו המאמר המלומד: M. Kneier, "Is Maimonides' Ideal Person Austerely Rationalist?", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76, no. 1 (2002), pp. 125-143. וראו גם: מ"צ נהוראי, "אהבת ה' ועבודתו", כל פה לך יודה: עיונים לכבודו של פרופ' דב רפל, ירושלים תשס"א, עמ' 93-98; מורה נבוכים א, נד, נו.

33 הרמב"ם מנה חמישה כוחות בנפש האדם, ובהם את הכוח המתעורר, המביא לפעולות האהבה והשנאה, ואת הכוח השכלי, אשר בו אפשר להשיג את המושכלות. וראו: שמונה פרקים, פרק א (מהדורת קאפח, משנה עם פירוש הרמב"ם, נשים, נזיקין, עמ' רמט).

34 הלכות יסודי התורה ב, א-ב.

35 כבר נאמר כי אלברט איינשטיין הגיע למעלה של אהבת ה' מתוך התבוננות בחכמת הבריאה. בין השאר הוא כתב: "הרגש הדתי של המדען בהתפעלות האוהזת בו למראה ההרמוניה של חוקי הטבע, המעידה על קיומו של שכל כה מרומם, עד שבהשוואה אליו כל החשיבה והעשייה של בריות בני אדם נחשבות כאין וכאפס. הרגשה זאת היא העיקרון המנחה אותו בחייו ובפעלו [...] והיא קרובה לכוח הרוחני שהנחה את גדולי הדתות שבכל הדורות" (ד' רפל, הרמב"ם כמחנך, ירושלים תשנ"ה, עמ' 73-74).

36 כידוע הוראתו של הלל הזקן "דעלך סניא לחברך לא תעביד" התפרשה כתרגום הנורמטיבי של מצוות "ואהבת לרעך כמוך" (ראו: בבלי, שבת לא ע"א; ספר יראים רכד; ספר החינוך רמג). ולפירוש אחר ראו פירוש רש"י על אתר. והרמב"ם כתב בפירושו לפסוק: "וטעם ואהבת לרעך כמוך הפלגה כי לא יקבל לב האדם שיאהוב את חבירו כאהבתו את נפשו". בדרך זו פירש גם הרמב"ם.

לצוות על האמצעים העשויים להביא אל התשובה. ואכן בפרק השמיני של שמונה פרקים הכריז הרמב"ם: "הציווי והאזהרה התורניים אינם אלא בפעולות שיש לאדם בהן בחירה לעשותן או שלא לעשותן".<sup>37</sup> כפי שאראה מיד, לפי עיקרון זה הוא גם עיצב את הנורמות ההלכתיות של הכתוב "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) ו"ושמחת בחגך" (דברים טז, יד). הוא לא ציווה על האהבה כלשון הכתוב כי אם על הנורמות המעשיות שבדרך כלל נותנות לה ביטוי:

מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולעסוק בכל צרכי הקבורה [...] וכן לשמח החתן והכלה [...] אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותן לך אחרים, עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצות.<sup>38</sup>

והיאך הייתה שמחה זו? החליל מכה ומנגנים בכינור ובמצלתיים וכל אחד ואחד בכלי שיר שהוא יודע לנגן בו, ומי שיודע בפה בפה, ורוקדין ומספקין ומטפחין ומפזזין ומכרכרין.<sup>39</sup>

## ה

הראיתי שבעיני הרמב"ם השגה של מעלת התשובה כמוה כהשגת מעלות של עבודת ה' ושל הנבואה. מעלות אלו לפי טיבן נועדו להיות אתגר שיש לחתור לקראתו, אך אין לצוות עליו.<sup>40</sup> על כן ראוי לומר כי החכמים הפוסקים שהתשובה היא מצווה מתכוונים למאמצים ולהכנות העשויים להביא אליה. לעומת זאת חכמים הפוסקים שהתשובה היא רשות סבורים שמושג התשובה לדעת הרמב"ם מכוון להשגת התכלית האידאלית, דהיינו המהפך הנפשי על מכלול ביטוייו, כפי שהתבאר כאן. ברוח זו יש להבין גם את דברי הרמב"ם: "שכל אדם ואדם ראוי להיות צדיק כמשה רבנו",<sup>41</sup> ראוי לו לאדם לכסוף ולהשתדל להגיע למעלתם של גדולי האומה.

37 שמונה פרקים, פרק ח (מהדורת קאפח [לעיל, הערה 33], עמ' רסב).

38 הלכות אבל יד, א, עמ' רלח.

39 הלכות לולב ח, יב-יג, עמ' תכו.

40 די להתבונן בפרק הראשון של הלכות תשובה כדי להיווכח שהרמב"ם לא בא להפוך את לבם של הקוראים ליראת שמים וליראת חטא, הוא פנה מראש אל קהל יעד שזה מכבר היה מעוניין בהוראת הדרך להשגת התשובה והכפרה, וראו: הלכה א, "אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתוודו"; הלכה ב, "אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו"; הלכה ג, "בזמן הזה שאין בית המקדש קיים [...] התשובה מכפרת על כל העברות"; הלכה ד, "אבל המחלל את השם אף על פי שעשה תשובה והגיע יום [...] אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות".

41 הלכות תשובה ה, ב. ברוב ההוצאות המודפסות הגרסה היא: "כל אדם יכול להיות צדיק כמשה רבנו או חכם או רחמן או רחמן או אכזרי". ואולם גרסה זו נשללה בדברי הרמב"ם במקומות אחרים: (א) בתחילת הפרק השמיני של שמונה פרקים נאמר שגבול יכולתו של אדם לשנות את מידותיו מותנה "בהכנה המזגית"; (ב) במורה הנבוכים א, לד (הסיבה הרביעית בתרגום הרב קאפח נאמר שיש בני אדם "שלא תמצא בהם שלמות לעולם והטיפול בהם עם מצבים כאלה סכלות מוחלטת מן המטפל"; (ג) בהלכות תשובה א, בפרק העשירי, נאמר שראוי לו לאדם לעבוד את ה' מתוך אהבה ולא מתוך יראה. הרושם מקריאה ראשונה הוא שההוראה הזאת ניתנת למימוש בידי כל בני האדם. והנה שם בהלכה ב נאמר: "ומעלה זו [=אהבת ה'] היא מעלה גדולה מאד ואין כל חכם זוכה לה והיא מעלת אברהם אבינו שקראו הקדוש ברוך הוא אוהבי, לפי שלא עבד אלא מאהבה". הרמב"ם עודד אפוא את המאמצים וההכנות הנדרשים להשגת השלמות אף שידוע מראש שרק בודדי בודדים יגיעו אליה.





## על המצווה ועל העושה

### י' עמיהוד בן פורת

לרב מנחם הכהן  
אוהב ישראל ואוהב אדם  
שעשייתו –  
בין מכוח ציווי ובין שלא מכוח ציווי –  
רצופה באהבה זו

מהו המקום שנתייחד במסגרת ההלכה ליזמתו של הפרט בעיצוב היחסים שבין אדם לבוראו? האגדה מציעה שתי דרכים אפשריות בהבנת היחס שבין אדם לבוראו. הדרך האחת מתייחסת להכרת האדם את הבורא בכוחות עצמו. וכן מצינו:

כשהיה אברהם בן שלוש שנים יצא מהמערה, הרהר בלבו: מי בורא שמים וארץ ואותי? התפלל כל היום כולו לשמש. לערב שקע השמש במערב וזרחה הלבנה במזרח. כשראה את הירח וכוכבים סביב לירח אמר: "זה שברא השמים והארץ ואותי והכוכבים הללו שריו ועבדיו". עמד כל היום בתפילה לירח. לבקר שקע הירח במערב וזרח השמש במזרח, אמר: "אין ביד אלו כוח. אדון יש עליהם. אליו אתפלל ואליו אשתחוה!".

הדרך האחרת משתיתה את הקשר על התגלותו של הבורא לאדם. וכן מצינו:  
אמר ר' יצחק: משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת, אמר: "תאמר שבירה זו בלא מנהיג?". הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו: "אני הוא בעל הבירה". כך, לפי שהיה אברהם אבינו אומר: "תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג?". הציץ עליו הקב"ה ואמר לו: "אני הוא בעל העולם" (בראשית רבה לט, א).

\* את מנחם הכהן הכרתי בשנת 1951, בשעה שירותי במחזור השני של הנח"ל במסגרת גרעין ז' של בני עקיבא, ומאז ועד עתה אני ידידו ומוקירו. מיום שהכרתי חברו בו כל המידות הטובות. אהבתי את מנחם קצין הדת שלנו בנח"ל, עיתונאי, עורך, סופר, רבה של ההתיישבות העובדת, חבר כנסת, איש מימד, ותמיד חד מן חבריא. בן הארץ ובן ליהדות מזרח אירופה על כל יופייה ותפארתה, בעלה של דבורה לבית קלירס, תלמידה חכמה ויוצרת בזכות עצמה, ואביהם של ילדים לתפארת. כשחפצתי לכתוב דברים לכבודו של מנחם, התלבטתי בנושא אשר אבחר בו. האכתוב דבר אישי-ביוגרפי? משפטי? או שמא ארחיב בדברי שבח וקילוסין? לסוף בחרתי דברים שכתבתי לפני שנים רבות – כשהייתי צעיר יותר, בריא יותר חכם יותר וגם שומר מצוות (ליתר דיוק בשנת 1958 התשי"ט) – ושהוכתרו אז על ידי "על המצווה ועל העושה", שבהם ניסיתי להתבונן, בין היתר, בקשרים שבין רחשי הלב לבין העשייה. והרי אהבת ישראל ואהבת האדם של מנחם הן שהנחוהו ומוסיפות להנחותו במעשיו כל החיים.



מתן תורה, לאחר שהכיר אברהם את בוראו, הרי הוא מעשה של התגלות, והתשובה לשאלתנו ניתנת לכאורה בתורה, והלוא כה נאמר בה: "לא תִסְפוּ על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו לשמור את מצות ה' אלקיכם אשר אנכי מצוה אתכם" (דברים ד, ב). כלומר, את מערכת היחסים שבין האדם לבורא קבע הבורא. מצוות התורה הן המסגרת ליחסים אלו, ואסור לו לאדם שיוסיף עליהן או שיגרע מהן. האם פסוק זה דיבר כנגד פורקי עול, כופרים בעיקר? הנתכוון הוא למקלים בעול מבלי שיכפרו בעיקר? איסור ההוספה על מצוות ה' מרמז לכוונה עקרונית יותר בדברי הכתוב – בפסוק זה נאסר על עובד ה', המאמין בו באמונה שלמה, להוסיף על המצוות בכוונה לעבוד את ה'. הוזה אומר: תרי"ג מצוות, הן ורק הן המסגרת ליחסים בין אדם לבוראו – וכל שינוי בהן מצד האדם אינו מקרבו לבורא, אלא אדרבה, לעבודה זרה ייחשב.

קל היה להבין יחס זה בצורה פורמליסטית בלבד, אילו ציווה ה' על תרי"ג מצוות פולחניות, שכן היינו אומרים: אף אם הייתה בראשית הכרה, התעוררות מצד האדם, בא מתן תורה והעמיד את היחס אל הבורא על הטקס. ההתלבטויות שקדמו לאותה התגלות, ואשר אולי היו מכשיריה – שוב אין להן מקום. "ספרות" הן מכאן ולהבא. ואולם לא היא! בתרי"ג מצינו מצוות כגון "אנכי ה' אלקיך" (ראו מניין מצוות לרמב"ם, מצווה א) שלגביה יש מחלוקת אם מצווה זו בכלל תרי"ג היא.<sup>1</sup> גם מצוות "ואהבת את ה' אלקיך" וכיוצא באלו מצוות מחייבות התייחסות נפשית של האדם אל האלוקים.

כיצד מצוות "ואהבת" מתיישבת עם מושכלותיה הראשונים של האהבה? האין האהבה הרגשה ספונטנית? האין האינדיווידואליות בת לווייתה הטבעית של הספונטניות? ואם כן – כיצד יצווה האדם לפתח רגשות אינדיווידואליים בדרך קבועה מראש? לכאורה ניתנת תשובה לשאלה זו במדרש ספרי המובא ברש"י: "ומהו האהבה? והיו הדברים האלו שמתוך כך שאתה מכיר בקב"ה ומדבק בדרכיו" (פירוש רש"י לדברים ו, ה). כלומר אהבה ריטואלית לפנינו – "והיו הדברים האלה" היא **מצוות אהבה**, ותוצאתה אהבה של אמת, או משאלה לאהבה של אמת, שמתוך כך שאתה מכיר בהקב"ה ומדבק בדרכיו. אין אפוא מצוות "אהבה" כמשמעותו של מונח זה בלשון בני האדם, אלא ישנה מצווה להתנהגות של אהבה שסופה המיוחל הוא אהבת אמת.<sup>2</sup> לעומת מדרש ספרי האמביוולנטי, יש במדרש פירוש בלתי מסויג של הפסוק בתור דרישה להידבקות חווייתית קיצונית בקב"ה: "מהו בכל לבבך ובכל נפשך? בכל נפש ונפש שברא בך. **אור** מאיר על כל נשימה ונשימה שאדם מעלה חייב לקלס את יוצרו. מניין? שנאמר: כל הנשמה תהלל י"ה" (דברים רבה, ב לז). "חובה" זו, אם תרצו, שייכת לתחום הרצוי – לתחום ההלכה הבלתי מחייבת, אולם צא ולמד ביטויה של חובה זו בתחומה של ההלכה המחייבת (בבלי, ברכות נד ע"א): "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. שנאמר: ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך וגו'" – ואל נטעה להבין את המונח "ברכה" בצורה טכנית ריטואלית יבשה, שכן הגמרא מוסיפה ואומרת – "בכל נפשך" אפילו הוא נוטל את נפשך, "ובכל מאדך" בכל ממונך. דבר אחר: "בכל מאדך בכל מידה ומידה שהוא מודד לך הוי מודה לו".

1 ראו למשל ספר המצוות לרס"ג עם פירוש מאת יי"פ פערלא, ורשא תרע"ד–1914, מצוות ג-ד, עמ' עב ואילך.  
2 והשוו דברי הרמב"ן על הפסוק הנ"ל בדברים. מעניין שהרמב"ן ציטט את ספרי בדבר קיום מצווה לשמה מבלי שציטט את הקטע בדבר ההכרה בקב"ה. אולם נראה שאין ללמוד מכאן שהרמב"ן ראה בעבודה לשמה התייחסות למצווה ולא למצוה.

הלכה זו מקורה בתחושה של השגחה מצד הקב"ה ובקשר מתמיד עמו. האדם חי בעולם הזה מוקף מלאכים, מוקף קדושה. ולכן "הנכנס לבית הכסא אומר [למלאכים המלווים אותו]: 'התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון תנו כבוד לאלוקי ישראל הרפו ממני עד שאכנס ואצא שכן דרכן של בני ישראל'" (בבלי, ברכות ס"ב). עצם קביעתן של ברכות על כל צעד ושעל, על בשורה טובה, על בגד חדש, על מראה יפה ועל אין-סוף דברים אחרים, עצם הצורך לחפש אסמכתה שמותר לרופא לרפא (בבא קמא ה), אלו אינם אלא ביטוי לדרישה להכללת כל פינה מפינות החיים בתחום של חוויית הקשר עם הקב"ה. תחום עיוננו רחב מאוד, ובמסגרת זו לא אוכל אלא לדון באחד משטחיו המיוחדים; ובחרתי בבולט שבהם – במידת החופש הנתונה לרגשותיו של אדם בתפילה.

במקורה אין חובת התפילה אלא דרישה המוטלת על האדם לטפח כפי יכולתו את הקשר הנפשי עם הקב"ה. ועל כן פרט לעצם החובה להתפלל אין שום חובה אחרת.<sup>3</sup> במסגרת חופשית זו נוצרו תפילות אישיות רבות.<sup>4</sup> אולם מטבע הדברים יקשה על רוב בני האדם להשיג ולפתח את החוויה הדתית-אישית של הקשר עם הבורא וכל שכן להביע את עצמם. משום כך באה קביעת התפילה, קביעת הדפוס. ואולם תוצאתה ההכרחית של קביעה זו היא יצירת יסודות ריטואליים.

מהו מעמדה של התפילה לאחר שנקבעה? האם היא בגדר דרישה להתנהגות חיצונית? האם האדם יוצא ידי חובתו בעצם עשיית המעשה?

אזכיר כי נחלקו חכמי התלמוד אם מצוות צריכות כוונה אם לאו.<sup>5</sup> אותה "כוונה" מהי? האם די בכוונה לעשות את הפעולה כדי לצאת ידי חובת המצווה, או שמא פירושה כוונה להידבק בבורא? "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא [קריאת שמע] אם כון לבו יצא" (משנה, ברכות ב,א). ממשנה זו הגמרא מסיקה: "מצוות צריכות כוונה" (בבלי, ברכות יג ע"א). מדברי רש"י שם עולה ש"מצוות צריכות כוונה", פירושו כוונה לצאת ידי חובת המצווה, ואילו לדעת בעלי התוספות "כוונה" פירושה כוונה לעשות את הפעולה המצווה.<sup>6</sup> מכאן אנו למדים כי במסגרת ההלכה יש פעולות אשר חשיבותן היא בעצם ביצוען.

אולם מעמדה של התפילה אחר. בעניין קריאת שמע מתעוררת השאלה אם מצוות צריכות כוונה אם לאו, שכן קריאת שמע בגדר "מצווה" היא, ואילו מהותה של התפילה המגובשת בהלכה ברורה.<sup>7</sup>

בבבלי, ברכות ל ע"ב יש דיון מאלף. נאמר במשנה: "אין עומדים להתפלל אלא מתוך כוונה ראש". ועל כך הגמרא שואלת: מניין לנו זאת? וגם משיבה: מחנה, שכן נאמר אצלה "והיא מרת נפש" (שמואל א, י). הגמרא מוסיפה ושואלת: ואולי שונה תפילתה של חנה שכן הייתה מרת נפש מאוד? בסופו של דבר הגמרא מסיקה שמקור ההלכה שבמשנה הוא בפסוק בתהלים: "עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה" (תהלים ב, יא).

3 על כך ראו הרמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילה, פ"א, הלכות א-ג. וראו גם בכסף משנה שם, הלכה א, בשאלה אם תפילה היא מדאורייתא.

4 וראו למשל התפילות המפורטות בבבלי, ברכות טו-יז.

5 פסחים קיד; עירובין צה; ראש השנה כח-כט.

6 והשוו הרמב"ם, משנה תורה, הלכות קריאת שמע, פ"ב, א. וראו: כסף משנה שם.

7 בעניין קריאת שמע מדברים על "כוונה", מונח שאולי ניתן לפירושים שונים. אך ראו בבלי, ברכות יג ע"א – משם עולה בלא ספק שהמונח "כוונה" פירושו היחס לבורא, מצב נפשי של התקשרות מצד האדם: "ר' ירמיה הוזה יתיב קמיה דר' חייא בר אבא חזייה דהוה מאריך טובא אמר ליה: כיוון דאמליכתי למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמיים תו לא צריכה". וראו משנה שם.

האין כל הדיון הזה מוזר? אילו היו אומרים לנו היום כי אין עומדים להתפלל אלא מתוך כובד ראש, כלום היינו מחפשים אסמכתה לכך? כלום לא היינו אומרים שמהותה של תפילה, של שיח עם הבורא, היא בכוונה ושחיפוש אחר אסמכתה להגדרה אינו אלא אבסורד?<sup>8</sup>

דיון זה בגמרא יובן רק אם נראה בו תהייה על מהותה של התפילה הקבועה, הפולחנית. וזו שאלת הגמרא: מניין לנו שאותה תפילה קבועה שאנו חייבים בה היא חובה לקיום חויית קשר עם הבורא? על כן הגמרא דוחה את הראיה מתפילתה של חנה, שכן תפילה זו הייתה תפילה אינדיווידואלית וספונטנית, תפילה שהמניע לה היה צורך הטבוע בפנים, ולא חובה שהוטלה מן החוץ. מאותו הטעם הגמרא פוסלת את האסמכתה מתפילתו של דוד, שאף תפילתו תפילה אינדיווידואלית וספונטנית הייתה. ורק משהוזכר פסוק הקובע נורמה אשר למצבו הנפשי של המתפלל בעת פולחן התפילה ("עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה") נחה דעת השואל. הוזה אומר: השאלה "המודרנית" בדבר הפרדוקס שבין תפילה קבועה לבין הקשר עם הבורא, שהיא אינדיווידואליסטית ממהותה, אינה מודרנית כלל ועיקר – כבר בתקופת התלמוד היא התעוררה, וכבר אז הוכרעה. על כן יובן מדוע בהמשך הדברים הוסיפה הגמרא ללמוד דיני תפילה מתפילתה של חנה.<sup>9</sup> שהרי לאחר שעמדה על מהותה של התפילה שאנו חייבים בה ועל היותה שיח עם הבורא, יש מקום ללמוד הלכות מתפילתה של חנה, שכן תפילתנו – מעין תפילת חנה חייבת להיות. יפה הלכה. אך כלום אין היא חותרת תחת יסודותיה? האין חובת התפילה הקבועה מסכלת את הגשמתה של הדרישה המרבית שכל תפילה תהיה יצירת קשר עם הבורא? ואכן, נכון הדבר. ועם זאת ההלכה מוכנה לוותר על הדרישה לקיומו של קשר אישי חי ומתמיד עם הבורא, ובלבד שתישמר מסגרת קבועה לקיומו של קשר כזה, אם ייווצר.

מעניין כאן מעמדה של התפילה. מצד אחד, כפי שהראיתי, יש חובת כוונה וחובת כובד ראש. אולם הדרישה לכוונה הצטמצמה למעט שבמעט: במצווה לקריאת שמע אדם יוצא אם כיוון בפסוק הראשון בלבד.<sup>10</sup> ובעניין תפילה – יצא אם כיוון בברכה הראשונה.<sup>11</sup> זהו המחיר ששילמה ההלכה לשם קיומה של מסגרת התפילה. וכתוצאה מכך אין התפילה, שבה חייבים, עניין ריטואלי טהור, כשם שאין היא עניין חוייתי טהור.

במקורות הרעיון מתבטא בשתי הלכות, המבוססות כסדרן על רעיון התפילה כפולחן וכדבקות נפשית אינדיווידואלית של האדם באלוקים.

שלוש תפילות תיקנו ביום, והוסיפו בשבתות ובחגים כנגד הקרבנות.<sup>12</sup> עם זאת "טעה ולא התפלל מנחה מתפלל בערבית שתיים [דהיינו משלים תפילתו] ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו", משום ש"צלותא רחמי היא" (תפילה – תחנונים היא).<sup>13</sup> כמה פרדוקסלית ההלכה השנייה "צלותא רחמי היא" בשילוב הדרישה מאדם "להשלים" את תפילתו שהחסיר.

8 וראו בבלי, ברכות כו"ב: "ואין שיחה אלא תפילה שנאמר (תהלים קב, א) 'תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו'".

9 בבלי, ברכות לא.

10 שו"ע, או"ח א"ס"ג. למובנים צרים פחות ראו: בבלי, ברכות יג.

11 שו"ע, או"ח קא"ס"א; בבלי, ברכות לד.

12 בבלי, ברכות כו.

13 שם.

לא אוכל לנתח את כל המקורות המצביעים על דו־משמעות זו שבתפילה, ובעל כורחי אסמן רמזים בלבד. אולם חשוב להדגיש דבר אחד: אותה דו־משמעות, שכה בולטת בתפילה וקיימת גם בשאר מוסדותיה של ההלכה, היא היא השומרת על רציפותה של התרבות היהודית וערכיה. אל תוך המסגרת הפורמלית־ריטואלית היהודי חייב לשבץ את כוונתו במידה שנתברך בה, עליו להביע את רחשיו האישיים בתפילה, אולם אסור להם לרחשים אלו שיפרצו את המסגרת שנקבעה. להביע את רחשיו האישיים כיצד?

מעשה בתלמיד אחד שירד לפני התיבה בפני ר' אליעזר והיה מאריך יותר מדי, אמרו לו תלמידיו: רבנו, כמה ארכן הוא זה! אמר להם: כלום מאריך יותר ממשה רבנו דכתיב ביה [דברים ט, כה] את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה וגו'? שוב מעשה בתלמיד אחר שירד לפני התיבה בפני ר' אליעזר והיה מקצר יותר מדי, אמרו לו תלמידיו: רבנו כמה קצרן הוא זה. אמר להם: כלום מקצר יותר ממשה רבנו, דכתיב [במדבר יב, יג] אל נא רפא נא לה?<sup>14</sup>

צא ולמד! משה עצמו – תפילה ארוכה התפלל ותפילה קצרה התפלל, שאר בני האדם על אחת כמה וכמה. בסיפור זה אנו רואים את הדרך שבה נשמר היסוד האינדיווידואליסטי בתוך המסגרת הקבועה. אזכיר שמדובר בתלמיד "שירד לפני התיבה".

אולם אסור להם לרחשים אלו שיפרצו את המסגרת. כיצד?

ההוא דנחית קמיה דר' חנינא אמר: האל הגדול, הגבור ונורא והאדיר והעוז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד. המתין לו [ר' חנינא] עד שסיים. כי סיים אמר ליה: סיימת נהי כולי שבחי דמרך? למה לי כולי האי? אנן הני תלת דאמרינן אי לאו דאמרינהו משה רבנו באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפילה לא הוינן יכולים למימר להו ואת אמרת כולי האי ואזלת? משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף והלא גנאי הוא לו.<sup>15</sup>

אותו עיקרון שבא לידי ביטוי במצוות "לא תוסיף" שבתורה חוזר ונשנה בדברי סופרים – הקשר שבין האדם למקום הלך ולבש צורה של מסגרת קבועה, ובה ורק בה על האדם לבטא את רחשיו והתייחסותו לה'. המסגרת נשארה כעיקרון, ובכך היא איבדה את משמעותה התוססת, החיה, "הטבעית"; ותפקידו של אדם הוא ללמד את עצמו להתבטא דווקא בה, מבלי שרחשיו הספונטניים שיתעוררו על ידה, אם יתעוררו, יביאוהו לסטות ממנה. רעיון זה מובע יפה בפירוש "העמק דבר" לתורה, במדבר טו, לט. על המילים "וראיתם אותם וזכרתם [...] למען תזכרו", אמר הנצי"ב:

העניין דשתי זכירות הללו, לבן ותכלת, באות לשני אופני הנהגת האדם מישראל. האחד מי שחיו בדרך הכבושה לרבים, עוסק בענייני פרנסה, ומכל מקום עליו לשמור לעשות מצווה בזמנה. השני מי שמופרש לעבודת ה' ומתבודד ושוקע עצמו לאהבת ה' וגם עליו לשמור מצווה בזמנו ולא לקפח מעשה המצווה בשביל דבקות ח"ו.

14 בבלי, ברכות לד ע"א.

15 חובות הלבבות א שער הייחוד י.



שילוב זה של טקס קבוע בעידוד מתן מבע חופשי לנפשו של האדם יוצר שני קטבים: "כשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים" (בבלי, ברכות כח ע"ב); "ובכל עת חשוב בלבך כאילו אתה עומד לפני הקב"ה ושכינתו עליך כי כבודו מלא עולם" (איגרת הרמב"ן); "שיויתי ה' לנגדי תמיד היא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים" (רמ"א, שו"ע, או"ח א"ס"א [וראו עוד ברמ"א ובמשנה ברורה שם]) – מחד גיסא; ומאידך גיסא – "והאידנא אין חוזרין [מחדש על התפילה] בשביל חיסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוון, אם כן למה שיחזור?" (רמ"א בשם הטור, שו"ע, או"ח קא"ס"א) והצמצום הנוסף של דרישת כוונה לפחות בסיומה של ברכה (ראו שערי תשובה, שם), "על כן מה נכון מאוד להמונים שילמדו פירוש המלות של כל התפילה ועל כל פנים של ברכת אבות ומודים בודאי יש חיוב עליו לידע באורן" (שם במשנה ברורה סק"ב). קוטביות זו היא סוד קיומן של המצוות בכל דור ודור.

בדורנו אין אנו רואים אפשרות להביע את רחשינו המלאים לבורא בתפילה הקבועה – לאו דווקא משום קביעותה, אלא בעיקר בגלל היעדרו של יחס לבורא בחיי היום-יום שלנו. אנו מקיימים את המצוות כטקס יותר מביטוי. זהו המצב, ועלינו להכיר בכך. חוטאים נהיה לנפשותינו אם ננסה להכניס לתפילה ולמצוות את אותם תכנים שאינם עוד דוברים אלינו. עם זאת, חוטאים נהיה ליהדות ולאמונתנו אם ננסה להפוך את שלילת התכנים לאידאולוגיה (או לתאולוגיה). היום רווחת הגישה המדגישה כי היות המצווה בלתי מתיישבת עם דעתנו, היותה בלתי תואמת לנפשנו, היא חלק אימננטי בה, שכן על אף היעדר היגיון וטעם, בקיומה אנו מבטאים את אמונתו השלמה, את תלותנו המלאה בבורא, כי הוא ודברו הם הצידוק היחיד למעשינו.<sup>16</sup> אין ספק שגישה זו ממציאה, מבחינה נפשית, את הצידוק לקיומן של מצוות ולשמירה על ההלכות בעבור היהודי בן דורנו, שאינו יכול לראות את החפיפה בין תוכנה של ההלכה לבין תוכן חייו בהיותו בן תקופת ההומניזם, יליד תקופת הרציונליזם. אולם ישנו סילוף מסוים בגישה זו כאשר מדובר בעצם המבע שהאדם מעניק להתייחסותו לבורא, ועל כן – אל נעשה מהיעדר כוונה אידאולוגיה (או תאולוגיה); אל נאמר שהיא, ודווקא היא, התוכן האפשרי היהודי למצוות.

תמורות העתים החליפו לנו את התווים, ואין ספק שהיצירה הבאה, שאולי נזכה להשתתף בנגינתה, תהיה כתובה בסולם אחר (אם כי תנוגן באותם כלים). אל נא נראה בקולות העולים מכיוון הכלים את הסימפוניה עצמה.

16 וראו גם בכוזרי, מאמר נ, פרק כג: "אין מתקרבים אל האלוקים כי אם במצוות האלוקים עצמם בעבור שהוא יודע שעורם ומשקלם וזמנם ומקומותם ומה שהוא תלוי באלה הקבלות אשר בהשלמתם יהיה הרצון והדביקה בעניין האלוקי, כמו שהיה במעשה המשכן אשר אמר בכל מלאכה ממנו: 'ויעש בצלאל את הארון, ויעש כפורת, ויעש יריעות', ובכל אחת מהם: 'כאשר ציוה ה' את משה'". רוצה לומר: בלא תוספת ומגרעת, ואין בדבר מהמלאכות ההן מה שהוא מסכים לדעתנו ולסברתנו. וחתם בה באמרו: "וירא משה את כל המלאכה והנה עשו אותה כאשר ציווה ה' כן עשו ויברך אותם משה". אמנם ר' יהודה הלוי הניח בסופו של דבר טעם כללי למצוות, טעם הסמוי מאתנו. אולם הנחה זו היא למעשה היינו הך, שכן הבסיס המשכנע של אותו טעם כללי הוא האמונה. וראו גם: שמונה פרקים לרמב"ם, פ"ו.



# חכמים ומנהיגים









## הדחת חכם שלא היה

ירון בן־נאה

**א**

חייהם של יהודי האימפריה העות'מאנית התנהלו במסגרת ארגונית, אוטונומית במובנים רבים, הקרויה קהל. בערים בינוניות וגדולות חיו קהלים רבים, לעתים עשרות, זה בצד זה. במאה הט"ז עוד איגד הקהל בדרך כלל את יוצאי העיר או האזור בחצי האי האיברי או באיטליה שמהם הגיעו המהגרים והמגורשים למזרח; ההשתייכות הרשמית לקהל נקבעה על פי הרישום בפנקסי המסים והתפילה בבית הכנסת הקהלי. בראש הקהל ניצבו גופי הנהגה נבחרים שדאגו לניהול המגעים עם השלטונות העירוניים ולניהול ענייני היום יום – אספקת שירותים, גביית מסים וטיפול בנכסים המשותפים. כדי לספק את השירותים החיוניים שכרו בעלי תפקידים, בהם חכם, חזן, מלמד ושוחט.

מאמר זה עוסק בפרשת הדחתו של חכם באחד מקהלי האימפריה העות'מאנית בשלהי המאה הט"ז. אני מבקש לתאר כאן את צדם האחר של חיי הקהל, הצד הבלתי הרמוני, ובתוך כך לעמוד על עניינים שונים העולים מתוך הכתוב והמסייעים ליצירת תמונה חדשה של חיי הקהל בעבר, תמונה מציאותית ונכונה יותר, גם אם אידיאלית פחות מהדימוי המקובל.

אקדים דברים כלליים על תפקידו של מרביץ התורה בקהל ועל מוסד הרבנות: מרביץ תורה היה כינויו של חכם הקהל בקהילות היהודים באימפריה העות'מאנית, במיוחד בפרובינציות שבבלקן ובאנטוליה. ראשיתו של התפקיד הייתה ככל הנראה בחצי האי האיברי – חובת המינוי של מרביץ תורה בקהילות הספרדיות קודם הגירוש נקבעה בתקנות ואליאדוליד בשנת 1432, ולפיהן היו תפקידיו לדרוש, להורות הלכה וללמד. יוצאי ספרד חידשו תפקיד זה בקהליהם בערי האימפריה העות'מאנית. בשנת תשי"ג פרסם מאיר בניהו חיבור קצר בשם "מרביץ תורה", ובו סרטט קווים לתולדות התפקיד, לסמכויותיו, לתפקידיו ולמקומו בחיי הקהל. בשנות השמונים והתשעים בחנו חוקרי היהדות העות'מאנית – יוסף הקר, יעקב ברנאי ואחרים – את מוסד הרבנות מכיוונים שונים, אך עד כה לא נכתבה על אודותיו מונוגרפיה רחבה ומפורטת. ידיעותינו על המשרה ועל התמורות שחלו בהגדרת התפקיד ובסמכויותיו במשך הדורות אינן שלמות. בעוד הופעתו במאה הט"ז ונוכחותו גם במאה שלאחריה ברורות, לא ברור

\* מאמר זה נכתב בהיותי עמית מחקר במרכז סכוליון שליד המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, האוניברסיטה העברית, ירושלים.



מה עלה בגורל התפקיד במאות הי"ח והי"ט, אז נעלמו חכמי הקהלים מן הבמה לטובת רבנים כוללים, כלל-עירוניים, שנודעו לאחר 1839 בתואר העות'מאני "חכם באשי".<sup>1</sup>

במאה הי"ז שכנה עתודת החכמים הגדולה בערים איסתנבול וסלוניקי. בישיבות הוותיקות ועתירות היוקרה שבמרכזים יהודיים חשובים אלו התחנכו תלמידים מקומיים ויוצאי קהילות מכל רחבי האימפריה ואף מחוצה לה. שם גם נקשרו בין החכמים קשרי ידידות או איבה, וקשרים אלו נמשכו עשרות שנים. מטבע הדברים נוצר בערים אלו גם עודף מועמדים לשירות בכהונות רבניות בכל הדרגות. מיעוט משרות פנויות היה תוצאה של גורמים שהיו שלובים זה בזה: משרות הרבנות היוקרתיות בקהלים החשובים והעשירים של הערים הגדולות היו נחלת חוג מצומצם יחסית של מקורבים לעילית הכלכלית של הקהילה; נהוג היה למנות מרביץ תורה לכל חייו ויתרה מכך, מאז המאה הט"ז היה מקובל להוריש את המשרה.

בפני מבקשי המשרה עמדו כמה דרכי פעולה אפשריות: הסתמכות על כישורים והתקדמות הדרגתית; הסתייעות בקשרי משפחה ובקשרים אישיים עם יהודים בעלי השפעה, ודרכם יצירת קשרים עם בעלי תפקידים בכירים בשלטון המקומי או בחצר הסולטן. בהעדר כישורים אינטלקטואליים יוצאי דופן, קשרים, ייחוס ועושר הסתפקו רבים במשרות רבנות בקהילות בינוניות וקטנות בפרובינציות, או במשרות פחותות יותר – כמלמדים וכמורים בדרגות שונות. פתרונות אחרים היו עלייה לארץ ישראל, פתרון ששילב קיום מצווה דתית עם אפשרות ללמוד תורה ולהתפרנס באחת מן הישיבות בצפת או בירושלים, או הגירה אל מחוץ לגבולות האימפריה, לשירות בקהילות הספרדיות במערב אירופה.

תקופת המינוי המקובלת הייתה קצובה, וכל עוד היו הצדדים מרוצים זה מזה חודשה העסקתו של מרביץ התורה. עם זאת, גם הדחה ופיטורין לא היו שכיחים, ונבעו על פי רוב מסכסוכים אישיים או מחוסר התאמה של מרביץ התורה לתפקידו. מן המקורות אנו למדים שבמקרים רבים היה נהוג לחכות שנה ויותר מפטירת החכם עד למינוי מרביץ תורה חדש, ויש שהדבר נעשה לפי בקשה מפורשת של הנפטר. משנתפנתה משרתו של חכם הקהל היו פרנסי הקהל תרים ובוחנים מועמדים מתאימים, בקהל ומחוצה לו. לעתים הוזמן חכם נודע מעיר אחרת לכהן בקהל, ויש שנבחר חכם שכבר היה מכהן באותה העיר בקהל אחר ואף בקהלים אחדים. התכונות שנדרשו ממרביץ התורה היו מגוונות: התנהגות נאותה, השכלה, כישורים תורניים וכושר הוראה, אך בחלוף הזמן גברו לחצים של בעלי שררה למינוי מקורביהם בלא קשר לכישוריהם האישיים.

במאה הט"ז התנהל דיון לקביעת גיל מינימום לתפקיד – ארבעים; אף על פי כן לא הוטלה מגבלה פורמלית בתחום זה, ולעתים כיהנו גם אנשים צעירים בתפקיד. חשיבות מוצאו העדתי של המועמד פחתה והלכה, אם כי קשר וזיקה כלשהם לאנשי הקהל היו יתרון. ייחוס אבות ועושר היו תכונות רצויות ומוערכות, ומועמדים פוטנציאלים טענו לחזקה והשתבחו בזכות אבותיהם בשעה שבאו להציע את עצמם למשרה. גם קשרים עם השלטונות סייעו לחכם לבצר את מעמדו ולפעול לטובת קהלו. המגמה להכיר בזכות החזקה על שירות במשרות בשירות הקהל ולהעדיף בנים הממלאים את מקום אבותיהם הביאה לעליית שושלות רבנים משלהי המאה הט"ז ועד ראשית המאה הי"ח, עת הופיעו משפחות רבנים חדשות.

1 סקירת תפקידיו של החכם והתפתחויותיהם לקוחה מתוך: י' בן-נאה, "החברה היהודית בערי האימפריה העות'מאנית במאה הי"ז", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט, עמ' 189–200. לספרות המחקר ולרשימת המקורות ראו שם.

על נוהל הבחירה איננו יודעים הרבה, ולא ברור מי בחר במרביץ התורה – הפרנסים, חברי המעמד (=גוף ההנהגה הרחב של הקהל), או כלל משלמי המס. ידוע שמינוי מרביץ התורה ותנאי העסקתו נקבעו בפרוטרוט בשטר המינוי שחתמו עליו הפרנסים, ולעתים גם כלל יחידי הקהל. על פי רוב היה אמנם משך השירות מוגבל לשנים אחדות (בין שלוש לעשר), אך כאמור מקובל היה לחדש את העסקתו של מרביץ התורה, ואם לא נתגלעו מחלוקות בין החכם לבני קהלו, היה עשוי החכם לשמש בתפקיד עד יום מותו. מינוי מרביץ התורה והכתרתו לוו בטכסים רבי רושם, החשוב בהם היה מעמד הדרשה שנשא בבית הכנסת הקהלי בשבת הראשונה לאחר מינויו לתפקיד. מרביץ התורה קיבל שכר קבוע בעד שירותיו. נוסף על משכורת שבועית ועל התגמול בעד הדינים שדן (בעיקר דיני ממונות), הוא זכה בהטבות שונות, בהן תשלום שכירות לדירתו, מתנות – קבועות (דוגמת "מעות פורים") ואקראיות (כמויות לחם ויין מדי שבוע) ורווחים מעיסוקי משנה, בהם עריכת טכסי נישואין, הספדים, השכבות ומכירת ארבעת המינים. באחריות מרביץ התורה היו גם עירוב תבשילין והשגחה על השוחט והחזן. בקהלים קטנים ועניים שימש החכם גם חזן, שוחט, מלמד וסופר.

למרות הקשיים התקציביים התמידיים שילם בעבורו הקהל את מסיו, והדבר ביטא את החשיבות שיוחסה לתפקידו. הוקרת הציבור את מעמדו של החכם ואת תורתו ניכרו בעיקר בכיבודים ("תכשיטים", או "תכסיסים") בהם כיבדו אותו בני קהלו.

להלכה היה מרביץ התורה שכיר המופקד מטעם הממונים על ענייני הדת בקהל. הרב נשכר בראש ובראשונה כדי ללמד את בני הקהל ברמות ובמסגרות שונות – בעיקר בדרשות שנשא בשבתות ובחגים בבית הכנסת הקהלי לפני רבים מאנשי הקהל, ובמידה פחותה בישיבה, בבית המדרש או בתלמוד תורה (ולא היה הכרח שמרביץ התורה יהיה ראש הישיבה); הדרשה הייתה חובתו וזכותו הבלעדית של מרביץ התורה. במאה ה־ז אכן הייתה פעולתו מצומצמת להוראת הלכה ולשיפוט בדין תורה. ואולם במהלך המאה ה־ז היה חכם הקהל לאחד מעמודי התווך של הקהל, ותפקידו התגוון.

גם כאשר התרחב תפקידו בהנהגת הציבור הוסיפו ההוראה והרבצת התורה להיות עיסוקו הראשון במעלה. הוראת הלכה נעשתה באופן אישי, במענה לפניות יחידים בעל פה ובכתב, ובפומבי בדרשה בציבור. במאה ה־ז ניכר בבירור משקלו הגובר של החכם בבית הדין הקהלי – בחינת הפעילות השיפוטית בבתי הדין מלמדת כיצד נתעלה מרביץ התורה מדרגת איש הלכה מקצועי המייעץ לדייני הקהל לדרגת דין מומחה וראש בית הדין. בית דין כזה זכה למעמד "בית דין יפה", כלומר מומחה. משעה שנתקבל החכם למרביץ תורה בקהל, היה מינויו מקובל גם על שאר הקהלים. החכם היה פוסק אוטונומי בקהלו, ואיש מן החוץ לא היה רשאי להתערב בהכרעותיו. ואולם, בגלל תאוות פרסום וחשבונות אישיים לא הייתה הסגת גבול מקרה נדיר.

במאה ה־ז באיזמיר חולקו מסיבה לא ברורה הסמכויות בין הרבנים הכוללים – האחד עסק בדיני איסור והיתר ובדיני אישות, והאחר בדיני ממונות – תפקיד זה נחשב יוקרתי יותר בשל טובות ההנאה הכספיות הכרוכות בו. בראשית המאה ה־ח ניסו מנהיגי הקהילה באיסטנבול להקים בתי דין אזוריים על־קהליים. ניסיון זה נתקל בהתנגדות חריפה של מרביצי התורה הקהליים, אשר חרדו מפני אבדן הסמכות השיפוטית שהייתה מקור כוח וגם מקור הכנסה חשוב. מעניין כי מחאתם של מרביצי התורה לא הועילה, ורק התנגדות עיקשת של הציבור היא שהביאה לביטול ההחלטה.

מרבין התורה – בעל תפקיד בקהל ונציג הקהל במעמד חכמי העיר – היה רשאי לתקן הוראות ותקנות בענייני דת: כשרות, שבת ומועד; שרידים מתקנות אלו נשתמרו בספרות ההלכה. תפקיד חשוב יותר היה הסכמתו לתקנות ולהסכמות של גופים אחרים בקהל – הפרנסים, החברות והסוחרים; ובדומה לזה הייתה חשובה ההסכמה של מעמד חכמי העיר להסכמות שיזמו ותיקנו ראשי הכוללות (=גוף ההנהגה העירוני, העל-קהלי). השימוש בו כב"אדם חשוב" (במינוח התלמודי) לצורך אישור ההסכמות היה אחת הסיבות המרכזיות להעסקתו. סמכותו הדתית העניקה את הלגיטימציה ההכרחית לפעולתה הסדירה של ההנהגה הנבחרת, וכבר ברבע הראשון של המאה ה"ז נוסח הכלל "אם לא הסכים עמהם מרבין תורה או חכם שבעיר אינו כלום". הסכמתו להחלטות ההנהגה הפכה אותו לשותף בה, אף כי לא ברור עד כמה השתתף בניסוחן ובאיזו מידה רשאי היה לערער עליהן או לסרב לפעול לפיהן.

החכם העמיד את סמכותו הדתית לרשות ההנהגה לא רק לשם תיקון תקנות, כי אם גם להענשת עבריינים בחרם ובנידוי. אף כי להלכה הייתה זו זכותו הבלעדית, כבר במאה ה"ז נוצר איזון בינו לבין הממונים, וכל אחד מהצדדים נזקק לאישור האחר לביצוע עונשים אלו. מרבין התורה אף ייצג את הממסד במעמדים מסוימים, למשל בתקנת הקידושין – תקנה שחייבה את נוכחות החכם בקידושין והפקיעה את תוקפם של נישואין שנעשו בכל דרך אחרת נתקבלה במרבית הקהילות. חיוב אישורו או חתימתו גם על גבי מסמכים פרטיים דוגמת מודעות ושטרי חזקה מלמד על חשיבות מעמדו ועל תפקידו כפקיד הקהל וכמייצג האינטרס הציבורי.

אם במאה ה"ז הייתה פעילות ציבורית נחלתם של חכמים בודדים, הרי במאה שלאחריה נחשב החכם לאחד משני הגורמים המרכזיים בקהל ולעמוד הימני שלו. תיאור פעולתו של ממלא מקום ברבנות בקהל נווה שלום באיסתנבול בשנות השלושים של המאה ה"ז וציטוטים אחרים מתיאור פרשת המינויים בקהל זה פורסים תיאור מרשים של תפקידיו המגוונים של חכם באחד הקהלים הנכבדים בבירה ומסבירים את חיוניותו לתפקוד התקין של הקהל.<sup>2</sup> חכם הקהל השתתף גם בייצוג הקהל בגופי ההנהגה העירוניים, בהם מעמד החכמים ומעמד כלל קהלי העיר. תחומי פעילותו בקהל היו מגוונים, ובהם מינוי בעלי תפקידים (דיינים, פרנסים, גזברים ואפוטרופוסים) והנהלת החשבונות של הקהל ונכסיו. כן ניכרת בבירור מעורבותם הפעילה של מרבצי התורה בעניינים הומניטריים – בסיוע לבני עירם ולעניים זרים ובהתגייסות לפדיון שבויים ולעזרת היישוב היהודי בארץ ישראל. חלק ניכר מכוח ההשפעה של החכם היה בלתי פורמלי ותלוי באישיותו ובנסיבות הזמן והמקום. ריבוי תפקידיו יצר דימוי של מנהיג ציבור, ודימוי זה נשתמר בזיכרון ומצא את דרכו גם אל ספרות המחקר.

מקורות חיצוניים מאשרים את ריבוי התפקידים של החכם. אזכורם של רבני הקהלים (חאח'אם) בצווי הסולטנים ובתעודות שנשתמרו בארכיון בתי הדין השרעיים בבירה מלמד כי מנגנוני השלטון העות'מאני הכירו בסמכותם הדתית והשיפוטית כמו גם באחריותם ובערבותם לבני עדתם, בדומה להכרתם בכמרים יוונים וארמנים. בין השאר מוצאים את החכם אחראי לדיווח על עבדים המצויים ברשות בני קהלו לצורך תשלום המס המוטל על החזקתם. כמו כן השתתף חכם הקהל במשלחת המודיעה לקאדי על מינוי כח'יא, נציגו הרשמי של הקהל היהודי או של אוכלוסיית האזור בפני ערכאות השלטון.

2 ר' יהושע בנבנשתי, שער יהושע, ח"ב (מהדורת ע' בר שלום, ירושלים תשנ"ב), יו"ד, טז, רמח ע"א ואילך.

ייתכן כי בשינוי תוכנה ודגשיה של משרת הרבנות ובמעבר למשרה הנהגתית מצוי המפתח להבנת שתי תופעות שאפשר להבחין בהן כבר בשלהי המאה הט"ז: התחרות הגדולה על משרה יוקרתית, שכבר לא הצטמצמה בד' אמות של הלכה; הסכמת הקהל לקבל לתפקיד אנשים שלא נודעו בלמדנות וביראת שמים. ר' חיים בנבנשתי גינה בחריפות תופעה רווחת זו: "ובקושט" [אנדינא] ראיתי שערוריה בדבר הזה בקצת קהלות להקים עליהם לראש ולקצין מאן דלא ידע צורתא דשמעת' [א] ואפי' [לו] במקרא ומשנה בשביל עשרו או להיותו איש זרוע ושרי להו מריהו שע"ז [=שעל זה] נאמר לא תקים לך מצבה".<sup>3</sup>

## ב

מעמדו של החכם בקהל הושפע מאישיותו ומנסיבות הזמן והמקום. היו שמכוח אישיותם האפילו על ההנהגה הכללית והיו שנדחקו מן הזיכרון הקיבוצי ונשכחו. החכם השתייך לגוף המנהיג, ובהיותו שכיר של גוף זה נדרש לשרתו ולשמור על האינטרס הכספי והפוליטי שלו. בה בעת ראה הציבור היהודי בחכם אדם חסר פניות, שכוחו בא לו מהיותו נושא ההלכה ומפרשה המוסמך, ומי שביכולתו לבקר את הממונים ולרסן את המשתררים למיניהם. אמנם חשדות של ההמון למשוא פנים של החכמים נזכרים לעתים נדירות בלבד, ואולם בהחלט ייתכן שהשתיקה נובעת מצנזורה עצמית של הכותבים אשר ביקשו לנער מעליהם חשד זה.

מרבצי התורה נמצאו אפוא בעמדה בלתי פשוטה, הם נאלצו לתמרן בין המעמדות ולשמש גורם ממצע ומפשר בקהלים שרחשו מתחים חברתיים גוברים. מיעוט השאלות העוסקות במאבקי כוח בין חכמי הקהלים לממונים ומקורות מן המאה הי"ז המזכירים שיתוף פעולה בין מרכזי הכוח בהנהגת הקהל מעידים לדעתי כי היחסים בין גופי ההנהגה הגיעו בתקופה זו לאיזון שהועיל לשני הצדדים – נוכחותו ואישורו של מרביץ התורה סיפקו תוקף דתי למעשיהם של הפרנסים, והזדהותם הרגילה של החכמים עם האוליגרכיה ותביעותיה הבטיחה את היחסים הטובים עמה. שילוב מרביץ התורה במנגנון הקהלי אפשר ביקורת ופיקוח עליו משום ששכרו מומן מקופת הקהל ומשום שבתפקידים שהעניקו לו הוא לא איים על ההנהגה הנבחרת. מצד שני, נזקק החכם לכוחם של הפרנסים כדי להבטיח את מעמדו ובלעדיותו וכדי לאכוף את הוראותיו, ובעיקר כדי לוודא שהקהל יכבד את התחייבויותיו החומריות כלפיו.

שעתם היפה של מרבצי התורה בקהילות ישראל באימפריה העות'מאנית החלה ברבע השני של המאה הי"ז. החזקת מרביץ תורה קבוע בקהל הייתה לנורמה, החכם מילא תפקידים רבים בחיי הקהל, מעמדו נתעצם, ובהדרגה נוצרה מידה של שוויוניות ותלות הדדית בינו לבין הממונים, עד כדי כך שהתפקיד נתפס חיוני לתפקודו התקין של הקהל. קשה לברר מה הייתה סיבת השינוי ומדוע נטה החוג המנהיג להעניק סמכויות נרחבות יותר ויותר לחכמי הקהלים. ייתכן כי להתייצבות המצב הכלכלי והפוליטי ולשיפור נודעה השפעה חיובית גם בהקשר זה, אך אני משער כי עליית קרנו של מרביץ התורה כרוכה בשיפור מעמדו של דין התורה. בה בעת, ובמיוחד לאחר שנת 1650, נתחולל תהליך דומה בחברה העות'מאנית – השריעה והאורתודוקסיה המוסלמית התחזקו, ואנשי דת בכירים הופיעו בחזית מקבלי ההחלטות.

3 ר' חיים בנבנשתי, שיירי כנסת הגדולה, יו"ד, קושטא תע"ז, שלד, קלו ע"ב.



עם זאת, "שלטונם" של החכמים בקהלים היה קצר ימים. הרבנות הקהלית במתכונת שמתוארת כאן לא שרדה הרבה מעבר למאה הי"ז, והיחלשות משרה זו ניכרת במיעוט אזכוריהם של מרביצי תורה קהליים מן הרבע השני של המאה הי"ח ואילך. נראה כי הדבר אירע בגלל עליית המסגרות העירוניות הכוללות.

## ג

כאמור, המאמר עוסק בפרשת ההדחה של מרביץ תורה באחד מקהלי האימפריה העות'מאנית. פרשה זו מתוארת בשאלה בספר שאלות ותשובות לר' בצלאל אשכנזי. המחבר נולד בירושלים בשנת 1520, ובצעירותו למד כנראה בישיבה של ר' ישראל די קוריאל בצפת. הוא עבר לקהיר, והיה תלמידו של ר' דוד ן' זמרה. לאחר עליית רדב"ז לירושלים בשנת 1553 היה אשכנזי מחשובי הרבנים במצרים. בשנות השבעים חזר כנראה לארץ ישראל, היה בצפת, ומשנת 1587 עמד בראש קהילת ירושלים ואף יצא בשליחותה. הוא נפטר ככל הנראה בשנת 1594.<sup>4</sup>

מן השאלה סולקו כל הפרטים, וקשה לדעת ממנה היכן ומתי אירעו הדברים. ר' בצלאל אשכנזי סיפר כי שני פוסקים אחרים נדרשו לשאלה – ר' שמואל די מדינה ומי שכינה "חטר מגזע הרב נר"ו יפה ענף וחרש מצל" – ככל הנראה ר' שמואל יפה אשכנזי, שאחד מספריו הרבים נקרא "יפה ענף". בניגוד למה שאפשר היה לצפות, השאלה והתשובה אינן בשו"ת מהרשד"ם; עם זאת, השאלה מצויה, בשינויי נוסח קלים, בספר השאלות והתשובות של ר' אברהם די בוטון "לחם רב", ועליה תשובת הרשד"ם, תשובת מהר"א די בוטון, ועליה גם הסכמת חכמי צפת.<sup>5</sup> כן צוטט שם סופה של תשובת ר' בצלאל אשכנזי, זו נשתמרה במלואה בספר תשובותיו שלו. עוד עלה בידי לזהות את השאלה, אם כי בנוסח מקוצץ, במקור אחר: תשובתו של ר' שמעון קסטלץ, מהחכמים החשובים במצרים במחצית השנייה של המאה הט"ז. השאלה והתשובה נשתמרו בכתב יד של בית המדרש לרבנים בניו יורק.<sup>6</sup>

שמות המשיבים והמסכימים בפרשה מספקים את התאריך המשוער להתרחשות – שנות השמונים של המאה הט"ז. התאריך האפשרי המאוחר ביותר הוא שנת 1588, מועד פטירתו של הרב קסטלץ. מהרשד"ם נפטר שנתיים מאוחר יותר (1590), ודי בוטון שנתיים אחריו (1592). זיהוי מקום ההתרחשות קשה יותר. נראה כי מדובר בקהילת קהיר המבוססת והעשירה, שבה ישב קסטלץ וממנה היגר אשכנזי לארץ ישראל. בין קהיר לבין סלוניקי, שם ישבו מהרשד"ם ותלמידו ר' אברהם די בוטון, ואיסתנבול, עירו של מהר"ש יפה, נתקיימו קשרי מסחר הדוקים, ואין קושי להניח שהשואלים ביקשו את חוות דעתם של גדולי הרבנים באימפריה בעניין זה. לעומת זאת קשה לשער ששואלים מן הבלקן הדרומי או ממערב אנטוליה פנו דווקא אל חכמים היושבים בקהיר ובירושלים.

4 פטירת הרב בצלאל אשכנזי נזכרת במסמך מבית הדין השרעי של ירושלים: א' כהן וא' סימון-פיקאלי, יהודים בבית המשפט המוסלמי: חברה, כלכלה וארגון קהילתי בירושלים העות'מאנית, המאה הט"ז, ירושלים תשנ"ג, תעודה 10, עמ' 14.

5 ר' אברהם די בוטון, לחם רב, אזמיר ת"כ, סימנים ע-עא.

6 י' בוקסבוים, "זכרון לראשונים", מוריה, כ, ג-ד (תשנ"ה), עמ' יז-כ.

סיפור המעשה בקצרה הוא כדלהלן: לאחר שנים אחדות של כהונה בתפקיד הסכימו בני הקהל להדיח את מרביץ התורה בטענה שאינו ראוי לכהן בתפקיד. החכם הסכים לפרוש מרצונו, אך תבע את אנשי הקהל בבית דין של שלושה על הפרת חוזה העסקתו. הקהל התגונן והציג חמש טענות לזכותו:

- א. החכם כבר הסכים, ולפיכך פטרם מהתחייבותם.
- ב. השבועה הייתה שבועת טעות, שכן החכם לא היה בעל כישורים ראויים.
- ג. השבועה הייתה באונס, בלחץ ערכאות של גויים.
- ד. אנשי הקהל לא נשבעו בדיבור אלא בחתימה.
- ה. גם אלו שביטאו בשפתותיהם את השבועה יכולים לומר שלא נשבעו אלא על תנאי שיסכימו כולם.

דיין העיר זיכה את אנשי הקהל, אך עדיין היו מערערים וטוענים נגדם. לכן ביקשו אנשי הקהל פסק נוסף וסופי. כל המשיבים פטרו את השואלים מן השבועה ואישרו את הדחת החכם הבלתי ראוי מתפקידו. להלן נוסח השאלה:

קהל אחד נמנו וגמרו והעמידו ביניהם למרביץ תורה לפלוני אלמוני ועשו לו כתב על זה וכתוב שם שהעמידוהו לנחותם הדרך הישרה ולהודיעם את חקי האלדים ואת תורותיו ובאורו יראו אור התורה ושהוא מלבישם בגד ישועות נפשם וירביץ תורה ביניהם יורה [יורה] ידין ידין וכו' מהיום ועד זמן פלוני וכתב בכתב ההוא שקבלו כל זה בכל אלות וחומרות התורה גם חומרת נח"ש [=נידוי, חרם, שמתא] וחומרת נזירות שמשון בכל תנאיו וחתמו בה רוב הקהל ורבים מהם הם צֶנֶה לחתום ובסוף הכתב כתוב שם כל הנז' למעלה בטא כל אחד בפיו ובשפתיו הנזירות והשבועה וכו' [...] ואחר זמן הסכימו כל הקהל כלם יחד לסלקו מעליהם כי אמרו איש אל אחיו איככה אוכל וראינו ברעת נפשנו כי אנחנו צמאים לדרוש את דבר ה' והחכם הזה אינו יודע מאומה ואינו דורש לנו כלל ואינו יודע דין כלל וכשרוצה לפעמים לעסוק בדיני גיטין וקדושין חס ושלום מרבה ממזרים בישראל [...] ועתה נפשנו יבשה אין תורה אין ישיבה אין דורש את דבר ה' [...] וזאת היתה הסבה אשר הסכימו כלם יחד לסלקו מעליהם בלב אחד שפה אחת ודברים אחדים ובעת ההיא אשר נתקבצו כל הקהל לעשות כן בא החכם הנז' אצלם ואמר להם מה המעשה הזה אשר אתם עושים דעו וראו שהוא עון פלילי שאתם פוגעים בכבודי ואתם עוברים כמה חרמות אלות ושבועות נזירות שיש לי כתבים אשר כתבתם ונדר להם שהוא יצא מעצמו אבל לא בחרפה רצופה אז השיבו לו הקהל קדוש שיקבץ חכמי העיר על ככה והם יגישו טענותיהם לפני החכמים אם יצדקו ואם לא יעשו מה שיגזור הדין ועל זה השיב להם חס לי מעשות כדבר הזה כי חרפה היא לי כי איני אומ' [ר] לכם רק מצד אהבה וחסד שלא תכלימוני כי מענין החומרות והנזירות והשבועות איני רוצה להדיין עמכם כי חרפה היא לי והכל מחול לכם [...] אז הלך לו ואחריו משאת היא הכיס מהטלית. אחרי ימים קבץ החכם הג' חכמי העיר פעם ופעמים ותבע לאנשי הקהל לדין באומרו אליהם שעברו על החומרות והשבועות והנזירות אשר לו בכתב הנז' והם השיבו לו בפני החכמים טענות רבות והם אלה: הטענה הראשונה טענו פטרתנו [...] שאחר שסלקנוך הלכת בערכאות והלשנת עלינו והכונו הכאות רבות בדיני

האומות מבלי לכת עמנו בדין תורה [...] שנית טענו רוב הקהל נדרינו ושבועתינו שבועת טעות ונדר טעות שאנחנו חשבנו שאתה היית חכם יודע השם נפשנו בחיים הנצחיים [...] השיב החכם שעל דעת כן קבלוהו ואין נדרם נדר טעות שכבר ידעו שלא היה יודע לדרוש להם ולא לקבוע ישיבה [...] שלישית טענו קצת מהם שאפילו בחתימתם היו אנוסים כי זה החכם ואחיו היה לאל ידם בבית הדין [=הקאדי] ולקצת מהם הכום בדיני האומות והשאר נפל פחדם עליהם ולכן חתמו השיב החכם כל זה שקר אלא מרצון נפשם חתמו.<sup>7</sup> רביעית טענו כי ב"ד [=בית דין] חקרו ודרשו [...] לא ביטו בשפתותיהם בפניו הנזירות והשבועה [...] חמישית טענו שאפילו אותם המקצת שביטו בפיהם לפי דברי העד יכולים לומר אנחנו לא קבלנו אלא אדעתא שיקבלו כל הקהל [...] אלה הם הטענות שטענו בני הק"ק [=הקהל הקדוש] ועל פיהם פיטרם הרב הגדול נר ישראל דיין העיר נר"ו [=נטריה רחמנא ופרקיה] ושבח אותם ומעשיהם לשם שמים ואמר להם שהם פטורים ומותרים ברוכים הם לה' [...] ויש שאומרים עליהם שעברו על הנזירות הראשון ועל כן אתם חכמי שלומי אמוני ישראל צאו נא לעזרת הדרת יקרת קהל חכמי שלומי אמוני ישראל צאו נא לעזרת הדרת קהל קדוש אשר מעשיהם הם לשם שמים ולהסיר מעליהם הלעז ההוא על הדין ועל האמת ושכרכם כפול מן השמים מנה אחת אפים.<sup>8</sup>

## ה

פרטים אחדים במקור שלעיל מערערים במידה רבה את תמונת העולם של דמות הרבנות ושל התנהלותן של קהילות ישראל בשלהי ימי הביניים, ולמקרא השאלה מתעוררות תהיות.

השאלה הראשונה היא אם זהו אירוע חריג וחד־פעמי. בדיקת המקורות של בני התקופה מעלה כי חכמי קהלים שאינם ראויים היו תופעה נפוצה וכי מקרים של הדחת חכמים מכהנים היו שכיחים בשלהי המאה הט"ז. כך למשל בספר התשובות לר' משה מטראני (מגדולי חכמי צפת, נפטר בשנת 1580) מופיעה שאלה שעניינה הדחת מרביץ תורה מכהן: "ואותו החכם שמנו הוא בן כ"ו שנה יניק ולא חכים [...] ולא הלך לישיבה ולא היה קובע לימוד אלא דרך עראי ורוב הזמן מטייל ושוחק בכתבים וגם סנו שומעניה וגם תבע ירושות בעש"ג שלא דין ובדברי שקר ובסכנת נפשות".<sup>9</sup> גם ר' בצלאל אשכנזי בסיום תשובתו לשאלה הנדונה כתב דברים קשים: "כי מיום אשר קמו חכמים כאלה לישיב בראש תבו חכימיא למיהוי כעמא דארעא וחכמתם תסרח והאמת נעדרת ונתעוותו הדינים ונתקלקלו המעשים ואין נוח בעולם והתורה חוזרת על לומדיה"<sup>10</sup> – בימי שניהם רווחה אפוא מציאות בימה.

זאת ועוד, לא זו בלבד שמסיבות שונות הודחו חכמים, אלא קהלים רבים הסכימו בשבועות חמורות שלא למנות את פלוני לתפקיד מרביץ תורה או שלא למנות מרביץ תורה מכול וכול. תופעה זו הייתה אחד מביטוייה של מציאות מסוכסכת, ומאפייניה היו מחלוקות, פיצולים ופילוגים בקהלי היהודים. נראה כי הסיבה העיקרית לכך הייתה רתיעה מפני המאבקים הכרוכים במינויים הללו. התחרות הגדולה על

7 מתשובת ר' אברהם די בוטון עולה כי על טענה זו השיב החכם "שהסבה שקבלוהו עליהם היה מפני ששני ראשי הקהל היה להם מלחמה זה עם זה ואחד מהם נתלה בו מפני שזה החכם היה לו ממשלה בבית הדין שהיה רופא ויסייעהו". וראו: ר' אברהם די בוטון (לעיל, הערה 5).

8 ר' בצלאל אשכנזי, שאלות ותשובות, ונציה שנ"ה, כה, עט ע"ב.

9 ר' משה מטראני, שאלות ותשובות, ח"ב, ונציה ש"צ, ספירה שניה, עז, קלד ע"ג-קלה ע"ד.

10 ר' בצלאל אשכנזי (לעיל, הערה 8).

התפקיד נבעה מעודף מועמדים לעומת מיעוט משרות פנויות וככל הנראה מן האטרקטיביות הגוברת של המשרה. נוסף על כך, ייתכן כי בשל המצב הכלכלי הקשה היו קהלים שביקשו לחסוך את ההוצאה הכרוכה בהחזקת מרביץ תורה. כך למשל בשאלה "על אודות קטטות ומריבות שהיה ביניהם בתוך הקהל מת"ח [=מתלמידי חכמים] שלא נתבשלו כל צרכם מחבלים כרמים ובכח זרוע היה כל א' או' [מר] אני אמלך [...] וכעת אינם בתוך הק"ק [=הקהל הקדוש]". הקהל חש כי "אזלת יד התורה הולך ודל בקהלם [...] שאינם יכולים לקבל עליהם צער זה זה כמה ימי'ם] שלא לשמוע לא תורה ולא דין ממנהיג עליהם".<sup>11</sup> ובמקום אחר: "קהל שנפטר חכ'ם] שלהם [...] ובהל יש ד' או ה' בעלי תורה זה אומר אני אמלך וזה אומר אני אמלך ונפלו דברי ריבות והפרשים ביניהם וכשראו כן מעמד הקהל הסכימו וקבלו [...] שלא ליקח שום חכם לא מהקהל'ל] ולא מהמדינה עד תשלום חמשה שנים רצופים".<sup>12</sup>

עוד יש לתהות כיצד נבחר לתפקיד אדם שמלכתחילה היה בלתי ראוי, שכן חסרו לו התכונות והכישורים הנחוצים למשרה. ההסבר לכניסת אנשים בלתי ראויים למשרות הרבנות הוא הלחץ של השלטונות, ואולי גם חולשה ואדישות של בני הקהל. ההסתייגות בכוח השלטונות כדי לקבל את משרת הרבנות לא הייתה מקרה נדיר בשלהי המאה הט"ז ובמאה הי"ז. כחצי יובל מאוחר יותר עדיין ראה לנכון אחד מקהלי איסטנבול לתקן: "וכל מי שירצה להיות חכם עלינו בכח שרים ושופטי ארץ לא נאבה לו ולא נשמע אליו".<sup>13</sup>

בהקשר זה אזכיר פרשייה משנות השלושים והארבעים של המאה הי"ז בקהל נווה שלום באיסטנבול: על ערש דוויי דרש ר' יצחק נ' פאראג' שהקהל ימתין להגעת בנו הקטין לבגרות ולמנותו לתפקיד מרביץ התורה אחריו. הקהל נענה לבקשה, אך שנים אחדות לאחר פטירתו נתעוררו קלקלות שונות ובקהל נתגלעו מחלוקות קשות, משום כך הוחלט למנות ממלא מקום. סיעות שונות נאבקו על המינוי ועירבו לשם כך יהודים בעלי השפעה בחצר הסולטן – אלו ואלו השיגו צווים וצווים-שכנגד בעניין המינוי. המאבקים הסלימו עד כדי אלימות פיזית בבית הכנסת.<sup>14</sup>

שאלה אחרת נוגעת לתפקיד עצמו – מדוע אדם שהיה רופא ושפרנסתו מובטחת חשק כל כך בתפקיד. אפשר רק לשער כי היוקרה, הכבוד וגינוני הכבוד שזכה להם הודות למשרה הם שדרבנו את גיבור סיפורנו, ורבים אחרים, להשיג את המשרה הנחשקת, ולו גם במחיר יקר. בתקופה שבה התרחש הסיפור כבר היה תפקידו של מרביץ התורה תפקיד מבוסס ובעל מעמד איתן בדירוג הקהלי. בעיסוקיו נדרש למגע קרוב עם נכבדי הקהל, ולכן יכולות היו להיות משמעויות פוליטיות וכלכליות. אף שלכאורה לא היה אלא אחד מבעלי התפקידים ששכרו פרנסי הקהל לצרכים שונים, היה מרביץ התורה החשוב שבהם, ורבים ביקשו את קרבתו. יתר על כן, הוא זכה יותר מכל בעל תפקיד אחר במנגנון הקהלי לכיבודים, בעיקר למחוות של כבוד (ובמיוחד בבית הכנסת). בחלק מהמקרים הכיבודים אף נרשמו בכתב מינויו ונחשבו לחובת הציבור כלפיו. מאחר שבחברה ההיא ערך הכבוד היה מרכזי וחשוב, גם בו אפשר

11 ר' יוסף נ' עזרא, שאלות ותשובות (מהדורת י"ש שפיגל, ירושלים תשמ"ט), כג, קלח. וראו גם: ר' שמואל די מדינה, שאלות ותשובות, יו"ד, שאלוניקי שנ"ו, קנו, קה ע"ג.

12 ר' שמואל די מדינה (שם).

13 המקור משנת 1648, ראו: ר' משה בנבנשתי, פני משה, ח"א, קושטא תכ"ט, כא, נג ע"ד. למקרה אחר שבו "נכנס לחכם וישב על מכון שבתו" בכוח הממון שפיזר בערכאות של גויים ראו: ר' שמואל די מדינה (לעיל, הערה 11).

14 על הפרשה בהרחבה ראו: ל' בורנשטיין-מקובצקי, "לתולדות קהילת קושטא באמצעותה של המאה הי"ז: קהליה, אישיה וחכמיה הספרדים והרומאניוטים", מיכאל, ט (תשמ"ה), עמ' כז-נד.



לראות את כוח המשיכה של המשרה. זאת ועוד, בקהלים עשירים וחשובים בקהילות הגדולות הייתה למינוי גם משמעות כספית נכבדה – כאמור, החכם זכה למשכורת, לפטור ממסים, להטבות ולמתנות רבות. בתקופה של משבר כלכלי הייתה משרה כזו מינוי נחשק ביותר.

תהייה אחרת נוגעת לפעולתו של הרב המודח – כיצד פנה יהודי, בניגוד למשוער ולמקובל, לערכאות של גויים נגד אנשי קהלו והביא להלקאתם. בהקשר זה מתברר כי דמותה המוסרית והדתית של החברה היהודית הייתה רחוקה מלהיות מושלמת. ההסכמות הרבות שתוקנו בערים אחרות באימפריה במאות הט"ז והי"ז אסרו על פנייה לערכאות של גויים לשם התדיינות בין יהודים, הן אימו בחרם והשוו את חומרת המעשה למלשינות ולמסירה.<sup>15</sup> למרות החומרה שיוחסה לעברה זו ועל אף תדמיתה השלילית הייתה הפנייה לערכאות של גויים נחלתן של כל שדרות החברה היהודית בכל תחומי החיים (ממון, משפחה, קהילה ועניינים אישיים). דברים מפורשים על תפוצת התופעה כתב אחד מגדולי רבני הבירה האימפריאלית ברבע האחרון של המאה הט"ז: "בהיות שבזמנים האלה בעונותינו שרבו עם בני ישראל נזורו אחור' [נית] מדרך התור' [ה] ורוב' [ם] יקריבו את משפט' [ם] לפני הערכאו' [ת] ודיינים אחרים ולא צייתי דין תורה".<sup>16</sup> מציאות זו מוכחת גם מבדיקת הספרים של בתי הדין השרעיים בערים שונות. ככלל, הופעתם התדירה של יהודים בבית הדין השרעי, אם לצורך שיפוט אם להגשת עתירות אם לשם עריכת חוזים, מורה בין השאר על נכונותם של יחידים לערער על השיפוט העצמי ולפגוע בסולידריות הקהילתית למען אינטרס אישי. האינטרס האישי גבר על הציווי הדתי שנותר בבחינת אות מתה, ובתודעת הציבור הייתה הפנייה לערכאות של הגויים פעולה לגיטימית ונורמטיבית, למרות הגינויים שנתפרסמו בעניין זה מפעם לפעם.<sup>17</sup> הציבור פעל מתוך שיקול תועלת ולא מחמת התנגדות עקרונית לדין תורה. על רקע חדלונה וחולשתה של מערכת השיפוט היהודית האוטונומית, החוקית למחצה, היה השיפוט השרעי עתיר יתרונות: הוא היה זמין, מהיר, בעל כוח כפייה ואפשרות להשפיע על גזר הדין.

## 1

המקור שהצגתי מלמד גם מעט על תפקידיו המוגדרים של מרביץ התורה ועל ציפיותיהם של אנשי הקהל ממנו. כבר בכתב המינוי שלו נרשם "שהעמידוהו לנחותם הדרך הישרה ולהודיעם את חקי האלדים ואת תורותיו ובאורו יראו אור התורה ושהוא מלבישם בגד ישועות נפשם וירביץ תורה ביניהם יורה [יורה] ידין ידין". בתשובה לשאלה של אחד מקהלי איסטנבול בתקופה הנדונה שעניינה שבועת חכם שלא לכהן בעקבות סכסוך עם נכבדי הקהל הוזכרו בדומה וביתר פירוט תפקידיו של החכם בקהל:

בענין הלמוד אשר החכם מלמד את הקהל שהוא ענין הדרש' [ה] שהוא רגיל לדרוש בחגים ובמועדים שהיא חקירה בטעמי המצות ופי' [רוש] מאמרים ומקראי קדש וכן הוראת דיני אסור והתר והכשר מעשה המצות וכל המון הדברים הנלמדים מהחכם לקהל [...] ודאי שהחכם בחכמתו

15 על פנייה לערכאות של גויים ראו: י' בן-נאה (לעיל, הערה 1), עמ' 234–238.

16 ר' אליהו ן' חיים, מים עמוקים, ונציה ת"ז, ספירה שניה, קב, קנט ע"ד. במקור אחר הובעה תחושת חוסר האשם של ההמון בעניין זה: "רבים מבני עמינו מתפרצים והולכי' [ם] בעש"ג ואומ' [רים] לא פעלנו און", ועל כך ראו: ר' ברוך אנג'ל, שאלות ותשובות, שאלוניקי תע"ז, לז, נד ע"ב.

17 וראו גם: מ' רוזן, בנתיבי הים התיכון, תל אביב תשנ"ג, עמ' 138–143.

בכל אשר הוא עושה עם הקהל מצוה קא עביד בין בהרבצת תורה בין בעשותו משפט עמו לשפוט בצדק בין איש ובין אחיו וכל פניות שהוא פונה בכל מלאכת עבודת הרבים שרבים צריכי'ם] לו.<sup>18</sup>

תקוותיהם של אנשי הקהל נכזבו, ולאחר זמן החלו להישמע תלונות וטענות, סביר שתחילה בחדרי חדרים, ומאוחר יותר בביקורת פומבית על אי־תפקודו של "החכם". טענותיהם של בני הקהל בשאלה נראות כמעט תרגום מדויק של הדברים שנאמרו ככל הנראה בספרדית־יהודית, שפת הדיבור של מרבית היהודים באנטוליה ובבלקן:

כי אמרו איש אל אחיו איככה אוכל וראינו ברעת נפשנו כי אנחנו צמאים לדרוש את דבר ה' והחכם הזה אינו יודע מאומה ואינו דורש לנו כלל ואינו יודע דין כלל וכשרוצה לפעמים לעסוק בדיני גיטין וקדושין חס ושלוש מרבה ממזרים בישראל [...] ועתה נפשנו יבשה אין תורה אין ישיבה אין דורש את דבר ה' [...] שאנחנו חשבנו שאתה היית חכם יודע השם נפשנו בחיים הנצחיים.

בני הקהל קיוו כי החכם ידרוש להם, והדרשה בשבתות אמנם הייתה אחד מתפקידיו החשובים של מרביץ התורה, אולי אף הראשון במעלה. המשפט האחרון, ובו אולי גם החידוש העיקרי שניתן ללמוד מדבריהם, מלמד על האמונה התמימה של הציבור "בחיים הנצחיים" ועל תקוותם שבזכות לימוד התורה וקיום המצוות בהנחייתו של מרביץ התורה יזכו לחיי נצח בגן עדן.

## ז

עניינים אחרים עולים מתוך הכתוב ומוסיפים קווים לדמותה התרבותית של היהדות העות'מאנית: בתיאור הפרשה חוזר שוב ושוב עניין שבועתם של בני הקהל לקבל עליהם את מרביץ התורה, וחלק ניכר מן התשובות מוקדש לביטול השבועות באופן חוקי, וממילא כוחה ומשמעותה של השבועה בעבור בני הזמן מתגלים. שבועות היו אמצעי חשוב בכפיית ציות לתקנות הקהל ודרך לבדוק אמינות, למשל בעת ערעור על שומת מס. ההתייחסות הרצינית לעניין ההסכמה למינוי שנתקבלה בחתימה ובשבועה מעידה כי החברה הייתה מסורתית ונזהרה מאוד בשבועות. ממקורות אחרים אנו שומעים על אנשים שמוכנים לוותר על טענתם ולהפסיד ממון ובלבד שלא יצטרכו להישבע, גם בהעדר חשש לשבועת שקר.

נושא מעניין אחר המתגלה בדרך אגב הוא חשיבותו של הכבוד בעיניהם של בני התקופה, בני מעמד גבוה ובני מעמד נמוך.<sup>19</sup> מרביץ התורה המודח ביקש, כמעט התחנן, לעזוב את התפקיד ביזמתו ולא לשאת בחרפת ההדחה שבוודאי תתפרסם בכל העיר. בטקסט בולטים אזכורים רבים של כבוד ושל חרפה וביזיון:

18 ר' אליהו נ' חיים (לעיל, הערה 16), כג, נג ע"ב. לדוגמות לכתבי מינוי שלמים ראו: מ' בניהו, מרביץ תורה, ירושלים תשי"ג, עמ' כב-כח.

19 ראו: י' בן־נאה, "'איל אונור נו סי מירקה קון פאראס': כבוד ומשמעותו בקרב היהודים העות'מאנים", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כג (תשס"ה), עמ' 9-38.

בא החכם הנז' [כר] אצלם ואמר להם מה המעשה הזה אשר אתם עושים דעו וראו שהוא עון פלילי **שאתם פוגעים בכבודי** ואתם עוברים כמה חרמות אלות ושבועות נזירות שיש לי כתבים אשר כתבתם ונדר להם שהוא יצא מעצמו **אבל לא בחרפה רצופה** אז השיבו לו הקהל קדוש שיקבץ חכמי העיר על ככה והם יגישו טענותיהם לפני החכמים אם יצדקו ואם לא יעשו מה מה שיגזור הדין ועל זה השיב להם חס לי מעשות כדבר הזה **כי חרפה היא לי** כי אני אומ' [ר] לכם רק מצד אהבה וחסד **שלא תכלימוני** כי מענין החומרות והנזירות והשבועות אני רוצה להדיין עמכם כי חרפה היא לי והכל מחול לכם.

אף עצם ההתדיינות וההתמקחות בפומבי עם נציגי הקהל נחשבת בעיניו של מרביץ התורה מעשה מביש ואף ממנו ביקש להימנע.

עניין אחרון הוא האנאלפבתיות. אף שלכאורה החברה היהודית מצטיירת חברה אוריינית שרמת הכתיבה והקריאה בה גבוהה בהרבה מזו של החברה הסובבת, מסתבר כי רבים לא ידעו לכתוב, אפילו לא את שמם. החינוך היסודי שקיבלו בתלמודי התורה נועד בעיקר להכשיר את הילדים לקרוא טקסטים מקודשים בסידור או בחומש. כתיבה הייתה חשובה פחות, והיו שיצאו לחיים בלי כישורי כתיבה. בסיפור נאמר כי בהסכמה "חתמו בה רוב הקהל ורבים מהם הם צוה לחתום" – רבים מהאנשים רק לכאורה חתמו על טופס ההסכמה ולמעשה לא עשו זאת בעצמם אלא ביקשו מהסופר לחתום בשמם. מדובר כמובן בגברים, הנשים היו מודרות לחלוטין מהשתתפות בענייני הציבור, ורובן ככולן לא ידעו קרוא וכתוב כלל.

הפרשה של הדחת מרביץ התורה הקהלי בשלהי המאה ה־ז מלמדת אפוא כי החיים בקהל לא היו הרמוניים וכי כוחות שונים פעלו בהם. התמונה המתקבלת אינה תואמת את הדימוי המרוכך שעוצב על אודות החברה המסורתית במזרח בראשית העת החדשה; התמונה שחשפתי כאן מגלה חכם שאינו חכם, פנייה לערכאות של גויים ושימוש בבעלי שררה לקבלת משרה רבנית, אנאלפבתיות ובצדה גם אדיקות, רצון ללמוד תורה וציפייה תמימה לעולם הבא.



## הרב יוסף בן אהרן אלמאליח: מנהיג ודיפלומט במוגדור (1886-1809)

### אליעזר בשן

לחכם ואיש המעשה הרב מנחם הכהן  
במלאת לו שבעים וחמש  
בהוקרה ולאריכות ימים

הרבנות במרוקו עברה בדרך כלל מאב לבן כמו המלכות. בהקשר זה אמרו עליה "מאן מלכי – רבנן". ממשפחת אבן דנאן, למשל, ידועים 60 שמות של חכמים שפעלו במשך 24 דורות, ומכאן ברור שבשונה מהמלכות, לא היה יורש אחד בלבד. משפחות רבנים ידועות אחרות הן סירירו, הצרפתי, אבן צור, אביחצירא, משאש, מאמאן, אלמאליח.

הרבנים היו החכמים והדיינים; לא הייתה הבחנה בין שני התפקידים. רבים מהם חיברו יצירות בהלכה, בפרשנות, בדרושים ובפיוט. הם פעלו לשמירת החיים הדתיים והמוסריים בקהילה ומחוצה לה, ובעת מצוקה בקהילה, אם בידי שמים, כמו בצורת, אם בידי אדם, כמו רדיפות או הגבלות על החיים, הם פנו לשלטונות ולאגודות היהודיות – בפרזי כ"ח ובלונדון אגודת אחים – ואלו סייעו ליהודים במרוקו בהתאם לדרישות. היו חכמים שבצדיקותם לא עשו את התורה קרדום לחפור בה; הם סירבו לקבל שכר, ולפרנסתם עסקו במלאכה או במסחר.<sup>1</sup>

\* קיצורים של כתבי עת לוועזיים:

BAIU – Bulletin de l'Alliance Israelite Universelle

Bericht – Bericht der Alliance Israelite Universelle

BMAIU – Bulletin Mensuel de l'Alliance Israelite Universelle

EJ – Encyclopaedia Judaica

FO – Foreign Office (ארכיון משרד החוץ הבריטי)

JC – Jewish Chronicle

TJHSE – Transactions Jewish Historical Society of England

1 על עולמם של חכמי מרוקו ראו: א' בשן, יהדות מרוקו – עברה ותרבותה, תל אביב 2000, עמ' 113–167. על בית הדין והרב, ראו: הג"ל, "היהודים בתקופה הקדם קולוניאלית", ח' סעדון (עורך), מרוקו, ירושלים תשס"ד, עמ' 35–37. ביוגרפיות על חכמי מרוקו: יוסף בן נאיים, מלכי רבנן, ירושלים תרצ"א; אהרן בן חסין, מטה אהרן, חיפה תשל"א, עמ' רלט–רנה. ביוגרפיות על משפחות של חכמים: על משפחת בירדוגו – יוסף בירדוגו, כתונת יוסף, חלק ב, קזבלנקה תרצ"ה; על משפחת עובדיה בצפרו – ישועה בן מסעוד עובדיה, תורה וחיים, ג'רבה תשי"ב; על משפחת מאמאן – יהושע מאמאן, "תפארת בנים אבותם", עמק יהושע, ג, ירושלים תשמ"ח. בקהילת פאס היה המספר הגדול ביותר של חכמים. ר' משה עמאר מנה מעל 700 שמות של חכמים שפעלו בה. ראו: ד' עובדיה, פאס וחכמיה, א, ירושלים תשל"ט, עמ' 249–367. דוגמה למעורבותם של חכמים במרוקו בתחום החברתי-מוסרי היא מאבקם נגד נוכלים יהודים בפאס בשנים 1878–1879. ראו: בשן, יהודי פאס תרל"ג–תר"ס (1873–1900): על פי תעודות חדשות, ירושלים תשס"ג, עמ' נט–סב.



החכם יוסף בן אהרן אלמאליח, איש רב פעלים, היה אישיות חריגה בנוף הרבני במרוקו. הוא פעל בימי מלכותם של ארבעה סולטנים: סולימאן השני (שלט בשנים 1792-1822); עבד א־רחמאן השני (1822-1859); מוחמד הרביעי (1859-1873); חסן הראשון (1873-1894). הוא היה סוחר מצליח, מסוחרי המלך, ויש להניח שגם היה תלמיד חכם. הוא היה מנהיג וסייע לנפגעי ההתקפה על מוגדור בשנת 1844; כן היה סוכן קונסוליה ולאחר מכן סגן קונסול של אוסטריה, לוחם נגד המיסיונרים, לוחם למען חינוך מודרני של נערים ונערות ובעל קשרים עם דיפלומטים, ובהם ג'ון דרומונד האי (John Drummond Hay). האי היה הקונסול הכללי של בריטניה במרוקו משנת 1845 ושגריר בשנים 1860-1886. הוא ייצג גם את אוסטריה ומדינות אחרות, והחכם, אלמאליח, היה כפוף לו. כשיהודים במרוקו היו במצוקה כזו או אחרת פנה אלמאליח אל השגריר.

יוסף בן אהרן אלמאליח נולד ברבאט בשנת תקס"ט (1808 או 1809). בגיל 13 או 17 הגיע למוגדור ולמד בישיבה. בשנת ת"ר (1840) התמנה לאב בית הדין.<sup>2</sup> על רבנותו יש גרסאות שונות; היו שראו בו רב העיר בלא שקיבל שכר, אבל לפי מידע מוסמך הוא לא כיהן ברבנות בעיר, אף שהוסיפו לשמו את הכינוי רב. עם זאת הוא נקרא הרב הראשי של מוגדור.<sup>3</sup>

באותה העת ברחו פליטים יהודים מתיטואן ומטנג'יר לגברלטר. יהודי בריטניה שלחו את משה חיים פיצ'יוטו להציע דרכים לשיקום הפליטים. ב־20 בנובמבר 1859 הגיע פיצ'יוטו למוגדור, עיר נמל בחוף האוקיינוס. הלה ביקר בביתו של "הרב הראשי יוסף אלמאליח" (the Chief Rabbi, R. Joseph Elmaleh). אף שכינה את אלמאליח רב ראשי, וגם אחרים השתמשו בכינוי, כאמור לא מילא אלמאליח תפקיד זה. עם זאת, אפשר להבין מכינויו זה את החשיבות הגדולה שניתנה לו בחיי הקהילה בעיר.<sup>4</sup> במכתב מה־17 בנובמבר 1880 הבהיר דרומונד האי: "Mr J. Elmaleh is not the Chief Rabbi of Mogador. He is a Rabbi and Austrian Consular Agent". בהמשך כתב כי מר אלמאליח הוא אדם מכובד.<sup>5</sup>

הרב אלמאליח סבל יותר מ־15 שנים מסוכרת, ולקבלת טיפול רפואי היה מבקר מדי פעם בפעם באירופה. בשנת 1872 ביקר בגברלטר, ובבית הכנסת שם דרש דרשה על דברים כג, ז, על עמוני ומואבי שנאמר עליהם: "לא תדרש שלמם וטבתם כל ימך לעולם".<sup>6</sup> החכם גם חתום על פסק דין משנת תר"ט (1849). על פסק דין זה חתומים גם חכמים אחרים, ובהם יוסף בן נאיים. בשנת תרכ"ב (1862) חתם בהקדמה לספר של אברהם בן יהודה קוריאט, "ברית אבות", ליוורנו.

2 ראו: י"מ טולידאנו, נר המערב: הוא תולדות ישראל במארוקו, ירושלים תרע"א, עמ' 200. לא ברור מאין שאב טולידאנו את המידע. עוד ראו: הנ"ל, "משפחת אלמאליח בספרות ישראל", מנחה לאברהם: ספר יובל לאברהם אלמאליח, ירושלים תשי"ט, עמ' 22-26.

3 על משפחת החכמים לבית אלמאליח ראו: י' ויערניקאווסקי, "אלמאליה", אוצר ישראל, א, לונדון תרצ"ה, עמ' 49-50; מ' בניהו, "אגרות רבי אברהם אלמאליח ורבי יהודה אלמאליח", מנחה לאברהם (לעיל, הערה 2), עמ' 27-39.

4 M.H. Picciotto, *Jews of Morocco*, London 1861, p. 59. בתעודה מארכיון החוץ הבריטי FO 631/3, p. 31 מה־1 בספטמבר 1864 כונה הרב: The Chief Rabbi. אנגלי שביקר במרוקו בתחילת שנות השבעים של המאה התשע עשרה כינהו: "The High Priest". A. Leared, *A Visit to the Court of Morocco*, London 1879, p. 74; M. Laskier, "The Alliance Israélite Universelle and the Struggle for Recognition within Moroccan Jewish Society 1862-1912", Ben Ami (ed.), *The Sepharadi and Oriental Jewish Heritage: Studies*, Jerusalem 1982, p. 201 FO 99/193 5

6 JC 1872, March 15, p. 9; Laskier (ibid), p. 201; J.L. Miegé, *Le Maroc et l'Europe: 1830-1894*, II, Paris 1961, p. 572; D.J. Schroeter, "Anglo-Jewry and Essaouira (Mogador) 1860-1900: The Social Implications of Philanthropy", TJHSE 28 (1981-1982), 1984, p. 70

כאמור, הרב יוסף אלמאליח עסק גם במסחר, ועם אברהם קורקוס, שהיה נציג קונסולרי של ארצות הברית במוגדור, היה מהסוחרים הגדולים במוגדור. בין השאר מכרו נוצות של בנות יענה, מוצר מבוקש אז באירופה.<sup>7</sup> מרשימה משנת 1841 מתברר שהיה חייב לסולטן סכום ניכר של כסף. לפי רשימות מהשנים 1862–1864 הוא נמנה עם הסוחרים ששילמו מכס על יבוא ויצוא. השפות שידע היו עברית, ערבית וספרדית. לפי מקור מסוף 1865 היה סוכן במוגדור של חברה יהודית בגברלטר. בשנת 1869 מונה לסוכן קונסוליה של אוסטריה במוגדור בהמלצת חברו ד"ר מקס שמידל, הקונסול הכללי של אוסטריה בטנג'יר. בשנת 1885 מינתה אותו ממשלת אוסטריה לסגן קונסול של כבוד תחת מרותו של האי.<sup>8</sup>

קשרי אוסטריה–מרוקו החלו בשנות העשרים של המאה התשע עשרה. בשנת 1829 הפליגו אניותיה של אוסטריה מהבסיס הימי בטריאסט לים התיכון ולאוקיינוס. הן הפציצו את הערים טיטואן, ארזילה, לאראש ורבאט בתגובה להתקפות פירטים מרוקנים. הסולטן עבד א־רחמאן השני דרש פיצויים על הנזק מההפגזות, ומשלחת מאוסטריה הגיעה כדי לשאת ולתת על הסכם שלום.<sup>9</sup> ההסכם נחתם בשנת 1830. בשנים לאחר מכן הייתה לאוסטריה נציגות בטנג'יר, שם ישבו גם השגרירים של שאר המדינות.

בשנת 1873 כשביקר ר' יוסף אלמאליח בווינה בתערוכה בין־לאומית, התקבל לריאיון אצל הקיסר פרנץ יוזף וקיבל ממנו מדליה.<sup>10</sup> בי"ז בסיוון תרל"ו (1876) פורסמה ב"החבצלת" כתבה על מוגדור סחרה, ושם סופר על פגישה של הסולטן עם קורקוס ואלמאליח.<sup>11</sup>

כפי שנרמז פעילותו הציבורית של אלמאליח התפרסה על פני תחומים רבים. הוא גם עזר ליהודים שסבלו מהתקפת צבא צרפת על מוגדור בשנת 1844. עקב תמיכת הסולטן של מרוקו, עבד א־רחמאן השני, בעבד אלקאדר, שמרד בממשל הצרפתי באלג'יריה, פרצה באוגוסט 1844 מלחמה בין מרוקו לצרפת. בעת ההיא מלך בצרפת לואי פיליפ הראשון. מוגדור, שהייתה בה קהילה יהודית גדולה, סבלה מאוד. ב־15 באוגוסט בהפגזה של צי צרפת על העיר נפגע המלאח, שם גרו רוב היהודים. יהודים נקברו תחת ההריסות, ואלו ששרדו סבלו מהתנפלות של מוסלמים בתוך העיר ומהתקפות של שבטי הברברים שחנו מחוץ לעיר. 50 יהודים נרצחו וכ־4,000 יהודים נשארו בלא קורת גג. הם נזקקו לעזרה במזון, בביגוד ובתרופות. כ־300 יהודים התאספו בביתו של החכם יוסף אלמאליח, והסולטן שלח להם 10,000 דוקאטים.<sup>12</sup>

אולם העזרה העיקרית הגיעה מיהודי אנגליה. בפעם הראשונה יהודי אירופה התערבו למען אחיהם במרוקו. משה מונטיפיורי (1784–1885) והברון אנתוני רוטשילד (1810–1876) היו נשיאי Morocco Relief Fund, גוף שהוקם כדי לסייע ליהודי מרוקו.<sup>13</sup> בהתכתבות בתאריכים 20 בינואר–14 במרץ 1845

7 Schroeter, "The Jews of Essaouira (Mogador) and the Trade of Southern Morocco", M. Abitol (ed.), *Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb*, Jerusalem 1982, pp. 368, 379

8 JC 1885, 17 April, p. 12; 8 May, p. 9; 1904, 22 July, p. 12; A. Conring, *Marrocco: das Land und die Leute*, Berlin 1880, p. 174

9 על ימי מלכותו של עבד א־רחמאן השני ראו: בשן, יהדות מרוקו: עברה ותרבותה, תל אביב 2000, עמ' 41–42.

10 JC 1886, 15 January, p. 7; 1904, 22 July, p. 12

11 החבצלת, גיליון 31, עמ' 243.

12 לפי מכתב של יהודי ממוגדור לאחיו בלונדון ב־13 בספטמבר 1844 (FO174/49)

13 שרוטר 1984 (לעיל, הערה 6), עמ' 62.

בין הרב יוסף אלמאליח ובין ויליאם גרייס, סגן קונסול של בריטניה במוגדור, נדונה העזרה של יהודי אנגליה לסובלים בעיר. גרייס קיבל על עצמו לסייע ככל האפשר במזון ובבגדים לנצרכים. בן משפחתו של הרב עמרם בן יוסף בן עיוש אלמאליח השתתף גם הוא בארגון החלוקה לנצרכים.<sup>14</sup>

גם המיסיון האנגליקני נרתם לעזרת היהודים, ואולם שליח המיסיון האנגליקני, המומר אלכסנדר לוי, ניצל את המצוקה כדי להשפיע באמצעים חומריים על הסובלים לקבל על עצמם את הנצרות.<sup>15</sup> כבר משנת 1843 פעלה במרוקו האגודה המיסיונרית London Society for Promoting Christianity amongst the Jews, והיא קבעה את מרכזו במוגדור. השליח הראשון שלה, לוי, הגיע למוגדור ביוני 1844. בפעילותו גם ביקר בבתי יהודים והפיץ ספרים של הכנסייה. כשנתגלה הדבר לאלמאליח, הוא והרב אברהם קוריאט נפגשו עמו. לוי התבקש להימנע מתעמולה מיסיונרית. הבקשה נענתה בסירוב, וחרם הוכרז ברבים על מי שיבוא עמו במגע. החרם לא הועיל, וחרמות הוכרזו גם בשנים 1877 ו-1879. נוסף על כך בימי ראשון היו היהודים מפגינים נגד המיסיונרים מול הקונסוליות הזרות.<sup>16</sup> ואילו מול הקונסוליות של אוסטריה וארצות הברית לא הפגינו, משום שנציגה של אוסטריה היה הרב אלמאליח, ושל ארצות הברית היה קורקוס.<sup>17</sup>

ואולם יהודי העיר לא הסתפקו בהפגנות ובחרמות. התנגשות אלימה בין יהודים למיסיונרים אירעה בינואר 1877, ובעקבותיה הוגשה ב-16 בינואר 1877 לסולטן עצומה ובה בקשה לגרש את המיסיונרים. בראשה חתמו האביר יוסף דה א' אלמאליח, סוכן קונסולרי של אוסטריה, ואברהם קורקוס, סוכן קונסולרי של ארצות הברית.<sup>18</sup> ב-11 בפברואר 1879 כתב דרומונד האי לקונסול במוגדור שיזהיר את הרב ואת נכבדי הקהילה לבל ילקו יהודי שהתנצר. בסוף המכתב נאמר כי יש לוודא שתוכן המכתב יימסר לסוכן הקונסול האימפריאלי הרב אלמאליח.<sup>19</sup> המכתב מלמד על הפעולות שנקטו היהודים, ובראשם אלמאליח, נגד הממירים דתם. ב-11 ביולי 1879 התלונן המיסיונר גינצבורג על חמישה יהודים שתקפו מבקרים במרכז המיסיונרי במוגדור, ובהם הרב יוסף אלמאליח. הרב לחם אפוא במיסיונרים 35 שנה, בשנים 1844-1879.

במוגדור פעלה מערכת החינוך של כ"ח. מטרתה הייתה לחנך את התלמיד לתרבות אירופית, ורבים, חכמים והורים, חשו שהיא לא נותנת דגש מספיק לחינוך דתי וללימוד תורה בכתב ובעל פה. למרות זאת הרב תמך במערכת החינוך, והוא לא היה היחיד. הוא ראה במוסד את הרע במיעוטו והעדיפו על בית הספר של המיסיון. הודות להשתדלותו נפתח במוגדור בשנת 1867 בית הספר הראשון ביזמת כ"ח. בשנת 1875 נפתח שם גם בית ספר אנגלי. אלמאליח התכתב עם כ"ח בפריז, בין השאר על אודות חלקה

14 בשן, "חלקם של עמרם אלמאליח ושל הרב יוסף אלמאליח בסיוע ליהודי מוגדור ב-1845", ברית, 21 (תשס"ג), עמ' 28-30. וראו נספחים א-ג.

15 קול יעקב (Voice of Jacob), 15 בנובמבר 1844; W.T. Gidney, *The History of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews from 1809 to 1908*, London 1908, p. 263. וראו גם: ל"ח אלמאליח, "דפים נשכחים: פרעות במרוקו במאה שעברה ובימינו", מזרח ומערב, ד (תר"ץ), עמ' 408-411; בשן, היהודים במרוקו והמיסיון האנגליקני, רמת גן 1999, עמ' 35-36.

16 הדבר נלמד ממכתב מה-16 בינואר 1877 שכתבו סגני הקונסולים של דנמרק וגרמניה. פרסם בשן (שם), תעודה 5, עמ' 152-153.

17 בשן (שם), עמ' 64-67.

18 בשן (שם), תעודה 7, עמ' 155-156.

19 בשן (שם), עמ' 77.

של האגודה בתקציב בית הספר. בשנת 1873 הקציבה האגודה לבית הספר 500 פרנק בשנה, והרב ביקש לאשר העסקת מורה נוסף.<sup>20</sup>

בהמשך למלחמתו הקשה בפעילות המיסיונרית בעירו, הבין אלמאליח שבנות יהודיות, שלא היה להן מוסד חינוך מיוחד להן, נמשכות לבית הספר של המיסיון משיקולים שונים, בהם גם שיקולים כלכליים. משום כך החליט שמן הראוי לתת לבנות חינוך יהודי. בשנת 1875 הוקמה במוגדור חברה עוז והדר, ומטרתה הייתה לייסד בית ספר לנערות מעוטות יכולת. ב־28 בינואר באותה השנה פנה הרב אלמאליח בעניין זה אל אדולף כרמיה נשיא כי"ח:

חשבנו על נערות בנות ישראל העניים והאביונים ויתומות בעיר הזאת אשר הם בדלות גדולה בשפל המצב והם משוטטות משרתות ואין בהם תבונה רח"ל [רחמנא לצלן] ועל זה נכמרו רחמינו ויסדנו חברה אחת בשם "עוז והדר" וכל תכלית החברה לתועלת בנות העניים להחזיק בידם כדי שיהיו מבנות הישוב ודרך ארץ.

יש בכאן אשה אחת מעיר גברלטאר והיא יושבת בבית הספר ללמד בנות העשירים בשכר בחשבונה ועל זה חשבנו לתת בידה ארבעים מבנות העניים [...] ושם ילמדו מלאכת התפירה והאריגה וכתב ולשון ספאניול אשר יודעת והשני מלמדים יהיו משגיחים עליהם.

החכם ביקש השתתפות גם בכיסוי ההוצאות לרכישת לבוש ונעליים לבנות. זו ניתנה, ובית הספר החל לפעול בשנת 1885. הצלחתה של סטלה קורקוס בניהול בית הספר ובדאגה לבנות העניות ראוייה לשבח.<sup>21</sup>

ב־8 באוגוסט 1876 נכתב מכתב לכי"ח, ובראש החתומים עליו היה נשיא הכבוד של "עוז והדר", הרב הראשי יוסף אלמאליח, וכן הנשיא, סגן הנשיא, הגזבר והמזכיר.<sup>22</sup> בתי הספר נפתחו במוגדור ובקזבלנקה הודות לרב יוסף אלמאליח ולפעולתו בעניין.<sup>23</sup> בשנת 1882 היה הרב אלמאליח נשיא כבוד של הנהגת הקהילה במוגדור; כך נכתב ב־28 באפריל באותה השנה.<sup>24</sup>

המלאח במוגדור, שם גרו העניים, היה צפוף ומלוכלך, ובעקבות המלחמות בשנים 1844 ו־1859 והתקפת צבא ספרד על העיר תיטואן יצאה המועצה בלונדון לעזרת הסובלים ותרמה מדי פעם בפעם להוצאות הניקיון. בתעודה מה־14 במאי 1869 נזכר הרב אלמאליח בהקשר תשלום שכר לשלמה ישראל בעבור ניקוי המלאח. ב־28 בספטמבר 1870, ב־12 באפריל 1872 וב־15 באוקטובר 1873 נשלחו לרב יוסף

20 Bericht 1873, I, pp. 55-56; 1874, II, pp. 56-58; BAIU 1875, I, p. 78; 1873, pp. 67, 87; N. Leven, *Cinquante and* 20 *d'Histoire l'Alliance Israélite Universelle* (1860-1910), II, Paris 1920, p. 81 מהתומכים בחינוך של כי"ח היה גם הרב יצחק נהון, הרב הראשי של תיטואן. הדבר מתברר מתעודה מי"ב באדר תרל"ב (1872). ראו: Laskier, "The Jews of Morocco and the Alliance Israélite Universelle: Selected Documents", *East and Maghreb*, III, 1981, p. XV

21 על עבודתה ראו: BMAIU 1874, February, p. 7; 1875, March, pp. 39-40; BAIU 1875, I, p. 78; II, p. 39; Schroeter, *Merchants of Essaouira: Urban Society and Imperialism in Southwestern Morocco, 1844-1886*, Cambridge 1988, p. 202. וראו גם: לסקייר (לעיל הערה 4), עמ' 201, 211; בשן, "סטלה קורקוס מחנכת דגולה ופעילה בחיי הציבור במוגדור", ברית, 19 (תשס"ג), עמ' 5-6; הנ"ל, "הסכמת הרבנים במרוקו לחינוך ממוסד של בנות", ש' רז (עורך), קובץ הציונות הדתית: מוקדש לכבודו של ד"ר זרח ורהפטיג, ירושלים תשס"ב, עמ' 147; הנ"ל, נשות חיל יהודיות במרוקו, אשקלון תשס"ד, עמ' 99-106.

22 BAIU 1877, I, pp. 47-48; Bericht 1877, I, p. 46

23 ראו: JC 1885, 3 July, p. 17

24 ח' ויזגאן, והאיש משה: תולדותיו והנהגותיו של הרב משה ויזגאן, ירושלים תשנ"ח, עמ' 21. שם כתב כי הרב יוסף אלמאליח היה ראש הוועד של מוגדור וקונסול אוסטריה בעיר.



אלמאליח לפי הוראותיו של מר פיצ'וטו מלונדון 35 לירות סטרלינג, מחצית שכרו של שלמה ישראל. ראוי לציין שאלמאליח בעצמו לא התגורר במלאח, אלא בבית השייך לסולטן, כך מתברר מתעודה מן ה־3 במרץ 1871.<sup>25</sup> היהודים האמידים בכלל, בייחוד אלו שהיו בקשרים כלכליים עם הסולטן, גרו מחוץ למלאח.

בשנת 1879 נאשם יצחק עמאר בהריגת מוסלמי בקזבלנקה ונאסר. נושא זה נדון בהתכתבויות בין שר החוץ הבריטי לדרומנד האי בתאריכים 31 באוקטובר 1879–15 בספטמבר 1880.<sup>26</sup> גם בפרשה זו החכם היה מעורב.

בשנת 1880 יעקב בן דהאן, יהודי אמיד בן 65 מהעיירה הקטנה אנתיפה בהרי האטלס סמוך לעיר מראכש, היה קרבן לעלילה: שלוש שנים הייתה בצורת באזור, והוא, שהיה בעל אמצעים, סייע לעניים יהודים ומוסלמים, ובהם גם למוסלמית ששירתה אותו. לפי "תנאי עומר" אסור היה שמוסלמי או מוסלמית ישרתו יהודי. הוא כנראה התעלם מהאיסור, ואולי חשב כי בזכות מעשי החסד שלו למוסלמית לא יאונה לו כל רע. המושל חמד את רכושו והעליל עליו שהמוסלמית הרתה לו, ומשום כך ציווה המושל לאסור אותו ולהלקותו. היהודי נפטר בייסורים ורכושו הוחרם. הפרשה נודעה ליהודים במראכש, ואלו דיווחו לכי"ח בפריז ול"אגודת אחים" בלונדון. הידיעה על אודותיה פורסמה בדיווחים של האגודות בין יולי 1880 ליולי 1881.

עוד קודם הגיע דבר הרצח לידיעתו של הרב. לדבריו, מנהיגי קהילת מראכש פנו אליו ואל ראשי הקהילה במוגדור להודיעם על האירוע. הוא החליט לטפל בעניין, וב־25 ביוני 1880 שיגר לדרומנד האי מכתב, ובו כתב כי המושל הביא באכזריות ובלא כל הצדקה למיתתו של היהודי. המושל ציווה להלקותו משום שלא הבין איך ייתכן שמוסלמית תשרת יהודי. ואילו אשמתו היחידה של היהודי הייתה כי בעת הבצורת חילק תרומות ליהודים ולמאורים, ואף עזר לאישה שבה מדובר. הרב קבע שההלקאות הביאו למותו של האיש האומלל. עוד סיפר כי המושל לא הרשה להביא את היהודי לקבר ישראל אלא לאחר שהיהודים שחטו ראשי בקר ושילמו לו 80 דולרים ספרדיים. עוד ציין החכם כי יהודים באנתיפה ובמקומות אחרים הנתונים למרותו של המושל חוששים שמעשה שרירות כזה יארע גם אצלם. הוא סיים את מכתבו בבקשה מהשגריר, באשר הוא ידוע ביחס החיובי שלו ליהודים הסובלים, לפעול למען שחרורם מהמושל העריץ, ולנצל את מעמדו לפיטורו ולהענשתו.<sup>27</sup>

ב־30 ביוני 1880 שלח דרומנד האי מכתב לסולטן ובו תוכן מכתבו של אלמאליח, ואף ציין שהמידע על הרצח האכזר הגיע אליו מ"אדם מכובד". בהערה למילים אלו רשם כי המכתב נכתב בידי Rabbi Maleh. לאחר הזכרת האירוע ציין כי הריגת יהודי חף מפשע במלקות הוא פשע שאל לו לסולטן לעבור עליו בשתיקה וכי עליו להביא לפיטוריו ולהענשתו של המושל האכזר. המכתב הסתיים באמירה כי רצוי שהסולטן ינקוט צעדים לפני שהאירוע יגיע לידיעת האירופים וכי הידידות של ממשלות אירופה עם הסולטן עלולה להיפגע אם מעשים כאלה יעברו בלא תגובה.<sup>28</sup> ב־2 ביולי 1880 כתב דרומנד האי

25 FO 631/4, pp. 40, 60, 91, 103. מ' אביטבול, תג'אר אל־סולטאן: עילית כלכלית יהודית במרוקו, ירושלים תשנ"ד, תעודה 112.

26 FO 413/4; 99/186, pp. 190-191, 193; JC 1879, 21 November, p. 5; 1880, 20 April, p. 11; 17 December, p. 5.

27 נספח ד.

28 נספח ה.

לשר החוץ הבריטי, הרוזן מגרנוויל, והעביר אליו תרגום של המכתב שקיבל מהרב אלמאליח, הסוכן הקונסולרי של אוסטריה במוגדור באותה התקופה, ובו עניין הרצח האכזר. הכותב שלח בבוקר מכתב דחוף לחצר המלכות בצירוף מכתב לווזיר ובקשה להעביר את המכתב ותרגומו לסולטן.<sup>29</sup>

בשנת 1885 ביקר הרב אלמאליח בווישי שבצרפת. בנובמבר באותה השנה הגיע ללונדון כדי לבקש סיוע לבית הספר לבנות, והתארח אצל ידידו א' אפריאט. הוא השתתף בישיבה של הנהלת "אגודת אחים" ומסר מידע על מצבם של היהודים במרוקו. בדיווחו הבחין בין מצבם של היהודים בקהילות בערי החוף ובהן מוגדור, שם מצבם היה טוב, ובין מצבם של היהודים בערים הפנימיות, ובהן מראכש, מכנאס ופאס, שם סבלו היהודים מרדיפות ומגזרות.<sup>30</sup> לדבריו, הסולטן גילה רצון טוב כלפי היהודים, אבל לא היה בכוחו לכפות על המושלים התנהגות התואמת את דעותיו.

באותו ביקור הוצע למנות את הרב אלמאליח לרב או לנשיא כבוד של קהל הפורטוגלים בלונדון, אבל היו שהתנגדו לכך. בראש המתנגדים עמד חיים גדליה, בן למשפחה ממרוקו שפעל בלונדון והיה ידידו של מונטיפיורי; הסיבה להתנגדותו הייתה, כנראה, שאלמאליח לא ידע אנגלית.

אלמאליח נשאר בלונדון. בד' בשבט תרמ"ו (1886), בהיותו בן 76, נפטר שם. הוא נקבר בבית הקברות נואבו (Nuebo) של קהל הפורטוגלים בלונדון.<sup>31</sup>

לעת זקנתו העביר את תפקיד סגן הקונסול של אוסטריה לבנו ראובן. הבן המשיך בסחר ובפעילות ציבורית בקהילה.<sup>32</sup>

על מצבתו חרות:

האבן הזאת מצבת קבורת  
הרב הגדול בנן של קדושים  
ראש על ארץ בעיר מוגאדור  
גברא רבא נברשתא דדהבא  
רב יוסף אלמאליח ז"ל  
נקרא אל השמים  
מאור עינים במוצאי שבת  
ארבעה ימים לחדש שבט  
שנת שבת משוש לבנו לפ"ק  
תנצב"ה.<sup>33</sup>

29 נספח ו. וראו גם: בשן, "הריגת יהודי ע"י מושל אנטיפה שבמארוקו בעקבות עלילה על יחסי מין עם מוסלמית", ממזרח שמש עד מבוא, לוד תשנ"ו, עמ' 311–314; הנ"ל, "עלילה על יהודי באנטיפה שבמארוקו (1880–1881)", אסופות, 11 (תשנ"ח), עמ' רמה-רסב.

30 לדוגמה, על היהודים חלה חובה לחלוץ את נעליהם בצאתם מן המלאח. ראו: בשן, "חייב יהודים במרוקו לחלוץ נעליהם בצאתם מהמלאח ובעוברה ליד מסגד", אסופות, 15 (תשס"ג), עמ' קסט-קפח.

31 JC 1878, 10 October, p. 7; 1885, 24 July, p. 7; 6 November, p. 11; 1886, 15 January, p. 7

32 שרוטר, "יהדות אנגליה וקהילת אצווירה (מוגאדור) 1860–1900: ההשלכות החברתיות של הפילאנתרופיה", פעמים, 17 (תשמ"ד), עמ' 15.

33 I. Ben Ami, "Death, Burial and Mourning Customs among Sephardic Jews in London", D. לתצלום המצבה ראו: Noy and Ben Ami (eds.), *Studies in the Cultural Life of the Jews in England*, Jerusalem 1975. ר' יוסף כנאפו (זך ונקי,

במאמר תיארתי את חייו ופעילותו הציבורית הענפה של הרב יוסף אלמאליח, חכם במרוקו שטרם פורסמה ביוגרפיה עליו. ניסיתי להראות את האופן שבו מסלול חייו של אדם ופעילותו נחשפים לעין ומשורטטים בדיעבד על פי מקורות ראשוניים, את המידע הרב לאין שיעור שיש במקורות ואת המכשלות שראוי להיזהר מפניהן בתיאור כמו זה.

ירושלים תשמ"ז, עמ' 12) כתב כי בערוב ימיו עלה הרב אלמאליח לירושלים, ושם, בשנת תרמ"ו (1886) בגיל 77, נפטר. ואולם לא כן. גם ר' יוסף בן נאיים כתב כי אלמאליח נפטר בירושלים. וראו: מלכי רבנן, ס ע"א. אלמנתו של הרב נפטרה ב־8 בנובמבר 1897 (ראו: JC 1897, 26 November, p. 28).

FO 830/1, pp. 9-10

Mogador 20 January 1845

Drummond Hay Esq[uires]

H[er] B[ritish] M[ajesty]'s Agent & Consul general

Tangier

Sir,

I beg to inform you that by the Brig "Susan" arrived on the 8th Instant from London, I received 220 Bags of Rice, 4 Bales of Army cloth and 2 Bales of Cotton Goods from the committee for the relief of the Jewish Inhabitants of this town who have suffered so much from the bombardement by the French and pillage by the Arabs.

Messrs Amram and Joseph Elmaleh appointed to act jointly, with myself, being still detained at Morocco, I have visited the Jews Town and endeavoured to further the views of the Committee as far as the small quantity of cloth and cotton will permit, by clothing the aged who are unable to work, and have no relatives to depend upon, having the remainder until the receipt of the funds still in London [...]

I have the honor to be &  
Will[iam] Grace



FO 830/1, pp. 10-11

Mogador 20 January 1845

Sir Moses Montefiore Esq[ui]re]

London

Sir

I avail of the departure of a Courier for Tangier to inform you of the landing of the goods pr Susan and this distribution as follows.

Your packet by said vessel containing only copies of the letters pr. Hope and no fresh instructions, as I expected, I visited the Jews Town, with the view of relieving those who were most destitute, but was grieved to observe that with very few exceptions the same distress prevailed in every house. I have in consequence distributed the rice almost indiscriminately at the rate of 9 each for grown up men and women and children above 13 years old, and 4 to each for children under that age, retaining the quantity allotted to those absent at Morocco, who have not the means of returning to this place, and which I intend forwarding to them as soon as possible or furnishing them with the funds necessary for their journey here.

As the cloth will fall far short of clothing all who are in need, I commence with the aged and infirm who are unable to work, and have no relatives to depend upon, and as I know that many of them would immediately sell their portion, if given to them in the piece, I cause the dresses to be prepared and sewn in my own house, with what may remain I shall endeavour to cloth the most distressed among the younger part of the population.

Upon receipt of your letter pr "Hope", I wrote to Messr Amram & Joseph Elmaleh advising them thereof, and at their request forwarded them the copies pr Susan.

As they informed me they would be detained some time longer in Morocco and many poor creatures were daily dying for want of food, I did not await their answers, but proceeded to the distribution as above, the Governor Cidi L Hage L'Arbu having very kindly permitted me to take the goods at once to my house without duty, and I hope the Committee will approve of the steps I have taken.

I am happy to be enable in this manner to contribute to the relief of the poor sufferers, as any other means is at present out of my power, having myself with the rest of the former Christian residents, lost what little I possessed at the time of the bombardement but there is no Christian here who is in want to merit a shaw in what you have so charitably sent out. By the return of the Hope or Susan I will send you an account of the distribution with a list of those relieved, as desired, and have the honor to remain.

Your obedient Servant  
Will[iam] Grace

FO 830/1

Mogador 14th March 1845

Sir Moses Montefiore

London

Sir,

I hoped to have been able to forward by this occasion the list of persons relieved from the funds sent out by Susan and Ariel, but many of the unfortunate creatures are still absent, and I have not yet received the account of the distribution of the funds sent to Morocco to the care of Mr. Joseph Elmaleh, however I hope by first occasion to forward you a full account of all received.

It has been a matter of great difficulty to form such a report, as many of the people are only known by soubriquets and the names of some it was quite impossible to find out, we have detected several also who endeavoured to received twice; the business would have been much sooner got through, if the gentlemen named to act in conjunction with me had assisted me as they ought, but with the exception of Mr. Levy, who has spared neither time not trouble, I have received but little assistance, and as none of them write the European character, I have to do all myself. The first list I made out was rendered useless by the alteration in the last form forwaer ded by the Committee, requiring to know the trades and occupations of the several individuals. Mr. Amram Elmaleh, not being on good terms with Mr. Levy, refused to take any part in the distribution as that Gentleman was nominated to assist, and Mr. Joseph Elmaleh, being at Morocco we are deprived of his advice and assistance.

It is the opinion of all concerned that it will be better to send the remainder of the fund in money, in preference to goods, as it will be far more useful to them. We have endeavour to relieve the parties according to this former situation in life.-

I hope to forward the account by a vessel to Antwerp in a fortnight from hence and have the honor to subscribe myself.

Your obedient servant  
W[illiam] G[race]

FO 99/192 = FO 413/4, pp. 207-208

Translation of a letter addressed by the Rabbi J. Elmaleh, Austrian Consular Agent at Mogador, to Sir J.H. Drummond Hay 25 June 1880.<sup>1</sup>

I take the liberty of informing your Excellency of a late occurrence in a place called Entifa in the neighborhood of Marocco of which place the newly appointed governor Hadj Abdallah Aznaghi caused a Jew called Jacob Addahan to be cruelly and unjustly put to death by the bastinadoe.

This man who was of about sixty five years of age was one of the wealthiest persons in that place and during the late years of famine he distributed abundant alms in his house both to Jews and Moors; amongst the latter was a Moorish woman who continued to enjoy the benefit of his charity until the famine had ceased and afterwards, in recognition of the kindness she had received from him and from pure goodwill she remained in the house of the aforesaid Jew as a servant.

During the present month the above mentioned governor sent for the said Jew Jacob Addahan and asked him how it was possible that a Moorish woman should serve a Jew and from the great anger which had taken possession of the governor he caused cruel blows of sticks to be inflicted upon him until he died and he would not permit him to be buried until they [the Jews] had sacrificed several heads of cattle in the neighbouring Kabylas [tribes] and had paid eighty dollars to the governor [...]

The Rabbi Elmaleh to Sir J. Drummond Hay

FO 99/192= FO 413/4, p. 208

Translation of a letter addressed by Sir J. Drummond Hay to the Vizier

30 June 1880

As Cid Mohammed Bargash has not yet returned to Tangier, I transmit for your information, the translation of a Report I have received from a respectable correspondent\* of the cruel murder of a Jew by the Governor of Entifa, in consequence of a Mahommedan woman, whose life had been saved by the deceased from starvation during the famine, having continued to serve in the house of her protector.

Whatever may be the law regarding Mahommedan women, the act of this Governor of putting to death, by the torture of the bastinado, an innocent Jew, is, I am persuaded, a crime which His Majesty will not overlook, and that His Majesty will mark his displeasure by the immediate dismissal of this Governor and by inflicting an adequate punishment on this cruel tyrant. As a true friend of the Sultan, I urge that His Majesty take prompt and decided steps to mark his displeasure before the accounts of this horrid outrage reach the public in Europe.

The sympathy and friendship of the British and other foreign Governments will be lost by the Sultan if the commission of such atrocities by his Governors is allowed to pass unnoticed. I request you to communicate this letter and the inclosure to His Majesty.

(Signed) J.H. Drummond Hay

\* I did not mention the name of the writer, as the Governor of Entifa might have been informed by the Vizier that the Rabbi Maleh had reported his conduct & c.



FO 99/192= FO 413/4

Sir J. Drummond Hay to Earl Granville (Received July 9)

Tangier, July 2 1880

The Right Hon[orable]

The Earl Granville K.G.

My Lord,

I have the honour to transmit herewith the translation of a letter addressed to me by Rabbi Maleh, who is the Austrian Consular Agent at Mogador, reporting the cruel murder of a Jew by the Governor of Entifa, a district near the city of Morocco.

The Rabbi states that the unfortunate man died under the infliction of the bastinado. I sent off an express courier this morning to the Moorish court with a letter to the Vizier, of which I have the honour to transmit a translation, and I requested him to communicate it to the Sultan.

I have, & c

(Signed) J.H. Drummond Hay



# מברצלונה לארץ ישראל: שניים מתלמידיו של הרשב"א שעלו לארץ ישראל בעשור השני של המאה הי"ד

אברהם דוד

קשריה של קהילת ברצלונה (Barcelona) המעטירה לארץ ישראל מוצאת את ביטויה המובהק באישיותו הדגולה של גדול בניה של קהילה זו משה בן נחמן (הרמב"ן), שגילם באישיותו ובמשנתו הסדורה זיקה עמוקה לארץ ישראל. לא היה רק נאה דורש בעניין ההתיישבות בארץ ישראל וחשיבותה הדתית, אלא היה גם נאה מקיים; בשנת 1267 הוא עלה לירושלים והתיישב בה, ומאוחר יותר חי בעכו, ושם נפטר בשנת 1270 לערך. חוקרים רבים דנו במשנתו הארץ ישראלית של הרמב"ן מן ההיבט ההלכתי, הפרשני והמחשבתי, ולא כאן המקום להרחיב על כך.<sup>1</sup> תלמידו ר' שלמה בן אברהם אבן אדרת המכונה הרשב"א, רבה של קהילת ברצלונה, היה מן הדמויות המרכזיות בעולמם הרוחני והציבורי של יהודי ספרד בשליש האחרון של המאה הי"ג ובראשית המאה הי"ד. הרשב"א חי כל ימיו בברצלונה, כנראה בשנים 1235–1310. כיורשו של מורו המובהק הרמב"ן, ייצג הרשב"א את הסמכות ההלכתית העליונה בספרד והותיר אחריו יבול ספרותי עשיר ביותר, בעיקר בתחום ההלכה ובפרשנות התלמוד,<sup>2</sup> אך הוא גם התעניין והתעסק בקבלה.<sup>3</sup> שלא כדרך מורו הרמב"ן, הרשב"א לא הביע בכתביו כל עמדה ביחס לארץ ישראל, לא עמדה אוהדת ולא אחרת.<sup>4</sup>

\* מאמר זה מבוסס על הרצאה שנישאה בכנס בין-לאומי בעניינם של יהודים בטרטוריות של דוברי קטלנית, בחסות אוניברסיטת ברצלונה באוקטובר 2001, וכותרתה: From Barcelona to Eretz-Israel: Early-Fourteenth Century Aliyah by two of Rashba's Students

1 ראו: מ' נהוראי, "ארץ-ישראל בתורתם של הרמב"ם והרמב"ן", מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 123–137; מ' אידל, "על ארץ-ישראל במחשבה היהודית המיסטית של ימי הביניים", שם, עמ' 205–207, וכן בדיונים אחרים בקובץ זה.

2 החכם היה רב החצר (Rav de la corte), המלך הכיר במשרתו הרבנית והוא מוזכר במסמכי המלכות בזמנו. טרם נכתבה עבודת מחקר מסכמת על חייו, ופרטיהם מפוזרים בחומר ארכיוני, זעיר פה זעיר שם. וראו: י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל אביב תשי"ט; M. Cinta Mané and Y.T. Assis, *The Jews in Barcelona 1213-1291: Regesta of Documents from the Archivo Capitular, Jerusalem 1988, index* (Salomo hijo de Abraham Adret); Y.T. Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry, London-Portland 1997*. על מפעלו ההלכתי הכביר ראו: מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ח; י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, ירושלים תש"ס, עמ' 55–66.

3 ראו: אידל, "הרשב"א ואברהם אבולעפיה: לתולדותיו של פולמוס קבלי נזנח", ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 235–251. שם, בעמ' 247, סיכם אידל את דבריו בדבר התעניינותו של הרשב"א בקבלה: "הרשב"א הוא בין הנציגים הבולטים של האזוטריות הקבלי. למרות היותו מורם של מקובלים אחרים, הוא לא העלה על הכתב, עד כמה שידוע לנו כיום, כל תורה קבלית שקיבל ממורו הרמב"ן, או משל עצמו, זאת למרות היותו מחבר פורה בכמה תחומים, בעיקר בנושאי הלכה". על היותו צינור להעברת מסורות קבליות לתלמידיו ממורו ראו להלן, ליד הערה 8.

4 שמא לא מקרה הוא שבקובץ המאמרים המוקדש לארץ ישראל בהגות היהודית (לעיל, הערה 1), הרשב"א איננו נזכר ולו פעם אחת. בפולמוס החריף בינו לבין המקובל ר' אברהם אבולעפיה הדגיש הרשב"א בין היתר את עניין הקשר בין הנבואה לארץ

מעט ידוע על תולדותיו של חכם זה. על בית מדרשו ותלמידיו אין אנו יודעים כמעט דבר. למעשה ידועים רק ארבעה מתלמידיו של הרשב"א שחבשו את ספסלי ישיבתו בברצלונה. החשובים שבהם היו איש ההלכה ר' יום טוב אשבילי (הריטב"א)<sup>5</sup> והמקובל ר' בחיי בן אשר אבן חלאוה.<sup>6</sup> השניים האחרים: ר' שם טוב אבן גאון ור' יעקב בן חננאל סקילי הגיעו לארץ ישראל, כל אחד בנפרד ובהפרש של שנים אחדות. כמדומה שהצגת דמויותיהם ויצירותיהם של שני האחרונים יהא בה כדי להצביע על זרמי מחשבה יהודית-ספרדית שהועתקו מברצלונה לארץ ישראל ולמזרח בכללותו, נושא שכמובן ראוי עוד למחקר מקיף לגופו.

הראשון: ר' שם טוב אבן גאון, יליד העיר שוריא (Soria) שבקסטליה הצפונית. תקופת מה ישב בברצלונה במחיצתו של מורו הרשב"א, וכן ישב בעיר טודלה (Tudela). חכם זה, כרבו וכרב רבו הרמב"ן, היה מצוי היטב הן בעולם ההלכה הן בעולם הקבלה. הוא הותיר אחריו חיבורים רבים בענייני הלכה, קבלה ומסורה.<sup>7</sup> בשנת ס"ה (1305) חיבר בספרד את חיבורו הקבלי הראשון "כתר שם טוב", הכולל ביאור הסודות הקבליים של הרמב"ן בפירושו לתורה. חיבור זה זכה להתעניינות מרובה במרוצת הדורות, ומקובלים הרבו לצטט ממנו. ידועות מחיבור זה למעלה מ-50 העתקות בכתבי יד. בחיבור זה מצטייר ר' שם טוב תלמיד נאמן של בית מדרשו של הרשב"א היוצא לפרש את סודות הרמב"ן על פי מסורת בית מדרש זה.<sup>8</sup> הלה יצא את ספרד בשנת ע"ג (1313) והגיע לארץ ישראל כשנתיים מאוחר יותר.<sup>9</sup> הוא התיישב בצפת בשנת ע"ה (1315), ונראה שישב במקום זה שלא ברציפות עד לפטירתו.

עוד בהיותו בספרד, בשנת ע"ב (1312) בעיר שוריא, השלים ר' שם טוב העתקה מדויקת של נוסח המקרא כולו בשילוב ענייני מסורה חשובים, עובדה המלמדת על התעניינות מפליגה במסורה הספרדית.<sup>10</sup> יש רגליים לסברה שכתב יד זה של המקרא, ר' שם טוב נשא עמו בדרכו לארץ ישראל זמן קצר לאחר סיום העתקתו. הידיעה הראשונה על פעולתו של ר' שם טוב בצפת עולה מספרו הקבלי "בדי הארון ומגדל חננאל", וכתבתו נסתיימה בצפת בשנת פ"ה (1325),<sup>11</sup> אך קודם לכן הוא ישב בטבריה ובירושלים. הוא שילב בחיבורו זה מסורות קבליות שונות שהתגבשו בספרד ובפרובנס של המאה הי"ג,<sup>12</sup> וכן מסורות שקיבל מרבותיו, ובכלל זה מהרשב"א, שכאמור עסק בקבלה אך לא השאיר בכתובים שום חיבור קבלי, וכן

ישראל. שלא כדעת מורו הרמב"ן, שסבור שביכולתם של בני ארץ ישראל להתנבא גם בזמנו, סבור הרשב"א "ארצנו שהיתה ארץ הנבואה", מכאן עולה שעתה אין ארץ ישראל ארץ הנבואה, ועל כך ראו: אידל (שם), עמ' 237.

5 הריטב"א היה מחכמי ספרד החשובים בדור שלאחר מורו הרשב"א והוא נתפרסם בחידושי המקיפים לתלמוד. על אודותיו ועל אודות חיבוריו ראו: י' קאפח (מהדיר), מבוא לשאלות ותשובות רבינו יום טוב בן אברהם אלאשבילי, ירושלים תשי"ט; ק' כהנא (מהדיר), ספר הזכרון לריטב"א, ירושלים תשמ"ג, עמ' ז-מד; תא-שמע (לעיל, הערה 2), עמ' 69-74.

6 ראו: א' גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר, תל אביב תש"ל.

7 עליו ועל חיבוריו ראו: ד"ש לוינגר, "רבי שם טוב בן אברהם בן גאון", ספונות, ז (תשכ"ג), עמ' ז-לט.

8 ר' שם טוב ציין באחת הנוסחות של "כתר שם טוב": "ואע"פ שאני מבאר בזה צריך אתה לקבל דעת הרב ז"ל בנגלה ובנסתר כמו שקבלתי מפי הרב רשב"א שקיבל מרבינו ז"ל [הרמב"ן] כי בזה לא הורשיתי להוסיף ביאור על מה שהוא רמז בפי' האגדות שלו סמוכה". וראו: לוינגר (שם), עמ' לב-לג.

9 על עלייתו לארץ ישראל ראו: א' ריינר, "עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל 1099-1517", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ח, עמ' 136-137.

10 כ"י ששון 82. לוינגר דן בחשיבותם של נוסחי המקרא וענייני המסורה שיצאו מעטו של ר' שם טוב בכתב יד זה. וראו: לוינגר (לעיל, הערה 7), עמ' טו-כב.

11 נשתמר בספרייה הלאומית בפריז, heb. 840 (במכון לתצלומי כתבי היד העבריים שליד בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ס' 14469 פ' 3657, להלן: מתכ"י). לעניין חיבור זה ראו: לוינגר (שם), עמ' יב, לג-לז.

12 דיון קצר במשנתו הקבלית של חכם זה מובא במאמרו של י' דן, "איגרת גרמיישא ובעיית הפסבדו-אפיגרפיה בקבלה הקדומה", מחקרים בקבלה ובפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות: מוגשים לישיעה תשבי, דן וי' הקר (עורכים), ירושלים תשמ"ו, עמ' 111-138.

ממקובלים אחרים בני דורו, כגון המקובל ר' אברהם אבולעפיה, שאף הוא ישב זמן קצר בארץ ישראל.<sup>13</sup> וכך כתב בהקדמה לחיבור:

תלמיד חבר היה לי מנעורי [...] ור' חננאל ב"ר אברהם שמו, שאלמלא הוא נשתכחו ונשתקעו ממני כמה דברים בזה החיבור שלא נמסרו בספור ובדיבור מבואר כשאר הדברים מפה אל פה יפה יפה אלא במסורת ראשי פרקים [...] וכללי המסורות וראשי הפרקים שקבלתי מפי רבותי הרשב"א והריב"ט [ר' יצחק בן טודרוס; ...] ויהי בימים אחדים ותשאנו רוח ותביאנו הארץ הקדושה [...] אחר כמה צרות שעברו עלינו ונטענו אהלי אפדננו<sup>14</sup> עיר טבריה [...] חלה ועלה לשיבת עליונים קדושים כמשלוש חדשים. ואני עני וכואב לפרידתו [...] וביאוני ירושלם [...] ואקרא זה החיבור על שמו [...] בדי הארון ומגדל חננאל.

על פי עדותו של ר' שם טוב בהקדמה לחיבור זה, חיבר ר' חננאל ספר בשם "פתחי עולם", שמסתבר שהיה חיבור קבלי.

בשבתו בארץ ישראל חיבר ר' שם טוב גם חיבור חשוב בתחום ההלכה, ספר "מגדל עוז", פירוש מקיף על משנה תורה לרמב"ם.<sup>15</sup> בפירושו זה ביקש בין היתר ללמד סגוריה על הרמב"ם מפני תוקפיו, ובעיקר יצא נגד ר' אברהם בן דוד מפוסקיי (Posquières), הראב"ד, על שהשיג רבות על פסקיו של הרמב"ם. מסתבר שהנוסח של משנה תורה שעמד לנגד עיניו של ר' שם טוב אכן גאון בצפת היה הנוסח של הטקסט שהוגה על ידי הרמב"ם בעצמו. על כל פנים שני הספרים הראשונים של המשנה תורה המוגה שאליו רמז המחבר נמצאים היום באוסף ספריית הבודליאנה באוקספורד.<sup>16</sup> הכותב ניסה להסביר במקומות שונים שהשגותיו של הראב"ד על הרמב"ם, יסודן בנוסח משובש של המשנה תורה שהיה מונח לפניו. כמקובל וכאיש הלכה מובהק ניסה ר' שם טוב להציג את הרמב"ם כמי שהושפע בפסיקתו גם מן המסורת הקבלית. זוהי כמובן הצגה בלתי נכונה של שיקולי פסיקתו ההלכתית של הרמב"ם, שכן כל כולה יסודה במסורת ההלכתית.<sup>17</sup> במקומות אחדים בחיבורו "מגדל עוז" רמז לפירושו למסכתות שונות של התלמוד, שאמנם לא שרדו בכתבי יד. אתרע מזלו של חכם זה שחיבורים אחרים שחיבר לא שרדו בכתבי יד, אך זכרם הובא בכתביו הנודעים; מאידך ייחסו לו חיבורים שאינם פרי עטו.<sup>18</sup>

13 על ישיבתו של ר' אברהם אבולעפיה בארץ ישראל, אמנם לפרק זמן קצר בשנת 1260, ראו: אידל, "ארץ-ישראל והקבלה במאה השלוש עשרה", שלם, ג (תשמ"א), עמ' 119.

14 על פי דניאל יא, מה.

15 פירוש זה נדפס עם משנה תורה במהדורת קושטאנטנינה רס"ט וכן במהדורות רבות מאוחרות יותר כאחד מנושאי כליו של הרמב"ם. בכתב היד לא שרדו מפירוש זה אלא קטעים בלבד, והם מצויים בבית המדרש לרבנים בניו יורק, Rab. 2283 (מתכ"י, ס' 50240). כמו כן שרדו קטעים אחדים בגניזה הקהירית, באוסף גסטר שבספריית ג'ון ריילנדס באוניברסיטת מנצ'סטר, A97, A40, A578, A796, A700. קטע אחר מצוי בספריית האוניברסיטה בקיימברידג', TS AS 86, 223 (אני מודה לידידי ד"ר עזרא שבט שהסב את תשומת לבי לקטעים שבמנצ'סטר ובקיימברידג').

16 כ"י Huntington 80 (קטלוג Neubauer 577, מתכ"י, ס' 19448). כך כתב בעל מגדל עוז: "וכשבדקתי בנוסח המוגה מכתיבת ידו", מדע, הלכות עבודת כוכבים ג, ה. וכן: "וכבר בדקתי בספר שהוגה בכתיבת ר"מ ז"ל וחתימתו", שם ד, ו. את אלו הביא כבר לוינגר (לעיל, הערה 7), עמ' כד. אף במקומות אחרים בחיבור זה ציין המחבר שהוא השתמש בנוסח שהגיה הרמב"ם, על כך הצביע ש"ז הבלין במבוא למשנה תורה להרמב"ם, מדע אהבה, הספר המוגה, מהדורה פקסימילית, ירושלים-קליבלנד תשנ"ז, עמ' 23-24. שם במבוא הרחיב הבלין דברים בעניינו ובחשיבותו של כתב יד זה. מכאן יש כמובן להסיק שהנוסח המוגה היה בצפת באותה העת.

17 ראו: לוינגר (לעיל, הערה 7), עמ' כב-כט. בעניין זה דן כבר קודם ג' שלום, "מחוקר למקובל", תרביץ, ו (תרצ"ה), עמ' 338-336.

18 ראו: לוינגר (שם), עמ' לז-לט.



ראוי גם לציין שברשימה של קברי צדיקים בארץ ישראל ששרדה שלא בשלמות בגניזה הקהירית, ושפורסמה זה לא מכבר,<sup>19</sup> מוזכר בהקשר לעיר צפת: "הרב ר' שם טוב גאון [ז]ל[ה]"ה הספרדי ממדינת שוריא". עוד מצוין שם: "בעיר צפת [...] כי היו שם מג[דו]לי ברצל[ונה] [...] שהיו מצואים בעיר צפת". מכאן אפשר להסיק שר' שם טוב לא היה החכם היחיד מחכמי ברצלונה שהתיישב בצפת, וייתכן שעמו עלו חכמים אחרים, ואולי כמה מהם נמנו אף הם עם תלמידיו של הרשב"א.

החכם האחר שנמנה עם תלמידי הרשב"א ומצא את דרכו לארץ ישראל היה ר' יעקב בן חננאל סקילי, שקשריו לרשב"א כתלמיד לרבו נודעו אך לאחרונה, כאשר בשנת תשנ"א (1991) ראה אור ספר דרשותיו "תורת המנחה".<sup>20</sup> על תולדות חייו ידוע אך מעט. על פי כינויו יש לשער שמוצא משפחתו מסיציליה, אולם לא ידוע אם הוא עצמו נולד באי. מכל מקום חכם זה ישב בספרד במקומות שונים. בראשית שנת ע"ח (1317) הוא החל בהכנותיו לנסיעה לארץ ישראל.<sup>21</sup> יש לשער שלאחר פטירת רבו בשנת ע' (1310) הוא העתיק את מגוריו לאנדלוסיה וישב בעיר קורדובה. משם הוא יצא למסעו לארץ ישראל.<sup>22</sup> לא ברור אימתי והיכן הוא ישב בארץ ישראל, אם בירושלים או בעיר אחרת. מכל מקום משנת צ"ז (1337) הוא ישב בדמשק במשך כמה שנים, ואולי שם גם סיים את חייו. רצונו לצאת את ספרד ולעלות לארץ ישראל מתועד במסמך מעניין ביותר ששרד באחת מתשובותיו של ר' אשר בן יחיאל, הוא הרא"ש, חכם אשכנזי מן הבולטים בחכמי ספרד, שישב באותה עת בעיר טולדו.<sup>23</sup> באותה תשובה מובאת לדיון השאלה ששאל ר' יעקב ברבי חננאל, שזוהה כר' יעקב סקילי,<sup>24</sup> בדבר תקפותו של נוסח שבועה (שטר התקשרות) שנחתם בעיר קורדובה בראשית שנת ע"ח (1317) בינו לבין חכם אחר, ר' חזקיה,<sup>25</sup> על עלייה יחד לארץ ישראל בתוך שנתיים ועל התיישבות בירושלים או בסמוך לה. ההסכם כלל שיתוף פעולה הדדי מלא, הן בהוצאות הן ברווחים בדרך ובעת ההתיישבות בירושלים לתקופה של שנה, וזו לשון ההסכם ביניהם:

לכבוד אלהי ישראל הבוחר בירושלים מכון לשבתו [...] ונדרנו נדר [...] לעלות לארץ ישראל [...] ולדור בירושלים או בסמוך לה כפי מה שנשכים לעשות רצון האל ולעבדו בלבב שלם, ששם קיום המצות וקבלת מלכות שמים והעבודה רצויה<sup>26</sup> [...] ונשבענו שנינו איש לרעהו שבועה בספר תורה

19 ראו: צ' אילן, קברי צדיקים בארץ ישראל, ירושלים תשנ"ז, עמ' 85–108. שם, בעמ' 94, נזכר ר' שם טוב גאון.

20 פרסם ב"א חפץ, צפת תשנ"א. שם, א, במבוא, עמ' ד–ז, הראה המוציא לאור על סמך ציטוטים המובאים בתורת המנחה מ"מורי נר"ו", מ"רבי נר"ו" שהם הם חידושי של הרשב"א על אגדות הש"ס.

21 ראו להלן.

22 סקירה על תולדותיו וחיבוריו פרסם ש"ח קוק, "ר' יעקב סקילי וספריו", עיונים ומחקרים, ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' 273–291.

23 על אודותיו ראו: א"ח פריימן, הרא"ש רבי אשר ב"ר יחיאל, ירושלים תשמ"ו; תא-שמע, "רבינו אשר ובנו ר' יעקב בעל הטורים: בין אשכנז לספרד", פעמים, 46–47 (תשנ"א), עמ' 75–91.

24 פריימן התלבט אם אפשר לזהותו עם ר' יעקב סקילי מחבר תלמוד תורה. וראו: Freimann, "Ascher b. Jechiel", *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, XII (1918), s. 281 n. 4. וכן במהדורה העברית של מחקרו (שם), עמ' סו הערה 104.

ואולם קוק (לעיל, הערה 22), עמ' 274, קבע בוודאות שאכן הזיהוי מוחלט, והדין עמו.

25 קוק סבר שהוא ר' חזקיה ממייידבורג (Magdeburg), הנודע בכינויו מהרי"ח. וראו: קוק (לעיל, הערה 22), עמ' 277 הערה 5. הוכחות לכך הבטיח להציג במאמר מיוחד, שמעולם לא פורסם. על אותה התקשרות בין השניים לעלייה לארץ ישראל ראו: ריינר (לעיל, הערה 9), עמ' 134–136.

26 הכותבים הדגישו שבקיום המצוות יש עדיפות ערכית לארץ ישראל ושבגולה קיום המצוות הנו בבחינת "הציבי לך ציונים" לקראת קיומן האמתי של המצוות בארץ ישראל, רעיון העולה גם באחת מדרשותיו של ר' יעקב הנזכר בחיבורו תורת המנחה (מהדורת חפץ, צפת תשנ"א, עמ' 609–610). כמדומה רעיון זה אומץ מדברי הרמב"ן במקומות אחדים, בין היתר בפירושו לתורה על הפסוק: "ותטמא הארץ ואפקוד עונה עליה ותקיא הארץ" (ויקרא יח, כה). זוהי למעשה דרשה ארוכה בדרשתו לראש השנה. ועל כך ראו: כתבי רבינו משה בן נחמן (מהדורת שעוועל, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' רנ–רנא). וראו גם: אידל, על ארץ ישראל (לעיל, הערה 1), עמ' 206–207. עוד לעניין זה בכללותו ראו: רביצקי, "הציבי לך ציונים" לציון: גלגולו של רעיון, ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים (לעיל, הערה 1), עמ' 1–39.

[...] שנהיה חברים שמיום שנצא מן הארץ הזאת עד שבעה שנים לא נפרד איש מחבורת רעהו עד זה הזמן. ואם יהיה רצון הבורא שימציא לנו שום ריוח לנו ולאנשי בתינו נהיה שנינו קובעים עתים לתורה. ואם חס ושלום יגרום החטא ולא תזדמן הפרנסה לשנינו יהיה האחד קובע עתים ללמוד לזמן ידוע וחברו ישתדל במילי עלמא<sup>27</sup> הן במלאכה הן לסחורה [...] כדי לפרנס הקובע עצמו ללמוד תורה ולאנשי ביתם, וכשיזדמן לו יקבע עתים לתורה גם הוא [...] וכל ריוח שיזמין הבורא יהיה בין שנינו לפרנס עצמינו ואנשי בתינו וכל אחד לפי צורך הראוי אליו. ואם חס ושלום לא יספיק השתדלות האחד לפרנס שני הבתים נשתדל שנינו במילי עלמא להחיות את נפשותינו ונפשות בתינו וכל מה שנרויח יהיה משותף בין שנינו [...] שנינו נהיה שוים בכל מה שנרויח. ומשעה שנרחק בדרך לצאת מקורדאה<sup>28</sup> נהיה בשיתוף ובחבורה בכל ריוח שיזמין לנו הבורא [...] ואם חס ושלום יארע דבר לאחד ממנו ולא יוכל לעלות לארץ ישראל יהיה חברו פטור מן הנדר ומן השבועה עד שיוכל חברו לקיימה [...] וכל אלו התנאים בין בחוצה לארץ בין בארץ. ובכלל השבועה והנדר קבלנו עלינו שלא לעשות התרה להתרה עד סוף כל ההתרות [...] וכן קבלנו עלינו לדור בירושלים שנה אחת הראשונה בלי אונס<sup>29</sup> [...] והזמן שקבענו בו ללכת הוא מהיום ועד שתי שנים ליותר. ואם נסכים ללכת קודם הרי מוטב, והנדר שנדרנו היה במרחשון שנת ע"ח לפרט.<sup>30</sup>

בסופו של דבר דחה ר' חזקיה את תכניתו לעלות לארץ ישראל בשל קשיים, כלכליים ופוליטיים, ובשל נדר קודם שנדר ושעדיין לא קיימו,<sup>31</sup> ועל כן עלה ר' יעקב סקילי לבדו במועד בלתי ידוע, על כל פנים לא לפני שנת פ"ב (1382)<sup>32</sup> ולא אחרי שנת צ"ז (1337).<sup>33</sup> יש להניח שהתגורר בירושלים, כפי שהתכוון,<sup>34</sup> אך

27 בענייני העולם, בהוויות העולם הזה, כפי שמפורט להלן.

28 קורדובה.

29 בלי כורח.

30 שו"ת הרא"ש, כלל שמיני, סימן יג.

31 בשו"ת הרא"ש (שם) השואל מתאר בהרחבה יחסית את השתלשלות העניינים שמנעו משותפו למסע ר' חזקיה לממש את תכניתו לעלות לארץ ישראל במועד שקבעו, היינו: "מהיום ועד שתי שנים ליותר". נוסף על כך הודיעו ר' חזקיה, "אין בדעתו ללכת עכשיו עד שישלם את נדרו הראשון שנדר קודם שנדרנו אנחנו [...] לקבוע בתורה זמן ידוע, ועד שישלם נדרו הראשון לא יתירו ללכת שכך הורו לו מן השמים זה פעמים". השואל מבקש לדעת אם מש"נתפרדה חבילה" הוא "מחוייב להמתין לו [לר' חזקיה] עד שישלם נדרו" הראשון. עוד השואל מבקש לברר אצל המשיב, "אם יראו בעין שכלך הזך לשלוח להחכם השלם רבי חזקיה כתב להודות לה' על הנס שנעשה לו ומתוך כך תלחוש בפי חכמתך מעט קט מפרשת נדרים [...] אולי יפונה ונוכלה לו ויקץ מתנומת הפחד והאימה שנכנסה בלבו [...] ויתעורר לקיים את נדריו שנדר עמי כי הנדר שנדר הוא לקבוע בתורה ולא קבע לו זמן ולא מקום אלא באיזה זמן ובאיזה מקום שיזדמן לו הכנה והזמנה יקיים את נדרו אז שם ולא ידחה את נדרו מפני גזרתו ושבועתו, כי אפשר שזכות הארץ הטהורה והנבחרת יסייע אותנו ויזדמן לנו שם מקום ופרנסה ויתקיימו השני נדרים בארצות החיים". הרא"ש השיבו: "נדר אחרון לא היה נדר וכיון שנדרו לא היה נדר גם שלך לא היה נדר [...] ואם תרצה ללכת אינך צריך להליכת ה"ה רבי חזקיה ש"צ כי נתפרדה החברה ובטל הנדר שלך".

32 מן התשובה עולה שהשאלה נשאלה ארבע שנים מאוחר יותר, היינו בשנת פ"ב: "באלו הארבעה שנים שעברו מיום שקבלתי הנדר קברתי ארבעה צאצאים מקצתם מגודלים בנעוריהם".

33 ר' יעקב סקילי סיים את חיבורו "תלמוד תורה" בשנת צ"ז (1337) במזרח (אולי בדמשק). וראו העתקת קולופון המחבר בכ"י אוקספורד-בודליאנה (ראו להלן, הערה 39). קאולי (A.E. Cowley), שקטלג כתב יד זה שבאותה ספרייה, ציין ב-Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library, II, Oxford 1906 שר' יעקב סקילי השלים את החלק לספר במדבר בא' תמוז שנת פ"ד (1324). לאמתו של דבר אין לכך כל אסמכתא. הוא הסיק מסקנה מוטעית בסברו לתומו שקולופון המעתיק הוא קולופון המחבר, ואף פירש שלא כהלכה את שנת ההעתקה, וזו לשון המעתיק ר' יצחק חבר: "תם ונשלם, והיתה השלמתו יום א' תמוז שנת אחרי הפרד [רפ"ד, 1524] לוט לבריאת העולם פה העירה דמשק ממלכת סולטאן סלימן מלך קושטאנטינה רבתי". קאולי סבור היה הפרד בלבד, היינו: שנת פ"ד (1324). אחריו החרו החזיקו החוקרים: א"ש פאזנאנסקי, "על דבר הילקוט 'תלמוד תורה' לר' יעקב בר' חננאל סקילי", הצופה לחכמת ישראל, ג (תרע"ד), עמ' 2; קוק (לעיל, הערה 22), עמ' 281-282.

34 כלשון בשטר ההתקשרות: "ונדרנו נדר [...] לעלות לארץ ישראל [...] ולדור בירושלים או בסמוך לה".

אין לכך עדות כלשהי. אם נכונה הסברה שהוא יושב בדמשק,<sup>35</sup> כמדומה שידיעה אחרת על ישיבתו בדמשק שרדה באחת מתשובותיו בהלכה של ר' נסים גירונדי הנודע בכינויו הר"ן.<sup>36</sup> באותה תשובה שזמנה איננו ברור ענה ר' נסים לשאלתם של חכמי צפת בדבר כשרותו של דבש שמבשלים הישמעאלים מענבים. בהקשר זה מוזכר "ר' יעקב מדמשק"<sup>37</sup> כמי שהתיר את השימוש בדבש ענבים, בניגוד לדעת חכמי צפת, שעמם נמנה גם ר' שם טוב, בלא ספק יש לזהותו עם ר' שם טוב אבן גאון.<sup>38</sup>

ר' יעקב סקילי הותיר אחריו חיבורים אחדים בתחום הדרשות, ההלכה ועוד. שניים מחיבוריו המקיפים הם "תלמוד תורה", לקט מקובץ של פירושים ממדרשים שונים על התורה לפי סדר הפרשיות. הוא החל לכתוב אותו ככל הנראה בספרד וייתכן שהשלימו בדמשק בשנת צ"ז (1337).<sup>39</sup> חיבור זה נותר בכתבי יד ספורים, והחלק על ספר שמות לא שרד כלל.<sup>40</sup> החיבור הוא אוצר בלום של מידע לספרות המדרשית בכללותה. חיבורו המקיף האחר הוא קובץ דרשותיו לתורה ולמועדים, "תורת המנחה", שהיה פופולרי יותר, ושרד בכתריסר כתבי יד, רובם נכתבו במזרח. מסתבר שחיברו בזמן שהשלים את חיבורו "תלמוד תורה". עוד עולה על הדעת שהדרשות בערבית של ר' דוד בן אברהם הנגיד, נכדו של הרמב"ם, שימשו יסוד לאחדות מהדרשות הנכללות בחיבור זה.<sup>41</sup>

חיבתו הרבה של ר' יעקב סקילי לארץ ישראל, ובמיוחד לירושלים, מוצאת את ביטוייה ביצירתו הספרותית. במספר ניכר של דרשות שבקובץ "תורת המנחה" יש הדגשה מיוחדת למעלותיה של ארץ ישראל, ובכלל זה גם לסגולותיה של ירושלים, בין היתר: מעלת ירושלים על שאר כל העולם כמקום גילוי השכינה ומקום בית המקדש;<sup>42</sup> ציון וירושלים, והקדמת ציון לירושלים;<sup>43</sup> המבול לא הגיע לארץ ישראל;<sup>44</sup> מעלת ארץ ישראל בעיני אברהם;<sup>45</sup> מעלת הר הבית וקדושתו;<sup>46</sup> חייב אדם בדרישת המקום הנכבד והנורא

35 ראו דברי החוקרים (לעיל, הערה 33).

36 היה מן החשובים בחכמי ספרד במחצית השנייה של המאה הי"ד. מאמצע המאה הי"ד הוא עמד בראש הישיבה בברצלונה עד לפטירתו בשנת קל"ו (1376). עליו ועל תשובותיו ראו: L.A. Feldman, "Rabbenu Nissim's Responsa", *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, II, Jerusalem 1972, pp. 26-42.

37 כך סבור קוק (לעיל, הערה 22), עמ' 274.

38 שו"ת הר"ן, לבוב תרכ"א, סימן ה.

39 בכ"י אוקספורד-בודליאנה, Ms. Heb.d. 17 (קטלוג קאולי, 2638, ס' 22704; פ' 4981), שרד קולופון המחבר בסוף החלק לספר דברים: "אני יעקב בר' חננאל סקילי חברתי זה הספר בעזרת אל גדול ונורא וקראתיו תלמוד תורה ומרל"ד ספרים קבצתיו כאשר כתבתי בהקדמה שעשיתי וסיימתיו בחדש תשרי יום חמישי בשעה לחדש שנת חמשת אלפים ותשעים ושבע ליצירה". בהמשך ציין בן המעתיק: "נשלמה כתיבת הספר המפואר י"ב לחדש אדר שנת הרפ"ו ודעו כי אנכי אליה וגו' פה העירה דמשק והיא כתיבת אבא מארי מוהר"ר יצחק החבר זלה"ה ונפטר לבית עולמו בכ"ז מרחשון שנת הש"ב ליצירה בדמשק". החוקרים הנזכרים (לעיל, הערה 33) לא ראו את דבריהם של המחבר ושל בן המעתיק אלא הסתמכו על אזכורים לא מדויקים אצל אחרים שקדמו להם והסיקו שאף המחבר יושב בדמשק ושם סיים חיבור זה, ועניין זה עוד צריך עיון.

40 חיבור זה טרם נדפס בשלמותו. וראו: פאזנאנסקי (לעיל, הערה 33), עמ' 1-22. הלה פרסם את הקדמתו לחיבור זה. כמה דרשות מספר שמות והדרשות לספר ויקרא בשם מנחת ביכורים נדפסו על ידי ש' בן אליהו, ניו יורק תשי"ד.

41 א' הורביץ הצביע על זיקה ברורה בין מדרשי ר' דוד הנגיד לבין דרשות אחדות הנמצאות בספר תורת המנחה. וראו מאמרו: "תורת המנחה" לר' יעקב הסקילי ו'מדרש דוד' לר' דוד הנגיד, סיני, נט (תשכ"ו), עמ' כט-לח. א' אלמגור בספרה, כתבי היד של מדרשי ר' דוד הנגיד, ירושלים תשנ"ה, הגיעה למסקנה שמחבר מדרש ר' דוד הנגיד בערבית, המצוי בכתבי יד ובכלל זה בקטעי גניזה רבים, הוא ר' דוד בן אברהם הנגיד בן המאה הי"ג (שם, עמ' 37-38). אולם כל ההערכות של חיבור זה מאוחרות למאה הי"ד, ולדעת אלמגור (שם, עמ' 33-36) הן משקפות את הנוסח המעובד בערבית של ר' דוד בן יהושע הנגיד, צאצא של המחבר שחי במחצית השנייה של המאה הי"ד וראשית המאה הט"ו. מכאן גם ברור שר' יעקב סקילי השתמש בנוסח הדרשות של הראשון, שהרי הוא קדם לר' דוד הנגיד השני, ובהקשר זה ראו: שם, עמ' 35-36.

42 תורת המנחה (מהדורת חפץ, צפת תשנ"א, עמ' 16-17).

43 שם, עמ' 18-19.

44 שם, עמ' 22-23.

45 שם, עמ' 40-41.

46 שם, עמ' 41-42.



ירושלים;<sup>47</sup> התועלת בקבורת המתים בארץ ישראל;<sup>48</sup> עונשו של היוצא מארץ ישראל לחוצה לארץ;<sup>49</sup> משמעות השם ציון;<sup>50</sup> מה הייתה התועלת למשה רבנו לראות את הארץ מבלי להיכנס אליה;<sup>51</sup> ירושלים איננה מקבלת תנחומין אלא מהקב"ה בעצמו;<sup>52</sup> ארץ ישראל כמקום המענג את הגוף והנפש וכמקום הטבעי לקיום המצוות<sup>53</sup> וכן ישיבת הארץ שקולה כנגד כל המצוות.<sup>54</sup>

בשני חיבורים אחרים עמד ר' יעקב סקילי על מעלותיה של ארץ ישראל במישור הריטואלי ובמישור ההלכתי. במישור הריטואלי: ההיסטוריון היהודי ספרדי ר' אברהם זכות, בחיבורו "ספר יוחסין", מזכיר את "ספר היחס שחבר אותו ר' יעקב סקילי שמזכיר כל עיר וכפר מא"י [מארץ ישראל] ומי קבור שם".<sup>55</sup> חיבור הנושא כותרת זו איננו מוכר לנו.<sup>56</sup> אך הז'אנר הספרותי של רישום מקום קברי קדמונים (נביאים, חכמי המשנה והתלמוד וכן חכמי ימי הביניים) היה נפוץ ביותר בתקופתו של ר' יעקב סקילי ועוד לפניו, וכן אחריו. רשימות אלו נועדו לשמש מעין מדריך לעולי רגל יהודים הבאים לארץ ישראל להשתטח על קברי אבות. לא מן הנמנע שרשימת ציוני קברים אנונימית, שבה שולבו פרקי לימוד שונים לכל ציון קבר, המוכרת לנו בשם "יחוס של הצדיקים נמצאים בכל ארץ ישראל" ושראתה אור לראשונה בקושטאנטינה רע"ה-ר"פ,<sup>57</sup> אינה אלא "ספר היחס" לר' יעקב סקילי הנזכר, ועוד צריך עיון.

בשנת תשכ"ח (1968) פרסם אפרים קופפר חיבור הלכתי קטוע מתחילת המאה הי"ד ששרד בגניזה הקהירית,<sup>58</sup> חיבור שכל כולו דיון בהלכות ארץ ישראל.<sup>59</sup> לדעת המהדיר יש לייחסו לר' יעקב סקילי.<sup>60</sup> חיבור זה נכתב בשנים ע"ד-פ"א (1314-1321)<sup>61</sup> קודם הגעת מחברו לארץ ישראל,<sup>62</sup> והוא נועד להדריך את מי שמתעתד לעלות לארץ ישראל ולהתיישב בה כיצד לקיים את אותן המצוות המיוחדות לארץ ישראל.<sup>63</sup>

47 שם, עמ' 107-108.

48 שם, עמ' 161-162, 707-708.

49 שם, עמ' 474-475, 488-489.

50 שם, עמ' 486-488.

51 שם, עמ' 551.

52 שם, עמ' 587-589.

53 שם, עמ' 608-610.

54 שם, עמ' 618.

55 ספר יוחסין השלם (מהדורת פיליפאווסקי, עם מבוא מאת א"ח פריימאן, ירושלים תשכ"ג, עמ' 2228).

56 ראו: קוק (לעיל, הערה 22), עמ' 283. אליקים כרמולי העתיק בצורה מרושלת למדי או שמא בדה מלבו חיבור המכונה "יהודה וגליל: הועתק מספר קבלת צדיקי ארץ ישראל", וסבור היה בלא כל יסוד שזהו ספר היחס שחיבר ר' יעקב סקילי. הטקסט נמצא בספריית האוניברסיטה בקיימברידג', 1, 14991 Add. (מתכ"י, ס' 17116).

57 ייתכן מאוד שחיבור זה היה מקור לשתי רשימות מעובדות של ציוני קברים, את האחת, הפותחת ב"יחוס האבות והנביאים והצדיקים תנאים ואמוראים", פרסם בפעם הראשונה עם תרגום לטיני ה' הוטינגר בהיידלברג. כן פרסם אותה א"מ לונץ, המעמר, ג (תר"פ), עמ' 209-223, וש' צוקר דן בה בזמן האחרון במאמרו "יחוס האבות" או 'אלה מסעי', מגילת המקומות הקדושים", אריאל, 123-122 (תשנ"ז), עמ' 191-208. את האחרת, רשימה משנת רמ"ט, הפותחת ב"יחוס הצדיקים והחסידים ע"ה הנקברים בארץ הקדושה ארץ ישראל", פרסם א' דוד, קבץ על יד, טז (תשס"ב), עמ' 199-221; ושם, עמ' 201-204, מוקדש דיון ביבליוגרפי הנוגע לשתי רשימות אלו. יש ליתן את הדעת לשורש המשותף ליותר הרשימות: ספר היחס, לעומת ייחוס של הצדיקים, ייחוס האבות או ייחוס הצדיקים. כלום אין בכך כדי להצביע על קשר?

58 23 דפים פגומים המכילים קונטרס דיני ארץ ישראל שרדו באוסף הגניזה שבספריית אוניברסיטת קיימברידג' TS F 7, 35.

59 ראו: א' קופפר, "קונטרס ארץ ישראל", קבץ על יד, ז (תשכ"ח), עמ' 101-116.

60 שם, עמ' 105-106. ריינר הסתייג מזהותו זו של המחבר; לדעתו אין הוכחות של ממש לכך. וראו: ריינר (לעיל, הערה 9), עמ' 30 הערה 36, ועוד צריך עיון.

61 חיבור זה נכתב בשבע השנים שלפני שנת פ"א (1321), שהייתה שנת שמיטה, ובלשונו: "נמצא ששנת אחד ושמונים לפרט תהיה שנה שביעית". ראו: קופפר (לעיל, הערה 59), עמ' 112.

62 כאמור הגיע ר' יעקב סקילי לארץ ישראל בין השנים פ"ב לפ"ז (1322-1337).

63 לדעת קופפר (לעיל, הערה 59), עמ' 105, חיבור זה שימש מקור לחיבור מאוחר יותר, "הלכות ארץ ישראל", שיוחס בטעות לר' יעקב בן אשר בעל הטורים, שרד בכתבי יד שונים ואף ראה אור בכמה מהדורות דפוס.



בהקדמתו לספר "תלמוד תורה"<sup>64</sup> הזכיר ר' יעקב סקילי שלושה חיבורים מפרי עטו: "וכבר כתבתי ובארתי מקצתם בתפילתי שסדרתי על סדר עשר ספירות וקראתיה גולת הכותרות"<sup>65</sup> וגם בשני הספרים שחברתי, בספר הנקרא תורת המנחה ובו הם גנוזים ומובלעים בחדרי קרביו, וגלויים ומפורסמים בספר השני הנקרא יין המשומר בענביו"<sup>66</sup>. רק השני, "תורת המנחה", שרד בכתבי יד, כפי שהראיתי לעיל.

לסיכום, יש לראות בשני החכמים, ר' שם טוב אבן גאון ור' יעקב סקילי, ראש גשר למעבר של תורת ספרד לארץ ישראל, כפי שהתגבשה בברצלונה בבית מדרשו של הרשב"א, בהלכה, בקבלה ובדרשנות. אף הקבלה הספרדית שהחלה מתפתחת בספרד במאה הי"ג לא הייתה זרה לרשב"א. הוא אמנם לא הותיר אחריו חיבורים בתחום זה, אך ברור שהוא הכירה מקרוב, ואף הוקיר את יסודותיה, כפי שהתגבשו בבית מדרשו של מורו הרמב"ן, וממנו ינק הרבה ממסורות ההלכה והקבלה גם יחד. מצד אחר החיבה לארץ ישראל איננה ניכרת במסורת העולה מבית מדרשו של הרשב"א, אף שביטוי רב משמעות לעניין זה עולה במסורת בית מדרשו של הרמב"ן, כפי שהודגש בראשית דבריי. קרוב לוודאי שהשפעתו של הרמב"ן על שני חכמים אלו הייתה רבה ומכרעת.

64 ראו ההקדמה שפורסמה אצל פאזנאנסקי (לעיל, הערה 33), עמ' 7.

65 חיבור קבלי שאיננו מוכר.

66 אף חיבור זה איננו מוכר.



## הרועה ומטהו: מנהיגות בתנ"ך

### מירון הכהן

בארבעים השנים שבהן הנהיג משה את בני ישראל במדבר מילא המטה שלו תפקיד מרכזי. המטה מלווה אותו מראשית מנהיגותו, למן השאלה הראשונה שנשאל ליד הסנה: "מזה בידך? ויאמר מטה", ועד לרגע המכריע שבו היכה על הסלע בפרשת מי מריבה ונגזר עליו לסיים את מנהיגותו במדבר ולא להיכנס לארץ. המטה לקח חלק בכל הנסים והמשברים העיקריים שבין שני אירועים הרי גורל אלו: האותות לפני פרעה ועבדיו, המכות במצרים, קריעת ים סוף, חטא העגל, מלחמת עמלק, רפידים והמאבק על המנהיגות של משה, אהרן ושבט הלוי בעקבות פרשת קורח ועדתו.

האם המטה יכול ללמד על אופי מנהיגותו של משה? האם הוא מבטא סוג אחד של מנהיגות או שמא טמונים בו סוגים וכוחות שונים של מנהיגות? שאלות אלו עשויות להתעורר גם מתוך עיון במשמעויות הלשוניות של המילה "מטה". המובן הראשוני של המונח הוא ענף או מקל, אולם בתורה המונח גם מתאר קיבוץ של אנשים – שבט – שהוא חלק מקבוצה גדולה יותר, בדומה ליחס שבין העץ ובין ענפיו, שמהם הושאלו מלכתחילה שני מונחים אלו: המטה והשבט.

בתורה יש הוראה נוספת למונחים מטה ושבט, הקשורה לכוח שלטון ולמנהיגות. כך למשל, כאשר משה דן בראשי שבט מנשה בעניין ירושת הנחלות של בנות צלפחד, הוא מכנה את ראשי השבט "מטה": "כן מטה בני יוסף דוברים" (במדבר לו, ה).<sup>1</sup> גם המונח הנרדף "שבט" מבטא כוח שלטון: את הפסוק "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט, י) התלמוד מפרש: "שבט. אלה ראשי גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבט".<sup>2</sup>

השלטון המגולם במטה ובשבט מבוסס על שליטה שלא על ידי שכנוע אלא בהפעלת כוח, בדומה לשלטונו של פרעה. שליטים כמוהו רואים בעובדת שלטונם זכות קנויה שאינה זקוקה לגיטימציה מצד נתיניהם ואינה תלויה בהידברות עמם. אמנם לעתים נזקק פרעה לשלב את השימוש בכוח עם ערמה

1 שימוש דומה המזהה את המטה עם המנהיגות נמצא גם בפסוק: "ואת שם אהרן תכתב על מטה לוי כי מטה אחד לראש בית אבותם" (במדבר יז, יח).

2 בבלי, סנהדרין ה"א. על השימוש במונח שבט במשמעות שלטון או שליט ראו פירוש תורה תמימה על דברים כט, ט: "עוד נראה דהשם שבטים שבכאן הוא שם נרדף עם ראשים והפירוש שבטים – קצינים וראשים, כמו 'וקם שבט מישראל' (במדבר כד, יז), דעיקר יסוד המילה מענין שרביט הממשלה כמו 'כי יכה איש את עבדו בשבט' [תרגום אונקלוס 'בשולטנא']". בעברית המודרנית משמש המונח "מטה" גם כדי לתאר מנהיגות קבוצתית הכפופה למי שעומד בראשה. מקורו של המונח במשמעות זו הוא ככל הנראה המילה האנגלית staff, שמוכן אחר שלה הוא מקל.

פוליטית בסגנון "הבה נתחכמה לו", אך בסופו של דבר מול עבדיו אין לו צורך בלשון, ודי לו בכוח הזרוע כדי להשליט את רצונו ומרותו: "וישם עליהם שרי מסים למען ענותו בסבלותם".

גם משה בתחילת דרכו, נסיך מצרי היוצא בפעם הראשונה אל אחיו, מתנהג בהתאם לדרך שחונך בה בביתו של פרעה: "וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו. ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי ויטמנהו בחול" (שמות ב, יא-יב). לנסיך שגדל בבית המלכות הטוטליטרי אין צורך בשופט, בעדים ובראיות. די לו ש"אין איש" ושאפשר לכסות את המעשה בחול כדי לחרוץ משפט ולהוציא לפועל את גזר הדין בפעולה חד-צדדית ומידית, בלי אומר ודברים.<sup>3</sup>

אמנם למחרת אותו היום נתקל משה במגבלות השימוש בכוח, במיוחד כאשר הוא מופעל נגד נציגו של פרעה, השליט העליון של הארץ. אולם גם הכרה זו, המבוטאת בשאלה המתריסה – "מי שמך לאיש שר ושפט עלינו? הלהרגני אתה אמר כאשר הרגת את המצרי?" (שמות ב, יד) – אינה מבשילה עדיין לכדי חיפוש אחר גישה חדשה לפתרון בעיות, שלא בדרך הזרוע, אלא רק להכרה שמוטב לברוח, משום שהכוח העומד מולו חזק יותר.

משום כך, גם בעוול הבא שנתקל בו משה, על הבאר של מדין כאשר הרועים מגרשים את בנותיו של יתרו מהבאר, עשה משה דין לעצמו, בכוח הזרוע, בלי אומר ודברים: "ויקם משה ויושען" (שמות ב, יז), הא ותו לא.

בדומה למשה של מצרים, גם משה של מדין איננו איש דברים אלא איש מעשים. כאשר היה רועה צאן במדין הוא לא השתתף בהוויי החברתי ובשיחות הרועים על יד הבאר אלא התרחק מהם המדברה: "ומשה היה רעה את צאן יתרו חתנו כהן מדין וינהג את הצאן אחר המדבר" (שמות ג, א). משה באותה העת הוא רועה המנהיג את צאנו, וחז"ל אף ראו בכך מעין הכשרה ומבחן לתפקידו העתידי בהנהגת ישראל:

ואף משה לא בחנו הקב"ה אלא בצאן, אמרו רבותינו כשהיה משה רבינו עליו השלום רועה צאנו של יתרו במדבר ברח ממנו גדי ורץ אחריו עד שהגיע לחסית. כיון שהגיע לחסית נזדמנה לו בריכה של מים ועמד הגדי לשתות, כיון שהגיע משה אצלו אמר אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא עיף אתה הרכיבו על כתפו והיה מהלך, אמר הקב"ה יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם כך חייך אתה תרעה צאני ישראל, הוי ומשה היה רועה.<sup>4</sup>

התיאור במדרש ממחיש כי מנהיגותו של משה מתבטאת כל כולה במעשים ולא במילים: משמעות בריחתו של הגדי מהעדד אינה מתבררת למשה אלא מתוך מעשהו של הגדי. התקשורת בין הרועה לעדרו היא בלא מילים.

תכונה זו של משה, לפעול ולא לדבר, בולטת גם כאשר ה' מבקש לשכנע אותו ללכת אל פרעה ולהוציא את בני ישראל ממצרים. השליחות שהקב"ה מטיל על משה מורכבת משתי משימות, האחת

3 לעומת זאת, במקרה שאירע ביום השני עם שני העברים הנצים נהג משה באופן שונה וסלחני, שכן מדובר באח מאחיו ולא בנתין מצרי. אמנם גם כאן הוא חרץ משפט והחליט בעצמו מי משני הנצים הוא הרשע, אך הוא נתן ל"נאשם" פתחון פה – "ויאמר לרשע למה תכה רעך?" (שמות ב, יג) – ורק אחר כך עשה מעשה.

4 שמות רבה (וילנא), פרשה ב, ב.

מול פרעה, "לכה ואשלחך אל פרעה" (שמות ג, י), והשנייה מול בני ישראל, "והוצא את עמי בני ישראל ממצרים" (שם, שם). בהתאם לכך גם תגובתו של משה מורכבת משתי טענות. על השליחות אל פרעה משה משיב: "מי אנכי כי אלך אל פרעה. מה אני חשוב לדבר עם המלכים?".<sup>5</sup> ועל השליחות השנייה אל בני ישראל הוא ממשיך וטוען: "וכי אוציא את בני ישראל ממצרים. מה כוחי ברוחניות להוציא את בני ישראל ממצרים, שנצטרך להנהיג את ישראל איש אשר רוח בו להלך נגד דעת כל אחד".<sup>6</sup> לפי פירוש זה של הנצי"ב, אכן משה סירב לשליחות אל בני ישראל משום שחשש שאין לו התכונות הנדרשות להנהיג את בני ישראל – אין לו היכולת "להלך נגד דעת כל אחד", לתקשר, להתמודד עם כל אחת מהדעות ולשכנע את בעליהן לצאת ממצרים.

משתי המשימות שהקב"ה מטיל על משה, נראה כי דווקא המשימה הראשונה, לשכנע את פרעה שיאפשר לבני ישראל לצאת ממצרים, היא המשימה הקשה יותר, מאחר שלפרעה אין כל סיבה לוותר על כוח העבודה הזול שלו. לעומת זאת, המשימה לשכנע את בני ישראל לצאת ממצרים נראית קלה, שהרי איזה עבד לא יסכים לנצל את ההזדמנות לשבור את העול מעליו ולברוח מבית העבדים של מצרים? אולם למרבה הפלא משה רואה באופן הפוך את הדרישה בשתי השליחויות. כדי להניח את דעתו בעניין יכולתו להתמודד עם פרעה ולנצח אותו די לקב"ה בשלוש מילים קצרות: "כי אהיה עמך". השיבו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון: שאמרת מי אנכי כי אלך אל פרעה? – לא שלך היא כי אם משלי, כי אהיה עמך".<sup>7</sup>

העימות מול פרעה כרוך בהפעלת סוג המנהיגות המוכר למשה – אותה מנהיגות המסומלת במטה. בעימות זה ברור למשה שהתוצאה הסופית תוכרע לטובת מי שמטהו יוכל להשמיד את מטה יריבו, לטובת מי שיהיה מסוגל להציב את הכוח של "בגדול זרועך" נגד ה"תורישמו ידי" של אויבו. היסוסיו של משה בשליחות זו נוגעים אך ורק להערכת כוחו. משום כך כאשר הקב"ה מבטיח לו שיהיה עמו אין לו קושי להסכים לשליחות זו.

ואולם כאשר מדובר במנהיגות כלפי העם הדבר שונה. משה יודע שכישורי המנהיגות הנדרשים כאן, כישורים של שכנוע והידברות, אינם מאפיינים אותו – אמנם הוא ניחן בכישורי מנהיגות של רועה נאמן, אך אין הוא איש דברים. תשובותיו והבטחותיו החוזרות ונשנות של הקב"ה אינן מצליחות להרגיע את היסוסיו:

**וְדַבֵּר הוּא לָךְ אֶל הָעָם.** הוּא עֵיקַר סִרְבָּנוֹתוֹ שֶׁל מֹשֶׁה כְּמוֹ שֶׁבִּיאֲרָנוּ, מִשָּׁא"כ עִם פֶּרַעַה לֹא הָיָה קֶשֶׁה לְמֹשֶׁה לְדַבֵּר פֶּעַם דָּבָר ה' וְהִיתָה שְׂכִינָה מְדַבֶּרֶת מִתּוֹךְ גְּרוֹנוֹ בְּעֵת יְדוּעַ שֶׁשָּׁלְחוּ ה' לִילֵךְ וּלְדַבֵּר, מִשָּׁא"כ עִם יִשְׂרָאֵל הָיָה עָלָיו הָעֶסֶק תְּמִיד לְהַצִּיעַ לִפְנֵיהֶם תְּמִיד דְּבָרִים, וְכֵן כָּתִיב לְהִלֵּךְ ה' א':  
 "וַיֹּאמְרוּ אֶל פֶּרַעַה וְגו', מֶה שָּׁאִין כֵּן בְּיִשְׂרָאֵל כָּתִיב "וַיְדַבֵּר אֶהְרֹן אֶת כָּל הַדְּבָרִים" וְגו'.<sup>8</sup>

עיון בפשט הפסוקים המתארים את חילופי הדברים בין הקב"ה ובין משה מלמד שאכן רובם ככולם נסובים על השליחות להנהיג את בני ישראל ועל יכולתו של משה לרכוש את אמונם.<sup>9</sup> כך למשל, גם כאשר

5 רש"י, שמות ג, יא, ד"ה: "מי אנכי".

6 העמק דבר, שם, שם.

7 רש"י, שמות ג, יב, ד"ה: "וַיֹּאמֶר".

8 העמק דבר, שמות ד, טז.



ה' נותן לו את האות שבני ישראל יצאו בהנהגתו ממצרים ויעבדו את האלוקים במקום שנגלה לו הסנה, משה אינו מסתפק באות ומבקש גם מסר מילולי לבני ישראל: "ויאמר משה אל האלקים: הנה אנכי בא אל בני ישראל [...] מה אומר אלהם?" (שמות ג, יג).

אולם, גם המסר המילולי הארוך והמפורט בתשובתו של ה' אינו מספק את משה, והוא ממשיך לחשוש שלא יצליח לרכוש את אמונם של בני ישראל: ויען משה ויאמר: והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקלי כי יאמרו לא נראה אליך ה' (שמות ד, א).

האותות – המטה ההופך נחש והיד ההופכת מצורעת – שה' נותן בידי משה כדי להפיג את חששו מיועדים על פי הפשט להעניק למשה את הדרוש לו כדי להוכיח לבני ישראל את אמתות שליחותו ואת המסר שהוא נושא עמו. אולם בה בעת הם מכילים גם מסר למשה עצמו: "אחז בזה וגם מזה אל תנח ידך" – מחד, התעקשותך להחזיק בכוח השלטון ולא להרפות נכונה, המטה המושלך ארצה עשוי להפוך נחש, והוא יסכן אותך אם לא תמהר לשוב ולאחוז בזנבו; מאידך, יד של מנהיג המשמשת אך ורק כדי להחזיק את מטה השלטון צמוד לחיק ואינה מושטת לציבור עלולה להצטרע.

לעתים קרובות אכן יש צורך בהנהגה המגולמת במטה, הנהגה המנחיתה הוראות ומכתיבה במקום להידבר. אך בה במידה יש עתים שבהן יש צורך בהנהגה המבוססת על הושטת יד – על מערכת יחסים ועל יצירת אמון והידברות הדדיים בין המנהיג ובין עמו.<sup>9</sup>

למרות המסר הגלום באותות, משה אינו חש בנוח עם סגנון המנהיגות המתבסס על כוח הדיבור והשכנוע אשר נדרש ממנו לצורך הנהגת בני ישראל:

ויאמר משה אל ה' [...] לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך כי כבד פה וכבד לשון אנכי (שמות ד, י).

9 כאמור, מהפשט עולה כי השיח בין הקב"ה למשה נסוב על שליחותו של משה אל העם בלבד, כי השליחות שלו אל פרעה היא בעיקרה שליחות של מטה ולא של דברים. עם זאת, מעניין שהמדרש מייחס את הוויכוח על מנהיגות מטה מול מנהיגות של דברים ושכנוע גם לשליחותו של משה אל פרעה: "אמר ר' פנחס הכהן: אמר משה – איני איש של דברים ואיני רואה כאן דברים, כי האדם שאני הולך אצלו עבד הוא ואינו מקבל מוסר של דברים, שנאמר: בדברים לא יוסר עבד (משלי כט, יח), ואם אני הולך לרדותו – מיד אני הולך. ויאמר ה' [אליו] מי שם פה לאדם' – אמר לו: אם אין אתה איש של דברים אל תחוש, הלא אנכי בראתי כל פיות שבעולם [...] ואם אני חפצתי שתהיה איש דברים – היית כמו כן, אלא לעשות בך נס אני חפץ, בעת שתדבר יהיו דבריך נכונים. ואת המטה הזה תקח בידך' – אמרת: בדברים לא יוסר עבד [משלי כט, יח]. מה עושים לעבד? רודים אותו במקל. כך אתה: ואת המטה הזה תקח, שתיסרנו בו. הדא הוא דכתיב: אשר תעשה בו את האתת" (שמות רבה [וילנא], פרשה ג, יד–טו). ממדרש זה אכן עולה כי ה' מקבל את טיעונו של משה שדרך ההנהגה הראויה מול פרעה היא של המטה, המבוססת על כוח ולא על דברים, הסכמה או מוסר. עם זאת, המדרש שם כאן בפיו של ה' טענה המדגישה את חשיבותו של הדיבור גם בשליחות של משה אל פרעה: אמנם האותות ייעשו במטה, אך הנס עצמו יתחולל בדיבור. אף שהכרעתו של פרעה לא תושג אלא בייסורים ובשימוש במקל חובלים, חשוב שמשה גם ידבר אל פרעה כדי להורות לו ולהדגיש, בפניו ובעיקר בפני בני ישראל, את כוחו של הדיבור במנהיגות.

10 נוסף על שני האותות הללו ניתן למשה עוד אות – מי היאור הופכים דם על היבשה. אולם מטרתו של אות זה הייתה שונה: המטרה של שני האותות הראשונים, המטה ההופך נחש והיד ההופכת מצורעת, היא לגרום לבני ישראל להאמין לדברי משה – "והיה אם לא יאמינו לך ולא ישמעו לקל האת הראשון והאמינו לקל האת האחרון" (שמות ד, ח). ואילו המטרה של האות השלישי אינה לשמש אמצעי שכנוע – "והיה אם לא יאמינו גם לשני האתות האלה ולא ישמעון לקלך ולקחת ממימי היאר ושפכת היבשה והיו המים אשר תקח מן היאר והיו לדם ביבשת" (שם, שם, ט). שלא כמו בשני האותות הקודמים, כאן התוצאה של ביצוע האות אינה "והאמינו לקל האת האחרון" אלא "והיו לדם ביבשת" – הא ותו לא. בעניין זה ראו גם את פירוש העמק דבר על אתר: "והאות השלישי לא בא כדי להאמין אלא להודיע להמתחכמים הרבה, כמו שאין ראוי להיות כפתי מאמין לכל דבר, כך אין ראוי להיות מתחכם יותר מדי בלי להאמין".

על טענה זו של משה הקב"ה משיב תשובה הדומה במהותה לתשובה הראשונה – "כי אהיה עמך", שניתנה למשה בעניין השליחות אל פרעה. בדומה לתשובה זו אף כאן ה' מבהיר למשה כי הוא שהעניק לבני האדם את כוח הדיבור ומבטיח להיות עמו גם במבחן המנהיגות מול בני ישראל: "ועתה לך ואנכי אהיה עם פִּיךָ והוריתך אשר תדבר" (שם, שם, יב). אולם אפילו הבטחה זו אינה משכנעת את משה לאמץ סגנון מנהיגות המבוסס על כוח השכנוע, והוא שב ומפציר בה' לוותר לו: "ויאמר: בי ה', שלח נא ביד תשלח" (שם, שם, יג).

תשובתו של הקב"ה חותמת את המשא־ומתן, מוותרת למשה ומאפשרת לו להימנע מדיבור ישיר עם העם: ה' מסכים שהדיבור אל העם והתקשורת הישירה עמו ייעשו בעזרת אהרן – "ודבר הוא לך אל העם והיה הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלהים" (שם, שם, טז). בסופו של דבר משה נותר אך ורק עם סוג המנהיגות המוכר לו: "ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האתת" (שם, שם, יז).

ראב"ע הסיק מפסוקים אלו ומהפסוקים שלאחריהם מסקנה מרחיקת לכת בעניין חוסר התקשורת הישירה בין משה ובין העם לאורך כל תקופת מנהיגותו של משה: "משה לא דבר עם ישראל לעולם רק על ידי אהרן, ובמותו [של אהרן – מ"ה] היה כמו כן מליץ תחתיו אלעזר בנו".<sup>11</sup>

לפי חז"ל, בקושי של משה לאמץ סגנון מנהיגות המבוסס על הידברות עם העם ועל יצירת קשר על בסיס אמון הדדי נטמן גם הזרע לכישלוננו במי מריבה:

**ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי.** אותה שעה דבר משה שלא כהוגן: הקב"ה אמר לו "ושמעו לקולך" והוא אמר "והן לא יאמינו לי"? מיד השיבו הקב"ה בשיטתו ונתן לו אותות לפי דבריו. ראה מה כתיב אחריו: "ויאמר ה' אליו מזה בידך ויאמר מטה", כלומר מזה [בחיריק – מ"ה] שבידך אתה צריך ללקות שאתה מוציא שם רע על בני הם מאמינים בני מאמינים.<sup>12</sup>

כפי שאראה להלן, הקשר שהמדרש יוצר בין התעקשותו של משה כאן ובין כישלוננו בהכאת הסלע אינו רק מידה כנגד מידה, אלא אף סיבה ותוצאה – חוסר יכולתו של משה להנהיג באמצעי שכנוע ודברים ונטייתו החזקה לדבוק במטה ככלי הנהגה וביצוע הם סיבת סירובו להנהיג את ישראל, והם גם שהביאו אותו בסופו של דבר להכות בסלע ולא לדבר אליו.

אכן, בהמשך הפרשה כאשר משה שב מצרימה ומתחבר לאהרן ושניהם אוספים את זקני בני ישראל, הם פועלים בהתאם לחלוקת התפקידים המוסכמת: אהרן מדבר אל בני ישראל, ומשה משתמש במטה ומבצע את האותות לעיני העם. הגישה המשולבת של דיבור מחד ושימוש בכוח המטה והאותות מאידך פועלת את פעולתה, והעם מביע את אמונו במשה ואהרן ובה': "ויאמן העם וישמעו כי פקד ה' את בני ישראל וכי ראה את ענים ויקדו וישתחוו". עם זאת, כאשר משה ואהרן מגיעים לפני פרעה הם פועלים בדרך אחרת – הם אינם משתמשים במטה או באותות שנמסרו להם אלא אך ורק בכוח הדיבור.<sup>13</sup> התוצאה

11 ראב"ע הארוך, שמות ד, ל, ד"ה: "וידבר".

12 שמות רבה (וילנא), פרשה ג, יב. השוואה דומה בין "והן לא יאמינו לי" כאן בתחילת שליחותו של משה לבין חטא ההכאה על הסלע המסיים את המנהיגות המפוארת של משה נמצאת גם בבבלי, שבת צז ע"א. עם זאת יש לציין כי בבבלי חטאו של משה איננו מיוחס לחוסר אמונה בדברי הקב"ה, כפי שהוא מופיע במדרש, אלא לחוסר האמונה שלו בבני ישראל.

13 רבים מהמפרשים אכן שאלו מדוע משה ואהרן לא הציגו את האותות לפני פרעה אף שעל פי פשט הכתוב נצטווה משה על כך: "ראה כל המופתים אשר שמת בידך ועשיתם לפני פרעה" (שמות ד, כא). ראו: רש"י, ראב"ע הארוך ורמב"ן על אתר.

צפויה: פרעה, המבין רק את שפת המטה והכוח, אינו מתרשם מהמילים. הוא פוטר את משה ואהרן בציניות ומיד לאחר מכן פונה להפעיל את צורת השלטון המוכרת לו: מקל החובלים – "תכבד העבודה על האנשים ויעשו בה ואל ישעו בדברי שקר". במאבק על לבם של העבדים המשוועבדים, שהתרגלו לציית ולכפוף את ראשם, כובד העבודה והזרוע המצריים מכריעים את כוח המילים של משה ואהרן ומטים את לב העם להתנער מדבריהם של משה ואהרן ולהשלים עם המשך שלטון הזרוע של פרעה.

בעקבות התקפתם של בני ישראל על משה ואהרן, משה פונה אל ה' וחוזר על טענתו שאין ביכולתו להנהיג בדברים. אולם בניגוד לטענותיו הקודמות, שהתמקדו בחוסר יכולתו לדבר אל בני ישראל ולשכנע אותם, עתה לאחר שנוכח שהמילים השפיעו על בני ישראל וגרמו להם להאמין בשליחות, עד הכבדת גזרותיו של פרעה, הוא ממקד את טענותיו החדשות בכישלונו לשכנע את פרעה בדברים: "ומאז באתי לפרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה" (שמות ה, כג).

מכאן גם תשובתו של ה' למשה – במצב שיש שליט כוחני מצד אחד ועם עבדים הנכנע לכוחו מצד אחר, אי־אפשר לשכנע לא את פרעה ולא את בני ישראל במילים אלא רק בסגנון המנהיגות המוכר להם בהיותם עבדים – היד החזקה: "ויאמר ה' אל משה: עתה תראה אשר אעשה לפרעה כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם מארצו" (שמות ו, א).<sup>14</sup> את הכפילות פירש רש"י לא רק בהדגשת היסוד של היד החזקה על פני הדיבור אלא גם בפעולה המכוונת לשתי מטרות – האחת כלפי פרעה, והשנית כלפי ישראל: "כי **ביד חזקה ישלחם**. מפני ידי החזקה שתחזק על פרעה ישלחם. **וביד חזקה יגרשם מארצו**. על כרחם של ישראל יגרשם".<sup>15</sup>

מכאן ואילך סיפור המכות ויציאת מצרים מתאפיין ביד החזקה, בזרוע הנטויה, במוראים הגדולים, באותות ובמופתים. בהתאמה, התקשורת המילולית בין משה לפרעה מיועדת אך ורק לחלוקת התראות, הוראות ותכתיבים – מאבק הכוחות כאן בעיצומו. גם כאשר המילים של פרעה מלמדות על כניעה, מה שמכריע בסופו של דבר וקובע את עמדתו אינו הדיבורים וההבטחות, אלא לבו, הגורם לו לחזור מהבטחתו ולסרב לדרישתו של משה פעם אחר פעם, עד הכניעה הסופית בעקבות מכת בכורות.

במשך כל תקופת המכות והעימות עם פרעה, משה ואהרן מייצגים את העם מבלי להתייעץ עמם או לפנות אליהם, ובני ישראל הם רק רקע לאירועים.<sup>16</sup> רק לקראת הסוף, בין מכת חושך למכת בכורות, פונה אליהם משה במצוות ה', מבקש מהם לשאול כלי כסף וזהב מהמצרים ומצווה עליהם על הפסח ועל מריחת הדם על המשקוף כדי להבדיל בינם לבין המצרים. השיח בין משה ובין העם חד־סטרי – משה מדבר; העם שומע, קד ומשתחוה ועושה כאשר צווה, אך אינו מדבר.<sup>17</sup>

גם לאחר יציאת מצרים משה מתייצב בראש העם ומוליך אותו כרועה בראש עדרו – מערכת יחסים שבה בני העדר פסיביים לחלוטין ומצפים שהרועה ינחה אותם בעזרת מטהו וידאג לכל מחסורם. משה רגיל לסגנון מנהיגות זה של רועה ומטה, והוא ממלא תפקיד זה גם בעת המשבר בים, אז הוא מרגיע את

14 וראו גם במדרש תנחומא, פרשת וארא, סימן י (מהדורת ורשה): "הם המדברים אל פרעה לכן נאמר לו אתה תדבר, א"ל משה רבש"ע איני משלחו בדברים שנאמר [משלי כט] בדברים לא יוסר עבד, א"ל ואני אקשה, א"ל הקב"ה משה אתה תדבר ואני מביא מכה".

15 רש"י, שמות ו, א, ד"ה: "וביד חזקה יגרשם מארצו".

16 ראו עוד בעניין זה: מ' ליכטנשטיין, ציר וצאן, אלון שבות תשס"ב, עמ' 67–75.

17 האמירות והשאלות שמורות רק לדור הבא, לבנים של יוצאי מצרים, והם יבקשו לדעת: "מה העבודה הזאת לכם?", "מה זאת?" או "מה העדות והחקים והמשפטים" (שמות יב, כו; שם, יג, יד; דברים כ, ו).

בני ישראל החרדים מפני המצרים הרודפים אחריהם: "אל תראו, התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום [...] ה' ילחם לכם ואתם תחרישון" (שמות יד, יג-יד).

בצד התלות המוחלטת של העם גם כאן, המנהיגות הדומיננטית של משה באה לידי ביטוי במטה שבידו. כאשר מצרים הולכים ומתקרבים ומשה צועק אל ה', ה' משיב לו כי עליו להפעיל את מנהיגותו על ידי מתן הוראה לבני ישראל ושימוש במטה: "ויאמר ה' אל משה: מה תצעק אלי? דבר אל בני ישראל ויסעו. ואתה הרם את מטך ונטה את ידך על הים ובקעהו ויבאו בני ישראל בתוך הים ביבשה" (שמות יד, טו). היד והמטה של משה פועלים לא רק כדי לבקוע את הים ולהציל את ישראל אלא גם כדי להשיב את הים לקדמותו ולהטביע את פרעה וכל חילו: "ויט משה את ידו על הים וישב הים לפנות בקר לאיתנו וגו'" (שם, שם, כז).

סגנון המנהיגות של הרועה ומטהו שב ומתבלט גם בשירה שלאחר התשועה הגדולה על הים. השירה של בני ישראל אינה שירה ספונטנית להם, אלא משה הוא שמנהיג ומכתיב אותה. על כך נכתב בגמרא: **אז ישיר משה ובני ישראל**. דרש ר' עקיבא: בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה, וכיצד אמרו שירה? כגדול המקרא את הלל והן עונין אחריו ראשי פרקים. משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים אשירה לה'. ר' אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: כקטן המקרא את הלל והן עונין אחריו כל מה שהוא אומר, משה אמר אשירה לה' והן אומרים אשירה לה', משה אמר כי גאה גאה והן אומרים כי גאה גאה. ר' נחמיה אומר: כסופר הפורס על שמע בבית הכנסת, שהוא פותח תחילה והן עונין אחריו. במאי קמיפלגי? ר' עקיבא סבר: לאמר – אמילתא קמייתא, ור' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי סבר: לאמר – אכל מילתא ומילתא, ור' נחמיה סבר: ויאמרו – דאמור כולהו בהדי הדדי, לאמר – דפתח משה ברישא.<sup>18</sup>

אליבא דכל שלוש הדעות המובאות בגמרא משה הוא היוזם, הפותח והמוביל את השירה, ובני ישראל רק עונין אחריו כתינוק או כמי שאין לו יכולת ביטוי משלו.<sup>19</sup> מערכת יחסים זו היא חד-סטריית, כשל תלמיד ומחנך – התינוק נדרש אך ורק לחזור על דברי המלמד ולא להציע סברות ומחשבות משלו. דימוי אחר למערכת יחסים זו היא של אב ובנו התינוק שיש לו תלות מלאה באביו ועדיין אין לו שיקול דעת כדי להחליט בעצמו מה לעשות. במצב זה האב הוא שקובע מהם צרכיו של הבן ומכתיב לו מה לעשות, בלא התחשבות ברצונותיו של הבן. כאמור, יחס דומה לזה הוא היחס שבין הרועה לעדרו, והוא בא לידי ביטוי במטה הרועים – המטה מגדיר לצאן את כיוון ההליכה ואת תחום המרעה, מבלי להתחשב ברצונו של העדר. זאת לעומת מערכת יחסים מפותחת יותר, בין אב לבנו הבוגר, שהיא דו-סטריית: במערכת יחסים זו יש משקל גם למחשבותיו ורצונותיו של הבן הבוגר, וכדי לכוון אותו ולהשפיע עליו האב צריך לדבר עם הבן ולמצוא מסילות ללבו ולא רק להכתיב לו מה לעשות.

18 בבלי, סוטה לע"ב.

19 נקודה מעניינת ומשמעותית עולה בהמשך הגמרא שם, בדרשתו של ר' יוסי הגלילי, שבה נראים לכאורה ניצנים לשירה עצמאית הבוקעת ועולה מתוך העם עצמו, ולפיו את השירה מובילים לא המבוגרים שיצאו ממצרים אלא ילדיהם, בני הדור השני: "דרש ר' יוסי הגלילי בשעה שעלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה. וכיצד אמרו שירה? עולל מוטל על ברכי אימו ותינוק יונק משדי אימו. כיון שראו את השכינה, עולל הגביה צוארו ותינוק שמת דד מפיו ואמרו: 'זה אלי ואנוהו', שנאמר: 'מפי עוללים ויונקים יסדת עוז'".



ביציאת מצרים ובתקופה הסמוכה לאחריה, שבה למעשה עם ישראל נולד, הקשר של העם עם משה הוא אכן קשר של אב ותינוק או של רועה ועדר, שבו העם פסיבי כמעט לחלוטין. אולם, בדומה לתהליך ההתפתחות והגדילה של תינוק, שעם הזמן הוא מפתח רצון משלו ועצמאות, גם כאן העם מפתח רצונות, צרכים ותביעות, ומשה צריך להתמודד עמם פעם אחר פעם.

תביעות אלו לא מאחרות לבוא: האתגרים שהתלונות הראשונות מציבות הם סיפוק מזון ומים; והתלונות אינן אישיות נגד משה אלא קשורות במחסור של צרכים חיוניים שעל הרועה למלא. כל עוד התלונות נראות ענייניות, משה מקבל אותן בהבנה ופונה אל ה', והוא מורה לו כיצד להמתיק את המים במרה ומוריד להם את המן.

המבחן הראשון שבו אפשר להבחין בניצנים ראשונים של מרד, המעמידים אתגר אמתי למנהיגות של משה, מתרחש ברפידים, אז לתלונות יש אופי של התקפות אישיות נגד משה. הרמב"ן עמד על כך: וזה טעם וירב העם עם משה, כי התלונות במקומות שנאמר בהם "וילונו" היא תרעומת, שהיו מתרעמים על ענינם לאמר מה נעשה, מה נאכל, ומה נשתה, אבל "וירב" שעשו עמו מריבה ממש, ובאו עליו לאמר תנו לנו מים אתה ואהרן אחיך, כי עליכם הדבר ודמנו עליכם.<sup>20</sup>

ההתקפה האישית על משה שוברת את ההייררכיה שהייתה נהוגה עד כה ביחסים בין משה ובין העם והופכת אותה על פיה:

**וירב העם עם משה.** עברו על שורת הדין. דרך ארץ אדם כועס בביתו ואין נותן עינו אלא בבנו הקטון אבל אלו לא נתנו עיניהם אלא בגדול. לכך נאמר 'וירב העם', עברו על שורת הדין.<sup>21</sup>

שבירת ההייררכיה יוצרת אתגר חדש להנהגתו של משה. כאשר היה מדובר בעימות עם פרעה הפתרון היה ברור – הפעלת כוח נגדי גדול יותר והשגת שליטה באמצעות המטה. אולם בעימות כאן ברור למשה כי אין להשתמש בכוח כדי לדכא את המרידה האישית נגדו:

ויעקב משה אל ה' לאמר מה אעשה לעם הזה? עוד מעט וסקלני. ויאמר ה' אל משה: עבר לפני העם וקח אתך מזקני ישראל ומטך אשר הכית בו את היאר קח בידך והלכת. הנני עומד לפניך שם על הצור בחרב והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם (שמות יז, ד-ו).

לפתרון המשבר שה' מציע למשה בתשובה לצעקתו שלושה רכיבים:

- א. עבר לפני העם.
- ב. קח אתך מזקני ישראל.
- ג. והכית בצור ויצאו ממנו מים.

20 רמב"ן, שמות יז, א.

21 מכילתא דר' ישמעאל, בשלח, פרשה ו, ד"ה: "וירב העם".

בעניין הרכיב הראשון, "עבר לפני העם", במדרש הציגו חז"ל שלוש דעות:

**ויאמר ה' אל משה עבר לפני העם.** אחוז בשררותך, כדכתיב ויעבור מלכם לפניהם [מיכה ב, יג].  
ר' יהודה אומר עבור מהן שאתה מוציא להן המים. ר' נחמיה אומר עבור על דבריהם עבור על פשעיהם.<sup>22</sup>

הדעה הראשונה גורסת כי אל למשה להיבהל מפני הביקורת וההתקפות האישיות – עליו לחזק את שררתו, לדכא את הביקורת ולהדגיש את מנהיגותו על ידי קביעת סדר היום ומתוך הדגשה וחיזוק של ההייררכיה הקיימת, שבה הוא העומד בראש העם. לפי גישה זו, השימוש במטה להכאת הסלע אמור לבטא את המשמעות הרגילה של מטה השלטון והיכולת שלו להשיג תוצאות בכוח. גישה זו מקבילה לאות של המטה הנהפך לנחש (או לתנין) ובולע את יריביו.

הדעה השנייה, בשם ר' יהודה, גורסת שיש לשכך את קולות הביקורת לא באמצעות דיכויים אלא על ידי פתרון הבעיה שבעקבותיה עלתה הביקורת – המחסור במים. הוצאת המים מהסלע תפתור את הבעיה ותזכה את משה בהערכה רבה של העם, וממילא היא תביא לדחיית הביקורת האישית נגדו. בהתאם לגישה זו, השימוש במטה כדי להפיק מי שתייה מהופך לאות של הפיכת מי היאור השפירים לדם, והרמב"ן עמד על כך בפירושו על אתר:

והזכיר בו מכת היאור, ולא אמר "והמטה אשר נהפך לנחש", או "והמטה אשר עשית בו את האותות", להזכיר בו פלא, כי אז הפך המים לדם והסיר אותם מטבעם, ועתה יביא מים בצור החלמיש, והנה יעשה בו דבר והפכו.<sup>23</sup>

הגישה השלישית, המובאת במדרש בשם ר' נחמיה, מקבילה לאות של היד המתנקה מהצרעת כאשר היא מוצאת מן החיק ומושטת החוצה. גישה זו גורסת כי הדרך הנכונה להתמודד עם ההתקפות האישיות הלא מוצדקות של היריבים אינה בהיגררות לעימות עמם אלא באיפוק, מחילה והעברה על המידות.<sup>24</sup> בהתאם לגישה זו, הדרך להגיב למתנגדים ולבעלי המחלוקת אינה בהכאתם או בדחיקתם הצדה אלא בהושטת יד ובהרחבת השותפים בהנהגה: "וקח עמך מזקני העם".

בכל אחת מהגישות בעניין משמעות הצירוף "עבור לפני העם", סגנון המנהיגות הבא כאן לידי ביטוי בסופו של דבר הוא של שלטון המטה, ובהתאם לכך כדי להוציא מים מן הסלע יש להכות בו במטה, כפי שהצטווה משה במקרה זה. עם זאת, בצד השימוש במטה אנו מוצאים גם ציווי לשתף את הזקנים, ויש בו כדי ללמד על התפתחות – מתלות מוחלטת של העם במשה להתחלה של שיתוף פעולה.

22 מדרש שכל טוב (מהדורת בובר), שמות יז, ה, ד"ה: "ויאמר ה'".

23 רמב"ן, שמות יז, ה.

24 בהתאם למדרש המובא בילקוט שמעוני על פרשת וזאת הברכה (רמז תתקסד), בתגובה לתלונות העם במדבר סין על המחסור באוכל, משה ואהרן נקטו גישה זו במילים "ונחנו מה כי תלינו עלינו": "אמר רבא ואיתימא ר' יוחנן: אין העולם מתקיים אלא בשביל משה ואהרן. כתיב הכא 'ונחנו מה' וכתיב התם 'תולה ארץ על בלימה'. אמר ר' אילעא אין העולם מתקיים אלא בשביל מי שהוא בולם עצמו בשעת מריבה שנאמר תולה ארץ על בלימה".

התפתחות זו מוצאת ביטוי גם במלחמת עמלק, מיד לאחר פרשת מסה ומריבה. המטה המונף בידיו של משה אמנם ממלא תפקיד מרכזי בניצחון על עמלק, אך משה נזקק כאן לעזרה – יהושע, ולא משה, הוא שנקרא לעבור לפני העם ולגייס את הלוחמים, במעין נבואה לעתיד; ומשה אינו יכול להניף לבדו את ידיו האוחזות במטה לאורך זמן, והוא נזקק לעזרתם של אהרן וחור, והם תומכים בידיו 'מזה אחד ומזה אחד', עד בוא השמש והניצחון.

גם בסיפור זה, כמו בנסים הקודמים, במכות מצרים ובקריעת ים סוף, ידיו של משה האוחזות במטה ומונפות מעלה הן מוקד התשועה ומקור הניצחון על עמלק. אולם בניגוד לאירועים הקודמים, שבהם קיבלו חז"ל בלא קושיות שידיו ומטהו של משה הם הכלים להתחוללות הנסים והתשועות, כאן הם ככל הנראה הרגישו בנקודת מפנה:

וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה אלא לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים ואם לאו היו נופלין.<sup>25</sup>

מהקושיה ומהתשובה במשנה עולה כי בשונה ממכות מצרים ומקריעת ים סוף, שבהן העם ממלא תפקיד פסיבי לחלוטין, כאן במלחמת עמלק הכוונות של בני ישראל ושעבוד לבם לאביהם שבשמים הם שהביאו לניצחון, לא כוחו של המטה או ידיו של משה. אנו עדים כאן לתחילתו של מקור כוח עם נביעה עצמאית מתוך העם: העם חדל להיות מקבל פסיבי בלבד והוא הופך שותף פעיל יותר בהנהגה ובניצחון, אם כי עדיין הוא נזקק לידיו של משה ולמטהו כדי לכוון כראוי. היחס בין משה ובין העם הבא כאן לידי ביטוי כבר אינו יחס של רועה המספק לצאנו את כל צרכיו, אלא של מנצח שאינו יוצר את המנגינה בעצמו אלא מכוון את נגינת התזמורת.

דומה שגם המטה מאבד משהו מחשיבותו בהיותו ביטוי להנהגה; ובכל האירועים המתוארים בהמשך בספרים שמות, ויקרא ובמדבר איננו שומעים עליו עוד עד לאחר מחלוקת קורח ועדתו, אז הוא שב ומופיע כאשר ה' מצווה על כל נשיאי ישראל להפקיד את מטותיהם באוהל מועד כדי לברר אחת ולתמיד מיהו השבט הנבחר:

והיה האיש אשר אבחר בו מטהו יפרח והשכתי מעלי את תלנות בני ישראל אשר הם מלינכם עליכם. וידבר משה אל בני ישראל ויתנו אליו כל נשיאיהם מטה לנשיא אחד, מטה לנשיא אחד לבית אבותם שנים עשר מטות ומטה אהרן בתוך מטותם. וינח משה את המטות לפני ה' באהל העדת. והי ממחרת ויבא משה אל אהל העדות והנה פרח מטה אהרן לבית לוי ויצא פרח ויצץ ציץ ויגמל שקדים. ויצא משה את כל המטות מלפני ה' אל כל בני ישראל ויראו ויקחו איש מטהו (במדבר יז, כ-כד).

25 משנה, ראש השנה ג, ח. מאידך גיסא ייתכן שחז"ל מצאו לנכון לשאול שאלה זו דווקא על מלחמת עמלק משום שכאן בפעם הראשונה משה לא היה יכול לשאת את ידיו לבדו והוא נזקק לתמיכה ולעזרה, והדבר עורר את השאלה אם הידיים הללו, שאינן יכולות לשאת את עצמן, יכולות להיות הכלי לביצוע הנס.

התחרות על ההנהגה של עם ישראל מתמקדת בתחרות בין מטות, שכאמור מסמלים את כוח ההנהגה. המטה הנבחר הוא מטהו של אהרן, ולדעת המדרש ומפרשים אחרים הוא המטה שהשתמש בו גם משה.<sup>26</sup> המטה המשותף מסמל את ההנהגה המשותפת של משה ואהרן. בהנהגה משותפת זו, אשר קבעה הקב"ה בעת שהטיל על משה את השליחות להוציא את העם ממצרים, נקבע גם תפקידו של כל אחד מהשותפים בהתאם לכישרון ולסגנון המנהיגות המיוחד לו. התפקיד והתרומה של אהרן בשותפות נבעו מהכישרון שלו לדבר ולתקשר עם העם,<sup>27</sup> ולפיכך הוא היה מעורב בתוכם: "ומטה אהרן בתוך מטותם" (במדבר יז, כא). סגנון מנהיגות זה של אהרן מסומל במטהו, והקב"ה בחר בו מכל המטות האחרים.

תחרות זו על ההנהגה, שבה כל אחד מהמטות מבטא את המנהיגות של בעליו, אינה מתמקדת במבחנים שהכרנו עד כה: איזה מטה מסוגל להכות בכוח רב יותר, לבלוע את המטות האחרים או להביא כליה על האויבים והמתמרדים. במקום זאת, מבחן המנהיגות של המטה הנבחר מתמצה ביכולתו לפרוח ולהצמיח פירות.

גם במטה החדש – המטה המצמיח, שממלא את מקום המטה המצמית – טמון כוח כיליון. אך בניגוד למטה הישן, הכליה שהמטה החדש מביא היא על החטאים ולא על החוטאים: "השב את מטה אהרן לפני העדות למשמרת לאות לבני מרי ותכל תלונתם מעלי ולא ימתו" (במדבר יז, כה)

המטה החדש אינו צריך להכות ולחולל נסים ומופתים כמו המטה הישן. המופת הגדול ביותר טמון בו עצמו: במסר של שכנוע ודוגמה אישית הנובע מהשינוי שחל בו, במעבר מזריעה של אימה והרס לפריחה וצמיחה והנבת פירות. לכן הוא גם מושם למשמרת "לפני העדות", במקום החשוב ביותר במשכן, שממנו יוצאת הוראה לישראל.

לאחר הבחירה במטה אהרן והנחתו למשמרת, הפעם הבאה שבה אנו מוצאים את המטה היא בעת ההתקהלות של העם על משה ואהרן בעקבות המחסור במים לאחר מותה של מרים בקדש. בעקבות התקהלות זו והריב הנלווה אליה, משה ואהרן באים מפני הקהל אל פתח אוהל מועד ונופלים על פניהם, ואז נראה אליהם ה':

וידבר ה' אל משה לאמר: קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו והוצאת להם מים מן הסלע והשקית את העדה ואת בעירם. ויקח משה את המטה מלפני ה' כאשר צִוָּהוּ. ויקהלו משה ואהרן את הקהל אל פני הסלע ויאמר להם: שמעו נא המרים המן הסלע הזה נוציא לכם מים? וירם משה את ידו ויך את הסלע במטהו פעמים ויצאו מים רבים ותשת העדה ובעירם (במדבר כ, ז-יא).

26 ראו הפירוש הקצר לראב"ע, שמות ז, ט: "כמה נבונים תעו שאמרו, שלשה מטות הם, ואינמו כי אם מטה אחד. ונקרא מטה האלהים בעבור האותות שהראה בו השם, ולא שהשם חקוק עליו. הלא תראה אף על פי שנטה משה את ידו על השמים בארבה, לא בא הארבה עד שנהג השם יום ולילה רוח קדים. וכן, כאשר נטה ידו על הים במטה, הולך השם את הים ברוח קדים עזה. והנה מכת הערוב והדבר והשחין ומכת בכורים אין זכר למטה, ולא במן, ששם עשרה נסים [שמות טז, ה]. גם יקרא מטה משה בעבור שנעשו על יד משה בו האותות, והם עליונים ותחתיים. והעליונים: ויט משה את מטהו על השמים, וד' נתן קולות וברד [שמות ט, כג]. ואף על פי שאין כתוב המטה, כי אם נטיית יד במכת חושך, יתכן להיותו כמו הראשונים. והתחתיים: כמכת הארבה, ובקיעת הים, ולשוב המים, ומכת בצור. ונקרא מטה אהרן בעבור האותות שנעשו על ידו בצווי השם למשה, ומשה לאהרן. הלא תראה הכתוב אומר: ומטך אשר הכית בו [שמות יז, ה] את היאור. ואהרן היה המכה. ואותות אהרן כלם תחתיים. והם התנין, ומכת היאור, והצפרדעים, והכנים. גם יתכן שתהיה נטיית היד להראות הרואים שהנוטה ידו הוא העושה האות. ותחלת אותות המטה בעצמו שנהפך לנחש בהר סיני, ואחרית אותותיו שהוציא פרח".

27 שמות ד, טז: "ודבר הוא לך אל העם והיה הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלהים".



בין פרשה זו ובין פרשת מסה ומריבה ברפידים יש קווי דמיון רבים, ורבים מהפרשנים כבר עמדו עליהם.<sup>28</sup> חלקם אף תולים בדמיון זה את הסיבה לשינוי ששינה משה מהציווי שקיבל מה' כאן, לדבר אל הסלע, ובמקום זאת הכה אותו כפי שעשה ברפידים. אולם עיון בציוויים ובפעולות הנוגעים למטה בשתי הפרשיות מגלה הבדלים משמעותיים בעניין האופי של המטה בכל אחת מהן.

המטה שמשה מצטווה לקחת ברפידים הוא המטה המכה, וממילא מובן גם שהוא נלקח כדי להכות: "ומטך אשר הכית בו את היאר קח בידך והלכת. הנני עמד לפניך שם על הצור בחרב והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם" (שמות יז, ה).

את ההכאה במטה על היאור ביצע אהרן ולא משה. למרות זאת הכתוב כאן משייך למשה הן את המטה הן את ההכאה על היאור, מאחר שהשימוש במטה על היאור והשימוש הנדרש בו כאן תואמים את סגנון המנהיגות של משה.

לעומת זאת, המטה שמשה מצטווה לקחת במי מריבה איננו המטה המכה של משה, אלא המטה של אהרן, המטה שהופקד במשכן לפני העדות לאחר שפרח והצמיח פרי – אותו משה לוקח "מלפני ה'", היינו מהמקום שהופקד בו:

קח את המטה והקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו והוצאת להם מים מן הסלע והשקית את העדה ואת בעירם. ויקח משה את המטה מלפני ה' כאשר ציוהו (במדבר כ, ז-ט).

המטה שמשה מתבקש לקחת להתמודדות עם העם הנקהל עליו בקדש איננו מיועד להכות אלא להיות "אות לבני מרי" – הייעוד שניתן לו מאז שינה את אופיו, פָּרַח ונתן פְּרוֹת. בניגוד למטה ברפידים, המטה הוא מטהו של אהרן, המסמל מנהיגות של שכנוע בדרכי נועם והידברות, והשפעתו אינה נובעת מכוחו להכות אלא מהפרחים והשקדים שהוא מסוגל להצמיח. כאשר משתמשים בסגנון המנהיגות המסומל במטה זה אין צורך בהכאה, ודי בדיבור ובשכנוע, לפי דרכו של אהרן, כדי לחולל את הנס המבוקש ולהוות אות לבני מרי, אותם "המרים" שמשה פונה אליהם. מכאן גם הציווי: "ודברתם אל הסלע לעיניהם", לעומת "והכית בצור".

משוני זה בין שני האירועים ובין אופיים של המטות המשמשים בהם נגזר גם הבדל הנוגע למקומו של אהרן באירוע. ברפידים המשימה להוציא מים מהסלע ניתנת בלשון יחיד למשה בלבד: "ומטך אשר הכית בו את היאר קח בידך והלכת [...] והכית בצור ויצאו ממנו מים [...] ויעש כן משה". המשימה ברפידים היא אך ורק להשתמש במטה וביד, ההנהגות המאפיינות את מנהיגותו ואת מטהו של משה. לפיכך די בו, ואין צורך באהרן או במטהו, המייצגים את הדיבור אל העם. לעומת זאת בקדש הוצאת המים מהסלע צריכה להיעשות בדיבור, בסגנון המנהיגות של הידברות ושכנוע שעליו אחראי אהרן ושאותו מסמל מטהו הפורח. משום כך לא די כאן במשה, ויש צורך גם בהשתתפות של אהרן ומטהו: "קח את המטה והקהל את העדה, אתה ואהרן אחיך, ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו".

28 השוו לשמות יז, א-ז. ר' יוסף בכור שור אף ניסה לטעון כי שני הסיפורים הם שני תיאורים לאירוע אחד. בעניין זה ראו את השגותיה של נחמה ליבוביץ על פירוש זה בספרה עיונים חדשים בספר במדבר, עמ' 118-119; וראו גם א' סמט, עיונים בפרשת השבוע, סדרה שנייה (מעלה אדומים התשס"ה), עמ' 242-244.

בכך יש אולי ליישב את הקושיה מדוע נענש אהרן במי מריבה ומדוע גם הוא נשא באחריות להכאה בסלע במקום הדיבור אליו. אילו היה אהרן משתתף באופן פעיל באירוע מתחילתו ועד סופו קרוב לוודאי שהוא ומשה היו מצליחים להוציא מן הסלע מים בדיבור בלבד, כפי שהצליחו להצמיח פרחים ושקדים מהמטה. אולם, למרות הציווי לאהרן לקחת חלק פעיל ולהשתמש בכוחות ההנהגה המיוחדים לו, הן באיסוף העדה הן בדיבור אל הסלע, אהרן ממלא רק חלק מהציווי. מיד לאחר שמשה והוא מקהילים את העם כפי שצוו, אהרן נסוג מקדמת הבימה ושוב אין רואים אותו. בהיעדרו של אהרן, משה נותר לבדו, חסר את הפה וכוח הדיבור הנחוצים לו כדי לדבר אל הסלע, וגם המטה שבידו שוב אינו יכול לשמש "אות לבני מרי".

כאן נסגר המעגל – בתחילת הסיפור משה סירב לקבל על עצמו את הנהגת ישראל בשל חוסר יכולתו להנהיג בדברים ובשל נטייתו לדבוק במטה ככלי הנהגה וביצוע. בסוף הסיפור בקדש הוא נותר בלא כלי הנהגה שיאפשר לו להתמודד עם העם ועם הסלע הניצבים נגדו. בהיעדר הכלי הוא נאלץ לשוב ולאמץ את סגנון המנהיגות הראשוני שלו, שלטון המטה המכתיב ומכה. במקום "אות לבני מרי", המדבר אל העם בפרחים ובשקדים, הוא נאלץ להשתמש במילים מכות: "שמעו נא המרים"; ובמקום מטהו של אהרן המסוגל לעשות מופתים בדברי נועם, הוא נאלץ להשתמש במטה שבידו כדי להכות בסלע ולהוציא ממנו מים. ר' שמשון רפאל הירש כתב על כך:

משה נטל את המטה מן המקדש, שהיה מונח בו זה קרוב לארבעים שנה; הוא לקח את המטה בידו כדבר ה' ובסימן זה של שליחותו האלוהית הלך והקהיל את העם וכך הוא עמד שוב לפני העם – אחרי קרוב לארבעים שנה – ומטה האלוקים בידו.

בתחילת שליחותו, לפני כארבעים שנה, הוא היה זקוק למטה זה לצורך האמנת שליחותו בפני העם, ועתה הכאיבה לו המחשבה שלא התקדם באותן ארבעים השנה, כי לא רכש את אמון העם למרות כל מה שפעל במשך ארבעים שנה.<sup>29</sup>

חזרה זו של משה לנקודת ההתחלה של שליחותו וחוסר יכולתו לאורך כל השנים שחלפו לפתח כלים שיאפשרו לו להנהיג את העם ולהידבר עמו בלא מתווכים הם שגרמו לו לחזור להרגל הראשוני שלו – להכות את הסלע במטה במקום לדבר אתו – והביאו לסיום הנהגתו ולכך שלא נכנס לארץ.

הפער בין המנהיגות של משה ובין סוג המנהיגות שהעם זקוק לו עם סיום נדודיו במדבר וכניסתו לארץ עולה גם מחילופי הדברים בין משה לה' בעניין מינוי המנהיג שיחליף את משה:

וידבר משה אל ה' לאמר: יפקד ה' אלקי הרוחת לכל בשר איש על העדה. אשר יצא לפניו ואשר יבא לפניו ואשר יוציאם ואשר יביאם ותהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רעה שהעם זקוק לו (במדבר כז, טו-יז).

29 פירוש רש"ר הירש על התורה, במדבר כ, יא.

משה מבקש למצוא במחליפו את תכונות המנהיגות המוכרות לו משכבר הימים: מנהיג הניצב **מעל** העדה ומנהיג אותה **כרועה**. מאידך, את היכולת לכוון לרוחו של כל אחד ואחד משה מייחס לפי הפשט לא למנהיג אלא לקב"ה כאשר הוא מכנה אותו "אלוהי הרוחות"<sup>30</sup>. לעומת זאת, כאשר ה' משיב לבקשתו זו של משה ובוחר ביהושע, הוא מדגיש בראש ובראשונה את יכולתו של יהושע "להלוך כנגד רוחו של כל אחד ואחד"<sup>31</sup>: "ויאמר ה' אל משה קח לך את יהושע בן־נון **איש אשר רוח בו וסמכת את ידך עליו**" (שם, שם, יח).

אכן, המנהיג שבני ישראל זקוקים לו בכניסתם לארץ הוא מנהיג "אשר יבוא לפניהם ואשר יוציאם ואשר יביאם", אך בראש ובראשונה עליו להיות "איש אשר רוח בו" – מנהיג "שיוכל להלוך נגד רוחו של כל אחד ואחד" מבני העם.<sup>32</sup> הגמרא מספרת כי בעת חילופי המשמרות והעברת ההנהגה ממשה ליהושע "זקנים שבאותו הדור אמרו: פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה, אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה"<sup>33</sup>. הזקנים שבאותו דור ביכו על לכתו של משה, המנהיג הוותיק, והחלפתו ביהושע.<sup>34</sup> היה להם גם על מה לסמוך – התורה עצמה מעידה שלא היה גדול כמשה: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים. לכל האתות והמופתים אשר שלחו ה' לעשות בארץ מצרים לפרעה ולכל עבדיו ולכל ארצו. ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל" (דברים לד, י-יב). אולם, דווקא התכונות שמאפיינות את גדולתו ומנהיגותו של משה – "היד החזקה", "המורא הגדול" ואורו שהיה "כפני חמה", אור חזק ובוהק שכל האורות האחרים לא נראו לידו – הן שיוצרות את הצורך להחליפו. סגנון המנהיגות של רועה הנושא את העם בחיקו ודואג לכל צרכיו, הלם את מצבו של עם ישראל ביציאת מצרים ובשנות הנדודים במדבר. אולם כעת, עם הכניסה לארץ, העם עובר מגיל הינקות לגיל הבגרות. מעתה עליו לעמוד על רגליו, לפנות לדרכו ולנחלתו ולדאוג לצרכיו בכוחות עצמו. כדי לפתח כוחות אלו יש צורך במנהיגות חדשה שמאפשרת גם לאורות אחרים להשפיע. התכונה המרכזית של מנהיגות חדשה זו היא שפניה "כפני לבנה" – שיש לה היכולת לקלוט ולשקף את האורות המתחילים לעלות ולזרוח מתוך בני ישראל לקראת כניסתם לארץ המובטחת והתנחלותם בה.<sup>35</sup>

30 רש"י על אתר (שם) מוציא את המקרא מידי פשוטו ומפרש את הביטוי "אלוהי הרוחות": "אמר לפניו: ריבוננו של עולם, גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד ואינן דומין זה לזה. מנה עליהם מנהיג שיהא **סובל** כל אחד ואחד לפי דעתו".

31 על פי רש"י שם, שם, יח. יש לדייק כאן גם בלשונו של רש"י עצמו: בעוד בקשתו של משה על פי רש"י היא ל"מנהיג שיהא **סובל** כל אחד ואחד לפי דעתו", התכונה שה' מונה ביהושע היא "שיוכל **להלוך** כנגד רוחו של כל אחד ואחד" – ולא רק לסבול אותה.

32 השוו לדבריו של הנצי"ב בהעמק דבר שמות ג, יא: "**מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא וגו'** [...] מה כחי ברוחניות להוציא את בני ישראל ממצרים, **שנצרך להנהיגת ישראל איש אשר רוח בו להלוך נגד דעת כל אחד**".

33 בבלי, בבא בתרא עה ע"א.

34 דומה שלא במקרה דווקא הזקנים ולא הצעירים הם שביכו את לכתו של משה והחלפתו ביהושע, דבר המחדד את ההבדלים בין תפיסת המנהיגות של הזקנים בני דור יוצאי מצרים לבין בניהם הנכנסים לארץ שהיו זקוקים לסגנון הנהגה שונה משל משה. בעניין זה ראו גם ליכנטשטיין (לעיל, הערה 16), עמ' 113-124, 131-137, 187-193.

35 עוד על ההשוואה בין מנהיגותם של משה ויהושע ראו במאמרו המקיף של סבי צ"ל, הרב מרדכי הכהן, "מנהיגותם של משה ויהושע", מחניים, קכח-קל (תשל"ב), עמ' לו-צא.



# מקהילה למדינה









## הרהורים על הקהילה החסידית

### אלי ויזל

לרב מנחם הכהן  
מנהיגם של דורות חדשים  
שנתגלו זה מקרוב

החסידות מהי? האם זו אידאולוגיה או אסכולה הגותית מחשבתית? ואולי תנועת תחייה או כת דתית בעלת השלכות חברתיות? יש אנשים שבעבורם החסידות אינה דבר מן הדברים שלעיל; לאחרים היא כל הדברים האלה והרבה יותר מזה. מהי אפוא החסידות? ברשימת ההגדרות הפשטניות שנזכרו לעיל חסרה מילה אחת – קהילה. בעבורי החסידות היא קהילה.

באופן פרדוקסלי משהו אפשר לומר שלידתה של תנועת החסידות – בבדידות הייתה. במילים אחרות: ראשיתה של תנועת החסידות התגלמה באיש אמונה בודד, באדם שהחל את דרכו כיחיד, בודד, גלמוד, מיוסר. סופה, מכל מקום, בתנועה גדולה שהקלה על בדידותם של המון אנשים. אנשים שחיו תחת איום מתמיד של ייאוש, של שכחה, של אובדן בתהום הנשייה.

במילה "קהילה" יש קסם והיא נושאת בחובה נוחם ותקווה. אך האם היא היפוכה של בדידות או שמא מסווה לה? האומנם אותו רצון להשתייך לתנועה, להצטרף לקהילה, הוא בריחה מן הבדידות, ניסיון של ממש לגבור עליה?

איש האמונה הבודד, והוא־הוא מייסדה המהולל של החסידות, ר' ישראל בעל שם טוב, לא השתייך לשום תנועה ממוסדת, זרם מחשבתי או קבוצה. בסביבות העיר ברודי חי בדוחק עם רעייתו חנה, אחותו של ר' גרשון מקוטוב, בבקתה קטנה, הרחק משאון העיר, מובדל ומופרש מהמון בני האדם ומשגרת חייהם. במשך שנים רבות התנגד לשליחות שהוטלה עליו. רק משמלאו לו 36 שנה קיבל על עצמו, בנסיבות מסתוריות ומיסטיות למדי, את הציווי האלוהי להגשים את ייעודו – להיחשף אל האנשים הזקוקים לו ולסייע להם.

גברים ונשים נהרו אליו מכל רחבי גליציה ולימים גם מפולין. הם ביקשו לשמוע את דבריו, להאזין לסיפורי המעשיות שלו, ואולי פשוט לראות אותו ולשהות במחיצתו בשעת רעווה דרעווין, בעת ניגון מזמור שיר ליום השבת, או בשעת רצון של תפילת ערבית. לא פחות משאנו חבים תודה לבעל שם טוב, חייבים אנו לאנשים אלמונים אלו את הולדתה של תנועת החסידות, את האושר שאנו חווים בזכותה ומכוחה. אלמלא חסידים אלו עלול היה הבעל שם טוב להיוותר הוגה אזוטרי, או הוזה אלמוני, ספון ומוגן בבקתתו שביער עם חזיונותיו המיסטיים, חי עם האל ולמענו בלא כל קשר של ממש עם יציריו עלי אדמות.

בטרם היה רב ומורה לרבים, מעולם לא היה הבעל שם טוב חסיד. מראשית דרכו היה מורה, מורה לרבים. לעומת זאת, כל האדמו"רים שבאו אחריו היו בתחילת דרכם תלמידים בעצמם, ורק לאחר מכן העמידו תלמידים הרבה. הכוח שהקרינה אישיותו של הבעל שם טוב הוא סוד קסמו, מקור ויסוד לשאיפה ולחתירה אליו. רעיו ותלמידיו הראשונים סימנו את תחילת הנהירה. הם הם היו התגלמותו הראשונית של רעיון החסידות. רק הודות להם אפשר להגדיר את תנועת החסידות של הבעל שם טוב במונח "קהילה".

הכתובים מייחסים יתרונות רק לסוג אחד של בדידות, לבדידותו של האל. האדם הבודד אינו אדם. הוא חייב להיות עם מישהו. הוא מוכרח לעמוד מול מישהו, ליצור עמו דברים במשותף. "לא טוב היות האדם לבדו" אמר הקדוש ברוך הוא. בישיבות נהגו בחורים עניים להוסיף: "רק לא טוב? מר!" (ס'איז נישט גוט? ס'איז ביטער!).

מר. מר מאוד להיות לבד. החסידות היא תרופה לבדידות חברתית, לבדידות רוחנית. החסיד שיך לקהילה. הוא יכול לברוח מהרבי שלו; הוא עשוי לעבור מקהילה אחת לקהילה אחרת, לרבי אחר. ואולם, תמיד הוא יוותר חלק מקהילה. בעבור החסיד, הבדידות איננה, ולא יכולה להיות, בְּרָה של ממש. אכן, היו מורי הוראה, חלקם אולי אפילו מורים דגולים, שדרך החיים שבחרו לעצמם הייתה הבדידות. ומה בכך? לרב ניתנה רשות לעשות דברים שאסורים לחלוטין על תלמידיו.

אהבה רבה, אהבת עולם, רוחש אני לחסידות. אהבה זו ירשתי מאמי ומסבי זכרם לברכה, חסידים נאמנים של הרבי מוויז'ניץ. עד היום כששואלים אותי מהי השתייכותי הדתית אני נוהג לענות תשובה מתחמקת. חסיד אני. חסיד בן חסידים. נולדתי חסיד ונשארתי חסיד.

בשבילי הקהילה החסידית היא בית. פעמיים בשנה, ב"ארצי"ט", יום השנה של הוריי, אני עובר לפני התיבה בבית הכנסת שלי, בשדרה החמישית בניו יורק, בנוסח הישן המתנגן והטוב של בית ויז'ניץ. החסידות ממלאת מקום חשוב בכתיבתי, הן בתחום הסיפורת הן בתחום הפובליציסטיקה. מעשיותיו של ר' נחמן מהדהדות בשלי. חכמתו של ר' פנחס מקוריץ, ההומור של ר' נפתלי מרופשיץ, החמלה וההעזה של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב – כל אלה חיים בקרבי. כאשר אני מספר את סיפוריהם או חוזר לפרשנויות שהציעו אני חש שהמילים מציתות אש בעומקי נשמת. אש זו מחממת את הלב בערבי החורף הקרים, מרחיקה את צלליו האפלים של השחר העולה. בזכותם יכול אני להעלות בדמוני דרך ארוכה המקשרת את תחילתו של סיפור עם סופו; סיפור שלא ייגמר לעולם.

מהי קהילה? כיצד יוצרים קהילה? האם די באיסוף מניין אנשים או עשרות מניינים כדי להפוך אותם לקהילה? ברוב הלשוניות מקורה של המילה "קהילה" (community) הוא במונח "common" – משותף, המוני, פשוט; לעתים תכופות זוהי כמעט מילת גנאי, המוזילה את ערכו של היחיד. המונח "common denominator" מכנה משותף, כמעט נוגד את האינטלקט. כך גם, במידה מסוימת, המונח "common sense" המציין היגיון, שכל ישר. מלכים ונסיכים לעולם לא יישאו לאישה commoner, מישהי מפשוטי העם.

גם בשפה העברית יש כמה ביטויים מקבילים למונח זה. כל ביטוי והאטימולוגיה שלו. את המילה "עדה" אפשר לקשר ל"עד". בתוך הקהילה כל אדם מעיד למען האחר, עֲרַב לו. מקורה של המילה "ציבור" הוא בפעולת הצבירה, האיסוף. אנו אוספים זה את זה. אנו אוספים זה מזה. גם המילה "קיבוץ" מלמדת על תוכנה, מתוכה ובה. "וקבץ נדחינו", פירושו גם "עשה אותנו לקהילה". אכן, הציונות אימצה מונח זה,

אך לא הייתה הראשונה שעשתה כן. הן בדברי ימיה של חסידות ברסלב הן בזיכרונותיו של הרבי מקוצק מונח זה, "קיבוץ", מתאר פעילות משותפת חובקת זרועות עולם.

ישנם גם מונחים אחרים, דוגמת "קהילה" או "קהל" – המונח השכיח ביותר בתורה. משמעות כל המונחים מכוונת כלפי קבוצה. קבוצה קטנה או גדולה של אנשים שהקהילה היא ייעודם, והם ייעודה של הקהילה.

רעיון הקהילה מופיע כבר בראשית המסורת הדתית היהודית. לעתים קרובות מזהה הקהילה עם שבט, עם קווי המתאר של המשפחה. העם היהודי קיבל חוקים רבים שמיועדים, אם במפורש אם במרומז, לשמור על שלמות המשפחה. חלק מהחוקים נראים נוקשים למדי, אולי אפילו עד כדי אכזריות, דוגמת העונשים על ניאוף, גילוי עריות ומתירנות מינית. עם זאת, ייתכן שעונשים אלו היו חיוניים להשרדותו של העם במדבר, מקום שבו יכולות היו להיות למתירנות השלכות חמורות על חיי המשפחה ועל הקהילה בכללה. בהר סיני, בעשרת הדיברות, האל פונה אל היהודי האינדיווידואלי בגוף שני יחיד. לדעת רש"י דבר זה נועד להראות שהעם כולו, כאיש אחד בלב אחד, "היו נכנים" לקבל את התורה (שמות יט, יא). כולם נשאו באחריות כלפי כל אחד ואחד מבני עמם. גם כאשר אדם אחד בלבד מגלה חוסר נכונות או התנגדות, הכתוב בוחר להשתמש בלשון רבים. מכאן שלהיות חלק מקהילה פירושו מחויבות לשמור על שלמותה. גם בתפילה היהודי משתמש בלשון רבים: "על חטא שחטאנו", "סלח לנו, מחל לנו, כפר לנו". הוא אינו אומר החטאים שחטאתי אני, אלא החטאים שאנחנו חטאנו. הפרט רוצה שהקהילה תגונן עליו; ואולם, לא תמיד הגנה הקהילה על פרטיה.

בראשית ההיסטוריה האנושית הטיל אלוהים על בני האדם שני אסונות, האחד פיזי והאחר רוחני. הראשון, המבול, הוא העונש הקולקטיבי שהטיל אלוהים על תושבי הארץ משום שהשחיתו את דרכם. האסון השני, סיפור מגדל בבל, יצר בלבול עצום של לשונות כעונש על שאיפתם של בני האדם לעלות השמימה ולתפוס את מקום האל על כס המלכות.

חכמי התלמוד כבר מקשים: מדוע העניש אלוהים את בני האדם עונש כה חמור על חטאיהם זה כנגד זה, ואילו כלפי החוטאים לו, לאל, גילה נדיבות רבה יותר. ההסבר של החכמים מרתק ומשובב נפש: לפני המבול היו בני האדם מרושעים וסדיסטים; הם רבו זה עם זה, נלחמו ובגדו זה בזה, עינו והשפילו זה את זה. הם היו אויבים. לעומת זאת, במגדל בבל חיו הכול יחדיו, בצוותא ובהרמוניה מושלמת, מאוחדים למען השגת היעד המשותף.

אלוהים כעס פחות על יצירי כפיו שזממו להילחם כנגדו מכיוון שהמזימה איחדה אותם. הדבר שחרה לו יותר היה מלחמתם זה בזה, בה ראה האל התכחשות לאנושיות הבסיסית וממילא בגידה בו.

תשובת החכמים מלמדת כי התכחשות לאחר פירושה התכחשות לאלוהים. עדות אחרת לכך היא שלמרבית המצוות בתורה אין קשר לדברים שמימיים, שבין אדם למקום. עיקר המצוות עניינן במערכת היחסים שבין אדם לחברו.

הממד האנושי של התערבות אלוהית בקיום האנושי נגלה גם בפסוק הידוע "ואהבת לרעך כמוך אני ה'" (ויקרא יט, יח). היחסים שבין היחיד לקהילה מומחשים עוד יותר בפסיקה הרבנית, באמונה שהאחד פועל למען כולם ושכולם פועלים למען האחד.

בעקבות התלמוד ניסח הרמב"ם דוגמה קיצונית לעמדה זו. אם אויב מטיל מצור על עיר ודורש מבניה שיסגירו לידי אדם אחד, על בני הקהילה לסרב לכך בכל מחיר. עדיף שהקהילה כולה תעמוד בפני



טבח משתבגוד באחד מבניה ותגזור את דינו. יש כאן לקח מעורר השראה לחוסר אנוכיות ולסולידריות בקהילה.

ואולם, להלכה זו יש המשך. אם האויב נוקב בשמו של אדם מסוים שהוא מעוניין שיסגירו לידי, הקהילה חייבת להיענות לדרישתו. ההבדל בין שני המקרים הוא ההבדל בין חיי קהילה ובין חיי פרט החי את חיי לעצמו. במקרה הראשון האויב מבקש להרוג יהודי אנונימי, אדם חף מפשע. בכך האויב משפיל את כל אנשי הקהילה ומאלץ אותם להיות שותפים לפשע. משום כך הקהילה חייבת להתנגד לבקשתו בכל תוקף.

לעומת זאת, במקרה השני מדובר באדם שנמלט מן האויב. איש זה אחראי להטלת המצור על הקהילה. הוא מעמיד את הקהילה בסכנה בחפשו בה מסתור. היה עליו לחשוב על טובת התושבים ולבקש מקלט במקום אחר. משום כך מותר לקהילה, שאחראית לביטחונה ולהשרדותה, להסיר את הגנתה מעליו.

דוגמה זו מבהירה מסר חשוב: כשם שקהילה אחראית לגורל חבריה, כך חבר בקהילה אחראי לגורלה. גם הלל ביטא רעיון זה כשאסר על אדם לפרוש מן הציבור.

גם בתפילות מתגלה החשיבות שניתנה לקהילה בחיי היחיד. הדרישה להתפלל תפילות מסוימות במניין אינה תוצר של מקריות או גחמה בלבד. תפילות הנאמרות בציבור עולות מהר יותר השמימה. לא זו אף זו – כל תפילה אישית לשלום קשורה בתפילה למען הקהילה: "עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל".

גם חשיבותם של שלושת הרגלים ושל העלייה לבית המקדש מתבטאת, בין השאר, בהתלכדותם של רבים ליטול חלק בצוותא חדא בקיום המצווה. הרצון להיות יחד, להתפלל יחד, לחגוג יחד, מצוי לאורך כל ההיסטוריה של עם ישראל.

חשוב לציין כי כשהמקורות מדברים ב"ישראל", כוונתם היא בדרך כלל למכלול כולו, לכלל ישראל. לא מדובר במקום גאוגרפי מסוים או בזמן נתון. יהודי מחובר הן לבני זמנו הן לאבותיו. היהודי אחראי לכולם. כל דבר שהוא עושה, הוא עושה בשמם ולמענם. הזיכרון של כל יהודי ויהודי קשור לזיכרון הקולקטיבי שלנו, והוא עולה למעלה עד משה רבנו, אברהם אבינו, ועד בוראנו המשותף. זהו ההקשר שבו אני בוחן את מושג הקהילה.

לאחר שהסברתי את משמעות הקהילה ואת חשיבותה אומר כמה דברים על מקומה של הקהילה בעולמה של חסידות. בראש קהילה חסידית עומד, כמובן, הרבי שלה. אל תשאלו חסיד אם הוא חסיד. שאלו אותו מי הרבי שלו. חסיד, כמעט בהגדרה, הוא חלק מעולמו של הרבי. כמעט כל החסידים מציינים את שמו של הרבי שלהם כדי לציין את השתייכותם; רק חסידי ברסלב – "החסידים המתים" – מחסירים מידע זה משום שנשארו תלמידיו של ר' נחמן שנפטר באומן לפני למעלה מ-250 שנה.

כפי שחסיד בלי רבי אינו יכול להיות חסיד, כך המורה אינו יכול להיות רבי בלי החסידים שלו. יחד הם מהווים קהילה. תלמידיו הראשונים של הבעש"ט היו איכרים, גברים ונשים כפריים פשוטים, שחיו ומתו הרחק ממרכזי היהדות, כמעט בשולי ההיסטוריה היהודית. לא היה להם איש שינחה אותם בדרכי התורה. לא היה איש שילמד את ילדיהם את האל"ף-בי"ת העברי. לא היה איש שייתן להם תמיכה רוחנית ועזרה סוציאלית. הם היו לבד, על קצה התהום. עצם קיומם היהודי היה נתון בסכנה. לרבים מהם לא היה די כוח רצון למנוע את היסחפותם אל הלא כלום. אלמלא הבעש"ט ותלמידיו הקרובים רובם היו נעלמים

מדפי ההיסטוריה היהודית. החסידות עוררה אותם. היא חילצה אותם ממצבם וסייעה להם לגלות מחדש את הנשמה היהודית שבתוכם.

הבעש"ט ותלמידיו העדיפו להפיץ את תורתם בכפרים נידחים. הם ראו בכך פעולת חירום. המלומדים ותלמידיהם בערים הגדולות החזיקו מעמד, לא כך הכפריים. האיכרים נזקקו להרגשה שלא ננטשו, שהם שייכים לקהילה גדולה ונצחית. קהילה שמאמינה באל רחום וחנון, קהילה שמאמינה בעם האלוהים החומל, יכולה להיות בטוחה בעצמה. בעיני הבעש"ט כל אדם ראוי לתשומת לב ולחיבה. כל העת היה שרוי הבעש"ט בנסיעה ממקום למקום משום שהרגיש כי אנשים רבים זקוקים לו, וביותר ממקום אחד. הוא הופיע בכל מקום שבו נזקקו לו קרבנות הבדידות, שבויי הייאוש. הם נזקקו לו, למישהו שיביא עמו מעט נחמה, ומעל הכול – תקווה. הבעש"ט העניק להם תקווה. אכן, עניים לא הפכו עשירים. חולים לא הבריאו. ואף על פי כן, כולם הרגישו מחוברים. כולם הגיעו להכרה שהעם היהודי ואלוהיו לא נטשו אותם.

כשאדם נמצא לבדו הוא פגיע. בתוך הקהילה האדם פגיע פחות. החסיד ממאן להיות לבד, ומכאן הקשר שלו אל הרבי. הרבי, בתמורה, קשור לכל חסידיו. ר' שלום דב בער, הרבי מלובביץ' החמישי, אמר כי חסיד אמתי הוא זה שמדליק פנסים ברחוב. לא בביתו שלו, אלא ברחוב. החסיד מבקש לראות ולהיראות. הוא מבקש לפזר את העלטה, ולראות טוב יותר את האחרים, את האנשים שפוחדים, ממש כמותו, מצללים בלתי נראים.

הבעש"ט סיפר לתלמידיו: פעם אחת עמדה ציפור נדירה ויפהפייה על ראש עץ גבוה. כמובן, היו אנשים שחשקו בה ולשם כך יצרו סולם אנושי שאפשר לאחד מהם לטפס אל ראש העץ. אבל האנשים למטה לא יכלו לראות את הציפור, הם איבדו את סבלנותם ועזבו. הסולם התפרק והציפור הנדירה והיפהפייה עפה לה. ובהתאמה, כל עוד הקהילה איתנה היא תצליח לעמוד באתגרים ובמשימות שהציבה לעצמה, כי כל חבר שואב את הכוח האישי שלו מהמקור המשותף. במנותק מהקהילה גם האדם הנישא, המחונן והקדוש ביותר לא יוכל להתנשא מעל עצמו.

לפיכך השעות החשובות ביותר ביומו של החסיד הן השעות שבהן הוא עם חסידים אחרים: בשעת התפילה מצטרפים אליו חסידים; בשעת השירה נוספים עליהם אנשים חדשים; שעת הריקוד היא האינטנסיבית והנפלאה ביותר – החסיד רוקד עם חבריו עד כלות כוחותיו, עד לאקסטזה. אפשר לעבוד לבד, אפשר ללמוד לבד, אבל אי-אפשר לרקוד לבד. החסידות מייחסת לריקוד איכויות מקודשות. כשהיו הבעש"ט וחסידיו רוקדים עם ספר התורה היו מלאכים נוכחים בקהל. מסופר שהריקוד היה הדרך הטובה ביותר של כמה מהמורים הגדולים, בהם ר' משה לייב מססוב, להשיג נסים מהשמים.

אין פלא שמידת החשיבות של דיבוק חברים רבה בחסידות ואינה נופלת ממידת החשיבות של אמונת צדיקים. בשבת באים היו חסידים לבלות בצל קורתו של הרבי לא רק כדי לבקש שישתדל ויתפלל למען בעל או ילד חולים; הם באו גם כדי להיות במחיצת חברים, להחליף סיפורים וזיכרונות, דבר חכמה, ניגון חדש, מחווה של ידידות. צריכים היו לדעת שדבר אינו מפריד בינם לבין הרבי או בינם לבין זולתם, שאינם לבדם. הבעש"ט אמר לחברו ותלמידו, ר' פנחס מקוריץ, כי האדם אינו לבד. הוא דרש שכל החסידים יהיו מודעים לכך. הוא טען כי כולנו עבדנו קשה במצרים כדי לשמר את שפת הקודש, לזכור את שמות אבותינו ואת הברית. כולנו ישבנו למרגלות נביאים וקיבלנו את תורתם, כולנו הלכנו בעקבות ר' יוחנן בן זכאי מירושלים ליבנה, כולנו שמענו את מילותיו מעוררות החלחלה של ר' שמעון בר יוחאי. על כן עלינו להישאר מאוחדים. להיות יחד – אין זו שאיפה חסידית. זוהי מחויבות אנושית, ואובססיה יהודית.

בספר "אור המאיר" (ופירוש כותרתו כפול: "אור הנותן אור" או "אורו של הנותן אור") כתב ר' זאב מז'יטומיר כי כשהאדם נעשה חסיד הוא נכנס לשותפות עם אדון עולם. ובתור שותף, על כל אחד מהחסידים להשקיע את מה שברשותו: המלומד את למדנותו, העשיר את עושרו, החכם את חכמתו. השותף העיקרי – הקב"ה – השקיע בעסק את אמונו חסר הגבולות באנשים שרוצים כי יהיה מלכם ואביהם, הממליכים אותו מדי יום ביומו לראש הקהילה שלהם. זוהי אמונתם של יהודים באופן כללי ושל החסידים במיוחד: בכל עת שנוצרת קהילה אמתית, אלוהים הוא חלק ממנה.

כל חסיד של כל רב, כשותף בעסק, מאדיר את רעיון הקהילה. חסידי קוצק עשו זאת באופן יוצא דופן. ר' מנחם מנדל, תלמידו הצעיר והמבריק של ר' שמחה בונם, עזב את פשיסחה מלווה בחסידיו הנאמנים, ובלהט מהפכני התיישב במקום הולדתו טומשוב וקיבץ סביבו קומץ חסידים נבחרים. יחד הם ניסו לחדש את ההתלהבות והלהט שאפיינו את התנועה בתחילתה, בימי הבעש"ט. מטרתם הייתה לגלות מחדש את האמת העתיקה של התנועה, כפי שניסחה הבעש"ט, להתחיל שוב את המסע אל האור הראשוני, אל מעמקי הנשמה. ר' מנחם מנדל – הרבי מקוצק – הרגיש שההצלחה קלקלה את החסידות, שהיא שקעה לשאננות נינוחה – קל מדי היה להצטרף אליה, כל אחד יכול היה להיות חסידו של כל רב; לא היה צורך במאמץ, בהקרבה או באתגר; והדבר חרה לו.

הוא היה נחוש לבנות ולעצב מחדש את העולם. הקבוצה הקטנה חייתה שם במעין קומונה. הם חלקו זה עם זה הכול: מזון וכסף, בגדים וספרים. יותר מכך, הם החליטו לחלוק מצוות ועברות, ואת מקומם בעולם הבא. כל אחד ואחד מהם הכריז על עצמו שהוא אחראי לחלוטין על האחרים, אחריות זו חלה בכל התחומים – הנגלה והנסתר, המחשבה והלב. בעבורם חיים שיתופיים היו פשוטם כמשמעם: כל הרעיונות, כל התקוות וכל הכוונות היו אוצרות משותפים.

טומשוב וקוצק היו בירות הנוער של חסידות המאה התשע עשרה. ואולם ראוי להזכיר כי הבערה שניצתה בטומשוב והייתה שם לאור גדול הפכה בקוצק לאפלה ולחרדה – קוצק הייתה שונה, וקוצק נותרה שונה בחסידות. היא הייתה היוצא מן הכלל. בקוצק התקבצו תלמידים חכמים מכל האזורים בחיפושם אחר ידע ואמת. נוצרו שם קשרים בין בני אדם, חלומות התעצבו לכדי צורה ממשית. בקוצק התפללו, למדו וחגגו בצורה שונה. כל אחד היה מוכן להקריב הכול כדי להגיע לאותנטיות ולידיעה עצמית. בקוצק משמעות הציווי לא תגנוב הייתה אל תרמה את עצמך. לפתרונות קלים ולהונאה עצמית לא היו כל אחיזה. בשום מקום אחר לא חיו החסידים חיי עצמה כפי שחיו בקהילה הייחודית של קוצק בצלו, או באורו, של המורה המוזר, ר' מנחם מנדל.

באופן טבעי היו גם בעיות – הקהילה הקטנה הייתה איום לקהילה הגדולה. אפשר היה לחזות שם במחזות משונים וקשים של אמהות או בנות זוג נטושות הצרות על ביתו של הרבי ומתחננות לפניו או לפני תלמידיו הקרובים להחזיר להן את בניהן או את בעליהן, תחינותיהן היו לשווא. תשובתו של הרבי הייתה כי כל אדם חב את חייו לשלושה שותפים: לאביו, לאמו ולאלוהים – חלקו של האלוהים גדול לאין שיעור. גם אם היה הרבי נכנע, תלמידיו מסרבים היו לעזוב אותו – אין עוזבים קהילה שבה כל רגע הוא ניסוי וניסיון. ובכל זאת עולה השאלה כיצד היה על הרבי לנהוג, האם צדק כשעודד את הרס המשפחות סביבו, או לפחות הסכים לכך, גם אם למען מטרה מקודשת? האם יש לאדם זכות לרכוש אוצרות לנשמתו על חשבון סבלו של האחר? האם המשפחה החסידית חשובה מהמשפחה הביולוגית?

כל חיי הבוגרים הערצתי את הקהילה החסידית בקוצק – את הקפדנות האינטלקטואלית ואת החיפוש אחר טוהר רוחני שהיו בסביבתו של הרבי. ובכל זאת, אי־אפשר ואסור לשכוח את האמהות, את הנשים ואת הילדים שסבלו, ואולי חיו בייאוש, בעוד בניהן, בני זוגן, אבותיהם הקדישו את אהבתם לאלוהים ולמורם ומדריכם לבדם. החסידים אמנם העפילו אל ראשי הרים גבוהים בלתי נראים, אך איך יכלו לשכוח את יקיריהם שהשאירו מאחור? אכן, הרבי מקוצק הוא טיפוס מטריד. אמנם טרם פוענחו סוד דרכו הייחודית ומסתרי שאיפותיו הכמוסות, ואף על פי כן ברצוני להציע דרך אחת להבין את פועלו: אולי ביקש להזהיר, יותר ממאה שנה לפני שהתרחשה הטרגדיה של יהדות אירופה, מפני הסכנות הטמונות במבנה המסורתי של המשפחה; אולי בכוחות המיסטיים שניחן בהם יכול היה לראות את הקהילות היהודיות באירופה בזמן המלחמה, בשעה שהלכידות המשפחתית הייתה למלכודת מוות והאויב השתמש בה כדי למשוך את היהודים אל מותם.

בשנת 1839 בודד את עצמו הרבי מקוצק. מאה שנה אחר כך, בימים של גטאות ומחנות השמדה, הפריד מסך של ייסורים ולהבות בין הקהילות היהודיות לבין שאר העולם. במקומות רבים יכלו צעירים להציל את עצמם – להסתנן אל מעבר לגבול או לברוח ולהצטרף אל הפרטיזנים ביערות, אך רובם סירבו להיפרד מהוריהם המבוגרים. האויב, בחולניותו המרושעת, השכיל להשתמש ביסודות החיוניים ליהדות לצרכיו הוא: במרבית הערים הוא החל בשרפת בתי הכנסת הראשיים וכך קיעקע את הבסיס של הקיום היהודי, ואילו את הלכידות המשפחתית רבת השנים ביהדות ניצל כדי להשמיד את היהודים ביתר יעילות – הוא קרא ליהודים בגטאות שלא לדאוג, והבטיח שהמשפחות תמיד יישארו יחד. רבים האמינו להבטחות. וכך הייתה המשפחה, היסוד אשר במשך דורות שמר וחיזק את העם היהודי, לכלי חורבנו.

במידה רבה גם הקהילות היו ליהודים כלי משחית דומה, ברמות שונות ובתקופות אחרות – בתקופת מסעי הצלב, רגע לפני שהגיעו הצלבנים למחוזות שלאורך הריין, התקבצו היהודים בחצרות של בתי הכנסת במקום להימלט על נפשותיהם; הם התקרבו זה אל זה והצטופפו יחד, מחכים להמון המשתולל. מחזות אלו נשנו בזמן הפוגרומים של בוגדן חמילניצקי ובני בריתו. הכרתי אנשים שנוצרים טובי לב הציעו להם להסתתר בבתייהם; אחרים יכלו להשיג מסמכים אריים מזויפים. ואולם הם העדיפו לסרב להצעות, הם סירבו להינתק מהקהילה. והמשפט שאבי נהג לומר מהדהד בזיכרוני – "מה שיקרה לכולם יקרה גם לנו".

שלושה רבנים חסידים בלבד הצליחו להימלט מגירוש: הרבי מוויז'ניץ, הרבי מגור והרבי מבעלז. אפשר כמובן לתהות מדוע נטשו הרועים את צאנם. חסידיהם הנאמנים מסבירים כי עשו זאת בניגוד לרצונם, כי אולצו – הם רצו להישאר עד הסוף, אך החסידים הכריחו אותם לעזוב. יש האומרים כי ידעו שלחסידים יהיה קשה מדי לראות את הרבנים האהובים שלהם סובלים ומושפלים וכי משום כך עזבו. אינני יודע.

חסידים תמיד ביקשו את קרבתם של חסידים אחרים, אפילו בגטאות ובמחנות, כך יצרו קהילה משלהם בתוך הקהילה הגדולה. הם ניחמו זה את זה ועזרו זה לזה במילה, בחיוך ובפרוסת לחם. על אף האווירה המדכאת והמאיימת ולמרות נוכחותו של המוות ומשרתיו, הם מצאו דרכים לבלות בשבת רגע אחד יחד ולזכור את קדושתה. בזמן העבודה הם סיפרו זה לזה סיפורי נפלאות על הרבנים שלהם, כך הם ברחו מזוועות ההווה ומצאו מפלט בזיכרון. אני זוכר כמה מהם. אני נזכר בקולותיהם המלחששים כששרו "צווה ישועות יעקב" או "וטהר לבנו לעבדך באמת", אני נזכר בניסיונותיהם מעוררי הרחמים להצית מחדש את הלהט שמכבר הימים. אני נזכר, וכאב מציף את נשמתו.



בתקופה ההיא של שלטון האופל רובו של העולם החסידי נעלם. ואף על פי כן הצליחו המעטים ששרדו במלחמה לבנות מחדש את מרכזי התפילה והלימוד שלהם – באירופה, בארצות הברית ובישראל – בחיזיונות ובמרץ מדהימים, בהתלהבות יוצאת דופן ומעוררת הערכה.

לרבי חלק מרכזי בחייו של החסיד – כשחסיד מרגיש עצב קרב הוא הולך אל הרבי שלו; לפני שהחסיד מחליט לשנות מקום עבודה או מקום מגורים הוא הולך להיוועץ ברבי; כשעליו לדעת אם לסמוך על מנתח מסוים או אם להסכים שבתו תתחתן עם בחור יהודי זה או אחר הוא הולך אל הרבי ומבקש את אישורו. הרבי, בהיותו ראש המשפחה והקהילה החסידית, מצוי בכול ומתעניין בכול. אין עוררין על הכרעותיו. כך היה בעיירות ובערים באירופה לפני המלחמה, כך הדברים עדיין מתנהלים בברוקלין ובירושלים. הרבי הוא ששומר על שלמות הקהילה. אין זו גישה סמכותית, אין כאן משמעת יתר – החסיד אינו מוותר על זכותו להיות חופשי ועצמאי; בכל עת שירצה הוא יכול לעזוב ולצאת אל עולם המודרנה, בדרך כלל הוא בוחר להישאר בקהילה שלו.

ברוקלין – מארג של מרכזי חסידות – היא בעיניי פלא חסידי: אנשים עובדים, לומדים, מתפללים וחולמים במעין גטו חברתי ורוחני; הקשרים שלהם לעולם החיצון נדירים. אינני בטוח ששמעו מימיהם על אסטרונאוטים, על מיקרוביולוגיה או על פסיכואנליזה. יש שם זקנים עזי מבע, נשים ביישניות, ילדות חולמניות, בני נוער רציניים מדי בדרכם לחדר או לישיבה. תמונות ואירועים שבכל מקום אחר זה מכבר נשכחו נותרו שם בעיניהם, מחוץ למרוץ של החברה אחר גילויים מדעיים. מגפת הסמים אינה קיימת שם. ילדים אינם מורדים בהוריהם.

ויליאמסבורג היא מעין מדינה בתוך מדינה, מבצר שתושביו מבקשים להיות שונים ומבודדים, ומבחינות רבות הם אכן שונים. הסכנות והתהפוכות הפוגעות בחברה המודרנית אינן מצויות שם. כשמתגלעות מחלוקות, והן מרובות, אין החסידים פונים אל בתי המשפט האמריקניים אלא לבוררים רבניים. בעתות מצוקה הורים, חברים ושכנים עוזרים זה לזה, כמו בתקופה העתיקה; אם מישהו חולה, כספים מיד נאספים; כשצרות פוקדות אותם הם מתלכדים. בעוד שבענייני אמונה ומצוות הם קנאים, הרי בעניינים של עזרה סוציאלית הם מגלים נדיבות זה כלפי זה.

בבוסתן הזה שהובא מעבר לים וניטע כאן מחדש אפשר למצוא הכול, את כל סוגי האנשים – עשירים ועניים, חמורי סבר ובעלי פנים קורנות. יש מהם מחרחרי ריב, אחרים פייסנים, יש סובלנים ואחרים נותרו עיוורים. האם הם מהווים גוש אחיד? כמו לפנים וכמו במקומות אחרים, הם מפוצלים לפלגים אידאולוגיים, לשושלות ולחוגים. לעתים נדמה כי כמה מהם רק מחפשים עימותים. יש בהם אנשים שהשנאה שולטת בהם. אך בתוך קווי המתאר של כל קבוצה ישנה סולידריות ראויה להערכה, והיא מתבטאת בכל תחומי החיים – כאשר חסיד מגיע ממרחקים ואין לו קרובי משפחה, מיד מציעים לו מחסה, אירוח והשגחה; מוצאים לו במהירות מקום עבודה, ואפילו שידוך טוב.

אני אוהב את ויליאמסבורג. אני מגיע לשם מדי פעם בפעם כדי לצלול שוב אל ילדותי, ואולי כדי להמשיך אותה. הקהילה החסידית בארצות הברית הועתקה מהעיירות באירופה – כללי הגאוגרפיה אינם חלים על החסידות. החיבה שחסיד רוחש לרבי שלו חזקה מהחלטות בין-לאומיות ומגבולות מדיניים. חסיד מאיזביטסה יכול להתגורר במנהטן או בפריז, אך לבו יישאר באיזביטסה. אני הלכתי לבית ספר בסייט אבל רק בחצר הרבי מוויז'ניץ הרגשתי בבית.

כאשר מת הבעש"ט הבחינו חסידיו ששני שעוני הקיר עצרו מלכת. אולי היה זה סימן שהתנועה נכנסה לתקופה חדשה, אולי אות כי, בעבור חסידיו, לחלוף הדורות ולתהפוכות הזמן אין כל השפעה. הדמיון בין חסיד לחסידים שקדמו לו רב על הדמיון בין בני דור אחד – חסיד ושאינו חסיד.

איני יכול לדמיין לעצמי יהודים אלא בסביבת יהודים – בשמחה ובעצב, אדם יהודי אף פעם אינו לבד. כפי שהאדם זקוק לבני אדם כדי להיות אנושי, כך היהודי זקוק ליהודים כדי להיות יהודי. הוא בוחר להגדיר את עצמו לא דרך הכעס או השנאה של זרים אליו, אלא דרך האמונה שהוא משרה על בני עמו. יהודי לבדו מצוי בסכנה; מבטחו בקהילה. הקהילה עוזרת לו להתקיים ולהגיע למימוש עצמי.

משום כך למרות האומץ והנחישות של אנוסי ספרד ופורטוגל, בסופו של דבר הם נעלמו. לעומת זאת, מאות שנים מאוחר יותר הצליחו תלמידיהם הרחוקים בברית המועצות לשמור על מקומם בהיסטוריה היהודית. ההבדל ביניהם הוא הקהילה – האנוסים פעלו לבד, הם נאבקו לשמר את הזיכרון ביחידים ובמשפחות; היהודים הרוסים פעלו בקבוצה, בקהילה. האנוסים התחבאו במרתפים בשעה שהדליקו נרות שבת או התפללו לאלוהי ישראל; יהודי רוסיה לעומתם עברו בהמוניהם ברחובות מוסקבה שרים ומצהירים בקול על נאמנותם הנצחית לעם ישראל ולהיסטוריה שלו.

קהילה, אפוא, היא מילת המפתח. היא מורה על השביל שיש ללכת בו, היא פותחת שערים נסתרים ומעניקה כוחות וחכמה עתיקים לנוסחות יום יומיות. קהילה היא מילה תוססת, מלאת חיוניות, מילה ייחודית החותכת דרך מבעד לכל המילים, היא אתגר להן, היא מעשירה אותן. יהודי בלי הקהילה שלו הוא ענף קמל, נווד חסר שם מוכה בידי כוחות עוינים. לבד כל יהודי מתמודד עם חולשותיו שלו ונעלם; יחד היהודים יוצרים מודעות קולקטיבית ושליחות, יחד הם מחזקים זה את קיומו של זה. החטא החמור ביותר של יהודי הוא ניתוק עצמו מקהל ישראל. העונש החמור ביותר לכך הוא שהיהודי יוצא אל מחוץ לאותו הקהל. כפי שחרם הוא העונש האולטימטיבי, ההתלכדות היא המתנה העילאית.

כשיהודי מחבר את הזיכרון שלו ואת נשמתו לאלה של בני עמו, אין הוא חי מחוץ לגבולות הזמן, אין הוא מנותק מן המציאות. הוא חי חיים עמוקים יותר, כל החושים שזורים בהם יחד. כאשר הוא נזכר בילדותו הוא מוצא אותה בתקופת הילדות של העם. כך הוא מגלה שהילד היהודי שבאדם היהודי הוא נוסע נצחי. אין גבול לדמיונו, אין סוף לסקרנותו – יהודי הזונח את עמו, עמו יזנח אותו. כאשר הוא נתמך בידי בני עמו, כשהוא מוקף בהם, יהיה היהודי נדיב לא רק אל סביבתו אלא אל כל בני האדם – בזמן מן הזמנים גם הם ודאי היו זרים בארצות נכר ועברו פורענויות. להיות חלק מקהילה, בעבור החסיד, בעבור היהודי, הוא האפשרות התמידית להתחיל שוב.

מאנגלית: דבי תור





## עיסוק בצורכי ציבור באמונה

### יהודה עמיטל

#### א. לשמוע קול בכיו של התינוק

כשקמה הישיבה שאלו אותי מה יהיה הדבר המיוחד בה. סיפרתי אז את המעשה באדמו"ר הזקן בעל ה"תניא", שישב ולמד בחדרו. לפתע שמע את נכדו התינוק, לעתיד לבוא בעל ה"צמח צדק", בוכה בעריסתו. סגר האדמו"ר את הגמרא, ניגש לחדרו של התינוק והרגיעו. לאחר מכן הלך האדמו"ר לחדר הסמוך ומצא שם את בנו, אביו של התינוק ("האדמו"ר האמצעי"), כשהוא יושב שקוע בלימודו. האדמו"ר תמה על בנו: "מדוע לא קמת להרגיע את בנך הבוכה?". הבן הנבון הרים את מבטו, וענה לאביו: "הייתי כל כך שקוע בלימוד, שלא שמעתי כלל את קול הבכי". העיר לו האדמו"ר הזקן: "אם אדם עסוק בלימוד תורה ואיננו שומע קול של תינוק יהודי בוכה – הרי משהו פגום בלימוד זה". זה היה המסר של הישיבה מאז הקמתה – להיות קשובים לקולו של התינוק הבוכה, במשמעות הרחבה של ה"בכי", כלומר להיות ערים לצרכים של עם ישראל.

בעבר הייתי נוהג לומר לתלמידים לפני צאתם לשירות הצבאי שפרט לתנועת "בני עקיבא" צריכה לקום תנועת "בני קהת". תפקידם של בני קהת הוא "בכתף ישאו" (במדבר ז, ט). לאחר שהסתיים תפקיד זה נדרשו בני קהת לתפקידים ציבוריים אחרים, כפי שאמר יאשיהו המלך ללוויים: "ויאמר ללוים המבינים לכל ישראל הקדושים לה' תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דויד מלך ישראל אין לכם משא בכתף עתה עבדו את ה' אלהיכם ואת עמו ישראל" (דברי הימים ב לה, ג).

בכל חברה ובכל משפחה חשוב שיהיו אנשים שירגישו את עול החברה או המשפחה עליהם, ומתוך כך הם שיהיו היוזמים והמארגנים את הפעילויות למען הכלל. חובות שונות מוטלות על ציבור, אם בעניינים שבין אדם למקום ואם בעניינים שבין אדם לחברו, וכדי שחובות אלו יתבצעו בפועל יש צורך באנשים שייטלו אחריות לקיום חובות אלו. סימן רע הוא לחבורה שאין בה אדם כזה.

ממילא כאשר אדם נקלע לחברה כזו מוטלת עליו החובה הידועה: "במקום שאין אנשים השתדל להיות איש" (משנה, אבות ב, ו), ומפרש רש"י שם: "השתדל ותעסוק בצרכי ציבור, אבל במקום שיש איש אתה תעסוק בתורתך". אדם אינו צריך בהכרח לרוץ אחר עשיית צורכי ציבור, אולם אם אין מי שיעשה זאת הרי מוטלת עליו החובה לעסוק בצרכים אלו.

בפועל אנשים רבים בורחים מלקבל על עצמם תפקידים ציבוריים (למעט אלה שרודפים אחר תפקידים אלו, ולעתים קרובות דווקא הם אינם ראויים להם). בריחה זו מלווה בתירוצים שונים:



חשש לפגיעה בהתקדמות האישית או הרוחנית, חוסר הרצון להתבלט וחשש שמא פעילות ציבורית תבטא כביכול רדיפת כבוד ושררה. אולם פעמים רבות מתברר כי מאחורי תירוצים אלו עומדת בעיה בסיסית – עצלות ובריחה מאחריות.

לעתים התחמקות זו נובעת מסיבה אחרת. הראי"ה קוק דיבר על יראת שמים חיצונית שיש לה השפעות שליליות והיא מדכאת את האדם וגורמת לו שלא לעשות דבר (אורות הקודש ג, ראש דבר סי' יב): בתחילתה של הופעת יראת אלהים על האדם הכללי והפרטי, מביאה היא אותו לידי שעמום ובטלנות [...] וממילא נעשה אדם חלוש החיים, והציבוריות נעשית לקויה, אין אומץ ואין חפץ קבוע לשכלול, להכשרתם של החיים החברותיים.

מתוך יראת שמים לקויה אפשר להגיע לבטלנות, והיא העומדת ביסוד חוסר הפעילות הציבורית.

## ב. פרישה מן הציבור

הרמב"ם התבטא בחריפות בעניין חוסר אכפתיות למה שקורה בחברה (ספר המצוות, עשה רה): שצונו להוכיח החוטא או מי שירצה לחטוא ולמנוע אותו ממנו במאמר ותוכחה. ואין ראוי לנו שיאמר אחד ממנו אני לא אחטא ואם יחטא זולתי מה לי, דינו עם אלהיו – זה הפך התורה. אבל אנחנו מצווים שלא נמרה ולא נעזוב זולתנו מאומתנו שימרה, ואם השתדל להמרות חייבים אנו להוכיחו ולהשיבו.

הרמב"ם ראה בהתרחקות מפעולה למען הכלל את "הפך התורה". דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו בעניין מעלות הנבואה (מורה הנבוכים ח"ב, פרק מה): תחלת מעלות הנבואה שילווה את האדם עזר אלהי יעוררו ויזרזו לעשות טובה גדולה בעלת ערך, כגון הצלת קבוצת חסידים מידי קבוצת רשעים, או הצלת חסיד גדול, או השפעת טובה על אנשים רבים, וימצא מצד עצמו לכך התעוררות ודחיפה לפעולה, וזה הנקרא רוח ה' (שופטים יד, ו; ובמקומות אחרים).

רוח ה' משמעה, לדעת הרמב"ם, תחושת אחריות כלפי החברה. ביטויים חריפים כלפי מי שמתעלם ממצב הציבור נמצאים גם אצל חז"ל. למשל, הגמרא במסכת תענית (יא ע"א) אומרת: תנו רבנן: בזמן שישראל שרויין בצער ופירש אחד מהן, באין שני מלאכי השרת שמלוין לו לאדם, ומניחין לו ידיהן על ראשו, ואומרים: פלוני זה שפירש מן הצבור – אל יראה בנחמת צבור. תניא אידך: בזמן שהצבור שרוי בצער אל יאמר אדם: אלך לביתי ואוכל ואשתה ושלוש עליך נפשי, ואם עושה כן – עליו הכתוב אומר והנה ששון ושמחה הרג בקר ושחט צאן אכל בשר ושתות יין אכול ושתו כי מחר נמות [ישעיה כב, יג], מה כתיב בתריה – ונגלה באזני ה' צבאות אם יכפר העון הזה לכם עד תמתון [שם, יד].

החובה המוסרית המוטלת על האדם היא אפוא להרגיש חלק מן הציבור, ולפעול למענו.

## ג. המחיר הרוחני שבפעילות ציבורית

חכמי ישראל היו מודעים למחיר הרוחני שפעילות ציבורית גובה, ועם זאת הם לא ראו במחיר זה סיבה להימנע מעיסוק בצורכי ציבור. המשנה באבות (ב, ב) מביאה את דברי רבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא:

וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים שזכות אבותם מסייעתן וצדקתם עומדת לעד, ואתם מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם.

מבאר הרמב"ם בפירושו למשנה שם:

מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם – הוא דבר השם לעמלים עם הציבור, שפעמים שימנעו מעשות מצוה בעת התעסקם עם הציבור, ואמר שהשם יתברך יעלה עליהם שכר כאילו עשו המצוה ההיא, ואף על פי שלא עשאוה, אחר שהתעסקו עם הציבור בצרכי שמים.

כלומר, אף שעשייה למען הציבור גובה מחיר רוחני יש לעשותה, והקב"ה מעלה על העושה זאת כאילו קיים מצוותו. ורבנו יונה מוסיף בפירושו שם:

ויש לפרש עוד: לבל תאמר מה לי ולצרה הזאת לעסוק בצרכי הציבור, ואשר יתנו הם על ידם להם לבדם ניתן השכר כי ממונם הוא! לא כן הדבר, כי טוב לך לעסוק בצרכיהם מפני שזכות האבות מסיעתן, ותצליח במעשיהן מאשר תצליח במעשיך, שזכות האבות מרובה, ומעלה אני שכר עליך כאילו אתה עשית משלך את הכל וכאילו מביתך נתתה מה שנתנו הם על ידך.

רעיון זה עולה גם ממקורות אחרים. לדוגמה, במדרש בראשית רבה (לו, ג) נאמר:

אמר רבי ברכיה חביב משה מנח, נח משנקרא **איש צדיק** [בראשית ו, ט] נקרא **איש האדמה** [שם, ט, כ], אבל משה משנקרא **איש מצרי** [שמות ב, יט] נקרא **איש האלהים** [דברים לג, א].

מבאר ה"משך חכמה" (בראשית ט, כ):

הענין דיש שני דרכים בעבודת השם יתברך: דרך אחד, מי שמייחד עצמו לעבודתו יתברך ומתבודד; ויש מי שעוסק בצרכי צבור ומבטל עצמו בשביל הכלל ומפקיר נפשו עבורם. אם כן, צריך לומר לפי המושג, שזה שמתבודד יעלה מעלה מעלה וזה ירד ממדרגתו [מבחינה הגיונית נראה שמי שמתבודד יגיע למדרגה גבוהה יותר מן העוסק בצורכי ציבור] [...] ובכל זאת מצאנו שנח התבודד ולא הוכיח את בני דורו, לכן אמרו עליו [עיינו סנהדרין קח ע"א] שאף הוא היה ראוי לכליה ורק מתבודד לעצמו היה, בכל זאת אחר שנקרא **איש צדיק** ירד ממדרגתו ונקרא **איש האדמה**, ומשה נקרא **איש מצרי**, שהוכרח לגלות, שזה מורה פחיתות בנפש, הואיל ומסר עצמו על ישראל בהריגת המצרי נקרא **איש האלהים**, שהגיע לתכלית השלמות מה שיוכל האדם להשיג.

אחריותו של משה לכלל ישראל ופעילותו בתחום זה הביאו אותו אפוא למדרגה גבוהה הרבה יותר מזו של נח, שהתבודד ולא עסק בצורכי ציבור אלא התמסר כולו לפיתוח אישיותו.

בדרך זו מבאר בנו של החתם סופר (במאמר "פיתוחי חותם", בהקדמה לשו"ת חתם סופר, חלק יורה דעה) את מעלתו של אברהם אבינו:

כי נפלאה אהבת ה' לאברהם אבינו עליו השלום על שלימד דעת את העם וקירבם לעבודתו, והיא שעמדה לו יותר מכל מעשה הטוב וזכות הנפש אשר היה לו לעצמו. כי באמת גם לפניו היה היו יחידי סגולה אשר ידעו את ה' ודעת דרכיו יחפצו ובאהבתו ישגו תמיד, מי לנו גדול מחנוך אשר [...] נתעלה להיות כאחד מצבא מרום במרום העומדים את פני המלך לשרתו, ולא מצינו באברהם אבינו עליו השלום שנזדכך עפרוריתו כל כך. אך לא מצד פחיתות וחסרון נפשו לא הגיע אל המעלה הזו [...] כי התבונן בחכמתו כי לא באלה חפץ ה' שישלים אדם את נפשו לבד, ואת אנשי דורו ישאיר אחריו תרבות אנשים חטאים ומכעיסי ה', כמקרה אשר קרה לדורו של חנוך ולדור המבול. הניסיון הזה לימד אותו כי **טוב לאדם למעט בהשלמת נפשו למען רבות כבוד ה'** למעט את מורדיו ולהרבות עבדיו ויודעיו.

אכן, העיסוק בצורכי ציבור גובה מחיר אישי. אולם השלמות בעבודת ה' אינה נמדדת רק על פי הישגיו האישיים של האדם. הפעילות למען הכלל היא חלק מהותי מהשגת השלמות, ועבודה אישית שאין בה תרומה לכלל לא תביא את האדם לשלמותו.

## ד. "שררה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם!"

כאמור, יש הבורחים מפעילות ציבורית בטענה שאין הם חפצים בשררה. הגמרא בהוריות (י ע"א) אומרת:

כי הא דרבן גמליאל ורבי יהושע הוו אזלי בספינתא, בהדי דרבן גמליאל הוה פיתא, בהדי רבי יהושע הוה פיתא וסולתא [=סולת, המחזיקה זמן מרובה]. שלים פיתיה [=נגמר הלחם] דרבן גמליאל, סמך אסולתיה דרבי יהושע. אמר ליה: מי הוה ידעת דהוה לן עכובא כולי האי דאיתית סולתא? אמר ליה: כוכב אחד לשבעים שנה עולה ומתעה את הספנים, ואמרתי: שמא יעלה ויתעה [אותנו]. אמר ליה: כל כך בידך ואתה עולה בספינה? אמר ליה: עד שאתה תמה עלי, תמה על שני תלמידים שיש לך ביבשה, רבי אלעזר חסמא ורבי יוחנן בן גודגדא, שיודעין לשער כמה טפות יש בים, ואין להם פת לאכול ולא בגד ללבוש! נתן דעתו להושיבם בראש. כשעלה, שלח להם ולא באו, חזר ושלח ובאו. אמר להם: כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם, שנאמר: **וידברו אליו לאמר אם היום תהיה עבד לעם הזה** [מלכים א יב, ז].

אמנם נחלקו הראשונים שם על איזו שררה מדובר. רש"י הבין שהכוונה היא לראשות הישיבה: נתן רבן גמליאל דעתו עליהם להושיבם בראש כדי שיהיו מתפרנסים [מאותה] שררה שיתן להם.

ברם, "תוספות הרא"ש" הקשה על כך:

ולא נהירא, דלשון להושיבם בראש – בישיבה משמע, כדאמרינן בכתובות בשלהי פרק הנושא (קג ע"ב) דרבי חנינא בר חמא יושב בראש, **ובישיבה מאי פרנסה איכא?** אלא משום דאשבחיהו רבי יהושע כולי האי אמר ראויים הללו לישב בראש ולמנותם פרנס על הציבור.

בין שהמינוי היה לראשי ישיבה בין שהוא היה לפרנסי הציבור, למדנו מכאן ששררה היא עבדות. הנכונות לקבל תפקיד ציבורי משמעה נכונות להיות עבד. במקומות אחדים עמד רש"י בפירושו לתורה על שפעילות ציבורית צריכה להיות מתוך מודעות למחיר. על שהקב"ה ציווה את משה לצרף אליו את הזקנים אמר רש"י (במדבר יא, יז):

**ונשאו אתך.** התנה עמהם על מנת שיקבלו עליהם טורח בני, שהם **טרחנים וסרבנים.**

בהמשך אותו פרק, על דברי יהושע "אדני משה כלאַם" (שם, כח), אמר רש"י:  
**כלאַם.** הטל עליהם צרכי צבור והם כלים מאליהם.

וכך גם על שהקב"ה אמר למשה שיזהיר את יהושע (במדבר כז, יט):  
**וצויתה אתו.** על ישראל, דע שטרחנין הם סרבנים הם, על מנת שתקבל עליך.

אפשר לסכם את יסוד החיוב לפעול למען הציבור על פי דברי ר' יהודה הלוי (ספר הכוזרי, מאמר שלישי, יט):

ומשעה שהיחיד מתעלם מהיותו חלק בכל, זאת אומרת מחובתו לעבוד למען תיקון הציבור שהוא חלק ממנו, ומחליט לחסוך תועלתו לו לעצמו, חוטא הוא לכלל וביותר לנפשו. כי היחיד בתוך הציבור הוא כאבר יחיד בכללות הגוף, שכן אילו היתה הזרוע מונעת את דמה בשעה שיש צורך בהקזתו, היה הגוף כלה והזרוע כלה עמו. אכן ראוי לו ליחיד לסבול אף את מר המוות למען הצלת הכלל, אך לפחות צריך היחיד לחשוב על חלקו בכלל, למען יתן תמיד חלקו ולא יתעלם ממנו.







## מדינאות בלא מדינה: תרומה יהודית להיסטוריה הפוליטית?

שלמה אבינרי

ב־18 בדצמבר 1744 חתמה השליטה ההבסבורגית מריה תרזה על צו המגרש את כל היהודים מפראג: עד סוף חודש ינואר 1745 עליהם לעזוב את העיר ועד סוף חודש יולי על כל היהודים לעזוב את כל בוהמיה ומורביה והם לא יורשו להתיישב אף באחת מארצות הירושה ההבסבורגית.<sup>1</sup>

מאות בשנים הייתה הקהילה היהודית בפראג אחת הקהילות הגדולות והעשירות באירופה, והגירוש הפתאומי – הניסיון האחרון לגרש יהודים מעיר אירופית גדולה לפני המהפכה הצרפתית – לא היה רק מהלומה ליהודי פראג אלא אף איום על מחייתם ועל ביטחונם של היהודים ברחבי אירופה. בחודשים אחר כך ניטשה אחת המערכות הפוליטיות והדיפלומטיות הנמרצות ביותר של יהודים כמעט בכל רחבי אירופה למען קהילת פראג. בתנאים ששררו לפני שנת 1789 ולפני הענקת השוויון האזרחי ליהודים יש לראות במערכה זו עדות ליכולתם ולמיומנותם של היהודים בשימוש במגוון של אמצעים – טיעונים הומניטריים ומסחריים, פיתויים כספיים ושתדלנות פוליטית ישירה – כדי להפוך על פיה, בעתות של לחץ זמן ותנאי מלחמה קשים ביותר, החלטה פוליטית של אחד מן השליטים החזקים ביותר באירופה. להלן אנסה לשרטט את קווי המתאר של מערכה פוליטית זו. רק ניתוח מפורט של השיטות שנעשה בהן שימוש יכול לתת תמונה מלאה של משמעותה של מדינאות שמפעיל עם חסר מדינה. זהו המשכה של השתדלנות היהודית המסורתית, אולם זוהי גם ראשיתו של השימוש באמצעי תקשורת ובאמצעי שכנוע מודרניים להשגת המטרה. בכך הקדימה מערכה זו את האמצעים שבהם השתמשה הדיפלומטיה היהודית המודרנית, דיפלומטיה שהובילה למתן לגיטימציה לציונות ולהקמתה של מדינת ישראל.

הסיבות המדויקות להוראתה של מריה תרזה לגרש את היהודים מפראג אינן ידועות בוודאות, אך ההקשר ההיסטורי ברור: מלחמת הירושה האוסטרית. במלחמה זו נכבשה פראג פעמיים בידי הכוחות האנטי־הבסבורגיים: תחילה בשנים 1741–1742, על ידי כוח בוורי־סקסוני־צרפתי, ולאחר מכן, בקיץ של שנת 1744, על ידי הפרוסים.

\* מאמר זה מבוסס על הרצאה שנישאה בפתיחתו של הכנס "נחום גולדמן: מדינאי ללא מדינה" באוניברסיטת תל אביב, 5–8 בדצמבר 2002.

1 לפרטים ראו: G. Wolf, "Die Vertreibung der Juden aus Böhmen", Jahrbuch für die Geschichte der Juden und des Judenthums, IV (Leipzig 1869), pp. 145–261; J. Bergl, Die Ausweisung der Juden aus Prag, Prague 1927.

רבים מבני מעמד האצילים והעירוניים של פראג קידמו בברכה את הפרוסים מסיבות הנובעות, לפחות במידת מה, מן הרגשות האנטי־קתוליים והאנטי־הבסבורגיים שעדיין רווחו בבוהמיה למרות הצלחותיה לכאורה של הקונטרה־רפורמציה. לאחר שהאוסטרים כבשו מחדש את פראג, בנובמבר 1744, נאסרו רבים מאלה שקידמו בברכה את הפרוסים, הם נשפטו על בגידה והוצאו להורג. באותה תקופה צצו שמועות – כפי שהיה בזמן כיבושה הראשון של פראג בשנת 1741 – שהיהודים תמכו בפרוסים. כשחזרו ההבסבורגים פרצו בפראג מהומות אנטי־יהודיות, ועל פי הדיווחים נהרגו 20 יהודים, יותר מ־100 נפצעו, וחנויות רבות נפרצו ונבזזו. באותה העת החלו להתפשט השמועות הראשונות בדבר גירושם האפשרי של היהודים מפראג. הקהילה היהודית שיגרה שליחים לווינה, אל "מלכת הגר" (כלומר הונגריה – מריה תרזה עדיין לא זכתה אז בתואר הקיסרי), אך לא הצליחו להיפגש עמה.

עם זאת לא ברור אם ההאשמה בשיתוף פעולה עם הפרוסים הייתה כשלעצמה הסיבה העיקרית לצו הגירוש. לפני מלחמת הירושה במשך שנים הגישו בני המעמד העירוני בפראג תלונות נגד סוחרים יהודים. הדבר הביא להקמתה של ועדה מלכותית לבדיקת הסוגיה, ויום לפני צו הגירוש הגיש הרוזן קינסקי, ראש המזכירות של החצר הבוהמית, למריה תרזה תזכיר ובו ביקר את עצם קיומו של המבנה המוסדי של הקהילות היהודיות; על פי דבריו המבנה יוצר סולידריות קהילתית־דתית, המעכבת את השלטונות בהבאת יהודים למשפט צדק. אולם קינסקי הביע התנגדות ברורה לרעיון גירושם של היהודים מפראג: הנזק הפוליטי והמסחרי לאינטרסים ההבסבורגיים יעלה על התועלת העשויה לצמוח לסוחריה הנוצרים של פראג. אי לכך, הסיבות הישירות לגירוש נשארות במידת מה לוטות בערפל.

מכל מקום, ביום שלאחר פרסומו של צו הגירוש, ב־19 בדצמבר 1744, החליטו מנהיגי הקהילה היהודית על שני צעדים: בלשונו החריפה של ספר איכה הם הורו לחברי הקהילה להתפלל, לצום ולהתחנן לרחמי שמים; בה בעת הם חיברו חוזר, שלחו אותו לכמה וכמה מנהיגים של קהילות יהודיות וביקשו את התערבותם.<sup>2</sup> זהו מסמך מרשים, המשלב לשון תפילה ותחינה דתית מסורתית עם גישה אקטיביסטית פרקטית הקוראת לפעילות פוליטית. המכתב כתוב בתערובת של עברית מקראית וגרמנית מדוברת והוא מפציר ב"שרי יהודה ואלפי ישראל שבכל מדינה ומדינה, אשר להם כוח, חיל ויד ושם בחצר המלכות, לחלות ולחנן בעד אחיהם הנתונים בצרה". הכותבים התנצלו שבגלל דוחק הזמן, דחיפותה של הבעיה ו"סאת הייסורים", אין הם יכולים לכתוב מכתבים אישיים, "ובשביל כך האבין מיר רק אחד פורמולאר געמאכט להודיע ולפרסם בכל תפוצות ישראל מכאובינו". הם דחקו במקבלי המכתב להכין עוד עותקים ולשגר אותם לקהילות ולנמענים נוספים. שמונת העותקים המקוריים של ה"פורמולאר" נשלחו לקהילות היהודיות בווינה, פרנקפורט, דמיין, אמסטרדם, לונדון וונציה, לוולף ורטהיימר באוגסבורג, יהודי החצר הבולט ביותר ביותר באותו הזמן, ולבנדיט גומפרץ בניימכן.<sup>3</sup>

החוזר מתאר בפירוט רב את הייסורים הנוראים הצפויים לאלפי אנשים, נשים וילדים אם יגורשו ויישלחו לדרכם בעיצומו של החורף. הטקטיקה המידית לאור אילוצי הזמן הייתה ההצעה של כותבי החוזר שלא לנסות ולבקש ביטול של צו הגירוש מכול וכול, אלא, במקום זאת, לבקש "לעת עתה רק הרחבת זמן ולמנות איינר איקוויזיציאן קאמיסיאן" לבדיקת הטענות, אם הוגשו כאלה, נגד יהודי פראג. מכיוון

2 רוב הנאמר להלן, וגם לוח הזמנים המפורט, מבוסס על ב' מבורך, "מעשי השתדלות באירופה למניעת גירושם של יהודי בוהמיה ומורביה", ציון, יח (תשכ"ג), עמ' 125–164. לרוע המזל מאמר חשוב זה אינו מוכר דיו.

3 על וולף ורטהיימר ומשפחתו, ראו: S. Stern, *The Court Jews*, Philadelphia 1950.

שעמדו לרשותם רק חמישה שבועות עד למועד תחולתו של הצו הבינו מנהיגיהם של יהודי פראג שלגישה פרגמטית – דחייה – יש סיכויים טובים יותר מן הניסיון להתעמת עם הלחצים הפוליטיים, הסיבה לפקודת הגירוש.

מרתק לעקוב אחר היעילות והמהירות שבהן הגיעו עותקיו המקוריים של החוזר ליעדיהם – על ידי שליחים מיוחדים – בעיצומו של החורף. לפני סוף דצמבר קיבלו כל שמונת הנמענים את עותקיהם. מיד עם קבלת החוזר נפגשו מנהיגי הקהילה היהודית הקטנה של וינה בביתו של מנהיגם הבלתי רשמי, הברון דה אגילאר. עקב מעמדה הבעייתי של קהילתם – בווינה לא הייתה קהילה יהודית מוכרת על ידי השלטונות – הבינו כי מחאותיהם לפני השליטה יהיו עקרות אם לא ילוו בהתערבות ובלחץ מבחוץ, והם מסרו הערכה זו למכותביהם.

מרבית מקבליו של המכתב המקורי מפראג נענו לבקשה להעתיקו מחדש ולשגר את העותקים לנמענים אחרים: בנימין וולף מווינה העתיק את החוזר ושלח אותו לקהילת מנטובה. וולף ורטהיימר הגדיל לעשות במשלוח עותקים לכתובות רבות אחרות – בהן לאחד מבניו במינכן, לאחיינו החורג הירש אופנהיימר בהילדסהיים, לחתנו מאיר כץ, רבה של דוכסות הנובר, לגיסו אליהו אופנהיימר בהמבורג, לברוך גומפרץ, רבה של שלזיה, ולפייבוש ברסלבר, רבה של הקהילה האשכנזית בלונדון. עותק הגיע גם לקהילת קופנהגן בראשית ינואר 1745. ב־22–23 בדצמבר שלח שמואל ורטהיימר מווינה לאביו וולף באוגסבורג גרסה מפורטת יותר, שוב בתערובת של עברית וגרמנית יהודית, על "הרילאציון [=סיפור מעשה] ממקרה בלתי־טהור שאירע בעוה"ר בק"ק פראג ועל הכלל כולו יצא הקצף במדינה ביהם". מסמך זה, הידוע בכינויו "רילאציון", נכתב ונוסח מחדש בעברית בלבד (כדי שגם בקהילות הספרדיות יבינו אותו) והודפס בוונציה במחצית השנייה של חודש ינואר. עותקים רבים מגרסה מודפסת זו נשלחו לקהילות ולנכבדים יהודים רבים אחרים.

עד ראשית חודש ינואר – שבועיים בלבד לאחר שנחתם הצו בידי מריה תרזה – עשרות קהילות יהודיות בכל רחבי אירופה כבר היו מודעות לפקודת הגירוש והתחילו להתכתב בינן לבין עצמן, להחליף מידע, להציע אסטרטגיות חדשות ולדווח על התוצאות החיוביות והשליליות כאחד. קהילת המבורג דיווחה לאחותה, הקהילה הספרדית־פורטוגלית באמסטרדם, שפעולה משותפת חיונית, "כי כשמכין איבר אחד, חשין כל האיברים", בייחוד כשמדובר בפראג, "עיר ואם בישראל".

מן התכתובת המסועפת נראה שוולף ורטהיימר מאוגסבורג הפך מעין מתאם. קשריו בחצר הבסבורג, כמו גם בחצרות אחרות, מעמדו הפיננסי ומקום מושבו באוגסבורג שעל קווי החזית במלחמה הציבו אותו בעמדה אסטרטגית מתאימה לתפקיד.

מרתק לעקוב אחר הרצף המהיר של הצעדים:

○ בהולנד קיבל בנדיט גומפרץ בניימכן את החוזר המקורי ב־5 בינואר 1745. בו ביום הוא כתב לאחד מקרוביו באמסטרדם, פרנס בקהילה המקומית, ודחק בו לפנות לאספת המעמדות של ארצות השפלה (Staatengenerale). כן כתב לאיש קשר בהאג ולנמען בלונדון וביקש התערבות אצל מלך אנגליה, שהוא גם הנסיך הבוחר (אלקטור) של הנובר.

○ באמסטרדם הקימו הקהילה הפורטוגלית והקהילה האשכנזית ועדה מיוחדת של נציגים (Gedeputierete) לעניין זה. באמצעות שתדלנותו של הבנקאי המקומי, טוביאס בועז, הם נפגשו ב־31 בדצמבר (פחות משבועיים לאחר חתימתה של מריה תרזה על הצו!) עם ועדה של אספת המעמדות. הם הגישו לה תזכיר



ארוך, ובו טענו כי התלונות (שמעולם לא פורטו נגד יהודי פראג) כוזבות ומרושעות. הם הוסיפו שגירושם של הסוחרים היהודים מפראג יפגע פגיעה חמורה בסחר הבינלאומי ודחקו ברשויות הפרובינציות המאוחדות לדרוש משגרירן להתערב בווינה למען "הצדק, הרחמים והתועלת" ולבקש מהממשלה ההבסבורגית לדחות את צו הגירוש ולמנות ועדת חקירה. באספת המעמדות ההולנדית נענו לבקשה, שלחו עותק מן התזכיר לברון פון בורמניה, שגריר הפרובינציות המאוחדות בווינה, והורו לו לפנות לחצר ולשאל מה היו הסיבות לצעד "פוגע ביותר" זה. כמו כן הורו לשגריר למסור לרשויות בווינה את "דאגתם העמוקה" לתוצאות, בגלל האינטרסים שיש לתושבי הולנד בהמשך הסחר שלהם עם פראג, ולהפציר בשלטונות עקב זאת לטפל ביהודי פראג "במתינות". את האיגרת הזאת של אספת המעמדות שלחה הקהילה היהודית באמסטרדם, על ידי השליח המיוחד שלה, לשני מנהיגים יהודים בווינה, כדי שתועבר במהירות לשגריר.

במקרה זה, כמו באחרים, נראה בבירור שלמרות החורף ותנאי התחבורה הקשים של המאה השמונה עשרה השכילו הקהילות היהודיות להשתמש ברשת השליחים המסחרית שלהן כדי להבטיח שהמסרים הרשמיים יגיעו ליעדיהם בהקדם האפשרי ולא ייפלו קרבן לגחמותיהם של הצינורות הדיפלומטיים הרגילים. לאחר שהשיגו פעולה זו של אספת המעמדות דיווחו על כך נציגי הקהילה היהודית של אמסטרדם לקהילות אחרות במכתב הדוחק להמשך הפעילות, בייחוד באנגליה.

וולף ורטהיימר, שלא יכול היה לנסוע בעצמו בגלל הקרבות באזור מגוריו, יזם פעולות אחרות:

- הוא כתב לגיסו משה קאהן בפרנקפורט, הבנקאי של הארכיבישוף הבוחר של מיינץ, ודחק בו לבקר את הארכיבישוף, שהיה גם הקצנלר של הקיסרות – תפקיד מכריע בבחירתו של הקיסר.
- על פי הוראותיו של אביו יצא בנו של וולף ורטהיימר, איציק מפיודרא (Fuerth), בראש משלחת אל הבישוף של במברג-וירצבורג, אחיו של הארכיבישוף הבוחר של מיינץ, אשר מילא תפקיד חשוב זמן מה קודם לכן בניסיונות התיווך בין בווריה לחצר ההבסבורגית.
- וולף ורטהיימר כתב לקהילת פרנקפורט ודחק בה לשגר משלחת לקהילה היהודית של רומא כדי לנסות להיפגש עם האפיפיור.
- הוא כתב לקרובו הירש אופנהיים, יועצו הפיננסי של הארכיבישוף הבוחר של קלן, כדי שיפנה אל הארכיבישוף ויבקשו שינסה להתערב התערבות ישירה אצל מריה תרזה.
- במכתב אחר לגיסו משה קאהן בפרנקפורט הציע לו וולף ורטהיימר גם לנסוע לבראונשווייג ולפנות לאלכסנדר דוד, יהודי החצר של הדוכס מבראונשווייג, ולבקש את עזרתם של הדוכס ושל דודתו, אמה של מריה תרזה, בשיגור מכתבים אל מריה תרזה. המכתבים – כך הציע ורטהיימר – יפנו לרגש הרחמים הנוצרי של השליטה ויצביעו על הנזק הגדול שייגרם לסוחרים נוצרים רבים עם פשיטות הרגל של היהודים בפראג. נוסף על כך הציע שבמכתבים יזהירו את מריה תרזה שהאוכלוסייה הכללית עלולה להידבק במחלות שיופצו על ידי האוכלוסייה היהודית המגורשת, בגלל קשיי החורף.
- ב־1 בינואר 1745 ביקש ורטהיימר מיהודי החצר בדרזדן לפנות לנסיך הבוחר של סקסוניה, מלך פולין, ולבקשו שיכתוב למריה תרזה.
- ב־4 בינואר שלח ורטהיימר מכתב לקהילות היהודיות ברומא, במנטובה, בוונציה ובטורינו וביקש מהן להכין "רצים, קורירי ושטאפיטי" כוונות. הוא ביקש מקהילת טורינו לפנות למלך פידמונט ומקהילת רומא לפנות לחצר האפיפיור. לקהילת ונציה הציע לפנות לסנאט ולנציגו של האפיפיור בוונציה ולבקשם לפנות לנציגו של האפיפיור בווינה.

כל זאת עשה ורטהיימר בשבוע שבין 29 בדצמבר ל-5 בינואר, בעיצומם של החורף ועונת החגים הנוצריים, ומסביב ניטשת מלחמה.

תוצאותיה של סדרת פעולות זו היו מרשימות:

○ ב־3 בינואר, בשעת לילה, פגש משה קאהן מפרנקפורט את הארכיבישוף הבוחר של מיינץ. למחרת בבוקר פגש הארכיבישוף את הנציג הווינאי בחצרו וכתב מכתב אישי למריה תרזה. במכתב ייעץ לה לנהוג מתינות במדיניותה כלפי יהודי פראג. אם יגורשו יהודי פראג ייזק מעמדה הבין־לאומי, אך אם תנהג בהם במתינות, תוכר ברחבי העולם כמלכת חסד. את המכתב מסר הארכיבישוף לקאהן, והוא שיגרו על ידי שליח מיוחד לרב בריש אשקלס בווינה. הרב הונחה להעבירו מיד לנציג מיינץ בווינה, ועליו הופקד למסור את המכתב אישית למריה תרזה.

○ משה קאהן דיבר גם עם הברון ארטלאו, מזכיר החצר של הארכיבישוף של מיינץ, והברון הבטיח לו להעלות את הסוגיה לפני נציגיהן של חצרות הנובר וסקסוניה במיינץ.

○ בסקסוניה שיגרה הקהילה היהודית המקומית משלחת לחצר והזהירה כי גירוש פראג יפגע בסחר בסקסוניה – הוא יזיק במיוחד ליריד לייפציג, אחד ממקורות הסחר הבין־לאומי החשובים של הממלכה. הקהילה היהודית של סקסוניה אף שכנעה את גילדת הסוחרים (הנוצרים) בלייפציג לפנות למועצת הכתר הסקסונית וכן לווינה ולהזהיר מפני ההשלכות של פשיטות רגל המוניות של הסוחרים היהודים בפראג על הסחר עם סקסוניה: כיצד יפוצו הסוחרים הנוצרים על התרחשות שכזו?

○ מועצת הכתר הסקסונית הורתה לשגרירה בווינה להעלות את הסוגיה לפני שלטונות הבסבורג כשתיקרה ההזדמנות לכך.

○ ניסיון פנייה ישירה לנסיך הבוחר של סקסוניה, מלך פולין, נכשל: סוחר תכשיטים נשלח אליו בוורשה עם מתנה הולמת, אך הוא נשדד ליד דרזדן והפנייה בוטלה.

○ ב־1 בינואר שלחו שלוש הקהילות המאוגדות של אלטונה, המבורג וונדסבק (הידועות בראשי התיבות אה"ו) מכתב לקהילות יהודיות אחרות ובו הזהירו כי אסון הגירוש מפראג יהיה "פיל גרעסר אלס גירוש שפאניאן" משנת 1492. הן הצליחו גם לשכנע את מועצת העיר הקיסרית המבורג לפנות ישירות למריה תרזה ב־6 בינואר ולהזהירה שכל נזק "ליהודיה העשירים והמרובים של פראג" יהיה פגיעה חמורה בסחר בכל רחביה של הקיסרות. כפי שאירע במקרים קודמים, גם את המכתב הזה שלחה הקהילה היהודית בהמבורג על ידי שליח מיוחד, הפעם לרוזן מוסקאו בווינה, וזה נתבקש להעבירו לרוזנת פוקס (אשתו של השגריר ההבסבורגי לשעבר בהמבורג), המחנכת האישית של מריה תרזה. בדרך עקיפה זו אמור היה המכתב להגיע ישירות אל השליטה ולא דרך שריה.

○ ב־8 בינואר קיבל מלך אנגליה משלחת של קהילת יהודי לונדון, ובו ביום הורה הלורד הרינגטון לשגריר בווינה, בפקודתו של המלך, להתיעץ עם השגריר ההולנדי ולתאם את גישותיהם כלפי ממשלת וינה. הלורד הרינגטון הוסיף במכתבו ש"האי־צדק הנורא שנעשה לאנשים חפים מפשע" נגע עמוקות ללבו של המלך.

○ באותו היום, ב־8 בינואר, פגשה משלחת יהודית את מלך דנמרק; המלך כתב מיד מכתב אישי למריה תרזה. זהו המכתב המלכותי הישיר היחיד בפרשה.

- הרב יהונתן אייבשיץ, רב במץ, כתב גם הוא לקהילה היהודית ברומא והפציר בה לפנות "לאדון כל הנוצרים אפיפיור אשר ברומא, אשר שמענו כי יש לאחינו שם ויושבי ארץ איטאליא היכרות אצלו ודורש טוב לעמנו, ולמי נאה יותר להמליץ כי אם לו, מפאת דתו".
- הסנאט בוונציה ביקש משגרירו בווינה להעלות את הסוגיה בחצר.
- חצר האפיפיור הנחתה את נציגה בווינה לבקש משלטונות הבסבורג שלא לעשות צעד נמהר כלפי יהודי פראג ולהיות נאמנים לכלל "ואהבת לרעך כמוך".
- באיחור, ב־13 באפריל, הגיע אפילו מקונסטנטינופול שליח מיוחד ועמו מסר מן החצר העות'מאנית, המפציר במריה תרזה לחוס על יהודי פראג. לא ברור מה הביא לכך, אך קשה לתאר שלא הייתה זו תוצאה של פנייה יהודית כלשהי לשלטונות הקיסרות העות'מאנית.

בניסיון לסכם פעילות קדחתנית זו אפשר לראות שעד לאמצע חודש ינואר, פחות מחודש ממועד פרסומו של הצו, קיבלה החצר בווינה פניות למענם של יהודי פראג מגורמים רבים, ובהם מלכי אנגליה ודנמרק, אספת המעמדות של הפרובינציות המאוחדות של הולנד, דוכס בראונשווייג, הארכיבישוף הבוחר של מיינץ, הסנאט של ונציה, מועצת העיר הקיסרית המבורג, מועצת החצר של סקסוניה, נציגו של האפיפיור בוונציה ואפילו אמה של מריה תרזה.

באותו הזמן הייתה מריה תרזה בסיומו של אחד מהריונותיה המרובים, ובגלל מצבה לא הורשו נציגים דיפלומטים להיפגש עמה עד לסוף חודש ינואר 1745. אולם הפניות הדיפלומטיות והאישיות אכן הגיעו לחצר והביאו, כפי שנראה מיד, לכמה וכמה התייעצויות.

דחייתו של צו הגירוש מפראג ובסופו של דבר ביטולו היו משולבים בפוליטיקה בין־לאומית של בית הבסבורג, ממש כמו פרסומו הראשוני, והושגו הודות למערכת מורכבת של נסיבות משתנות. ב־20 בינואר 1745 מת הקיסר הגרמני השולט – הנסיך הבוחר של בווריה. מריה תרזה החלה במערכה בין־לאומית לבחירתו של בעלה, פרנץ מלותרנינגיה, לקיסר הקיסרות הרומית הקדושה של האומה הגרמנית. לשם כך היא נזקקה לתמיכה בין־לאומית ולקולותיהם הפעילים של שבעת הנסיכים הבוחרים, ובהם הנסיך הבוחר של סקסוניה (מלך פולין), הנסיך הבוחר של האנובר (מלך אנגליה), והנסיכים הבוחרים הכנסייתיים, שהראשון במעלה בהם היה הארכיבישוף הבוחר של מיינץ, המכהן גם כקאנצלר הקיסרות, והארכיבישוף הבוחר של קלן. כבר ראינו שהללו התערבו בדרכים שונות למען יהודי פראג. אין ספק שהמאמצים המיוחדים של ורטהיימר וחבריו לזכות בתמיכתם הושפעו בבירור מהכרה בחשיבות מעמדם של שליטים חילונים וכנסייתיים אלו בנסיבות של הבחירות הקיסריות הממשמשות ובאות.

בראשית פברואר יכלה כבר מריה תרזה לשבת בראש מועצת השרים החשאים שלה (Geheime Ministerialkonferenz). בישיבה נדונו הפניות בעניין יהודי פראג שהגישו אנגליה־הנובר, פולין־סקסוניה והפרלמנט של הפרובינציות המאוחדות של הולנד. מריה תרזה עמדה על זכותה הריבונית לקבל בעצמה את החלטתה בעניין נתיניה, אך שריה שכנעו אותה להיות גמישה במועד הביצוע, וזה נדחה בחודש ימים.

מיד הוגשו פניות חדשות לדחייה חדשה ובעקבותיה לביטול הצו: ב־5 במרץ פנה מלך אנגליה, ב־10 במרץ אספת המעמדות של ארצות השפלה, וב־11 במרץ מועצת הכתר הסקסונית. כשבסיום הריונה עלתה מריה תרזה לרגל לאתר הצליינות מריה צל, החביב על ההבסבורגים, הגיעו אל מרכבתה כמה נכבדים יהודים מווינה שהיה ברשותם מידע מדויק על מסלול מסעה של השליטה ושעד אז לא הצליחו

להיפגש עמה, נפלו לפניה אפיים ארצה והצליחו להעביר אליה את עצומתם למען אחיהם בפראג. השגריר האנגלי הפציר במריה תרזה שוב, והגירוש נדחה שוב – תחילה עד סוף יוני ולאחר מכן ללא מועד לביצועו. באווירה הפוליטית החדשה שהתפתחה היה ברור שבסופו של דבר תבוטל התקנה מכול וכול. בינתיים התנהל מאמץ דיפלומטי כללי להבטחת בחירתו של פרנץ לקיסר, ושני הארכיבישופים הבוחרים של מיינץ ושל קלן מילאו תפקיד חשוב במאמצים. ב־2 במאי 1745 נחתם שלום פוסן (Fuessen), הידוע גם בשם שלום אוגסבורג), הוא סיים את מלחמת הירושה והבטיח את בחירתו של פרנץ. לאחר תקופת הביניים הבוורית חזר הכתר הקיסרי לעטר את ראשו של בן הבסבורג, גם אם לא מן הבכירים שבהם. עשרה ימים לאחר מכן בוטלה סוף סוף התקנה בדבר גירושם של היהודים מפראג. כך הסתיים פרק זה בתולדותיה של הקהילה היהודית של פראג ובהיסטוריה, הבלתי כתובה עדיין, של הדיפלומטיה היהודית הבין־לאומית.

ניתוח מדוקדק של הצעדים שנקטו קהילות ונכבדים יהודים לביטולו של צו הגירוש מצביע על יכולת לגייס תמיכה ביעילות ובזריזות. בתנאי מזג אוויר קשים ובעיצומה של מלחמה המשתוללת ברחבי מרכז אירופה יכלו כמה נכבדים יהודים, בלא מנגנון ממשלתי או כוח פוליטי, לגייס תמיכה מרשימה של שליטים ומוסדות, לעתור לפני החצר ההבסבורגית ולהפעיל עליה לחץ. על ידי רשת של קשרים בחלונות הגבוהים, ומתוך שימוש במערכת יעילה של שליחים ורצים משלהם הצליחו קומץ מנהיגי קהילות ובעלי הון יהודים בפחות משבועיים להביא להעלאת הסוגיה על סדר היום הדיפלומטי של כמה מן השליטים ובעלי השררה האירופים החשובים. הם ידעו להגיע לאנשים הנכונים, בנו את טיעוניהם בתבונה ופנו במידה שווה לרחמים המלכותיים (והנוצריים), לטובת המדינה ולאינטרסים המסחריים המרקנטיליסטיים, וגישתם רומזת על ידע פנימי מתוחכם במדיניות החצרות ובשושלות המלוכה האירופיות.

שמונת העותקים של הפנייה המקורית של קהילת פראג הועתקו בשקידה פעמים רבות, וכפי שהראיתי גרסה אף הודפסה (בוונציה!) וזכתה לתפוצה נרחבת. כל הכוח שהיה לבנקאים ולאנשי הפיננסים היהודים וליהודי החצר נרתם לשירותה של הסולידריות – וכמובן לשירות האינטרס העצמי. אין ספק שאילו יצא גירושם של היהודים מפראג לפועל הוא היה לא רק אסון אנושי וכלכלי לקהילה המעורבת בכך ישירות; הדבר היה אף מערער את הביטחון היחסי שהצליחו היהודים להשיג בכמה וכמה ממדינות אירופה בתנאי האבסולוטיזם הנאור של המאה התשע עשרה. כשהזהירו נכבדי המבורג, אלטונה וונדסבק שגירוש פראג עלול להיות טרגי כגירוש ספרד לא נבעו דבריהם רק מהפרזה או מן הקשר של כמה מקהילותיהם לחצי האי האיברי. ההשוואה ביטאה חשש ממשי שהמגמות ההיסטוריות של קבלה וסובלנות יחסית עלולות להשתבש ולהתהפך, ולגרור תוצאות חמורות לכל בית ישראל.

רבות מן השיטות שנעשה בהן שימוש כדי להפוך את צו הגירוש מפראג היו שיטותיה של השתדלנות המסורתית, אך היקפה הבין־לאומי של המערכה, השימוש בתקשורת מהירה (יהיה זה ברכיבה על סוסים או במכבש הדפוס), השילוב הנבון בין טיעונים מוסריים לאזהרות, הפנייה לשליטים ולאנשי כמורה שמילאו תפקיד מכריע בתמרונים הפוליטיים שסביב לאינטרס של השושלת לבית הבסבורג – כל אלה מצביעים על המודרניות של התהליך ועל התפתחותו, על דרך ניסוי וטעייה תחת לחץ, על סוג חדש של פוליטיקה יהודית בין־לאומית, המשלבת גישות מסורתיות עם שיטות חדשניות. מאמץ אדיר ומרשים זה נעשה בלא כל מבנה מוסדי שיתמוך בו, מתוך המצאת שיטות מיוחדות לאיסוף מידע ולהפצתו, בחריפות, בתיאום, במהירות ובתחכום מדהימים. עם זאת, ראוי לציין כי מרבית השליטים שאליהם פנו היו נגישים



מאוד לעותרים היהודים, והדבר מראה על השינוי שחל במעמדם של היהודים בחברה האירופית. גם כשהיו פגיעים ותחת איום של גירוש מאחת מערי אירופה העיקריות עדיין יכלו להגיב בגיוס רשת בין־לאומית של קשרים המבוססים על תחושת הזדהות עמוקה. כפי שאפשר לראות מן התכתובת הענפה, מאמצים אלו לא היו נקיים מחילופי האשמות, נקמות אישיות, קטנוניות ועוד היבטים נעלים פחות של החיים האנושיים (ושל הפוליטיקה היהודית), אך החשוב הוא שהמאמץ הצליח, שהאסטרטגיה והטקטיקה הוכחו מוצלחות – ובתנאים קשים ביותר.

עלילת דמשק בשנת 1840 נחשבת בדרך כלל לראשיתה של הפוליטיקה היהודית המודרנית. קהילות ומנהיגים יהודים יצאו למערכה כלל־אירופית וגייסו לחץ פוליטי ואת דעת הקהל הבין־לאומית הן כדי להציל מכלא קבוצת יהודים מקהילה מרוחקת, הן כדי לנסות לעצור הפצה של עלילה ישנה נגד היהודים, שאלמלא יצאו נגדה הייתה הופכת מכשול גדול בדרכם של היהודים לשוויון זכויות ולקבלתם לחברה האירופית הליברלית והנאורה.<sup>4</sup> בפרשת פראג, כמעט 100 שנים קודם לכן, היו כבר רבים מהרכיבים של מאמץ זה, ואולם היה הבדל אחד עקרוני: בתנאי המאה התשע עשרה, בשונה מן המאה השמונה עשרה, יכול היה המאבק היהודי להשתמש בעיתונות בחתירה ליעדיו. עלילת דמשק היא המקרה הראשון שבו ניהלו פעילים יהודים מערכה עיתונאית – הם כתבו בכתבי עת יהודיים כמו גם בעיתונות הכללית, הקימו עיתונים חדשים ושכנעו עיתונאים לכתוב לטובתם ולעתים אף שכרו את שירותיהם.

מבחינה זו הייתה שנת 1840 שונה משנת 1745. מרבית היסודות האחרים – השימוש בבנקאים ובאנשי כספים יהודים בעלי השפעה, שילוב טיעונים הומניטריים ותועלתניים, יצירת רשת תקשורת – הופיעו כבר בפרשת פראג; ואולם היה גם הבדל גדול עקב השוני הפוליטי שבין שתי המאות: בעוד שסוגיית פראג נדונה בלשכות ובחדרי ההמתנה של החצרות והממשלות, עלילת דמשק הייתה חלק מן המדיניות הפומבית של המאה התשע עשרה.<sup>5</sup>

מסיבה זו, בין היתר, נחרתה עלילת דמשק בדברי ההיסטוריה היהודית והייתה לסמל של הופעת הפוליטיקה היהודית המודרנית (ובין השאר הביאה להקמת כל ישראל חברים). גירוש פראג לעומת זאת איננו ידוע כמעט לחלוטין גם להיסטוריונים מקצועיים וכמעט שאיננו מוזכר בספרי ההיסטוריה היהודית.

ביטויים דרמטיים אחרים לסוג זה של פוליטיקה יהודית במאה התשע עשרה שילבו את ההיבט הציבורי עם ההיבט האישי של מערכה בין־לאומית זו. כשהוחלט בקונגרס ברלין בשנת 1878 להתנות את מתן העצמאות לרומניה בהענקת זכויות אזרחיות לאוכלוסייה היהודית בנסיכויות מולדביה וולכיה, נעשה הדבר, לפחות בחלקו, בכליה של הפוליטיקה המסורתית, בחדרי חדרים, ואת התפקיד העיקרי מילא הבנקאי של ביסמרק (שסייע גם במימון מלחמת צרפת–פרוסיה בשנת 1870), גרשון פון בלייכרודר.<sup>6</sup> היה זה הישג גדול לתנועת האמנציפציה של היהודים ועדות ליכולתם של יהודים רבי עצמה להפעיל את כוחם ואת השפעתם למען קהילות יהודיות שמזלן שפר עליהן פחות. גם החלטתו של הבנקאי היהודי־אמריקני

4 על שתי דוגמות שונות מאוד של דיפלומטיה יהודית, האחת עדיין מסורתית והאחרת המשתמשת באמצעי התקשורת ההמוניים ובגישות דיפלומטיות, ראו: ד' קרפי, "פעולת הממונים על קרן פדיון שבויים שבונציה בשנים 1654–1670", ציון, סח (תשס"ג), עמ' 175–223; D.I. Kertzer, *The Kidnapping of Edgardo Mortara*, New York 1999. למרות ההבדלים שבין הגישות במאה השבע עשרה ובמאה התשע עשרה, אחדות מן השיטות ומן ההנמקות (הומניטריות בשילוב טובת המדינה) דומות במפתיע.

5 י' פרנקל, דם ופוליטיקה: עלילת דמשק, ירושלים תשס"ד.

6 F. Stern, *Gold und Eisen: Bismarck und sein Bankier*, Frankfurt 1978.

יעקב שיף שלא לערוב להלוואה הרוסית לאחר הפוגרום בקישיניב בשנת 1903 הייתה עם גוון דומה. מאידך גיסא, קו ישיר מקשר מאמצים אלו לפעולות יהודיות וישראליות מאוחרות יותר להפעלת לחץ על ברית המועצות בשנות השמונים בסוגיית ההגירה היהודית.

עם זאת יש לציין, אם כי לא נדון בכך בפירוט במסגרת זו, כי לעתים שולם מחיר גבוה למען הצלחתם של מאמצים אלו, שהיו מבחינה מסוימת דוגמה מזהירה לכוחם של חסרי האונים. אולם חסרי האונים לא השתמשו רק בכוח השכנוע המוסרי (אילו הגבילו את עצמם לכך היו קרוב לוודאי נכשלים, כמו הארמנים והכורדים במקרים דומים). כוח הלחץ הפיננסי של חברות הבנקאות היהודיות רבות ההשפעה מילא במקרים אלו תפקיד מכריע.

אך דבר זה הביא גם לתגובת נגד. רק לאחר ההצלחה, בעיקר של הרוטשילדים, בעניין עלילת דמשק הופיעו בצרפת העלונים הראשונים שכינו משפחה זו Les rois de l'époque (מלכי התקופה), והצלחתם של היהודים בשימוש בעיתונות לטובתם הייתה בסיס ראשון לטענה כי "היהודים" שולטים בעיתונות. בדומה לכך, המערכה להתניית של העצמאות הרומנית בהקניית זכויות אזרח ליהודים סייעה לתעמולה ש"היהודים" מכתיבים את הפוליטיקה הבין-לאומית ושהם אויב לאומה הרומנית. בסופו של דבר הצליחה רומניה העצמאית להתחמק ממרבית התחייבויותיה למתן שוויון זכויות ליהודים, משום שהקהילייה הבין-לאומית נמנעה, כפי שהיא עושה בדרך כלל, מלהמשיך לעקוב אחר הסוגיה. אולם הפרשה כולה הוסיפה נימוק למאגר הנימוקים של האנטישמים הרומנים. בדומה לכך, ספק אם פגיעתו של שיף באשראי הרוסי תרמה הרבה לשיפור עמדתם של יהודי רוסיה – אף שייתכן שהיא סייעה לסלול את הדרך לפגישתו המוצלחת במפתיע של הרצל עם שר הפנים הרוסי הרוזן פלווה בקיץ 1903<sup>7</sup> – אין כמעט ספק שהיא סיפקה עוד תחמושת לאנטישמים הרוסים, בייחוד לאחר תבוסתה של רוסיה במלחמה נגד יפן בשנים שלאחר מכן. "היהודים" הם שנהיו אחראים לחימושה הבלתי מספיק של רוסיה, וההאשמות האפלות נגד בנק קון-לייב ושות' (חברת הבנקאות והמסחר של שיף) היו לרכיב קבוע במרוכלתם של האנטישמים הרוסים, גם בהקשר של זיוף הפרוטוקולים של זקני ציון. אין בכך כדי לומר שלא צריך היה לנקוט צעדים אלו, אלא להזכיר שהמאזן מורכב.

דבר זה מביא אותנו לפוליטיקה המודרנית של הציונות, ובמידת מה לזו של מדינת ישראל. הרצל, שידיעתו בהיסטוריה היהודית הייתה זעומה, כמעט שלא הכיר את תולדותיה של השתדלנות או של גרסאותיה המודרניות. לא ברור מה ידע על עלילת דמשק, וודאי שלא ידע על גירוש פראג ותולדותיו. אולם המאמצים הדיפלומטיים שלו למען ה־Judensache הלכו בעקבותיה של הפוליטיקה היהודית המסורתית: הפעלת קשרים בחלונות הגבוהים, ניסיון (לא מוצלח ביותר) להביא את אילי ההון היהודים לתמיכה ברעיונותיו, שימוש בעיתונות להפצת מדיניותו ושילוב של טיעונים הומניטריים ושיקולים של טובת המדינה אצל השליטים שבא עמם במגע. מאמציו הדיפלומטיים של הרצל היו ביסודו של דבר סדרה ארוכה של כישלונות, אך במיסוד גישתו במבנה ההסתדרות הציונית העולמית יצר את הכלים שאפשרו את הישגי הציונות ב־1917 וב־1947.

בהקשר זה היה דווקא נחום גולדמן – בצדם של חיים ויצמן ודוד בן-גוריון – אחד מגדולי המומחים באומנות הפוליטיקה היהודית. הוא פעל בתוך המערכת המוסדית של הקונגרס היהודי העולמי, הסוכנות

7 ראו דברי המבוא שלי ליומני הרצל, עניין היהודים: פרקי יומן, א, ירושלים תשנ"ז, עמ' 36 ואילך.

היהודית וההסתדרות הציונית העולמית; ואף שהקונגרס היהודי העולמי, שהוקם באחד העשורים האפלים ביותר של ההיסטוריה היהודית, לא היה סיפור הצלחה, הוא עבד עבודת נמלים מרשימה – אם כי היקפה היה מצומצם לנוכח ממדי השואה – בהצלת יהודים בתקופה הנאצית. ואולם גולדמן יכול היה גם להתעלות מעל לגבולותיה של הפוליטיקה הציונית הממוסדת על ידי השימוש בקסמו, בקשריו, ולעתים בנגישותו למקורות כספיים עצמאיים, כדי לקדם את מטרותיהם של התנועה הציונית והעם היהודי. שתי דוגמות יספיקו.

הראשונה מלמדת על תפקידו של גולדמן במאמצים שקדמו לשנת 1947 להשגת תמיכה בין-לאומית במדינה יהודית עצמאית בארץ ישראל. מאמצים אלו הביאו להחלטת העצרת הכללית של האו"ם על החלוקה, בכ"ט בנובמבר 1947. רכיב מכריע בהיערכות הדיפלומטית הבין-לאומית שהובילה להחלטה היה התמיכה הסובייטית בה, והסימן הפומבי הראשון לה היה נאומו של אנדרי גרומיקו בעצרת המיוחדת של האו"ם, במאי 1947, שם הביע בפעם הראשונה את תמיכתה של ברית המועצות במדינה יהודית בארץ ישראל.

לדידם של רבים היה נאומו של גרומיקו התפתחות מפתיעה ובלתי צפויה, ומבחינות רבות אכן היה כזה. הסיבות המורכבות לתמיכה הסובייטית בחלוקה לאחר עשרות שנים של אנטי-ציונות, פרועה לעתים, הן עדיין נושא לחילוקי דעות בין המלומדים, גם לאחר פתיחתם החלקית של הארכיונים הסובייטיים לשעבר. אך מה שהוזנח לעתים, למרות התיעוד הזמין מבחינות רבות, הוא הניסיון הציוני הקבוע והמתמשך להתקרב אל הסובייטים ולחשוף אותם לנקודת המבט הציונית בעניין עתידה של ארץ ישראל. בהתחשב במציאות הגאו-פוליטית ובאידאולוגיה הסובייטית לא מפתיע שהדבר לוה מלכתחילה באכזבות ובמבואות סתומים למכביר. אולם מנהיגים ציונים ניסו כל גישה אפשרית, בעיקשות ובהתמדה, ובסופו של דבר יצרו מאמצייהם את הרקע שאפשר את המהפך בעמדה הסובייטית.

על פי תיעוד היחסים הישראליים-סובייטיים שנחשף לאחרונה, אחד הניסיונות הראשונים בכיוון זה, שגבל במוזרות, נעשה ביזמתו של וייצמן בראשית 1941. בשיאם של ניצחונות גרמניה באירופה, כשברית המועצות עדיין הייתה בעלת בריתה של גרמניה הנאצית, ביקש וייצמן פגישה עם השגריר הסובייטי בלונדון, איוון מ' מאייסקי. בדוח אוהד בדרך כלל ששלח למוסקבה ציין מאייסקי שווייצמן "מדבר רוסית מצוינת, אף שעזב את רוסיה לפני ארבעים וחמש שנים".<sup>8</sup> הוא דיווח בלא ניד עפעף שהסיבה לפגישה הייתה לכאורה בקשתו של וייצמן להתיר ייצוא תפוזים מארץ ישראל לברית המועצות בתמורה לפרוות רוסיות, שהרי הארץ נותקה בעקבות המלחמה משוקיה המסורתיים באירופה (וייצמן לא פירט מי בדיוק בארץ ישראל יזדקק לפרוות הרוסיות). מאייסקי הקשיב באדיבות והשיב במיטב הסגנון הדיפלומטי הסובייטי, "אף שאינני יכול לומר דבר, הבטחתי לברר את הנושא". עוד הוסיף, עם זאת, בתשובה ראשונית, "אין לתלות בנו תקוות גדולות, מאחר שבדרך כלל איננו מייבאים פירות מחוץ לארץ". דבר כמובן לא יצא לפועל מהצעת חליפין זו.

אולם, המשיך מאייסקי בדיווחו, "במהלכה של השיחה על התפוזים, דיבר וייצמן על ענייני ארץ ישראל באופן כללי". וכאן, בתיאור חששותיה של הסוכנות היהודית בעניין עתידם של יהודי אירופה

8 Documents on Israeli-Soviet Relations 1941-1953, I, (Israel Ministry of Foreign Affairs and Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation), London/Portland 2000, pp. 3-4

וההכרח למצוא להם מקלט בארץ ישראל, נתברר כישרונו הדיפלומטי של וייצמן. הוא העז (ומאייסקי ציין זאת בעדינות) לקבוע – בעת שסטלין היה עדיין בעל בריתו של היטלר – ש"גרמניה לא תנצח במלחמה". אולם אז המשיך ורמז שגם אם בריטניה תנצח במלחמה יימשכו קשייו של היישוב היהודי בארץ ישראל עם הבריטים, מאחר שהבריטים מעדיפים את הערבים. כשמאייסקי שאל מדוע, ציין וייצמן (האנגלופיל המושבע) בפיקחות כי למרבית הקצינים הבריטים בארץ ישראל יש ניסיון קולוניאלי ואימפריאלי "בניגריה, בסודן וברודזיה", ועל כן נוח להם עם הערבים, שהם שבעי רצון מן התבנית הקולוניאלית של "כמה כבישים, כמה בתי משפט, קצת פעילות מיסיונרית וקצת טיפול רפואי לאוכלוסייה". זה מספק את הערבים, אך אין בכך די ליהודים, אלו רוצים לתעש את הארץ ולעשותה למודרנית. דבר זה, טען וייצמן, יוצר מתחים מבניים בין המנהל הקולוניאלי הבריטי לאוכלוסייה היהודית בארץ ישראל.

כאמור, דבר לא יצא מעסקת ה"תפוזים תמורת פרוות", אולם וייצמן ניצל, מעשה אמן, את ההזדמנות הנדירה למדי באותם ימים כדי למסור לנציג סובייטי רם דרג כמה מן הדאגות הציוניות, ומאייסקי העבירן בצייתנות לממונים עליו. כפי שאראה, כמה זרעים כבר נזרעו.

הניסיונות הציוניים לזכות בהקשבתם של הסובייטים צברו תנופה חדשה ברגע שתקפה גרמניה הנאצית את ברית המועצות, ביוני 1941. כבר ב־17 ביולי 1941 נפגשו עמנואל נוימן ואחד מעמיתיו בווינגטון בשם ועדת החירום הציונית עם השגריר הסובייטי בארצות הברית, קונסטנטין א' אומנסקי (שגם הוא כמאייסקי היה יהודי). בפגישה, שלפי תיאורו של נוימן נוהלה "באווירה ידידותית ואף לבבית", טענו הנציגים היהודים ש"ההתפתחויות האחרונות" (כלומר הפלישה הגרמנית לברית המועצות) "יוצרות כנראה הזדמנות לשיפור היחסים" בין נציגי הארגונים היהודיים לממשלה הסובייטית. אי לכך, רצונם היה להעלות כמה סוגיות הומניטריות – בעיקר מצוקתם של הפליטים היהודים מפולין, כמה מהם פעילים ציונים שנלכדו בברית המועצות. נוימן ביקש בעבורם רשות להמשיך לארץ ישראל. הנציגים היהודים ביקשו גם מתן רשות לארגוני הסעד היהודיים האמריקניים לסייע להם וליהודים אחרים בברית המועצות. ברור שנוימן ועמיתיו הבינו שהמצב הגאו־פוליטי החדש פותח הזדמנויות חדשות. תגובתו של השגריר הייתה מעודדת והוא ביקש תזכיר מפורט. עם זאת, כשהועלתה סוגיית הציונות הציע אומנסקי כי "מוטב שלא להיכנס לדיון בנושא זה".<sup>9</sup>

הניסיונות לזכות בהקשבתם של הנציגים הסובייטים נמשכו. ב־9 באוקטובר 1941 פגש בן־גוריון, שמצא את עצמו תקוע באותו הזמן בלונדון בגלל המלחמה, את השגריר הסובייטי מאייסקי, דיווח לו על המאמץ המלחמתי של הקהילה היהודית בארץ ישראל למען "הניצחון המשותף" וביקש לשגר משלחת קטנה למוסקבה כדי להעביר לעם הסובייטי את המידע על פעולותיה של תנועת העבודה היהודית בארץ ישראל.<sup>10</sup>

בינואר 1942 נפגש אליהו אפשטיין (אילת), נציג הסוכנות היהודית באיסטנבול, עם השגריר הסובייטי באנקרה, סרגיי א' וינוגרדוב. מן הדוח הארוך והמפורט של אפשטיין לראש המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית בירושלים, משה שרתוק (שרת), על שתי פגישותיהם עולה בבירור שהשיחה חרגה הרחק מעבר לעניינים המידיים.<sup>11</sup> אפשטיין דיווח על תמיכתו של היישוב בעמידה הסובייטית האמיצה

9 שם, עמ' 5–7.

10 שם, עמ' 11–13.

11 שם, עמ' 16–24.



נגד היטלר, הזכיר את המתנדבים לצבא הבריטי, ובפעם הראשונה העלה שהערבים הפלסטינים, שברית המועצות תמכה בהם תמיכה פוליטית בעבר, התגלו פרו־נאצים: "המלחמה הראתה בבירור מי מעוניין בניצחון של הדמוקרטיה ושל האנושות המתקדמת ומי שואף למשטר של פאשיזם ולשלטון נאצי גם במזרח". אפשטיין המשיך וביקר את מה שכינה "נטייה פוליטית שגויה כלפי אותם חוגים בארץ ישראל ובארצות השכנות שהתגלו חיש מהר כסוכניו וכחסידי השוטים של הנאציזם". הוא פירט את "הרקע החברתי הדתי־קנאי הריאקציוני של המופתי וכנופייתו". עוד סיפר, השגריר "האזין לי בקשב רב". כמה מנקודות אלו קלעו למטרה, והדבר מתברר מתגובתו של וינוגרדוב למה שאפשטיין כינה "הנטייה הסובייטית השגויה" בהערותו: "האם לא היה זה עניין טרוצקיסטי?".

מאמץ בלתי נלאה זה להבהיר לנציגים הסובייטים – ודרכם לממשלה הסובייטית – את הטיעונים הציוניים הוא בעל משמעות היסטורית, מאחר שברור שההנהגה הציונית הבינה שמצב המלחמה יצר הזדמנות חדשה. עד אז ידעה ההנהגה הסובייטית על הציונות ועל המצב בארץ ישראל רק באמצעות קולות ערבים פלסטינים, או – אף גרוע יותר – מקומוניסטים יהודים אנטי־ציונים, הן בארץ ישראל הן באירופה ובברית המועצות עצמה. כאן בפעם הראשונה יכלו ציונים רמי דרג למסור לסובייטים ישירות, ולא מבעד לעדשה הערבית או היהודית האנטי־ציונית המעוותת, את גרסתם על המפעל הציוני בארץ ישראל.

ב־2 במרץ 1942 שיגר וייצמן למאייסקי בלונדון תזכיר בן ארבעה עמודים על היישוב ועל מטרותיה של הציונות.<sup>12</sup> במסמך זה יצא וייצמן מגדרו כדי להראות את "ההיבטים הבסיסיים של הפילוסופיה החברתית הסובייטית המתגלמים במערכת הלאומית ההולכת ונבנית בארץ ישראל על ידי התנועה הציונית". היבטים אלו הם "רווחה לכלל ולא רווח אישי [...] שוויון במעמד בין עובדי כפיים לאלה שעיסוקם בענייני רוח ומלוא המרחב לחיי רוח ולפיתוח העבודה". האסטרטגיה של הדגשת נקודות אלו ברורה: לסתור את דימוי הציונות הרגיל בקרב הסובייטים (שבדרך כלל בא מן הקומוניסטים היהודים) של תנועה בורגנית ריאקציונית. מתזכירו של וייצמן ברור גם שהוא משיב על קושיה מוקדמת יותר של מאייסקי בעניין יכולת הקליטה של ארץ ישראל. ככל הנראה דיוני הרקע במוסקבה בשאלה כיצד להתייחס לציונות בעולם שלאחר המלחמה נקבעו לא רק על פי נימוקים אידאולוגיים אלא גם על פי שיקולים מעשיים ותכליתיים. אם נכון שארץ ישראל כבר מאוכלסת יתר על המידה, כפי שטענו הערבים והאנטי־ציונים, לא הגיוני לתמוך בציונות. עקב חשש סובייטי זה ברור מדוע סוגיית יכולת הקליטה של ארץ ישראל מילאה מקום חשוב כל כך בתזכירו של וייצמן, כמו גם בפגישות ציוניות שהתקיימו לאחר מכן עם פקידים סובייטים.

הפגישות נמשכו:

- במאי 1942 נפגש וייצמן בווינגטון עם השגריר הסובייטי, מקסים מ' ליטבינוב.<sup>13</sup>
- עקב פגישותיו של אליהו אפשטיין בתורכיה ביקרו בארץ ישראל שני חברים בשגרירות הסובייטית באנקרה ונפגשו עם המנהיגים היהודים, בהם יצחק בן צבי, יושב ראש הוועד הלאומי של יהודי ארץ ישראל.<sup>14</sup>

12 שם, עמ' 25–29.

13 שם, עמ' 29.

14 שם, עמ' 35–42.

- בינואר 1943 נפגשו בלונדון שרתוק ומאייסקי, ושרתוק הציג, על פי בקשת השגריר הסובייטי, תזכיר על יישוב מחדש של הפליטים בארץ ישראל לאחר המלחמה.<sup>15</sup>
- במרץ 1943 נפגשו באנקרה אפשטיין ואליעזר קפלן, גזבר הסוכנות היהודית, עם השגריר וינוגרדוב.<sup>16</sup> באותו החודש נפגשו בווינגטון שרתוק וגולדמן עם השגריר ליטבינוב.<sup>17</sup>
- ב־27 במאי 1943 מסר גולדמן לאדוארד בנש, נשיאה הגולה של צ'כוסלובקיה, ערב נסיעתו למוסקבה לפגוש את סטלין, תזכיר ארוך על היישוב, על הציונות ובייחוד על יכולת הקליטה של ארץ ישראל. גולדמן הצליח להכניס לתזכיר הערה שנונה ולפיה מבחינה היסטורית מצאו הציונים הבנה רבה יותר למאמצייהם בקרב הקומוניסטים הלא יהודים מאשר בקרב הקומוניסטים ממוצא יהודי. גולדמן ביקש את בנש להעביר מן הדברים האלה לבני שיחו הסובייטים, אם אפשר לסטלין עצמו, ובייחוד להעלות לפניהם את הסוגיה היכן ליישב את ניצולי המלחמה היהודים ממזרח אירופה (באותו הזמן היה כבר די מידע על מה שהתרחש תחת הכיבוש הנאצי) ולראות בארץ ישראל את המקום היחיד המתקבל על הדעת ליישובם.<sup>18</sup>
- בספטמבר 1943 נפגש גולדמן בפעם הראשונה עם השגריר הסובייטי החדש בווינגטון, גרומיקו.<sup>19</sup> גולדמן, בסגנונו המנוסה, אמר שאין לו סוגיות מיוחדות לדון בהן ושברצונו ליצור מגע ותו לא. הוא הזכיר את פגישותיו של קודמו של גרומיקו, ליטבינוב, עם וייצמן ועם בן־גוריון. הוא אמר כי הוא מבין שהממשלה הסובייטית לא תחליט על מדיניותה לאחר המלחמה עד למועד מאוחר הרבה יותר, אך הציע להמשיך לספק לגרומיקו מידע על החשיבה הציונית, כך שכשתהיה מוסקבה מוכנה לקבל את החלטתה יהיה המידע הנחוץ ברשותה. בדיווחו להנהגה הציונית תיאר גולדמן את גרומיקו "אדם שקט, צעיר למדי, זהיר מאוד אך אוהד".
- על רקע מגעים רצופים אלו קיים מאייסקי את ביקורו בארץ ישראל באוגוסט 1944 ונפגש עם מנהיגי היישוב – הוא היה הפקיד הסובייטי הבכיר ביותר שביקר אי פעם בארץ עד אז. הביקור בארץ נבע מדרך העקלתון שהיה על מאייסקי לעשות כאשר נסע מלונדון למולדתו, והדרך נוצלה לקיום שיחות מדיניות. על פי הפרוטוקול הסובייטי הקפדני כל מגעיו של מאייסקי תואמו עם הנציב העליון הבריטי, ודרכו נמסרה גם ההודעה הרשמית לבן־גוריון. מן הצד היהודי לווה בן־גוריון באליעזר קפלן. חלק מן הפגישה הייתה בנוכחותו של המזכיר הראשי הבריטי, אולם אז נלקח מאייסקי לקיבוץ שכן. הפגישה התמקדה שוב ביכולת הקליטה של הארץ, ובן־גוריון דיווח להנהלת הסוכנות היהודית שמפגישתו הקודמת עם מאייסקי בלונדון התרשם שלאחרון היו ספקות אם הקיבוצים הם באמת כפי שמתארים אותם. עתה, טען בן־גוריון, אפשר לשכנעו ישירות. מאייסקי אמר לבן־גוריון שמיד משתסתיים המלחמה תצטרך ברית המועצות להחליט החלטות מדיניות חדשות, מאחר "שאחרי המלחמה תהיה בעיה יהודית רצינית וצריך יהיה לפתור אותה". על כן שאל את בן־גוריון בפירוט מה על תכניות ההתיישבות של הסוכנות היהודית לתקופה שלאחר המלחמה וביקש שיישלח לו חומר נוסף. בן־גוריון התרשם כי "ברור

15 שם, עמ' 51–52.

16 שם, עמ' 53–54.

17 שם, עמ' 55–56.

18 שם, עמ' 60–67.

19 שם, עמ' 69.

מאוד שהוא הראה גישה פוליטית רצינית לגבי השאלה האם יכולה ארץ ישראל לפתור את הבעיה היהודית לאחר המלחמה".<sup>20</sup>

○ באותו חודש, ב־15 באוגוסט 1944, נסע גולדמן למקסיקו סיטי כדי לפגוש את מכרו אומנסקי, לשעבר השגריר הסובייטי בארצות הברית, שכיהן אז כשגריר במקסיקו.<sup>21</sup> הפגישה הייתה ביזמתו של אומנסקי; הוא אמר לגולדמן שהוא רוצה לדון עמו בכמה וכמה סוגיות, "לא כשגריר אלא כמי שמעוניין בשאלות מסוימות, הן כרוסי הן כיהודי". לאחר ההפתעה הכפולה שבדברי פתיחה אלו גילה לגולדמן שאף שאיננו יודע אם ברית המועצות מוכנה כבר לאמץ עמדה רשמית, הוא בכל זאת "סבור שהחשיבה היא בכיוון של תמיכה במדינה יהודית בארץ ישראל". שארית השיחה התמקדה בבעיית הפליטים לאחר המלחמה באירופה ובאפשרות הקמתה של מדינה יהודית עצמאית בארץ ישראל בעתיד.

אף שאומנסקי נדחק באותו הזמן לעמדה שולית, נראה שעדיין היה מקושר היטב במוסקבה והרשה לעצמו חופשיות ניכרת בשיחתו עם גולדמן. נראה שהיה זה גם הסימן הראשון לתמיכה סובייטית אפשרית במדינה יהודית.

אף פעם אחת מאז מהפכת 1917 לא נחשפו פקידים סובייטים במידה כה רבה לגרסה הציונית של הסוגיות הכרוכות הן במצב העניינים בארץ ישראל הן בתכניות לעתידה. לתמיכת הערבים בנאצים במלחמת העולם השנייה, כמו גם להבנת הסובייטים שתהיה "בעיה יהודית במזרח אירופה" – כלומר, באזורים שהיו אמורים להיות לחלק מתחום ההשפעה הסובייטית – היה תפקיד ברור ברקע הדיונים האלה, ובני השיח הציונים ערכו והציגו אותם בחריצות רבה; כן עשו גם בתשובותיהם המפורטות ביותר לספקות הסובייטים בעניין יכולת הקליטה של ארץ ישראל. נאומו של גרומיקו בשנת 1947 היה תוצר של שנים של הכנה פנימית סובייטית, ופרטיה עדיין אינם ידועים לנו די הצורך. עבודת ההכנה נעשתה בשנות המלחמה האחרונות על ידי נציגים סובייטים – בלונדון, בווינגטון ובאנקרה. דיונים סבלניים, פגישות tour d'horizon (סקירה כללית) כביכול, שבהן הצטיין גולדמן, סייעו להעביר להנהגה הסובייטית את המידע המפורט שהייתה זקוקה לו ולאזן עשרות שנים של עמדות אנטי־ציוניות שעד אז היו הבסיס היחיד לשיקולי המדיניות שלה. ההתקדמות שהושגה בהיבט זה של הדיפלומטיה הציונית בשנות המלחמה הייתה כמובן בעלת חשיבות משנית לעומת המאמצים הדיפלומטיים הגדולים שכוונו כלפי בריטניה וארצות הברית וכלפי ההתמודדות עם השואה באירופה. אף על פי כן היא השיגה את אחד הניצחונות הגדולים של הציונות בדרך לעצמאות ישראל – התמיכה הסובייטית בחלוקה ובהקמת המדינה. תרומתו המתמשכת של גולדמן למערכה זו הייתה ניכרת, והיא יכולה להסביר, לפחות הסבר חלקי, גם את מעמדו בעיני הדיפלומטים הסובייטים בתקופה שלאחר שנת 1948.

התחום האחר שבו הייתה תרומתו של גולדמן מכרעת – וקרוב לוודאי חשובה יותר – היה במשא ומתן על השילומים עם הרפובליקה הפדרלית הגרמנית. כשלישראל עדיין לא היו יחסים דיפלומטיים עם בון ולא היה ברצונה להתחיל בהם, יכול היה גולדמן, בתפקיד נשיא הקונגרס היהודי העולמי, לתרום מכישורונותיו הבלתי מבוטלים בדיפלומטיה היהודית המסורתית. שנות החמישים המוקדמות היו עדיין תקופת דמדומים ושלב מעבר מן הדיפלומטיה היהודית הציונית של טרם מדינה לדיפלומטיה המנוהלת

20 שם, עמ' 70–72.

21 שם, עמ' 79–81.

בידי מדינת ישראל העצמאית, ועל כן כישרונותיו וקשריו של גולדמן התאימו ביותר למשימה, בייחוד מאחר שהייתה קשורה הן לאירוע שקדם לייסודה של מדינת ישראל הן לקשר העדין שבין ישראל, מדינה ריבונית, ובין תפקידה לייצג את העם היהודי.

לעומת זאת נחל גולדמן כישלון בניסיונו לתווך בין ישראל למצרים. ניסיון זה הגיע לשיאו בפרשת נסיעתו למצרים להיפגש עם נשיא מצרים עבדול נאצר. שוב, הפרטים והמחלוקת סביב ניסיון זה מורכבים. אבקש רק להעיר בעניין שנראה לי עקרוני ולהסביר מדוע אני סבור שיזמתו של גולדמן – אם אכן הייתה זו יזמתו – הייתה מעשה לא נכון שנדון לכישלון.

נחום גולדמן היה התגלמותה של הדיפלומטיה היהודית בטרם מדינה, וזו עיצבה לה במשך מאות בשנים כלי מדינאות, מבלי שתעמוד לרשותה מדינה. כזו, ליהדות הייתה תרומה ייחודית לדיפלומטיה, וגולדמן היה בלי ספק אחד ממבצעי המוצלחים ביותר.

אולם עם הקמתה של מדינת ישראל השתנה ההקשר מן הקצה אל הקצה, ועמו חוקי המשחק. טענתי היא שקרוב לוודאי שגולדמן לא הבין זאת. מבלי להיכנס לפרטי המחלוקות שהתעוררו בינו לבין ראש הממשלה גולדה מאיר, המצב כבר לא היה של עם בלא מדינה המשתמש בכלי הדיפלומטיה כאילו היה שחקן לכל דבר בזירה הבין-לאומית. עתה ניסה גולדמן ליצור דיפלומטיה מקבילה לזו של מדינת ישראל – והוא החל בניסיונו בין השאר משום שחלק על מדיניותה של המדינה היהודית בסכסוך במזרח התיכון. לא חשוב אם צדק גולדמן בגישתו המדינית וממשלת ישראל טעתה. גם אם נסכים על כך, לא זה העניין. הדיפלומטיה היהודית המסורתית ניסתה למלא את החלל בהעדרו של מרחב יהודי ציבורי, פרהסיה, בזמנים שלא הייתה ישות מדינית יהודית. לאחר 1948 פרהסיה זו הייתה כבר בנמצא, וכפי שראינו לגולדמן עצמו היה תפקיד מכריע בהקמתה. יתר על כן, פרהסיה יהודית זו נבנתה על פי העקרונות הדמוקרטיים שירשה מן התנועה הציונית והייתה מבוססת על בחירות חופשיות, עיתונות חופשית ואחריות ציבורית. בנוף חדש זה לא היה עוד לדיפלומטיה היהודית המסורתית – נשקו המכריע של עם חלש וחסר מדינה – מקום במרחב הציבורי. מובן שכמו כל אזרח פרטי יכול היה גולדמן לבקר את מדיניותה של ממשלת ישראל באותו הזמן, ואולם הוא ניסה להציג קול ציבורי חלופי, וייתכן אף שהוא נוצל ושימש נשק בידיו של נאצר לערעורן של העמדות הישראליות הרשמיות. אין זה כמובן המשכה של המדיניות היהודית המסורתית של טרום המדינה. זוהי תופעה חדשה לחלוטין.

אינני יודע – ואיש אינו יודע – אם גולדמן היה מצליח אילו ניתן לו האור הירוק לנסוע לקהיר ולהיפגש עם נאצר. לא זו השאלה, והמשתתפים במשחק הניחושים משליכים בדרך כלל את העדפותיהם הפוליטיות על מה שעשוי היה להתרחש ולא אירע. עיקרו של דבר הוא שניסיונו של גולדמן נועד לכישלון והיה עליו להיכשל, משום שמשמעותו הייתה, בין היתר, צמצומה של הריבונות היהודית המתגלמת במדינת ישראל.

בכל זה אין כדי לגרוע מהישגיו ההיסטוריים של גולדמן או מן ההיסטוריה המפוארת של הדיפלומטיה היהודית, התרוממות משתדלנות שפלת רוח לנשקם הגאה לעתים ואף רב העצמה של החלשים. זהו פרק שעדיין לא נכתב בהיסטוריה היהודית ובתולדות הדיפלומטיה והמדינאות.

מאנגלית: דוד בן-נחום







## אליעזר יפה: האנרכיסט המאורגן

יוסף גורני

היו בינינו אנשי חלומות, והם קצרי־יד ומהלכים  
בעולם לא להם. היו אנשי־מעשה, והם לועגים לחלומות.  
אליעזר היה צירוף מוצלח של איש־הרוח העושה  
עצמו שליח המעשה, המבקש לעשות כל חלום שלו מעשה.<sup>1</sup>

**א**

אליעזר ליפא יפה (1882–1942) נולד בכפר ינאיצי אשר בבסרביה. הוא בא ממשפחה בעלת מסורת למדנית של רבנים ופוסקים אשר שורשיה נעוצים במאה השש עשרה בפראג, באישיותו של רבי מרדכי יפה, אחד מחשובי הרבנים בהלכה. משפחתו של יפה נמנתה עם המעמד הבינוני, ואביו הלמדן מצא את פרנסתו בהנהלת חשבונות. אליעזר יפה הנער קיבל חינוך מסורתי, אולם כבר בנעוריו המוקדמים מאוד הושפע מהלכי הרוח הלאומיים המודרניים. כישרון הארגון התגלה בו כבר בנעוריו, וצעדו הראשון בפעילות הציונית היה הקמת האגודה דורשי ציון בכפרו.

בשנת 1904 בדרכו לארץ ישראל החליט להגר לארצות הברית כדי להכשיר את עצמו בשיטות עבודה מודרניות בחקלאות. כעבור שש שנים, בשנת 1910, עלה לארץ ישראל בראש קבוצת חלוצים שנקראה האיכר הצעיר. הוא עבד בחוות כינרת ובסג'רה, היה ממייסדיה של הסתדרות פועלי הגליל והנהיג את שביתת הפועלים בסג'רה בשנת 1914. יפה היה ההוגה של מושב הפועלים; בשנת 1921 הוא ייסד את המושב הראשון נהלל; הוא היה ממקימי תנובה החברה הקואופרטיבית לשיווק חקלאי ומנהלה הראשון בשנים 1928–1936.

דרכו העוקפת של יפה לארץ ישראל – ממזרח אירופה לארצות הברית ומשם לארץ ישראל – ייחדה אותו בקרב חבורת הפועלים אנשי העלייה השנייה. מן התרבות האמריקנית האנגלוסקסית הוא הביא אל המעשה היום יומי את הגישה הרציונלית הפרגמטית. מבחינה זו היה שונה מן הרומנטיקנים בני דורו, אשר נטלו על עצמם להניח את היסודות לחברה הלאומית החדשה בארץ ישראל. עם זאת, כמוהם היה ראליסט אוטופי – איש מעשה שנטיות אוטופיות מכוונות אותו אל החברה הרצויה על פי השקפתו.

1 ב' כצנלסון, בחבלי אדם, תל אביב תש"ה, עמ' 132.

נטיות אלו היו לו הכוונות בלבד, ולא קבעו את מסלולי ההתקדמות. בכך הן היו שונות מן התכניות האוטופיות הסדורות מראש, תכניות אשר נדונו לכישלון במבחן ההגשמה ההיסטורית.

במבוא לכתבי שלמה לביא כתב ברל כצנלסון:

האוטופיה הסוציאליסטית זרמה בצינורות שונים אצל פועלי ארץ-ישראל, עתים שלא מדעת בעליהם, עתים בניגוד להכרתם, ונתגלתה כאן כגורם מפעיל ומכוון וכיסוד חי מחדש ובונה במידה שלא שוערה. ויש לשים אל לב, כי הדבר בא ונהיה בימים שבעולם הסוציאליסטי הגדול ירדה קרנה של "האוטופיה", ושום בר-דעת לא רצה להזדקק לה. **גם הקבוצה וגם מושב-העובדים הם ילדי האוטופיה הסוציאלית** (ההדגשה שלי).<sup>2</sup>

אכן אנשי העלייה השנייה כולם, ולא רק מנהיגיהם או האישים הבולטים שבהם, היו "נגועים" בנטיות אוטופיות. נטיות אלו אפשר לשייך לאסכולות אוטופיות שרווחו במאה התשע עשרה ברעיונות הקדמה המערביים; אביא כמה דוגמות לכך: א"ד גורדון ותלמידיו, ובהם אליעזר שוחט, ביטאו את הרוח הטולסטויאנית שביקשה למזג את האדם בטבע שסביבו בדרך אל גאוותו האישית; ברל כצנלסון, שמואל יבנאלי ואחרים הושפעו מן השימוש בקונסטרוקטיביזם הסוציאליסטי של רוברט אוון (Owen) לחינוכו של האדם החדש; דוד בן-גוריון ויוסף טרומפלדור הלכו כברת דרך עם פוריה (Fourier) ברצונם לארגן את הקומונות הציוניות בדמות צבא העבודה, אותו הרעיון שלט בגדוד העבודה שהקימו תלמידיו של טרומפלדור אחרי מותו; יצחק טבנקין ושלמה לביא וחבורתו היו תלמידיו הישירים של האנרכיסט הקונסטרוקטיביסט פיוטר קרופוטקין; ישראל ומניה שוחט עם חבריהם מן השומר יצרו לעצמם אוטופיה קוזקית של יישובים שיתופיים לאורך גבולות ארץ ישראל.

אליעזר יפה במודע או שלא במודע היה מושפע מתורתו של פרודון (Proudon); שלושה יסודות פרודוניסטיים היו טבועים בנטיותיו האנרכו-אוטופיות:

א. אידאל החברה החופשית של איכרים ובעלי מלאכה זעירים עצמאים הנהנים מאשראי לאומי חופשי מריבית.

ב. התנגדות נחרצת לתפיסה המרקסיסטית הטוטלית.<sup>3</sup>

ג. חידוש עקרונות הצדק והמשפט העתיקים כמו בחברה הגאלית בעבר.

יפה, כמו פרודון, ביקש לבנות את החברה החופשית העתידית על הפרט. בשנת 1918 הכריז בוועידת הסתדרות הפועלים החקלאים: "אני מעמיד את הפרט, את האינדיווידואל, במרכז הכל, ואיני רוצה להגדיר אותו. יחיה לו איש איש לפי נטייתו, ואז תיבנה החברה הכי צודקת".<sup>4</sup> לפי דעתו הנחרצת, "הפרט הוא יסוד עולם, ויסוד העוול מתחיל תמיד ביחסים ההדדיים בין הפרטים"<sup>5</sup> – האינדיווידואליזם שלו אינו זהה עם אידאליזציה של הפרט, אבל אפילו כך אין הדבר פוגם באמונתו ביחיד. לכן טען: "אני נגד ניצולו של

2 הנ"ל, "בן עם קשה עורף", מבוא לש' לביא, כתבים נבחרים, תל אביב תש"ד, עמ' ט. וראו גם: מ' בובר, נתיבות באוטופיה, תל אביב תש"ז, עמ' 7.

3 ראו: F. & F. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Harvard 1979, pp. 715–747.

4 כתבי אליעזר יפה, ב, תל אביב תש"ז, עמ' 189.

5 שם.

הפרט אפילו על-ידי החברה כולה. החברה אינה רשאית לתבוע מן הפרט, שיתן לה יותר משהוא נותן לעצמו".<sup>6</sup>

כעבור שנתיים, בוועידה של התאחדות צעירי ציון בחוץ לארץ, נטל לעצמו יפה את הסמכות להכריז לפני חברי הפועל הצעיר "היחיד, ודרך היחיד, הוא היסוד בתנועתנו".<sup>7</sup> הוא אפילו הרחיק לכת מעבר לארגון הפוליטי אל חינוך הנוער. בעניין שאלת החינוך במושבים קבע: "בנוגע לחינוך, כופר אני בו לחלוטין. לא צריך לחנך, כי אם להרביץ תורה", ובלבד שהילדים יופרדו מהלכי הרוח המקולקלים השולטים ברחוב.<sup>8</sup>

דברים אלו ראויים לתשומת לב מיוחדת בשל הזמן והאקלים הרעיוני שבהם נאמרו. בראשית שנות העשרים הרוח השלטת בתנועת העבודה על שתי מפלגותיה המובילות – אחדות העבודה והפועל הצעיר – וכן בגדוד העבודה על שם יוסף טרומפלדור, ואפילו בחבורות השומר הצעיר, הייתה ביסודה קולקטיביסטית מובהקת. אבל ראוי להוסיף הסתייגות חשובה – אנשי העלייה השנייה היו קולקטיביסטים אינדיווידואלים, הם היו קנאים לתרומתם הייחודית של היחידים למפעל של הכלל. מכאן גם ריבוי הדעות והתכניות בחבורת מעטים זו.

במובן זה היה יפה יוצא דופן מפני השניות שבאישיותו: האינדיווידואליסט האנרכי מחד והמארגן הממוסד מאידך. אצלו הקרבה בין האינדיווידואליזם הקיצוני לבין האנטי-סוציאליזם הפוליטי הייתה מפורשת. בעקבות א"ד גורדון היא הייתה קשורה גם בהתנגדות לתרבות העירונית שהתפתחה בארצות המערב ואיימה להשתלט על החברה היהודית בארץ ישראל.

עם איחוד אחדות העבודה עם הפועל הצעיר והקמת מפלגת פועלי ארץ ישראל (מפא"י) בשנת 1930 לא הצטרף אליה יפה. הוא ניסה להקים קבוצת חברים מתנועת העבודה בשם "נתיב", ובה ביקש לשמור על ערכיה המקוריים של הפועל הצעיר כפי שהוא הבין אותם. במבוא שכתב לחוברת שפרסמה הקבוצה, "הווייתנו", תבע מתנועת העבודה לשוב אל מקורותיה הראשונים – הקמת חברה עובדת חקלאית המבוססת על הרוח "של נביאי ישראל ויסודות מורם החברתי".<sup>9</sup> הוא דחה את הקשר בין הסוציאליזם ללאומיות, כפי שהתבטא במפלגת מפא"י, מפני שגברה בו לדעתו הנטייה האנטי-לאומית.

לעומת האידאולוגיה הסוציאל-דמוקרטית של מפא"י טען יפה: "גורסים אנו, כסמל למהותנו, לאומיות עברית ברוח נביאינו [...] ממילא כלולה בזה רוח האנושיות, או קראו לזה סוציאליות, במידה כזו שכל התנועות הסוציאליסטיות לא תשווינה ברוחן לתנועתנו. כי הרי כל רוחות הסוציאליסטים מדור ועד דור אינן מגיעות לרוח הצדק של נביאי עמנו".<sup>10</sup>

בכל זאת, בדומה לאוטופיסטים אחרים, לא שלל יפה לחלוטין את הסוציאליזם. בגלל אופיו הפוליטי ותרבותו האורבנית הוא שלל את הנטייה ההולכת וגוברת לראות בסוציאליזם, במיוחד בנוסחתו המרקסיסטית, מעין דת חדשה. לעומת זאת טען: "הסוציאליזם אהוד עלינו יותר מכל תנועה חברתית אחרת יען כי ההמונים העמלים נוהים אחריו, ורק משום זה ואך במידה זו. עמל העובדים מעלה את

6 שם.

7 שם, א, עמ' 56.

8 שם, ב, עמ' 196.

9 שם, עמ' 215.

10 שם.



תנועתם ולא יותר".<sup>11</sup> ליפה, כמו לפרודון, הסוציאליזם היה תנועה עממית אנרכו־אוטופית מוסרית של היחידים למען היחידים.

זהו היסוד השלישי המקשר, לכאורה, בין יפה לפרודון: השאיפה לחזור אל היסודות הקמאיים האוטוכטוניים של החברה הלאומית – פרודון חלם על המוסר של הגאלים העתיקים, ואילו יפה שאף לערכי החברה המקראית.

כצנלסון ראה ביפה "אדם אשר עלה מן התנ"ך", וכל כך למה? מפני ש"העברית המקראית שבפי עטו לא היתה אצלו לבוש חיצוני ולא מניירה ספרותית. היא גם לא היתה חיקוי ללשון המליצים. לא היתה זו לשון שהאדם **מסגל** לעצמו. היא **חיתה** בו".<sup>12</sup> יפה עצמו הפליג בגדולתו של התנ"ך; דעתו הייתה כי "מצד האיכות הציורית וההבעה החמה והכנה, הרי שקול משפט אחד בתנ"ך כנגד עשרות כרכים של ספרות ימינו. הן פסוק סיפורי אחד בתנ"ך מחייה בתודעתנו עובדות חיים וחוויות, לאין ערוך יותר מעשרות ספרים של ימינו אנו".<sup>13</sup>

בעיניו העבר המקראי אינו תופעה היסטורית שהייתה וחלפה והותירה לדורות הבאים את היצירה הנשגבה, התנ"ך, אלא הוא מצב שעשוי להתחדש בכל דור ודור. זאת הוא למד, לדבריו, ממשה רבנו – בין שהוא אגדה בין שהיה במציאות, הוא חי ברוחו של העם; לדעת יפה רוח העם היא אשר יצרה את אגדת משה, ואם כך, "אז הן **יכול היה לקרות** שיהיה קיים ממש, לא רק איש משה אחד, אלא אישים משה רבים".<sup>14</sup> כלומר גם בהווה של יפה, בזמן "שיבת ציון השלישית", עשוי היה להופיע המנהיג המושיע אשר ינהיג את העם מ"גלות מצרים" העולמית אל הארץ המובטחת. ספק אם יפה, האדם שנודע בצניעותו, ראה בעצמו משה אפשרי, שהרי מעולם לא שאף למנהיגות פוליטית, ואולם בלי ספק יכול היה להיות הכוהן אשר יעמוד לצדו של משה ויחזק את ידיו בתחום המעשה.

## ב

בנקודה זו נפרדו דרכיהם של פרודון ויפה למרות הדמיון הרב בהשקפותיהם. פרודון היה ונשאר הוגה דעות עיוני, ואילו יפה היה אינטלקטואל מעשי; סוף המעשה היה לו תמיד במחשבה תחילה, ומחשבה זו תבעה את הארגון הממוסד, אפשר לומר כי יפה תמיד היה מארגן מראש. משהתפלא כצנלסון באחת משיחותיו הראשונות עם יפה הכיצד אינדיווידואליסט כמוהו הצטרף להסתדרות הפוליטית הפועל הצעיר, השיב לו יפה: "מיום שעמדתי על דעתי הייתי **ציוני מאורגן**" (ההדגשה שלי);<sup>15</sup> ופירוש הדבר – להיות חלק מן התנועה הציונית הממוסדת על הסתדרותה ומפלגותיה. השאלה היא: כיצד יישב יפה את הסתירה הבלתי נמנעת בין אינדיווידואליזם עקרוני וקיצוני לבין המשמעת הפוליטית ההכרחית לקיומו של ארגון כלשהו? הרי מדובר באיש מעשה, הפעולה בתוך הארגון התנועתי הייתה מהותית לחיי הפרט שלו, ובלעדיה היה ודאי איכר חרוץ ויעיל בארץ ישראל ולא מנהיג שחרת את שמו על אחד מלוחות הכבוד של הציונות הבונה חברה לאומית.

11 שם.

12 כצנלסון (לעיל, הערה 1), עמ' 143.

13 כתבי אליעזר יפה (לעיל, הערה 4), ב, "היסטוריה ואגדה", עמ' 268.

14 שם, עמ' 269.

15 כצנלסון (לעיל, הערה 1), עמ' 146.

כדי לענות על השאלה יש לבחון את מעשיו ומאבקיו הציבוריים של יפה מעלייתו לארץ ישראל בשלהי העלייה השנייה ועד סוף שנות העשרים כאשר החליט לפרוש ממפלגתו ולא להצטרף לאיחוד ההיסטורי אשר הוליד את מפלגת מפא"י בשנת 1930.

בשני עשורים אלו ניהל יפה שלושה מאבקים ציבוריים, ואלו שיקפו במעשיו את המתח שבהשקפת עולמו האוטופית-אנרכית: הראשון בשנים 1912–1914 על מהותה הארגונית של הסתדרות פועלי הגליל; השני בשנים 1924–1925 בעניין חברת ניר וגבולות הפיקוח והשליטה של חברת העובדים ההסתדרותית על היישובים החקלאיים השיתופיים; והשלישי בשנים 1929–1930 סביב לרעיון הקמת הסוכנות היהודית שתהיה צירוף של התנועה הציונית ובעלי הון יהודים לא ציונים שיהיו מוכנים לתמוך בבניינו של היישוב היהודי בארץ ישראל.

שלושת המאבקים נסתיימו מבחינתו של יפה באי-הצלחה, ומשמעותם המצטברת הביאה אותו לפרוש מן הפעילות הפוליטית בתנועת העבודה. עם זאת, ראוי לציין, בשנים 1928–1936 היה יפה מנהל תנובה; הדבר מעיד על ההערכה הרבה שרחשו ליפה בממסד הפוליטי למרות הדברים הקשים אשר הטיח בממסד ואף על פי שמאחוריו לא עמד שום גורם פוליטי בעל כוח. ההתלבטות האישית בין ההשתייכות לבין הפרישה מעידים הן על אופיו של יפה הן על השקפת עולמו. דומני כי במקרה שלו הייתה התאמה מוחלטת בין הסתירות שבהשקפת עולמו לבין הניגודים באופיו. כאילו התרוצצו באישיותו שני אליעזר יפה: האחד אוטופיסט אנרכיסט והשני מארגן ממושטר. האם היו אלו שני הפכים מוחלטים או שמא היה ביניהם מעין קשר רעיוני ופסיכולוגי דיאלקטי, כזה שהיה ועודנו חלקם של אנרכיסטים ואוטופיסטים רבים? מסגרת פעולתו הציבורית של יפה עם עלותו לארץ ישראל הייתה הסתדרות פועלי הגליל, היא הוקמה באפריל 1911, ובאופן רשמי הוכרז עליה בוועידתה השנייה בינואר 1912. הסתדרות זו הייתה שלב ביצירתה של הסתדרות הפועלים. רישומו של יפה בהסתדרות זו ניכר בעיקר בשנים 1912–1914. תחילתו בביקורת הקשה אשר מתח על אופן התנהלותה, זו הביאה גם להפסקת פעילותו בה, והמשכו בניהולה הסמכותי, במיוחד משפרצה השביתה הידועה בסג'רה בשנת 1913 נגד ניסיונה של חברת נטעים להעסיק פועלים ערבים בעיבוד המטעים אשר בניהולה.

אליעזר יפה השתתף בוועידה השנייה של פועלי הגליל ואף נבחר עם שתי דמויות כריזמטיות אחרות מאנשי העלייה השנייה – יוסף בוסל מדגניה וישראל גלעדי מארגון השומר – לחבר הוועד המרכזי שלה. בוועידה זו נוסח תקנון ארגוני; עקבותיו של יפה ניכרים היטב בסעיפיו הארגוניים, אף על פי שהוא לא היה האישיות המובילה בוועידה. בענייני ארגון ומשמעת נקבעו כמה כללים, ובהם: "חברי ההסתדרות צריכים להישמע לכל דרישות ההסתדרות ולמלא את כל החובות שהיא מטילה עליהם"; "ההסתדרות מטילה חובה על החברים לבלי עזוב מקום עבודתם, בלי שיקבלו רשות מהוועד המקומי ומקום אחר לעבודה"; "במקרה של נחיצות, יכול הוועד המרכזי לקרוא לחברים מנוסים בעבודות ידועות ולהעבירם למקום שנזקקים להם בשביל לסדר את העבודות הללו".<sup>16</sup>

סעיפים אלו עוררו מחלוקת קשה בקרב באי הוועידה. מהמתנגדים התקיפים להגבלת חופש הבחירה של הפועל את מקום עבודתו היה א"ד גורדון, הסמכות המוסרית הנעלה בקרב בני אותה קבוצה. ואכן ההצעה המקורית הומרה בניסוח פשרה אשר חייב את הפועל אך ורק להתייעץ עם הוועד לפני שיחליט

16 צ' אבן שושן, תולדות תנועת הפועלים בארץ-ישראל, א, תל אביב תשכ"ג, עמ' 175.

להחליף את מקום עבודתו. פשרה זו קטעה את פעילותו של יפה בהסתדרות פועלי הגליל למשך כמעט שנה.

כעבור שנתיים, באייר 1914, נשא דברים בהרצאתו "ביסוס ההסתדרות של פועלי הגליל"; בדברים שנאמרו טמון שורש תפיסתו הארגונית האנרכית של יפה, ולפיכך ראוי להביאם בהרחבה בלשונם. בפתיחה הגדיר יפה את ההסתדרות הפועלים בגליל מוסד שבא לשמש "לפועלים לפה. לפה – ולא למנהיג", שהרי, המשיך בלגלוג כעוס, "על פי דעות (קדומות או מתקדמות...) השוררות אצל הרבה מן הפועלים בארץ-ישראל, לא יאה לאנשים חופשיים להיות מנהיגים או נשמעים להנהגה". חברים אלו, טען יפה, חששו שמא יידרשו על פי החלטה זו "למכור את חופשת החברים להנהגה" (ההדגשות שלי).<sup>17</sup>

יפה לא נרתע מלהאשים את האנרכיסטים ה"ליברלים" במוסר כפול – מצד אחד הם התנגדו לקבל על עצמם את דרישותיה של ההסתדרות ומצד אחר עמדו על זכותם לבוא אליה בתביעות. אלא שההאשמה העיקרית של יפה לא הופנתה ליחידים אלא לכלל, להסתדרות פועלי הגליל. הוא האשים את הנהגתה ברכות וברפיון רוח. לדעתו, "רוך, טשטוש ומזמוז בצבצו מכל ישיבותיה". לכן לדעתו נשארה ההסתדרות זו עד המועד שבו נאמרו הדברים מעין התאגדות חופשית וולונטרית, "זה החופש המיוחד במינו ושקשה למצוא בעולם הגדול דוגמתו, חופש שהוא פריקת עול כל חברה ושחוק לכל קודש", כאן לעג לארגונו של הפועל היהודי בארץ ישראל. שהרי בארגון עם אופי אינדיווידואליסטי כזה אין מקום לשיקולים של טובת הכלל ההכרחית, מפני ש"לביאורים כאלה ודומים להם לא יהיה שומע מצד הרוב". טענות אלו לדברי יפה ייתקלו ב"ביטול ורמזים על אוטוקרטיות וביורוקרטיות שנחשדו בהן המבארים" מפני "העזתם" של המבארים או המנהיגים "להתנגד לדעת הרוב של אותה האספה המקומית. וכי לא לממשלת הרוב, לממשלת העם יישא נפשו כל חסיד-הפרוגרס, כל אדוק בדת-רצון-העם?!"<sup>18</sup> דומה שהלעג והבוז המבצבצים מבין שורות אלו אינם דרושים פירוש.

מחשבות ביקורתיות אלו הביאו אותו לכפירה, הוא חשב שההסתדרות פועלים עם משימה לאומית ששאיפות ודחפים אישיים מניעים אותה מוטב שלא תתקיים בכלל. במקומה הוא הציע ארגון שונה, וממנו אפשר ללמוד על התפיסה האנרכו-אוטופית של יפה בכל הנוגע לארגון החברה.

לפי דעתו ההסתדרות הפועלים צריכה להיות מעין קבלן לעבודות, לנהל את העבודות אשר נמסרו לרשותה ולקבוע את שכרם של הפועלים. במקום העבודה, לדעת יפה, המנהל שמינתה ההסתדרות "הוא המפקד ואין להמרות את פיו, ואם יש לאחד או לאחדים תלונה עליו יגישו אותה לפני הועד המרכזי והוא ידון" (ההדגשה שלי). הרווחים מן העבודה יחולקו בין הפועלים אחרי שינוכה מהם מס ארגון קולקטיבי המגיע להסתדרות. מאחורי הרעיון של ארגון העבודה וחלוקת הרווחים עמד החזון האוטופי של יפה, ובו הובעה התקווה "כי מי יודע אם בדרך שכזו לא נוכל להגיע גם לאותו היום שלא נשלם כלל משכורת לעובדים ואך נספק את כל צרכיהם השווים על חשבון העבודה, כי נותן העבודה היחידי יהיה אז העם, ע"י מוסדותיו, הקה"ק וכדומה".<sup>19</sup>

הכוונה הייתה להפוך את ההסתדרות הפועלים מגוף השומר על זכויותיהם של הפועלים למוסד המבצע עבודות. רעיון זה התממש בשנות העשרים בהסתדרות העובדים הכללית והצריך מבנה ארגוני

17 כתבי אליעזר יפה (לעיל, הערה 4), א, עמ' 3.

18 שם, עמ' 4.

19 שם, עמ' 6.

מתאים למשימה. מטבע הדברים הציע יפה מבנה דמוקרטי ריכוזי ולו שלושה מוסדות ביצועיים: **האספה הכללית** של חברי הארגון – היא שבחרת את **האספה של הצירים** המתכנסת אחת לשנה. זו ממנה מתוכה **"ועד הפועל בן חמישה חברים"** הנבחר מחדש מדי שנה בשנה. בתקופת כהונתו "הועד הזה הנהו מושל בלתי מוגבל בתוך גבולות ההחלטות שנתקבלו באספות".<sup>20</sup> זכותו ומעמדו של החבר בארגון יותנו בתשלום מס חבר, ולארגון ייכנס רק מי שמוכן להפריש לו חלק מחירותו וגם מעט מכיסו.

את המסמך החוקתי הזה סיים יפה בקריאה: "הגיעה כבר השעה שנחדל מאבד את כוחנו לדברים של מה בכך, וניקח את גורלנו בידינו; אבל צריכות אז ידינו להיות **אמונות וחזקות**, ורוחנו – עזה ושוטפת, אשר כל מכשול לא יעמוד נגדה. להוסיף להיגרר והידלדל כאשר עד כה, גרוע מלחדול להיות לגמרי. **כל הנרפה ומטושטש חוטא בקיומו לעצמו ולכל עולמותיה. רק בסדר נמרץ, במשמעת חזקה ובמעוף מרקיץ**, תהי הסתדרותנו לגאולה לעובדים ולעבודה, ולברכה לעם ולארץ" (ההדגשות שלי).<sup>21</sup>

לכאורה השקפה זו, המכפיפה לחלוטין את היחיד לארגון שאליו הוא משתייך, נגדה לחלוטין את קביעתו הנחרצת של יפה ארבע שנים מאוחר יותר בשנת 1918, וראוי לחזור עליה: "אני מעמיד את הפרט, את האינדיווידואל במרכז הכל, ואיני רוצה להגדיר אותו, יהיה לו איש איש לפי נטיתו, ואז תיברא החברה הכי צודקת". ואולם לדעתי אין כאן סתירה, שהרי כאן נדרשת ההבחנה בין טוטליטריות לטוטליות: טוטליטריות מבטאת את שלטון הכפייה הפוליטית על חייו של היחיד, ואילו טוטליות מורה על אורח חיים שבחר בו היחיד באופן מודע וחופשי. לדוגמה היחיד במדינה דמוקרטית וליברלית אשר חי בחברה דתית אורתודוקסית אדוקה בחר באורח חיים טוטלי, ואף על פי כן המסגרת הרחבה של חייו אינה משטר טוטליטרי, שהרי המדינה הדמוקרטית הליברלית מאפשרת לו את חופש הבחירה להלכה ולמעשה.

לפי הבחנה זו השקפתו של יפה הייתה אחד הביטויים המובהקים והקיצוניים למה שאני מכנה דת העלייה השנייה. עיקריה של "דת" זו היו: העלייה לארץ ישראל היא חובתו הלאומית של היחיד; קידוש העבודה היא דרך לגאולה של הפרט והכלל; ההסתפקות במועט היא אידאל או כורח בל יגונה; השוויוניות היא עיקרון חברתי כולל; הגבורה האישית בעבודה ובהגנה, המשמעת העצמית והעצמאות של חברת הצעירים הן ערכים נעלים. כל העיקרים האלה, אף שמעולם לא התממשו במלואם ואף שהיו לא מעט סטיות גלויות מהם, יצרו את האתוס הטוטלי הן של הקרבן למען הכלל הן של המאמץ להשגת הפתרון הגואל הטוטלי למען הפרט.

נאומו של יפה בוועידה הראשונה של התאחדות צעירי ציון אחרי מלחמת העולם בשנת 1920 בפראג היה אחד הביטויים העזים ביותר לאתוס הטוטלי של דת העלייה השנייה. הרצאה זו הותירה רושם עמוק על צירי הוועידה, וניכרה בה ההתרגשות שנבעה מן התחושה שהנה ימים גדולים צפויים לתנועה הציונית. מטבע הדברים היו שזורים בה דברי מליצה רבים בצד רעיונות מעשיים מאוד – יפה דיבר על ההסתמכות על הון לאומי והביע אי-אמון מוחלט בהון הפרטי; לטענתו ההון הפרטי אכזב בתקופת העלייה השנייה, והוא לא ישנה את נוהגו גם בעתיד. יפה הטיף לבניית כלכלה אוטרקית. הוא תבע מן המוסדות הציוניים לצאת אל העם בתכנית לאומית כוללת, מעבר לתנועה הציונית, לבניין היישוב היהודי

20 שם, עמ' 10.

21 שם, עמ' 11.



בארץ ישראל. הוא פרס לפני השומעים את חזונו האוטופי בדבר יישוב הדרגתי של הנגב והפרחת המדבר שבו בתהליך רצוף של בניין תחנות ניסוי חקלאיות אשר יפוזרו בהדרגה במרחבי המדבר, "נגדילן ונתרחב הלאה, עד כדי יצירת רשתות של יישובים חקלאיים וערים במדבר הנגב, הריק והשומם עכשיו והעתיד לפרוח בעוד חצי יובל שנים".<sup>22</sup>

מערכת אוטופית זו הייתה בנויה אפוא על בסיס של יישובים חקלאיים אשר עליו תישען ההתיישבות העירונית, ולא כמקובל בחברה התעשייתית המערבית. כל זה היה תלוי בראש ובראשונה ביחיד – אצלו חייבת להתחולל מהפכה נפשית. לדעת יפה ארץ ישראל מסוגלת לקלוט במרחביה השוממים מיליוני יהודים, "ואולם כל אי־הכישרון נמצא בנו בעצמנו. אנחנו זקוקים למהפכה נפשית עצומה, אשר אם לא נעשנה בנפשנו, אך לשווא כל התנועה הציונית שלנו המסתובבת במעגל אחד".<sup>23</sup> מהפכה זו – ראשיתה ביחיד וסופה ביחידים המרכיבים את החברה האידאלית.

היחיד החופשי האוטונומי היה אפוא היסוד של החברה החקלאית החדשה, בסיסה של החברה היה מושב העובדים; הרבה מהרוח של שיתוף הפעולה באיכרות הזעירה שבהגותו של פרודון שוקע בה. רעיון מושב העובדים החל להתרקם אצל יפה בשלהי מלחמת העולם הראשונה והגיע לבשלות בראשית שנות העשרים בתכנית האנרכו־אוטופית השלמה ביותר של יפה. כך הפך רעיון מושב העובדים למסגרת שבה היה אמור להתממש חזונו הטוטלי על היחיד המתנדב מרצונו לשירות הכלל.

לשם כך מתח יפה קו הבחנה ברור בין מושבי הפועלים שנוצרו בעלייה השנייה כדי שהפועל החקלאי יוכל להתקיים מעבודתו השכירה על ידי התוספת להכנסתו מעיבוד משקו הזעיר לבין מושב העובדים לפי הצעתו הוא. לפי השקפתו האוטופית מושב העובדים נועד להתייצב "על מרום הפסגה ליצור אפשרות לחיים מתוקנים בעבודה, לחיים אשר אין בהם מקום לניגודים בין השאיפה והמציאות, ועל כן הם טובים; חיים שאינם יודעים כל סתירות בין הדיבור האידיאליסטי והמעשה המחפיר, ולכן הנם יפים; אם לא לזאת נתכוון ולא את זאת נגשים, כי עתה מוטב להם למושבי־עובדים שלא יחזו שמש, עד אשר נתעורר ליצור את השלם, המשוכלל, המתוקן לגמרי".<sup>24</sup>

מטרת תכניתו המעשית המוגדרת הייתה לייסד מושבי עובדים שבהם יהיה "מקום רק למשפחות איכרים זעירים העובדים בעצמם ולא בפועלים".<sup>25</sup> היסודות העיקריים של היישוב העובד החדש היו: א. הלאמת הקרקע וסדר תקנות המבטיחות את קיום כל היסודות העיקריים שיונחו במושבים האלה;

ב. אדמה במידה מצומצמת – אך גם מספקת – הדרושה להספקת כל צרכי המשפחה העובדת עבודה עצמית משוכללת;

ג. שכלול וביסוס גמור של המשק לכל ענפיו, תיכף להיווסד המושב;

ד. שיטת משק, המבטיחה את כל צרכי הכלכלה של משפחת העובד מהמשק עצמו ולא מן השוק;

ה. שיטת עבודה המתאימה לחיי המשפחה וגם מחייבת אותם.<sup>26</sup>

22 שם, עמ' 63.

23 שם, עמ' 56.

24 שם, עמ' 66.

25 שם, עמ' 67.

26 שם.

למען השלמת המבנה האוטופי ראוי להביא כאן את הסעיף בדבר הערבות ההדדית:

בין המוסדות החקלאיים-כלכליים קיים בכל מושב (וקיימת השתתפות בין כל המושבים בכל המוסדות) מוסד לעזרה הדדית (אחריות הדדית) למקרי אסון: גופני, משפחתי ומשקי, המביא את העזרה המלאה בעבודה, בסעד וברכוש לחבר הנצרך לה, במגמה למנוע את האפשרות של דלדול חברים בגופם, עבודתם ומשקם. ההשתתפות במוסד זה הנה חובה לכל [...] לפי ערכי משקו על-פי התקנות המיוחדות למוסדות כאלה.<sup>27</sup>

עקרון הערבות ההדדית בצד רעיון חברת האיכרים העצמאים הזעירים קושר את תכניתו של יפה אל מושג המוטואליזם (הדדיות) של פרודון, זהו הבסיס ליסודה של חברת האחווה החופשית; לפי הגדרתו של פרודון "ממקור זה שואבים את חיותם כל מוסדות המוטואליזם: ביטוח הדדי, אשראי הדדי, עזרה הדדית, חינוך הדדי; ערובות גומלין לגבי השיווק, חליפין, עבודה, איכותן הטובה ומחירן ההוגן של הסחורות".<sup>28</sup>

עם זאת ראוי להדגיש כי חזונו האוטופי של פרודון היה רחב בהרבה מחזונו של יפה. לפרודון החקלאות, התעשייה והמסחר צמחו על יסודות פדרליים הדדיים, ואילו אצל יפה החקלאות הייתה היסוד, והיא אשר העסיקה את מחשבתו. רתיעתו מן האורבניזם ומן התיעוש המוגזם באה לו כנראה מן המקורות הרוסיים הטולסטויאניים שקיבל אולי גם מא"ד גורדון ומתלמידיו הישירים, בהם אליעזר שוחט. לעומת זאת יפה דגל בארגון פדרלי של חברת העובדים בארץ ישראל, ועקרונותיו של ארגון זה לא היו רחוקים ממה שהציע פרודון לפתרון המבנה של החברה המודרנית הקואופרטיבית.

התפיסה הארגונית האוטופית האינדיווידואליסטית היא שהביאה את יפה בשנת 1925 לעימות ישיר עם ההנהגה של תנועת העבודה, במיוחד עם ראשי מפלגתו הפועל הצעיר, בעניין סמכויותיה של חברת ניר – חברה להתיישבות שיתופית, שלוחה של חברת העובדים.

בשלהי 1925 פרסם אליעזר יפה בעיתון "דבר" מאמר שבו שלל בתוקף את התקנות המוצעות לייסודה של חברת ניר. בראש ובראשונה התנגד לאידאולוגיה אשר הנחתה את מחברי התקנות. אידאולוגיה זו הייתה לדעתו ביטוי לכמיהה להשליט אחדות דעות בתנועת הפועלים. ואולם זוהי שאיפה בלתי ניתנת להגשמה, מפני שאי-אפשר לאחד את התפיסה הלאומית-מעמדית של אחדות העבודה עם התפיסה הלאומית-עממית של הפועל הצעיר. ההצעה לייסוד ניר מעידה כי בהסתדרות גברה אז התפיסה שיש לכפות על ההתיישבות העובדת את התפיסה הסוציאליסטית. מניעיה העיקריים של הסוציאליזציה, או ההלאמה של המשק החקלאי, המוצפנת בתקנות החברה היו ניסיון של אנשי העיר להשתלט על האוטונומיה האינדיווידואליסטית של הכפר. בלשון מפורשת – אחדות העבודה שאפה לשלוט בהסתדרות החקלאית על ידי המנגנון הבירוקרטי של חברת העובדים. ואילו יפה טען כי הסתדרות זו היא ברוחה "לא לבד דמוקרטיה, אלא המשפחתית כמעט, למרות הבדלי הצורות היישוביות שבה". לעומתה חברת ניר, "תקנותיה אינן נבדלות מתקנות טרוסט אמריקני לניצול מטעי צמר-גפן

27 שם, עמ' 97.

28 פ"ז פרודון, "מוטואליזם", ש' וורם וד' ליבשיץ (עורכים), אנתולוגיה של המחשבה הסוציאליסטית 1789–1939, תל אביב 1962, עמ' 42–43.

או תה וכדומה בארץ חינה או באפריקה הרחוקה". לטענתו של יפה המנהיגים היושבים בראש מנהלת חברת העובדים אשמים, הם "הגיעו בשיטת הריכוז שלהם וברוח המטריאליזם המפעמם עד כדי הנחת גרדום על היצירה האורגאנית הנפשית של העובדים החקלאיים ולכפות הר כגיגית עלינו, כי נמיר את הסתדרותנו ונאמר קדוש לעגל הזהב: חברת מניות בערבון מוגבל – 'ניר'".<sup>29</sup>

את התקנות שלל יפה מכול וכול – הוא פסל את התביעה למסור מחצית ממניות ההצעה לידי חברת העובדים; הוא שלל את סמכותה של מנהלת ניר לקבוע שכר עבודה ומחירי תוצרת במשקים החקלאיים; הוא ביטל את הרעיון שניר תהיה הייצוג הבלעדי של המתיישבים לפני המוסדות באישור החוקי של הממשלה משום שהדבר עלול להעניק תוקף חוקי מדיני לשעבודו של המתיישב לחברה; הוא כפר בסמכותה של ניר לנשל אדם ממשקו בגלל הוצאתו מניר או מחברת העובדים.

במקום תקנות אלו תבע יפה להעניק להסתדרות החקלאית מעמד עצמאי ובלתי תלוי בהסתדרות הכללית. הוא הציע שהקשר של ההסתדרות החקלאית עם ההסתדרות הכללית או עם הסתדרויות אחרות יהיה מושתת על עזרה הדדית ולא על תקנון ארגוני. ההסתדרות החקלאית לא תשתתף במפעלים או במוסדות אשר אין לה בהם תועלת או עניין ישיר. למעשה מה שהציע יפה היה פירוק האחדות אשר נוצרה עם ייסודה של ההסתדרות הכללית ופיצול מעמד העובדים בין ההסתדרות החקלאית להסתדרויות עירוניות.<sup>30</sup>

כדי להבליט את ייחודו ובידודו של יפה מחבריו בפועל הצעיר ראוי להשוות את עמדתו להשקפתו של חברו חיים ארלוזורוב; השקפותיהם היו קרובות, אם כי באורח פרדוקסלי טיעונו העיקרי של ארלוזורוב נגד את השקפת עולמו של יפה. ארלוזורוב אמנם הסכים עם הביקורת המעשית של יפה על תקנות החברה, "אחת מאותן תוכניות בוסר המרובות ההולכות ונוגדות בקרב הסתדרותנו, שרובה משולל במחשבתו ובפעולתו – מה שהרופאים קוראים: מרכזי עצירה" (ההדגשות שלי).<sup>31</sup> ההסבר הפסיכולוגי היה בלי ספק מכוון כלפי מנהיגי אחדות העבודה. אולם ארלוזורוב שלל את הפירוש האידאי של יפה לתקנות. לא נכון היה לדעתו לראות בתקנות כוונה לסוציאליזציה של המשק החקלאי; כן טען כי אין בהן מגמה לזנוח את הרעיון הלאומי ולהמירו בתורה מעמדית.

תמים דעים היה עם יפה כי באחדות העבודה הייתה נטייה להפריז בשימוש בטרמינולוגיה של מלחמת מעמדות, היא מזיקה ואינה תואמת את המציאות החברתית והכלכלית בארץ. כמוהו כיפה ראה סכנה במגמה ליצור בהסתדרות משטר ריכוזי נוקשה. אולם להבנתו של ארלוזורוב אין ליצור מכך תאוריה על היחס בין העיר לכפר. אשר לתקנות חברת ניר, התנגד למגמה הטמונה בהן משום שלא ראה בה "תוכנית לסוציאליזציה, כלומר להעברת המשקים הפרטיים לרשות החברה כולה, כי אם להעברתם לרשות ההסתדרות. הסתדרות פועלים אמנם, ובכל זאת הסתדרות. גוף בודד הפועל בתוך החברה" (ההדגשה שלי).<sup>32</sup>

29 א' יפה, "לקראת ועידתנו החקלאית", דבר, 29 בדצמבר 1925.

30 ראו: א' יפה, "תוספת לבירור 'ניר' והחוזים", דבר, 27 בינואר 1926. במאמר זה אמנם הסביר יפה כי אינו שולל את ההלאמה של ההון הגדול המנצל, אולם בזה לא נשתנתה תפיסת עולמו האנטי-סוציאליסטית.

31 ח' ארלוזורוב, "שלוש הערות", דבר, 3 בינואר 1926.

32 שם.

השקפת עולמם של שני האנשים בפועל הצעיר הייתה שונה. ארלוזורוב היה סוציאליסט ודגל בהלאמה כללית של המשק כאשר ייווצרו התנאים הראליים לכך. לעומת זאת השקפת עולמו של יפה הייתה אנטי-סוציאליסטית ביסודה, ואינדיווידואליסטית, כמעט אנרכיסטית, במהותה.

נוסף על הטיעון העקרוני נגד התכנית היו לארלוזורוב גם נימוקים מעשיים – לדידו אין להתחיל בהלאמה במשק הפועלים; לא זו בלבד שמשק זה טרם התבסס, אלא גם לפי מהותו הפנימית פחות מכולם הוא ניתן להלאמה. נוסף לזה התנגד לה מפני שראה בה **"סכנה לאחדות התנועה, שיש להעריך אותה בהשקיפנו על העתיד"**, יותר מאשר הגשמת התוכנית שנולדה לא בזמנה".<sup>33</sup> משפט זה הוא כנראה תגובה להצעתו של יפה להעניק להסתדרות החקלאית מעמד עצמאי מול הסתדרות העובדים. נמצא שגם לארלוזורוב, כמו לאנשי אחדות העבודה, הבעייתיות של ארגון ההסתדרות לא הייתה משוחררת משאלת האחדות, ואילו יפה קרא לשבירתה של האחדות.

בסוף מאמרו, כדי להבליט ביתר שאת את ההבדל בינו לבין יפה, למרות מסקנותיהם המעשיות הזוהות הצהיר ארלוזורוב על תמיכתו ברעיון שהונח ביסוד התקנות של חברת ניר: שלילת הבעלות הפרטית המוחלטת על הרכוש ועל אמצעי הייצור, משום שהם נכסי החברה והלאום; התנגדות לאנרכייה הפראית בייצור ובחלוקתו במשק הקפיטליסטי; שאיפה לביטול ניגודי המעמדות אשר צמחו במשטר הרכושני. לדעת ארלוזורוב ברעיון ניר פעם האידאל הסוציאליסטי לבעלות החברה על נכסי הייצור, והוא עתיד היה להשפיע על התפתחות העם. אידאל זה משותף לכל תנועת הפועלים בארץ, למרות פילוגה לזרמים אידאולוגיים ופוליטיים.

מדבריו של ארלוזורוב משתמע כי למרות עמדתו האופוזיציונית בתחילת הפולמוס הרי באורח פרדוקסלי היה קרוב יותר בהשקפת עולמו לאחדות העבודה מליפה, למרות הפולמוס הקשה והסרקסטי עם הנהגת מפלגתו. הקרבה הייתה בשתי השקפות יסוד: סוציאליזם ואחדות תנועת הפועלים. מה גם שארלוזורוב לא שלל את החברה לחלוטין, אלא **"באותה צורה שניתנה לה ע"י מפרשיה ומתקניה"**,<sup>34</sup> והוא עשוי היה לתמוך בה אם יוכנסו בה תיקונים.

זוהי אולי אחת הסיבות שיוסף אהרונוביץ, חבר ועדת ניסוח התקנון ומראשי הפועל הצעיר, התפלמס בעיקר עם דעותיו של יפה. עיקר טענתו של אהרונוביץ הייתה כי אין להפריז באופייה הוולונטרי המוסרי של תנועת הפועלים בארץ. התנועה עצמה חייבת להישמר מפני סטיות ערכיות על ידי הקמת מסגרת חוקית אשר תסייג ותגביל כל סטייה אפשרית מן הנורמות המוסריות של תנועת הפועלים וחברת העובדים. במידה שהחוק מחייב את הלאום לשמור על קרקע לאום, כן יחייב החוק את המעמד לקיים את המערכת הערכית של חיו, כגון עבודה עצמית ועזרה הדדית. לא הייתה, ועדיין אין, חוקה כלל-לאומית אשר תבטיח את קיום ערכי העבודה, **"להפקיד את העם לשמור על הערכים שלו – זה אומר אפוא – להסתלק"**.<sup>35</sup>

33 שם.

34 שם.

35 י' אהרונוביץ, "למאמרו של א' יפה", דבר, 10 בינואר 1926.



אהרונוביץ שאל את יפה אם אפשר לומר בוודאות כי אופייה הערכי של תנועת הפועלים יישמר תמיד, אף על פי שהיא גדלה באורח מתמיד ונופה האנושי משתנה, וגם ענה:

האם אין להבטיח באיזו צורה משפטית שהיא, שהמתיישבים שלנו לא יהיו ברבות הימים למה שהיו המתיישבים על אדמת חובבי־ציון והברון? האם אין המתיישבים עצמם מעוניינים לשמור לדורות הבאים את רכושם המוסרי שעלה להם בכל־כך הרבה עמל וצער. האם אפשר לשמור על זה רק בתוקף נדרים ושבועות, בלי חוקים וחוזרים ומשפטים? הנה המשמעות האמיתית של **"חברת העובדים" ובנותיה ומגמתה לקבל את הבעלות על הרכוש והעבודה של החברים**.<sup>36</sup>

תשובתו על השאלה הרטורית מבהירה את תמיכתו של הפועל הצעיר בתכנית. בטיעונו הבליט אהרונוביץ את החרדות לגורל משק העובדים, על חרדות אלו חזר בן־גוריון פעמים מספר בוויכוח על רעיון חברת העובדים. יש לזכור כי תחילתו של פולמוס ניר – שלהי 1925 ותחילת 1926 – הייתה בתקופה שטרם נראה לעין צלו הכבד של המשבר הכלכלי הקרב, עת משבר ומבחן לתנועת הפועלים; התנועה עמדה במאבק הגנה קשה מול האידאולוגיה הרכושנית האנטי־סוציאליסטית, וזו כמו כבר חגגה את ניצחונה. במצב זה הסכנה להתערערות אופיים השיתופי של המשקים הסרים למרות ההסתדרות הייתה מוחשית. אין ספק שהחרדה המשותפת יצרה הלך רוח של התקרבות הדדית בין חלקים גדולים של אחדות העבודה והפועל הצעיר.

הוויכוח הציבורי היה קשה ליפה ולחבריו, במיוחד מן הפועל הצעיר. לכן ביקש לסיים אותו בנימה מפיסת בלי לוותר על העקרונות של עמדתו בשאלה. בסיכום הדיון ניסח יפה את תפיסתו הפדרלית בזו הלשון:

ההבראה הגמורה [...] וביסוס כל חלקי מחננו העובד, השריית אחווה מוחלטת ועזרה הדדית הולמת ופורייה בין כל חלקי ציבורנו, יבואו אך ורק על ידי הקטנת שטח הניגודים והחיכוכים שבתוכו, עד שכל קיבוץ של עובדים אשר יש להם עניינים מיוחדים, מלבד ענייניהם המשותפים לחלקים אחרים של ציבורנו יסדרו את ענייניהם באופן **אבטונומי גמור**, ורק בעניינים משותפים לחוגים רחבים יותר יתרחב חוג הארגון.<sup>37</sup>

יפה הכיר בזכות קיומה של חברה רב אידאית של סוציאליסטים ולא סוציאליסטים ואחרים, וגם לא פסל שיתוף פעולה בין חלקיה השונים, בתנאי שלא תהיה כפייה של חלק אחד על האחר. בסך הכול יצא בתוקף נגד המגמות הריכוזיות הסוציאליסטיות שלדעתו התבטאו במדיניות של הנהגת ההסתדרות ובשתי מפלגותיה הגדולות, אחדות העבודה והפועל הצעיר; מדיניות זו הגיעה לשיאה בניסיון הפיקוח המקיף על ההתיישבות העובדת בחברת ניר.<sup>38</sup>

לשם השוואה ראוי לחזור לתפיסתו הפדרלית של פרודון. הוא ראה בפדרליזם שיטת שלטון הפוכה לכל צורת שלטון אחרת: מונרכית או דמוקרטית. בשני המשטרים השונים לכאורה הוא ראה יסוד

36 שם.

37 יפה (לעיל, הערה 30).

38 שם.

משותף – ההיררכייה של הריכוזיות הבירוקרטית. לעומת זאת, לדבריו, "סמכויותיו של השלטון המרכזי בפדרציה נעשות מוגדרות יותר ומצומצמות יותר" ככל שמספר הגופים החברתיים והפוליטיים המצטרפים אליה גדל. ואילו "היפוכו של הדבר בממשל ריכוזי, סמכויות השלטון העליון מתרבות, מתפשטות ונעשות ישירות יותר [...]. מכאן אותו דיכוי המבטל כל חירות, ולא רק חירות של קהילות יישוב ופרובינציות, אלא גם חירותו של פרט וחירותה של אומה".<sup>39</sup> נדמה כי הדמיון בין ההשקפות הפדרליות של השניים ברור.

לסיכומו של פולמוס ניר אפשר לומר כי כמו רוב המחלוקות בחברה הוולונטרית של הפועלים באותה תקופה הוא הסתיים בפשרה במישור העקרוני. יפה וחבריו לדעת הצליחו להקטין את חלקה של חברת העובדים בבעלות על מניות השליטה בניר מ-50 אחוזים ל-41 אחוזים. ואילו הישגם של ראשי אחדות העבודה והפועל הצעיר, יריביו של יפה, היה בהטלת חובה על כל מתיישב להיות חבר בניר. במישור המעשי, בחיי היום יום של ההתיישבות השיתופית, לחברת ניר הייתה השפעה זעירה.

הוויכוח בשאלת ניר והאופן שבו הוא הסתיים מסמלים מעין גבול בפרשת חייו הציבוריים של אליעזר יפה. מעלייתו לארץ ישראל עד אמצע שנות העשרים, בניהול הסתדרות פועלי הגליל ובהקמת מושב העובדים, היה יפה ראליסט אוטופי. גם אחר כך היה אוטופיסט עד פרישתו מפעילות ציבורית בראשית שנות הארבעים בגלל מחלה, שבסופו של דבר הכריעה אותו. הסתערותו על הבירוקרטיה ההסתדרותית בעניין חברת ניר בשם העיקרון של חירות המתיישב היחיד וההתנגדות לריכוזיות הסוציאליסטית לא הצליחה. בסוף שנות העשרים, כאשר בתנועה הציונית העלה נשיא ההסתדרות הציונית ד"ר חיים וייצמן, בתמיכת ראשי הפועל הצעיר חבריו של יפה, את ההצעה להרחיב את הסוכנות היהודית על ידי צירוף אישים ומוסדות יהודיים לא ציוניים, ובמיוחד בעלי הון, יצא יפה חוצץ נגד הרעיון. בשני המקרים הוא נאבק בשם העקרונות הדמוקרטיים ומתוך אמונה גדולה בבני אדם – בין ביחידים העובדים ביושר ובחריצות את אדמתם בין בציבור גדול אשר יהיה מוכן להתגייס לעזרתה של התנועה הציונית אם רק יפנו אליו מנהיגיה במקום להישען על קבוצה של פלוטוקרטים יהודים לא ציונים.

שתי האכזבות במאבקיו הציבוריים הפוליטיים – עניין ניר ועניין הסוכנות היהודית – הביאו אותו להחלטה לפרוש ממפלגתו, הפועל הצעיר, ולהחרמת המפלגה המאוחדת, מפא"י. אולם בכך לא סיים יפה את פעילותו הציבורית. בשנת 1933 יזם הקמת ארגון על-מפלגתי בשם נתיב של אנשים ממפלגות פוליטיות שונות שיהיו מוכנים להיאבק נגד השטנה והשנאה הפנימית שפרצה ביישוב היהודי אחרי רצח ארלוזורוב. הארגון היה אמור להיות בעל אופי לא פוליטי ולהימנע מהתערבות בכל העניינים המסורים למוסדות הציוניים והיישוביים הנבחרים. עם זאת יפה היה אמור להיות מעין משגיח ציבורי על-מפלגתי על המוסדות הציוניים, לבדוק עד כמה הם עומדים במימוש ההחלטות שקיבלו ובביצוען. ייעודו האוטופי של הארגון נוסח בסעיף ג של המצע: "להיות נושא המצפון של היהדות, המקימה את עצמה לחייה העצמיים בארצה. ואת רוח המצפון הזה ישרה הארגון על כל מהלך החיים והעבודה של כל שדרות יישובנו כאן, לבל יהיו נתפסים לדרכי ההפקרות כאשר עד כה".<sup>40</sup>

39 פרודון (לעיל, הערה 28), עמ' 45-46.

40 כתבי אליעזר יפה (לעיל, הערה 4), ב, "אל מסד ביתנו השלישי", עמ' 229.

תפיסתו האוטופית מבוססת הייתה על ההנחה כי למרות המאבקים הפוליטיים הקשים "ברור ומוסכם: שכולנו, בלי כל יוצא מן הכלל, הננו מאוחדים בהחלט בשאיפתנו לתקומת עמנו בארצנו" על בסיס רעיוני ציוני רחב, והוא הסיק זאת דווקא מהפילוג שבין המפלגות השונות. לדבריו, "לולא היתה לנו שאיפה משותפת זו להקים את עמנו בארצנו, כי אז כלל וכלל לא היה נמצא בפנינו הקרקע להתפלגותנו. והרי שהתפלגותנו הנה אך תולדת אחדותנו".<sup>41</sup> גם יזמה זו נסתיימה בשבילו באכזבה קשה. לפי עדותו רק כמחצית האנשים אשר פנה אליהם טרחו לענות; בכוחות עצמו הצליח לפרסם רק שלוש חוברות נתיב; בשנת 1936 נאלץ לעזוב גם את ניהול תנובה בגלל מחלתו. מכאן ואילך הלך אליעזר יפה ודעך, ועמו נעלם עוד קול אוטופי מתרבותה של תנועת העבודה בארץ ישראל.

## ג

לסיכומו של הדיון אחזור אל ראשיתו. בתחילה ניסיתי להציג את המנהיגים של ציבור הפועלים בעלייה השנייה על פי קרבתם להוגים אוטופיים בעולם המחשבה הסוציאליסטית. מכאן הגעתי אל הדמיון בין הגותו של יפה לתורתו של פרודון. דהיינו, מבחינת עצם ההשפעה של הוגים אוטופיסטים שונים לא היה אליעזר יפה שונה מחבריו; השוני היה ברדיקליזם הפוליטי האוטופי שלו. כל האחרים אשר הזכרתי את שמותיהם היו אוטופיסטים מאוכזבים וראליסטים עקביים: דת העבודה של גורדון לא הייתה לאתוס של רוב הפועלים בארץ ישראל; ההסתדרות לא הפכה קהילת עובדים כפי שרצה כצנלסון; חברת העובדים לא הייתה לגדוד העבודה כפי שתבע בן-גוריון; עמק יזרעאל לא נמסר לרשותה של הקומונה החקלאית התעשייתית הגדולה כפי שרצה לביא; והקיבוץ המאוחד הפתוח והגדל לא היה לאבן שואבת להמוני עולים עובדים כפי שחזה טבנקין. וגם מושב העובדים של יפה עוד בחייו לא עמד באמות המידה החברתיות והמוסריות שקבע.

אולם ההבדל בינם לבינו היה ביכולת לשאת את האי-הצלחה ולעמוד במבחן הכורח של הפשרה הפוליטית. הם לא פרשו מן התנועה אף על פי שהתפלגו זה מזה בתוכה, ואילו הוא פרש. ובכך איבד את ההשפעה שהייתה לו על הציבור ועל עיצוב דרכה של תנועת הפועלים בעשור הראשון לשהותו בארץ ישראל. קשה היה ליפה להשלים עם הפשרות הפוליטיות, ומשום כך, שלא כמו חבריו, לרוב לא הבחין בין הפשרות המקבעות לבין הפשרות המקדמות. האחרים הסתפקו, באין בררה פוליטית או חברתית, בהתקדמות חלקית ומתפשרת אל מטרתם, ואילו הוא סירב לכך. על כן נשאר בסופו של דבר, על אף ההערכה הרבה שרחשו לו חבריו, בודד ומבודד.

ההבדל אינו נעוץ אך ורק באופיים של האנשים האלה. הקו החוצה אינו מבחין בין הקנאים לפרגמטים. כל אחד בדרכו היה קנאי לאמונתו; ההבדל ביניהם, בין יפה היחיד לבין חבריו בקבוצה, היה בתפיסת הסוציאליזם. אף שנבדלו בזהותם הסוציאליסטית ואף שמגוון דעותיהם נע בין מרקסיזם ציוני לסוציאל-דמוקרטיה קונסטרקטיבית, שלה היו שותפים רוב חבריו של יפה מן הפועל הצעיר – כולם עמדו על בסיס משותף: האינטרס הקולקטיבי של המעמד וזהותו המוחלטת לעניין הלאומי של העם היהודי. ואילו יפה, אף על פי שהיה קולקטיביסט בהשקפתו הלאומית, דחה לחלוטין את השילוב בין הלאומיות

לסוציאליזם. באמצע שנות השלושים הוא ראה בסוציאליזם "סכנת התבוללות [...] גדולה לבנינו יותר מאשר לבני כל עם", מפני "שתנועה זאת הנה אף דתית כובשת ואנו הננו הכי נוחים להיכבש לה".<sup>42</sup> במובן זה, בהתנגדות המוחלטת לסוציאליזם, היה יפה ונשאר תלמידו הבלתי מתפשר של א"ד גורדון. אלא שגורדון היה בעיקר הוגה דעות, ויפה היה איש מעשה וארגון. ולמרות זאת, מפני קנאותו, הוא לא תפס את משמעותו של הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי, זה אשר במהותו היה בנוי על מיזוג ניגודים בלתי מתפשרים לכאורה: היחיד והכלל; המעמד והאומה; מודרניזם ודת; אידאולוגיה ופוליטיקה; כלכלה פרטית וכלכלה מולאמת. צירופים אלו התאפשרו בדרך הפשרה המקדמת של תנועת העבודה, ובלעדיה אי-אפשר היה להגיע אל מה שאפשר היה להשיג במציאות הקיימת. כאן היה טמון כוחם של חבריו של יפה, הם המשיכו לצעוד קדימה בסבך פשרותיהם ובמבוך סתירותיהם; כאן הייתה חולשתו של יפה, הוא פרש מהם מפני שלא הבין את העצמה שהייתה טמונה בפשרותיהם.







# עולי רוסיה בירושלים כותבים אל נשיא ארצות הברית

## דב גנחובסקי

ב־1877 שלחו "עדת ישראל ילידי ארץ רוסיה בירושלים" איגרת אל הנשיא ה־19 של ארצות הברית, רותרפורד בירצ'רד הייס, כדי לבקש את סיועו בפתרון בעיות של עלייה והגנה על עולים לארץ.<sup>1</sup> האיגרת נכתבה על מגילת קלף מעוטרת באותיות של סופר סת"ם והיא כללה תרגום אנגלי. בצד הפסוקים שצוטטו באיגרת צוינו מראי מקום.

ישאו הרים שלום לעם וגבעות בצדקה, ישפט עניי עם יושיע לבני אביון, ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים. תהלים ע"ב ג'–ה'. "צדק ומשפט מכון כסאך חסד ואמת יקדמו פניך". תהלים פ"ט י"ד.

אל הוד הדרת נשיא ארצות הברית ד' ב' האייס יהיה שמו לברכה! בשם ה' אלקי צבאות! אנחנו מנהלי עדת ישראל ילידי ארץ רוסיה בירושלים עיה"ק, נרהיב עוז להגיש לפני כבוד הודך הברכה אשר יברכוך עדת ישורון בעלותך על כסא נשיאותך הרמה בארצות הברית. יוצר כל יאריך ימך על כסאך באושר וכבוד, יוסף לך מדע וגבורה ואהבת אדם, יהי' בעזרך להפיק רצונך ורצון עמך, ואור ממשלתך האדירה יזרח על פני ישראל בארץ הקודש. בשם ה' יוצר האדם בצלם! נקריב מול הודך עתירתנו זאת אשר נעתיר מאת עם אמעריקאני העצום ובחירתם הנשיא כי תטה אוזן קשבת אל תחינת עבדיך בעד בני ישראל ילידי ארץ רוסיה בעיר הקודש.

חשכת הערפל אשר יולד מאש פלדות ביום קרב נורא ואיום הוא למאד. ענני חושך כאלה יכסו עתה את שמי ארץ הקדם, ויגיעו עד הררי ציון ונגעו עד לב ישראל. תלאות רבות ונסיבות נוראות עוברות עליהם עדי כי גם בחייהם לא יאמינו. המחסה אשר אחדים מהם ימצאו הוא בבית המשפט לצירי מלכי אירופא אשר קבלו אותם בצל כנפיהם בעת מלחמת קרים, ומאז ועד עתה נשארו במחסה הממשלות האלה כאחד מילידי ארצם. אך אחרי כן, כאשר הרבו בני ארץ רוסיה הישראלים לבוא לחבק עפר אדמת הקודש, הנה עתה נשארו בלי מחסה ציר ממשלת רוסיה האדירה, והושמו למטרה לחיצי זעם.

1 התעודה המרשימה (16 אינץ' גובהה ו־19 אינץ' רוחבה) נמצאת בארכיון הלאומי של ארצות הברית ומספרה 594190.

לזאת הגשנו בקשתנו לציר ממשלת ארצות הברית רעווערענד פ' ס' דע האאס עבור אחינו האומללים והנדכאים, לחסות תחת כנפי צל ממשלתך. האדון הנכבד והישר הזה נעתר לבקשתנו עדי אשר יפיק רצון מאתך, הוד נשיא! ישלם ה' לאיש ישר במפעלו.

שר נדיב! מפעלותיך בהמשרות הכבודות אשר נתנו על שמך בעת שלום או מלחמה יעידו למדי עליך הוד נשיא כי דורש טוב הנך לכל איש בלי הבדל לאום ודת. כי על כן נקראת מאת ה' למשול בארץ חפשיה וברבבות תושביה אשר טובתם תדרוש. ירים ה' קרן כוכבך למעלה ראש, ויגיע ויבריק אור הכוכב הזה אל כל קצוי ארץ ואיים רחוקים כאשר לאור השמש והירח כל בני האדם ילכו ויתענגו. על כן נעתיר אליך אלוף מרומם מעם אמעריקאני העצום, לתת לב אל מצב בני ישראל ילידי רוסיא אשר בירושלים, ויפיק רצון מאתך לציר ארצך ובעוז ממשלתך האדירה תעוררהו כי יעצור כח לחסות על בני ישראל הנדכאים פה בארץ. והי נא חסדך הגדול לחסות בצל כנפיך עלינו לימים רבים, כאשר כל מושלי אירופא לא עזבו את החוסים בצלם מאז ועד עתה, למען ימצאו בכל עת מנוחת שלום תחת הקווים והכוכבים המאירים אשר לממשלת חפשית הברוכה אשר בגדלם יגינו על הנאנחים והנאנקים, ומוסדות החופש והדרור לקו להם, והארץ החפשית הזאת ונסיכה יתברכו גם ממקום הקודש והמקדש נחלת אבותינו, ויקויים החזון "והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד". דניאל י"ב ג'.

בקשתנו מעמקי לבבינו מאתנו מנהלי עדת בני רוסיא בירושלים עבדיך המעתירים לה' בלב ונפש כי ינצור ויעזור אותך הוד נשיא! וכל משפחתך הרמה. הלא כה דברי חותמים ברוב עוז ושלום כ"ז אייר לפרט ובדבר הזה תאריכו ימים לפ"ק. נאום מאיר מייזל. נאום משה אליעזר דן בהרלב"ג. נאום יצחק לוי אלכסנדר. נאום אהרון ליפקין.

ליד החתימות יש כיתוב לועזי של השמות, ומתחתן טביעת שלוש חותמות של כוללים "רוסיים" בירושלים: כוללי ווהלין, רייסן וחב"ד.

## הרקע לכתיבת האיגרת

בסיוון תרל"ז, 1877, חודש וחצי לפני כתיבת האיגרת, פרצה עוד מלחמה בין רוסיה לתורכיה, הפעם בגלל הבולגרים והסרבים. המלחמה פגעה פגיעה קשה ביהודי ירושלים ובפרט ביוצאי רוסיה, שהיו חלק ניכר מן הקהילה האשכנזית. זרם התרומות מרוסיה ומפולין פסק. הקונסול הרוסי עזב את ירושלים, והותיר את נתיניו ובני חסותו של הצאר בעיר הקודש חשופים לרדיפות השלטון התורכי. השלטון התעמר ביהודים בימים רגילים והחמיר את נגישותיו ב"נתיני אויב" בעת מלחמה. הקונסוליה הרוסית נהגה "להכיר" בכל יהודי שהוא או אבותיו נולדו בתחומי שלטון הצארים כ"רוסי", בין שהיה לו דרכון ובין שלא, ואפילו אם הופקעה נתינותו הרוסית. המניע לכך היה רצונם של הרוסים להגדיל ולהאדיר את מספר נתיניהם כדי לזכות בירושלים ולבצר את השפעתם ואת מעמדם. עם סגירת הקונסוליה הרוסית הופקד הקונסול הגרמני על ענייניה. הוא דקדק וקבע כי נתין רוסי הוא רק מי שהיה רשום כהלכה.

בימי המלחמה היה מעמדם של חסרי הנתינות חמור שבעתיים. לא רק שניטלה מהם חסות הקונסוליה, שבלעדיה נחשפו לעריצות השלטונות התורכיים, אלא שכעת הוגדרו "אויבים", "מרגלים" וכיוצא באלה. בימי מלחמת קרים העניקה הקונסוליה הבריטית חסות ליהודי רוסיה בירושלים. כעת

היא לא הייתה מעוניינת בהגדלה מלאכותית של מספר בני חסותה בירושלים. יתרה מזו – על פי דרישת התורכים הסירו הבריטים את חסותם ממשפחות של יהודים יוצאי רוסיה שעד כה חסו בצלה.

כאן נכנס לתמונה הקונסול האמריקני, פרנק ס' דה־האאס. היו שחשבו שהוא יהודי, כפי שבישר "החבצלת" בהגיע הקונסול החדש לירושלים בנובמבר 1873: "בשבוע זה בא הנה השר הנכבד פראנקא ס' דע האאז מניו יורק, אשר הופקד מאת ממשלת ארצות ברית אמריקה לקונסול בירושלים ובערי פלשת, ולפי הודעת המכתב־עת 'ואשינגטון כרוניקל' השר הנכבד הזה הוא מאחינו היהודים. ברוך יהיה בבואו". דה־האאס לא היה יהודי, אבל סייע מאוד ליהודי ירושלים. בין היתר פעל לשחרורם של הרב שאול בנימין הכהן ואשתו, שנכלאו על ידי התורכים בגין המחלוקת הגדולה על אודות "החצר" של ישיבת "עץ חיים". דה־האאס היה איש דת פרוטסטנטי, והדברים ניכרים בספרו "גילוי ערים נעלמות, חפירות בארץ התנ"ך" שראה אור ב־1884. בספרו חזה דה־האאס את העתיד בציינו שארץ ישראל תעבור לרשות "פרוטקטוראט אנגלי".

בפרוץ מלחמת 1877 בין רוסיה לתורכיה, העניק דה־האאס על דעתו "תעודות חסות" אמריקניות למאות משפחות יהודיות בירושלים שנהנו עד כה מחסות רוסית. רק לאחר מעשה פנה דה־האאס אל מחלקת המדינה בושינגטון וביקש הכרה במעשיו ואישור להמשיך בדרכו. בשלב זה, ככל הנראה, נשלחה בהשראתו מירושלים איגרת הברכה והתחינה לנשיא הייס שנכנס במרץ 1877 לבית הלבן. באיגרת ביקשו הכותבים שתינתן הנחיה מפורשת לקונסול דה־האאס להעניק חסות אמריקנית ליהודים הרוסים בירושלים, ובמיוחד לעולים החדשים שזה מקרוב באו.

מזכיר המדינה סיווארד דחה את הבקשה וכתב לקונסול שלו בירושלים: "על פי החוק, נציגינו בארצות חוץ יכולים להעניק את חסותה של ארצות הברית רק לילידיה או למתאזרחיה. אהדתנו נתונה כמובן לכל הנדכאים בארצותיהם בהתאם למסורת הבין־לאומית ולנוהג הדיפלומטי. לשם מתן חסות על נציגי המדינה שאליה שייך הפונה לבקש זאת ועל השלטונות במדינה שבה הוא יושב להסכים לכך. החסות המבוקשת תינתן אפוא אם יתמלאו התנאים הללו".<sup>2</sup> בלי קשר למלחמה עם רוסיה, התורכים נהגו לצמצם ככל האפשר את מספר הנתינים ובני החסות הזרים בשטחיהם ובפרט בירושלים, שבה נהנו הזרים מהגנת הקונסולים לפי הסכמי הקפיטולציות. לא היה סיכוי אפוא להסכמת התורכים למתן החסות, וסיווארד הפסיק למעשה את הנפקת כתבי החסות האמריקניים בירושלים.

דה־האאס ניסה לעקוף את הוראת מזכיר המדינה בשיטות אחדות. הוא קיבל "עדויות" שפלוגי ישב בארצות הברית חמש שנים רצופות שזיכו אותו באזרחות אמריקנית, או שאלמוני שירת בצבא ארצות הברית. למרבה הפלא "נמצאו" יהודים ירושלמים ש"לחמו" לא רק במלחמת האזרחים אלא אפילו במלחמת ארצות הברית במקסיקו – כדי להנפיק להם דרכונים אמריקניים. דה־האאס אפילו הפך בחתימתו ילידי מזרח אירופה, שמעולם לא דרכה כף רגלם מעבר לים, לילידי ארצות הברית. כך קיבלו את האזרחות האמריקנית ר' נחמיה כהנוב, ראש ישיבת "עץ חיים", והחוקר המדפיס א"מ לונץ. מאוחר יותר קיבלו אותה הרב מבריסק, הרי"ל דיסקין ורבים אחרים. דה־האאס אף המציא "טיעון משפטי"

2 חליפת המכתבים בין מזכיר המדינה סיווארד לקונסול דה־האאס נמצאת בארכיון החברה ההיסטורית האמריקנית־יהודית בולטהאם מסצ'וסטס, תיק MF8\74



מרתק להצדקת מעשיו: "משום שאינם תחת שלטון כלשהו הם אזרחי ארצות הברית כפי שהיו יכולים להיות אזרחי כל ארץ אחרת".<sup>3</sup>

למרות השתדלויותיו, נאלץ דה־האאס לצמצם באופן ניכר את מספר היהודים יוצאי רוסיה שקיבלו חסות אמריקנית בשל ההוראה שקיבל. ואז פגעה בו מלשינות כי קיבל תשלום בעבור הוצאת כתבי החסות. המקור למלשינות זו היה ככל הנראה ה"דרגומן" – ספק שמש ספק מתורגמן של הקונסוליה שפוטר. שותפים יהודים ידועי שם טרחו להפיצה ברבים ואף בקונסוליה הכללית האמריקנית בבירות, בצירות בקושטא ובמחלקת המדינה בווינגטון – ומעל לכול את העיתונות היהודית באנגליה ובארצות הברית. לדברי המלשינים קיבל הקונסול עשרים פרנק לכל "בן חסות", נוסף על תשלומים אחרים שגבו פקידי הקונסוליה ו"רבנים" שאישרו את "אמריקניותו" של המבקש. דה־האאס הודה בקבלת התשלומים, אך טען שהם נגבו בהתאם לתעריף הקונסולרי המקובל ושולשלו לקופת הקונסוליה, ובכמה מקרים אף שילם מכיסו בעבור עניים מרודים. בכל זאת הציע דה־האאס להחזיר את הכספים שנגבו לטענת משמיציו שלא כדין. הוא פוטר, ומחליפיו בקונסוליה טענו כי "רבע מכלל היהודים הרשומים כאזרחים אינם זכאים לקבל את ההגנה שנהנו ממנה", כפי שדיווח הקונסול ואלאס למחלקת המדינה ב־1895.

את ההאשמות הקשות ביותר הטיח בדה־האאס יהושע שטאמפפר, ממייסדי פתח תקוה. במכתב ל"ג'ואיש כרוניקל" הלונדוני מד' בחשוון תרל"ח<sup>4</sup> האשים שטאמפפר את דה־האאס כי קיבל 10,000 פרנק, לפי 20 פרנק לנפש. שטאמפפר טען שדה־האאס עשק עניים ודלים שחשכו מפיהם ומפי טפס את פרוסת לחם והביאו תמורתה בשמחה לקונסול, אולם נודע להם מפקידי הממשלה התורכית שלתעודה שקיבלו אין ערך ושהקונסול הוציא במרמה את כספם ועוד לעג להם. אחרי שדה־האאס הודח בגלל השערוריה, הוסיף שטאמפפר, "הגיד הקונסול החדש לכל המרומים שכל מעשי קודמו היו גנבת דעת הבריות". לדבריו המחליף לא היה טוב מקודמו, שכן אמר לכל המרומים שיש לו השפעה גדולה בחוגי הממשלה בווינגטון וישיג בעבורם דרכונים מאמריקה, אבל דרש מהם לשלם שוב. היהודים לא ידעו לשית עצות בנפשם אם לסמוך על הבטחת הקונסול ואיך להשיג את הכסף, ובינתיים נודע לממשלה התורכית שהם נעדרי נתינות ומרחפת מעליהם סכנת גירוש. עוד הוסיף הכותב: "לכן התנדבתי לעורר את תשומת לבך על הדבר הזה, כדי שתעורר את דעת הקהל לטובת היהודים האומללים, אולי ימצאו בין הקוראים נדיבי לב שיתרמו את הכסף לשלם לקונסול את דמי החסות בשביל העניים המרודים". על המכתב חתם "סימון שטאמפפר, נתין אוסטריה". לא ברור מדוע הסתתר יהושע שטאמפפר תחת השם סימון, וכן מה הניעו לכתיבת המכתב שהסתירות הפנימיות בו ניכרות.

מכתבו של שטאמפפר הגיע לאמריקה, ועורך ה"ג'ואיש מסנג'ר" פנה אל דה־האאס, שכבר הודח מכהונתו, לבירור הפרשה. דה־האאס אכן ענה לו מביתו באוהיו במכתב שהתפרסם דווקא ב"ג'ואיש טיימס" בניו יורק.<sup>5</sup> דה־האאס הביע את פליאתו שה"ג'ואיש כרוניקל" פרסם מכתב האשמה שכתב אדם לא אחראי שמודה בעצמו שהוא חוסה של קונסול אחר. כן סיפר שכותבו האמתי של המכתב איננו יהודי, אלא אדם ששימש לפני שנים מתורגמן בקונסוליה האמריקנית בירושלים ופוטר לאחר שסחט כספים

3 שם.

4 המכתב פורסם בגיליון 2 בנובמבר 1877.

5 גיליון 43, 13 בדצמבר 1877.

מחוסים יהודים עבור כל שירות שנדרש לתת להם. במקרה אחד, ציין דה־האאס, לקח המתורגמן עשרים נפוליונים מרב יהודי. "באחד במאי שעבר הוכרז בקהל שעקב הפרת סעיפי חוזה השלום יוכרו כל היהודים משוללי חסות קונסול זר כנתינים עות'מאנים, כלומר יהיו נתונים לשוד וביזה ומופקרים לשירות לב של הפקידים התורכים האכזרים. ההכרזה גרמה למהומה רבה בין אחיכם, וכמה מהם הציפו את הקונסוליה האמריקנית והתחננו שנגן עליהם. הרשינו לעצמנו לעשות למענם ככל שהיה לאל ידנו, והחלטנו להבטיח את חסותנו עד שנקבל הוראות מושינגטון, בתקווה שכך נציל אותם עד יעבור זעם". התורכים, הוסיף דה־האאס, לא ערערו כלל על תוקף התעודות שהוציא, למעט מקרה אחד של יהודי שהתעתמן עוד בטרם פנה אל הקונסוליה האמריקנית. הפונים שילמו לפי התעריף המקובל בכל הקונסוליות של ארצות הברית, ובלא מעט מקרים שילם דה־האאס מקרנות פרטיות שעמדו לרשותו בעבור אנשים נצרכים. למכתבו הארוך צירף דה־האאס גם כמה מכתבי תודה שקיבל מיהודי ירושלים, כולל מכתב אחד שחתומים עליו 190 איש ובראשם שלושת הגבאים החתומים גם על המכתב לנשיא שהבאתי בראש המאמר.

לפי האשמותיו של שטאמפפר, דובר בכ־500 משפחות יהודיות בעוד שבידיעה מוקדמת יותר ב"ג'ואיש כרוניקל" נאמר שדה־האאס העניק אזרחות אמריקנית ל־100 יהודים. ידיעה זו הועתקה ל"ג'ואיש מסנג'ר" בניו יורק. העיתון הוסיף כי "ועד הקהילות באמריקה" פנה אל מזכיר המדינה לענייני חוץ בבקשה למלא את פניית הקונסול לתת אזרחות או חסות ליהודים ולהציל מאות יהודים חסרי חסות ונטולי הגנה וכי "מר דה־האאס ראוי לתהילת יהודי אמריקה על מעשהו האנושי, אומץ רוחו ועמידתו התקיפה. אנו מחכים בכיליון עיניים לידיעות נוספות מירושלים ומקווים שהכול עבר בשלום". אבל במקום ה"ידיעות הנוספות" בא מכתבו של שטאמפפר.

תעלומת מכתבו של שטאמפפר נשארה בעינה. א"ר מלאכי שניסה לפתרה התקשה בכך.<sup>6</sup> שטאמפפר היה ידוע כאדם מהימן וישר, וספק רב אם הסכים להיות שותף לנקמת המתורגמן המפוטר והשאיל את שמו לחתימת כתב הפלסטר. ייתכן שאותו מלשין נטל את שמו של שטאמפפר בלא רשותו, ואולי מכאן השינוי בשמו הפרטי ל"סימון" במקום "יהושע". ראוי לציין כי בינתיים חלפו כמה חודשים, ובהחלט ייתכן שהטענות שהועלו נגד דה־האאס שייכות כבר למחליפו. הטיעון שהמתורגמן לא ידע עברית, בעוד מכתבו של שטאמפפר ל"ג'ואיש כרוניקל" נכתב בעברית, אינו משכנע. בעיתוני ירושלים לא הוזכרה הפרשה כלל, מסיבות מובנות.

אלה שהחזיקו בתעודות חסות או בדרכונים אמריקניים, וצאצאיהם אחריהם, טענו לכל הזכויות שארצות הברית הייתה אמורה להעניק להם. קונסולים אמריקנים אחדים – והגדיל מכולם סלה מריל, שנודע בנטייתו האנטישמיות – סירבו להכיר בתעודות מבית היוצר של דה־האאס. התורכים מצדם המשיכו לנסות לצמצם את מספר היהודים בני החסות הזרה. אהרן ליפקין, אחד מחותמי האיגרת לנשיא הייס ב־1877, נתבע ב־1885 לוותר על החסות האמריקנית. על כך כתב פנחס גרייבסקי: "אז קם סכסוך איום בין פחת ירושלים וקונסול אמריקא ועל ידי הסכסוך הזה הפריע הפחה בעד המנוח (כלומר ליפקין) מלהוסיף לעשות עסקים, ולא קיים לו כל מכר, כל קניין, כל משכנתא וכל חילוף. לשוא מחה ציר אמריקא,

6 את הפרשה, ללא אזכור האיגרת לנשיא, תיאר א"ר מלאכי במאמר "יהודי ירושלים בחסות אמריקה" שראה אור בהמשכים ב"הדואר" שנה ל"ו (תשי"ז) ובקובץ "פרקים בתולדות הישוב הישן", תל־אביב תשל"א, עמ' 268–279.

לשוא נשאו ונתנו האמבסדורים של הממשלות הללו בקונסטנטינופול".<sup>7</sup> סלה מריל, שחרף צדקנותו כביכול ניהל עסקות כשרות וכשרות פחות בירושלים, המשיך בשותפותו לעסקי החלפנות של ליפקין גם אחרי 1885.

התורכים לא התייאשו. ב־1888 ביקר בירושלים אוסקר שטראוס, שגריר ארצות הברית בקושטא, שהיה גאה הן ביהדותו הן באזרחותו האמריקנית. הפחה הירושלמי מוחמד רעוף, שלחם נגד ההשפעות הזרות בארץ, טען בפניו שהיהודים הטוענים לאזרחות אמריקנית בירושלים אינם מחזיקים בה. אולם שטראוס ענה לו תשובה נחרצת, כפי שסיפר אפרים כהן־רייס בזיכרונותיו: "אם דרכונים להם – הרי הם אמריקנים כשרים. אין מזייפים תעודות באמריקה!"<sup>8</sup>.

7 פ' גרייבסקי, זכרון לחובבים הראשונים, א, ירושלים תשכ"ב, עמ' 222.

8 א' כהן־רייס, זכרונות בן ירושלים, א, תל אביב תרצ"ג, עמ' 52.



# אוטופיה במבחן המעשה: האתגר של קיבוץ גלויות במדינת ישראל

דבורה הכהן

## פתח דבר

דרכן של אוטופיות שהן באות להציב יעדים, לצייר תמונה מלהיבה של העתיד שאליו שואפים. הן מתרכזות בהבטחה הגדולה שבמימוש החזון, ואינן מצביעות על הקשיים והמכשולים הצפויים בדרך. מגמתן להניע ולעורר את שומעיהן להתמודד עם האתגר הגדול, אולם כאשר באים לפרוע את השטר צצות ועולות הבעיות, ומתגלים הקשיים והדילמות שמציבה המציאות המורכבת והסבוכה.

החזון המשיחי של קיבוץ גלויות הובע בפי הנביאים במילים רמות ומלהיבות: "הנני מביא אותם מארץ צפון וקבצתים מירכתי ארץ במ עור ופסח הרה וילדת יחדו קהל גדול ישובו הנה" (ירמיהו לא, ז). במשך הדורות התפללו יהודים שלוש פעמים ביום "תקע בשופר גדול לחרותנו ושא נס לקבץ גלויותנו. וקבצנו יחד מהרה מארבע כנפות הארץ לארצנו". התפילות והייחולים שהיו שגורים בפייהם של נאמני המסורת במרוצת הדורות ביטאו את כמיהתם לגאולה, וזו התגלמה בקיבוץ הגלויות.

השיבה של המוני היהודים מרחבי תבל לציון הייתה הרעיון העיקרי באידאולוגיה של התנועה הציונית, וממנו נגזר גם שמה. אולם התנועה הציונית, שהייתה מהפכנית, לא הסכימה עם הגישה המסורתית, שהשלימה עם הגלות וראתה בקיבוץ הגלויות מזמור שיר לעתיד לבוא.<sup>1</sup> הציונות הציגה את העלייה לארץ ישראל כצורך השעה וכצו מחייב, שיוגשם לא בידי שמים אלא ביזמתם של חבריה. קיבוץ הגלויות היה הלוח של הרעיון הציוני, ב"מדינת היהודים" של הרצל ובאוטופיה "אלטנוילנד" מוצגת העלייה הגדולה של המוני יהודים כאבן הפינה של בניין הישות הלאומית.

עם זאת התנועה הציונית, תנועה אידאולוגית ומגשימה כאחת, הייתה לכודה מראשיתה בין תביעות מתנגשות: בין אוטופיה למציאות, בין חזון רחב אופקים ובין לחץ השעה. מתחילת דרכה נאלצה לפלס לה נתיב בין יעדים נשאפים לבין אילוצים ותנאים משתנים הן בארצות הגולה הן בארץ ישראל. כך אירע שמראשית ההתיישבות הציונית בארץ התלבטו מנהיגיה בהכרעות שנעו בין צורכי היישוב ויכולתו

1 הציונות גייסה את הסמלים והמיתוסים שהיו מעוגנים בתרבות היהודית כדי להסתייע בהם בהפצת הרעיונות שלה בקרב העם. ראו: א' שפירא, "המוטיוויים הדתיים של תנועת העבודה", ש' אלמוג ואחרים (עורכים), ציונות ודת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 301-328; C. Liebman and E. Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel*, Berkeley 1983.



לקלוט עלייה המונית ובין הלחצים מארצות הגולה. משום כך נוצרו פערים בין המצע הרעיוני המוצהר של ההסתדרות הציונית ובין העשייה בפועל.<sup>2</sup>

לכאורה, הקשיים שעמדו בדרכה של התנועה הציונית בימי טרום המדינה היו אמורים להיעלם לאחר הכרזת העצמאות וכינון הריבונות במדינת ישראל. אולם עד מהרה התברר כי המציאות שנוצרה בארץ לא הקלה על ראשי המדינה ביישום המטרות שהוצבו. עקב מכשולים מדיניים וקשיים כלכליים נקלעה המשימה של קיבוץ הגלויות למערבולת של לבטים ודילמות. העוסקים בעלייה היטלטלו תדיר בין עמדות סותרות, וכך נתקבלו חדשות לבקרים החלטות על הגברת העלייה ומיד לאחריהן הוראות להגבילה. מציאות זו אפיינה את שנות המדינה הראשונות, אולם היא לא חדלה גם לאחר מכן. במאמר ייבחנו המניעים והשיקולים שהשפיעו על מדיניות העלייה בישראל: לחצים שנבעו מן המציאות הפוליטית בארצות המוצא של העולים ומולם אילוצים כלכליים במדינה. בתוך אלה נכרכו גם אוריינטציות חברתיות ושיקולים פוליטיים של קובעי המדיניות. בחינת טיבם של השיקולים המנוגדים ושל הנסיבות המשתנות תבהיר את תהפוכותיה של מדיניות העלייה, שנשמרה בסוד ולא נחשפה לציבור הרחב.

## היחס לעלייה עם הקמת המדינה

עם הקמת מדינת ישראל, פסגת הישגיה של התנועה הציונית, דומה היה שהחל עידן הגשמתו של החזון הציוני במלואו. ואכן לאתוס של קיבוץ הגלויות הייתה השפעה רבה על עקרונותיה המוצהרים של ממשלת ישראל.

מדיניות העלייה הרשמית תומצתה בהכרזת העצמאות: "מדינת ישראל תהא פתוחה לעלייה יהודית ולקיבוץ גלויות". על קביעה זו לא היו עוררים,<sup>3</sup> היא הייתה מעין תרועת ניצחון לאחר המאבק הרצוף והעיקש שניהלו מנהיגי היישוב והתנועה הציונית בבריטים נגד הגבלת העלייה. הכרזה זו ביטאה את העמדה הרעיונית ואת האוריינטציה הפוליטית, אולם ההצהרה על פתיחת שערי הארץ לכל יהודי לא התפרשה בהכרח כמדיניות המחייבת עלייה המונית. היא הייתה בבחינת הצהרת כוונות אך לא תכנית אופרטיבית לעלייה. הדיון במדיניות העלייה אף לא החל באותם ימים, אלא כעבור חודשים אחדים.<sup>4</sup>

מרכזיותה של העלייה במדינת ישראל באה לידי ביטוי בישיבתה הראשונה של מועצת המדינה, יום לאחר כינון המדינה, ובה נתקבלה ההחלטה שהסירה את כל ההגבלות שהציב השלטון הבריטי על העלייה היהודית.<sup>5</sup> היה זה החוק הראשון שנתקבל במדינה; הוא קבע כי מבחינה משפטית לא תוגבל עלייתו של שום יהודי שיבקש לעלות ארצה, אולם לא הייתה עדיין מדיניות עלייה מגובשת.

חוק השבות ייצג את האמירה המובהקת ביותר המבטאת את תוקפו של אתוס קיבוץ הגלויות. בעת שבן-גוריון הציגו להצבעה בכנסת הוא אמר ש"חוק השבות הוא מחוקי השתייה של מדינת ישראל [...]; הוא] מכיל ייעוד מרכזי של מדינתנו, הייעוד של קיבוץ גלויות".<sup>6</sup> החוק העניק זכות עלייה לכל יהודי באשר

2 ראו: י' גלבר, "מ'אל תעלו' עד חוק השבות: לבטים ותמורות בגישה הציונית לעלייה", ד' הכהן (עורכת), קיבוץ גלויות: עלייה לארץ ישראל – מיתוס ומציאות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 249–284.

3 בכל הטיוטות של הכרזת העצמאות נכללה קביעה זו, בעוד שהיו ויכוחים בעניין אמירות אחרות שהוצע לכלול בה. ראו: י' טל, "הכרזת העצמאות: עיון היסטורי פרשני", משפט וממשל, ו, 2 (ניסן תשס"ג) עמ' 551–590.

4 ראו: ד' הכהן, עולים בסערה, העלייה הגדולה וקליטתה בישראל: 1948–1953, ירושלים תשנ"ד.

5 מועצת המדינה, פרוטוקול דיונים, ישיבה א, 16.5.1948, עמ' 22, ארכיון מדינת ישראל (להלן: אמ"י), פקודת סדרי שלטון מס' 11948, סעיף 13 א.

6 דברי הכנסת, 5.7.1950.

הוא, וקבע את מעמדם המשפטי של העולים. אולם חוק השבות לא נועד לבטא את מדיניות העלייה. ראוי להזכיר שהחוק נחקק רק בחודש תמוז תש"י (יולי 1950), יותר משנתיים לאחר הקמת המדינה, ובזמן שהעלייה ההמונית כבר הייתה בעיצומה.<sup>7</sup>

ההכרזות על ייעודה של המדינה ועל שאיפתה לעלייה מכל תפוצות ישראל טיפחו את המיתוס של קיבוץ הגלויות. בעיקרון הייתה זו אמנם העמדה השלטת בקרב הנהגת המדינה, אולם רוב החברים בממשלה ובהנהלת הסוכנות לא צידדו בעלייה הגדולה עם הקמת המדינה. הפער בין ההצהרות ובין העמדות המעשיות של ההנהגה לא היה חדש, ונושא העלייה לא היה יוצא דופן בכך. הייתה זו סוגיה מסובכת, והיחס אליה היה מורכב בשנים שקדמו להקמת המדינה, וגם לאחר כינונה.

עם הקמת המדינה נוצרו תנאים פוליטיים חדשים שהיו עמוסי סתירות: היישוב זכה בריבונות, אבל בפועל ידיו נותרו כבולות: מעמדה של המדינה היה בלתי מבוסס בזירה הבין-לאומית, חולשתה הכלכלית והביטחונית של ישראל ותלותה במדינות אחרות באספקת צרכיה החיוניים חשפו אותה ללחצים חיצוניים בלתי פוסקים, והמעצמות הוסיפו להתערב בענייניה, ובייחוד בנוגע לעלייה. עוד בערב ההכרזה על הקמת המדינה ריחפו באוויר אזהרות של ארצות הברית, ניסיונות של הבריטים לסכל את הקמת המדינה ואיומי הערבים לפעול בכוח הנשק. לאחר הכרזת העצמאות המשיכו המעצמות להתערב בנעשה בארץ באמצעות האו"ם. בעיקר ניסו לבלום את העלייה כדי לרצות את הערבים שיסכימו להסדר – תביעה שהועמדה במוקד פעילותו של הרוזן פולקה ברנאדוט, נציג מועצת הביטחון של האו"ם שנתמנה למתווך בין היהודים לערבים. בדיונים שניהל עם שר החוץ משה שרת מילא סעיף העלייה מקום חשוב; ברנאדוט תבע הגבלה חמורה על העלייה.<sup>8</sup>

נוסף על הלחצים שהופעלו מחוץ, התלבטה הנהגת המדינה בקביעת מדיניות העלייה בשל אילוצים פנימיים. יחסה האמביוולנטי כלפי עלייה גדולה בתקופת היישוב הוסיף להתקיים גם לאחר שהוקמה המדינה. בהנהגה לא היו עוררים על זכותו של כל יהודי לעלות כפי שהוכרז בהצהרת העצמאות, ולא הייתה מגבלה למי שביקשו לבוא ארצה ביזמתם ולהתיישב בה בכוחות עצמם, עולים אלה ממילא לא היו רבים. מדיניות העלייה התייחסה למפעל "קיבוץ הגלויות" – לארגון עלייה יזומה רבת ממדים מכל תפוצות תבל בתוך זמן קצר. לשם כך היה צורך ביצירת מערכת ארגונית גדולה ומורכבת בהשתתפות הסוכנות היהודית, הממשלה וגורמים אחרים; מפעל שהיה כרוך במשאבים עצומים. ורבים הטילו ספק ביכולת המדינה להתמודד עם אתגר זה באותן נסיבות. המציאות המסובכת, עקב המלחמה הקשה והממושכת שאליה נקלעה המדינה בעת הקמתה, איימה למוטט את כל סדרי החברה.<sup>9</sup> קיבוץ גלויות נראה אז בלתי ניתן להשגה בזמן הנראה לעין; עם זאת הוא לא נזנח, ולא עוד, אלא שעמד לו פרקליט רב השפעה ועצמה, והוא העמיד אותו בראש סדר היום של המדינה. ראש הממשלה ושר הביטחון בן-גוריון, שהגיע באותה העת למרומי הקריירה הפוליטית ולשיא היוקרה שלו, העמיד את קיבוץ הגלויות כאתגר הגדול והחשוב ביותר של מדינת ישראל, חרף הקשיים הכרוכים בו.

7 חקיקת החוק התעכבה בגלל הוויכוח על החוקה. וראו: א' רובינשטיין, המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל, ירושלים ותל אביב תשנ"ז; ד' הכהן, "חוק השבות, תוכנו והוויכוחים סביבו", א' שפירא (עורכת), עצמאות: 50 השנים הראשונות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 57–88.

8 מ' שרת, בשער האומות, תל אביב תשכ"ו, עמ' 280–290.

9 בחודשים הראשונים להקמת המדינה, בשעה שהייתה לכודה בסערת מלחמה, לא נדונה שאלת העלייה ההמונית, אלא שאלת תגבור הכוחות הלוחמים. וראו: פרוטוקול ישיבת ממשלה, 6.6.1948, אמ"י.

עוד בטרם הקמת המדינה, לאחר החלטת האו"ם (29 בנובמבר 1957), הציב בן-גוריון את קיבוץ הגלויות כייעודה העיקרי:

בעצרת האו"ם נפלה הכרעה גדולה, ובלא שום מליצה וגוזמה יש להגיד הפעם – הכרעה היסטורית, אבל הכרעה זו טעונה ביצוע, והביצוע אינו רק בהתקנת ממשלה יהודית זמנית, בכינוס אסיפה מכוננת ובמתן חוקה למדינה – ואף לא בהכרזת עצמאותה [...] למדינה היהודית חסרים כמה וכמה דברים: שם, בירה, ממשלה, המנון, חוקה, תקציב, מטבע, צבא, משטרה – ועוד כהנה וכהנה [...] כל אלה לא קשה למלא חסרונם [...] אולם המדינה חסרה דבר אחד יסודי, וזה חסרונה הרציני והחמור ביותר: היא חסרה יהודים, חסרון זה לא יתמלא בקלות, הוא אינו תלוי כמעט לגמרי באומות המאוחדות אלא בנו בלבד [...] וכל זמן שחסרון זה לא יתמלא במידה מינימלית – אין בטחון לקיום המדינה גם לאחר שתקום.<sup>10</sup>

לאחר שהוקמה המדינה הדגיש בן-גוריון את החובה להוציא לפועל בלא כל דיחוי את משימת קיבוץ הגלויות.

בן-גוריון הרבה להשתמש במונח "מהפכה" לתיאור העידן של הקמת המדינה. הוא הגדיר עידן זה "המהפכה הגדולה ביותר בתולדות עמנו" והדגיש כי המהפכה אינה מתבטאת בעצם ייסוד המדינה, מאחר שהיא רק השלב הראשון של המהפכה הגדולה. "המהפכה הגדולה טרם הושלמה, ותפקידיה החיוביים כמעט טרם התחילו. בתקופה הקרובה עלינו להניח יסודות שיעמדו עשרות ואולי מאות בשנים. עלינו לעצב את דמותה של מדינת ישראל ולהכשירה למילוי ייעודה ההיסטורי".<sup>11</sup> מהפכה שתשנה את פני ההיסטוריה היהודית, לא רק במובן המדיני, נראתה לו בהישג יד: "העצמאות אשר ניסינו להקים בסערת המלחמה, אי אפשר לה שתסתיים בשטח המדיני בלבד [...] המהפכה הזאת לא תמלא את יעודה אם תהיה מהפכה מדינית וצבאית בלבד. המהפכה המכרעת לפנינו – עלינו להפוך הארץ, העם, כל סדרי חיינו".<sup>12</sup>

בן-גוריון ראה לנגד עיניו את העם היהודי בכל תפוצותיו, לא רק את היישוב היהודי בארץ ישראל. כדי לחולל תמורה מרחיקת לכת בהיסטוריה היהודית לא ניתן לדעתו להסתפק באוכלוסייה הקטנה שבארץ ישראל: הקמתה של מדינה זעירה בחבל ארץ קטן אינה היעד הסופי אלא שלב במהפכה הגדולה בתולדות העם היהודי. לפיכך הוא האמין כי מן ההכרח לחתור לקיבוץ גלויות, לריכוז רוב העם בארץ ישראל; רק אז אפשר יהיה לחולל את המהפכה המיוחלת. העלייה לא נתפסה בעיניו רק דרך להצלת קהילות יהודיות במצוקה, אף לא מענה לצרכים מידיים של המדינה בחיזוק מערך הביטחון וההתיישבות, שהיו חשובים בעיניו כשלעצמם. בן-גוריון ביקש לראות את מרביתו של העם היהודי מתכנס בגבולות המדינה ונהפך לגורם המרכזי בחיי העם היהודי בעולם. הוא האמין כי התמורה החברתית והתרבותית שתושג בחברה הישראלית תשנה את מהלך ההיסטוריה היהודית. בן-גוריון היה נחרץ בהתנגדותו

10 מרכז מפא"י, 3.12.1947, ארכיון מפא"י, בית ברל. בן-גוריון נקב מספר יהודים, מיליון וחצי, שיש להעלות מיד. המספר לא היה אקראי (וראו: ד' הכהן, תוכנית המיליון: תכניתו של בן-גוריון לעלייה המונית בשנים 1942–1943, תל אביב תשנ"ה). ואולם בן-גוריון לא הסתפק בזה, הוא רצה לראות במדינה את רובו של העם היהודי מתכנס בה, וראו בהמשך.

11 יומן בן-גוריון, 8.1.1949, ארכיון בן-גוריון (להלן: אב"ג).

12 בן-גוריון, יעודי הרוח החלוצית, ירושלים תשי"ב, עמ' 414.

להגבלת ממדי העלייה: "עלייה אינה עניין כלכלי, היא עניין דומה למלחמה, אנחנו יכולים לקלוט גם עשרים אלף לחודש. כל זמן שיהודים רוצים לבוא לארץ אפשר יהיה לקלוט אותם".<sup>13</sup>

## גישות סותרות לעלייה

עמדות של מחייבי קיבוץ הגלויות ושולליו חצו מפלגות ותנועות. לעתים קרובות עמדו זה כנגד זה חברי ההנהגה של אותה תנועה. במפא"י הייתה גולדה מאיר מהיחידים שתמכו בעמדת בן-גוריון: "ישנה מדינה שהוקמה אך ורק לשם קליטת עלייה. ואם לא לשם כך הוקמה, היא אינה נחוצה. אין בכלל מקום לדיון על צמצום העלייה".<sup>14</sup> בין המסתייגים הנחרצים מעלייה גדולה היה אליעזר קפלן, שר האוצר ובכיר השרים בממשלה, מוותיקי מפא"י; הוא זכה להשפעה רבה הודות לניסיונו ולבקיאותו בתחום הפיננסי. במשך שנים היה קפלן מעורב בבעיות העלייה בתפקידו כגזבר הסוכנות, והיה מודע למורכבותה של הקליטה. הוא התעקש שההכרעה בשאלת היקף העלייה תהיה תואמת את היכולת הכלכלית של המדינה בתחום הקליטה. עמיתו למפלגה משה שרת, שר החוץ, אף הוא טען: "לא נוכל להסכים לעקרון של עלייה בלתי מוגבלת ושלא תהיה לנו שליטה על זרם העלייה [...] אינני יכול לקבל את העמדה שהעלייה היא דבר שבקדושה שאסור לגעת בו [...] הממשלה חייבת לשלוט עליו. לא יתכן שהוא ישלוט על המדינה".<sup>15</sup>

בדעה דומה החזיק משה שפירא, שר העלייה והבריאות, שמילא תפקיד בכיר בממשלה בהיותו מנהיג הפועל המזרחי – השותפה העיקרית בקואליציה של בן-גוריון. בכהונתו בראש מחלקת העלייה בהנהלה הציונית בטרם הקמת המדינה היה שפירא מודע לקשיים המיוחדים שבסוגיית בריאות העולים. פליטי השואה נחשבו למאגר הגדול והעיקרי לעלייה עם הקמת המדינה, ולכן הדיונים הראשונים נסבו עליהם; דווח על מספר גבוה של עולים חולים ונכים במחנות העקורים. שפירא הכיר את הבעיות הסבוכות הכרוכות בקליטת עולים חולים ומוגבלים ואת דלות אמצעיה של מערכת הרפואה והאשפוז בארץ, וצפה קשיים רבים בהתמודדות עם פן זה של הקליטה. גם אנשי המפלגה הפרוגרסיבית, השותפה לקואליציה הממשלתית, היו מסויגים ביחסם לעלייה הגדולה, הם העדיפו עלייה מתוכננת שהיקפה וקצבה הולמים את כושר הקליטה בישראל.<sup>16</sup>

ההתנגדות לעלייה גדולה ובלתי מבוקרת שהובעה בהנהלת הסוכנות ובממשלה בשנותיה הראשונות של המדינה לא נחשפה לידיעת הציבור, והוקפד שלא לתת לה פרסום. הפער בין העמדות שהובעו בחדרי חדרים ובין ההצהרות הפומביות של ראשי המדינה ומנהיגי התנועה הציונית על חשיבות העלייה תרם לצמיחתו של מיתוס קיבוץ הגלויות כמניע העיקרי במדיניות העלייה בישראל. העולים הרבים שבאו באותה העת עוד חיזקו דימוי זה. אולם בדיונים הרבים על מדיניות העלייה שהתקיימו בהנהלת הסוכנות ובפורומים אחרים, ובייחוד בישיבות הממשלה שהפרוטוקולים שלהן נחשפו לציבור בשנים האחרונות, מתגלות מראשית כינונה של המדינה התביעות החוזרות ונשנות להגבלת העלייה והחלטות הממשלה שנתקבלו ברוח זו. מכאן עולה השאלה כיצד מתיישבות עמדות אלו עם המציאות של גלי העלייה הגדולים בעשור הראשון.

13 פרוטוקול ישיבת ממשלה, 3.5.1949, אמ"י.

14 שם, שם.

15 שם, שם.

16 שם, שם.



במידה רבה יש לזקוף את ממדי העלייה למאמציו של בן-גוריון; חרף ההתנגדות הנרחבת לעמדותיו הוא הוסיף להגן בנחישות על מדיניות של עלייה גדולה ובלתי מוגבלת בהרכבה ובממדיה. הוא תבע להביא יהודים מכל מקום אפשרי ובמהירות מרבית. בפורומים רבים הוא חזר והדגיש כי בעלייה תלוי גורל המדינה. הוא הרבה להסביר את חשיבותה של העלייה מבחינה לאומית וגם מבחינה מדינית וביטחונית.<sup>17</sup> בן-גוריון היה נחרץ בהתנגדותו לכל הגבלה של ממדי העלייה. בכהנו כראש הממשלה ושר הביטחון, ובתוקף מעמדו הפוליטי הבלתי מעורער בהנהגת המפלגה הגדולה במדינה, לעמדותיו היה משקל מכריע בעיצוב מערכת השלטון ובקביעת מדיניותה. השפעתו בממשלה הייתה מכרעת, וחרף ההסתייגויות שגילו חברי ממשלתו, הוא הוסיף להגן על מדיניות עלייה גדולה בלתי מוגבלת, והחליט להוציא אותה מן הכוח אל הפועל. בקווי היסוד של הממשלה הראשונה (מרץ 1949) הציג תכנית להכפלת האוכלוסייה היהודית בתוך ארבע שנים.<sup>18</sup> בן-גוריון המריץ את כל הגורמים – משרד החוץ, מחלקת העלייה של הסוכנות, המוסד לעלייה ב' ואחרים – להאיץ את פעילותם להגברת העלייה. הוא העריך שהקמת המדינה והמשך תנופת העלייה ייצרו דינמיקה שתביא לעלייה גדולה מכל התפוצות. הוא חשש שאם תוחמץ השעה אי-אפשר יהיה בזמן הנראה לעין להביא עלייה גדולה. הוא הזהיר כי "ממשלה יהודית אשר מרכז דאגותיה, תיכונה ופעלה לא יהא מפעל עלייה והתיישבות [...] תתכחש לאחריותה הראשית והעיקרית, ותעמיד בסכנה את ההישג ההיסטורי הגדול שזכה לו דורנו. אלפי שנים היינו עם בלי מדינה, הסכנה הגדולה עתה, שנהיה מדינה בלי עם".<sup>19</sup> מאמציו הבלתי נלאים של בן-גוריון אמנם האיצו את פעילותם של הגורמים שהופקדו על הבאת עולים, אולם התנגדותם של חברים בממשלה ובסוכנות לעמדותיו של ראש הממשלה הביאו להחלטות על עלייה מבוקרת.

## הניסיונות להגבלת העלייה

לפי האומדן היו מאות אלפי יהודים מועמדים לעלייה. רובם התרכזו בארצות מזרח אירופה והבלקן ובארצות האסלאם.<sup>20</sup> עוד בטרם הקמת המדינה עסקו בארגון עלייה מארצות אלו שליחים של הסוכנות, המוסד לעלייה ופעילים מקומיים. אולם לא היה מידע על סיכויי העלייה מהם. מן הגוש הקומוניסטי לא הותרה היציאה, וגם אשר ליהודים בארצות האסלאם, שהיו מושרשים בארצות מגוריהם דורות רבים למרות השינוי במעמדם, לא היה ברור מה גודל העלייה הצפויה לבוא משם ועיתויה. צירוף מפתיע של נסיבות שגרמו ליציאתם של עולים רבים מארצות שונות בבת אחת העמיד את קובעי המדיניות בפני הכרעות קשות. על מדוכה זו התגבשה מדיניות העלייה, שאופיינה בנטייתה להגבלת העלייה. המועמדים הראשונים לעלייה היו רבבות ניצולי השואה והפליטים ממחנות העקורים באירופה ובקפריסין. עולים אלו היו חסרי כול, ועל הסוכנות והממשלה הוטלה האחריות לארגן ולממן את מפעל העלייה והקליטה על כל מהלכיו. מספרם של המועמדים המידיים לעלייה מתוך ניצולי השואה נאמד בכמה רבבות,<sup>21</sup> והייתה הסכמה על הצורך הדחוף בהעלאתם. ההתלבטות החלה בחודשי הסתיו, כאשר

17 על השיקולים המדיניים והביטחוניים ראו: בן-גוריון, הצעת חוק שירות בטחון, דברי הכנסת, 15.8.1949. על ההיבט הפוליטי ראו: ד' הכהן, "היבטים פוליטיים של קליטת העליה הגדולה עם הקמת המדינה", הציונות, יא, תל אביב תשמ"ו, עמ' 381–402.

18 העלאת 600,000 יהודים בתוך ארבע שנים. ראו: דברי הכנסת, 8.3.1949.

19 בן-גוריון, נצח ישראל, ירושלים תשי"ד, עמ' 37.

20 הכהן (לעיל, הערה 10), עמ' 209–218.

21 הכהן (לעיל, הערה 4), עמ' 2–3.

עלייה מגוונת החלה להגיע לארץ. הוויכוחים על מספר העולים שאפשר להביא ארצה התרבו בחודשים הראשונים של שנת 1949, כאשר זרם העולים הלך וגאה וגלי עולים מארצות שונות באו ארצה. היחס לשאלת העלייה חרג מהיבטים ארגוניים או כלכליים. היה ברור כי לעלייה גדולה עשויות להיות השלכות ארוכות טווח על ההתפתחות החברתית במדינה. הנושאים שעלו על סדר יומם של קובעי המדיניות מראשית העלייה הגדולה עוררו שאלות מגוונות; מהן שחייבו מענה לגופו של עניין, ומהן שאלות עקרוניות. הן הוכתבו מאופיים של קיבוצי העולים ומהרכבם. שאלת עלייתם של לא יהודים – זוגות נשואים שאחד מהם אינו יהודי – הייתה אחת השאלות הראשונות שנתעוררו כבר בקיץ 1948 עם ראשית עלייתם של פליטי השואה, והיא עוררה פולמוס נרחב בין חברי ועדות הכנסת וסביב שולחן הממשלה. הדיון לא התמצה בהיבט הדתי בלבד;<sup>22</sup> מאחר שרוב הנשים הלא יהודיות בזוגות המעורבים היו גרמניות ופולניות ניתוסף למערכת השיקולים סבך רגשות ומשקעים עקב השואה, ואלו גרמו ללבטים ולתהיות.<sup>23</sup>

נוסף על כך נחלקו הדעות בדבר זהותן של קהילות, כמו "בני ישראל" בהודו ו"ביתא ישראל" באתיופיה. הממשלה דחתה ניסיונות להבאת פאלאשים ארצה.<sup>24</sup> שאלה אחרת הייתה אם להתיר כניסת עבריינים יהודים המבקשים למצוא מקלט במדינה. נושאים אלו נדונו בחוק השבות, שנתקבל כשנתיים לאחר הקמת המדינה (יולי 1950); שם נקבעה התשתית העקרונית והרעיונית של מדיניות העלייה. נושאים אלו לא יידונו במאמר זה.<sup>25</sup>

במרכז הדיונים שהתנהלו בהנהלת הסוכנות היהודית ובממשלה על מהלך העלייה עמדו נושאים פרגמטיים. השאלות התרכזו כאמור באותם עולים שהסוכנות והממשלה ארגנו את עלייתם מארצות מוצאם ומימנו את עלות קליטתם הראשונית בארץ. הלבטים והוויכוחים נבעו מהמחסור החמור במשאבים שעמדו לרשות המדינה עם הקמתה. כמו בשנים קודמות האמינו רבים מראשי המוסדות שתפקידם הראשון הוא להבטיח את קליטת העולים המגיעים ארצה, על ידי הכנת מקומות להתיישבות ולתעסוקה. הניסיון לימד כי עולים שלא הצליחו להיקלט עזבו את הארץ, והירידה נתפסה ככישלון של מוסדות היישוב. השאלות הקונקרטיות התמקדו בקביעת ממדי העלייה והרכבה.<sup>26</sup> הדיון בסוגיות אלו החל כבר בסתיו 1948, לאחר שנפלה ההכרעה במלחמת תש"ח וכאשר מוסדות המדינה והסוכנות גיבשו את מסגרות הפעולה שלהם בעניין העלייה. בהסכם שנתקבל בוועד הפועל הציוני שהתכנס באוגוסט 1948 נמסר לסוכנות היהודית הטיפול בעלייה ובשלבי הקליטה הראשונים.<sup>27</sup> זרם העלייה שהחל גובר מאז ובעיות הקליטה שנתעוררו חיזקו את התביעות של חברי הנהלת הסוכנות להטיל הגבלות על העלייה.

22 יש להדגיש שדווקא בספרות הדתית־רבנית כמעט שאין כל ביטוי לעניין זה.

23 ועדת העלייה במועצת המדינה הזמנית, ספטמבר–אוקטובר 1948, אמ"י, כ/17.

24 על שאלת בני ישראל ראו: הכהן (לעיל, הערה 4), עמ' 81–82. על עליית הפאלאשים התנהלה התכתבות של ז' שרף, מזכיר הממשלה, עם הסוכנות ועליית הנוער. ראו: 4.1.1950, 25.11.1951, 30.11.1951, מרכז תיעוד עליית הנוער, תל אביב, 620.24.

25 על נושא זה ראו: הכהן (לעיל, הערה 7).

26 הרכב העולים נקבע לפי מצבם הפיזי ולפי גילם. לגבי ממדי העלייה התלבטו תדיר ביחס למספר העולים שיבואו מכל ארץ וכן לגבי המכסה השנתית הכוללת.

27 מושב הוועד הפועל הציוני, ספטמבר 1948, ארכיון ציוני מרכזי, 46/1 (להלן: אצ"מ).

ממאי 1948 ועד סוף אותה שנה עלו למעלה מ-100,000 עולים, ובד בבד עם התגברות זרם העלייה הלכו ותכפו קריאות המצוקה של מוסדות הקליטה: "אין עוד מקום במחנות, אין אהלים, אין שמיכות, אין ברזל למיטות" הזהיר צבי הרמן, ראש מחלקת הקליטה של הסוכנות.<sup>28</sup> הוא תבע להגדיל את התקציב ולהבטיח שירותים חיוניים לעולים כתנאי להמשך העלייה. עמדה דומה הייתה גם לחברים אחרים בהנהלת הסוכנות.<sup>29</sup> ככל שהתעצם זרם העולים וגדלה מצוקת הקליטה, גבר קולם של השוללים עלייה בלתי מבוקרת.

שאלת ההגבלות על העלייה נדונה גם בממשלה. משה שפירא, שר העלייה, חזר והזהיר מפני עלייה בלתי מבוקרת העלולה להמיט אסון על המדינה. הוא לא שלל את העיקרון שנקבע בהכרזת העצמאות, ששערי המדינה יהיו פתוחים לכל יהודי, ובלבד שיהיו בידו מקורות כספיים למימון קליטתו. אשר לאחרים, הוא תבע להתאים את העלייה ליכולת הקליטה. לא רק ממדי העלייה הדאיגו אותו, אלא הרכבה של העלייה – מצב בריאותם וגילם של העולים:

מוכרחה להיות איזה רגולציה של העלייה. משטר כזה שלא כל אחד שרוצה יוכל להעלות יהודים על ספינה רעועה, ויכול להביאם לארץ-ישראל גם אם הם בגיל 80. זה לא משטר של עלייה, זה משטר שמוכרח להוביל אותנו לקראת קטסטרופה, אם אנשים שיורדים עכשיו מאניות, מתגוללים בלי מיטה ובלי מזרון ובלי שמיכה [...] אני גם כן בעד עלייה גדולה, אבל תלוי איזה עלייה, כיצד לכוון וכיצד לבחור.<sup>30</sup>

שפירא, שהיה גם שר הבריאות, הרבה לדווח על המספר הגבוה של העולים החולים במחלות קשות. כבר בחודשים הראשונים למדינה הוא הטיל הגבלות על עולים שבריאותם לקויה.<sup>31</sup> הנחיות אלו ניתנו בשל המידע על מצבם של העקורים במחנות גרמניה ואוסטריה, ניצולי השואה, שהיו רוב הבאים ארצה בשנת 1948. לפי הדיווחים נפוצו שם מחלות מידבקות ונמסר על אלפי נכים. שפירא טען כי הטיפול הרפואי בעולים אלו מצריך משאבים רבים, והזהיר כי "מקרים סוציאליים והרבה נכים וחולים עלולים למוטט את מערכת הקליטה".<sup>32</sup> מנובמבר 1948 החל פיקוח רפואי במחנות העקורים, כדי למנוע עלייה של חולים במחלות כרוניות קשות ובייחוד במחלות מידבקות. ההגבלות שהוטלו על עלייתם של חולים ונכים לא הוצאו לפועל, ובין רבבות העולים שבאו בשלהי 1948 ובחודשים הראשונים של שנת 1949 היו חולים רבים. הנהלת הסוכנות חזרה והחליטה על הטלת הגבלות על העלייה במרץ 1949. אולם חרף הניסיונות להגבלת עלייתם של חולים, לא נמנעה עלייתם, ומצוקת האשפוז בארץ הלכה והחמירה.<sup>33</sup>

העמדות בשאלה על הגבלת העלייה לא נבעו משיקולים פוליטיים; הן התפלגו על פי רוב בין העוסקים בעלייה לבין המופקדים על הקליטה. הראשונים ראו לעצמם חובה להעלות כמה שיותר עולים מכל ארץ שניתן להביאם. לעומתם האנשים במחלקת הקליטה ובמחלקת ההתיישבות והגזברות בסוכנות, שעליהם הוטלה ההתמודדות עם הקליטה, טענו שהמשאבים העומדים לרשות המדינה הם

28 הנהלת הסוכנות, 20.12.1948, אצ"מ, 46/1.

29 שם, שם.

30 מ' שפירא, 20.12.1948, ועדת העלייה של מועצת המדינה, ארכיון הכנסת.

31 הכהן (לעיל, הערה 4), עמ' 44–46.

32 שפירא (לעיל, הערה 30).

33 פרוטוקול ישיבת ממשלה, 3.5.1949, אמ"י.

שצריכים להכתיב את קצב העלייה. הם, שעמדו יום יום מול מצוקתם הקשה של המוני העולים במחנות אוהלים, שראו את מערכת שירותי הבריאות קורסת תחת העומס, ועמדו חסרי אונים מול הפגנות סוערות של עולים שתבעו דיור הוגן ותעסוקה, דרשו לווסת את העלייה כדי למנוע סבל מן העולים ומהיישוב גם יחד.

לוי אשכול, ראש מחלקת ההתיישבות וגזבר הסוכנות, היה במיצר – בין העלות הגבוהה שנדרשה לקליטת המוני העולים ובין הקופה הריקה של הסוכנות. אף הוא טען שיש להכפיף את היקף העלייה לאמצעיה של מערכת הקליטה. באותם נימוקים השתמש גם גיורא יוספטל, מנהל מחלקת הקליטה בסוכנות, שהתריע נגד עלייה בלתי מבוקרת.<sup>34</sup>

הניסיונות ליישום ההחלטות להגבלת העלייה נתקלו במעצורים: היזמה בארגון המועמדים לעלייה בארצות המוצא לא החלה עם הקמת המדינה. במשך שנים השקיעו מאות שליחים מאמצים רבים כדי לארגן קבוצות עולים. נציגי תנועות חלוציות ובייחוד אנשי המוסד לעלייה, נושאי מפעל ההעפלה מאירופה, עמלו בארגון העולים בארצות המוצא ובמציאת נתיבים להעלאתם ארצה. בן-גוריון, יושב ראש הסוכנות היהודית, הגה בראשית שנות הארבעים תכנית להעלאת מיליון עולים, והוא הרחיב את תחום הפעולה לארצות האסלאם.<sup>35</sup> הפעילות ברוב הארצות נעשתה בחשאי והייתה כרוכה בסיכונים לא מעטים של פעילי העלייה והעולים גם יחד. עם הקמת המדינה המשיכו השליחים במאמציהם ואף הגבירו. התשתית לפעולה והניסיון שרכשו במשך השנים סייעו להם, והידיעה על הקמת המדינה הלהיבה ועוררה רבים מבני הארצות לצאת לדרך, וכך הלכו והתרבו קבוצות המועמדים לעלייה. ההוראה שקיבלו שליחי העלייה, לעצור את העולים שכבר היו בדרך ולהפסיק את המפעל שהם ראו בו עבודת קודש, לא הייתה מובנת להם ולא מקובלת עליהם. מוסדות העלייה – מחלקת העלייה של הסוכנות בראשות יצחק רפאל וראשי המוסד לעלייה – חזרו וטענו שחובת המדינה למהר ולהעלות יהודים במצוקה, בלא כל שיקולים אחרים; ובן-גוריון תמך בהם.

אף מחייבי עלייה גדולה עמדו מופתעים מול גלי העלייה הבלתי צפויים מעשרות ארצות; איש לא יכול היה לשער את ממדיהם ומהלכם. מערכת הקליטה לא הייתה מוכנה, והיא לא הייתה מסוגלת להתמודד עם המשימה העצומה שהוטלה עליה, לא במישור הכלכלי ולא מבחינה ארגונית. מהקמת המדינה עד סוף 1948 עלו כאמור יותר מ-100,000 עולים. זרם העלייה הוסיף לגדול בשלושת החודשים הראשונים של שנת 1949, שבהם הגיעו כ-85,000 עולים. מדי יום ביומו הגיעו כ-1,000 עולים, והמצוקה במחנות העולים הייתה ללא נשוא. גם פגעי החורף הקשה החמירו את מצבם של המתגוררים באוהלים. חברי הנהלת הסוכנות החליטו להאט את העלייה, אולם החלטתם לא יצאה לפועל. שנת 1949 נרשמה כשנת שיא בעלייה: במהלכה הגיעו כ-240,000 עולים. עם העולים שבאו מהקמת המדינה הגיע מספרם בסוף שנת 1949 ל-350,000. האוכלוסייה היהודית, שמנתה עם הקמת המדינה כ-650,000 נפש, גדלה בשנה וחצי ב-50 אחוז ויותר. כל אדם שלישי היה עולה חדש. יותר מ-100,000 מהם נשארו במחנות אוהלים. היה מחסור במזון ובמצרכי יסוד, והאבטלה גאתה. הפגנות סוערות של עולים נערכו בערים ומול משרדי הסוכנות בירושלים ובתל אביב. לנוכח תופעות אלו גדל מספר האנשים שהוטרדו בשאלה

34 פרוטוקול הנהלת הסוכנות, 10.10.1948, 22.11.1948, 10.1.1949, אצ"מ, 46/1, 46/2.

35 הכהן (לעיל, הערה 10), עמ' 209–212.



אם המדינה תוכל לעמוד במשימה של קליטת עלייה בממדים גדולים כל כך, במיוחד עם אחוז גבוה של אנשים הלוקים במצב בריאותם, נכים וקשישים.

קובעי המדיניות נקלעו לדילמה מוסרית קשה בעניין הטלת הגבלות על נכים וחולים מפליטי השואה שנמצאו במחנות העקורים. המצדדים בהגבלות טענו שדווקא שם עומדים לרשותם אמצעי אשפוז וריפוי יעילים יותר מאלה שבארץ ושנאנשי הג'וינט אחראים למימון ההוצאות הכרוכות בטיפול בחולים. אלא שהחולים ביקשו לעלות ארצה, ובשעה שכל המאבק על הקמת המדינה נסב על מתן בית לניצולי השואה עלתה השאלה כיצד מבחינה מוסרית יוכלו למנוע את כניסתם לארץ של אלה שנפגעו קשה יותר מכל האחרים; זאת ועוד, לחולים ולנכים לא היה סיכוי לקבל אשרות כניסה לארצות אחרות, ולכן נגזר עליהם להישאר במחנות העקורים. תחילה ניסו לדחות את הבאתם ארצה, מאחר שהם קיבלו טיפול רפואי מידי צבאות הברית ומארגוני סעד יהודיים דוגמת הג'וינט. אולם כאשר החליטו המעצמות לחסל את מחנות העקורים באירופה הוחלט להעלות את כולם, כולל החולים והנכים, ארצה. בעיה דומה נתעוררה בעניין "קהילות מתחילות" – בארצות שמהן עלו רוב אנשי הקהילה התקשו לאסור את עלייתם של חולים וקשישים. הממשלה לא חזרה בה מהחלטתה העקרונית על הגבלת העלייה; עם זאת נקבעו שתי קטגוריות לאי-הטלת הגבלות: בקהילות מתחילות וב"עליית הצלה" – במקומות שבהם נשקפת סכנה לחיי היהודים.<sup>36</sup> בהגדרה זו נכללו ארצות רבות, יותר ממה שצפו קובעי המדיניות.

חלק הארי של העולים עם הקמת המדינה בא מארצות האסלאם ומן הארצות הקומוניסטיות; בשני גושים אלו היו היהודים נתונים לרדיפות ולנגישות. רובם נכללו בקטגוריה של עליית הצלה, ולכן כל אימת שניסו להפעיל את ההחלטות על הגבלת העלייה נתקלו בקריאות נואשות שלא לסכן את המועמדים לעלייה. ככל שהתעצם זרם העלייה והמצב במחנות העולים החמיר, חזרו ודנו בוויסות העלייה ובהגבלתה, והוויכוח לא פסק. היענותם הבלתי צפויה של שליטי הארצות והיציאה של המוני העולים ממקומות שונים בעת ובעונה אחת העמידו את קובעי המדיניות בפני הכרעה קשה: לסכן את מערכת הקליטה שעמדה בפני קריסה מוחלטת, או לבלום את זרם העלייה הגדול ולהאט אותו, מתוך הסתכנות בעצירה מוחלטת של העלייה.

על הממשלה והנהלת הסוכנות הופעלו לחצים מכיוונים רבים. הקושי היה שבארצות האסלאם ובגוש הקומוניסטי הגבילו השלטונות מראש את משך היציאה, והאטת קצב העלייה הייתה חורצת את דינם של חלק מהמועמדים לעלות. העיקרון שאין להגביל או להשהות עליית מצוקה היה מקובל על הכול. בדיונים התרכזו בשאלה איזוהי ארץ מצוקה או מהי עליית הצלה. סוגיה זו הייתה המוקד לדיונים שעסקו בשאלת העלייה וממדיה.

## "עליית הצלה"

מסלול העלייה בייחוד מארצות האסלאם נעשה בדרכים מפותלות. אי-אפשר היה להעביר את העולים היישר לישראל; משום כך הועברו העולים לארצות מעבר: עדן, שהייתה תחת שלטון הבריטים, הייתה תחנת מעבר לעולים מתימן; יוצאי צפון אפריקה עברו דרך צרפת ואיטליה. היו ארצות, כמו מצרים, שבהן היה צורך להסוות את יעד הנסיעה. שלטונות מצרים לא רצו לאפשר ליהודים יציאה לישראל גם

36 פרוטוקול ישיבת ממשלה, 3.5.1949, אמ"י.

בדרכים עקיפות. לכן הם התנו את אישור יציאתם של היהודים בהחזקת אשרות כניסה לארץ אחרת; הם לא הסתפקו באשרות מעבר.

כדי להתגבר על המכשול סיכמה ישראל עם איטליה שזו תעניק ליהודים ממצרים אשרות כניסה לאיטליה לפי רשימות שתעביר אליה ישראל. הסדר זה נעשה על ידי משרד החוץ "בהסכם ג'נטלמני", לדברי משה שרת, וישראל התחייבה להעביר ארצה בלא דיחוי את כל האנשים שיגיעו לאיטליה לפי הסדר זה. יהודי מצרים לא ידעו על הסכמים אלו, משום שהם נשמרו בסוד. והיו בהם, בייחוד האמידים, שביקשו להישאר באיטליה. אי-נעימות אחרת נגרמה כאשר עקב ההחלטות על צמצום העלייה (בספטמבר 1949) לא הועברו לאיטלקים רשימות נוספות של עולים. משום כך נמנעה הקונסוליה האיטלקית במצרים מלהנפיק ליהודים שם אשרות כניסה לאיטליה. היהודים הזועמים התפרצו לקונסוליה האיטלקית באלכסנדריה, מאחר שחשבו כי העיכוב נגרם שם. שרת היה בבעיה – היה עליו להסביר לאיטלקים את סיבת העיכוב, אחרי שקודם לכן עמל לשכנעם בדחיפות שיש בהבאת העולים לישראל. ובייחוד היה עליו לבחון כיצד למנוע התפרצויות חדשות של יהודים לקונסוליה האיטלקית.<sup>37</sup>

אנשי המוסד לעלייה תבעו המשך מלא של העלייה ממצרים, ומשרד החוץ הצטרף לדרישה זו. שרת, שהתנגד כאמור לעלייה בלתי מבוקרת, סבר גם הוא שבמקרה זה אין להפעיל את ההגבלות. הוא הסביר בממשלה את הדחיפות שבהבאת היהודים ממצרים:

כשלושת אלפים וחמש מאות איש קיבלו ניירות וויזות יציאה, שתוקפן יפוג [אם ידחו את יציאתם]. כל בעלי התעודות הנ"ל חיסלו עסקיהם ובחלקם הגדול עזבו בתי מגוריהם. הידיעה על האטת קצב העלייה הכניסה בהלה וגרמה למהומות ולשבירת שמשות בסוכנויות האניות ואף בקונסוליה האיטלקית. יש סכנה להתערבות המשטרה [...] שתסתיים במאסרים המוניים ואיסור יציאת יהודים בכלל [...] אין לדעת מה יפול מחר במצרים ומה יהיה גורל אנשים אלה, שמצבם עתה כמצב היהודים בגרמניה הנאצית בימי המלחמה!<sup>38</sup>

שרת הזהיר את עמיתיו בממשלה שאף אם יתעקשו על אכיפת ההגבלות על העולים ממצרים לא יוכלו לעמוד מול האנשים המתפרצים לצאת משם: לפי ידיעות שהגיעו ממצרים עמדו לצאת קבוצות גדולות של העולים לרודוס ולקפריסין, ומשם התכוונו ללחוץ על ממשלת ישראל להעלותם. שרת תבע להעלותם לאלתר על אף המצב החמור במחנות העולים בארץ: "אם ילוננו ברחוב – ילוננו ברחוב!"<sup>39</sup>.

בניסיון למצוא פתרונות ביניים הועלו הצעות להשהות את העולים בארצות המעבר באירופה, אולם המוסד לעלייה בפרוץ דחה אותם, מאחר שהדבר אינו בר ביצוע: "הג'וינט מסרב בהחלט לפתוח מחנות ובתי חולים חדשים עבור מצרים נוספים".<sup>40</sup> גם שרת עצמו הסתייג מהשהיית העולים בארצות המעבר, משום שההסדרים עם הצרפתים והאיטלקים נעשו על סמך התחייבות של משרד החוץ שעם הגעת העולים הם יועברו לישראל בלי דיחוי.

37 פרוטוקול ישיבת ממשלה, 8.11.1949, אמ"י.

38 שם.

39 שם.

40 שם.

המצב הסתבך גם בארצות אחרות: נודע כי שלטונות פולין החליטו שלא להאריך את היתר יציאתם של יהודים, והלחץ מצד הממתינים שם לעלייה גדל. באותה העת עמדו להגיע עוד אלף עולים ממחנות העקורים מגרמניה שהמעצמות הורו על סגירתם, והם היו בתהליך חיסול; לא הייתה אפשרות להשהות את עלייתם של אנשי המחנות. באותו הזמן הייתה בעיצומה גם העלייה מתימן, ולנוכח התלאות הקשות של עולי תימן עד שהצליחו להיחלץ מארצם ולהגיע לעדן, היה קשה להפעיל עליהם את ההגבלות. גם הארכת שהייתם בעדן הייתה בעייתית, בגלל התנאים הקשים ששררו במחנה המעבר – המגפות שפשטו שם גרמו לתמותה גבוהה. ד"ר אברהם שטרנברג יצא עם משלחת רפואית למחנה גאולה בעדן ותיאר את המציאות הקשה שם: "שדה רחב המכוסה כולו המוני אדם השוכבים בצפיפות זה ליד זה על החול המדברי. ובתוך ים האדם הזה בלטו נקודות רבות, בהירות לבנות. כשהתקרבו ראינו דרגשים נמוכים ועליהם מתים בתכריכים שלא הספיקו להביאם לקבר ישראל".<sup>41</sup> קשיים בעיכוב העולים היו גם בגלל התנגדות הבריטים; מלכתחילה הם התנו את ההיתר שנתנו להעברת העולים דרך עדן בהטסתם לישראל בלא כל דיחוי.

גם ההגבלה מהארצות הקומוניסטיות הייתה בעייתית וסבוכה. העלייה משם הייתה כרוכה במאמצי שידול רבים אצל השלטונות ובתשלום סכומי כסף גדולים. משא ומתן ממושך התנהל על קבלת היתר ליציאת היהודים, וכשזה ניתן, הוא הוגבל מראש לתקופה קצרה; אף זו הייתה נתונה לשרירות לבם של השלטונות, והם שינו את טעמם כפעם בפעם. כל ניסיון התערבות במהלך העלייה מארצות הגוש הקומוניסטי טמן בחובו את הסיכון בעצירה מוחלטת של יציאת היהודים. היו ארצות שבהן היו המועמדים לעלייה נתונים במצוקה קשה ואף בסכנה לחייהם. כך היה ברומניה, הארץ שבה נותרה לאחר השואה הקהילה היהודית הגדולה ביותר באירופה. היא מנתה כ-400,000 איש והייתה נתונה לנגישות חמורות. "המציאות כאן עלתה על הנבואות השחורות ביותר [...] לא די שאין עלייה, והיהודים אסורים בבית סוהר גדול, אלא הם נרדפים על צוואר על חטא רצונם לעלות", דיווחו שליחי העלייה ברומניה.<sup>42</sup> נמסר על מאסרים רבים, על היעלמות של נערות שעתרו לשלטונות בבקשה להעלות קבוצת ילדים "שנאספו משדות המוות של טראנסילבניה". נודע על חיפושים והטרדות בלתי פוסקים בבתייהם של מנהיגים ציונים, על מקרי רצח של יהודים ששמו נפשם בכפם וניסו לעבור את הגבול. הדבר המאיים ביותר היה "הקמת מחלקה מיוחדת במשטרה החשאית (הפוליטית) לעניני ציונים – דבר המבשר את הדברים הגרועים ביותר במהדורה הרומנית".<sup>43</sup> יהודי רומניה היו מודעים לטיבה של הסקוריטאטה – המשטרה החשאית שנודעה לשמצה. מרומניה הגיעו דיווחים על שיטות הפעולה שלהם: "ערכו משאל בין יהודי בסרביה בקשר לרצונם לנסוע לישראל. נרשמו כשלושת אלפים וחמש מאות איש, ולמחרת הטעינו יהודים אלה על קרונות ושלחו אותם לסיביר".<sup>44</sup> לממשלת ישראל לא היה ספק בדבר גודל הסכנה הצפויה ליהודים שם, אולם לא היה לאל ידה לפעול הרבה. בארץ נערכו הפגנות של משפחות שילדיהן לא הורשו לעלות. גם הניסיונות לפעול בצינורות דיפלומטיים לא עלו יפה.

41 א' שטרנברג, בהיקלט עם, תל אביב 1973, עמ' 82.

42 פרוטוקול ישיבת ממשלה, 30.8.1949, אמ"י.

43 שם, שם.

44 שם, שם.

כל הכרוך בפעולה בארצות הקומוניסטיות היה סבוך ובעייתי: כשנודע על היעלמם של הסופרים היהודים ברוסיה לא היה ידוע מה עלה בגורלם; סברו שהם נאסרו או נשלחו לסיביר. ממדי ההרג של סטלין עוד לא נודעו, ערפל של שמועות אפף את הנעשה מאחורי מסך הברזל, וחששות רבים ליוו אותם.<sup>45</sup> חברי הממשלה סברו תחילה שמגעים עם משרד החוץ הרוסי יסייעו. חלקם תבעו לפעול ביתר נחרצות לגלות את עקבותיהם של הנעלמים על ידי העמקת איסוף הידיעות. גולדה מאיר, שהכירה את המציאות ברוסיה מימי היותה ציר ישראל שם, הייתה סקפטית; היא תיארה את אווירת הפחד ואת הצנזורה החמורה הפועלת במוסקבה. על אף הקשרים הדיפלומטיים בין ישראל לברית המועצות לא חדלו השלטונות והעיתונות שם להפיץ השמצות על המדינה הנתונה "תחת ההשפעה האימפריאליסטית".<sup>46</sup> וככל שהסלימה המלחמה הקרה בין הגושים נעשה מעמדה של ישראל בעייתי, ומצבם של היהודים בארצות הגוש הקומוניסטי החמיר.

באמצע נובמבר 1949 חל במפתיע שינוי בעמדת השלטונות ברומניה. הם התירו לכמה אלפי יהודים לצאת, וזרם דק של עלייה נמשך בחודשים הבאים; במשך כחצי שנה עלו משם כ-23,000 עולים. לפי הדיווחים היו שליש מהיוצאים זקנים וחולים, אולם בישראל חששו להתערב בהרכב של אוכלוסיית העולים. באביב 1950 החל להתגבר גל העלייה מרומניה; ההתפתחות הייתה בלתי צפויה. בארץ שיערו כי מהלך זה נבע מן התסיסה החברתית ברומניה, שהתבטאה גם באנטישמיות גוברת; הניחו כי בהוצאת היהודים מארצם קיוו שליטי רומניה להיפטר מגורם פוליטי מתסיס, והיו שתלו את התפנית במדיניות בבצע הכסף של ראשי השלטון. בארצות הקומוניסטיות וברומניה עצמה כבר היו תקדימים לתשלום בעבור היתר יציאה ליהודים. לאחר שנתקבלה הסכמת מוסקבה החלו שלטונות רומניה להאיץ את מהלך יציאתם של היהודים כדי לסיימו במהירות המרבית. מתחילת מאי 1950 פורסם הדבר ברחבי רומניה, ונפתחו תחנות רישום ליהודים המבקשים לצאת. רבבות יהודים נענו מיד; היו מקומות שבהם ביקשו 80 אחוזים ויותר לעלות ארצה. בתוך ימים אחדים הונפקו אלפי דרכונים, ואלפי יהודים אחרים צבאו על דלתות הצירות הישראלית בבוקרשט. בסוף אותו החודש כבר המתינו יותר מ-10,000 בעלי דרכונים לספינות שיביאום לישראל.<sup>47</sup>

## בין תביעות מתנגשות

הקושי הגדול שעמד בפני קובעי המדיניות היה הידרשותם להכריע בין תביעות מתנגשות. כך אירע כאשר התביעות לעלייה מרומניה ולעלייה מעירק עמדו זו מול זו. העיקרון של עליית הצלה נשמר על פי רוב, אולם בשנת 1950 היה צריך לקבוע איזו עליית הצלה קודמת. הדילמה הייתה קשה והיא השתקפה בהתלבטות שנלוותה להחלטה.

סוגיית העלייה מעירק עלתה לסדר היום בראשית מרץ 1950, כאשר שר הפנים העירקי, סאלח ג'אבר, הניח על שולחן הפרלמנט הצעת חוק ליציאת יהודים. היה זה מפנה מהפכני במדיניותה של עירק, שכן יחסה העוין לישראל היה הקיצוני בכל מדינות ערב. הצעד המפתיע עורר ביהודים התרגשות גדולה וגם פחד מפני מזימה ערמומית שנועדה לחשוף את היהודים המבקשים לצאת לישראל. תחילה

45 ראו: ב' פינקוס, יהודי רוסיה וברית המועצות, ירושלים תשמ"ו.

46 פרוטוקול ישיבת ממשלה, 30.8.1949, אמ"י.

47 מהמוסד לסוכנות, 18.9.1950, אצ"מ, S6/6532.



רבו ההיסוסים בקרב היהודים שם: כל בקשה ליציאה מעירק נכרכה בשלילה אוטומטית של האזרחות העירקית, וגם נתיב היציאה מעירק, המוקפת מדינות ערביות עוינות לישראל, לא היה ברור. אולם התפתחות המאורעות בעירק לא הניחה זמן רב להיסוסים: תסיסה פוליטית, הפגנות ותביעות בעיתונות לעיכוב היציאה של היהודים ולהקפאת רכושם, התגברות ההתנכלויות וההתגרויות ביהודים הניעו את היהודים לעבר שערי היציאה. באפריל 1950 החלו אלפים נרשמים ליציאה, ובתוך זמן קצר נרשמו יותר מ־40,000 איש, ומספרם הלך וגדל. מספר היהודים המבקשים לעזוב את עירק נאמד ב־100,000.<sup>48</sup>

בעת שהעיתונים בארץ דיווחו על המטוסים המגיעים מעירק הם תיארו בהרחבה גם את מגפת השיתוק ההולכת ומתפשטת בארץ. סיפרו כי המחלה פרצה במחנה עולים ומשם התפשטה ליישובים אחרים. מדי יום ביומו נודע על נפגעים חדשים. בהנהלת הסוכנות דרשו להפעיל פיקוח רפואי; היו שדרשו להחילו גם על המועמדים לעלייה. בחודשי הקיץ והסתיו הלך זרם העולים וגדל בהתמדה. באותה העת גדלו גם הלחצים להגברת העלייה מרומניה. השלטונות שם זירזו את קצב היציאה, ובארץ התלבטו לאן להפנות את מרב המאמצים לעלייה. הוחלט על הגבלת מספר העולים מכל ארץ, וגם מעירק. החלטה זו עוררה מחאות קשות בקרב פעילי המוסד בעירק. שם הוגבל היתר היציאה לשנה, ומועד סיומו היה מרץ 1951; היה חשש ששלטונות עירק עלולים להפסיק עוד קודם לכן את יציאת היהודים.<sup>49</sup>

גם ליהודי רומניה נשקפה סכנה דומה. בעיתונות דווח מדי פעם בפעם על התנכלויות, על גל מאסרים, על עשרות יהודים שנשפטו לעבודת פרך ועוד.<sup>50</sup> בחודשים הראשונים של שנת 1951 גבר זרם היוצאים משתי הארצות – מרומניה ומעירק. הניסיון להאט את קצב היציאה מרומניה לא הצליח. גם הניסיון לשדל את העירקים להאריך את משך היציאה לכמה חודשים לא עלה יפה, המועד הסופי שהם נקבו היה מאי 1951. הבהלה בקרב הרשומים לעלייה גברה, ובחודש אפריל הגיעה יציאת היהודים מעירק לשיא: מתוך 30,000 עולים באותו החודש 22,000 מהם היו מעירק. מספר העולים היה גדול יותר מפי שניים ממכסת העולים שהוחלט עליה.

בשנת 1950 היו החברים בהנהלת הסוכנות והממשלה נחרצים בדעתם לאכוף את ההגבלות על העלייה. הם ידעו שבכל התערבות במהלך העלייה הסתכנו בהפסקתה, כפי שאירע בפולין ובמקומות אחרים. הדילמה הייתה אם לאכוף את מכסות העלייה על כל הארצות במידה שווה, כדי שלא להפלות בין יהודים ליהודים, או להעדיף ארץ אחת על פני רעותה, בהתאם להערכת הסכנה הצפויה באותה הארץ. גיורא יוספטל, מנהל מחלקת הקליטה בסוכנות אז, עמד יום יום מול המצוקה הקשה של מערכת הקליטה ותבע נחרצות שלא לחרוג מן המדיניות שנקבעה באכיפת ההגבלות על העלייה ובהקפדה על המכסות שהוקצו. הקושי העיקרי התבטא באכיפת מכסות אלו על שני מקורות העלייה העיקריים באותה העת: רומניה ועירק. יוספטל לא ויתר. הוא טען שאם אי־אפשר לצמצם את העלייה מעירק, חייבים לקצץ בחצי את מספר העולים מרומניה. גם אשכול וקפלן הצטרפו לדרישתו, אפילו במחיר סיכון של הפסקה מוחלטת של העלייה משם. הממשלה והנהלת הסוכנות התלבטו בעניין ולבסוף החליטו להעדיף את העלייה מעירק ולהאט את העלייה מרומניה. הם העריכו שהסכנה המרחפת על הנשארים בעירק

48 ש' הלל, רוח קדים, ירושלים תשמ"ה; מ' גת, קהילה יהודית במשבר: יציאת עיראק, 1948–1951, ירושלים תשמ"ט.

49 גת, שם.

50 מעריב, 18.5.1950, 19.6.1950.

גדולה מזו הצפויה ליהודים ברומניה.<sup>51</sup> כפי שחששו, עם האטת העלייה מרומניה ביטלו השלטונות שם את היתרי העלייה וסגרו כליל את ברז ההגירה;<sup>52</sup> משפחות רבות נותרו מפוצלות – חלק מבני המשפחה הספיקו לעלות, והובטח להם כי בני משפחתם יבואו בתוך זמן קצר באחת האניות הבאות; עם הפסקת העלייה נותרו חלק מבני המשפחה ברומניה; הורים הופרדו מילדיהם, אחים מאחיהם, ושנים חלפו עד שהותר להם לעלות ולהתאחד עם בני משפחותיהם בארץ. יהודי רומניה האמינו כי ידו של השלטון הרומני העוין הייתה בדבר. הם לא העלו על דעתם כי מדינת ישראל גרמה לכך.<sup>53</sup>

על אף מאמצים חוזרים ונשנים בממשלה ובסוכנות להגביל את מספר העולים לא עלה בידם לאכוף את ההגבלות בכל מקום.<sup>54</sup> ברוב המקרים צמצמו את העלייה בהתאם להחלטות. בשנת 1950 הייתה הפחתה משמעותית במספר העולים בהשוואה להיקף העלייה בשנה הקודמת: בשנת 1950 הסתכמה העלייה בפחות מ־170,000 עולים, ומגמה זו נמשכה בשנה שלאחריה. בגלל העלייה הגדולה מעירק וההחלטה שלא להאט את קצבה אמנם עלו יותר משיעור העולים שנקבע, אך החריגה לא הייתה גדולה. בשנת 1951 עלו כ־174,000 יהודים. ההחמרה במדיניות ההגבלה נתנה את אותותיה בשנים הבאות.

ככל שהתעצם זרם העלייה גברה מצוקתם של העולים החדשים, וגם של העולים הוותיקים יותר, שלא הצליחו להיחלץ מן המחנות. גם הניסיון לעבור ממחנות עולים למעברות לא הביא את ההקלה המקווה, לא בתחום הדיור ולא בתחום התעסוקה.<sup>55</sup> במיוחד הכביד המספר הגבוה של החולים והנכים: לבד מהמשאבים שנדרשו לטיפול בהם, הם לא יכלו לעבוד ולתמוך במשפחותיהם והיו למקרי סעד. עליהם נוספו קשישים ואלמנות מטופלות בילדים קטנים. מספרם של העולים שנזקקו לשירותי סעד הגיע לרבעות, והמוסדות התקשו להתמודד עם הבעיה.

גם בעמדתו של היישוב הוותיק חלה תמורה. בציבור שררה כאמור הסכמה רחבה בסוגיית קיבוץ הגלויות, ובמיוחד בעניין מחויבותה של המדינה לקלוט עולים מארצות מצוקה. ואולם בעמדה זו חלה תפנית לנוכח המעמסה הכלכלית שהוטלה על יישובים ברחבי הארץ שסופחו אליהם מעברות ושיכוני עולים, המחסור בשירותים חיוניים והמצוקה קשה במערכת האשפוז ובשירותי הבריאות. הציבור הוותיק חרד בייחוד מן הידיעות שנפוצו על השיעור הגבוה של חולים במחלות מידבקות בקרב העולים; בקיץ 1950 דיווחו העיתונים בתדירות על מחלת שיתוק הילדים שפרצה במחנה העולים בראש העין והתפשטה במהירות ברחבי הארץ. בכותרת גדולה בעמוד הראשון ב"מעריב" נאמר: "מגיפת שיתוק ילדים פרצה בשומרון". בידיעה דווח על מקרים נוספים במחנה בית ליד וגם ביישובים ותיקים.<sup>56</sup> בשבועות שאחר כך תכפו הידיעות על ילדים שחלו בתל אביב, בירושלים וביישובים אחרים ברחבי המדינה. הזהירו את הציבור להימנע מרחצה בים, משליחת ילדים לקייטנות, המליצו להרחיק ילדים מבתי קולנוע ומכל התקהלות. ביישובים אחדים הוטל סגר.<sup>57</sup> הציבור היה אחוז חרדה, והאצבע הופנתה אל מחנות העולים

51 המוסד לתיאום, 30.1.1951, 22.3.1951, אצ"מ, S43/118.

52 בחודשים ינואר–יוני 1951 עלו קרוב ל־88,000 עולים מעירק. מרומניה עלו באותה תקופה פחות מחצי ממספר זה. בשנת 1952 עלו מרומניה פחות מ־4,000 עולים, ובשנה שלאחריה נפסקה לגמרי היציאה משם.

53 כך עלה משיחות של המחברת עם עולים שבני משפחותיהם עוכבו ברומניה בשנות החמישים.

54 ראו: הכהן (לעיל, הערה 4), עמ' 115.

55 שם, עמ' 204–219.

56 מעריב, 21.4.1950.

57 ראו: מעריב, 21.4.1950, 3.5.1950, 11.5.1950, 14.5.1950, 15.5.1950.

שבהם פרצה המחלה. אז החלו להישמע בציבור הוותיק קולות מחאה ודברי ביקורת על ממדי העלייה ועל הרכבה.<sup>58</sup>

במשך שלוש שנים וחצי (מאי 1948 – סוף 1951) הגיע מספר העולים ל־700,000 בקירוב. אוכלוסיית המדינה הוכפלה, תופעה שלא היה לה אח ורע בארצות אחרות. המציאות בארץ הייתה קשה – בסוף 1951 התגוררו במחנות ובמעברות יותר מ־250,000 עולים, והאבטלה בארץ גאתה. חוסר יכולתם של המוסדות להתמודד עם הקשיים הניעום להחרפה נוספת במדיניות הגבלת העלייה, והפעם גמרו אומר שלא לסגת ממנה.

## הנהגת סלקציה בעלייה

השינוי במדיניות העלייה לא הצטמצם לעצם הטלת ההגבלות, שהרי החלטות בנושא נתקבלו גם קודם לכן. התמורה התבטאה בעיקר בעמדתו של המוסד לתיאום.<sup>59</sup> בשלהי 1951 החליטו אנשיו להחמיר בהגבלות, הם הגדירו בבירור ובפירוט את טיבן ודרשו מהעוסקים בארגון העלייה שלא יחרגו מהן.<sup>60</sup> נקבע שהעולים ייבדקו בדיקות רפואיות קפדניות על ידי רופאים שיישלחו מן הארץ, מטעם משרד הבריאות, כדי למנוע הוצאת אישורים רפואיים כוזבים ומטעים על ידי רופאים מקומיים.

ההגבלות שנתקבלו היו חמורות מכל מה שנקבע קודם לכן: הקריטריונים היו מצב בריאות, גיל וכושר עבודה. הן נועדו למנוע עלייה של חולים במחלות קשות ושל משפחות בלי מפרנסים העלולות להיות לנטל על הציבור. הוחלט להקפיד במיוחד על גיל העולים: נקבע כי יעלו משפחות אשר המפרנס שלהן הוא למטה מגיל 35.<sup>61</sup> נקבעו גם דרכי הקליטה: הוחלט להפנות את העולים לאזורים שיקבעו המוסדות ולחייבם לעסוק בעבודה חקלאית.<sup>62</sup> אלה נועדו למנוע את ריכוז העולים במחנות מעבר, כפי שאירע בשנים הקודמות. נקבע כי הגבלות אלו יחולו על עולים "מארצות שאינן מוגדרות כעליות מצוקה המצויות בסכנה", ובהן נכללו תורכיה, פרס, הודו וארצות אירופה המרכזית והמערבית. גם ארצות צפון אפריקה – מרוקו, אלג'יר ותוניסיה – נכללו בקטגוריה. בהחלטות נוספו סייגים אחרים: חזרו וקבעו כי ההגבלות לא יחולו על עליות הצלה דחופות בכל עת ומכל מקום.<sup>63</sup> הסייג הותיר פתח לוויכוחים חוזרים ונשנים בדבר הגדרתה של ארץ מצוקה; מפעם לפעם דנו בסוגיה, כשזו עלתה על סדר היום, אך התקשו לקבוע קריטריונים מוגדרים, וההחלטות התקבלו על פי דיווחים ועל סמך התרשמותם של קובעי ההחלטות.

הפוטנציאל הגדול של העלייה התרכז כאמור בארצות מזרח אירופה ובארצות צפון אפריקה, ובמיוחד במרוקו, הקהילה היהודית הגדולה ביותר שם. העריכו שבמרוקו יש יותר מ־250,000 יהודים. בתוניסיה היו כ־100,000. אולם בדיונים חוזרים במוסד לתיאום דבקו בכלל שנקבע, שרק בשתי קבוצות

58 הכהן (לעיל, הערה 4), עמ' 187–203.

59 המוסד לתיאום היה ועדה פריטטית מורכבת מחברי ממשלה ומחברי הנהלת הסוכנות בראשות ראש הממשלה.

60 הנהלת הסוכנות, 18.11.1951, אצ"מ, S6/6384.

61 בכלל העולים הותר להעלות 20 אחוז מן המשפחות שהמפרנסים שלהם הם בני יותר מ־35, בתנאי שהם בריאים ומסוגלים לעבוד ולפרנס את משפחותיהם (שם).

62 למעט בעלי מקצועות נדרשים ובעלי הון שיכולים לממן לעצמם דיור עם עלייתם.

63 הנהלת הסוכנות, 18.11.1951, 22.11.1951, אצ"מ, S6/6384.

של ארצות – בארצות מזרח אירופה ובארצות הליגה הערבית: מצרים, סוריה, לבנון ועירק – לא יחולו ההגבלות.<sup>64</sup>

בקבוצת הארצות שנכללו בקטגוריה של עליות מצוקה שהיהודים בה מצויים בסכנה לא נכללו כאמור ארצות צפון אפריקה. על החלטה זו קמו עוררים, ושוב החל הוויכוח אם העלייה מצפון אפריקה היא עליית הצלה: מחלקת העלייה בסוכנות והמוסדות האחראים על ארגון העלייה טענו כי המצב הפוליטי בארצות אלו מהווה סכנה ליהודים, מאחר שהעימות בין תושבי המקום המוסלמים התובעים עצמאות ובין השלטון הצרפתי חרג ממאבק לאומי-פוליטי. נגלו בו סממנים של מאבק לאומני-דתי שהופנה גם נגד היהודים. שליחי העלייה הפעילו לחצים על הנהלת הסוכנות להגמשת ההגבלות על צפון אפריקה, שם היה פוטנציאל גדול לעלייה. בלחצם נקבע כי יותר להעלות 6,000 נפש מתוך קהילות קטנות בדרום מרוקו ובדרום תוניסיה בתנאי שלא יועלו חולים במחלות מידבקות, נכים וזקנים, ובלבד שאת הטיפול באלה יקבלו על עצמם הג'וינט ומוסדות הקהילה המקומיים.

כמו בעבר הוסיפו שליחי עלייה ומנהיגים מקומיים לשגר לסוכנות מכתבים בהולים ובהם התריעו על הסכנות האורבות ליהודים בקהילות צפון אפריקה. בעקבות המכתבים האלה חזרו ודנו בהגבלות. בשנים 1952–1953 הגמישו מעט את התקנות המגבילות. נקבע שמחנות המעבר בארצות המוצא של העולים, שם רוכזו החולים לקבלת טיפול רפואי, יוגדלו. כן נקבע שיקלו על משפחות שבניהן עלו במסגרת עליית הנוער.<sup>65</sup>

ההגבלות הביאו לצמצום ניכר במספר העולים מכל הארצות: בשנת 1952 הסתכם מספרם ב־23,375; ובשנת 1953 הגיעו רק 10,347 עולים. בגלל המצוקה בקליטה גברה גם ירידתם של עולים מן הארץ. מי שלא יכול היה להסתגל לתנאי החיים הקשים במחנות האוהלים שב לארץ מוצאו או עבר לארצות אחרות. בשנת 1952 ירדו מהארץ 13,571 איש. בשנת 1953 ירדו 13,015.<sup>66</sup> בשנה זו היה מאזן עלייה שלילי. הירידה נתפסה בארץ כישלון של מוסדות העלייה והקליטה.

מדיניות העלייה, שכאמור הייתה נתונה לשינויים מתמידים עקב אילוצים במדינה או בארצות המוצא של העולים, הושפעה גם מהרכב האישים בממשלה ובהנהלת הסוכנות – קובעי מדיניות העלייה. בשנים 1951–1952 חלו שינויים בהרכב הממשלה.<sup>67</sup> בדצמבר 1952 הצטרפו לממשלה הציונים הכלליים, שייצגו את המעמד הבינוני והגבוה ביישוב, והם דרשו לחולל תפנית במדיניות העלייה. שני נציגיהם שהצטרפו לשולחן הממשלה – ישראל רוקח, שר הפנים, ויוסף סרלין, שר הבריאות – היו מראשי השלטון המקומי והכירו את קשיי הקליטה. הם הסתייגו מעלייה המונית בלתי מבוקרת ודרשו להחמיר את הפיקוח הרפואי על המועמדים לעלייה. הם תבעו להגביר את המאמצים לעודד עלייה של בני המעמד הבינוני ובעלי ההון, שלא יהיו לנטל על הקופה הציבורית ואף יוכלו לתרום להתפתחותו של המשק.

64 המוסד לתיאום, 13.3.1952, אצ"מ, S6/6462.

65 ההקלות היו בהגבלה על גילו של ראש המשפחה (והוא הועלה ל-45 שנה), אך לא ויתרו על פיקוח רפואי גם במשפחות אלו. הנהלת הסוכנות, 17.11.1952, אצ"מ S6/6384; המוסד לתיאום, 15.3.1953, אצ"מ S41/101.

66 מ' סיקרון, העלייה לישראל: 1948–1953, ירושלים 1957, עמ' 28 לוח 3.

67 באוקטובר 1951, לאחר הבחירות לכנסת שהתקיימו ביולי אותה השנה, הוקמה ממשלה חדשה בהשתתפות מפא"י והמפלגות הדתיות.



ברוח הצעתם הוחלט על הקמת מועצה משותפת לממשלה ולסוכנות שתעודד עלייה מארצות המערב.<sup>68</sup> גם בארצות צפון אפריקה ניסו לעודד את בני המעמד הבינוני והמבוסס לעלות לישראל, יזמה שמעטים נענו לה.<sup>69</sup>

מדיניות הסלקציה הקפדנית הוסיפה להתקיים בשנים הבאות. חרף הירידה במספר העולים התקשו רשויות המדינה להתמודד עם הקשיים הרבים והמתמשכים בקליטת מאות אלפי העולים שהגיעו בשנים הראשונות של המדינה. החלטות הממשלה לחסל את המעברות לא הוצאו לפועל, ורבות עולים הוסיפו להתגורר במבנים ארעיים; המחסור בדיור ובתעסוקה ומצוקת האשפוז נמשכו. בן-גוריון, פרקליטה הנלהב ביותר של העלייה הגדולה, עזב את הממשלה ויצא לשדה בוקר (בדצמבר 1953). במקומו נבחר משה שרת לראש ממשלה. כך גברו בממשלה קולותיהם של המצדדים בעלייה מבוקרת. מגמה זו התחזקה גם בהנהלת הסוכנות לאחר שיצחק רפאל, שלחם בעיקשות על עלייה גדולה בלא סייג, עזב את ראשות מחלקת העלייה, ומעמדו של יוספטל, שתבע בעקיבות את הגבלת העלייה, התחזק עם הצטרפותו להנהלת הסוכנות.<sup>70</sup> כך נוצרה חזית רחבה שצידדה בהגבלת העלייה, וזו באה לידי ביטוי בהחלטות המוסד לתיאום. אולם הלחצים מבחוץ אילצו את המצדדים בהגבלת העלייה לשקול שוב את מדיניות העלייה.

בצפון אפריקה, המאגר הפוטנציאלי העיקרי לעלייה גדולה, חל שינוי פוליטי במחצית השנייה של שנת 1954. ההתנגדות לשלטון הצרפתי התעצמה, הלאומנות הערבית גברה, והמאבק לעצמאות החריף. משה שרת תיאר את המציאות שם: "רעמים וברקים מבשרים סופה".<sup>71</sup> שלמה זלמן שרגאי, שהחליף את יצחק רפאל בראש מחלקת העלייה בסוכנות, הציע להתחיל בהתארגנות להעלאת היהודים מן הכפרים הקטנים בדרום תוניסיה ובדרום מרוקו, שהיו מוקפים אוכלוסייה ערבית לאומנית. אולם במוסדות הקליטה התנגדו לחריגה מן ההגבלות שנקבעו. יוספטל הזהיר שלא לחזור על שגיאות העבר בקליטה. הוא תבע למצוא פתרונות דיור ותעסוקה לעולים עוד טרם עלייתם.<sup>72</sup> גם לוי אשכול, שר האוצר, שהיה מעורב בתהליך הקליטה של גל העלייה הגדול בשנים הקודמות בתפקיד ראש מחלקת ההתיישבות בסוכנות, תבע להכין תשתית לקליטת העולים טרם הבאתם ארצה. ישראל רוקח, שר הפנים, ואברהם גרנות, יושב ראש הקרן הקיימת לישראל, סמכו ידיהם על דבריהם של יוספטל ואשכול. גם סרלין התמיד בהתנגדותו להגמשה כלשהי במדיניות הסלקציה. מעל לדיונים ריחף כל הזמן רושם הקשיים והבעיות שנוצרו עם העלייה ההמונית בשנים 1948–1951; קשיים אלו עדיין לא באו על פתרונם. המתנגדים לא ראו שום דחיפות בהאצת העלייה ממרוקו ומתוניסיה, והוחלט לתכנן תחילה עלייה ניסיונית של 5,000 איש בלבד. שרת, שבתפקיד ראש הממשלה היה גם יושב ראש המוסד לתיאום, הסכים להתחיל בתכנון עלייה של אנשי הכפרים מדרום תוניסיה ומדרום מרוקו ובהפנייתם להתיישבות בגליל ובנגב. אולם פעולה זו עוכבה עד שיתבררו לאשורן ההתפתחויות באותן ארצות, ובינתיים לא פסקה הסלקציה

68 המוסד לתיאום, 15.3.1953, אצ"מ, S41/101

69 י' עמיר, דוח, 15.3.1953, אב"ג.

70 יוספטל הצטרף להנהלת הסוכנות והועמד בראש מחלקת הקליטה באוגוסט 1951. בינואר 1952, לאחר שקפלן פרש, הוא התמנה גם לגזבר הסוכנות.

71 המוסד לתיאום, 24.5.1954, אצ"מ, S6/6505.

72 המוסד לתיאום, 28.6.1954, שם.

הרפואית בעלייה מצפון אפריקה, בנימוק שאלה אינן ארצות מצוקה.<sup>73</sup> קובעי מדיניות העלייה טענו כי העולים שבאו שלא לפי הקריטריונים של הסלקציה ושקליטתם בארץ נכשלה הבאישו את ריחה של מדינת ישראל ובכך השפיעו על אחרים שלא לעלות.<sup>74</sup>

בקיץ 1954 חלה הסלמה במצב היהודים במרוקו. האסתקלאל, תנועת השחרור המרוקנית, הושפעה ממגמות דתיות פונדמנטליסטיות. עם היחלשות ההשפעה הצרפתית ועליית הלאומנים הערבים גברה הסכנה לחיי היהודים. בעת מהומות שחוללו לאומנים נגד השלטון הצרפתי במרוקו בקיץ 1955 הותקפו יהודים בקזבלנקה, בסאפי ובמאזגאן. אירועים אלו זרעו פחד בקרב האוכלוסייה היהודית ועודדו רבים לצאת ממרוקו.<sup>75</sup> שליחים מן הארץ אישרו שיהודים רבים מתדפקים על שערי העלייה, אולם הם ציינו כי רוב המועמדים לעלייה נמנים עם בני דלת העם, בעוד האמידים בעלי הנכסים נמנעים מלעלות.

גם בשנת 1955 נמשכה המגמה של מדיניות הסלקציה בעלייה. היא נומקה בהכרח להגביל עלייה של חולים ומוגבלים בגלל מחסור במשאבים ומצוקה במערכת הרפואית. שרגאי קבל על כך: "הטרגדיה הגדולה של ההסתדרות הציונית, מדינת ישראל והעם היהודי היא בזה, שאין ידנו משגת להעלות את כל היהודים הרוצים לעלות ומוכשרים לעלות [...] והיא כאין וכאפס לעומת הטרגדיה שאנו משאירים השנה בגולה שישים אלף יהודים, שאפשר, שמחר לא נוכל להעלותם מפני ששערי היציאה ייסגרו".<sup>76</sup>

התמורה ביחס לעלייה ממרוקו החלה בסוף שנת 1955 כאשר המוסד לעלייה העריך כי מצב היהודים במרוקו מחמיר, והוחלט להאיץ את העלייה משם. החלה פעילות דיפלומטית – נוצרו מגעים של אנשי משרד החוץ עם ממשלת צרפת, ושליחים נשלחו לשם להכנת התשתית הארגונית לעלייה מהירה, במידה שתחול החמרה נוספת במצב היהודים. בשנת 1956, עם קבלת העצמאות במרוקו, נקבע שעלייה מארץ זו היא עליית הצלה. בקיץ באותה שנה החלה ממשלת מרוקו העצמאית להגביר את איומיה על הפסקת העלייה. המנהיגות היהודית שכנעה אותם להתיר את עלייתם של אלפי יהודים שהמתינו לעלייה במחנה מעבר במאזגאן, בקרבת קזבלנקה. כאשר חוסל המחנה הוציאו משם את כולם בלא כל הגבלות, בהם גם "מקרים שנפסלו תחילה לעלייה".<sup>77</sup>

בספטמבר פרסמו שלטונות מרוקו העצמאית צו שאסר על יהודי מרוקו לעלות ארצה, ונסגר המשרד קדימה, שם התרכז המנגנון שארגן את העלייה ארצה. מעתה לא נותר עוד ספק כי יהודי מרוקו שרויים במצוקה ממשית. מכאן ואילך נעשו מאמצים למהר ולהוציא את המועמדים לעלייה. בשנים 1955–1956 עלו מארצות צפון אפריקה כ-75,000 עולים, הם היו כ-75 אחוזים מכלל העולים לישראל בתקופה זו.<sup>78</sup> על פי מדיניות "מן האנייה אל הכפר" הופנה חלק ניכר מן העולים האלה מיד עם הגיעם ארצה להתיישבות חקלאית בחבלים החדשים שפותחו באותן שנים – חבל לכיש, חבל התענכים ואזור עדולם; חלקם הופנו לעיירות פיתוח. לאחר שארצות צפון אפריקה קיבלו עצמאות ונאסרה בהן יציאת יהודים לישראל הופעלו אפיקי העלייה החשאית; על ארגון העולים ועל הוצאתם מאותן ארצות היו אחראים אנשי

73 שם.

74 ש"ז שרגאי, דוח 20.10.1955. גנזך, ג/5556, 3861.

75 מ' לסקר, "היבטים פוליטיים וארגוניים של העלייה ממרוקו", הציונות, מאסף יב, עמ' 333–370.

76 שרגאי (לעיל, הערה 74).

77 שרגאי אל ש"ז, 16.2.1958, אצ"מ, S61/125.

78 ממרוקו עלו 61,000 איש; מתוניסיה כ-12,000; ומאלג'יר עוד כ-1,500. וראו: 11 שנות קליטה, המדור לפרסומים וסטטיסטיקה, הסוכנות היהודית, תל אביב 1959, עמ' 333 לוח 5.

המוסד בראשותו של איסר הראל. בן-גוריון, שחזר לראשות הממשלה (1955), הורה למחלקת העלייה בסוכנות לקבל את מרותו של המוסד ולשתף עמו פעולה ככל שיידרש.

## תמורות במדיניות העלייה במחצית השנייה של שנות החמישים

סוגיית הסלקציה לפי גיל ומצב הבריאות של המועמדים לעלייה חזרו ונדונו במחצית השנייה של שנות החמישים. קובעי המדיניות הוסיפו לדבוק בעלייה סלקטיבית; עם זאת, בנסיבות מיוחדות, הם חרגו מעמדותיהם. בקיץ 1955 התעוררה שאלת עלייתם של כ-800 יהודים שנותרו בסין העממית. יהודים אלו באו לשם מרוסיה במהלך מלחמת העולם, הם רצו לעזוב את סין, אולם לא רצו לחזור לברית המועצות הקומוניסטית במסגרת הרפטריאציה. הדרך היחידה שנותרה להם הייתה לעלות לישראל. המוסד לתיאום התלבט אם להתיר את עלייתם מאחר שנמצאו בהם חולים רבים, זקנים ומקרים סוציאליים. אנשי הג'וינט לחצו להביאם ארצה, אולם יוספטל היה תקיף בדעתו שאין להעלותם, משום שאינם עומדים בקריטריונים שנקבעו. שרת סבר שיש לנהוג בהם לפנים משורת הדין מאחר שמדובר בקבוצה קטנה ובקהילה מתחסלת. בפועל הועלו רק כמחציתם.

יחס אחר היה כלפי יהודי מצרים. מצבם הורע בעקבות מבצע קדש (29 באוקטובר-5 בנובמבר 1956). במבצע תושייה ארגנו המודיעין הישראלי והמוסד חוליה, וזו חדרה לפורט סעיד שבכיבוש הבריטים והצרפתים. בתוך עשרה ימים (9-18 בנובמבר) הוצאו יהודי פורט סעיד מהעיר והובאו במבצע חשאי לישראל.<sup>79</sup> בעלייה זו לא הופעלו כללי הבקרה, באשר היא נחשבה לעליית הצלה מובהקת. באותה שנה גורשו כ-27,000 יהודים ממצרים. כ-14,000 מהם עלו לישראל בסוף שנת 1956 ובחודשים הראשונים של שנת 1957. עם ייצובו של המצב הפוליטי במצרים פסקו המעצרים והרדיפות נגד היהודים ויציאתם נאסרה. בדיווחי הסוכנות נמסר כי מספרם של הקשישים והחולים בקרב העולים ממצרים היה גבוה, הרכב שלא שיקף את החתך של יהודי מצרים. אנשי הסוכנות טענו כי הצעירים והמשכילים, בעלי המקצועות החופשיים והעשירים, רובם לא עלו לישראל אלא העדיפו להשתקע בארצות שמעבר לים. בכל המקרים האלה נמצא כי חרף קיומה של המדיניות המגבילה עלייה של חולים וקשישים, חרגו ממנה פעם אחר פעם, אם בטיעון של קהילות מתחסלות ואם בטענה כי מדובר בעליית הצלה. כך אירע גם בעניין העלייה ממזרח אירופה שהתחדשה במפתיע.

לעומת זאת העלייה מפולין ומהונגריה שהייתה משותקת שנים אחדות, שבה והחלה במפתיע בשלהי שנת 1956. בשל המצב הפוליטי הרגיש באותן ארצות הייתה בארץ נכונות לאפשר את העלייה בלא הקפדה על ההגבלות. האירועים הפוליטיים בפולין ובהונגריה שהביאו לפתיחת שעריהן ליציאת יהודים היו בלתי צפויים. הזעזועים בארצות מזרח אירופה לאחר מות סטלין והוועידה ה-20 של המפלגה הקומוניסטית ברוסיה הביאו להבשלת התנאים למהפכה של פולין והונגריה. בפולין נעשה השינוי בשלטון בשקט. לעומת זאת בהונגריה התחולל מרד והוא הסתיים במרחץ דמים. בשתי המדינות השפיעו שינויים פוליטיים וגורמים כלכליים על מעמד היהודים. עלייתו של ולאדיסלב גומולקה לשלטון בפולין גרמה להתגברות האנטישמיות. הסתה גזענית פגעה ביהודים, ורבים מהם פוטרו מעבודתם ואיבדו את ביטחונם הכלכלי. יהודים רבים ביקשו לצאת מפולין עקב המצב הפוליטי המעורער וההקלות על יציאת

79 ריאיון של המחברת עם אריה ל' אליאב, 12.10.1996.

יהודים, אחרי שזו הופסקה כמעט כליל בסוף שנת 1951.<sup>80</sup> גורמי העלייה בארץ שיערו כי מתן ההקלות ליציאת היהודים מאותן ארצות נבע גם מחששם של השלטונות שמא מתנגדי המשטר ישתמשו ביהודים כעילה במאבקם בשלטון. הסוכנות ומשרד החוץ שמרו בסוד את הידיעות על הקלת היציאה מפולין באוגוסט 1956, שכן הם חששו שמא פרסומים על היתר העלייה יגרמו לשלטונות בפולין להפסיקה. העלייה מפולין נחשבה עליית הצלה, ולא הפעילו בה את תקנות הסלקציה. התייחסו אל העולים כאל שארית הפלטה באירופה, חלקם היו מן הרפטריאנטים שחזרו מרוסיה לפולין. העולים הראשונים היו קשישים, אך משלהי 1956 גדל מספרם של המבקשים לעלות והשתנה גם הרכב העלייה, ומספרם של עולים צעירים וילדים גדל.

אנשים ממחלקת העלייה הוצבו בפולין ובווינה כדי לארגן את העברת העולים ארצה. העולים הוסעו ברכבות לווינה, משם הוטסו ארצה או נשלחו לנפולי והועברו באניות לחיפה. אנשי הסוכנות דיווחו כי "החומר האנושי, מבחינת מצב הבריאות, הגיל הצעיר, המקצוע, מספר הילדים המרובים, ההשכלה, הפתיע את הקולטים בארץ".<sup>81</sup> בספטמבר 1956 העניקו הפולנים תעודות מסע ל-1,708 איש, אך באוקטובר הואט הקצב, וניתנו אישורי יציאה ל-833 נפש בלבד. בארץ חששו שמא שוב ינעלו את שערי היציאה ולא הגבילו את מספר העולים.<sup>82</sup> החששות להפסקת העלייה התבדו, ומנובמבר 1956 גדל בהתמדה מספר העולים מפולין.

כמו במקרים רבים בשנים קודמות עמדו ממשלת ישראל והסוכנות בפני נעלם בשאלת העלייה מפולין. לסוכנות לא היה מידע מוסמך על מספר היהודים בפולין. היו שהעריכו שמספרם 80,000, אחרים טענו שיש רק 30,000. גם על מספר החוזרים מרוסיה לא היו נתונים מדויקים. לא היה ברור כמה עולים צפויים להגיע ולא קצב העלייה. ההערכות על מספר המועמדים לעלייה נעו בין 10,000 ל-50,000 איש. כ-30,000 הביעו את רצונם לעזוב את פולין, אולם לא היה ברור כמה מהם אמנם יצאו.

הסוכנות עודדה את קרובי משפחותיהם של המועמדים לעלייה מפולין לשלוח לממשלת פולין בקשות להתיר את יציאת קרוביהם לשם איחוד משפחות. הסוכנות פעלה כך לא רק כדי להאיץ בפולנים להגדיל את מספר העולים, אלא גם מתוך כוונה לאתר את קרוביהם של העולים הצפויים להגיע כדי להטיל עליהם את הסיוע בקליטת קרוביהם. יוספטל, שהיה גם גזבר הסוכנות, ביקש לשמור על מסגרת התקציב שנקבע ולהקל על הסוכנות בנטל הקליטה כולו.

כדי לזרז את קצב העלייה הציעה מחלקת העלייה לארגן שירותי טיסה להעברת העולים היישר לארץ. מחלקת הקליטה התנגדה; היא העדיפה להעביר את העולים באניות כדי שתהא שהות למיון ראשוני וגם כדי לערוך פעולות הסברה ולשכנע את העולים לצאת לאזורי פיתוח. מדיניות העלייה נשארה בעינה; ויוספטל, אשכול ואחרים תבעו להמשיך ביישומה כפי שנהגו בעלייה מצפון אפריקה. אולם בעוד שאת העולים מצפון אפריקה חייבו מראש, תנאי לעלייתם, לצאת ליישובים חקלאיים ולאזורי פיתוח בהתאם לתכנית מן האנייה אל הכפר, לא נהגו כך עם העולים מפולין. היה חשש שהתערבות בבחירת היוצאים מפולין תסכן את יציאתם. מאחר שעלייה זו נחשבה לעליית הצלה לא רצו להסתכן בעצירתה, לכן ניסו לשדל את העולים שילכו מרצונם לאזורי פיתוח. יוספטל תבע להחתים את העולים בעלי האמצעים עוד

80 בשנים 1952-1955 עלו משם בסך הכול 800 בני אדם, רובם קשישים.

81 י' דומיניץ אל מחלקת העלייה, 7.11.1956, אצ"מ, S6/6025.

82 11 שנות קליטה (לעיל, הערה 78), לוח 5 עמ' 333.



בטרם יציאתם מפולין על התחייבות לשלם את הוצאות הסעתם.<sup>83</sup> מחלקת העלייה ביקשה להאיץ את קצב היציאה מפולין ויצרה קשר עם משרדי הסוכנות בארצות הברית, אליהם הגיעו פניות של יהודים בבקשה לזרז את הוצאתם של קרובי משפחותיהם מפולין. מחלקת העלייה ביקשה לחייב את אותם היהודים בארצות הברית במימון הקליטה של קרוביהם בארץ.

החשש מהפסקת העלייה מפולין נבע גם מן הידיעות שהגיעו מוורשה על החמרת מצבם של היהודים – "גל מסוכן של אנטישמיות קם לתחיה ומכה גליו עכשיו בפולין. וביחוד מורגש הדבר בכפרים ובערי השדה הקטנות. חרם הוטל על היהודים ויחס עויין כלפי ילדיהם, אפילו הצעירים ביותר בבתי הספר [...] גם אצל היהודים המתנכרים אשר נשאו פולניות, מורגש פחד נסתר מפני התפתחויות נוספות של תעמולה זו. בעיני כולם עוד נשאר זכר ממראות הזוועה של מחנות הריכוז ותאי הגזים מזמנו של היטלר".<sup>84</sup> בדיווחים נמסר כי את האנטישמיות מעודדים ואף מנהלים פקידי ממשלה בכירים, בהם סגן ראש הממשלה וקציני צבא בכירים.

במשרד הבריאות הובעה תרעומת על ניסיונה של מחלקת העלייה להוציא את העולים מפולין בלא ביקורת רפואית. משרד הבריאות דרש לעכב מקרים רפואיים קשים ותבע להחיל גם על העולים מפולין את ההגבלות הנהוגות לפי גיל ומצב בריאות. משרד הבריאות אף החליט לשלוח לפולין רופא מטעמו כדי לפקח על בדיקת העולים, אולם מחלקת העלייה התנגדה; היא הזהירה כי השלטונות לא יסכימו לסלקציה של העולים. אנשיה לא רצו להשהות את הוצאת האנשים שמא שוב יינעלו השערים, והם הציעו לערוך את הבדיקות באיטליה או במרסיי שבצרפת, שם היו צוותים רפואיים. הבעיה הייתה שכבר אי־אפשר היה לעכב את העולים בארצות המעבר. כל היוצאים הועלו ארצה, רבים מהם נשלחו לבתי קרוביהם הוותיקים בארץ; אולם בעיות הקליטה שלהם לא נפתרו, אם משום שלקרובים היו דירות קטנות ואם משום שהעולים לא רצו להיות סמוכים לשולחן קרוביהם. למגינת לבם נוכחו אנשי הסוכנות לדעת שמיד "לאחר חדוות הפגישה הופיעה וריחפה זרות מסויימת [...] ללא ספק פרי הניתוק משך שנים רבות". בשנים 1956–1959 הגיעו מפולין כ־38,000 עולים, כ־30 אחוז מכלל העולים באותן שנים.<sup>85</sup>

בשנת 1956 התחדש גם זרם העלייה מהונגריה, אף הוא נפסק כמעט לגמרי קודם לכן.<sup>86</sup> הקצב גבר בשנת 1957. בזמן המרד ומלחמת האזרחים נמלטו מהונגריה אלפי בני אדם, ובין הפליטים שבאו לווינה היו גם יהודים רבים. לאחר דיכוי המרד צומצמו היתרי היציאה, והם ניתנו בעיקר לקשישים. לא כל היהודים שיצאו מהונגריה עלו ארצה. רבים היגרו לארצות הברית, לקנדה או למערב אירופה. לישראל עלו ב־1957 כ־7,400 עולים מהונגריה, ועליהם לא הופעלו תקנות הסלקציה. העולים מפולין ומהונגריה היו כמחצית מהעולים בשנת 1957, ומספר העולים כולם בשנה זו הגיע ל־73,000. כאמור, בשנת 1958 שבה פולין וצמצמה את היתרי העלייה, ובהונגריה נחסמה היציאה כמעט לגמרי. בשנה זו עלו בסך הכול כ־70 נפש. בשנה זו הסתיים הגל השני של העלייה הגדולה בעשור הראשון. בשנתיים אחר כך ירד מספר העולים לפחות מ־25,000 בשנה.<sup>87</sup>

83 שם, עמ' 155.

84 שם.

85 בשנת 1956 עלו מפולין 3,635 יהודים. בשנת 1957 – שנת השיא של העלייה משם – הגיעו יותר מ־30,000 עולים. במחצית השנייה של שנת 1957 הצטמצמה העלייה מפולין, בעיקר עקב השמועות על קשיי הקליטה בארץ. וראו: שם, עמ' 168.

86 בשנים 1952–1955 עלו מהונגריה בסך הכול כ־700 נפש. ואילו בשנת 1956 עלו כ־1,000 עולים.

87 הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, פרסום מיוחד, 944, ירושלים 1992.

## העלייה בשנות השישים

בשנות השישים עלו קרוב ל-430,000 עולים. בשנים הראשונות הגיעו רוב העולים מצפון אפריקה. ממרוקו עלו אז כ-100,000, היה זה המשכה של העלייה מצפון אפריקה משנות החמישים. באותה תקופה חל גידול בעלייה מדרום אמריקה, בייחוד מארגנטינה, וגם ממזרח אירופה נמשכה עלייה בממדים מצומצמים. יוצאת מכלל זה הייתה רומניה, וממנה עלו עוד כ-80,000 עולים. לאחר מלחמת ששת הימים (1967) גבר גם קצב העלייה מצפון אמריקה, מארצות הברית ומקנדה.<sup>88</sup>

בסוף שנות השישים החל טפטוף של עולים מברית המועצות, בעיקר בעקבות מאבק נרחב ומתקשר שנערך בארץ ובבירות אירופה וארצות הברית תחת הכותרת "שלח את עמי". ראשוני העולים מברית המועצות הגיעו לאחר שנים רבות של נתק ועוררו בארץ התרגשות כמו ראשוני העולים שהגיעו ארצה עם הקמת המדינה. הגל הראשון מברית המועצות נמשך גם בשנות השבעים והשמונים ועלו בו כ-170,000 עולים.<sup>89</sup>

עם התמוטטות המשטר הסובייטי בשנת 1989 החל גל העלייה השני מברית המועצות לשעבר. בשנות התשעים עלו משם כ-880,000 איש.<sup>90</sup> במערכת הקליטה הונהגו שינויים בתהליך קליטתם. בשיטת "הקליטה הישירה" ציפו מוסדות המדינה והרשויות המקומיות לקלוט את העולים ולשלבם בקרב היישוב הוותיק, וכך להימנע מכל קשיי הקליטה שאפיינו את העלייה הגדולה בשנות החמישים.<sup>91</sup> ראשוני העולים מברית המועצות לשעבר התקבלו באהדה. ואולם התעצמות העלייה גרמה לקשיי קליטה בדיור ובתעסוקה ועוררה ביקורת בקרב הוותיקים. גם המספר הניכר של עולים לא יהודים שהגיעו ממדינות חבר העמים הביא להעלאת תביעות להגבלת העלייה. גלי העלייה מברית המועצות הטביעו חותם עמוק על החברה הישראלית בכל מערכותיה.<sup>92</sup>

העלייה מאתיופיה נתייחדה באופייה מן העליות האחרות. במשך שנים רבות סירבו הרשויות להביא ארצה את "ביתא ישראל" מאתיופיה בשל חוסר הוודאות בעניין שאלת זהותם היהודית. לאחר שהרב עובדיה יוסף אישר את מוצאם היהודי (בשנת 1973) הוחלט לטפל בהעלאתם, אולם תהליך זה נמשך באטיות במשך שנים. כאשר הוחמר מצבם הוחלט להביאם ארצה, והם הועלו בשני מבצעים מיוחדים – מבצע משה (1984) ומבצע שלמה (1991), במהלכם הוטסו רוב בני העדה לישראל.<sup>93</sup>

## סיכום

מראשית הקמתה של מדינת ישראל התרוצצו שתי גישות במדיניות העלייה. האחת תמכה בעלייה גדולה והאחרת תבעה את הגבלתה. בהכרזת העצמאות הוצהר ש"מדינת ישראל תהא פתוחה לעלייה יהודית ולקיבוץ גלויות" וטופח המיתוס של קיבוץ הגלויות; מבחינה עקרונית הייתה זו אמנם עמדתה של הנהגת המדינה. אולם עיון בפרוטוקולים של הדיונים הרבים שהתקיימו בממשלה ובהנהלת הסוכנות מגלה שרובם של חברי מוסדות אלו לא צידדו בעלייה בלתי מבוקרת. תופעת קיבוץ הגלויות בישראל התחוללה

88 הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 1973, לוח 3; 1999, לוח 5.3.

89 מ' סיקרון, "הדמוגרפיה של העלייה", מ' סיקרון וא' לשם, דיוקנה של עלייה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 1.

90 הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, 1999, לוח 5.3.

91 ראו: ד' הכהן, הקליטה הישירה והשלכותיה, ירושלים 1994.

92 ראו סיקרון ולשם (לעיל, הערה 89).

93 א' עמיר ואחרים (עורכים), שורש אחד וענפים רבים, ירושלים תשנ"ז.

אפוא לא רק מכוח פעילותם של העוסקים בעלייה, במידה רבה היא הושפעה מהתפתחויות מדיניות בארצות המוצא של העולים. פתיחת שערים בלתי צפויה בארצות שונות יצרה לחצים כבדים להגברת העלייה ולהאצתה.

באורח פרדוקסלי, העליות הגדולות לישראל ביטאו את הרצון למימוש החזון של קיבוץ הגלילות ואת נחישותן של רשויות המדינה ליישמו. אולם בניגוד לתדמית זו, המציאות הייתה שונה לחלוטין: מדיניות העלייה אופיינה בניסיונות חוזרים ונשנים להטלת הגבלות על ממדי העלייה והרכבה. אכן, האתוס המחייב את קיבוץ הגלילות נותר בתוקפו, ובקרב ההנהגה ובציבור היה קונצנזוס על חשיבותו; הייתה הסכמה כללית שקיבוץ הגלילות הוא מטרת-על. עם זאת, הצבת המטרות הגדולות וקביעת היעדים היו מורכבות וסבוכות פחות מן הדרך להגשמתם. שאלות פרגמטיות, קשיים יום יומיים, הליכה בין תביעות מתנגשות ולחצים מנוגדים, כל אלה היו מקור ללבטים ולוויכוחים מתמידים בין קובעי המדיניות. אין ספק שגלי העלייה הגדולים והמגוונים בהרכבם בעשור הראשון למדינה לא היו באים לעולם בלא השפעתם הרבה של אישים כמו בן-גוריון, שהפעיל את כל כובד משקלו בעד עלייה גדולת ממדים, ואלמלא מסירותם ונחישותם של מאות שליחי העלייה ואנשי המוסד לעלייה שפעלו להבאת המוני העולים. גם גלי העלייה בעשורים הבאים נבעו מן ההכרה של קובעי המדיניות במשימת קיבוץ הגלילות כאחד מעקרונות היסוד של מדינת ישראל.

חברי הממשלה וחברי הנהלת הסוכנות שהסתייגו מן העלייה ההמונית ראו את עמדתם לגיטימית ואף הכרחית. הם טענו שעל המדינה להימנע מיזמה לעליית המונים מאחר שאין היא רשאית ליטול על עצמה אחריות שלא יהא בכוחה לעמוד בה, בהיעדר כלים שיבטיחו תנאים מינימליים ואלמנטריים לקליטת העולים. הם תבעו להתאים את ממדי העלייה והרכבה לכושר הקליטה. זה היה הרציונל שהונח בבסיסה של מדיניות העלייה ושל הטלת ההגבלות עליה. אולם כל אלה נסתרו מעיני הציבור. הרטוריקה השגורה בפי ראשי המדינה הזינה את המיתוס של מדיניות קיבוץ הגלילות והעצימה אותה. יישום ההחלטות על הגבלת העלייה אופיין בחוסר עקיבות במשך כל השנים. מציאות זו נבעה מכוחה של הסכמה כללית בקרב קובעי המדיניות שלא לסכן ולהפקיר קהילות בסכנה. אי-יכולת לקבוע אמות מידה מוחלטות בדבר הגדרתה של מצוקה, מידתה ורמת הדחיפות של הבאת העולים הביאה ללבטים מתמידים, לנסיגה מן ההחלטות שנתקבלו, לאימוצן בנסיבות אחרות, וחוזר חלילה. חרף הסייגים שהועלו במהלך השנים, העלייה הגדולה מאשרת את כוחו של אתוס קיבוץ הגלילות. גלומה בה עדות לנאמנותם של מנהיגי המדינה לעקרון האחריות והערבות ההדדית ולקשרי הסולידריות בין מדינת ישראל ובין קהילות ישראל בתפוצות.



## זכותו של אדם לשם: פרק בתורת זכויות האדם

### אלישבע הכהן

יש ארצות שאין אדם יכול לשנות שמו אלא  
 על מנת שירצה שר השרים ראש הממשלה או  
 נציב המדינה. והם לא כמות שרוצה הוא רוצים  
 הם. ואפילו הוא מתפקע ואפילו הוא מת -  
 שב לאדמתו בשמו שניתן לו ביום מילתו  
 (ש"י עגנון, עיר ומלואה, עמ' 688)

#### מבוא

מראשית ימיה של מדינת ישראל אנשי שירות המדינה הנוסעים לחוץ לארץ עם דרכוני שירות או דרכונים דיפלומטיים נדרשים לשנות את שם משפחתם הלועזי לשם משפחה עברי, או למצער להוסיף שם משפחה עברי לשם הלועזי. עם חקיקת חוקי היסוד ועיגון של זכויות היסוד נתעוררה שאלת חוקיותה של דרישה זו ומידת חוקתיותה.

אפתח בסקירת הרקע העובדתי בעניין זה. לאחר מכן אבקש לעמוד על מקורה של "הזכות לשם", אופייה, היקפה, גבולותיה ומעמדה בהשוואה לזכויות יסוד אחרות.<sup>1</sup> אגב כך אעיין בחוק השמות, ברקע החקיקה שלו, במטרתו ובתכליתו; אסקור את המצב המשפטי במשפט האנגלו-אמריקני; ואחתום בהשלכות המעשיות של הדיון בעניין "זכותו של אדם לשם".

כבר בפתח הדברים חשוב להדגיש כי הסוגיה הנדונה כאן שונה בבסיסה העובדתי – אם כי לאו דווקא במהותה – מהסוגיות שנדונו עד היום בפסיקה. הפעמים שבהן דן בית המשפט העליון בסוגיית "שינוי השם" כמעט תמיד היו כאשר אדם ביקש לשנות את שם משפחתו והרשות סירבה להיענות

\* ראשיתו של המאמר בחוות דעת שכתבתי בעת עבודתי במחלקת הייעוץ המשפטי במשרד נציב שירות המדינה בעבור משרד החוץ; בעקבותיה שינה משרד החוץ את הנחייתו בנדון ופתח פתח להיתר אי-שינוי שם במקרים חריגים. ההנחיה הכללית, מכל מקום, נותרה בעינה.

1 בנושא זה נתפרסם מאמר רחב יריעה של אורית קמיר. ראו: קמיר, "לכל אשה יש שם", משפטים, כז (תשנ"ז), עמ' 327-382. מאמרה מתמקד בתפיסת האישה ובעיצוב דמותה בטקסטים המשפטיים העוסקים בזכות האישה לבחור לעצמה את שם משפחתה, והוא יוצא מנקודת הנחה שאכן קיימת "זכות לשם". לנוכח מגמת מאמרה להתמקד בפן הפמיניסטי ובהשתקפותו בפסקי הדין, כמעט שאין חפיפה בינו לבין העניינים שנדונים כאן.



לבקשתו.<sup>2</sup> לא כן בענייננו, המהווה מעין "תמונת מראה" לסוגיות הנזכרות, בהיותו נוגע למקרה שבו אדם מבקש לשמר את שמו המקורי ואילו הרשות היא שדוחקת בו כי ישנה אותו.

## הרקע העובדתי

בסוף המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים שינו רבים מאנשי העלייה הראשונה והשנייה את שמות משפחתם משמות לועזיים לשמות עבריים. אחד הראשונים היה "מחיה השפה העברית" אליעזר בן יהודה – הוא שינה את שם משפחתו מפרלמן לבן יהודה בעלותו לארץ בשנת תרמ"ב (1882). גם דוד בן גוריון (גרין) ויצחק בן צבי (שמשלביץ') כמו חבריהם אנשי העלייה השנייה שינו את שמות משפחותיהם.<sup>3</sup>

משנתמנה יצחק בן צבי לעמוד בראש הוועד הלאומי בשנת תרצ"א הוא פתח בפעולת הסברה נרחבת שמטרתה להחליף את שמות המשפחה הלועזיים בשמות עבריים. בשנת תש"ד (1944) אף הכריזו ההנהלה הציונית והוועד הלאומי על "שנת ההתאזרחות והשם העברי". מרדכי נמצא-בי, יועץ הסוכנות היהודית לענייני הגנה אזרחית, אף פרסם באותה שנה חוברת מיוחדת ובה דברי הנמקה "לעניין עקירתם של השמות הנכריים מתוכנו וחילופם בשמות עבריים".

עם קום המדינה פרסם יצחק בן צבי, נשיא הוועד הלאומי ולימים נשיאה השני של מדינת ישראל, קול קורא בעיתונות העברית שכותרתו "יהיו שמותנו עבריים!". בין השאר נאמר בו:

אני פונה בקריאה אל כל ראשי העם ונציגיו ונבחרי הציבור: היו אתם הראשונים לקבל שם עברי כלפי פנים וכלפי חוץ! הדרישה מופנית אל כל אנשי כנסת ישראל: לחדש את שמותיהם! אני פונה אל כל אחד ואחד שעדיין לא מילא חובה זו: יזדרז למלא אותה! אנו עומדים היום על מפתן חיים חדשים: חיי עם עצמאי הנוול מחדש, הקובע את חייו וצורות ההווי המקורי שלו. מאות-אלפי שמות עבריים ישמשו גורם לליכוד מלא: לאומי ותרבותי.

[...]

הנני רואה מחובתי, כנשיא הוועד הלאומי, להעמיד כל אחד על חובתו לשנות את שמו ואת שם משפחתו לשם עברי! אך בראש וראשונה מוטלת חובה זו על נשיאי העם ומנהיגיו, חברי הממשלה הזמנית ומועצת העם, ראשי המפלגות והמוסדות. הם יהיו ראשונים למופת ודוגמה לרבים.<sup>4</sup>

עם שוך הקרבות של מלחמת העצמאות ביקש בן גוריון, שהיה מ"קנאי" הלשון העברית (ובעצמו שינה את שמו), לשכנע כמה שיותר אנשים ב"עברות" שמם הלועזי ובהפיכתו לשם עברי טהור. בפקודה

2 מרבית המקרים שנדונו בפסיקה היו בעניינין של ידועות בציבור שביקשו כי שם משפחתן יהא זהה לשם המשפחה של בן הזוג שהן חיות עמו. ראו: בג"צ 71/65 שטנד נ' שר הפנים, פ"ד יט(1) 501; בג"צ 73/66 זמולון נ' שר הפנים, פ"ד כ(4) 645 [להלן פרשת זמולון]; בג"צ 243/71 אייזיק (שי"ק) נ' שר הפנים, פ"ד כו(2) 35 [להלן פרשת שי"ק]. וראו גם: א' ידן, "אמת ויציב: הידועה בציבור הרוצה לשאת שם בן זוגה", הפרקליט, כח (תשל"ב), עמ' 152-161; בג"צ 693/91 אפרת נ' הממונה על מרשם האוכלוסין במשרד הפנים, פ"ד מז(1) 749 [להלן פרשת אפרת]. והשוו: ת"א (חי') 1018/91 חדד נ' מדינת ישראל, פס"מ תשנ"ג ג(3) 42.

3 סקירה מקיפה בעניין זה מצויה בקונטרס של יעקב אריכא, "בחר לך שם משפחה עברי", לשוננו לעם, ה, ט-י (תשי"ד), עמ' 1-8.

4 נוסח הדברים פורסם שם, עמ' 5.

שהוציא לחיילי צה"ל כתב, **אם כי בלשון שאינה מחייבת**, ש"רצוי שכל מפקד (ממפקד כתה עד ראש המטה) יחליפו שמות משפחתם במקרה שהם גרמניים, אנגלו סכסיים, סלביים, צרפתיים ולועזיים בכלל, בשמות משפחה עבריים, למען היות דוגמא לחיילים. צבא ההגנה לישראל צריך להיות עברי ברוחו, בחזונו, ובכל גלוייו הפנימיים והחיצוניים".<sup>5</sup>

הוראה דומה, אם כי הפעם מחייבת, נכללה אף בחוזר של משרד ראש הממשלה מיום 13.3.1950, שם נקבע כדלקמן:

הננו מביאים לידיעתכם את ההחלטה הבאה של שר החוץ. משרד החוץ לא יוציא דרכונים דיפלומטיים או דרכוני שירות לאנשים בעלי שמות **לועזיים**, בין אם הם שמות משפחה או שמות פרטיים (ההדגשות כאן ובכל מקום אחר הן שלי אלא אם צוין אחרת – א"ה).

יש לציין כי גם בלא ההוראה הנזכרת ניכרת הייתה בשנים שקדמו להקמת המדינה ובסמוך לאחריה מגמה כללית של אנשים, הן בשירות הציבורי הן מחוצה לו, להמיר את שמותיהם הלועזיים בשמות עבריים טהורים. די לנו אם נביא לדוגמה את שמותיהם של ראשי מערכת הביטחון ושרי הממשלה הראשונה: יגאל פייקוביץ' היה ליגאל אלון, גולדה מאירסון הייתה לגולדה מאיר, פנחס לוביאנקר היה לפנחס לבון, ברנרד ג'וזף היה לדב יוסף, בן ציון דינאבורג היה לדינור, זלמן אהרונוביץ' היה לארן, לוי שקולניק היה ללוי אשכול, שניאור זלמן רובשוב היה לזלמן שז"ר, משה שרתוק היה למשה שרת, פליקס רוזן הפך והיה לפנחס רוזן, הרב יהודה לייב פישמן היה לרב מימון, יגאל סוקניק היה ליגאל ידן, ועוד כהנה וכהנה.<sup>6</sup> עם זאת רבים ממנהיגי המדינה המשיכו לשמור על שמם הלועזי: כך נשיא המדינה חיים וייצמן, וכמוהו שרי הממשלה הראשונה אליעזר קפלן, משה שפירא, ובכור שלום שטרית.

לשם מילוי ההוראה האמורה אף נתכוננה "ועדת שמות עבריים" שתפקידה היה להציע שמות עבריים לכל החיילים והמפקדים בצבא ההגנה לישראל. בראש הוועדה עמד סגן אלוף נמצא"בי, והיא אף הוציאה חוברת הדרכה להפיכת שמות משפחה לעבריים. הדואר הצבאי התגייס אף הוא למשימה, ועל כל מעטפה שעברה דרכו הטביע את החותמת: "חייל – החלף שמך הלועזי בשם עברי!".

נוסף על הוועד הלאומי וועד הלשון העברית פעלה ועדת השם העברי, והיא יעצה לכל הפונים אליה בעניין המרת שמותיהם לשמות עבריים. בשנת תשי"ד הוציאה המזכירות המדעית של האקדמיה ללשון העברית חוברת מאת אריכא, "בחר לך שם משפחה עברי", ובה הנחיות כיצד אפשר להחליף את שם המשפחה הלועזי בשם עברי.

במאמר מוסגר מעניין לציין כי בקרב קהיליית השופטים רק מעטים שינו את שמותיהם: שופט בית המשפט המחוזי נתן בר-זכאי (ברדקי) ושופט בית המשפט העליון הרב שמחה אסף (אוסובסקי) אמנם שינו את שמותיהם, אך רוב השופטים שמרו על שמותיהם הלועזיים – כך לדוגמה השופטים חשין, זילברג, גויטיין, אגרנט, דונקלבלום, זוסמן, ויתקון ואחרים.

5 ראו: מ' נמצא"בי, בחר לך שם עברי, הוצאת שירות התרבות של צה"ל בשיתוף מטכ"ל-אכ"א וועדת השמות העבריים, תל אביב תש"ט, עמ' 3.

6 קוריוז מעניין קשור בשינוי שמו של שר התחבורה הראשון: דוד דרבקין נשא לאישה את ליבה רמז והחליט "לעברת" את שמו לשמה של אשתו. את המקרה הזה הזכיר זוסמן ממלא מקום הנשיא (כתוארו אז) בפרשת שי"ק (לעיל, הערה 2), עמ' 56.

בהודעת נציבות שירות המדינה מיום 15.10.1955 (הודעה מס' טז-9) נקראו כל עובדי המדינה ששםם הלועזי הוא בעל צליל זר או קשה להיגוי בפי דוברי העברית לשנות את שמותיהם. בדברי ההסבר שנספחו להודעה נאמר כי השמירה על שם לועזי "אינה נאה לאזרח המדינה" ובמיוחד "אינה הולמת" את מי שתפקידו לייצג את המדינה. תופעה זו של שמות לועזיים, כך נאמר בהודעתו של נציב שירות המדינה, חמורה במיוחד כשהיא נוגעת לממלאי תפקידים בחוץ לארץ, הבאים במגע עם ציבור רחב ומייצגים את מדינת ישראל.

כפעם בפעם שבה שאלה זו ועלתה לדיון, אם כי למיטב ידיעתנו כמעט שלא עמדה למבחן משפטי. כך, לדוגמה, לאחר ביקורה של אניית חיל הים הישראלי משגב בדרום אפריקה, שלקברניטה היה שם לועזי, מיהר בן גוריון, שהיה אז ראש הממשלה ושר הביטחון, לשגר מכתב לראש המטה הכללי ובו תבע ממנו להודיע בזו הלשון:

הודיע (!sic) לכל החיילות שמכאן ולהבא לא יישלח שום קצין לחו"ל בתפקיד ייצוג, אם לא יהיה לו שם משפחה עברי.<sup>7</sup>

הדרישה לשינוי השם, שכוונה בעיקר לנציגים שיצאו בשליחות המדינה לחוץ לארץ, עוררה לא אחת תרעומות, מאחר שהיא הוטלה באופן סלקטיבי ולא הוחלה בשווה גם על כלל חברי הכנסת ופקידי הממשלה הבכירים. הד להן אפשר למצוא גם בעיתונות אותם ימים.<sup>8</sup>

ביום 23.3.1969 הפיץ סגן המנהל הכללי במשרד החוץ חוזר לכל הנוגעים בדבר במשרדי הממשלה בנושא הענקת דרכוני שירות, ובו הוא חזר על ההוראה, ולפיה:

לא יוענק דרכון שירות לאדם אשר אינו נושא שם עברי או **בעל אופי עברי**. טוען אדם, הנושא שם לועזי, שאינו רוצה לשנות את שמו, מתבקש המשרד האחראי לשליחתו לברר אתו סיבת סירובו. שוכנע המשרד בצדקת טענותיו – יודיע זאת במכתב הבקשה המופנה למחלקה הקונסולרית.

ביום 5.7.1987 קיבל ממלא מקום ראש הממשלה ושר החוץ החלטה עקרונית לאפשר רישום שמות כפולים בדרכונים רשמיים. בכך נתמתנה במקצת העמדה המקורית, ומאז ואילך נושאי הדרכונים הרשמיים רשאים לשמור על שם המשפחה המקורי בצד שם משפחה עברי חדש. על סמך החלטה זו משרד החוץ מציע לאנשים המסרבים לשנות את שמם להוסיף שם עברי לשםם המקורי.

### היקף ההוראה

יש ליתן את הדעת שההוראות נגעו, בעיקרן, לאנשים המייצגים את המדינה בחו"ל. מאחורי דרישה זו עמד ככל הנראה הרצון להציג את המדינה החדשה כמדינה בעלת ייחוד משלה, המתבטא בין השאר בלשונה – השפה העברית המתחדשת, ושם המשפחה הוא חלק הימנה. לעניין זה אפשר שתהיינה

7 מכתב מיום 2.6.1955. תודתי נתונה למר חיים ישראלי, עוזרו של בן גוריון באותה תקופה, על שהמציא לי העתק מהמכתב.

8 לדוגמה מדבריו של יואל מרקוס בעיתון "דבר" מיום 19.7.1956; מהם עולה כי החובה לשינוי השם הוטלה גם על ספורטאים שיצאו במשלחות לחו"ל.

השלכות על תוקפו של הנימוק בימינו, משעבר כמעט יובל שנים מאז הוקמה המדינה, ועוד אשוב לכך בהמשך.

בשולי הדברים אעיר כי גם נותני ההנחיות האמורות הכירו במוגבלותן מבחינת היכולת לאכפן. כך לדוגמה כתב בן גוריון בראש מכתבו הנזכר מיום 2.6.1955: "חיילים כאזרחים יש להם כל זכויות האזרחים, לרבות ה'זכות' המפוקפקת לשמור על שמות משפחה זרים (סלויים, גרמניים וכדומה), אם כי רצוי הדבר שלפחות חיילי קבע יהיו להם שמות משפחה עבריים, אבל אין סמכות לשר הבטחון או למטה להטיל זאת כחובה על חיילים וקצינים".

### חריגים שאושרו

נוסף על האמור לעיל לעתים הסכים נותן ההוראה הראשונית, בן גוריון, להתפשר ואפשר לנושא המשרה לשמור על שמו הלועזי כאשר היו נימוקים טובים לכך. כך עולה ממכתב שכתב לד"ר גדליה אלקושי מיום 4.2.1958 בעניינו של הרמטכ"ל חיים לסקוב:

הקצין לסקוב ביקש ממני רשות להניח לשמו, כי אבא מת, ואמא שלו היא יהודיה פשוטה, ולא תבין פשר הדבר ותחשוב כאילו הבן מתבייש באבא. אמרתי לו כי כיבוד אב קודם לשינוי שם עברי.

## ההיבט המשפטי

### מעמדה של הוראת משרד החוץ

אף שהוראת משרד החוץ האמורה מעולם לא הייתה לדבר חקיקה רשמי, וממילא לא פורסמה בספר החוקים או בילקוט הפרסומים, כל עוד לא שונתה יש לה לכאורה מעמד בדין מכוח היותה "הנחיה מנהלית".<sup>9</sup> בבואו לתת סימנים בהגדרת מהותה של "הנחיה מנהלית", הציע יואב דותן את ההגדרה הבאה:

הכללה נורמטיבית לא פורמלית וגמישה שרשות מינהלית קובעת לעצמה על מנת שתדריך אותה במסגרת פעולותיה.<sup>10</sup>

דומה שההנחיה הנדונה כאן עונה על הגדרה זו. אין מדובר כאן בהוראה אינדיווידואלית המכוונת כלפי פלוני או אלמוני (דוגמת רישיון לפתיחת עסק או היתר בנייה) אלא בהוראה כללית המכוונת לציבור גדול של עובדים בשירות החוץ הישראלי ולעובדי מדינה אחרים (דוגמת נספחי צה"ל ונספחים לענייני כלכלה וחקלאות) המייצגים את המדינה בחו"ל. כמו כן אין מדובר כאן בהוראה פורמלית שפורסמה בקובץ התקנות מכוח הסמכה מפורשת של המחוקק ובהתאם לדרך הקבועה בחוק ליצירת תקנות, אלא בהוראה שאין הסמכה מפורשת בדין לקיימה.

9 לעניין תקפותן של הנחיות מנהליות ראו: י' דותן, הנחיות מינהליות, ירושלים תשנ"ו; י' זמיר, "הנחיות מינהליות" [=הנחיית היועץ המשפטי לממשלה 60.013, אפריל 86], הפרקליט, לח, 24; י"ה קלינגהופר, "הוראות פנימיות לרשות מוסמכת: מה תוקפן?", הד המשפט, 3 (תשי"ז), עמ' 38.  
10 דותן (שם), עמ' 28.



במקרה שלפנינו אמנם הועלתה ההוראה עלי כתב,<sup>11</sup> אולם דומה שגם אילו לא היה כן עדיין היינו רואים בה הנחיה מנהלית הקיימת, הלכה למעשה, כתורה שבעל פה המוחלת בעקיבות ובהמשכיות על כלל העובדים בשירות החוץ הישראלי.

כאמור לעיל, מקורה של הוראה אחת הייתה במשרד החוץ, ואילו ההוראה האחרת יצאה מנציבות שירות המדינה. בין כך ובין כך היא לעתים מוחלת גם על אנשי צבא (בעיקר נספחי צה"ל בארצות חוץ), שאינם נמנים בהכרח עם עובדי שירות המדינה או עם סגל משרד החוץ, אך אין בדבר זה כדי לפגוע בהיותה "הנחיה מנהלית". כפי שציין דותן, אין חובה שתיווצר זהות פרסונלית בין יוצר ההוראה (במקרה שלנו משרד החוץ או נציבות שירות המדינה) לבין מי שנדרש ליישם אותה.<sup>12</sup>

הסדרת הנושא בדרך של הנחיות מנהליות למשך **עשרות שנים** מעוררת תמיהה כשלעצמה. ההנחיה המנהלית עומדת במקום נמוך בסולם הנורמות, מתחת לחקיקת המשנה, וקל וחומר שהיא מצויה מתחת למדרגתה של החקיקה הראשית. באור תוכנה של ההוראה דומה שראוי היה לקבעה בחקיקה ראשית ולא בהנחיה פנימית.

במאמר מוסגר אוסיף ואעיר כי אפילו היו ההנחיות מפורסמות על דרך חקיקת משנה ונקבעות בתקנות,<sup>13</sup> היה מקום לערער עליהן ולהרהר על מידת תקפותן באור העובדה שמדובר בפגיעה בזכות יסוד שיש לעגנה, במידה שהיא אכן מוצדקת, בחקיקה ראשית או מכוחה ולא בחקיקת משנה.<sup>14</sup> לעניין הסדרת הנושא בדרך של הנחיות מנהליות יש כמובן אף השלכות מעשיות: על חקיקה ראשית, וכמוה על חקיקת משנה, חלה חובת הפרסום,<sup>15</sup> ואילו יש ספק אשר להחלת חובה זו על הנחיות פנימיות, שכן חלק גדול מהן אינו בכלל "תקנה בת פועל תחקיתי".

האם ההנחיה דנן היא בכלל "תקנה בת פועל תחקיתי" המחייבת פרסום? לכאורה הכף נוטה לצד החיוב. על פי המבחנים שנקבעו בפס"ד אלכסנדרוביץ<sup>16</sup> בהחלט אפשר לומר כי ההנחיה דנן נושאת אופי של נורמה משפטית המכוונת לכלל עובדי המדינה המייצגים אותה בחו"ל: שמותיהם של "נמעני" ההנחיה אינם מפורטים בה, והמציאות מוכיחה כי היא מוחלת על מאות אנשים במשך עשרות שנים,

11 בדרישת הכתב ראו חלק מחוקרי המשפט המנהלי דרישה מחייבת לעניין תקפות ההנחיה המנהלית. ראו את ההגדרה אצל Mowbray, "Administrative Guidance", Ph.D. dissertation, University of Edinburgh, 1987, p. 1: "official written provision establishing the views of central government departments on their powers, policy, goals and methods of actions". ההגדרה מובאת אצל דותן (שם), עמ' 34 הערה 15. דותן מכל מקום פקפק בחיוניותה של "דרישת הכתב" ובהיותה בסיס להגדרת "הנחיה מנהלית", ודעתי עמו בנקודה זו.

12 דותן (שם), עמ' 36-37.

13 ראו לעניין זה: ב' ברכה, משפט מינהלי, א, תל אביב וירושלים תשמ"ז, עמ' 76-96, 165-269; י' זמיר, "חקיקה מינהלית: מחיר היעילות", משפטים, ד (תשל"ב), עמ' 63; י"ה קלינגהופר, "שלטון החוק וחקיקת משנה", הד המשפט, 11 (תשי"ח), עמ' 202; י' זמיר, "חקיקת משנה: נוהל והנחיות" [=הנחיית היועץ המשפטי לממשלה 60.012, מחודש נובמבר 1985], עיוני משפט, יא (תשמ"ו), עמ' 339.

14 ראו לדוגמה: בג"צ 122/54 אקסל נ' ראש העיר נתניה, פ"ד ח, 1524.

15 סעיף 17 לפקודת הפרשנות קובע את חובת הפרסום של כל "תקנה בת פועל תחקיתי". להגדרתה ראו: ע"פ 213/56 היועץ המשפטי לממשלה נ' אלכסנדרוביץ, פ"ד יא, 695; רע"פ 1127/93 מדינת ישראל נ' קליין, פ"ד מח(3) 485. ביטוי לחובה על מתן פומבי לחוק מצוי גם בסעיף 10(א) לפקודת סדרי שלטון ומשפט, הקובע כי "פקודה תקבל תוקף מיום פרסומה ברשומות". לעניין זה ראו: א' רובינשטיין, המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת ישראל, תל אביב וירושלים, תשנ"ו, עמ' 255-260; ברכה (לעיל), הערה 13), עמ' 55-56, 249-264; א' ברק, פרשנות במשפט, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' 294; י' זמיר, הסמכות המינהלית, א, ירושלים תשנ"ו, עמ' 923-937.

16 שם. על דרך יישומם של המבחנים הלכה למעשה ראו את הספרות שצוינה בהערה הקודמת.

היינו מכוונת היא ל"כולי עלמא" הממלאים אחר התנאים שנקבעו בבסיס ההנחיה – עובדי מדינה או הפועלים מטעמה המייצגים את ענייניה בחו"ל. למרות שיקולים אלו קבע בית המשפט העליון כי בהיות ההנחיה המנהלית נורמה שאינה מוצאת מכוח חוק והרשות רשאית לסטות הימנה במקרים מתאימים, אין לראות בהן יוצרות "נורמה משפטית" וממילא אין הן תקנות בנות פועל תחיקתי המצריכות פרסום ברשומות.<sup>17</sup> עם זאת, כפי שקבע בית המשפט לא אחת, למרות אי־קיומה של חובה רצוי וראוי כי הנחיות אלו יובאו לידיעת הרבים על ידי פרסומן.<sup>18</sup>

אם כך על דרך הכלל, הרי הדברים יפים גם בעניינה המסוים של ההנחיה הנדונה כאן. אפילו אמרנו שההנחיה דנן אינה בת פועל תחיקתי, יש באי־פרסומה משום פוטנציאל ליצירת עוול משווע לאנשים רבים: בהיות הנחיה זו "חקיקה נסתרת", שתוכנה המדויק אינו ידוע לכול, ייתכן בהחלט שאדם הרואה את יעדו בשירות המדינה, בפרט בשירות החוץ, ייכנס למסלול ארוך של צוערות ולימודים מתוך רצון להשתלב בעתיד במערך שירות החוץ של המדינה, ורק משיגיע הדבר לכלל מימוש יוברר לו שהדבר כרוך בשינוי שמו. אדם שיסרב, מסיבה זו או אחרת, לשנות את שמו ימצא ניזוק מכוח ההנחיה האמורה, קידומו יעצר, ואפשר אף שסירובו לשנות את שמו יביא להרחקתו משירות החוץ.

### שאלת הסמכות

שאלה אחרת שצריכה עיון היא שאלת הסמכות, לאמור: האומנם שר החוץ מוסמך להוציא הנחיה מעין זו הנדונה כאן? כפי שיבואר להלן בהרחבה, חוק השמות, תשט"ז–1956, מסר את הסדרת רישום השמות ושינויים לידיו של שר הפנים, המופקד אף על מרשם התושבים.

משרד החוץ אמנם מופקד על ניהול יחסי החוץ של המדינה, ובמסגרת סמכותו זו הוא מנפיק דרכונים דיפלומטיים, אך שינוי שם משפחתו של אדם אינו קשור קשר ישיר ליחסי חוץ אלו. אכן, ספק בעינינו אם אותו קשר עקיף, שעיקרו ייצוגה של המדינה על ידי שליחיה בשם עברי, די בו כדי להקנות לשר החוץ סמכות לפגוע בזכות יסוד ולשנות שמו של אדם – על ידי שינוי מוחלט או בהוספת שם עברי על השם הלועזי. ומכל מקום, בהיות הזכות לשם זכות יסוד, צריכה הייתה סמכותו של שר החוץ בעניין זה – אם אמנם קיימת – להיקבע בהוראה מפורשת ולא מוסקת מכללא; וכאמור, בהיעדר הסמכה מפורשת אין השר רשאי לכפות על אדם שינוי שמו.

מנגד חלוקת האחריות בין משרדי הממשלה אינה חד־משמעית. החוק אינו מגדיר במפורש ובצורה שאינה משתמעת לשתי פנים את תחומי אחריותו המדויקים של כל משרד ומשרד. סעיף 31 לחוק יסוד: הממשלה אמנם קובע כי הממשלה רשאית לקבוע את משרדי הממשלה וכן להעביר שטחי פעולה ממשרד למשרד,<sup>19</sup> אך למיטב ידיעתנו מעולם לא נקבעו הגדרות כוללות ומדויקות לתחומי אחריותו של כל משרד.

17 בג"צ 5537/91 אפרתי נ' אוסטפלד, פ"ד מו(3) 515–514.

18 ראו פס"ד אפרתי, שם. וראו עוד: בג"צ 80/54 נוחימובסקי נ' שר המשפטים, פ"ד ח, 1496. ראו גם: י' זמיר, "הנחיות מינהליות", הפרקליט, לח (תשמ"ח), 24, סעיף 7.2; י' דותן, "פרסום הנחיות מינהליות", משפט וממשל, ג (תשנ"ו), עמ' 475–508.

19 ראו גם רובינשטיין (לעיל, הערה 15), עמ' 697–698.

העניין נמסר לשיקול דעתם של השרים, ובמקרה הצורך לסמכות הממשלה, אשר רשאית להחליט על העברת תחומי פעולה ממשרד למשרד.<sup>20</sup>

### נושאי הדיון

האומנם ההוראה האמורה, נושא דיוננו, מקיימת את הוראות הדין? יש לדון בשאלה זו בכמה מישורים. ראשית יש לבחון את תקפותה של ההוראה כשהיא לעצמה, *per se*, ולבדוק אם היא עומדת במגבלות הדין. אפילו אם התשובה לכך תהא חיובית, עדיין יש לבחון אם היא מתיישבת עם עקרונות יסוד אחרים, ואם היא מתנגשת עמם יש לנסות לאזן בין האינטרסים. להלן תיבחנה השאלות העולות בהקשר זה.

### חוק השמות ורקעו החקיקתי

ביום 26.7.1956 התקבל בכנסת חוק השמות, התשט"ז-1956. סעיפי החוק רובם ככולם נלקחו מהצעת חוק היחיד והמשפחה שפרסם משרד המשפטים באותה שנה.<sup>21</sup> עובר לחקיקתו של חוק זה הייתה קביעת השם, הן שם פרטי הן שם משפחה, מבוססת על המנהג והנוהג, והחוק נועד לתקן מצב זה.

על הרקע לחקיקת החוק אפשר ללמוד מדברי ההסבר שנספחו להצעת החוק:<sup>22</sup>

דיני השמות של בני אדם – שמות משפחה ושמות פרטיים – מבוססים היום בארץ על מנהג ונוהג. החיקוק היחיד בכל הסוגיה הזאת הוא הודעותיו של הנציב העליון משנת 1921 בדבר שינוי שמות. הודעה זו משמשת עד היום יסוד יחיד לשינויי השם הרבים הנרשמים מדי יום ביומו והמתפרסמים מדי פעם בפעם ברשומות.

מצב עניינים זה אינו מניח את הדעת. מנהג ונוהג עלולים להיות שונים ממקום למקום ומעדה לעדה, ומה גם באוכלוסיה המעורבת של הארץ שחלק גדול ממנה מורכב מעולים שבאו לא מכבר מכל קצוות תבל. מוטב שבמקום רב־גוניות זו יבוא הסדר משפטי אחר. יתר על כן: מנהג ונוהג הם מן הדברים שלעתים קרובות קשה לעמוד עליהם, ועוד יותר קשה להוכיחם הוכחה משפטית. רצוי איפוא להחליפם בהוראות חרותות ברורות.

ליקוי שני של המצב הקיים הוא הזכות הבלתי מוגבלת הניתנת לפרט לשנות שם משפחתו ושמו הפרטי ככל אשר יעלה על רוחו ובכל שעה שירצה בכך. אין כיום סמכות כל שהיא למנוע שינויי שם, או לפקח עליהם, אף במקרים שהשינוי בא למטרות של מירמה או שהשם החדש עלול להטעות. על כן דרוש פיקוח ממשלתי מסוים כדי למנוע מעשי תרמית והטעיה.

המגרעת השלישית של המצב הקיים היא היעדרן של הוראות המאפשרות לרשות ממשלתית לקבוע שם משפחה או שם פרטי למי שאין לו שמות כאלה. יש מקרים לא מעטים שאין לאדם

20 ראו סעיף 31 לחוק יסוד: הממשלה. במקרה שהסמכות נמסרה לשר פלוני מכוח חוק, טעונה העברת הסמכויות אישור של הכנסת. אכן, קיימים לא מעט תחומי ביניים המצויים בשטח ה"אפור", לדוגמה: חינוך לילדי עולים יכול להיות הן בתחומי עבודתו של משרד החינוך הן בתחומי עבודתו של משרד הקליטה; פיתוח טכנולוגיה חקלאית יהיה בתחומי עבודתם של משרד התעשייה והמסחר או של משרד החקלאות, ועוד כהנה וכהנה.

21 ההצעה פורסמה בחוברת נפרדת שיצאה לאור מטעם משרד המשפטים בחודש ניסן תשט"ז (מרץ 1956).

22 ראו דברי ההסבר להצעת החוק: הצ"ח תשט"ז 268, עמ' 132.

אלא שם אחד, או שאין יודעים איזה שם מבין שמותיו הוא שם המשפחה ואיזה הוא שם פרטי.<sup>23</sup>  
דבר זה מכביד על הרישומים במרשם התושבים, בתעודות הזהות ובכל רישום רשמי אחר, ועל זיהויו של אדם לכל ענין אחר.

בהציעה את החוק לפני הכנסת ביקשה אפוא הממשלה להשיג כמה מטרות: האחת נוגעת יותר למדיניות הכללית בעניין עיגון "מנהג" ו"נוהג" קיימים בדין עצמו בצורה של נורמות;<sup>24</sup> המטרה השנייה נוגעת למישור המהותי, ותכליתה מניעת תרמית והטעיה;<sup>25</sup> המטרה השלישית משרתת את הצרכים הביורוקרטיים של רישום השמות במרשם התושבים, אם כי השלכותיה – לעניין הזכויות הנובעות מרישום זה – יכולות להיות רבות.

על רקע שתי המטרות האחרונות אפשר להבין את מגמת המחוקק לקבוע את "שמו של אדם" לא רק כזכות, אלא גם כחובה, כמפורט בסעיף 8 לחוק:

מי שאין לו שם משפחה או שם פרטי, או ששמותיו אינם ידועים, או שאינו ידוע איזה שם משמותיו הוא שם המשפחה ואיזה הוא שם פרטי, יבחר לעצמו – ואם הוא קטין או פסול־דין, יבחרו לו הוריו או אפוטרופסו – שם משפחה או שם פרטי, הכל לפי העניין, לא יאוחר משה חדשים לאחר תחילת חוק זה או לאחר קבלת דרישה לכך מאת השר.

היינו, מכוח מצוות החוק לא ייתכן מצב שבו יהיה אדם "בן בלי שם". אלמלא יסוד ההטעיה היינו מותירים את הבחירה לאדם, אך בהתקיימה המחוקק מטיל עליו חובה להיות "בעל שם".<sup>26</sup>  
עם זאת, בצד הרובד ה"גלוי" של תכלית החוק רחשו מתחת לפני שטח החקיקה גם כוונות להשתמש בו כמנוף בתהליך מיזוג הגלויות, להטמעת השמות ה"גלויים" ולהמרתם בשמות "ישראליים" "עבריים" המייצגים נאמנה את התחדשות היישוב היהודי במדינת ישראל וניתוקו ממורשת העבר.<sup>27</sup>  
הד למשקלו האידאולוגי של החוק עולה מן הדברים שנשמעו בכנסת בעניינו. כך לדוגמה אמר ח"כ ישראל רוקח<sup>28</sup> בעת הדיון בכנסת:

אני רואה את כל הפעולה הזאת של החלפת השמות כפעולה לאומית, כדי שיוחלפו כל אותם השמות הלועזיים של אנשים שבאו מפולניה, שמות כגון מייזל ושכטר וכל מיני שמות מוזרים

23 תופעה זו רווחת במיוחד בקרב יוצאי ארצות המזרח. כך לדוגמה בשמות הראשונים לציון, הרבנים יצחק נסים, עובדיה יוסף ומרדכי אליהו.

24 על תוקפו של המנהג במשפט במדינת ישראל ראו: ג' טדסקי, "המנהג במשפטנו הנוהגי והעתידי", משפטים, ה (תשל"ג) עמ' 9; ר' גביזון, "ביטול המג'לה: המנהג ועקרונות הפיקה", משפטים, יד (תשמ"ה), עמ' 325. על מקומו של המנהג במשפט הציבורי ראו: ד' אבן, "מעמדו של המנהג בתחום המשפט הציבורי: בעקבות דו"ח ועדת אגרנט", משפטים, ז (תשל"ז), עמ' 201; ש' שיטריט, "המנהג במשפט הציבורי", ספר קלינגהופר, ירושלים תשנ"ג, עמ' 375. וראו עוד בתחום הפלילי: ד' בייך, "מנהג ונוהג במשפטנו הפלילי", ספר יצחק כהן, תל אביב תשמ"ט, עמ' 310; ובמשפט העברי: מ' אלון, המשפט העברי<sup>3</sup>, ירושלים תשמ"ח, עמ' 713–767.

25 תכלית זו עומדת ביסוד מעשי החקיקה בעניין השמות גם בארצות אחרות.

26 בנורמה זו חבוי יסוד פטרנליסטי מובהק – המחוקק כופה את ערכיו שלו על דבר שבמהותו צריך להיות פרי החלטה אישית של אדם; אך כידוע אין זה המקרה היחיד.

27 סקירה יפה של המתח האידאולוגי שליווה את הליך החקיקה מצוי במאמרה הנזכר של קמיר (לעיל, הערה 1), עמ' 333–339.

28 ישראל רוקח (1889–1959) כיהן בראש עיריית תל אביב ונמנה עם מנהיגיה הבולטים של תנועת "הציונים הכלליים". בשנים 1953–1955, עובר לחקיקת החוק, היה שר הפנים; ולאחר מכן, בשנים 1957–1959, כיהן כסגן יושב ראש הכנסת.



מאד, לשמות עבריים, שמות תנכיים [...] שינוי השם צריכה להיות לו מטרה לשנים הבאות הרבות שעוד תבואנה עלינו, כדי לתת ניצול יותר טוב לשמות שלנו.<sup>29</sup>

באור תכלית זו ביקש ח"כ רוקח להקל במידת האפשר על שינוי השם, ולפיכך הוא הציע לפטור את משני השם מחובת הפרסום של השינוי בעיתונות ומתשלום אגרה. בסופו של דבר אכן לא הוטלה חובת פרסום, אך נקבעה אגרה, שנועדה ככל הנראה להרתיע אנשים שיבקשו לשנות את שמותיהם שלא למטרות ראויות, נוסף על היותה מקור הכנסה לקופת המדינה.

על חשיבותו של החוק מבחינה **לאומית** עמד גם ח"כ יעקב ניצני, איש מפא"י, באותה ישיבה: נדמה לי שזוהי חוליה חשובה מאד למתן צביון עברי לנוף החברתי ולנוף הרחוב בארץ [...] האם אנו צריכים לחכות עד שהגויים יעברתו את שמותינו, כמו שעשו למשל התורכים לפני עשרים וחמש שנה, כאשר לקחו שמות יהודיים טהורים ונתנו להם צביון תורכי? האם צריכים אנו לחכות שהגרמנים יתנו לנו שמות מכוערים כמו שהייתה התלוצץ על השם שנבלוופסקי וכדומה? [...] שחררו אותנו משמות המשפחה הקשים לביטוי והיגוי ושמות המזכירים דברים לא נעימים.

יפים לעניין זה דבריו של שר הפנים, ישראל בר יהודה, בעת שנעל את הדיון: רצוי ורצוי שרוב יהודי הארץ, ובמהירות – גם אם אין זה אומר במאה האחוז, ואין זה אומר בלחץ – ימצאו להם את השם העברי המתאים.

לשם השלמת התמונה נעיר כי למרות חשיבות הנושא של "עברות" השמות, שבאה לידי ביטוי בדברים הנזכרים, היו שחששו כי יופעל לחץ על אנשים לשנות את שמם בניגוד לרצונם. ביטוי לכך ניתן בהסתייגות לחוק שהגיש ח"כ שמשון יוניצ'מן, איש תנועת החירות, ובה הוא ביקש להוסיף לחוק סעיף הקובע כי "איש לא יחויב לשנות את שמו". רקע להצעה זו אפשר למצוא בדבריו של ח"כ יוניצ'מן בדיון:<sup>30</sup> יש אצלנו – נכון יותר היו אצלנו – שני משרדים שהכל, או כמעט הכל החליפו בהם את שמותיהם, ולעיתים קרובות לא מתוך רצון חפשי ושכנוע אלא אך ורק מתוך לחץ. אני מקווה שבשני המשרדים לא תשרור עוד אותה האידיליה שהיתה שם פעם בעניין זה.

ובישיבה מיום 25.7.1956:

היכן כאן הגבול? האם באמת חושבים אתם שאין זה עניין של כפייה? [...] אני רוצה שזה יהיה ברור לשרים, שאסורה כפייה מצפונית, כי לגבי הרבה אנשים זה כפייה מצפונית.

בתגובה לטענות אלו אמר ח"כ יעקב ריפתין, יושב ראש ועדת הפנים: בקשר עם שאלת המעבר משמות בלתי עבריים לשמות עבריים רוצה הוועדה לומר לכנסת שהיא סבורה שבעניין זה יש לפתח הסברה רחבה ולפעול בדרך של שכנוע. הוועדה אינה סבורה שהדרך

29 דברי הכנסת מיום 25.6.1956.

30 שם, עמ' 2441.

הנכונה של פעולה בעניין זה היא דרך של לחץ כלשהו. הוועדה סבורה ששכנוע ודעת הקהל הכללית במדינה מספיקים בעניין זה.

## מן הכלל אל הפרט: כפייה על אדם לשנות את שמו

לאחר בחינת הרקע העובדתי לסוגיה וסקירת רקעה החקיקתי אבוא לבחינת הסוגיה שלפנינו. כאמור בפתח הדברים ייחודה של סוגייתנו הוא בהתמקדותה במקרה שאדם מבקש לשמור על שמו, ודווקא הרשות הציבורית היא התובעת את שינוי השם, ולא דווקא עקב שינוי בסטטוס של אותו אדם (עקב נישואים למשל). אבחן אפוא אחד לאחד את הנימוקים אשר לדעתי מטים את הכף נגד יכולת הכפייה של הרשות על אדם לשנות את שם משפחתו.

### זכות האדם על שמו: המהות

סעיף 10 לחוק השמות קובע לאמור:

בגיר רשאי לשנות את שם משפחתו ושמו הפרטי.

לשון החוק – לשון "רשאי" היא, ולכאורה מוסרת היא את שיקול הדעת בעניין שינוי השם, מלבד במקרים חריגים, לאדם עצמו. יש להדגיש כי בכך לא סגי שהרי לשון זו מתפרשת לעתים גם במשמעות של חובה.<sup>31</sup> בסופו של דבר הגורם הקובע לעניין הפרשנות הוא הקשרו של המונח ותכליתו של החוק שהוא נטוע בו.

למן ימים קדמונים זכות האדם על שמו נחשבה ראויה לבוא במניין זכויות היסוד, כפי שאמר השופט ויתקון בעניין זמולון:<sup>32</sup>

זכות של אדם בגיר לשנות את שמו היא אחת מזכויות היסוד שהמשפט מעניק לו במדינה חופשית. אפילו תאמר כי זכות זו אינה מן החשובות ביותר, ראויה היא שנשמור עליה מכל משמר. בכגון דא יאה להיות קנא. חרותו של אדם, קטנה או גדולה, מן הדין לפרשה ביד רחבה.

לעומת עמדה זו, הרואה ב"זכות לשם" זכות מזכויות היסוד, יש עמדה שלפיה אין זו אלא "חירות", ולא זכות יסוד. הד לגישה זו ניתן למצוא בדברי השופט אהרן ברק (כתוארו אז), בפרשת אפרת:<sup>33</sup>

בין אם היא זכות יסוד ובין אם היא זכות שאינה יסודית, ודאי שהיא חירות המוענקת לפרט במדינה דמוקרטית: אכן, המשפט המקובל (באנגליה וארה"ב) הכיר בחופש (Liberty) של כל פרט לשנות את שמו כרצונו ובלבד שאין בכך כדי להונות או לגרום נזק.

31 ראו: בג"צ 596/75 מכבי תל אביב נ' רשות השידור, פ"ד ל(1) 772, 775; ועוד כהנה וכהנה. לעניין זה, שבסיסו הוא ההבחנה במשפט המנהלי בין סמכויות חובה לסמכויות רשות ראו: ברכה (לעיל, הערה 13), עמ' 137 והספרות שצוינה שם. וראו עוד: א' ברק, פרשנות במשפט, ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 120; זמיר, הסמכות המינהלית (לעיל, הערה 15), עמ' 223–224.

32 פרשת זמולון (לעיל, הערה 2). ראו גם את דברי השופט אגרנט בפרשת שי"ק (לעיל, הערה 2).

33 פרשת אפרת (לעיל, הערה 2), פ"ד מז(1) 770.

## זכות "עצמאית" או "זכות משנה"

גם אם אמרנו כי מדובר בזכות יסוד, אפשר לראותה בשני אופנים: אפשר לראות בה זכות עצמאית העומדת על רגליה שלה והריהי בחינת "חי הנושא את עצמו". בחירה באפשרות זו מצריכה אותנו להיזקק להגדרה של מהות הזכות ותחומי תחולתה, משקלה במערכת האיזונים אל מול זכויות אחרות וכיוצא באלה. אפשר שבהיותה זכות "ייחודית" העומדת על רגליה שלה יורחב היקף תחולתה במקרים החורגים מהנהוג בזכויות דומות או קרובות לה (כגון חופש הביטוי), ומנגד יצומצם מרחבה בהקשרים אחרים. לעומת זאת אפשר לראות ב"זכות לשם" רק תת-פרק של אחת מזכויות היסוד המוכרות יותר, דוגמת הזכויות האזרחיות החובקות בין כנפיהן שורה ארוכה של "זכויות משנה", כגון חופש הביטוי, חופש האספה וההתאגדות. תפיסה מעין זו תצמצם מאליה את קשת האפשרויות המוחלטות על הזכות המסוימת: מידותיה ייגזרו ממידותיה של "זכות האם" (כגון חופש הביטוי) וההלכות המוחלטות על "זכות האם" יוחלו בהתאמה אף עליה.

## מקור הזכות

בין שנראה ב"זכות לשם" זכות עצמאית בין שנראה בה זכות-משנה הנובעת מכוחן של זכויות אחרות, יש צורך בבירור מקורותיה. בהיעדר מקורות מפורשים וברורים לעניין זה דומני שאפשר להציע כמה הצעות לראות בהן את מקור הזכות. בחירת כל אחת מהן יכולה להיות בת השפעה על היקף תחולתה של ה"זכות לשם", על מגבלותיה ועל מעמדה.

א. **המנהג:** אפשר לראות ב"זכות לשם" זכות שמקורה "טבעי", שהוכרה במשך מאות ואלפי שנים מכוח המנהג והמסורת. בכל החברות בנות התרבות נהוג לקרוא את האדם בשם עם לידתו,<sup>34</sup> ונוהג זה היה ברבות הימים אף ל"מנהג" בעל תוקף נורמטיבי.

ב. **חופש הביטוי:** גישה אחרת תולה את מקור ה"זכות לשם" בזכות היסוד ל"חופש הביטוי".<sup>35</sup> על פי תפיסה זו יש לפרש את גבולותיו של "חופש הביטוי" בפרשנות מרחיבה ככל שניתן, כשהעיקרון המנחה הוא שמשטר דמוקרטי צריך לשאוף למידת התערבות מועטת ככל האפשר בחייו הפרטיים של האזרח. בהיות שמו של אדם בשר מבשרן של אורחות חייו הפרטיים אין השלטון רשאי – בהיעדר הצדקה מיוחדת – להתערב בתחום זה.

לעומת זאת יש הסוברים כי חופש הביטוי נועד להגן רק על ביטוי פוליטי, וממילא ה"זכות לשם", שבדרך כלל אינה נושאת אופי פוליטי כלל ועיקר,<sup>36</sup> אינה ראויה לבוא בתחומו של חופש הביטוי.<sup>37</sup> מנגד המציאות מוכיחה שתחת מוטות כנפיו הרחבות של "חופש הביטוי" הוכנסו לא אחת ביטויים שאין להם כל קשר למסר פוליטי, דוגמת ביטויים מדעיים או אמנותיים.<sup>38</sup>

34 בחברות הקדומות יותר מדובר בשם פרטי, ואילו בדורות האחרונים החלו להתפתח אף שמות משפחה. על סוגיה זו נכתבה ספרות ענפה, ולא כאן המקום לסקור אותה. אציין את הערך 'name' באנציקלופדיה בריטניקה; ואת הספרות שצוינה שם.

35 ראו לדוגמה רובינשטיין (לעיל, הערה 15), עמ' 1081; והפסיקה שצוינה שם.

36 שאלה מעניינת היא מה יהא גורלו של שם פרטי או שם משפחה שאינו "צמחוני" אלא מבטא עמדה פוליטית מובהקת. למיטב ידיעתי סוגיה זו טרם נדונה בפסיקה.

37 התלבטות דומה קיימת בעניין חופש הביטוי המסחרי. ראו: י' זילברשץ, "על חופש הביטוי המסחרי", משפט וממשל, ג (תשנ"ו), עמ' 515; והספרות שצוינה שם.

38 ראו זילברשץ (שם); ושם, הערה 20.

יהא אשר יהא, יש להדגיש כי אף לפי תפיסה זו אין חובה לומר שהזכות לשם היא אכן תת־פרק של הזכות ל"חופש הביטוי": אפשר בהחלט לטעון כי מקור הזכות אכן היה "חופש הביטוי", אולם ברבות הימים נהפכה זכות זו לזכות "עצמאית", וממילא אין לגזור בהכרח את תכניה מתוכנה של הזכות שהולידה אותה, הזכות ל"חופש הביטוי".

ג. **האוטונומיה של הפרט:** גישה אחרת מעגנת את זכותו של אדם לשם בעקרון האוטונומיה של הפרט, המהווה אחד מעקרונות היסוד של החברה הדמוקרטית המערבית. גם לעיקרון זה כמה פנים,<sup>39</sup> אך בהקשר של הסוגיה הנדונה כאן עיקרו נטוע בתפיסה שכל אדם רשאי "להגשים את עצמו" בכלי הביטוי שהוא בוחר לעצמו – ושמו בכלל זה. על פי עיקרון זה כל אדם זכאי לבחור לעצמו שם, וכל עוד אין הוא פוגע בכך בזכותו של אחר אין למנוע ממנו את מימושה של האוטונומיה המסורה בידו.<sup>40</sup> שמו של אדם הוא חלק חשוב ביותר בחייו. שם המשפחה מבטא את ייחוסו, את עברו, את שורשיו. יש בו כדי לקשור את האדם עם דורות עברו, ליצור רצף והמשכיות. מכאן אף הרגישות הרבה שגילו בתי המשפט בכיבוד רצונו של הפרט לבחור בעצמו את כיתוב השם שייחרת על קברו או על קברו של מי מיקריו לאחר פטירתו.<sup>41</sup> אדם שאינו רוצה ברצף ובקשר אלו יכול לנתק את עצמו מהם על ידי שינוי שם המשפחה, ובמעשה זה הוא מבטא את זכותו שלו לחופש ביטוי. כפיית שם עברי על אדם המבקש להישאר בשמו הלועזי פוגעת פגיעה קשה ברצון זה.<sup>42</sup>

ד. **כבוד האדם:** את זכותו של אדם לשם אפשר לעגן גם ב"זכות לכבוד", אותה זכות שהוגדרה "בסיס לכל מסורת הומניסטית או לכל אמונה בזכויות אדם".<sup>43</sup>

חקיקת חוק יסוד כבוד האדם וחירותו העניקה עוד בסיס לזכותו של אדם לשמו; והיא מונעת, כמעט לחלוטין, את יכולתה של הרשות הציבורית לכפות על אדם את שינוי שמו, אם על ידי החלפת השם לשם חדש ואם בהוספת שם חדש לשם הקיים. יפים לעניין זה דבריו של השופט ברק:<sup>44</sup>

ביסוד כבוד האדם כערך חוקתי על חוקי עומדת התפיסה כי האדם הוא יצור חפשי, אשר לו נתון החופש הכללי לעצב את אישיותו [...] כבוד האדם הוא הערך של האדם, קדושת חייו והיותו בן חורין [...] ביסודם של אלה עומד חופש ההכרעה של האדם שאינו מהווה אמצעי אלא מטרה בפני עצמו [...] מתפיסה זו של כבוד האדם וחירותו, הקושרת אותו עם האוטונומיה של הרצון הפרטי, יש להסיק כי כבוד האדם הוא חופש הפעולה (הפיזית והמשפטית) של הפרט [...] **מכבוד האדם נגזרת זכותו של אדם לבחור לעצמו שם כרצונו.**

39 לעניין זה ראו: זילברשץ (שם), עמ' 517; והספרות שצוינה שם.

40 עיקרון זה נדון בפסיקה הישראלית בעיקר אגב סוגיות שהועלו לפני בית המשפט הגבוה לצדק בעניין זכותם של תאגידים להיקרא בשם מסוים. ראו לדוגמה: בג"צ 124/70 שמש נ' רשם החברות, פ"ד כה(1)505; ע"ש (ת"א) 7811/84 אגודת אסירי בתי הדין הרבניים בישראל נ' רשם העמותות – לא פורסם; ובאחרונה ע"א 1282/93 רשמת העמותות נ' ב' כהנא, פ"ד מז(4)100; ע"א 4531/91 נאסר נ' רשמת העמותות, פ"ד מח(3)294; רע"א 2088/96 טרופר נ' רשם המפלגות, פ"ד מט(3)419.

41 ראו לדוגמה: בג"צ 556/83 בסט ואח' נ' שר הביטחון ואח', פ"ד לח(1)177, עמ' 182; בג"צ, הגר נ' הגר, פ"ד מז(2)793; בג"צ קסטנבוים, פ"ד מו(2)464.

42 ראו קמיר (לעיל, הערה 1), עמ' 328.

43 ר' גביזון, "הזכות לפרטיות ולכבוד", בלי הבדל... זכויות האדם בישראל, תל אביב 1988, עמ' 62–66 [=זכויות האדם והאזרח בישראל: מקראה, ג, ירושלים 1992, עמ' 263]. ראו גם: H. Cohen, "On the Meaning of Human Dignity", IYHR, 13 (1983), pp. 233–238; ח' כהן, "האדם בהלכה ובאגדה", ש' אלמוג וא' בן זאב (עורכים), משפט האדם, תל אביב 1996, עמ' 11–46.

44 א' ברק, פרשנות במשפט, ג, ירושלים תשנ"ד, עמ' 421.



סעיף 1 לחוק היסוד קובע כי "זכויות היסוד של האדם בישראל מושתתות על ההכרה בערך האדם, בקדושת חייו ובהיותו בן חורין, והן יכובדו ברוח העקרונות שבהכרזה על מדינת ישראל". סעיף 1א מוסיף וקובע כי מטרתו של החוק היא "להגן על כבוד האדם וחירותו, כדי לעגן בחוק יסוד את ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית".

כפי שפורש ופורט לעיל, עקרון בסיס בערכי היסוד הוא חופש הביטוי של האדם, וזכותו להיקרא בשם פלוני ולא אלמוני היא חלק מזכות ביטוי זו.

סעיף 2 לחוק היסוד מוסיף וקובע: "אין פוגעים בחייו, בגופו, או בכבודו של אדם באשר הוא אדם"; וסעיף 4, הוא סעיף ההגנה, קובע כי "כל אדם זכאי להגנה על חייו, על גופו ועל כבודו". דומה כי שינוי כפוי של שם משפחתו של אדם יש בו משום פגיעה ב"כבוד האדם", וזאת אף אם נוטים לפרש מונח זה בצורה מצמצמת ולא רחבה.<sup>45</sup>

אוסף ואעיר כי בין כך ובין כך, לפי כל אחד מהעקרונות דלעיל הכול יסכימו שאם לאדם עומדת זכות לבחור לעצמו שם חדש, קל וחומר שזכותו לשמור על שמו הקיים, שם שהופך, בנסיבות מסוימות, להיות מזוהה עם אישיותו של האדם והמוניטין שצבר לעצמו. זכותו של אדם לשמור על שמו כפי שהוא, ולא להידרש לשנותו, לא בהחלפת השם לשם אחר ולא בהוספת שם חדש לשם הקיים.

### היקף זכות האדם על שמו

כפי שנרמז לעיל הגדרת מקורה של הזכות יכולה להשפיע אף על היקפה. תלייתה באילנות אחרים דוגמת חופש הביטוי גוררת עמה, גם אם לא בהכרח, את הגדרת היקפה כנגזרת של היקף "זכות האם". במילים אחרות: אם חופש הביטוי חל על תחומים מסוימים ומוגבל על ידי זכויות נוגדות, הוא הדין ל"זכות לשם" הנובעת מחופש הביטוי (בהנחה שאכן כך הוא).

בין כך ובין כך בהקשר המסוים שנדון כאן יש מקום לבחון בצורה מעמיקה יותר את הזכות, מתוך התבוננות בחוק, ולהעלות כמה שאלות יסוד: האם הזכות לשם כוללת רק את הזכות לקריאת שם בפעם הראשונה או שמא היא כוללת אף את הזכות לשנות את השם מעת לעת? האם נחוצה עילה מיוחדת לבקשת שינוי השם או שאפשר לעשות כן באופן חופשי?

חוק השמות נוטה להגביל את היקפה של הזכות. בעוד סעיף 2(א) שבו קובע כי "לכל אדם יהא שם משפחה ושם פרטי", הוא מפריד בין המקרים: לעניין השם הפרטי הוא מותיר את יכולת הבחירה בידי ההורים (סעיף 4 לחוק),<sup>46</sup> ושם זה הוא בעיקרון פרי בחירתם של ההורים; ואילו לעניין שם המשפחה הילד מקבל את שם המשפחה של הוריו.<sup>47</sup>

כל כך אשר לשם ה"ראשון" הניתן לאדם, אך לא כן כאשר אדם מבקש לשנות את שמו. במקרה זה חלות הגבלות על הזכות לשינוי השם. כך לדוגמה, בעבר לא היו רשאים בני זוג לשנות את שם משפחתם

45 על תחולתו של מונח זה ודרך פרשנותו הראויה ראו ברק שם, עמ' 403–434.

46 באין הסכמה ביניהם רשאי כל אחד מן ההורים לתת לילד שם פרטי אחר. ראו סעיף 4 לחוק.

47 כאשר להורים שמות משפחה שונים הילד מקבל את שם משפחתו של אביו, זולת אם הסכימו ההורים אחרת. ראו סעיף 4 לחוק.

אלא אם עשו כן באופן הדדי (סעיף 11 לחוק). כיוצא בדבר כל שינוי שם זקוק להליך שתחילתו ב"הודעה בכתב לשר"<sup>48</sup> וסופו במתן אישורו של שר הפנים.

זאת ועוד: לפי סעיף 20 לחוק מששינה אדם את שם משפחתו לא יוכל לשוב ולעשות כן בתוך שבע שנים מיום תחילת תוקפו של השינוי הקודם, אלא אם אישר זאת השר.

אפשר שחלוקה זו, בין זכותו של אדם לשנות את שמו לבין זכותו לשמור על שמו הקיים, אינה מבטאת הבדל בהיקף הזכות בלבד אלא אף במהותה. גישה מעין זו נקט השופט לנדוי (בתוארו אז) בפרשת זמולון הנזכרת. אף שהסתייג מהקביעה הנזכרת, ולפיה הזכות לשינוי השם זכות יסוד היא, היה בדעה שהשמירה על שמו המקורי של אדם אכן זכות יסוד היא.<sup>49</sup>

בהקשר זה יש ליתן את הדעת לסעיף 16 לחוק השמות, הקובע לכאורה כי שר הפנים יכול לפסול אף "שם ראשון" ולא רק "שם שני". הסעיף קובע כי "השר רשאי לפסול בחירת שם לפי הסעיפים 8, 9", שעניינם במתן "שם ראשון", וזאת "אם הוא סבור שהשם החדש"<sup>50</sup> עלול להטעות או לפגוע בתקנת הציבור או ברגשותיו".

הרציונל של סעיף זה ברור: כנגד כל זכות העומדת לפרט עומד האינטרס הציבורי, הדורש שזכות הפרט לא תפגע בציבור וברגשותיו, או שמידת הפגיעה – במידה שמוצדקת היא – תצומצם עד למינימום.

עם זאת, כבר בפרשת זמולון, אגב דיון במבחן הראוי ל"אפשרות ההטעיה", קבע השופט ויתקון: אין להעלות על הדעת שבמשטר דמוקרטי חופשי יהא השר מוסמך להכתיב לאזרח באיזה שם מותר לו ובאיזה שם אסור לו להיקרא, ממילא המבחן של "עלול להטעות" צר יותר ומשמעותו: להטעות בכוונה רעה.<sup>51</sup>

זכותו של אדם לשמור על שמו הראשון עולה אף מסעיפים אחרים של החוק. סעיף 6 לחוק קובע כי בן זוג הנישא לאחר רשאי לבחור בין שמירה על שמו המקורי, צירופו לשם בן זוגו או החלפת שמו בשם משפחתו של בן זוגו. סעיף 7 לחוק מוסיף וקובע כי אדם שעם נישואיו בחר בשם המשפחה של בן זוגו רשאי עם פקיעת הנישואים לשוב ולשאת את שם נעוריו או את שם משפחתו הקודם.

במאמר מוסגר אוסיף ואעיר כי מבחינה היסטורית זכותה של אישה לשמור על "שמה הראשון" לאחר הנישואים לא תמיד הייתה מובנת מאליה. בהצעת החוק הוצע כי בקשת אישה לשאת את שם נעוריה או שם משפחתה הקודם תצטרך לקבל את "אישור השר" לכך, ובדיונים שנערכו בכנסת נשמעו קריאות נגד דרישה זו. כך לדוגמה אמרה ח"כ אסתר רזיאל-נאור, "זה יכול להיות משונה ומוזר, מכיוון שכבודו של אדם והנכס היקר ביותר שיש לו הוא שמו".<sup>52</sup>

48 סעיף 15 לחוק. דומה כי המחוקק נקט כאן לשון "הודעה" כדי "לרכך" במעט את הפגיעה הקשה שביכולת לבחירת השם, משל אמר הבחירה היא של האדם, וה"הודעה" היא הצהרה ותו לא.

49 ראו פרשת זמולון (לעיל, הערה 2).

50 למרות מינוח זה, "החדש", מהקשר הדברים ומן ההפניה לסעיפים 8 ו-9 ברור כי הכוונה היא גם ל"שם ראשון" ולא דווקא לשם "שני" ו"שלישי".

51 פרשת זמולון (לעיל, הערה 2), עמ' 675.

52 דברי הכנסת מיום ט' בתמוז תשט"ז (18.6.1956), עמ' 2040.

בדיונים שנערכו לקראת גיבוש הצעת החוק אף הוצע לאפשר לאישה נישאת לשמור על שם נעוריה אך לא על שם משפחתה הקודם שרכשה מכוח נישואים קודמים. המחוקק לא קיבל עמדה זו, והוא העדיף את העמדה הגורסת כי לאישה קיימת הזכות לבחור לעצמה את שמה, בין שמדובר בשם נעוריה בין שמדובר בשם שרכשה בנישואים קודמים.

גם סעיף 7 לחוק מבוסס על עיקרון זה, של זכות האדם לשמור על שמו. הסעיף מאפשר לגרושה לשמור על שם משפחה שקיבלה בעקבות נישואיה, אלא אם בינתיים פקעו הנישואים והאיש שהתגרשה ממנו אינו מעוניין שתמשיך לשאת את שם משפחתו שלו.

## שיקולים פרטניים

בצד השיקולים הכלליים שפורטו לעיל, המדריכים את קביעת מהותה של "הזכות לשם" באופן כללי, מקורה, היקפה ומגבלותיה, ניצבים שיקולים פרטניים היפים לסוגיה המסוימת שלפנינו. אדון בהם בקצרה.

### א. תקנת הציבור

בפרשת אפרת הנזכרת לעיל קבע השופט ברק כי גם למי שאינה נשואה בנישואים פורמליים לבן זוגה, אלא היא "ידועה בציבור" שלו, עומדת הזכות לשנות את שמה ולהוסיף לו את שם בן זוגה. לדעת השופט ברק זכות זו נשענת בין היתר על "תקנת הציבור" במובנה הרחב, לאמור:

"תקנת הציבור" הינה תקנתו של כלל הציבור – על גווניו, דעותיו, אמונותיו, עדותיו ודתותיו – כפי שהיא נראית מזווית הראייה של הציבור הנאור.<sup>53</sup> אכן, תקנת הציבור מוסקת לאחר בחינת מלוא היקפם של הערכים והעקרונות של שיטת המשפט.

לענייננו שלנו דומני ש"תקנת הציבור", על כל הבעייתיות שמונח זה מקפל בתוכו,<sup>54</sup> מובילה למסקנה שאי־אפשר לכפות על אדם לשנות את שמו משם קיים לשם חדש, ועניין זה צריך שייוותר בתחום הרצון ולא ייכנס לתחום ה"חובה", בהיעשותו מתוך כפייה ואונס.

### ב. ההיבט הפרשני

את חוסר ההצדקה בכפייה על אדם לשנות את שם משפחתו – ולו מטעמים ראויים – אפשר לתלות אף בפרשנות לחוק השמות. אף שנושא הכפייה על אדם לשנות את שמו עלה בדיון שנערך בכנסת בחוק השמות, לא הוכנס הסדר מעין זה לחוק גופו. מבחינה פרשנית, ובצירוף הנימוקים האחרים שהובאו לעיל ולהלן, אפשר לומר ש"מכלל לאו אתה שומע הן": בהשארת עניין זה מחוץ לתחומו של החוק נתכוון המחוקק ליצור "הסדר שלילי" ולומר שאי־אפשר על ידי נורמות לכפות על אדם לשנות את שמו.<sup>55</sup>

53 על מונח זה ופרשנותו ראו: א' ברק, "הציבור הנאור", ספר לנדוי, תל אביב תשנ"ה, עמ' 677–698; הנ"ל, פרשנות במשפט, ג (לעיל, הערה 44), עמ' 229–240. והשוו לדברי השופט מנחם אלון, ע"א 506/88 יעל שפר נ' מדינת ישראל, פ"ד מח(1)103.

54 ראו לדוגמה: ג' שלו, דיני חוזים<sup>2</sup>, ירושלים תשנ"ה, עמ' 364–381.

55 נימוק פרשני זה, הסומך עצמו על "שתיקת המחוקק", היה הנימוק המרכזי שבעטיו נדחו בראשונה בקשותיהן של ידועות בציבור לשאת את שמות המשפחה של בני זוגן. ראו פרשת זמולון (לעיל, הערה 2); פרשת שי"ק (לעיל, הערה 2); קמיר (לעיל, הערה 1), עמ' 340.

יפים לעניין זה דבריו של השופט משה זילברג בעניין מינקוביץ':

לגבי פירושו של חוק, יש שתיקתו של המחוקק יפה מדיבורו, או לפחות יפה כדיבורו, ואם הוא נמנע מקבוע הלכה, מקום שהיה צריך או יכול לעשות כן, הרי שתיקתו זו מדברת בעדה ואומרת לנו בפה מלא, מה היתה עמדתו כלפי השאלה הנדונה.<sup>56</sup>

גם העקרונות של דיני הפרשנות מחייבים את המסקנה שהמחוקק נמנע – ובמתכוון, ולא אך מחמת "שכחה" – מלהגביל את זכותו של אדם לשמור על שמו הקיים, שהרי כלל גדול נקוט בידינו משכבר הימים, ולפיו "הלכה בדיני פרשנות היא שהמחוקק, כל דעביד לטב עביד, ואין מייחסים לו השמטה או שכחה".<sup>57</sup>

יתר על כן: מטרות החוק ותכליתו החקיקתית,<sup>58</sup> כפי שהן עולות מלשון החוק ומרקעו החקיקתי, מלמדות שההגבלות – במידה שיש – על זכותו של אדם לשם אינן נוגעות כלל למצב שבו אדם מבקש לשמר את שמו. החשש מפני הטעיה, שהוזכר בדברי ההסבר להצעת החוק, וכמוהו החשש מפני אי-התאמה בין המרשם לסוגיו לבין שמו האמתי של אדם, יכולים להתקיים רק כאשר אדם מבקש לשנות את שמו, אך אין להם מקום כאשר אדם מבקש לשמור עליו. דווקא פעולת הרשות המבקשת לכפות על אדם את שינוי שמו עלולה להביא להטעיית הציבור, כאשר הכול מכירים אדם בשם שניתן לו מימים ימימה ואילו בתעודותיה הרשמיות של המדינה הוא מיוצג בשם אחר.

### ג. עקרון אחדות המשפחה

כנזכר לעיל לכלל המתיר לכל אדם לשנות את שמו היה קיים בעבר חריג אחד, שנקבע בסעיף 11 לחוק, ולפיו בני זוג המבקשים לשנות את שם משפחתם לא היו רשאים לעשות כן אלא אם ישנוהו בצוותא. עם זאת עדיין נותרה לשר הפנים הרשות להתיר שינוי שם של רק אחד מהם.

הגיונו של האיסור המוטל על אחד מבני הזוג לשנות את שמו בלא בן הזוג האחר היה נעוץ ככל הנראה ברצון לשמר את "אחדות המשפחה". על פי תפיסה זו שם משפחה שונה לשני בני זוג נשואים זה לזה פוגם בהרמוניה המשפחתית.<sup>59</sup>

אכן, נימוק זה לא היה נטול קשיים. אם אכן זהו הרציונל, מה טעם התיר המחוקק לשני בני הזוג לשמר – בעת שנכנסו בברית הנישואים – את שמם המקורי ולהיקרא כל אחד בשם שונה, ואילו לאחר הנישואים אסר עליהם לעשות כן? דומה שהבחנה זו, בין המצב שמלכתחילה, קודם הנישואים, לבין המצב בדיעבד – שינוי השם לאחר הנישואים – אינו עומד במבחן הביקורת.<sup>60</sup> ואכן, בשנת תשנ"ו – 1996 בוטל סעיף זה.

56 ע"א 167/47 מינקוביץ' נ' פישצנר, פ"ד ב, 42.

57 כביטוי הנאה של השופט מלך בת.א. 2242/78 מרקוביץ' נ' תדהר, פס"מ תשמ"ב (ב), 78.

58 על שני אדנים מרכזיים אלו בפרשנות החוק ועל דרך השימוש בהם הרחיב השופט ברק דברים הן בפסקי דינו הן בספריו.

59 בהוראה נורמטיבית זו, כמו בהוראות חוק אחרות, היה ביטוי מובהק לחקיקה פטרנליסטית המבקשת לכפות את ערכיו של המחוקק על הסרים למרות החוק.

60 הפער בין הרטוריקה המשפטית לבין העומד מאחוריה הובלט יפה במאמרה הנזכר של קמיר (לעיל, הערה 1). לפער בין נימוקי שר הפנים לבין העובדות במציאות בעניין "תקנת הציבור", ככל שהיא נוגעת לתופעת הידועים בציבור, ראו פרשת אפרת (לעיל, הערה 2), עמ' 792–793.



## ד. פגיעה בזכות יסוד שלא מכוח חוק

סעיף 8 לחוק היסוד קובע כי "אין לפגוע בזכויות שלפי חוק יסוד זה אלא **בחוק**"<sup>61</sup> ההולם את ערכיה של מדינת ישראל, שנועד לתכלית ראויה ובמידה שאינה עולה על הנדרש או **לפי חוק כאמור מכח הסמכה מפורשת בו**". פסקה אחרונה זו נועדה לאפשר את הפגיעה בזכות יסוד גם בדרך של חקיקת משנה.<sup>62</sup> ההנחיה המנהלית הנדונה כאן אינה בכלל "חוק", והיא אף לא ניתנה מכוח הסמכה **מפורשת בחוק**,<sup>63</sup> ומכאן שדינה להתבטל מפני חוק היסוד.

## ה. הפרת "עקרון המידתיות"

גם לו אמרתי, ולא אמרתי, כי ההנחיה הנדונה כאן כשלעצמה היא בתוקף, הרי מן הראוי לפרשה בצמצום, ובניגוד לפרשנות שמשרד החוץ נותן לה אין בה כדי למנוע מאדם **להחזיק בשמו הלועזי המקורי נוסף על שמו העברי**. מסקנה זו מתחייבת מכוח העיקרון של היעדר היחסיות במשפט המנהלי, או בשמו החדש "עקרון המידתיות", הקובע כי צריכה להיות התאמה בין מידת הפגיעה בעיקרון לבין המטרה שלשמה פגיעה זו נעשית.<sup>64</sup> עיקרון זה בא לידי ביטוי מפורש בסעיף 8 לחוק היסוד, הקובע כי במידה שיש צורך לפגוע בזכות מן הזכויות, עליה להיעשות "במידה שאינה עולה על הנדרש".<sup>65</sup>

דומה כי החלת עיקרון זה בענייננו מחייבת את המסקנה שדי בהוספת שם עברי על מנת לענות על צרכי הייצוג של מדינת ישראל, ואין בהם כדי להצדיק כפייה על אדם למחוק לחלוטין את שמו הלועזי. ואכן, בעוד בשנים הראשונות ההנחיה חייבה את המרת השם ושינויו לשם עברי בלבד, הרי בהנחיה האחרונה של משרד החוץ, מיום 5.7.1987, נקבע כי בעיקרון מותר לאפשר אף רישום כפול, שם לועזי ועברי, בדרכונים רשמיים.

## ו. ערכיה של מדינה יהודית

דומה שאף באור "ערכיה של מדינה יהודית", שחוק היסוד ביקש להציבם בסיס להוראותיו,<sup>66</sup> אפשר להגיע למסקנה זהה. זאת בין שנזהה את "ערכיה של מדינה יהודית" עם "מורשת ישראל" במובנה המצומצם בין שנרחיב מידתם למובנה הרחב של כל התרבות והספרות היהודית.<sup>67</sup> מאז ומתמיד ראתה היהדות בשמו של אדם חלק מאישיותו ונתנה לו משקל רב. החכמים הראשונים היו מודעים למקורם הלועזי של חלק מן השמות,<sup>68</sup> ואף על פי כן הם שימרו אותם. כך לדוגמה אסתר

61 על פרשנותו הראויה של מונח זה ראו: ברק, פרשנות במשפט, ג (לעיל, הערה 44), עמ' 489–499.

62 ראו: ברק, שם, עמ' 500–501.

63 מסיבה זו היא אף סווגה כ"הנחיה מנהלית" גרידא ונפטרה מחובת הפרסום. ראו לעיל, ליד הערה 10.

64 ראו: ז' סגל, "עילת העדר היחסיות במשפט המנהלי", הפרקליט, לט (תשנ"א), עמ' 507; י' זמיר, הסמכות המנהלית (לעיל, הערה 15), עמ' 114–115, 160–161. עיקרון זה זכה לביטויים רבים בפסיקה בשנים האחרונות. ראו לדוגמה בג"צ 344/89 ח.ס.ה. נ' שר התעשייה, מד(1)456.

65 ראו גם סעיפים 9, 12 לחוק יסוד כבוד האדם וחירותו; וסעיף 4 לחוק יסוד חופש העיסוק.

66 סעיף 1א, סעיף המטרה של חוק יסוד כבוד האדם וחירותו. על ההשלכות המעשיות של סעיף זה נטושה מחלוקת בין השופטים ברק ואלון ובין מלומדי משפט. ראו: ברק, פרשנות במשפט, ג (לעיל, הערה 44), עמ' 328–346.

67 ראו: ברק (שם), עמ' 330–334; והמקורות שצוינו שם.

68 ראו בבלי, גיטין יא ע"א: "רוב ישראל שבחוץ לארץ – שמותיהן כשמות נכרים".

המלכה: "למה נקראת אסתר? שהיו אומות העולם קורין אותה על שום אסתהר".<sup>69</sup> מכוח חשיבותו של השם בהיותו ביטוי לאופיו של אדם הרבו חכמים לעסוק ב"מדרש שמות", והם קבעו ש"שמו של אדם גורם" לאישיותו ולנטיות לבו ומלמד עליהן.<sup>70</sup> אכן, אין לחדד שאלה התייחסו בדרך כלל לעניין השמות הפרטיים, מאחר ששמות משפחה לא היו בנמצא כלל, אך העיקרון חד הוא: שמו של אדם הוא "בשר מבשרו", מאישיותו ומכבודו, ואין לכפות על אדם שם חדש בניגוד לרצונו.

אמנם היו תקופות בתולדות העם היהודי שבהן יהודים שינו את שמותיהם היהודיים על מנת להתחמק משירות צבאי או מתוך רצון להיקלט בארץ החדשה שהיגרו אליה, אולם שינוי זה נעשה תמיד מרצון. זאת ועוד: דווקא בדור האחרון, לאחר השואה שפקדה חלקים נרחבים של העם היהודי, מתחדדת חשיבותו של שם המשפחה אצל חלק ניכר משרידי הנספים בשואה המבקשים לשמר דווקא את שם אבותיהם כדי לשמור על זיכרונם בעולם.

אוסוף ואעיר כי אף ביצירה הרוחנית בת ימינו, בספרות העברית, ניתן ביטוי למקומו של השם במורשת העם היהודי,<sup>71</sup> ואפשר שאף מספרות זו אפשר להביא ראיה לחשיבות השם בעולמה של יהדות בהיותה חלק ממורשת ישראל המגלמת בתוכה את ערכיה היהודיים של מדינת ישראל.<sup>72</sup>

## ז. הזכות לבחירת שם במשפט הפרטי

על שאלת זכאותו של אדם לבחור לעצמו את שמו ומגבלותיה של הרשות בהטלת סייגים אפשר ללמוד, על דרך ההיקש, גם מן ההלכה הנוהגת בעניין זה בתחומי המשפט הפרטי, בשאלת זכאותם של תאגידים לבחור לעצמם שם הנראה בעיניהם. מראש ייאמר: עיקר השאלה בעניין תאגידים נוגעת להוראות חוק האוסרות על רישום תאגיד אם שמו "עלול להטעות" או "עלול לפגוע בתקנת הציבור או ברגשותיו",<sup>73</sup> ואילו בענייננו – בכל מה שנוגע לשמירת שם קיים – אין מדובר בכל אלה. עם זאת הצד השווה שבשני העניינים הוא היקפו של חופש הביטוי ומעמדו לעומת אינטרסים אחרים, נוגדים או מקבילים.

סוגיה זו נדונה בהרחבה בפסק דינו של הנשיא שמגר בעניין נאסר.<sup>74</sup> בפרשה זו נדון ערעור על החלטתה של רשמת העמותות לסרב לבקשת המערערים לרשום עמותה בשם "עמותה ישראלית פלסטינית לזכויות האדם". הנשיא שמגר עמד בהרחבה בפסק דינו על זכותה של חברה לבחור לעצמה שם, בהיותה חלק מחופש הביטוי ומחופש ההתאגדות, ועל מגבלותיה. לדעתו המבחן הראוי להגבלת חופש הביטוי הוא מבחן "הוודאות הקרובה", היינו המבחן הקובע כי אין אפשרות חוקית לצמצם זכות יסוד אלא אם מוכחת סכנה קרובה ומידית לביטחון המדינה ולשלום הציבור עקב אי־צמצומה.<sup>75</sup> אגב דיונו בסוגיה קבע הנשיא שמגר כי הזכות לבחירת שם היא בגדר זכות היסוד של חופש הביטוי. הנשיא

69 בבלי, מגילה יג ע"א. השם אסתר נגזר ככל הנראה משם האלה הבבלית אשתר. ראו: 'אסתר', אנציקלופדיה מקראית, א, טור 492.

70 שורשיה של תופעה זו מצויים כבר בספרי המקרא הראשונים. ראו, למשל, בראשית ג, כ.

71 ראו לדוגמה: ש"י עגנון, "שינוי השם", עיר ומלואה (ת"א וירושלים, תשל"ג), עמ' 688.

72 ראו: ברק, פרשנות במשפט, א (לעיל, הערה 15), עמ' 528; והמקורות שצוינו שם.

73 ראו לדוגמה: סעיף 3 לחוק העמותות, תש"ם-1980; סעיף 8(א) לחוק המפלגות, תשנ"ב-1992.

74 פס"ד נאסר (לעיל, הערה 40).

75 על מבחן זה, שנקבע בפרשת קול העם, ראו בהרחבה: א' ברק, "הנשיא אגרנט: 'קול העם' – קולו של העם", גבורות לשמעון אגרנט, תל אביב תשמ"ז, עמ' 129; אבנר ברק, "מבחן הוודאות הקרובה במשפט החוקתי", עיוני משפט, יד (תשמ"ט), עמ' 371.

שמגר הוסיף ועמד על הפסול שבהתערבות המדינה בקביעת שמו של תאגיד שאינו "מוצא חן בעיניה". כשם שלרשמת העמותות אין סמכות "לשמש פה לדעות המדינה, או להבדיל, כצנזור לדעות 'מרגיזות'",<sup>76</sup> כך לא ניתנה סמכות לאנשי משרד החוץ לצנזר שמות משפחה מתוך קביעה ששם פלוני יש בו כדי ייצוג המדינה בכבוד ושם אלמוני פסול מלשרת מטרה זו.

אשוב ואדגיש: אמנם בענייננו אין הנסיבות דומות בכול לאלה שנדונו בעניין זכותו של תאגיד לבחור לו שם, שהרי כאן מדובר ברצון לכפיית שינוי שם לא על "סתם" אדם פרטי אלא על מי שאמור להישלח מטעם המדינה ולהיות נציגה; עם זאת אפשר לומר, מקל וחומר, שכשם שבתאגיד, שאינו אלא אישיות משפטית ערטילאית נטולת רוח ונשמה, גובר עקרון חופש הביטוי על האינטרסים האחרים של הציבור (אלא אם הם מגיעים לכלל סכנה קרובה, ודאית ומידית), על אחת כמה וכמה הוא הדין לאדם חי, בעל גוף ונשמה. כשם שאין המדינה כופה על נציגיה כי יחשבו בלבם מחשבות מסוימות, כאלה ולא אחרות, כך לא תוכל לכפות עליהם כי יכבלו את חופש הביטוי בנוגע לשמם כל עוד אין בו משום פגיעה ממשית או ודאית בתקנת הציבור או ברגשותיו, או סכנה של ממש להטעיה.

לא למותר להזכיר בהקשר זה של דיני הקניין כי אי־אפשר לבסס את הזכאות לשם על סעיף 3 לחוק היסוד, שעניינו פגיעה ב"קניינו של אדם"; באשר השם, למרות חשיבותו, אינו נכס בר קניין.<sup>77</sup>

#### ח. אפליה ומשוא פנים

שיקול אחר המטה את הכף לטובת ביטול ההנחיה האמורה נובע מדרך פעולתה של הרשות המנהלית באכיפת ההוראה. מנתונים שאספתי עולה כי מדיניות משרד החוץ אינה חלה בצורה שווה ואחידה על כלל היוצאים לחו"ל מטעם המדינה. בפועל שירתו, ועדיין משרתים, רבים מנציגי ישראל, ואף הבכירים שבהם, ששם משפחתם הלועזי נשאר כשהיה. כך לדוגמה מנציגיה הבכירים ביותר של ישראל בארצות הברית (השגרירים שמחה דיניץ, איתמר רבינוביץ'), בצרפת (יהודה לנקרי), באומות המאוחדות (חיים הרצוג), וכך במקומות אחרים.

סביר להניח שלא בכל המקרים המתוארים אכן הייתה סיבה ממשית לאי־שינוי השם (כגון היותו של הנציג שריד יחיד למשפחתו שנספתה בשואה). מן הנתונים שנצטברו עולה כי ההקפדה על יישום ההנחיה נשמרת דווקא בדרגות הזוטרות בשירות החוץ, ואילו עם הדרגים הגבוהים אין מקפידים. הגיונה של ההנחיה היה מחייב כמובן מצב הפוך: ככל שהדרגה גבוהה יותר כך עולה משקלו של ה"מייצג", וממילא צריך להקפיד עמו יותר.

אין צריך לומר שיישום לא שוויוני זה ודאי פסול, והוא סותר את הכלל הגדול שלפיו הרשות חייבת לנהוג יחס שווה בשווים.

76 הנשיא שמגר בפס"ד נאסר (לעיל, הערה 40), פסקה 9.

77 ראו: Halsbury's Laws of England<sup>1</sup>, 35, par. 1,202.

### ט. חוסר ההבחנה בין התפקידים

יתר על כן: כפי שנזכר לעיל, ההנחיה מכוונת כלפי היוצאים לחו"ל המייצגים את המדינה; ולא נעשית הבחנה בין תפקידיהם השונים. יש מהם (דוגמת שליחים בתחום החינוך) שעיקר עיסוקם במגע עם הקהילה היהודית, אך יש מהם שכמעט שאין להם כל מגע עם אנשים יודעי עברית: הן מחמת תפקידיהם הן מחמת מקום שירותם בארצות שאין בהן אנשים דוברי עברית. החלת ההנחיה במידה שווה על האחרונים כעל הראשונים אינה סבירה ואינה מידתית: מי שאינם דוברי עברית ממילא לא יבינו את פשר שם המשפחה העברי, ולא יהא בו כדי לשרת את המטרה של "ייצוג" אופייה של המדינה היהודית.

### י. תמורות הזמן

גורם אחר שיש לו משקל רב לדעתי נעוץ בתמורות הזמן. בשנותיה הראשונות של המדינה החברה בישראל הייתה מורכבת ברובה הגדול והמכריע מעולים שהגיעו מכל קצווי תבל, שדיברו שפות רבות ושונות, והיה צורך אמתי לייצב את מעמדה של השפה העברית; צורך זה התבטא, בין השאר, בהמרת שמות לועזיים לשמות עבריים. לפי התפיסה שרווחה באותה תקופה היה בהמרת השם להקל במקצת על חבלי קליטתם של אותם עולים, שכביכול מכאן ואילך הם זוהו על פי כישוריהם ואופיים ולא על פי רקעם העדתי שנחשף בשמם.

אולם מאז קום המדינה התחזק מעמד הלשון העברית, ודומה כי היום אין עוד לחשוש למעמדה. גם התפיסה שלפיה רצוי שעולים וצאצאיהם ינתקו את קשריהם עם החברה שממנה באו הלכה ונתערערה עם השנים, והיום ישנן בעניין דעות שונות – היום יש נטייה "לחזור לשורשים" ולשמר את הקשר עם המורשת והעבר, ולא להביא למחיקתם בדרך מלאכותית. ראוי שהנחיות הרשות יתאימו את עצמן לשינויים שחלו במבנה החברה הישראלית, בתרבותה ובלשונה.<sup>78</sup>

### יא. שיקולי יישום

חיוב אדם להיקרא בשם עברי במקום בשמו המקורי עלול להביא עמו אף קשיים ביישום ההנחיה. ראשית, בחלק מן המקרים אי־אפשר יהיה להכריע אם אמנם מדובר בשם "עברי" אם לאו. מילים רבות בעברית התקנית מקורן בארמית, פרסית, יוונית ועוד. האם שמות כגון "שלומאי", "שרגאי", "אוריין", וכיוצא בהם לשמות עבריים ייחשבו? ומה בדבר שמות המבוססים על שמות ערים בחו"ל, דוגמת "וילנאי"? בעניין הוספת שם עברי לשם לועזי קיים, לא רק שהוספת שם גורמת סרבול מיותר, אלא אף אין היא יוצרת שם "עברי" אלא יצור כלאיים, שאינו עברי ולא לועזי, וספק אם תוצאה זו עולה בקנה אחד עם המטרה המקורית שעמדה ביסוד הרצון לכפות את שינוי השם.

זאת ועוד: קרוב לוודאי שכאשר כופים על אדם לשנות את שמו בניגוד לרצונו, הוא ימשיך – שלא במילוי תפקידו – לבקש שיקראוהו בשמו המקורי. אותם אנשים המכירים את פלוני בשמו הקודם ימשיכו לקרוא לו באותו השם, ו"השם החדש" שבו ייקרא ייראה מלאכותי ואף מוזר. קריאה כפולה זו בשמו של אדם, אף שלא יהא בה פגם חוקי, תשים ללעג את הוראות הדין.

78 גורם זה עמד, בין יתר השיקולים, גם ביסוד פסק דינו של השופט ברק בע"א 105/92, ראם מהנדסים נ' עיריית נצרת עילית, פ"ד מז(5)189.



אדגיש כי קשיים ביישום החלטה כשלעצמם אינם גורם מכריע להימנע מהחלטה, כל עוד היא צודקת ונכונה. אך כאשר הם מצטרפים, דוגמת הנסיבות שלפנינו, למערכת גדולה של נימוקים נגד ההחלטה, יש ליתן גם להם משקל.

### יב. שקלול האינטרסים הראוי

אף אם נאמר שמול האינטרס של היחיד לחופש ביטוי עומד אינטרס של המדינה שמייצגיה יהיו בעלי שמות עבריים וייתנו בכך ביטוי לייחודה של מדינת היהודים, הרי יש מקום לאזן בין שני אלו ולראות לאן כף הזכות נוטה. לדעתי מכלול הגורמים שהובאו לעיל תומכים בטענה שלא נעשה בין האינטרסים האיזון הנדרש. אף אם נאמר כי שר החוץ בהוציאו את ההנחיה שקל את כל השיקולים הנזכרים, לדעתנו בחינת משקלו היחסי של כל אחד מהם ועריכת המאזן הכולל מורות כי כף המאזניים נוטה בבירור נגד חיוב אדם לשנות את שם משפחתו: בצד הטיעון שהשם העברי "מייצג" את מדינת ישראל ניצבים טיעוני נגד כבדי משקל, למן הטענה שהשם העברי אינו מייצג נאמנה את מדינת ישראל יותר מהשם הלועזי ועד לפגיעה הקשה בזכותו של הנציג לבחור לעצמו את השם הנראה בעיניו ולא להתערב במימוש רצונו.

כאן המקום להסב את שימת הלב לפסק דין שעניינו קרוב, אם כי לא זהה, שבו דן השופט ברק באיזון האינטרסים הראוי בין פיתוחה ושגשוגה של הלשון העברית לבין חופש הביטוי והשימוש בכל לשון אחרת.<sup>79</sup> לדעת השופט ברק התפיסה החוקתית הבסיסית היא שחופש הביטוי טומן בחובו גם את החופש להתבטא בלשון הרצויה לדובר. לאחר עריכת האיזון הנדרש בין אינטרסים מתנגשים אלו הגיע השופט ברק למסקנה שבמקרה שמדובר בהתבטאות פרטית, חופש הפרט לבטא את מחשבותיו האישיות, החברתיות או המסחריות בלשון הרצויה לו גובר על האינטרס של השימוש בשפה העברית.<sup>80</sup>

### חוזה מכללא והשתק

בסיום הדיון לא נימנע מלומר כמה דברים על טענת נגד אפשרית, התומכת יתדותיה בתורת ה"השתק", שלפיה אדם הפועל על יסוד מצג מסוים מנוע מלהעלות טענות הנוגדות את דרך פעולתו שלו. במונחים ספציפיים התואמים את הסוגיה דנן אפשר לומר שעם הצטרפותו של אדם לשירות המדינה בהתקשרות שבין הצדדים מוכללת מעין "תניה מכללא",<sup>81</sup> המאפשרת לרשות לכפות על עובד הנשלח מטעמה לחו"ל לשנות את שם משפחתו. מהלכה של טענה אפשרית זו היא כדלקמן: הואיל והדרישה ל"שינוי השם" ידועה משכבר הימים, המדינה יכולה לטעון כי עובד המצטרף לשירות החוץ מודע מלכתחילה כי אפשר שיידרש לשנות את שם משפחתו הלועזי אם וכאשר יידרש לייצג את המדינה בחו"ל. למצער, יכולה הרשות לטעון כי באור ידיעתו הנזכרת של העובד והסכמתו להצטרף לשירות החוץ, מושתק הוא להעלות טענות נגד דרישה זו.<sup>82</sup>

79 פס"ד ראם מהנדסים (שם).

80 ראו גם: ע"א 294/91 חברה קדישא גחש"א קהילת ירושלים נ' קסטנבאום, פ"ד מו(2)464, שם נקבע כי לעניין כיתוב על מצבה גובר האינטרס של כבוד האדם על האינטרס של השימוש בלשון העברית. לדיון בפסק דין זה באחרונה ראו: ד' סטטמן, "על ליברליזם ולאומיות ועל מה שאין ללמוד מפסק הדין בעניין קסטנבאום", עיוני משפט, כ (תשנ"ו), עמ' 239.

81 ראו לדוגמה: ע"א 39/47 אשר נ' בירנבאום, פ"ד ב, עמ' 539-541; ע"א 351/67 כהן נ' וקסלמן, פ"ד כא(2)661; גופן נ' גופן, פ"ד לה(4)771; ע"א 530/84 יערות נ' חסון, פ"ד מא(1)167.

82 על התפתחות דיני ההשתק ראו לדוגמה: Bower and Turner, *Estoppel by Representation*<sup>3</sup>, London 1977.

דומה שיש לדחות אף טענה זו. ראשית, לתורת התניות מכללא אין עוד מקום במשפטנו לאחר חקיקת חוק החוזים,<sup>83</sup> בהיותה פוגעת בזכות היסוד של אדם לשמור על שמו אין הוראה מעין זו יכולה להיות תקפה רק על דרך ההכללה – עליה להיות מפורשת, ובצורה שאינה משתמעת לשתי פנים. יתר על כן: לכל היותר יש כאן עניין לאומד דעתם של הצדדים בכריתת חוזה העבודה, ועליו יש להחיל את כללי הפרשנות הרגילים של חוזים.<sup>84</sup>

### מעמד שם המשפחה במשפט באנגליה ובארצות הברית

להשלמת התמונה אציין כמה כללים בנושא זה החלים במשפט האנגלו-אמריקני. כלל מבוסס הוא במשפט המקובל שלכל אדם זכות שמורה לשנות את שמו, פרט למקרים שבהם יש בשינוי זה כדי ליצור הטעיה. זכותה של אישה הנישאת לשמור על שם משפחתה, ואין היא מחויבת לשנותו לשם המשפחה של בעלה. עוד נפסק כי אישה שהתגרשה ונישאה מחדש אינה מנועה מלהמשיך לשאת את שם משפחתה מנישואיה הראשונים.<sup>85</sup>

הלכה דומה נפסקה גם במשפט האמריקני.<sup>86</sup> בארצות הברית כל אישה הנישאת רשאית לשמור על שמה, ואין היא מחויבת לשנותו לשם המשפחה של בעלה.<sup>87</sup> פסיקה זו מהווה שינוי מהמצב המשפטי ששרר בעבר ובוסס על העיקרון המשפטי שהיה אז בתוקפו, ולפיו איש ואישה נחשבו ל"בשר אחד" (merger theory), ואותו "אחד" הוא הבעל, ולפיכך כאשר האישה נישאת היא מאבדת את שם משפחתה ונקראת בשם המשפחה של בעלה.<sup>88</sup> בתי המשפט בארצות הברית ביססו, בין השאר, זכות זו של האישה להמשיך לשמור על שמה קודם לנישואיה על כלל היסוד של המשפט המקובל, ולפיו אדם רשאי לעשות בשמו כרצונו, לרבות שינוי, כל עוד אין הדבר נעשה למטרות הטעיה. בדומה להסדר בסעיף 7 לחוק השמות נפסק במדינות אחדות כי אישה המתגרשת מבעלה רשאית לשוב לשם נעוריה או לשם משפחתה הקודם.

### סיכום

מכל האמור לעיל עולה כי קיים ספק רב בשאלת חוקיותה של ההוראה לנציגי ישראל המבקשים לקבל דרכון שירות הכופה עליהם לשנות את שם משפחתם הלועזי לשם עברי או לצרף שם עברי לשם משפחתם, עד כי לדעתי אין לה תשתית חוקית. הוראה זו פוגעת בחופש הביטוי שלהם; וגם האינטרס העומד ביסודה – הרצון לייצג את המדינה העברית המתחדשת – אין בכוחו להתגבר על חופש הפרט ועל זכותו היסודית של אדם להיקרא בשם שבחר לעצמו, כמאמר השופט ברק בפרשת אפרת הנזכרת לעיל (בעמ' 770):

83 ראו: ג' שלו, דיני חוזים<sup>2</sup>, ירושלים תשנ"ה, עמ' 296.

84 לעניין פרשנות חוזים ראו שם, עמ' 289–324.

85 לעניין המצב המשפטי באנגליה ראו: Hallsbury's Laws of England<sup>4</sup>, 35, London 1994, par. 1,202; וההפניות שם; Encyclopedia of Forms and Precedents, 29, London 1990, p. 6; Earl of Cowley v. Countess Cowley [1901] AC 450 HL.

86 ראו: Am Jur 2d, sec. 103.

87 ראו לדוגמה: Ball V. Brown 450 F. Supp. 4(1977).

88 ראו: J. Lamber, A Married Woman's Surname: Is Custom Law?, 49, Washington U.L.R.1973, p. 779.

שמו של אדם הוא חלק מאישיותו. הוא האני החברתי שלו. הוא המפתח שבאמצעותו הוא צועד בשבילי החברה. אין הוא קוד זיהוי בלבד. הוא ביטוי לאישיות, לרגש, לחובה, למסורת ולייעוד [...] חברה דמוקרטית האמונה על פורמליזם [...] מכירה ומוקירה את חירותו להיקרא בשם כרצונו ואת החופש שלו לשנות את שמו [...] ההכרה בכוחו של אדם לשנות את שמו היא ההכרה באוטונומיה של הרצון הפרטי, המהווה זכות אדם בכל חברה דמוקרטית.



# ארון הספרים









## בכיו של יוסף

### אהרן ליכטנשטיין

במרכז הדרמה המתחוללת בשליש האחרון של ספר בראשית נפרסת מסכת היחסים המורכבים, הבעייתיים והסבוכים בבית יעקב אבינו. המחנאות השוררת בו בראשית הדרך מציבה את יוסף הבודד, "נזיר אחיו", ובהמשך את יוסף ואחיו, על החשדנות והמתח שביניהם והאווירה הקשה, לעתים מורעלת, בעימות שהמדרש מכנה בלשונו הציורית עימות בין "אריה" ל"שור".

בטרגדיה רבת גוונים זו משתלב ומשתזר גורם אחד, מפתיע. זהו סיפור על נער תמים, עטוי כתונת פסים, מסלסל בשערו, ממשמש בעיניו, תולה את עקביו, נער שהופך קרבן לחששם ולפחדם של האחים, נער השואף בכל נימי נפשו לאחות את הקרע, ובהצלחה חלקית ביותר עולה בידו לבסוף להתחבר אליהם מחדש, נער המתייצב בדמויות שונות מול מערך אחים המונעים מתרכובת של פחד ושיפוטיות, של סלידה וחרדה. בעימות האיתנים בין נער זה לאחיו ישנו רכיב לא צפוי המשקף את התפתחות הדרמה מצד אחד ומטביע את חותמו על המאורעות מצד אחר.

רכיב זה הוא הבכי. נוכחותו מורגשת לאורך הדרך, והוא מרים ראש בכמה צמתים הרי גורל, אם כתגובה ואם כיזמה. אמנם לא בסימטריה. האחים ככלל אינם בוכים – הם קבוצה של אנשי מעשה מקצוענים, קבוצה מתכננת, מבצעת, מאלתרת ומתמודדת, נטולת חולמנות רומנטית ורגשנות תוססת. פרט לבנימין בן הזקונים כל האחים, רועי צאן, עסוקים ביישובו של עולם, בבניית תשתית לכנסת ישראל העתידית, כפי שהדגישו חז"ל. לכל אלה, זוטות כגדולות, האחים מתמסרים בדבקות ובעקביות והם היעד למשימותיהם, ללא כל נטייה להזלת דמעות. גם בשעות קשות, רוויות אימה וחרדה, הם יודעים לתכנן, ולעת הצורך לתחבל תחבולות:

ויראו אחי יוסף כי מת אביהם, ויאמרו לו ישטמנו יוסף והשב ישיב לנו את כל הרעה אשר גמלנו אתו, ויצוו אל יוסף לאמר: אביך צוה לפני מותו לאמר: כה תאמרו ליוסף אנא שא נא פשע אחיך וחטאתם כי רעה גמלוך ועתה שא נא לפשע (בראשית נ, טו-יז).

גם באותה שעה קשה אין האחים חוצים את הרוביקון שבין תחינה לדמעה. כך במפגש הזה, כך במפגשים אחרים. האחים אינם בוכים.

\* דברים שנאמרו בכינוס התנ"ך במכללת הרצוג שליד ישיבת הר עציון, קיץ תשס"ו. כתב וערך: אביעד הכהן.

במקום אחד בעל "אור החיים" מזכיר את נטייתם לבכי, אך היא נראית מאולצת: "ויקרא יעקב שמלתיו וישם שק במתניו ויתאבל על בנו ימים רבים. ויקמו כל בניו וכל בנותיו לנחמו וימאן להתנחם ויאמר כי ארד אל בני אבל שאלה. ויבך אתו אביו" (לז, לד-לה). פירש בעל "אור החיים" על אתר: "כששמע יעקב דבריו חזר לבכות עליו. ודקדק לומר 'אביו', לשלול 'כל בניו וכל בנותיו', שלא בכה בהזכרתו אלא אביו".

יתרה מזו, על הפסוקים "ויקחהו וישלכו אתו הברה, והבור רק אין בו מים. וישבו לאכל לחם" (לז, כד-כה) אומר ספורנו: "שלא היה כל זה בעיניהם תקלה או מכשול שימנעם מלקבוע סעודתם, כמו שהיה ראוי לצדיקים כמותם כשאירעה תקלה על ידם, כמו שעשו ישראל אחר שהרגו את שבט בנימין כאמרו 'וישבו עד הערב לפני האלהים, וישאו קולם, ויבכו בכי גדול ויאמרו למה ה' אלהי ישראל היתה זאת בישראל' [שופטים כא, ב-ג]. כך היה במעשה פילגש בגבעה. לא כך היה במעשה יוסף ואחיו. דעתם של האחים היתה נתונה כולה לשיקולים פרגמטיים, מעשיים, ראליים.

אכן, הבכי אינו סימטרי. יוסף בכה. לא פחות משמונה פעמים הוא נותן ביטוי לרגשותיו, פורקן לדמעותיו. אמנה את הפסוקים בקיצור:

הפעם הראשונה – כשהאחים מופיעים לפני יוסף והוא שומע אותם מדברים, "ויסב מעליהם ויבך וישב [...] ויאסר אתו לעיניהם" (מב, כד). פעם שנייה במפגש עם בנימין: "כי נכמרו רחמיו אל אחיו ויבקש לבכות" (מג, ל). פעם שלישית במפגש הדרמטי ביותר בין האחים: "ולא יכל יוסף להתאפק לכל הנצבים עליו ויקרא הוציאו כל איש מעלי [...] ויתן את קלו בבכי וישמעו מצרים וישמע בית פרעה" (מה, א). בהמשך לבכי זה יוסף מספר להם את כל קורותיו במצרים, ולקראת סוף אותו מפגש: "ויפל על צוארי בנימן אחיו ויבך, ובנימן בכה על צואריו וינשק לכל אחיו ויבך עליהם" (מה, יד-טו). פעם נוספת במפגש של יוסף עם יעקב אביו "ויאסר יוסף מרכבתו ויעל לקראת ישראל אביו גשנה, וירא אליו, ויפל על צואריו, ויבך על צואריו עוד" (מו, כט).

בפרק האחרון של הדרמה המרתקת הזאת, לאחר פטירת יעקב, יש שורה משולשת של בכיות. האחת מיד לאחר הפטירה: "ויכל יעקב לצות את בניו ויאסף רגליו אל המטה. ויגוע ויאסף אל עמיו. ויפל יוסף על פני אביו, ויבך עליו וישק לו" (מט, לג-נ, א). בהמשך יש בכי ששותפים לו כל בני העם המצרי: "ויבכו אתו מצרים שבעים יום" (נ, ג). בכי זה ציבורי, לעומת הבכי האישי של יוסף. הבכי האחרון חוזר למישור האישי והאינטימי: "ויראו אחי יוסף כי מת אביהם ויאמרו לו ישטמנו יוסף". ותגובתו של יוסף: "ויבך יוסף בדברם אליו" (נ, יז).

שרשרת של בכיות, בנסיבות שונות, במועדים שונים, בהקשרים שונים. ניתוח מפורט של כל בכייה ובכייה מוליך אותנו אל שתי הערות כלליות בעניין כל השפע הזה.

ראשית, כשמדובר בבכי אין מדובר בתופעה אחידה. מדובר במשהו מגוון, רב עומק. הן מצד אופיו ותכניו הן מצד שורשיו. יש בכי של צער, יש בכי של שמחה; יש בכי של אבל, יש בכי של אושר; יש בכי של התמוטטות ויש בכי של התרגשות; בכי של קריסת מערכות, ושל הפעלתן; בכי של שברון לב, ובכי של הגיון לב; בכי של חוסר אונים ובכי של אומץ, בכי של תחנונים ובכי של ייאוש; בכי של אשמה והלקאה עצמית ובכי של תשובה; בכי של הסתגרות האדם הבודד ובכי של התקשרות לחבר; בכי של אחריות עצמית ובכי של טקסיות ציבורית. ואם באנו לבחון בחינה נקודתית את בכיותיו של יוסף נמצא, כמצופה מאדם רגיש שאינו עשוי מעור אחד, שבכיו פושט צורה ולובש צורה בהתאם לנסיבות.

שנית, כיאה לדרמה מרתקת, כל מאורע עם הבכי שמתלווה אליו יש לו משמעות משלו, אך בה בעת הוא מהווה חוליה בשרשרת מתמשכת, שניכרת בה נימה של רצף והתקדמות. אנו נעים בין תחנות המשקפות את מהלך הדרמה המרכזית והאמתית, הדרמה הפנימית.

עד שאנו עוסקים בבכיות ובמאורעות שליוו אותן, מתי בכה יוסף, למה בכה ולשם מה בכה, עלינו לתת את הדעת למקרים שבהם נמנע יוסף מלבכות. מתברר שבשעות משבר יוסף חדל להיות אותו רומנטיקן חולמני המוכר לנו מראשיתו של הסיפור. הוא שומר על קור רוח, מתמודד ומתעלה, ומגלה כושר הישרדות מרשים ביותר.

בשעתו הקשה והמרה ביותר, כשהוא מושלך לבור נטול מים, השורץ – כפי שתיארו חז"ל "נחשים ועקרבים" – הוא שומר על איפוק. לא מוזכר שם כל בכי. בתיאור המעשה (לז, כג-לו) לא נשמע אפילו קול מחאה מפיו. רק בהמשך הסיפור מתברר מדברי האחים שיוסף התאמץ לבטל את רוע הגזרה ולא עלה בידו. "ויאמרו איש אל אחיו, אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו, על כן באה אלינו הצרה הזאת" (מב, כא). אך אפילו כאן, תחנונים היו, אך בכי – מאן דכר שמיה. יוסף נמכר לאורחת ישמעאלים, אך אינו בוכה. במקום לשקוע ברחמים עצמיים על מר גורלו הוא הופך מאיש תועה, הלך שאך ביום אתמול תעה בשדה, לאיש מצליח, איש ביצוע, מנהל מוכשר. גם כשהוא מושלך לבית הסוהר יוסף נמנע מלבכות. גם כאן הוא מגלה כושר הישרדות מופלא מכוחה של יכולת מעשית מרשימה, "וכל אשר הוא עשה ה' מצליח בידו". יוסף נשכח בבית הסוהר, חברו בגד בו ועזב אותו, אך אין הוא בוכה.

אכן, בחלק גדול מהמאורעות שהוזכרו עד כה היה יוסף מושא סביל למעשיהם של אחרים, וממילא ייתכן שיכולת ההתמודדות שלו אינה כה קשורה לענייננו. עם זאת, אפילו נראה בו בכל אותם מעשים רק "חפצא" בלבד, התגובה הנפשית והפנימית שלו משקפת את קור הרוח ואת היכולת הנפשית שפיתח בהיחשפו למערבולת החיים.

מתי אפוא החל הבכי? לא במרוצת כל המאורעות האלה, לא בתגובה על הצרות כשלעצמן. הבכי מתחיל כאשר הדרמה משתדרגת, כשיוסף מצוי במערכת מסוכנת פחות, אבל טעונה הרבה יותר – פרשת המפגש המחודש. היצרים המתנגשים, הרגשות המעורבים – ולא פעם סותרים – כל אלה מסעירים את רוחו של יוסף בעצמה רבתי.

הנתק בין יוסף לאחיו נמשך למעלה מעשור. יוסף מתגלה כמנהיג קשוח, נחרץ, נמרץ, איש הפרגמטיות וההישגיות בהתגלמותו. יוסף בהחלט היה מסוגל למשול ברוחו, אך לא שמענו שנדרש לכך. מן הסתם קיננה בתוך תוכו נוסטלגיה לבית אבא ולאקלים המיוחד שלו – למשנתו ולערכיו, למקורותיו ולאווירתו, לניגון פרשת עגלה ערופה שלמד עם אבא יעקב. מעבר לזיכרונות מן הסתם קיננו בלבו דאגה וחרדה אמתית לרווחת אביו ולשלוותו. בכל אלה לא היה כדי להבקיע את החומה של שוויון הנפש והיסח הדעת. ההתרחקות והנתק הפיזי והקיומי משתקפים בשמות שנתן יוסף לבניו: בראשון נגלה הנתק, "כי נשני אֱלֹהִים את כל עמלי ואת כל בית אבי", ובשני שביעות רצון מופגנת, "כי הפרני אֱלֹהִים בארץ עניי". השמות מבטאים תחושה של ניתוק בצד הנוסטלגיה המדומה.

במציאות זו של נתק ושל עיסוק בענייני המדינה, בבניין משפחה ובבניין בית, מציאות יום-יומית של קציר הצלחות מרשים, תחושת כוח ועצמה שמעניקים סיפוק אדיר, במציאות זו לא היה מה ומי שיעורר ביוסף את דמעותיו. וממילא לא היה צורך לעצור בעדן.



רק משנפגש מחדש עם אחיו התעורר הרצון ונוצר הצורך, ולעתים, משלא שלט יוסף ברוחו, פרץ ממנו הבכי. במפגש זה כל אותם רגשות שנדחקו והובלעו קמו לתחייה, כל מה שנשכח חזר לתודעה. במקום "כי נשני אֵלֵהִים את כל עמלי ואת כל בית אבי" באה הזכירה: "ויזכר יוסף את החלמות אשר חלם להם". יוסף זוכר את החלומות, על כל אשר אפף אותם – את האווירה שמתוכה בקעו ועלו ואת שרשרת המאורעות שהתגלגלה בעקבותיהם.

במפגש מחודש זה נפתחה תיבת פנדורה שמכאן ואילך לא נסגרה עוד. מעבר לכול, יוסף אינו נאבק עם אחיו בלבד, אלא עם עצמו, עם עברו, עם הווייתו, עם עתידו. ומשהוא נאבק עם עצמו נפתחו לפניו בין היתר השערים שעליהם העידו חז"ל – אמנם בהקשר אחר, בעניין נגישות האדם לקדוש ברוך הוא – אותם שערים שאינם ננעלים. "אף על פי ששערי תפילה ננעלו, שערי דמעה לא ננעלו, שנאמר 'שמעה תפילתי ה', ושועתי האזינה, אל דמעתי אל תחרש'".

"אדם כותב רטוריקה על מאבקיו עם אחרים; אדם כותב שירה על מאבקיו עם עצמו". כך כתב ייטס, מגדולי הסופרים האירים של המאה העשרים. עולם השירה, כתב ייטס, הוא עולם הרגש, הצרוף והמזוקק, עולם שבו לבכי הפיזי והפנימי שמור מקום של כבוד.

יוסף שומע את שחזור פרשת מכירתו בשיחת אחיו בינם לבין עצמם (מב, כא–כד): "אבל אשמים אנחנו". בקולם של האחים נשמעת חרטה כנה, אבל אז נשמעת גם תוכחת האשמה של ראובן: "הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם, וגם דמו הנה נדרש". ובתגובה יוסף "ויסב מעליהם ויבך". מה פשרו של בכי זה?

רש"י מפרש: לפי ששמע שהם מתחרטים. לדבריו, אותה חרטה ברמה האנושית והכרת האחים בהשגחה תובענית, מידה כנגד מידה, החזירה את יוסף אל שורשי קיומו, אל בסיס אמונתו. פתאום ניעור בו אותו קשר שעד כה נשמר רק ברמה מינורית: קשר עם אחיו, קשר עם ביתו, קשר עם עברו. בלבו ניצת ניצוץ של אהדה ושל אחווה, אולי אפילו של אהבה, והניצוץ חיבר אותו מחדש לעברו. הקשר קוסם לו ברמה אחת, אך יש בו גם כדי לזעזע את אמות הספים של ההוויי המצרי שבתוכו יוסף מושרש עתה.

ספורנו ציין בפשטות: "ויבך". כאשר ראה צרתם". לא שאיפות משלו, אנושיות, שאיפות קיום ואמונה, אלא רחמים על אחיו. אכן, המטען היה כבד. מעשיהם בימים עברו חרתו צלקת עמוקה בלבו, והצלקת מותירה את רישומה עליו בהווה, והיא תשפיע עליו גם בעתיד. האומנם אותה שנאה, "ויוספו עוד שנא אתו על חלמתיו ועל דבריו" (לז, ח), כבר פסה מעולמם של אחיו? שמא ממשיך לקנן בלבם אותו יחס של התעללות והתעמרות, "וימררו ורבו, וישטמהו בעלי חצים" (מט, כג)?

גם יוסף מצדו טרם סיים להשיב מלחמה שערה. באותו פרק ממש הוא מתגלה כתלמיד חכם הנוקם ונוטר כנחש. תכף ומיד הוא אוסר את שמעון, חוזר אליהם, מכביד עליהם ומצר להם בכל דרך אפשרית. עם זאת בראות יוסף את צרת אחיו הוא פורץ בבכי.

בכי זה מבטא רחמים. בכי זה מבטא את שאיפתו של יוסף לשוב ולהתחבר לאחיו כבר בשלב זה, והוא מובן למדי. ואם בתוך יוסף מתחילה להתעורר סערה רגשית כלשהי, אין הוא מוכן – אולי אף אינו יכול – לשתף בה אחרים. בשלב זה יוסף אינו מוכן, אפילו במעט, להסיר את מסכת השקרים. "ויסב מעליהם ויבך". מן הסתם בשלב זה יוסף עדיין אינו מוכן לחשוף את האמת לא רק לפני אחיו אלא גם לעצמו. והדבר אינו פשוט: אשר לאחרים, יוסף היה יכול בתנועה קלה להמשיך בהסתרת הראיות, בבידויין ובהעלמתן. לא כן מעצמו, מעצמו אינו יכול להיסתר – בפרפרזה לאמור בתהלים "אנה אלך

מרוחק ואנה מפניך אברח" (קלט, ז). לפני האחים ותוך כדי דיבור שב יוסף לסורו: "וישב אליהם, וידבר אליהם, ויקח מאתם את שמעון, ויאסור אותו לעיניהם" (מב, כד). אך לפני עצמו, משיצא השד מן הבקבוק אין להחזירו.

"ויסב מעליהם" – אני משער לא רק כלפי חוץ כדי שלא יבחינו, אלא מפני שבשלב זה, ברגע הבכי, חסר היה יוסף את האומץ להישיר מבט כלפיהם בגובה העיניים. כך היה בשלב זה, אך עוד חזון למועד. והמועד אכן לא בושש לבוא. כעבור כמה חודשים אזל מלאי האוכל שהובא לארץ כנען.

היסוסיו של יעקב אבינו הביאו לכרסום במעמדו כראש המשפחה. רש"י שם בפיו של יהודה לשון בוטה: "הניחו לו לזקן עד שתכלה הפת מן הבית". האחים חוזרים למצרים, הפעם עם בנימין. וכאן מתחולל הבכי השני. הוא דומה לבכי הראשון מצד שורשו – המפגש המחודש עם העבר, ההתחברות מחדש עם המשפחה – אבל הוא שונה כל כך בעצמתו. אין זה רק מפגש עם בנימין, אחיו האהוב, אלא מפגש עם כל מה שהתרחש והצטבר בינו לבין אחיו מאז הבכי הראשון.

בנימין התייחד בהיותו בן זקונים רך ושברירי הניצב בשולי החבורה. הרמב"ן חידד את ייחודו בהערה נועזת למדי. לנוכח דברי יעקב "ואתם ידעתם כי שנים ילדה לי אשתי" תמה הרמב"ן: "וכי שנים היו? והלא שנים עשר בנים הוליד מנשותיו?". והוא הסביר: "אבל הטעם כי יעקב לא לקח אישה מדעתו רק רחל, וזה טעם 'ילדה לי אשתי', כי לא נולדו לי מאשה אשר היא אשתי ברצוני רק שנים, ושמתי אהבתי בהם כאילו הם יחידים לי, והשאר כבני פילגשים הם אלי".

הקשר בין בנימין ליוסף ייחודי בהיותם אחים מאב ומאם. בנימין מבטא בעבור יוסף גם את המחיר ששילמו הוא והוריו על לידתו – "ותמת רחל בלדתה אותו". בנימין היה היחיד מכל האחים שלא היה שותף לעלילה הנוראה של מכירת יוסף. מן הסתם הוא היה באותה העת בבית. מאפיינים אלו הפכו את המפגש בין יוסף לבנימין לטעון ומרגש במיוחד.

ביטוי לכך ניתן בפסוקים. ספורנו, כפי שנתבאר לעיל, אכן אמר שבכיו של יוסף במפגש הראשון היה מחמת שראה בצרתם, אבל בפסוק אין זכר לכך. ואילו כאן, "וימהר יוסף כי נכמרו רחמיו אל אחיו, ויבקש לבכות, ויבא החדרה ויבך שמה" (מג, ל). נימת הרחמים, הקשר הנפשי והרגשי, שעומדים בניגוד גמור למציאות המלכותית שחי בה יוסף במצרים, בוקעים ועולים תכף ומיד, ובעצמה. והייחוד בבכי מובלט בפועל הנלווה: "ויבקש לבכות".

לשורש בק"ש יש בתנ"ך שלוש משמעויות קבועות: במשמעות אחת הוא מבטא חיפוש. וכך אנו מוצאים אצל יוסף: "את אחי אנכי מבקש" (לז, טז); גם שאול מבקש, אחר האתונות. זוהי בקשה שאינה מבטאת רגש אישי מיוחד, אלא חיפוש טכני גרדא. במשמעות שנייה השורש מבטא את הדרישה בפנייה אל הזולת. "שאלתי ובקשתי", אומרת אסתר המלכה לאחשוורוש (אסתר ה, ז). במשמעות שלישית השורש מבטא את הרצון. לא רק רצון הנשען על משאלת לב גרדא, אלא רצון שפירושו השתדלות להוציא מן הכוח אל הפועל. לעתים המשמעויות השונות משתלבות זו בזו, כמו בפסוק "אחת שאלתי מאת ה', אותה אבקש" (תהלים כ, ד), שם השורש משמש במשמעות של חיזור, השתדלות, רצון, ובמשמעות מקבילה ל"שאלתי" – דרישה מאת הקדוש ברוך הוא.

כאן, סביר להניח, בקשתו של יוסף לבכות מבטאת השתדלות, רצון ושאיפה. הדמעות לא זלגו מעצמן. יוסף רצה לבכות. אין מדובר כאן בבכי שבא מתוך אונס, כמו בפעם הקודמת שבה "ויסב מעליהם ויבך", בכי שיוסף ביקש לעצרו אך לא עלה בידו. כאן מדובר בשאיפה. זה מה שנתבקש, מבחינה נפשית

ורגשית כאחד. יוסף היה שלם לחלוטין עם בכי זה ורק חיפש הזדמנות נאותה למימוש. וההזדמנות רובצת לפתחו. "ויבא החדרה". במפגש הראשון יוסף הסיט מעט את פניו, הא ותו לא: "ויסב מעליהם, ויבך", ניצב במקומו על עמדו. לעומת זאת כאן יש מעבר מזירה אחת לזירה אחרת. וכמו שפירש רש"י: "נתרחק מעליהם שלא יראוהו בוכה". יוסף פנה מן הפרוזדור אל הטרקלין. המעבר אינו רק מעבר פיזי, גאוגרפי, ממקום אחד למשנהו. זהו מעבר מרובד אחד של קיום לרובד אחר לחלוטין. מן העולם החיצון אל העולם הפנימי, העולם הביתי. "ויבא החדרה". יש כאן התמקדות יתר בפנימיות, בנפש האדם, ובמיוחד בנסיבות טרגיות.

בתאטרון האליזבטני באנגליה היו טרקלין ופרוזדור. לא טרקלין ממש, אבל חדר חיצון, במה חיצונית, שם התרחשו המאורעות הכלליים, הפומביים, הרטוריקה בלשונו של ייטס, ובצדו הייתה במה פנימית, אינטימית יותר, שביטאה את ה"לפני ולפנים", שבה באה לידי ביטוי ההתמודדות עם שורש הטרגדיה של האדם, הדרמה המתחוללת בנפשו הסוערת פנימה. כשיוליה, גיבורת מחזהו של שייקספיר, מכריזה של האדם, הדרמה המתחוללת בנפשו הסוערת פנימה. כשיוליה, גיבורת מחזהו של שייקספיר, מכריזה "My dismal scene I needs must act alone" (William Shakespeare, *Romeo and Juliet*, Act IV, Scene iii) היא עוברת מן הפרוזדור אל הטרקלין. משפט זה מלווה את הכניסה ואת המעבר. "ויבא החדרה" הוא אפוא אותו dismal scene אשר יוסף needs must act alone. כאן, בחדר הפנימי, באה לביטוי ההתמודדות הטרגית, ההתפוצצות הפנימית הרגשית. דרמה כזו אמורה לקרות רק בחדר הפנימי, בטרקלין.

על הקדוש ברוך הוא נאמר כביכול: "במסתרים תבכה נפשי". והגמרא בחגיגה כבר שואלת: "ומי איכא בכי קמי קודשא בריך הוא?" האם יש בכי לפני הקדוש ברוך הוא? והיא מתרצת שיש הבדל בין החדר החיצון ובין החדר הפנימי. "הא בבתי גואי, הא בבתי בראי". בחדר הפנימי גם הקדוש ברוך הוא בוכה, כביכול.

"ויבא החדרה". שם, בתוך החדר הפנימי, אין צורך להסתיר ולהעלים. שם הבכי פורץ ברמה אחרת, בעצמה אחרת. עד כדי כך, שכאשר יוסף יוצא מן החדר הוא צריך לרחוץ את פניו. "וירחץ פניו ויצא, ויתאפק, ויאמר שימו לחם". בבכי הראשון לא היה ליוסף כל צורך ברחיצת פנים. "ויסב מעליהם ויבך", הא ותו לא. ואילו כאן, "וירחץ פניו ויצא". רחיצת הפנים אינה מבטאת רק פעולה פיזית. היא מבטאת גם את השבת המסכה אל פניו. יוסף בא החדרה, ושם הוא משיל מעליו את המסכה – שם, בתוך החדר, אין הוא עוד יוסף שלפתחו משחרת כל ארץ מצרים, אלא הוא יוסף של בית אבא. לא כן כאשר הוא יוצא מן החדר לאחר רחיצת הפנים. אז הוא עוטה מחדש את המסכה על פניו ושב להיות "צפנת פענח", המשנה למלך מצרים.

ההבדל מתבטא בשינוי קטן שנוסף בהמשך: "ויתאפק, ויאמר שימו לחם". מילה זו, "ויתאפק", היא קריטית ומרכזית להבנת רוחו ומציאותו של יוסף במצרים. יש בה ניגוד בולט למה שמתרחש בהמשך, בפרשת התוודעותו של יוסף לאחיו. שם פותח הכתוב בהצהרה "ולא יכל יוסף להתאפק", ואילו כאן "ויתאפק". למיטב הבנתי התאפקות זו שונה מזו המוזכרת בהקשרים אחרים. כולנו זוכרים את הנאמר במגילת אסתר "ויתאפק המן ויבוא אל ביתו", אך התאפקות זו ביטאה את הימנעותו מלבטא את הכעס שהיה אצור בלבו. ואילו כאן לא נאה ולא יאה שאדם במעמדו של יוסף ייראה כועס, כמי שאיבד את שליטתו העצמית. והלוא ריבון הוא על עצמו, ועל אחת כמה וכמה ריבון הוא על סביבתו, ולכן הוא מתאפק. אכן, אין לאיפוק זה ולא כלום עם התרוצצות פנימית, רוחנית או קיומית.



בסוף דברי הנביא ישעיהו, לאחר תיאור הסבל והחורבן, נאמר: "העל אלה תתאפק ה', תחשה". שם השאלה הנשאלת היא וריאציה לשאלה שהנביא שואל בכמה הקשרים, לעניין "צדיק ורע לו" ברמה הלאומית. והשאלה היא – כניסוחם של חז"ל ומדרשם על הפסוק "מי כמכה באלים ה' מי כמכה באילמים ה'?" – עד היכן תגיע האילמות? "העל אלה תתאפק?"

בעניין יוסף, דומני, לאיפוק יש משמעות אחרת לחלוטין. שם המעבר מאיפוק לחוסר איפוק משמעותי הרבה יותר.

בראשית פרק מ"ה נאמר: "ולא יכל יוסף להתאפק לכל הנצבים עליו, ויקרא: הוציאו כל איש מעלי! ולא עמד איש אתו, בהתודע יוסף אל אחיו. ויתן את קלו בבכי, וישמעו מצרים, וישמע בית פרעה". אם לפני כן היה מדובר בבכי נסתר, בבכי של "ויסב פניו", בבכי של "ויבא החדרה", הרי כעת אין מדובר בבכי של מסתרים, בבדידות, אלא בבכי פומבי וקולני: "ויתן את קלו בבכי". בכי בקול רם, בכי שמופנה אל האחים, בכי שמגיע לבית פרעה, בכי שנשמע במצרים כולה.

ונשאל את עצמנו: מה היה טיבו של אותו בכי "בהתודע יוסף אל אחיו", מה משמעותו? דומני שברמה אחת, בראשיתו, מדובר בהתרגשות. התרגשות שמהולה בדרמטיות של המאורע: שמחה מצד אחד, ונימה של עצב מצד אחר. הפגישה העלתה זיכרונות מרנינים ובצדם זיכרונות מדכאים, והבכי הוא תגובה להעלאת הזיכרונות האלה. הבכי גם מבטא נימה של פורקן – כשיוסף חוזר אל הטרקלין כאדם שחי בבית שיש בו פרוזדור וטרקלין והוא נע כל העת מהכא להתם, הוא משוחרר מן העולם שהוא חי בו ומהמתח שבתפקידו הציבורי, והפעם הוא ניצב לפני אחיו בזוהתו האמתית.

אכן, מה פשרה של אותה אמירה "ולא יכל יוסף להתאפק"? הרשב"ם העיר על אתר: "עד עתה היה עושה כל מעשיו על ידי שהיה מתאפק בלבו, כמו שכתוב למעלה 'ויתאפק ויאמר שימו לחם'". לכאורה הרשב"ם התייחס למאורע בודד. ביטוי זה, "ויתאפק", נזכר רק פעם אחת, אך הרשב"ם הסיק הימנו מסקנה כוללת ומקיפה: "עד עתה היה עושה כל מעשיו על ידי שהיה מתאפק בלבו". הרשב"ם ראה אפוא במאורע הבודד, האחד והיחיד, אב־טיפוס המשקף את אורח חייו של יוסף ואת מעמדו הקיומי לכל אורך הדרך.

אני נוטה לאמץ את עמדת הרשב"ם. כאמור לעיל דומני שהאיפוק של יוסף שונה לחלוטין מהאיפוק שנזכר אצל המן, או, להבדיל, אצל הקדוש ברוך הוא. זהו איפוק שמשקף התרוצצות פנימית וקיומית, התרוצצות בין זהויות; פער שנפער בין הצגה חיצונית, שאינה רק הצגה אלא היא משקפת פן אמת בבהוייתו של יוסף, ובין פנימיותו. יוסף הגיע למצרים והשתלב בה יפה. מבחינה פוליטית עלייתו הייתה מטאורית; גם מבחינה כלכלית שפר חלקו. הוא היה שר חוץ ושר אוצר; אשתו מצרייה, ילדיו גדלו כמצרים לכל דבר. יוסף השתלב בפסגת החברה המצרית, ומן הסתם לעתים אף מצא את עצמו משתלב בתרבותה, סופג את ערכיה. זו זהותו האחת.

מצד אחר – והדברים עשויים להיות מובנים לא רק על רקע דברי חז"ל המקשרים את יוסף לפרשת עגלה ערופה, אלא מתוך התבוננות נפשית וקיומית במציאות שחי בה יוסף, בין לפני הבכי בין לאחריו – כל העת ראה יוסף לנגד עיניו "את העגלות", את מסורת בית אבא, את זהותו העברית. ביטוי כמעט מבהיל לכך מצוי במדרש, ועל אף קיצוניותו הוא מבטא את עמדת חז"ל. נאמר שיוסף אוסר את שמעון לעיני האחים: "ויואסר אתו לעיניהם" (מב, כד). מהו "לעיניהם"? "אמר ר' יצחק: לעיניהם אסרו, אך כיוון שיצאו הימנו היה מאכילו ומשקהו, מרחיצו וסכו". כלפי חוץ יוסף מציג את עצמו כשליט קשוח,



ריבון, בעל הבית ואדון המדינה, אך בתוך תוכו, אם מתוך אחווה ואם מתוך רחמנות, יוסף אינו מסתפק באספקת מצרכים לאחיו, אלא הוא משרת את אחיו בגופו ממש: לא רק מאכיל ומשקה, אלא "מרחיצו וסכו"! עד כדי כך גדול הפער בין השליט האוסר את שמעון לנגד עיני אחיו ובין האח המשרת את שמעון, מרחיצו וסכו ומשמש לפניו כאחרון העבדים.

אכן, יש פער עצום בין שתי הדמויות, בין שתי הזהויות, ופער זה משקף את תחושותיו של יוסף, את הוויית חייו. ה"איפוק" מבטא את נקודת המפגש שבין השאיפה העברית, השאיפה הרוחנית הפנימית, השאיפה הקיומית, לבין החיצוניות שבה חי יוסף.

מידת הרחמים והבכי שנלווה אליה מתקשרים בעיקרם לזהות הפנימית, לזהות העברית. עולמה של יהדות רצוף אהבה לרחמים – יהודים "רחמנים בני רחמנים" הם. יתר על כן: לאותה נימת רחמים, שמתעוררת עם הבכי, יש קשר וזיקה לבית אבא. היא משקפת את ההווי של "בית אבא". בבית אבא לא היה יוסף לא שליט, לא ריבון, אף לא אדון. בבית אבא היה יוסף ילד ונער.

כשנפטרה אמי זיכרונה לברכה שלח לי חבר טוב מכתב קצרצר ובו רק סיפור קצר: כשנפטרה אמו של הרב קוק הוא בכה עליה בכי תמרורים. ניגש אליו מאן דהו ושאל: רבנו, כולנו מבינים את צערך וכאבך, אבל עד כדי כך? ותשובתו של הרב קוק הייתה קצת מוזרה: "היא הייתה היחידה שהייתה קוראת לי 'מין קינד', ילדי".

כך גם יוסף. הזהות העברית מתבטאת בין השאר בבכי, ואילו האיפוק מרסן, בולם, ולעתים אפילו מדכא את אותם רגשות מעורבים הבוקעים ועולים, עולים ויורדים. זהו מאבק בין זהויות. כאן יוסף מחזר אחר זהותו הפנימית. בהתאפקות הראשונה, "ויתאפק ויאמר שימו לחם", הבכי נותר בחדר הפנימי – בטרקלין. יוסף ממשיך בתפקידו. אך לאחר איחוי הקרעים "ולא יכל יוסף להתאפק" – הבכי מתרחש לעין כול.

בהמשך הדרך, גם כשיוסף ממשיך בפעילותו, מושל על כל ארץ מצרים, זהותו העברית כבר גלויה לעין כול. בית פרעה יודע, והמצרים כולם יודעים. אפילו בניו המצרים, שממחישים את הנתק מן הבית, מובאים אל יעקב אבי אביהם, והבאתם מסמלת את המעבר מן התרבות המצרית שלתוכה נולדו ושעל ברכיה נתחנכו אל מתחת כנפי השכינה, כנפי בית אבא. השמות המצריים נעלמים ותחתם נולדים ילדים עבריים.

במפגש עם בנימין מהות הבכי אינה ברורה כל צורכה. לפי פשט הכתובים במפגש האחרון עם האחים רק בנימין ויוסף בכו, ואילו האחים לא בכו: "ויפל על צוארי בנימין אחיו ויבך, ובנימין בכה על צואריו" (מה, יד). אמנם במדרש תנחומא נאמר שגם האחים בכו, אך לפי פשוטו של מקרא האחים נותרו בשלהם. ואילו מבחינת יוסף הפורקן שבבכי על בנימין פתר את הסבך גם עם אחיו. המפגש עם בנימין שימש מעין זרז, התפשט, העמיק וכבש את ההווה כולה. בעבור יוסף מאורע זה היה רב משמעות בלא קשר לבכי. ההתרגשות, הצורך להתאפק עד כה, ההתרוצצות הפנימית, היו לאנחת רוחה, ובצדה שמחה גדולה.

אכן, יש כאן גם נימה אחרת, קשה, המלווה ומשלימה את הטרגדיה של יוסף. המפגש עם משפחתו היה אמור להיות שעתו הגדולה של יוסף, הגשמת החלום. כל ימיו חלם שאחיו ובית אביו יבואו לפניו, ישתחוו לפניו אפיים ארצה, יבקשו, יתחננו. הכול יהיו תלויים בו. זו השעה שחלם עליה. ומה מתברר? יוסף חשב שבמפגש זה יקרנו האחים מאושר. הוא מספר להם מיהו ומהו.

ויאמר יוסף אל אחיו: גשו נא אלי. ויגשו. ויאמר: אני יוסף, אשר מכרתם אותי מצרימה. ועתה אל תעצבו, ואל יחר בעיניכם כי מכרתם אתי הנה, כי למחיה שלחני אֱלֹהִים לפניכם [...] וישלחני אֱלֹהִים לפניכם, לשום לכם שארית בארץ, ולהחיות לכם לפליטה גדלה. ועתה, לא אתם שלחתם אתי הנה, כי האֱלֹהִים. וישימני לאב לפרעה, ולאדון לכל ביתו, ומשל בכל ארץ מצרים. מהרו ועלו אל אבי, ואמרתם אליו: כה אמר בנך יוסף: שמני אֱלֹהִים לאדון לכל מצרים. רדה אלי אל תעמד. וישבת בארץ גשן, והיית קרוב אלי. אתה, ובניך, ובני בניך, וצאנך ובקרך וכל אשר לך. וכלכלתי אתך שם (מה, ד-יא).

אני אביא. אני אפרנס. אני אכלכל. אני אנהיג. אני אנווט. גם בשבילכם. אמנם אהיה חלק מכם, אך כולכם תהיו תלויים בי. אכן, מתברר שיוסף מגלה את לבו, את בכיו. הוא מסיר את המסכה מעל פניו, אך פתאום הוא נרתע לאחוריו. במקום שיתחננו האחים לפניו, הוא מתחנן לפניהם. "גשו נא אלי". ואין "נא" אלא לשון בקשה. למה הוא מתחנן? והלא אותה שעה קשה ומרה הייתה אמורה להיות נקודת השיא בחייו, שעה של התגשמות כל התקוות והחלומות. באותה שעה מתברר ליוסף מהו המחיר, האיום והנורא, ששילם בעבור הצלחותיו, בעבור השתלבותו בתרבות מצרים, בעבור כל אותו איפוק. יוסף נותר בודד, מנוכר. גם כאשר הוא מחליט לצאת מבדידותו, להפסיק להיות מנוכר, הסביבה נותרת מנוכרת אליו. או אז יוסף מגלה מה רב המחיר ששילם בעבור הכוח והעצמה שצבר, בעבור היותו מושל בכל ארץ מצרים, בעבור יומרתו להיות זן ומפרנס, מצווה ומכלכל.

נימה זו, כה טרגית, זוכה לביטוי אחר בהמשך. לאחר מות יעקב, יוסף בוכה שוב: "ויפל יוסף על פני אביו, ויבך עליו וישק לו" (נ, ב). מן הסתם באותה שעה נמלטה אנחה מפיו, צער על אבא שנפטר. ואולם למה רק הוא בוכה? היכן כל אחיו? לכאורה התשובה תלויה במצבו הנפשי המורכב של יוסף. בצד הצער עלו בו בוודאי הרהורי אשמה. אותה שאלה מפורסמת ששאל הרמב"ן: מדוע במשך כל אותן 22 שנות נתק, שבהן התאבל עליו אביו, לא יצר עמו קשר? האומנם עיסוקיו הרבים ושליטתו על מצרים הסיחו את דעתו מבית אביו? אפילו היה חלק מהתגשמות החלומות, מעשה ידי ההשגחה העליונה, מדוע?

מן הסתם בכיו טרם סתם את הגולל על פרשת "ויתאפק". אמנם כובד המשקל עבר ממצב אחד למשנהו – אין הוא אותו צפנת פענח, המשנה למלך מצרים, שמקיים זיקה מסוימת לתרבות ישראל, אלא הוא יוסף שניצב בשתי רגליו בתוך תרבות ישראל. ועדיין יוסף מעורה בתרבות מצרים. הבכי של שבעים יום שהוכרז עם מותו מבטא זאת. אין זה בכי פנימי, אמתי, אלא בכי חיצוני, חלק מטקס. בפרק הראשון של ספרו "בסתיו ימי הביניים" מתאר הויזינגה את נוהגם של אנשי התקופה להתחרות ביניהם מי יכול לבכות יותר.

כאן ניצב יוסף במוקד הפרשה הקשה ביותר. כל אותה חרדה שליוותה אותו, התהום שנפערה בינו לבין אחיו, באה לביטוי. הבכי האחרון מלווה בסיפור בדיוני שהאחים מספרים לו: "ויראו אחי יוסף כי מת אביהם, ויאמרו לו ישטמנו יוסף, והשב ישיב לנו את כל הרעה אשר גמלנו אתו. ויצוו אל יוסף לאמר: אביך צוה לפני מותו לאמר: כה תאמרו ליוסף, אנא שא נא פשע אחיך וחסאתם כי רעה גמלך, ועתה שא נא לפשע עבדי אֱלֹהִי אביך, ויבך יוסף בדברם אליו" (נ, טו-יז).

בכיו של יוסף מובן. מה עוד עליו לעשות ולא עשה? מה עוד יעשה כדי שיאמינו בו? שישלימו עמו? שיאהבו אותו? שיתחברו אליו? יוסף הסיר את המסכה מעל פניו, חזר לשורשיו, התגלה, פרץ בבכי, איחה את הקרעים. מה עוד עליו לעשות ולא עשה? לאחר כל אלה האחים, אחיו שלו, ממשיכים לפנות אליו מתוך חשדנות, מתוך פחד שמא יעניש אותם. "שא נא פשע אחיך". האם זוהי רמת האחוה שביניהם ובינו? אכן, אין זו בדיוק נקודת ההתחלה, "ויוספו עוד שנא אתו", אבל החשדנות הקמאית עומדת בעינה.

ברגע זה, בנקודה זו, יוסף מגלה את המגבלה שבכוח, את המגבלה שבעצמה, את חשיבותם של הקשר האנושי, הקשר האישי, הקשר המשפחתי, הן לאדם עצמו הן לסביבה כולה, בהשוואה לכוח ולעצמה. בסופו של דבר היכן הכוח, איפה העצמה? הכוח אמור לבוא לידי ביטוי בתלות. אכן, בסופו של דבר מי תלוי במי? הם תלויים בו – בריבון, באדון, במושל, במשנה למלך – ואולי הוא תלוי בהם, כמה לאהבתם, רוצה בקרבתם?

"ויאמר יוסף אל אחיו: אנכי מת" (נ, כד). כל הגדולה, כל הריבונות, כל האדנות, כל השלטון היו כלא היו. שר האוצר מת ושר הביטחון מת. הכול ירד לטמיון. "וא־להים פקד יפקד אתכם" – אתם שייכים לארץ ישראל, אתם שייכים לאמונה היהודית, אתם שייכים לבית אבא. אתם שייכים לו, מייצגים אותו, ואילו אני נותרתי בחוץ. הכניסוני! "פקד יפקד א־להים אתכם, והעליתם את עצמתי מזה אתכם". מי יעלה את עצמות האחים? על כך אין כתוב דבר. יהיה מי שיעשה זאת. אך אין מי שיעלה את עצמות יוסף. יוסף נותר עם המסכה, יוסף נשאר עם מסכת חייו. כאן מתגלה הסוד. על כך בכה בתחילה, ועל כך הוא בוכה בסוף. על החולשה שבעצמה, ועל המחיר הנורא ששילם בעבודה. החלומות אכן התגשמו, אבל הטרגדיה נותרה בעינה. הקרעים לא נתאחו עד תום.

מתי יתאחו הקרעים? רק כעבור כמה מאות שנים, כאשר אדם שעלה על הבמה רק לאחר הרמת המסך, נער בוכה בתיבה על ים סוף, נוטל עמו את עצמות יוסף ובעיצומה של יציאת מצרים מביא אותן לקבורה בארץ ישראל. רק כשיצאו ישראל ממצרים, רק כשעזבו את הזירה שבה היה יוסף אדון ושליט, רק אז, ורק על ידי בכי מחודש, הצליח יוסף, והצליחה ההיסטוריה, לאחות את הקרעים.

סיפורו של יוסף הוא טרגדיה קשה, רצופת מסרים ולקחים, רוויית משמעות רוחנית וחברתית. זהו סיפור על מסכת ערכים, על סדר עדיפויות. זהו גם סיפור על פנימיות האדם וזהותו. סיפור זה ועצמתו מקבלים את ביטויים בבכי – בכי שיש בו מצד אחד שברון לב, הגיון לב; בכי שמבטא את הווייתו של אדם, המרשה לעצמו להוריד את כל אותן המחיצות שאנו עוטפים בהן את עצמנו ומשמרים בהן את עצמיותנו, את הווייתנו הפנימית, בכי שממנו אפשר לתת לפנימיות לבקוע ולעלות.

גם אנו חיים באיפוק מתמיד, ועלינו לדעת כיצד להתגבר עליו ולתת לפנימיות הרוחנית שבקרבונו לומר את דברה.



## עשרת הרוגי מלכות: מרטירולוגיה ומיסטיקה

### יוסף דן

#### א. המרטירולוגיה היהודית והנוצרית בעת העתיקה

אחד המאפיינים המובהקים של ספרות יורדי המרכבה, ובמידה רבה של ספרות ההיכלות והמרכבה בכללותה, הוא היעדר הזיקה למציאות היסטורית והיעדר ההתייחסות למאורעות ולנושאים שעמדו ברומו של סדר היום הרעיוני של היהדות בעת העתיקה. כמעט כל החיבורים שם – "שיעור קומה", "היכלות זוטרת", "מעשה מרכבה", "חנוך השלישי", "ראיות יחזקאל", "ספר יצירה", "סדר רבה דבראשית", "אותיות דר' עקיבא" וכיוצא בהם – אין בהם כל רמז להיסטוריה היהודית של התקופה, לבעיות הדור. במידה הזעומה שיש בחיבורים אלו ביטויים ורמזים היסטוריים הרי הם מציגים תפיסה היסטורית מיסטית מנותקת לגמרי מן המציאות, כגון כינויו של ר' ישמעאל "כהן גדול" בספר "היכלות רבתי", או נחיתותו הדתית של מקדש ראשון לעומת מקדש שני ב"שר התורה". אפשר לראות בדיונים במעשה מרכבה ומעשה בראשית שבחיבורים אלו פרי חוויות וחזיונות של חכמים שהיו מנותקים לחלוטין מן העולם הסובב אותם, חלק ממערכת הגות ערטילאית, סגורה בתוך עצמה, בלתי מושפעת ובלתי משפיעה על ההווה ההיסטורית של היהדות בתקופת התלמוד.

כלל זה, התקף אשר לרוב רובו של החומר שהגיע לידינו מיצירתם של בעלי הסוד העברים בשלהי העת העתיקה, יש לו יוצא מן הכלל חשוב: סיפור עשרת הרוגי המלכות. מצד אחד יש בסיפור זה השתקפות היסטורית של מציאות פיזית ורוחנית; מצד אחר, השתקפות זו, כפי שניסחיה בעלי הסוד, יצרה את אחד הסיפורים הנורמטיביים רבי השפעה בחיי הרוח היהודיים, השפעה שנמשכה בימי הביניים וניכרת אף בעת החדשה. סיפור זה ראוי להימנות בקומץ הרעיונות החשובים ביותר שתרמה תורת הסוד העברית בכל הדורות לעיצוב דמותו הרוחנית של עם ישראל ולעמידתו ההיסטורית במציאות שנכפתה עליו בכל דורות הגלות. מעשה זה הוא מעמודי התווך החשובים ביותר, ואולי אף החשוב ביותר, בהתגבשותה של המרטירולוגיה היהודית ובעיצובה של חוויית קידוש השם כמוקד עיקרי בדת ישראל. אבקש אפוא לדון בדרכי התגבשותו של סיפור זה ובקרקע יניקתו – עולמם של יורדי המרכבה, ובעיקר החיבור "היכלות רבתי". חיבור זה מכיל ככל הנראה את גרעינו של הסיפור.

התקופה שממלחמת החורבן ועד סוף מלחמת בר־כוכבא הייתה תקופת ההתגבשות המכרעת של תפיסות מרטירולוגיות הן ביהדות הן בנצרות, והתפיסות הרעיוניות שליוו את התופעות ההיסטוריות האכזריות קבעו דפוסים למחשבה ולתגובה דתית בתנאים של איום קיצוני למאות ואף אלפי שנים. בתקופה זו נוסחו הרעיונות המדריכים את עמידתו של מיעוט דתי חסר אונים מול שליט רודף כול יכול,



והמרטיריות ייצגה את ניצחוננו הרוחני של הנרדף על עצמתו הארצית של הרודף. המשמעות התאולוגית של המרטירולוגיה נגזרת מן הפרדוקס הבלתי אפשרי, שחסידי של האל האמתי, בורא העולם הכול יכול, נתונים לשרירות הלב האכזרית של שלטונות שאין אלוהים בקרבם, ואין בכוחם של החסידים – ומשתמע מכך שגם אין בכוחו של אלוהיהם – להושיעם תשועה ארצית. גבורתו הרוחנית של המרטיר היא הביטוי לניצחוננו של האל האמתי על עובדי האלילים בעלי הזרוע: אין זה ניצחון פיזי בשדה הקרב אלא הפגנה של כוח האמונה, הביטוי לכל יכולתו של האל העליון. המושג שבו בחרה הנצרות לעניין זה, המרטיר-העד, מבטא ניצחון זה – מסירותו וקרבתו של המאמין הם עדות לכוחו ולנוכחותו של האל, שלכאורה אינם ניכרים בעולם. עובד האלילים, הרוצח, לכאורה שואל את הקרבן איה אלוהיו, ועמידתו של המרטיר היא המעידה כי לא הכוח הפיזי הוא המנצח אלא עצמת האמונה. בדומה לכך, מקדשי שם שמים ברבים מקרב חכמי ישראל מבטאים לעיני הגויים בייסוריהם ובמותם את אמתותו של אלוהי ישראל. ההבדלים בין תפיסת המרטיריות בנצרות לזו ביהדות רבים מאוד, אך שתיהן התפתחו בתקופה קרובה זו לזו, ויש להן יסודות משותפים חשובים.

המושג "הרוגי מלכות" הוא מושג תלמודי. הוא שכיח בעיקר בתלמוד הבבלי, אם כי הוא מצוי גם בענפים אחרים של ספרות חז"ל.<sup>1</sup> לעתים, בענייני הלכה, דיני ירושה וכיוצא באלה, מודגש ההבדל בין הרוגי מלכות לבין הרוגי בית דין. ביטוי זה נקשר בחויית קידוש השם של חכמים בתקופת התנאים, בעיקר בהקשר של גזרות אדרינוס ומלחמת בר-כוכבא. אף שקשר זה אינו מובהק במקורות חז"ל, הביטוי קשור קשר הדוק בסיפורים התלמודיים על גודל רוחם של תנאים שקידשו את השם, ובמיוחד בדמותו של ר' עקיבא, מותו בעינויים קשים והמסר המרטירולוגי שנקשר בכך, כאשר "יצאה נשמתו באחד". מאמרים וסיפורים אלו יצרו מסגרת היסטורית-מרטירולוגית שלתוכה נוצקו עם הדורות משמעויות חדשות ודוגמות אין ספור.

יש לזכור – אף שאין הדבר ניכר כלל בטקסטים שהגיעו אלינו – כי בתקופה שנתרקמה חויית קידוש השם בקרב התנאים ונארגה בביטויים ספרותיים התחוללה בקרבת מקום וזמן תופעה מקיפה ורבת משמעות והשלכות: המרטירולוגיה הנוצרית. ראשיתה עוד כשלושה דורות לפני ר' עקיבא וחבריו. מהמחצית השנייה של המאה הראשונה ועד שלהי המאה השלישית התחוללה בקיסרות הרומית מסכת ארוכה ועקובה מדם של רדיפות נוצרים, משפטים והוצאות להורג במיתות משונות ואכזריות. מימי נירון קיסר, שבאפוקליפסה של יוחנן צויר כדמות שטנית הנושאת את הגימטריה העברית של שמו (666),<sup>2</sup> נמשך מסע הרדיפות ופגע ברבים מתלמידי ומתלמידי תלמידיו של ישו. האיום ריחף מעל ראשו של כל נוצרי באימפריה הרומית למעלה מ-200 שנה. הנוצרים הוכרזו בני מוות פעמים אחדות בחוקי האימפריה – הרומים ראו בנצרות פשע שדינו מוות. ואילו יהודים הוצאו להורג בעיקר באשמת מרד במלכות, בהקשר

1 ראו בייחוד: בבלי, פסחים נ ע"א; סוטה מח ע"ב; סנהדרין מז ע"ב-מח ע"ב. והשוו: ירושלמי, מכות ב, ז (לא ע"ד): "הרוגי בית דין נכסיהן ליורשין הרוגי מלכות נכסיהן למלכות. אמר יואב, מוטב שאיהרג בבית דין ויירשוני בני ואל יהרגני המלך ויירשני. שמע שלמה כן אמר לממונו אני צריך, מיד והסירות דמי חנם אין ממונו חנם וישלח ביד בניהו ויפגע בו וימיתוהו ויקברוהו בביתו במדבר"; וראו גם: אבל רבתי, פרק שני הלכה יא: "הרוגי מלכות אין מונעין מהם כל דבר. מאימתי מתחילין למנות להם משעה שנתיאשו מלשאול, אבל לא מלגנוב, שכל הגונב הרי זה שופך דמים ולא שופך דמים בלבד אלא כאילו עובד עבודת כוכבים". ברור אפוא שמלכתחילה מושג זה היה מושג הלכתי, שלא תמיד הזדהה עם מושג קידוש השם, שכן גם הרוגי מלכות ישראל נכללים בו.

2 על נירון, האפוקליפסה והגימטריה ראו: B. McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York 1944, pp. 45-50.

של מרידות שהתרחשו בפועל. ברומי מעולם לא נגזר להרוג יהודים אך ורק בשל יהדותם. רבים מן המרטיירים הנוצרים, בעיקר בדורות הראשונים, היו יהודים שקיבלו עליהם את הנצרות, וסביר שלרבים מהם היה קשר עם קהילות ישראל ברחבי האימפריה. מפליא שתופעה זו, שהיא חוויית תשתית בהווה הנוצרית, איננה נזכרת כלל במקורות היהדות ולא זכתה להתייחסות או לתגובה משום סוג שהוא.

יש הבדל חשוב בין הנצרות בראשיתה לבין היהדות והאסלאם. ליהדות הובטח מראשיתה חלק ונחלה בעולם הזה: כבר בברית בין הבתרים הובטחה הארץ לאברהם, וביציאת מצרים ובמעמד הר סיני חזרה ונתאשרה הבטחה זו. האסלאם, מיד בראשית דרכו בהיסטוריה, פתח במסע כיבושים חסר תקדים, ובתוך עשורים מעטים היה לאימפריה אדירה שהשתרעה ממעמקי אסיה ועד חופי האוקיינוס האטלנטי, אימפריה שהפכה את העולם הנוצרי למובלעת צנועה באירופה. ואילו הנצרות בדורותיה הראשונים לא יכלה להבטיח למאמיניה דבר מלבד מוות אכזר בידי נציגיה של הקיסרות ותקווה ערטילאית למלכות שמים עלי אדמות בלא ציון זמן ומקום. כל מי שקיבל עליו את דין הנצרות באותה תקופה ידע בוודאות שסכנת מוות אורבת לו, ואילו התמורה – גאולת נשמתו ותחיית המתים – אינה מעוגנת בעולם הזה. הדוגמה המרטיירית של המושיע ניצבה לנגד עיניו, ובעקבותיה ייסורים בידי הקלגסים הרומים. בעולם הזה הובטחו לו חיי מחתרת, איום מתמיד וייסורים. היום דורותיה הראשונים של הנצרות נתפסים כהכנה לקראת השתלטותה של האימפריה במאה הרביעית והפיכתה לדת שלטת על תחומים רחבים, ואולם הנוצרים בדורות שקדמו לכך לא ידעו זאת, והדבר אף לא הובטח להם בכתבי הקודש ובהוראותיהם של אבות הכנסייה הקדומים. דומה שאין בהיסטוריה הווה מרטירולוגית עמוקה ושלמה כמו שהייתה בנצרות הקדומה.

על פי המקורות שבידינו, המרטירולוגיה היהודית התפתחה בתקופה הרומית בלי כל קשר או מודעות למרטירולוגיה הנוצרית הנרחבת בסביבתן הקרובה של קהילות ישראל. אפשר לשער השערות על קשר בין ניסוחיה של המרטירולוגיה היהודית בתקופת התלמוד לבין ההתרחשויות בעולם הנוצרי, אך אין שמץ הוכחה לקיומו של קשר כזה. לפיכך כל מה שנותר הוא לנתח את החומר שהגיע לידינו, גם אם הדברים מלווים בתהייה על אודות ההקשר ההיסטורי הנרחב יותר שבו התגבשו הטקסטים.

## ב. בין קידוש השם להרוגי המלכות

שאלות תאולוגיות מורכבות קשורות במושגים "קידוש השם" ו"הרוגי המלכות". חלק מהן עלו לדיון בעת האחרונה, וכמה מן ההבחנות בחקר ההיסטורי של המרטירולוגיה נתחדדו בעקבות המחלוקת החריפה שפרצה בשנות התשעים בקרב החוקרים על תקופה אחרת בתולדותיה של תופעה זו – קידוש השם ההמוני של יהודי אשכנז בשנת תתנ"ו ובגזרות מסעי הצלב בדורות שאחריו.<sup>3</sup> כך למשל יש להבחין היטב בין מרטיריות סבילה, שבה אדם מקדש את השם בשעה שלא נותרה לפניו כל בררה, והאפשרויות העומדות לפניו הן המרת הדת או מוות בידי הפורעים, לבין מרטיריות פעילה יותר הרואה בקידוש השם ייעוד שיש להתכונן לקראתו ולצאת ולבקשו, דהיינו החלטה שלא להסתתר, גם אם אפשר שלא לצאת

3 ראו: י' יובל, "הנקם והקללה, הדם והעלילה, מעלילות קדושים לעלילת דם", ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 33-90, והמאמרים החולקים עליו: שם, נט (תשנ"ד), עמ' 129-351, ותשובתו: שם, עמ' 351-414. וראו גם המאמר על היחסים בין יהודים לגויים באשכנז לפני גזרות תתנ"ו: J. Heil, "'Deep Enmity' and / or 'Close Ties'? Jews and Christians before 1096: Sources, Hermeneutics, and Writing History in 1996", *Jewish Studies Quarterly*, 9 (2002), pp. 259-306.

בגלוי לקראת הפורעים. בכך כרוכה סכנה גדולה, שכן מי שנמצא באונס גמור ונכשל והמיר את דתו, הרי הוא בבחינת אנוס לכל דבר, אך מי שצעד ביודעין ובכוונה לקראת הפורעים וברגע האחרון לא עמד בניסיון והמיר את דתו, הרי מבחינה מסוימת הוא מזיד, שהרי הוא ביקש את המצב שבו תיכפה עליו המרת הדת. בשני המקרים המוות בא מידיהם של הפורעים. טיפוס אחר של מקדש השם הוא מי שמאבד את עצמו לדעת כאשר הפורעים מגיעים לקרבתו ואיננו ממתין למוות מידם. יש מי שניסה לקשור תופעה זו עם תיאורו של יוספוס פלוויס לאחריתם של מגני מצדה, ואולם אלעזר בן יאיר וחבריו לא קידשו את השם מטעמים דתיים. הם בחרו במוות, לפי דברי יוספוס, במקום העבדות שציפתה להם מידי הרומים. הדרגה הקיצונית ביותר בתחום זה, לפי דברי הכרוניקות של תקופת תתנ"ו (ורבים חולקים על מהימנותן ההיסטורית), היא הרג המשפחות בידי מקדשי השם, כדי שנשים וילדים לא יוטבלו לנצרות באונס בידי הצלבנים לאחר מותו של אבי המשפחה. לתופעה זו אין דוגמה מעשית או דיון רעיוני בעת העתיקה, והדיון בה שייך לחקר המחשבה היהודית בימי הביניים.

סוגיה חשובה בהבנת המרטירולוגיה היהודית העתיקה היא שאלת היחס בין קידוש השם לבין פרישות, נזירות וסגפנות. יצחק בער העלה את השאלה בחריפות רבה בשעה שביקש לבחון את המקורות היווניים וההלניסטיים לתפיסות העולם האסקטיות והמרטירולוגיות של היהדות הפרושית ושל הנצרות, ולטענתו יש קשר הדוק בין שתי התופעות.<sup>4</sup> אפרים אלימלך אורבך חלק על בער בנקודות מכריעות, והציג את תפיסתו בנושא זה במאמר מיוחד, ולפיה כל תופעה עומדת בפני עצמה.<sup>5</sup> אין ספק שהצדק עם שניהם – אין אפשרות לנתק את תפיסת המרטירולוגיה מן ההשקפות הכלליות בדבר היחס בין גוף לנפש ובין העולם הזה לעולם הבא, אך יש לציין כי עם כל החשיבות שיש לתשתית האידאית, ההיסטוריה הארצית מתערבת לעתים וכופה על הוגי דעות דתיים גיבוש עמדות שאינן עולות תמיד בקנה אחד עם הלכי הרוח הקודמים, ובייחוד כאשר המציאות ההיסטורית מציבה בפני ההוגה תופעות שאינן ניתנות ליישוב על פי מערכי המחשבה הקודמים.

מישור אחד שבו נשקפת בעיה זו היא שאלת "זו תורה וזה שכרה", הקשורה במקורותינו גם בעניין הרוגי המלכות בתקופת התנאים. שני הקשרים עיקריים, מלבד תיאורי ההריגה הישירים, עוררו נושא זה. האחד הוא שאלתו של משה רבנו כשחזה בייסוריו של ר' עקיבא בשעה שהראה לו הקב"ה על הר סיני את העתיד להתרחש;<sup>6</sup> השני הוא כפירתו של אלישע בן אבויה, שיוחסה בחלק מן המקורות (ואחת מחלופות רבות) לראייתו את לשונו של אחד מהרוגי המלכות מתגוללת בחוצות.<sup>7</sup> תשובתו הקשה של האל לשאלתו של משה, "שתוק כך עלה במחשבה לפני", מעידה כי האל איננו יכול להסביר למשה על שום מה נגזר על עובד האלוהים המעולה, ר' עקיבא, מוות אכזר על קידוש השם. זו תכניתו של האל, ואין היא ניתנת להסבר ולהצדקה. האל בעצמו איננו יכול להסביר את הדבר לנבחר שבנביאיו. גם בעניין אלישע בן אבויה

4 י' בער, ישראל בעמים, ירושלים תשט"ו, עמ' 20–25.

5 א"א אורבך, "אסקיזיס וייסורים בתורת חז"ל", ש' אטינגר ואחרים (עורכים), ספר היובל ליצחק בער במלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשכ"א, עמ' 48–68 (=א"א אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 437–458). בספרו המקיף, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, אורבך מיעט לדון בשאלת המרטירולוגיה וניתח את קידוש השם בהקשר של תפיסת המצוות. ועל כך ראו בעיקר שם, עמ' 308–312.

6 הדברים מובאים בחלק מנוסחיו של מעשה עשרת הרוגי מלכות. ראו להלן, הערה 38.

7 ראו: בבלי, חולין קמב ע"א, הפסקה המסיימת את המסכת, לפיה חטא אלישע משום שראה את לשונו של ר' חוצפית המתורגמן מתגוללת באשפה ואמר: "פה שהפיק מרגליות ילחוך עפר?". מסתבר מהמשך הדברים כי אחר כפר בשכר בעולם הבא.



לא ניתן מענה לשאלת התכלית האלוהית שבקרבנם של חכמים. דומה שלמרות מורכבותם של הדברים אפשר לומר כי בספרות התלמודית לא ניתן הסבר תכליתי למותם האכזר של הרוגי המלכות. כפי שאראה להלן, ספרות יורדי המרכבה מציעה מערכת רעיונית להסברת התופעה.

ההבדל בין תפיסת הרוגי המלכות בספרות התלמודית לבין התפיסה שניצבה ביסוד המרטירולוגיה הנוצרית באותה תקופה הוא עמוק ורב משמעות. משעה שנקבע המרטיריון של ישו על הצלב לאבן היסוד של תורת הנצרות אי־אפשר לראות בתופעה זו אלא תכלית דתית עליונה שיש לשאוף לה ולבקשה, שכן המוות בייסורים איננו סטייה מסדר העולם אלא הוא תופעה העומדת במרכז של התכנית האלוהית. בנצרות אין אפשרות להסביר את המרטיריון "שתוק כך עלה במחשבה לפני"; ההפך הוא הנכון, התופעה ממריצה את המחשבה הנוצרית ליצור תפיסות מורכבות המשלבות אותה עם תורת הגאולה המיוחדת לנצרות. ההבדל העמוק שבין שתי תפיסות העולם נעוץ כמובן בנקודת הראשית של המחשבה הנוצרית. זו קשורה בביטוי עילאי של מרטיריות, דבר שאין לו דוגמה ביהדות. גם עקדת יצחק, שנתפרשה במהלך הדורות גם בהקשר מרטירולוגי ובנצרות נתפסה פרדיגמטית לקרבנו של ישו, איננה ממלאת ביהדות את המקום של הצליבה בנצרות.

הבדל רב משמעות אחר בין הגישה הנוצרית לבין התפיסה היהודית בתקופת התנאים נעוץ בהיפרדות העמוקה שהתחוללה בין היהדות לנצרות ביחס לעולם הזה ולערכיו. כבר במאה השנייה, בתקופה הקצרה מאז התגבשה הנצרות, פעלו בקהילות הנוצריות השונות דחפים חזקים ורבי משמעות שתבעו התנזרות מן העולם הזה וראו סתירה עמוקה בין המציאות בעולם לבין ההווה הרוחנית של המאמין – בין גופו של האדם לבין היסוד הרוחני העורג אל מציאות שמעבר לעולם. יסודות כאלה נמצאו גם ביהדות, ואולם הם לא הגיעו לביטוי מועצם כל כך כפי שנמצא בנצרות. ראשית הופעתה של הנזירות, ההתבודדות במדבריות, דרישת ההימנעות ממין וכיוצא באלה היו ביטויים חיצוניים למגמה ספיריטואליסטית קיצונית, שנבעה הן ממניעים נוצריים פנימיים הן מהשפעתם של זרמים פילוסופיים בעולם ההלניסטי. אין פלא שבמסגרת רעיונית ספיריטואליסטית קיבלה המרטירולוגיה משמעות שונה מזו שקיבלה ביהדות, שבתקופה זו עדיין לא נתחזק בה הקונפליקט הדואליסטי בין גוף לנפש, בין רוח לחומר, בין המציאות הארצית להווה הרוחנית. הדואליזם שבאדם בתורת חז"ל מתבטא בשני היצרים שבו, טוב ורע, שניהם רוחניים באותה מידה, ואין הם מייצגים ניגוד בין חומר לרוח. במחשבה הנוצרית אפשר היה למצוא אפוא בקרבנו של המרטיר יסוד של שחרור מכבלי הגוף והעולם והתמסרות לרוחניות טהורה. תפיסת האדם ביהדות לא הכילה יסודות המכוונים את התנהגותו של האדם לשלילת חיי העולם הזה מכול וכול.

היהדות של תקופת התנאים התמודדה עם תופעת הרוגי המלכות כמעט בלא תקדים היסטורי ורעיוני. ההקשר הקודם שאפשר היה ללמוד ממנו דבר בעניין מרטירולוגיה היה תיאורן של גזרות אנטיכוס בספר המכבים. מעשה האישה ושבעת בניה נזכר בספרות חז"ל, אם כי אין לו חלק חשוב בתיאורי המרטירולוגיה באותה תקופה.<sup>8</sup> הנושא כמעט שאיננו נזכר בספרות החיצונית והפסידו־אפיגרפית, ואף

8 מעשה האישה ושבעת בניה והשתקפותו בספרות חז"ל נדונו הרבה במחקר. ראו בייחוד: ג' כהן, ספר היובל למרדכי מנחם קפלן, ניו יורק תשי"ג, עמ' 109 ואילך. וראו: ש' ליברמן, "רדיפת דת ישראל", ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לשלום בארון, ירושלים תשל"ה, עמ' ריג-רמה (=א' אופנהיימר [עורך], מרד ברכוכבא, ירושלים תש"ס, עמ' 205-237).



לא במגילות הגנוזות; ב"מלחמת בני אור בבני חושך" מתוארת מלחמה שבסופה ניצחון, ולא הוקדש בה מקום לתיאור הקרבנות וייסוריהם. גזרות אדריינוס נתקבלו בעולמם של התנאים בלא הכנה מוקדמת ובלא רקע עיוני מלבד ההדים הקלושים והרחוקים של ניסיון החסידים בימי החשמונאים.<sup>9</sup>

### ג. הרוגי המלכות והאפוקליפטיקה בספר "היכלות רבתי"

גזרות אדריינוס העמידו את תופעת הרוגי המלכות במסגרת היסטורית שגרעינה העיקרי הוא ההתמודדות בין ישראל ובין רומי, התמודדות המשלבת יסוד גשמי ויסוד רוחני. האימפריה והקיסר ביקשו לשלול מן היהודים הן את חירותם הן את תורתם. לאחר שבמלחמת החורבן נשללה מעם ישראל עצמאותו, ועמה גם קרבתו לאל, התנכלה המלכות לדבקותו של עם ישראל בתורתו. משום כך נתפסו הגזרות בראש ובראשונה פרי של שרירות הלב ושל האיבה של הרומים כלפי היהודים. דחינו ההקשר הוא פוליטי-דת-ארצי ואינו פרי צורך רוחני של הקרבנות. בהקשר זה יש מקום לשאלה על שום מה הביא הקדוש ברוך הוא על ישראל רעה זו, אבל בעיקרו של דבר יש לראות בגזרות פרי רשעותה של הקיסרות. נקודת מוצא זו, המאפינת את הרוגי המלכות בספרות חז"ל, היא גם נקודת הפתיחה של נושא זה בספר "היכלות רבתי".

במחקר של הרוגי המלכות בדורות האחרונים כמעט שלא נדון הקשר בין המעשה לבין ספר "היכלות רבתי", אף שהדברים גלויים לגמרי. המוקד של הדיון במחקר היה השאלה מהם הפרטים ההיסטוריים שאפשר ללמוד מן הסיפור. חוקרים רבים דנו בכך, ומטרתם הייתה להתגבר על הקושיות ההיסטוריות שהטקסט מעלה ובעיקר לקבוע את הרשימה "הנכונה" של עשרת הרוגי המלכות, שכן ברור היה לכול כי הרשימה שבכל נוסחי הסיפור איננה תעודה היסטורית: מצויים בה חכמים שחיו בתקופות שונות וכאלה שהספרות התלמודית שימרה פרטים על חייהם ומותם שאינם ניתנים ליישוב עם המסופר במעשה הנדון. במאמץ השתתפו חוקרים חשובים, בהם שמואל קרויס,<sup>10</sup> לואיס פינקלשטיין<sup>11</sup> ושאוול ליברמן.<sup>12</sup> הם ביקשו לתקן את הרשימה, להסיר ממנה שמות חכמים בלתי אפשריים ולהוסיף שמות של הרוגים הידועים ממקורות אחרים; ההנחה הסמויה הייתה כי באמת נהרגו עשרה תנאים באותה תקופה אלא שהרשימה נשתבשה במקורות ויש לתקנה. במקרים מסוימים לא נותרו מן הרשימה אלא שניים מן השמות המקוריים; הרשימה הייתה חדשה, בלא כל בסיס טקסטואלי.

9 המונח "חסידים הראשונים" בספרות חז"ל נקשר לעתים עם הפילוג בין החסידים למתייוונים בראשית תקופת החשמונאים. ראוי לציין כי תיאורי החסידים בכלל, והחסידים הראשונים בפרט, שהגיעו אלינו בספרות חז"ל, אין בהם יסוד מרטירולוגי, ובתיאור הנרחב והמקיף של השלמות הדתית בספרות זו אין המרטירולוגיה ממלאת מקום של ממש. וראו: ש' ספראי, "משנת חסידים בספרות התנאית", והנה אין יוסף: לזכרו של יוסף אמוראי, תל אביב תשל"ג, עמ' 136-152; הנ"ל, "חסידים ואנשי מעשה", ציון, נ (תשמ"ה), עמ' 133-154 (=ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה: מחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 501-539). על הדמיון בין חסידים הראשונים לבין יורדי המרכבה ראו: י' דן, "מאפיינים כיתתיים במיסטיקה היהודית הקדומה", דעת, 50-52 (תשס"ג), עמ' 32-34.

10 ש' קרויס, "עשרה הרוגי מלכות", השלח, מד (תרפ"ה), עמ' 10-22, 106-117, 221-233 (=א' אופנהיימר [עורך], מרד בר-כוכבא, ירושלים תש"ם, עמ' 239-276). והשוו: מ' אויערבך, "עשרה הרוגי מלכות", ישורון, 10 (1923), עמ' 60-66, 81-88; מ' הרשלר, "מדרש עשרה הרוגי מלוכה", סיני, עא (תשל"ב), עמ' ריח-רכח; ש' תודר, "עשרת הרוגי מלכות: הסיפור ורקעו", האומה, ט (תשל"ב), עמ' 199-206.

11 L. Finkelstein, "The Ten Martyrs", I. Davidson (ed.), *Essays and Studies in Memory of L.R. Miller*, New York 1938, pp. 29-55

12 S. Lieberman, "The Martyrs of Caesarea", *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, VII (1939-1944), pp. 395-446

במאמר נוקב של ש' צייטלין יש ביטוי חריף לייאוש מגישה היסטורית זו. צייטלין ביקר את קודמיו בחקר הנושא וקבע כי אין מדובר בתעודה היסטורית אלא בסיפור אגדה, ומשום כך אין לדרשו כדי למצוא בו פרטים היסטוריים או לתקנו כדי להתאימו לידיעות ממקורות אחרים.<sup>13</sup> הוא ביקש לקשר את הסיפור למסורות קדומות יותר, ואולם עיקר תרומתו בהפניה של תשומת הלב מן הפרטים ההיסטוריים אל האופי הספרותי והרעיוני של החיבור.<sup>14</sup> מכאן ואילך, כדי לעמוד על אופייה של מערכת הטקסטים שבידינו, דרוש שילוב הדוק בין המחקר הספרותי והרעיוני לבין המחקר ההיסטורי. תועלת רבה יש במהדורה ביקורתית מפורטת שערך גוטפריד רג מאוניברסיטת ברלין, ובה הצגה סינופטית של הנוסחים העיקריים של החיבור בתוספת דיונים מפורטים על כתבי היד ועל היחס בין הנוסחות השונות, מבוא מפורט וביבליוגרפיה ממצה.<sup>15</sup>

## ד. ארבעה או עשרה?

אחת החידות המורכבות ביותר בהבנת תולדותיו של מעשה עשרת הרוגי המלכות מצויה מיד במשפט הראשון המציג את הדברים. המשפט מצוי בסוף הפרק הרביעי ב"היכלות רבתי":

אמר ר' ישמעאל, אותו היום חמישי בשבת היה כשבאתה שמועה קשה מרומי מכרך הגדול של רומי לומר תפסו ארבעה אנשים מאבירי ישראל, רבן שמעון בן גמליאל ור' ישמעאל בן אלישע ור' אלעזר בן דמה ור' יהודה בן בבא ושמונת אלפים תלמידי חכמים מירושלים פדיון שלהם [...]. וכיון שראה ר' נחוניא בן הקנה גזירה זו עמד והורידני למרכבה וביקשתי מסוריא שר הפנים ואמר לי: שערה כתבו בבית דין של מעלה ונתנו לסמאל שרה של רומי לומר לך והכחד מאבירי ישראל כל נחת [צ"ל נתח] טוב וירך וכתף להשלים הגזירה וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת ושמורה לו נקמה להנקם ממנו עד שתגיע יפקוד ה' על צבא המרום במרום שנשחט ומוטל הוא וכל שרי מלכיות המרום כגדיים וכבשים של יום הכיפורים.<sup>16</sup>

בהמשך הדברים נמסרת רשימה של עשרת הרוגי המלכות. מספרם נקבע בגלל פרשת "גונב איש ומכרו"; זהו הנימוק העיקרי לגזרה בכל נוסחיו של הסיפור: הקיסר הרומי העניש את עשרת חכמי ישראל על חטא השבטים במכירת יוסף; על פי הכתוב החוטא בחטא זה "מות יומת" (שמות כא, טז). בכתב היד הקדום והטוב ביותר של "היכלות רבתי", אוקספורד 1531, יש בבירור רשימה של עשרה חכמים ורמז ברור הקושר את הדברים עם פרשת מכירת יוסף. אך עדיין עובדה היא שבפסקה הראשונה שהנושא מופיע אין עשרה שמות כי אם ארבעה, המספר נזכר במפורש, וכמובן לא מוזכרת מכירת יוסף, שכן כל קישור לסיפור דורש את המספר עשר – הקשר בין המעשה המקראי לבין הרוגי המלכות. השאלה היא אם פסקה זו שימרה נוסח אחר, קדום יותר, של מעשה הרוגי המלכות, נוסח שלא ידע את המספר עשר

13 S. Zeitlin, "The Legend of the Ten Martyrs and Its Apocalyptic Origins", JQR, 36 (1945-1946), pp. 1-16

14 על הקשר ההדוק בין הסיפור לבין "היכלות רבתי" ראו: י' דן, "ספר היכלות רבתי ומעשה עשרת הרוגי מלכות", ע' פליישר (עורך), מחקרים בספרות: מוגשים לשמעון הלקין, ירושלים תשל"ג, עמ' 15-22 (=י' דן, הסיפור העברי בימי הביניים, ירושלים תשל"ד, עמ' 62-68).

15 G. Reeg, Die Geschichte von den Zehn Märtyren, Synoptische Edition mit Übersetzung und Einleitung, Tübingen 1985

16 כ"י אוקספורד 1531, פ' שפר, סינופסיס לספרות ההיכלות, טובינגן 1981, סעיפים 107-108.

ואת הקישור לחטאם של בני יעקב. יש לזכור כי המספר ארבע שגור בספרות יורדי המרכבה, שכן ארבעה היו התנאים שנכנסו לפרדס.<sup>17</sup>

השאלה קשה, שכן יש להיזהר מהסקת מסקנות מפליגות מתוך נוסחו של משפט יחיד. ואולם יש לדבר סימוכין: הנימוק העיקרי לקרבנם של הרוגי המלכות ב"היכלות רבתי" בכללו הוא הציפייה לחורבנה של רומי. האל התיר לסמאל שרה של רומי לפגוע בהרוגי המלכות משום שבתמורה נגזרה גזרת חורבן קשה ואכזרית על רומי וכל אשר בה ועל הקיסר ועל כל ביתו. משמע, הרוגי המלכות נקשרו בהקשר אפוקליפטי, ומותם מבשר את סופה של האימפריה השנואה. משום כך כאשר סיפר ר' ישמעאל את אשר שמע במרום חגגו במשתה ובזמר יורדי המרכבה – ובהם אלה העתידים להיות מוצאים להורג – את חורבנה הקרוב של רומי. במסכת זו אין הכרח להיזקק לחטאם של השבטים כדי להסביר מדוע נגזרה הגזרה (אם כי אין כאן סתירה של ממש; עדיין ייתכן כי סמאל השתמש בחטאם של השבטים כדי לדרוש את דמם של ההרוגים, ובתמורה ויתר על ממלכתו, רומי). האם ייתכן אפוא ששני המוטיבים – העונש על חטא קדמון והתקווה הקרובה לחורבנה של רומי – מלכתחילה נפרדים היו, וכי בנוסח הקדום של המעשה בספר "היכלות רבתי" מתבטא הצד האפוקליפטי בלבד, ולכן לא נזקק למספר עשר אלא השתמש במספר השגור בספרות המרכבה, ארבע? אם כך, הרי הקישור ל"גונב איש ומכרו" הוא נדבך מאוחר בהתפתחות הסיפור, ועמו הרחבת מספרם של ההרוגים לעשרה.

דומה שיש להתחשב באפשרות זו, אף שאין להוכיחה במידה מספקת של ודאות. עיון מפורט בנוסחיו של המעשה מעיד כי לפנינו יצירה ספרותית לאחר שלבים אחדים של עיבוד. בכתבי היד השונים נוספו לה פתיחות סיפוריות שונות, והדברים משקפים פעילות של עורכים ומעתיקים. הנימוק העיקרי לקדימותו של הנוסח הוא שקשה להעלות על הדעת שיימצא מעתיק אשר ימחק את המספר עשר ויכתוב תחתיו ארבע או ימחק שישה שמות מן הרשימה ויותר ארבעה בלבד, ואילו ההפך בהחלט מתקבל על הדעת, לאחר שסיפור זה נפוץ ונעשה לאחת האגדות הפופולריות ורבות ההשפעה בתרבות העברית.

## ה. התגבשות המעשה

הסיפור שב"היכלות רבתי" נבנה בשלושה מוקדים: ראשיתו ברומא, בגזרת הקיסר; המשכו בירושלים, לשם הגיעה הידיעה על הגזרה; וסופו בהיכל השביעי, לשם עלה ר' ישמעאל לפי מצוותו של מורו, ר' נחוניא בן הקנה, ושם, בהבנת הדרמה מאחורי הקלעים, משמעות הגזרה מתגלה. לדידם של יורדי המרכבה, הגזרה באה מבחוץ: מן הקיסר ומן השמים, ולא נרמז דבר על התפתחות פנימית כלשהי בקרב החכמים שיש בה כדי להסביר את הגזרה או להצדיקה. יש להדגיש זאת, משום שבסיפור כפי שהוא מוצג הן ב"היכלות רבתי" הן בנוסחים האחרים אין כל רמז להקשר המסתבר מהצגת הדברים בספרות התלמודית – גזרות

17 רמז לעניין "ארבעה שנכנסו לפרדס" מצוי שורות אחדות קודם לכן, בפתיחתו של פרק ד ב"היכלות רבתי" (שפר, שם, סעיפים 103–104): "כי בשישה קולות משוררים לפניו מידות נושאי כסא כבודו, הכרובים והאופנים וחיות הקודש וכל קול שמעוה מחבירו ומשונה משלפניו. קול הראשון כל השומע אותו מיד משתגע ומשתטה. קול השני כל המאזין לו מיד תועה ושוב אינו חוזר. קול השלישי כל השומע אותו אוחזתו עוית ומיד מת. קול הרביעי כל המאזין לו מיד משתברת גולגולת ראשו וקומתו ומתנתקין רוב ראשי צלעותיו. קול החמישי כל השומע אותו מיד נשפך כקיתון ושורה כולו להיות דם. קול השישי כל המאזין לו מיד אוחזת דקירה ללבו ולבו מרעיש ומהפך את בני מעיו וישרת מרורתו בקרבו להיות כמים כדבר שנאמר קדוש קדוש קדוש ה' צבאות". ברור למדי כי בגלל שלושת הקולות הראשונים הציץ בן עזאי ונפגע, תעה אלישע בן אבויה ולא חזר ("שובו בנים שובבים חוץ מאחר") והציץ בן זומא ומת.



אדריינוס ומלחמת בר־כוכבא. אדריינוס איננו נזכר אף באחד מן הנוסחים, ולעומת זאת שם אחר נזכר – לופינוס – שם שלא נמצא לו שום הקשר היסטורי. ההצדקה לדברים מצויה בעבר הרחוק ובעתיד הקרוב – במעשה מכירת יוסף ובחורבנה העתיד של רומי, ואין כל רקע שקשור לתקופת התנאים.<sup>18</sup>

הבעיה היא אם הנוסח הראשון של המעשה – הנוסח שבו ארבעה חכמים בלבד, ומכאן שאין בו התייחסות כלל למכירת יוסף – היה אף הוא מנותק מכל מציאות היסטורית. כאמור, אין כל ודאות שאמנם היה נוסח כזה, ובוודאי כל ניסיון לעמוד על תוכנו הוא ניחוש בלבד; ואולם אֶזְכוּר היסוד האפוקליפטי בסוף פרק ד' ב"היכלות רבתי" מאפשר להעלות את ההשערה כי בנוסח קדום זה היה הד לפרשת גזרות אדריינוס וכי רובד קדום של יורדי המרכבה יצר את הסיפור על גזרת קידוש השם בתגובה למאורעות אותם הימים. רק השכבה המאוחרת יותר של המיסטיקנים הרחיקה את המעשה מן המציאות ההיסטורית ומן התגובה הישירה לגזרות ונתנה לדברים אופי ספרותי מופשט יותר, ששורשו נעוץ בחטאם של השבטים בעבר הרחוק.

בבחינת המניע העיקרי לעלילת הדברים לפי "היכלות רבתי", הבעיה היא יישוב הסתירה בין כל יכולתם של יורדי המרכבה, כוחותיהם המאגיים ושלטונם על סביבתם בזכות אהבת האל אליהם לבין היותם קרבנות חסרי ישע בידיהם של הקלגסים הרומים. סתירה זו חריפה, שכן חלק גדול מן הפרקים הקודמים ב"היכלות רבתי" הוקדש לתיאור של עצמתם הרוחנית של החכמים, מעמדם החברתי הנכבד וכוחם לפגוע בכל המתנכל להם; לפי תיאור זה הם חסינים מפני כל פגע בעולם הזה. והנה, מיד לאחר מכן הגיעה השמועה מרומי כי הם עתידים להיות מוצאים להורג. הפתרון של סיפור הדברים בחיבור זה כפול: עיקר הסיפור הוא עלייתו של ר' ישמעאל להיכלות העליונים לברר אם הגזרה היא מעם האל; ואם אמנם ממנו באה, אין הם נכנעים לכוחו של הקיסר אלא לגזרתו של האל, המנומקת בחורבנה הצפוי של רומי. ואולם בצד הנמקה זו משולב גם סיפור על המאבק בין ר' חנינא בן תרדיון לבין הקיסר, מאבק שבו ניצח התנא בעשיית שפטים בקיסר ובביתו. משמע, יכולתם של יורדי המרכבה להתגבר על הקיסר ועל האימפריה אינה רק מוצהרת אלא גם מודגמת במעשה שהיה, ומשום כך אין ספק שהרוגי המלכות בחרו בגורלם מרצונם, מתוך היענות לגזרתו של האל ולא מחוסר יכולתם להתמודד עם כוחותיו של הקיסר. איננו יודעים בוודאות אם הדברים התגבשו בעת ובעונה אחת או שמא הסיפור על ר' חנינא בן תרדיון שולב ב"היכלות רבתי" בשלב מאוחר יותר של התהוות החיבור. שהרי ביסודו של דבר שני הסיפורים מוציאים זה את זה בדרכים להתמודד עם הגזרה, וייתכן שעורך מאוחר יותר צירפם זה לזה.<sup>19</sup> אך יש גם

18 להפך, תיאור כינוסם של החכמים "במבוי השלישי אשר בבית ה'" בירושלים מציג מציאות שבה כביכול הבית לא חרב ור' ישמעאל הוא כוהן גדול. כלומר לפנינו תפיסה מטה־היסטורית שלא רק שאינה יודעת על מלחמת בר־כוכבא אלא אף איננה מקבלת את חורבן הבית השני.

19 בעיה חמורה, טקסטואלית ורעיונית, קשורה בדמותו של ר' חנינא בן תרדיון בהקשר זה. הסיפור שלו על קידוש השם – שרפתו עם ספר תורה, הריגת אשתו, בתו בקובה של זונות – הוא אחד הסיפורים הידועים במעשה עשרת הרוגי מלכות, הוא נמצא בכל נוסחי הסיפור, לרבות נוסח "בית אב" (ובו אדון להלן), והוא מיוסד על המסורות התנאיות בעניין זה. ליברמן חקר ביסודיות את הסיפור, במאמרו "רדיפת דת ישראל" (לעיל, הערה 8), והסיק כי יש התאמה בין גורלו של ר' חנינא במסורות אלו לבין החוק הרומי, ונראה אפוא שהייתה במקרה זה מסורת היסטורית מהימנה. והשוו: קרויס (לעיל, הערה 10), עמ' 114–115. ואולם ב"היכלות רבתי" נוסף סיפור על גורלו של אותו חכם, ולפיו ר' חנינא התמודד בהצלחה עם הקיסר הרומי והביא להריגת הקיסר במקומו, ור' חנינא משל ברומי וענש את גדוליה. סיפור זה יידון בפירוט להלן. הבעיה היא שאין כל קשר בין שני הסיפורים, ובעל "היכלות רבתי" מביא את סיפורו כאילו הסיפור התנאי איננו קיים כלל. כיצד יכול היה סופר עברי המכיר היטב את המשנה וסיפוריה והמייחס את הדברים לר' ישמעאל ולר' עקיבא להתעלם התעלמות גמורה מן המסורות על ר' חנינא בן תרדיון ולארוג סיפור נרחב ומפורט שאין לו זיקה למסורות אלו והוא סותר אותן? סוגיה זו שייכת למסכת המורכבת של השאלות בדבר תפיסת ההיסטוריה ותפיסת הטקסט התלמודי בספרות יורדי המרכבה.



להדגיש כי בסיפור העיקרי, שגיבורו הוא ר' ישמעאל, נכלל גם קטע שאיננו עולה בקנה אחד עם מבנה הסיפור בכללו, קטע שבו מתוארת נקמה מידית בקיסר הרומי, מבלי להמתין לחורבנה האפוקליפטי של העיר. והרי הסיפור, מסגרת להתעלותו של ר' ישמעאל:

אמר ר' ישמעאל: כל התראות הללו וכל התנאים התרו בו והתנו בו בסמאל הרשע, והוא אומר: קיבלתי עלי, ויכחדו עשרת אבירים הללו.<sup>20</sup> אמר ר' ישמעאל: מה עשה זהרריאל ה' אלהי ישראל? באותה שעה לא הספיק לומר לסופר כתוב גזרות ומכות גדולות עזות וקשות נוראות ומבוהלות כבידות ומנוולות על רומי הרשעה מפני חימה שנתמלא על סמאל שקיבל עליו כל התנאים הללו. אלא מיד נטל הוא עצמו הנייר וכתב, וכך כתב: ליום נקמה שעתיד ושמור לרומי הרשעה, תעלה ענן אחת ותעמוד למעלה מרומי ותוריד שחין לח ששה חדשים על האדם ועל בהמות ועל הכסף ועל הזהב ועל הפירות ועל כל כלי מתכות, ואחר כך תעלה לה ענן אחרת ותדחה את חברתה ותעמוד במקומה ששה חדשים אחרים ותוריד נגע צרעת וספחת ובהרת וכל מיני נגעים כולם על רומי הרשעה עד שיש שעה שיאמר אדם לחבירו הי לך רומי הרשעה היא וכל אשר בה בפרוטה אחת ויאמר לו אין מתבקשת לי. אמר ר' ישמעאל: כשבאתי והודעתי עדות זו מלפני כסא הכבוד שמחו כל חברים ועשו את אותו היום לפני ר' נחוניא בן הקנה יום משתה ושמחה, ולא עוד אלא שאמר נשיא בשמחתו: הכניסו לפנינו כל מיני זמר ונשתה בהן יין הואיל ועתיד זהרריאל ה' אלהי ישראל לעשות נקמה ונפלאות ונפלאי נפלאות בה ברומי הרשעה ונגילה בשמחת כנור ועוגב. אמר ר' ישמעאל: מה עשו בית דין של מעלה, באותה שעה ציוו למלאכי חבלה וירדו עליו ועשו עליו על לופיינוס קיסר כלה נחרצה ולא נשתיר בכל היכלו שריד ופליט וריפא אשת נעוריו וכל אמהותיו וכל פלגשיו היו מוטלין והיו שרופין ומוטלין לפניו כל בניו וכל בני ביתו וכל מחמדי עיניו. אמר ר' ישמעאל: מה עשו לאותו רשע, ניוולוה ונבהלוה במותיו מפני שהיו מוטלין לפניו. וכיון שהיה שולח ידו כל ברייה ליטול אחד ממותיו של לופיינוס קיסר להניחו על מיטתו לקוברו, היה בולעו תהום, וכיון שמשך ידו הימנו היה פולטו תהום. והיו מוטלין לפניו. ולא עוד אלא שסרחו ונבאשו בכל היכל מלכותו והיה מתבייש מפני שרי מלכיות שהיו נכנסין ויוצאין לפניו. אמר ר' ישמעאל: סח לי סווריא שר הפנים: ידידי, אומר לך מפני מה חזק כוחו של אותו רשע, מפני שממשלת של עשו הרשע הוא היה לפיכך עז וחזק וקשה לבו.<sup>21</sup>

נוסח הדברים קטוע, ואינו מכיל כל רמז ישיר לחטאם של השבטים, ואף מספרם של הרוגי המלכות – עשר – נזכר רק כבדרך אגב בשבר משפט. המשא ומתן עם סמאל איננו נמסר בפירוט, וטענותיו של סמאל שהביאו את האל לגזור את מה שגזר אינן ידועות בוודאות, על כל פנים לא ממקור זה. בלא ההשלמה מן המקורות האחרים לא היינו מבינים את הסיפור, ואף בשעה שאנו מסתייעים באותם מקורות אין לנו ביטחון שאמנם לכך נתכוון עורך "היכלות רבתי", או שמא המקורות האחרים השלימו את הדברים בנוסח משלהם. בהיעדר אחיזה אחרת, דומה שאין לנו אלא לקבל את הסיפור כמקשה אחת, אף שייתכן

20 הדבר מזכיר במידה ידועה את המעשה המפורט ב"היכלות זוטרת" ו"היכלות רבתי" על שומרי פתח ההיכל השישי, ההורגים את יורדי המרכבה אף שנאסר עליהם ואף שיישרפו על כך בעצמם. ראו: י' דן, "פתח ההיכל השישי", י' דן (עורך), דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית: המיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 197–220.

21 על פי כ"י אוקספורד 1531. שפר (לעיל, הערה 16), סעיפים 109–113, 118.

שהורכבו כאן יסודות שונים בני זמנים שונים. ההתמודדות המתוארת בחלק הראשון היא בין האל לבין סמאל שרה של רומי הרשעה, והחורבן המתואר הוא חורבנה של העיר; ההתמודדות בחלק השני היא בין האל לבין הקיסר, שהוא מגזע עשיר ומכאן כוחו (וכאן אין סמאל נזכר), וסיומו בהרג בני משפחתו של הקיסר (אך לא בהרג הקיסר עצמו). בהמשך הדברים, כמעין חוליה שלישית בשלשלת, משתלב סיפורו של ר' חנינא בן תרדיון, שאף בו ההתמודדות היא בין החכם היהודי לבין הקיסר, ובסופו הקיסר הוא שנהרג:

אמר ר' ישמעאל סח לי סוריא שר הפנים: ידיד, אומר לך אל תעצב במידה זו שאתה נפטר בה בבית עולמך [כלומר: הגזרה שבעטייה אתה עצמך עתיד למות], שכבר מילא זהרריאל ה' אלהי ישראל פיו בשחוק ושחק ואמר: הדר גאון היכל נורא שאני שרוי בו בתוכו וכסא כבודי שכלול בו ושסילסולי בו שאיני עוזב משנברא ועד לעד, שאיני מטעימו טעם אור ואש גחלי כרובים ואופנים וחיות הקודש לאותו רשע בתוך גיהנם על ידי ר' חנניה בן תרדיון. אמר ר' ישמעאל: סח לי סוריא שר הפנים: ידיד, אומר לך מה עשה הדר טהור הדר אוהיהם ה' אלהי ישראל באותה שעה ציוני וירדתי וטרדתי ודחפתי את לופינוס קיסר מהיכלו שהיה ישן בו בלילה והולכתי אותו בבית להקת חזירים וכלבים, והכנסתי את ר' חנניה בן תרדיון וחילמתי והולכתי אותו בבית לופינוס קיסר. למחר באו ההורגים שכועסין על ר' חנניה בן תרדיון לומד נפלאות יושב ועושה בבית המדרש ויושב ומלמד לאבירי ישראל תורה התיזו את ראשו. נדמה להם לופינוס קיסר כר' חנניה בן תרדיון וחתכו את ראשו. ו[ר' נחוניא בן הקנה בתוך] ור' חנניה בן תרדיון קשר כתר מלכותו והלך ומלך על רומי הרשעה בצורת פניו של לופינוס קיסר ששה חדשים והרג בה ששת אלפים הגמונים אלף אלף הגמונים לכל חודש. והעמידו בצורת ר' חנניה בן תרדיון לבני רומי הרשעה ותפשוהו והטלוהו באש. ומיהו שהטילוהו באש תחת ר' חנניה בן תרדיון – לופינוס, שמאחר שהמיתוהו חזרו והחיו אותו בבית דין של מעלה ותפשוהו והטילוהו באש והיה בשינוק בית השריפה. ובמדה הזו לכל עשרת חכמי ישראל. מפני שהכרוז יוצא מערבות רקיע מכריז ואומר בבית דין של מעלה לומר, מחשבה שחשבה רומי הרשעה על אבירי ישראל לאבדם, זהרריאל ה' אלהי ישראל היה מסכים, ואפילו הירהור הלב שרומי הרשעה מהרהרת על בני, חשובה היא להם לפניי כאילו עשו אותה.

ניכר היטב כי זהו צירוף של שני סיפורים. לפי הראשון החליף האל את ר' חנינא בלופינוס קיסר בבית האסורים, ולאחר מכן הוצא האסיר לשׁפּה משום שחשבו שהוא ר' חנינא. לפי הסיפור השני, המשולב בין שני חלקי הסיפור הראשון, היה ר' חנינא יושב ודורש בבית המדרש, ובאו הרומים וכרתו את ראשו, אלא שהיה זה לופינוס קיסר ולא ר' חנינא. כדי ליישב בין שני הסיפורים הסותרים נוסף המשפט המוזר המספר כי לאחר שנהרג לופינוס בדמותו של ר' חנינא החיו אותו בבית דין של מעלה והביאוהו למיתה בפעם השנייה, בשרפה. ההכללה שבסיום, "ובמדה הזו לכל עשרת חכמי ישראל", רבת משמעות: היא קובעת שכפי שקרה לר' חנינא, כך התרחשו הדברים לכל אחד מעשרת הרוגי המלכות. משמע, הרוגי המלכות לא נהרגו; לכן קושיה היא על שום מה נדון לרומי דין קשה כל כך. התשובה בסיום – משום שבעיני האל הרהור של רומי בדבר פגיעה בחכמי ישראל חשובה לפניו כאילו עשו אותה, משמע הנקמה היא על הכוונה להרוג את החכמים, אף שהדבר לא יצא אל הפועל. לפנינו אפוא הכחשה גמורה וגורפת

של מעשה עשרת הרוגי מלכות וקרבנם. מי שייאחז במשפטים אלו עשוי לראות בתיאור המפורט של מותם האכזר של עשרת התנאים את תיאור המיתות המשוונות שבהן נהרג לופינוס קיסר, ולא ברור אם התרחש הדבר עשר פעמים או 20 פעם, כלומר אם החיו בית דין של מעלה את הקיסר כדי להמיתו מחדש בכל אחד מעשרת המקרים. הדברים מוזרים, וברור לגמרי כי בסעיפים אלו שב"היכלות רבתי" יש צירוף מלאכותי של נוסחים שונים של הסיפור בשילוב משפטי יישוב המבקשים לבטל את הסתירות.

ראוי לציין כי בתולדות הנצרות התפתחה מערכת סיפורית דומה לזו שלפנינו, בפייהם של אותם נוצרים אשר הכחישו את הצליבה ומצאו דרכים שונות להסביר כי הצליבה לא הייתה אלא לכאורה, וכי בעצם אדם אחר נצלב במקומו של ישו.<sup>22</sup> הדבר נעשה אף לעיקרון חשוב בהתייחסותו של האסלאם לנצרות, שכן האסלאם, שראה בישו נביא חשוב, לא יכול היה לקבל את סיפור הצליבה וקבע כי ישו אמנם הוחלף וניצל ממוות, והוא חי וקיים עד היום הזה.<sup>23</sup> הכחשת הצליבה הייתה לאחת הסוגיות שסביבן התגבשו כיתות כופרות בנצרות הקדומה, והיא מבטאה בעייתיות דומה לזו של יורדי המרכבה: כיצד ייתכן כי אנשים בעלי עצמה ארצית גדולה כל כך, שהאל אוהבם ומסייע בידם, אמנם נרצחו באכזריות מבלי שהם, והאל, עשו דבר כדי למנוע את המעשה. אפשר לראות בשני הענפים העיקריים הללו של מעשה עשרת הרוגי מלכות ענף אחד המבקש נקמה מידית ברומי. האחד רק על הכוונה לפגוע בחכמים; והאחר – העיקרי – המקווה לנקמה שלמה ברומי כולה בזכות קרבנם של החכמים. מכל מקום, ב"היכלות רבתי" אין ההצדקה להריגה – חטאם של השבטים במכירת יוסף – ממלאת תפקיד של ממש. אולי אין לטעון כי ההצדקה לא הייתה ידועה כלל לעורכיו של החיבור, ואולם הם הותירו אותה בשוליים, ועיקר עניינם היה בגורלה של רומי ובעונש הנורא שהוטל, או יוטל, עליה ועל הקיסר העומד בראשה.

מבחינה זו אין בהשלמה לדברים בפרק יג ב"היכלות רבתי" תוספת משמעותית: "אמר ר' ישמעאל כיון שראה ר' נחוניא בן הקנה את רומי הרשעה שנטלה עצה על אבירי ישראל לאבד אותם, עמד וגילה סודו של עולם". הדבר נראה כהמשך הנוסח הראשון, כאילו אירעו הדברים לאחר אותו משתה שנערך כשסיפר ר' ישמעאל את אשר חזה במרום. בהמשך מתואר כנס החכמים במבוי השלישי אשר בבית ה', ונמנים עשרת החכמים שהשתתפו בו, הם הרוגי המלכות, מבלי שייאמר דבר על מותם הקרב ומבלי שיוזכר כלל המאבק בעניינם לפני כס הכבוד ואף לא חטאם של אחי יוסף. העיקר באותו תיאור שבפרק יג ובפרקים אחריו הוא גילוי של סוד הירידה למרכבה, "סודו של עולם".

22 הסיפורים על הישרדותו של ישו אחרי הצליבה או היעלמותו מקברו והופעתו לפני תלמידיו מוצגים בצורות שונות ואף סותרות באוונגליונים ובמסורות הקדומות. והשוו לסיפורים על העלאת יצחק לקרבן על המזבח ועל קימתו מאפרו באשכנז בימי הביניים. על כך ראו: ש' שפיגל, "מאגדות העקידה, פיוט על שחיטת יצחק ותחייתו לר' אפרים מבונא", ש' ליברמן (עורך), ספר היובל לאלכסנדר מארכס במלאת לו שבעים שנה, ניו יורק תש"י, עמ' תעא-תקמז.

23 ראו: דן, אפוקליפסה אז ועכשיו, תל אביב תש"ס, עמ' 127-130.

## ו. הרוגי המלכות, אהבת אלוהים ודרשת שיר השירים

מעשה עשרת הרוגי המלכות כפי שהוא מופיע לפנינו התהווה, ככל הנראה, בחוגם של יורדי המרכבה, ואולם רבים מן הרעיונות שמוצאים בו את ביטויים ארוגים היטב בתפיסות העולם שהתגבשו בספרות התנאים. אחד המחקרים החשובים שהוקדשו לפרשת הרוגי המלכות וקידוש השם בתקופת התנאים הוא מאמרו של שמואל ספראי, "קידוש השם בתורתם של התנאים"<sup>24</sup>. ספראי ציין שם שהמסורת התלמודית כמעט שלא שימרה את זכר מקדשי השם בתקופת החשמונאים ובתקופת המרד הגדול אך הדגישה מאוד את זכר הרוגי המלכות בימי גזרות אדריינוס.<sup>25</sup> ספראי דן בתולדותיו של המושג "קידוש השם" וציין כי בתקופת התנאים לא היה המושג מיוחד למרטירולוגיה. ואולם לעניין זה חשוב בירורו של ספראי על הצטרפות המושג "אהבת האלוהים" למרטיריון. מתוך בדיקת המקורות הקודמים לספרות התנאים הסיק ספראי כי אף באחד מהם אין זכר לטענה כי קידוש השם הוא ביטוי וגילוי של האהבה לאלוהים, והדבר אף איננו נזכר אצל יוסף בן מתתיהו או אצל פילון. לעומת זאת, יסוד זה נעשה עיקר בדרשות המרטירולוגיות של ר' עקיבא. ספראי הביא את הדרשה על הפסוק "זה אלי ואנוהו" (שמות טו, ב) במכילתא:

ר' עקיבא אומר: אדבר בנאותיו ובשבחיו של מי שאמר והיה העולם בפני כל אומות העולם, שהרי אומות העולם שואלים את ישראל לומר: **מה דודך מדוד שכה השבעתנו** [שיר השירים ה, ט]. שכך אתם מתים עליו וכך אתם נהרגין עליו, שנאמר: **על כן עלמות אהבוך** [שם א, ג]. אהבוך עד מות, וכתבי: **כי עליך הורגנו כל היום** [תהלים מד, כג; ...] וישראל אומרים להם לאומות העולם: מכירין אתם אותי? נאמר לכם מקצת שבחו: **דודי צח ואדום דגול מרבבה** [שיר השירים ה, י]. כיון ששומעין שכך שבחו אומרים לישראל: נלכה עמכם, שנאמר: **אנה הלך דודך היפה בנשים אנה פנה דודך ונבקשנו עמך** [שם ו, א], וישראל אומרים להם: אין לכם חלק בו אלא **דודי לי ואני לו** [שם ב, טז] (מכילתא, מסכתא דשירה, בשלח ג [מהדורת איש-שלום, עמ' 127]; מכילתא דרשב"י [מהדורת אפשטיין, עמ' 79]).

ספראי הוסיף וניתח שורה של מדרשים הקושרים קשר אמיץ בין פסוקי שיר השירים לבין קידוש השם בכלל וקרבתו של ר' עקיבא בפרט. על סמך החומר שאסף אפשר לקבוע בבירור כי בבית מדרשו של ר' עקיבא נדרשו כמה וכמה מפסוקי שיר השירים בהקשר מרטירולוגי וכי היסוד של אהבת האלוהים שנוסף על תיאורי חויית קידוש השם באותו דור איננו ניתן להפרדה מפסוקים אלו שבשיר השירים. הקשר האמיץ שבין מדרש שיר השירים לבין "מעשה מרכבה" ו"שיעור קומה" ברור אפוא, וכפי שהראיתי – וכפי שהראה בבירור ליברמן – קשר זה נושא בבירור את חותמו האישי של ר' עקיבא. ר' עקיבא הוא שהוציא את שיר השירים מפשוטו והעניק לו תואר "קודש קודשים"; אף כניסתו לפרדס

24 ש' אטינגר ואחרים (עורכים), ספר הזכרון ליצחק בער, ציון, מד (תשל"ט), עמ' 28–42 (=ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 406–420).

25 מגמה זו מתבטאת בחריפות רבה ביותר בהתייחסות שבסדר אליהו רבה למעשה חנה ושבעת בניה, התעודה העיקרית ורבת ההשפעה לקידוש השם בימי אנטיוכוס וייחוסו לימיו של אדריינוס: "בא אדריאנוס קיסר ותפס אשה אלמנה ושמה מרים בת תנחום ושבעת בניה". ראו: ספראי (שם), עמ' 406–407 והערה 4 שם. וכן: ליברמן (לעיל, הערה 8), עמ' 205, והביבליוגרפיה המפורטת שם. גם ליברמן סבור שדור השמד, שאליו נתייחסו מאמרי התנאים, קשור כולו בפרשת מרד ברכוכבא וגזרות רומי לפני המרד, במהלכו ואחריו.



תוארה בתוספתא "הביאני המלך חדריו". ב"היכלות זוטרת" ר' עקיבא מגיע לאחר תלאות מרובות להיכל השביעי וניצב לפני כס הכבוד, ושם מתגלים לו השמות: "דודי צח ואדום צבאות, ראשו כתם פז צבאות" וכולי, פסוקים שב"שיעור קומה" הדוברים, ר' עקיבא ור' ישמעאל, מפרשים אוטו־פורטרט של האל עצמו. ככל הנראה התגבשה בבית מדרשו של ר' עקיבא קריאה מחדש של שיר השירים בבחינת טקסט המגלה את סודותיו הכמוסים ביותר של האל עצמו, והדברים פותחו וגובשו בספרותם של יורדי המרכבה.

למבנה זה יש להוסיף נדבך בעקבות הדברים שהעלה ספראי במחקרו. בקריאה חדשה זו של שיר השירים יש יסוד מרטירולוגי־ארוטי מובהק. האהבה המתוארת בספר איננה אהבת שלמה לבת זוגו הירושלמית אלא האהבה שבין האל לבין צדיקיו, אהבה המגיעה לשיאה בהקשר המרטירולוגי. שיר השירים הוא מורה דרך למרטיר המקדש את שם אלוהיו, והוא מבטא את עזותה של אהבה זו, "על כלן עלמות אהבוך", עד מוות. לפנינו אפוא נימוק נוסף מדוע קבע ר' עקיבא כי שיר השירים הוא קודש קודשים.

השאלה היא אם יש קשר בין הפירוש המיסטי של שיר השירים לבין הפירוש המרטירולוגי. שניהם קשורים בשמו ובאישיותו של ר' עקיבא. יש קשר אמיץ בין ההתעלות המיסטית בספר "היכלות רבתי" לבין מעשה עשרת הרוגי מלכות, ויש פסוקים משותפים לדרשות המרטירולוגיות ולשמות האל שהתגלו לר' עקיבא ב"היכלות זוטרת", עד כדי כך שאפשר יהיה לראות בדברים הללו מסכת שלמה אחת. דומה שאם נבקש לקשור את הכניסה לפרדס עם קידוש השם תהיה זו דרשה מלאכותית. ואולם אין להתעלם מן העובדה ששיר השירים נתפס טקסט מיסטי בתקופה, במקום ובחוג שבהם הוענקה לספר משמעות מרטירולוגית־ארוטית (היסוד הארוטי, יש להזכיר, אינו מצוי כלל בפירוש המיסטי לשיר השירים בספרות התנאים, ואילו אצל אוריגנס הוא מילא מקום חשוב בפירושים המיסטיים לחיבור).

## ז. שילוב של עשרת הרוגי המלכות ו"היכלות רבתי": נוסח "בית אב"

הקשיים בהבנת הדברים ב"היכלות רבתי" גוברים והולכים כאשר אנו פונים לנוסחים האחרים של הסיפור. הטקסט החשוב ביותר לעניין זה הוא נוסח המצוי בכמה כתבי יד (שבדרך מקרה מצויים בספריות באיטליה) ונדפס בסידור "בית אב"; גוטפריד רג קבע במהדורתו שזוהי הגרסה השלישית. בשונה מכל הנוסחים האחרים נוסח זה מכיל את מעשה הרוגי המלכות בשלמותו וגם נוסח של "היכלות רבתי", השונה במידה רבה מן הנוסח בכתבי היד האחרים.

לפני שנים רבות פרסמה מיכל אורון מהדורה של נוסח זה, ובצד מאמרה נתפרסם דיון שלי, שם השוויתי בין הסיפור בכתבי היד האיטלקיים הללו לבין הנוסח העיקרי של "היכלות רבתי".<sup>26</sup> באותו דיון טענתי כי נימוקים כבדי משקל מסייעים להשערה שנוסח זה אותנטי, ואין לדחותו בטענה שהוא פרי עריכה מאוחרת. העליתי את האפשרות כי כתבי היד שימרו נוסח מקורי של "היכלות רבתי", שבו שולב מעשה הרוגי מלכות שילוב אותנטי. נוסח "היכלות רבתי" במקורות אלו שונה מן הנוסח הרגיל בהיעדר מוחלט של כל השירות, וכן חסרים בו רבים מן השמות הקדושים. הוא מציג סיפור ישיר ורצוף

26 ראו: מ' אורון, "נוסחים מקבילים של סיפור עשרת הרוגי מלכות ושל ספר היכלות רבתי", אשל באר שבע, ב (תש"ס), עמ' 81-95; י' דן, "פרקי היכלות ומעשה עשרת הרוגי מלכות", שם, עמ' 63-80.

על עלייתו של ר' ישמעאל להיכלות העליונים ועל מבנהו של העולם העליון מתוך שילוב הגזרה על הרוגי המלכות ותיאור מפורט של הריגתם. הנימוקים שעמדו לנגד עיניי באותה הצעה היו שניים: ראשית, הקוהרנטיות והרהיטות של הטקסט, הן של "היכלות רבתי" הן של עשרת הרוגי מלכות, בהשוואה לכל הנוסחים האחרים שבידינו;<sup>27</sup> ושנית, קשה מאוד לתאר עורך ימי ביניים העובר על הטקסט המקודש של "היכלות רבתי" ומסיר ממנו בשיטתיות את השירות הנשגבות ואת השמות הקדושים הנסתרים. ההצעה הועלתה בהיסוס, בידיעה שיש נימוקים כבדי משקל לא־קבלתה; קשה להעלות על הדעת עורך המוסיף לטקסט "יבש" של ירידה למרכבה מערכת של שירות ושמות קדושים. במצב המחקר עתה ראיתי לנכון להתעלם מהצעה זו, ובכל הפרקים הדנים ב"היכלות רבתי" במחקר נקבע בבסיס הדיון הטקסט הרגיל שבכ"י אוקספורד 1531 וניו יורק 8138. ואולם ראוי לזכור כי בנושא זה יש סוגיה טקסטואלית קשה שטרם יושבה.

נוסח זה, הנוסח המשולב של "היכלות רבתי" (המקוצר, בלי השירות והשמות) ומעשה עשרת הרוגי מלכות, קושר קשר הדוק ביותר בין הטקסט המיסטי לטקסט המרטירולוגי, והוא מתחיל כך: מעשה עשרת הרוגי מלכות אשר היו קדושים ברומה, השם יצילנו מפגע רע וסכון [צ"ל: ושטן] המשחית יסיר מעלינו, אמן סלה ועד, ויסוריהן יהיה עלינו לזכות ולריח נחוח על פשעינו הרבים אמן. **וימכרו את יוסף** [בראשית לז, כח]. אמר ר' אחא בר זעירה, עבירתן של שבטים זכורה לעולם, הדא היא דכתי' **בלע ה' ולא חמל את כל נאות יעקב** [איכה ב, ב].<sup>28</sup> כל אומרי נאותיו של יעקב. כר' ישמעאל ורבן שמעון בן גמליאל ור' יהודה בן בבא ור' עקיבה ור' חנינה בן תרדיון ור' ישבב הסופר ור' חצפית התורגמן ור' יהודה הנחתום ור' אלעזר בן דמה ור' אלעזר בן שמוע. אלו עשרה נהרגו על שמכרו את יוסף אחיהם. אמרה מדת הדיון לפני הקב"ה: בני יעקב שמכרו יוסף אחיהם אין אתה פורע מהם, לא כן כתבת בתורה: **וגנב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת** [שמות כא, טז], ובעון זה לא מת אחד מהם. מיד נגזרה הגזרה על י' אלו הצדיקים. פעם אחת היה הקיסר מטייל בתוך כרך הגדול שברומה ושמע תינוקות שהיו קוראים בספר: וגנב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת. מיד הכניסו לו אלו העשרה חכמי ישראל ואמר להם: אבותיכם שגנבו אחיהם ומכרוהו חייבים מיתה היו, אף אתם חייבים מיתה כולכם. אמרו לו: אדוננו, אם אבותינו חטאו אנו מה טיבנו לסבול חטאתם? אמר להם: אילו הם בחיים הייתי פורע מהם, ועכשו שאינם בעולם אפרע מכם שאתם בניהם וחייבים אתם לפרוע שטר חוב אביכם. אמרו לו: אדוננו המלך, הרשות בידך לעשות מה שתחפוץ נעשה.<sup>29</sup>

פתיחה זו קובעת את מסגרת הסיפור ואת פסוקי המפתח, מכירת יוסף בבראשית ודין מוות בשמות, ומתארת את הקיסר מי שמבין עברית ומלימוד של תינוקות הסיק את מה שהסיק. אחרי כן מובאים דברי "היכלות רבתי": "אמר ר' ישמעאל אותו היום חמישי בשבת היה כשבא שמועה קשה מרומה מדרך

27 בעיה הקשורה בכך היא שגם בנוסח זה יש קטוע בפתח ההיכל השישי המעיד על שיבוש בכתב היד המקורי, ומכאן שהדברים שייכים לאותו ענף של נוסחי "היכלות רבתי" שאליו משתייכים גם כתבי היד שבאסופתו של שפר (לעיל, הערה 16). על כך ראו: י' דן, "היכלות גנוזים", תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 436–437.

28 ראו: בראשית רבה פד, יז (מהדורת תיאודור־אלבק, עמ' 1020).

29 מהדורת רג (לעיל, הערה 15), עמ' 4 ואילך בחלק העברי, על פי גרסה שלישית, בתיקונים והשלמות על פי המקבילות.

הגדול שברומה לומ' תפשו מאבירי ישראל ד' אנשים". וממשיך בפרק יג: "כיון שראה ר' נחוניא בן הקנה את רומי הרשעה שנטלה עצה על אבירי ישראל לאבד אותם עמד וגלה סודו של עולם". העורך סיים את דברי ר' נחוניא במשפט קישור: "כיון שראה ר' נחוניא גזרה שגזרה רומי הרשעה עמד והוריד ר' ישמעאל למרכבה לבקש שאלה מסוריא שר הפנים על כך [...] מיד הזכיר ר' ישמעאל את השם המפורש והשביע לסוריא שר הפנים קיב פעמים וירד למרכבה".<sup>30</sup> מיד לאחר מכן מובא עיקרו של ספר "היכלות רבתי", תיאור שבעת ההיכלות ודרך ההתעלות אליהם, ולאחר מכן חזרה לעניין הגזרה:

ראני סוריא שר הפנים הוא מטטרון, אמר לי: מי אתה, אמרתי לו: אני ישמעאל כהן גדול. אמר לי: אתה ישמעאל שבך מתפאר קונך [בכל יום ואומר יש לי עבד אחד בארץ כהן כמוך,<sup>31</sup> זיוו כזיווך ומראהו כמראך]. אמרתי לו: אני הוא ישמעאל. אמר לי: מה טיבך במקום טהורים? אמרתי לו: גזרה נגזרה עלינו שיהרגו ממנו **ארבעה** ושמונת אלפים תלמידים. וירדתי למרכבה לשאול שאלה ממך אם גזרה מן השמים, ואם לאו. אם גזרה זו מן השמים מקבלים עלינו, ואם אין מן השמים יכולין אנו לבטלה. אמר לי: ובמה אתם מבטלים? אמ' לו: בשם המפורש. אמ' לו: אשריכם ישראל שגלה לכם שם המפורש, מה שלא גלה למלאכי השרת, שאתם מבטלין את הגזרות. אמר לי: אי ר' ישמעאל, כך שמעתי מאחורי הפרגוד בת קול מצווחת ואומרת עשרה מחכמי ישראל יהרגו. אמ' לו: למה? אמר לי: מדת הדין מריבה עם מיכאל לפני הקב"ה ואומרת לפניו רבון העולמים, כלום כתבת בתורה אפילו אות אחת לבטלה? והרי כתוב: גונב איש ומכרו מות יומת, והשבטים שמכרו את יוסף אחיהם עדיין לא גבית מהם דינו. מיד גזר הקב"ה על עשרה מחכמי ישראל שיהרגו. כתבו בבית דין שלמעלה ונתנו רשות לסמאל הרשע שר של רומי לומר לך והכחד מאבירי ישראל כל נתח טוב ירך וכתף [יחזקאל כד, ד] להשלים גזרת וגונב איש ומכרו, ושמורה נקמה זו להנקם ממנו עת שיגיע יפקוד ה' על צבא מרום במרום ועל מלכי האדמה באדמה [ישעיהו כד, כא] על מלכו שהוא נשחט ומוטל הוא וכל שרי מלכיות במקום כגדיים וכבשים של יום הכיפורים.

השיח בין ר' ישמעאל לבין שר הפנים הוא מעין פתיחה ורקע להבאתם של דברי "היכלות רבתי" שנדונו לעיל. בסוף הקטע ר' ישמעאל חוזר אל חבריו, והם עורכים משתה כמסופר במקור הקדום. מיד לאחר מכן, כמו ב"היכלות רבתי", מובא סיפור הנקמה האישית בלופינוס קיסר, וצמוד אליו הנוסח המורכב של מעשה ר' חנינא בן תרדיון והקיסר. ומכאן ממשיך המחבר־העורך את סיפורו של ר' ישמעאל:

אמר ר' ישמעאל: אמרתי לשר הפנים: ווי לנו, לא מצא הקב"ה עשרה שיפרע מהם דינו של יוסף אלא אנו? אמר לי: אי ישראל לא מצא הקב"ה עשרה שקולים כבני יעקב אלא אתם. אמרתי לו: מה זה לפניך? אמר לי: מזבח. אמרתי לו: וכי מזבח וקורבן למעלה? אמר לי: כל מה שיש למטה יש למעלה, והרי כתוב אומר: **בנה בניתי בית זבול לך** [מלכים א ח, יג]. אמרתי לו: במזבח זה מה אתם מקריבין עליו? יש לכם פרים וכבשים בשמים? אמר לי: אין אצלנו פרים ואילים וכבשים בשמים. אמרתי לו: אם כן מה אתם מקריבים עליו? אמר לי: נשמתן של צדיקים אנו מקריבים

30 בנוסח הדברים יש כאן תערובת: "הזכיר [...] את השם המפורש" איננו לשון "היכלות רבתי", לעומת זאת "קיב פעמים וירד למרכבה" מתאים ללשונו של החיבור.

31 מטטרון מתואר כאן כוהן בבית המקדש של מעלה, בדומה לתיאוריו של מיכאל בספרות חז"ל.

עליו לפני הקב"ה. כיון ששמעתי כך אמרתי: הרי זה למדתי מה שלא שמעתי מעולם. מיד פטרוהו לר' ישמעאל מלפני כסא הכבוד והעיד כל מה ששמע מן שר הפנים לר' נחוניא רבו ולפני הנשיא וכל אדירי ישיבה. כיון ששמעו גזרה זו מן השמים היתה השלימו נפשם לקבל עליהם דינו שלהקב"ה, הלכו וישבו זוגות זוגות, רבן שמעון בן גמליאל ור' ישמעאל זוג אחת וכן כולם, והיו באין ומרקדים ומתאבלים מרקדין בימין ומתאבלים בשמאל, מתאבלים בשמאל שנקנסה עליהם מיתה משונה, מרקדין מימין למה? לפי שכבר הבטיחן הקב"ה שהיו שקולים כבני יעקב.<sup>32</sup>

ב"היכלות רבתי" יש שני נימוקים להריגתם של התנאים: העיקרי הוא האפוקליפטי, חורבנה של רומי, והשני, המוצנע כמעט באותו מקור, העונש על מכירת יוסף. בטקסט לעיל נוסף נדבך שלישי, שונה באופיו: יש מזבח בשמים, שר הפנים הוא הכוהן הגדול המשרת לפניו, ועל מזבח זה מוקרבות נשמותיהם של צדיקים. ייתכן שהישיבה זוגות זוגות נועדה לבטא את מעמדם – קרבנות של מזבח של מעלה. שלושת הנימוקים הם שלוש מערכות מחשבה נפרדות המשמשות להצדקתה של מרטרולוגיה. הראשון מכוון ליום נקם ושילם, והקרבתו הוא "ולא שלם עוון האמורי", הוא מצדיק ומבסס את החורבן המלא של מלכות הרשעה. השני מבטא את הצדק האלוהי: על כל חטא יש עונש, במישרין ושלא במישרין, אך חשבון הדין הקוסמי חייב להתאזן, אף אם בשל כך נגרם סבל רב לחפים מפשע.<sup>33</sup> הנימוק השלישי הנוסף כאן הוא ערכי טהור, מרטרולוגיה לשמה – הקרבת נשמותיהם של צדיקים על גבי המזבח בבית המקדש של מעלה היא חלק מהפולחן העליון לפני האל, כשם שהקרבת פרים וכבשים בבית המקדש של מטה היא חלק מהפולחן הארצי. כשם שאין להקשות בריטואל הארצי, אין להקשות בריטואל השמימי. קרבנם של הקדושים הוא חלק מסדר העולם, עולם שנברא כדי לפאר את שמו של האל. ברור כי שלושת הנימוקים אינם עולים בקנה אחד: אם השלישי מקובל, אין משמעות לשני האחרים. אם הצדק האלוהי הוא תכליתה של המרטרולוגיה, אין מקום לנקמה, שכן מלכות הרשעה איננה אלא מכשיר בידי האל. ואם הנקמה היא עיקר – אין הכרח בהצדקה המשפטית. שלוש מערכות המחשבה מבטאות תגובות רגשיות בעיקר, ולא חשיבה הגיונית סדורה, שממילא ספק אם יש לה מקום במסכת מרטרולוגיה.

המשך הדברים בנוסחה זו, כמו בנוסחות האחרות, הוא עשרת הסיפורים על הריגתם של כל אחד ואחד מן התנאים. אדון בכך להלן, אך תחילה יש לעמוד על אופיין של הנוסחות האחרות. כולן מכילות, במידה שונה של הדגשה והבלטה, את שלושת הנימוקים למרטרולוגיה שנמנו לעיל. ואולם בכמה מהן יש תוספות שאינן מצויות בנוסח "היכלות רבתי" ו"בית אב". הנוסח השכיח ביותר של הסיפור, שרג קבע שהוא הגרסה הראשונה,<sup>34</sup> פותח בסיפור גאוותם של האילנות ובריאית הגרזן:

כשברא הקב"ה ית' את האילנות היו מתגאין בקומתן ומגביהין עצמן למעלה למעלה. וכיון שברא הקב"ה את הברזל, היו משפילין]ן] עצמן ואמרו, אוי לנו שכבר ברא הקב"ה אותנו דבר שיכרות אותנו. כך אחר חורבן הבית היו פריצי הדור מתגאים ואמרו, מה הפסדנו בזה שנחרב הבית, הרי

32 ב"היכלות רבתי" התוצאה של דבריו של ר' ישמעאל היא משהה בלבד. עורך הנוסח הזה לא יכול היה לקבל תגובה כזו, ולכן שילב אותה עם אבל – מין תגובה כפולה של שמחה ואבלות בעת ובעונה אחת.

33 כדי להצדיק גישה זו ניתוספה בימי הביניים התפיסה כי התנאים היו גלגול הנשמה של השבטים וכי הנענשים הם החוטאים בגלגול קודם. על כך ראו הדיון בתיקוני הזהר, תיקון סט, קי, ע"א-ע"ב.

34 רג (לעיל, הערה 15).



יש בינינו תלמידי חכמים שמדריכין את העולם בתורתו ובמצוותו. מיד נתן הקב"ה קלס [בלב] הקיסר של רומי ללמוד תורת משה מפי חכמים והזקינים והתחיל בספר בראשית והיה לומד עד שהגיע לואלה המשפטים, וכיון שהגיע לפסוק וגונב איש ומכרו וגו' מיד צוה למלאות פלטירו מנעלים<sup>35</sup> ושלח לקרוא לעשרה חכמי ישראל ובאו לפניו. והושיבון בקתדראות של זהב. אמר להם: עומק הדין יש לי לשאול מכם ואל תאמרו לי כי אם הדין ואת אמת המשפט. אמרו לו: אמור. אמר להם: ומי שגנב איש מאחיו של בני ישראל והתעמר בו ומכרו, מה דינו? אמרו לו: התורה אמרה מות יומת. ענה ואמר להם: אם כן אתם מחיבים מיתה. אמרו לו: אמור למה? אמר להם: על מכירת יוסף שמכרוהו אחיו. ואם הם היו בחיים הייתי דן אותם, ועתה שאינם חיים – אתם תשעו עון אבותיכם. אמרו לו: תן לנו זמן שלושה ימים, אם נמצא זכות על עצמינו מוטב, ואם לאו עשה מה שתחפץ. ונתרצה להם לדבר זה. ויצאו מלפניו וחילו את פני ר' ישמעאל כהן גדול שיזכר השם הגדול ועלה לרקיע ויחקור אם נגזרה גזירה מאת השם יתברך. וטיהר ר' ישמעאל את עצמו בטיבלה ובקידושין ונתעטף בטלית ותפילין. והזכיר השם המפורש בפירוש. מיד נשאו הרוח והביאו למעלה עד רקיע השישי. ופגע בו גבריאל המלאך ואמר לו: אתה הוא ישמעאל שקונך משתבח בך בכל יום שיש לו עבד בארץ שדומה לקלסתר פניו. אמר לו: אני הוא. אמר לו: למה עלית בכאן? אמר לו: לפי שמלכות הרשעה נגזרה גזירה עלינו לאבד ממנו עשרה חכמי ישראל. ועליתי לידע הגזירה אם היא מאת הקב"ה. אמר לו גבריאל: אם גזירה היא לא חתומה, תוכל לבטלה? אמר לו: הן. אמר לו: במה? אמר לו: בשם יתברך. מיד ענה גבריאל ואמר: אשריכם בני אברהם יצחק ויעקוב שגילה הקב"ה לכם מה שלא גילה למלאכי השרת.

בגרסה זו תיאור התעלותו של ר' ישמעאל למרום ושיחתו עם גבריאל מרחיק אותם מרחק רב מלשונו של ספר "היכלות רבתי" ומעולמו הרוחני. ר' ישמעאל מזכיר את השם המפורש, הרוח נושאו ומביאו לרקיע השישי – כולם מושגים שאינם מצויים בספרות יורדי המרכבה. דמותו של מטטרון שר הפנים מתחלפת כאן במלאך גבריאל, שם שכיח ומקובל במסורת היהודית יותר מהשמות ומהתארים השגורים בספרות הסוד. אין כל זכר להיכלות העליונים, ר' נחוניא בן הקנה איננו נזכר, נושא הנקמה ברומי נעלם לגמרי, והמעשה מרוכז כולו במשפט האלוהי – הצדקת דין ההריגה בגלל חטא השבטים. האל עצמו כיוון את קיסרה של רומי ללמוד תורה, וכך מצא הוא בעצמו את הסתירה בין הדין בספר שמות לבין המעשה בבראשית.

35 משפט זה נראה חסר משמעות בנוסח זה, ואולם הוא מפורש בפירוט בנוסחים האחרים. כך למשל בנוסח שרג קבע שהוא הגרסה הרביעית: "בשביל אחי יוסף שמכרו את יוסף, דכתיב: **וימכרו את יוסף, וכתוב: על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים** [עמוס ב, ו]. לכך טח אותו רשע את הבית במנעלים, כדי שיכירו באיזה דבר מכרו את יוסף, שנאמר: ואביון בעבור נעלים". בהמשך הדברים גרסה זו (וכמוהו הגרסה החמישית) מרחיבה את סיפור מכירת יוסף: "וכי אדם יפה כיוסף היו מוכרים בעשרים כסף? אלא בשעה שהכניסוהו לבור השליכוהו והפשיטוהו ערום [...] כיון שראה נפשו בין אותן החיות [הנחשים והעקרבים שבבור] נעצב ואמר, אוי לי שאיני ניצול מן החיות האילו. ומרוב יראה ופחד אבד תארו ממנו. וסגר ה"ק פי החיות ולא הזיקו לו. וכשראו אחי יוסף אותן הישמעאלים הוציאוהו מן הבור ערום ומכרוהו כן ערום. אמר ה"ק: צדיק כזה יעמוד ערום לפני הבריות? אמרו: קמיעא אחת תלויה בצוארו, ושלח ה"ק גבריאל והוציא מאותה בגד ולבשו. כיון שראו אחי יוסף כך אמרו לאותן הישמעאלים: החזירו לנו בגד זה, שלא מכרנו אותו לכם אלא ערום. ואמרו הישמעאלים: לא נחזיר לכם עד שהוסיפו להם ארבע זוגות של מנעלים. ובאותו בגד הביאו למצרים ובו מכרוהו ובו אסרוהו ובו הביאוהו לפני פרעה ובו מלך על מצרים. ואותו קיסר [הרשע] היה יודע שמכרו אותו במנעלים".

לא די שבגרסה זו נקבע כי קרבנם של החכמים הוא תוצאה ישירה של חטאם של אחי יוסף, אלא שבפתיחה מוטל האשם בעם ישראל עצמו. משל האילנות והגרזן, שיש בכמה מקורות,<sup>36</sup> בא לקבוע כי "מהרסיך ומחריבך ממך יצאו", כי אלמלא נתנו האילנות את הקת לגרזן לא היה יכול זה להביא לכריתתם. השאלה היא כיצד נתנו ישראל קת בידי הגרזן? הגרזן הוא בלי ספק גזרת הריגתם של התנאים, ואולם מהי הקת? התשובה הפשוטה היא חטאם של פריצי ישראל שביקשו להסתפק בתורתם של חכמים ולא ראו את חורבן הבית במלוא משמעותו הרוחנית. ואולם אין כאן קרבה מספקת לעניין מתן כוח בידי הגרזן. קשה להתעלם מן האפשרות שהפסוק בשמות, בשילוב סיפור חטאם של השבטים, הוא הקת שבמשל. כאילו אמר המחבר לפריצי הדור: אתם מבקשים להסתפק בתורה, הנה מן התורה יבוא חורבנם של החכמים שבהם אתם תולים את תקוותכם. מכל מקום, בוודאי אין בדברים הללו משום הענקת מעמד רוחני עליון למרטירולוגיה, כפי שנמצאה בנוסחים הקודמים.

בנוסחים אחרים של הסיפור יש פתיחות דרשניות שונות,<sup>37</sup> ובאחד מהם, הגרסה השישית ברשימתו של רג, הפתיחה היא מרטירולוגית במובהק: "כתיב כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן לטבחה [תהלים מד, כג]". ואולם יש להדגיש כי עצמתו של החיבור בעניין תולדותיה של המרטירולוגיה היהודית איננה נובעת מפתיחה זו או אחרת, מדרשה מסוימת או מפסוק מסוים, ואף לא מקישור הדברים למיסטיקה של יורדי המרכבה. עצמה זו נעוצה בראש ובראשונה בסיפור המעשה, בתיאור המפורט והאכזר של מותם של החכמים ושל התנהגותם בשעה שעונו בידי שליחיה של רומי. המסכת הרעיונית איננה עיקר, עצם הסיפור הוא העיקר.

## ח. קידוש השם של ר' עקיבא וחבריו

הסיפור על קידוש השם של ר' עקיבא הוא סיפור חשוב בספרות התלמודית, והוא דוגמה מובהקת למרטירולוגיה תנאית. סיפור זה הורחב ופותח בנוסחים השונים של מעשה עשרת הרוגי מלכות.<sup>38</sup> הנה למשל המעשה כפי שהוא מוצג בגרסת סידור "בית אב" ובכתבי היד האיטלקיים:

אמרו: כה בתשרי היה נחבש ר' עקיבא בבית היסורין. אחר מיתת רבן שמעון ור' ישמעאל גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל שלא יעסקו בתורה. מה עשה ר' עקיבא וחביריו, הלך והקהיל קהילות ברבים וישב ודרש. בא פפוס בן יהודה ומצאו לר' עקיבא שהיה יושב ודורש ועוסק בתורה

36 ראו למשל: ד' נוי, "הסיפור על בריאת הברזל", מחניים, פז (תשכ"ד) עמ' 124–129. וראו: רג (לעיל, הערה 15), עמ' 39–40.  
37 כגון הגרסאות הרביעית והחמישית הפותחות במאמרו של ר' תנחומא: "יש זהב ורב פנינים כלי יקר שפתי דעת" (על פי משלי כ, טז), שבו הדעת נקבעת ערך עליון לעומת הזהב והכסף. וראו: ויקרא רבה א, ו; תנחומא, ויקרא א ועוד. קשה מאוד להבין את הקשר בין הפתיחה לבין המשכו של הסיפור.

38 בגרסאות אחרות נוסף כאן המעשה התלמודי בעיקרו בחיזיון שהציג הקב"ה לפני משה בעת מתן תורה (בבלי, פסחים נ ע"א; בבא בתרא י ע"ב; מנחות כט ע"ב. ועיינו בהערות רג [לעיל, הערה 15], עמ' 66–67): "ואחריו ר' עקיבה. אמרו: בשעה שעלה משה למקום מצאו להקב"ה יושב וקושר כתרי אותיות. אמ' לפניו: רבונו של עולם, למה אתה כותב כך? אמר לו: חכם אחד עתיד לעלות לעמוד בעולמי ועקיבה שמו, ועתיד לדרוש על כל כתר וכתר של כל אות ואות כמה תילין של הלכות, וחכמים ותלמידים יושבין לפניו עד אין חקר ואין מספר, וקרניו יוצאין כקרני החמה והוא דומה למלאך ה' צבאות. כיון שראה אותו משה נזדעזע ונבהל ואמר לפני הקב"ה: רבונו של עולם, אין לי כלום בדברי תורה. אמר לו הקב"ה: אל תירא, חזור לאחוריך. חזר ושמע שהיו אומרים הלכה למשה מסיני, מיד ניתקרה דעתו ואמר לפניו: רבונו של עולם הראיתני תורתו, הראני שכרו. אמר לו: חזור לאחוריך. חזר וראה שהיו שוקלין את בשרו במאזנים. אמר לפניו: רבונו של עולם, זו תורה וזו שכרה. אמר לו הקב"ה: משה, אל תהרהר אחר מדותי. כמה פעמים אתה מהרהר, בסנה אמרת לי מה שמך, במצרים אמרת לי **והצל לא הצלת את עמך** [שמות ה, כג], אפילו בן אי אפשר לספר בפני אביו כך, לפיכך שבועה מלפני שלא תכנס לארץ ישראל".

ומקהיל קהילות ברבים. אמר לו: עקיבא, אין אתה מתיירא מאומה זו? אמר לו: אתה הוא פפוס שאומרין חכם גדול עליך, אי אתה אלא טפש. אמשול לך משל למה הדבר דומה, לשועל שהיה מהלך על שפת הים וראה דגים שהיו מתחבאים בים. אמר להם: מפני מה אתם מתחבאים? מפני רשתות ומכמורות שבני אדם עושין לנו. אמר להם: עלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם. אמרו לו: אתה הוא שאומרין עליך פקח שבחיות, אי אתה אלא שוטה. ומה עכשו שאנו עומדים במקום חיותנו [כך] אנו מתייראים, אם אנו עולים ליבשה על אחת כמה וכמה. אף אנו. ומה עכשו שאנו עוסקין ויושבין בתורה שכתוב בה: **כי היא חייך ואורך ימין** [דברים ל, כ], כך אנו מתייראין, אם אנו יושבים בטלים על אחת כמה וכמה. אמרו: לא היו ימים מועטים עד שתפשו את ר' עקיבא וחבשוהו בבית הסופר ותפשו את פפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו. אמר לו ר' עקיבא, פפוס, מי הביאך לכאן? אמר לו: אשריך עקיבא שנתפסת על דברי תורה, אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים.<sup>39</sup> והיה ר' יהושע הגרסי משמשו בכל יום והיה מכניס לו מים במידה. יום אחד מצאו שומר בין האיסורין, אמר לו: מה היום מימך מרובין, שמא לחתור בית הייסורין אתה מבקש? שפך חציין ונתן לו חציין. כיוון שבא אצל ר' עקיבא אמר לו: תן לי מים ליטול ידי. אמר לו: ר' כדי שתייה אין מספיקים, ליטול ידיך מספיקין? אמר לו: ומה אעשה, והרי אמרו חכמים כל המזלזל בנטילת ידים ימיו נעקרים. מוטב שאמות מתת עצמי ואל אמות שתי מיתות. כשהגיע ערב יום הכיפורים היה יהושע הגרסי נפטר ממנו והלך לבית. אותו היום היה ר' עקיבא מיתרין קומי טרנוס רופוס הרשע, והיה עונת דקרית [שמע], והוא מסרקין בשריה במסרקא דפרזלא ותקלין לבשריה במקולה ושרי קרית שמע וגחין אמר ליה: סבא סבא או מבעט [ביסורין] או חרש. אמ' ליה: תיפח רוחיה דההוא גברא לא חרש אנא ולא מבעט ביסורין אנא אלא כל ימי הייתי קורא את הפסוק הזה: **ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך** [דברים ו, ה], רחימיתיה בכל לבי, רחימיתיה בכל ממנוי – ובכל נפשי לא הוה בדיקת לי, וכדון דמטת לי בכל נפשי ואת עונת קרית שמע לא אפלגית עליה בגין כן אנא קרי קרית שמע וגחין. ואף תלמידיו אמרו לו: רבינו, עד כאן? אמר להן: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה, בכל נפשך, ואפילו נוטל נפשך, ואמרת, אימתי יבא לידי ואקימנו, עכשו שבא לידי לא אקיימנו, יצתה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: אשריך עקיבה שיצתה נשמתך באחד.<sup>40</sup> לאחר שמת לא הניחו לקוברו והחזירוהו לבית האיסורים ושכב שם שר בית הסוהר לשומרו. בא אליהו הצדיק ועמד על פתחו של יהושע הגרסי ואמר לו: שלום עליך ר'. אמר לו: שלום עליך ר' ומורי. אמר לו: מי כלום אתה צריך? אמר לו: כהן אני ובאתי להגידך שר' עקיבא מת בבית האסורין. מיד הלכו שניהם בבית האסורין ומצאו את דלת בין האיסורין פתוח, ושר של בית הסוהר היה ישן וכל הייסורין [=האסירים] היו ישנים. והשכיבו ר' עקיבא על המיטה ויצאו. מיד נטפל אליהו זכור לטוב ונטלו על כתיפו. אמר לו: ר', והלא אמש אמרת לי כהן אתה, והלא כהן אסור ליטמא במת. אמר לו: דייך ר' יהושע בני חס

39 בגרסה הראשונה נוסף פרט סיפורי שאיננו בנוסחים האחרים: "וכשהוציאוהו להריגה בא מכתב לקיסר שמלך ערביא פשט ואץ ללכת וצוה לחבוש את ר' עקיבא בבית האסורין עד שישוב מן המלחמה, וכשבא מן המלחמה צוה להוציאו וסורקין". עניין זה נוסף כנראה כדי להסביר את שהותו הארוכה של ר' עקיבא בבית האסורים, אם כי בגרסה זו אין הרחבה בעניין זה.

40 בנוסחים אחרים נוסף כאן: "יצתה בת קול ואמרה, אשריך ר' עקיבה שגופך טהור ויצתה נשמתך בטהרה ומזומן אתה לחיי העולם הבא. אמרו המלאכים: בא וראה מן דורות הראשונים לדורות האחרונים. דורות הראשונים אפילו היה בצער היו אוהבין ומיחדין שמו של הק' כגון ר' עקיב' וחביריו, והיו צדיקים גמורים והיו מקבלים עליהם עול מלכות שמים".



ושלום שאין טומאה בצדיקים ואף לא בתלמידיהם.<sup>41</sup> והיו מוליכין אותו כל הלילה עד שהגיעו אצל אנטיפטריס של [קיסריה]. וכיון שהגיעו לשם עלו שלש מעלות וירדו שלוש מעלות ונפתחה המערה לפניהם וראו שם במערה כסא וספסל ושולחן ומטה ומנורא, והשכיבו ר' עקיבה על המטה ויצאו.<sup>42</sup> כיון שיצאו נסתמה פי המערה ודלקה הנר על המטה. כשראה אליהו אך פתח ואמר: אשריכם צדיקים ואשריכם עמילי תורה ואשריכם יריאי שמים שגנוז לכם וטמון לכם ומשומר לכם מקום בגן עדן לעתיד לבוא. אשריך ר' עקיבא שנמצא לך מלון טוב בשעת מיתתך, עליך נאמר: **חכמות בנתה ביתה וגו' טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שולחנה** [משלי ט, א-ב].<sup>43</sup> אמרו: כשמת ר' עקיבא מתוך אותם הייסורין אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבון העולמים, זו תורה וזה שכרה, **ממתים ידך ה' ממתים מחלד** [תהלים יז, יד]. אמר להם הקב"ה: חלקם בחיים. יצתה בת קול ואמרה: אשריך עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא. כשנהרג ר' עקיבא בקסרי באותה שמועה אצל ר' יהודה בן בבא ור' חנניא בן תרדיון. עמדו וקרעו בגדיהם וחגרו מתניהם ואמרו: אחנא ישראל שמעו, לא נהרג ר' עקיבא לא על שחשוד על הגזל ולא על שלא עמל בתורה בכל כחו. לא נהרג אלא על המופת, שנאמר: **והיה יחזקאל לכם למופת ככל אשר תעשו** [יחזקאל כד, כד], מכאן ועד שנים עשר חדש לא יהיו בו לאות ביהודה שנ' **חרדו שאננות וגו'** [ישעיהו לב, יא], שאננות אלו בו לאותי [ואולי צ"ל: תאטראות], בטוחות אלו קרקסאות. לא באו ימים רבים עד שבא פולמוס וערבב את העולם לא היה מקום ביהודה שלא יהו הורגים מושלכים בו, שנאמר: **דבר כה אמר ה' אלהים** [ראו: ירמיהו ט, כא-כב].<sup>44</sup>

בנוסח זה הדברים ערוכים מתוך מקורות שונים, ורובם אף עובדו לצורך הכללתם במסכת זו, ובכל זאת הם מצטרפים לכלל תיאור מרטירולוגי נוקב ורב השפעה. הקביעה סמוך לסופו של הקטע, שלילת האפשרות שר' עקיבא נענש על חטא כלשהו וההדגשה שאין ייסוריו ומותו אלא דוגמה לאחרים, היא ביטוי מובהק לאקזמפלום המרטירולוגי שהסיפור בא להציג.

הסיפור על הבאת גופתו של ר' עקיבא מבית האסורים אל המערה הפלאית בידיהם של ר' יהושע ואליהו הנביא איננו יכול שלא להזכיר מוטיבים מן המסכת המורכבת של סיפורי האוונגליונים על גורל גופתו של ישו לאחר שהורדה מן הצלב. אין השוואת הסיפורים הללו מיועדת לטעון להשפעה ישירה כלשהי, ואולם היא מלמדת כי המקורות והמניעים המשותפים יצרו דילמות דומות בקרב מספרי הדברים.

41 בנוסחים אחרים (גרסאות חמישית ושישית) נוסף כאן: "וכשיצאו מבית האסורין היה כתות כתות של מלאכי השרת מספדין עליו ואומרים: צדקת ה' ומשפטיו עם ישראל, והדרך מאירה לפניהם כזוהר הרקיע".

42 תוספת (על פי הגרסה השביעית): "באו לצאת ולא היה יהושע מבקש לצאת. אמר לו: ר', בשבועה איני זז מכאן עד שתודיעני של מי המטה הזאת. אמר לו: של אשתו של טורנוסרופוס הרשע שהיתה טובה לר' עקיבא כשהיה חבוש בבית האסורים".

43 בגרסה הראשונה נוסף כאן: "והיה מלאכי השרת בוכים עליו שלושה ימים ושלושה לילות. ואחר כך קברוהו באותו מערה. וביום של מחרתו נטלו אליהו ז"ל והביאו בישיבה של מעלה דלדרוש בכתרי אותיות בישיבה של מעלה, והיו מתקבצות כל הנשמות של צדיקים וחסידים לשמוע מדרשות".

44 בסיומו של קטע זה מובא בנוסחה זו המאמר: "לא היה שנים עשר חדש שנתקיים עליהם מה שאמר להם. ר' מאיר אומר, לא שהצדיקים מסתלקין אלא שסוף פורענויות עתידות לבא לעולם. משל למה הדבר דומה, למלך שעשה סעודה והזמין את האורחים ולא קבע להם זמן. הפקחים שבהם עמדו בט' שעות ביום ונכנסו לבתיהם ועלו למטותיהם באורה. אחרי כן עמדו עד שקיעת החמה חנויות פתוחות ומקצתן נעולות ונרות דולקות נכנסו לבתיהן ועלו למיטותיהן בנרות. אחרי כן עמדו בב' שעות ושלוש שעות בלילה מקצת חנויות פתוחות ומקצתן נעולות, מקצת נרות דולקות ומקצת כבו, נכנסו לבתיהם ועלו למטותיהם באורים. אחרי כן עמדו בה' שעות בלילה חנויות נעולות ונרות כבו, ונכנסו לבתיהן ועלו למטותיהן באפלה. המשוויירין בסעודה נכנס בהן יין עמדו והכו זה את זה ופצעו זה את זה שנ' **ראיתי את ה'** [עמוס ט, א]".



באריגתה של המסכת ניכר היטב הקרע בין הערצת ייסוריו וקרבתו של המרטיר לבין המחאה והאי־אמונה שאמנם נגזר גורלו למיתה.

בגרסה הראשונה מצויים גם סיפורים אחרים:

ואחריו הוציאוהו ר' יודא בן דמא. אותו היום ערב שבועות היה. אמר לו ר' יודא לקיסר, חייך תמתין לי מעט עד שאקיים מצוות עצרת ואקדשו כדי לשבח הקב"ה שנתן לנו התורה. אמר לו הקיסר: עדיין אתה בוטח בתורה ובאלהים שנתנה? אמר לו: הן. אמר לו קיסר: מה שכרו של תורתך? אמר לו: עליה אמר דוד עליו השלום: **מה רב טובך אשר צפנת ליריאיך** [תהלים לא, כ]. אמר לו הקיסר: אין שוטים בעולם כמו אתם, סבורים שיש עולם אחר. אמר לו: אין שוטים בעולם כמו אתם, כופר באלהים חיים, ואוי לך אוי לבושתך ואוי לחרפתך כשתראה אותנו עם השם יתברך באור החיים ואתה תשיב בשאול תחתיות במדריגה התחתונה. מיד חרה אפו של הקיסר עליו וצוה לקשרו בשערות ראשו בזנב הסוס וצוה למשכה בכל רוחב של רומי ואחר כך צוה וחתכוהו איברים. ובא אליהו ז"ל ולח האיברים וקברו במערה אחת הסמוכה לנהר היורד לפני רומי. ושמעו כל רומיים קול נהי ונהי כל שלשים יותר בתוך אותו מערה ובאו והגידו לקיסר. אמר להם: אם היה העולם נהפך לתוהו ובוהו לא אשקט עד שמלא רצוני באותן עשרה זקנים כאשר נשבעתי. והיה שם אחד מחכמי רומי, ואמר לקיסר: אדוני קיסר, דע כי נסכלת בזה ושגית הרבה מאוד ששלחת יד בעם ה' בלי חנינא. דע כי תהיה לך מרה באחרונה, שהרי כתיב בתורת היהודים: **אל רחום וחנון ארך אפים** [שמות לד, ו; יונה ד, ז], ועוד כתיב בתורתם: **ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו** [דברים ז, י]. כששמע הקיסר כך חרה אפו על אותו זקן וצוה לחנקו. כששמע הזקן כך מיהר ומל את עצמו. מיד כשנחנק לא נמצא ולא נודע אנה. ויחרד הקיסר חרדה גדולה, ולא שב אפו בכל זאת ועוד ידו נטויה. ואחריו הוציאו את ר' חוצפית המתורגמן. אמרו עליו על ר' חוצפית המתורגמן שהיה בן מאה ושלושים שנה כשהוציאוהו להורג, והיה יפה תואר ויפה מראה והיה דומה למלאך ה' צבאות. באו והגידו למלך את יופיו ואת שיבתו ואמרו לו, בחייך אדוני, תרחם על זקן הזה. אמר הקיסר לר' חוצפית, כמה שנים אתה? אמר לו: מאה ושלושים שנה לבד מיום אחד, ובקשתי ממך שתמתין לי עד שתתמלא ימי. אמר לו הקיסר: מה לך שתמות היום או למחר? אמר לו: כדי שאקיים עוד שתי מצוות. אמר לו: מה מצוה אתה רוצה לעשות? אמר לו: לקרוא קריאת שמע ערבית ושחרית להמליך עלי את שם הגדול והנורא המיוחד. אמר לו הקיסר: עז פנים ועז נפש, עד מתי אתם בוטחים באלהיכם שאין בו כוח להציל אתכם מידי. שהרי אבותי חרבו את ביתו ואת נבלת עבדיו נתנו סביבות ירושלים ואין קובר ועתה אלהיך זקן הוא ואין לו כוח להציל עוד, שאילו היה בו כוח היה נוקם נקמתו ונקמת עמו ונקמת ביתו כמו שעשה מפרעה ומסיסרא ומכל מלכי כנען. כששמע ר' חוצפית כך בכה בכי גדול ואחז בבגדו ויקרעם על גידוף השם ית' ועל חרפתו ואמר לקיסר: אוי לך קיסר מה תעשה ליום אחרון כשפוקד השם יתברך על רומי ועל אלהיכם. אמר המלך: עד מתי אתווכח עם זה, וציווה להורגו ויסקלוהו ותלוהו. אז באו שריו וחכמיו וחילו פנים לקברו כי חמלו על שיבתו. ויאמר המלך לקבור אותו, ויבואו תלמידיו ויקברו ויספדהו הספד גדול וכבד מאד.

אלה סיפורים מאוחרים, ארוגים כבר על פי נוסחה מרטירולוגית קבועה מראש. מגמתם להעמיד את רשעותו של הקיסר לבדו במרכז התמונה, ואילו הסובבים אותו רחומים ממנו ומדגישים את בדידותו במעשיו הרצחניים. יש עשרות ומאות סיפורים מסוג זה עם מוטיבים כאלה בשפע בספרות המרטירולוגית וההגיוגרפית הנוצרית. לעומת זאת היסודות הסיפוריים התלמודיים, והמסורתיים־יהודיים בכלל, אינם מובלטים, ולא נעשה ניסיון לקשור את גיבורי הסיפורים בדמויות המצוירות בספרות התלמוד והמדרש. אין כאן כל זכר לטרמינולוגיה ולמאפיינים של ספרות יורדי המרכבה, ודאי שאין לראות בסיפורים אלו אופי מיסטי. הדבקות בתורה ובמצוות במישור המקובל על הציבור כולו מודגשת מאוד. למרות זאת, ואולי במידה מסוימת בגלל זאת, ההשפעה של סיפורים אלו רבה מאוד. הקוראים והשומעים את הסיפורים בטוחים היו כי אלה מעשים היסטוריים שנרשמו והועברו במסורת מהימנת וכי אמנם כך התנהגו התנאים בשעה שנגזרו עליהם גזרות שמד. האפקט הנורמטיבי והאקזמפלרי של הדברים גדול במיוחד, משום ששמות המוצאים להורג מוכרים ללומדי התורה מלימודם, והקשר ביניהם לבין הרוגי המלכות איננו חדש ואיננו מלאכותי בעיניהם.

## ט. סיכום

שלבי ההתפתחות של מעשה הרוגי המלכות מצטיירים בבהירות מתוך ניתוח החומר. השלב הראשון היה כנראה נוסח קדמון של "היכלות רבתי" שבו סופר על גזרת הקיסר הרומי להרוג ארבעה חכמים מיורדי המרכבה, ובו שולבה ככל הנראה האפוקליפסה על קצה הקרוב והאכזר של רומי הרשעה. השלב השני מיוצג ב"היכלות רבתי" שבידינו, ובו החל המעבר לסיפור על עשרה הרוגי מלכות, ושם נרמז בפעם הראשונה הקשר עם אחי יוסף. בשלב השלישי, שמייצגים נוסח "בית אב" וכתבי היד האיטלקיים, נצטמצם היסוד המיסטי ונתעצם היסוד המרטירולוגי, ונכללו גם סיפורים תלמודיים מורחבים על דרך מותם של החכמים. בשלב הרביעי נפרד מעשה הרוגי המלכות ממקורו בספרות יורדי המרכבה ונעשה קובץ נרחב של סיפורי מרטירים, בכמה נוסחים, ובמרכזו דמויותיהם של ר' עקיבא ור' ישמעאל, אך נוספו עליהם סיפורים שייתכן שגם הושפעו מן הספרות ההגיוגרפית והמרטירולוגית הנוצרית. הדברים בשלב זה לבשו אופי עממי יותר, ומכאן נשתגרו בנוסח הפיוט "אלה אזכרה" שנכלל בסדר התפילה. כל שלב הכיל מקצת מן ההשראה והעצמה של השלבים הקודמים, וכך נוצרה מערכת סיפורית המדברת אל הלב ומבטאה את מערכי נפשם של דורות של יהודים שקידוש השם היה, בתוקף המסיבות ההיסטוריות, חלק מעולמם הרוחני, ולעתים גם הגשמי. בדרך זו השתלבו גרעינים ממשנתם של יורדי המרכבה במוקד תרבות־רעיוני ביהדות ימי הביניים, והדבר מצא את ביטויו המועצם ביחסם של יהודים לניסיונות שעמדו בהם בתקופת גזרות מסעי הצלב באירופה, מתתנ"ו ואילך, ובמשנתם המיוחדת, החתומה בחותם קידוש השם, של חסידי אשכנז בימי הביניים.

יש לציין במיוחד את הניתוק בין מרטירולוגיה לבין משיחיות שבמסכת סיפורית־רעיונית זו. קשה לפקפק שבזכות ניתוק זה זכה מעשה הרוגי מלכות להשפעה גדולה בימי הביניים, שכן המרטירולוגיה יכולה הייתה להתקבל בתוך מערכות רעיוניות שהמשיחיות לא עמדה במרכזן. האידאולוגיות הגדולות ביהדות ימי הביניים – הפילוסופיה הרציונליסטית, חסידות אשכנז והקבלה – הורו לאדם דרך אינדיוידואלית אל השלמות הדתית, ובכך הורידו את היסודות האפוקליפטיים והמשיחיים ביהדות לדרגה משנית, ולעתים אף שולית. אפילו תורה מוסרית־דתית קיצונית כגון זו של "ספר חסידים",

שקבעה את המרטירולוגיה עקרון יסוד, ייחדה למקדש השם מעמד עליון בעולם הנשמות מיד לאחר מותו ולא שילבה ציורים משיחיים ואפוקליפטיים. בכל שלבי התפתחותה של המחשבה הדתית ביהדות ככל שמתגבר היסוד האינדיווידואלי בהגשמת הציווי הדתי כן מתמעט היסוד הלאומי והקולקטיבי. ולהפך: כאשר הדגש מועבר אל הגאולה הקולקטיבית וכשגאולת נשמתו של היחיד משולבת בגאולת הכלל האפוקליפטיקה והמשיחיות הן אבן יסוד גם של החוויה הדתית האישית. מעשה עשרת הרוגי מלכות, כפי שנתגבש לאחר שלבי התפתחותו הראשונים, מציג מסכת מרטירולוגית שאיננה קשורה בתחיית המתים, בבניין בית המקדש, בביאת המשיח ובקיבוץ גלויות, ואף לא במלחמות גוג ומגוג, בהרס העולם ובבנייתו מחדש. כפי שהראיתי, המוטיבים של הנקמה ברומי והתהפוכה האפוקליפטית שתביא לחורבנה לא התעצמו במהלך התפתחותו של הסיפור אלא נדחקו לשוליים. כך נותר המעשה מרוכז בחוויה המרטירולוגית עצמה, ופתוח היה להשתלבות בכל המערכות האידאולוגיות ביהדות ימי הביניים. עצמתו נבעה אפוא הן ממה שיש בו הן ממה שאין בו, וכך הוא מילא מקום חשוב ומעצב בחוויה הדתית היהודית בדורות הבאים.



## שלום ואחוזה במשנתו של רש"י

### אברהם גרוסמן

לכבוד הרב מנחם הכהן  
המברך תדיר את הבריות בברכת כוהן  
לשלום לחן ולאורה

השלום במובנו הכולל והרחב היה חלק חשוב בעולמו של רש"י. זהו אחד הנושאים המרכזיים ביצירתו של רש"י, והוא בא לידי ביטוי מובהק בפירושו למקרא ולתלמוד, ובעצמה יתרה בתשובותיו ובדרכו בהנהגת הציבור. לכאורה קשה לו לאדם לחדש בנושא זה, שהרי השלום כבר זכה לדיון נרחב ולשבחים מיוחדים. במקרא, בתלמוד ובמדרשים השלום הוא אף אחד משמותיו של הקב"ה.<sup>1</sup> ולא נחה דעתם של חכמים עד שקבעו לו יחידה נפרדת: פרק השלום במסכת דרך ארץ זוטא.<sup>2</sup> אף על פי כן מצא לו רש"י בקעה להתגדר בה גם בנושא זה.

אעיר תחילה הערה מתודית. לכאורה הסקת מסקנות מפירושו של רש"י על השקפת עולמו היא בעייתית. כבר כמה מהמפרשים הקלאסיים סברו שמגמתו של רש"י הייתה פרשנית בלבד, ובעקבות גישתה של נחמה ליבוביץ השקפה זו זכתה לתהודה רבה בדור האחרון. לדעתה, ולדעת אחרים שהלכו בעקבותיה, המטרה היחידה שרש"י הציב לעצמו הייתה לפתור את הקושי שמצא בכתובים, אף שלרוב לא הזכירו במפורש. ליבוביץ ידעה שיש חוקרים הסוברים שבפירושו למקרא היו לרש"י גם מגמות אחרות, אך היא לא ייחסה משקל של ממש לדבריהם. הקו שהנחה אותה בשיעוריה ובחיבוריה היה חיפוש הקושי שניצב בפני רש"י בכתובים. היא לא הסתפקה בהצעת הקשיים המשוערים שהעלו כמה ממפרשי הקלאסיים – ובהם ר' שבתי בס בעל "שפתי חכמים" – והערימה עליהם קשיים חדשים.<sup>3</sup> בעת האחרונה ערערו חוקרים אחדים על הנחת יסוד זו. לדעתם המקור לפירושו של רש"י, ובהם אגדות חז"ל ששילב בפירושו לרוב, הוא לא רק מניעים פרשניים אלא גם השקפת עולמו וצורכי השעה.<sup>4</sup>

1 כך במקומות רבים, כגון ספרי במדבר, נשא (מהדורת מאיר איש שלום, דף יג ע"א); ויקרא רבה ט, ט (מהדורת מרגליות, עמ' 190); מסכתות זעירות (מהדורת היגער, עמ' 110; מהדורת שפרבר, דף 111).  
2 ראו: מסכתות זעירות (מהדורת היגער), עמ' 99–117 והערות בעמ' 147–149.  
3 נ' ליבוביץ ומ' ארנד, פירוש רש"י לתורה: עיונים בשיטתו, ב, תל אביב תש"ן, עמ' 363–365, 460.  
4 ראו בעיקר: ד' רפל, רש"י: תמונת עולמו היהודית, ירושלים תשנ"ה. בעמ' 11 העיר רפל בצדק: "מספר החיבורים המוקדשים לרש"י מגיע לאלפים, ואולם אין ביניהם אפילו אחד, המנסה להציג את תמונת עולמו של רש"י". וראו גם: א' טויטו, "בין פרשנות לאתיקה: השקפת העולם של התורה לפי פירוש רש"י", ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 316; הנ"ל, "הרקע ההיסטורי של פירוש רש"י לפרשת בראשית", צ"א שטיינפלד (עורך), רש"י: עיונים ביצירתו, רמת גן תשנ"ג, עמ' 97–105; מ' ארנד, "פירוש רש"י לתורה", מחניים [סדרה חדשה], 3 (תשנ"ג), עמ' 92–108.



בעיקרון אני שותף לדעה זו, ובמקום אחר הבעתי בפירוט את עמדתי וטענתי שלא רק בפירושו של רש"י לנ"ך אלא גם בפירושו לתורה יש פולמוס עם העולם הנוצרי ומגמות חינוכיות מובהקות.<sup>5</sup> הבעיה העיקרית בחקר עולמו הפנימי של רש"י על פי פירושו למקרא היא שפירושים אלו נלקחו ברובם המכריע מספרות חז"ל. אף על פי כן יש לדעתי שלוש דרכים שאפשר לגלות בהן את השקפת עולמו: (א) עיסוק מרובה בנושא מסוים והזדקקות חוזרת ונשנית לו; (ב) בחירת מדרשים רחוקים מהפשט והעדפתם על מדרשים אחרים קרובים יותר ללשון הכתובים; (ג) שינויים סגנוניים במדרשים, בהם השמטות והוספות, בלי הוספת נימוק פרשני; אלו נגלים בהשוואה למקורם בספרות חז"ל. לטענתי שלוש הדרכים האלה הן האמצעי העיקרי לגילוי עולמו הפנימי של רש"י, ועליהן מושתת דיוני זה.

## משמעות השלום

חשיבותו של השלום בעולמו האידאי של רש"י נגלית גם בהבנת המשמעות של השלום במשנתו. השלום איננו רק מצב פסיבי שאין בו מלחמה ופעולות איבה בין עמים ובין אנשים, אלא הוא מצב שאהבה ואחוה בין הבריות שוררות בו ופעולות אקטיביות למען קרבה בין בני אדם ננקטות בו. זהו לדעת רש"י האידאל שיש לשאוף אליו ביחסי אנוש בכלל וביחסים שבין אדם לחברו בעם ישראל בפרט; הוא התנגד לתפיסה הבסיסית שלי – שלי, שלך – שלך.<sup>6</sup> רש"י כלל בשלום גם מחווה של אדם לחברו מתוך הכרת טובה וכל פעולה המבטאת יחסי קרבה ואהבה בין הבריות. ראייה כוללת זו בתפיסת השלום של רש"י מצויה בפירושו למקרא ובכל יצירתו הספרותית. לתפיסתו הייחודית את השלום יש ביטויים רבים, אביא כאן חמש דוגמות לפירושו את השלום בכתבים:

- א. את ההבטחה לפנחס – "הנני נתן לו את בריתי שלום" (במדבר כה, יב) פירש רש"י: "שתהא לו לברית שלום, כאדם המחזיק טובה וחסות [=וחן] למי שעושה עמו טובה. אף כאן פירש לו הקב"ה שלומותיו". טובה, חן ושלומות (ולא שלום אחד בלבד) הובטחו לפנחס. פרשנות זו מנוגדת לתפיסת החכמים בתלמוד ולדעתם של רוב מפרשי המקרא הקלאסיים – אלו צמצמו את משמעות ההבטחה לפנחס וראו בה ערובה להגנה פיזית מפני מקטרגיו ורודפיו, רובם ממשפחתו של זמרי שנהרג בידי פנחס.<sup>7</sup>
- ב. בביאור הטעם להדלקת נר שבת כתב רש"י: "ובמקום שאין נר אין שלום, שהולך ונכשל והולך באפלה".<sup>8</sup> מכאן ששלום משמעו גם מניעת מכשלה, שלום הוא השלווה והביטחון שיש לאדם בביתו.
- ג. על הכתוב "אספתי את שלומי מאת העם הזה" (ירמיהו טז, ה) כתב רש"י בפירושו לתלמוד: "ומהו השלום? את החסד ואת הרחמים שהיו רגילין לעשות".<sup>9</sup> השלום הוא אהבה וחמלה בין הבריות.

5 א' גרוסמן, "פולמוס דתי ומגמה חינוכית בפירוש רש"י לתורה", מ' ארנד, ר' בן מאיר וג' ח כהן (עורכים), פרקי נחמה: ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ירושלים תשס"א, עמ' 187–205.

6 משנה, אבות ה, י: "זו מדה בינונית, ויש אומרים: זו מדת סדום".

7 ראו למשל: "התחילו שבטים מבזים אותו [=את פנחס] א"ל הקב"ה למשה: הקדם לו שלום" (בבלי, סנהדרין פב ע"ב).

8 בבלי, שבת כה ע"ב, ד"ה: "הדלקת נר".

9 בבלי, בבא בתרא י ע"א, ד"ה: "כי אספתי".

ד. בפירוש הכתוב "ישאו הרים שלום לעם" (תהלים עב, ג)<sup>10</sup> כתב רש"י: "ומהו השלום שההרים נושאים? כשהן עושין פירות אין עין הבריות צרה וקורא איש לרעהו אל תחת גפן ואל תחת תאנה". דהיינו בעידן של ברכה כלכלית אין קנאה בין בני אדם, האנשים מארחים באהבה את חבריהם. אף כאן השלום נתפס ביטוי לאהבה ולידידות בין הבריות.

ה. הכתוב "פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי" (תהלים נה, יט) פורש בתלמוד שזמן תפילת הציבור הוא "עת רצון".<sup>11</sup> על כך כתב שם רש"י: "פדה בשלום. זה שעסק בדברי שלום דהיינו תורה דכתיב וכל נתיבותיה שלום [משלי ג, יז] וכן גמילות חסדים נמי שלום הוא, שמתוך שגומל חסד בגופו לחבירו הוא מכיר שהוא אוהבו ובא לידי אחוה ושלום". לא זו בלבד שרש"י הרחיב כאן את מושג השלום וקשר אותו במפורש עם אחווה ועם תורה, הוא אף ניצל את פירושו כדי להטיף לבריות לגמול חסדים עם הזולת ולהרבות אהבה.

## אהבת שלום ורדיפת שלום

על זיקתו העמוקה של רש"י לשלום, על החיבה היתרה שרחש לשלום, על החשיבות שנתן לשלום ועל היות השלום ערך ראשון במעלה במחשבתו יעיד גם השימוש שלו בשלום במקומות שאיננו מפורש במקרא, ובמקצתם הביאו לא לפרשנות אלא להטפה. הוא אף ניצל הזדמנויות אקראיות כדי לשלב בפרשנותו מדרשים המדברים בשבח השלום.

בשל החשיבות הגדולה של עניין זה, הן מן הבחינה המתודית הן לשם בחינה מדוקדקת יותר של השלום במחשבתו של רש"י ושל דחיית הפלגנות, אביא שמונה דוגמות לתוספות שהוסיף רש"י בפירושו כדי לדון בשלום:

א. בפירוש הכתוב "ומשם הפיצם על פני כל הארץ" (בראשית יא, ט) כתב:

וכי איזו קשה של דור המבול או של דור הפלגה. אלו [=דור המבול] לא פשטו יד בעיקר להלחם בו, ואלו [=דור הפלגה] פשטו יד בעיקר להלחם בו, ואלו [=דור המבול] נשטפו ואלו [=דור הפלגה] לא נאבדו מן העולם. אלא שדור המבול היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם, לכך נאבדו. ואלו היו נוהגים אהבה ורעות ביניהם שנאמר שפה אחת ודברים אחדים. למדת ששנאו המחלוקת וגדול השלום.

המקור לדברי רש"י הוא מדרש בראשית רבה. ממנו נטל רש"י את רוב פירושו לספר בראשית, אלא שנוסחו שונה: "אלא דור המבול על ידי שהיו שטופין בגזל לפיכך לא נשארה מהם פליטה, אבל אלו [=דור הפלגה] על ידי שהיו אוהבים זה לזה "ויהי כל הארץ שפה אחת", לפיכך נשארה מהם פליטה".<sup>12</sup>

רש"י שמר על תוכן המדרש, אך עיבדו מחדש בסגנון אחר למען מטרה ברורה: להדגיש ביתר שאת את ערך השלום. לכן הוסיף במפורש באפיון דור המבול: "והיתה מריבה ביניהם" – מה שרק נרמז

10 במאמר זה כל פירושי רש"י לתהלים לקוחים ממהדורת מארשן, ירושלים תרצ"ו.

11 בבלי, ברכות ח"א.

12 בראשית רבה לח, ה (מהדורת תיאודור־אלבק, עמ' 354).

בעקיפין במדרש; ובמקום השימוש במדרש במילה "אוהבים" לתיאור דור הפלגה כתב: "נוהגים אהבה ורעות ביניהם". בפועל "נוהגים" אפשר לראות כי רש"י התכוון שלא די באהבה פסיבית, אלא שיש לעשות מעשים המביעים אותה. גם מסקנתו המפורשת של רש"י בסיום דבריו "למדת ששנאוי המחלוקת וגדול השלום" איננה בבראשית רבה. מגמתו החינוכית לחבב על הבריות את השלום היא שדחפה אותו להוסיף את המסקנה.

ב. בתיאור מיתת אהרון כתב רש"י: **"ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל"** [במדבר כ, כט]. האנשים והנשים, לפי שהיה אהרן רודף שלום ומטיל אהבה בין בעלי מריבה ובין איש לאשתו. הקושי שביקש רש"י להתמודד עמו ברור ומפורש בדבריו למות משה (דברים לד, ח). מדוע במיתת אהרון נאמר שבכו אותו "בית ישראל" ואילו בפטירת משה נאמר ש"בני ישראל" בכו אותו? אילו ביקש רש"י להתמודד עם קושי זה לבדו, לא צריך היה לשנות מהמקור המדרשי שנטל ממנו את דבריו, אבות דרבי נתן. שם נכתב:

רודף שלום כיצד? מלמד שיהא אדם רודף שלום בישראל בין כל אחד ואחד כדרך שהיה אהרן רודף שלום בישראל בין כל אחד ואחד, שנאמר סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו [תהלים לד, טו].<sup>13</sup>

מפני מה לאהרן בכו כל ישראל ומשה לא בכו אלא מקצתם? אלא משה היה דיין, ואי אפשר לדיין לזכות שני בעלי דינין כאחת אלא לזכות את הזכאי ולחייב את החייב. אהרן לא היה דיין אלא מטיל שלום בין אדם לחבירו. לפיכך אהרן בכו לו כל ישראל ומשה לא בכו לו אלא מקצתן.<sup>14</sup>

בשתי הנוסחות מדובר בשלום, לא באהבה. רש"י שינה, ובמקום "מטיל שלום בין אדם לחבירו" שבנוסח ב' כתב: **"מטיל אהבה בין בעלי מריבה"**. אהבה היא דרגה גבוהה יותר מהשכנת שלום גרדא, ובה ראה רש"י ערך אידאלי ביחסי אנוש, לה חפץ להטיף. הוא הדגיש שאהרון השכין אהבה גם בין בעלי מריבה ולא בין הבריות סתם.

ג. בפירוש הכתוב **"ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל"** (דברים לג, ה) הביא רש"י שתי אפשרויות: **"בישרון מלך"**. תמיד עול מלכותו עליהם בכל התאסף ראשי חשבון אסיפתם. דבר אחר: **בהתאסף**. בהתאספם יחד באגודה אחת ושלום ביניהם הוא מלכם ולא כשיש מחלוקת ביניהם". ספרי, מדרש ההלכה לדברים, השפיע על פירוש רש"י לחומש דברים יותר מכל מקור אחר, וגם כאן דבריו מבוססים על ספרי. אמנם הדברים מובאים שם ביתר אריכות מבדברי רש"י, ואולם המסר העיקרי, דהיינו שבח השלום וגנות המחלוקת, איננו מפורש אלא נרמז בלבד:

כשישראל שוים בעצה אחת מלמטה שמו הגדול משתבח מלמעלה שנאמר ויהי בישרון מלך, אימתי? בהתאסף ראשי עם. ואין אסיפה אלא ראשי עם שנאמר ויאמר ה' אל משה קח את כל ראשי העם. דבר אחר: כשהנשיא מושיב זקנים בישיבה של מטה שמו הגדול משתבח מלמעלה

13 אבות דרבי נתן, נוסח א, יב (מהדורת שכטר, עמ' 51).

14 אבות דרבי נתן, נוסח ב, כה (מהדורת שכטר, עמ' 50). בפרק כד בנוסח זה מתואר כיצד אהרון היה מפייס את הבריות עד שהיו "מנשקים זה את זה" ועד "שהיה מטיל שלום בין אדם לחבירו". גם בילקוט שמעוני, על אתר: חקת, במדבר כ, מתוארת בהרחבה דרכו של אהרון בהשכנת שלום בין הבריות ובקירובן זו לזו. אך גם במקור זה, המאוחר לרש"י, אין הלשון **"מטיל אהבה בין בעלי מריבה"**.

שנאמר ויהי בישורון מלך אימתי בהתאסף ראשי עם ואין אסיפה אלא זקינים שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל.<sup>15</sup>

הנוסח בספרי הוא "שנים בעצה אחת". רש"י שינה, והוסיף "ושלום ביניהם". ה' הוא מלך ישראל רק אם יש בין בני העם אחדות ושלום. התוספת משרתת את מגמתו החינוכית של רש"י. כדי להדגיש מטרה זו אף הוסיף דברים מפורשים בגנות המחלוקת. גם עצם הוספת הפירוש השני ("דבר אחר"), אף שאין לו צורך פרשני, מלמדת על החשיבות הרבה שנתן רש"י לשלום ועל תפקיד המחנך שקיבל על עצמו.

ד. "בשלום יחדו אשכבה ואישן כי אתה ה' לבדך לבטח תושיבני" (תהלים ד, ט). בפירוש פסוק זה בחר רש"י להתרחק מן הפשט כדי להדגיש את מעלת השלום והאחדות: "אם היו ישראל בשלום יחדו עמי הייתי שוכב וישן בטח ולא הייתי ירא מכל צר ואויב".

ה. בפירוש הכתוב "אתה כוננת מישרים" (תהלים צט, ד) כתב רש"י: "פשרה ושימת שלום בין אנשים כוננת, באמרך כי תראה חמור שנאך רבץ וכו' [שמות כג, ה]. כי תפגע שור איבך [שם, ד]. ומי הוא הרואה את שונאו גומל לו חסד שלא ידבנו לבו לחבקו ולנשקו". במדרש תהלים, שוחר טוב, יש תיאור מפורט של דרך להשגת שלום ואחוה בעקבות קיום המצוות:

**אתה כוננת מישרים.** אמר ר' אלכסנדר אתה כוננת ישרות בעולמך, יש לו לאדם דין עם חבירו, והוא נכנס עמו לדין, והן מקבלין עליהם מה שהדין יוצא ועושין שלום, הוי אומר אתה כוננת מישרים. אדם יוצא לדרך וראה חמורו של חבירו רובץ תחת משאו, הולך ונותן לו יד ומסייעו לטעון ולפרוק, והן נכנסין לפונדק והוא אומר כך פלוני אוהב אותי, ואני הייתי סבור שהוא שונאי. מיד מדברין זה עם זה ונכנס השלום ביניהם.<sup>16</sup>

רש"י שינה. במקום עשיית דין צדק כמפורש במדרש, הציע את הפשרה. הפשרה היא עניין מרכזי במשנתו, ועליה ראוי לדעתו לבסס יחסי אנוש משובחים. אף שמבחינת הצדק המשפט עדיף, היא, ולא המשפט, תגדיל את האהבה והאחוה בלב הבריות. כפי שאראה, רש"י היה עקיב בעמדתו זו. שינוי אחר רב עניין ששינה רש"י הוא בתיאור ההשפעה של העזרה: במדרש נאמר שהיא תביא שלום; במקבילה בתנחומא נאמר שהיא תביא לאהבה בין שני שונאים. רש"י לא הסתפק בכך והוסיף "ידבנו לבו לחבקו ולנשקו". קשה להניח שהניסוח מקרי. הוא מכוון, ומגמתו חינוכית וברורה.

ו. בויקרא כו, ו לאחר הבטחה לפריחה כלכלית נאמר "ונתתי שלום בארץ". על כך כתב רש"י: "שם תאמרו: הרי מאכל והרי משתה, אם אין שלום אין כלום, ת"ל [=תלמוד לומר] אחר כל זאת ונתתי שלום בארץ. מכאן שהשלום שקול כנגד הכל. וכן הוא אומר **עושה שלום ובורא את הכל** [ישעיהו מה, ז]". הדרשה הזאת מצויה במדויק בספרא, אלא ששם נוסח הסיום שונה. הדרשן בספרא ציטט את הכתוב

15 ספרי, דברים שמו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 403).

16 מדרש שוחר טוב, מזמור צט, ג (מהדורת בובר, ריב ע"א). למדרש זה יש מקבילה בתנחומא, ואף שם אין הפשרה נזכרת, ואילו מעלת המשפט מודגשת עוד יותר: "אבל הקדוש ברוך הוא מלך מלכי המלכים משפט אהב, אינו עושה דבריו אלא במשפט" (תנחומא, משפטים, א).



הנזכר בישעיהו במקורו: "וכן הוא אומר עושה שלום ובורא רע".<sup>17</sup> כוונת הכתוב הייתה לסתור את האמונה הדואליסטית הפרסית שכורש האמין בה. רש"י שינה וכתב "ובורא את הכל", הוא בחר בנוסח שבברכת יוצר המאורות בתפילת שחרית. מה ראה רש"י לשנות מדברי המדרש ולהעדיף את נוסח התפילה על פני הכתוב במקור? יש שתי אפשרויות לפתרון, וקשה להכריע ביניהן: הוא העדיף את נוסח התפילה מהסיבה שחכמים העדיפוהו, דהיינו כבוד הבורא – שלא לתארו כמי שברא את הרע, אף שברור שזוהי כוונת הכתוב. אפשרות אחרת היא שרש"י לא רצה לכרוך את המילה שלום, המורה על כלי של ברכה כה מרובה, עם התיבה רע, ולכן שינה מנוסח המדרש ובחר בנוסח התפילה.

(ז) בפירוש הכתוב "חלק לבם עתה יאשמו הוא יערף מזבחותם" (הושע י, ב) כתב רש"י:

**חלק לבם.** ממני [=מהקב"ה]. **עתה יאשמו.** הוא הדבר אשר יערף מזבחותם, ישחית [...]. דבר אחר לפי מדרש אגדה: גדול השלום שאפילו ישראל עובדי ע"ז [=עבודה זרה] ושלום ביניהם, אין השטן מקטרג ביניהם [...]. ושנאוי המחלוקת, שנאמר חלק לבם עתה יאשמו, יש פתחון פה לשטן לקטרג.

רש"י ראה בתחילת הפסוק משפט תנאי – אם לבותיהם חלוקים זה על זה ויש ביניהם איבה, הם יצאו אשמים בדין. אך אם שלום ביניהם, בכל מקרה יצאו זכאים. אין ספק שרש"י ידע היטב שמדרש האגדה שהביא רחוק מהפשט, ולכן אף ציין שמדובר במדרש אגדה. אין גם קושי בפירוש הראשון, ולפיכך אין הוא דורש הבאת פירוש נוסף. אם כן, מה ראה בכלל להביאו? מגמתו החינוכית, העוברת כחוט השני ביצירתו, להרבות שלום ולגנות את המחלוקת והחשיבות העצומה שהעניק לשלום במחשבתו, בתקוותיו ובתודעתו הן שדחפו אותו לעשות כן.

ח. שתיים מהתכונות המאפיינות את הצדיק הן טרחתו להשיג שלום ויכולתו להשכין שלום בין הבריות. בפירוש "שפתי צדיק ידעון רצון" (משלי י, לב) כתב רש"י: "יודעין לרצות ולפייס את בוראם ויודעים לרצות את הבריות ולהטיל שלום ביניהם".

אין צריך לומר שהמילה רצון במקור איננה מחייבת לקבל את הפירושים שהציע רש"י, ודאי שאין הכרח להביא את שני הפירושים גם יחד. גם כאן מסתבר שמגמתו לחנך את הבריות לאהבת שלום ולרדיפת שלום היא שדחפה אותו להציע גם את הפירוש השני.

לדעת רש"י השלום חשוב גם לשלווה הפנימית של האדם – מי שיש לו מחשבות זדון ומרמה טרוד במחשבות אלו ואין בקרבו שמחה פנימית, וממילא אין לו שלום ושלווה, "מרמה בלב חרשי רע וליעצי שלום שמחה" (משלי יב, כ). אדם חייב לבקש את השלום לא רק במקומותיו אלא לרדוף אותו

גם במקום אחר.<sup>18</sup>

17 ספרא, חקת, ויקרא כו, ו (מהדורת וייס, קיא ע"א).

18 ראו: פירוש רש"י לתהלים לד, טו.

## בין שלום לאמת

פעמים מספר נאלץ רש"י להכריע בין השלום ובין האמת – שני ערכים שדגל בהם בכל מאודו. על ערך השלום דיברתי כאן באריכות. במקום אחר דנתי גם בחשיבות הגדולה שנתן רש"י לאמת.<sup>19</sup> כדי לסבר את האוזן אסתפק כאן בשתי דוגמות. בפירוש תכונותיה של אשת החיל נאמר: "צופיה הליכות ביתה" (משלי לא, כז). רש"י כתב על כך: "היא בביתה נותנת לב על צרכי בני ביתה, איך ינהגו באמת וצניעות". "הליכות" הוא ביטוי כללי לאורח חיים. מכל התכונות שאשת החיל צריכה להקנות לבני ביתה בחר רש"י בשתיים שנראו בעיניו החשובות ביותר: אמת וצניעות. על שתי אלו הבית היהודי עומד, עליהן הוא נשען ומבוסס. בראש התכונות החיוביות והחיוניות הציב רש"י את האמת.

עם זאת, בתחילת מסכת פסחים דרשו חכמים בשבחם של אנשים שאינם מספרים שמועה רעה אלא רומזים לה בעקיפין, למען יבין השומע בעצמו את אשר אירע. דבריו של אמורא רב, שרמז בעקיפין לר' חייא דודו על פטירת שני הוריו (שהיו גם בני משפחתו של ר' חייא) מובאים שם לשם דוגמה: מששאלו ר' חייא אם האב חי, השיב "אמא חיה"; ומששאלו אם אמו חיה, השיב "אבא חי". בפירושו כתב רש"י: "אמא קיימת. בלשון שאילה, כלומר עד שאתה משאיל על אבי, שאל על אמי [...] ומאליו הבין. ויש אומרים: בניחותא היה משיבו רב, על מי שאינו שואל, כדי שיבין מן הכלל. וקשה בעיני לומר שיוציא רב דבר שקר מפיו" [הדגשה שלי].<sup>20</sup>

אחרים פירשו כי לא היו דבריו של רב בלשון שאלה (על ההורה השני, שעל אודותיו לא נשאל), אלא באמירה: ההורה השני עודנו חי, והרי זהו שקר. רש"י הכיר מסורת פרשנית זו שבה השיב רב "בניחותא" ולא בלשון תמיהה, אך הוא סירב לקבלה. רק מי שאהבת האמת היא נר לרגליו וטבועה בתודעתו, במחשבותיו ובמעשיו לא יוכל לפרש שתלמיד חכם מובהק כאמורא רב יוציא דבר שקר מפיו, גם בנסיבות מיוחדות ונדירות שבהן ההלכה מתירה לשנות מן האמת ואף ממליצה לעשות כן כדי לשמור על לשון נקייה או על ניסוח מרוכך.<sup>21</sup>

דוגמה רבת עניין לסוגיה זו נשתמרה בדברי רש"י בעניין תיאור מעשהו של הלל. במשנה מובאת מחלוקת בין בית הלל לבית שמאי בדבר הבאת קרבן שלמים ועולות בביקור במקדש ביום טוב: "בית שמאי אומרים: מביאין שלמים ואין סומכין עליהן, אבל לא עולות. ובית הלל אומרים: מביאין שלמים ועולות וסומכין עליהם".<sup>22</sup>

בעניין זה נאמר בתלמוד: "מעשה בהלל הזקן שהביא עולתו לעזרה לסמוך עליה ביו"ט. חברו עליו תלמידי שמאי הזקן אמרו לו: מה טיבה של בהמה זו? אמר להם: נקבה היא ולזבחי שלמים הבאתיה. קשקש להם בזנבה והלכו להם".<sup>23</sup> דבריו אלו של הלל לתלמידי בית שמאי לא היו אמת; שהרי אמר שמדובר בקרבן המובא לשלמים ולא לעולה. הוא אף "קשקש" בזנב הבהמה כדי שיחשבו שהיא נקבה,

19 א' גרוסמן, "אמת וענווה במשנתו של רש"י", ספר היובל לפרופ' אלעזר טויטו (בדפוס).

20 פירוש רש"י לפסחים ד ע"א, ד"ה: "אייבו קיים". אפשר שמשום כך העדיף רש"י על שני נוסחים אחרים בתלמוד הבבלי את הנוסח שבתנחומא.

21 ראוי: בבלי, פסחים ג ע"ב, במשא-ומתן התלמודי, ובתוספות שם ד ע"א, ד"ה: "אבא קיים".

22 משנה, ביצה ב, ד. האיסור לפי בית שמאי לסמוך על ראש הבהמה בידיים ביום טוב נובע מן האיסור להשתמש בבעלי חיים ביום טוב. לכן נקבע שיש לסמוך עליהם מערב יום טוב.

23 בבלי, ביצה כ ע"א.

ואין נקבה מוקרבת לקרבן עולה. ההטעיה כאן הייתה כפולה: הן בדיבור הן במעשה. רש"י פירש שהלל עשה כן כדי למנוע מריבה: "מרוב ענותנותו של הלל היה משנה מפני השלום". רש"י הכריע לכף זכות את מעשהו של הלל, אף שלא דיבר אמת.

מהו ההבדל העקרוני בין שני המקרים? מדוע לא טען רש"י גם כאן שקשה להניח שהלל הזקן יוציא דבר שקר מפיו? והרי שערי תירוצים לא ננעלו. רש"י יכול היה, לו חפץ בכך, למצוא דרך ליישב את דברי רב, ולו בדוחק, מבלי לפרשם כדבר שקר היוצא מפיו.<sup>24</sup> הנסיבות השונות הן שהביאו להבדלים בפירושו של רש"י. הלל שינה בדבריו משום השלום, כדי למנוע סכסוך חריף בינו ובין תלמידי בית שמאי, מריבה שאף עלולה הייתה להסתיים בפגיעה פיזית בו, אין כן במקרה של ר' חייא ורב. אמנם פסיקה עקרונית זו, שמשום השלום מותר אף לשנות מן האמת, מצויה כבר בדברי חז"ל, אך הדגשת הפסיקה והחזרה עליה בפירושי רש"י ראויה לציון מיוחד על רקע יחסו המיוחד לאמת.

רש"י גילה יחס חם לפשרה, ואף זו עדות לדבקותו בשלום ולהעדפתו את השלום לעתים גם על פני האמת. בגישתו זו הוא הלך בעקבות חכמים, גם חז"ל ראו באור חיובי את הפשרה והעדיפו אותה על הדין, אף על פי שמבחינת האמת הצרופה הדין עדיף.<sup>25</sup> רש"י סיגל דעה זו והרבה להטיף לפשרה, למרות ההערכה היתרה שרחש לאמת ואף על פי שהציב אותה בראש סולם הערכים שלו. את הכתוב בספר דברים "ועשית הישר והטוב בעיני ה'" (דברים ו, יח) הוא פירש: "זו פשרה לפני משורת הדין". רש"י "ניצל" תיבה זו ("ישר", וממנה "מישרים") כדי לדרוש בשבח הפשרה גם במקומות אחרים. "מישרים" פירש בפסוק "אתה כוננת מישרים" (תהלים צט, ד, וכן בדניאל יא, ו) "פשרה ושימת שלום בין אנשים". את הפסוק "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם" (זכריה ח, טז) פירש רש"י פשרה; אמנם משפט מבוסס על הדין ועל האמת, ואולם אם חפצים שיוליד שלום בין הבריות, יש להעדיף על פניו את הפשרה.

## שלום ופלגנות בתשובותיו של רש"י

במאבקו של רש"י נגד הפלגנות וברדיפתו אחר השלום היה לא רק נאה דורש אלא גם נאה מקיים; עדות מובהקת לכך נשתמרה בתשובותיו. במקרה אחד הוא נהג לפני משורת הדין והביע נכונות לשלם ממון אף שלא היה חייב בו על פי דין: "מעשה באשה אחת שהפקידה טבעת לבתו של רבינו הקטנה ונאבד ממנה. אמר ר': בדין שאין לו [=לי] ליפרע אבדת בתו [=בתי] הקטנה [...] אבל על ידי בתי נזוקה [אפרע לה] דמי טבעת ולא יותר".<sup>26</sup>

בתשובה אחרת, לאחר שסיים את הכרעתו העיר כי זיהה את כתב ידו של השואל; השואל חשש לפנות אל רש"י במישרין כי חשבו לעוין לו, ולכן פנה על ידי אדם אחר. רש"י ניצל את ההזדמנות כדי ליישר את ההדורים עם השואל, אף שזה לא ביקש לעשות כן: "וראובן הכותב מכתב השאילה, ידעתי

24 כפי שעשה למשל, בעקבות המדרש, בפירוש לדברי הכזב של יעקב לאביו: "אנכי עשו בכרך – אנכי הוא המביא לך ועשו הוא בכורך", פירוש רש"י לבראשית כז, יט.

25 השלום עדיף גם מן הבחינה המשפטית: "רבן שמעון בן גמליאל אומר: הדין בשלשה ופשרה בשנים, ויפה כח פשרה מכח הדין. ששנים שדנו בעלי דינים יכולין לחזור בהן, ושנים שעשו פשרה אין בעלי דינים יכולין לחזור בהן" (בבלי, סנהדרין ה ע"ב). ועיינו שם בפירושי רש"י והתוספות.

26 תשובות רש"י, רל (מהדורת אלפנביין, ניו יורק תש"ג, עמ' 255–256).

מי הוא והכרתי כתב ידו. וירא להזכיר שמו, כי חושדני לאויב לו. ואני לא כן אנכי עמדי, וגם ברכתו לא תעוכב אצלי חנם, ברכת טוב תבואתו".<sup>27</sup>

מתיחות גדולה הייתה בזמנו בקהילות בגרמניה ובצרפת, ומקורה בעיקר בתחרות כלכלית.<sup>28</sup> אחד הגורמים לכך הוא מוסד המעורפיה, שנתן בידיהן של משפחות מיוחסות, בעיקר אלו שנמנו עם מייסדי הקהילות, מונופולין על סוחרים נוצרים ועל סחורות. הסכסוכים התעצמו עם הגירתם של יהודים אחרים לקהילות הללו; לעתים ההגירה נתקלה בהתנגדות תקיפה של המתיישבים הראשונים, ותביעתם של המהגרים להשתלב במעגל הסחר הגבירה את המתח.<sup>29</sup> סכסוך מסוג זה נזכר באחת השאלות שהופנו אל רש"י מקהילת קבלון, שם מסופר על ריב חריף שפרץ בקהילה: "משפחות המתגרות זו בזו בחירופים וגנאים [...] ולא חדלו מחירופיהם".<sup>30</sup> לאחר שענה רש"י בפירוט רב על בעיית הסכסוך הזה, הוא ראה לנכון להטיף מוסר לבני הקהילה כולה:

ואתם תנו לבבכם לרדוף שלום וראו כי בעווננו לקו אותם שסביבותיכם מכה נחלה מאד וכבר זוללים בין הגוים, והשלום הוא יגרום לכם לעזר מן הצר ולא יוכל שטן לשלוט בכם. ושנו רבותינו גדול שלום שנתן בחלקן של צדיקים שנ' יבוא שלום וכו' ולא נתן בחלקן של רשעים שנ' אין שלום אמר ה' לרשעים. ומי ששמו וברכתו שלום, ישפוט לכם שלום.<sup>31</sup>

בתשובתו זו סטה רש"י מדרכו הרגילה בכתיבת תשובותיו. במקרים בודדים בלבד מתוך מאות תשובותיו הוא לא הסתפק בהכרעת הדין אלא צירף לה גם דברי מוסר. בכל המקרים הללו ניכר שהאירועים הנזכרים בשאלות העכירו את רוחו.<sup>32</sup> כנראה גם מקרה זה יצר ברש"י סערת רגשות והוציאו מגדרו. במקרה אחר התנגד רש"י לפרישה משתיית יינם של אנוסים יהודים שהתנצרו ושעדיין לא ברור היה אם שבו שיבה מלאה ליהדותם; היו שסברו שיש להמתין עד שתהא תשובתם "מפורסמת וגלויה". רש"י התנגד לפסיקה זו, הוא קבע שמותר לשתות מיינם כדי שלא לביישם.

והשיב ר': שחלילה לפרוש מן יינן לביישן, כי לא מלאו לבן לנסך אף לע"ז [=לעבודה זרה]. ולא גזרו רז"ל אלא על מגע גוי, ולא על מגע פושעי ישראל. ובמקומנו אף הגוים אינם מנסכים. וכל שכן אלו שכל מה שעשו, עשו משום חרב, ומהרו לפרוש בכל יכולתן. ועוד משקבלו עליהן לשוב ליראת צורנו, הרי הן בכשרותן.<sup>33</sup>

27 תשובות חכמי צרפת ולותיר, פד (מהדורת מילר, דף מו ע"ב); וראו גם: תשובות רש"י, שפב (שם, עמ' 378).

28 ראו: גרוסמן, "עבריינים ואלים בחברה היהודית באשכנז הקדומה והשפעתם על סדרי הדין", שנתון המשפט העברי, ח (תשמ"א), עמ' 135-152.

29 על המעורפיה ראו: I.A. Agus, *The Heroic Age of Franco-German Jewry*, New York 1969, pp. 79-86; א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשס"א, על פי הערך מעורפיה במפתחות, עמ' 456; על חרם היישוב ראו: ש' שוורצפוקס, "השתלשלות של חרב היישוב: ראייה מזווית אחרת", ספר יובל לשלמה סימנסון, ירושלים תשנ"ג, חלק עברי, עמ' קה-קיז, ושם בהערות ספרות נוספת.

30 תשובות חכמי צרפת ולותיר, כג (מהדורת מילר, דף יג ע"א; וראו גם: תשובות רש"י, עא (מהדורת אלפנבין, עמ' 89). מילר, בהערות לתשובות חכמי צרפת ולותיר (שם), צדק בהנחתו כי תשובה זו נשלחה גם היא לקהילת קבלון וכי היא המשך ישיר של השאלות שבסימנים כא-כב. ייתכן שהדברים נכתבו לאחר גזרות תתנ"ו ושזו המכה שרמז לה בדבריו, אבל ראייה של ממש אין לכך. על קהילת קבלון ראו: H. Gross, *Gallia Judaica*, Amsterdam 1969, pp. 590-592.

31 תשובות חכמי צרפת ולותיר, כג (מהדורת מילר, דף יג, ע"א).

32 בשני מקרים צירף דברי מוסר כאשר מדובר היה בפגיעה בנשים, ועל כך ראו להלן.

33 תשובות רש"י, קסח (מהדורת אלפנבין, עמ' 189). על סוגיית יין נסך והתפתחותה ראו: ח' סולוביצ'יק, "יינם" – סחר בינים של גוים: על גלגולה של הלכה בעולם המעשה, תל אביב תשס"ג.



## שלום בית

אי־אפשר לדון בשלום במשנתו של רש"י מבלי להתייחס – ולו בקצרה – לגישתו לשלום הבית בתוככי המשפחה. רש"י הקדיש תשומת לב רבה ליחסים בין בני הזוג, והשתדל מאוד לחנך את הבריות שיקפידו על יחסי אהבה ואחוה במשפחה. התופעה חוזרת ביצירתו פעמים רבות יחסית, והיא עדות לערך הרב שייחס רש"י לשלום בית. אסתפק בארבע דוגמות שכוח עדותן רב:

א. רש"י ראה בנישואין **ברית קדושה** שנכרתה בין שני בני הזוג ושהאל שותף בה – ה' עתיד לתבוע את עלבוננו של בן זוג שחברו נהג בו שלא כשורה, ואילו התנהגות הוגנת של בני הזוג איש אל רעהו היא תנאי לכניסה לעולם הבא. דעות נחרצות אלו הביא רש"י באחת מתשובותיו. הוא נשאל על דינו של בעל שניסה לגרש את אשתו מבלי לשלם לה דבר מדמי כתובתה בטענה שמדובר במיקח טעות. לטענת הבעל לפני החתונה הסתירה האישה פצעים קשים ("שומין") שהיו לה בפניה. הפצעים מעידים לדבריו על מחלת הצרעת שהייתה בה כבר אז. לעומת זאת האישה טענה שהפצעים הופיעו בפניה לאחר החתונה, ולכן היא זכאית לדמי הכתובה. אנשי הקהילה העידו שהאישה דוברת אמת, ולכן הכריע רש"י לטובתה. ואולם הוא לא הסתפק בהכרעת הדין ויצא בהתקפה קשה על הבעל על שום שניסה בערמה וברשע לפגוע בזכויות האישה:

והראה האיש מעשהו לרעה והראה עצמו שאינו מזרעו של אברהם אבינו שדרכו לרחם על הבריות וכל שכן על שארו [=אשתו] אשר בא אתו בברית. שאילו נתן לב לקרבה כאשר נתן לב לרחקה היה נמשך חינה עליו, שכך אמרו רבותינו חן מקום על יושביו ואפי' הוא מקולקל במים רעים והארץ משכלת וכן חן אשה על בעלה. ואשרהו אם זכה לזכות בה ולקנות בה חיי העולם הבא [...] וזה הקשיח בבית אבינו שבשמים כאשר העיד בינו ובין אשת נעוריו משפט ודין עליו לנהוג בה כמנהג בנות ישראל ואם אינה [צ"ל: אינו] מקרבה ברחמים ובכבוד יגרשנה ויתן לה כל כתובתה.<sup>34</sup>

מאין לרש"י שפגיעה באישה יש בה גם פגיעה קשה ואכזרית "בבית אבינו שבשמים"?<sup>35</sup> קרוב לוודאי שרש"י הושפע מן התיאורים בספר מלאכי של זניחת נשות ישראל ששבו עם בעליהן מגלות בבל בעת שיבת ציון. הנביא מלאכי הגדיר שם את הנישואין ברית ואת נטישת האישה בגידה: "ה' העיד בינך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדתה[!]" בה והיא חברתך ואשת בריתך" (מלאכי ב, יד). הנישואין הם ברית שה' הוא עד לה, היחסים הרצויים בין בני הזוג הם יחסי חברות, ופגיעה באישה כמוה כבגידה. משום כך ראה רש"י בשלום הבית שבין שני בני הזוג ערך דתי ממדרגה ראשונה והטיף לו בכל כוחו. ב. בגמרא נאמר:

תניא היה ר' מאיר אומר: כשם שהדעות במאכל, כך דעות בנשים. יש לך אדם שזבוב נופל לתוך כוסו וזורקו ואינו שותהו, וזו היא מדת פפוס בן יהודה שהיה נועל בפני אשתו ויוצא. ויש לך אדם שזבוב נופל לתוך כוסו וזורקו ושותהו, וזו היא מדת כל אדם שמדברת עם אחיה וקרוביה ומניחה. ויש לך אדם שזבוב נופל לתוך תמחוי [=תבשיל], מוצצו ואוכלו. זו היא מדת אדם רע שרואה את אשתו יוצאה וראשה פרוע וטווה בשוק ופרומה משני צדדיה ורוחצת עם בני אדם.<sup>36</sup>

34 תשובות חכמי צרפת ולותיר, מ (מהדורת מילר, דף כד, ע"ב); בכ"י מונטיפיורי, 98, 79א כתוב אל נכון: "ואם אינו מקרבה".

35 להבנת הפועל "הקשיח" בלשונו של רש"י ראו: פירוש רש"י לאיוב לט, יג.

36 בבלי, גיטין צ ע"א.

הסעודה בין שני בני הזוג מסמלת, כמצוי פעמים הרבה במדרש, יחסי קרבה ואינטימיות. הזבוב שבא מחוץ ופוגע במאכל מסמל אדם זר, או יצר הרע, המפריע ליחסי ההרמוניה והאינטימיות בין בני הזוג. בגמרא יש ביקורת רמוזה על מעשהו של פפוס שהיה נועל את אשתו בבית בצאתו מחשש שתצא מן הבית ותנהג שלא כהלכה. ביקורת זו נרמזת בקביעה שאין זו דרכם של בני אדם ככלל. ואולם הגמרא לא כתבה דבר על סכנות הכרוכות בהליכה בדרכו של פפוס. בפירושו הוסיף רש"י חששות כבדים אשר לדרך זו, ולטענתו יש בה כדי להרוס כליל את שלום הבית: "וכשיוצא מביתו לשוק נועל דלת בפניה שלא תדבר לכל אדם. ומדה שאינה הוגנת היא זו, שמתוך כך איבה נכנסת ביניהם ומזנה תחתיו".

לא זו בלבד שנעילת האישה בבית לא תגביר את צניעותה, כפי שחשב פפוס, אלא ההפך הוא הנכון: החשדנות תעורר בה איבה, וכדי להכעיס את בעלה ולהתנקם בו על חשדנותו היתרה היא תזנה תחתיו – דווקא יחסי אמון ירבו את הנאמנות ההדדית של בני הזוג. הוספה זו של רש"י אין בה משום פרשנות לסוגיה התלמודית, זוהי הטפה לבריות על ערכם הרב של יחסי שלום ואחוה בין בני זוג.

ג. בבראשית ג, טז לאחר חטא האישה בגן עדן נכתב: "ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך". רבים מחכמי ישראל בימי הביניים פירשו בהרחבה את הלשון "והוא ימשל בך" – הם ראו בבעל מושל ונתנו לו סמכות נרחבת לשלוט באשתו. כך, למשל, כתב ר' דוד קמחי: "לצוות עליך מה שירצה כאדון לעבד". דומה לכך פירש הרמב"ן: "והוא יחזיק בה כשפחה"; ובעקבותיו הלך רבנו בחיי בר אשר: "גזר בזאת שתהיה משתוקקת לבעל ושתרצה להשתעבד לו בהפך מן המנהג [...] שיהיה הבעל נגיד ומצוה עליה".<sup>37</sup>

רש"י בחר דרך ייחודית, ובפרשנותו הקטין ביותר את משמעות השליטה של הבעל באשתו, דרכו למעשה נוטלת את העוקץ מהכתוב "והוא ימשל בך". לדעתו אין מדובר כלל בשלטון של הבעל, על אחת כמה וכמה שאין לדון בהקשר זה במונחים שפחה ועבד. לדעתו יש לכרוך את תחילת הדיבור "ואל אישך תשוקתך" עם סופו "והוא ימשל בך", ומשמעו שבתחום יחסי האישות לבדם יהא לבעל יתרון על אשתו. הוא יהא נכון לתבוע בגלוי מאשתו את רצונותיו, ואילו היא תתבייש לעשות כן: **"ואל אישך תשוקתך"**. לתשמיש, ואף על פי כן אין לך מצח לתובעו בפה, אלא הוא ימשול בך, הכל ממנו ולא ממך".

רק מי שמבין עד כמה היחסים שולט-נשלט מסוכנים לשלום הבית ועד כמה יחסי אהבה, אחווה, שלום ורעות בין בני הזוג חשובים לביסוס חייהם המשותפים יבחר בפירוש מעין זה.<sup>38</sup>

ד. ואכן רש"י עקבי היה, ובפרשת הבריאה העדיף את הפירוש שהאישה לא נבראה מאחת מצלעות הגבר, אלא מכל גופו: **"ויקח אחת מצלעותיו [בראשית ב, כא]. מסטריו [=מצדדיו], כמו ולצלע המשכן**. זהו שאמרו שני פרצופים נבראו".

37 לרד"ק ראו: מקראות גדולות, בראשית (הכתר, מהדורת כהן, עמ' 45). לרמב"ן ראו: פירוש הרמב"ן לתורה (מהדורת שעוועל, א, עמ' כא). לרבנו בחיי ראו: רבנו בחיי בר אשר, ביאור על התורה, א (מהדורת שעוועל, עמ' פא), וראו שם בהערותיו של המהדיר. והשוו: א' גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"ג, עמ' 32-33.

38 השוו: בראשית רבה, כ (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 190-191). רעיון זה מהמדרש היה מוכר גם לחכמים האחרים, ולמרות זאת הם העדיפו לפרש "ימשל בך" בהוראה של שלטון כללי, וגם לכך כמובן יש סיוע בספרות המדרש.

דהיינו, לאדם הראשון היו בתחילה שני פרצופים – הקדמי של גבר והאחורי של אישה. מאוחר יותר הם הופרדו ונוצרו גבר ואישה בנפרד. בשאלה זו נחלקו האמוראים רב ושמואל. רש"י העדיף את הדעה שנבראו בתחילה שני פרצופים, והעדפה זו אומרת דרשני. הוא אף העיר בפירושו בבראשית שהרדמת הגבר בעת בריאת האישה והפרדתה מאדם נעשתה לתכלית ברורה – למנוע זלזול באישה: "ויישן ויקח. שלא יראה חתיכת הבשר שממנו נבראת ותתבזה עליו".<sup>39</sup>

מטרת התורה בסיפור הבריאה של אדם וחוה איננה להדגיש את מעלת הגבר אלא לבטא את השוויון ולמנוע את ביזיון האישה. בעניינים שהעליתי אין לפירושים שהעדיף רש"י מניע פרשני או יתרון על פני הפירושים האחרים. המגמה החינוכית להטיף לשלום הבית היא הגורם כבד המשקל להעדפת הפירושים הללו.

**לסיכום**, מקומו של השלום במשנת רש"י יכול לשמש דוגמה נוספת לגילוי עולמו המנטלי. הוא ראה בשלום ערך מרכזי ביהדות המחייב את הבריות לעשייה פעילה למען אהבה ואחוה ביניהן. רש"י הקדיש לשלום מקום נרחב בפירושו לתורה, לנ"ך ולתלמוד ובתשובותיו. הוא אף ניצל הזדמנויות שנקרו בדרכו להטיף לא רק לאהבת השלום אלא גם לרדיפתו. מסתבר שהסכסוכים המרובים בזמנו ביהדות צרפת ואשכנז על רקע הקמת קהילות חדשות והתבססותן היו גורם חשוב בעשייתו זו. ואולם, הבסיס לחשיבות שהעניק רש"י לשלום הוא אישיותו ועולמו המנטלי, ויש בה עדות נוספת לאצילותו.

39 פירוש רש"י לבראשית ב, כא. למקור הדרשה ראו סנהדרין לט ע"א.



## ספר "תעלומות חכמה" לאליהו גאליינו

ישראל תא-שמע

היצירה העברית המאות הי"ד-ט"ז בתחומי ביזנטיון – הלוא היא רומניה – כמעט שלא נחקרה עד עתה, אף שבמכון לתצלומי יד בספרייה הלאומית בירושלים יש כתבי יד עבריים רבים שמוצאם באזור זה. רוב כתבי היד עוסקים במגוון נושאים מתחום הפילוסופיה, ונכון יותר – מה שהוגדר אז בתחומה של הפילוסופיה "מלכת המדעים", והיום הוא נחלק לתחומי מחקר שעומדים בפני עצמם, כגון – לוגיקה, לשון ודקדוק, פרשנות המקרא (בפרט לפי מסורת הפרשנות של אבן עזרא), מחשבה דתית ופולמוס בין-דתית, אסטרונומיה ורפואה. יש גם לא מעט כתבי יד בתחומי הקבלה והסוד ומעט מאוד פסקי הלכה, פרשנות התלמוד, דרושים ושו"ת.

ליצירה העברית מתקופה זו תוכן וסגנון מיוחדים במינם,<sup>1</sup> ולשם הבנתה, תיאורה והגדרתה דרוש מחקר מיוחד. לשם דיון נרחב ומקיף במכלול היצירה ראוי לתאר ולחקור כל ספר בפני עצמו, אולם כאמור רוב כתבי היד טרם תוארו במחקר. אף שטרם הוצג מחקר מקדים על גונה המיוחד של היצירה בתקופה זו בכללה, אדון כאן בכתב יד אחד, שכן דומני כי יש בו עניין בפני עצמו וכי אין להימנע מעיון בו רק משום שטרם הוצג הרקע לכתיבתו. בשורות הבאות אדון בספר "תעלומות חכמה" לאליהו גאליינו, מכתב יד קיימברידג'.<sup>2</sup>

בספר כשמונים עמודים, ואף ששניים או שלושה מן הדפים הראשונים חסרים, תכניתו ברורה לחלוטין ואף שמו מופיע בגוף הספר. מטרתו המפורשת של החיבור היא ללמד את הקוראים לשפר את טכניקות החשיבה ולהפעילן נכונה על ידי חינוך לחשיפת היחסים האמתיים בין סיבה למסובב ולהבנת הגורמים לטעויותיהם.

אליהו גאליינו, נכדו של ר' אליהו גאליינו הזקן, חיבר את הספר "תעלומות חכמה" בעשור האחרון של המאה הט"ו.<sup>3</sup> קביעת התאריך נסמכת על אזכור רבו של אליהו גאליינו, הרב אליהו מזרחי, בצד אזכור

\* פרופ' תא-שמע ז"ל מסר את המאמר למערכת קודם פטירתו ולא הספיק לראותו בגרסתו הסופית.

1 ד' שורץ, קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ד, עמ' 139–163.

2 קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Add.511.3

3 בספר נזכר הסב, ר' אליהו גאליינו הזקן: "כמו שסובר זקני ה"ר אליהו גאליינו נ"ע, המפורסם בין המגשימים [הנוצרים] לשים למצטרע בקדקדו [...] מטבע זהב מקונסטנטינה [...] ותחשבו שזה לכת ישו שריפאו מהצרעת". אך הזקן הראה כי תוצאה דומה תושג עם כל מטבע זהב אחר, אף אם אין בו סימני הצלוב, וכן הוכיח כי השיפור נובע מסגולת הזהב ולא מתמונת ישו על המטבע.



גולי ספרד: "החילוק שהיה בין שני רבתי כמה"ר אליה מזרחי וכמה"ר יוסף אל קצבי, הא' אומר שאהבת הבנים טבעית, ומביא ראיות לדבריו, והאחר אומר שאהבתם הסכמית ומביא טענות רבות וצודקות" (דף 92 ע"א).<sup>4</sup> הרב נזכר בלא ברכת המתים, ומכך אפשר להסיק כי הספר נכתב בין שנת רנ"ב – שנת גירוש ספרד – לשנת ר"ס – שנת פטירתו של הרב (1492–1500). הימים היו ימי שלטונו של הסולטן באיזיד השני (1481–1512).

אליהו גאלינו היה רופא ומקורב לעבודת החצר, ובספר הזכיר זאת בגאווה לא פעם ולא פעמיים. מדע הרפואה נחשב אז לענף ממדע הפילוסופיה, והמחבר הדגיש בכל הזדמנות את שליטתו במלכת המדעים, כמו גם את רוחב ידיעתו בפילוסופיה יהודית, ובעיקר ב"מורה נבוכים" וגם בפירוש רמב"ן על התורה, ברזי הוויכוח היהודי-נוצרי ואף בספרות התלמוד וההלכה.

שיפור הזיכרון נדון הרבה בספרות התקופה,<sup>5</sup> והספר גם הוא עוסק בנושא. בתחילת הספר גולל המחבר בהרחבה סוג של הטעיה המבוסס על יכולת זיכרון יוצאת מן הכלל שנתברך בה אדם ובזכותה הוא גורם לסביבתו להאמין כי הפלאים שהוא עושה מקורם בכוחות נסתרים. עיסוקו של גאלינו בעניין זה תחילתו כנראה במפגש בוונציה עם גרשום שונצינו המדפיס.<sup>6</sup> זה ביקש להוכיח לגאלינו את עצמתה של הזכירה המלאכותית, כפי שכינה אותה גאלינו, ובמבחן אלמנטרי של רשימת חפצים הפגין כוח זיכרון מופלא. הרושם העז של הצלחת המבחן יצר בגאלינו מעין אידאה פיקס, והוא ביקש לשכנע גם את קוראיו כי אפשר לשפר את הזיכרון ולהגיע לדרגת זכירה מלאכותית, דרגה שההמון אינו מאמין באפשרות קיומה ועל כן הוא נוטה להאמין בכוחות נסתרים.

גאלינו טרח הרבה והמציא שיטת זכירה מסובכת שלדבריו מאפשרת ללמד בקלות קריאה בשפות שונות. שיטתו מתבססת על כרטיס עגול שסובב סביב צירו ומורה על מבחר מצבים המסמנים אמות קריאה ואופני הגייה.<sup>7</sup> לדבריו בשיטה זו אף עיוורים יוכלו לקרוא: "ואם אומר לך שגם עיוור יוכל לכתוב ולקרוא בו לא אשקר באמונתי ומוצא שפתי לא אשנה, וידעתי כי לא יאמנו דברי ואולי ילעיגוני, אבל אני חסדי ה' אזכירה, אודה לצור ישועתי, יגעתני שנים רבות ולילות עמל מינו לי מאז נמצאתי עם גרשום המדפיס, וראיתיו בוונציאה, פלא בכוחו להגיד לי תכף שפות רבות כסדר ושלא כסדר בכח הזכירה המלאכותית" (דף 8 ע"ב).

לטענת המחבר, הזכירה המלאכותית עשויה למנוע מן האדם לשגות. כדי להדגים את סוג הכשל ואת השלכותיו במקרים שאינם קלים לזיהוי ולפיצוח, כגון בוויכוחים בין־דתיים, בוויכוחים פילוסופיים ובתחבולות משוכללות מאוד, תיאר המחבר מעשים רבים ומגוונים של הונאה, הטעיה ואחיזת עיניים, בהם טיעונים לקויים, קריאת מחשבות, קריאה נסתרת, שליפת שפנים מן הכובע ובליעת מטבעות ואש,

4 יחסי אבות ובנים העסיקו הרבה את חכמי התקופה, והרב אליהו קפשאל, בן התקופה והאזור אף הקדיש ספר מיוחד להשלכות הרבות של יחסים מורכבים אלו בהלכה ובאגדה. ראו: א' קפשאל, מאה שערים, מהדורת אברהם שושנה, ירושלים תשס"א. וראו: י' ג'פרי וולף, "לדמותו ההלכתית והתרבותית של ר' אליהו קפשאל", תרביץ סה (תשנ"ה), עמ' 173–187.

5 ראו ספרה הנודע של F. A. Yates, *The Art of Memory*, London 1966.

6 גרשום שונצינו הדפיס בערים שונות באיטליה בשנים 1498 – 1526. מאוחר יותר נאלץ לעזוב את איטליה ולהשתקע בתורכיה. בשנים שנתחבר הספר אכן פעל המדפיס המפורסם באיטליה ושם פגש אותו המחבר. על גרשום שונצינו ראו א"מ הברמן, המדפיסים בני שונצינו, וינה תרצ"ג.

7 עליי להודות כי למרות האריכות הרבה שתיאר בה את מעשה ההמצאה לא הבינתי את פרטיה ואת מהלכה.

ופיענח אותם. הוא מיין את הדוגמות לשבעת אבות טיפוס של מכשלות לוגיות (לרובן רקע דקדוקי ותחבירי), ובכל אב טיפוס הביא דוגמות מארבעה מדורים – המחשבה הדתית, הרפואה, הפילוסופיה וחיי היום יום. המדור האחרון הוא בעיניי המעניין ביותר, משום שהמחבר סקר בו דוגמות רבות לנוכלויות היהודיות הקשורות בהוויי חצרו של הסולטן, למעשי מרמה ולאחיזת עיניים של תחבולנים ממינים שונים: קוסמים, מכשפים, רמאים ונוכלים, מנחשים ומגידי עתידות.

בהקשר זה סיפר: "וארצה עוד להוסיף לך משל רפואי, למען תחכם ותשמר מכל דבר רע. והוא מעשה שהיה. היה איש יהודי רופא לבן המלך ושמו יצחק. והיה אדם יודע ובקי. ויהודי אחר מגרוש ספרד ושמו שמואל אבולעפייא והיה גם הוא רופא ובא והביא דורון לבן המלך". אבולעפייא ביקש לרשת את מקומו של יצחק ולהיות בעצמו רופאו של בן המלך, והוא יזם שרשרת בדיקות רפואיות כדי שישלח אליו בן המלך את רופאו הפרטי, וזה ייפול בפח הבדיקות המזויפות. כך אכן היה, ויצחק ניבא את מותו הקרוב של אבולעפייא ואילו אבולעפייא, אשר גילה סימני התאוששות, הוכיח למלך את חוסר המקצועיות של רופאו. לדברי גאליינו מת אבולעפייא בתוך זמן קצר ממחלה הקשורה בסימנים אשר זייף (דף 12 ע"ב). שמו של אבולעפייא מופיע גם בזיוף אחר הקשור בנפלאות האלכימיה: "איש בא למלך התוגר סולטן ביזיט, אמ' לו שיעשה העופרת [לזהב], והיהודי כ"ר שמואל אבולעפייא על ידי כתב פתק הגיד למלך שזה היה מתחבל".

ממבחר הדוגמות שתיאר גאליינו ברצוני להזכיר עוד שתי תחבולות מלחמה שנודעו יפה בקרב קהל קוראיו. התיאור הארוך ביותר הוא הד למלחמות הממושכות של מורד בגבול ההונגרי, שהתרחשו שנים מעטות לפני חיבור הספר: "היה בתוך נהר דונביי על שפתו מצד ההגריות עיר חזקה לא יכול לעבור מפניו מעבר בנהר הגדול והנורא ההוא זולת רשותו. והישמעלים מוזקים ממנו מאד" (דף 61 ע"א). מה עשו התורכים? קנו כלבים, חתולים ויוני שובך מיושביו העיר ההונגרית ההיא וחיברו להם בזנבותיהם פתילי השהיה מרוחים גפרית, שכושר ההצתה שלהם אינו נפגם ברוח נגדית, ולאחר שהבעירום שילחו את בעלי החיים חזרה לבתייהם. הללו גרמו להצתת העיר כולה, ובו בזמן התקיפו התורכים את העיר וכבשוה.

הקטע האחר מתאר את הכיבוש של גבעות פילירמו שברודוס בראשית המאה הי"ד, עת נפלה רודוס בידי מסדר האבירים היוהניטי. לפי הסיפור, לאחר שכשלו כל הניסיונות לכבוש את האי, נתייעצו התוקפים עם רועי הצאן המקומיים; הרועים כבר נואשו מתלאות המלחמה, הם מסרו לתוקפים את צאנם ואפשרו להם להיכנס לאי על ארבע עוטים על גופם עורות כבשים. היוונים טעו לחשוב כי כל מה שנראה ככבש כבש הוא, ובגלל טעות זו הפסידו את האי.

בסוף המאה הט"ו העלה הספר "תעלומות חכמה" לאליהו גאליינו שאלות של זיכרון והטעיה, ובה בעת הציג דוגמות שמלמדות את ההיסטוריה והתרבות של תקופתו ושל תקופות שקדמו לו בביזנטיון, את תחומי העניין, חיי היום יום, דרכי החשיבה והקישורים התרבותיים אז. עיון בספר מלמד גם על נפש האדם בכלל. כולי תקווה שמאמר זה יהיה פתח למחקר מקיף יותר של היצירה הכוללת, כמו גם למחקר פרטני של כתבי היד.





## ח"טליתמן" ו"תפילינסקי" לטלית ותפילין: על פרשה אחת ב"תמול שלשום"

חיים באר

שי למורה ומנחה לכוהן

א

כל מי שמצוי אצל יצירתו של ש"י עגנון יסכים בוודאי עם הקביעה כי הטלית והתפילין תופסות בה מקום מרכזי ובעל משקל.

תשמישי קדושה אלה, שהוד קדומים נסוך עליהם, מייצגים בעולמו הספרותי המורכב, הן באופן ממשי הן באופן מטפורי, את השלמות הדתית שנסדקה ושלעתים אף אבדה לחלוטין ואת הבית והמשפחה שהתפוררו וחרבו בעקבות המשבר הקשה שפקד את החברה היהודית. כך הדבר למשל בסיפורי "ספר המעשים" – "פי שניים" ו"טלית אחרת" – וכך בסיפור "שני זוגות", שנקרא מלכתחילה "תפילין של רבי אלימלך סופר" וכלול בקובץ "אלו ואלו".

"תמול שלשום", הרומן האפי רחב היריעה, מציע ניסיון אמיץ ומעמיק לפענח את כישלון החילון שיצחק קומר, אדם מן היישוב, מנסה לחולל בחייו אגב עלייתו לארץ ישראל. לפיכך אך טבעי הוא שגם בו ימלאו הטלית והתפילין מקום משמעותי הן כמייצגי העולם הדתי שהגיבור נולד לתוכו ושב עוצבה השקפת עולמו הבסיסית ושממנו הוא מנסה להיחלץ הן כמייצגי בית אבא, בית המשפחה המסורתית, שאותו נטש ושבצאתו ממנו הפנה לו עורף.

"מספר השבט" הנעלם, בבואו לערוך סיכום ביניים לשינויים שחלו בחייו החדשים של קומר כתום החודשים הראשונים לשהייתו ביפו, מקדיש דברים קצרים אך נוקבים להיעקרותו של התפילין מעולמו: "אף בשאר דברים נוהג היה כרוב חברינו. לא הלך לבית הכנסת ולא הניח תפילין ולא שמר את השבת ולא כיבד את המועדות [...] דבר זה לא עשה מתוך מחשבות יתירות על האמונה ועל הדת, אלא מתוך שהיה דר בין בני אדם שבאו לידי הכרה שהדת וכו' אינה חשובה" (82).

1 הציטוטים מ"תמול שלשום" לקוחים מהמהדורה הראשונה, ירושלים ותל אביב תש"ו. מספרי העמודים מסומנים בסוגריים אחרי הציטוטים.



היעלמותה של הטלית, ליתר דיוק הטלית קטן, מחייו מוזכרת שלושה עמודים לאחר מכן. אגב סיפור המעשה בגיורת הכובסת ביפו את לבניו של קומר והרומזת לו שהגיעה שעתו לעשות כותנות חדשות, משום שאלו שהביא מבית אביו נתקרעו, המספר משמיע הערה שעל פניה איננה הכרחית כלל למהלך הסיפור, ודווקא בשל כך עצמתה מהדהדת: "ושמע לה [לעשות לו כותנות חדשות] אף שבעניין אחר לא שמע לה, כשאמרה לו שיתן לה לכבס אף הבגד של ציצית, שבתמימותה לא העלתה הגיורת הזאת על דעתה שיש יהודים שאינם מקיימים מצות ציצית" (85).

מאפלולית ההשכחה וההתעלמות שגזר קומר על הטלית והתפילין הן מגיחות רק בעמודים האחרונים של הספר הראשון של "תמול שלשום", בעצם השעה שהוא מצליח להוציא אל הפועל את תכניתו לעזוב את יפו ולעלות לירושלים, מעשה שהוא בבחינת ניסיון להיחלץ מן המצוקה הנפשית הפוקדת אותו בעקבות כישלון אהבתו לסוניה, כישלון שהיה מלווה בהרגשת חטא כבדה מפני "אותו עוון". על פי עמדות דתיות ראשוניות שהוטבעו בו בשחרותו יצחק קומר רואה בסוניה צוירינג (שתי טבעות) את אשתו של חברו ידידיה רבינוביץ, ועל כן יחסיו עמה נתפסים בעיניו יחסים אסורים עם אשת איש.

וכך, בשעה שקומר יושב בקרון הרכבת העושה את דרכה לירושלים, ואגב כך מרחיקה אותו מזירת החטא, קמות ומתייצבות לפניו הטלית והתפילין. למען האמת גיבורנו עצמו אינו מודע לכך כלל, משום שכל קיומן הוא לפי שעה אך ורק במישור הסמלי, ורק הקורא דק ההבחנה, הקשור לדושיח הסמוי שהמספר מנהל אתו כביכול מעבר לכתפו של הגיבור התמים, מבחין בנוכחותן.

בעוד קומר ההמום, המוקף בבני אדם זרים מרבי מלל, שוגה בדמיונות ומשווה לנגדו הן את סוניה – עילת הימלטותו לירושלים – המהלכת עדיין לצדו ברחובות יפו הן את רבינוביץ בשעה שעמד לנסוע בספינה לחוצה לארץ – ראשית חטאת – שהרי אז פגש לראשונה את סוניה, באה חוויה מעליבה ומחזירה אותו למציאות.

וזה מהלך האפיזודה – קומר, "המשווה והוגה" בסוניה, מבקש בתלישותו להיאחז בפיסת מציאות ממשית המשמרת בתוכה שמץ מדמותה של הנערה ההולכת ונמוגה ומוצא לו נחמה בשוקולד שקנתה אצל הפלטר הגרמני ביפו ונתנה לו, לא רק צידה לדרך אלא גם מזכרת עוון. קומר בוצע לעצמו פרוסה מן השוקולד ומבלי לחשוב פעמיים מושיט אותה לתינוק היושב מולו ונועץ בו את מבטו. דומה כי קומר חש הזדהות עם התינוק חסר האונים הנתון לחסדי המבוגרים ורואה בו את בבואתו שלו. אבל אבי התינוק חוטף את הממתק מידי בנו, זורק אותו דרך חלון הרכבת וגוער בגסות באמו של התינוק. המשולש המשפחתי – האם המושפלת והכנועה, הילד אובד העצות והאב האלים המתעלל בשניהם – מחיה בתודעתו לכהרף עין את הבית שהניח מאחוריו בעלייתו לארץ ישראל, אך עם כך הוא גם מעבה את תחושת העקירה והתלישות שהיו מנת חלקו מרגע שניתק מסוניה ועלה אל הרכבת לקראת דף חדש שאפשר שייפתח בחייו.

כדי להשיא אותו ממעשיו של אותו חסיד שוטה פותחים שכניו של קומר בשיחה ו"בתוך הדברים שאל אותם יצחק על עסקי אכסניא" (186). השיחה עניינית, כמובן – היכן ראוי לו, למי שבא לירושלים ואין לו קרובים בה, לדור? "התחילו מתדיינים איזו אכסניא טובה, אם זו של טליתמן ואם זו של רבינוביץ. ואם של רבינוביץ, אם של רבינוביץ הווארשאי או של רבינוביץ הגרונדאי". אבל מתחת לפני השטח כבר רוחשת שאלה אחרת, כבדת משקל פי כמה, אם ביסוד עלייתו לירושלים עומד רצון החלטי, מעשה דתי של תיקון חטא ומירוק עוון – כשם שעשה אותו סנדלר יפואי, דגם החיקוי ליצחק, שהניח את

מלאכתו ואת אשתו ועלה לירושלים ונשתקע בבית מדרשם של הברסלביים משום שנפשו חשקה לתקן את עצמו (181-182) – רצון זה מגולם באפשרות שמייצגת האכסניה הנקראת "טליתמן". ואולי אין נסיעתו לירושלים אלא בבחינת שינוי מקום בלבד, ולמעשה יצחק קומר ממשיך לדבוק בדרך שמציעה יפו המחולנת, המגולמת באפשרות שמייצגת האכסניה הנקראת "רבינוביץ".

הנחה זו מקבלת אישוש מן ההרהורים שטורדים לפתע את יצחק, והם מבליטים את הזיקה הקיימת בתודעתו בין חברו היפואי ידידיה רבינוביץ ובין מלון רבינוביץ שבירושלים – "מפני מה הזכירו כאן את רבינוביץ, שאל יצחק את עצמו" בעוד שכניו לקרון שקועים בעסקי המלונאות של עיר הקודש, "ואם שוקולד מאכל כשר, מה ראה אותו חסיד לזרקו. ובכן להתאכסן אצל רבינוביץ מייעצים אותי, אם כן אתאכסן אצל רבינוביץ. נשא יצחק עיניו כדי לשאול לאיזה רבינוביץ מייעצים אותו לילך" (187).

"נשיאת עיניים" חוזרת ומופיעה אמנם פעמים רבות במקורות, אבל מתוך חוסר האונים והמצוקה הקשה שקומר משדר באותה השעה נשמעים בעיקר הדהודים למצוקתו של משורר תהלים הבאה לכלל ביטוי בפסוק "אשא עיני אל ההרים מאין יבוא עזרי" (קכא, א) ולמצוקתו של אברהם בעת העקדה – "וישא אברהם את עיניו" (בראשית כב, יג). אבל דווקא הדהודים אלו מבליטים את המתח בין מי שאלוהים נחלץ לעזרתו ולא נתן למוט רגלו, או בין מי שראה "איל אחר נאחז בסבך בקרניו", לבין מי שבסך הכול "הרגיש בו אדם אחד ורמז לו, כזה שמרמז לחברו שישמע מה מספרים".

ואם הסימבוליות של רבינוביץ-טליתמן נראית לפי שעה מסופקת מעט, היא נעשית ודאית וברורה בשעה שיצחק קומר עולה על העגלה העתידה להסיע אותו מתחנת הרכבת לעיר. עיון בדיאלוג בין יצחק לבעל העגלה ובחינת המשמעות האינטרטקסטואלית הצפונה בו חושפים לא רק את נפשו המסוכסכת של יצחק, שעדיין לפוף בתוך הקשר היפואי עם רבינוביץ וסוניה, את הססנותו ואת חוסר גמירת דעתו בעניין השינוי שאמור להתקיים בירושלים; הדיאלוג הוא גם רמז מטרים, עדיין בזעיר אנפין, המנבא את הסוף הטרגי האורב לקומר בירושלים.

הדיאלוג נפתח בשורה: "שאל בעל העגלה את יצחק, להיכן מבקש אתה שאולך אותך?" (190). שאלתו הקצרה של העגלון רוויה במראי מקומות רבים מתוך הספרות הקלאסית. ראשית נשמע כאן הד לדברי התלמוד הבבלי במסכת מכות "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו" (י ע"ב), דברים המשמשים מאז משפט מפתח בכל דיון בשאלת הבחירה החופשית של האדם. כמו כן מהדהד מתוך דבריו של העגלון מאמרו של הלל הזקן העוסק בהדדיות הקשרים שבין אדם לאלוהיו: "הוא היה אומר כן, למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי. אם תבא אל ביתי אני אבא אל ביתך. אם אתה לא תבא אל ביתי אני לא אבא אל ביתך" (בבלי, סוכה נג ע"א). דבריו של ר' יוחנן המובאים בתלמוד בעקבות דברי הלל מעניקים ממד נוסף להדהוד המקורות: אומר ר' יוחנן "רגלוהי דבר איניש אינון ערבין ביה לאתר דמיתבעי תמן מובילין יתיה", כלומר "רגליו של בן אדם הן ערבות בו, למקום שהוא מתבקש שם, כלומר למקום שנגזר עליו למות, לשם הן מובילות אותו".

דבריו של הלל הזקן המובאים בשינוי נוסח באבות דרבי נתן (נוסח א, פרק יב) מוסיפים גוון לבנות הקול שמפוצצות והולכות מתוך שאלתו של העגלון. על פי נוסח זה הלל אומר: "למקום שלבי אוהב לשם רגלי מוליכות אותי. אם תבוא לביתי אבוא לביתך. כיצד, אלו בני אדם שמשכימים ומעריבים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, הקב"ה מברכן לעולם הבא [...] כיצד, אלו בני אדם שמניחים כספם וזהבם ועולין לרגל להקביל פני שכינה במקדש, הקב"ה משמרם בתוך מחניהם".

אם נבוא לחלץ מתוך שאלת הפתיחה של העגלון את מניפת המשמעויות הגנוזה בה ונפענח אותה על פי הקשרים אינטרטקסטואליים נשמע בקירוב את הדברים הבאים כשהם אחוזים ובלולים זה בזה: אתה בעל בחירה חופשית; בוחר במה שאתה באמת אוהב; בסופו של דבר הולך אתה למקום שלבך חפץ ולא למקום שפיך מכריז עליו; אם תבוא לאלוהים יבוא הוא אליך; עלייתך לירושלים יכולה להיות כעלייתו של עולה רגל לבית המקדש – להקביל פני השכינה – ולעומת זאת היא יכולה להיות כעלייתה של אישה סוטה הנלקחת בעל כורחה למקדש בירושלים, אל הכוהן, למבחן הגורלי (אופציה שמטופלת במקומות אחרים ב"תמול שלשום"); עלייתך יכולה להיות כהליכתו של אדם הפוסע בבלי דעת אל מותו; הדרך לבית הכנסת, לאופציית הטלית והתפילין, פתוחה לפניך; הקב"ה יברך אותך ויגונן עליך וישמור אותך ואת מחניך גם בהקשר של שמירה מפני חטא, "והיה מחניך קדוש"; השאלה העיקרית היא לאן באמת אתה מבקש להגיע, את מי באמת אתה אוהב.

בעקבות שאלת הפתיחה של העגלון מתפתח דיאלוג:

הראה יצחק בידו כנגד חומת ירושלים. אמר בעל העגלה לעיר העתיקה אתה מבקש? נינער יצחק ואמר, הולכני לאכסניא של רבינוביץ. אמר לו בעל העגלה מראה אתה באצבעותיך על החומה ואתה רוצה לילך אל מחוץ לחומה. לאיזה רבינוביץ אתה מבקש? לזה של כולל הורדנא או לזה של כולל ווארשה. אמר לו יצחק לאיזה אתה מייעצני לילך? אמר לו אם לעצתי אתה שואל, אל תלך לא אצל זה ולא אצל זה, אלא לך אצל שואל הירשל תפילינסקי. אמר יצחק אם כן הביאני אצל תפילינסקי. אמר בעל העגלה שנית את דעתך בחור? הלוא ביקשת תחילה שאביאך אל רבינוביץ. לאיזה רבינוביץ אתה מבקש? אמר יצחק, שכחתי לאיזה אמרו לי. הולכני אצל תפילינסקי (190).

הנה כי כן, בשערי ירושלים, בעמדו על ספה של תקופה חדשה בחייו, מוצעות לקומר, הן מפי חבריו לנסיעה הן מפי בעל העגלה, שתי אפשרויות בחירה, האחת בתי המלון של הרבינוביצים למיניהם והאחרת בתי המלון של טליתמן ותפילינסקי. אבל בחירתו של קומר איננה מתקבלת מתוך גמירת דעת ונקיטת עמדה, אלא היא נופלת באופן מקרי להמלצה האחרונה, מתוך פיזור הנפש שמן השפה ולחוץ. ועדיין אין הטלית והתפילין נוכחות – לא בעולם הגלוי, החשוף, של העלילה ולא בחיי היום יום הממשיים של יצחק קומר, הדר לפי שעה במלון תפילינסקי – וכל קיומן ב"תמול שלשום" מצוי רק בתת-מודע של הסיפור, באותה קריצת עין שמתקיימת, כאמור, בין המספר לקוראיו הקשובים. חודשים אחדים לאחר בואו של קומר לירושלים, לאחר שהגיעה לקצה מערכת יחסיו עם הצייר בלויקופף וטוסייה אשתו בעקבות מותו של הצייר, נישואיה של אלמנתו ונסיעתה מהארץ, המספר מברר לעצמו ולקוראיו את "מצבו הדתי" של גיבורו: "כל זמן שיצחק היה דר בחוצה לארץ היה שומר שבת ומניח תפילין ומתפלל בכל יום, כמצות אנשים מלומדה. משעלה לארץ ישראל תלה את תפיליו על היתד ופרק שאר המצוות מעל צווארו, לא שמר שבת ולא התפלל. משניטל ממנו מוראו של אביו ניטל ממנו מוראו של אביו שבשמים" (258).

הצירוף הייחודי "תלה את תפיליו על היתד" מעיר בתודעתו של הקורא, המודע לקיומה של תיבת תהודה משוכללת שבתוכה פועל הטקסט העגנוני, את המאמר התלמודי העוסק בגורלו של מי שמכונה "קרקפתא דלא מנח תפילין": "התולה תפיליו יתלו לו חייו. דורשי חמורות אמרו והיו חיך תלואים לך

מנגד" (בבלי, ברכות כד ע"א). ומדייק הרא"מ הורוויץ בהגותו וכותב כי ההסתמכות על הפסוק מתוך פרשת התוכחה (דברים כח, סו) היא בבחינת "מידה כנגד מידה, שהתולה תפיליו יעשו לו כך מנגד ויתלו לו חייו". ורש"י בפירושו על אתר משלים את דברי הגמרא וכותב "התולה תפיליו – ביתד".

דומה שעגנון בחר מתוך כל האפשרויות הלשוניות הרבות לתיאור זניחת התפילין דווקא בנוסח יחידאי זה המצוי אך ורק בדברי רש"י בפירושו לברכות כד מכיוון שהוא ביקש להטעין את המשפט שהוציא על יצחק קומר בפתח הפרק "בתוככי ירושלים" באותו רמז מטרים שבחר להטעין בו גם את שאלת העגלון ביום כניסתו לירושלים – מי שאיננו מניח תפילין או מי שמניח תפילין כמעשה מוכני, ללא כוונה, מאבד את הקשר החי, האינטימי, עם אלוהיו ואת ההגנה שהאל מעניק לדורשיו, ומכאן ואילך חייו יהיו תלויים לו מנגד, והקץ, בדמות מיתה משונה, טרגית, אורב לו בקרבת זמן ומקום. קודם שנתקדם בדיון וניתן את דעתנו על נקודת המפנה בעלילת "תמול שלשום", שבה הטלית והתפילין ניתקות סוף סוף מן המישור הסימבולי שבו הן מצויות, מגולמות בשמות בתי המלון הירושלמיים, ומנסות לחזור אל חייו הממשיים של יצחק קומר ולתפוס בהם את מקומן הראוי, נכון יהיה להתעכב ולברר מהו המעמד הייחודי שהן כבשו להן בציוויליזציה היהודית.

## ב

הטלית והתפילין נוטלות חלק מרכזי במהלך דתי נועז המבקש על ידי חפצים ליצור, להעמיק ולשמר קשר חי, חושי ואינטימי בין האדם לאלוהיו; הן חפצים שהופכים גם לאות המעיד על הקשר ומרענן את זיכרוננו הפעיל של האדם, ובו בזמן משמש מערכת הגנה המסוככת על האדם ושומרת עליו מפני אויבים ואיומים חיצוניים ומפני חטאים ותשוקות אסורות.

אינטימיות חושית זו נוצרת משעה שהאמצעים המסורתיים בעבודת השם מוסטים לזמן מה הצדה – והקריאה והתפילה והלימוד, אותם אמצעים רוחניים מופשטים שהעיניים והפה הם רכיב מרכזי בהם, מפנים מקום לחפצים מוחשיים ולמעורבותו של הגוף כולו. גם הטקסט המקודש נאלץ לוותר לשעה קלה על מעמד הבכורה שלו ומסתפק בהיותו בן לוויה ושושבין למעשים הנעשים באמצעות החפצים.

זאת ועוד, נוכחותו של הטקסט בטלית ובתפילין מוגבלת. היסוד הטקסטואלי נעדר לחלוטין מיריעת הטלית ומגדילי הציצית, ואילו בתפילין מורחק הטקסט (ארבע הפרשיות) ונעלם, כלוא בתוך הטוטפות. דבר קיומו המוצפן והמוסתר אמנם ידוע, אבל אין הוא גלוי לעין והוא מופיע רק במרומז בשם שד"י. רמזים אלו המצוינים כבר בתלמוד (בבלי, שבת סב ע"א) ונושאים עליהם חותם של עתיקות, "הלכה למשה מסיני", מצטרפים אחד לאחד רק ליודעי ח"ן – השי"ן המופיעה על תפילין של ראש, הדל"ת המיוצגת על ידי קשר הרצועה בתפילין של ראש על העורף והיו"ד המתגלה בקשר הרצועה בתפילין של יד על קיבורת הזרוע.

העלמת הטקסט והצפנתו מאפיינות כמובן גם את המזוזה. הקלף שעליו נכתבות שתי הפרשיות נגלל פנימה ומונח בשפופרת כשהוא מוסתר מעין רואה, והמתבונן במזוזה מבחוץ יראה, כמו בתפילין, רק את השם שד"י שסופר הסתם כתב על גב הקלף מלמעלה ואת המילים כוז"ו במוכס"ז כוז"ו שכתב מלמטה. שלוש מילים סתומות אלו, שנכתבו בטכניקת דילוג אותיות, ובה כל אות מייצגת את האות שקדמה לה בסדר האלפבית (כ"ף במקום יו"ד, ו"ו במקום ה"א וכו'), מייצגות בבואה מצועפת ונעלמת של אחד מצירופי שמותיו של האל.



ואכן, המזוזה נתפסת כבר אצל חז"ל כצלע השלישית, המשלימה, בקבוצת חפצים ייחודיים אלו; היא מרחיבה ומותחת את תחום הפעילות וההשפעה שלהם מן הגוף אל המרחב שבתוכו הוא שרוי – הבית. וכך למשל נאמר בתלמוד: "ת"ר, חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות, תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן וציצית בבגדיהן ומזוזה לפתחיהן" (בבלי, מנחות מג ע"ב).

הפנמת הטקסט והעלמתו מאפשרות לחוויה לא מילולית, ועל כן חושית וראשונית יותר, לצוף ולעלות ממעמקים. זהו מהלך שאיננו נשאר בתחומי המופשטות המתפוגגת של הדיבור, אלא הוא בא לכלל הגשמה פיזית, נראית לעין וממלאת נפח; והגוף כולו, על ידי חושיו, נוטל בו חלק. המחשת מהלך זה מכשירה את הקרקע להיווצרותו של הקשר האינטימי בין האדם לאלוהיו.

מי שמתעטף בטלית גדול ומכסה בה את ראשו ואת גופו, מלפניו ומלאחוריו כעטיפת ישמעאלים – ויש המכסים את פניהם עד גומות שבלחי למטה מפיו, כלשון הוראות ההתעטפות – לא זו בלבד שמנתק עצמו מן העולם, אלא גורם לו לעולם להיעלם, כביכול, ואגב כך יוצר מרחב חדש, מבודד ומובדל שבתוכו הוא יכול להתייחד עם אלוהיו באין מפריע ומתוך קרבת נפש גדולה.

עם זאת, הנחת התפילין מבליטה ומעמיקה את יסוד ההתקשרות וההתקדשות של האדם לאלוהיו ואת תחושת ההשתעבדות וקבלת עול מלכות שמים הכרוכות בכך <sup>1</sup>חבישת תפילין של ראש מבטאת את שעבוד התודעה, "וישעבד לקב"ה הנשמה שהיא במוח" כדברי השולחן ערוך, והנחת תפילין של יד על קיבורת הזרוע, "שהוא כנגד הלב", מבטאת את שעבוד הלב, ש"הלב הוא עיקר התאוות והמחשבות" (או"ח, הלכות תפילין, סימן כה ס"ק ה). משום כך הנחת התפילין עלולה לפגום בשבריריותו ובעדינותו של תהליך היווצרותה של האינטימיות ולהבליט כנגדה את היסוד הכפוי של יחסי עבד-אדון או נתין-שליט.

ספרות המנהגים הפופולרית, שדאגה בהתמדה להפיץ את הקבלה הצפתית ובפרט את מנהגי האר"י בקרב שדרות רחבות של החברה היהודית, עשתה רבות לריכוך היסוד המשעבד שבהנחת התפילין ומנגד הבליטה את התפיסה החלופית הרואה בטקס הנחת התפילין מעין מעמד של כריתת ברית נישואין בין האדם לאל וביחסים ביניהם מעין יחסי בעל (האל) ואישה (האדם). בספרות זו, למשל ב"תוצאות חיים" שהוא תמצות הספר "ראשית חכמה", ב"קיצור השל"ה" וב"מנהגי האר"י", נפרט מעמד הנחת התפילין למקבץ של פרטים אינטימיים:

כריכת רצועות התפילין שבע פעמים מסביב ליד מייצגת את ההכנות לחופה ולקידושין. ר' יחיאל מיכל עפשטיין בעל "קיצור השל"ה" כותב כי "ז' כריכות על זרועו כנגד שבעה נערות הראויות לתת לה מבית המלך" (ענייני תפילין). בדבריו של עפשטיין, המתבססים על "כוונת האר"י", מהדהדים פסוקי מגילת אסתר (ב, ט) העוסקים בהכנותיה של אסתר לקראת בואה אל המלך. "תוצאות חיים" צועד צעד אחד קדימה וכותב כי שבע כריכות היד הן "רמז לשבע ברכות שעל ידן הכלה מזדווגת עם בעלה" (סימן קע). חבישת תפילין של ראש מסמנת לפי האר"י את ביאת הבעל, ביאה שבעקבותיה תבוא השמת הטבעת – כריכת רצועות התפילין סביב האצבע שלוש פעמים. מעשה זה מלווה באמירת הפסוק מהושע (ב, כא), "וארשתיך לי לעולם, וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובצדק וברחמים, וארשתיך לי באמונה וידעת את ה'". שלוש הכריכות והחזרה המשולשת, היא הנותנת את התוקף המשפטי, על ההכרזה "וארשתיך לי" נחתמות בפועל "ידעת", פועל שאוצר בתוכו לא רק את המשמעויות המקובלות במובן להכיר ולהבין היטב, אלא גם את המשמעות הנוספת העולה מן הפסוק "והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית ד, א).

בספרו "ראשית חכמה" מסכם ר' אליהו די וידאש את מעמד הנחת התפילין ברוחו של הרמ"ק, רבו של האר"י: "הרצועה שאנו כורכים באצבע היא טבעת הקידושין שהזכר נותן לה, ע"כ אין ראוי לכוון הרצועה על האצבע עד שיניח תפילין של ראש שהוא יסוד הזכר, שאם עדיין לא בא הזכר קידושין מהיכן" (שער הקדושה, פו).

ברוחה של גישה זו מצטרפת למערכת הסימבולית ההתעטפות בטלית גדול, הקודמת להנחת התפילין, והיא מייצגת את כניסתה של הכלה לחופה. ואכן, הטלית והחופה כרוכות זו בזו, ודי אם נזכיר את דבריו של ר' אברהם ב"ר נתן הירחי הכותב בספר "המנהיג" כי "חופה נקראת ע"ש שחופף אותה בטליתו, כדאיתה בקידושין פ"א שלא יכול למכור אותה בבגדו בה כיוון שפרש טליתו עליה לשם נישואין" (הלכות אירוסין ונישואין, סימן קט). ואכן, היו שנהגו לעשות את החופה מטלית, כפי שכותב ה"כלבו" ש"עושים להן חופה שחופפין אותן בטלית", ולא זו בלבד אלא "ויש מקומות נהגו להניח לו [לחתן] תפילין" (סימן עה).

גישה זו, ההופכת את טקס ההתעטפות בטלית וחבישת התפילין ממעמד של קבלת עול מלכות שמים למעמד של חופה וקידושין, מקבלת חיזוק מן המסורת הרואה במודל הראשוני של קבלת עול מלכות שמים – מעמד הר סיני – מעין טקס נישואין בין ישראל לאלוהיו. והיטיב לנסח זאת בעל "מטה משה": "כל המנהגים של חתן וכלה אנו למדים ממתן תורה, שהשם היה מראה עצמו כחתן נגד כלה שהם ישראל, ולכן מכניסין אותה תחת החופה כ'ויתיצבו בתחתית ההר'" (ח"ג).

לאינטימיות זו מצטרף ממד אינטימי נוסף, קדום יותר, שאיננו מעוגן ביחסי אישה-בעל אלא יונק מקווי הדמיון הנמתחים בין האדם לאל – מעין שיאה של הקביעה כי אלוהים יצר את האדם בצלמו, בצלם דמות תבניתו. בשעה שאדם מתעטף בטלית ומניח תפילין הוא מתקרב צעד נוסף אל האל ומידמה לו במראהו. גישה זו נסמכת על התפיסה המופיעה כבר בספרות חז"ל כי אלוהים עצמו מתעטף בטלית ומניח תפילין.

בבבלי, מסכת ראש השנה (יז ע"ב), אגב דיון בי"ג מידות, קובע ר' יוחנן כי "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה". ובעל מסורת הש"ס מוסיף כי הפסוק שר' יוחנן מסתמך עליו, אך איננו מצוין ממש בתלמוד, הוא מדניאל ז, ט; שם נאמר כי "עתיק יומין" יושב ו"לבושה כְּתֹלַג חֹר", כלומר לבושו של אלוהים לבן כשלג, ומכאן מסיק ר' יוחנן כי הוא מתעטף בטלית. תמונה זו שבה ומופיעה בשעת בדיקת הציציות, קודם ההתעטפות, המלווה באמירת פסוקי הפתיחה של "ברכי נפשי": "הוד והדר לבשת. עֲטָה אור כשלמה נוטה שמים כיריעה" (תהלים קד, א-ב).

גם הנחת התפילין על ידי אלוהים מעוגנת בדברי חכמים. ר' אבין בר רב אדא אומר בשמו של ר' יצחק שהוא מניח תפילין של יד. "מנין שהקב"ה מניח תפילין, שנאמר 'נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו' [...] 'ובזרוע עוזו' אלו תפילין" (בבלי, ברכות ו ע"א). היותה של תפיסה זו מקובלת בקרב חכמים מקבלת אישור מן הדיון שמתקיים לאחר מכן, ובמהלכו מעלה רב נחמן בר יצחק בפני רב חיא בר אבין את השאלה מה כתוב בתפילין של אלוהים, או בלשונו "הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו?".

לעומתם קובע רב חנא בר ביזנא משמו של ר' שמעון חסידא כי אלוהים מניח תפילין של ראש. בדרשתו על הפסוק "והסרתי את כפי וראיתי את אחורי" (שמות לג, כג), המתאר את המראה שראה משה בהיותו בנקרת הצור, הוא אומר: "מלמד שהראה הקב"ה למשה קשר של תפילין" (בבלי, ברכות ז ע"א).

מסורת ש"שיר הכבוד" המושר מדי שבת עשה לה מהלכים: "קשר תפילין הראה לעניו, תמונת ה' לנגד עיניו". וייתכן שמסורת חכמים זו משוקעת גם בדבריו הסתומים של ר' מאיר: "בשעה שאדם מצטער שכינה מה אומרת, קלני מראשי קלני מזרועי" (בבלי, סנהדרין מו ע"א).

הטלית והתפילין, שגם אלוהים וגם בני אדם מתעטפים ומתעטרים בהן, נתפסות כאות – מעין חופה וטבעת נישואין המעידות על מחויבותם ההדדית והנצחית של בני הזוג זה לזה. בתפילין של מטה מוצפנת בתוך הטוטפות ההתחייבות "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך" כשם שבתפילין של מעלה מוצפנת תאומתה של התחייבות זו – "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (בבלי, ברכות ו ע"א). התחברותם של שני הפסוקים – זה הארצי וזה השמימי – יוצרת שלמות, או כלשון התלמוד "חטיבה אחת בעולם". בהיותן אות יש להן גם אפקט של הרתעה, מעין תזכורת תמידית שלא לבגוד בבן הזוג, כנאמר בפרשת ציצית – "וראיתם אתו וזכרתם [...] ולא תתרו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם" (במדבר טו, לט).

במסורת חכמים הופכות התפילין והטלית, עם המזוזה המצטרפת אליהן, מאמצעי הרתעה ואזהרה סביל, כפי שהן נתפסות במקרא, למערכת הגנה פעילה, מעין "שמירות", המקיפה את המשתמשים בהן בחומת מגן ומרחיקה מהם אויבים ומחטיאים. בתלמוד נאמר במפורש שהתפילין שומרות בפועל על ישראל מפני הצרים עליהם: "ומנין שהתפילין עוז הם לישראל, דכתי' 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך'" (בבלי, ברכות ו ע"א). כמו כן מוכר הסיפור התלמודי, המובא בסידורים אחדים סמוך לסדר עטיפת טלית, על אדם אחד שהיה זהיר במצוות ציצית וניצל ממעשה זנות עם זונה בכרכי הים משום ש"באו ד' ציציותיו וטפחו לו על פניו" בשעה שישב ערום כנגדה (בבלי, מנחות מד ע"א). את איכותם של חפצים אלו כיוצרים מערכת מיגון מקיפה לאדם סיכם ר' אליעזר בן יעקב באמרו "כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, הכל בחיזוק שלא יחטא שנאמר 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק' ואומר 'חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם'" (בבלי, מנחות מג ע"ב).

מוטיבים אלו, בין בגלוי בין במובלע, נשזרים שתי וערב ברקמה הסיפורית של "תמול שלשום", משעה שהטלית והתפילין חוזרות ומתייצבות במרכזה של עלילת הספר הרביעי והאחרון של הרומן. הופעתן השנייה – אך הפעם לא בתחפושת מטפורית בדמותן של האכסניות טליתמן ותפילינסקי, אלא באופן מוחשי – מתרחשת, כמו בעת הופעתן הראשונה, ביום שיצחק קומר מגיע לירושלים, בפעם השנייה והאחרונה.

## ג

קומר שב מיפו, שוגה באשליה שהוא מנוקה מעוון, לאחר שסיים את עסקיו עם סוניה ועם רבינוביץ, ושבידו לפתוח סוף סוף פרק חדש בחייו. במעין גרסה פְּרֹודִית על כניסה אחרת, כניסתו הבוטחת של יעקב אבינו לשכם, שגם הוא איננו יכול לשער איזו טרגדיה משפחתית צופן לו שם העתיד, פותח המספר ואומר "שלם בגופו ושלם ברוחו חזר יצחק לירושלים. נפשו שהיתה כבדה עליו ביציאתו קלה היתה עליו בחזירתו" (479).

בדרשתו על הפסוק "ויבא יעקב שלם עיר שכם" (בראשית לג, יח), המשמש בסיס לטקסט העגנוני, אומר האמורא רב "שלם בגופו שלם בממונו שלם בתורתו" (בבלי, שבת לג ע"ב), ודווקא השינוי בצורת המטבע התלמודי – שלם ברוחו במקום שלם בתלמודו – יוצר את המתח האינטרטקסטואלי בסיפור

כניסתו של יצחק לירושלים. יצחק קומר משוכנע שהוא כשיר לממש את האופציה הדתית שמציעה לו העיר, אבל הקורא, המבחין בעקימת שפתיו של המספר, יודע שאין הדבר כך, משום שאין הוא שלם בתלמודו כיעקב, שלדברי רש"י בפירושו על אתר "לא שכח תלמודו מפני טורח הדרך".

כבר בערב הראשון בירושלים, שעות מעטות לאחר שירד מן הרכבת, ממהר יצחק לבתי אונגרין לבקר את שפרה. הדרך מן האכסניה שלו – גם הפעם הוא משתכן אצל תפילינסקי, "כדרך שעשה בעלייתו הראשונה, אלא שעכשיו הלך על דעת עצמו" (490) – לביתה של זו שעתידיה להיות אשתו רצופה כולה מתפללים ובתי כנסת. ירושלים החילונית, בת דמותה של יפו, מתקופת שהייתו הראשונה בה מתחלפת בעיר שכולה קדושה. שתי הפסקאות הקצרות הנמתחות לאורך מסלול הליכתו מתקשות, כביכול, להכיל את כל האזכורים הללו:

החמה עמדה סמוך לסילוקה. העגלונים הביאו את סוסיהם לאורוותיהם והחנוונים נעלו את חנויותיהם. הרחובות נתרחבו והאדמה דממה. לא נשמע אלא קול מקלו של סומא או קול פסיעותיה של זקנה שמנדנדת את רגליה ממקום קדוש אל מקום קדוש להביא נר לפני התיבה. בבתיים עדיין לא הדליקו נר, אבל אורם של בתי כנסיות נפל עליהם, וכל חלון הבהיק כזכוכית צבועה. על פתחי בתיהן עמדו נערות והביטו על יצחק שמהלך לו בנחת, כאילו סיים כבר כל תפילותיו. החליק יצחק את זקנו ונכנס לבתי אונגרין.

הפתחים עמדו פתוחים, ומכל אסקופה לחשה כירה של חמר ועליה קדירה או קומקום, ובבתי התפילה נשמע קול תפילה. סמוכות על מקליהן עמדו זקנות בחוץ לשמוע קדושה וברכו. סמוך להן שיחקו תינוקות במחבואים. הגביהה זקנה אחת ראשה כלפי יצחק ואמרה, רוץ בני רוץ, אפשר תמצא עוד מנין. פתאום נשתתקה החצר מתוך תפילת לחש (493).

פריטי הקדושה הרבים הללו, הנדחסים באופן מוגזם, כביכול, לתוך סצנת ה"מעבר" באותה שעת בין השמשות שבין מנחה למעריב, נותנים ביטוי לדרך ההתבוננות החדשה שסיגל לו יצחק בבואו לירושלים – ראייה מוטה, אידיאלית, של העולם שהוא מבקש להסתפח אליו. דרך התבוננות זו מלמדת גם על דמות דיוקנה של שפרה כפי שתתגלה לעיניו בשעה שיגיע לבתי אונגרין ויעמוד מול פתח ביתה.

דיוקנה של שפרה מעוצב כאיקונה ימי ביניים. מופזת זהב עכרורי ומצועפת חלום ניבטת מתוכה עלמה צנועה ומשהו חידתית, העומדת בין אור לצל, שקועה במלאכה ארצית, יום יומית, אבל חוט של קדושה משוך על עשייתה:

שפרה עמדה לפני פיילי של מים וכיבסה טלית קטן של אביה. שלשלה את שרווליה למטה והגביהה את עיניה. לא הן עינים שנקראות עינים חולמות ולא הן עיני זהב. ואם חולמות, כחלום שאינו נפתר, ואם זהב – כזהב שהחליא, כאילו לא זו שפרה שהוא מכיר כל הימים (493–494).

לענייננו, התגלותה מחדש של שפרה, התגלות שאת בואה מבשר רצף אפיזודות של קדושה, היא בעצם התגלותה המחודשת של הציצית בפני יצחק. הטלית קטן, שהייתה שרויה בתקופת חביון ארוכה, יוצאת לאור אגב תהליך של היטהרות והתנקות.

המעמד של התגלות הציצית נפתח בכביסת הטלית בגיגית המים ונחתם בתלייתה לייבוש על גבי מסעד הכיסא. מנקודת מבטו של יצחק התגלות הציצית משובצת בתוך מכלול מעשיה של שפרה באותו



הערב וקשורה בהם קשר בל יינתק. השיוט הרך, החרישי שלה – שאיננו מופרע כלל על ידי דיבור בחלל האפלולי של החדר הקטן – ממיטת האב החולה אל גיגית המים ומשם אל פינת הבישול להכין לו כוס חמין, מעניק בעיניו של יצחק ממד מחודש של קדושה לציצית ועוטר אותה בהילה של חסד הקורנת מאישיותה של שפרה. שתיקתה ופעלתנותה מובלטות ומועצמות על ידי דברנותה ואי־עשייתה של אמה: נשמעה צעקת כלב בחוץ. אמרה רבקה לשפרה, לכי אצל אבא. ואמרה ליצחק, כיון שפייש שומע קול כלב מיד הוא מתבהל. הלכה שפרה אצל אביה ועמדה והחליקה את מצחו. ר' פייש עצם את עיניו כשסנטרו מרתת. רבקה תיקנה את מטפחתה שבראשה וניגבה את עיניה.. שפרה חזרה מאצל אביה והוציאה את הטלית מן הפיילי ותלתה אותה על הכסא והלכה ומזגה כוס חמין ליצחק. שתה יצחק, אמרה רבקה, אבא שלי שיחיה אומר בראש כל משקה תה, ועליך לדעת שבחוצה לארץ לא היה רגיל בתה (494).

נסער מן המעמד האפיפני רב ההשראה שנטל בו חלק כעד מן הצד וכמתבונן סביל יצחק חוזר לחדרו שבמלון, ובלא עיכובים כלשהם הוא פותח ברצף של פעולות לא מודעות שלא רק מצטרפות לתמונת ראי מדויקת של מעשיה של שפרה אלא הן הופכות לניסיון פעיל לממש את המודל שחוזה שעה קלה קודם לכן. משחזר יצחק לחדרו הדליק את המנורה והסיר את כובעו, בדק את מטתו והתחיל מטייל אילך ואילך, ודרך הילוכו טבל אצבעותיו במים וליחלח את צדעיו, מזג לו כוס מים וחבש את כובעו ובירך. כל המטות שבחדר חוץ ממטתו סדורות היו. ניכר היה שאין כאן אורחים חוץ ממנו. דבר זה טוב אילו היה מבקש לישון, ולא טוב מאחר שלבו היה ער. פתח את ילקוטו והניחו על ברכיו, הוציא כתונת לילה וחזר ופישפש בילקוט. נזדמן לו בגד של ציצית. הניח את הילקוט ובדק את הציציות. הבגד היה שלם, לא שלט בו עש. לא כשאר בגדיו שהביא מבית אבא, שרובם כבר נתקלקלו. אותה שעה עמדה לפניו איקונין של אבא, כשהוא יושב וקושר ציצית בבגד, מונה את החוטים ואוחז חוט אחד בפיו. אותה שעה הבין יצחק מה ראה אבא שטרח על טלית קטן זה במיוחד, והרי בשאר טליתות מוסר את קשירת הציציות לבניו, אלא ודאי רצה אבא שבגד זה שבנו לובש על לבו בארץ ישראל יהא נעשה על ידו, ואולי התפלל אבא עליו תפילה מיוחדת. זלגו עיניו של יצחק דמעות. העביר את הציציות על עיניו ונשקן. תלה את טליתו על הכסא ונכנס לחדר האוכל (495–496).

הזיקה שבין פעולותיו של יצחק לפעולותיה של שפרה גלויה לעין, ומידת הדמיון שביניהן ודאי שאיננה מקרית. ידיה של שפרה טובלות במי הגיגית, ויצחק טובל אצבעותיו במים; היא מוזגת לעצמה כוס תה, והוא מוזג לעצמו כוס מים; שפרה מגלה את זרועותיה מתוך נוחות ואחר כך משלשלת אותם מתוך צניעות ויראת שמים, וכך גם יצחק המסיר את כובעו בכניסתו לחדר ואחר כך חוזר וחובש אותו ומברך; היא מתעסקת בטלית קטן של אביה, והוא מתעסק בבגד של ציצית שהכין לו אביו; היא תולה לבסוף את הטלית על הכיסא ונפנית לעסקי מזון – למזוג כוס תה ליצחק, והוא תולה לבסוף את הטלית על הכיסא ונפנה לעסקי מזון – נכנס לחדר האוכל לאכול פת ערבית.

האָרוס, שהיה הכוח הפועל והמפעיל באפיפניית הערב, ממשיך להיות כזה גם בתאומתה, באפיפניית הלילה. אם במעמד הראשון נכרך הארוס המגולם בדמותה הממשית של שפרה מסביב לרליגיוזיות

המגולמת בטלית קטן המלוכלך והמסואב ומעניק לו רעננות והתחדשות ובעיקר היטהרות, כאן הארוס, המתלבש בדמות הנחלמת של הנערה ובהשתוקקות של יצחק אליה, נופח חיים חדשים בחפצים, במראות ובזיכרונות שדומה היה כי אבדו מן העולם ומקים אותם לתחייה מן השכחה וההדחקה שנגזרו עליהם.

נוכחותו של הארוס עולה כאן, באפיפניה הלילית המתרחשת בבדידות חדרו של יצחק במלון תפילינסקי, מתוך הצירוף הלשוני "מאחר שלבו היה ער", השאוב משיר השירים ומאזכר את הפסוק "אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק פתחי לי אחתי רעיתי" (ה, ב). המהלך האינטרטקסטואלי שנוקט המספר איננו משקף רק את תעתועי העירות והשינה, המודעות והאי־מודעות, הגלוי והמכוסה, המפורש והמרומז האופייניים לדו־שיח המתקיים בין האוהבים; הוא מבקש לקשור כאן פעם נוספת את הארוס אל הרליגיוזיות, קשר המעוגן כמובן בפרשנות הקלאסית של חז"ל לשיר השירים, ולענייננו, לאגוד יחד את התגברות האהבה שחש יצחק כלפי שפרה עם התעוררות זיקתו הדתית ונכונותו להחזיר אל חייו את הציצית ואת התפילה.

בעל המדרש נותן לקשר זה ביטוי בדבריו על הפסוק הזה: "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם אני ישנה מן המצוות ולבי ער לגמילות חסדים, אני ישנה מן הצדקות ולבי ער לעשותן, אני ישנה מן הקרבנות ולבי ער לקריאת שמע ותפילה, אני ישנה מבית המקדש ולבי ער לבתי כנסיות ובתי מדרשות, אני ישנה מן הקץ ולבי ער לגאולה, אני ישנה מן הגאולה ולבו של הקב"ה ער לגאלני" (שיר השירים רבה ה, ב).

הציצית היא מעין דבק מלכד בהתמזגות ההרמונית בדמותה של שפרה הנוצרת בנפשו של יצחק, והיא מהווה במקביל גם דבק ביצירת האיחוד מחדש, הרה־יוניון, של יצחק עם דמותו הדחוייה של האב. מן הראוי לציין כי על פי טכניקת הבבואות וההשתקפויות המאפיינת את אמנות הכתיבה העגנונית מעמד האיחוד מחדש של הבן עם אביו יכול להיתפס כתמונת ראי של מעמד האיחוד מחדש שלו עם אמו שהיינו עדים לו בערב היארציית שלה, המתואר בשלהי הספר השני (341–342). שני התהליכים – תהליך הקבלה המפויסת של האם ערב יציאתו של יצחק מירושלים ותהליך הקבלה המפויסת של האב מיד עם שובו של יצחק לירושלים – צומחים מתוך חוויה רליגיוזית שבמרכז עומדת קריאת שמע. שם סביב "ואהבת", החלק הפותח את קריאת שמע, וכאן סביב פרשת ציצית, החותמת אותה.

על כל פנים הקורא ב"תמול שלשום" צריך לצלוח קרוב ל־500 עמודי ספר ולהיטלטל בדרכים ממקום למקום, עם קומר יחד, במרוצת כשנתיים, כדי לגלות להפתעתו כי שמעון קומר, אביו של גיבורנו, הכין לו נוסף על שש הכותנות וכלי הדרך, כמסופר בפתח הרומן (11), גם ציצית. באופן אבסורדי אפשר לומר כי הציצית המופקדת על שימור הזיכרון – "וראיתם אתו וזכרתם" – דווקא היא מכל החפצים נשתכחה מלבו של יצחק, וממילא נפקד מקומה מתוך הרצף הסיפורי עד עתה.

הציצית העולה אל פני השטח במעמד האפיפני בבית שפרה איננה כרוכה רק בנוכחותו המעוררת של הארוס, המתגלם כאמור בדמותה של הנערה, אלא גם בנוכחותו החבולה של האב הסמכותי שירד מגדולתו, המתגלם בדמותו של ר' פייש המשותק, וגם בנוכחותו המענישה של הכלב, המתגלם בדמותו של בלק – נביחותיו מהדהדות בחדר, והוא מוזכר מתוך אימה גם בדבריה של רבקה וגם בסיפוריה של השכנה.

הטלית העומדת בתחילת האפיפניה בסימן המטפוריקה של חופת חתנים ושל מרחב התייחדות אינטימית לגבר ולאישה מפנה את מקומה למערכת מטפורית חדשה המופיעה בזוהר וכורכת יחדיו

את פונקציית ההזכרה של הציצית עם דמותו של האב ועם נשיכתו של הכלב: "וראיתם אותו וזכרתם" [...] אלא [משל] לבן, שפרץ גדר ונשכו כלב, כל פעם שאביו ביקש להוכיח את בנו, היה אומר: הווה זכור כשנשך אותך הכלב. אף כאן וראיתם וזכרתם 'והיה כל הנשך וראה אתו וחי' [במדבר כא, ח], למה? אלא כשהעלה לעיניו וראה דיוקנו של מי שנשכו, היה ירא ומתפלל לפני ה', והיה יודע שהוא עונש הרשעים" (זוהר ח"ג, קעה ע"א, תרגם י' תשבי).

מן הזיכרון החדש, המפויס, של יצחק, הנולד מן המפגש של הארוס והרליגיה, נמחות הן דמותו של הכלב בלק – גלגולה הדמיוני של סוניה – הן דמותו המאיימת והמתאכזרת של האב, זה אשר הכין לו ערב שילוחו מן הבית בגדי גירוש והגליה שכבר הספיקו להתקלקל; ותחת דמויות אלו עולה דמותו של אב אוהב ורחום. זהו אב העומד וממשיך, גם ממרחקים, לשמור ולהשגיח על בנו שלא יחטא, מעין העתק של יעקב המתייצב בדמות "איקונין של אבא" ומציל בשעת המבחן הקריטית את בנו מפני פיתוייה של האישה האחרת (בראשית רבה, פז יא), זהו האב הטורח למען בנו לקשור במו ידיו את הציציות, ומכוח הדאגה ששוקעה בהן, ושרק עתה יצחק יורד לסוד פשרה, נשאר הבגד בדרך נס שלם ולא שלט בו העש. לשון אחר, בדמותו של האב, שהבן רואה בה מעין העתק של אל כול יכול, מתחוללת טרנספיגורציה מבורכת, וה' אלוהים המקראי הזועם העושה לאדם כותנות עור קודם גירושו מגן עדן מתחלף בקב"ה הרחום והחנן מן האגדה, זה אשר על פי מדרש נעלם אחד "הלביש לאדם הראשון ציצית שנאמר ויתפרו עלה תאנה" (ילקוט ראובני, במדבר בשלח).

בדיקת הציציות על ידי הבן, מעשה שהוא מעין חיקוי למעשה האב שהיה "מונה את החוטים ואוחז חוט אחד בפיו" בעת קשירת הציציות, ראויה לבחינה באור ספרות ההלכה והמנהג המיוסדת על קבלת האר". בציצית שלמה נמנים לאחר הקשירה 32 חוטים, ומי שאמון על מנהגי האר"י ועל תורת החסידות הקפיד לספור אותם מדי יום ביומו ונזהר שלא לברך על ציצית שנפגמה. ר' אברהם דוד וואהרמן, תלמידם של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב ושל ר' משה לייב מסאסוב, אשר הטביע את חותמו ההלכתי על בוצ'ץ, עיר הולדתו של ש"י עגנון, בתקופה הממושכת שהיה רב העיר (1813–1840) כתב: "שמעתי בשם גדולי הדור שיש לדקדק במידת חסידות שגם אם נחסר רק חוט אחד מהח' חוטים שבכל אחד ואחד מד' הציציות, כיוון שנשאר רק ל"א חוטים בכל הד' ציציות נכון לעשות אחרים" (אשל אברהם, סימן יב). מניין החוטים העולה למניין ל"ב הניח לבעלי הסוד בקעה רחבה להתגדר בה. אחיזת החוט בפה, כפי שעושה אביו של קומר, קשורה בכך. ב"קיצור השל"ה" כתב המחבר: "ואל יחתוך החוטין בסכין [...] רק יפסיקם בשיניים שהם ל"ב שיניים ול"ב חוטין" (ענייני ציצית).

יתר על כן, ניסיונו של יצחק להתקשר בגדילי הציצית אל שפרה ואל אביו, כלומר אל הארוס ואל הרליגיוזיות, ועל ידי כך להינצל מפני החטא ומפני העונש המגולמים בסוניה ובבלק, עולה בקנה אחד הן עם דבריו של ר' ישעיהו הלוי הורוויץ, בעל השל"ה, הכותב "ל"ב חוטין רומז לכלה שבשיר השירים המעוטפת וכלילה מל"ב נתיבות חכמה" (מסכת חולין, פרק תורה אור, פד ע"ב) הן עם דברים מאוחרים יותר, המובאים באחד מילקוטי המנהגים המזרח אירופיים הנפוצים ביותר שראה אור לראשונה בלבוב, בירת גליציה, ארץ הולדתו של קומר, ב־1896: "ועל פי האר"י ז"ל מצווה זו [כלומר ההקפדה על ל"ב חוטים] סגולה להינצל מזנות וסמוכין לזה מפסוק 'נואף אשה חסר לב', היינו אם חסר הל"ב חוטים".<sup>2</sup>

2 א"י שפרלינג־דנציג, טעמי המנהגים ומקורי הדינים, מהדורת ירושלים תשי"ז, עמ' ח.

בתוך המערכת הסימבולית שנרקמה מסביב ל"ב החוטים ולחוט החסר שזור גם יסוד מורבידי. טלית שנפסלה לאחר שאחד מפתיליה נתלש נתפסת בהוויית החיים היהודיים טלית של מתים. רבנו תם מספר ששמע מאנשי לותיר שהם מסירים הציצית קודם עטיפת המת "דהוי כמו לועג לרש" (תוספות, ברכות יח ע"א, ד"ה: "למחר"), והרמ"א בהגהותיו לשולחן ערוך (יו"ד שנא) מציין ש"נהגו לקברו בציצית אך שפוסלים תחילה את הציצית". ואף שדעת חכמים לא הייתה נוחה על פי רוב ממנהג זה הוא השתרש בקהילות רבות במזרח אירופה והעניק לטלית הפסולה דימוי של טלית מתים.

בהמשך הרומן, בשעה שהכלב בלק מזדמן למשכנות שאננים ונפגש עם לילית זקנה אחת השוכנת בבית הריחיים של מונטיפיורי, חוזרים ומופיעים ל"ב החוטים והחוט החסר – והפעם הם נצבעים בגוני הגרוטסקה והסיוט. דמות מסתורית זו, ספק דורס לילי ספק שדה, מעניקה את ברכת הדרך לבלק לקראת הליכתו הגורלית למאה שערים, שם הוא עתיד לנשוק את קומר ולהדביקו בכלבת שממנה ימות; ובדבריה הנמלצים והסתומים, המעוצבים כאחד ממשליו של בלעם בן בעור, היא משבצת הדהודים ורמיזות מהמקורות שהובאו לעיל:

אין בריה בעולם שאינה חסרה, כמשל שמושלים בירושלים, יש שחסר חוט שמיני של ציציותיו ויש שחסר לב בשביל ארבע כנפות. ואתה ידידי מה אתה חסר? (572)

לאחר שיצחק העביר ציציותיו על עיניו, מנהג המיוסד על כוונת האר"י "שכל המעביר ציציותיו על עיניו [...] יהא מובטח שלא יבוא לידי סימוי עיניים" (מגן אברהם, סימן ח, ס"ק ג), הוא נכנס לחדר האוכל של בית המלון, ושם הוא נעשה בעל כורחו עד לחיזיון סתום המהלך עליו פחד וסקרנות כאחד: שמע קול אדם מברך אחר מזונו כשהוא יושב על שרפרף וכסא לפניו. נכנסה בעלת הבית והמתינה עד שסיים את ברכת המזון ואמרה, המטה מוצעת, וסילקה את הכלים מן הכסא. עמד אותו אדם משרפרפו ויצא, כשהוא סורח את אנפלאותיו שברגליו (496).

הבטחת האר"י לא רק שאיבדה את תוקפה אלא עצם הדהודה כאן במישור האינטרטקסטואלי הריהו כעין לעג לרש. עיניו של יצחק, אף שהעביר את ציציותיו עליהן, נותרו סמויות עד שבעלת האכסניה נחלצת לעזרתו ומפענחת למענו את משמעות מעשיו של האורח: הביטה בעלת הבית אחרי ואמרה ליצחק, איש זה אורח הוא שאירעו אבל על אביו, והריהו יושב שבעה רחמנא ליצלן (שם).

המוות הוא שקובע ומעצב את מסגרתו של יום רב משמעות זה בחייו של יצחק – יומו האחרון ביפו, עירה של סוניה, ויומו הראשון לשיבתו המחודשת, הסופית, בירושלים, עירה של שפרה. אך כשם שאין הוא מבחין בקרבתו המאיימת של המוות בסוף היום, כך אין הוא מבחין בה בבוקרו של אותו היום, כשהמוות מתייצב כשטן על דרכו וממתין לו לאחר שחבש את מיטלטליו ויצא לבקש לו סבל שיביאם לבית הנתיבות:

ראוהו הסבלים והתחילו מריבים זה עם זה לשמשו. ראה יצחק אחד עומד יחידי וידיו מופשלות לאחוריו, עמד וקרא לו. סבל זה סבל של חברה קדישא היה שאומנותו לשמש את המתים, אלא מאחר שקרא לו לא משך ידיו מן הריוח שבא לו בהיסח הדעת. התיר את חבליו והלך אחרי יצחק (458).



עצמתם של הארוס, המגולם בטלית קטן שכיבסה שפרה, ושל הרליגיוזיות, המגולמת בטלית קטן הרוויה והמסופגת באהבת אב רחום וחנון שנמצאה במפתיע, מתפוגגות כצפוי, ובעקבות כך שבים ועולים אל מרכז הזירה הכוחות ההרסניים המאיימים על חייו של יצחק. תחילה חוזר האב הזועף שבנו מתאמץ לפייסו כל חייו לשווא. הערב הבן מנסה לרצותו במכתב שמבשר לו על נישואיו הקרובים. המכתב, הנחתם במשפט "כי זאת הפעם אבי יהיה מרוצה ממני", תובע מאתנו להקשיב לקולות הסמויים הבוקעים ממנו. תחילה לפשוטו של מקרא – כי זאת הפעם אביו יהיה מרוצה ממנו, מכלל זה אתה שומע שעד עכשיו לא היה מרוצה ממנו.

המתח האינטרטקסטואלי המתקיים כאן מפנה אותנו אל הפסוקים העוסקים בבריאת האשה בספר בראשית. מתוך דבריו של יצחק מהדהדת שביעות הרצון של אדם הראשון, המנסה לרצות את בוראו שהביא אליו את האשה לאחר ש"בא על כל בהמה וחייה ולא נתקרה דעתו" (בבלי, יבמות סג ע"א) ואומר לו "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת" (בראשית ב, כג). ובעקבות שובו של האב הכועס, המייצג את מידת הדין, חוזר באותו הלילה גם העונש המגולם בדמותו של הכלב: "בבוקר חש יצחק קצת בראשו, שבלילה נתבלבלה עליו שנתו, מחמת כלב שנבח כנגד חלונו" (479).

אם יומו הראשון של קומר עמד בסימן הציצית הרי הבוקר למחרתו עמד בסימן התפילין. על סף כניסתו הראשונה לירושלים הוצגה, כזכור, בפני קומר הבחירה ביו טליתמן ותפילינסקי מכאן ובין הרבינוביצים למיניהם מכאן, והוא הכריע ביניהם בדרך שהכריע. עכשיו, כשחזר לירושלים וקשר בה ובהווייתה הדתית את גורלו, הגיעה השעה לפרוע את השטר ולהמיר את המערכת הסימבולית בחבילה ממשית של חפצים ומעשים. אמש פרע את חלקו הראשון, כשמצא את הטלית והכין אותה על הכיסא לקראת יקיצת הבוקר, ועכשיו, לעת שחרית, הגיעה השעה לפרוע את חלקה השני של ההתחייבות ולהניח תפילין.

## ד

המעבר מלבישת הטלית קטן – יצחק קומר, שהוא רווק, אינו "פורס טלית" כלשונו של עגנון ב"שני תלמידי חכמים", כלומר פטור כמנהג האשכנזים מלהתעטף בטלית גדול, מצווה שמחויבים בה רק הנשואים – להנחת התפילין יש בו עלייה בדרגה: "אחר שלבש טלית מצוין", פוסק השולחן ערוך, "יניח תפילין שמעלין בקודש" (או"ח, הלכות תפילין, סימן כה, ס"ק א).

העלייה בקודש מעוגנת היטב בעולם ההלכה ובמנהגי החיים – בציצית מחויבים כבר ילדים בני שלוש. "קטן היודע להתעטף אביו צריך ליקח לו ציצית לחנכו", קובע השולחן ערוך (או"ח, הלכות ציצית, סימן יז, ס"ק ג). ואילו הנחת תפילין, שהיא סימן לבגרות, מחויבת רק משעה שהנער מגיע לגיל בר מצווה, "ומצווה להניחה דווקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד, וכך נהגו ואין לשנות", כדברי בעל ה"עיטור" (הלכות תפילין, סימן לז, ס"ק ג).

ההבדלים בין הציצית לתפילין מוטבעים גם בתודעתו של יצחק. הציצית העטופה ברוחניות דתית מקושרת למידת החסד, לידי השוקדות של האב הרחום הקושר אותן באהבה, לידיה של האהובה הטורחת לקיימן בטהרה, למשפחה הפרטית על גלגוליה השונים. התפילין, לעומת זאת, מבטאות זיקה עמוקה לדת תובענית, למצוות המוטלות כעול ולחברה גברית שבעיניו היא מנוכרת וזרה. זאת ועוד, בעוד

הציצית, למרות תקופת היעלמותה הארוכה, מזדמנת לו לבסוף לאחר חיפושים ופשפושים, הרי התפילין, שאותן תלה כזכור על יתד, נעלמו לבלי שוב.

על פי התלמוד המקום האידאלי לאדם לנטור בו את תפיליו כדי שלא יגיעו לידי ביזיון הוא בין כר לכסת – "והיכא מנח להו, אמר ר' ירמיה בין כר לכסת שלא כנגד ראשו" (בבלי, ברכות כד ע"א). ואכן בין מיטלטליו המעטים שלקח אתו יצחק בצאתו מבית אביו שבגליציה היו כר וכסת. אביו, שדאג לו לציצית, טרח ודאג שיהיה לו מקום ראוי לשמירת התפילין:

אילו זכה שמעון היה עושה בגדי חתנות לבנו, עכשיו שלא זכה עשה לו כלי דרך. אחר כך נטל ממטתו של אשתו כר וכסת ונתנם ליצחק. אחר כך לקח לו מלתחה ושק, מלתחה ליתן בה בגדים וכתנות ושק ליתן בו הכר והכסת (11).

אבל יצחק, שזלזל בתפילין והניחן בין מיטלטליו שאין בהם צורך, איננו מוצאן עכשיו, לעת בוקר, לקראת תפילת שחרית המתקיימת למען אותו אורח שאירעו אבל במלון תפילינסקי.

עמד ונכנס לחדר האוכל לאכול פת שחרית. מצא את החדר מלא מתפללים ואותו אורח שאירעו אבל עובר לפני התיבה. חזר יצחק אל חדרו עד שיכלו המתפללים את תפילתם והרהר על כל מה שעליו לעשות. התחיל לסדר את כליו. נטל את מלתחתו ופישפש בין מטלטליו, נטל כלי והניחו, נטל כלי והניחו, כדברים שאין לו חפץ בהם. שוב הגיע אצלו קולו של האבל, קול נעימה כבושה. מה מבקש אני, מה מבקש אני, שאל יצחק את עצמו. את תפילי אני מבקש, את תפילי אני מבקש, והן אינן עמי, אינן עמי, משום שהנחתי אותן קודם נסיעתי ליפו בין המטלטלים שאין בהם צורך (497).

התפילין אבדו לעולמים. מה יעשה אם כן יצחק? האם יבקש מאחד המתפללים זוג תפילין בהשאלה? הבושה והדאגה שירדו כרוכות יחד לנפשו כמעט מכשילות אותו בבואו לפרוע את חלקו השני של שטר ההתחייבות שקיבל על עצמו. ורק אורך רוחם של בעלי החוב – מניין המתפללים, באי כוחה של יהדות ההלכה, המרעיפים עליו חיבה ואינם באים אתו חשבון – מחלץ אותו ממצוקתו:

ועל כל פסוק ופסוק שנשמע מבית האבל דומה היה לו ליצחק שמתרחש שם דבר. הניח את מטלטליו וחזר לחדר האוכל שהאבל עשה שם מניין. עמד יצחק בין המתפללים והביט בעיניים קשות, מוכן להגן על עצמו כנגד כל מי שיתגרה בו. שום אדם לא נתגרה בו, אלא אדרבא הושיטו לו תפילין. נטלן מתוך תרעומת ולבשן, ושוב הביט בעיניים קשות לראות אם מתבוננים בו. אבל מיד הסיע עיניו מאחרים והתחיל מתפלל (497–498).

בעקבות הנחת התפילין ולקיחת חלק בתפילת השחרית מגיע המעמד לשלב ההתרה האופטימי כביכול, ובו קומר מגיע למידה של השלמה והרמוניה, לא רק עם עברו הדתי שננטש ועתה הוחזר על מכונו ועם החברה היהודית המסורתית החיה על פי תורתו של משה בן עמרם ומיוצגת כאן על ידי סבה של שפרה, אלא למרבה הפלא עם גדול שונאיו – ר' פייש:

אחר שיצאו כל המתפללים באה בעלת הבית והביאה לו ליצחק פת שחרית. לאחר שאכל ושתה בירך אחר מזונו בנעימה מעין נעימתו של ר' פייש, ששמע אותו מברך ביום שהלך לבקר את ר' משה עמרם, ובתוך אותה נעימה נתערבה נעימתו שלו מן הימים שהיה יראוי (498).

המעמד הזה, המתרחש לעת בוקר במלון אורחים זול בירושלים, יזכה למלוא עצמתו ויקבל ממד עומק אם נבוא ונציב מולו מעמד אחר, שהתרחש אך ורק יממה קודם לכן, במלון אורחים זול אחר, ביפו, שעות מעטות קודם שיצחק קומר יעזוב אותה לעולמים. תחילת הלילה בישרה טוב: שכב יצחק על מטתו וקרא את שמע וברך ברכת המפיל, כדרך שנוהג לפעמים.. נפלה תנומה על עפעפיו, ולא הבהילוהו חלומות רעים, ולא חלומות שדומים שהם טובים ואינם טובים (458).

אבל הקורא האמון על הקריאה האינטרסקטואלית יחוש מיד בזרעי הפורענות. האירוניה האכזרית המבעבעת מבין המילים מושגת על ידי הטמעת ברכת המפיל הפותחת את סדר קריאת שמע על המיטה בתוך הטקסט הקצר. למרות הנאמר בברכה – "המפיל חבלי שינה על עיני ותנומה על עפעפי [...] ויהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי, שתשכיבני לשלום ותעמידני לחיים טובים ולשלום [...] ואל יבהלוני רעיוני וחלומות רעים והרהורים רעים ותהי מטתי שלמה לפניך והאר עיני פן אישן המוות" – סופו של יצחק שהוא חולם חלום שאיננו טוב, מיטתו איננה שלמה, עיניו סומות והמוות קרוב אליו מאי פעם.

אולם סמוך לבוקר שמע קול גמרא. והואיל וטפליצקי זה שלן עמו בחדר אינו בתורה הבין יצחק מדעתו שר' יודל זקנו הוא שלומד. והואיל שזקנו כבר אינו בעולם התחיל מדמה בלבו שאין זה אלא הוא עצמו. נכנס שדכן והציע לו שידוך. הניח את מטפחתו על הגמרא לשמוע מה השדכן אומר. נתמלא כל החדר כולו לובשי טליתות ועטורי תפילין, ותפיליהם של אלו נוגעות בתפיליהם של אלו (458).

שתי סצנות אלו, שהקורא הקשוב חייב לצרפן יחד בדילוג נועז מעבר ל-40 עמודי ספר וליממה גורלית גדושה אירועים שבה עבר יצחק מיפו לירושלים, הופכות למעמד אפיפני מפוכח ונעדר אשליות, ואור בהיר של בוקר שפוך עליו וחושף באכזריות צוננת את גזר הדין. החלום האופטימי שבו הצעת השידוך ליצחק זוכה בברכתם ובאישורם של לובשי טליתות ועטורי תפילין המייצגים את ר' יודל זקנו ואת אבות אבותיו מתגלה לבסוף חלום רע, אחד מאותם "חלומות שדומים שהם טובים ואינם טובים", משמתברר כי המתפללים הממלאים את החדר אינם קרוביו שבאו לשמח חתן וכלה כי אם אנשים זרים הבאים לנחם אָבֵל על מתו – "ותפיליהם של אלו נוגעות בתפיליהם של אלו". מיזוג שתי הסצנות יוצר תמונת ראי מהופכת למיזוג התמים שנוצר בשעה שיצחק מברך ברכת המזון ונעימתו של ר' פייש מתערבת בנעימתו שלו מן הימים שהיה יראוי.

התפילין, שאת שובן לחייו של יצחק מבשר חלום, נוטלות ברכת פרדה מעם הקוראים של "תמול שלשום" על ידי סיפור מעשה. שעה קלה לאחר שחלץ יצחק את התפילין השאולות מאת אחד המצטרפים אל מניין הארעי, שבה עלילת הסיפור ומתמקדת בזוג תפילין אחר, שאול אף הוא, שעליו יספר לו האבל, הנכנס לסעוד את לבו ופותח בשיחה עם גיבור סיפורנו.

האבל, כך מתברר ליצחק עד מהרה, גם הוא מגליציה, "בנו של איכר מאיכרי מחניים". לאחר התמוטטות המושבה ונטישתה עקר עם אביו לצפת והתעסק שם בייצור יין ובמכירתו. זמן מה לאחר מכן נסע חזרה לגליציה, והיה שב לארץ ישראל אחת לשלוש שנים כדי לקיים מצוות כיבוד אב. בביקורו זה, בעודו בירושלים, התבשר על מות אביו בצפת, והרי הוא יושב עליו שבעה כאן בבית המלון.

לדברי שמשון שטיין, אשר חקר את קורותיה של מחניים – המושבה הוקמה בשלהי 1898 על ידי קבוצת עולים מגליציה והתפוררה בשלהי 1901 – שוקעו בדמותו של האבל לא מעט פרטים מפרשת חייו של משה יודא קירשנבוים. גם הוא עקר לצפת אחרי נטישת המושבה ועסק שם עם אביו שבתי, מראשוני המושבה, במסחר יין. את ימי מלחמת העולם הראשונה עשה בגליציה, ובשובו ארצה חזר והתיישב בצפת ושימש סוכן "כרמל מזרחי" בגליל העליון.<sup>3</sup>

אגב שיחתם בחדר האוכל האבל מספר ליצחק על אודות תפילין פלאיות שהיו שייכות ל"זקן אחד משיירי זקני החסידים שזכה שהרב מצאנז הלביש לו תפילין ביום שנעשה בר מצווה, והיה משמר את תפיליו ולא נתן לשום אדם לנגוע בהן" (501).

לתפילין נודעה חשיבות יוצאת דופן בעבודת השם של הרבי מצאנז, הרב חיים הלבשרטס (1793–1876), בעל "דברי חיים". הרבי מצאנז, מחשובי הצדיקים של דורו, ששילב למדנות בהלכה עם מנהגי חסידות, הקפיד שתפיליו יהיו על פי כוונות האר"י, ובייחוד שבתפילין של ראש יהיה הקשר של שני דל"תין. ומכיוון ש"קשר בצורת ד' כפולה אי אפשר ללמוד אלא במראות עין", סיפר אחד מקרוביו, "שלח שליח מיוחד למרחקים ונתן לו מאה זהובים על הוצאות הנסיעה כדי להתלמד אומנות קשר זה וכשחזר השליח שמח שמחה גדולה ועשה סעודה לכבודו".<sup>4</sup> במסורתם של חסידי צאנז השתמר מעשה שהיה מספר משמשו, והוא מלמד על חשיבותן של התפילין אצל הרבי:

פעם אחת בבוקר קודם התפילה שכב רבינו זי"ע [זכותו יגן עלינו] על מיטתו לנוח מעט [...] ובתוך כך בא להחדר בעל מלחמה [איש צבא] אחד עם קוויט [הודעה בכתב] בידו שישלמו לו המס. וזה היה על-פי טעות, כי תמיד הלכו עם דברים אלו לבן רבינו הרב דקרייז ז"ל. ואמרו זאת להבעל מלחמה שילך אצל הרב דקרייז. אך בבוא הבעל מלחמה לתוך החדר של רבינו נבהל רבינו מפניו. ואחר צאתו אמר אלי רבינו, הבעל מלחמה הוא איכר פשוט וכשלוש בגדי המלוכה מתייראים מפניו. אנחנו נלביש עצמנו הבגדי מלוכה הטלית עם התפילין ויפחדו כל האומות, וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך.<sup>5</sup>

אל התפילין שר' חיים מצאנז האציל עליהן מקדושתו האבל מתוודע בעת שהותו בצפת. ביום הזיכרון לרבם (כ"ה בניסן) ערכו החסידים הילולה, ומרוב שתייה ואכילה לא נשתיירה להם טיפה של יין לכוס של ברכת המזון. הזקן בעל התפילין פונה אל הצעיר בן מחניים ואומר לו: "שמעתי עליך שאתה עושה יין. אם אתה מביא לי כוס של ברכה הריני נותן לך מחר לכרוך את תפילי. כיוון ששמעתי כך קפצתי והבאתי קיתון של יין" (501). האבל מספר על כך לקומר, וממשיך ומגלה לבן שיחו כי היין שהביא לחסיד הזקן היה מן היין שהכין במיוחד בשביל אביו, "שהיתה נפשו של אבא מרה, ולא היה יוצא מפתח ביתו אלא היה יושב ומטיח דברים כלפי כל העולם ואפילו כלפי הצדיקים. אומר היה וכי לא מוטב היה להחזיק ידי עובדי אדמת הקודש, באותו ממון שממלאים את גרונם של הולכי בטל" (500). והיין הזה, שלא בא לעולם אלא כדי לשכך חמה וכעס ולמתן את קולות ההתרסה והמחאה, גורם לבעליו שתי טובות:

3 ש' שטיין, מחניים: מושבה קצרת ימים, ירושלים תשל"ח, עמ' 203–204.

4 צ' מאשקאוויטש (עורך), כל הכתוב לחיים, ירושלים תשכ"ב, עמ' כא.

5 ר' הלוי צימעטבוים, דרכי חיים, קרקא תרפ"ג, סעיף סא. על פי דברי הבבלי, ברכות ו ע"א. וראו לעיל, בדיון על הטלית.



ואני לא הפסדתי לא בגשמיות ולא ברוחניות. ברוחניות, שנתן לי הזקן לכרוך את תפיליו [...] נטלתי את התפילין והנחתי אותן, תפילין שהרב מצאנו אחז אותן.. הרי ברוחניות. בגשמיות כיצד, מאותו לילה יצאו להם מוניטון ליינותי והרבה התחילו באים ליקח ממני יין (501).

הסיפור-בתוך-סיפור, אותו אמצעי אמנותי ייחודי שעגנון מפליא לעשות בו שימוש מאז כתיבת "והיה העקוב למישור", יוצר כאן ניגוד מר, אירוני, בין המעשייה התמימה רצופת האמונה והנסים למרות כל הניסיונות של בן מחניים לבין הפרוזה האפית הקודרת והמפוכחת שבתוכה נגללים חייו של יצחק קומר.

כבתמונת ראי מהופכת משתקפות זו בזו שתי ההוויות, ובהשתקפותן הן מעניקות פשר ומשמעות חדשה זו לזו. גם שם, בצפת, וגם כאן, בירושלים, התפילין שאולות. גם שם וגם כאן הן יוצאות לאור בעקבות חטא. שם – מתוך חטא המחלוקת הנודעת בין שתי החצרות הגליצאיות, של חסידי סדיגורא ושל חסידי צאנז, שגורמת להיעלמות היין דווקא בשעה שצריכים לו לשם מצווה, בברכת המזון, ומתוך חטאו של האב מר הנפש המטיח דברים בצדיקי הדור ושבעקבותיו נוצר היין המועלה על השולחן תמורת היין הנעלם. וכאן – מתוך חטאו של יצחק שהקל ראשו בתפילין המקוריות שהביא מבית אביו וזלזל בשמירתן.

אך מה עמוק ההבדל שבין ההוויה הנסית הבוקעת מבין השיטין של המעשייה הניאו-חסידית לבין ההוויה האכזרית העומדת ביסוד פרוזת החולין היום יומית של "תמול שלשום", שלאורך כל מאות עמודיו לא נזכרים כלל חגים ומועדים.

בקלויז הצפתי אלו הן תפילין בעלות ייחוס נכבד, תפילין של צדיק ש"נפשו דבוק ביוצרו כחד משרפי מעלה" ושהאציל עליהן מקדושתו, ומאז נשמרו בטהרה, ובעליהן לא הניח לזר לגעת בהן; ואילו בבית המלון הירושלמי הזול אלו תפילין מקריות, אלמוניות, בלא ייחוס ובלא בעלים. בצפת ניתנו התפילין פרס ואות הוקרה למי שהביא לבעליהן "יין מחיה מתים, שכל טיפה וטיפה כטל של תחיה" (501); ובירושלים מקבל התפילין השאולות רואה בהן אות קלון סמוי המכריז על זרותו ועל התרחקותו ממקורותיו. שם הן מתגלות בשעה של התרוממות רוח, בזמן הילולה ומשתה; וכאן מתוך תרעומת בשעת תפילת אבלים קודרת. בצפת תקופת השנה היא ימי האביב, עיצומו של חודש ניסן שבו נגאלו ישראל; ובירושלים "החמה ליהטה כדרכה, אבל מקצת שינוי ניכר היה בעיר, שכבר נכנס אב והגיעו תשעת הימים ועצבות כפולה שרויה על הבתים ועל החצרות ועל הסימטאות [...] ועושים מספד על ירושלים" (505). שם הדמות הדומיננטית, המקרינה על כל סביבותיה, היא של צדיק שנתפרסם בזכות תפילתו שהרעידה, לפי עדות חסידיו, את המלאכים והשרפים ושהיה רוקע בשתי רגליו בשעת תפילתו מרוב התלהבות אף שהיה חיגר ברגל אחת;<sup>6</sup> "וכאן תופס גמגמן חיגר בשולי בגדיך ומהדס כנגדך ומגמגם ואומר, ק-ק-ננה ל-לך קי-קי-נה לתשעה-עה בבב-אב" (505). בצפת בא בעקבות התפילין רווח לא רק ברוחניות אלא גם בגשמיות; ובירושלים, למען האמת, אין הן מחוללות דבר וחצי דבר בעולמו המיוסר של יצחק.

6 שם, סעיפים טז, לב. וראו גם א"ח מיכלסון, אהל נפתלי, לבוב תרע"א.

"המשמעות האמיתית של סיפורים 'צדדיים' אלה היא דווקא ההיפך", כותב ברוך קורצווייל, פרשנו הגדול של ש"י עגנון, "אי ההתאמה בין סיפור הפלאים לבין המציאות האפית, האומרת 'דע לך, נסים אינם מתרחשים'".<sup>7</sup>

ובחתימת הדברים: בעל המחבר מביע את תקוותו כי הבירור שנעשה כאן בסוגיית הטלית והתפילין ובמקום שהן תופסות בחייו של קומר יסייע לא רק להבנה מעמיקה יותר של המאבק המתקיים ב"תמול שלשום" בין החברה היהודית המסורתית לבין רוחות החולין המאיימות למוטטה, אלא גם ישפוך אור נוסף על יצירות אחרות של עגנון, בין אלו שהוזכרו בפתח הדברים, בין אלו שלא הוזכרו, דוגמת "סיפור פשוט", "מזל דגים" ו"זכרון בספר", פרק המבוא האישי שנוסף להוצאה החדשה של "ימים נוראים" שראתה אור בתש"ו, שבכולן תופסות הטלית והתפילין מקום מרכזי.

7 ב' קורצווייל, "הערות ל'והיה העקוב למישור'", מסות על סיפורי ש"י עגנון, ירושלים ותל אביב תשכ"ו, עמ' 30.





## לשון המראות האילמת ודיבור האפלה: עיון במטה-פואזיס של הקול והתמונה בשירת ביאליק

### חביבה פדיה

בסוף שירו "הברכה"<sup>1</sup> ביאליק חושף אמירה או עמדה פואטית שנמצאת מחוץ לשיר מסוים – הגדרת המקום שממנו נובעת השירה, ההגדרה מהו לב הפואטיקה. אם לשירה יש דקדוק של חלום, אמירה זו בסוף שירו שקולה כמעט לפתרון החלום; לפיה השיר נובע מדיבור בין הישות לבין המשורר, דיבור בשפה של תמונות. לשפה זו, שביאליק מכנה "שפת אלים חרישית", הוא קורא גם "לשון המראות". בלשון זו, הוא ממשיך ואומר, שהיא "לשון הלשונות – גם הברכה לי חדה את חידתה העולמית". בשירו "שירתי" הוא שואל: "התדע מאין נחלתי את שירי?". במילים שזכורות ודאי לכול הוא מתאר את הצרצר בשירתו היבשה הריקה, הבונה במילים את בית אביו ואת החדר החשוך, אפוף אווירת קדרות, עוני ואבל. בשירו "זהר" יש תחושה עזה של מתח ותחלופות בין הנראה לבין הנשמע; בין המשורר, שהוא מקשיב אילם, הראייה, המכילה מוזיקה אך לא חיתוך מילים, והדממה של עולם המראות:

בְּעֶצֶם יִלְדוּתִי יְחִידִי הֶצְגָתִי,  
וְאֶשְׁאֵף כָּל־יְמֵי סְתָרִים וְדַמְמָה;  
מְגוּפּוֹ שֶׁל־עוֹלָם אֶל־אוֹרוֹ עֲרֵגָתִי,  
דְּבַר־מָה בִלְיִדְעָתִי כִּי־בִי הָמָּה.  
וְאֶתּוֹר מִחֻבָּאִים. שֶׁם דָּם נִסְתַּכְּלָתִי,  
כְּמוֹ צֶפֶה הָיִיתִי בְּעֵינָיו שֶׁל־עוֹלָם;  
שֶׁם נִגְלוּ לִי חֻבְרֵי, רִזְיָהֶם קִבְּלָתִי  
וְאֶחָתָם בִּלְבָבִי הָאֵלֶם אֶת־קוֹלָם.<sup>2</sup>

מכאן אור, זוהר ותמונה בלא קול, ומכאן חושך, אפלה וקולות של דכדוך. מכאן ראייה ומכאן שמיעה. הקשר היסודי והאמיץ בין השירים "זהר" ו"שירתי", מבחינת חוויית המציאות והתפיסה המודעת והמנוסחת של כינון הפואזיס, אינו נעוץ רק בגרעין החוויה היסודי הנחשף כאן. במקורם הם היו שירה

1 לאסופת מחקרים המוקדשת לשירה זו ראו: ע' שביט וז' שמיר (עורכים), על שפת הברכה: הפואמה של ביאליק בראי הביקורת, תל אביב 1995.

2 ח"נ ביאליק, השירים, א' הולצמן (עורך), אור יהודה תשס"ה, עמ' 195.



אחת, פואמה לירית ארוכה בת 317 שורות שנתפרסמה כך בכתב העת "השילוח" בשנת תרס"א. לאחר מכן פיצל אותם המשורר לשני שירים, וכך הופיעו מאז בספריו.

זיוה שמיר הציעה ניתוח מעמיק של שירים אלו בבחינת אחדות אחת והראתה שבעקבות החלוקה ניטשטשו הרעיונות המורכבים שעמדו בבסיס השיר השלם. היא בחנה את היחסים הברורים בין שני השירים כיחסי תמונה ותשלילה והציגה אותם כרצף שבין האישי לקולקטיבי, בין העולם הישן, הבית, לבין העולם החדש, הטבע והחילון; בין שפת האם עתירת ההקשרים, היידיש, למאבק עם שפת האב, העברית הרבנית. ועוד היא הרבתה בהקשרים לספרות העברית והכללית ולמה שהיא כינתה מיתוס עברי יהודי ומיתוס יווני פגאני ורומנטיקה גרמנית.<sup>3</sup>

בדברים הבאים אבקש לפלס נתיב נוסף, נתיב שעניינו לבחון את תיאור נקודת הנביעה של הפואזיס אצל ביאליק בזיקה לעדויות מיסטיות על הופעת ההתגלות. נקודת האחיזה לדיון היא ניגוד חריף שאני מבקשת להוסיף לרשימת הניגודים שכבר נדונו במחקר בין תמונת החדר ב"שירת" לבין תמונת הטבע ב"זהר" – והוא הניגוד והמתח בין שמיעה לראייה. למכלול הדיון אני מוסיפה את השיר "הברכה", ושירים אחרים עומדים כמובן ברקע. הדיון ביחס בין ראייה לשמיעה בחוויה הפואטית של ביאליק ייערך בזיקה למבנים שהעמדתי לשם דיון ביחס בין ראייה לשמיעה בחוויות של התגלות במסתורין היהודי.<sup>4</sup> מפליא שביאליק, המשורר הגדול של שירת "זהר" ושירת "הברכה"<sup>5</sup> – שירים שיש בהם בלא ספק תנועה מוזיקלית עצומה – מדבר על שפת התמונות מתוך הבהרה מוחלטת שהוא מדבר על החזותי כשלעצמו, בלא קול:

שֶׁפֶת אֱלִים חֲרִישִׁית יֵשׁ, לְשׁוֹן חֲשָׁאִים,  
לֹא-קוֹל וְלֹא הִבָּרָה לָהּ אֵךְ גּוֹנִי גּוֹנִים;  
וּקְסָמִים לָהּ וּתְמוּנוֹת הוֹד וְצָבָא חֲזִיוֹנוֹת,  
בְּלִשׁוֹן זֹו יִתְנַדֵּעַ אֶל לְבַחֲרֵי רוּחוֹ,  
וּבָהּ יִהְרֶה שֶׁר הָעוֹלָם אֶת-הֶרְהוּרָיו,  
וְיוֹצֵר אֶמֶן יִגְלֵם בָּהּ הִגִּיג לְבָבוֹ  
וּמִצָּא פִתְרוֹן בָּהּ לְחֵלֹם לֹא הָגוּי;  
הֲלֹא הִיא לְשׁוֹן הַמְרָאוֹת, שֶׁמִתְגַּלֶּה  
בְּפֶס רְקִיעַ תִּכְלֶת וּבְמֶרְחָבָיו,  
בְּזֶךְ עֲבִיבֵי כֶסֶף וּבְשִׁחּוֹר גְּלִמְיָהֶם.<sup>6</sup>

3 ז' שמיר, "ללקט ניצוצות מבין שברי כלים: עצת ביאליק ל'צעירים' המתמערבים ב'שירת' (נוסח השילוח 1901)", א' הולצמן (עורך), סדן: מחקרים בספרות העברית הספרות העברית, ד, תל אביב תש"ס, עמ' 89-90. לתופעה שהיא קוראת ייחוד וגיוון הנוף הנכרי ראו שם, עמ' 85.

4 ח' פדיה, המראה והדיבור: עיון בטבעה של חווית ההתגלות במיסתורין היהודי, לוס אנג'לס תשס"ב; הנ"ל, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א, עמ' 76-78; הנ"ל, "ההופעה וההתגלות", מ' בן ישראל (עורכת), קולה של המילה: מבחר מאמרים, ישראל 2004, עמ' 15-33.

5 "זהר" נכתב בתרס"א (1911), "הברכה" בתרס"ה (1914).

6 ביאליק (לעיל, הערה 2), עמ' 299.

המוזיקה כמובן זורמת בתוך שפת המראות. ובשני השירים הגדולים, "זהר" ו"הברכה", יש כפעם בפעם תנועה קולית ופעמים רבות רחשים, צפצופים ומוזיקה של היער. עם זאת, מעניין שבתודעה העצמית של ביאליק הוא קושר את התמונות לשתיקה. איני יודעת אם להגדיר זאת תובנה או שמא לקבוע שזוהי חשיפה של מצב יסוד הקשור בכך שראייה ושמיעה הן שני מישורים עצמאיים של תפיסה.<sup>7</sup> תופעה זו, שלעתים נוטים לשכוח, פורצת בעצמה ומזכירה את קיומה בתוך מעשה היצירה או ההתגלות; עם זאת, השירים מקשרים בין תמונה לאלם מסועף, למערכת רחבה של קונוטציות אישיות בעולמו הפנימי והחווייתי של המשורר, ובמיוחד במערכת מצבים שאכנה "מצב ילדות".

בניתוח טיבו של המעשה הפואטי בשירתו של ביאליק יש היגיון לעקוב בשירתו אחרי יחסי המראה והדיבור, התמונה והמוזיקה, במיוחד בגלל הפעמים שבהן הוא חושף תוך כדי השירה את המודעות למעשה הפואטי ומקשר במודע בין ראייה לשתיקה. אנליזה של הפרדה בין הראייה לשמיעה ובידודן אין משמעם לטעון שתחומים אלו נבדלים, אלא מטרתם לעקוב אחרי הדינמיקה של יחסי הגומלין ביניהם. גם בדיון הפואטי ההפרדה היא תנאי לסינתזה, הן סינתזה בניתוח הדינמיקה הפואטית הן סינתזה שמתחקה אחר מבנים של חוויית הישות המתוארת בשיר.

השפות של הראייה והשמיעה אצל ביאליק קשורות למבנה עומק חווייתי מכונן; גם בפתיחה לשירו

"זהר" הראייה מקושרת לשתיקה:

בְּעֶצֶם יְלֻדוֹתַי יְחִידִי הַצִּגְתִּי,  
וְאֶשְׂאף כָּל־יְמֵי סְתָרִים וְדַמָּה;  
מְגוּפּוֹ שֶׁל־עוֹלָם אֶל־אוֹרוֹ עֲרַגְתִּי,  
דְּבַר־מָה בַל־יִדְעֵתִיו כִּי־בִי הָמָּה.  
וְאֶתּוֹר מִחֲבָאִים. שֶׁם דָּם נִסְתַּכְלָתִי,  
כְּמוֹ צֶפֶה הָיִיתִי בְּעֵינֵי שֶׁל־עוֹלָם;  
שֶׁם נִגְלוּ לִי חֲבֵרִי, רְזִיָּהֶם קִבְּלָתִי  
וְאֶחָתָם בִּלְבָבִי הָאֵלֶם אֶת־קוֹלָם.<sup>8</sup>

בסוף השיר "הברכה" יש קביעה ששפת התמונות, לשון המראות, היא אילמת ושהיא שפת האלים (ומעניין הקשר בין אלים לאילמים. קשה להניח שדברי המכילתא "מי כמוך באלים מי כמוך באילמים" לא הדהדו בתודעתו של ביאליק, אך הוא נתן להם כאן פרשנות מקורית שלו: "אילמים" לא מלשון אזלת יד, אלא אילמים כי זו שפת תמונות).

השיר "זהר" נפתח בתיאור השאיפה אל ההתבוננות באור. למעשה השאיפה הזאת היא שתיקה פנימית מלאת הסתכלות – "דם נסתכלתי" – ובצדה הסתר, כלומר מסתורין שבו האור והדממה מקושרים – "ואשאף כל ימי סתרים ודממה" – וקשב דרוך. השתיקה קשורה בקליטת תמונות, בהתבוננות – האדם נמצא בתוך העולם אך אינו מדבר אל העולם אלא קולט את דיבורו של העולם אליו על ידי ספיגת תמונות. התיאור "דבר מה בל ידעתי כיין בי המה", מצב של היריון, דימוי של שיכרון, הוא

7 בעבודתי "ספר הכתיבות" (בדפוס) אני מרחיבה על כך.

8 ביאליק (לעיל, הערה 2), עמ' 195.

ההולם את תיאור "לשון הלשונות" – השפה הכוללת את כל השפות כולן, השפה טרום השפות, טרום הבלילה. כנראה גם הניגוד בין תמונה לקול, עיקר כוונתו להציג כנגד החזותי את הקול המילולי. מבנה העומק החווייתי והמכונן הזה מקושר אצל ביאליק לתנועה סוחפת של אור.

מעניין להשוות על דרך ההנגדה את חתימת "הברכה" ופתיחת "זהר", המשקפות תפיסה עצמית על מהות השירה ומקורה בתוך תנופה תיאורית רחבה, לשיר אחר שכל כולו מרוכז בשאלת מקורה של השירה. "שירתי" קובע שהיא נובעת לא מתמונות ענק של אור ולא מרסיסי זוהר הבאים מבחוץ (כאמור, ביסודם היו "הברכה" ו"זהר" חלקים משיר אחד) אלא מקול קטן שבא מתוך הבית הצר והאפל:

הַתַּדַּע מֵאֵין נַחֲלָתִי אֶת־שִׁירִי? –  
בְּבֵית אָבִי הַשְׁתַּקַּע מְשׁוֹרֵר עֲרִירִי,  
צָנוּעַ, מְסִתֵּת, הַנְּחָבָא אֶל־כָּלִים,  
מִתְלוֹנֵן בְּנִקְיָקִים, שֶׁכֵּן סִדְקִים אֲפִלִּים.  
וַיֵּדַע הַמְּשׁוֹרֵר רַק פְּזֻמּוֹן קְבוּעַ,  
שִׁיר תָּמִיד יְחִידִי וּבְנִסָּח יְדוּעַ.  
וּמִדִּי נֶאֱלָם לִבִּי, וּלְשׁוֹנִי  
מִמְכָּאוֹב נֶעֱכַר אֶל־חֲכִי דְבָקָה,  
וּבְכִי עֲצוֹר מְעוֹן הַתֶּאֱפֵק בְּגֵרוֹנִי –  
וּבָא הוּא בְּשִׁירוֹ עַל־נִפְשֵׁי הָרִיקָה.  
זֶה הָיָה הַצָּרָצָר מְשׁוֹרֵר הַדְּלוּת.<sup>9</sup>

חושך, אפלה, ריקות, ערירות, דלות, בכי עצור, עוני – ומתוכם נשמע קול דק אחד, ההופך לתמצית הביטוי המטפורי של הדלות הזאת: הצרצר.

כאן אין מראות אור, אין תנועות עזות של צבע. יש חושך ואפלה וקולות רבים שאפשר למנות: גוף רעב, בטן הומייה, חתול מיילל, צרצר מנסר; קול שירה יבשה וריקה מושווה לקול של עש המקוסס את הלב. רוב הקולות נקלטים בחושך, בשעת ערב או ממש לילה; המנורות מקולקלות וחבולות, ובמקומן "עשנים מעוכים בטיט / נרות רזים אחדים / מרקדי הכתלים".

השירה של הצרצר – אפילו צבעים של עצב אין בה; אין בה רגשות של תוגה, אין בה מנעד צלילים רחב. רק דיכאון:

לֹא־זָעָפָה שִׁירָתוֹ, לֹא־נִחְמָה, בְּכַתָּה,  
גַּם־קֵב לֹא יִדְעָה – שׁוֹמְמָה הִיָּתָה;  
שׁוֹמְמָה כְּמוֹת, פֶּה־בֶל חַיִּי תִפְלָה,  
וְאַבְלָה, בְּלִי אַחֲרִית וְתִכְלָה אֲבָלָה.<sup>10</sup>

9 שם, עמ' 190–193. ראו גם: ז' שמיר, הצרצר משורר הגלות: לחקר היסוד העממי בשירת ח"נ ביאליק, תל אביב תשמ"ז.  
10 ביאליק (שם), עמ' 191.

גם בשיר הזה מובעת עצמה חזותית ומוזיקלית נפלאה, אבל מקורה אינה בתחושת ההיקסמות וההתגלות שב"זהר" או "הברכה". המשורר כמעט שאינו מודע שהוא רואה. הוא מוסר מוזיקה וקולות. אמנם גם תמונה עולה מן הדברים, אבל היא משנית לתחושות ולקולות:

על־פֶּת לַחֵם שָׁחַר וַיִּזְנֹב דָּג מְלוּחַ –  
 עוֹדְנוּ לוֹעָסִים וּבָטָרִם תִּכְרֹת  
 הַפְּרוֹסָה הַטְּבוּלָה בְּמֶלַח מְפִינוּ,  
 הַפְּרוֹסָה הַחֲמוּצָה, הַפְּגוּמָה, הַתְּפִלָּה,  
 נְעִלְעָנָה בְּדִמְעוֹת כְּעִלּוּבִים וּגְזוּלִים,  
 וַיִּמְירוּת נְעָנָה בְּקוֹל אַחֲרֵי אֲבִינוּ  
 מִבְּטָן הוֹמִיָּה, מִלְּבָבוֹת חֲלוּלִים –<sup>11</sup>

לאחר ההתאלמנות וההתייתמות הבית הריק מתרוקן עוד יותר:

גַּם־קוֹל הָאֲרֵלָּגִין כָּמוֹ הַמֶּךְ מַעֲתָה,  
 גַּם־כְּתִלֵי הַבֵּית כָּמוֹ בּוֹכִים בְּדִמְמָה,  
 וּבִזְעָף וּבְחִמְמָה כָּל־זוֹיֹת הַחֲרִישָׁה.<sup>12</sup>

אין קווי מתאר ברורים של החפצים, אין שרטוט תמונתם. הם נחווים בלילה דרך רשרושיהם שנקלטים באוזניו של ילד השוכב במיטה ודרך ייצוג תחושות האבל של הגרים בתוך הבית. האנחה היא אנחת המיטה הרעועה ואנחת האם המתהפכת עליה גם יחד:

וּבְשִׁכְבָּהּ – זָמַן רַב תַּחַת גּוּפָה הָרְפָּה  
 נֶאֱנָחָה, נֶאֱנָקָה מִטָּתָה הַפְּרוּקָה,  
 כָּמוֹ חֲשָׁבָה הַתְּמוּטָט מִנֶּטֶל הַמְּצוּקָה –  
 וּלְחִישָׁה שֶׁל קְרִיאַת שְׁמַע בְּאַנְחוֹת טְרוּפָה  
 זָמַן רַב עוֹד הַגִּיעָה אֵלַי עַל־מִשְׁכָּבִי.  
 שְׁמַעְתִּי כָל־שִׁבְר כָּל־פֶּרֶק מְגוּפָה,  
 וַיְהִי כְּעֻקֵּצַת עֲקָרִים לְלִבִּי.<sup>13</sup>

אפשר גם לנתח את המוזיקה של הרשרוש ושל הלחישות, היא נבנית מצפיפות צלילים של האות ש' ולעתים צפצופי ה'צ', משריקות ומרשרושים צורמניים.

מתוך הניגוד אפשר למתוח קווים של תיאור דיכוטומי בהווייתו של ביאליק ובשירתו: הבית מול היער, הפנים מול החוץ, החושך מול האור, השמיעה מול הראייה, הדיכאון מול השמחה והעליזות. או בהעמדה רצופה של כל משוואה לעצמה: בית = פנים = חושך = שמיעה = דיכאון. ולעומת זאת יער = חוץ = אור = ראייה = שמחה.

11 שם, עמ' 190.  
 12 שם, עמ' 191.  
 13 שם, עמ' 192.



מובן שזו העמדה דיכוטומית חדה. היתרון שבה הוא יתרון של הפרדה לצורך צירוף מחודש. זוהי רק הפרדה ראשונית, חתוכה והחלטית, ובאמצעותה יש לעבד את התנועה בין שני המישורים ולאתר את היחס ביניהם.

לחשכה והאפלה תפקיד חשוב בעיצוב הכלי הרואה זוהר והשואף לזוהר. החרישיות, האפלה, הדמעה, הדומייה והעכירות חוזרות יחד בקבוצות רבות של שירים; הזוהר, האור, הזהב, הפז, הכסף והבהירות חוזרים יחד בקבוצות אחרות של שירים. הם משובצים באין ספור צירופים, מרשת דקה נוססת ומים הנוגה ועד סיר זוהר, מרק זהב ובדולח קערה. האור חורג מדימוי כזה או אחר ומוצא את ביטויו בלשונו העשירה של ביאליק בכלל.

ז'יל דלז ופליקס גואטרי מצביעים על מהות הדיכוטומיה בין המוזיקלי לחזותי בצטטם את פרנץ קפקא: "מיד נראה כי המוסיקה לכודה בהיעשות-ילד, או בהיעשות-חיה (devenir=animal), בלתי ניתנת לפירוק, בגוש צלילי המנוגד לזיכרון חזותי; 'אנא כבו את האור, איני יכול לנגן אלא בחושך, הזדקפתי'".<sup>14</sup> התנועה בין שני המישורים האלה נעוצה בראש ובראשונה בצמיחתה של הערגה אל האור מתוך החשכה. מפתחת "זהר":

בְּעֵצִים יְלֻדוֹתֵי יְחִידֵי הַצִּגְתִּי,  
וְאֶשְׁאֵף כָּל-יָמֵי סִתְרֵי וְדָמָה;  
מְגוּפּוֹ שֶׁל-עוֹלָם אֶל-אוֹרוֹ עֲרַגְתִּי,  
דְּבַר-מָה בִלְיָדְעָתִיו כִּי־בִי הָמָה.

כלומר העין הרואה היא עין שנושאת בתוכה את הבית, שיוצאת מן הבית. העין המתבוננת היא עין ספוגה חושך צפוף בחדר דל. והחושך הזה הוא חלק מהותי מהתכוונותה של העין אל האור; למעשה בשיר "זהר" מתועדת התנועה המרכזית של התודעה הפואטית בכל שיריו של ביאליק – התנועה מהחדר החוצה. הצפרירים מדומים לעדה של אורות שסוחפת אותו החוצה, מתוך הבית:

בְּבֶקֶר עִם-שֶׁמֶשׁ עוֹדְנִי תְּפוּשׁ תְּנוּמָה –  
וְחִפְזוֹ לְחִלּוֹנִי וְדִפְקוֹ-לִי: קוֹמָה!<sup>15</sup>

הצפרירים, בני נוגה, מריצים מאיצים אותו אל היער: הילד רץ בעקבות האור מן החדר אל הכיכר, משם אל הדשא (שם עגל ועדת תרנגולות, עדיין בתחום העיירה), והלאה מזה אל שדות הדגן. ועוד הלאה, אל מקום מסתור, אל גדות ברכה בסתר קני סוף וערבות המצללות עליה, שם דייג במרחק, או כובסת, אווזי בר וחסידה. כלומר היציאה היא מתוך החדר, דרך העיירה, אל החוץ ההולך ומתרחב, עד לברכה. אפשר ממש לשרטט את התנועה המדויקת המתרחשת במרחב שבין החדר לבין היער והברכה, תוך כדי חציית העיירה. שני המרחבים הללו הם חלק ממרחב מקומי אחד, כמו שהם בונים מרחב פואטי מדומיין אחד, ומרחב זה מתמיד בעולמו של ביאליק.<sup>16</sup>

14 ז' דלז ופ' גואטרי, קפקא: לקראת ספרות מינורית, תל אביב 2005, עמ' 30. הציטוט מתוך: פ' קפקא, "דין וחשבון לאקדמיה", א' המרמן (מתרגמת), רופא כפרי וכתבים אחרים שהתפרסמו בימי חייו של הסופר, תל אביב תש"ס, עמ' 255–256.

15 ביאליק (לעיל, הערה 2), עמ' 196.

16 סוגיית המרחב הפואטי נדונה גם בעבודות אחרות שלי כגון במסה על אורי צבי גרינברג: "נחל קדרון בתווך שבין רחובות הנהר לסעיף סלע עיטם" (בדפוס).

וביער נגלה הזוהר. שיאה של התנועה בעקבות הצפרירים, שהם קרני האור, בני הנוגה, הוא בקריאתם להטביל את הילד בזוהר. הקריאה הנפלאה להטבילו בזוהר מתבטאת בשינוי בריתמוס של השיר: שורותיו הארוכות הולכות ומתכווצות לשורות קצרות וקצובות והן נראות כמו זינוק תלול של הגוף בתנועת ירידה אל תוך המים, כמו שיר פנימי בתוך שירה גדולה:

אֵלִינוּ, הַיָּלֵד!

אֵלִינוּ, הַיָּפָה!

הַצֵּמָא לְנֶגָה –

עַד־פְּנֵה הַיּוֹם.

נְטַבֵּלְךָ בְּזוֹהַר,

נּוֹרִידְךָ נְבִיאְךָ

אֶל־מִטְמוֹן אֹרֶךְ גָּנוֹז

בְּמַעֲמָקֵי תְהוֹם.

שֵׁם מְגִדְלֵי זְכוּכִית.

שֵׁם אֶרְמָנוֹת גָּבִישׁ,

שֵׁם הַיְכָלִי הַבְּדֹלַח

וּשְׁמֹשׁוֹת – כְּדָכָד.

מְנַגֵּה הַמֶּשֶׁמֶר,

אֹרֶךְ שְׁבָעַת הַיָּמִים,

כּוֹס זֶהָב נִשְׁקָךְ.

עָרוֹת עַד־יְסוֹד.

עַד־יֵצֵא מֵאִפְךָ,

אֶרֶץ מַעֲיִינֶיךָ,

וּבֹא בְּעֶצְמֶיךָ

וּבְלִבְךָ, כְּמִבּוֹא

רְבָאוֹת נְשִׁיקוֹת

שֶׁל־רְבּוֹא קְרָנִים,

מִתּוֹקוֹת מִהֶכִּיל

וּגְדוֹלוֹת מְנִשָּׂא.<sup>17</sup>

לאחר השיר הזה של הצפרירים, שיר הטבלתו באור, שנראה לעין כמו קפיצת צלילה למים, הצפרירים נעלמים<sup>18</sup> – אבל המשורר אומר: "עוד צולל בנפשי מזמורם הערב". הטבלה כאן, הטבלה באור הגנוז, היא למעשה "טקס מעבר", חניכה אל השירה.

בעיניי, גדולתם של השירים "זהר" ו"הברכה" היא בהיותם צומת מפגש בין הראלי למטפיזי. יש מציאות ראלית של יער, של התבודדות בקרחת היער, או מוטב מערה היער, אבל מערה היער הוא גם מקום של חריגה מן המציאות, נקודת אחיזה במטפיזי. למעשה מערה היער הוא אותו מקום המיועד אצל מרטין היידגר להארה (בגרמנית: *Lichtung*, המקום המואר),<sup>19</sup> אותו מקום שהמשורר שותה בו אור, רואה אור, צולל אל האור, אוגר אור גנוז לכל חייו, המקום שלא ברור אם יש בו ברכה של מים או ברכה של אורות; זוהי מציאות מטפיזית שיש בתוך תמונות הנוף החיצוני, מציאות שנבנתה בעצמה ובשפה שמכפיפה את כל מאגרי השפה העברית ורבדיה ומשתמשת בהם לשם תיאור אלפי גוונים של אור וחושך. קטעי נופים סוערים אלו מופגשים עם יצירי דמיון אגדיים הנושקים ליצורים ארכיטיפיים. זאת אומרת שהטבעי, האגדי והארכיטיפי-סימבולי מגיחים זה מזה ומשתרשים זה בזה מתוך תיאור המציאות החזותית והמוזיקלית הזאת. תחושת האלם הפנימי, או השתיקה, מול מציאות זוהרת ומדברת בלשון המראות, או בלשון מוזיקלית ווקלית חסרת חיתוך דיבור, נוגעת בחוויה העמוקה של העמידה מול השפה הלא מילולית, מול הטרומ-שפה של האדם. התחושה הזאת עולה מתוך מפגש חזק מאוד עם הישות, מתוך מציאות שכולה שיר לא מילולי, ומתוך עומקה של המציאות וההתגעשות כלפיה נולדת המילה.

חוויה זו, העולה בצורה כה ברורה מהשירים האלה של ביאליק, שבהם המטה-פואזיס חשוף מאוד, היא חוויה של שלב הוויה שבו הדיבור של הישות פתוח. הרטט העז שבין המהות לשפה היא כדוגמת מיתר פתוח, בטרם כינון המתח של המיתר וקביעתו, בטרם ההתמקדות באפשרות האחת. התפיסה העקרונית שהשפה היא צורת כיסוי והסתתרות של הישות ובו בזמן גם דרכה היחידה של הישות להתגלות היא חוויית יסוד של השפה בשני קצוות תרבותיים שעולמו של ביאליק עשוי להיות מקושר אליהם: המיסטיקה היהודית מחד גיסא<sup>20</sup> ומשנתו הפילוסופית של היידגר מאידך גיסא.<sup>21</sup> עמדותיו של ביאליק בעניין השפה מנוסחות בצורה תאורטית במאמרו "גלוי וכסוי בלשון".<sup>22</sup> רבים מהניסוחים במאמר זורעים אור על המטה-פואזיס שלו, במשחק רצוא ושוב בין הדיונים המופשטים

18 להרחבה בנושא השימוש בביטוי "צפרירים" ראו: ז' שמיר, "צפרירים: הבהרת המושג על פי שירת הילדות של ביאליק ושירי הילדים שלו", מעגלי קריאה, 17 (1988), עמ' 77–84.

19 ראו: ג' שטיינר, מרטין היידגר, ירושלים ותל אביב 1988, עמ' 21, 127.

20 די להזכיר כאן את המסה המונומנטלית של גרשם שלום: "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית", פרקי יסוד להבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 36–85. ועוד רבים העיונים בשפה בהקשר זה. לכיוון ההרמנויטי יותר ראו: M. Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven & London 2002. ועיינו גם: מ' שוורץ, מיתוס, שפה, אמנות: עיונים במחשבה היהודית בעת החדשה, ירושלים ותל אביב, תשכ"ז.

21 ביאליק ודאי לא הספיק להיחשף בשיריו אלו למסות שהן שיא כתיבתו של היידגר, אך ההבחנות בין מהות לשפה הן מן הבולטות המייצגות את רוח הזמן.

22 ח"נ ביאליק, דברי ספרות, תל אביב תשכ"ה, עמ' יט–כד. רבים הדיונים במאמרו המפורסם הזה של ביאליק. ראו במיוחד א' קומס, "לפרשת הנבואה", ה' וייס ו' יצחקי (עורכים), הלל לביאליק: עיונים ומחקרים ביצירת ח"נ ביאליק, רמת גן תשמ"ט, עמ' 135–148; א' ענברי, "בין כיסוי לכיסוי מהבהבת התהום", חדרים, 13 (1999), עמ' 21–32; י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים תשס"א, עמ' 153–154.

במהותה של שפה ובין הדיבור השירי האחוז בחוויית היש המגולמת בשירים עצמם. אדגים זאת בשני ציטוטים:

בשעה שנדהם למשל אדם הראשון מקול הרעם [...] ובנפלו על פניו, מוכה תמהון ואחוז חרדת אלהים, פרצה אז מפיו מאליה – נאמר בחיקוי לקול הטבע – מין הברה פראית, מעין שאגת חיה קרובה לקול "רר" [...] האם לא הביאה קריאה פראית זו גאולה לנפשו הנדהמת?<sup>23</sup>

אין ספק שיש כאן תיאור של חוויית הישות כחויה של התגלות. חוויית ההתגלות עצמה נחלקת לשלבים – פריצת המגע עם הישות, תדהמה, הלם ואלם, ומתוכם מגיחה המילה. הישות היא דיבור לא מילולי שמתדפק בעצמה על העור המתוח של תוף התודעה. נוצר מפגש, התנגשות, נוצרת מילה. האילמות המהותית מול הישות הפתוחה היא כעין תחושה מכבידה של היריון שלא מתורגם ללידה. נמשיך ונקרא בתיאורו זה של אדם הראשון מול הרעמים המתדפקים על תודעתו, ובו בזמן אנו זוכרים את תיאורו של הילד הקטן ביער מוצף האור:

האם באותה הברה קלה, גרגר המלה העתידה, לא נכרכה מסכת פלאים של הרגשות בראשית, הרגשות עזות בחדושן וכבירות בפראותן? מעין חרדה, פחד, השתוממות, הכנעה, התפעלות, התעוררות לעמוד על נפשו ועוד ועוד כאלה. ואם כן הוא, האם לא היה אדם הראשון ברגע זה אף הוא ציר וחוזה נשגב, בורא על פי אינטואיציה ניב שפתיים וניב נאמן מאד – על כל פנים לגבי עצמו – לזעזועים נפשיים עמוקים ומסובכים?

בשני ההקשרים, השירי והעיוני, אנו פוגשים באותו מבנה של זעזוע פנימי חריף מול דיבור הישות, הדיבור הלא ורבלי; ולאחר מכן האדם מוצג כיצור המריק לכלי השפה את מה שקלט בבחינת "ציר וחוזה נשגב".

כמו בשיר "זהר", שבו הילד צופה בזוהר מתוך אילמות פנימית ורואה שפת מראות דוממת המתעבדת בתוכו לבסוף לקול, כך גם במסה "גלוי וכסוי בלשון", המציגה עיון מופשט בטבעה של השפה – בשניהם לשון המראות היא לא מילולית, אבל היא מזעזעת את האילם שבאדם ודוחפת אותו אל ההתגלות – התגלות השירה או התגלות הנבואה, כהתגלות המילה הראשונה לאדם הראשון. השפה אם כך היא הכלי שחוויית הישות זורמת דרכו, היא צינור להתגלות. היא המכסה, ובאופן פרדוקסלי היא גם הגילוי. ובסמוך:

הלשון לכל צירופיה אינה מכניסה אותנו כלל למחיצתם הפנימית, למהותם הגמורה של דברים, אלא אדרבה, היא עצמה חוצצת בפניהם. מחוץ למחיצת הלשון, מאחורי הפרגוד שלה, רוחו של האדם המעורטלת מקליפתה הדבורית, אינה אלא תוהה ותוהה תמיד.<sup>24</sup>

23 ביאליק, שם, עמ' יט.

24 ביאליק, שם, עמ' כ.



יש יסוד אילמות באדם, הפונה אל יסוד האילמות של ההווה. יש מקום שבו הישות כביכול אילמת ובו האדם כביכול אילם; אך אין זו אלא אילמות ממילים הגויות ונשמעות, זהו מצב מקולף מדיבור, אך רווי בבלתי מילולי: הוא הומה מוזיקה ומראות.

במקום זה שבו רוחו של האדם מעורטלת מקליפתה הדיבורית, במקום זה שבו ביאליק בונה מעין גנאלוגיה של השפה ביחס לפרוטוטיפ של אדם ראשון מדומיין (תפיסה שהולמת את רוח הזמן שכתב בו ושתחתיה חתר מאוחר יותר ז'ק דרידה,<sup>25</sup> שם ביאליק מעיד על הגנאלוגיה של השירה – השירה היא רגע שבו הנפש המעורטלת מקליפות הדיבור חווה את הישות הצלולה זורמת אליה כמוזיקה, זורמת אליה כתמונות, ואז פורצת ממנה המילה כאילו היא נולדת מחדש, מתגלה. זוהי שירה וזוהי התגלות.

מה שהגדרתי פנייה של יסוד האילמות שבאדם אל יסוד האילמות שבהווה הוא בשפתו של ביאליק מצב של עין בעין, רגע השיחה בלשון הלשוניות, במטה-לשון, המתארע בין העין המתבוננת לבין ה"עין" של ההווה, של הישות, העין המתומצתת במטפורת העין – הברכה (עין = מעיין כאן – כמילה נרדפת לברכה) ["ואבוא היום אל העין"<sup>26</sup>].

הפרשנים של שירת ביאליק והדנים בה הציעו כמה אפשרויות לדיון במבנה זה. יוסף האפרתי טען שהברכה והאני הדובר משקפים בדרגות שונות של הזדהות את האני המדבר שאי פעם ידע את הברכה ונאחז בזיכרון זה.<sup>27</sup> ברוך קורצווייל דן בסוגיה זו בקטגוריות של היחס אני-עולם; הוא דיבר על זהות המשורר עם מצב החלום, הזהה למצב הבריכה.<sup>28</sup> הלל וייס, מתוך התייחסות לדעות אלו, קבע שסודה של הברכה היה נעול גם בפני האני הדובר וכי השירה פורצת ממקום של אי-ידיעת הברכה. הוא דיבר על "כשלון הסרת הלוט": "יצירה זו היא עדות לכך שמעולם לא היה מצב של זהות בין המשורר לבין הבריכה – מקור מראות השתייה: לא בילדות ולא בנעורים. הקרע שבין האני לעולם או שבין האני לארוס, הוא המצב הקיומי האלמנטארי".<sup>29</sup>

במאמרו "בין כיסוי לכיסוי מהבהבת התהום" העמיק אסף ענברי בתיאורם של "התדר הרליגיוזי" של שירת ביאליק ושל הפן החזיוני הניבט מכל שורה ושורה של המשורר, וקבע: "שירת ביאליק היא דיווח מדויק על התנסות אקסטאטית".<sup>30</sup> ענברי אף שאל: "מהי התמורה התודעתית הנחוצה לכך שההווה תתערטל ממושגינו ותתגלה כמות שהיא?". אולם כאן הוא טען טענה שאיני יכולה להסכים לה, על אף הקרבה הרבה בראייתנו את שירת ביאליק. הוא כתב: "הניגון הבכי והצחוק בהיותם תגובה גרידא, באים תמיד אחרי ההתגלות [...] השירה עושה את ההיפך מזה, היא לא מגיבה על ההתגלות; היא מחוללת אותה".<sup>31</sup>

25 ראו לדוגמה: J. Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore & London 1977, pp. 165-268. לדרידה קדמו דה-סוסיר וולטר בנימין (אליו אף מתייחס דרידה ב"נפתולי בבל" שלו).

26 בראשית כד, מב. ביאליק מכנה את הברכה "בת-עין פקוחה".

27 י' האפרתי, "הבריכה של ח"נ ביאליק", המראות והלשון, תל אביב 1976, עמ' 111-209.

28 ב' קורצווייל, ביאליק וטשרניחובסקי: מחקרים בשירתם, ירושלים ותל אביב תשל"ב, עמ' 52-89.

29 ה' וייס, "קנאת גבר: הארה ל'הבריכה'", הלל לביאליק: עיונים ומחקרים ביצירת ח"נ ביאליק בעריכת ה' ויס וי' יצחקי (עורכים), רמת גן תשמ"ט, עמ' 149.

30 ענברי (לעיל, הערה 22), עמ' 24.

31 שם, שם.

כאן, אף שחתר לפלס דרך חדשה לקריאה בשירת ביאליק, ולפיה זוהי שירה שיש בה יסודות מובהקים של התגלות, לא התחשב ענברי בהבחנה שביאליק עצמו ניסה לקבוע בין הבלתי מילולי למילולי. הבלתי מילולי, לשון הלשונות, כרוך אצלו תמיד ברגעי הסרת המסווה של הישות, רגעים של אלם הנוגע באלם, מוזיקה במוזיקה, תמונה בתמונה. יש שהדיבור הוא חלק מתהווה בתוך הלבנה הרוחת הזאת, ואזי זו שירה.

על פי תפיסתי אם כן אין לשאול אם המשורר חווה זהות עם היש או רק את הקרע בין האני ליש. כמו צורת ההצגה הבינארית של קורצווייל, אותה ענברי ביקר, המתארת את ביאליק מיטלטל בין שפה לדממה, הרי גם צורת ההצגה שלו עצמו קובעת מתח בין התמזגות עם היש לבין אי-הסרת המסווה, בעוד הרגע העמוס לבלי הכיל של ההתגלות הוא דווקא רגע התחושה של המסתורין. כמו כן, אין לומר שיש רגע שבו ההווה מתערטלת ממושגיה ומתגלה כמות שהיא, אלא יש רגע שבו העצמה של תחושת ההווה בכל כובד מסתוריותה והתגלותה הודפת את כל המילים, ומרגע אילמות הרה ומזועזע זה המילים פורצות כאילו נוצרו מחדש, כמו הונחו מחדש זו בצד זו בפעם הראשונה, כמו נהגו בראשונה. וזוהי התגלות, או שירה – רגע שבו תחושת הישות נחוית במלוא כובדה המעיק עד להתפקע; רגע של עמידה, אילמות מול אילמות, מלאות מול מלאות. לפעמים חיתוך הדיבור הוא איבר מאיבריה של חוויית ההתגלות הזאת, שפירושה אינו הסרת הלוט מעל הישות אלא תחושת העומק והמלוא, בתדר הנפשי החשוף ביותר אל הישות שנפתחה להרף עין. אכן יש מוות וחיים. יש שפה מתה ושתיקה מתה. יש שפה הרה ויש שתיקה הרה. יש רגע שבו הישות הרת עולם והעין נפקחת לראות זאת, או כפי שרמז ביאליק – זו מדרגת הווה שבה העין רואה דרך עינה של ההווה. חוויית המסתורין היא היא חוויית ההתגלות. אין חוויית התגלות שהיא הדבר עצמו, נטול שפות, מראות, צבעים, דימויים או מטפורות, אך הפער בין הישות לשפה אפשר שיהיה מת ואפשר שיכיל את כל טווח הזוהר והמוזיקה של לשון הלשונות – תמונתית, חידתית, מוזיקלית, קדם-מילולית – בתוך חוויית הזעזוע של הזוהר הזו.

העין שרואה היא עין חשוכה, כמו שאמר ר' פנחס מקוריץ: "מיום שהתחלתי עובד את הבורא, לא ביקשתי להשיג עוד שום דבר, אלא לקחתי מה שנתן לי. כיון שהקומט שבעין שחור הוא, הריהו קולט את כל האור אל קרבו".<sup>32</sup> והחווה מלובלין אמר: "תמוה הדבר! הנה באים אלי אנשים הלקויים במרה שחורה, וכשהם נוסעים מכאן הם בהירים ברוחם, אף על פי שאני עצמי (ביקש לומר שרוי במרה שחורה אבל הפסיק ואמר:) שחור ואיני מאיר".<sup>33</sup>

התיאורים החסידיים של העין הרואה מתוך האישון השחור שאובים מספרות הקבלה ובעיקר מהקבלה הקדומה, העוסקת בתיאור ראשיתה של האצילות במערכות יחסים של מעבר מחושך לאור, משחור ללבן ומחשכה לראייה, ויחסים אלו קשורים בתורת הצבעים. התיאורים אולי היו מוכרים לביאליק.

השימוש בתאוריות על צבעים ובתאוריות של אופטיקה רוח בראשית הקבלה, הוא שאב גם ממיסטיקה נאופלטונית וזרם אל החסידות; היה זה גם נושא מרכזי בתרבות הכללית, בהיותו קו תפר בין מדע לתאולוגיה. יוהנס קפלר (1571–1630) בעיוניו המדעיים שאב מתמות יסודיות בתאולוגיה

32 המאמר מובא בעיבודו של מרטין בובר. ראו: מ' בובר, האור הגנוז, ירושלים ותל אביב תשכ"ה, עמ' 125.

33 המאמר מובא בעיבודו של בובר (שם), עמ' 263.

ובמיסטיקה, כפי שמראה רז חן-מוריס<sup>34</sup> ואילו יוהן וולפגנג פון גתה, שעסק הרבה בתורת הצבעים, כתב (בשנת 1823): "כאן אנו נזכרים את האסכולה היונית<sup>35</sup> העתיקה שחזרה ושנתה בהדגשה רבה כי אך-ורק שווה מכיר בשווה, וכן נזכרים דברי מיסטיקאי עתיק, בערך כך: אילולא היה בה בעין ממהות השמש, כיצד היינו יכולים להביט-ולראות את האור? אילולא היה חי בנו כוחו העצמי של אלוהים כיצד היינו נלהבים לאלוהים? איש לא יכחיש את אותה קירבה בלתי-אמצעית בין האור והעין".<sup>36</sup> ניסוחו של גתה מזכיר כאן את פלוטינוס: "ובאמת לעולם לא תראה עין את השמש, אלא אם כן נעשתה שמשית, וכן לא תראה הנפש את היופי אלא אם כן נעשתה יפה".<sup>37</sup> ניסוח זה היה ידוע למשכילים היהודים של התקופה, כפי שאפשר להתרשם למשל מכתבי הלל צייטלין.<sup>38</sup> אבל שימת הדגש המיוחד על המיסטיקה היהודית ועל הניסוח הקבלי היא בתפיסה שהשמשיות משובצת בחושך – הראייה מתוך החושך ותחושת האור מתוך החושך הן נושא החוזר בקבלה, ולא כאן המקום להרחיב בו. הנושא מיוצג היטב הן במיסטיקה היהודית הן במיסטיקה ובתאולוגיה הנוצרית בימי הביניים.

השיר "זהר" כולו תנועה סוחפת בעקבות האור. התנועה מתוארת בהווה ונעה מן הפנים אל החוץ, מן החדר בבית לאורך כל העיירה עד השדה והיער. אבל השיר שמתרחש בלשון הווה נחתם בלשון עבר. התנועה במקום הייתה גם לתנועה בזמן, והתנועה בזמן היא תנועה של נעילה, של חתימה. היעלמות המראות קשורה בהיאלמות. המבט של האור שהיה קורא לו בכל בוקר הפסיק לדבר:

וּבְלִכְתָּם – מִבֶּטֶם לֹא אָמַר מְאוּמָּה.  
בְּבִקְרֵי הָאֹר הָעִירָנִי מִתְנוּמָּה  
וַיִּנְקֹר אֶת-עֵינֵי וַיִּצְרֹב אֶת-שִׁפְתָּי...  
הַצִּצְתִּי בַחֲלוֹן – וְהִנֵּה הִיא חֲמָה,  
צִפִּיתִי, הוֹחֶלְתִּי עַד-בוֹשׁ – אֵינָם שְׂבִים.  
וְשִׁירַת הַזֹּהַר לְנֶצַח נִדְמָה –<sup>39</sup>

אילמות חסרת מראות. אותה עצמה של נביעה אין קץ של זוהר משויכת אצל ביאליק לגן העדן של הילדות. ומה ממלא את חלל האילמות? אולי אותה שתיקה של החדר הדחוס בקולות אנחה, קרקוש וניסור, תקתוקיו של האורלוגין ויללת החתול. אולם לא מדובר כאן רק בילדות על ציר הגיל הכרונולוגי – זוהי "ילדות התודעה".

החתימה של שירת ה"זהר", האור המפכה שלא יהיה מעתה אלא "חמה" רגילה, מתוארת אף היא בדקות במסה "גלוי וכסוי בלשון": "כי לא יראה האדם את ה'תהו' פנים אל פנים וחי. חלום שנשכח – לא יזכר עוד. אל ה'תהו' תשוקתך, והדבור ימשול בך".<sup>40</sup>

34 ר' חן-מוריס, בהרצאות שבעל פה שבהן נכחתי ובמאמרים בהכנה.

35 הכוונה לפילוסופים הקדם-סוקרטים.

36 י"פ גתה, "מבוא לתוכנית של תורת צבעים", פרקים, ט' ריבנר (תרגם והוסיף אחרית דבר והערות), תל אביב תשמ"ד, עמ' 44.

37 פלוטינוס, אנאדות, נ' שפיגל (תרגם מיוונית והוסיף מבוא והערות), ירושלים 1978, אנאדה ראשונה, ר' 8 עמ' 244.

38 ה' צייטלין, מהדורת י' מאיר (בדפוס).

39 ביאליק (לעיל, הערה 2) עמ' 202.

40 ביאליק (לעיל, הערה 22) עמ' כא.

בתיאור התאורטי מצב הטרומ-אנושות והטרומ-שפה הוא בניית קירות בתוך השפה, היקרעות והתחדשות מתמדת בתוך השפה, הוא מוות, גיבוב קליפות דיבור; ותיאור הילדות אף הוא התיאור החווייתי של מצב הטרומ-שיר או שירה. הדמיון בין שני המצבים בולט. אבל עם הנעילה של ילדות התודעה, עם היאלמותה של שירת הזוהר, מתרחשת תנועה הפוכה – מן החוץ אל הפנים. אם פעם הריצה הייתה החוצה, אל הברכה בבחינת עינו של עולם ואל קרחת היער בבחינת לבו של עולם, עכשיו המעיין הוא בעין והמוזיקה בלב:

אך עמך בלב כמוס עמי הד קולה,  
ובתוך בבות עיני שמרתי זיו אורה.<sup>41</sup>

והעין היא היא הברכה, העין הלוכדת השתקפויות, ומבעדה נגלית לשון תמונות ולשון השתקפויות. ביאליק עיצב את הזוהר והברכה לתמונת עדן בראשיתית, אבל גם לאין-סוף השתקפויות. גתה דיבר על תמונות: "מה שזכית בו, בימים ראשונים, בשפע אהבה ושמרת אותו זמן רב, מובע סוף-סוף מתוך זכרון חיוני כלפי-חוץ ומשתקף פעם נוספת".<sup>42</sup> ובאותה מסגרת הוסיף גתה ואמר: "התופעות האנטאופטיות [...] לא מחווירות חלילה מראי לראי אלא אדרבא נדלקות". מדהים עד כמה האופטיקה והדיונים המדעיים בה פרנסו והזינו את המחשבה המיסטית והפילוסופית.<sup>43</sup> וכך הברכה אצל ביאליק היא הישות האקסטרנלית, ובסופו של דבר מתחוויר שהיא גם העין האנושית ויסוד השירה; כך העין האנושית היא שאינה יודעת היכן המציאות והיכן ההשתקפות, אם רק "צלמו עם יונקתו" של העץ בברכה או שמא "כולו גדל הוא בתוכה".

ובת המלך – היכן בת המלך האובדת? אותה בת מלך שטווה עליה ר' נחמן מברסלב את סיפורו "מעשה מאבדת בת מלך",<sup>44</sup> האם היא בחוץ או שהיא בבת העין שכבתה? ואם כך אבדה פעמיים: פעם בתוך הזוהר בברכה רק כדי להיות מקור ההזנה והזיכרון, ופעם שנייה משהסתגרה הישות אל מול האישיות המתבצרת אף היא בקליפות הדיבור. העין האנושית, מי שחוותה חשכת חדר אפל וצר וספגה אור גנוז בתוכה, היא היש, והיא יכולה מעתה לתאר סערה של אורות וזוהר והזדעזעות של ליל זוועה, גם חשכה פראית, צבעונית וסוערת. ויש שהיא יכולה להיות נמקה בשתיקה מתה, ולא בשתיקה הרת עולם. הברכה חולמת שכאשר העננים מתרחקים לנדוד אל קצווי תבל, אל העולם האחר, רחוק, היא חפצה לגלות להם שהכול כאן בתוכה, הנופים המסעירים ביותר נמצאים לא בחוץ אלא בתוך העין, בפנימיות, בהפנמה, וכמעט בדומה ליחזקאל הנביא – שרק אחרי חזון המרכבה הארוך מתגלגלת אליו המילה "בן אדם" – כך גם ביאליק: רק אחרי חזונות ומראות מופלגים של הברכה ומוזיקה לא ורבלית שמשקשקת אליו מכל היער מתגלגלת אליו פתאום המילה האחת, הקריאה-שאלה: איכה!!!

41 ביאליק (לעיל, הערה 2), עמ' 202.

42 גתה (לעיל, הערה 36), עמ' 56-57.

43 אפשר ללמוד זאת ממחקרים חשובים אחרונים. ראו: ר' חן-מוריס, "הכנעתה של המצודה העוינת של הספק": השיח אודות הראיה ברנסאנס והמדע החדש של יוהנס קפלר", עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2000.

44 נחמן מברסלב, סיפורי מעשיות, ניו יורק תשכ"ה, עמ' 11-15. ועיינו גם י' אלשטיין, פעמי בת מלך: חקרי תוכן וצורה בסיפורו הראשון של ר' נחמן מברסלב, רמת גן תשמ"ד.



עצמה ויופי כאלה של אור יכול להבין רק מי שמבין לילה; את העריגה הזאת מגופו של עולם אל אורו יכול לערוג רק מי שיודע חושך מהו. את חוויית הדיבור כהתגלות עשוי לחוות רק מי שחווה את האלם המתפקע ממלוא הישות הלא מדוברת.

הנעילה היא לא נעילה של מצב האחדות, והשאלה אינה אם היה או לא היה. הנעילה היא באותה נגישות של מצב הישות הפתוחה, השקול למצב הקדם־מילולי. יש לביאליק שיר שנקרא "רזי לילה"<sup>45</sup>, ובו המשורר הוא מן הסתם בחור צעיר שיושב לבדו בחדר בלילה ולומד או כותב:

וּפְתָאם צַר הַמָּקוֹם לְנִשְׁמָתִי  
מֵהִשְׁתַּטַּח תַּחַת צֶל קֶרְתִּי.  
וּכְעָבֵד יִשְׁאֵף צֶל וּכְנֶשֶׁר – עָבִים,  
בֶּן כָּלֶתָה נִפְשִׁי לְסֶפֶר הַכּוֹכָבִים.<sup>46</sup>

הוא מוציא את הראש החוצה לשאוף רוח בעד האשנב, ואז הוא מוסיף ומתאר:

מִפֶּה וְהִלָּאָה וּמִפֶּה וּמִעֵלָה  
רַק לִילָה, לִילָה, לִילָה –  
וּכְצֵל עַל־צֵל וּכְצֵל מִקְרָב צֵל  
יְשׁוּטוֹ צִלְמִים אֱלֹמִים בְּתֵהוֹם הַלֵּיל.

וּכְמוֹ שְׁתֵּי עֵינַי נִחְטָפוּ, וּכְאֵלוּ  
אֶת־רֹאשִׁי פִתְאֹם מִעֲלֵי הַבְּדִילוּ  
בְּקֶרֶדֶם חֵד וּכְבֵּד – כֹּה חֲתָלָה  
כָּל סְבִיבִי בַּחֲתָלָתָה הָאֶפְלָה.

ובשיר המופלא "הולכת את מעמי"<sup>47</sup>, לאחר התיאור המשלים מתוך כאב עם הפרדה, המשורר ברגע של ההתרוששות מן האהבה מתאר את עצמו כמי שתמיד יהיה עשיר כל עוד הוא רואה את האור והחושך:

הוֹלֶכֶת אֶת מַעְמִי – לְכִי לְשָׁלוֹם  
וְיֵהִי רְצוֹנִךְ לְבִדּוֹ נֵר לְנִתִּיבֶךָ,  
וּמִצָּאִי אֶת־הַשְּׁלֹוֹה בְּאֶשֶׁר תִּהְיִי.  
אֲנִי? אֶל־תִּתְּנִי לֵב – אֵינֶנִּי גִלְמוּד:  
כָּל־עוֹד הַשֶּׁמֶשׁ יִיף בְּצִאתוֹ וּבְבֹאוֹ  
וּכּוֹכְבֵי־אֵל לֹא־נִלְאוּ עוֹד מִרְמָז לִי –  
עוֹד לֹא יֵרֶדְתִּי מִכָּל־נִכְסִי.<sup>48</sup>

45 "רזי לילה" נכתב בתרנ"ט (1899).

46 ביאליק (לעיל, הערה 2), עמ' 150. עיינו גם: ז' שמיר, "שירו של ביאליק 'רזי לילה': 'כוי' שחציו פלייטון וחציו ליריקה צרופה", מחקרי ירושלים, טו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 161–184.

47 "הולכת את מעמי" נכתב באלול תרס"ז (1907) בהאג.

48 ביאליק (לעיל, הערה 2), עמ' 344.

ובהמשך השיר בא תיאור הלילות שעוד יבואו, לילות שבהם מתוך הצחיחות הפנימית ומתוך יפי הלילה הקודח של הקיץ יבואו הגעגועים, תבוא ההתעלפות מרוב הכמיהה לאהבה, לרסיס אחד של פז:

עוד יִפְשְׁטוּ עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ כָּלָה  
בִּירֵיעַת תְּכֵלֶתֶם הַמְּשַׁבֶּצֶת זָהָב  
כְּכוֹשִׁיּוֹת הַשְּׁחָרוֹת – לִילֵי קִיץ,  
מְתוֹקֵי לַיְלוֹת, קוֹדְחִים וּמַחְרִישִׁים,  
מְעַלְפֵי שְׁחֹר וּכְלִילֵי הַכוֹכָבִים,  
כָּל־כּוֹכַב רִמּוֹן זָהָב, רִמּוֹן זָהָב;  
וְרֹת הַרְהוּרֵי חֹטָא וַיִּגְעַת חֲמָדָה  
בְּחִיק הַלֵּילָה תִּרְבֹּץ כָּל־הָאָרֶץ;  
וּפְתָאִם תִּקּוּם דְּמָמָה גְּדוֹלָה, רָבָה,  
וְרֶטֶט חֶשֶׁק יַחְלֹף כָּל־הָעוֹלָם,  
וְנִנְעָרוּ כּוֹכָבִים שְׂפָעוֹת שְׂפָעוֹת  
[...] וּקְלוּיֵי תְּאֻהָה וְאֶכּוּלֵי חֶשֶׁק  
אִישׁ אִישׁ בִּרְעֵבוֹ וּבְצֻמָּאוֹ יֵצֵא,  
יִגְשֵׁשׁ קִיר כְּעוֹר, יַחְבֵּק אָבּוֹ,  
יִתְחַבֵּט אֶרְצָה, יִזְחַל עַל־גִּחְוֹנוֹ,  
לִלְקֹט רְסִיס פֶּז אֶחָד, פֶּרֶר אֶחָד  
מָמָה שֶׁהַשְּׁלִיךְ לוֹ מַעַל כּוֹכְבוֹ.<sup>49</sup>

המשחק הזה של אור וחושך בשירתו של ביאליק קשור באופן ישיר לתפיסת השפה שלו כפי שהיא מובעת במאמרו ההגותי על הלשון.<sup>50</sup> מעניין להקביל דברים אלו של ביאליק למה שניסח ג'ורג' שטיינר כהגדרה האורפאית שנתן היידגר ללשון: "השפה היא הביאה המאירה מסתירה של הישות עצמה".<sup>51</sup> כפילות זו באה לידי ביטוי גם בתיאור המטפורי של המילים ככיסוי קרח דק על פני תהום: "ובינתיים בין כיסוי לכיסוי מהבהבת התהום".<sup>52</sup> אם הישות הפתוחה היא התהום הרי שהישות במצבה הסגור, המילים, היא למעשה מסך הקרח שעל התהום. דימוי זה משליך אותנו אל ספר יחזקאל, אל הרקיע המחביא את הדמות האלוהית הניצבת מעליו, רקיע שהוא "כעין הקרח הנורא" (יחזקאל א כב). כך המילה העומדת בין שני מצבי צבירה, קרח ומים, מחבקת בתוכה את שתי האפשרויות בו זמנית: הגילוי הקפוא והגילוי הזורם.

49 שם, עמ' 344–345.

50 ביאליק (לעיל, הערה 22). ועיינו גם: ליבס (לעיל, הערה 22).

51 שטיינר (לעיל, הערה 19). ראו למשל עמ' 141: "היידגר מצביע בדבריו על קיומו של מצב לשוני, שבו המילה היתה קרובה קרבה מיידית אל האמת שבדברים, והאור זרח מבעד למילים במקום שיעורפל ויישבר על-ידי השימוש המאובק בהן".

52 ענברי, לעיל הערה 22.

הכפילות הזאת נמצאת לכל אורך שירתו של ביאליק, ושירתו של ביאליק רפלקטיבית על פי כפילות זו ומעבדת אותה לתוך ההיגד השירי. אותו רגע של הזדעזעות, שכמוות מתרחש בתוך השפה, הוא רגע המפגש עם הטרומ־שפה. הוא הגודש של הטרומ־ורבלי, או מוטב הא־ורבלי: תמונות או צלילים. וברגע זה הערגה להסרת לוט המילים וההגעה אליו באילמותו נותרות הכוח הדוחף של השירה אליו בחינת רצוא ושוב – השירה היא החזרה ממנו כמילים נבראות זה עתה. כצירוף. כדיבור פואטי.



# סיפור האגדה על ריב קין והבל וסיפור הבוואה שלו על שני האחים האוהבים

אדמיאל קוסמן

**א**

סיפור בבואה הוא מונח שטבע יאיר זקוביץ כדי לתאר תופעה נפוצה למדי בספרות המקראית, והוא אף היטיב להוכיחה.<sup>1</sup> זקוביץ הגדיר סיפור בבואה מקראי:

יש שהמספר המקראי מעצב מצב או דמות ופועלה כאנטיתיזה למצב אחר או לדמות אחרת ומעשיה. הבריאה החדשה מעוררת בקורא אסוציאציות חד־משמעיות למקורה; עם זאת, הדמיון שבין הסיפור החדש לבין מקורו הוא כדמיון שבין דמות ובבואתה במראה. הבבואה מהפכת את קווי תוארו של סיפור המקור.<sup>2</sup>

זקוביץ הסביר כי סיפור הבבואה הוא עיצוב ספרותי מתוחכם וכי הוא מסייע לקורא להעריך מחדש את הנאמר בטקסט החדש על יסוד השוואתו לישן. הוא קבע כי "המודעות לקיום סיפורי בבואה עשויה לשרת את הקורא בעיקר בשיפוט דמויות",<sup>3</sup> והוסיף כי לשם זיהוי סיפורי בבואה לא די בדמיון אסוציאטיבי מקרי, אלא יש לוודא היטב מלכתחילה כי אכן יש נתונים משכנעים לטענת הזיקה. נתונים משכנעים אלו הם גם "ביטויים משותפים (שחלקם לפחות לא־שכיחים), עלילה שעניינה בנושא דומה והיא בנויה בקווים מקבילים דומים, או ראיות מוצקות אחרות".<sup>4</sup> נוסף על כך הראה זקוביץ כי במבנה הרגיל של סיפורי בבואה מונחים סיפורי תשתית מוכרים וידועים המשמשים מעין דפוס שעליו נבנים סיפורי בבואה מאוחרים יותר. כך למשל הסיפורים בספר בראשית הם בסיס חשוב ליצירת דפוסים שכאלו.<sup>5</sup>

שורת ההיגיון מחייבת אפוא לדעתי לומר כי כשם שלסיפורי התשתית המוכרים והעתיקים נוצרו סיפורי בבואה מאוחרים כבר במקרא, כך לסיפורי המקרא נוצרו גם סיפורי בבואה בתר־מקראיים, ותהליך זה לא ייפסק לאורך כל ההיסטוריה של יצירת הסיפורים היהודיים. במאמר זה ברצוני להציג

1 י' זקוביץ, "סיפור בבואה: ממד נוסף להערכת הדמויות בסיפור המקראי", תרביץ, נד (תשמ"ה), עמ' 165–176. וראו שם, עמ' 165–166 הערות 4–6; הנ"ל, מקראות בארץ המראות, תל אביב 1995.

2 שם, עמ' 13.

3 שם.

4 שם.

5 שם, עמ' 104–106.



דוגמה אחת לסיפור בבואה מאוחר; לטענתי זהו סיפור בבואה מובהק למסכת סיפורית מדרשית עתיקה המופיעה בבראשית רבה סביב המריבה שניטשה בין קין להבל בשדה.

## ב

כידוע, הסיפור המקראי על רצח הבל על ידי קין מחסיר פרט נחוץ, שכן הפסוק "ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו" (בראשית ד, ח) מכסה מאתנו מה אמר קין להבל אחיו, ומיד עובר לתאר את מעשה הרצח.<sup>6</sup> שתיקה זו של הכתוב מעוררת בקורא רושם כי המניע לרצח מוסתר ממנו. המקרא מספר אמנם כי קנאה הניעה את קין לרצוח את הבל אחיו, קנאה על שהאל קיבל את מנחתו של הבל ואילו את מנחתו שלו דחה. ברם, מניע ראשוני זה איננו מסביר מה הייתה עילת המריבה המסוימת של האחים בשדה, על מה בדיוק התפתח ויכוח באותה שעה נמהרה?<sup>7</sup> חכמי האגדה מצאו דרכים שונות למילוי פער זה לפי דרכם הרגילה – שימוש אסוציאטיבי במידע המובא בהמשך: "ויהי בהיותם בשדה". הם הציעו שלושה הסברים למקור הריב בשדה.

דעה אחת היא כי הסכסוך שקדם לרצח היה בענייני קרקעות:

**ויאמר קין אל הבל אחיו וגו'.** על מה היו הדינים אמורים, אמרו בוא ונחלק העולם,<sup>8</sup> אחד נטל את הקרקעות ואחד [נטל] המיטלטלין, דין אמר ארעא דאת קאים דידי היא ודין אמר מה דאת לביש דידי הוא [=זה אמר הארץ שאתה עומד עליה שלי היא וזה אמר מה שאתה לובש שלי הוא], דין אמר חלוש ודין אמר פרוח [=זה אמר פשוט וזה אמר פרח], מתוך כן ויקם קין אל הבל וגו' (בראשית רבה כב, ח [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 213]).

איזו אירוניה חריפה ועוקצנית על הפרופיל המוסרי של המין האנושי יש בפרשנות מתוחכמת זו, איזו אמת מרה ואכזרית יש בתיאור זה של שני אחים – משל לבני האדם בכלל, שיסוד האחוה אמור היה

6 אמנם היו שניסו לטעון (ובהם משה דוד קאסוטו) כי הכתוב איננו חסר דבר הואיל ופירושו של "ויאמר" כאן הוא "הראה", והכוונה היא שקין הראה להבל מקום לקביעת פגישתם בשדה, היו שטענו (ובהם נפתלי הירץ טור-סיני) כי משמעו של הפועל הוא להרים עיניים וכי הכתוב מלמד שלאחר שניחם האל את קין לא נפלו פניו עוד. על פירושים אלו ודחייתם ראו: ב' אופנהיימר, "קין והבל (גלגולו של המוטיב מן המזרח הקדמון, דרך המקרא ועד לספרות האגדה ולספרי אבות הכנסיה)", מ' דורמן ואחרים (עורכים), ספר זכרון לגדליה אלון: מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית, תל אביב תש"ל, עמ' 29. וראו גם: י' מאורי, תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 236 הערה 45. ועל הוספות כגון "נלכה השדה" המצויות בתרגומים ראו הדיון הנרחב שם, עמ' 235–238.

7 אופנהיימר (שם, עמ' 38) סבור כי שאלת הדרשנים איננה נצרכת לפי פשוטו של מקרא. דהיינו, מאחר שהתבאר כי סיבת המריבה הייתה קנאתו של קין אין צורך לתור אחר הסברים נוספים לעילת המריבה שאירעה בשדה. לכן כינה הסברים מדרשיים אלו "הרחבות פיוטיות חפשיות לפשוטו של מקרא המדבר על קנאה בגלל הקרבן". ואולם לדעתי הצורך להוסיף פרטים הנוגעים לעילת המריבה הנדונה – מעבר לידוע על הקנאה שהניעה את קין – נעוץ בהבנה הפסיכולוגית של הדרשנים שגם כאשר המניע הנסתר של בעל הדבר הוא קנאה, אין המניע עומד בפני עצמו, והפוגע נצרך לעילה אחרת, ספציפית יותר. עילה זו בדרך כלל מתגבשת למעין עלילה שהוא חורש בלבו במודע או שלא במודע כדי לפתוח במריבה עם יריבו, ומריבה זו תביאנו בסופו של דבר לביצוע זממו. זוהי כמדומני כוונתו של רש"י בפירושו על אתר: "נכנס עמו בדברי ריב ומצה להתעולל עליו להורגו, ויש בזה מדרשי אגדה, אך זהו ישובו של מקרא". ולעניין זה ראו: מ' רפלד, "דמותו של קין בעיני רש"י ורמב"ן", טללי אורות, ט (תש"ס), עמ' 14–15.

8 והשוו "שדה" בהוראת עולם: ויקרא רבה ל, ד (מהדורת מרגליות, עמ' תרצט): "יעלז שדי וכל אשר בו [תהלים צו, יב]. יעלוז שדי זה העולם, שנאמר ויהי בהיותם בשדה [בראשית ד, ח], וכל אשר בו, אלו הבריות, כד"א לה' הארץ ומלואה [תהלים כד, א]"; וכן בפסיקתא דרב כהנא כז, ד (מהדורת מנדלבוים, עמ' 409). ולדעת א"א הלוי (פרשיות באגדה לאור מקורות יוניים, תל אביב תש"ס, עמ' 68 הערה 11) מרומז כאן גם מאורע היסטורי: המפקד של הסנטור קויריניוס שלפיו כל הארץ תשתיין מעתה לקיסר והיהודים ישבו בה כאריסים.

להיות היסוד השולט בהתנהגותם.<sup>9</sup> העולם כולו ניתן להם במתנה, ואילו להם לא נותר אלא לעסוק בקטטות על אופן חלוקתו!<sup>10</sup>

ר' יהושע מסיכנין, בשם רבו ר' לוי, פירש:

שניהן נטלו את הקרקעות ושניהם נטלו המיטלטלין, ועל מה היו אותן הדינין, זה אמר בתחומי בית המקדש ניבנה וזה אמר בתחומי [והיכן רמזה מריבה זו בפסוקנו? בנאמר] **ויהי בהיותם בשדה**. אין שדה אלא בית המקדש – היך מה דאת אמר ציון שדה תחרש [מיכה ג, יב], מתוך כן ויקם קין וגו' (בראשית רבה כב, ח [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 213]).<sup>11</sup>

9 במדרש זה החשיבות של מוטיב האחוה מתבררת; המדרש רואה בסיפור המקראי משל למצב האנושי בכלל. הכינוי "אח" אמנם מציין קרבת דם ממשית, אך הוא רווח מאוד בהוראת קרבה בכלל כבר בספרות המצרית העתיקה (ראו למשל: מ' פוקס, שירי דודים ממצרים העתיקה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 80 הערה 12, וכן במקומות רבים אחרים. וללשונות אלו ראו: שיר השירים ד, ט-יב; ה, א ואילך; ח, ח) ובספרות המסופוטמית (ראו למשל: ש' שפרה וי' קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, תל אביב 1996, עמ' 312 והערה 10 שם). גם במקרא לעתים קרובות בני העם כולו קרויים אחים, ומטעם זה כולם אף מחויבים לדאגה הדדית זה למצוקתו של זה (ראו: ויקרא כה, לה ואילך; דברים טו, ז ואילך). לא זו אף זו, על פי התפיסה המקראית לא עם ישראל לבדו מצווה על מידת האחוה אלא בני האדם כולם. אהרן חיים פריימן סיכם תפיסה זו: "רעיון האחוה של כל בני אדם הונח ביסוד ס' בראשית בסיפור על דבר יצירת הזוג הראשון ובפרק על תולדות בני נח. וכן בא השם 'אח' בצירופים כגון 'איש את אחיו' וכדומה [...] להורות על כל אדם, על אדם באשר הוא אדם. וכן עומד המוסר האוניברסאלי של נביאי ישראל על רעיון האחוה האנושית" (א"ח פריימן, "אח ואחות", אנציקלופדיה מקראית, א, טור 192). וראו גם: נ' ליבוביץ, עיונים בספר בראשית<sup>3</sup>, ירושלים תשל"א, עמ' 28-29, שם הממד הכללי של השקפת המדרש מודגש. על מוטיב הקנאה בין האחים בפולקלור היהודי ראו: מ' גפן, גלגולי מוטיבים בפולקלור היהודי ובספרות, ירושלים תשנ"ב, עמ' 256-301. אמנם לעתים מזומנות הקרבה הגדולה מעלה מתחים קשים, על כן במקרים אלו האחוה עומדת בסכנה גדולה דווקא בין אנשים קרובים. במדרש הדגישו זאת מחד גיסא באמירה "כל האחים שונאים זה לזה" (תנחומא, שמות כה), ומאידך גיסא הציגו דגם אידיאלי של אחווה בקשר שבין משה לאהרן. על כך ראו הדיון במדרש שיר השירים ח, א, ד"ה: "מי יתנך כאח לי". ולמדרש מאוחר המוקדש ליחסי אחווה אלו ראו: "ואלה תולדות אהרן ומשה", י"ד אייזנשטיין (עורך), אוצר המדרשים, א, ניו יורק 1915, עמ' 11-12.

10 קריאה אחרת למדרש זה מציעה שהמדרש מטיף כאן להימנע מעמידה קפדנית והרסנית על זכויות (ראו: מ' אברבך, החינוך היהודי בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ג, עמ' 303). ברם, לדעתי קריאה כזו מרדדת עד מאוד את המסר החבוי של האגדה ומתעלמת מן האירוניה החריפה שבה.

11 אמנם אפשר ואף סביר יהיה לשער שגם במקורות האגדה הקדומים היו מי שהציגו דמות שלילית במיוחד של קין, משני טעמים מובנים: הן משום שהאל העדיף את מנחתו של הבל, ודבר זה אומר דרשני, הן משום שתגובתו האלימה של קין מציגה אותו במקרא באור שלילי במיוחד בהשוואה להבל. דרשה בשם האמורא ר' יוחנן מעמידה את קין באור שלילי, אך אין היא קשורה לשאלה מה היה נושא הוויכוח בשדה אלא לאופן שבו התנהל המאבק הפיזי. ר' יוחנן דרש את הנאמר "ויקם קין": "אמר ר' יוחנן הבל היה גיבור מקין, שאין תלמוד לומר ויקם, אלא מלמד שהיה תחתיו נתון, אמר לו שנינו בעולם – מה את הולך ואומר לאבא? נתמלא עליו רחמים, מיד עמד עליו והרגו" (בראשית רבה כב, ח [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 214]). ובתנחומא הגרסה כמדומה מנמיכה עוד יותר את דמותו של קין. שם השתמש קין בתחבולה שפלה במיוחד כדי לעורר את רחמיו של הבל: "וכשראה קין כך התחיל צווח הבל אחי אל תעשה בי רעה, ורחם עליו והניחו" (תנחומא, בראשית ט). גרסאות המציגות את דמותו של קין באור שלילי אף יותר, בהקשר הוויכוח שהתנהל בשדה, הן כנראה וריאציות מאוחרות לנוסח בבראשית רבה. כך למשל בשמות רבה: "נבהל להון איש רע עין [משלי כח, כב]. זה קין שהבהיל עצמו ליטול העולם, כיצד, כשהיה עם אחיו שנאמר ויהי בהיותם בשדה אמרו זה לזה בא ונחלוק העולם, אמר קין: טול אתה את המטלטלין ואני הקרקעות, וחלקו ביניהם, נטל הבל את המטלטלין וקין את הקרקעות, וחשב להוציא מן העולם. היה הבל מהלך בעולם וקין רודפו, אמר לו: צא מתוך שלי! והיה הולך להרים, ואומר: צא מתוך שלי! עד שעמד עליו והרגו" (שמות רבה לא, יז). במדרש זה ניכר ערבוב של מקורות מדרשיים, המקור המדרשי מבראשית רבה והמדרש שבאבות דרבי נתן: "ג' חשבו מחשבה [רעה] וגלה הקב"ה מחשבתם לכל באי עולם: קין ועשו ואבשלום. קין חשב בלבו ואמר אני הורג את אחי ואירש את העולם, שנאמר ויקם קין אל הבל אחיו והרגוהו [בראשית ד, ח] וגלה המקום מחשבתו לכל באי עולם, שנאמר ועתה ארור אתה מן האדמה אשר פצתה את פיה [וגו'] כי תעבוד את האדמה [בראשית ד, יא-יב]" (אבות דרבי נתן, נוסח ב, מה [מהדורת שכטר, עמ' 125]). במדרש תנחומא מצויות שתי גרסאות שונות, שתיהן מנסות להאיר בוויכוח בשדה את קין באור שלילי. גרסה אחת דומה לנאמר בשמות רבה, והאחרת מעניינת במיוחד לענייננו מאחר שהיא משלבת את שני הפירושים שהוצעו בבראשית רבה וקושרתם לסיפור אחד רציף בדרך האופיינית לתנחומא. הגרסה טוענת כי כבר בהצעת החלוקה דרש קין לחלק את העולם בין שניהם שלא באופן שווה, ודרש ליטול פי שניים מאחיו הואיל והוא הבכור. הבל הסכים, אלא שגם בכך לא נחה דעתו של קין, והוא דרש תוספת: "אני נוטל יתר חלק על חלקי מקום שנתקבל בו קרבנך". לכך סירב הבל, ועל דבר זה נפלה הקטטה בשדה (תנחומא, בראשית ט). דבריי אלו מכוונים נגד דברי אופנהיימר (לעיל, הערה 6, עמ' 42-45); הוא טען כי מגמתם של המדרשים הללו היא להציג את קין באור חיובי יותר, אך לדעתי קשה לומר שהתעלולים השפלים המתוארים במדרשים נאמרו לזכותו של קין. אמנם צדק אופנהיימר שדרשות אלו מותירות את החטא כגחמה יצרית שהשתלטה על קין וסחפה אותו לביצוע החטא, קין מצטייר כ"חוטא אומלל, שפעל מתוך פזיזות ומתוך התגעשות הרגשות, בלי שיביא בחשבון את תוצאות מעשיו" (שם, עמ' 45), ועל כן הן גם מאפשרות לדרשנים לסיים סיפור זה בדרך אופטימית ולמצוא פתח של זכות לקין בהנחה שהוא חזר בתשובה וניחם על מעשהו, וגם האל קיבל את תשובתו (וראו גם: שם, עמ' 66. אופנהיימר הפנה לגבריהו, אשר ביסס קריאה זו על פשוטו של מקרא מתוך הסמיכות של פרשת

אם כן, ר' לוי לא מצא היגיון בקטטה שעניינה חלוקת קרקעות בין שני אחים שכל העולם נתון לשליטתם – לכן הסביר שהסכסוך פרץ על רקע דתי. השאלה שהביאה לריב ולרצח הייתה מי יזכה בשטח של הר הבית שעליו עתיד להיבנות בית המקדש.

גם דעתו של ר' לוי, שהסכסוך היה על רקע דתי, מותירה בפי הקורא טעם אירוני מר, שהרי כל בר דעת מבין שמטרת המקום הקדוש היא לקרב את האדם החומרי אל הרוחני, לסייע בידו לחיות באהבה ובאחוה, והנה דווקא על מקום זה ניטשה המלחמה הראשונה שסופה מוות בידי אדם. חצי הביקורת המושחזים של הדרשן מכוונים כאן אל כל מי שיוצא למאבק עד חרמה על פיסת רעיון כזה או אחר כשבפיו רוממות הקדושה, למעשה תוצאתם של מאבקים אלימים אלו היא טומאה ורצח.

הדעה השלישית במדרש היא דעתו של ר' יהודה בנו של רבי (בר אמי), הוא סבור היה כי המאבק הראשון היה על רקע מיני, על השליטה באם: "על חוה הראשונה היו הדינין" (בראשית רבה, שם, בהמשך).<sup>12</sup> ר' אייבו לעומת זה סבור היה ש"חוה ראשונה חזרה לעפרה", דהיינו בשעה שאירע מעשה זה כבר נפטרה חוה, ואם כן על מה היו "הדינין"?<sup>13</sup>

אמר ר' הונא תאומה יתירה נולדה עם הבל, זה א' אני נוטלה וזה אומר אני נוטלה, זה א' אני נוטלה שאני בכור וזה א' אני נוטלה שנולדה עימי. [מתוך כך] ויקם קין וגו' (בראשית רבה, שם [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 214]).

גם דעה זו נשענת על הרמיזה שנמצאת במילה "שדה": שדה מתפרש כרמז לאישה – דימוי שגור ומוכר בעולם העתיק.<sup>14</sup>

הרצח לסיפור על קין בונה העיר). גם קביעתו של אופנהיימר שקבוצה אחרת של מדרשים (הדרשות האידאולוגיות כפי שכינה אותן) מציגה את דמותו של קין באור שלילי בשונה מקודמותיהן ומתארת את מעשה הרצח פשע מתוכנן אינה נראית לי מוכחת כלל. המקורות שהביא לשם דוגמה, כגון התיאור בדברי רב יהודה בריה דרבי חייא – "אמר רב יהודה בריה דרבי חייא: מלמד שעשה קין בהבל אחיו חבורות חבורות, פציעות פציעות, שלא היה יודע מהיכן נשמה יוצאה, עד שהגיע לצוארו" (בבלי, סנהדרין לז ע"ב. וראו גם: תנחומא, בראשית ס, ט, ד"ה: "והאיך הרגו") – אינם מוכיחים כי לדעת הדרשן רצח זה תוכנן ובוצע בדם קר, שהרי אפשר גם אפשר שהדרשן הסביר כי בזעמו הרב על הבל אחיו ניסה קין בכל דרך אפשרית – גם אם ניסיונותיו היו כרוכים באכזריות רבה במיוחד – ליטול את נשמת אחיו. המקור היחיד שמחזק את טענת אופנהיימר הוא ספר אדם הנוצרי ואיננו מתוך ספרות חז"ל. וראו: אופנהיימר (שם), עמ' 45. יתר על כן, אני סבור שאת המדרשים המתארים את האפיקורסות של קין ואת חוצפתו כלפי האל לאחר מעשה הרצח אפשר לקרוא שלא במישור האידאולוגי ובמחשבת טעות מכוונת, כפי שניסה להציג אופנהיימר. אפשר לראות בהם ביטוי למצוקה פסיכולוגית קשה שהביאתו להתכחשות ילדותית מול האל המדבר עמו. אופנהיימר קישר מדרשים אלו לתפיסות גנוסטיות, ואולם לטענתי, אם עמדת נכונה בעניין ההתכחשות הילדותית של קין לאל, אין לקשור את האגדות לתפיסות גנוסטיות, ההפך הוא הנכון – המדרש מבטא התנגדות לתפיסות אלו בשימו אותן בפיו של רוצח (שם, עמ' 46–47).

12 על הכינוי "חוה הראשונה" ראו: ע' יסיף, סיפורי בן סירא בימי הביניים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 64–65. כינוי זה מופיע בפעם הראשונה בדברי ר' יהודה בר אמי כאן בבראשית רבה. וראו גם: ל' גינצבורג, אגדות היהודים, א, רמת גן תשכ"ו, עמ' 182 הערה 40; ח' מרחביה, התלמוד בראי הנצרות, ירושלים תשל"א, עמ' 68–70, 182; אופנהיימר (לעיל, הערה 6), עמ' 65 הערות 29–31. ואגב כך, לעניין זה בקבלה ראו: י' תשב"י, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשמ"ד, עמ' צד-צה.

13 אפשר לראות כאן את קו ההומור והאירוניה בקטע הדרשה שבבראשית רבה, שכן אם המחלוקת היא על השאלה אם חוה הייתה בחיים הרי ברור כי בין כך ובין כך הייתה זקנה מופלגת; ועניין זה בוודאי מוסיף קריצה של הומור לדעה ששני הבנים היו להוטים באותה שעה אחריה (אגב כך במדרש תנחומא, בראשית ט, נאמר כי קין והבל היו אז בני ארבעים, ועל כך ראו: גינצבורג, שם, עמ' 211 הערה 11).

14 ראו: א"א הלוי, ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יווניים ולאטיניים, ב, תל אביב תש"ם, עמ' 155; M. Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, P. Mairet (trans.), New York 1960, pp. 155–189; א' קוסמן, מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים, ירושלים תשס"ב, עמ' 64–67; ר' פטאי, אדם ואדמה: מחקר במנהגים, אמונות ואגדות אצל ישראל ואומות העולם, א, ירושלים תש"ב, עמ' 101–107. מאחר שמן המקרא עצמו עולה רק עניין הקרבן הנקשר לבית המקדש, הציג אופנהיימר מקורות המוכיחים שלחכמי האגדה הגיעו מסורות קדומות שבעל פה מן המיתוס השומרי. אופנהיימר טען שמסורות אלו היו קדומות לניסוח הסיפור במקרא והכילו הן את המוטיב הכלכלי לסכסוך האחים הן את המוטיב הארוטי (אופנהיימר [לעיל, הערה 6], עמ' 36–45). ברם, אופנהיימר הראה שם גם כי האגדה הסיטה את הסיפור השומרי הקדום לתחום המוסרי. ועל כך ראו: שם, עמ' 43–44.



היפוכה הגמור, אך המדויק במפתיע, של תמונת רצח עתיקה זו נמצא בסיפור אגדה אחר שאמנם הופיע במקורותינו בכתב רק בתקופה מאוחרת – הוא נדפס בעברית בפעם הראשונה בשנת תרי"א – אך הוא מגלה קווי הקבלה ניגודית מפליאים לאגדה העתיקה. לפיו בחר האל את המקום שעליו יבנה את בית המקדש בעקבות מעשה שאירע בין שני אחים. והרי לשון הסיפור בנוסח זה:

המקום אשר נבנה שם בית קדשנו ותפארתנו היה מאז שדה ירושה לשני אחים. ויהי לאחד מהם אשה ובנים ולאחיו אין לו אשה ובנים. וישבו יחדיו בבית אחד שלמים שקטים ושמחים בחלקתם אשר ירשו מאביהם ויעבדו את השדה בזעת אפיהם. ויהי בימי קציר חטים ויאלמו אלומים בתוך השדה ויחבטו את השבלים. ויעשו שני עמרים שוים מן התבואה אשר לקטו עומר אחד לכל אחד מהם ויניחום שם בשדה. בלילה ההוא כשכב על מטתו האח אשר אין לו אשה ובנים אמר בלבו אני יושב לבדי ואין איש אתי להטריפו לחם חקו לא כן אחי כי יש לו אשה ובנים ולמה יהיה חלקי כחלקו. ויקם בעוד לילה וילך בסתר כגנב ויקח אלומים מן העומר אשר לו ויתן אותם על עומר אחיו. וגם אחיו אמר אל אשתו לא טוב לחלק לשני חלקים שוים הדגן אשר בשדה חציו לי וחציו לאחי כי מנת חלקי טובה ממנו אשר נתן לי יי אשה ובנים. והוא הולך ערירי ואין לו גילה ורנן כי אם בתבואה אשר ילקוט בשדה. לכן באי עמי אשתי ובסתר נוסף מחלקנו על חלקו ויעשו כן. ויהי בבקר ויתמהו האנשים בראות העמרים שוים כאשר בראשונה ולא דברו מאומה ביום ההוא. ויוסיפו לעשות כדבר הזה גם בלילה השני גם בלילה השלישי והרביעי ובבקר בבקר ימצאו העמרים שוים. ויחשב כל אחד בלבו לחקור הדבר וילך כל אחד בלילה לעשות מעשהו ויקר איש אל אחיו ואלומותיו בידו. ויִּוְדַע הדבר ויחבקו איש אל אחיו וישקו איש את רעהו ויודו ליי אשר נתן לכל אחד מהם אח טוב מעללים הולך צדק ומישרים. והנה חפץ יי במקום ההוא אשר חשבו בו שני האחים המחשבה הטובה בו עשו המעשה הטוב. לכן ברכוהו אנשי תבל ויבחרוהו בני ישראל לבנות בית ליי.<sup>15</sup>

גלגוליו של סיפור זה מן המקורות הקדומים נדונו לא מעט בספרות המחקר. לוי גינצבורג סבר כי אף שהסיפור לא שרד בטקסטים המדרשיים, מקורו הקדום הוא יהודי וכי הוא היה בעבר חלק מדרשה סביב הפסוק "שיר המעלות לדוד הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד" (תהלים קלג, א).<sup>16</sup>

אלכסנדר שייבר חקר את מוצאה של אגדה זו והתנגד להשערה של גינצבורג, ומתוך עיון במקורות השונים בספרות העולם הראה שסיפור זה התפרסם בפעם הראשונה בכתב רק בספרו של אלפונס דה לאמרטין, מפי ערביי ארץ ישראל.<sup>17</sup> אף שאין לאגדה זו כל זכר בספרות האגדה המוסלמית הכריע שייבר כי אין היא לקוחה ממקור יהודי, אלא כי יהודים קיבלוה מהערבים זמן רב לפני שתועדה בכתב. במאה

15 י' קושטא, מקוה ישראל, ליוורנו תרי"א, נט-ל ע"א-ע"ב. וראו גם: ז' וילנאי, אגדות ארץ ישראל<sup>3</sup>, ירושלים תשי"ב, עמ' 15.

16 גינצבורג (לעיל, הערה 12), ה, עמ' 197 הערה 57.

17 A. Scheiber, *Essays on Jewish Folklore and Comparative Literature*, Budapest 1985, pp. 19–28. דה לאמרטין (1869–1790) היה נוסע נוצרי שתיאר את רשמיו מביקורו בארץ ישראל בהתלהבות רבה. את הסיפור הוא רשם מפי ערבים בארץ ישראל בתאריך 29 באוקטובר 1832. ראו: A. de Lamartine, *A Pilgrimage to the Holy Land Voyage en Orient*, Scholars facsimiles and Reprints, Delmar 1978, pp. 222–223.



הי"ט הופיעה אגדה זו באירופה בתיווכם של מסרנים יהודים וערבים, ואפשר שבמידה רבה דה לאמרטין היה אחראי להפצתה, ומשם נודעה כנראה גם לישראל קושטא.<sup>18</sup>

ברם, ראוי להעיר כי מבחינה מתודולוגית שתיקת המקורות הנדפסים כלל איננה ראייה. שייבר לא הוכיח כי הערבים שסיפרו את האגדה לדה לאמרטין לא קיבלוה ממקור יהודי שהועבר בעל פה ומאתנו נעלם, ואפשר שגם אם השערתו של גינצבורג איננה נכונה בכל זאת מקורו היהודי של הסיפור נודע לערבים בעל פה, וכבר הזהיר ליברמן מפני הנחפזים להסיק מסקנות על סדר ההשתלשלות של המקורות רק על פי מה שהגיע לידיהם בספרות הכתובה.<sup>19</sup>

חוקר הפולקלור חיים שוארצבום טען כי האגדה במקורה לא הייתה כה אידיאלית וכי היא גרסה עממית "משופרת" לסיפור נכלים ערבי ידוע, שבו שותף מנסה לרמות את חברו ולגנוב ממנו בסתר לילה שקי תבואה, אך בגלל טעות של החלפה נודע הדבר.<sup>20</sup> לדעתי גם עניין זה איננו מוכח, אך לא אתעכב כאן על כך. ואולם, דווקא הערה שולית במידת מה של שוארצבום חשובה ביותר לדיוני כאן – שוארצבום הוסיף שם בהארה של אינטואיציה כי המוטיב של מקום בית המקדש שבסיפור זה קשור לסיפור קין והבל במדרש בבראשית רבה. שוארצבום לא פיתח רעיון זה עד תומו, ונדמה לי שאפשר להסתייע בכלי הספרותי שהעניק לנו זקוביץ כדי להבהיר יפה את היחס ההפכי שבין שני הסיפורים.

אם הניתוח הספרותי שאציע להלן נכון, הרי הוא מסייע לאשש את כיוונו של גינצבורג, שמקורו של הסיפור יהודי,<sup>21</sup> והוא מנוגד למסקנתו של שייבר שהסיפור הוא סיפור מוסלמי שהועבר רק בתקופה המודרנית לספרות היהודית.<sup>22</sup>

## ד

הצעתי היא אפוא לראות בסיפור המאוחר סיפור בבואה של סיפורי המדרש שהוצגו לעיל. אם טענה זו נכונה הרי סיפור בבואה יכול להיווצר גם אם בינו לבין סיפור התשתית יש מרחק רב במרחב ובזמן; התנאי ההכרחי היחיד הוא שסיפור התשתית לא ישתכח מן העולם ויהיה מוכר בזמן שתיווצר בבואתו.

18 רבו של ישראל קושטא, ר' אברהם ברוך, העיר בהקדמה לספר כי קושטא גם העתיק בספרו סיפורים מ"לשון צרפת". המפתיע הוא שבתודעת רבים אגדה זו נחשבת אגדה יהודית מקורית, ורבים סבורים לתומם כי היא לקוחה ממקורות חז"ל. ראו: יו"ט לוינסקי, "היאך נקבע מקום בית המקדש?", ידע-עם, יב (תשכ"ח), עמ' 39. במבט מעמיק יותר נראה כי אגדה זו כלל לא הייתה יכולה להיקלט במקורות היהודים בקלות רבה כל כך אלמלא התאימה בעצם אופייה ומסריה לאופיין של אגדות היהודים, ואולי אף בכך יש סיוע רחוק ועקיף לטענתי.

19 ראו: ש' ליברמן, מדרשי תימן<sup>2</sup>, ירושלים תש"ל, עמ' 11; הנ"ל, מדרש דברים רבה<sup>3</sup>, ירושלים תשל"ד, עמ' 132 הערה 2. שייבר עצמו העלה בנספח למאמרו (לעיל, הערה 17, עמ' 28) דבר פלא המערער את השערתו: סיפור זה הגיע אליו ממקור קוראני בנוסח דומה מאוד, שלא נראה כי יכול היה להיות מושפע ממקורות מוסלמיים. ואולי יש בכך כדי ללמד כי סיפורים זהים יכולים לצמוח במקומות שונים מתוך איזו אחדות קרקע נפשית אנושית.

20 וראו בהרחבה: ח' שוארצבום, ממקור ישראל וישמעאל: יהדות ואיסלאם באספקלריית הפולקלור, תל אביב תשל"ה, עמ' 107-109.

21 ואכן זקוביץ העיר כי אחת מאפשרויות השימוש בכלי ספרותי זה של סיפור בבואה הוא לזהות מקור והעתק, ושאפשר להסתייע בו כדי לזהות התפתחות וצמיחה של סיפורים זה מזה. ראו: זקוביץ, מקראות בארץ המראות (לעיל, הערה 1), עמ' 108. כאמור, דבריו מוסבים על סיפורי המקרא, אך אין ספק שהם חלים על כל סיפורי הבבואה באשר הם.

22 מובן מאליו שאינני מנסה לטעון כי קושטא הכיר את המקורות הקדומים של הסיפור בגרסתם היהודית. מקורות אלה – יהיו אשר יהיו (אם צדק גינצבורג בהשערתו ואם לאו) – אבדו, ואין ספק שלא היו מוכרים לקושטא, שסביר להניח כי לקחם מדה לאמרטין או ממקור מערבי דומה. אך לטענתי יש כאן תופעה מעניינת של התקבלות מחדש של סיפור שאבד, בחינת "הבן האובד" השב אל מקורותיו.

האגדה על שני האחים היא מקבילה הפוכה של קודמתה בסיפור קין והבל שבבראשית רבה, על אוסף הדעות במדרש שהיו כבר למקשה סיפורית אחת.<sup>23</sup>

בשתי האגדות מדובר בשני אחים גברים. אך בעוד שבאגדה המאוחרת הם שותפים לעבודת הקרקע, באגדה הקדומה הם מתפצלים ומתרחקים זה מזה – האחד בוחר לעבוד את האדמה והשני רועה צאן (כביכול אינם יכולים לשתף פעולה ולהתפרנס יחדיו מעבודת הקרקע). באגדה הקדומה מתפתח ריב בין שני האחים על הקרקע;<sup>24</sup> ואילו במאוחרת יש שותפות אידיאלית בקרקע. בראשון התפתח ריב על אישה; ובשני שוב מצב אידיאלי: לאח האחד אישה ובנים, ואחיו אינו מקנא בו כלל, ההפך הוא הנכון – הוא דורש שלומו וטובתו.<sup>25</sup>

והנקודה המכריעה: בסיפור הראשון התקוטטו האחים משום שכל אחד מהם רצה שבית המקדש ייבנה בחלקו שלו; ובסיפור המאוחר לא זו בלבד שלא התפתח כל ויכוח בין שני האחים אלא שכל אח ראה בעיני רוחו בראש ובראשונה את מצוקת האחר והשתדל בטובתו אף יותר משדאג לעצמו, דווקא משום כך נבחר אותו הר נידח ובלתי ידוע למקום שכינתו של האל.

התבוננות בשני הסיפורים הללו יחד מעלה רושם שהשדה – המקום הגלוי של המפגש בין האחים – משמש מעין "נייר לקמוס" למה שנסתר מעין, לעולמו הפנימי של האדם.<sup>26</sup> כאשר הלב רוחש רע הדבר נגלה בפעולות בשדה,<sup>27</sup> וכאשר הלב רוחש אמפתיה יתגלה הדבר בשדה, בדרך שונה לחלוטין כמובן.<sup>28</sup> בין שני הסיפורים יש אפוא הבדל תהומי – הסיפור השני הוא היפוכו הגמור של הראשון, לא רק בהצעת המהלכים הסיפוריים, אלא בהשקפה התאולוגית העקרונית שהוא מציג.

23 אין הכרח להניח שיוצריו של סיפור הבבואה המאוחר הכירו את המדרש דווקא בגרסתו שבבראשית רבה, אך חשוב לעניין זה להניח שהם הכירו את האפשרויות הפרשניות המטילות את הדגש במריבה בין שני האחים על שלושה אלמנטים עיקריים: מקומו של בית המקדש, רכוש ומין. למעשה, כפי שהראה אופנהיימר, שני האלמנטים האחרונים, שלכאורה אין להם שורש במקרא, הם עתיקי יומין והועברו בעל פה מסיפורים מסופוטמיים קדומים אל עולמם של החכמים. וראו: אופנהיימר (לעיל, הערה 6), עמ' 36–45.

24 בגלגול מאוחר של הסיפור רגישותם הרבה של קין והבל לרכושם נתפסת כמרכז העניין, ובספר הישר מסופר כי הריב פרץ משום שהבל חדר בטעות לשטח הקרקע של קין. וראו: ספר הישר (מהדורת דן, ירושלים תשמ"ו, עמ' 44).

25 יתר על כן, הסיפור השני מדגיש שהאח הנשוי התייעץ עם אשתו, ובעצה אחת ובמעשה אחד הם פעלו לטובת האח הרווק. יש כאן הדגשה של חיי שלום, שיתוף ומחשבה מיטיבה בכל צדדי הסיפור, שכן שיתוף האישה בעשיית הטוב מתאר אגב כך גם את ההרמוניה בין בני הזוג.

26 והשוו לעניין זה את הסברו של פילון לסמליות של השדה בסיפור. למרות השוני, יש בו קווי דמיון למה שהצעתי כאן. ראו: "על שהרע נוהג לארוב לטוב", י' עמיר (עורך), פילון האלכסנדרוני: כתבים, ד, 1, ירושלים תשנ"ז, עמ' 231.

27 בין שהמריבה התחוללה בגלל מקום המקדש בין שהיא נגרמה בשל רכוש או אישה, התוכן הפנימי הנסתר הוא שנגלה בשדה. כאן מתגלה עומקו של המדרש – בווריאציות השונות הוא חוזר אל הנקודה הפסיכולוגית העמוקה המצויה בנפש האדם שבה האדם הופך את האחר לאובייקט. לדיון בסוגיה זו בקשר לסיפורנו ראו: מ' בובר, פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים תשכ"ב, עמ' 336–341. וראו גם הערתו של גרשם שלום שהדיאלוג הראשון הוביל לרצח הראשון (ג' שלום, עוד דבר, תל אביב 1986, עמ' 396).

28 התקבולת ההפוכה ניכרת גם בפעולות הגוף במפגש הפיזי שבין האחים. בסיפור הראשון קין חודר אל תוך גופו הפיזי של הבל כדי לאיינו ולהפכו ל"הבל". בזוהר אף מצוי מדרש הסבור כי קין הרג את הבל פשוט בנשיכת שיניו, כחיה. ראו: זוהר, בראשית נד ע"ב, ד"ה: "אמר ר' יצחק תא חזי". וראו: ד' שפרבר, "הרצח הראשון בתולדות האנושות בראי המדרש והאמנות", י' שוורץ ור' כשר (עורכים), מפירות האילן על פרשת השבוע, רמת גן תשנ"ח, עמ' 29–30. וראו גם: ר' מרגליות, מרגליות הים: מסכת סנהדרין, ירושלים תשל"ז, עמ' 156, ד"ה: "מלמד". ואילו בסיפור השני נאמר שכשנפגשו האחים בשדה "ויחבקו איש אל אחיו וישקו איש את רעהו ויודו ליי אשר נתן לכל אחד מהם אח טוב מעללים הולך צדק ומישרים". החיבוק הוא פעולה של פינוי מקום לגופו של האחר והכלתו, האם המחבבת מכילה את עוללה ורואה את צרכיו; והנשיקה היא מפגש טעון ביותר שנחשב בעולם העתיק למפגש של רוח ברוח. על כך ראו בהרחבה: א' קוסמן, "נשימת המתים: לגלגוליו ותהפוכותיו של מנהג", תרביץ, סה, ג (תשנ"ו), עמ' 504–508. בתמונה זו חבויה גם תפיסה תאולוגית עמוקה הרואה בהפניית הפנים לאחר את הגילוי האלוהי. ועל כך ראו את הערתו העקרונית של ד' אפשטיין: ע' לווינס, קריאות תלמודיות חדשות, ירושלים תשס"ה, עמ' 143 והערה 27 שם.

בסיפור הקדום אלמנט הקדושה – שכינת האל – מוצג מעין רכוש שהאחים נאבקים עליו, והוא מקביל לסוגי הרכוש האחרים – הממון והמין. הקדושה מוצגת, באירוניה בולטת לדעתי, כחפץ הניתן לשליטה בידיו של החזק והאלים יותר. לפי תפיסתם המוטעית של קין והבל, האלים גובר על חברו. אירוניה זו משתקפת בסופה של הסצנה הסיפורית, בשאלה המיתממת והאירונית של האל לקין, "אי הבל אחיך" (בראשית ד, ט).

לכאורה זכה עתה קין בהתגלות של האל אליו לבדו, אך התגלות זו משקפת יפה את טעותו המרה. האל איננו חפץ שאפשר לרכשו, ודאי שלא באמצעים אלימים. בשאלת האל לקין יש גם מטען של הטפה, שכן לו היה יודע קין היכן היה הבל אחיו (מבחינה פנימית, אילו יכול היה לחוש בו כבסובייקט), היה זוכה במקום המקדש.

המסרים המופיעים בסיפור המדרש בדרך מתוחכמת ואירונית משתקפים בסיפור הבבואה על אהבת שני האחים בצורה חיובית ותמימה. סיפור הבבואה על שני האחים האוהבים נוטל את האירוניה המרה של הסיפור הראשון ומציע את הרעיון הגלום בו בלבוש מובן לכול. סיפור זה בנוי כמעט בגלוי על הרעיון שמקום הקדושה איננו חפץ נשלט ושלעולם אלימות איננה יכולה להשיג את העניין האלוהי, הבלתי ניתן לתפיסה. היפוכו של דבר: הקדושה היא חסד האל השורה על האדם דווקא כאשר הוא מצמצם את עצמו ומפנה מקום לאחר. בסיפור הראשון, במקום צמצום האני, בא צמצום האחר – שהיה לאקט אלים.<sup>29</sup> לא נכון אפוא לומר, לפי עמדת המדרש בבראשית רבה ולפי עמדת סיפור הבבואה שלו, כי הקרקע קדושה גם בלא התקדשות האדם עליה.<sup>30</sup> לפי עמדה זו נכון יהיה לומר שהתקדשות האדם קשורה בערכי הצניעות, הנתינה ופתיחת הלב לעולמו של האחר, ובעקבותיה באה קדושת המקום.<sup>31</sup>

29 על רעיון האל המצמצם את עצמו שהוא דוגמה לאדם ראו: קוסמן, מסכת גברים (לעיל, הערה 14), עמ' 26 הערה 11.  
30 לא ייפלא אפוא שהעיר אשר היא סמל הקדושה, ירושלים, משמשת במדרשים סמל לפתחו של גן עדן ולפתחו של גיהנום גם יחד. ראו: גינצבורג (לעיל, הערה 12), עמ' 140–141 הערה 55, עמ' 199 הערה 109. רעיון זה מובע יפה בדרך המחשבה המודרנית בכתביו של השל. לסיכום בהיר של דבריו על קדושת הקרקע הנתלית בהתקדשות האדם ראו: א' אבן־חן, קול מן הערפל – אברהם יהושע השל: בין פנומנולוגיה למיסטיקה, תל אביב 1999, עמ' 142–147. ולעניין זה ראו גם: י' דן, על הקדושה: דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 27–30. פתיחת הלב לדיאלוג כן עם האחר היא המפתח למימוש הקדושה האלוהית עלי אדמות: "מי שרוצה לדבר עם אלוהים בלי לדבר עם בני אדם דברו תועה דרך" (מ' בובר, בסוד שיח, ירושלים תשמ"א, עמ' 124).

31 אם נכונים הדברים שהצעתי הרי מדרש חז"ל נוגד לחלוטין עמדה מאוחרת של ר' יהודה הלוי. בספר הכוזרי ב, כ, הוא סבר כי קרבתה היתרה של ארץ ישראל לגן עדן היא שמכשירה אותה להיות שער השמים וכי איכותה העצמית של הארץ – ולא דווקא קדושת יושביה ומעשיהם – היא שנותנת לה איכות זו. וראו: י' סילמן, "ארצותה של ארץ ישראל בספר הכוזרי", מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשנ"א, עמ' 79–89. לא ייפלא אפוא שריה"ל ראה בריב בין קין להבל ריב מוצדק מעיקרו, מאחר שכל אחד מהם רצה לזכות בעצמו במקום הקדוש: "ועליה [=על ארץ ישראל] נפלגה הקנאה והחמדה בין הבל וקין בתחילה שכשרצו לדעת איזה מהם הרצוי להיות במקום אדם וסגלתו ולבו, לנחול את הארץ ולהדבק בענין האלהי, ויהיה זולתו כקליפה" (ספר הכוזרי [שם], יד). וראו: סילמן (שם), עמ' 84 הערה 14. ובהמשך לכך סבור היה ריה"ל באמת כי מחמת קדושתה העצמית של הארץ שוב ושוב מלחמות ניטשות בין הדתות השונות על השליטה בה (ספר הכוזרי [שם]). וראו: י' סילמן (שם), עמ' 86. ולא כך סברו הרציונליסטים בעקבות הרמב"ם, ראו למשל עמדת המאירי: מ' הלברטל, בין תורה לחכמה: ר' מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים תש"ס, עמ' 49 הערה 59. ולא כך העמיד את הדברים א"י השל; וכפי שסיכם את דבריו הנוקבים בעניין זה אבן־חן: "תפקידו של האדם הוא לקדש את המקום [...] אין לירושלים קיום של קדושה ללא עם ישראל [...] ירושלים מאפשרת לאדם לתת ביטוי לרגישות שעשויה לפתוח שערי שמים" (אבן־חן [שם], עמ' 144–145).



# על אמנות ומוזיקה









# הרהורים על אִמְנוּת ומשפט

## מישאל חשין

לר' מנחם הכהן, רבי, אלופי ומיודעי –  
 משיבה לגבורות  
 עוד ינובון בגבורות, דשנים ורעננים יהיו

### א

בשנים האחרונות החל המחקר הבין-תחומי צובר אונים בחיי האקדמיה. אחד המגזרים בדרך מחקר זו הוא מגזר המשפט והאִמְנוּת: משפט באמנות, אמנות במשפט ומה שביניהם. בראש כל אלה, ובעיקר: ספרות במשפט ומשפט בספרות. המאמרים והספרים שנתפרסמו בשנים האחרונות פורשים עצמם מאופק-אל-אופק, ודומני שלא אטעה אם אומר כי רובם המכריע של הכותבים באים מתחום האמנות והתרבות הכללית. וביתר דיוק: דרך מחקר זו מעסיקה אנשים שתחנת המוצא שלהם היא באמנות ובספרות. לא באתי עתה לא לסכם ולא לבקר תזות שהועלו, וגם אינני רואה עצמי מומחה למגזר בין-תחומי זה של אמנות ומשפט. כל שבכוונתי לעשות אינו אלא לחצוב מלבי רעיונות, שמא אומר: שברי-רעיונות על היחס בין אמנות למשפט. ומתוך שלא אארוג תורה סדורה ומסודרת יהיו דבריי קטועים משהו. ואפשר אף אטעה בהצגתו או בניסוחו של רעיון זה או אחר.

### ב

הן האמנות הן המשפט, גם זו גם זה, מגזרים הם בתרבות האדם. שניהם מעשה ידי אדם הם, פניהם אל עבר האדם ועניינם באדם. תרבות האדם בכללה ניתן לדמותה לגן עצים: עץ הדעת טוב ורע, עץ המשפט, עץ הספרות, עץ השירה, עץ המוסיקה, עץ המחול, עץ הציור וכך הלאה. אלא שאם נדבר בתרבות האדם על דרך הכלל – קרא: אם נדבר במגזר המשפט בצד התרבות בכללה – נימצא מחזיקים בידינו מכנה משותף נמוך יתר-על-המידה. שכן ככל שהמכנה המשותף ינמך וילך כן ייכנסו אל תחת חופה אחת דיסציפלינות רחוקות זו-מזו, מגזרי חיים שאינם לענייננו עתה. כך, למשל, תחבור אלינו גם האומנות – למשל, הסנדלרות והנגרות התעשייתיות – ונימצא חסרים להמשך דרכנו. והרי אנו ענייננו הוא באִמְנוּת ולא בתרבות האדם בכללותה. נרכז עצמנו אפוא באמנות כפי שהיא מקובלת עלינו בחיי היומיום.

\* דברים שנאמרו ביום י"א בחשוון תשס"ז (2 בנובמבר 2006) בכנס של המכון להשתלמות פרקליטים ויועצים משפטיים שנערך בקיבוץ מעלה החמישה.

## ג

מגזרים אחדים מן האמנות מסיבים עצמם על המילה, על הפסוק, על טקסט, על הכתוב. כך הוא עולם הספרות והשירה. גם עולם המשפט נסוב על המילה, על הפסוק, על טקסט, על הכתוב, ובכל זאת עולם הספרות והשירה עולם נפרד הוא מעולם המשפט. אכן, השוני בין העולמות רב הוא מן הדמיון שביניהם. שני העולמות נועדו, בעיקרם, לקשר בין בני־אדם, ולמרות זאת מדברים אנו בשני מגזרי־חיים שונים: מגזרי־חיים הבנויים על עקרונות־יסוד שונים, מגזרי־חיים שתוכנם שונה, מגזרי־חיים שתכליתם שונה. על דרך המשל נאמר, כי היצורים החיים בשני העולמות – לדוגמה: פסק דין הנסוב על סוגיית מס ושיר הספד – יכולים אמנם ליצור קשר ביניהם, ואולם מבנה גופם, שכלם, תודעתם והלוח חשיבתם שונים הם אלה מאלה כדי־כך שהקשר ביניהם אינו אלא ברמה בסיסית.

## ד

הנה הוא עולם המשפט. תכלית ועיקרים בו הם צדק, אמת, מוסר, הגינות, חסד, סדרי שלטון וחברה; ובחתירתו אל אלה – אל כל אחד מהם במקומו, אל כל אחד מהם כמידתו – עושה המשפט שימוש בכלים מכלים שונים שיצר לעצמו: במושג הזכויות – בהן זכויות יסוד – בהיגיון ובסבירות, במידתיות ובעוד כיוצא באלה כלים שיועדו לקיום ולקידום מטרות המשפט.

## ה

שלא כמשפט היא האמנות. תכליתה ועיקריה של האמנות שונים הם בתכלית מתכליותיו של המשפט. על דרך הכלל ניתן לומר, כי תכלית האמנות היא האמנות גופה. עיקרה של האמנות הוא בחוויית האמנות, כל אחד ממגזרי האמנות בתחומו וכדרכו. היופי, הרגש, האסתטיקה, הכישרון, העידון – כל אלה שריגים עיקריים הם באמנות. הסופר מספר, המשורר משורר, הצייר מצייר – כל אחד מהם כדרכו ובסגנונו – כי כך מתארים ומציירים הם את העולם, את עולמם הפנימי ואת העולם הסובב אותם. תכלית הסיפור היא בסיפור, תכלית השיר היא בשיר, תכלית הציור היא בציור. כל אחד ממגזרי אמנות אלה מעין עולם סגור הוא לעצמו. ויש בה באמנות לא מעט מן השרירות. יצירת אמנות אינה חייבת להישמע לכללים ולעקרונות של היגיון או של סבירות. לא־כל־שכן שאין היא חייבת בחובות של צדק או של הגינות (למעט, כמובן, איסור פלגיאט, זיוף ועוד כיוצא באלה מעשים אסורים). אכן, שרירות – לא במובנו השלילי של המושג – עיקר גדול הוא באמנות. אני כותב כך – כי כך אני רוצה לכתוב, כי כך אני סובר שראוי לכתוב. אני מצייר כך – כי כך אני רוצה לצייר, כי כך אני סובר שראוי לצייר. אני משורר כך – כי כך אני רוצה לשורר, כי כך אני סובר שראוי לשורר. אותו רצון אפשר נמשך הוא מכורח פנימי, אך גם הכורח גם הרצון – כורח ורצון שרירותיים הם לאמן ובאמן. למותר לומר כי השרירות – ולו שרירות "טובה" היא – נוגדת תכלית ניגוד את המשפט: את הסבירות, את ההיגיון, את המידתיות. האמנות אינה מעצבת עצמה בכלים אלה. נשמעת היא אך לכלליה הפנימיים שלה.

אכן, יש שאמן – ענייננו בעיקר בסופר, במשורר, במחזאי, אך גם בצייר בפסל ובאמנים שבמגזרי אמנות אחרים – יבקש לשלוח ביצירתו מסר חברתי ספציפי, ואולם קיומו של מסר חברתי אינו תנאי־בלעדי־אין (*conditio sine-qua-non*) למעשה האמנות. יתר־על־כן: גם הרצון לשלוח מסר חברתי אינו אלא

אחד היסודות המתבשלים בכור ההיתוך שבנפש האמן והמעורבים ברגשותיו ובמחשבותיו בכללם. יסוד השרירות יסוד דומיננטי הוא בעיקר באמנות הפלסטית, ומכל מקום באמנות שביטויה אינו בלשון. כך בציור, כך בפיסול, כך במחול. ואולם כך גם באמנות שביטויה הוא בלשון: בשירה, בספרות, במחזאות. תכלית האמנות תימצא בתוככי האמנות גופה. כך, למשל, באמנות הציור: האמת בדיוקה – בוודאי הצדק והמוסר – אינם כלל רלוונטיים, מעיקרם של דברים, למעשה הציור. הגלקסיות שבקצה היקום הן הגבול לשרירות, ובלבד שיקוימו הכללים המאפיינים את מגזר האמנות שלעניין. הסופר והמשורר יעשו כרצונם ויבדו מליבם בדיות כאשר יאבו. ונזכור כי מיטב השיר – קָזְבוֹ. המיטב הוא קָזְבוֹ. בהקשר זה אינני יכול שלא להיזכר במקרה אחד שבו נתן רופא חוות־דעת שאינה אמת, ועל מעשהו זה כתבתי דברים אלה (בג"צ 706/94 רונן נ' שר החינוך והתרבות, פ"ד נג [5] 389, 400):

דומה כי כיום לא יכחיש איש – בייחוד לאחר שד"ר א' נחקר בבית המשפט על חוות־דעתו – כי בתיאור מצב בריאותו של ש', ובקביעתו (בין השאר) כי ש' "גווע בהדרגה לנגד עינינו", עבר ד"ר א' את גבול האמת אל עבר אי־אמת.

באי־כוחו המלומדים של ש', עורכי הדין פלדמן וספרד, עשו בסיכומיהם בכתב את כל הניתן כדי לחלץ את ש' מן הסבך. לטענתם (ותוך פירוש לדברים שאמר בית־משפט השלום על ד"ר א') אין בה בחוות דעתו של ד"ר א' לא מירמה ולא שקר, "אלא במקרה הגרוע ביותר [המדובר הוא – מ"ח] בליצנציה מדיקה, על משקל ליצנציה פואטיקה, שהיא הרשיון הניתן למשוררים להדגיש קווים ותכונות". נער הייתי, גם זקנתי: ליצנציה פואטיקה שמעתי עליה וידעתי מהי; ליצנציה מדיקה – לא שמעתי עליה ולא ידעתי מהי. השיר נישא על כנפי הרוח – בני רשף יגביהו־עוף – ומיטב השיר – קָזְבוֹ; ואולם טרם שמעתי כי מיטב חוות־דעתו של רופא הוא קָזְבוֹ. משורר שיספר לנו כי ראה דגים הנכנסים במעופה אל ביתו מבעד לחלון, נקבל את דבריו בהתפעמות ובהשתאות; פרופסור שכן ילמד את תלמידיו בשיעור זואולוגיה, יועבר לפקולטה לדרמה. אשר לחוות־דעתו של רופא – כחוות־דעתו של ד"ר א' – לתומנו סברנו עד־כה כי מיטב חוות־דעתו של רופא הוא באמת שבו, אמת שאינה ניגעת לא בהפרזה, לא בגוזמה ובוודאי לא בקָזְב. ואם אלה דברים אמורים בחוות־דעת הניתנת בידי חולה והמאשרת כי נזקק הוא לשלושה ימי מנוחה בביתו, על אחת־כמה־זכמה ייאמרו הדברים על חוות־דעת שלידעת הרופא החתום עליה אמורה להיות מוגשת לנשיא המדינה או לבית־משפט. אם נכיר ב"ליצנציה מדיקה", כטענת באי־כוחו של ש', כמו הוספנו ואמרנו כי בתי־המשפט אל להם להשתית הכרעות־דין על חוות־דעת של רופאים.

ואיש המשפט בהקשר זה היה כרופא.

משפט וציור (למשל) היו אפוא כנוגה וכמאדים. אכן, גם במשפט גם באמנות הצרכן הוא האדם, וכנדרש מכך הלוך חשיבתו של האדם, הפסיכולוגיה של האדם, התנהגותו של האדם, משמשים אי־שם ברקע. כך הוא בוודאי במשפט וכך הוא באמנות. שהרי האמנות יצירת תרבות היא, שמן האדם תבוא ופניה אל האדם. ואולם בעוד שהמשפט פניו הם אל עבר החברה בכללה, פני האמנות הם, בעיקרם, אל היחיד. עוד



ייאמר, כי המשפט הוא יציר החברה. האמנות היא יציר היחיד.

## 1

לפני זמן־מה ביקרתי בשתי תערוכות של ציורי דיוקן וגוף. האחת הציגה ציורים של טיצ'אן (Tiziano Vecellio) – אמן מן המאות ה־15 וה־16 – והאחרת הציגה ציורים של פיקאסו. טיצ'אן צייר את בני תקופתו – רבים מהם בני המעמד הגבוה – ועל כך הייתה, כמסתבר – בין השאר – פרנסתו. והנה, דרכי הצגתם של מושאי הציורים בידי שני הציירים, דרכים שונות הן לחלוטין. טיצ'אן דייק בציוריו והדיוק היה מעיקרו של הציור. מטעמים מובנים לא ראיתי במו־עיניי את הנסיכים והרוזנים שזכו להנצחה בציוריו של טיצ'אן, אך דומני שאוכל להניח ברמת סבירות גבוהה כי אותם בני־אצולה לא היו רוכשים את התמונות שהזמינו לולא דמתה הדמות שבתמונה לדמות במקורה, ואולי אף הייתה יפה ממנה. נאמנות לחיים ולמראה עיניים, זה היה המפתח לציוריו של טיצ'אן. את ציורי הדיוקן של פיקאסו אין צורך שאתאר והרי אבריו של מושא הציור לא תמיד מונחים הם במקומם או שאין הם בגודלם היחסי הנכון.

ומי צייר "אמת", "אמת עובדתית", כביכול? האם האמת תימצא לנו בציוריו של טיצ'אן או שמא האמת היא בציוריו של פיקאסו? ציוריו של טיצ'אן ציורים נאמנים לחיים הם – מכל מקום כך נחזים הם למתבונן בהם – כמוהם כתמונת מצלמה (ויסלח לי טיצ'אן על ההשוואה) ואילו חלק ניכר מציוריו של פיקאסו היו כמצלמה המעוותת את דמות האדם. לא כל האברים מונחים במקומם הטבעי ולא כולם הם בגודלם הראוי. והשאלה שאלה: מי מן השניים דובר אלינו "אמת"? אם ב"אמת" כוונתנו היא לדמיון בין מושא הציור לבין הציור – דמיון שכל אחד מאתנו יכול להיווכח בו כבתמונת מצלמה – אין ספק שהאמת מונחת בחצרו של טיצ'אן. ואולם אם ב"אמת" מכוונים אנו לאמת ה"פנימית" של מושא הציור, לאמת הנשקפת מעיניו ומאברי גופו האחרים כפי שהצייר ראה אותם, כי אז ציורו של פיקאסו אף הוא – ואולי דווקא הוא – דובר אלינו "אמת". אמתו של פיקאסו ואמתו של מושא הציור כפי שפיקאסו ראה אותה. וכך, ככל שמושג האמת מושג רלוונטי הוא באמנות – ושאלה זו שאלה היא לעצמה – גם טיצ'אן גם פיקאסו דוברים אלינו אמת. זו אמת וזו אמת. ובאמנות אין אמת אחת גדולה מחברתה. כל אחד משני אמנים גדולים אלה נאמן הוא לעצמו ודובר אלינו אמת בדרכו. ניתן אף לומר כי האמת (המשפטית) היא, מעיקרה, בלתי רלוונטית באמנות.

## 2

שלא כאמן – נדייק: בניגוד לאמן – איש המשפט לא יתיר לעצמו להיות נאמן לאמת האישית שלו. בכלים הניתנים בידו יחתור איש המשפט – לעולם – לגילוייה של האמת "האחת והיחידה", האמת שעליה יכוֹן הדין. הוא שאמרנו: האמן ואיש המשפט היו כאנשים שבאו משני עולמות שונים, אף מנוגדים. מעין אנטיפודים.

וכאמת כן הוא הצדק. עליו ייכון משפט ואילו באמנות משכנו מחוץ למחנה.

אכן, אמנות הנבנית על המילה – ספרות, שירה, מחזאות – יכולה שתאמץ בדרכה אחד משריגי המשפט,

ואולם אותו שריג אין הוא יסוד מכונן באמנות, לא מעיקרה של האמנות ולא בקיומה. וכך הוא, כפי שאמרנו, עקרון הצדק המצוי בליבה של המשפט בעוד אשר באמנות, בהיותו בלתי רלוונטי, אפשר שיהא נוכח ואפשר שיהא נפקד.

## ח

הצדק והאמת אינם יסודות מכוננים באמנות המילה, הגם שעשויים הם להשתלב ביצירה ככלי לפרישת מחשבותיו של המחבר לפני הקורא. הצדק יהא רלוונטי רק – ואך ורק – לרצונו של המחבר. ככל שמשתלב הוא בעלילה לפי כלליה הפנימיים של האמנות. לעיתים מתואר בספרות אדם שנקלע למצוקה, מצוקה שאין הוא יודע ואין הוא מבין את פשרה, ובעיוות הדין והצדק תועה הוא במבוכי החיים אין־אונים. כך, למשל, היה האזרח יוסף ק' ב"המשפט" של קפקא. ואולם מוטיב הצדק והעוול – שמא נאמר: הסתמיות הביורוקרטית שהיא א־מוראלית – היה רלוונטי, בגלגולים שבהם נתגלגל יוסף ק', הואיל והסופר בנה עליו את סיפור המעשה וייסד עליו את העלילה. בעוד שבשדה המשפט, ובכל אירוע "משפטי", שולטים וישלטו – לעולם – עקרונות הצדק והצורך למנוע עוול, בסיפורו של קפקא היה זה הסופר שהחליט לתקוף – בדרכו – את הליכי המשפט, בין לעצמם בין כאלגוריה. ובסיפור אחר שיכתוב לא תיבנה העלילה לא על צדק ולא על מניעת עוול אלא על מוטיב אחר מן החיים. האמנות תבנה עצמה על־פי כלליה הפנימיים ונושא הצדק יכול שלא יעלה בה כלל.

## ט

סופר בורא – ורשאי הוא לברוא – חיים לרצונו, וסביב אותם חיים שברא בונה הוא עלילה. יש שהסופר בורא חיים מעץ כמעשה קרלו קולודי (קרלו לורנציני) שברא בובת עץ ונפח בה נשמת חיים. כן היה יאנוש קורצ'אק שברא את יותם הקסם (וכשמו עתה: קאיטוש המכשף), ובעקבותיהם של אלה נברא ונתקיים הארי פוטר. כל אלה עושי נפלאות הם, בוראים הם עולמות, מחוללים הם ניסים, מהלכים הם בעולמות הזויים. וכשם שסופר יכול – ורשאי – לברוא חיים, כן יכול הוא – יכול ורשאי הוא – לאבד חיים לרצונו, גם אם אין צדק במעשה הבריאה או במעשה ההאבדה. כך, למשל, מאביד מאיר שלו בסוף ספרו "יונה ונער" את יאיר מנדלסון. יאיר מנדלסון נדון למות כחלק בלתי־נפרד מן העלילה, אך הסופר יכול היה – ורשאי היה – להותירו בחיים. שאלת הצדק בהקשר הדברים עשויה להיות שאלה טפלה ותפלה. בדומה לכך, רשאי היה קפקא להרוג את יוסף ק', ולא עוד אלא במיתה משונה, בלהט הסכין המתהפכת.

הוא שאמרנו: שרירות ודמיון הסופר – כיסודות יוצרים ומכוננים – הם השולטים ביצירה. זו דרכו של האמן, זו המסילה בה מהלך הוא בדרכו לכיבוש לבו של הקורא. הדמיון שהסופר נוסך בסיפור המעשה מרחיב את הלב, מהנה, מאהיב עלינו את העלילה, ואולם לא נוכל אלא להודות כי כל אלה מקורם בשרירות לבו של הכותב. שרירות לטובה – ובכל זאת שרירות. כך ברא אלוהים את השמיים ואת הארץ, ולהבדיל – כך ברא הסופר את גיבוריו. וככל ששרירות לבו של אמן תוסיף ותטבול עצמה בחוכמה ובדמיון – בדמיון יוצר, רגיש, מפתה, כובש – כן ייטיב עם קוראיו. אכן, יכול הוא המחבר להיצמד למציאות נוסח טיציאן; יכול הוא לדווח לנו אמת של דיוקן וגוף נוסח פיקאסו; ויכול הוא לחצוב עולם יש־מאין מליבו פנימה תוך היאחזות קלושה במציאות. דומה – ניתן, כמובן, לטעון גם אחרת –

כי עלילותיו של יוסף ק' נבראו בלבו המיוסר של הכותב, וכי התעללותו של הסופר ביוסף ק' אינו אלא ראי לסבל אמיתי שעבר על קפקא בגופו ובלבו פנימה.

# ד

שלא כאמן הוא איש המשפט. שראשון יגביה עוף לרצונו ויעשה כאשר יצונו לבבו, ואילו אחרון היה כאדן־השדה: קשור הוא בטבורו לקרקע המציאות ויונק הוא את חיותו עד־תום מן המציאות, גם אם מבקש הוא לשנות ממנה. ובהקבלה לדבריו של אליפז התימני נאמר אנו: "כִּי אָדָם [איש המשפט] לְעֵמֶל יוֹלֵד וּבְנֵי רֶשֶׁף [האמן] יִגְבְּהוּ עוֹף" (איוב ה, ז). איש המשפט מוצא עצמו בתוככי סבכת נורמות העוטפת אותו סביב סביב – גם אם נורמות מופשטות וכלליות הן, נורמות הניתנות לפרישה רחבה – ואין הוא בן־חורין לבדות מלבו מציאות כיד הדמיון הטובה עליו. אמרתי על כך במקום אחר ("מאיר שמגר – נשיא של שופטים – שופט ואדם", משפטים כו 203, 207, תשנ"ו–1996; ספר שמגר, כתבים, 1, 5, תשס"ג–2002):

גם בזאת תתייחד אמונות השופט מאמנותם של פרשני חיים אחרים, והוא כנגזר מייחודו של פסק דין, כסיבה וכמסובב לפסק הדין. סופר יספר כאשר יספר וילך כאשר יוליכנו לבבו, כך ישורר המשורר, יצייר הצייר, ילחין המלחין ואיש לא יכהה בהם. תחילתה וסופה של היצירה הם ביצירה עצמה – תכלית היצירה היא היצירה – והקריאה, השמיעה והראייה הינן כדת אין אונס. שונה אמונות השופט, שנדמה הוא לאדן־השדה: קשור הוא בטבורו אל נורמות ואל עקרונות של משפט, אל חוק ואל דוקטרינות, ואלה כולם לא יתנו לו להגביה־עוף כאחיו פרשנים־לחיים.

בידענו כל אלה, נוסיף ונדע – כמו מעצמנו – כיצד אמור הוא שופט לספר את סיפורו־שלו, כיצד יחשוב, כיצד יפסוק: זהיר־זהיר, אט־אט, בשיקול דעת, בריסון עצמי. והצנע לכת עם אלוהיה. "בעצב תלדי בנים": כך יולד אדם, כך יולד פסק דין.

וכך, בניגוד למעשה האמן – שלבו, כישרונו ודמיונו הם שיוליכוהו בדרכו – מקיים איש המשפט כל העת שיח רציונאלי המעגן עצמו בעקרונות המשפט; בצדק, במוסר, ביושר, באמת, בהגינות, בסבירות. ניתן לומר אף זאת, שאיש המשפט עניינו באפשרי בעוד שהאמן עניינו גם באפשרי גם בלא־אפשרי.

על דרך המשל נאמר, כי בגופו של האמן זורמים הורמונים של יצירה ודמיון בעוד אשר בגופו של איש המשפט זורמים הורמונים של צדק, של מוסר, של יושר ושל הגינות, הורמונים הקושרים עצמם קשר בל־ינתק למציאות חיים במקום מסוים ובזמן נתון.

חרף תהום זו הפעורה בין האמן לבין איש המשפט, לא נוכל להתעלם מצד הדמיון שבין השניים. ואמרנו על כך במקום אחר (בהמשך לדברים שציטטנו למעלה: משפטים, שם, 207; ספר שמגר, שם, 5):

וליד השוני – והשוני חי וקיים – ימצא צד הדמיון, והוא מן העיקרים. אפשר עיקר שבהם. בכך נדמה הוא שופט ליתר חבריו פרשנים-לחיים, שבסוף כל הסופות, ובתוך כל אותם ריסונים שהוא מצווה בהם, חייב הוא השופט לעשות כאשר יצוונו לבבו, לא יירא מאיש ולא ייחת, לא מאיש ולא מקהל. דעת איש ודעת קהל לא יהלכו עליו אימים. שופט לא יבקש לו את "אימון הציבור". היוצר – בדמותו כצלמו יוצר הוא, והמפרש – בדמותו כצלמו יפרש. אמת מלב תיחצב, והיוצא מלב סופו שייכנס אל לב. זו דרכו של נביא אמת. זו דמותו של שופט.

אלא שדמיון זה בין האמן לבין איש המשפט אין עניינו, בעיקרו, במעשה היצירה עצמו אלא בדרכי התנהלותו של השופט. דמיון זה מקומו עמוק בתוככי מעשה השפיטה ואוצל הוא אך במעט על השוני שבין מעשה האמן לבין מעשהו של איש המשפט.

## יב

השוני העמוק שבין מעשה היצירה של האמן לבין עיסוקו של איש המשפט מכתוב קיומה של מערכת יחסים מיוחדת שבין האמן לבין איש המשפט. יחסו של האמן לאיש המשפט הוא יחס אמביוולנטי. לא אחת נמצא את האמן מלגלג על איש המשפט – מלגלג עליו אף מזלזל בו – ובה בעת ירא וחרד הוא ממנו (גם אם הוא עצמו איש משפט). נושא הוא במעין מחלת משפט-פוביה. הקורא את "המשפט" של קפקא (אשר הוא עצמו רכש השכלה משפטית) יכיר בכך על נקלה: מסדרונות ארוכים וחשוכים; חדרים לאין-ספור; אדם תועה במבוכי המשפט, ובהיתקפו סחרחורת אין הוא מוצא עוד את מקומו. כך היא עלילת שיילוק ועוד. על הנוטריון כתבתי במקום אחר (א' לית, חוק הנוטריונים, התשל"ו-1976, הקדמה, עמ' 8, תשנ"ט-1999):

אָמֹר "נוטריון" ונגד עיני-רוחי יעלה אדם נמוך-קומה, לבוש חליפת-בד מפוספסת שחור-אפור, ענוב עניבת מעין-פרפר ומצנפת על ראשו, כרס עגלגלה לפניו תהלוק, מקריח, זקן-לחיים מסולסל, עיניים חשדניות ומשקפיים נעדרי-זרועות הצובטים את אמצע החוטם: דומייה (Honoré Daumier). צ'רלס דיקנס (Charles Dickens). יצור בלתי-סימפטי בעליל.

יראָה מפני יצור שכזה נמסכת בלא מעט-בוז, ואדם כמו אומר אל-ליבו: שומר נפשו ירחק. מקצת אנשי אמנות רואים באיש המשפט אדם קטנוני העוסק בקטנות; אדם המדבר גבוהה-גבוהה על דברים של לא-כלום; אדם הנובר במסמכים הכתובים בלשון שאינה מובנת לאדם מן היישוב – נובר בהם ואף נהנה לקרוא בהם; אדם שעולמו צר ומסוגר כעולמה של נמלה, עולם שיסוד הדמיון ושאר-הרוח שבו שואף לאפס.



## יג

לא כן הוא יחסו של איש המשפט לאמן, ולא בקושי רב ימצא לנו כי איש המשפט המשכיל מתקנא בו באמן. הנה הוא איש המשפט: אדן־שדה הקשור בטבורו למציאות היומיומית; המוקף מכל צדדיו ברשת של נורמות ועובדות שלא הוא הולידן והמחייבות אותו לנהג דרכו כך ולא אחרת; המתחיל במשפט, ממשיך במשפט ומסיים במשפט, ולו משפט המייסד עצמו על מוסר, על צדק, על יושר, על אמת. אדן־שדה שמורה לו בלבו קנאה לא מעטה באמן שלרצונו יגביה עוף ויברא עולמות בהבל פיו. אין פלא בדבר אפוא שאיש המשפט יבקש לפרוץ אל־מעבר לכתלים הסוגרים עליו, לנתק את הכבלים הקושרים את ידיו מאחורי גבו, לעשות את כל הניתן כדי לנסות ולהידמות ולו במעט לאמן שכנפיים צימחו לו על גבו. וכך יכול איש המשפט שיאמר לעצמו: כשם שהספרות והשירה הן בכל גם המשפט הוא בכל. אפשר אין בו במשפט פיתרון פוזיטיבי לכל תופעה שבחיים, ואולם המשפט ימצא לנו בכל אתר ואתר ממש כמעשה האמנות. ויש שאיש המשפט יוסיף ויאמר אל לבו כי העיסוק במשפט אין הוא נחות מהעיסוק באמנות; נהפוך הוא: הצדק, היושר, המוסר, ההגינות, כל אלה ועמהם אחיהם ואחיותיהם – עליהם ייכון העולם.

באחת: האמן ואיש המשפט, כל אחד מן השניים לעצמו ילך בדרכו־שלו. האמן באמנותו יחיה ואיש המשפט במשפטו יחיה. האמן יעשה בכוח אמנותו – באמת שבאמנותו – ואיש המשפט יעשה בדרכו, בדרך המשפט.

## יד

בגופה של האמנות שוכנת נשמה יתירה, וגם איש המשפט יבקש כל ימיו למצוא את הנשמה היתירה שבמשפט. וכך, בתהליך יצירתן ויישומן של נורמות במשפט ימסוך איש המשפט בהוראות החוק החרות ובנורמות לבר־החוק החרות אותם עקרונות ודוקטרינות שהמשפט טובל בהם עד לשפתו, עקרונות ודוקטרינות שהמשפט בונה עצמו עליהם ובהם נשמתו היתירה: צדק, אמת, מוסר, יושר, יושרה, הגינות, חסד, הגנה על החלש ועל הפגוע, סדרי חברה ראויים ותקינים. כך בדין העונשין – ביצירתן של עבירות פליליות ובקביעת העונש בצדן; כך ביצירתן של חובות בנזיקין; כך ביחס לחיות – לתנינים, לאווזים, לכלבים, לחתולים, לחמורים ולכל חיה שנשמה באפה. כך בכבוד האדם, בחירותו של האדם, בחופש הדיבור. פסק דין בנושאים אלה – ובעצם: בכל נושא במשפט – אינו מעשה־אוטומטון ואינו תוצאה של נוסחה פשוטה. תוכנו של פסק דין נגזר מערכי־יסוד שהמשפט טובל בהם, ערכי־יסוד שהשופט נושא עמו בצקלונו. ערכים אלה מהווים את הצופן הגנטי של כל נורמה ונורמה במשפט, חצובים הם מלבו של השופט, מרגשותיו, מיחסו לחלש ולמיעוט, מן הכורח הלופת אותו בגרונו לומר אמת, לעשות צדק ולהגן בכל עוז על עיקריו של המשפט. ערכי היסוד של המשפט מביאים עצמם לביטוי בתוכן של הנורמות במשפט – נורמות של דין ונורמות של פסיקה – וניבטים הם אלינו מבעד לעיניה של כל נורמה ונורמה. וכפי שנכתב במקום אחד (משפטים, שם, 208; ספר שמגר, שם, 6):

את הבית הזה בנה אבא, יאמר בנו של האדריכל. את הגשר הזה הקים סבא, יאמר נכדו של המהנדס. ואת הגנים התלויים האלה שתל סבא־רבא, יאמר נינו של איש הנוף והגנים. ומה אומר אני, ישאל בנו של השופט?

והגדת לבנך ביום ההוא לאמור: את מקום הנשמה ידעת? והמצפון, אותו ראית? המששת צדק? ומה ריחה של אמת, טעמו של חסד? שופט לא ידע, לא לבנות בית לא להקים גשר, לא לשתול גן פלא. שופט לא לימד עצמו כל אלה. זה דברו של שופט: טובל בקסת עטו וכותב משפט וצדק וחסד. ואלה יהיו עמו באשר נלך ונבוא, תמיד, בכל יום ובכל עת ובכל שעה.

## טו

יש אומרים: עניינו של השופט הוא בפירושו של חוק וביישומו של חוק – הא ותו לא. אל-לו לשופט להעסיק עצמו בערכים באשר ערכים הם. הערכים כלואים בלשונו של החוק, ותפקידו של שופט ממצה עצמו ביישומם של אותם ערכים הניבטים אליו מן החוק. הטוענים כך אינם מבינים על מה הם שחים. חוק, כל חוק, נדרש לעת יישומו לפירוש, והערכים שהחוק מיוסד עליהם – בין ערכים כלליים בין ערכים פרטיקולאריים – הם הנופחים בו נשמת חיים, הם הממלאים אותו תוכן, הם-הם החוק. הניתן לפרש את התיבה המושג "יהודי" בחוק השבות, בחוק מרשם האוכלוסין או בחוק שיפוט בתי דין רבניים, תוך התעלמות מתוכנו הערכי של המושג "יהודי" – בין בהקשר החברתי הכללי בין בהקשר החוק הספציפי העומד לפירושו? פרשנות, לעולם תלוית-ערכים ותרבות היא; זו עיקרה של התורה, ואידך – יישומה הוא, לך לַמִּד. נדע אפוא כי שומה עליו על איש המשפט לעשות יכולתו לתור אחר הרוח שבחוק, אחר הנשמה שבו. ייטול נר בידו וכמקפיד בבדיקת חמץ ערב הפסח יחדור לכל מקום נסתר לבער את הטפל. ולאחר ביעור הטפל ידע את העיקר.

## טז

הגם שעולמות האמנות והמשפט עולמות נפרדים הם, לא נכחד – כיצד נוכל? – כי איש המשפט – השופט, הפרקליט, עורך הדין, המורה למשפטים – חיים גם בעולם האמנות ולו כמבקרים-לשעה. בייחוד אמורים הדברים – לענייננו עתה – בעולם הספרות, השירה והמחזאות. איש המשפט, כמוהו כסופר, כמשורר וכמחזאי, איש המילה הוא. המילה הכתובה והמילה המדוברת. ביקשת להיות איש משפט ראוי – שופט, פרקליט, מורה למשפטים – חייב אתה לטבול עצמך ולו מעט באמנות. להעשיר את הנפש בספרות, בשירה, במחזאות, במוסיקה. כך תעשה לא משום שהאמנות משפיעה במישרין על המשפט גופו. כך תעשה כי על דרך זו תעשיר כאיש המשפט את נפשו. ונפש עשירה תלד משפט עשיר: עשיר בחוכמה, בצדק, ביושר, בהבנת העולם שסביבנו, בהבנת האדם. בסוף כל הסופות – ובעצם: בתחילת כל התחילות – מהווה המשפט ביטוי, גילוי נראה לעין, לערכים חוצה-לו. עיקר הוא לא בצללים שעל קיר המערה אלא בַּחֲי הַיּוֹצֵר צִלָּלִים אֵלֶּה. נכיר את החי, נלמד את הערכים, נפנימם, ומצוידים כך נצא לדרך.

פסק דין אמור לקרב את המשפט לחיים ולתרבות, ועלינו להכיר היטב את הכוחות המניעים את המשפט למען נדע דרכנו הראויה לבניית הגשר לחיים. בדרך הטבע יש בה באמנות, כחלק מן התרבות, כדי להוות מרכיב בהבנת החיים, הבנה התורמת לעשיית משפט צודק וראוי. האמנות בתוככי המשפט הייתה כרוטב למאכל, וממילא יש בה כדי להשביח תובנות הנדרשות מן המשפט גופו. יש לה לאמנות תפקיד חשוב בחינוכו של איש המשפט, בהעשרת נפשו, בהיכרות שהיא יוצרת בינו לבין העולם שסביבו. כך יקנה חוכמה לידע כיצד נכון וראוי לפרש חוק, כיצד ניתן לחדור אל נבכי החוק למציאת כבשונו, לגילוי סוד

החיים המניע אותו בדרכו. כך יתקשר איש המשפט לתרבות האופפת אותנו כולנו, ועל דרך זו גם יקל עליו לגלות את רוחו של החוק, לעמוד על תכליתו של החוק ועל התפקיד שיועד לו בחברה שבה אנו חיים.

## יז

וכך, גם אם אין לה לאמנות, לרבות לאמנות המילה הכתובה והמדוברת – כספרות, כשירה, כמחזאות – השפעת-מישרין על המשפט, נודעת לה השפעת עקיפין, הן על מחוקק הן על שופט, בהיותה חלק מן התרבות, תרבותו של עם ותרבותו של אדם. השראת הספרות והשירה מביאה להעמקה בנפש האדם, להעשרת הנשמה, להבנת החיים, ועל דרך זה מציידת היא את איש-המשפט בכלים שראוי כי יניח באשפתו למלאכת ניתוחן של נורמות ולדרך הבנת מהלכיו של האדם. כך, למשל, לפענוח סודו של מושג "כבוד האדם" בחוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, הסתמך בית המשפט על דברים שוויליאם שייקספיר שם בפיו של ריצ'ארד השני (בג"ץ 6126/94 סנש נ' רשות השידור, פ"ד נג[3] 869, 817 [1999]):

The Purest Treasure mortal times afford  
Is spotless reputation; that away,  
Men are but guilded loam or painted clay  
[...]

Mine honour is my life, both grow in one  
Take honour from me and my life is done.  
(William Shakespeare, *Richard II*, Act I, scene I, 11)

אכן, דברים נאצלים אלה יש בהם כדי להיות לנו לעזר לפענוח הסוד שבכבוד האדם, להבנת הצופן הגנטי של כבוד האדם, ובמובן זה יש לה לאמנות הכתובה השפעת עקיפין על המשפט. ואולם האמנות אינה אלא רקע כללי למשפט, שמא נאמר: להעשרת נפשו של השופט בהבנת החיים.

## יח

כשם שנודעת לה לאמנות השפעה – השפעת-עקיפין – על המשפט, כן יש בו במשפט כדי להשפיע, ולו במידת מה, על האמנות. שהרי האמנות נסבה על החיים, על חיי האדם, וידענו מכבר כי בית המשפט הוא תיאטרון החיים. ותיאטרון זה שימש, משמש ויוסיף לשמש נושא לא-אכזב ליצירות אמנות שבכתב. יתר-על-כן: האמנות – האמנות שבכתב: הספרות, השירה, המחזאות – יש שהיא יוצרת מצבים המשחזרים ניגודים ומעמידים על חודה בעיה אנושית של יומיום. איש המשפט יוכל ללמוד את התובנות הנלמדות מן האמנות ולהיעזר בהן – בזירות – לעת עיסוקו במשפט. אכן, על דרך הכלל יצדק האומר כי השפעת המישרין של האמנות על המשפט היא כהשפעת קרני הירח על קרני התיש – שהרי האמן ואיש המשפט, כל אחד מן השניים הולך בדרכו-שלו – ובכל-זאת יש לה לאמנות השפעה, לעתים השפעה רבה, על השופט, בין השפעה במודע בין השפעה שלא-במודע: בהבנה של נפש האדם, במעקב אחר התנהגותו

של האדם, בהבנת החיים. ומן השופט, בעקיפין – אפשר אף בעקיפין-עקיפין – בכל זאת תשרה רוחה של האמנות על המשפט אף-הוא. לעת שבתו לדין עושה השופט כמיטבו ליישם את נורמות המשפט על החיים, שמא נאמר: לגשר בין נורמות המשפט לבין החיים, לקרב את המשפט לחיים. בהקשר זה עשויה הספרות לסייע בידו, בהציגה לפני השופט תובנות חדשות ועמוקות על אופיו של האדם.

## יט

המשפט מייסד עצמו על ערכי צדק ומוסר והצורך לייצב סדרי חברה תקינים, בעוד שהאמנות – לרבות האמנות הכתובה והמדוברת – הולכת בדרכה-שלה, ודרכה דרך אחרת היא. ואולם, גם אם תכליתו של המשפט תכלית שונה היא מתכליתה של האמנות, כלי העבודה של האמנות הכתובה והמדוברת כלי זהה הוא לכלי העבודה של איש המשפט. כלי העבודה היא המילה, המילה הכתובה והמדוברת. המשורר הוא אמנם אמן המילה הכתובה, ואולם גם איש המשפט חייב לפלס דרכו בסבך המילים הכתובות והמדוברות. איש המשפט כי ייכשל בלשונו או כי יחליק בעטו, יחמיץ את העיקר ופרי עמלו יהיה פרי באושים. כך אף לתכליתם של השיח בכתב ועל-פה. גם אמני הכתיבה – הסופר, המשורר, המחזאי – גם השופט והפרקליט, כל אחד מאלה מבקש לשכנע את הקורא והשומע באמת שלו, וממילא נודעת חשיבות רבה לטכניקת השכנוע שהכותב והמדבר נוקטים בה. במגזר זה של הלשון, אפוא, שמא נאמר: בדרך הצגת הנושא בידי הסופר, המשורר, המחזאי, הפרקליט והשופט – כל אחד מהם בדרכו הייחודית לו – משיקה האמנות הכתובה והמדוברת במשפט. גם זו גם זה בונים עצמם על הלשון כחלק מתרבותו של עם ושל אדם, ויסוד יוצר זה בונה קרבה ביניהם. קרבה זו אינה קרבה צורנית גרידא. שכן מבעד לצורה ניבט אלינו גם תוכן, שמא נאמר: המשכיות – גם אם לא זהות – של תרבות. כך הוא השימוש בלשון מקורותינו, כך הוא השימוש באגדה ובהלכה. עמדנו על כך במקום אחד וכה היו דברינו (בג"ץ 3090/97 יוסף פנחס כהן נ' הממונה על מחוז הדרום, משרד הפנים פ"ד נב[2] 741, 740, 721 [1998]):

יפה וראוי לנו כי נעשה שימוש – ושימוש תדיר – בביטויים ובמטבעות-לשון מעברנו. דוברי-עברית אנו, שפתנו היא עברית, ונכון יהיה כי נסיר ירוקת שעלתה על ביטויים ומושגים מימי-קדם – ביטויים שלנו ומשלנו – נבריש אותם, נצחצח אותם ונביאם אל ביתנו בברכת ברוך-הבא. בה-בעת, ניזהר ונישמר שמא נזהה צורות ומסגרות עם תכנים ומהויות, שהרי אותו ביטוי, אותו מושג, הוראתו ומשמעותו יכולות שישתנו מהקשר להקשר ובוודאי מתקופה לתקופה [...]

[...] אכן, המילה הכתובה והמדוברת אינה אלא כלי ובית-קיבול וקנקן לרעיון, למאווים, לתיאור, והרי היא צינור ואמצעי לקשר בין אדם לרעהו. לעולם אמורות מלים לקפל בתוכן מה שאין בהן מטבע ברייתן. מונחים ומושגים הינם בנים ליוצריהם, דור דור ודורשיו דור דור וברואיו. צורה ולבוש זהים או דומים אינם מלמדים בהכרח על תוכן דומה, והרי אותן מחלצות יכולים שיעטו אנשים שונים זה מזה.

אם כך במשפט, בספרות, בשירה, במחזאות – לא-כל-שכן. עם ישראל עם עתיק יומין הוא, ולו תרבות בת אלפים בשנים. שורשי התרבות נעוצים עמוק במעבה ההיסטוריה, ואולם ההיסטוריה שייכת לחי.



ההיסטוריה היא שלנו. פסק דין של בית משפט ראוי לו כי ישקף תרבות זו כהווייתה כיום, ואולם אירועים היסטוריים גם הם לעניין. כך, למשל, במקרה אחד (רע"א 1017/97 רידלביץ נ' מודעי, פ"ד נב[4] 625, 633 [1998]) עמדתי על הצורך בהפרדת כוחות, ולא מצאתי טוב מאשר להזכיר את פרשת אברהם ולוט, שלאחר ריב הרועים אמר אברהם ללוט:

הַפָּרָד נָא מֵעָלַי אֶם-הַשָּׁמַיִל וְאִימָנָה וְאִם הַיָּמִין וְאִשְׁמָאֵלָה (בראשית יג, ט).

והוא שלימדנו החכם באדם:

מִה-שָׁהָיָה הוּא שָׁיְהִיָּה וּמִה-שֶׁנַּעֲשֶׂה הוּא שְׁיַעֲשֶׂה וְאִין כָּל-חֹדֶשׁ תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ (קהלת א, ט).

## כ

סוף דבר:

סופר ומשורר, צייר ופסל, מלחין ומחזאי, מלאכתם וייעודם פרשנות לחיים – חיים של פרט וחיים של כלל – פרשנות של יוצרים. החיים עוברים לפנייהם ובהם, ויצירתם פירוש והארה. כל אחד מאלה – הם ואחרים כמותם – הולך בדרכו־שלו ועושה בחומרים משלו. אלה בסיפור ובשיר, אלה בציור ובפסל, אלה במוסיקה ובמחזה. כמותם – וגם שלא כמותם – הוא השופט: אף הוא פרשן החיים, פרשן־יוצר. עיקר עיסוקו הוא בטקסטים־של־משפט ובעקרונות של דין ושל צדק – לא רק בהם, אך בהם יתמחה והם המאפיינים את יצירתו – ובהם ילוש ויצור צורות. ואחרי כל אלה יבוא מעשה הפרשנות, הלא הוא פסק הדין (משפטים, שם, 206–209; ספר שמגר, 4).

גם אמונות גם משפט מהווים מגזרים בתרבותו של עם ואדם, ובהיותם מה שהם נעוצים שורשיהם באותה אדמה ושואפים הם אותו חמצן. ואולם כשם שהעגבנייה שונה מן המלפפון ופרי השסק שונה מן המשמש, כן הם האמונות והמשפט שהצופן הגנטי של השניים שונה הוא בתכלית. בה־בעת לא נוכל להתעלם גם מהשפעות עקיפין של מגזר תרבות אחד על משנהו, וראוי שנדע את הדבר.



# עקדת יצחק בעבודותיו של משה שאה מזרחי: מחלוצי האמנות העממית בארץ ישראל

שלום צבר

לרב מנחם הכהן שרב חלקו  
בהעברת מורשת קהילות ישראל  
לדורות של תלמידים

## א. מבוא

סיפור עקדת יצחק הוא ככל הנראה הנושא המקראי הנפוץ ביותר באמנות היהודית המסורתית. מאז הופעתו בפעם הראשונה מעל גומחת ספר התורה בבית הכנסת העתיק בדורא אירופוס בשנת 244–245 לספירה (תמ' 1) נבחר הסיפור לשמש נושא מרכזי בשורה ארוכה של עבודות אמנות יהודיות.<sup>1</sup> במשך הדורות יוחסו לסיפור משמעויות דתיות ומסורתיות רבות, ולפיכך הוא הופיע במגוון רחב ומפתיע של הקשרים, והדבר משקף את מרכזיותו וחשיבותו לעם היהודי. פרשה דרמטית ומרגשת זו מופיעה בפסיפסים של שני בתי כנסת עתיקים (בית אלפא וציפורי), בעשרות כתבי יד עבריים מאוירים מימי הביניים מארצות באירופה, בהגדות של פסח מצוירות מתקופת הרנסנס והבארוק וכן במגוון רחב של ספרי דפוס עבריים אחרים – הן בעמודי השער הן ב"דגל" המדפיס הן באיור בתוך הספר.

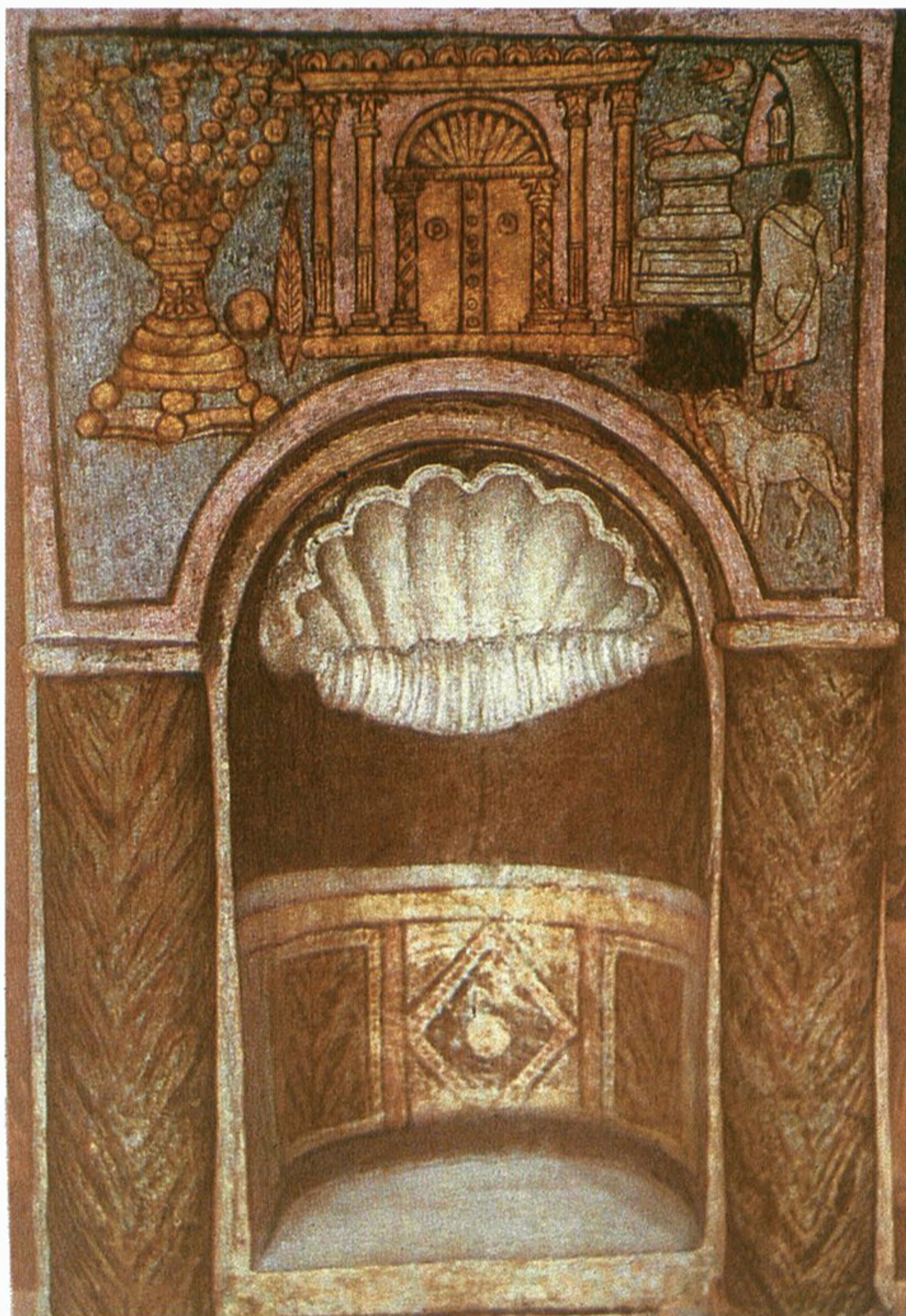
מלבד עולם הספר נפוצה הסצנה על גבי מבחר גדול של חפצים מחומרים שונים לשימוש בטקסים של מחזור השנה ומעגל החיים, כגון סכיני מילה, צלחות לפדיון הבן, כתובות נישואין מאוירות, ואפילו בתבליט גבוה במצבות באודרקרק, בית הקברות של הקהילה הפורטוגלית באמסטרדם.<sup>2</sup> סיפור העקדה מילא מקום חשוב גם בעולם בית הכנסת, ולעתים קרובות הוא התיאור המקראי היחיד על תשמישי

1 לתיאור מלא ומפורט של סצנת העקדה בדורא אירופוס ראו: C. Kraeling, *The Synagogue* (The Excavations at Dura - Europolis, Final Report, 8, part 1), New Haven 1956, pp. 56-59. והשוו: א' ליפא סוקניק, בית הכנסת של דורא-אברופוס וציוריו, ירושלים תש"ז, עמ' נב-נה.

2 מרבית המחקרים בנושא העקדה באמנות היהודית עוסקים בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים. ראו למשל את מאמריו של J. Gutmann, "The Sacrifice of Isaac in Medieval Jewish Art", *Artibus et Historiae*, 16 (1987), pp. 67-89; idem, "The Sacrifice of Isaac: Variations on a Theme in Early Jewish and Christian Art", *Sacred Images: Studies in Jewish Art from Antiquity to the Middle Ages*, Northampton 1989, XIII, pp. 115-122; idem, "Revisiting the 'Binding of Isaac' Mosaic in the Beth-Alpha Synagogue", *Bulletin of the Asia Institute*, N.S. 6 (1992), pp. 79-85. על העקדה בכתבי היד מימי הביניים ראו גם: G. Sed-Rajna, *The Hebraic Bible in Medieval Illuminated Manuscripts*, Tel Aviv 1987, pp. 34-35, 44-48. לעוד מקורות ראו להלן, הערה 31.

\* אני מודה לידידי מר יצחק איינהורן, אספן יודאיקה מובהק ומעריך נלהב של משה מזרחי ואומנותו, על עזרתו הרבה באיתור חומרים למאמר זה.





**1** עקדת יצחק,  
חזית בית המקדש  
וכליו. גומחת ארון  
הקודש, בית הכנסת  
של דורא אירופוס,  
245–244 לספירה

קודש, פרוכות ומעילים לספרי תורה. הסיפור נפוץ גם באמנות הישראלית המודרנית, אם כי משמעות הסיפור שונתה לחלוטין כדי להתאימה למציאות שבה אבות נדרשים תדיר "להקריב" את מיטב בניהם במלחמות ישראל.<sup>3</sup> למען האמת, כל דימוי של העקדה, בין בעבר בין בהווה, משקף נאמנה את ההווה והאידאליים של הקהילה היהודית שבתוכה או שבעבורה הוא נוצר.

3 ראו: ג' עפרת, עקדת יצחק באמנות הישראלית, רמת גן [1987] (=בהקשר מקומי, תל אביב 2004, עמ' 124–152). לתופעה הנזכרת יש קשר הדוק לספרות העברית החדשה. ראו למשל את מחקרה של רות קרטון בלום בנושא: "פחד יצחק: מיתוס העקידה כמקרה-בוחן בשירה העברית החדשה", ד' אוחנה ור"ס ויסטריך (עורכים), מיתוס וזיכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית, תל אביב 1997, עמ' 231–247; R. Cartun-Blum, *Profane Scriptures: Reflections on the Dialogue with the Bible in Modern Hebrew Poetry*, Cincinnati 1999 (see the chapter: "A Double Bind: The Sacrifice of Isaac as a Paradigm in Modern Hebrew Poetry", pp. 15–65).



## ב. חייו ופועלו של משה מזרחי בארץ ישראל

במאמר זה נבחנת תרומתו של אמן עממי צנוע, יהודי פרסי בן היישוב הישן, לנושא. משה שאה, או משה בן יצחק מזרחי כפי שהיה מוכר בירושלים (וגם משה סופר טהרני), נולד בטהרן לפני שנת 1870.<sup>4</sup> בערך בשנת 1890 הוא עלה לארץ ישראל, כנראה עם יהודים פרסים רבים אחרים שבאו להתיישב בארץ אבותיהם, ובעיקר בירושלים. העולים הפרסים מנו כ־230 נפש בשנות התשעים של המאה התשע עשרה, ובשנת 1909 הגיע מספרם ל־1,200.<sup>5</sup> הם היו עניים מרודים, ורובם התגוררו בשכונת עוני בשם "שבת צדק" בירושלים.<sup>6</sup> היו גם שחיו בערים אחרות, כגון בצפת, בחברון וביפו.<sup>7</sup>

לא ברור אם משה מזרחי התיישב מיד בירושלים. על פי עדות של אדם ששם משפחתו לוי, מי שהיה החזן של בית הכנסת הספרדי הידוע יוחנן בן זכאי ושהכיר אישית את מזרחי, העולה הצעיר מפרס בילה גם כמה שנים בצפת.<sup>8</sup> לוי ציין גם שבהיותו בצפת היה מזרחי תלמידו של הרב התורכי הנודע שלמה אליעזר (המכונה מירקדו) אֶלְפֶּנְדֵּרִי (נולד באיסתנבול כנראה ב־1829 ונפטר בירושלים ב־1930).<sup>9</sup> חכם אלפנדרי, סמכות רבנית מוערכת מאוד הן בקרב הספרדים הן בקרב האשכנזים בני היישוב הישן, שימש בראש כס הרבנות הספרדית בצפת בשנים 1904–1918, ומכאן אנו למדים על מסגרת השנים שבהן היה יכול מזרחי לפעול בצפת. נראה כי תקופה זו בחייו השפיעה על עבודתו, והיא אף עשויה להסביר סוגיות בהתפתחותו האמנותית, כפי שאראה בהמשך.

מזרחי כנראה חי בירושלים את מרבית חייו הבוגרים. על פי הנתונים שהגיעו לידי התגורר מזרחי בדירה צנועה וצפופה סמוך לשער שכם בעיר העתיקה, ולא מחוץ לחומות העיר, שם חיו רוב העולים הפרסים. מזרחי מצא את פרנסתו בעיר העתיקה, ובשוק התבלינים הישן שלה פתח כעבור שנים מספר חנות למסגרות ולמראות. הוא נהג לפקוד את ישיבת שער השמים שבעיר העתיקה, שם למד תלמוד וקבלה. רק בעקבות פרעות הערבים ביהודים בשנת 1929 נטשו מזרחי וסוחרים יהודים אחרים את העיר העתיקה והעתיקו את עסקיהם לעיר החדשה. מזרחי ומשפחתו עברו אז לגור בשכונת נחלת ציון, ובה כפי הנראה חי בצניעות עד יום מותו, בשנת 1935 בערך. כיאה לתלמיד חכם הוא נקבר בבית הקברות המכובד של הר הזיתים, מול הר הבית שכל כך אהב.<sup>10</sup>

4 פרטים ביוגרפיים בסיסיים על אודות חייו של משה מזרחי פרסם לראשונה אספן היודאיקה הירושלמי ד"ר היינריך פויכטוואנגר מפי פרופ' עזרא ציון מלמד, אף הוא עלה מפרס והכיר את מזרחי באופן אישי. ראו: ה' פויכטוואנגר, "החכם משה שאה ז"ל, צייר votiv ירושלמי", ידעם, ד/א-ב (תש"ן), עמ' 97–99. על מזרחי ויצירתו ראו גם: ח' פלד, "משה בן יצחק מזרחי (שאה)", י' פישר (עורך), אמנות ואומנות בארץ-ישראל במאה התשע-עשרה, ירושלים תשל"ט, עמ' 118–124. ראו גם: ש' צבר, "לבחינת השוני ביחס של הספרדים ושל האשכנזים לאמנות חזותית בארץ-ישראל בשלהי התקופה העות'מאנית", פעמים, 56 (תשנ"ג), עמ' 100–101.

5 ראו: א' נצר, "עליית יהודי פרס והתיישבותם בארץ-ישראל משלהי המאה הי"ט עד הכרזת בלפור", מקדם ומים: מחקרים ביהדות ארצות האסלאם, א, חיפה תשמ"א, עמ' 283–284.

6 היא "שכונת הפחים", או בערבית "חרת א־תנכ", בקרבת שוק מחנה יהודה (בקצה רחוב אגריפס). כינוי זה משקף את עוניים של תושבי השכונה – בתיהם נבנו מפחים ישנים. ראו: י' גליס, שכונות בירושלים: פרשת בנינה והתפתחותה של העיר החדשה שמחוץ לחומות, ירושלים תשכ"ב, עמ' קיח.

7 א' נצר, עליית יהודי פרס (לעיל, הערה 5), עמ' 286–288.

8 כפי שנמסר בעל פה לאספן היודאיקה יצחק איינהורן מתל אביב. אני אסיר תודה למר איינהורן על פרטים אלו ועל הרשות שנתן לצלם ולפרסם במאמר זה כמה מהעבודות החשובות של מזרחי שברשותו.

9 על חכם אלפנדרי ראו: מ"ד גאון, יהודי המזרח בארץ ישראל, ב, ירושלים תרצ"ח, עמ' 85–86. והשוו: מ' בניהו, "אלפנדרי", האנציקלופדיה העברית, ג, טורים 765–766.

10 פויכטוואנגר, החכם משה שאה (לעיל, הערה 4), עמ' 99. בספר שפורסם לאחרונה נמסר (אם כי בלא אסמכתה) כי מזרחי נפטר בשנת ת"ש (1940), "בשיבה טובה ובדעה צלולה". ראו: ש' זכריה, סוחרים ובעלי מלאכה יהודים בירושלים העתיקה בעבר: אישים, דמויות ואתרים, ירושלים תשס"ב, עמ' 274.



בזמנו הפנוי נהג מזרחי להכין תמונות של המקומות הקדושים ושל סיפורי המקרא ולוחות "מנורה" ("שיוויתי" בפי יהודי אשכנז).<sup>11</sup> אחת מטכניקות הציור החביבות עליו הייתה "ציור מהופך" על זכוכית (reverse glass painting): על צדו הפנימי של לוח זכוכית נמרחת שכבת צבע אטום, ולאחר שנתייבשה שכבת הצבע גורדו הצורות הרצויות ובמקומן הודבק נייר זהב או כסף.<sup>12</sup> השיטה הייתה ידועה בקהילות היהודיות בפרס ובמרכז אסיה. על פי עדות משנות מלחמת העולם הראשונה השיג מזרחי את הזכוכית לעבודתו מחלונות מנופצים בירושלים. על פי עדות אחרת נהג לגזור תמונות משבועונים מצוירים שהגיעו מחו"ל ולהתאמן בהעתקתן. עם השנים בנה מזרחי לעצמו שם של אמן איכותי והגון. יהודים רבים מבני היישוב הישן, בעיקר מהקהילות הספרדיות ויוצאי ארצות האסלאם בירושלים, הזמינו ממנו קמענות להגנה על בתיהם, לוחות צבעוניים לקישוט הסוכות ולוחות מנורה לקירות בתי הכנסת – אלו צוירו על זכוכית, נדפסו בליתוגרפיות צבעוניות ואף נכתבו ועוטרו בכתב ידו של האמן. עבודותיו של מזרחי עדיין מעטרות את הקירות בכמה בתי כנסת ישנים בירושלים,<sup>13</sup> ובסיוור שערכתיו לפני שנים אחדות בקהילות יהודיות במרכז אסיה גיליתי כי גם שם נהנים מעבודותיו עד עצם היום הזה (וראו להלן).

## ג. לוח מוקדם של העקדה מעשה ידי מזרחי

מתוך מבחר הנושאים המקראיים שבחר משה מזרחי לצייר אין ספק שסיפור העקדה אהוב עליו ביותר. מזרחי חזר לעסוק בסיפור זה פעמים רבות, והוא הציגו באופנים אחדים ובתמונות מסוגים שונים, אם באפיזודה העומדת בפני עצמה ואם בשילוב סצנות אחרות. יתר על כן, לצורך הצגת הסיפור הוא השתמש בכל החומרים והטכניקות שהכיר – ציור על נייר, ליתוגרפיות צבעוניות וציור מהופך על זכוכית.<sup>14</sup> העבודה המוקדמת ביותר בנושא העקדה שאפשר לייחס בבטחה למזרחי היא משנת תרס"ב. זוהי ליתוגרפיה צבעונית השמורה באוסף של איינהורן (תמ' 2). על פי שני המדליונים המופיעים בתחתית העמוד העבודה נוצרה "פה עיה"ק [עיר הקודש] ירושלם, תובב"א [תיבנה ותכונן במהרה בימינו אמן], על יד משה בן יצחק טהראני תושב עיה"ק ירושלם ת"ו [תיבנה ותכונן]". אהבתו העזה לעיר הקדושה מודגשת גם בדרך שבה בחר מזרחי לציין את השנה – באותיות גדולות ורבעות לאורך השוליים השמאליים כתוב: "שנת 'בנחמות ציון' לפ"ק [לפרט קטן]" (בגימטריה ערכן של המילים המודגשות הוא 662, היא שנת תרס"ב, דהיינו 1901–1902).<sup>15</sup>

11 המבחר הגדול ביותר מעבודותיו של מזרחי נתפרסם בקטלוג אמנות ואומנות (לעיל, הערה 4), תמ' 66, 72, 78–79, 84–106, 109–108 (לא בכל התמונות הללו נזכר שמו של האמן, ואני מקווה לדון בייחוסן לו ובאותנטיות שלהן במאמר אחר). לתמונות אחרות ראו: פויכטוואנגר (שם), עמ' 65, 97; צבר, ספרדים ואשכנזים (לעיל, הערה 4), תמונת השער ותמ' 22; נ' בהרזוי (עורכת), ציון וירושלים ברוח ובחומר, תל אביב תשנ"ד, פריטים 10–12 (ייחוס לוחות אלו למאה הי"ט אינו מדויק), 56, 63. 12 השוו: אמנות ואומנות (לעיל, הערה 4), עמ' 122.

13 וראו גם את עדותו של פויכטוואנגר: משה מזרחי (לעיל, הערה 4), עמ' 98.

14 מכלול עבודתו של מזרחי לא קוטלג עד עתה. אחדות מיצירותיו עדיין בידי בעליהן המקוריים ורבות אחרות באוספים פרטיים שלא פורסמו או קוטלגו. במאמר זה אין ניסיון לנתח כל תמונה של מזרחי (או כל תמונה המיוחסת לו) בנושא העקדה, אלא יש עיסוק במבחר מייצג של דוגמות שיש בהן כדי ללמד על רעיונותיו ופרשנותו של האמן כמו גם על התפתחותו האמנותית. לדוגמה של עקדה פרי מכחולו של מזרחי אשר הופיעה בדפוס אך אינה נסקרת כאן ראו: J. Ungerleider-Mayerson, *Jewish Folk Art from Biblical Days to Modern Times*, New York 1986, p. 135.

15 תיארוך על ידי בחירת פסוקים המביעים את הגעגועים לירושלים ולבניין ציון ידועים גם מכמה חפצים וספרים שיצרו בני היישוב הישן בארץ ישראל. כך למשל בעמודי השער שבספריו של ר' ישראל ב"ק, מייסד בית הדפוס העברי הראשון בירושלים,





2 משה מזרחי, לוח עקדת יצחק, הדפס אבן על נייר, ירושלים תרס"ב (1901-1902). אוסף יצחק איינהורן, תל אביב

פרטים רבים בליתוגרפיה אופייניים לעבודתו של אמן עממי. ראשית, הדף מעוצב כבית מקושט עם כיפה והוא נחלק לשתי לוחיות אופקיות. הלוחיות גדושות בדמויות המציגות את הסיפור בסדרה של סצנות הבאות זו אחר זו. לרקע אין כל חשיבות, ולמעט רצועה דקה של עשב אין כל תחושה של חלל ראיסטי או של פרספקטיבה. אף אחת מהדמויות אינה מסתירה את רעותה, ורק הפרטים הדרושים לצורך הצגת הסיפור מופיעים. מאפיין אחר של אמנות עממית הוא ריבוי הכתובות – יוצר האמנות העממית אינו מותיר מקום רב לדמיונו של הצופה, וכך כל דמות ואף החפצים החשובים מזוהים בבירור ובאופן חד־משמעי. הכתובות ממלאות גם תפקיד אחר – מילוי כל חלל ריק באותיות קטנות וגדולות; כך משטח הדף כולו מכוסה תמונות וכתובות. תכונה זו מכונה באמנות horror vacui ("אימת הריק"), והיא מאפיין מוכר וידוע של האמנות האסלאמית בכללה.

נמצא פסוקים כמו "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" לפ"ק" (ישעיה ב, ג, או מיכה ד, ב) או "שנת 'ובירושלים תנוחמו' לפ"ק" (ישעיה סו, יג). בפסוקים כמה אותיות מובלטות, והן שנותנות את שנת הדפוס (למשל בפסוק האחרון: ובירושלים=תר"ד [1864]). לצילומי עמודים אלו ראו: ש' הלוי, ספרי ירושלים הראשונים, ירושלים תשל"ו, עמ' 13, 14.



תיאור העקדה מופיע אמנם רק בחלק העליון של הדף, אך למעשה הסיפור מתחיל בפינה הימנית של הלוחית התחתונה. יצחק מוצג כגבר שחור זקן בגיל העמידה, לבוש גלימה אדומה ארוכה, והוא נושא על גבו עצים למדורה. העצים קשורים בחבל שהוא אווז בידו השמאלית, ואילו בידו הימנית חפץ המזוהה עם אש – מעין לפיד גדול שממנו עולות להבות מסוגננות. תיאור הדמות מתייחס בלא ספק למילות הפסוק: "ויקח אברהם את עצי העלה וישם על יצחק בנו" (בראשית כב, ו). עם זאת, מזרחי מפגין כאן, כמו בסצנות האחרות בציור כולו, את בקיאותו בספרות המדרש. לפיכך יצחק אינו מוצג כנער, כפי שהיה מקובל באמנות הנוצרית לאורך הדורות, ולמעשה גם באמנות היהודית האירופית שהושפעה מהאיקונוגרפיה הנוצרית. דמותו המזוקנת של יצחק תואמת את המסורת המדרשית, לפיה היה יצחק בן 37 בזמן העקדה.<sup>16</sup>

אברהם, הצועד לפני יצחק, הוא דמות מבוגרת בעלת זקן שיבה, חמושה בסכין, בהתאם להמשך הפסוק: "ויקח [אברהם] בידו את האש ואת המאכלת וילכו שניהם יחדו" (בראשית כב, ו). אולם אם נדייק בדברי הפסוק, הרי מזרחי שם בטעות את ה"אש" בידי יצחק ולא בידו של אברהם. ככל הידוע לי אין מדרש המאשר את חילופי התפקידים ביניהם. יתר על כן, בתיאורי העקדה שצייר מאוחר יותר אכן "תיקן" מזרחי טעות זו.

לפני אברהם יושבות שתי דמויות בעלות חזות מזרחית. על פי הכתובות המופיעות לפני אברהם ומאחוריו אלה הם שני הנערים שהתלוו אליו ואל יצחק, עליהם הוא פקד: "שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם" (בראשית כב, ה). שני הנערים לבושים כדמויות תורכיות או ערביות, עם פגיונות. לראשו של הנער הימני תרבוש תורכי אדום והוא מעשן נרגילה, ולחברו מעין טורבן ובפיו מקטרת ארוכה. בתורה שמותיהם של שני הנערים אינם מוזכרים, ואילו מזרחי, בעקבות המדרש ופירושו האהוב של רש"י,<sup>17</sup> מעניק להם זהות: "זה ישמעאל" ו"זה אליעזר".

הדמות השמאלית אווזת באפסר החמור הגדול שמאחוריה, והמילים מבראשית כב, ה – "שבו לכם פה עם החמור" – מופיעות באותיות גדולות ומודגשות מעל החמור. מה הסיבה לדגש שניתן לחמור? למען האמת המילים המצוטטות חושפות את חזותם התורכית של משרתיו של אברהם. על פי המדרש המשרתים לא היו מסוגלים לראות את מה שאברהם ויצחק ראו לפנייהם, ולפיכך את המילים "עם החמור" שבפסוק יש לקרוא "עם החמור" – דהיינו, אברהם אומר לנערי "שבו לכם פה עם החמור" – עם הדומה לחמור, כשם שהחמור ראייתו מועטת, כך אתם ראייתכם מועטת.<sup>18</sup> הערה משפילה זו מכוונת נגד הגויים, בעיקר נגד נוצרים, עוד מימי קדם.<sup>19</sup> מזרחי כנראה השתמש במדרש זה כדי לנגח את השלטון העות'מאני שהיה באותו הזמן בארץ ישראל.

16 מסורת זו מופיעה במדרשים אחדים, למשל בבראשית רבה נה, ד; נו, ח (מהדורת מירקין, ב, עמ' 260, 273 בהתאמה. במאמר זה הוחלט שלא להשתמש במהדורה המדעית של תיאודור־אלבק אלא במהדורת מירקין [מ"א מירקין, מדרש רבה, תל אביב תשי"ז – תשכ"ז] משום שהיא קרובה ברוחה הרבה יותר לעבודתו של מזרחי ולמקורות המדרשיים שעמדו לפניו); מדרש הגדול בראשית כב, ג; סדר עולם רבה א.

17 ויקרא רבה כו, ז (מהדורת מירקין, ב, עמ' 81); פירוש רש"י לבראשית כב, ה. והשוו: ל' גינצבורג, אגדות היהודים, ב, רמת גן תשכ"ז, עמ' 60.

18 גינצבורג (שם) עמ' 62. המדרש מובא בשינויי נוסח במקומות אחדים (למשל בבראשית רבה נו, ב [מהדורת מירקין, ב, עמ' 267]). השוו: י' היינמן, "עם הדומה לחמור: גלגוליו של מדרש אחד", מולד, כב, 193–194 (תשכ"ה), עמ' 456–462.

19 היינמן (שם), בייחוד עמ' 462.

בחלק העליון של הדף מצוירת, כאמור, העקדה עצמה. יצחק הכבול שוכב, גופו עירום למחצה, על מזבח בנוי לבנים וארבעה עמודי פינה. במפתיע המזבח מצויר בפרספקטיבה הפוכה – דהיינו הוא הולך ומתרחב כלפי פנים דווקא. אברהם עומד מימין, עוטה באנכרוניזם טלית חסידית עם פסים שחורים, וביד ימינו הוא מחזיק חלף (סכין שוחטים). המלאך עם הכנפיים הצבעוניות ממעל מנסה בידו האחת להניא את אברהם מלהשתמש בו. בידו האחרת הוא מצביע לעבר האיל האחוז בסבך דמוי שיח ורדים (משמאל). מימין, כמשקל־נגד לאיל בסבך, עץ ובצדו הכותרת "עץ חיים היא למחזיקים בה ותמכיה מאשר" (משלי ג, יח).

בציור העץ ובציטוט הפסוק המסוים הזה השיג מזרחי שתי מטרות, ואותן אפשר להבין רק על סמך מדרשים שהקשר שלהם לסיפור העקדה עקיף. "עץ החיים" מזכיר מיד את גן העדן, ואכן על פי המסורת הרבנית היה האיל אחד מ"עשרה דברים שלמעלה מן הטבע שנבראו בערב שבת בין השמשות".<sup>20</sup> האיל רעה בגן העדן עד שהגיעה שעת הרצון. הפסוק המצוטט מרמז גם לתורה, אף היא "עץ חיים" – ומושג זה מתגלם במהותו בסיפור העקדה, סמל להקרבת הקרבנות בבית המקדש ולמקום המקדש עצמו. את הרעיון הזה מזרחי עתיד לפתח בעבודות מאוחרות יותר שלו (ראו להלן). נוסף על כך, הרעיון כי העקדה היא תמצית התפילה והתחינה אל האל מודגש גם בציטוט הישיר מתפילת "זיכרונות" של המוסף לראש השנה ("ועקידת יצחק היום לזרעו של יעקב אבינו תזכור");<sup>21</sup> הציטוט מופיע לאורך השוליים מימין ולמטה.

## ד. המקורות החזותיים של מזרחי

מכיוון שבלוח העקדה של מזרחי, כמו בעבודות רבות אחרות שלו, יש ציורי דמויות, יש להתמודד קודם כול עם השאלה איך ייתכן כי אמן יהודי מסורתי שמוצאו מארץ מוסלמית יגלה עניין באמנות פיגורטיבית. יהודי ארצות האסלאם, בשונה מאחיהם בהולנד, באיטליה ובגרמניה, נהגו על פי פרשנות מחמירה של הדיבר השני "לא תעשה לך פסל וכל תמונה" (שמות כ, ג), מכיוון שהאסלאם התנגד לשימוש בדמויות בהקשר דתי, כגון במסגדים או בכתבי יד של הקוראן.<sup>22</sup>

דמויות אדם אמנם מופיעות באמנות מוסלמית בכמה ארצות, אך בהקשר חילוני, כגון בכתבי יד של חיבורים היסטוריים, בספרי שירה, בתיאור עלילותיהם של שליטים וכדומה.<sup>23</sup> פרס הייתה אחת הארצות שנפוצה בהן אמנות הדמות, והשלטון שם במובהק תמך באמנות זו (למשל בעניין כתבי היד של האפוס המלכותי "שאה נאמה"); לפיכך הפכה מגמה זו מוכרת ואהובה בציבור. מהבחינה הזאת פרס יוצאת דופן גם מהזווית היהודית. בכמה מארצות האסלאם נוצרו במקרים בודדים ויוצאי דופן כתבי יד עבריים או

20 המדרשים מופיעים בכמה מקומות. ראו למשל: ילקוט שמעוני, פרשת וירא, רמז קא.

21 בדרך כלל הברכה היא "ועקידת יצחק היום לזרעו תזכור", אולם ישנם מחזורים לראש השנה (בעיקר ספרדיים) שנוסף בהם בסוגריים "ועקדת יצחק לזרעו [של ישראל / של יעקב] היום ברחמים תזכור", כדי למנוע כל ספק כי אין מדובר בעשיו, שאף הוא מזרעו של יצחק. ר' ישראל מאיר הכהן ("החפץ חיים"; 1838–1933) הביע ביקורת על תוספת זו וטען כי כל המוסיף "משנה מטבע שטבעו חכמים בברכות ואינו אלא טועה". ראו: משנה ברורה, סי' תקצ"א, ס"ק יב. דבר זה מוכיח בלא ספק את תפוצתה של התוספת. בתמונות עקדה אחרות הרחיב מזרחי עוד כתובת זו. למשל בלוח השמור במוזיאון הלאומי בסמרקנד שבבוכרה (לא פורסם) נכתב בקשת המתנוססת בראש הלוח: "ועקידת יצחק היום לזרעו של יעקב אבינו עלי[ו] השל[ום] ברחמים תזכור".

22 לדעות ולגישות של חכמי האסלאם כבר בראשית דרכה של הדת בעניין אמנות חזותית בכלל ואמנות פיגורטיבית בפרט ראו המחקרים הקלאסיים: T.W. Arnold, *Painting in Islam: A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*, New York 1965, pp. 1-40; O. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, New Haven and London 1977, pp. 75-103. חלוצי על מאפייני התרבות החזותית של היהודים בארצות האסלאם ראו: ל"א מאיר, "אמנות יהודית בארצות האיסלם", ז' עפרון וב"ס רות (עורכים), *האמנות היהודית*, תל אביב תשי"ז, עמ' 399–416.

23 למבחר מייצג של יצירות ראו: R. Ettinghausen, *Arab Painting*, Geneva 1977.



חפצי אמנות יהודית אחרים עם קישוט פיגורטיבי,<sup>24</sup> ואילו פרס הייתה הארץ המוסלמית היחידה שבה היו ציורי דמויות בקרב יהודי המקום נורמה אפשרית ומקובלת, גם אם לא בכל מקום ולא בכל תקופה. כמו באסלאם גם ביהדות ציורים של דמויות אדם אינם מופיעים בבתי כנסת או בכתבי יד של התורה הכתובים עברית, ואפילו לא בכתובות נישואין. הם מופיעים בראש ובראשונה בקבוצה גדולה יחסית של כתבי יד הכתובים יהודית-פרסית והמכילים עיבודים ספרותיים לסיפורי המקרא ועלילות של גיבורים פופולריים בפולקלור היהודי-פרסי.<sup>25</sup> את מרביתם של האפוסים הללו כתבו סופרים יהודים, ובהם מולאנה שאהין, המשורר בן המאה הארבע עשרה. נעשה גם שימוש במסורת ספרותית פרסית-מוסלמית עם אפיונים מקראיים, כמו ספר השירה "יוסוף וזוליה" שכתב השיח' הצופי עבד א-רחמן אלג'אמי. מרבית כתבי יד אלו הועתקו ואוירו במאה השבע עשרה בסגנון צפאוי פרובינציאלי, ככל הנראה בבירת אירן באותו הזמן, איספהן.<sup>26</sup> חשוב עם זאת לציין כי סוגה אמנותית זו נמשכה אל תוך המאה התשע עשרה, תקופת השלטון הקאג'רי. דוגמה חשובה במיוחד היא כתב היד היפה והעשיר של האפוס "יוסוף וזוליה"ה"; הסופר היהודי אליהו בן ניסן בן אליהו העתיקו בעיר המוסלמית הקדושה משהד בשנת 1853.<sup>27</sup> במחצית השנייה של המאה, ערב עלייתו של מזרחי לארץ ישראל, החל רווח גם המנהג לאייר דפים בודדים בסצנות מקראיות. בהדרגה התפשטה סוגה זו גם לחפצים, לכלים מהודרים ולשטיחים.<sup>28</sup> כתבי היד בפרסית-יהודית משקפים את האמנות הפרסית העממית במיטבה. מאפיינים ממסורת זו ניכרים בעבודותיו של מזרחי, ונראה כי הוא הכיר סוגה אמנותית זו, כמו גם את האמנות העממית הפרסית בכללה. עם זאת, אין אפשרות לאמת זאת בשל מיעוט המידע שיש על ילדותו בפרס. על הטכניקה הנפוצה של ציור במהופך על זכוכית שהוזכרה לעיל (וראו להלן) הוסיף מזרחי לציורי העקדה מוטיבים אסלאמיים אופייניים, כמו הכנפיים הצבעוניות של המלאכים, או אגרטלים המוצבים בסימטריה ובהם פרחים גדולים וססגוניים (תמ' 2, 6, 7, 9). מצד אחר, אף שתיאור סיפורו של יצחק (או למעשה סיפורו של ישמעאל) היה פופולרי מאוד בציור המיניאטורי האסלאמי, גם בפרס, אין הוא מוכר מכתבי היד הפרסיים-יהודיים.<sup>29</sup> יתר על כן, כשמשווים היטב בין תיאורים אלו לבין ציורי העקדה

24 דמויות אדם מופיעות למשל בשתי כתובות נדירות מצנעא שבתימן (1787 – ספריית בית המדרש לרבנים, ניו יורק; 1794 – מוזיאון ישראל, ירושלים). ראו: ש' צבר, "חתונה יהודית בצנעא במאה ה-18: סיפורן של כתובות משפחות עראקי ואלשיך – בין מסורת לחידוש", רימונים, 6-7 (תשנ"ט), עמ' 21-33. אולם כפי שנטען במאמר, ייתכן מאוד שדמויות האדם בכתובות אלו נעשו בהשפעה פרסית ואולי אף בידי אמן יהודי מפרס.

25 על האיורים בכתבי יד אלו ראו: א' אמר, "משה ומוסא: סיפורי משה ב'מוסא נאמה'", ש' צבר (עורך), בין יהדות לאסלאם בראי האמנות: דברי הכנס העשרים ושבעה של האגודה לאמנות יהודית, חוה"מ פסח תשנ"ה, ירושלים [תשנ"ו], עמ' 6-17; J. Gutmann, "Judeo-Persian Miniatures", Gutmann (ed.), *No Graven Images: Studies in Art and the Hebrew Bible*, New York 1971, pp. 466-488; V. Basch Moreen, *Miniature Paintings in Judaeo-Persian Manuscripts*, Cincinnati 1985; A. Taylor, *Book Arts of Isfahan: Diversity and Identity in Seventeenth-Century Persia*, Malibu 1995, pp. 31-46.

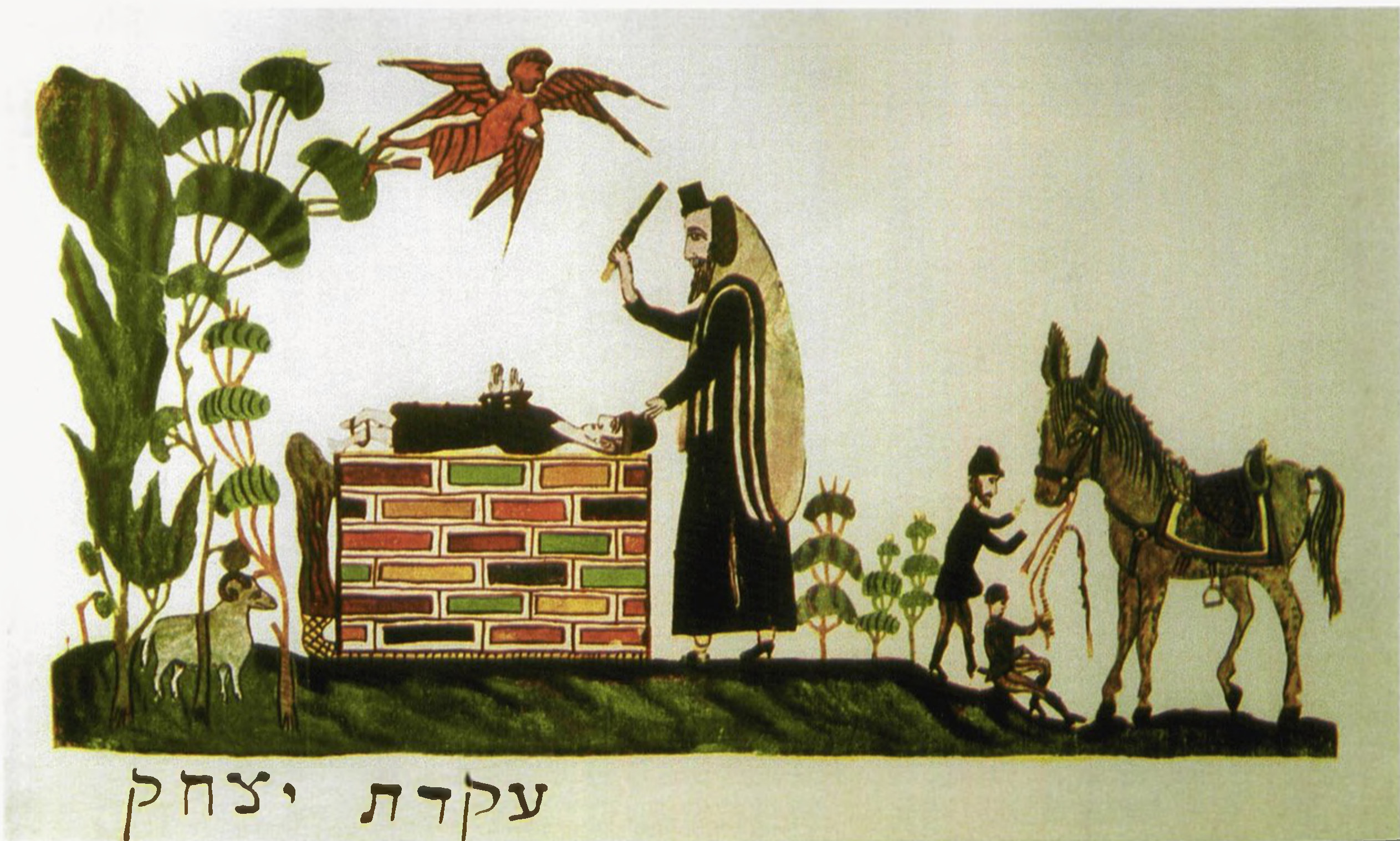
26 טיילור (שם), עמ' 31. וראו גם עמ' 32-46 שם.

27 כתב היד שמור בספריית בית המדרש לרבנים בניו יורק ומספרו Mic.1534. לתיאור המיניאטורות שבו ראו: מורין, ציורי מיניאטורה, (לעיל, הערה 25) מס' 3, עמ' 22-24, 29.

28 המעבר לדפים בודדים מיוחס בדרך כלל להשפעה אירופית על האמנות הפרסית. ראו: נ' ברוש ור' מילשטיין, סיפורי התנ"ך בציור המוסלמי, ירושלים 1991, עמ' 15. על התמונות המקראיות בשטיחים ראו: A. Felton, *Jewish Carpets: A History and Guide*, Woodbridge 1997, pp. 57-67, 81-93, 107, 127-128 (ועל כך ראו להלן).

29 על העקדה באמנות המוסלמית ראו: M. Schapiro, "The Angel with the Ram in Abraham's Sacrifice: A Parallel in Western and Islamic Art", *Late Antique, Early Christian and Mediaeval Art: Selected Papers*, New York 1979, pp. 288-318; ברוש ומילשטיין (שם), עמ' 40-43 (וראו שם גם דוגמות מהאמנות העממית הפרסית של המאה הי"ט); R. Milstein et. al., *Stories of the Prophets: Illustrated Manuscripts of Qisas al-Anbiy*, Costa Mesa 1999, pp. 120-121.





3 עקדת יצחק, מגזרת נייר, פולין שלהי המאה הי"ט (בעקבות: Regina Lilientalowa, *Swieta .zydowski w przeszlosci i terazniejszosci*, Cracow 1908, pl. 3)

של מזרחי אין מוצאים דמיון איקונוגרפי מובהק. בהתחשב באופי הפולקלוריסטי של הלוחות של מזרחי המסקנה המתבקשת היא שהמקורות החזותיים ששאב מהם את השראתו אחרים. ככל שהדבר יישמע מוזר, מכל מסורות האמנות שהובאו אל "כור ההיתוך" של ארץ ישראל בשלהי המאה התשע עשרה נראה כי זו שהשפיעה ביותר על מזרחי בטיפולו בסיפור העקדה היא המסורת של החסידים הפולנים. בפולין במאות השמונה עשרה והתשע עשרה סיפור העקדה היה בלא ספק הסיפור המקראי הפופולרי ביותר באמנות היהודית. הסיפור מופיע על קשת רחבה של חפצים, בהם דגל מדפיס, פרוכת, כתרי תורה, אבזמי כסף לאבנט יום כיפור, טסים לפדיון הבן, כריכות ספרים מכסף ומגזרות נייר עממיות (תמ' 3).<sup>30</sup> תיאורי העקדה ברבים מהחפצים שנוצרו שם במאה התשע עשרה דומים בקומפוזיציה שלהם ובמאפייניהם האיקונוגרפיים ללוח של מזרחי. במיוחד ראוי לציין שאברהם עוטה טלית, דבר נדיר

30 אין מחקר על תיאורי העקדה בחפצים אלו, אולם תצלומיהם ותיאור קצר שלהם מופיעים בקטלוגים רבים של אמנות יהודית. ראו למשל: ח' בנז'מין, אוסף שטיגליץ: יצירות מופת באמנות יהודית, ירושלים 1987, פריטים 102 (אבזם כסף לאבנט יום כיפור), 206 (סכין לברית מילה), 211 (צלחת לפדיון הבן), 215 ו-219 (כתובות נישואין), 248 (כריכת כסף לחומש), 248.I (דגל מדפיס); בהרוזי, ציון וירושלים ברוח ובחומר (לעיל, הערה 11), פריט 62 (מגזרת נייר); W. Seipel (ed.), *Thora und Krone: Kultgeräte der jüdischen Diaspora in der Ukraine*, Vienna 1993, nos. 3 (Torah crown), 103 (belt buckle)





4 עקדת יצחק, רקמת חוטי צמר צבעוניים על לוח קרטון מחורר, ירושלים 1866–1867 (?). מוזיאון הסקירבול, לוס אנג'לס

בהצגת העקדה באמנות, מקובל מאוד בחפצי היודאיקה שנוצרו על אדמת פולין. יש לציין גם את שני הנערים המופיעים כאן, שבדרך כלל אינם נכללים בתמונה. אמנם אין בידינו פרטים על קשרים אישיים של מזרחי עם יהודים אשכנזים-פולנים, אך ידוע כי האמנות היהודית המזרח אירופית הייתה נפוצה ופופולרית מאוד בירושלים של שלהי המאה התשע עשרה.<sup>31</sup> העולים הביאו עמם את המלאכות והאמנויות ועמן את הקישוטים והמוטיבים שהיו מורגלים להם בארצות מוצאם. לעתים שונו הדגמים כדי להתאימם למציאות החדשה בארץ הקודש, אך עדיין אפשר להבחין בצורות ובדגמים הבסיסיים של כל קהילה וקהילה. למשל, בשנת 1857 גילף אמן עלום שם מקולומיה שבגליציה את ארון הקודש הנפלא של בית הכנסת האר"י האשכנזי בצפת בסגנון של ארונות קודש שהכיר בצעירותו. עם זאת, מארון הקודש בצפת הוסרו בעלי חיים, אף שהיו תמיד חלק בלתי נפרד מעיטור ארונות הקודש בגליציה, מכיוון שהקהילה החסידית המקומית שללה שימוש ב"פסל וכל תמונה".<sup>32</sup> תמונות העקדה ברוח יהדות מזרח אירופה היו זמינות גם בירושלים. למשל, כלות צעירות נהגו לרקום תמונה של סיפור זה (וסיפורים אחרים) בחוטי צמר צבעוניים על לוח קרטון מחורר (תמ' 4).

31 S. Sabar, "Jewish Folk Art in Late Nineteenth and Early Twentieth Century Jerusalem and Its European Sources", P. Paszkiewicz & T. adrozny (eds.), *Jerozolima w kulturze europejskiej*, Warsaw 1997, pp. 481-488

32 על פרשה זו ראו: צבר, ספרדים ואשכנזים (לעיל, הערה 4), עמ' 78-91 ותמ' 4 בעמ' 82.





5 משה מזרחי,  
שמירה לבית,  
הדפס אבן על נייר,  
ירושלים ראשית  
המאה העשרים.  
אוסף משפחת  
גרוס, רמת אביב

למזרחי, אמן טיפוסי של אמנות עממית, לא הייתה בעיה "לשאול" מוטיבים ודוגמות, אם כי הוא עצמו הוסיף "אזהרה" על כמה מהעבודות שלו – "איסור הסגת גבול ידועה [כך!] על פי תורתנו הקדושה" – דהיינו איסור על העתקת עבודתו של אדם אחר או מכירתה, בהסתמך על דברים כז, יז. מזרחי היה זהיר; ובכל זאת שאל אלמנטים מיצירות אחרות, ובדרך כלל שילב אותם בקומפוזיציה חדשה או במערך שהיה פחות או יותר פרי רוחו. דוגמה לכך היא קמע צבעוני להגנה על הבית (תמ' 5). מערך הדימויים על הדף, ובו בית המקדש בדמות כיפת הסלע במרכז וסביבו מעגל של קברי צדיקים, אופייני למסורת האמנות של יהודי ספרד ואיטליה.<sup>33</sup> לעומת זאת, ארבעת המדליונים הפינתיים שמצוירים בהם ארבעה בעלי חיים (נמר, נשר, צבי ואריה, לפי האמרה בפרקי אבות ה, כ) שאובים בבירור מהמסורת





6 משה מזרחי, לוח עקדת יצחק, הדפס אבן על נייר, ירושלים תרע"ג (1912–1913).  
אוסף יצחק איינהורן, תל אביב

המזרח אירופית, ובדרך כלל לא נעשה בבעלי חיים אלו שימוש בקרב יהודים בארצות האסלאם.<sup>34</sup> מזרחי אם כך, בשונה מאמנים אחרים של אמנות עממית מהיישוב הישן, שמח לאמץ כל מקור ולהתאימו לצרכיו, ובכך יצר מעין הרמוניה בין המסורות המזרחיות, הספרדיות והאשכנזיות.

## ה. תמונות העקדה המאוחרות של מזרחי

משה מזרחי חזר ועסק בנושא העקדה פעמים רבות בקריירה שלו, בניסיון מתמיד להציג וריאציות, מוטיבים ורעיונות חדשים. מהבחינה הזאת כשלעצמה יש לראות בו יוצא דופן מכל אמני האמנות העממית – אלו דבקים בדרך כלל במסורות ובסכמות מוכרות. האמנות הנאיבית של מזרחי מדגימה את התפתחותו והשכלתו, ואפשר למצוא בה אף השתקפות של אירועים ואידאולוגיה מהתקופה שחי ופעל בה.

בלוח משנת תרע"ג (1912–1913), השמור גם הוא באוסף של איינהורן, מופיעים פרטים רבים הקיימים בלוח המוקדם, אך נוספו בו כמה פרטים מעוררי עניין (תמ' 6). ראשית, הלוח מחולק הפעם לשלושה חלקים, והלוחית התחתונה החדשה מתארת סיפור שלכאורה אינו קשור לעקדה. זהו הסיפור על אליעזר ורבקה ליד הבאר: רבקה מגישה מים לעבדו התשוש של אברהם; מאחוריו עומדים עשרה

34 לדוגמות של חפצים אשכנזיים מארץ ישראל עם ארבע חיות הקודש ראו: אמנות ואומנות (לעיל, הערה 4), עמ' 183 תמ' 160; ש' צבר, ספרדים ואשכנזים (לעיל, הערה 4), עמ' 84 תמ' 20.





7 משה מזרחי, לוח עקדת יצחק, הדפס אבן על נייר, ירושלים תרס"ח (1907-1908). המוזיאון היהודי, ניו יורק

גמלים בשורה, אף אחד מהם אינו מסתיר את האחר (בראשית כד, י, יז-כא). הקשר של הסיפור לעקדה מוסבר במדרש: אברהם שלח את אליעזר בשלב חשוב זה "לפי שסמוך לאחר העקדה, בשובו מהר המוריה היה אברהם מהרהר בלבו ואומר: אלו מת [יצחק] בהר המוריה, לא היה מת בלא בנים!"<sup>35</sup> בבראשית רבה גם מצוין: "שעד שהוא [אברהם] בהר המוריה נתבשר שנולדה זוגתו של בנו".<sup>36</sup> שני חלקי הלוח העליונים חוזרים באופן כללי על האיקונוגרפיה של הלוח הקודם, אך, כאמור, נוספים בהם כמה פרטים. הפעם, כפי שצריך להיות, אברהם הוא המחזיק באש בעוד יצחק, ההולך בעקבותיו והעצים על גבו, מחזיק ספר פתוח. פרט זה, הספר, אינו נזכר בסיפור במקרא והוא שאוב, שוב, מהמדרש: ויאמר אברהם בלבו, איך אעשה עד אשר אפריד את יצחק בני משרה אמו להעלותו לפני ה' לעולה? ויבא אברהם האהלה וישב לפני שרה אשתו וידבר אליה כדברים האלה: בננו יצחק גדל ולא למד עבודת אלהיו זה ימים, עתה אלך לי למחר ואביאנו אל [בית מדרשם של] שם ועבר בנו ושם ילמד את דרכי ה'. כי ילמדוהו לדעת את ה' ולדעת כאשר יתפלל לפני ה' בכל עת ויענהו, ולדעת שם את דרך עבודת ה' אלהיו.<sup>37</sup>

35 בראשית רבה נז, ג (מהדורת מירקין, ב, עמ' 280). והשוו: גינצבורג (לעיל, הערה 17), ב, עמ' 69 (וראו שם גם מדרשים על שליחותו של אליעזר).

36 בראשית רבה נז, א (מהדורת מירקין, ב, עמ' 279).

37 ספר הישר: הוא ספר דברי הימים כסדר תורה (מהדורת גולדשמידט, ברלין תרפ"ג, עמ' עה).



מדרש זה לרוב אינו מופיע בציורי העקדה המוכרים, ועל פיו בחר מזרחי להציג את יצחק כמו יהודי שומר מצוות הלומד תורה בדרכו לישיבה של שם ועבר. באחד המדרשים מוזכרים השניים עם אברהם ונוח, יחדיו הם ארבעת החסידים שהיו בדור הפלגה.<sup>38</sup>

גישה זו של הרחבת פרטי הסיפור נקט מזרחי גם בלוחות מוקדמים יותר ובלוחות מאוחרים יותר. דוגמה לכך היא לוח שנוצר כמה שנים קודם לכן בשנת תרס"ח (1907–1908). הלוח משלב בסיפור את הסמלים של 12 שבטי ישראל, שני זוגות של אריות הניצבים משני צדיהם של כתרי תורה, אגרטלים עמוסי פרחים ושני אירועים אחרים הקשורים לסיפור (תמ' 7).<sup>39</sup> גם כאן מזרחי מציג עירוב של המזרח האסלאמי (האגרטלים למשל) עם המערב האשכנזי (סמלי השבטים והאריות).<sup>40</sup>

שתי הסצנות האחרות מופיעות בתוך מסגרות ריבועיות בפינות התחתונות. האחת, מימין, היא גרסה מצומצמת של תמונת רבקה המשקה את אליעזר – מזרחי הצליח הפעם לשבץ גמל אחד בלבד; והשנייה, משמאל, היא תיאור של אירוע מוקדם יותר – אברהם המשלח את הגר וישמעאל (בראשית כא, יד). על פי המדרש איים ישמעאל על יצחק ותכנן לקחת כפליים מן הירושה, ולכן נאלץ אברהם לגרש אותו.<sup>41</sup> בהקשר של זמנו וסביבתו של מזרחי היה יכול הסיפור לרמז כי היהודים ולא הערבים הם בעלי החזקה על הארץ.

הרעיון של חיבור העקדה עם ירושלים וארץ הקודש, ובמיוחד עם מקום המקדש, מתחזק בעבודות המאוחרות יותר של מזרחי. לוח דמוי כרזה, חסר חתימה או תאריך, שגילה כותב שורות אלו בקובה שבאזרביג'אן הוא בבירור מעשה ידיו של משה מזרחי, ויש לתארכו לשנות העשרה המאוחרות או לשנות העשרים המוקדמות של המאה העשרים (תמ' 8).<sup>42</sup> את התמונות המוכרות מלווה בראש הגיליון תמונה קטנה המתארת את אברהם המוכן למלא אחר מצוות האל ולצאת למסע הכואב להקרבת בנו (בראשית כב, א). משני צדי התיאור החדש מופיעים מראות של קברים ומקומות קדושים בירושלים ובסביבותיה, כמו הקברים הידועים בנחל קדרון, המשקיפים אל הר הבית.

בעוד המקומות הקדושים תופסים מקום משני בלוח האחרון, הרי בתמונה של ציור מהופך על זכוכית, שבלי ספק נעשתה בידי מזרחי, מופיע תיאור דומה של העקדה רק בחלק העליון, ואילו החלק התחתון מוקדש כולו להר הבית (תמ' 9). חלק זה של הלוח אף גדול מתמונת העקדה. מזרחי מציג בו מראה קונוונציונלי ומקובל של הכותל המערבי, המקום הקדוש ביותר בירושלים, מעליו מיתמרים עצי ברוש סמליים, משמאלם כיפת הסלע, המסמלת את בית המקדש, ומימינם מסגד אלאקצה, המסמל את "מדרש שלמה". ברקע, מאחורי הקיר המזרחי של הר הבית, נראים הר הזיתים, הקברים שבנחל קדרון, וקבר חולדה הנביאה מתנוסס על ראש ההר. הקשר האסוציאטיבי ברור: הר המורייה, מקום העקדה, הוא הוא הר הבית – מקומו של קודש הקודשים. זיהוי זה נעשה כבר בתיאור המוקדם ביותר הידוע באמנות

38 השוו: א"י ורטהיימר (עורך), בתי מדרשות: עשרים וחמישה מדרשי חז"ל על פי כתבי יד מגניזת ירושלים ומצרים, ירושלים תשי"ב, עמ' קמט.

39 בפרסומים קודמים על תמונה זו, ובכללם של כותב שורות אלו (ד' בהט וש' צבר, ירושלים אבן ורוח: 3,000 שנה של היסטוריה ואמנות, תל אביב 1997, עמ' 142–143), תוארך הלוח לשנת תרמ"ח (1887–1888). אילו היה תאריך זה נכון, פירוש הדבר היה שמזרחי צייר את התמונה בטרם הגיע לארץ ישראל, ואילו הדבר בלתי מסתבר לחלוטין. בבדיקה נוספת של הלוח התברר לי מעל כל ספק כי התאריך הנכון הוא תרס"ח (1907–1908) ולא תרמ"ח. תודתי לוויזיאן מאן, לשעבר אוצרת היודאיקה במוזיאון היהודי בניו יורק, על עזרתה בבירור סוגיה זו.

40 אגרטלים סימטריים דומים מקובלים באמנות הפרסית והיהודית-פרסית של המאה התשע עשרה, למשל בכתובת נישואין ממשד, 1870. ראו: ד' דוידוביץ, הכתובה בעיטורים, תל אביב 1979, עמ' 70, 71 תמ' X

41 בראשית רבה נג, יא (מהדורת מירקין, ב, עמ' 245).

42 טופס אחר שמור במוזיאון מאגנס, ברקלי, והוא מקור התמונה המובאת במאמר.







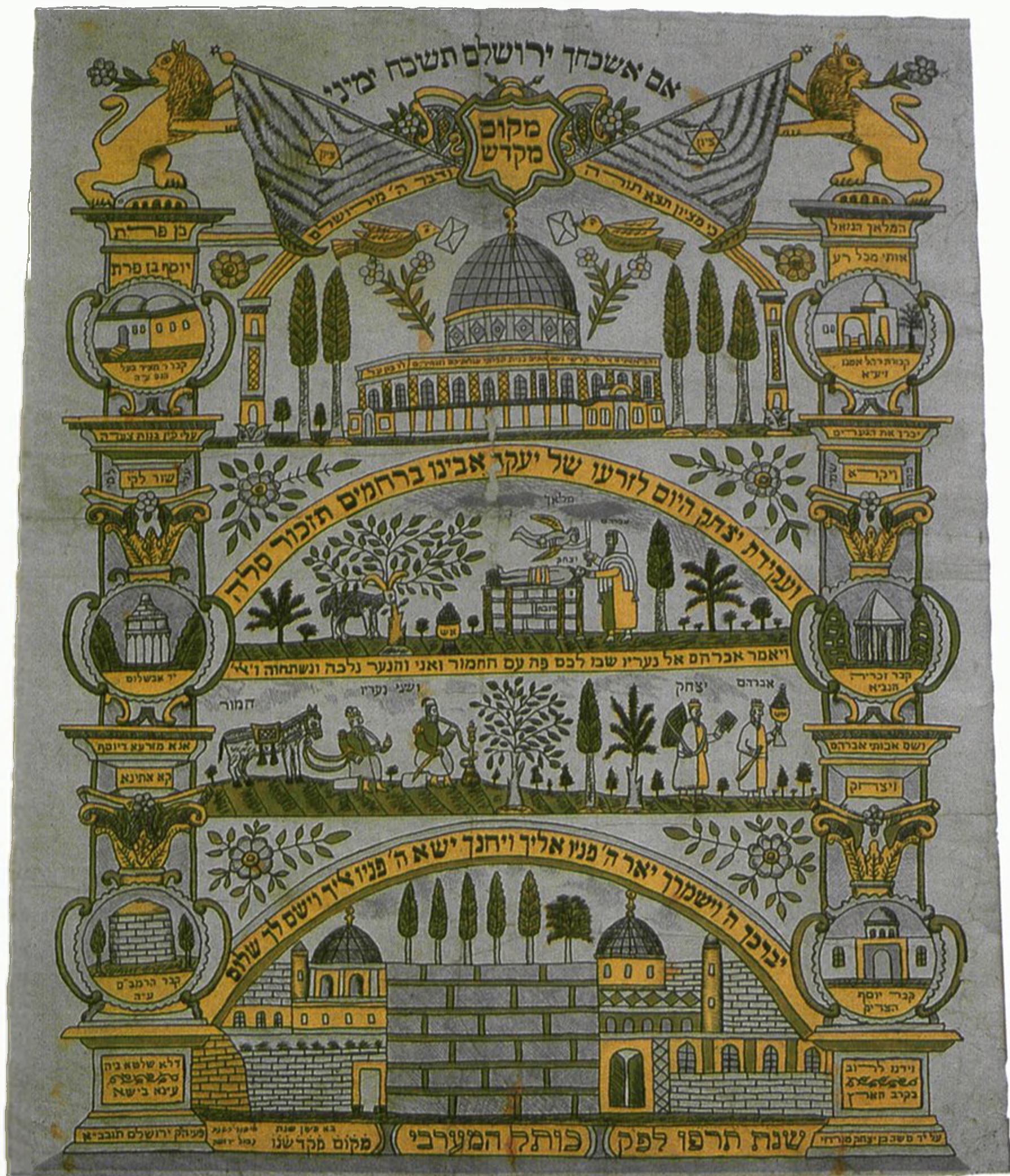


9 משה מזרחי (?), עקדת יצחק והר הבית, ציור על זכוכית, ירושלים ראשית המאה העשרים.  
אוסף יצחק איינהורן, תל אביב

יהודית לסיפור העקדה, זה שבבית הכנסת של דורא אירופוס.<sup>43</sup> חרף הפופולריות של סיפור העקדה באמנות ולמרות הזיהוי המוקדם של מקום העקדה עם הר הבית, הצגת מקום האירוע ליד תמונת הר הבית ובית המקדש כמעט שאינה מוכרת. מזרחי החיה את החיבור הרעיוני הזה מתוך דבקותו והשכלתו, וודאי בלא קשר לתקדים של דורא אירופוס (בית הכנסת התגלה רק בשנת 1932).

43 השוו הדיון אצל קראלינג (לעיל, הערה 1), עמ' 58 ואילך; A. St. Clair, "The Torah Shrine at Dura-Europos: A Re-evaluation", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 29 (1986), pp. 109-117





**10** משה מזרחי, עקדת יצחק ומראה המקומות הקדושים, הדפס אבן על נייר, ירושלים תרפ"ו (1925–1926). אוסף יצחק איינהורן, תל אביב

אם נבקש להבין את הסיבות שהביאו את מזרחי לחבר בין העקדה להר הבית אפשר כמובן להצביע על המדרש והמסורת היהודית הקשורים לסיפור. עם זאת, מזרחי התכוון כנראה ליותר מכך. ביצירה המאוחרת ביותר שלו שעוסקת בנושא באים לידי ביטוי מלוא רגשותיו כלפי העקדה וכובד המשמעות שלה ליהודי בן זמנו החי באווירה העוינת של ירושלים (תמ' 10). בלוח זה, המתוארך לשנת תרפ"ו (1925–1926) ושהודפס כליתוגרפיה בטפסים רבים ובגווני רקע שונים, סיפור העקדה מצויר בין תמונת המקדש (למעלה) להר הבית (למטה). בצד תיאורים אלו מופיעים שני עמודים, ובהם משובצים תיאורים של מקומות קדושים אחרים בארץ ישראל. עם זאת, התוספת המשמעותית ביותר כאן היא דגלי הלאום בראש הגיליון. בעיניו של האמן





11 עקדת יצחק, רקמה צבעונית, ירושלים (?) ראשית המאה העשרים, אוסף יצחק איינהורן, תל אביב

הזכות על ירושלים, קדושתה ליהודים והזכות על הארץ והמקומות הקדושים בה מעוגנות בסיפור העקדה ונובעות ממנו ומההבטחה שניתנה לאברהם ולזרעו על הר המורייה (בראשית כב, יז). מזרחי אף בחר לרשום את תאריך העבודה לפי הערך הגימטרי של אותיות המילים "מקום מקדשנו" (686, שנת תרפ"ו) – דהיינו לא פסוק סתמי על גדולת ירושלים או בית המקדש אלא מילים המציינות את הבעלות האמתית על הר הבית ואתריו. כך משתלבים רגשות דתיים ומשיחיים עם רוח הציונות של התקופה.

## 1. ההשפעה של תיאורי העקדה של מזרחי

אמנם מכלול יצירתו של מזרחי כמעט שאינו מוכר היום בציבור הרחב, ולרוב אין יצירתו נזכרת גם בספרי תולדות האמנות הישראלית;<sup>44</sup> עם זאת לתמונותיו הייתה השפעה עצומה על האמנות העממית שנוצרה הן בארץ ישראל הן בקהילות בתפוצות. כפי שכבר צוין, עבודותיו היו אהובות וזכו להצלחה

44 סיפורה של האמנות בישראל נפתח בדרך כלל בייסוד בית ספר בצלאל בידי בוריס ש"ץ בשנת 1906. ראו למשל: ח' גמזו, ציור ופסול בישראל: האמנות הפלסטית מתקופת "בצלאל" ועד עתה, תל אביב תשי"א, עמ' 9; R. Shechori, Art in Israel, Tel Aviv; 1974, p. 6. יוצא דופן מבחינה זו הוא גדעון עפרת – בסקירותיו את האמנות בארץ ישראל הוא אמנם פתח בדיון קצר באמנים העממיים של היישוב הישן נוסח משה מזרחי. ראו למשל: ד' לויטה וג' עפרת, סיפורה של אמנות ישראל: מימי "בצלאל", ב-1906, ועד ימינו, גבעתיים 1980, עמ' 12. מאידך, העמוד הבודד על אודות אמנים אלו נדפס שם באותיות קטנות יותר מהאותיות בשאר פרקי הספר, וגם בסקירות אחרות של יצירותיהם, אם הן נזכרות בכלל, יש נימה של זלזול ושל המעטה בערכן של היצירות. עפרת מכנה שלב זה בהתפתחות האמנות בארץ ישראל "פרה-היסטורי", ועל אמנותו של משה מזרחי וחבריו כתב שהיא "אומנות דתית פונקציונלית, נעדרת כל מבע אישי [...] מופקעת מכל זמן ונטולת כל זיקה מודעת לתולדות האמנות" (ג' עפרת, "כן תעשה לך...": תחיית היהדות באמנות הישראלית, תל אביב 2003, עמ' 12). ואולם בהקשר זה ראוי להזכיר לא רק את חשיבותה של סצנת העקדה והר הבית בקרב בני היישוב הישן, כפי שצוין לעיל, אלא גם את הקשר הפוליטי שנוצר בין עבודתו של מזרחי למאורעות תרפ"ט. ועל כך ראו להלן.





**12** שטיח רקום עם  
עקדת יצק ומראה  
המקומות הקדושים,  
קשאן (?) לאחר 1926.  
מוזיאון וולפסון, היכל  
שלמה, ירושלים

רבה בקרב היהודים יוצאי ספרד וארצות האסלאם בירושלים. עד היום אפשר למצוא כמה מתמונותיו בבתי כנסת של בני היישוב הישן. אולם השפעתם של תיאורי העקדה חרגה מקישוט לבית או לסוכה. הליתוגרפיות, שנדפסו בעותקים רבים, היו מקור נגיש וזול להעתקה, ובמישרין או בעקיפין היו מקור השראה ליצירת עבודות עממיות רבות. כך למשל הדימויים של מזרחי הם מקור ישיר לרקמות בדים צבעוניות של נשות היישוב הישן שנתלו בבתיהן או שניתנו מתנות נישואין (תמ' 11).<sup>45</sup>

45 על אפנה זו ראו: י' איינהורן, "חפצי קודש וחול, המוטיבים שבהם, מקורותיהם ותכליתם", אמנות ואומנות (לעיל, הערה 4), עמ' 62; צבר, ספרדים ואשכנזים (לעיל, הערה 4), עמ' 98.



התמונות של מזרחי הגיעו גם לקהילות יהודיות בארצות האסלאם, ובכלל זה לארץ מוצאן, אירן, וכן לבוכרה, אזרביג'אן ואפגניסטן. הדוגמה הבולטת ביותר להשפעת עבודות אלו על האמנות היהודית המקומית שם היא כמה שטיחים פרסיים גדולים שנוצרו כנראה בקשאן – ביניהם לבין הלוח של מזרחי משנת תרפ"ו (1925–1926) יש דמיון מובהק (תמ' 12).<sup>46</sup> בספרות המחקר הועלתה ההשערה כי שטיחים אלו הם מקור ההשראה ללוח המדובר של מזרחי (כלומר שהוא חיקה משהו שזכר מילדותו).<sup>47</sup> השטיחים אכן נושאים תאריך עברי מוקדם: "יום ששי, א' טבת שנת ה'תר"מ [8 בדצמבר 1839]", כלומר שנים רבות לפני שהגיע מזרחי לארץ ישראל. עם זאת, גם אם נניח, כפי שהציע פלטון, כי הרוקמים של השטיחים העתיקו את הדוגמה במלואה מאוחר יותר, וגם את התאריך ואת שם היוצר המקורי, הרי עדיין שנת הייצור "המקורית", 1839, בלתי סבירה לחלוטין לדגמים המופיעים עליהם. התמונות של המקומות הקדושים כפי שהם מתוארים על גבי השטיחים כמעט שלא היו מוכרות באותה העת בארץ הקודש,<sup>48</sup> ובוודאי לא יכלו להגיע לארצות האסלאם לפני העשורים האחרונים של המאה התשע עשרה. יתר על כן, דגלי הלאום עם מגן הדוד במרכזם עוצבו במועד מאוחר עוד יותר.<sup>49</sup> ועניין אחרון, היום המצוין בשנת תר"ם לא היה יום שישי בשבוע אלא יום ראשון. ברור אם כן שהתאריך מזויף וכי השטיחים נוצרו במאה העשרים, ככל הנראה בקשאן, מקום שבו באותן השנים שטיחים כאלה עם דמויות אדם היו פופולריים. הם נוצרו, אם כך, לאחר שכבר היה מזרחי בארץ ישראל, והם התבססו, קרוב לוודאי, על הדגמים המקוריים שלו. אלו כנראה הגיעו לפרס עם הליתוגרפיות האהובות שיצר.

יצירתו של מזרחי לא השפיעה על האמנות העממית בלבד אלא גם על כמה אמנים שנחשבים חלק מהזרם המרכזי וחלוצים של האמנות הישראלית המודרנית. בשנת 1924 צייר האמן יצחק פרנקל (1899–1981), שפעל אז בצפת, ציור שמן של העקדה (תמ' 13), וציור זה מועתק בבירור ממזרחי.<sup>50</sup> פרנקל אף כלל בציור את כתובות הזיהוי מעל כל דמות, בסגנונו של מזרחי. עפרת טוען כי פרנקל, שסגנונו התפתח בכיוון שונה לחלוטין מאוחר יותר, הגיב בציור זה לאמנות העממית שגילה כשהיה אמן צעיר בצפת. אמן ידוע יותר שהושפע אף הוא מציורי העקדה של מזרחי הוא משה קסטל (1909–1991). ציור השמן שלו באותו נושא משנת 1925 דומה הן לעבודתו של מזרחי הן לזו של פרנקל (תמ' 14).<sup>51</sup> במקרה של קסטל, ייתכן כי שורשיו הספרדיים החזקים הם שמשכו אותו לעבודה של מזרחי וקירבו אותה ללבו.

46 חמישה שטיחי קשאן המעוצבים כמו הלוח של מזרחי ידועים ושמורים באוספים בארץ (מוזיאון ישראל, היכל שלמה, קיבוץ הזורע ואוסף פרטי). לתיאורם ראו: פלטון, שטיחים יהודיים (לעיל, הערה 28), עמ' 153–155, שטיחים מס' 85–89.

47 ראו: ח' פלד, "משה בן יצחק", אמנות ואומנות (לעיל, הערה 4), עמ' 124; פלטון, שטיחים יהודיים (שם), עמ' 185 הערה 298. וכן השוו: עפרת, עקדת יצחק (לעיל, הערה 3), עמודי הפתיחה. עניין זה נדון גם בספרו של עפרת "בהקשר מקומי" (לעיל, הערה 3), עמ' 125.

48 על ראשיתם של דימויים אלו באיקונוגרפיה הארץ ישראלית ראו: ח' פלד, ר' יהוסף שווארץ: חוקר ארץ-ישראל וצייר, אמנות ואומנות (לעיל, הערה 4), עמ' 110–116; צבר, ספרדים ואשכנזים (לעיל, הערה 4), עמ' 95–98. על סוגיית מזרחי והשטיחים השוו שם, עמ' 101 הערה 73.

49 א' מישורי, "לקורותיו של דגל ישראל", קתדרה, 62 (תשנ"ב), עמ' 155–171; הנ"ל, שורו, הביטו וראו: איקונות וסמלים חזותיים ציוניים בתרבות הישראלית, תל אביב תש"ס, עמ' 120–137.

50 עפרת, עקדת יצחק (לעיל, הערה 3), עמודי הפתיחה; בהקשר מקומי (לעיל, הערה 3), עמ' 125.

51 עפרת, עקדת יצחק (שם; ובקטלוג צילום התמונה); בהקשר מקומי (שם), עמ' 125, 130.





13 יצחק פרנקל, עקדת יצחק, שמן על בד, 1924 (בעקבות עפרת, עקדת יצחק באמנות הישראלית)



14 משה קסטל, עקדת יצחק, שמן על בד, 1925 (בעקבות עפרת, עקדת יצחק באמנות הישראלית)



לתמונת העקדה והר הבית של מזרחי הייתה השפעה גם בכיוון אחר ובלתי צפוי לחלוטין. על רקע המאבק הערבי-יהודי בתקופת המנדט, אחד האמצעים שניסה בהם המופתי של ירושלים, חאג' אמין אלחוסייני, לעורר תסיסה בקרב התושבים הערבים היה הפיכת אתריה המוסלמיים של ירושלים לסמל חשוב במאבק נגד היהודים. ביום הכיפורים תרפ"ט (1928) התנכלה המשטרה הבריטית למתפללים ליד הכותל, והמופתי ניצל אירוע זה להפצת קול זעקה שהיהודים מתכוונים להשתלט על הר הבית ועל אתריו הקדושים. תעמולה זו נתמכה בעיתונות הערבית וכך עזרה למופתי להפיץ את דברי ההסתה שלו. אחת ה"הוכחות" שהביא אלחוסייני להאשמותיו נמצאה בתצלום של לוחות יהודיים עממיים עם תמונת כיפת הסלע מלווה בכתובת "מקום בית המקדש" או שבראשה דגל עם מגן דוד.<sup>52</sup> ככל הנראה אחת התמונות שהפיץ המופתי הייתה הליתוגרפיה של מזרחי שדנתי בה לעיל, היא נעשתה שנתיים-שלוש קודם לכן (תמ' 10) ו"זכתה" לפתע לתפוצה ולעניין שלהם בוודאי לא פילל האמן.<sup>53</sup>

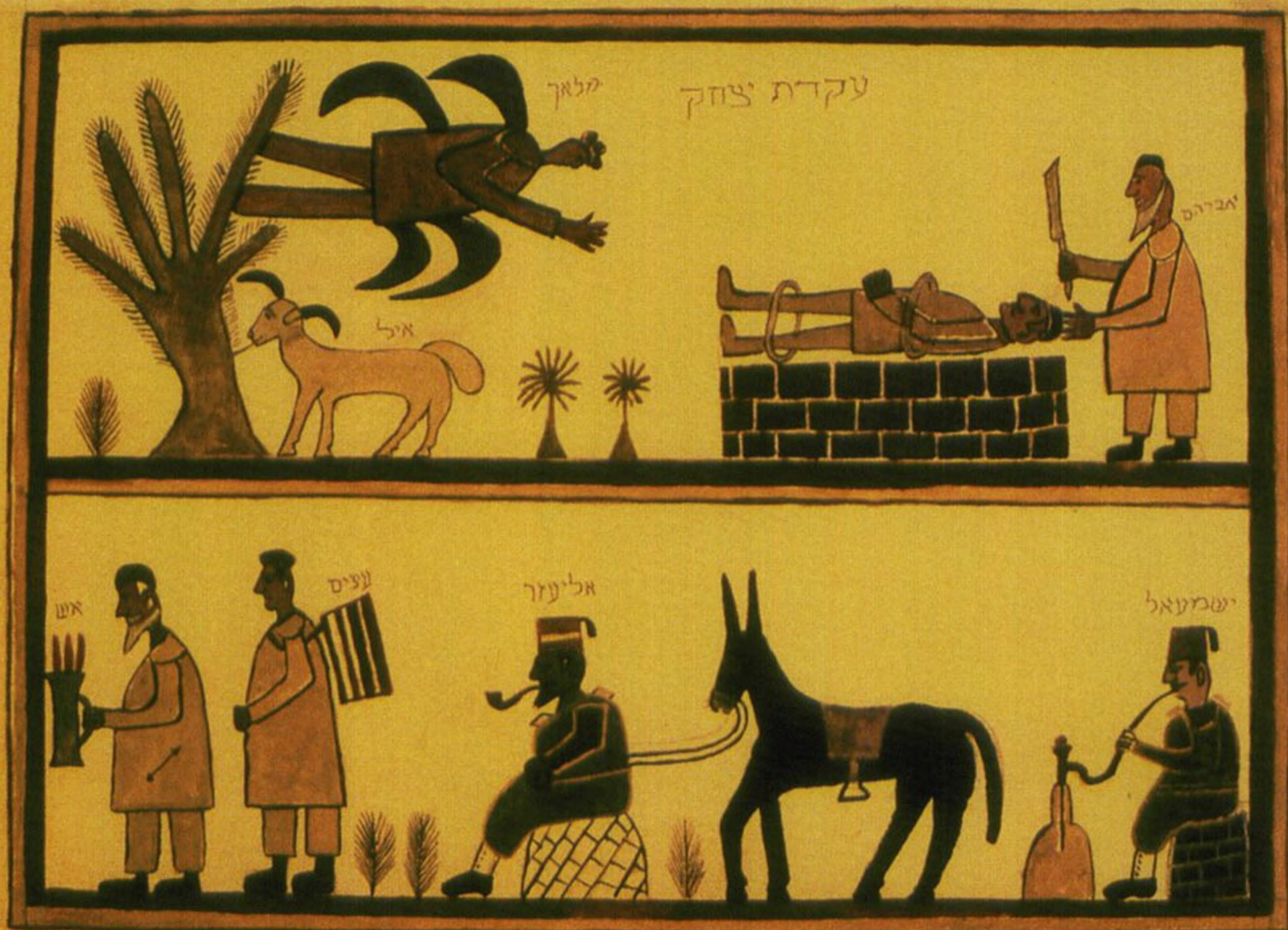
המורשת של יצירות העקדה של מזרחי זכתה לבסוף לתחייה בידי צייר אחר של אמנות עממית, שלום מוסקוביץ, הידוע בכינויו שלום מצפת (1887-1980). עבודתו, להבדיל מזו של מזרחי, מוכרת מאוד וזכתה להכרה בין-לאומית. פרסומו של שלום מצפת נזקף בעיקר לזכות "התמימות החזותית" שלו ו"אי-הכרת קונוונציות אמנותיות".<sup>54</sup> אף על פי כן, אמן אחד ששלום מצפת חייב לו הרבה הוא בבירור משה מזרחי. לא רק שמזרחי הקדים את שלום מצפת ברבים מהמאפיינים שהפכו את תיאורי המקרא של שלום מפורסמים בעולם כולו, אלא שבמקרה העקדה הוא שימש לו מקור ישיר (תמ' 15). עבודותיו הראשונות של שלום, משנות החמישים המאוחרות, היו צעצועים צבעוניים עשויים עץ לבוד וצבועים צבעי טמפרה ועסקו רובן ככולן בדימויים מסיפור העקדה: אליעזר וישמעאל יושבים עם החמור, אברהם ויצחק הולכים אל הר המורייה, עקדת יצחק וכן הלאה.<sup>55</sup> כל הדימויים בעבודות הללו, כמו גם בתמונות אחדות שאף הן נעשו בשנות החמישים המאוחרות, עוצבו בבירור על פי העקדות של מזרחי.

52 על פרשת הכותל והר הבית במאורעות תרפ"ט ראו: י' סלוצקי, "מהגנה למאבק", ש' אביגור ואחרים (עורכים), ספר תולדות ההגנה, ב, 1, תל אביב תשל"א, עמ' 304-311; ז' ענר, "המאבק על הכותל", מ' בן-דב, מ' נאור ח' ענר, הכותל, תל אביב תשמ"ה, עמ' 118-124. 53 השוו: י' לוסין, עמוד האש, ירושלים תשמ"ב, עמ' 163 (שם גם מובא תצלום הלוח של מזרחי). ב"ספר תולדות ההגנה" (שם) מצוין כי מדובר בכמה "תמונות-תעמולה יהודיות תמימות, כגון ב'מזרח' שהוציאה ישיבת 'תורת-חיים' עוד בימי התורכים ועליו, בין שאר הקישוטים, התמונה המסורתית של מסגד עומר עם הכתובת 'מקום בית המקדש'" (שם, עמ' 305). יצוין כי כתובת זו, או וריאציות שלה, רשומה מעל מבנה כיפת הסלע או מתחתיו ברבות מעבודותיו של מזרחי (למשל בליתוגרפיה של קמע לשמירה על הבית ובלוח "מקום המקדש" על זכוכית - שניהם באוסף משפחת גרוס). ראו: בהרוזי, ציון וירושלים ברוח ובחומר (לעיל, הערה 11), עמ' 30-31 פריטים בקטלוג 10-11.

54 במקור: "visual innocence [...] ignorance of artistic conventions". ראו: D. Doron, "Introduction: The Innocent: Eye of a Man of Galilee", *Images from the Bible: The Paintings of Shalom of Safed*, New York 1980, p. 28.

55 ראו: צילומיהם שם, עמ' 24.





15 שלום מוסקוביץ (שלום מצפת), עקדת יצחק, טמפרה על נייר, 1958.  
מוזיאון ישראל, ירושלים

לסיכום, השורשים הפרסיים של מזרחי וההיכרות הטובה שלו עם המסורות האמנותיות של יהודי פרס הכינו אותו להיות אמן יוצר של אמנות עממית בארץ ישראל. כשהתיישב בארץ הקודש נחשף למסורות אמנותיות "מיובאות" אחרות, בעיקר של שתי הקהילות המרכזיות – הספרדים מהאימפריה העות'מאנית והאשכנזים ממזרח אירופה. האמנות העממית שהוא יצר בארץ מייצגת בססגוניות את מיזוג התרבויות היהודיות. אהבתו של מזרחי למקרא, ובמיוחד לסיפור העקדה, הביאה אותו ללמוד לעומק את הנושא ולצייר אותו פעמים רבות, בכל טכניקה שהכיר. תיאורי העקדה שלו משקפים את המסירות ואת הידע המעמיק שלו במקורות היהודיים. למרות תמימותן ופשטותן התמונות החינניות משקפות בבירור את האידאולוגיה ואת רוח התקופה ומרמזות לתקווה לבניין הבית הלאומי החדש. תיאורים אלו זכו לאהדה רבה והיו מקור השפעה הן באמנות עממית הן באמנות "גבוהה" בארץ ישראל ובתפוצות.







## בלחן אחד: מוזיקאים יהודים בארצות האסלאם

אדווין סרוסי

במאמר שפרסמתי לפני קרוב לעשור ציינתי שעקב הסכסוך הישראלי-ערבי, הנמשך מאז ראשיתה של המאה העשרים, התרבות היהודית והתרבות הערבית נתפסות, בדרך כלל, בהתנגשות.<sup>1</sup> סכסוך פוליטי-לאומי זה גלש אל התחום הדתי ויצר תחושה שקיים סכסוך גם בין היהדות לאסלאם. אולם מאז ראשיתו של האסלאם ולפחות עד למאה השש עשרה התגוררו מרבית היהודים תחת שלטון האסלאם, בהתחלה במרחב הערבי והפרסי, ולאחר מכן בתחום הקיסרות העות'מאנית. שכנות קרובה זו הביאה, למרות הבדלים בדת ובמעמד החברתי, למגוון מיזוגים תרבותיים, כגון הלשונות והספרויות היהודיות-ערביות והיהודיות-פרסיות. עם זאת נראה שהמוזיקה היא התחום שהגיעו בו היהודים ועמי האסלאם (הערבים, הפרסים, התורכים ואחרים) ליחסי התרבות הקרובים והפוריים ביותר.

חוקרים כבר הצביעו על תפקידם של היהודים בהעברת המסורות המוזיקליות של ארצות האסלאם – בדרך כלל הם מלחיניהן או מבצעיהן של יצירות מסוגות מוזיקליות עירוניות מראשית ימיו של האסלאם ועד העת האחרונה.<sup>2</sup> אולם סיבותיה של תופעה זו, ובייחוד היקפה הרחב ופריסתה הגאוגרפית (מן המאגר ועד למרכז אסיה) עדיין לא נבחנו. מאמר זה הוא סקירה כללית של הסוגיה, במטרה להניח יסוד למחקרים מפורטים יותר של התחום בעתיד.

תחילה יש להבחין בין המוזיקה שיצרו היהודים בארצות האסלאם לצורכיהם הפנימיים, בעיקר זו הקשורה לצורכי הטקסים הדתיים, לבין המוזיקה שהפיקו מוזיקאים יהודים מקצועיים לחברה האסלאמית שסביבם. חלוקה מתודולוגית זו של המרחבים וההקשרים הפנימיים והחיצוניים שהושמעה בהם המוזיקה איננה מצביעה בהכרח על הבדלים בחומרים המוזיקליים (לדוגמה, אותן מערכות מודליות שימשו הן בזירה המוזיקלית החיצונית הן ברפרטואר הפנימי). אולם היא מלמדת על הבדלים ניכרים בבחירת הסוגות המוזיקליות ובאופני הביצוע. דוגמה ברורה לכך היא מקומה של המוזיקה הכלית,

\* גרסה אנגלית של מאמר זה פורסמה תחת הכותר: "Jewish Musicians in the Lands of Islam", *Tapasam: A Quarterly*, Journal of Kerala Studies, 1, 3 (2006) pp. 596-609. גרסה עברית זו מעודכנת ומורחבת.  
1 ראו: E. Seroussi, "Review of K. Kaufman Shelemay", *Let the Jasmine Rain Down: Yearbook of Traditional Music*, 32 (2000), pp. 183-184.  
2 ראו למשל: A. Shiloah, "On Muslim and Jewish musicians of the Mediterranean", *Ethnomusicology Online*, 3 (1997); <http://www.research.umbc.edu/eol/3/shiloah/index.html>

הבולט הרבה יותר במוזיקה שיועדה לצרכים חיצוניים מבזו שכוונה לצורך פנימי. במאמר זה אדון בעיקר במעורבותם של היהודים במוזיקה של החברה החיצונית.

הבחנה מתודולוגית חשובה אחרת היא בין מעורבותם של היהודים בעשייה המוזיקלית לבין תפקידם בפיתוח ובהעברה של התאוריה והפילוסופיה המוזיקלית במדינות האסלאמיות.<sup>3</sup> להיכרותם של הוגים יהודים עם התאוריה וההגות המוזיקלית הערבית יש עדות כבר בתקופתו של רב סעדיה גאון (882-942) בבגדד. המאמר על המחזורים הקצביים בחיבורו של רס"ג "ספר אמונות ודעות" מושפע, ככל הנראה, מאלקינודי (836-901).<sup>4</sup>

אפשר למצוא עוד דוגמות רבות למעורבות היהודים בעניינים האלה בספרד המוסלמית. בתרגום לערבית של הקטע המפורסם על הזמרה מתוך "ספר הכוזרי" לר' יהודה הלוי (1075 בקירוב-1141) נעזר יהודה אבן תיבון במינוח של אלפרבי (873-951) בספרו "כתאב אלמוזיקי אלכביר". מקורו של מאמר על המוזיקה ב"ספר המבקש" לשם טוב בן יוסף אבן פלקרה (1225-1295) הוא כנראה "איגרת המוזיקה", שחיברו חברי הכת אחוות הטוהר (איכוואן א-ספה).<sup>5</sup>

אפשר למצוא בכתבי יהודים בענייני מוזיקה עקבות לגישה המחמירה באורתודוקסיה האסלאמית כלפי העוסקים במוזיקה, בייחוד כשמדובר במוזיקה כלית ובשירת נשים. דוגמה חשובה לכך היא חוות הדעת ההלכתית של רב חייא גאון (939-1038) בתשובה לחברי הקהילה היהודית של גבס (היום בתוניסיה). הוא נשאל אם מותר להשמיע מוזיקה ערבית בחתונות יהודיות; בתשובתו הוא קבע ששירים ומזמורים המהללים את האל מותרים "ואין אדם בעולם מישראל נמנע מכל אלה", אולם "נגינות של אהבת אדם לחבירו, ולשבח אדם יפה ביפיו ולקלס גבור בגבורתו וכיוצא בזאת, כגון של ישמעאלים הללו שנקראין אעשאר אלגזל [שירי אהבה]" וכן "נשים משחקות בתופים ומחולות אם במושב שלאנשים אין לך דבר קשה מזה, ולא בתופים ומחולות אילא אפילו בפומא מכוער הדבר ואסור".<sup>6</sup> הדים לעמדה מחמירה זו בענייני מוזיקה כלית, שירת נשים ומוזיקה הקשורה למשתה יש גם בחוות דעתם ההלכתיות של רבני ספרד המאוחרים יותר (כגון הרב יצחק אלפאסי, 1013-1103). עמדות רב חייא גאון והרב אלפאסי משתקפות במיוחד בתשובתו המפורסמת של הרמב"ם בנושא המוזיקה אשר נדונה בהרחבה בספרות המחקרית.<sup>7</sup>

3 לסקירה כללית ראו: E. Werner and I. Sonne, "The Philosophy and Theory of Music in Judeo-Arabic Literature", *Hebrew Union College Annual*, 16 (1941), pp. 251-319; 17 (1942-1943), pp. 511-572; A. Shiloah, "The Attitude towards Music of Jewish Religious Authorities", *The Dimension of Music in Islamic and Jewish Culture*, I. Adler, *Hebrew Writings Concerning Music in Manuscripts and Printed Books from Geonic Times up to 1800*, München 1975; H. Avenary, "The Hebrew Version of Abu l-Salt's Treatise on Music", *Yuval*, 3 (1974), pp. 7-82; H. Avenary, "Paradigm of Arabic Musical Modes in the Genizah Fragment Cambridge, T.S. N.S. 90, 4", *Yuval*, 4 (1984), pp. 11-28

4 H.G. Farmer, *Sa'adyah Gaon on the Influence of Music*, London 1943; U. Haxen, "Sa'adya Gaon on Music", J. Tarragona Borrás and A. Sáenz-Badillos (eds.), *Jewish Studies at the End of the 20th Century: Proceedings of the 6th EAJC Congress*, Toledo 1998, I, Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 406-413

5 ראו: A. Shiloah, "The Chapter on Music in Ibn Falaquera's 'Book of the Seeker'", *Proceedings of the Fourth World Congress of Jewish Studies*, II, Jerusalem 1978, pp. 373-377

6 Adler, *Hebrew Writings Concerning Music*, p. 144

7 ראו: B. Cohen, "The Responsum of Maimonides Concerning Music", *Jewish Music Journal*, 2, 2 (1935), pp. 3-7; H.G. Farmer, *Maimonides on Listening to Music*, Beardsen, Scotland 1941; E. Seroussi, "More on Maimonides on Music", *Zutot*, 2 (2003), pp. 126-135; A. Shiloah, "Maïmonide et la Musique", Nicole S. Serfaty and Joseph Tedghi (eds.), *Présence juive au Maghreb: Hommage à Haïm Zafrani*, Paris 2004, pp. 497-506

קשרים בין האידאולוגיה המוזיקלית היהודית לזו האסלאמית יש גם בזרמים המיסטיים־אזוטריים של שתי הדתות, בקבלה ובסופיות, אשר ראו במוזיקה אמצעי עיקרי בחוויה המיסטית.<sup>8</sup> ידוע שליהודים הייתה גישה ישירה לתורתם של הוגים סופים כגון מחמד אבו חאמיד אלע'זאלי (1058–1111). דוגמה בולטת להשפעה זו נמצאת בכתביהם של ר' אברהם אבולעפיה מספרד (1240–1291) ותלמידיו. בספר "שערי צדק", שנכתב ככל הנראה בארץ ישראל על ידי אחד מתלמידיו של אבולעפיה, יש תיאור מפורט של "הנתיב" הסופי (דרכי ההתעלות במדרגות החוויה המיסטית).<sup>9</sup> במצרים במאה הארבע עשרה אפשר למצוא עדות מוחשית אף יותר להשפעה סופית זו – ר' אברהם בן משה בן מימון, בנו של הרמב"ם, ראה בסופים את ממשיכיה של מסורת הנביאים ואף קשר את נהגיהם המוזיקליים באלה של הלוויים ושל דוד המלך.<sup>10</sup>

למרות הזיקות הרעיוניות הללו בין ההגות היהודית להגות האסלאמית בתחום המוזיקה, שהתייחסותן לעשיית מוזיקה (בעיקר מוזיקה כלית) אמביוולנטית, היהודים בארצות האסלאם היו פעילים יותר מן המוסלמים בטיפוחה של המוזיקה כמקצוע.<sup>11</sup> מעמדם במרחב האסלאמי, מיעוט דתי נסבל, פתח פתח להתמסרותם ליצירת מוזיקה בעבור חברת הרוב הלא יהודי. מסיבה זו המורשת המוזיקלית האסלאמית נשמרת בקפדנות רבה על ידי צאצאיהם של יהודי מדינות האסלאם גם בפזורה העכשווית שלהם ברחבי העולם, מחוץ לארצות האסלאם.<sup>12</sup>

## מוזיקאים יהודים בשירותה של החברה הלא יהודית שסביבם

פעילות של מוזיקאים יהודים מקצועיים בארצות האסלאם מחוץ לקהילותיהם מתועדת מאז ימי הביניים. בדרך כלל היא התקיימה בארמונות השליטים ואנשי האצולה. שלא כמוזיקאים בני עדות ודתות אחרות, שהיו פעילים בחצרות האסלאמיות, המוזיקאים היהודים בדרך כלל לא היו עבדים, אולם הם חויבו להופיע בחצרות בכל עת שהשליטים ציוו זאת עליהם. מחויבות זו משתקפת בסיפור עם יהודי שנפוצ בגרסאות ובנוסחים שונים ברחבי ארצות האסלאם. הוא מספר על מוזיקאי יהודי המצטווה לנגן או לשיר בעיצומם של חגים, מועדים או ימי צום, בניגוד למצוות הדת, והוא מתלבט אם לדבוק במגבלות ההלכתיות על נגינה ולשאת בתוצאות או אם להפר אותן. בחלק מהגרסאות המוזיקאי מתאבד. על פי נוסחים אחרים הוא מציל את חייו על ידי זמרה או נגינה של לחן נוגה משירת הקודש העברית, כגון מזמור מספר תהלים או קינה לט' באב.

בפסיקה ההלכתית הספרדית־מזרחית בנושא המוזיקה ראו: א' שילוח, "מהאי גאון עד עובדיה יוסף", מחקרים בקורות יהודי בבל ובתרבותם, 15 (תשס"ב), עמ' 119–128.

P. Fenton, "Attitudes to Music in the Later Qabbalah", *Seventh World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1977; 8 idem, "A Jewish Sufi on the Influence of Music", *Yuval*, 4 (1984), pp. 124–130; O.B. Abraham, "Maimonides", The P. Fenton (ed.), *Treatise of the Pool*, London 1981

M. Idel, "Music and Prophetic Kabbalah", *Yuval*, 4 (1984), pp. 150–169 9

10 ראו לעיל, הערה 8.

11 על הזיקה האידאולוגית הזאת ראו המאמרים בשילוח, ממד המוזיקה (לעיל, הערה 3).

12 לדוגמה על המוזיקה של יהודי סוריה בארצות הברית ראו: K. Kaufman Shelemay, *Let Jasmine Rain Down: Song and Remembrance among Syrian Jews*, Chicago and London 1998. על יהודי ארצות האסלאם בישראל ראו להלן.



כמה שמות של מוזיקאים יהודים ששירתו בחצרות ספרד המוסלמית והנוצרית נמצאים בכתובים.<sup>13</sup> לדוגמה, בתולדותיו המיתולוגיות למחצה של זיריאב, מייסד האסכולה של מוזיקה באלאנדאלוס (חצי האי האיברי והמאגרב), מסופר על מוזיקאי יהודי, אלמנסור אליהודי, פעיל בחצרותיהם של אלחכים הראשון ועבד א־רחמן השני בקורדובה, שנשלח לעיר אלחסיראס כדי לקבל את פניו של המוזיקאי הגדול שבא מן הח'ליפות המזרחית. מגמה זו נמשכת גם אחרי גירוש היהודים מספרד. ר' אליהו קפסלי (1483–1555) מקושטא סיפר על מוזיקאי יהודי בשם אברהם, ממגורשי ספרד, שהסולטן ביאזיד השני (1481–1511) מינה למשרה המוזיקלית הרמה ביותר בארמונו, לאחר שהמלך, בתחפושת, האזין לנגינתו ברובע היהודי.<sup>14</sup>

בערים המרכזיות של המרחבים האסלאמיים במזרח התיכון ובצפון אפריקה מן המאה השמונה עשרה והלאה מילאו היהודים חלק עיקרי וחשוב בביצוע ובחיבורה של המוזיקה הכלית. ייתכן שהתנגדותה של האורתודוקסיה האסלאמית למוזיקה כלית הייתה אחת הסיבות לכך. אף על פי שגם יחסם של הרבנים למוזיקה הכלית היה בדרך כלל שלילי, גישתם הייתה מתונה מזו של עמיתיהם המוסלמים, אולי משום שהעיסוק במוזיקה היה מקור פרנסה חשוב ליהודים לא מעטים. עם זאת מעמדם של הנגנים היהודים בקהילתם היה במובהק נמוך. לעתים היו המוזיקאים היהודים מקשרים בין הקהילה היהודית למרכזי השלטון. בלוב השיגו יהודים גישה לארמון "בזכות כישורי הזמר שלהם".<sup>15</sup>

הרכבים יהודיים, שלעתים כללו מוזיקאים לא יהודים, או שליוו זמרות וזמרים מוסלמים, המשיכו בביצוע הרפרטואר של המסורות המוזיקליות הקלאסיות בצפון אפריקה, במזרח התיכון, בעירק, במזרח קווקז, בפרס ובאסיה התיכונה, והם היו קשרים מוזיקליים בין חלקי השונים של העולם המוסלמי.<sup>16</sup> במרבית המקרים שירתו ההרכבים היהודיים הן קהלי יהודים הן קהלי מוסלמים באירועי מעגל החיים (בעיקר חתונות) או בבידור לשמו (לדוגמה בנגינה בבתי קפה או במעונות פרטיים). אף שבמושג "מוזיקאים יהודים" בהקשר זה הכוונה למבצעים ולמלחינים גברים, היו גם נשים יהודיות שעברו את המחסומים הנוקשים של קהילותיהן המסורתיות ונהפכו למבצעות של מוזיקה כלית באירועי יהודים, ולעתים נדירות ביותר באירועי לא יהודים.

המוזיקאים היהודים לקחו חלק בקיום המסורות המוזיקליות הערביות-אנדלוסיות במרוקו, באלג'יריה ובתוניסיה. בתקופות קדומות יש אף עדויות למופעי נגינה של גויים לפני יהודים בצפון אפריקה. ר' אברהם אבן מוסא (טטואן 1680 בקירוב-תוניס 1733) העיד: "הייתי עד לשערורייה

13 לפרטים ראו: (בדפוס) E. Seroussi, "Music in Medieval Ibero-Jewish Society", *Hispania Judaica Bulletin*.  
14 ראו: סדר אליהו זוטא: חיברו רבי אליהו ב"ר אלקנה קפסאלי, תולדות העות'מאנים וויניציאה וקורות עם ישראל בממלכות תורכיה, ספרד וויניציאה, יוצא לאור בפעם הראשונה על פי ארבעה כתבי יד עם מבואות והערות (פירשן, העירו הערות וערכו: החלק העות'מאני – אריה שמואלביץ; החלק הספרדי והוויניציאני – שלמה סימונסון ומאיר בניה), א, ירושלים תשל"ו-תשמ"ג, עמ' 91.

15 ראו: H. Goldberg, *Jewish Life in Muslim Libya: Rivals and Relatives*, Chicago and London 1990, p. 26.  
16 על מוזיקאים יהודים בצפון אפריקה ראו: י' בן עמי, "להקות ונגנים יהודים ממרוקו", תצליל, 10 (1970), עמ' 54–58. על עירק ראו: E. Warkow, "The Urban Arabic Repertoire of Jewish Professional Musicians in Iraq and Israel. Instrumental: Improvisation and Cultural Change", Ph.D. dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 1987.  
פ' אליהו, המוסיקה של היהודים ההרריים, ירושלים 1999. על פרס ראו: B. Nettl and A. Shiloah, "Persian Classical Music in Israel", *Israel Studies in Musicology*, 1 (1978), pp. 142–158.  
M. Slobin, "Notes on Bukharan Music in Israel", *Israel Studies in Musicology*, 1 (1978), pp. 142–158.  
T.C. Levin, *The Hundred Thousand Fools of God: Musical Travels in Central Asia (and Queens, New York)*, Bloomington 1996.

[...; יהודים מתונים] מביאים אל בתייהם בחגים, ולעתים בימי חול, גויים המנגנים בכינור [קמנג'ה], נבל [עוד], תוף [ככל הנראה טר] וחליל [כלי נשיפה, כנראה ע'יטה; ...] וגברים ונשים מתערבבים אלה באלו.<sup>17</sup> אולם מאז המאה התשע עשרה נראה שיוקרתם של הנגנים היהודים בצפון אפריקה עלתה אף יותר מתקופות קודמות. כך עולה מעדותם של נוסעים, כגון היהודי האיטלקי סמואל רומנלי והצייר הצרפתי איז'ן דלקרואה, כמו גם מהערכתם של הסולטנים למוזיקאים היהודים (לדוגמה עבד אלעזיז, ששלט בשנים 1894–1908).<sup>18</sup> בערים מרקש ומוגדור יש היסטוריה של נגנים יהודים של אלאלה (מוזיקה מרוקנית אנדלוסית); אחד המפורסמים שבהרכבים במרקש בראשית המאה העשרים היה ארבעה אלכבירה (הרביעייה הגדולה, או הכפולה, והיא נקראה כך משום שכללה שניים מכל כלי: עוד, רבאב, ויולה מערבית ודוטאר) בראשותו של שמואל בן דהאן. במוגדור ההרכב המוביל היה של יוסף זדידי, ואת מנגניו הדריך האמן המוסלמי מהדי בן סוטה.<sup>19</sup>

היהודים לקחו חלק גם בשימור המסורות המוזיקליות האנדלוסיות ובהתחדשותן. אדמונד נתן יאפיל (1877–1928) מילא תפקיד מוביל בהתעוררותה של המוזיקה הערבית-אנדלוסית (ע'רנטי) באלג'יריה בראשית המאה העשרים, והוא פרסם קובץ רב חשיבות של מבחר השירה הערבית (באותיות עבריות!) המבוצעת על פי המוזיקה הזאת.<sup>20</sup> יאפיל, מייסדם של החברה המוזיקלית ושל בית הספר אלמוטריביה, נחשב עד היום לדמות מרכזית בהחייאתה של המוזיקה האמנותית האלג'ירית.<sup>21</sup> ביצירת הקובץ נעזר יאפיל במוזיקאים ובמלומדים יהודים מוכשרים, כגון אלפרד לברטי (נולד בשנת 1885). עוד דמות חשובה באלג'יריה היא נגן הכינור והרבאב שאול דוראנט (1865–1928) המכונה מוזינו, שנהג ללוות בנגינתו את הזמר המוסלמי הגדול מוחמד ספינג'ה (נפטר בשנת 1908). בין נגני הנובה (nawba) האלג'ירית במאה העשרים נמנה גם סעוד אלמדיוני, שנודע בכינויו סעוד לאוראני (דהיינו מהעיר אוראן). בעיר קונסטנטיין התבלטו שיח' ריימונד לייריס וסילבין ע'רנאסיה בנגינתם על פי המסורת האנדלוסית המקומית (ראו גם להלן).

מוזיקאים יהודים ומוסלמים עדיין ניגנו בצוותא בצפון אפריקה בשנות השבעים של המאה העשרים, לדוגמה באי ג'רבה שבתוניסיה.<sup>22</sup> תהליך השלום במזרח התיכון אפשר ניסיונות לחידוש הקשרים בין מוזיקאים יהודים לעמיתיהם המוסלמים ממרוקו, וניסיונות אלו הולידו, בין השאר, מופעים שהועלו בישראל ובמרוקו.

מוזיקאים יהודים בקיסרות העות'מאנית, מהערים איסטנבול, אדירנה, סלוניקי ואיזמיר, לקחו חלק בפיתוחה של המוזיקה הקלאסית העות'מאנית מראשית המאה השבע עשרה.<sup>23</sup> ראוי להזכיר את

17 ראו: British Museum, 440, fol. 164v

18 A. Shiloah, "Impressions musicales des voyageurs européens en Afrique du Nord", J.L. Miegge (ed.), *Les relations intercommunautés juives en méditerranée occidentale*, Paris 1984, pp. 275–280

19 ראו: בן עמי, להקות ונגנים (הערה 16 לעיל); א' אמזלג, פרקים במוסיקה של יהודי מרוקו, תל אביב 1986.

20 א' יאפיל, דיוראן אלאג'אגי מן כלאם אלאנדלוס, אלג'יר תרס"ה לערך.

21 ראו: N. Bouzar-Kasbadji, *L'Emergence Artistique Algérienne au XXe siècle*, Alger 1988, pp. 39–86

22 ראו: R. Davis, "Piyyut melodies as Mirrors of Social Change in Hara Kebira, Jerba", Y.K. Stillman and N.A. Stillman (eds.), *From Iberia to Diaspora*, Leiden, Boston and Köln 1999, pp. 477–495

23 ראו: E. Seroussi, "The Turkish Makam in the Musical Culture of the Ottoman Jews: Sources and Examples", *Israel Studies in Musicology*, 5 (1990), pp. 43–68; idem, "From Court and Tarikat to Synagogue: Ottoman Art Music and Hebrew Sacred Songs", A. Hammarlund, T. Olsson and E. Özdalga (eds.), *Sufism, Music, and Society in the Middle East*, Istanbul 2001, pp. 81–96

מיסקלי יאקו (נגן המיסקל, חליל קנים עות'מאני), טמבורי קארה קאש (נגן הטמבור, כלי המיתר מסוג הלאוטה בעל צוואר ארוך מאוד) והמלחינים – צ'לביקו, מדריכו של המוזיקאי העות'מאני המפורסם הנסיך קאנטמיר, משה פארו, שנודע בכינוי מוסי או טמבורי חכם מוסה (נפטר בשנת 1776), אהרון המון, שנודע בכינוי יאהודי הרון (נפטר לאחר 1721), מוזיקאי חשוב בחצרו של הסולטן מחמוד הראשון, ויצחק פרסקו רומנו, שנודע בשם טמבורי איזק (1745–1814 בקירוב), מוזיקאי יהודי זה היה הבולט ביותר בכל ימיה של הקיסרות העות'מאנית, והוא שירת בחצרו של הסולטן סלים השלישי.<sup>24</sup> בין המוזיקאים והמלחינים היהודים המצטיינים בדורות המאוחרים יותר בתורכיה היו שם טוב שיקאר מאיזמיר (1840–1920) ואברהם לוי חייט, הידוע בין המוסלמים בשם עודי (נגן העוד) מיסירלי איברהים (1878–1948), הוא חי באיסתנבול ופעל גם בסוריה.

יהודי בגדד היו בקיאים בכל הסוגות המוזיקליות שרווחו במרכז תרבות גדול זה. במאות התשע עשרה והעשרים הם היו פעילים במיוחד בפיתוח המקאם העירקי המסורתי.<sup>25</sup> ההרכב שהקימו המוזיקאים היהודים כלל זמר (קארי אלמקאם) המלווה בסנטור (כלי נגינה השונה במעט מן הסנטור הפרסי. יש לו 72 מיתרים והוא הופעל על ידי שני מקלות עץ), ג'אווסה או אלקמאנה אלבגדדיה (כינור עם שלושה או ארבעה מיתרים המוחזק בצורה אנכית), דומבק (תוף חומר) ודאף (תוף מסגרת קטן עם מצילות). בהרכבים מודרניים יותר, המושפעים מהמוזיקה המצרית והסורית, אימצו את הכינור המערבי, הקאנון, הנאי והעוד.

בכינוס הבין-לאומי למוזיקה ערבית שהתקיים בקהיר בשנת 1932 היו כמעט כל חבריה של המשלחת העירקית הרשמית יהודים בגדדים. בראשם עמד נגן העוד המפורסם עזרא אהרון (המכונה אצל המוסלמים עזורי אפנדי), שגם סייע בהבאת המוזיקה המודרנית (כלומר המצרית) לעירק. מוזיקאי יהודי עירקי חשוב אחר באותה תקופה היה הכנר והמלחין סלאח אלכווייתי, ממייסדיה של תזמורת הרדיו העירקי בשנת 1936. בעבודתו שיתף פעולה עם אחיו, דאוד אלכווייתי, שעשה חיל לא פחות ממנו.

עזרא אהרון עזב את עירק בשנת 1934 ועלה לארץ ישראל. כאן הוא מילא תפקיד חשוב בפיתוחה של המוזיקה הערבית המודרנית ועמד בראשה של התזמורת המזרחית של שירות השידור הארץ ישראלי, שפעל תחת חסות המנדט הבריטי. מאוחר יותר הצטרפו אליו האחים אלכווייתי ועוד מוזיקאים יהודים עירקים חשובים רבים ששלטו במקאם העירקי וכן במוזיקה המצרית והסורית-לבנונית המודרנית. הם הקימו את התזמורת למוזיקה מזרחית של קול ישראל, ובה חברו יחד עולים מעירק וממצרים עם מוזיקאים ערבים ישראלים, נוצרים ומוסלמים. ראוי להזכיר בהקשר זה את המלחין היהודי החדשני סלים א-נור, או בשמו העברי שלמה זיו-לי (נולד בשנת 1920).<sup>26</sup>

24 לפרטים עליו ראו: W. Feldman, notes to CD Tambūri Isak, Great Mediterranean Composers, En Chordais 1918, c. 2004

25 ראו: E. Warkow, "Revitalization of Iraqi-Jewish Instrumental Traditions in Israel, The Persistent Centrality," Asian Music 17.2 (1986), pp. 9-31; idem, The Urban Arabic Repertoire (לעיל, הערה 16); Y. Kojaman, The Maqam Music Tradition of Iraq, London 2001

26 לסקירה ממצה על המוזיקאים היהודים מעירק ועל גורלם במדינת ישראל ראו: ע' פרלסון, שמחה גדולה הלילה, תל אביב 2006.



ביצוע המקאם העירקי לא היה נחלה בלעדית של הגברים. זמרות יהודיות עירקיות מיומנות ביצעו גם הן רפרטואר זה. סלימה מוראד (1900–1972) למשל כובדה בתואר היוקרתית "פאשה" והייתה לאחת הזמרות העירקיות המפורסמות ביותר במאה העשרים. גם סולטנה יוסיף (1903–1981) הייתה זמרת מקאם מרשימה ממוצא יהודי; היא התאסלמה, ולאחר מכן הופיעה בשם חאג'ה סולטנה יוסיף.<sup>27</sup>

באזורים הכורדיים של עירק ביצעו היהודים את הרפרטואר הכלי של הזרנה (אבוב עם לשונית כפולה) והדוירה (תוף עם תיבה גדולה התלוי על הכתף ומופעל במקלות) עם עמיתיהם המוסלמים בצוותא. מוזיקה כלית זו מלווה ריקודים קבוצתיים בחתונות ובשמחות משפחתיות אחרות.<sup>28</sup>

גם בפרס מילאו היהודים תפקיד משמעותי ביצירתה של המוזיקה האמנותית והעממית ובמסירתה. תופעה זו בלטה במיוחד בשיראז.<sup>29</sup> במפקד שנערך בשנת 1903 נמנו 60 נגנים וזמרים יהודים מקצועיים בתוך הקהילה, שמנתה 5,000 נפש. ידוע על מומחים יהודים לדסטגאהה (מודוסים) הפרסיים מאז שלהי המאה התשע עשרה. אמן הקמנצ'ה (כינור) מוסא־חאן קשאני (1856–1939) שירת בארמון הנסיך ת'אל א־סולטן ונחשב לאחד מבעלי כישרון היצירה הגדולים ביותר בתולדות המוזיקה הקלאסית הפרסית. במאה העשרים היה המוזיקאי היהודי הבולט מורטזה ניי־דוד (נולד בשנת 1904 בקירוב); הוא היה תלמידם של אקה חוסיין־קולי ודארוויש־ח'אן, ובשנות השבעים הוא הקליט את הרפרטואר שלו בעבור ממשלת אירן.<sup>30</sup>

במזרח הקווקז, מבאקו ועד נאלצ'יק, נהגו המוסלמים לשכור בחגיגותיהם נגנים יהודים הרריים.<sup>31</sup> מקצוע המוזיקה עבר במשפחה מדור לדור, ועל כן חברי ההרכבים היהודים היו קרובי משפחה. בין הסוגות המוזיקליות שביצעו היהודים היו חלקים מרפרטואר המוע'אם האזרי והדגסטאני, ובחתונות הם ביצעו מחרוזות של מוע'אם (קטע מאולתר), תסניף (שיר) ורנג (קטע ריקודי). בין המוזיקאים היהודים ההרריים המצטיינים כדאי להזכיר את אמן הגרמושקה (אקורדיון אסיאתי) הווירטואוז שאמיל נבאחוב (1920–1981) ואת ההרכבים של משפחות אבדלימוב ואיזראילוב מהעיר דרבנט.

מבצעים יהודים יוצאים מן הכלל לקחו חלק גם בשימור מסורת השש־מקאם, שמקורה באוזבקיסטאן ובטג'יקיסטאן. סגנון השש־מקאם היהודי הישן היה קאמרי, והוא בוצע רק בטנבור אוזבקי בליווי דוירה. תחת ההשפעה הסובייטית הוקמו הרכבים גדולים יותר, ובהם נוספו על הכלים המסורתיים דוטאר (לאוטה עם שני מיתרים), צ'אנג (ציתר פטישים הדומה לסנטור הפרסי), ג'יג'אק (כינור המוחזק במאונך), ניי (חליל צד) וקלרנית. בין מבצעי השש־מקאם היהודים המצטיינים במאה העשרים יש להזכיר את לוי בודוהונוב, גבריאל מולוקנדוב, האחים טולמסוב, ברטה דוידוב, בארנו איז'קובה ואת משפחת המוזיקאים האוזבקים אליעזרוב, שהגיעו לארץ ישראל בשנות השלושים של המאה העשרים

27 ראו: N. Van der Linden, *Maqam Singing in Modern Iraq*, 1999; <http://www.aramusic.com/maqam/Accessed> December 12, 2005; N. Van der Linden, "The Classical Iraqi Maqam and its Survival", S. Zuhur (ed.), *Colors of Enchantment: Theater, Dance, Music and the Visual Arts of the Middle East*, Cairo 2001, pp. 321–335

28 ראו: P. Squires, "Dance and Dance Music of the Iraqi Kurdish Jews in Israel", M.A. thesis, UCLA, 1975; E. Gerson Kiwi, "The Music of the Kurdistan Jews: A Synopsis of their Musical Styles", *Yuval*, 2 (1971), pp. 59–72

29 ראו: L.D. Loeb, "The Jewish Musician and the Music of Fars", *Asian Music*, 4, 1 (1972), pp. 3–13

30 ראו: א' נצר, "מוסיקה של קודש ושל חול", ח' סעדון (עורך), איראן: סדרת קהילות ישראל במזרח במאות התשע־עשרה והעשרים, ירושלים תשס"ו, עמ' 173–180.

31 ראו: אליהו, המוזיקה של היהודים ההרריים (לעיל, הערה 16).



והמשיכו כאן במסורתם.<sup>32</sup> חלק נכבד מהמוזיקאים המקצועיים באוזבקיסטאן ובטג'יקיסטאן היו יהודים, ולאחר קריסתה של ברית המועצות הם עזבו את ארצות מוצאם ועלו לישראל, או היגרו לאזור ניו יורק; במקומות מגוריהם החדשים הם ממשיכים לפתח את אמנותם.<sup>33</sup>

הנגניות היהודיות בעולם האסלאמי ניגנו בעיקר בכלי הקשה בהרכבים שליוו זמרות. מן המאה התשע עשרה ואילך ישנן עדויות לנשים יהודיות שניגנו גם בכלים אחרים, אבל תמיד בהתכנסויות פנימיות. ברשימות מסעותיו סיפר ויקטור גֶרֶן באמצע המאה התשע עשרה כי באי רודוס נהגו להתאסף נערות ונשים ספרדיות ליד המזרקה שברחוב הראשי וכי הן ידעו לנגן "בגיטרה הדומה למנדולינה ספרדית וליוו את השירה והריקודים בחגיגות".<sup>34</sup> נגינה בכלי מיתר – עוד, מנדולינה ואף קאנון – הייתה נהוגה בקרב נשים ספרדיות מזרחיות בראשית המאה העשרים, והיא הייתה חלק מתהליכי המודרניזציה שהתרחשו באותה תקופה.

אחד מהרכבי הנשים המקצועיים למחצה הוא הדאקקאת מעירק – קבוצה של ארבע-חמש מתופפות שהשתתפו בחתונות ובשמחות משפחתיות אחרות. בקהילות הספרדיות שבקיסרות העות'מאנית היה הרכב נשים מקצועי בשם טאניידוראס (נגניות). אולם התופעה של נשים יהודיות שניגנו מחוץ לקהילותיהן גררה תגובות שליליות. חוות דעת הלכתית של הרב משה ישראל מהאי רודוס (נפטר בשנת 1782) מספרת על שני סוחרים יהודים שראו קבוצה של גברים ונשים לא יהודים יוצאים ממפגש חברתי ומנגנים בתופים ובכלי נשיפה. ביניהם היו שתי זמרות יהודיות. הסוחרים דיווחו על האירוע לרב; הרב הזמין את הנשים לפגישה, ובה התרה בהן על התנהגותן הבלתי הולמת. הנשים השיבו שאמנם נכחו במסיבות של גויים אך עשו זאת אך ורק במסגרת מקצועית – שירה תמורת תשלום – ולא כדי להתרועע עם הלא יהודים.<sup>35</sup>

## מוזיקאים יהודים במוזיקה הפופולרית המודרנית בארצות האסלאם

השלטון הקולוניאלי האירופי בצפון אפריקה ובמזרח התיכון מאז המאה התשע עשרה העניק ליהודים מעמד אזרחי בטוח יותר ויצר לאמנים היהודים הזדמנויות חדשות בחיים המוזיקליים שבערים הראשיות. ההתפתחות של תעשיית ההקלטות, ההוצאה לאור, השידור והקולנוע העניקה דחיפה לנוכחות יהודית זו בשדה המוזיקה. מוזיקאים יהודים לקחו חלק פעיל גם בהופעות חיות בבתי הקפה. בשנת 1847 דיווח עד ראייה יהודי אנגלי מהעיר תוניס: "יש בעיר כ־60 מוזיקאים המתפרנסים מנגינה בבתי הקפה ואת שכרם משלם בעל הבית. 53 מהם יהודים, והם נבדלים מן השאר במיומנותם הרבה באמנותם".<sup>36</sup> מכאן, אף שהמוזיקאים ויזמי המוזיקה היהודים המשיכו להשתתף בביצוען של המסורות הקלאסיות כבעבר, הם קנו שליטה גם בסגנונות המוזיקה הפופולריים החילוניים החדשים.

32 ראו: סלובין (לעיל, הערה 16).

33 ראו: לוין (לעיל, הערה 16).

34 V. Guérin, Voyage dans l'île de Rodhes et description de cette île, Paris 1856

35 ראו: משה ידבר, 57, עמ' א.

36 ראו: M. Margoliouth, A Pilgrimage to the Land of My Fathers, II, London 1850, pp. 47-48

תופעות אלו בלטו באזור המאגרב. בין המבצעים בסגנון האלג'ירי הפופולרי חשוב להזכיר את הזמרת ונגנית העוד העיוורת ריינט סולטנה דאוד, הידועה בכינויה ריינט לאוריינס (מהעיר אוראן), את ריימונד לייריס מהעיר קונסטנטין, הכנר סילביין ע'רנאסיה, אדמונד אטלאן ואנריקו מסיאס, בנו של סילביין, שזכה להצלחה רבה בצרפת. בסגנונות המוזיקליים הקלים יותר, ובהם השנסון האלג'ירי-צרפתי, הצטיינו האמנים היהודים בלונד-בלונד, רנה פרז ולילי בוניש.<sup>37</sup>

בתוניסיה מאז ראשיתה של המאה העשרים הולחן ובוצע הזמר הפופולרי של העיר תוניס, תחת השפעה צרפתית ומצרית, בעיקר על ידי יהודים; ובהם האחיות שמאמה ולילה קפז, חביבה מסיקה (1893 בקירוב-1930), בישי סלמה (שם מקורי: ח'ייסה סלמה; 1891-1958), אשר הלחין, ניגן בעוד ובכינור ושר, לואיזה א-תוניסיה (1905-1966), שמעון עמיאל שנולד במצרים, ראול ג'ורנו (נפטר בשנת 2003) והחזן היוצא מן הכלל אשר מזרחי (1880-1967), שבא מירושלים והקליט גם שירים חילוניים בערבית.<sup>38</sup> בין מבצעי המוזיקה הפופולרית במרוקו היו זהרה אלפסייה, אברהים סוורי, אלמאלמה נג'מה וסמי אלמע'רבי. האחרון היה לאמן בולט בקהילות המהגרים של היהודים המרוקנים בצרפת, בקנדה ובישראל. זמר יהודי מרוקני חשוב אחר, סלים הללי, השפיע עליו.

נפוצה פחות הייתה השתתפותם של אמנים יהודים במוזיקה הפופולרית במזרח התיכון, אך היו יוצאים מן הכלל. לדוגמה, הזמרת ונגנית העוד היהודייה רחל סמוחה (1895-1955), שנודעה בכינויה פיירוז אלחלאביה, הייתה אחת הדמויות החשובות ביותר בזמר הסורי בראשית המאה העשרים.

השתתפותם של היהודים בתרבות העירונית הפופולרית בארצות האסלאם במאה העשרים היא אחד הסימנים הרבים להיחלשותם של החיים היהודיים המסורתיים ולהתרופפות סמכותה של המנהיגות הדתית בתקופה זו. כדי להימנע מהשפעתם של תעשיית הבידור ובתי הקפה התירו כמה רבנים חיבור שירי קודש עבריים על פי לחניהם של השירים הפופולריים ביותר באותו הזמן. מומחה באמנות זו היה הרב דוד בוזגלו ממרוקו.

בכמה מקרים מעורבותם העמוקה של האמנים היהודים בתעשיית הבידור, בשילוב המדיניות הלאומנית של אמצעי התקשורת ההמוניים בארצות האסלאם, אילצו את המוזיקאים להתאסלם כדי להגיע לפסגת ההצלחה. דוגמה לכך היא הזמרת היהודייה המצרייה הגדולה לילה מוראד. לעתים למוזיקאים שסירבו להיכנע למגמה זו לא הייתה בררה אלא לעזוב את ארצם. אחד מהם היה כנראה החזן יצחק אלגזי (1889-1951), מומחה לגאזל התורכי וזמר אהוב על הנשיא כמאל אתאטורק; הוא היגר לדרום אמריקה בראשית שנות השלושים של המאה העשרים.<sup>39</sup>

37 ראו: A. Teboul, "Les musiciens", *Les juifs d'Algerie: Images et Textes*, Paris 1987, pp. 276-281; A. Shiloah, "Recontres et ententes musicales entre Juifs et Musulmans en Algérie", *Perspectives* (Revue de l'Université Hébraïque de Jérusalem), 9 (2002), pp. 170-183; הקלסית האלג'ירית ובסוגות שהסתעפו ממנה", פעמים, 91 (2002), עמ' 51-64.

38 ראו: J. Taieb, "Ya lil, ya lil...", J. Allali et alii (eds.), *Les juifs de Tunisie: Images and Textes*, Paris 1989, pp. 200-205; A. Shiloah, "Témoignages sur le rôle des musiciens juifs dans la musique tunisienne", S. Fellous (ed.), *Juifs et musulmans en Tunisie: fraternité et déchirements - Actes du colloque international de Paris, Sorbonne mars 1999*, Paris 2003, pp. 309-316. דמותה של הזמרת-שחקנית התוניסאית חביבה מסיכה משכה בשנים האחרונות תשומת לב מצד החוקרים. ראו למשל י' טובי וצ' טובי, "מיתזאציה של זמרת עממית: מסורת שבעל-פה ובכתב של הזמרת התוניסאית חביבה מסיכה", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יט-כ (תשנ"ז-תשנ"ח), עמ' 187-210; מ' מלאכי, "חביבה מסיכה: אמנית יהודית בתוניסיה (1893-1930)", מהות, כד (תשס"ב), עמ' 255-274.

39 ראו: E. Seroussi, *Mizimrat Qedem: The Life and Music of Rabbi Isaac Algazi from Turkey*, Jerusalem 1989.

## סיכום

פעילותם של המוזיקאים היהודים בארצות האסלאם היא נושא שראוי להיחקר ביתר הרחבה. תעודות ועדויות רבות, מתקופות ומאזורים גאוגרפיים שונים (למשל מתימן, מחוז שלא עסקתי בו במאמר זה), טרם נבדקו. מקורות אלו ירחיבו בוודאי את ידיעותינו על נקודות מגע אחרות בין התרבות המוזיקלית היהודית למקבילתה האסלאמית.

על סמך הידע שיש היום נכון יהיה לומר שמגעים אלו היו אמיצים ונמשכו מאות שנים, למעשה מאז פרוץ האסלאם. יתר על כן, בשל הגישה המחמירה כלפי מוזיקה בהגות ובהלכה האסלאמיים מילאו היהודים (ואתם בני מיעוטים דתיים ואתניים אחרים, כמו היוונים או הארמנים הנוצרים) תפקיד פעיל וחשוב בקיומן של המסורות המוזיקליות האסלאמיות. התמסרותם של היהודים למוזיקה סייעה גם לפיתוחן של מסורות מוזיקליות עשירות בין כותליהן של הקהילות היהודיות עצמן. מכאן שהדים של מסורות אסלאמיות מן העבר עשויים להישמר בבתי הכנסת של שרידי הקהילות היהודיות בארצות האסלאם (כגון אירן, תורכיה ומרוקו) ובקרב צאצאיהן, הפזורים היום במדינת ישראל וברחבי העולם המערבי.

מאנגלית: דוד בן־נחום







the IDF Mahanayim and the later version published by the Sapir Center for Jewish Education and Culture made a highly significant contribution to Jewish literature and reflect the extent of Rabbi Hachohen's intellect.

Rabbi Hachohen has also published numerous books on Jewish topics in an effort to attract Jewish readers to Judaism and give them access to our spiritual treasures.

His third area of expertise is politics. Rabbi Menachem Hachohen has crossed boundaries fearlessly. What has set him apart is his courage to be unpopular. He saw what the nation needed and tried to meet those needs irrespective of public opinion. Seeing the extreme divisiveness among the Jewish people and realizing that the religious parties could not heal the rift, he dropped out of Mizrahi and joined the leading political force in those days: the labor movement and the Mapai party, under the leadership of David Ben Gurion. Then he set out on his mission on behalf of Judaism directly rather than going through the institutions that officially represented the religion. In the Knesset and other public forums, he fought in speech and writing for separation of religion from politics, against religious and anti-religious coercion, and for a change in the religious and rabbinical establishment. He paid a high price for these activities, as he was heaped with scorn. But “the red rabbi,” as they called him, was not afraid of anyone. In a pioneering, daring step, Rabbi Hachohen left his imprint on Israeli politics, becoming the first to point out what has since become clear: that religious interests do not belong exclusively to the religious parties.

Independent thinking runs in his family. He inherited it from his father, Rabbi Mordechai Hachohen, a scholar and prolific author, and his maternal grandfather, Rabbi Avraham Zvi Shor, the head of the hasidic rabbinical court in the Old Yishuv in Jerusalem. Rabbi Menachem Hachohen has continued the tradition of taking responsibility. Looking back today, we have to acknowledge that he did the right thing in the right place at the right time.

For the present volume, it was only natural to contact the Mahanayim writers who are still with us today, as well as Rabbi Menachem Hachohen's relatives, friends, and admirers, each of whom gave a gift of scholarship in honor of his seventy-fifth birthday. In addition, his glorious life story deserves to be told with grace, humor, and Jewish wisdom, but that is for another time.

We wish him long life, health, productivity, and an abundance of good deeds surrounded by his family, admirers, and friends.

Haim Beer     Hana Amit

## Introduction

Rabbi Menachem Hacohen's hallmark is his exceptional versatility, as manifested in his rabbinical, intellectual, and political activity.

First of all, Rabbi Hacohen is an outstanding Torah scholar. He attended the Hevron yeshiva and was ordained by Rabbi Isaac Herzog, Rabbi Ovadiah Hadaya, and Rabbi Shlomo Goren. For fifty years he has worked tirelessly, using his tremendous talent and love, his pleasant manner and his admirable persistence, to bring about peace among Jews and to pass on the age-old Jewish heritage to all Jews.

His biography gives impressive evidence of the consistency of his wide-ranging rabbinical activity. His courteous attitude when teaching Judaism to numerous segments of society bridged gaps between religious and secular, between native Israelis and recent immigrants, between North African and Asian Jews and Ashkenazim, between different trends within the Jewish people and the religious establishment, and between Diaspora Jewish communities and the State of Israel. His interpersonal relations are based on sensitivity and respect for others' beliefs and worldviews.

In over fifty years of rabbinical activity, since his service in the IDF, he reached kibbutzim, moshavim, and development towns, as well as tens of thousands of workers in his capacity as the rabbi of the General Federation of Labor in Israel (*the Histadrut*). He also influenced participants in nonformal educational programs at the Sapir Center for Jewish Education and Culture in the Old City of Jerusalem. For the past decade he has been the chief rabbi of Romania and a rabbinical consultant to Jewish communities on behalf of the American JDC (Joint).

His second area of expertise is his intellectual activity. A prolific writer, Rabbi Hacohen has always had books in front of him. His first literary endeavor was *Mahanayim*, a prestigious journal on Jewish affairs. While serving in the IDF under Chief Rabbi Shlomo Goren, he began publishing *Mahanayim* in the belief that Jewish soldiers deserved a journal about Judaism. Demonstrating genuine openness, respect, and impartiality, he recruited creative intellectuals for the project. His aesthetic sense was already noticeable in the first issues of *Mahanayim*, which incorporated pictures from the vast treasury of Jewish art that were not generally accessible at the time. The pages of *Mahanayim* featured guest authors, scholars, rabbis, and leading thinkers, including the late Uri Zvi Greenberg, S. Hugo Bergman, S. J. Agnon, David Flusser, and Dov Sadan. The range of topics covered by

## From Community to State

- Elie Wiesel** | Reflections on the Hassidic Community    **253**
- Yehuda Amital** | Faithful Public Servants    **263**
- Shlomo Avineri** | Statecraft without a State: A Jewish Contribution to Political History?    **269**
- Yosef Gorny** | Eliezer Jaffe: The Organized Anarchist    **285**
- Dov Genachowski** | Russian Immigrants in Jerusalem Write to the President of the United States (in the 19th Century)    **301**
- Dvora Hachohen** | Utopia Put to the Test: The Challenge of “Ingathering of Exiles” in the State of Israel    **307**
- Elisheva Hachohen** | On the Right to Choose a Name: An Issue of Human Rights    **331**

## Books and Ideas

- Aaron Lichtenstein** | Joseph's Lament    **357**
- Joseph Dan** | The Narrative of the Ten Martyrs: Mysticism and Martyrology    **367**
- Avraham Grossman** | Peace and Brotherhood in Rashi's Teachings    **391**
- Yisrael Ta-Shma** | Eliyahu Galliano's Ta'alumot Hokhma    **403**
- Haim Beer** | From Tallitman and Tefillinski to Tallit and Tefillin: An Incident in Agnon's “Only Yesterday”    **407**
- Haviva Pedaya** | The Silent Language of Mirrors and the Speech of Darkness: Metapoesis of Voice and Image in Bialik's Poems    **427**
- Admiel Kosman** | The Aggadic Story of the Quarrel of Cain and Abel and Its “Mirror Story” about Two Loving Brothers    **443**

## On Art and Music

- Mishaël Cheshin** | Reflections on the Arts and Jurisprudence    **453**
- Shalom Sabar** | The Akeda in the Works of Moshe Shah Mizrahi: A Pioneer of Jewish Folk Art in Eretz Israel    **465**
- Edwin Seroussi** | With a Single Melody: Jewish Musicians in Islamic Lands    **489**

Hebrew Contents

Atrium

- Mordechai Piron | The Might of Evil 19
- Zev W. Gotthold | Gishriya: A Rhapsody on Bridges 31
- Dov Rappel | Three Faces of Judaism 41
- Aviad Hacohen | Freedom of Expression, Tolerance and Pluralism in Jewish Law 45

Synagogue and Beit Midrash

- Joseph R. Hacker | Issakhar Ibn Sussan on Calling Up Cohanim to the Torah on the "Bridegroom's Sabbath" 79
- Moshe Hallamish | The Piyyut "Ha-Aderet veba-Emunah" 99
- Eliav Shohetman | Sitting in a Synagogue with One's Back to the Ark 111
- Hananel Mack | Let Not Disciples Enter Hither: A Failed Educational Method 125
- Hagit Hacohen-Wolf | Beit Hamidrash: Traditional and New 139

The World of Halakha

- Eliyahu Bakshi-Doron | Siyata Dishmaya:  
Weighing Arguments in Halakhic Decision-Making 153
- Shlomo Dichovsky | Where in the Torah Do We Learn about Da'at Torah? 159
- She'ar-Yashuv Cohen | Law and Jurisprudence, Wisdom and Understanding 165
- Michael Zvi Nehorai | The Concept of Repentance in Maimonides' Teachings 179
- Yohanan Silman | The Rationale for the Commandments versus  
the Source of their Validity 187
- Amihud Ben-Porath | Acting With or Without Being Commanded 195

Scholars and Leaders

- Yaron Ben-Nach | Deposing a Sage Who Never Was One 203
- Eliezer Bashan | Rabbi Joseph Elmaleh: Leader and Diplomat in Mogador, 1809–1886 215
- Abraham David | From Barcelona to Eretz Israel: Two of Rashba's Students Who Settled in Eretz Israel in the Second Decade of the 14th Century 229
- Meron Hacohen | The Shepherd and his Staff: Leadership in the Bible 237



<b>Prof. Haviva Pedaya</b>	Department of Jewish Thought, Ben-Gurion University of the Negev
<b>Rabbi Mordechai Piron</b>	Gen. (Res.); former chief Rabbi of the IDF; chief rabbi of Zurich; president of the Sapir Center for Jewish Education and Culture, Jerusalem
<b>Prof. Shalom Sabar</b>	head of the Jewish and Comparative Folklore Program and lecturer in the Department of History of Art, Hebrew University, Jerusalem
<b>Prof. Admiel Kosman</b>	University of Potsdam, Germany; academic director, Abraham Geiger College (Reform rabbinical school), Berlin
<b>Prof. Dov Rappel</b>	(deceased) Department of Education, Bar Ilan University
<b>Prof. Eliav Shohetman</b>	Sha'arei Mishpat Law College; Faculty of Law, Hebrew University, Jerusalem
<b>Prof. Israel Ta-Shma</b>	(deceased) Hebrew University, Jerusalem; Israel Prize laureate

<b>Dr. Aviad Hacoheh</b>	dean of Sha'arei Mishpat Law College; Faculty of Law, Hebrew University, Jerusalem
<b>Elisheva Hacoheh</b>	attorney; National Center for Mediation and Conflict Resolution, Ministry of Justice, Jerusalem
<b>Prof. Dvora Hacoheh</b>	Department of Land of Israel Studies, Bar Ilan University
<b>Dr. Hagit Hacoheh-Wolf</b>	School of Education, Hebrew University, Jerusalem
<b>Meron Hacoheh</b>	attorney, Jerusalem
<b>Prof. Joseph R. Hacker</b>	Department of History of the Jewish People, Hebrew University, Jerusalem
<b>Prof. Elie Wiesel</b>	Boston University; author and Nobel Peace Prize laureate
<b>Prof. Moshe Hallamish</b>	Department of Jewish Philosophy, Bar Ilan University; editor of Daat, a journal of philosophy and kabbalah
<b>Dr. Mishael Cheshin</b>	retired deputy president of the Supreme Court
<b>Rabbi She'ar-Yashuv Cohen</b>	chief rabbi of Haifa
<b>Rabbi Aaron Lichtenstein</b>	dean of the Har Etzion yeshiva, Alon Shevut
<b>Prof. Hananel Mack</b>	Department of Talmud, Bar Ilan University
<b>Prof. Michael Zvi Nehorai</b>	Department of Jewish Philosophy, Bar Ilan University
<b>Prof. Yochanan Silman</b>	Department of Jewish Philosophy, Bar Ilan University
<b>Prof. Edwin Seroussi</b>	Department of Musicology, Hebrew University, Jerusalem
<b>Rabbi Yehuda Amital</b>	dean of the Har Etzion yeshiva, Alon Shevut

## Contributors

<b>Prof. Shlomo Avineri</b>	Department of Political Science, Hebrew University, Jerusalem; former director general of the Foreign Ministry; Israel Prize laureate
<b>Haim Beer</b>	author; professor of Hebrew literature, Ben-Gurion University of the Negev
<b>Dr. Yaron Ben-Naeh</b>	senior lecturer in the Department of History of the Jewish People, Hebrew University, Jerusalem; member of the Young Division of the Israel Academy of Sciences and Humanities
<b>Amihud Ben-Porath</b>	attorney, Tel Aviv
<b>Rabbi Eliyahu Bakshi-Doron</b>	former chief rabbi of Israel, Jerusalem
<b>Prof. Eliezer Bashan</b>	Department of Jewish History, Bar-Ilan University
<b>Rabbi Zev W. Gotthold</b>	Rabbi and educator
<b>Prof. Yosef Gorny</b>	Tel Aviv University; head of the Andrea and Charles Bronfman Institute for the Media of the Jewish People
<b>Dov Genachowski</b>	journalist, Jerusalem
<b>Prof. Avraham Grossman</b>	Department of History of the Jewish People, Hebrew University, Jerusalem; member of the Israel Academy of Sciences and Humanities; Israel Prize laureate
<b>Dr. Abraham David</b>	senior researcher, Jewish National and University Library, Hebrew University, Jerusalem
<b>Rabbi Shlomo Dichovsky</b>	judge, Supreme Rabbinical Appeals Court
<b>Prof. Joseph Dan</b>	Gershom Scholem Professor of Kabbalah, Hebrew University, Jerusalem; Israel Prize laureate

## Literary Works

Mahanayim (ed.) – journal of Torah literature, Jewish thought and Jewish scholarship (150 issues from 1953)

Mishpatim VaAlilot Dam BeToldot Yisrael (ed.) – show trials and blood libels in Jewish history (Ministry of Defense, 1956)

Haggadah shel Pesach: Nusah Ahid LeHayalei Tzahal – Passover Haggadah for IDF soldiers (IDF Chief Rabbinate, 1957)

Avanim Mesaprot – the holy sites in the Land of Israel (Ministry of Defense, 1967)

Hayyei Adam (3 vols.) – birth, marriage, and bar/bat mitzvah (Keter, 1967–1993)

One People, the history and customs of Asian and African Jewish communities, with prof. Dvora Hachohen (Sabra Books, 1969)

Shalom Levo Shabbat – on the Sabbath and festival songs (Don, 1977)

Hagim U'Moadim (5 vols.), with prof. Dvora Hachohen – an encyclopedia of the Jewish festivals (Keter, 1978)

Haggadah shel Pesach – Haggadah with studies and commentaries (Massada, 1980)

Sefer HaHagim – laws and customs of the Jewish festivals, for children (Massada, 1980)

Haggadat Am – Haggadah with commentaries in Hebrew and English (Modan, 1986)

MiShanah LeShana – on the Jewish calendar (Modan, 1991)

Torat Am (5 vols.) – on the Torah: Genesis through Deuteronomy (Modan, 1996–1998)



## Rabbi Menachem Hacohen

Rabbi Menachem Hacohen was born in Jerusalem in 1932, the son of noted Jerusalem rabbi Mordechai Hacohen.

After completing his studies at Alumah High School in Jerusalem (the first yeshiva high school), he spent six years at the Hevron yeshiva in Jerusalem. He was ordained by Rabbi Dr. Isaac Herzog, the chief rabbi of Israel.

In 1951 he was conscripted into the army. After serving for a while in the Nachal Brigade, he was assigned to the headquarters of the IDF Chief Rabbinate, where he held several positions: officer in charge of religious ceremonies in the IDF General Staff, chaplain in the navy; producer of programs on religion and Jewish tradition for IDF Radio; editor of publications on Torah and Jewish law for the IDF Chief Rabbinate; and editor-in-chief of *Mahanayim*, a journal of Torah and Jewish thought. As part of his military service in the rabbinical corps of the armed services, he was sent for a year of study of Halachic ruling, in a program designed for him by the Chief Rabbi of the Israel Defense Forces, General Shlomo Goren. In 1967 he was named rabbi of the Moshavim Movement, a position he holds to this day. In this capacity he has done a great deal to strengthen Jewish identity among the residents of moshavim, especially the younger generation.

From 1969 to 1973 he served as rabbi of the General Federation of Labor in Israel (the *Histadrut*).

In 1976 he founded the Sapir Center for Jewish Education and Culture in the Old City of Jerusalem, and he has been its president ever since.

From 1974 to 1988 he was a member of the Knesset. During that period he served on a number of Knesset committees, including Education and Culture, Interior and Environment, Security and Foreign Affairs, Finance, and Immigration and Absorption.

Since 1988, when he left the Knesset, he has devoted himself to rabbinical and educational work, including writing about religious issues.

In 1998 he was named chief rabbi of Romania and a special advisor to the JDC on rabbinical issues in the Diaspora.

Rabbi Hacohen has written and edited many religious works, has conducted research on Jewish thought and Jewish history, and has published articles on current events and the relationship between religion and state.

He is married to Prof. Dvora Hacohen. They have two sons and one daughter.

**Editorial Board:**

**Rabbi Mordechai Piron, Prof. Joseph Hacker, Prof. Haim Beer,  
Dr. Aviad Hacoheh, Hana Amit**

**Language Editor (Hebrew): Noa Shalitin**

**Book design: Nomi Morag**

**Typeset and printed by Art Plus, Jerusalem**

**Photography: Aliza Auerbach**

**Thanks to the Sapir Center for Jewish Education Culture  
for its assistance in the publication of this book**

**Hakibbutz Hameuhad Publishing House**

**Printed in Israel 2007**

**All rights reserved**

**ISBN 978-965-02-0426-6**

A Collection of Essays  
in Honor of  
Rabbi Menachem Hachohen

# Minchale Menachem

Edited by  
Hana Amit | Aviad Hachohen | Haim Beer



הוצאת הקיבוץ המאוחד





# Minchale Menachem

A Collection of Essays in Honor of Rabbi Menachem Hachohen

הוצאת הקיבוץ המאוחד



0 0310004725 8  
דאנאקוד 31-4725  
מחיר מומלץ: 98 ₪