

אברהם גרוסמן

והוא ימשול בד?

האישה במשנתם של חכמי ישראל
בימי הביניים



מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל
ירושלים

המערכת המדעית

פרופ' יוסף הקר (יו"ר), פרופ' דוד אסף, פרופ' אלימלך הורוביץ, פרופ' יפעת וייס,
מר צבי יקותיאל, פרופ' גדעון פוקס, ד"ר אמנון רוזנקרופצקי
מרכז המערכת: מעין אבינרי-רבהון

עריכה לשונית והבאה לבית הדפוס: יחזקאל חובב

ספר זה יוצא לאור בסיוע

משרד התרבות והספורט – מינהל התרבות והאמנויות

The Charles Wolfson Research Fund, המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל,
האוניברסיטה העברית בירושלים

מסת"ב 2-281-227-965-978

מספר קטלוגי 185-605

© כל הזכויות שמורות למרכז זלמן שזר לתולדות ישראל (ע"ר), תשע"א

אין להעתיק או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו, בשום צורה ובשום אופן, אלקטרוני או
מכני, לרבות צילום או הקלטה, ללא קבלת אישור בכתב מהמוציא לאור.

סדר ועימוד: מרכז זלמן שזר

לוחות: מכון האופסט שלמה נתן; הדפסה: דפוס גרפית בע"מ

כולם בירושלים

לרעייתו רחל

תוכן העניינים

פתח דבר

13

מבוא: מורכבות הנושא ובעיית המקורות

17

א. גורמים עיקריים 17; ב. המקורות ומורכבותם 24

פרק ראשון: ר' שמואל הנגיד: צנועה, כנועה וצייתנית

31

א. שירת הנגיד ומשליו כמקור לבירור יחסו לאישה 33; ב. מעלת הצנועה 36; ג. מעלת הכנועה: הבעל כשליט בביתו 37; ד. מעלת המיוחסות 40; ה. אלימות בעלים כלפי נשותיהם: הכאת האישה כחטא כלפי שמים 41; ו. שמירת סוד ועצה רעה 43; ז. רגישות לכבוד הנשים 44; ח. האישה בשירי החשק 45; ט. סיכום 46

פרק שני: רש"י: "אב הבנות שהפך בזכותן בכול"

50

א. תדמית האישה בסיפור הבריאה ובגן עדן 51; ב. היחסים במשפחה 57; ג. האהבה בחיי המשפחה 64; ד. מקומה של האישה בחיי הדת 72; ה. תדמית האישה 78; ו. הייבום כמעשה וולונטרי 87; ז. הגירושין כרע במיעוטו 91; ח. סיכום 94

פרק שלישי: הרמב"ם: פגיעה בתדמית האישה והגנה על העשוקות

97

א. בריאת האישה: בין צורה לחומר 99; ב. הזלזול בכישוריה האינטלקטואליים של האישה 102; ג. הצלה בשעת סכנה וחכמת האישה 106; ד. יחסי אישות 108; ה. גיל הנישואין והאהבה כסמל 112; ו. לימוד תורה לנשים 113; ז. מרים הנביאה ומעלתה הרוחנית 119; ח. הנשים במעמד הר סיני – בין רש"י לרמב"ם 120; ט. היחסים בין בני הזוג: הבעל כמלך 122; י. צניעות נשים וזכותן לחופש תנועה 123; יא. כפייה לעשות מלאכה 125; יב. טענת מאיסה כעילה לגירושין 128; יג. כפיית גט 130; יד. נישואי "האישה הקטלנית" 133; טו. מרד הטבילה 136; טז. סיכום 138

- 143 פרק רביעי: הראב"ד: הכוונות הראויות ביחסי אישות
- א. תכלית בריאת האישה: האישה כמשרתת 145; ב. הכוונות ביחסי אישות 146; ג. התחשבות באישה ביחסי המין 149; ד. הראב"ד כמקובל: "סוד דו פרצופין" 150; ה. הממון כגורם שלילי בנישואין 151; ו. כפייה לעשיית מלאכה 153; ז. כפיית גירושין בעקרות 153; ח. סיכום 154

- פרק חמישי: ר' שמחה משפירא: מאבק על זכויותיהן ועל כבודן של מוכות גורל
- 156

א. אלימות כלפי נשים 157; ב. כפיית גט על בעל אלים 159; ג. זכויות היבמה 160; ד. הדאגה ל"שבויה" 162; ה. תמיכה ב"תקנת מורדת" 164; ו. עיוורון כעילה לגירושין 165; ז. גירושי אישה שוטה 166; ח. שידוכים מסופקים 167; ט. עדות מסופקת על מות הבעל 168; י. נישואי יתומה קטנה 169; יא. צירוף נשים לזימון 170; יב. נשים מוהלות 171; יג. הקפדה על צניעות נשים 171; יד. סיכום 173

- 174 פרק שישי: ר' יהודה החסיד: המתח בין אהבת האל לאהבת האישה
- א. היחס האמביוולנטי אל האישה 177; ב. תדמיתה החיובית של האישה 190; ג. תדמיתה השלילית של האישה 206; ד. סיכום 209

- 212 פרק שביעי: ר' דוד קמחי: "דבוק האיש והאשה הוא קדש ה'"
- א. הבריאה ומעלות הגבר 213; ב. החטא בגן עדן ו"חרפת המשגל" 215; ג. היחס ל"גיבורות" המקרא 220; ד. הצניעות ומעלותיה 222; ה. הפוליגמיה ונזקיה 223; ו. האהבה והברית בין בני הזוג 224; ז. סיכום 225

- 227 פרק שמיני: הרמב"ן: הרמוניה ומתחים בין פשט ודרש ובין סוד
- א. האישה במערכת הבריאה 230; ב. החטא בגן עדן ותוצאותיו 231; ג. מעלת האימהות 233; ד. יחסי אישות 235; ה. ביטויי זלזול בנשים 238; ו. דם הווסת ומקומה של הנידה בחברה 240; ז. היחס לייבום ולאישה "קטלנית" 243; ח. תקפותה של "תקנת מורדת" 245; ט. כוחה של טענת "מאיס עלי" 247; י. כפיית גט בעקרות 249

יא. היחס לנשים מוכות גורל 250; יב. השבויה 253; יג. לימוד תורה לנשים 254; יד. סיכום 256

259 פרק תשיעי: הרשב"א: האישה "איננה נחשבת בבריא"ה

א. האישה כ"עזר כנגדו" וכ"חלושת הדעת" 261; ב. אלימות כלפי נשים 263; ג. כפיית גט על הבעל 265; ד. בחירת בן הזוג והמאבק בנישואי סתר 268; ה. "מורדת" ו"עוברת על דת יהודית" 272; ו. היחס לריבוי נשים 273; ז. התנגדות להחזקת פילגש 275; ח. ברכת נשים על מצוות עשה שהזמן גרמן 276; ט. כפיית ייבום 277; י. דאגה לכבוד האישה ולשמירה על זכויותיה 278; יא. גירושי אישה שנחשדה בזנות 280; יב. סיכום 282

285 פרק עשירי: המקובלים בספרד: האישה כבבואה של השכינה

א. יסודות נשיים בעולם האלוהות 286; ב. מעלת הנישואין: האישה כהשתקפות השכינה 289; ג. אהבה וכוונה ביחסי אישות 292; ד. ייבום 297; ה. נשים בגן עדן 299; ו. גירושין 301; ז. האלמנה והקטלנית 303; ח. "נשים רעות" 306; ט. הדרתן של נשים מן העיסוק במיסטיקה 307; י. סיכום: התנגשות בין תאוריה למציאות 310

313 פרק אחד עשר: מהר"ם מרוטנבורג: מלחמת חורמה בגירושין

א. האישה כסנדקית ובעיית הצניעות 315; ב. עליית נשים לתורה וצירופן לזימון 316; ג. הנחת תפילין של נשים 318; ד. נישואין בגיל צעיר 320; ה. אלימות כלפי נשים 321; ו. המאבק בריבוי הגירושין 322; ז. המאבק להפחתת שכר השדכנים 328; ח. המאבק בביטול שידוכין 329; ט. אין-אונות כעילה לגירושין 331; י. זנות כעילה לגירושין 332; יא. סיכום 333

335 פרק שנים עשר: ר' אשר בן יחיאל: "בנות ישראל שחצניות הן"

א. מעלת הנישואין 336; ב. המאבק בנטישת נשים 338; ג. המאבק בכפיית גירושין 340; ד. המאבק בסחטנים 343; ה. ייבום 344; ו. היחס לנשים שהמירו את דתן 346; ז. היחס לנישואי ה"קטלנית" 347; ח. זכות ההחזקה בילדים 349; ט. נשים מוהלות 350; י. תפילת נשים בשפות זרות וחיובן בזימון 351; יא. סיכום 352

354 פרק שלושה עשר: רבנו בחיי בן אשר: "כיוון שבאה האשה בא החטא"
 א. "דו פרצופין נבראו" 355; ב. האכילה מעץ הדעת אם כל חטאת 356;
 ג. האישה כ"חומר" וכ"נפש" 359; ד. אמהות האומה כנביאות
 וכמיסטיקניות 360; ה. נשים ושדים 362; ו. קדושת המשפחה 363;
 ז. ייחוס משפחה 364; ח. מעלת הצניעות 365; ט. סיכום 365

369 פרק ארבעה עשר: ר' מנחם המאירי: בין תורה לחכמה
 א. קווים למעמדה של האישה היהודיה בפרובנס 371; ב. הגבר מושל
 בבית 374; ג. נחיתות אינטלקטואלית של האישה 375; ד. מעלת
 האהבה בחיי הנישואין 378; ה. גיל הנישואין ומעורבות ההורים בבחירת
 בן הזוג 378; ו. צניעות נשים 383; ז. ריבוי נשים 385;
 ח. ייבום 387; ט. אלימות כלפי נשים 389; י. גירושין 390;
 יא. "אשת יפת תואר" 393; יב. הסוטה 394; יג. הנטושה 395;
 יד. השבויה 396; טו. האלמנה 397; טז. ה"קטלנית" 398; יז. לימוד
 תורה לנשים 400; יח. פירושים אפולוגטיים 401; יט. סיכום 410

413 פרק חמישה עשר: ר' יוסף אבן כספי: שנאת נשים על רקע פילוסופי
 א. התנשאותו של כספי וזלזולו בנשים 415; ב. יחסו של כספי אל מוסד
 הנישואין 417; ג. נחיתותה של האישה 422; ד. היחס אל המין: "חרפת
 המשגל" 424; ה. כישורים אינטלקטואליים מוגבלים 427; ו. "קלות
 דעתן" של נשים 429; ז. הצביעות והערמומיות של הנשים 431;
 ח. כיעור נשים כגנאי 434; ט. סיכום 435

439 פרק שישה עשר: רלב"ג: "האשה נבראת לעבודת האדם"
 א. נחיתותה הביולוגית של האישה 440; ב. נחיתותה האינטלקטואלית
 של האישה ומעמדה כמשרתת 442; ג. "חרפת המשגל" 448; ד. הזלזול
 בנשים 454; ה. מעלותיהן של הנשים 456; ו. האהבה במסגרת
 המשפחה 458; ז. הסטייה מתורתם של הרמב"ם ואבן רשד 460;
 ח. סיכום 461

463 פרק שבעה עשר: קלונימוס בן קלונימוס: ביקורת נוקבת על גורל האישה
 א. קלונימוס כסטייריקן: ביקורת חברתית 464; ב. קובלנתו של קלונימוס
 על גורל הנשים היהודיות 466; ג. סיכום 472

פרק שמונה עשר: ר' יצחק עראמה: "האשה המשכלת החשובה" 475

א. הכישורים האינטלקטואליים הנחותים של האשה 477; ב. "שתי הנשים" האורבות לגבר 479; ג. החטא בגן עדן 484; ד. האשה כמשרתת 486; ה. מעלת אמהות האומה 488; ו. "חרפת המשגל" ובתי הבושת בקהילות ישראל בספרד 490; ז. תדמית האשה ואווירת המתירנות בספרד 492; ח. סיכום 493

פרק תשעה עשר: ר' יצחק אברבנאל: "האדם לבדו נברא בצלם אלהים" 495

א. האשה שלא נבראה בצלם 496; ב. תהליך הבריאה ושלטון הגבר 500; ג. החטא בגן עדן ושלטון הגבר 502; ד. מעלת המונוגמיה 503; ה. "חרפת המשגל" 504; ו. טבע האשה מנוגד לטבע הגבר 506; ז. הגירושין והייבום 507; ח. האשה הקמצנית 509; ט. היחס החיובי ל"גיבורות" מקראיות 511; י. סיכום 516

פרק עשרים: גדליה אבן יִחְיָא: מעלות האשה ועדיפותה על הגבר 518

א. חיבורו של גדליה בשבח הנשים 519; ב. דמותה החיובית של האשה במקורות 521; ג. שעשוע ספרותי או מסה רצינית? 527; ד. חיבורו של אגריפא בשבח הנשים 529; ה. חיבורו של גדליה ומעמד האשה 532; ו. סיכום 534

פרק עשרים ואחד: סיכום: אידאות, מוסכמות חברתיות ומציאות 536

א. סוגיות מפתח לבירור מעמד האשה 538; ב. מאבק הנשים לשיפור מעמדם והשלכותיו על עמדתם של חכמים 563; ג. סוף דבר 567

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים 571

מפתחות 603

א. מפתח אישים 603; ב. מפתח מקומות 607; ג. מפתח עניינים 609

פתח דבר

ספר זה בוחן את מקומה של האישה במשנתם של עשרים מחכמי ישראל בימי הביניים, שפעלו למן המאה האחת עשרה ועד למאה השש עשרה. חכמים אלה מייצגים קשת רחבה של דעות, ורובם נמנים עם הגדולים והמפורסמים שבין חכמי ישראל בתקופה זו. יש בהם בעלי הלכה, פרשני מקרא, הוגי דעות, פילוסופים, חסידים, מקובלים ומשורר אחד. הפריסה הגאוגרפית רחבה ומקיפה: שבעה מספרד, שישה מפרובנס, ארבעה מגרמניה, אחד מצפון צרפת, אחד ממצרים ואחד מאיטליה. דעותיהם של החכמים נתפלגו מן הקצה אל הקצה בהתאם להשקפת עולמם, חוגם החברתי, המציאות ההיסטורית במקומם ובזמנם וזיקתם אל הפילוסופיה היוונית ואל סביבתם הנכרית. בחרתי בחכמים אלה בשל מקומם המרכזי בתרבות היהודית וכדי לשקף תפיסות עולם שונות שרווחו בעולם היהודי לתפוצותיו באותה העת. לטיבם ולזמינותם של המקורות העוסקים במקומה של האישה בחברה ובמשפחה הייתה השפעה מכרעת על בחירה זו. בשל מיעוט המקורות הרלוונטיים מפרי עטם של גאוני בבל נתקפח חלקם ולא יכולתי לדון בנפרד בעמדתם של חכמים מסוימים כשלעצמם, ונאלצתי לשלב את דעותיהם בדיונים על חכמים אחרים.

אמנם החכמים הנדונים בספר אינם מייצגים את מכלול העמדות של חכמי ישראל בימי הביניים, אך גישותיהם השונות משקפות לא רק קשת רחבה של דעות כלפי מקומה של האישה בחברה ובמשפחה, אלא גם את עולמם התרבותי והחברתי של החוגים השונים שהיו חוט השדרה של קהילות ישראל בימי הביניים.

חיבור זה הוא בבחינת המשך לספרי "חסידות ומורדות – נשים יהודיות באירופה בימי הביניים", שיצא לאור בהוצאת מרכז זלמן שזר בשנת תשס"א וזכה לשלוש מהדורות. ואולם, אם ב"חסידות ומורדות" דנתי במעמדה הראלי של האישה היהודיה, הרי חיבורי זה עוסק בתאוריה, דהיינו בעמדתם של חכמים. על אף הזיקה שבין הנושאים הללו, הרי בינם وبين שאלת יחסם של חכמים למעמדה של האישה היהודיה בימי הביניים קיים הבדל של ממש.

הדיון במעמד האישה נעשה מתוך פרספקטיבה רחבה. בחנתי מכלול של היבטים הקשורים בתדמית האישה, כגון: משמעות בריאתה מן הצלע, חטאה בגן עדן, תכונות אופייניות, מקומה במשפחה ובחברה, השכלתה, אלימות כלפיה, זכותה לפרק את התא המשפחתי, היחס לחיי אישות, ומקומן של הגרושה והאלמנה בחברה. במאות האחת עשרה-החמש עשרה חל שיפור במעמדה של האישה היהודיה באירופה בכמה תחומים

בהשוואה למעמדה בתקופת התלמוד. השיפור נובע מפעילותם הכלכלית של היהודים באותה העת וממעמדה של האישה בשכבות העילית של החברה הנוצרית. שיפור זה זכה לתמיכתם של חכמים גדולים, אך בשל התערערו חוסנו של התא המשפחתי במקצת הקהילות היהודיות במאות השלוש עשרה והארבע עשרה, בעקבות ריבוי הגירושין, חלה נסיגה בנוכחותם של חכמים לסייע לנשים במאבקן לשיפור מעמדן. תופעה מקבילה חלה במקומן של הבגניות (beguinae) בחברה הנוצרית. הכנסייה תמכה בהן בתחילה, אך במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה החלה לרדוף את המסדרים שלהן. מכיוון שדעותיהם של חכמים הושפעו במידה רבה מן המציאות הכלכלית, החברתית והתרבותית במקומם, עסקתי גם בנושאים אלה, אם כי במידה מוגבלת, כדי שלא להרחיב את היריעה. כמו כן נזקקתי להשקפות עולם מקבילות בעולם הנוצרי והמוסלמי שבתוכו חיו ופעלו היהודים, כאשר הן נראו לי קשורות במישורן בהשקפתם של חכמי ישראל. מחשבה רבה הקדשתי לשאלת המניע שעיצב את עמדותיהם של חכמים. האומנם הייתה להם משנה סדורה בשאלת מעמד האישה? האם השקפת עולמם נובעת מאישיותם, מתנאי המקום והזמן, ממורשת רעיונית והלכתית עתיקה, ואולי גם מהשפעת הסביבה? במקרים רבים לא ניתן להשיב על כך תשובה חד משמעית, ולעתים שזורים הגורמים השונים זה בזה. אף שקשה לקבוע מסמרות בשאלה זו, דומני שיש לה חשיבות ראשונה במעלה, ולכן מצאתי לנכון לנסות להתמודד עמה.

המקורות לחקר השקפותיהם של החכמים מגוונים: הלכה, פרשנות, שאלות ותשובות, ספרי הגות ומוסר, מיסטיקה, סיפורים עממיים, פיוטים ושיירה. מקצת המקורות משובשים בשל מעשי מעתיקים, שהשמיטו דברים מן הטקסטים אשר לפניהם או שהוסיפו עליהם מתורתם של אחרים. בשל כך נזקקתי במקרים מסופקים גם למקורות שבכתבי יד. השתדלתי שלא לייפות את המציאות. מקצת הוגי הדעות הללו, הנמנים עם המפורסמים שבין חכמי ישראל בימי הביניים, נקטו עמדות שליליות כלפי הנשים. חכמים אלה הושפעו מהשקפות עולם שרווחו בספרות התלמודית, בספרות הפילוסופית ובהגותם של חכמים שפעלו בסביבתם הנכרית. הם היו בני זמנם ומקומם. יש בכך כדי להסביר במידת מה את עמדותיהם הבלתי מחמיאות כלפי נשים. לעומת זאת, חכמים אחרים טרחו לסייע לאישה והגנו על כבודה ועל זכויותיה, ובהם כמה מן הגדולים שבין חכמי ישראל בימי הביניים. בפרק האחרון סיכמתי את ההשקפות האופייניות לארבע האסכולות המרכזיות – בעלי הלכה, פילוסופים, מקובלים וחסידים – בעשרה נושאים מרכזיים. כמו כן בחנתי את חלקן של הנשים בעיצוב עמדותיהם של החכמים ואת ההשפעה של המציאות ההיסטורית על השקפותיהם. במקומה של האישה במשנתם של שישה מן החכמים הנדונים כאן כבר עסקתי במקומות אחרים, אך גם בפרקים אלה הכנסתי שינויים ניכרים, בהתאם למחקרים חדשים ולמקורות שנתגלו לי בינתיים.

בחיבור זה סקרתי את השקפתם של עשרים מחכמי ישראל, ואין בהם אף לא אישה אחת. בדיקת השקפתן של הנשים עצמן על מעמדן ועל תדמיתן מתבקשת מאליה בחיבור מעין זה. ואולם אין בידינו כל חיבור מקיף או מקורות מספיקים מפרי ידיה של אישה יהודיה בימי הביניים שיכול היה לפרנס דיון בנושא זה, לעומת יצירה ענפה למדי של מספר נשים נוצריות באותה עת באירופה. בספרי "חסידות ומורדות" הקדשתי דיון להימנעותן של נשים מכתובה ונוקקתי לכך שוב בפרק העשירי ובפרק המסכם של חיבור זה. ההדגשות שבציטוטים הן שלי.

חובה נעימה היא לי להודות לאלה שסייעו בידי בהשלמת ספר זה ובהבאתו לדפוס. בבירורם של כמה עניינים נסתייעתי בחברי ד"ר אביעד הכהן, ד"ר יהודא גלינסקי, פרופ' דניאל אברהמס והרב שמשון לוינגר. רעייתי רחל טרחה הרבה בהקלדת הספר ובשיפור סגנונו. עזרה זו מצטרפת לעזרתה במחקרי במשך שנים רבות, ולה אני מקדיש ספר זה. יחזקאל חובב טרח בשיפור סגנונו של הספר ובהתקנתו לדפוס ולעתים אף העירני בעינו החדה על גופם של דברים. מר צבי יקותיאל, מנהל מרכז ולמן שזר, ליווה במסירות את הכנתו של הספר. כמו כן סייעה בידי מעין אבינרי־רבהון, מרכזת המדעית של המרכז.

הדפסת הספר נסתייעה בתרומתה של הנהלת המכון למדעי היהדות של האוניברסיטה העברית בירושלים בראשותו של פרופ' אהרן ממן. יעמדו כולם על התודה ועל הברכה.

ירושלים, כסלו תשע"א

אברהם גרוסמן

מבוא:

מורכבות הנושא ובעיית המקורות

תדמיתה של האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים הושפעה משבעה גורמים עיקריים: (א) המורשה המקראית והתלמודית; (ב) מורשתם של גאוני בבל ושל המרכזים המקומיים; (ג) מעמדה של האישה בחברה היהודית במרכזים השונים; (ד) מעמדה של האישה בחברה הנכרית הסובבת ובמשנתם של הוגי דעות נכרים; (ה) המעמד הכלכלי של המשפחה וחלקה של האישה בו; (ו) התפשטות הפילוסופיה והקבלה; (ז) אישיותו של החכם והשקפת עולמו.

ארבעת הגורמים הראשונים ברורים ומובנים, ועקבותיהם ניכרים בכל תחומי החיים של היהודים בארצות גלותם. המורשה ההלכתית העתיקה – הן המקראית והתלמודית הן זו של גאוני בבל – לא עלתה לעתים קרובות בקנה אחד עם המציאות הכלכלית והחברתית של קהילות ישראל בימי הביניים. דוגמאות לא מועטות להתנגשויות מעין אלה נשתמרו בספרות הרבנית לענפיה השונים. הנושא נדון הרבה בספרות המחקר ולא אעסוק בו כאן. לעומת זאת, הגורם החמישי, חלקה של האישה בחיי הכלכלה, נראה לכאורה תמוה או מופרז. ואולם מדובר בגורם כבד משקל, שהשפעתו על התמורות במעמד האישה ועל מקומה במשנתם של חכמים הייתה מכרעת. אציג גורם זה בקיצור נמרץ, שכן כל המתעלם מהשלכותיו על מעמד האישה בקהילות ישראל בימי הביניים ועל מקומה במשנתם של חכמים חוטא לאמת.

א. גורמים עיקריים

1. התמורה הכלכלית

במאות השמינית-העשירית הפכה החברה היהודית בהדרגה מחברה חקלאית, כפי שהיה בארץ ישראל ובבבל בתקופת המשנה והתלמוד ובראשית תקופת הגאונים, לחברה בורגנית או זעיר בורגנית. תמורה זו החלה בבבל כבר במאה השמינית, אך היא הלכה והתפשטה מבבל לכל תפוצות ישראל.¹ היהודים נטשו באלפיהם את העבודה החקלאית,

1 בספרד היא החלה בתקופה מאוחרת יותר. עד המאה האחת עשרה רבו בה היהודים שעסקו

עברו לגור בערים, ובהדרגה הפכו לאומה שעיקר פרנסתה על מסחר, עסקי כספים ומלאכה. זוהי תמורה מכרעת והיו לה השלכות כבדות משקל על עולמם הרוחני ועל מעמדם החברתי, הפוליטי, הביטחוני והתרבותי של היהודים במרכזים השונים. כל המעיין בספרות השאלות והתשובות, המשמרת עדויות על חיי היומיום של היהודים, מתרשם מריבוי השאלות העוסקות בבעיות הקשורות לחלקם של היהודים בסחר הבינלאומי ובסחר המקומי.² גם היהודים באירופה נטלו חלק חשוב בסחר הבינלאומי, במיוחד במאות התשעית-האחת עשרה.

הנשים היהודיות השתלבו בפעילות הכלכלית הזאת בתחומי המסחר וההלוואה בריבית, ובשל הנסיעות של הבעלים למרחקים והיעדרותם מבתם תקופות ממושכות, הן היו אחראיות לא רק על ניהול עסקי הבית אלא גם על חינוך הילדים. לצורך המסחר וההלוואה בריבית הן באו לעתים קרובות כמגזע ישיר עם שליטים נכרים. תמורה כבדת משקל זו נתנה את אותותיה לא רק על מעמדה של האישה בחברה וסייעה בשיפור הדימוי העצמי שלה, אלא גם השפיעה על יחסם של חכמים אליה. מקומה במשנתם, לעתים לחיוב ולעתים לשלילה, נבע במידה רבה מן התמורה הסוציאל-אקונומית הזאת.³

התמורות הכלכליות הנזכרות השפיעו גם על מבנה החברה היהודית. עליית הערים באירופה במאות השתים עשרה והשלוש עשרה הביאה לשיפור במעמדם של הנשים הנוצריות בחברה הבורגנית. לנשות האצולה היו בתקופה זו סמכויות חשובות בניהול הבית ולעתים אף בניהול האחוזה.⁴ היהודים, שנמנו עם שכבות העילית, השתדלו לסגל לעצמם כמה מאורחות חייה של השכבה הזאת. אף שהגורמים לתמורה בחברה האירופית הנוצרית היו שונים מאלה שהשפיעו על החברה היהודית, חלו תמורות מקבילות רבות בשתי החברות. אין ספק שההתפתחויות בחברה הנוצרית השפיעו לא רק על אורח חייהן של הנשים היהודיות אלא גם על תביעתן לשיפור מעמדם, והדבר אילץ את החכמים

בחקלאות. ראו: אשתור, קורות היהודים בספרד, א, עמ' 173-190. בספרות השו"ת נשתמרו עדויות רבות על כך.

2 ספרות ענפה נכתבה על המסחר הבינלאומי הזה וחשיבותו למעמדם הכלכלי של היהודים ועל קשרים ספרותיים בינם ובין מרכזים אחרים. ראו להלן, הערה 5. על הקשרים הספרותיים בעקבות הסחר הזה ראו: א' גרוסמן, "זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ-ישראל", שלם, ג (תשמ"א), עמ' 58-92; גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 424-435, ושם ספרות נוספת.

3 בתמורה הכלכלית הזאת ובהשלכותיה עסקתי בהרחבה בספרי חסידות ומורדות, וצינתי שם לספרות העוסקת בנושא, במיוחד בעמ' 13-15.

4 "We find no really effective barriers to the capacity of women to exercise power. They appear as military leaders, judges, castellans, controllers of property" מקנאמארה וומפל, כוח הנשים בימי הביניים, עמ' 94. לדיון מפורט בהתפתחויות אלה ראו: אברגטס, נשים אריסטוקרטיות בצרפת.

להתמודד עם היבטים שונים של שינוי זה. דוגמאות רבות לכך יובאו להלן, ובמיוחד בסיכום, פרק כא.

גם בארצות האסלאם חלה תמורה חברתית ותרבותית, שכן אף בהן קמה שכבה עשירה של סוחרים יהודים שעסקה בסחר בינלאומי.⁵ גורם נוסף הוא עלייתם של חצרנים בעלי ממון והשפעה בחצרות השליטים המוסלמים. שכבת עילית זו תבעה לעצמה חלק גדול והולך בהנהגת הקהילה ובקביעת אורח חייה. החצרנים היהודים בספרד המוסלמית סגלו לעצמם רבים מערכי התרבות ומאורח החיים הראוותני והמתיירני של החצרנות המוסלמית שבתוכה חיו ופעלו, ובכלל זה היחס אל האישה. השפעת אורח חייהם של החצרנים המוסלמים על החצרנים היהודים מפליאה בעוצמתה. נתוודע אליה בדיון בשמואל הנגיד, להלן, פרק א.

בין התמורות החברתיות בעלות רקע כלכלי שהשפיעו על מעמדה של האישה במשנתם של חכמים באירופה הנוצרית יש למנות את ריבוי הגירושין בחברה היהודית, במיוחד במאות השלוש עשרה–החמש עשרה. לתופעה זו הייתה השפעה גדולה על יחסם של חכמים אל הנשים. הם חששו שריבוי הגירושין, בד בבד עם התעמולה הנוצרית האינטנסיבית ורדיפות היהודים שהלכו ותכפו, יגבירו את המרות הדת לנצרות ויערערו את התא המשפחתי, שהיה אבן יסוד במבנה החברה היהודית.⁶ זו דוגמה אחת לתמורות החברתיות שהשפיעו באופן ניכר על מקומה של האישה במשנתם של חכמים.⁷ כדי לצמצם את מספר מקרי הגירושין נקטו מהר"ם מרוטנבורג וחבריו פעולות קשות נגד הנשים ותיארו אותן בביטויים בוטים, כפי שיובא להלן, פרק יא.

תמורה חברתית אחרת שמקורה בשינויים הכלכליים היא ריבוי המקרים שבהם נטשו בעלים את נשותיהם על רקע הפעילות המסחרית. במאות האחת עשרה והשתיים עשרה, בגרמניה וביתר שאת בספרד, נאלצו הקהילות להתמודד עם שאלת ריבוי הנשים הנטושות והעגונות בעקבות מסעם של בעלים למקומות מרוחקים וניתוק הקשר בינם ובין נשותיהם ומשפחותיהם. הקהילות ביקשו סיוע מחכמים גדולים למאבק בתופעת הנטישה, בין היתר על ידי התקנת תקנות מיוחדות לשם כך. דוגמאות מובהקות למקרים מעין אלה מופיעות בתשובותיהם של הר"ף, של הרא"ש ושל הרשב"א

5 ספרות ענפה נכתבה על נושא זה. אסתפק בהפניה אל חמישה מחקרים: גויטיין, חברה ים-תיכונית, ב; גיל, סחר הרדאנים; אשתור, קורות היהודים בספרד, א, עמ' 173–190; בן-ששון, הקהילה היהודית; טוך, סחר עבדים.

6 על ריבוי הגירושין ראו: יובל, תקנות נגד ריבוי גירושין; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 443–449 ובספרות הנוכרת בהערות, שם. וכן להלן, פרק יא, הדיון במהר"ם מרוטנבורג. על התמודדות הקהילה עם ריבוי ההמרות לנצרות ראו למשל: גולדין, הייחוד והיחד.

7 ראו במיוחד הדיון במקומה של האישה במשנתם של מהר"ם מרוטנבורג באשכנז ושל הרשב"א ורא"ש בספרד, להלן, פרקים ט, יא, יב.

בספרד.⁸ תופעה אחרת היא נישואי סתר שהטרידו הן את החברה היהודית הן את החברה הנוצרית. רווקים נטפלו אל נערות ממשפחות עשירות ומיוחסות, פיתו אותן או נתנו בידן בעורמה מתנות, והגדירו אותן כמתנות אירוסין. בדרך זו סחטו את הוריהן, הואיל והללו ביקשו להתיר את בנותיהן מטענת אירוסין ולמצוא להן חתנים כלבבם. הרשב"א והרא"ש בספרד וחכמים בפרובנס נלחמו בעוצמה רבה בתופעה זו, ועקבותיה ניכרים היטב גם במקומה של האישה במשנתם.⁹ על רקע זה צומצמה מידת ההתערבות של האישה בבחירת בן זוגה.

לפעילות הכלכלית ולעושר שצברו יהודים רבים בגרמניה ובצרפת היו השפעות נוספות, שהותירו את רישומן על מעמד האישה רק לאחר זמן. הורים החלו להוריש לבנותיהם סכומי כסף ניכרים, וכך גדלו עצמאותן הכלכלית ויכולתן לזיווג גירושין בניגוד לרצון בעליהן.¹⁰ מעמדה הכלכלי של האישה אף הגביר את ביטחונה העצמי, והיו נשים שנקטו עמדה תקיפה כלפי הבעל וגילו נכונות להמרות את פיו. ביטחונה של האישה בכוחה הכלכלי שינה את מעמדה במשפחה ובחברה. התפתחות זו, יחד עם גורמים נוספים, סייעו לנשים לתבוע זכויות רבות בתחומים שונים של החיים, ובהם חיי הדת והטקסים המשפחתיים.¹¹ חכמים נאלצו להתמודד עם התפתחות זו, שהגבירה את הגירושין בחברה היהודית, ולהצר את צעדיהן של נשים שחפצו להתגרש.

2. הזיקה אל הפילוסופיה ואל הקבלה

תדמיתה של האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים הושפעה רבות מן הפילוסופיה היוונית, שהשאירה חותם עז על הוגי דעות מוסלמים, נוצרים ויהודים. רבים מחכמי ישראל שפעלו בארצות האסלאם, בספרד הנוצרית ובפרובנס, עיצבו את השקפת עולמם ואת אורח חייהם על פי הפילוסופיה היוונית, בעיקר האריסטוטלית, שהשפעתה הלכה וגדלה. התפתחות זו הטביעה את חותמה על התרבות היהודית, במיוחד במאה העשירית ולאחריה. המגע עם המורשה המדעית והפילוסופית של יוון נעשה באמצעות פרשניה המוסלמים. יצירותיהם של רב סעדיה גאון (רס"ג) בבבל ושל חכמים מן הזרם הניאופלטוני שפעלו אחריי בבבל, בצפון אפריקה ובספרד המוסלמית, זירזו את התפשטותה של הפילוסופיה בעקבות תהליכים דומים בחברה המוסלמית.

8 ראו להלן, פרקים ט, יב.

9 ראו להלן, פרקים ט, יב, יד.

10 על התמורות בירושה והשפעתן על החברה היהודית האשכנזית החל במאה השלוש עשרה, ראו: יובל, ההסדרים הכספיים של הנישואין.

11 דנתי בנושא זה בפירוט בספרי חסידות ומורדות, ובמיוחד בפרקים ה, ו, ח, יא. וראו גם להלן, פרק כא.

השפעת הפילוסופיה האריסטוטלית על חכמים יהודים הגיעה לשיאה בפעולתו של הרמב"ם במאה השתים עשרה.¹² ספרו "מורה נבוכים" הביא לפריחה גדולה של העיסוק בפילוסופיה בכלל ובפילוסופיה האריסטוטלית בפרט. מעגל הלומדים והיוצרים בתחום זה גדל באופן ניכר. ההשפעה הגוברת של הפילוסופיה האריסטוטלית על חכמי ישראל בספרד ובפרובנס היה לרועץ לנשים שכן, כידוע, אריסטו לא נטה חסדו אליהן. משנתו מציגה יסודות שליליים שלהן, ובכלל זה הטענה שכישרוהן האינטלקטואליים נופלים מבחינה אונטולוגית מאלה של הגברים.¹³ תלמידי חכמים והוגי דעות יהודים מן השורה הראשונה הושפעו מן הפילוסופיה היוונית ומתאוריות רפואיות ומדעיות שקבעו כי האישה נחותה מן הגבר באנטומיה ובפיזיולוגיה שלה. תדמיתה של האישה במשנתם נפגע בשל כך. בין החכמים הללו יש למנות גם את הרמב"ם, ר' לוי בן גרשום, ר' יוסף אבן כספי, ר' יצחק אברבנאל, ובמידה מסוימת גם את הרשב"א, ר' מנחם המאירי ור' יצחק עראמה.

זרם רוחני אחר שהשפיע על מקומה של האישה הוא הזרם המיסטי, כמובא להלן, פרק י'. הקבלה שינתה את תדמיתה של האישה בחוגים מסוימים. זרמים מיסטיים שפעלו החל במאה השלוש עשרה אף תיארו את האישה כבבואה של השכינה ושינו את התפיסה המקובלת לגבי יחסי המין במשפחה. אמנם, גם במשנתם של המקובלים עומד הגבר במרכז הבריאה וההוויה האנושית, אך חל שיפור מסוים בתדמית האישה.

3. עולמם המנטלי של חכמים

השאלה המרתקת ביותר בחקר מקומה של האישה במשנתם של חכמים היא עמדתם האישית כלפיה והשפעתה של תפיסת עולמם על משנתם. היו כאלה שניחנו ברגישות אנושית גדולה ודאגו לכבוד הזולת, עד כדי נכונות לסטות מן הנהוג המקובל מדורות,

12 קולט סירט הגדירה את הפילוסופיה האריסטוטלית: "אנו מכנים איפוא בשם פילוסופיה אריסטוטלית דרך מחשבה, שלא זו בלבד שמושגים אריסטוטליים רבים יותר מצויים בה, ואף מובנם מדויק יותר, אלא שניכרת בה גם הנטייה להצמד לסכסטים המקוריים של אריסטו. לעתים בתוספת מושגים הנחשבים ניאוראפלטוניים. האריסטוטליות של ימי הביניים היא רחוקה למדי מאריסטו המקורי; שכן אריסטו הגיע אל ימי הביניים כשהוא מלווה בדברי מפרשיו הקדמונים; סירט, הגות פילוסופית, עמ' 184.

13 אין מדובר בספרות פילוסופית בלבד אלא גם בספרות מדעית בכלל, כולל מדע הביולוגיה של אריסטו. ספריו וספריהם של אחרים שעסקו בהתפתחות המדע והרפואה תורגמו לערבית, ללטינית ולעברית. הם זכו למקום חשוב בחיבורים בעלי אופי תאולוגי ומוסרי, וראו על כך להלן. על מקומה של האישה בפילוסופיה האפלטונית והאריסטוטלית ראו: הורוביץ, אריסטו והנשים; פרוידנטל, רוח וחומר במשנת אריסטו, עמ' 37-39; P. Allen, "Plato, Aristotle and the Concept of Woman in Early Jewish Philosophy", *Florilegium*, 9 (1987), pp. 89-110.

והיו אחרים שגורם זה תפס מקום משני בשיקוליהם. את הבכורה הם נתנו לצורכי השעה ולתדמית האישה כפי שהיא מצטיירת במקורות קדומים – בספרות התלמוד, הדרוש וההלכה ובתשובותיהם של גאוני בבל.¹⁴ אחרים הושפעו גם מן הפילוסופיה היוונית ומן הספרות העממית היהודית, הנוצרית והמוסלמית.

רבים מן החכמים הביעו זלזול בכישוריה האינטלקטואליים של האישה ובתכונות אופייה בהשפעת תפיסות עולם שהיו מקובלות מדורות רבים, והיו ביניהם שלא היססו לתארה כקלת דעת וכרודפת תענוגות.¹⁵ דוגמה מובהקת לחכם שרגישותו לכבוד האישה ולמעמדה החברתי הייתה גדולה הוא רש"י, כפי שיידון להלן, פרק ב. פסיקתו בדין ייבום, שבו ראה רש"י מעשה וולונטרי גם מצד האישה, מעידה על כך בבירור, ויש לכך דוגמאות נוספות. לעומת זאת, במשנתם של מהר"ם מרוטנבורג ושל תלמידו ר' אשר בן יחיאל (הרא"ש) אין ניכרת רגישות מעין זו.¹⁶ הם הכבידו מאוד על נשים שחפצו להתגרש מבעליהן, והשמיעו דברים קשים בגנות הנשים, כגון: "שחצניות", "אינן צנועות" ואולי גם "פרוצות". חמורים מכך היו האמצעים שנקטו נגד הנשים שגרמו לפגיעה בזכויותיהן הכלכליות. כל הבוחן את עמדתם התקיפה של חכמים אלה יכול להסיק כי לפני חכמים נוקשים וחסרי רגישות. ואולם, יש מקום לזהירות מרובה ולבחינה מדוקדקת לפני קביעת מסקנה סופית. מבדיקת הרקע ההיסטורי עולה האפשרות שמהר"ם נאבק עם הנשים בעל כורחו בשל המציאות הפוליטית הקשה – רדיפותיו של המלך רודולף – ובשל רצונו להגן על התא המשפחתי בעקבות ריבוי הגירושין בחברה היהודית.¹⁷ הוא ראה לנגד עיניו את הסכנה לכלל הציבור היהודי בשלהי המאה השלוש עשרה בשל ערעור המסגרת המשפחתית, וזה הרקע לעמדותיו הקיצוניות נגד הנשים. גילוי עולמו של הכותב קל יותר באופן יחסי כשמדובר בספרות הדרוש, המוסר וההגות. הוא מורכב יותר כשמדובר בספרות ההלכה והפרשנות. סוגיה מורכבת אחרת היא שאלת תדמיתה של האישה בספרות העממית, בשיירה

14 תשובות אלה ומסורות הלכתיות ופרשניות הגיעו כבר במאות העשירית-האחת עשרה גם לגרמניה ולצפון צרפת באמצעותם של סוחרים יהודים. הדעה הרווחת בספרות המחקר על נתק, כביכול, בין יהודי אשכנז ובין מרכזי היהודים בבל, בצפון אפריקה ובספרד אין לה על מה שתסמוך. קשה להבין כיצד דעה שהיתה מקובלת במחקר במאה התשע עשרה עורגה שרירה במחקרים כה רבים על אף המקורות שנתגלו בינתיים. יצאתי נגד דעה זו לפני קרוב לשלושים שנה במאמרי (לעיל, הערה 2), עמ' 57–92 (וראו שם, במיוחד עמ' 65). חומר נוסף על נושא זה הקשור בזיקתו העמוקה של רש"י אל המורשה הספרותית של היהודים בארצות האסלאם הבאתי במאמרי: "Rashi's Rejection of Philosophy – Devine and Human Wisdoms Juxtaposed", *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Institut*, 8 (2009), pp. 95–118

15 ראו למשל להלן, בדיון ברלב"ג ובר' יוסף כספי, פרקים טו, טז.

16 ראו בדיון בהם, להלן, פרקים יא, יב.

17 ראו בדיון במהר"ם, להלן, פרק יא, הערות 34–46.

ובמקמות. סופרים ומשוררים שכתבו סוגות ספרותיות אלה השתמשו לרוב בתבניות ספרותיות, דהיינו מוסכמות מקובלות שאינן משקפות בהכרח את עולמו האישי של הכותב. כל הקורא את ההאשמות ואת החרפות והגידופים כלפי הנשים במקמות או בספרות הפבליו (fabliaux) בפרובנס עלול לאפיין את מחבריהם כשונאי נשים מובהקים, אך ברוב המקרים מדובר במוסכמות ספרותיות המועתקות מאיש אל רעהו כדקלום בלבד, כדי לשעשע את הקוראים.¹⁸ אליבא דאמת, ספק זה קיים גם ביחס להגות הפילוסופית. חכמים מאוחרים סיגלו לעצמם את דעותיהם של הפילוסופים היוונים, של הרמב"ם ושל חכמים קדומים, וחזרו על דבריהם. לא ברור לנו אם הם משקפים באופן מוחלט את עמדתם האישית. כך, למשל, בספרות הפילוסופית עובר כחוט השני דיון ב"חרפת המשגל", דהיינו תפיסה שלילית של יחסי מין, והדבר הגביר בעקיפין את היחס השלילי אל הנשים. ואולם, אפשר שגם דבר זה הוא בגדר מוסכמה מקובלת בספרות זו.

לעומת זאת, ניתן לאפיין את עולמם האישי של החכמים על פי דיוניהם בשאלת ההתנגשות שבין זכויות הפרט ובין טובת הציבור, או בין כבוד הציבור לכבוד הבריות. שאלת הרגישות לכבודו של האדם הבודד ("כבוד הבריות") לעומת "כבוד הציבור" תופסת לאחרונה מקום נרחב בעולם המחקר.¹⁹ ניתן לגלות את עקבותיה של המתיחות הזאת גם בעולמם של חכמים בימי הביניים. מי שהדאגה לכלל הציבור עמדה בראש מעייניו וראה את צרת הכלל במלוא עוצמתה, עלול לצאת מגדרו נגד הנשים ולדבר בגנותן מתוך צער העמוק, מבלי שהדבר משקף את הערכתו הבסיסית למקומה של האישה בחברה.

המסקנה העולה מדברינו אלה היא כי המציאות ההיסטורית השפיעה רבות על עמדתם של חכמים. לעתים חש הפוסק שעליו להכריע בניגוד לעולמו האידיאלי והרגשי רק בשל צורכי השעה. ממילא, יש צורך בזהירות יתר באפיון דמותו של חכם רק על סמך שיקוליו ההלכתיים ויש לראות את התמונה בכללותה. בלא בדיקת המציאות ההיסטורית אנו עלולים להגיע למסקנה שאיננה מבוססת די הצורך. כמו כן, ייתכן שחכם בעל רגישות לכבוד האישה ולזכויותיה יצא חוצץ נגדה בשל החשש למבנה התא המשפחתי.

18 דיון מפורט בשאלה זו ראו להלן, פרק כ, הערות 21–25.

19 ראו: שפרבר, דרכה של הלכה. הוא הראה שם כי הפסיקה היידישית והרגישות לכבודו של אדם במשנתם של פוסקים מודרניים איננה זהה והיא תלויה באישיותם. ראו גם: מוריס, גילוי הפרט. השו: א' גרוסמן, "התמורות בזכויות הפרט בחברה היהודית באירופה במאות ה'א–ה'ב", תורה לשמה: ספר היובל לכבוד ש"מ פרידמן, בעריכת ד' גולניקין ואחרים, ירושלים תשס"ח, עמ' 479–493, ושם, הערה 40, ספרות על ההתפתחות המקבילה באירופה הנוצרית. וראו בינתיים: A. Blamires, "Individuality", *Oxford Handbook of Medieval Literature*, eds. E. Trehearne and G. Walker, Oxford 2010, pp. 478–495

זאת ועוד, לעתים ההתרשמות מדבריו של חכם מוטעית בגלל שיקול ספרותי: מעתיקי התשובה נטו תדיר לקצר את המקורות, וממילא אין הם משקפים את ראייתו הכוללת של החכם, כפי שניזכר להלן.

ב. המקורות ומורכבותם

המקורות העיקריים לחקר מעמד האִישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים הם: פרשנות המקרא, פרשנות התלמוד, ספרות השו"ת, ספרות הפוסקים, ספרות ההגות והמוסר (כולל מיסטיקה ופילוסופיה), ספרות עממית, שירה, מדע ורפואה. כאמור, מקצתם מעוררים קשיים והסתמכות עליהם אינה פשוטה. אעמוד בקיצור נמרץ על מקצת הבעיות הללו.

1. ספרות השו"ת

השאלות והתשובות משמשות מקור ראשון במעלה לחקר מעמדה של האִישה במשנתם של חכמים. לעתים קרובות אין המשיב מסתפק בהכרעתו ההלכתית ומוסיף לה נימוק ולעתים אף מרחיב ומשמיע דברי הטפה והדרכה, וכך מתגלים אישיותו ויחסו למקומה של האִישה בחברה ובמשפחה. יש על כך עדויות רבות. די לעיין בתשובותיהם של רש"י ושל הרמב"ם, המובאות להלן בפרקים ב, ג, כדי להיווכח בכך.

ואולם, שתי מכשלות ניצבות בפני החוקר העושה שימוש בספרות זו: טיב הנוסח וכתובה רטורית. קשיים בטיב הנוסח שכיחים מאוד והם נובעים ממצבם של המקורות. נוסח השאלות והתשובות נפגם בשל מעשי עורכים ומעתיקים, ורק לעתים רחוקות נשמר הנוסח המקורי כפי שיצא מידי השואלים ומידי המשיבים. פעמים רבות בחרו המעתיקים מן השאלות והתשובות את הנושאים והקטעים שעניינו אותם והשמיטו אחרים.²⁰ השמטות בעת העתקת מקורות קדומים היו שכיחות למדי בימי הביניים, הן בחברה היהודית הן בחברה הנוצרית,²¹ וכך נפגמת יכולתנו לבחון בשלמות את עמדתם של המשיבים ולאפיין את עולמם הרוחני והמנטלי. המכשלה השנייה נובעת מן העובדה שלעתים דברי המשיב אינם אלא טיעונים רטוריים ותו לא, ואין הם מבטאים השקפת עולם. המשיבים השונים הושפעו מן המקרים שהובאו לפניהם. הם חששו שמא

20 לדוגמה ראו בדיון ברש"י, להלן, פרק ב, הערות 19–23. לפי הנוסח שבשו"ת מהר"ם היו נעלמים מעינינו דבריו הנחרצים של רש"י שבכ"י מונטיפיורי 98, נגד הבעל שנהג באשתו שלא כשורה ותפיסת הנישואין כברית קדושה.

21 לדיון מפורט בהשמטות ראו בספרו הקלסי של וסט, ביקורת הנוסח, עמ' 15–16. אחד הגורמים העיקריים להשמטות הללו הוא יוקר הקלף לכתובה.

השואלים או קוראים אחרים יתלבטו, וכדי לשכנעם הם נזקקו לטיעונים כוללים, אף שבפועל התכוונו למקרה הנדון בלבד.²² אמנם אין לדין אלא מה שעניו ראות, אך אין לשכוח מגבלות אלה ויש לקרוא את התשובות בהזירות רבה.

2. פרשנות המקרא

פרשנות המקרא חשובה מאוד לחקר מקומה של האשה במשנתם של חכמים. רוב מפרשי המקרא היהודים בימי הביניים אינם מפרשים על פי פשט הכתובים במקרא. לעתים קרובות הם הציעו פירושים הנובעים מהשקפת עולמם גם אם פירושים אלה רחוקים מן הפשט, ועשו כן במודע. כך, למשל, פירש רש"י שהכתוב המתאר את עונשה של חוה: "ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך" (בראשית ג, טז) מתייחס רק אל נכונותו של הגבר לתבוע במפורש את צרכיו המיניים, ואילו האשה תהסס לעשות כן בשל צניעות ובושה.²³ זוהי כל משמעות "ממשלתו" של הבעל. לעומתו, מפרשים אחרים הרחיבו את שלטון הבעל בלא מצרים ותיארו את אשתו כשפחה המשועבדת לו, בהסתמך על כתוב זה עצמו. ברור שכל אחד ואחד מהם שיקע בפירושו את תפיסת עולמו. לדעתי, גם דרכם של רש"י ושל מפרשים אחרים בבחירת המדרשים ובהעדפתם על פני מדרשים אחרים מושפעת לעתים מהשקפת עולמם. אין זה מקרה שרש"י נמנע לחלוטין מהבאת המדרשים הרבים המדברים בגנותה של האשה בפרשת הבריאה. יתר על כן, מקצת מפרשי המקרא מצאו בכתובים במה מזדמנת להבעת דעתם האישית על תכונות האשה בלא קשר לפרשנות הכתובים. כל המעיין בפירושי של ר' יוסף כספי למקרא יגלה זאת בנקל.²⁴

ואולם, גם בתחום זה רבים הספקות, ואביא לכך דוגמה אחת מפירושו של רלב"ג לכתוב "ומוצא אני מר ממך את האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה אסורים ידיה" (קהלת ז, כו). כתוב זה הוא אחד הביטויים הקשים ביותר כלפי האשה במקרא כולו. כבר חז"ל צמצמו את משמעותו השלילית. האמורא רבה פירשו כמתייחס אל "אשה רעה" ולא אל כלל הנשים (יבמות סג ע"ב). כמה מחכמי ישראל בימי הביניים הלכו בדרך זו, ובהם ר' ניסים בר' יעקב מקירדאן (990–1062),²⁵ וכן ר' יצחק אבן גיאת,

²² על הרטוריקה והשימוש בה ראו: סולוביצ'יק, שו"ת כמקור היסטורי, עמ' 65, 83–85. מקורות חדשים המתגלים בכתבי יד מעידים אף הם על הפרובלמטיקה הקשה הקשורה בהסתמכות על הנוסח של ספרות זו. לדוגמה לכתובה רטורית בתשובות ראו בדין בשתי תשובותיו המנוגדות של הרשב"א העוסקות בריבוי נשים, להלן, פרק ט, הערות 44–48.

²³ ראו להלן, פרק ב, הערה 15.

²⁴ דוגמאות רבות לכך מובאות להלן, פרק טו.

²⁵ חיבור יפה מהישועה, עמ' לג: "פירושו: מצאתי שהאשה הרעה מרה ממות". הוא הלך בעקבות דברי התלמוד, יבמות, שם, ופירש שהכתוב מתייחס אל אישה רעה בלבד או שהוא אלגוריה לגיהנום.

מחכמי ספרד הראשונים.²⁶ רש"י פירשו כאלגוריה ("זו האפיקורסות"). והנה, רלב"ג פירש שהפסוק מתייחס, כפשוטו, אל כלל הנשים:

סבותי עצמי ולבי לחקור בענין הנמצאות ולבקש חכמת הטבע וידיעת הנמצא במה שהוא נמצא והחכמות הלימודיות, ולחקור מה הוא הרשע היותר מגונה והוא המיוחס אל הסכלות והכסילות שהוא ההוללות. ומצאתי היותר מגונה שבמיני הרשע, ההימשך אל האשה, כי ענינה מר ממות. לבה הוא מצודים וחרמים ללכוד רבים וידיה הם בית האסורים.²⁷

אף על פי כן, ספק רב אם ניתן ללמוד על מקומה של האישה במשנתו של רלב"ג מפירושו זה. לפי הפשט, הכתוב "אשר היא מצודים" איננו משפט לוואי המפרש ומגביל את התיבה "האשה" שקדמה לו (איזו אישה – זו ש"מצודים וחרמים לבה"), אלא תיאור סיבה: מדוע אישה זו רעה ממות, בגלל שהיא מצודדת את הבריות ומפתה אותן. הווה אומר, במקרה זה בחר רלב"ג בפירוש הקרוב יותר לפשט. ואנו עומדים תמהים: האם עשה כן בשל השיקול הפרשני, וממילא אין בדבריו ביטוי ליחסו השלילי כלפי האישה, או שמא בחר בפירוש זה בהתאם למגמתו הכללית, המתייחסת בשלילה אל האישה. קשה לקבוע מסמרות בכך, אף שאני נוטה לאפשרות השנייה. המסקנה מבירור זה היא שיש להסתמך בזהירות רבה על מקורות פרשניים במקרא ובתלמוד, ולא אחת רב הספק על הוודאי.

3. פרשנות התלמוד

גילוי עולמו התרבותי של פרשן תלמוד קשה בדרך כלל יותר מזה של מפרש המקרא. מחד גיסא, המפרשים וכותבי החידושים לתלמוד צמודים למסורות פרשניות שקיבלו מרבותיהם ואין דבריהם משקפים בהכרח את השקפת עולמם שלהם. מאידך גיסא, אין לטקסטים התלמודיים ספרות מדרשית משלימה מעין זו שנוצרה סביב המקרא, המעניקה לפרשן יכולת לבחור בין דעות שונות ולהרחיב את הרצאתו. דוגמה מובהקת לכך היא פירושו של רש"י למעשה ברוריה. הוא הביא פירוש תמוה מאוד לגבי התנהגותה (זנות והתאבדות), שממנו עולה כי דעתן של הנשים "קלה" ואין לסמוך על צניעותן אף אם למדו תורה והגיעו לדרגות גבוהות ביותר של למדנות ומוסריות, כמו ברוריה. ואולם, אם אכן מסורת פרשנית בידו – וככל הנראה כן הוא – כי אז אין ללמוד

26 פירוש רס"ג לקהלת (והוא של ריצ"ג), מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ב, עמ' רנ.

27 פירוש רלב"ג לקהלת, בתוך: פירושי רלב"ג למגילות, עמ' מח. סיום דבריו לקוח מפירושו של ר' אברהם אבן עזרא על אתר.

מדבריו על עמדתו האישית. בהיעדר מסורת פרשנית אחרת, הוא "נאלץ" לפרש את התלמוד על פי המסורת הפרשנית שהייתה מקובלת בבית המדרש שלמד בו.²⁸ הווה אומר, זו מסורת קדומה שקיבל מרבותיו. יתר על כן, ההתבטאויות בגנות הנשים עולות לעתים קרובות מן הסוגיה התלמודית עצמה, ואין לו למפרש אלא מה שעיניו רואות. אף על פי כן, ניתן לעמוד מן הדברים על השקפת עולמם של פרשני התלמוד לגבי מקומה של האישה במשפחה ובחברה, בעיקר על פי שילוב פסקי הלכות בתוך הפרשנות. התופעה רווחת בחידושי התלמוד של חכמי ספרד במאות השלוש עשרה והארבע עשרה ובתורתם של בעלי התוספות. כך, למשל, את הפסיקה המהפכנית שהאישה זכאית לסרב להתייבם בשל כל "אמתלא" שתתן לדבריה שילב רש"י בפירוש הסוגיה התלמודית ביבמות, ובידינו דוגמאות נוספות מעין אלה.²⁹ תופעה זו שכיחה מאוד גם בפירושו של המאירי לתלמוד, והוא מרבה להפוך בזכותן של הנשים. הוא הדין בחידושיהם של הרמב"ן והרשב"א לתלמוד: הם נזקקו לא רק למשא ומתן על פירוש הסוגיות התלמודיות אלא גם לפסקי הלכה ולמסורות פרשניות שקיבלו מאחרים.

4. ספרות הפסקים

ספרות הפסק צמודה מעצם טבעה למסקנות העולות מן התלמוד הבבלי, מתשובותיהם של גאונים בבל ומספרי הלכה קדומים. אף על פי כן, ניתן לחשוף גם בה את עולמו האישי של המשיב. "ספר נשים" שב"משנה תורה" של הרמב"ם הוא דוגמה מובהקת לכך. לימוד תורה לנשים, אלימות כלפי נשים, האישה הקטלנית, כפיית גט, תביעת האישה לגירושין בטענה שבעלה נמאס עליה – כל אלה, שמקורם בספר הפסקים שלו, משמשים מסד לחקר מקומה של האישה במשנתו, כפי שנראה להלן, פרק ג. מסקנה זו איננה מקובלת על מקצת חוקרי הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. טענתם היא כי הפוסק כפוף למסקנות העולות מן המשא ומתן התלמודי, וממילא אין הכרעותיו משקפות את עולמו. טענה זו נכונה ברוב המקרים, אך ישנם חריגים רבים. הכרעותיו של הרמב"ם בנושאים הנזכרים מצויות כולן ב"משנה תורה" ובתשובותיו. זוהי דוגמה מובהקת לא רק ליכולת לגלות את עולמו המנטלי של הרמב"ם אלא גם לחובה להיזקק לפסיקותיו. כל מי שמתעלם ממקורות אלה מאבד מכשיר רב ערך לגילוי פן חשוב באישיותו של הרמב"ם.³⁰ אכן, עשיתי שימוש מרובה במקורות ההלכתיים,

28 ראו בדיון ברש"י, להלן, פרק ב, הערה 89.

29 להלן, פרק ב, הערה 100.

30 השוו: סולוביצ'יק, הלכה והיסטוריה; ח' סולוביצ'יק, היין בימי הביניים, ירושלים תשס"ח, ובמיוחד עמ' 169–207.

במיוחד בחקר מעמדה של האישה במשנתם של רש"י, הרמב"ם והמאירי, מתוך הנחה שבמקומות מסוימים השפיעה גם אישיותם שלהם על הכרעותם.

5. שירה וספרות עממית

קושי מיוחד מציבים הספרות העממית, המקומות ושירי החשק שכתבו סופרים ומשוררים יהודים בספרד, בפרובנס ובאיטליה במאות האחת עשרה-השש עשרה. ביצירות הללו מצוי חומר רב על תדמיתה של האישה ועל מקומה בחברה ובמשפחה, אך רק מיעוטו רלוונטי לחקר עמדתם של חכמים. בספרות הזאת, ובמיוחד במקומות, מתוארות הנשים בדרך כלל באור שלילי. במקצתן, ובמיוחד בחיבורו של יהודה אבן שבתאי, נתלו בנשים כל המידות הרעות שבעולם. ואולם, ספק רב אם ניתן ללמוד ממקורות אלה על יחסם של הכותבים אל האישה. ראשית, ספרות זו מבוססת בחלקה הגדול על דפוסים ספרותיים, שהיו בבחינת מצוות אנשים מלומדה והועתקו ממשורר אחד אל משנהו כשעשוע ספרותי, כפי שרווח גם בספרות המוסלמית והנוצרית באותה העת. רובם המכריע אינם משקפים אפוא לא את המציאות ולא את עולמם של הכותבים. שנית, השירים הללו אינם עוסקים באישה נשואה אלא באהובה עריצה המתאכזרת ומתנכרת למחזרים אחריה. על תופעה זו בשירה העברית בספרד המוסלמית כתב שירמן:

ממבט ראשון אכן נראה שהשירים מתארים מצבים טרגיים, אבל למעשה אין צורך להתייחס אליהם באמון ובכובד ראש. עיקר כוונתו של המשורר בהם היא להנות את קוראיו באווירה הרומנטית של יצירותיו. שירה זו אינה משקפת בהכרח חוויות אמיתיות של חושקים אומללים הסובלים מתעלולי אהובותיהם היהירות... התשוקות וייסורי האהבה האמיתיים הפכו בהקשר התרבותי הנתון נושא ספרותי מבדר ומשעשע.³¹

גם באיטליה בתקופה הרנסנס התנהל בין המשוררים העבריים פולמוס אינטנסיבי, שלבש לכאורה אופי רציני, על טיבה של האישה. ואולם, כבר דן פגיס אפיין את רוב המשתתפים בפולמוס זה כמי שנטלו חלק בשעשוע ספרותי גרדא.³² מסיבה זו לא כללתי בחיבור זה את המשוררים היהודים שפעלו בספרד, בפרובנס ובאיטליה, למעט ר' שמואל הנגיד, שבשיריו ובמכתמיו כלולים גם ענייני חכמה ומוסר.³³

31 שירמן, השירה העברית בספרד המוסלמית, עמ' 245-246.

32 דבריו מובאים בדין בגדליה אבן יחיא, להלן, פרק כ, הערה 23. ראו גם בספרו של פגיס, חידוש ומסורת בשירת החול, עמ' 279-285.

33 מבין המשוררים היהודים באיטליה בימי הביניים ראוי היה לדון במקומה של האישה ביצירתו של עמנואל הרומי (1261-1336). ואולם, כבר עשתה כן דבורה ברגמן, שביל הזהב. ראו שם, במפתחות, עמ' 272, בערכו, ובמיוחד בעמ' 62-68.

6. מדע ורפואה

יהודים רבים עסקו ברפואה בימי הביניים, במיוחד בארצות האסלאם ובספרד הנוצרית, ובהם גם חכמים מובהקים. עם זאת, מעטים באופן יחסי החיבורים הרפואיים פרי עטם של חכמים יהודים. הרמב"ם הרבה לכתוב בנושא זה אך אין הוא מלמד על הכלל. מכאן שספרי רפואה כשלעצמם אינם מקור שכיח לבחינת עמדתם של החכמים הנוצרים בחיבורנו זה, לבד מן הרמב"ם. הוא הדין לגבי חיבורים מדעיים.³⁴ ואולם, מקצת החכמים נזקקו לתאוריות שמקורן ברופאים יוונים ומוסלמים; הן השפיעו מאוד על מקומה של האישיה במשנתם, כפי שביטאו בפירושיהם למקרא ובחיבורים אחרים:

תפיסת האישיה בשלוש התרבויות המונותאיסטיות בעת העתיקה ובימי הביניים, כשנייה, כנחותה וכנשלטת בדין, מבוססת לא רק על כתבי הקודש ופרשנותם. צידוק מלא לכך נמצא גם בתאוריות המדעיות של בני התקופה... מוסלמים, יהודים ונוצרים תירגמו ללשונותיהם, למדו והטמיעו בתרבותם את התאוריות הביולוגיות והרפואיות, שמקורן במדע היווני הפגני.³⁵

התאוריות הרפואיות הללו סיפקו מעין בסיס מדעי שעליו בנו אנשי ימי הביניים את השקפתם המקובלת משכבר על עליונות הגבר ונחיתות האישה. לא ייפלא אפוא שאפילו חכם מובהק כרמב"ן תיאר את נזקה של הווסת בהסתמכו על תורתם של חכמי יוון, ואף ציין לכך במפורש.³⁶ במידה מסוימת חוזרת כאן התופעה שנתקלנו בה בחקר השירה והספרות העממית: החכמים נוטים להסתמך על מוסכמות מקובלות משכבר הימים, בפרט משום שעל התאוריות הללו הוטבעה חותמת של הנחות מדעיות שמקורן במדע הרפואי:

אולם לא הייתה זו המיתולוגיה היוונית אשר טבעה את חותמה על תפיסת האישה בשלוש התרבויות המונותאיסטיות בימי הביניים. המדע הפגני, ובעיקר הביולוגיה של אריסטו והתאוריות הרפואיות של היפוקראטס, גאלנוס וסוראנוס, השפיעו באופן מכריע על דעת בני ימי הביניים.³⁷

כלום ניתן להסתמך על המקורות הרפואיים הללו בחקר גישתם של חכמים אל הנשים? אכן, הנזק שנגרם לתדמית האישה בשל המוסכמות החברתיות הללו היה ניכר.

34 ראו: רודמן, מחשבה יהודית ותגליות מדעיות.

35 ברקאי, מסורות רפואיות יווניות, עמ' 115.

36 ראו להלן, פרק ח, הערה 49.

37 ברקאי, שם, עמ' 123.

בספרי "חסידות ומורדות" דנתי במעמדה הראלי של האישה בחברה ובמשפחה ונזקקתי למגוון רחב יותר של מקורות, ובהם כרוניקות, ארכיונים, מצבות ואיורים. מקורות אלה אינם רלוונטיים לחיבור הבוחן את השקפתם של חכמים. גם ההסתמכות על מקורות חיצוניים קטנה יותר בחיבורנו זה, ונסתייעתי בהם רק כאשר הייתה זיקה ישירה בין השקפתם של חכמי ישראל ובין זו של חכמים נכרים. דוגמה מובהקת לכך היא זיקתו של ר' גדליה אבן יחיא לתרבות הרנסנס, כמפורש להלן, פרק כ.

על אף המגבלות המתודיות הנזכרות, רבים מן המקורות מאפשרים דיון נרחב בנושאים שונים הקשורים בעולמם האידיאלי של חכמים. כדי לבחון את השקפת עולמם בפרספקטיבה רחבה יותר השוויתי בפרק המסכם בין הקווים המאפיינים את האסכולות השונות – בעלי הלכה, פילוסופים, מקובלים וחסידים. השוואה זו מאפשרת להדגיש את הקווים המאחדים והמפרידים בין החכמים העוסקים בסוגיות השונות הללו.

ר' שמואל הנגיד: צנועה, כנועה וצייתנית

ר' שמואל בן יוסף (993–1056; להלן: הנגיד) חי ופעל בספרד המוסלמית. דמותו המופלאה והמרתקת, שאין לה אח ורע בקהילות ישראל בימי הביניים, עשתה רושם עצום על בני הזמן.¹ רבים הם המקורות הביוגרפיים, היהודיים והמוסלמיים, הדנים בקורותיו. הנגיד היה איש הלכה, משורר, איש הגות, מנהיג מדיני בכיר ומצביא, ועמד בראש צבא גרנדה במשך כעשרים שנה. נתאחדו בו תורה, גדולה והנהגה מדינית, ואין פלא שהוא ראה את עצמו כדויד המלך בשעתו.² הייתה לו השכלה מקיפה הן בעברית הן בערבית. בקיאותו במקרא ובספרות חז"ל לסוגיה מרשימה ביותר. לא אעסוק כאן בהנהגתו המדינית, על אף העניין הרב שיש בנושא זה. אכן, הוא היה "וזיר וסופר", דהיינו ראש הממשלה, וניהל את ענייניה המדיניים של מלכות גרנדה ונלחם באויביה המרובים כשהוא עומד בראש צבאה.

פעילותו הספרותית של הנגיד הייתה רבגונית: היא כללה הלכה, שירה, חקר הלשון העברית, מדע והגות.³ בתחום ההלכה השאיר אחריו ספר אחד. בנו של הנגיד מכנה חיבור זה "הלכתא גבראתא" (=הלכות גדולות). חכמים מאוחרים יותר מזכירים לעתים את החיבור בשם "הלכות הנגיד". בספר זה עסק הנגיד בסוגיות מיוחדות שבתלמוד

1 ספרות ענפה נכתבה עליו. אציין תשעה מחקרים: לוין, שמואל הנגיד; אשתור, קורות היהודים בספרד, ב, עמ' 26–97; צמח-רוזן, שירי הנגיד; שירמן, השירה העברית בספרד המוסלמית, עמ' 183–256. וראו שם, עמ' 184–185, הערותיו של פליישר, ובעיקר הערות 10, 190, ושם ספרות נוספת; מ' מרגליות, הלכות הנגיד, ירושלים תשכ"ב; ש' אברמסון, "מתורתו של רב שמואל הנגיד", סיני, ק (תשמ"ז), עמ' ז–עג; הוס, שירת החשק של הנגיד; טובי, האהבה בשירת החול; אליצור, שירת החול העברית, עמ' 94–99. על האפשרות שהמשוררת קסמונה, שכתבה שירים בערבית, היא בתו של הנגיד, ראו: גוישיין, חברה יס־תיכונית, ה, עמ' 468–470; J.A. Bellamy, "Qasmina the Poetess: Who Was She?", *Journal of the American Oriental Society*, 103 (1983), pp. 423–424.

2 על דימויו לדוד המלך, כפי שתיאר בעצמו, ראו: שירמן, השירה היהודית בספרד ובפרובאנס, עמ' 76; "אני דוד בדוריו".

3 אברמסון (לעיל, הערה 1), עמ' נט. הוא דן שם בחקר הלשון של הנגיד, שלמד אצל יהודה חיוג'. ר' יהודה אבן תיבון כינה את הנגיד: "רבנא שמואל הלוי הנגיד שר צבא ישראל ז"ל"; אברמסון, שם.

והכריע להלכה בין הדעות השונות של החכמים שקדמו לו.⁴ תרומתו של הנגיד להתפתחות השירה העברית בספרד הייתה מכרעת, כדברי שירמן:

כשרונו כמשורר מתבטא אף בשליטתו המוחלטת במלאכת השיר. הוא השתעשע בחידושים הטכניים הרבים שהכניס בשיריו, ובייחוד במשקליהם... רק עתה, עם שמואל הנגיד, קם משורר גדול באמת, שנתן ביטוי מלא בשירתו לאישיותו הסגולית... מעמדו הרם, רחבות אופקיו, בקיאותו בהוויות העולם – כולם מטביעים את חותמם על יצירתו.⁵

הנגיד עמד בקשרי ידידות קרובים עם גדולי דורו ובהם רב האיי גאון בפומבדיא ורב חושיאל ורב ניסים בקירואן ושלח להם את שיריו, איגרותיו וחיבוריו.⁶ בין הנושאים שהתחבט בהם וביקש את הדרכתו של רב האיי ניתן לציין גם את היחס אל הפילוסופיה.⁷ דמותו הרוחנית של הנגיד ועולמו המנטלי חשובים אף הם לבחינת מקומה של האישיה במשנתו. כתב על כך שירמן:

את הלשון הערבית ידע באופן מושלם והיה בן בית גם בספרותה. בקיאותו בקוראן ובשירה הערבית הייתה כבקיאותו של משכיל מוסלמי בזמנו... טמיעה בתרבות ערב מצד אחד ודבקות במסורת ישראל מצד אחר אפיינו את הווייתו האינטלקטואלית. יחסו אל התרבות היהודית היה גם הוא דו ערכי: מצד אחד הוא הקדיש הרבה מזמנו לתלמוד... ונחשב לימים לאחד ממורי ההלכה הגדולים בספרד. מצד אחר – יצירתו הספרותית העברית מצטיינת בנעימתה החילונית. כדוגמה בולטת אפשר להעלות את שירי האהבה המרובים שלו, סוג ספרותי ששום יהודי חרד לא פעל בו לפניו. מאפיין את בן הטובים הצעיר גם בטחונו העצמי המופלא.⁸

כללו של דבר, מדובר באיש דומיננטי בעל אופקים רחבים ובעל השפעה רבה בזמנו ובדורות שלאחריו, שלא היסס לבטא את דעותיו המקוריות. תכונות אלה חשובות לחקר מקומה של האישיה בשירתו.

4 ראו במחקריהם של מרגליות ואברמסון, לעיל, הערה 1.

5 שירמן, השירה העברית בספרד המוסלמית, עמ' 223–226.

6 על קשריו של הנגיד עם משוררים אחרים ראו: ש' כ"ץ, בנות השיר הנאוות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 51–75.

7 ראו: אוצר הגאונים, חגיגה, עמ' 65–66. חלקה השני של התשובה (החל במילים "ודע לך" וכלה ב"במשנה ובתלמוד"), שמקורה בדברי הרמב"ן, היא האותנטית.

8 שירמן, השירה העברית בספרד המוסלמית, עמ' 185–187, 226.

א. שירת הנגיד ומשליו כמקור לבירור יחסו לאישה

שלושה קובצי שירי העיקריים של הנגיד, שערכו הוא ושני בניו יהוסף ואליסף, הם "בן תהלים", "בן משלי" ו"בן קהלת". מבחינת חקר השירה, החשוב שבהם הוא "בן תהלים", הכולל מאתיים ושלושים שירים על נושאים מגוונים: שירי מלחמה, שירי טבע, שירי אהבה, שירי ידידות ושירי קודש. "בן קהלת" עוסק הרבה באימת הכיליון והמוות ועולה ממנו פסימיזם עמוק. החשוב מכולם לחקר הנושא שלנו, מקומה של האישה במשנתו, הוא "בן משלי". שמו של הספר מעיד עליו כביכול שהוא בא להוסיף על החכמה המובעת בספר משלי. ואכן, ספר זה כולל משלי חכמה ומוסר של הנגיד. הוא נכתב בהשראת דברי חז"ל מכאן ואמרי חכמה של מלומדים ערבים, פרסים, יוונים ואחרים מכאן. המשלים שבחיבור זה כוללים תחומים רבים ומגוונים שבין אדם לחברו, בין אדם לסביבתו ובין אדם לבוראו.

שירתו של הנגיד היא מקור היסטורי חשוב לחקר מלחמותיו, מאבקיו ביריביו הפוליטיים ותולדות חייו. האם היא יכולה לשמש מקור גם לחקר עולמו המנטלי ולמקומה של האישה במשנתו? הדבר תלוי בשתי שאלות עיקריות: מה הם מקורותיו של הנגיד, ומהי מידת הרצינות שהוא ייחס לעצות ששיקע במכתמיו ובדבריו חכמתו? לשאלת מקורותיו של הנגיד ב"בן משלי" יש חשיבות מכרעת לבחינת מקומה של האישה במשנתו. כמה חוקרים עסקו בכך והסיקו כי המכתמים של הנגיד נלקחו מן המקרא, מספרות חז"ל ומן הספרות של אומות העולם וקצתם הם פרי רוחו של הנגיד. אליהם יש להוסיף את ספרי השעשועים הערביים וביחוד את הספר "כלילה ודמנה", שתורגם מפרסית לערבית באמצע המאה השמינית.⁹ ואולם, הכול מסכימים כי בחירת מקורות אלה הושפעה מהשקפת עולמו של הנגיד ומנסיבות הזמן. כתב על כך אליהו אשתור: "בחירת המשלים והפתגמים לא הייתה פעולה ספרותית גרידה אלא קשורה בנסיבות שבהן היה נתון המחבר בפרקי חיים שונים ומכאן הסתירות בין המגמות של המכתמים המרובות כל כך בספר בן משלי".¹⁰ בדיונו להלן ניזקק לשאלת הסתירות הללו ולכמה מהן נציע פתרון אחר. על כל פנים, השפעת נסיבות חייו של הנגיד בתקופות שונות על התכנים של כתיבתו חיונית להבנת עולמו האידאי.

מורכבת וכבדת משקל יותר היא מידת הרצינות שייחס הנגיד למשליו ולמכתמיו: האם אלף מאה תשעים ותשעה השירים שב"בן משלי" מביעים את עולמו האידאי של

9 למקורותיו של הנגיד ראו: נ' בראון, "לחקר המקורות של 'בן משלי' ו'בן קהלת' לר' שמואל הנגיד", ספר הכינוס העולמי למדעי היהדות, א (תשי"ב), עמ' 279 ואילך; רצהבי, למקורות בן משלי ובן קהלת; י' לוין, "לחקר 'בן משלי' של ר' שמואל הנגיד", תרביץ, כט (תש"ך), עמ' 146 ואילך.

10 אשתור, קורות היהודים בספרד, ב, עמ' 74.

הנגיד או שמא קצתם הם בגדר תבנית ספרותית בלבד, דהיינו אידאות ומוסכמות חברתיות שהיו מקובלות באותה עת על המשוררים המוסלמים?¹¹ אכן, נראה שהם מעידים בדרך כלל על השקפת עולמו, אם מתקיימים שני תנאים עיקריים: הדברים מובעים בעוצמה רבה, והם מציגים מוטיבים החוזרים ונשנים ב"בן משלי" וב"בן קהלת". החזרה מסייעת להנחה שדבריו מביעים השקפת עולם ואינם בגדר מליצות לשון בלבד. אין הדברים אמורים בשירי האהבה שלו. המגבלות הללו יודגמו להלן: דברים יפים בנושא זה כתב עזרא פליישר והם משמשים מסד לבניין שיוצג להלן:

"בן משלי" הוא אחד ההישגים המפוארים של שירתנו בימי הביניים... אבל גם ספר זה, אף על פי שהוא ביטוי נמרץ להשקפת עולמו המורכבת והמתוחה של מחברו, אינו חיבור "מגויס", ולא נכתב כדי להציע לקוראיו משנה אידאולוגית סדורה. שירי "בן משלי" לא נכתבו בהעלם אחד, אלא הם פרי תהליך ממושך ובלתי מכוון של יצירה. רובם נתחברו מן הסתם כאמצעי עזר חינוכיים. כלומר בשביל ללמד את שני בניו של המחבר חכמה ודרך ארץ.¹²

בהקדמתו ל"בן משלי" כתב אליסף, בנו של הנגיד, בהתייחסו למקורות החיבור:

התחלתי להעתיק ולשננו בהיותי בן שש שנים ומעט יותר... יסודות ורעיונות לקוחים מאמרות החכמה של האומות השונות והלאומים הנבדלים, הנמצאות בקרב ספריהם ועל לשונותיהם השונות, (וממשלים) נפוצים, חקוקים על פיות משכיליהם והמוניהם, ומהמצאותיו (=של הנגיד) המצורפות אליהם כפי מה שנראה בעיני וזמן לו ומנו וכשרונו.¹³

בהמשך דבריו שם הזכיר גם את המקורות היהודיים שבהם השתמש אביו. את ספרי "בן משלי" ו"בן קהלת" כתב בערוב ימיו: "הוא התחיל בכתיבתם בגיל העמידה, אך השלים

11 על הספק העקרוני בחקר השקפות העולם הטמונות בשירה העברית בספרד הנוצרית, וביתר שאת באיטליה בתקופת הרנסאנס, ראו בדיון בגדליה אבן יחיא, להלן, פרק כ, הערה 23.

12 פליישר, משלי בן באבשאד, עמ' 173. ושם בהערה 18 כתב: "דברים אלה נאמרים כנגד הנחת היסוד המקובלת בהערכת 'בן משלי', והיא שאין הספר אלא קובץ של משלי חכמה שקולים ומחוזרים מאוצר הפתגם הביניימי. מובן שיש ב'בן משלי' שפע גדול של רעיונות שיש להם מקבילות מדויקות בספרות האדב' הערבית, ובתוך זה שירים שהם תרגומים פשוטים של מאמרים כאלה. אבל מבחר העניינים, מפת הנושאים, הפרופורציות, ההדגשים ואופני הניסוח חושפים בלי ספק את כוונותיו הייחודיות של המשורר, הן על פי תפיסת עולמו שלו והן על פי תפיסת העולם שעל פיה ביקש להנך את ילדיו". דברים דומים כתבה שולמית אליצור: "ר' שמואל הנגיד הוא למעשה המשורר המעצב לראשונה את פרצוף פניה של שירת החול בספרד... הוא גם – ואולי בראש ובראשונה – משורר הכותב שירה לשמה... ושירתו באה ברוב המקרים לתת ביטוי לחוויותיו ולרגשותיו"; אליצור, שירת החול העברית, עמ' 94.

13 הדברים מובאים בתרגומי של ש' אברמסון: "ר"ש הנגיד, בן משלי, עמ' V.

אותם לפי כל הסימנים רק בסוף חייו... יש בו עניין לחוקר ספרות המשלים בכללה או למבקש ללמוד מן הספר על התפישה המוסרית של תקופת מחברו.¹⁴

בשירה העברית ובשירה הערבית מן התקופה האנדלוסית מיוצגות דמויותיהן של הנשים באור שלילי. הן נתפסות כמסכנות את חוסנה של החברה הגברית השומרת על המבנה החברתי הקיים והרצוי. אמנם, ביטויים אלה מייצגים בדרך כלל תפיסות עולם שהיו מקובלות מימים עברו ולעתים הן בגדר שעשוע ספרותי בלבד, אך אין בכך כדי להפחית מעוצמת השפעתם השלילית על הקוראים בזמנם ובדורות הבאים, בשל ההערכה הגדולה שזכו לה המשוררים העברים הקדומים בספרד, כדברי מתי הוס:

בפני משוררי האסכולה האנדלוסית וקוראיהם היו מונחים אפוא כמה קורפוסים ספרותיים בעברית ובערבית שכללו מבעים חריפים בגנותה של האישה. לקורפוסים הללו היה בימי הביניים מעמד סמכותי מבחינה הלכתית, מדעית וספרותית, והדבר האציל תוקף של אמת מוחלטת על אופני ייצוגה של האישה כדמות שלילית, הנחותה מן הגבר מבחינה פיזית, נפשית, חברתית ומשפטית... הגילויים המפורשים ביותר, ולעתים גם הבוטים ביותר, של שנאת נשים בשירה העברית האנדלוסית כלולים באחד עשר שירים קצרים שחיבר שמואל הנגיד, משוררה הגדול הראשון של האסכולה.¹⁵

הערך הרב שייחסו בני הדורות הבאים להשקפות העולם של הנגיד ב"בן משלי" מעיד על השפעתו הגדולה לדורות. לדוגמה, ר' יהודה אבן תיבון חזר בצוואתו לבנו שמואל לעתים קרובות אל מליצותיו של הנגיד וראה בהן אבן פינה להתנהגותו של האדם.¹⁶

הוא הביאן בפני בנו בהנחה שישאירו את רישומן עליו יותר מאשר דברים אחרים, וציווה עליו לעיין דרך קבע ב"בן משלי". בדבריו הנזכרים עמד מתי הוס על התדמית השלילית של האישה בשירת הנגיד בהתאם למגמת מחקרו, אך בשירת הנגיד מיוחסים לנשים גם ערכים חיוביים, כפי שיידון להלן. בחרתי בשבעה נושאים שבהם התייחס הנגיד אל האישה במשפחה ובחברה. בין שהם פרי רעיונותיו ובין שנשלם מאחרים, ברור כי בחירתו מלמדת על השקפותיו האישיות. לשונו קצרה ותמציתית להפליא, ולעתים קרובות דווקא הקיצור והסמלים שבחר בהם מביעים משנה סדורה, כפי שנראה להלן.

14 שימון, השירה העברית בספרד המוסלמית, עמ' 234.

15 הוס, ייצוגים שליליים של נשים, עמ' 27.

16 ראו: אברהם, צוואות גדולי ישראל, עמ' 92-51.

ב. מעלת הצנועה

כבן בית בתרבות המוסלמית, סבר הנגיד שמקומה של האישה הוא בבית ויש למנוע ממנה לצאת לרשות הרבים ולבוא בחברתם של גברים. ב"בן משלי" (סימן תשכג) הביע רעיון זה בעוצמה רבה:

לאשה נעשו קירות וטירות, / ותפארתה - פרוש מטה ומטה,
ופניה כערנה על דרכים / ולהם נארג צעיף ומסוה.

לדעת הנגיד, ראוי להניח את האישה למשמרת בטירה כדי להרחיקה מעיני הרבים ויש להגביל את חופש תנועתה. יתר על כן, אף בביתה היא מתוארת כשפחה, שכן "תפארתה" היא בהצעת המיטה ובמלאכת האריגה. אין די בהפרדתה מחברת גברים על ידי מסך או לבדי עץ בלבד, ויש להשאירה מאחורי קירות עבים דווקא. טירה נחשבה בימי הביניים כמקום מבוצר שכל הקרב אליו מסכן את נפשו, מחד גיסא, ויושביו אינם יכולים לצאת אל מחוצה לו בלא בקרה ואישור, מאידך גיסא. סיום השיר, הקורא לאישה לכסות את פניה בצאתה ב"צעיף ומסוה" כי פניה הם "כערנה על דרכים", מדגיש ביתר שאת את הסכנה לצניעותה מעצם הימצאותה בחברת אנשים זרים. על מוטיב זה חזר הנגיד באומרו (שם, סימן תתרלד): "קנה חדר לנשיך ומסגר", דהיינו, ראוי לאדם להשקיע אף את ממונו כדי להגן על צניעות אשתו ולהרחיקה מחברת הבריות. חובה זו מוטלת על הגבר, המתואר כאחראי לצניעות האישה. אין זו פריבילגיה בלבד אלא חובה, שכן תכליתה לא רק לשמור על ערכי המשפחה אלא אף להגן על המשטר החברתי הקיים, הואיל והמין הנשי מאיים עליו, אם בשל תאוות הנשים ואם בשל פריצות הגברים. אכן, מתואר כאן הנוהג שהיה מקובל בחברה המוסלמית, שאישה היוצאת אל מחוץ לביתה חייבת לכסות את פניה, שאם לא כן תיחשב יצאנית. הטענה שפניה המגולים לרבים של האישה כמוהם כהופעה בעירום ("ערנה") מלמדת על הקפדתו הקיצונית של הנגיד על צניעות האישה.

בביקורו בבגדאד בשנות השבעים של המאה השתים עשרה, תיאר ר' פתחיה מרגנסבורג את ההפרדה המחולטת בין גברים לנשים: "ואין אדם רואה שום אשה שם, ואין שום אדם הולך לבית חבירו שמא יראה אשת חבירו, [ואם בא] מיד היה אומר לו: פרוץ, למה באתה? אלא מכה בבדיל, והוא יוצא ומדבר עמו".¹⁷ הנגיד היה סומך את שתי ידיו על נוהג זה.

ההקפדה הקיצונית על צניעות הנשים היא מוטיב דומיננטי בספרות הערבית של ימי הביניים. אסתפק באחת העדויות המאלפות לקיצוניות הרבה שבה התייחסו המוסלמים בימי הביניים אל צניעות נשים. בחדית' מסופר על בעל שיצא לדרך וציווה על אשתו

שלא לצאת מן הבית כלל בהיעדרו. הוריה של האישה גרו בקומה הראשונה של אותו בית. אבי האישה חלה והיא פנתה אל הנביא (=מחמד) בשאלה אם מותר לה לרדת ולבקרו. מחמד אסר זאת וציווה עליה לציית להוראת בעלה. הוא חזר על הוראה זו גם כאשר האב גסס והבת חפצה לבקרו בטרם ימות. לאחר פטירת אביה היא שאלה בפעם השלישית את מחמד וביקשה לצאת ללוויה, ושוב הייתה תשובתו שלילית. לאחר הלוויה שלח אליה מחמד שליח, והודיע לה שבזכות צייתנותה להוראת בעלה נתכפרו לאביה כל עוונותיו. בחדית' אחר מובא בשמה של פאטמה, בתו של מחמד, שהדבר הטוב ביותר לאישה הוא שלא לראות גברים זרים ושהם לא יראוה כלל.¹⁸

אגב דבריו התייחס הנגיד במקור זה גם למקומה של האישה בביתה ולעיסוקיה. שיא "תפארתה" הוא הצעת המיטה ומלאכת הטוויה ("פרש מטה ומטוה"). לשתי מלאכות אלה יכול היה למצוא סיוע בדברי חכמים בתלמוד,¹⁹ אלא שהנגיד הוסיף עליהם משלו. רב הונא תיאר את הצעת המיטה כחובתה של אישה, אך לא ראה בכך מעשה של "תפארת". לעומת זאת הנגיד אומר שפסגת הישגיה של האישה ושיא תפארתה הם לדאוג לצורכי ביתה פנימה, ואין לה לצאת לרשות הרבים. הוא התעלם מן התיאור המרשים של אשת החיל בספר משלי (פרק לא), שבו הבעל והבנים משבחים את האישה על דאגתה לפרנסת הבית ולצרכיו גם מחוצה לו.²⁰ במקום אחר הגדיר הנגיד את האישה כמי שמופקדת על שמירת הבית.²¹ נאמנות האישה לבעלה נבחנת בעת צרה ודוחק כלכלי דווקא: "יִנְסֶה לִבָּב נִמְהָר וְגִבּוֹר בְּמַלְחָמָה / ... וְנִסְיוֹן בְּנֵי בֵּית וְנִשִּׁים בְּבֹא דְלוּת / וְנִסְיוֹן חֲבֵרִים לְחֲבֵרִים בְּבֹא צָרָה".²²

ג. מעלת הכנועה: הבעל כשליט בביתו

לדעת הנגיד, האישה חייבת להיות כנועה ולקבל עליה בהבנה את סמכות בעלה ואת שלטונו: "לאשה בעלה ולבן אבותיו / ושוט לכסיל ולבני איש מלכים".²³ במילים

18 על מקורות אלה ומשמעותם לנושא הצניעות באסלאם ראו: S.D. Goitein, "Minority Selfrule and Government Control in Islam", *Studia Islamica*, 31 (1970), p. 104; פרידמן, מוסר הנישואין, עמ' 89-90.

19 כדברי התנא ר' אליעזר בן הורקנוס: "אין חכמתה של אשה אלא בפילכה, דכתיב (שמות לה, כה): 'וכל אשה חכמת לב בידיה טוה'", ירושלמי, סוטה ג ד, יט ע"א. להצעת המיטה ראו בדיון ברש"י, להלן, פרק ב, הערות 29-30; והמובא מן הרמב"ם, שם, הערה 31.

20 גם ר' מנחם המאירי, שחי לאחר מכן בפרובנס בחברה נוצרית פתוחה, עדיין דבק בשיטת הנגיד, שהכוונה לפעולות שהאישה עושה בביתה פנימה ומפעילה אחרים מבחוץ. ראו בדיון בו, להלן, פרק יד, הערה 54. השו: אחמד, נשים באסלאם הקדום.

21 בן משלי, סימן תתשפט, עמ' 338.

22 שם, סימן תרנב, עמ' 191.

23 שם, סימן תשכו, עמ' 211.

מעטות אלה תיאר הנגיד ארבע דמויות הנשלטות בידי אחרים: האישה בידי בעלה, הבן בידי אביו, הכסיל בידי מורו-מדריכו והנתינים בידי המלך. הוא מדמה את האישה לבני משפחה אחרים ולנתינים שהממונים עליהם שולטים בהם אף באמצעי כפייה, והדבר מלמד על תפיסתו שהאישה נשלטת בביתה. לעומת זאת, הבעל נתפס כאב המשפחה, והוא חייב לחנך לא רק את בנו אלא גם את אשתו ולפקח על מעשיה. ההשוואה לחינוך הכסיל על ידי הלקאתו בשוטים לא הוסיפה לתדמיתה החיובית של האישה.

הנגיד קשר כתרים הרבה לאישה המקבלת באהבה ובהכנעה את תוכחת בעלה. היא מתוארת כאישה אידאלית. לעומת זאת, אישה הנוטה לריב ואיננה נכונה לקבל את מרות בעלה ואת סמכותו נזכרת כדוגמה לאישה רעה. אין רע לאדם מאישה נרגנת: "ובמה יהי ברע אנוש כל ימי הבלו? עניתיו: באשה בעלת ריב ונרגנה".²⁴ בשיר אחר תיאר הנגיד את האישה האידאלית כמי ש"משמחת לבב אישה בבואו והוא עצב". היא מתוארת שם כ"נעימה ושומעת ושותקת בלי ריב ולא מרמה",²⁵ דהיינו כנועה וצייתנית. הוא אף קרא לבעל שלא לערבב את האישה במריבות שהסתבך בהן ועליו לנהלן בעצמו ("התוציא אשתך אל מריבת צר / ואת סר ממריבה?").²⁶ מקום האישה הוא בבית. עליה לדאוג לצורכי המשפחה ואין לה לחרוג ממקום זה ולהתערב בעניינים חיצוניים אף אם בעלה מעורב בהם במישרין. הגבר איננו רשאי לדרוש מאשתו למלא תפקידים גבריים והם מוטלים אך ורק עליו. יתר על כן, כשם שאין זכות לאישה לשלוט בביתה כן אין היא יכולה לשמש מנהיגת קהל, ואין לה לעדה ששמה בראשה אישה להנהיגה: "לעדה לא תהי תקוה ואחרית / אשר תתן מלוכתה לאשה".²⁷

כהמשך ישיר לשבחים שחלק לאישה הכנועה, יצא הנגיד בתקיפות רבה נגד אישה השולטת בביתה. הבעל חייב להיות השליט, ואם אשתו מרימה ראש ומתנהגת כשליטה, עליו "להכותה" כדי להעמידה במקומה:

הך אשתך מכת בלי סרה, אם / תמשול בך כאיש ותרים ראשה.

אל נא, בני, אל נא תהי את אשת / אשתך ותהיה אשתך איש אישה!²⁸

"מכת בלי סרה" משמעה מכה חזקה, שרישומה הפיסי והנפשי ניכר זמן ממושך.²⁹ לדעתו, האישה חייבת לקבל עליה את סמכות בעלה ויש לכפות זאת לעתים גם

24 שם, סימן תסט, עמ' 133. השוו: י' דישון, "תיאור האשה האידאלית בספרות החול העברית בימי הביניים", ידע עם, כג (1986), עמ' 3-15, ושם דיון בקשר שבין האידאלים המגויים כאן באישה הטובה ובין משלי ערב.

25 בן משלי, שם, סימן תסג, עמ' 131.

26 שם, סימן תשכה, עמ' 211.

27 שם, סימן תשכד, עמ' 210.

28 שם, סימן תיט, עמ' 117.

29 במקור בישעיהו (יד, ו) נאמר: "מכת בלתי סרה".

באמצעים פייסיים. קשה לקבוע בבירור אם אכן כוונתו להכאת האישה בפועל בשל שליטתה בביתה, או שמדובר בביטוי סמלי גרדא. גם חז"ל ראו באור שלילי אישה השולטת בביתה ובבעלה, כפי שיובא להלן. ואולם ההמלצה לנהוג כלפיה באלימות בשל שליטתה מלמדת על חומרת התופעה בעיני הנגיד, אף אם מדובר בביטוי סמלי בלבד. הקריאה לבעל לא להיות "אשתך" מעידה על הדעה הקדומה, שעצם המושג אישה משמעו שהיא נשלטת בידי בעלה. במקום אחר חזר הנגיד על מוטיב זה והוכיח בעל הנותן לאשתו לנהוג כראש המשפחה: "ואשתך לה שתי בצים בְּשַׁעַר / ואתה בְּשַׁעֲרִים כְּנִקְבָּה?"³⁰

התפיסה הבסיסית ששלטון האישה בבעלה הוא מצב שלילי כבר מצויה בתלמוד. איש שאשתו שולטת בו מצוי בקטגוריה אחת עם עני מרוד ועם אדם הסובל ממחלה קשה: "ג' חייהן אינם חיים ואלו הן: המצפה לשלחן חבירו ומי שאשתו מושלת עליו ומי שיסורין מושלין בגופו".³¹ יתר על כן, בבבא מציעא (ע"ב) נאמר שאדם המאפשר לאשתו לשלוט בו אין תפילותיו מתקבלות: "שלשה צועקין ואינן נענין... ומי שאשתו מושלת עליו". סביר להניח שהנגיד הושפע מדברים אלה ואולי גם ממשלי ערב, הרואים בשליטת האישה בבעלה מעשה חמור. ואולם, העובדה שהוא הציע לבעל להשתמש באלימות כלפי אשתו כדי למנוע את "שלטונה" מלמדת גם על השקפתו האישית. התלות של האישה בבעלה צריכה להיות מוחלטת, ולא רק במעשיה אלא גם בתדמיתה הציבורית. אף אם היא בחרה בעל "לא-יוצלח", הרי הנישואין ישפרו את תדמיתה החברתית, קל וחומר אם בעלה מצטיין במעלותיו:

ואשה ואם סְכָלָה בַּקָּחַת בַּעַל / בְּשֵׁם טוֹב וּמֵאִין מוֹם וּדְפִי תִשְׁכּוּן /
וּמִלֶּךְ אֲשֶׁר הִשְׁכִּיל וְהִצְלִיחַ אֶת-דְּרָכָיו בְּרַב יוֹעֵץ בְּמַלְכוּת יִכּוֹן.³²

המשל למלך שיועץ המלכות שלו הוא המבסס את שלטונו הולם ביותר את חייו של הנגיד, שתרם תרומה מכרעת לשלטונו של המלך באדיס.³³ התפיסה הבסיסית העולה ממקור זה היא שכדאי לאישה להינשא בכל מקרה, גם אם בעלה איננו מצטיין במעלותיו, כי מצבה החברתי ישתפר בעקבות נישואיה. תפיסה זו מצויה גם בתלמוד.³⁴

30 בן משלי, סימן תשכה, עמ' 211.

31 ביצה לב ע"ב.

32 בן משלי, סימן תתקמב, עמ' 269.

33 על תרומתו של הנגיד כתב אשתור: "בעוד שהוזר היהודי הגיע לשיא יכלתו קרנו של המלך החלה יורדת. בראשית דרכו היה באדיס נמרץ אך במרוצת השנים נהיה עריץ ומי שאהד אותו מלפנים סלד ממנו. בתחילה יצא תכופות להלחם בשכניו ואילו בהגיעו לשנות העמידה הסתגר בארמונו, הוניה את עניני השלטון וסמך על וזירו הנאמן. אז גדלה האחריות שרבעה על שמואל הלוי עוד יותר והוא נשא בעול כבד"; אשתור, קורות היהודים בספרד, ב, עמ' 60.

34 ראו למשל: יבמות ק"ג ע"א.

ד. מעלת המיוחסת

הנגיד הרבה לדבר בשבחה של האישה המיוחסת וקרא לאדם להקפיד מאוד בנישואיו ולבחור לו אישה "בת טובים", מפני שהילדים דומים לאמותיהם והולכים בדרכיהן. לבחירת האישה יש חשיבות מכרעת, כי היא חורצת את גורל הבנים:

זַרַע אֶת־זֶרַע הַטֵּב בְּיֹוֹרָה / ובמלקוש, ותבחר את־זריעה /
במיטב האדמה השמנה / ואת־בנים בבת טובים ידועה.³⁵

כשם שזריעת קרקע משובחת מניבה פירות משובחים, כן אישה בת טובים תלד ילדים ראויים. בדומה לכך כתב גם במקום אחר:

טַעַת אֵילָן עַל מִבּוֹצַע (=נטיעת אילן על שפת המעיין) / תַּעַשׂ פְּרִי פֶלֶכֶב נוֹטְעוֹ /
כן מוליד אשת בת טובים / טוב בארץ יהיה זרעו.³⁶

הנגיד העריך מאוד את מעלת האמת והטיף לכך במקומות שונים בספריו. גם בלקיחת אישה יש לשים לב לכך, כי תכונה זו תלויה באם. אם היא דוברת אמת – ילדיה ילכו בדרכה, אך אם מעשי עוולה בידה – כן יהיו בניה: "ולאם אמת ילדי אמת, וכאם עולה יהו בנים אשר תהר".³⁷ ולא נחה דעתו עד שחזר על מוטיב זה במקום נוסף: "יִשְׂרָדֹרֶךְ הַתְּרַצָּה לַחֲזוֹת לך / כְּמוֹתְךָ בֵּן, קָחָה אִשָּׁה נְבָרָה (=אישה ברורה, נבחרת) / לְמַעַן בֶּן־נְבָרָה בֵּר כְּאָמוֹ".³⁸ החזרה על מוטיב זה מלמדת עד כמה היו השקפות אלה נטועות בלבו. ככלל, הגבר מצויר כאדם טוב מיסודו ועל כן יש חשש פן אשתו תקלקל את זרעו. אמנם, מוטיב זה מופיע מספר פעמים גם ב"ספר חסידים". ואולם, חסידי אשכנז מטיפים לאדם לבחור לו חתנים וכלות ראויים כדי שלא ייפגם זרעו. הנגיד מתייחס אל הצורך לברור נשים מיוחסות בלבד, משל היו בני החצרנים משובחים כולם.

גם בתלמוד יש קריאה לאדם שלא לשאת את בתו של עם הארץ אלא בת תלמיד חכם, ויש להעדיפה על פני נשים אחרות.³⁹ מבחינה עקרונית לא סטה הנגיד מהוראה זו, אך הדגיש ביתר שאת את ייחוס המשפחה, בהתאם לתפיסת עולמם של החצרנים היהודים בספרד, שהיו גאים במוצאם ובייחוס משפחתם בד בבד עם עושרם ומעמדם.

35 בן משלי, סימן תקא, עמ' 145.

36 שם, סימן תרז, עמ' 176.

37 שם, סימן תקיח, עמ' 149.

38 שם, סימן תרלז, עמ' 186. נְבָרָה, ובלשון זכר: נְבָר, על שם הכתוב בשמואל ב' כב, כז: "עם נבר תתבר", דהיינו: אדם זך וטהור.

39 על העדפת בת תלמיד חכם בתלמוד ראו: פסחים מט ע"ב; על עם הארץ ומקומו בחברה היהודית בתקופת המשנה והתלמוד ראו: אופנהיימר, עם הארץ.

ה. אלימות בעלים כלפי נשותיהם: הכאת האישה כחטא כלפי שמים

בדבריו הנזכרים ("הך אשתך מכת בלי סרה, אם תמשול בך") יעץ הנגיד לבעל להכות את אשתו כדי לאלצה לקבל את מרותו ולא למשול בו. מדבריו אלה עולה לכאורה שהוא הכיר בזכותו של הבעל להכות את אשתו "לשם חינוך". לעומת זאת, בדבריו במקום אחר פנה אל הבעל וביקשו שלא להכות את אשתו בשל דברים פעוטי ערך, הן כי הדבר יפגע בסופו של דבר ברגשותיו ומצפונו יציק לו, הן משום שמעשה זה אף מנוגד מבחינה עקרונית לרוח היהדות. הוא כךך זאת באיסור להכות את הבן בגלל שהתנהג שלא כראוי באופן חד פעמי. על כך כתב ב"בן קהלת": "אוי לך, התריב בבנך אם יעוץ לך / פעם (=באופן חד פעמי), וְתַחֲשֵׁ עָלֶי (=בגלל) תבשיל להכות נות־בית, ולא יך לבבך אותך בעבור / נפשך בכל־יום ליוצר נפשך הָעוֹת".⁴⁰ "העוֹת" משמעו: נפש הבעל המכה חטאה ופשעה. הכאת האישה נתפסת כחטא גם כלפי שמים. בלשון "ותחיש עלי תבשיל" הוא שואל: האם תמחר להכות את אשתך ותתנהג בפזיזות בגלל שהקדיחה את התבשיל ותפגע בה? הוא רומז בדבריו אלה לדברי בית הלל, שמותר לאדם לגרש את אשתו "אפלו הקדיחה תבשילו",⁴¹ ומסתייג מן המסקנה של דבריהם, שמעשה זה מצדיק פגיעה באישה. ואולי הוא אף פונה אל הבעל שלא יפרש את דברי בית הלל כפשוטם ויגרש את אשתו בשל הקדחת התבשיל. להלן, בפרק יד, נראה שאף ר' מנחם המאירי הלך בדרך דומה. הנגיד הקדימו בכמה דורות. דברים דומים כתב גם ב"בן משלי". הוא קרא לבעל לסלוח לבנו ולאשתו על התנהגות בלתי ראויה: "סלח לָבֵן וְלָאִשָּׁה מְרִיָּהֶם".⁴² כיצד ניתן ליישב את הסתירה בין המקורות? ייתכן ששתלטות האישה בביתה נתפסת בעיני הנגיד כפגיעה חמורה בבעל ובמשפחה, המצדיקה אפילו פגיעה פיזית באישה, אך אין לנהוג בדרך זו במקרים אחרים. סיוע מה לפרשנות זו ניתן למצוא בדוגמה של הקדחת התבשיל שהביא הנגיד בשירו, שבה מדובר במעשה פעוט באופן יחסי. סביר יותר בעיני לפרש שדבריו על "מכת בלי סרה" הם מליצת לשון בלבד והוא לא התכוון להכאה ממש. הנגיד רצה לומר אפוא כי על הבעל לעשות כל מאמץ "ולהעמיד את האישה במקומה". ספק אם תלמיד חכם מובהק כנגיד היה מטיף לאלומות פיזית קשה כלפי אשתו במקום שבו אין ההלכה תומכת בדעתו, אך אין הדברים יוצאים מכלל השערה.

בתיאור האישה כ"נות הבית" ציין הנגיד שפגיעה פיזית בה מותירה רושם שלילי

40 בן קהלת, דיואן שמואל הנגיד, מהדורת ד' ששון, אוקספורד תרצ"ד, עמ' רס.

41 משנה, גיטין ט, י. "הקדיחה תבשילו" משמעה: שרפה וקלקלה את תבשילו.

42 בן משלי, סימן תתפו, עמ' 254. "מריהם" משמעו: המרי (אי ציות) שלהם. וראו המובא לעיל, הערה 10, על סתירות פנימיות בדברי הנגיד.

בנפש האדם, והיא מעשה של עוול גם מבחינה דתית. הכאת האישה פוגעת לא רק בה אלא גם בבעל המכה. רעיון זה מצוי במשנתו של ר' שמחה משפירא.⁴³ הנגיד קדמו, והוא ככל הנראה החכם היהודי הראשון בימי הביניים שהעלה אותו. מדוע תיאר את ההכאה כמעשה שלילי שיש בו חטא גם כלפי שמים? לדעתי, הוא הושפע מן המובא בתלמוד, כי אדם הסוטר לחברו "כאילו סטר את לוע השכינה".⁴⁴

ההלכה אוסרת על האב להכות את "בנו הגדול" מחשש שתיגרם לבן פגיעה נפשית ממעשהו של אביו והוא יגיב תגובה מילולית קשה ואולי אף תגובה אלימה, שני מעשים המתוארים בתורה באור חמור ביותר.⁴⁵ נראה לי שלכך התכוון הנגיד באזהרה לאב להימנע מהכאת בנו, והוא ייחד את דבריו לבן המבוגר. כריכת האישה באיסור זה היה בה כדי לסייע לתדמיתה בחברה החצרנית היהודית והמוסלמית, שבה נתפס בנו בכורו של אדם כיורשו וכממשיך דרכו הפוליטית והחברתית, והוא אף זכה לפריבילגיות שונות, ובכלל זה חינוך הולם.

אם הפרשנות הראשונה היא הנכונה, דהיינו שיש להבחין בין "חטא פעוט" של האישה לחטא חמור כשתלטנות, המצדיק הכאה, היא וזהה עם המוצע בקוראן לגבי הכאת נשים. מחד גיסא, נקרא הבעל להכות את אשתו כאשר איננה צנועה, ומאידך גיסא, עליו להימנע מהכאה כאשר היא שבה ומצייתת לו: "אשר לנשים אשר תחששו פן תמרודנה, הטיפו להן מוסר ופרשו מהן במשכב והכו אותן. ואם תשמענה לכם אל תבקשו דרך לצאת כנגדן, כי אלהים עליון וכביר".⁴⁶

אכן, גם אם לא נפרש כפשוטם את דברי הנגיד, שקרא לבעל להכות את אשתו השתלטנית, ונראה בהם מליצת לשון בלבד, ניתן לשער שהם היו לרועץ לנשים היהודיות בספרד. כאמור, ר' שמואל הנגיד היה אחד האישים הנערצים על יהודי ספרד בזמנו ובדורות שלאחריו. סביר אפוא, שדבריו בשבח האישה הכנועה ותמיכתו בזכות הבעל להכות את אשתו השתלטנית יכלו להיתפס כפשוטם לפחות אצל מקצת הקוראים. יתר על כן, עצם השימוש של תלמיד חכם מובהק כנגיד בסטרמינולוגיה של הכאת האישה, ולו כמליצה וכסמל בלבד, מעיד על תפיסתו שהאישה נחותה ועל אמונתו בעליונות הגבר בביתו.

43 ראו בדיון בר' שמחה משפירא, להלן, פרק ה, הערה 9. השוו: ספר חסידים, מרגליות, סימן מט.

44 "הסוטר לועו של ישראל כאילו סוטר לועו של שכינה", קבע ר' חנינא בסנהדרין נח ע"ב. קביעה זו מבוססת על התפיסה שאדם נברא בצלם האל. וראו שם בגמרא, שלמדו זאת מפסוק בספר משלי.

45 "ולפני עור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד) – "במכה לבנו גדול הכתוב מדבר" (מועד קטן יז ע"א).

46 סורת הנשים, הקראן, מהדורת א' רובין, תל-אביב 2005, עמ' 71–72 (בקראן, מהדורת בירות 1991, פסוק 33).

1. שמירת סוד ועצה רעה

מספר פעמים הזהיר הנגיד את הבעל להימנע מגילוי סודות לאשתו, כי נשים אינן מסוגלות לשמור סודות בלבן ואף אינן דוברות אמת:

קנה חדר לנשיך ומסגר / ואל־תביא לך אשה בסודך /
 ואל־תצדיק אשר תאמר לך, כי / אמונה לא תדבר־לך בעודך.⁴⁷
 נשים לעזר נבראו / אך יש במקצתן מרי /
 לא נבראו לעמוד בסוד / ולרב עֲצָתָן אין פֶּרִי.⁴⁸

במקום אחר שב על רעיון זה והדגיש שאין לגלות סוד לנשים כלל, גם לא לאישה חכמה: "ואל תַּעֲמִד נשים חֲכָמוֹת עָלֶי סוֹדךְ / ואל תִּשֶׁתְּ סִמִּים הַמִּמִּיתִים לְנִסְיוֹן".⁴⁹ הרעיון שאישה איננה מסוגלת לשמור סוד כבר מצוי במקרא: "משכבת חֵיקְךָ שְׁמֹר פִּתְחֵי פִיךָ" (מיכה ז, ה). ואולם, אין מדובר שם בתכונה כללית האופיינית לאישה. הנביא מיכה מִכָּה את המצב המוסרי הקשה בזמנו, שבו לדבריו "ישר באדם אין". בהמשך הכתוב, שם, המזהיר אדם מאשתו "שוכבת חֵיקוֹ", מתוארת אווירה עכורה במשפחה עד כדי פגיעה של בנים בהוריהם: "בן מִנְבֵּל אב בת קמה באמה... אִבִּי אִישׁ אֲנִשִּׁי בִיתוֹ" (שם ו). כלום ניתן להעלות על הדעת שמדובר בתכונות אופי קבועות שנגדן יוצא הנביא מיכה בתוכחתו? ברור שמדובר בתקופה מסוימת בלבד. לעומת זאת, הנגיד מדבר על תכונה כוללת ומתאר את האישה כחסרת יכולת לשמור את הסודות של בעלה, ולכן אין לגלותם לה. משמעות הדבר כפולה: ראשית, אין לשתף את האישה בסודותיו האישיים של הבעל. שנית, כפועל יוצא מכך, יש לנתק את האישה מעולמו הרוחני והנפשי של הבעל ומחוויותיו.

בדבריו הללו מציין הנגיד פן שלילי נוסף: אין לסמוך על עצת נשים כי היא אינה מועילה ("ולרב עֲצָתָן אין פֶּרִי"). דברים אלה מנוגדים לדיון בתלמוד הבבלי המציע

47 בן משלי, סימן תתרלד, עמ' 294.

48 שם, סימן תתפה, עמ' 253. המוטיב הנזכר כאן, שהאישה נבראה לשמש עזר לגבר, על כל משמעויותיו השליליות, חוזר גם במקום אחר: "לעזר נבראו נשים" (בן משלי, סימן תשכב, עמ' 210). האישה מתוארת כמי שתכליתה לשרת את הגבר ולדאוג לרווחתו ולשלמותו. אמנם, גם במקרא נאמר כי האישה נבראה כ"עזר כנגדו", אך את הביטוי המקראי ניתן לפרש בדרכים שונות ונחלקו בו חכמי ישראל, ואילו בדברי הנגיד המשמעות היא אחת בלבד: תיאור האישה כמי שתכליתה לסייע לגבר.

49 שירמן, השירה העברית בספרד המוסלמית, עמ' 138, אות ה. סיום דבריו משמעו כי גילוי סוד לאישה נמשל לניסיון של שתיית סמים ממיתים. ראו: רוזן, האישה בספרות העברית, עמ' 72-73.

לאדם להיוועץ באשתו בכל עניין "ארצי".⁵⁰ לא זו בלבד שמותר להיוועץ באישה בכל הדברים שאינם קשורים ב"ענייני שמים" אלא שרצוי לעשות כן. הבחנה זו איננה מצויה בדבריו של הנגיד והוא שלל כל עצה שמקורה בנשים. התייחסות שלילית למעשי הנשים מצויה בשיר אחר שלו:

בְּתַבֵּל אִישׁ פֶּקֶשׁ נִדְף פְּעָלָיו / ואשה מעשיה פְּחָרְבוֹת /
וַיֵּשׁ הוֹגָה וְהַגְיוֹנָיו וְכָרִים / וַיֵּשׁ אוֹמֵר וְאִמְרוֹתָיו נִקְבוֹת.⁵¹

כלומר, רישומם של מעשי האיש דלים ועקבותיהם יימחו במהרה. לעומתם, מעשי האישה לא זו בלבד שאין בהם תועלת אלא שנוקם רב כמדקרות החרב. גם דיבורי האישה הם בבחינת דברי הבל חסרי כל חשיבות, וערכם דל אף ממחשבותיו של הגבר. השקפתו של הנגיד בנושא זה היא מוטיב שכיח בספרות העממית ובשירה הערבית והיהודית בימי הביניים, ואף מן הספרות הנוצרית לא נגרע חלקה. עצת הנשים ה"רעה" נזכרת יחד עם תכונות שליליות אחרות בספרות זו.⁵²

ז. רגישות לכבוד הנשים

הנגיד יעץ לאדם לדבר ברכות יתרה אל שלושה בני אדם, אף אם הם דיברו אליו קשות ופגעו בו. השלושה הם: מלך, אדם שחלה במחלה קשה ואישה. החשש הוא פן שלושה אלה ייפגעו מתשובתו התקיפה של האדם והתוצאה תהיה הרסנית:

בְּדָבָר יָדָךְ תִּדְבֹּר אֶל־שְׁלֹשָׁה / ואם (=גם אם) עָנוּ לְךָ עֲזוֹת וְקָשָׁה /
אֶל־יִמְלֹךְ בְּךָ יִשְׁלַט וְאֶל־אִישׁ / אֲשֶׁר חָלָה חֲלִי־כָבֵד וְאֵל אִשָּׁה.⁵³

מובנת הקריאה להיזהר בכבודם של המלך ושל חולה מסוכן ולדבר עמם בלשון רכה. המלך עלול לנקום והחולה המסוכן עלול להיפגע ומצבו יחמיר. מדוע צירף אליהם הנגיד את האישה? לכאורה, הוא דאג לכבודה, שהרי הפגיעה בכבודה, בדומה לחולה, עלולה לפגוע ברגשותיה. ואולם, ייתכן שהוא השווה אותה לפגיעה במלך דווקא. כשם שהמלך עלול להתנקם במי שפגע בכבודו, גם האישה עלולה לנטור איבה לבעלה ולהתנקם בו, וכך יופר שלום הבית. אין צריך לומר שהבחנה זו חשובה לגבי מעמד האישה. אמנם, חז"ל קראו לבעל להיות זהיר ביותר בכבוד אשתו כי רגישותה

50 בבא מציעא נט ע"א.

51 בן משלי, סימן קמג, עמ' 40.

52 ראו: 'ד' דישון, "עצתה הרעה של האישה: סידרה תימאטית בספרות העברית בימי הביניים",

מחקרי ירושלים בפולקלור, יט-כ (תשנ"ז-תשנ"ח), עמ' 311-327.

53 בן משלי, סימן קסא, עמ' 45.

רבה ו"דמעתה מצויה".⁵⁴ ואולם ספק אם זהו המקור שהשפיע על הנגיד, אף שהדעת נוטה לכך.

עדות נוספת לרגישותו לכבוד האישה מצויה בקריאתו של הנגיד שלא להקפיד עם אישה "שהקדיחה תבשילה". כמוכא לעיל, ייתכן שיש כאן גם קריאה לבעל שלא למהר ולגרש את אשתו אם "הקדיחה את תבשילה", אף שחכמי בית הלל התירו זאת. אין צריך לומר ש"הקדחת התבשיל" היא סמל לכל עניין שאיננו מהותי.

ח. האישה בשירי החשק

הנגיד נתן בשירתו מקום חשוב לשירי החשק ולשירי היין. הוא חידש בתחום זה בתכנים ובצורות הספרותיות. שירי החשק מספרים על חושקים אומללים הסובלים מהתעללות של נשים יהירות שאינן מוכנות להיענות לחיזוריהם. כפי שהעירו מספר חוקרים, אין להתייחס לשירים אלה ברצינות ובכבוד ראש, שכן מטרתם לשעשע את הקוראים בתיאורים רומנטיים. וכך קבע שירמן:

זו לא נועדה לספר מעשים שהיו, ובוודאי לא להדריך או להוכיח אחרים. היא מפארת את תענוגות החושים, ונושאהי הם האהבה, הטבע והיין. ניצניה של שירה זו נבטו עוד לפני הנגיד, אולם הוא היה הראשון שטיפח אותה בהעפדה וזכה בה להצלחה יתרה... הם מספרים על חושקים שלעולם אינם באים על סיפוקם. ממבט ראשון אכן נראה שהשירים מתארים מצבים טרגיים, אבל למעשה אין צורך להתייחס אליהם באמון ובכבוד ראש... שירה זו אינה משקפת בהכרח חוויות אמיתיות של חושקים אומללים הסובלים מתעלולי אהובותיהם היהירות... התשוקות וייסורי האהבה האמיתיים הפכו בהקשר התרבותי הנתון נושא ספרותי מבדר ומשעשע... האהבה היא תמיד גבירה בת טובים, והגבר המשתוקק אליה הוא עבדה הנרצע... מעניין הדבר שהשקפות ויחסים דומים עולים בשירת האהבה של ימי הביניים גם אצל הערבים וגם אצל כמה אומות נוצריות. שירת הטורבדורים הפרובנסליים ושירת המשוררים שהלכו בעקבותיהם מציגות עולם דומה. לא קל לנו להבדיל בעולם זה בין המציאות ובין האופנה הספרותית – כך ביצירות המוסלמים והנוצרים, וביתר שאת בשירה העברית.⁵⁵

⁵⁴ "לעולם יהא אדם זהיר באונאת (=צער) אשתו, שמתוך שדמעתה מצויה אונאתה קרובה", בבא מציעא נט ע"א. ובהמשך שם: "לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו".

⁵⁵ שירמן, השירה העברית בספרד המוסלמית, עמ' 245–246.

הנגיד היה המשורר העברי הראשון על אדמת ספרד שכתב שירי חשק רבים (ארבעים וחמישה), ולא מעטים מהם עוסקים בדמותו של ה"צבי", עלם יפה תואר. אמנם, הנגיד הסביר כמתנצל כי האהבה בשיריו נושאת אופי אלגורי בלבד, אך מספר חוקרים נוטים שלא לקבל את דבריו, ובהם ישראל לוין, חיים שירמן, עדי צמח וטובה רוזן. לעומת זאת, מתי הוס ויוסף טובי סבורים שאין סיבה להטיל ספק בהתנצלותו.⁵⁶ מהו הערך שיש לשירה הזאת לחקר הקשרים שבין גברים לנשים בחברה היהודית בספרד ולמקומה של האישה במשנתו של הנגיד? בשל העובדה שמדובר בתבניות ספרותיות, קשה ללמוד מהן על שתי שאלות אלה. סוגיה זו חשובה ביותר לנושא דיוננו, ועל כן אביא לכך סיוע מדבריו של דן פגיס:

בשירי החשק מתואר סבלו של החושק הטיפוסי, של כל חושק, כביכול, וממילא אין כאן ביטוי לחוויה אישית אלא לעתים רחוקות. למשל בכמה שירי חשק של שמואל הנגיד מאיים החושק על החשוקה האכזרית בנוסח נגיד ומצווה. אך ברוב שירי החשק שלו נוקט הנגיד דווקא נעימת הכנעה; אדרבא, הוא הוא שגיבש את מתכונת הסוג הזה בשירה העברית.⁵⁷

נראה לי כי משתיקתו של הנגיד ניתן ללמוד – ולו מעט – על מקומה של האישה במשנתו. אמנם אין ללמוד מן השתיקה, אך העובדה שבכל שיריו ומכתמיו של הנגיד ואף לא בהקדמות של בניו לספריו אין כל התייחסות אל אשתו, אם הבנים, הרעיה, "נות הבית", יש לה משמעות. יש בכך חיזוק נוסף להטפותיו המפורשות של הנגיד שהזכרו לעיל להרחקת האישה מכל מגע עם חברה שמחוץ לחוג המשפחתי. לא ייפלא אפוא שאפילו שמה של אשתו נעלם מאתנו.

ט. סיכום

דמויותיהן הספרותיות של נשים מיוצגות בחלקים ניכרים מן הקורפוס השירי שהגיע לידינו מן התקופה האנדלוסית כדמויות שליליות, המסכנות את שלמותה של החברה הגברית וחותרות תחת קיומה. עובדה זו כשלעצמה איננה מפתיעה, שהרי ייצוגים כאלה שכיחים בספרות העברית, בספרות הנוצרית ובספרות הערבית של ימי הביניים, והם מבוססים במידה רבה על ייצוגים שליליים של נשים ונשיות בספרות העת העתיקה.⁵⁸

56 לדין מפורט בנושא זה ראו: הוס, שירת החשק של הנגיד, ושם אסמכתאות לדעות השונות שנוכרו כאן. ראו גם: טובי, האהבה כאלגוריה בשירת הנגיד, בעיקר עמ' 213.

57 פגיס, חידוש ומסורת בשירת החול, עמ' 145.

58 הוס, ייצוגים שליליים של נשים, עמ' 27. אחת מהבאותיו (שם, עמ' 41) משמשת אילוסטרציה נאה לעוצמת השלילה. גם כשחפץ משה אבן עזרא לדבר בשבחה של אישה שעלתה בחכמתה על

הייצוגים השליליים הללו, השכיחים בכל התרבויות העתיקות, מעלים ביתר שאת את השאלה המרכזית בדיוננו: האם ניתן להסתמך על שיריו ומכתמיו של הנגיד באפיון מקומה של האישיה במשנתו? לדעתי, ניתן להסתייע בשני קריטריונים עיקריים לשם גילוי השקפתו: מוטיבים החוזרים ונשנים וכאלה המובעים בהדגשה יתרה. על פי קריטריונים אלה ניתן להצביע על ארבע נקודות בולטות בהשקפתו של הנגיד: (א) הקפדה רבה על צניעות האישיה והרחקתה המוחלטת מרשות הרבים; (ב) תיאור הבעל כשליט בלעדי בביתו מול אשתו הכנועה, השתקנית והצייתנית; (ג) מעלת האישיה המיוחסת, "בת טובים"; (ד) התפיסת שהכאת האישיה היא חטא גם כלפי שמים. אין צריך לומר ששתי הנקודות הראשונות מציגות זלזול בתדמיתה של האישיה ובמקומה במשפחה. אמנם, הנגיד הכיר בערך מעלותיה של האישיה ובהשפעתה הרבה על חינוך ילדיה, אך הוא לא התייחס אליה כאל דמות עצמאית בעלת סמכות וערך המשמשת חברה לחיים. אין להתעלם מתיאור האישיה כ"נות הבית" ומן הקריאה להעלים עין מטעויותיה ואף מן ה"מרי" שלה, אך רישומם של הדברים החיוביים הללו מועט לעומת הפן השלילי.

מקומה של האישיה בחברה ובמשפחה במשנתו של הנגיד אופייני לגבר הגאה במעמדו ובעוצמתו וסובר שהבעל הוא אדון הבית והאישיה היא מעין משרתת שנבראה "ככלי עזר". אין היא שותפה לחיים שיש לחלוק עמה סודות ורגשות פן תגלה אותם לזולת. הנגיד הרבה לדבר על תכונותיה הרצויות של האישיה והזהיר מפני מגרעותיה, אך כמעט שלא עסק במגרעותיו של הבעל. אין מקום לבוא בתביעות אל אדון המשפחה. אמנם, הוא יעץ לבעל להיזהר בכבוד אשתו, אך תבע ממנו שלא לאפשר לה לשלוט בבית.⁵⁹ יש לכלוא אותה בבית – עדיף ב"טירה" מבוצרת – בשל החשש לצניעותה, ואף שם היא בבחינת אישה כנועה, הממעטת בדיבור וכפופה לרצון בעלה.

התבטאות קשה כלפי האישיה וזלזול בתדמיתה אנו מוצאים בשיר סטירי של הנגיד, שבו קבל קשות על אנשים בורים ועמי ארצות המעמידים פני תלמיד חכם ועוסקים בהוראת התלמוד ("ידמו כי בציציות וזקן ומגבעת יהי איש ראש ישיבה!"). הוא מספר כי בהושענא רבה עבר ליד בית הכנסת ושמע קולות משונים ומכוערים בוקעים מתוכו

גברים רבים, הוא הביע פליאה על היותה אישה: "יכבד מאד עלי קרא אשה למי כל הפתאים היתה מִחֻכָּמָה"; משה אבן עזרא, שירי החול, א, מהדורת ח' בראדי, ברלין תרצ"ה, עמ' קמ.

59 הנגיד הקדיש תשומת לב מרובה לחינוך בניו ולרווחתם. אמנם, באחד משיריו כתב כי מוטב לאדם שלא להוליד בנים כלל: "אִישִׁים כְּהַבֵּלם יִלְדוּ בָנִים / לְרִיק, וּיְגִילוּ בַּעַת יִרְבוּ / אֵלֹו יִבְיִינוּ אֶת יְמוֹת עוֹלָם / לֹא טַפְחוּ בָנִים וְלֹא רְבוּ" (בן קהלת, סימן יט). לדעת שירמן: "שמא מותר לראות בדברים אלה תוצאה של מצב רוח חולף, פרי דכאונו של המשורר בימיו האחרונים"; השירה העברית בספרד המוסלמית, עמ' 237. אך ייתכן שכוונת הנגיד היא להדגשת אפסות האדם, שאיננו מבין את מגבלותיו. אילו היה מבין זאת, ספק אם היה מוליד את ילדיו.

"ושמענו חמור נוער"). בכניסתו גילה מורה חסר נימוסים שהחל לברך את ברכות השחר בקול לא נעים ובגסות: "ושאלתי שלום הרב בכבוד / וענני כאיש מדון ואיבה. / והחל לענות מאה ברכות (=ברכות השחר) / בקול עבה כקול המון וצבא". בין הברכות הללו הוא בירך גם "שלא עשני אשה". הנגיד עקץ אותו: "השיבותי תשובה: התשית נפשך מן הזכרים? ואֵל יעיד בך אֵת נקבה!".⁶⁰ בדבריו אלה משמשת האישה סמל לבורות ולטפשות.

את גישתו אל האישה ינק הנגיד גם ממקורות חז"ל, אך בתלמוד ובמדרש רבות יותר הקריאות להיזהר בכבוד האישה ואין בדברי חז"ל מגבלות כה קיצוניות על תנועותיה ברשות הרבים. ערכיו של הנגיד יונקים מן המקובל בזמנו, הן בספרות הן בחיים. ואכן, הבעל נתפס גם באסלאם כדמות כל יכולה בביתו. דברי הנגיד בנושא זה אינם משקפים את דעתו הפרטית בלבד אלא גם את הלך הרוח שהיה מקובל בחוג החצרנים היהודים בספרד המוסלמית, שהושפע במידה רבה מערכי המוסר של החצרנים המוסלמים.

ההשפעה המוסלמית ניכרת בבירור בשירתו של הנגיד. שירי החשק שלו מופנים אל נשים זרות, והן מושאי חלומותיו אף אם הן אינן ניתנות להשגה, בדומה לשירי החשק שהיו מקובלים בחברה הנכרית הסובבת באותה העת. בדרך זו הלכו גם משוררים יהודים אחרים שפעלו בקרבת החצרנים הללו. אמנם הנגיד, בניגוד לרובם המכריע של המשוררים האחרים, נמנע מכתובת שירי ידידות וחנופה לאנשים שפרסו את חסותם עליו בראשית דרכו, ואף נמנע מלהתרפס בפני בעלי שררה שעתידיים היו להיטיב עמו.⁶¹ ואולם, שירי החשק שלו דומים לאלה של משוררים אחרים, הן מוסלמים הן יהודים. גם אצלו נצפה לשווא למצוא שירי אהבה ושבח המופנים אל האישה הנשואה, הרעיה. לא ראוי לכתוב עליה שירים שכן עליה להיות צנועה בביתה, כמקובל בחברה המוסלמית.

בין עצותיו של הנגיד מצויה גם קריאתו לאדם לצאת למרחקים ולחפש לו אישה יפת תואר ולבנות לו בית מידות מפואר:

צֶלַח מְדַבֵּר וְיָם עַד שְׂתֶאֱרֵשׁ / יִפְיֶה בְּחֶצֶר שִׁישׁ וּבֵית סִיד /
יֶפֶת תֹּאֵר כְּאוֹר הַיּוֹם לְחֶלֶה / וּבֵית מְדוֹת כִּגְן־עֵדֶן לְחִסֵּד.⁶²

אכן, החצרנים היהודים בספרד באותה העת שאפו לאישה יפהפיה ולבית מידות מפואר. אמנם, גם חז"ל הכירו בתרומתם של אישה נאה, דירה נאה וכלים נאים "להרחבת

60 שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א, עמ' 148.

61 ראו: שירמן, השירה העברית בספרד המוסלמית, עמ' 226.

62 בן משלי, סימן תתקצד, עמ' 283.

דעתו" של אדם,⁶³ אך רוח הדברים שונה. בהטפה זו היה הנגיד נאה דורש אך לא נאה מקיים. לבנו בכורו יהוסף, שהיה אהוב עליו ביותר, לקח לאישה את בתו של רב ניסים בן יעקב מקירואן, מגדולי חכמי ישראל בזמנו, שעמו עמד בקשרי ידידות עמוקים. הנערה אכן הייתה "בת טובים" ומיוחסת – דרישות שהנגיד הטיף להן – אך היא לא הצטיינה בהופעתה החיצונית.⁶⁴ לדבריו של ר' אברהם אבן דאוד ב"ספר הקבלה" שלו, הנישואין הללו לא עלו יפה, אך הנערה ניצלה מן הגורל האכזר שפקד את יהוסף וביתו בשנת 1066.

פרסומו הגדול של הנגיד וההערצה אליו בדורות שלאחריו גרמו לכך שערכיו השאירו את רישומם בחברה היהודית בספרד גם בדורות הבאים. מבחינת תדמיתה של האישה הייתה זו השפעה שרבה בה השלילה על החיוב.

63 ראו: ברכות נז ע"ב.

64 "ולאחר מכן נתחתן בו (=ר') ניסים בן יעקב), ושלח בתו לרב יהוסף הנגיד לאשה. ולא מצאה חן בעיניו מפני שהיתה ננסת. אבל היתה בעלת תורה ויראת שמים"; ראב"ד, ספר הקבלה, עמ' 57.

פרק שני

רש"י: "אב הבנות שהפך בזכותן בכול"

ר' שלמה בן יצחק (רש"י, 1040–1105) נמנה עם הגדולים שבחכמי ישראל בכל הדורות, ולמשנתו העיונית הייתה השפעה רבה בכל תפוצות ישראל. בהיותו צעיר לימים נטש את עירו טרואה (Troyes) שבצפון צרפת ויצא לגרמניה למשך כעשר שנים ולמד בישיבות שבמגנצא ובוורמייזא. שנים אלה השפיעו עליו לכל ימי חייו, שכן שם עוצבה אישיותו ושם רכש לו את הבסיס למפעלו הספרותי. לאחר שובו אל צרפת הקים בית מדרש בעיר טרואה ומשך אליו תלמידים מצרפת, מגרמניה וממרכזים נוספים. תלמידיו ותלמידי תלמידיו נמנים עם הגדולים והחשובים שבין חכמי ישראל שפעלו בצרפת, במאה השתים עשרה ולאחריה. יצירותיו הספרותיות הגדולות שהקנו לו את פרסומו לדורות הן פירושו למקרא ופירושו לתלמוד. רש"י גם כתב מאות תשובות, ולכמה מהן יש חשיבות רבה לחקר מקומה של האישה בתפיסתו.¹

משנתו הרעיונית של רש"י איננה סדורה באופן שיטתי, כמו בכתביהם של כמה מחכמי ספרד, אלא שזורה ברמיזה בפירושו למקרא ולתלמוד, בפסקיו, בתשובותיו ובפיוטיו. כפרשן מובהק הוא הקפיד בדרך כלל להיצמד אל הטקסט שלפניו ושם בו את עיקר מעייניו. כתיבתו עניינית וקצרה ולרוב איננה מגלה במפורש את רגשותיו ואת השקפת עולמו. כדי לגלות את צפונות לבו ולשרטט את התמונה הכוללת, יש צורך ללקט רמזים מפירושו ומפסקיו המפורזים בפירושו למקרא ולתלמוד, לבחון אותם בהשוואה למקורותיהם בספרות חז"ל ולנתחם בזהירות. אף תפיסתו כאיש ירא הוראה שאין חידושים במשנתו האידאית גרמה לכך שלא ניתנה תשומת לב מספקת להשקפת עולמו בתחומים שונים.

ראייה זו רחוקה מן האמת. אמנם, ענווה ופשטות היו טבועים עמוק בנפשו של רש"י, אך הוא נהן בעוז רוח ובנכונות לחלוק על רבותיו ועל דעות קדומות, וסלל לעצמו דרך חדשה ועצמאית. שלושה שיקולים שהשפיעו רבות על עולמו הרוחני: רדיפת האמת, פולמוס עם הנצרות ורגישות לכבוד הזולת ולסבלותיו, רגישות שבאה לידי ביטוי

1 דנתי בנושא זה במאמרי: האישה במשנת רש"י. השמטתי כאן כמה פרטים שהובאו שם והוספתי אחרים שנתגלו לי בינתיים. ספרות ענפה ביותר נכתבה על רש"י ועל יצירתו. ראו, למשל, ברשימות הקיצורים ובביבליוגרפיה שבספרים הבאים: גרוסמן, רש"י, עמ' 303–311; גרוסמן, רש"י – אמונות ודעות, עמ' 358–376.

מובהק גם ביחסו אל האישה. ממקורות מגוונים עולה, שהוא גיבש לעצמו דרך עצמאית עוד בהיותו צעיר לימים. הוא גילה נכונות לבדוק אחר שורשי הדברים ולהכריע בנושאים שונים על פי שיקול דעתו. השמרנות הייתה רחוקה מרש"י כרחוק מזרח ממערב, ופתיחות וחיפוש האמת הם שהנחו אותו בכל דרכיו.²

תכונת אופי זו של רש"י ניכרת היטב גם ביחסו אל האישה. מעטים הם החכמים היהודים בימי הביניים שהיו נכונים להפוך בזכותה של האישה אף במקומות שבהם מקורות ההלכה והאגדה לא נטו אליה חסד. אמנם, אין לטעון שכך נהג רש"י בכל יצירתו, ולעתים קיבל גם הוא דעות קדומות כלפי האישה המצויות במקורות, בעיקר בשאלת צניעותה. ואולם, עדיין ראויות להדגשה רבה דאגתו לכבוד האישה וגישתו הסובלנית והמתחשבת באופן יחסי כלפיה.

קושי נוסף בחקר עמדתו בסוגיות שונות נובע ממצב המקורות. מקצת יצירתו עדיין טמון בכתבי יד של פירושי תלמידיו וטרם פורסם. זאת ועוד, אין בידינו נוסח בדוק וראוי של רוב פירושו לתלמוד, ואף דבר זה מכביד ביותר. אפילו בפירושו למקרא לא ניתן לקבוע בוודאות מה אותנטי ומה נוסף במרוצת הדורות.³ כמו כן, יש לזכור את מידת צמידותו של רש"י למסורות פרשניות שעמדו לפניו בבואו לפרש את המקרא ובמיוחד את התלמוד. כלום יכול היה להינתק כליל ממסורות פרשניות אלה, גם אם מצטיירת בהן דמות שלילית של האישה? ובאילו מידה הן משקפות את עולמו שלו? דוגמה מובהקת לספק זה מצויה בפירושו למקצת הסיפורים שבתלמוד ובמיוחד ל"מעשה ברוריה", כפי שידון להלן.

מטרתי בדברי הבאים להצביע על קווי יסוד בולטים המשקפים את יחסו אל מקומה של האישה בחברה ובמשפחה ואת דאגתו לזכויותיה ולכבודיה. דברינו להלן מורכבים מפרטים רבים ומנושאים שונים. לכאורה יש בבדיקתם כדי להלאות את הקורא, אך רק שזירתם של הפרטים המורכבים הללו יחדיו יוצרת פסיפס שלם המצייר את עמדתו הכוללת.

א. תדמית האישה בסיפור הבריאה ובגן עדן

1. הגבר והאישה נבראו יחדיו

לדעת רש"י, האישה והגבר נבראו יחדיו כיצור אחד. היצור הראשון עלי אדמות היה אנדרוגיני. במדרש נזכרות שלוש דעות לגבי משמעות ה"צלע" שממנה נבראה האישה:

- 2 על קווי האופי הללו המאפיינים את רש"י ראו: גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 136–174; גרוסמן, רש"י, עמ' 32–50.
- 3 ראו, למשל: טויטו, גלגולי הנוסח של רש"י; א' גרוסמן, "הגהות ר' שמעיה ונוסח פירוש רש"י לתורה", תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 67–98; מאורי, נוסח פירוש רש"י לתורה; פנקובר, הגהות רש"י לספרי הנביאים.

אחת מהחוליות של צלעות האדם, כמקובל בעברית המודרנית; זנב; או צדו של האדם. משמעות הדעה השלישית היא שהגבר והאישה נבראו כשני גופים שלמים שהיו מחוברים זה לזה והופרדו.⁴ רש"י בחר בדעה השלישית: "ויקח אחת מצלעותיו" – מסטרו (=מצדדיו) כמו 'לצלע המשכן'. זהו שאמר: שני פרצופים נבראו" (בראשית ב, כא). כלומר, מצדו האחד היה הנברא הראשון גבר ומצדו האחר – אישה. אמנם רש"י הסתמך על לשון הכתוב, אך קשה להניח שהוא לא היה ער למשמעות הרעיונית הגדולה של פירוש זה לגבי מקומה של האישה בבריאה. נראה שאין זה מקרה שהוא הוסיף: "שני פרצופים נבראו". אין מדובר באלגוריה ויש להבין את דבריו כפשוטם.

על כל פנים, קשה להפריז במשמעות הבחירה בפירוש זה לגבי מקומה של האישה בעולמם האידיאלי של חכמי ישראל: הרבה דברים שנאמרו בגנותה בשל תהליך הבריאה נפלו ונעלמו בן רגע. מפרשי המקרא היהודים בימי הביניים נטלו את סיפור הבריאה ואת הדרשות בגנות האישה וניצלו אותם כדי להוכיח את מעמדן הנחות של הנשים. הגבר נברא תחילה, גופו מן האדמה ונשמתו מן האל ("ויפח באפיו נשמת חיים"). לא זו בלבד שהאישה נבראה אחרי הגבר אלא שהיא אף נוצרה מצלעו, דבר המעיד על היותה תפל לעיקר. לו היה שוויון מלא בין הגבר לאישה, היה האל בוחר בתהליך בריאה אחר. על אחת כמה וכמה שהאישה מוגדרת בתורה מלכתחילה כ"עזר כנגדו", דהיינו שהוא העיקר והיא בבחינת כלי מסייע בלבד. רעיונות אלה משותפים לשלוש הדתות המונותאיסטיות.⁵ פירוש של רש"י סותר אותן מיסודן.

2. התעלמות ממדרשים המדברים בגנות האישה

פרשנותו של רש"י בסוגיית האישה יונקת גם ממניעים אידאולוגיים ואיננה רק תוצאה של הבחינה הלשונית. מסקנה זו עולה בבירור מהתעלמותו המוחלטת מן הדברים על

4 ראו, למשל: ברכות סא ע"א; עירובין יח ע"א; בראשית רבה, ראשית פרשה ח, עמ' 55, ושם בהערות מראי מקום נוספים (כולל "אנדרוגינוס ברא"). עניין זה כבר מצוי אצל אפלטון ופילון. על האפשרות שיש קשר בין דבריהם של האמוראים בנושא זה ובין פילון או מקור קדום אחר, ראו: בער, ישראל בעמים, עמ' 131; אורבך, חז"ל אמונות ודעות, עמ' 201–202. רש"י הבין מדרש זה כפשוטו, שהיצור הראשון היה מורכב מפנים של גבר ושל אישה. הרמב"ם ומפרשים אחרים, שנמנו עם האסכולה הפילוסופית, פירשוהו כאלגוריה בלבד. ראו בדיון ברמב"ם, להלן, פרק ג, הערות 14–16.

5 ראו למשל: בראשית רבה, פרשות יז–יח, עמ' 156–165; המדרשים שהביא הרב מ"מ כשר, תורה שלמה: אנציקלופדיה תלמודית מדרשית, ב, ניו-יורק תשי"ב, עמ' רמא–רמו, ובהערות שם. והשוו: קראן, סורה 4 (=סורת הנשים), לח. לעולם הנוצרי ראו: הראשונה אל הקוריתיים יד, לד; שחר, המעמד הרביעי, עמ' 28–29; פרנסה, תרמית האישה בספרות. לדוגמאות לדרשות בגנות האישה במדרש ראו, למשל: בראשית רבה, עמ' 66, 152–155, 159–163, 173, 188, 190–196.

גנותה של האישה המצויים לרוב בספרות המדרש לפרשת הבריאה. בריאתה מן הצלע של האדם שימשה ציר מרכזי לתפיסה זו. אביא ארבע דוגמאות כדי לסבר את האוזן. ראוי להעיר במיוחד על המדרש בבראשית רבה הצמוד לדרשה הנזכרת על בריאת האישה מאחד מצדדיו של האדם. מדרש זה מספר שהשטן נברא עם האישה.⁶ רש"י התעלם לחלוטין מדרשה זו ובחר בדרשה אחרת. כמו כן התעלם מן המדרשים הקושרים את השם "חוה" עם שם העצם הארמי "חויא" שפירושו נחש.⁷ אף כך לא הביא את דרשותיו של ר' יהושע, שתלו באישה סירחון לדורות בשל חטאה בגן עדן.⁸ רש"י לא הזכיר בסיפור החטא והעונש אף לא אחת מן הדרשות הללו. כמו כן הוא התעלם מדרשתו הידועה של ר' יהושע בן לוי, שהקב"ה שקל מניין לברוא את האישה ובחר בצלע מכוסה, כדי שתהא צנועה, אך הדבר לא הועיל והאישה מצותת לדברי אחרים, מתנשאת ובעלת גאווה, מרבה בדיבורים, מקנאה באחרים ועוד.⁹ כאמור, לשווא נחפש רעיונות אלה בפירושו של רש"י לפרשת הבריאה. מן המדרשים המדברים בגנות האישה לא הביא רש"י באותם כתובים שבספר בראשית אף לא אחד. קשה לתלות זאת ביד המקרה. על אף המגבלות שיש להוכחה מן השתיקה, במקרה זה מדובר בהוכחה מובהקת וכוחה רב. היא מעידה על מגמתו ודרכו לחנך את הבריות מבלי להעיר על כך דבר במפורש.

3. "והוא ימשל בך" – משמעות "ממשלת" הבעל¹⁰

הפיתוי שפיתתה חוה את אדם בגן עדן לאכול מעץ הדעת נתפס ביהדות ובנצרות כחטא חמור ביותר, שתוצאותיו היו הרות אסון לאנושות כולה. מעשה זה יצר לאישה תדמית שלילית בעיני הוגי דעות רבים. היא נתפסה כאחראית לא רק לגירושו של אדם מגן עדן ולטרחתו המרובה בהשגת מזונותיו, אלא אף לירידתו מן המדרגות העליונות שהיה

6 "מתחילת הספר (=בראשית) ועד כאן (=לכתוב: "ויסגר בשר תחתנה") אין כת' סמך, כיון שנבראת (=האשה), נברא הסטן (=השטן) עימה", בראשית רבה, עמ' 157.

7 בראשית רבה, עמ' 195. וראו שם גם בראש פרשה כב, עמ' 204. רש"י פירש על פי הפשט: "חוה – נופל על לשון חיה, שמחיה את ולדותיה" (בראשית ג, כ).

8 ראו: בראשית רבה, פרשה יז, עמ' 159.

9 בראשית רבה, פרשה יח, עמ' 162-163. לא כללתי כאן את פירוש רש"י לבראשית א, כח ("ללמדך שהזכר כובש את הנקבה שלא תהא יצאנית", על פי מדרש בראשית רבה), מכיון שהוא משתלב עם הקפתו של רש"י על צניעות האישה, כפי שיידון להלן.

10 דנתי בינתיים בנושא זה בנפרד. ראו: א' גרוסמן, "והוא ימשל בך" – בין תאוריה למציאות", מחקרים בתולדות יהודי אשכנז: ספר יובל ליצחק זימר, בעריכת ג' בקון ואחרים, ירושלים תשס"ח, עמ' 57-72.

בהן קודם לאכילה מעץ הדעת. גם הנוצרים ראו את חוה כסמל לאישה החוטאת, בניגוד למריה הזכה והטהורה.¹¹

בדיונינו להלן ביחסם של חכמים אל האישה ניווכח לדעת עד כמה השפיע כתוב זה לרעה על תדמית האישה. כמה מהם סברו שהוה הביאה את המוות לעולם, ולדעת אחרים היא קיצרה את אורך חייו של האדם. כך, למשל, תיאר רבנו בחיי בר אשר תהליך זה: "היא האשה שגרמה לו מיתה ולכל העולם כולו... לפי שלא חטא מעולם בהיותו יחידי, עד שבאת האשה".¹²

המדרש על הנחש שפיתה את חוה וקיים עמה יחסי מין תרם תרומה נוספת לתפיסה השלילית של האישה. "חטאה הקדמון" הטיל זוהמה במין האנושי.¹³ היא נתפסה כסמל לקלות דעת וכמי שהוסיפה לפתות את הגבר במהלך ההיסטוריה, שהרי היא נתפתתה לנחש בנקל. אף היו מי שסברו ששלוש המצוות המיוחדות לנשים – גידה, הפרשת חלה והדלקת נרות שבת – באו כדי לכפר על חטאה הקדמון של חוה (כדברי המדרש שנוצר לעיל). הם מצאו לכך אסמכתה בתיבה "נחש" ודרשו את ראשי התיבות שלה: גידה, חלה, שבת. הקללה שבה נתקללה האישה בשל חטאה "ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך" (בראשית ג, טז) עמדה במרכז דיוניהם של חכמי ישראל בנושא זה. רבים מהם דרשו פסוק זה כעדות לזכותו של הבעל לשלוט באשתו.

לפועל "משל" יש במקרא משמעות ברורה של שליטון, ומושל שולט בנשלט כמלך בנתיניו, כפי שעולה מן התקבולות שבכתוב: "המלך תמלך עלינו אם משול תמשל בנו" (בראשית לו, ח). רובם המכריע של חכמי ישראל ראו את שני חלקי הכתוב הנזכר "ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך" כשני חלקים נפרדים. הראשון מדבר על תשוקת האישה אל בעלה, והשני על זכותו לשלוט בה, ועל פי זה נתנו פרשנות מרחיבה לכתוב "והוא ימשל בך".

רב סעדיה גאון פירש שהאישה חייבת לסור למשמעתו של בעלה, ובדומה לכך פירש ר' אברהם אבן עזרא: "שתשמעי כל אשר יצוה עליך כי את ברשותו לעשות חפצו". לדעת הרמב"ם, הכתוב "והוא ימשל בך" איננו תיאור מצב אלא ציווי: הגבר חייב לשלוט באישה, וזהו רצון האל בעקבות חטאה בגן עדן. לדעת ר' דוד קמחי (רד"ק) משמעות הכתוב היא: "לצוות עליך מה שירצה כאדון לעבד". וברוח דומה כתב הרמב"ן: "שהעניש אותה שתהיה נכספת מאד אל בעלה... והוא יחזיק בה כשפחה... והנה זו מדה כנגד מדה: כי היא נתנה גם לאישה ויאכל במצותה, וענשה שלא תהיה

11 ראו למשל: פרנסה, תדמית האישה בספרות.

12 ראו להלן, בדיון ברבנו בחיי, פרק יג, הערה 8.

13 שבת קמו ע"א: "בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמה. ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן". ברור שלמדרש זה יש אופי פולמוסי נגד תלות אחרות ובהן הנצרות, ש"זוהמתן" לא פסקה.

היא מצוה עליו עוד, והוא יצוה עליה כל רצונו". רבנו בחיי בר אשר פירש: "ומנהג העבד לברוח מן האדון... גזר בזאת שתהיה משתוקקת לבעל להשתעבד לו בהפך מן המנהג... שיהיה הבעל נגיד ומצוה עליה".

ר' חיים ברוך, רבו של בעל "ספר הנייר", שפעל בצרפת במאה השלוש עשרה, כתב: "ואשה צריכה שתהא כסופה לפני בעלה בדברים ובמלאכה ובכל דבר שירצה, שנ' ואל אישך תשוקתך".¹⁴ גישות דומות העלו גם מפרשים אחרים, ובהם ר' יצחק אברבנאל, ר' לוי בן גרשום (רלב"ג) ור' ניסים ממרסיי. הם ניצלו כתוב זה לתאר את האישה כנשלטת בידי בעלה בכל תחומי החיים, והמונחים "עבד" ו"שפחה" עוברים בפירושהם כחוט השני. סביב כתוב זה הועלו אפוא התבטאויות קשות, שפגעו בתדמית האישה ובמידה מסוימת גם במקומה בחברה.

עמדה שונה נקט רש"י. לדעתו, שני חלקי הכתוב הנזכר אחד הם. "והוא ימשל בך" בא רק להרחיב את תחילת הכתוב "ואל אישך תשוקתך": "ואל אישך תשוקתך" לתשמיש, ואף על פי כן אין לך מצח לתובעו בפה, אלא הוא ימשול בך: הכל ממנו ולא ממך. 'תשוקתך' – תאוותך". פירוש זה נטל למעשה את העוקץ מן הקונוטציה השלילית שנקשרה בכתוב הזה לגבי תדמית האישה. הבעל איננו שליט בביתו והיא איננה "שפחה". לפי פירוש רש"י, כל כוונת הכתוב היא לומר שבתחום יחסי אישות האישה מסויגת יותר מטבעה ועליה להתבייש להביע את רצונותיה במפורש אלא ברמיזה בלבד; שליטת הבעל באה לידי ביטוי בכך שהוא היום ואינו חש מעצורים.

מפרשים מאוחרים לרש"י התעלמו בדרך כלל מעמדתו המצמצמת והעדיפו את הפרשנות המרחיבה, המתארת את הבעל כ"מושל" בכל ענייני המשפחה. גם אלה שהביאו את דבריו, שמקורם בתלמוד, הוסיפו עליהם את זכותו לשלוט באישה אף בתחומים אחרים. אכן, פירושו של רש"י ראוי לתשומת לב יתרה, והוא משתלב במגמה העוברת ברוב יצירתו ללמד סגוריה על האישה ולדאוג לכבודה ולמעמדה בחברה.¹⁵ מאלפת בהקשר זה גישתו של הרמב"ן. בדיונו בכתוב זה הוא השמיע טיעון עקרוני נגד פירושו של רש"י, שאם אכן העונש מצטמצם להגבלת נכונותה של האישה לתבוע בפירוש את רצונה בקיום יחסי מין, אין מדובר אלא בשכר ולא בעונש כלל. הוא ציטט

14 לרס"ג ראו: רס"ג, פירוש התורה, עמ' כא והערה 10. הוא פירש "תשוקתך – משמעתך". לאבן עזרא ראו בפירושו לבראשית ג, טז; לרמב"ם – מורה נבוכים, קאפה, ג, ח, עמ' רפז; מורה נבוכים, עמ' 443. לרד"ק – מקראות גדולות, הכתר, עמ' 53. לר' חיים ברוך – ספר הנייר, מהדורת ג' אפפעל, ירושלים תשנ"ה, עמ' קסו, בהגהה. ראו גם פירוש הרמב"ן לתורה, עמ' מא; רבנו בחיי, פירוש התורה, עמ' פא; ראו גם להלן, בפרקים העוסקים בחכמים אלה.

15 למקור דבריו של רש"י ראו: עירובין ק ע"ב, ופירש שם רש"י: "שהוא מושל לומר בפה תאות לבו, והאשה בלב, ובושה להוציא בפה".

את דברי רש"י והוסף: "ואיננו נכון, כי זה שבח באשה, כמו שאמרו (עירובין ק ע"ב) 'זו מדה יפה בנשים'".

רש"י הגביל אפוא את עונשה של האשה לתחום מצומצם אחד בלבד ודיבר על זכות היתר של הבעל בקיום יחסי אישות, ושלל את היחס של אדנות מול עבדות ואת שלטונו הכללי של הבעל באישה. אמנם, ניתן למצוא רמזים לפירוש זה – כמו לרוב פירושי של רש"י לתורה – בדברי חז"ל, אך אין בכך כדי להחליש את עוצמת דבריו. מדרשים רבים עמדו לפניו והוא יכול היה לבחור בהם ולא במדרש הנזכר. זאת ועוד, בלשון הכתוב עצמו אין כל עדיפות לפירוש המוצע על ידו. רש"י הבין היטב את העוצמה הרבה העולה מן הכתוב "והוא ימשל בך", ועל כן בא לשלול אותה בפירושי ולצמצם מאוד את "שלטונו" של הבעל על אשתו.

עדויות ברורות לדאגתו של רש"י לכבוד האשה ולמעמדה בחברה עולות מפירושי למקרא ולתלמוד. אחד מהם הוא בדיון בנוסח הגט במסכת גיטין (פה ע"ב). נאמר שם שאם הבעל אמר לאשתו "הרי את בת חורין, לא אמר ולא כלום". כלומר, לנוסח זה אין תוקף של גירושין ואיננו מתיר לאישה לשוב ולהינשא. רש"י פירש שם: "לא אמר כלום – דלא שייך בגירושין לשון חירות, דבת חורין היא קודם לכן". ראיית האשה כמשועבדת לבעל, כדעת כמה ממפרשי המקרא, לא הייתה מקובלת אפוא על רש"י.

4. האשה כ"זרע אלהים"

פעם אחת בלבד נזכר במקרא כולו הביטוי "זרע אלהים". הנביא מלאכי הוכיח את השבים מן הגולה לציון על שזנחו את נשותיהם ונשאו נשים נכריות (מלאכי ב, י-טז). הוא השתמש בביטוי נדיר: "זרע אלהים": "כי ה' העיד בינך ובין אשת נעורייך אשר אתה בגדתה בה והיא חברתך ואשת בריתך. ולא אחד עשה ושאר רוח לו ומה האחד מבקש זרע אלהים ונשמרתם ברוחכם ובאשת נעורייך אל יבגד" (שם, יד-טו). הפסוק הראשון פשוט ומתוארת בו האשה כחברה וכאשת ברית של בעלה. הפסוק השני סתום ונחלקו המפרשים בביאורו. הנוסח האוטנטי של פירוש רש"י לכתוב זה נשתמר בכתבי יד: "'ולא אחד עשה' – הקדוש ברוך הוא לאדם וחווה תחילה... 'ומה האחד מבקש' – האחד שבזוג (=הבעל) מבקש למצוא עלילות עון לאשתו בת זוגו שהיא זרע אלהים. מה הוא תובעה שמבזה אותה?"¹⁶ ואין זה המקרה היחיד שמעתיקים שינו את דברי רש"י, שבהם חלק כבוד לאישה.¹⁷

16 כ"י וינה 23, דף 199ב, וכך הוא גם בכתבי יד משובחים אחרים. השוו: 'מארשען, פרשנדא – פירוש רש"י על תרי עשר, אמשטרדם תר"ץ, עמ' 111.

17 דוגמה מובהקת נוספת מצויה בפירושו של רש"י לכתוב: "ויעשהו כתבנית איש כתפארת אדם

בפירוש זה טמונה הערכה יתרה לאישה ולמוסד הנישואין. אמנם, כבר התרגום פירש את הלשון "והיא חברתך": "והיא שותפתך", וגם אחרים עמדו על ערכם של כתובים אלה להערכת מוסד הנישואין. ואולם, לא מצאתי בין מפרשי המקרא המסורתיים בימי הביניים מי שהלך בדרכו של רש"י. לדעתו, מאחר שה' ברא הן את אדם הן את חוה, הנשים הן "זרע אלהים", על כל המשתמע מכך לדימויה של האישה. רבים מחכמי ישראל פירשו שביטוי מלא עוצמה זה מתייחס לבנים, שהאדם חפץ בהם ומבקשם, דהיינו שהילדים הם "זרע אלהים". לשם השגת תכלית זו אין הצדקה לבגוד באישה היהודיה ולהחליפה בנכריה. רש"י הציע לכך פירוש אחר וקבע שהאישה עצמה היא זרע אלהים. אמנם, ברוב הדפוסים המאוחרים תיקנו את לשונו וכתבו "שהוא", דהיינו הגבר, הוא "זרע אלהים". ואולם, כתיב היד מלמדים שהנוסח "שהיא" הוא הנכון, וכך גם עולה מהקשרם של הדברים. רש"י לא דן במסר האידאי העולה מראיית האישה כ"זרע אלהים", אך מהקשרם של הדברים ברור שלדעתו מושמעת כאן תביעה אל הבעל להתייחס אל האישה בהגינות ובכבוד. היא חברה ואשת ברית מחד גיסא ו"זרע אלהים" מאידך גיסא. יש פסול בבגידה באישה, גם אם מקורה במחשבה בלבד. לכן הוסיף רש"י לכתוב "ונשמרתם ברוחכם ובאשת נעוריך אל יבגד" מילה אחת רבת ערך: "רוחך".¹⁸

ב. היחסים במשפחה

1. הנישואין כברית – האישה כבתו של הקב"ה

את מוסד הנישואין ראה רש"י כברית קדושה בין הבעל ובין האישה, והקב"ה הוא עד לה. כך עולה מפירושו הנזכר לכתוב בספר מלאכי: "והיא חברתך ואשת בריתך".

לְשִׁבֶּת בֵּית (ישעיהו מד, יג). מדובר בעושה הפסל המעצב אותו כתבנית איש. בפירוש רש"י במקצת המהדורות הנדפסות נאמר: "כתפארת אדם – כמין איש". פירוש זה משונה, שהרי בכתוב עצמו נאמר "כתבנית איש", ומה בא רש"י להוסיף? ואכן, בכתבי היד נשתמר הנוסח המקורי של פירושו: "כתפארת אדם – היא האשה, שהיא תפארת לבעלה". כן הוא במהדורת מארשען (המבוססת על מספר כתבי יד), פרשנדאט לישעיהו, ירושלים תרצ"ג, עמ' 107; ובכתבי היד הקדומים כולם, ובהם כ"י סנט פטרבורג I11 (דף 389ב), המציין בנוסחאותיו המשובחות. גם בפירוש רש"י לישעיהו במהדורת לובלין נאמר: "היא אשה שהיא תפארת בעלה". וראו שם בפירוש אבן עזרא: "יש אומרים נקבה, ואין צורך, רק הטעם כפול". כלומר, מדובר בתקבולת לביטוי "כתבנית איש". מקור הפירוש הוא בבראשית רבה (כא, ב): "היכן מצינו שנקראת חוה אדם? כתפארת אדם לשבת בית".

¹⁸ ייתכן לקשור בדוחק את פירושו של רש"י לביטוי "זרע אלהים" עם הפולמוס היהודי-הנוצרי שפרח באותה עת ורש"י נטל בו חלק חשוב. ואולם, אין בכך כדי לגרוע מן המסקנה שהצענו כאן לגבי יחסו של רש"י אל האישה.

תפיסה זו מפורשת גם באחת מתשובותיו, שבה העלה את השקפתו על מהות הנישואין ועל עוצמת הקשר והמחויבות שהם יוצרים בין הבעל לאשתו. כדרכו, אין בדבריו הרצאה שיטתית של עמדתו, והיא מובאת אגב הדיון ההלכתי, שבו הדגיש רש"י את חובותיו של הבעל לדאוג לכבוד אשתו גם אם היא חולה. הוא נשאל על בעל שחפץ לגרש את אשתו מבלי לשלם לה דמי כתובתה, בטענה שבעת הנישואין היו לה "שומין" בפניה והיא הסתירה אותם על ידי איפור, על כן הנישואין אינם מחייבים והם בגדר "מקח טעות". עדויות שהגיעו אל רש"י סתרו את טענת הבעל ורש"י פסק לרעתו. על פי הנוסח בכ"י מונטיפיורי 98, רש"י לא הסתפק בדיון ההלכתי ובפסיקה לזכות האישה, אלא הגיב בחריפות על מעשהו של הבעל וניצל את ההזדמנות שנקרתה לפניו כדי להטיף לו מוסר על התנהגותו הקלוקלת. תשובה חשובה זו הגיעה לידינו בשלושה נוסחים שונים, ובכמה נקודות בעלות משמעות לחקר עולמו של רש"י. הנוסח האותנטי מסופק.¹⁹ בכ"י מונטיפיורי 98, המצטיין בנוסחאותיו המשובחות, מצא לנכון העורך המעתיק לוותר על סיום התשובה, שבו עסק רש"י בתשלומי הבעל לאישה, והעיר על הנקודה המוסרית דווקא:

והראה האיש מעשהו לרעה, והראה עצמו שאינו מזרעו של אברהם אבינו שדרכו לרחם על הבריות, וכל שכן על שארו אשר בא אתו בברית. שאלו נתן לב לקרבה כאשר נתן לב לרחקה, היה נמשך חינה עליו... ואשרו אם זכה לזכות בה ולקנות בה חיי העולם הבא שאף בכופרי הקב"ה ראינו הרבה שאין מרחקין נשותיהן...²⁰ וזה הקשית (=הרע לבו, התאכזר) בבית אבינו שבשמים כאשר העיד בינו ובין אשת נעוריו.²¹

רש"י ראה אפוא את הנישואין כברית בין הבעל לאישה. במקרא יש למושג זה מטען דתי ורגשי רב. הקב"ה הוא העד לקיומה של ברית הדדית זו והוא אף שותף בה. על כן

19 שלושת המקורות הם: תשובות חכמי צרפת ולותיר, סימן מ; תשובות מהר"ם, דפוס פראג, סימן תתנג; אור זרוע, פסקי בבא קמא, סימן פה, ושם הנוסח: "הקשית בבת אבינו שבשמים". על המקבילה באור זרוע העירני אביעד הכהן. עד כמה חרה העניין לרש"י תעיד העובדה שלאחר שביירר בתשובתו את דרך התשלומים של הבעל לאשתו במקרה של גירושם, הוא שב וקרא לו "לקרבה למען יתרחם מן השמים ויזכרו לפרות ולרבות ממנה וירחיבו לו מכל צרה". על הרקע הראלי של תשובה זו, ובמיוחד על שאלת היחס אל המצורעים וקליטתם בבתי חולים, ראו: שהם, חריגים בעל כורחם, עמ' 82-94.

20 כוונתו ליחס החיובי של האבירים אל נשותיהם בחברה הנוצרית בזמנו.

21 תשובות חכמי צרפת ולותיר, סימן מ, עמ' 24. הפועל "קשח" מופיע פעמיים במקרא – איוב לט, טז; ישעיה סג, יז, ובשניהם פירשו רש"י: אימוץ הלב והקשחתו. במקבילה שבשו"ת מהר"ם דפוס פראג, סימן תתנג, הושמט חלק זה, משום שהמעתיק לא מצא בו עניין והתמקד בצד הכספי. "היה נמשך חינה עליו... חן אשה על בעלה", על פי הסוגיה בסוטה מז ע"א. ופירש שם רש"י: "חן האשה תמיד על בעלה, ואפי' היא מכוערת נושאת חן בעיניו".

בעל או אישה הפוגעים בכך זוגם פוגעים גם ב"בית אבינו שבשמים". הנוסח ב"אור זרוע" הוא: "זוה הקשיה בבית אבינו שבשמים". האישה היא בתו של הקב"ה והוא מחבבה וחס על כבודה כאב החס על בתו. בין שנוסח זה הוא הנכון ובין שהנוסח "בבית אבינו" הוא הנכון, כוחם של דברי רש"י במקומו עומד. האישה היא בתו של הקב"ה או בת-בית אצלו. הנוסח של כ"י מונטיפיורי עדיף בדרך כלל, אך ייתכן שבמקרה זה נשתמר הנוסח הנכון באור זרוע דווקא.

לדעת רש"י, היהדות מחייבת את הבעל לא רק לכבד את אשתו אלא גם "לקרבה", דהיינו לחיות עמה באהבה ובאחוזה. לדבריו, גדול שכרו של מי שנוהג עם אשתו בדרכים אלה, והוא עתיד לזכות בחיי העולם הבא בשל יחסו ההוגן והמכובד כלפיה. בקביעה זו של רש"י יש עניין מיוחד. מדובר ברעיון חדש שאיננו מצוי במדרש, בתלמוד ובדברי מפרשים יהודים אחרים בימי הביניים. בתלמוד נזכרות מספר שאלות שנשאל האדם לאחר מותו, אך לא נכללת בהן השאלה כיצד נהג באשתו.²² על אחת כמה וכמה שאין אחיזה במקורות לדעתו של רש"י, שאדם קונה לו חיי עולם הבא בזכות יחסיו הטובים עם אשתו. מסתבר שרש"י ראה בכך פועל יוצא של ה"ברית" שנכרתה בין שני בני הזוג, שכאמור גם לאל יש חלק בה. רעיון זה, שהשכינה שרויה בין שני בני הזוג והקב"ה הוא השותף השלישי לברית הנישואין, מצוי בדברי חז"ל.²³ נראה אפוא שרש"י הסיק מברית זו שכל אחד ואחד מבני הזוג המשמר את מוסד הנישואין וזכה לברכתו של ה"שותף" השלישי, האל, והוא יפרע ממי שמפר ברית זו.

2. ביטול שידוכין ועונשי גוף

עדות חשובה לדאגתו של רש"י לכבוד האישה עולה אגב מאבקו התקיף נגד ביטול שידוכין.²⁴ מתשובתו בנושא זה עולה כי בצרפת הצפונית נהגו שבועת עריכת השידוכין יתחייב כל צד לשלם סכום כסף מסוים אם יבטל אותם. כדי להבטיח את תשלום הקנס

²² "בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו: נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה, צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר" (שבת לא ע"א). על פי סיום התשובה בשו"ת מהר"ם ובאור זרוע, שם, ייתכן שרש"י כיוון בעיקר לקיום מצוות פריה ורביה עם האישה, שהיא תזכה את הבעל בחיי העולם הבא.

²³ קידושין ל ע"ב; נידה לא ע"א. הרעיון שהנישואין הם בבחינת ברית בין שני בני הזוג מצוי גם בפירושו של ר' אברהם אבן עזרא למשלי ב, יז: "כי הנשים נפנסות עם האנשים בברית השם שלא יבגודו איש באשתו". ראו גם פירוש ר' אליעזר מבלגנצי לתרי"ע עשר, מהדורת ש' פונזנסקי, ורשה תרע"ג, עמ' 215; ר' יצחק אברבנאל, פירוש למלאכי, ב, יד, והוא מצוי גם בדבריהם של חכמים אחרים.

²⁴ דיון חשוב במנהג זה ערך לאחרונה עמנואל, ביטול שידוכין, ושם, עמ' 157, הערה 1, ציין לספרות ענפה העוסקת בו.

בלא פולמוס ממושך, נהגו בזמנו של רש"י שהורי החתן והורי הכלה יניחו משכון בידי צד שלישי, ואם צד אחד יבטל את השידוך, יימסרו משכונותיו לצד האחר. מנהג זה נזכר בתשובה של רש"י, ולדבריו הוא כבר החל בדורות שלפניו. וכך מסופר בשאלה שהופנתה אל רש"י:

ששידך ראובן על בת אחיו וקיימו דבריהם והניחו תשומת יד (=ערבון) ביד קבלנים על מנת שהחוזר בו יפסיד ערבונו, כדרך שהורגלו ברוב מקומות. ועברו כמה שנים וחוזר בו ראובן, והנה שמעון אחיו תובע ערבונו מיד הקבלנים שהחזירוהו לראובן.²⁵

והנה, אבי החתן, שחזר בו מן השידוך, טוען שאין הוא חייב לשלם את דמי הערבות, ומסתמך על תלמיד חכם מקומי הקובע שהערבות מוגדרת בהלכה כ"אסמכתא", דהיינו התחייבות שכל מטרתה להרשים את השומעים מבלי שיש כוונה אמיתית לממשה. על כן אין לראותה כהתחייבות גמורה.

המעשה והטענה העלו מאוד את חמתו של רש"י והוא יצא נגדם בחריפות. תשובתו מסגירה את סערת רגשותיו לנוכח המעשה ולנוכח הטיעון: "טעה התלמיד (=תלמיד חכם) בכל הצדדין... וכל שכן על שידוכי אשה שהנהיגו הראשונים כן שלא לבייש בנות ישראל. ויש מן הדין לקונסו (=את המבטל) ממון וברידיו הגוף, ותלמיד המסייעו אין חולק כבוד לתורתו" (שם). מה העלה את חמתו של רש"י, שחרג ממנהגו לדבר בנחת עם הבריות והביאו להטיל עונש כה חמור על מבטל השידוכין? מן המקורות עולה, שבצרפת ייחסו ערך רב למנהג זה, ולימים אף השתמשו בנשק החרם כדי לחזקו ולהילחם במפרייו.²⁶ אילו נהג החרם כבר בימיו של רש"י, קשה להניח שהוא לא היה מזכירו בדבריו.

עדות מובהקת לחומרה שבה ראה רש"י את ביטול השידוכין בטענת "אסמכתא" עולה מן העונש שהוא הציע להטיל על מפיר השידוכין: "יש מן הדין לקונסו ממון וברידיו הגוף", דהיינו להטיל עליו גם עונש גופני, מלקות, ולא רק קנס כספי, כנזכר בתקנה. מדובר בעונש חריג ביותר שכמעט לא נזקקו לו באשכנז הקדומה. והנה, רש"י בא והטילו במקרה דנן. אביעד הכהן בדק את השימוש בעונשי גוף בפריפריה האשכנזית באותה עת, והסיק:

25 תשובות חכמי צרפת ולותיר, סימן כז. מקבילה בתשובות מהר"ם, דפוס פראג, סימן תתנד. והנוסח בתשובות חכמי צרפת ולותיר, שם, מלא יותר.

26 עמנואל, ביטול שידוכין, סבר שמנהג זה היה מקובל בצרפת הצפונית ובמקומות אחרים אך לא באשכנז. בעיני הדבר עדיין מסופק. ייתכן שבאשכנז לא השתמשו בנשק החרם בקנסות ובמתן ערבויות, אך ראו בביטול השידוכין מעשה חמור ונלחמו בו. ראו במקורות שהביא שם עמנואל, ובעיקר עמ' 160, בתשובת מהר"ם מרוטנבורג.

עיון שיטתי בתורת הענישה של חכמי אשכנז הראשונים מלמד כי למעט במקרים נדירים ביותר חכמי אשכנז וצרפת הראשונים כמעט שלא עשו שימוש בעונשי גוף. הם הטילו קנסות, ואף הגדילו את שיעורם, והחרימו, אך למעט חריגים בולטים, וגם הם מוטלים בספק, נמנעו באופן עקיב – בשונה מגאוני בבל שקדמו להם ומחכמי ספרד בני זמנם – מלהשית עונשי גוף על עבריינים ואֵלִמים. דבר זה בולט במיוחד לנוכח ריבויים של עבריינים בקרבם.²⁷

המסקנה העולה מברור זה היא שרש"י חשש ביותר לכבודן של הנשים ("שלא לבייש בנות ישראל"). גישתו נבעה, ככל הנראה, מן המציאות הדמוגרפית והיישובית של קהילות ישראל בצרפת בזמנו. הקהילות היו קטנות ביותר, ולעיתים מנו כמה עשרות משפחות בלבד ואולי אף פחות מזה. ביטול שידוכין היה מתפרסם במהרה בקהילה כולה ובסביבותיה ומעלה חשדות לגבי הייחוס של משפחת הנערה, בעיות אישיות שלה או של הוריה, וכדומה. אף מצינו שבאותה עת השתדלו להמעיט ככל האפשר בהטלת אשם במשפחה שיש בה מי שהמירו את דתם. ומסתבר שמדובר בחשש זהה, שהדבר יכביד על יכולתם של בני המשפחה להינשא בעתיד, כמו ביטול האירוסין.²⁸ שמועות ודברי רכילות עושים להם כנפיים במהרה, בעיקר ביישובים קטנים. אמנם, חששות אלה יכלו להיות מופנים גם כלפי החתן, אם משפחת הכלה ביטלה את השידוכין. ואולם, ברוב המקרים נעשה הביטול מצד החתן, ולכן העיר רש"י על החשש מן הבושה שתיגרם ל"בנות ישראל".

קריאתו של רש"י להטיל עונש כה חמור, ויציאתו התקיפה כנגד מבטל השידוכין והחכם שסייע לו, מעידים בבירור על דאגתו הגדולה לכבוד הנשים ולמעמדן החברתי.

3. הצעת המיטה ורחיצת הגוף משום חיבה

ההלכה מחייבת את האישה לבצע בביתה מלאכות מסוימות. ואולם, במשנה (כתובות ה, ה) מפורש שאם היא הביאה לביתה שלוש שפחות היא פטורה ממלאכות שונות, ובהן הצעת המיטה לבעלה. אם הביאה ארבע שפחות היא פטורה מכל מלאכה ו"יושבת בקתדרא". בתלמוד (כתובות סא ע"א) מובאים על כך דבריו של האמורא רב הונא, שבכל מקרה עליה לבצע שלוש מלאכות: "אע"פ [=אף על פי] שאמרו יושבת בקתדרא, אבל מוזגת לו כוס ומצעת לו את המטה ומרחצת לו פניו ידי ורגליו".

27 הכהן, תשובות רש"י, עמ' 243. חומרת הענישה של רש"י במקומה עומדת גם אם נסבור שבפועל לא חיכו את מבטל השידוכין.

28 תשובת רש"י, בתוך: תשובות חכמי צרפת ולותיר, סימן כא–כב. הוא מזכיר שם שכבר רגמ"ה הטיל חרם על מי שיזכר זאת.

דברי רב הונא סותרים לכאורה את דברי המשנה, מכיוון שהוא מחייב את האשה להציע תמיד את המיטה לבעלה, ואילו המשנה פוטרת אותה במפורש ממלאכה זו במקרים מסוימים. רש"י תירץ סתירה זו בפירושו, ובדבריו יש למעשה תירוץ כפול: ראשית, במשנה מדובר בהצעה מלאה של המיטה, שיש בה טורח, ואילו רב הונא מדבר על פריסת סדין בלבד, שהיא מלאכה קלה, ולכן עליה לבצעה בכל מקרה. שנית, דברי רב הונא הם בגדר המלצה בלבד ("עצה טובה"), ומטרתה לדעתו להרבות חיבה בין בני הזוג, ואילו המשנה עסקה במלאכות שהאשה חייבת לעשותן.

מספר חכמים קיבלו את החלק הראשון שבתירוץ של רש"י, אך כמעט כולם דחו את חלקו השני, שרב הונא השמיע דברי רשות והמלצה בלבד, בשל המקבילה בירושלמי, שבה נזכרים דברי רב הונא כחובה של ממש.²⁹ החכמים בתלמוד הירושלמי התלבטו בשאלה אם דברי רב הונא מקורם באחת מחובותיה הבסיסיות של האשה בביתה או בחשש מפגיעה בצניעות, כדי למנוע מן השפחות לרחוץ את גופו של הבעל. הם הסיקו שהסיבה היא מחויבותה של האשה לעשות את המלאכות הללו, וכפי שהגדיר זאת בעל "קרבן העדה" בפירושו שם: "שהטעם משום שהיא (=האשה) משועבדת לו (=לבעל)". יש להניח שרש"י לא הכיר את הירושלמי הזה, הקובע שמדובר בכפייה, שאם לא כן קשה להניח שהיה חולק עליו במפורש וקובע שמדובר בהמלצה בלבד. ואכן, לא כל מסכתות הירושלמי היו לפניו.³⁰ ואף על פי כן פירושו מעורר תמיהה. כל הקורא את דברי רב הונא, גם בתלמוד הבבלי, חש שהם מנוסחים כחובה המוטלת על האשה ולא כהמלצה בלבד, וכך פירשו אותם הרמב"ם ומפרשים אחרים.³¹ אין בהם כל רמז למעשה של רשות. יתר על כן, מדוע צריך היה רש"י להוסיף את היסוד השני, שמדובר במעשה של רשות, שהוא כה בעייתי? הוא היה יכול להסתפק בנימוק הראשון, הבא להבדיל בין דברי המשנה (עבודה קשה) ובין אלה של רב הונא (עבודה קלה). מסתבר שדברי רש"י נובעים מדאגתו לכבוד האשה. הוא ראה לנכון להוסיף גם את עניין הרשות וההמלצה כדי למנוע פגיעה בתדמית האשה, המתוארת כשפחה החייבת להציע את המיטה ולרחוץ את רגלי בעלה גם אם יש לה שפחות רבות. על כל פנים, התמיהה הראשונה במקומה עומדת.

בדברי התלמוד על חובות האשה אין התייחסות להיבט של חיבה כלל, ודברי רב

29 ירושלמי, כתובות ה, ו' ל ע"א. אמנם הצעת המיטה איננה כלולה במפורש במלאכות שהאשה עושה, אך ברור שכוונת רב הונא לכפייה ולא להמלצה.

30 ראו: גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 247; גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 320, ובספרות המציגת שם, הערה 121.

31 משנה תורה לרמב"ם, הלכות אישות כא, ו. וראו שם הדיון המפורט של בעל "משנה למלך", שהביא באריכות רבה דעות של חכמים שונים שהתמודדו עם הסתירה הנוכחת ועם דברי רש"י, כולל הצעות של חכמי אשכנז וספרד להגיה את הטקסט שבמשנה או בתלמוד, ואכמ"ל.

הוא נראים כחובות המוטלות על האשה מעצם תפיסת מוסד הנישואין. על ידי הוספת יסוד החיבה נטל רש"י מימרה הפוגעת בתדמיתה של האשה, ומתארת אותה כמשועבדת לבעלה, ופירש אותה כמעשה של חיבה בין בני הזוג – מלאכה הנעשית מתוך רצון חופשי ומתוך אהבה. גם הניסוח שבו סיים את דבריו ("חכמים השיאוה עצה טובה להנהיג זאת בישראל") מסייע לכך. דברי רב הונא מוצעים כדברי חכמים בלשון חובה, ואילו בלשון "להנהיג זאת בישראל" יש רמזיה חיובית, מעבר לדברים הנזכרים בתלמוד גופו. כללו של דבר, רש"י הפך ביטוי מובהק של פגיעה בתדמית האשה לסמל של אהבה וחיבה בין בני הזוג.

4. החשדנות בין בני הזוג וסכנותיה

רש"י ייחס ערך רב לכבוד ההדדי ולאמון בין בני הזוג, ונושא זה תופס מקום מרכזי במשנתו. לדעתו, בעל הנהוג בחשדנות ובחוסר אמון כלפי אשתו מערער את שלמות התא המשפחתי. החשדנות תעורר בלב האשה תרעומת ואיבה עזה, עד כדי נכונות לבגוד בו. בתלמוד מסופר על פפוס בן יהודה שחשש מאוד פן אשתו תבגוד בו עד שבצאתו מן הבית היה נועל אותה בתוכו:

היה רבי 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, מוצצו ואוכלו, וזו היא מדת אדם רע, שרואה את אשתו יוצאה וראשה פרוע וטווה בשוק ופרומה משני צדיה ורוחצת עם בני אדם...³²

התלמוד תיאר את המעשה של פפוס כחריג, אבל לא העיר דבר על סכנות הכרוכות בו. לעומת זאת, רש"י ציין בפירושו שלא זו בלבד שמדובר במעשה חריג, אלא אף יש בו סכנה לשלמות המשפחה: "וכשיוצא מביתו לשוק נועל דלת בפניה שלא תדבר לכל אדם. ומדה שאינה הוגנת היא זו, שמתוך כך איבה נכנסת ביניהם ומזנה תחתיו". לדעת רש"י, לא זו בלבד שאין תועלת ב"נעילת הדלת" עקב חשדנות יתרה אלא להפך: היא גורמת לערעור מוחלט של היחסים בין הבעל לאשתו ועלולה להביא את האשה לבגוד בבעלה. כבוד ואמון הם הערובה לנאמנות הדדית. דבריו של רש"י אינם חיוניים להבנת הסוגיה. יתר על כן, אין בסוגיה כל רמז לבגידה של האשה עקב החשדנות

32 גיטין צ ע"א. וראו: פרידמן, מוסר הנישואין, ובמיוחד עמ' 88. הזבוב הוא סמל ליצר הרע או לגורם חיצוני החודר אל תוך המשפחה ומסכן את שלומה.

היתרה. זו הוספה פרשנית המשקפת את גישתו של רש"י. הוא כתב אפוא את דבריו גם כדי לחנך את הבריות להימנע מקפדנות יתרה ומחשדנות שיערערו את שלום המשפחה. גישה זו של רש"י מעלה את האפשרות שביסוד פירושו הנזכר לכתוב "והוא ימשל בך" עומד החשש פן התנהגות הבעל תעורר איבה כלפיו. כאמור, רש"י צמצמו לתחום יחסי האישות בלבד. יש סבירות גדולה להנחה שהוא הציע פירוש זה גם כדי להרחיק שתלטנות יתר של הבעל בביתו, הואיל ויש בה כדי לסכן את יחסי האמון והאהבה שבין בני הזוג. על כל פנים, מעטים המקרים בפירושו לתלמוד שבהם חרג רש"י מן המסגרת הפרשנית ועבר להטפה חינוכית או לפסק הלכה. הוא עשה כן במקרים אקטואליים וחשובים בלבד. ואם בפירושו לתלמוד נזקק לעניין הסכנות שבחשדנות הרי ראה בכך גורם המסכן את היחסים הנאותים בין הבעל לאישה.

ג. האהבה בחיי המשפחה

רש"י ייחס ערך רב לאהבה שבין בני הזוג.³³ אהבה בין גבר לאישה תפסה מקום חשוב בספרות העממית היהודית והנוצרית ובשירת ימי הביניים. ואולם, בעלי ההלכה העדיפו שלא לעסוק בה בפומבי, בהנחה שלנושא זה – כולל אהבה בין בעל לאשתו – יפה הצניעות. להלן שש דוגמאות המלמדות על הערך הרב שייחס רש"י למקומה של האהבה בחיי המשפחה.

1. מעלת הנישואין עם בת האחוזת

במסכת יבמות (סב ע"ב) ובמקבילה במסכת סנהדרין (עו ע"ב) קובעת הברייאא כי גדולה מאוד מעלתו של האדם הנושא לאישה את בת אחוזתו: "האהוב את שכיניו והמקרב את קרוביו והנושא את בת אחוזתו והמלך סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר 'אז תקרא וה' יענה תְּשׁוּעָה ויאמר הנני'" (ישעיהו נח, ט). מדוע כה גדולה מעלתו

33 לדיון בנושא זה ראו: א' גרוסמן, "מקומה של האהבה בחיי הנישואין במשנתו של רש"י", מים מדליו, 17 (תשס"ו), עמ' 25–44. כפי שנראה להלן, בדיון ברמב"ם ובחכמים אחרים שנמנו עם האסכולה הפילוסופית, הם חששו מגילויי אהבה מופרזים בין הבעל לאשתו, פן יימשך אחריה, ירבה עמה ביחסי מין וייפגע עולמו הרוחני. גם ר' אברהם אבן עזרא, בפירושו לכתוב "באהבתה תשגה תמיד" (משלי ה, יט), התעלם מפשט הכתובים, המדברים בשבח האהבה שבין בעל לאשתו, ופירשם לגנות: "תשגה – תחשב כשוגה אם תמיד תתעסק באהבתה, וכל שכן בזולתה. וזהו שאמרו (משנת אבות א, ה): 'באשתו אמרו' – כי המרבה באהבת אשתו ומשיח עמה תמיד יותר מדי הוא שוגה, כי אהבת האשה תסיר האדם מעבודת השם". על מקומה של האהבה בחיי הנישואין בחברה הנוצרית בימי הביניים נכתבה ספרות ענפה. ראו למשל: דיבי, אהבה ונישואין בימי הביניים.

של אדם הנושא את בת אחותו לאישה, עד שעתידי הקב"ה להיענות לתפילתו? רש"י ביבמות, שם, פירש: "והנושא בת אחותו – גיעגועי אדם רבין על אחותו יותר מן אחיו, ומתוך כך נמצא מחבב את אשתו". כלומר, אדם הנושא את בת אחותו עתיד לאהוב אותה לא רק בשל מעלותיה שלה אלא גם בשל העובדה שהוא רגיל לחבב את אחותו, וממילא תגדיל חיבה זו גם את אהבתו לאשתו. האחות משמשת אמצעי בלבד להגדלת האהבה של הבעל לאשתו. הוזה אומר, אדם יכול להגיע לתכלית זו לאו דווקא באמצעות נשיאת בת האחות אלא גם בדרכים אחרות שיגדילו את אהבתו לאשתו. ייתכן שרש"י הושפע בפירושו גם מהקשרם של הדברים, שכן הברייתא מדברת על אדם האוהב את סביבתו: שכנים, קרובי משפחה ועניים. שילוב האישה בתוכם כמי שראויה לאהבה יתרה מתקבל כהמשך טבעי לשלושת אלה. אף ייתכן שהוא ראה כאן הדרגה: תחילה הרחוקים יותר (שכנים), לאחר מכן קרובי המשפחה ובראשם אשתו, שהיא הקרובה אליו ביותר, ולבסוף העני, שבשל מצבו הוא ראוי לקרבה יתרה. המאירי הלך גם הוא בעקבות רש"י, וסבר שמטרת הנישואים עם בת האחות היא להגביר את האהבה שבין בני הזוג.³⁴

רשב"ם ורבנו תם, נכדיו של רש"י, הבינו אחרת את הסוגיה התלמודית הנזכרת, כפי שעולה מדברי התוספות ביבמות על אתר: "והנושא את בת אחותו – פירש רשב"ם דהוא הדין בת אחיו, אבל אחותו נקט לפי שמשדלתו בדברים ושכיח שנושא בתה. ורבנו תם אומר דדוקא נקט בת אחותו לפי שהיא בת מזלו, כדאמרינן (בבא בתרא קי ע"א) 'רוב בנים דומין לאחי האם'".

שתי הדעות הללו אינן הולמות את פירושו של רש"י, שבוודאי היה לפניו נכדיו, והם העדיפו להתעלם ממנו. לפי פירוש הרשב"ם, הברייתא אמנם מדברת בשבח נשיאת בת האחות, אך היא מתכוונת גם לבת האח, אלא שנישואי בת אחות שכיחים יותר. רבנו תם לא נימק את ההטפה לנשיאת בת האחות בנימוק של הגברת האהבה ותלה זאת במזל.

גם בספר חסידים מוצע הסבר שונה מזה של רש"י:

רוב בנים דומים לאחי האם, ולכך אמרו: הנושא בת אחותו הוא חסיד, וכשיליד בנים מבת אחותו הרי יהיו חסידים כמותו, מפני שרוב בנים דומים לאחי האם. אבל אם יש

34 ראו הדין במאירי, להלן, פרק יד, הערות 28–30. לדעת רש"י, המטרה היא להגביר את אהבת הבעל לאשתו, ולדעת המאירי – להגדיל את האהבה שבין שני בני הזוג, כי "טבען שוה לטבעו". בפירושו של רש"י לסוגיה המקבילה במסכת סנהדרין (עו ע"ב) הוא לא נזקק לדיון מפורט בגורמים השונים והסתפק בהנמקה כללית: "ומבשרך אל תתעלם – היינו נושא בת אחותו ומקרב את קרוביו. ואוהב את שכניו נמי כמקרב את קרוביו דכתיב 'שוב שכן קרוב מאח רחוק' (משלי כו, י)".

רשע ומתכוין להנאתו, שהיה לו בת אחותו יפה ולא לשם מצוה נתכוון זה, אינו טוב. אבל מי שמדקדק בזה בידוע הוא חסיד כמותו. אבל רשע הלוקח בת אחותו יהיה רשע כמוהו.³⁵

נימוק זה איננו זהה לנימוקים הקודמים אם כי הוא קרוב לנימוקו של רבנו תם. העובדה שאף אחד מן החכמים הגדולים הללו לא קיבל את דעת רש"י מלמדת שהם לא הסכימו עם גישתו. קשה היה להם לקבל את הסברה שההטפה לנשיאת בת האחות נובעת ממעלת האהבה בחיי המשפחה. התנגדות זו מדגישה ביתר שאת את עמדתו הייחודית של רש"י, שלא היסס לראות באהבה גורם רב ערך.

שתי נקודות ראויות לציון בדבריו של רש"י. ראשית, בדרך כלל אין הוא רגיל להביא בפירושו לתלמוד הנמקות משוערות אלא מסתפק בפירוש הדברים. כאן חרג מדרכו וציין את ההנמקה המשוערת. שנית, דבריו מעידים עד כמה ראה באהבה שבין בעל לאשתו ערך חשוב, המצדיק את דבריהם של החכמים בברייתא. זאת ועוד, מן הברייתא משמע שמי שנושא את בת אחותו זוכה לקרבתו של הקב"ה. אמירתו של הקב"ה "הנני" המפורשת בכתוב בישיעיהו מלמדת כן.³⁶ אין צריך לומר שהנמקתו של רש"י לנשיאת בת האחות מלמדת על הכלל: מי שלא נשא את בת אחותו לאישה אך הקפיד על אהבת אשתו, ואף הרבה באהבה זו, זוכה לקרבתו של הקב"ה ולקבלת תפילותיו במרומים. נשיאת בת האחות איננה תכלית אלא אמצעי להגברת האהבה בין איש לאשתו, וכל דרך אחרת המשיגה אותה מקובלת ורצויה. קשה לנתק קביעה זו של רש"י מתפיסתו הבסיסית הנוכרת לעיל, שהנישואין הם ברית בין בעל לאישה שהקב"ה שותף לה.

2. מעלת אדם "השמח באהבת אשתו"

רש"י הטיף לאדם להיות שמח בחלקו. הוא חזר על מוטיב זה מספר פעמים בפירושו למקרא, בעיקר לקהלת ולמשלי. להטפה זו הוא צירף אזהרה מן הנזקים העלולים להיגרם לאדם שאיננו מסגל תכונה זו לעצמו. הוא הדגיש במיוחד שתי סכנות האורבות לאדם: תאוות הממון ורדיפת נשים: "כל מי שאינו שמח בחלקו ושטוף אחר הממון בא

35 ספר חסידים, ויסטינצקי, סימן תתצט, עמ' 280.

36 ייתכן שאפשר להביא סיוע לשיטתו של רש"י מסוגיה אחרת במסכת יבמות. בדיון בציון הזמן בנוסח שטרות נאמר שיש חשש שמא הבעל יחפה על אשתו "משום בת אחותו". ופירש שם רש"י: "שלא יהא נשוי בת אחותו ותזנה תחתיו, ויראה עדים ממשמשין ובאין ויחוס עליה ויגרשנה ויאמר: קודם זנות שאתם מעידים כבר נתגרשה" (יבמות לא ע"ב). העובדה שהגמרא בחרה דווקא בבת אחות הנשואה לאדם (ולא בבת אב), שבשל אהבתו הגדולה אליה הוא יהא נכון להעלים עין אפילו ממעשה זנות שלה, מסייעת להנחה שהאהבה אל בת האחות גדולה יותר.

לידי עבירות... ושאינו שמח בחלקו לענין אהבת אשתו, שטוף אחר הנשים להרהר אחר אשת איש" (פירושו לקהלת ה, טו). עניין האשה איננו רמוז כלל בכתוב עצמו: "ושבחתני אני את השמחה, אשר אין טוב לאדם תחת השמש כי אם לאכל ולשתות ולשמוח". רק אכילה ושתייה נזכרים בכתוב ולא ממון ונשים. אדם יכול לשמח את עצמו בדרכים רבות, והכתוב מציע לו לסגל אותן לעצמו. המגבלה שהעלה רש"י, שיהא אדם שמח בחלקו ולא ישאף לממון רב ולנשים, היא הוספה שלו, על פי תפיסת עולמו ועל פי מגמתו החינוכית. העובדה שהוסיף לפירושו קריאה לאהבת האשה מלמדת עד כמה ייחס חשיבות לכך בחיי האדם. לדעתו, מי שאיננו מסתפק באהבת אשתו, סופו שייכשל בהרהורים באשת איש. למעשה, רש"י ניצל כתוב במקרא כדי להטיף לנושא שייחס לו חשיבות רבה, אף שאיננו רמוז בכתוב.

3. בין אישה פנויה לאשת איש

בתלמוד מצויות כמה אזהרות שלא להימצא בקרבת נשים. רש"י פירש שהן מתייחסות אל נשים נשואות ("אשת איש") דווקא, אף שלפי הפשט עדיף לפרשן כלפי כל אישה. כגון: "לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך ואפי' היא אשתו. נודמנה לו על הגשר, יסלקנה לצדדין. וכל העובר אחרי אשה בנהר אין לו חלק לעולם הבא".³⁷ ופירש שם רש"י: "נודמנה לו על הגשר" – אשת איש והיא לפניו. "יסלקנה לצדדין" – עד שיעבור לפניה. "אחורי אשה בנהר" – אחורי אשת איש מגבהת בגדיה מפני המים וזה מסתכל בה". החשש הוא כי האשה תיאלץ להרים את שמלתה כדי לא להירטב במי הנהר, ודבר זה עלול להגביר את יצרו של הגבר ההולך אחריה ומתבונן בה. רש"י בא תחילה להסיר את החשש שמא משהו יבין את דברי התלמוד כפשטם ויסבור שיש לדחוף את האשה לצדדים, כפי שיכול להשתמע מן הלשון "יסלקנה לצדדין". לכן הדגיש הן בפירושו לברכות הן בפירושו לעירובין, שמשמעות הדברים היא שעל הגבר למהר ולהקדים את האשה, ו"יסלקנה לצדדים" הוא ביטוי מטפורי בלבד. בשני המקרים הדגיש רש"י שהאיסור הוא כלפי אשת איש דווקא. בדומה לכך פירש רש"י את דברי ר' יוחנן "אחרי ארי ולא אחרי אשה" (עירובין יח ע"ב): עדיף לאדם להסתכן וללכת אחרי אריה מאשר מאחורי אישה, כי סכנת יצר הרע במקרה זה גדולה ביותר. באופן מפתיע, גם מקרה זה הגביל רש"י לאשת איש: "ולא אחרי אשה – אשת איש".

בדרך דומה הלך רש"י גם בפירושו למסכת ברכות (כד ע"א). התלמוד אוסר להתבונן באיברים שונים של האשה (כגון: אצבע, שוק) ומגדיר זאת מעשה של ערווה. גם במקרה זה מגביל רש"י את ההנחיה לאישה נשואה בלבד ("לאסתכלי בה – אם אשת

37 ברכות סא ע"א; עירובין יח ע"ב.

איש היא"), אף שבסוגיה עצמה אין כל אחיזה לכך. הלשון "טפח באשה ערוה" משמעו לפי הפשט: כל אישה, בין רווקה בין נשואה.

מה ראה רש"י לצמצם במקורות הנזכרים את האיסור רק לאשת איש? ואכן, הרמב"ם, המאירי, ר' יעקב בעל הטורים, ר' יוסף קארו ב"שולחן ערוך" ואחרים פירשו את הדברים הללו כלפי כל אישה, אף אם איננה נשואה.³⁸ אין בידי הסבר לפירושו של רש"י. ייתכן שהוא סבר שהמגבלות הנזכרות נאמרו מחשש שמא יביא הדבר את האדם לידי ניאוף באשת איש בלבד, כפי שמשמע מן האיום שאין לאדם המתבונן בנשים הללו חלק לעולם הבא. אפשרות אחרת היא שרש"י לא חשש באותה מידה מהליכה אחר אישה פנויה. אכן, ההתבוננות בה תגביר את משיכתו של הגבר אליה, אך ייתכן שבעקבות זאת הוא יתוודע אליה והם יחליטו להינשא, ובדרך זו אישה וגבר יכולים להכיר זה את זה ולהימשך זה לזה.

ככל הנראה ניתן למצוא סיוע להנחה זו בפירושו של רש"י לפרשת בנות ציון (ישעיהו ג, טז-כד). הנביא ישעיהו מתאר את בנות ציון בביטויים קשים ביותר, הן ביחס לחטאתיהן הן בתיאור עונשן. חז"ל הוסיפו על פשט דברי המקרא ותיארו את מעשיהן של בנות ציון כאור שלילי ביותר, כגון: "שהיו מהלכות בקומה זקופה... שהיו מהלכות עקב בצד גודל... מלמד שמטילות מור ואפרסמון במנעליהן ומהלכות בשוקי ירושלים וכיון שמגיעות אצל בחורי ישראל בועטות בקרקע ומתזזות עליהם ומכניסות בהן יצר הרע" (שבת סב ע"ב). רש"י בפירושו לישעיהו הביא כמה מן הדברים האלה. והנה באופן מפתיע, בפירושו במסכת שבת, שם, כתב רש"י: "ונשואות היו, לפיכך מספר בגנותן". בלשון הכתובים אין כל רמז לכך. הלשון "בנות ציון" הולמת גם נשים רווקות, המתהדרות בלבושן ומנסות לפתות גברים. מה ראה רש"י לצמצם את התוכחה הקשה הזאת לנשים נשואות דווקא? ייתכן שעשה כן מפני שסבר שאילו היו הנשים הללו רווקות, ניתן היה למצוא הסבר כלשהו למעשיהן. הן חפצו למצוא להן בעלים ולכן התהדרו בלבושן ובדרך הליכתן ובאו במחיצתם של גברים רווקים ברשות הרבים, בתקווה שיעלה בידן למשוך את תשומת לבם. מסתבר שהוא ראה בנישואין ובאהבה בין בני הזוג ערך כה חשוב עד שנכון היה לגלות הבנה מסוימת למעשיהן, ולכן צמצם את התוכחה לנשים נשואות. אין צריך לומר שמדובר בהשערה בלבד.³⁹

38 רמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה כא, כב; טור אבן העזר, כא, ושלחן ערוך, שם, סי' א.

39 ייתכן שרש"י קשר את הנבואה על בנות ציון (ישעיהו פרק ג) עם ההמשך שבראש פרק ד, שם: "והחזיקו שבע נשים באיש אחד ביום ההוא לאמר: לחמנו נאכל ושמלתנו נלבש רק יקרא שמך עלינו, אסף חרפתנו". רש"י שם הציע פירוש ההולם יותר נשים נשואות: "מרוב אלמנות רבות... מבקשות ממנו שישא אותן". לכן סבר שגם הנבואה על בנות ציון עוסקת רק בנשים נשואות. פשט הדברים הוא, שהכתובים מדברים על בנות ציון כולן, הן נשואות הן רווקות.

4. חן גברים בעיני נשים

במספר מקומות בתלמוד הבבלי ובתלמוד הירושלמי נעשה שימוש במושג "חינא" (חן) לשם הגדרת היחסים שבין הגבר לאישה. חכמים היו נכונים לנקוט פעולות שונות "משום חינא" כדי להגביר את הנכונות להינשא. ביטוי זה מופיע בעיקר ביחס לזכויותיה הכלכליות של האישה, כשהיא באה לגבות את דמי כתובתה. בתלמוד הבבלי לא נאמר מהי תכליתו של "חן" זה: האם הוא מיועד להגביר את נכונות הגברים להינשא או את נכונותן של הנשים? בירושלמי מפורש שהסדר הכספי הוא לטובת הגברים, כדי שהנשים תמצאנה חן בעיניהם והם יהיו מוכנים לשאת אותן לנשים. כך פירשו זאת חכמים גם בימי הביניים. ואולם רש"י פירש מושג זה כמתן הטבות כספיות לטובת הנשים: "שיהו אנשים נושאים חן בעיני הנשים וינשאו להם" (גיטין נו ע"ב). נכונותה של האישה להינשא איננה כה ברורה ויש לחפש דרכים לעודדה. וכבר העיר על כך משה דוד הר:

מושג זה מתפרש בירושלמי גופו על אתר: "כדי שיהו הכל קופצים עליה לישאנה". וכך פירשוהו גם בבבלי, רבנו חננאל, מפרשי מגנצא ורבנו נתן בר' יחיאל איש רומי, בעל הערוך. כלומר – על האשה לשאת חן בעיני בעלה, כדי שהוא יתרצה לשאתה. אבל מאלפת העובדה, שרש"י נתן למושג "משום חינא" בתלמוד הבבלי משמעות הפוכה לגמרי – "שימצאו האנשים חן בעיני הנשים ויהו נישאות להן".⁴⁰

לפי כל המפרשים האחרים, האישה מעוניינת להינשא לגבר יותר משהוא נכון לשאתה. הוא המוערך יותר בחברה, ולכן יש לחפש דרכים להגדיל את נכונותו להינשא, ולו על ידי מתן הטבות כלכליות. לדעת רש"י המציאות הפוכה: האישה איננה כה להוטה להינשא. יש לה מודעות עצמית לערכה ולכן צריך לחפש דרכים כדי לעודדה להינשא. בעלי התוספות העלו קשיים שונים נגד פירושו של רש"י ודחו אותו.⁴¹ על כל פנים, לפנינו עדות נוספת לכך שמקומה הטוב באופן יחסי של האישה במשפחה ובחברה בזמנו

40 הר, הנישואין מבחינה סוציו-אקונומית. המקורות הנזכרים הם: ירושלמי, כתובות ט ח, לג ע"ג; בבלי, יבמות לח ע"ב; כתובות פד ע"א; המיוחס לרבנו גרשום, ערכין כב ע"א; ערך "חן" (3), ערוך השלם, מהדורת ח"י קוהוט, ד"צ: ירושלים תש"ל, ג, עמ' תמב. לדברי רבנו חננאל ראו בתוספות, כתובות, שם, ד"ה "לכתובת אשה". השוו: תוספות, גיטין מט ע"ב, ד"ה "משום חינא", שדחו את פירוש רש"י; ופירושי רבינו יהודה בר נתן לכתובות צו ע"ב, מהדורת י"ג אפשטיין, ירושלים תרצ"ג, עמ' 129, שהושפע משיטת רש"י.

41 ראו, למשל, גיטין מט ע"ב, ד"ה "משום חינא". בין הקשיים כבדי המשקל שמנו שם בעלי התוספות נגד שיטת רש"י יש לציין את מסקנת הגמרא הנזכרת בסוגיה, שם: "יותר משהאיש רוצה לישא אשה רוצה להנשא".

של רש"י השפיע על תדמיתה החיובית בתודעתו. כמו כן, ניתן ללמוד מפירושו של רש"י עד כמה ייחס חשיבות למעלת האהבה בחיי המשפחה.

5. השבעת האישה כפגיעה באהבה

במשנת כתובות מובאת דעתו של התנא ר' אליעזר בן הורקנוס, שאדם זכאי להשביע את אשתו על כך שנהגה ביושר בהוצאות הכספיות לצורך משק הבית ולא הוציאה יותר ממה שדיווחה לבעלה.⁴² בתלמוד (כתובות פו ע"ב) מסופר כי היו חכמים שהתנגדו לדעתו של ר' אליעזר, שניתן לכפות שבועה גם על פעולות האישה בביתה, וטענו כלפיו בחריפות: "אין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת". כלומר, חשדנותו של הבעל הופכת אותו למעין נחש, העלול לפגוע בכבוד אשתו. הם אף שמים בפיה של האישה את הטענה, שההקפדה היתרה של הבעל איננה מאפשרת לה לחיות עמו ("כיון דקדייקת בתראי כולי האי לא מצינא דאדור בהדך"). טענה זו משמשת עילה למתן גט. רש"י בפירושו שם הוסיף מוטיב חדש שלא נזכר כלל בתלמוד. לדבריו, החשדנות וההקפדה של הבעל פוגעות באהבה שבין בני הזוג ולכן זכאית האישה לטעון שאיננה יכולה להמשיך לחיות עם בעלה: "הואיל וקא דייקת בתראי אינך אוהב ומאמין אותי, ולא מצינא דאדור בהדך" (=ואינני יכולה לדור עמך). המוטיב החדש של הדאגה לאהבה בין בני הזוג איננו נזכר בסוגיה התלמודית ואיננו חיוני להבנת טענות האישה. המשא ומתן שם בנוי על דבריו של רב, שחייב אדם להיזהר שלא לצער את אשתו, "שמתוך שדמעתה מצויה אונאתה (=צער) קרובה".⁴³ רש"י הוסיף את השיקול של האהבה מדעתו, שכן על פי הבנתו, אם אין האהבה שרויה בין בני הזוג הנישואים פגומים וזוהי עילה מספקת לגירושין.

6. האישה כגברת הבית

המלאכים שבאו לבשר לאברהם על הולדת יצחק שאלו את אברהם "איה שרה אשתך?" (בראשית יח, ט). הגמרא תמחה על שאלה זו: וכי לא ידעו המלאכים שהיא נמצאת באוהל? מכך הסיק התנא ר' יוסי: "לימדה תורה דרך ארץ, שישאל אדם באכסניא שלו" (בבא מציעא פו ע"א), דהיינו ישאל לשלום אשתו של המארח.⁴⁴ התלמוד שם תמך על קביעה זו, המנוגדת לכאורה לפסק של האמורא שמואל, שמשום צניעות "אין שואלין

42 משנה, כתובות ט, ד.

43 בבא מציעא נט ע"א. וראו שם דעותיהם של חכמים נוספים בסוגיה זו.

44 רש"י, שם, פירש: "באכסניה – אשת אושפיזא" (=אשת המארח). בפירוש לבראשית יח, ט (בדיון בשאלת המלאכים) כתב רש"י: "למדנו שישאל אדם באכסניא שלו, לאיש על האשה ולאשה על האיש", וזו עדות נוספת להדריות ביחסים שבין בני הזוג.

בשלום אשה כלל".⁴⁵ ומתרג' התלמוד: "על ידי בעלה שאני". כלומר, בדרך כלל אסור לאדם לשאול בשלומה של אישה, גם לא על ידי שליח, אבל באמצעות בעלה מותר לעשות כן. התלמוד לא הסביר מהי השאלה שמותר לשאול את הבעל ונחלקו המפרשים על כך. רש"י, שם, פירש: "לבעלה ישאל: מה שלום הגברת". לעומת זאת תוספות, שם, קובעים שאסור לשאול בשלום האישה כלל, גם לא את בעלה. כל שמותר הוא לשאול את הבעל על מקומה של אשתו, כפי שעשו המלאכים.⁴⁶ בעלי התוספות הכירו בוודאי את פסקו של רש"י אך הם הסתייגו ממנו.

השימוש בתיבה "הגברת" בה"א הידיעה ובגוף שלישי, כביטוי של כבוד, מלמד שרש"י ראה את האישה כ"עיקר הבית". הוא היה מודע היטב לזיקה שבין התואר "גבר" ובין גבורה, כפי שעולה ממקומות רבים במקרא. התואר "גבירה" מופיע במקרא רק כתואר לאישה ממשפחת המלוכה או לאישה השולטת בשפחויותיה, ואילו המילה "גברת" מופיעה פעמיים במקרא במשמעות של שלטון.⁴⁷ לעומת זאת, בתלמוד שכיח ביותר התואר "גבר", ובארמית "גברא", אך לרוב במשמעות של איש, מבלי להתייחס למעמדו החברתי והכלכלי.

המילה "גברת" איננה מצויה בלשון חז"ל ובתלמוד אין היא מופיעה אף לא פעם אחת. במקומה מופיעה ארבע פעמים המילה "גבירה" כתואר לאישה נכבדה. גם בספרות המדרש היא איננה משמשת. אמנם, תואר זה מצוי פעם אחת במהדורה הנדפסת של מדרש נתנומא (וישלח, א), אך ככל הנראה איננו אותנטי אלא פרי הוספה מאוחרת.⁴⁸ על כל פנים, גם שם הוא משמש בהוראה של אישה שלטת: "להיות גברת ומלכה". לפי תוכנת המאגרים של המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית, התואר "גברת" מצוי עשרים וארבע פעמים בספרות הבתר מקראית עד ימי רש"י, רובם המכריע בלשון הפייטנים ומספר פעמים בספר יוסיפון, שרש"י ותלמידיו השתמשו בו. גם במקורות אלה הוראת "גברת" היא במשמעות של אישה שליטה. לרוב יוחד תואר זה בספרות הפיוט לשלטון הרומאי שנתפס כשלטון רשע.

45 במקבילה, קידושין ע"ב, פירש רש"י: "שמה מתוך שאילת שלום יהיו רגילים זה עם זה ע"י שלוחם ויבואו לידי חיבה".

46 "על ידי בעלה – היינו דווקא לשאול איה פלונית, אבל לשאול בשלומה אפילו ע"י בעלה אסור". ניתן לפרש בדיוק רב שאין בעל התוספות חולק על רש"י וכל כוונתו לומר שאסור לבעל למסור לאשתו דרישת שלום מהגבר הזר, אבל פשט הלשון איננו כן. השוו: תוספות, קידושין ע"ב, ד"ה "אין שואלין בשלום אשה כלל", שפירשו כרש"י.

47 כגון: "מפני שרי גברתי אנכי ברחת" (בראשית טז, ח-ט); "כעניי שפחה אל יד גברתה" (תהלים קכג, ב). וכן: "גברת ממלכות" – ישעיהו מז, ה; "לעולם אהיה גברת" – שם מז, ז.

48 מקור זה אף לא נכלל במילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית הנזכר להלן. על כך העירני שולמית אליצור.

השימוש שעושה רש"י בתואר "גברת" ככינוי לעקרת הבית יש בו כדי ללמד על יחסו אל האישה. היא נתפסה בתודעתו כ"גברת" בעלת מעמד וסמכות בביתה. ברור שמקומה החשוב בחברה ובמשפחה בזמנו סייע לכך. לרוב המשפחות היהודיות בגרמניה ובצרפת באותה עת היו שפחות נכריות,⁴⁹ וכלפיהן ודאי הייתה האישה "גברת". העובדה שבחברת האבירים באירופה הנוצרית השתמשו בזמנו בסגנון דומה ובתוארי כבוד כלפי נשים (כולל פנייה בגוף שלישי) השפיעה אף היא על רש"י. גם בדיון בנישואין כברית הוא הסתמך על יחס האבירים אל נשותיהם לשם תוכחה לבעל שלא נהג כשורה עם אשתו.⁵⁰

ד. מקומה של האישה בחיי הדת

1. הנשים בקבלת התורה ובמקדש

בתיאור ההכנות למתן תורה נאמר בספר שמות (יט, טו): "היו נכנים לשלוש ימים אל תגשו אל אשה". מהי תכליתו של איסור זה? מדוע נאסר עליהם לקיים יחסי אישות? נחלקו בכך רש"י ורמב"ם, ונראה שפירושם משקף את יחסם אל מקומה של האישה במתן תורה. לדעת רש"י, בפירושו שם, האיסור בא לשרת את האישה: "כדי שיהיו הנשים טובלות ליום השלישי ותהיינה טהורות לקבל תורה". ואילו הרמב"ם סבר שתכלית האיסור היא להקפיד על טהרת הגברים, מקבלי התורה, שכן הם אלה שעומדים במרכז הטקס של קבלת התורה. בדיונו בפרק הבא, במקומה של האישה במשנתו של הרמב"ם, אשוב לעניין זה ביתר פירוט. לצורך דיונו כאן די להדגיש את תפיסתו הבסיסית של רש"י: גם לנשים היה חלק נכבד בטקס המרגש של קבלת התורה, ולכן היה עליהן להקפיד על טהרתן באותו מעמד.

49 ראו הספרות שהבאתי במאמרי: האישה במשנת רש"י, עמ' 174, הערה 50. גם בפירושו למלאכי ב, יג, מתח רש"י ביקורת קשה על שבי ציון שנשאו נשים נוכריות על נשותיהן היהודיות, עשו אותן ל"גברת" הבית והזניחו את הנשים היהודיות שסבלו וטרחו עם בעליהן בגלות כל השנים: "ולפי שנתפחמו הישראליות ברעב ובגולה ונתגנו עליהם, והיה מושיבה בביתו צרורה באלמנות חיות והנכרית היתה גברת".

50 גם בפירוש מעשה האפוד הסתמך רש"י על לבושן של נשות האצולה בזמנו (שמות כח, ד). באחת מתשובותיו כינה רש"י בכינוי "הגברת" את בלט (Bellete), אחותו של ר' יצחק בן מנחם, מחכמי צרפת המובהקים בדור שלפניו, והסתמך על מנהגה בהכנת ציצית. רק מי שראה בפועל את האישה כ"עיקר הבית" יבחר לכנותה בתואר "גברת". ואכן, בפירושו של רש"י לסיפורים הרמזיים וסתומים בתלמוד מצטיירת האישה כדמות דומיננטית, כפי שיידון להלן. בשל השינוי שעשה רש"י במשמעות המילה "גברת" ופירושה כמתייחסת לכל אישה ואישה, יש לכלול אותה בין המילים הרבות שחידש רש"י בלשון העברית. על המילים שחידש ראו: אבינרי, היכל רש"י, א.

בדרך דומה ראה רש"י את מקומן של הנשים במקדש. לדעתו, חכמים דאגו להשתתפותן בטקס שמחת בית השואבה מתוך שראו זאת באור חיובי. במשנה (סוכה ה ב) מסופר כי במסגרת ההכנות לשמחת בית השואבה במוצאי יום טוב ראשון של סוכות "ירדו (=כהנים ולויים) לעזרת הנשים, ומתקנין שם תקון גדול". בתלמוד (סוכה נא ע"ב) מפורש טיבו של ה"תיקון הגדול":

מאי תיקון גדול? אמר רבי אלעזר: כאותה ששנינו (מידות ב, ה) חלקה הייתה בראשונה והקיפיה גזוטרטא והתקינה שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה. תנו רבנן: בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ והיו באים לידי קלות ראש. התקינה שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים, ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינה שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה.

כלומר, הכתלים של עזרת הנשים כלפי חוץ היו חלקים "בראשונה", ולבסוף בנו עליהם גזוטרטאות ארעיות ועליהן עמדו הנשים בעת שמחת בית השואבה, כדי שיוכלו לצפות בשמחה. רש"י פירש זאת:

"חלקה הייתה" – העזרת נשים בראשונה, ולא היו זיוין (=יתדות) יוצאין מן הכתלים. "והקיפיה גזוטרטא" – נתנו זיוין בכתלים, בולטין מן הכותל סביב סביב, וכל שנה מסדירין שם גזוטרטאות לוחין שקורין בלנ"ק (=Planche, לוח עץ), כדי שיהו נשים עומדות שם בשמחת בית השואבה ורואות. וזהו תיקון גדול דקתני מתניתין, שמתקנין בכל שנה.

לשיטת רש"י, הדאגה לכבוד הנשים היא אחת המטרות העיקריות של התיקון הזה: חכמים דאגו שגם הן תראינה את השמחה ותקחנה בה חלק, ולו חלק פסיבי. גם הוא הבין כמובן שהמטרה הבסיסית של "התיקון הגדול" הייתה למנוע עירוב בין גברים לנשים, כמפורש בברייתא הנזכרת ("תנו רבנן") ובמשנת מידות. כך משמע מהמשך דבריו של רש"י בסוגיה שם: "שצריך להבדיל אנשים מנשים ולעשות גדר בישראל שלא יבאו לידי קלקול". ואולם, הניסוח הנזכר בראשית פירושו, ביחס לדברי האמורא ר' אלעזר, "שיהו נשים עומדות... ורואות וזהו תיקון גדול", מסייע להנחה שהוא ייחס מטרה כפולה לאותו תיקון: לא רק להקפיד על הצניעות ולמנוע קלות ראש בעת השמחה, אלא אף לדאוג לכך שגם הנשים תקחנה חלק בשמחה. אם הבנה זו של דברי רש"י נכונה, הרי שהיא שופכת אור על מקומן של הנשים בחיי הדת בתודעתו. קשה לקבוע מסמרות בסוגיה זו, אך נוסח דבריו של רש"י מעלה את האפשרות הנזכרת.⁵¹

51 על מקור זה העירני אביעד הכהן. על מקומן של נשים במקדש ומגמתם של חכמים לעשות להן "נחת רוח" באירועים שם, ראו: ח' ספרא, "נשים בתהליכי שינוי בבית המקדש בירושלים", אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, בעריכת י' עצמון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 63–76.

ובל נשכח כי הסוגיה איננה רומזת כלל לכך שבנייתה של עזרת הנשים נועדה לאפשר להן לראות את השמחה, אלא רק למנוע "קלות ראש" בשל ישיבה משותפת שלהן עם גברים. יכולתן של הנשים לצפות בשמחה לא הטרידה את חכמי התלמוד. רש"י הוסיף דבר זה מדעתו.

2. חלקן של נשים בקיום מצוות

חכמי ישראל בימי הביניים התלבטו רבות אם מותר לנשים לברך על "מצוות עשה שהזמן גרמן", דהיינו מצוות הקשורות בזמן מסוים. בתלמוד נפסק ש"כל מצוות עשה שהזמן גרמא" נשים פטורות.⁵² כלל זה הדיר את הנשים מקיומן של מצוות עשה רבות, וגרם בפועל להוצאתן ממעגל החייבים במצוות שנתנו טעם מיוחד לחיי הדת, ובהן: הנחת תפילין, קריאת שמע שחרית וערבית, ישיבה בסוכה, שמיעת קול שופר ועוד. הלכה אחרת, שאישה לא תקרא בתורה משום כבוד הציבור,⁵³ הרחיקה את הנשים מסממן מובהק אחר של העשייה הדתית בבית הכנסת. מי שמאמין בקדושת התורה, אך איננו רשאי לברך עליה ולקרוא בה, יכול לחוש מנותק מאחד הרגעים המרגשים ביותר בעבודת הקודש כולה. ואולם, הנשים היהודיות בגרמניה נאבקו על כך. הן לא הסתפקו בקיום מצוות אלה אלא גם רצו לברך עליהן, אף שמבחינה הלכתית היה חשש כבד שמדובר בברכה לבטלה, שהרי הנשים הללו בירכו על מצווה שלא נתייבבו בה.

במחצית השנייה של המאה האחת עשרה הורה רבו של רש"י, ר' יצחק הלוי, שעמד בראש ישיבת וורמס, שיש להתיר לנשים לברך: "כן הורה ר' יצחק הלוי שאין מונעים מן הנשים לברך על לולב וסוכה... אם חפצות להביא עצמם בעול המצוה הרשות בידה, ואין מוחין לה, דלא גרעא ממי שאינו מצווה ועושה. ומאחר דמקיימת מצוה היא, אי איפשר בלא ברכה".⁵⁴ במקור זה לא נאמר "הורה... שמותר לנשים לברך", או שעליהן לברך, אלא שאין מונעים אותן מלעשות כן. ייתכן שלשון זו משקפת את המציאות. הנשים הן שתבעו זכות זו לעצמן והחלו לברך, אולי על פי פסק הלכה של תלמיד חכם בודד.

52 ברכות כ ע"ב; קידושין כט ע"א.

53 מגילה כג ע"א: "תנו רבנן: הכל עולין למנין שבעה ואפילו קטן ואפילו אשה. אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור". העולה לתורה היה מברך וקורא בעצמו, ולכן נכרכו יחדיו העלייה לתורה והקריאה בה. על הפטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן בספרות התלמוד ועל היוצאים מכלל זה, ראו: ספרא, מחויבות נשים במצוות; ארליך, אף הן היו באותו הגס; תא-שמע, המתנדבות לקיים מצוות.

54 ש' הורוביץ (מהדיר), מחזור ויטרי, נירנברג תרפ"ג, עמ' 413-414, ובמקבילות. הלשון "אין מונעין" נזכרת חמש פעמים בתלמוד הבבלי (שבת קלד ע"ב; יומא יח ע"א; שם עז ע"ב [ובמקבילה בכתובות ד ע"א]; מועד קטן י ע"ב), אם כי לא בהקשר של דיוגנו כאן. הלשון "ואין מוחין לה" היא בהשפעת הנוסח בעירובין צו ע"א: "ולא מיחו בה חכמים".

בעקבות זאת נזקקו לסוגיה זו גם חכמים מובהקים, ור' יצחק הלוי פסק שאין למנוע מהן לברך. יש כאן מעין "כניעה" לנוהג החדש שהחל להתפשט בימיו. אין פירוש זה של דברי ר' יצחק בגדר ראייה ברורה, שהרי "אין מונעים" מטבע של לשון חכמים הוא. ר' יצחק בר' יהודה, ראש ישיבת מגנצא באותה העת, פסק גם הוא שמותר לנשים לברך. ואולם רש"י, שהלך כדרכו לפי המסורת העולה מן התלמוד הבבלי, אסר לברך. ר' יצחק בן אשר (ריב"א), מגדולי חכמי גרמניה בסוף המאה האחת עשרה, התלבט: "אם יכולות לברך על שופר או על שאר מצוות שאינן מחויבות... אבל האיך תברך 'אשר קדשנו וצונו' והיא לא נצטוית? וכתב בשם רש"י שהיה אוסר. ורבי' יצחק בר יהודה היה מתיר לנשים לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא".⁵⁵ ריב"א שהיה בבית מדרשו של רש"י בטוראה ומדבריו אנו למדים שרש"י אסר על הנשים לברך. מסתבר שעשה כן, כאמור, על פי מסקנת התלמוד הבבלי. מן ההתלבטויות המרובות של חכמים בסוגיה זו, בסוף המאה האחת עשרה ובראשית המאה השנים עשרה עולה, שלא הייתה בידם מסורת אחת קדומה וברורה בסוגיה זו. על כן הם לא הסתמכו על תקדימים שקבעו רבותיהם הראשונים אלא על הבנתם שלהם בסוגיות התלמוד הרלוונטיות לנושא זה. ואולם ספק אם ניתן ללמוד מהתנגדותו של רש"י על יחסו העקרוני אל מקומן של הנשים בקיום המצוות. אכן, הוא לא התיר לנשים לברך על קיום המצוות, כפי שעשו שניים מרבותיו המובהקים, אך קרוב לוודאי שלא הנחתה אותו תפיסה בסיסית לגבי מקומן של הנשים בחיי הדת. הוא נתן עדיפות לדרכו העקרונית, לפסוק על פי התלמוד הבבלי ולדחות מפניו גם מנהגים קדומים שהיו מקובלים באשכנז, ואף בנושאים אחרים מצאנוהו הולך בדרך זו.⁵⁶ ממילא נאלץ רש"י לדבוק בעיקרון זה גם במקרה דנן. מדבריו של ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן), שחי ופעל במגנצא במחצית הראשונה של המאה השנים עשרה, עולה שהנשים באשכנז הן שנטלו את היוזמה והחלו לברך על מצוות שהזמן גרמן, וחכמים השלימו בדיעבד עם רצונן ועם מעשיהן וחיפשו אסמכתאות הלכתיות לכך.⁵⁷ גם מדבריו של רבנו תם ניתן לדייק שהוא ראה בכך מנהג שהתפתח באשכנז והחליט לקבלו ולקיימו: "וכן פירש רבנו תם דנשים מברכות על מ"ע (=מצוות עשה) שהזמן גרמא משום דנהגו לעשותן ולקיימן".⁵⁸

55 אור זרוע, הלכות ראש השנה, סימן רסו, עמ' 122. על דרכו העקרונית של רש"י לפסוק על פי התלמוד הבבלי ולדחות מפניו גם מנהגים קדומים שהיו מקובלים באשכנז, ראו: גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 157–160.

56 לבירור השיטות ההלכתיות השונות בשאלה זו, ראו: י"מ תא-שמע, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז (1000–1350), ירושלים תשנ"ו, עמ' 262–279, ושם ספרות נוספת.

57 ראב"ן, אבן העזר, סימן פו. הוא הביא כעדות את דברי הגמרא בערובין צו ע"א, שאשתו של יונה הנביא הייתה עולה לרגל, הלגי המלכה הייתה יושבת בסוכה ומיכל בת שאול הניחה תפילין. על פי דרכו הסיק שכולן קיימו את המצוות בברכה. וראו: הגהות מיימוניות, הלכות ציצית ג, ט.

58 מרדכי, שבת, סימן רפו; וראו: תוספות, עירובין צו ע"א, ד"ה "דילמא".

מנהג זה ופסיקה זו מנוגדים לנוהג ששרר בתקופת התלמוד ולדעתם של גאוני בבל ושל חכמי ספרד הראשונים. לרמב"ם הייתה מסורת הלכתית אחרת: "נשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה. וכן שאר מצוות עשה שהנשים פטורות מהן, אם רצו לעשות אותן בלא ברכה אין ממחין בידן".⁵⁹ הכרעה זו מבוססת על הגישה העקרונית של גאוני בבל ושל חכמי ספרד הראשונים, ש"כל המברך ברכה שאינה צריכה, הרי זה נושא שם שמים לשוא, והריהו כנושבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן",⁶⁰ וברכת הנשים היא בגדר "ברכה שאינה צריכה". פסיקה זו נובעת למעשה מן המשא ומתן בתלמוד הבבלי, ולא בכדי פסק גם רש"י ברוח זו ומאותו הטעם עצמו.

נראה אפוא שהכרעתו של רש"י בסוגיה זו, עם כל חשיבותה הרבה לגבי תדמית האישה בחברה והדימוי שלה בעיני עצמה, אין בה כדי ללמד על יחס שלילי שלו כלפי כישוריה האינטלקטואליים של האישה, או כלפי רצינות כוונותיה בבואה לקיים את המצוות. לא הערכת אישיותה קבעה כאן אלא ההלכה התלמודית.⁶¹

סיוע לתפיסה זו מצוי בשאלה אם נשים יכולות להוציא גברים ידי חובה בקריאת מגילה (מגילת אסתר בפורים). מן התלמוד הבבלי משמע, לכאורה, שהן יכולות לעשות כן, על פי הכלל שכל מצווה שאדם מחויב בה הרי יכול להוציא בה אחרים ידי חובתם. אף שמדובר במצוות עשה שהזמן גרמה, נפסק בתלמוד שנשים חייבות בקריאת מגילה כי "אף הן היו באותו הנס".⁶² לדעת רש"י נשים יכולות להוציא גברים ידי חובתם בקריאת מגילה, ככל הנראה על פי התלמוד, אף שבתוספתא ובספר "הלכות גדולות" נפסק במפורש שאינן יכולות לעשות כן.⁶³ התעלמותו של רש"י מן הפסק שב"הלכות גדולות" ראויה לציון מיוחד, שכן לספר זה הייתה השפעה גדולה על הפסיקה היהודית באשכנז.⁶⁴ לא ייפלא אפוא שפוסקים רבים חלקו על רש"י וסברו שנשים אינן יכולות להוציא גברים ידי חובה בקריאת מגילה. ואולם רש"י היה נאמן לשיטתו ופעל על פי התלמוד הבבלי.

59 משנה תורה, הלכות ציצית ג, ט.

60 שם, הלכות ברכות א, טו.

61 לדעת רש"י, שלוש נשים יכולות לזמן לעצמן אם הן חפצות בכך, אך הן אינן חייבות לעשות כן (ברכות מה ע"ב). השוו שם, בתוספתא, ד"ה "והא מאה", והדין בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 324-325.

62 מגילה ד ע"א; ערכין ג ע"א. על משמעות ה"נס" – הצלה מסכנה או פעולה נשים שהביאה להצלה – ראו במאמריהם של ספראי וארליך (לעיל, הערה 53).

63 תוספתא, מגילה ב, ז, מהדורת ליברמן, נויארק תשכ"ב, עמ' 350. וראו בדיונו של ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 1147.

64 ראו בספרי, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 290, והמובא שם בשמו של ר' יצחק הלוי, רבו של רש"י: "והלכות גדולות שמורים הוראה בכל ישראל". והשוו: ריינר, רש"י והלכות גדולות. על חילוקי הדעות בין גאוני בבל ובין הפוסקים בימי הביניים בסוגיה זו, ראו: ליברמן, תוספתא כפשוטה, שם, עמ' 1147.

3. נשים בבדיקת חמץ

קושי רב יותר עולה מקביעתו של רש"י שנשים אינן נאמנות לבדוק בעצמן את החמץ, אלא רק להעיד שבעל הבית בדק אותו. בתלמוד נאמר שנשים "נאמנות" על בדיקת חמץ, מפני שמדובר במצווה שחיובה מדרבנן: "הכל נאמנים על ביעור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים".⁶⁵

הלשון "נאמנים" אינה ברורה: האם הנשים נאמנות לבצע בעצמן את הבדיקה או שנאמנותן היא רק להעיד שגברים ביצעו אותה? חכמים ראשונים ואחרונים התלבטו בשאלה זו.⁶⁶ רש"י פירש בתלמוד שאין האישה נאמנה לבצע את הבדיקה, אלא רק "להעיד בארבעה עשר שבדקו בעליו אמש". לעומת זאת, הרמב"ם התיר לאישה לבדוק בעצמה את החמץ: "הכל כשרין לבדיקה ואפילו נשים ועבדים וקטנים".⁶⁷ ההתלבטות אינה נובעת רק מעמימות הלשון בתלמוד הבבלי אלא גם מדברי התלמוד הירושלמי בסוגיה זו, שיש להם השלכה חשובה על תדמיתן של הנשים ככלל: "הכל נאמנין על ביעור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים. רבי ירמיה בשם רבי זעירה: לית כאן 'אפילו נשים', נשים עצמן הן נאמנות מפני שהן עצילות והן בודקות כל שהוא כל שהוא".⁶⁸

רש"י השתמש לעתים בתלמוד הירושלמי. ייתכן אפוא שהכיר את הדברים הנזכרים על "עצלנותן" של הנשים ולכן קבע שאין האישה נאמנה לבצע את בדיקת החמץ בעצמה. חכמי פרוכנס, ובהם המאירי, פירשו את דברי הירושלמי בשבח הנשים דווקא. לדעתם, "עצילות" אינה מלשון עצלנות ובטלנות ומשמעותה חיובית: בדיקת הנשים אטית וזהירה. על כן, לא זו בלבד שהיא משובחת, אלא שהיא עדיפה על זו של הגברים.⁶⁹

ואולם, מסתבר יותר שפירושו של רש"י נובע מלשון התלמוד הבבלי ומהקשרם של הדברים בסוגיה שם. אם לגבי כשרות נשים לשחיטה נאמר: "הכל שוחטין ושחיטתן כשרה",⁷⁰ הרי כאן הנוסח הוא: "הכל נאמנים על ביעור חמץ", ולא "בודקין" או "כשרים לבדוק". לכן העדיף רש"י לפרש שהאישה נאמנה להעיד על בדיקתם של אחרים ולא לבדוק בעצמה.

65 פסחים ד ע"א-ע"ב. על העניין כולו ראו: הכהן, נשים עצלניות וחשובות.

66 ראו: אנציקלופדיה תלמודית, ב, עמ' שמג-שנב; הכהן, שם.

67 משנה תורה, הלכות חמץ ומצה ב, יז.

68 ירושלמי, פסחים א ה, כז ע"ב.

69 ראו: הכהן, נשים עצלניות וחשובות.

70 משנת חולין א, א.

ה. תדמית האישה

1. תדמית האישה בפירוש רש"י למקרא ולתלמוד

בפירושו לתורה נמנע רש"י בדרך כלל מהבאת מדרשים בגנות הנשים, וכבר ראינו זאת לעיל, בדיון על פרשת הבריא והחטא בגן עדן. לעומת זאת, הוא הביא מדרשים המדברים בשבחן. על פי רוב מדובר במדרשים העוסקים בשעות הקשות שהיו לו לעם ישראל בשעבוד מצרים ובנדודים במדבר. הנשים הן ששמרו על המשך קיומו של העם היהודי במצרים. הן עשו כל מאמץ להמשיך ללדת על אף סכנת המוות הגדולה שריחפה על ראשיהן כאשר המצרים השליכו את הבנים ליאור. הן אף נדבו למשכן את תכשיטיהן היקרים, ותרומתן נחשבה לתרומה היקרה ביותר בעיני הקב"ה:

"במראת הצבאת" – בנות ישראל היו בידן מראות שראות בהן כשהן מתקשטות ואף אותן לא עכבו מלהביא לנדבת המשכן, והיה מואס משה בהן מפני שעשויים ליצר הרע, אמר לו הקב"ה: קבל כי אלו חביבין עלי מן הכל... ונעשה הכיור מהם שהוא לשום שלום בין איש לאשתו להשקות ממים שבתוכו למי שקנא לה בעלה ונסתרה.⁷¹

כמו כן, אהבתן הגדולה של הנשים לארץ ישראל הצילה אותן מחטא המרגלים ומעונשם. רק הן ולא בעליהן זכו להיכנס לארץ: "ובאלה לא היה איש וגו' – אבל על הנשים לא נגזרה גזרת המרגלים, לפי שהן היו מחבבות את הארץ".⁷² רוב הנשים היהודיות המשמשות "גיבורות" במקרא זכו לאור חיובי בפירושו של רש"י. כגון: ארבע האמהות, יוכבד, מרים, עכסה בת כלב, דבורה, חנה, אם שמשון, אביגיל, רות ואסתר.

ואולם, עדיין יש ספק אם ניתן לדייק מהבאת מדרשים אלה ואחרים הדומים להם על מקומה של האישה במשנתו. הספק אינו מתעורר דווקא בשל זיקתו העמוקה של רש"י למדרש, שהרי בחירת המדרשים מלמדת על גישתו, במיוחד כאשר אין למדרשים אחיזה בלשון המקרא. אכן, לפנינו קו אופייני של רש"י: בפירושו למקרא הוא בא ללמד זכות על מעשיהם של אבות האומה. כשם שרש"י הצדיק את מעשיה של שרה, שעניתה את הגר והביאה לגירוש מבית אברהם, כך גם חיפש צדדים ללמד זכות על יעקב שלקח את הבכורה בעורמה. לשווא נחפש אצלו ביקורת על מעשי האבות והאמהות, כפי שאנו מוצאים אצל מקצת מפרשי ספרד בימי הביניים ובהם הרמב"ן. אחד הגורמים לדרכו זו

71 פירוש רש"י לשמות לח, ח, מהדורת ברלינר, עמ' 205. לעומת זאת רש"י לא הביא את המדרש המצוי בפרקי דר' אליעזר ובמקורות נוספים, שהנשים סירבו לתת את תכשיטיהן לעשיית העגל. לדעתי, יש להסביר זאת בכך שלשון המקרא מקשה מאוד על פירוש זה.

72 פירוש רש"י לבמדבר כו, סד, מהדורת ברלינר, שם, עמ' 337.

הוא הפולמוס הקשה עם הנצרות, שראתה במעשיהם של אבות האומה ובעיקר במעשיו של יעקב עדות לערמוניות ולרמאות שאפיינו את האומה היהודית מראשיתה.⁷³ רש"י חשש שמא יספק לנצרות "תחמושת" נוספת.⁷⁴ על כן, קשה ללמוד מדרכו של רש"י להפך בזכותן של נשים הנזכרות במקרא על גישה עקרונית כלפי האישה היהודיה. ואולם, בכמה מקרים נראה לי שניתן ללמוד על כך, ואסתפק בדוגמה אחת. במקרא מתואר באור שלילי המעשה של עכסה בת כלב, שהסיתה את בעלה להפציר באביה לתת לה נחלה משובחת על ידי שימוש בלשון "הסתה" ("ותסיתוהו לשאל מאת אביה השדה"⁷⁵). תיבה זו מצויה במקרא שש עשרה פעמים, מלבד המקור שלפנינו, ובכולן הוראתה שלילית, מלשון פיתוי. למרות זאת העדיף רש"י את דברי התרגום, המפרש תיבה זו לגבי עכסה מלשון התייעצות, ועל כן פירש שעכסה נועצה בבעלה עתניאל כיצד לבקש מאביה את השדה. קשה להעלות על הדעת שרש"י לא היה מודע לסטייה הברורה מן הפשט. ייתכן אפוא שהצעתו נובעת מרצונו לתאר את עכסה באור חיובי.⁷⁶

גם בפירושו של רש"י לתלמוד הבבלי ניתן לגלות את מגמתו לתאר את האישה היהודיה באור חיובי. אסתפק בשתי דוגמאות: במסכת מנחות (ק' ע"א) מובאת דרשתו של רב הונא לכתוב "הַבִּיָּא בְּנֵי מִרְחֹק וּבְנֵי מִקְצֵה הָאָרֶץ" (ישעיהו מג, ו): "בְּנֵי – אֵלֹהֵי גִלּוּת שֶׁל בָּבֶל שֶׁדַּעְתָּן מִיּוֹשֶׁבֶת עֲלֵיהֶן כְּבָנִים, וְ'בְנֵי' – אֵלֹהֵי גִלּוּת שֶׁל שָׂאֵר אֲרָצוֹת שֶׁאֵין דַּעְתָּן מִיּוֹשֶׁבֶת עֲלֵיהֶן כְּבָנֹת". לפי פשט הדברים, דעתם של הבנים "מיושבת עליהם" והם שקולים במעשיהם ובהחלטותיהם, ולעומתם דעת הבנות איננה מיושבת עליהן. זהו הניגוד העולה מדבריו של רב הונא. רש"י שינה מעט פירוש זה, כדי לא לתאר "בנות" – או נשים – כמי שאין דעתן מיושבת עליהן. לכן פירש: "דעת זכרים מיושבת עליהם יותר משל נקבות".⁷⁷ לשני המינים יש יישוב הדעת, אך זה של הגברים גדול יותר. ההבדל ביניהם הוא כמותי בלבד.

התנא ר' יוסי אמר: "מימי לא קריתי לאשתי אשתי... אלא לאשתי ביתי".⁷⁸ רש"י פירש שר' יוסי עשה כן משום שהאישה היא עיקר הבית. וכבר ראינו לעיל, שרש"י העניק לכל אישה נשואה את התואר "גברת", שלא כחכמים שפעלו לפניו.

73 ראו: גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 475–506, ובעיקר עמ' 488–493.

74 ראו: ברגר, מוסריות האבות; גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 473–506.

75 יהושע טו, יט; שופטים א, יד.

76 ומה עוד שעל פי הסוגיה בתמורה (טז ע"א) נוח היה לפרש את דבריה לשלילה.

77 פירוש רש"י למנחות ק' ע"א, ד"ה "כבנים". וראו: א' אחדות, מעמד האשה היהודיה בבבל

בתקופת התלמוד, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית

בירושלים, תשנ"ט, עמ' 37.

78 שבת קיח ע"ב; גטין נב ע"א.

בפירושו של רש"י למסכת שבת מצויה לכאורה התייחסות שלילית כלפי נשים, שכן הבנים מתוארים כאהובים יותר על אביהם מאשר הבנות. במשנה (שבת ו, ט) נאמר כי ביום השבת "הבנים יוצאין בקשרים" לרשות הרבים. הגמרא (שם סו ע"ב) שואלת מדוע מדובר דווקא בבנים ולא בבנות, ומסבירה שהכוונה לקשרים הנעשים לשם רפואה: "בן שיש [לו] געגועין על אביו נוטל רצועה ממנעל של ימין וקושר לו בשמאלו". ופירש שם רש"י, שמדובר בסגולה לרפואה, משום שהבן "מגעגע עליו ואינו יכול ליפרד ממנו. ורפואה זו לא שייכא בנקבות שאין האב מחבבן כל כך מתחילתן, שיהיו מגעגעיין עליו". דהיינו, רגשי החיבה העזים שמרעיף האב על בניו בילדותם גורמים להם להיות קשורים בו עד כדי חשש לפגיעה בבריאותם כאשר יעזבם. הקשרים הם סגולה למנוע זאת. חשש זה איננו קיים בבנות, שהרי מלכתחילה אין האב מראה להן רגשי חיבה כה עזים והן אינן נקשרות אליו באותה מידה. ואולם, אליבא דאמת, העדפת הבנים עולה ממהלך הסוגיה עצמה. יהא פירושה אשר יהא, אי אפשר להתכחש לכך שהבחנה בסיסית זו מקורה בתלמוד, גם אם ננסה לפרש בצורה שונה במעט את משמעות ה"קשרים".⁷⁹

2. בעיית הצניעות של הנשים

בתחום מרכזי אחד יש לאישה דימוי שלילי במשנתו של רש"י – הצניעות. בנושא זה קיבל רש"י את עמדת חז"ל, החוזרת ונשנית בתלמוד ובמדרש, ש"דעתן של נשים קלה" והן נוחות להתפתות. לכן חובה על הבעלים ועל החברה להקפיד על צניעותן. רעיון זה מצוי בפירושו של רש"י הן למקרא הן לתלמוד. אביא לכך מספר דוגמאות. בהסבר העונש שהוטל על הנחש לאחר שפיתה את חוה בגן עדן כותב רש"י: "ואיבה אשית – אתה לא נתכוונת אלא שימות אדם כשיאכל הוא תחלה ותשא את חוה ולא באת לדבר אל חוה תחלה אלא לפי שהנשים קלות להתפתות ויודעות לפתות את בעליהן, לפיכך: ואיבה אשית".⁸⁰ אין זה מקרה שרש"י בחר להביא בפירושו לתורה את דברי המדרש בבראשית רבה המדבר בגנותה של דינה בת לאה, ש"יצאה לראות בבנות הארץ", וקובע שיציאתה היא שגרמה למעשה האונס.⁸¹ עמדה דומה נקט רש"י בפירוש הכתוב בקהלת (ז, כח): "אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי – בקשה עוד נפשי כשרה בנשים ולא מצאתי, כי כולן דעתן

79 רבנו חננאל פירש שם בצורה שונה במעט: "בן שיש לו געגועין על אביו – יש מי שאומרים כי כשיגדל, עצב הבן במיתת אביו, נוטל רצועה ממנעל אביו הימין וקושרה בשמאל הבן ואומרים שמשקיש לבו, ואם יחליף אומרים שהוא סכנה".

80 פירוש רש"י לבראשית ג, טו, מהדורת ברלינר (לעיל, הערה 71), עמ' 8. השוו מדרש הגדול לבראשית, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשל"ה, עמ' צג.

81 בראשית לד, א, על פי בראשית רבה על אתר, עמ' 950.

קלה עליהן", ולכן צריך להקפיד על צניעותן של נשים. בהמשך דבריו שם (פסוק כט) הביא רש"י את דברי המדרש, שעל ידי האשה הראשונה, חוה, באה תקלה לעולם. אמנם, דברי רש"י אלה מבוססים על המדרש, ורש"י העיר על כך בדבריו שם, אך לעתים התעלם רש"י, כאמור, ממדרשי חז"ל או בחר מהם את אלה שעלו בקנה אחד עם מגמתו.⁸² אף אין לטעון שפירושו נובע מהיצמדות לפשט לשון הכתוב, שהרי לעתים קרובות התעלם רש"י מפשט הכתובים. התופעה בולטת ביותר בפירושו לתהלים, שאותו ניצל לעתים קרובות ככלי בפולמוסו עם הפרשנות הכריסטולוגית למקרא בפרט ועם הנצרות בכלל.⁸³ ואכן, היו חכמים אחרים בימי הביניים שצמצמו את משמעותו הקשה של הכתוב "ואשה בכל אלה לא מצאתי" לגבי הנשים. כך, למשל, ר' יצחק אבן גיאית הגביל אותו לאישה יצאנית בלבד:

כשחקר ובדק על כל הענינים מצא כי מצב הנשים גרוע מר וקשה ממצב הגברים. ור"ל (=ורוצה לומר) שהאשה הזונה היצאנית שכבר סתה אל היצאנות והזנות מעת שנתקה מושכות רסן תאותיה ושקעה, לא תוכל עוד לפרוש ולשלוט בעצמה. וזה אפשרי ומצוי בגברים, שאחר ששקע בתאות ונהג בהפקרות מחזירו שכלו ועוצרו אחרי כן. זוהי המעלה שמצא אותה בגברים ולא מצא בנשים. למדנו מזה שיש לשמור על הנשים בטרם תלכדנה ותכשלנה... ולא נתכוון לתאר כל הנשים בכללותן, כי איך אפשר, וכבר מצאנו בהן הנביאות החסידות.⁸⁴

על הערך הרב שייחס רש"י לצניעות ניתן ללמוד מפירושו למשלי. על "אשת החיל" נאמר שהיא "צופיה הליכות ביתה" (לא, כז), ורש"י שם פירש: "היא בביתה נותנת לב על צורכי בני ביתה, איך ינהגו באמת וצניעות". הביטוי "הליכות ביתה" יכול לכלול עשרות מידות ותכונות אופי, ורש"י בחר מכולן את השתיים שנראו לו עיקריות: אמת וצניעות. עם זאת, מי שאחראית לחנך את הילדים ולהקנות להם מידות אלה היא האשה דווקא, והדבר מעיד על מקומה החשוב בהנהלת המשפחה כולה. ובכלל, "צניעות" במשנתו נתפסת כמובנה הרחב, ובכלל זה במשמעות של ניגוד לגאווה.

ואולם, אין להפריז בתפיסת הצניעות במשנתו של רש"י והיא רחוקה עד מאוד מן ההגבלות שהטילו כמה מחכמי ישראל שבארצות האסלאם על הנשים בשל החשש

82 רבות נכתב על כך. ראו: גרוסמן, רש"י, עמ' 162-166.

83 ראו: א' גרוסמן, "פירוש רש"י לתהלים והפולמוס היהודי-הנוצרי", מחקרים במקרא ובחינוך: ספר יובל לפרופ' משה ארנד, בעריכת ד' רפל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 59-74, ובהערה 1 שם מצויה ספרות נוספת.

84 הפירוש המיוחס לרס"ג לקהלת (והוא של ר' יצחק אבן גיאית), מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ב, עמ' רנ. וראו: י' שמש, "'ומוצא אני מר ממות את האשה' (קהלת ז, כ) - האומנם מצויה שנאת נשים במקרא?", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יט (תשס"ט), עמ' 77-101.

לצניעותן. המורשה המוסלמית הקפידה ביותר על צניעות הנשים והגבילה את חופש התנועה שלהן.⁸⁵ על רקע זה יש להבין את דבריהם של חכמי ישראל שבאמצעות האסלאם בשבת הנשים המסתגרות בביתן. ועוד נשוב לכך להלן, בדיון באישה במשנתו של הרמב"ם.

לשואו נחפש הד לתפיסה דומה במשנתו של רש"י. על אף דאגתו הרבה לצניעותן של הנשים וחששו מ"קלות הדעת" שלהן, אין במשנתו כל הגבלה על חופש תנועתן. בשאלות שהופנו אליו מסופר על נשים שעמדו בקשרים אישיים הדוקים עם שרים פאודליים וביקרו בבתיהם, ורש"י קיבל זאת כתופעה מובנת ושכיחה. אחד השואלים אף סיפר כי חמותו הייתה מוכרת לשרים במקומו ועמדה ביחסי ידידות קרובים עם אחד מהם, והלה אף נתן לה "פרס" (Feodum) – כרם.⁸⁶

במקרה אחר שאלה אותו אישה שהייתה צריכה לרכוב לבית השליט (או השליטה) ביום שבו חלה תענית אסתר, אם היא יכולה להתענות למחרת היום "מפני טורח הדרך".⁸⁷ רש"י לא העלה כל ספק לגבי עצם הנסיעה, אף שמבחינה הלכתית היו בה חששות של ייחוד עם נכרים.

עניין מיוחד יש בפירושו של רש"י ל"מעשה ברוריה" המובא בתלמוד (עבודה זרה יח ע"ב). בגמרא שם מסופר שר' מאיר, בעלה של ברוריה, פדה בעורמה את אחותה השבויה מקובה של זונות. בשל פחדו מתגובת הרומאים הוא נאלץ לברוח לבבל. ואולם מובא שם גם נימוק אחר לברירתו: "ואיכא דאמרי ממעשה דברוריא". אין כל רמז בגמרא מהו אותו "מעשה דברוריא", שהביא לברירתו של ר' מאיר מארץ ישראל לבבל. רש"י פירש שם:

שפעם אחת ליגלגה על שאמרו חכמים "נשים דעתן קלות הן עלייהו", ואמר לה (=ר' מאיר): חייך, סופך להודות לדבריהם. וצוה לאחד מתלמידיו לנסותה לדבר עבירה, והפציר בה ימים רבים עד שנתרצית. וכשנודע לה חנקה עצמה. וערק רבי מאיר מחמת כסופא (=בושה).

פירוש זה של רש"י ל"מעשה דברוריא" מצוטט הרבה גם בימינו ואף זכה לעיבוד קולנועי. רבים נזקקים לו בדיון במעמד האישה, מבלי לדעת שסיפור זה על גורלה הקשה של ברוריה איננו חלק מן המסורת התלמודית עצמה. מקורו בפירושו של רש"י ואין לו כל מקור אחר. על כל פנים, פירוש זה מסופק מאוד מבחינת משקלו ההיסטורי. יש בו כמה קשיים כבדי משקל, שאין כאן המקום לדון בהם, וקשה מאוד לקיימו.

85 ראו, למשל, מה שכתבו על כך: גויטיין, המוסר המיני; פרידמן, מוסר הנישואין; וילסון, נשים מוסלמיות בערים.

86 תשובות חכמי צרפת ולותיר, סימן ל.

87 תשובות רש"י, סימן קכח, עמ' 155.

לדעתי, המסורת הפרשנית האלטרנטיבית המובאת להלן, שלפיה ברח ר' מאיר לבבל יחד עם אשתו ברוריה מחשש שהרומאים יפגעו בה, קרובה יותר לאמת.⁸⁸ ואולם, לא הגורם ההיסטורי לבריחת ר' מאיר מארץ ישראל לבבל עומד במרכז דברינו כאן, אלא יחסו של רש"י אל האישה כפי שהוא בא לידי ביטוי בפירושו זה. מסתבר שפירוש זה הגיע אליו ממסורת פרשנית כלשהי, אך אין אנו יודעים מהי. על כל פנים, בצפון אפריקה הצייר ר' נסים בר' יעקב, שעמד בקשרים הדוקים עם גאוני בבל, מסורת פרשנית אחרת, שאין לה כל קשר לצניעותה של ברוריה.⁸⁹ חוסר היכולת לגלות מהו מקור הפירוש של רש"י ומה הוא הוסיף לו משלו מכביד מאוד על היכולת להשתמש בפירושו זה לשם אפיון אישיותו. אף כך הוא לגבי סיפורים אחרים שהביא בפירושו, שבתלמוד עצמו יש להם רמז בלבד, כפי שיידון להלן. במסכת סנהדרין (לא ע"ב) הביא רש"י פירוש אגדי שמקורו בלקט אגדות ("ומצאתי בספר הגדה"), ואולי משם גם הביא את המעשה בברוריה. בויראין למד ממעשה זה, כפי שפירשו רש"י, שלילמוד התורה הוא שהכשיל את ברוריה. קשה לקיים סברה זו, ושני מדרשי חז"ל מסייעים לדחייתה.⁹⁰

3. השבויה וצניעות האישה

ייתכן שגם בטיפולו של רש"י בנושא השבויה ניתן לגלות את הקפדתו על הצניעות. במשנה (כתובות ב, ט) נאמר: "האשה שנכבשה בידי גוים: על ידי ממון – מתרת לבעלה, על ידי נפשות – אסורה לבעלה". נחלקו חכמי ישראל בימי הביניים בפירוש המשנה: האם הם מתייחסים אל אשת כוהן שנשבתה, ומבחינים בין סחיטת ממון לסכנת נפשות, או שמדובר באשת ישראל? רש"י פירש שמשנה זו מתייחסת אל אשת ישראל. אם היא נשבתה בידי גוים לשם סחיטת ממון היא מותרת לבעלה, אך אם היא נתפסה בידיהם ועל ראשה ריחפה סכנת מוות – היא אסורה עליו. ההנחה הפסיכולוגית שביסוד תפיסה זו היא שהנכרי ששבה את האישה לא יאנוס אותה אם כל חפצו לגבות כספים

88 ספרות ענפה נכתבה על נושא זה. ראו: בויראין, הבשר שברוח, עמ' 183–194; בקון, סופה של ברוריה; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 269–271; א' הנקין, "תעלומת 'מעשה דברוריא'", אקדמות, כא (תשס"ח), עמ' 140–159, ושם ספרות נוספת.

89 בספרו "חיבור יפה מהישועה" סיפר ר' נסים על בריחה משותפת של ברוריה ושל ר' מאיר אל בבל בשל הפחד מן השלטון הרומי. מכאן שכל הסיפור על התאבדותה אין לו על מה שישמוך. ראו מה שכתבתי על כך בספרי חסידות ומורדות, עמ' 271. אמנם, ר' נסים לא פירש מהו "מעשה דברוריא", ואין לדעת מה הייתה המסורת הפרשנית שלו, שהייתה שונה לחלוטין מזו של רש"י. על כל פנים, כאמור, קשה מאוד לקיים את המסורת הפרשנית שבדברי רש"י. לדעתי, ניתן לשער מה היה טיבו של אותו מעשה. עסקתי בכך במאמר נפרד האמור לראות אור בקרוב.

90 בויראין, הבשר שברוח, עמ' 183–194.

המגיעים לו או שהוא חפץ לסחוט את משפחת האישה, מחשש שמא הפגיעה בה תחבל ביכולתו לקבל כספים אלה. לעומת זאת, אם אישה נדונה למוות, הוא לא יהסס לבצע בה את זממו, מחד גיסא, ומאידך גיסא, אישה המצויה בסכנת נפשות תחפש כל דרך כדי להציל את נפשה והיא עלולה להציע מרצונה לקיים עם שוביה יחסי מין. הסכמת האישה מרצונה לקיים יחסי מין היא האוסרת אותה על בעלה.

אנו מוצאים שתי גישות עקרוניות בבירור סוגיה זו. חכמי ישראל שבאשכנז ובצרפת הלכו בדרך כלל בדרכו של רש"י ופירשו כי המשנה עוסקת באשת ישראל. לעומתם גאוני בבל, רבנו חננאל וחכמי ספרד סברו כי המשנה עוסקת באשת כוהן, ורק בה יש להחמיר ולאסרה על בעלה כאשר הייתה נתונה בסכנת נפשות. נעסוק בהרחבה בנושא זה להלן, בדיוננו בר' שמחה משפירא.⁹¹

האם יש לפירושו הנזכר של רש"י השלכה על מקומה של האישה במשנתו ועל יחסו אל בעיית צניעותה? לכאורה התשובה חיובית, שהרי על פי דרכו יש לחשוש ולהחמיר גם בדינה של אשת ישראל, בשל הספק שהוטל בצניעותה. לעומת זאת, על פי דרכם של גאוני בבל וההלכים בעקבותיהם, החשש מצטמצם לאשת כוהן בלבד. אף על פי כן אני מסופק אם אכן ניתן ללמוד מפירושו הנזכר של רש"י על יחסו אל האישה ואל צניעותה. נראה לי שהוא הלך על פי המסורת הפרשנית של רבותיו באשכנז, ולכן קשה לגלות בדבריו נימה אישית. סיוע לכך עולה מן העובדה שכמעט כל חכמי אשכנז וצרפת פירשו את המשנה בדרך זו. על כל פנים, פשט דברי המשנה נוטה לשיטתו של רש"י דווקא, שכן נאמר בה: "האשה שנכבשה בידי גוים", בלא לציין שהיא אשת כוהן.⁹²

4. תדמית האישה בסיפורים שבפירוש רש"י לתלמוד

בפירוש רש"י לתלמוד מובאים סיפורים שונים, ובהם כאלה העוסקים ברמיזות שרומז התלמוד למעשים שטיבם איננו ברור. כמחצית מן הסיפורים הללו קשורים בנשים. רש"י פירש את הסיפורים הסתומים האלה ותיאר את העלילה הרמוזה בהם.⁹³

91 להלן, פרק ה, הערות 24–25. ראו גם: בלידשטיין, נשים שביות ומשומדות.

92 המשנה הקודמת למשנתנו במסכת כתובות והמשך משנה ט עוסקות בכוהנים, אך אין בכך כדי להכריע. אלבק, בפירושו למשנה, שם, פירש תחילה על פי שיטת רש"י ולאחר מכן הביא את השיטה האחרת.

93 כגון: רב פפא והאישה הארמית (פסחים ק"ב; ברכות ח"ב); אישה ותינוק (קידושין פ"ב); אישה ופריצים (סנהדרין י"ט ע"א); מר עוקבא ואשת איש (סנהדרין לא ע"ב); "מצאתי בספר הגדה"; שמעון בן שטח ומכשפות אשקלון (סנהדרין מד ע"ב); מעשה ברוריה (עבודה זרה יח ע"ב); יוחנני בת רטיבי (סוטה כב ע"א). סיפורים דומים, שנשים תופסות בהם מקום מרכזי, מצויים בפירושים המיוחדים לו, שכל הנראה אינם של: חולדה ובור (תענית ח ע"א); ר' עקיבא והמטרונותא (נדרים ג ע"א); ר' עקיבא ואשת טורנוס רופוס (נדרים ג ע"ב).

לואיס לנדאו בדק את משמעות הסיפורים שבפירושי רש"י לתלמוד,⁹⁴ ובמיוחד את הדיבטים הספרותיים המאפיינים אותם. הוא הצביע על שני סממנים בולטים בסיפורים העוסקים בנשים: הן דומיננטיות ואקטיביות, ורובן מתוארות באור שלילי:

הופעת האשה כדמות פועלת ולעיתים מרכזית בחלק ניכר מן המעשים, היא, כמדומה, מיוחדת למדי בנוף הסיפורי המסורתי. המבקש להסביר את ההיוקקות של רש"י לדמויות נשיות רבות כל כך, יוכל לתלות את הדבר בנימוקים שונים, כגון העובדה שהוליד רק בנות, או מציאות דורו, שבה תפסה האשה היהודיה מקום נכבד לא רק בין כותלי-ביתה, אלא אף בענייני ממונות. יש לציין, כמו-כן, שבמרבית המקרים, אין הארת האשה חיובית ביותר... הסיטואציות הסיפוריות והתפקידים שהיא ממלאת במעשים המובאים בידי רש"י מגוונים למדי. אין היא, לרוב, רק אשת "מישהו", אלא דמות עצמאית, אקטיבית ומלאה עוצמה.⁹⁵

הנחתו של לנדאו, שתיאור הנשים כדמויות דומיננטיות מושפע מן המציאות הכלכלית והחברתית בזמנו של רש"י, היא הנחה אפשרית. ואולם, ראוי להעיר כי תיאור מעין זה מצוי גם בספרו של ר' נסים בן יעקב מקירואן "חיבור יפה מהישועה", שנתחבר בצפון אפריקה דור אחד לפני שרש"י כתב את פירושו. גם שם תופסת האישה מקום נרחב מאוד, וברובם המכריע של הסיפורים היא פעילה ודומיננטית ואיננה רק "אשתו של מישהו". אף כך הוא ב"מגילת אחימעץ", שנכתבה באיטליה בשנת 1054. הוא הדין בסיפורים שבפירושים למסכתות תענית ונדרים, המיוחסים לרש"י ואינם מפרי עטו. אך טבעי הוא שיינתן מקום נרחב לנשים בסיפור העממי, בחברה היהודית והנכרית גם יחד, לאור המקום החשוב של הנשים בחיי המשפחה והחברה. גם אם הוצנע מקומן בסוגיות ספרותיות שונות שכתבו גברים, בשל שיקולים של צניעות, קשה לצפות שכך יהיה גם בספרות העממית.⁹⁶ לגבי השערותיו של לנדאו, שיש לתלות את המקום הנרחב שייחד רש"י לנשים ואת תיאורן כאקטיביות בעובדה שהיו לו רק בנות, לדעתי זו השערה רחוקה מאוד. ועוד נשוב לשאלה זו להלן, בדיון בייבוס במשנתו של רש"י.

94 ל' לנדאו, "סיפורי רש"י הנדפס בתלמוד הבבלי", אשל באר-שבע, ג (תשמ"ו), עמ' 101-117. השוו: י' מלח, "על מעשים שנרמזו בתלמוד ונתפרשו ברש"י ובמקורות אחרים", מעשה סיפור – מחקרים בסיפורת היהודית, ב (תשס"ט), עמ' 139-163.

95 לנדאו, שם, עמ' 107-108.

96 ספרות ענפה נכתבה על כך. ראו למשל: פרנסה, תדמית האישה בספרות; G. Bock, "Women's History and Gender History: Aspects of an International Debate", *Gender & History*, 1 (1989), pp. 7-30; מאמריה של י' דישון (ראו בהערה הבאה); ובמקומות שונים בספרו של יסף, סיפור העם העברי.

הוא הדין לגבי המשמעות "השלילית" של דמויות הנשים. קשה להניח שהציור השלילי של רוב הנשים הנזכרות בסיפורים שבפירושו של רש"י לתלמוד מלמד על מקומה של האישה במשנתו. הרי אין מדובר בפירושים שהוא "המציא" על פי דמיונו וסברתו, אלא בפירושים המבוססים על מסורת פרשנית שהגיעה אליו מרבותיו ומגאוני בבל. על כמה סיפורים הוא אף העיד במפורש שלקחם מספר "השאלות" ומדברי אגדה שהיו לפניו. גם לנדאו סובר שהסיפורים הללו אינם פרי רוחו של רש"י אלא מסורות קדומות שהגיעו אליו. מכאן שניסוחם יש בו כדי ללמד על אישיותו של רש"י ולא תוכנם. אליבא דאמת, גם לגבי הניסוח עדיין יש ספקות מסוימים. כל עוד אין בידינו נוסח המקורות שמהם לקח רש"י את דבריו, קשה להשוות ולקבוע מה הוסיף משלו ומה שינה מדברי קודמיו.

עדות לספקות אלה מצויה ב"מעשה ברוריה" שהובא לעיל. כאמור, קשה ביותר להניח שרש"י בדה סיפור נורא זה מלבדו. בלא מקור כלשהו, לא סביר שהיה מעז להעלות האשמות כה קשות כלפי ברוריה, עד כדי נכונות לבגוד בבעלה והתאבדות, וכלפי ר' מאיר שהציב פח לאשתו כדי להכשילה. רש"י ידע היטב שהמעשה המיוחס לר' מאיר, פנייה לאחד מתלמידיו שיפתה את אשתו ברוריה, יש בו משום "לפני עור לא תתן מכשול", הן כלפי התלמיד הן כלפי ברוריה. זאת ועוד, בספרות התלמוד חוזר ומודגש העיקרון ש"אין אפטרופוס לעריות", וכל אדם יכול להיכשל בכך. רק על פי מסורת פרשנית שעמדה לפניו, או שקיבלה מרבותיו, יכול היה רש"י לכתוב אפוא את דבריו. ממילא, אין לתלמוד מפירושו של רש"י ל"מעשה ברוריה" דבר על יחסו לנשים הלומדות תורה. לכל היותר ניתן לדייק ממנו על החשש לצניעותן של נשים ש"דעתן קלה", אף אם חכמות וצדיקות הן.

יתר על כן, ברוב הסיפורים הסתומים שבתלמוד הקשורים בנשים מתחייב הפירוש השלילי של מעשי הנשים ממהלך הסוגיה ומהקשרם של הדברים, ולרש"י לא הייתה אפשרות להציע פירוש "חיובי".

אביא לכך שתי דוגמאות: במעשה המובא בקידושין (פ ע"ב) מפורש ש"נשים דעתן קלות עליהן". בהמשך הסוגיה נאמר: "אפילו בשעת אנינותו (=אבלו) של אדם יצרו מתגבר עליו", וכסיוע לכך הובא מעשה באישה אחת "דהוה עובדא ואפיקתיה". מעשה זה סתום וטיבו איננו ברור. רש"י, שם, פירש שהאישה הוציאה "תינוק חי בחזקת מת לעשות עבירה עם ההולך עמה לקוברו". "אפיקתיה" הוא בלשון נקבה, וברור שהוא מתייחס לאישה. לנדאו הביא זאת כעדות ל"הארה שלילית" של האישה בפירוש רש"י. ואולם, הקשרם של הדברים בסוגיה שם מחייב פירוש מעין זה ושולל כל אפשרות ל"הארה חיובית".⁹⁷

97 הפירוש המוצע למעשה זה בידי רבנו חננאל – והובא גם בתוספות, שם, ד"ה "כי ההיא

הדוגמה השנייה היא מן המעשה ביוחני בת רטיבי. הגמרא מונה נשים צבועות שפגיעתן רעה המעמידות פני צדקניות: "אשה פרושה ומכות פרושין הרי אלו מבלי עולם" (סוטה כ ע"א); "בתולה צליינית ואלמנה שובבית... הרי אלו מבלי עולם" (שם כב ע"א). הגמרא תמזה על קביעה זו, שהרי יש נשים צדיקות שמעשיהן הפכו לסמל של יראת חטא וקיום מצוות. והיא מתרצת, שהדברים על נשים רעות אינם בגדר אמירה כללית והם מכוונים רק כלפי נשים הדומות ליוחני בן רטיבי. טיבה של אישה זו לא נתפרש בגמרא. רש"י, שם, תיאר אותה כמכשפה שהעמידה פני צדקת ועיכבה נשים מללדת עד שנתגלה קלונה ברבים.⁹⁸ לנדאו כלל פירוש זה תחת הכותרת "הארה שלילית" של דמות האישה. ואולם, לפי מהלך הסוגיה התלמודית לא הייתה לרש"י אפשרות של "הארה חיובית". אכן, גם ר' נסים בר' יעקב בספרו "חיבור יפה מהישועה" הביא פירוש דומה, ויש בכך כדי ללמד שמדובר במסורת פרשנית קדומה שהגיעה אל שניהם. אם גורעים אנו מרשימתו של לנדאו את הפירושים שיוחסו לרש"י ואינם שלו, ואת אלה שעל פי מהלך הסוגיה חייב היה לצייר בהם את הנשים באור שלילי, לא נותר בסיס לניסיון לתארו כמי שהאיר את הנשים באור שלילי בפירושו לספורים שבתלמוד. לדעתי, אין סוגה ספרותית זו – הפירושים לספורים הסתומים שבתלמוד – יכולה לשפוך אור על יחסו של רש"י אל הנשים ואל מקומן בחברה.

ו. הייבום כמעשה וולונטרי

אחת העדויות המרשימות להתחשבותו של רש"י ברגשותיה של האישה עולה מפסיקתו שאין לכפות על האישה להתייבם אם בעלה נפטר ולא היו להם ילדים. לדעתו, כל נימוק שהיא תציע נגד הייבום יהיה מקובל ויגרור אחריו חליצה ושמירה על זכויותיה הכלכליות של האישה, אף בעל כורחו של המייבם. ייתכן שפסק זה הושפע גם מגישתו שיש לאהבה חשיבות בחיי המשפחה, כפי שראינו לעיל. רש"י פסק שהייבום הוא מעשה וולונטרי, ולא רק מצד הגבר אלא גם מצד האישה. אין לבטל את כתובתה אם היא מסרבת להתייבם, כלומר להינשא לגיסה לאחר מות בעלה. נושא הייבום היה אקטואלי, כי בימיו של רש"י הוא עדיין נהג בכל תפוצות ישראל. רש"י העניק לאישה פריבילגיה גדולה: ברצותה תתייבם ותצא ממעמד של אלמנה וברצותה תסרב לעשות כן מבלי שייפגעו זכויותיה הכלכליות. אכן, הפן הכלכלי היה גורם כבד משקל בשיקוליה של

מעשה – חמור שבעתיים מבחינת הדימוי השלילי של הנשים. כדי למצוא מאהב "הדש" מוכנה האישה האלמנה לבזות ולתלות את גופת בעלה שזה נפטר ונקבר. על מוטיב זה גם בספור העממי של עמים אחרים, ראו: י' דישון, "האשה הבוגדנית ומאהבה", ביקורת ופרשנות, 30 (תשנ"ט), עמ' 35–42; דישון, דימוי הנשים בספרות, עמ' 35–49.

98 פירוש דומה מצוי גם בחיבור יפה מהישועה של ר' נסים בר' יעקב, עמ' לה–לו.

אישה העומדת להתייבם. ממקורות מאותם ימים עולה, שבמקרים רבים ניצלו המייבמים את רצון האישה לקבל חליצה וסחטו ממנה כספים ודברי ערך רבים.

במקרא, בספרות התלמוד והמדרש ובתורתם של חכמי ישראל בימי הביניים יוחס לייבום ערך רב.⁹⁹ על פי ההלכה התלמודית, אישה המסרבת להתייבם ואין לה נימוק כבד משקל התומך בסירובה, נחשבה "מורדת" ומאבדת את דמי כתובתה. ר' יהודה הכהן, ממנהיגי קהילת מגנצא לאחר מות רבנו גרשום מאור הגולה, צעד צעד חשוב כלפי האישה ופסק שאין כופין על האישה להתייבם בניגוד לרצונה: "כיון דאינו מקובל עליה, לא כייפינן לה". הוא יצא נגד סחיטת האישה על ידי עיכוב החליצה ויעץ להטעות את היבם, אבל התנגד לכפות עליו לחלוץ, מפני שהחליצה צריכה להיעשות מרצונו החופשי. לדבריו, אין זו רק עמדתו האישית אלא "כך מקובלני מרבתי".¹⁰⁰ רבו המובהק היה רגמ"ה, ומסתבר שזה היה הנוהג באשכנז במחצית הראשונה של המאה האחת עשרה.

רש"י הלך לקראת האישה ופסק שאם היא מסרבת להתייבם ניתן להטעות את היבם המסרב לחלוץ לה ולהציע לו הבטחה כספית, מבלי שתהיה חובה לקיימה לאחר מכן. ואם היבם עומד בסירובו, כופים אותו לחלוץ. כפייה זו היא חידוש של רש"י, והיה בכך משום סיוע רב ערך לאישה. בפסיקה זו חלק רש"י במפורש על הנוהג שהיה מקובל במאה האחת עשרה באשכנז, שאותו הכיר היטב מתקופת לימודיו בגרמניה, שאין לכפות על היבם לגרש את האישה אם היא מסרבת להתייבם.¹⁰¹

רש"י הוסיף פסק רב משמעות נוסף שהיה בו סיוע לאישה. את דברי ר' אלעזר בן עזריה המובאים בתלמוד (יבמות לט ע"ב), שאם היבמה "נפלה לפני מוכה שחין, שאין חוסמין אותה", הרחיב רש"י עד מאוד. הוא קבע בפירושו לתלמוד ש"מוכה שחין" הוא בגדר דוגמה לא רק לבעלי מומים אלא ל"כל אמתלא שתתן לדבריה". יהא התירוץ של האישה אשר יהא, אם היא מסרבת להתייבם כופין את היבם לחלוץ ולשלם לה את דמי כתובתה.¹⁰² חידושו העיקרי של רש"י כפול ואף משולש: יש לאישה זכות לסרב להתייבם בד בבד עם הזכות לכפות על הבעל לתת לה גט ואף לקבל דמי כתובה.

מדברי רש"י עולה, ש"כל אמתלא" שתעלה האישה נגד הייבום תתקבל, וכך הופך

99 ראו: כ"ץ, יבום וחליצה; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 156-173.

100 קופפר, תשובות ופסקים, סימנים קמא, קמג. על ר' יהודה הכהן ועמדתו הבכירה במגנצא, ראו: גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 210-175.

101 רש"י למד באשכנז בערך בין השנים 1057-1067.

102 רש"י, יבמות לט ע"ב, ד"ה "אמר רב אין כופין": "ולא תימא מוכה שחין דוקא אלא כל אמתלא שתתן לדבריה... ומכל הלין טעמי כפינן ליה דחליץ ושקלה כתובתה". את דברי רב ששת ביבמות ד ע"א, פירש רש"י: "שאיין חוסמין - אין סותמין טענותיה לכופה להתייבם לו, אלא כופין אותו וחולץ".

מעשה הייבום, התופס מקום כה מרכזי בספרות המקרא והתלמוד, למעשה וולונטרי. לפי ההלכה במקרא, אי אפשר לכפות על היבם – הגיס – לייבם מפני שהוא יכול לחלוץ ליבמתו. לפי דברי רש"י, גם האישה יכולה להשתחרר מחובת הייבום, שהרי היא תוכל להעלות אמתלה כלשהי נגד היבם, כגון הופעתו החיצונית, תכונות אופי כלשהן שלו שאינן לרצונה או מצבו הכלכלי. שערי תירוצים לא ננעלו ונקל לאישה להעלותם.

עמדתו של רש"י היא בגדר חידוש גדול, ולא ייפלא שקמו עליה עוררין בקרב חכמי ישראל בימי הביניים ובעת החדשה. אף נינו של רש"י, ר' יצחק בן שמואל (הר"י), מהגדולים ומהמובהקים שבין בעלי התוספות, חלק עליו. על פי פשט הדברים, אין זה מקרה שרב ששת הזכיר דווקא את מחלת השחין כגורם לכפיית החליצה. מדובר במחלה קשה, מעין סוג של צרעת או של מחלת עור קשה אחרת, וזו דוגמה מובהקת למום קשה העלול לשבש את חיי המשפחה. אי אפשר לראות במחלה זו דוגמה לכל טענה וטענה שהאישה מסוגלת להעלות כדי להצדיק את סירובה להתייבם ואת רצונה לכפות חליצה על הבעל.¹⁰³ הרחבת "מוכה שחין" לתירוצים אחרים קשה ומפליאה.

מדוע הלך רש"י בדרך זו? כל דבריו של רש"י בפירושו לתלמוד מדודים ומכוונים. ברור שפסק ההלכה בנושא הייבום אינו שגרת לשון בלבד. רש"י היה מודע היטב למשמעות האקטואלית הגדולה של הכרעתו, והעדיף להסמיכה על דברי התלמוד כדי לתת לה ביסוס במקורות. יתר על כן, בדרך כלל הוא לא הביא פסקי הלכה בפירושו לתלמוד. ואולם בנושאים אקטואליים, שנתפלגו בהם דעותיהם של חכמים, הוא הרחיב את היריעה.

גדול חכמי ירושלים בראשית המאה הט"ז, ר' לוי בן יעקב אבן חביב (רלב"ח), סבר שרש"י הציע פסק זה, המעיד על התחשבות יתרה בנשים, בגלל נימוק אישי – היותו אב לבנות בלבד: "לא מצאתי לו (=לרש"י) חבר. כנראה שהרב ז"ל כאב הבנות הפך בזכותן בכל, ואולי מזה הצד הוסיף כפייה לחליצה שלא כדברי שאר הפוסקים".¹⁰⁴ כבר העיר יעקב כ"ץ שקשה לתלות פסיקה מעין זו בפרט ביוגרפי מחייו הפרטיים של רש"י. הצעה זו איננה הולמת את אישיותו של רש"י כלל. לדעת כ"ץ הביא לכך השיפור במעמדה של האישה באשכנז באותה העת ודבריו מסתברים. ואולם, לדעתי יש לצרף לכך גורם היסטורי חשוב הקשור במציאות של אותם הימים.

עדויות שונות מלמדות עד כמה קשה היה גורלן של נשים באשכנז שנפלו לפני יבם. השגת החליצה הייתה כרוכה בקשיים מרובים ובסחטנות. על מצב זה הכבידה עוד יותר

¹⁰³ הרמב"ם למד מדוגמה זו שרק מומים יכולים לשמש עילה לסירוב להתייבם: משנה תורה, הלכות יבום וחליצה ב, יד; וראו: כתובות עה ע"א. טענה חזקה נגד דעת רש"י העלה ר' יצחק בן שמואל: "מוכה שחין" מפורש בין המומים המצדיקים גירושין בכפייה, ומסתבר שלא בכדי בחזו בדוגמה זו. ראו: אור זרוע, א, סימן תרלח.

¹⁰⁴ שו"ת הרלב"ח, ונציה שכ"ה, סימן לו.

חולשתה של ההנהגה הציבורית בגרמניה ובצרפת במאות העשירית והאחת עשרה, והיא התקשתה להטיל את מרותה על המייבמים. הם סירבו להישמע לפסיקת הקהל ודחו למשך שנים את מתן החליצה, כדי לסחוט ויתורים כספיים מן האלמנה.¹⁰⁵ רש"י היה מודע היטב למציאות קשה זו ונחלץ לסייע לאלמנה. על כן פסק שכל אמתלה שהיא תיתן לדבריה תצדיק כפיית חליצה וקבלת דמי הכתובה במלואם. בפסיקה זו הלך רש"י לפי הכלל "עת לעשות לה' הפרו תורתך", שעל פיו קבעו חכמים שמותר לשנות את ההלכה הצרופה בשעת הצורך כדי לשמר את התורה. במקום אחר (סוטה סט ע"א) הגדיר זאת רש"י: "כשבא עת לעשות דבר לשמו של מקום, מותר להפר בו תורה".¹⁰⁶ להכרעתו של רש"י בנושא הייבום הייתה משמעות אקטואלית רבת ערך, אלא שחכמי הדורות שלאחריו סירבו לקבלה.

בין החכמים שהתנגדו לדעתו של רש"י יש למנות גם את נכדו רבנו תם. עמדתו בסוגיה זו נבחנה לאחרונה בפירוט בידי אברהם (רמי) ריינר, על סמך מקור שנשתמר בכ"י ורצ"לי 1 Heb. מסקנתו היא שאמנם רבנו תם הסכים עם קביעתו של רש"י, שניתן לכפות על היבם לחלוץ אם הוא מסרב גם לחלוץ וגם לייבם. ואולם, אם היבם ביקש לייבם וגיסתו סירבה, אין כופין אותו לגרשה אפילו כאשר היא מעלה אמתלה לסירובה.¹⁰⁷ עמדתו של רבנו תם שונה אפוא עד מאוד מקביעתו של רש"י. אם רש"י מקנה לאישה זכות לכפות חליצה בכל אמתלה שתעלה, הרי רבנו תם אינו מתיר לכפות על המייבם לחלוץ כאשר הוא מוכן לייבם. כפי שעולה מדיונונו לעיל, הבעיה העיקרית של הנשים הזקוקות לייבום נעוצה בסירובן להתייבם ליבם שאינו נראה להן. רש"י פתר את בעייתן ואילו רבנו תם לא עשה כן. זאת ועוד, לאחר שהתפרסם פסקו של רבנו תם, יכלו יבמים סרבנים לטעון שברצונם לייבם את גיסתם גם אם היו נשואים ולא היו מעוניינים בייבום, וכל מטרתם הייתה לסחוט את יבמתם. ועוד נשוב לסוגיה זו להלן, בסיכום שבפרק כא.

105 ראו, למשל, את השאלה שהופנתה אל ר' יהודה הכהן, תלמיד רבנו גרשום מאור הגולה, תשובות מהר"ם, דפוס פראג, סימן תתפא: "ובא שמעון עם אשתו וגירש יבמתו בלא מזונות ובלא בגדיה מביתו ובאה בוכה וצועקת לפני הקהל. ושגרו הקהל אצלו ואמרו שלא כהוגן עשה שגירש יבמתו בלא מזונות וגם אשתו עשה (=עשתה) שלא כראוי שתפסה בגדי יבמתה והניחה עדומה. והשיב לשלוחי קהל [הלא] יש לי ולאחי [ומן] לא שנה ולא שנתים לתן לה חליצה".

106 הכתוב הוא מתהלים קיט, קכו. לדרשת חכמים ראו: ברכות סג ע"א ובמקבילות.

107 א' ריינר, רבנו תם ובני דורו: קשרים, השפעות ודרכי לימודו בתלמוד, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ב, עמ' 128–133.

ז. הגירושין כרע במיעוטו

1. היחס לגירושין

חכמים ראשונים ואחרונים נחלקו בשאלת היחס אל הגירושין: האם הם פסולים מבחינה עקרונית ומותר להתגרש רק במקרה של "ערוה", כלומר זנות וחוסר צניעות, או שניתן לעשות זאת בכל מקרה שבו נשתבשו היחסים בין בני הזוג?¹⁰⁸ במשנה (גיטין ט, י) מובאת מחלוקת בין בית הלל לבית שמאי בדבר היחס אל הגירושין. בית שמאי, בניגוד לבית הלל, סוברים ש"לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה". לדעת רש"י (גיטין צ ע"ב), כוונתם שיש למנוע מן הבעל לגרש את אשתו אם העילה לגירושין אינה דבר ערוה.

רש"י מעיד ששמע מרבתי בגרמניה שהאיש המגרש שנוא לפני הקב"ה גם לפי שיטת בית הלל, אף שאין הם אוסרים את הגירושין. זהו ביטוי מלא עוצמה ("שנאה") והוא מוצג גם כשיטת בית הלל. קשה להניח שמי שהציע פירוש זה כמסורת מפי רבותיו לא ייחס לו חשיבות רבה.

בפירושו למלאכי (ב, טז) האריך רש"י בחטאים של השבים לציון לאחר הצהרת כורש, שנשאו נשים נכריות על נשותיהם המסורות, שסבלו את עול הגלות הקשה, ובשל כך נפגם מראן החיצוני. הוא דיבר ברגש רב על ניצול האישה ועל הבגידה בה: "וכסה חמס על לבושו" – אבל זאת כלום הוגנת לעשות, שתפרוס עליה טליתך להחזיקה לך כאשרך והחמס פרוש על אותו טלית, שבלבך עליה שנאה ואתה מקניטה ומצערה תמיד?¹⁰⁹ הקנטה וצער אינם נובעים בהכרח מן השורש "חמס". רש"י שילב בפירושו את השקפתו האישית על חומרתן של תכונות אלה בהתנהגות הבעל כלפי אשתו. מוטיב השנאה, החוזר ונשנה בדברי רש"י, מלמד עד כמה העיק עליו לעומת גודל הערך שייחס לאהבה בין בני הזוג.¹¹⁰ הוא אף הביא את דעתם של חכמים במשנת גיטין הנזכרת, שבעל השונא את אשתו ראוי שיגרשנה, שכן בהיעדר אהבה אין התא המשפחתי ראוי למלא את ייעודו.

ראינו לעיל את דבריו הקשים של רש"י על בעל שחפץ לגרש את אשתו בטענה ששומין עלו בפניה. הבעל מתואר שם כאדם "שאינו מזרעו של אברהם אבינו", המפר ברית שנכרתה בין שני בני הזוג במעמד הנישואין, וכחוטא גם כלפי שמים. בסוף תשובתו חזר וקרא לבעל לקרב את אשתו ולהחזירה ולא לגרשה. הביטויים הקשים

108 על חילוקי דעות אלה ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 398–413.

109 על פי הנוסח במהדורת פרשנדא (לעיל, הערה 16), עמ' 109.

110 המקור לדברי רש"י הוא בבראשית רבה, יח, עמ' 167.

והחרפים כלפי הבעל, שבהם השתמש רש"י שלא כדרכו, מעידים לא רק על הכעס שעורר בו אותו אירוע אלא גם על יחסו העקרוני אל הגירושין. הנישואין הם ברית ועל כן אסור לבעל להפר אותם בלא נימוק מוצדק. ואולם, במקום שבו יש שנאה והיעדר אהבה וכבוד הדדי, אין טעם בקיומו של התא המשפחתי המבוסס על ברית הדדית. במאות השלוש עשרה-החמש עשרה הסתייגו רבים מחכמי אשכנז וצרפת מן הגירושין ונקטו פעולות נגדם, כולל תקנות קהל מיוחדות שבאו לצמצמם, כפי שיובא להלן, פרק יא, בדיון במהר"ם מרוטנבורג. ריבוי הגירושין באותם דורות הוא שגרם לכך. אין לקשור את הסתייגותו של רש"י מן הגירושין עם מציאות דומה, שכן אין בידינו עדויות על שכיחות רבה של הגירושין במאה האחת עשרה. דומה שהניעה אותו התפיסה העקרונית שיש קדושה במוסד הנישואין. על אף יחסו השלילי של רש"י אל הגירושין, הוא גילה הבנה לעמדתן של נשים המסרבות להמשיך ולחיות עם בעליהן בנסיבות קשות ותובענות מהם גט. הוא קיבל את "תקנת מורדת", שתיקנו גאוני בבל בשנת 651, אשר קבעה שכופין על הבעל לגרש את אשתו התובעת גט. עם זאת, בניגוד לדעת מתקני התקנה, סבר רש"י שהאישה איננה מקבלת במקרה זה את דמי כתובתה.¹¹¹ פסיקת רש"י, שניתן לכפות גט על הבעל על פי רצון האישה, יש בה התחשבות מרובה בזכויות הנשים והקלה רבה עליהן במקרה של סכסוכים קשים במשפחה. פסיקה זו מנוגדת לעמדתם של רבים מגדולי ישראל במאות השנים עשרה והשלוש עשרה, ובהם הרמב"ם ורבנו יעקב תם, נכדו של רש"י, שהתנגדו בתקיפות להמשיך ולקיים את "תקנת מורדת". אחד הגורמים לנסיגה מתקנה זו הוא חששם של חכמים מהתערערו יציבותו של התא המשפחתי בחברה היהודית.¹¹²

2. גירוש עקרה בארץ ישראל ובחוצה לארץ

במשנת יבמות (ו, 1) נאמר כי בני זוג שהיו נשואים עשר שנים בלא ילדים חייבים להתגרש משום שמוטלת על הבעל מצוות פריה ורביה. לאחר הגירושין רשאית האישה להינשא לאדם אחר ולשהות עמו עשר שנים נוספות, ואם לא ילדה גם בהן חייב אף הבעל השני לגרשה. בתלמוד (יבמות סד ע"א) מובאת ברייתא הקובעת: "נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה יוציא ויתן כתובה, שמא לא זכה להבנות ממנה". התלמוד מביא לכך אסמכתא מאברהם, שנאמר עליו שנשא לאישה את הגר "מקץ עשר

¹¹¹ כך עולה מפירושו לכתובות סג ע"ב ("אלא נותן לה גט ויוצאה בלא כתובה"). גם תלמידי מהר"ם הבינו שלדעת רש"י יש לכפות מתן גט הואיל והאישה מוותרת על דמי כתובתה. ראו: תשובות מהר"ם, דפוס פראג, סימן תתקמ"א, קלה ע"א.

¹¹² על חילוקי הדעות בסוגיה זו ועל ריבוי הגירושין ראו להלן, בדיון במהר"ם מרוטנבורג (פרק יא), ברמב"ן (פרק ח), ובפרק כא, הערה 73.

שנים לשבת אברהם בארץ כנען" (בראשית טז, ג). התלמוד מסיק מכך: "ללמדך שאין ישיבת חו"ל עולה לו מן המניין". נחלקו חכמים במשמעותם של דברים אלה. שלוש שאלות עיקריות עמדו בפניהם: (א) האם הלכה זו חלה גם בחוץ לארץ או רק בארץ ישראל? (ב) האם חובת הבעל לגרש כוללת כפייה פיסית או רק שכנוע מילולי? (ג) האם האשה המגורשת זכאית לקבל את דמי כתובתה? רובם סברו שחובת הגירושין חלה גם בחוץ לארץ וכן שהאשה זכאית לדמי כתובתה, אך נתפצלה דעתם לגבי שאלת הכפייה באמצעים פסיים.¹¹³

חכמים אלה הסתמכו גם על פירושו של רש"י לתורה, אלא שאין הוא חד משמעי. אם מצרפים אליו גם את פירושו ליבמות, מתברר שלדעתו חובת הפירוד לאחר עשר שנים איננה חלה כלל מחוץ לארץ ישראל, שהרי ייתכן שלא מזלם ההדדי הרע של בני הזוג הוא שגרם לעקרות האשה אלא מקום מגוריהם. מי שמקבל את דעתו של רש"י, שגורם זה הוא הסיבה לעקרות, חייב להחילה גם על מי שלא גר בארץ ישראל דרך קבע, ובשל כך יש לפטור את בני הזוג מחובת הגירושין. מעלת ארץ ישראל מודגשת היטב בדברי רש"י אלה.¹¹⁴ לפי הצעה זו, ניתן להבין את דברי רש"י הנזכרים בפירושו לספר בראשית אחרת מכפי שהציעו המפרשים הנזכרים. הוא בא ללמד שאצל אברהם אבינו שבא לארץ אין נחשב המניין שקדם לבואו, ולגבי אחרים, שלא עלו לארץ ישראל, חובת הגירושין אינה קיימת כלל.

כבר במחצית הראשונה של המאה השתים עשרה פסק ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן), גדול חכמי ישראל שבגרמניה באותה העת, כי חובת הגירושין לאחר עשר שנות עקרות חלה רק בארץ ישראל ולא מחוצה לה:

והני מילי בארץ ישראל אבל בחוץ לארץ כיון דאמרי "ללמדך שאין ישיבת חוצה לארץ עולה לו מן המניין" נראה לי דאין כופין... ונראה לי דלהכי אין נזקקין בזמן הוזה לעשה אפריה ורביה, וגם הראשונים לא הזקקו משום דסבירא להו דלא נאמר "לא יבטל" אלא בארץ ישראל.¹¹⁵

¹¹³ ראו להלן, בדיון באשה במשנתם של הרמב"ם, הרמב"ן, הרשב"א והמאירי. ככלל, רובם המכריע של חכמי ספרד – ובהם הרמב"ם, הרמב"ן והרשב"א – סברו שהכפייה כוללת גם אמצעים פסיים, וכן דעת המאירי. וכבר קדמם הר"ף (יבמות, רמזים צא–צב), שפסק: "והיכא דשהה עמה עשר שנים ולא ילדה... הוה מפקין לה מיניה בעל כרחיה ואפילו בשותין". לעומת זאת רוב חכמי אשכנז סברו שמדובר בשכנוע בלבד. ראו: הגהות מיימוניות, הלכות אישות טז, אות ד. מדברי התוספות ביבמות, שם, עולה שלדעתם במקרה זה אין לכפות על בני הזוג להתגרש, ובהגהות מיימוניות שם הביא את נימוקם של מקצת חכמי אשכנז, שלאחר חורבן הבית "אין כופין להוציא אפילו בארץ ישראל". וראו בדיון בראב"ד, להלן, פרק ד, הערות 38–40.

¹¹⁴ על מקומה של ארץ ישראל במשנתו של רש"י ראו: א' גרוסמן, "ארץ-ישראל במשנתו של רש"י", שלם, ז (תשס"ב), עמ' 15–31; ה"ל, רש"י – אמונות ודעות, עמ' 93–112.

¹¹⁵ ראב"ן, יבמות רמה ע"ב. "לעשה אפריה ורביה" משמע: לכפות על קיום מצוות פריה ורביה.

"וגם הראשונים לא הזקקו" מתייחס ככל הנראה אל חכמי אשכנז הראשונים, כי גאוני בבל וחכמי ספרד הראשונים סברו שיש לכפות גירושין או לאלץ רווק להינשא כדי לקיים מצוות פריה ורביה.¹¹⁶ מדובר בנושא בעל השלכות מעשיות, וקשה להעלות על הדעת שלא נזקקו לו בגרמניה במאות העשירית והאחת עשרה. אילו נהגו חכמי אשכנז באותה העת לחייב בני זוג להתגרש במקרה של עקרות, קשה להניח שהראב"ן היה מתעלם מדעתם לחלוטין.

חכמים נוספים באשכנז הלכו בשיטת ראב"ן, ובהם: ר' יצחק בר' משה בעל "אור זרוע", ר' משה מקוצי בעל ה"סמ"ג" ור' מאיר הכהן בעל "הגהות מיימוניות", וככל הנראה מדובר במסורת אשכנזית קדומה. חשוב במיוחד הדיון המובא ב"אור זרוע". הוא מתייחס לעקרות שנמשכה למעלה מעשר שנים, נזקק למונח של רש"י "עון חוץ לארץ", וקובע במפורש שניתן לדייק כי חובת הפירוד איננה חלה מחוץ לארץ ישראל: "דוקא בארץ ישראל היכא ששהה עמה עשר שנים צריך להוציאה אבל בחוצה לארץ אפילו לאחר עשר מקיימה".¹¹⁷ ברור זה מעלה את האפשרות שרש"י הלך בנושא זה על פי מסורת אשכנז הקדומה.

על כל פנים, אין מדובר בדיון תאורטי גרדא. תופעת העקרות הייתה שכיחה בימי הביניים גם בשל היעדר אמצעים רפואיים הולמים. על כן יש לפירושו של רש"י השלכות על זכותם של בני הזוג להמשיך ולחיות יחדיו גם לאחר עשר שנות עקרות. אף אם פירושו נבע מהבנת דברי התלמוד, הרי שבפועל היה בו סיוע חשוב לנשים עקרות בחוץ לארץ, והן יכלו להמשיך ולחיות עם בעליהן.

ח. סיכום

דיוננו במקומה של האישה במשנתו של רש"י מתבסס על פרטים רבים והוא מעין מעשה פסיפס, בשל אופי יצירתו של רש"י. אין בה דיון שיטתי בנושאים אידאיים, וכל ההפץ לגלות את השקפת עולמו בנושאים השונים חייב לנבור בפירושו ובתשובותיו, לבודקם ביסודיות וללקט מהם חומר רלוונטי. לעתים חיפוש זה מְלָאָה, אך רק הוא משמש ערובה למסקנות מבוססות.¹¹⁸ בחינה כוללת של יצירתו הענפה מעידה בבירור על תדמיתה

116 ראו: אוצר הגאונים ליבמות, חלק התשובות, עמ' 146-147. לגבי חכמי ספרד: הרי"ף ליבמות פסיפס, בשל אופי יצירתו של רש"י. אין בה דיון שיטתי בנושאים אידאיים, וכל ההפץ לגלות את השקפת עולמו בנושאים השונים חייב לנבור בפירושו ובתשובותיו, לבודקם ביסודיות וללקט מהם חומר רלוונטי. לעתים חיפוש זה מְלָאָה, אך רק הוא משמש ערובה למסקנות מבוססות.¹¹⁸

117 אור זרוע, א, הלכות יבום וקידושין, סימן תרמג, פט ע"א. ראו גם: אור זרוע, שם, סימן תרנג. לדיון מתודי בסוגיה זו ראו: גרוסמן, רש"י - אמונות ודעות, עמ' 43-60; רפל, תמונת עולמו של רש"י. במקרים נדירים הוציא רש"י את המדרשים מפשוטם ודרשם ופירשם על פי מטרותיו.

אני מקווה לדון בכך בנפרד במקום אחר. ראו גם: תבורי, רש"י לאסתר; פוזן, יחסו של רש"י לאונקלוס; ויזל, רש"י ואונקלוס.

החיובית של האישה במשנתו, הן בפירושו למקרא, הן בפירושו לתלמוד, הן בתשובותיו. קביעתו הנזכרת של ר' לוי בן חביב (רלב"ח), שרש"י "הפך בזכותו (=של הנשים) בכל", קרובה לאמת אף שיש בה מידה מסוימת של הפרזה. שלוש העדויות הבולטות לכך הן: התעלמותו ממדרשים המדברים בגנות הנשים בפירושו למעשה הבריאה, נכונותו להיאבק למען זכויותיה של האלמנה הזקוקה לייבום ודאגתו לכבוד האישה. כאמור, בשאלת הייבום סטה רש"י מן ההלכה העולה מפשט דברי התלמוד, בבחינת "הוראת שעה", בשל סבלותיהן של הנשים שנזקקו לייבום ונצלו לשם סחיטת כספים. גם במקרה זה, כבמקרים אחרים, קשה היה לרש"י לעמוד מנגד ולראות בסבלו של הזולת. דווקא הערכתו הרבה לתורת ישראל כתורת אמת וצדק היא שדחפה אותו להציע פסק חריג ובעייתי. הדאגה לכבוד האישה מוצאת את ביטוייה הן בפרשנות המקורות הקדומים שבמקרא ובספרות חז"ל, הן במעשים שהובאו לפניו להכרעה. אמנם, אין להתעלם מעמדתו המחמירה של רש"י בנושא צניעות הנשים, אך ספק אם יש בפרט זה, המעוגן בפירוש של פסוק בספר קהלת ובמדרשי חז"ל, כדי לשנות את התמונה הכוללת.

נראה לי שיש לתת משקל נכבד לעובדה ששתי הפעמים היחידות שבהן מצאנו את רש"י מאבד את שלוותו וקוצף בעוצמה על הבריות קשורות בפגיעה בזכויות הנשים.¹¹⁹ כאמור, הוא קבע שהבעל החפץ לגרש את אשתו מבלי לשלם לה דמי כתובה, באמתלה של מומים שהוסתרו ממנו, "אינו מזרעו של אברהם אבינו".¹²⁰ הוא תיאר אותו כמי שפגע גם ב"אבינו שבשמים", ורמז לו שהוא מסכן את חלקו בעולם הבא. במקרה השני – ביטול שידוכין – הטיל רש"י עונש של מלקות על המבטל, מעשה שלא מצאנו לו אח ורע בפסיקותיו. שני המקרים הללו מלמדים על הזדהותו הנפשית העמוקה עם גורלן של נשים שלא שפר עליהן חלקן ועל ניסיונותיו לחנך את הבריות להיזהר מפגיעה בהן.

על כל פנים, המקרים הרבים שבהם היפך רש"י בזכויות הנשים מעידים על דאגתו לכבודן ולמעמדם. אילו היה רש"י מציג את השקפתו כמשנה סדורה, נראה שהייתה לעמדתו השפעה חיובית לדורות על מעמד האישה בחברה היהודית, בשל משקלו הסגולי והשפעתו על תרבות ישראל. עתה, אין לנו אלא ללקט את הפירושים הללו ולנסות ליצור מהם תמונה כוללת.

מה הם המניעים לדרוך זו של רש"י? מדוע דאג לכבוד הנשים ולזכויותיהן יותר מאשר רובם המכריע של חכמי ישראל בימי הביניים? אין לכך תשובה חד משמעית. ככל הנראה השפיעו על כך ארבעה גורמים: (א) תכונות אופיו של רש"י ובמיוחד

119 על מזגו השלילי של רש"י ראו: גרוסמן, רש"י, עמ' 32–50.

120 ראו לעיל, הערה 21.

רגישותו לסבל הזולת. תכונה זו בולטת היטב הן ביצירתו הן במעשיו.¹²¹ קשה היה לו לעמוד מנגד ולראות כיצד נפגעים כבודן של הנשים וחכויותיהן. גם הטפתו להרבות אהבה בין בני הזוג יונקת מעולם רגשי זה. (ב) עליית מעמדה של האישה היהודיה באירופה במשפחה ובחברה בשל חלקה החשוב בכלכלת המשפחה, ובשל עליית מעמדה של האישה בשכבות העילית של החברה הנוצרית הסובבת, שבקרבה חיו ופעלו היהודים. (ג) ראיית התא המשפחתי כמסגרת החשובה ביותר בחברה היהודית, ותפקידה המרכזי של האישה בחינוך בני הבית, כפי שהובא לעיל, בפירושו לכתוב "צופיה הליכות ביתה". מי שאחראית לגורל בני המשפחה ולחינוכם על אדני היהדות בימים כה קשים ראויה, לדעתו, ליחס של כבוד ושל הערכה. (ד) ניסיונו החיובי של רש"י עם בנות משפחתו: אמו, אשתו, אחיותיו (אם היו כאלה) ובנותיו. אין בידינו כל ידיעות על אמו, והידיעות המועטות על אשתו אין בהן כדי ללמד על האווירה בביתם. עם זאת, לא יחא זה רחוק להניח שאדם הרגיש כל כך לכבוד הנשים חווה בילדותו, בנעוריו ובבגרותו אווירה משפחתית חמה, שהאישה נטלה בה חלק מכריע. חסידותן של בנותיו נזכרת במקורות במפורש.¹²² אם שלושת הגורמים הראשונים מעוגנים במקורות, הרי שבגורם הרביעי מכלל השערה לא יצאנו, אך הסתברותו גדולה. בכל מפעלו הספרותי והציבורי חתר רש"י לאמת והתעלם מדעתם של אחרים. סביר להניח שעשה כן גם בבואו להעריך את מקומה של האישה במשפחה ובחברה. לא ציינתי כאן את היסוד האישי – היותו אב לבנות בלבד – מכיוון שלדעתי השפעתו הייתה שולית בלבד בנושא כה נכבד כמעמד האישה, ואין להעמיס עליו קביעות כה עקרוניות.

121 מספר עדויות לכך הבאתי בספרי, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 131–142.
122 ראו בספרי, שם, עמ' 122–126, ובספרי, חסידות ומורדות, עמ' 184, 339.

פרק שלישי

הרמב"ם: פגיעה בתדמית האישה והגנה על העשוקות

ר' משה בן מימון (רמב"ם; 1138–1204), מגדולי הפוסקים והפילוסופים היהודים בכל הדורות, נולד בקורדובה שבספרד ובנעוריו נדד עם משפחתו בערי ספרד ומשם לפאס שבמרוקו בשל גזרות אלמוחדון, שפרצו בשנת 1147. הגזרות הללו נמשכו שנים רבות ופגעו קשות בקהילות ישראל שבצפון אפריקה ובספרד.¹ בשנת 1165 הגיעה המשפחה לארץ ישראל, אך כעבור זמן קצר פנתה למצרים. תחילה התפרנס הרמב"ם מסחר באבנים טובות, אך לאחר מכן החל לעסוק ברפואה והתמנה לרופא בחצר המלכות. במצרים תפס מקום מרכזי בהנהגת הציבור בתחום המדיני, החברתי והרוחני.² השכלתו היהודית והכללית הייתה רחבה ביותר ועוד בצעירותו החל לפרסם ספרים בתחומים שונים. כבר בשנת 1161 עסק ב"פירוש המשנה". שני חיבוריו הגדולים בהלכה ובפילוסופיה הם "משנה תורה", ספרו ההלכתי הגדול, שאותו כתב בשנים 1168–1178; ו"מורה נבוכים", שאותו סיים ככל הנראה בין השנים 1190–1191. הרמב"ם עמד בקשרים הדוקים עם כמה ממרכזי היהדות, הן בארצות האסלאם הן בפרובנס שבאירופה הנוצרית. בעיני רבים הוא נתפס כגדול הדור, ולכן פנו אליו בבקשת עצה והפנו אליו שאלות בנושאי המרת דת, משיחיות ועוד. על פרסומו הגדול ניתן גם ללמוד מאחת מאיגרותיו, שבה התלונן על עיסוקו המרובה בתחומים שונים, הפוגע בבריאותו ואינו מאפשר לו לעסוק בעניינים שברוח כפי רצונו.³ בשל פרסומו הגדול הייתה למשנתו הרעיונית וההלכתית השפעה גדולה ביותר על העולם האידיאלי וההלכתי של חכמי ישראל בימי הביניים ולאחריהם. מכאן שלדיון

1 על גזרות אלה ראו: ד' קורקוס, "לאופי יחסם של שליטי האלמוחדון ליהודים", ציון, לב (תשכ"ז), עמ' 137–160; מ' בן-ששון, "לזהותם היהודית של אנוסים – עיון בהשתמדות בתקופת האלמוחדון", פעמים, 42 (תש"ן), עמ' 16–37; פרידמן, הרמב"ם, משיחיות ושמד, עמ' 9–48, ובהם ספרות נוספת.

2 מאות מחקרים נכתבו על הרמב"ם, חייו, יצירתו הספרותית ומשנתו הרעיונית. ראו, למשל ברשימת הקיצורים הביבליוגרפיים אצל שורץ, מורה נבוכים, ב, עמ' 686–741; פרידמן, שם, עמ' 203–237. ראו גם: בן-ששון, הרמב"ם במצרים; הלברטל, הרמב"ם; והקובץ הנוכח להלן, הערה 4. על מקומו של הרמב"ם במשנתם של המיסטיקנים היהודים ראו: הרמב"ם בנבכי הסוד: ספר היובל למשה חלמיש, בעריכת א' אלקיים וד' שורץ, רמת-גן תשס"ט.

3 בתשובתו לחכמי לונלי, רמב"ם, איגרות, ב, עמ' תקא-תקב.

במקומה של האישה במשנתו יש חשיבות רבה לחקר מעמדה של האישה היהודיה בכלל, ובמשנתם של הפילוסופים בפרט.

בקובץ שיצא לאור לאחרונה מתואר הרמב"ם כמי שהלך בנתיבות שסללו קודמיו ובעיקרו של דבר אין לראותו כחדשן וכמהפכן.⁴ הדברים אינם תופסים לגבי מעמדה של האישה בהגותו. בכמה וכמה סוגיות הקשורות בנושא זה יש לראותו כחדשן.

את הרמב"ם ניתן להכתיר בתואר "מגן על זכויות הנשים", שכן זו התמונה העולה ממכלול המקורות, אף שבמספר נושאים אין עמדתו כלפי הנשים מחמיאה כלל. קשה למצוא גישה אחידה וברורה במשנתו של הרמב"ם כלפי האישה – טבעה, מקומה בחברה וכישוריה האינטלקטואליים, ולא בכדי נתפלגו בכך דעות החוקרים מן הקצה אל הקצה. אם כמה מהם חשפו בהגותו יסודות שוויוניים בין המינים והדגישו את הימנעותו מהכללת הנשים בקטגוריה של נעדרים יכולת אינטלקטואלית מטבע בריאתם, הרי מספר חוקרים אחרים ראו במשנתו דוגמה מובהקת לחכם יהודי שזלזל באישה וראה בה ברייה נחותה.⁵ הגדיל לעשות דניאל בוירין שתיאר את הרמב"ם כ"שונא נשים": "מה שמפליא כאן היא המהירות שבה האונטולוגיה שמאמץ הרמב"ם והגישה הפרשנית הקשורה בה מביאות אותו לביטויים החדורים במידה רבה כל־כך בשנאת נשים, במידה רבה יותר מכל מה שהיה מוכר בספרות המדרשית המוקדמת".⁶

החוקרים בחנו את מקומה של האישה בהגותו הפילוסופית של הרמב"ם והתעלמו כמעט לחלוטין מיצירתו ההלכתית, בעיקר "ספר נשים" שב"משנה תורה" ותשובותיו. לא ייפלא אפוא אם מסקנותיהם חלקיות בלבד ולעתים סיכומיהם רחוקים מן האמת. ככלל, ב"מורה נבוכים" יש הדגשה רבה של היסודות השליליים של האישה, ככל

4 א' רביצקי (עורך), הרמב"ם – שמרנות, מקוריות, מהפכנות, א-ב, ירושלים תשס"ט. הקובץ כולל עשרים ושמונה מאמרים. בהקדמה (שם, עמ' 7) כתב מ' בן-ששון: "מרב המאמרים שבקובץ, המבוססים על ההרצאות השונות שהושמעו בשני הכנסים, עולה שהרמב"ם לא היה מהפכן – לא באורחות חייו ובהנהגתו ולא ביצירתו".

5 למקומה של האישה במשנתו של הרמב"ם ראו: קליין-ברסלבי, בריאת האישה על פי מורה נבוכים; הרווי, לימוד תורה לנשים במשנת הרמב"ם; תירוש-רוטשילד, פמיניזם ופילוסופיה יהודית; קלנר, שנאת נשים פילוסופית; שוורצמן, בריאת האישה בצלם; מלמד, הרמב"ם והנשים; מלמד, דימוי האישה בספרות הפילוסופית. במחקרים הללו מובאת ספרות נוספת. חשיבות רבה יש למחקרו של מלמד, הרמב"ם והנשים. הוא עמד בהרחבה על הסתירה שבין תיאור האישה כחומר והשוואתה לעבדים, לעמי הארץ ולקטנים, ובין תיאורה של מרים, אחותם של משה ואהרן, כמי שזכתה למיתת נשיקה, דהיינו לדרגת נבואה, שהיא לדעת הרמב"ם המעלה הגבוהה ביותר שכן אנוש מסוגל להגיע אליה. לסתירה שבמשנתו הציע מלמד שני הסברים אפשריים, תוך הדגשת השפעת משנתם המנוגדת של אפלטון ושל אריסטו (עמ' 110–113). ואולם, גם במאמר זה יש התעלמות מנושאים הלכתיים שיש להם השלכות על חקר הנושא, כפי שיידון להלן.

6 בוירין, הבשר שברוח, עמ' 64–66.

הנראה בהשפעת הפילוסופיה היוונית ובעיקר זו האריסטוטלית. לעומת זאת, ב"משנה תורה" רבים היסודות החיוביים. הכול מסכימים שיחסו של הרמב"ם אל האישה הושפע מזיקתו אל הפילוסופיה היוונית האפלטונית והאריסטוטלית, ובמיוחד גדולה הייתה השפעתו של אריסטו על משנתו. כידוע, יחסו של אריסטו אל הנשים היה ביקורתי, ואילו במשנתו של אפלטון יש גישה שוויונית יותר כלפי הנשים. על הערכתו הרבה אל אריסטו העיד הרמב"ם עצמו באיגרתו אל ר' שמואל אבן תיבון: "לפי שספרי אריסטו תלמידו (=של אפלטון) הם שיספיקו על כל מה שחבר לפניהם, ודעתו – רצוני לומר: דעת אריסטו – היא תכלית דעת האדם, מלבד מי שנשפע עליהם השפע האלהי עד ששיגו אל מעלת הנבואה, אשר אין מעלה למעלה ממנה".⁷

אכן, במשנתו של הרמב"ם יש ביטויים שליליים כלפי האישה וכישוריה. ואולם, הוא תרם תרומה רבת ערך להגנה על זכויותיה של האישה ושיפר שיפור של ממש את מצבן של נשים מוכות גורל. רוב אלה שחקרו את מקומה של האישה במשנתו אמונים, כאמור, בעיקר על חקר עולמו האידאי של הרמב"ם כפילוסוף מובהק. על כן הועמד במוקד המחקר ספר "מורה נבוכים", תוך התעלמות מסוגיות הלכתיות חשובות, וכך הודגש מאוד הפן השלילי בגישתו. ואולם, אם מצרפים לדיון זה גם את יצירתו ההלכתית של הרמב"ם הרי התמונה מאוזנת ומורכבת יותר. מובן שאין כוונתי למקומות שבהם פסק הרמב"ם על פי ההלכה התלמודית, אלא למקומות שבהם התעלם ממנה או פירשה בדרך רחוקה. אדון תחילה בהשקפתו של הרמב"ם על מקומה של האישה במערכת הבריאה, שאף בה יש יסודות שליליים בולטים.

א. בריאת האישה: בין צורה לחומר

בדיונו בבריאה של אדם וחווה השווה הרמב"ם בין הגבר לאישה מחד גיסא, ובין הצורה לחומר מאידך גיסא. השוואה זו מקורה בפילוסופיה היוונית, בעיקר זו האריסטוטלית. מדברי הרמב"ם ב"מורה נבוכים" עולה שהוא היה מודע לזיקתו אל הפילוסופיה היוונית בנושא זה.⁸ מדובר בסוגיה חשובה ומקיפה, שהשפעתה על תדמית האישה במשנתם של הפילוסופים היהודים בימי הביניים הייתה מכרעת. כדי שלא להרחיב את היריעה

7 רמב"ם, איגרות, ב, עמ' תקנ"ג, וראו שם, בהערותיו של המהדיר, י' שילת. על גישתם של אפלטון ושל אריסטו כלפי הנשים ראו: הורוביץ, אריסטו והנשים; פרידנטל, רוח וחומר במשנת אריסטו; A. Allen, "Plato, Aristotle and the Concept of Woman in Early Jewish Philosophy", *Florilegium*, 9 (1987), pp. 89–110

8 מורה נבוכים, א, פרק יז, עמ' 51. וראו להלן, הערה 13. לנושא זה הוקדשה תשומת לב מרובה במחקר. ראו למשל: קליין-ברסלבי, בריאת האישה על פי מורה נבוכים; בוירין, הבשר שברוח, עמ' 64–66; מלמד, הרמב"ם והנשים; פרידנטל, שם.

אסתפק כאן ברמיזה אל עיקרי הדברים בלבד. הרמב"ם סבר שהגבר מסמל את הצורה, שהיא השלב העליון והרוחני יותר, ואילו האישה מסמלת את החומר, את הנטייה לתענוגות החושים. לדעתו, החומר העכור הגלום באישה מסכן את הצורה, דהיינו הגבר:

מה נפלאים דברי שלמה בחוכמתו בהשוותו את החומר לאשת איש זונה (משלי ו, כו)... כל השחתה, כליון או חיסרון הם בגלל החומר דווקא... לפיכך נחלקו דרגות בני-האדם. יש אנשים השואפים תמיד להעדיף את הנכבד ביותר ולחזור לקיום נצחי בתוקף צורתם הנכבדה. (אדם כזה) לא יחשוב אלא על תפישת מושכל והשגת דעה נכונה לגבי כל דבר והידבקות בשכל האלוהי השופע עליו... ואילו האחרים, אשר חציצה חוצצת בינם לבין האל... וקבעו להם כתכלית אותו חוש שהוא חרפתו הגדולה ביותר, כלומר חוש המישוש. אין להם מחשבה או שיקול-דעת אלא על אכילה ומשגל בלבד... ונאמר "ונשים משלו בו" (ישעיהו ג, יב), להיפך מן המצופה מהם בראשית הבריאה.⁹

בסוגיה נכבדה זו דנה בפירוט שרה קליין-ברסלבי.¹⁰ היא בחנה את המקומות השונים ב"מורה נבוכים" שהרמב"ם משווה בהם בין החומר ובין האישה, והצביעה על הפגיעה הקשה בתדמית האישה מחד גיסא, ועל האחדות שבין הגבר לאישה מאידך גיסא:

"אדם" ו"חיה" הם זכר ונקבה, איש ואשה. על-פי פירושו של הרמב"ם אין הם אלא ביטוי בלשון סימבולית לעקרונות ה"צורה" וה"חומר". "אדם" הוא הצורה האנושית, דהיינו: הנפש השכלית,¹¹ החומר הוא עקרון הרע או סבת הרע שקורה לבני האדם... בשעה שמשל שלמה על "אשת איש זונה" הדגיש בעיקר את תכונתו היסודית של החומר, היותו לובש צורה ופושט צורה תמיד, מדגיש איפוא ספור בריאת האשה רעיון אחר במערכת היחסים שבין החומר לצורה. הוא מדגיש את הרעיון שהחומר והצורה הם שני מרכיבים של עצם אחד. הם מובחנים זה מזה במחשבה, אבל אין להם שום קיום נפרד זה מזה מחוץ למחשבה, בממשות.¹²

על אף הערך הרב שיש לאחדות שבין הגבר לאישה, נראה לי שהשוואת האישה לחומר על כל המשתמע מכך מבטאת את היחס השלילי הקשה ביותר כלפי הנשים במשנתו

9 מורה נבוכים, ג, פרק ח, עמ' 441-443. אמנם במקור זה השווה הרמב"ם את החומר ל"אשת איש זונה" ולא לכל הנשים, אך בו ובאחרים כיוצא בו הביקורת היא כלפי הנשים בכלל: "אפלטון ומי שקדם לו היו מכנים את החומר בשם 'הנקבה' ואת הצורה בשם 'הזכר'" (מורה נבוכים, א, עמ' 51).

10 קליין-ברסלבי, בריאת האישה על פי מורה נבוכים.

11 מדברי הרמב"ם כאן ובמקומות אחרים עולה שאת מאמר חז"ל שהגבר והאישה "רו פרצופין נבראו" הוא פירש באופן אלגורי, דהיינו שהם באים לבטא איחוד ופירוד גם יחד, כפי שזיבא להלן.

12 קליין-ברסלבי, שם, עמ' 512-515.

של הרמב"ם. ואולם, בהמשך דבריו ב"מורה נבוכים", שבהם דיבר על "האישה הזונה" כסמל לחומר, הדגיש הרמב"ם שיש נשים מסוג אחר, המסמלות את הטוב והמועיל, שכן עלה בידן להתגבר על חולשותיהן ועל תאוותיהן: "לעומת זאת 'אשת חיל' מי ימצא' (משלי לא, י) – וכל אותו משל – ברור, כי כאשר מזדמן לאדם חומר טוב ונאות שאינו משתלט עליו ואינו משבש את מערכתו, זאת היא מתת אלוהית".¹³ כלומר, התכונות השליליות שבאישה, המסומלות בחומר, אינן מולדות. הכול תלוי באופייה של האישה ובחינוכה.

קשר הדוק לסוגיית החומר והצורה מצוי בפירושו של הרמב"ם לבריאת המין האנושי. הוא הלך בעקבות מדרשי חז"ל, שהיצור הראשון שנברא היה אנדרוגיני – חציו זכר וחציו נקבה, ושני החצאים נבראו צמודים זה לזה: "מזה דבריהם שאדם חוהו נברא יחד מחוברים גב אל גב. הוא נחלק ונלקח חציו, והוא חוה, והועמד מולו".¹⁴ כוונתו למדרש המופיע בבראשית רבה ובתלמוד: "בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון אנדרוגינס ברא שנאמר (בראשית ה, ב) 'זכר ונקבה בראם'; ובמסכת ברכות (סא ע"א) נאמרו הדברים הללו בלשון אחרת: 'דו פרצופין ברא הקב"ה באדם הראשון'. דברים דומים נאמרו בשמו של ריש לקיש. לדעת הדרשנים הללו, היצור הראשון שנברא עלי אדמות היה מורכב מזכר ומנקבה יחדיו. מצדו האחד המין הזכרי ומצדו האחר המין הנקבי. לאחר מכן הופרדו כל אחד לעצמו.¹⁵

אין צריך לומר שלמדרש זה יש חשיבות רבה ביחס לתדמיתה של האישה, לא רק במערכת הבריאה אלא גם לדורות. דעה זו מבטאת עמדה שוויונית כלשהי בין שני המינים, וכאמור, כך גם סבר רש"י. ואולם, אצל הרמב"ם היא לא באה לבטא עמדה שוויונית בין המינים אלא להיפך. הוא פירש מדרש זה בדרך אלגורית: מחד גיסא, הוא בא להדגיש את התלות ההדדית הגדולה בין החומר ובין הצורה, כלומר בין הזכר ובין הנקבה, ומאידך גיסא, הוא מציין את האישה כמקור הרוע בעולם: "כי כל העיכובים האלה המעכבים את האדם משלמותו האחרונה וכל מגרעת הדבקה באדם וכל עבירה – דבקות בו מצד החומר שלו דווקא".¹⁶

13 מורה נבוכים, ג, עמ' 444. השוו דבריו בפתיחה למורה נבוכים, עמ' 18: "ונסביר כיצד חתם את ספרו זה בשבח האשה שעה שאין היא זונה אלא מתרכות בדאגה לטובת ביתה ושלוש בעלה".

14 מורה נבוכים, ב, פרק ל, עמ' 368. דרשה זו מקורה בבראשית רבה ה, א, עמ' 55. למקבילות ראו שם, בהערות המהדירים תאודור ואלבק. על סוגיה זו ראו: קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורי אדם, עמ' 193 ואילך; קליין-ברסלבי, בריאת האישה על פי מורה נבוכים.

15 לכל המקורות הללו ולמקבילותיהם ראו בהערות של המהדירים, בראשית רבה, שם. אגדות דומות מובאות בחיבוריהם של אפלטון ופילון. ראו על כך בדיון ברש"י, לעיל, פרק ב, הערה 4. המדרש על "דו פרצופין" תפס מקום חשוב בעולמם של המקובלים, כפי שיידון להלן, פרק י.

16 הפתיחה למורה נבוכים, עמ' 18. על שיטת הרמב"ם, להסביר את סיפור הבריאה בבראשית גם בדרך האלגוריה, השוו דבריו במורה נבוכים, א, פרק י, עמ' 51: "אף לשיטת הפילוסופים. חכמי

כלומר, לפי שיטת הרמב"ם, תיאור בריאת האישה בספר בראשית (פרק ב) אינו הולם את ההתרחשויות ההיסטוריות לפרטיה אלא מתאר באופן סמלי את היחסים בין הגבר ובין האישה. לדעת קליין-ברסלבי, תיאור זה "משמש יסוד לספור חטא גן עדן ועונשו, אותו יפרש הרמב"ם כמשל שעניינו תיאור התהליך הנפשי העובר על האדם כאשר הוא מתפתה לתאוות הגופניות ותוצאת ההתפתחות הזאת על פי עקרונות של תורת האדם ותורת הנפש האריסטוטליים".¹⁷

ב. הזלזול בכישוריה האינטלקטואליים של האישה

הרמב"ם זלזל בכישוריהן האינטלקטואליים של הנשים. ביטויים המעידים על יחס זה מצויים ביצירתו הספרותית לענפיה השונים: בתשובותיו, באגרותיו, ב"מורה נבוכים" ובספר "משנה תורה". אביא לכך שש דוגמאות: (א) "ואין עובדים את ה' על דרך זה (=מיראה ולא מאהבה) אלא עמי הארץ והנשים והקטנים";¹⁸ (ב) "ואילו שלילת ההגשמה... ראוי לדבר עליו במפורש ולהבהירו לכל אחד לפי תפישתו, ולמסרו בקבלה לילדים, נשים, כסילים ולפגומים מלידה";¹⁹ (ג) "מה גם שעניין הילדים הקטנים מסור לנשים, וידועות מהירות היפעלותן וחולשת שכלן בדרך כלל";²⁰ (ד) "ויען הנשאל הזה דבר חלוש אין לו טעם, דבר בלשון וחסר בענין, סדר בו דברים נפסדים שאפלו הנשים חסרות המח לא היו מסדרות ככה";²¹ (ה) "הסכלים ומחסרי הדעת ובכלל הנשים והקטנים שאין דעתן שלימה";²² (ו) "הן (=הנשים) מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן".²³

לא זו בלבד שבכל הדוגמאות הללו יש פגיעה בכבוד האישה על ידי השוואתה לילדים קטנים, לסכלים ולחסרי דעת, אלא שאף יש בהן זלזול בכישוריה האינטלקטואליים ("חולשת שכלן", "חסרות המח", "עניות דעתן"). ליחס זה נודעת חשיבות

האומות היו בזמנים קדומים מסתירים את הדיבור על אודות ה'ראשיות' ועושים אותו לשון חידות. אפלטון ומי שקדם לו היו מכנים את החומר בשם 'הנקבה' ואת הצורה בשם 'הזכר'.

17 קליין-ברסלבי, בריאת האישה על פי מורה נבוכים, עמ' 515.

18 משנה תורה, הלכות תשובה י, א.

19 מורה נבוכים, א, פרק לה, עמ' 84. כל ההבאות להלן הן ממהדורת שוורץ, אלא אם כן צוין במפורש אחרת. במהדורת קאפח (עמ' נה) הנוסח הוא: "אבל שלילת הגשמות... הוא דבר שראוי לפרשו ולבארו לכל אדם כראוי לו, ולשנונו לקטנים ולנשים ולפתאים ולחסרי התבונה".

20 מורה נבוכים, ג, פרק לו, עמ' 564. במהדורת קאפח (עמ' שס) הנוסח הוא: "ובפרט להיות ענין הבנים הקטנים מסור לנשים, וידוע מהירות התפעלותן וקלות דעתן בדרך כלל".

21 מתוך אגרת השמד, בתוך: רמב"ם, אגרות, א, עמ' ל.

22 משנה תורה, הלכות עבודת כוכבים יא, טז.

23 משנה תורה, הלכות תלמוד תורה א, יג. ועוד נשוב לדון במקור זה להלן. לדוגמאות נוספות ראו: מלמד, הרמב"ם והנשים, עמ' 119-122.

ראשונה במעלה, שהרי עולמו האידאי של הרמב"ם מבוסס על ההנחה שההשגות השכליות הן תכליתו של האדם, ומי שלא זכה בהן דרגתו נחותה. ההשגות השכליות הללו הן המכשירות אותו להתעלות רוחנית, ושלילתן מן האישה מעמידה אותה בדרגה נמוכה מאוד מזו של הגבר.

שאלת המפתח בדיון זה כולו היא: מהו המקור לזלזולו של הרמב"ם בכישוריהן האינטלקטואליים של הנשים? האם נחיתות האישה היא תופעה אונטולוגית, דהיינו תכונה הטבועה באישה מטבע בריאתה, או תוצאה של נסיבות חברתיות והיסטוריות הניתנות לשינוי? מנחם קלנר, זאב הרווי ואברהם מלמד בדקו את רוב המקורות הנזכרים והגיעו למסקנה, שבניגוד להתרשמות הראשונה של הקורא, לא ראה הרמב"ם בכישוריהן האינטלקטואליים המוגבלים של הנשים תופעה מהותית ומולדת אלא תוצאה של נסיבות היסטוריות. וכך כתב מנחם קלנר:

הוא היה משוכנע שהרוב המכריע של הנשים בימיו מסוגלות לקלוט עניינים שכליים פחות מאשר הגברים. אבל היה זה עניין חברתי ולא אונטולוגי. הרמב"ם לא נקט אמצעים ברורים לשנות את המציאות החברתית הזאת. אבל הוא בהחלט ראה את הבסיס לשוני בין הגבר לבין האישה בדרך שבה בני אדם מארגנים את חייהם (ברמה החברתית וההלכתית גם יחד), ולא באיזושהי הבדל מהותי בטבע המינים... הוא אינו רומז בשום מקום שבתחום האנושיות, כלומר ביכולת השכלית המולדת, הנשים נחותות מהגברים – הנשים והגברים נבראו באותו צלם.²⁴

דברים דומים כתב אברהם מלמד:

אכן, במקומות רבים ושונים... הרמב"ם מציג עמדות חד-משמעיות מן הסוג האנדרוצנטרי הנורמטיבי. אלא שבנוסף ובמקביל לכך הוא מציג עמדות שאינן מתיישבות בשום פנים ואופן עם העמדה הנורמטיבית, ויש בהן מרכיבים "חתרניים" במובהק. במקומות אלה יש ביטוי מובהק לעמדה המניחה שלאשה פוטנציאל שכלי השווה לגבר, עם כל ההשלכות התאולוגיות והפוליטיות מרחיקות-הלכת של הנחה זו.²⁵

במאמר אחר ייחד מלמד דיון נרחב לדברי הרמב"ם, הנסמכים על המדרש, שמרים מתה מיתת נשיקה. הוא ראה בכך עדות מובהקת לתפיסתו הבסיסית של הרמב"ם, שאישה מסוגלת להגיע לדרגת הנבואה הגבוהה ביותר, דרגה שלשם השגתה זקוק אדם לא רק

24 קלנר, שנאת נשים פילוסופית, עמ' 120-121. הוא הדגיש שם את עמדתו השונה של רלב"ג, שסבר כי הנשים נחותות מן הגברים מטבע בריאתן, ועוד נשוב לעסוק בכך בהרחבה בדיון בו. השוו: הרווי, לימוד תורה לנשים במשנת הרמב"ם.

25 מלמד, דימוי האישה בספרות הפילוסופית, עמ' 65.

להארה מלמעלה אלא גם לכישורים אינטלקטואליים מובהקים.²⁶ אף שלא הכול הסכימו עם תפיסה זו, נראה לי שהיא נכונה. כדי לסבר את האוזן אביא דוגמה אחת, שהוזכרה לעיל בין הביטויים המזלזלים של הרמב"ם כלפי הנשים. בתיאור הדרך הרצויה בעבודת ה' כתב הרמב"ם:

ואין עובדים ה' (=מיראה) אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה... ואמרו חכמים: לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ, אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד ששיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה.²⁷

אישה מסוגלת אפוא להגיע להשגת האל, ל"ידיעתו" ולעבודתו מאהבה, וזו מעלה גבוהה במשנתו של הרמב"ם.²⁸ את עבודת ה' מאהבה תיאר הרמב"ם כאחד השיאים שבן אנוש מסוגל להגיע אליהם, והקדיש לנושא זה פרק שלם בהלכות תשובה. דרגה רוחנית זו כוללת, בין השאר, גם עיסוק בתורה ובחכמה. אם כן, יכולתה של האישה להגיע אליה מלמדת שיש לה יכולת להשיג מעלה גבוהה על פי השקפתו של הרמב"ם.²⁹ בפועל הלך הרמב"ם בדרכו של ר' אברהם אבן עזרא, שהבחין גם הוא בין המציאות העגומה המוכרת לו ובין כישוריה של האישה ללמוד תורה ודברי חכמה. אף הוא, כרמב"ם, הביא ביטויים המזלזלים בכישוריהן של הנשים ובקלות דעתן, אך גם דיבר על נשים חסידות שלמדו תורה.³⁰

אכן, הביטויים המזלזלים באישה שהוזכרו לעיל מבטאים גישה שלילית עמוקה. אין להתעלם מהם גם אם אין מדובר בתכונות מולדות. אמנם, רובן המכריע של הנשים היהודיות בזמנו פעלו שלא באשמתן, מאחורי מסך של בערות, וכישוריהן האינטלקטואליים היו מוגבלים, אך הניסוח המזלזל של הרמב"ם אומר דרשני. יתר על כן, הרמב"ם לא רק זלזל בכישוריהן האינטלקטואליים של רוב הנשים בזמנו, אלא אף

26 מלמד, הרמב"ם והנשים, במיוחד עמ' 102-110; וראו דבריו של הרוי בנושא זה להלן, הערות 64-68.

27 הלכות תשובה י, א, ה.

28 השוו דברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות: "שהלימוד להמון העם צריך שיהיה בדרך חידה ומשל, כדי שיהיה כולל הנשים והנערים והקטנים עד אשר ישלם שכלם ואז יתבוננו וישכילו עניני הרמזים ההם". אין מדובר בתופעה אונטולוגית אלא במציאות עגומה של בורות, שנכתפה על הנשים בשל שיקולים חברתיים וחשש לצניעותן. מבחינה עקרונית, שכלן יכול להיות מושלם כשכל הנערים והקטנים הגדלים ולומדים.

29 ראו: רביצקי, אוטוריות וחינוך פילוסופי, עמ' 52.

30 ראו להלן, בסיכום, פרק כא, הערות 46-47.

התייחס אל רבות מהן כקלות דעת: "ומפני שההאשמות בניאוף והחשדות המתייחסים אליו מרובים מאוד באשר לאשה, נצטוונו על דיני השוטה (=הסוטה). פרשה זו מחייבת כל אשה נשואה לשמור את עצמה שמירה מרבית ולהיזהר תכלית הזהירות פן יחלה לב בעלה בגללה".³¹ מדברים אלה עולה, שההאשמות והחשדות בענייני ניאוף "מרובים מאוד", במיוחד בגלל הנשים. ואולם, במקרה זה ייתכן שהנסיבות ההיסטוריות הן העומדות בשורש הדברים ולא תכונות מולדות דווקא. לגבר מותר על פי ההלכה לשאת אישה נוספת על אשתו. ממילא יחסי מין של הבעל מחוץ למסגרת הנישואין אין בהם אותה חומרה מבחינה הלכתית שיש בניאוף מצד האישה.

ולזול מה כלפי האישה נמצא גם בהסברו של הרמב"ם להלכה שכל המפתה נערה לשכב עמו חייב לשאתה לאישה. הוא תיאר את האישה כמי שנכונה להינשא כמעט לכל גבר שיחפץ לשאתה לאישה: "מכיוון שכל נערה בתולה עשויה להינשא לכל מי שיוזמן, לא מוטל על מי שפיתה אותה אלא לשאתה לאשה, מפני שהוא ראוי לה".³² אכן, מבחינה עקרונית אין זה חידוש של הרמב"ם וקביעתו מעוגנת בדברי חז"ל. למשל: "יותר משהאיש רוצה לישא, אשה רוצה להנשא" (יבמות ק"ג ע"א). ואולם הניסוח "לכל מי שיוזמן" חריף יותר.

קונוטציה שלילית כלפי נשים עולה גם מדיונו של הרמב"ם בסוגיית הכישוף. הוא מתאר בפירוט את חלקן המרכזי של הנשים בטקסי הכישוף. כגון:

ברוב מעשי הכישוף הם מתנים שתהיינה העושות בהכרח נשים... כאשר הם מבקשים שינבעו מים, שעשר נשים בתולות תעדינה עדיים ותלבשנה בגדים אדומים, תרקודנה ותחלנה קדימה ואחורה לסירוגין ותצבענה אל השמש... כן מציינים שארבע נשים תשכבנה פרקן... בהרבה מסיפורי הבדים וההזיות האלה אתה מוצא שהם מתנים שרק נשים תצבענה אותם.³³

אף אם הנשים עצמן אינן היוזמות של הטקסים הללו, הן מאפשרות לנצלן לתכלית זו. יש כאן רמז ברור ל"קלות דעתן" של נשים. הבסיס לתיאור זה מצוי במקרא: "מכשפה לא תחיה" (שמות כב, יז) – מכשפה ולא מכשף. במקרא אין כל קשר בין קלות דעתן של הנשים ובין עיסוקן בכישוף, וזו הוספה של הרמב"ם. עם זאת, בדיונו ההלכתי בסוגיית הכישוף ב"משנה תורה" דיבר לרוב בלשון זכר, על מכשף ולא על מכשפה.³⁴

31 מורה נבוכים, ג, פרק מט, עמ' 639.

32 מורה נבוכים, שם.

33 מורה נבוכים, ג, פרק לו, עמ' 559, וראו שם הדיון כולו, עמ' 558–560.

34 ראו למשל: משנה תורה, הלכות עבודת כוכבים יא, טו; הלכות סנהדרין יד, ג; טו, י. בהסבירו את השימוש של המקרא בלשון נקבה ("מכשפה"), לא תלה זאת הרמב"ם רק בשכיחות הכישוף בנשים, כמצוי במדרש ("דבר הכתוב בהווה"), אלא גם בחשש מחמתל בתי הדין על הנשים יותר מאשר על הגברים (מורה נבוכים, ג, פרק לו, עמ' 560).

עדות דומה לזלזולו של הרמב"ם בשיקול דעתה הרציונלי של האישה מצויה בדיונו בפולחן המולך. הוא סיפר כיצד עובדי האש הפחידו את הבריות ופיתו אותן להעביר את הבנים באש. הנשים הושפעו יותר מן הגברים מתעמולה זו בשל "חולשת שכלן":

והנה ידוע שטבע בני־אדם בדרך־כלל, שמה שהם נוהרים ומפחדים מפניו ביותר הוא שיאבדו הממון והילדים. לכן פרסמו עובדי האש באותם ימים שכל מי שלא יעביר בנו ובתו באש, ימותו בניו. אין ספק שבגלל התועבה הזאת מיהר כל אחד לעשות זאת מרוב החמלה על הילדים והדאגה להם, ומכיוון שזה מעשה פעוט וקל, שכן אינו אלא העברה על האש. מה גם שעניין הילדים הקטנים מסור לנשים, וידועות מהירות היפעלותן וחולשת שכלן בדרך־כלל.³⁵

עם זאת, גם במקרה זה דיבר הרמב"ם על רוב הנשים ("בדרך כלל") ולא על תכונה מולדת, ועוד נשוב לכך להלן, בדיון במקומה של מרים במשנתו.

ג. הצלה בשעת סכנה וחכמת האישה

נושא אחר הקשור ככל הנראה בכישוריה האינטלקטואליים של האישה הוא זכות הקדימה להצלה בשעת סכנה. במשנה נאמר: "האיש קודם לאשה להחיות ולהשיב אבדה. והאשה קודמת לאיש לְכֶסֶת ולהוציאה מבית השבי. בזמן ששניהם עומדים לקלקלה האיש קודם לאשה".³⁶ לפי המשנה, במקרה של סכנת חיים (כגון טביעה), יש להציל תחילה את הגבר. הוא הדין בהשבת אבדה. ואולם, אם איש ואישה זקוקים למלבושים יש לדאוג תחילה לאישה, מכיוון שבושתה מרובה יותר. כאשר שניהם מצויים בשבי נכרים יש לפדות את האישה תחילה בשל החשש לצניעותה, אך אם גם הגבר מצוי בסכנה של פגיעה מינית, יש לפדות אותו תחילה, מפני שאין דרכו בכך והפגיעה בכבודו גדולה יותר.

מהי הסיבה להצלת הגבר תחילה כאשר שניהם מצויים בסכנת מוות? בפירושו למשנה נימק זאת הרמב"ם בריבוי המצוות המוטלות על הגבר:

כבר ידעת שהמצוות כולן מחויבות לזכרים, ולנקיבות מקצתן, כמו שהתבאר בקידושין, והרי הוא מקודש ממנה, ולפיכך קודם להחיות. ואומרו "שניהן עומדין בקלקלה", רוצה בו ששניהם היו בשביה ושניהם נתבעו לתשמיש, אזי פודים את האיש לפני האשה, לפי שהוא אין דרכו לכך, ונתבע לדבר שאינו טבעי לו.

35 מורה נבוכים, שם, עמ' 564.

36 משנת הוריות ג, ז. על מקור זה העירני אביעד הכהן.

באופן מפתיע, בספר הלכותיו השמיט הרמב"ם את הדין הראשון, "האיש קודם לאשה להחיות", והזכיר רק את ההלכות האחרות שבמשנה זו: "האשה קודמת לאיש להאכיל³⁷ ולכסות ולהוציא מבית השבי, מפני שהאיש דרכו לחזור (=לדאוג לפרנסתו), לא האשה, ובושתה מרובה. ואם היו שניהם בשביה ונתבעו שניהן לדבר עבירה האיש קודם לפדות לפי שאין דרכו לכך".³⁸

ההשמטה של הרמב"ם מפליאה, שהרי מדובר בפסיקה מפורשת במשנה. אין בידינו הסבר ברור להשמטה זו, שחשיבותה לחקר מקומה של האשה במשנתו גדול ביותר. קשה להניח שהוא לא הסכים עם התפיסה הבסיסית המובעת במשנה, שעדיף להחיות תחילה את הגבר כי הוא חייב במצוות רבות יותר, שהרי בפירושו למשנה הוא תלה את עדיפות הגבר בריבוי המצוות המוטלות עליו בהשוואה לאישה, וסיכם: "והרי הוא מקודש ממנה". ייתכן שהוא לא רצה לקבוע כלל שהאיש קודם לאישה בעת סכנת חיים, וכל מקרה ראוי לידון לגופו על פי נסיבותיו. וכלום יהא זה רחוק להניח שלדעתו יש מקרים שבהם מעמדה של האישה נכבד יותר בשל תכונותיה, מעשיה וכישוריה? מסתבר שאם אדם רואה איש ואישה הנתונים בסכנת חיים והוא איננו מכירם, היה הרמב"ם מורה להציל את האיש תחילה כדין המשנה. ואולם כאשר הוא מכירם ויודע שהאישה מקיימת מצוות יותר מאשר האיש, או שמידותיה וכישוריה משובחים יותר, הוא היה מורה להצילה תחילה, שהרי במקרה זה היא "מקודשת" יותר. הווה אומר, בהכרעתו הנוכרת שמר הרמב"ם על העיקרון שעל פיו פירש את ההלכה.

לדעתי, מפירושו של הרמב"ם למשנה ניתן להביא סיוע להנחה הנוכרת, שמבחינה אונטולוגית אין כישוריו האינטלקטואליים של הגבר עדיפים על אלה של האישה. בסמוך למשנה בהוריות יג ע"א מובאת ברייתא ובה נאמר: "חכם קודם למלך ישראל, חכם שמת אין לנו כיוצא בו, מלך שמת כל ישראל ראויים למלכות". ובהלכות מתנות עניים (ח, יח), בדיון בקדימות בפדיון מן השבי, כתב הרמב"ם: "וכל הגדול בחכמה קודם את חבירו". המסקנה המתבקשת ממקורות אלה היא שלחכמה ניתן משקל חשוב בקביעת קדימות להצלה מן השבי. הרמב"ם בפירושו למשנה יכול היה בנקל לנמק את עדיפות הגבר על האישה במקרה של סכנה גם בחכמתו היתרה על זו של האישה. העובדה שבחר לתלות את הקדימות בריבוי המצוות המוטלות על הגבר דווקא, מבלי

37 האכילה איננה נזכרת במשנה והרמב"ם הוסיפה מדעתו. מסתבר שעשה זאת על פי משנת בבא בתרא ט, א.

38 משנה תורה, הלכות מתנות עניים ח, טו. ר' יוסף קארו, בספר "בית יוסף", דן בנושא והסביר מה משמעות המושג "להחיות": "היינו להצילם אם הם טובעים בנהר וכיוצא [בזה]". ואולם, הוא הלך בעקבות הרמב"ם והשמיט פרט זה מן השולחן ערוך (יורה דעה רנב, ח). מסתבר שעשה כן בשל זיקתו העמוקה לפסיקתו של הרמב"ם. הרמ"א הוסיף הלכה זו בהגהה שלו בשולחן ערוך, שם.

להתייחס כלל לכישוריו האינטלקטואליים, מסייעת להנחה שהוא לא ראה את הגבר כמי שניחן מטבע בריאתו בחכמה עדיפה על זו של האישה.

ד. יחסי אישות

נושא אחר הקשור אל "החומר" ואל "הצורה" הוא התפיסה שיחסי אישות, אף בין בעל לאשתו, הם גורם שלילי הפוגע ב"הידבקות בשכל האלוהי". בנושא זה יש הבדל של ממש בין דבריו הנחרצים של הרמב"ם ב"מורה נבוכים" לבין עמדתו המינונית יותר ב"משנה תורה". אם ב"מורה נבוכים" הוא הדגיש את הפגיעה במעלתו הרוחנית של האדם בשל ריבוי יחסי מין, הרי שב"משנה תורה" התמקד בנוק הגופני. הבחנה זו איננה מפליאה. בספר הלכותיו הלך בדרך כלל בעקבות עמדתם של חכמי התלמוד, ואילו ב"מורה נבוכים" הושפע מן הפילוסופים היוונים ובעיקר מאריסטו.³⁹ הגישה השלילית אל יחסי המין רווחה בפילוסופיה היוונית, וממנה נטלה רבים מן הפילוסופים היהודים בימי הביניים. העובדה שהרמב"ם דבק בגישה זו השפיעה רבות על הפילוסופים הללו במשך דורות. הרמב"ם הגדיר את "חוש המישוש" כ"חוש שהוא חרפתנו הגדולה ביותר" (מורה נבוכים ג, ח). תפיסת יחסי המין כדבר שלילי חוזרת גם במקומות אחרים בחיבורו, כגון: "שפלות הנאת הביאה" (עמ' 399); "[המשגל] מאוס ואסור להזכירו או לדבר בו בשום פנים ואופן" (עמ' 445); "הקדושה היא נטישת המשגל" (עמ' 539); "איסור העריות כל עניינו למעט במשגל, לשנוא אותו ולא יבקש ממנו אלא מעט מזעיר" (עמ' 642); "אסור על פי תורתנו להרהר במשגל כלל" (עמ' 644); "דברי אריסטו... 'החוש הזה שהוא חרפה לנו'. הוא מתכוון לחוש המישוש המביא להעדיף אכילה ומשגל. הוא מכנה בספריו את האנשים המעדיפים את המשגל ואכילת מאכלים טעימים בשם 'הנבזים', ומאריך לגנות אותם וללעוג להם" (עמ' 645). כל הבודק מקורות אלה ואחרים בהקשרם, רואה עד כמה נטועה הייתה תפיסה זו בתודעתו של הרמב"ם, ועד כמה שאף לחנך את קוראיו לסגל לעצמם דרך זו ולראות את המשגל כדבר שלילי שיש להמעיט בו ככל האפשר. במקום אחר במורה נבוכים הסתמך במפורש על אריסטו בהתנגדותו למשגל:

39 כידוע, חז"ל לא דיברו על "חרפת המשגל", ביטוי שמקורו בדברי אריסטו, אלא בחרו בביטויים מעודנים יותר כדי להטיף לגבר שלא להרבות ביחסי אישות מעבר למצוות עונה. ואכן, במשנה תורה דיבר הרמב"ם על כך שמי שמרבה בו "אין רוח חכמים נוחה הימנו" (הלכות איסורי ביאה כא, יא). ובהלכות דעות (ד, יט) הרבה לדבר על הנזקים הגופניים מריבוי המשגל. על יחסו השלילי של אריסטו אל יחסי מין ראו בספרות שמנה שורץ, מורה נבוכים, עמ' 387, הערה 22, ועמ' 443, הערה 19.

יש בין האנשים בני אדם אשר – כפי שאמרנו – כל דחפי החומר בעיניהם חרפה, רע וחסרונות הכרחיים ובמיוחד חוש המישוש שהוא חרפה לנו – כפי שציין אריסטו – ובגללו אנו מתאווים לאכילה, שתיה ומשגל. כי ראוי למעט בזאת ככל האפשר, לעשותו בהסתר ולהצטער על עשייתו.⁴⁰

בדברי חז"ל אין דעה אחידה לגבי יחסי אישות. יש שקראו לצמצמם ויש שראו בהם חובה המוטלת על הבעל במשפחתו ("מצות עונה"). גישה זו אינה עולה עם הגדרתו הנזכרת של הרמב"ם.⁴¹ מסתבר שהסתמכותו של הרמב"ם בתיאור המשגל כ"חרפה" גם על אריסטו, גרמה לכך שפילוסופים יהודים רבים בימי הביניים הלכו בעקבותיו והרבו לדבר על "חרפת המשגל". להלן נראה שהרמב"ם, בניגוד לרש"י, סבר שההימנעות מהמשגל קשורה גם בטקס קבלת התורה בסיני.

אמנם, הרמב"ם לא האשים את האישה בריבוי המשגל, אך דימוי האישה לחומר ושלילה כה בוטה של המשגל פגעה, ולו בעקיפין, גם בתדמית האישה. קשה היה לגברים להודות שהם "אשמים" בלהיטותם לקיים יחסי מין עם נשים. נוח יותר היה להם לתלות זאת בתאוות הנשים ולהאשימן על לא עוול בכפן.⁴² רבים מהוגי הדעות היהודים שחונכו על ברכי הפילוסופיה היו שותפים לתפיסה האסקטית הבסיסית, שהמשיכה המינית אל האישה היא דבר שלילי, הואיל והמגע הפיסי עם האישה פוגע בשלמותו של האדם. דב שוורץ בחן את עולם האידאות של החוג היהודי הנאופלטוני שפעל בספרד ובפרובנס במאה הארבע עשרה והסיק: "אם אמנם אין כאן דרישה לפרישה טוטלית מחיי המין, יש כאן נטייה ברורה לכיוון זה".⁴³ היחס השלילי אל המשגל מצוי במקומות נוספים ביצירתו של הרמב"ם. בין השאר הוא טען שאיסור הזנות ("לא תהיה קדשה מבנות ישראל", דברים כג, יח) מקורו ברצון לצמצם את יחסי המין: "טעם אחר חשוב לאיסור הקדשה הוא למנוע ריבוי תאוות המשגל והתמדתה, כי כאשר הקדשות שונות, גדלה התאוה, שהרי אין הליכתו של אדם אל אשה אחת שהורגל אליה מאז ומתמיד כהליכתו אל נשים חדשות לבקרים השונות זו מזו בצורתן ובמצביהן".⁴⁴

40 מורה נבוכים, ג, פרק ח, עמ' 443. וראו שם, הערה 19, על מקור דבריו של אריסטו ומקבילות לנושא זה.

41 על מצוות עונה ושיעורה ראו: משנת כתובות ה, ו, והמשא ומתן התלמודי שם, סב ע"א-ע"ב.

42 אף יש כאלה שהביאו זאת עד אבסורדום, וטענו שמשיתכם העזה אל אישה מסוימת מקורה בכישוף שהיא גרמה להם. בספרות הפולקלור של עמים שונים נתפסו נשים כשליחות השטן וכמי שעושות שימוש בכוחות מגיים כדי להפיל גברים ברשתן. ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 43-47, 419-420, ובספרות הנזכרת שם, עמ' 43, הערה 77.

43 שוורץ, ישן בקנקן חדש, עמ' 239. הדברים מצויים ביתר הרחבה להלן, בסיכום, פרק כא, הערה 38.

44 מורה נבוכים, ג, פרק מט, עמ' 638. השווה התנגדותו של הרמב"ם להתחזקת שפחה נכריה שהוגדרה

את הלכות איסורי ביאה סיים הרמב"ם באזהרה ובהדגשה יתרה שחייב אדם להתרחק מראיית נשים, מייחוד עמן וממחשבה על יחסי אישות: "אין לך דבר בכל התורה כולה שהוא קשה לרוב העם לפרוש אלא מן העריות והביאות האסורות... לפיכך ראוי לו לאדם לכופ יצרו בדבר זה ולהרגיל עצמו בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה ובדעת נכונה כדי להנצל מהן".⁴⁵ בפירושו למשנה (סנהדרין ז, ד) האריך הרמב"ם מאוד בנושא זה. לדבריו, הוא ניצל את ההזדמנות שנקרתה לפניו בפירוש המשנה העוסקת בעונשם של גבר ואישה שחטאו בעריות, כדי לדון בהרחבה רבה בשאלת קיום יחסי אישות בכלל, אף שאין מדובר בפירוש המשנה כלל. את פירושו למשנה כתב הרמב"ם בטרם מלאו לו שלושים שנה, ומכאן שהרעיונות הנזכרים טבועים היו בתודעתו כבר בימי נעוריו. כאמור, הניסוחים של הרמב"ם ב"משנה תורה" מעודנים יותר ומעוגנים בסיבות רפואיות ולא בסיבות רוחניות בלבד, אך גם שם הוא הטיף לצמצם ככל האפשר את יחסי המין.⁴⁶ בעקבות הרמב"ם הלך גם בנו ר' אברהם, כפי שיובא להלן.

לעומת זאת, בהלכות איסורי ביאה (כא, ט) הוא הלך בעקבות דברי חכמים בתלמוד (נדרים ע"ב) וקבע: "אשתו של אדם מותרת היא לו, לפיכך כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה, בועל בכל עת שירצה ומנשק בכל אבר ואבר שירצה... ואף על פי כן מדת חסידות שלא יקל אדם את ראשו לכך ושיקדש את עצמו בשעת תשמיש". מפורטים ומסויגים עוד יותר דבריו של הרמב"ם בפירוש המשניות:

וחכמים אומרים כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה, ופסק התלמוד בזה הלכה כחכמים. אבל אע"פ שכל זה מותר כמו שזכרנו, החסידים הצנועים ירחיקו כל אלה הדברים המתועבים הבהמיים ומחזיקין אותו ברשעות ומרשיעין המתכוונים לתכלית תענוגם כגון אלה הדברים, לפי שנתבאר שתכלית התשמיש להעמיד המין לא לתענוג התשמיש בלבד.⁴⁷

מבחינה הלכתית "יפת תואר"; תשובות הרמב"ם, ב, סימן ריא, עמ' 373-375. גם את מצוות מילה קשר הרמב"ם עם מיעוט המשגל (מורה נבוכים, ג, פרק מט, עמ' 645-646).
45 הלכות איסורי ביאה כב, יח-כ. השווה פירושו למשנת אבות (א, ה): "ואל תרבה שיחה עם האשה" (להלן, סמוך להערה 53).

46 משנה תורה, הלכות דעות ג, ב; ד, יט. ושם כתב: "שכבת זרע היא כח הגוף וחיייו ומאור העינים, וכל שתצא ביותר הגוף כלה וכחו כלה וחיייו אובדים... כל השטוף בבעילה זקנה קופצת עליו... אמרו חכמי הרופאים: אחד מאלף מת בשאר חלאים והאלף מרוב התשמיש. לפיכך צריך אדם להזהר בדבר זה אם רצה לחיות בטובה".

47 פירוש המשניות לרמב"ם, סנהדרין ז, ד. השווה מה שכתב בנושא זה הראב"ד, להלן, בפרק הבא, הערה 23. בדבריו במורה נבוכים (ג, פרק ח, עמ' 443) תיאר הרמב"ם את האנשים המרבים להגות ביחסי אישות כמי שיש חציצה בינם ובין האל: "ואילו האחרים, אשר חציצה חוצצת בינם לבין האל, והם חבר הבורים, הם בהפך מזאת. הם שיתקו כל מחשבה ושיקול-דעת על מושכל, וקבעו להם תכלית אותו חוש שהוא חרפתנו הגדולה ביותר, כלומר, חוש המימוש".

עמדתו של הרמב"ם בסוגיה זו רחוקה מאוד מעמדתם של המקובלים בספרד. לא זו בלבד שהם לא ראו ביחסי אישות במשפחה דבר שלילי אלא להפך. הם תיארו אותם כדבר חיובי המקרב את האדם אל השכינה. אף היה בהם מי שמתח ביקורת קשה על הרמב"ם בשל עמדתו בסוגיה זו והאשימו בחיקוי דרכם של הפילוסופים היוונים, ועוד נשוב לכך להלן, פרק י, בדיון במעמדה של האישה במשנתם של המקובלים. גם בכתביו הרפואיים שב הרמב"ם וציין את הנזק הרפואי שמביא לדעתו ריבוי המשגל, במיוחד בגיל הזקנה. הוא קרא לאדם למעט ככל האפשר במשגל, וכאמור חזר על מוטיב זה מספר פעמים. אסתפק בדוגמה אחת:

המשגל... מוזיק מאד לרב בני אדם, והיתרון (=הריבוי) ממנו מוזיק לכל בני האדם... אבל הזקנים המשגל מוזיק להם... ועל כן ראוי לאדם שימעט ממנהגו לפי רוב השנים. זהו הראוי מצד הנהגת הגוף, ויצטרף אל זה שהוא טהרת הגוף, הנפשו... והבוסת וחסידות... וכשתסתכל במרבה המשגל, תמצאם שתגבר עליהם השכחה ורפיון השכל... וכליון אור העינים.⁴⁸

ר' אברהם, בנו של הרמב"ם, הלך בדרכו של אביו והסיף להתרחק מיחסי מין גם כשהם מותרים על פי ההלכה. אף הוא דיבר על "חרפת המשגל", ועל כן פירש כי יעקב תיאר את יוסף כ"נזיר אחיו" לא רק בשל מעשה אשת פוטיפר, אלא גם בשל הימנעותו מלקחת נשים נוספות או פילגשים על אשתו אסנת: "וזה בשביל פרישותו הנודעת לבד ממניעותו מאשת אדוניו שלא לקח לו פילגש ולא נשא אלא אחת מתוך חסידות ופרישות וקדושה, שהרי גם אילו עשה כן לא היה איסור".⁴⁹

בהלכות דעות שבספר המדע (ג, ב) דיבר הרמב"ם על הכוונות הראויות ביחסי אישות. לדעתו, כל מעשיו של אדם ראוי להם שיהיו מכוונים "לידע את השם", ובהם גם יחסי אישות. הוא מנה שתי כוונות ראויות: דאגה לבריאות הגוף וקיום הזרע. דבריו מובאים כלשונם בדיון בראב"ד בפרק הבא. כפי שהערתי שם, מסתברת דעתו של ר' יוסף קארו, שעל הרמב"ם הייתה מקובלת גם כוונה שלישית – קיום מצוות עונה, אך

48 רמב"ם, ספר הקצרת, מהדורת ז' מונטנר, ירושלים ת"ש, עמ' 23–24. השוו: פרקי משה ברפואה, מהדורת ז' מונטנר, ירושלים תשי"ט, מפתחות, ערך "משגל", עמ' 436; רמב"ם, הנהגת הבריות, תרגום ר' משה אבן תיבון, מהדורת ז' מונטנר, ירושלים תשי"ז, עמ' 74: "וכבר התבאר ליודעים כי המשגל מוזיק לאנשים כולם וזולתי אחדים מעטים... והכלל הוא [שהוא] ענין רע וממית החולים והקמים מחולי ומוזיק לזקנים". ובעמ' 75, שם, כתב: "כל מי שיחפוץ תמידת הבריות, יעביר מלבו זכרון המשגל בכל יכלתו". השוו: מורה נבוכים, עמ' 386–387.

49 פירוש ראב"ם לתורה, בראשית מט, כו, עמ' ריד. נחם אילן תרגם בשינוי מה את המקור הערבי: "מתוך פרישות וצניעות והסתגפות" (אילן, פירוש ראב"ם לתורה, עמ' 44). ראו גם: פירוש ראב"ם, שם, בראשית כט, כה, עמ' צב, על צניעותם של יעקב ולאח; שם לח, טו, עמ' קמד, על צניעותם של יהודה ותמר.

בשל היותה ברורה לכול לא ראה לנכון לציין. הרמב"ם הוא מן החכמים הראשונים שדנו בכוונות שביחסי אישות, וייתכן שאף קדם לראב"ד שהאריך בנושא זה.

ה. גיל הנישואין והאהבה כסמל

חכמי התלמוד נחלקו בשאלת גיל הנישואין. במשנת אבות (ה, כא) נאמר: "בן שמונה עשרה לחופה". היו חכמים שהטיפו לנישואין אף בגיל צעיר יותר. בשמו של רב חסדא נמסר שהוא השתבח בעדיפותו על חכמים אחרים בשל נישואיו בגיל שש עשרה, והביע צער שלא הקדים יותר את נישואיו כדי להינצל מהרהורי עברה.⁵⁰ הרמב"ם ראה גם הוא באור חיובי נשיאת אישה בגיל צעיר, כדי להימנע מהרהורי עברה: "ולא ישב בלא אשה שמנהג זה גורם לטהרה יתירה". הוא שב והזהיר מן החשש מהרהורים כאלה, כגון: "...לפיכך ראוי לו לאדם לכופף יצרו בדבר זה ולהרגיל עצמו בקדושה יתירה ובמחשבה טהורה ובדעה נכונה כדי להנצל מהן".⁵¹ על אף הטפתו לשאת אישה בגיל צעיר, הוא עצמו לא נהג כך ונשא אישה בראשית שנות השלושים לחייו, ובניגוד לדעתם של מספר חכמים, פסק שמותר לאדם לדחות את נישואיו כדי להקדיש עצמו ללימוד תורה.⁵²

הרמב"ם היה ער לכוחה הגדול של המיניות, הזהיר מפניה והטיפ להקפיד על סייגים רבים כדי להימנע מפיתוייה, עד שהראב"ד כתב באחת מהשגותיו בנושא שהוא "הפריז על מדותיו".⁵³ את דברי המשנה באבות (א, ה) "ואל תרבה שיחה עם האשה" פירש הרמב"ם: "וידוע כי השיחה עם הנשים על הרוב אמנם היא בעניני הביאה, ולפיכך אמר שלהרבות שיחה עמהן אסור לפי שהוא גורם רעה לעצמו, רצונו לומר: תקנה לו פחיתות מדות בנפשו, והיא רב התאוה". לא ייפלא אפוא שהוא קבע: "אין לך דבר בכל התורה כולה שהוא קשה לרוב העם, אלא לפרוש מן העריות והביאות האסורות". עם זאת, הרמב"ם היה מודע לכוחה הגדול של האהבה בחיי האדם. בבואו להסביר את עוצמת האהבה הנדרשת מן האדם אל בוראו, הוא בחר בסמלים ארוטיים, בעקבות

50 ראו: קידושין כט ע"ב – ל ע"א. הגמרא מביאה שם דעות של חכמים שאדם שלא נשא אישה עד גיל עשרים "כל ימיו בהרהור עבירה". דברי רב חסדא מובאים גם הם שם. לנושא כולו ראו: רבינוביץ, הלכות אישות, טו, ב-ג, עמ' שיד-שטו. הרב רבינוביץ העיר שם שהרמב"ם לא סבר ש"בן שמונה עשרה לחופה" היא משנה אלא ברייתא ועל כן אין לפסוק הלכה על פיה.

51 הלכות איסורי ביאה כב, כ, כא.

52 על נושא מקיף זה ראו: קידושין כט ע"ב – ל ע"א, וברש"י ובתוספות שם. השו"ת רמב"ם, הלכות אישות טו, ב-ג; הלכות תלמוד תורה א, ה ("לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך ישא אשה", שאם נשא אשה תחלה אין דעתו פנויה ללמוד. ואם היה יצרו מתגבר עליו עד שנמצא שאין לבו פנוי, ישא ואחר כך ילמוד תורה").

53 הלכות איסורי ביאה כב, טז.

מדרשי חז"ל על שיר השירים. הוא עשה כן מתוך ידיעה שכוחו של הסמל הזה עז מכל סמל אחר:

וכיצד היא האהבה הראויה? הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה עזה מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה (=הוגה) בה תמיד כאלו חולה חולי האהבה שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אשה והוא שוגה בה תמיד בין בשבתו בין בקומו בין בשעה שהוא אוכל ושותה, יותר מזה תהיה אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד כמו שצונו בכל לבבך ובל נפשך.⁵⁴

הוא בחר בסמלים ארוטיים גם כדי לתאר את העיסוק בתורה ובחכמה: "גדולה מכל זאת אמרו, יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה. ובחכמה הוא אומר 'אילת אהבים ויעלת חן'".

ו. לימוד תורה לנשים

אחת הסוגיות המרכזיות בביור מעמדה של האישה במשנתו של הרמב"ם היא שאלת לימוד תורה לנשים. עמדתו בסוגיה זו סבוכה ומורכבת. במקורות התלמודיים מובאת דעתו הקיצונית של התנא ר' אליעזר בן הורקנוס, שאין ללמד תורה לנשים כלל.⁵⁵ ר' אליעזר התבטא בחריפות יתרה כלפיהן: "כל המלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות".⁵⁶ הוא סירב לבקשת אישה מיוחסת ועשירה להסביר לה עניין מסוים הקשור בחטא העגל, בנימוק: "ישפרו דברי תורה ואל ימסרו לנשים".⁵⁷ בתלמוד מובא הסברו של האמורא ר' אבהו לדברי ר' אליעזר, הסבר שאף בו יש פגיעה קשה בתדמית האישה: "א"ר אבהו: מאי טעמא דר' אליעזר? דכתיב 'אני חכמה שכנתי ערמה' (משלי ח, יב),

54 הלכות תשובה י, ג. השו"ן: הברטל, הרמב"ם, עמ' 38–39.

55 על עמדתם של חכמים בשאלת לימוד תורה לנשים נכתב הרבה. ראו בספרות הנוכרת אצל גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 266, הערה 3; הלבני, תלמוד תורה לנשים; ז'ולטי, לימוד תורה לנשים. על עמדתו של הרמב"ם בשאלה זו ראו: הרד"ק, לימוד תורה לנשים במשנת הרמב"ם; י' לוי, "לימוד תורה לנשים במשנת הרמב"ם", המעיין, לד, א (תשנ"ד), עמ' 14–10.

56 סוטה ג, ד. ראו: ח' אלבק, משנה, סדר נשים, ירושלים–תל-אביב תשי"ט, עמ' 240. התיבה "כאלו" נוספה על פי הדיון בבבלי, סוטה כא ע"ב, וראו בהשלמות של אלבק, שם, עמ' 383; י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ב, ירושלים תש"ח, עמ' 536. למשמעות התיבה "תפלות" ראו: אפשטיין, שם, עמ' 670. בתלמוד (סוטה כא ע"ב) נתפרשה "תפלות" כעיסוק במין ובזימה. סותרים את הצעתו של יהודה לוי (לעיל, הערה 55), שדברי ר' אליעזר במשנה ("כאלו מלמדה תפלות") הם בגדר המלצה בלבד. גם ר' נסים בר' יעקב, מגדולי חכמי קירואן במאה האחת עשרה, הבין שמדובר בפסיקה ולא בהמלצה גרדא. ראו: חיבור יפה מהדושה, עמ' לו.

כיון שנכנסה חכמה באדם, נכנסה עמו ערמומית".⁵⁸ כלומר, לימוד התורה יגדיל לא רק את חכמתה של האישה אלא גם את ערמומיותה, והיא תוכל לנצל זאת לרעה כדי להערים על בעלה ולהסתיר ממנו את מעשיה השליליים. היו תנאים שחלקו על דעתו של ר' אליעזר, אך רוב חכמי ישראל בימי הביניים, ובהם גם הרמב"ם, קיבלו את דעתו.⁵⁹ גם אלה שלא סברו שהצדק עמו קיבלו את דבריו באופן עקרוני בגלל שאלת הגמרא במסכת סוטה (שם): "מאי טעמא דר' אליעזר?". על פי כללי הפסיקה, בירור זה הקנה עדיפות לדעתו של ר' אליעזר.

כמה מן הגדולים שבין חכמי ישראל בימי הביניים קיבלו רק את מקצת דבריו של ר' אליעזר וחישפו דרכים לצמצמם, ובהם גם הרמב"ם:

אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש מפני שלא נצטויה. וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו, אין שכרו כשכר המצוה שעשה אלא פחות ממנו. ואף על פי שיש לה שכר, צו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד, אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי, לפי עניות דעתן. אמרו חכמים: כל המלמד את בתו תורה כאילו לימדה תפלות. במה דברים אמורים? בתורה שבעל פה, אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחילה, ואם לימדה אינו כמלמדה תפלות.⁶⁰

מחד גיסא, הציג הרמב"ם את דברי ר' אליעזר כדעתם של "חכמים" ואולי גם כ"ציווי" מחייב, וחזיק בכך את כוחם השלילי.⁶¹ מאידך גיסא הוא הציג שתי הקלות חשובות: (א) "רוב נשים אין דעתן מכוונת להתלמד" ולא "כל נשים". זו הבחנה רבת ערך לא רק מן הבחינה המעשית אלא גם מן הבחינה התאורטית. אם ר' אליעזר שלל מכול וכול לימוד תורה לנשים, בלא כל התחשבות בכישוריהן וברצינות כוונותיהן, ובכך פגע

58 סוטה כא ע"ב.

59 לדעות חולקות שהתירו לימוד תורה לנשים ראו: משנת סוטה ג, ד; בבלי, שם כא ע"ב, והמובא מירושלמי בספרי חסידות ומורדות, עמ' 266–268. ייתכן שיש לקשור לכך גם את המסופר במדרש שוחר טוב על בנו של ר' עקיבא, שבילל כלולותיו "כיון שנכנסה עמו לחדר היה עומד כל הלילה וקורא בתורה ושונה בהגדות". החתן ביקש מרעייתו שתדליק לו את הנר כדי שיוכל ללמוד תורה, והיא עמדה לידו וסייעה לו, אך לא נטלה חלק בלימוד.

60 רמב"ם, הלכות תלמוד תורה א, יג. הנמקה דומה לשלילת כל השכלה מן הנשים מצויה בדבריו של הפילוסוף הרומי סנקה ושל פיליפ דה-נווור (Philippe de Novarre). ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 267.

61 למשמעות הביטוי "ציווי חכמים" בדברי הרמב"ם ראו: א' הכהן, "ציווי חכמים – פרק בלשונות הרמב"ם במשנה תורה", שנתון המשפט העברי, יד-טו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 113–120. לעומת זאת, נ"א רבינוביץ ראה זאת כעצה טובה גרדא. ראו: רמב"ם, הלכות אישות, טו, יז, יח, עמ' של-שלא.

פגיעה קשה בתדמיתו, הרי הרמב"ם פסק שמבחינה עקרונית האיסור מתייחס לרוב הנשים בלבד, על פי מצבן, ואין לפנינו איסור גורף ומוחלט. (ב) לדעת הרמב"ם, האיסור ללמד תורה לנשים איננו חל על "תורה שבכתב", ואילו ר' אליעזר לא הבחין בין סוגים שונים של דברי תורה. כמו כן, הרמב"ם התעלם כליל מדברי ר' אליעזר שבתלמוד ירושלמי ("שִׁרְפוּ דברי תורה..."). מסתבר שהשכלתו הפילוסופית וגישתו השכלתנית של הרמב"ם השפיעו על הכרעתו בנושא זה וגרמו לו לסגת, ולו באופן חלקי, מן ההנמקה הנזכרת של ר' אבהו, שהנשים עלולות לנצל את דברי התורה כדי להערים על בעליהן או לפגוע בצניעותן. על סמך המקורות שהגיעו אלינו, מתברר שהרמב"ם הוא הראשון מבין חכמי ישראל שפירש כי דברי ר' אבהו מתייחסים אל רוב הנשים ולא אל כולן.⁶²

הבחנה זו של הרמב"ם, שסייעה לנשים שחפצו ללמוד תורה, השפיעה רבות. היא הורחבה בידי חכמים נוספים בימי הביניים, ואף בימינו נתלים בה החכמים המתירים לנשים ללמוד את כל ענפי התורה, כולל תלמוד. מקצתם העירו במפורש שהם מסתמכים על דברי הרמב"ם, ואחרים טענו שנשים אלה "יצאו מהרוב", לשון הרומזת בבירור לדברי הרמב"ם. כישוריהן של הנשים ורצינות כוונתן משמשים גורמים מכריעים בבירור זה, וכל החכמים שבים ותולים את דבריהם בדבריו הנזכרים של הרמב"ם.

עם זאת, ההבחנה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה מלמדת שגם הרמב"ם חשש פן המשא ומתן התלמודי (=פלפול) יגדיל את ערמומיותו. מסתבר שהרמב"ם לא התנגד שנשים ילמדו תורה מפי אישה למדנית. ההנמקה הפורמלית "כל המלמד את בתו תורה" אפשרה לו להבחין בין לימוד מפי גבר ללימוד מפי אישה ולצמצם את כוח דבריו של ר' אליעזר.

עניין רב יש גם בראשית דבריו הנזכרים של הרמב"ם. עולה מהם מסקנה חשובה: אישה שלמדה תורה יש לה שכר, אף אם הוא קטן יותר מזה של הגבר. ניסוח זה מעיד בבירור שהפסיקה בתלמוד להימנע מלימוד תורה לנשים איננה מתייחסת אל כל הנשים, והדבר מותר לאותן המסוגלות ללמוד תורה מבלי לחשוש ש"יציאו אותם לדברי הבאי".⁶³

62 ר' נסים בן יעקב (קירואן, אמצע המאה האחת עשרה) התייחס בשלילה אל לימוד תורה לנשים: "ומשום כך התנגדו החכמים ז"ל שילמד אדם בתו תורה, כמו שגרסה המשנה: אמ' ר' אליעזר כל המלמד בתו תורה כאלו למד תפלות כי לפי דעת התלמוד יביא דבר זה אותה לשחיתות ורוב תחבולות וערמה..." (חיבור יפה מהישועה, עמ' לו). לעומת זאת, בתו של הגאון הבבלי ר' שמואל בן עלי (המחצית השנייה של המאה השתים עשרה) מתוארת כבקיאה במקרא ובתלמוד וכמי שהרביצה תורה (לימוד המקרא) בשיבת בגדאד. ראו: סיבוב ר' פתחיה, עמ' 9-10; ברודי, דיואן ר' אלעזר הבבלי, עמ' ה, סימן ו. לא נדע על מה הסתמך אביה, גאון הישיבה, שהתיר לה ללמוד וללמד. ייתכן ששיקול דעתו בסוגיה זו היה דומה לזה של הרמב"ם, בן זמנו ובר הפלוגתא שלו. השוו דברי ר' שמואל ארקולטי, מחכמי איטליה במאה השש עשרה: "הנשים אשר נדבה לבן 63 אותנה לקרבה אל המלאכה המלוכה, מלאכת ה', מצד בחירתן בטוב... הן הנה תעלינה בהר ה'

זאב הרווי בחן את עמדתו של הרמב"ם בסוגיה זו והגיע למסקנה מפתיעה. לדעתו, הרמב"ם סבר שלא זו בלבד שמותר לאישה ללמוד תורה שבעל פה, כולל תלמוד, אלא שהיא אף חייבת לעשות כן.⁶⁴ הוא הסיק זאת מהלכות יסודי התורה של הרמב"ם. הרמב"ם מנה חמש מצוות המאפשרות לאדם להיכנס ל"פרדס": ידיעת ה', הימנעות ממחשבות על זולתו, הכרה באחדות ה', אהבת ה' ויראת ה'.⁶⁵ חמש המצוות הללו מותנות לדעת הרמב"ם גם בלימוד "גמרא": "כשיגדל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה... ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו".⁶⁶ והנה, בהלכות יסודי התורה מנה במפורש גם נשים כמי שמסוגלות להיכנס ל"פרדס":

ועניני ארבעה פרקים אלו שבחמש מצות האלו הם שחכמים הראשונים קוראין אותו פרדס... ואני אומר שאין ראוי לטייל בפרדס אלא מי שנתמלא כריסו לחם ובשר. ולחם ובשר הוא לידע האסור והמותר וכיוצא בהם משאר המצות... ואפשר שידעם הכל, קטן וגדול איש ואשה בעל לב רחב ובעל לב קצר.⁶⁷

הרמב"ם כלל במפורש גם את הנשים בין מי שמסוגלים ללמוד "הוויות דאביי ורבא". למה התכוון הרמב"ם בדברו על "מילוי הכרס בלחם ובשר"? האם כוונתו לדעת את ההלכות בלבד, כמפורש בדבריו: "לידע האסור והמותר", או שכוונתו גם ללימוד המקורות בהעמקה יתרה במקורם התלמודי?

דברי הרמב"ם הללו אינם חד משמעיים, ועם זאת נודעת להם חשיבות ראשונה במעלה בדיון על מעלת האישה. אכן, עולה מהם בבירור שלדעת הרמב"ם גם הנשים מסוגלות "למלא כרסן בלחם ובשר", דהיינו לימוד המצוות שבתורה שבעל פה. הן חייבות לעשות כן אם רצונן להיכנס ל"פרדס", והן מסוגלות "להיכנס לפרדס ולטייל בו". התבטאויות מעין אלה נדירות בין חכמי ישראל בימי הביניים, והן מעידות על המעלה הגדולה שאליה מסוגלת להגיע גם אישה ועל יכולותיה. יפה דייק הרווי, שהרמב"ם לא דיבר דווקא על גבר הראוי "לטייל בפרדס" אלא נקט אמירה סתמית וכוללת: "מי שנתמלא כריסו", ומכאן שגם האישה חייבת ללמוד את כל המצוות לעומקן אם היא חפצה "להיכנס לפרדס".⁶⁸

תשכונה במקום קדשו, כי נשי מופת הנה, ועל חכמי דורן להדרן לאדרן לסדרן, לחזק ידיהן לאמן זרועותיהן... ומחן תצא תורה..."; ספר מעין גנים לר' שמואל ארקולטי, ונציה שי"ג, איגרת י, מד ע"ב – מה ע"א.

64 הרווי, לימוד תורה לנשים.

65 הלכות יסודי התורה, פרקים א-ד.

66 הלכות תלמוד תורה א, יב.

67 הלכות יסודי התורה ד, יג.

68 "Maimonides does not say that it is not proper for men to walk about in the Pardes

חיוזוק נוסף לדעתו של הרו"י, שהרמב"ם סבר שנשים חייבות ללמוד גם תורה שבעל פה בעמקות, מצוי לכאורה בשימושו של הרמב"ם בתיבה "גמרא", בדברו על חמש המצוות המכשירות גברים ונשים להיכנס ל"פרדס":

וחייב לשלש את זמן למידתו: שליש בתורה שבכתב ושליש בתורה שבעל פה ושליש שיבין וישיכיל אחרית דבר מראשיתו... ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן, עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמוותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה. וענין זה הוא הנקרא גמרא... והענינים נקראים פרדס בכלל הגמרא הן... אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה... ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד לפי רוחב שיש בלבו ביישוב דעתו.⁶⁹

בדברים אלה יש לכאורה סתירה להגדרת התיבה "גמרא" שהובאה לעיל מהלכות יסודי התורה. שם משמע שמדובר בלימוד תורה שבעל פה בעמקות, ואילו כאן התיבה "גמרא" עומדת בניגוד לתורה שבעל פה, ונראה שמשמעותה מטפיסיקה, ענייני הגות ומחשבה וכדומה.

חיובן של הנשים בחמש המצוות הנזכרות משמעו אפוא שהן חייבות גם בלימוד "גמרא". אם כן, כיצד עולים דברים אלה עם הקביעה המפורשת, בהמשך דבריו הללו של הרמב"ם, שהאישה לא נצטוותה ללמוד תורה ואסור לאב ללמד את בתו תורה שבעל פה? הרו"י טרח הרבה ליישב את הסתירה הזאת שבדברי הרמב"ם וקבע, בצדק, כי כדי ליישבה יש לבדוק תחילה לעומק את משמעות המונחים "תורה שבכתב", "תורה שבעל פה" ו"גמרא" בדבריו, וכן את משמעות חמש המצוות הנזכרות בזיקה ל"פרדס".⁷⁰ הוא אף העלה את ההשערה, כי לשיטת הרמב"ם אין הנשים צריכות ללמוד את חוקי ההלכה כדי לדעת כיצד לקיימם, והן יוכלו ללמוד על כך מהתבוננות במעשי אביהן. ואולם, עליהן ללמוד תורה כדי לרכוש חכמה שתאפשר להן להיכנס ל"פרדס" ולחזק את העולם הפנימי שלהן ושל בני משפחתן.

זוהי סוגיה מורכבת וקשה לקבוע בה מסמרות. ואולם, אי אפשר להתעלם מן העובדה שהרמב"ם הלך בעקבות חז"ל ופטר את הנשים ממצוות לימוד תורה, ואף קבע ששכרן חלקי אם תלמדנה מרצונן. בראשית הדיון בסעיף זה הבאנו את דבריו המפורשים

until they know what is forbidden, permitted, and the like, with regard to the other commandments; and thus it is clear that, according to Maimonides, *women too ought to acquire this knowledge before entering the Pardes*" to; הרו"י, לימוד תורה לנשים, עמ' 125.

69 הלכות תלמוד תורה א, יא-יב.

70 לכאורה ניתן היה לפרש ש"תורה שבעל פה" מתייחסת אל המשנה ואל הלכות פסוקות בלבד, לעומת ה"גמרא" המתייחסת אל המשא ומתן התלמודי. ואולם הקשרם של דברי הרמב"ם במלואם מקשה על הסבר זה.

בהלכות תלמוד תורה, וכך הוא כתב גם בספר המצוות.⁷¹ לעומת זאת, הרמב"ם חייב אותן בעשר המצוות הראשונות ממצוות עשה (על פי מניינו), ובהן כלולות ארבע מחמש המצוות המאפשרות את הכניסה ל"פרדס". כיצד ניתן להלום שתי גישות סותרות אלה, אם "מילוי הכרס" בלימוד התורה ומצוותיה הוא תנאי בסיסי לכניסה ל"פרדס"? הפתרון הנראה לי הוצע לעיל: אישה המעוניינת להיכנס ל"פרדס" חייבת ללמוד תורה, והדבר מומלץ וראוי לה, אך אין חובה זו מוטלת על הנשים כולן. הן יכולות לקיים את המצוות הנזכרות שנתחייבו בהן שלא במעלתן המושלמת. ובל נשכח, לדעת הרמב"ם גם הגברים כולם אינם זוכים להיכנס לפרדס: "ואף על פי שגדולי ישראל היו וחכמים גדולים היו, לא כולם היה בהן כח לידע ולהשיג הדברים על בורייך".⁷² זהו פרט רב חשיבות. הרמב"ם קבע במפורש שהיו גם "גדולי ישראל" שלא זכו להיכנס ל"פרדס", אף שבוודאי למדו בעמקות רבה הן תורה שבכתב הן תורה שבעל פה וקיימו גם את חמש המצוות האמורות.

אמנם, לא מצאתי במקורות הוכחה הסותרת את ההשערות הנזכרות של הרמב"ם, אך נראה כי בשיטת הרמב"ם יש להבחין בבירור בין חובה המוטלת על כלל הנשים ובין המלצה המתייחסת אל מקצתן, אל הנשים הראויות. דהיינו, דבריו על לימוד תורה שבעל פה בעמקות ("מילוי הכרס") מתייחסים אל מי שראוי ומסוגל להגיע למדרגות הגבוהות ביותר, להיכנס ל"פרדס" ולטייל בו. בין אלה שיש להם היכולת לעשות כן מצויות גם נשים. ואולם, רק מיעוטן מסוגלות לכך, ולכן אין הן חייבות ללמוד תורה בעמקות. עם זאת, מי שתעשה כן מדעתה ומרצונה – והרמב"ם לא פירש מהי בעיניו הדרך הרצויה לכך – תהא מסוגלת להגיע לאותה דרגה עילאית. אין זה מקרה שהרמב"ם, בעקבות חז"ל, תיאר את מרים אחות משה כמי שזכתה במיתת "נשיקה", כלומר הגיעה לדרגה הרוחנית העילאית שכן תמותה מסוגל להגיע אליה, ועוד נשוב לכך להלן. זוהי ראייה ניצחת ליכולות הגבוהות של האישה, המאפשרות לה להגיע להישגים בלימוד תורה. ניתן להציע אפשרות אחרת להסבר הסתירה שבדברי הרמב"ם. דברי התורה והחכמה שחובה ללומדם לקראת הכניסה ל"פרדס" מתייחסים להלכות פסוקות ולדברי הגות ולא למשא ומתן תלמודי מפולפל. הנשים פטורות ממשא ומתן מעין זה, והאב איננו רשאי ללמדו לבתו. ואכן, בין אלה המסוגלים להיכנס ל"פרדס" כלל הרמב"ם גם קטנים יחד עם נשים ("ואפשר שידעם הכל קטן וגדול איש ואשה"). קשה להניח שקטן בקי במשא ומתן תלמודי מפולפל, אלא אם כן מדובר בקטן שניחן בכישורים אינטלקטואליים נדירים כבר מנעוריו. דעתי נוטה יותר לאפשרות הראשונה.

71 "היא שצונו ללמוד תורה וללמדה, וזהו הנקרא תלמוד תורה... והנשים אין חייבות בה... בניכם ולא בנותיכם"; מצוות עשה, יא; וראו קידושין לו ע"א.

72 רמב"ם, הלכות יסודי התורה ד, יג.

כללו של דבר, אף שהרמב"ם זלזל בכישוריהן האינטלקטואליים של רוב הנשים, על פי המציאות שהכיר בזמנו, הוא העריך את כושרן הפוטנציאלי. בומנו היו מסוגלות רק נשים בודדות להגיע לדרגות הגבוהות של לימוד תורה שבעל פה וכניסה ל"פרדס". נראה שבמציאות אחרת, שבה נשים רבות יותר מסוגלות לכך, היה הרמב"ם רואה זאת בברכה וממליץ לסייע בידן.⁷³

ז. מרים הנביאה ומעלתה הרוחנית

סיוע ברור להנחתנו הנזכרת, שאין לדבר על שלילה אונטולוגית של כישורי הנשים במשנת הרמב"ם, מצוי בהתייחסותו אל מרים. ב"מורה נבוכים" תיאר אותה הרמב"ם כמי שזכתה בדרגה הרוחנית הגבוהה ביותר שבן אנוש מסוגל להגיע אליה יחד עם אחיה, משה ואהרן:

והיה כאשר השלם בא-בימים ומתקרב למוות, גדלה השגה זאת מאוד. והשמחה בהשגה זאת והחשק אל המושכל גדלים מאוד עד שהנפש עוזבת את הגוף אז, בשעת אותו עונג. אל עניין זה רמזו החכמים במוות משה ואהרן ומרים ששלושתם מתו בנשיקה... וכן אמרו על מרים: אף היא בנשיקה מתה, אבל לא נזכר בה "על-פי ה'" בגלל היותה אשה, שלא נאה להזכיר משל זה לגביה. הכוונה היא ששלושתם מתו במצב של עונג ההשגה מעוצם החשק... אופן זה של מוות, שעניינו באמת להיות שמור מן המוות, ציינו (החכמים) ז"ל שהיה למשה ואהרן ומרים. יתר הנביאים והמעולים נמוכים מזאת.⁷⁴

הדברים מבוססים על דרשת חז"ל.⁷⁵ ואולם, הרמב"ם עשה במדרש שימוש חריג, המעיד על מקומה של האישה במשנתו. לעתים קרובות התעלם מדברי המדרשים ולא הזכירם כלל, ובמקרה זה, לא די שהביא את המדרש אלא גם דן במשמעותו, וניתן אפוא להסיק שהוא משקף את עמדתו האישית. הרמב"ם הדגיש את העובדה ששלושת האישים הנזכרים – משה, אהרן ומרים – זכו להגיע לדרגה הנבואית הגבוהה ביותר, ששאר

73 ראו גם הדיון לעיל, בשאלת ההצלה בשעת סכנה, שבו התעלם הרמב"ם מדברי המשנה ש"האישה קודם לאשה להחיות".

74 מורה נבוכים, ג, פרק נא, עמ' 665. במהדורת קאפח (עמ' תי) הסיים הוא: "אבל שאר הנביאים והחסידים הם למטה מזה". גם אברהם מלמד עמד בהרחבה על ההשלכות שיש לדיונו של הרמב"ם במעלותיה של מרים על יחסו אל מעמדה האינטלקטואלי של האישה. ראו: מלמד, הרמב"ם והנשים.

75 בבא בתרא יז ע"א, ובמקורות נוספים. השוו: דרך ארץ א, יז, מהדורת מ' היגר, נויארק תרצ"ה, עמ' 67: "שבעה שכבו בכבודו של עולם ולא שלטה בהם רימה. אילו הן: אברהם, יצחק ויעקב, משה ואהרן, מרים ובנימין בן יעקב. ויש אומרים אף דוד מלך ישראל". וראו שם בהערות המהדיר, חילופי הנוסחאות.

הנביאים לא זכו להגיע אליה. אם אישה נכללת בקטגוריה עליונה זו, הרי שלדעת הרמב"ם אין לדבר על נחיתות אינטלקטואלית הטבועה באישה. לדעתו, אישה מסוגלת להגיע למעלה הרוחנית הגבוהה ביותר, שהרי מרים הגיעה למעלה הגדולה אף מזו של שאר הנביאים, למעט משה. אין לראות מקור זה כאפיוודה המתייחסת אל מרים לבדה ויש בו כדי ללמד על מקומה של האישה במשנתו כולה.⁷⁶

מרים זכתה לתיאורים מופלגים ביותר בספרות חז"ל עד שהפכה לדמות הנשית הנערצת ביותר בספרות התלמוד והמדרש. הדבר השפיע במידה מסוימת גם על חכמי ישראל בימי הביניים. לדעתי, האדרת דמותה של מרים נבעה גם מן הפולמוס היהודי-הנוצרי, ומרים הועמדה אל מול מרים הנוצרית, דהיינו מריה אמו של ישו. במאה השנייה החל פולחנה של מריה להתחזק, ובאותה העת החלו גם בעולם היהודי להרבות בשבחיה של מרים. במאה השתים עשרה התחזק מאוד פולחן מריה, והיא תוארה כאם הקדושה המתוכתת בין המאמין ובין האל ומעניקה למין האנושי את חסדי הבורא. החיפוש אחר יסודות נשיים באלוהות וביסוס מקומה החשוב של מריה בתאולוגיה הנוצרית גדלו במהלך מאה זו, בין השאר בעקבות הרפורמה הדתית והחברתית שערך האפיפיור גרגוריוס התשיעי בכנסייה זמן מה לאחר עלותו על כס האפיפיורות בשנת 1073.⁷⁷ לא נראה לי שהרמב"ם הושפע בנושא זה מהלך הרוחות באירופה הנוצרית. ואולם, ייתכן שהשפיע עליו הכבוד הנדיר שמרים זכתה לו במקורות חז"ל.

ח. הנשים במעמד הר סיני – בין רש"י לרמב"ם

מה היה חלקן של הנשים בקבלת התורה בסיני? האם הן ניצבו יחד עם הגברים למרגלות ההר או נדחקו לשוליים? האם נמנו גם הן עם מקבלי התורה הגברים או שדרגתן הייתה

76 קלנר ביטא מסקנה זו בדרך אחרת: "לפחות אישה אחת השיגה את השלמות הגבוהה ביותר שעשויים בני אדם להשיג. ובמילים אחרות, שליש מכלל בני אדם שהשיגו את הרמה הגבוהה ביותר של שלמות אנושית היו נשים. לא ייתכן אם כן שהרמב"ם חשב שנשים מטבען נחותות שכלית מן הגברים"; קלנר, שנאת נשים פילוסופית, עמ' 124. ר' אברהם בן הרמב"ם הלך בעקבות אביו ותיאר את מרים כמי שדרגת נבואתה הייתה קרובה לזו של אהרן ופחותה מזו של משה (פירוש הראב"ם לתורה, שמות טו, כ, עמ' רעו). לדעתו, ייתכן שגם חוה הייתה נביאה (שם, בראשית א, כח, עמ' יב).

77 במקומה של מרים בספרות חז"ל בויקה אל התפתחות פולחן מריה עסקתי בהרחבה במאמרי "בין מרים למריה" – כיצד היתה מרים לדמות האישה האידיאלית בספרות חז"ל", האמור לראות אור בספר היוכל לפרופ' ישראל פרנצוס. הנושא חורג ממסגרת דיוננו כאן ולא אאריך בו. על הזיקה בין מעמד האישה היהודיה בפולחן הדתי ובין דמותה של מריה כבר הערתי בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 307, 364. על מקומה החשוב של מרים במשנתו של הרמב"ם עמדו הרוי, לימוד תורה לנשים; קלנר, שנאת נשים פילוסופית; מלמד, הרמב"ם והנשים. על זיקה אפשרית בין דמותה של מריה במאות השתים עשרה והשלוש עשרה ובין המיסטיקה היהודית ראו: גרין, השכינה ומרים.

נמוכה יותר? בציונים שונים המצויים בכתבי יד יהודיים מימי הביניים הן מתוארות כמי שעומדות במחיצת הגברים באותו מעמד, אך מובן שאין בכך כדי לבטא את עמדתם של חכמים כלפי דרגתן בעת קבלת התורה.

הבחנה מעניינת קיימת בסוגיה זו בין הרמב"ם לרש"י. בתורה נאמר "היו נכנים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה" (שמות יט, טו). מהי תכלית האיסור לקיים יחסי אישות שלושה ימים לפני קבלת התורה? את מי היא באה לשרת? הרמב"ם למד מציווי זה כי המשגל פוגע בקדושה: "הטהרה והקדושה אף הן ממטרות התורה, כלומר, נטישת המשגל, הימנעות ממנו או המעטה בו ככל האפשר... מפני שהוא יתעלה ציווה לקדש את האומה לקבלת התורה... 'אל תגשו אל אשה', הרי שאמר מפורשות שהקדושה היא נטישת המשגל".⁷⁸ כלומר, תכלית האיסור היא "לקדש את האומה" לקראת קבלת התורה. אין מדובר בטומאה גופנית אלא ב"טומאה רוחנית", שמקורה בעצם קיום יחסי האישות. מטרת האיסור היא אפוא לשמור על טהרת הגברים לקראת מתן תורה.

רש"י, לעומתו, פירש את הכתוב הנזכר בדרך שונה: "'אל תגשו אל אשה' – כל ג' ימים הללו, כדי שיהיו הנשים טובלות ליום השלישי ותהיינה טהורות לקבל תורה" (שמות יט, טו). כלומר, לפי פירושו של רש"י, ההרחקה מקיום יחסי אישות היא למען האישה, כדי לדאוג למעלתה. גם הנשים היו בין מקבלי התורה ולכן עליהן להיות טהורות לקראת האירוע הגדול. לא יחסי האישות כשלעצמם הם הגורם לאיסור, כדעת הרמב"ם, אלא החשש מטומאה גופנית של האישה. אמנם, מקור הפירוש הוא בדרשת חז"ל,⁷⁹ אך בחירתו מלמדת גם על עולמו של רש"י.⁸⁰ לפי הרמב"ם, הגבר עומד במרכז ומטרת האיסור היא לקדשו. לפי רש"י, האישה ניצבת במרכז ומטרת האיסור היא לקדשה.

קיים אפוא הבדל בולט בהבנת תכלית האיסור בין רש"י לרמב"ם. לפי הרמב"ם, יחסי האישות כשלעצמם פוגמים בקדושתו של האדם ומורידים אותו מן הדרגות הרוחניות שאליו הוא מסוגל להגיע. לכן, התורה מצווה למנוע יחסים אלה ערב מתן תורה. בפירושו של רש"י אין כל רמז לפגם רוחני כלשהו הקיים ביחסי אישות. התורה אסרה אותם בשל נימוק שונה לחלוטין – מניעת טומאה גופנית של האישה.

78 מורה נבוכים, ג, פרק ג, עמ' 539.

79 כגון: משנה, שבת ט, ג; בבלי, שם פו ע"א. ופירש שם ח' אלבק: "שחשש הכתוב במתן תורה שמא תיטמא האשה על ידי שכבת זרע שתפלוט, אבל אם תפלוט הזרע לאחר שלושה ימים לשימושה אינה טמאה, שכבר נפסד ולא נחשב כזרע לממא את הפולטתו" (ח' אלבק, פירוש המשניות לסדר מועד, ירושלים-תל-אביב תשי"ד, עמ' 40). וראו בפירוש רש"י, שמות יט, טו.

80 לעניין הזיקה שבין עולמו של רש"י לבין בחירת המדרשים, ראו: גרוסמן, רש"י, עמ' 82–93, 103–108, ובספרות הנזכרת בהערות שם.

ט. היחסים בין בני הזוג: הבעל כמלך

ב"משנה תורה" תיאר הרמב"ם את היחסים הרצויים בין בני זוג. הוא תבע מן האישה לראות את בעלה כמלך ולקבל עליה את מרותו ואת רצונו, ובכלל זה בקיום ביחסי אישות:

וכן צוו על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי, ויהיה לו עליה מורא, ותעשה כל מעשיה על פיו, ויהיה בעיניה כמו שר או מלך – מהלכת בתאות לבו ומרחקת כל שישנא. וזה הוא דרך בנות ישראל ובני ישראל הקדושים הטהורים בזיווגן, ובדרכים אלו יהיה יישובן נאה ומשובח.⁸¹

על רעיון זה, שהאישה צריכה להתחשב ברצון בעלה גם בענייני אישות, חזר הרמב"ם בהלכות שקדמו להלכה זו: "ולא תמנע מבעלה כדי לצערו עד שיוסיף באהבתה, אלא נשמעת לו בכל עת שירצה". וכבר ראינו שדבריו מבוססים על השקפת חכמים בתלמוד, שכל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה. עם זאת, הרמב"ם פסק בעקבות התלמוד שאסור לבעל לקיים יחסי אישות עם אשתו שלא ברצונה: "ולא יאנוס אותה ויבעול בעל כרחה, אלא לדעתה ומתוך שיחה ושמחה".⁸²

מתיאור היחסים הרצויים במשפחה עולה שהרמב"ם ראה את הגבר כמרכז המשפחה ואת האישה כמי שעומדת בצלו. כאמור, הוא תבע מן האישה לראות את בעלה כ"מלך" ולאפשר לו "להלך בתאות לבו". מפרשי הרמב"ם מפנים את הקורא אל המקורות התלמודיים והמדרשיים שעליהם ביסס הרמב"ם את דבריו. השוואת הנוסח של המקורות הללו לדברי הרמב"ם מלמדת בבירור על מגמתו להגדיל את כבוד הבעל ואת מקומו במשפחה. אסתפק בשתי דוגמאות: (א) הרמב"ם כתב, שם, ש"תהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי". במסכת קידושין (לא ע"א) נאמר: "הנח אמך ועשה כבוד אביך, שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך". "ביותר מדאי" היא תוספת של הרמב"ם. (ב) הרמב"ם כתב: "ויהיה בעיניה כמו שר או מלך". במקור, במסכת מגילה (יב ע"ב), הביע רבא פליאה על שליחת האיגרת של המלך אחשוורוש "להיות כל איש שורר בביתו" (אסתר א, כב).

81 הלכות אישות טו, כ. הסיום "וזהו דרך..." מתייחס גם אל ההלכות הקודמות, הכוללות אף את חובות הבעל כלפי אשתו, כפי שיידון להלן.

82 הלכות אישות טו, יז. למקורות התלמודיים שעליהם הסתמך הרמב"ם ראו: רמב"ם, הלכות אישות, עמ' שלא-שלד, ובהערות. ראוי להסמך לכאן את דברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות מלכים ח, ב, לגבי אישה שנלקחה בשבי בעת מלחמה (= "אשת יפת תואר"): "כן בועל אשה בגייתה אם תקפו יצרו, אבל לא יבעלנה וילך לו, אלא מכניסה לתוך ביתו שנאמר וראית בשביה אשת יפת תואר, ואסור לבעול אותה ביאה שניה עד שישאנה". אין צריך לומר שדרישה זו חורגת מן הנורמות שהיו מקובלות בעולם העתיק לגבי שבויות חרב בעת מלחמה. אמנם מקור הדברים בתלמוד, ואף על פי כן יש בניסוח שלו ("אבל לא יבעלנה וילך לו, אלא מכניסה לתוך ביתו") עדות לרגישותו האנושית.

מדוע יש צורך בכך, והרי הדבר ברור וידוע? והוא הוסיף לכך פתגם עממי: "אפילו קרחה בביתיה פרדשכא ליהוי". ופירש שם רש"י: "אף הגרדן (=אורג, בעל מלאכה פשוטה) שורר בביתו", והוא שם כנגיד. דימוי הבעל למלך הוא הוספה של הרמב"ם.⁸³ להוספה זו יש משמעות רבה והיא מאששת את דברינו לעיל, שהרמב"ם רצה לחזק את סמכות הבעל בביתו.

עם זאת, הרמב"ם גם דאג לכבוד האישה ולמעמדה, ובצמוד לקביעה הנזכרת תבע מן הבעל לדאוג לא רק לצרכיה אלא גם לכבודה: "וכן צוו חכמים שיהיה אדם מכבד את אשתו יתר מגופו, ואוהבה כגופו; ואם יש לו ממון, מרבה בטובתה כפי הממון; ולא יטיל עליה אימה יתירה, ויהיה דבורו עמה בנחת, ולא יהיה עצב ולא רוגז".⁸⁴ בדיקת ההמלצות הללו לפרטיהן מלמדת שמדובר בתביעות כבודות משקל, שאינן קלות לביצוע, ובמיוחד הציוי שבתחום הרגשות: לאהוב את האישה ולהימנע מעצב ומרוגז. אף על פי כן, אין בדברים הללו כדי להעמיד את האישה במקום הראוי לה כשותפה במשפחה. במשנתו של הרמב"ם, כבמשנתם של רובם המכריע של חכמי ישראל בימי הביניים, היא מתוארת כמי שמצויה בירכתי הבית בלבד.

י. צניעות נשים וזכותן לחופש תנועה

הרמב"ם החמיר מאוד בדיני הצניעות של הנשים והרחיבם אף מעבר למפורש בהלכה התלמודית. בספר "משנה תורה" פסק שמקומה של האישה בביתה וחופש תנועתה מוגבל מאוד:

לפי שכל אשה יש לה לצאת ולילך לבית אביה לבקרו ולבית האבל ולבית המשתה לגמול חסד לרעותיה או לקרובותיה כדי שיבואו הם לה, שאינה בבית הסוהר עד שלא תצא ולא תבוא. אבל גנאי הוא לאשה שתהיה יוצאה תמיד, פעם בחוץ פעם ברחובות. ויש לבעל למנוע אשתו מזה, ולא יניחנה לצאת אלא כמו פעם אחת בחודש או כמו פעמים בחודש לפי הצורך, שאין יופי לאשה אלא לישב בזוית ביתה, שכך כתוב "כל כבודה בת מלך פנימה".⁸⁵

83 במקור אנונימי מובאת תשובתו של חכם בבלי הרואה בבעל מלך. ראו: אוצר הגאונים לכתובות, חלק התשובות, סימן תכח, עמ' 169-170. וראו מה שכתבתי על ההתלבטות ביהוי מקור זה בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 378.

84 הלכות אישות טו, יט.

85 הלכות אישות יג, יא. הכתוב "כל כבודה" הוא בתהלים מה, יד. אין אסמכתא של ממש בספרות התלמודית למגבלה הזאת. יש בין נושאי כליו של הרמב"ם מי שניסו למצוא לכך אסמכתא במדרש (ראו: רמב"ם, הלכות אישות, יג, יא, עמ' רפ-רפא), אך אין כל הכרח ללמוד מן הדברים הכלליים שהובאו שם על המגבלה המפורטת שבדברי הרמב"ם. ר' אברהם בן הרמב"ם הלך

בפסיקה זו הושפע הרמב"ם מן המנהג של מקומו. המציאות בחברה המוסלמית השפיעה על היחס לצניעות של נשים בחברה היהודית שבארצות האסלאם. זכותה של האישה לצאת מביתה באופן חופשי, על פי רצונה, לא הייתה מקובלת על הכול. היציאה מן הבית נתפסה לעתים קרובות כמעשה בלתי צנוע. גם כאשר יצאו הנשים מן הבית, הן נדרשו בדרך כלל לכסות את פניהן ברעלה, כמנהג הנשים המוסלמיות, ולדאוג לבני משפחה שילוו אותן כדי שלא תלכנה לבדן. אם לא כן, היה חשש שהן תיחשכנה פרוצות ועוברי אורח יפגעו בכבודן.⁸⁶

אמנם, ממקורות הגניזה עולה שהיו נשים שיצאו אל מחוץ לביתן וגם היו כאלה שיצאו לעבוד, כפי שהראה שלמה דב גויטיין בספרו "חברה ים תיכונית". ואולם, זו הייתה חריגה מן הנורמה המקובלת בחברה היהודית שבארצות האסלאם.⁸⁷ אם הבעל התנגד לכך וטען שהדבר איננו צנוע, קיבלו חכמים על פי רוב את עמדתו. עדות מפורשת על כך נשתמרה באחת השאלות שהופנו אל הרמב"ם ובדברי תשובתו. בשאלה מסופר על בעל שחזר מנסיעה לאחר היעדרות של שלוש שנים ומצא את אשתו "מלמדת הקטנים מקרא". הוא התנגד לכך, בטענה שהמעשה חריג ופוגע בכבוד המשפחה: "תשבי בביתך כמו בני אדם כולם". הרמב"ם קיבל את עמדתו של הבעל ופסק: "יש לבעל למנוע אשתו מללמד מלאכה או קריאה". לא הועילה טענתה של האישה, שהיא וילדיה הגיעו לחרפת רעב בשל קשייו של הבעל לפרנס את משפחתו. בנוסח תשובה זו בסימן מ"ה דבריו אף תקיפים יותר:

ורשאי הוא למנועה מלימוד התינוקות וצריך בית הדין להוכיחה על זה ולמונעה. ואם היא תובעת הגירושין, לפי שבעלה מונעה מן הלימוד, לא תנתן לה זאת, אלא נועלים בפניה הדלתות וחוסמים את הדרכים לכך ומפקידים ענייניה לאורך הזמן, עד שתחזור בה ותתרצה לנהוג למישרין עם בעלה.⁸⁸

בעקבות אביו וקרא להורים להקפיד על צניעות בנותיהם. לדעתו, זהו אחד המסרים החשובים העולים ממעשה דינה. התורה מספרת שדינה היא "בת לאה אשר ילדה ליעקב" (בראשית לד, א). לדעת ראב"ם, הדברים רומזים לכך שהם "נדרשלו בשמירתה... ובוזה מוסר לבעלי התורה שלא יתרשלו בשמירת הנשים" (פירוש ראב"ם לתורה, בראשית לד, א, עמ' קיד).

86 על חובת כיסוי הפנים ברושת הרבים, ראו: פרידמן, כיסוי הפנים ונישואי מתעה, עמ' 91-99. מסקנתו שם היא: "בתקופת זוהרה של החברה היהודית בארצות האסלאם, במאות ה"א-ה"ב, הייתה האשה רגילה לכסות את פניה בצאתה החוצה ובפני זרים" (שם, עמ' 99).

87 על נשים מורות במקורות מן הגניזה, ראו: גויטיין, סדרי חינוך, עמ' סג-עא. על חלקן בפרנסת המשפחה והופעתן בבית הדין ראו: גויטיין, חברה ים-תיכונית, ג, עמ' 324-341; פרידמן, מוסר הנישואין.

88 התשובה הראשונה: תשובות הרמב"ם, א, סימן לד, עמ' 49-53. התשובה השנייה היא גרסה אחרת של תשובה זו: שם, סימן מה, עמ' 71-73. הראשונה נכתבה בידי שואל המקורב אל

ספק רב אם בדברים אלה מובעת תפיסת עולם עקרונית, שחופש תנועתה של האישה מוגבל בכל הנסיבות ובכל המקומות ומקומה בביתה תמיד. כאמור, הוא כתב את דבריו אלה, הן ב"משנה תורה" הן בתשובותיו, בהשפעת המציאות שנהגה בארצות האסלאם, שעל פיה הקפידו ביותר על צניעות נשים והוגבל עד מאוד חופש תנועתן. הוא עצמו הבחין בהלכות אישות (כה, ב) בין הנוהג בארצות האסלאם ובין "ערי אדום" (=ארצות הנצרות), שבהן הנשים הלכו ברשות הרבים ופניהן גלויות.

יא. כפייה לעשות מלאכה

בשאלת זכותו של הבעל לכפות על אשתו לעשות את מלאכות הבית, שעל פי ההלכה היא מחויבת בהן, פסק הרמב"ם ב"משנה תורה": "כל אשה שתמנע מלעשות מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת לעשותן, כופין אותה ועושה אפילו בשוט".⁸⁹ במשנה פורטו מלאכות אלה: "אלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה: טוחנת ואופה ומכבסת, מבשלת, ומניקה את בנה, מצעת לו את המטה ועושה בצמר".⁹⁰

למי ניתנת לדעת הרמב"ם הרשות להכות את האישה "בשוט" כדי לאלצה לעשות את מלאכות הבית – לבית הדין או לבעל? נחלקו בכך חכמים ראשונים ואחרונים. רוב מפרשי הרמב"ם בני דורנו סוברים שכונתו לבית הדין, כפי שיובא להלן. אם האישה תעמוד בסירובה, בית הדין הוא זה שיפסוק להלקותה עד שתיאזר לעשות את המלאכות הללו. אחרים פירשו שרשות זו ניתנת לבעל עצמו. בין שתי הדעות הללו יש הבדל גדול. אם אכן הכוונה לכך שהאשה תובא לפני בית הדין, הרי שהיא תוכל להעלות בפני הדיינים את טענותיה ולהצדיק את עמדתה, בית הדין יחקור עדים ורק לאחר מכן הוא יפסוק בדבר. האישה אף תוכל להודיע באותו מעמד שהיא מוותרת על זכותה להתפרנס מן הרכוש של בעלה, ובמקרה זה היא תהא פטורה מעשיית כל מלאכה בבית ("איני ניוונת ואיני עושה").

לעומת זאת, אם הזכות להכות את האישה נתונה גם לבעל עצמו, אזי צפויה האישה לניסיונות קשים. בעלים אלימים יוכלו להצדיק את הפגיעה בנשותיהם בטענה שסירבו לבצע את המלאכות הנזכרות. לאישה יהיה קשה להוכיח שאין אמת בדברי הבעל. הרמב"ם היה מודע למציאות קשה זו וכתב בהמשך דבריו, שם: "טען הוא שאינה עושה, והיא אומרת שאינה נמנעת מלעשות, מושיבין אשה ביניהן או שכנים. ודבר זה כפי מה

האישה, השנייה – בידי שואל המקורב אל הבעל. על היחס בין שתי התשובות הללו של הרמב"ם ראו: לויין-מלמד, המורה בקהיר.

89 הלכות אישות כא, י.

90 משנה, כתובות ה, ה.

שיראה הדיין שאפשר בדבר". פתרון זה לא זו בלבד שאיננו מסלק לחלוטין את החשש מאלומות הבעל אלא אף קשה לביצוע. הכנסת גבר או אישה זרים לבית הזוג המוסכסך רק תגביר את היחסים המתוחים והמעוררים ממילא.

כמה חכמים מובהקים, שפעלו במפנה המאות השלוש עשרה והארבע עשרה, הבינו שלדעת הרמב"ם שמורה וכות ההכאה לבעל עצמו. כך הבין למשל ר' מנחם המאירי, מגדולי חכמי פרובנס בימי הביניים: "אלא כופה אותה, אם בבית דין בשמתא ונדוי כמו שכתבו גאוני ספרד (=הר"ם מיגאש), אם על ידי עצמו בהכאה וקללה כמו שכתבו גדולי המחברים (=הרמב"ם), אם בהמעט מזונותיה וצרכיה... כמו שכתבו גדולי המפרשים (=הראב"ד)".⁹¹ אכן, ר' אברהם בן דוד (ראב"ד) מפוסקירה (Posquière) שבפרובנס התנגד להכאת נשים כדי לאלץ לעשות את המלאכות בביתן. בהשגותיו על פסק זה של הרמב"ם הוא כתב: "מעולם לא שמעתי יסור שוטים לנשים".⁹² כוונתו במילה "מעולם" היא לעצם הכאת האישה בשל סירובה לבצע את המלאכות המוטלות עליה, והתנגדותו זו מכוונת הן כלפי בית דין הן כלפי הבעל עצמו. עם זאת, הוא לא סבר שאין להכות אישה ככלל, שהרי לפי ההלכה האישה היא בת עונשין כמו הגבר ובית דין רשאי להלקותה.

הספק בהבנת דעתו של הרמב"ם בשאלת זהות המכה נעוץ במידה רבה בשאלת הנוסח האותנטי של דבריו. הלשון "כופה", בלשון יחיד, מאפשרת לפרש שהדברים מתייחסים אל הבעל. לעומת זאת, השימוש ב"כופין", בלשון רבים, מסייע להנחה שבית הדין הוא הכופה את האישה במלקות ולא הבעל. כך פירשו חוקרים ותלמידי חכמים שעסקו לאחרונה בשאלה זו.⁹³ בין כך ובין כך, פסיקה זו מחמירה עם האישה.

מהו המניע לפסיקה קשה זו של הרמב"ם? הוא לא נימק את דבריו. לדעת ש"ד גויטיין, הרמב"ם חשש שאישה היושבת בטלה סופה לבוא לידי זימה, ולכן יש רשות לנקוט כל דרך שהיא, כולל אלימות, כדי להכריחה לעשות מלאכה. הוא אף קשר זאת לאווירה בחברה המוסלמית, כפי שיידון להלן.⁹⁴ החשש מפני ישיבה של האישה באפס מעשה כבר נזכר במשנה (כתובות ה, ה): "שהבטלה מביאה לידי זימה". בספרו "משנה תורה" נתן הרמב"ם משקל רב לחשש זה: "היה לו ממון הרבה, אפילו היה לה כמה שפחות, אינה יושבת לבטלה בלא מלאכה. שהבטלה מביאה לידי זימה. המדיר את אשתו

91 בית הבחירה למאירי, כתובות, מהדורת א' סופר, ירושלים תש"ז, עמ' 259–260, וראו גם דבריו שם, עמ' 249–250.

92 בהשגותיו על הרמב"ם, הלכות אישות כא, י.

93 עם חכמים אלה, שסברו שבית דין הוא הפוסק להלקותה, יש למנות את הרב קאפח, משנה תורה לרמב"ם, על אתר (ה, עמ' תלו); הרב רבינוביץ, רמב"ם, הלכות אישות (א, עמ' תמט). גם השופט צבי טל והרב יעקב מדין אמרו לי שלדעתם זו משמעות דברי הרמב"ם.

94 גויטיין, חברה יסודית, ג, עמ' 186–189.

שלא תעשה מלאכה כלל, יוציא ויתן כתובה, שהבטלה מביאה לידי זממה".⁹⁵ ברור שהרמב"ם חשש מאוד משיבתה של האישה באפס מעשה. אף על פי כן, ספק רב אם אכן זהו הנימוק שהנחה אותו בפסיקתו הנזכרת. אילו היה הדבר כן, הוא היה צריך לכתוב במפורש שהאישה חייבת לעשות לפחות אחת מן המלאכות המנויות במשנה כדי שלא תהא בטלה. כך קובעת המשנה לגבי אישה עשירה, והרמב"ם הזכיר זאת בדבריו. לעומת זאת, כאן הוא דיבר בלשון רבים ("מלאכה מן המלאכות שהיא חייבת"), והיא חייבת אפוא לעשות את כל המלאכות, ואם תסרב יאלצוה לעשותן ב"שוטים".

מסתבר יותר שהרמב"ם הושפע מן הדעה – שאפשר שמקורה בגאוני בבל – שיש זכות לכפות על האישה לבצע את המלאכות בבית. ייתכן, בדוחק רב, יש לקחת בחשבון גם את האווירה בחברה המוסלמית, שבה התירו לבעל להכות את אשתו לשם חינוך בנסיבות מסוימות.⁹⁶

מזי עמדתו של הרמב"ם במקרה של בעל אלים שהיכה את אשתו? הוא פסק כי "הבעל שחבל באשתו חייב לשלם לה מיד כל הנזק וכל הבושת והצער והכל שלה ואין לבעל בהן פירות, ואם רצתה ליתן הדמים לאחר נותנת, וכזה הורו הגאונים. והבעל מרפא אותה כדרך שמרפא כל חליה".⁹⁷ פסיקה זו מחמירה עם הבעל בהשוואה להלכה התלמודית. בתוספתא נאמר: "החובל באשתו, בין שחבל בה הוא בין שחבלו בה אחרים, מוציאין מידו וילקח בהן קרקעות, והוא אוכל פירות".⁹⁸ כלומר, אם אדם היכה את אשתו, בית דין נוטל חלק מסוים מרכושו וקונה בו קרקע, וזו הופכת להיות רכושה הפרטי של האישה. עם זאת, הותר לבעל ליהנות מן הרווח שיתקבל מאותה קרקע.

95 משנה תורה, הלכות אישות כא, ב. וראו משנת כתובות ה, ד.

96 זו דעתו של גויטיין, חברה ים-תיכונית, ג, עמ' 185. באחת השאלות שהופנו לרמב"ם מסופר על אישה שבעלה הרבה להכותה, כדי לגרום לה לוותר על הזכויות הכספיות המגיעות לה עם גירושה, והיא נאלצה להסכים לכך בשל אלימותו; תשובות הרמב"ם, ב, סימן שפה, עמ' 664. תשובת הרמב"ם קצרה ביותר, בת שלוש שורות בלבד, והוא לא התייחס לעצם המעשה ואף לא ייסר את הבעל על אלימותו. ואולם אין ללמוד מכך דבר על יחסו אל הכאת נשים. הוא התמקד בתשובתו בצד ההלכתי בלבד. אף ייתכן שעורך קיצר את תשובתו, כפי שאירע לעתים קרובות בתשובותיהם של חכמי ישראל בימי הביניים. על המסורת של הגאון הבבלי העיד רבנו נסים (הר"ן) בפירושו לכתובות סג ע"ב: "באומרה איני עושה, היה כופה אותה בשוטים או שאינו זנה או ב"ד מוכרין לו מכתובתה... או היו משמתין אותה, וכך אמר הגאון ז"ל" (אוצר הגאונים לכתובות, חלק התשובות, עמ' 170). "גאון" בסתם הוא בדרך כלל רב הא"י. ראו: צ' גרונר, "תשובות רב האי גאון", עלי ספר, יג (תשמ"ו), עמ' 79 ואילך. אם כוונתו של הר"ן היא לכל העונשים המנויים שם, הרי שלפנינו מסורת של גאוני בבל בנושא זה. ואולם, אין לקבוע כן בבטחה.

97 משנה תורה, הלכות חובל ומזיק ד, טז.

98 תוספתא, בבא קמא ט, יד; ש' ליברמן, תוספתא, נזיקין, נויארק תשמ"ח, עמ' 45. וראו מה שכתב ליברמן על מקור זה, תוספתא כפשוטה, סדר נזיקין, נויארק תשמ"ח, עמ' 101.

הרמב"ם החמיר עמו ופסק שאין הוא רשאי ליהנות מן "הפירות" (=הרווח). הרמב"ם מעיד על עצמו שהושפע בפסיקתו זו, כולל ההחמרה עם הבעל בהשוואה לדין התוספתא, מפסיקתם של גאוני בבל, ובכך יש סיוע להנחה שגם בכפיית אישה לעשות מלאכה הלך בדרכם.⁹⁹ על כל פנים, ראוייה לציון נטישת ההלכה התנאית והעדפת הפסיקה של גאוני בבל, שמטרתה להגן על האישה.

במקצת הדוגמאות הנזכרות לעיל גילינו צד שלילי כלשהו מבחינת מעמדה של האישה במשנתו של הרמב"ם. לעומתן ניצבות ארבע דוגמאות כבדות משקל למקרים שבהם הוא דאג לכבוד האישה ולשמירת זכויותיה: טענת מאיסה, כפיית גט על הבעל, הצלת אישה הנתונה בסכנה כמובא לעיל, והיתר נישואין ל"אישה קטלנית".

יב. טענת מאיסה כעילה לגירושין

לאישה יש זכות להתגרש בטענה שבעלה נמאס עליה ואין היא מוכנה להמשיך לחיות עמו ולקיים עמו יחסי אישות. טענת המאיסה הייתה שכיחה, במיוחד בחברה שבה נישאו בני הזוג עוד בהיותם צעירים לימים. משגדלו נתגלו לעתים מחלוקות וחוסר התאמה, למשל כאשר הייתה האישה צעירה בשנים רבות מבעלה. על פי פסיקתם של גאוני בבל, הרי"ף וחכמים אחרים, היה לטענת "מאיס עלי" משקל רב ביכולתה של האישה לזיום גירושין ולקבל גט. תמורה קשה לרעה מבחינת האישה חלה במאה השתים עשרה, וביתר שאת במאה השלוש עשרה, כאשר חכמי ישראל בגרמניה, בצרפת, במצרים ובספרד ביטלו או צמצמו את כוחה של "תקנת מורדת", שנהגה בקהילות ישראל במשך מאות שנים, מאז תיקונה גאוני בבל בשנת 651. תקנה זו אפשרה לאישה להתגרש ולכפות על בעלה לתת לה גט תוך שמירה על רבות מזכויותיה הכלכליות.¹⁰⁰ הנסיגה מתקנה זו פגעה קשות ביכולתה של האישה לזיום גירושין. אם היא סירבה להמשיך לחיות עם בעלה בטענה שהוא נמאס עליה, היא הוגדרה "מורדת" ואיבדה בהדרגה את זכויותיה הכלכליות, כדין התלמוד. היחלשות כוחה של תקנת הגאונים במאות השתים עשרה – השלוש עשרה נבעה מן המגמה לצמצם את הגירושין בקהילות ישראל באותה העת. לא זו בלבד שחכמים פגעו בזכויותיה הכלכליות של ה"מורדת", אלא ששאפו להגביל את

99 על זכותו של הבעל להכות את אשתו "לשם חינוך" ראו: גרוסמן, והוא ימשול כך.

100 על "תקנת מורדת", חשיבותה, והנסיגה ממנה במאה השתים עשרה, ראו לעיל, בדיון ברש"י, פרק ב, הערות 111–112; ברודי, הגאונים כמחוקקים; וסטרייך, עילת המורדת; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 433–443. בין החכמים שנתנו ידם לנסיגה מתקנה זו יש למנות את ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן) בגרמניה, רבנו תם בצרפת, ר' זרחיה הלוי (רו"ה) והראב"ד בפרובנס והרמב"ם במצרים.

יכולתה להשיג את הגט שלא ברצון הבעל. על רקע זה יש חשיבות גדולה לפסיקתו של הרמב"ם, שהאישה זכאית לכפות מתן גט על בעלה בטענת "מאוס עלי".

פסיקת הרמב"ם עוררה פולמוס גדול בספרד במאות השלוש עשרה והארבע עשרה, במיוחד לאחר שהרא"ש, שהיגר אליה מגרמניה, השתדל בכל כוחו להחדיר לספרד את הפסיקה החדשה שהתקבלה בגרמניה ובצרפת. הוא חשש שמא הגט שייתן הבעל בכפייה כשיטת הרמב"ם יהיה "גט מעושה", והילדים שייוולדו מנישואיה החדשים של האישה יוגדרו ממזרים מבחינה הלכתית. הרמב"ם התעלם מחשש זה ופסק: "האשה שמנעה בעלה מתשמיש המטה היא הנקראת מורדת... אם אמרה: מאסתיה ואיני יכולה להבעל לו מדעתי, כופין אותו להוציא לשעתו (=באותה שעה, מיד), לפי שאינה בשביה (בנוסח אחר: כשבויה) שתבעל לשנוי לה, ותצא בלא כתובה כלל..."¹⁰¹ הרמב"ם איננו מתנה את הגירושין במתן הסברים מצד האישה למאסה בבעלה ואיננו דורש מבית הדין לבדוק אם יש ממש בטענתה. די בהעלאת הטענה שאינה יכולה לקיים יחסי אישות עם בעלה מפני שהוא מאוס עליה כדי לחייבו לתת לה גט באופן מיידי.

כפי שנראה להלן, הרמב"ם סבר שבית דין כופה את הבעל לעשות כן אפילו על ידי מלקות. אמנם, במקרה זה נאלצה האישה להפסיד את דמי כתובתה, אך עדיין יכולה הייתה לזווג גירושין ולקבלם באופן מיידי. לאחר ביטול תקנת מורדת היה זה למעשה המפלט העיקרי לאישה שחפצה לבטל את נישואיה ולהשתחרר מבעלה, גם אם הסיבה האמיתית הייתה אלימות של הבעל כלפיה או גורם דומה אחר. היא יכלה לטעון כי הנימוק העיקרי לתביעת הגירושין שלה הוא המאסה הנוכרת. יכולתה לנצל טענה זו ("מאוס עלי") נתנה בידיה כוח וביססה את מעמדה. קשה שלא לראות בפסיקה זו, שאין לכפות על האישה לקיים יחסי אישות עם אדם השנוא עליה, השתקפות של עולמו השכלתני ושל השכלתו הרפואית של הרמב"ם.

יש להניח שגם הרמב"ם היה מודע לחשש הנזכר של חכמים גדולים בצרפת ובגרמניה, שמא גירושין אינם תופסים בנסיבות אלה. אכן, היה חשש שמדובר במתן גט בכפייה וב"גט מעושה", ובמצב זה עלולים הילדים שייוולדו מנישואיה המחודשים של האישה להיות בגדר ספק ממזרים.¹⁰² ואולם, לנגד עינינו עמדו סבלותיה של האישה, ואולי אף חשש מערער יסודות המשפחה אם האישה תחפש את אושרה מחוץ למסגרת הנישואין.

רוב חכמי ישראל בימי הביניים לא קיבלו את דעתו של הרמב"ם. גם מי שקיבלו על עצמם לדון על פי ספרו "משנה תורה", לא היו נכונים לפסוק כי "מורדת" בטענת

101 משנה תורה, הלכות אישות יד, ח, ט, יד. והשוו לדבריו בהלכות דעות ה, ד.

102 השו"ת תשובות הרא"ש, כלל מג, סימנים א, ו, יג, יד, ודבריו של ורהפטיג, כפיית גט להלכה ולמעשה.

"מאיס עלי" זכאית לקבל גט באופן מידי ובכפייה, מבלי לנסות להשכין שלום בין בני הזוג. הטענה העיקרית שהועלתה נגדו הייתה שחובה לבדוק אם יש ממש בטענת האישה שבעלה נמאס עליה, או שמא מדובר בתירוץ בלבד והיא "נתנה עיניה באחר". מתנגדי הרמב"ם טענו שמתן כוח רב בידי האישה ויכולתה להשיג גט בנקל עלולים להחליש את התא המשפחתי ולהגדיל את מספר מקרי הגירושין, שהיו מרובים בלאו הכי בארצות האסלאם ובאירופה הנוצרית, ובמיוחד בגרמניה ובצרפת.¹⁰³ טענה נוספת נגד הרמב"ם הייתה שתוקפו ההלכתי של גט כפוי מוטל בספק. הם העלו את הטענה הסבירה, שפסקו של הרמב"ם יתפרסם במהירות בקהילות ישראל וישמש עילה בידי נשים, בעצת בני משפחתן, לזיום גירושין. האישה תוכל בנקל לכפות על בעלה לגרשה גם אם הסיבה האמיתית לרצונה להתגרש שונה לחלוטין, כגון מציאת בעל אחר. זאת ועוד, מעמדה הכלכלי והחברתי של האישה באירופה השתפר מאוד במאות האחת עשרה-השלוש עשרה, ולכן בטל כוחה של הסנקציה שהציע הרמב"ם – ויתור על דמי הכתובה. היו נשים אמידות רבות שקיבלו ירושה נכבדה מהוריהן ויכלו בנקל להתעלם מסנקציה זו. אכן, אי אפשר לדון במקומה של האישה במשנתו של הרמב"ם מבלי לקחת בחשבון את עמדתו בסוגיית "מאיס עלי", המביעה התחשבות יתרה ברגשותיה של האישה. דווקא ההתנגדות המקיפה לפסיקתו בנושא זה נותנת לה משנה תוקף בדיון ביחסו לאישה.

יג. כפיית גט

פסיקה חשובה אחרת של הרמב"ם, העוסקת גם היא בזכותה של האישה להתגרש, היא חיוב הבעל לתת גט:

מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש – בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר "רוצה אני" וכתוב הגט והוא גט כשר. וכן אם הכוהו גוים ואמרו לו: "עשה מה שישאל אומריך לך", ולחצו אותו ישראל ביד הגוים עד שיגרש – הרי זה כשר.¹⁰⁴

אמנם, הבסיס לפסיקה זו כבר מצוי במשנה ובתלמוד,¹⁰⁵ ואף על פי כן חשיבותה רבה מאוד. היו מחכמי ישראל – במיוחד בדורות שלאחר הרמב"ם – שחששו מכך שגט הניתן בכפייה הוא "גט מעושה" והשתדלו לצמצם את האפשרות לכך. חשש זה ניכר

103 על ריבוי הגירושין בחברה היהודית באותה עת ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 443–450.

104 משנה תורה, הלכות גירושין ב, כ; רמב"ם, הלכות אישות, שם, עמ' תריד–תרטו.

105 משנת ערכין ה, ו: "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. וכן אתה אומר בגיט נשים: כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". וראו בהערות של רבינוביץ, הלכות אישות, שם.

אף היום בפעולותיהם של בתי הדין הרבניים. אחד היסודות העיקריים במתן גט הוא שהבעל נותנו מרצונו החופשי. הרמב"ם עצמו פתח את הלכות גירושין שלו בכלל זה. הוא מנה עשרה דברים ש"הן עיקרי הגירושין מן התורה", והיסוד הראשון הוא "שלא יגרש האיש אלא ברצונו". ברור אפוא שגם הרמב"ם היה ער לחשש הכבד מגט הניתן בכפייה, אך הוא נתן עדיפות לנשים שבעליהן מסרבים לתת להן גט בשל תירוצים שונים. הוא אף הציע הסבר לפסיקתו:

ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד גוים בין ביד ישראל? שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו חייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו – אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך, זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל – רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הרע הוא שתקפו; וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר "רוצה אני", כבר גירש לרצונו.¹⁰⁶

הנחת היסוד של הרמב"ם היא שלכל אדם מישראל יש נטייה טבעית לקיים את המצוות. זהו היצר הבסיסי והעמוק ביותר של האדם. בשל התגברותו של היצר הרע על היצר הטוב נדחף האדם לעבור עברה, אך זו כניעה זמנית בלבד. היצר הטוב לא התבטל והוא ממתיך לגילויו, שכן הוא הכוח הבסיסי והדומיננטי בנפשו של אדם. כפיית האדם לשוב וללכת בדרך הנכונה יש בה כדי לבטל את כוחו של היצר הרע האופף את האדם מבחוץ ולהחזירו למקומו הראשון. היצר הטוב שב ומתגלה וחוזר למקומו הבסיסי ומבטא את הרצון האמיתי השוכן בלבו של כל אדם ואדם מישראל. הכפייה במלקות עד שיאמר "רוצה אני" מגלה את האמת הפנימית שלו, דהיינו את רצונו לקיים את מצוות התורה. נימוק זה של הרמב"ם מפליא ביותר. הוא מבוסס על ההנחה שיצר לב האדם היהודי טוב מטבעו, ואין הוא "רע מנעוריו", כפי שנאמר בספר בראשית. ייתכן שהרמב"ם סבר כדעת חז"ל, שמעמד הר סיני וקבלת עול המצוות יצרו תמורה בלבו של האדם היהודי והפכו את יצרו הבסיסי לטובה. לתפיסה אופטימית זו יש אחיזה במדרש חז"ל.¹⁰⁷ דיון זה בהשקפת עולמו של הרמב"ם חשוב לאפיון דמותו, אך הוא חורג מן הדיון במקומה של האישה במשנתו, ולא נאריך בו. עם זאת, נציין שהרמב"ם ראה לנכון להוסיף את הנמקתו בשל דרישת המשפט העברי להסכמה חופשית של האדם על התחייבויותיו ("יסוד הדעת").

במקרים רבים התנו הבעלים הסרבנים את מתן הגט בקבלת הטבות כלכליות ובדרך

106 רמב"ם, הלכות גירושין ב, כ, שם, עמ' תרטו-תרסו.

107 ראו, למשל: שבת קמו ע"א.

זו סחטו את הנשים. במקורות נשתמרו עדויות מגוונות על סחיטות מעין אלה. אף על פי כן, רבו החכמים שהתנגדו לכפות על הבעל לתת גט. זרח ורהפטיג הקדיש דיון מפורט לסוגיה זו והביא את טענותיהם של המתנגדים. אביא כאן מקצת מדבריו:

בענין זה התגבשו אסכולות שונות בתקופות שונות... הסבריהם של הרמב"ם והתוספות לא פיזרו את החשש והספקות שעוררה הסתירה הרעיונית שבין כפיה ומרצון... המהרי"ט אומר כי "להיות הכפיה דבר חמור מאד, וראוי לכל אדם לברוח ממנה כברוח מן הנחש".¹⁰⁸ והרמ"א, בדונו במחלוקת שבין הרמב"ם ורבינו תם בדין אשה הבאה בטענת מאים עלי, אי כופין אותו להוציאה, מסיק: "כיון שר"ת והאחרונים נחלקו, מי יכניס ראשו בין ההרים ולא ירצצו את מוחו!"¹⁰⁹

חששות כבדים אלה ממתן גט בכפייה הובילו למציאות עגומה, והיא קיימת עד היום בחברה היהודית במדינת ישראל ובתפוצות הגולה. לעתים הנשים נאלצות להמתין שנים מרובות עד שהן מצליחות להשיג את הגט הנכסף. החששות הכבדים הללו של בעלי הלכה גדולים ומפורסמים מדגישים ביתר שאת את אומץ רוחו של הרמב"ם בהכרעתו הנזכרת. כפייה לתת גט עולה גם במקרה של עקרות. בני זוג שהיו נשואים עשר שנים בלא ילדים חייבים להיפרד מתוך תקווה שנישואים לבני זוג אחרים יישאו פרות וכך יוכלו לקיים את מצוות פריה ורביה: "נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה – הרי זה יוציא ויתן כתובה, או ישא אשה הראויה לילד. ואם לא רצה להוציא כופין אותו ומכין אותו בשוט עד שיוציא".¹¹⁰ הרמב"ם האריך בעניין זה באחת מתשובותיו.¹¹¹ הוא הכריע על פי פסיקתם של חכמי ספרד הגדולים שקדמוהו ובהם הר"ף והר"י מיגאש. פסיקתו מנוגדת למסורת של רוב חכמי אשכנז החל במאה השנים עשרה, שהסיקו מדברי הגמרא שהלכה זו נוהגת בארץ ישראל לבדה, ואף בה אין כופים את הבעל לגרש את אשתו.¹¹² נראה לי שגם רש"י סבר שהלכה זו מוגבלת לארץ ישראל לבדה, כפי שעולה מפירושו לתלמוד.¹¹³

על כל פנים, אינני חושב שיש לדייק מפסקו זה של הרמב"ם על מקומה של האשה במשנתו. מדובר במסורת פרשנית והלכתית שהייתה מקובלת בספרד מדורות קדומים

108 שו"ת המהרי"ט, א, סימן קיג.

109 תשובות ר' משה איסרלש, סדילקאב תקצ"ו, סימן צו; ורהפטיג, כפיית גט להלכה ולמעשה, עמ' 157.

110 משנה תורה, הלכות אישות טו, ז; רמב"ם, הלכות אישות, שם, עמ' שיט, שכ. וראו שם בהערותיו של הרב רבינובין.

111 תשובות הרמב"ם, סימן מא, עמ' 63. וראו גם את דבריו של ר' יוסף אבן מיגאש באחת מתשובותיו בנושא זה, תשובות הר"י מיגאש, סימן קנ, עמ' קמג.

112 ראו: משנת יבמות ו, ז, ובבבלי, שם סד ע"א. וראו להלן, בדין ברמב"ן, פרק ח, הערה 76.

113 ראו בדין ברש"י, לעיל, פרק ב, הערה 114.

והוא הלך בעקבותיה. עם זאת, ראוי לציין את דעתו של ראב"ד, בהשגותיו על הרמב"ם שם, שחלק עליו ופסק שאם אין יודעים מי הגורם לעקרות, האישה זכאית לקבל את דמי כתובתה ("עיקר כתובה"), דווקא הרמב"ם, שהיה רופא מפורסם, הטיל את האשמה על האישה במקרה שהבעל מסוגל לקיים יחסי אישות ("יורה כחץ").¹¹⁴

יד. נישואי "האישה הקטלנית"

חשיבות יתרה לאפיון דמותו של הרמב"ם יש להיתר שנתן לאישה הקטלנית לשוב ולהינשא. בראייה היסטורית כוללת, היתר זה הוא לטעמי הפעולה החשובה ביותר שעשה הרמב"ם לשיפור מעמדה של האישה.

אישה ששני בעלים שלה מתו הוגדרה "קטלנית" ונאסר עליה להינשא בשלישית.¹¹⁵ חששות מנישואין עם אישה או עם בעל שהתאלמנו מצויים גם בעמים אחרים, וסביב נושא זה נוצרו סיפורים ואגדות שונים.¹¹⁶ בתלמוד התלבטו חכמים בשאלת הגורם לאיסור נישואיה של ה"קטלנית" והעלו שני נימוקים המשקפים דימוי שלילי של האישה: (א) מזלה הרע של האישה הוא שגרם למות בעליה והוא עלול לסכן גם את מי שיישא אותה לאישה בעתיד; (ב) נימוק "מגי" או רפואי: קיום יחסי אישות עם האישה הוא שגרם למיתת הבעלים. בתלמוד (יבמות סד ע"ב) מובא דין מפורט בסוגיה זו, ונוכח בו גורלו המר של האמורא אביי שנשא אלמנה. "מזלה הרע" עלול אפוא לגרום למות בעלה. ההלכה שגבר רשאי לשאת נשים רבות ככל אשר יחפוץ, גם אם מתו בעבר כמה מנשותיו, החמירה עוד יותר את הפגיעה בתדמית האישה. יש סבירות רבה להנחה שכבר לאחר מות הבעל הראשון החלו האישה, בני משפחתה והציבור, לחשוש שמא היא "קטלנית". ואכן, היו חכמים בימי הביניים ובעת החדשה שיעצו לא לשאת אישה אלמנה כלל. התמותה בימי הביניים הייתה גדולה, הן בשל מגפות הן בשל אסונות טבע. בהיעדר ידע רפואי מבוסס ועל רקע פריחתן של אמונות עממיות נוצרה קרקע פורייה לריבוי פחדים מעין אלה.

114 ראו בדיון בראב"ד, להלן, פרק ד, הערות 39–40.

115 בתלמוד נחלקו שניים מגדולי התנאים אם היא מוגדרת "קטלנית" רק לאחר שמתו שלושה בעליה הראשונים או לאחר שנפטרו שניים. להלכה נפסק שהיא מוגדרת "קטלנית" לאחר מות שני בעליה הראשונים. ראו: תוספתא, שבת טו, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 70); יבמות סד ע"ב; נידה סד ע"א. לדיון נרחב בסוגיית ה"קטלנית" במרכזים היהודיים השונים, ראו: פרידמן, האישה הקטלנית; גרוסמן, האישה הקטלנית.

116 על החששות בספרות הפולקלור של עמים שונים מנישואין של אלמנות או של אלמנים, ראו: H. Schwarzbaum, "The Hero Predestined to Die on His Wedding Day", פרקים בחקר מנהגי חתונה (מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, ד), בעריכת ד' נוי ו' בן-עמי, ירושלים תשל"ד, חלק לוועי, עמ' 223–252, ושם בהערות ספרות נוספת.

קשה במיוחד היה מצבה הפיסי והמנטלי של האישה שנתאלמנה פעמיים. הוא נותרה בודדה, היה עליה לטפל לבדה בילדיה, עול פרנסת המשפחה נפל לעתים קרובות עליה, שלא לדבר על הצער ועל האבל שהיו מנת חלקה בשל מות בעליה. נוסף לכל אלה, היא הייתה צריכה להתמודד עם התחושה הקשה שהיא אשמה במותם. ניתן להניח שמקצת ההורים ובני המשפחות של הבעלים שמתו אכן ראו בה את הגורם למות יקירם. הרמב"ם נוקק לשאלת ה"קטלנית" בשתיים מתשובותיו,¹¹⁷ ועולה מהן שהיו חכמים במצרים שאסרו על האישה ה"קטלנית" להינשא בשלישית. הרמב"ם יצא נגדם והגדיר את החשש מנישואי ה"קטלנית": "ספק נפשות שחוששים לו על דרך הניחוש והכישוף והדמיונות והדמויים". די בהגדרה זו כדי ללמד על הסתייגותו מן התפיסה החברתית שרווחה באותה עת להטיל על האישה את האשמה בגורל בעליה. הוא אף פסק שאין כל איסור לשאת אישה "קטלנית":

זאת המוחזקת מגונה שתנשא לשאר האנשים, אבל אין איסור בזה כלל... והלכה למעשה אצלנו בכל ארצות אנדלוס תמיד, (שם) ימות לאשה בעל אחר בעל, מספר בעלים, היא לא תימנע מלהנשא, ביחוד כשהיא בשנות הבחרות... ואיך נסכן אנו בבנות ישראל לצאת לתרבות רעה?! ותכלית (מה שיעשו) המהדרים אצלנו היא, שלא לקדש מוחזקת (=קטלנית), אלא לומר לה בפרוש "אם תמצאי מי שיקדש אותך, הרי אנו לא נחייבו (לגרשך), אלא (הדבר תלוי) בך". והיו האשה עם חתנה מערימים, שיקדשום שניים בעלמא, ואחר כך היא באה לבית דין וכותבין לה כתובה ונכנסת לחופה ומברכים אותה בית דין שבע ברכות שלה, הואיל ונתקדשה. כך עשה בית דינו של רבינו יצחק הרב ז"ל בעל ההלכות, וכך בית דינו של רבינו יוסף הלוי תלמידו ז"ל, וכך עשה כל מי שנמשך אחריהם. וכך הורינו אנחנו ועשינו בארץ מצרים מאז באנו אליה.¹¹⁸

לדעת הרמב"ם, החשש מנישאת "אישה קטלנית" עלול להשפיע רק על אנשים "חלושי הבנין", כלומר אנשים מפוחדים שאינם בריאים בגופם או בנפשם והפחד לגורלם עלול לפגוע בהם. ואולם אין בנישואין עם ה"קטלנית" חשש מוצדק. הוא נובע מאמונות עממיות, ורק אדם המאמין באמונות מעין אלה או שסובל מבעיות נפשיות ראוי לו שיימנע מנישאת אישה "קטלנית".

בדיון על מקומה של האישה במשנתו של הרמב"ם יש חשיבות רבה לטכניקה שהוא הציג לנישואי ה"קטלנית". הוא המליץ שהבעל השלישי יקדש אותה בנוכחות שני

117 תשובות הרמב"ם, סימנים טו, ריח.

118 תשובות הרמב"ם, ב, סימן ריח, עמ' 386–387. החכמים הנזכרים בתשובה הם: הרי"ף (=ר') יצחק בעל ההלכות) ור' יוסף הלוי אבן מיגאש. השו"ת תרגומו של "שילת, הרמב"ם, איגרות, ב, עמ' תרכב-תרכג.

עדים. לאחר מכן ייכנסו לבית הדין והדיינים עצמם ייקחו חלק פעיל בניהואיה: יכתבו את הכתובה ויברכו את שבע ברכות הנישואין. כלומר, הרמב"ם דורש מעורבות אקטיבית ברורה של הדיינים בהליך הנישואין. מדוע היה הדבר חשוב בעיניו? בנקל יכול היה לייצג לאישה ולבעלה החדש לעקוף את ההלכה מבלי לערב את בית הדין עצמו במעשה. יתר על כן, הדיינים המתבקשים לקחת חלק בהליך עוברים על איסור המפורש בתלמוד. מסתבר שהרמב"ם לא הסתפק במציאת פתרון לאישה המסוימת העומדת להינשא, אלא רצה לשפר את התדמית של הנשים ה"קטלניות" ואת מעמדן החברתי. אם בית הדין נוטל חלק פעיל בטקס נישואיה, תהא זו עדות לציבור כולו שאין לחשוש מנישואין עמה. מסיבה זו כינה אותה "מוחזקת" ולא "קטלנית".

דבריו של הרמב"ם מלמדים בבירור שהוא ראה חובה לעצמו "לחנך את הבריות" שלא לחשוש מן ה"קטלנית", בשל עמדתו העקרונית שאין לייחס לאמונות עממיות כל חשיבות.¹¹⁹ הרמב"ם הביע חשש כבד פן נשים צעירות שייאסר עליהן להינשא בשלישית תחפשנה להן בן זוג מחוץ למסגרת הנישואין ("ואיך נסכן אנו בבנות ישראל לצאת לתרבות רעה?"). כאמור, בימי הביניים רבו באופן יחסי נשים "קטלניות", ובכלל זה גם צעירות לימים. מטעון זה עולה, לכאורה, שיותר ממה שרצה הרמב"ם להגן על זכויות הנשים, הוא בא להגן על מבנה המשפחה היהודית. ואולם, אילו זו הייתה מטרתו, הוא לא היה דורש את מעורבותו של בית הדין. מעורבות זו מלמדת כאמור על מגמתו לשנות את יחסו של הציבור בכללותו אל ה"קטלנית". אף שהוא לא דיבר במפורש על סבלה הגדול של ה"קטלנית", זעקתה עולה ובוקעת ממכלול טיעוניו.

ייתכן כי למגמתו של הרמב"ם לחנך את הבריות בנושא זה נשתמרה עדות נוספת בדבריו על מנהגם של הרי"ף והר"י אבן מיגאש, שהתירו לדבריו את נישואי ה"קטלנית". ואולם, מתשובותיהם שהגיעו אלינו בנושא זה עולה האפשרות ששניהם ייחסו משקל נכבד לחשש מן הנישואין עם ה"קטלנית" והטיפו נגדם במפורש. לדעתם, רק אם כבר נתקיימו הנישואין עם הבעל השלישי, אין לכפות עליו בדיעבד לגרשה.¹²⁰ בדברי הרמב"ם לא הודגשה ההבחנה בין היתר שבדיעבד להיתר שמלכתחילה. אם הנחה זו נכונה, כי אז הסתיר הרמב"ם את הטפתם נגד הנישואין הללו והתעלם ממנה כדי לשכנע את הבריות לתמוך בעמדתו, שרבים לא הסכימו עמה וחלקו עליה. הוא ידע עד כמה גדולה ההערכה לשני החכמים הנזכרים וחפץ "לגייסם" לצדו, בהנחה שהוא עושה בכך שליחות קדושה. ואולם מכלל ספק לא יצאנו בשאלה זו.

הכרעה זו של הרמב"ם עוררה פולמוס גדול. להיתר שלו לאפשר ל"קטלנית" להינשא הייתה השפעה גדולה על חכמים שפעלו אחריו בספרד, בארצות המזרח וגם בקהילות

119 ראו: טברסקי, מבוא למשנה תורה, עמ' 269–280.

120 על תשובותיהם ראו: גרוסמן, האישה הקטלנית, עמ' 537–538.

אשכנו. אמנם, רבים התנגדו להיתר שלו, ובראשם ר' אשר בן יחיאל (הרא"ש), ר' יום טוב אבן אלשבילי (ריטב"א) והמקובלים בספרד, אבל אחרים הסכימו עמו. אין להתפלא על הנכונות של רבים מחכמי ספרד לקבל את דעתו, שהרי השכלתנות תפסה מקום חשוב בעולמם התרבותי של רבים מבני ספרד. ואולם, גם באשכנו היו כאלה שהסכימו עמו, ככל הנראה בשל התחושה שהגזרות והפרעות הביאו להרג רב של יהודים, צמצמו את מספרם של בני העם היהודי, והכבידו על הנישואים, ועל כן יש לחפש כל דרך להתיר את נישואי ה"קטלנית". חשיבות מרובה הייתה להכרעתו של ר' יוסף קארו בספר "שולחן ערוך", שהלך בעקבות הרמב"ם ופסק שיש להקל על ה"קטלנית" לשוב ולהינשא.¹²¹

בפרספקטיבה היסטורית כוללת יש לתת משקל רב להכרעתו של הרמב"ם בסוגיה זו. בראש ובראשונה יש להזכיר את העובדה הפשוטה, שמאות ואולי אלפי נשים יהודיות זכו במרוצת שמונה מאות השנים האחרונות לשוב ולבנות בית בישראל ולהעמיד צאצאים. צאצאים אלה וצאצאי צאצאיהם זכו לבוא לעולם בזכותו של הרמב"ם. זאת ועוד, אין להתעלם גם מן התרומה הרבה של הכרעה זו לתדמיתה של האישה, שכן היא לא שימשה סמל למזל רע ולמי שכוחות מגיים שליליים טמונים בו. אמנם, לא רק גורלה המר של האישה ה"קטלנית" עמד מול עיניו של הרמב"ם אלא גם עמדתו העקרונית נגד אמונות עממיות. ואולם, בפועל הייתה זו אחת ההכרעות החשובות ביותר במאבק המתמשך על שיפור מעמדה ותדמיתה של האישה היהודיה במרוצת הדורות. רק מי שמסוגל לצייר בדמיונו את סבלותיה של ה"קטלנית" ואת הפגיעה הקשה בתדמיתה החברתית מבין מה גדולה תרומתו של הרמב"ם לשיפור תדמיתה לדורות. אלמלא הכרעתו הייתה סוגיית ה"קטלנית" מכבידה על החברה היהודית עד ימינו אלה.

טו. מרד הטבילה

הדיון ב"מרד הטבילה" עוסק בהתנגשות קשה שהייתה לרמב"ם עם רבות מן הנשים היהודיות במצרים, וככל הנראה עם רובן הגדול, זמן מועט לאחר בואו למצרים.¹²² הסכסוך הקשה נבע מסירובן של רוב הנשים היהודיות לטבול במקווה לאחר ימי נידתן.

121 על ההתלבטויות ועל ההיתר של חכמי ספרד ואשכנו לשאת את ה"קטלנית", ראו: גרוסמן, שם. לאחרונה הטיל שלם יהלום ספק במסקנה זו. לדעתו, התשובה שייחס אורבך לר"י מיגאש איננה שלו, אלא של ר' מאיר הלוי אבולעפיה (הרמ"ה). ראו: יהלום, הקטלנית במשנת הרמב"ם. גם אם מסקנתו נכונה, וקשה לקבוע מסמרות בשאלה זו, עדיין פסקו הבסיסי של הרמב"ם שהתיר ל"קטלנית" לשוב ולהינשא במקומו עומד.

122 ההתנגשות הזאת הייתה בשנת 1167 או 1176. על ספק זה ראו בספרות שהביא בלאו, תשובות הרמב"ם, ב, עמ' 443, הערה 17. וראו שם, במקור הערבי, הערה 159.

הן העדיפו את ה"יציקה", כלומר שפיכת מים על הגוף במקום טבילה. העדפה זו נבעה משני גורמים: (א) השפעת הנשים הקראיות, שכן על פי ההלכה הקראית מיטהרת הנידה ביציקת מים על הגוף; (ב) הנוחות שביציקה, הואיל והטבילה במקוואות הייתה "קשה" לנשים לדברי הרמב"ם, ככל הנראה בשל הניקיון, המים הקרים וכדומה. לעומת זאת ה"חמאם", בית המרחץ של המוסלמים, היה מהודר, חם ונקי.¹²³ תחילה ניסו הרמב"ם וחכמים אחרים לשכנע את הגברים והנשים, בדרשותיהם בבתי הכנסת, שעל פי ההלכה היהודית אין אפשרות להיטהר אלא בטבילה ב"מים חיים", דהיינו במקווה. משנוכחו לדעת שרובן המכריע של הנשים סירבו לקבל את דעתם, הם נקטו סנקציות קשות כדי לאלצן לנהוג על פי ההלכה:

ולכן הזהרנום בבתי כנסיות ובבתי מדרשות והורינום כל אלה הענינים... ואחרי שפרסמנו זה הענין ברבים משך שנים, ראינו שהנגע עמד בעיניו ולא חזרו למוטב אלא אחד מני אלף, ושהמכשול בזה רובו מן הנשים, לפי שהן החזיקו במינוי (=דרכי הקראים) וקשתה להם הטבילה... והתקנו לקרות זאת התקנה בבתי כנסיות ברבים...¹²⁴

העובדה שהנשים התאגדו כקבוצה אחת נגד התקנה הנוכרת מפליאה, ונראה שהיו להן מנהיגות והן היו חדורות תחושה של מודעות עצמית. נוסח התקנה נגד הנשים מעיד עד כמה היה המאבק חריף ועד כמה חששו הרמב"ם וחבריו פן יקום בעתיד בית דין שיקבל את טענות הנשים ולא יקפיד על קיום התקנה. גם מאבק זה מלמד על מעמדן של הנשים ועל השפעתן:

כל אלמנה שתבוא לגבות כתובתה בבית דין אחר תאריך זאת התקנה לא תטול פרוטה אחת עד שמגלגלין עליה בכלל שבועת אלמנה שטבלה לנדתה... וכן כל מי שתגרש, יאמר בית דין לבעל: "דע, שזאת האשה, אם לא טבלה במקוה או לא ספרה שבעת ימי נקיים או יצקה, אין לה כתובה ולא תוספת"... והתקנו לקרות זאת התקנה בבתי כנסיות ברבים, כדי שתהיה התראה לכל... וכן חייבנו כל מי שיבוא אחרינו, שידון על פי זה המנהג.¹²⁵

ההזדקקות לתקנה כה קיצונית, שהיה בה כדי לפגוע קשות בזכויותיהן הכלכליות של הנשים, מלמדת עד כמה קשה היה לרמב"ם ולחבריו לדכא את "המרד", ועד כמה גדולה

123 על מוסד ה"חמאם" וחשיבותו היתרה בעולם המוסלמי, ראו: וילסון, נשים מוסלמיות בערים, עמ' 7, ובספרות הנזכרת שם, הערה 12. סופרים מוסלמים בני הזמן מדברים על עשרים ושבעה אלף בתי מרחץ ציבוריים בבגדאד במאה העשירית ומעל חמשת אלפים בקורדובה שבספרד. המספרים מוגזמים, אך ברור שבתי המרחץ היו רבים מאוד.

124 תשובות הרמב"ם, ב, סימן רמב, עמ' 434-444. הציטוט כאן הוא מעמ' 439, 441; ההדגשות שלי.

125 תשובות הרמב"ם, שם, עמ' 440-442. השוו: כהן, טהרה, עמ' 91-93.

הייתה מודעותן העצמית של הנשים. שלילת דמי הכתובה מאישה שלא טבלה במקווה אלא הסתפקה ב"ציקה" היא עדות לחריפות המאבק. האם היה לאירוע זה השפעה על יחסו של הרמב"ם אל האישה? האם המרד המאורגן של הנשים פגע בתדמיתן או שמא ללמד אותו שאינן כ"קטנים" שניתן לזלזל בהם? אין במקורות שהגיעו אלינו כדי ללמד על כך דבר. אף על פי כן, ראוי הוא עניין זה שיילקח בחשבון, שמא השפיע לרעה על גיבוש יחסו של הרמב"ם כלפי הנשים.

טז. סיכום

יחסו של הרמב"ם אל האישה איננו חד משמעי. יש בו גילויים של זלזול בכישוריה האינטלקטואליים ובמקומה בחברה, אם כי אין הוא מדבר על תכונה אונטולוגית המוטבעת באישה מעצם הווייתה. לעומת זאת, הוא נקט עמדה ברורה וחד משמעית בכמה מן הסוגיות שהכבירו ביותר על מר גורלן של הנשים היהודיות בימי הביניים, הגן על זכויותיהן ואף גילה הבנה לרגשותיהן. במקצת המקרים הייתה לעמדתו השפעה לדורות. שורת האמות מחייבת לכלול במסגרת בדיקת מקומה של האישה במשנתו גם את הכרעותיו ההלכתיות, ובראשן ארבע: לימוד תורה לנשים, היתר נישואין לאישה ה"קטלנית", כפיית מתן גט על בעל סרבן, והכרה בטענת "מאס עלי" כעילה לקבלת גט. אפשר שיש להוסיף עליהן גם את הקדימות בהצלה ובפדיון שבויים. כל אלה שיפרו את תדמיתה של האישה היהודיה באופן ניכר במקומות שקיבלו את פסקיו.¹²⁶ אכן, בארבעת הנושאים הראשונים ניכרת רגישותו לסבלותיה של האישה ודאגתו לכבודה, גישה שרק מקצת החכמים הנדונים בחיבורנו זה יכולים להשתבח בה. עדות נוספת לרגישות אנושית זו נשתמרה במקומות שונים בדבריו, כגון בהטפתו לכבוד האלמנה. אמנם נושא זה מודגש בדבריו חז"ל, אך בסכמו את דבריהם, הרחיבם הרמב"ם:

חייב אדם להזהר ביתומים ואלמנות מפני שנפשן שפלה למאוד ורוחם נמוכה אע"פ שהן בעלי ממונ... לא ידבר אליהם אלא רכות ולא ינהוג בהן אלא מנהג כבוד ולא יכאיב גופם בעבודה ולבם בדברים קשים ויחוס על ממונם יותר מממונ עצמו. כל המקניטן או מכעיסן או הכאיב להן או רדה בהן או אבד ממונן, הרי זה עובר בלא תעשה, וכל שכן

¹²⁶ לכאורה, עדות נוספת להתחשבותו ברגשות האישה עולה מפסקו שאישה נשואה שנאנסה, אף אם נהנתה מיחסי המין, פטורה מן האשמה אם גילתה התנגדות מלכתחילה. בהנמקה של הרמב"ם שזו טבע האדם יש עדות מובהקת להתחשבות בעולמה הרגשי של האישה. ואולם הרמב"ם הלך בפסיקה זו בעקבות דעתו של רבא בתלמוד. ממילא, אין ללמוד ממקרה זה על אישיותו ועל התחשבותו בעולמה הרגשי של האישה. ראו: הלכות אישות כד, יט; רמב"ם, הלכות אישות, שם, עמ' תקלו ובהערות. על המחלוקת בין רבא לאבהו דשמואל ראו: כתובות נא ע"ב.

המכה אותם או המקללם... ברית כרת להן מי שאמר והיה העולם, שכל זמן שהם צועקים מחמם הם נענים.¹²⁷

נוסח הדברים מלמד על הזדהותו של הרמב"ם עם סכלם של האלמנה והיתום ועל מגמתו להשפיע על הבריות להיות זהירים במיוחד בכבודם ובצורכיהם. לדעתי, נעשה עוול לרמב"ם בתיאורו כ"שונא נשים", תוך התעלמות מעמדתו בנושאים ההלכתיים הללו, שחשיבותם למעמדה ולתדמיתה של האישה הייתה רבה. קשה להבין כיצד חוקרים מובהקים שבחנו את מקומה של האישה במשנתו של הרמב"ם התמקדו ב"מורה נבוכים" והתעלמו כמעט לחלוטין מיצירתו הגדולה "משנה תורה". המקור היחיד מספר זה שעשו בו שימוש הוא "הלכות תלמוד תורה". "ספר נשים", שהוא כה מכריע בסוגיה זו, לא זכה להתייחסות ראויה. יתר על כן, התלונה העיקרית כלפי רבים מחכמי ישראל מימי הביניים, שהם לא נתנו משקל הולם לעולמה המנטלי של האישה והתמקדו בעולמו של הגבר, איננה תופסת לגבי הרמב"ם. כל ארבעת המקרים הנזכרים (קטלנית, לימוד תורה לנשים, טענת "מאס עלי" וכפיית גט על בעל סרבן), שבהם סטה מן ההלכה המקובלת, מעידים בבירור על ההתחשבות בה. אינני מתעלם מביטויי הזלזול בכישוריה האינטלקטואליים של האישה, אך הם נובעים מן המציאות העגומה שהכיר הרמב"ם במקומות שבהם שהה בנודדיו. לדעתי, אין הם שקולים כנגד הדוגמאות הנזכרות, שבהן מתגלה אדם אמיץ המתחשב בסבל הזולת ובעולמו הרגשי עד כדי נכונות "לצאת למלחמה" להגנתו. קשה להעלות על הדעת שהרמב"ם לא היה מודע להתנגדות הקשה שיעוררו פסיקותיו בנושא ה"קטלנית", כפיית גט ו"מאס עלי". אמנם, אין להתכחש לעובדה שתפיסת העולם השכלתנית שלו מילאה תפקיד חשוב בהכרעות אלה, אך פסקיו מלמדים על התחשבותו בעולמה של האישה.

מנגד עומדת ההתבטאות הקשה של הרמב"ם, בעקבות אריסטו, בסוגיית צורה וחומר. ואולם, כאמור, גם בסוגיה זו הוא העיר במפורש על יכולתה של אישה "טובה" שלא להיכנע למגבלותיו של "החומר".

בסתירות הפנימיות שבעמדת הרמב"ם כלפי הנשים דן אברהם מלמד, מבלי להתייחס כלל לנושאים ההלכתיים הנזכרים, למעט לימוד תורה. הוא הציע הסבר מעניין לסתירות הללו:

עצם העובדה שנמצא אצלו (=אצל הרמב"ם) עמדות מנוגדות, לכאורה לפחות, באותו עניין, אינה מפתיעה. הרמב"ם נודע בסתירות המכוונות שהחזיר לכתביו, במיוחד ב"מורה נבוכים" – זאת לשם הצפנת עמדות מסוכנות מהמון המאמינים, שלא היה

127 משנה תורה, הלכות דעות ו, י. וראו ערך "אלמנה", אנציקלופדיה תלמודית, ב, עמ' יח-יט.

מסוגל, לדעתו, להתמודד עמן. גם במקרה זה לפנינו תופעה דומה... עצם העובדה שנוכל למצוא הערות כל כך רדיקליות ביחס לאישה אצל הרמב"ם, כשלעצמה אינה מפתיעה. בתפיסת העולם הרציונליסטית שלו חרג הרמב"ם מעמדות נורמטיביות גם בנושאים שונים אחרים, כמו היחס לאסטרולוגיה, תורת הבריאה, הישוארות הנפש, וכיצא באלה, והערותיו הרדיקליות ביחס לאישה משתלבות בכך היטב.¹²⁸

מלמד תולה את הסתירה הפנימית שבעמדת הרמב"ם בזיקתו לפילוסופיה היוונית על ענפיה השונים. הפילוסופיה המוסלמית של ימי הביניים התבססה על "המדינה" של אפלטון, שבה מובעת גישה שוויונית יותר כלפי האישה מזו שב"פוליטיקה" של אריסטו, שעליה התבססה הפילוסופיה הנוצרית: "אין זה מקרי לכן שהדוגמאות לגישה הרדיקלית תמצאנה במחשבה המוסלמית ובעקבותיה בזו היהודית ולא בזו הנוצרית". שני מלומדים מוסלמים מפורסמים, אל-פרבי ואבן רשד, הושפעו מאפלטון ונקטו עמדה שוויונית יותר כלפי האישה:

כידוע, הרמב"ם הושפע רבות מאל-פרבי, כולל מספרו "המדינה החסידה", וראה בו את גדול הפילוסופים החדשים. בכתביו של הרמב"ם נמצא אכן השפעה חשובה של המסורת האפלטונית-האל-פרבית. עובדה זו ידועה היטב. אך עד כה לא הושם לב להשפעה שהייתה לה גם על עמדתו של הרמב"ם ביחס לאישה.¹²⁹

ייתכן שיש בטיעון זה הסבר לגישות השונות בעמדתו של הרמב"ם כלפי הנשים כפי שהן מובעות בהגותו המחשבתית ובעיקר בספר "מורה נבוכים". ואולם, ספק אם יש בו כדי להסביר את גישתו בארבעת הנושאים ההלכתיים הנזכרים ב"משנה תורה", המצמצמים את הפגיעה הקשה בתדמית האישה. לדעתי, רגישותו האנושית, עצמאותו

128 א' מלמד, "דמות האישה במחשבה היהודית של ימי הביניים", נשים במקורות ישראל, חוג בית הנשיא לתנ"ך ולמקורות ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 46-47. בדבריו שם כתב מלמד: "דיונו ההלכתי ב'ספר נשים' שב'משנה תורה' סטריאוטיפי לחלוטין". אינני יכול להסכים עם הגדרה זו בשל עמדותיו של הרמב"ם בארבעת הנושאים ההלכתיים הנזכרים.

129 מלמד, שם, עמ' 46. מלמד העיר שם, עמ' 50, שהרמב"ם השמיט את שלושת האבות מרשימת האנשים שמתו "מיתת נשיקה", "אך הותיר את מרים יחד עם שני אחיה". אין זה חידושו של הרמב"ם. הוא הלך בעקבות הדיון בתלמוד (בבא בתרא יז ע"א), שנזכרים בו משה, אהרן ומרים לבדם כמי שמתו מיתת נשיקה. כמו כן, אין לדעתי מקום לקביעתו של מלמד, שם, ש"ברוך כלל מרים הוצגה במדרש אגדה כאישה רכלנית, פטפטנית ומערערת שלום בית". ברוב המדרשים מוצגת מרים באור שונה לחלוטין, ובספרות המדרש היא מאופיינת כאישה בעלת מעלות משובחות יותר מכל אישה יהודיה אחרת שבמקרא ובספרות התלמוד לענפיה השונים. דנתי בזאת במאמרי (לעיל, הערה 77). הצעתי שם את האפשרות שהשבחים הרבים שכתרו חכמים בתלמוד ובמדרש למרים מקורם בפולמוס עקיף עם הנצרות, שפארה את דמותה של מרים הנוצרית, הלא היא מריה. סדר הזמנים מסייע לכך בבירור, ואכמ"ל.

ועולמו השכלתני של הרמב"ם השפיעו רבות על עמדתו. ביטחוננו העצמי הרב ניכר לא רק בעולמו האידיאלי אלא גם במקצת הכרעותיו ההלכתיות. מי שהרשה לעצמו להתעלם מהלכות שבת למוד הקשורות לאמונות עממיות – כגון עין הרע – יכול היה לעשות כן גם במקרים אחרים, אם הכרתו הפנימית ועולמו האידיאלי נטו לכך.¹³⁰ אי אפשר לסיים את הדיון במקומה של האישה במשנתו של הרמב"ם מבלי לשוב ולציין את השפעתו הרבה על עמדתם של רבים מחכמי ישראל בימי הביניים שנטו אל ההשכלה הפילוסופית. בין אלה יש למנות גם את ר' אברהם (ראב"ם), בנו של הרמב"ם. בפירושו לבריאת האדם הוא הדגיש כי השם "אדם" כולל גם את האישה: "אדם שם משותף, והוא שם לאדם הראשון כמו שיבואר ולמין האנושי הנחלק לזכרים ונקיבות".¹³¹ ואולם גם הוא, כאביו, ראה את יחסי המין כפוגעים בשלמותו הרוחנית של האדם.

ככלל, תדמיתה של האישה בהגותו של ראב"ם מבטאת תמורה בהשוואה לעמדה של אביו ושל פילוסופים יהודים אחרים שפעלו בימי הביניים. מבחינת האישה, מדובר בתמורה חיובית, במיוחד בשאלת כישוריה האינטלקטואליים ותכונות אופיה. לעומת זאת, בשאלת מקומם של יחסי האישות בחיי המשפחה היה גם לראב"ם יחס מסויג. כך, למשל, הוא פירש שאברהם ושרה דחו את נישואיו של יצחק כדי שהוא ישיג תחילה את "השלימות הרוחנית", וכשהחליט אברהם להשיא את יצחק, שלח את עבדו ולא שיתף את יצחק בחיפוש אחר אישה, בשל הבושה מעצם הטיפול בנושא. לדעת ר' אברהם בן הרמב"ם, ההתבודדות בשדה ועבודת ה' היו חשובות בעיני יצחק יותר מפגישה עם כלתו רבקה. יצחק הקדיש לה תשומת לב בפגישתם הראשונה רק בגלל שהאירוע התרחש בשונו מן ההתבודדות ולא בדרכו אליה, וזהו מסר חינוכי לדורות:

וחפצו לבקש את ההתבודדות על דרך הצדיקים והנביאים... וסיפר לנו הכתוב כי הפגישה הנזכרת הייתה בזמן חזרת יצחק מן הבאר הנזכרת לא בזמן יציאתו שמה. ותועלת (דבר) זה כפי מה שאני מבין ונראה לי כדי להודיע לבעלי התורה שלא היה יצחק ע"ה (=עליו השלום) יוצא לעבודה (=עבודת ה') וחזר ממנה בשביל שהגיעה רבקה עם אליעזר, ואילו היה פוגע בהם בהליכתו לא היה חוזר מן עבודתו, אלא הייתה פגישתו עמהם אחר שגמר עבודתו וחזר ממנה, ולפיכך חזר עמהם כמו שנראה מן הסיפור עליהם. ובוה תועלת ומוסר לבעלי התורה שאינו נעלם ממי שיש לו השגה והבנה.¹³²

130 על ההתעלמות מאמונות עממיות ראו: טברסקי, מבוא למשנה תורה, עמ' 357 ואילך.

131 פירוש הראב"ם לתורה, עמ' י.

132 שם, בראשית כד, סב, עמ' נח.

כמו כן, לדעת ראב"ם בחרה לאה לבתה בשם "דינה" כקבלת הדין על הולדת הבת שהיא פחותה בערכה מבן: "והיא (=הולדת הבת) נחשבת לעונש".¹³³ לעומת זאת, הוא העריך יותר מאביו את חסידותן של נשים שהקדישו עצמן לעבודת ה' במשכן ובחרו בחיי פרישות. מספר פעמים הדגיש את מעלתן הרוחנית הגדולה של אמהות האומה, ובהסבר הכתוב "במראת הצבאות" (שמות לח, ח) כתב:

העובדות (=הנשים) שנדרו ממשכנותיהן ונדרו לעבודה... שנלחמו בתאונן מלחמת הנפש ונטו אל הפולחן והעבודה... וכאשר נעתקו אל הפרישות שברו את מראותיהן לפי שלא היה להן [שוב] צורך בהן והקריבו אותן והחליפו הכלים המוכנים להשגת התאווה והתענוג של העולם הזה לכלים דתיים מוכנים לעבודה לו יתעלה.¹³⁴

יש להניח כי נטייתו הגדולה של ראב"ם אל החסידות השפיעה על התיאור החיובי של נשים אלה, הפורשות מתענוגות העולם הזה ומקדישות את חייהן להתעלות רוחנית. במקומות רבים בחיבורנו אנו רואים שמקומה של האישה במשנתם של החסידים ובעלי המיסטיקה היהודים בימי הביניים טוב מזה שבכתביהם של הפילוסופים היהודים. ייתכן שיש לצרף לנימוק זה גם את העובדה שאשתו של ראב"ם הייתה בת למשפחה חסידית מיוחסת. אף יש לקשור לכך את התרחקותו של ראב"ם מן הפילוסופיה האריסטוטלית, שסברה כי האישה נחותה מן הגבר מבחינה ביולוגית ואינטלקטואלית.¹³⁵

133 לדחיית הנישואין ראו שם, בראשית כד, א-ב, עמ' נב-נד; למקור השם "דינה" ראו פירוש לבראשית ל, כא, עמ' צד. והשוו לעיל, הערות 49, 85, בדבר יחסו של ראב"ם אל יחסי אישות ואל צניעות נשים. הוא הושפע מדברי חז"ל (קידושין פב ע"ב): "אוי לו למי שבניו נקבות".

134 פירוש ראב"ם לתורה, שמות לח, ח, עמ' תצ. הבסיס לפירוש זה מצוי במדרשי חז"ל, ובדומה לכך פירש גם ר' אברהם אבן עזרא על אתר. ואולם, הדגשתו של ראב"ם ראויה לציון. נחם אילן תרגם קטע זה בשינויים קלים. ראו: אילן, פירוש ראב"ם לתורה, עמ' 45.

135 רבות נכתב על נטייתו של ראב"ם אל החסידות. ראו, למשל: ש"ד גויטיין, "רבנו אברהם בן הרמב"ם וחוגו החסידי", תרביץ, לג (תשכ"ד), עמ' 181-197; י' יגון (פנטון), "תורת הדבקות במשנתו של ר' אברהם בן הרמב"ם: קטעים מתוך החלק האבוד של 'המספיק לעובדי השם'", דעת, 50-52 (תשס"ג), עמ' 107-119. לספרות נוספת ראו: אילן, שם, עמ' 31, הערה 1. על משפחת אשתו של ראב"ם ראו: מ"ע פרידמן, "משפחת אבן אלאמשאטי, בית מחותני הרמב"ם", ציון, סט (תשס"ד), עמ' 271-297. על מקומה של האישה בהגותו של ראב"ם ראו בינתיים: א' גרוסמן, "אישה ומשפחה בהגותו של ר' אברהם בן הרמב"ם", דיני ישראל, כו-כו (תשס"ט-תש"ע); ספר יובל למ"ע פרידמן, עמ' 121-145.

פרק רביעי

הראב"ד: הכוונות הראויות ביחסי אישות

ר' אברהם בן דוד (הראב"ד, 1120–1198) נמנה עם חכמי פרובנס הגדולים שפעלו בימי הביניים.¹ הוא עמד בראש ישיבה גדולה בעירו פוסקיייר (Posquières). בנימין מטודילה ביקר בעיר סביב שנת 1160 ותיאר את פרסומה של הישיבה: "ושם ישיבה גדולה על יד הרב הגדול ר' אברהם בר דוד ז"ל, רב פעלים, חכם גדול בתלמוד ובפסוק. ובאים מרחוק אליו ללמוד תורה מפיו ומוצאים מנוחה בביתו והוא מלמד אותם. ומי שאין לו להוציא הוא מוציא עליהם ממונו לכל צרכיהם והוא עשיר גדול".² את פרסומו הגדול קנה הראב"ד בהשגותיו על "ספר המאור" לר' זרחיה הלוי (הרז"ה) ועל ספר "משנה תורה" לרמב"ם, אך חכמים ראשונים מעידים על פירושים חשובים שלו לתלמוד. רוב הפירושים הללו אבדו. ר' מנחם המאירי רגיל לכנותו בתואר "גדולי המפרשים", ואילו את רש"י כינה "גדולי הרבנים".³

שלוש תכונות האופייניות לאיש וליצירתו חשובות לחקר האיש במשנתו: העצמאות והמקוריות הרבה, לשונו הקצרה והתמציתית ואווירת החסידות שאפיינה אותו ואת בית מדרשו. על עצמאותו העיד הוא עצמו בהקדמתו לפירושו למשנת עדויות:

טרם אדבר כל דבר אני מודיע לכל הקורא בספר הזה... כי אין עמי בכל אלה לא מפי רב ולא מפי מורה, כי מעזרת האל לבדו המלמד אדם דעת. ואולי יקרה בהם שגגה משגגת היד או משגגת הלב, ידע הקורא בו [כי] בי העון ולא ברבותי. והנמצא בו מן

1 I. Twersky, *Rabad of Posquières: A Twelfth Century Talmudist*, revised edition, Cambridge, Mass. 1980; H. Soloveitchik, "History of Halakhah – Methodological Issues: A Review Essay of I. Twersky's *Rabad of Posquières*", *Jewish History*, 5 (1991), pp. 75–125; סולוביצ'יק, הראב"ד מפוסקיייר; תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, א, עמ' 201–208; י' דן, "הקדמת הראב"ד לבעלי הנפש", סיני, עז (תשל"ה), עמ' קמג–קמה; כהן, כוונה ביחסי מין; חדר, דו-פרצופין; ובספרות המובאת להלן, הערה 6. בהערות שבמחקרים הללו נזכרת ספרות נוספת.

2 ספר מסעות של ר' בנימין מטודילה, מהדורת נ"א אדלר, לונדון תרס"ז, עמ' ד.

3 על פעילותו הפרשנית ראו: סולוביצ'יק, בשני המאמרים הנזכרים לעיל, הערה 1; תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, א, עמ' 201–208.

הטוב והישר, ידע כי הוא מן הסוד כענין שנאמר "סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם" (תהלים כה, יד).

על מקוריותו כתב ישראל תא־שמע:

העיון בציטוטים הרבים מתורתו שהביאו חכמי ספרד בני המאה ה"ג, הרמב"ן ותלמידיו אחריו, מותיר את הרושם הברור והחזק של פרשן מקורי, עצמאי, מחדש רב תנופה וקורא תיגר תדיר על מוסכמות למדניות שהיו מקובלות ורווחות לפניו, פעמים רבות עד למסורת גאוני בבל... עד כדי כך הפליג בעצמאות זו, עד שנמנע מלהזכיר בפירושו כמעט כליל שמותיהם של פרשנים אחרים, ואף התעלם כמעט כליל ממעמדם של גאוני בבל.⁴

לשונו הקצרה, התמציתית וה"יבשה" מקשה מאוד על גילוי רגשותיו ועולמו הפנימי בסוגיות השונות. רק בהשגותיו על הרמב"ם ועל ר' זרחיה הלוי התמונה משתנה, והפולמוס החרף מעורר אותו להרחיב בדבריו.⁵

הראב"ד נמנה עם המקובלים הראשונים שפעלו בפרובנס ובספרד.⁶ זיקתו אל הקבלה באה לידי ביטוי גם במקומה של האשה במשנתו, כפי שיידון להלן. על אווירת הקדושה והחסידות שאפפה אותו ואת בית מדרשו כבר העירו חכמים ראשונים. כך, למשל, תיאר אותו ר' אהרן מלוניל "אחד מחסידי העולם".⁷ לכאורה, אווירה זו עומדת בסתירה לתקיפותו הרבה בפולמוסיו, במיוחד עם ר' זרחיה הלוי. עדות מובהקת לחסידותו מצויה בספרו "בעלי הנפש", ועוד אשוב לכך להלן. על ביטחונו ועל ההערכה העצמאית הרבה שלו מלמדים, בין השאר, דבריו באחת מהשגותיו על הרמב"ם: "כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו מכמה שנים, והעלינו שהוא (=הדס שנקטם) פסול".⁸ אמנם מדובר במליצת לשון בלבד, אך היא אומרת דרשני. ביטחונו העצמי והשפעתו הרבה בפרובנס עולים בכמה מקומות בתשובותיו, כגון: "וכן נהוג בכל פרובינצא על פינו, וחברינו הסכימו בידנו ולא בעטו בהוראתנו כאשר הוגד לנו עליכם (=חכמי בדרש, Bezier)... וידעתי כי הגיע בכם יד הצרפתים החדשים החושבים בלבם כי המה הגבורים אשר מעולם".⁹ לעתים השתמש הראב"ד בביטוי שהיה שגור על פיהם של גאוני בבל וחכמים ראשונים: "כך הראונו מן השמים".

4 תא־שמע, שם, עמ' 202-203.

5 וכבר עמד על כך בהרחבה סלוביצ'יק, הראב"ד מפוסקיר, עמ' 15.

6 על זיקתו של ראב"ד אל הקבלה ראו: שלום, ראשית הקבלה, עמ' 70-84; אידל, קבלה - היבטים חדשים, עמ' 144-151; דן, המיסטיקה היהודית בימי הביניים, עמ' 270-271; חזן, דו־פרצופין.

7 ארחות חיים, הלכות ראש השנה, בסופם: "וכן אמר הראב"ד ז"ל שהיה אחד מחסידי העולם..."

8 בהשגותיו על הלכות לולב לרמב"ם ט, ה.

9 תמים דעים, סימן קיג. "הצרפתים החדשים" הם רבנו תם ותלמידיו.

א. תכלית בריאת האישה: האישה כמשרתת

לפרסום רב זכה ספרו של הראב"ד "בעלי הנפש", על הלכות נידה, מקוואות ויחסי אישות שבין בעל לאשתו. השפעתו של חיבור זה על חכמים אחרים הייתה רבה. בשני מקומות בספר זה הוא מתייחס, במישרין או בעקיפין, למעמדה של האישה: בהקדמתו לחיבור ובסיומו ("שער הקדושה"). לדעת יוסף דן, כתב הראב"ד את הקדמתו בשל רצונו ליטול חלק בפולמוס שהתעורר בין בני דורו בשאלת מקומו של האדם במערכת הבריא. הוא חשש במיוחד מהשפעת הפילוסופיה האריסטוטלית על החברה היהודית: "עיקרו של הספר מוקדש לדחיית התפיסה האריסטוטלית הפסולה בעניין חיי אישות", דהיינו התנגדות להשקפה האריסטוטלית שהמשגל הוא חרפה לאדם, קביעה שקנתה לה מהלכים גם בין פילוסופים יהודים.¹⁰ כרבים מחכמי ישראל שפעלו בימי הביניים, ראה גם הראב"ד את האישה כמי שנבראה לשרת את בעלה וסבר שזוהי תכלית בריאתה:

ואומר אני בקלות שכלי כי לטובת האדם ולהנאתו בראו האל אחד, כי אילו נבראו זכר ונקבה מן האדמה, כאשר נבראו שאר כל הנבראים, הייתה האשה אצל האדם כבהמה הנקבה אצל הזכר שאינה מקבלת עליה שולטנות הזכר ולא עומדת אצלו לשמשו, אף כי זה חוטף מלפני זה וזה מלפני זה, זה בועט בזה וזה בזה, ואיש לדרכו יפנו. גם אינם מיוחדים זה לזה לפי שתחלתם זה נברא בפני עצמו וזה נברא בפני עצמו. ולכן ראה הבורא צורך האדם והנאותיו, וברא אותו יחידי ולקח אחת מצלעותיו ובנה ממנה את האשה, והביאה אל האדם להיות לו לאשה ולהיותה אצלו לעזר ולמסעד מפני שהיא נחשבת אליו כאחד מאיבריו אשר נבראו לשמשו, וכי יהיה מושל עליה כמושלו על איבריו, כי תהיה היא משתוקקת אליו כאשר איבריו משתוקקים להנאת גופו, וזהו מה שאמר הכותב "ולאדם לא מצא עזר כנגדו".¹¹

לדעת הראב"ד, יש ללמוד מתהליך הבריאה שלושה דברים: האישה נבראה כדי לשמש את הגבר כאחד מאיבריו; הגבר מושל על אשתו כפי שמושל על איברי גופו; האישה משתוקקת אל בעלה, ובשל בריאתה מאחד מאיבריו היא נכונה לקבל את שליטתו עליה. תפיסה זו מבוססת על הבריאה כפי שהיא מתוארת במקרא. ואולם, הראב"ד הדגיש כי לתהליך הבריאה הנזכר יש גם פן חיובי מבחינתה של האישה. הגבר חייב לראות את אשתו כחלק מגופו, על כל המשתמע מכך: "ועל כן ראוי האדם לאהוב את אשתו כנפשו ולכבדה ולרחם עליה ולשמרה כאשר ישמור אחד מאבריו. וכן היא חייבת

10 דן, הקדמת הראב"ד לבעלי הנפש (לעיל, הערה 1), עמ' קמה.

11 ראב"ד, בעלי הנפש, מהדורת בוקוילד, בני-ברק תש"ן, עמ' ב; מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ה, עמ' יד, בשינויים קלים.

לעבדו ולכבדו ולאהוב אותו כנפשה כי ממנו נלקחה".¹² הבריאה הקנתה זכויות וחובות לשני בני הזוג, ובין שני היסודות המנוגדים הללו, הגבר והאישה, קיים מתח מתמיד.¹³

ב. הכוונות ביחסי אישות

עניין רב יש בדיונו של הראב"ד בשאלת יחסי האישות שבין הבעל לאשתו. היה מקום לצפות שגם הוא, כאיש שגדל במרכז שבפרובנס, אזור שבו קנתה לה הפילוסופיה עמדה מוצקה, ינקוט יחס שלילי כלפי המין ("חרפת המשגל"), הואיל והפילוסופים הרבו לדבר בגנותו.¹⁴ ואולם, הוא נמנה עם העולם הרבני, וכאיש הלכה מובהק הושפע מהשקפות חז"ל ואף מן הקבלה, שבהן ניתן ייצוג נכבד גם להשקפה שראתה בחיוב יחסי אישות במסגרת המשפחה. ואכן, שני העולמות הללו ניכרים היטב בהתבטאויותיו. מצד אחד, הוא הטיף לבעל שלא להרבות ביחסי מין עם אשתו ועמד על הסכנה הכרוכה בריבוי יחסים אלה:

ועל כן צריך האדם להתחזק ולהתגבר [על יצרו] ולעמוד על נפשו ולהלחם בתאוותיו כדי שיהא לו מעלה בנפשו על נפש הבהמה שאין לה מעצור מכל אשר תשיג לתאותה. כי התאוה המתגברת על האדם היא מכח הנפש הצומחת והיא הבהמית, ועל כן נמשלו הרשעים הנמשכים אחר תאותם כבהמות.¹⁵

על רעיון זה חזר הראב"ד פעמים נוספות ב"שער הקדושה". מצד אחר, הוא ראה באור חיובי קיום יחסי מין כחלק מחובות הבעל כלפי אשתו. הראב"ד דן בפירוט בטיב הכוונות שהגבר צריך לכוון בעת קיום יחסי האישות, והעמיד זו מול זו את "המחשבה הנכונה", שהיא בגדר מצווה שמקבלים עליה שכן, ואת "המחשבה המקלקלת אותו והמאבדת את שכרו". הראב"ד מנה ארבע כוונות חיוביות. הכוונות החיוביות בקיום יחסי אישות הן לשם פריה ורביה ("והיא נכונה שבכולם"), לשם "תיקון הולד",¹⁶ וכדי לספק את צורכי אשתו בשעה שהיא משתוקקת

12 שם, שם.

13 וכבר העיר על כך א' חדד: "עיון בפרקים אלו מלמד על שתי מערכות יחסים בין המינים המצויות בסתירה או לפחות במתח מתמיד: מערכת היררכית ובה האיש שולט באישה ומערכת שוויונית שיש בה התאמה ואחווה בין המינים"; חדד, דו-פרצופין, עמ' 476. לא מצאתי "מערכת שוויונית" כאשר הגבר מוגדר במפורש כמי ש"מושל עליה כמושל על איבריו". ואולם, הטפה עזה לחיבה הדדית ולכבוד הדדי קיימת כאן.

14 ראו במיוחד לעיל, בדיון ברמב"ם, וממנו נטלו רבים מהוגי הדעות שנמנו עם הזרם הפילוסופי. הדברים מובאים בדיון במשנתם של רוב החכמים הללו הנדונים בחיבורנו זה.

15 בעלי הנפש (לעיל, הערה 11), מהדורת קאפח, עמ' קסה.

16 "והשנית לתקן הולד כמו שאמרו רבותינו ז"ל (נידה לא ע"א): שלשה חדשים הראשונים קשה

אליו ("גם על זו יש קבול שכר והיא מצות העונה שאמרה התורה"); עניין רב יש בכוונה הרביעית, שכן מטרתה למנוע מן הגבר "הרהורי עבירה" ("הרביעית שהוא מתכוין לגדור את עצמו בה כדי שלא יתאוה לעבירה, כי הוא רואה את יצרו מתגבר ומתאוה אל הדבר ההוא"). מוטיב זה בולט במשנתם של חסידי אשכנז, שפעלו באשכנז בסוף המאה השתים עשרה ובמאה השלוש עשרה. הראב"ד אף העלה את האפשרות שהדגיש הרמב"ם, שלעיתים יחסי האישות חיוניים גם מבחינה רפואית. הכוונה הרביעית איננה כה פשוטה וראב"ד התלבט בה, שהרי לדעתו צריך אדם להיאבק בתאוותיו ולצמצם את כוחן ואת השפעתן ("לפי שהיה יכול לרדות את יצרו ולעמוד נגד תאוות בהזכרת ענינים קשים המתרגשים בעולם והויית האדם מן האפס וסופו אל ההבל", וכדומה).¹⁷ גם השכר על כוונה זו איננו כה גדול כמו השכר על שלוש הכוונות הראשונות, שהן בגדר קיום מצווה לכל דבר. הראב"ד אף הרבה להזהיר את הגבר שלא יערים ויעמיד פנים שאין הוא יכול לעמוד נגד יצרו ויתיר לעצמו להרבות ביחסי מין. הוא הזהיר במפורש כי "מי שאינו צריך לאותו דבר ואין יצרו גובר עליו, והוא מעורר את תאוותיו... ודאי הוא הוא הדרך לעצת יצר הרע והסתתו".

לדעת ג'רמי כהן, הושפע הראב"ד בטיפולו בנושא זה גם מן העיסוק האינטנסיבי בכוונות ביחסי המין בעולם הנוצרי באותה העת.¹⁸ הוא הסתמך על שלושה שיקולים:

(א) במאה השתים עשרה ניתנה באירופה הנוצרית תשומת לב מרובה לכוונה של מעשי האדם. לדעת הוגי דעות נוצרים רבים יש לראות בכוונת המאמין מרכיב עיקרי בדרכו. בֶּרְנַר מְקְלָרוֹ (Bernard de Clairvaux) הקדיש לכך מקום נרחב בהגותו. במקום ההתמקדות בהתנהגות החיצונית של האדם, ניתנה תשומת לב מרובה לכוונותיו ולעולמו הפנימי.¹⁹

(ב) בתיאור ארבע הכוונות הנזכרות בקיום יחסי המין, ובאותו סדר היררכי דווקא, "דומה הראב"ד לתאולוגים ולקאנוניסטים נוצריים רבים בני דורו והדור שקדם לו שהבחינו אותן הבחנות".²⁰

(ג) "גם ההדגש העיקרי על הכוונה והמחשבה בהערכת יחסים בין איש ואשתו וגם השיקול הסובייקטיבי העיקרי – המכריע להנאת מי מיועד מעשה התשמיש, ובשל

[יחסי אישות] לאשה וקשה לולד, אמצעים קשה לאשה ויפה לולד, אחרונים יפה לזה ולזה; בעלי הנפש, שם, עמ' קסז.

17 למובאה זו ולקודמותיה ראו: שם, עמ' קסז-קסח.

18 כהן, כוונה ביחסי מין, במיוחד עמ' 157-159; כהן, יחסי אישות במשנת הראב"ד. השוו: א' גרוסמן, "התמורות בזכויות הפרט בחברה היהודית באירופה במאות הי"א-הי"ב", תורה לשמה: ספר יובל לש"י פרידמן, בעריכת ד' גולניקין ואחרים, ירושלים תשס"ח, עמ' 479-493.

19 לדין מפורט בסוגיה זו ראו: מוריס, גילוי הפרט, ושם ספרות נוספת.

20 כהן, כוונה ביחסי מין, עמ' 158.

כך את הלגיטימיות שלו – היו חסרים במקורות הרבניים שעמדו לרשותו של הראב"ד, כאשר כבר היו מקובלים על נוצרים בני דורו.²¹

עם זאת, כהן עמד על הקו המפריד בין דברי הראב"ד ובין ההשקפה הנוצרית המקובלת, בעיקר ביחס להקמת המשפחה. אם הראב"ד ראה בנישואין מצווה והטיף לכך בהדגשה יתרה, כאמור לעיל, הרי הנצרות הקתולית העדיפה את הרווקות וסברה שבקיום יחסי המין, אף בתוככי המשפחה, כרוך גם חטא. היא סיגלה לעצמה את השקפתו של אוגוסטינוס (354–430), אחד מאבות הכנסייה הגדולים והמובהק שבין הוגי הדעות בנצרות העתיקה, שטען כי אדם וחווה לא קיימו יחסי מין. לדעתו, לאחר הגירוש מגן עדן כרוכים כל יחסי האישות בתחושות שליליות של חטא ואשמה, מכיוון שאדם חש שהוא משועבד לתאוה.²² על כל פנים, יש להדגיש שמדובר בכוונות בלבד ולא בקיום יחסי מין כשלעצמם. דברי הראב"ד הללו מעוגנים במקורות התלמודיים. יתר על כן, עדיין ספק בעיני אם אכן ניתן לתאר את ראב"ד כחכם הראשון שעסק בשאלת הכוונות ביחסי מין, שהרי כבר עשה כן בן זמנו, הרמב"ם. בספר המדע, הלכות דעות (ג, ב), הוא ציין שתי כוונות ההופכות את היחסים הללו לחיוביים: הקמת צאצאים ("קיום הזרע") ורפואת הגוף.

צריך האדם שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידע את השם ברוך הוא בלבד. ויהיה שבתו וקומו ודבורו הכל לעומת זה הדבר... וכן כשיבעול לא יבעול אלא כדי להברות גופו וכדי לקיים את הזרע. לפיכך אינו בועל כל זמן שיתאוה אלא כל עת שידע שהוא צריך להוציא שכבת זרע כמו דרך הרפואה או לקיים את הזרע... נמצא המהלך בדרך זו כל ימיו עובד את ה' תמיד, אפילו בשעה שנושא ונותן ואפילו בשעה שבעול, מפני שמחשבתו בכל כדי שימצא צרכיו עד שיהיה גופו שלם לעבוד את ה'.

הראב"ד בהשגותיו העיר על כך שיש להוסיף כוונה שלישית: קיום מצוות עונה, אם האישה מקפידה על כך. ובצדק העיר ר' יוסף קארו ב"כסף משנה", שאף הרמב"ם היה מודע לדבר זה אלא שהיה פשוט בעיניו "ולא חשש רבנו להזכיר כאן העונה". בין כך ובין כך, הרמב"ם עסק בשאלת הכוונות הרצויות ביחסי המין, אף שלא נכנס לדיון מפורט בהן כפי שעשה הראב"ד. לעת זקנתו חיבר הראב"ד את ספר "בעלי הנפש", שבו מצינו את ארבע הכוונות הרצויות שהוא ציין להן, ואפשר שהושפע גם מדברי הרמב"ם.

21 שם, עמ' 159.

22 ראו: P. Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988; כהן, כוונה ביחסי מין.

ג. התחשבות באישה ביחסי המין

הראב"ד הטיף מספר פעמים להתחשב בכבודה וברצונותיה של האישה בקיום יחסי המין. הוא הדגיש כי אף שהגבר הוא המושל באישה, כפי שתואר לעיל בדיון בתכלית הבריאה, אין הוא בן חורין לנהוג בה על פי תאוותיו. כאשר האישה מתאוה לקיום היחסים, הם כאמור בגדר מצווה ("עונה"). חכמים בתלמוד התירו לבעל בפועל חופש כמעט מוחלט לקיים יחסי מין על פי רצונו: "כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה. משל לבשר הבא מבית הטבח, רצה לאכלו במלח – אוכלו, צלי – אוכלו, מבושל – אוכלו, שלוק – אוכלו וכן דג הבא מבית הצייד" (נדרים כ ע"ב). תוכן הדברים וניסוחם הבוטא יש בהם כדי לפגוע בכבודה של האישה. מאמר זה הוא אחד הביטויים הקשים ביותר של חז"ל ביחס למעמדה של האישה במשפחה, כי הוא נותן לגבר חופש לממש את תאוותיו באשתו בכל דרך הנראית לו. הראב"ד צמצם מאוד רשות זו. לדעתו, חכמים התכוונו לעניין אחד בלבד, המכונה בתלמוד "שלא כדרכה" או "הפיכת השולחן", שאותו התירה ההלכה. ואולם הראב"ד הדגיש מספר פעמים, שכל סטייה מן הדרך המקובלת חייבת להיות בהסכמתה המלאה של האישה: "והפיכת השולחן עצמו שהתירו, אומר אני דוקא בשאינה כפויה עליה והיא מתרצית עמו לדעתה על ידי ריצוי, אבל אם הוא כופה אותה, באותה כפיה ודאי אינו ניצל מן החטא". בסיכום דיונו שב והצהיר "שכל הבעילה על כרחא היא ואסור מפני שהיא בעילת זנות". ולא נחה דעתו עד ששב לעניין זה בדיוניו הממושכים על יחסי האישות בתוככי המשפחה, והדגיש שהכול חייב להיעשות ברצון האישה ובהסכמתה המלאה: "דאסור לעשות בה שום דבר שלא מדעתה עד שיפייסנה ותתרצה".²³ קשה להלום דברים אלה עם המסופר בתלמוד על אישה שקבלה בפני ר' יהודה הנשיא על בעלה: "ערכתי לו שלחן והפכו". עצם הקובלנה מעידה בבירור שהדבר לא היה לרצונה. ר' יהודה השיב לה שהתורה התירה לבעלה לעשות כן, וסיים: "ואני מה אעשה לך (=לך)?"²⁴ אם הרשות לעשות כן מותנית בהסכמת האישה, כדעת הראב"ד, אזי היה מקום לסענתה של האישה.

קשה להניח שראב"ד לא חש שפירושו איננו הולם את פשט לשון דברי חכמים. התיאור הציורי והדוגמאות הרבות במאמר חז"ל במסכת נדרים מלמדים שניתן לבעל חופש רב לאין ערוך מזה שהראב"ד נכון היה להתיר לו. מסתבר שהשקפת עולמו

23 לכל הציטוטים ראו: בעלי הנפש (לעיל, הערה 11), עמ' קכג במהדורת קאפח. ראו גם שם, עמ' קעב. בדיון בפרק הקודם ראינו שגם הרמב"ם קבע שאין לבעל זכות לקיים יחסי אישות עם אשתו בניגוד לרצונה.

24 נדרים כ ע"ב. חריפה עוד יותר התבטאותו של האמורא רב לקובלנה דומה של אישה. על פי דברי הגמרא, הוא השווה אותה לדג שהבעל "צולה או שולקו כרצונו", כדברי הר"ן בפירושו שם.

החסידיה היא שגרמה לו לצמצם את ההיתר והייתה בכך התחשבות גדולה באישה ובעולמה הנפשי. הרמב"ם פסק כדברי חכמים בתלמוד והתיר מבחינה עקרונית לקיים יחסי אישות על פי רצונו של הבעל, אך הוא הדגיש נקודה אחרת: הסטיות פסולות מעיקרן, ועל אף ההיתר הרשמי בתלמוד, יש להסתפק ביחסי מין מקובלים, שתכליתם קיום המין האנושי.²⁵

ד. הראב"ד כמקובל: "סוד דו פרצופין"

בשנת תש"ח פרסם גרשום שלום קטע קצר שנשתמר בכתבי יד ובו דן הראב"ד בדבריו של האמורא ר' ירמיה בן אלעזר, "דו פרצופין ברא הקב"ה באדם הראשון".²⁶ להלן כמה מדבריו הקשורים ליחסים שבין שני בני הזוג:

פי' (=פירש) הראב"ד טעם בריאת דו־פרצופין, כי לכך נברא אדם וחיה דו פרצופין, כדי שתהא אשה נשמעת לבעלה, וכי חייה תלויין בו. ושלא ילכו זה לדרכו וזה לדרכה אלא שיהיה ביניהם קירוב ואחווה לא יתפרדו, ואז יהיה שלום ביניהם ובארמנותם שלהם... ואם לא נאצלו דו פרצופין ויהיה כל אחד פועל כפי מדתו, יראה כשתי רשויות ויפעל כל אחד בלי חבור חברו ובלי סיוע שלו, אבל עתה שנבראו דו פרצופין כל פעולתם ביחד בשווה וביחוד גמור ואין ביניהם פירוד... אבל עכשיו שנבראו דו פרצופין כל אחד ואחד מתקרב ומתייחד בחבירו וכוסף ומתאוה להתחבר בחבירו להיות המשכן אחד.²⁷

לכאורה, דבריו אלה של הראב"ד סותרים את דבריו הנזכרים בחיבורו "בעלי הנפש". כאן הוא מדבר על "דו פרצופין", שמשמעו הפשוט הוא יצור בעל שתי פנים, זכר ונקבה יחדיו, ואילו מ"בעלי הנפש" עולה שהוא הבין כי האישה נבראה מאחד מאיבריו של האדם לאחר שכבר נברא לבדו. אם אכן הם נבראו זה בצד זה, כברייה אחת בעלת שתי פנים, קשה להבין את דבריו על חובות האישה לשרת את בעלה. אלי חודד השווה בין שני המקורות. לדעתו, הראב"ד מציג שתי עמדות שונות לגבי בריאת אדם וחיה שאין קשר ביניהן. "בעלי הנפש" מציג את עמדתו כאיש הלכה לעומת פירושו ל"דו־פרצופין" המציג את עולמו הרוחני כאיש קבלה.²⁸

25 ראו בדיון ברמב"ם, פרק ג, הערה 47.

26 ברכות סא ע"א. את דברי הראב"ד פרסם ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל אביב תש"ה, עמ' 79. לקטע זה יש חשיבות רבה גם לחקר ראשית הקבלה בפרובנס, ובמיוחד לעולם הספירות, אך עניין זה איננו שייך לנושא דיוננו כאן.

27 דילגתי כאן על מספר משפטים, העוסקים בויקה שבין שני בני הזוג ובין מידת הדין למידת הרחמים. חשיבותם רבה לחקר עולמו המיסטי של הראב"ד.

28 לדעת חודד, "בין שני הטקסטים יש אפוא הבדל מהותי: בהקדמה לבעלי הנפש מדובר בישות

ייתכן שיש להסביר סתירה זו בדרך אחרת: פתיחת דברי הראב"ד "כי לכך נברא אדם וחוה דו פרצופין, כדי שתהא אשה נשמעת לבעלה, וכי חייה תלויין בו", מלמדת שאין להבין את המושג "דו פרצופין" כפשוטו. אילו היה מדובר בברייה אחת שנבראה מלכתחילה עם שני ראשים, אין כל מקום לתביעה מן האשה שתהא נשמעת לבעלה. לדעתי, הראב"ד לא פירש את הביטוי "דו פרצופין" כפשוטו, כמתייחס אל פניהם של אדם וחוה, אלא כביטוי אלגורי לבריאת האשה מחלק כלשהו מגופו של אדם. דבר זה מסביר מחד גיסא את עליונותו של הגבר על האשה, החוזר גם בטקסט שפרסם שלום, ומאידך גיסא את הזיקה העמוקה שבין שני בני הזוג, משל היו גוף אחד. בין כך ובין כך, בדבריו של הראב"ד על "דו פרצופין" מודגשת הזיקה העמוקה שבין שני בני הזוג ("קירוב ואחוה") יותר מאשר בדבריו ב"בעלי הנפש".²⁹

ה. הממון כגורם שלילי בנישואין

ר' אהרן הכהן מלונגיל הביא בספרו "ארחות חיים" דברים תקיפים של הראב"ד נגד רדיפת הממון המתלווה תדיר לבחירת הכלה המיועדת. שיקוליהם של אנשים רבים המחפשים להם אישה מושפעים מאוד מן הגורם הכלכלי ולא מדמותה של האשה ומתכונות אופייה. כדי להשפיע על הבריות, בחר הראב"ד במשלים עממיים ובדברים תקיפים של חז"ל נגד תופעה זו:

כתב הראב"ד ז"ל: נהגו שלא ליתן אדם ממון גדול [לבתו]. ומי שהוא קפיד ומתקוטט בעבור נכסי אשתו אינו מצליח ואין זוגו עולה יפה, אלא מה שיתן לו חמיו או חמותו יקח בעין יפה כי הממון שאדם לוקח עם אשתו אינו ממון של יושר. תדע שהרי ארז"ל (=אמרו רבותינו ז"ל) הרוצה שיתקיימו נכסי אשתו יעשה מהן מצות.³⁰ וראוי לכל איש [בר] דעת שלא יעגן עצמו ולא בת זוגו מפני ממון רב, שהממון ההוא לא יצליח מפני העגון ומפני הרהור עבירה. ורבים נכשלים בעבירות כשאין נושאין אשה במהרה,

אחת שנבראה, האדם, ולאחר מכן נלקח ממנה איבר (=חלק) שממנו נבראה האשה. ואילו בקטע המובא לעיל מדובר בשתי ישויות שלמות – דו־פרצופין – אשר לכל אחת מעמד עצמאי ובכל זאת הן מחוברות זו לזו. אם כן בתיאור הראשון האשה היא חלק מן האיש, ואילו בתיאור השני לא האשה חלק מן האיש ולא האיש חלק מן האשה, אלא שניהם מהווים את שני חלקי השלם... בספר ההלכתי (בעלי הנפש) העמדה הדומיננטית היא של היררכייה בין המינים ואילו בקטע הקבלי באה לידי ביטוי מגמה שוויונית.³¹

29 על המוטיבים הארוטיים בדברי הראב"ד ראו: אידל, קבלה – היבטים חדשים, עמ' 144–151. לדעתו, המושג "דו־פרצופין" מתייחס אל טבעו הדו־מיני של אדם הראשון. השוו פירושיהם של רש"י (לעיל, פרק ב, הערה 4) ושל הרמב"ם (לעיל, פרק ג, הערה 16).

30 ראו: עירובין סד סוף ע"א–ע"ב בראשו. ופירש שם רש"י שהבריות תוהים על ממון זה ונותנים בו את עינם לרעה. המצוות שיעשה באותו ממון יגנו עליו.

ועליהן נאמר כל הנושא אשה לשם ממון ולא לשם שמים, עשה יעשה לו כנפים, והחטאים נקשרים בנשמתו ובגופו חס ושלום.³¹

דחיית הנישואין, הנגרמת לעתים קרובות בשל החיפוש אחר אישה עשירה ובשל משא ומתן קשה וממושך עם הורי הכלה, מביאה לדחיית הנישואין. היא גם מביאה לידי הרהורי עבירה או לזנות ממש, וכל אלה פוגעים בנשמתו ובגופו של האדם. ר' אהרן מלוניל העיר בסוף דבריו כי הם לקוחים מ"שער הקדושה" שבסוף ספר "בעלי הנפש" של ראב"ד. אמנם, קטע זה אינו מצוי בנוסח החיבור כפי שהוא לפנינו, אך אין להטיל ספק בעדותו של ר' אהרן, שהרי הוא עצמו חי בפרובנס, כמאה שנים לאחר הראב"ד, ואבי זקנו, ר' יצחק הכהן, היה מתלמידיו של הראב"ד. בהמשך דבריו שב והטיף ראב"ד שלא לעכב את הנישואין, תוך שהוא רומז בעקיפין לאדם שלא לגרש את אשתו גם אם היא "אשה רעה":

ואמרו ז"ל "מצא אשה מצא טוב" (משלי יח, כב), כלומר מצא אשה טובה מצא טוב. או נאמר מצא אשה, אף על פי "שאינה טובה" מצא טוב, כמו שאמרו ז"ל כשנשא נשים רעות: "דיינו שמצילות אותנו מן החטא ומגדלות את בנינו".³² אבל אם היא רעה ביותר מדי, עליה נאמר (יבמות, שם) "אשה רעה צרעת לבעלה". אבל מצאנו לה רפואה, שאמרו ז"ל: "מי שאשתו מושלת עליו אינו רואה פני גיהנם".³³

ה"רפואה" שהראב"ד דיבר עליה איננה רפואה במובן המקובל, מפני שהיא לא תשפיע על האישה הרעה לשנות את דרכיה. כוונתו לומר שטוב לו לגבר הסובל מאישה רעה, מפני שבכך מתכפרים עוונותיו והוא לא יירש גיהנום. להלן, בדיון במקומה של האישה במשנתו של המאירי (אף הוא איש פרובנס), נראה שגם הוא השתמש בנימוק זה. דומה ששניהם שאפו לשכנע את הגבר שלא לגרש את אשתו. ייתכן שהם הושפעו מריבוי הגירושין בחברה היהודית באותה העת, במיוחד באירופה הנוצרית, ומטרתם הייתה לצמצם את היקף התופעה ככל האפשר.³⁴

31 ארחות חיים, ב, עמ' 72; ראב"ד, תשובות ופסקים, סימן סא. למקור המימרה "כל הנושא אישה לשם ממון" ראו: קידושין ע"א.

32 יבמות סג ע"א.

33 ארחות חיים, ב, עמ' 72-73. מקורות הציוטוטים הנזכרים הם: "דיינו שמצילות" – יבמות סג ע"א; "אשה רעה צרעת לבעלה" – יבמות שם; "מי שאשתו מושלת עליו" – על פי ביצה לב ע"ב ועירובין מא ע"ב.

34 על ריבוי הגירושין ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 443-450, ולהלן, פרק יא, בדיון במהר"ם מרטנבורג.

ו. כפייה לעשיית מלאכה

אחת מהשגותיו של הראב"ד על הרמב"ם קשורה במישרין למעמד האשה. כאמור לעיל, הרמב"ם פסק שמותר לבית דין או לבעל לכפות על האשה, "אפילו בשוטים", לעשות מלאכות שהיא חייבת לעשותן בביתה. מפרשי הרמב"ם בימי הביניים ואף בימינו אלה התלבטו רבות למי נתונה הסמכות לכופ על האשה לבצע את המלאכות – לבעל או לבית הדין, וכבר עמדתי על כך לעיל, פרק ג, בדיון ברמב"ם.³⁵ הראב"ד חלק על פסיקה זו, ונימוקו: "מעולם לא שמעתי יסור שוטים לנשים". לדעתי, כוונתו של הראב"ד היא שאין לכפות על האשה עשיית מלאכות באמצעות מלקות, אף לא על פי החלטת בית דין, אם כי מבחינה עקרונית גם אישה שעברה על דברי תורה מתחייבת במלקות כגבר. הלשון "מעולם" מלמדת על הסתייגותו המוחלטת של הראב"ד מפסיקה זו של הרמב"ם לגבי שימוש במלקות כלפי האשה המסרבת לעשות מלאכות בביתה. מגישה זו של הראב"ד ניתן ללמוד גם על זיקתו לתורתם של גאונים בבל ועל נכונותו לסטות מפסקתם.³⁶ הבאתי לעיל את דבריו של הר"ן, ש"הגאון" פסק כי במקרה שהאשה מסרבת לעשות מלאכה בביתה, זכאי הבעל להכותה.³⁷ אילו ידענו שפסק זה אכן יצא מתחת ידיו של גאון בבלי, וכי הראב"ד הכיר פסק זה, היה משקל נוסף להחלטתו להתעלם מפסיקה זו של הגאון. הדבר היה מלמד על דאגתו היתרה של הראב"ד לכבוד האשה, ומשתלב היטב בדבריו הנזכרים בשאלת "דו פרצופין", על הכבוד ההדדי והחובה הרצויים ביחסים שבין שני בני הזוג. ואולם, ספק כפול זה – הן זהות "הגאון" הן השאלה אם הראב"ד הכיר את דבריו – איננה מאפשרת לקבוע מסמרות בשאלה מסקרנת זו.

ז. כפיית גירושין בעקרות

אחת הבעיות שהכבידו על שני בני הזוג הייתה שאלת העקרות. במשנה ובתלמוד מפורש כי לאחר עשר שנות נישואין בלא ילדים חייבים בני הזוג להיפרד כדי שיוכלו להינשא לאחרים ולקיים מצוות פריה ורביה, אלא אם כן הבעל נושא אישה נוספת. עסקתי בנושא זה לעיל, בדיון ברש"י, ועמדתי על המחלוקת בין חכמי אשכנז לחכמי ספרד בסוגיה זו.³⁸ רוב חכמי אשכנז הגבילו את דרישת ההלכה לארץ ישראל בלבד

35 לעיל, פרק ג, הערות 91–93.

36 הנכונות של הראב"ד לסטות מתורתם של גאונים בבל כבר נדונה בספרות המקור. ראו, למשל,

מה שהבאתי מדבריו של תא-שמע, לעיל, הערה 4.

37 ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערה 96.

38 ראו בדיון ברש"י, לעיל, פרק ב, הערות 113–114.

וקבעו שאין היא חלה מחוצה לה, ואין לכפות גירושין במקרה של עקרות גם בארץ ישראל.³⁹ לעומתם, רוב חכמי ספרד סברו שהלכה זו שרירה וקיימת גם מחוץ לארץ ישראל וכי כופין גירושין במקרה זה. הם הלכו בשיטתם של גאוני בבל. בימי הביניים הייתה העקרות שכיחה, בהיעדר אמצעים רפואיים הולמים, וברור שגם חכמי פרובנס נזקקו לנושא זה. הרמב"ם החמיר עם האישה ופסק שלא זו בלבד שמחייבים את הבעל לגרשה ("ומכין אותו בשוט עד שיוציא"), אלא אף אין מחייבים אותו לשלם לה דמי כתובה: "שהה עשר שנים ולא ילדה, והיה הוא יורה שכבת זרע כחץ – חזקת החלי ממנה ותצא שלא בכתובה ויש לה תוספת... ואם אינו יורה כחץ, חזקת החלי ממנו בלבד, וכשיוציא יתן הכתובה כולה עיקר ותוספת".⁴⁰ אף שהרמב"ם היה רופא, הוא הטיל את אשמת העקרות על האישה במקרה שהבעל "יורה כחץ" ושלל ממנה את הזכות לקבל את עיקר הכתובה. לעומת זאת, הראב"ד בהשגותיו שם חלק על הרמב"ם: "אמר אברהם: אין לי חלק בדבריו, שאין אומרים כן אלא בבעל שלישי, אבל בבעל ראשון ושני – יש לה כתובה. אומרים שמא הוא לא זכה ליבנות ממנה. ואומר אני שיש לה עיקר (=עיקר הכתובה) אבל לא תוספת". הראב"ד פסק, מחד גיסא, שבכל מקרה של עקרות, אף אם הבעל "יורה כחץ", אין לדעת במי האשם, ובשל הספק זכאית האישה לקבל את דמי הכתובה הבסיסיים. מאידך גיסא, משתיקת הראב"ד לגבי עצם פסקו של הרמב"ם, שיש לכפות גירושין במקרה של עקרות, עולה שגם הוא הסכים עמו ולא הלך בדרכם של ראב"ן וחכמים אחרים באשכנז.

ח. סיכום

הראב"ד דגל בתפיסה שהייתה מקובלת על רוב חכמי ישראל בימי הביניים, שהאישה נבראה כדי לשמש את הגבר ולדאוג לרווחתו, אם כי הוא הדגיש שוב ושוב את חובת הבעל לכבד את האישה ולדאוג לזכויותיה. חשיבות רבה יש ליציאתו הברורה והמפורשת נגד התפיסה העולה מפשט דברי חכמים בתלמוד, שלגבר ניתן חופש במילוי תאוותיו ביחסי מין. הצמצום הניכר של החופש הזה, והתנייתו המפורשת בהסכמת האישה, מלמדים שכבודה היה יקר בעיניו. אמנם, ייתכן שהמניע העיקרי לפסיקה זו הוא דאגתו לגבר עצמו, פן תיפגם קדושתו במעשים ובכוונות בלתי רצויים. ואולם, הדרישה לקבל את הסכמת האישה מלמדת על הדאגה לכבודה. אילו ראה הראב"ד אל

39 ראו: הגהות מיימוניות, משנה תורה, הלכות אישות טו, ח.

40 רמב"ם, הלכות אישות, עמ' שכא, וראו שם בהערותיו של הרב רבינוביץ. בהמשך (הלכה ט) פסק הרמב"ם על פי דין הגמרא: "הוא אומר ממנה נמנע הולד, והיא אומרת ממנו נמנע מפני שאינו יורה כחץ – היא נאמנת".

מול עיניו אך ורק את מעלתו הרוחנית של הגבר, די היה לו בהגבלת החופש שלו ביחסי האישות, ואי הסכמתה של האישה לא הייתה פוגמת בתכלית זו. כפי שנראה להלן, בפרק ו, יש קווי דמיון מסוימים בין גישתו של הראב"ד בנושא זה ובין תפיסתם של חסידי אשכנז.

על אף הקפדתו בכבוד האישה, נכרכו לעתים בדבריו, אולי כלאחר יד, גם ביטויים שיש בהם משום זלזול בכבודה. כך, למשל, הוא הגדיר את הנחת פירורי הלחם במקומות מסוימים בבית לפני בדיקת חמץ "מעשה נשים הוא ואין לו שרש".⁴¹ הפירורים הונחו כדי למנוע את החשש מברכה לבטלה. דוגמה נוספת נשתמרה בפולמוס הקשה שהיה לו עם ר' זכריה הלוי (רו"ה). הוא האשים את רו"ה שפגע בכבודו: "ביזיתני ביישתי וקללתני ועשיתני אפיקורוס ומגלה פנים בתורה ומבזה את רבותי. קראתני שועל, וכי אני חכם בעיני. וגדולה מזו עשיתני אשה, ואני פטור מקריית שמע ומדברי תורה".⁴² הדירוג שבטענותיו של הראב"ד מלמד שהשוואה לאישה נתפסת כאחת החמורות שבהאשמות שהוטחו בו. בתשובתו כתב הרו"ה: "חלילה לי מעשות זאת, כי לא שועל קראתיך ולא אשה עשיתיך, ומעולם לא עשיתי איש ולא אשה".⁴³ לדברי הראב"ד ב"סוד דו פרצופין" על מעלת יחסי הכבוד וההערכה ההדדיים שבין בני הזוג יש לייחס חשיבות רבה. מעטים הם החכמים שנזקקו לביטויים בעלי עוצמה רגשית כה רבה. עם זאת, על אף ההערכה הרבה שרחשו לו חכמים בימי הביניים, לא מצאנו בכתביהם השפעה ניכרת של דבריו.

41 ראב"ד, תשובות ופסקים, סימן פד; וכן שם, סימן קיא.

42 שם, סימן לט.

43 שם, סימן מ.

פרק חמישי

ר' שמחה משפירא: מאבק על זכויותיהן ועל כבודן של מוכות גורל

לר' שמחה בר' שמואל משפירא (1140–1225) הייתה השפעה רבה על עיצוב חיי החברה והרוח של היהודים לא רק בקהילתו, שפירא (Speyer), אלא גם בקהילות אחרות בגרמניה.¹ שפירא זכתה למעמד מרכזי במאה השתים עשרה בשל המכה הקשה שהונחתה על קהילות וורמייזא ומגנצא בגזרות תתנ"ו (1096), שבהן נפגעו קשות שתי הישיבות המפוארות שלהן. פרסומו והשפעתו של ר' שמחה היו גדולים גם מחוץ לגרמניה. ר' ישעיה מטראני, גדול חכמי איטליה בראשית המאה השלוש עשרה, פנה אליו בשאלות בכבוד גדול ועטר לראשו כתרים רבים. הוא כינה אותו "מלך ישראל", ובאחת השאלות כתב: "אבי אבי רכב ישראל ופרשיו, אב לתורה ואומן האמונה, הישיש היקר כלפי מעלה, רבינו הגדול הרב ר' שמחה..."² חכם פורה היה, אך כמעט כל חיבוריו אבדו ולכן לא זכה להכרה ולכבוד הראויים לו.³

כמה מתלמידיו של ר' שמחה נמנו עם חכמי גרמניה החשובים בדור שלאחריו. הגדול והמפורסם שבהם הוא ר' יצחק מוינה, בעל "אור זרוע". הוא דיבר עליו בהערכה גדולה והרבה להביא מתורתו. ר' שמחה זכה לאריכות ימים אך בזקנתו לקה בעיניו וראייתו נשתבשה. ר' יצחק מוינה ביכה את מחלתו ותיאר אותה כאסון לכלל ישראל.⁴ ובמקום אחר כתב: "השם ברוך הוא יחזיר מאור עיניך מורי הר' שמחה, והאמת כי עד מאד לבי דוה על מאור עיניך, ודמעותי זולגות בזוכרי אותך, יהי רצון מלפני רחום חנון לפקוח עיניך ולהטיב אחריתך מראשיתך".⁵ גם מדברי חכמים אחרים עולה הערכה אליו: "שאין בדורו כמותו בפלפול".⁶ פרט חשוב נוסף בעולמו הרוחני הוא קרבתו אל חסידות אשכנז ואל ר' יהודה החסיד שעמד בראשה. באחד מפירושו נקט לשון דומה לזו של חסידי אשכנז, כפי שהביא בשמו ר' יצחק מוינה: "פי' (=פירש) מורי ר' שמחה זצ"ל: מתוך

1 על פעולתו ויצירתו הספרותית ראו: אפטוביצר, מבוא לראב"ה, עמ' 412–414; אורבך, בעלי התוספות, א, עמ' 411–420; עמנואל, שברי לחות, עמ' 154–175. בספרו של עמנואל מובא חומר חדש חשוב על האיש, על יצירתו הספרותית ועל קשריו עם חכמים אחרים.

2 שו"ת הר"ד, מהדורת א"י ורטהיימר, ירושלים תשכ"ז, סימן צא. וראו: אורבך, שם, עמ' 413.

3 ראו: עמנואל, שם.

4 אור זרוע, א, סימן תשסד.

5 שם, עמ' 226.

6 תשובות ר' חיים אור זרוע, סימן סד.

שאדם נותן אל לבו שאין כל העולם כדאי לכבדו, הנפש מלאה מאהבת מלך הכבוד ובווערת בלבו כאש להבה ונקשרת בעבותות אהבה, מתוך שנותן לב לשמותיו ושבתותיו של מי שאמר והיה העולם".⁷ כפי שנראה להלן, ר' שמחה הושפע מתורתה של חסידות אשכנז גם ביחסו אל האישיה.

בחרתי לדון במקומה של האישיה במשנתו לא רק בשל מעמדו הבכיר בקהילות אשכנז והשפעתו על חוגים רבים אלא גם בשל עמדתו הייחודית בשאלת מעמדן. ספק אם היה חכם נוסף בגרמניה שהרבה כמותו להפוך בזכותן, להגן עליהן מפני בעלים אלימים ולשמור על זכויותיהן ועל כבודן. בתשובותיו נזקק ר' שמחה לשאלות כבדות משקל שעסקו במעמדן של הנשים, ותשובות אלה הן המקור העיקרי לחקר מקומה של האישיה במשנתו.⁸

א. אלימות כלפי נשים

עדות מובהקת לדאגתו של ר' שמחה לכבודן ולזכויותיהן של הנשים נשתמרה בתשובתו על עונשו של בעל אלים שהיכה את אשתו. בתשובתו ניכר הזעזוע שעבר עליו לשמע המקרה, והוא פסק שיש להעניש את הבעל עונשים כבדים שלא מצאנו דוגמתם אצל חכם יהודי שחי ופעל לפניו במרכז כלשהו:

קבל לפנינו ר' ירמיה על חתנו שהיה מכה את בתו תדיר ומבזה אותה בפריעת ראשה שלא כדת יהודים, דלחיים נתנה ולא לצער. ואפי' קונה אמה עבריה כקונה אדון לעצמו, כ"ש (=כל שכן) אשתו... ועונשו גדול ממכה חבירו, כי היא יושבת לבטח אתו ודמעתה מצויה... תקנסהו קנס חמור בין בגופו בין בממונו על מה שעבר. אמנם צריך כפרה גדולה, ותכבירו עליו להבא לפי הנראה בעיניכם שיכול לעמוד... ואם לא יעמוד הבעל בקיום השלום שיוסיף להכותה ולבזותה, אנו מסכימים אחרים להיות מנודה בבית דין העליון ובבית דין התחתון, ויעשוהו (=ויכריחוהו) על ידי גוים לתת גט: עשה מה שישראל אומר לך. כי כן הסכמתי עם חבריי שיהא גט מעושה בגוים כזה כדין... אבל להכותה ולבזותה שענייה זו אסורה בידו... לפי ראות עינינו כתבנו. ובפר"ח (=ובפירוש רבנו חננאל) לא כתב כן. שמחה בר שמואל.⁹

7 אור זרוע, אלפא ביתא, סימן מד, עמ' 10. על הקשר של מאמר זה אל תורתם של חסידים אשכנזי כבר העיר אורבך, בעלי התוספות, א, עמ' 420.

8 לדיון במקומה של האישיה במשנתו של ר' שמחה ראו: א' גרוסמן, "האישיה במשנתו של ר' שמחה משפירא", מים מדלין, 13 (תשס"ב), עמ' 177-189. הוספתי כאן חמישה נושאים חדשים, שיש בהם כדי לאשש יותר את ההנחה שר' שמחה עשה מאמצים מרובים לדאוג לזכויות הנשים ולהגן על כבודן.

9 אור זרוע, פסקי בבא קמא, סימן קסא; הדגשות שלי.

ארבע קביעות ראויות לתשומת לב בתשובתו של ר' שמחה:

(א) העונשים הקשים שהוא הציץ להטיל על הבעל האלים: קנס כספי, מלקות ונידוי. הטלת קנס כספי על בעל אלים כבר נזכרת בתוספתא, והלכה זו נהגה גם בתקופת הגאונים ולאחריה.¹⁰ לעומת זאת, הנידוי הוצע כאן בפעם הראשונה כעונש על הכאת אישה. מדובר בעונש החמור ביותר שהיה מקובל בחברה היהודית בימי הביניים:¹¹ הבעל המכה יוחרם ויוצא מן המסגרות החברתיות של הקהילה.

(ב) ר' שמחה לא הסתפק בעונשים הקשים הללו. הוא הדגיש שהכאת האישה גוררת אחריה גם נידוי "בבית הדין העליון", דהיינו עונש במרומים. הנידוי נחשב עונש חמור במיוחד בימי הביניים, בחברה היהודית והנכרית כאחד. הוספת עונש הנידוי גם בבית דין של מעלה לאחר מותו יש בה כדי להדגיש את החומרה היתרה של המעשה.

(ג) ר' שמחה התיר לכפות על הבעל במלקות שייתן גט לאישה. מדובר בנושא עקרוני ורב חשיבות, והוא יידון להלן.

(ד) ר' שמחה היה מודע לפסיקתו המנוגדת של רבנו חננאל, שאסר כפיית גט על הבעל. חכם זה זכה להערכה יתרה של בעלי התוספות ותורתו הוגדרה במונח "קבלה".¹² אף על פי כן, היה ר' שמחה נכון לחלוק עליו ולהציע את פסקו התקיף.

את האישה המוכה הוא הגדיר במונחים "ענייה", בזויה ("לבוזתה") ו"אסורה", ויש בכינויים אלה כדי ללמד על סערת רוחו ועל הוזהרותו עם סבלה של האישה.

התנגדותו התקיפה של ר' שמחה לאלימות של בעלים כלפי נשותיהם נשאה פירות לדורות ותלמידיו ותלמידי תלמידיו הלכו בדרכו. ראוי להזכיר במיוחד את ר' מאיר

10 ראו: גרוסמן, חסידות ומרדנות, עמ' 373–380. על אלימות כלפי נשים בחברה הנוצרית ראו: רוברטס, אלימות נגד נשים.

11 אמנם, אחד מבעלי התוספות האחרונים, ר' פרץ בר' אליהו, שחי ופעל בצרפת בסוף המאה השלוש עשרה, הזכיר את החרם בתקנה שהציע כדי להילחם באלימות של בעלים כלפי נשותיהם, אך משמעות התקנה שונה. אין מדובר שם על החרמת בעל שהיכה את אשתו, אלא על זכותה של אישה שבעלה מאיים עליה שהוא עתיד להכותה לבקש מבית הדין מלכתחילה שיטילו עליו חרם אם יבצע את זממו: "לכן גורנו בתקף גזרה ואלה על כל איש מישראל ליכנס בחרם לבקשת אשתו או לבקשת אחד מקרוביה... שלא להכות אשתו דרך כעס או דרך רשע או דרך בזיון כי כן לא יעשה בישראל. ואם ח"ו (=חש ושלום) יש שרש פרה ראש ולענה אשר ימרה את פינו לבלתי היות ירא וחרד לזה הודענו לב"ד של אותו מקום שתבא שם צעקת האשה או צעקת קרובה לפסוק לה מזונות לפי כבודה". המקור פורסם בידי פינקלשטיין, השלטון העצמי היהודי, עמ' 216. מקור הדברים בכ"ז מונטיפיורי 130, והנוסח כאן הוא על פי כתב היד גופו.

12 ראו: גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, א, עמ' קיב; אברמסון, רב נסים גאון, מפתחות, ערך: רבנו חננאל, עמ' 572; אורבך, בעלי התוספות, ב, מפתחות, ערך: רבנו חננאל, עמ' 777, ובמיוחד עמ' 682–684, 692, 703–706.

מרוטנבורג (מהר"ם), שהחמיר מאוד בעונשם של בעלים אלימים, כפי שיידון להלן, פרק יא. מהר"ם למד לפני ר' יצחק בן משה מווינה וסביר שהושפע מעמדתו התקיפה של ר' שמחה בסוגיה זו.

ב. כפיית גט על בעל אלים

בדבריו הנזכרים התיר ר' שמחה לבית הדין היהודי לשכור איש נכרי שיכה את הבעל האלים עד שיסכים לתת גט לאשתו המוכה, או לבקש מן השלטונות הנכריים שיאלצו אותו בכוח לעשות כן. גט הניתן בעל כורחו של הבעל – ובמיוחד באמצעי כה קיצוני כהלקאה עד מוות אם יסרב – מוגדר בהלכה כ"גט מעושה" שיש ספק בכשרותו, שכן הגט צריך להינתן מרצונו החופשי של הבעל ובהסכמתו. לכל היותר מקובל היה להתיר שידולים ולחצים פסיכולוגיים ולעיתים גם לחץ פיסי מתון, אך לא הותר להשתמש באמצעי כה קיצוני כהלקאה לאלצו לתת גט.¹³ ואכן, פסק זה של ר' שמחה נתקל בהתנגדות חריפה של כמה פוסקים שפעלו אחריו, ובמיוחד ר' דוד אבן זמרה (רדב"ז), גדול חכמי ישראל במצרים במאה השש עשרה. הוא יצא בחריפות נגד הכרעתו של ר' שמחה ופסק שגט הניתן תחת כפייה של גויים איננו כשר. לדעתו, אישה שקיבלה את גטה בדרך זו ושבה ונישאה בשנית בניה ספק ממזרים: "כיון שהגט מעושה, לא נמצאו בניה ממזרים? ... וקרוב בעיני להיות הולד ממזר".¹⁴

ר' שמחה היה מודע לפסקו החריג. כאמור, הוא העיר במפורש בסוף תשובתו שהוא פוסק בניגוד לדעתו של רבנו חננאל בן חושאל (הר"ח), מן הגדולים שבחכמי ישראל במאה האחת עשרה, שנחשב בעיני בעלי התוספות לאיש הלכה מובהק ולבר סמכא גדול ש"דבריו דברי קבלה". מדוע אפוא הרחיק לכת ר' שמחה עד כדי כך, הן בחומרת העונש והן בכפייה הקיצונית בהשגת הגט? אין ספק שהוא ראה לנגד עיניו את האישה המוכה והמבוזה ואת גורלה המר וחש חובה עמוקה להגן עליה ועל כבודו.

ואולם לדעתי יש לצרף לכך נימוק נוסף. לא בכדי הוא השתמש בלשון "וצריך כפרה גדולה", המעידה גם על היבט רוחני הנובע מן האלימות של הבעל כלפי אשתו. ככל הנראה ניכרת כאן השפעתו של ר' יהודה החסיד, הדמות המרכזית בחסידות אשכנז, שר' שמחה עמד עמו בקשרים קרובים. ר' יהודה אף פנה אל ר' שמחה בשאלות בהלכה.¹⁵ ר' יהודה החסיד עסק הרבה ב"תשובת המשקל", שמשמעה מתן עונש גופני

13 על עמדתו של הרמב"ם, שהתיר גם הוא גט שכפו גויים על פי הוראת חכמי ישראל, ראו לעיל, פרק ג, הערות 104–106, ונימוקו רב העניין לפסקו.

14 תשובות הרדב"ז, סימן אלף רכת.

15 ראו: אורבך, בעלי התוספות, א, עמ' 412.

לחוטא בדרגה המקבילה לחומרת החטא, ומכאן התביעה ל"כפרה גדולה". הפגיעה באישה נתפסה כחטא חמור ביותר שנפרעים ממנו גם בידי שמים. כדי למנוע מן הבעל להיענש בעולם הבא עליו לעשות מעשי כפרה הולמים בעולם הזה. יתר על כן, חסידי אשכנז ראו בפגיעה בכבודו של כל אדם ואדם, ובמיוחד בהכאת הזולת, חטא גדול. פעמים הרבה קרא "ספר חסידים" לאדם להיזהר ביותר בכבוד הבריות. חסידי אשכנז ייחסו משקל רב לדברי חז"ל על עונשו של אדם המלבין פני חברו ברבים ולדבריהם הסוטר לחברו כאילו סוטר את הלוע של השכינה.¹⁶ לא זו בלבד שהאישה הוכתה והושפלה אלא שיש להכאה השפעה שלילית על נפשו של הבעל האלים.

חסידי אשכנז השתמשו בדרכים שונות כדי לשכנע את הבעלים להימנע מאלומות כלפי נשותיהם, כפי שיידון בפרק הבא. מסתבר שר' שמחה הושפע מהם בנושא זה. האומנם רשאים אנו ללמוד ממקרה זה, על כך שר' שמחה התיר באופן עקרוני לכפות גט על בעל סרבן? שמא פסק כך רק במקרה זה, בשל החומרה הרבה שבה התייחס אל אלומות הבעל כלפי אשתו? והנה, מצאנו אותו מצדד בכפיית הבעל לתת גט גם במקרה של בעל שהתעוור ואשתו חפצה להתגרש ממנו, כמובא להלן. מכאן שר' שמחה אכן התיר לכפות גט על הבעל כאשר הוא חייב לגרש את אשתו על פי פסיקתם של חכמים.

ג. זכויות היבמה

הנשים היהודיות בגרמניה שנוקקו לייבום לא שפר עליהן גורלן. במאות האחת עשרה והשתים עשרה עדיין נהגו רבים מיהודי גרמניה לייבם. כאשר הנשים העדיפו מסיבות שונות חליצה על פני ייבום, הן עמדו בפני סכנת סחיטה או פגיעה בזכויותיהן הכלכליות כאלמנות.¹⁷ אנשים סחטנים דרשו את רכוש אחיהם שנפטר כתנאי למתן חליצה. ניתן להניח שסברו כי הם זכאים לקבל חלק מירושת אחיהם, שניתנה לו לעתים קרובות בידי הוריהם.

ר' שמחה נזקק לשתי סוגיות הקשורות בייבום ובשתיהן נאבק להגן על זכויותיה של האלמנה שסירבה להתייבם. הוא פסק שיש לכפות על יבם נשוי לחלוץ לגיסתו מבלי לפגוע בזכויותיה הכלכליות ומבלי לנסות לסחוט ממנה כספים בדרך כלשהי.¹⁸ תקנת רגמ"ה שאסרה פוליגמיה סייעה לסחטנים הללו, כי יכלו לטעון שמבחינה עקרונית הם מוכנים לייבם. רק התקנה היא שמונעת מהם לקיים את רצונם, ולכן אין לכפות עליהם

16 "ואמרו חכמים כל הסוטר לועו של חברו כאילו סוטר לוע של שכינה"; ספר חסידים, מהדורת מרגליות, סימן מט, וראו שם בהערותיו של מרגליות. השוו: סנהדרין נח ע"ב.

17 על סכנות אלה ראו: כ"ץ, יבום וחליצה; ובדין ברש"י, לעיל.

18 תשובות מהר"ק, סימן קב.

לחלוץ לגיסתם. בתשובותיהם של חכמי אשכנז נשתמרו עדויות על ניסיונות סחיטה שהכבידו מאוד על האלמנות. עוד במחצית השנייה של המאה השתים עשרה סיפר ר' אליעזר בן יואל הלוי (ראבי"ה) על אלמנה עשירה שנאלצה לפצות בסכומים ניכרים את שני אחי בעלה הנפטר שהיו נשואים. הם סירבו לחלוץ לה עד שתיענה לתביעותיהם הכספיות בטענה שמבחינה עקרונית הם צריכים לייבמה. שניהם נמנו עם חכמי אשכנז שבאותה עת.¹⁹

מבחינה עקרונית התיר ר' שמחה לייבם גם אישה "זקנה" ששוב אין לה סיכוי ללדת, כפי שהעיד תלמידו ר' יצחק בר' משה.²⁰ ובל נשכת, במעשה הייבום היה גם פן חיובי, במיוחד במקרה של אישה הזקוקה לסיוע כלכלי או נפשי. יש להניח שנשים רבות העדיפו להתייבם מאשר לשבת בודדות באלמנות.

גישתו יוצאת הדופן של ר' שמחה בנושא זה ניתנת להבנה על רקע מציאות קשה זו של הנשים. דוגמה מובהקת לכך עולה ממאבקו בתחבולותיו של יבם אלים שחפץ לכפות ייבום על גיסתו האלמנה בשל עושרה וייחוסה. כאשר ראה היבם שהיא מסרבת להתייבם לו, הוא החליט לקיים עמה יחסי אישות בפיתוי או בכפייה, אף בניגוד לרצונה. הוא סבר שבכך ייבם אותה, שהרי ההלכה קובעת שאם המייבם קיים יחסי אישות עם היבמה בדרך כלשהי, בהסכמה או שלא בהסכמה, יש בכך משום ייבום והיא הופכת להיות אשתו.²¹ האישה פנתה אל ר' שמחה בבקשת עזרה. הוא נקט תחבולה ויעץ לה לירוק בפני גיסה המנסה לתקוף אותה, ובכך למנוע ממנו את האפשרות לייבמה, שהרי לפי ההלכה "רקיקה פוסלת ביבם" ושוב אסור לו או לאחיו לייבם אותה:

שאחד יבם היה רוצה ליבם יבמתו בעל כרחא לפי שהייתה מיוחסת ועשירה והיא לא רצתה. וארב לה כמה פעמים, עד שבאתה לפני רבי' שמחה ושאלה לו מה לעשות. ואמר לה: רקיק בפניו. והיא עשתה כן ופסלה רבי' שמחה ליבם. והביא ראהי מכח ההלכה דרקיקה פוסלת ביבם.²²

19 אפטוביצר, מבוא לראבי"ה, עמ' 203.

20 אור זרוע, א, סימן תשלט, עמ' 206.

21 "הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון, אפי' הוא שוגג והיא מזידה, הוא מזיד והיא שוגגת, הוא אנוס והיא לא אנוסה, היא אנוסה והוא לא אנוס... קנה, ולא חלק בין ביאה לביאה"; משנה, יבמות ו, א; יבמות נג ע"ב. וראו שם ברש"י, שאפילו עשה כן "לשם זנות ולא לשום מצוה" יש בכך משום ייבום.

22 ר' יצחק בן יהודה הלוי, פענחא רזא, אמסטרדם תנ"ה, פרשת כי תצא, סב ע"ב; כ"ץ, יבום וחליצה, עמ' 73. לשאלת הרקיקה כחלק מהליך החליצה ראו: יבמות קה ע"א; משנה תורה לרמב"ם, הלכות יבום וחליצה ד, יד: "רקקה בלבד שלא חלצה ולא קראה, או שרקקה וקראה ולא חלצה, הרי זו כחליצה פסולה". ראו גם במגיד משנה, שם.

הרקיקה היא אחד משלבי החליצה. ההלכה קובעת שאם החליצה לא נעשתה בשלמות באחד משלביה, למשל שהאישה ירקה על הרצפה בפני המייבם מבלי שההליך הושלם בחליצת הנעל, שוב אין היבם יכול לייבמה, והיא נאסרת גם על האחים האחרים ופטורה מן החליצה: "רקקה ולא חלצה ולא קראה – חליצתה פסולה" (יבמות קה ע"א). בפירושו למסכת יבמות (קד ע"ב) הדגיש רש"י שרקקה הפוסלת את האישה מייבום חייבת להיעשות לפני בית דין. ר' שמחה יעץ לאישה להשתמש ברקקה גם שלא במסגרת החליצה. אף שאין נימוקיו של ר' שמחה מפורשים, נקל לשער כי נהג עם היבם האלים בדרך של מידה כנגד מידה. היבם זמם לנצל בעורמה את ההלכה לצרכיו, ור' שמחה השיב לו באותה המטבע, ויעץ לאישה כיצד להשתחרר ממנו. הדאגה לכבוד האישה ניכרת בבירור במעשהו זה, ודומה שמול עיניו עמדו הכתובים: "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" (דברים יט, יט) ו"עם עקש תתפלל" (שמואל ב' כב, כז).²³

ד. הדאגה ל"שבויה"

במציאות ההיסטורית שבה חיו היהודים בימי הביניים שבה ועלתה לעתים קרובות סוגיית ה"שבויה". סוגיה זו הכבידה על הנשים היהודיות באירופה בימי הביניים. לדוגמה, אצילים, שרים פאודלים ואנשים שלוו בריבית מן הנשים היהודיות לקחו אותן לזמן מה וכלאו אותן בבתיהם כדי לסחוט כספים מבעליהן. ולעתים, בעת גזרות, הן אף נלקחו בשבי בשל נימוק דתי – הרצון להשפיע עליהן להתנצר. מהו מעמדה ההלכתי של אישה שנאסרה בידי נכרים, ולו לזמן קצר?

במשנה נאמר: "האשה שנחבשה בידי גוים: על ידי ממון – מתרת לבעלה. על ידי נפשות אסורה לבעלה".²⁴ ופירש שם רש"י, כי אם האישה היהודיה נאסרה בידי גוים בשל רצונם לסחוט כסף ממנה או מבעלה, היא מותרת לבעלה. ואולם, אם היא נאסרה ונדונה למוות או נמצאה בסכנת מוות היא אסורה עליו. חכמים חששו שאישה הנמצאת בסכנת חיים תנסה להציל את חייה בכל דרך אפשרית ואף תציע לשוביה מרצונה לקיים עמם יחסי מין. בשל הסכמה זו מרצונה היא אוסרת עצמה על בעלה, לעומת אישה שנאנסה בניגוד לרצונה (ואיננה אשת כוהן) המותרת לבעלה.

²³ ההתרחשות המוצעת כאן היא המסתברת, אם כי אין ביטחון מלא שר' שמחה לא כרך את מעשה העורמה עם הליך כלשהו שנעשה בפני בית דין. כלומר, ר' שמחה יעץ לאישה לירוק בנוכחות המייבם במסגרת אותו הליך ולא להמשיך את הליך הייבום.

²⁴ משנת כתובות ב, ט; וראו: כתובות כז ע"ב וברש"י, שם, ד"ה "אסורות". על הגישות השונות לפירוש משנה זו ועל ההבדל בין חכמי אשכנז לחכמי ספרד בסוגיה זו ראו: בלידשטיין, נשים שבויות ומשומדות; בדין ברש"י, לעיל, פרק ב, הערה 91, ובדין במאירי, להלן, פרק יד, הערות 103–105.

מדובר בבעיה רוחנית באותם הימים, במיוחד לאחר גזרות תתנ"ו (1096), שבמהלכן נלקחו גברים ונשים בשבי בקהילות ישראל שבגרמניה. השאלה הייתה: האם אישה שנתפסה ואיימו עליה במוות כדי לאלצה להמיר את דתה, נחשבת כמי שנחבשה בידי גויים "על ידי נפשות", ולכן היא אסורה על בעלה על פי דין הגמרא ואיננה רשאית לקיים עמו יחסי אישות? גם במקרה זה חיפש ר' שמחה דרך להקל על הנשים. הוא טען שהחשש המובע בתלמוד שהאישה נבעלה לנכרי מרצונה הוא רק במקרה שהיא ניצבה בפני מוות ולא ראתה כל תקווה להינצל. במקרה זה היא עלולה להציע מרצונה לקיים יחסי אישות עם שוביה. ואולם מצב זה, לדעתו, איננו נכון לזמנו. גם אם נלקחו הנשים היהודיות בשבי והועמדו בפני גזרות שמד, הן ציפו לצאת מכך בשלום וראו באיומים דבר זמני ולא סופי. לכן ראוי לסמוך עליהן שתשמורנה על צניעותן גם בתנאים קשים. פסיקתו של ר' שמחה השאירה את רישומה על חכמי ישראל בגרמניה לדורות. יעקב בלידשטיין בדק סוגיה זו וסיכם:

למעשה, טען ר' שמחה, נשותינו רואות בשבי ובשמד רעה חולפת בלבד, ויש לסמוך עליהן שתתנהגנה כנאות. בעוד שבתלמוד רואים את מצבה הפסיכולוגי של האישה כלוחץ עליה עד שנוצר היתר המבוסס על אונס, כאן רואים במצב הפסיכולוגי של האישה כוח מחשל המעמיד אותה בפני כל פיתוי. ברור שמשתקפת בזה – אם נקבל את הדברים ככנים ולא כתכסים משפטי בלבד – הערכת גדולי אשכנז את נשי עדתם.²⁵

לדעתי, אי אפשר לנתק פסיקה זו מן הניסיון ההיסטורי של יהודי אשכנז וצרפת. במהלך הגזרות הקשות שניחתו על היהודים נטלו הנשים חלק מכריע במעשי קידוש השם. לא זו בלבד שהן גילו גבורה אישית גדולה במוסרן את חייהן על קידוש השם אלא שאף דרבנו את בעליהן לעשות כן. מוטיב זה חוזר ונשנה בכרוניקות שנכתבו על הגזרות במסע הצלב הראשון ולאחריו. בכרוניקות הללו מסופר בהרחבה על מעשי הגבורה של הנשים, ומובאים תיאורים על כך שלא היססו להרוג אף את בניהן. גם מקורות נוצריים מעידים על כך.²⁶ כלום ניתן להמשיך ולטעון במציאות מעין זו ש"נשים דעתן קלה" והן תיפולנה כפרי בשל בידי שוביהן בנסותן להציל את חייהן? טיעון כזה לא התאים לאווירה באותם הימים. ר' שמחה והחכמים שהלכו בעקבותיו היו מודעים לתמורה הזאת בתדמית האישה. כפי שנראה להלן, פרק יד, גם ר' מנחם המאירי הלך בדרך זו, אף שהסתמך באופן רשמי על נימוק אחר.

25 בלידשטיין, שם. הדברים המצוטטים מצויים שם, עמ' 90.

26 ראו: ברויאר, נשים בקידוש השם; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 346–372, ושם ספרות נוספת.

ה. תמיכה ב"תקנת מורדת"

אישה "מורדת" היא זו המסרבת לקיים יחסי אישות עם בעלה. ולדעה אחרת: גם זו המסרבת לעשות בביתה מלאכות שהיא חייבת לעשותן.²⁷ על פי ההלכה התלמודית יש להטיל על האישה "המורדת" עונש כספי: כתובתה תוקטן בהדרגה עד שהיא תאבד אותה לחלוטין. וכך לאחר שנה, אם היא עומדת ב"מרדה", רשאי הבעל לגרשה מבלי לשלם לה את דמי כתובתה. עונש דומה הוטל גם על בעל "מורד" המסרב לקיים יחסי אישות עם אשתו. סכום הכתובה של אשתו הוגדל בהדרגה, ולבסוף אילצו אותו לגרשה. בשנת 651 חל שינוי ניכר בדיון ה"מורדת". גאוני בבל תיקנו שאישה החפצה לקבל גט מבעלה תקבל אותו באופן מיידי, כולל דמי כתובתה, ואף כופין על הבעל לגרשה. מעתה לא נדרשה האישה להמתין שנה תמימה עד לגירושה. יתר על כן, נקבע שאין היא מאבדת את דמי כתובתה. הסיבה העיקרית לתקנה זו הייתה החשש מהתאסלמותן של נשים יהודיות שבעליהן סירבו לתת להן גט, או מפנייתן לבתי המשפט המוסלמיים בסכסוכים המשפחתיים שלהם עם בעליהן. פנייה זו אל השלטונות המוסלמיים אפשרה להם להתערב בסדרי הקהילה היהודית, הדבר החליש את האוטונומיה השיפוטית שניתנה ליהודים.²⁸

מדובר בהתפתחות דרמטית, ששיפרה את מעמדה של האישה היהודייה באופן ניכר והיו לה השלכות מקיפות. בתקופת המשנה והתלמוד יכול היה הבעל לאיים על אשתו שאם לא תציית לו יגרשנה. התקנה שלפנינו נתנה כוח דומה בידי הנשים, ובמעמדן במשפחה חלה תמורה ניכרת. הן יכלו לפרק ביוזמתן את התא המשפחתי ולשמור על זכויותיהן הכלכליות. על אחת כמה וכמה אמורים הדברים בגרמניה ובצרפת, שבהן נאסר על הבעל לגרש את אשתו בעל כורחה על פי תקנת רבנו גרשום מאור הגולה. בפועל נתנה התקנה בידי הנשים היהודיות במרכזים הללו כוח עדיף על זה של בעליהן בסוגיית הגירושין.

חכמים חיפשו דרך לסגת מתקנה זו, וירידת כוחו של המרכז היהודי בבבל, החל במחצית השנייה של המאה האחת עשרה, סייעה בידם. "תקנת מורדת" החזיקה מעמד כחמש מאות שנה, ובמאה השתים עשרה הוחל לסגת ממנה ברוב תפוצות ישראל. גדולי חכמי ישראל באותה עת התנגדו לה, ובהם: רמב"ם, רבנו תם, ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן), ראב"ד ור' זרחיה הלוי (רו"ה). ריבוי גירושין בחברה היהודית, החשש הכבד מפני כפייה על הבעל לתת גט, העלייה במעמדן של הנשים ושינוי הנסיבות

27 מלאכות אלה פורטו במשנת כתובות ה, ה. וראו לעיל, בדיון ברמב"ם, פרק ג, הערה 90. לסוגיית מורדת ראו: כתובות סג ע"א-סד ע"ב.

28 על תקנה זו ומניעיה ההיסטוריים ראו: ברודי, הגאונים כמחוקקים; לעיל, בדיון ברמב"ם, פרק ג, הערות 100-103.

ההיסטוריות – כל אלה היו בין הגורמים העיקריים לנסיגה זו.²⁹ ואולם, חכמים אחרים חששו לסגת מתקנת הגאונים והמשיכו להחזיק בה, במאה השתים עשרה ואף במאה השלוש עשרה. לדעתם, יש להמשיך ולכפות על הבעל לתת גט לאשתו החפצה בכך, אם כי נתפלגו דעותיהם של חכמים אלה לגבי זכויותיה על מלוא דמי הכתובה. והנה, מתברר, שעם חכמים אלה יש למנות גם את ר' שמחה משפירא.³⁰

ר' מאיר כהן סיפר על תקנת הגאונים שהביא ר' שמחה בספרו "סדר עולם". ספר זה אבד ואין לקבוע בבירור אם ר' שמחה קיבל פסיקה זו של גאוני בבל. ואולם, מדברי ר' מאיר כהן, שראה את ספרו של ר' שמחה, משמע שאכן הדברים הובאו הלכה למעשה. יתר על כן, עולה מדבריו שר' שמחה המשיך להחזיק בתקנת הגאונים, שהרי במקורות של הגאונים שדנו בתקנה – ובמיוחד בדבריו של רב שרירא גאון – חסרה הקביעה שדוחים תחילה את האשה "ומשתדלין לעשות שלום בינו לבינה". זו הוספה של ר' שמחה, ויש לה מקום רק אם הוא המשיך, באופן עקרוני, לקיים את תקנת "מורדת". ברור אפוא שאם אישה חפצה לקבל גט מבעלה ומסרבת לחזור בה, יש לכפות על הבעל לגרשה. אין צריך לומר עד כמה הגן פסק זה על מעמדה של האשה.

1. עיוורון כעילה לגירושין

במשנת כתובות (ז, ט) מובאת מחלוקת בין התנאים בשאלת מומים ש"נולדו" באדם לאחר נישואיו. לדעת חכמים, גם אם האשה חפצה להתגרש, אין כופין על הבעל לגרשה. לדעת רבן שמעון בן גמליאל, אם מדובר ב"מומין גדולים" כופין אותו לגרש. בתלמוד נפסקה ההלכה כדעת חכמים.³¹

מה דינו של אדם שנתעוור בשתי עיניו? זה בוודאי מום קשה ביותר. האם גם במקרה זה אין כופין אותו לגרש? נחלקו בכך חכמי ישראל בימי הביניים. רבים סירבו לכופו את הבעל לגרש גם במקרה זה, בטענה שזוהי דעתם הנזכרת של חכמים, מחד גיסא, ונשים רבות חיות באהבה עם בעליהן הסומים, מאידך גיסא.³² ר' שמחה משפירא השיב

29 על הרקע ההיסטורי לנסיגה זו ראו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 438–443. השוו: וסטרריך, לילת המורדת. על שכחיות הגירושין בחברה היהודית ראו להלן, פרק יא, בדיון במהר"ם מרוטנבורג.

30 הגהות מיימוניות, הלכות אישות, פרק יד, אות כ.

31 "אמר רב נחמן הלכה כדברי חכמים", כתובות עז ע"א. בנושא זה דן עמנואל, עיוורון כעילה לגירושין, ודברי כאן מבוססים על דיונו זה. בתלמוד מובאת דעת רבן שמעון בן גמליאל "במומין גדולים", שאפילו אם היו בו לפני הנישואין ואשתו ידעה עליהם ונתרצתה להינשא לו, כופין אותו לגרשה עתה, שהרי יכולה היא לטעון: סבורה הייתי שאוכל לקבל אותם, ועכשיו התברר לי שאינני יכולה.

32 לדעות השונות ראו: עמנואל, שם, עמ' 34–36.

תשובה מפורטת בנושא זה. הוא קבע שהאישה זכאית לקבל גט ודמי כתובה, ויש לכפות על בעלה לגרשה אם הוא מסרב לעשות כן. הנמקתו היא ש"אין לך עיגון גדול מזה, כי שמא קודם הייתה יושבת (=מעדיפה לשבת) כל ימיה בלא בעל ממה שהייתה נשאת לסומא".³³

ר' שמחה הסתמך בדבריו גם על התלמוד הירושלמי, שפסק כחכמים רק ביחס למומים שהיו בגבר לפני הנישואין, שאינם משמשים עילה לגירושין, אך במומים ש"נולדו" לאחר הנישואין הכריע כדעת רבן שמעון בן גמליאל, שכוּפין את הבעל לגרש את אשתו.³⁴ אין זה מקרה יחיד שבו השתמש ר' שמחה בתלמוד הירושלמי והוא עשה כן גם במקרים אחרים. כבר העיר אל נכון שמחה עמנואל, כי "בתשובתו הוביל ר' שמחה מהלך אחר מכל קודמיו בהבנת הסוגיה".³⁵ מסתבר מאוד שגם במקרה זה סבר ר' שמחה שקשים סבלותיהן של מקצת הנשים הנשואות לבעלים עיוורים, ולכן הציע להשאיר בידי האישה את ההחלטה. תרצה – תישאר עם בעלה גם לאחר עיוורונו, תרצה – תכפה עליו מתן גט ותקבל דמי כתובתה. אמנם, ר' שמחה ביסס את פסקו על הירושלמי, אך לדעתי גם במקרה זה משתקפת דאגתו לזכויות האישה ולצרכיה. לפסקו של ר' שמחה יש פן אישי מעניין. כאמור, בערוב ימיו הוא התעוור, ופסקו נשא לפתע אופי אקטואלי, אף שעיוורונו הסופי אירע לאחר מות אשתו:

לעולם לא נדע מה חשב ר' שמחה בשנותיו האחרונות על הדברים שכתב בזמנו על העיוור ועל אשת העיוור. לפחות זאת נדע, כי אשתו של ר' שמחה נפטרה כמה שנים קודם שניטל מאור עיניו, בעת שר' יצחק אור זרוע שימש עדיין לפניו. לפחות לאומללותה של אשתו לא צריך היה ר' שמחה לחשוש.³⁶

ז. גירוש אישה שוטה

מתי יכולה אישה חולת נפש ("שוטה") להתגרש? בתלמוד (יבמות ק"ג ע"ב) מובאים דבריו של האמורא ר' יצחק, שמעיקר הדין היא יכולה להתגרש, אך חכמים אסרו זאת: "דבר תורה שוטה מתגרשת... ומה טעם אמרו אינה מגורשת? שלא ינהגו בה מנהג הפקר", כלומר, שלא יזנו עמה.

33 אור זרוע, א, שאלות ותשובות, סימן תשסא, בסיום התשובה. וראו גם שם, סימן תשס, ההתכתבות של ר' שמחה עם ר' יצחק בעל אור זרוע בסוגיה זו. ר' יצחק סירב לכפות על הבעל לגרש את אשתו.

34 תשובות מיימוניות, אישות, סימן לג. לירושלמי ראו כתובות ז, י, לא ע"ד.

35 עמנואל, עיוורון כעילה לגירושין, עמ' 38.

36 שם, עמ' 42.

ר' יצחק מווינה הביא בספרו "אור זרוע" מחלוקת בינו ובין ר' שמחה בדבר היכולת לגרש אישה שלעתיים בריאה ולעתיים חולה. לדעת ר' יצחק, "אין לאשה זו תקנה" ואין באפשרותה להתגרש: "על אשה שהיא עתים שוטה עתים חלומה (=בריאה) והיא בוגרת ונשואה, ואפילו נערה ונשואה, לית לה תקנה להתגרש כלל, לא על ידי עצמה לא על ידי אביה".³⁷ הוא הסתמך על דבריו הנזכרים של האמורא ר' יצחק. לדעתו, העובדה שבתקופה מסוימת היא בריאה איננה משנה את עיקר ההלכה: "ומה תועלת לה אם יודעת לשמור עצמה שבוע זאת, ובשבוע אחרת ינהגו בה מנהג הפקר?". אין באפשרותה להתגרש הואיל ויש תקופה מסוימת שבה האישה "שוטה" ואיננה מסוגלת להישמר שלא ינהגו בה מנהג הפקר.

ר' שמחה חלק עליו וסבר שהיא יכולה להתגרש, תוך שהוא מציע מהלך חדש בהבנת הסוגיה. הוא הסתמך על הסוגיה המקבילה במסכת גיטין (עא ע"ב), והסיק ממנה שדעת האמורא ר' יצחק, שיש חשש שמא ינהגו בה מנהג הפקר, לא התקבלה על דעתם של חכמים אחרים. זאת ועוד, אי אפשר להעריך את יכולתה השכלית ואת התנהגותה החברתית של האישה ה"שוטה" ולקבוע בבירור אם היא "יודעת לשמור עצמה". ר' יצחק מווינה, שהתנגד לפסק של ר' שמחה, ניסה להוכיח את דעתו מפסיקתם של חכמים מגדולי בעלי התוספות, שסברו כמותו, שההלכה היא כדעת האמורא ר' יצחק. בין החכמים הללו הוא מנה את ר' אליעזר בן יואל הלוי (ראבי"ה) ואת ר' שמשון בן אברהם משאנץ, מגדולי בעלי התוספות בצרפת בסוף המאה השתים עשרה ובראשית המאה השלוש עשרה. הכרעתם של החכמים החולקים מדגישה ביתר שאת את עמדתו העצמאית של ר' שמחה, אף שבמקרה זה נתן את עיקר דעתו על הבעל, שאיננו יכול לגרש את אשתו, מחד גיסא, ולא להיבנות ממנה, מאידך גיסא.³⁸

ח. שידוכים מסופקים

אחת הבעיות הקשות שהטרידו את חכמי ישראל בימי הביניים הייתה שאלת תקפותם של שידוכים שנעשו שלא על פי ההלכה, למשל כמעשה עורמה של בחורים שחפצו לקשור אליהם בנות ממשפחות עשירות. הקושי נבע גם מן החשש שאם יאלצו את הבחור המשדך לתת גט כדי להסיר כל ספק בדבר תקפות האירוסין, תהא הבחורה במעמד של "מגורשת". בעתיד היא לא תוכל להינשא לכהן ויקטנו סיכוייה למצוא בעל "הגון".³⁹ שאלה מעין זו הפנה ר' יצחק בר' משה בעל "אור זרוע" אל ר' שמחה:

37 אור זרוע, א, סימן תשעה, עמ' 231.

38 לדין מפורט במקור זה ראו: שהם, חריגים בעל כורחם, עמ' 159–166. השוו: מ"מ פרבשטיין, משפטי הדעת: עיונים ובירורי הלכה בגדרי הדעת ובהלכות שוטה, ירושלים תשנ"ה, עמ' לט–סה.

39 לדוגמאות ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 103–110.

מעשה ביהודי אחד הדר בירקא ששדך בת יהודי אחר הגר בגיטרא לבנו... ויהי כבוא ראובן לגיטרא ונתאכסן בבית שמעון בבית, וילך שמעון אל רחוב העיר ויקה את שני היהודים ויביאם אל בית המשודכת, וגם ראובן הלך עמהם... ויאמר שמעון למשודכת: הנה התגורר ששלחה אם הבחור קָהוּ. ולא רצתה לקחתו, וגם כי כסתה פניה מהביט בהם. ותקבל אשה אחרת העומדת אצל משודכת את החגור מיד שמעון. ואח"כ הוציא שמעון טבעת ואמר למשודכת: היליכי הטבעת ששלח הבחור לקדש אותך. ולא ענתה המשודכת דבר כי כסתה פניה מהבט בהם, ותקבל האשה האחרת את הטבעת מיד שמעון כאשר קבלה החגור... ועי' (ועל ידי זה) המעשה יצא לה שם בעירה ובשאר עיירות שהיא מקודשת והוחזקה בחזקת מקודשת.⁴⁰

אחד הספקות ביחס לתקפות השידוכין נבע מן העובדה שראובן "לא היה בידו שטר שעשאו השליח לקידושין, וגם ראובן לא עשה את שמעון שליח בעדים לקדש". על אף הלבטים הרבים פסק ר' שמחה שאין תוקף למעשה השידוכין, והנערה זכאית להינשא בעתיד לכל מי שתחפוץ. עם זאת, הוא יעץ לתת לה גט מספק, אם תמצא בחור שאיננו כוהן החפץ לשאתה. אם לאו – אין צורך בגט, כדי שלא לאסור עליה להינשא לכוהן בעתיד.

פסקו של ר' שמחה ראוי לציון מיוחד בשל העובדה שלנערה יצא בעיר שם של מקודשת, כפי שכתב השואל ר' יצחק, ובגמרא במסכת גיטין (פח ע"ב) נפסק: "יצא שמה בעיר מקודשת, הרי זו מקודשת". מטעם זה העדיף ר' שמחה שיינתן גט מספק אם כבר יש לה חתן ישראל. אף על פי כן, פסק כאמור שבכל מקרה אחר יש להתעלם ממעשה השידוכין, בשל הנסיבות המיוחדות של האירוע שצוינו לעיל. הבחנתו בין האפשרות שבה יש בחור המוכן לשאתה ובין האפשרות האחרת מעידה בבירור עד כמה דאג לנערה, שתוכל להינשא גם לכוהן. רק מי שטובת הנערה ניצבת מול עיניו יתעלם מכל ההיסוסים ויציע הבחנה מעין זו.

ט. עדות מסופקת על מות הבעל

בתלמוד (יבמות ק"ז ע"א) נאמר שהכול נאמנים להעיד על אישה שמת בעלה כדי להתירה לשוב ולהינשא, חוץ מנשים מסוימות שיש לחשוד בהן שאינן נאמנות מפני שהן שונאות את האישה ומתכוונות לפגוע בה. ר' יצחק הביא בספרו "אור זרוע" מעשה באישה שהעידה בפני בית דין על אדם שסיפר לה שבעלה מת. היא ביקשה להכיר בה רשמית כאלמנה. ואולם, אותו אדם הכחיש את דבריה בכל תוקף: "ושלחו בית דין אחריו וכחש ואמר לא ידעתי וגם לא אמרתי לה. והיא אומרת: באמת אמר לי לשום

40 אור זרוע, א, סימן תשסד, עמ' 226.

עדות ולא בלשון השטאה (=שטות, לצון)⁴¹. המעשה נשלח אל שני רבותיו של ר' יצחק: ר' אליעזר בן יואל הלוי (ראבי"ה) ור' שמחה משפירא. שניהם פסקו שיש להאמין לאישה, על אף ההכחשה המפורשת של "ראובן", שממנו שמעה האישה על מות בעלה, ואף על פי שלא הייתה כל עדות אחרת על מות הבעל וכן שהאישה חוששת מעגינות ואינה אובייקטיבית. מסתבר שהמגמה הרווחת בתלמוד להקל בדינה של אישה עגונה השפיעה גם עליהם, והיא משתלבת היטב בעולמו הרוחני של ר' שמחה ובדאגתו הנזכרת לנשים.

י. נישואי יתומה קטנה

נישואי בוסר היו שכיחים בתקופת התלמוד וביתר שאת בימי הביניים.⁴² על פי ההלכה, רשאי האב להשיא את בתו בעודה קטנה, כלומר לפני שמלאו לה שנים עשרה שנה, אף בלא לשאול את פיה. ההיתר להשיא את הבת ניתן גם לאמה או לאחיה של נערה יתומה מאביה. ואולם, הלכה זו קבעה שבמקרה זה רשאית הנערה "למאן" בבעלה ולצאת ממנו בלא גט כל עוד היא קטנה. המיאונים הללו עוררו בעיות קשות בחברה היהודית, הן בשל הקושי לקבוע במדויק את גיל הנערה הן בשל גורמים אחרים. לא ייפלא אפוא שגאונים כבבל השתדלו לא להשיא נערות יתומות כל עוד אין הוכחה ברורה שהן בוגרות, דהיינו שכבר מלאו להן שנים עשרה שנים:

כתב רבנו חננאל בפירוש יבמות וזה לשונו: כתב גאון זצ"ל תדיר [נהיגן] אנן ואבהתנא כד אתת לקמן (=כאשר באה לפנינו) יתומה לקדושה, תבעינן ראיא דגדולה היא להתרחק מן המיאון... ודיינא דמנסיב (=והדיין שמשאי) יתומה קטנה, מוכחנין ליה ונזפינן ליה, מיהו לא מפקינן לה מן בעלה (=אך איננו מוציאים אותה מבעלה).⁴³

מדברים אלה עולה, שלפחות מקצת החכמים בבבל בתקופת הגאונים, וכן רבנו חננאל בן חושיאל בצפון אפריקה, נהגו להימנע מנישואי יתומה קטנה ולבקש הוכחות שהיא בוגרת. ר' יצחק מווינה העיד בספרו "אור זרוע" שר' שמחה משפירא התנגד לפסק זה, מחשש שהוא עלול לפגוע ביתומות הקטנות ולהקשות עליהן למצוא להן בעל ראוי:

ולא נהירא למורי ה"ר שמחה זצ"ל, דהא דאמר לעולם יתרחק אדם מן המיאונים, היינו כדמפרש תלמודא דילמא גדלה ומיחרטא (=שמא גדלה והיא מתחרטת). אבל שלא

41 שם, סימן תרצ, עמ' 193.

42 ראו: קצוף, גיל נישואי בנות; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 63-87; שרמר, זכר ונקבה בראם.

43 אוצר הגאונים ליבמות, חלק התשובות, סימן תקמד, עמ' 220. וראו שם, בגוף תשובת הגאון, וכן שם, עמ' 329; הגהות מיימוניות, הלכות גירושין, פרק יא, אות א.

להשיא יתומה, שלא תבוא לידי מיאון, לדבר זה אין ראיה משם. וכתב מורי ה"ר שמחה דמסתבר דכיון דתקינן לה רבנן קידושין ונישואין, אנן אביהן של יתומה לקדשה להגון לה קודם שיקדמנה אחר.⁴⁴

ר' שמחה הרשה לעצמו לחלוק הן על גאוני בבל הן על רבנו חננאל, רק בשל חששו שמא ייפגעו סיכוייה של היתומה הקטנה להינשא. הוא הסתמך על הנהוג שרווח בזמנו, לקדש את הבנות כשהן קטנות,⁴⁵ וממילא סבר שאם נאסור על בני המשפחה לקדש את היתומה הקטנה לאחר מות אביה, ייפגעו סיכוייה למצוא לה בעל הראוי. לכך כיוון ר' שמחה בסיום דבריו: "אנן (=אנו) אביהן של יתומה לקדשה להגון לה, קודם שיקדמנה אחר". דבריו אלה התקבלו להלכה באשכנז, כפי שהעיד ר' יצחק ב"אור זרוע", שם ("וכן עמא דבר").

יא. צירוף נשים לזימון

בתלמוד נקבע שגברים מזמנים "לעצמם" ונשים מזמנות "לעצמן", אך אין לצרף נשים לגברים כדי שיהא זימון בשלושה או בעשרה: "נשים ועבדים וקטנים – אין זימון עליהם", כלומר נשים מזמנות כשהן לעצמן ללא גברים.⁴⁶ ההפרדה נבעה מן החשש מפריצות בעת סעודה משותפת עם גברים. הרמב"ם פסק שזימון של נשים לעצמן הוא בגדר חובה, אך הוסיף לכך הגבלה: "נשים מזמנות לעצמן או עבדים לעצמן, ובלבד שלא יזמנו בשם".⁴⁷ כלומר, בזימון בעשרה שמוזכרים בו את ה' ("נברך לאלהינו") אין הנשים רשאיות להזכירו. ב"כסף משנה" שם מובא הסבר לשיטת הרמב"ם: "שכל דבר שבקדושה לא בפחות מעשרה גדולים ובני חורין". האישה אינה נחשבת בת חורין מפני ש"אימת בעלה עליה", ולכן אין הנשים רשאיות להזכיר את שם ה' בזימון.

ר' שמחה נהג שלא כדעת רמב"ם וצירף נשים לזימון בעשרה, יחד עם גברים. אף אם הדבר כרוך בהזכרת שם ה': "רבינו שמחה היה עושה מעשה לצרף אשה [ל'] לזימון. ואפילו אם תמצא לומר לא מיחייבא האשה אלא מדרבנן... אבל לצירוף בעלמא להזכרת שם שמים, שפיר מצטרפת".⁴⁸ לדעת ר' שמחה, ממילא יש חובה לזמן בשלושה גברים, וצירוף הנשים המשלים את המניין לעשרה מאפשר הזכרת שם שמים, שכן בלעדיו יהיה זימון רגיל של הגברים. ייתכן שהוא לא ראה את האישה כמי ש"אימת בעלה

44 אור זרוע, א, סימן תרפו, עמ' 192.

45 ראו: א' גרוסמן, "נישואי בוסר בחברה היהודית בימי הביניים עד המאה השלוש-עשרה", פעמים,

45 (תשנ"א), עמ' 108–125.

46 משנת ברכות ז, ב; ברכות מה ע"ב.

47 משנה תורה, הלכות ברכות ה, ז.

48 מרדכי, ברכות, רמז קנח.

עליה". לפי מעמד הנשים היהודיות באירופה הנוצרית בזמנו, אכן הן היו רחוקות ממעמד חברתי נמוך זה ו"אימת בעליהן" לא הייתה עליהן. לכן החליט שניתן לצרפן. עם זאת, מסתבר שמדובר בצירוף לזימון של נשים מבנות המשפחה ולא של נשים זרות. במקרה זה הוא לא חשש מפריצות. קשה להניח שהוא היה מתעלם לחלוטין מחשש מפורש הנזכר בתלמוד ומתיר לצרף נשים זרות לזימון.

יב. נשים מוהלות

בתלמוד נחלקו חכמים בשאלה אם האישה כשרה למול: רב אסר ור' יוחנן התיר. על פי כללי הפסיקה שבתלמוד, כאשר נחלקו רב ור' יוחנן, נפסקה ההלכה כר' יוחנן.⁴⁹ למרות זאת נתפלגו דעותיהם של חכמי ישראל בימי הביניים בסוגיה זו. יש מהם שטענו כי האישה כשרה למול; אחרים התירו זאת רק בדיעבד, בהיעדר גבר מוהל; והיו כאלה שפסלו את האישה לחלוטין מלמול. רוב חכמי ספרד התירו לאישה למול רק בדיעבד, כשאין גבר מוהל. לעומת זאת, רוב חכמי גרמניה עד המאה השלוש עשרה התירו לאישה לשמש מוהלת מלכתחילה. בין חכמים אלה נמנים גם ר' שמחה משפירא ותלמידו ר' יצחק בר' משה מווינה, בעל "אור זרוע". בדורות מאוחרים חלה נסיגה בעמדתם של חכמי אשכנז, וגדל מספרם של אלה שפסקו כחכמי ספרד והתירו לאישה למול רק בשעת הדחק, כשאין גבר במקום.⁵⁰ הרשות שניתנה לאישה למול מלמדת הן על האמון בה הן על מעמדה החברתי. בדיון במהר"ם מרוטנבורג להלן, פרק יא, נראה שאף היו נשים סנדקיות.

יג. הקפדה על צניעות נשים

בדיונו לעיל ראינו את ר' שמחה מהפך בזכותן של הנשים בנושאים כבדי משקל, וראינו בכך קו אופייני במשנתו. ואולם, הוא החמיר בדינה של אישה נשואה שפעלה בניגוד להלכה התלמודית. אישה זו התייחדה עם גבר זר, יצאה עמו למסחר, שהתה עמו ועם חברו ביער, וסופה שנאנסה על ידו. באותה עת נטלו הנשים היהודיות חלק חשוב במסחר ובהלוואה בריבית לנכרים. אופיו של המסחר דרש גם נסיעות אל מחוץ למקום המגורים, ועל כן רבות מן הנשים התעלמו מהלכות צניעות המפורשות במשנה ובתלמוד.⁵¹

49 למחלוקת ראו: עבודה זרה כז ע"א. לכלל הפסיקה הנזכר ראו: ביצה ד ע"א.

50 לדיון מפורט בשאלת כשרותה של האישה למול ראו: שפיגל, האישה כמוהלת.

51 בתופעה ובמניעיה דנתי בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 174–209.

המקרה של האישה הנזכרת עורר פולמוס בין חכמי גרמניה. בתשובתו של ר' אליעזר בן יואל הלוי (ראבי"ה), שנטה להקל, נשתמרה עדות על גישתו המחמירה של ר' שמחה:

מעשה שבאת אשת איש לפני רבותינו וסיפרה לפניהם שהייתה מחזרת אחר מזונותיה. והלכה עם יהודי בדרך יחידה כי לא מצאה חבורה. ויהי כאשר הלכה עמו יומים בא חבירו ביום ג' והלך עמהם. וכשבאו ביער ישבו לנוח, והלך השני ותקפה והראשון טמאה (=אנס אותה). והיתה הולכת וצועקת ובוכה וקובלת לעוברים ושבים. כך היא מספרת, ולא נודע הדבר כי אם מפיה.⁵²

כאמור, נחלקו חכמים בדינה של האישה: האם היא מותרת לבעלה אם לא? אמנם היא נאנסה, אבל האירוע כולו יסודו בחטא, שהרי על פי ההלכה אסור היה לה להתייחד במשך יומיים עם גבר זר בדרך, על אחת כמה וכמה עם שני גברים, שהם כאנשים "פרוצים", ובפרט ששהתה עמם לבדה ליער.⁵³ ר' שמחה סבר שאין להתירה לבעלה. אמנם היא זו שגילתה את המעשה ברבים ("והייתה הולכת וצועקת ובוכה וקובלת לעוברים ושבים"), אך אין זו סיבה מספקת כדי להתירה. יש חשש שמא היא "נתרצתה" להם והסכימה בסופו של דבר למעשה האונס, וברור שנהגה בחוסר זהירות מובהק.

מעשה זה עורר מחלוקת בין חכמים, כפי שהעיד ר' יצחק מווינה: "והיו מרבתי מתירין אותה לבעלה. ומורי ה"ר שמחה אסר. ושלח דבריו למורי, רבינו אליעזר בן רבינו יואל זצ"ל הלוי, והשיב לו להתיר". ראבי"ה היה כאמור חבר וידיד קרוב של ר' שמחה. הוא נשא ונתן באריכות מרובה בשאלה זו. לדעתו, יש לזקוף לזכותה של האישה הנאנסת שתי עובדות: (א) היא פרסמה את הדבר ברבים. לו שכבה עם הגבר הזר מרצונה, הייתה מסתירה את האירוע כולו והדבר לא היה נודע; (ב) היא לא ידעה שההתייחדות עם גבר זר אסורה. נשים נוספות נהגו לצאת באותה עת למרחקים עם גברים לצרכי מסחר מבלי לדעת שהדבר אסור על פי ההלכה. חכמים אף נהגו להעלים עין מנהוג זה ולא מחו בהן על מעשיהן. אמנם בסוף תשובתו, מתוך ענווה יתרה, השאיר ראבי"ה את ההכרעה הסופית בדין האישה הזאת בידי של ר' שמחה ("ולך אדוני גולת הכותרת"), אבל ר' שמחה קיבל את דעת ראבי"ה וחזר בו מפסקו הראשון. ר' יצחק מווינה סיכם את האירוע: "והסכימו כולם לדבריו (=של ראבי"ה) והתירו האשה לבעלה".⁵⁴ מה גרם לר' שמחה לחרוג במקרה זה מדרכו כללם זכות על הנשים ולהחמיר עם האישה בתחילה? נימוקיו לא פורטו, אך ניתן לשער שהוא ראה בחומרה את המעשה

52 אור זרוע, הלכות יבום וקידושין, סימן תרטו, עמ' 166; תשובות ראבי"ה, מהדורת ד' דבליצקי, בני-ברק תשמ"ט, סימן תתקכ. ר' יצחק מווינה מספר, שם, שהשלטונות הנכרים עצרו את שני הגברים התוקפים בשל תלונת האישה, אך הם שילמו שוחד, שוחררו מהכלא וברחו מן המקום.

53 קידושין פ ע"ב-פא ע"א.

54 אור זרוע, שם, עמ' 168.

של האישה, שיצאה לדרך ארוכה עם גבר זר, שהתה עמו יומיים ונכנסה עמו ועם חברו ליער. מבחינה הלכתית ניתן להגדיר מעשה זה כתחילתו בפשיעה וסופו באונס. ייתכן שר' שמחה נטה להחמיר גם כדי לחנך אחרים להקפיד על הלכות צניעות, כפי שעשה רש"י. כאמור לעיל, בדיון ברש"י, הוא טרח הרבה להפוך בזכותן של הנשים ודאג לכבודן ולזכויותיהן, אך בשאלת הצניעות החמיר עמהן, בשל החשש שהפתיחות היחסית בחברה היהודית והמגע הקרוב בין המינים יערערו את הצניעות.⁵⁵

יד. סיכום

הנושאים הרבים שהוזכרו לעיל מקיפים תחומים שונים הקשורים במעמדה של האישה במשפחה ובחברה היהודית. רובם המכריע מעידים בבירור על מגמתו של ר' שמחה להגן על כבודה של האישה ועל זכויותיה. לציון מיוחד ראויות הכרעותיו בשאלות הבאות: אלימות כלפי נשים, כפיית גט על הבעל, הדאגה לזכויות היבמה שגיסה חפץ לכפות עליה ייבום בניגוד לרצונה, הדאגה לאישה השבויה וזכות האישה לכפות גירושין על בעל שהתעוור. דרכו של ר' שמחה בפרשנות הסוגיה התלמודית מעידה גם היא על מגמתו הנזכרת. במקצת המקרים הנזכרים הוא הוביל מהלך חדש בניתוח הסוגיה, ולעתים הלך בעקבות הכלל התלמודי "דרשינן טעמא דקרא",⁵⁶ דהיינו התחקות אחרי רוח הכתובים ולא אחר משמעותם המילולית דווקא. אכן, ר' שמחה החיל כלל זה על הסוגיה התלמודית. עמידתו לצד הנשים בדיון אישה שבויה והשימוש ברקיקה לשם הצלת האישה היבמה מידי גיסה האלים הם עדות מובהקת לכך. אף הענישה החמורה ביותר שנקט כלפי בעל אלים, שאין לה אח ורע אצל שום חכם יהודי אחר שקדמו, משמשת הוכחה לכך: על פי המקורות שבידינו, ר' שמחה הוא החכם היהודי הראשון שפסק להלקות ("רידוי הגוף") ולהחרים בעל אלים.⁵⁷ מסתבר שהניעה אותו העובדה שפגיעת הבעל באשתו לא הייתה אירוע חד פעמי אלא מצב מתמשך. לא מקורות הלכתיים קדומים עמדו בפניו אלא שיקול דעתו ורצונו להגן על האישה המוכה.

מה הביא את ר' שמחה ללכת בדרך זו? המקורות שנותרו בידינו מתורתו הענפה אינם מאפשרים לתת על כך תשובה מלאה. נראה שהוא ניחן ברגישות אנושית גדולה לסבל הזולת. וכאמור, אף ייתכן שהושפע מתורתו של ר' יהודה החסיד, שייחד תשומת לב מרובה לכבוד הבריות.

55 הגורם העיקרי למגע הקרוב יותר בין גברים לנשים הוא תנאי הכלכלה וחלקן הגובר והולך של הנשים במסחר. ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 196–209.

56 סנהדרין כא ע"א; ב"ז בכר, ערכי מדרש, תל-אביב תרפ"ג, עמ' 45.

57 רש"י פסק כן לגבי אדם שביטל שידוכין וחפץ להתחמק מתשלום הקנס. ראו לעיל, פרק ב, הערה 27.

ר' יהודה החסיד: המתח בין אהבת האל לאהבת האישה

ר' יהודה ב"ר שמואל החסיד (1150–1217) הוא הדמות המרכזית בעולמם של חסידי אשכנז. זהו זרם רוחני שמקורו בבני משפחה מיוחסת, משפחת קלונימוס, שהיגרה מאיטליה לגרמניה. ר' יהודה פעל בעיקר בעיר רגנסבורג שבגרמניה הדרומית, ומשם התפשטה תורתו אל עבר קהילות ישראל שעל הריינוס ואל פולין שבמזרח.¹ רבים מדברי תורתו מצויים ב"ספר חסידים" ורובו המכריע של הספר נכתב על ידו. ואולם, בספר זה כמו שהוא לפנינו, על שתי מהדורותיו, יש גם מקורות מעטים מדברי חכמים אחרים שנמנו עם חוג חסידי אשכנז, ובמיוחד אביו, ר' שמואל, ותלמידו המובהק ר' אלעזר בן יהודה מוורמס, בעל ספר "הרוקח". ייתכן אפוא שמקצת הדברים המובאים להלן אינם משקפים את השקפתו האישית של ר' יהודה אלא דווקא את זו של חכמים אחרים בני חוגו. פעולתם הספרותית העיקרית של בני החוג הייתה בין השנים 1150–1250. התאולוגיה שלו ספוגה יסודות מיסטיים רבים. זה היה חוג מצומצם של בני עילית רוחנית. מעדותו של ר' שמשון משאנץ, מן המובהקים שבין בעלי התוספות, עולה שמדובר בחוג בעל סממנים חיצוניים ייחודיים. השפעתו של "ספר חסידים" ניכרת בגרמניה ומחוצה לה:

הספר זכה לכבוד רב ביהדות אשכנז והוא אחת היצירות המקוריות ביותר ורבות ההשפעה שלה בימי הביניים. הוא נפוץ בעריכות שונות, וחוברו ספרים המחקים את מתכונתו המיוחדת. לאחר גירוש ספרד נפוץ הספר גם מחוץ לתחום התרבות האשכנזי; חכמי צפת הרבו לעסוק בו, ובעקבותיהם – בעלי מוסר במזרח ובמערב.²

1 ספרות ענפה נכתבה על חסידי אשכנז ועל "ספר חסידים", ואסתפק כאן בהפניה אל עשרה מחקרים בלבד, ובהם נזכרת ספרות נוספת: בער, המגמה של ספר חסידים; שלום, מגמות בקבלה, עמ' 80–118, 369–377; דן, ספרות חסידי אשכנז; דן, המיסטיקה היהודית בימי הביניים, ב, עמ' 19–219; דן, ר' יהודה החסיד (ושם בעמ' 177–182 ספרות מקיפה); מרקוס, החסיד והחברה; אלבוים, תשובת הלב וקבלת יסורים; יסף, הסיפור האקסמפלרי; סולוביצ'יק, ספר חסידים; סולוביצ'יק, ספר חסידים, א. לספרות נוספת, קצתה מוערת, ראו: דן (להלן), הערה 4. רבים מן המאמרים העוסקים ב"ספר חסידים" כוננו בידי א' מרקוס (עורך), דת וחברה במשנתם של חסידי אשכנז, ירושלים תשמ"ז.

2 דן, ר' יהודה החסיד, עמ' 8. את המגמה המאפיינת את המחקר בשנים האחרונות סיכם דן (שם),

שאלת טיבו של החוג, היקפו ואופיו החברתי עברה תמורה גדולה. בעבר נטו החוקרים להניח שמדובר בתנועה חברתית של ממש וכי "ספר חסידים" הוא יצירה קולקטיבית. ואולם בשנים האחרונות נשתנתה התמונה. החוקרים סבורים עתה כי הספר משקף בחלקו הגדול את עולמו הרוחני של ר' יהודה החסיד, וכי רבים מן התיאורים ההיסטוריים שבספר הם בבחינת משאלת לב של ר' יהודה.³

בדיון מפורט אחר שכתב יוסף דן על נושא זה הוא חזר על מסקנה זו ואף ביססה בעדויות נוספות.⁴ איבן מרקוס הצביע על ניהוד בין השקפותיהם של ר' יהודה החסיד ושל תלמידו המובהק ר' אלעזר מוורמס בנוגע לתורת המוסר של חסידי אשכנז בכלל ותורת התשובה בפרט. אם ר' יהודה החסיד הדגיש את האופי החברתי של התשובה והרבה לדבר על תפקידו של ה"חכם", המורה דרך לחסידים, עמד ר' אלעזר על מקומה של גישה אינדיבידואליסטית לתשובה, בלא קשר למסד חברתי כלשהו.⁵

עמ' 10): "כיום ברור הדבר, שהאישים והחוגים שקובצו באופן מלאכותי תחת הכותרת 'חסידות אשכנז' נבדלים זה מזה לא פחות מכפי שהמקובלים הראשונים במאה ה-13 נבדלים זה מזה, או מכפי שהפילוסופים היהודים באותה תקופה חלוקים זה על זה אף בשעה שיש להם רעיונות יסוד משותפים... מתבלט ר' יהודה החסיד כבעל דיוקן אישי מובהק, העומד ביחסי ניהוד וקונפליקט כמעט עם כל הסובבים אותו ושיצירתו מתייחדת בביטוי מקורי חריף ופולמוסי". במקום אחר ביטא דן עמדה קיצונית יותר: "ה'כת' שהקים ר' יהודה החסיד ואשר הטיפה להיבדלות ה'חסידים' מכלל ישראל ה'רשעים' ופנתה לעצמותיו של ה'חכם' המדריך אותה בכל ענייני המסירות הדתית המופלגת – כת או תנועה זו מעולם לא הייתה אלא בדמיונו של ר' יהודה, ואין לנו כל עדות עליה לא רק ממקור חיצוני כלשהו, שאלות ותשובות או דברי פולמוס, אלא אף לא אחד מחבריו ומתלמידיו של ר' יהודה"; "דן", "גרשם שלום וחדת ספר הבהיר", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ט (תשס"ח), עמ' 87–120; הציטוט מעמ' 92–93. דברים אלה אינם מדויקים. ר' שמשון משאנץ (Sens), בן זמנו של ר' יהודה החסיד, תיאר את חסידי אשכנז כקבוצה בעלת מאפיינים חברתיים מוגדרים המתייחדת גם בלבושה: "ואותן טליתות העשוין כמין קפרוניש שמעתי שזו היא טליתות של חסידי אשכנז, ויש לו ד' כנפים וכשפושט מעליו שוטחן ומתכסה בו"; תשובות מהר"ם, דפוס פראג, סימן רפז. ראו גם: P. Schäfer, "The Ideal of Piety of the Ashkenazi Hasidim and Its Roots in Jewish Tradition", *Jewish History*, 4 (1990), pp. 9–23.

- 3 ראו: דן, לדמותו של ר' יהודה החסיד, ובספרות הנזכרת בהערות, שם.
- 4 דן, המיסטיקה היהודית בימי הביניים, עמ' 313–333. הוא הביא שם ספרות ענפה העוסקת בנושא, בעיקר בעמ' 318–321. אחת ממסקנותיו החשובות לענייננו היא: "The number of scholars involved in these creative circles was rather small – I do not believe that there were more than a score of them at any time, and even in that century, during most decades their number was even smaller" (שם, עמ' 320).
- 5 מרקוס, החסיד והחברה, עמ' 55–128. במקום אחר כתב: "ר' יהודה החסיד מעוניין באחריות חברתית באותה מידה כמו בגאולה הדתית והוא רדיקל חברתי כשם שהוא מחזש מבחינה דתית ומבקר של החברה היהודית הלא-חסידית. בניגוד גמור לו, ר' אלעזר מוורמייזא מופיע כדמות מתונה, שמרנית יותר ואפילו ריאקציונרית, דמות המטעימה שהחסידות צריכה למצוא ביטוי אישי בלבד ולא חברתי"; מרקוס, פוליטיקה ומלחמת ערכים, עמ' 256.

במאמר חשוב עמד חיים סולוביצ'יק על מגמתם המוסרית הקיצונית של חסידי אשכנז, על חוסר הצלחתם להנחיל את ערכיהם הדתיים לכלל בני הקהילות, על המתרחקות החברתית שנוצרה בעקבות כישלון זה ועל הרקע לצמיחת התנועה כתגובה לעלייתה המהירה של אסכולת בעלי התוספות בצפון צרפת. המיסטיקה, הענווה והסגפנות שהעמיד החסיד בראש עולמו הדתי באו כתגובה וכהתמודדות עם חכמי צרפת שהעמידו את השכלתנות בראש מעייניהם.⁶

קושי מסוים בחקר המסרים הרעיוניים של ר' יהודה החסיד, המסתמך על "ספר חסידים", נובע מן העובדה שהספר הוא מעין קובץ של "מחברות" על נושאים שונים, ואין הוא נושא אופי של חיבור אחד מתחילתו ועד סופו. ייתכן שה"מחברות" הללו נערכו בידי אחד מתלמידיו של ר' יהודה. הדברים אמורים לגבי שתי המהדורות שהגיעו אלינו: מהדורת בולוניה ומהדורת פרמא, העדיפה עליה. מקצת המקורות המצויים במהדורת בולוניה, בעיקר בחלקו הראשון של החיבור, אינם מגוף הספר המקורי.⁷ אופיו של ספר חסידים מכביד גם הוא על חקר עולמם האידיאלי של ר' יהודה החסיד ובני חוגו. יש בו לא רק הוראות אלא גם מעשים לרוב, רובם פרי דמיונו של ר' יהודה החסיד. הוא בחר בדרך זו כדי להציג את משנתו הרעיונית במלוא עוצמתה וכדי למשוך את לב הבריות. סוגה ספרותית זו הייתה מקובלת בשינויים מסוימים גם בסביבה הנוכרית (exempla). לכאורה, האמצעים הספרותיים הללו אמורים היו להקל על בדיקת עולמו האידיאלי של הכותב. ואולם, לא זו בלבד שאין במקורות הללו הרצאה שיטתית וברורה של השקפת עולמו של ר' יהודה החסיד, אלא שהם ניתנים לפרשנויות שונות. יתר על כן, בספר יש לעתים סתירות פנימיות, ואופיים של המעשים המסופרים בו נע בין דמיון למציאות.

חסיד אשכנז מאופיינים בלהט דתי עז, הקורא לחסיד להקדיש את כל כוחותיו הנפשיים לאהבת האל ולעבודתו. הם מייחסים ערך רב למחשבות האדם ולרגשותיו. ב"ספר חסידים" מרובות מאוד האמונות העממיות שינקו מן הסביבה הנכרית והיה בהן גם כדי לפגוע במעמדה של האיש. ר' יהודה החסיד ואחרים מבני חוגו לא היססו לדון

6 סולוביצ'יק, ספר חסידים. עדות חשובה לפולמוס הקשה של ר' יהודה החסיד ואנשי חוגו עם בעלי התוספות שבצרפת ובאנגליה נשמרה בפולמוס על נוסח התפילה. תחילתו בר' יהודה החסיד, ואחרים מבני חוגו הוסיפו עליו דברים קשים וחריפים. לדין מסכם בסוגיה ראו: עמנואל, פולמוס התפילה.

7 בנושא זה עסק חיים סולוביצ'יק. ראו: סולוביצ'יק, ספר חסידים, א. לדעתו, מאה חמישים ושניים הסמנים הראשונים במהדורת בולוניה אינם חלק מחיבורו המקורי של ר' יהודה החסיד, אלא חיבור בענייני מוסר שינק מספרות המוסר שפרחה בספרד ובפרובנס במאות השתים עשרה והשלוש עשרה. השו: דן, ר' יהודה החסיד, עמ' 25-31. רק לעתים נדירות עשיתי שימוש בחלק זה של ספר חסידים, כאשר הסגנון או הרעיונות הולמים את תורתם של חסיד אשכנז.

בגילוי לב נדיר ובפירוט רב בנושאים שהצנעה יפה להם, וחכמים אחרים בימי הביניים העדיפו להסתפק ברמיזה אליהם בלבד: "במשנתם של חסידי אשכנז תופס מקום ניכר עניין חיי המין, חיי המשפחה וענייני אישות. בגישה גלויה וכנה הם מתארים את כוח היצר המיני, את פיתוייו ואת סכנותיו. את האהבה בין גבר לאישה הם רואים כתופעה חיובית והכרחית בחיי משפחה תקינים".⁸ ובכלל, ר' יהודה החסיד ובני חוגו מודעים לכוחה העצום של המציאות בזמנם בכל נושא ונושא, וכן להשפעת הווי החיים שבסביבה הנכרית על היהודים.

השילוב הזה של בליל רעיונות, של הסוגה הספרותית הייחודית, של מקוריות ועצמאות ושל הנכונות לדון בגילוי לב נדיר בכל הנושאים שבחיי היום יום – שילוב זה יוצר ציפייה למסר מקורי ומעניין גם ביחס למקומה של האישה בחברה ובמשפחה. ואכן, בכמה נושאים חשובים מוצגת לפנינו בספר זה עמדה מקורית ורבת עניין, אף אם השפעתה הממשית על החברה היהודית באשכנז ומחוצה לה הייתה מעטה.

א. היחס האמביוולנטי אל האישה

יחסם של חסידי אשכנז אל האישה, כפי שבא לידי ביטוי ב"ספר חסידים", בספר "הרוקח" ובפירושי ר' יהודה החסיד לתורה, הוא יחס אמביוולנטי וניכר בו מתח בין שתי מגמות שונות. מחד גיסא, יש בו דאגה רבה לכבוד האישה ולשמירה על זכויותיה, ומאידך גיסא, חשש כבד מפגיעה בצניעות, וקריאה להתרחק מחברת נשים בשל כך. כמו כן, גישה זו מטיפה לאהבת האישה ולהתחשבות בצרכיה, מכאן, אך חוששת פן תפגע אהבה זו בהקדשת כל כוחות הנפש לאהבת ה', מכאן.

היחס האמביוולנטי אל האישה נבע מהתנגשות בין המציאות ובין ערכים שונים. בבסיסה של גישה זו עמדו שישה גורמים עיקריים: (א) התמורה במעמד האישה היהודית בגרמניה ובצרפת במאות השנים עשרה והשלוש עשרה. לתמורה זו היו ביטויים שונים, כגון חלקן החשוב של הנשים בפרנסת המשפחה וציאתן לעבודה מחוץ לביתן. כתוצאה מכך הן מצאו את עצמן בקרבה רבה לגברים יהודים ונכרים;⁹ (ב) גדל מקומן של הנשים בחיי הדת ובטקסים המשפחתיים. נשים רבות נחשבו צדקניות, הקפידו על קיום מצוות והקרו לבקר בבית הכנסת אף בימות החול. התמורה בעולמן הרוחני באה לידי ביטוי ברגשות דתיים עזים, ובגזרות תתנ"ו (1096) מתו נשים רבות על קידוש השם בשמשן מופת לבעליהן. תופעה דומה של רגשות דתיים עזים התרחשה באותה העת גם בקרב

8 כן-ששון, תולדות ישראל בימי הביניים, עמ' 163.

9 על חלקן החשוב של הנשים היהודיות באשכנז בפרנסת המשפחה ועל יציאתן אל מחוץ לביתן ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 174-209.

נשים נוצריות;¹⁰ (ג) חסידי אשכנז ראו עצמם כחוג אליטיסטי בעל הכרה דתית עמוקה יותר מזו שהייתה מקובלת על הציבור היהודי בכללותו. החסיד נקרא להקפיד במיוחד על קיום המצוות ולזיכרון מחשבותיו. הוא איננו יוצא ידי חובתו ב"דיני תורה" ועליו לקבל גם "דיני שמים" ולהקדיש את כל כוחותיו הנפשיים לעבודת הבורא; (ד) רגישות רבה ביותר לכבוד הזולת, כולל האישה; (ה) הכרת המציאות כמו שהיא והתחשבות בכוחה. כאמור, החסידים הודו בכוחו הגדול של היצר המיני וקראו להתחשב בו. הם אף הכירו בכוחה העז של האהבה ונתנו לה מקום חשוב בחיי המשפחה; (ו) סיגולן של אמונות עממיות שרווחו גם בסביבתם הנכרית, כולל אמונה בכוחו של הכישוף ובחלקן של הנשים בו. האפיונים הללו והרגשות המנוגדים כלפי האישה מוסכמים על רוב החוקרים. המחלוקת ביניהם היא בהערכה המסכמת: כוחו של מי גדול יותר, של החיוב או של השלילה? ובמילים אחרות: האם יחסם של החסידים אל האישה היהודיה מבטא שיפור או נסיגה ביחס למעמדה המסורתי בחברה האשכנזית, ובמיוחד בהשוואה למעמדה בחוגים שלא נמנו עם תנועה זו?

לאחרונה נזקקה לנושא זה יהודית בסקין ומסקנתה היא כי בסופו של חשבון היחס לנשים שלילי, ועל אף יחסם האמביוולנטי, השלילה מרובה על החיוב. לדבריה, במעמדה של האישה כפי שבא לידי ביטוי ב"ספר חסידים" חלה נסיגה בהשוואה למעמדה בדורות שלפני כן.¹¹ את מסקנתה ביססה בסקין על שלושה שיקולים עיקריים: (א) הראשון והחשוב שבהם קשור בהרחקת האישה מחברת גברים ובקריאה להפרדה בין המינים. האישה יוצרת בעיה קשה לחסיד, שכן הגברים מתוארים כמי שמתקשים להתמודד עם מקומן של הנשים בחברה. הפיתוי המיני גדול ביותר, והחסיד נקרא לעשות כל מאמץ כדי להרחיק עצמו לחלוטין מחברתן של נשים ואף מההתבוננות בהן. כל אישה זרה היא אובייקט מיני מאיים העלול לעורר מחשבות של זימה בלב הגבר. לכן העמידו מנהיגי החסידים מחסומים בכל מפגש ישיר בין המינים:

נשים יהודיות מוצבות כאובייקטים שגורמים לגבר לחטוא חטאים מיניים... המחברים רואים בנשים מקור אפשרי לניאוף על כל צעד ושעל. בין השותפות האפשריות ליחסי

10 על המציאות בחברה היהודית ראו: גרוסמן, שם, עמ' 304–372. ר' אביגדור צרפתי, מבעלי התוספות האחרונים במאה השלוש עשרה, כתב בספרו, פירושים ופסקים על התורה, ירושלים תשנ"ו: "ומטעם זה נהגו מקצת נשים צדקניות להניח תפילין ולברך ולהתעטף בציצית" (עמ' קעב). על המציאות בחברה הנוצרית ראו: ביינום, המשתה הקדוש.

11 בסקין, נשים בספר חסידים; למהדורה עברית מקוצרת ראו: ' בסקין, "מבט חדש על האשה היהודייה באשכנז", הרימי בכח קולך – על קולות נשים ופרשנות פמיניסטית בלימודי היהדות, בעריכת ר' לוי"ן מלמד, תל-אביב 2001, עמ' 72–84. למאמר העברי, אף שהוא מקוצר, יש ערך בבחינת מהדורה אחרונה, ולכן הבאתי מספר מובאות ממנו. ראו גם: גרוסמן, האישה במשנתם של חסידי אשכנז.

מין אסורים נזכרות ב"ספר חסידים" יהודיות וגויות, נשואות ורווקות; נזכרות גם בנות משפחה, כמו גיסות, ואף שפחות... אמנם נשים מסוימות שהיו חלק מהחוג החסידי נהנות תכופות מתיאורים חיוביים, אבל גם האדוקה שבנשים, מעצם מינה, מסוגלת לפתות את הגבר לחטא. באווירה הרוויה כל כך תודעת מיניות הופך המגדר לגורם חברתי מכריע.¹²

יש לקבל טיעון כבד משקל זה. אכן, המחברים רואים בנשים מקור אפשרי לניאוף על כל צעד ושעל. בין השותפות האפשריות ליחסי מין אסורים נזכרות ב"ספר חסידים", כאמור, גם נשים נכריות, נשים נשואות ובנות משפחה. המסקנה של ר"י החסיד וחבריו היא שיש לעשות כל מאמץ להתרחק מחברתן של נשים. מגמה זו רווחת במשנתם של חסידי אשכנז מעבר למצוי בספרות ההלכה של אותה העת. לדעת בסקין, קריאה זו יצרה מצב מסוכן לגבי מעמדה של האישה בחברה ולגבי תדמיתה. ואולם, אינני מסכים עם סיום דבריה, שכל אישה מסוגלת "מעצם מינה" לפתות את הגבר לחטא. לדעתי, אין המחברים מאשימים דווקא את הנשים במתח הגדול שבין המינים, ועוד אשוב לכך להלן. (ב) "ספר חסידים" מציג מתח גדול בין אהבת האל ובין אהבת האישה. כביכול, יש מאבק בין הרגשות הללו. הקדשת כוחות נפש לאהבת בשר ודם, ותהא זו אשתו של האדם, יש בה כדי לצמצם ולו במעט את הקדשת כל כוחות הנפש לאהבת האל ולעבודתו. מצוות אהבת ה' נפגמת בשל כך. על פי הכתוב "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך", נקרא החסיד למעט בשעשועים עם אשתו ועם בניו. האישה נתפסת כמי שמפריעה לדבקו המוחלט של האדם באל ולהקדשת כל כוחות הנפש לאהבתו ולעיסוקו בתורה. אביא לכך שתי דוגמאות:

גיעגוע נשים ובנים, ושחוק חבירים וטוילים וחדושים דברים בטלים גורם להבטל מדברי תורה. לכך נאמר '[ואהבת את ה' אלהיך] בכל לבבך ובכל נפשך'... לעזוב אותם בשביל הקב"ה ולאהוב הקב"ה... שהנפש מלאה אהבה... ואותה אהבה מונעת את האדם מלבטל מדברי תורה בשביל תענוגים ושעשועי' ואהבת ראיית נשים ודבור, וגם לעזוב טוילים.¹³ ציוונו בוראינו לעבדו ביראה, שתהא אהבת נפשינו קשורה בנפשו בשמחה ובאהבתו ובלב טוב... ושלא לבטל דברי תורה בשביל תענוגים ושעשוע ילדיו וחיבת נשיו וגם לעזוב טוילים וראיות נשים... כדי שיהיה לבו שלם בשמחת ה'.¹⁴

12 בסקין, מבט חדש על האישה היהודייה, עמ' 73-74.

13 ספר חסידים, מרגליות, סימן ש, עמ' רמ; ובדומה בספר הרוקח, עמ' ה: "כי כל האיש אשר חכמת השם בלבו חושבים בשמחת חשק עשיית רצון בוראם לעשות מצותיו בכל לב. והאהוב אינו חושב הנאת העולם הזה ואינו חושש בטוילי אשתו ולא בבניו ובנותיו, והכל כאין נגדו רק לעשות רצון בוראו ולזכות אחרים ולקדש שמו ולמסור עצמו באהבתו".

14 ספר חסידים, שם, סימן יד, עמ' סד-סה. ואולם, ספק אם מקור זה הוא מ"ספר חסידים" המקורי, כפי שהובא לעיל, הערה 7.

(ג) דיון נרחב מוקדש ב"ספר חסידים" למעשי תשובה של גברים שנכשלו ביחסים עם נשים, אך אין דיון מקביל העוסק בתשובתן של נשים. ההתמקדות היא בגבר לבדו. מחד גיסא, הנשים מוצגות בספר כמושאי תשוקה הגורמים לחטא; ומאידך גיסא, הן משתפות פעולה ברצון עם גברים חוטאים, ואף על פי כן אין צורך לדון בתשובתן. כביכול, אין הן מסוגלות להגיע למצוקה רוחנית בשל חטאיהן. כך נשלל מן האישה פן אנושי חשוב:

אולם השאלה כיצד יוכלו הנשים לכפר על סטייתן מכללי ההתנהגות המינית נבחנת אך לעתים רחוקות. מכך נובעת הפיכתן של נשים לעצמים, מושאי תשוקה או גורמי חטא, אבל לא חטאות שנוקקות בעצמן לתשובה. יחס זה, השולל מהנשים את מעמדן האנושי, הוא מרכיב בולט בספרות החסידית.¹⁵

על סמך טיעונים אלה הסיקה בסקין:

כמעט בכל מקום שעוסק בחריגה מהתנהגות מינית מותרת, הנשים מופיעות כמשתתפות נוחות לגמרי לשידול, נכונות ואף נלהבות, ולפעמים הן היוזמות את הפעילות. האם העיוורון לאפשרות שנשים הן גם יצורים בעלי קיום מוסרי ורוחני מצביע רק על מקומן המשני של נשים במחשבת ישראל בימי הביניים, או שמא הוא נובע גם מתפיסת היהדות של חז"ל, שלפיה תפקיד האשה בראש וראשונה לאפשר לבעלה למלא את חובותיו הדתיות?¹⁶

לשלושת השיקולים הנזכרים יש משקל רב, וכבר דנו בהם חוקרים שונים שעסקו ב"ספר חסידים" ובחסידות אשכנז.¹⁷ עיקר חידושה של בסקין הוא בטענה, שהתביעה הקיצונית להפרדה בין שני המינים הביאה בסופו של דבר להרחקת הנשים מעמדות השפעה בחברה. לדעתה, המינויות הפכה את המגדר לגורם מכריע. אכן, יש זיקה בין תופעה חברתית זו ובין נטיות האופייניות לתנועות של חסידות דתית ביהדות ובדתות אחרות, ובמיוחד לתנועה של פרישות ונזירות שרווחה באירופה הנוצרית במאות השנים עשרה והשלוש עשרה בעידודה של הכנסייה הנוצרית.

תשומת לב רבה הקדישה בסקין לקריאה לחסיד להקפיד מאוד על הרחקה מחברת נשים. לדעתה, קריאה זו הביאה לשלוש תוצאות שליליות:

- 15 בסקין, מבט חדש על האישה היהודייה, עמ' 74.
- 16 בסקין, שם, עמ' 75. לא מצאתי עדויות לקביעה ש"כמעט בכל מקום שעוסק בחריגה מינית מותרת" הנשים נלהבות ויוזמות. תופעה זו נדירה ביותר ב"ספר חסידים". הן מתוארות, בדרך כלל, כפסיביות ומשתפות פעולה ולא כנלהבות ויוזמות.
- 17 ראו במיוחד: מרקוס, החסיד והחברה.

(א) הרחקת נשים מן החברה בשל בעיות של צניעות הביאה, בסופו של דבר, להרחקתן מפעילות ציבורית וחינוכית, וצמצמה מאוד את חלקן גם בעבודת הקודש. זו תופעה סוציולוגית מוכרת ולימודי מגדר מאששים אותה.

(ב) יחס שלילי אל חיי המין, ולו באופן חלקי. בסקין הביאה את ממצאיהם של עדה רפפורט-אלברט ודוד ביאל לגבי יחסם המסתייג של החסידים במאות השמונה עשרה והתשע עשרה מן ההנאה מחיי המין. היא הסתמכה על קביעתה של רפפורט-אלברט, שהתנועה החסידית ביטאה את ההתנגדות הקיצונית ביותר במקורות היהדות לחיי המין.¹⁸ לדעת בסקין, יש לתפיסה זו שורשים כבר בחסידות אשכנז הקדומה, בהשפעת תנועות הפרישות והנזירות הנוצריות שנזכרו לעיל.

(ג) היחס השלילי למין והתביעה להתרחק מחברת נשים הביאה בסופו של דבר לשנאת נשים, כפי שאירע באירופה הנוצרית באותה עת.¹⁹

בשל נימוקים אלה הסיקה בסקין ש"ספר חסידים" מבטא נסיגה במעמדה של האישה היהודיה באשכנז.²⁰

המשיכה של הגבר אל האישה אכן יצרה בעיה קשה לחסיד. למקורות שהביאה בסקין כדי לאשש את טיעונה אצרף מקור רב משמעות המתייחס אל חטאם של שמשון, דויד ושלמה. "ספר חסידים" שואל: מדוע המקרא מקדיש מקום כה נרחב לתיאור נפילתם של השלושה בעטיין של נשים? התשובה המוצעת היא כי שלושה אלה מייצגים את הכוחות המושלמים של האדם בשלושה תחומים: חכמה, כוח פיסי וחסידות. בכישלונם יש משום מסר לבני האדם שאין להסתמך לא על חכמה, שבאה לידי ביטוי בדמותו של שלמה, גדול החכמים; לא על הכוח הפיסי, שבא לידי ביטוי בדמותו של שמשון; ולא על החסידות, שבאה לידי ביטוי בדמותו של דויד. חובה אפוא להיזהר עד מאוד מקרבה אל נשים ומשהייה בחברתן:

שמשון גבור שבגבורים ודוד חסיד שבחסידים ושלמה חכם שבחכמים, ונכשל שמשון ע"י אשה ונכשל דוד ע"י יפת תואר ואשת אוריה. לכך נכתב ענין שמשון ודוד ושלמה

18 "The Chasidic movement introduced the most extreme anti-erotic values, ever to appear in any Jewish texts" רפפורט-אלברט, נשים בחסידות, עמ' 495-525.

19 "This negative attitude toward sexuality, was often bound up with frank expressions of misogyny incorporating many of the demonic images of women that ran throughout rabbinic, kabbalistic, and folk traditions" בסקין, נשים בספר חסידים, עמ' 17-18.

20 מקצת דעותיה של בסקין הובאו בשמה בספרה של סוניה בורכרס: S. Borchres, *Jüdisches Frauenleben im Mittelalter – Die Texte des Sefer Chasidim*, Frankfurt am Main 1998; הספר הוקדש לבחינת טקסטים העוסקים במעמדה של האישה היהודיה ב"ספר חסידים". בורכרס הסתפקה בהבאת דעתה של בסקין מבלי לקבוע עמדה חד-משמעית לגביה.

שנכשלו כדי להודיע תוקף אהבת נשים שיותר מדאי הוא, והגדיל יצה"ר (=יצר הרע) על הטובים... להודיע כי ראש החסידים (=דויד) שכל עסקו לשם שמים, ואעפ"כ (=ואף על פי כן) כשראה אשה נכשל, ואע"פ שקרוב לזקנה. וכל שכן שבחור צריך להזהר מלהביט באשה ולהתרחק מאשה.²¹

אגב הטפתם לגברים להתרחק ככל יכולתם מחברת נשים, מצאו ר' יהודה החסיד וחבריו לנכון למתוח ביקורת, ולו ברמיזה, על אחרים שנכשלו בכך:

ועיקר חזק החסידות מתחילה ועד סוף אע"פ שמתלוצצים עליו אינו מניח חסידותו וכוונתו לשמים, ואינו רואה פני נשים בפרט בין אנשים אחרים שכולם רואים הנשים, כגון שהי' בבית החופה שהנשים שם מלובשות עדיים והכל מסתכלין והוא אינו מסתכל. לפיכך יזכה לרב טוב הצפון... לכן טוב לו לאדם כשפוגע באשה הן פנויה הן נשואה הן ארמית הן ישראל הן גדולה הן קטנה להעביר פניו מלהסתכל בה.²²

באחד הסיפורים הרבים המובאים ב"ספר חסידים" עם מוסר השכל בצד, מסופר על אנשים שנענשו בעולם הבא בסחיבת עגלות עד לעייפה. חטאם היה: "בשביל עונינו כשהיינו חיים באותו עולם היינו משחקים עם נשים ובתולות... והישרים מכים את המוליכים כמנהיג את הבהמה בהעגלה".²³ ובמקום אחר: "אל יהא מצוי אצל נשים וירחיק הליכתו מהם ויעצור רוחו מלראותן כשהן אצלו".²⁴ החסיד נקרא לא לקחת חלק ב"שבע הברכות" שבשמחת הנישואין אם יש שם נשים: "לא יתכן לברך שהשמחה במעונו... אל יהיה שם".²⁵ ואלה הן דוגמאות אחדות מני רבות.

מנהיגי החסידים היו מודעים לקושי לקיים את הטפתם להימנע לחלוטין מחברת נשים, גם בשל המציאות החברתית והכלכלית בגרמניה, שכן נשים נטלו חלק פעיל בפרנסת המשפחה. גם בנות משפחתם של מנהיגי החסידים היו מעורבות בכך, כפי שהעיד ר' אלעזר מוורמס על אשתו דולצה. קושי זה הוא הרקע לא רק להטפות החוזרות ונשנות על הרחקה מנשים, אלא גם על מעלתו הגדולה בעולם הבא למי שמקפיד על כך: "מי שעוצר רוחו ומשפיל עיניו ורוחו מהביט אל נשים ואינו מדבר דברים בטלים וסובל כעס ואינו מתגאה ועוסק בתורה ובמעשים טובים, לעתיד לבא יהיה לפנים ממלאכי השרת".²⁶

21 ספר חסידים, מרגליות, סימן תריט, עמ' תי.

22 שם, סימן ט, עמ' נט-ס.

23 שם, סימן קסט.

24 שם, סימן קעג. ראו גם שם, סימן קעט: "אל יקבל אדם בביתו נשים פן יהרהר אחריהם".

25 שם, סימנים שצג, תתשכ.

26 שם, סימן קמ, עמ' קמז.

לא ייפלא אפוא שהדוגמה הראשונה שהביא ר' אלעזר מוורמס בהלכות תשובה היא מן התאווה לנשים:

זאת תורת השב בכל לבו ובכל נפשו ובא לידבק בבוראו... יאמר אל לבו: וכי אין לי לעצור רוחי שעה קלה עבור בוראי... אלמד לעיני מלהסתכל פני אשה כי אש היא. אם אדם שומר עצמו מניאוף פעמים עבור השם ופעמים עבור כבודו... אין זה עובד בוראו באמת. אבל אם מונע עצמו במקום שאין בושת, כי הכל רואים פני נשים והוא אינו עושה, זהו עבודת היוצר באמת. ויש לו לאדם להמנע מכל מה שהגוף נהנה בהם על ידי נשים מלראותם מליגע בהם ומלישב אצלם ומלראות בגדיה החמודות ולא לשמוע קול דבורה בניגונה ומלדבר עמה, בין אשת איש בין פנויה חוץ מאשתו.²⁷

כמה ממסקנותיה של בסקין נכונות ומשכנעות, ויש בדבריה משום תרומה חשובה לחקר הנושא. ואולם, בחינה יסודית של הסוגיה, גם על פי מקורות שלא נבדקו על ידה, מעלה ממד נוסף ורב חשיבות בהערכה הכוללת של מעמדן של הנשים בחברה ותפיסה שונה של מקומן ב"ספר חסידים". לדעתי, בכמה נושאים מרכזיים מבטא הספר דווקא שיפור במעמדה של האישה היהודיה בחברה ולא נסיגה ממנו. את עיקר דברי להלן אייחד לכמה עניינים המאירים באור חיובי את תדמיתה של האישה במשנתם של חסידים אשכנזי. אעיר תחילה על ספקות שיש לי לגבי שתיים ממסקנותיה של בסקין, האחת בשאלת היחס אל חיי המין והאחרת בשאלה של שנאת נשים.

1. היחס אל חיי המין

המחקר האנתרופולוגי והסוציולוגי תומך בדעתה של בסקין, שיחס שלילי אל חיי המין ותביעה לצמצום עלולים להביא גם לשנאת נשים. הצמצום הזה מכביד מאוד על הגבר, ואת חולשתו הוא יעדיף לעתים קרובות לתלות באישה ולא בעצמו. היא נתפסת כמפתה, המוכנה להשתמש אף באמצעים מגויים כדי למשוך את תשומת לבו של הגבר, ומכאן קרובה הדרך אל שנאת נשים.

ניתן להביא עדויות היסטוריות על כך. ביחסה של הכנסייה הנוצרית אל המין היה פן שלילי מובהק. הנישואים נתפסו כצורת חיים נמוכה יותר מן הפרישות. גברים ונשים שוויתרו על נישואים ועל חיי מין תוארו כמי שבחרו בדרך חיים נוצרית יותר, המקרבת את האדם אל האל. יתר על כן, גם במסגרת המשפחה נחשבה פרישות גמורה, בהסכמה הדדית, לאידאל שיש לשאוף אליו, מפני שחיי המין מחבלים בהתפתחותם הרוחנית של הגבר ושל האישה גם אם הם מתקיימים במסגרת המשפחתית. בכתביהם של אבות

27 ספר הרוקח, סימן כ, עמ' ל.

הכנסייה ושל הוגי דעות מן התקופה העתיקה ומימי הביניים מצויות כמה דוגמאות מובהקות לכך. גם בימי הביניים התיכוניים והמאוחרים עודדה הכנסייה זוגות נשואים להימנע בהסכמה הדדית מקיום יחסי מין, במיוחד לאחר שכבר היו להם ילדים.²⁸ ואולם, לא מצאתי מקבילה לתפיסה זו במשנתם של חסידי אשכנז. לא זו בלבד שהם לא תבעו מבני הזוג לצמצם את יחסי המין אלא להפך: הם השמיעו תביעה ברורה שבני הזוג ימצאו סיפוק מלא והדדי בחיי המין בתוככי המשפחה, מחשש שיחפשו את אושרם מחוץ למסגרת המשפחתית או יהרהרו על נשים או על גברים זרים. חובה מיוחדת מוטלת על הבעל לרצות את אשתו ולדאוג להביאה לידי סיפוק מיני. חסידי אשכנז רחוקים עד מאוד בתפיסתם זו מעמדתם של המקובלים, כפי שנברר להלן, פרק י. הפרישות הנזכרת ב"ספר חסידים" לא חלה כלל על היחסים בתוככי המשפחה, וכבר העירו על כך חיים סולוביצ'יק ואפרים קנרפוגל.²⁹ מאחר שמדובר בנושא חשוב, אביא לו שלוש דוגמאות:

- (א) "בשעה שבחיקו תשכב שישמחנה בתשמיש, שלא תהרהר אחר אחרים ולא הוא אחר אחרות".³⁰
- (ב) "הכל רשות בידי האדם, רק בליל טבילה לא יתכן כי אם הוא למעלה והיא למטה, כי אין הנאה לאשה אם הוא למטה... אבל בשאר הלילות יעשה כפי הנאותו כדי שלא יהרהר אחר נשים אחרות, ורק שיהא רצון האשה... כל אלה הדברים לפי דעת אשתו ולפי דעתו".³¹ לפנינו מתירנות מוחלטת בקיום יחסי אישות, למעט ליל טבילת האשה. כמו כן הכול צריך להיות בהסכמתה. החשש הנזכר ב"ספר חסידים" מהרהור בנשים זרות כה גדול, עד שהוא הסיר את כל מגבלות ביחסי המין בתוככי המשפחה כל עוד עלה הדבר עם מגבלות ההלכה.
- (ג) רבם של החסידים התנגד בתוקף לדעה שיש "להרהר ביראת שמים" בשעת קיום יחסי המין כדי שהבנים יהיו צדיקים. להפך, זה הזמן לסיפוק הדדי ולהנאה מקסימלית. יש עניין רב בנימוקו: "אמר להם: ברבות התאוה יהיו הבנים צדיקים, לפי שהרהור התורה מבטל התאוה".³² הווה אומר, לא זו בלבד שמותר להגדיל את

28 ראו למשל: V.L. Bullough & J. Brundage (eds.), *Sexual Practices and The Medieval Church*, New York 1982; כהן, פרו ורבו. את התופעה בימי הביניים המאוחרים תיארה בהרחבה אליז, נישואים ורוחניים.

29 E. Kanarfogel, "Rabbinic Attitudes Towards the Erection; 1 Nonobservance in the Medieval Period", *Jewish Tradition and the Nontraditional Jew*, ed. J.J. Schacter, Northvale, N.J. 1992, pp. 3–35.

30 ספר חסידים, ויסטינצקי, סימן תתרפו.

31 שם, מרגליות, סימן תקט.

32 שם, סימן שסב.

התאוה ואת ההנאה בעת קיום יחסי מין אלא שמצווה לעשות כן. זהו הגורם העיקרי בהולדת בנים צדיקים, ואילו הרהור בדברי תורה באותה עת לא ישיג תוצאה זו. יחס זה אל המין מבטא "כניעה" של ממש ליצריו של אדם, ויש בכך עדות חשובה ליחסם של חסידים אשכנז אל המין, גם אם מקורו בשאיפה לטהר את מחשבותיו של האדם.

ממקורות אלה ואחרים ניתן ללמוד מה גדול הערך שייחסו חסידים אשכנז למחשבה הטהורה של האדם.³³ הם הבינו כפשטם את דברי חז"ל: "הרהורי עבירה קשו (=קשים) מעבירה",³⁴ וראו בהם חטא חמור ביותר. על כן נטו לראות בחיוב את ההנאה מיחסי המין, כי הם מונעים מן הגבר ומן האישה להרהר בבני זוג אחרים. ר' אלעזר מזורמס, אחד מראשיה של חסידות אשכנז, חזר והדגיש דברים אלה בספר "הרוקח", ואף קבע שזכותו של אדם להרבות ביחסי מין אם הוא חש שדבר זה ימנע ממנו או מאשתו מלהרהר באחרים:

ולאחר טבילתה ישמחנה ויחבקנה וינשקנה... אך ישעשע במשמושים ובכל מיני חיבוק למלאות תאוותו ותאוותה שלא ירהר באחרת כי אם עליה, כי היא אשת חיקו ויראה לה חיבות ואהבות... ישמח בה (=אשתו) כשהיא טהורה בכל חשק לבו... ימהר ויחיש מלחשוב הרהורי נשים, כי אם על אשת חיקו ישמח ויגל בה באהבה בכל עת שחפץ.³⁵

חסידים אשכנז הכירו כמובן את המסופר בתלמוד (גדרים כ ע"ב) על אמא שלום, שסיפרה כי ילדיה יפים מפני שבעלה היה בועל את בעילותיו כמי שכפאו שד. הם לא קיבלו עצה זו, ויש להניח שראו זאת כמעשה של יחידים, המתאים לאופיים של שני בני הזוג, ולא כהנחיה לציבור רחב. אף ייתכן שנטלו מסיפור זה את סופו, שבעלה הקפיד "לספר" עמה בעת התשמיש ולרצות את שניהם, כדי "שלא אתן את עיני באשה אחרת". אכן, כוחה של המציאות וההתחשבות בה אופייניים ל"ספר חסידים". אמנם, היחס החיובי הזה אל יחסי אישות במשפחה נובע מ"גורם תועלת" – מניעת הרהורים אסורים – ולא מדאגה לאושרם ולמאווייהם של בני הזוג כשלעצמם. ואולם, היחס אל המין נתפס בפועל, בדיעבד, באופן חיובי.

33 בדרך דומה הלך גם הרמב"ם. הוא אף נימק את דעתו: "כאשר אדם עובר עבירה, הוא חוטא מבחינת המקרים הנספחים לחומר שלו כמו שהבהרתי. כוונתי שהוא חוטא בבהמיותו. אבל המחשבה היא ממה שמיוחד לאדם ונספח לצורתו. וכאשר הוא מהרהר במחשבתו בעבירה הוא חוטא בנכבד יותר מבין שני חלקיו"; מורה נבוכים, ב, עמ' 445. ראו גם דיונו של הראב"ד בשאלת הכוונות בעת קיום יחסי מין, לעיל, פרק ד.

34 יומא כט ע"א. השו"ב: בבא בתרא קסד ע"ב: "שלש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום: הרהור עבירה ועיון תפלה ולשון הרע".

35 ספר הרוקח, הלכות תשובה, סימנים יד, כ, עמ' כו, ל.

על חששם הגדול של חסידי אשכנז מן המפגש בין גברים לנשים ומהרהורי זנות ניתן ללמוד מ"ספר הנעלים":

חסיד אחד היה מלמד לבנותיו לכתוב. אמר, שאם לא ידעו לכתוב הרי צריכות לבקש שיכתבו להם כתבים למשכונות כשמלוים מעותיהן ויתייחדו עם הכותבים ויחטאו... ואם לא יחטאו – יהרהרו... ולימדם (=את בנותיו) בכל עת שיבוא עת טבילה שלא יתאחרו, וכשיתאווה לה הבעל שתהיה מזומנת ולא יהרהר רע ותצילהו מכל הרהורים.³⁶

תפיסה זו רחוקה עד מאוד מתפיסתם של הוגי דעות נוצרים בתקופה המקבילה. קשה אפוא לקבל את ההנחה שהיחס אל המין וההטפה להרחקה מחברת נשים בעולם הנוצרי השפיעו על חסידי אשכנז לשנוא את הנשים, ואין לכך עדויות במקורות. השפעה של צמצום יחסי המין על מעמד האישה התרחשה בחוג היהודי הניאופלטוני שפרח בספרד במאה הארבע עשרה. דב שוורץ הראה שההטפה הקיצונית של חכמי החוג הזה לצמצם את יחסי המין כחלק מהשקפתם הפילוסופית הביאה לפגיעה במעמד האישה. הם ראו באור שלילי את המשיכה המינית אל האישה בשל תפיסתם האסקטית ובשל ההנחה שהמגע הגופני עמה פוגע בשלמות הדתית והשכלית של האדם.³⁷ אין כל עקבות לתפיסה זו ב"ספר חסידים".

2. החששות מיצר המין

ההתייחסות המפורטת של חסידי אשכנז אל יצר המין מפליאה. הם לא היססו לדון בפרטי פרטיו של הנושא מתוך גישה ראליסטית מובהקת. ההזדקקות החוזרת ונשנית למין, העצות המפורטות כיצד להתמודד עמו וההתייחסות לפרטים העדינים שביחסי הגבר והאישה – כל אלה מלמדים עד כמה היו מודעים לכוחו הגדול של יצר המין ועד כמה חששו מיכולתן של הבריות להתמודד עמו. עדויות מרשימות לכך נשתמרו לא רק ב"ספר חסידים" אלא גם בשרידי פירושיו של ר' יהודה החסיד לתורה ולנ"ך, ואביא לכך שבע דוגמאות:

(א) על לבן מסופר שהוא רץ אל העין לקראת עבד אברהם (בראשית כד, כט). לדעת ר' יהודה החסיד, רבקה התעכבה כדי להשקות את העבד ואת הגמלים ולבן חשש שהיא נאנסה: "מיד רץ בכל כוחו אל המעיין דרך קצרה... ורץ אל האיש כי סבור שהיא נאנסה". ישנם גורמים רבים המביאים אדם להתעכב, והאירוע היה בשעות היום ובדרך

36 דן, ר' יהודה החסיד, עמ' 108.

37 שוורץ, ישן בקנקן חדש, עמ' 231–239, וראו להלן, פרק כא, הערה 38. השווה הדיון להלן, פרק י, במקומה של האישה במשנתם של המקובלים.

שהכול רגילים ללכת בה. חששו של ר"י החסיד מלמד על עולמו ועל סביבתו יותר מאשר על לבן ועל מקומו.

(ב) התורה אסרה על אדם לשאת אישה ובתה וקרובי משפחה אחרים (ויקרא יח, יז). לדעת ר"י החסיד, החשש הוא "שמא יראה אדם אשה ויתן עיניו בה והיא לא תתרחצ, וילך וישא את בתה... או את אמה... ויאמר לה תמיתי את בעלך ואני אֶשְׁאֵךְ".

(ג) על כוהן גדול נאסר לשאת אישה אלמנה (ויקרא כא, יד), מחשש שמא יתפלל ביום הכיפורים בקודש הקדושים למות בעלה של אישה יפה, שאותה הוא חומד. והרי כל אישה תרצה להינשא לכוהן גדול.

(ד) לדעתו, בתקופת השופטים היה מקובל לכסות את פניהן של נערות מאורסות כדי שגברים לא יתבוננו בהן, שהרי הן כבר מיועדות לאדם אחר. הוא למד זאת מן הבקשה של רות מבועז: "ופרשת כנפך על אמתך" (רות ג, ט). אין צריך לומר שיותר משיש בהצעתו פירוש לפשט הכתוב, יש בה כדי ללמד על עולמו שלו.

(ה) ההליך של השקיית הסוטה החשודה בזנות נועד להרגיע את הבעל העולה לרגל בשלושת המועדים, שכן הוא חושש שמא מישהו מבני המקום יתנה אהבים עם אשתו באותה העת. מחשבה זו תמנע ממנו את שמחת החג: "לפעמים אדם עולה לרגל ומניח אשתו בבית. ושמא לפעמים כמו כן ישארו בני אדם פריצים בעיר שלא עלו לרגל, הרי לעולם לא יהיה לבו שלם עם אשתו, וגם לפעמים היה נמנע ולא היה עולה לרגל. לכן צויתה תורה זאת התקנה, ויכול לקנא לה כל שעה מכל בני העיר החשודים בעיניו".

(ו) האיסור להחזיר את הגרושה לאחר שנישאה לאדם אחר (דברים כד, ד) נועד למנוע מעשירים לפתות את שכניהם העניים לגרש את נשותיהם באופן זמני. העשיר עלול לפתות את העני לעשות כן תמורת הטבות כספיות, כדי שיוכל לשאת את שכנתו היפה לאישה לתקופה קצובה. לאחר מכן הוא יגרשה וישיבה אל בעלה: "מה מזיק לך? תגרשנה ואשיאנה (=ראשָׁאנה), ולאחר שאשבע ממנה אז אגרשנה ותקח אותה".

(ז) זכות הכנעת היצר עומדת לאדם ולזרעו לדורות רבים. לדברי ר"י החסיד, משה בירך את יוסף בברכת הארץ יותר משאר אחיו (דברים לג, יג ואילך) בגלל סירובו להתפתות לאשת פוטיפר: "ואם תאמר: מאי טעמא בירך ארצו של יוסף יותר מארצות שאר אחיו? ויש לומר מפני שלא נשמע לאשת פוטיפר... שהאדמה נתקללה בעבור עון אדם הראשון שפיתתו אשתו, אבל יוסף שעמד כנגדה (=אשת פוטיפר)... לכן נתברכה ארצו שלא תהא בתוך הקללה של אדם הראשון".³⁸

ר' יהודה החסיד לא הסתגר בארבע אמותיו של בית המדרש. רק מי שמודע היטב לעוצמתו של יצר המין ולהשפעתו על אורח חייהן של הבריות יציע פירושים מעין אלה. זאת ועוד, הוא הציע דרכים שונות כדי להרחיק את האדם מהרהור על נשים. לדוגמה:

38 לדוגמאות הללו ראו: פירוש ר' יהודה החסיד, עמ' 33, 146, 150, 164, 165, 207, 211.

שלשה יצרים רעים הם הלוחצים את האדם על דברי אשה... יצר לראות וליראות, יצר של הרהור של תאוה וחמוד של חימום ויצר של לב בוער ולא יכבה, שהלב חושב כל שעה אחר האשה ומשתגע אחריה עד שיהיה אצלה... כלל גדול ותקנה גדולה לג' יצרים להיות בעיר רחוק משם, שאין שיירות מצויות לבא משם.³⁹

לא ייפלא אפוא שהוא יעץ לכולם להימנע מהתבוננות בנשים או בבגדיהן, מהאזנה לקולן, מאירוחן בבית ומביקור בביתו של אדם שאשתו יפה. כיצד ניתן ליישב את חטפתם של חסידי אשכנז לפתיחות בחיי המין בתוך המשפחה עם הפרשנות הנזכרת שלהם לכתוב "ואהבת את ה' אלהיך בכלל לבבך ובכל נפשך", שעל פיו אדם חייב להקדיש את כל כוחות הנפש שלו לקב"ה? האם אין אהבת האישה "גזולת" ומצמצמת את האהבה המוחלטת לאל? ככל הנראה מדובר בסתירה מדומה. אהבה הדדית בין בני הזוג והתמסרות הדדית מלאה בעת קיום יחסי מין אינן מטרה כשלעצמה, אלא הן באות למנוע מבני הזוג הרהורי חטא העלולים לנבוע מהיעדר סיפוק מיני מלא. דווקא פורקן מעין זה במסגרת המשפחה הוא ערובה למחשבות טהורות. מכאן שהראגה לסיפוק מלא ביחסי האישות בין הבעל לאישה איננה מטרה כשלעצמה, ותכליתה למנוע הרהורים זרים. יש לראות בה אפוא חלק מעבודת ה' וכלי לקיום מצוותיו בטהרה. קריאתם של חסידי אשכנז לבעל שלא להרבות בטוילים ובבילויים עם אשתו מתייחסת אל חיי המשפחה ככלל ולא אל יחסי האישות. וכך במקומה עומדת גישתם שאדם צריך להקדיש את כל כוחות נפשו לאהבת ה' לבדו.

3. שנאת נשים ב"ספר חסידים"?

מדברינו לעיל עולה כי חסידי אשכנז התחשבו בכוחו של יצר המין ובחולשתו של האדם הנובעת מאופיו. ואולם, אין לגזור גזרה שווה בין חסידי אשכנז ובין צמיחת רגשות איבה כלפי נשים בהשפעת האווירה שרווחה בחוגי הבורגנות באירופה הנוצרית במאות השנים עשרה והשלוש עשרה.

ב"ספר חסידים" מצויות עשרות התייחסויות, ישירות ועקיפות, אל הנשים, ועולה מהן שבמשנתם של חסידי אשכנז לא הייתה שנאה לנשים. לא נמצאו תיאורים המבטאים שנאה ואיבה כלפיהן או דיון בתכונות שליליות שלהן, מעין אלה שצמחו באותה עת באירופה הנוצרית ומצאו ביטוי מובהק בספרות הפבליו (fabliaux). בספרות זו מצויות קטירות שבמרכזן עומדת תדמיתה השלילית של האישה. הגבר מתואר כמי

39 ספר חסידים, ויסטינצקי, סימן מג, עמ' 42. על הטיפול של חסידי אשכנז, בגילוי לב מפליא, בנושאים מחיי המין, ראו: בן-ששון, תולדות ישראל בימי הביניים, עמ' 163-164.

ש"נפל בפח" של אישה שתלטנית וקמצנית המתעניינת בגברים אחרים, חפכפכית, רמאית וצבועה, קנאית, מעוררת שערוריות, עצלנית, אנוכית ומזניחה את ביתה.⁴⁰ אין ספק שאפיונים אלה היו מוכרים היטב לחסידי אשכנז. וכבר הראה מנפרד קריס כמה גדולים עקבותיה של "האהבה החצרנית" ב"ספר חסידים".⁴¹ ר' יהודה החסיד יכול היה בנקל להביא האשמות מעין אלה, שיש להן עקבות ברורים גם בספרות המדרשית הקדומה. ואולם, כאמור, הוא לא עשה זאת.⁴² יתר על כן, "האיש הרע" ב"ספר חסידים" הוא הגבר, היוזם והמפתח, והאישה המפתח נדירה בספר זה. לעדות זו יש משקל רב. אמנם, ב"ספר חסידים" ובחיבורים אחרים של חסידי אשכנז הואשמו הנשים יותר מאשר הגברים בעיסוק בכישוף, כפי שיידון להלן, אך זהו חלק מן ההווי המנטלי-התרבותי של אירופה הנוצרית באותה עת, עולם שחסידי אשכנז היו חלק ממנו.

ובכלל, לא זו בלבד שאין באזהרות של חסידי אשכנז ובהטפתם להקפדה יתרה על הצניעות משום עדות על שנאת נשים, אלא שיש צורך בזהירות רבה בבואנו להסיק מסקנות מקריאתם הנחרצת של חסידי אשכנז להימנע מחברת נשים ומכל קרבה אליהן. הם לא קראו לנשים להסתגר בבתיהן ולא הטיפו לגברים להקפיד שנשותיהם יעשו כן. לשווא נשווה זאת למציאות בחברה היהודית בארצות האסלאם. התעלמותם של חסידי אשכנז מאיסור הייחוד עם גויים ראויה לתשומת לב מיוחדת. הם הרבו להדגיש את מעלת הצניעות, וב"ספר חסידים" הטיפו להקפיד על כך ביותר: אסור לראות פני אישה כלל;⁴³ אסור לאדם לארח נשים בביתו "פן יהרהר אחריהם";⁴⁴ אסור לנשים להרים קולן כדי למשוך תשומת לב בעוברן ליד ביתו של גבר; מי שזוהר מלהסתכל בנשים יראה את כבוד השכינה;⁴⁵ אין לברך ברכת נישואין ("שהשמחה במעונו") אם יושבות נשים בין האנשים, שהרהורים שם; "כבודם של נשים להחבא ובפנים",⁴⁶ ועוד קביעות כיוצא באלה. לעומת זאת, הם התעלמו בדרך כלל מפעילותן של נשים בהלוואת כספים לנכרים, משום שהיו מודעים לחשיבות הכלכלית הגדולה שיש לכך, כפי שיובא להלן, בדיון בדולצא. ביסוד גישתם של חסידי אשכנז עמדה אפוא הערכה רבה אל הנשים ואל נאמנותן לערכי היהדות.

40 ראו: שחר, המעמד הרביעי, עמ' 75-78; פרנסה, תדמית האישה בספרות; בלמיר, קטגוריה וסגנון על הנשים.

41 הריס, אהבה בספר חסידים.

42 על אף מגבלותיה של ההוכחה מן השתיקה (argumentum ex silentio), במקרה זה כוח עדותה רב בשל ריבוי ההזדמנויות שניקרו בדרכו.

43 ספר חסידים, ויסטינקי, סימן נה, עמ' 46.

44 שם, סימן נז, עמ' 46.

45 שם, סימן נט, עמ' 47.

46 ספר חסידים, מרגליות, סימן תתשכ, עמ' תקסא; שם, סימן תקעז, עמ' שעז.

ב. תדמיתה החיובית של האישה

ב"ספר חסידים" ובמקורות אחרים המשקפים את משנתם של חסידי אשכנז נשתמרו עדויות חשובות על השיפור שחל בתדמיתה של האישה ובמעמדה החברתי ועל יחסם החיובי של החסידים לתמורות הללו. אי אפשר לבחון את מקומה של האישה במשנתם של חסידי אשכנז מבלי להתייחס אליהן. להלן דוגמאות רבות המעידות על תדמיתה החיובית ב"ספר חסידים" ובספר "הרוקח". הן מסייעות להנחה כי המאזן הסופי נוטה לחיוב, על אף הנסיגה החלקית שחלה במעמדן של הנשים בשל הקריאה להפרדה בין המינים, כפי שראינו לעיל.

1. חלקן של נשים בקיום מצוות

ב"ספר חסידים" מתוארות הנשים כמי שנוטלות חלק קבוע בתפילה בבית הכנסת גם בימות החול. מחברי הספר מייחסים להן חובה להתפלל ולבקר בבית הכנסת כמו הגברים:

מעשה בזקנה שהיתה מקדמת לתפלה, והיו בה מעשים טובים. לאחר מותה באה בחלום לטובים. אמרו לה: מה באותו עולם? אמרה להם: דנים אותי בדינין גדולים, וכאשר שאר צדיקים וצדקניות בשמחה ובמנוחה, מגרשין אותי מביניהם. ואמרה: כשהייתי בחיים הייתי רגילה לצאת מבית הכנסת בסדר קדושה (=תפילת "ובא לציון"), ולא הייתי ממתנת עד שיוצאים מבית הכנסת.⁴⁷

יציאת נשים מבית הכנסת בתפילת שחרית סמוך לסיום התפילה יש בה אפוא חטא, ואישה עתידה להיענש עליו בחומרה בעולם הבא. האישה נכללת אפוא בין המתפללים המתכנסים בבית הכנסת וחובה עליה לנהוג קדושה במקום ולא להקל על עצמה. סיפור דומה מובא שם בסמוך:

אשה אחת יצאה מבית הכנסת קודם שסיימו הקהל תפלה, ושלחה שפחתה לבעלה לשלוח לה מפתח. כשיצא מבית הכנסת שאל לאשתו: מה הוצרכת מן המפתחות? אמרה כי גויות באו להחליף להם המשכונות שצריכות ללכת לבית תפלה (=הכנסייה). אמר לה בעלה: הרי פשעת שיצאת מבית הכנסת וגם שלחת אחר המפתחות כדי ליתן להן המשכונות שהן תלכנה לבית תיפלן, הרי דחית את הקדש מפני התועבה.⁴⁸

47 ספר חסידים, ויסטינצקי, סימן תסד.

48 שם, סימן תסה, עמ' 133.

הנשים הנוצריות נזקקו לסידור תפילה או לאביוז אחר ששימש לפולחן בכנסייה, והוא הוחזק כמשכון בארון סגור אצל היהודי. הנשים הללו באו להחליף את החפץ הליטורגי בחפץ אחר כי נזקקו לו והאישה ביקשה מבעלה המתפלל את המפתח. הבעל הקפיד עם אשתו בשל שני נימוקים: יציאתה מבית הכנסת לפני סוף התפילה וסיוע לנשים הנכריות בפולחן. אנו רואים שחובה על האישה להימצא בבית הכנסת עד סוף התפילה, אף ביום חול.

המקור השלישי עוסק באישה צעירה הבאה בימות החול לתפילת שחרית בשעה מוקדמת. הכותב ב"ספר חסידים" ראה בעין טובה את בואה לבית הכנסת, ובלבד שילוה אותה גבר בן משפחה, אם עדיין חשוך בחוץ: "אשה בחורה לא יתכן שתלך בחשך לבית הכנסת ושתאחר לצאת בחשך. יותר טוב שלא תלך עד שתאיר היום אלא אם כן תלך עם בעלה או עם אחיה ולא לבדה".⁴⁹

דווקא הביקורת על הנשים הללו, על שלא הקפידו להישאר בבית הכנסת עד סוף התפילה, מלמדת על הערכה כלפי הנשים. אין נותנים להן הקלות ועליהן לנהוג בתפילה באותו כובד ראש הנדרש מן הגברים. הדברים אמורים גם לגבי התפילות בבית הכנסת ביום חול. הנשים אף מתאורות כמי שבאות לשמוע את הדרשה בשבת בבית הכנסת, כפי שעושים הגברים. אמנם, הכותב ב"ספר חסידים" מצא לכך אסמכתא במעשה האישה השונמית, שלעתים באה אל אלישע בימי שבת וראש חודש, אך ברור שהדיוק שלו מן הכתוב, "מדוע את הלכת אליו היום לא חדש ולא שבת", איננו מעיד כלל על האזנה לדרשה שנשא אלישע ועל השתתפותן של הנשים בה.⁵⁰

2. תעניות ומעשי צדקה של נשים

כשם שהאישה נטלה חלק בעבודת הקודש בבית הכנסת, כך היא נהגה להתענות כמו הגברים. ב"ספר חסידים" נזכרות כמה פעמים תעניות שונות של נשים, כגון בבקשן זיווג מתאים. החסיד אף מצדיק אישה המתוארת "צדקת" שכפתה על בעלה לקיים מעשי צדקה על ידי סירוב לקיים עמו יחסי מין. עם זאת, החכם מייעץ לאישה בסתר שלא לעשות כן, כדי שבעלה לא יהרהר באחרות וכדי למנוע מריבות בבית:

אישה אחת היתה צדקת, והיה לה בעל רע עין שאינו חפץ לקנות ספר ולא לתת לצדקה. וכשהגיע עתה לטבול, לא רצתה לטבול. אמר לה: למה לא תטבלי? אמרה: איני טובלת אלא אם כן תקנה ספרים ותתן צדקה. ולא היה רוצה. והייתה ממאנת לטבול אלא אם

49 שם, סימן תסח.

50 שם, סימן תתלה, עמ' 211. הכתוב הוא במלכים ב' ד, כג.

כן יתרצה לקנות ספרים ולתת צדקה. קבל לחכם עליה. אמר (=החכם) לאיש: לכך תהא ברוכה שכופה אותך למצוה.⁵¹

מעשה באיש אחד שהיה בדרך והודיע לאשתו: באותו יום אשוב שאהיה אצלך. והאשה שידעה שיש לבעלה לבא, הלכה לטבילה וטבלה. ואמר לה בעלה: כיון שטבלת קודם שבאתי אתן לך זקוק שתקנה (=שתקני) בו מעיל. ואמרה לו: באותו זקוק תן לי רשות שאקנה ספר או אשכיר סופר שיכתוב לי ספר, ואשאל ללומדים שילמדו בו. והרתה וילדה בן, וכל אחיו היו עמי הארץ, כי אם אותו בן.⁵²

הקינה של ר' אלעזר מוורמס על מות אשתו דולצא היא עדות נוספת לתפיסה שהאשה נושאת תפקידים חשובים בפולחן הדתי, כפי שיידון להלן. כל זאת על אף דאגתם היתרה של חסידי אשכנז להפרדה בין גברים לנשים. גישה דומה רווחה בתנועות דתיות באירופה הנוצרית, שבהן תפסו הנשים מקום חשוב בתעניות ובמעשי צדקה.⁵³

3. לימוד תורה לנשים

תרומתם של חסידי אשכנז לסוגיית לימוד תורה לנשים חשובה מאוד. להלכה התקבלה דעתו של התנא ר' אליעזר בן הורקנוס שאסור ללמד תורה לנשים.⁵⁴ כמה מחכמי ישראל בימי הביניים נסוגו מפסקו של ר' אליעזר וצמצמו את היקפו.⁵⁵ חשוב לציין כי מבושרי השינוי בגרמניה הם חסידי אשכנז. אמנם, ראשונים ואחרונים צייטשו בדרך כלל את דבריו של ר' יצחק מקורביל שבצרפת (Corbeil; נפטר 1280), שהתיר ללמד לנשים את ההלכות הנחוצות להן לחיי היום יום. ואולם חסידי אשכנז קדמו לו בשני דורות. למעשה, כבר הרמב"ם צידד בנסיגה מסוימת מדעתו של ר' אליעזר, כפי שראינו לעיל בדיון בו,⁵⁶ אך ר' יהודה החסיד הרחיב את ההיתר. הוא קבע שלא זו בלבד שמותר לאדם ללמד את בנותיו פסקי הלכות אלא שהוא חייב לעשות כן. הוא פירש שדברי ר' אליעזר על "התפלות" מתייחסים רק אל לימוד התלמוד בעמקות ואל מיסטיקה:

51 שם, סימן תרע. קניית הספרים נועדה לתתם לתלמידי חכמים שילמדו בהם. רבים לא יכלו לרכוש אותם בשל היוקר שלהם, שהרי מדובר בכתבי יד. התופעה רווחה בקרב נשות האצולה הנוצרית והן תרמו כספים לתכלית זו. ראו: בל, נשים בעלות ספרים.

52 ספר חסידים, ויסטיגנצקי, סימן תרסט. בסימן תתרמ, במהדורת מרגליות, מסופר: "אדם שהוא קפדן ואמר לאשתו: דעי לך שאם תתני דבר לצדקה אכה אותך, או יקניטנה. כיון שידע הגבאי שאין רצון הבעל לא יקבל ממנה ואפילו מתנה מועטת".

53 ראו: ביינום, המשתה הקדוש.

54 ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 55–58.

55 עסקתי בנושא במקומות שונים בחיבור זה. ראו גם בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 266–303, ושם ספרות נוספת; זולטי, לימוד תורה לנשים.

56 לעיל, פרק ג, הערות 60–62.

חייב אדם ללמד לבנותיו המצות, כגון פסקי הלכות. ומה שאמרו: מי שמלמד לאשה תורה כאלו מלמדה תיפלות וזהו (=זה הוא) עומק התלמוד וטעם המצות וסודי התורה, אין מלמדין לאשה ולקטן. אבל הילכות מצות ילמד לה. אם לא תדע הלכות שבת היאך תשמור שבת? וכן כל מצוה כדי לעשות להוזהר במצות.⁵⁷

מלבד פלפול בתלמוד ותורת הסוד, כל לימוד תורה לנשים לא זו בלבד שהוא מותר אלא אף ראוי ורצוי. ר' יהודה החסיד הרגיש שהאב חייב ללמד את בתו את כל המצוות כדי שתוכל להיזהר בקיומן כהלכה, ובכך פתח לפני הנשים פתח גדול ללמוד תורה. במקום אחר ב"ספר חסידים" פירש ר' יהודה את דבריו וכלל בהיתר תחומים חשובים: "דברים המקובלים לכל, כגון אגדה ומדרש ותלמוד בלא קושיות דברים", מלמדים גם לנשים.⁵⁸ בפועל לא הקפידו חסידי אשכנז גם על הגבלה זו. נשים באו לבית הכנסת ביום השבת לשמוע דרשות של ראשי החסידים, כפי שעולה מ"ספר חסידים" ומקינתו של ר' אלעזר מזורמס על מות אשתו דולצא. יש להניח שדרשות אלה כללו גם דברי תורה מעמיקים. סביר מאוד להניח ששולבו בהן אף דברי פלפול, כמצוי בדרשתו של ר' אלעזר מזורמס לפסח.⁵⁹

ר' יהודה חיפש אסמכתאות שונות מן המקרא ומן התלמוד להיתר שלו, והדבר המעיד על עוצמת ההתנגדות לדעתו ועל נכונותו להיאבק על מימושה. אליבא דאמת, לאחר זמן הצטרפו להיתר זה חכמים נוספים בגרמניה, בצרפת ובאיטליה. ואולם, אין לשכוח שחסידי אשכנז הם מן הראשונים בפריפריה האשכנזית שהנהיגו גישה ליברלית בעניין זה. לכאורה, עשו כן מתוך גימוק תועלתני, כדי שנשותיהם ינהיגו את הבית בכשרות מלאה. ואולם, הקריאה ללמד את הנשים גם אגדה ומדרש מעידה על התחשבות בנשים עצמן ובצורכיהן הרוחניים.

4. התחשבות ברצון הבת בבחירת בן הזוג

עדות רבת ערך להתחשבות בעולמה הרגשי של האישה עולה מן הקריאה להתחשב ברצונה בבחירת בן זוגה. מצפים היינו שתנועה כחסידות אשכנז, שהקפידה ביותר על ייחוס משפחה ועל אורח חייהם של בניה, תייעץ להורים שלא לאפשר לבניהם ולבנותיהם לחפש את בני זוגם לבדם, ואף תתנגד לבחירתם אם אין היא עולה בקנה

57 ספר חסידים, ויסטינצקי, סימן תתלה, על פי הנוסח במקור, כ"י פרמא H3280.

58 שם, סימן תשצו.

59 ראו: ש' עמנואל (מהדיר), דרשת ר' אלעזר מזורמייזא לפסח, ירושלים תשס"ו. מדובר בדרשה ארוכה שיש בה הלכות לרוב וגם דברי סוד ופלפול, ואין להניח שאת כולה דרש בשבת הגדול לפני הציבור. מסתבר שרק חלקים ממנה השמיע בדרשתו.

אחד עם עולמם הרוחני של החסידים. והנה, באופן מפתיע, נקט "ספר חסידים" גישה אחרת. אמנם, החסידים חששו מאוד מבחירת בן הזוג בידי הילדים לבדם, ולכן הטיפו להשיאם בגיל צעיר, לפני שתהיה להם היכולת לעמוד על רצונם ולהיאבק על בחירתם.⁶⁰ ואולם, אם הם התבגרו ובחרו להם בני זוג, יש להתחשב ברצונם ולא להתנגד לבחירתם. ב"ספר חסידים" חוזרת ונשנית ההתנגדות לכפיית רצון ההורים על ילדיהם בבחירת בן הזוג, הן בנים הן בנות.

החזרה על ההתנגדות זו והתקיפות הרבה שבה היא מובעת מלמדות שהיה זה נושא שעמד על הפרק בפועל. התפתחות מקבילה התרחשה באותה עת בחברה הנוצרית. בחוגי הכנסייה הנוצרית בימי הביניים התיכונים גברה בהדרגה ההכרה בחשיבות בחירתו של בן הזוג בהסכמה ולא בכפייה, ונכתבה על כך ספרות מחקר רחבה.⁶¹ ואולי יש קשר מסוים בין שתי התופעות, אף שהמניע שלהן היה שונה. המניע העיקרי שדחף את חסידי אשכנז להתנגדותם הגדולה לכפיית בן זוג על הבת, היה מעשי ולא עקרוני, שלא כמו אצל הוגי דעות באירופה הנוצרית. החסידים חששו כי אם הבנות או הבנים לא ימצאו את סיפוקם אצל בן זוגם, הם עלולים לחפש את אושרם מחוץ למשפחה. דהיינו, לא תפיסה עקרונית על זכויות האדם הניעה אותם אלא החשש לשלמות המשפחה ולטהרתה. על האב לשער בנפשו כיצד היה חש אילו כפו עליו לשאת אישה בניגוד לרצונו: "כי אתה לא הייתה(!) לוקחה, וכן אתה אל תדחוק אותה... שאם תזנה הפשע שלו (=של האב)";⁶² "פעמים שאדם שאינו הגון מבקש את בתך. אם תמנע ליתן לו תחטא, כגון שאם היא חפצה בו והוא אינו הגון ולא תוכל להעבירה משם... דע לך שהיא תקלקל".⁶³ כלומר, יש להיכנע לרצון הבת גם אם הבחור המועדף עליה "אינו הגון", מחשש שלא תשמור אמונים לבעל שישדכו לה הוריה. החשש הכבד פן תביא הכפייה לחוסר נאמנות לבעל חוזר גם לגבי בנים: "מי שיש לו בן פריץ, אם יקח אשה

60 ספר חסידים, ויסטינצקי, סימן תתרפד. ושם בסימן תתתרצד: "שאינן להשיא את בתו אלא כשיכולה ללדת. אבל בנים ישיא קודם שגדלו, פן יאמרו כשמשון 'אותה קח לי כי היא ישרה בעיני' (שופטים יד, ג)". גיל הנישואין השכיח של בנות ובנים בחברה היהודית באירופה במאות השתים עשרה והשלוש עשרה היה נמוך למדי. ראו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 71-87. הרליהי (Herlihy) הגיע למסקנה שגיל הנישואין הממוצע של בנות האצולה במאה השתים עשרה היה בין שנים עשרה לשש עשרה שנה. ראו: הרליהי, בתי אב בימי הביניים, עמ' 103-111. לדעתי, זה היה גיל הנישואין השכיח של הבנות גם בחברה היהודית באותה עת, אם כי רבו המקרים של נישואי בנות אף בגיל צעיר יותר.

61 הקדשתי דיון מפורט לתופעה זו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 106-111, ושם מובאת ספרות העוסקת בנושא. ראו במיוחד: מורי, אינדיווידואליזם והסכמה בנישואין; ברונדג', התחיקה בענייני אישות, עמ' 332-333.

62 ספר חסידים, ויסטינצקי, סימן תתשד.

63 שם, סימן תתשח.

שאינו חפץ בה, ישכב עם נשים אחרות. לכך יניח לו חפצו".⁶⁴ אמנם, הגישה אינה נובעת מהתחשבות ברצון הבן או הבת ומהכרה ברגשותיהם ובמאוויהם. ה"ויתור" להם נובע מחשש כבד, שאם לא יינשאו לבן זוג אהוב ומקובל עליהם אזי יחפשו את אושרם מחוץ למסגרת המשפחתית ותרבה הזנות בחברה היהודית. ואולם, בפועל יש כאן קריאה ברורה להורים שלא להתעלם לחלוטין מרצון ילדיהם. במקום אחר ב"ספר חסידים" נאמר:

האב המצוה לבנו לקחת בת בנו או בת בתו והוא אינו חפץ בה, וירא אם יקחנה שישנא אותה, או ירא שמא לא יוכל להתאפק מלחטוא בנשים, מוטב שלא ישאנה. ואם יכול להתאפק מלחטוא בנשים, אע"פ שישנא אותה, הרי עושה דבר גדול בשביל אביו ואמו, ואביו ואמו חוטאים שדוחקים אותו ליקח אשה שאינו אוהב אותה.⁶⁵

התנגדות תקיפה מובעת ב"ספר חסידים" לנישואי צעירות עם זקנים. ר' יהודה החסיד חוזר על מוטיב זה מספר פעמים, והדבר מעיד על שכיחות התופעה. כגון: "אל תחלל את בתך להזנותה" (ויקרא יט, כט), שלא תשיאנה לזקן או למי שנמאס בעיניה... שאם תזנה (=הבת), הפשע שלו (=של האב) גורם, ואף הזקן אם לוקח בחורה הוא חוטא";⁶⁶ "אל תשדך להשיא נערה לזקן או למי שאינו חפץ בה או היא אינה חפצה בו";⁶⁷ "אחד זקן אמר לאחד: עסוק לי שיתנו לי פלונית הבתולה, ולא רצה. אמר: לא אעסוק, שלא תהא על ידי ומלאה הארץ זימה להשיא בתולה לזקן".⁶⁸ לעומת זאת, חסידי אשכנז התיירו נישואין של נערה לזקן אם היא יודעת היטב עם מי היא עתידה להינשא:

ומעשה שהיו רוצים לתת לזקן בתולה ולא רצה הזקן פן יגרם לה חטא. אמרו לו: והלא היא חפצה בכך. והלך הזקן לפני הבחורה והסיר כובעו ואמר לה: ראי שאני זקן וראשי מלא שיבה ושאר דברים מפני הזקנה, כדי שלא תאמרי: לא ידעתי. והיא אמרה: אפילו לרחוץ רגלי אדוני דיי לי רק שיקרא שמך עלי. ויצאו מהם תלמידי חכמים.⁶⁹

כמו כן, בחורה המבקשת משדכן לחפש לה בחור המצטיין גם ביופי, חייב השדכן להקפיד על כך, אף אם אביה מבקש מן השדכן לזווג לה חתן בעל תכונות תרומיות שאיננו מצטיין ביופיו.⁷⁰

64 שם, סימן תתתרצו.

65 ספר חסידים, מרגליות, סימן תקסב.

66 ספר חסידים, ויסטינצקי, סימן תתשד.

67 שם, סימן תתשכ.

68 שם, סימן תתשג. לדרשת חז"ל: "ומלאה הארץ זימה זה המשיא את בתו לזקן" ראו: סנהדרין עו ע"א. והשוו לדברי רב, שם עו ע"ב.

69 שם, סימן תתשה.

70 שם, סימן תתשיב.

אין שום חיבור יהודי מימי הביניים מלבד "ספר חסידים" שמובעת בו בצורה כה מודגשת ותקיפה ההתנגדות לבחירת החתן או הכלה בידי ההורים בניגוד לרצון הבנים והבנות.⁷¹ יתר על כן, כמה מחכמי ישראל המובהקים באותה עת העירו במפורש שאין צורך לקבל את הסכמת הבת לשידוך. כך למשל קבע ר' שלמה בן אדרת (הרשב"א), גדול חכמי ספרד בסוף המאה השלוש עשרה, באחת מתשובותיו,⁷² וכך עולה מאחד משטרי השידוכין שנכתבו באנגליה במאה זו, שבו התחייב יוסף טוב להכריח את ציונה בתו להיכנס לחופה בתאריך שנקבע.⁷³ להלן נראה שכך סבר גם ר' מנחם המאירי: "...ומשהגדילה אנו מוחזקים שנוח לה ככל מי שיברור לה אביה".⁷⁴

בהתאם למגמתו, מדגיש "ספר חסידים" שבני הזוג חייבים לראות זה את זה לפני הנישואין ולהביע הסכמה מפורשת להם. הורה שלא עשה כן עובר על הכתוב במשלי (ג, כט) "אל תחרש על רעך רעה". אמנם, מבחינה עקרונית כבר נקבע הדבר בספרות התלמודית, אך רבים לא הקפידו על כך.⁷⁵ כללו של דבר, אף אם מניעיהם של החסידים היו "שלא לשמה" (מניעת זנות ולא הכרה בחופש הבת), הרי בפועל שיפרה גישתם את מקומה של הבת במשפחה ובחברה. לפנינו דוגמה לעליית מקומו של הפרט בחברה היהודית במאות השנים עשרה והשלוש עשרה, תופעה שהייתה קיימת גם בחברה הנוצרית באותם ימים.⁷⁶

5. היחס אל הגירושין

הגירושין נתפסו במשנתם של חסידים אשכנזי כמעשה שלילי ביותר. בניגוד להלכה התלמודית, המתירה לבעל לגרש את אשתו גם בשל נימוקים שחשיבותם מועטה, הלכו חסידים אשכנזי בשיטת בית שמאי, וקבעו שרק אם האישה "פשעה" מותר לגרשה, וגירוש אישה "שלא פשעה" הוא עברה חמורה: "הכתוב (=המשנה) מתיר לתת גט אפילו הקדיחה תבשילו או מצא נאה הימנה, ועתיד ליתן את הדין, לפי שלא התיר אלא שמא יחטא

71 אמנם, ר' יוסף קולון (מהרי"ק; פעל באיטליה במאה החמש עשרה) ור' אליהו קפשאל (איטליה, המאה השש עשרה) הביעו דעה דומה. מהרי"ק קבע שהתנגדותו של האב לנישואי בנו עם אישה האוהבה עליו היא בגדר עבירה: "ועוד דקרב הדבר בעיני להיות כמצוה לעבור על דברי תורה" (תשובות מהרי"ק, שורש סס). לדיון מפורט בדעתו, ובדעתו של ר' אליהו קפשאל, ראו: וואלף, אליהו קפשאל. ואולם אין להשוות את חטפתם זו למוטיב הדומיננטי הנזכר ב"ספר חסידים".

72 תשובות הרשב"א, ד, סימן קעד.

73 א' גולאק, אוצר השטרות הנהוגים בישראל, ירושלים תרפ"ו, עמ' 6.

74 המאירי, בית הבחירה לקידושין, עמ' 206; וראו להלן, בדיון במאירי, פרק יד, הערה 41.

75 ראו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 98-117.

76 ראו: ביינום, המאה ה-12 והפרט.

באשת איש אם לא יתירה".⁷⁷ למרות ההיתר המפורש של בית הלל ושל ר' עקיבא לגרש אישה בשל הנימוקים הנזכרים כאן, סובר הכותב שההיתר הוא רק בדיעבד, כדי שאדם יימנע מהרהורים באישה אחרת. ואולם המעשה פסול ומי שעשאו עתיד להיענש על כך. לא זו בלבד שנאסר על החסידים לגרש את נשותיהם בהיעדרו של נימוק כבד משקל, אלא שהם אף נקראו להיזהר שלא לסייע בביצוע הגירושין: "איש שמגרש אשתו שלא כדין, שלא פשעה, לא יחתום שום אדם נכבד עליו (=על הגט) ולא יהיה עד וכל שכן שליח".⁷⁸ ר' יהודה החסיד פונה במפורש אל בנים ומפציר בהם שלא לציית להוריהם המצווים עליהם לגרש את נשותיהם, למרות הערך הרב שייחס למצוות כיבוד אב ואם. עדות מובהקת להתנגדותו לגירושין נשתמרה בקריאתו לבעל שלא לגרש את אשתו גם אם היא "אישה רעה". בעל הסובל עול אישה רעה ואיננו מגרשה "אינו רואה פני גהינם". קריאה זו מנוגדת לדברים מפורשים של האמורא רבא בתלמוד: "אשה רעה מצוה לגרשה דכתיב 'גרש לך ויצא מדון וישבות דין וקלון' (משלי כב, י). ורבא הוסיף ותיאר את האישה הרעה כמי ש"גיהנם נמשלה בה". גם חכמים אחרים דיברו בגנותה בחריפות רבה.⁷⁹ אמנם, לקביעה שמי שסובל עול אישה רעה ניצול מדינה של גיהינם ניתן אולי להביא אסמכתא עקיפה מן התלמוד, אך אין בכך כדי לגרוע מעוצמת הקריאה שלא לגרשה.⁸⁰

חסידי אשכנז לא היו יחידים בעמדתם זו. כידוע, בית שמאי סברו כאמור שאסור לאדם לגרש את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערווה. ואולם בית הלל, "שהלכה כמותם בכל מקום", חלקו עליהם וסברו שהבעל רשאי לגרש את אשתו גם בשל נימוקים אחרים.⁸¹ אף ר' מנחם המאירי, מגדולי חכמי פרובנס שבכל הדורות, קרא לבעל לסבול ככל האפשר את עולה של אישה רעה ולהימנע מגירושין, כמובא בדיון בו, להלן, פרק יד. ואולם, נימוקו של ר' יהודה החסיד איננו נובע מן החשש לגורל החברה היהודית, שהגירושין היכו בה בימיו בעוצמה רבה, כמו שטענו כמה חכמים אחרים, אלא בעיקר מן החשש לגרימת בושה ועוגמת נפש לאישה. אין שום חיבור שנכתב בחברה היהודית בימי הביניים שיש בו רגישות כה רבה לגרימת בושה וצער לזולת, בין אם מדובר ביהודי, בנכרי או בבעל חיים, כ"ספר חסידים".⁸²

77 ספר חסידים, ויסטינצקי, סימן תתשי. לדיון במשנה ובתלמוד על המניעים לגירושין ראו: גיטין צ ע"א-ע"ב.

78 ספר חסידים, שם, סימן תתתרפו.

79 לדברי רבא ואמוראים אחרים ראו: יבמות סג ע"ב.

80 קביעה זו נובעת מדבריו של רבא, שתיאר את האישה הרעה כמי שדומה לגיהינם, ומכאן שמי שסבל הימנה כבר ראה גיהינם בחייו.

81 ראו הדיון בבבלי, גיטין צ ע"א-ע"ב.

82 ליחסם של כמה מחכמי ישראל בימי הביניים אל הגירושין ראו להלן בסיכום. והשוו לדבריו של

6. נגד אלימות גברים כלפי נשותיהם: האישה כבת

חסידי אשכנז התייחסו בחומרה מרובה לאלימות של בעלים כלפי נשותיהם. החשש שהוזכר לעיל מגרימת בושה ועוגמת נפש לזולת הוא הגורם העיקרי לכך. ואולם ניסיונותיהם לשכנע את הבעל שמעשה זה פסול מכול וכול הועילו באופן חלקי בלבד, כפי שעולה מהצעתו של ר' יהודה החסיד לבעל, שכאשר הוא עומד להרים יד על אשתו ידמה בנפשו שהיא בתו. כמה היה כועס ומקפיד עם חתנו אילו הרים יד על בתו. הועם הגדול שהיה מתעורר בו כלפי החתן האלים הוא שצריך לגרום לו להבין את חומרת מעשהו ולהניאו מפגיעה באשתו באותו הרגע שבו הוא עומד להרים את ידו עליה: "ואם יש לו בת וקונה תכשיטין לה שלא תהא מנוולת בעיני אישה, כך לזו (=אשתו). ומה בתה אינו כופתה לפני ארי, כך לא יכה את אשתו, וכשם שמוחה ביד בעלה שלא ישים עליה עלילות דברים, כך על אשתו, ותהי לו כבת".⁸³

התביעה להכיר באישה כבת חוזרת ב"ספר חסידים", והיא נשענת על הבחנה פסיכולוגית דקה. אדם רואה את בתו כחלק מגופו, ועל כן הוא נכון להרעיף עליה אהבה ולהגן עליה מפני בעל אלים, יותר מאשר בעל כלפי אשתו. הכותב חשש שמא האישה תתחוש מקופחת ופחות אהובה על הבעל לעומת בתם. השימוש בטיעון "אישי" זה, והקריאה לבעל לאהוב את אשתו כבתו, מלמדים מחד גיסא על החומרה שבה ראו את ההכאה, ומאידך גיסא עד כמה רווח נגע האלימות במשפחה. דומה שהיה קשה לבער נגע זה באמצעות הטפה על כבוד האישה ועל מעלת הבריות, מוטיבים הרווחים ב"ספר חסידים".⁸⁴ לכן מנסים חסידי אשכנז לפרוט על נימים רגשיים של האדם ולא להסתפק בפנייה אל עולמו הרציונלי. הם קוראים לבעל לחשוב "אילו היה הוא מסור ביד אחר, איך היה רצונו שיעשו לו. כן יעשה לאותן שנמסרו בידו".⁸⁵ הם פונים אליו כדי שינהג באישה ברחמים.

מקור אחר מ"ספר חסידים" מלמד לא רק על החומרה הגדולה שבה ראו חסידי אשכנז אלימות כלשהי, אלא על שימושם בלשון חריפה, מעין זו שהשתמש בה מהר"ם מרונטנבורג שני דורות לאחר מכן: יש לקצוץ את ידו של המכה. ואולם, מקור זה מצוי בחלק הראשון של מהדורת בולוניה וספק אם הוא חלק מ"ספר חסידים" המקורי:

יצחק בער על הערכת דמותו של ר' יהודה החסיד: "כנראה צדקה המסורת המיחסת את הבור הספר הזה בעיקר לר' יהודה החסיד. הוא עומד במרכז התנועה החסידית. צריך לדון עליו כעל אחד היוצרים המוסריים-הדתיים הגדולים ביותר של ימי הבינים ושל המין האנושי בכלל"; בער, המגמה של ספר חסידים, עמ' 49.

83 ספר חסידים, יסמינצקי, סימן תתרפ.

84 ראו: בער, השוויון אצל חסידי אשכנז.

85 מהדורת יסמינצקי, סימן קמ.

ואמרו חכמים: כל הסוטר לועז של חבירו כאלו סוטר לועז של שכינה, פי' כל המכה לחיו של ישראל, כמו "ושמת סכין בלועך" (משלי כג, ב) כאלו הכה השכינה ואין לו תקנה אלא קציצת ידו שנאמר (איוב לח, טו) "זורע רמה תִּשָּׁבֵר". ולכן אתה בן אדם הזהר ושמור נפשך מאוד פן תרום ידך לא על איש ולא על אשה הן קטנים הן גדולים, אם לא על בנך להוכיחו.⁸⁶

הדרשה כולה בנויה על הסוגיה התלמודית בסנהדרין, כולל דעתו של רב הונא שאדם שהרים יד ראוי שידו תיקצץ. כאמור, רעיון זה מצוי בתשובתו של מהר"ם מרוטנבורג, כפי שנראה להלן, פרק יא.

עדות נוספת לחומרה הרבה שבה ראו חסידי אשכנז את הפגיעה הפיסית באדם עולה מן המעשה המסופר ב"ספר חסידים" על ר' מרדכי. חכם זה שבר את ידו כעונש על שהיכה יהודי אחר, והסיפור מתואר שם כמעשה חיובי: "מעשה ברבינו ר' מרדכי שהכה באגרופו את יהודי. אמר: הזרוע שהכה (=שהכתה) היהודי תשבר, ושם ידו בחור שמונח בו בריח ושיברה".⁸⁷ מעשהו של ר' מרדכי, המובא כדוגמה חיובית לרבים, מנוגד להלכה, שהרי על פי ההלכה אסור לאדם לחבול בגופו.⁸⁸ תיאור מעשהו של ר' מרדכי בחיוב ושימוש בו כדוגמה לאחרים מלמדים על החומרה היתרה שבה ראו את מעשה ההכאה, עד שרק ענישה קשה ו"תשובת המשקל" יכולות לכפר עליו. אין די בתשלום כספי על הנזק ועל עוגמת הנפש שנגרמו למוכה. הדבר היחיד המסוגל לכפר, ולו במעט, על ההכאה הוא הענישה מידה כנגד מידה. לא ייפלא אפוא שחסידי אשכנז ביקשו מן האדם המוכה למחול למכה גם אם זה לא ביקש ממנו מחילה על מעשהו.⁸⁹

86 מהדורת מרגליות, סימן מט. בסנהדרין נח ע"ב מובאים הדברים בשמו של ר' חנינא, ושם נאמר: "כל הסוטר לועז של ישראל". בתלמוד, שם, מסופר שרב הונא "קץ" את ידו של מי שהיכה יהודי אחר. רש"י ותוספות, שם, פירשו שהוא עשה כן מפני שמדובר היה באיש שהיה רגיל להכות את חברו. ייתכן שבדברים הנזכרים כאן מדובר באיום יותר מאשר בכריתת היד ממש. אף על פי כן, הזכרת עונש זה של כריתת היד במקרה של הכאת אישה בידי בעלה מעידה על החומרה היתרה שר' יהודה החסיד ראה בה את ההכאה.

87 ספר חסידים, ויסטינצקי, סימן תרלא. התואר "רבינו רבי" ניתן באשכנז במאות האחת עשרה והשתים עשרה לתלמידי חכמים מובהקים, ומכאן שמדובר בחכם ידוע או במישהו שהוצג באור כזה.

88 ראו: עבודה זרה יח ע"א.

89 ספר חסידים, ויסטינצקי, סימן תתרכד: "החובל בחבירו, אע"פ שלא בקש החובל מן הנחבל, צריך הנחבל שייבקש עליו רחמים". לדעת יצחק בער, ובעקבותיו חוקרים נוספים, בתשובת המשקל ניכרת השפעה של הסביבה הנכרית: "במוצאם הנוצרי של האלמנטים השונים שבספרו אין להטיל שום ספק" (בער, המגמה של ספר חסידים, עמ' 18, הערה 37). דעה זו מסופקת. ייתכן שהנוהג המקובל בסביבה הנוצרית שימש כגורם מזרז בלבד, אך קשה להניח שר' יהודה החסיד ותלמידו ר' אלעזר מזורמייזא היו יוצאים בצורה כה מובהקת נגד ההלכה ומסגלים להם מנהג נכרי בלא שהיה לכך בסיס במורשה היהודית. מקובלת עלי דעתו של תא"ש שמע, שתשובת המשקל נבעה בעיקרו של דבר מאגדות חז"ל במדרשים ובתלמוד. ראו: י"מ תא"ש שמע, "התאבדות ורצח הווילת על קידוש

מסתבר מאוד שהחומרה שבה ראו כמה מחכמי אשכנז במאות השלוש עשרה והארבע עשרה את האלימות כלפי נשים ינקה גם מעמדתם של חסידי אשכנז. במיוחד אמורים הדברים בר' שמחה משפירא ובמהר"ם מרוטנבורג.⁹⁰ לדעתי, הן החסידים הן מהר"ם דיברו על העונש התאורטי הראוי למכה, או למי שמכה תדיר את אשתו ומתעלם מעונשים אחרים שהוטלו עליו, בשל חומרת המעשה.

7. התנגדות לסחיטה בחליצה

החסידים נקטו עמדה ברורה בנושא החליצה, אחת הסוגיות שהסעירו את יהדות אשכנז במאות השנים עשרה והשלוש עשרה. הנשים היהודיות באשכנז סבלו קשות מניסיונות סחיטה כאשר נזקקו לחליצה. צורך זה גבר לאחר תקנת רגמ"ה נגד הביגמיה, וכבר עמדתי על כך לעיל, בדיון ברש"י ובר' שמחה משפירא.⁹¹ שניהם נרתמו בעוצמה רבה למאבק בסחיטה זו, שהנסיבות ההיסטוריות באשכנז הגדילו את שכיחותה. גם חסידי אשכנז נתנו ידם למאבק זה. כדרכם, הם הוסיפו נימוקים ספירטואליים לטיעוניהם. ב"ספר חסידים" נאמר:

ואם מצוה אדם לבנו שלא לחלוץ כדי לצערה (=לסחוט את היבמה), והיא הגונה ורוצה לדחוק את קרובה שיתנו לו ממון כדי שיתן רשות לבנו לחלוץ, אל ישמע הבן לאביו... ומעשה באחד שלא חפץ לחלוץ וחלה ברגליו, ואמרו לו: אותו עון שאין חולץ, זה גרם לו שחלה ברגליו, וחלץ ברגלו ונתרפא.⁹²

המעשה והאיום מלמדים גם הם על חומרת הבעיה ועל הצורך להיאבק בה. באשכנז רבו כאמור המקרים של סחיטה מנשים במקרה של חליצה, וכבר במאה האחת עשרה עלתה סוגיה זו. הדבר עורר פולמוס קשה בין חכמים. עסקתי בכך בדיון ברש"י, לעיל, פרק ב, ולא אשוב לעסוק בכך כאן.⁹³ עם זאת אעיר שגם חכמים גדולים היו בין הסוחטים הללו, ובהם ר' אפרים מבון, כפי שראינו לעיל בדיון בר' שמחה משפירא.⁹⁴

השם: לשאלת מקומה של האגדה במסורת הפסיקה האשכנזית, "יהודים מול הצלב, בעריכת יו"ט עסיס ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 150–156. השו: א' גרוסמן, "שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה", קדושת החיים וחירוף הנפש, בעריכת י' גפני וא' רביצקי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 99–130. ראו בדיון בר' שמחה משפירא, לעיל, פרק ה, הערה 9; ובדיון במהר"ם מרוטנבורג, להלן, פרק יא, הערות 25–28.

91 לעיל, פרק ב, הערה 100; פרק ה, הערה 19.

92 מהדורות ויסטינצקי, סימנים תתשכב–תתשכג, על פי הנוסח בכ"י פרמא H3280.

93 ראו לעיל, בדיון ברש"י, פרק ב, הערות 99–104; ובדיון בר' שמחה משפירא, פרק ה, הערות 23–17.

94 לעיל, פרק ה, הערה 19.

בשו"ת מהר"ם מסופר כי במאה השלוש עשרה הטילו קהילות אשכנז חרם הקובע כי אם יש יבם רווק המוכן לייבם "ואין בו מומין", והאישה מסרבת, "הוא יעגנה לעולם, או תתן לו כסף שיחלוץ לה".⁹⁵ ואולם, אם מדובר היה ביבם נשוי, אילצו אותו חכמים לחלוץ ליבמה בלא כל תשלום.⁹⁶

דעת רש"י, שהייבום תלוי גם בהסכמת האישה וכי כופים חליצה על בעל סחטן, לא התקבלה, ולא הייתה לה השפעה על פסיקתם של חכמי אשכנז בתקופה זו. גדול היה כוחו של המעשה הנזכר שהביא ר' יהודה החסיד על מחלתו של היבם הסחטן מאשר הטפה גרדא נגד סחיטה בחליצה. להטלת פחדים ולאיזום בעונש משמים, כבמקרה הנדון, היו סיכויים טובים יותר להצלחה, ולו הצלחה חלקית. גישה זו הסתמכה על עולמם הרוחני של אנשי ימי הביניים, שחששו מאוד שהאל יעניש אותם על מעשיהם. כשם שחסידי אשכנז התנגדו לסחיטה בחליצה כך הגדירו "חוטא" מי שדוחה את הכניסה לחופה עם ארוסתו כדי לסחוט כספים נוספים מאביה. יתר על כן, אין כל הצדקה לדחייה זו גם אם אבי הארוסה נעשה עני בינתיים ואיננו מסוגל למלא את כל הבטחותיו הכספיות.⁹⁷

8. צמצום האיסור לשאת "קטלנית"

אישה שמתו לה שני בעלים הוגדרה – ככל הנראה בתקופת הגאונים – בתואר "קטלנית", ולפי ההלכה התלמודית נאסר עליה להינשא בשלישית. כדי לחזק את עוצמת האיסור הובא בתלמוד סיפור על גורלו המר של אביי, שנשא אישה שכבר נפטרו לה שני בעלים.⁹⁸

לעיל, בדיון ברמב"ם, ראינו שהוא ניסה לבטל איסור זה לגבי רוב הבריות ולהחילו רק על גבר מוכה פחדים הלוקה בנפשו. זוהי גישה של אדם שחונך על ברכי השכלתנות. לשווא נחפש אותה בקרב חסידי אשכנז. עם זאת, ר' יהודה החסיד גילה מידה רבה של תעוזה וצמצום מאוד את היקפו של האיסור לשאת "קטלנית". לדעתו, איסור זה חל רק במקרה של אישה ששני בעליה הראשונים מתו מיד לאחר שקיימו עמה יחסי מין, או של אישה שלא היו לה ילדים מבעלה הראשון או השני.⁹⁹ הוא לא הביא

95 תשובות מהר"ם, דפוס פראג, סימן תתסו.

96 תשובות מהר"ם, שם. וראו בדיון בייבום, להלן, בסיכום, פרק כא.

97 ספר חסידים, ויסטינצקי, סימן תתשכח.

98 על ה"קטלנית" והדרכים שחיפשו מקצת החכמים לאפשר את נישואיה, ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 115–121.

99 מהדורת מרגליות, סימן תעח. בתלמוד העלו האמוראים שני נימוקים אפשריים לאיסור זה. לדעת רב אשי, מזלה הרע של האישה גרם למיתת הבעלים, ומזל רע זה יסכן את מי שיישא אותה

נימוק לפסיקה משונה זו, שאין לה אחיזה בתלמוד ולא אח אצל גאוני בבל או חכמים יהודים אחרים בימי הביניים. ייתכן שהוא ראה בהולדת בנים עדות לכך שאין מזלה של האישה רע, ואולי קשר זאת עם ייבום. על כל פנים, זו הייתה הקלה גדולה בפועל. באותה העת היו נשים "קטלניות" רבות באופן יחסי, בשל הנישואין בגיל צעיר, המוות ממחלות ויציאת הבעלים למרחקים לצורכי מסחר. ייתכן מאוד שגם המציאות העולה מן המקורות, על גורלן המר של נשים "קטלניות" צעירות, דרבנה אותו להקל עליהן. אף אין לשלול את האפשרות שהעליתי לעיל, בדיון בעמדתו של הרמב"ם בסוגיה זו, שבחברה שמצויות בה נשים צעירות אלמנות שאינן יכולות לשוב ולהינשא, הן עלולות לחפש את סיפוקן מחוץ לנישואין. לדעתי, שני הנימוקים הראשונים שהבאתי כאן הם הנימוקים העיקריים לגישתו של ר' יהודה החסיד: הולדת הבנים היא עדות שאין מזלה של האישה רע, והצורך להתחשב בגורלן המר של נשים שצריכות היו לדאוג לפרנסתן ולילדיהן הקטנים.

9. עדות נשים נאמנות

על פי ההלכה נשים פסולות לעדות בדיני ממונות. אף על פי כן, נאמר ב"ספר חסידים" שבנסיבות מסוימות יש להסתמך על עדותן של "נשים נאמנות".

אדם שהיה בכפר ולא היה שם שום אדם אצלו אלא נשים ומת ועשה צוואה על ממונו. או שנים שמת אחד ואין שנים (=עדים) על הצוואה, והחכם יודע שאותו האיש המעיד איש אמת או אותן נשים נאמנות, וגם אותם שנים יודעים שנאמנות הם, ואותו האיש לא היה משקר. מוטב לו לדון בדיני שמים ויאמר לו אם הדברים כמו שאותו האיש אמת אומר ואותן הנשים, הרי שהממון בעון שלך אם לא תעשה כפי עדותן.¹⁰⁰

הן הצגתן של הנשים בתורא "נאמנות" הן השוואתן לגברים נאמנים יש בהן כדי להעיד על ההערכה שרחשו חסידי אשכנז כלפי נשים חסידות ("נאמנות"). הם היו מודעים ליושרן עד כדי נכונות להסתמך עליהן במקום שההלכה לא הייתה מוכנה להכיר בעדותן. נכונות זו נבעה מהיכרות קרובה עם מעלתן של הנשים, כולל הלהט הדתי שפיעם בקרבן, כפי שהוזכר לעיל. כמה רחוקה נכונות זו להכיר בעדותן של נשים נאמנות מדברי חכמים ש"נשים דעתן קלה".

לאישה בעתיד. לדעת רב הונא, קיום יחסי אישות עם האישה גרם למיתת הבעלים (יבמות סד ע"ב). והנה, כותב הרברים ב"ספר חסידים" צירף את שתי ההנמקות יחדיו: התנאי הראשון נובע מן ההנחה שאם מיתת הבעלים לא הייתה צמודה ליחסי האישות, יש בכך עדות שאין באישה כוח מְגִי הפוגע במי שמקיים עמה יחסי אישות. הילדים מלמדים שאין מזל רע לאישה.

100 ספר חסידים, ויטניצקי, סימן תתקפא.

10. נוסח ברכת האורח

עדות רבת ערך למעמדה של האישה במשנתם של חסידי אשכנז נשתמרה בסוגיית הנוסח של ברכת המזון שאומר האורח. במסכת ברכות מצוי הנוסח הבא: "יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא, ויצלח מאד בכל נכסיו".¹⁰¹ האורח שנהנה מן הסעודה מברך את בעל הבית גם בהצלחה כלכלית. ואולם האישה, הטורחת בהכנת הסעודה ובסידורה, איננה נזכרת כלל בברכה זו, משום שהבעל הוא בעל הבית והנכסים הם שלו: "כל מה שקנתה אישה קנה בעלה".¹⁰² ממילא היא כלולה בברכת האורח להצלחתו הכלכלית.

בסידור התפילה של חסידי אשכנז המצוי בכתב יד בספריית הבודליאנה שבאוקספורד (מס' 1103, דף 8ב) יש נוסח שונה של ברכת האורח: "שלא יבוש בעל הבית הזה ולא תכלם בעלת הבית הזאת". בברכת המזון לחתן ולכלה (שם, דף 20א) הנוסח הוא: "ויצליחו מאד בכל נכסיהם". מה ראו חסידי אשכנז לשנות מן הנוסח המוצע בתלמוד ולצרף את האישה לברכות? מסתבר שהם לא היו מוכנים להתעלם מהמציאות שהכירו במקומם. האישה הייתה בעלת נכסים משלה והיה לה חלק חשוב בניהול עסקי המשפחה.¹⁰³ שוב אי אפשר לתארה על פי הכלל התלמודי שכל מה שקנתה האישה קנה בעלה. השינוי בנוסח הברכה מעיד שדווקא חוג כה שמרני כחסידי אשכנז היה מוכן לסטות מנוסח ברכה המפורש בתלמוד. יש במעשה זה עדות חשובה למקומה של האישה במשנתם של חסידי אשכנז.¹⁰⁴

11. דאגה לכבוד האישה

חסידי אשכנז דאגו עד מאוד לכבודו של כל אדם ואדם, וכבר ראינו זאת בדיון באלימות כלפי נשים. הם תבעו להיזהר ביותר בכבוד הבריות והרבו לדבר על העונש משמים שיוטל על מי שאיננו מקפיד על כך. בהשפעת תפיסה זו הם תבעו מן הבעל לכבד את אשתו, והדבר מצא את ביטויו בכמה תחומים נוספים על אלה שראינו לעיל. אזכיר שלושה מן החשובים שבהם:

101 ברכות מו ע"א.

102 נזיר כד ע"ב ועוד.

103 ראו: יובל, ההסדרים הכספיים של הנישואין; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 198 ואילך.

104 על כתב יד זה וחשיבותו למקומה של האישה בטקס המשפחתי בחברה החסידית כבר הערתי בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 341. הסופר שהעתיק את כתב היד העיר כמה פעמים על דבקו הרבה בנוסח סידור התפילה של ר' יהודה החסיד שממנו העתיק את דבריו. בסידור זה עסק שמחה עמנואל בהרצאתו בקונגרס העולמי השלושה עשר למדעי היהדות בשנת תשס"א, אם כי לא נזקק לנושא דיונו כאן.

(א) הכול חייבים לכבד אישה מבוגרת ולקום בפניה. את הכתוב "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן" (ויקרא יט, לב) הם דרשו: "ואפילו זקנה".¹⁰⁵ דיוק זה מפליא, כי הגמרא דורשת את הכתוב לא על אדם זקן אלא על מי שקנה חכמה, דהיינו תלמיד חכם. כותב הדברים מצא דרך מקורית לבסס את פסיקתו. הוא הפריד את הכתוב. את חלקו הראשון "מפני שיבה תקום" דרש כלפי אדם מבוגר, בין זכר ובין נקבה. את חלקו השני "והדרת פני זקן" דרש כלפי תלמיד חכם, כמצוי בתלמוד.

(ב) ב"ספר חסידים" נדרש הבעל לגלות אהבה כלפי אשתו. אמנם, ראינו שחסידי אשכנז סברו שבילוי משותף עם האישה ועם הילדים יש בו משום איבוד זמן וגזילת כוחות הנפש מאהבת האל. אף על פי כן הם תבעו מן הבעל לגלות רגשי אהבה לאשתו. ואף אם אין הוא חש רגשות כאלה בקרבו, עליו להעמיד פנים שהוא אוהבה ולהראות לה חיבה, כדי שלא לגרום לה צער: "יראה כאילו אוהב אותה, אף על פי שאינו בלב. וכיון שהאשה יולדת, בשביל הבנים יראה לה אהבה".¹⁰⁶ הולדת בנים היא ערך דתי ("פרו ורבו"), אך גם אירוע רגשי ממדרגה ראשונה. אהבת אדם לבניו היא תופעה אונטולוגית הרווחת בכל התרבויות. "ספר חסידים" קורא לאדם לראות את אשתו כשותפה מלאה בהולדתם ובגידולם של הילדים, ולכן חובה עליו לגלות אהבה כלפיה. (ג) אהבת האישה והדאגה לכבודה באים לידי ביטוי גם ביחסי האישות. כל דבר שהוא בניגוד לרצונה נאסר על הבעל, וכבר עמדנו על כך לעיל, בדיון ביחסם של החסידים אל חיי המין.

12. התעלמות מביטויים בגנות הנשים

בספרות התלמוד לענפיה השונים מצויות התבטאויות בגנות הנשים. מקצתן שכיחות גם בדבריהם של חכמי ישראל בימי הביניים, כגון: "נשים דעתן קלה".¹⁰⁷ חסידי אשכנז התעלמו מרוב ההתבטאויות הללו, ולדעתי נבע הדבר מגישתם העקרונית שהאישה ראויה לכבוד ולהערכה. אמנם, מדובר בהוכחה משתיקתם של המקורות, ומבחינה עקרונית אין מביאים ראיה מן השתיקה. ואולם, נראה לי שבמקרה זה ניתן להסתמך עליה, שכן מאופיו של "ספר חסידים" מתבקשות התבטאויות מעין אלה. ר' יהודה החסיד ור' אלעזר מזורמס ראו עצמם מדריכים של הציבור היהודי בכלל ושל עדת החסידים בפרט. הם היו רגילים לשלב בדבריהם עצות מעשיות המבוססות על כתובים במקרא ועל דברי חז"ל. מסתבר שאם הם נמנעו במודע משימוש בהתבטאויות השליליות, הרי זה בשל

105 מהדורת ויסטינצקי, סימן תקסה.

106 שם, סימן תשנה.

107 לרשימת ביטויים מעין אלה ראו: אליאור, עלמה יפה.

הערכתם לאישה ולעולמה הרוחני, במיוחד על רקע המסורות על עמידת הגבורה של הנשים היהודיות בגזרות תתנ"ו. כלום יכול היה ר' אלעזר לומר שדעתן של נשים קלה, בהכירו את אשתו דולצא על כל מעלותיה, כפי שהוא עצמו מנה אותן?

כבר הבעתי את דעתי במקום אחר, שמעשי קידוש השם של הנשים היהודיות בגזרות תתנ"ו ובגזרות אחרות באשכנז הגדילו את ההערכה אליהן מצד חכמי אשכנז.¹⁰⁸ נושא קידוש השם תפס מקום חשוב במשנתם האידאית של חסידי אשכנז. הם היו מודעים היטב לעמידת הגבורה של הנשים היהודיות, הן בגרמניה הן מחוצה לה, כמפורט בכרוניקות היהודיות ובמקורות נוצריים. כלום ייתכן לאפיין את הנשים היהודיות כמי שדעתן קלה לנוכח מסירות הנפש שלהן? וכבר ראינו שגם מידת המהימנות של הנשים היהודיות השבויות הייתה רבה בעיני חכמי אשכנז, עד כדי נכונות לסטות מן ההלכה המקובלת ולמצוא דרך להתירן לבעליהן.¹⁰⁹

סיוע עקיף לתפיסתנו זו ניתן להביא מפירושו של ר' אלעזר מוורמס לכתובים בספר קהלת (ז, כו–כח): "ומצא אני מר ממות את האשה... איש אחד מאלף מצאתי ואישה בכל אלה לא מצאתי". הוא פירש שהכתובים הללו מתייחסים אל חוה או אל בת פרעה ולא אל הנשים כולן.¹¹⁰ הוא התעלם מפירושו הקרוב יותר אל הפשט של רש"י, שהכוונה אל הנשים באופן כללי, ומסתבר שפירש כן בשל הערכתו הרבה לנשים ודאגתו לכבודן.

13. דמותה ההרואית של דולצא

אי אפשר לדון במקומה של האישה במשנתם של חסידי אשכנז מבלי להתייחס אל דמותה ההרואית של דולצא (Dulca), אשת ר' אלעזר מוורמס, מראשי חסידות אשכנז לאחר מותו של ר' יהודה החסיד בשנת 1217. דולצא נהרגה על קידוש השם בשנת 1196 בידי פורעים נוצרים כאשר ניסתה לגונן על בעלה ועל ילדיה. ר' אלעזר תיאר באהבה רבה את דמותה. הוא כתב קינה מרגשת על מותה, וסיפר בה כיצד היא טרחה במסירות רבה לספק את צורכי התלמידים בבית מדרשו, ועזרה בהכנסת כלה, בתיקון ספרים קרועים ובהכנת יריעות לספרי תורה ("ותפרה כארבעים ספרי תורה"). ערך מיוחד יש לדבריו על מקומה החשוב בעבודת הקודש. היא הקפידה להתפלל מדי יום ביומו, כולל תפילה בציבור בבית הכנסת, ובהדרכתה הוקמו חוגים לשירת הקודש של הנשים ("בכל

108 ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 346 ואילך, ובמיוחד עמ' 361–363. ראו גם: זלדס, כבורחת מפני הנחש.

109 ראו בדיון בר' שמחה משפירא, לעיל, פרק ה, הערה 25.

110 פירוש הרוקח למגילות, מהדורת י' קלוגמן, בני ברק תשמ"ה, עמ' קסב–קסג.

המדינות למדה נשים ומנעיונות זמרים"). כמו כן היא האזינה לדרשות של בעלה בפני הציבור בבית הכנסת בשבת ("את יום השבת יִשְׁבֵּת דְּרָשֶׁת בְּעֵלָה שׁוֹמֵעֵת").¹¹¹ ר' אלעזר סיפר על יחסי האהבה וההכנה ששררו בינו ובין אשתו, וסיים במילים: "שמחה לעשות רצון בעלה ולא הכעיסנו מעולם". הוא הוסיף ותיאר בפירוט רב את מעלותיה היתרות. בין השאר סיפר שעסקה בהלוואת כספים לנכרים ופעלה כמתווכת. היא לוותה כספים מיהודים אחרים והלוותה אותם לנכרים. מקצת הרווחים נשארו בידה ושימשו לפרנסת בני משפחתה וכך יכול היה בעלה להקדיש את זמנו ללימוד ולהוראה ("והיא הייתה מפרנסת אותי ובני ובנותי מכסף אחרים").¹¹² כל הפעולות הנזכרות בקינתו, ואחרות כיוצא בהן, מצריכות יציאה מן הבית, קשרים הדוקים עם נכרים ופעילות ציבורית ענפה. הן אינן אפשריות למי שמקפיד שאשתו תשב בין כותלי הבית. ואכן, כאמור לעיל, חסידי אשכנז התעלמו גם הם מאיסור הייחוד של נשים עם גויים, כפי שעשו שאר חכמי אשכנז.

ג. תדמיתה השלילית של האישה

1. נשים וכישוף

התיאורים של נשים העוסקות בכישוף הם, לדעתי, העדות הקשה ביותר ב"ספר חסידים" על פגיעה בתדמיתן. הכישוף – ובמיוחד נשים מכשפות – תופס מקום נרחב בספר. אמנם, גם גברים נזכרים בו כעוסקים בכישוף, אבל מספרם קטן יותר, וכמעט שאין הם מתוארים כמזיקים לזולת. לעומת זאת הנשים גורמות נזקים גדולים. כגון: אישה כישפה את בן שכנתה ולכן הוא נהג לבכות בלילה; נשים כישפו את חברותיהן כדי שלא תוכלנה להרות; אישה אחת חפצה למצוץ את דמה של אישה אחרת; נשים היו מנחשות בעשבים מי יחיה ומי ימות; אחת מהן התחפשה לחתולה; ומקצתן עשו את פעולותיהן בסיוע שדים.¹¹³

חמור עוד יותר המעשה המיוחס ב"ספר חסידים" לאישה אלמנה, שהקריבה בפעולה מאגית את בניה החיים כדי שתוכל לשוב ולהינשא: "כתיב וְתֵאבֹד אֶת כָּל זֶרַע הַמַּמְלָכָה לְבֵית יְהוּדָה".¹¹⁴ אשה אחת רצתה לקחת בעל, ואמר האיש: כיון שיש לה בנים הרבה

111 במהדורת הברמן, גזירות אשכנז וצרפת, עמ' קסו, בטעות: "דְּרָשֶׁת".

112 מיזליש, שירת הרוקח, עמ' 226.

113 ספר חסידים, ויסטינצקי, סימנים קדע, שפ, תתרגו, תתרגס, תתרגסו, תתרגסח. על האמונה שכישוף גורם לעקרות ראו: קלקיש, שבעה דרכים לריפוי עקרות, עמ' 31–33.

114 מלכים ב' יא, א, בלא הסיום: "לְבֵית יְהוּדָה". הכוונה היא למלכה עתליה שהשמידה את זרע הממלכה.

איני רוצה לקחתה. לקחה האשה ידי בניה חיים ושמה על ידי בניה שמתו כבר וקראום אחריהם ומתו".¹¹⁵ המוטיב של אישה המקריבה את בניה כדי להינשא כבר מצוי בתלמוד ואף ידוע ממסורות עממיות בתרבויות אחרות. ההלכה אסרה על אישה המניקה את בנה להינשא בשנית עד שתגמול את בנה, מחשש פן תקצר את זמן ההנקה המקובל (עשרים וארבעה חודשים) בשל רצונה לשוב ולהינשא במהרה.¹¹⁶ אף על פי כן, הבאתו של מעשה זה ב"ספר חסידים" יש בו כדי לתרום לתדמיתה השלילית של האישה.

יוסף דן פרסם שלושים ואחד סיפורים דמונולוגיים מכתבי ר' יהודה החסיד שנשתמרו בכ"י אוקספורד-בודליאנה 1567 ובכ"י גינצבורג 82. אף בהם מתוארים גברים ונשים שעסקו בכישוף, אבל מספרן של הנשים – במיוחד אלה שהזיקו לאחרים – גדול יותר. הסיפורים הללו מתארים, לדוגמה, אישה שהמיתה אחרים בכשפיה, אישה שהייתה מכשפת נשים אחרות שלא תלדנה, או נשים ששכבו עם שדים.¹¹⁷ מוטיב האישה שהפכה לחתול חוזר כאן אף הוא: "מעשה שנדמה כמו חתולה השד, בא האדם ותפס בו בחוץ עד שסגרו בתיבה וסגר בעדו. למחר היתה אשה שהיכיר בה מי היתה. אמר: לא אעזוב אותך שלא תזיקי לי ולא לזרעי, ונשבעה ולא הייקה יותר".¹¹⁸ ב"ספר חסידים" אף מתואר ניסיון לפגוע באישה שנחשדה באכילת ילדים:

נשים היו חשודות על שאוכלות ילדים. אמרו מקצת התלמידים: בן סורר ומורה כיון שעתידי להרוג את הנפש, הורגים אותו, כך אלה. אמר להם החכם: אין ישראל על אדמתם ויש נשים שעל כרחם עושים ויש שמכשפות. אלא זאת עשו, תכריו כשתהיינה בבית הכנסת אף החשודות שם, שידעו אם ינזק אחד מן הילדים ישחיו שיניהם באבנים המקיפות את הבאר, והחייבות ימותו באותה שעה.¹¹⁹

אמנם ה"חכם", רבם של החסידים, תולה את עיסוקן של הנשים בכשפים באווירת הטומאה של חוץ לארץ שכישה אותן, וממילא הן עוסקות בכישוף בעל כורחן. ואולם העובדה הבסיסית במקומה עומדת: בחברה היהודית בימי הביניים אנו מוצאים הדים חזקים לאמונה בכוחם של כשפים ובעיסוקן של נשים בהם, בעיקר בספרות העממית ובתורתם של חסידים אשכנזי. וכדברי יוסף דן: "התופעות הדמונולוגיות אינן אלא חלק אינטגרלי של המציאות המונהגת על ידי האל; ולא עוד אלא שלעיתים קרובות דווקא

115 ספר חסידים, מרגליות, סימן תיב. וראו שם בהערותיו של המחזיר.

116 ראו: כתובות ס ע"ב, ושם המעשה באישה "שוטה" שחנקה את בנה כדי שתוכל להינשא. התלמוד מדגיש שמדובר בתופעה חריגה וכי נשים לא נחשדו על כך.

117 דן, סיפורים דמונולוגיים, עמ' 278-286.

118 שם, עמ' 281, אות יב.

119 ספר חסידים, ויסטינצקי, סימן קעב, עמ' 70.

הן המצביעות על תכונותיו הנסתרות של האל יחד עם תופעות מופלאות אחרות שבטבע".¹²⁰

האמונה שנשים קשורות בכשפים קדומה למדי ומשותפת לתרבויות שונות. כבר במקרא מתוארת האישה כמי שמרבה לעסוק במעשי כישוף יותר מאשר הגבר. אנתרופולוגים וסוציולוגים קשרו דימוי זה עם ההריון והלידה, שכן הם מתפקידיה של האישה דווקא, וכן עם הקושי של עולם הגברים להתמודד עם תאוותם המינית ועם הימשכותם אחר הנשים. הטלת האשמה על הנשים הייתה פתרון קל בעבור הגברים. הכישוף קשור במישרין עם תדמית האישה המפתה. היא נתפסה כשליחתו של השטן, המשתמשת בכוחות מְגִיִּים כדי להפיל גברים ברשתה. בספרות הפולקלור של עמים שונים נקשרה דמותה של הזונה עם זו של המכשפה.¹²¹

על אף מציאות עגומה זו, חשוב לציין כי במקורות העבריים אין עדויות על נשים יהודיות שהוצאו להורג בידי בית דין יהודי בשל האשמתן בכישוף. לעומת זאת נשים נכריות סבלו קשות מהאשמה דומה, במיוחד במאות החמש עשרה והשש עשרה. ואולם, תדמית האישה נפגעה קשות בשל האמונות העממיות הללו.

2. שעבוד האישה לבעלה

פן שלילי נוסף המצוי במשנתם של חסידי אשכנז הוא התפיסה שהאישה משועבדת לבעלה וחייבת לסייע בידו בכל עת. ב"ספר חסידים" מובא שעבוד זה כנימוק לפטור של האישה מלימוד תורה, שהרי אין היא בת חורין ואיננה יכולה לקבוע עתים לתורה. זו גם הסיבה שהאישה פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמן:

נשים וגרים שנוצרו אין להם ללמוד, אלא האיש נוצר יומם ולילה לא יבטל רגע אחד. לכך האשה עובדת את בעלה שיעסוק בעלה בתורה, לכך נתן ממשלה באיש. ומי שמשועבד יומם ולילה אינו יכול לקבוע זמן לאחרים. לכך מצות עשה שהזמן גרמא אין האשה חייבת.¹²²

אמנם, תפיסה זו איננה ייחודית לחסידי אשכנז והיא נשמעה גם מפי חכמים אחרים,¹²³

120 דן, סיפורים דימונולוגיים, עמ' 277. דבריו מתייחסים אל חסידי אשכנז.

121 ראו: מלינובסקי, כשפים; ברקאי, מסורות רפואיות יווניות; שחר, המעמד הרביעי, עמ' 237–247; 'י' הררי, הכישוף היהודי הקדום, ירושלים תש"ע.

122 ספר חסידים, ויסטינצקי, סימן תתריא, עמ' 252.

123 בהם גם אבודרהם ור' יעקב אנטולי. דברי אנטולי מובאים בהערותיו של ויסטינצקי, שם. ראו גם להלן, בסיכום, פרק כא, הערה 85. לדעת ויסטינצקי, תפיסה זו נובעת מדברי התלמוד בקידושין

אך השימוש שעשו בה חסידי אשכנז יש בו משום הפתעה מסוימת. היה מקום לצפות שלפחות מבחינה עקרונית יצמצמו את משמעות ה"שעבוד" לבעל.¹²⁴

ד. סיכום

המקורות שהובאו במהלך הפרק מלמדים שאכן יחסם של ר"י החסיד ובני חוגו אל האישה היה אמביוולנטי. התביעה להרחקה בין המינים ולהקפדה יתרה על הצניעות היה בה כדי לפגוע במידת מה בתדמיתה של האישה ובמקומה בחברה. אף על פי שהגברים מתוארים כבעלי תאוות שבעטיין נוצר הצורך להפריד בין המינים, את ה"חשבון" שילמה האישה. תדמיתה נפגעה ביתר שאת בשל קשירת הנשים במעשי כישוף. אמנם מדובר באמונה עממית, שרווחה באירופה הנוצרית באותה העת, אך אין להתעלם מכך שגם חסידי אשכנז סיגלוה, האמינו בה ודנו בה בחיבוריהם. הפחד הגדול של הבריות ממעשי כישוף, במיוחד באותם ימים, מסביר עד כמה חשוב מרכיב זה בבדיקת תדמיתה של האישה. החסידים היו צרים להשפעה הרבה שהייתה לסביבה הנצרית על החברה היהודית: "כל עיר ועיר כמנהג הגוים כן מנהג היהודים שעמהם ברוב המקומות".¹²⁵ כמו בחברה הנוצרית, בחברה היהודית הוטלה האשמה במקרה זה על האישה ונפגעה תדמיתה החברתית. החשש הכבד מיכולתם של גברים להתמודד עם יצר המין פגע אף הוא במעמדה של האישה בחברה.

לעומת זאת, יש לתת משקל נכבד להיבטים החיוביים של היחס לאישה, ובראש ובראשונה לחלקן של הנשים בפולחן הדתי ("עבודת הקודש"). חסידי אשכנז ראו באהבת הבורא ובעבודתו את תכליתו העיקרית של האדם עלי אדמות. בשל כך הם ייחסו ערך עצום לעבודת הקודש בבית הכנסת. אילו נגרע חלקן של הנשים מן הפולחן הדתי הזה, הייתה בכך פגיעה קשה בתדמיתן. ואכן נשים רבות, בעיקר אלה שנמנו עם התנועה החסידית, מתוארות באור חיובי כחלק מעולמם הרוחני של חסידי אשכנז. הן נוטלות חלק בעבודת הקודש בבית הכנסת, מתפללות בו דרך קבע, ומקפידות על קיום מצוות, על תעניות ועל מתן צדקה – לעתים אף יותר מאשר בעליהן.

גורם נוסף שחשיבותו מרובה הוא ההקפדה הרבה על כבוד הנשים. ב"ספר חסידים" מופנית קריאה אל הגברים להקפיד על כבוד נשותיהם. ראינו מספר דוגמאות לכך מתחומים שונים של חיי המשפחה. עם זאת, אין להתכחש לעובדה שהמניע לדאגה

ל ע"ב: "אשה אין סיפק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עליה". ואולם, אף על פי שמבחינה עקרונית התפיסה זוהי, נימת הדברים שונה לחלוטין. הפועל "משועבדת" איננו נוכר בתלמוד שם. על תפיסה זו הם חזרו גם בהסתם לאדם להימנע מאלימות כלפי אשתו מכול וכול. ראו לעיל, הערה 85.

125 שם, סימן תתקא, עמ' 321.

לאישה ולכבודה איננו נובע מתפיסה של שוויון בין הבעל לאישה, שהרי החסידים מדגישים את תלותה של האישה בבעלה ואת היותה "משועבדת" לו.

יש לתלות את יחסם החיובי אל האישה בשני גורמים עיקריים: (א) יחס עקרוני של כבוד לכל הברואים באשר הם, והקפדה יתרה על מניעת צער מבעלי החיים כולם, קל וחומר מבני המין האנושי. וכבר האריכו בכך יצחק בער, חיים הלל בן-ששון וחוקרים אחרים.¹²⁶ אין שום חיבור שנכתב בחברה היהודית בימי הביניים המגלה רגישות כה רבה לבושה ולצער של הוולת כ"ספר חסידים", הן יהודי, הן נכרי הן בעל חיים. (ב) היחס החיובי אל האישה נבע גם מגישה תועלתית: דאגה לכבוד האישה תגביר את יחסי האהבה במשפחה ואת הנאמנות ההדדית ותמנע הרהורי חטא ופגיעה בשלמות התא המשפחתי. וכך "נהנתה" האישה מרגישותם הרבה של חסידים אשכנזי לכבוד הבריות ולרגשותיהן. זה הרקע לגישתם התקיפה של החסידים נגד אלימות של בעלים כלפי נשותיהם ונגד ניסיונות הסחיטה של נשים שהיו זקוקות לחליצה. על כל פנים, מדובר בגורם בעל משמעות רבה ביותר בדיון במעמדה של האישה במשפחה ובחברה. אכן, מבחינה עקרונית אין חידוש בתביעה מן הבעל להיזהר בכבוד אשתו, ויחס זה כבר מצוי בתלמוד: "אמר רב: לעולם יהא אדם זהיר באונאת (=קינסור, צער) אשתו, שמתוך שדמעתי מצויה אונאתה קרובה".¹²⁷ כמה וכמה סיפורים בתלמוד תומכים אף הם בקביעה זו. אף על פי כן, ההקפדה היתרה של חסידים אשכנזי בכבוד האישה היא מסר רב ערך לחברה היהודית כולה.

עוד גורם שהעלינו הוא הכרת המציאות והתחשבותו הרבה של ר' יהודה החסיד בכוחה, עד כדי נכונות להעלים עין ממסורות הלכתיות. גישתו זו גרמה לו לתבוע מן ההורים להתחשב ברצון בניהם ובנותיהם בבחירת בני זוגם. וכך, האישה העומדת בפני נישואיה, אף אם היא צעירה מאוד לימים, ידעה שהיא יכולה להיאבק בשידוך שהציעו לה הוריה וסיכוייה להשפיע עליהם מרובים.

הגורם האחרון שאציין בבחינת השיפור במעמד האישה קשור בחלקה בלימוד התורה. באופן מפתיע התעלמו חסידים אשכנזי מדעתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, שקבע בתקיפות שאין ללמד תורה לנשים כלל, ופסקו ש"חייב אדם ללמד לבנותיו פסקי הלכות... הילכות מצוות", וכן דברי מדרש ואגדה. במשנתם של חסידים אשכנזי נודע לתורה ערך עליון, והעיסוק בתורה בא לידי ביטוי בחיי היום יום. אך טבעי הוא שהם השתדלו להשפיע על בני ביתם לסגל ערך זה לעצמם. נקל לשער כמה הייתה הבת נפגעת אילו אסרו עליה החסידים לעסוק בלימוד התורה ומצוותיה. אם נצרף את

126 ראו: בער, המגמה של ספר חסידים; ח"ה בן-ששון, "חסידים אשכנזי על חלוקת קניינים חומריים ונכסים רוחניים בין בני האדם", ציון, לה (תש"ל), עמ' 61–79.

127 בבא מציעא נט ע"א. זו דרשתו של האמורא רב, שאשתו הרבתה לצער (יבמות סג ע"א).

הגורמים הללו יחדיו בבואנו לבחון את מקומה של האישה במשנתם של חסידי אשכנז, הכף נוטה בבירור לחיוב.

זיקתם ההדוקה של חסידי אשכנז אל המיסטיקה מעלה את השאלה המסקרנת: כלום יש דמיון בינם ובין המקובלים היהודים בספרד ביחס למקומה של האישה במשפחה? כפי שנראה להלן, פרק י, המקובלים בספרד ראו את האישה כבבואה של השכינה, והיו בהם אף מי שקשרו את קיום יחסי האישות עם הדבקות בשכינה. לשווא נחפש מקבילות לתפיסה זו במשנתם של חסידי אשכנז. למיטב ידיעתי, הם לא קשרו במישרין את מקומה של האישה במשפחה עם אמונתם המיסטית, כפי שעשו רבים מן המקובלים.

פרק שביעי

ר' דוד קמחי: "דבוק האיש והאשה הוא קדש ה'"

ר' דוד בר' יוסף קמחי (רד"ק, 1160–1235), מהחשובים שבפרשני המקרא והמדקדים העברים בימי הביניים, חי ופעל בפרובנס במפנה המאות השתים עשרה–השלוש עשרה.¹ מוצא משפחתו מספרד, ואביו, ר' יוסף, יצא ממנה בעקבות גזרות אלמוחדון והיגר לנרבון (Narbonne) שבפרובנס, שכבר במאה האחת עשרה הייתה עיר של תורה ושל חכמה. המורשה של יהודי ספרד ניכרת היטב ביצירתם של האב ובניו, ובהם רד"ק, שפעלו מחוץ לספרד. השפעתו של רד"ק על חכמי ישראל שפעלו אחריו הייתה גדולה, והיא ניכרת עוד בתקופת הרנסנס, הן בפירוש המקרא הן בחקר הלשון העברית. הוא פירש רבים מספרי המקרא (ובהם: בראשית, נביאים ראשונים, נביאים אחרונים, תהלים, משלי ודברי הימים). מספרי הדקדוק שלו לוקטו פירושים גם על ספרי מקרא אחרים. פירושו נמנים עם מיטב היצירה הפרשנית העברית בימי הביניים. רד"ק נטל חלק חשוב בפולמוס היהודי-הנוצרי ושילבו ביצירתו הפרשנית.

בפירושו למקרא הלך רד"ק בעקבות אביו, ר' יוסף קמחי, ובעקבות ר' אברהם אבן עזרא. הוא שילב ניתוח פילולוגי עם מדרשי חז"ל והשתדל לפרש על דרך הפשט. לעתים קרובות הציע מוסר השכל שניתן ללמוד מסיפורי המקרא, ובעקבותיו הלכו ר' לוי בן גרשום (רלב"ג) ואברבנאל. כמו כן הרבה לעסוק בפילוסופיה, ויש מקומות שעשה בה שימוש גם בפירושו למקרא, אם כי הוא לא הרבה בכך. זיקתו לפילוסופיה באה לידי ביטוי בכל יצירתו הפרשנית, אך לרוב מבלי להעיר על כך במפורש. השפעת עולמו האידאי של הרמב"ם ניכרת היטב בפרשנותו של רד"ק, ובכלל זה בסוגיית היחס אל האיש. כשם שאין לראותו כנציג מובהק של הזרם הפילוסופי – ומעטים החידושים שלו בתחום זה – כך אין לשלול את השפעת הוגי הדעות היוונים והיהודים שנמנו עם זרם זה על יצירתו. וכבר העיר על כך אפרים תלמג:

1 על רד"ק ועל יצירתו נכתבה ספרות ענפה. אציין כאן שלושה מחקרים בלבד: מלמד, פירוש רד"ק למקרא, בתוך: מלמד, מפרשי המקרא, עמ' 715–932; E.E. Talmage, *David Kimhi – the Man and the Commentaries*, Cambridge, Mass. 1975. על בריאת האשה במשנתו ראו: שורצמן, בריאת האשה בצלם, עמ' 76–79. לביבליוגרפיה נוספת ראו: תלמג, פירושים לספר משלי, מבוא, עמ' טו, הערה 19; Y. Berger, "Radak's Commentary to Chronicles and the Development of His Exegetical Programme", *Journal of Jewish Studies*, 57 (2006), pp. 80–98.

יש ורד"ק ילבש איצטלה של דרשן המטיף מוסר לקהל שומעיו, עם לא מעט ביקורת חברתית, דבר שאינו נדיר בכתביו; ויש שהוא מכניס נימה ראציונליסטית לדבריו. הוא מדיגש שעל האדם ללמוד חכמה ונראה שכונתו לעתים לחכמה במובן של פילוסופיה... אמנם כדרכו בכתביו האחרים הוא מטעים שתורה ויראת שמים קודמות לרכישת החכמות או לנקוט את לשון ימינו לימודי קודש קודמים ללימודי חול.²

לעובדות אלה כולן יש השלכה ברורה גם על השקפתו ביחס למקומה של האישיה במשפחה ובחברה. עם זאת, הוא לא הרבה לדון בנושא זה, לעומת רבים ממפרשי המקרא שנמנו עם הזרם הפילוסופי, שניצלו את פירושיהם למקרא כבמה להצגת דעותיהם. רק לעתים רחוקות נשתזרו השקפותיו האישיות בנושא זה בתוך פירושו למקרא, ובמיוחד בביאורו לספר בראשית, היחיד מבין ספרי התורה שפירש. עמדתו כלפי האישיה איננה כה ביקורתית כשל אחרים שנמנו עם הזרם הפילוסופי, אך הוא הביא כמה מן ההערכות השליליות כלפיה הרווחות בספרות הפילוסופיה היוונית ובספר "מורה נבוכים" לרמב"ם.

רד"ק נטל חלק חשוב בפולמוס על כתבי הרמב"ם בשנת 1232. פולמוס זה התקיים בערוב ימיו. הוא יצא מפרובנס לספרד על אף בריאותו הרופפת, מתוך תחושת שליחות קדושה להגן על כתבי הרמב"ם ועל מקומה של הפילוסופיה במערכת ההשכלה היהודית.³ בבואו לספרד ספג עלבונות קשים מידי ר' יהודה אלפכאר, מנהיגה של קהילת טולדו. חליפת המכתבים המרתקת בין שני האישים הללו מלמדת יותר מכל מקור אחר על אצילות נפשו של הרד"ק, על מתינותו ועל השקפתו. מחד גיסא, הוא ידע מה גדולה תרומתה של ההשכלה החיצונית, שינקה מן התרבות המוסלמית, לעושרה של התרבות היהודית, ומאידך גיסא, העיד על עצמו שהקפיד על מצווה קלה כבחמורה: "ואין רב בספרד וצרפת מדקדק בדברי רז"ל בחומריהן ובקוליהן יותר ממני".⁴

א. הבריאה ומעלות הגבר

לדעת רד"ק נברא הגבר תחילה ורק לאחר מכן נבראה האישיה מאחת מצלעותיו. אמנם, הוא הזכיר את מדרש חז"ל שהיצור הראשון נברא אנדרוגיני, ורק לאחר מכן הופרד

2 תלמג', פירושים לספר משלי, מבוא, עמ' לח-לט. לדעת רד"ק, הפילוסופיה אף עתידה לסייע לחיזוק האמונה: "האדם הרוצה ללמוד החכמה צריך שילמד תחלה בספרי התורה שמוהיר בהם על יראת השם ית'... ואחר שנשרשה בלבו יראת האל ית' ילמד בספרי החכמות שהם כסולם להגיע לידיעת השם ית'"; פירוש הרד"ק למשלי א, ז, שם, עמ' 332.

3 על חלקו בפולמוס על כתבי הרמב"ם, ראו למשל: בער, היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 62-63; שצמילר, הפולמוס על כתבי הרמב"ם.

4 אגרות קנאות, ליפסיה תרי"ט, ג ע"ב.

לשניים, אך בכל פירושו הלך לפי הדעה החולקת, שהגבר נברא תחילה. ייתכן שהוא הלך בעקבות הרמב"ם ופירש את הלשון "דו פרצופין" כביטוי סמלי בלבד לקשר ההדוק שבין הגבר לאישה.⁵

תפיסה פרשנית זו השפיעה על מעמדה של האישה במשנתו של רד"ק. לדעתו, העובדה שהגבר נברא תחילה מקנה לו יתרון רב ערך על האישה, וראשוניותו מייחדת אותו מכל שאר הנבראים. כולם נוצרו זכר ונקבה יחדיו ואין יתרון לזכר על הנקבה, מה שאין כן באדם. בריאתו תחילה הקנתה לו עליונות וזכויות יתר על האישה, והוא עדיף עליה בכל התחומים, ובמיוחד בכישוריו האינטלקטואליים ובמעמדו במשפחה.⁶ הוא האדון המוחלט, ועל אשתו לשרתו:

"אעשה לו עזר כנגדו" – שיהא לפניו ולעומתו תמיד לשרתו... ומה שהבדילו משאר היצורים החיים, כי כלם נבראו זכר ונקבה, והאדם נברא לבדו – היה זה לטובת האדם ולכבודו, כמו שהוא מובדל משאר החיים בחמרו ובצורתו. כי שאר החיים אין לזכר יתרון על הנקבה, והאדם יש לו יתרון על נקבתו, למשול עליה ולצוות אותה כאשר ירצה, כי היא אחד מאבריו. וכמו שהאבר שבאדם הוא לרצון האדם להנהיגו כאשר ירצה כן האשה לאדם. ובעבור שהאדם עיקר היצירה, שנברא תחלה, והאשה טפלה לו ונוצרה ממנו, היה כח באדם לכל דבר יותר מהנקבה, וכח השכל גובר בו יותר מאשר גובר באשה.⁷

דבריו אלה דומים מאוד לדברי ראב"ד, הן בהקדמתו ל"בעלי הנפש" הן ב"סוד דו פרצופין". ראב"ד, בן מקומו, קדם לרד"ק בדור אחד. ייתכן מאוד שהוא המקור לדבריו אלה של רד"ק.

רד"ק ציין כי יתרון נוסף של הגבר נובע מבריאתו תחילה. העובדה שהאישה נבראה מאחת מצלעותיו הפכה אותה בפועל לכעין איבר שלו, שאמנם נלקח ממנו אבל הוא נשאר אדונו. ברצונו יפעיל אותו וברצונו יניח לו. הדברים אמורים לא רק כלפי אדם וחיה, אלא גם כלפי האנושות כולה: "לזאת יקרא – אינו אומר לה לבדה, כי גם לכל הנקבות היוצאות ממנה ומזרעה". בריאת האדם "בצלם" משמעה בשכל שניתן לו: "כי

5 ראו פירושו לבראשית ב, כא, עמ' 45 במהדורת מקראות גדולות, הכתר: "מצאנו מחלוקת בזה בדברי רבותינו ז"ל (=עירובין יח ע"א): יש אומרים כי שני פרצופין היו מחוברים, גב זה לגב זה... ויש אומרים 'צלע' כמשמעו". בפירושו לכתוב זה הוא לא הכריע בין שתי הדעות, אך קבע במפורש במספר מקומות שהאישה נבראה לאחר הגבר, כפי שיידון להלן. על הסימבוליקה של הרמב"ם לביטוי "דו פרצופין" ראו לעיל, פרק ג, הערה 16.

6 על כך העירה יוליה שוורצמן: "ראיית החלוקה ההיררכית למינים כסממן עליונות האדם איננה בפילוסופיה היוונית. דווקא אריסטו מדגיש, כי אצל בעלי-החיים וגם אצל בני האדם הנקבה נחותה מבחינה פיזית מהזכר"; שוורצמן, בריאת האישה בצלם, עמ' 77.

7 פירוש רד"ק לבראשית ב, יט, עמ' 45 במקראות גדולות, הכתר.

בצלם אלהים עשה את האדם – כי הוא נכבד יותר מכל הנבראים השפלים עד שהוא בראו בצלמו, בשכל שנתן בו. לפיכך יש לשאר הנבראים שיראו ממנו.⁸ אמנם, הבריאה "בצלם" כוללת גם את האישה, ורד"ק קבע במפורש שמלכתחילה נכללה גם היא בתיבה "אדם".⁹ ואולם, כאמור, אין דרגתה השכלית מגיעה לזו של הגבר, אם כי היא עושה אותה עליונה על כל שאר הברואים מלבדו.

דעה קדומה זו מונחת בבסיס פירושו של רד"ק לכתוב ביחזקאל (טז, ל): "מה אַמְלָה לְבִתְךָ".¹⁰ הוא תמה על השימוש בלשון נקבה ("לבתך") במקום לְבָךְ, וראה בכך סמל לזלזול באישה, שאין לה לב כה משובח כמו לגבר ("זכר לב מלשון נקבה, לגרירות"). הדימוי של האישה לחומר ושל הגבר לצורה, שמקורו באריסטו, מצוי גם בדבריו של רד"ק. מסתבר שהוא נטלו מן הרמב"ם, כפי שעשו רוב הוגי הדעות היהודים שנמנו עם הזרם הפילוסופי. ואולם, דימוי זה לא השאיר רושם ניכר על יצירתו הספרותית.¹¹ עליונות הגבר באה לידי ביטוי גם בכוחו ובעוצמתו לעומת חולשת האישה. רד"ק שילב תפיסה זו על "חולשת הנשים" בפירושו לכתובים שונים במקרא. לעתים דבריו קרובים לפשט ולעיתים רחוקים ממנו ומלמדים על תדמיתה של האישה במשנתו. להלן שתי דוגמאות לכך: "'תברך מנשים יעל' (שופטים ה, כו) – אמר: ראיה לה הברכה יותר משאר נשים, כי עשתה מעשה גבורה שלא יעשו שאר הנשים כי אין גבורה לנשים כי אם לאנשים"; "'נשים משלו בו' (ישעיהו ג, יב) – חלשים כמו נשים".¹²

ב. החטא בגן עדן ו"חרפת המשגל"

כשאר חכמי ישראל שנמנו עם הזרם הפילוסופי, סבר גם רד"ק שהמשגל הוא "חרפה" לאדם וצריך למעט בו ככל האפשר. השפעת הרמב"ם עליו בנושא זה ברורה. תכלית יחסי המין היא קיום המין האנושי ולא הנאה. עץ החיים שבגן עדן האריך את ימיו של אדם, ואילו עץ הדעת הגדיל את תאוות המין שלו. רד"ק סבר שלפני האכילה מעץ הדעת לא קיימו אדם וחווה יחסי מין כלל ולא בושו בהיותם ערומים.¹³ האכילה מעץ הדעת היא שהגדילה אצלם את תאוות המין. רבים ממפרשי המקרא שהלכו בדרך זו

8 ט, ו, שם, עמ' 101.

9 פירושו לבראשית א, כו.

10 את הפועל "אמלה" פירש רד"ק: "גזורה, כלומר: אין לה מחשבה ישרה, כאלו היא גזורה ואינה". "לבתך" מלשון לב, כלומר: מה רע לך.

11 ראו: ח' כשר, "הפתיחה שבכתבי־היד לפירושו האלגורי של רד"ק למעשה בראשית", קריית ספר, סב (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 875.

12 בדרך זו הלך גם בפירושו לישעיהו יט, טז; ירמיהו נ, לו; נחום ג, יג, אך במקומות אלה דבריו קרובים לפשט הכתובים.

13 ראו: רד"ק לבראשית ב, כה, עמ' 47 במקראות גדולות, הכתר.

סברו שיצר קיום המין הדרך אותם לקיים יחסי אישות עוד לפני אוכלם מעץ הדעת, אלא שאז הייתה תאוותם קטנה. דעה זו מצויה בספרות המדרש, וגם רש"י הלך בעקבותיה.¹⁴ עמדת רד"ק בעניין זה קיצונית למדי:

עץ הדעת טוב ורע – פירשו המפרשים ידיעת המשגל, כי פרי העץ ההוא הוליד באדם תאות המשגל... ואדם הראשון מלא דעת היה להבחין בין טוב לרע, אלא שלא היתה בו תאות המשגל. והראיה, כי אחר שאכלו אמר "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם" (בראשית ג, ז).¹⁵

על רעיון זה חזר גם בהמשך דבריו, כגון:

והיו ערומים ולא יתבששו – בא להודיע כי עד שלא אכלו מפרי עץ הדעת לא היה להם בשת אם ערונם מגולה, כי לא שמשו עדין, כי לא היה להם עדין כח תאות המשגל. והיו להם אברי הערוה כשאר האיברים, לא היו בושים מהם.

מתוך כעס על האיש, שפיתתה אותו לאכול מעץ הדעת ולעורר בו את תאוות המין, בבחינת מידה כנגד מידה, התנזר אדם מקיום יחסי מין עם חוה למשך מאה ושלשים שנה: "וידע אדם עוד את אשתו" – זה היה אחר מאה ושלשים שנה... ובאותן מאה ושלשים לא הוליד שלא ידעה מפני העונש שגרמה לו, ופירש ממנה אלה מאה ושלשים שנה.¹⁶ אכן, אדם העניש בכך לא רק את חוה אשתו אלא גם את עצמו, שהרי התנזרות זו באה לאחר שכבר נולדה בו התאוה המינית. מסתבר שרד"ק בא להדגיש, בהתאם להשקפת הפילוסופים שקדמוהו, עד כמה ראוי למעט ולהתנזר מן התאוות הגופניות. אדם משמש כאן בבחינת סמל לדורות. בפירושו על דמותו של שמשון הוא תיאר אותו כמי שחיזוריו אחרי בנות פלישתים מאפיינים תאוה "גופנית בהמית".¹⁷

אורח חייהם של החצרנים היהודים בספרד אופיין בפריצות מינית, כהמשך לאורח חייהם של חצרנים יהודים ומוסלמים עוד בתקופת שלטונם של המוסלמים בספרד. הוא היה מודע לכך וכן להשפעה הגדולה של התרבות המוסלמית בספרד בזמנו. את הכתוב בישעיהו (סו, יז) "המתקדשים והמטהרים אל הגנות אחר אחד (קרי: אחת) בתוך" הוא פירש כביקורת על הנצרות והאסלאם גם יחד:

"המתקדשים"... אלו הנצרים שהם מתקדשים בידיהם בשתי וערב שעושים... "המטהרים" הם הישמעאלים שהם מטהרים גופותם ורוחצים תמיד, והם טמאים

14 ראו: רש"י לבראשית ד, א.

15 בראשית ב, יז, עמ' 43 במקראות גדולות, הכתר; וכן פירש ר' אברהם אבן עזרא על אתר.

16 בראשית ד, כה, שם, עמ' 69. מקור הדרשה בדברי חז"ל. ראו: עירובין יח ע"ב ובמקבילות.

17 שופטים יג, א, שם, עמ' 147.

במעשיהם הרעים ומטונפים... "אחר אחת בתוך" אחר הברכה הגדולה המיוחדת שהיא בתוך הגן, הולכים אחריה ושם רוחצים גופם, ומעשיהם מכוערים שם בזנות.¹⁸

רתיעתו מהווי החצרנות על כל גילוייו, ובמיוחד מבגדי הפאר, מן היהירה ומן הזנות, משתקפת גם בביאורו לפרשת בנות ציון, שהנביא ישעיהו מתח עליהן ביקורת קשה: "ויש לפרש כל זה בשוב הגלות, שיכלו רבים מישראל שלא שבו לה' בכל לבם... והנשארים יהיו ענוים וקדושים, הפך מה שהיו בימי אחז, שהיו גאים וטמאים, ולא תהיינה הנשים מתפארות עוד בתכשיטיהן".¹⁹

רד"ק הלך בעקבות חכמים רבים – רופאים והוגי דעות ובהם הרמב"ם – שסברו כי יחסי מין מרובים מחלישים את גופו של האדם ומקצרים את ימיו. לדעתו, זהו ההסבר לאריכות ימיהן של הבריות בדורות ראשונים, מאדם ועד נוח:

ואריכות השנים האלה, שהיה לכל אחד מהנזכרים, אפשר כי כן היה לשאר הבנים והבנות שהולידו, ואפשר שלא היה אלא לאלה הנזכרים, לפי שלא היו רודפים תאוות הגוף, כי הם מקצרות ימי האדם. ואפשר גם כן שרצה האל באריכות ימיהם, כדי שיהיה להם פנאי ללמוד החכמות ולכתבם על ספר... כי אין פנאי בשבעים שנה, שהם רוב ימי האדם מאברהם אבינו והנה, שיוכל אדם ללמוד החכמות.²⁰

החכמים שבאותם דורות ראשונים אף איחרו מאוד את זמן נישואיהם כדי שיהא סיפק בידם לעסוק בחכמות ולהימנע מתענוגות הגוף. הם קיימו יחסי אישות אך ורק כדי ללדת ילדים ולקיים את הורע:

"ויהי נח בן חמש מאות שנה" – לא ידענו למה אחר כל כך להוליד, שהרי אשר היו לפניו הולידו בני מאה שנה או פחות או יותר מעט. ומן הנראה, כי הראשונים, כמו שכתבנו, לא היו רודפים התאוות ולא היו נזקקים לאשה אלא בני מאה או פחות או יותר מעט. וכונתם להשאיר להם זרע בלבד, לא לתאות הבשר... וכשהיו מגיעים למאה או קרוב היו נזקקים לאשה והיו מולידים.²¹

רעיון זה חוזר גם בדבריהם של מפרשי מקרא שפעלו אחריו, ובהם עראמה ואברבנאל, ומסתבר שהרד"ק שימש להם מקור אף שלא הזכירוהו. תפיסה זו חוזרת גם בהסברו של רד"ק לעובדה שחנך "נלקח" בגיל צעיר:

18 ישעיהו, שם, עמ' 402.

19 ישעיהו ג, יח, שם, עמ' 26.

20 בראשית ה, ג, שם, עמ' 71.

21 בראשית ה, לב, שם, עמ' 74. בהמשך דבריו הסביר רד"ק, כי נוח חשש שמא ילדיו יושפעו מסביבתם הרעה ולכן דחה כל כך את הולדת ילדיו. הוא אף מדגיש שם, שעד היותו בן חמש מאות שנה לא נזקק לאשתו כלל.

שם כל חשקו באהבת האל והתעסק בחכמות והכיר את בוראו משהגיע לחמש וששים שנה. ואף על פי כן התעסק עוד בפריה ורביה כאותן שלש מאות שנה שחיה אחר כן (=לאחר שהוליד), שהחל להתעסק בחכמות ולהשתדל באהבת האל, עד שמאס הגוף. לפיכך סילקו האל בחצי ימיו.²²

לדעת רד"ק, בני הדורות שלאחר המבול הבינו "כי רע בעיני ה' רדיפת התאוות והנהגת הגופות להנאות להרבות המשגל". הכרה זו הולידה את מיעוט התאוות "עד שמעטו שנות בני אדם אחר המבול".²³ לדעתו, גם אבי האומה, אברהם, קיים יחסי אישות לשם ריבוי הזרע בלבד. דעה זו כתב בפירושו למלאכי (ב, טו):

"ולא אחד עשה ושאר רוח לו ומה האחד מבקש זרע אלהים" – אברהם שהיה אחד ואף כל הבאים אחריו באמנותו לא עשה כמו שאתם עושים, כי לא רדף אחר התאוה ולא בעל אפילו בשרה, אלא כדי להשאיר זרע אלהים... ולפיכך לא רדף אחרי התאוה ולא בעל אלא למצות פריה ורביה.

בתפיסה זו היה רד"ק קיצוני אף מן הרמב"ם והטיף לקיום יחסי אישות לצורך הולדה בלבד. ואילו הרמב"ם אמנם הזהיר מפני ריבוי יחסי מין גם בשל נימוק רפואי, אך בשל נימוק זה עצמו קבע שצריך אדם לקיים יחסים אלה, ובלבד שלא ירבה בהם: "לפיכך צריך אדם להזהר בדבר זה, אם רצה לחיות בטובה, ולא יבעול אלא כשימצא גופו בריא וחזק ביותר... זה צריך לבעול ורפואה לו שביעול".²⁴

עדות מרשימה לתפיסתו שהנהגה מן המשגל היא דבר פסול עולה מפירושו של רד"ק על יחסי לאה ורחל עם יעקב ועל הולדת בנין. לדעתו, כל מטרתן ברדיפתן אחריו ("אלי תבוא", בראשית ל, טז) ובתחרות ביניהן על אהבתו לא הייתה בשל תאוה גופנית אלא מתוך רצון להרבות בנים: "כל הספור הזה להודיע כי כל האמהות כונתם להוליד בנים מיעקב, לפי שהיה צדיק וטוב, לא להנאת המשגל".²⁵ לדעת רד"ק, יעקב החל להתנזר מקיום יחסי אישות עם נשותיו זמן מה לאחר בואו לארץ ישראל והתמיד בכך עד סוף ימיו. הוא עשה כן לאחר שראובן שכב עם בלהה: "וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וישמע ישראל" – ופירש מן האשה. זהו שאמר 'ויהיו בני יעקב שנים עשר', כי לא היה לו עוד בן, והיה פרוש עוד כל ימיו מאשה ומדרכי העולם, והתעסק בעבודת האל".²⁶

22 בראשית ה, כד, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 73.

23 ו, ד, שם, עמ' 77. בעמ' 71, שם, תיאר רד"ק את תאוות הגוף כמי "שמקצרות ימי האדם". אף בגישה זו הלך בעקבות ההשקפות הפילוסופיות, כולל זו של הרמב"ם, שרווחו בימי הביניים. ראו: ברקאי, מסורות רפואיות יוניות.

24 משנה תורה, הלכות דעות ג, יט.

25 בראשית ל, טז, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 41.

26 לה, כב, שם, עמ' 85. רד"ק הביא שם גם את מדרש חו"ל, שראובן לא שכב עם בלהה אלא

לדעתו, גם דבורה הנביאה התנורה מחיי אישות ופרשה מבעלה לאחר ששירתה עליה הנבואה. ובכלל, הוא ייחס לה נבואה בדרגה גבוהה ביותר: "שכבר הגיע עוצם מדרגתה בנבואה, עד שהיו נראים לפידים במקום שהיתה מגעת לה הנבואה, כמו שספרה התורה במשה רבינו עליו השלום".²⁷ לא ייפלא אפוא אם רד"ק סיכם כי אנשים צדיקים נושאים נשים אך ורק למטרת ההולדה: "כונת הצדיקים לאשה – לבנים היא".²⁸ בניגוד לתפיסות אלה, לא יכול היה רד"ק להתחמק מפשט לשון הכתובים המדברים באריכות על יופיין של האמהות ושל "גיבורות" אחרות במקרא. אם תאוות המשגל פסולה, מדוע הדגישה התורה כל כך את יופי הנשים הללו? רד"ק הציע לכך כמה הסברים, ובראשם שהיופי מגביר את תאוות המשגל ומרבה את הילדים:

ויש לשאול: אחר שכונת הצדיקים לאשה לזרע, למה היו מחזירים אחר אשה יפה, כיון שאין כונתם לתאוה? ויעקב אבינו בחר ברחל לפי שהיתה יפה מאד, ועבד בה שבע שנים, והתרעם בלבן אחר שנתן לו לאה תמורתה, לפי שלא היתה יפה כמו רחל! ויש לומר, כי כונתם לטובה; לפי שהאשה היפה מעוררת התאוה, וכדי להרבות בנים היתה כונתם לעורר תאוותם. ועוד, כדי שיהיו הבנים והבנות יפי מראה, ויהיו דומים להם. ועוד, כי הצורה הנאה משמחת לב האדם, כל שכן הצורה שתהיה לפניו תמיד, שתהיה שמחתו בה תמידה. וצריך שיהיה האדם שמח בעולמו ובחלקו שנתן לו האל, כי האלהים מענה בשמחת לבו ומזמין לצדיק אשה יפה, כמו שעשה לאבות ולשאר הצדיקים, שיהיו שמחים בחלקם ומולידים בנים כמותם.²⁹

עם זאת, רד"ק ניצל את פרשת החלפתה של לאה ברחל כדי ללמד מוסר השכל לדורות על מעלת הצניעות גם בעת קיום יחסי אישות, עד כדי הטפה לשתיקה מוחלטת של בני הזוג: "הודיענו בספור הזה שאין ראוי לאדם לשמש מטתו לאור הנר, כל שכן לאור היום, ולא לספר עם אשתו בשעת תשמיש, אלא בחשאי, ולהיות בצניעות עם אשתו; שהרי יעקב לא הכיר בה אלא עד הבקר, לא במראה ולא בקול".³⁰ מוסר השכל זה מנוגד לקביעתו המפורשת של הרמב"ם, שאותו העריך רד"ק, שיש לו לאדם לשוחח עם אשתו ולשמחה בעת קיום יחסי אישות: "יספר עמה וישחק עמה

"בלבל יצועי אביו", אך הוא פירש על פי פשט לשון הכתובים. ר' אברהם בן הרמב"ם פירש, בהסתמכו על רס"ג, שיעקב פרש מבלוה לבדה ולא משאר נשותיו (בראשית מט, ד). ר' אברהם אבן עזרא פירש שם: "מיום שהללת נסתלק יצועי".

27 שופטים ד, ד, שם, עמ' 103. ושם כתב: "ואם היה ברק בעלה, ידמה שכבר פרשה ממנו מפני נבואתה".

28 בראשית כט, לד, שם, עמ' 37.

29 כט, יח, שם, עמ' 35. "מענה בשמחת לבו" על פי קהלת ח, יט.

30 כט, כג, שם, עמ' 35.

מעט כדי שתתישב נפשה".³¹ ברור לחלוטין שרד"ק הכיר מקור זה, שהרי הוא מרבה לצטט את דברי הרמב"ם ולהסתמך עליהם. הוא אף הרבה להשתמש במדרשי חז"ל וגילה בקיאות מרשימה בהם. ועל אף דברי הרמב"ם והמדרשים, הוא פירש שהאבות החמירו בעניין זה ונהגו צניעות יתרה, והטיפ גם לאחרים ללכת בדרכם.

לא ייפלא אפוא אם רד"ק הוציא כתובים במשלי (ה, יח-יט) מפשוטם, על אף הצהרתו המפורשת במבואו לפירוש ספר זה, שהוא יקפיד לפרש את הכתובים על פי פשטם.³² בכתובים הללו נאמר: "ושמח מאשת נעורך, אֵילַת אהבים וַיַּעֲלֵת חַן בְּדִיתָ יְרוּךְ בְּכָל עֵת באהבתה תשגה תמיד". במאבק בין הרצון לפרש על פי פשט הכתובים ובין החשש מ"חרפת המשגל" בחר רד"ק בשיקול האחרון. שלא כדרכו, הוא הביא גם את מדרש חז"ל, ש"אשת נעורך" היא "התורה שלמדת בנערותך". והוא הוסיף והרחיק מן הפשט בפירוש התיבות "אֵילַת אהבים... באהבתה תשגה תמיד". הוא פירשם: "תשגה – תעסוק תמיד... כלומר טוב שתתעסק עמה משתתעסק בזרה, ואמר 'תמיד' כלומר בה תהיה שוגה תמיד, ולא פעם בה ופעם באשה אחרת... ואמר שהעסק עם האשה היא שגייה, ואף על פי כן אמר טוב שתשגה באשתך משתשגה בזרה". כלומר, האידיאל הוא להימנע כליל מעיסוק עם האישה. ואולם, מי שכבר נקלע למצב זה ונמשך אל נשים, טוב יעשה אם ימצא את פורקנו באשתו ולא באישה זרה. הכתוב "באהבתה תשגה תמיד" איננו משקף טוב אבסולוטי אלא את הרע במיעוטו.

ג. היחס ל"גיבורות" המקרא

רד"ק איננו הולך בדרכם של רבים מחכמי ישראל בימי הביניים, שלימדו תדיר זכות על מעשיהן של האמהות ועל נשים "גיבורות" אחרות במקרא. הוא עשה כן באופן סלקטיבי בלבד, אם כי בדרך כלל לימד גם הוא זכות עליהן. רבקה פעלה על פי הנבואה שנאמרה לה בלכתה לדרוש את ה': "ורב יעבד צעיר" (בראשית כה, כג), ולאור מעשיו הרעים של עשיו. ואילו היחסים העכורים בין רחל ללאה נבעו מצפייתן לבנים ולא מתחרות ומקנאה על אהבתו של יעקב.³³ גם על תמר לימד רד"ק זכות גדולה. לדעתו,

31 משנה תורה, הלכות דעות ה, ד; וראו שם, בנושאי כליו של הרמב"ם, לגבי מקורותיו ודעות נוספות. השוו: חגיגה ה ע"ב.

32 "ומהם פירשו כי המשיל החומר באשה זונה והצורה השכלית באשה טובה ומשכלת. וכל אחד ואחד מהם מביא ראיות לחזק דבריו... והקוראים בהם משתבשים בהם... ולפי שראיתי זה מלאני לבי לפרש זה הספר כפשוטו, כפי שיקבלו המון העם תועלת עליו"; מבואו של הרד"ק בתוך: תלמג', פירושים לספר משלי, עמ' 329.

33 לרבקה ראו: בראשית כה, כז; ד-ז. לרחל וללאה ראו: שם ל, א; ל, טז-יז ("מדרך המוסר עשתה כן"; "בצדקתה ובתפלתה"; "שעשתה טובה גדולה עם שפחתה", ועוד).

מותר היה לה לשכב עם יהודה חמיה, מכיוון שעל פי הנוהג באותם ימים הוא היה ראוי לייבמה. רד"ק סבר כי באותה עת נהגו שאחד מבני המשפחה הוא המייבם את האלמנה, הבנים או האב: "אבל לחמיה לא היתה אסורה, אם ירצה הוא, כי אחר שהיה היבום להקים זרע למת, שוה היה בעיניהם אבי המת או אחיו, כי שניהם קרובי המת, אלא שהאח היה קודם. לפיכך פתרה (=מחובת הייבום) תמר עצמה ביהודה". לדעתו, גם תמר עשתה כן בשל רצונה העז להקים זרע מיהודה, בשל ייחוסו ("כי הכל היו מתארים לזרע אברהם אבינו להידבק בו"). אף על דינה לימד רד"ק זכות בעקיפין. הוא סבר שהאשמה במעשה דינה מוטלת על יעקב והמעשה בא עליו כעונש.³⁴ כמו כן הדגיש רד"ק, בניגוד למדרש חו"ל, שיעל לא קיימה יחסי מין עם סיסרא לפני שהרדימה אותו והרגה אותו. ובכלל, לדעתו היא הצטיינה בצניעות רבה.³⁵ אכן, רד"ק נטה אליה חסד רב, על אף היותה נכריה, ותיאר אותה כ"אשה חשובה ואהובת השם".³⁶

ואולם, לעתים לא היסס רד"ק למתוח ביקורת על האמהות אף שעשה כן במתונות. לדעתו, רחל נהגה שלא כשורה בגונבה את התרפים של אביה, אף אם כוונתה הייתה לטובה – למנוע ממנו לנחש ולגלות את מסלול בריחתם.³⁷ כמו כן קבל על העינוי שעינתה שרה את הגר והטיף לבריות שלא ללכת בדרכה:

"ותענה שרי" – עשתה עמה יותר מדי ועבדה בה בפרך. אפשר שהיתה מכה אותה ומקללת אותה... ולא נהגה שרי בזה לא מדת מוסר ולא מדת חסידות... וזה שעשתה שרי לא היה טוב בעיני האל... וכל זה הספור נכתב בתורה לקנות אדם ממנו המדות הטובות ולהרחיק הרעות.³⁸

גם הרמב"ן הלך בדרך זו וביקר קשות את שרה, אם כי ביקורתו של רד"ק מתונה יותר. לעומת זאת, פרשנים רבים אחרים, ובהם אברבנאל, לימדו על שרה זכות מוחלטת. אין לשלול את האפשרות שמעמדם הציבורי והחברתי של החכמים הללו וניסיון חייהם השפיעו על גישתם לסוגיית הגר שפחת שרה. אברבנאל, שנמנה עם האצולה היהודית בספרד, היה אחד החצרנים היהודים. בביתו רבו שפחות, והוא לא נרתע מנקיטת יד קשה כלפיהן כדי לחנכן. לרד"ק ולרמב"ן, שבאורח חייהם הפרטי רחוקים היו מהווי החצרנות היהודית, היה קשה להצדיק התנהגות מעין זו.³⁹

34 לב, כג, כו, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 67; לד, א, שם, עמ' 75: "מה שקרה לה – עונש יעקב היה".

35 "מעיד על יעל שלא נגע בה סיסרא", שופטים ד, יז, שם, עמ' 105. בפרק ה (שם, עמ' 115) הביא את מדרש חו"ל הנוכרי, שהיא שכבה עם סיסרא, אך התנגד לו וקבע שאין הוא על פי הפשט.

36 שופטים ד, ז, שם, עמ' 107.

37 לא, יט, שם, עמ' 51. רד"ק הלך בעקבות ר' אברהם אבן עזרא.

38 טז, ו, שם, עמ' 149.

39 אמנם, גם הרמב"ן שימש חצרן ושירת את המלך יעקב הראשון (ראו: בער, היהודים בספרד

מסתבר שהערכתו הרבה של רד"ק למידת הצניעות, והסתייגותו מיהירותם של החצרנים היהודים בספרד ומתחושת הייחוס שלהם, היא העומדת גם בשרש פירוש אחר שהוא הציץ. הוא תמה על כך שבזרע דויד, שממנו עתידה להשתלשל המלכות בעם ישראל, נתערבבו גברים ונשים שייחוסם מפוקפק (כגון תמר ורות המואביה). לדעתו, הכול היה מכון מגבוה, כדי להשמיץ מסר חינוכי למלכי יהודה בכל הדורות, שלא יהיו בעלי גאווה:

וכל הדברים האלה היות זרע יהודה הנשאר בזה הדרך, והיות דוד מרות המואביה ושלמה מבת שבע – הכל היה סבה מאת האל, לפי שהמלכות נתנה האל לדוד ולזרעו עד עולם, כדי שלא יתגאו מלכי יהודה על ישראל, שיזכרו צור חצבו ממנו והיה שפלי רוח וינהיגו המלכות בענוה ותם לבב.⁴⁰

ייתכן שבביקורתו על שופטים תאבי בצע שאינם מסתפקים במועט כיוון גם לאותם חצרנים. על כל פנים, הדגשתו ראויה לציין: "הם (=בני עלי) נטו אחרי הבצע, כלומר, שהיה לבבם נוטה לממון והיו נבהלים להון; ואין טוב להיות שופטים אנשים כאלה, אלא שונאי בצע כמו שכתוב בתורה (שמות יח, כא) והם אנשים המסתפקים בחלקם המגיע מהעולם הזה, ואינם רודפים אחר הממון".⁴¹

ד. הצניעות ומעלותיה

במספר מקומות הטיף רד"ק לנשים להקפיד על צניעות. הוא ראה בכך מעלה המבטיחה לאישה, לבעלה ולבניה הצלחה ואושר בעולם הזה ובעולם הבא. כך, למשל, את הכתוב בתהלים (קכח, ג) "אֶשְׁתְּךָ כַּגֶּפֶן פְּרִיָּה בִּירְכָתִי בֵיתְךָ" פירש כהטפה לצניעות האישה:

והנה שרשה בתוך הבית וענפיה חוץ לבית. כן האשה תהיה צנועה בירכתי הבית שלא תצא חוץ לביתה כי זה דרך אשה מנאפת... "בירכתי" – כי גם בביתה תהיה צנועה שלא תשב בפתח ביתה שיראוה עוברים ושבים כי זהו דרך אשה רעה... אלא תהיה תמיד בירכתי הבית שלא יראה אותה אלא בעלה ובני ביתה. אבל בניה יצאו חוץ, למלאכתם ולצורך הבית.⁴²

הנוצרית, עמ' 85–86), אך הוא לא דבק באורח חייהם של החצרנים היהודים בספרד ואף מתח ביקורת נוקבת על דרכם, הן בזלזול במצוות, הן בריבוי השפחות ובקיום יחסי אישות עמהן. ראו להלן, פרק ח, הערה 5; עסיס, חיי המין של יהודי ספרד.

40 בראשית, לח, כט, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 111.

41 שמואל א' ה, ג, שם, עמ' 41.

42 פירוש רד"ק לתהלים קכח, שם, עמ' 197. מקור הפירוש במדרש. ראו למשל: שוחר טוב על אתר, רנו ע"א. מי שחפץ לחלוק על דיוק זה, המצוי גם אצל מפרשים אחרים, יכול להסתמך על

בדרך זו פירש גם את הכתוב בנחום (ב, ה): "והצב גִּלְתָּה העֲלֵתָה": "שהייתה נסתרת בחדר כמנהג המלכה והנשים הנכבדות כמו שכתוב 'כל כבודה בת מלך פנימה' (תהלים מה, יג), ועתה גלתה ויצאה מחדרה והעלתה על המרכבה להוליכה בגולה". פירוש זה מבוסס על התרגום, ובדרך דומה פירשו גם רש"י ור' אברהם אבן עזרא. ואולם, רד"ק הוא היחיד שמצא לנכון להוסיף את עניין הסתרת המלכה מעין כול ולשבח מעשה זה.⁴³ בהודמוניות שונות מתח רד"ק ביקורת על נשים שיצאו לרשות הרבים. כך, למשל, פירש את חטאן של בנות ציון (ישעיהו ג, טז): "והיו הנשים מתגאות ביופיין ומראות עצמן בשווקים וברחובות". בפירושו לכתוב "הומיה היא וסוררת" (משלי ז, יא) כתב: "בעלת תרעומת ומורדת לבעלה והיא יוצאנית ואינה מתעכבת בביתה, כדרך הנשים קלות הדעת".⁴⁴ הוא אף תיאר באור חיובי נערות בתולות המסתגרות בבתיהן: "ודרך הבתולות בישראל להיותן צנועות בבית ולא תצאנה החוצה".⁴⁵ גם במקומות אחרים בפירושו לספר משלי העיר רד"ק על סכנותיה המרובות של האישה המפתה, וקרא לגבר להיזהר ממנה. אחיו, ר' משה קמחי, השתמש בביטוי חריף ביחס לחשש מנשים שאינן צנועות: "גם כן ספר שיסרתו אמו (=של שלמה) בת שבע אחרי מות אביו להשמר מן הנשים ומן היין כי הם סבת הרשע והפשע".⁴⁶

נשים יהודיות בפרובנס יצאו מביתן לרשות הרבים ונטלו חלק בפרנסת המשפחה, וכבר עמדתי על כך לעיל. רד"ק התעלם ממציאות זו. ייתכן מאוד שהשפיעה על השקפתו גם העובדה שמוצא משפחתו מספרד. אמנם, הכיבוש הנוצרי של ספרד התרחש במהלך המאה השנים עשרה, אך המורשה המוסלמית שהקפידה מאוד על צניעות הנשים עדיין הותירה את רישומה.

ה. הפוליגמיה ונזיקה

רד"ק הכיר מקרוב את הבית הפוליגמי. הוא חי בפרובנס, מוצא משפחתו היה מספרד, והוא שמר עמה על קשרים הדוקים. הן בספרד הן בפרובנס רווחה הפוליגמיה בחברה,

הכתוב "בניך כשתלי זיתים סביב לשלחנך", דהיינו, בתוך הבית. והרי ברור שהבנים יוצאים גם אל מחוצה לו. למקבילות שבהן הדגיש רד"ק את מעלת הצניעות, ראו פירושו לשמואל א' יז, נה; ישעיהו ג, יב; שם שם, טז; נחום ב, ח; זכריה יב, יב.

ראו גם פירושו של רד"ק לזכריה יב, יב. 43

פירוש רד"ק למשלי, תלמג', פירושים לספר משלי, עמ' 364. אמנם, לפירוש זה יש אחיזה חלקית בלשון הכתובים שם, אך הוספת "מורדת" ו"יוצאנית" היא שלו, ובמיוחד ההכללה שעשה שם. 44

שמואל ב' יב, ג, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 205. 45

פירוש ר' משה קמחי לספר משלי, בתוך: תלמג', פירושים לספר משלי, עמ' 323. בהמשך דבריו הבחין שם ר' משה בבירור בין האישה המפתה לאישה חכמה: "ובעבור כבודה וחכמתה שבח האשה החכמה". 46

היהודית.⁴⁷ אמנם, בתיאור היחסים הקשים בין לאה לרחל נשות יעקב ניסה רד"ק למתן את המתיחות ולהדגיש את האהבה ששררה גם בין לאה ליעקב, אך הוא לא חסך את שבטו מן הנישואים הפוליגמיים. בתיאור דברי למך אל נשותיו, עדה וצילה, הוסיף רד"ק עובדה שאיננה רמוזה בכתובים כלל: "נראה שהראשונים לא היו לוקחים שתי נשים, והוא (=למך) החל ולקח לו שתי נשים, לפיכך היו מתקוטטות, והיו צרות זו לזו. והוצרך להוכיחן ולהפחידן להרוג אותן, אם לא תשקוטנה".⁴⁸ בהמשך דבריו, שם, פירש את דברי למך "כי איש הרגתי לפצעי" כאיום על שתי נשותיו: "אהרוג אתכן אם תתקוטטו, ולא אפחד מהעונש". הוא ציין זאת כמסר לדורות, שלא לשאת שתי נשים. רד"ק סבר שגם יוסף לא הלך בדרך יעקב אביו ונמנע במכוון מלקחת אישה שנייה, אף שהיה שליט במצרים. לדעתו, זה המסר לדורות העולה מן הכתוב "אשר ילדה לו אסנת": "להודיע כי לא היתה לו אשה אחרת, כי שניהם היו לו ממנה".⁴⁹

ו. האהבה והברית בין בני הזוג

בדין ברש"י (לעיל, פרק ב) ראינו כי האהבה בין הבעל לאשתו מושתתת לדעתו גם על ערך דתי. זהו רצון ה', שהוא השותף השלישי בנישואין. רד"ק קרוב לגישה זו אם כי לא באותה עוצמה. גם הוא, כרש"י, ראה באהבה ערך נעלה מבחינה דתית. כך עולה מפירושו לכתוב בספר מלאכי, המתאר את "בגידת" שבי ציון בנשותיהם בנושאם נשים נכריות על פניהן: "בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלם כי חלל יהודה קדש ה'... כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדתה בה" (ב, יא, יד). הרד"ק פירש:

"קדש ה' אשר אהב" – דבוק האיש והאשה הוא קדש ה', דכתיב (בראשית ב, כד) "ודבק באשתו", וצוה לישראל שיהיו קדושים, והקדוש הוא שלא ישלחו עצמם אל כל אשה כמו שעושים הגוים. ובסוף העריות (ויקרא יט, ב; כ, כו) אמר "קדושים תהיו". וישראל גם כן נקראו קדש, כמו שאמר (ירמיהו ב, ג) "קדש ישראל לה". והנה הם מחללים אותו הקדש שהיא בת ישראל.

רד"ק מגדיר את בת ישראל "קדש". אמנם, הביטוי "קדש" נזכר בכתוב במלאכי, אך רד"ק יכול היה לפרש בנקל כרש"י, שהוא מתייחס אל עם ישראל כולו ולא אל האישה דווקא. רד"ק המשיך בדרך זו גם בפירוש הכתובים הבאים במלאכי, שם:

47 ראו: עסיס, נישואי כפל בספרד; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 135–155.

48 בראשית ד, יט, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 66, 68.

49 בראשית מא, ג, שם, עמ' 129.

ואם תאמרו על מה, על דבר נשותינו לא יקבל מנחותינו? והתשובה: על כי ה' העיד הוא העיד בינך ובינה שאין אתה אוהב אותה ואין לבך עמה, והוא צד עליך אשר בגדת בה. "והיא חברתך" – והיא היתה חברתך מקדם מימי נעורים... כל שכן כשהיא אשת נעורך שיש לך לאהוב אותה יותר ולא למאסה... ואמר אחר כך "ואשת בריתך" כי כרתה ברית בינך ובינה כשלקחתה לאשה תהיה אשת נעורים...

שני יסודות עיקריים עולים מן הדברים הללו: ראשית, הנישואין הם בגדר ברית, על כל המשתמע מכך. כידוע, למוסד הברית יש במקרא מקום חשוב ביותר. שנית, האהבה בין הבעל לאשתו היא מרכיב חשוב בקדושתו של עם ישראל. בעל שאיננו מקפיד לאהוב את אשתו פוגם בקדושה. שני היסודות הללו מצויים בדבריו הנזכרים של רש"י, ועמדנו על כך בהרחבה בדיון בו, לעיל, פרק ב. ואולם, עדיין ספק אם רד"ק הושפע ממנו או שדייק זאת מדברי מלאכי, שנזכרים בהם ברית ובגידה. על כל פנים, בכתובים עצמם אין סיוע לדעת רד"ק על מעלת האהבה שבין בעל לאשתו, שהרי את הכתוב "אשר אהב" ניתן לייחס בנקל לבני ישראל, שהפרו בריתם ואת אהבתם לקב"ה בנושאים נשים נכריות, כפי שפירשו רש"י ואחרים. רד"ק חזר על מעלת האהבה בחיי המשפחה גם בהמשך דבריו (שם ב, טז): "טוב הוא שישלחנה בגט ותלך ותנשא לאיש אחר שיאהבנה. אבל שתחזיק בה ותשנאנה בלבבך זוהי בגידה גדולה".

בפירוש זה נקט רד"ק עמדה בפולמוס הגדול והמתמשך בין חכמי ישראל על משמעות הכתוב במלאכי, שם: "כִּי שָׁנְאָ שְׁלַח אִמְרֵ ה' צְבָאוֹת". האם יש לפרשו כקריאה לגירושין כאשר הבעל שונא את אשתו (=כי שנא, שלח!), או שהגירושין, השילוח, הם השנואים (=כי שנא שלח)? רד"ק תמך בדעה הראשונה. בפירוש הכתוב הזה כבר נחלקו אמוראים ראשונים: "ר' יהודה אומר אם שנאתה, שלח. ר' יוחנן אומר: שנאוי המשלח".⁵⁰ בדברים אלה של רד"ק יש עניין מיוחד על רקע ההתנגדות התקיפה לגירושין של כמה מחכמי ישראל בימי הביניים התיכונים, ובהם גם ר' מנחם המאירי, איש פרובנס.

2. סיכום

רד"ק לא הרבה להתבטא במפורש בשאלת מקומה של האישה בחברה ובמשפחה. ראינו כי את עיקרי השקפתו ניתן לגלות בפירושו לספר בראשית. יש לראותו כמי שנקט עמדת ביניים ביחסו אל האישה. בכל עולמו הרוחני והחברתי הוא היה איש מתון ולא נקט עמדות קיצוניות. תכונה זו באה לידי ביטוי גם ביחסו האמביוולנטי אל האישה. יחסו המסתייג עולה בדבריו על עליונות הגבר מבחינת מעמדו במשפחה וכישוריו

50 גיטין צ ע"ב. וראו בפירושו של רש"י, שם.

האינטלקטואליים. כמו כן הוא תיאר את חוה כקלת דעת ולא היסס לקבוע שתכונה זו מאפיינת את הנשים באופן כללי.⁵¹ וכן כתב בדיון בבעלת האוב: "לפי שהמעשה הזה וכיצא בו נמצא בנשים יותר מבאנשים, לפי שהם קלות הדעת, ולטעם הזה אמר הכתוב (שמות כב, יז): 'מכשפה לא תחיה'".⁵² בשתי קביעות בסיסיות אלה הוא הלך בעקבות רבים מהוגי הדעות היהודים שפעלו בימי הביניים, במיוחד אלה שנמנו עם האסכולה הפילוסופית, שהושפעו מאריסטו וראו ביחסי מין תופעה שלילית. מחכמים אלה הוא קיבל גם את היחס השלילי אל יחסי המין, אף במסגרת המשפחה, וקרא לצמצם את היקפם. מקורן של דעות אלה בפילוסופיה האריסטוטלית, שהרמב"ם היה אחד מנציגיה המובהקים ורבי ההשפעה. לא יפלא אם רד"ק תיאר את האישה, בעקבות הרמב"ם, כמייצגת את החומר ואילו את הגבר כמייצג את הצורה. כמו כן הוא ייחס ערך רב לצניעותן של הנשים, ובמקומות שונים הדגיש כי ראוי לה לבת ישראל שתהא סגורה בביתה. ייתכן שניכרת בכך גם המורשה של יהודי ספרד.

לעומת זאת, רד"ק תיאר נשים במקרא באור חיובי, לימד זכות על רובן גם במקומות שעל פי הפשט ניתן היה לבקרן, הגדיר את מעלת נבואתה של דבורה כגבוהה ביותר, ומבחינות מסוימות השווה אותה למעלתו של משה.⁵³ כמו כן, הוא דיבר בחריפות רבה על ה"בגידה" של שבי ציון בנשותיהם, בתארו את האהבה בין הבעל לאשתו כמעשה של קדושה. לציון מיוחד ראוי קריאתו לבעל להרבות באהבת אשתו. פירוק התא המשפחתי עדיף על חיים בלא אהבה. אמנם, הוא דייק זאת מלשון הכתובים במלאכי, אך לא הכול פירשו אותם בדרך זו. על אף הערכה שלילית לכישוריה ולתדמיתה של האישה, ביקורתו של רד"ק מתונה בהשוואה לזו של חכמים אחרים שהיו קרובים אל הגישה הפילוסופית.

51 "האשה קרובה להתפתות יותר מן האיש, כי דעתה קלה", בראשית ג, א, שם, עמ' 49.

52 שמואל א' כח, ו, שם, עמ' 143. וראו שם, פסוק כד, דיונו הנרחב בטיב מעשה האוב, שבו הטיח ספק רב ביושרה של בעלת האוב.

53 ואולי הושפע בכך מדבריו של הרמב"ם על מעלת מרים. ראו לעיל, פרק ג, הערות 74-75.

פרק שמיני

הרמב"ן: הרמוניה ומתחים בין פשט ודרש ובין סוד

ר' משה בן נחמן (הרמב"ן; גירונה שבספרד, 1194–1270) נמנה עם החשובים שבין חכמי ישראל ימי הביניים. הוא היה איש רב פעלים: מפרש מקרא, איש הלכה מובהק, פילוסוף, מקובל, משורר ורופא.¹ כמו כן שימש מנהיג ציבור והתפלמס בעוז עם חכמים נוצרים והגן על היהדות.

יצירתו הספרותית של הרמב"ן ענפה: פירוש לתורה ולספר איוב, פירושים וחיידושים לתלמוד (למסכתות מסדרי מועד, נשים ונזיקין), מונוגרפיות הלכתיות, תשובות, דרשות, פיוטים ועוד. חיידושו לתלמוד הם ממיטב היצירה הפרשנית בכל הדורות. לדעת ישראל מ' תא-שמע, השפעתו של הרמב"ן על התפתחות ההלכה בספרד גדולה הייתה אף מזו של הרמב"ם:

תחומי בקיאותו, התעניינותו וגאונותו היוצרת, חובקים היו את כל מקצועות היהדות ומכלול ענפי המדע והתרבות שרווחו באותה עת. פעילותו כמנהיג הציבור, כמורה הוראה עליון וכראש ישיבה המאיר, בעל פה ובכתב, את כל פניות היהדות בכל תחומיה שבנגלה ובנסתר, לתלמידיו המצוינים ולציבור הרחב... כל אלו מעמידים אותו

* ההבאות להלן מדברי הרמב"ן בפירושו לספר בראשית הן על פי מהדורת הכתר, ירושלים תשנ"ז; ההבאות מפירושו לשאר ספרי התורה הן על פי מהדורת שעוועל, ירושלים תשכ"ב.
1 ספרות ענפה נכתבה על הרמב"ן ועל יצירתו. אסתפק בהפניה אל מספר מחקרים בלבד, ובהם מצויה ספרות נוספת: י' אונא, ר' משה בן נחמן – חייו ופעולתו, ירושלים תשי"ד; ח"ד שעוועל, רבנו משה בן נחמן – תולדות חייו, זמנו וחיבוריו, ירושלים תשכ"ז; א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו, עמ' 88–95; מלמד, מפרשי המקרא, עמ' 937–1022; ספטימוס, הרמב"ן והמסורת האנדלוסית; י' תא-שמע, הרמב"ן ויצירתו, ירושלים תשכ"ח; הנ"ל, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, עמ' 29–55; ע' פונקנשטיין, "פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן", ציון, מה (תש"ם), עמ' 35–59; אידל, רמב"ן; קנרפוגל, הרמב"ן; D. Abrams, "Orality in the Kabbalistic School of Nahmanides: Preserving and Interpreting Esoteric Traditions and Texts", *Jewish Studies Quarterly*, 3 (1996), pp. 85–102; גרונר, דרכי הוראה של הראשונים; יהלום, הקטלגית במשנת הרמב"ן; קדר, הרמב"ן בירושלים; ש' יהלום, חשיבתו ההלכית של הרמב"ן לאור מקורותיו הפרובנסאליים, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בראייל, רמת-גן תשס"ג; פדיה, הרמב"ן; הלברטל, על דרך האמת; הלברטל, המנהג וההיסטוריה בתורת הרמב"ן.

כאישיות הנעלה ביותר שפעלה בקרב היישוב היהודי בספרד, למימי ר' שמואל הנגיד ועד לגירוש ספרד. מאלף הדבר ביותר כי השפעתו של הרמב"ן על התפתחות ההלכה בספרד, עד לגירוש, גדולה היתה אף מזו של הרמב"ם.²

קו מובהק אחר המאפיין את יצירתו הספרותית של הרמב"ן הוא זיקתו לתורתם של חכמי ישראל שבמרכזים אחרים: "חידושי הרמב"ן לתלמוד הם הטקסט ההלכתי המובהק ביותר שניתן לכנותו על-אזורי בהקפו, ואל הטקסט הזה מתנקזים בו זמנית הזרמים היצירתיים השונים של המאה ה"ב כולה".³

יצירתו בקבלה מעטה, והוא הסתפק ברמזים שונים לתורת הסוד, בעיקר בפירושו לתורה ולאיוב ובכמה מדרשותיו. אף על פי כן נחשב הרמב"ן לסמכות ראשונה במעלה בענייני קבלה, ומקובלים שפעלו בדורות שלאחריו נזקקו למשנתו הקבלית הרמוזה וניסו לפרשה ולהעמיק בה: "הרמב"ן משלב בתוכו את מעוף החידוש והיצירה יחד עם האיפוק, הריסון והבלימה של ידע מתורת הסוד בנושא זה".⁴ הגותו הדתית, כולל שאלת קדושתה וייחודה של ארץ ישראל, וזיקתו הנפשית העמוקה לגורל עם ישראל ולסבלותיו, השאירו רושם עז על המחשבה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה. חשיבותה של ארץ ישראל במשנתו באה לידי ביטוי בעלייתו לארץ ישראל בשנת 1267, והיא זכתה לעיסוק נרחב במחקר.

בעניינים רבים יש בהגותו משום חידוש, אך לשווא נחפש דרך חדשה גם בשאלת מקומה של האשה במשנתו. אף קרבתו הרבה אל הקבלה לא השאירה אותות ניכרים על יחסו אל האשה, כפי שמצינו במשנתם של מקובלים אחרים. לעומת זאת, הושפע הרמב"ן בנושא זה מן הפולמוס הקשה בין מקובלים ובעלי הלכה לבין החצרנים היהודים שחיו אורח חיים מתירני, והוא נטל חלק פעיל בפולמוס על תכני ההשכלה ועל כתבי הרמב"ם בשנת 1232. בפולמוס קשה זה עמד הרמב"ן במאבק אישי חריף עם החצרנים היהודים בספרד. הם ניסו לפגוע בו אישית בטענה של פסול במשפחתו, והוא ניצל שעת כושר שנודמנה לידו להשחיר את פניהם בפני המלך.

בין הגורמים העיקריים שהעלו את חמתו של הרמב"ן באורח חייהם המתירני של החצרנים היה ריבוי הפילגשים שהחזיקו אצלם, כמנהג החצרנים הנוצרים בזמנם. מאבקו החריף נגדם התמקד גם בשאלה זו, ולא בכדי התקף רמב"ן גם בפירושו לתורה את אלה שהחזיקו נשים ופילגשים והיו פרוצים בחיי מין. הוא כינה אותם "נבל ברשות התורה" וקרא לבריות "שנהיה נקיים וטהורים ופרושים מהמון בני אדם שהם מלכלכים

2 תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, עמ' 31.

3 הלברטל, המנהג וההיסטוריה בתורת הרמב"ן, עמ' 56.

4 פדיה, הרמב"ן, עמ' 7.

עצמם במותרות ובכיעורים".⁵ לדעתי, גם עמדתו הקיצונית של הרמב"ן בשאלה של הרחקת הנדה ינקה ממאבקו בחיי הפריצות של שכבת העילית היהודית, כפי שיידון להלן. שלא בטובתה נכרכה האישה, ולו בעקיפין, בפולמוס האידאי והחברתי הזה, והוא השפיע גם על מקומה במשנתו.

קו אפיון אחר של יצירתו של הרמב"ן, שאף הוא השפיע על מקומה של האישה במשנתו, הוא דרכו העצמאית, בעיקר לעומת חכמי צרפת ופרובנס. אכן, הוא ראה את עצמו כמי שבא להגן על המסורת הקדומה של גאוני בבל ושל הר"ף. נושא זה נבחן בידי כמה חוקרים ודן בו בפירוט משה הלברטל, ומסקנתו היא:

הרמב"ן רואה את מפעלו ההלכתי כתגובת נגד לבעלי ההלכה במאה שקדמה לו. בהקדמה להשגותיו על ספר המצוות הוא מאפיין את יצירתם במספר שורות חודרות, כנחשול כביר ואימתני שערער את סמכותה של המסורת הקדומה: "והנה בדורות אחרונים, המונים המונים, כולם תחכמונים, שאגת אריות וקול לְבָאִים, באים בקושיות והויות, להשפיל חומות בנויות לתלפיות, ובידם חרב פיפיות..." בעיני הרמב"ן, בעלי ההלכה של המאה ה"ב קעקעו שלא כדין את עולמם של הגאונים והר"ף, באמצעות כלי המשחית האינטלקטואליים המושחזים שלהם ויחסם העצמאי אל מול קודמיהם... המעיין בחידושיו לתלמוד יגלה עשרות פעמים שבהן הרמב"ן דוחה את תפיסותיהם של רש"י, של רבנו תם ושל הראב"ד לטובת עמדותיהם של הר"ף והגאונים.⁶

השכלתו המדעית הרחבה של הרמב"ן השפיעה גם היא על מקומה של האישה במשנתו. הוא עסק ברפואה לפרנסתו. בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, ראינו כי גישתו השכלתנית ועיסוקו ברפואה השפיעו רבות על מקומה של האישה במשנתו, ובמיוחד על דעתו בשאלת ה"קטלנית" ובטענת מאיסה ("מאים עלי"). לא מצאנו השפעה דומה של המדעים והרפואה על הרמב"ן. הוא ראה את האסטרולוגיה, את הכישוף ואת המגיה כגורמים הפועלים במציאות.⁷ עדויות לגישה זו יובאו להלן, בדיון בכמה סוגיות מרכזיות העוסקות במעמדה של האישה.

5 פירוש הרמב"ן לויקרא יט, ב, עמ' קטז.

6 הלברטל, המנהג וההיסטוריה בתורת הרמב"ן, עמ' 26. הציטוט המובא מדברי הרמב"ן לקוח מספר המצוות לרמב"ם עם השגות הרמב"ן, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשמ"ה, עמ' כה. דברים חשובים על זיקתו של הרמב"ן לתורתם של הגאונים, של הר"ף ושל חכמי ספרד אחרים כתב ספטימוס, הרמב"ן והמסורת האנדלוסית. ראו גם: גרונר, דרכי הוראה של הראשונים.

7 יהלום, הקטלנית במשנת הרמב"ן. וראו מה שכתב על כך שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה, עמ' 112; ודרמן, מחשבה יהודית ותגליות מדעיות, עמ' 29–62.

א. האִישה במערכת הברִיאה

בפירושו לסיפור הברִיאה ולחטאם של אדם והוה בגן עדן נזקק הרמב"ן לכמה שאלות יסוד הקשורות בטבע האִישה ובתכלית בריאתה. הוא קיבל את הדעה, שמקורה בהו"ל, שהיצור האנושי הראשון שנברא היה ביסודו גוף אחד בעל שני פרצופים, וזכר ונקבה ("דו פרצופין נבראו"). רק לאחר מכן הם הופרדו, שהרי בלא תהליך של רבייה לא יכלו בעלי החיים והצמחים להמשיך להתקיים:

"לא טוב היות האדם לבדו". איננו נראה שנברא מתחלה האדם להיות יחיד בעולם ולא יוליד, שכל הנבראים זכר ונקבה מכל בשר נבראו להקים זרע, וגם העשב והעץ זרעם בהם, אבל יתכן לומר כי היה כדברי האומר "דו פרצופין" [נבראו], ונעשו שיהיו בהם טבע מביא באיברי ההולדה מן הזכר לנקבה כח מוליד.⁸

אמנם, הרמב"ן לא עמד על המשמעות האידאית הנובעת מן האפשרות השנייה שהציע ("דו פרצופין") לגבי מעמדה של האִישה במשפחה ובחברה. ואולם, המסקנה העולה מדבריו היא שהאִישה איננה יצור נחות שנברא מצלע של האדם, אלא יצור שווה שנברא מלכתחילה יחד עמו.⁹ דבריו של הרמב"ן על מעלת האדם בתהליך הברִיאה כוללים גם את האִישה:

"ויפח באפיו נשמת חיים": ירמזו לנו הכתוב הזה מעלת הנפש יסודה וסודה, כי הזכיר בה שם מלא (= "וייצר ה' אלהים"), ואמר כי הוא נפח באפיו נשמת חיים, להודיע כי לא באה בו מן היסודות כאשר רמז בנפש התנועה, גם לא בהשתלשלות מן השכלים הנבדלים, אבל היא רוח השם הגדול מפיו דעת ותבונה, כי הנופח באפי אחר, מנשמתו יתן בו.¹⁰

לדעת הרמב"ן, גם לאדם וגם לחוה לא היו רצון ובחירה לפני אוכלם מעץ הדעת והם דמו ל"אחד מצבא השמים", ועוד נשוב לכך להלן.

בפירושו דברי אברהם: "ואקח אתה (=את שרה) לי לאשה" (בראשית יב, יט), כתב הרמב"ן: "וטעם ואקח אותה לי לאשה, שהיה רצונו (=של אברהם) שתהיה זאת אשתו המולכת ולא תהיה פלגש לו". לאור הפירושו הנזכר על מעלת האִישה, שאף היא נבראה מ"נשמת אפו" של הקב"ה, ייתכן שיש לייחס לביטוי "המולכת" ערך מיוחד.

8 בראשית ב, יח. "דו פרצופין" – ברכות סא ע"א. "והוא יראנו" מלמד שעד עתה לא יכול היה האדם לראות את פרצופו השני, ומכאן שהרמב"ן פירש "דו פרצופין נבראו" כפשוטו, שני גופים מחוברים, ולא כביטוי סמלי בלבד.

9 ראו בדיון ברש"י, לעיל, פרק ב, הערות 4–5. הרמב"ם פירש עניין זה כסימבוליקה בלבד. ראו לעיל, פרק ג, הערות 14–15.

10 בראשית ב, ז.

חיזוק לתפיסה זו של שוויון – ולו חלקי – בין הגבר לאישה בתהליך הבריאה, מצוי בפירושו של הרמב"ן לכתוב: "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב, כד). בניגוד לרש"י, לא הדגיש הרמב"ן את הפן ההלכתי שבין שני בני הזוג אלא את הקרבה הנפשית דווקא:

והנכון בעיני כי לא היה החפץ לפניו יתברך לקחת צלעו ממנו עד שידע האדם שאין בנבראים עזר לו, ושיתאוה שיהיה לו עזר כמותם... ומפני זה אמר הכתוב כי בעבור שנקבת האדם היתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו ודבק בה והיתה בחיקו כבשרו, ויחפץ בה להיותה תמיד עמו, וכאשר היה זה באדם הושם טבעו בתולדותיו להיות הזכרים מהם דבקים בנשותיהם, עוזבים אביהם ואמם, ורואים את נשותיהם כאלו הם עמם לבשר אחד... והנה יעזוב שאר אביו ואמו וקרבתם, ויראה שאשתו קרובה לו מהם.¹¹

הדגשת האחוה והקרבה, העולה גם מן הכתובים שהביא הרמב"ן כסיוע לשיטתו, מעידה אף היא על מגמתו זו. אמנם, בתיאור המעשה עם אשת פוטיפר נקט הרמב"ן לשון מזלזלת כלפי "חסרון דעת הנשים", אך אין ללמוד מדברים אלה על השקפתו הכוללת לגבי מעמד האישה במערכת הבריאה.¹²

כללו של דבר, לא מצאתי בדברי הרמב"ן עדות לתפיסה שהאישה נחותה מן הגבר מטבע בריאתה לפני האכילה מעץ הדעת. עם זאת, אכילה זו פגעה לדעתו קשות בתדמית האישה ובמעמדה כלפי בעלה, כפי שיובא להלן.

ב. החטא בגן עדן ותוצאותיו

לדעת הרמב"ן, לפני האכילה מעץ הדעת קיימו אדם וחווה יחסי אישות כפעולה טבעית, שמטרתה להמשיך את קיום המין האנושי, אך בלא תאוה. האכילה מן העץ היא שהולידה את עוצמת התאוה למין בחיי האנושות:

והיפה בעיני כי האדם היה עושה בטבעו, מה שראוי לעשות כפי התולדת כאשר יעשו השמים וכל צבאם... ואין להם במעשיהם אהבה או שנאה. ופרי האילן הזה היה מוליד הרצון והחפץ שיבחרו אוכליו בדבר או בהפכו לטוב או לרע... והנה בעת הזאת לא היה בין אדם ואשתו התשמיש לתאוה, אבל בעת ההולדה יתחברו ויולידו, ולכן היו האיברים כולם בעיניהם כפנים והידים, לא יתבוששו בהם. והנה אחרי אכלו מן העץ היתה בידו

11 בראשית ב, כ-כד.

12 "רק בעבור חסרון דעת הנשים הקדים אליה כי הדבר [הוא] בגידה באדניו אשר בוטח בו"; בראשית לט, ט. כלומר, יוסף הקדים את ההנמקה של הפגיעה באדוניו ורק לבסוף הציג את הנימוק החשוב יותר, הפגיעה במצוות האל, בשל החשש שאישה איננה מסוגלת להבין את מלוא עוצמת החטא כלפי האל.

הבחירה, וברצונו להרע או להטיב בין לו בין לאחרים, וזו מדה אלהית מצד אחד, ורעה לאדם בהיות לו בה יצר ותאוה.¹³

הדברים הללו שופכים אור על האופי של אדם וחווה מטבע בריאתם, וכבר נזקקו לכך חוקרים שונים.¹⁴ שלמה פינס דן בפירוט בדברי הרמב"ן הללו והסיק: "לא מצאתי עד כה טקסט אחר המייחס לאדם הראשון לפני החטא העדר רצון. הקביעה שאפשר להסיקה בוודאות מדבריו של הרמב"ן, שצבא השמים עולה בגלל העדר זה על בני האדם שיש להם רצון ובחירה, מוצאת ביטוי בכתבים יוניים". על דברי הרמב"ן כי לפני החטא בגן עדן "לא היה בין אדם ואשתו התשמיש לתאוה... ולכן היו האיברים כולם בעיניהם כפנים והידים", העיר פינס: "עד כמה שידוע לי, אין השקפה זו מאוזכרת בכתבים יהודיים הקודמים להרמב"ן. לעומת זאת, היא מקובלת על התיאולוגים הקתוליים; אוגוסטינוס, סקוטוס אריגנא ותומאס אקווינאס מחזיקים בה".¹⁵ לא ניכנס כאן לדיון במשמעותם של דברי הרמב"ן הללו. קצתם חורגים ממסגרת דיונו כאן, וכאמור כבר נזקקו להם חוקרים שונים.

ג'רמי כהן הסכים עם פינס שיש השפעה נוצרית על הרמב"ן בנושא זה, סייג אותה, והצביע על ההבדלים הבולטים בין אוגוסטינוס והוגי דעות נוצרים שהלכו בעקבותיו ובין הרמב"ן:

ההבדלים בין אוגוסטינוס לבין הרמב"ן אינם משניים ואף חשובים יותר מן המשותף. אוגוסטינוס טען בחריפות שלמעשה (ולעומת התכנית המקורית של האל) יחסי מין לא התקיימו בגן עדן; וברור שהרמב"ן סבר אחרת... אוגוסטינוס מדגיש פעמים רבות, שאיברי המין היו בשליטת הרצון לפני החטא הראשון ושני בני אדם איבדו את השליטה על רצונם מחמת חטאם, שעה שהרמב"ן מקשר פעילות מינית לבחירת הרצון רק לאחר החטא. אוגוסטינוס בולט בעמדתו, שלאחר הגירוש מגן עדן לא ייתכן קיום יחסי מין ללא חטא ואשמה, ואילו לפי הרמב"ן, רק אז "היתה בידו הבחירה, וברצונו להרע או להטיב".¹⁶

בדעה זו תמך גם רש"י, כפי שראינו לעיל, פרק ב. לעומת זאת, ר' אברהם אבן עזרא סבר שאכן מלכתחילה לא ראו אדם וחווה כל צורך להעמיד ולדות, שהרי הם אמורים היו לחיות לעולם: "כאשר ראה שלא יחיה בגופו בעצמו לעולם, הוצרך הוא להחיות

13 בראשית ב, ט.

14 כגון: פינס, הרמב"ן על אדם הראשון; ספרן, ר' עזריאל והרמב"ן; כהן, כוונה ביחסי מין.

15 פינס, שם, עמ' 161-162.

16 כהן, שם, עמ' 162. גם רש"י סבר שאדם וחווה קיימו יחסי אישות בגן עדן עוד לפני חטאם וגירושם. הוא מתאר יחסים אלה כתופעה טבעית, בניגוד להשקפה הנוצרית. ראו בפירושו לבראשית ד, א.

המין",¹⁷ וכן פירש רד"ק כתוב זה. לדעת הרמב"ן, הפיתוי שפיתתה חוה את אדם לאכול מעץ הדעת היה לה הרה"אסון, ולא רק בקושי שבהיריון ובלידה ("בעצב תלדי בנים") אלא גם משום שהעמיד אותה כיצור נחות כלפי בעלה:

והנכון בעיני שהעניש אותה שתהיה נכספת מאד אל בעל, ולא תחוש לצער הרריון והלידה, והוא יחזיק בה כשפחה, ואין המנהג להיות העבד משתוקק לקנות אדון לעצמו, אבל יברח ממנו ברצונו. והנה זו מדה כנגד מדה, כי היא נתנה גם לאישה ויאכל במצותה. וענשה שלא תהיה היא מצוה עליו עוד, והוא יצוה עליה כל רצונו.¹⁸

הרמב"ן פירש את הכתוב "והוא ימשל בך" כמשמעותו המילולית, שלא כרש"י. יש לשים לב לשתי התבטאויות בדברי הרמב"ן: "יחזיק בה כשפחה" ו"שלא תהיה מצוה עליו עוד". דימוי האישה לשפחה קשה ביותר ומעיד על התמורה הגדולה שחלה במעמדה בביתה. אם בעבר היה לה כוח לצוות על הבעל, וכוח זה נבע מתחושה של שוויון, הרי לאחר החטא שוב לא יכלה לצוות "עוד". גם מילה זו מלמדת על התמורה במעמד האישה עקב העונש שהוטל עליה ("העניש אותה") בגלל שפיתתה את בעלה. זוהי עדות נוספת לגישתו של הרמב"ן, שאישה היה מעמד שונה לחלוטין כלפי הבעל לפני חטאה. פיתוי זה הוא שיצר סדר חדש בחיי המשפחה והפך את האישה לנחותה ולתלויה בבעלה. יש לתפיסה זו פן כפול: חיובי – שוויון ולו חלקי בימים עברו, ושלילי – מעמדה הנחות של האישה לאחר החטא.

השקפה זו, שהחטא בגן עדן פגע קשות בתדמיתה של האישה, אופיינית לכנסייה הנוצרית, במיוחד בעקבות תורתו של אוגוסטינוס (354–430), אך לא אדע אם יש קשר בינה ובין תפיסת הרמב"ן. השקפתו זו היא העומדת, לדעתי, בשורשי כמה התבטאויות שליליות שלו כלפי נשים. לדוגמה, בבואו להסביר מדוע קבל פרעה מלך מצרים על אברהם, שהציג את שרה כאחותו, ולא פנה באותה קובלנה גם אל שרה, פירש הרמב"ן שזו תופעה טבעית, שהרי אין האישה רשאית לסתור את דברי בעלה: "ולא האשים את האשה כלל, כי אין ראוי שתכחיש היא את בעלה, והראוי לה שתשתוק".¹⁹

ג. מעלת האימהות

הרמב"ן היפך בזכותן של האמהות (שרה, רבקה, רחל ולאה). אמנם הוא מתח ביקורת על התנהגותה של שרה עם הגר וראה בעיניו הגר חטא,²⁰ אך בדרך כלל תיאר את

17 פירוש אבן עזרא לתורה, בראשית ד, א, עמ' לא.

18 בראשית ג, טז.

19 שם יב, יא.

20 "חטאה אמנו בעניי הזה, וגם אברהם בהניחו לעשות כן, וישמע ה' אל עניה ונתן לה [בן] שיהא

אמהות האומה, כמו את האבות, באור חיובי. המונח השכיח אצלו בהתייחסו אליהן הוא "צדקת".²¹ ואל יהיה דבר זה קל בעינינו, שכן הרמב"ן היה זהיר במתן תואר זה. בעקבות חז"ל, סבר גם הוא כי האמהות היו נביאות וידעו שיעקב עתיד להקים שנים עשר שבטים. ידיעה זו היא שהניעה את לאה לתת את זלפה שפחתה ליעקב לאישה, כדי שלא יישא "אישה נכרית" ויוליד ממנה את שני הבנים החסרים להשלמת מספר הבנים.²² בניגוד לחז"ל, שביקרו את דינה, לימד עליה הרמב"ן זכות. היא לא נתרצתה לקיים יחסי אישות עם שכם בן חמור או להינשא לו על אף ייחוסו הרם, ונאנסה על ידו בעל כורחה: "ויגיד הכתוב כי היתה אנוסה ולא נתרצית לנשיא הארץ, לספר בשבחה".²³

על אף ביקורתו של הרמב"ן על שרה, בגלל שענינתה את הגר, הוא לימד עליה זכות במקרים אחרים. לדעתו, היא צחקה לשמע דברי המלאכים על הולדת יצחק כי חשבה שמדובר בסתם הולכי דרכים ("ולא ידעה כי מלאכי עלין הם"). היא לא היססה להתווכח עם פרעה מלך מצרים שלקחה אל ארמונו: "ובשבחה דבר הכתוב".²⁴ גם גירוש הגר וישמעאל הוא מעשה ראוי ומצדק לדעת הרמב"ן: "כי אמרה העבד המלעיג על אדניו חיב הוא למות או להלקותו", ושרה בצדיקותה הסתפקה בגירושו.²⁵ על לאה, שנהגה שלא כשורה בהסתירה את זהותה האמיתית מיעקב בליל הכלולות, אמנם מתח הרמב"ן ביקורת, אך טען שעשתה כן בשל רצונה "להנשא אל הצדיק", ולכן לא הקפיד עמה הקב"ה אלא ריחם עליה.²⁶

את מרים, אחות משה, תיאר הרמב"ן בעקבות המדרש כמי שדחפה את אביה לשוב ולשאת את יוכבד אשתו "כי על ידי זה יגאלו ישראל" (שמות ב, א). גם טרחתה המרובה של יוכבד בבניית התיבה מקורה בנבואת מרים שעתידיה אמה "שתלד בן שמושיע את ישראל" (שם ב, ב). אמנם, קביעות אלה מקורן במדרשי חז"ל, אך העובדה שהרמב"ן בחר להביאן מלמדת גם על עולמו הרוחני שלו, שהרי בפירושו הוא התעלם בדרך כלל

פרא אדם לענות זרע אברהם ושרה בכל מיני הענוי"; בראשית טז, ו. וראו בהערותיו של שעוועל (עמ' צז במהדורות) לדעות של חכמים נוספים בסוגיה זו.

21 להלן מספר דוגמאות לתיאור האמהות כצדיקות בפירוש הרמב"ן לבראשית: שרה – יח, טו ("הנביאה הצדקת"); כג, ב; כג, יט; כה, טז ("הגבירה הנכבדת"); לד, יב; רבקה – כז, טו; כד, טז; לד, יב (ככלל היא הצטיינה, לדעת הרמב"ן, "בצדקתה וכשרון מעשיה"); רחל – ל, ב; לד, יב; תמר – לח, כו. על מרים ראו להלן.

22 פירושו לבראשית ל, ט.

23 שם לד, ב.

24 שם כ, טז.

25 שם כא, ט.

26 שם כט, לא.

ממדרשי חז"ל ונזקק רק למעטים ול"נבחרים" בלבד. לא ייפלא אפוא אם גם את מרים תיאר הרמב"ן כ"צדקת".²⁷

ד. יחסי אישות

הרמב"ן לא התבטא בחריפות האופיינית לפילוסופים היהודים בזמנו כלפי יחסי אישות ולא תיארם כ"חרפה" לאדם השלם. ואולם, גם הוא התייחס בשלילה לריבוי יחסי מין, אף בין בעל לאשתו. לדעתו, יש תכלית אחת ליחסי המין והיא ההולדה וקיום המין האנושי: "שלא התירה התורה המשכב רק לקיום הזרע".²⁸ בפירושו של הרמב"ן לכתוב "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם" (ויקרא יט, ב) הוא הציע את משנתו בתחומים שונים של החיים, כולל יחסי אישות. לדעתו, התורה ראתה בשלילה מוחלטת ריבוי יחסי אישות, גם אם הם בתוככי המשפחה:

התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ (=אם כן) ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בזמת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות שלא הזכיר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה. לפיכך בא הכתוב... וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות, ימעט במשגל... ולא ישמש אלא כפי הצריך בקיום המצוה ממנו.²⁹

בעמדה עקרונית זו סטה הרמב"ן מדרכם של רבים מן המקובלים, שראו באור חיובי יחסי אישות בין בעל לאישה אם הם נעשים במחשבה הראויה.³⁰ גם חסידי אשכנז התירו יחסי אישות במסגרת המשפחה ולא הגבילו אותם, כי הדבר יכול למנוע מבני הזוג להרהר באחרים.³¹ כמה רחוקה עמדתו של הרמב"ן בסוגיה זו מן העמדה המובעת בחיבור "איגרת הקודש" שיוחס לו בטעות.³² אילוסטרציה נאה ליחסו המסתייג של הרמב"ן מיחסי אישות שלא במקום מצווה, ואפילו בתוככי המשפחה, מצויה בפירושו לכתוב "ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך" (בראשית ג, טז). הוא הביא את פירושו של רש"י, שהעונש של האישה הוא שאין לה

27 דברים כד, ט: "העונש הגדול שעשה ה' לצדקת הנביאה".

28 ויקרא יח, יט, עט' קד. וראו להלן, פרק יג, הסתייגותו של רבנו בחיי מקביעה זו של הרמב"ן. וכבר העיר על כך שעוועל במהדורתו, שם.

29 ויקרא יט, ב. וכוונתו לשתי מצוות: פרו ורבו ומצוות עונה.

30 ראו בדין במקומה של האישה במשנתם של המקובלים, להלן, פרק י.

31 ראו לעיל, פרק ו, הערות 30-33.

32 ראו להלן, פרק י, הערות 44-46.

"מצח לתבעו (=את בעלה) בפה", והתנגד לפירוש זה.³³ לדעתו, דבר זה איננו עונש אלא "שבח באשה". כלומר, היסוסיה להביע באוזני בעלה באופן חופשי את רצונותיה בתחום חיי המין אינם בבחינת עונש ואף לא ביטוי סמלי לנחיתותה כלפי בעלה, כי אם מעלה בשבילה.

לדעת הרמב"ן, יש למחשבותיו של האדם בעת קיום יחסי אישות חשיבות עצומה. גבר המקיים יחסי אישות עם אשתו ומהרהר באותה עת באישה אחרת הוא בגדר עושה מעשה זימה. אכן, כבר בתלמוד יש הסתייגות מדרך זו וחכמים תיארוהו כמי שעלולה לפגוע בוולדות. אף ניתן להם כינוי מיוחד ("בני תמורה"). ואולם, הרמב"ן מביא את הדברים בהדגשה יתרה: "ולזנות העשוי במחשבה בסתר יקרא זמה... לומר כי כשישכב עם אחת שהיא אשתו יחשוב באחרת בעבור קרבתם ודמיונם, והנה תהיה שכיבת שתיהן לו זמה. והוא הענין שהזכירו רבותינו 'וברותי מכם המורדים והפושעים ב'".³⁴

קיום יחסי אישות מחוץ למסגרת המשפחתית חמור ביותר ותוצאותיו הוות אסון למסגרת המשפחתית. הרמב"ן הולך בעקבות חז"ל וטוען כי המים אינם בודקים את האישה הסוטה אם הבעל קיים, ולו פעם אחת, יחסי אישות אסורים: "שאם בעל הבעל שום בעילה אסורה כל ימיו, אין המים בודקין אותה. והעולה מן ההלכה שאפילו היו בניו ובנותיו נואפים ולא כהה בם, לא היו בודקין".³⁵ גבר ואישה הפורשים מזנות מוגדרים "קדושים": "כי הפורש מן הזנות נקרא קדוש... והנה הנשמרת מן הערוה והזמה קדושה, והנפרדת מן הקדושה ונטמאת בזמה נקראת קדשה".³⁶ ובכלל, חיי מותרות היו זרים לרוחו של הרמב"ן. באחת מדרשותיו הטיפף נגד "תענוגות" בני האדם ותיאר את נזקן בהרחבה רבה.

באחת מאיגרותיו סביב הפולמוס הקשה על כתבי הרמב"ם, יצא הרמב"ן חוצץ נגד אוירת ההוללות של התצרנים היהודים בספרד, וקבל על השררה שנטלו לעצמם על בני הקהילה היהודית בסיוע השלטונות. אחת הטענות המרכזיות שהעלה נגדם היא האווירה המתירנית האופיינית לחייהם. הוא הזכיר במפורש את זלזולם באיסור עריות:

33 התביעה היא לקיום יחסי אישות. לפירוש רש"י ולמשמעותו לגבי מעמד האישה ראו לעיל, פרק ב, הערה 15.

34 ויקרא יח, יז. הכתוב "וברותי מכם..." הוא על פי יחזקאל כ, לח. לדברי חז"ל ראו: נדרים כ ע"ב. את דבריו בעניין זה סיים הרמב"ן באזהרה לאישה, שאף היא תקפיד במחשבתה שלא להרהר בגבר אחר ובבן משפחה אחר ("תשכב עם שניהם יחד במחשבה").

35 במדבר ו, כ. דעה זו מובאת בתלמוד, במדרש, ברש"י וברמב"ם. ראו בהערותיו של שעוועל, פירוש הרמב"ן, שם, עמ' רטו. ואולם, הרמב"ן הרחיב דברים אלה והביאם בהדגשה יתרה.

36 בפירושו לדברים כג, יח.

"ומפני מה נשתנה דורנו מכל הדורות/ לסייע בעלי עברות/ ואף כי לתת להם שררות/ ולחלוק בכבוד פרפראות/ לחשוד על העריות/... ואינם נוהרים על פתם ויינם/ ובצנעה אינם משמרים שבתותיהם/ כי ישמעאלים הם".³⁷ לא ייפלא אפוא שהרמב"ן חלק שבחים לאישה שנדרה לקבל על עצמה נזירות. הוא ראה בה "הפך הסוטה".³⁸ בהכירו את חיי ההוללות והפריצות המינית שרווחו בחוגי החצרנים בספרד, מצא הרמב"ן לנכון להזהיר מפני הוימה ומפני ההתקרבות לבנות נָכָר:

דע כי אלהינו שונא זמה הוא, ולא מצא בלעם הרשע מקום להריע לישראל רק בבנות מואב, שכל הזונה עם בנות העמים מחלל בריתו של אברהם אבינו שזו היא כוונת המילה, ומוציא עצמו מכלל ישראל שהם עם אלהי אברהם, ונקרא מועל באלהים... ונקרא פושע, שנאמר כי הרבינו לפשוע בדבר הזה, ונקרא בוגד ותועבה ומחלל קדשי ה' אשר אהב, ומשניא עצמו לשמים.³⁹

בהמשך דבריו כתב הרמב"ן: "בני בכל עת תזכור אותי ותהיה דמות דיוקני לנגד עיניך לא תסור מלפניך". בדבריו אלה הוא כיוון לדרשת חז"ל (סוטה לו ע"ב), שכאשר עמד יוסף להיכשל באשת פוטיפר נראתה לו דמות דיוקנו של אביו והיא שהצילה אותו מן החטא.

בדיונו המסכם על המסרים העיקריים העולים מספר קהלת מנה הרמב"ן במקום הראשון את ההתרחקות מ"תענוגות העולם". הוא הדגיש את נזקי התענוגות הללו ואת הצורך להתרחק ולהתנזר מהם לחלוטין:

האחד, שלא יתור האדם אחרי תענוגות העולם מפני שהם דברים חולפים ואובדים ממנו מהרה, והוא יאבד מהם מהרה... כי האדם התאב כשיפתח פיו והוא רועה רוח וממלא קדים בטנו, מיד ימצא עצמו תאב, והרוח לא הועיל לתאבון שלו, אבל הויק לו, כי בטנו כאובות חדשים יִקַּע וצריך להוציא מבטנו. כן כל תענוגי העולם ותאוותיו לא יועילו, אבל צריך להוציאן מלבו ולשכחן לגמרי.⁴⁰

באותה דרשה האריך הרמב"ן גם במעלת ארץ ישראל. הוא דיבר על הצורך להקפיד בה על קיום המצוות והרחיב בפרט ביחס ל"קדושת העריות": "והנה קדש העם היושב

37 שז"ח הלברשטם, "קבוצת מכתבים בעניני המחלוקת על דבר ספר המורה והמדע", מתוך האיגרת "כדי להשיב את האפיקורוס", ישרון (של קובאק), ח (תרל"ה), עמ' 123; שעוועל, כתבי הרמב"ן, א, עמ' שסו.

38 בפירושו לבמדבר ה, ו.

39 "איגרת הרמב"ן", שעוועל, כתבי הרמב"ן, א, עמ' שע. את המקור פרסם ש"ז שכטר: *Jewish Quarterly Review*, OS 5 (1892–1893), pp. 115–119. לספרות הדנה באיגרת זו ובייחוסה אל הרמב"ן ראו: שעוועל, שם, עמ' שסט; אברהםס, צוואות גדולי ישראל, עמ' 94.

40 "דרשת הרמב"ן על ספר קהלת", שעוועל, כתבי הרמב"ן, א, עמ' קצ.

בארצו בקדושת העריות וברבוי המצות להיותם לשמו". אין ספק שהמקום המרכזי שתופס מוטיב זה אצל הרמב"ן מושפע מאורח חייהם של החצרנים בזמנו, כמפורש לעיל, ופירושו נושא אופי אקטואלי מובהק.

ייתכן שיש לקשור לכך גם את ההיתר שלו ליהודי להחזיק פילגש. ר' יונה מגירונדי פנה אליו בשאלה בעניין זה, ותשובתו של הרמב"ן הייתה חד משמעית. מדין תורה היא מותרת, אך יש להימנע מלגלות היתר זה ברבים: "לא ידעתי במה יסתפקו בה, דודאי מותרת היא כיון שיחידה לעצמו... ומצינו גדולי ישראל נושאים אותה".⁴¹ הוא הסתמך על סיפורים במקרא שתיארו שופטים שהחזיקו פילגשים, ודחה את האפשרות שמדובר במציאות מיוחדת. הוא האריך בעניין זה והסביר שגם הרמב"ם לא התנגד לכך. ואולם, הוא הכיר היטב את המציאות בזמנו וידע שאם פסק עקרוני זה שלו יתפרסם ברבים, הוא ידרבן חצרנים ובעלי ממון להרבות בפילגשים, ולכן מוטב להטיף שיש להימנע מהחזקת פילגש. על כן ביקש מר' יונה שלא לפרסם ברבים את ההיתר הזה: "ואתה רבינו ה' יחיך, במקומך תזהירם מן הפילגש, שאם ידעו ההיתר יזנו ויפרצו ויבואו עליהן בנדותן".

ה. ביטויי זלזול בנשים

גם הרמב"ן שילב בהרצאתו ביטויים שיש בהם משום זלזול בכבוד האישה, כרבים מחכמי ישראל בימי הביניים, ובהם ר"א אבן עזרא, רמב"ם, רד"ק, רלב"ג ואברבנאל. למקצת התבטאויותיו יש סמך במקורות חז"ל ומקצתם הוסיף הרמב"ן משלו כמוסכמות שהיו מקובלות בזמנו. אביא לכך ארבע דוגמאות:

(א) יוסף הסביר לאשת פוטיפר את סירובו לקיים עמה יחסי אישות בנימוק כפול – כפיות טובה כלפי אדוניו וחטא כלפי שמים: "איך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלהים" (בראשית לט, ח-ט). הרמב"ן תמה על העלאת הנימוק הראשון: הרי בני נוח נצטוו על איסור עריות, ומדוע להוסיף נימוק "אנושי" של פגיעה בבעל ולהביאו תחילה? תירוצו: "רק בעבור חסרון דעת הנשים הקדים אליה (=אמר לה תחילה) כי הדבר בגידה באדוניו אשר בוטח בו".⁴²

(ב) בתלמוד מובאת דעתו של ר' יהודה על הנחת תפילין של נשים, ומשתמע ממנה שר' יהודה מתנגד לכך. הנמקתו של הרמב"ן: "משום שהנשים דעתן קלה עליהן ותפילין

41 שעוועל, שם, עמ' שפא-שפב, מתוך תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן רפד, וחתום עליה הרמב"ן. לעמדת הרשב"א, ר' יונה מגירונה ור' מנחם בעל "צדה לדרך", ראו בדיון ברשב"א, להלן, פרק ט, הערות 55-58.

42 וכבר עסקנו במקור זה לעיל, הערה 12.

צריכין גוף נקי, ואין הנשים נקיות דעת ולא נקיות גוף.⁴³ הנימוקים שדעתן של הנשים קלה או שאינן שומרות על ניקיון הגוף שכיחים במקורות. הביטוי "אין הנשים נקיות דעת" יש בו כדי להעיד על תפיסתו של הרמב"ן.

(ג) הרמב"ן כתב: "ראיתי מנהג בני אדם לצאת (=בשבת לרשות הרבים) בטבעת ואין מוחה בידם, ואף הנשים יוצאות בהן. והנח להם, מוטב שיהיו שוגגות ואל יהו מזידות... שדעתן קלה והן מתפארות בתכשיט".⁴⁴ ההלכה התלמודית היא שרק לגבר מותר לענוד טבעת על אצבעו בשבת בצאתו לרשות הרבים ולא לאישה, מכיוון שהנשים עלולות להסירה מאצבען ולהתפאר בה בפני אחרים ולטלטלה. הרמב"ן פסק שאין למחות בידי הנשים היוצאות בטבעות בשבת, מכיוון שבלאו הכי הן לא תצייתנה לאיסור, ומוטב שיחטאו בשגגה ולא בודון. הנימוק העקרוני מצוי בתלמוד ("מוטב שיהו שוגגים"), אך החלתו על מקרה זה מלמדת על יחסו של הרמב"ן אל הנשים בזמנו.

(ד) הרמב"ן קבע שהנשים "עצלות". הוא הסתמך על המובא בתלמוד ירושלמי: "הכל נאמנין על ביעור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים... נשים עצמן הן נאמנות מפני שהן עצילות והן בודקות כל שהוא כל שהוא".⁴⁵ לדעת ר' ירמיה, אין לגרוס בתלמוד "אפילו נשים", מפני שמעיקר הדין בדיקתן כשרה. לפי זה יש לפרש "שהן עצילות" לחיוב, דהיינו שבדיקתן אטית, וזירה ויסודית, ולא מלשון עצלותן ובטלותן. בדיקת הנשים אף עדיפה על זו של הגברים. כך פירשו חכמים שונים בימי הביניים, ובהם ר' מנחם המאירי, ולדעת שאול ליברמן זהו הפשט. ואכן, הקשרם של הדברים בסוגיה הנזכרת בירושלמי מסייע לכך.⁴⁶

ביטוי שלילי אחר מצוי בחידושי של הרמב"ן לחולין: "ואמרו בהגדה... אם ידור גדי עם נמר תדור כלה עם חמותה, אם תראה עורב כלו לבן כן תמצא כשרה בנשים".⁴⁷ ואולם, אין ללמוד ממקור זה דבר על עמדתו האישית של הרמב"ן כלפי נשים, והדברים מעידים רק על עמדתו השלילית של הדרשן. הרמב"ן עסק בשאלת כשרותם של העופות הראויים לאכילה, ואגב דיונו ציטט את המובאה הנזכרת שמקורה ב"מדרש מעשה תורה". כלומר, הוא נזקק למובאה זו כדי ללמוד ממנה על טיב העופות ולא על תדמיתן של הנשים.

43 חידושי הרמב"ן לקידושין לא ע"א. לביטוי "נקי הדעת" ראו: ירושלמי, גיטין ט י, נ ע"ד.

44 חידושי הרמב"ן לשבת נו ע"א. הוא הסתמך שם על דעתו של רבנו תם בנושא זה, אך ברצותו התעלם מדעתם של בעלי התוספות, כגון בחידושי לקידושין לא ע"א. הוא פסק שם שנשים אינן מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמן כמסורת ספרד, ולא כדעתם של רבנו תם וחבריו.

45 ירושלמי, פסחים א ה, כו ע"ב. דברי הרמב"ן מובאים בחידושי לחולין י ע"ב.

46 ראו: ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 374-375; הכהן, נשים עצלניות וחשובות, עמ' 72. ראו גם להלן, בדיון במאירי, פרק יד.

47 חידושי הרמב"ן לחולין סב ע"ב. מקורו ב"מדרש מעשה תורה", א' ילינעק (מהדיר), בית המדרש, ב, ד"צ: ירושלים תשכ"ז,⁹⁵ עמ' 95.

1. דם הווסת ומקומה של הנידה בחברה

בכמה מקומות עסק הרמב"ן בשאלת דם הווסת ומקומה של הנידה בחברה.⁴⁸ עמדתו בסוגיות אלה קיצונית למדי. הוא קיבל את הדעה הקדומה, הרווחת בספרות העממית, בספרות הרפואית, בכתביהם של חכמי יוון וב"ברייטא דנידה", בדבר הכוחות העל טבעיים שיש לדם הווסת והנזקים החמורים הקשורים בו. נדון בשלושה מן המקורות הללו. בפירושו לויקרא (יח, יט) כתב הרמב"ן:

ועוד הגידו בו נסיון אמיתי, והוא ממפלאות (!) תמים דעים בתולדה, כי הנדה בתחלת זובה אם תביט במראה של ברזל הבהיר ותאריך לראות בה, יראו במראה טיפות אדומות כטיפות דם, כי הטבע הרע המזיק שבה תוליד גנאי ורוע האויר ידבק במראה. והנה היא כאפעה הממית בהבטתו, וכל שכן שתזיק לשוכב עמה אשר תדבק גופה ומחשבתה בו ובמחשבתו, ולכך גזר עליו הכתוב "ותהי נדתה עליו", כי רעתה רוע מדבק.⁴⁹

הדעה שהנידה המתבוננת במראה יכולה להבחין בטיפות דם מקורה בדברי אריסטו, ובמקום אחר הביאה הרמב"ן במפורש בשמו, כפי שיידון להלן. ראוי להעיר על שלושה פרטים נוספים הנרמזים במקור זה: (א) לדעת הרמב"ן, האישה הנידה מזהמת את האויר שמסביבה ("רוע האויר"). (ב) התבוננותה באובייקט כלשהו עלולה לגרום לו נזק. (ג) אף מחשבתה של הנידה המתמקדת באדם מסוים עלולה לפגוע בו ("ומחשבתה בו ובמחשבתו"). ולא נחה דעתו עד שהשווה אותה לנחש אפעה. הוא לימד מעין קל וחומר על הסכנות הגדולות הטמונות בקיום יחסי מין עם אישה נידה. מבחינה עקרונית אין חידוש בתפיסה זו. היא רווחה בספרות העממית בימי הביניים, הן זו היהודית הן זו הנוצרית והמוסלמית. את שורשיה ניתן למצוא כבר בתלמוד ובמדרש והיא הייתה

48 להלן שבעה מחקרים העוסקים ביחסו של הרמב"ן אל הנידה: דינרי, מנהגי נידה; ברקאי, טקסטים גניקולוגיים יהודיים; ברקאי, מסורות רפואיות יוניות; כהן, נידה וקדושה; וואלף, נשות אשכנז בבית הכנסת; קורן, הלכות נידה; דוידסון, הנידה בתפיסת הרמב"ן. חשיבות רבה יש לאמרה של דוידסון, הבוחן בפירוט רב את עמדתו של הרמב"ן ואת מקורותיו המגוונים (יהודיים, יוניים, מוסלמיים ונוצריים). כדי שלא להרחיב את היריעה הבאתי כאן את עיקרי הדברים והוספתי את דעתי שעמדתו הקיצונית נובעת גם משיקול פרגמטי – המאבק בפריצות המינית של החצרנים היהודים בזמנו. על המורכבות הרבה של הנושא ועל ריבוי המנהגים וגיוונם כבר העיר תא-שמע: "דיני נידה הם מן המסובכים והקשים בעולמה של ההלכה, וניכרים בהם רבדים שונים של התפתחות, מן הקולא אל החומרא, בכל התקופות... לצד כל אלה רווחו בקרב העם מנהגי חומרא והרחקה רבים, מהם בעלי אופי קיצוני מאוד, שנבעו מאמונות עממיות שונות בנוגע למהותה הביולוגית המסוכנת של התופעה"; "מ תא-שמע, הלכה, מנהג ומציאות באשכנז (1000-1350), ירושלים תשנ"ו, עמ' 280.

49 פירוש הרמב"ן לויקרא יח, יט.

מקובלת גם על הוגי דעות ועל רופאים יוונים.⁵⁰ ואולם, הרמב"ן הוסיף "נזקים" שלא נזכרו בתלמוד ובמדרש. מספר פעמים בדיונו בסוגיה זו הוא הזכיר במפורש את הפילוסופים היוונים. אכן, לא זו בלבד שהוא הושפע מהם בחששות הכבדים מן הנזקים שעלולה לגרום האישיה הנידה, אלא אף חפץ לשכנע את החצרנים היהודים ואת המקורבים אליהם, שנהו אחרי הפילוסופיה היוונית, להתרחק מן האישיה הנידה. המקור השני הוא מפירושו של הרמב"ן לדברי רחל, שהתנצלה בפני לבן אביה על ישיבתה על הגמל מבלי לכבדו ולעמוד לפניו. בפירושו הוא הדגיש את הרחקת הנידה מחברת הבריות:

והנכון בעיני כי היו הנדות בימי הקדמונים מרוחקות מאד... כי לא יקרבו אל אדם ולא ידברו בו כי ידעו הקדמונים בחכמתם שֶהֵבֶלֶן מוֹזֵק, גם מִבְטָן מוֹלִיד גְּנָאי ועושה רושם רע כאשר בארו הפילוסופים... והיו יושבות בדד באהל לא יכנס בו אדם... עפרה של נדה טמא, ואסור ליהנות במעשה ידיה. ולכך אמרה רחל ראויה הייתי לקום מפני אדני לנשק ידיו, אבל דרך נשים לי ולא אוכל להתקרב אליך, וגם לא ללכת באהל כלל שלא תדרוך אתה עפר רגלי. והוא החריש ממנה ולא ענה אותה כי לא היו מספרים עמהן כלל מפני שדבורה טמא.⁵¹

דברים דומים על נזקי הנידה, ועל הצורך להרחיקה מן החברה בעת נידתה, כתב גם בפירושו לויקרא (יב, ד): "כי האשה בימי ראייתה תִּקְרָא נדה בעבור שינדודה וירחיקה כל בני אדם, והאנשים והנשים ירחקו ממנה ויושבת בדד לא תספר עם בני אדם, כי גם דבורה טמא אצלם..." בהמשך דבריו שם חזר ודן בהיקף הנרחב של נזקי הנידה: "שלא תלך ולא תדרוך כף רגלה על הארץ" ו"אף מבט שלה מוליד היזק". המקור השלישי הוא בדרשתו של הרמב"ן "תורת ה' תמימה". אין בדבריו חידוש מהותי בסוגיית הנידה מִעֵבֶר למה שהובא במקורות לעיל, אך בדיונו בנוק שגורם המגע הגופני עם הנידה הוא הרבה להסתמך על ניסיונם של הרופאים. בין השאר פירש כי דבריו בנושא זה מתבססים גם על אריסטו, שהזכיר את כתמי הדם המשתקפים במראה שהנידה מתבוננת בה: "וכן יש בזה סימן נראה בתולדות, כי אריסטוטילס כתב בספרו והוא דבר מנוסה כי אם תסתכל הנדה בתחלת נדתה במראה של זכוכית היטב

50 ראו: בקלי וגוטליב, האנתרופולוגיה של הווסת; ברקאי, טקסים גניקולוגיים יהודיים; ברקאי, מסורות רפואיות יווניות; קרן, הבדלי המינים ברפואה. מדובר בסוגיה מקיפה ורחבה שאיננה שייכת במישורן לדיון ברמב"ן, ואכמ"ל. על זיקתו של הרמב"ן לרפואה היוונית והערבית ראו: ח' דוידסון, תפיסת הרפואה והמגיה בקהילה היהודית בקטלונה במאות ה"ג וה"ד, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד.

51 פירושו לבראשית לא, לה, מקראות גדולות, הכתר, בראשית, ב, עמ' 55.

יֵרָאָה בְּזִכּוּכִית כְּתָם אָדוּם... והנה היא כאפעה הממית בראיה".⁵² הרמב"ן היה משוכנע באמיתות המחקר הרפואי היווני ואין פלא שהסתמך על "הממצאים המדעיים" של אריסטו ואחרים.

האם הושפע הרמב"ן בגישתו השלילית הקיצונית אל הנידה גם מהשקפות עולם מיסטיות? שרון קורן השיבה על כך בחיוב. היא הסתמכה על המשך דבריו של הרמב"ן בדרשה הנזכרת ("תורת ה' תמימה"), שבה דיבר על כך שהתורה כוללת את שמותיו של הקב"ה. ואולם אין בהוכחה זו כדי לשכנע. מדובר בעניין אחר שאיננו קשור לדיון הקודם בסוגיית הנידה כלל.⁵³

עמדתו של הרמב"ן בשאלת הנידה קיצונית מזו של רוב חכמי ישראל בימי הביניים. במיוחד אמורים הדברים בגישתו שגם מבטא של הנידה ומחשבותיה עלולים להזיק, שיש להישמר מדריכה על עפר שהנידה דרכה עליו וכן שיש צורך לבדדה משאר החברה, ובכלל זה מחברת נשים. אמנם ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן) העיד שבגרמניה במאה השתים עשרה "נוהגות נשים שלא לבשל ושלא לאפות בנידתן", ור' יוסף הלוי אבן מיגאש (הר"י מיגאש) סיפר גם הוא כי בימיו "במקומות הללו (=בספרד) שכשהאשה נדה מתעכבים כל צרכי הבית בכלל".⁵⁴ ואולם אין להשוות חומרות אלה לחומרות שבדברי הרמב"ן.

דומני שאין זה מקרה שהרמב"ן נזקק למקורות המחמירים ביותר, ובהם המקורות

52 שעוועל, כתבי הרמב"ן, א, עמ' קסז. דוידסון (לעיל, הערה 48) חקרה את השקפותיו המדעיות של הרמב"ן, וכך כתבה: "בהתייחסותו לכל עניני הרפואה ניתן לראות עד כמה הוא הניח את ההנחה שספרות הרפואה והמדע היוונית היא מקור אמת לגבי עולם הטבע... כללי היסוד של הרפואה היו תשתית תרבותית יסודית עבור הרמב"ן והשפעתם ניכרת בכל כתיבתו" (שם, עמ' מא).

53 קורן, פיזיולוגיה קבלית, עמ' 333. דוידסון, הנידה בתפיסת הרמב"ן, עמ' מא, הערה 141, הסתייגה מדעתה. ראו גם את הסבר הרמב"ן לצורך בתקופת טהרה ממושכת יותר לאחר לידת נקבה מאשר לאחר לידת זכר: "הטעם בעבור כי טבע הנקבה קר ולח והלבנה (=והלחה) ברחם האם רבה מאד וקרה ועל כן ילדה נקבה. ועל כן צריכה נקיון גדול מפני רבוי הלחות והדם המעופש שבהן ומפני קרירות"; פירוש הרמב"ן לויקרא יג, ד, עמ' סו. וראו שם בהערותיו של המהדיר בשאלת הנוסח. ממקור זה דייקה דוידסון (הנידה בתפיסת הרמב"ן, עמ' יד): "מדברי הרמב"ן על דין הילדת מתברר שלדעתו האשה מטבעה מזוהמת, אפילו כאשר היא איננה נידה". לטעמי, יש בניסוח זה משום הגזמה. הרמב"ן ראה את דם הווסת כחולי וכוזמה, כמפורש בדבריו שם, ויש צורך להיטהר ממנו. ספק רב אם ניתן ללמוד מכאן ש"האשה מטבעה מזוהמת".

54 ראב"ן, אבן העזר, סימן שיט; תשובות הר"י מיגאש, סימן קכט. דברים דומים כתב בראשית המאה האחת עשרה שואל שפנה אל רב שרירא גאון: "וכל החבירים נהגו בבתייהן שתהא הנידה רחוקה ולא תעשה מלאכה לא לאפות ולא לבשל ופורשין ממנה" (ל' גינצבורג, גאונים, ב, נויארק תרס"ט, עמ' 206. השוה: תשובות גאון מזרח ומערב, מהדורת י' מילר, ברלין תרמ"ח, סימן מד, יד ע"א; ר' אברהם בר' יצחק מנרבונא, ספר האשכול, מהדורת ש' וח' אלבק, ירושלים תשמ"מ, עמ' 4-7).

היהודיים והיווניים. מסתבר שלעמדתו הקיצונית בסוגיה זו הייתה גם מגמה מעשית: לשכנע את הבריות להישמר מכל קרבה אל הנידה או ממגע עמה. הוא כיוון את דבריו אלה במיוחד אל החצרנים ואל הפילוסופים והחוגים הקרובים אליהם, ולא בכדי הזכיר את אריסטו, שהיה נערץ ביותר על חוגים אלה. בדרשתו הנזכרת הוא אף פנה במישרין אל קהל שומעיו, כדי להשפיע עליהם שיתרחקו מן הנידה ככל האפשר ("עכשיו ראו לעיני אלה כמה קשה ענין הנדה"). הוא הסתמך גם על "ברייתא דנידה", אף שמדובר במקור מאוחר באופן יחסי, הסוטה מן ההלכות המקובלות שבתלמוד ומחמיר עד מאוד עם האישה הנידה.⁵⁵ הרמב"ן היה מודע היטב לפריצות המינית שרווחה בחוגי החצרנים היהודים בספרד בזמנו ולרובי הפילגשים שהם החזיקו, וקיווה שיצליח להשפיע על הבריות להתרחק מכל מגע קרוב עם אישה נידה ולצמצם את הפריצות הזאת.⁵⁶ תיאור הנידה כמי שמוקצה מן החברה ופוגעת בחי ובדומם שמסביבה ינק במידה רבה גם מן המגמה הזאת. לכאורה, ניתן לטעון שהוא סבר בטעות שברייתא דנידה היא חלק מן ההלכות של חז"ל. ואולם, לו היה סובר כן, הוא היה מתחשב בברייתא זו גם בכתבו את הלכות נידה. הוא לא עשה כן, וניתן ללמוד מכך שכל שימוש בברייתא נועד לחנך את הבריות להתרחק מן הנידה בפרט ומפריצות מינית בכלל. בין כך ובין כך, דבריו הבוטים בגנות דם הווסת ונזקיו היה בהם כדי לפגוע בתדמיתה של הנידה ובמקומה במשפחה ובחברה, ואף לפגוע בעקיפין במעמד האישה באופן כללי.

ז. היחס לייבום ולאישה "קטלנית"

כבר בעת העתיקה נחלקו הדעות אם מצוות ייבום קודמת ועדיפה על מצוות חליצה או לא.⁵⁷ במחלוקת זו נחלקו גם בימי הביניים. ככלל, בקהילות ספרד נהגו לייבם עוד בימיו של הרמב"ן. עמדתו בסוגיה זו היא חד משמעית: מצוות ייבום קודמת. הוא ייחס לייבום ערך רב ונימק זאת בהשפעת דבקותו בקבלה ואמונתו בגלגול נשמות. עמדתו בסוגיה זו בכללותה השפיעה רבות על המקובלים שפעלו אחריו. וכך כתב בפירושו לתורה:

אבל הענין סוד גדול מסודות התורה בתולדת האדם, ונפך הוא לעיני רואים אשר נתן להם השם עינים לראות ואזנים לשמוע, והיו החכמים הקדמונים קודם התורה יודעים כי יש תועלת גדולה ביבום האח... והיה נחשב לאכזריות גדולה באח כאשר לא יחפוץ

55 ספרות ענפה נכתבה על ברייתא זו ולא אדון בכך כאן. ראו הספרות הענפה שמנתה דוידסון, הנידה בתפיסת הרמב"ן, עמ' ל-לב.

56 על הפריצות המינית בספרד בזמנו של הרמב"ן ראו בספרות הנזכרת להלן, הערה 81.

57 ראו: פרידמן, חליצה וייבום, ושם ספרות נוספת.

ליבם וקוראים אותו בית חלוץ הנעל כי עתה חליץ (=נפרד) מהם... וחכמי ישראל הקדמונים, מדעתם הענין הנכבד הזה, הנהיגו לפנים בישראל לעשות המעשה הזה בכל יורשי הנחלה באותם שלא יהיה בהם איסור השאָר, וקראו אותו גאולה.⁵⁸

קשריו של הרמב"ן עם קהילות ישראל שבצרפת היו הדוקים והוא ידע שבקהילות רבות אין מייבמים, אך הוא דבק במורשת ספרד.⁵⁹

תפיסה זו של הרמב"ן קשורה קשר אמיץ ליחסו אל האשה ה"קטלנית", דהיינו אישה שמתו שני בעליה הראשונים. לעיל, בדיונו ברמב"ם, ראינו כי הוא השתדל להקל על אישה זו וחפש דרכים להתיר לה לשוב ולהינשא. עמדת הרמב"ן בשאלת נישואיה של "קטלנית" לבעל שלישי איננה חד משמעית. אמנם, כמה מחכמי ספרד וצאצאיהם, לאחר דור הגירוש, ייחסו לו את הדעה שיש להקל ולהתיר לאישה ה"קטלנית" להינשא, כדעת הרמב"ם.⁶⁰ ואולם, ככל הנראה מדובר במסורת מוטעית, והרמב"ן התנגד לנישואיה של ה"קטלנית" בשלישית. שלם יהלום הראה כי נתפלגו דעותיהם של חכמי פרובנס בשאלת זכותה של ה"קטלנית" שנישאה בשלישית לגבות דמי כתובתה. ר' משה בן יוסף סבר שגם מבעלה השני אין האשה ה"קטלנית" זכאית לקבל דמי כתובתה. לדעתו, אישה זכאית לקבל את דמי הכתובה רק אם היא רשאית לשוב ולהינשא על פי דין. כך העיד הרשב"א בחידושיו למסכת כתובות. לעומת זאת, ר' אברהם בן יצחק (ראב"י), אב בית הדין של גרנוא, סבר שבכל מקרה שבו נישאה האשה, אף אם הוגדרה "קטלנית" ונישאה בשלישית, היא זכאית לקבל את דמי כתובתה. הרמב"ן נקט עמדת ביניים: לדעתו, מבעלה השני האשה גובה את כתובתה שהרי נישאה בהיתר, אך מבעלה השלישי לא.⁶¹

לדעת הרמב"ן, יש להבחין בין הבעל השני, שממנו האשה זכאית לכתובה מכיוון שנישאה בהיתר ועדיין לא ידעה שהיא "קטלנית", ובין נישואיה בשלישית. בנישואים אלה אין היא זכאית לכתובה, שהרי כבר הוגדרה "קטלנית", אלא אם כן הבעל היה מודע במפורש למצבה והסכים לשאתה לאישה. הרמב"ן, בניגוד לרמב"ם, אסר אפוא

58 פירוש הרמב"ן לבראשית לח, ח.

59 על שכיחות הייבום בתפוצות ישראל במאה השלוש עשרה ראו: כ"ץ, יבום וחליצה.

60 על המסורת שהרמב"ן הקל בדין ה"קטלנית" ראו: בית יוסף, אבן העזר, הלכות פריה ורביה, סימן ט; בהגהה לשלחן ערוך, אבן העזר, הלכות אישות, ט, א.

61 חידושי הרמב"ן לכתובות מג ע"ב; חידושי הרמב"ן ליבמות סד ע"ב; השו"י יהלום, הקטלנית במשנת הרמב"ן, עמ' 207-209. וראו מה שהביא שם, עמ' 210, על דעתו של ר' מאיר הלוי אבולעפיה (רמ"ה). הרמ"ה התנגד בחריפות לנישואיה בשלישית, אך עדיין ספק אם לדעתו יש להוציאה מבעלה בעל כורחה. על דמותו של הרמ"ה ועל השפעת המורשה של בעלי התוספות עליו, ראו: ספטימוס, התרבות היהודית הספרדית. לדעת הרשב"א ראו: חידושי הרשב"א לכתובות מג ע"ב.

על נישואי ה"קטלנית", שהרי לשיטת הרמב"ם גם הנישואין לשלישי נעשו בהיתר של בית דין ובגושפנקא שלו. ואולם, לא נתברר אם לדעת הרמב"ן חייב בית דין להוציאה מבעלה השלישי בעל כורחה. הוא לא דן במפורש בשאלה זו. לכאורה, ניתן לטעון שמעצם הדיון בזכותה של ה"קטלנית" לקבל דמי כתובה מן הבעל השלישי עולה שאין חובה להוציאה ממנו, כדעת הרא"ש והריטב"א. ואולם אין בכך כדי להכריע, שהרי הדיון של הרמב"ן בזכות האשה לקבל כתובה מבעלה השלישי מדבר במקרה שלא ניצל בית הדין את סמכותו ולא הפרידה מבעלה או טרם הספיק לעשות כן. מסתבר שזיקתו העמוקה של הרמב"ן לתורתם של גאוני בבל ושל הרי"ף השפיעה על התעלמותו מן ההיתר שנתן הרמב"ם לנישואי אישה "קטלנית" בשלישית.

בפירושו למעשה תמר (בראשית לח) הביע הרמב"ן פליאה על שיהודה לא שחרר את תמר במפורש מקשר עם משפחתו לאחר מות שני בנים, ער ואונן: "ולא ידעתי למה יתבייש יהודה המושל בדורו מן האשה הזאת, ולא יאמר אליה לך שלום מביתי. ולמה יטעה אותה והיא אסורה לשלך, כמו שאמרו בנישואין: בתרי זמני הווי חזקה".⁶² אם כן, הרמב"ן הסתמך על הסוגיה התלמודית וקבע במפורש שלאחר מות שני הבעלים הראשונים אסור לאישה לשוב ולהינשא.⁶³ רשב"א וריטב"א, תלמידיו של הרמב"ן, התנגדו בחריפות לנישואי ה"קטלנית" בשלישית, וייתכן שקיבלו פסק זה מהרמב"ן.⁶⁴ ואכן, בספר "הזוהר" מובעת התנגדות לנישואי ה"קטלנית", כפי שיידון להלן, פרק י. הנימוק העיקרי לכך הוא האמונה בגלגול נשמות: רוח המת מתגלגלת ודבוקה באישה גם לאחר מותו. ייתכן מאוד שאמונה זו מקורה ברמב"ן, שנמנה עם ראשי המקובלים בספרד.⁶⁵

ח. תקפותה של "תקנת מורדת"

אחת התקנות החשובות ביותר לביסוס מעמד האשה היהודיה בימי הביניים הייתה "תקנת מורדת", שנתקנה בידי חכמי בבל בשנת 651. תקנה זו קבעה שכל אישה זכאית לקבל גט מבעלה באופן מיידי – ואף בכפייה – תוך שמירת זכויותיה הכלכליות.⁶⁶ הווה

62 בראשית לח, יא. המקור הוא בכתובות מג ע"ב: "נתארמלה תרי זמני, תו לא חוויא לאינסובי" (=נתאלמנה פעמיים שוב איננה ראויה להינשא).

63 כתובות מג ע"ב; יבמות סד ע"ב.

64 הריטב"א סבר שיש להכריח איש שנשא אישה "קטלנית" לגרש אותה, ואם הוא יסרב לעשות כן יש לנדותו: "דהא איסורא הוא ובכלל שופך דם האדם, והוי מנדין אותו בב"ד עד שיגרש. וכן ראינו לרבינו שעשה מעשה"; נימוקי יוסף ליבמות סד ע"ב (תלמוד בבלי, מהדורת וילנה, כ ע"א). "רבינו" הוא ר' אהרן הלוי (רא"ה) או הרשב"א, שכן שניהם היו רבותיו של הריטב"א.

65 את האפשרות שמקור תפיסה זו ברמב"ן העלה בפני משה אידל, אך אין לכך, לדבריו, הוכחה חד משמעית.

66 ראו: ברודי, הגאונים כמחוקקים; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 433–435.

אומר, לא רק הבעל זכאי לפרק את התא המשפחתי אלא גם האישה, בניגוד להלכה התלמודית. לתקנה זו היו השלכות רבות על מעמדה של האישה במשפחתה והיא שיפרה אותו באופן ניכר. הבעל ידע כי אשתו עלולה לכפות עליו גירושין תוך שמירת זכויותיה הכלכליות, ובכלל זה קבלת דמי הכתובה, והגביר את זהירותו בכבודה.

במאה השתים עשרה חלה נסיגה גדולה מתקנה זו ברוב תפוצות ישראל בעידודם ובתמיכתם של חכמים דגולים, ובהם: ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן) בגרמניה, רבנו יעקב תם בצרפת, הרמב"ם במצרים ור' זרחיה הלוי בפירוש. אחת הסיבות העיקריות לביטול תקנת מורדת, שנהגה קרוב לחמש מאות שנה, הייתה ריבוי הגירושין בחברה היהודית החל במאה השתים עשרה וחשש כבד מגט כפוי. חמורה במיוחד הייתה התנגדותו של רבנו תם לתקנה זו. לדבריו, לגאונים לא הייתה סמכות לתקנה כלל:

אבל להתיר גט פסול אין כח בדינו מימות רב אשי ועד ימות המשיח. וזה גט פסול... ועל זה ידו כל הדוים, איך יטעה חכם לומר שכופין הבעל לגרש באמירת מאוס עלי... שמא עיניה נתנה באחר... ואפי' מה שכתב בה"ג (=בהלכות גדולות) דיהבין גיטא (=שנותנים גט) לאלתר, הכל צריך לפרש לדעת הבעל... ואם שנינו מנהג עוקר הלכה, חלילה גבי איסורא וחנק ומזרות...⁶⁷

הרמב"ן הוא אחד החכמים הבודדים במאה השלוש עשרה שהתנגד לביטול הגורף של התקנה ולהצגתה כתקפה לדורה בלבד. הוא סבר כי סמכותם של גאוני בבל שרירה וקיימת מבחינה עקרונית גם בימינו, אף שלא הכיר במלוא תקפותה של התקנה.⁶⁸ דבריו הובאו בהשגותיו על ר' זרחיה הלוי (פרובנס, המחצית השנייה של המאה השתים עשרה), שטען כי תקנת הגאונים הייתה בגדר הוראת שעה בלבד ואיננה מחייבת דורות מאוחרים, וכך גם סבר הרמב"ם.⁶⁹ הרמב"ן טען בתוקף שתקנת הגאונים תקפה לדורות, והסתמך בדבריו על הרי"ף:

ומה שאמר בעל המאור ז"ל שתקנת הישיבה הוראת שעה היתה. הלא רבינו הגדול ז"ל (=הרי"ף) יודע תקנת הגאונים יותר מכלנו, ומדבריו ניכר שלדורות תקנו. אבל אין דבריו של בעל המאור ז"ל בכאן אלא פתוי, שהוא רוצה לחלוק עליהם (=על

67 ספר הישר לרבנו תם, חלק התשובות, עמ' 40-41. השוו: וסטרייך, עילת המורדת, והדיון בדעתו להלן, פרק כא, הערה 73.

68 חכם נוסף שהכיר בתקפותה של תקנת מורדת בראשית המאה השלוש עשרה הוא ר' שמחה משפירא. ראו בדיון בו לעיל, פרק ה, הערות 27-30, ובדיון ברש"י, לעיל, פרק ב, הערה 111.

69 מדברי רב שרירא גאון בסוף המאה העשירית וממקורות אחרים עולה בבירור שתקנת הגאונים הייתה לדורות ולא רק לשעתם. ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 434-435. גם הרי"ף סבר שבזמנו (סוף המאה האחת עשרה) התקנה תקפה, אך הוא לא הכיר בזכותה של האישה לזכות בדמי הכתובה. ראו: הרי"ף לכתובות סד ע"א.

הגאונים)... ואמרה בלשון נקיה. אבל הם באמת לדורות תקנו, ונהגו בה עד ימיו של רבינו ז"ל (=הרי"ף), כחמש מאות שנה שלא זוה תקנה זו מביניהם כמו שידוע אצלם בתשובות שלהם... אבל מי שרוצה להחמיר שלא לכוף בגט, כדין הגמרא, לא הפסיד ותבא עליו ברכה.⁷⁰

בחידושיו לכתובות (סג ע"ב) נקט הרמב"ן לשון חריפה עוד יותר לגבי תקפות התקנה:

וחס ושלום שלא הייתי חולק על תקנת הגאונים, כי מי אנכי לחלוק ולשנות במה שנהגו בו גאוני הישיבות שנים מרובות, ולא עוד שאני קורא תגר על שאומרים שאינו ראוי לילך אחר תקנתם... ועכשיו ראוי לחוש בדבר הרבה שלא לנהוג בתקנה זו כלל, שכבר בטלה מפני פריצות הדורות.

מה דחף את הרמב"ן לחלוק על רבנו תם, על ר' זרחיה הלוי ועל חכמים אחרים ולקבוע שמבחינה עקרונית התקנה במקומה עומדת? האם החשש שביטולה של התקנה יפגע קשות במעמד הנשים הוא שהניע אותו? ואולי סבר כך כי מן המקורות עולה שתקנת הגאונים נתקנה לדורות והרי"ף תמך בה? לשאלה זו יש משנה תוקף בשל סוף דבריו של הרמב"ן, שבהם שיבח את מי שמתעלם מאחד היסודות של תקנת הגאונים ומסרב לכוף גט על הבעל. לבירור זה יש חשיבות רבה לשם בדיקת מקומה של האישיה במשנתו של הרמב"ן. לדעתי, הוא נקט גישה זו בעיקר בשל הנימוק השני – זיקתו העמוקה לתורתם של גאוני בבל ושל הרי"ף. זהו ההסבר ליציאתו התקיפה נגד הניסיון לבטל את תקנת מורדת בטענות עקרוניות. לדעתו, אי אפשר לבטל תקנת גאונים בטענות מעין אלה, כפי שעשו רבנו תם ור' זרחיה הלוי. גם התקפתו הקשה של הרמב"ן על הרמב"ם בשאלת כפיית הגט בטענת "מאיס עלי", כפי שנברר להלן, מסייעת לתפיסה הזאת. ממילא, אין ללמוד מדבריו בסוגיה זו על דאגתו לזכויות הנשים.

ט. כוחה של טענת "מאיס עלי"

בדיון ברמב"ם (לעיל, פרק ג) עמדנו על התנגדותו ל"תקנת מורדת" של הגאונים. הוא "ריכך" אותה בפסיקתו שטענת "מאיס עלי" מזכה את האישיה באופן מיידי בקבלת גט מיידי בעלה, אך היא מאבדת את דמי כתובתה. אם הבעל מסרב, כופים אותו לתת את

70 דברי הרו"ה ב"המאור הגדול", רי"ף לכתובות, שם. דברי הרמב"ן ב"מלחמות ח", שם. גם הרשב"א הבין שדברי הרי"ף מאשרים את תקנת הגאונים. ראו: תשובות רשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן קלח. וראו דבריו של רב שרירא גאון (במחצית השנייה של המאה העשירית): "ובזאת אנו מתנהגין היום כשלש מאות שנה ויותר", אוצר הגאונים לכתובות, חלק התשובות, עמ' 192.

הגט. הרמב"ן יצא בחריפות רבה נגד דעה זו של הרמב"ם. אמנם הוא לא הזכירו בשמו, אך ברור שדבריו החריפים מכוננים אליו.⁷¹ כאמור, גם חכמים נוספים יצאו נגד עמדתו המהפכנית של הרמב"ם בסוגיה זו. הרמב"ן הביע את עמדתו בחידושו למסכת כתובות (סג ע"ב): "אבל אמרה מאיס עלי, איני רוצה לעמוד עמו לעולם, לא כייפינן לה (=אין אנו כופין אותה) אלא אבדה כתובתה לאלתר... וכולה הלכתא דמורדת ברצון הבעל, ואי לא אין כופין אותו להוציא. ואיכא מאן דסבר דכי אמרה (=יש מי שסבר שכאשר אמרה) מאיס עלי כופין אותו להוציא, שאינה כשבויה להבעל למאוס לה". ברור שהוא מתכוון בדבריו ("ואיכא מאן...") אל הרמב"ם, שהרי הוא מצטט את דבריו במדויק. הרמב"ן מנה בדבריו קשיים שונים הסותרים את דעת הרמב"ם. חששו העיקרי היה שמא נתנה האישה את עיניה באחר, והוא סיכם: "אלא ודאי הך מימרא (=של הרמב"ם) טעותא היא, וכל מי ששומע למי שמורה כך ועושה מעשה בדבר, טועה גמור הוא ומרבה ממזרים בישראל ומתיר א"א (=אשת איש), וקשין לעולם מאנשי דור המבול...".

בסיום דבריו הסתייג הרמב"ן מן ההיתר לכופף את הבעל לתת גט במקרה של מורדת, כמפורש בתקנת הגאונים. הוא תלה זאת ב"פריצות הדורות".⁷² הוא סבר שמבחינה עקרונית התקנה תקפה גם לזמנו, ולכן יש להשפיע על הבעל שייתן גט לאשתו במקרה של מורדת, אך אין לכפות עליו לעשות כן. להלן, בדיון ברא"ש, נראה שבקהילות ספרד התלבטו הרבה בסוגיה זו. היו חכמים שקיבלו את עמדת הרמב"ם ואחרים שנמנעו מכך. מדובר באחד הפולמוסים הקשים באותה העת, שהשפעתו על מעמד האישה הייתה רבה. מדברינו עולה שהרמב"ן הוא אחד החכמים הראשונים שיצא בתקיפות נגד עמדת הרמב"ם בדיון "מאיס עלי" אף שלא הזכירו בשמו.

מדוע נמנע הרמב"ן מלהזכיר במפורש את שמו של הרמב"ם? קשה לתת על כך תשובה חד משמעית. לדעתי, הוא כתב את דבריו לאחר הפולמוס הקשה על כתבי הרמב"ם בשנת 1236, שבו נטל חלק פעיל בנסותו לפשר בין עמדות הצדדים. תומכי הרמב"ם, שנמנו עם חכמי הפילוסופיה, הבינו שבגישתו הבסיסית מתנגד הרמב"ן לעולמם הרוחני, ויצאו נגדו בהתקפה אישית חריפה. כאמור, הם אף האשימו אותו שיש פסול במשפחתו.⁷³ ייתכן שהרמב"ן חשש שהוכרת שמו של הרמב"ם והתקפה חריפה

71 על עמדת הרמב"ם בסוגיה זו ראו בדיון בו, לעיל, פרק ג, הערות 100–103. במקום אחר – בחידושו לכתובות סג ע"ב – יצא הרמב"ן נגד הר"י מיגאש, שהלך גם הוא בדרכו של הרמב"ם: "והרב יוסף הלוי ז"ל כתב דהיכא דאמרה מאיס עלי לא משהינן לה... וזה אינו נכון". אבן מיגאש היה רבו של מיימון אבי הרמב"ם. ייתכן אפוא שבסוגיה זו קיבל הרמב"ם מסורת קדומה והלך בה. 72 טיעון זה חוזר גם בדבריהם של חכמים נוספים שתיארו את דורם כ"פרוץ". ראו, למשל, להלן, בדיון במהר"ם מרוטנבורג (פרק יא) וברא"ש (פרק יב).

73 ראו המקורות שפרסם שזח"ה (לעיל, הערה 37), עמ' 98–124. את דברי הלעג שהוטחו בו תיאר הרמב"ן כך: "בדברים בי אצל הקירות ובפתחי הבתים... אכן היום לא יכולתי להתאפק בשמעי

עליו תלבה את האש. מכל מקום, עמדתו העקרונית בסוגיה זו חשובה לשאלת מקומה של האישה במשנתו. הוא ידע היטב כי עמדת הרמב"ם מקנה לאישה מעין וטו על קיום התא המשפחתי. ברצותה לפרקו היא תוכל להעלות את הטענה שבעלה מאוס עליה ולזכות בגט באופן מיידי. אמנם, לשיטת הרמב"ם, היא תאבד במקרה זה את כתובתה, אך נשים יהודיות רבות נהנו באותה העת ממעמד כלכלי איתן והיו מוכנות לוותר על כתובתן ולפרק את התא המשפחתי, כפי שטען הרמב"ן במפורש.⁷⁴ הרמב"ן חשש אפוא שאין מדובר במאיסה של הבעל אלא ברצון האישה למצוא לה בעל אחר. הפריצות המינית של רבים מן החצרנים היהודים השפיעה, ככל הנראה, השפעה של ממש על תגובתו של הרמב"ן, ולא בכדי הוא יצא בהתקפה אישית חריפה על פריצותם המינית של החצרנים.⁷⁵ נראה שחששו מפני הפריצות המינית הרתיע אותו מלקבל את יסוד הכפייה שהיה קיים בתקנת הגאונים. עם זאת, ייתכן שהוא הושפע מעמדתו של רבנו תם, שהרמב"ן העריכה הערכה מרובה, ורבנו תם יצא כאמור בתקיפות מרובה נגד תקנת מורדת של גאוני בבל. בין כך ובין כך נפגעה רוחחתן של הנשים ויכולתן לכפות על בעליהן לתת להן גט.

י. כפיית גט בעקרות

במשנת יבמות (ו, ו) ובתלמוד שם (סד ע"א) נאמר כי אדם שנשא אישה "ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה" חייב לגרשה ולשלם לה את דמי כתובתה, והיא זכאית להינשא בשנית. ואולם, אם חלפו עשר שנים נוספות מבלי שילדה, אין היא זכאית להינשא בשלישית. בתלמוד, שם, נאמר כי "אין ישיבת חוץ לארץ עולה לו מן המנין". כלומר, עשר השנים הנלקחות בחשבון חייבות להיות בארץ ישראל, והחובה לגרש איננה חלה בחוץ לארץ. התלמוד מסמך זאת לכתוב על אברהם, שלקח את הגר לאישה לאחר "עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען" (בראשית טז, ג). רש"י (בפירושו ליבמות, שם) פירש כי ישיבת חוצה לארץ איננה נלקחת בחשבון שמא "משום עון חוצה לארץ הם עקורים". לדעתו, עצם הישיבה בחוץ לארץ היא חטא, וייתכן שהעקרות באה כעונש על כך ואינה מלמדת דבר על עקרות האישה. המפרשים התלבטו בשאלת דינו של זוג

כי קראו אחרי קלא, ועלי אספו אספה, זרועם נגדנו חשופה וחרב לשונם שלופה... היינו בפייה קלסה וגדופה" (שם, עמ' 117).

74 על עיסוקן של נשים יהודיות בכלכלה ראו: עסיס-מגדלינה, יהודי נאבארה, עמ' 15-17, 72-75, 176-179; עסיס, יהודי סנסה קולומה, עמ' 29-37; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 188-195, 262-265.

75 ראו לעיל, הערה 37. הרמב"ן כינה את החצרנים במילים: "טמאי השמות", "רבי המהומות", "בעלי עברות מכוערות", "חשודים על העריות".

החי כל העת בחוץ לארץ: האם לאחר עשר שנים עליו להיפרד? רוב הפוסקים הכריעו שגם במקרה זה חייב הבעל לגרשה. הרמב"ן תמך בדעה זו בתקיפות רבה:

אבל לדרים בחוצה לארץ ודאי אם שהה עשר שנים כופין אותו להוציא, וכן כתב רש"י ז"ל בפירוש התורה "מגיד שאין ישיבת חוצה לארץ עולה לו מן המנין לפי שלא נאמר לו אעשך לגוי גדול עד שבא לארץ ישראל". וכתב הרב אב ב"ד (=בית דין; ראב"י) ז"ל והאידנא עבדי מעשה ואפילו בחוצה לארץ.⁷⁶

בהמשך דבריו שם הסביר הרמב"ן שההלכה מדברת באדם "שרגיל לישב בארץ ויצא לחוצה לארץ וחזר לארץ". רק לו אין הישיבה מחוץ לארץ ישראל נלקחת במניין עשר שנים, אך לא למי שדר בחוץ לארץ דרך קבע.

לא הבנתי את ההוכחה של הרמב"ן מפירושו של רש"י בספר בראשית, כי לכאורה ניתן לדייק מדברי רש"י ההפך: אם אכן, כפי שפירש רש"י במסכת יבמות, עצם הישיבה מחוץ לארץ ישראל היא בגדר חטא, ובשל העונש עליה האשה והבעל עקרים, שוב אין הצדקה לחייבם להיפרד כל עוד הם שוהים בחוץ לארץ. על כל פנים, פסקו של הרמב"ן, שרבים אחרים צידדו בו, ודאי הכביד מאוד על זוגות נשואים ללא ילדים החיים בגולה.⁷⁷

יא. היחס לנשים מוכות גורל

הרמב"ן גילה יחס אוהד כלפי נשים מוכות גורל, כגון נערה עבריה שנמכרה לאִמָּה, אנוסה, מפותה ונכריה "יפת תואר" שנלקחה בשבי. בפרשת אמה עבריה כתב:

ודרך הפשט בפרשה זו שיאמר כי ימכור איש בתו הקטנה לאמה לא תצא כצאת העבדים האלה הנזכרים בשביעית וביובל, שלא יוכל האדון להוציאה מביתו לעולם, אם תיטיב הנערה בעיניו ותשא חסד לפניו, אבל יקחנה לו לאשה כרצונו. ואם רעה בעיני אדוניה אשר (לא) יעדה להיות לו לאשה, כי הקונה בת ישראל לקחתה לו לאשה יקנה אותה והנה היא מיועדת לו מן הסתם. ועתה אם לא יחפוץ בה אדוניה, והִפְדָּה האב הנזכר, כי אסור לו להניחה עוד ביד אדון מעת שיאמר לא חפצתי לקחתה, ולא יוכל למכרה לעם נכרי בבואו לבגוד בה, כי זאת בגידה שימכור אדם בתו זולתי למי שיוכל לישא אותה, או טעמו שכל מוכר בתו בוגד בה.⁷⁸

76 חידושי הרמב"ן ליבמות סד ע"א.

77 גם הרשב"א, תלמידו של הרמב"ן, הלך בנושא זה בשיטת רבו. ראו בחידושו ליבמות סד ע"א. לעומת זאת בתוספות, שם, ד"ה "וציא ויתן כתובה", חיפשו דרך להקל על בני הזוג ולא לחייבם להתגרש. השו"ת כתובות עז ע"א.

78 בפירושו לשמות כא, ח, בהסתמך על הכתוב: "לעם נכרי לא ימשל למכרה בבגדו בה".

המשפט המסיים, "כל מוכר בתו בוגד בה", יש בו כדי ללמד על עולמו הפנימי ועל רגישותו של הרמב"ן לכבוד הזולת. מכירת הבת מפורשת במקרא, ולא מצאנו בספרות ההלכה הסתייגות עקרונית מעצם המעשה, אם התכלית היא שהנערה תינשא. לדעת הרמב"ן, ייתכן שהמעשה פסול מעיקרו, בכל נסיבות שהן. בפירושו להמשך הכתוב: "ואם אחרת יקה לו שארה כסותה וענתה לא יגרע" (שם, כא, י), הוא שב והדגיש את החובה לדאוג לנערה. חז"ל דרשו "שארה" במשמעות מזונות, וכך פירש רש"י. הרמב"ן פירש תיבה זו מלשון בשר, וטען כי שלושת הביטויים הנזכרים באותו הכתוב (שארה, כסותה ועונתה) מתייחסים לקיום יחסי אישות. הפגיעה הקשה ביותר בנערה שנמכרה לאִמָּה היא התנכרותו של האדון אליה וקיום יחסי אישות עם האישה האחרת, "החדשה", שלקח. הפגיעה הנפשית בנערה, ותחושתה שאין היא "טובה" די הצורך בעיני אדוניה, קשה מכיל. לכן הדגישה התורה בשלושה ביטויים נפרדים שהוא צריך לקיים יחסי אישות עם הנערה שנמכרה לו:

ג"כ (=גם) כן נפרש "שארה לא יגרע" שלא ימנע ממנה בשרה, כלומר הבשר הראוי לה והוא בשר הבעל אשר הוא עמה לבשר אחד. וענין הכתוב שאמר שאם יקח אחרת, קרוב בשרה של זו וכסות מטתה ועת דודיה לא יגרע ממנה כי כן משפט הבנות, והטעם שלא תהיה האחרת יושבת לו על מטה כבודה והיו שם לבשר אחד, וזו עמו כפילגש ישכב עמה בדרך מקרה ועל הארץ כבא אל אשה זונה. לכן מנעו הכתוב מזה.⁷⁹

הלשון הבוטה מסגירה את רגשותיו: דאגתו לכבוד האישה עומדת במרכז דיונו בפרשת אמה עבריה, והוא מעלה כלפי הבעל תביעות שאינן מצויות אצל מפרשים אחרים. גם בפירוש הרמב"ן לדין נערה אנוסה ומפותח ניכרת רגישותו לכבודה, לסבלה ולצרכיה. התורה השאירה בידה את ההחלטה אם להינשא לאונס ולמפתה (ואפילו בעל כורחו) או לסרב להינשא לו. הרמב"ן הוסיף לכך נופך משלו:

וכן דרך בני הגדולים לאנוס בנות הפחותים במעלה אשר אין להם כח כנגדם. ולכן אמר באונס "ולו תהיה לאשה" על כרחו. ועל דעת רבותינו גם שם בין היא בין אביה יכולין לעכב, כי איננו הגון שיקחנה על כרחא ויעשה עמה שתי רעות. ופעמים שתהיה נכבדת ממנו ולא יתכן שתתבזה בחטאו. והמשפט הישר שיהיו הנשואין בידם ולא בידו, שהוא ישאנה על כרחו, שלא יהיו בנות ישראל הפקר לבעלי הזרוע.⁸⁰

סביר להניח כי בכותבו דברים אלה בגנות בעלי הזרוע והממון, המנצלים לרעה את מעמדם ופוגעים בכבוד נשים משכבות נמוכות כדי למלא את תאוותם, ראה רמב"ן לנגד

79 פירוש רמב"ן לשמות כא, ט.

80 שם כב, טו.

עיניו גם את החצרנים היהודים בספרד בזמנו ואת פריצותם המינית. באחת מאיגרותיו הוא תיאר את החצרנים הללו באור שלילי ביותר, קבע שהם "חשודים" על העריות וכתב עליהם "כי ישמעאלים הם".⁸¹

בתורה יש הבחנה בין אנוסה במקום יישוב לאנוסה בשדה.⁸² נערה מאורסה ונשואה שנאנסה בעיר ולא קראה לעזרה חייבת מיתה, ואילו בשדה היא פטורה. הרמב"ן פירש כי התנגדות הנערה לאונס בעיר איננה חייבת להתבטא דווקא בצעקה הנזכרת בכתוב. די בכל הבעת התנגדות מצדה כדי לזכותה, שהרי לעתים היא מצויה בהלם בעת האונס עד שהדיבור נעתק מפיה והוצקה קשה עליה. הוא סיכם:

הכלל, אם יש לה מושיעים בין בעיר בין בשדה חייבת, אין לה מושיעים בין בעיר בין בשדה פטורה... ולא ידעתי בדין הצעקה, אם ראינו נערה שהחזיק בה האיש והיא נלחמה בו בכל כחה ובוכה ואוחזת בבגדיו או בשערותיו להמלט ממנו ולא ידעה לצעק, למה תפקל? אלא גם הצעקה בהווה.⁸³

מוכי גורל אחרים שהרמב"ן הקדיש להם תשומת לב הם האלמנה והיתום. הוא הדגיש את רגישותה הרבה של האלמנה ("דמעתי מצויה ונפשה שפלה") ועמד על החומרה היתרה שבה ייענש כל מי שיפגע בה וביתום ויתעלם מסבלם: "אבל ענש בכאן שיהרג אותם בחרב אויב... והיו נשיהם אלמנות לעולם ובניהם יתומים לעולם".⁸⁴ ענישה זו היא בבחינת מידה כנגד מידה. בפירוש הכתוב "ושמעתי כי חנון אני" (שמות כב, כו) כתב הרמב"ן, שהקב"ה מקבל "תחנת כל אדם אף על פי שאינו הגון". מטרת האיסור היא למנוע מאדם לחשוב שמותר לו לקחת בתורת משכון את בגדיו של מי "שאיננו צדיק", שכן הקב"ה "שומע צעקת כל מתחנן לו".

רגישותו הרבה של הרמב"ן לנפש הסובלים ניכרת גם בפירושו ל"אשת יפת תואר", דהיינו אישה נכריה שנשבתה במלחמה. הוא לא הסכים עם כל דברי הרמב"ם, שמטרת התורה בפרשה זו היא לחמול עליה: "לכן חמלה התורה עליה ואפשרה לה זאת עד שתיקע נפשה מן היגון והבכי",⁸⁵ ונקט עמדת ביניים. לדעת הרמב"ן, המטרה העיקרית

81 ראו לעיל, הערה 37. על אורח חייהם ועל פריצותם המינית של החצרנים בזמנו של רמב"ן ראו: בער, היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 141–154; ביינארט, החצרנות היהודית בספרד, במיוחד עמ' 67–71; עסיס, חיי המין של יהודי ספרד.

82 דברים כב, כד–כה.

83 פירוש רמב"ן לדברים כב, כב. "הוזה" משמעו תופעה שכיחה, מעין דוגמה בלבד, שאיננה בגדר חובה. כל הבעת התנגדות מצד הנערה דיה לזכותה.

84 "כל אלמנה ויתום לא תענון", שמות כב, עמ' כא. וראו שם דבריו כולם.

85 רמב"ם, מורה נבוכים, ג, פרק מא בסופו, עמ' 590. הרמב"ם סיים שם: "התברר אפוא אילו מידות נעלות יש במצוה זאת".

היא לבטל עבודה זרה מלבה של השבויה. עם זאת, בהרצאת דבריו חזר אל נימוקו של הרמב"ם, שיש כאן גם חמלה על השבויה, והסביר זאת בהדגשה רבה:

ועל דעתי אין הפנאי (=חודש ההמתנה הניתן ל"פת התואר" השבויה) לחמול עליה, רק (=אלא) שיעקר שם ע"ג (=עבודת גילולים) מפיה ומלבה ולכבות עוד גחלת הנדוד והפרוד מאביה ומאמה ומעמה, שאין הגון לשכב עם אשה אנוסה ומתאבלת... וכל שכן זאת הצועקת בלבה לאלהיה להצילה ולהשיבה אל עמה ואל אלהיה. והנה כאשר יודיעה שנכריחנה לעזוב את עמה ומולדתה ותתיהד, נאמר לה תתנחמי על אביך ועל אמך ועל ארץ מולדתך... והנה אז ניתן לה זמן שתבכה ותתאבל כמשפט המתאבלים להשקט ממנה צערה ותשקטה.⁸⁶

הדאגה לכבוד האישה באה לידי ביטוי מודגש ביחסו אל השבויה, כפי שנברר להלן.

יב. השבויה

רמב"ן נטל חלק מרכזי וחשוב בפולמוס על מעמדה ההלכתי של האישה השבויה, דהיינו אישה יהודיה שנלקחה לבית נכרים או הושמה במאסר. לעיל, בדיון ברש"י ובר' שמחה משפירא, עסקנו בנושא זה, שנתפלגו בו מסורותיהם של יהודי ספרד ויהודי אשכנז. כאמור, הספק העיקרי שהפוסקים התלבטו בו הוא פירוש דברי המשנה: "האשה שנכבשה בידי גוים: על ידי ממון – מתרת לבעלה, על ידי נפשות – אסורה לבעלה".⁸⁷ רש"י פירש כי משנה זו מתייחסת אל אשת ישראל. אם היא נאסרה בידי גוים בשל סחיטת ממון, היא מותרת לבעלה. אך אם היא נאסרה והייתה בסכנת מוות – היא אסורה עליו.⁸⁸ המסורת הפרשנית של רוב חכמי ספרד, שמקורה בגאוני בבל וברבנו חננאל, הייתה שונה. לדעתם, המשנה עוסקת באשת כוהן בלבד ורק בה קיים החילוק הנזכר, בין שבי בשל תביעת ממון לשבי הכרוך בסכנת נפשות. לאור זאת הם החמירו רק באשת כוהן שהייתה בסכנת נפשות. ואולם, אשת ישראל אינה נאסרת על בעלה בשני המקרים, ובכל מקרה אין חוששים שמא היא שהציעה לשוביה מרצונה החופשי לקיים עמם יחסי אישות, אף אם הייתה נתונה בסכנת נפשות.

הרמב"ן הוא אחד מראשי המדברים בסוגיה הזאת. הוא דחה בתקיפות רבה את פירושה של רש"י והתוספות, שיש חשש שמא האישה תנסה ביוזמתה לפתות את הנכרי

86 בפירושו לדברים כא, יב.

87 כתובות ב, ט. על הגישות השונות לפירושה על המשנה ועל ההבדל בין חכמי ספרד לחכמי אשכנז, ראו דיונו המקיף של בלידשטיין, נשים שבויות ומשומדות.

88 ראו ההתלבטות בנושא זה, כולל ההנחה הפסיכולוגית המונחת ביסוד פסיקה זו, בדיון בר' שמחה משפירא, לעיל, פרק ה, הערה 25.

לקיים עמה יחסי אישות כדי להציל את חייה. ניסוחו מלמד על הערכתו לכבודה ולאופייה של האישה היהודיה: "אלא ודאי לעולם אין חוששין שמא נתרצית באשה שנשבת ושנכבשה ונתפסה לפנינו, וכל ישראל קדושים הם. ואם תאמר משנתינו? כבר אוקמה (=העמידה) רבינו חננאל וכל רבותינו הגאונים ז"ל באשת כהן".⁸⁹ כלפי התוספות השתמש רמב"ן בלשון בוטה אף יותר: "מפסיקין הן השמועה (=דברי המשנה) לחתיכות, ואין עולה בידם". הניסוח התקיף שלו "לעולם אין חוששין", והכללת הנשים בגדר "כל ישראל קדושים הם", מלמדים על הערכתו לכוח עמידתן של הנשים היהודיות גם בהיותן בשבי. יש להניח שהערכתם של חכמי ישראל לנשים בימי הביניים, שמסרו נפשן על קידוש השם בעת הגזרות, סייעה לתפיסה זו.

מהרש"ל טען שהרמב"ן הוא החכם היחיד המתיר אישה שנכבשה "על ידי נפשות" לבעל שאינו כוהן: "וחולקים עליו כל הגאונים האחרונים אשר מימיהם אנו שותים, כגון רש"י ורבינו תם".⁹⁰ כאמור, הרמב"ן רחוק מלהיות יחיד בתפיסתו. הוא הלך בדרכם של גאוני בבל, רבנו חננאל ורמב"ם. עם זאת, ניתן ללמוד מכך על משקלו הרב ועל חלקו החשוב של הרמב"ן בהתלבטות בסוגיה זו.

המחלוקת הגדולה בנושא זה בין רוב חכמי ישראל במרחב האשכנזי ובין רוב חכמי ישראל בתחום הספרדי נמשכה מאות שנים, ונחלקו בה עוד ר' יוסף קארו בעל "שולחן ערוך" והרמ"א. ר"י קארו פסק כמסורת ספרד ואילו הרמ"א פסק על פי המסורת של חכמי אשכנז וצרפת. בשל האקטואליות של נושא זה בחברה היהודית בימי הביניים היו למחלוקת זו השלכות חברתיות כבדות משקל.

יג. לימוד תורה לנשים

במצוות "הקהל" נאמר: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'" (דברים לא, יב). חז"ל התלבטו בהבנת כתוב זה, שהרי על פי ההלכה נשים פטורות מלימוד תורה. כיצד אפוא יש לפרש את הכתוב "ולמען ילמדו", שלפי פשט הכתוב מתייחס גם אליהן? במסכת חגיגה (ג ע"א) מובאת דרשתו של ר' אלעזר בן עזריה: "אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע", כלומר, הנשים הן בדרגה נמוכה יותר. רש"י (בפירושו לדברים, שם) פירש כתוב זה על פי דרשתו של ר' אלעזר בן עזריה. הרמב"ן, לעומתו, הלך בדרך אחרת. הוא פירש את

89 חידושי רמב"ן לכתובות כו ע"ב. הוא הסתמך בין השאר גם על המסופר במסכת מגילה יג ע"ב, שאסתר שכבה עם אחשוורוש ועם מרדכי באותה עת, והגמרא לא הקשתה: "ניחוש שמא נתרצית", כלומר, שמא שכבה עם אחשוורוש מרצונה החופשי. מכאן שלא חששו לעניין זה וסמכו על בנות ישראל שהן נוהגות בצניעות רבה בכל מצב ומצב.

90 ר' שלמה לוריא, ים של שלמה, כתובות, לבוב תבר"ך, פרק ב, סימן מד.

הכתוב: "האנשים והנשים, כי גם הן שומעות ולומדות ליראה את ה'". לכאורה, פירוש מהפכני. לא זו בלבד שהוא התיר ללמד תורה לנשים, אלא אף ראה זאת כחובה. ואולם סיום דבריו: "ליראה את ה'", מעלה את האפשרות שאין מדובר בלימוד מקובל של תורה שבעל פה אלא בנושאים כלליים הקשורים בהשקפת עולם (= "יראה").⁹¹ זוהי סוגיה בעלת חשיבות רבה ביותר לאפיון מקומה של האישה במשנתו של הרמב"ן. גם אם כוונתו לומר שרק במצוות "הקהל" הן לומדות תורה, הרי דבריו רבי משמעות הם. אינני רואה אפשרות לקבוע מסמרות בפתרון ספק זה.

הרמב"ן שב בעקיפין לסוגיה זו בחיבורו "תורת האדם" העוסק בדיני אבלות. בדיני קריעה הוא הביא את דברי ר' שמעון בן אלעזר, שאדם "העומד על המת בשעת יציאת נשמה חייב לקרוע. הא למה זה דומה? לספר תורה שנשרף שהכל חייבים לקרוע".⁹² מדוע מיתת אדם דומה לספר תורה שנשרף? הרמב"ן ציטט את דברי רש"י: "פירש רש"י ו'ל שעדיין היה זה יכול ללמוד והוא ספר תורה". כלומר, אדם שנפטר דומה לספר תורה שחייבים לקרוע על שרפתו בגלל עיסוקו בתורה. כביכול גופו נתאחד עמה. הרמב"ן דייק מפירושו של רש"י: "נראה שאין מצוה זו נוהגת בנשים, אלא אפילו היה עומד בשעת יציאת נשמה אין חייב לקרוע". הנחת היסוד של דבריו היא שהאישה פטורה מלימוד תורה, ועל כן אין להשוותה לספר תורה ואין צורך לקרוע בשעת פטירתה. הרמב"ן עצמו הביא, שם, הסבר אחר לסיבת הקריעה: "ולי נראה שהנפש בגוף כאזכרות (=שם ה') בגוילים, ומשל בעלמא הוא, לומר שהוא הפסד גדול וחרדה רבה, וחייב אדם לקרוע עליה כאילו נשרף ספר תורה לפניו". והוא סיכם: "הילכך על כל אדם מישראל קורעין ואפילו על אשה". יציאת הנפש היא הגורם לקריעה, הן של גבר הן של אישה. מדברים אלה עולה שנקודת המוצא של הרמב"ן היא שאישה פטורה מלימוד תורה, שאם לא כן לא היה מקום להבחנתו בין פירושו שלו לפירוש המיוחס לרש"י. עם זאת, הוא הפליג בשבחה של האישה וחייב לקרוע גם בעת פטירתה. אגב דרכנו נציין, כי פירוש רש"י שלפנינו שונה בנוסחו מזה שציטט הרמב"ן, ומסתבר שאין הוא של רש"י, ומכאן שכל ההבחנה המובאת בדבריו מסופקת.⁹³

לדעת הרמב"ן, הנשים נכשלו בעבודה זרה בתקופת החורבן אף יותר מאשר הגברים והן השפיעו לרעה על בעליהן. הוא דייק זאת מן הכתוב: "וירא ה' וינאץ מכעס בניו

91 לכאורה, צמוד היה הרמב"ן ללשון הכתוב, למען ילמדו ויראו, אך בהמשך הכתוב נאמר: "ושמרו לעשות את כל דברי התורה זאת".

92 שעוועל, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' נא. המקור הוא במועד קטן כה ע"א.

93 בפירוש המיוחס לרש"י למועד קטן, שם, הנוסח הוא: "לספר תורה, דתורה קרויה נר, שנאמר כי נר מצוה ותורה אור, ונשמה נקראה נר דכתיב נר אלהים נשמת אדם". ברור כי לפי פירוש זה יש לקרוע גם על אישה. ראו בהערותיו של שעוועל, שם, ומה שהביא בשם "בית יוסף". הנוסח המובא ברמב"ן בשם רש"י מצוי ברש"י שבעין יעקב על אתר.

ובנתיו" (דברים לב, יט). הוא תמה: והרי הבנות בכלל הבנים הן, ומדוע במקום זה פורטו בנפרד? ותשובתו: "כי יהיה בדור החורבן רשע הנשים ופשעיהם גדול מאד שהכעיסו כי היו נצמדות לעבודת גלולים ביותר, והן שמפתות את האנשים לעבדה כאשר מפורש בדברי ירמיהו".⁹⁴ פירוש זה עולה בקנה אחד עם השקפתו, שפרשת האזינו כוללת את ההיסטוריה של עם ישראל לדורותיו. אין מדובר אפוא בהאשמה כוללת כלפי הנשים אלא בהתייחסות לתקופה מסוימת בלבד.

יד. סיכום

כאיש הלכה מובהק וכאחד מגדולי המקובלים, שחונך גם על ברכי השכלתנות, מצפים היינו למצוא ביצירתו של הרמב"ן משנה סדורה ומקיפה בשאלת מעמדה של האישה בחברה ובמשפחה. אכן, מבחינה כמותית יש במיעוט המקורות משום אכזבה מסוימת. אין ביצירתו התייחסות מקיפה לנושא זה כפי שמצינו במשנתם של רש"י, רמב"ם, חסידי אשכנז והמקובלים בספרד, והללו עסקו בהיבטים רחבים יותר של מעמד האישה, הקשורים לנושא במישרין או בעקיפין. לא ייפלא אפוא אם בשני מחקרים חשובים שנכתבו בשנים האחרונות על יצירתו ועל עולמו הרוחני של הרמב"ן לא נזכרו במפתחות אישה או נשים כלל. כוונתי לחיבוריהם של חביבה פדיה, "הרמב"ן", ושל משה הלברטל, "על דרך האמת". ואולם, מבחינה איכותית יש בדברי הרמב"ן התייחסות חשובה אל כמה מן הנושאים המרכזיים שחכמי ישראל בימי הביניים התלבטו בהם בדיוניהם במקומה של האישה במערכת הבריאה ובחברה.

בשני נושאים קיבל רמב"ן את עמדתם של הפילוסופים, ובראשם הרמב"ם: ראיית האישה כמשועבדת לבעלה וההתייחסות השלילית אל יחסי המין. ביחס לשעבוד של האישה, הרי שהוא לא היה קיים בשלב הבריאה אלא נבע מחטא האכילה מעץ הדעת ומן הגירוש מגן עדן. ובאשר להתייחסות אל המשגל כחרפה, הרי שהוא קרא לאדם לצמצם את יחסי המין לקיום הזרע ולמצוות עונה בלבד. עמדתו זו עולה בקנה אחד עם דרכו כמי שהרבה להטף נגד חיי מותרות, ככל הנראה על רקע היריבות הקשה שהייתה לו עם החצרנים היהודים בספרד בזמנו והביקורת על אורח חייהם המתירני ופילגשיהם הרבות.

בארבעה נושאים חשובים ניתן לדעתי לגלות את מגמתו האופיינית של הרמב"ן להחזיר את הבכורה של הגאונים ושל הרי"ף למקומה: היחס אל הייבום, מעמדה של ה"קטלנית", תקנת מורדת וטענת "מאיס עלי". מגמה זו היא שהשפיעה על גישתו יותר מאשר שאלת מעמד האישה. לעיל, בפתחת הפרק, הבאתי את דבריו של הלברטל על

מגמתו של הרמב"ן בנושא זה. במקום אחר הדגיש הלברטל את השימוש שעשה הרמב"ן בכלים של כמה מחכמי ישראל הגדולים במאה השתים עשרה כדי לסתור מקצת מדברי תורתם:

הרמב"ן חמוש באותם כלי עבודה של בעלי ההלכה במאה הי"ב... בכישורו המושגי האנליטי אין הוא נופל מרבנו תם או מהראב"ד, שמאופני הניתוח והמחשבה שלהם הוא הושפע עמוקות. כמו כן, השליטה הכבירה שלו במקורות ההלכה השונים מאפשרת לו להשתמש בגישה הסינופטית, שאותה הוא ירש מבעלי התוספות שלפניו. הוא אף מחדד את הכלים האלה ומשייף אותם עד לכדי שלמות. ואולם, הוא עושה בכלים האלה, שירש ושכלל מקודמיו, שימוש הפוך מזה שהם עשו בו. הוא משתמש בשיטות העבודה הללו כדי להשיב לאיתנן את מסורות ההלכה שקועקעו באותם אמצעים עצמם בידי גדולי המאה הי"ב.⁹⁵

מגמה זו ניכרת בבירור בעמדתו של הרמב"ן בארבעת הנושאים הנזכרים, שהשלכותיהם על מעמד האישה בימי הביניים היו חשובים ביותר. לדעת הרמב"ן, אין מקום לגישתו של רש"י, שהקלה על היבמה והפכה בפועל את מעשה הייבום לוולונטרי, כשם שאין מקום לטענתם של רבנו תם, הרז"ה ואחרים, שתקנת מורדת ניתקנה רק לשעתה (או שלגאונים כלל לא הייתה סמכות לתקנה). הוא הדין בטענת "מאס עלי" ובהתרת ה"קטלנית", שניים מחידושי הגדולים של הרמב"ם. המהפכה של הרמב"ם בשני נושאים אלה מבוססת על אדני השכל והרפואה ומנוגדת לעמדת הגאונים והרי"ף, ולא ייפלא אפוא שהרמב"ן דחה אותה. אף אם בפועל סבר גם הרמב"ן שאין מקום ליישם בימיו את תקנת מורדת, הוא מצא לנכון לנמק זאת רק בהשתנות הנסיבות ההיסטוריות, בשל "פריצות הדורות". ואולם הוא התנגד בתוקף לטיעון העקרוני כלפי אי־תקפותה של התקנה, כפי שטענו כמה מחכמי ישראל המובהקים במאה השתים עשרה. עם זאת, כאמור לעיל, ייתכן מאוד שהערכתו הרבה לתורתם של בעלי התוספות, ובראשם רבנו תם, בד בבד עם זיקתו ההדוקה למורשה הספרדית הקדומה ולרי"ף, היא המסבירה את עמדתו האמביוולנטית כלפי תקנת "מורדת". את השפעת המציאות על מקומה של האישה במשנתו של הרמב"ן ניתן לגלות לדעתי גם ביחסו אל הנידה. כאמור, מסתבר שעמדתו הקיצונית בסוגיה זו ינקה גם היא ממלחמתו בחיי הפריצות של התצרנים והמקורבים אליהם.

הפתעה מרובה יש בעובדה שהקבלה זכתה לביטוי מועט יחסית במקומה של האישה במשנתו, אף שהיה אחד מראשוני המקובלים בספרד ומן הדמויות המרכזיות בהתפתחותו של זרם זה במאה השלוש עשרה. זיקתו העמוקה אל הקבלה היא העומדת

ככל הנראה בשורש יחסו החיובי אל הייבום ובהתנגדותו לנישואיה המיוחדים של האישה ה"קטלנית".⁹⁶ אף ייתכן שיש לקשור לזיקתו אל הקבלה גם את התנגדותו התקיפה להקלה של הרמב"ם בגירושי אישה בטענת "מאס עלי". המקובלים ראו בנישואין גורם רב ערך גם מן הבחינה הדתית, והסכימו לפירוק התא המשפחתי רק מחוסר ברירה, כאשר נתמלאה סאת הייסורים של שני בני הזוג ונפגמה האהבה שביניהם, שתפסה מקום כה חשוב במשנתם. אם הנחה זו נכונה, כי אז גם בדיון על מקומה של האישה במשנת הרמב"ן ניתן לגלות את הזיקה הנסתרת בין פשט ובין סוד ביצירתו: "הרמוניה, סתירות, מתחים, פערים פרשניים ומגמות דיאלקטיות, דחף גילוי וכוח כיסוי – יוצרים כולם יחד את המורכבות שבמשנתו הקבלית וההגותית של הרמב"ן".⁹⁷

עם זאת, מצאנו את הרמב"ן מגן על נשים מוכות גורל, כולל שבויות, תוך שהוא מתחשב עד מאוד ברגשותיהן. התחשבות זו מלמדת על רגישותו הנפשית ועל הזדהותו עם סבל הזולת. ואולם, הוא לא מצא לנכון ליישם את רגישותו הרבה לסבל הזולת גם בארבע הסוגיות הנזכרות, או לפחות במקצתן, והעדיף את הגנתו המובהקת על תורת הגאונים והרי"ף. אכן, לסוגיות אלה נודעה חשיבות רבה ביחס למעמדה של האישה היהודיה בימי הביניים.

96 לדיון במקומם של שני נושאים אלה במשנתם של המקובלים בספרד, ראו להלן, פרק י.

97 פדיה, הרמב"ן, עמ' 8.

פרק תשיעי

הרשב"א: האישה "איננה נחשבת כבריא"ה

ר' שלמה בן אברהם אדרת (רשב"א; 1235–1310) חי ופעל בברצלונה שבספרד, ושימש מנהיגה הרוחני כחמישים שנה.¹ לאחר שהרשב"ן עלה לארץ ישראל, בשנת 1267, היה הרשב"א החכם המובהק שהנהיג את קהילות ישראל שבספרד. את עיקר תורתו ינק מר' יונה גירונדי ומן הרמב"ן. מעמדו של הרשב"א בספרד והשפעתו על תפוצות ישראל באותה העת היו גדולים מאוד. פנו אליו בשאלות ממרכזים שונים, ובהם גרמניה, צרפת, סיציליה, מרוקו, אלג'יר, קנדיאה, פורטוגל וארץ ישראל. אלפי תשובות של הרשב"א נשתמרו, ולפי מניין תשובותיו, הוא גדול המשיבים מבין חכמי ספרד בימי הביניים. יצירתו הספרותית ענפה ביותר:

מפעלו הספרותי רב תחומים... באופק התעניינותו דומה היה הרשב"א, כאמור, לרמב"ן, אך עלה עליו לאין שיעור בהיקף הכמותי של מפעלו הספרותי ובהשפעתו על ציבורים גדולים ורחבים בזמנו ולתקופות ארוכות שאחרי חייו... חידושי הרשב"א מהווים תשתית עיקרית ללימוד התורה בכל הישיבות הגדולות עד ימינו... נוסף על כך כתב הרשב"א כמה מונוגרפיות הלכתיות מקיפות... והותיר אחריו מעל לשלושת אלפים תשובות בהלכה.²

הרשב"א נזקק הרבה בתשובותיו, בחידושיו לתלמוד ובפירושיו לאגדות ונושאים הקשורים בהשקפות עולם. הוא היה איש רב אנפין, והשכלתו ותחומי התעניינותו היו מגוונים ומקיפים: הלכה, אגדה, פילוסופיה, קבלה, ופרשנות מסורתית ואלגורית. התפיסה הבסיסית שלו ושל חכמים אחרים בספרד בתקופתו הייתה כי שילוב מבורך של פילוסופיה וקבלה כורם רוחני אחד אפשרי, והם מעשירים זה את זה, בתנאי שלימוד

1 להלן כמה מן המחקרים העיקריים העוסקים ברשב"א: בער, היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 167–178; אלון, המשפט העברי, ג, עמ' 1054–1058; עסיס, יהדות ארגון, ושם דיון בפעילותו הציבורית ובקרבנותו למלכות; דימיטרובסקי, תשובות הרשב"א; הבלין, תשובות הרשב"א; הורוביץ, פירוש האגדות לרשב"א; פלדמן, פירוש האגדות לרשב"א; אידל, הרשב"א ואברהם אבולעפיה; "שצמילר, "בין אבא מארי לרשב"א: המשא ומתן שקדם לחרם בברצלונה", מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, ג (תשל"ה), עמ' 121–137; פאור, בצל ההיסטוריה; תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, עמ' 55–66; שורץ, בין שמרנות לשכלתנות. וראו גם להלן, הערה 3.

2 תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, עמ' 56.

התורה המקדים ישמש להם מסד והם לא יילמדו כשני תחומים נפרדים. גם הרשב"א, כרמב"ן, שאף למזג יחדיו את תורתם של בעלי התוספות שבצרפת עם המורשה הספרדית המפוארת. כאשר נטש הרא"ש את גרמניה ונמלט לספרד, סייע לו הרשב"א להיקלט בטולידו ולשמש בה מורה רוחני.

רבות מן השאלות שהופנו אליו דנות בבעיות שהעסיקו את הציבור, ובהן הפולמוס הקשה שהתחולל בזמנו בין הפילוסופים למתנגדיהם על תכני ההשכלה. בשנת 1305 הטיל הרשב"א עם בית דינו חרם על לימוד של פילוסופיה לפני גיל עשרים וחמש. אף על פי כן, קרוב היה אל ההשכלה הפילוסופית. פולמוס זה מלמד על דמותו המורכבת של הרשב"א: מחד גיסא, הוא נשא את דגלה של הספרות הרבנית הקלסית והעלה אותה לגבהים חדשים, ומאידך גיסא, הוא היה קרוב גם אל הפילוסופיה ועשה בה שימוש חשוב בתורתו.³

הרשב"א נזקק לעתים קרובות לשאלת מעמדה של האישה היהודיה, במיוחד בתשובותיו הרבות. תשובותיו התבססו בדרך כלל על הספרות התלמודית ועל מסורות הלכתיות שמקורן בחכמי ישראל שקדמוהו, ובהם: גאוני בבל, חכמי ספרד וחכמי צרפת. בחידושיו לתלמוד ניכרת במיוחד השפעת תורתו של הרמב"ן. לפעמים אף נזקק למטבעות הלשון שלו. קשה למצוא בכתביו קו המייחד ומאפיין את עולמו שלו בנושא זה, אם כי במקרים שונים ניתן לגלות בהם את עמדתו האישית. בדיון להלן על מעמד האישה במשנתו אעסוק רק במקרים אלה, ולא בנושאים שבהם הלך הרשב"א על פי המורשה ההלכתית המקובלת משכבר, שכן אין בהם כדי להאיר את אישיותו שלו. בדיון זה יש לקחת בחשבון את העובדה שהרשב"א פעל בתקופה סוערת בחברה היהודית, בעקבות הפולמוסים הקשים בין פילוסופים למקובלים ובין חצרנים המקורבים למלכות לנושאי דגלה של היהדות המסורתית.

נושא אחר שהטריד את מנוחתו ואת מנוחת חבריו שפעל באותה העת בספרד ובפרובנס הוא התרחבותה של תופעת המתירנות וההוללות בחברה היהודית. מן המקורות עולה שרבו המקרים של בחורים שניצלו לרעה את תמימותן של נערות שבילו בחברת גברים וניסו לסחוט את הוריהן בטענה שהן נתארכו להם בסתר. אינני יודע אם

3 לדיון חשוב בנושא זה ראו דבריו של מ' הלברטל בפרק: "ר' מנחם המאירי והפולמוס על לימוד הפילוסופיה", בספרו בין תורה לחכמה, עמ' 152-180. שאלת יחסם של חכמי ספרד אל ההלכה, הפילוסופיה והקבלה והמתח ביניהם מורכבת ושנויה במחלוקת. אין היא שייכת במישורין לנושא דיונו כאן. ראו סיכום הנושא אצל כ"ץ, הלכה וקבלה; ד' בווארין, העיון הספרדי, ירושלים תשמ"ט; י' הקר, "מקומו של ר' אברהם ביבאג' במחלוקת על לימוד הפילוסופיה ומעמדה בספרד במאה ה'ו", דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ב, עמ' 151-158; י"מ תא-שמע, "הלכה, קבלה ופילוסופיה בספרד הנוצרית", בספר: כנסת מחקרים – עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ב: ספרד, ירושלים תשס"ד, עמ' 279-296.

יש קשר ישיר בין תופעה שכחה זו ובין הפולמוס הנזכר בין החצרנים, המקובלים ובעלי ההלכה על תכני ההשכלה ועל אורח חייהם המתירני של החצרנים. על כל פנים, אני משער שכמה מפסיקותיו של הרשב"א בסוגיית מעמדה של האישה, שבהן לא נטה אליה חסד, קשורות במצב חברתי ירוד זה.

א. האישה כ"עזר כנגדו" וכ"חלושת הדעת"

באחת מכתובותיו נזקק הרשב"א למשמעות הכתוב: "לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו" (בראשית ב, יח). השואל התלבט בעיקר בשאלה אם אין הכתוב מלמד שהאל נמלך בדעתו לאחר שכבר ברא את האדם. שינוי דעתו של האל נתפס כבעיה קשה בעולמם של הפילוסופים:⁴ כיצד ייתכן שהאל חזר בו מתכניתו הראשונה והחליט לברוא את האישה? כיצד ניתן ליישב כתוב זה עם ידיעתו האבסולוטית של האל? בתשובתו הרחיב הרשב"א את היריעה. תחילה פירש כי הכתובים בספר בראשית "נכתבו דרך כלל ופרט", דהיינו: תחילה נכתב הכלל המתאר את בריאת האישה ולאחר מכן הובאו הדברים בפירוט. הוא ביטל את המשמעות השלילית שמצאו חכמים שונים, וכבר חז"ל בספרות המדרש, בתיבה "כנגדו":

ולאדם לא מצא עזר כנגדו – שעמד אדם על מהותו (=מהות) כל הנבראים השפלים וטבעם, ולא מצא טבע נאות לטבעו ולהוליד ממנו בעל שכל כמותו. ומה שאמר "ולאדם לא מצא עזר כנגדו" פירושו: ואדם לא מצא לעצמו עזר מכלם להוליד כמותו, וכאילו אמר: ולעצמו לא מצא עזר כנגדו.⁵

העובדה שבריאת האישה נזכרת בשלב מאוחר יותר איננה תוצאה של מחשבה מחודשת של הבורא, אלא הסבר למעשה הבסיסי הראשון של בריאת האישה. ובהמשך דבריו אלה הדגיש הרשב"א שאין לפרש את הכתובים על פי משמעותם המילולית, ומסרתם להרשים את הקורא וללמדו על עומק השגחת הבורא על בראיו. בדבריו ניכרת זיקתו אל הפילוסופיה:

תחלת כל דבר אני אומר כי פרשיות מעשה בראשית נכתבו דרך כלל ופרט... "לא טוב היות האדם לבדו" לא נאמר אחר בריאת האדם אלא בתחלה... דע כי דברי הכתובים ודברי ההגדות דרך רמיזות וציורים גשמיים לצייר הענינים בנפשות. וכדי להעיר כי

4 שאלת ההימלכות של האל וחזרתו מתכניתו הראשונה תפסה מקום גם בפולמוס הדתי בין היהדות לאסלאם באותה העת. ראו: C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the*

Hebrew Bible from Ibn Rabbān to Ibn Hasm, Leiden 1996

5 תשובות הרשב"א, א, סימן ס, ט ע"ב.

ברא הכל בהשגחה מאתו יתברך על תכלית השלמות... ואמר כי בריאת האדם כאילו הייתה אחר מחשבה והתבוננות ושהיתה המחשבה ליבראות שנים... ואחר כן חייבה החכמה שאינו טוב להיות האדם שהוא העיקר ביצירה לבדו, אלא להיות הוא פועל והנקבה ככלי יעזר הוא בו בפעולותיו.

בדברים אלה ניכרת היטב גישתם של הפילוסופים היהודים בזמנו, שלרשב"א הייתה זיקה עמוקה להגותם, אף שיחסו אליהם היה אמביוולנטי, כפי שעולה מן החרם שהטיל בשנת 1305 על לימוד הפילוסופיה לפני מלאות לאדם עשרים וחמש שנים. הנחת היסוד של הפילוסופים ושל הוגי דעות אחרים הייתה שהגבר הוא העיקר ביצירה והאישה איננה אלא "כלי עזר" המסייע לו בכל פעולותיו. ואולם, רעיון זה איננו ייחודי לפילוסופים ואין לקבוע בוודאות שהוא נכתב בהשראתם.

בהמשך דבריו חזר והדגיש רעיון בסיסי זה: "ואין הנקבה נחשבת בבריאה, שאינה אלא כדבר הטפל אל העיקר ולקוח ממנו ולצורך תשמישו. והוא שקראהו רבותינו ז"ל זנב, כענין לראש ולא לזנב. עם היותה זנב באמת ונבנית ממנו".⁶ הוא הגדיר במפורש את האישה כדבר "הטפל אל העיקר" ותיאר אותה כמי ש"איננה נחשבת בבריאה". כמו כן הוא הדגיש במפורש שתפקידה הוא לשמש את הבעל. עם זאת, בהמשך תשובתו חזר על רעיון המצוי גם הוא בדברי חכמים שקדמוהו, למשל במשנתו של הראב"ד, שיש צד חיובי בהיווצרותה של האישה מגוף הגבר:

האשה לקוחה מגופו ומצלעותיו להיותה כאחד מאבריו ולהשתוקק בתועלת בעלה, והבעל משתוקק בתועלתה. והוא שהכתוב אומר עצם מעצמי ובשר מבשרי... להיות הדבקות אמת וחזק יותר מדבקות הבן לאב ולאם שהוא מגופים, כי זה יותר דבר שנלקח חלק ממש מאבריו.

אכן, בהמשך דבריו הפנה הרשב"א את הקוראים אל דבריו של הראב"ד בספרו "בעלי הנפש".

אם כן, אף שיש בעמדתו העקרונית כלפי האישה פן שלילי מובהק שכן היא מתוארת כטפלה וכמשרתת, יש בה גם צד חיובי, כי היא נחשבת שותפה לחיים. לאור זאת הוא הדגיש את הזיקה ההדדית החיובית שבין שני בני הזוג ואת חובתם לדאוג לרווחתו ולשלומו של בן זוגם.

בהתבטאות אחרת של הרשב"א ניתן לגלות את ההשפעה של הרמב"ם עליו לגבי מעמד האישה בחברה. באחת מתשובותיו הוא דן בחשיבותם של ממוני הציבור, ובין תפקידיהם כלל גם את הדאגה לנשים ול"חלושי הדעת": "ורוב המקומות עכשיו גדולי

6 על התפיסה שהאישה נבראה מן הזנב של הגבר ראו: ברכות סא ע"א; עירובין יח ע"א. הרשב"א מפרש דרשה זו באופן אלגורי.

הקהל בעצה והסכמה עושין כל צרכי הצבור, לפי שאי אפשר לנשים ולקטנים ולחלושי הדעת להסכים בצרכיהם, והיחידים... כאפוטרופין עליהם לפקח על כל הענינים הצריכים.⁷ אמנם, ניתן לפרש בדוחק שדבריו נובעים מן המציאות, הואיל ונשים רבות העדיפו שלא להיזקק לבתי הדין ולמוסדות הקהל, בשל חשש מפגיעה בצניעות.⁸ ואולם, הקשרם של הדברים ולשונם מסייעים לדעה הראשונה, שהרשב"א כלל את הנשים עם "חלושי הדעת", שהרי הוא מדבר על חוסר יכולתן "להסכים" ועם העובדה שאין הן מבינות די הצורך את הנושאים הנדונים. ואכן, בשאלת התקשטות בתכשיטים בשבת ברשות הרבים הוא תיאר את הנשים כמי שדעתן קלה והן חפצות להתפאר בפני אחרים: "וטעמא משום דאנשים דעתם מיושבת עליהם ואינם מתפארים להראות תכשיטיהן כנשים... בקטנים שדעתן קלה עליהן כנשים".⁹ קלות הדעת הנזכרת של הנשים וחוסר זהירותן הם הגורמים לפסיקה שהן פטורות מהנחת תפילין: "לא משום בל תוסיף אלא משום דתפילין צריכים גוף נקי, ונשים אין זריזות לשומרם בנקיות".¹⁰

סוגיה זו קשורה באופן עקיף בשאלה: היכן יתחנכו ילדים יתומים מאביהם? הרשב"א פסק על פי הסוגיה התלמודית, שאין מקבלים טענת אלמנה האומרת: "איני רוצה שיהיו בני אצל אחרים אלא אצלי".¹¹ לדעתו, "הבת לעולם אצל האם... אבל הבן יותר ראוי להיות אצל האנשים הקרובים שהם ירגילוהו וילמדוהו דרך הלמוד ודרך אנשים יותר מן האם, שבני האלמנה דרכם דרך זר". ואולם, הוא השאיר פתח לטענת האישה בקובעו: "ולעולם צריך לדקדק בכלל לדברים אלו אחר מה שיראה בעיני בית דין בכל מקום ומקום שיש בו יותר תיקון ליתומים".

ב. אלימות כלפי נשים

מספר פעמים נזקק הרשב"א בתשובותיו למקרים שבהם בעלים היכו את נשותיהם. הוא פסק על פי מסורת ספרד הקדומה, שמקורה בגאונים בבל, כי ניתן לכפות על הבעל לתת

7 תשובות הרשב"א, ג, סימן תכח, פד ע"א.

8 הרשב"א ראה מעשה זה באור חיובי. ראו, למשל: תשובות הרשב"א, ז, סימן ז; שם, סימן רי: "שאינן דרכן של בנות ישראל הצנועות להתבזות בבית דין". על חששות אלה וההתפתחות בנושא זה ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 206-209, והספרות המובאת שם.

9 חידושי הרשב"א לשבת נט ע"ב. הדיוק הוא מלשוננו של הרשב"א ולא מן התפיסה ההלכתית העקרונית שמקורה בתלמוד.

10 חידושי הרשב"א לעירובין צה ע"ב. לא כללתי בדיון זה את קביעתו של הרשב"א שרוב הנשים אינן יודעות קרוא וכתוב ("דאין דרכן של נשים לידע לקרות... אבל סתמן של אנשים לידע", חידושי ליבמות קו ע"ב). אין כאן קביעה עקרונית אלא התחשבות במציאות המוכרת לו במקומו. שו"ת הרשב"א המיוחסת לרמב"ן, סימן לח.

גט רק במקרה של אלימות ממושכת ולאחר אזהרה של בית דין. הוא חוזר במפורש ובהדגשה יתרה על כל ההגבלות שהזכיר ר' יוסף אבן אביתור:

שטוענת רחל ואומרת שמכה אותה בעלה יום יום... אכן כתבו הגאונים ז"ל בתשובותיהם על כיוצא בזה שמפייסים אותה פעם ושנים, ואם חוזרת להתרעם מושיבין ביניהם נאמן איש או אשה... והדבר הזה וכיוצא בו מסור לפי ראות עיני הדיינים כפי המקום וכפי השעה וכפי האנשים. וכן אנו נוהגין בארצנו על פי גדולים ורבנים מרבני צרפת ז"ל.¹²

כלומר, כאשר האישה מתלוננת על אלימות מתמשכת מצד בעלה, יש להכניס לביתם מישור זר שיראה אם אכן יש ממש בטענותיה. בפסיקתו בסוגיה זו ניכרת השפעתו של הרמב"ם, שפסק כי מותר (לבית דין?) להכות אישה המסרבת לבצע בביתה את המלאכות שהיא חייבת בהן על פי ההלכה.¹³ על פי כמה מקביעותיו של הרשב"א, נראה שבנסיבות מסוימות הוא לא תבע להעניש את הבעל המכה. כגון:

רחל אשת שמעון שיצאה מבית בעלה מפני מריבות וקטטות, שהוא מכה אותה תמיד הכה ופצוץ ומחרף יולדיה בפניה ואומר לה תמיד בפניה שיגרשנה. ושמעון תובע שתחזור אל ביתו, והיא אומרת הנה שמת אלי עלילות דברים... וגם לא תכני ותבזי בחנם מכאן ואילך על לא חמס בכפי ואז אשוב אלך.

תשובה: מה שטענה רחל שלא תכה ולא תבזה אותה מכאן ולהבא, ואם לא גם היא לא תשוב אליו, הדין עמה. שכל שהוא מכה אותה שלא כדרך נשים הגונות ובלא חמס בכפיה כמו שהיא טוענת, אם הדבר ידוע כן אין דנין אותה במורדת, שלא יהא זה כארי שדורס ואוכל וזה מכה ובוועל, וכל כיוצא בזה אין חוסמין אותה בפנינו. ואין זה מרד אלא מתוך המכות היא בורחת. אבל בשאר טענותיה אין הדין עמה.¹⁴

אמנם, במקרה זה תמך הרשב"א בתביעתה של האישה וראה את ההכאה בחומרה רבה. ואולם, הטענה שהבעל חיכה אותה "בלא חמס בכפיה" מעלה את האפשרות שבמקרה "שיש חמס בכפיה" הדין שונה. סיוע להנחה זו מצוי בתשובה אחרת שלו. הוא נשאל על דינו של בעל שחיכה את אשתו בכל יום וציערה עד שנאלצה לצאת מביתו אל בית אביה. הוא טוען ש"היא מקללתו בפניו והיא מכחישתו". הרשב"א השיב:

אין לבעל להכות ולענות אשתו דלחיים ניתנה ולא לצער. ואדרבא צריך לכבדה יותר מגופו. ואם טען שהיא מקללתו, בית דין חוקרין ושואלין לשכנים מי הגורם. ואם הוא

12 תשובות הרשב"א, ה, סימן רסד. לפסיקתו של ר' יוסף אבן אביתור, ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 380-381.

13 ראו לעיל, פרק ג, הערות 89-96.

14 תשובות הרשב"א, ד, סימן קיג.

מכה ומצער שלא כדן והיא בורחת, הדין עמה שאין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת... אבל אם מקללתו חנם הדין עמו, דהא מקללת בעלה בפניו מן היוצאות שלא כתובה.¹⁵

הרשב"א יצא נגד האלימות של הבעל, אך הוסיף שאם היא הגורמת ו"מקללתו חנם הדין עמו". דהיינו, אין להעניש בעל שהיכה את אשתו בנסיבות מיוחדות, למשל "לשם חינוך".¹⁶ כמו כן התנגד להשביע את הבעל שלא ימשיך להכותה. עם זאת, הוא היה מודע לסכנה שיש בפסיקה זו, שהרי בעל אלים יוכל לתרץ את מעשיו בהתנהגות בלתי הולמת של אשתו ולטעון שהיא מקללת אותו. לכן קבע בהמשך דבריו: "וקרוב בעיני הדבר שאם ידוע שהוא מכה אותה שלא כדרך בנות ישראל ההגונות, רוצה לומר שמתמיד להכותה, שאין נאמן לטעון שהיא גורמת שהיא מקללתו בפניו, דלאו כל כמיניה לאחזוקה בפרוצה". ה"התמדה" בהכאה מעידה שהוא מחפש אמתלאות למעשיו, ובמקרה מעין זה יכפו עליו לשלם לה דמי כתובה. הזכות העקרונית שניתנה לבעל להכות את אשתו המקללת אותו יש בה משום פתח קשה לאלימות כלפי נשים בתאונות שונות.

ג. כפיית גט על הבעל

אחת הסוגיות החשובות שבהן חלק הרשב"א על הרי"ף ועל הרמב"ם, שניים מן החכמים שעליהם נשענת הפסיקה ההלכתית לדורות, היא שאלת הכפייה על הבעל לתת גט לאשתו. הרי"ף והרמב"ם פסקו כי בנסיבות מסוימות יש זכות לבית הדין לכפות נתינת גט, הן על פי תקנת הגאונים, כדעת הרי"ף,¹⁷ הן בשל טענת האישה שהבעל "מאוס" עליה, כדעת הרמב"ם.¹⁸ הרשב"א תיאר תקנות אלה כהוראת שעה ולא כתקנה לדורות. הוא נשאל: "המורדת על בעלה, אם כופין את הבעל להוציא אם לאו?" בתשובתו התייחס לשאלה בהיבט רחב ושלל כל כפייה "בשוטין":

15 שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סימן קב, כב ע"ג. תשובה זו מצויה בנוסח משובש בתשובות הרשב"א, ז, סימן תעז, לב ע"א. גם אם כוונת הרשב"א ש"הדין עמו" לגבי אי תשלום דמי כתובה, עדיין ההתעלמות מן ההכאה, גם במקרה מעין זה, משמעה התעלמות מחומרת המעשה. 16 היו חכמים נוספים שתמכו בדעה זו, שיותר לבעל להכות את אשתו לשם חינוך, ובהם ר' אליעזר ממץ (1120-1200), מתלמידיו המובהקים של רבנו תם: "אבל אם מתכוון לייסרה ולהדריכה, או לייסר חבירו ולהדריכו מותר". ראו: מ' וולף, "הפעלת כוח מצד בעל כלפי אשתו: בחינת יסודות בידיני עונשין כאמות מידה במשפט העברי בתקופת הראשונים", עין טובה – דו"שיח ופולמוס בתרבות ישראל: ספר יובל למלאת ע"ן שנים לטובה אילן, בעריכת נ' אילן, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 639-663; א' גרוסמן, "והוא ימשול בך": זכות הבעל להכות את אשתו למטרת 'חינוך', ספר זיכרון לפרופ' זאב פלק, בעריכת ר' הורביץ ואחרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 39-57.

17 לתקנת מורדת ראו לעיל, פרק ג, הערות 101-103.

18 לטענת "מאוס עלי" ראו בדין ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 100-101.

דבר ברור הוא כי מדין הגמרא אין כופין את הבעל להוציא... אלא שהרב אלפסי ז"ל כתב בהלכות, שהגאונים ז"ל תקנו לכוף את הבעל ליתן גט כל שהיא מורדת. וכן הרב רבי' משה ז"ל (=רמב"ם) כתב כן באומרת מאיס עלי... ודברים אלו אינן משורת הדין. ואותם שתקנום שמא לדורם תקנום ולא פשטו בכל גלילותינו, ולא שמענו שנהגו כן בכל ארצות הגוים, וגם רבנו תם ז"ל הרחיק את הדבר מאד.¹⁹

דברים דומים כתב בתשובה לקהילת סרגוסה, וסיים: "ואותה תקנה לא פשטה בכל ארצות אלה, ושמא אף הם לדורם תקנו".²⁰ תשובתו מפליאה. רב שריירא גאון כתב במפורש באחת מתשובותיו כי תקנת "מורדת" נהגה למעלה משלוש מאות שנה,²¹ וקרא לשואלים לנהוג באותה דרך ("אף אתם עשו כן"). אף כך עולה מתשובות אחרות של גאוני בבל.²² קשה להניח, שתשובותיהם לא היו לפני הרשב"א. כיצד אפוא הוא היה יכול לתארה כתקנת שעה בלבד? ניתן לתרץ בדוחק רב שהוא לא הכיר את תשובות הגאונים הללו. ואולם, מסתבר שהוא ראה את תקופת הגאונים כולה כיחידה אחת, בעלת רקע היסטורי זהה, והגאונים תיקנו את תקנת מורדת לשעתם ואין ללמוד ממנה לדורות מאוחרים יותר.²³ אפשרות נוספת, המסתברת בעיני ביותר, היא שהרשב"א הושפע מעמדתו הנחרצת של רבנו תם, שהתנגד בתקיפות לתקנת מורדת, ולא בכדי הזכירו במפורש בדבריו.

עד כמה גדולה הייתה התנגדותו של הרשב"א לגירושין בכפייה ניתן ללמוד משתי פסיקות שלו. האחת עולה מן המקרה שצוין לעיל. אף שנשאל אם ניתן לכפות גירושין במקרה של מורדת, הוא ניצל את ההזדמנות שנקרתה לפניו ויצא נגד מקרי כפייה אחרים, שחכמים הרבו להתלבט בהם באותה עת, כולל טענת אימפוטנציה. בהמשך ישיר לדבריו הנזכרים הוא כתב:

וגם בטוענת השמים ביני לבינו, כלומר שהוא מרוחק ממנה כמו שהשמים מרוחקים מן הארץ (=טענת אימפוטנציה), אין כופין להוציא אלא כשבאה מחמת טענה שתטעון בפ' (כפירוש) בעינא חוטרא לידי ומרא לקבורה (=כן שתוכל לסמוך עלי בעת זקנתה), הא לאו הכי לא, שהאיש מצווה על פרייה ורביה, אבל האשה אינה מצווה... ואם לא

19 תשובות הרשב"א, א, סימן אלף קצב, קלד ע"א. "שנהגו כן" כוונתו לזמנו. הוא ידע היטב שעד המאה האחת עשרה הייתה תקנה זו מקובלת בכל התפוצות.

20 תשובות הרשב"א, א, סימן אלף רלה, קמא ע"א.

21 הוא אכן דייק במניינו. התקנה נתקנה בשנת 651, ורב שריירא גאון פעל במחצית השנייה של המאה העשירית.

22 ראו: אוצר הגאונים לכתובות, עמ' 189 ואילך; תשובת רב שריירא גאון, שם, עמ' 191-192.

23 על תקנה זו ועל הרקע המשוער שלה ראו: ברודי, הגאונים כמחוקקים, עמ' 290-304.

רצה להוציא אין כופין להוציא, שאין כופין אלא לאותן השנויים במשנת המדיר מוכה שחין וחבריו.²⁴

בדבריו אלה יצא הרשב"א נגד פסקו של הרמב"ם מבלי להזכירו. כאמור, הרמב"ם פסק שבכל מקרה שבו קבעו חכמים שהבעל חייב לגרש את אשתו כופים אותו לעשות כן אפילו בשוטים, ולא רק לגבי "מוכה שחין וחבריו".²⁵

הפסיקה השנייה המלמדת על עמדתו הקיצונית של הרשב"א עולה מכך שחלק בפועל בדבריו הנזכרים גם על פסיקה של רש"י. האם יש זכות לכפות על יבם לגרש את אשתו בשל אמתלה כלשהי שתעלה יבמתו נגד הנישואין עמו? כאמור, רש"י ראה במוכה שחין דוגמה בלבד ופסק כי "כל אמתלה שתתן (=היבמה) לדבריה" מתקבלת וכופים אותו לגרש. לעומת זאת הרשב"א קבע במפורש שהכפייה היא רק לגבי "מוכה שחין וחבריו".²⁶ טענת היבמה המסרבת להתייבם איננה נכללת במקרים השנויים במשנה. דוגמאות אלה, ודבריו התקיפים של הרשב"א נגד הכפייה על הבעל, מעידים על עמדה כוללת והחלטית.

מה טעם ראה הרשב"א ללכת בדרך זו? כבר עמדנו לעיל על הנסיגה של רבים מחכמי ישראל הגדולים במאה השנים עשרה מתקנת מורדת, ובהם רבנו תם – שהרשב"א העריך אותו מאוד – ראב"ן, ר' זרחיה הלוי ואחרים.²⁷ מספר פעמים בחיבור זה עמדתו על ריבוי הגירושין בחברה היהודית במאות השנים עשרה והשלוש עשרה, והם השפיעו, יחד עם גורמים נוספים, על התנגדותם של חכמים להמשך קיומה של תקנת מורדת. תקנה זו סייעה מאוד לנשים שחפצו להתגרש, ויש לראותה כאחד הגורמים העיקריים לריבוי הגירושין בחברה היהודית. הוא הדין בהתנגדותם של חכמים לפסיקתו של הרמב"ם בטענת "מאיס עלי". לא בכדי יצא רבנו אשר בן יחיאל (הרא"ש), בחריפות הגדולה אף מזו של הרשב"א, נגד כפיית גירושין על הבעל בטענות שונות. בבוא הרא"ש לספרד בערוב ימיו של הרשב"א, בשנת 1305, עמדו שניהם בקשר הדוק, ולדעתי הושפעו מן ההערכה היתרה לרבנו תם, מחד גיסא, ומן הניסיון לצמצם את ריבוי הגירושין בחברה היהודית, מאידך גיסא.

הרשב"א נזקק גם לשאלת גירושי אישה לאחר עשר שנות עקרות. הוא הלך בעקבות רבו, הרמב"ן, ופסק שחובת הגירושין חלה גם בחוצה לארץ וכופים על הבעל לגרשה. עם זאת, האישה זכאית לגבות את דמי כתובתה מן הבעל הראשון ומן הבעל השני. לא זו בלבד שהלך בכל אלה בעקבות הרמב"ן, אלא אף נזקק לדרך המשא ומתן שלו ולמטבעות לשונו בסוגיה זו.

24 תשובות הרשב"א, א, סימן אלף קצב. וראו כתובות עז ע"א.

25 משנה תורה, הלכות גירושין ב, כ; לעיל, פרק ג, הערות 104–106.

26 ראו לעיל, פרק ב, הערות 102–106.

27 ראו להלן, בסיכום, פרק כא, ולעיל, פרק ג, הערה 100.

ד. בחירת בן הזוג והמאבק בנישואי סתר

מספר פעמים נזקק הרשב"א לשאלת זכותה של נערה לבחור לה את בעלה. עמדתו בסוגיה זו נחרצת: אסור לבת לבחור לבדה את בן זוגה ועליה להיכנע לרצון אביה ולקבל את העדפתו. הרשב"א אף התפאר וקבע כי הדורות כשרים, ובקהילות ספרד בזמנו ובסביבתו לא מוכרת כלל התופעה של נערות הבוחרות לבדן את בני זוגן. במעשה מעין זה הוא ראה פריצת גדר מסוכנת:

תהילה לאל אכשור דרי (=הוכשרו הדורות) בגלילות אלו, ובנות ישראל צנועות הן שלא לפרוץ גדר לקחת להן אנשים מכל אשר בחרו שלא מדעת אביהן בתוך קהל ועדה ואביהן חי. אין זה בבנות הארץ, ומי ישמע לדבר זה. על כן אין להקל כלל ושומר נפשו ירחק מהם. וכל הנוגע בזה כנוגע בבבת עינו וכמתיר את הערה החמורה.²⁸

סיום דבריו ("כנוגע בבבת עינו" ו"כמתיר את הערה") מלמד עד כמה חמור היה בעיני הרשב"א החופש שניתן לנערות לבחור להן את בני זוגן, עד שהוא תיאר כמעשה של גילוי עריות. קשה למצוא התבטאות חריפה יותר נגד מעשה זה. הוא תבע להשאיר את בחירת בן הזוג לרצונו של האב, ככל הנראה מחשש ל"נישואי סתר" או לנערים שפיתו נערות – לרוב מבתים אמידים – לבוא עמם בקשרים שניתן לתארם לאחר מכן כאירוסין. תופעות אלה היו שכיחות הן בספרד הן בפרובנס, ועוד נשוב לכך להלן. לא ייפלא אפוא שהרשב"א ראה כאירוע חריג את סירובה של בת למלא את רצון אביה להינשא למי שהוא ייעד לה. לדעתו, אירוע מעין זה נחשב "אונס גמור" מבחינה הלכתית הואיל והוא נדיר ביותר:

נשאל (=הרשב"א): ראובן שדך את בתו לבן שמעון, וחייב על עצמו לתת לו דבר ידוע ובקנס (=אם יתחרט)... ולאחר זמן עמד וטען כי בתו אינה רוצה בבן שמעון. והשיב (=הרשב"א) שהדין עמו, לפי שזה אונס גמור אם לא רצתה הבת להנשא לבן שמעון... ואין לך אונס גדול מזה... דאונסא דלא שכיח הוא, דכל הבנות מתרצות למי שירצה האב או הקרובים.²⁹

כמה רחוקה תפיסה זו של הרשב"א מתפיסתם של שני חכמים יהודים גדולים שפעלו באיטליה בתקופת הרנסנס, שני דורות לאחר הרשב"א: ר' יוסף קולון (מהרי"ק) ור' אליהו קפשאל. שניהם פסקו, כמקובל גם בחברה הנוצרית באותה העת, שיש לגבר זכות לבחור את בת זוגו ועליו להתעלם לחלוטין מסירובו של אביו לקבל בחירה זו.

28 תשובות הרשב"א, א, סימן אלף ריט, קלז ע"ד. התשובה נשלחה לקהילת סרגוסה.
29 שם, סימן תשעא, צג ע"א.

הרשב"א אף התעלם ממעשה רחל אשת ר' עקיבא, שסירבה בתקיפות לציית לרצון אביה ונישאה לבחיר לכה, אף שהמדרש מצייר אותה באור חיובי ביותר.³⁰ אמנם, מהר"ק ור' אליהו התייחסו למקרה שבו הבן מסרב לציית לרצון אביו ולהוראתו ואילו הרשב"א דיבר על הבת. ואולם, מדבריהם של שני החכמים הללו עולה שלא הבחינו בשאלה זו בין גבר לאישה. הם ראו בכפיית רצון האב על ילדיו איסור מן התורה:

אם כן כשאביו מצוה לו לזה שלא ישא את זאת הרי הוא כמצוה לו לעבור על דברי תורה... ואם באנו לידי מדה זו לומר שחייב הבן לשמוע לקול אביו ולקול אמו שינשא במקום שאין לבו חפץ, נמצא ע"י כן המשטמה והמריבה מתרבים בתוך ביתו של אדם אשר לא כדת תורתנו הקדושה... ואם ישא אחרת שאין חשק בה נמצאו כל ימיו מכאובים וכעס ענינו.³¹

בשאלה אחרת שהופנתה אל הרשב"א מסופר על אב שנשבע למסור את בתו הקטנה לנישואין בתאריך מסוים, "וכשהגיע הזמן לא רצתה היא להתקדש". תשובת הרשב"א חד משמעית: "רואה אני את האב מחויב לקבל קידושה ולמוסרה לחופה, שהרי עיקר השבועה על כך היה... ויזיקנה אפילו על כרחא ולקבל הקידושין מחמתו ולהנשא, שהרי האב מוסרה לחופה ואפילו בעל כרחא".³² בתשובה זו יש התעלמות כללית מפסיקתו של האמורא רב, שאסור לאדם לקדש את בתו כשהיא קטנה "עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה". אכן, הרשב"א הלך בדרכם של חכמים יהודים אחרים באירופה ובארצות האסלאם.³³

על חומרת הבעיה של נישואי סתר, ועל החששות הכבדים מגברים המפתים נשים לנישואין, בעיקר בשל שיקולים כלכליים, תעיד תקנה שנתקבלה במקצת קהילות פרובנס, ובהן גרבוני (Narbonne) וארל (Arles): "שלא יקדש אדם אשה כי אם מדעת אחיה וקרוביה". בשאלה שהופנתה אל הרשב"א מסופר על בחורה כבת עשרים וחמש שנתקדשה לבחור "מדעתה, ומדעת אלמנת אביה ואחיה הסמוכה עליהם ומדעת אח אחר שאינה סמוכה עליו, גם מדעת קצת קרוביה שנתרצו כלם בקידושין".³⁴ ואולם "קצת מקרוביה לא נתרצו". הם לחצו על הבחור לגרש אותה ואיימו עליו בחרם אם יסרב

30 ראו: וואלף, אליהו קפסאלי. להתפתחות בשאלת בחירת בני הזוג באירופה הנוצרית בכלל ובחברה היהודית בפרט ראו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 98–111, ובספרות הנוכרת שם. על המסורות השונות על רחל אשת ר' עקיבא ראו: פרידמן, אגדת רחל.

31 מתוך: מאה שערים לר' אליהו קפסאלי. ראו: וואלף, שם, עמ' 186.

32 תשובות הרשב"א, ד, סימן קעד, כו ע"א.

33 קידושין מא ע"א. על הרקע להתעלמות מדברי רב והשתלשלותה במרכזים היהודיים השונים בארצות האסלאם ובאירופה בימי הביניים, ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 71–106.

34 תשובות הרשב"א, א, סימן תקמט, עב ע"א. לגבי המציאות באיטליה ראו: בונפיל, במראה כסופה, עמ' 200.

לעשות כן. הרשב"א התנגד לכפיית הגירושין, שהרי האחים שתמכו בנישואים הם הקרובים אליה ביותר ובוודאי שהם חפצים בטובתה. אין הוא מזכיר כלל את העובדה שמדובר בבחורה מבוגרת, כבת עשרים וחמש, שיש לה דעה עצמאית. עמדת בני המשפחה היא המכרעת. אמנם הוא הושפע ככל הנראה מן התקנה הנזכרת. אף על פי כן היה מקום להעיר גם על הסכמת הבחורה. מסתבר מאוד שהוא חשש מ"נישואי סתר", כפי שעולה גם ממקורות נוספים שיידונו להלן, שכן נישואים אלה היו בעיה כאובה לא רק בחברה היהודית אלא גם בסביבה הנכרית.³⁵

עדות לקלות שבה סיבכו גברים נשים תמימות נשתמרה בשאלה אחרת שהופנתה אל הרשב"א:

אלמנה אחת שאחד מקרוביה היה נכנס בכל יום בביתה. יום אחד יצא אותו קרוב לבית הכנסת וסידור תפלות בידו, והלך לבית האלמנה ועדים עמו ונתן אותו סידור תפלות בפני עדים ואמר לה: הרי את מקודשת לי... והאלמנה נתרעמה למלך שאלו הקדושין לא היו ברצונה, אכן שלא מדעתה...³⁶

מתשובת הרשב"א מוכח עד כמה הוא חשש מן התופעה הנזכרת, ומסתבר שהיא הייתה שכיחה למדי:

באמת הדעת נותנת שנהג בזה מנהג רמאות ואינה מקודשת... ואין אני רואה לה היתר אלא בגט שיתן מדעתו, אבל ראוי לקנסו בממון לפי מה שיצא לדין הממונה מן המלך שלא ילמדו הוראים לעשות כן... יעשה תקנה במעמד כלם ויפקיעו מעתה ועד עולם או עד זמן שירצו כל ממון שינתן לשום אשה מקהלה הפקעה גמורה הפקר גמור, אלא אם כן תקבלם האשה מדעתה ומדעת אביה... וכן ילמד אדם לתוך ביתו וילמוד לנערותיו לאסור עצמן על דעת המקום ועל דעת הרבים בלא שום פתח היתר וחרטה כל ממון שינתן לה בתורת קדושין... וכן הודעתי אני פעמים לבנות עירנו.

מתשובה זו מתברר עד כמה הציקו נישואים מעין אלה ליהודים באותה העת. זהו גם הרקע לקריאה לתת פומבי ככל האפשר לטקסי האירוסין והנישואין וכן לתקנות נגד נישואי סתר.³⁷

חומרת הבעיה עולה משאלה אחרת שהופנתה אל הרשב"א: "קהל שעשו תקנה מחמת הפריצים שכל מי שיקדש אשה שלא במעמד י', שלא יהא קדושי קדושין".³⁸ השואל

35 ראו: מורי, אינדיבידואליזם והסכמה בנישואין.

36 תשובת הרשב"א, א, סימן תקנא, עב ע"ב.

37 ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, מפתחות, ערך "נישואי סתר", עמ' 547. ושם, עמ' 110, על החששות של משפחות אמידות שנערים שאינם לרוחן יתקשרו בקשרי אהבה עם בנותיהן.

38 תשובת הרשב"א, א, סימן אלף ר, קלה ע"ג.

ביקש לדעת אם יש "כח ביד הקהל" לתקן תקנה מעין זו. הרשב"א השיב בחיוב: "נראה לי בברור שרשאין בני העיר לעשות כן, ובלבד שיסכימו בכך אנשי העיר". הוא התנה זאת בהסכמת תלמיד חכם הנמצא באותה העיר.³⁹

נושא כאוב אחר שבו הגן הרשב"א על הנשים הוא טענת "מקודשת לי". גברים נטפלו לנשים מסוימות וטענו שהן נתקדשו להם בעבר. לרוב עשו כן לבנות עשירים כדי לסחוט את הוריהן. הם גייסו לשם כך שני עדים דוברי שקר, והנערות האומללות נקלעו למצב קשה ומביך. טענתן שלא היו דברים מעולם עמדה מול עדות השקר שהועלתה נגדן. לעתים אף לא הייתה זו עדות שקר מוחלטת, שכן הסחטנים נתנו לנערה חפץ מסוים כמתנה, בהכרזים בפני העדים: הרי את מקודשת לי בחפץ זה, כפי שראינו לעיל במקרה של הסידור שניתן לנערה. די היה בעדות זו כדי לסבך את הנערה בצרה.⁴⁰ על תעוזתם ועל עורמתם של גברים סחטנים ניתן ללמוד משאלה נוספת בסוגיה זו שהופנתה אל הרשב"א ומדברי תשובתו:

ראובן שאמר קדשתי את דינה, ודינה אומרת מעולם לא נתקדשתי לו... וחזר וטען שיהודה ובנימין היו עדיו ויש בידו חתימתן, והוציא חתימתן שהעידו שבפניהם קדש את דינה. ובאו גם יהודה ובנימין ואמרו שאין זה כתב ידם ושלא היו דברים מעולם, שלא ראו את הקידושין ולא חתמו. ודינה מתייראת שמה יוציא ראובן זה חתימת עדים אלו אחר מיתתן... או שמה יביא עוד עדים שקרים (=שקרנים) ויעידו שזה כתב ידם של יהודה ובנימין, ומבקשת מבית דין שיכתבו מה שאמרו יהודה ובנימין... תשובה: אבל כאן יש לחוש הרבה, שזה עשה שלא כהוגן לעשות בנות ישראל כזונות. ורגלים לדבר שהוא ועדיו שקרנים... וראוי לבית דין לכתוב אפילו מעצמן וליתן לה להסיר המכשלות ושלא ליתן מקום לפושעים לחבל ולנבל בנות ישראל ולהחניף את הארץ.⁴¹

גם על רקע זה יצא הרשב"א בתוקף נגד נישואין שלא מדעת אבי הנערה, כפי שהובא לעיל. הוא אף סיפר שיעץ לבתו כיצד להינצל מגברים ערמומיים מעין אלה, והשתדל להפיץ הנחיה זו ברבים.

עדות נוספת על חומרת הבעיה נשתמרה בהתבטאות חריפה של הרשב"א על "הפריצות" שאפיינה את דורו בנושא זה. הוא נשאל על אדם ש"הוציא קול שקידש את לאה ובא בעקיפין עד שהחתים שטר קדושין בעדים מזוייפין".⁴² בתשובתו לא הסתפק

39 ראו ההתייחסות אל "חבר עיר" במסכת מגילה כז ע"א-ע"ב, ושם בפירוש רש"י; הערוך (לעיל, פרק ב, הערה 40), ג, עמ' שלו, ערך "חבר".

40 על שכיחות תופעה זו ראו: בונפיל, במראה כסופה, עמ' 200.

41 תשובות הרשב"א, א, סימן אלף רי, קלו ע"ג.

42 שם, א, סימן אלף רט, קלו ע"ב.

הרשב"א בתביעה מבית הדין לברר ביסודיות את המקרה כדי למנוע מ"ראובן" להוציא לפועל את זממו, אלא הוסיף: "ומכל מקום אני רואה כי רבו היום אנשים מתפרצים ואין איש בארץ להוכיח לרשע מומו ולאמר למקלקל מקומו מדוע ככה עשית. ובנות ישראל צנועות הן אלא שהדור מנוולתן".⁴³ הלשון החריפה, והתייחסותו של הרשב"א לא רק למקרה הספציפי של "לאה" אלא אל "בנות ישראל" ככלל, מעידים עד כמה הייתה שכיחה תופעה קשה זו.

ה. "מורדת" ו"עוברת על דת יהודית"

בשתי סוגיות נכבדות הקל הרשב"א על האישה: בדין "מורדת" ובדין "עוברת על דת יהודית". לפי ההלכה התלמודית, אישה המסרבת לקיים יחסי אישות עם בעלה מוגדרת "מורדת", ולדעה אחרת, יש לכלול בדין "מורדת" גם אישה המסרבת לבצע בביתה את המלאכות שהיא חייבת בהן על פי ההלכה. ה"מורדת" מאבדת בהדרגה את דמי כתובתה, ובתום שנה זכאי בעלה לגרשה מבלי לשלם לה את דמי כתובתה.⁴⁴ עונש דומה הוטל על בעל "מורד". סכום הכתובה של אשתו הוגדל בהדרגה, ולבסוף אילצוהו בית דין לגרשה.

הרשב"א הקל על האישה. לדעתו, רק זו המסרבת לקיים יחסי אישות מוגדרת "מורדת" ולא אישה המסרבת לעשות במלאכות ביתה.⁴⁵ הוא נקט עמדה מקילה גם במקרה של אישה שעברה "על דת משה ויהודית". במשנת כתובות (ז, ו) נאמר: "ואלו יוצאות שלא בכתבה: העוברת על דת משה ויהודית... ואיזוהי דת יהודית? יצאה וראשה פרוע (=מגולה) וטווה בשוק". לדעת הרשב"א, רק אישה העושה כן דרך קבע מאבדת את דמי כתובתה, אך לא מי שעשתה כן באקראי: "שלא אמרו אלא ברגילה בכך, אבל אם גלתה ופרעה ראשה באקראי, או שדברה עם הבחורים פעם אחת דרך מקרה, ודאי לא הפסידה כתובתה".⁴⁶

השואל, ר' חיים בנו של ר' יצחק "אור זרוע" מן העיר וינה, סיפר על חכמים באשכנז בימיו שהלכו בדרך אחרת ו"דנו אותה כעוברת על דת משה ויהודית מפני שגלתה ראשה וזרועותיה", מבלי להתחשב בתדירות התופעה.

43 על פי דברי ר' ישמעאל במשנת נדרים ט, י: "בנות ישראל נאות הן אלא שהעניות מנוולתן".
44 על המלאכות שהיא חייבת לבצע בביתה ראו במשנת כתובות ה, ה, ובדין ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 89-99.

45 "שאין דין מרד אלא מתשמיש", תשובות הרשב"א, א, סימן אלף תקעא, עג ע"ד.

46 תשובות הרשב"א, שם, עד ע"א. השוו עמדתו של המאירי בסוגיה זו, להלן, פרק יד, הערות 129-130. הוא הקל בנושא זה אף יותר מן הרשב"א.

ו. היחס לריבוי נשים

הרשב"א חי בספרד והכיר את הנהוג לשאת יותר מאישה אחת. אמנם החוקרים חלוקים ביניהם בשאלת היקפה של הפוליגמיה, אך הכול מודים שהיא הייתה קיימת.⁴⁷ הרשב"א נזקק לבעיה זו מספר פעמים ועמדתו כלפיה איננה חד משמעית. באחת מתשובותיו הוא העיר שבמקומו, בקהילת ברצלונה, נשאו יהודים רבים אישה שנייה: "בין תקן (=רגמ"ה) בין לא תקן, אותה תקנה לא פשטה [ב]כל גבולותינו. גם בפרובנצה הסמוכה לצרפת לא שמענו שפשטה. ומעשים במקומנו בתלמידי חכמים ואנשי מעשה שנשאו אישה על אשה, ואחרים רבים, ולא חשש אדם בדבר זה מעולם".⁴⁸ לכאורה, זו עדות מפורשת על אנשים רבים בברצלונה, ובהם תלמידי חכמים, שנשאו אישה שנייה, ואין בדבריו כל הסתייגות מנשיאת שתי נשים. גם בתשובה אחרת העיד הרשב"א שתקנת רגמ"ה האוסרת ריבוי נשים "לא פשטה בכל ארצותינו ובגלילותינו".⁴⁹ לעומת זאת, במקום אחד העיד שרק אנשים בודדים במקומו נשאו אישה שנייה. הם עשו כן כאשר האישה הראשונה הייתה עקרה. אף על פי כן, הנישואין השניים לא עלו יפה:

וכבר משנים קדמוניות החרים הגאון רבינו גרשום ז"ל, כל מי שישא אישה על אשתו, ואפי' בת ישראל הכשרה. ושנים או שלשה היו בעיר זו, שנשאו אישה על אשה ראשונה, מחמת שלא היו להם תולדות מהן, ולא עשו אלא לאחר כמה פיוסין. ועם כל זה לא ראינו באחד מהם, שעלה זיווגם יפה.⁵⁰

מן התשובה הראשונה שהובאה לעיל עולה שאנשים "רבים" בברצלונה נשאו אישה נוספת. לפי תשובה זו, אנשים בודדים בלבד ("שניים או שלושה") עשו כן. ההבדל בין שני המקורות איננו משקף רק מציאות שונה אלא גם יחס שונה של הרשב"א אל הפוליגמיה. בתשובה השנייה יחסו שלילי לנשיאת אישה נוספת. ההדגשה שהנישואין לאישה השנייה לא עלו יפה, אף לא במקרה אחד, יש בה מסר ברור. חוקרים אחדים דנו בסתירה זו. הם סברו ששתי התשובות הללו, ואחרות כיוצא בהן, משקפות התפתחות שחלה ביחסו של הרשב"א אל הפוליגמיה. תחילה התיר אותה, על

47 על חילוקי הדעות הללו ראו: פרידמן, ריבוי נשים, ובספרות הנזכרת אצל גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 144–145. מקובלת עלי דעתם של הבלין (תקנות רגמ"ה בספרד) ועסיס (נישואי כפל בספרד), שהפוליגמיה לא הייתה תופעה נדירה בספרד. לדעת הבלין, שם, היא הייתה מצומצמת בגבולות קטלוגיה וארגוניה ושכיחה יותר במדינות אחרות.

48 כ"י אוקספורד-בודליאנה 2550, 194א; הבלין, תקנות רגמ"ה בספרד, עמ' 234–235. על מקבילות וחילופי נוסח בדפוסים ובכתבי יד ראו: הבלין, שם, עמ' 235.

49 כ"י ירושלים, הבלין, שם, עמ' 230.

50 כ"י אוקספורד 2550, סימן עא; הבלין, שם, עמ' 238, ושם ציון לחילופי הנוסחאות.

פי הנוהג שרווח בכמה קהילות בספרד, ולתקופה זו שייכת התשובה הראשונה. לאחר מכן הוא ראה מציאות זו באור שלילי, כפי שמשתקף בתשובתו השנייה. ואולם, בתשובות עצמן ובמקורות אחרים אין ראייה לסדר הזמנים המוצע ולשינוי שחל בעמדתו של הרשב"א.⁵¹ מסתבר יותר שיש לחפש את ההבדל בין שתי התשובות הללו ברקע של השואלים ושל השאלות.

השאלה הראשונה היא מפרובנס ומסופר בה על אדם ששהה עם אשתו עשר שנים ולא נולדו להם ילדים. השואל התלבט אם הוא רשאי לשאת אישה שנייה או שחרם דרבנו גרשום חל עליו. הרשב"א התיר לו להינשא. לדעתו, במקרה זה הוא מחויב לשאת אישה שנייה, כדי לקיים מצוות פריה ורביה, ובמקום מצווה לא תיקן רגמ"ה את תקנתו. והוא הוסיף ואמר, שבספרד ו"בפרובנצה הסמוכה לספרד" לא פשטה אותה תקנה ורבים נשאו אישה שנייה בלא חשש. דברי הרשב"א נועדו להסיר חשש מלבם של השואל שמא הוא עובר על החרם, והוא בא לעודדו לשאת אישה נוספת כדי לקיים מצוות פריה ורביה.

לעומת זאת בשאלה השנייה נשאל הרשב"א על אדם נשוי שקיים יחסי אישות עם שפחתו ונשאה לאישה תוך פגיעה קשה באשתו הראשונה ("ובעט באשתו ושנאה על לא חמס בכפיה"). הוא תיאר את הנישואים לאישה השנייה באור שלילי. ברור שבמקום מגוריו של הבעל מותר היה לשאת אישה שנייה. אף על פי כן הביע הרשב"א עזווע מן המקרה, הזכיר את חרם דרבנו גרשום והעיר שבמקומו היו כמה אנשים שנשאו אישה שנייה אך נישואיהם אלה לא עלו יפה. דבריו אלה באו להוכיח את הבעל ולעודד את מנהיגי הקהילה לפעול להגנת האישה: "וראי לקהל חסידים כמותם, להכריחו להשיב את אשתו ראשונה, ולעשות סייג לדבר". לרשב"א הייתה אפוא מגמה שונה בשני המקרים. ספק אם אנו רשאים ללמוד מן התשובה השנייה על הבדלים שחלו בעמדתו העקרונית. לעתים קרובות ראו עצמם המשיבים כמחנכים וכמטיפים בשער ולא הסתפקו בהיבט ההלכתי הטהור בלבד. קשה מאוד לבסס משנה תאורטית שלמה על תשובה של חכם שנכתבה על רקע רגשי עמוק ומתוך רצון עז לשכנע את השואלים.⁵² על הסתייגותו של הרשב"א מריבוי נשים ניתן ללמוד גם מתשובה אחרת שלו:

51 ראו: ש"ז הבלין, "בירורים חדשים בענייני תקנות רגמ"ה, ייחוסן, תחולתן והתפשטותן", שנתון המשפט העברי, יא (תשמ"ד), עמ' 317-335. בדבריו שם נטה לפתרון המוצע להלן ליישוב הסתירה שבדברי הרשב"א, אם כי בהבדלים מסוימים.

52 על הצד העקרוני שבהסקת מסקנות כוללות מספרות השו"ת ראו: סולוביצ'יק, שו"ת כמקור היסטורי, ובמיוחד שם, עמ' 65: "בתשובות רבות קיים האלמנט של שכנוע, שהרי המשיבים רוצים לא רק לאכוף את סמכותם אלא גם להפוך את השואלים להיות שותפים לראייתם. ההיסטוריון, בעת שימוש בשו"ת חייב להכיר בקיומו של אלמנט ריטורי לעומת האלמנט ההלכתי והעובדתי, ולהזהר בהסקת המסקנות".

כל שכן שאין מותר לישא אשה דרך פתוי והפקר, כל שכן שישאנה על אשתו דרך זה, כי אף בכשרות החרים רבינו גרשום ז"ל שלא ישא אדם אשה על אשה, אלא שהרמב"ם ז"ל מראה פנים להיתר שישא נשים רבות כמנהג הישמעאלים שעושים כן... ודוקא במקום שנהגו, אבל במקום שלא נהגו אסור לאדם לישא אשה על אשתו.⁵³

זהו פסק חשוב. ההיתר של הרמב"ם ושל חכמים נוספים נובע מהכרעתו של האמורא הבבלי רבא, שאדם רשאי לשאת נשים רבות אם הוא מסוגל למלא את צורכיהן ("והוא דאפשר ליה למיקם בסיפוקיהו").⁵⁴ הזכרת "מנהג הישמעאלים" בפי הרשב"א מיותרת לכאורה, ודומה שמטרתה לתת גוון שלילי נוסף לריבוי נשים. הרשב"א אף נמנע מהזכרת העובדה שגם חכמים אחרים בספרד התירו ריבוי נשים.⁵⁵ גם מהתנגדותו של הרשב"א להחזקת פילגש, כפי שיתברר להלן, ניתן ללמוד בעקיפין על תמיכתו במבנה המונוגמי של המשפחה.

ז. התנגדות להחזקת פילגש

הרשב"א נקט עמדה שלילית ברורה באחת הסוגיות שהסעירו את יהדות ספרד בימי הביניים, על חכמיה ומנהיגיה, והיא הרשות להחזיק פילגש. רבים מן החצרנים היהודים בספרד, החל בתקופה המוסלמית, החזיקו פילגשים, כמנהג האצולה הנכרית. רבות מן הפילגשים הללו נחשבו כשפחות בביתו של היהודי ולא הוגדרו כפילגש באופן רשמי. רק לאחר שהרו וילדו היו בעליהן נכונים להודות שהם האבות, ולעתים אף נשאו אותן לנשים. יש מהן שהוגדרו במפורש "פילגש בלא כתובה".⁵⁶

חכמי ספרד התייחסו אל התופעה בדרך כלל בשלילה. ואולם, היו בהם מי שהכירו בפילגשים הללו מן הבחינה ההלכתית, על פי המקרא וספרות התלמוד,⁵⁷ ובהם גם הרמב"ן, רבו של הרשב"א, כפי שראינו בדיון בו בפרק הקודם. הרשב"א התנגד לתופעה: "והנה אני לא באתי להתיר להראות פנים שיהא מותר לישא בת ישראל לפלגש, כל שכן על (=נוסף על) אשתו הכשרה הנשואה לו בקידושין. שהרי משנתנה תורה נתחדשה הלכה ואסרה הפלגש, והיא אשה המזומנת לו בלא כתובה וקידושין".⁵⁸ במקרה זה נטש הרשב"א את דעתו של רבו, הרמב"ן, שפסק כי מדין תורה הפילגש

53 שו"ת הרשב"א, ד, סימן שיד, מד ע"ג.

54 יבמות סה ע"א. על חילופי הנוסחאות בדברי רבא ראו: פרידמן, ריבוי נשים, עמ' 7, ובספרות הנזכרת שם, הערה 18.

55 בתשובתו הזכיר רק אחד מהם, ר' אהרן הלוי.

56 תשובות הרא"ש, כלל לה, סימן י.

57 ראו מה שכתב על כך לאחרונה: זוהר, הפילגש.

58 שו"ת הרשב"א, ד, סימן שיד, מד ע"ג.

מותרת אך ביקש שלא לפרסם היתר זה ברבים.⁵⁹ לשיטת הרשב"א, הכתוב "ולא תהיה קדשה בבנות ישראל" (דברים כג, יח) כולל גם איסור החזקת פילגש. ההיתר היה לפני מתן תורה בלבד. במקרה זה קיבל הרשב"א את עמדתו של רבו האחר, ר' יונה מגירונה, שאסר החזקת פילגש. מדובר בנושא שהייתה לו השלכה מעשית ממדרגה ראשונה, בשל עוצמתם של היהודים המקורבים למלכות, שרבים מהם החזיקו פילגשים כמנהג החצרנים הנכרים, ולא בכדי נתפלגו בסוגיה זו עדותיהם של חכמי ישראל שבספרד בימי הביניים.⁶⁰

ה. ברכת נשים על מצוות עשה שהזמן גרמן

עמדה מפתיעה במקצת נקט הרשב"א בשאלת זכותה של האישה לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן. על פי ההלכה, נשים פטורות ממצוות אלה, אך הן רשאיות לקיימן. האם מותר להן לברך על קיום המצוות הללו? נחלקו בכך חכמים כבר בדורות ראשונים. מחד גיסא, חובה על אדם לברך על מצוות שהוא מקיים, ומאידך גיסא, יש חשש של ברכה לבטלה במקרה זה, שהרי נשים אינן חייבות לקיים את המצוות הללו.⁶¹ מחלוקת עקרונית זו קיימת עד היום, ונתפצלו בה עדות ישראל. לפי מנהג אשכנז נשים מברכות, ואילו רוב עדות הספרדים נוהגות שלא לברך, כפי שעולה לכאורה מפשט לשון התלמוד. גם רש"י סבר שאין לברך, ומן הסתם הבין בדרך זו את מסקנת התלמוד הבבלי, שהרי הוא נתן למסקנת התלמוד עדיפות על פני המנהג המקומי.⁶² הרשב"א העיר על המחלוקת הקדומה בסוגיה זו ופסק שלדעתו מותר לנשים לברך. הוא הסתמך על המסופר בגמרא, שמיכל בת שאול הניחה תפילין ברשותם של חכמים, "וסתמא דמלתא כיון דמנחת מברכת".⁶³ פסיקה זו מנוגדת כאמור למסקנה העולה מפשט לשון התלמוד הבבלי ומדעתם של גאוני בבל ושל חכמי ספרד הראשונים. מדברי הרמב"ם עולה שהייתה בידיו מסורת הלכתית אחרת: "נשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה. וכן שאר מצוות עשה שהנשים פטורות מהן, אם רצו

59 ראו לעיל, פרק ה, הערה 41.

60 על שכיחות תופעת הפילגשות והפיכתה לבעיה חברתית בקהילות ישראל שבספרד באותה עת, ראו: בער, היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 148–165. כאמור, הרמב"ן התיר במפורש להחזיק פילגש. אף כך עשה ר' מנחם בר' אהרן בן זרח, בעל "צדה לדרך", והוא האריך מאוד בעניין זה. ראו: צידה לדרך, מאמר ג, כלל א, פרק ב. השו"ת הכהן, כלה כמות שהיא, עמ' 236–240.

61 "וכן הסכימו שמותר לנשים לברך על כל המצוות עשה שהזמן גרמן, ואף על פי שאינה להם אלא רשות", חידושי הרשב"א לראש השנה לג ע"א. על ההתלבטויות של חכמים בסוגיה זו ראו: תא-שמע, המתנדבות לקיים מצוות.

62 ראו בדיון ברש"י, לעיל, פרק ב, הערה 55.

63 תשובות הרשב"א, א, סימן קכב, יח ע"א.

לעשות אותן בלא ברכה אין ממחין בידן".⁶⁴ הכרעה זו מבוססת על הגישה העקרונית של גאוני בבבלי ושל חכמי ספרד הראשונים: "כל המברך ברכה שאינה צריכה, הרי זה נושא שם שמים לשוא, והריהו כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן",⁶⁵ וברכת הנשים היא בגדר "ברכה שאינה צריכה". פסיקה זו נובעת למעשה מן המשא ומתן בתלמוד הבבלי. ייתכן שהרשב"א הושפע ממסורת אשכנז וצרפת שקיבל מרבו, ר' יונה מגירונה, שלמד בישיבות צרפת. ואולי קיבל את עמדתו של רבנו תם, שאותו העריך כאמור מאוד.⁶⁶ מובן שאין לשלול את האפשרות שהייתה זו עמדתו האישית של הרשב"א עצמו. בין כך ובין כך יש בגישתו זו כדי ללמד על מקומה של האישה במשנתו.

ט. כפיית ייבום

הרשב"א פסק שכופים על האישה להתייבם גם אם היא מסרבת. אם תעמוד בדעתה תפסיד את כל זכויותיה הכלכליות: "ואומרת שאינה רוצה להתייבם לַיָּבָם כי מאוס הוא בעיניה או שאינו הגון... ועל מה שאמרת שאינה רוצה להתייבם בודאי כופין אותה... אם הוא הגון למראית עיני הבית דין כופין אותה... ואם אינה רוצה הרי היא מפסדת כדין שאר הנשים".⁶⁷

פסיקה זו של הרשב"א מנוגדת לדעתו של רש"י, שסבר כי יש לקבל "כל אמתלא" שתתן האישה המסרבת להתייבם, וכופין את היבם לחלוץ לה תוך שמירה על זכויותיה הכלכליות.⁶⁸ הרשב"א הלך בעקבות הדעה שהייתה מקובלת על חכמי ספרד, שמצוות ייבום קודמת לחליצה. פסיקה זו הכבידה מאוד על הנשים. בשל גורמים היסטוריים שונים היו באותה העת נשים רבות באופן יחסי שנוקדו לייבום. לעתים קרובות לא היה המייבם לרוחה של האלמנה, אף שהסכימה בשעתו להינשא לאחיו. חוסר יכולתה של האישה לסרב לייבום היה בו משום הכבדה מרובה עליה, הן מבחינה רגשית, כי היא נתפסה כמי שמסרבת להקים זֶכֶר לבעלה שנפטר, הן מבחינת הפגיעה בזכויותיה הכלכליות.⁶⁹

64 משנה תורה לרמב"ם, הלכות ציצית ג, ט.

65 שם, הלכות ברכות א, טו.

66 "וכן פירש רבנו תם דנשים מברכות על מ"ע (=מצוות עשה) שהזמן גרמא משום דנהגו לעשותן ולקיימן", מרדכי, שבת, סימן רפו; וראו: תוספות, עירובין צו ע"א, ד"ה "דילמא". מן הדברים הללו של רבנו תם עולה שהוא ראה זאת כמנהג המקובל בזמנו.

67 תשובות הרשב"א, ז, סימן תכא, כט ע"ג.

68 ראו לעיל, פרק ב, הערות 101-104.

69 על התפיסה שרווחה בחוגים שונים בספרד באותה עת, שרוחו של הבעל הנפטר מתגלגלת אל הילד שנולד בעקבות הייבום, ראו להלן, פרק י, הערות 49-52.

י. דאגה לכבוד האישה ולשמירה על זכויותיה

בכמה מתשובותיו של הרשב"א ניכרת דאגתו לכבודה של האישה. אביא לכך חמש דוגמאות.

(א) במקרה שחמות הציקה לכלתה פסק הרשב"א שהכלה יכולה לכפות על בעלה לעבור דירה, כדי שלא לדור במחיצת חמותה ולסבול את התערבותה ואת פגיעותיה. בשאלה מסופר על אישה ש"אינה רוצה לדור עם חמותה מפני שמצערת אותה וגורמת מריבה בינה ובין הבעל, אם יכולה לכוף את הבעל בכך". על כך השיב הרשב"א: "בודאי יכולה היא שתאמר לבעל איני דרה עם אנשים שמצערים אותי, שאפילו הבעל אינו רשאי לצערה, כל שכן שתדור בין מי שמצערים אותה ומסבבין קטטה בינה ובין בעלה. או שלא יבואו אפילו אמו ואחותו בגבולה או שירחיקנה מגבולם".⁷⁰

(ב) במקרה אחר פסק הרשב"א שהאישה איננה חייבת לבצע מלאכות שיש בהן משום פגיעה בכבודה או שאינן מקובלות במקומה כמלאכה שעושות הנשים בביתן. פסק זה אף כולל מלאכות שנכללו במשנה בקטגוריה של מלאכות שאישה חייבת לעשותן. בשאלה שהופנתה אליו מסופר על אישה שעודנה קטנה (דהיינו פחות מגיל שתים עשרה) ואיננה יודעת "להציע לו את המטה". היא תובעת שהבעל יכניס שפחה שתבצע מלאכה זו. הרשב"א קיבל את תביעתה: "אם היא כל כך קטנה שאינה יודעת להציע לו מטה, אינו יכול לכופה, שאין זו כשפחה גמורה, וכל שכן אם אין דרך בנות העיר לעשות כן. ועוד תדעו שכל מלאכות שמנו חכמים שהאשה עושה לבעלה, הכל הולך אחר (ה)מנהג המדינה".⁷¹ פליאה היא שתיאר את הצעת המיטה כמלאכת השפחה, שהרי מן התלמוד עולה שהצעת המיטה באה להגדיל את החיבה של הבעל אל אשתו.⁷² הרשב"א העיר על עניין זה וניסה להבדיל בין פריסת סדין בלבד ובין "הצעת כרים וכסתות שיש בזה טורח ועמל", אך השאלה במקומה עומדת. את דבריו סיים הרשב"א בקביעה שאין הבעל יכול לתבוע מאשתו "לעשות דברים של גנאי כשפחה".

(ג) הרשב"א נדרש לבעיה מורכבת: במקרה הנדון היה יסוד להניח שהבעל מציק לאשתו וחפץ לגרשה בשל סכסוך עם אביה ובגלל ש"נתן עיניו באחרת". הבעל העלה מספר טענות נגד האישה, עד כדי האשמתה בזנות "עם אחד פריץ". הבעל טען שהוא היה עד למעשה הזנות וה"פריץ" מודה בדבר. האישה הכחישה את טענתו מכול וכול. הרשב"א פסק לטובת האישה בגלל שמקצת טענותיו האחרות של הבעל נתגלו בלתי

70 תשובות הרשב"א, ד, סימן קסח, כה ע"ג.

71 שם, סימן קסט, כה ע"ד. בדומה לכך כבר פסק הגאון רב שריא באחת מתשובותיו. ראו: אוצר הגאונים לכתובות, חלק התשובות, עמ' 170-171. על המלאכות שהאישה חייבת לעשות לבעלה, ובהן גם "הצעת המיטה", ראו: משנת כתובות ה, ה.

72 לעניין החיבה ראו גם בדין באישה במשנתו של רש"י, לעיל, פרק ב, הערות 29-31.

מהימנות, ועל כן סבר שגם טענת הזנות איננה קבילה, "שכך ענשו של בדאי שמחזיקין טענותיו בשקר".⁷³ החלטת הרשב"א לא הייתה פשוטה, ולא בכדי האריך במשא ומתן ההלכתי. הוא קבע בין השאר ש"אפילו העיד הוא (=הבעל) ואחר עליה" (=על מעשה הזנות) אין הוא נאמן. את תשובתו הארוכה סיכם הרשב"א: "זהו שנראה לי עיקר לנדון לפנינו, והראוי לדון בכיוצא בזה, ולא ישלחו הפרוצים בעולתה ידיהם".

(ד) הרשב"א נשאל על מקרה שבו אישה נמנעה מ"מסירת מודעה" על כך שוויתרה על זכויותיה הכספיות המפורטות בכתובתה מתוך אונס ולא מרצונה החופשי ואף לא הכריזה על כך בפני עדים. היא טענה שהיה ברור לכול שהיא מוותרת על זכויותיה ומסכימה להקטין את דמי הכתובה רק בשל הלחץ שהייתה נתונה בו, ולכן אין במעשה משום ויתור גם בלא מסירת הודעה מפורשת. מנגד טען הבעל, שמשתיקתה עולה שוויתרה על זכויותיה מרצונה החופשי: "אשת איש שהיה בעלה מתקוטט עמה תמיד כדי שתמחול לו מקצת כתובתה. והוציאה מביתו ונתפייסה ומחלה לו קצת מכתובתה, וגבר לכל שהיא עושה כן כדי שתשוב עמו בשלום, אבל לא מסרה מודעה על מחילתה".⁷⁴ בתשובתו קיבל הרשב"א את טענת האישה: "שבכל מקום דשייך למימר ביה 'נחת רוח עשיתי לבעלי' אינה צריכה למסירת מודעה, לפי שהדבר מראה בעצמו שאנוסה היא". מדובר בסכסוך שכיח למדי באותם ימים. בעלים הסכימו לכתוב לנשותיהם סכומים גבוהים בכתובה ערב הנישואים כדי למצוא חן בעיניהן ובעיני משפחתן ולהרשים את סביבתם. לאחר מכן טענו שלא נתכוונו למלוא הסכום וביקשו מן האישה לוותר על מקצתו. "מסירת מודעה" מצד האישה, שהמחילה נעשתה בשל לחץ שהופעל עליה, הייתה עלולה לשבש את היחסים עם הבעל. לכן הן נמנעו מכך בהניחן שהכול יבינו מה היה הרקע לויתור. ואכן, הרשב"א קיבל טענה זו אם היה סכסוך בין שני בני הזוג.

(ה) מה דינה של אישה שיש בידה ממון והיא טוענת שאין זה חלק מרכוש המשפחה אלא כספה הפרטי, שקיבלה במתנה ובתנאי מפורש שאין לבעלה רשות בו? לאישה לא הייתה כל ראייה התומכת בטענתה, ומנגד טען בעלה שמדובר בכסף של המשפחה השייך לו כבעל המשפחה.⁷⁵ גם במקרה זה נטש הרשב"א את המסורת הספרדית. הוא פסק על פי דעתו של ר' יצחק בן שמואל (ר"י הזקן), מגדולי בעלי התוספות, שיש להאמין לאישה. עם זאת, הוא קבע שאם האישה סוחרת ("נושאת ונותנת בתוך הבית") הרי שיש להניח כי הרוויחה את הכסף במסחרה, וממילא הוא רכוש הבעל.⁷⁶ הכרעה זו

73 תשובות הרשב"א, א, סימן אלף רלו, קמא ע"ב.

74 שם, ב, סימן רצח, עג ע"א.

75 על פי הכלל התלמודי: "מה שקנתה אשה קנה בעלה", גיטין עז ע"ב.

76 תשובות הרשב"א, ה, סימן עב, יג ע"ג: "שאני נוטה לדברי מורי ר' יונה ז"ל (=מגירונה)

הולמת את המציאות שהייתה שכיחה באשכנז, שהורים אמידים נתנו לבנותיהן מתנות גדולות כחלק מן הירושה, אף שמבחינה הלכתית טהורה לא היו הבנות זכאיות לירושה. כסף זה נחשב רכושן הפרטי.⁷⁷

יא. גירושי אישה שנחשדה בזנות

מקהילת פרובנס הופנתה אל הרשב"א שאלה בדבר זכאותו של הבעל החושד באשתו שזינתה לגרשה בעל כורחה. השואלים העידו כי במקומם נהגו תקנות רגמ"ה, שאין לשאת שתי נשים ואין לגרש אישה בניגוד לרצונה. הם התלבטו בשאלה אם די בחשדות שבידי הבעל ("ראה דברים מראים באשתו שזינתה") כדי לגרשה בעל כורחה, תוך התעלמות מתקנת רגמ"ה. אם היו עדויות או הוכחות של ממש למעשה הזנות, לא היה כלל מקום לספק מעין זה. בתשובות הרשב"א מובאת השאלה בקיצור נמרץ, ובתשובתו החמיר הרשב"א מאוד עם האישה והתיר לבעל לגרשה בעקבות החשדות הללו, אף שכאמור לא היו ראיות של ממש למעשה הזנות. לדעתו, במקרה זה היה גם רגמ"ה מתיר לעשות כן:

כל כהאי גונא חס ושלום שלא יתקן הרב ז"ל (=רגמ"ה) שלא יגרשנה. אדרבה, הרב ז"ל מצריך לגרשה כדי שלא יהא רשעה בתוך ביתו... וקורב אני בעיני לומר דמי שאמר לאשתו לא תסתתרי עם פלוני אלא בעדים, ונסתרה בעיניו בלא עדים, אף על פי שמדין תורה אינה מתגרשת, מכל מקום מצוה לגרשה... וחס ושלום שיאמר באלו הרב (=רגמ"ה) שלא יוציא (=יגרש). אדרבה, אני אומר שהרב היה מוציא בשושים.⁷⁸

החלק החשוב בתשובה זו הוא פסיקתו העקרונית של הרשב"א, שאם התרה באשתו שלא תהיה במקום סתר עם אדם מסוים אלא בנוכחות אנשים נוספים, ועברה על התראתו, מצווה עליו לגרשה. ואולם, כל ניסיון ללמוד ממקור זה שהרשב"א מתיר לגרש אישה בעל כורחה מוטעה. הוא הדין בהנחה שהרשב"א לא דרש ראיות של ממש כדי להוכיח שהאישה חשודה בזנות ולהמליץ לבעלה לגרשה. שלמה זלמן הבלין פרסם מקור זה ביתר שלמות מכתב יד ירושלים, וממנו עולה כי השאלה נתקצרה לבלי הכר והחשדות כלפי האישה היו כבדי משקל. היא נסתרה מספר פעמים עם גבר מסוים, הועלו נגדה טענות קשות ביותר, ואף היה חשד כבד שהיא הרתה לזנונים. מסתבר שמשום כך

ושקבל משם ר' יצחק ז"ל שהיא נאמנת... ומיהו אם היא נושאת ונותנת בתוך הבית, זה נראה לי ברור ואינה נאמנת, והרי הן של בעל לגמרי, עד שתביא ראיה לדבריה".

77 ראו: יובל, ההסדרים הכספיים של הנישואין, במיוחד עמ' 199-207.

78 תשובות הרשב"א, א, סימן תקנ"ה, עב ע"ד. על שימושם של חכמי ימי הביניים וחכמים מאוחרים להם במקור זה, ראו: הבלין, תקנות רגמ"ה בספרד, עמ' 217-223.

החמיר עמה הרשב"א וקבע שמצווה על בעלה לגרשה.⁷⁹ אין ללמוד מכאן על מקרים דומים שבהם לא הועלו חשדות מבוססים כלפי האישה. עם זאת, אין להתעלם מפקסן הנזכר של הרשב"א, שאדם שהתרה באשתו שלא תיסתר עם איש פלוני והיא עברה על ציווי, מצווה עליו לגרשה, אף על פי שמדין תורה אין חובה לעשות כן. סיוע לתפיסה שהרשב"א לא הקל בגירושי אישה שנחשדה בזנות מצוי בתשובות אחרות שלו. אביא לכך ארבע דוגמאות.

(א) הוא נשאל מה דינה של אישה שבעלה מצא בלילה גוי ערום מתחת למיטתה. הגוי נאבק עם הבעל ונעלם בחשכה ובחדר נותרו רק "חלוק ומכנסים". האישה טענה שהבגדים הללו ניתנו לה כדי לתקנם כי זה היה עיסוקה. הבעל האמין לאישה, העלה את האפשרות "שזא הגוי נכנס לגנוב או לאנוס אותה או לדברים אחרים", והמשיך לחיות עמה בשלום כבעל עם אשתו. ואולם "ברורי הקהל", שנתמנו לחפש "ולבער עוברי עבירה מביניהם" ערערו על כך. הרשב"א פסק שמצווה על הבעל לגרש את אשתו, אך אי אפשר לכופו לעשות כן ומותר לו להאמין לה: "אם לא רצה להוציאה הוא מדעתו, אין בית דין מוציאין אותה לפי שאין האשה אסורה על בעלה אלא בקנוי וסתירה".⁸⁰ הרשב"א אף העיר במפורש שהוא חולק בפקסן זה על רש"י ועל רב אחא משבחא, בעל ה"שאלות". הוא הוסיף שאפילו אם יש רק עד אחד שהאישה זינתה, אין מחייבים את בעלה לגרשה.

(ב) תמונה דומה עולה משאלה העוסקת בדינה של אישה שסיפרה ביוזמתה ששכבה עם נכרי והדבר נתפרסם בעיר.⁸¹ הרשב"א פסק שהאישה מותרת לבעלה "אם אין דברים אחרים שם אלא דברי עדים אלו בלבד, כי מה שהעיד שמעון שהיא אמרה לו, מן הדין אינו כלום כי שזא צחקה בו, שאין האשה עשויה לפרסם עצמה בזנות בלא כלום". הוא הדגיש שאפילו אם האישה הודתה בפני בעלה שאכן שכבה עם הנכרי, אין אמירה זו אוסרת אותה עליו. "רק אם רואין שהיא פרוצה ביותר ושהקולות אמת, ראוי לו להוציאה". אין בפקסים הללו של הרשב"א משום גישה ייחודית ואין בהם כדי ללמד על השקפת עולמו. זו הלכה מפורשת במשנה ובתלמוד, שמקורה בחשש "שזא נתנה

79 פסק דומה כתב הרשב"א במקרה של אדם "שקינא לאשתו ואמר לה בינו לבינה: אל תסתרי עם פלוני, והיא לפי דבריו נסתרה"; שו"ת הרשב"א, ד, סימן שכג, מו ע"א. לאחר שאנשים שונים "פייסו לעשות שלום ביניהם" השתכנע הבעל להאמין לה שלא בגדה בו ורצה להמשיך לחיות עמה. אחד מחכמי המקום פסק שמותר לו לעשות כן בתנאי שהוא יודיע "שכל מה שאמר לו לבו אומר שהוא שקר והוא אינו מאמין עתה שעשתה שום רע בזה". הרשב"א התנגד לכך ופסק שעל הבעל לגרשה, אלא אם כן ברור שלא זנתה. פסיקה זו מעוגנת בהלכה, כפי שהעיר שם הרשב"א, ואין ללמוד ממנה על מקומה של האישה במשנתו.

80 דהיינו, שהבעל קינא לאשתו והתרה בה שלא תיסתר עם איש פלוני, והיא המרתה את פיו ונסתרה עמו; תשובות הרשב"א, א, סימן אלף קפז, קלג ע"א.

81 שם, ד, סימן רנו, לו ע"א.

האשה את עיניה באחר" והיא חפצה להתגרש מבעלה ולקבל את דמי כתובתה. על כן אין היא נאמנת בדבריה.⁸²

(ג) הוא הדין בשני מקרים אחרים שהובאו להכרעה לפני הרשב"א. בעל טען שהוא "מצא את אשתו על המטה עם אדם אחר שוכבין, אבל לא ראה אותם כמנאפים, וכשראה אותו הנטען ירד מן המטה ואמר בפני הקהל שהוא שכב עם אשתו הרבה פעמים".⁸³ הרשב"א השאיר בידי הבעל את ההחלטה אם לגרש את האישה. אם הוא מאמין לדברי הגבר, עליו לגרשה, אך אם הוא מסופק באמיתותם הוא יכול להמשיך לחיות עמה.

(ד) לעומת זאת, במקרה של נכרי שהתוודה ששכב עם אישה יהודיה פסק הרשב"א שאין כל מקום לחשש ואין הבעל צריך לגרש את אשתו, "שאינן אוסרין אשה על בעלה בכך, אשר פיהם (=של נכרים) דיבר שוא. ושמה המגיד שקר או מי שאמר לו שקר ענה. ועוד שאפילו היה, שמא באונס היה, שהגויים פרוצים בעריות ושמה אפילו לדבריו אנוסה הייתה".⁸⁴ הפסקים הללו מעוגנים בהלכה התלמודית וספק אם ניתן ללמוד מהם על יחסו של הרשב"א לאישה שיש חשד שזינתה. ואולם, הם סותרים את ההנחה שהרשב"א הקל בגירושי אישה שנחשדה בזנות או עודד אותם.

י. סיכום

בבירור יחסו של הרשב"א אל האישה העלינו עמדות שונות. גישתו המורכבת הושפעה ממסורות שנחשף להן מן המציאות ההיסטורית ומעולמו הרוחני. ביצירתו באה לידי ביטוי זיקתו אל השכלתנות, ובכך סטה לעתים מדרכו של הרמב"ן, שהיה נערץ עליו והשאיר חותם עז על חידושי תלמודו. במשנתו של הרשב"א ניתן לגלות מסורות ספרדיות משכבר הימים לצד מסורות שמקורן בבעלי התוספות שבצרפת. כרבים מחכמי ישראל שרכשו השכלה פילוסופית, כלל גם הרשב"א את האישה עם "חלושי הדעת", ונתן לאביה ולבני משפחתה זכות למעורבות יתר – כמעט בלעדיות מוחלטת – בבחירת בן זוגה. זו הייתה פגיעה קשה בזכויותיה ובתדמיתה. אמנם, כפי שראינו, הרשב"א התכוון לטובה, למנוע מפוזרים ומרקים לסבך נערות תמימות בטענה כוזבת של קידושין, אך בפועל נותרה הפגיעה בעינה.

לא רק בסוגיה זו אלא גם בנושאים אחרים ניכרת השפעתה של המציאות החברתית בספרד על הרשב"א. כאמור, את התנגדותו להחזקת פילגש נראה שיש לתלות גם בפריצות המינית שרווחה בספרד, בעיקר בשכבת החצרנים. הזלזול במצוות ובכבודם

82 משנה, נדרים יא, יב; דבריו של רב נחמן בתלמוד הבבלי, שם צא ע"א-ע"ב.

83 תשובות הרשב"א, א, סימן אלף רמט, קמג ע"א.

84 שם, א, סימן אלף רנ, קמג ע"א.

של חכמי התלמוד התפשט בשכבות מסוימות בעקבות העיסוק הרב בפילוסופיה בחוגים נרחבים בספרד ובפרובנס. לא בכדי היה הרשב"א מוכן ליטול חלק בפולמוס הקשה עם רבים מן הפילוסופים היהודים ותומכיהם בספרד ובפרובנס, עד כדי הטלת חרם חלקי על לימוד הפילוסופיה, אף שהושפע ממנה רבות.⁸⁵ מסתבר מאוד שעמדתו התקיפה של ר' יונה גירונדי, אחד מרבותיו המובהקים של הרשב"א, נגד המגמות שרווחו בקרב האריסטוקרטיה היהודית הפרוצה בהליכותיה, השפיעה גם היא על דרכו של הרשב"א.⁸⁶ בתשובותיו הרבות ובחידושיו לתלמוד נזקק הרשב"א לשלושה נושאים שהשפיעו רבות על מעמד האישה היהודיה בימי הביניים: כפיית גט על בעל סרבן; זכות ה"קטלנית" לשוב ולהינשא; ויכולתה של האישה לפרק את התא המשפחתי בטענת "מאוס עלי" או בשל "תקנת מורדת". בשלוש סוגיות כבודות משקל אלה ניכרת נסיגה לעומת עמדותיו של הרמב"ם, שהתאפיינו בהתחשבות רבה יותר בזכויותיה של האישה. הרשב"א הלך בגישתו בעקבות רבותיו, רמב"ן ור' יונה גירונדי, שהחלו לסגת מן ההקלות של הרמב"ם בשלושת הנושאים הללו. במשנתם של הרשב"א והרא"ש הגיעה נסיגה זו למלוא היקפה. קשה לנתק התפתחות זו מן המציאות החברתית בימיהם. נושא אחר שבו הציג הרשב"א עמדה בעייתית מבחינת מעמדה של האישה הוא אלימות של בעלים כלפי נשותיהם. לא מצאנוהו מחמיר בכך מעבר למסורת שהייתה מקובלת בספרד בדורות שלפניו, וייתכן מאוד שהוא היה מסכים לקבל בנסיבות מסוימות את טענת הבעל שהכאת האישה הייתה "לשם חינוך". עם זאת, את הפוליגמיה ראה הרשב"א בדרך כלל בעין רעה והטיף נגדה, תוך הסתמכות על תקנות רגמ"ה. מדובר בגורם רב חשיבות. הפוליגמיה הייתה מצויה בתפוצות ישראל שבארצות האסלאם ואף בספרד הנוצרית וחכמי ספרד העידו על כך במפורש. להתנגדותו החלקית של הרשב"א לתופעה הזאת יש חשיבות רבה, אף שלא ראה בה תופעה אסורה שיש למונעה. ואכן, גדול חכמי ישראל ברבע האחרון של המאה השלוש עשרה, אשר לפתחו שיחור חכמים רבים מכל תפוצות ישראל, קבע עמדה מסתייגת בסוגיה כה חשובה. מבחינת מעמדה של האישה במשפחתה, ייתכן שזו הסוגיה בעלת המשמעות הרבה ביותר בדיון ברשב"א. עדות נוספת לדאגתו למעמד הנשים נשתמרה בדאגתו לזכויותיהן ולמעמדן בחמש הדוגמאות שהובאו לעיל, סעיף י.

דומה שאלמלא המציאות החברתית הקשה בזמנו היה הרשב"א מגלה יחס ליברלי יותר כלפי הנשים. אמנם אין ראיות של ממש להנחה זו, אך היא מסתברת לאור הרקע

85 ראו: שוורץ, בין שמרנות לשכלתנות.

86 על מגמות הרפורמה המוסרית-החברתית של ר' יונה גירונדי, ראו: בער, היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 148-151. ייתכן שיש לתלות במציאות החברתית הזאת את העובדה שהרשב"א קיבל את עמדת ר' יונה, שאסר החזקת פילגש, ולא את זו של הרמב"ן שהתירה.

פרק תשיעי

ההיסטורי של תקופתו הנרמז בתשובותיו. כמנהיג ציבור מובהק הוא חש שחובה עליו לעמוד בפרץ בשעה קשה, ואחריות זו השפיעה רבות על עמדותיו. כמו כן, ייתכן שהפריצות המינית של החצרנים, מעשי ההוללות של רבים מבחורי ישראל, והניסיונות לסבך נעדרות תמימות בהאשמות שווא – כל אלה השפיעו על יחסו האמביוולנטי אל הנשים.

פרק עשירי

המקובלים בספרד: האישה כבבואה של השכינה

ספרות הקבלה החלה לפרוח בפרובנס ובספרד למן סוף המאה השנים עשרה. מסורות מיסטיות שנשתמרו בעבר בחוגים אוטוריים הפכו בהדרגה לנחלתם של חוגים רחבים וזכו לפריחה ספרותית חסרת תקדים. תהליך זה משתקף במיוחד בספר "הזוהר". הקבלה אף התפשטה אל מרכזים יהודיים אחרים באותה העת. למלוא השפעתה היא הגיעה במרכזים שבארצות האסלאם לאחר גירוש ספרד.

אין לתאר את המקובלים כבעלי השקפת עולם אחידה והיו בהם בעלי גישות שונות. גם בשאלת מקומה של הנקביות במערכת הבריאה ובחברה נתפלגו דעותיהם. החוקרים חלוקים ביניהם בשאלת מקומה של האישה במשנתם של המקובלים. אחדים מדגישים את השוויון בין המינים המצוי במשנתם של כמה מן המקובלים, ואחרים נותנים משקל נכבד יותר לקשירת הנשים אל כוחות דמוניים ולראיתן כ"אחר". לא באתי כאן להקיף את הנושא הנרחב הזה, שאינני עוסק בו בדרך כלל, אלא לדון באופן כללי בתדמית האישה כפי שהיא באה לידי ביטוי במשנתם של המקובלים ובעיקר בספרות "הזוהר".¹ תדמיתה של האישה ב"זוהר" איננה חד משמעית. עם זאת, יש בספר יסודות חיוביים רבים יותר של האישה מאשר ברובם המכריע של המקורות הספרותיים של חכמי ישראל בימי הביניים.² חמישה ביטויים עיקריים לכך: מעלתו הגדולה של מוסד הנישואין; האישה כבבואה של השכינה; מקומה של האהבה בחיי המשפחה; הסימבוליקה הנשית של השכינה בספרות הקבלית והשימוש המרובה בסמלים ארוטיים לתיאור עולם הספרות; ומקומה של האישה בגן עדן. חמשת העקרונות הללו שבים וחוזרים בספרות

1 מקומה של האישה במשנת המקובלים זכה לדיון נרחב מאוד בדור האחרון ולא הבאתי כאן אלא מקצת הדברים.

2 ספרות ענפה נכתבה על מעמד האישה בקבלה. להלן מחקרים אחדים: תשבי, משנת הזוהר; וולפסון, מעגל; וולפסון, האישה כאחר בקבלה; וולפסון, לשון וארוס; אידל, המין כמטאפורה בקבלה; אידל, ארוס וקבלה; אידל, אנדרוגיניות ושוויון; מופסיק, דוד ובת-שבע; מופסיק, הבדלי המינים בקבלה; ליבס, זוהר וארוס; גרין, תדמית האישה; גרין, השכינה ומרים; פישמן, קבלה ונשים; כהן, כוונה ביחסי מין; גארב, מיגדר וכוח בקבלה; אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה, ושם, ברשימה הביבליוגרפית (עמ' 194–215), עשרות ספרים ומאמרים העוסקים בנושא זה.

"הזוהר", אם כי התדמית החיובית מוגבלת ואיננה מקיפה את כל תחומי החיים. אף על פי כן, יש בה עניין רב והיא משקפת ראייה מקורית. השאלה המרכזית הנוגעת לענייננו היא מהי ההשלכה שהייתה לדיונים שנבנו סביב טקסטים ספרותיים על תדמיתה של האישיה ועל מקומה בחברה.

א. יסודות נשיים בעולם האלוהות

גם המקובלים, כמו מחברי ספרות המדרש, הרבו לתאר את היחסים בין הקב"ה ובין כנסת ישראל בסמלים ארוטיים. לדוגמה: "בוא וראה: בשעה שהקדוש ברוך הוא נמצא בה, בכנסת ישראל, באותן עתים שהוא נמצא עמה, והיא מעירה חֶפֶץ אליו בראשונה ומושכת אותו אליה ברוב חיבה ותשוקה... וכאשר הקדוש ברוך הוא מעיר תביבות וחֶפֶץ בראשונה... אז הכל נמצא בצד הנקבה..."³.

אמנם, משלים וסמלים מתחום הארוטיקה שכיחים במקרא, בתלמוד ובמדרש לתיאור היחסים בין ה' לעם ישראל. ואולם, יש למקובלים תוספת חשובה וראיה חדשה: "הציר המרכזי בדיוני הזוהר על חיי אישות הוא תפישת קיומם ויחסיהם של איש ואישיה כדמות הוויתם וזיווגם של הקדוש ברוך הוא והשכינה"⁴. לאור זאת קובע משה אידל:

אני נוטה, אם כן, לסכם את התמורה בין הראייה היהודית הקלאסית ובין הראייה המופשטת הימי-ביניימית של "כנסת ישראל" כבת-הזוג של האלוהות כך: רק כאשר הבינו את המונח "כנסת ישראל" כרמו ליחיד, נקשר המונח לזיווג המיסטי. רק אז יכול המקובל לראות את עצמו בתור "הנקבה" שבתוכה נזרע הניצוץ האלוהי והבן הרוחני נולד, כלומר: מתרחש שינוי עמוק של הרוח האנושית בעקבות המגע עם האלוהי.⁵

המקובלים תיארו את האישיה כבעלת טבע כפול, ארצי ושמיימי. יתר על כן, ספירת השכינה תוארה ככוח נקבי, כבת זוג הרוחנית של האל:

ספרות הקבלה תרמה רובד חשוב לסימבוליקה הרבנית בהתייחסותה אל השכינה כהעצמה נקבית של האלוהות. מאז "ספר הבהיר", אחד מהחיבורים הקבליים הראשונים, הפך הנגלה של האל הוא ספירת שכינה, אשר צוירה ככוח נקבי המתייחס באופן ארוטי אל היהודי כזכר. זהו רעיון מהפכני בתאולוגיה היהודית והוא שינה את התייחסותו הדתית של היהודי, כפי שהדבר משתקף בחיבורים רבים. היהודי אינו פונה עוד בתפילתו לאל הזכרי, מלך המלכים; במקום זאת, פנייתו – לפחות בצעדיה

3 זוהר, ג, מה ע"ב. התרגום על פי תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' ריא.

4 תשבי, שם, ב, עמ' תרו.

5 אידל, דימויים מיניים, עמ' 32. חומר רב על נושא זה מצוי בספרו של אידל, ארוס וקבלה.

הראשונים – מכוונת לשכינה, כבת הזוג הרוחנית שלו. בכך מובלטים ואף מוקצנים היסודות הארוטיים והמיניים של אהבת האל במסורות המקראיות והרבניות.⁶

מקובלים מאוחרים פיתחו רעיון זה והרחיבוהו. ר' מנחם ריקנאטי (איטליה, סוף המאה השלוש עשרה וראשית הארבע עשרה) הדגיש פן זה וקשר אותו עם עולם הספירות: "האשה דבקה בבן זוגה ולא קבלה מאחר, נותנת כוח בשכינה המקבלת מצינור הצדיק... ייסוד הזיווג האדם באשתו, [משמעו] זיווג תפארת ישראל בשכינת עוזו".⁷ משמעות הדברים מרחיקת לכת: לאישה יש השפעה חיובית על היקום בכללותו. על יסוד חשוב זה במשנתו של ר' מנחם ריקנאטי כתב אידל:

מזווית ראייה זו, יש להניח כי האשה נחשבה לא רק תוספת לגבר, הזקוק לה למען שלמותו, אלא גם לעיקרון מקיף והכרחי לקיום המציאות, ולפעילותה השפעה מכרעת על מצב העולם... מצבה הבעייתי של האשה בחברה היהודית לא הוחרף בהגות הקבלית העוסקת בשכינה כדמות נקבית. מצבה השתנה לטובה דווקא כתוצאה מדחף מטפזי שהעביר את הקוסביות המינית לידי השקפה קוסמית כוללת.⁸

יש חוקרים הסוברים כי תפיסה זו כבר טמונה במדרש, המדבר על בריאת אדם הראשון כיצור אנדרוגיני, דו מיני.⁹ בתלמוד ובבראשית רבה מובאת הדעה ששני פרצופים היו לאדם הראשון. צדו האחד פני גבר וצדו האחר פני אישה: "אמר ר' ירמיה בן אלעזר: דו פרצופין ברא הקב"ה באדם הראשון, שנאמר (תהלים קלט, ה) 'אחור וקדם צרתני'". ופירש שם רש"י: "אחור וקדם צרתני – לשון צורה, דהיינו שני פרצופין".¹⁰ מספר חוקרים כרכו דרשה זו עם בריאת האדם בצלם האל, שגם באלוהות קיימים יסודות נשיים, כמו באדם שנברא בצלם. דרשה כפולה זו מתבססת על ההנחה שהכתוב "ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אתו" (בראשית א, כז) מתפרש בצורה מילולית, אך אין לה מקום לדעת אלה שפירשוהו כביטוי סמלי גרדא, המתייחס לתבונה האנושית.¹¹ ארתור גרין הרחיב את המשמעות של מדרש זה לגבי "הנקבה האלוהית":

6 אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה, עמ' 6. נושא זה זכה לדיון נרחב במחקר בדור האחרון. חשיבות רבה יש למחקריו של אליזט וולפסון בסוגיה זו. כגון: וולפסון, האספקלריה המאירה; וולפסון, האשה כאחר בקבלה. לא נכנסתי כאן לדיון בהבדל שבין הקבלה התאוסופית, ש"הזוהר" הוא נציגה המובהק, ובין הקבלה האקססטיית. ראו, למשל: אידל, דימויים מיניים; גארב, מיגדר וכוח בקבלה, ושם ספרות נוספת. דברי מתייחסים בעיקר אל הקבלה התאוסופית.

7 מפירוש ר' מנחם ריקנאטי לתורה – אידל, הרעיה והפילגש, עמ' 147.

8 אידל, שם, עמ' 148–149.

9 השוהו הדיון ברש"י, לעיל, פרק ב, הערה 4; וברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 14–16.

10 ברכות סא ע"א; עירובין יח ע"א; בראשית רבה ח, א, עמ' 55.

11 יש חוקרים שרצו לראות בחכמה הנזכרת בספר משלי ובמקומות אחרים את "הדמות הנשית"

מיתוס זה, שהוא בבחינת ביאור אטיולוגי להבדלי המינים באדם ולמשיכה המינית, נקשר אל האלוהות אצל המקובלים הקדומים ביותר. מתברר אפוא שאדם הראשון הוא דו־מיני בהיותו נברא בצלם... ראיית הנקבה במקורה כמי שכלולה בתוך הזכר הולמת הרבה מקורות המופיעים בכתבים קבליים... מרכיב מרכזי בעולם סמלי זה הוא הנקבה האלוהית, דמות המופיעה בתוך המרחב הסמלי־אלוהי ומשמשת זוגתו של הקדוש ברוך הוא, אלוהי ישראל. אי אפשר להפליג בתיאור טיבה הרדיקלי של התפתחות זו... דווקא משום שאין לאל בת זוג בשמים.¹²

גרין משער שהתפשטותו של רעיון זה בספרות הקבלה במאה השנים עשרה ינקה גם מאידאות שרווחו בעולם הנוצרי. הן באו לידי ביטוי מובהק בפריחת פולחן מריה באותה העת ובפרשנות הכריסטולוגית לשיר השירים. ואולם הוכחה של ממש אין לכך.

אחד המקורות ב"סבא דמשפטים" שבספר "הזוהר" שנדון הרבה בספרות המחקר משווה את היכולת לגלות את סודות התורה לעלמה המפתה את מאהבה. היא מסתתרת במגדל ואיננה נגלית לעיני הבריות אלא לעיני המאהב, המסוגל לחדור לעומק סודות התורה: "מה היא עושה? פותחת היא פתח קטן באותו היכל נסתר שהיא שם ומגלה פניה לאהבה ומיד היא חוזרת ונעלמת". רק אהובה מבחין בה, ו"קרביו ולבו ונפשו יצאו אליה... כך הוא דבר התורה אין היא נגלית אלא לאהבה... ועל כן התורה נגלית ונכסית ונוהגת באהבה לגבי אהבה, לעורר בו אהבה".¹³

במקורות קבליים שונים נמשלת התורה לגוף הנשי של האלוהות. התורה מסתירה את סודותיה, וכמו במשל הנזכר, אין היא מגלה אותם אלא למקובל העומד עמה בקשרים אינטימיים. רק הוא מסוגל לחשוף את סודותיה, לפרשם ולגלותם ברבים. זהו נושא מקיף שזכה לעיסוק מרובה במחקר, במיוחד בדור האחרון.¹⁴ אין ברצוני לדון בפירוט בנושא זה, אלא לעסוק בהשלכותיו על תדמיתה של הנקבה ועל מקומה בחוגי המקובלים והמקורבים אליהם. ארתור גרין טען:

האלהית". ראו: מ' שניידר, "מיתוס השטן בספר הבהיר", קבלה, כ (תשס"ט), עמ' 287–344, ובמיוחד עמ' 322–325.

12 גרין, השכינה ומרים, עמ' 17, 21. "הנסירה" מצויה כבר בבראשית רבה ח, א, עמ' 55. הראייה שהנקבה כלולה בזכר מודגשת במחקריו של וולפסון הנזכרים לעיל, הערה 2.

13 זוהר, ב, צח ע"ב – צט ע"א. התרגום על פי תשבי, משנת זוהר, א, עמ' סה. "בפסגת 'סבא דמשפטים', בסוף כל המאמצים וההתלבטויות, נמצא את הארוס. כאן, במשל המקסים על העלמה היפה, מגיע לשיאו השילוב הזוהרי בין היצירתיים הדרשנית לבין הארוס הסקסואלי..."; ליבס, זוהר וארוס, עמ' 94. על ייחודה של פרשת "סבא דמשפטים" ראו: ליבס, שם; אורון, שימני כחותם; גילר, אהבה והתקוממות בזוהר.

14 בין החוקרים הללו יש למנות את וולפסון, גרין, אידל, מופסיק ואברמס. לכולם ראו לעיל, הערה 2. לספרות נוספת ראו: אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה, עמ' 22–27.

הופעת הסימבוליקה הקבלית השפיעה השפעה חשובה על מקומו של האָרוס בהיבט הרגשי-האישי בדת היהודית לדורותיה. הטקסטים הקבליים מדברים בלשון עשירה ובדימויים ציוריים ביותר על חייו הפנימיים של האל... הנחת קיומה של ישות אלוהית ממין נקבה מאפשרת לתשוקה לפרוח וללבלב ביהדות הקבלה.¹⁵

ועדיין במקומה עומדת השאלה הבסיסית: האם דיון כה מופשט בטקסטים קבליים, המבוססים על כתובי המקרא ובמיוחד על שיר השירים ועל ספרות החכמה שבספר משלי, יכול להשפיע על תדמיתה הממשית של האישה? ייתכן שהבריות לא יצרו זיקה של ממש בין הדיון הספרותי המתאר את האישה באור חיובי ובין חיי היומיום. קשה להשיב בהחלטיות על שאלה מורכבת זו. על כל פנים, רחוק להניח שתפיסה מעוררת ומרתקת מעין זו על ההתרחשויות בעולמות העליונים לא השפיעה, ולו במעט, גם על תדמיתה של האישה בתודעתן של מקצת הבריות. אם גם באלוהות יש יסודות נקביים, ואם ספירת השכינה מתוארת כסמל נשי מובהק, כלום לא יעורר הדבר מחשבה בלב המקובלים ושומעי לקחם על משמעות הדבר לגבי מקומן של הנשים בעולמם הרוחני? אמנם, אין להפריז בהשלכות הללו, שהרי מקורן, כאמור, בדיונים מופשטים על טיב האלוהות ועל זיקתו של הבורא אל עם ישראל ואל התורה. ובכלל, יש להבחין בין "אישה של מעלה" לבין "אישה של מטה", דהיינו בין הדיון באישה הסמלית, הקיימת בספרות בלבד, ובין האישה הממשית. הדעת נותנת שהיו כאלה שלא עצרו בעיון המופשט לבדו אלא עמדו על השלכותיו הממשיות, ולו באופן חלקי. אברמס מצדד בגישה זו אף יותר:

ספרות הקבלה הכירה לא רק במקומה של האישה בזיווג, אלא אף ביזמתה, ברגשותיה ובהנאתה הגופנית... המקובל משרת את השכינה ודואג לצרכיה ולשמחתה... ניתן לומר כי הדגש הועבר מהזכר אל הנקבה בייחוד העליון, ואולי גם כמודל ליחסי הגומלין בעולם התחתון.¹⁶

ב. מעלת הנישואין: האישה כהשתקפות השכינה

הנישואין נתפסים בקבלה כמוסד החשוב ביותר בחייו של האדם, הן מן הבחינה המעשית הן מן הבחינה הרוחנית. מוסד זה הוא המכשיר את האדם להידיבק בשכינה יותר מכל גורם אחר. חיי אישות הם גורם מכריע בקרבה אל השכינה: "כשאדם נושא אשה הוא

15 גרין, השכינה ומרים, עמ' 41.

16 אברמס, שם, עמ' 180.

מתדבק בשכינה... משום שהוא יושב בסתר המטרונות ומשתלם בדוגמה של מעלה".¹⁷ במיוחד אמורים הדברים כאשר בני הזוג מקיימים יחסי אישות באהבה: "השכינה איננה שורה ושפע ברכות אינו נמשך מלמעלה אלא בחיבורם של זכר ונקבה, ומי שאינו משלים את דמותו בנשיאת אשה, אין נשמתו זוכה להיכלל בתחום הקדושה האלהית בחיי העולם הבא".¹⁸ מקביעה זו עולה תדמית חיובית של האישה, שכן היא מאפשרת לגבר להגיע לדרגות רוחניות עילאיות. אדם שלא נשא אישה, או שאיננו חי עמה באהבה ובחיבה או שלא הוליד ממנה בן ובת איננו אדם שלם.¹⁹

הולדת בנים היא חובה בסיסית ובלעדיה האדם פוגע בדמות האלוהית: מי שמת בלא בנים "מת בעולם הזה ובעולם הבא" ו"השכינה אינה שורה עליו כלל",²⁰ ש"כל מי שאין לו בנים בעולם הזה הוא כאילו לא נברא ולא היה, ונקרא ערירי מן העולם הזה ומן העולם הבא".²¹ זאת ועוד, "מי שלא השתלם בבנים ולא סייע להרבות ולהשלים את הדמות האלהית בעולם, צריך להיוולד מחדש בגלגול הנשמה לשם השלמת החסר".²² בתלמוד מסופר שבן עזאי סירב לשאת אישה בטענה שחשקה נפשו בתורה. הרמב"ם למד מסיפור זה שמותר לאדם המקדיש את כל כוחותיו ועתותיו ללימוד תורה להימנע מלשאת אישה. בעל "ספר הקנה" יצא נגד תפיסה זו וטען שההיתר איננו חל ב"זמן הגלות": "דע לך כי מצות פרו ורבו כוונתם גדולה שהבעילה שעושה צריכה להיות לשם שמים... ואל יקחך לבך שאם נפשו חשקה בתורה כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו אין בידו עון, כי לא ימצא בזמן הגלות כבן עזאי, אלא ישא אשה...".²³

מעלת הגדולה של האישה שהיא מסייעת לאדם להידבק בקדושה. היא משקפת את השכינה, ולכן האדם זוכה להידבק בשכינה מכוח חיבורו עמה. רק כאשר הבית מתוקן ושני בני הזוג מקיימים יחסי אישות באהבה ובחיבה משרה הקב"ה את רוחו עליהם. חיבור מושלם שלהם, עד כדי הפיכתם לגוף אחד ולנפש אחת, הוא תנאי לקבלת הקדושה ולהשראת השכינה ביניהם.²⁴ שני בני הזוג תורמים לירידת הקדושה מלמעלה.

17 זוהר חדש, הקת, פג ע"א-ע"ב; תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' תרט.

18 תשבי, שם, ב, עמ' תרז. וראו: אידל, דימויים מיניים, עמ' 32: "הזיווג המיני המושלם משפיע בפועל על השכינה. והוא הקובע את משכנה אצל הזוג הזוכה; אולם כאשר האיחוד נעשה בידי אנשים שלא כ'תיקונן', התוצאה קטלנית: האש תכלה אותם".

19 זוהר, ג, ז ע"א, וראו להלן, הערה 48.

20 שם, א, רכח ע"ב.

21 זוהר חדש, כי תצא, צו ע"א.

22 זוהר, ב, כט ע"א. התרגום של שלושת המקורות האחרונים הוא על פי תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' תרטו.

23 ספר הקנה, סדר מצות פרו ורבו, קה ע"א.

24 "וכאשר מתחברים זכר ונקבה אז נעשים גוף אחד. נמצא שהם נפש אחת וגוף אחד, ונקרא בן

המסקנה העולה מן הקביעות הללו היא ששלמות הגבר ומילוי שליחותו בעולם תלויים באישה ובחיים עמה. היא שותפה, ולו חלקית, במילוי ייעודו של הגבר עלי אדמות. לתפיסה זו יש השלכות על מעמדה של האישה במשפחה ועל היחס אליה. הבעל חייב לשמח את אשתו ולהכיר במעלותיה, שהרי בזכותה ובאמצעותה הוא זוכה לזיווג העליון עם השכינה. גם תפילתו של אדם מתקבלת רק אם הוא נשוי: "מפני שהשכינה כל נקבות העולם עומדות בסודה. מי שיש לו נקבה שורה היא אצלו, ומי שאין לו לא שורה אצלו".²⁵

הצדיק מתואר בספר "הזהר" כמי שזוכה להזדווג עם השכינה בזכות אשתו. השכינה שורה תדיר בביתם של בני הזוג, ובצאת האדם לדרך מתלווה אליו השכינה וממלאה את מקום אשתו:

כל אדם צריך להימצא זכר ונקבה כדי לחזק את האמונה... ואם תאמר: מי שיוצא לדרך, שאינו נמצא זכר ונקבה, השכינה נפרדת ממנו... כיון שסידר תפילתו ושכחו והשכינה שורה עליו – יצא (=לדרך), שהרי השכינה נזדווגה עמו כדי שיימצא זכר ונקבה... ולא עוד אלא שהזיווג העליון שומר אותו בדרך, ואינו נפרד ממנו עד שישוב לביתו.²⁶

על כך כתב משה אידל:

כנראה בפעם הראשונה במקור יהודי מתואר הצדיק כניצב בין שתי נקבות: נקבה בת אנוש – רעיותו – ונקבה של מעלה – השכינה. האדם יכול להגיע למעמד זה רק אם הוא נשוי לאשה בשר ודם. ואחר כך כאשר הוא נאלץ להיפרד מאשתו הגשמית, מפצה אותו נוכחותה של השכינה.²⁷

תפיסה בסיסית אחרת, למהות הנשמות של הגבר ושל האישה, סייעה לביסוס מעמדה של האישה כמשלימה את הקדושה שבבית ואת הזיקה לעולמות העליונים. נשמות הבעל והאישה מאוחדות היו מטבע בריאתן. הן נפרדו ברדתן ממרומים ושבו והתאחדו בנישואים. איחוד זה נעשה בידי הקב"ה והוא מותנה במעשיו הכשרים של האדם:

כל נשמות העולם, שהן פרי מעשיו של הקדוש ברוך הוא, כולן אחד בסוד אחד. וכשהן יורדות לעולם כולן מתפרדות בצורות זכר ונקבה... וכשהנשמות יוצאות, זכר ונקבה

אדם אחד. אז הקב"ה שורה באחד, ומפקיד רוח של קדושה באותו אחד, וזהו, ג, פא ע"ב, על פי התרגום במהדורת אדרי, ז, עמ' תנז.

25 וזהו, א, רכח ע"ב, על פי התרגום במהדורת אדרי, שם, ג, עמ' קצח.

26 וזהו, א, מט ע"ב. התרגום על פי תשבי, משנת הזהר, ב, עמ' תרמג.

27 אידל, דימויים מיניים, עמ' 34.

כאחד הן יוצאות. אחר־כך, כיון שיורדות, מתפרדות הן, זו לצד זה וזו לצד זה, והקדוש ברוך הוא מזווגן אחר־כך. ולא ניתן הזיווג לאחר אלא לקדוש ברוך הוא בלבד, שהוא יודע זיווגן לחברן כִּיאוֹת. אשרי אדם, שזוכה במעשיו והולך בדרך האמת, כדי שתתחבר נפש בנפש כמו שהיו מעיקרן, שהרי אם זוכה במעשיו, זה הוא אדם שלם כִּיאוֹת.²⁸

אילוסטרציה נאה לזיקה זו שבין מקומה הסמלי של האישה בעולמות העליונים ובין מעמדה במשפחתה נשתמרה בחיבור קבלי הדן במשמעות דברי חז"ל: "בת־שבע היתה ראויה לדוד מששת ימי בראשית":

ואם אותו האדם הנברא מתקן עניניו ומקיים המצות בענין שמחבר בין יסוד למלכות שהם הייחוד השלם. אז באותו זכות זוכה האיש ההוא למצא בת זוגו, כלומר אותה הנקבה שנזרקה בה אותה הנשמה של נקבה שהיתה בת זוגו... ואזי אותו הזוג עולה יפה, והוא "ודבק באשתו והיו לבשר אחד".²⁹

יש להניח כי יחס זה אל מוסד הנישואין ואל יחסי האישות השפיע לטובה על תדמיתה של האישה, אם כי אין להפריז בכך. האהבה שהבעל חייב להפגין כלפי אשתו איננה מקנה לה עמדה של שוויון בביתה. גם בספרות "הזוהר" מתואר הזכר כמי ששולט על הנקבה ומעניק לה כוח. רק כאשר הגבר "חייב", האישה שולטת בו, ועוד נשוב לכך להלן.

ג. אהבה וכוונה ביחסי אישות

פעמים הרבה מודגשת בספרות "הזוהר" חשיבותה של האהבה בחיי הנישואין. הבעל חייב להתחשב ברצונותיה ובזכויותיה של האישה, ולפני הזיווג עליו לרצות אותה בדברי חיבה ונועם:

בוא וראה, מה כתוב כאן: "ויאמר האדם זאת הפעם" (בראשית ב, כג) וגו', הרי דברי נועם למשון עמה חיבה ולמשון אותה לחפצו להעיר עמו אהבה... עכשיו התחיל לשבחה: "לזאת יקרא אשה", זו היא שלא נמצא כמותה, זו היא כבוד הבית, כל הנשים בפניה כקוף בפני בני־אדם. אבל "לזאת יקרא אשה" – שלמות הכל, "לזאת" – ולא לאחרת. הכל דברי אהבה הם.³⁰

28 זוהר, א, פה ע"ב. התרגום על פי תשבי, שם, עמ' תרכז. וראו שם בהערותיו של תשבי על המשמעות הקבלית (ועולם הספירות) של הדברים הללו.

29 כ"י פריס 840, קע ע"א – קעב ע"ב, על פי: מופסיק, דוד ובת שבע. נוסח מקביל מתוך כ"י וטיקן 214 פרסם אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה, עמ' 181–186.

30 זוהר, א, מט ע"ב. התרגום על פי תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' תרלה–תרלו. תפיסה זו איננה ייחודית לספר הזוהר ומצויה גם במקורות קבליים נוספים.

לתפיסה זו יש השלכות מעשיות. כך למשל:

הגבר צריך לבוא למקום המשכב, שהאשה מכינה לו, ואפילו מיטתו נוחה ויפה ממנו חייב הוא לוותר עליה, שאפילו יש לו מטה של זהב וכסות מרוקמות ברקמה ללון בהם, והיא עורכת מיטתו באבנים בארץ ובמצע של תבן, יניח שלו וילון בהם לתת לה נחת, וכדי שיהא חפצם כאחד בלא אונס.³¹

יש לשים לב ליחס החיובי אל התחום הארוטי:

ככל שנפליג לא נוכל להגזים במידת החיוב ש"הזוהר" מתייחס לתחום הארוטי. אפשר לקבוע באופן חד משמעי: אין בספרות ישראל ספר ארוטי כספר הזוהר... השאיפה להתאחדות ארוטית היא עיקרו של הספר, שאיפה שמרווה את תבל כולה. המציאות היא הרמוניה וזיווג בין הזכר הקוסמי לבין הנקבה. הזיווג הוא תכלית האדם.³²

משה אידל תיאר תפיסה זו בלשון דומה:

לזיווג המיני השפעה עצומה על העולמות העליונים. תפישה זו היא אחת התרומות החשובות של הקבלה לצורת החיים היהודית: נישואים ומיניות הפכו למסגרת המשקף נישואים מסתוריים למעלה, שהצלחתם חיונית באותה מידה לעולם האלוהי ולעולם התחתון. ההולדה כמטרה סופית של יחסי הזוג הפכה בראיית העולם של המקובלים למטרה משנית.³³

כך, למשל, בעל "ספר הפליאה" הדגיש עד כמה גדולה התלות של העולם כולו בחיבור ראוי בין בעל לאשתו, עד שהאלוהות שלמה באותה עת: "ואין הברכה שורה אלא ביום שמתחברין (=הזכר והנקבה) והם אדם שלם, ואז עליונים ותחתונים בשמחה. הראית, בני, מימך שמחה גדולה יותר מזו? רק בזמן שהמלכה מתחברת עם המלך אז השמחה רבה בעליונים וגם בתחתונים, אז המלך שלם".³⁴

מחברו האנונימי של "ספר הקנה" הדגיש כי צמצום יחסי אישות יש בו גם משום פגיעה בעולמות העליונים. רק תלמידי חכמים העוסקים בתורה יומם ולילה רשאים לקיים מצוות עונה פעם בשבוע בלבד, בערב שבת, ואחרים חייבים להרבות בכך:

31 זוהר, א, קמז ע"ב; תשבי, שם, עמ' תריב.

32 ליבס, זוהר וארוס, עמ' 99.

33 אידל, דימויים מיניים, עמ' 34-35.

34 ספר הפליאה, ו ע"א. על מקום חיבורם המשותף של ספרי הקנה והפליאה שאינם אלא ספר אחד, ראו: י"מ תא-שמע, "היכן נתחברו ספרי הקנה והפליאה?", פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה: ספר יובל ליעקב כ"ץ, בעריכת ע' אטקס ו' שלמון, ירושלים תש"ם, עמ' נו-סג (=הג"ל, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ג: אטליה ובינזשין, ירושלים תשס"ו, עמ' 218-228).

ודבק באשתו שאינו רשאי למעט דיבוק האשה, זהו שארז"ל הממעט תשמיש האשה ממעט הדמות וגורם גלות למעלה וגלות לעצמו. ואין כן בת"ח (=תלמידי חכמים) העוסקין בתורה יומם ולילה, עונתן מלילי שבת ללילי שבת. והאומר טוב לעשות עצמו ת"ח, לא פי' (=פירש) יפה, שהתורה אמרה "לא יגרע"...³⁵

הנשיקות מביעות אהבה מלאה וחייבים להקפיד עליהן: "מהן נשיקות? התדבקות רוח ברוח, שמשום כך נשיקה בפה, שהרי הפה מוצא ומקור של הרוח הוא, ועל זה נשיקות בפה בחביבות, ודבקים רוח ברוח שלא נבדלים זה מן זה... ומי שלא מנשק בחביבות, לא בדבקות הוא".³⁶

מה גדול הוא המרחק שבין יחסם של רוב המקובלים אל חיי המין בתוככי המשפחה ובין יחסם של הפילוסופים היהודים בימי הביניים, במיוחד במאות השנים עשרה-הארבע עשרה. אם המקובלים רואים בהם אחד משיאי הרוחניים של האדם, הרי הפילוסופים רואים אותם כגורם המוריד את האדם מגובהי מרומים אל שואל תחתיות. תפיסה שלילית זו של יחסי המין הייתה מקובלת גם על רבים מהוגי הדעות של הכנסייה הנוצרית.³⁷ להבחנה זו שבין המקובלים לפילוסופים, תוך השוואתם למשנתם של חסידי אשכנז, אשוב להלן.

ואכן, בעל "איגרת הקודש" יצא במפורש ובחריפות נגד השקפת הפילוסופים, הואיל והם ראו במשגל "חרפה", גינו אותו וקראו למעט בו ככל האפשר. במקצת הנוסחאות אף התקיף הכותב במישרין את הרמב"ם, שהשפיע רבות על הפילוסופים ועל המקורבים אליהם, וראה בגישתו השקפה יוונית זרה שחדרה ליהדות:

ואין הדבר כאשר סבר וחשב הרב ר' משה ז"ל במורה הנבוכים בהיותו מושב לאריסטו על מה שאמר כי חוש המשוש חרפה הוא לנו. חלילה חלילה, אין הדבר כמאמר היוני הטמא לפי שיש במאמרו זה שמץ מינות שאינו מורגש... אבל אנו כת בעלי תורה הקדושה מאמינים שהשם ית' ברא הכל כפי שגזרה חכמתו, ולא ברא דבר שיהיה בו גנאי או כיעור, שאם נאמר שהחבור הוא דבר של גנאי, הנה כלי המשגל הם כלי הגנות, והרי השם ית' הוא בראם.³⁸

35 ספר הקנה, סוד קדושין, צח ע"ב.

36 זוהר, ב, קכד ע"ב, על פי התרגום במהדורת אדרי, ה, עמ' קע.

37 הרבה נכתב על נושא זה. ראו, למשל: בולו וברונדג', המין והכנסייה; ברונדג', התחיקה בענייני אישות; כהן, פרו ורבו. "לפי אחדות הדעים הרווחת בקרב חכמי הכנסייה קיום יחסי מין מתוך שתי הכוונות הראשונות (פריה ורביה ושמחת בני הזוג או אחד מהם) אין בו עברה כלשהי; קיום יחסי מין מתוך הכוונה השלישית (ביטול היצר) יש בו עברה קלה ומתוך הכוונה הרביעית (הנאה עצמית) – יש בו עברה חמורה"; כהן, כוונה ביחסי מין, עמ' 158–159.

38 מופסיק, איגרת הקודש, עמ' 78–79. השוו: שעוועל, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' סג. לדברי הכותב,

עם זאת, התפיסה החיובית של יחסי האישות, גם כאשר הם נעשים בכוונות הראויות, איננה משותפת לכל המקובלים. כמה מן הגדולים שבהם, ובהם רמב"ן, ראב"ד ואברהם אבולעפיה, מסויגים יותר, ובכמה עניינים דעתם קרובה להשקפת הפילוסופים.³⁹ אין להפריז במידת החופש שמתירים בעל "איגרת הקודש" ומקובלים אחרים בקיום חיי המין. לא רק הכוונות הרצויות מגבילות חופש זה אלא גם מידת שכיחותו. ב"זוהר", ב"איגרת הקודש" ובמקורות קבליים אחרים יש הטפה לתלמידי חכמים להקפיד על מצוות עונה כליל שבת, כמפורש בתלמוד:

ובליל שבת מזוהים עצמם בזיווגם משום שיודעים הם סוד נעלה, בשעה שהמטרונית מזדווגת עם המלך. ואותם חברים היודעים סוד זה מכוונים לבם לאמונת קונם ומתברכים בפרי בטנם בלילה ההוא... ובגלל דבר זה אין החברים מזדווגים רק בזמן שאין מלאכתם של בני־אדם מצויה, אלא מלאכתו של הקדוש ברוך הוא. ומה מלאכתו? זיווג המטרונית להוציא נשמות קדושות לעולם. ולפיכך בלילה זה מתקדשים החברים בקדושת קונם ומכוונים לבם ויוצאים בנים מעולים, בנים קדושים, שאינם סוטים לימין ולשמאל.⁴⁰

בספרות "הזוהר" נאמר שזיווג בהרמוניה מלאה בין הבעל לאשתו תורם תרומה גדולה גם לעיסוק הראוי במיסטיקה:

אין ערך נעלה מן ההרמוניה של זכר ונקבה, ובה מותנה גם העיסוק הקבלי, אך, אין עוון חמור מהפרת הרמוניה זו. דווקא הקדושה העליונה הנודעת בזוהר לתחום הסקסואלי, סותרת כל שמץ של מתירנות. "הזוהר" מתייחס בחומרה מיוחדת לחטאים בתחום הסקסואלי.⁴¹

כל האיברים הזכריים והנקביים בגוף האדם והאישה נבראו בידי האל ולכן הם טובים ויפים. לשווא נחפש בדברי המקובלים את הקוטביות בין החומר לצורה, שתפסה מקום כה נרחב בדברי הפילוסופים. ראו גם מה שהביא אברמסון מאיגרת הקודש בדרשותיו של ר' יהושע אבן שועיב, כולל היציאה נגד הרמב"ם: אברמסון, איגרת הקודש, עמ' רלה.

³⁹ "שלא התירה התורה המשכב רק לקיום הזרע", פירוש רמב"ן לתורה, ויקרא יח, יט, עמ' כד במהדורת שעוועל. בהמשך דבריו שם (בפירושו לפסוק כ) ציטט את דברי ר' אברהם אבן עזרא, "כי המשגל לשלשה חלקים נחלק: האחד לפריה ורביה, והשני להקל מלחות הגוף, והשלישי לתאוה הנמשלת לתאוה הבהמות". רמב"ן לא העיר על כך דבר, ומסתברים דבריו של שעוועל, שקיבל את דבריו. על עמדתו של ראב"ד ראו בדיון בו, לעיל, פרק ד; על עמדתו השלילית של אברהם אבולעפיה, שבהשפעת התפיסה הפילוסופית ראה את הזיווג כפעולה נחותה שראוי להתבייש בה, ראו: מ' אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשס"ב, עמ' 160. למרות זאת הרבה אבולעפיה להשתמש בדימוי של הזיווג לצורך תיאור החוויה המיסטית. ראו: אידל, שם, עמ' 129–161.

⁴⁰ זוהר, ב, פט ע"א. התרגום על פי תשבי, משנת זוהר, ב, עמ' תרלז–תרלח.

⁴¹ ליבס, זוהר וארוס, שם, עמ' 100. בהמשך דבריו העיר ליבס כי ברווקות יש משום ביטול הזיווג העליון.

לא ייפלא אפוא אם בספרות "הזוהר" יש התקפה חריפה על אדם המהרהר באישה וזה כשהוא מקיים יחסי אישות עם אשתו. במעשהו זה הוא פוגע גם בקדושה שבמרומים: "מי שנשטמא בהרהור רע, כשבא להודווג עם אשתו ושם חפצו והרהורו באשה אחרת וזורע זרע בהרהור זר – זה הוא שמחליף מדרגות נעלות של מעלה, מדרגת הקודש, בשביל מדרגת הטומאה. כמו שהרהור עושה חילופים למטה – אף הוא עושה כך חילופים למעלה".⁴² קיום יחסי אישות עם נשים נכריות נתפס אף הוא כחטא חמור ביותר. "הזוהר" שב על רעיון זה מספר פעמים, ולדעת יצחק בער, יש לכך רקע אקטואלי: שכיחות התופעה של ריבוי פילגשים נכריות באותה עת בספרד הנוצרית. בדרך כלל הן היו מוסלמיות, ולא בכדי נאמר בספרות "הזוהר" שאין הבדל בין פילגש יהודית לנוצרית או למוסלמית.⁴³

החיבור הקבלי האנונימי "אגרת הקודש", שיוחס בטעות לרמב"ן, מייחס מקום רב לשאלת הכוונות הרצויות בעת קיום יחסי מין. המחבר דן בפירוט בשאלת הכוונות שבני הזוג צריכים לכוון בעת קיום היחסים. לדעת הכותב, הבעל חייב לא רק לשמח את אשתו אלא גם להעלות במחשבתו הרהורים חיוביים, וכך גם ראוי שתעשה אשתו. הכוונות הרצויות עתידות להשפיע לטובה הן על עולם הספירות שבמרומים הן על הוולדות שייוולדו לבני הזוג. הבעל והאישה צריכים לחשוב על "דברי חכמה ומידות טובות". לאור תפיסה עקרונית זו, קורא המחבר לבעל ולאישה להקפיד שמחשבתם תהיה "נדבכת" בעליונים, ובכך הם עתידים למשוך למטה אור אלוהי:

צריך כל אדם לנקות מחשבותיו והרהוריו ולזכותם בשעת התשמיש ולא יהיה חושב בדברי עבירה וזימה... ויהיה מחשב בצדיקים וטהורים והקדושים, כי אותם המחשבות יחולו על הזרע ויצירוהו כצורתם בשעת תשמיש... ויהיו שניהם אחדים בדבר המצוה, כי אז תתקשר מחשבתם כאחד ותהיה שכינה שרויה ביניהם.⁴⁴

42 זוהר, א, קנ"ב. התרגום על פי תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' תרמז. השוו: נדרים כ ע"ב, ושם בפירוש המיוחס לרש"י. אמנם, כבר בתלמוד שללו מעשה זה ("בני תמורה"), אם כי לא בחריפות היתרה שבספר ה"זוהר".

43 ראו: בער, היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 141–155. לא נכנסתי כאן לבירור יסודי של "פגם הברית", התופס מקום חשוב בספר "הזוהר", כי אין הוא קשור במישורין במעמדה של האישה. אסתפק בהבאת מקצת דבריו של תשבי בנושא זה: "ההפלגה בשבחם של הכוחות האירוטיים וגילוייהם, שניכרים בה עקבות השפעתן של השקפות חיצוניות לא־יהודיות, מוקפת סייגים חמורים, המצמצמים את תקפה ומקרים את הערכת חיי האישות לדעות המקובלות במסורת היהודית... הפוגם בריתו 'פגום בכל', ונחשב לו כאילו עבר על התורה כולה והוציא את עצמו מכלל ישראל"; תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' תריג, תריח-תריט.

44 שעוועל, כתבי הרמב"ן, ב, עמ' שלא, שלג; מופסיק, אגרת הקודש. לשאלת ייחוס האגרת לרמב"ן ראו: ג' שלום, מחקרי קבלה, א, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 225 ואילך; אברמסון, אגרת הקודש.

הקריאה לשתף גם את האישה במחשבות "הטהורות" ראויה לציון. חסידי אשכנז חששו מאוד מגישה זו והטיפו לאדם שלא להרהר בדברי קדושה בעת קיום יחסי אישות. לדעתם, על האדם להתמסר כולו להנאותו, כדי שהוא ואשתו יבואו על סיפוקם המלא ולא ירהרו בזרים.⁴⁵

לדעת ג'רמי כהן, יש קווי דמיון בין תפיסתו של בעל "אגרת הקודש" ובין השקפתם של כמה הוגי דעות נוצרים שפעלו זמן קצר לפניו, ותפיסתו הושפעה מהם. בדומה ל"אגרת הקודש", גם הם תבעו לחשוב מחשבות ראויות בעת קיום יחסי המין, שאם לא כן יהא זה מעשה שלילי.⁴⁶ בדבריו של ראב"ד, מראשוני המקובלים בפרובנס במאה השתים עשרה, על הכוונות הרצויות בקיום יחסי אישות, נזכרים רק מקצת היסודות הללו.⁴⁷

ד. ייבום

ספק רב אם יש חוג אחר ביהדות ימי הביניים שהקדיש תשומת לב כה רבה לסוגיית הייבום כמקובלים, והשקפתם על הייבום השפיעה על מעמדם של נשים אלמנות. כאמור, לדעתם אין האדם שלם כל עוד לא הזדווג עם בת זוגו באחדות ובשמחה והוליד בן ובת. אם עשה כן, הרי הוא "משלים למטה כדוגמת השם הקדוש העליון, ואז נקרא השם הקדוש העליון עליו". לעומת זאת, אדם שמת בלא בנים, "מת בעולם הזה ובעולם הבא" ו"השכינה איננה שורה עליו כלל". הואיל ולא השלים את הדמות האלוהית בעולם, עליו להיוולד מחדש בגלגול אחר ולתקן את מה שהחסיר. ואולם, ניתן להשלים את החסר על ידי ייבום, שכן נשמתו של הבעל המת כאילו נולדה מחדש בגופו של הוולד, שנוצר מהזיווג של אשת המת עם אחיו. בהיעדר ייבום צריכה נשמתו להתגלגל בזיווג אחר.⁴⁸ מעשה הייבום יש בו כדי להציל את האח הנפטר מאובדן. וכך נאמר ב"זוהר":

ויצא מזה העולם יחידי בלי זרע, הולך כאבן בכף הקלע... והולך ומשוטט בעולם עד אשר מוצא גואל לשוב.⁴⁹

ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחלצה נעלו מעל רגלו (דברים כה, ט) וגומר. מצוה זו לחלוץ, וזו היא חליצת רוח מאותו גוף, שצריך לנהוג עמו כאח, ואתו קשר האחוה

45 ראו בדיון בר' יהודה החסיד, לעיל, פרק ו, הערות 26–29.

46 כהן, כוונה ביחסי מין, עמ' 165–169; הציטוט מעמ' 169.

47 ראו: כהן, שם; חדר, דו־פרצופין; ובדיון בראב"ד, לעיל, פרק ד.

48 לידיו מפורט בסוגיה זו ראו: תשב"י, משנת זוהר, ב, עמ' תרד–תריו. השוו: גילר, אהבה והתקוממות בזוהר.

49 זוהר, ב, קו ע"א. התרגום הוא על פי אדרי, תרגום זוהר, ה, דף סה.

שעם אחיו מתיר ממנו. ואותו רוח הולך נע ונד עד שמוצא גאולה, זה הוא שכתוב או דרו או בן דדו יגאלנו או משאר בשרו וגומר.⁵⁰

וכך מתואר הייבום במקור אחר: "רוח שהולכת בעיירות באותו עולם בלי בנים, אשתו תעשה לו כלי שהוא ייבנה ממנו. מה הטעם? אשתו היא נר שנדלקה ממנו, ושניהם נר אחד היו, אור זה יצא מאור זה, דעך זה, נדלק מתוך אורו ממש, מפני שאור אחד היו".⁵¹ להשקפה זו היו תוצאות מעשיות חשובות בחברה היהודית שבארצות האסלאם לאחר גירוש ספרד, שכן בפרק זה הגיעה השפעת "הזוהר" לאחד משיאיה. היו אחים שראו חובה לעצמם לדאוג לנשמת אחיהם הנפטר ולייבם את גיסתם, גם אם מדובר היה בנשיאת אישה שנייה ובהכבדה על מעמדם הכלכלי. אם לא יעשו כן, יניחו לנשמת אחיהם להיות נעה ונדה, לשוב ו"להתגלגל" בעולם ולהיות נדונה "בכף הקלע". זאת ועוד, במקצת המקורות נאמר כי הנפטר, חשוך הבנים, אינו נתון רק לנדודים ולגלגולים אלא אף לסכנת כריתות מוחלטת:

מי שלא נשא אשה או נשא ונמנע מלקיים מצוות פריה ורביה, נשמתו נענשת בגיהנום ונטרדת בנדודים לפני שניתנת לה האפשרות לבוא בגלגול ולבקש את תיקונה. נשמה כזו יכולה לחזור לעולם שלוש פעמים "כדי לצרף אותו... ואם חס ושלום לא יצדק באלו השלוש פעמים שוב אין לו תקנה, וזהו: 'הכרת תכרת'".⁵²

שאל רגב בחן את הטעמים שהציעו חכמי ישראל בספרד בשלהי ימי הביניים למצוות הייבום, ובמיוחד אותם חכמים שנמנו עם הפילוסופים אך הגותם הושפעה גם מן הקבלה. בין החכמים שאת עמדתם בחן היו ר' חסדאי קרשקש, ר' יצחק עראמה, ר' יצחק אברבנאל ור' יצחק קארו.⁵³ הוא גילה שהשפעת "הזוהר" עליהם בהסבר תכלית הייבום הייתה מכרעת. רובם קשרו מצווה זו באמונה בגלגול נשמות, שתפסה מקום מרכזי בהשקפת "הזוהר" על תכלית הייבום. חכמים רבים דגלו בהשקפה הנזכרת של "הזוהר" על ערכה המיוחד של מצוות הייבום.

מבחינה היסטורית נראה שלאמונה זו הייתה השפעה על יחס הבריות אל היבמה ואל הייבום ככלל.⁵⁴ היו נשים שהעדיפו את החליצה על פני הייבום, הואיל והגיסם הייבום לא היה לשביעות רצון, בשל הפרשי גילים, בשל הופעתו החיצונית או מעמדו

50 זוהר, ג, רפא ע"א. התרגום על פי מהדורת אדרי, שם, עמ' תעה.

51 זוהר, ג, קסז ע"א.

52 תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' תרסז. ושם, בהערה 78, הובאו המקורות ב"זוהר" לקביעות הנזכרות. בהמשך דבריו שם, כתב תשבי: "התיקון הרצוי הוא גלגול בדרך הייבום".

53 ראו: רגב, טעמי מצוות הייבום.

54 על שכירות הייבום בחברה היהודית בימי הביניים ראו: כ"ץ, יבום וחליצה; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 156-173.

הכלכלי, בשל תכונות אופיו וכיוצא באלה. ואולם, התחושה שהן עלולות לפגוע בנשמתו של הבעל שנפטר, וגורמות לה שתהא נעה ונדה בלא מנוחה ובלא "גאולה", הכבידה עליהן עד מאוד. יתר על כן, לעתים קרובות היה הגיס־המייבם נשוי ונשיו נעשו "צרות" לאישה הראשונה. יש להניח שבני משפחתו של הבעל שנפטר הפעילו על האישה לחצים כבדים כדי שתאיות להתייבם. נקל לתאר את עמדתה החברתית הנחותה של אישה שהתעלמה מכל הלחצים הללו וסירבה להתייבם. באשכנז, בשל חרם רבנו גרשום, נהגו בדרך כלל לאלץ מייבמים נשואים לחלוץ ליבמה.⁵⁵ ואולם בארצות האסלאם נהגו לייבם גם כאשר הגיס היה נשוי. אף היו מקרים שבהם גירשו המייבמים את נשותיהם הראשונות ובלבד שיוכלו לקיים את הייבום. הדאגה לנשמת האח הנפטר לא נתנה להם מנוח, וסביר להניח שההורים ובני משפחה אחרים לחצו עליהם לעשות כן.⁵⁶ מאלפת העובדה שבכל הדיונים הללו בספרות "הזוהר" אין התייחסות אל רגשותיה של האלמנה הזקוקה לייבום, לא לסבלותיה ולא לרצונה ולנשיות לבה. רש"י הקדיש תשומת לב מרובה לנושא זה, עד שקבע שתתקבל כל "אמתלה" שתתן האלמנה המסרבת להתייבם, כאמור לעיל, פרק ב. מעניינת במיוחד עמדתו של בעל "ספר הקנה". לדעתו, מצוות ייבום איננה חלה לאחר חורבן הבית כלל. הוא הביע התנגדות תקיפה לקיום הייבום "בזמן הגלות" וקרא להחרים מי שיתעלם מקריאתו ויקיים את מצוות הייבום:

ועל כן בני, דע לך שבזמן הגלות אין מייבמין כי הייבום צריך כוונה להחזיר הנפש במצות בוראו, והיצר לוחם עמו ומתגבר עליו ואין מניחו לשים כוונתו במצוה, רק משים דעתו או בממון או ביופי או במשפחה ופוגע בערוה ומחריב עצמו ונפש אחיו... ולא הותרה המצוה הזאת רק בא"י בזמן שבית המקדש קיים שכוונתם טהורה ונקייה, או לתנאים ואמוראים הם ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם אשר מחשבתם טהורה ונקיה. אבל משם ואילך אין לייבם. ואם ייבם כל ביאותיו עבירה, מנדין ומחרימין אותו עד שיגרש.⁵⁷

ה. נשים בגן עדן

בספרות "הזוהר" מתוארות בפירוט רב נשים המצויות בגן עדן בדרגה גבוהה ביותר, ובמיוחד ארבע האמהות. ר' שמעון בר יוחאי סיפר שקיבל ממרומים ידיעות על מעלת הגדולה של הנשים בגן עדן:

- 55 על ההתלבטות בסוגיה זו ראו לעיל, בדיון בר' שמחה משפירא.
56 לדיון בסוגיה זו ראו: כ"ץ, יבום וחליצה.
57 ספר הקנה, סודות נפלאים במצות ייבום, קיד ע"א. בשאלת מקום חיבורו וזמנו של ספר הקנה נתפלגו דעותיהם של החוקרים. ראו: תא־שמע (לעיל, הערה 34), שם.

אמר ר' שמעון: דבר אחד אני רוצה לדעת אם תוכל להודיע לי. נשים באותו עולם אם זוכות לעלות למעלה, או איך הן שם. אמר לו: אהה רבי, אהה רבי, בוז יש לנו סוד נכבד... ששה היכלות הראו לי בכמה ענוגים ועדונים... שהרי מאותה פרוכת ולהלאה לא נכנסים זכרים כלל... וכמה מקומות ושמחה יש לכל אחת ואחת, ואחר כך חוזרות לעסוק במצוות התורה ובטעמן... מי רואה שמחת הצדיקים ושל נשים זכאיות, שעושות לגבי הקדוש ברוך הוא. בפנים בפנים של אותם היכלות יש ארבעה היכלות גנוזים של האמהות הקדושות, שלא נמסרו להתגלות, ואין מי שרואה אותם.⁵⁸

גם אם אין שוויון מלא בין גברים לנשים בגן עדן, הרי שהוא גדול מן המקובל עלי אדמות. הנשים אף זוכות לעסוק במצוות שאותן לא קיימו בעולם הזה, והן מקיימות אותן בעמקות יתרה ובשמחה גדולה. ייתכן שתפיסה זו נובעת מן ההשקפה שהנשים ממלאות תפקיד מכריע בזיווג שבין השכינה לאל, כפי שראינו לעיל. ניתן להעלות אפשרות אחרת, שאיסור לימוד תורה לנשים שהובא בתלמוד נובע מן החשש שהן יוכשרו למעשי עורמה,⁵⁹ אך חשש זה אין לו מקום בעולם האמת. עניין רב יש בתיאור ההזדווגות הרוחנית של הנשמות בגן עדן, מעין הזיווג בין הגופות עלי אדמות. אגב תיאור זה נאמר במפורש, שגם לזיווג "בהתדבקות התשוקה" ("באתדבקותא דתיאובתא") של שני בני זוג בעולם הגשמי יש פרות מבורכים, אף אם אין להם ילדים כתוצאה מאותו זיווג. אכן, אברהם ושרה הקימו נשמות טהורות מזיווגם בתשוקה עוד לפני שנולד להם יצחק. וכך מתואר הזיווג הרוחני בגן עדן:

ובכל לילה נכללים כולם כאחד, מפני ששעת הזיווג היא בחצות לילה, בין בזה העולם בין באותו עולם. זיווג אותו עולם התדבקות נשמה בנשמה אור באור. זיווג זה העולם גוף בגוף... זיווג אותו עולם נעשה פרי יותר מפרי שנעשה בזה העולם... בהתדבקות התשוקה של אותם שני צדיקים (=אברהם ושרה) היו מולידים נשמות לגרים, כל אותו זמן שהיו בחרן כמו שעושים הצדיקים בגן עדן.⁶⁰

ואולם, בהמשך הדברים יש הסתייגות מסוימת מן ה"שוויון" הקיים כביכול בגן עדן: "בכל ראשי חדשים ושבתות ומועדים וזמנים אלו הזכרים עולים להראות לפני הקדוש, זכרים ולא נקבות, כמו שאתה אומר 'יָרָאָה כָּל זָכוֹר'".⁶¹ מעלת הגבוהה של הנשים בגן עדן – עיסוקן בתורה והפירות המבורכים של זיווגן

58 זוהר, שלח לך, ג, קסז ע"א, קסז ע"ב, קסח ע"א. התרגום לעברית על פי אדרי, תרגום זוהר, ח, עמ' רפז-רפח. השוו: וייסלר, נשים בגן עדן; גילר, אהבה והתקוממות בזוהר.

59 ראו בדין ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 55-58.

60 אדרי, שם, עמ' רפח-רפט.

61 שם, עמ' רפט.

עם נשמות הגברים – היה בה כדי לשפר את תדמיתן של הנשים. אף אם בעולם הזה אין הן שוות ערך לגברים בעבודת הקודש, הרי בעולם הבא הן עתידות להיעשות כן ולזכות במעלות הרוחניות הגבוהות ביותר, כמעט כמו הגברים. הרעיון שלאברהם ולשרה נולדו הנשמות בעולם הזה עוד לפני יצחק, כאשר זיווגם היה "בתשוקה", היה בו כדי להדגיש את מעלתו של מוסד הנישואים. יתר על כן, הוא סתר את דעתם של חברי החוג הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית בספרד במאה הארבע עשרה, שראו את יחסי האישות באור שלילי וקראו לצמצום ככל האפשר. התיאור הארוטי של המפגש בין נשמות הגברים לנשמות הנשים בחצות הלילה משלים את דברינו לעיל, על תדמית האישה כבבואה של השכינה ועל חלקה החשוב בקדושת העולמות העליונים. יתר על כן, ב"זוהר" מצוי תיאור אידילי של הבעל שנפטר וממתין לאשתו. לאחר פטירתה הוא יוצא לקראתה מגן עדן ומכניסה עמו למקומו. יש בכך רמז שאישה אלמנה צריכה להמתין לרוח של בעלה הראשון ולהתאחד עמה לאחר המוות, ואז הם ישובו להאיר יחדיו. בשל סיבות אלה עדיף שלא לשאת אלמנה כלל, ועוד נשוב לכך להלן.

1. גירושין

הקדושה הרבה שייחסו המקובלים למוסד הנישואין הפכה את הגירושין לבעיה תאולוגית קשה עבורם. כאמור, המקובלים הרבו להשתמש בסמלים ארוטיים כדי לתאר את הקשר שבין השכינה לאל ובין עם ישראל לאלוהיו, דוגמת הקשר בין שני בני הזוג. יתר על כן, הבעל זוכה להידבק בשכינה מכוח חיבורו עם אשתו, וחיבור זה נעשה באמצעות האותיות הקדושות שמהן נברא גם העולם. גירושין מבטלים מצב זה. ההיפרדות מן האישה, שהיא כבואה ובת חסות של השכינה, קשה ביותר לאדם ומחלישה את דבקו בשכינה, שהרי "השכינה אינה סרה מן הבית בגלל אשתו". אף נפגע כבוד הזיווג העליון. לא ייפלא אפוא שגם המלאכים במרום בוכים אם אדם מגרש את אשתו.⁶² אמונתם הנזכרת של המקובלים באחדות הנשמות של שני בני הזוג, שהיו במקורן נשמה אחת, הציבה קושי נכבד נוסף על היפרדותם.⁶³ ראינו יסוד זה בספר "זוהר", והוא מודגש גם במקורות אחרים.⁶⁴

62 תשבי, משנת זוהר, ב, עמ' תרמד-תרמה. על כפי המלאכים ראו: זוהר, ב, רנה ע"ב. בתלמוד (סנהדרין כב ע"א) מסופר כי המזבח מוריד עליו דמעות. לגירושין במשנת המקובלים ראו: אורן, שימני כחותם.

63 ראו לעיל, הערה 14; השוו: תשבי, משנת זוהר, ב, עמ' תרט-תרי; אידל, המין כמטאפורה בקבלה; וולפסון, האישה כאחר בקבלה; ליבס, זוהר וארוס.

64 ראו במקורות שהביא אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה, עמ' 182.

בפירושו לתורה כתב ר' מנחם ריקנאטי: "זכר ונקבה בראם, ומכאן תבין עונש הבא על אשת איש, כי פוסק ומפריד הזיווג והיחוד העליון ומשנה סדרי בראשית".⁶⁵ כללו של דבר, הגירושין יוצרים פירוד בין הזכר ובין הנקבה, פוגעים בשלמותו הדתית של הבעל ויוצרים פירוד גם בעולם העליון.

אחד התירושים שהועלו לפתרון הקושי הוא כי "הגירושין משמשים את האדם למציאת בת הזוג המיועדת לו; הם משחררים אותו למצוא לעצמו את החלק השני של הדו־פרצופין של נשמתו. אך יש גם גירושין הגורמים להורדת דמעות מלמעלה, כי הם מפרידים בין שני צדדי הדו־פרצופין".⁶⁶

עם זאת, המקובלים היו מודעים למציאות. הם קבעו שאם אין תקנה ל"אישה רעה", רצוי שהבעל "יגרש אותה ממנו בגט ויירפא, וינטע במקום אחר".⁶⁷ היו מי שראו בגירושין גִּזְרָה קדומה הקשורה בגורלו של האדם. הקב"ה מזווג איש לאישה גם על פי מעשיו וחכיותיו: "לפי מעשי הזכאים, כך הוא מזווג זיווגים... ואם עקם אותו אדם דרכו, עולה זיווגו לאחר עד שיכשיר מעשיו. וכשהכשיר מעשיו או שהגיע זמנו, נדחה איש מפני איש, ובא זה ונוטל את שלו".⁶⁸ כלומר, אדם חוטא נענש וזוכה בזיווג שלא עם בת נשמתו המקורית. לפי תפיסה זו, הגירושין יכולים לנבוע גם משינוי מעשיו של אדם. תחילה נזדווגה לו אישה שהיא מ"סטרא אחרא", ולאחר ששב בתשובה והכשיר את מעשיו, הוא זכה באישה ה"טובה", שנועדה לו מלכתחילה. הגירושין (או ההתאלמנות) נובעים בעיקרו של דבר מגִּזְרָה קדומה על זיווגו של אדם ("בת פלוני לפלוני").⁶⁹

ראייה כוללת של מוסד הנישואין במשנתם של המקובלים יש בה כדי להסביר את נכונותם להשלים עם הגירושין כרע במיעוטו. לעתים יש בגישתם כדי לעודד גירושין. כאמור, המקובלים שבו והדגישו את הערך הרב של אהבה ורעות בחיי המשפחה כבסיס להשראת השכינה בתוכה. ולכן מוטב שהבעל "ינטע במקום אחר" נטיעה מרעננת ומלבבת, שהיא תנאי לכל המעלות והברכות שמביאה עמה השראת השכינה בבית, מאשר ידור עם אישה במריבה ובאיבה.⁷⁰

ואולם, יש מקובלים שנטו לקבל את דעת בית שמאי וחכמים נוספים, ותיארו את הגירושין כמעשה השנוא במרומים.⁷¹ בעל "ספר הקנה" התנגד בתקיפות לגירושין,

65 חסד לאברהם, עמ' קב-קג; אידל, ר' מנחם ריקנאטי, עמ' 226.

66 אברמס, שם, עמ' 177. ראו גם: אורון, שימני כחותם.

67 תיקוני הזוהר, תיקון ע, קלד ע"א; תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' תריא.

68 זוהר, א, רכט ע"א; השו"ת תשבי, שם, עמ' תרג-תרלד.

69 ראו: מועד קטן יח ע"ב.

70 ראו המקור המובא לעיל, הערה 29.

71 גיטין צ ע"ב. וראו בדיון במאירי, להלן, פרק יד, הערות 82-84.

למעט מקרים קיצוניים. מן האיסור "לא תחמד אשת רעך" (שמות כ, יד) הוא למד ש"מצות עשה לשבת עם אשתו כל ימיו ושלא יסע בלי רצונה ופיוסה. ונרמז במלת 'רעך' שלא יגרש אותה לעולם".⁷² לדעתו, זו הסיבה לכך שהתורה מנעה מן הבעל לגרש אישה סוטה שנחשדה בזנות והעדיפה את תהליך הבדיקה שלה, שיש בו מחיקת שמו של הקב"ה: "ואין לומר יגרשנה בגט כי לא רצה להפריד בין הנפשות הללו. דאפשר שהם זוג אמיתי והם דבוקים והגט מפרידם עולמית".⁷³ בעל "ספר הקנה" אף פירש בדרך דחוקה מאוד את דברי ר' עקיבא, שרשאי אדם לגרש את אשתו אם מצא אחרת נאה הימנה (גיטין צ ע"א). לדעתו, אין הכוונה לגירושין ממש, אלא להיתר לאדם לשאת אישה נוספת על אשתו הראשונה, ואדם רשאי לשאת ארבע נשים.⁷⁴ הכותב איננו שולל את הגירושין לחלוטין, אך הוא מתנגד להם מבחינה מוסרית ואידאית. נראה שהמניע האמיתי להתנגדותו הוא יחסו למעלת הנישואין שהושפעה מן הקבלה. לכן קשה לתלות את גישתו בהשפעת התפיסה הנוצרית הקתולית ששללה את הגירושין. לעומת זאת, ייתכן שהרשות לשאת ארבע נשים, שאיננה מופיעה במקורות חז"ל, מבטאת השפעה של הנוהג באסלאם.⁷⁵

ז. האלמנה והקטלנית

האלמנה וה"קטלנית" לא שפר עליהן חלקן בימי הביניים. מן המקורות, בעיקר אלה שנתגלו בגניזה הקהירית, עולים קשיי הכלכלה שלהן, צערן ובדידותן. מצב זה נזכר פעמים רבות במקורות מן הגניזה אך נדון מעט בספרות השו"ת. אין בכך כדי להפגיע, שהרי ספרות השו"ת עוסקת בעיקר בנושאים הלכתיים ובסכסוכים שבין הבריות. ואולם, גם במקומות שבהם יכולים היו חכמים להזהרות עם רגשותיה של האלמנה ועם סבלותיה, הם לא עשו כן תמיד. יתר על כן, מקובלים שונים הביעו התנגדות תקיפה לנישואיהן של אלמנות בשנית. כבר בתלמוד היו חכמים שחששו מנישואין עם אלמנה בשל זיכרונותיה מבעלה הראשון וההשוואה שתעשה בינו ובין הבעל השני בתחום חי

72 ספר הפליאה, כב ע"ב (ומחברו הוא מחבר "ספר הקנה").

73 ספר הקנה, סוד סוטה, קכא ע"ב.

74 ספר הקנה, שם. אמנם, ר' עקיבא דיבר על אישה "נאה הימנה", אבל הדברים יפים גם ל"טובה הימנה". הכותב התעלם מדברי רבא "אשה רעה מצוה לגרשה", יבמות סג ע"ב. השו"ת הדיון בעמדתו של המאירי, להלן, פרק יד.

75 האמורא הבבלי רבא התיר לאדם לשאת נשים ככל אשר יחפוץ בתנאי שיחא מסוגל למלא את צורכיהן; יבמות סה ע"א. על הסוגיה בכללה ראו: פרידמן, ריבוי נשים; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 118 ואילך, ובספרות הנזכרת בהערות שם. גם גאוני בבל פסקו כרבא. ראו: פרידמן, שם, עמ' 13-16.

המין.⁷⁶ בספר "הזוהר" מצויה הסתייגות חמורה עוד יותר: שלילת נישואין של אישה אלמנה בכלל, גם זו שמת לה בעל אחד בלבד, הואיל ונפש הבעל הראשון דבוקה באשתו גם לאחר פטירתו, ורוחו עתידה להילחם בכל גבר שיישאנה לאישה ויקיים עמה יחסי אישות:

הרוח שהשאיר האיש הראשון באותו כלי, ובא זה האחר והכניס בה רוח, בודאי אין שניהם יכולים להתקיים יחד בגוף האשה... כאשר בעלה השני בא ומכניס רוח באשה ההיא, רוח הראשון מקטרג בזה הרוח שהכניס השני, ואין מתישבים יחד, ולפיכך אשה זו אין מתישבת דעתה כראוי עם בעלה השני... שהרי הרוח שלו (=של בעלה הראשון) מכשכש במעיה כנחש, ומקטרג עם רוח האחר שנכנס בה מבעלה השני... ומי שנושא אלמנה כמי שנכנס לאינה בים בשעת רוח חזק בלי חבלים, ואינו יודע אם יעבור בשלום או שיטבע בתוך התהום.⁷⁷

עדות נוספת לתפיסה שהאישה קשורה קשר עז עם בעלה שנפטר נשתמרה בפסיקה של "הזוהר", שאישה שנישאה בשנית תיקבר לאחר מותה ליד בעלה הראשון דווקא. גם בגן עדן תתאחד רוחה עם רוחו של בעלה הראשון.⁷⁸ סביר להניח שהדיבורים על מאבק בין הבעל השני לבעל הראשון יצרו חשש מנישואין עם אלמנה. מי שנשא אותה לאישה צריך היה לחשוש שמא ייפגע מן ה"רוח" של הבעל הראשון. ואף אם יגבר וינצח את רוחו, יהיה עליו לחשוש שמא במעשהו זה הוא דוחה את נשמתו, שכן הבעל הראשון משתוקק לאשתו ועדיין קשור עמה בקשרים חזקים.

גם בספר "ארחות חיים", השייך לחוג ספר "הזוהר", יש הטפה להימנע מנישואין עם אלמנה: "בני, אל תבשל בקדרה שבשל בה חבריך, וכל שכן אם בשלו בה שניים ונסתלקו מן העולם, כי כבר מלאך משחית מכיר בה".⁷⁹ גם ר' יום טוב ליפמן מילהאוזן מפראג (סביב שנת 1400) התנגד לנישואי האלמנה בשנית בנימוק דומה. הוא ניסה לברר עם איזה בעל עתידה להימצא בעת תחיית המתים האלמנה שנישאה בשנית, והגיע לכלל מסקנה שהבעל האחרון הוא שיוכה בה: "כי מיתת בעלה הראשון דומה לגירושין".⁸⁰ את פסיקתו הוא ביסס על האיסור המקראי

76 פסחים ק"ב ע"א-ע"ב.

77 זוהר, ב, דפים קא ע"ב - קב ע"א. ההתנגדות לנשיאת אלמנה מובאת שם בשמו של ה"סבא קדישא".

78 זוהר, א, דף כא ע"ב.

79 אברהם, צוואות גדולי ישראל, עמ' 47. חיבור זה יוחס בטעות לר' אליעזר הגדול. ראו: גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 229. השו: פסחים ק"ב ע"א.

80 ספר הניצחון לר' יו"ט ליפמן מילהאוזן, עם מבוא מאת א' תלמג', ירושלים תשמ"ד, סימן נג, עמ'

לאישה גרושה שנישאה בשנית לשוב אל בעלה הראשון, "אחרי אשר הטמאה" (דברים כד, ד). מכאן שקיום יחסי אישות של אלמנה עם בעל חדש יש בהם כדי "לטמא" אותה, ועל כן אין לבעל הראשון זכות לשוב אליה. משום כך היא לא תוכל יותר לחיות עמו, גם לא עם בוא המשיח. ייתכן שהיו גברים ונשים שנישואיהם הראשונים עלו יפה, ועל כן החליטו שלא להינשא בשנית לאחר מות בן הזוג.⁸¹

התנגדות מפורשת וחריפה פי כמה וכמה מעלה ספר "הזוהר" ביחס לנישואיה המחדשים של האישה "קטלנית", דהיינו אישה שנפטרו שני בעליה הראשונים. התנגדות זו מבוססת על האמונה בגלגול נשמות, ושוב אין מדובר בחששות בעלמא. אם הנימוקים שהוצעו בתלמוד נגד נישואי ה"קטלנית" היו עמומים משהו, הרי ההנמקה של "הזוהר" הייתה עזה ביותר: יש בכך משום פגיעה באדם נוסף.⁸² מיתת הבעל השני מלמדת ביתר שאת על כך שרוחו של הבעל הראשון עדיין שוכנת באישה, ואחזת בה בעוצמה רבה ומסרבת להיפרד ממנה. היא אף מלמדת על יכולתו של הבעל הראשון לנצח ולהמית כל גבר זר שיישא אותה: "על זה למדנו שמשנים ולהלאה לא ישא איש לאישה הזאת, שהרי מלאך המות מוחזק בה, ובני אדם אינם יודעים שזה הרוח (=של הראשון). כיון שהתגבר ונצח אותו (=את) הרוח האחר השני, מכאן ולהלאה אל יתערב עוד איש אחר עמה".⁸³ הטענה ש"מלאך המות מוחזק בה" נועדה להרתיע אנשים מלהינשא לה, אף שהרמב"ם התיר זאת להלכה. היתרו של הרמב"ם עורר כאמור פולמוס קשה וחכמים גדולים יצאו נגדו. ואולם, בשל מעמדו הרם ובשל הנסיבות ההיסטוריות (הריבוי היחסי של ה"קטלניות"), נטו רבים לקבל את היתרו, הן בספרד הן באשכנז.⁸⁴ דברי "הזוהר" תמכו מאוד בדעתם של המתנגדים להיתרו של הרמב"ם, אף שנימוקיו היו שונים.⁸⁵

32. ראו גם שם, סימן צג, עמ' 37, שאלמנה "יש לה הרהורים על בעלה הראשון". על פי המסופר באוונגליון של מתי (כב, כב-ל), הפנו הצדוקים שאלה דומה אל ישו, והוא השיבם שבעת תחיית המתים לא יהיו נישואין כלל.

81. לדעת אליז'ה הורוביץ ואסתר כהן, ממנהגי החתונה היהודית שיוחדו לאלמנה עולים ניצנים של ביקורת על עצם נישואיה המחדשים, בהשפעת הנוהג בחברה הנוצרית. באזורים שונים ובעיקר בכפרים נהגו צעירים, במיוחד רווקים, להביע את מורת רוחם מנישואי אלמנים ואלמנות כחלק מטקס השריירי (sharivary). הם התאספו ליד ביתם והשמיעו את קובלנותיהם על כך שמי שכבר הקים משפחה שב ונישא בשנית ומצמצם בכך את סיכוייהם שלהם לנישואין. ראו: כהן והורוביץ, נישואי אלמנה בימי הביניים.

82. להנמקות נגד הנישואין עם ה"קטלנית" ראו: יבמות סד ע"ב.

83. זוהר, ב, שמות, קב ע"א. מקום המערכה של הכוחות הוא רחם האישה, ועל כן יש בתיאור זה כדי להסביר מדוע לשיטת "הזוהר" אין גבר "קטלן".

84. על הנושא בכללותו ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 475-487; על היתרו של הרמב"ם ראו בדיון בו, לעיל, פרק ג, הערה 118.

85. ראו לעיל, פרק ג, הערה 121.

קשה במיוחד היה מצבן של האלמנות היהודיות בספרד לאחר מגפת "המוות השחור" (1348-1349), כי היא הפילה חללים רבים והעלתה את מספרן של האלמנות ה"קטלניות". באותו הזמן הייתה השפעת "הזוהר" גדולה מבימים עברו והיא הלכה והתחזקה בהדרגה. יש להניח שרבים חששו להינשא להן, בשל התנגדותם של המקובלים, של הרא"ש, של הריטב"א ושל חכמים אחרים. וכך צומצם כוח ההיתר של הרמב"ם. לא ייפלא אפוא שהיו מספר חכמים שחיפשו דרך להקל על הנשים, וטענו כי אדם שמת במגפה או על קידוש השם איננו הופך את אשתו ל"קטלנית".

ח. "נשים רעות"

בדברי לעיל עמדתי על צדדים חיוביים ביחסם של המקובלים אל האישה. ואולם יש במשנתם, כולל בספרות "הזוהר", גם תיאור לא חיובי של האישה, כדברי תשבי:

היא (=האישה) מתוארת כבעלת מעמד רם ונישא, בהיותה בבואתה ובת חסותה של השכינה. אך כשם שהשכינה קיימת בכפל-פנים, בדמות קורנת של אם רחמניה ואהובה עדינה ובדמות חשוכה של אלת הזעם והכליון העשויה ליהפך לבת-בריתו של השטן, כך גם האשה הארצית סבוכה בהפכים של רחמים ודין, טוב ורע, אור וחושך.⁸⁶

בספר "הזוהר" מודגשת העליונות שהגבר זכאי לה בדרך כלל בבית, על אף הקריאה לכבד את האישה ולהתחשב ברצונותיה בחיי האישיות. ממילא, אין לראות את "הזוהר" כחיבור המתייחס אל האישה כשוות זכויות מלאה לגבר.⁸⁷

אחת ההאשמות הקשות שהועלו כלפי האישה הייתה זיקתה אל הכישוף. הקשר הקיים, כביכול, בין הנשים ובין כישוף וכוחות דמוניים חוזר ונשנה בספרות היהודית, הנוצרית והמוסלמית בימי הביניים. האישה אף נתפסת כמי שעלולה ליהפך לבת בריתו של השטן. גישה זו מצויה גם בספרות "הזוהר". אמנם מדובר בתיאור ספרותי רטורי, אך ייתכן שלפחות מקצת הקוראים הושפעו ממנו. הדוגמה המובהקת של אישה רעה היא חוה, שנתפתתה לנחש, והיא הדגם הקדום של הנשים הרעות. לדעת "הזוהר", הכתוב בקהלת (ז, כו) "ומוצא אני מר ממות את האשה" נתייחד לחוה ואיננו מתייחס לכלל הנשים.⁸⁸ חוה מואשמת שהיא גרמה מוות לכול.⁸⁹

"הזוהר" חוזר על מוטיב בולט בספרות המדרש, שחוה הושפעה לרעה מ"זוהמת

86 תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' תרי.

87 לשאלת השוויון ולממצאיו של אידל בנושא זה, ראו בסיכום פרק זה.

88 פירוש זה נמצא גם בדבריהם של רבי יצחק אבן גיאת וחכמים אחרים. ראו בדין ברש"י, לעיל, פרק ב, הערה 80.

89 "ואתתא גרים מותא לְכָלֵּא"; זוהר, א, רכא ע"ב. ושם גם העיסוק בפסוק הנזכר מקהלת.

הנחש", ולכן דווקא הנשים מרבות לעסוק בכישוף: "אמר רבי יוסי: מדוע כל מיני כישופים וקסמים לא נמצאים אלא בנשים? אמר לו: כך למדנו, משבא נחש על חוה הטיל בה זוהמה, בה הטיל ולא בבעלה".⁹⁰ ואולם, אף על פי שבמעמד הר סיני פסקה הזוהמה מעם ישראל, כמפורש במסכת שבת (קמו ע"א), הרי ש"התורה לא ניתנה אלא לזכרים, שכתוב 'וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל', שהרי נשים פטורות ממצוות התורה". לכן קשה להפריד את הזוהמה מהן. משום כך תופעת הכשפים שכיחה יותר בנשים מאשר בגברים: "ועוד שחזרו כולם לזוהמתם כבתחלה אחר שחטאו, ואשה קשה להפרד הזוהמה ממנה יותר מאיש. ומשום כך נמצאות נשים בכשפים ובזוהמה זו יותר מהאנשים".⁹¹ "הזוהר" תולה את הקשר האמיץ שבין הנשים ובין הכישוף בתופעת הווסת, וטוען כי הנשים נוטות לעסוק במעשי כישוף במיוחד בימי נידתן.⁹²

אחת העדויות על היות האישה "רעה" היא חוסר צניעותה. "הזוהר" יוצא בחריפות נגד נשים שאינן מקפידות על צניעות ואינן מכסות את שיער ראשן. הוא רואה בהן חצופות וקובע כי הן יונקות את כוחן מן ה"סטרא אחרא" ומביאות קללה על בני הבית כולם. כמו כן, אישה שאיננה טובלת בעונתה, כדי לצער את בעלה, מעידה אף היא על טומאתה, ולילית הרשעה עתידה לפגוע בבניה.⁹³ במקום אחד אף נאמר שעיסוקן של הנשים בכשפים נובע מן הדחף להרוג את הבריות: "מן הנקבות באים כל מיני נחש וכישוף וכל הרהורים רעים, ואלמלא ש'אסורים ידה' (קהלת ז, כו) שאין מניחים אותה מן השמים, היו הורגות וממיתות כל העולם בכל עת וזמן".⁹⁴

אדם זוכה באישה טובה כמתנה משמים. ואולם, אם הוא מרבה לחטוא, יזווג לו ממרומים אישה רעה, וזהו עונשו. "הזוהר" חוזר על דברי רבא בתלמוד כי אין תקנה לאישה רעה ומצווה לגרשה.⁹⁵

ט. הדרתן של נשים מן העיסוק במיסטיקה

תופעה מפליאה בחקר מקומה של האישה במשנתם של המקובלים היא הדרתן המלאה של נשים מן העיסוק במיסטיקה. רק נשים יהודיות בודדות שימשו מנהיגות של תנועות משיחיות או זכו בחוויות אקסטטיות, במיוחד בשלהי ימי הביניים, אבל לא מצאנו נשים

90 זוהר, א, קכו ע"א.

91 זוהר, שם, ע"ב, על פי אדרי, תרגום הזוהר, ב, עמ' רפו. "אחר שחטאו" הכוונה לעשיית העגל.

92 על הקשר בין הנידה ובין מעשי הכישוף, ראו: בקלי וגוסליב, האנתרופולוגיה של הווסת; ברקאי, מסורות רפואיות יווניות, במיוחד עמ' 129 ואילך.

93 זוהר, ב, קיא ע"א.

94 זוהר חדש, מדרש רות, לו ע"ד; תשב"י, משנת הזוהר, ב, עמ' תריא.

95 השו: יבמות סג ע"ב.

מלומדות או יצירות בתחום המיסטיקה. זו תופעה חריגה בתולדות הדתות. בעולם הנוצרי תפסו הנשים מקום חשוב ביצירה המיסטית, ויש לציין במיוחד את הילדגרד מבינגן (Hildegard von Bingen). היא הקימה כמה מנזרים, עסקה בפעילות ציבורית והתכתבה עם ראשי הכנסייה בשאלות תאולוגיות. "המיסטיקאיות הגדולות זכו למעמד ולכבוד יותר מכל אישה אחרת בימי הביניים".⁹⁶ גם באסלאם נזכרו נשים שהעבירו מסורות דתיות. ולא זו בלבד שהיו נשים מוסלמיות שעסקו במיסטיקה, אלא שהוקמו מסדרים לנשים במקביל למסדרי הגברים. חברי המסדרים הללו בחרו בחיי צנע, הסתפקו במועט, והקדישו זמן רב לקיום טקסים דתיים של עבודת האל, כולל חזיונות מיסטיים. עם זאת, באסלאם לא נדרש מן הגברים ומן הנשים לפרוש מחיי משפחה כמו במנזרים הנוצריים.

לכאורה, ניתן היה להסביר את הדרתן של הנשים היהודיות מן המיסטיקה כחלק מדממת היצירה של הנשים היהודיות בימי הביניים באופן כללי. במשך כאלף שנים לא מצאנו ולו אישה יהודיה אחת שיצרה יצירה ספרותית של ממש. ואולם הבעיה במקומה עומדת, שהרי הנשים היהודיות בכל התקופות הודרו מן העיסוק במיסטיקה. אין בידינו עדויות על יצירתן של נשים יהודיות בתורת הסוד, לעומת תחומים אחרים של חיי הדת, שבהם לפחות נשים בודדות נטלו חלק. בנושא זה עסקתי בהרחבה בספרי "חסידות ומורדות", ואביא כאן בקצרה כמה מעיקרי הדברים בלבד.⁹⁷ גרשם שלום תלה את הרחקתן של הנשים היהודיות מן העיסוק במיסטיקה בקשר הקדום שקשרו חכמים בין נשים ובין כוחות דמוניים.⁹⁸

משה אידל בחן נושא זה מזווית ראייה שונה. לדעתו, אין לנתק את הדיון בהדרת נשים יהודיות מן העיסוק במיסטיקה משתיקתן המלאה בכל תחומי היצירה הרוחנית בימי הביניים. שתיקה זו נבעה משני גורמים עיקריים. האחד טכני: בחברה הנוצרית

96 שחר, המעמד הרביעי, עמ' 57. על עיסוקן של נשים במיסטיקה בימי הביניים ראו: אלולדה, חזיונות נשים; מקגין, פריחת המיסטיקה; ביינום, נשים דתיות.

97 גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 342–345, 502–505.

98 שלום, מגמות בקבלה, עמ' 37. ראו גם: וולפסון, האישה כאחר בקבלה, עמ' 194–195; דן, לילית; פישמן, מצוות נשים בקבלה; וייסלר, תפילת נשים. וייסלר, שם, מצאה במאה השמונה עשרה רמזים להשתתפותן של נשים יהודיות במזרח אירופה בזרמי מחשבה מיסטיים, וכנראה היו בהן כאלה שאף רכשו להן ידע במושגים קבליים. בינתיים נתפרסם ספרו של אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה, ובו (עמ' 187–191) הוא דן באפשרות שנשים למדו והעתיקו כתבי יד קבליים. יוסף חיות הצביע על נשים יהודיות שחוו חוויות אקסטטיות בשלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה. הוא הסתמך בעיקר על ספר החזיונות של המקובל ר' חיים ויטאל (1542–1620). ראו: חיות, מיסטיקאיות יהודיות. עניין רב יש בדבריו, אך הם מתייחסים לתקופה המאוחרת לחיבורנו זה, ואף שם קשה לדבר על יצירה ספרותית. ראו גם: רפפורט-אלברט, נשים בשבתאות; רפפורט-אלברט, נשים בחסידות.

באירופה הוקמו מנזרים לנשים והם שימשו חממה הולמת לטיפוח המיסטיקה ואילו בחברה היהודית לא קמו מסגרות דומות. הגורם האחר נובע מסולם הערכים בחברות השונות. החברה הנוצרית ראתה בחוויה הדתית את שיא הישגיו של האדם. לעומת זאת, החברה היהודית ראתה בעיסוק בפריה ורביה את אחד הערכים החשובים ביותר בעולמו של האדם. הנשים היהודיות "ראו את עצמן כזוכות לחיים של הגשמה עצמית ולחוויות של מלאות לא פחות מאשר המיסטיקניות הנוצריות שביקשו חיים מסוג אחר".⁹⁹ ייתכן שמקומם המרכזי המובהק של הגברים בין יוצרי הקבלה יש בו, לדעת אידל, כדי להסביר את הופעתן של דמויות נשיות בתורת האלוהות באסכולות קבליות רבות. כאמור, דבר זה תרם ולו במעט לתדמיתה החיובית של האישה:

עלייתה של הדמות הנקבית של השכינה (=החל בשלהי המאה השנים עשרה), עשויה להתברר כחיפוש היסוד הנשי המשלים בידי מקובלים-גברים. הרי עלייתו של פולחן מריה הקדושה איננו תוצאה של התרבותן של מיסטיקניות, אלא עניין גברי דווקא.¹⁰⁰

יש לייחס משקל רב לשני הגורמים שמנה אידל. ואולם, לדעתי אין בהם לבדם כדי להסביר את דממת היצירה המוחלטת של הנשים היהודיות, במיוחד בתחום המיסטיקה, שהרי תחום זה לא דרש הכשרה למדנית מקיפה כפי שדרשו תחומים אחרים ביצירה הרוחנית היהודית. ייתכן שאחד הגורמים החשובים שמנע מנשים יהודיות לעסוק במיסטיקה, שנחשבה קדושה במיוחד, הוא החשש שמא האישה תעסוק בתחום מקודש זה בתקופת נידתה. וכבר הבאתי לכך מספר הוכחות במקום אחר. החשש היה מעצם נגיעתה של אישה נידה שלא ככוונה בספר המכיל סודות מיסטיים. ב"מגילת אחימעץ" מסופר על עונש קשה שבא על משפחה שלמה בשל מגע של אחת מבנות המשפחה ב"ספר המרכבה".¹⁰¹ מכל מקום, הכול מסכימים שהיצירה הספרותית בתחום הקבלה נפגמה בשל הדרת הנשים מן העיסוק בה. העובדה שהיו מספר נשים יהודיות שחוו חוויות אקסטטיות וחזיונות נבואיים, בעיקר בשלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה, כמובא לעיל, אין בה כדי לסתור את הקביעה הבסיסית בדבר הדרתן של נשים יהודיות מן העיסוק במיסטיקה.

99 אידל, הרעיה והפילגש, עמ' 142-144. וראו: גארב, מיגדר וכוח בקבלה, ובמיוחד עמ' 101-105. גארב דן שם בהשקפות השונות של החוקרים בשאלה זו. אף שהוא נטה לאלה הסוברים שיש לתת מקום חשוב ליסוד השוויוני.

100 אידל, שם, עמ' 144-145.

101 מגילת אחימעץ, מהדורת ב' קלאר, ירושלים תשל"ד, עמ' 30; ראו הדיון והדוגמאות שהבאתי לכך בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 344-345.

י. סיכום: התנגשות בין תאוריה למציאות

מן הדיון עלתה הראייה החיובית של האישה בגישתם של מקצת המקובלים: תפיסת האישה כהשתקפות השכינה; הקריאה לבעל לנהוג באשתו בכבוד ובאהבה בעת קיום יחסי אישות; מקורן המשותף של נשמות הגבר והאישה במרומים, ומקומה המכובד של האישה בגן עדן. יש להניח שהיסודות הללו, ואחרים שהוזכרו לעיל, תרמו תרומה כלשהי למעמדה החיובי של האישה במשפחתה ובחברה היהודית בכללותה. משה אידל אף גילה שהיו מקובלים שדגלו בשוויון בין המינים, כפי שיובא להלן.

לעומת זאת, יש למנות שלושה גורמים כבדי משקל שפגעו בתדמיתה החיובית של האישה במשנתם של המקובלים: (א) קשירתה עם כוחות דמוניים ובראשם לילית ועם מעשי כשפים; (ב) הסכנות הכרוכות בנשיאת אלמנה ו"קטלנית"; (ג) הדרתן של הנשים מן העיסוק במיסטיקה. עליהם יש להוסיף גורם רביעי, שספק אם ניתנה לו תשומת לב ראויה בספרות המחקר: התפיסה שמקומה של האישה האידאלית בבית ולא ברשות הרבים. וכבר העיר תשבי:

מעלתה הראשית של אשה טובה היא מידת הצניעות... ובזכותה נולדים בנים הגונים... בכמה מאמרים מודגש, שהגבר הוא הגורם המכריע בחיי המשפחה. הוא דומה במעמדו למנהיג שליט, "ואין רשות לנקבה ולא לשליחה לעשות דבר בלא רשות בעלה", כשם שהשכינה "אין לה רשות להיכנס וללכת לשום מקום בלא רשות בעלה". גם בהכנסת אורחים "לא דרך ארץ הוא, שתקבל האשה אורח אצלה, אלא ברשות בעלה".¹⁰²

מבין השיטין של "הזהר" לא עולה שהנשים נמצאות ברשות הרבים. בספרות היהודית מאירופה הנוצרית בימי הביניים נזכרות נשים יהודיות הפועלות גם ברשות הרבים בשל חלקן בפרנסת המשפחה. כך עולה גם ב"ספר חסידים" וגם בכתביו של ר' יונה גירונדי, אף שהם הקפידו ביותר על צניעות הנשים וקראו להפרדתן מחברת גברים.¹⁰³ מסתבר שאין זה מקרה שהמקובלים נמנעו מתיאורים מעין אלה. לשיטתם, מקומה של האישה האידאלית הוא בביתה.

עדות נוספת למעמדה האמביוולנטי של האישה במשנתם של המקובלים נשתמרה ב"ספר עזרת ה'", שהוא ויכוח תאולוגי דמיוני בין גבר לאישה שנכתב במאה הארבע עשרה ועוסק ביחס שבין הפילוסופיה לקבלה. הכותב האנונימי בחר בגבר לייצג את הקבלה ובאישה לייצג את הפילוסופיה. היחס אל עולמה האינטלקטואלי של האישה הוא

102 תשבי, משנת הזהר, ב, עמ' תריא. על הקשר בין הצניעות למעלת הצאצאים ראו: יומא מז ע"א.

103 על חופש התנועה של הנשים היהודיות באירופה הנוצרית ועל חלקן בפרנסת המשפחה ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 174 ואילך.

שליילי בתחילה. היא פונה בכבוד רב אל בעלה "המשכיל" בשאלותיה והוא משיב לה תשובות ענייניות, אך פונה אליה בלשון מזלזלת ("על מה זה להבל תהבלי" וכדומה). ואולם, לבסוף הוא פונה אליה בכבוד (למשל, "פיה פתחה בחכמה", "המשכלת", "ברוכה את לה"), אחרי שהיא השתכנעה בהדרגה באמיתות הקבלה ובעליונותה על הפילוסופיה. את מעמד האישה בחיבור זה לעומת מעמדו של הגבר תיארה מיכל אורון:

ניתן לחוש בבירור מלשון הדיאלוג, כי לאיש ניתנה עמדת יתרון על זו של האישה. תשובותיו מנוסחות בביטחון רב ומעידות שהוא עומד במעלה נכבדה יותר מן השואלת... תפקידה הסמלי של האישה בטקסט קבלי זה לא ניתן לה מתוך הכרת ערכה כאישה. נהפוך הוא: המחבר ביקש להדגיש דרך דמותה הסמלית של האישה את חולשתה של הפילוסופיה, את יופיה החיצוני, את פקפוקיה וחוסר-שלמותה. רק בעזרת הגבר ייפקחו עיניה של האישה לדעת ולהכיר באמת הנכונה – בתורת הקבלה.¹⁰⁴

קביעה זו נכונה, אך בחירת האישה כבת שיח לגבר, ותיאורה כמי שדנה אתו בסוגיות אינטלקטואליות כבדות משקל ומגיעה לבסוף אל חקר האמת, מעידה גם על מעלתה. על אף נחיתותה הבסיסית, היא מסוגלת לקחת חלק בדיון אינטלקטואלי בנושא העומד ברומו של עולם ולהגיע לחקר האמת.

יחס אמביוולנטי כלפי האישה מצוי ב"ספר הקנה" שנתחבר ככל הנראה בסוף המאה הארבע עשרה. אמנם, אין הוא מייצג את הזרם המרכזי בקבלה, אך גישתו מעניינת. מחברו האנונימי אסר על נשים לקיים מצוות מסוימות, כגון מילה ושחיטה, אף על פי שההלכה התירה להן לעשותן. הנימוקים המוצעים שם קשורים בתורת הקבלה. קשה במיוחד הנימוק לאיסור על נשים לשמש שוחטות: "וכן שחיטת האשה פסולה, אע"פ שידעת שיתא (=שישה) סדרי משנה... וכן שחיטת חולין פעולתו דין ברחמים, והאשה אכזרית, מחשבתה רעה לעולם", ולכן שחיטתה פסולה.¹⁰⁵ מדרש חז"ל על הזוהמה שהטיל הנחש בחוה כאשר קיים עמה יחסי מין מובא מספר פעמים בספרות הקבלית לשם הצגתה של חוה באור שליילי.¹⁰⁶

104 על חיבור זה ראו: אורון, ספר עזרת ה', ושם, בעמ' 183–184, הדיון בזמנו ובמקום חיבורו של ספר זה. הקביעה שהוא חובר במאה הארבע עשרה מבוססת על דעתו של גרשם שלום; הציטוט מעמ' 183.

105 ספר הקנה, קלב ע"ב. על נושא זה ראו: פישמן, מצוות נשים בקבלה. על ספר הקנה ראו: תא-שמע (לעיל, הערה 34); אורון, ספר הקנה, ואצל שניהם מצוינת ספרות נוספת. על זכותן של נשים לקיים מצוות עשה שהזמן גרמן ולברך עליהן, ראו בדיון ברש"י, לעיל, פרק ב; ובספרי, חסידות ומורדות, עמ' 309 ואילך, ושם מצוינת ספרות נוספת.

106 ראו: זוהר, א, כח ע"ב; לו ע"ב, ובמקומות נוספים. ל"זוהמה" שהטיל הנחש בחוה ראו: שבת קמו ע"א.

אחד היסודות המרתקים בדיון זה הוא הימצאותם של קטעים אחדים המדברים על שוויון בין המינים.¹⁰⁷ עם זאת, לדעת אברמס, מבחינה עקרונית אין בשוויון זה כדי לשנות את התמונה הכוללת:

הכתבים הקבליים אינם מצביעים על שוויון בין המינים. אף לא כתנאי לייחוד בעליונים. יש להניח שזוהי שאלה שולית בספרות הקבלית... ראוי להכיר ולהוקיר הבדלים אלה, כבסיס פורה לקבלת האחר כאחר, הן בדיונים בביקורת המגדר הן בתאולוגיה הן בחברה.¹⁰⁸

כל הערכים והתפיסות הנוכחים השפיעו על תדמיתה של האשה. ראוי לתת משקל מיוחד לגישתם החיובית העקרונית של המקובלים אל יחסי אישות בין שני בני הזוג. הבאתי לעיל את דברי "הזוהר", שהאדם נקרא שלם דווקא "בשעה שהוא מזדווג עם בת זוגו באחדות בשמחה בחפץ". האהבה המלאה היא זו שמעלה את האדם לדרגה העילאית של שלמות "כדוגמה של מעלה". קשה לתאר ביטוי גדול מזה בשבח מעלת הזיווג. כלום תהא זו הפרזה להניח שהטפה זו מנעה תחושות של מיסוגניות (שנאת נשים), שהיו שכיחות במשנתם של הפילוסופים בעטיה של "חרפת המשגל"? בחיבורנו זה שבה ועלתה התפיסה הדומיננטית שמקורה בפילוסופיה היוונית, ובעקבותיה בפילוסופיה היהודית ובדוגמה הנוצרית, הרואה ביחסי מין תופעה שלילית המורידה את האדם מעולמות רוחניים עליונים. התפיסה העקרונית הזאת העמידה את הפילוסופים ואת המקורבים אליהם בהתנגשות אמוציונלית עזה: מצד אחד, התפיסה שהטיפה להימנע מהם ככל האפשר, ומצד אחר הרגש הארוטי המפעם באדם מטבע בריאתו. הכניעה לרגש זה, שהיא תכונה כה אנושית, יצרה תחושת אשמה, והיא כוונה במידה רבה כלפי הנשים. הן מפתות את הגבר ומורידות אותו לדרגה נחותה. רק אנשים מעטים יהיו נכונים להודות בחולשתם, ונוח יותר להטילה על הזולת.

תפיסתם של המקובלים הייתה שונה. זיווג שנעשה בכוונה הראויה ובאהבה עילאית לא זו בלבד שאיננו פוגע בעולמו הרוחני של האדם אלא אף מעלה אותו לדרגה גבוהה יותר. לגישה זו הייתה השלכה חיובית על מעמדה של האשה כבת זוג המסייעת לחוויה הרוחנית הזאת. על אף היחס האמביוולנטי כלפי האשה וההתמקדות בטקסטים ספרותיים, פתחו מקצת המקובלים צוהר לעולמות אחרים, מרתקים ומלאי עניין.

107 אידל, ארוס וקבלה; וביתר פירוט במאמרו: אנדרוגיניות ושוויון.

108 אברמס, הגוף הנשי האלוהי בקבלה, עמ' 5. ראו גם: D. Abrams, "Phenomenology of Jewish Mysticism – Moshe Idel's Methodology in Perspective" חלק אנגלי, עמ' 146–7. לענייננו ראו שם, עמ' 104–118. ראו גם את דבריו של גארב (לעיל, הערה 99).

פרק אחד עשר

מהר"ם מרוטנבורג: מלחמת חורמה בגירושין

ר' מאיר בן ברוך מרוטנבורג (מהר"ם; 1215–1293) הוא מן המובהקים שבחכמי ישראל באשכנז בימי הביניים.¹ פרסומו היה רב ויצאו לו מוניטין גם מחוץ לגרמניה. הוא כתב כאלף תשובות, יותר מאשר כל חכם יהודי אחר שפעל באשכנז בימי הביניים. התשובות הללו נשלחו לקהילות אשכנז, איטליה, אוסטריה, בוהמיה, צרפת וארץ ישראל. כמו כן, הוא עמד בקשרים גם עם הרשב"א בספרד. השפעתו על חיי הרוח בגרמניה במאה השלוש עשרה ובראשית המאה הארבע עשרה הייתה רבה, ולא רק בגלל גדולתו בתורה אלא גם משום שרבים מתלמידיו שימשו מנהיגי קהילות באשכנז. הם ליווהו במסעותיו בקהילות גרמניה והעלו על הכתב את הנהגותיו, את הוראותיו ואת דברי תורתו. ראוי להזכיר במיוחד את ר' שמשון בן צדוק, שהביא בספרו "תשב"ץ" רבים ממעשיו ומהנהגותיו של מהר"ם. גם תלמיד אחר שלו, ר' משה פרנס, כלל בספרו "הפרנס" רבים מדברי תורתו של רבו. תלמידים מפורסמים אחרים שלו הם: ר' מרדכי בן הלל בעל ספר "המרדכי", אלכסנדר זוסלין הכהן בעל ספר "האגודה" ור' מאיר הכהן בעל ספר "הגהות מיימוניות". בספריהם הם הסתמכו פעמים הרבה על מנהגיו ועל הוראותיו של מהר"ם. תלמיד מובהק אחר שלו היה ר' אשר בן יחיאל (הרא"ש) שהיגר לספרד, ובו נדון בנפרד בפרק הבא.

נראה שמהר"ם הושפע מתורתם של חסידי אשכנז במקרים ספורים, אם כי בדרך כלל סיגל לעצמו דרך אחרת. הוא למד בצרפת לפני ר' יחיאל מפריס, היה עד לשפּת התלמוד בשנת 1242, והקינה שכתב על כך נשתמרה בספר הקינות לתשעה באב במנהג אשכנז. מלבד תשובות רבות חיבר מהר"ם גם תוספות לשמונה עשרה מסכתות בתלמוד, מספר פיוטים וקובץ בענייני מסורה.

פעילותו הספרותית והציבורית של מהר"ם עומדת תחת השפעתם של האירועים הפוליטיים הקשים שבאו בעקבות הירידה במעמד המדיני של היהודים באירופה הנוצרית בכלל ובגרמניה בפרט. ירידה זו החלה כבר בראשית המאה השלוש עשרה,

1 להלן כמה מחקרים הדגים במהר"ם ובפעילותו הספרותית והציבורית: איגוס, מהר"ם מרוטנבורג; אורבך, בעלי התוספות, ב, עמ' 521–570 (וישם בעמ' 522 ספרות נוספת); גרוסמן, מהר"ם וארץ ישראל; עמנואל, שבתי לחיות, על פי המפתח בערכו, עמ' 355–356.

בגזרותיו של האפיפיור אינוקנטיוס השלישי שנתקבלו בקונסיל הלטרני הרביעי בשנת 1215. גזרות אלה פגעו במעמדם המדיני, הכלכלי והחברתי של היהודים ובתדמיתם. בשליש האחרון של מאה זו חלה ירידה נוספת במעמדם של יהודי גרמניה בעקבות פעולתו של הקיסר הגרמני רודולף הראשון. הוא ראה ביהודים "עבדי האוצר" (servi camerae) המשועבדים לו בגופם וברכושם (cum personis et rebus suis), הטיל עליהם מסים כבדים והצר את חופש תנועתם.² בעקבות גזרותיו חלה תנועת הגירה של יהודים מגרמניה, ואף מהר"ם עצמו ניסה לברוח מגרמניה לארץ ישראל בשנת 1286. ניסיונו נכשל והוא נתפס והושם במאסר עד יום מותו.³ חמש שנים לאחר מותו, בשנת 1298, התרחשו הרדיפות של רינדפלייש (Rindfleisch), שנמשכו כחצי שנה, ונהרגו בהן בין ארבעת אלפים לחמשת אלפים יהודים, וכן נפגעו קשות רבות מקהילות גרמניה.⁴

לדעתי, אי אפשר להבין את מקומה של האישה במשנתו של מהר"ם, ובמיוחד את מלחמתו העיקשת בריבוי המרידות והגירושין בחברה היהודית, מבלי לעמוד על המציאות ההיסטורית הזאת, ולכן ראיתי להקדימה, ולו בקיצור נמרץ. אך טבעי הוא שחכמים רצו לבצר את אושיות קהילתם לנוכח הלחץ הקשה מבחוץ, שאילו נוספה התערערותו של התא המשפחתי מבפנים.

רבות מתשובותיו של מהר"ם עוסקות במעמדם של הנשים היהודיות. יחסו אליהן היה אמביוולנטי: הערכה להן ודאגה לזכויותיהן, מכאן, ופגיעה ביכולתן לתבוע גירושין מבעליהן, מכאן. כדי להבין ניגוד זה לעומקו חובה לעמוד על שלוש תופעות שאפיינו את תקופתו של מהר"ם בגרמניה:

(א) הירידה הנזכרת במעמדם המדיני של היהודים;

(ב) העלייה במעמדם של הנשים היהודיות ובחלקן בפרנסת המשפחה;⁵

(ג) ריבוי הגירושין בחברה היהודית.

2 פקודת רודולף מצויה בתוך: *Monumenta Germaniae, Constitutiones*, 3, pp. 368–369. המקור הובא ונדון אצל: קיש, היהודים בגרמניה, עמ' 130–129. על יחסה של הכנסייה אל היהודים במאה השלוש עשרה, ראו: גרייזל, הכנסייה והיהודים.

3 המצב המדיני המתמיר והולך בגרמניה, מפלת הצלבנים וסופה הקרב של ממלכתם בארץ ישראל הם שהניעו את מהר"ם לכנס סביבו קבוצה של אנשים ולעלות עמם לירושלים. במפלת הצלבנים בארץ ישראל הוא ראה אות ישועה המבשר טוב לעם ישראל. לאחר שמהר"ם נתפס, פקד רודולף להחרים את רכושם של כל הבורחים מגרמניה. על האירועים הללו ועל זיקתו העמוקה של מהר"ם לארץ ישראל, שבאה לידי ביטוי במנהגיו ובתפילותיו, ראו: גרוסמן, מהר"ם וארץ ישראל.

4 על הגזרות הללו ותוצאותיהן הקשות ראו: לוטר, גזרות רינדפלייש.

5 ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 209–265.

א. האשה כסנדקית ובעיית הצניעות

מהר"ם התמודד עם הנשים בשתי סוגיות, ובשתייהן מדובר בפולמוס ממושך שמקורו בעליית מעמדן הכלכלי והחברתי: שאלת הסנדקאות ושאלת עלייתן לתורה וצירופן לזימון. נשים יהודיות בגרמניה שימשו סנדקיות בברית המילה של נכדן או של בן. העדויות על מנהג זה הן מן המאה השלוש עשרה, אך מסתבר שמדובר במנהג קדום יותר. מהר"ם ניסה לבטלו ונלחם בו בעוצמה רבה. לא עצם היותה של האשה סנדקית חרה לו, אלא העובדה שבעת עריכת ברית המילה היא יושבה במרכז בית הכנסת מקושטת במיטב תכשיטיה ובשמיה, כשהיא מוקפת גברים הנוטלים חלק באותה שמחה. לדעתו, זה היה מעשה מובהק של חוסר צניעות. קשה להעלות על הדעת שמעשה פומבי מעין זה היה מתרחש בבית הכנסת באחת מארצות האסלאם בימי הביניים:

אינו נראה לי כלל מנהג כשר, שנוהגין ברוב מקומות שהאשה יושבת בבית הכנסת עם האנשים, ומלין התינוק בחיקה. ואפילו אם בעלה [הוא] מוזהל או אביה או בנה. דלא אורחא ליכנס אשה מקושטת בין האנשים ובפני השכינה... כאשר כתב מורנו (=מהר"ם) צעקתי ימים רבים, ולית דמשגה, כי נראה מכוער מאוד... ואפילו אדם עם אשתו. ועוד: אין כל אדם יודע שהיא אשתו. ועוד: וכי בתנן הייתה עזרת נשים לבר?⁶

חלקו הראשון של המקור נכתב בידי מהר"ם. סופו ("כאשר כתב מורנו") נכתב בידי ר' שמשון בן צדוק, בעל ספר "התשב"ץ", מתלמידי המובהקים של מהר"ם, והוא העיד כי מהר"ם "צעק" תקופה ממושכת ומחה על המשך התופעה, אך איש לא שם אליו לב.⁷ תביעתן של נשים לשמש סנדקיות וסירובן להישמע להוראתו של מהר"ם מקורם בעליית מעמדן החברתי – גם בשל חלקן החשוב בפרנסת המשפחה, גם בשל כספים פרטיים שהורישו להן הוריהן, וככל הנראה גם בהשפעת מקומן החשוב של נשים בטקס הטבילה ("אמהות הטבילה") בחברה הנוצרית הסובבת.⁸ הסנדקאות נחשבה תפקיד נכבד

6 כהנא, תשובות מהר"ם ופסקיו, ב, סימנים קנה-קנו, עמ' קמט, וראו שם בהערותיו של המהדיר.
7 על זיקתו העמוקה של ר' שמשון בן צדוק אל תורתו של מהר"ם ראו: אורבך, בעלי התוספות, ב, עמ' 561.

8 על הרקע להתפתחויות אלה, כולל חלקן של הנשים בהלוואה בריבית ובקבלת ירושות מהוריהן, ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 188–209; יובל, ההסדרים הכספיים של הנישואין. לדיון חשוב במקור זה, כולל נוסחאותיו, ראו: באומגרטן, אמהות וילדים, עמ' 124–128. לדעתה, יש זיקה בין מקומם של הורי התינוק בטקס הטבילה הנוצרי ובין מקומן של הנשים היהודיות בטקס ברית המילה. וכפי שהיא העירה שם, כבר צונץ העמיד על כך. ראו גם: הופמן, ברית הדם, עמ' 190–202; וואלף, נשות אשכנז בבית הכנסת. לדעת הופמן, שם, עמ' 162–175, הרחיקו חכמים בהדרגה במרוצת הדורות את הנשים מן התפקידים שהיו להן בטקס ברית המילה והפכו אותו לטקס גברי. בשאלת מקומה של האשה בבית הכנסת, מסקנתי שונה במקצת מהתפיסה המוצעת במחקרים אלה. על הדמיון במנהגי הנישואין בין החברה היהודית באירופה ובין החברה הנוצרית

ביותר. הסנדק כונה "בעל ברית", והיו מחכמי אשכנז, ובהם מהר"ל, שתיארו את בעל הברית כמי שמצוותו גדולה אף יותר מזו של המוהל.

למהר"ם ולתלמידיו הייתה הצלחה חלקית בלבד במאבקם בתופעה זו, ויש בכך עדות מובהקת לכוחן של הנשים ולמקומן המרכזי בחיי הדת בקהילה ובמשפחה. ר' שמשון בן צדוק העיד עד כמה היה קשה להילחם בתופעת הנשים הסנדקיות ("ולית דמשגח"), וברור שההתנגדות לביטולה באה מצד הנשים. בכ"י בודליאנה 692 מסופר על ויכוח בין שתי סבתות, שכל אחת מהן חפצה לשמש סנדקית: "מעשה באחד שנולד לו בן וצותה לו אמו לעשותה בעל ברית, וחמותו אמרה: אני אוכה".⁹ המשיב פסק שאם הבעל קודמת לחמותו. המנהג של נשים סנדקיות המשיך להתקיים לפחות במקצת הקהילות עד ראשית המאה החמש עשרה. ר' יעקב מולין (מהר"ל) יצא גם הוא נגדו, וברור שלפחות במקצת המשפחות או המקומות היו מי שהמשיכו להחזיק בו. ואולם, התנגדותו התקיפה של מהר"ם עשתה רושם ומספרן של הנשים הסנדקיות הלך והצטמצם בהדרגה. כל הבוחן את מקומה של האישה במשנתו של מהר"ם איננו יכול להתעלם מקביעתו שאין זה ראוי שתיכנס אישה "מקושטת בין האנשים ובפני השכינה". מהר"ם קבל על שתי תופעות שנראו לו בלתי ראויות: חוסר צניעות הנובע מהימצאות האישה הסנדקית המקושטת והמבושמת בין הגברים, ושהייתה ליד ארון הקודש. אין ראוי שהאישה תימצא במרחב המקודש, מקומה של השכינה, ובית הכנסת הוא בגדר "מקדש מעט". בשל קדושתו היתרה ("בפני השכינה") הוא מיועד לגברים בלבד. אם פירוש זה נכון, כי אז לפנינו התבטאות קשה המלמדת על מקומה של האישה בתודעתו. ואולם, ייתכן שכוונת מהר"ם לומר שהערבוביה של גברים ונשים "בפני השכינה" איננה ראויה, ואילו הייתה האישה ניצבת ליד ארון הקודש לבדה, בלא נוכחות של גברים, מהר"ם לא היה כותב כן. קשה לקבוע מסמרות בשאלה זו על אף העניין הרב שיש בה. על כל פנים, ספק רב בעיני אם ר' שמחה משפירא, שקדם למהר"ם בשני דורות, היה נוקט לשון דומה.

ב. עליית נשים לתורה וצירופן לזימון

עניין רב יש בפסיקתו של מהר"ם בשאלת עלייתן של נשים לתורה. לדעתו, במקום שכל תושביו היהודים כוהנים, יכולות נשים לעלות לתורה בבית הכנסת גם בנוכחות

ראו: שמלצר, פיוטים לנישואין; כהן והורוביץ, נישואי אלמנה בימי הביניים. ראוי להסמיק לכאן את דברי ר' שמואל בן מאיר (הרשב"ם) על דרכם של המשוררים הנוצרים בזמנו: "לשורר שיר שהוא מספר מעשה אהבה של שניהם בשיירי אהבה במנהג העולם"; יפת, פירוש הרשב"ם לשיר השירים, עמ' 68–69.

9 קופפר, תשובות ופסקים, סימן עא, עמ' 116.

גברים ולברך ולקרא בתורה. בקהילות קטנות שהתיישבו בהן משפחות בודדות יכול היה להיווצר מצב שבו כל התושבים כוהנים. על פי ההלכה אי אפשר לקרוא לתורה כוהן אחר כוהן, שלא יראה כאילו יש פגם בייחוסו של הראשון, כגון שהוא בן גרושה. זה הרקע להתלבטות בשאלה זו:

ועיר שכולה כהנים ואין בה שום ישראל, נ"ל (=נראה לי) דהכהן יקרא שני פעמים, ושוב יקראו נשים, דהכל משלימין למנין ז' ואפילו עבד ואשה וקטן. ופירש רבינו שמחה דלא דוקא למנין ז', אלא ה"ה (=הוא הדין) לג' (=לשלושה)... ונהי דמסיק עלה: "אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור", היכא דלא אפשר ידָּחה כבוד צבור משום פגם כהנים, שלא יאמרו בני גרושות הן.¹⁰

כלומר, אין איסור עקרוני בעליית נשים לתורה. הגמרא שללה זאת משום "כבוד הציבור", ולדעת מהר"ם אין איסור זה תקף בנסיבות מיוחדות מעין אלה הנזכרות בשאלה. הדיון נסב על הסוגיה התלמודית במסכת מגילה (כג ע"א). נאמר בה שמעיקר הדין "הכל עולין למנין שבעה ואפילו קטן ואפילו אשה, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור". במקרה מיוחד ומורכב מעין זה הנוכח בשאלה, ניתן למחול על כבוד הציבור, שהוא בגדר תקנת חכמים בלבד, מפני איסור מפורש של קריאת כוהן אחר כוהן. לדעת מהר"ם, יש לחזור במקרה זה להלכה הקדומה, ולאחר שהכוהן הראשון עלה פעמיים לתורה, יעלו נשים כדי להשלים את מניין שבעת הקרואים. רבים חלקו על פסק זה של מהר"ם, ואף ב"שולחן ערוך" לא נפסק כמוהו.¹¹ לא קל היה לחכמים להתעלם מדברי הגמרא, שאישה לא תקרא בתורה משום "כבוד ציבור". יש להניח שהתחושה שמא האישה מצויה בימי נידתה ואיננה טהורה הכבידה עוד יותר על הנכונות לקבל את הכרעתו של מהר"ם, אף על פי שמבחינה הלכתית לא היה בכך כדי לעכב.¹²

לעומת זאת, מהר"ם התנגד לצירוף נשים לגברים לצורך זימון. במשנה נאמר במפורש שאין לצרף נשים לזימון משום חשש פריצות. ואולם, היו חכמים שמצאו דרך לצרפן, במיוחד כאשר מדובר היה בבנות המשפחה שהשלימו זימון בעשרה.¹³ בין החכמים המתירים יש למנות גם את ר' שמחה משפירא, מן הגדולים והמובהקים שבחכמי אשכנז בסוף המאה השתים עשרה.¹⁴ גם ר' יהודה הכהן, רבו של מהר"ם, סבר

10 כהנא, תשובות מהר"ם ופסקיו, א, סימן מז, עמ' סו.

11 שולחן ערוך, אורח חיים, קלה, יב, ובנושאי הכלים, שם.

12 בסוגיה זו עסק לאחרונה בהרחבה שפרבר, דרכה של הלכה.

13 על עמדת התלמוד בסוגיה זו ועל ההיתר של חכמים שונים בימי הביניים לצרף את הנשים לזימון,

ראו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 324–326.

14 ראו בדיון בו, לעיל, פרק ה, הערה 48.

ש"יכולה אשה לצרף (=להצטרף) בשלשה בברכת המזון". ואולם מהר"ם חלק עליו.¹⁵ השוני בעמדתו של מהר"ם בין ההיתר לנשים לעלות לתורה ובין האיסור לצרפן לזימון מלמד שהשיקול ההלכתי הוא שעמד מאחורי שני הפסקים הללו. ייתכן מאוד שההקפדה על הצניעות, העומדת ביסוד האיסור התלמודי לצרף נשים לזימון עם גברים, הוא שהניע אותו להתנגד לעמדת החכמים שהתירו זאת. יש פיתוי רב לקשור התנגדות זו עם האווירה החופשית והפתוחה (יחסית) בזמנו, שהביאה לריבוי הגירושין בחברה היהודית, כפי שנברר להלן. ואולם, סברה זו נראית לי רחוקה, אף שאין לשלול אותה לחלוטין.

ג. הנחת תפילין של נשים

מהר"ם פסק שאסור לנשים להניח תפילין, מחשש שמא לא תקפדנה על "גוף נקי":

ונשים פטורות מתפילין ומציצית כי שניהם מצות עשה שהזמן גרמא הוא, כי תפילין אין זמנם בשבת וציצית אין זמנם בלילה, ומכל מקום אין למחות בידם מלהתעטף בציצית ולברך עליו, דיכולות לחייב עצמן כדמוכח בקדושין (דף לא). אמנם אין להם להניח תפילין לפי שאינם יודעות לשמור עצמם בטהרה.¹⁶

לפסיקתו הייתה השפעה רבה על עמדתם של חכמי אשכנז בסוגיה זו בדורות שלאחריו. בדור שלפני מהר"ם היו נשים בצרפת שנהגו להניח תפילין, כפי שעולה מעדותו של ר' אביגדור צרפתי:

וכן פסק... דאפילו בכל דבר שהן פטורות כגון ציצית ותפילין... אם הנשים נהגו על עצמן מברכות. וראייה ממכל בת שאל שהייתה לובשת ומנחת תפילין, ואשתו של יונה הייתה עולה לרגל. ומטעם זה נהגו מקצת נשים צדקניות להניח תפילין ולברך ולהתעטף בציצית.¹⁷

גם הרשב"א, בן זמנו של מהר"ם אשר התכתב עמו בענייני הלכה, התיר במפורש לנשים החפצות בכך להניח תפילין ולברך על הנחתם: "כבר ידעת מחלוקת הראשונים וראיותיהם, והסכמתי כדברי מי שאומר שאם רצו עושות כל מצות עשה ומברכות".¹⁸

15 תשובות מהר"ם, דפוס פראג, סימן רכו. וראו: מרדכי, ברכות, רמז קעג; טור, אורח חיים, סימן קצט.

16 ספר תשב"ץ לר' שמשון בן צדוק, למברג תרי"ח, סימן ער.

17 ספר פירושם ופסקים על התורה לרבנו אביגדור צרפתי ז"ל, ירושלים תשנ"ו.

18 תשובות הרשב"א, א, סימן קכג. וראו בדיון ברשב"א, לעיל, פרק ט, הערות 63-66.

רוב חכמי ישראל בימי הביניים סברו שנשים רשאיות לקיים מצוות עשה שהזמן גרמן אם חפצו לעשות כן, אך הם נחלקו בשאלה אם הן רשאיות לברך עליהן. בין החכמים הבודדים שאסרו זאת יש לציין את הראב"ד מפוסקיי, שהתיר להן לקיים שתי מצוות עשה שהזמן גרמן בלבד: ישיבה בסוכה ונטילת לולב. לעיל, בדיון ברש"י, ראינו כי הוא התיר לנשים לקיים מצוות עשה שהזמן גרמן בלא ברכה. לעומת זאת, רוב חכמי אשכנז, ובראשם ר' יצחק הלוי ור' יצחק בן יהודה רבותיו של רש"י, רבנו תם, ראבי"ה ור' משה מקוצי התירו להן לברך. ר' זרחיה הלוי, מחכמיה הגדולים של פרובנס במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה, העיד שכך סברו רוב חכמי פרובנס: "ואף על פי שמברכות עליהן... אין אנו מוחזין בידם... וכן יצאה הוראה מלפני חכמי המקום הזה (=פרובנס) ו"ל ומלפני חכמי צרפת, והם האריכו להביא ראיות לדבריהם והם כתובים בספריהם ובתשובותיהם".¹⁹ דוד גולניקין בחן נושא זה בפירוט ובירר את המקורות הנזכרים ורבים אחרים, ולא אשוב לדון בכך.²⁰

שאלה רבת חשיבות לענייננו היא מהו המניע להחמרתו של מהר"ם מרוטנבורג. מה ראה לסטות מדרכם של רוב חכמי אשכנז וצרפת ולאסור על הנשים לא רק לברך על התפילין אלא אף להניח? האם יש לקשור זאת לאיסור לצרף נשים לזימון? ואולי אף להתנגשותו החריפה עם הנשים בשאלת הסנדקאות, דהיינו החשש פן יפגע הדבר בצניעותן? כאמור, נימוקו המפורש היה שמא לא יקפידו על גוף טהור בעת הנחת תפילין, שהרי שהגמרא קובעת ש"תפילין צריכים גוף נקי".²¹ ספק בעיני אם רשאים אנו לתלות את התנגדותו בגורם אחר כל עוד אין בידינו סיוע לכך, וממילא אין במקור זה, על אף חשיבותו למעמד האישה, עדות על מקומה של האישה במשנתו האידאית של מהר"ם.

19 המאור הקטן על הרי"ף, ראש השנה, דפוס וילנה, ט ע"ב.

20 ראו: גולניקין, נשים ותפילין. הוא בחן נושא זה הן מן הבחינה העיונית הן מן הבחינה המעשית, דהיינו האם נשים נהגו אי פעם להניח תפילין. על אף העניין הרב במקורות הרבים שבחן בדיון כולו, בנושא זה ניתן להוסיף מקורות נוספים, מקצתם חדשים, ובהם העדות החשובה של ר' אביגדור צרפתי המובאת לעיל, ש"מקצת נשים צדקניות" הניחו תפילין. יש לי ספק ביחס להנחתו של גולניקין (עמ' קצ, הערה 48): "היו שני ראשונים נוספים שאסרו (=הנחת תפילין לנשים) אבל אף אחד מהם לא השפיע על פוסקים מאוחרים יותר". בספר האשכול (מהדורת אויערבך, ב, הלברשטט תרכ"ח, עמ' 90) נפסק במפורש כר' אברהם בירושלמי: "שאנו מוחזין כי תפילין צריכים גוף נקי". לא אדע מדוע הוא הניח שדבריו של ר' אברהם בן יצחק (ראב"י) בספר "האשכול" לא השפיעו על פוסקים מאוחרים. הרי הראב"ד מפוסקיי, חתנו של ראב"י, אסר אף הוא, כאמור לעיל, על נשים להניח תפילין, ומדוע לא נניח שהוא הושפע מחותנו, שהיה תלמיד חכם מובהק ומגדולי חכמי פרובנס הראשונים?

21 שבת מט ע"א.

ד. נישואין בגיל צעיר

כמנהיגה של יהדות גרמניה במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, נזקק מהר"ם לאחת השאלות שהטרידו את קהילות ישראל בזמנו: גיל הנישואין של הבנות היהודיות. בתלמוד מצויות כמה התבטאויות של חכמים בגנותם של נישואין בגיל צעיר.²² המפורסמת שבהן נאמרה בשמו של האמורא רב, ולפי מסורת אחרת בשמו של האמורא הארץ ישראלי ר' אלעזר: "אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדל ותאמר בפלוגי אני רוצה" (קידושין מא ע"א). הרבה התלבטו חכמים בסוגיה זו, מפני שהמציאות ההיסטורית הקשתה על מימוש דבריו של רב, שאסור להשיא בת כשהיא קטנה.

גם מהר"ם עסק בסוגיה זו. לא זו בלבד שהוא התיר להשיא בנות קטנות אלא שהשיא את בתו שלו עוד לפני שמלאו לה שנים עשרה שנה: "וכן עשיתי בבתי קטנה. אמרתי לה: בתי, קבלי קידושין אם את חופצת".²³ הסיום "אם את חופצת" מושפע מן הדברים הנזכרים של רב (או של ר' אלעזר), שיש לקבל את הסכמת הבת לנישואיה. ואולם, דבריו הם בגדר מס שפתיים בלבד, שהרי יכולתה של נערה קטנה לסרב להוריה בנסיבות הנזכרות מועטה ביותר. אין צריך לומר שהמעשה כולו מנוגד למורשה התלמודית, שראתה באור שלילי נישואי נערה קטנה. ר' פרץ בר' אליהו מקורביל (המחצית השנייה של המאה השלוש עשרה) מסר בשמו של מהר"ם את הנימוק להתעלמות מן האיסור להשיא בת קטנה: "והני מילי (=דברים אלה, של רב) בימיהם שהיו ישראל רבים במקום אחד. אבל עתה שאנו מתי מעט, רגילין אנו לקדש אפילו קטנה שמא יקדמנו אחר, בשם הר"ם ז"ל".²⁴ כלומר, מהר"ם תלה את עמדתו ועמדת חבריו להתיר נישואי קטנה במציאות הדמוגרפית של זמנו. קהילות ישראל היו קטנות והיה חשש שעייכות עד לבגרותה של הבת ימנע ממנה או מן החתן שידוך הולם, שכן המועמדים הנבחרים – בנים ובנות – כבר יינשאו.

ספק רב אם אכן זהו ההסבר היחיד לתמורה שחלה בסוגיה זו, וכבר הציעו חכמים גם נימוקים אחרים. ואולם, מהר"ם היה ער להשפעת המציאות על התופעה הסוציולוגית שתרמה רבות להתפשטות המנהג לשאת נערות קטנות. אף אם מדובר בתופעה חברתית מצומצמת, עצם קיומה עלול להשפיע בהדרגה על מחשבותיהם ומעשיהם של בני משפחות אחרות ולעורר גם אותם להצטרף אליה. החשש היה שמא חתנים וכלות

22 ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 65–66, ובספרות המובאת שם בהערות, דיון בויקה שבין הפעילות הכלכלית של היהודים להתפתחות הנישואין בגיל צעיר.

23 תרומת הדשן, סימן ר"ג.

24 כל בו, סימן סה. המקור בהגהותיו של רבנו פרץ לספר מצוות קטן (סמ"ק). הר"ם הוא מהר"ם מרוטנבורג, רבו של רבנו פרץ.

"מיוחסים" ועשירים ייתפסו בידי משפחות אחרות וכל הקודם זכה. מן המקורות עולה שהתערערו מצבם הביטחוני והכלכלי של היהודים תרמה גם היא לתהליך הזה.

ה. אלימות כלפי נשים

מהר"ם הציג עמדה תקיפה נגד בעלים שנקטו אלימות כלפי נשותיהם והיכו אותן:

נראה לי כי כל בן ברית חייב לכבד את אשתו יותר מגופו, עולה עמו ואינה יורדת עמו... לחיים נתנה ולא לצער... והמכה את אשתו מקובלני שיש יותר להחמיר בו בממכה את חבריו, דבחבירו אינו חייב בכבודו ובאשתו חייב בכבודה ודרך הגוים בכך. אבל חלילה וחלילה לשום בן ברית מעשות זאת. והעושה, יש להחרימו ולגדומו ולהלקותו ולעונשו בכל מיני רידוי ואף לקוץ ידו אם רגיל (ו) בכך... ואם היא רוצה לצאת יוציא ויתן כתובה.²⁵

זוהי ענישה חמורה ביותר של בעל אלים שלא מצאנו דוגמתה בגרמניה לפניו.²⁶ אמנם, מהר"ם הסתמך בדבריו על מסורת שקיבל מרבותיו בדבר החומרה שיש בעצם מעשה ההכאה, אך הוא הוסיף על העונשים שהזכירו קודמיו גם את האיום בכריתת היד. איום מעין זה לא מצאנו בין חכמי ישראל בימי הביניים.²⁷ לדעתו, הבעל המכה עבר עברה כפולה: הן בעצם ההכאה של אדם שנברא בצלם אלוהים, הן משום שעל פי ההלכה הוא חייב בכבוד אשתו. העונשים החמורים שהטיל מהר"ם על הבעל המכה, ובמיוחד עונש החרם שהוא הקשה ביותר שנהג בחברה היהודית בימי הביניים, מסייעים להנחה שבמקרה הנדון נהג הבעל להכות את אשתו לעתים קרובות. אמנם, בשאלה כפי שהיא לפנינו לא פורט טיב המעשה, אך הדעת נותנת שכן הוא. מהר"ם אף קבע שאם האישה תחפוץ להתגרש כופים על הבעל לתת לה גט.

מדוע יצא מהר"ם מגדרו והטיל עונשים כה כבדים על הבעל המכה? מסתבר שפרטי

25 תשובות מהר"ם מרוטנבורג, דפוס פראג, סימן פא. "יוציא" משמעו שכופין אותו לגרשה ולשלם לה מלוא דמי כתובתה. על האמירות הנזכרות בתשובה ("עולה עמו... לחיים ניתנה...") ראו: כתובות סא ע"א. לסוגיה כולה השוו הדין ביחסו של ר' שמחה משפירא אל אלימות כלפי נשים, לעיל, פרק ה, הערה 9.

26 אמנם גם ר' שמחה משפירא נקט לשון דומה והציע גם הוא עונשי גוף ונידוי. ואולם הוא לא דיבר על כריתת ידו של הבעל המכה. מסתבר שגם אליו רמז מהר"ם בדבריו על מסורת שהייתה בידו ("מקובלני") בדבר העונשים החמורים שיש לנקוט כלפי בעל שהיכה את אשתו.

27 ייתכן שכריתת ידו של הבעל המכה באה כאיום חריף אם ימשיך במעשהו למרות ההתראה החמורה. מהר"ם הסמיך לכך את המסופר בתלמוד (סנהדרין נח ע"ב) על רב הונא, שקצץ בבבל את ידו של אדם שחכה את חברו. ופירש שם רש"י: "שהיה רגיל להכות את חברו וקנסו בכך... בית דין היו מכין ועונשין שלא מן התורה לעשות סיג וגדר לדבר".

המעשה הקשים, שלא נמסרו בשאלה, עוררו את חמתו והם שהביאוהו להטיל עונשים כה כבדים. אף ניתן להניח שהוא חפץ לחנך אחרים להיזהר בכבוד נשותיהם ולא לנהוג בהן באלימות. אכן, אלימות פיסית הייתה מקובלת בחברה הנוצרית הסובבת בימי הביניים והדבר נרמז בדברי מהר"ם.²⁸ בתשובה אחרת של מהר"ם, שנכתבה ככל הנראה לאחר מכן, שב מהר"ם ויצא בתקיפות נגד אלימות של בעל כלפי אשתו. הוא קבע שעליו לשלם את דמי מזונותיה ולתת לה גט אם היא חפצה בכך, אם כי לא פירט את אמצעי הענישה כלפי הבעל, והביא הוכחות מן התלמוד לחומרת המעשה. מסתבר שהתמקד בכך לאור השאלה שהופנתה אליו, כפי שנרמז בפתיחת דבריו.²⁹ לעתים קרובות אנו מוצאים הבדלים שאינם עקרוניים בדברי המשיב, בשל משקל היתר שניתן לפרט מסוים בשאלה שהופנתה אליו.³⁰ ואכן, בתשובה נוספת של מהר"ם בסוגיה זו הוא לא נקט עמדה, כי לא היו בידי ראיות לקבוע מי משני בני הזוג דובר אמת: "ואפטרופוס שלה השיב: הוא הכה אותה כמה פעמים ואפילו בימי נדותה, וכל כך עשה לה צער ובזיון, עד שסוף דבר היא אומרת מאים עלי. והבעל משיב: ח"ו (=חס ושלום) לא נגעתי בה בימי נדותה אפילו באצבע הקטנה".³¹ פסיקתו של מהר"ם בנושא האלימות כלפי נשים עשתה רושם גם מחוץ לגרמניה ולצרפת הצפונית. ר' ירוחם, מחכמיה המובהקים של פרובנס במאה הארבע עשרה, פסק בדומה לכך ואף השתמש בנימוקיו של מהר"ם ובמטבעות הלשון שלו.³²

1. המאבק בריבוי הגירושין

מהר"ם נטל חלק חשוב ומרכזי במאבק נגד ריבוי הגירושין בחברה היהודית באשכנז. דבריו בנושא זה נשתמרו במקורות שונים וחשיבותם רבה לחקר מעמדה של האישה במשנתו. אעיר תחילה בקיצור רב על ריבוי הגירושין באשכנז. ישראל יובל פרסם עדויות חשובות המלמדות על ריבוי הגירושין בגרמניה בראשית המאה החמש עשרה. תופעה זו הייתה קיימת ככל הנראה כבר בדורות קודמים. הריבוי של מקרי הגירושין

28 על שכוחותה של אלימות של בעלים כלפי נשותיהם בחברה הנוצרית בימי הביניים, כולל היתר רשמי להכות, ראו: שחר, המעמד הרביעי, עמ' 86–87; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 375–377, ובספרות המובאת בהערות, שם.

29 תשובות מהר"ם, דפוס קרימונה, סימן רצא. ככל הנראה תשובה זו מאוחרת מקודמתה, מאחר שבה הוא מסתמך על פסיקתו של הגאון הבבלי רב פלטי, ואילו בתשובה הראשונה כתב "ושכחתי שם הגאון". מסתבר שבינתיים חיפש ומצא. אך הוכחה חד משמעית אין לכך.

30 ראו: סולוביצ'יק, שו"ת כמקור היסטורי, עמ' 85–86.

31 תשובות מהר"ם, דפוס פראג, סימן תתקמו, קלה ע"א.

32 ר' ירוחם בר' משולם, ספר מישרים, ונציה שי"ג, נתיב כג, חלק ה, נח ע"ב.

במאה החמש עשרה מפליא ביותר. ייתכן ששיעורם במאה השלוש עשרה היה קטן יותר, אך ממקורות שונים עולה שגם אז היה מספרם ניכר.³³ אחת העדויות החשובות לריבוי הגירושין כבר במאה השלוש עשרה נשתמרה בתקנה של קהילות שו"ם (=שפיירא, וורמייזא, מגנצא), לתת גט רק בהסכמתם של רבנים משלוש הקהילות הללו. מטרת התקנה הייתה לצמצם את מספר הגירושין, כפי שיידון להלן. מדובר בסוגיה מרתקת, המלמדת לא רק על תחושת האחוריות והמנהיגות של מהר"ם אלא גם על דמותה של החברה היהודית בגרמניה באותה העת. נביא לכך מספר מקורות.

המקור הראשון על הנושא הוא פנייתו של אחד מחכמי רגנסבורג (Regensburg) אל מהר"ם. הוא ביקש ממנו לנקוט פעולה נגד הנשים, כדי לצמצם את מספרן הגדול של הנשים ש"מרדו בבעליהן" וביקשו להתגרש ביוזמתן. הפונה האשים את הנשים בגירושין ותיארן כמי ש"גבהו" על בעליהן זה מכבר, וביתר שאת בימיו של מהר"ם: "יען כי גבהו בנות ריגנשפורק על בעליהן מאז ומקדם, וכל שכן עתה. על כן עמוד (=מהר"ם) בפרצות והתיר לו לשא אחרת".³⁴ הוא הציע למהר"ם להסכים כי ב"מרידה" מעין זו, שבה האישה מסרבת לקיים יחסי אישות עם בעלה וחפצה להתגרש בלא אמתלא מוצדקת, יש לבטל את חרם דרבנו גרשום מאור הגולה נגד הפולגמיה ולהתיר לבעל לשאת מיד אישה שנייה. חשש זה ימעיט לדעתו את ריבוי ה"מורדות" בתקופתו. הבעל שיישא אישה שנייה, תוך התעלמות מחרם רגמ"ה, יוכל לחיות עמה ולדחות את מתן הגט לאשתו הראשונה.

מהר"ם דן בדברים והציע דרך פעולה כוללת נגד הנשים. וכך הוא סיכם את דבריו: "ונוסרו (=יקחו מוסר) כל הנשים ויתנו יקר לבעליהן". בדבריו אף הסכים עם השואל שחל שינוי "לרעה" באופי הנשים בזמנו: "בדורות הללו שאין בנות ישראל צנועות כאשר היו בדורות הראשונים".³⁵ התמורות לטובה שחלו במעמדן הכלכלי, החברתי והדתי שיפרו את ביטחונן העצמי ואת תדמיתן הציבורית, וזהו הרקע להגדרתן כמי שאינן צנועות כבימים עברו. אחד מתלמידיו של מהר"ם הביא את דבריו כלפי הנשים בנוסח בוטה יותר: "אבל בדורות הללו שיש נשים פרוצות אין ראוי להאמינם".³⁶

33 יובל הסתמך בעיקר על ממצאים ארכיוניים מקהילת נירנברג ועל תעמולתו החריפה של ר' זליגמן מבינגן נגד ריבוי הגירושין, כפי שנשתמרה בכ"י אוקספורד-בודליאנה 973. ראו: יובל, תקנות נגד ריבוי גירושין. על העניין כולו, ועל הגורמים המשוערים לריבוי הגירושין באשכנז החל במאה השלוש עשרה, ראו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 446-450.

34 תשובות מהר"ם, דפוס פראג, סימן תקמ"ו, קלד ע"ב.

35 שם, סימן תקמ"ו, קלה ע"א.

36 תשובות מיימוניות, הלכות אישות, אות ז. על התמורות במעמד האישה היהודיה בגרמניה והגורמים להם עמדתי בהרחבה בספרי, חסידות ומורדות. השיפור במעמד הכלכלי, כולל קבלת חלק ניכר בירושת ההורים, הוא גורם ראשון במעלה בהתפתחות זו.

המקור השני הקשור לענייננו הוא דבריו של ר' אשר בן יחיאל (הרא"ש), אף הוא תלמיד מובהק של מהר"ם. לדעתו, בשל תמורה לרעה בשחלה באופיין של בנות ישראל אי אפשר לקיים עוד את "תקנת מורדת" של גאוני בבל, שקבעה כי האישה זכאית לקבל גט מבעלה בכל עת שתחפוץ, כולל תשלומים כספיים המגיעים לה ובהם דמי הכתובה. תקנה זו התקיימה ברבות מתפוצות ישראל מאז שנת 651, כלומר למעלה משש מאות שנה: "בנות ישראל בדור הזה שחצניות הן. אם תוכל האשה להפקיע את עצמה מתחת בעלה באמרה לא בעינא ליה (=אינני חפצה בו), לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה, ויתנו עיניהם באחר וימרדו בבעליהן".³⁷ תקנת הגאוניס הייתה, לדבריו, בזמן שהנשים היו "צנועות". ואולם בזמנו (סוף המאה השלוש עשרה וראשית המאה הארבע עשרה) הן "שחצניות", גם בגרמניה וגם בספרד, ואם תינתן להן הרשות לזנום גירושין, לא תישאר אף אישה יהודיה אחת עם בעלה וכולן תמרודנה ותתגרשנה. זוהי התבטאות כוללנית נדירה וחריפה, שאין לה מקבילה בעוצמתה בדברי חכמים בדורות קודמים, והיא מעידה על חריפות הבעיה.³⁸

הרא"ש אף העיד כי לא זו בלבד שמהר"ם פגע בזכויותיה הכלכליות של האישה וסטה מן ההלכה המקובלת, אלא אף הקשה עליה מאוד לקבל גט וסירב להכיר בטענת "מאס עלי". הרמב"ם סבר שטענה זו מחייבת את הבעל לתת גט באופן מיידי, ואילו הרא"ש סבר שאין די בכך והסתמך על מהר"ם:

ור' מאיר (=מהר"ם) ז"ל בעסקי מורדת בענין הממון היה דן בדינא דמתיבתא (=ישיבות בבל) שיתנו לאשה כל מה שהכניסה, אבל לא היה כופה לגרשה. וקודם שיחזירו לו מה שהכניסה לו היה מצוה להחריס אם שום אדם השיאה עצה זו כדי להוציא מיד בעלה מה שהכניסה לו. וכשהיה נראה לו שהיה ערמה בדבר, לא הי' מצוה להחזיר (=לבעל) אפילו מה שהכניסה לו ולא היה דן כלל דין דמאס עלי, אם לא שתתן אמת' לדבריה למה אינו מקובל עליה.³⁹

יש בכך עדות לחששו הגדול של מהר"ם מנשים הנוהגות בעורמה, תוך קבלת סעד וייעוץ מתלמידי חכמים המקורבים להן. מכל מקום, פעולתו משתלבת היטב עם ניסיונותיו לצמצם את הזכויות שניתנו לנשים באשכנז בימים עברו.

37 שו"ת הרא"ש, כלל מג, סימן ה; ההדגשה שלי. דבריו קשורים בעמדת הרמב"ם בסוגיה זו. על תקנת "מורדת", קיומה במשך יותר מחמש מאות שנה, והניסיונות לבטלה, ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 100-103.

38 במקורות שראינו, כולם מאותו זמן, הנשים מתוארות כמי ש"גבהו על בעליהן", והן "שחצניות", "אינן צנועות" ו"פרוצות". כל הכינויים הללו יצאו מפיו גברים. אילו זכינו לשמוע את קולן של הנשים, ולו במקצת, ודאי הייתה התמונה שונה. למטבע הלשון "לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה", ראו: כתובות עב ע"ב; גיטין פט ע"א.

39 תשובות הרא"ש, כלל מג, סימן ת.

המקור השלישי מצוי בדבריו של תלמיד אחר של מהר"ם, ר' חיים בר' יצחק, בנו של מחבר הספר "אור זרוע". יש בו עדות על פעולה חריפה שנקט מהר"ם נגד הנשים. לדבריו, מהר"ם פסק שאישה "מורדת" החפצה להתגרש לא תקבל דבר מדמי כתובתה, בניגוד לתקנת הגאונים. לדברי אותו תלמיד, גם תקנה זו לא עזרה, ואז נקט מהר"ם פעולה תקיפה ביותר והפקיע מידי האישה גם את הכספים שהביאה כנדוניה בעת נישואיה:

ואני ראיתי את מורי רבי מאיר זצ"ל שדן בו (=בדין מורדת) הלכה למעשה שצוה לבעל ליתן גט בלא כתובה... ורבו המורדות. אז שלח למורי הר"ר ידידיה שהיה בשפירא ולשלושת הקהילות (=קהילות שו"ם) להתועד יחד ולתקן שהמורדת תפסיד גם מה שהכניסה ותצא ריקנית, אבל לא ידעתי אם פשטה אותה תקנה.⁴⁰

מדובר בסנקציות כלכליות חריפות ביותר. תחילה פסק מהר"ם שאישה היוזמת גירושין לא תקבל דבר מדמי כתובתה. כאשר פסיקה זו לא עזרה, הוא נועד ביוזמתו עם חכמים אחרים והם תיקנו יחדיו תקנה מרחיקת לכת המנוגדת לתפיסה ההלכתית מאז ימי המשנה והתלמוד: להפקיע מן האישה גם את הכספים הפרטיים שלה, שהביאה עמה מבית הוריה כנדוניה וכמתנה. כספים אלה מוגדרים בהלכה "נכסי צאן ברזל". על פי ההלכה, הבעל חייב להחזירם לאשתו במקרה של גירושין (או היורשים יחזירו לה אם התאלמנה). אם הם אבדו, הוא חייב לשלםם לאשתו מכיסו כי הוא חייב באחריותם. תלמידי חכמים מובהקים אלה סברו שזמנם הוא שעת חירום ולכן הציעו תקנה כה מרחיקת לכת, שהייתה מנוגדת לא רק להלכה אלא גם למקובל בזמנם בקהילות אשכנז ומחוצה להן. הדבר מעיד בבירור על משבר חברתי גדול שבא לידי ביטוי בריבוי הגירושין ועל החשש של חכמים ממנו.

המקור הרביעי מצוי בהגהות אשרי (קידושין, פרק ג, אות טז), ובו מתואר שלב נוסף, חמור מקודמיו: "מהר"ם תיקן בסוף ימיו דאפילו תפסה מה שהכניסה לו (=הביאה מבית הוריה), קנסינן לה". דהיינו: יש להוציא מרשותה כספים שהביאה מבית אביה גם אם אינם ברשות בעלה אלא ברשותה, ואף דין זה מנוגד למפורש בתלמוד.⁴¹ בסוף ימיו שהה, כידוע, מהר"ם כשבע שנים בבית הכלא במגדל אנסייהיים, ולא נדע אם "סוף ימיו" במקור שלפנינו מתייחס אל התקופה שלפני מאסרו. אם אכן הדברים מדויקים והוא תיקן את התקנה במקום מאסרו, יש בכך עדות ברורה על חריפות הבעיה.

המקור החמישי איננו קשור במישרין במעשיו של מהר"ם אך הוא מאיר אותם באור חדש ומחזק את התחושה שמדובר בתופעה חברתית קשה בשעת משבר. הוא מצוי

40 תשובות ר' חיים אור זרוע, סימן קכו.

41 "תפסה לא מפקין מינה", כתובות סד ע"א.

בספרו של מרדכי בן הלל, גם הוא תלמיד מובהק של מהר"ם, ובו נזכרת תקנה נוספת שניתקנה באותם ימים כדי להגביל את הגירושין: קהילות שו"ם (=שפירא, וורמייזא, מגנצא) תיקנו, שזוג החפץ להתגרש לא יוכל לעשות כן, גם אם חכמי מקומו הסכימו לאשר את הגט, בלא הסכמה של רבנים משתי הקהילות האחרות, אף אם יש הסכמה הדדית מלאה של בני הווג.⁴² מנהג זה המשיך להתקיים עוד בראשית המאה החמש עשרה, כפי שהעיד מהרי"ל:

מנהג קהילות שו"ם במדינת ריינוס, שהם שפיאיר וורמייזא מגנצא, תקנת רבותינו ז"ל הקדמונים, כשיתנו גט באחת מהן, שישלחו מקודם לכן לשתיים האחרות להסכים עמם להנתן הגט בהסכמתם בהיתר. ופעם אחת הייתה וועד להקהילות במגנצא ישובו דמהרי" סג"ל (=מהרי"ל), ואיקלע להנתן גט שמה. ולא רצה מהר" סג"ל להקל על הווג, שיסכימו אותם שהיו שם בשליחות אחיהם משני הקהילות על הוועד, אך הצריך את הווג לשלוח שליח מיוחד להביא ההסכמות ממקום הקהילות. כי אמר (=מהרי"ל) עיקר התקנה לא ניתנה מעיקרא רק להחמיר על הווג להרבות הוצאה (=הוצאה כספית), אולי רע בעיניהם להוציא, ויבטל הגט.⁴³

התקנה אף קבעה שיהא על הווג לשלם סכום כסף גדול לחכמים בקהילות השונות כדי לקבל את הסכמתם. לדעת מהרי"ל, המטרה העיקרית של התקנה הזאת היא להגדיל את ההוצאות הכספיות עבור הגירושין, מתוך תקווה שהדבר ירתיע זוגות נשואים מלהתגרש. גם לתקנה זו אין אח ורע באותה עת ולא תקדים בתפוצות ישראל בדורות קדומים, והיא מעידה על עומק המשבר ועל המספר הרב של הגירושין בחברה היהודית בגרמניה בסוף המאה השלוש עשרה ולאחריה. איננו יודעים את זמנה המדויק של התקנה, אך יש בה כדי לצייר את הרקע ההולם למאבקו של מהר"ם.

באמצע המאה החמש עשרה הסביר ר' זליגמן מבינגן (Bingen) את מהות התקנה הזאת: "ומהאי טעמא תיקנו גאונים הראשונים שבקהילות שו"ם ונתעצמו יחד שלא ליתן שום גט עד שהסכימו יחד בהסכמה גמורה דאי אפשר כלל להיות יחד".⁴⁴ כלומר, המטרה העיקרית של כל המאבק היא למנוע גירושין, למעט מקרים יוצאי דופן. מכל המקורות המפוררים הללו מתקבלת תמונה כפולה: מצד אחד, ריבוי הגירושין בחברה היהודית באשכנז בתקופה הנדונה, לעתים קרובות ביוזמת הנשים. מצד אחר, ניסיונות נואשים שלא עלו יפה של חכמים למנוע זאת, כפי שעולה ממקורות שונים, ובהם דבריו הנזכרים של ר' זליגמן מבינגן.

42 מרדכי, מסכת גיטין, רמז תכא.

43 מנהגי מהרי"ל, עמ' תצג; וראו גם: פינקלשטיין, השלטון העצמי היהודי, עמ' 230.

44 כ"י אוקספורד-בודליאנה 973; יובל, תקנות נגד ריבוי גירושין, עמ' 188.

פרשה זו תורמת רבות להכרת דמותו של מהר"ם ולמקומה של האישה במשנתו. הוא גילה רגישות לסבל הזולת, כולל סבל הנשים, ויצא בתקיפות יתרה נגד בעלים שנהגו באלמות עם נשותיהם, אך יצא חוצץ נגד הנשים כשסבר שהן הגורמות העיקריות לערעור מוסד המשפחה. כיצד יש להסביר את התמורה בעמדתו? לדעתי, אין כאן תמורה כוללת ביחס לנשים אלא מאבק בנושא אחד בלבד ובאלה הקשורים בו במישרין. רק הבנת הרקע ההיסטורי של התקופה יכול לשמש הסבר נאות לכך, כפי שהובא לעיל, בתיאור גזרותיו של הקיסר רודולף. מהר"ם חש בסכנה האורבת ליהודים שבמקומו. ערעור המבנה של התא המשפחתי בעקבות ריבוי הגירושין נתפס בעיניו ובעיני חבריו כסכנה חמורה, העלולה לערער את הלכידות של החברה היהודית, ששימשה מגן בפני התנצרות. השילוב המסוכן של לחץ חיצוני קשה ושל משבר פנימי, שאיים על מבנה החברה ועל לכידותה, הפחיד עד מאוד את מהר"ם וחבריו. חשש כבד זה הוא הרקע לפעולות הקשות שנקטו נגד הנשים, שיש בהן משום סטייה מן ההלכה ומן המורשה היהודית הקדומה. לא הזלזל בכבוד הנשים ובמעמדן עמד בשורש המעשים אלא הרצון להגן על קהילות ישראל בגרמניה בשעת משבר. מכיוון שרב מספרן של הנשים ה"מורדות", שחפצו לפרק את התא המשפחתי, נכון היה מהר"ם לצאת בפעולה כה קיצונית נגדן.

את ריבוי המרידות ואת ריבוי הגירושין בחברה היהודית ייתכן שיש לתלות גם בהתפתחות בחברה הנוצרית באירופה באותה עת. נשים נוצריות רבות ביקשו להימנע מקיום יחסי אישות עם בעליהן ולחיות בפרישות, בעיקר בשל מניעים רוחניים. בכנסייה הנוצרית נחשבה פרישות במסגרת המשפחה ובהסכמה בין שני בני הזוג לאידאל דתי. חיי המין נתפסו כמחבלים בהתפתחותם הרוחנית של הגבר ושל האישה. במקורות מאותה תקופה נשתמרו עדויות על נשים ש"מרדו" בבעליהן וביקשו להתנזר מיחסי אישות לאחר שילדו מספר ילדים. לעתים נעשה הדבר כשלב בתהליך של חזרה בתשובה. הבעלים התנגדו לכך בדרך כלל, ובמשפחה התעוררו סכסוכים קשים על רקע זה. דיאן אליוט הקדישה לכך מחקר מפורט,⁴⁵ ובו עמדה על הגורמים לתופעה, על דרכים שבהן ניסו הנשים להשפיע על בעליהן, על תמיכת הכנסייה בהן ועל המשברים שפקדו את משפחותיהן. הוגי דעות ואנשי כנסייה אף חששו שהיענות מוגזמת לתביעות הנשים לביטול יחסי אישות תקטין את סמכותו של הבעל כלפי אשתו, והדבר עלול לערער את הסדר החברתי.

ההשוואה בין התפתחויות בחברה היהודית ובחברה הנוצרית מלמדת על שתי נקודות

45 ראו: אליוט, נישואים רוחניים, במיוחד עמ' 195–265. השוו: J. Coakley, "Gender and the Authority of Friars: The Significance of Holy Women for Thirteenth-Century Franciscans and Dominicans", *Church History*, 60 (1991), pp. 445–460

מגע: נכונותן של הנשים הנוצריות למרוד בבעליהן, כאשר לא הצליחו לשכנעם להימנע מיחסי אישות; השיפור במעמדה ובתדמיתה של האישה הנוצרית בעקבות הפגנת העצמאות והכוח כלפי הבעל. אמנם, קשה לדבר על השפעה ישירה, אך שתי ה"מרידות" הללו, בחברה היהודית ובחברה הנוצרית, ינקו מאווירה תרבותית משותפת. ייתכן שהחברה הנוצרית יצרה קרקע פורייה לתופעה המקבילה בחברה היהודית. אף אפשר שמאבקה של הכנסייה בכוחה המוגזם של תנועת הבג'ינות תרמה אף היא למאבק בעצמאות היתר של הנשים היהודיות שתוארה לעיל.⁴⁶

ז. המאבק להפחתת שכר השדכנים

התמודדות נוספת של מהר"ם, הקשורה ככל הנראה במאבק הנזכר לצמצום הגירושין, מתגלה בניסיונו להפחית את שכר השדכנים בקהילות אשכנז. מקצוע השדכנות מוזכר לראשונה במקורות היהודיים מגרמניה ומצרפת במאה השתים עשרה. מוסד זה גדל בהדרגה ותפס מקום חשוב בחברה היהודית האשכנזית. לעומת זאת, במקורות ספרדיים הוא נדיר מאוד. וכבר הביא לכך שמואל שילה ראיות משכנעות.⁴⁷

במאה השתים עשרה גבו השדכנים שכר ניכר עבור פעולתם. כך עולה מדבריו של ר' שמחה משפירא, שפעל בגרמניה באותה העת: "ודאי מעשים בכל יום להרבות בשכר השדכנים, וכן כל הסרסורים לפי חובת המקח".⁴⁸ במהלך המאה השלוש עשרה נעשה מקצוע השדכנות שכיח יותר, כפי שעולה מתשובותיהם של חכמי אשכנז שפעלו באותם ימים, כולל תשובותיהם של מהר"ם מרוטנבורג ותלמידיו. בניגוד לדעה של ר' שמחה ושל חכמים גדולים מגרמניה, ובהם ר' שמואל מבמברג רבו של מהר"ם, פעל מהר"ם לצמצום את דמי השדכנות. לדעתו, אין חובה לתת לשדכן "אלא שכר טרחו", כלומר דמי טרחה ממשיים ולא מעבר להם. הוא התלבט אם מבחינה הלכתית יש מקום להרבות בשכרם של השדכנים, ולבסוף החליט שלא לעשות כן. אף מי שהבטיח לשדכן בעל פה שכר גבוה, פטור לדעתו מלשלם לו שכר זה ויכול להסתפק בתשלום דמי הטרחה הראליים בלבד.⁴⁹ מהר"ם הכיר את דעת החכמים האחרים ואת הספקות ההלכתיים, אך נשאר איתן בעמדתו.

אחד מתלמידיו הביא הסבר סתום למניע של רבו בסוגיה זו: "ומורי (=מהר"ם) ידע

46 על הבג'ינות (beguinae), ארגוני נשים של הכנסייה הקתולית, ומאבק הכנסייה בהן בשל החשש מהתגברות כוחן, ראו: שחר, המעמד הרביעי, עמ' 55–57.

47 שילה, השדכן במשפט העברי, עמ' 361–373. על נדירות המוסד בספרד ראו שם, עמ' 362–363.

48 אור זרוע, פסקי בבא קמא, סימן תנז, עמ' 72. על הרקע החברתי והכלכלי להגדלת שכר השדכנים ראו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 115–117.

49 ראו: שו"ת מהר"ם, דפוס פראג, סימנים תצח, תשו, תתקנב.

התשובה הכתובה... ולא רצה לחזור מפני בני ארפור"ט.⁵⁰ מה הדבר המיוחד בבני ארפורט (Erfurt) שהניע את מהר"ם שלא להרבות בשכר השדכנים? שילה סובר, שהשדכנים בקהילת ארפורט גבו שכר מופרז לטעמו של מהר"ם ולכן פעל להקטין את רווחיהם.⁵¹ ייתכן שנימוק זה נכון, אך לדעתי יש לקשור את פעולתו הנזכרת של מהר"ם גם בחששותיו הכבדים מריבוי הגירושין בחברה היהודית. מן המקורות, ובמיוחד מדבריו של ר' זליגמן מבינגן, עולה שהשדכנים עודדו בני זוג לפרק את התא המשפחתית.⁵² ר' זליגמן קבל במפורש על כך ששידוכי האישה מתקיימים מיד לאחר גירושיה, אף שלפי ההלכה עליה להמתין לפחות שלושה חודשים. יש בכך עדות להכנות של בני הזוג או של אחד מהם להינשא בשנית בעזרת השדכנים, הכנות שהחלו עוד לפני סיום הליכי הגירושין. בשל רצונם לקבל את דמי השדכנות הגבוהים, עודדו השדכנים את בני הזוג המתלבטים להתגרש, בהרעפים שבחים על חתנים וכלות אלטרנטיביים. ר' זליגמן האשים את השדכנים בסיוע להתרחשות זו והציע, יחד עם חבריו, להחרים שדכנים שימשיכו לעשות כן. די היה בשמועה על סכסוך בין בני זוג כדי שהשדכנים ישדלו את שני בני הזוג או אחד מהם, מתוך תאוות בצע, למצוא בן זוג אחר – מיוחס, בעל מידות ועשיר. מהר"ם היה ער לתופעה זו והחליט לפגוע בשכר השדכנים.

ואולם מהר"ם לא הצליח בפעולתו זו. השדכנות הפכה מקצוע פופולרי, ובמאה הארבע עשרה – ואולי כבר בסוף המאה השלוש עשרה – עסקו בשדכנות גם תלמידי חכמים גדולים, והם נטלו בעבודה סכומי כסף נכבדים. השדכנות הפכה אפוא מקור הכנסה חשוב לרבני התקופה.

ח. המאבק בביטול שידוכין

בקהילות גרמניה וצרפת ראו בעין רעה את ביטול השידוכין ונאבקו בתופעה זו. המאבק של קהילות צרפת נשא אופי חריף יותר וכלל גם חרם וקנסות נגד המבטל.⁵³ רש"י נטל חלק חשוב במאבק זה, כפי שראינו בדיון בו לעיל, פרק ב.⁵⁴ בשל החשש הכבד מביטול שידוכין נקבע בקהילות גרמניה וצרפת שההורים של שני בני הזוג יתנו ערבויות כספיות, או משכונות יקרים, והם יפקדו בידי נאמנים. מי שיבטל את השידוכין יאבד את ערבוננו. במיוחד גדול היה חששם של הורי הכלה. הפרת הסכם מצד החתן גרמה

50 תשובות מהר"ם, שם, סימן תתקנב.

51 שילה, השדכן במשפט העברי, עמ' 362.

52 תעמולתו התקיפה של ר' זליגמן נגד ריבוי הגירושין בראשית המאה החמש עשרה נשתמרה בכ"י אוקספורד-בודליאנה 973, דף 75; ראו: יובל, תקנות נגד ריבוי גירושין, עמ' 213-214.

53 ראו: עמנואל, ביטול שידוכין.

54 ראו תשובתו של רש"י, תשובות חכמי צרפת ולותיר, סימן כז.

לאיבוד זמן יקר מצד הכלה, הואיל וההמתנה בין השידוכין ובין הנישואין הייתה לעתים ממושכת, בשל גילן הצעיר של הכלות. כבד יותר היה החשש פן יוטל כתם בנערה ובמשפחתה בגלל עצם ביטול השידוכין, אם הביטול עורר שמועות ודברי רכילות. עדות מובהקת לחשש הכבד מתופעה זו היא החרם שהוטל, לכל המאוחר באמצע המאה האחת עשרה, על מי שמבטל שידוכין.⁵⁵ בצרפת החמירו במיוחד עם המבטל. לא זו בלבד שהוא איבד את משכנו אלא אף הוטל עליו קנס כספי, ובתקופה מסוימת הוא גם הוחרם.⁵⁶ הכלי העיקרי במאבק זה היו המשכונות היקרים שהפקידו הצדדים "על מנת שהחור בו יפסיד ערבונו".⁵⁷

מהר"ם נטל גם הוא חלק במאבק הזה: "ושידוכין (=ערבונות) שמימין בני אדם כשמזדווגים יחד... הרויח את השידוכין, אפילו אם לא קנו בב"ד (=בבית דין) חשוב, לפי שבייש אותו שאינו יכול למצוא זיווג כל כך בטוב כמו שהיה עושה קודם לכן".⁵⁸ מהר"ם הרגיש במיוחד את הבושה הנגרמת מביטול השידוכין. אך טבעי הוא ששמועות ודברי רכילות שעורר ביטול השידוכין עלולים לפגוע בייחוסן של המשפחות ולהכביד על נישואי בניהן ובנותיהן, ומהר"ם העיר במפורש על גורם זה.

לא כל החכמים הסכימו שיש צדק משפטי בהפקעת המשכונות היקרים. החשש ההלכתי היה פן יש כאן "אסמכתא", כלומר, מצב שבו שני הצדדים אינם מאמינים שהשידוך יבוא לידי מימוש וחוששים שמא יילקחו מהם משכונותיהם, ולכן נכונותם להיכנס להתחייבות הכספית לא הייתה מלכתחילה בלב שלם. לפי התלמוד, "אסמכתא קונה" רק אם הקניין נעשה "בבית דין חשוב", וכבר עמדנו על ההתלבטות הזאת בדיון ברש"י ועמדנו על השקפתו, שלכל בית דין יש תוקף של בית דין חשוב.⁵⁹ מהר"ם הלך גם הוא בדרך זו, אך לא הכול הסכימו עם פסיקתו. לכן יש ערך מיוחד לקביעתו של מהר"ם, שהמשכונות תקפים "אפילו אם לא קנו בבית דין חשוב". תשובה אחרת שכתב מהר"ם בנושא זה עומדת, לכאורה, בסתירה לדבריו הראשונים. הוא נשאל על "ראובן ששידך בתו לבן שמעון ופסקו מה שפסקו, ולא היה קנס ביניהם אך דברים בעלמא". הנערה חזרה בה, והמשוודך תבע "מאביה ואמה קנס חרם תקנת הקהלות זקוק זהב". מהר"ם התנגד לתשלום הקנס – הנוסף על המשכונות – שהרי אין מדובר במנהג כללי אלא במנהג מקומי. הוא הוסיף: "ובכל ארץ אשכנז לא נהגו כן, ואף בצרפת שמשם יצא המנהג כמדומה אני דמסתמא לא נהיג אלא היכא דפריש (=שפירש)". דומה שאין

55 ראו בדיון ברש"י, לעיל, פרק ב, הערה 28.

56 להתפתחויות הללו ראו: עמנואל, ביטול שידוכין.

57 כלשונו של רש"י בתשובות חכמי צרפת ולותיר, סימן כז.

58 ספר התשוב"ץ, לר' שמשון בר' צדוק. הנוסח לפי כ"י אוקספורד-בודליאנה 1102, 325 ע"ב.

59 תשובות חכמי צרפת ולותיר, סימן כז.

סתירה ממשית בין התשובות, כי הוויכוח איננו על המשכונות, שכלל הנראה לא ניתנו במקרה זה כלל, אלא על הקנס, שנהג רק בצרפת ולא בגרמניה.

ט. אין-אונות כעילה לגירושין

טענת אין-אונות שימשה גורם כבד משקל לגירושין בימי הביניים. על פי ההלכה, אם הודה הבעל שהוא סובל מאין-אונות היה עליו לתת גט לאשתו ולשלם לה את דמי כתובתה. אם הוא הכחיש זאת, האמינו חכמים לאישה בדרך כלל יותר מאשר לבעל.⁶⁰ במשנת נדרים (יא, יב) יש עדות על תמורה שחלה בעמדתם של חכמים בנושא זה. לפי ההלכה הקדומה, האמינו במקרה זה לאישה והיא זכתה בגט ובדמי הכתובה. לאחר זמן "חזרו לומר: שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה", כלומר, טופלת עליו טענת שווא של אין-אונות כדי לזכות בגט ובדמי הכתובה ברצותה להינשא לאחר. החשש פן נתנה האישה עיניה באדם אחר שכיח בדיוניהם של חכמי ישראל בימי הביניים. מנגד עמד עיקרון תלמודי אחר, ש"אין האשה מעיזה פניה" לומר שקר מוחלט בפני בעלה. משום כך סברו חכמים כי יקשה עליה לשקר במצח נחושה בנוכחותו. לכן, אם היא טוענת שהוא אימפוטנט יש להאמין לה. חכמי ישראל התלבטו רבות בסתירה שבין שתי הנחות אלה. רוב החכמים פסקו, שאם האישה מודה שבעלה אינו לוקה באין-אונות, אך הוא "איננו יורה כחץ", ולכן סיכוייה להרות קטנים, יש להאמין לה, מפני שבמקרה זה אין הבעל יודע אם דבריה נכונים ואין היא "מעזה פניה" כנגדו. בסוף המאה השתים עשרה פסק ר' יצחק בן אברהם (ריצב"א), מבעלי התוספות הגדולים, שיש להאמין לאישה אם היא מסתפקת בגט ואיננה תובעת גם את דמי הכתובה. הוויתור שלה משמש עדות למהימנות דבריה. הרצון ללדת ילדים ולקיים יחסי אישות הוא המניע אותה, ולכן אין לחשוש במקרה זה "שמא נתנה עיניה באחר", וכופין את הבעל לגרשה. ואולם, אם האישה תובעת גם את הגט וגם את הכתובה, אין כופין את הבעל לגרשה, בשל החשש שנתנה עיניה באחר. לדעה זו הסכימו חכמים נוספים בצרפת ובגרמניה באותה העת.

מהר"ם מרוטנבורג נקט עמדה חריגה. אמנם, גם הוא סבר שמעיקר הדין האישה נאמנת כאשר היא מוכנה לוותר על כתובתה, ואף על פי כן סירב לכפות גט על הבעל. לטענתו, אין לנשים בזמנו יראה מפני בעליהן: "בדורות הללו שאין בנות ישראל צנועות כאשר היו בדורות הראשונות". על כן האישה לא תהסס לשקר במצח נחושה גם בפני בעלה. דעתו של מהר"ם לא התקבלה, ותלמידיו המשיכו לנהוג כשיטת ריצב"א.

60 לדיון מפורט בשאלה זו ראו: שילה, כוח גברא; אנציקלופדיה תלמודית, ו, עמ' תטו-תכב, ערך "גירושין".

לפנינו מקרה נוסף של פגיעה בזכות האישה ובתדמיתה במשנתו של מהר"ם. יש להניח שיהיו מי שיבואו ללמוד ממקור זה על מקומה השלילי של האישה בתודעתו. ואולם, ספק בעיני אם ניתן להסיק מדין זה על הכלל. כאמור, החשש הכבד של מהר"ם שמא תתערער איתנות החברה היהודית בשל ריבוי הגירושין הביא אותו לנקוט צעדים קיצוניים לצמצום תופעה זו. מקרה זה משתלב היטב בגישתו הכללית, וספק אם יש בו עדות על מקומה של האישה בתודעתו.

י. זנות כעילה לגירושין

לדעת מהר"ם, זכאית אשתו של יהודי שנזקק לשירותן של זונות לכפות עליו לתת לה גט ולפצותה בדמי הכתובה. ר' אלכסנדר זוסלין הכהן, תלמידו של מהר"ם, הביא בספרו "האגודה" תביעה שהופנתה אליו מצד אישה שבעלה זנה עם נשים נכריות. ההיתר הבסיסי ביהדות לשאת אישה נוספת נטל במידה מסוימת את העוקץ מקיום יחסי אישות עם אישה אחרת, במיוחד עם נכרית. למרות זאת, פסק ר' אלכסנדר שמעשהו של הבעל יש בו משום עילה לגירושין. בתשובתו סיפר שגם מהר"ם, רבו, פסק כן:

פעם אחת בא מעשה לידי: לאה טוענת על ראובן שהיה רועה זונות,⁶¹ והוא כופר. ופסקתי שאם תביא עדים שהוא כן, יוציא ויתן כתובה... גם אמרתי שיעידו העדים זה שלא בפני זה ויחקרו אותם בדרישה ובחקירה כמו על דיני נפשות. ואחרי שפסקתי הכתב, שלחו קרובי האשה תשובה (=תשובת) הר"ם ז"ל (=מהר"ם מרטנבורג) הועתקה מכתיבת ידו והאריך בו מאד... וסוף דבריו: היכא דאיכא סהדי (=כשיש עדים) או כשהודה מעצמו, כייפנן ליה (=כופים עליו) להוציא.⁶²

המעשה של מהר"ם התייחס אל זנות עם אישה נכריה, אבל ברור שהכרעתו תופסת – וביתר שאת – לגבי זנות עם אישה יהודיה. הפסק שלו שופך אור על אישיותו ועל הקפדתו הרבה עם בעל שבגד באשתו, והוא ראוי לתשומת לב מרובה. על אף מאבקו הנחרץ נגד הגירושין הוא החמיר עם הבעל וקבע שניתן לכפות עליו לתת גט לאשתו. מהר"ם נזקק לכמה סוגיות הקשורות במעמדם ההלכתי של נשים (נדרי נשים, כשרותן לשחוט ולהתקין ציצית), אבל אין בדיונו ובהכרעותיו בסוגיות אלה פן אישי שיש בו כדי להעיד על עולמו שלו,⁶³ ולכן לא נזקקתי להן בדיוננו כאן.

61 לא סרסור במובן המקובל כיום, אלא אדם הנזקק לשירותן של זונות.

62 ספר האגודה, פה ע"ג.

63 שחיטה כשרה בנשים – תשובות מהר"ם, דפוס פראג, סימן קצג; אין ראוי שאישה תתקין ציצית – גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 338; תעניות נשים ונדריהן – כהנא, תשובות מהר"ם ופסקיו, ב, סימן קיג, עמ' קח; שם, סימן קפא, עמ' רמט.

יא. סיכום

בפתיחת דברי עמדותי על יחסו האמביוולנטי של מהר"ם אל מעמדן של הנשים בזמנו. הדיון בנושאים הנזכרים לעיל מאשש קביעה זו. לכאורה יש לתמוה: כיצד אדם שדאג כל כך לכבוד הנשים ויצא בחריפות נדירה נגד בעל אלים שהכה את אשתו, עד כדי הוראה "לקוץ את ידו", נלחם בעוצמה רבה נגד נשים שביקשו ליוזם גירושין? הוא התיר לפגוע באופן קשה בזכויותיהן הכלכליות ואף בכבודן. התעלמותו של מהר"ם מן התמורות לטובה שחלו במעמד האישה מאז תקופת הגאונים חרצה את גורלה של האישה לשבט. יתר על כן, מהר"ם הוא מן החכמים הראשונים בגרמניה שנתן משקל חשוב לתורתו של הרמב"ם ולספרו "משנה תורה" ותיאר אותו כ"אורים ותומים" ש"כל דבריו דברי קבלה הם".⁶⁴ ברור שהוא הכיר היטב את טענתו המפורסמת של הרמב"ם, שאין לכפות על האישה לקיים יחסי אישות עם בעל השנוא עליה, ובמקרה זה יש לכפות עליו לתת לה גט באופן מיידי.⁶⁵ מהר"ם התעלם מפסיקה זו כשם שהתעלם מזכויות כלכליות אחרות של האישה. הוא אף לא גילה התחשבות ברגשותיה, במעמדה במשפחה ובכבודה. אמנם, ההכבדה היתרה על הגירושין, שהביאה כמעט למניעתם, פגעה לעתים קרובות גם בגבר, שהרי מהר"ם וחבריו הכבידו מאוד על שני בני הזוג בבואם להתגרש. ואולם, בפועל סבלו הנשים יותר מאשר הגברים ונצטמצמה מאוד יכולתן לכפות גירושין על בעליהן.

כאמור לעיל, אי אפשר לנתק את עמדותיו של מהר"ם בסוגיות הללו מן המציאות הקשה של תקופתו. הכבדת עולן של הכנסייה ושל המלכות על היהודים החריפה בהדרגה במהלך המאה השלוש עשרה והגיעה לשיאה בימיו של המלך רודולף, ברבע האחרון של מאה זו. מהר"ם חשש שהלחץ הכלכלי והביטחוני הקשה, בד בבד עם התערעורת התא המשפחתי בשל ריבוי הגירושין, עלולים להגביר את ההמרה לנצרות ולפורר את מבנה החברה היהודית. כדי להבין את עוצמת הסכנה יש לשחזר את התמונה העגומה של ערעור התא המשפחתי במלוא עוצמתה וחריפותה. גירושין גוררים אחריהם בדרך כלל מתח חריף לא רק בין שני בני הזוג אלא גם בין משפחותיהם המורחבות. הם הביאו לסכסוכים על רקע כלכלי ולמאבקים על החזקת הילדים ועל כבוד המשפחות. מתיחות חריפה מעין זו במשפחות רבות, יחד עם לחץ הכנסייה להמרת הדת, היה בבחינת מרשם הרה"אסון לקיומן של הקהילות. מהר"ם חש במלוא עוצמתה של הסכנה

64 "אמנם משבא לידי ספר רבינו משה בן מיימון זצ"ל נשאלתי מאת כבודך שאילה זו, אמרתי בלבי אשאל באורים ותומים ודבר מה יראני והגדתי לך. וכאשר מצאתי סברתו על סברתי חלוקה, חזרתי לדבריו כי כל דבריו דברי קבלה הם"; תשובות מהר"ם, דפוס לבוב, סימן תכו.

65 ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 100-102.

ולכן מצא לנכון לנקוט אמצעים חריגים שלא מצאנו כמותם בתקופה אחרת, בתקווה שיביאו לצמצום מקרי הגירושין.

בדברי הערכתו למהר"ם כתב אפרים אלימלך אורבך:

גדולה הייתה מידת האמון של פשוטי־עם, רבנים וחכמים, גדולי מלכות, תקיפי הקהילות, במורם ורובם. ממנו ציפו לתושיה ועצה, לעידוד ולנחמה... הוא לא רק עמד, כפי שראינו, על בדיק בית ישראל שבאשכנז ותיקונו מבפנים, בהיותו מגן על חלשים ודלים בפני תקיפים ועזי־פנים, ועל סדרי המשטר הפנימי של הקהילות, כפי שהתגבשו במשך דורות, ובפני פורצי־גדר וקלי־דעת – אלא גם שמר על הגחלת הלוחשת של רגש החירות וכבוד האדם שבישראל שלא יכבו.⁶⁶

אכן, הדאגה של מהר"ם לכבוד האדם, כפי שהדגיש אורבך, מעלה ביתר שאת את חריגתו של מהר"ם מן הדאגה לכבוד האישה בשאלת הגירושין. תחושתו היא שאילו חי מהר"ם בתקופה אחרת, כגון בימיהם של רגמ"ה ושל חכמים אחרים שקדמוהו, היה גם הוא רגיש יותר לכבוד הנשים ולא היה מעלה הצעות קיצוניות לפגיעה בזכויותיהן. אמנם, אין בידי להוכיח הנחה זו באופן חד משמעי. ואולם, רגישותו האנושית הרבה, שבאה לידי ביטוי בניסיונותיו להגן על הנשים מפני בעל אלים או במקרים אחרים שהוזכרו לעיל, מסייעת לכך.

פרק שנים עשר

ר' אשר בן יחיאל: "בנות ישראל שחצניות הן"

ר' אשר בן יחיאל (הרא"ש, 1250–1327) נמנה עם תלמידיו המובהקים של מהר"ם מרוטנבורג. הוא נמלט מגרמניה אל ספרד ובשנת 1305 השתקע בטולידו. הרא"ש פעל בה כעשרים שנה, והפך בפועל למנהיגה הרוחני של יהדות קסטיליה.¹ הוא נטל חלק חשוב בפעילות הספרותית שנכתבה בגרמניה ובספרד במאות השלוש עשרה והארבע עשרה, סייע רבות בהפצתם של קובצי תוספות, וכתב בעצמו תוספות לרבות ממסכתות התלמוד. לספרו "פסקי הרא"ש" הייתה השפעה גדולה על התפתחות הפסיקה ההלכתית. ר' יוסף קארו, בעל ה"שולחן ערוך", תיאר אותו כאחד משלושת עמודי ההוראה שהבית היהודי נשען עליהם, יחד עם הרי"ף והרמב"ם. השפעתו על חיי הרוח והחברה בקהילות קסטיליה הייתה גדולה. חכמי ישראל שבספרד כתרו לראשו כתרים הרבה ודיברו על תרומתו החשובה להפצת התורה בספרד. כך, למשל, כתב עליו בנו ר' יהודה:

ומאת ה' היתה זאת (=בואו לספרד) להעמיד תלמידים רבים בארצות ספרד. צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל. כי לא היו בארצות אלה פירושים מדויקים. וגם עשה לתלמוד פירושים ופסקים. ובכל מקום אשר פירושו ותשובותיו ופסקיו יגיעו – חוקי האל ותורותיו יודיעו.²

הרא"ש נהג עם עצמו בחסידות גדולה והסתפק במועט. כמנהיג ציבור הוא פעל בתקיפות רבה, ולא היסס לצאת נגד החצרנים, בעלי הכוח וההשפעה באותה העת, כאשר נראה היה לו שהם מנצלים את מעמדם לרעה.³ מקומה של האישה במשנתו של הרא"ש הושפע בעיקר משני גורמים: (א) המסורת

1 לספרות עיקרית על הרא"ש ראו: פריימן, הרא"ש; בער, היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 185–190; אורבך, בעלי התוספות, ב, עמ' 586–599; א' וסטרייך, "הכרעות שיפוטיות של הרא"ש בספרד", מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל: ספר יובל לפרופ' מנחם עמנואל רקמן, בעריכת מ' בר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 157–182; תא"שמע, ר' אשר ובנו ר' יעקב; הנ"ל, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, עמ' 78–85; גלינסקי, הרא"ש בספרד, ושם בעמ' 390, הערה 8, ספרות ענפה נוספת.

2 צוואת ר' יהודה בן הרא"ש, בתוך: אברהםס, צוואות גדולי ישראל, עמ' 190.

3 ראו: בער, היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 185–190.

האשכנזית, בעיקר זו של רבו הנערץ, מהר"ם מרוטנבורג; (ב) המציאות החברתית והתרבותית בספרד. כוחו של הגורם השני גדול משל הראשון. אביו של הרא"ש, ר' יחיאל, היה מקורב לחסידי אשכנז והרא"ש ינק ממנו כמה מיסודותיה. כפי שראינו לעיל, יחסו הבסיסי של ר' יהודה החסיד אל האישה היה חיובי בדרך כלל. סביר להניח שעמדה בסיסית זו השפיעה גם על הרא"ש. מנגד עמדה המציאות הפוליטית והחברתית הקשה של היהודים בגרמניה בשלהי המאה השלוש עשרה, כפי שתיארנו אותה בפרק הקודם, בדיון במקומה של האישה במשנתו של מהר"ם, ובמיוחד בכל הנוגע לריבוי הגירושין בחברה היהודית. בבואו לספרד נתקל הרא"ש מחד גיסא בהווי של החברה היהודית החצרנית, שרווחה בה תופעת הפילגשות; ומאידך גיסא בבעלים שנטשו את נשותיהם והיגרו לצורך מסחרם למקומות אחרים – מציאות מקובלת שהכבידה מאוד על החברה היהודית. כמו כן הרבה להתלבט בסוגיית ריבוי נשים. על פעולתו העיבה המתיחות החברתית הקשה בקהילות ישראל, שנבעה מקוטביות חברתית וממאבק על תכני ההשכלה.

על רקע זה נקט הרא"ש עמדות קשוחות כלפי האישה, שהיה בהן כדי לפגוע בזכויותיהן של הנשים ובמעמדן, כולל זכותן לזיווג גירושין. כמו אצל רבו מהר"ם, כוחה של המציאות ההיסטורית הכריע את הכף ועיצב את מקומה של האישה במשנתו.

א. מעלת הנישואין

בכמה מקומות בתלמוד ובספרות המדרש מודגשת החובה המוטלת על כל אדם ואדם מישראל לשאת אישה ולקיים מצוות פריה ורביה. לעתים הדבר מושמע בחריפות רבה, כגון: "כל שאין לו אשה שרוי בלא טובה בלא עזר בלא שמחה בלא ברכה בלא כפרה... אף בלא שלום... אף בלא חיים... אף אינו אדם שלם... ויש אומרים אף ממעט את הדמות".⁴ על פי המקורות הללו נפסק להלכה, שאדם ש"נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה, הרי זה יוציא ויתן כתובה או ישא אשה הראויה לילד, ואם לא רצה להוציא כופין אותו ומכין אותו בשוט עד שיוציא".⁵ בדעה זו החזיק גם הרי"ף. לעומתם סברו בעלי התוספות בצרפת, כולם או קצתם, שאין לכפות על בני הזוג להיפרד זה מזה. לדעתם, יש לכפות על הבעל כפייה פיסית ("בשוטים") רק אם הוא נוהג באשתו שלא כדין.⁶ הרא"ש לא קיבל דעה זו, המובאת בתוספות, וסבר כדעתם של הרי"ף והרמב"ם, ואף הוסיף עליהם. הוא למד מדברי הרי"ף שלא זו בלבד שכפו על הבעל

4 בראשית רבה יז, ב, עמ' 151-152.

5 משנה תורה לרמב"ם, הלכות אישות, טו, ז.

6 ראו: תוספות, יבמות סד ע"א, ד"ה "יוציא ויתן כתובה": "ונראה דלא משמע יוציא לכפיה (=בכפייה), אלא היכא שעושה לאשה שלא כדין. אבל הכא שאינו אלא משום דאינו רשאי לבטל מפריה ורביה, לא משמע לשון כפייה".

לגרש את אשתו, אלא גם חייבוהו לשאת אישה שנייה: "דכייפנין ליה בשוטי אף לישא אחרת כדי לקיים מצות פריה ורביה". הוא סבר שיש לנהוג כך גם ברווק שמלאו לו עשרים שנה ועדיין לא נשא אישה ("וכן היה נכון ברווק שעברו עליו עשרים שנה ואינו רוצה לישא אשה, שיכפוהו בית דין לישא, לקיים פריה ורביה"). פסיקה זו מצויה גם בתקנותיה של קהילת ירושלים בעת החדשה, אם כי בשל חשש אחר – פן יקיים הרווק יחסי אישות מחוץ למסגרת הנישואין.⁷ נימוקו של הרא"ש היה שונה לחלוטין: על אדם מוטלת חובה דתית בסיסית לקיים מצוות פריה ורביה.⁸ אין צריך לומר שבפסיקה זו יש התעלמות מוחלטת מרצונותיו של הפרט ומעולמו הפנימי.

כפיית הגירושין במקרה של עקרות נובעת מן התפיסה שהקהילה היהודית זכאית להתערב בחיי הפרט כי המשפחה היא תא מקודש וחשוב בחיי הקהילה. לא זכותו של הפרט עומדת במרכז חייה של הקהילה אלא חובת הקהילה ה"קדושה" לקיים את עול המצוות.

ואולם בעניין חשוב סטה הרא"ש מפסיקתם של חכמי ספרד. הוא סבר שאין לכפות אדם בשוטים ולהכריחו לתת גט לאשתו, גם אם חלפו עשר שנים מאז נישואיהם והם ערירים.⁹ מכיוון שחלקו בסוגיה זו חכמים גדולים, ראוי לדעת הרא"ש להתמיר ולא לכפות על הבעל "בשוטים" לגרש את אשתו, כדי שלא יהיה הגט "מעושה". פסק זה עולה בקנה אחד עם השקפתו הנוכרת, שלא לכפות על הבעל באמצעים פיסיים לתת גט. הוא חשש מגט כפוי (=גט מעושה) לאור פסיקתו של רבנו תם בנושא. הרא"ש אף עסק בהרחבה בשאלה אם החובה לגרש אישה לאחר עשר שנים חלה גם בחוץ לארץ. הוא התנגד לדעה, שגם רש"י דגל בה, שאין ההלכה תקפה בחו"ל: "ויש רוצים לומר דהאי דינא דשהה עמה עשר שנים אינו נוהג בחוצה לארץ, דתלינן (=את העקרות) בעונש דירת חוצה לארץ... ולא מסתבר כלל להורות כן שיבטל אדם מפריה ורביה בסברא רעועה זו".¹⁰

7 "...הרווקים מבין עשרים שנה ומעלה לא יוכלו לדור בעיה"ק (=בעיר הקודש) ירושלים ת"ו (=תיבנה ותיכונן) שרונים בלא אישה... חזמן קצוב נתנו לכל הרווקים היושבים כאן מהיום, ה' לחודש אייר שנת ה'תק"ט (1749), ועד לר"ח אלול. ראה יראה כל רוק וישם מגמת פניו בתוך הזמן הנזכר לישא אשה – ואז יוכל לדור פה עיה"ק כרצונו. ואם אין כוח בידו, כי לא מצא מנוח לישא אשה – מחויב הוא תכף ומיד לצאת מפה עיר הקדש ולבקש את חייו בחו"ל..."; "מ"ד גאון, יהודי המזרח בארץ ישראל, א, ירושלים תש"ס, עמ' 112.

8 פסקי הרא"ש ליבמות, סה ע"א–ע"ב. גיל עשרים הוא על פי דברי התלמוד, קידושין כט ע"ב: "עד כ' שנה יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה, כיון שהגיע כ' ולא נשא, אומר תיפח עצמותיו". ראו גם הר"ף לכתובות עז ע"א; תשובות הרמב"ם, א, סימן מא, עמ' 63. גם הר"י מיגאש סבר: "ואפילו הסכימו שניהם להשאיר ולהתמיד על מצבם, כופין אותו מן הדין לגרשה כדי שישא אחרת, שאפשר לו להוליד ממנה"; תשובות הר"י מיגאש, סימן קנו, עמ' קמב.

9 פסקי הרא"ש ליבמות סד ע"א. וכן הדעה בתוספות, יבמות סד ע"א (לעיל, הערה 16).

10 ראו גם הדין בסוגיה זו בנימוקי יוסף על אתר, יבמות סד–סה.

הרא"ש סטה מדרכו זו במקרה של "אלמנה אחת שהייתה בעלת ממון, ומפני כך שדכה ראובן, ובעת השידוכין נתייב לה כ"ה אלפים זהובים בשטר ונשבע שלא ישא אחרת עליה". האישה הייתה זקנה "ופסקה מלדת קודם נישואיה עם ראובן, אלא שראובן נשאה בשביל ממונה".¹¹ האישה לא עמדה בהבטחתה "ולאחר נישואין לא נתנה לו כלום", והוא ביקש רשות לשאת אישה אחרת או לגרשה, מפני ש"אינו רוצה לבטל מפריה ורביה". על אף החשיבות היתרה שייחס הרא"ש למצוות פריה ורביה, הוא פסק כי האיש נשא את האישה רק כדי לזכות בממונה, "וידע שלא הייתה בת בנים", ולכן עליו לקיים את שבועתו ולא לשאת אישה אחרת: "לא יעבור על שבועתו החמור[ה] שנודעו כל העולם כולו על זה (=על השבועה)... בשביל מצות פריה ורביה". לדעתו, אילו הייתה מסכימה האישה להיעתר לו ולתת לו את הממון, "לא היה חושש על מצות פריה ורביה", ולכן אין כל אפשרות להתיר את שבועתו.

קשה למצוא בפסק זה של הרא"ש עדות למקומה של האישה במשנתו. ביסוד פסיקתו עומד החשש הכבד משבועת שקר, בפרט משום שהאיש לא התנה כלל את שבועתו בנתינת הממון. עם זאת, ראוי לציין שהרא"ש התעלם מן הנסיבות המיוחדות העולות מהפרת הבטחתה של האישה. לכאורה, היה מקום לטעון שכל השבועה נבנתה על בסיס ההנחה שהיא תתן את הממון, וממילא, אפשר ששבועתו מקורה בטעות והיא בגדר שבועת שווא שאיננו חייב לקיימה. חששו הכבד של הרא"ש משבועת שקר הוא שהכריע את הכף. על כל פנים, לדעתו תכלית הקמת התא המשפחתי אחת היא: הבאת צאצאים לעולם. אף שמבחינה הלכתית רק הגבר מצווה על מצוות פריה ורביה, הרי גם על האישה חלה חובה מוסרית לדאוג לכך.

ב. המאבק בנטישת נשים

המציאות הכלכלית והחברתית בקהילות ישראל שבספרד דמתה באופן כללי לזו שבארצות הסמוכות לה באגן הים התיכון. מקורות רבים מתשובות הר"ף, הרא"ש ואחרים מלמדים עד כמה העיקה נטישת הנשים על החברה היהודית. כגון: "נהגו כאן פחותים וגרועים מבעלי מלאכות לישא היום אשה במקום זה, ונותן עיניו באחרת והולך למקום אחר ונושא אותה, וחוזר למקומו בעזות מצח ובאים לידי קטטות ותרעומות וגירושין".¹² בתשובתו יעץ הרא"ש לשואל, חכם מאחת הקהילות, לנקוט פעולה נמרצת כדי למנוע פרצה זו:

11 תשובות הרא"ש, כלל ת, סימן ת.

12 שם, כלל מג, סימן ו.

ראוי לעשות גדר וסייג בדבר הזה, כי אמרו רבותינו ע"ה (יומא יח ע"ב) "ומלאה הארץ זמה" – זה הנושא אשה במקום זה והולך למקום אחר ונושא אחרת, נמצא אח נושא את אחותו, וגם מעגן אשת נעורים. לכן טוב הוא שיסכימו הקהל לעשות תקנה לדבר, חרמות ונדויים וקנסות, על מי שישא אשה אחרת על אשתו במקום אחר.

הרא"ש אף הביע את הסכמתו לחתום באופן אישי על תקנה מעין זו – עדות נוספת לחששותיו הכבדים מפני התופעה הנזכרת.¹³

בדברי תשובתו הדגיש הרא"ש במיוחד את החשש ההלכתי, שמא יינשאו אח ואחות, ולא הדגיש את סבל הנשים הנטושות והעגונות. אמנם, הוא רמז לכך בכותבו "וגם מעגן אשת נעורים", אך את עיקר דבריו ייחד לפן ההלכתי הנזכר. היש בכך עדות לחוסר רגישות מצדו לגורל הנשים? הדבר מסופק בעיני. על כל פנים, נראה שאילו היו רש"י או ר' שמחה משפירא נשאלים על אותה התופעה, הם היו מדגישים ביתר שאת את סבלן של הנשים הנטושות כמניע לפעולה נגד תופעת הנטישה.

דאגתו של הרא"ש לאישה הנטושה עולה בדיונו באישה שהרתה וילדה לגבר שקידש אותה אך טרם הכניסה לחופה. הגבר נטש אותה, נשא אישה אחרת, וסירב לתמוך מבחינה כלכלית באישה הראשונה ובבנה. האישה סירבה להניק את בנה, שבלאו הכי לא הניקה אותו גם בעבר, בטענה שבעלה נטשה ואיננו תומך בה כלל. הרא"ש קיבל את טענת האישה: "ואינה מצויה להניק את בנה ואפילו הייתה נשואה. כיון שאבי הבן אינו מעלה לה מזונות, אי אפשר לה למות ברעב, כל שכן זאת שאינה נשואה ואינה משועבדת להניק את בנו".¹⁴

ובמקרה אחר דאג הרא"ש לאישה שנחשבה עקרה ובעלה נשא אישה שנייה על פניה: "ראובן ששהה עם אשתו יותר מעשרים שנה ולא ילדה. והוא כדי לידע אם העכבה ממנו לקח אשה אחרת בקידושין כמנהג הארץ הזאת (=ספרד) ונתעברה ממנו".¹⁵ השואל, בנו של הרא"ש, סבר שהמעשה מוכיח כי האישה הראשונה הייתה עקרה, ובגללה לא היו לזוג ילדים במשך עשרים שנה. הרא"ש יצא להגנתה של האישה. לדעתו, אין באירוע משום עדות שהיא עקרה: "אין לגרוע כח הראשונה במה שאין לה בנים, כיון שלא הוחזקה (=כעקרה) בשלושה אנשים.¹⁶ ואף על פי שיש לו בנים מאשה אחרת, שמא לא זכה להבנות ממנה".

13 על התופעה של נטישת נשים לרגל נסיעותיהם של בעלים למסחר, ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 129–133, 145–145.

14 תשובות הרא"ש, כלל יז, סימן ז. הרא"ש העלה נימוק נוסף לפטור את האישה, כי בעבר לקח האב לבן אישה מינקת, "ועוד שבנה כבר נתרגל לינק מאשה אחרת".

15 תשובות הרא"ש, כלל ח, סימן ז.

16 כלומר, רק אם הייתה נשואה שלוש פעמים בלא ילדים היא "מוחזקת" עקרה.

עדות מובהקת לחששו הכבד של הרא"ש לגורלן של נשים שבעליהן נטשו אותן נשתמרה באחת מתשובותיו, שבה הביע הסכמה לכפות גט על בעל השוקל לנסוע למקום אחר, כנראה לרגל מסחרו: "ואשה שטענה ואמרה שדעת בעלה לילך לארץ אחרת והיא יראה שלא תשאר עגונה, אם כופין אותו לתת גט לזמן, או לישבע שלא יצא מן העיר עד שיפטור אותה".¹⁷ אמנם, הרא"ש שב והדגיש, בניגוד לדעתם של הרמב"ם והרי"ף, שאין לכופ את הבעל לגרש בטענת "מאוס עלי", כפי שפסקו תלמידי חכמים מובהקים בצרפת ובאשכנז. ואולם, במקרה זה: "אשה שבעלה רוצה לילך בארץ אחרת, נכון וראוי לכופו לתת גט לזמן. ואם ידוע הוא שדעתו לילך, ישביעוהו שלא ילך עד שיפטרנה בגט". הרא"ש חשש מכפיית גט ונלחם בתופעה זו בעוצמה חריגה, כפי שידון להלן, אך במקרה זה הסכים לכפות על הבעל את מתן הגט. רק המציאות העגומה של נטישת נשים ושכיחותן מסבירים את פסיקתו.

הרא"ש דן מספר פעמים בתופעת הפילגשות, שהייתה שכיחה בספרד בימיו, במיוחד בחוגי החצרנים. אף על פי שהפילגשות הציקה מאוד לרא"ש מבחינה אישית, ורחוקה הייתה מתפיסת עולמו שעוצבה בגרמניה בהשפעתם של חסידי אשכנז, הוא נאלץ להשלים עמה. אמנם, הוא ניהל מלחמה קשה עם החצרנים ועשירי הקהילה בכמה תחומים שבהם הם התנשאו על אחרים ופגעו בצורה קשה בעניים,¹⁸ אך הוא הבין היטב שאין לו סיכוי לנחול ניצחון במאבקו בפילגשות. נהוג זה היה מושרש ביהדות ספרד מדורות רבים וקנה לו שכיחה גם בחוגי האצולה הספרדית הנוצרית. כאמור, גם הרמב"ן הכיר בתקפות ההלכתית של תופעה זו.¹⁹

ג. המאבק בכפיית גירושין

אחד המאבקים הקשים שניהל הרא"ש על אדמת ספרד היה נגד כפיית גירושין על הבעל. כפייה זו רווחה בספרד בעקבות פסיקתו של הרמב"ם, שאם אישה טוענת שבעלה מאוס עליה, כופים עליו לגרשה מיד.²⁰ דעת הרמב"ם עשתה רושם ניכר בספרד

17 שם, כלל מג, סימן יג. "גט לזמן" משמעו גט על תנאי, שיחול אם הבעל לא ישוב לביתו תוך זמן מסוים.

18 ראו: בער, היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 186–189: "הרא"ש לא הכיר בתוקף העמדה המיוחדת, שרחשו לעצמם 'הגדולים ההולכים בחצר המלך'... יראה שאין לדמותם להם (=לראשי הגולה), שהם מזרע המלוכה והיו נוהגין כעין מלוכה על ישראל...". בער אף השווה את דרכם של החצרנים הללו עם מנהגי ה"מאיראשים" שהיו מקובלים באצולה הספרדית. הרא"ש יצא נגד תפיסה זו וקבע: "אסור לכל בן ברית להעלות על לבו דבר כזה". הוא אף נלחם במנהגם של העשירים מבין יהודי ספרד לאסור את הלווה באזיקים עד שישלם את חובו (בער, שם, עמ' 187).

19 ראו לעיל, פרק ח, הערה 41.

20 ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערה 101.

ובקהילות רבות נהגו על פיה. הרא"ש הלך בעקבות רבנו תם וסבר שאין לכפות גירושין אלא באותם מקרים המנויים במשנה ובתלמוד:

בהכרח נתנית גט ראיתי לרבותינו חכמי אשכנז וצרפת מתרחקין עד הקצה האחרון מכל מיני הכרחות כפיית האיש לגרש בעסק מרידת האשה, כי נראה להם דברי רבנו תם ז"ל וראיותיו עיקרים, וראוי לסמוך עליהם... צריך אדם להרחיק מספק אשת איש ומלהרבות ממזרים בישראל.²¹

ניתן לשער כי עמדתו התקיפה של מהר"ם מרוטנבורג ומאבקו בריבוי הגירושין, כפי שתוארו בפרק הקודם, השפיעו רבות על הרא"ש, ששהה שנים הרבה במחיצת מורו הנערץ. זאת ועוד, הוא היה עד ללבטיו של מהר"ם ולמאבקו החריף בנשים, עד כדי פגיעה בזכויות כלכליות שהיו להן. ההנחה הבסיסית שמהר"ם התבסס עליה, שהנשים בזמנו שוב אינן צנועות כפי שהיו בימים עברו, הייתה מקובלת גם על הרא"ש. את התנגדותו התקיפה לדעתו של הרמב"ם, שאם האשה טוענת "מאיס עלי" כופין את הבעל לגרשה באופן מיד, הוא דחה בטענה: "בנות ישראל בדור הזה שחצניות הן. אם תוכל האשה להפקיע את עצמה מתחת בעלה באמרה לא בעינא ליה, לא הנחת בת לאברהם אבינו יושבת תחת בעלה, ויתנו עיניהם באחר וימרדו בבעליהן".²²

בתשובה אחרת כתב הרא"ש: "בעונותינו בנות ישראל הן פרוצות בזמן הזה, ואיכא למיחש שמא נתנה עיניה באחר".²³ הרא"ש העיד על עצמו עד כמה היה קשה וממושך מאבקו בשיטת הרמב"ם. לדבריו, התנגדותו התקיפה לכפיית גירושין הועילה, ובקהילות שונות – אף מרוחקות מטולידו – קיבלו את דעתו: "דע לך כי מנהג רע הוא זה לכוף את האדם לגרש, מלבד אותם ששנו חכמים ז"ל (כתובות עז ע"א) שכופין אותם. והרבה כתבתי על זה בפסקי. ומיום בואי לארץ הזאת מנעתיים בכל ארץ קשטילייא שלא לכוף שום אדם לגרש במאמר האשה שאינה חפצה בו...". ואולם, הרא"ש סירב לצרף את חתימתו לחרם שהוצע בקהילות אנדלוסיה נגד מי שיכפה על הבעל גירושין: "ומה שלא חתמתי על כתב הנדוי שכתבתם עליו על כפיית הגט... דע כי מימי לא הלכתי בגדולות לגזור נדוי בלא הסכמת הרבים, כל שכן בארצות הללו".²⁴ פסיקתו, שאין לגרש אלא במקרים שמנו חכמים במשנה, שונה מזו של רש"י, רמב"ם

21 תשובות הרא"ש, כלל מג, סימן ח; שם, סימן יג, ובמקומות נוספים. על הנושא בכללותו ראו: וסטרייך, תמורות במעמד האשה, מפתחות, עמ' 364, ערך: "מורדת".

22 שם, כלל מג, סימן ח. מטבע הלשון "לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה", על פי כתובות עב ע"ב; גיטין פט ע"א.

23 תשובות הרא"ש, כלל מג, סימן ו.

24 שם, סימן ט.

וחכמים אחרים. הם סברו שאלה דוגמאות בלבד וניתן להוסיף עליהן.²⁵ מכל הפרשה המורכבת הזאת, השבה ועולה בתשובות הרא"ש, עולה בבירור שהוא חשש לדעתו של רבנו תם יותר מאשר לגורל הנשים האומללות, שציפו לשווא לקבל את הגט המיוחל. דברים שכתב בסוגיה זו מעידים על כך בבירור:

ויותר התימה הגדול על הרמב"ם ז"ל שכתב, שאם אמרה מאסיהו ואני יכולה להקעל לו מדעתי, כופין אותו לשעתו לגרשה, לפי שאינה כשבויה שתקעל לשנוי לה. ומה נתינת טעם לכופ האיש לגרש ולהתיר אשת איש? לא תבעל לו ותוצרר אלמנות חיות כל ימיה, הלא אינה מצווה על פריה ורביה! וכי בשביל שהיא הולכת אחרי שרירות לבה ונתנה עיניה באחר וחפצה בו יותר מבעל נעוריה, נשלים תאותה ונכופ האיש שהוא אוהב אשת נעוריו שיגרשנה! חלילה וחס לשום דיין לדון כן.²⁶

הרא"ש ראה לנגד עיניו את הבעל האוהב את אשת נעוריו וסירב לכפות עליו לגרש את אשתו. ואולם, התא המשפחתי הבסיסי מורכב גם מן הבעל וגם מן האישה. ושמה אין האישה מסוגלת להמשיך ולאהוב אותו? מדוע אין התייחסות לרצונה ולמאווייה? ובכלל, מי יערוב לנו שאכן הבעל אוהב את אשתו? שמא כל כוונתו להיפטר מן התשלומים הכספיים המגיעים לה, ונוח לו להעמיד פנים שהוא אוהבה? בסכסוך החרף שבין שני בני הזוג האמין הרא"ש לבעל דווקא ודאג לטובתו. יתר על כן, קשה מכולם הוא המשפט: "לא תבעל לו ותוצרר אלמנות חיות כל ימיה, הלא אינה מצווה על פריה ורביה". הרא"ש הדגיש את הפן ההלכתי הטהור, שהאישה איננה חייבת במצוות פריה ורביה. לכן הוא היה נכון להותירה עגונה שתמתין לגט "כל ימיה", ואף להתיר לבעל לשאת אישה נוספת. כך יתבטל כוחה של הסנקציה שנקטה האישה – סירוב לקיים יחסי אישות עם בעלה. ומה אם רצונה של האישה בבן זוג כלבבה? האין לה אישיות ומאוויים משלה? התבטאותו של הרא"ש מלמדת שהוא נתן עדיפות לבעל בסכסוכו החרף עם אשתו. קשה להשתחרר מן הרושם שהרא"ש נמנע מלהתחשב באישה ובגורלה, מכיוון שלנגד עיניו עמדה פסיקתו של מהר"ם, רבו, בסוגיית ריבוי הגירושין, כמפורט בפרק הקודם, ופסיקתו הנזכרת של רבנו תם שהתנגד לכפייה במתן הגט. עוצמת החשש של הרא"ש מכפיית גירושין עולה מהכרעתו שגם במקרה של בעל אלים ו"מטורף" אין לכפות עליו מתן גט:

ומה שהיא טוענת שבעלה מטורף וטפשות מתוספת עליו מדי יום יום, ושואלת שיגרשנה טרם יטרף ותהיה עגונה לעולם... וכסבורה היתה [ש]יכולה לקבל (=לסבול

25 ראו בדיון ברש"י, לעיל, פרק ב, הערות 102–107; ובדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 104–114.

26 תשובות הרא"ש, כלל מג, סימן ח.

ולהשלים עם מצב הבעל, ואינה יכולה לקבל, כי מטורף הוא לגמרי, ויראה פן יהרגנה בכעסו. כי כאשר מרגזים אותו, מכה והורג חורק ובוועט ונושך.²⁷

הרא"ש סירב לקבל את בקשתה. הנחתו היא ש"אין להוסיף על מה שמנו חז"ל" בין המומים שיש בבעל, ורק הם מצדיקים כפיית גירושין על הבעל. זוהי עדות מובהקת לרתיעתו של הרא"ש מכפיית גירושין אף במקרה שחכמים רבים אחרים היו מסכימים לכך.

אין צריך לומר שלפי שיטת הרי"ף והרמב"ם נכללות טענות אלה של האישה במובהק בקטגוריה של "מאים עליו", ויש בהן כדי לזכות אותה בגט אף בעל כורחו של הבעל. בא כוחו של הבעל לא הכחיש את הטענה הבסיסית של האישה, אך תבע ממנה "ספרים או כסף" ורק אז יאות הבעל לתת לה גט.

ד. המאבק בסחטנים

במאות השלוש עשרה והארבע עשרה רבו בספרד אֶלְמִים וסחטנים שטענו כלפי נשים, בעיקר צעירות, שהן נתקדשו להם. מטרתם הייתה לסחוט את משפחתן. הם הסכימו לוותר על טענתם ולשחרר את הנשים לאחר שישולם להם סכום כספי. להוכחת טענתם הם נסתייעו בעדי שקר או במעשי רמייה על ידי מתן חפץ כלשהו בידי נערה בצירוף האמירה: "הרי את מקודשת לי בחפץ זה". הנערה סברה לפי תומה שהיא מקבלת את החפץ בהשאלה או במתנה, בלי כל קשר למעשה של נישואין. כבר עמדנו על תופעה זו לעיל, בדיון במקומה של האישה במשנתו של רשב"א, ובחנו את דרכי פעולתו נגדה. הרשב"א סיפר שהזהיר את בנות ישראל בזמנו לעמוד על המשמר לבל יפלו ברשתם של אותם מעלילים, שכל מטרתם לסחוט את כספי בני משפחתן.²⁸ תופעה זו נזכרת גם בתשובותיו של הרא"ש, כגון:

לאה אמרה לראובן: תן לי מה שאתה חייב לי, ונתן לה שלשה פשיטין. וכשנתן בידה אמר: "הרי את מקודשת לי". והיא כששמעה שאמר כן השליכה המעות מידה והרימה קולה וצעקה: איני חפצה להתקדש לך, ומרטה בשערה ושרטה בפניה וצעקה אוי ואבוי על שעשה לה ככה, ועדים מעידים על כל הדברים הללו.²⁹

על אף החששות הכבדים לתקפותם של קידושי ספק, פסק הרא"ש: "יראה לי דאין כאן בית מיחוש, כיון שהעדים מעידים שלא נתרצית בקידושין וזרקתן לאלתר מידה, אפילו

27 שם, סימן ג.

28 ראו לעיל, פרק ט, הערות 34–42.

29 שו"ת הרא"ש, כלל לה, סימן יא.

קול של קידושין לא יצא לה בעיר". הרא"ש לא ניצל את ההזדמנות שנקרתה לפניו ולא יצא בתקיפות ובתוכחות נגד הסחטן הנזכר. הרשב"א, לעומתו, ניצל הזדמנויות מעין אלה לקריאה לפעולה תקיפה נגד התופעה, כמפורט לעיל, פרק ט. קשה לקבוע בבירור אם הרא"ש נמנע מכך או שעורכים שהשמיטו מן השאלות והתשובות דברים שלא נראו להם רלוונטיים לנושא הנדון מן הבחינה ההלכתית. על כל פנים, הרא"ש שלל בתקיפות רבה את ניסיון הסחיטה הזה.

ואכן, במקרה אחר קרא הרא"ש להעניש את הסחטן: "רבי משה קדש אלמנה אחת, ובא רבי יעקב ואמר: קדשתיה תחלה. אמרו לו: היכן העדים? אמר: איני זוכר אותם, לכשאצטרך אביא אותם. הלך רבי משה לפייסו בדבר מועט שיפטרנה בגט... ולא רצה".³⁰ הנערה הכחישה מכול וכול את הטענה של "רבי יעקב", ואמרה "שמעולם לא קבלה קידושין מאדם אחר אלא ממנו" (=ממשה). אף על פי כן המשיכו בני הזוג לחשוש שמא יעקב יביא עדי שקר בתקווה לסחוט מהם סכום גדול יותר מכפי שכבר קיבל. הרא"ש יצא נגד המעשה "כי עקוב יעקב אותו רבי יעקב, הרע מאד לעשות, הוציא קול על בת ישראל שנתקדשה... וראוי להענישו על כך פן ירבו המתפרצים לזלזל בבנות ישראל להושיבם עגונות". הוא פסק שאין להתחשב כלל בטענותיו של יעקב, ואף קרא להעניש ולנדות כל מי ששיתף עמו פעולה במעשה העלילה, "למען ינסרו השומעים". השימוש בענישה כה קשה כמו נידוי מעיד על שכיחות הסחטנות בטענת קידושין ועל הרצון להילחם בהן.

על חומרת התופעה תעיד גם הצעה לתקן באחת מקהילות ספרד את התקנה הבאה: "שכל קידושין שיהו ניתנין בלא דעת אביה ואמה, שלא יהו חלין הקדושין".³¹ הרא"ש תמך בתקנה זו.

ה. ייבום

בסוגיית ייבום נחלקו מנהגיהן של עדות ישראל כבר מימים קדומים: אלה העדיפו ייבום ואלה חליצה. חילוקי הדעות לא נתגלעו בין המרכזים השונים לבדם אלא גם בתוככי הקהילות.³² בדרך כלל ניתן לומר כי בארצות האסלאם ובספרד הנוצרית ניתנה העדפה לייבום, לעומת הפריפריה האשכנזית, שרבו בה החכמים שהעדיפו את החליצה, החל במאה השתים עשרה. הרא"ש העיד באחת מתשובותיו: "באשכנז ובצרפת נוהגין שאין

30 שם, כלל לה, סימן ד. "לפייסו" משמעו לרצותו בממון.

31 שם, סימן א.

32 על ההתלבטות בסוגיה זו בספרות התלמוד ראו: פרידמן, חליצה וייבום; וסטרייך, תמורות

במעמד האשה, עמ' 127-136, 288-300.

מייבמין כלל, אפילו אם שניהם חפצים ביבום, כדברי הגדולים שפסקו שמצות חליצה קודמת ליבום... ובשאר ארצות שעברתי (=בעיקר פרוכנס) ובזאת הארץ (=ספרד) ראיתי נוהגין ליבם כדברי רב אלפס³³. אף על פי כן, יש בידינו עדויות על המשך הייבום גם באשכנז.

יעקב כ"ץ דן בפירוט בשאלה זו והראה שהפיצול בין דעותיהם של החכמים גדול מכפי שמתואר בספרות המחקר. לדעתו, אין מקום לדבר על השקפה אחידה במרכז כלשהו.³⁴ הרא"ש, בשהותו בספרד, התלבט בין הדעות והמנהגים השונים. מחד גיסא, הוא ראה עצמו כאיש אשכנזי למסורת האשכנזית. מאידך גיסא, בקהילות ספרד הלכו בעקבות מסורת הרי"ף, והרא"ש לא ראה זכות להילחם בה ולבטלה. בשל ההתלבטות הזאת הוא העדיף, לדבריו, שלא להכריע בעניין: "ועל כן משכתי את ידי מלפסוק, או לחלוץ או ליבם".³⁵

על אף הצהרה זו, נראה שהרא"ש נטה בבירור להעדיף את החליצה על פני הייבום. במקור הנוכרי, לאחר שסיפר כי בבואו לספרד ראה שנהגו לייבם כדברי הרי"ף, הוא הוסיף:

אמנם כשיראה לדיין שהוא (=המייבם) נותן עיניו בממון או בשום דבר שיראה שאין כוונתו לשם שמים, יותר הוא טוב שיכופ הוא לחלוץ כדברי רבנו חננאל ורבנו תם ז"ל... ובנדון זה שכתבת שיש לו אשה ובנים, דע לך כי בדבר הזה אני כופה אותו לחלוץ, דאפי' מי שיש לו אשה ונשא אחרת עליה כופין אותו להוציא הראשונה ולתת לה כתובה, כל שכן שאין כופין אותה להתייבם שתהיה לה צרה.

בהמשך דבריו הוא הביא פעמיים את פסקו של רש"י, שכל אמתלא שתתן האישה לסירובה להתייבם תתקבל וכופים את המייבם לחלוץ לה ולשלם לה את דמי כתובתה. בעלי התוספות חלקו על רש"י.³⁶ הרא"ש בוודאי הכיר את דעתם אך הוא נזקק לדברי רש"י, והדבר מעיד על נטייתו. מתשובתו המפורטת בנושא זה עולה שהוא אכן העדיף את החליצה. הוא המליץ להטעות את הַיָּבֵם בהבטחת ממון כדי שיחלוץ, ואף בכך יש משום סיוע לדבריו. אילו באמת סבר ששתי האפשרויות שקולות זו נגד זו, לא היה מציץ כן. בסיום דבריו בנושא זה כתב: "ואם לא יוכלו להטעותו, אני הייתי מושך ידי מן העניין ולא הייתי כופה לא לחלוץ ולא ליבם". הכרעה זו קשה מאוד מבחינת האישה, מכיוון שאם אין כופים אותו לייבם או לחלוץ הרי שבינתיים אסור לה להינשא לאדם

33 אורבך, תשובות הרא"ש בכתבי יד, עמ' 17.

34 כ"ץ, יבום וחליצה.

35 אורבך, תשובות הרא"ש בכתבי יד, עמ' 17-18. וראו: וסרטיך (לעיל, הערה 1), עמ' 157-182 (ובעיקר 168-172).

36 ראו לעיל, בדיון ברש"י, פרק ב, הערות 100-102.

אחר והיא נותרת עגונה. ברור שבנסיבות אלה קל היה למייבם לסחוט ממנה כספים ורכוש תמורת החליצה. אף בהיבט זה רחוקה עמדתו של הרא"ש מזו של רש"י ושל ר' שמחה משפירא, שנאבקו להגן על זכויותיה של היבמה, כפי שראינו לעיל, בדיון בהם.

1. היחס לנשים שהמירו את דתן

הרא"ש נזקק לשאלת גורלן של נשים שסירבו למסור נפשן על קידוש השם והמירו את דתן בשעת גזירה. נראה שהוא נשאל על כך עוד בהיותו בגרמניה. כמי שהושפע גם מתורתם של חסידי אשכנז, הוא האריך בפתיחת תשובתו במעלתם של אלה שהעדיפו למות על קידוש השם וסירבו להמיר את דתם: "מלכו של עולם מתפאר בישראל כאשר מוסרים נפשם לקדושתו". אף על פי כן, הלכה למעשה, הוא התיר לאותן נשים שחזרו בינתיים אל חיק היהדות לשוב אל בעליהן ולחיות עמהם. הוא פסק כן על אף החשש שמא הן בגדר נשים שנפלו בשבי והיו בסכנת נפשות. על פי שיטתם של רש"י ושל בעלי התוספות, יש חשש שמא הן פיתו ביוזמתן את שוביהן לקיים עמהן יחסי אישות, ולכן הן אסורות על בעליהן.³⁷ הרא"ש דן אותן לזכות בשל המציאות המיוחדת שבה היו. כבר בניסוח השאלה ניכרת המגמה לדונן לכף זכות:

על אודות הנשים אשר לא היה להם כח לעמוד בהיכל המלך, ובעת השמד המירו מפני אימת מות. וכאשר מצאו נס ונמלטו חזרו לדתן. אמת הדבר כי מאד הרעו לעשות וצריכות חרטה ותשובה וקבלת יסורין יותר מהממירין שלא בשעת השמד, כי פרהסיא הוא.³⁸

לדעת הרא"ש הן מותרות לבעליהן, בשל המצב המיוחד שבו מצאו את עצמן נשים יהודיות שהמירו לנצרות באותה העת. גם אם הייתה האישה מנסה לפתות את שוביה הנוצרים לקיים עמה יחסי אישות, הם היו מוציאים אותה להורג: "אף אם הייתה מתרצית ליבעל לא הייתה ניצולת בכך". נימוק זה, המעוגן במציאות ההיסטורית של זמנו, שלל את הבסיס העובדתי מפירושיהם של רש"י ושל בעלי התוספות. זאת ועוד, לאחר המרת הדת "הדבר ידוע שיש לה שלום יותר משאם הייתה גויה, ואף לאנסה אינן רשאים". הכנסייה והשלטונות דאגו אפוא לביטחונן ולרווחתן של נשים יהודיות שהמירו כדי שנשים נוספות ימירו את דתן. לדעת הרא"ש, גם לאחר שהנשים המירו הן נשארו

³⁷ "האשה שנחבשה בידי גוים: על ידי ממון – מתרת לבעלה. על ידי נפשות – אסורה לבעלה", כתובות ב, ט. על הגישות השונות לפירושה של המשנה ועל ההבדל בין חכמי ספרד לחכמי אשכנז בסוגיה זו, ראו: בלידשטיין, נשים שביות ומשמדות; ובדיון בר' שמחה משפירא, לעיל, פרק ה.

³⁸ תשובות הרא"ש, כלל לב, סימן ח.

נאמנות ליהדות במידת האפשר: "ואין לומר אחרי שהמירה ואוכלת ושותה עמהם, גם כן הפקירה עצמה להם, כי הדבר ידוע שלבן לשמים אלא שמאימת מות המירו... ונראה שמיד שמוצאות מקום לימלט אינם מתאחרות אפילו רגע אחד... הילכך נראה לי שמותרות לבעליהן".

הרא"ש אף פסק שהבעל חייב לשלם לאישה זו את דמי כתובתה אם אין הוא חפץ להמשיך ולחיות עמה. בסוף דבריו שב והדגיש: "מכל מקום חייב אדם למסור נפשו על קידוש השם". הוא אף סיפר שהתיר נשים לבעליהן על פי עדות של בעלי תשובה.³⁹ מעמדו הכוללת בסוגיה זו עולה הערכתו היתרה לעוצמתן הרוחנית של הנשים היהודיות בזמנו ולדברקותן הדתית. הערכה זו הייתה משותפת לרובם המכריע של חכמי אשכנז במאות השנים עשרה והשלוש עשרה. וכבר ראינו שגם ר' שמחה משפירא הלך בדרך זו, שהושפעה מעמידת הגבורה ומן ההקרבה של הנשים היהודיות בפרעות של מסעי הצלב.⁴⁰

ז. היחס לנישואי ה"קטלנית"

ההלכה התלמודית אוסרת על אישה שמתו שני בעליה הראשונים – ולדעה אחרת שלושה – לשוב ולהינשא.⁴¹ מקצת חכמי ספרד, ובראשם הרמב"ם, מצאו דרך להתיר את נישואי האישה ה"קטלנית". בדיון ברמב"ם, לעיל, עמדתו על המקורות ההלכתיים לאיסור, על ההתלבטות המרובה בנושא ועל הפתרון שהציע הרמב"ם. מסקנתו העקרונית הייתה: "ואין איסור בזה כלל".⁴² חכמי ספרד שפעלו בדור שקדם לרא"ש, ובהם הרשב"א והריטב"א, נטו להחמיר. הריטב"א אף פסק כי מי שכבר נשא אישה "קטלנית" יש להכריחו לגרשה, ואם יסרב לעשות כן יש לגדותו.⁴³ דעותיהם של חכמי אשכנז במאה השלוש עשרה נתפלגו בסוגיה זו. היו בהם כאלה שהלכו בעקבות הרמב"ם והקלו ואחרים שנטו להחמיר.

הרא"ש נקט עמדה קיצונית והתנגד בחריפות רבה לנישואי ה"קטלנית". לא זו בלבד שיצא בתקיפות נגד ההיתר של הרמב"ם, אלא שקבע כי אם אדם נשא אישה "קטלנית" יש לכפות עליו לגרשה כדי להציל את עצמו מסכנה חמורה: "ויראה שכופין אותו

39 ראו: תשובות זכרון יהודה, סימן צב.

40 ראו: בלידשטיין, נשים שבויות ומשומדות; בריאר, נשים בקידוש השם; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 346–368. ר' יהודה, בנו של הרא"ש, סיפר בצוואתו כי בני משפחת אביו מתו על קידוש השם ובהם גם אמו של הרא"ש. ראו: אברהם, צוואות גדולי ישראל, עמ' 185–188.

41 יבמות סד ע"ב. לדיון בסוגיית ה"קטלנית" ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 117–121.

42 ראו לעיל, פרק ג, הערה 118.

43 ראו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 483–484.

להוציא, דחמירא סכנתא מאיסורא. וכמו שמחויבין בית דין להפריש את האדם מן העברה, כך מחויבין להפרישו שלא יפגע בנפשו.⁴⁴ הרא"ש היה משוכנע אפוא שיש סכנה ממשית חמורה לאדם הנושא אישה "קטלנית". מסתבר שהסיפור התלמודי על מיתתו של אב"י גרם לכך, ואולי הייתה בידי הרא"ש מסורת אשכנזית שהחמירה בנושא זה.⁴⁵ הגישה השכלתנית של הרמב"ם הייתה רחוקה מעולמו האינטלקטואלי של הרא"ש.

הרא"ש נזקק לשאלה מדוע אין גבר "קטלן" אלא רק אישה "קטלנית", ומדוע מותר לגבר להמשיך לשאת נשים כאוות נפשו אף אם נשותיו הראשונות מתו. האם אין בפטירת הנשים הללו עדות על מזלו הרע? הרא"ש טען בתשובתו שהבחנה בין גבר לאישה תלויה בחלקם בפרנסת המשפחה:

נראה לי דהאשה מזלה רע שאנשיה מתיים. ודבר זה תלוי במזל, כי חיי האדם ופרנסתו תלוי במזל, אם נולד בשעה שיש לו להיות עשיר או עני. והאשה כלואה בבית ואינה יכולה להתפרנס ע"י עצמה, אם לא שהבעל מפרנסה. ונגזר על אשה זו שימותו בעליה כדי שתחיה כל ימיה בעוני, ואין מי שיפרנסנה. וטעם זה לא שייך באיש כי הוא מפרנס את עצמו ואין פרנסתו ע"י אשתו.⁴⁶

הנחת היסוד שעליה ביסס הרא"ש את הסברו היא שהאישה איננה מפרנסת את עצמה ותלויה לחלוטין בבעלה מבחינה כלכלית. לכן, אם מזלה רע ונגזר עליה שתחיה בעוני, עתידים בעליה למות. מפליא הוא שנימוק מעין זה מועלה בפי חכם אשכנזי שהיה עד בגרמניה ובצרפת, ובמידה מסוימת גם בספרד, לחלקן החשוב של הנשים במסחר ובהלוואה בריבית.⁴⁷ במציאות זו אין כל מקום להסברו, שהרי פרנסת האישה איננה תלויה בבעל. על כל פנים, עמדתו התקיפה של הרא"ש נגד נישואי האישה ה"קטלנית" השאירה את רישומה בספרד.

הדעת נותנת שאין לנתק את עמדתו של הרא"ש בנושא זה מיחסו אל השכלתנות. הוא התייחס בשלילה מוחלטת אל הפילוסופיה וראה בה אסון שפקד רבים מבני ספרד בימיו. לדעתו, היא מרחיקה את האדם מאמונה תמימה בתורה ובמצוותיה: "ברוך

44 פסקי הרא"ש, כתובות, פרק ד, אות ג.

45 ראו בדיון בעמדתו של ר' יהודה החסיד, לעיל, פרק ו, הערה 95. על המעשה באב"י ראו: יבמות סד ע"ב, ובדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערה 121.

46 תשובות הרא"ש, כלל נג, סימן ת. תחילה הסביר מדוע אין מקום לחשש, המוצע שם בגמרא מפי אחד החכמים, ד"מעיין גורם", דהיינו שיחסי האישות עם האישה הם שגרמו למיתת בעליה הראשונים. לחששותיו הגדולים של הרא"ש מן המזלות ראו: תוספות הרא"ש, סוף מסכת קידושין. מדבריו שם ניכר עד כמה חשש מדברי הגמרא על דברים הקשורים במזל.

47 ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 188-209, ובספרות הנוכרת שם בהערות.

רחמנא דשיזבן מינה (=ברוך ה' שהצילנו ממנה), כי בא האות והמופת להדיח האדם מיראת השם ותורתו".⁴⁸ כשם שעמדתו המקלה של הרמב"ם בסוגיית ה"קטלנית" מקורה בתפיסת עולמו השכלתנית, כך עמדתו המחמירה של הרא"ש ינקה מעולמו האידיאלי, שהיה שונה לחלוטין מזה של הרמב"ם.

דיונו המפורט של הרא"ש בסוגיה זו מתאפיין בחוסר נכונותו להתחשב בגורלה המר של האישה ה"קטלנית", שסבלה מברידות, מקשיים כלכליים וממועקה נפשית בשל התחושה שהיא אשמה במיתת בעליה. אילו היה הרא"ש נותן לבו לסבלה של אישה זו ולמצוקותיה הקשות, היה מקום לצפות שישקול גם היבט זה בדיונו הנרחב באותה סוגיה, כפי שעשו הרמב"ם ואחרים. ואולם לא מצאנוהו עושה כן. הוא אף לא הביא בחשבון את השיקול הלאומי והדמוגרפי, כפי שעשה ר' ישראל איסרליין בספרו "תרומת הדשן", שהקל בסוגיה זו: "וגם נראה מתוך שאנו מתי מעט וצריכין אנו לישא (=נשים) מאשר נמצאו".⁴⁹

ח. זכות ההחזקה בילדים

למי ניתנת הזכות להחזיק בילדים כאשר ההורים החליטו להיפרד? הסכסוך בסוגיה זו התגלה במלוא עוזו כאשר אחד מבני הזוג החליט להינשא בשנית. הטענה "אינני חפץ שילדי יחונכו בידי זרים" עולה בתקיפות רבה. בתלמוד נקבע כי תמיד "בת אצל אמה", בין גדולה בין קטנה,⁵⁰ וכך פסקו גאוני בבל. בסכסוך קשה שהובא לפני רב שרירא או לפני בנו רב האי סופר על "אשה שהתגרשה מבעלה ויש לה ממנו בנות קטנות והלכה ונשאת לאיש אחר ובנותיה עמה. עמד אביהן של בנות ואמר שאיני מניח את בנותי אצל אחרים... ולא עוד אלא שבני אדם מחרפין אותי... ואמן אומרת אף היא: איני מנחת את בנותי להיות עם אשה אחרת".⁵¹ בתשובה נפסק, על סמך המקור התלמודי הנוכרי: "והרי דברים ברורים, שאף על פי שנשאת, הבת אצלה... בין אלמנה היא ובין גרושה". רק כאשר האישה נישאה לגבר "פרוץ", יש זכות לבעל הראשון לערער על קביעה זו.

לעומת זאת, כאשר מדובר בבן, זכותו של האב עדיפה, וכך קבע במפורש הגאון רב שרירא: "אפילו היתה אמו (=של הילד) קיימת והיא אומרת אני אגדלנו, כיון שהגיע לשש שנים נותנין אותו לאב שיגדלנו, לפי שאין הבן גרור אחר אמו אילא (=אלא) עד

48 תשובות הרא"ש, כלל נח, סימן ט, עמ' רלח במהדורת יודלוב.

49 תרומת הדשן, סימן ריא.

50 דברי רב חסדא בכתובות קב ע"ב.

51 תשובות גאוני שער צדק, ד, ד, סימן מו.

שש שנים... שעיקר הבית שלאיש הוא ולא שלאשה".⁵² מכאן, שלפני מלאות לבן שש שנים יש לאמו זכות להחזיק בו.⁵³ והנה, באופן מפתיע, פסק הרא"ש שזכות האב עדיפה בהחזקת הבן גם לפני היותו בן שש:

מי שהוא בקטטה עם אשתו ואינו רוצה לגרשה, וגם האשה אינה רוצה להיות אצלו כי הוא משחק בקוביא, ויש לו בן קטן פחות משש שנים ורוצה האב שישב הבן אצלו, והאם שהיא אשתו רוצה שיהא אצלה... יראה שהדין עם האב, אף על גב דאמרינן בכתובות... הבת אצל האם... לפי שהאם מצויה אצלה בבית יותר מן האב שהוא יוצא למלאכתו ולעסקיו, והאם משמרתה ומלמדתה צניעות וארח הנשים. אבל בן שהאב חייב ללמדו תורה ולחנכו למצות, צריך שיהא אצל אביו.⁵⁴

מה הביא את הרא"ש להתעלם ממסקנתו הנזכרת של רב שרירא, המבוססת על הסוגיה התלמודית, שעד גיל שש הבן אצל אמו? אין בידי לתת על כך תשובה ברורה. יתר על כן, השואלים הביאו את טענת האם שהאב "משחק בקוביא". אם כן, כיצד ניתן לסמוך עליו שיחנך את בנו הקטן בדרך טובה? ייתכן שגם בהכרעה זו נשתמרה עדות ליחסו האמביוולנטי של הרא"ש כלפי מקומן של הנשים בחברה ובמשפחה בזמנו, בשל מה שהגדיר "חוצפתן" של הנשים, כמובא לעיל. ואולם מכלל השערה לא יצאנו.

ט. נשים מוהלות

האם האישה כשרה למול? נחלקו בכך רב ור' יוחנן. רב אסר ור' יוחנן התיר. על פי כללי הפסיקה התלמודית נקבע שההלכה כר' יוחנן.⁵⁵ מטעם זה התירו רבים מחכמי גרמניה במאות השתים עשרה והשלוש עשרה לאישה למול, ובהם ר' שמחה משפירא, ר' אליעזר ממץ ור' יצחק בר' משה מווינה, בעל "אור זרוע". ואולם, היו מי שקבעו כי מילת נשים כשרה רק בדיעבד, דהיינו כאשר אין במקום גבר היודע למול. כך פסקו רבים מחכמי ספרד ופרובנס, ובהם הרי"ף והרמב"ם.⁵⁶

חכמי אשכנז הראשונים נטו להתיר מילת אישה מלכתחילה, אך החל במאה השלוש עשרה החלו חכמים שונים לאסור זאת. שפיגל הראה כיצד שינו את נוסח ספר הפסקים של ר' משה מקוצי ("ספר מצוות גדול"), והגיהו לאיסור במקום שהוא התיר.

52 תשובות גאונים הרכבי, עמ' 275, סימן תקננ.

53 גיל שש הוא על פי הסוגיה התלמודית בעירובין פב ע"א-ע"ב.

54 תשובות הרא"ש, כלל פב, סימן ב. וראו: כתובות קב ע"ב.

55 על פי הכלל: "רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן", ביצה לד ע"א. לדיון מפורט בנושא זה ראו: שפיגל, האישה כמוהלת; שפרבר, מנהגי ישראל, א, עמ' סו; ד, עמ' ח-ט.

56 לאסמכתאות ראו: שפיגל, שם, עמ' 151-152.

הרא"ש הלך בדרכם של חכמי ספרד הנזכרים והתיר לאישה למול רק בדיעבד, כשאין גבר היודע למול.⁵⁷ קשה להניח שהוא לא הכיר את עמדתם של חכמי אשכנז במאות שקדמו לו, שהתירו לאישה למול לכתחילה. פסיקתו המחמירה הושפעה אפוא מגישתם של חכמי ספרד, ואולי גם מעולמו הרוחני שלו. לפי פשט דברי ר' יוחנן בתלמוד, מילת האישה כשרה גם לכתחילה ולא רק בדיעבד. אף על פי כן, עדיין ספק אם ניתן ללמוד ממקור זה על מקומה של האישה במשנתו של הרא"ש. לא נדע מה הביאו ללכת בדרכם של הרי"ף והרמב"ם. עם זאת, פסיקתו הולמת את גישתו בסוגיות אחרות, שהובאו לעיל, שלא נטה בהן חסד אל האישה. אפשר שהחשש לצניעותה של האישה הנמצאת במרחב הגברי השפיע גם הוא.

י. תפילת נשים בשפות זרות וחיובן בזימון

הרא"ש נזקק לאחת הבעיות שהטרידו את חכמי ישראל בימי הביניים ביחס לנשים: באיזו לשון עליהן להתפלל? מחד גיסא, חכמים סברו שגם נשים חייבות בתפילה, ולו באופן חלקי; ומאידך גיסא, רוב הנשים לא ידעו עברית ולא הבינו את המילים שהן אומרות בתפילתן בשפה זו. הכרעתם של חכמים בתלמוד, שקריאת שמע נאמרת "בכל לשון", שימשה יסוד להיתר לגברים ולנשים שלא ידעו עברית להתפלל גם בשפה זרה.⁵⁸ הרי"ף פסק שהיתר זה מוגבל לתפילה בציבור בלבד, שכן שליח הציבור מתפלל בעברית ומזכה את הרבים הנמצאים בבית הכנסת אף אם הם מתפללים בשפה אחרת. הוא התבסס על דברי האמורא רב: "לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי", ועל דברי ר' יוחנן: "כל השואל צרכיו בלשון ארמי, אין מלאכי השרת נזקקין לו".⁵⁹ הרי שתפילות אישיות של אדם שלא נאמרו בעברית אינן מתקבלות.

במציאות של קהילות ישראל בימי הביניים, כאשר רוב הנשים לא באו לבית הכנסת אלא התפללו תפילה קצרה בביתן, הייתה שפת התפילה בגדר בעיה של ממש.⁶⁰ פסיקת הרי"ף שרק בבית הכנסת מותר להתפלל בשפה זרה הכבידה מאוד על הנשים. הרא"ש הביא את הפתרון שהציעו בעלי התוספות ("רבני צרפת"), שגם בבית מותר להתפלל בלועזית, אם כי הדברים אמורים בתפילות הקבע לבדן. תפילות אחרות, כולל בקשות אישיות, חייבות להיאמר בלשון העברית בלבד. הרא"ש אף הזכיר את פליאתו הגדולה של ר' יונה גירונדי על מנהגן של הנשים להתפלל בלועזית בניגוד למסקנה העולה

57 פסקי הרא"ש לשבת, סוף פרק יט.

58 ברכות יג ע"א, ושלא כדעת ר' יהודה הנשיא, שחובה לקרוא קריאת שמע בעברית בלבד (שם).

59 לדברי שניהם ראו: שבת יב ע"ב.

60 ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 312–321.

מדברי הרי"ף. הרא"ש עצמו סבר שהאיסור המוטל על היחיד להתפלל תפילות בבית בשפה זרה מתייחס אל הלשון הארמית לבדה, אך בשפות זרות אחרות מותר. פסיקה זו הקלה מאוד על הנשים.⁶¹

הרא"ש פסק שנשים חייבות בזימון כמו גברים. אמנם, הלכה זו מפורשת בתלמוד: "נשים מזמנות לעצמן" ו"הכל חייבין בזימון... לאתויי (=להוסיף) נשים ועבדים".⁶² ואולם בתפוצות ישראל לא נהגו כן בדרך כלל. הרא"ש התלבט בסוגיה זו ולבסוף הכריע שהנשים חייבות לזמן.⁶³ אין צריך לומר שהיה בהכרעה זו כדי לשפר את תדמיתן של הנשים בעיני בני משפחתן ובעיני החברה בכללותה.

יא. סיכום

הרא"ש נמנה עם חכמי אשכנז שלא נטו בדרך כלל חסד לאישה. אמנם מצאנוהו דואג להן במאבק נגד נטישת נשים, ביחס לנשים שהמירו את דתן ובדין שבוייה, אך בנושאים חשובים אחרים שהיו אקטואליים בזמנו, ובעיקר בזכות האישה ליום גירושין ובזכות ה"קטלנית" להינשא, הוא דבק בפסיקה התלמודית, שלא הטיבה עמן, והתעלם מגישתם של חכמים שהקלו עליהן.

האם דבקותו בסוגיה התלמודית לבדה היא הגורם לכך? קשה לנתק את גישתו מעולמו הרוחני ומן המציאות של זמנו באשכנז ובספרד גם יחד.⁶⁴ השימוש בטרמינולוגיה "פרוצות" ו"שחצניות" כלפי הנשים בזמנו מזכיר בבירור את התבטאויותיו של רבו המובהק, מהר"ם מרוטנבורג. נראה כי שהייתו של הרא"ש במחיצת מהר"ם בעת המאבק הקשה בריבוי הגירושין בגרמניה השפיעה על עמדתו. בדיון במהר"ם, בפרק הקודם, העליתי את האפשרות שהמאבק של הכנסייה הנוצרית בנשים נוצריות "מורדות" במאה השלוש עשרה יצר אווירה תרבותית נוחה ליציאה נגד מרידת נשים גם בחברה היהודית. דברים אלה כוחם יפה גם לאפיון פעולתו של הרא"ש. כמו כן, דומה שהרא"ש הושפע מן האווירה המתירנית בחוגי החצרנים היהודים בספרד. בנות ממשפחות מיוחסות אלה ניצלו את המעמד הרם של משפחתן ואת קשריהן עם אנשי חצר נוצרים כדי להשיג בכפייה גט מבעליהן. הרא"ש נאבק קשות בהתנהגותן

61 פסקי הרא"ש, ברכות, פרק ב, אות ב.

62 משנת ברכות ז, ב; ערכין ג ע"א. על ההתלבטות בנושא זה ראו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 324-326.

63 פסקי הרא"ש, ברכות, פרק ז, אות ד: "ונראה לי על כרחך לחיובא הוא".

64 על דבקותו של הרא"ש בסוגיה התלמודית כתב פריימן: "בפירוש התלמוד ובפסיקת ההלכה אין ר' אשר רואה את עצמו כפוף לשום סמכות. המידה היחידה להכרעותיו היא מידת ההגיון שלו, ועליו הוא סומך" (פריימן, הרא"ש, עמ' עז).

של המשפחות הללו בתחומים שונים, ובמיוחד בניצול מעמדן הרם כלפי שכבות נמוכות יותר בחברה. באחת השאלות שהופנו אליו מסופר במפורש על פנייה של מקורב למלכות אל השלטונות הנוצריים כדי שיסייעו לכפות על בעל לתת גט לאשתו. בנו של הרא"ש, ר' יהודה, ששימש רבה של קהילת טולידו באמצע המאה הארבע עשרה, נדרש לתלונה של בעל כי משפחתה התקיפה של אשתו כפתה עליו באמצעים שונים לתת לה גט. הוא כתב: "ראיתי את הארץ והנה נשחתה, נשים באות מארות (=מקללות) אותה, תולות עצמן בשקריהן להפקיען מחמת בעליהן ואפופהון בידהון".⁶⁵ מרשימים במיוחד דבריו הנזכרים על האישה המבקשת גט בטענה שבעלה נמאס עליה. כאמור, הרא"ש פסק שהיא "תוצרר אלמנות חיות כל ימיה, שהרי איננה מצווה על פריה ורביה". דברים אלה מביעים התנכרות מוחלטת לנפשה ולרגשותיה של האישה. אם הנחתנו זו נכונה, הרי שמקומה של האישה במשנתו של הרא"ש, שיש בה יסודות שליליים בולטים, הושפע מן המציאות ההיסטורית הקשה בזמנו, כפי שמצאנו גם במשנתו של רבו, מהר"ם מרוטנבורג. התערעורת יציבותו של התא המשפחתי, ששימש גורם מלכד של הקהילה מבחינה חברתית, בצד הירידה במעמד המדיני של היהודים, הטרידו מאוד את מנוחתם של חכמים אלה.

65 תשובות זכרון יהודה, סימן עג, כג ע"ב. "מארות" במשמעות של מארה, קללה, משחק מילים על פי הכתוב בישעיה כז, יא: "נשים באות מאירות אותה". "ואפופהון" מלשון ניאוף.

פרק שלושה עשר

רבנו בחיי בן אשר: "כיוון שבאה האשה בא החטא"

רבנו בחיי בן אשר חי בסרגוסה שבספרד בסוף המאה השלוש עשרה ובראשית המאה הארבע עשרה. הוא עסק בפרשנות המקרא, במוסר ובקבלה. שני חיבוריו העיקריים הם: פירושו לתורה וספר מוסר בשם "כד הקמח". מורו המובהק היה ר' שלמה אבן אדרת (רשב"א), ורבנו בחיי מזכירו לעתים קרובות בפירושו לתורה. מפירושו זה עולה כי כתב את פירושו ברובו הגדול עוד בחייו של הרשב"א.¹ בפירושו לתורה ביאר את הכתובים על פי ארבע דרכים: פשט, מדרש, שכל (=פירוש פילוסופי-אלגורי) וקבלה. בפירוש זה ניכרת היטב השפעת "מורה נבוכים" של הרמב"ם בצד הקבלה וספרות דרשנית ענפה. רבנו בחיי נהג ללקט מדברי קודמיו, ובעיקר מדברי הרמב"ן, הרשב"א והרמב"ם, וכן מספרות המדרש. חשיבות רבה יש לפירושים שהביא בשמו של רבנו חננאל בן חושילאל, איש קירואן, שרוב דברי תורתו בפירוש המקרא אבדו. פירושו של רבנו בחיי נושא לעתים קרובות אופי דרשני וניתן לציירו גם כספר מוסר. ואכן, כמה פירושים מספר זה הובאו כמות שהם בספר המוסר שלו "כד הקמח". רבנו בחיי לא הרבה להתפלמס עם פירושי קודמיו. הוא הביא את דבריהם על פי רוב מבלי להעיר על כך דבר. בפירושו מתגלה זיקה רבה אל הקבלה, במידה רבה בהשפעת יצירתו של הרמב"ן. לדעת גרשם שלום, עשה רבנו בחיי שימוש מרובה בספר "הזוהר":

ביאורו של בחיי הוא אחת מן התעודות המפורשות ביותר על התפתחותה של הקבלה הקדומה. מתמיה יחסו אל ספר הזוהר, שנתפרסם בימים שבהם חיבר את פירושו: רק פעמיים הביא בחיי מאמרים ממנו בשם "מדרש ר' שמעון בן יוחאי", אבל בעשרות מקומות השתמש בו בלא שהזכירו.²

בדין ברמב"ן עמדתי על השפעתו הרבה על יחסם של המקובלים לאישה. רבנו בחיי משמש עדות מובהקת לכך, וקשה לתאר עמדה עצמאית משלו בסוגיה זו. אף על פי כן

1 בפירושו לספר דברים, פרשת ראה (טו, א), הוא הזכיר את התאריך שבו כתב את דבריו: "נ"א שנה לפרט היצירה", דהיינו שנת 1291. על רבנו בחיי ופירושו לתורה ראו: י' רייפמאן, "תולדות רבינו בחיי", אלומה, א (תרצ"ו), עמ' 69–101; שעוועל, רבינו בחיי לתורה, א, מבוא, עמ' 7–20, ובספרות הנזכרת בהערותיו. הנוסח להלן הוא על פי חיבור זה.

2 ג' שלום, "בחי בן אשר", האנציקלופדיה העברית, ח, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 144.

מצאתי לנכון לדון בו, מכיוון שהוא משמש דוגמה לחכם שעמד תחת השפעה גדולה של הקבלה ותיאר נשים כמי שזכו בנבואה וכבקיאות בתורת הסוד. לעומת זאת, אין הוא משקף את מכלול האידאות שבספר "הזוהר" כלפי האישה, המבטאות יחס אוהד יותר למקומה במשפחה.³ עקב תלותו של רבנו בחיי בדעתם של חכמים אחרים, במיוחד הרמב"ן והרשב"א, משתקפת במשנתו עמדה אמביוולנטית כלפי מעמד הנשים במעשה הבריאה, בחברה ובמשפחה. בספר "כד הקמח" הוא לא נוקט במישרין לשאלת מעמד האישה.⁴ מן הקריאה בספר זה ובפירושו לתורה עולה כי הטיף, לרוב בעקיפין, נגד אורח החיים המתירני שאפיין את חוגי החצרנים היהודים בספרד.

א. "דו פרצופין נבראו"

לדעת רבנו בחיי נבראו האיש והאישה כיצור אחד: "דו פרצופין נבראו".⁵ כאמור, דעה זו מצויה בתלמוד, וחכמים יהודים רבים בימי הביניים קיבלוה, ובהם וגם רש"י והרמב"ם, כמפורט לעיל בדיון בהם. בדיקת דבריו של רבנו בחיי בנושא זה מלמדת שהוא הסתמך על דברי הרמב"ן, וכבר העיר על כך המהדיר בהערותיו לפירושו. ואולם, רבנו בחיי לא דן בהשלכות הרעיוניות שיש לפירוש "דו פרצופין נבראו" על מעמד האישה ועל תדמיתה. יתר על כן, הוא הסמיך למדרש זה את תשובתו של הרשב"א, המצמצמת את המשמעות האידאית שלו ומתארת את האישה כטפלה לגבר:

ועלה במחשבה לבראות שנים כלומר זה לעצמו וזה לעצמו ולהיותן עומדים לעצמם, כדי שיקבל זה מזה, כי צורת הזכר והנקבה כענין השמש והירח, ואחר כך חייבה החכמה שאינו טוב להיות האדם עיקר ביצירה לבדו, אלא להיות הוא פועל והנקבה ככלי... ולפיכך קראוהו ז"ל זנב.⁶

כלומר, לאחר בריאת אדם וחיה כל אחד לעצמו, בלא תלות הדדית, הועדף הגבר וניתנה לו הבכורה, ואילו האישה עוצבה כדמות פסיבית, כ"כלי" מקבל בלבד. אכן, בפועל

3 ראו בדיון במקומה של האישה במשנת הזוהר, לעיל, פרק י.

4 בשלושה "ערכים" נוקט בעקיפין בלבד לנושאים הקשורים למקומה של האישה במשפחה, והם: "ערך יצר הרע", "ערך זנות הלב והעין" ו"ערך קדושה". בערך אחרון זה הלך בעקבות רבים מן הפילוסופים היהודים שפעלו בספרד ובפרובנס בימי הביניים והטיף לצמצום המשגל. לדעתו, מותר לקיימו "לצורך קיום המין, או למצות עונה או להנצל מהרהור". והשוו לדיון בנושא זה במשנתו של הרמב"ן, לעיל, פרק ח.

5 בראשית ב, יח, עמ' עב במהדורת שעוועל.

6 שעוועל, שם, עמ' עב-עג. הדברים לקוחים מתשובת הרשב"א, א, סימן ס. וראו בדיון ברשב"א, שם, הערה 6.

הם לא נבראו כיצור אחד, אלא שכך "עלה במחשבה" תחילה, כביטוי ציורי גרדא. כאמור, הדברים לקוחים מן הרשב"א. על פי תפיסה בסיסית זו, דיבר רבנו בחיי בדרך כלל בגנות הנשים, ורק לעתים רחוקות דיבר בשבחן.

רבנו בחיי הביא את מדרש חז"ל: "כיון שנבראת אשה נברא שטן עמה... כח הזכר נגנז בנקבה... כח הנקבה גנוז בזכר".⁷ בהמשך דבריו קבע שהאישה קשה מטבעה ומידת הרחמים שלה פחותה מרחמי הגבר. הוא הסתמך בדבריו על המדרש: "האשה קשה בטבעה לפי שנבראת מן העצם, אבל טבע האדם הוא נוח שנברא מן העפר שהוא נוח... וזוהו אמר הכתוב 'כרחם אב על בנים' (תהלים קג, יג), ויחס מדת הדין אל האם". עם זאת, רבנו בחיי העיר כי האישה "נבראת בגן עדן כי שם נלקחה מצלעות האדם ועצם מעצמיו, והאדם שהונח בגן עדן נברא חוץ לגן". להלן, בפרק כ, בדיון בר' גדליה בן יחיא, נראה שהוא למד מפרט זה על מעלת האישה ועל עדיפותה. דווקא היא, ולא הגבר, נבראה מאדמת גן עדן, המעולה שבאדמות. רבנו בחיי ציין עובדה זו, אך לא העיר דבר על סדר העדיפויות, ומדבריו משמע שלא ייחס לכך חשיבות או מעלה.

ב. האכילה מעץ הדעת אם כל חטא

רבנו בחיי הפליג בתיאור הנזקים שבאו לעולם בעקבות החטא בגן עדן, שכולו בא באשמת האישה:

בראו (=הקב"ה את האדם) כולו שכלי שיהיה נוטה בכל מדותיו אחר השכל בלבד, וכאשר יצאה האשה ממנו ונלקחה מצלעותיו, אז חטא ונטה מדרך השכל בסבתה, כי החטיאה אותו לחשוב על ה' רעה... היא האשה שגרמה לו מיתה ולכל העולם כולו... לפי שלא חטא מעולם בהיותו יחידי, עד שבאת האשה. וכיוון שבאה האשה בא החטא.⁸

בפירושו לחטאם של אדם וחוה בגן עדן הסתמך רבנו בחיי על פירושו של הרמב"ם בנושא זה. הוא הביא את דבריו ב"מורה נבוכים" באריכות רבה, ובתוכם:

כאשר חטא והשיג כח התאוה ונמשך אחר תענוגי הגוף... נענש מיד, כי הופשט מן ההשגה השכלית ונתלבש בתאוה הגופנית... והיה עונשו מדה כנגד מדה, לפי שעבר על המדה ונטה לבו לתענוגי העולם לאכול מה שנמנע ממנו ולבקש תאות הגוף כבהמות, על כן הענישו במאכל הבהמות והשווה אותו להן.⁹

7 בראשית ב, יט, עמ' עד.

8 פירוש רבנו בחיי לפרקי אבות, כתבי רבנו בחיי, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ל, עמ' תקנ.

9 שעוועל, רבינו בחיי לתורה, בראשית, ג, ה, עמ' עו. למקור ב"מורה נבוכים" ראו: רמב"ם, מורה נבוכים, קאפח, עמ' כ; מהדורת שורץ, א, עמ' 34, ובשניהם בנוסח שונה מאשר כאן. וראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערה 16.

הבאת דברי הרמב"ם מסייעת להנחה שפירוש זה היה מקובל על רבנו בחיי והתאים לעולמו המחשבת. פירוש דומה למשמעות האכילה מעץ הדעת הציע הרמב"ן, ובעקבותיו פירש רבנו בחיי כי לפני החטא "עדיין לא נולד יצר הרע שהיה בו, שהרי כלו שכלי בלא יצר הרע, אלא שיצר הרע פתחו והטעוהו באמצעות חוה. אבל אחרי אכלו מן הפרי נתחדש בתאווה אחרת ונתלבש בה, והוא תאות המשגל שגרמה לו אכילתו, והוא יצרא דעבירה שנכנס בו שלא היה לו מתחלה".¹⁰ הוא תיאר את חלקה של חוה בחטא זה באור שלילי במיוחד, כשהוא מסתמך על הספרות המדרשית ועל פירוש הרמב"ן. כך, למשל, פירש את המילה "עמה" ("ותתן גם לאישה עמה"): "מלת 'עמה' תורה מחשבה רעה באשה שרצתה שיאכל גם הוא, מפני שאם אולי יגיע לה נזק באכילה זאת, שינזק גם הוא עמה".¹¹ ואולם, בתוך תיאור שלילי זה טמונה גם ראייה חיובית של מעלת האישה לפני אותו החטא. רבנו בחיי השווה את טבע בריאתה אל הגבר, וקבע שהכוח השכלי היה הכוח העיקרי גם בה, דהיינו ב"חומר":

כי נפקחו עיניהם והכירו העדר השגתם, כי תחלה היו שכליים לא ידעו בתאוות כלל, ועתה התלבשו בהם... וזהו: ותפקחנה עיני שניהם, שהשיגו עתה העדר קנינים המעולה שקנו תחלה והוא השכל ועתה חליץ מהם, כעשיר זה שאבד ממנו עשרו ועתה נפקחו עיניו בהעדר עשרו, והכיר עתה גודל מעלתו שהיה לו בתחלה, כי אין האדם מכיר ערך הדבר והוא בידו עד שנאבד ממנו.¹²

המסקנה העולה מדבריו היא כי גם באישה בלט מלכתחילה היסוד השכלי, ולכן השתמש בדבריו הנזכרים בלשון רבים.

בתיאור עונשה של האישה ציטט רבנו בחיי באריכות את דברי רמב"ן, שהאישה נענשה מידה כנגד מידה.¹³ היא השפיעה על בעלה והדריכה אותו, ולכן לאחר החטא תהא כפופה לו ונתונה לשלטונו. לשם "חוה" הציע רבנו בחיי שני פירושים, שניהם בעלי משמעות שלילית. תחילה פירש את השם "חוה" על שם דברנותה של האישה: "על דרך הפשט מלת 'חוה' פירושה מדברת... וקראה כן כי כן הבין בטבעה שהיא דברנית, ומכאן ראוי להיות כל הנשים דברניות. ואמר 'כי היא היתה אם כל חי', כלומר 'חי', המדבר, להוציא שאר בעלי חיים שאין להם שכל, והדבר אין בהם".¹⁴ בהמשך דבריו שם הביא את מדרש חז"ל, שהמילה "חוה" היא על שם "חויא", נחש בארמית. בשני פירושיו אלה התעלם מן ההוראה הפשוטה של השם כפי שמופיע בכתובים עצמם:

10 רבינו בחיי, שם, בראשית, ג, ו, עמ' עז.

11 שם, עמ' עח.

12 שם, ג, כא, עמ' פד.

13 שם, ג, מז, עמ' פא.

14 שם, ג, כ, עמ' פא.

"כי היא היתה אם כל חי", דהיינו, מעניקה חיים. עונשה של חוה היה קשה והקיף תחומים שונים, גופניים ורוחניים גם יחד:

אל האשה אמר "הרבה ארבה", כלומר כיון שעברת על מצותי ולא נזהרת בפתוי יצר הרע אעניש אותך, כי כמו שהרגלת בתאוות הגופניות והרבית השמחה בהבלי העולם כך ארבה לך עונשים ויסורים, חרפות ודראון עולם, וזהו כפל "הרבה ארבה", כפי מה שהרבית השמחה והתענוג ארבה לך העונש.¹⁵

את כתנות העור פירש רבנו בחיי גם על פי הקבלה: "והכוונה שהלבישם הקב"ה מיני מעלות ומאורות מן האור העליון שהיה בגן עדן כעין משה שזכה להן בהר... כי הכוונה בהם לחיות לעולמים ולהיותם כמלאכי השרת".¹⁶ כלומר, גם האישה זכתה ב"אור העליון", מעין זה שזכה בו משה בהר סיני. רבנו בחיי הושפע מתורת הקבלה גם בפירושו למהות של גן עדן ולתכלית בריאת האישה:

גן עדן רמו לתורה, וכשם שהגן נמשך מעדן, כך התורה נמשכת מן החכמה העליונה שהיא עדן... וכיון שנברא אדם בגוף ובנפש היה צריך עזר בקיום המין, כמו שהגוף עזר לשכל בענינים השכליים, והעזר הזה הוא האשה, ויש בה רמו לגוף, וכן שלמה המשיל החומר לאשה.¹⁷

משל זה לקוח מדברי הרמב"ם ב"מורה נבוכים", וכפי שהערנו בדיון ברמב"ם, מקורו באריסטו ובתלמידיו.

פן שלילי עיקרי של האכילה מעץ הדעת הוא הצורך בקיום יחסי אישות. אדם וחוה נבראו מלכתחילה כמי שעתידים לחיות לעולם, וממילא לא צריכים היו להזדווג ולהוליד צאצאים ולשמור בדרך זו על קיום המין האנושי. רק לאחר שאכלו מעץ הדעת ונגזרה עליהם מיתה, נזקקו למשגל לקיום המין האנושי: "והאדם ידע את חוה אשתו: אחר שראה שנטרד מגן עדן בחטאו ונקנסה עליו מיתה ולא יחיה לעולם, הוצרך להזדווג עם חוה לקיום המין להשאיר אדם אחריו". פירוש זה מנוגד לתפיסתם של רש"י ושל הרמב"ן והוא זהה לדעתו של ר' אברהם אבן עזרא.¹⁸ אין צריך לומר שעולה ממנו יחס שלילי עקרוני אל יחסי אישות. רבנו בחיי הושפע אפוא מתפיסתם של הפילוסופים

15 שם, ג, כא, עמ' פה. "חרפות ודראון עולם" משקפים את עולמו יותר מאשר את משמעות לשון הכתובים.

16 שם, ג, כא, עמ' פב.

17 שם, ג, כא, עמ' פג.

18 שם, עמ' פח. לרש"י ראו פירושו לבראשית ד, א; לרמב"ן ראו לעיל, פרק ת, הערות 11, 13. לדעת אבן עזרא ראו בפירושו לבראשית ד, א, מהדורת א' וייזר, ירושלים תשל"ז, עמ' לא.

היהודים, שהרבו לדבר על "חרפת המשגל". תפיסה זו שונה מתפיסתם של רבים מן המקובלים, כפי שבאה לידי ביטוי גם בספר "הזוהר", שראתה בקיום יחסי אישות בין בני הזוג מעשה חיובי המסייע להימצאות השכינה בביתם.¹⁹ תפיסתו של רבנו בחיי הולמת את תפיסת עולמו של הרמב"ן שהשפיע עליו רבות.

ג. האישה כ"חומר" וכ"נפש"

עדות נוספת ליחסו האמביוולנטי של רבנו בחיי אל האישה עולה מדימויה ל"חומר" ול"נפש". דימוי האישה לחומר מקורו באריסטו והוא היה מקובל על רבים מן הפילוסופים היהודים בימי הביניים בעקבות דברי הרמב"ם.²⁰ במספר מקומות בפירושו לתורה, ובמיוחד בספר בראשית, נזקק רבנו בחיי גם הוא לדימוי זה, היוצר תדמית שלילית של האישה. ואולם, הדימוי לחומר כשלעצמו, והשילוב בין חומר לצורה, יש בהם לדעתו גם פן חיובי, בתנאי שהאישה, ה"חומר", מכירה את מקומה בעולם ואת תפקידה כמשלימה של הצורה (=השכל) ומסייעת לה:

ושיהיה לו עזר בקיום התורה והמצות, והכלי הזה הוא החומר, וכיון שנברא אדם בגוף ובנפש היה צריך עזר בקיום המין, כמו שהגוף עזר לשכל בענינים השכליים, והעזר הזה הוא האשה, ויש בה רמז לגוף, וכן שלמה המשיל החומר לאשה... והנחש יש בו רמז ליצר הרע, הוא מלשון "מנחש", כי הוא מנסה את האדם ומפתה אותו, והוא המתחיל לדבר עם האשה, כלומר עם החומר... ומה שמצאנוהו מדבר עם האשה ולא עם האדם, לפי שכל השתדלותו של יצר הרע אינו אלא עם החומר, לא עם הכח המשכיל.²¹

רבנו בחיי הוסיף מוטיב חדש להשוואה זו: "הנפש" קשורה בצורה ומשלימה אותה. הוא דימה את האישה לא רק לחומר אלא גם לנפש. יש בדימוי זה כדי לצמצם את הפן השלילי העולה מהשוואת האישה לחומר. הדימוי לנפש קרוב יותר אל "הצורה" והופך את האישה לשותפה לבעלה בחיפוש אחר העולם השכלי, הרוחני:

ואדם ואשתו שבכתוב זה (=ויעש להם כתנות עור וילבישם), ירצה בו השכל והנפש, כי אפשר להמשיך הנפש לנקה והשכל לזכר, מפני שהנפש מתלווה אל השכל כמו שהנקבה מתלווה אל הזכר... והכונה שילביש הקב"ה הנפש והגוף יחד במיני מעלות האור העליון, כמו שזכה משה ע"ה בהר.²²

19 ראו לעיל, פרק י, הערות 32-40.

20 לעיל, פרק ג, הערה 9.

21 שיעור, רבינו בחיי לתורה, בראשית ג, כא, עמ' פג.

22 שם, עמ' פו.

הוא לא פירש במדויק למה כוונתו במונח "נפש", אך מדבריו במקום אחר עולה בבירור שהוא ראה בו מונח מקביל ל"כח המשכיל" המאפיין מלכתחילה את הגבר: "ותפקנה עיני שניהם (בראשית ג, ז) – מנהג החומר והכח המשכיל, כלומר הגוף והנפש, שאחר שחטאו ירגישו חטאם ויכירו חסרונם". אם כן, גם האישה זכתה, ולו במידה מסוימת, ב"כוח המשכיל".

על נחיתותה של האישה ועל תלותה בגבר למד רבנו בחיי מתיאור הנשים כ"בית יעקב":

שם "יעקב" מורה על השפלות ועל בקשת הענינים הגשמיים השפלים, ושם "ישראל" בהפך ממנו מורה על המעלה והשררה ועל בקשת המושכלות... ומוזה אמר הכתוב: כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל (שמות יט, ג), ייחס הנשים ליעקב שהן טפלות לאנשים, וייחס הזכרים לישראל שהם העקר.²³

עדות נוספת לכבוד שנוהגת האישה בבעלה מצא רבנו בחיי בדבריה של אשת פוטיפר: "ראו הביא לנו איש עברי". האישה התייחסה לבעלה אך לא פירשה את שמו משום כבודו. רבנו בחיי למד מזה על הדרך הנכונה: "הנה זה דרך מוסר בנשים".²⁴

ד. אמהות האומה כנביאות וכמיסטיקניות

כרבים מחכמי ישראל בימי הביניים, גם רבנו בחיי צידד בזכותן של אמהות האומה ולימד עליהן זכות. הוא עשה כן גם במקומות שבהם פשט לשון המקרא מאפשר לבקר את דבריהן ואת התנהגותן. הוא סטה בכך מדרכו של רמב"ן, שהשפיע רבות על פירושו לתורה.²⁵ אביא לכך מספר דוגמאות.

את היריבות הקשה שבין רחל ללאה פירש כמחלוקת לשם שמים. כמסיח לפי תומו הוא אף תיאר אותן כנביאות, כמצוי בספרות המדרש:

ידוע שאין הפרש אצל השכל בין אברי המשגל לשאר האברים... וכיון שכן היו האבות שכליים כמלאכי השרת אין לתמוה עליהם בדבר הזה, כי כל כוונתם בהשתמשם בכלי הגוף כדי להמשך אחר השכל. גם האמהות רחל ולאה שהיו מריבות זו עם זו על הפעולה הזאת הטבעית, כל דבריהם היו מן המין הזה, כי היו יודעות ברוח הקודש שי"ב שבטים עתידין לצאת מיעקב מארבע נשים... לא היתה כוונתן רדיפת התאוה חס ושלום, כי אם כוונת המצוה בלבד כאשר ידעו בנבואה. והדבור הזה כנבואה באבות... גם באמהות

23 שם, לב, ל, עמ' רפה.

24 שם, לט, יד, עמ' שכג.

25 על ביקורתו של הרמב"ן על האבות והאמהות, ראו לעיל, פרק ח, הערות 20–26.

הנביאות, אין בהן כעור ולא רוע מוסר... והנה הענינים כולם יורו ויעידו כי כוונתם היתה למצוה.²⁶

לדעתו, אין זה מקרה שנשות יעקב הן שנתנו לבניהן את השמות, כי "הכל היה ברוח הקודש על פי מדותיו של הקב"ה".²⁷ רבנו בחיי תיאר בדבריו את רחל ואת לאה לא רק כנביאות אלא גם כבקיאות גדולות בתורת הסוד. בשמות שהן נתנו לבניהן מסתתרות מידותיו של הקב"ה, הקשורות לעולם הספירות וליסודות אחרים של המיסטיקה היהודית, כגון:

כי לאה בארבע בניה רמזה כל העשר (=ספירות) מלמטה למעלה... וכוונה בו כנגד חבור השלשה שלמעלה... כנרמז בספר הבהיר... [זבולון] כנגד הקו האמצעי של מעלה שהוא מכוון כנגד הקו האמצעי של מטה... ושתי מדות אחרונות כבר רמזתי בדן ונפתלי... ויוסף הקו האמצעי עם ענפיו.²⁸

רבנו בחיי הציע מספר הסברים לגנבת התרפים של לבן בידי רחל, וסיים בדעת חז"ל שהביא גם רש"י: "ומה שגנבה אותם כדי לעקור גלולים מבית אביה".²⁹ בעקבות רמב"ן פירש גם רבנו בחיי כי שרה, שאותה כינה "צדקת", צחקה לשמע הבשורה על הולדת יצחק משום שלא הבינה שמדובר במלאכים וחשבה שהם פשוטי עם.³⁰ לדברי מלאכים הייתה מאמינה אמונה שלמה.

כל מעשיה של תמר, שפיתתה את יהודה בהתחפשה לזונה, היו לשם שמים: "והיא נתכוונה למצות יבום". גם את השכלתו הקבלית ניצל רבנו בחיי כדי ללמד עליה זכות: "ראויה היתה תמר להזדווג ליהודה... מפני שהיתה שמה תמר, הכולל כח זכרות וכח נקבות... וראוים היו פרץ וזרח להיותם נאצלים מתמר, כי הם כנגד חמה ולבנה הנאצלים מן האור הראשון הכולל זכר ונקבה".³¹ בדיונו במרים הנביאה, ששוררה עם בנות ישראל לאחר קריעת ים סוף, דיבר רבנו בחיי בשבחה וניצל את ההזדמנות לשבח את הנשים כולן:

ומה ששורה הנבואה על אשה, נראה לומר שאין לתמוה, שהרי מין האדם היא, ואדם נקראת, שנאמר (בראשית ה, ב) "ויקרא את שם אדם". והנה מזה אמרו שרה היתה

26 בראשית כט, כא, עמ' רנז. השוו: בראשית רבה עב, ו. דבריו בראשיתם ("שאר הפרש אצל השכל") לקוחים מן הרמב"ם, מורה נבוכים, א, ב. וראו בהערותיו של שעוועל לפירוש רבנו בחיי, שם.

27 שם, כט, לא, עמ' רנט. בלשון "מדותיו של הקב"ה" כוונתו לעולם הספירות.

28 שם, כט, לב-לה; ל, ו-כג.

29 שם, לא, יט.

30 שם, יח, טו, עמ' קעה.

31 שם, לח, ל, עמ' שיח, וראו שם בהערותיו של המהדיר.

פרק שלושה עשר

נביאה כמרים או גדולה ממנה... והודיענו כי מרים הנביאה מקלסת לשכינה וכל הנשים אחריה, ואומרת השירה הזו בעצמה כמשה ובני ישראל. ועוד תמצא עקרים גדולים שבתורה מפורשים על ידי נשים כענין העולם הבא... וענין תחיית המתים וסדרי תחנה... וכל זה יורה שאין האשה דבר טפל לגמרי אבל יש לה עקר.³²

הוא התרשם במיוחד מכינויה של מרים "נביאה". ייתכן שהושפע מדברי הרמב"ם בסוגיה זו.³³ על כל פנים, גישתו אל שירת הנשים בקריעת ים סוף, שירה שבאה ביוזמתן, שונה לחלוטין מזו של רלב"ג, שחי ופעל באותה עת בפרובנס.³⁴

ה. נשים ושדים

רבנו בחיי הביא את מדרש חז"ל, שהשטן נברא עם האשה, כאמור לעיל. הוא שאב את דבריו ממוטיבים המצויים בספרות המדרש שרווחו מאוד בספרות העממית של ימי הביניים, בדבר קשרן של נשים עם שדים. אכן, בפירושו הוא הביא אמונות עממיות על התקבצות שדים ועל קשריהם עם נשים:

ויש אומרים שהיא (=אשת נח) היתה אשת אשמדון אם אשמדאי והשדים נולדו ממנה. וארבע נשים היו אמות השדים: לילית ונעמה ואגרת ומחלת. ויש לכל אחת ואחת מהן מחנות וכתות של רוח הטומאה אין מהם מספר. ואומרים כי כל אחת מושלת בתקופה אחת מארבע תקופות שבשנה, ומתקבצות בהר נשפה קרוב להרי חשך.³⁵

שילובן של אגדות עממיות אלה בפירושו היה בו כדי לפגוע בתדמיתן של הנשים, בפרט משום שאשמדאי מתואר כמלך השדים. תיאורה של אשת נח כאשתו של אשמדאי, וכאמם של השדים שנולדו לו ושל צאצאיהם, קשר עוד יותר את הנשים אל העולם הדמוני. זאת ועוד, רבנו בחיי השווה בדבריו אלה את לילית, נעמה, אגרת ומחלת, "ארבע נשים" שהיו "אמות השדים", לארבע האמהות. לפי האמונות העממיות שהיו מקובלות ביהדות ובתרבויות אחרות, נתפסו הנשים הללו כמי שחונקות תינוקות.

32 שמות טו, כ, עמ' קלה-קלו. כוונתו בעיקר לשירת דבורה, לתפילת חנה ולדברי אביגיל לדוד.

33 ראו לעיל, פרק ג, הערות 74-77.

34 להלן, פרק טז, הערה 23; ראו גם להלן, הערה 49. בדברים הנזכרים שם טען רבנו בחיי, שבין המשוררות לאחר קריאת ים סוף היו גם כאלה שכוונתן לרעה.

35 בראשית ד, כב, עמ' צג. על הקשר שהיה קיים, כביכול, בין נשים ובין שדים נכתבה ספרות ענפה. ראו, למשל: שלום, שדים ורוחות. על אשמדאי ראו שם, עמ' 9-18, ובמקומות נוספים לפי המפתח בעמ' 321; על אשמדאי ואשמדון – שם, עמ' 26-27; על לילית ושאר אמהות השדים הנזכרות כאן, ראו שם, עמ' 60-102, ועל פי המפתח בעמ' 319, 328, 330. האמונה בארבע אמהות השדים מצויה בספר הזוהר, כפי שהעיר שלום, שם. ראו גם: ר' מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים תש"ה, עמ' 248-270.

למיסטיקה היהודית היה קשר הדוק עם הספרות הדמונולוגית ועם האמונות העממיות שנקשרו בה. מסתבר שקרבתו הרבה של רבנו בחיי לתורת הסוד היהודית השפיעה עליו רבות בעצם הנכונות להיזקק לאמונות עממיות מעין אלה.³⁶

1. קדושת המשפחה

בדיון לעיל במקומה של האשה במשנתו של רבנו בחיי עמדתי על תפיסת הבעל כ"עיקר ביצירה", לעומת האשה הפסיבית, שהיא "כלי" או "חומר". ואולם, גם הוא ייחס קדושה לתא המשפחתי והושפע מתפיסתם של המקובלים. הזיווג בין הבעל לאשה לא נוצר אך ורק כדי שהאשה תשרת את בעלה ותסייע בידו. אדרבה, יש בו קדושה והוא מתקיים באמצעות האותיות שבהן נברא העולם:

ואם תשכיל בענין הגט הנקרא "ספר" תמצא כי חייבה חכמת התורה לגרש האיש את אשתו בספר, לפי שהקב"ה ברא עולמו בכ"ב אותיות מעלה ומטה וזווג האותיות ושקלן והמירן וצרפן וצר בהן את כל העולם ואת כל היצור ואת כל הדבור... זה ראוי להיותו בן זוגו של זה, וכיצד יהיו הנמצאין כלן זה לעומת זה... וכיון שהיה חבור הנבראים וזווגן על ידי אותיות, לכך צותה תורה שיהיה הפרידה באותיות.³⁷

עדות למקומה החשוב של האשה במשפחה ולהיותה חלק מעולמו הרוחני של בעלה נשתמרה בפירושו של רבנו בחיי לפרשת סוטה. הוא ראה באשה לא רק כלי המסייע לבעל אלא גם אישיות הקשורה בו נפשית ("בנשמה ובגוף"). בגידה בבעל כמוה כעבודה זרה, מכיוון שהאשה קשורה בבעלה הן בגוף הן בנפש:

ואם תשכיל היטב במה שאמר "בכלי חרש" תמצא שיש בו רמז שלא תזכה לקום עמו בתחית המתים... אם זנתה תאבד מן העולם הזה והעולם הבא, שהמזנה תחת בעלה כעובד שתי רשויות... וזה סוד מה שדרשו: אמן מאיש זה אמן מאיש אחר, כלומר אמן מאיש זה שהיה בן זוגה בנשמה ובגוף, אמן מאיש אחר שהיתה ממנו, שתכרת נפשה מחבורם ולא תהיה עם אחד מהם.³⁸

36 על הזיקה שבין מיסטיקה למאגיה ולדמונולוגיה, ראו: שלום, שדים ורוחות. אמנם במבוא, שם (עמ' 3-7), דן יהודה ליבס בקשר שבין מאגיה לקבלה, ובצדק רב הזהיר מערבוב התחומים הללו, אך גם הוא לא שלל את עצם קיומה של זיקה מעין זו.

37 שעוועל, רבינו בחיי לתורה, דברים כד, א, עמ' שצט.

38 במדבר ה, יז, עמ' כד. למקורותיו של רבנו בחיי בפירושו זה ולמדרש "אמן מאיש זה", ראו בהערותיו של שעוועל, שם. התפיסה שאישה הבוגדת בבעלה דומה למי שעובד שתי רשויות מצויה במדרש הגדול ("וכל המזנה על בעלה כעובדת עבודה זרה"), כפי שהעיר שעוועל, שם.

התוכן והטרמינולוגיה לקוחים מעולמם של בעלי המיסטיקה. גם פירושו הנזכר לעיל ל"כתנות עור", שמשמעו כי לפני החטא בגן עדן זכתה האישה ב"אור העליון" מעין זה שזכה בו משה רבנו בהר סיני, מלמד על מעלתה היתרה בתהליך הבריאה, וכאמור, גם הוא מקורו בתורת הסוד.

ז. ייחוס משפחה

רבנו בחיי הרבה לדבר על ייחוס המשפחה ועל החובה להקפיד עליו. לדעתו, שלח אברהם את עבדו לקחת אישה ליצחק שלא מבנות הכנעני בשל ההקפדה על ייחוס משפחה. הוא ניצל את ההזדמנות שנקרתה לפניו והדגיש שאין לשים לב למעמדה הכלכלי של האישה ולא ליופיה, אלא לייחוסה:

ושלא יקח אשה לשם יופי, שהרי הכתוב אומר: "שקר החן והבל היופי", ולא לשם ממון, כי הממון עשה יעשה לו כנפים כנשר יעוף השמים, ולא לשם שררת הקרובים ובני משפחות שיהיה נעזר בהם ויוכל להשתרר, לפי שהוא נכשל ונענש בכל אחת ואחת משלש כוונות אלו. אבל יצטרך שתהיה כוונתו לשם שמים ושידבק במשפחה הגונה, לפי שהבנים נמשכים במדותיהם בטבע אחר משפחת האם, כי כן טבע היין להיות טעמו נמשך אחרי הכלי אשר עמד בתוכו.³⁹

בהמשך דבריו הטיף רבנו בחיי לאדם:

שישא אשה מבנות משפחתו ושידבק בקרובותיו, כי כן עשה אברהם... כי כשהבריות מזדווגות כל אחד ואחד אל מינו השלום מתקיים ומתרבה בעולם. ואם אולי ישא אשה למטה ממדרגתו יהיה לבו גס עליה ויגיע לו קלון. גם אם ישאנה למעלה ממדרגתו תתגאה עליו, וכל ימיהם יעמדו בקטטה ומריבה... כי אין השלום מתקיים אלא כשהם מזדווגים כל אחד ואחד אל מינו... כי כשהטובים דבקים עם הישרים, והמטים עקלקלותם עם פועלי האון, אז יהיה שלום על ישראל.⁴⁰

למרות הטפה זו להקפדה יתרה בבחירת בני הזוג הראויים, כתב רבנו בחיי, בעקבות המדרש, "שענין הזווג הוא נגזר מן השמים".⁴¹

39 בראשית כד, ג, עמ' רח.

40 שם, עמ' רח-רט.

41 שם, כד, נ, עמ' רטו.

ח. מעלת הצניעות

כתלמיד נאמן של הרמב"ן ושל תורתו, דיבר רבנו בחיי בשבח הצניעות. בפירושו לפרשת דינה (בראשית לד, א) הוא האריך מאוד בערך הצניעות של נשים ובחובתן להקפיד על כך.⁴² בדבריו על כתוב זה הוא ליקט ממדרשי חז"ל המדברים על מעלת הצניעות בתחומים שונים של החיים. פירושו נראה יותר כדברי מוסר מאשר כפרשנות, הן מבחינת הלקט הנרחב הן מבחינת מוסר ההשכל שהוא מסיק מהם. לא ייפלא אפוא אם מצא לנכון להביא גם את דבריו של ר' לוי בגנות הנשים, שהקב"ה לא רצה לברוא אותן מחלקי גוף בולטים אלא מן הצלע הצנועה, כדי לשכנען להקפיד על צניעותן: "ועל כל אבר ואבר שהיה בורא היה אומר לה אשה צנועה אשה צנועה". הוא לא שכח לצרף את הסיפא של דברי ר' לוי, שעל אף כל הניסיונות להרחיק את האישה מתכונות שליליות, כולן נשתמרו בה.⁴³ במעשה אשת פוטיפר האריך רבנו בחיי בגנות נשים שאינן צנועות ושילב את המדרש המדבר בגנותן של הנשים. אם אנו מצרפים דברים אלה לפירושו למעשה דינה, הרי שחזר והטיף להקפדה יתרה על צניעות הנשים. לא ייפלא אפוא אם רבנו בחיי ציטט מדרשים המדברים בשבחן של נשים צנועות.⁴⁴ האיסור "אל תפנו אל האילים" (ויקרא יט, ב) כולל, לדעת רבנו בחיי, איסור להתבונן בנשים: "ולפי שאסור לחשב באשה אחרת, לכך סמך לו 'ואלהי מסכה לא תעשו לכם', שכל המשמש מטתו ומחשב באשה אחרת אותן בנים נקראים אלהי מסכה" (שם). המקור לדרשה זו הוא בספר "הזוהר".⁴⁵ "הזוהר" מרבה להביא דרשות על תרומתה של האישה לקירוב המשפחה כולה לעבודת ה', כמובא לעיל, בפרק העשירי. רבנו בחיי התעלם מהן ובחר דרשה זו דווקא, המתארת את האישה באור שלילי. ייתכן שיש להבין את המגמה הפרשנית הזאת, המדגישה את מעלת הצניעות של הנשים, גם על רקע חיי המתירנות של חוגי החצרנים היהודים בספרד בזמנו.

ט. סיכום

רבנו בחיי מיזג באישיותו עולמות שונים. הוא הושפע רבות, כאמור, מספרות המדרש, מן הקבלה ומתורתם של חכמי ישראל בימי הביניים, ובעיקר מן הרמב"ן. מידת

42 שם, לד, א, עמ' רפט-רצא.

43 שם, לט, יב, עמ' שכג. למקור הדרשה ראו: בראשית רבה יח, כב, עמ' 102-103.

44 כגון שם, לד, א: "בזמן שהאשה עומדת בתוך ביתה מכפרת על ביתה... האשה הצנועה ראויה לישוב בירכתי הבית לא לפתח הבית פן יראו אותה עוברים ושבים"; במדבר א, א: "כל אשה שהיא מצנעת עצמה אפילו ישראלית ראויה שתנשא לכהן גדול".

45 הזוהר, ג, פד ע"א, וכבר העיר על כך שעוועל בהערותיו לפירוש רבנו בחיי על התורה, ויקרא, עמ' תקכג.

המקוריות שלו איננה גדולה, אך הוא הצליח לשלב את כל המקורות הללו לכלל פירוש שחותרם של אישיות יוצרת טבוע בו. השכלתו הייתה מגוונת ורחבה ויצירתו הספרותית מבוססת על הלכה, מדרש, פילוסופיה וקבלה. ארבעה תחומים אלה הטביעו חותם על יצירתו והם ניכרים גם במקומה של האיש במשנתו.

הוא נקט עמדה אמביוולנטית כלפיה. בצד תיאורה כבעלת בינה, שכל ונפש מטבע בריאתה, דיבר על החורבן הגדול שהביאה האיש על האנושות בעקבות האכילה מעץ הדעת. הוא אף הביא את דבריו של ר' לוי על מגרעותיה של האיש, שאף על פי שנבראה מאבר צנוע, הפרה את עצת הבורא וחסרונות רבים נותרו בה.⁴⁶ ואולם, הוא לא היסס לדבר על מעלתן הגדולה של הנשים, הן ביכולתן להגיע לדרגת נבואה, בהסתמכו על מעלתן של מרים "הנביאה" ושל ארבע האמהות, הן בבקיאותן בתורת הסוד, הן בגילוי כמה מעקרונות האמונה היהודית ומסירתם לדורות.

אין ייחוד בתיאור האמהות כנביאות, ורבנו בחי לקח זאת מספרות המדרש ומפרשי מקרא אחרים מימי הביניים. ואולם, יש לייחס ערך מיוחד לתיאורן כמי שעסקו במיסטיקה. רבנו בחי לא הכיר מציאות מעין זו בזמנו. כידוע, הנשים היהודיות הודרו מן העיסוק במיסטיקה בכלל ומן הקבלה בפרט, בניגוד לנשים המוסלמיות והנוצריות. קשה לתאר את התפתחותה של הספרות המיסטית בימי הביניים בלא תרומתן החשובה של נשים, במיוחד בחברה הנוצרית. הנשים המיסטיקניות הנוצריות זכו למעמד מיוחד ומכובד בין בעלי המיסטיקה.⁴⁷ לא אדע אם הערכתו הרבה של רבנו בחי לקבלה היא שדחפה אותו לתאר את האמהות כמיסטיקניות או שהושפע מן ההערכה הרבה למיסטיקניות בחברה הנוצרית. בין כך ובין כך, יש לייחס משקל רב לנכונותו לתאר את האמהות כבקיאות בתורת הסוד. משמעות דבריו היא שלנשים יש יכולת להגיע גם לדרגה רוחנית גבוהה זו.

הרבה טרחו החוקרים למצוא רמז ליחסו החיובי של הרמב"ם ליכולתן השכלית של הנשים לאור דמותה של מרים כנביאה. ואם הרמב"ם רמז לכך, הרי שרבנו בחי ציין זאת במפורש מספר פעמים. יתר על כן, כאמור, הוא קבע במפורש, שמאחר ש"עיקרים גדולים שבתורה" פורשו בידי נשים, הרי "שיש לה (=לאישה) עיקר". אף שלא פירש בדבריו שהוא מתפלמס עם הוגי דעות יהודים שקדמוהו, במיוחד אלה הקרובים אל הפילוסופיה, מגמתו ברורה.

אחת הקביעות הקשות שלו היא האיסור הגורף ללמד תורה לנשים. הוא הסתמך על הכתוב בספר שמות (לה, כה): "וכל אשה חכמת לב בידיה טו", שר' אליעזר למד ממנו שגם אישה חכמה איננה צריכה ללמוד תורה אלא לעסוק בטווייה. הרמב"ם ורבים

46 לעיל, הערות 8-15.

47 על עיסוקן של נשים נוצריות במיסטיקה בימי הביניים, ראו: אלולדה, חזיונות נשים.

אחרים הבחינו בין נשים ראויות לאחרות, ואילו רבנו בחיי כתב: "מכאן שאין ראוי להיות חכמת האשה אלא במטוה ובזריזות צרכי ביתה וכבוד בעלה, ולכך מנעו רז"ל ללמד תורה לבנות... ואמרו: כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תפלות".⁴⁸

בדברו על הנשים היהודיות ששוררו את שירתן יחד עם משה ובני ישראל לאחר קריעת ים סוף, הפריד רבנו בחיי בין הנשים שחוללו בקריעת ים סוף: נשים ראויות ניגנו בתופים, אך אלה שלא היו ראויות וכוונתן לא הייתה לשם שמים יצאו "במחולות":

היו הנשים האלו גדולות בחכמה, וכמו שדרשו רז"ל: ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל. והיו מהן שהיתה כוונתן לשמים, ומהן שהיתה כוונתן רעה, לכך היו יוצאות במחולות, בשכבר ידעת כי המחול כנגד מאדים, וזה תמצא במעשה העגל: וירא את העגל ומחולות.⁴⁹

אין צריך לומר שהמקבילות במקרא למילה זו אינן תומכות בפירושו, ויציאה במחול מתארת במקרא גם פעולה חיובית לשם שמים, כגון: "הללוהו בתף ומחול" (תהלים קנ, ד) או "הללו שמו במחול" (שם קמט, ג). יש אפוא בדבריו אלה ביטוי מובהק ליחסו האמביוולנטי אל הנשים. את תיאורן כמי שיש להן היכולת להגיע לדרגות גבוהות ביותר שילב באמונות עממיות שרווחו בזמנו על מגרעותיהן. תיאור אמהות האומה, ובמיוחד רחל ולאח, כבקיאות גדולות בתורת הסוד היהודית, מעיד אף הוא על הערכתו הגדולה אליהן. בתיאור בניית המשכן וחטא העגל הלך רבנו בחיי בעקבות המדרש ודיבר בשבח הנשים:

"ויצאו כל עדת בני ישראל וגו' ויבאו". הכתוב הזה יורה זריזותם של ישראל כי הביאו הנדבה בזריזות ובחריצות, והנשים קדמו... וכאשר באו האנשים כבר מצאו שם הנשים שהביאו שם נדבתם תחלה, וזאת מעלה גדולה בנשים כי במעשה העגל לא רצו לתת תכשיטיהן... אבל עתה בענין המצוה בנדבת המשכן רצו לתת תכשיטי הזהב שלהן בחפץ גדול, עם היות ענין טבעי בנשים להשתעשע ולשמוח בתכשיטיהן, והם הם עקר שמחתן וחמדתן... וקדמו במצוה הזאת לאנשים.⁵⁰

בהקדמה לפרשת "וזאת הברכה" דן רבנו בחיי באריכות באשת החיל (משלי פרק לא) ודיבר בשבח "האשה הטובה שהיא יסוד הבית ועקרו". לא רק ההצלחה הכלכלית של

48 שעוועל, רבינו בחיי לתורה, שמות לה, כה, עמ' שע. ועל העניין כולו ראו בדין ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 55-73.

49 שמות טו, כ, עמ' קלו. על רעיון זה חזר גם בפירושו לשמות לב, יט, עמ' שלו: "כי היו שם נשים שלא היתה כוונתם לשמים".

50 שמות לה, כ-כא, עמ' שסט, וראו שם בהערותיו של המהדיר; והשוו לפירושו לבמדבר כו, סה, עמ' קצג.

המשפחה תלויה בה אלא אף העיסוק בתורה ובמצוות: "כי האשה הטובה הכוללת מדות טובות כוללת כל התורה, כי היא הכנה אל האדם להגיע אל הצלחת התורה והמצות".⁵¹

על אף החשיבות שיש לקביעותיו אלה, לא מצאנו במשנתו דרך חדשה ביחס למקומה של האישה בחברה ובמשפחה, וברוב המקרים הלך בעקבות קודמיו. ואולם, כפי שכבר הערתי בראשית דברי, הוא משמש דוגמה מובהקת לחכם יהודי שינק מכמה עולמות. על כן הוא נתון בסבך של לבטים בבואו לסכם את כישוריהן הרוחניים של הנשים ואת תפקידן במשפחה. עם זאת, החיוב במשנתו על הנשים רב על השלילה, בעיקר בשל דבריו על מעמדן האונטולוגי הגבוה בראשית הבריאה ובשל יכולתן להגיע להישגים רוחניים גם בעתיד, כמו "הגיבורות המקראיות".

פרק ארבעה עשר

ר' מנחם המאירי: בין תורה לחכמה

ר' מנחם בר' שלמה לבית מאיר (להלן: המאירי; 1249–1316, איש פרפיניאן [Perpignan]) נמנה עם חכמי ישראל הגדולים שפעלו בפרובנס בימי הביניים. יצירתו נרחבת ומגוונת והיא כללה פרשנות לתלמוד ולנ"ך, פסקי הלכה, ענייני מסורה, מנהגים, מוסר ומחשבה.¹

דמותו של המאירי רבת עניין. על אף היותו חכם "תלמודי" ואיש הלכה מובהק, גילה עניין רב בפילוסופיה ובמדעים, והם השפיעו השפעה ניכרת על אופייה של יצירתו ועל השקפת עולמו, והדבר בא לידי ביטוי במכלול יצירתו הענפה. פן נוסף הקשור לנושא דיונו, שלא ניתן לו המקום הראוי בספרות המחקר, הוא תחושת השליחות של המאירי. ליצירתו יש פן דידקטי מובהק: כוונתו הייתה לא רק להגדיל תורה ולהאדירה בפירושו ובפסקי ההלכה שלו אלא גם לחנך את בני דורו ואת הדורות הבאים ללכת בדרך הרצויה בעיניו – שילוב של תורה, חכמה ומעשים טובים. בחיבורו הגדול, "בית הבחירה",

* עסקתי בנושא זה במאמרי "האישה במשנתו של ר' מנחם המאירי", ציון, סז (תשס"ב), עמ' 253–291. השמטתי כאן פרטים שונים שנדונו שם, והוספתי אחרים שנתגלו לי בינתיים.

1 לדיון במאירי וביצירתו ראו: ש"ק מירסקי, "תולדות ר' מנחם המאירי וספריו", בתוך: חיבור התשובה להמאירי, מהדורת א' סופר, ניו-יורק תש"י, עמ' 1–74; כ"ץ, בין יהודים לגויים, עמ' 116–128; א"א אורבך, "שיטת הסובלנות של ר' מנחם המאירי – מקורה ומגבלותיה", פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה – ספר היובל ליעקב כ"ץ, בעריכת ע' אטקס ו' שלמון, ירושלים תש"ם, עמ' לד–מד; הבלין, סדר הקבלה למאירי, מבוא, עמ' יא–נא; בלידשטיין, יחס המאירי לנוכרים; R. Menachem Ha-Meiri: Aspects of an Intellectual Profile", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 5 (1995), pp. 63–79; הלברטל, בין תורה לחכמה, ובו דיון חשוב בזיקתו של המאירי לפילוסופיה האריסטוטלית והמיימונית; תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, עמ' 158–171.

מהדורות "בית הבהירה" הנזכרות להלן הן: אבות, מהדורת ש"ז הבלין, ירושלים–קלבלנד תשנ"ה; בבא בתרא, מהדורת א' סופר, ניו יורק תשט"ז; ברכות, מהדורת ש' דיקמן, ירושלים תשכ"ה²; גיטין, מהדורת ק' שלזינגר, ירושלים תשי"ג; יבמות, מהדורת ח' אלבק, ניו-יורק תש"ז; כתובות, מהדורת א' סופר, ירושלים תש"ז; נדה, מהדורת א' סופר, ניו-יורק תש"ט; סוטה, מהדורת א' ליס, ירושלים תשכ"ז; סנהדרין, מהדורת א' סופר, ירושלים תשל"ב³; קידושין, מהדורת א' סופר, ירושלים תשכ"ג³; שבת, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשכ"ה.

הבנוי סביב התלמוד הבבלי תוך זיקה הדוקה לתלמוד הירושלמי, הוא הקדיש מקום נרחב לנושאים בעלי אופי מוסרי. חיבוריו ראויים לתפוס מקום של כבוד בספרות המוסר של חכמי ישראל בימי הביניים אף אם לא נתייחדו לכך מלכתחילה.² לאופי הדיקטטי של יצירתו יש השלכה ברורה גם על הדיון במקומה של האישה במשנתו. השניות בין תורה לחכמה המאפיינת את יצירתו הספרותית באה לידי ביטוי גם ביחסו אל האישה ועוררה לא אחת מתח דיאלקטי בכתביו.

המאירי היה מקורב לחבורת המשכילים הרציונליסטים שפעלו בפרובנס ובספרד במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה ובראשית המאה הארבע עשרה. הוא החזיק במסורת הפילוסופית האריסטוטלית והמיימונית והשתדל לשלבה בהשכלתו התלמודית הרחבה, שכללה את תורתם של חכמי ישראל בספרד, בפרובנס ובאשכנז. עדות מובהקת לזיקתו העמוקה למסורת המיימונית נשתמרה בחלקו הפעיל בפולמוס החרף על הפילוסופיה, ששב והתעורר בראשית המאה הארבע עשרה, לאחר שר' שלמה אבן אדרת (רשב"א) וחבריו הטילו חרם על העיסוק בתחום זה.³

במכתבו אל הרשב"א טען המאירי בתקיפות שאי אפשר לעמוד על דברי תורה רבים בלא עיון "בספרי הטבע ומה שאחריו" (=מטפיסיקה).⁴ בשילוב שבין תורה לחכמה ראה דרך מבורכת, ורבים מחכמי מקומו, פרובנס, החזיקו בה.

בהמשך דבריו הדגיש כי בלימוד הפילוסופיה יש ברכה אישית לא רק לאדם אלא גם לאומה היהודית בכללותה. עם זאת, גם הוא היה מודע לסכנות שראו הרשב"א וחבריו בעיסוק בפילוסופיה, כפי שהתפתח בחוגים מסוימים בפרובנס ובספרד בזמנו, עיסוק ששיאו בפרשנות האלגורית לסיפורי המקרא ואף למצוות התורה. על כן הטיף לזהירות מרובה בשימוש ב"חכמה". לדעתו, אדם יכול לשלב אמונה עם עיון שכלתני בתנאי שייתן את הבכורה לאמונה.⁵ בפירושו למקרא ולתלמוד ובשאר חיבוריו הוא עשה ניסיון לשלב בין תורה לחכמה תוך מתן עדיפות לתורה. ואולם, לא תמיד עלו ניסיונותיו

2 רבות מהדרכותיו החינוכיות בחיבוריו השונים לוקטו וכונסו בידי מ"מ משי"ז, ספר המדות להמאירי, ירושלים תשכ"ו, אלא שחיבור מקיף זה, עם כל חשיבותו, הוא בבחינת לקט מייצג ולא אוסף כולל.

3 על חרם זה ועל חלקו של המאירי בו ראו: בער, היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 170–178; J. Sarachek, *Faith and Reason, the Conflict over the Rationalism of Maimonides*, New York 1935, pp. 167–201; שוורצפוקס, יהודי צרפת בימי הביניים, עמ' 269–278; הוברטל, בין תורה לחכמה, עמ' 113–116, 152–180, ושם בהערות ספרות נוספות.

4 ד' קויפמן (מהדיר), "חושן משפט לר' שמעון בר יוסף", תפארת שיבה, ספר היובל לכבוד י"ט צונץ, ברלין תרמ"ד, עמ' 166.

5 חושן משפט, שם, עמ' 162. בדיון זה יש לזכור כי קהילתו של המאירי, פרפיניאן, סמוכה מאוד לגבול ספרד. היא הייתה חלק מאזור Roussillon, שעמד שנים רבות תחת שלטון זר והתנדרג במשך תקופה ארוכה בין צרפת לספרד.

אלה יפה ולעתים נשארה ההרמוניה כלפי חוץ בלבד, למשל ביחסו אל האישה. אכן יחסו חיובי בעיקרו, ובכך הוא נתייחד מבין רוב חכמי מקומו באותה העת.

א. קווים למעמדה של האישה היהודיה בפרובנס

בדיון ברשב"א, במהר"ם וברא"ש ראינו כיצד השפיע מעמדן הכלכלי והחברתי של הנשים היהודיות על מקומן במשנתם של החכמים. לפני שנבדוק את מקומן של הנשים במשנתו של המאירי, אמנה מספר עובדות בסיסיות הקשורות במקומה של האישה בחברה היהודית בפרובנס באותה העת. דברים אלה ישמשו אותנו גם בדיוננו בחכמי פרובנס האחרים שפעלו באותם ימים.

בין השנים 1250–1450 התרחשה במרכז היהודי בפרובנס תסיסה רוחנית שבמרכזה עמדה המחלוקת על מקומה של הפילוסופיה בהשכלה היהודית. במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה פעלו בפרובנס חכמים גדולים שהיו מקורבים אל הפילוסופיה, ובהם: ר' יוסף אבן כספי, ר' לוי בן גרשום (רלב"ג), ר' קלונימוס בן קלונימוס, ר' לוי בן אברהם ור' ניסים בן משה ממרסיי (Marseille). חכמים אלה הקדישו מקום רב לדיון במקומה של האישה בחברה. בעמדתם של שלושת הראשונים נדון בפירוט להלן, בפרקים הבאים. בשאלת מעמדה של האישה היהודיה בחברה ובתרבות נתפלגו עמדותיהם. שני הראשונים, כספי ורלב"ג, ראו בה יצור נחות מן הגבר בכישוריה האינטלקטואליים והמנטליים. עמדתו של ר' קלונימוס הייתה שונה, כפי שנראה להלן, והוא מתח ביקורת על יחסה של החברה אל הנשים. ר' לוי בן אברהם ור' ניסים ממרסיי סברו גם הם שכישוריה האינטלקטואליים נחותים, אך עמדתם לא הייתה כה קיצונית כזו של כספי ורלב"ג.

בזמנו של המאירי, המאות השלוש עשרה והארבע עשרה, חל שיפור במעמד האישה היהודיה בפרובנס. רבות מן הנשים נטלו חלק פעיל בפרנסת המשפחה, בעיקר בהלוואה בריבית. ריצ'רד אמרי (Emery) בדק מסמכים נוטריוניים של העיר פרפיניאן, שבה חי ופעל המאירי, וגילה שמות של עשרים וחמש נשים שהיו מעורבות בהלוואה בריבית במאה השלוש עשרה.⁶ לאחרונה הרחיבה רבקה וינר (Winer) את הדיון בממצאים הארכיוניים הללו, הן לגבי הנשים הנוצריות בפרפיניאן הן לגבי הנשים היהודיות. דיונה מדגישה ביתר שאת את חשיבות פעולתן הכלכלית של הנשים היהודיות בפרפיניאן, אף שמעורבותן בעסקות כלכליות הייתה פחותה מזו של הנשים היהודיות באירופה הצפונית, דהיינו בצרפת ובגרמניה. וינר אף עמדה בהרחבה על מקומן של הנשים

6 אמרי, 'יהודי פרפיניאן, עמ' 26. רבקה וינר מנתה עשרים ושלוש נשים שעסקו בהלוואות כספים. ראו: וינר, נשים בפרפיניאן, עמ' 87–88.

היהודיות בחברה, ובכלל זה נשים אלמנות שטיפלו בילדיהן. הנשים האלמנות נטלו חלק פעיל יותר בפעילות הכלכלית.⁷ התמורה שחלה בחלקן של הנשים בפרנסת המשפחה באירופה הנוצרית היא הגורם העיקרי לשיפור מעמדן במשפחה ובחברה. כך היה באשכנז ובספרד וכך בפרובנס.

יציאת נשים לעבודה מחוץ לביתן תרמה לעתים לאווירה של מתירנות ולחריגה מכללי הצניעות. בספרות השו"ת של חכמי פרובנס נשתמרו עדויות על ניאוף ועל זנות.⁸ כמו כן יש בידינו תיאור של הוללות ושל קלות ראש שאפיינו את אורח חייהם של מקצת בני הנוער היהודים: "על ענין שאירע בקרפנטראש (Carpentras) על אשה אחת קדשה שהייתה מזומנת לכל עובר ושב, ונכנסו לשם חבורה אחת מאנשים פוחזים והיו אוכלים ושותים עמה".⁹ מסופר שם על בחור שנתן מטבע בידי אותה אישה "לשם קדושין", מתוך אווירה של ליצנות. ר' יצחק בן מרדכי, מחכמי של פרובנס במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, נזקק לשאלת תקפותם של קידושין אלה. לפי התיאור הנזכר, לא זו בלבד שהקהילה אפשרה לאישה לעסוק דרך קבע בזנות, אלא שנערכו בביתה מסיבות הוללות, שבהן השתתפו גם צעירים יהודים.¹⁰

שאלה דומה הופנתה אל ר' מרדכי אבן קמחי, מחכמי פרובנס באותה העת. מסופר בה על בחור שנתן מטבע לנערה מתוך שחוק ועורמה, "במסכה של יין", ואמר: "הרי הוא נתון לך בקידושין".¹¹ המשיב התלבט רבות אם יש ממש באותו מעשה של שחוק ורמייה, וסיכם: "כל עניניו מדות פרוצין ומסבתו מערת פריצים". מאחר שמטרת הבחור הייתה לסחוט את הנערה ולזכות בכספה, קבע שאין ממש בקידושין. וכבר ראינו מקרי סחיטה מעין אלה לעיל, בדיון ברשב"א וברא"ש.

יהדות פרובנס בימי הביניים לא קיבלה עליה את חרם רגמ"ה על נשיאת שתי נשים. עם זאת, היו קהילות שתיקנו תקנות מקומיות מיוחדות לאסור זאת, ובעשרות מקהילות פרובנס נתקנו תקנות מקומיות נגד גירושי אישה בעל כורחה.¹² מדבריו של המאירי,

7 ינר, שם, עמ' 107–132.

8 חומר חשוב על כך מצוי במקורות שפרסם הבלין, תקנות רגמ"ה בספרד.

9 תשובות חכמי פרובינציה, סימן כז, עמ' 108.

10 עדיין אפשר שמדובר בזונה יהודיה שהשליטונות הנכריים כפו על היהודים לקבוע לה מקום בקהילה. על תופעה זו ראו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 229–256, ובמיוחד בעמ' 232, 240. כפי שנראה להלן, פרק יח, בדיון בר' יצחק עראמה, היו מנהיגי קהילות בספרד שסייעו לזונות, בהנחה שהן מונעות זנות של גברים עם נשים נשואות, בהשפעת הנוהג באירופה הנוצרית.

11 תשובות חכמי פרובינציה, סימן ז, עמ' 35.

12 ראו: עסיס, נישואי כפל בספרד; הבלין, תקנות רגמ"ה בספרד.

המובאים להלן בדיון ביחס אל הגירושין, עולה שחכמים בקהילות שונות תיקנו תקנות לצמצום ניכר של מספר מקרי הגירושין.

תהליך נוסף שהתרחש בפרובנס היה השיפור במקומן של הנשים בחיי הדת, כפי שקרה – וביתר שאת – בגרמניה ובצרפת הצפונית. ייתכן שיש בכך כדי להסביר גם את קיומם של בתי כנסת מיוחדים של נשים, כפי שמוכיח הממצא הארכאולוגי. מן השרידים של כמה בתי כנסת באירופה עולה שעזרת הנשים שלהם לא הייתה חלק מן המבנה המרכזי של בית הכנסת אלא מבנה נפרד הצמוד לו. משרידי בתי כנסת במספר קהילות בפרובנס, ובהן קרפנטרה, עולה שהיו בתי כנסת של נשים שנבנו מתחת לבית הכנסת, והנשים ראו את ספרי התורה "דרך ארובות".¹³

בפירושי התלמוד של חכמי פרובנס ובספרי ההלכה שלהם ניתן לגלות רמזים לשיפור במעמד האישה היהודיה.¹⁴ גם בשאלת כשרותן של נשים לבדוק את החמץ בערב פסח ניתן לגלות אצל חכמי פרובנס גישה מכובדת, יותר מאשר בספרד.¹⁵ ואולם, בדבריהם של פילוסופים יהודים שפעלו בפרובנס בשלהי המאה השלוש עשרה ובמאה הארבע עשרה מצויה גישה שלילית אל האישה. בין חכמים אלה יש למנות גם את ר' יוסף אבן כספי ורלב"ג, כפי שנראה להלן, בדיון בהם.

באותה עת פעל בפרובנס ר' יעקב אנטולי, שנמנה עם הזרם הפילוסופי. לדעתו, רק הגברים נבראו בצלם אלוהים.¹⁶ השקפות דומות, אף אם לא כה קיצוניות, מצויות בדרשותיהם של חכמים נוספים שפעלו בספרד ובפרובנס באותה העת,¹⁷ ובמיוחד במשנתם של חכמי ישראל מן החוג הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית, שפעלו בספרד ובפרובנס במאה הארבע עשרה. עם זאת, אין הם מתבטאים בסגנון המעיד על שנאת נשים, מעין זה המצוי אצל הרלב"ג ואחרים. הסתייגותם העיקרית נובעת מכך שראו באור שלילי את המשיכה המינית אל האישה, בשל תפיסתם האסקטית. לדעתם, המגע הגופני עם האישה פוגע בשלמות הדתית והשכלית של האדם.¹⁸

13 ראו: R. Wischnitzer, *The Architecture of the European Synagogue*, Philadelphia 1964; על חלקן של נשים יהודיות באירופה בחיי הדת, כולל מקומן בבתי הכנסת בכלל ובבתי כנסת של נשים בפרט, ראו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 304–345, ובמיוחד עמ' 312–321.

14 ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערה 92.

15 ראו: הכהן, נשים עצלניות וחשובות.

16 אנטולי, מלמד התלמידים, כה ע"ב; קלנר, שנאת נשים פילוסופית, עמ' 115, הערה 6.

17 ראו: ספרסטיין, מפתח הרבנים, עמ' 89–92.

18 שוורץ, ישן בקנקן חדש, עמ' 239. לדיון בשנאת הנשים ובמשגל ראו שם, עמ' 231–239. אגב שלילת המשגל הושמעו ביטויים מזלזלים כלפי הנשים עצמן, כגון דבריו של אבן מאייר בשבח אדם הראשון שנשש את חיי המין ועסק במושכלות: "האדם בתחלה היה נמשך אצל שכלו ועזב המפורסם (=תאוות המין) ותעב אשתו" (שוורץ, שם, עמ' 235).

ב. הגבר מושל בבית

את הכתוב "והוא ימשל בך" (בראשית ג, טז) פירש המאירי כפשוטו, מלשון שלטון. בדעה זו החזיקו רבים מחכמי ישראל בימי הביניים, כפי שעולה מחיבורנו זה. גם בשאלת הצניעות והכישורים האינטלקטואליים המוגבלים של האישה אין הוא שונה מחכמים אחרים בימי הביניים, וכן מגישתם של מלומדים והוגי דעות נוצרים. גם המאירי סבר שהבעל אדון המשפחה והאישה כפופה לו: "'העוזבת אלוף נעוריה' (משלי ב, יז): וקרא הבעל אלוף כי הוא אדוניה".¹⁹ אמנם, "יש נקבות טובות מן האנשים", אך עדיפותן מתאפיינת בוותרנות מופלגת לבעל. האישה האידאלית היא האישה הכנועה, המקבלת את כל מעשי בעלה באהבה ועושה את רצונו בכל הנסיבות. להוכחת גישתו הביא המאירי אסמכתאות לא רק מתורתם של חכמי ישראל אלא גם משל חכמים נכרים מימי הביניים:

וספרו ממידותיהן... המאירה פניה לבעלה בעת שיעיסנה, המכבדתו ביראה בעת חסרונו כאשר בעת עושרו, ובימי הזקונים כבימי הנעורים, הכבדים רגליה לצאת מביתה... האומרת ברעוונה שבעתי, השמחה באורחים כשיכנסים האיש בביתו, ועובדת אותם כאחת השפחות. וחכם אחר אמר בספור מדותיה, כששאלוהו אי זו מן הנשים תאהב יותר, אמר: התמימה בלי מום, הקלה לקום בעת אקראנה, השמחה בשחקי, המיחלת בעת דחקי, הנאוה המצטווה, הלובשת בגדי ענוה.²⁰

המאירי הביא דברים אלה, בשם "חכמי המוסר", במבוא לפירוש המזמור "אשת חיל" שבספר משלי פרק לא. מה טעם ראה לעשות כן? הרי המזמור עצמו מאריך בשבח האישה, ומדוע יש להוסיף עליו מהגותם של חכמים אחרים, ובהם כאלה שאינם בני ברית? לדעתי, הוא רצה להדגיש את מעלת האישה הכנועה. במזמור מודגשת תרומתה של האישה לפרנסת המשפחה, אך אין הוא עוסק בצניעות האישה ובהיותה כנועה בפני בעלה, שתי תכונות שנראו חשובות ביותר למאירי, ולכן צירף מקורות "חיצוניים" המדגישים אותן.

בביאור הכתובים שבפרק זה במשלי שב המאירי והדגיש את מעלת האישה הכנועה. על רעיון זה, שהאישה האידאלית היא האישה הכנועה, המקבלת בהבנה גם את כעסו של בעלה, רעיון השכיח בהגותם של חכמי ישראל (במיוחד אלה שבספרד) ושל חכמים נכרים בימי הביניים, חזר גם בספרו "בית הבחירה". עם זאת, אין אצל המאירי ביטויים

19 פירוש המאירי לספר משלי, מהדורת מ"מ משייזוב, ירושלים תשכ"ט, עמ' ל.

20 שם, עמ' רצא-רצב. הבאנו כאן מקצת דבריו בנושא זה. על מקור הדברים ראו שם, בהערות המהדיר.

קיצוניים כלפי "נחיתות" האישה, כמצוי בדבריהם של כמה מחכמי ישראל בימי הביניים, כגון "שפחה", "עבד", "זנב" או ש"איננה נחשבה בבריאה".²¹ אין זה מקרה שהמאירי שב והדגיש מוטיב זה. תחושת האדנות והעליונות של הבעל על אשתו חשובה לדעתו לקיום יחסים תקינים בין שני בני הזוג. על הבעל להימנע מלשאת אישה שמעלותיה וכישוריה טובים משלו, פן תשתרר עליו: "ולעולם לא יחזור בנשואיו אחר גדולה ממנו, שמא מתוך מעלתה עליו אף היא משתררת וכל שכן שאינה נשמעת לו בתיקוני ביתו".²²

ג. נחיתות אינטלקטואלית של האישה

לעליונות הגבר ולחובתו "להיות שורר בביתו" יש השלכות על מקומה של האישה במשפחה. לדעת המאירי, אין זה מקרה שבספר משלי (א, ח) נאמר: "שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך". הוא סובר שכתוב זה נבנה על ההנחה שלאב יש סמכות גדולה מזו של האם בהנהגת בני המשפחה מפני שכוחו האינטלקטואלי גדול יותר:

ואמר "מוסר אב" מפני שהוא מוסרו בפרט על כל דבר שיביאהו לידי שלמות. והאם להיות שכלה בלתי משפיע כשכל האיש אמר "תורת אמך", כלומר מה שתישירך בהנהגה. ואמר במוסר האב לשון חיוב, ועל תורת האם לשון שלילה, להורות על מעלת מוסר האב שהיא יתירה על תורת האם.²³

אין צריך לומר שדרשה זו איננה מחייבת. מתיבת "תורת" ניתן לדייק כי מעלת האם גדולה מזו של האב, שהרי ל"תורה" יש משקל עודף על "מוסר" במקרא ובמדרש. ממקור זה עולות שתי הנחות עקרוניות לגבי "נחיתות" האישה, והן אופייניות לתפיסתם של אנשי ימי הביניים על מקומה של האישה ועל כישוריה. לגבר יש כישורות אינטלקטואליים גדולים יותר, ומכאן שיש ביכולתו לחנך את בניו להגיע לשלמות רוחנית גדולה מזו של האישה־האם. ואולם, האישה יכולה לסייע בחינוך הבנים ב"הנהגה", דהיינו באורח החיים הרצוי לאדם במעשי יום יום, ובזה כוחה גדול. לדעה זו שותפים גם הרמב"ם והרשב"א, גדול חכמי ספרד במפנה המאות השלוש עשרה–הארבע עשרה.²⁴ הרשב"א והמאירי עמדו בקשרים קרובים, אם כי בערוב ימיהם שרר

21 ראו להלן, בדיון בר' לוי בן גרשום (רלב"ג), ר' בחיי בן אשר, ר' יצחק עראמה ור' יצחק אברבנאל. לדוגמאות נוספות ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 26–34.

22 בית הבחירה ליכמות סג ע"א, עמ' 236. ובתלמוד שם: "נחית דרגא נסיב איתתא", ופירש שם רש"י: "לא תקח אשה חשובה ממך, שמא לא תתקבל עליה".

23 פירוש המאירי למשלי (לעיל, הערה 19), עמ' יט–כ.

24 לעמדת הרמב"ם והרשב"א בסוגיה זו ראו לעיל, בדיון בהם, פרקים ג, ט.

מתח ביניהם, לאחר שבשנת 1305 הטיל הרשב"א חרם על לימוד הפילוסופיה לפני גיל עשרים וחמש, דבר שהעלה את חמתו של המאירי.²⁵

המאירי הרבה להשתמש בתורתו של הרשב"א והזכירו לעיתים קרובות בספרו "בית הבחירה". ייתכן שגם ביחס ליכולתה "המוגבלת" של האישה לחנך את בניה לשלמות רוחנית הוא הושפע ממנו. ואולם אין לכך כל ראיה, ותפיסתו של המאירי משתלבת היטב בראיית מקומה של האישה במכלול יצירתו.

עמדה מפתיעה נקט המאירי לגבי עוצמת ההורשה של שני ההורים. על אף הנחתו בדבר כישוריה האינטלקטואליים המוגבלים של האישה, הוא סבר שהשפעתה הכוללת על ילדיה גדולה מזו של הבעל, הואיל והילדים יורשים מן האם תכונות רבות יותר מאלה שהם יורשים מן האב. אמנם, הוא לא הסביר במפורש אם כוונתו לעניין ביולוגי או לגורם סביבתי. ואולם מעלת האישה בביתה מודגשת היטב בדבריו. על כן אדם העומד לשאת אישה חייב לבדוק בהקפדה יתרה את ייחוסה. הוא חוזר על רעיון זה פעמים הרבה. אסתפק בשתי דוגמאות:

כל הנושא אשה צריך לבדוק בשלשלת יוחסין שלה שתהא מורע כשר, שהבנים נמשכים הרבה לטבע האמהות.²⁶

ראוי לאדם שיוזר בנשואין שישתדל ויטרח בבת זוג מיוחסת ובת אבות, מפני שטבע התולדות נמשך אחרי טבע המולידים ויותר לטבע האמהות. וכל הנושא אשה שאינה הוגנת לשם ממון, הוין לו בנים שאינם מהוגנים, ולא סוף דבר בפסלות הברור, אלא כל שהוא רואה באבותיה שהם רשעים ונבלים ופורקי עול יראת שמים, רעים בגופם וחסאים בממונם, אע"פ שלא נתברר פיסולם, מכל מקום סימן הוא לפסול.²⁷

הנחה זו של המאירי, שהשפעת תכונות האופי של האם על הבנים גדולה מזו של האב, מקורה בדברי התלמוד: "הנושא אשה צריך שיבדוק באִתָּה... רוב בנים דומין לאחי האם".²⁸ ואולם, הוא חוזר על רעיון זה במקומות שונים, ומכאן שהוא הולם את תפיסתו שלו.

גם את ההטפה של חז"ל לשאת לאישה את בת האחות, שעליה עמדנו בהרחבה בדיונו ברש"י (לעיל, פרק ב), קשר המאירי עם גורם תורשתי. מכיוון שהטבע זהה או קרוב, תהא ההרמוניה שוררת בבית:

25 ראו לעיל, הערות 4, 5.

26 בית הבחירה לסנהדרין קז ע"א, עמ' 333.

27 בית הבחירה לקידושין ע ע"א, עמ' 332.

28 בבא בתרא קי ע"א; וראו בבית הבחירה למאירי, שם: "ועל כל פנים יבדוק באִתָּה יותר מכלם". לפני כן הוא הדגיש שמטרת הנישואין היא להקים צאצאים, ומכאן הצורך בהקפדה יתרה בבדיקת ייחוסה של האישה.

הנושא את בת אחותו... עליו הכתוב אומר (ישעיה נח, ט) "או תקרא וה' יענה" (יבמות סב ע"ב). והאי דנקט בת אחותו מפני שדעתו של אדם קרובה אצל אחותו יותר מאחיו, ובת אחותו אהובה אצלו יותר. ול"נ (=ולי נראה) שדרך כלל הוא משבח זוג הקרובות, מפני שטבען שוה, ואהבתן מצויה ביניהם מתוך שווי הטבעית. ונקט בת אחותו מפני שהיא שוה לו בטבע יותר מכלן.²⁹

המאירי שינה את פשט לשון הכתובים ונקט דרשנות מובהקת. ה' יסייע לבעל שנשא לאישה את בת אחותו שתהא נשמעת לו בשל תכונות אופי דומות. בדרך זו הוא הציע פירוש "רצינולי" למדרש, דרך פרשנות הרווחת בכל ביצירתו. מדבריו משתמע שהוא ייחס חשיבות רבה לאהבה ולהתאמה שבין בני הזוג.

עדות נוספת לגישתו השכלתנית עולה מתביעתו לבדוק את הכלה המיועדת כשלעצמה. על אף הדגש הרב שנתן לייחוס הבת, ותביעתו מן הבעל המיועד לבדוק אותו היטב, הרי כמי שחונך גם על ברכי הפילוסופיה, לא יכול היה להתעלם מתכונות אופייניות של האישה וממידותיה, ואף נתן להם עדיפות:

אעפ"י שהרבה דברים אדם צריך לבדוק בנשואי האשה מצד יחסה וקרוביה, מכל מקום במדותיה ראוי לבדוק ביותר, שרעת אשה מכאבת לב בן זוגה להיות כל ימיו מכאובים, עד שיתאש לבו מכל טובה.³⁰

לעולם יזהר אדם בנשואיו לבדוק אחר האשה במדותיה אם היא קפדנית או רגזנית, אם נוחה ושלמנית (=רודפת שלום), שאין לך דבר מר בעולם יותר מאשה רעה.³¹

אמנם, התפיסה שאישה רעה היא הגדולה שבצרותיו של אדם מצויה בתלמוד, אך המאירי מדגיש זאת. על רעיון זה חזר גם בפירושו למשלי. הוא הזהיר במיוחד "שלא לישא את הפרוצה בעריות", ולא רק בשל החשש שמא תבגוד בבעלה אלא גם בשל הנזק הכלכלי למשפחה. היא תבזבז כספים כדי להסתיר את מעשיה וכך ייפגע בעלה כפליים.³² נחיתותה האינטלקטואלית של האישה הייתה טבועה בתודעתו של המאירי, עד שפירש על פיה מקורות שלפי פשטם לא היו קשורים בכך כלל. גם את האיסור ללמד תורה לנשים קשר בהיבט זה, אף שהגמרא כרכה זאת במפורש עם החשש מערומיותן של נשים ולא עם מיעוט כישוריהן, ועוד נשוב לכך להלן.

29 בית הבחירה ליבמות סב ע"ב, עמ' 235. השוו פירושיהם של רש"י וחכמים אחרים לנושא זה בדיון ברש"י, לעיל, פרק ב, הערות 34–36.

30 בית הבחירה לשבת יא ע"א, עמ' 45. וראו שם בדיון בסוגיה התלמודית.

31 בית הבחירה ליבמות סג ע"א, עמ' 236. הרעיון שאישה רעה גרועה אף ממוות עולה מן הסוגיה התלמודית, שם.

32 בית הבחירה לסוטה ג ע"ב, עמ' ט: "כל שהאשה מתעסקת בזנות מרבה בהוצאות לניאופיה בהתעלמות מבעלה ואינו מרגיש בדבר עד שממונו כלה".

ד. מעלת האהבה בחיי הנישואין

במקומות שונים בכתביו דן המאירי באהבה שבין בעל לאשתו. הוא ייחס לה ערך רב ותיאר אותה כמרכיב חשוב בחיי הנישואין. אחד המקומות הבולטים הוא בפירושו לסוגיה התלמודית במסכת יבמות (סב ע"ב): "כל היודע באשתו שהיא יראת שמים ואינו פוקדה נקרא חוטא... ואמר ר' יהושע בן לוי: חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך". רש"י ורבנו תם התלבטו בפירוש הדברים. לדעת רש"י, הכוונה היא שהבעל צריך לקיים יחסי אישות עם אשתו לפני צאתו לדרך. לעומת זאת, לדעת רבנו תם: "פקידה זו אינו תשמיש, אלא כשהוא רוצה לצאת בדרך... ויפקדה או בתשמיש או בשאר דברים וידבר על לבה".³³ שניהם הבינו שחובה על הבעל למלא את תשוקתה של האישה, אך איש מהם לא הזכיר בדבריו את המושג "אהבה", המצוי בשורשי הדברים. לעומת זאת, האהבה והחיבה הם מוטיבים מרכזיים אצל המאירי, כפי שעולה מדבריו: "כל היוצא לדרך ראוי לו לפוקדה וליפרד ממנה מתוך חבה, שאף האשה לבה עליו בשעת הפרידה ומתעוררת לאהבתו... מכל מקום פוקדה בדברי שעשוע ליפרד ממנה באהבה". מוטיב זה מודגש גם בפירוש המשך הסוגיה, על כך שמעלה גדולה לאדם לשאת את בת אחותו לאישה. לדעת המאירי, יש בכך, כאמור, כדי להגביר את האהבה בין שני בני הזוג: "ואהבתן מצויה ביניהם מתוך שווי הטבעים".³⁴

עדות נוספת למעלת האהבה והחיבה בין הבעל לאשתו נשתמרה בפירושו של המאירי למסכת עירובין (ק ע"ב). בתלמוד נאמר שם בשמו של ר' יוחנן: "כל אשה שתובעת בעלה לדבר מצוה (=יחסי אישות), הוויין לה בנים שאפילו בדורו של משה לא היו כמותן". המאירי הסביר כיצד האישה "תובעת את בעלה" על אף צניעותה המרובה, תוך הדגשת החיבה, אף שהיא לא נזכרה בתלמוד במפורש: "אף על פי שמדת הצניעות משובחת אצל הכל, בנשים משובחת ביותר. ואף על פי כן כל שמתחבבת אצל בעלה ומפייסתו לכוננת מצוה, אין זה פריצות אצלה אלא זריזות ומדה מעלה, ושכר שמור לה לצאת ממנה בנים הגונים". הוא פירש "תובעת" במשמעות של "מתחבבת... ומפייסת", ולא כפשוטו: דורשת.

ה. גיל הנישואין ומעורבות ההורים בבחירת בן הזוג

בשאלת גיל הנישואין של הגבר הלך המאירי בעקבות הסוגיה התלמודית (קידושין כט ע"ב), שבה הובאו דעות שונות בנושא זה. היו חכמים שקבעו כי גיל הנישואין האידאלי

33 דעת רבנו תם מובאת בתוספות, יבמות סב ע"ב, ד"ה "חייב אדם לפקוד את אשתו".

34 ראו לעיל, הערה 29.

של הגבר הוא בין שש עשרה לעשרים או בין שמונה עשרה לעשרים. המאירי העדיף על פניהם את הדעה של חכמים אחרים, שסברו שיש להקדים גיל זה אפילו יותר:

לעולם ישא אדם אשה בבחורות, כדי שלא יתמיד גדולו בהרהורין רעים ומחשבות נכריות, שמאחר שהתמיד עצמו בהם לעולם אף לאחר שישא לא יהא בטוח בהם. ועקר הפרק בענין זה הוא מארבע עשרה שנה ולמעלה... ומכל מקום כל שהגיע לעשרים ולא נשא אינו ניצל כל ימיו מהרהורין שהתמיד בהם, אלא אם כן הוא מן היחידים.³⁵

גיל ארבע עשרה הוא כדעת רב חסדא בסוגיה בקידושין, שם, המקדים את גיל הנישואין של גברים יותר מכל החכמים הנזכרים באותה הסוגיה. האפשרות שנתן המאירי ל"יחידים" להמתין בנישואיהם עד גיל מאוחר יותר מתייחסת לאלה שנפשם חשקה בתורה ובחכמה. מסתבר שהוא העלה אפשרות זו בהשפעת הפילוסופיה והרמב"ם. אמנם, ניתן למצוא לה אחיזה גם במקורות תלמודיים,³⁶ אך היא מופיעה בהם כתופעה חריגה ביותר, מה שאין כן בדבריו של המאירי.

השפעת זיקתו לעולם השכלתני ניכרת גם בקביעתו – בעקבות הרמב"ם – שאדם צריך "לבנות בית" וללמוד תורה תחילה ורק אחר כך לשאת אישה:

לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך ישא אשה, שמשנשאה אין למודו מצוי כל כך, שצריך הוא להשתדל בביתו וטפילו. דרך צחות אמרו: רחים בצוארו ויעוסק בתורה? מכל מקום במקום שהבנות זריות ועול ביתם מסור להם, אם רואה בעצמו שאין לבו פנוי בלא אשה, ישא ואחר כך ילמוד כדי שיעמוד לו בלא הרהור עבירה.

השוואת עמדתו של המאירי בשאלת גיל הנישואין לזו של הרמב"ם, שהשפיע עליו רבות, מלמדת על התלבטותו. בסופו של דבר הוא העדיף את דברי התלמוד, ואילו הרמב"ם היה מתון יותר והציע את גיל שבע עשרה כגיל המינימלי לנישואין, תוך שהוא מתעלם מדבריו הנזכרים של רב חסדא שגיל ארבע עשרה הוא הרצוי לנישואין. וכך קבע הרמב"ם:

ואימתי האיש יתחייב במצוה זו (=פריה ורביה)? מבין שש עשרה מבין שבע עשרה. וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה, הרי זה עובר ומבטל מצות עשה. ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה, והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יסרח במזונות בעבור אשתו ויבטל מן התורה, הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה. וכל שכן בתלמוד תורה.³⁷

35 בית הבחירה, קידושין כט ע"ב, עמ' 176.

36 כגון המסופר על בן עזאי, יבמות סג ע"ב.

37 הלכות אישות טו, ב. וראו שם, במגיד משנה. והשוו לדברי הרמב"ם, שם, הלכה ג, ובהלכות תלמוד תורה א, ה.

הרמב"ם אינו מדבר על "יחידים", שמותר להם לדחות את מועד נישואיהם, כדעת המאירי, אלא על כל מי ש"עוסק בתורה וטרוד בה".

התלבטותו הרבה של המאירי בשאלת גיל הנישואין הרצוי לגבר ניכרת בפירושו לדברי האמורא רב, שהתנגד להשיא אישה לבן קטן ויצא נגד חכמים שיעצו לאדם להשיא את בנו ובנותיו לפני הגיעם לפרקם: "שאין ראוי לו להשיא אשה לקטן, שביאת הקטן אינה אלא כמו זנות... אבל מכל מקום לענין זה יש לו (=לקטן) שם נשואין שאין בעילתו בעילת זנות, שאם לא כן האין היה משבח את המשיאין סמוך לפרקן".³⁸ בהמשך דבריו שם הביא המאירי את הדעה, שבזמן התלמוד רגילים היו להשיא אישה לקטן, והוא הביע את התנגדותו לכך: "ונראה שכך הוא דעתם אף בקטן הרבה. ומכל מקום לכשיגדיל מתיחד בפני עדים לשם קידושין... ובקטנה הוא שנתקנו נשואין שלא ינהגו בה מנהג הפקר, אבל בקטן אין נשואין כלל".

בשאלת גיל הנישואין של הבת רחוקה דעתו של המאירי מן המסקנה העולה בתלמוד. בתלמוד יש התנגדות ברורה לנישואי נערות קטנות, שטרם הגיעו לבגרות שכלית ורגשית ואינן מסוגלות לשפוט בעצמן את טיבו של המועמד לשאתן לאישה. במסכת נידה נאמר: "המשחקין בתינוקות מעכבין את המשיח", ויש בדברים הללו משום התנגדות תקיפה לקיום יחסי מין עם נערות שעדיין אינן יכולות ללדת. כך עולה בבירור מן ההנמקה המובאת בסוגיה שם: "דנסיבי קטנות דלאו בר אולודי נינהו".³⁹ אמנם, לא מצוין הגיל המדויק של נערות אלה, אך הוא חופף פחות או יותר את גיל הבגרות, גיל שנים עשרה, כנזכר לעיל.

חשובה במיוחד היא פסיקתו של האמורא רב, ולפי מסורת אחרת האמורא הארץ ישראלית ר' אלעזר: "אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה".⁴⁰ הלשון "אסור" מעידה בבירור על התנגדות לתופעה של נישואי קטנות ועל שלילתה המוחלטת מבחינה מוסרית, אף על פי שיש לה תוקף משפטי. חשוב לא פחות ההסבר התולה את האיסור בזכותה של הנערה להתערב בבחירת חתנה המיועד. יש לכך, כמובן, השלכה חשובה על מעמדה של האישה במשפחה ובחברה. ביטוי קשה במיוחד נגד נישואי קטנה מובא בשמו של ר' שמעון בר יוחאי באבות דר' נתן: "כל המשיא את בתו קטנה הרי זה ממעט פריה ורביה ומאבד את ממונו ובא לידי שפיכות דמים".⁴¹

38 בית הבחירה לסנהדרין עו ע"ב, עמ' 283.

39 בבלי, נדה יג ע"ב. וראו: אוצר הגאונים ליבמות, סימן תקמ"ד, עמ' 219–220: "ופרשו גאונים וזכר קדושים לברכה המשחקים בתינוקות אילו נושאי תינוקות שלא הגיעו לילד, דלשחוק בעלמא נושאים א[נתן] ולא לפריה ורביה".

40 בבלי, קידושין מא ע"א. וראו לעיל, בדיון במהר"ם מרוטנבורג, פרק יא, הערה 23.

41 אבות דר' נתן, נוסח ב, פרק מה, מהדורת שכטר, עמ' 131. וראו שם, בהערות המהדיר. החשש הוא שמא תתעבר הקטנה ותמות. ראו: יבמות יב ע"ב.

אין ספק שהמאירי הכיר היטב את כל המקורות הללו, ואף על פי כן נקט דעה שונה. אמנם, הוא לא התעלם כליל מן הדברים הנזכרים בתלמוד, אבל החליש מאוד את תוקפם על ידי הוספת מגבלה: אם האדם הנושא את הקטנה "מתכוון לטובה", הדבר מותר. ואלה דבריו:

אף כשנושא אדם אשה צריך שתהא כונתו לשם מצוה, דרך הערה⁴² אמרו שהגרים והמשחקים בתינוקות גורמים רעה לישראל, גרים מפני שלמדים ממעשיהם, ו"משחקים בתינוקות" פירשו בו... שנושאים קטנות, שזו היא הוראה שלא נתכון למצוה... וכל שכונתו לטובה מותר.⁴³

מסקנתו "כל שכונתו לטובה מותר" תמוהה, שהרי כל מי שירצה לשאת קטנה יוכל לטעון שכונתו "לטובה", ובכך ישיב על מערערים על מעשהו ואף ישקוט את מצפנו. הדברים אמורים כלפי הורים ששידכו את ילדיהם והשיאום עוד בקטנותם. קיצונית עוד יותר היא פסקתו של המאירי, שההורים יכולים להתעלם מרצון הבת ולהשיאה לגבר מבלי לשאול לדעתה. הוא הוציא לחלוטין ממשטם את דברי האמורא רב, שאסור לאדם לקדש את בתו עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה. וכך הוא פירש אותם:

קטנה אסור לו (=לאב) לקבל קידושה, שמתוך שאין לה דעת, נשים באות וממאסות לו (=לבעל) בעיניה, ואין לה בחירה (=הבנה)... וגורם לגדל את עצמה במרד ומעל... ומה שאמרו עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה, לא משתגדיל נהא צריכים שתאמר "בפלוני אני רוצה", שהרי כל שהגדילה, בכל דהו ניחא לה, אלא פירושו עד שתגדיל, ומשהגדילה אנו מוחזקין בה שנוח לה בכל מי שיברור לה אביה.⁴⁴

כלומר, אין צורך לבקש את הסכמת הבת, הואיל ואנו משוכנעים שהיא מסכימה עם בחירת אביה. דבריו מפליאים: ומה אם אביה מושפע משיקולים כלכליים וחפץ להשיאה לאדם מבוגר ועשיר? במיוחד גדולה התמיהה לאור ההתנגדות התקיפה באירופה הנוצרית לנישואין שאין בהם הסכמה של שני בני הזוג.

בחוגי הכנסייה הנוצרית בימי הביניים התיכונים גברה בהדרגה ההכרה בחשיבות בחירתו של בן הזוג בהסכמה ולא בכפייה.⁴⁵ למשנתם של הוגי הדעות שפעלו באירופה הנוצרית החל במאה השתים עשרה נודעה השפעה אידאולוגית ומעשית כאחד. השפעה זו באה לידי ביטוי ברור הן בספרי מוסר הן בחקיקה של הכנסייה לאחר הוועידה

42 ביטוי שכיח ואופייני למאירי ומשמעו: דבר המובא לשם המחשה והדגשה.

43 בית הבחירה לנדה יג ע"ב, עמ' 51.

44 בית הבחירה לקידושין, עמ' 206.

45 על נושא זה ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 106-111, ובספרות המובאת בהערות שם.

הלטרנית הרביעית, בשנת 1215. כך, לדוגמה, נאסר על בעלי אחוזות לכפות נישואין על אלמנות שהעדיפו לא להינשא לאחר מות בעליהן. סביב שנת 1220 קרא ג'ון מקנט לבני זוג שהוריהם שידכו אותם בהיותם קטינים להביע את הסכמתם לנישואיהם מרצונם החופשי לכשיתבגרו. איחוד בין בני זוג בניגוד לרצונם עלול להביא לדעתו לתוצאות הרות אסון. כפי שראינו לעיל (פרק י), נקט ר' יהודה החסיד עמדה דומה באותה העת.

המאירי היה קרוב לעולם התרבותי של סביבתו. התעלמותו מדעות אלה ותמיכתו המלאה בזכות ההורים לבחור לילדיהם את בן זוגם הושפעה הרבה מן המציאות בחברה היהודית בזמנו. נישואין בגיל צעיר היו שכיחים וההורים הם שבחרו את בן הזוג המיועד. אף כך היה במשפחותיהם של תלמידי חכמים מפורסמים. חכמים גדולים הכירו להלכה בזכות ההורים לכפות על ילדיהם להינשא למי שהם חפצים בו, גם אם אותם ילדים התנגדו לכך בתוקף.⁴⁶ וכבר ראינו זאת בדיון ברשב"א, לעיל, פרק ט.

גורם כבד משקל להטפתו של המאירי להתחשב ברצון ההורים ובני המשפחה בבחירת בן הזוג הוא החשש מפיתוי נערות, כפי שתואר לעיל, בדיון במעמדה של האישה היהודיה בפרובנס. אכן, בחורים הוללים פיתו נערות להתקדש להם למראית עין, כשמטרתם לסחוט את הוריהן האמידים, והדבר הכביד על החברה היהודית בספרד ובפרובנס.⁴⁷ מעורבות ההורים והקרובים בבחירת בן הזוג נועדה למנוע מציאות זו. סיוע ברור למגמתו זו של המאירי נשתמר בפירושו למסכת תענית. בסוף משנת תענית (ד, ח) מובאים דבריו של רבן גמליאל: "לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכפורים, שבהן... בנות ירושלים יוצאות וחולות (=מחוללות) בכרמים". הן היו פונות אל הבחורים כדי שישאון לנשים. המאירי ציטט את דבריהן של הנשים, הזכיר את המפגש בין הנערות ובין הבחורים, והוסיף את המעורבות של הקרובים בהליך האירוסין אף שאיננו נזכר כלל במשנה ובסוגיה התלמודית: "ואם היו מתרצין זה לזה מודיעים לקרוביהם אחר שחזרו (=מן המחולות בכרמים) ומתרצים ומתארכים".⁴⁸ פעמיים חזר המאירי על הצורך בהסכמה ("ומתרצים") והדגיש את ההודעה לקרובים. הוא חשש פן לומדי התלמוד יפרשו את דברי המשנה כפשוטם, שהנערות המחוללות והבחורים הצופים בהן יחליטו לבדם להינשא. בהוספת היבט זה יש כדי ללמדנו עד כמה גדול היה החשש מפיתויי הבחורים בזמנו.

46 ראו: שם, עמ' 98-99.

47 ראו לעיל, הערות 10-11; בדיון ברשב"א, פרק ט, הערות 37-40; ובדיון ברא"ש, פרק יב, הערות 29-31.

48 בית הבחירה על מסכת תענית, מהדורת א' סופר, ירושלים תשל"ו, עמ' 113.

ו. צניעות נשים

המאירי נטה בדרך כלל חסד לנשים, כאמור לעיל. ואולם, בנושא הצניעות עמדתו אמביוולנטית, ובדרך כלל הוא נטה להחמיר. לדעתו, עדיף שהאישה תשב בביתה ולא תצא לרשות הרבים גם לא לצורך עסקים. הוא הטיף לכך אף על פי שהיה מודע היטב למציאות במקומו ובמקומות אחרים באירופה, שבהם הנשים היהודיות נטלו חלק פעיל בפרנסת המשפחה. באשכנז במאות האחת עשרה-הארבע עשרה מילאו הנשים תפקיד כלכלי חשוב בחיי המשפחה היהודית, וכך היה המצב, במידה פחותה יותר אך בולטת למדי, גם בספרד ובפרובנס.⁴⁹

בניגוד לעמדתו של המאירי, חופש התנועה של הנשים באשכנז וחלקן החשוב בפרנסת המשפחה, שחייבו רבות מהן לבוא במגע קרוב עם חוגי העילית של החברה הנוצרית, לא פגמו כלל ביחס הבסיסי של חכמים אל צניעותן. הם סברו שהנשים היהודיות באשכנז תעשינה כל אשר לאל ידן כדי לשמור על צניעותן, גם בתנאים קשים, כגון אם תיפולנה בידי נכרים.⁵⁰

המאירי חזר פעמים רבות והדגיש עד כמה חשובה צניעות הנשים. אביא לכך שלוש דוגמאות:

מדת הצניעות משבחת עד למאד, לא סוף דבר בנשים אלא אף באנשים, לא סוף דבר שלא לחזור אחר קלות ראש, אלא אף להשתדל הרבה על הצניעות.⁵¹
לעולם תהא אשה נזוהרת בכל כחה שלא להכשיל את עצמה בפריצים, ושלא להכשיל הפריצים בעצמה, בכל צד שאפשר לה להזהר בכך.⁵²
אע"פ שהצניעות משובחת אצל הכל, בנשים מיהא משובחת ביותר, וראוי [לה שתצדד] עצמה בכל צד שלא יהא שום צד של פריצות נמצא בה.⁵³

דאגתו הגדולה של המאירי לצניעותן של הנשים וחששותיו הכבדים בתחום זה באו לידי ביטוי לא רק בפירושו לתלמוד אלא גם בפירושו למקרא. אכן, הוא קשר את הצניעות עם כתובים שלפי פשטם אין הכרח לפרשם כן. כך למשל ביאר את הכתוב "אשתך כגפן פריה בירכתי ביתך" (תהלים קכח, ג):

49 לגבי ספרד ופרובנס ראו: עסיס-מגדלינה, יהודי נאבארה, עמ' 15-16, 47, 71-75, 176-179; עסיס, יהודי סנטה קולומה, עמ' 29-37, 99. לגבי צרפת ראו: ג'ורדן, נשים והלוואה בריבית, עמ' 39-56; לגבי אשכנז ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 174-209.

50 ראו בדיון בר' שמחה משפירא, לעיל, פרק ה, ובהערה 25.

51 בית הבחירה לבבא בתרא נו ע"ב.

52 בית הבחירה לסנהדרין יט ע"א, עמ' 64.

53 בית הבחירה לשבת ק"ג ע"ב.

ודמה האשה הנכבדת לגפן כי הגפן אדם נוטעה בזוית אחד שבביתו, וכשתגדל מעט אדם מוציא ממנה ענף בחוץ לראות פני השמש, ונמצא שרשה בתוך הבית ופארותיה משולחות בחוץ. כן האשה הנכבדת בביתה ישכנו רגליה, ואף גם זאת בירכתי ביתה לא בפתח עינים, ומתוך ביתה יתפרסמו פעולותיה הנכבדות בשוקים וברחובות, כמו שנאמר (משלי לא) "ויהללו בשערים מעשיה".⁵⁴

המאירי ידע היטב שבספר משלי מפארים את אשת החיל על חלקה בסחר ובמלאכה. על כן הדגיש ששורשה של האישה בתוך הבית ורק מתוך הבית יתפרסמו פעולותיה בשוקים. הפעילות הכלכלית של האישה רצויה, אך עדיף שהיא תיעשה מתוך הבית פנימה שהוא מקומה של האישה.

אף על פי שהמאירי התנגד לגירושין בתקיפות רבה, כפי שנברר להלן, הוא קבע כי אדם "שרואה באשתו טכסיסי (!) פריצות שהם סרסורי זמה, מצוה עליו לגרשה".⁵⁵ לעומת זאת הדגיש כי אדם המשוכנע שדרישה בשלום אישה נשואה לא תביאו לידי "סרך הרהור על דברים אלו כלל", צריך לדעת שמן השמים יבחנו את יושרו ואת כנותו:

אין מקבלים שום תשמיש על ידי אשה אפילו קטנה ופנויה, וביאור דבר זה בשימוש המביא לידי שעשוע וחבה, כגון מזיגת הכוס והוא הדין לרחיצת פניו ידיו ורגליו והצעת המטה בפניו וכיוצא באלו, הא שאר תשמישים שאין לחוש בהם לסרך הרהור מותר. ואשת איש אפילו שאילת שלום ואפילו על ידי שליח ואפילו על ידי בעלה אסור, אלא למי שיוודע בעצמו שאין תרבות יצרו חשוד בסרך הרהור על דברים אלו כלל. על זה ועל כיוצא בו נאמר (ויקרא יט לב) ויראת מאלהיך אני ה'.⁵⁶

הפסיקה עצמה מעוגנת בסוגיה התלמודית. בשאלת הדרישה בשלום האישה יש הקלה מסוימת בפסיקתו של המאירי: "למי שיוודע בעצמו" שאין בו כלל הרהור ב"דברים אלו", מותר לדרוש בשלומה.⁵⁷

גם בשאלת השיחה עם האישה הוא הקל במידה מסוימת. במשנת אבות (א, ה) נאמר שאסור להרבות "שיחה עם האשה". המאירי חילק בין תכליתן של השיחות ומצא דרך להקל בנסיבות מסוימות: "אמר: ואל תרבה שיחה עם האשה. והשיחה היא מונחת אצלי על דבור שאין בו צורך ועיקר כמו שאומרים תמיד שיחה בטלה".⁵⁸ אין הכרח לקבל את

54 פירוש המאירי לתהלים, מהדורת י' הכהן, ירושלים תרצ"ו, עמ' 261.

55 בית הבחירה לגיטין צ ע"א, עמ' 374.

56 בית הבחירה לקידושין ע ע"א-ע"ב, עמ' 332-333.

57 ראו: קידושין ע ע"ב, ושם בתוספות, ד"ה "אין שואלין"; בבא מציעא פז ע"א, ובתוספות שם, ד"ה "על ידי בעלה". לכאורה, יש סתירה בין שתי הדעות שבתוספות. השו"ת הרמב"ם, הלכות איסורי ביאה כא, ה; ובדיון ברש"י, לעיל, פרק ב, הערה 44.

58 פירוש המאירי למשנת אבות א, ה. וראו להלן, הערה 137.

דיוקן של המאירי, שהתיבה "שיחה" מתייחסת ל"דבור שאין בו צורך ועקר", וניתן להביא מקורות חולקים.⁵⁹ על כל פנים, מגמתו להקל במקרה זה ראוייה לתשומת לב. עדות נוספת לחששו של המאירי ממפגש של נשים עם גברים עולה מהוראתו לנשים שלא לטפל כלל בלימודים של בניהן, גם אם מדובר באומנות חיונית לפרנסתו של הבן. החשש הוא שהאישה תבוא במגע עם גברים המלמדים את בניה אומנות: "ואמנות אע"פ שהאשה צריכה לו, מכל מקום דיו להיות כתלמוד תורה, וכן שכל כבדה בת מלך פנימה. ואם תצריכה להזקיק את בנה ללמוד אומנות, הרי היא צריכה לילך לפני האמנין תמיד לראות בלמודו".⁶⁰

אמנם, המאירי יכול היה למצוא בתלמוד ובמדרש ואצל כמה מחכמי ישראל בימי הביניים אחיזה לדעותיו הנזכרות בנושא הצניעות. אף על פי כן, רוב חכמי אשכנז הקלו יותר ממנו בסוגיה זו. ייתכן מאוד שאורח החיים המתירני שפשה בחברה היהודית בספרד הנוצרית ובפרובנס הגביר את חששותיו, ועל כן נטה להקפיד בנושא הצניעות.⁶¹

עד עתה עסקנו בכמה נושאים שבהם לא נטה המאירי חסד כלפי הנשים. ואולם, בדרך כלל מקומה במשנתו חיובי יותר מזה של רוב חכמי ישראל בימי הביניים. להלן אדון באחת עשרה סוגיות מרכזיות שיש להן השלכות על מעמד האישה, והמאירי נקט בהן עמדה עצמאית וברורה בזכות הנשים.

ז. ריבוי נשים

עדות ברורה לדאגתו של המאירי לכבוד האישה ולמעמדה במשפחה עולה מהתנגדותו העקרונית לפוליגמיה. תקנת רבנו גרשום מאור הגולה שאסרה ריבוי נשים לא נתקבלה בפרובנס, ועם זאת היו כאמור קהילות שתיקנו תקנות מקומיות נגד הפוליגמיה ונגד גירושי אישה בעל כורחה. באחת מתשובותיו סיפר הרשב"א על "תלמיד אשכנזי שהייתה אשתו בעלת מום", וככל הנראה הכוונה למחלת נפש קשה. בשל רצונו לקיים מצוות פריה ורביה, הוא עזב את מקומו באשכנז והיגר לקהילת מונפליה (Montpellier) שבפרובנס, בתקווה שיוכל לשאת בה אישה שנייה. אילו נהגו תקנות רגמ"ה במלואן גם בפרובנס לא הייתה הגירתו של התלמיד מאשכנז מועילה. יתר על כן, הרשב"א

59 כגון: "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי" (תהלים קיט, צז); "ולפני ה' ישפך שיחו" (תהלים קב, א); "אני אשיח בפקודיך" (תהלים קיט, עח).

60 בית הבחירה לקידושין כט ע"א, עמ' 174.

61 גישה דומה מצויה גם אצל רש"י, אף שדאג הרבה לכבודן של נשים ולאיינרסים שלהן והקפיד מאוד בשאלת הצניעות, כמפורש לעיל, פרק ב.

העיד בתשובתו: "אותה תקנה לא פשטה [ב]כל גבולותינו. גם בפרובנצה הסמוכה לצרפת, לא שמענו שפשטה".⁶²

המאירי היה מודע היטב למציאות הזאת ולפסיקה העולה מן התלמוד הבבלי ומדברי הרמב"ם וחכמים אחרים, שמותר לבעל לשאת יותר מאישה אחת. אף על פי כן הטיף להימנע מכך: "אע"פ שמותר לישא כמה נשים בין בבת אחת בין בזה אחר זה, ובלבד שיהא יכול לספק שאר כסות ועונה כראוי לכל אחת ואחת, מכל מקום אין ראוי לעשות כך".⁶³ הוא הביא סיוע לדעתו מן הסיפור המובא בגמרא (כתובות סב ע"ב) על בנו של ר' יהודה הנשיא, שנשט את אשתו מיד לאחר נישואיהם למשך שנים עשרה שנה ויצא ללמוד תורה. עד ששב נעשתה אשתו עקרה.⁶⁴ ר' יהודה הנשיא התלבט כיצד לנהוג וחשש שאם בנו יישא אישה נוספת "יאמרו: זו אשתו וזו זונתו". המאירי ראה בסיפור זה בניין אב לכל נישואי אישה שנייה. אישה אחת תיתפס בעיני הבריות כעקרת הבית ואם הילדים, והאחרת כ"זונה" של הבעל, כלומר, כמי שבאה לספק את צרכיו המיניים בלבד. ואולם, השוואה זו איננה מחייבת. במעשה בבנו של רבי מדובר באירוע מיוחד, שבו האחת היא אם הבנים והאחרת עקרה וניתן לראותה כ"זונה" בלבד. לטענה זו אין מקום כאשר יש לשתי הנשים ילדים.

קשה להניח שתלמיד חכם מובהק כמאירי לא היה מודע היטב להבדל זה ולחולשת ההוכחה שלו. בעל כורחנו עלינו לומר, שהוא הביא את המעשה כ"אסמכתא" בלבד, כדי לשכנע את הבריות שלא לשאת יותר מאשר אישה אחת. הוא בחר להביא מעשה זה בשל עוצמתו הרבה, שכן התלמוד מגדיר את אחת הנשים "זונה", המספקת צרכים מיניים בלבד.⁶⁵ לעתים בחר המאירי ללכת בדרך זו ולהביא אסמכתאות הרחוקות מן הפשט כדי לשכנע את הבריות בצדקת עמדתו.⁶⁶

המאירי חלק על הרמב"ם גם בשאלת חובתו של אדם הנשוי לכמה נשים לקיים יחסי אישות. בתלמוד הבבלי נפסק שאדם רשאי לשאת כמה נשים בתנאי שהוא יכול לדאוג לצורכי כולן במזון, בדיר וביחסי אישות. המשנה (כתובות ה, ו) אף נתנה שיעורים

62 כ"י אוקספורד-בודליאנה 2550, דף 194א; הבלין, תקנות רגמ"ה בספרד; עסיס, נישואי כפל בספרד. וראו בדין ברשב"א, לעיל, פרק ט, הערות 48-50.

63 בית הבחירה לכתובות, עמ' 258.

64 ופירש שם רש"י: "נעשית עקרה, כן דרך העומדות עשר שנים בלא בעל". וראו: יבמות לד ע"ב.

65 כבר נדונה במחקר הסוגיה של נטישת נשים לתקופה ממושכת בידי תלמידי חכמים שיצאו ללמוד תורה. ראו למשל: ש' ורל, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל אביב 1997, עמ' 56-80; בויארין, הבשר שברוח, עמ' 139-169.

66 תופעה זו חוזרת בספרות השו"ת של חכמי ישראל בימי הביניים. ראו: סולוביצ'יק, שו"ת כמקור היסטורי, עמ' 65, 85. ושם, עמ' 85: "מטרת דבריו (=של ר' יוסף טוב עלם) היא התוצאה הסופית, וכדי להשיג תוצאה זו מוכן הוא להשתמש בטיעונים שהוא עצמו מכיר בחולשתם, אבל שומעיו לא יחושו בכך, ויגיעו למסקנה הדרושה במקרה הספציפי".

ליחסי אישות אלה ("עונה") על פי עיסוקו של אדם: "העונה האמורה בתורה: השָׁלִין – בכל יום, הפועלים – שתיים בשבת (=בשבוע)...". לדעת הרמב"ם, "עונה" זו מתייחסת אל הבעל ולא אל האישה. אם הוא "פועל" ויש לו שתי נשים, סך כל חובו לשתייהן יחד פעמיים בשבוע, פעם אחת בלבד לכל אחת מהן:

נושא אדם כמה נשים אפילו מאה... וכמה היא עונתו?... פועל שהיו לו שתי נשים, יש לו עונה אחת בשבת (=בשבוע) ויש לו עונה אחת בשבת. היו לו ד' נשים נמצא עונת כל אחת מהן פעם אחת בשתי שבתות... לפיכך צוו חכמים שלא ישא אדם יתר על ארבע נשים, אף ע"פ שיש לו ממון הרבה, כדי שתגיע להן עונה פעם אחת בחדש.⁶⁷

המאירי התנגד לפסיקה זו של הרמב"ם והגדיר אותה "דברים מתמיהים". לדעתו, העונה האמורה בתלמוד איננה מתייחסת לבעל או לכל נשותיו, אלא לכל אישה ואישה בנפרד: "גדולי המחברים (=הרמב"ם) כתבו שהנושא הרבה נשים אינו חייב בעונה בין כלם אלא כפי מה שהוא חייב לאחת לפי אמנותו, והדברים מתמיהים".⁶⁸ כלומר, במקרה שמנינו לעיל (כשהבעל "פועל") זכאית כל אחת מן הנשים ליחסי אישות פעמיים בשבוע. פסיקה זו של המאירי יש בה התחשבות בצורכי האישה והכבדה על אדם לשאת מספר נשים.

מקרה נוסף שבו הוציא המאירי את דברי חז"ל מפרשטם הוא בפירוש "מרבא נשים מרבא כשפים" (אבות ב, ח). הוא הציע לאמרה זו נימוק שכלתני על רקע האווירה בבית הפוליגמי: כל אחת מן הנשים מדברת בגנות צרתה ומעוניינת להכפישה בכל דרך אפשרית כדי להטות את אהבת הבעל אליה.⁶⁹ ריבוי נשים הוא שורש כל רע, שכן הוא מעורר איבה ושנאה ביניהן, עד כדי נכונות להיזקק למעשי כשפים.

ח. ייבום

הייבום נהג בפועל בקהילות ישראל שבפרובנס בזמנו של המאירי כשם שנהג ברוב תפוצות ישראל בימי הביניים (עד המאה השלוש עשרה). עדויות על כך נשתמרו גם בדבריו של המאירי, ומכאן שדיוניו בסוגיה זו אינם תאורטיים בלבד. גם בנושא זה ניכרת דאגתו לכבוד האישה. עמדתו העקרונית ביחס לייבום רחוקה מעמדתו המהפכנית והרחוקה מן הפשט של רש"י, והוא התנגד לה במפורש. כאמור, התנא ר' אלעזר בן עזריה קבע, שאם היבמה "נפלה לפני מוכה שחין אין חוסמין אותה" (=אין מחייבים

67 משנה תורה, הלכות אישות יד, ג-ד.

68 בית הבחירה לכתובות, עמ' 258-259.

69 הדברים מובאים להלן, הערה 134.

אותה להתייבם). רש"י פירש ש"מוכה שהין" הוא בגדר דוגמה בלבד, ולכן כל תירוץ שהאישה תעלה כדי לא להתייבם מחייב את בין הדין לכופה את היבם לחלוץ ולשלם לה דמי כתובה.⁷⁰ אף על פי שהמאירי התנגד לדעת רש"י, הוא ניסה להפוך בזכות האישה. ניסיון זה חשוב מאוד לאפיון מקומה של האישה במשנתו:

כל שדינה להתייבם ואינה רוצה דנין אותה כמורדת, ואף זו כופין את היבם לחלוץ אלא שתצא בלא כתובה... ויש מפרשים (=רש"י) בזה דמוכה שחין דקאמר, לאו דוקא מוכה שחין וחביריו מאותן שכופין אותם להוציא, אלא כל שאינו הגון במשמע. ולא נראה כן, שכיצא בזה אין כופין אותו לחלוץ אלא שמבקשין ממנו או מטעין אותו שיחלוץ... אבל שנכפוהו לחלוץ לא... שכל שניכר לב"ד שאינו הגון לה אע"פ שאין כופין אותו לחלוץ מ"מ אין כופין אותה ליבם ואין דנין אותה כמורדת, אלא מבקשין ממנו או מטעין אותו, ואם אינו מועיל מניחים אותם על עומדם ואין כופין לא זה ולא זה. וזהו אצלי ברור ובלא שום פקפוק.⁷¹

היסוסיו של המאירי לחלוץ על סוגיה מפורשת בתלמוד ועל פסקיהם של גדולי ישראל, ובהם הרמב"ם ובעלי התוספות, ניכרים היטב בדבריו אלה, אבל יש משמעות רבה לעצם ניסיונו ליישב את דברי רש"י ולפסוק על פיהם. ניסיון זה של המאירי רחוק מן הפשט, וכבר העיר על כך חנוך אלבק בהערותיו לפירושו על המשנה. על כל פנים, דעתו היא שאין לדון את האישה המסרבת להתייבם כמורדת וכופים את היבם לחלוץ לה.

פסיקה אחרת של המאירי בנושא הייבום מלמדת אף היא על דאגתו לאישה. נראה שבמקומו היו חכמים שהעדיפו לערוך טקס של חליצה גם אם על פי ההלכה ניתן היה לפטור את האישה מייבום גם בלא טקס זה. מטרת המחמירים הייתה למנוע כל ספק, דבר המוגדר בהלכה במושג "לרווחא דמילתא": "כל שאפשר להתיר את האשה בלא חליצה ראוי להתירה. ואין לומר שתחלוץ לרווחא דמילתא דרך תקנה, אחר שאין שום צורך בכך".⁷² יש להניח שהוא היה מודע לסערת הרגשות העוברת על אישה הנזקקת לטקס זה ונוכרת בבעלה המנוח ובאסונה. אף הגיס מוטרד מן האסון שפקד אותו. בפסיקה זו ניכרת אפוא היטב רגישותו האנושית.

70 ראו הדין בעמדתו יוצאת הדופן של רש"י, לעיל, פרק ב, הערות 99–101.

71 בית הבחירה ליבמות, עמ' 37–38. וראו דבריו שם, עמ' 384, שגם במקום שאין חייב לייבם והטעו אותו, בסופו של דבר אומרים לו "הרי מכל מקום נפסלה לך. מאחר שפסולה לך ולשאר אחין חלוץ לה חליצה גמורה להתירה לעלמא, וכופין אותו בכך ממדת סדום". והשוו דבריו שם, עמ' 416.

72 בית הבחירה ליבמות, עמ' 72. וראו שם, בהערותיו של המהדיר.

ט. אלימות כלפי נשים

המאירי התייחס לאלימות של בעלים כלפי נשותיהם בעקיפין, אגב טיפולו בהלכות נידה. הוא ניצל את ההזדמנות שנקרתה בפניו והטיף להימנע מפגיעה פיסית באישה בכל דרך שהיא ומכל אמתלה שיעלה הבעל. בשאלה שהופנתה אליו הסתפק השואל אם מותר לו להכות את אשתו במקל בעת נידתה, שהרי המקל נוגע בה ולא הוא. השואל חשש לאיסור נידה ולא לכבוד האישה. בתשובתו קבע המאירי שחשש נגיעה באישה נידה אין כאן אך עצם מעשה ההכאה פסול.⁷³ לדעתו, יש לאסור על בעל להכות את אשתו מכיוון שהמעשה פסול מכל בחינה שהיא. במקום אחר הוא קרא לבעל להוכיח את אשתו בנחת גם כאשר הוא משוכנע שהיא נהגה שלא כשורה.⁷⁴

לעומת זאת, הוא לא קבע עמדה ברורה במחלוקת שבין הרמב"ם לחכמים אחרים לגבי אישה המסרבת לעשות בביתה את המלאכות שהיא חייבת בהן, כמפורט במשנת כתובות (ה, ה). על פי ההלכה, זכאית האישה להתנות עם בעלה שלא תתפרנס מכספו ותמורת זאת תהיה פטורה מלעשות מלאכות בביתה. מה דינה אם היא חפצה "להתפרנס" מרכוש בעלה אבל מסרבת לעשות את המלאכות בבית? לדעת הרמב"ם, במקרה זה מותר להכות את האישה כדי לאלצה לבצע את המלאכות הללו.⁷⁵ בדיון ברמב"ם התלבטנו בשאלה למי ניתנה הרשות להכות את האישה – לבעל או לבית הדין?⁷⁶ המאירי הבין שלפי הרמב"ם זכאי הבעל עצמו להכות את האישה ולאצלה לבצע את מלאכות הבית:

וכן כתבו גדולי המחברים (=רמב"ם) שהאשה שאינה רוצה לעשות מלאכות המוטלות עליה, כופין אותה אף בהכאה במקלות וברצועות ובשוטים. וגאוני ספרד כתבו, כשיאה קובל עליה בבית דין והם כופין אותה בנידוי ובשמטא (=חרם). ואף גדולי המגיהים (=ראב"ד) כתבו דוקא בכפית בית דין דרך אזהרה או המעטת מזונותיה וצרכיה עד שתכנע לו... אלא כופה אותה, אם בבית דין בשמטא ונדוי כמו שכתבו גאוני ספרד, אם על ידי עצמו בהכאה וקללה כמו שכתבו גדולי המחברים (=הרמב"ם).⁷⁷

73 בית הבחירה לנדה, עמ' 279. השוו: בית הבחירה לכתובות, עמ' 24. בהערות שם הביא המהדיר את דברי ש' ליברמן, שאין מאמר זה בתוספתא שלפנינו. נראה שהוא שייך לספרות דומה ל"ברייטא נידה". לכאורה, נראה ממקור זה שכאשר אין האישה נידה לא נאסרה ההכאה, אף שיש בכך פגיעה בכבוד האישה, ומשום כך הביע המאירי את דעתו שאין ראוי לעשות כן בשל כל סיבה שהיא.

74 בית הבחירה לסוטה קיד ע"ב.

75 משנה תורה, הלכות אישות כא, י.

76 ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 90–93.

77 בית הבחירה לכתובות, עמ' 249–250, 260. המאירי רגיל לכנות את הרמב"ם "גדולי המחברים" ואת ר' אברהם בן דוד (ראב"ד) בתואר "גדולי המגיהים" או "גדולי המפרשים".

לכאורה, מדרך הרצאתו של המאירי ניתן להביא סיוע להנחה שהוא נטה לדעה שאין להכות את האשה, אלא בית הדין מחרימ אותה, שכן הוא הביא את דעות החכמים החולקים על הרמב"ם בסוף דבריו, ובדרך כלל סיים בדעה שדעתו נוטה אליה. ואולם הוכחה חד משמעית אין לכך, שהרי חזר על דברי הרמב"ם בסוף דבריו.

י. גירושין

התנאים נחלקו בשאלת היחס אל הגירושין. במשנה מובאות שלוש דעות בנושא זה:

בית שמאי אומרים: לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר ערוה, שנאמר: "כי מצא בה ערות דבר".

ובית הלל אומרים: אפלו הקדיחה תבשילו, שנאמר: "כי מצא בה ערות דבר".

רבי עקיבא אומר: אפלו מצא אחרת נאה הימנה, שנאמר: "והיה אם לא תמצא חן בעיניו".⁷⁸

מחלוקת עקרונית זו לא הוכרעה גם בדבריהם של האמוראים⁷⁹.

בתלמוד ישנן התבטאויות שליליות נוספות ביחס לגירושין, כגון: "אמר ר' אלעזר כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות".⁸⁰ ואולם, אין כאן איסור על עצם מעשה הגירושין אלא רק דיבורים על הצער שהם גורמים לקב"ה. רעיון זה מצוי גם במקורות אחרים. לעומת זאת, האמורא רבא יעץ לאדם שאשתו "רעה" שיגרשנה: "אמר רבא אשה רעה מצוה לגרשה... אשה רעה צרעת לבעלה. מאי תקנתיה? יגרשנה ויתרפא מצרעתו".⁸¹

על אף דעות אלה, העדיף המאירי את דברי בית שמאי על בית הלל, והתנגד בחריפות לגירוש אישה בלא סיבה כבדת משקל: "שהגירושין מרוחקים ונמאסים במקום שאין שם סיבה". רק אדם הרואה באשתו "טכסיסי פריצות שהם סרסורי זימה מצוה עליו לגרשה... המגרש בלא סיבה הראויה לכך שנאוי ומשוקץ ומתועב... וכל שכן שהדבר מכוער באשה שנתגדלה עמו ונשקעה באהבתו, שכיוצא בזו בגידה והפרת ברית".⁸² אפילו את דבריו המפורשים של רבא, שמצווה לגרש אישה רעה או לשאת

78 משנת גטין ט, י. להסבר המחלוקת הללו ומקבילות להן ראו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 400, והערה 5.

79 גיטין צ, וראו בפירוש רש"י, שם.

80 גיטין צ ע"ב, וראו שם בהמשך הדרשה. ר' אלעזר היה תלמידו של ר' יוחנן.

81 יבמות סג ע"ב, וראו שם הדיון בסוגיה כולה. על היחס שבין הדרשות של אמוראי ארץ ישראל לאמוראי בבל כלפי הגירושין, ראו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 401-402.

82 בית הבחירה לגיטין, עמ' 374.

על פניה אישה נוספת, הוציא המאירי מפרשם כיום על "האישה הרעה" בלבד.⁸³

התנגדותו העקרונית לגירושין מפתיעה. כאמור, הפילוסופיה הייתה נר לרגליו, והתנגדותו איננה משתלבת עם עמדתם של חכמי החוג הניאופלטוני שפעלו באותה עת בספרד ובפרובנס. מסתבר שדאגתו לכבוד האישה השפיעה רבות על עמדתו, אך נראה שהושפע גם מתפיסת הנישואין כברית בין הבעל לאישה, ברית שיש לה שותף שלישי והוא הקב"ה. גירושין שלא בנסיבות קשות ומיוחדות הם בגדר בגידה והפרת הברית. לא במקרה קבע המאירי בדבריו שהובאו לעיל שהמגרש "שנאי משוקץ ומתועב", בוגד ומפר ברית. על רעיון זה, שהנישואין הם בבחינת ברית, חזר גם במקומות אחרים, כגון בפירושו למשלי, שבו תיאר אישה הבוגדת בבעלה: "העוזבת אלוף נעוריה ואת ברית אלהיה שכחה" (משלי ג, יז) – כי הברית אשר בין האשה והבעל מצות אלהים היא.⁸⁴ נראה לי שריבוי הגירושין בחברה היהודית באירופה, כפי שנזכר לעיל בדיון במהר"ם מרוטנבורג, השפיע רבות על עמדתו של המאירי בסוגיה זו. ראינו שחכמים מובהקים בגרמניה במאות השלוש עשרה והארבע עשרה נטלו חלק במאבק לצמצום הגירושין.⁸⁵ במקומו של המאירי בפרובנס היו כאמור קהילות רבות שתקנו תקנות מפורשות לצמצום תופעת הגירושין. אחת התקנות נזכרת בתשובתו של ר' מרדכי בן ר' יצחק קמחי, בן זמנו של המאירי:

שלא יגרש אדם את אשתו אם לא מדעתה ודעת קרובה ומדעת שבעת טובי העיר... ופשטו התקנות זה כמה בארצותינו אלה וחדשום גדולי הדורות. עוד מקרוב נתחדשו ע"י הה"ר משה נשיא בעשרים ושבעה קהלות בארצותינו אלה, לפי מה ששמענו עתה מקרוב מפי גדולים שהם כדאי לסמוך עליהם.⁸⁶

עדותיו של ר' מרדכי על עשרים ושבע קהילות מפרובנס שהצטרפו לחרם וקיבלו עליהן את התקנות מלמדת על חומרת הבעיה. תקנות אלה, שנעשו "על פי הגדולים", נזכרו גם בתשובתו של חכם פרובנסלי אחר, ר' אבא מרי בר' משה.⁸⁷ בדבריו הנזכרים לעיל סיפר המאירי שמנהיגי הקהילות ביקשו סיוע מן השלטונות הנכריים במאבקם בגירושין: "בהרבה מקומות השתדלו גדוליהם עם המלכיות והשולטניות שלהם לקנוס כל המגרש

83 דיון מפורט במקורות הללו מצוי להלן, הערות 131–133.

84 רעיון זה מצוי גם בדבריהם של מפרשים אחרים, ובהם ר' אברהם אבן עזרא (במשלי, שם), רש"י ור' אליעזר מבלגנצי (Beaugency). ראו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 56, ובהערות שם.

85 על הרקע החברתי והכלכלי לתופעה זו ראו שם, עמ' 443–453.

86 תשובות חכמי פרוינצייה, סימן סג, עמ' 218. ראו גם: הבלין, תקנות רגמ"ה בספרד. על ר' משה נשיא ראו: גרוס, גליה יודאיקה, עמ' 407.

87 הבלין, שם, סימן סד.

שלא בהסכמת טובי העיר קנס גדול כדי שלא יהא הפתח פתוח לכל הבא", דהיינו שלא יוכל כל אדם לגרש את אשתו בנקל. לא נאמר מי גבה את הקנס, וייתכן מאוד שהשלטונות קיבלו חלק נכבד ממנו, ולכן נעתרו לבקשה; אף יש לזכור שהגירושין אסורים בכנסייה הקתולית. מסתבר שגם המאירי הושפע ממגמה זו שרווחה במקומו ולכן יצא בדברים קשים נגד המגרש. סיוע לכך נמצא בפירושו למסכת סנהדרין, שבו חזר בתקיפות רבה על עמדתו וצירף דברי תוכחה קשים:

אף על פי שהותרה הרצועה בתורה לגרש את אשתו לאי זו סבה... קשה הדבר לגרש אלא אם כן על ידי סבת הכרח גדול... אלא שאף בזו גדר גדרו גאונים ורבנים באלה ובשבעה ובחרם גמור שלא להוציא אלא לסבה יודעת (=נדעת) לשבעה טובי העיר או ברשות אשתו, ופורץ גדר ישכנו נחש. וכל שמגרש בלא סבת הכרח, אף סניגורין שלו נעשין לו קסיגורין.⁸⁸

גם אם הושפע המאירי מחכמי מקומו, אין בכך כדי לשלול את העדות על דאגתו לאינטרסים החיוניים של האישה.

המאירי נזקק לשאלת גירושה של אישה שעברו עשר שנים לנישואיה מבלי שילדה. בדיון ברש"י הבאתי את הפסיקה התלמודית, שבמקרה מעין זה חייבים בני הזוג להתגרש.⁸⁹ כאמור שם, שלוש שאלות עיקריות עמדו בפני חכמי ימי הביניים: (א) האם חובת הבעל לגרש כוללת גם כפייה פיסית של הבעל או רק שכנוע מילולי? (ב) האם הלכה זו חלה גם בחוץ לארץ או רק בארץ ישראל? (ג) האם האישה המגורשת זכאית לקבל את דמי כתובתה או דינה כאילונית (אישה שאיננה מסוגלת ללדת), שאיננה זכאית לדמי כתובה? המאירי קבע, כרובם המכריע של חכמי ישראל בימי הביניים, שאכן כופים את הבעל לגרש גם באמצעים פסיים, וכי ההלכה חלה גם בחוץ לארץ. ואולם, בניגוד לדעתו של הרמב"ן, הוא סבר שגם מהבעל הראשון וגם מהבעל השני זכאית האישה לקבל את דמי כתובתה. עם זאת, הוא הביא גם את דעתם של חכמים אחרים, רובם חכמי אשכנז, שהכפייה היא אך ורק בשכנוע מילולי, וזכות ההחלטה הסופית אם להיפרד או להמשיך לחיות יחדיו שמורה לשני בני הזוג.⁹⁰ המאירי לא הסתפק בהבאת ההלכות הללו ועודד את בני הזוג שלא יתייאשו וירבו תפילה: "לעולם אל יתיאש אדם מן התפלה, שאין הפרגוד ננעל בפניה... תפלתן של צדיקים מהפכת דעתו של הב"ה ממדת רגונות למדת רחמנות". גם בגישה זו ניכר רצונו לצמצם את הגירושין ככל האפשר.

88 המאירי לסנהדרין כב ע"א, אגב דיון במלך דויד שלקח לו את אבישג לסוכנת, כי חכמים לא התירו לו לגרש אחת משמונה עשרה נשותיו כדי שיוכל לשאת את אבישג לאישה.

89 ראו לעיל, פרק ב, בסמוך להערות 113–117.

90 בית הבחירה ליבמות סד ע"א, עמ' 239; בית הבחירה לכתובות עז ע"א, עמ' 331.

יא. "אשת יפת תואר"

התורה מתירה לשאת אישה נכריה ("אשת יפת תואר") שנלקחה בשבי במלחמה. בתלמוד נחלקו רב ושמואל בשאלה אם מותר לבעול אותה מיד עם לקיחתה בשבי, ומובאות שתי דעות המסבירות את מחלוקתם. לפי שתיקה, רב מתיר לבעול מיד, שהרי "דברה תורה כנגד יצר הרע".⁹¹ ההלכה נפסקה כרב, על פי הכלל "הלכה כרב באיסורי" במחלוקתו עם שמואל. עם זאת, היו פוסקים – ובהם רש"י – שהסיקו מלשון התלמוד "לא ילחצנה" שיבעל אותה רק לאחר שהביא אותה לביתו. גם הרמב"ם דאג לכבוד: "וכן בועל אשה בגיורתה אם תקפו יצרו. אבל לא יבעלנה וילך לו. אלא מכניסה אל תוך ביתו, שנאמר 'וראית בשביה אשת יפת תאר'. ואסור לבעול אותה ביאה שניה עד שישאנה".⁹² המאירי פסק כרבנו תם וכרוב חכמי ישראל בימי הביניים, שמותר לו לבעול אותה כבר בעת לקיחתה בשבי. עם זאת, הוא החמיר עם השובה מבחינה אחרת. לדעתו, אסור לו לבעול את השבויה "יפת התואר" אלא אם כן חשב מלכתחילה לשאתה לאישה ולהביאה לביתו:

כבר ידעת שכל היוצא למלחמה שראה אשה בשביה וחשקה. אם תקפו יצרו עליה מותר לו לבא עליה אף בגיורתה על דעת שיכניסה לביתו, אבל לא על דעת שיבעלנה וילך לו. אבל כל שבדעתו לכנסה מותר לו לבעול ביאה ראשונה בגיורתה. ירדה תורה לסוף דעתו של אדם ודברה כנגד יצר הרע שבו.⁹³

כבר העיר הרב אברהם סופר, המהדיר של "בית הבחירה" לקידושין, שדברים אלה של המאירי הם בגדר "דבר חדש שלא נשמע בין הפוסקים ז"ל, שרק אם חשק בה מתחילה להכניסה לביתו, מותרת לו לביאה א' (=ראשונה)". מסתבר שהתחשבות העקרונית של המאירי בכבוד האישה – אף אם היא נכריה ושבויה – היא המניע לפסקו זה. קשה לקשור זאת עם עמדתו העקרונית, שהנצרות בזמנו היא "דת גדורה", שהרי הכתוב עוסק בכל אישה שנלקחה בשבי. גם בהמשך דבריו ניכר היסוס לגבי לקיחת האישה. הוא הביא את ההלכה המקובלת על כל הפוסקים, ש"מותר לו אף באשת איש, שהרי אין אישות גמור לגוי", אך הוסיף: "שיש בו נדנדוד איסור". החשש ל"נדנדוד איסור" איננו נובע משיקול הלכתי, שהרי המאירי הביא במפורש את הפסיקה התלמודית (סנהדרין יב ע"ב) שאין אישות בגוי. חששו נובע ככל הנראה מרגישותו לכבוד הבריות, וגם נכרים בכלל זה. דאגתו של המאירי לכבוד השבויה, מעבר למצוי אצל רבים מן הפוסקים, ניכרת גם בהמשך דבריו בסוגיה.⁹⁴

91 קידושין כא ע"ב.

92 משנה תורה לרמב"ם, הלכות מלכים ה, ב.

93 בית הבחירה לקידושין כא ע"ב, עמ' 124.

94 ראו במיוחד את המובא שם, עמ' 125: "וראוי לו שלא ילחצנה במלחמה להביאה בנויפה או

יב. הסוטה

עדות חשובה נוספת לרצונו של המאירי להגן על כבוד האישה ולהרבות שלום במשפחה עולה מדיונו בפרשת סוטה. בתורה נאמר: "ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו" (במדבר ה, יד). ר' עקיבא ור' ישמעאל נחלקו בשאלה אם חובה על הבעל לקנא לאשתו או שהדבר נתון לבחירתו. הרמב"ם פסק להלכה כר' עקיבא, שחובה על הבעל לקנא לאשתו: "מצות חכמים על בני ישראל לקנאות לנשיהן, שנאמר: 'וקנא את אשתו'. וכל המקנא את אשתו נכנסה בו רוח טהרה, ולא יקנא לה לא מתוך שחוק ולא מתוך שיחה ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך מריבה ולא להטיל עליה אימה".⁹⁵ ייתכן שהרמב"ם פסק כך על פי הכלל "הלכה כר' עקיבא מחבירו" (עירובין מז ע"ב), או על פי מסקנת הגמרא בסוטה, שם, שאין אדם מקנא לאשתו אלא אם כן "נכנסה בו רוח טהרה".⁹⁶ בדרכו של הרמב"ם הלכו גם פוסקים אחרים.

ואולם המאירי נקט דרך שונה. הוא פסק כר' ישמעאל, ואף דחה ניסיון ללמוד שחובה על הבעל לקנא מכפילות הלשון שבתורה "וקנא לה". הוא חיפש נימוק "שכלתני" לאפשרות הזאת כדי למנוע חשדות ושנאה בתוככי המשפחה: "אבל הקנוי אינה מצוה, אלא שהוצרכה תורה להרשותו בקנוי מצד מה שמיחתה במקום אחר 'לא תשנא את אחיך בלבבך', והוצרכה תורה להרשות בשנאה הבאה מצד מעשיה המכוערים ולהביאה לידי כך כדי להוציא משפטה לאור".⁹⁷ המאירי האריך בדבריו וניסה לשכנע את הבריות שהקנאה הנזכרת בתורה צריכה להיעשות רק בחוסר ברה, כדי למנוע איבה במשפחה.

פסיקתו זו ראויה להדגשה יתרה, כי בשני המקרים האחרים באותה סוגיה, שבהם נחלקו ר' עקיבא ור' ישמעאל, פסק גם הוא כר' עקיבא. מה ראה המאירי לסטות בדין סוטה ולהעדיף את דעת ר' ישמעאל, שהקנאה איננה חובה? מסתבר שיש לתלות זאת בדאגתו לכבוד האישה, ובחששו שאם הדבר ייקבע כמצווה מן התורה אזי ירבו הבעלים לקנא לנשותיהם. דבר זה עלול לערער את שלום הבית, ובנסיבות מסוימות אף לעורר ספקות הלכתיים לגבי זכותם להמשיך בחיי משפחה. מסיבה זו הוא הביא בהדגשה יתרה

להבהילה להתגיר, "ובהערות המהיר (בעיקר הערה 3). ראו גם דעת רבנו תם, קידושין כב ע"א, תוספות ד"ה "שלא ילחצנה במלחמה"; פירוש הרמב"ן לתורה, דברים כא, יג, עמ' תמב-תמג. על "הדתות הגדורות" במשנתו של המאירי ראו בדבריהם של כ"ץ, אורבך, בלידשטיין והלברטל, לעיל, הערה 1.

95 משנה תורה, הלכות סוטה ד, יח. הסיום "ולא יקנא לה לא מתוך שחוק..." הוא על פי ירושלמי, סוטה א א, טז ע"ב.

96 סוטה ג ע"א, ופירש שם רש"י: "רוח טהרה – ששונא את הפריצות".

97 בית הבחירה לסוטה ג ע"א, עמ' ח. ובהמשך דבריו הסביר מהו החידוש, וכל זאת כדי לדחות את הדיוק מן הכתובים שחובה על הבעל מן התורה לקנא לאשתו.

את דברי הירושלמי, שאסור לקנא מתוך כעס. הוא אף ראה לנכון לפסוק: "ראוי בזמן הזה שלא לקנות אלא במקום פריצות מרובה".

המאירי הביא את דעתו של הרמב"ם והעיר במפורש שהוא חולק עליו בעניין זה. דאגתו לכבוד האישה ורצונו למנוע מבעלים למהר ולקנא לנשותיהם עולים גם מפסק אחר שלו בנושא הסוטה. לאחר שהביא את דברי הירושלמי, שאסור לבעל לקנא לאשתו מתוך כעס ומריבה ואסור לו להפחידה, הוסיף שאם הבעל קינא באחד המקרים הללו (שיחה, שחוק, קלות ראש וכדומה), אין בחינת מי הסוטה מועילה: "ויקנא לפסוק שכל שהוא כן, לא יהו המים בודקין".⁹⁸ אף בכך חלק על הרמב"ם.

מגישתו של המאירי בנושא מי הסוטה עולה שמגמתו הייתה להרבות שלום בין בני הזוג ולהמעט ככל האפשר מתיחיות על רקע של קנאה. גם כשבדיקת הסוטה שוב איננה רלוונטית, אין לראותה באור חיובי כמשכינת שלום בבית. החשדנות בין בני המשפחה מרבה איבה ומריבה.

יג. הנטושה

המאירי נקט עמדה מקורית באחת הסוגיות האקטואליות ביותר בחברה היהודית בימי הביניים: זכותה של אישה ליהנות מרכוש בעלה שיצא למרחקים ולא שב. בברייתא שבמסכת כתובות (מח ע"ב) נאמר, על אדם "שהלך למדינת הים ואשתו תובעת מזונות", שבית דין מפרנסים אותה מרכוש בעלה, אף אם הדבר כרוך במכירת הרכוש. עם זאת, נזכרת שם הסתייגות: "אבל אין נותנין לה דבר אחר". נחלקו האמוראים בפירוש המושג "דבר אחר". לדעת רב חסדא, הכוונה היא שאין קונים לה "תכשיט" מנכסי בעלה הנעדר, ופירש רש"י שהכוונה לבשמים "שהנשים מתקשטות בהם".

דעת רב חסדא, השוללת את זכות האישה לקנות "תכשיט" מרכוש בעלה, נתקבלה להלכה. גם הרמב"ם, שהמאירי נזקק לו כמעט בכל עניין ועניין, פסק כן במפורש: "האשה שהלך בעלה ופסקו לה ב"ד מזונות וכסות וכלי בית ושכר מדור, אין פוסקין לה תכשיט, שהרי אין לה בעל שתתקשט לו".⁹⁹ ר' אברהם בן דוד (ראב"ד), גדול חכמי פרובנס במאה השנים עשרה, לא השיג שם על הרמב"ם, ויש בכך כדי ללמד שגם הוא הסכים עם פסק זה. על פי המסורת הפרשנית של מקומו, צריך היה אפוא המאירי לקבל הכרעה זו. והנה, באופן מפתיע, הוא פסק אחרת ובלשון החלטית: "אבל לענין תכשיט ודאי נותנין לה כראוי לה", "כשם שבית דין פוסקין מזונות לאשה שהלך בעלה למדינת הים ויורדין לנכסיו וזנין ומפרנסין את אשתו, כך מוכרין לצורך תכשיטיה שלא

98 בית הבחירה, שם, עמ' ו.

99 משנה תורה, הלכות אישות יג, ז.

תתנוול".¹⁰⁰ בפסיקה זו חלק המאירי במפורש על הרמב"ם ועל חכמים אחרים. וכבר העיר שם המהדיר, הרב סופר: "ורבינו (=המאירי) יחיד הוא בפסק זה, שהרי כל הפוסקים פסקו שאין נותנים לה תכשיטים".

הנמקתם של השוללים נתפרשה בדברים הנזכרים של הרמב"ם: הבעל איננו בבית, ובפני מי תתקשט אשתו? לפי המקובל בעולמם של אנשי ימי הביניים, ובמיוחד במזרח, הדבר מובן. המאירי סבר כאמור שהאישה זכאית לקנות תכשיטים מרכוש בעלה הנעדר, אך לא נימק את פסיקתו. נקל לשער שגם בהיעדר הבעל יש לדאוג לדעתו לכבוד האישה. יתר על כן, ייתכן מאוד שגם הבעל הנמצא במרחקים מעוניין שהופעת אשתו תהיה מכובדת והיא "לא תתנוול".¹⁰¹

אין מדובר בדיון תאורטי בלבד. בעלים רבים נעדרו מבתיהם לתקופות ממושכות, ומקצתם אף נטשו את נשותיהם במכוון, ועל כן הייתה לפסיקה זו חשיבות רבה. הדבר בלט במיוחד לגבי אנשים שנעלמו מבלי להשאיר עקבות ונשותיהם הוגדרו עגונות. במקורות מאותם ימים נשתמרו עדויות רבות על כך. בין המובהקות שבהן יש למנות את השאלות הרבות בסוגיה זו שהופנו תחילה אל ר' יצחק אלפסי (רי"ף) ולאחר מכן אל ר' אשר בן יחיאל (הרא"ש), בן זמנו של המאירי.¹⁰²

יד. השבויה

עדות חשובה נוספת על דאגתו של המאירי לזכויות הנשים נשתמרה בגישתו אל נשים שבויות ומשומדות. מדובר באחת הסוגיות הקשות והאקטואליות שעמדו על סדר יומן של קהילות ישראל באירופה באותם ימים.

ההלכה התלמודית בסוגיה זו מבחינה בין שבויה שהייתה מצויה בסכנת חיים ובין שבויה שנלקחה לצורך סחיטה כספית בלבד. אם היא נאסרה בידי גויים בשל תביעת ממון, היא מותרת לבעלה, אך אם נחבשה ונדונה למוות, היא אסורה עליו. ביסוד תפיסה זו מונחת הנחה פסיכולוגית, שאישה המצויה בסכנת נפשות תחפש כל דרך להציל את נפשה: תתייפה לפני שוביה ותציע להם מרצונה לקיים עמה יחסי מין כדי להציל את חייה. הסכמת האישה מרצונה לקיום יחסים אלה היא האסרת אותה על בעלה.¹⁰³

המציאות בימי הביניים כפתה על חכמים דיון מעמיק בסוגיה זו. ברוב תפוצות

100 בית הבחירה לכתובות, עמ' 179, 489.

101 על פי הסוגיה בכתובות מז ע"א, בהסבר שיטת רב יוסף.

102 ראו הערך "נטישת נשים" במפתחות לספרי, חסידות ומורדות, עמ' 547.

103 כתובות, ב ט. לבירור מפורט של נושא זה ראו בדיון בר' שמחה משפירא, לעיל, פרק ה, סמוך להערה 24.

ישראל התרחשו רדיפות, לקיחת נשים בשבי והמרות דת מאונס ומרצון. מה דינה של אישה נשואה שהמירה את דתה כדי להינצל ולאחר מכן שבה ליהדותה והיא חפצה לחזור לחיק משפחתה? האם דינה כשבויה? ואם איימו עליה כדי לאלצה להמיר את דתה, האם תיחשב כמי שנחבשה בידי גויים "על ידי נפשות" ותיאסר על בעלה? אף ייתכן שנכונותה להמיר את דתה, ולו למראית עין ובאופן זמני, במקום למות על קידוש השם, יש בה האשמה קשה כלפיה.

לדעת המאירי, ברוב קהילות ישראל באירופה בזמנו אין כלל חשש לאונס של האישה השבויה כי המלכות מגינה גם על נשים יהודיות:

ומכל מקום יראה לי שבכל מקום שיש בו אימת מלכות מותרת... וכן נראה שלא נאמרו דברים הללו אלא בגוים שהם כעין לסטים לעשות דין לעצמם, אבל כל שהיא נחבשת בחצר ובערכאות אין בו שום חשש. וכן הוריתי בה על ידי מעשה והסכימו בה עמי גדולי הדור. וכן כל שנסגרה בבית הערכות הואיל ויש שם אימת מלכות אין אוסרין אותה כלל.¹⁰⁴

יתר על כן, המאירי סבר שגם לפי ההלכה התלמודית, הקובעת שאשת כוהן שנשבתה אסורה לבעלה, אין הבעל צריך לגרשה והיא רשאית לדור עמו בחצר אחת:

שבויה זו שיש בה עדי שבויה ואין לה מי שיעיד עליה לטהרה שאסרנוה על בעלה כהן, אינו צריך לגרשה אלא מותר ליחד לו (=לה) בית בחצרו. כשהיא יוצאה יוצאה בראש בניה וכשהיא נכנסת נכנסת בסוף בניה. ודוקא בשבויה שהקלו בה, אבל גרושה שאסור לה להתיחד עם בעלה, לא.¹⁰⁵

אמנם, ראינו לעיל שגם ר' שמחה משפירא חיפש דרכים להקל על מעמדה של השבויה. ואולם, עמדתו של המאירי ראויה לציון מיוחד. מסירות הנפש של נשים יהודיות באשכנז בגזרות תתנ"ו ולאחריהן שימשה בסיס איתן לטענתם של חכמים שאין לחשוך בהן שהתמסרו לשוביהן מרצונן. לא מצאנו עדויות על תופעה דומה בפרובנס. מכאן שעמדתו המקילה והמתחשבת של המאירי רבת ערך לדין במקומה של האישה במשנתו.

טו. האלמנה

ההלכה התלמודית קובעת שגם לאחר מות הבעל זכאית האלמנה לגור בביתו ואין רשות בידי היורשים לפנותה מן הבית בניגוד לרצונה. וכך מפורש במשנת כתובות (יב, ג):

104 בית הבחירה לכתובות, עמ' 126.

105 שם, עמ' 130.

"אלמנה שאמרה: אי אפשי לזוז מבית בעלי – אין היורשין יכולין לומר לה: 'לכי לבית אביך, ואנו זנין אותך', אלא זנין אותה בבית בעלה, ונותנין לה מדור (=מקום מגורים) לפי כבודה".¹⁰⁶ המאירי פסק שהאישה רשאית להמשיך לגור בבית גם אם מצבם הכלכלי של היתומים דחוק והם גרים בבית קטן וצר. הוא דחה דעות חולקות בעניין זה.¹⁰⁷

פסיקה זו של המאירי הייתה חשובה ואקטואלית באותה העת שכן היא הגנה על האלמנה אף במחיר הכבדה על היתומים. בשאלת בית שנפל הלך המאירי בעקבות התלמוד, וקבע, בהמשך דבריו שם, שאין כוח בידי האלמנה לכפות על היורשים לבנותו מחדש, אך הם חייבים "לשכור לה בית במקום אחר לפי כבודה". גם במקרה זה הוא שלל לחלוטין את הדעה שאם הבית נפל פגה אחריות היורשים כלפי האלמנה ואין הם חייבים לשכור לה בית אחר: "ויש מפקפקין לומר שאם נפל אין חייבין לה במדור. ולא אמרו שם 'שוכרין לה' אלא כשלא היה בית לבעל בחייו, ואין הדברים כלום" (שם).

טז. ה"קטלנית"

המאירי דן באחד הנושאים שהכבידו על החברה היהודית בימי הביניים, מעמד "האישה הקטלנית", דהיינו: זכותה של אישה שמתו שני בעליה הראשונים להינשא בשלישית. בזמנו של המאירי, ובימי הביניים ככלל, הרבו חכמי ישראל להתלבט בסוגיה זו. הנישואין בגיל צעיר, התמותה השכיחה ממחלות ומסכנות טבע והרג היהודים בגזרות – כל אלה גרמו לכך שנשים רבות הוגדרו "קטלניות". מאחר שמדובר באיסור מפורש בתלמוד, היה קשה למצוא היתר לנשים ה"קטלניות" להינשא. לפי עדות הרמב"ם, כבר במאה האחת עשרה ניסו כמה מחכמי ספרד המובהקים להעלים עין בדיעבד מאישה ששבה ונישאה בשלישית. מי שפרץ דרך חשובה בסוגיה זו היה הרמב"ם. הוא טרח להתיר את נישואי ה"קטלנית" אף במחיר מעשה של עורמה, וכבר עמדנו על מעשהו בדיון בו, לעיל, פרק ג.

ההיתר של הרמב"ם לא הכריע את הפולמוס הקשה בנושא זה. רבים בספרד ומחוצה לה חלקו עליו, אך יותר ויותר חכמים תמכו בעמדתו, במיוחד לאחר הפרעות הקשות

¹⁰⁶ השווה הדיון בסוגיה התלמודית, כתובות נב ע"ב; קג ע"א.

¹⁰⁷ בית הבחירה לכתובות, עמ' 476. על פי הסוגיה בירושלמי פסק המאירי, שאם מדובר ב"בית ועד" יש רשות לפנותה ולתת לה דירה חלופית. בקהילות קטנות בימי הביניים שימשו לעתים בתים פרטיים כ"מקום הוועד", דהיינו מקום לפעילות ציבורית למען הקהילה כולה (בית כנסת, בית דין וכדומה), ועל כן הייתה לדברים משמעות אקטואלית. כך יכלו היורשים לפנות את האלמנה מביתה.

ביהודי ספרד בגזרות קנ"א (1391) ולאחריהן, שבהן נהרגו יהודים רבים. ריבוי האלמנות ה"קטלניות" דחף חכמים ומנהיגי קהילות לקבל את עמדת הרמב"ם.¹⁰⁸ בסוגיה זו ניכר בבירור המתח הקיים במשנתו של המאירי "בין תורה לחכמה". כמי שהיה קרוב לפילוסופיה, הוא דחה את נימוקו של רב אשי, שהאיסור לשאת את ה"קטלנית" מקורו במזל הרע של האישה. הוא סבר כרבא ש"מעייין גורם", דהיינו שקיום יחסי המין עם האישה הוא שהזיק לשני הבעלים הראשונים. לכן פסק "אין קטלנית מן הארוסין", בניגוד לדעת רש"י ומספר חכמים בספרד:

אין זו קטלנית אלא אם כן נתאלמנה שתי פעמים מן הנשואין... שלדעת האומר מזל גורם הרי זו קטלנית ולדעת האומר מעין גורם אין זו קטלנית, וכן הלכה לדעתנו. ונמצא שאין דין קטלנית אמור אלא בנשואין... וחכמי האחרונים שבספרד פסקוה כן (=שמוזל גורם), ואין נראה כן.¹⁰⁹

הכרעה זו של המאירי צמצמה את מספר הנשים שנפגעו, שהרי כל הבעלים שנהרגו באירוע על-טבעי לא נכללו בקטגוריה היוצרת אישה "קטלנית". התלבטותו העיקרית של המאירי בנושא זה באה לידי ביטוי בשאלת ההיתר של "הקטלנית" לשוב ולהינשא. המאירי לא קיבל את עמדתו של הרמב"ם, שביטל בפועל את האיסור והקל מאוד על האישה להינשא בשלישית, אלא נקט עמדת ביניים. את האיסור המפורש בתלמוד לשאת את ה"קטלנית" הגדיר כאיסור "לכתחילה" ("ואינה ראויה עוד לינשא לכתחילה"; שם). אם כן, ברור שבדיעבד, אם כבר נישאה, אין לכפות עליה להתגרש. עמדתו של המאירי הולמת את דרכו: מצד אחד, כ"איש תלמוד" מובהק סירב לאמץ את עמדתו הכוללת של הרמב"ם, שביטל את האיסור על ה"קטלנית" והתיר לה להינשא אף לכתחילה. מצד אחר, הוא לא הלך בדרכם של חכמי ספרד המובהקים שבזמנו, הרא"ש ור' יום טוב אבן אלאשבילי (ריטב"א), שאסרו על ה"קטלנית" להישאר עם הבעל השלישי אף בדיעבד וכפו עליו לגרשה.¹¹⁰ כאמור, המאירי הקל מאוד על נשים שבעליהן מתו על קידוש השם או בכל מיתה על-טבעית אחרת.

108 על המקורות התלמודיים לסוגיה זו ועל ההתלבטות המרובה בה במאות השנים עשרה-החמש עשרה, ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 115-121; גרוסמן, האישה הקטלנית, עמ' 561-531.

109 בית הבחירה לכתובות, עמ' 164-165. ובדומה לכך כתב בבית הבחירה ליבמות סד ע"ב, עמ' 240.

110 על עמדתו של הרא"ש ועל פולמוסו נגד הרמב"ם בסוגיה זו, ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, ובדיון ברא"ש, לעיל, פרק יב. ראו גם: בית הבחירה ליבמות סה ע"א. המאירי הגדיר שם את הנישואין בפעם השלישית כאיסור ("הואיל ובאיסור נשאת לו").

יז. לימוד תורה לנשים

בדיון ברמב"ם עמדנו על התנגדותו החריפה של התנא ר' אליעזר בן הורקנוס ללמד נשים תורה: "כל המלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות".¹¹¹ "תפלות" משמעה עיסוק במין ובזימה, וכך נתפרשה תיבה זו בתלמוד הבבלי, שם. דבריו עשו רושם רב על חכמי ישראל בימי הביניים, במיוחד על אלה שדבקו בהגות הפילוסופית. הסברו של האמורא ר' אבהו, שהתורה "תכנים ערמוניות" באישה והיא תוכל לנצל זאת לרעה, להערים על בעלה ולהסתיר ממנו את מעשיה השליליים, פגעה בתדמיתה.¹¹² הנימוק הרווח היה שבורותיה של האישה תגן על צניעותה. כאמור, נימוק מעין זה, שמטרתו הייתה למנוע השכלה מנשים, הוצע גם בתרבויות אחרות.¹¹³

ההתנגדות ללמד תורה לנשים וההנמקה שהוצעה לה בגמרא הן מן הביטויים הקשים ביותר כלפיהן. התורה נתפסת כמכשיר היקר והקדוש ביותר שנתן הבורא לבני האדם, כדי לשפר את מעשיהם ולקרבתם אליו, והיא נשללה מן הנשים. תיאורן כמי שהערמוניות טמונה בהן ועלולה להתפרץ בכל רגע הוסיף על תדמיתן השלילית. לא ייפלא אפוא שהמאירי פעל לריכוך עוצמת הדברים. הוא פירש בדרך שונה ומקורית את דבריו הקשים והנחרצים ר' אליעזר:

ר' אליעזר אומר המלמד את בתו תורה מלמדה תפלות... תמהו בגמרא... וכי דברי תורה תפלות הן? ותרין בה: תני "כאלו מלמדה תפלות", ר"ל (=רוצה לומר) דברים תפלים, שמתוך הבנתה ביתר מגדרה היא קונה ערמוניות מעט ואין שכלה מספיק להבנה הראויה. והיא סבורה שהשיגה, ומקשקשת כפעמון להראות את חכמתה לכל.¹¹⁴

בדבריו אלה חרג המאירי מפשט הדברים בסוגיה התלמודית. כל המעיין בה רואה שהתלמוד לא הבין "תפלות" במשמעות של דברים תפלים, כפי שפירש המאירי (ולפניו הרמב"ם), אלא במשמעות של זימה ויחסי אישות. כאמור, כך פירשו זאת רש"י ואחרים באותה סוגיה, אלא שנחלקו ביניהם במשמעות הדברים המובאים בהמשך הסוגיה שם: "רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות". מדברי המאירי בהמשך הסוגיה ניכרת התלבטותו בפירוש המושג. מן המקבילות בספרות חז"ל עולה כי "תפלות"

¹¹¹ סוטה ג, ד; ח' אלבק, משנה, סדר נשים, ירושלים-תל-אביב תשי"ט, עמ' 240. התיבה "כאלו" נוספה על פי הדיון בבבלי, סוטה כא ע"ב, וראו בהשלמות של אלבק, שם, עמ' 383, ובדבריו של המאירי המובאים להלן; "נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ב, ירושלים תש"ה, עמ' 563. למשמעות "תפלות" ראו: אפשטיין, שם, עמ' 669-670.

¹¹² ראו רש"י על אתר: "שמתוכה היא מבינה ערמונית ועושה דבריה הצנע".

¹¹³ ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערה 60.

¹¹⁴ בית הבחירה לסוטה כא ע"ב, עמ' מז.

משמעה בדרך כלל זנות וזימה, וכך פירשו ר' נתן בן יחיאל בעל "הערוך" ואחרים.¹¹⁵ לפי ההצעה של המאירי קשה להלום את דבריו של ר' אבהו: "כיון שנכנסה חכמה באדם נכנסה עמו ערמומית".

מדוע חרג המאירי מן הפירוש המקובל ופירש "תפלות" כדברים תפלים? ברור שמעשהו מכון ואיננו מקרי. ההשערה המסתברת היחידה היא, שהוא חשש מפגיעה גדולה בכבודן של הנשים ובדימוי שלהן בשל ההסבר המוצע של ר' אבהו. כאמור, דברי ר' אליעזר והסברו של ר' אבהו הם מן ההתבטאויות הקשות ביותר שנאמרו בספרות חז"ל בגנות הנשים. המאירי בחר לסטות מן הפשט ובלבד שלא יידרש להציג את הנשים באור כה שלילי. ואכן, לאורך כל הסוגיה הנזכרת במסכת סוטה הוא היפך בזכותן של הנשים. הוא סירב לתארן כמי שתנצלנה את החכמה לזימה ולזנות, והעדיף לפרש "תפלות" כקלות דעת וכניסיון להרשים את הבריות ("ומקשקשת כפעמון להראות את חכמתה לכל"). אין זה מקרה שבהמשך דבריו הוא הקהה את דבריו הקשים של ר' אליעזר שבתלמוד הירושלמי (סוטה ג ד, יט ע"א): "יישרפו דברי תורה ואל יימסרו לנשים", ופירש אותם כ"דרך גוזמא" ומליצת לשון בלבד.

עם זאת, אי אפשר להתכחש לעובדה שבדבריו של המאירי באה לידי ביטוי הערכתו השלילית לכישוריה האינטלקטואליים של האישה: ראשית, "אין שכלה מספיק להבנה הראויה"; שנית, מתוך להיטותה להראות את חכמתה לכול היא "מקשקשת כפעמון" בדברי התורה שלמדה. ואולם, החיוב בדבריו רב על השלילה. ר' אבהו תיאר את האישה כמי שאיננה משתמשת בחכמה שרכשה בעת לימוד התורה ל"קשקוש" ולגאווה בלבד אלא גם למעשי זימה וכדי להסתיר את מעשיה השליליים מעיני בעלה ומהחברה הסובבת. לפי פירוש המאירי, אין חשש לזימה אלא לקלות דעת בלבד, וכך הפגיעה בתדמיתה קטנה יותר.

יח. פירושים אפולוגטיים

חשיבות ראשונה במעלה יש לייחס לניסיונו של המאירי להתמודד עם מקורות קדומים, תלמודיים ומדרשיים, המתארים את הנשים באור שלילי ומעמידים אותן כנחותות

115 ראו: "תפל", ערוך השלם לר' נתן בן יחיאל, ח, ירושלים תשכ"ט, עמ' 257-258; רמב"ם, פירוש המשניות לסוטה ג, ד. הרמב"ם פירש "תפלות": "דברי הבאי ודברי משלים", והוסיף כי לדברי ר' יהושע "האשה רוצה באיש זנאי מאנשי השקר ואפילו שאינו נותן לה אלא קב בכל יום למוזנותיה יותר מאיש חסיד פרוש מן העבירות". המאירי, שהושפע מאוד מן הרמב"ם, הקל בפירוש דברי ר' יהושע: "ולוי נראה לפרש: רוצה שיהא בעלה עם הארץ ואינו יודע אלא מעט בכדי הצורך ההכרחי ושיהא מיטפל עמה, משיהו לה תשעת קבין ר"ל (=רוצה לומר) חכמה יתירה ושיהא פורש הימנה מתוך חכמתו... ומעתה היאך תעמוס עליה עול תורה ואף של בעלה קשה לה", בית הבחירה לסוטה, שם, עמ' מז.

לעומת הגברים. ניסיונות אלה מעידים בבירור על דאגתו לכבודן של הנשים היהודיות. קשה להעלות על הדעת שהוא לא עמד על מלוא משמעות הדברים השליליים הנוכרים בפשט המקורות הללו. זאת ועוד, לעתים העיר המאירי במפורש שהוא מודע למשמעות השלילית הזאת. אף על פי כן ניסה להקהות, ולו במעט, מעוקצם של המקורות ולהחליש את המסר השלילי העולה מהם. בדבריו ניכר, לעתים בבירור ולעתים ברמז, רצונו להשפיע על הבריות שלא יפרשו את הדברים כפשוטם פן יבואו לזלזל בכבוד הנשים. נביא להלן עשר דוגמאות לכך.

1. "בתולה נישאת ליום הרביעי"

המשנה מציעה את היום הרביעי בשבוע כמועד הנישואין. ההסבר שהיא נותנת לכך הוא שבתי הדין היו מתכנסים ודנים "בעיירות" בימים שני וחמישי, ו"אם היה לו (=לבעל) טענת בתולים היה משכים לבית דין" בתלונה ביום חמישי, למחרת חופתו.¹¹⁶ כך נתלה היום הגדול ביותר בחיי בני הזוג, מועד כניסתם לחופה, בצלו של חשד שמא האישה זינתה.

בתלמוד הירושלמי על אתר (כתובות א א, כד ע"ג) מובא בשמו של בר קפרא נימוק שונה לחלוטין לבחירת יום רביעי למועד הנישואין: "מפני שכתוב בו ברכה (=ברכת פרו ורבו לחיות ולעופות)". ומקשים על כך שם: "והלא אין כתיב ברכה אלא בחמישי ובשישי בלבד: בחמישי בעופות ובדגים, בשישי באדם וחוה"? כלומר, עדיף היה לקבוע את יום הנישואין ליום חמישי או שישי ולא ליום רביעי. ר' יוסי מתרץ שם, שבר קפרא התכוון ל"רביעי אור חמישי", כלומר מוצאי יום רביעי, שהוא למעשה יום חמישי, שהרי הערב הוא תחילת היום.

ההבדל בין שני הנימוקים גדול. הנימוק הראשון, המובא בתלמוד הבבלי, תולה את מועד הנישואין בחשש שהאישה זינתה. לעומתו, בר קפרא כורך אותו לחיוב עם תכלית הנישואין: פריה ורביה. אמנם, המאירי הביא את הנימוק המפורש במשנה, דחינו החשש מזנות, שהרי ספרו "בית הבחירה" מבוסס על התלמוד הבבלי, אך הוסיף בצדו את דברי בר קפרא שבתלמוד הירושלמי ונתן להם עדיפות: "הדברים נאים שלא לבעול עד השישי, מפני שנאמרה בו ברכה לאדם שהיא חביבה יותר... ומשום בר קפרא אינה אלא לדעתנו (כלומר: דעתו כדעתנו), שבה בטעם קביעות הימים משום ברכה לבד".¹¹⁷ הוא אף קשר את נימוקו הנזכר של בר קפרא עם הנוהג שרווח ברבות מקהילות ישראל

116 משנת כתובות א, א. ופירש רש"י (כתובות ב ע"א): "שאם היה לו טענת בתולים ישכים לב"ד בעוד כעסו עליו, שמא יתפייס ותתקדר דעתו ויקיימנה ושמה היא זינתה תחתיו ונאסרה עליו".

117 בית הבחירה לכתובות, עמ' 26.

בימי הביניים לערוך את טקסי הנישואין ביום שישי. המאירי נתן לכך נימוק רוחני, לעומת חכמים אחרים, שהציעו נימוק כלכלי-היסטורי.

בין חכמי ימי הביניים היו מי שתלו במפורש את העדפתו של יום שישי בהקלה על ההוצאה הכספית. אם תיערך החופה ביום שישי והסעודה תהיה בערב שבת, יהא בכך חיסכון כספי ניכר לבני הזוג, כי הם יקבלו פני אורחים לאחר סעודת שבת ולא יצטרכו להכין סעודה בעבורם.¹¹⁸ גם במקרה זה הציע המאירי נימוק רוחני משלו. לדעתו יום שישי, שבו נברא אדם וחיה ונתברכו בפריה וברביה, הוא היום המתאים ביותר לנישואין: "ומכל מקום עכשו נהגו לכנוס בששי, שמאחר שאין שם קביעות בית דין, יום ברכה עדיף לך. ואע"פ שחמשי יש בו ברכה לעופות ודגים, ברכה דאדם ("פרו ורבו") עדיף לך".¹¹⁹ אברהם סופר, המהדיר של "בית הבחירה" לכתובות, תמה מאוד על דברי המאירי והשאירם ב"צריך עיון גדול", שהרי לפי שיטתו צריך היה לערוך את החופה במוצאי יום חמישי.¹²⁰ אליבא דאמת, לשווא נחפש התאמה בין נימוקו של המאירי ובין כתובי המקרא. מטרתו העיקרית היא לתת הסבר רוחני לנישואין ולהוציאם מכלל של חשד שהאישה זינתה, כפי שעולה מפשט דברי המשנה.

2. "אוי לו למי שבניו נקבות"

במסכת קידושין (פב ע"ב) נאמר בשמו של ר' יהודה הנשיא: "אי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות. אשרי מי שבניו זכרים, ואוי לו למי שבניו נקבות". וכתב על כך המאירי:

אי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות אשרי מי שבניו זכרים, ואוי לו למי שבניו נקבות. ואע"פ שפשוטו של דבר כך הוא, יש להוסיף בפירושו ש"בניו נקבות" – שהזכרים פחותים וחסירים. "ואשרי מי שבניו זכרים" – שנמצא בהם השלמות המכוון בהם.¹²¹

לדעת המאירי, התיבה "נקבות" איננה מתייחסת בהכרח לבנות דווקא, אלא משמשת מטפורה לבן אנוש שאיננו מושלם ("פחות וחסר"). באמירתו "אוי לו למי שבניו נקבות" לא כיוון ר' יהודה הנשיא רק לאדם שהוליד בנות אלא גם למי שבניו הזכרים נעדרים כישרונות אינטלקטואליים ראויים ודומים בכך לנשים. הוא הולך כאן לשיטתו הנזכרת,

118 מעשה הגאונים, עמ' 55. הדברים נכתבו בשלהי המאה האחת עשרה. נימוק דומה מובא במדרכי, כתובות, על אתר, סימן קלה, ואכמ"ל.

119 בית הבחירה לכתובות, עמ' 17.

120 ראו שם, עמ' 17, הערה ו.

121 בית הבחירה לקידושין, עמ' 356.

שכושן האינטלקטואלי של הנשים נופל בדרך כלל מזה של הגברים. אמנם, גם בפירושו יש משום פגיעה בתדמית האישה, אך היא קטנה מזו העולה מפשט דברי רבי, הרואה בעצם הולדת בנות אסון להורים ובהולדת בנים אושר למשפחה.

הפירוש ש"בניו נקבות" מתייחס לבנים ולבנות שאינם מושלמים מחליש מאוד את הביקורת על מי שהוליד בנות בלבד. המאירי העיר במפורש שהוא מודע לפשט הדברים, דהיינו ש"בניו נקבות" מתייחס לבנות. על אחת כמה וכמה שעמד על מלוא משמעותם הקשה על פי המקבילות בתלמוד. במסכת סנהדרין הובאו דברי רבי יוסף שאסור לקרוא בספר "בן סירא". אביי, תלמידו של רבי יוסף תמה על פסיקה זו. הוא העלה את האפשרות שדבריו הקשים של "בן סירא" נגד הנשים הם שגרמו לאיסור, אך דחה אותה, שהרי חכמים החזיקו באותה דעה שלילית.¹²²

דעה זו של התלמוד, שתפסית "בן סירא" זהה לדברי חכמים "אוי לו למי שבניו נקבות", סותרת כל אפשרות של תירוץ אפולוגטי הממעיט במשמעותם הקשה של הדברים ומצמצמם למגבלות אינטלקטואליות. אין ספק שגם המאירי היה מודע לכך. הוא הדין בדברים שאמר בר קפרא לבנו של רבי יהודה הנשיא, שנולדה לו בת, לאחר שאביו ניסה להפיג את צערו: "תנחומין של אבל נחמך אבוך (=אביך), מפני שאוי לו למי שבניו נקבות".¹²³ ההסבר היחיד לניסיונו של המאירי להקחות במעט את עוקץ דבריו הנזכרים של ר' יהודה הנשיא עולה ממגמתו לחנך את הבריות שלא לזלזל עד כדי כך בכבוד הנשים. אכן, הוא הלך כאן בדרך האופיינית לו: מיתן ההתבטאויות השליליות כלפי הנשים שבמקורות חז"ל בטענה שהן חלות גם על הגברים, ולו במידה חלקית בלבד.

3. "אשה פרושה היא ממבלי עולם"

במשנה נאמר בשמו של ר' יהושע: "אשה פרושה ומכות פרושין הרי אלו מבלי (ובנוסח אחר: מבלי) עולם".¹²⁴ בתלמוד, שם, מובאת ברייתא דומה: "בתולה צליינית ואלמנה שובבית... הרי אלו מבלי עולם".¹²⁵ חכמים תמחו, שם, על קביעות אלה, שהרי היו

122 סנהדרין ק ע"ב. למקור הדברים ובנוסח שונה ראו: ספר בן סירא השלם, מהדורת מ"צ סגל, ירושלים תשל"ב, עמ' רפד.

123 בבא בתרא טז ע"ב. עיי' שם.

124 סוטה ג, ד. ובפירוש אלבק שם: "אשה פרושה" – המפליגה בפרישות ובצניעות; 'ומכות פרושין' – המקולקלים שבפרושים, הצבועים שנוהגים בפרישות למראית העין'. המאירי (בית הבחירה לסוטה, עמ' מז) פירש: "מכות פרושין – שמענין את עצמם דרך התחסדות בהרבה סגופים והכאות כדי להראות חסידותם".

125 סוטה כב ע"א. ופירש שם רש"י: "צילינית (!) – בעלת תפלה. אלמנה שובבית – בעלת שכינות,

נשים שבדבקותן בתפילה נתנו דוגמה חיובית, וכיצד ניתן לתאר בתולה המרבה בתפילות כמבלת עולם? הם השיבו על כך, שהדברים הקשים הללו מתייחסים רק אל נשים ההולכות בדרכה של יוחנני בת רטיבי שנהגה בצביעות. בפירושו שם הביא המאירי דברים אלה והדגיש פעמיים שאין מדובר על כלל הנשים, שהרי רבות מהן חסידות. וכדרכו בכמה וכמה מקומות, הוסיף שהתופעה השלילית קיימת גם בגברים ולא בנשים דווקא. זו הוספה מקורית שלו שאין לה רמז בתלמוד עצמו:

ו"אשה פרושה" ר"ל (=רוצה לומר) לא בכל אשה, אבל באשה מכשפה שעושה עצמה פרושה ומתחסדת לרמות העולם בכשפיה, לומר שבתפלתה ובחסידותה מזדמן לה כן... ועל זו וכיוצא בה אמרו כאן שהן ממבלי ומפתים את העולם בהבליהם. ואף באנשים (=גברים) כן, אלא שמדות אלו מצויות בנשים יותר. אבל כל שחסידותן כראוי ובכונה, חס ושלוש שלא נאמר על פרישותן שום פקוק. וכמה מהן נמצאו יראות חטא ומדקדקות אף ביותר מן האנשים.¹²⁶

כמה רחוקים דברים אלה של המאירי מן התפיסה של "חיבור יפה מהישועה" של ר' נסים בר' יעקב מקיראן, שפירש את הדברים כפשוטם וראה בהם עדות לחולשת הנשים.¹²⁷ ולא זו בלבד אלא שהמאירי הדגיש פעמיים שאין לגזור מדברים אלה על כלל הנשים, ואף מצא לנכון לציין שיש בהן "יראות חטא ומדקדקות אף ביותר מן האנשים". יש להניח שהתכוון לנשים שהכיר בעצמו מסביבתו. ואכן, ממקורות שונים עולה שגברים רבות במאות השנים עשרה-ארבע עשרה, הן בעולם היהודי הן בעולם הנוצרי, היו יראות שמים ודקדקו במצוות אף יותר מן הגברים.¹²⁸

4. "העוברת על דת יהודית"

במשנת כתובות (ד, ז) נאמר שהבעל רשאי לגרש את אשתו מבלי לשלם לה דמי כתובה אם היא נכללת בקטגוריה של "נשים העוברות על דת משה ויהודית". המשנה מגדירה את העוברת על דת יהודית: "יוצאה וראשה פרוע וטווה בשוק ומדברת עם כל אדם...

הולכת ומבקרת שכינותיה תמיד. הרי אלו מבלי עולם – שאינן אלא נואפות ומכשפות ומראות עצמן כצדקניות שלא יבדקו אחריהן".

126 בית הבחירה לסוטה, עמ' מו-מז; ההדגשה שלי.

127 חיבור יפה מהישועה, פרק יב, עמ' לו.

128 ראו: בסקין, נשים יהודיות בימי הביניים, עמ' 101-127; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 306-335, 346-349, ובספרות הנזכרת בהערות שם. לגבי העולם הנוצרי ראו, למשל: ביינום, המשתה הקדוש.

ר' טרפון אומר אף הקולנית". המאירי דן בהגדרות אלה בפירוט והגביל את תחולתן: "דוקא שתצא לשוק כן, אבל מחצר לחצר דרך מבוי סתום לא"; ובחצר שלה – "אף על פי שהדבר מגונה אין כאן אפילו משום דת יהודית אף בפירוע הגמור", כלומר גם כאשר שערות ראשה פרוצות לחלוטין; "ומדברת עם כל אדם – רוצה לומר שמשחקת עמהם דרך חוצפא", כלומר דיבור בלבד איננו פוסל את האישה; ו"הקולנית" – אם מדובר ב"סבת חולי או אי זה סבה, אין זה נכלל בדת יהודית אלא במומין". ולא זו בלבד אלא שרק אם התמידה האישה במעשיה יש לראותה כ"עוברת על דת יהודית". הוא דייק כן מן השימוש בלשון הווה ולא בלשון עבר: "וצריך שתדע שבכל אלו שב'עוברת על דת', דוקא כשמתמדת בכך. הא כל שנודמן כן אחת ושתים לא, והוא (=ראיה לכך) שתופשה בלשון זה: מאכילתו וכו' ומשמשו וכו' טווה בשוק ומדברת עם כל אדם, ואינו אומר שהאכילתו וכו' ולא שטותה בשוק".¹²⁹

לא הכול הסכימו עמו בהסברים אלה, שהחלישו מאוד את האיסורים המנויים במשנה.¹³⁰ למקצתם יש אחיזה בתלמוד הבבלי או הירושלמי, אבל אחרים הם של המאירי עצמו. על אחת כמה וכמה שאין הכרח לקבל את ההוכחה שלו מן השימוש בלשון הווה, שכן זו תופעה שכיחה בלשון חכמים. אף אין הוכחה מן המסופר בתורה על בלק "המכה את מדין", שמאירי פירש כפעולה מתמידה ונמשכת. על כל פנים, כל המשווה את ההגבלות הרבות שלו עם אלה המצויות בפירוש המשנה של הרמב"ם או בספר "משנה תורה" שלו, רואה בבירור שהמאירי צמצם עד מאוד את היכולת לפגוע באישה בשל סטייתה מ"דת משה ויהודית".

5. "אשה רעה מצוה לגרשה... צרתה בצדה"

בתלמוד הובאו הגדרות שונות ל"אישה רעה", נמנו כמה נשים "רעות" שציערו את בעליהן, וזכרו כמה התבטאויות קשות נגד הנשים, ובהן הפסוק בקהלת (ז, כו) "ומוצא אני מר ממות את האשה". נציין את דבריו של ר' חייא: "דיינו שמגדלות בנינו ומצילות אותנו מן החטא", המגבילים את מקומה של האישה במשפחה; ובמיוחד את דברי רבא בגנות "אישה רעה" שמצווה לגרשה: "ואמר רבא: אשה רעה מצוה לגרשה... ואמר רבא אשה רעה וכתובתה מרובה, צרתה בצדה".¹³¹ על פי פשט הדברים, קרא רבא לגרש "אישה רעה". הוא אף הגדיר גירושין אלה כמעשה של מצווה, והמליץ שאם כתובת האישה גבוהה ואין הבעל יכול לגרשה, יישא על פניה אישה נוספת. זהו פשט הדברים

129 בית הבחירה לכתובות, עמ' 312–313.

130 ראו בהערות המהדיר על אתר, עמ' 312, אות טו.

131 יבמות סג ע"א–ע"ב. אין בתלמוד ניסיון מקביל לאפיין "בעל רע".

וכך פירשו זאת רש"י ("ישא אחרת אצלה") ואחרים. בתוספות שם אף העירו שפסיקה זו של רבא עולה בקנה אחד עם דעתו שאדם יכול "לשאת כמה נשים על אשתו".¹³² בדיונו בסוגיה כולה במסכת יבמות ניסה המאירי להמעיט ולהחליש את עוצמת ההתבטאויות כנגד הנשים. עניין מיוחד יש בהסתייגותו מן ההמלצה לגרש "אשה רעה". הוא לא יכול היה לקבל בשוויון נפש את דברי רבא שמצווה לגרש "אשה רעה", והדברים משתלבים היטב בהתנגדותו העקרונית לגירושין, למעט מקרים חריגים. הוא קרא לבעל לשאת את סבלו ולהמשיך לחיות עם "האשה הרעה":

שאינן לך דבר מר בעולם יותר מאשה רעה... ומכל מקום מי שנפלה לגורלו יסבלנה כפי היכולת ויניח מקום לשלום. אמרו על רב שהיתה אשתו רעה ורגילה לצערו... הא למדת שהיה סובל לה ומניח מקום לשלום. וגדולה מזו אמרו בר' חייא... וכל שהיא קפדנית ורעה, אלא שנוחה לרצות (=להתפייס), כל שכן שראוי לעבור על מדותיו (=ולא לגרשה).¹³³

בהמשך דבריו שינה המאירי את המלצתו המפורשת של רבא לשאת אישה נוספת על פני "האשה הרעה". לדעתו, לא התכוון רבא שאכן יישא אדם אישה שנייה על פני הראשונה, אלא יאיים עליה שיעשה כן, והאיום יועיל להיטיב את דרכיה: "אשה רעה מצוה לגרשה ואם כתובתה מרובה צרתה בצדה" – כלומר: יגום לה (=יאיים עליה) שישא אשה אחרת עליה, כדי שתקבל תוכחת... האשה מכנעת עצמה יותר ומקבלת תוכחת כשמתיראה לבא צרתה בצדה". אין צריך לומר, שפירוש זה רחוק עד מאוד מפשט הדברים. ואולם, הוא הולם את התנגדותו של המאירי לנשיאת אישה שנייה, גם במרכוזים שבהם לא נהג חרם רגמ"ה, וכבר עמדנו על כך לעיל.

6. "מרבה נשים מרבה כשפים"

במשנת אבות (ב, ז) נקרא אדם שלא להרבות נשים פן ירבה "כשפים". המאירי הסיט את מרכז הדיון מהאשמת הנשים בעיסוק בכשפים אל מריבות שתתעוררנה בבית בשל ריבוי נשים, כשכל אחת מהן תחפוץ להטות את לב הבעל אליה: "שכל אחת מקנאה לחברתה ותביאהו ותסירהו כפי כחה מאהבת צרתה בכל יכולתה ברוב השתדלות".¹³⁴ לפי פשט הדברים, נשים מרבות לעסוק בכישוף וממילא מרבה נשים ירבה כשפים

¹³² בניגוד לדעתו של האמורא הארץ ישראלי רב אמי, שפסק כי אם אדם חפץ לשאת אישה שנייה, זכאית הראשונה לכפות עליו גט ולקבל מלוא דמי כתובתה: "כל הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה" (יבמות סה ע"א). לבירור דבריו ראו: פרידמן, ריבוי נשים, עמ' 7–11.

¹³³ בית הבחירה ליבמות, עמ' 236–237.

¹³⁴ בית הבחירה לאבות, עמ' 87, וראו שם בהערות המהדיר, ולעיל, הערה 69.

בביתו. והנה, בא המאירי וצמצם את התפיסה הזאת. אין הנשים מרבות לעסוק בכישוף אלא בנסיבות קשות שבהן כל אחת ואחת חפצה להטות את לב הבעל אליה. להשגת תכלית זו היא עלולה להיזקק גם לאמצעים נדירים כמו כישוף. לסטייה זו מפשט הדברים יש משמעות מיוחדת דווקא בשל העובדה שנשים הואשמו בעיסוק בכישוף ובמגיה, בפרט בשלהי ימי הביניים.¹³⁵

תיאורן של הנשים כמי שעוסקות בכשפים היה בו כדי לאשש ולחזק את המקובל בחוגים רחבים בחברה הנוצרית והיהודית באותם ימים. עמדתו של המאירי, המתעלמת מפשט הדברים שהנשים עוסקות בכישוף, אופיינית לגישתו השכלתנית, כמי שהושפע רבות מתורתו של הרמב"ם, שרחוק היה מאמונות עממיות כרחוק מזרח ממערב.¹³⁶ למעשה, המשיך המאירי את דרכו של הרמב"ם, להרחיק יסודות מגיים מן ההלכה ומן האגדה גם יחד. עם זאת, דאגתו האופיינית לכבוד הנשים ניכרת בבירור גם בדבריו אלה.

7. "אל תרבה שיחה עם האישה"

במשנת אבות (א, ה) נאמר שאסור לאדם להרבות שיחה עם האישה. אין צריך לומר שמקביעה זו עולה תדמית שלילית של האישה. אף כאן בא המאירי והחליש את משמעות הדברים על ידי צמצום תחולתם. לא כל שיחה עם האישה פסולה. האזהרה היא רק כלפי דיבור שאין בו צורך, הגורם לאדם להתבטל ממלאכה או מלימוד תורה:

"ואל תרבה שיחה עם האשה", והשיחה היא מונחת אצלי על דבור שאין בו צורך ועקר כמו שאמרו תמיד "שיחה בטילה"... ולזאת הכונה הזכיר הנה לשון שיחה להודיע שלא הזהירו לדבר עמה בכל הצריך אם הרבה אם מעט, כמו שיש מקום לאיש לדבר עם האשה בענייני צרכי הבית בכלליו ובפרטיו וענייני הוצאותיו ושאר הדברים, הכל לפי מה שהוא. שכל שדבורו עמה בדברים הצריכים, אין הדבר גורם רעה, כי המחשבה

135 ספרות ענפה נכתבה על נושא זה. להלן ארבעה מחקרים המאירים אותו מזוויות ראייה שונות: מלינובסקי, כשפים; י' הררי, הכישוף היהודי הקדום, ירושלים תש"ע; A.M. Korte (ed.), *Women and Miracle Stories: A Multidisciplinary Exploration*, Leiden-Boston-Köln 2001; R. Bernheimer, *Wild-Men in the Middle Ages: A Study in Art Sentiment and Demonology*, New-York 1979²

136 על הסתייגותו של הרמב"ם מכישוף ומאמונות עממיות ראו: טברסקי, מבוא למשנה תורה, עמ' 267-281; ד' שוורץ, "הוויכוח על המאגיה האסטרטלית בפרובנס במאה הי"ד", ציון, נח (תשנ"ג), עמ' 146-151; שוורץ, אסטרולוגיה ומאגיה; הלברטל, בין תורה לחכמה, עמ' 41-49, ושם דיון במסורתו של המאירי להמשיך את ניסיונו הנמרץ של הרמב"ם לבטל את היסודות המגיים המשוקעים בהלכה ובאגדה התלמודית.

טרודה בצורך העצה... אבל הזהיר על הדבור שאין בו צורך כדברי שלום או דברי הבאי, כספור המאורעות וכיצא באלו. ואמ' שאם יקרהו לדבר בדרך מקרה לא ירבה בכך.¹³⁷

8. דרישה בשלום האישה

במסכת בבא מציעא (פז ע"א) מובאת דעתו של האמורא שמואל: "אין שואלין בשלום אשה כלל". הנימוק לכך הוא ההקפדה על צניעות. בתלמוד שם נאמר שעל ידי הבעל של האישה הדבר מותר. רש"י ותוספות נחלקו בפירוש הדברים. לדעת רש"י, מותר לשאול את הבעל: "מה שלום הגברת"? לעומתו בתוספות שם פירשו: "דוקא לשאול (=את הבעל) איה פלוגית, אבל לשאול בשלומה אפילו על ידי בעלה אסור". המאירי דחה את פירושם של בעלי התוספות מבלי להעיר על כך במפורש. ולא זו בלבד שהתיר לדרוש בשלום האישה, אלא אף שיבח מעשה זה: "אף על פי שאין שואלין בשלום אשה, על ידי בעלה שואלין. ומדה הגונה ומעלה לשאול באכסניא שלו, שנאמר 'ויאמרו אליו איה שרה אשתך'". דווקא מפסק זה למדו התוספות שמותר לשאול את הבעל רק למקומה של אשתו, ואילו המאירי למד ממנו שמותר לדרוש בשלומה ואף ראוי לעשות כן. הדעת נותנת שדאגתו לכבוד האישה היא שדחפה אותו לפרש כן, אף שהוא סטה ממשמעות הכתוב עצמו.¹³⁸

9. יחסי אישות שאינם רצויים

במסכת נדרים (כ ע"ב) מובאת דעתו של התנא ר' יוחנן בן דהבאי השוללת קיום יחסי מין שלא בדרך הרגילה. לעומתו מובאת דעתו של ר' יוחנן, גדול אמוראי ארץ ישראל: "אמר ר' יוחנן: זו דברי יוחנן בן דהבאי, אבל אמרו חכמים: אין הלכה כיוחנן בן דהבאי, אלא כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה. משל לבשר הבא מבית הטבח, רצה לאכול במלח אוכלו, צלי אוכלו, מבושל אוכלו, שלוק אוכלו...". דעה זו נתקבלה להלכה, ועל פי פשט הדברים, מותר לבעל לקיים יחסי אישות על פי רצונו. ההנמקה השכיחה לכך היא כדי שהוא יבוא על סיפוקו המלא ו"לא יתן את עיניו באשה אחרת". המאירי קיבל פסק זה, אך התייחס אליו כדבר שלילי, שהותר רק כדיעבד, למי שיצרו מתגבר עליו:

וכלל הדברים יהא מסוה הבשת על מצחו תמיד... ואף על פי שאמרו "כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו יעשה", לא דברו חכמים אלא כנגד יצר הרע, שאי אפשר לכל

¹³⁷ בית הבחירה למשנת אבות א, ה, מהדורת הבלין, עמ' 29–30. והשוו בבלי, חגיגה ה ע"ב: "אמר רב אפילו שיחה יתירה שבין איש לאשתו מגידים לו לאדם בשעת מיתו".

¹³⁸ לנושא זה השוו הדין ברש"י, לעיל, פרק ב, הערות 44–48.

בני אדם לקדש עצמם במותר להם. מכל מקום, יהא אדם מקדש עצמו בכל דבר שבתשמיש, הן בהפיכת שלחן הן בשאר מיני קלות ראש.¹³⁹

אין צריך לומר שאין זה פשט דברי התלמוד. יש להניח שדאגתו לכבוד האישה השפיעה על פסיקתו.

10. נשיאת אישה לימים ספורים

במסכת יבמות (לז ע"ב) מסופר על רב ורב נחמן, שניים מגדולי האמוראים בבבל, שבבואם למקום זר היו מכריזים "מאן הויא ליומא". כלומר, איזו אישה מוכנה להינשא לי לאותו יום, דהיינו לתקופה הקצרה שבה יהא איתו מקום. התלמוד תמה על נוהג זה, שיש בו ספקות הלכתיים. אחד התירושים המוצעים שם הוא: "יחודי בעלמא הוא דמייחדי להו". כלומר, החכמים הללו לא קיימו יחסי אישות ממש אלא ייחדו להם את הנשים והכינו אותן למקרה שיחפצו לעשות כן.

בתוספות על אתר פירשו "שאם היה החכם רוצה היה בא עליה", אך הדבר איננו פועל יוצא של הנישואין עם אותן נשים. המאירי התנגד לפירוש זה. לדעתו, כוונת התלמוד היא "שלא היו כונסים, אלא מיחדים להם, זו מוכנת לך כל זמן שתמצא לכנסה". רב ורב נחמן לא לקחו אותן להם לנשים ולא הכניסו לחופה. הם רק "ייחדו אותן להם", כלומר קיבלו את הסכמתן העקרונית לשאתן לנשים אם הם יחפצו בכך. לפי פשט דברי התלמוד, יש במעשה הנזכר משום פגיעה בכבוד הנשים: הן מתוארות ככלי בידי החכמים למילוי תאוותם אם הללו יחפצו בכך. לפי פירושו של המאירי, הנשים לא היו עמם ולא נכנסו עמם לחופה. יש בפירושו כדי לצמצם במידה מסוימת את הפגיעה בכבוד הנשים.¹⁴⁰

י"ט. סיכום

העדויות הרבות והמגוונות שהובאו לעיל מלמדות על מגמה כפולה של המאירי: מצד אחד, צמצום הפגיעה בכבוד הנשים ובזכויותיהן והדגשת מעלתה של האהבה בין בני הזוג. לתכלית זו הוא שינה פעמים הרבה את פשט לשון התלמוד. הריבוי, הגיוון,

139 המאירי לנדרים כ ע"א. בדעה דומה החזיק גם הראב"ד. ראו בדיון בו, לעיל, פרק ד, הערה 23. המאירי הושפע הרבה מן הראב"ד, וייתכן שגם במקרה זה הלך בעקבותיו, אף שלא העיר על כך.

140 המאירי העיר שם: "שכן פירשוהו גדולי המפרשים". בתואר זה הוא רגיל לכנות את ר' אברהם בן דוד (ראב"ד), גדול חכמי פרוכנס במאה השתים עשרה. יש דמיון חלקי בין הקריאה "מאן הויא ליומא" ובין נישואי "מְתָעָה", נישואין לזמן קצר וקצוב, שהיו מקובלים באסלאם השיעי.

החזרות וההדגשות מלמדים שמדובר בתפיסה מגובשת שמטרתה לא רק לדאוג לזכויות הנשים אלא אף להגן על כבודן. ההוכחה המרשימה ביותר לכך היא נכונותו לסטות מפשט דברי התלמוד תוך הדגשה מפורשת שהוא מודע למעשיו. אין שום הסבר סביר אחר לסטיות מודעות אלה מלבד מגמתו להגן על כבוד הנשים. חשיבות האהבה בחיי המשפחה נבעה מן החשש פן יחסים מעורערים יפגעו בשלום המשפחה ובצניעות האישה. ואולם, ניכר בדבריו שלא רק חשש כבוד זה הניע אותו, אלא גם האמונה העמוקה שהנישואים הם בבחינת ברית. לשיטתו של המאירי, יש ערך עצמי ליחסי אהבה במשפחה גם בלא קשר להקפדה על הצניעות.

מצד אחר, כמי שמקורב אל ההשכלה הפילוסופית האריסטוטלית והמיימונית, אימץ המאירי את עמדתם של רבים מן הפילוסופים היהודים שפעלו בזמנו, שכישוריה האינטלקטואליים של האישה נופלים מאלה של הגבר.

עניין מיוחד יש בהקפתו על צניעותן של הנשים. הוא קרא לנשים לשבת ב"ירכתי הבית" ולהימנע מציאה לרשות הרבים וזו הייתה המציאות האידאלית בעיניו. לדברים אלה יש משנה תוקף על רקע העובדה שנשים יהודיות רבות יצאו מביתן ונטלו חלק בפרנסת משפחתן בימיו. כך היה ברוב ארצות אירופה הנוצרית, ובפרובנס בכלל זה. כאמור, יש לתלות זאת לדעתי באווירה המתירנית ששררה בחוגים שונים במקומו (כמו בספרד) ובחשש פן יפגע הדבר בשלמותו של הבית היהודי.

אכן, המאירי ניסה למתן רבות מן ההתבטאויות בגנות הנשים, גם אם נאלץ לשנות לשם כך את פשט דברי חז"ל באגדה ובהלכה, והדבר מעיד בבירור על מגמתו להגן על כבוד הנשים. כמעט בכל המקורות שבהם מצאנו את פירושו האפולוגטיים מדובר בענייני תדמית יותר מאשר במעמד משפטי. יעקב בלידשטיין, שבחן את יחסו של המאירי לנכרי, קבע: "יש איפוא לתת את הדעת לא רק לקביעותיו ולהוראותיו של מאירי אלא אף להתלבטויותיו ולהיסוסיו, כדי לחוש במתח שנוצר אצלו ביחס לנוכרי בן-דורו".¹⁴¹ יעקב כ"ץ ומשה הלברטל הצביעו אף הם על ההתלבטויות של המאירי בסוגיה זו, מחד גיסא, ועל נכונותו לסטות מן הנורמה שהייתה מקובלת בחברה היהודית, עד כדי גילוי יחס של סובלנות כלפי נכרים, מאידך גיסא. דמיון מה יש בין גישה זו ובין עמדתו בשאלת מעמדן של הנשים, ובמיוחד מקומן במשפחה ובחברה. ההתלבטויות וההיסוסים ניכרים לא אחת בדיוניו בשני הנושאים הללו. ואולם, בשאלת מעמדה של האישה – שלא כבשאלת יחסו אל הנכרים – כף המאזניים נוטה בבירור לצד הדאגה לכבודה ולאינטרסים שלה.

דאגתו של המאירי למעמד האישה ולתדמיתה מודגשת על רקע עמדתם של חכמים אחרים בזמנו ובמקומו, הן בפרובנס, הן בספרד, הן באשכנז. כפי שנראה להלן, בדיון

141 בלידשטיין, יחס המאירי לנוכרים, עמ' 165.

בר' יוסף כספי וברלב"ג, מקומה של האישה במשנתם שלילי לאין ערוך, בהשפעת הפילוסופיה האריסטוטלית. המאירי חונך גם הוא על ברכי הפילוסופיה, אך הושפע ממנה במידה פחותה יותר בשל זיקתו העמוקה אל הספרות התלמודית. משה הלברטל הגדיר אותו כמי שעמד "בין תורה לחכמה". ואכן, שני יסודות אלה מיתנו זה את זה, וזכות הבכורה בשאלת מעמד האישה ניתנה ל"תורה". גישתו אל האישה חיובית יותר מזו של חכמי הלכה בזמנו, ובמיוחד מהר"ם מרוטנבורג, הרשב"א והרא"ש. לדעתי, רגישותו האנושית תרמה גם היא תרומה נכבדה לזהירותו בכבוד הנשים.

פרק חמישה עשר

ר' יוסף אבן כספי: שנאת נשים על רקע פילוסופי

ר' יוסף בן אבא מארי אבן כספי (להלן: כספי) פעל רוב ימיו בפרובנס.¹ הוא נולד סביב שנת 1280 בעיר ארגנט'ייר (L'argentière) ונפטר בשנת 1340 בקירוב, ואולי מעט לאחר מכן. אציין תחילה כמה פרטים על חייו ועל אישיותו שיש להם קשר ישיר או עקיף ליחסו אל האישה. הכרת אישיותו, על אורותיה וצלליה, חשובה לדעתי להבנת יחסו אל הנשים.

כספי העריץ את הפילוסופים היוונים ובעיקר את אריסטו. הערצה זו השפיעה רבות על יחסו השלילי אל האישה. בשל אהבתו הגדולה לפילוסופיה הרבה בנסיעות כדי לפגוש חכמים ולרכוש דעת. בראשית המאה הארבע עשרה נסע למצרים כדי ללמוד את תורת הרמב"ם מפי נכדיו, אך לדבריו נתאכזב מהם ומצאם "כולם צדיקים, אבל בחכמות לא היו מתעסקים". יש בדבריו יותר מאשר שמץ של ביקורת על עולמם הרוחני:

אמר יוסף אבן כספי: כל ימי יגעתי להתגדל בין החכמים ומנוחה לא מצאתי. זה לי עשרים שנה גליתי למקום תורה לפי הנשמע. שכנתי באחרית ים, ירדתי מצרים בית

* דנתי ביחסו של כספי אל הנשים במאמרי: "זלזול בנשים על רקע פילוסופי: ר' יוסף אבן כספי", ציון, סח (תשס"ג), עמ' 41–67. הנוסח שם נרחב יותר והושמטו כאן עניינים שונים ומקצת הספרות הביבליוגרפית.

מהדורות פירושי כספי למקרא הנזכרות להלן הן: גביע הכסף, מהדורת B. Herring, *Ibn Kaspi's Gevia' Kesef*, New York 1982; חצוצרות כסף, שני ביאורים על משלי, בתוך: עשרה כלי כסף, א, מהדורת י' לאסט, פרסבורג תרס"ג; סירת כסף, פירוש לתורה, מהדורת י' לאסט, פרסבורג תרס"ה; מצרף לכסף, פירוש לתורה בדרך הפשט, מהדורת י' לאסט, קראקא תרס"ו; ספר המוסר, בתוך: אברהם, צוואות גדולי ישראל, עמ' 127–161; פירוש לישעיהו וליחזקאל, בתוך: מקראות גדולות, הכתר; פירוש למגילת אסתר, בתוך: עשרה כלי כסף, ב, שם, עמ' 29–40; פירוש לנביאים ראשונים, בתוך: מקראות גדולות, הכתר; פירוש לקהלת, בתוך: עשרה כלי כסף, א, שם, עמ' 185–215; פירוש לרות ואיכה, בתוך: עשרה כלי כסף, א, שם, עמ' 1–28. לאסט לא דייק בהעקבותיו מכתבי היד ולעתים הגיה אותן מבלי להעיר על כך. ציינתי רק להבדלים של ממש בהשוואה לנוסח בכתבי היד.

1 להלן כמה מן המחקרים העיקריים שנכתבו על אבן כספי: גרוס, גליה יודאיקה, עמ' 67–69; מש, יוסף אבן כספי; טברסקי, יוסף אבן כספי; רוננברג, הגיון בכתבי כספי, עמ' 105–114; כשר, כספי כפרשן פילוסופי; כשר, שולחן כסף, מבוא, עמ' 9–53, ושם בעמ' 52–53 ספרות נוספת; גרוסמן, פולמוס חברתי בפירושי כספי.

מדרשו של הרב הגדול החכם השלם המורה. ומצאתי שם זרעו זרע קודש כלם צדיקים... אבל בחכמות לא היו מתעסקים... קראתי על עצמי: "הי היורדים מצרים לעזרה" (ישעיהו לא, א) ואשוב אל ארצי בבשת פנים.²

בשנת 1332 תכנן לנסוע לפס שבצפון אפריקה כדי ללמוד פילוסופיה בבתי מדרש מוסלמיים. מן הקולופון של אחדים מפירושו עולה ששה בכמה מקהילות פרובנס החשובות ואף ביקר בכמה מערי ספרד. הידיעות על הראליה של ארצות המזרח ורשמיו משהייתו בארצות אלה באו לידי ביטוי ברור בפירושו למקרא, אף שרבות מן הידיעות הללו אנכרוניסטיות.

דמות תוססת ופולמוסן חריף היה כספי. הוא נטל חלק פעיל בפולמוסים דתיים וחברתיים שהתעוררו בקהילות ישראל שבפרובנס ומחוצה לה, בעיקר בשאלת מקומה של הפילוסופיה בחיי הרוח היהודיים.³ פולמוס קשה זה הגיע לשיאו בחרם על לימוד הפילוסופיה שהטילו ר' שלמה אבן אדרת (רשב"א) ובית דינו בשנת 1305, חרם שאיים לפורר את החברה היהודית בפרובנס ובספרד. מאבק חריף זה השאיר רושם עז על יצירתו של כספי, והוא אחד הגורמים שדחפו אותו להעלות על הכתב את רעיונותיו על מעלת הפילוסופיה ועל חשיבותה להבנת היהדות בכלל וכתבי הקודש בפרט. כמו כן נטל כספי חלק בפולמוס היהודי-נוצרי, על רקע גזרות נגד היהודים בפרובנס באותה העת, ופולמוס זה מצא ביטוי נרחב גם בפירושו למקרא.

יצירתו של כספי ענפה. הוא חיבר למעלה מעשרים ספרים ורובם עוסקים בפילוסופיה ובפרשנות המקרא.⁴ יצירתו מאופיינת בחותם אישי עז. הוא הרבה לשלב בפירושו למקרא הערות אישיות על קורותיו ועל אופי החברה היהודית בזמנו, ומתח ביקורת קשה על תופעות סוציאליות שונות. כמו כן הרבה להתלונן על התרחקותם של חכמי ישראל מן הפילוסופיה ("חכמת ההגיון"). לדעתו, התרחקות זו נבעה מבורות ומאי הכרת מקומה החשוב של הפילוסופיה בהבנת המקרא ועיקרי האמונה היהודית. שלוש הדמויות שהעריץ ביותר היו: אריסטו, הרמב"ם ור' אברהם אבן עזרא. בדבריהם הרבה להגות ועליהם הרבה להסתמך, לעתים במפורש אך בדרך כלל בסתם, מבלי להזכירם. כמו כן נזקק לדבריהם של הוגי דעות מוסלמים שקדמוהו ולספר "השורשים" של ר' יונה אבן ג'נאח. השפעת הרמב"ם עליו ניכרת גם ביחסו אל הנשים, ועוד אשוב לכך להלן.

ביטחונו העצמי היה רב. על אף חיבתו הגדולה אל החכמים הנזכרים הוא לא היסס לחלוק עליהם, לעתים אף בחריפות, ובמיוחד על אבן עזרא. כספי דיבר בשבח הענווה

2 ספר המוסר, שאותו כינה כספי "יורה דעה", מהדורת אברהםס, עמ' 130.

3 ראו בספרות הנזכרת בהערה 1.

4 לרשימת חיבוריו שבדפוס ובכתבי יד ולנושאים ראו: כשר, שולחן כסף, עמ' 15-36, 51-52.

אך לא סיגל תכונה זו לעצמו. פעמים הרבה התפאר כי קודמיו לא הבינו את המקרא כהלכה, ורק ידיעותיו המעמיקות בפילוסופיה ובפילולוגיה, והכרת הראליה של ארצות המזרח, אפשרו לו לגלות את האמת. כספי עמד בפולמוס חריף עם רבני פרובנס. מדבריו של קלונימוס בן קלונימוס עולה שהיה זה פולמוס ממושך. כספי לא היה נכון לסטות מעמדתו בעקבות הפולמוסים הללו. הרבנים חששו מזיקתו הקיצונית אל הפילוסופיה ומהשפעה שלילית של דבריו על המוני העם בחברה היהודית, עד כדי ערעור יסודות אמונתם.

א. התנשאותו של כספי וזלזולו בנשים

זלזולו של כספי בנשים קשור במישרין בתחושת ההתנשאות שפיעמה בו ובהיותו איש ריב ומדון. הוא בו להמון העם, ולמונח "ההמון", הרווח מאוד בדבריו, יש קונוטציה שלילית מובהקת. לעתים קרובות הוא צירף אליו את המונח "טף נשים ועמי הארץ". גם לנשים וגם להמון העם רחש בזו, ואף את הרבנים הרבה לבקר. יתר על כן, יריבות עם "ההמון" ראוי לה, לדעתו, שתהא משאת נפשו של איש המעלה, והיא משמשת עדות מובהקת לעליונותו האינטלקטואלית. מי שמשתדל לחיות בשלום עם סביבתו תוך הצנעת דעותיו חוטא לאמת. היריבות עם המון העם היא סימן מובהק לעליונותו של האינטלקטואל: "אנו אין לנו רק (=אלא) להתאמץ לעלות במרכבות היישר, עד שנהיה נתעבים להמון, ואין בידינו סימן יפה וטוב שנכיר בו הטובים אנהנו, רק שנהיה נתעבים מההמון".⁵ הוא לא היסס לפרסם ברבים את איבתו הרבה ל"המון", ואף הביע את צערו שאין אנשי ההמון מקיימים את חלומותיהם ומתאבדים: "וכמה פעמים יקרה להמונינו שיראו בחלומותם שצו שייחנקו עצמם או שיטבעו במים. ומי יתן ויקיימו אלו המצוות".⁶ אמנם מדובר בהומור סרקסטי, אך השימוש התכוף בו מלמד רבות על תפיסת עולמו.

בפירושו לתורה, שאותו כתב בשנת 1317, התפאר כספי שנהג להתרחק מרוב בני קהילתו בשל יכולתם האינטלקטואלית המוגבלת והיותם רחוקים מן העיסוק בפילוסופיה:

וכבר ידעו שכני ומכירי כי לא השתדלתי מימי להראות לכלל בני אדם, מאשר אין רצוני לקבץ בין שני הפכים, ואני יודע שבכללם משכילים וסכלים, וגם הסכלים הם

5 פירוש כספי למשלי כט, כז ("תועבת צדיקים איש עול"), על פי הנוסח בכ"י מינכן 265, דף 332. והשוו דבריו בסירת כסף, עמ' 23. להלן מספר דוגמאות לזלזולו ב"המון": חצוצרות כסף, עמ' 36, 37, 59; פירושו למלכים, עמ' 29, 31; פירושו לישעיהו, עמ' 251, 319, 349; פירושו לקהלת, עמ' 202, 214; סירת כסף, עמ' 12, 35, 90, 98, 111, 117, 160; מצרף לכסף, עמ' 256, 257, וכאלה רבים נוספים.

6 סירת כסף, עמ' 90.

הרבים, כמו שאבני המרגמה רבות מאבני שהם ופטדה. לכן היה מנהגי מעט החברה עם בני אדם... ולא אתנחם כלל ליתרוני על הסוסים והפרדים.⁷

בספרו "טירת כסף" אף השווה כספי מספר פעמים את פשוטי העם ואת המתפלמסים עמו לחמורים.⁸

הנחתו הבסיסית של כספי היא שסדרי חברה מתוקנים מחייבים להפריד בין המעמדות:

כי אין ראוי שיגדיל [אדם את] השפלים הבזויים כמו העבדים, אבל ינהיגם בשפלות ובהכנעה ובזיון, כי כן ראוי להם. ואם הוא יעשה הפך זה עד שהוא מענג עבדו מנערותו ומרגילו בביתו עם בניו, ושאר בני ביתו... וישתוה עם יתר בניו ויחלוק עמם נחלתו, וזה יהיה ענשו.⁹

במקום אחר דיבר על העבדים "המגואלים באשפות".¹⁰ לא ייפלא אפוא שכספי סירב לקבל את דברי הרמב"ן ששרה חטאה בעינוי שפחתה הגר. לדעת כספי היא נהגה כדין: "כי אין ראוי לגבירה לסבול הקלאות (=זלזול) השפחות ובני בית, ואין ראוי לגביר שיהיה בזה סומך ידיהם, ואין ראוי להם שיעשו זה לאדוניהם ולגבירותיהם".¹¹ אכן, כספי גם שיבח את הסדרים שהיו מקובלים בפרס במלכות אחשוורוש. על פי המסופר במגילת אסתר, הקפידו בה על הפרדה בין המעמדות ועל הכבוד שנשים חייבות לתת לבעליהן: "להיות כל איש שורר בביתו – תחלה אמרו זה על המלך ואחר על השרים ואחר על הפחותים, כי זה המנהג ראוי שיהיה כולל, ובוה תהיה המדינה שמורה".¹² ייתכן שתפיסה זו השפיעה גם היא על יחסו השלילי אל האישה ואל מקומה במשפחה ובחברה. סביר להניח שהוא נטה לדעות אלה גם בהשפעת פילוסופים יוונים שדגלו בהפרדה חברתית, וגם לאור החלוקה למעמדות בחברה שהייתה מקובלת על הוגי דעות נוצרים בימי הביניים. הוגי דעות אלה היו משוכנעים שהחלוקה למעמדות וחוסר השוויון ביניהם הם רצון האל וההקפדה עליהם היא לטובת החברה כולה.¹³

7 שם, עמ' 8.

8 כגון: שם, עמ' 12, 34, 164.

9 בביאור הכתוב: "ואחריתו יהיה מנון", פירוש כספי למשלי כט, כא, חצוצרות כסף, עמ' 125. תיקנתי על פי הנוסח בכתב היד גופר, מינכן 265, דף 32א. כספי התעלם מדברי איוב, המתאר את יחסו הלבבי אל עבדו ואל אמתו, בנימוק "הלא בבטן עשני עשהו" (איוב לא, טו), כשם שהתעלם מן ההלכות הרבות המצויות בתלמוד על היחס האוהד אל עבדים עבריים, שהובאו גם בספר משנה תורה לרמב"ם, שהיה נערץ על כספי.

10 טירת כסף, עמ' 23.

11 שם, עמ' 86. "הקלאות" על פי הכתוב "ותקל גברתה בעיניה", בראשית טז, ה.

12 פירוש כספי לאסתר, עמ' 22.

13 ספרות ענפה נכתבה על נושא זה. ראו, למשל: G. Duby, *The Three Orders: Feudal*

תחושת ההתנשאות של כספי, הבוז שרחש ל"המון" וזיקתו העמוקה לפילוסופיה היוונית ובמיוחד לתורתו של אריסטו¹⁴ – כל אלה השפיעו במידה מכרעת על יחסו אל האישה. ספק רב אם היה חכם יהודי אחר בימי הביניים שהפגין זלזול כה בוטה בכישוריהן האינטלקטואליים של הנשים ובתכונות האופי שלהן. אמנם, אין בידינו משנה סדורה שלו בנושא זה ואנו ניזונים מהתבטאויות אקראיות שלו, אגב פירושי הכתובים, הנושאות לעתים אופי של הערות אגב או אנקדוטות. ואולם ריבוי ההערות השליליות, הימצאותן במכלול יצירתו וניסוחיו התקיפים בגנותן של הנשים, גם כשאין להם אחיזה בכתובים עצמם, מלמדים שאין מדובר במס שפתיים בלבד. לעתים קרובות מצאנו סופרים, משוררים וחכמים יהודים בימי הביניים שחזרו על התבטאויות שליליות כלפי הנשים בהשפעת דפוסים שהיו מקובלים בזמנם בחברה היהודית, הנוצרית והמוסלמית, ודבריהם לא ביטאו השקפה אישית מבוססת אלא דברי הומור ותבנית ספרותית מקובלת.¹⁵ ואולם, נראה שאין לכלול עמם את כספי. דבריו בסוגיה זו מבטאים משנה סדורה.

ב. יחסו של כספי אל מוסד הנישואין

דוגמה מובהקת ליחסו השלילי של כספי אל האישה היא הדרך שבה ראה את מוסד הנישואין. מבחינת הגבר זהו רע הכרחי, שהרי האדם נצטווה עליו בתורה, אבל מבחינת האישה הוא חיוני: "כי אין לאשה מנוחה ללב ולגוף עד שיהיה לה בעל".¹⁶ ואולם, כספי ניסה לחפש "הקלות" בקיום מצוות פריה ורביה. גדול היה חששו מריבוי ילדים, שכן הם גוזלים את זמנו של האדם ואת כוחותיו הנפשיים. הוא האריך הרבה בעניין זה, כי ראה את "כסלות המון העם" השמחים בהולדת ילדים ומקדישים להם מקום נרחב

Society Imagined, Chicago-London 1982; G. Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995, pp. 249–360

14 לדעתו, קיבל אריסטו את תורתם של חכמי ישראל: "ובאר דבריהם אריסטו בס' המדות באור שלם. כי בזמן בית שני היה זה החכם ומהם למד" (ספר המוסר, עמ' 133). ראו גם שם, עמ' 147: "ואני נשבע בחיי העולם כי ארסטו וחביריו ותלמידיו כולם מזהירים לשמור כל מה שבתורה ובדברי הנביאים". ובספר טירת כסף, עמ' 135: "והנה אפשר קרוב הוא אצלי שארסטו ואשר לפניו ראו ועיינו בספר תורתנו, כי היא נמצאת אצל כל האומות".

15 ספרות ענפה נכתבה על נושא זה. ראו למשל: פגיס, הפולמוס על טיב הנשים; מלמד, דימוי האישה בספרות הפילוסופית; תירוש-רוטשילד, פמיניזם ופילוסופיה יהודית; רוזן, ציד הצבייה. התייחסות מפורטת לכך מצויה לעיל, בדיון בר' שמואל הנגיד, ולהלן, בדיון באישה במשנתו של ר' גדליה אבן יחיא.

16 פירוש כספי לרות ג, א; וכן פירש שם ר' אברהם בן עזרא. יחסו של כספי למוסד הנישואין דומה בנקודות מסוימות ליחסו של הרמב"ם אליו.

מזמנם, מתשומת לבם ומרכושם: "האוילים ישמחו שמחה גדולה בהולד להם בן או בת, ויזמנו כל אוהביהם לסעודה ומאכלם בריאה... ולא ישמחו לעולם בטובה מן הטובות שתגיע להם אם אין להם בנים. עד שראיתי אנשים פזרו כל ממונם לחכמים ולרופאים להיות אשתו הרה ויולדת בן".¹⁷ כמו כן, הוא הביע את פליאתו על אנשים שרצו לגרש את נשותיהם העקרות ולתת להן ממון רב כדי שיוכלו לשאת אישה שנייה, מתוך תקווה שתלד להם בנים ובנות. תמיהה אחרת תמה לדבריו על הבריות, ש"אין מצוה מן המצות חביבה אצלם כמצות פריה ורביה", אף שגם הדגים נצטוו עליה (בראשית א, כב). הוא הסתמך על פרישתו של משה מצפורה אשתו כדי להוכיח את תפיסתו, שהאדם השלם, החפץ לעלות במעלות החכמה והיראה, ראוי לו שיתרחק מן האישה. ועוד נשוב לדון ביחסו השלילי אל קיום יחסי אישות. במשנתו אין מקום לרגשות וגישתו מבוססת על שיקול שכלתני קר המנוכר לסביבה ולמקובלות החברתיות.

לדעת כספי, שני החטאים המובהקים של אנשי דור המבול היו משיכתם אל נשים יפות ושאיפתם להוליד ילדים "גיבורים": "כל מחשבתם והשתדלותם לתור אחר עיניהם בבחירת הנשים ליזפין וכן להוליד גבורים. ואלו שתי תכונות רעות. ואין ספק שזה העניין סוג כולל לעזוב עבודת השם ית' ולהחזיק בהבלי העולם ותענוגותיו".¹⁸ כספי ראה לנכון, כדרכו, לצרף הערה צינית על מוסד הנישואין. הוא הביא את הקריאה שבפרקי דר' אליעזר, שהחתן לא ייצא מפתח ביתו במשך שבעת הימים שלאחר חתונתו ("שבעת ימי המשתה"), ונימק זאת: "כאלו הם שבעת ימי אבילות", והוסיף: "ואולי כן הדבר לרבים".¹⁹ לדעת כספי, מותר וטוב להעדיף את הבן המוכשר על פני בנים אחרים, אף שהדבר מנוגד להוראה מפורשת של חז"ל.²⁰ הוא ביקר קשות את האנשים התקיפים ובעלי הממון, שכל כוונתם לצבור עושר ולרכוש כבוד. אחת מן התכונות המובהקות של האנשים הללו היא: "לקחת האשה ולבנות בתים ועיירות... וישתדל להוליד בנים רבים, יהיו פעולות הבנים ההם פעולות הבהמות המדבריות ושאר בעלי חיים... או יקח לו נשים רבות ויוליד עוד בנים שתכליתם הב הב אין קץ".²¹ שתי ראיות הביא כספי נגד הדעה המקובלת על חכמי ישראל שמצוות פריה ורביה

17 פירוש כספי למשלי יז, ו, חצוצרות כסף, עמ' 58. את המשתה "הגדול" שעשה אברהם לאחר הולדת יצחק הסביר כספי (טירת כסף, עמ' 98) ברצון לפרסם בעולם את אמונת "השם" ואת השגחתו על הבריות, ולא כ"שאר ההמון בני אדם" שעושים זאת כדי לבטא את שמחתם על שזכו בבנים.

18 טירת כסף, עמ' 62.

19 מצרף לכסף, עמ' 88.

20 טירת כסף, עמ' 130 ("שזה נכון ומותר לכל אדם"). להטפת חכמים נגד אפליה בין הבנים ראו: שבת י ע"ב; מגילה טז ע"ב.

21 שם, עמ' 59. "הב הב" על פי משלי ל, טו.

מחייבת כל אדם ואדם. הראשונה היא מדרשת חו"ל: "אלו לא אכל אדם מעץ הדעת, לא נשא אשה ולא הוליד בנים". הראיה השנייה היא מדבריו של בן עזאי שסירב לשאת אישה (יבמות סג ע"א): "ומה אעשה ונפשי חשקה בתורה". לדעת אבן כספי, ניתן ללמוד מדבריו שאדם ראוי להיבטל ממצוות פריה ורביה אם הוא חושק בתורה. כספי סבר ככל הנראה שחכמים קיבלו את טענתו של בן עזאי והסכימו עמה. הוא אף התפאר בעובדה שבהיותו כבן עשרים עדיין לא נשא אישה, והביע את תקוותו שיוכל להתמיד במצב זה: "הצילני צורי ממנה, כן יתמיד לעד, והיא העסק באשה ובנים".²² הוא אמר זאת אף שבתלמוד מפורש שעד גיל עשרים "יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה. כיון שהגיע כ' ולא נשא אומר: תיפח עצמותיו".²³ כספי יכול היה להסתמך בדוחק על פסיקת הרמב"ם בסוגיה זו, אלא שהוא הרחיק לכת יותר מן הרמב"ם ולא סייג את דבריו לאור המגבלות העולות מדברי התלמוד בנושא זה, כפי שעשה הרמב"ם.²⁴ כעבור שנים מספר נשא כספי אישה אך לא היה מאושר בנישואיו, כפי שרמז בפירושו הקצר לאיוב: "כל אדם נבחר יתן עיניו בזה, רצוני, להזדווג עם הנשים הנבחרות, אחר שהאל יסד שידווג עמהן, ואם אני (=אף על פי שאני) לא נסיתי ללכת באלה".²⁵

במשפט "אחר שהאל יסד שידווג עמהן" רמז לדעתו, שאלמלא הציווי בתורה ("פרו ורבו") היה עדיף בעיניו לא להינשא כלל. הוא מצא סיוע לשיטתו באגדה על סוקרטס ש"נשמר מאשה" והכפיל על ידי כך את שנות חייו: "וכן ספור על סוקרטס שראה שלפי טבעו שלא ראוי לחיות רק עשרים שנה, ונשמר מאשה כל ימיו וחיה ארבעים שנה".²⁶ אין לאגדה זו כל בסיס היסטורי. סוקרטס חי שבעים שנה, ובהיותו כבן חמישים נשא לאישה את כסנתיפי.

כספי לא היה שיטתי בכמה מקביעותיו וגם ביחסו לנישואין ניתן לגלות זאת. בנסותו להגן על משה, שעל פי הבנתו נשא אישה שנייה, הלא היא "האשה הכושית", הסביר שדווקא הנבחרים "הטובים", "שלמי היצירה", צריכים על פי הטבע להיוקק לאישה:

לא נצטוינו בפרישה מאשה, כי המעשה ההוא הכרחי בטבע לנו, כהרקה המקוה והרקה המעים, אין הבדל ביניהם כלל אצל הטבע, ואף לא אצל החכמים. אבל אצל ההמון לא

22 הקדמה לספר פרשת הכסף, כ"י וטיקן 151; כשר, שולחן כסף, עמ' 11.

23 קידושין כט ע"ב.

24 הרמב"ם פסק: "מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושוגה בה כבן עזאי ודבק בה כל ימיו ולא נשא אשה אין בידו עון, והוא שלא יהיה יצרו מתגבר עליו. אבל אם היה יצרו מתגבר עליו חייב לישא אשה, ואפילו היו לו בנים שמא יבוא לידי הרהור", משנה תורה לרמב"ם, הלכות אישות טו, ב; השו"ת דברי התלמוד בקידושין, שם, וביבמות סג ע"ב.

25 פירוש כספי לאיוב, עשרה כלי כסף, מהדורת י' לאסט, א, פרסבורג תרס"ג, עמ' 178.

26 שם, עמ' 12-13.

שיגנו ממנו רק ערבות המשוש בחפיפת העטרה בגוף הצר לה, כמו שלא ישיגו מהמאכל רק עריבת החיץ. וכל שכן שהמעשה ההוא יותר ראוי לשלמי היצירה ולטוביהם.²⁷

מרים ואהרן קבלו על משה שלקח אישה שנייה, כי מבחינה עקרונית די "לאיש השלם" באישה אחת, ולא ידעו שמשה "חם המזג" נזקק לקיים יחסי אישות בשל היותו אדם מושלם דווקא. הוא נשא את האישה השנייה "כי אולי חלתה צפורה בבית הסתרים ואולי מרדה בו, ואולי סבה אחרת לא ידענו מה".²⁸

כספי חשש שמא ישקיע האדם את כוחות נפשו בטיפול בילדיו ולא יהא סיפק בידו להקדיש את זמנו ללימוד. האידאל של אדם הוא להיות "יושב בטח ותתנהג בהכרחי לך (=הסתפקות במועט), וכאשר לא יגיע לך ממנו טרדה בשום פנים, וכל תשוקתך לעיון ולעבוד את השם, ואתה שלום".²⁹ לאדם המושלם אין ילדים רבים, שאם לא כן "לא יהיה קץ לכל עמלו".³⁰ מצאנו חששות דומים במשנתם של חסידי אשכנז, כמפורט בדיון בהם, לעיל, פרק י. ואולם, מה רב המרחק בין מסקנתם לבין זו של כספי.

במקרה אחד בלבד ראה כספי ברכה בילדים – בסיוע הכלכלי שיגישו לאביהם כדי שיוכל להקדיש את כל זמנו ללימוד: "הכבוד אשר ישיג האדם מיוצאי חלציו... שהוא הכבוד האמתי הוא, כי הבנים יכלכלו אביהם ויהיה לו אז פנאי להשתדל בחכמה... אבל ברב הבנים מטרידים ומכאיבים לאב, עד שאין ראוי לחכם לכסוף אליהם, אלא כדי לקיים מצות פריה ורביה". על פי תפיסה זו, הוא פירש שדברי יעקב אל לבן "תנה את נשי ואת ילדי אשר עבדתי אתך בהן" (בראשית ל, כו) מתייחסים אל הבנים בלבד. הנשים נזכרות כבדרך אגב בלבד. למען הילדים הוא עבד "כדי שירעו צאנו או שיכלכלוהו בזקנתו כמו שהיה כן".³¹ כספי התפלל במיוחד על האהבה שנכון אדם להעניק לבניו, מבלי לעמוד על תכונות אופיים ועל כישוריהם האינטלקטואליים: "אין ראוי לו לאהוב אותם ולחמול עליהם על צד מה יאהב החמור את בנו".³² את דיונו הנרחב בסוגיה זו סיכם כספי: "אשרי מי שחננו השם השכל ודעת להיות נעלה מהדעות הרעות וטהור מהמחשבות המגואלות וקדוש מהטמאות המטונפות".

כספי לא מצא לנכון להעיר על הטרדות שבאות על האישה מגידול הילדים. את כל דאגותיו הקדיש לחשש פן ייגזל זמן יקר מן הבעל. גם בנושאים האחרים ניכר בבירור

27 מצרף לכסף, עמ' 256. כספי, שם, יצא בחריפות יתרה נגד הדעה המקובלת ש"האישה הכושית" היא ציפורה, שממנה פרש משה.

28 שם, עמ' 255–256.

29 מירת כסף, עמ' 59.

30 פירושו לקהלת, עמ' 213.

31 מצרף לכסף, עמ' 75.

32 שם, עמ' 60. דהיינו, אהבת הבנים מבלי להתחשב בכישוריהם ובמידותיהם היא צד המשותף לכל בעלי החיים, כולל החמור, ואיננה ראויה לאדם.

חוסר היחס בין שני המינים וחוסר רגישותו לעולמה האינטלקטואלי והרגשי של האישה. יחסו השלילי אל מוסד הנישואין וראייתו כרע הכרחי, בשל החובה לקיים מצוות פריה ורביה, דומה ליחסם של הוגי דעות יוניים, של חכמים נוצרים בימי הביניים ושל חוגים מסוימים בחברה היהודית. יחס זה השפיע השפעה מכרעת על מקומה של האישה במשנתו של כספי. כבר ראינו גישה זו בדיון בחכמים אחרים שנמנו עם הזרם הפילוסופי, אך לא בנימה כה קיצונית.³³

לא ייפלא אפוא שעל פי תפיסה בסיסית זו אין כספי מייחס ערך לחיי האהבה בין בני הזוג, והאהבה היא בגדר "שגיאת השכל". הוא הוציא מן הפשט את הכתובים במשלי (ה, יח-יט): "ושמח מאשת נעורייך... באהבתה תשגה תמיד", ופירשם כמעשה שגוי ("תשגה"). לנישואין יש לדעתו מעלה אחת, להימנע מזיקה אל נשים זרות, אך כשלעצמם הם פסולים: "באהבתה תשגה תמיד" – כי איך שיהיה ההתקרבות לאשה ועשוי (=ועיסוי) הדדים, ויתר העניינים הנמשכים מהאהבה, וגם האהבה בכלל, הוא שגיאת השכל, כי אין זאת מחויב השכל. אבל טוב שתשגה באשת נעורייך, מאשר תשגה בזרה.³⁴ ייתכן שבפירוש זה של הכתובים, ובעמדתו העקרונית שגילויי האהבה בין בני הזוג הם הרע במיעוטו, הושפע מר' אברהם אבן עזרא, שאותו הוא העריך מאוד. את הכתובים הנזכרים במשלי הוציא אבן עזרא מפרשם לשלילה: "באהבתה תשגה תמיד – תחשב כשוגה אם תמיד תתעסק באהבתה וכל שכן בזולתה... כי המרבה באהבת אשתו ומשיח עמה תמיד יותר מדאי הוא שוגה, כי אהבת האשה תסיר האדם מעבודת השם".

כבר הערתי בפרק הקודם על כך שחרם רבנו גרשום מאור הגולה נגד הפוליגמיה לא היה מקובל בפרובנס, שבה חי ופעל כספי, ובספרד שבה שהה זמן מה. מן המקורות עולה בבירור שבשני המרכזים הללו היו יהודים שנשאו יותר מאישה אחת. ר' שלמה בן אדרת (רשב"א) העיד במפורש על נוהג זה. לא ייפלא אפוא אם כספי ניסה לשכנע את קוראיו להימנע מכך ולהסתפק באישה אחת, במיוחד כאשר כבר יש לבעל ילדים מאשתו הראשונה. לדעתו, אברהם נמנע מלשאת אישה שנייה בשל קדושתו הרבה אף על פי ששרה הייתה עקרה. הוא הסכים לשאת את הגר רק בשל לחצה של שרה ורצונו

33 על הזיקה לספרות הפילוסופית היוונית ראו למשל: הורוביץ, אריסטו והנשים; פרידנטל, רוח וחומר במשנת אריסטו. ראייה שלילית של כמה מתכונות האישה מצויה גם במשנתם של חכמי ישראל מן החוג הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית במאה הארבע עשרה. אמנם, אין הם מתבטאים בסגנון המעיד על שנאה לנשים, מעין זה המצוי אצל כספי, אבל הם ראו באור שלילי את המשיכה המינית אל האישה, בשל תפיסתם האסקטית וסברתם שהמגע הגופני עם האישה פוגע בשלמות הדתית והשכלית של האדם. על חוג זה ראו להלן, פרק כא, הערה 38.

34 פירוש כספי למשלי, חצוצרות כסף, עמ' 91. בפירושו זה סטה מפירושו של הרמב"ם, ראו לעיל, הערה 24.

לשמור על שלום הבית: "היה מהפלגת קדושת אברהם, אע"פ שגדלה תשוקתו לבנים שלא נזדווג רק לאשתו הנכבדת... והנה ביאר כי אברהם לא בקש זה משרה, אבל שמע לקולה כאשר בקשה זה מאתו. ובכלל זה שלום הבית ג"כ (=גם כן) שהוא עיקר גדול לכל מבקש שלמות".³⁵ לדעתו, יעקב הסכים לשאת את בלהה ולאחר מכן את זלפה שלא ברצונו המלא, אלא "שתק ועמד בענוה" בגלל ש"הראה בזה אהבה עזה לרחל, גם עוד הפליג חסד כי עשה כן לזלפה שפחת לאה".³⁶ אכן, דבריו בעניין זה קרובים אל הפשט. כספי התקשה לנמק את ריבוי נשותיו של שלמה, החכם מכל אדם. לדעתו, ריבוי הנשים לא נבע מתאוותיו ולא נעשה מתוך שיקול פוליטי. בחכמתו הרבה הבין שלמה כי די באישה אחת. לדבריו, שלמה נשא נשים רבות כדי לבחון את תענוגות העולם כולם, ובבוא העת יוכל לחבר את ספר קהלת על סמך ניסיונו האישי ולטעון ש"הכל הבל". כוח השכנוע של דבריו יהיה גדול יותר שהרי אין חכם כבעל ניסיון.³⁷ על דרכו של כספי לשכנע את הבריות בצדקת עמדתו בנושא זה תעיד העובדה שהוא הוציא מפשט הכתובים את דברי ה' לדוד לאחר חטא בת-שבע: "ואם מעט ואספה לך כהנה וכנהנה", ופירש ש"אינו רומז על הנשים" (דהיינו על מספרן), אלא על שנות חייו של דוד ועל איכותן.³⁸

על אף עמדתו המסתייגת כלפי מוסד הנישואין, ראה בו כספי ברית מחייבת בין שני בני הזוג האוסרת מעשה של בגידה.³⁹

ג. נחיתותה של האישה

אחת ההוכחות למקומה השלילי של האישה במשנתו של כספי היא נחיתותה, כביכול, מן הגבר מטבע בריאתה. ההבדלים ביניהם אינם רק כמותיים אלא גם מהותיים. "נחיתות" זו איננה נובעת רק מ"תכונות האופי השליליות" של האישה, כפי שנראה להלן, אלא גם מכישוריה הבסיסיים. לדעת כספי, בני האדם נחלקים לשלושה סוגים: עובדי אדמה, סוחרים בעלי ממון ומשכילים העוסקים בתורת ההיגיון. ההבדלים בין שלוש קבוצות אלה עמוקים ומהותיים:

35 טירת כסף, עמ' 83. על ריבוי נשים בפרובנס ראו: עסיס, נישואי כפל בספרד; הבלין, תקנות רגמ"ה בספרד.

36 מצרף לכסף, עמ' 73.

37 פירוש כספי למלכים א' יא, א, עמ' 83: "חלילה שעשה זה דרך שטות והוללות... עם היותו יודע יותר מכל זולתו שדי באחת ובהכרחי".

38 פירוש כספי לשמואל ב' יב, ח, עמ' 201. מדובר בפירוש הרחוק ביותר מן הפשט אף שכספי לועג פעמים הרבה למפרשים שקדמוהו על שהוציאו כתובים מפשטם על פי השקפת עולמם.

39 ראו פירושו למשלי ב, יז, חצוצרות כסף, עמ' 88-89.

הראשון רחוק מאד מן השלימות השכלי, והשני אינו רחוק כמוהו. אבל מכל מקום אין אחד מהם כענין שלימות האמתי... אבל כל אחד מדמה בנפשו שהוא חכם גדול ושהגיע לשלימות האמתי... אמנם המין האחרון מן השלשה שזכרתי הוא השלמות הגמור, רצוני: שלימות השכל שהוא היחוד.⁴⁰

לדעת כספי, לאישה מעצם טבעה אין הכישורים האינטלקטואליים הראויים, כפי שיידון להלן. על כן היא איננה יכולה להימנות עם "בעלי ההיגיון", דהיינו להגיע לדרגה הגבוהה ביותר של השלמות האנושית המאפיינית את אנשי הקבוצה השלישית. ומכיוון שהגבר הוא הנבחר, הוא זכאי להעדפה. לא בכדי נכתב פעמיים בתורה החשש שנישואין עם נכרי יפגעו בבנים, כי דאגת התורה לשלום הבנים גדולה מדאגתה לשלום הבנות: "כי הכונה הראשונה בשמורתנו (=בשמירתנו) הוא בְּנֵינוּ, כי הם חייבים במצות רבות מהנקבות",⁴¹ ו"אנחנו מתחלפים מנשותינו ביתרון ההשגה".⁴² האישה מובאת אצלו כניגוד לגבר, מעין ההבדל שבין גדול לקטן ובין משכיל לכסיל: "תורתנו נעשית להמסר לכלל אומה שבה אנשים ונשים, גדולים וקטנים, משכילים וכסילים".⁴³

כספי למד על נחיתות האישה גם מן הכתובים על שמות ילדיהן של לאה ורחל. לדעתו, אין זה מקרה שלשמות הבנים ניתנו בתורה טעמים, בניגוד לדינה בת לאה: "וגם לא זכר טעם בשמה, כי אינה במדרגת הזכר".⁴⁴ העובדה שהנשים נתנו את השמות לילדים הטרידה את כספי, והוא ניסה להסביר זאת בדרכים שונות. כך, למשל, פירש שהשם האמיתי של בנם של בועז ורות היה מחלון, כשם הבעל הנפטר, ובוועז נתן לו שם זה כחלק ממנהג הייבוש. השם הנזכר במקרא ("עובד") הוא כינוי בלבד, שניתן לו בידי הנשים השכנות.⁴⁵

מעלת הגבר על האישה כה גדולה עד שהאישה צריכה להסכים לדברי בעלה גם אם אינם נכונים. בשל כך, לדעתו, שתקה שרה ולא העירה דבר על טענת אברהם שהוא אחיה: "ואין ספק שאע"פ שיהיה כזב, כבר נכנעה שרה לכמו זה הענין לאהבת אישה". וכספי העיר שראוי לדרוש זאת בפומבי ובפני הנשים כדי שתכבדנה את בעליהן ("וזה ראוי לדרוש לנשים").⁴⁶

40 טירת כסף, עמ' 58–59. אין לשלול את האפשרות שהחלוקה לשלושה מעמדות, שהייתה מקובלת באותה עת במשטר הפאודלי בעולם הנוצרי (ראו לעיל, הערה 13), השפיעה על כספי ועל חלוקתו זו.

41 שם, עמ' 166.

42 שם, עמ' 118.

43 שם, עמ' 17.

44 שם, עמ' 114.

45 מצרף לכסף, עמ' 300; פירוש כספי לרות, עמ' 10.

46 מצרף לכסף, עמ' 49.

על פי הנחות יסוד אלה הסביר כספי, שאין זה מפליא שהתורה נתנה לאדם רשות לגרש את אשתו ואילו האישה איננה יכולה לגרש את בעלה, כי התורה תעדיף תמיד את טובת הגבר על פני טובת האישה: "והיה אם לא תמצא חן בעיניו... וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו" (דברים כד, א): "בכל מיני הנקבה עם הזכר תביט תורתנו לשלום הזכר, וכן ראוי".⁴⁷ לא זו בלבד שהוא הציע כלל כה מפלה והתעלם ממקרים שניתן לפרשם כדאגה לאישה לא פחות מאשר לגבר,⁴⁸ אלא שהוא אף מצא לנכון להביע את דעתו שהעדפת הגבר היא דבר ראוי. יותר משיש בדבריו אלה כדי ללמד על המגמות של התורה, יש בהם כדי לאפיין את דמותו של כספי ואת מקומה של האישה במשנתו. אמנם, גם אצל חכמים אחרים מן הזרם הפילוסופי מצאנו התבטאויות דומות על נחיתות האישה, אך לפי ההזדקקות המרובה לנושא וחומרת ההתבטאויות יש לראות בכספי את אחד המובהקים שבהם.

ד. היחס אל המין: "חרפת המשגל"

השפעת הפילוסופיה האריסטוטלית על כספי ניכרת היטב בגישתו אל יחסי המין במשפחה. הוא ראה באור שלילי ריבוי יחסי מין של אדם עם אשתו, והטיף פעמים רבות להמעיט בהם כי הם פוגעים בשלמות האדם, עד שהתיבה "משגל" נושאת בפירושו קונטסציה שלילית. גישה זו הייתה פועל יוצא של יחסו המסתייג אל מוסד הנישואין, שאותו יש לקיים, כאמור, רק לשם שמירת המין האנושי ופורקן צרכיו המיניים של הגבר ובמיוחד "האדם השלם". בנושא יחסי המין הלך כספי בעקבות הוגי דעות אחרים שנמנו עם הזרם הפילוסופי. עם זאת, באופן מפתיע, הוא טוען שחכמים דגולים זקוקים לפורקן מיני בשל מעלתם הרוחנית הגבוהה דווקא, ובתנאי שהדבר לא נעשה לצורך הנאה גופנית גרידא: "וכל שכן שהמעשה ההוא (=המשגל) יותר ראוי לשלמי היצירה ולטוביהם".⁴⁹

כהוגי דעות אחרים בימי הביניים, יהודים ונוצרים כאחד, טען כספי שתאוות המשגל היא תכונה בהמית מובהקת וחרפה למין האנושי, ואף יש בה נזק לנפש האדם. כגון:

ודי באלו הראיות לפתי, להיות המשגל מצד עצמו פחיתות... כי אין התדמות לבהמות ועשות כמעשיהם שלימות... וכן כשיבעול לא יהיה דעתו אלא או על צד הרפואה או

47 שם, עמ' 299.

48 כגון בטיפול בסוגיות: אמה עברה (שמות כא, י); מפתה (שמות כב, טו-טז); מוציא שם רע (דברים כב, יט); סיוע לאלמנה (דברים כו, יג).

49 ראו לעיל, הערה 27.

לקיים הזרע.⁵⁰ והנה כל זה הבאתי לראיה על סכלות ההמון... החושבים להיות המשגל מצד עצמו טוב וראוי... והטובים שבהם חושבים היותו השלימות האחרון אחר שהוא עם נשותיהם, עד שהם רגילים אצלם כתרנגולים וסרוחים על ערשותם, ולא ידעו אלה גדר השטיפה בזימה... שהיא מה שתזיק לנפש, או מביא להזיק.⁵¹

האדם לא נצטוו להתנגד ל"פעולות הטבע" ולכן יש לקיים יחסי אישות: "כי המעשה ההוא הכרחי בטבע לנו". עם זאת, הוא צריך לעשות זאת בצמצום ("הכרחי"), ולא כמו "ההמון שלא ישיגו ממנו רק ערבות המשוש". כספי אף הדגיש כי כוונת הגבר בעת המשגל צריכה להצמצם בקיום הזרע "או על צד הרפואה".⁵² מה גדול המרחק בין עמדתו בנושא הכוונות ביחסי האישות והיחס אליהם ובין עמדתם של הראב"ד ושל חסידי אשכנז, שהתחשבו גם במאווייה של האישה ובמצוות עונה המפורשת בהלכה. על אחת כמה וכמה שהיא רחוקה לחלוטין מעולמם של המקובלים בספרד, שראו את יחסי האישות באור חיובי ביותר, ומקצתם אף קראו להרבות בהם כערך דתי, כפי שראינו לעיל, פרקים ד, י.

התנגדותו התקיפה של כספי לריבוי יחסי אישות אפילו במסגרת המשפחתית באה לידי ביטוי גם בדבריו על מעלת התפילה. רק מי שחפץ בכל מאודו ב"לימוד החכמות" ראוי להתפלל. המרבה לבלות עם אשתו, טוב לו שלא יתפלל כלל: "ואולם למשכים בבוקר לשתות יין וזולת זה מתענוגי העולם ועסקי הבליו, ולערב יתלוצץ עם חביריו, ובלילה אשתו מספרת עמו, התפלה למה לו, אחר שתמיד כל רעיוניו במפורסמות (=ברדיפת התאוות)?"⁵³ ולא די היה לו בקביעה מפורשת זו, אלא שבהמשך דבריו סיפר על היכרותו עם "איל רע מעללים נואף אשה חנף ומרע, היה לבוש כל היום טלית מצויצת ותפילין בראשו ובורועו, והיא שוכבת בחיקו וישם ראשו על ברכיה..."

הבזו שרחש כספי למי שמבלה את זמנו בהנאות העולם ובקיום יחסי מין עולה מפירושו לדברי אליהו בהר חורב: "וישאל את נפשו למות... עתה ה' קח נפשי" ומהסתמכותו על דברי אריסטו בנושא זה: "וכבר באר אריסטו ב'ספר חמדות', כי מחכמה גדולה הוא לאיש חכם, כאשר יראה לנפשו המנע השלמות ממנה בעיונית, שזה הוא כלל מצות התורה הראשיות והיסודות, שיבחר המות מחיים".⁵⁴

50 משפט אחרון זה מבוסס על דברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות דעות ד, יט.

51 פירוש כספי למשלי יז, ו, חצוצרות כסף, עמ' 59. כאמור, דעה זו איננה ייחודית לכספי. דגלו בה חכמים יהודים נוספים שסברו כי המשגל פוגע בשלמות השכלית של האדם, ובהם: הרמב"ם, הרלב"ג ואברבנאל, כמפורש בדיון בהם. השו"י: שו"ר, ישן בקנקן חדש, עמ' 239; כהן, כוונה ביחסי מין.

52 מצרף לכסף, עמ' 256.

53 פירוש כספי למשלי ג, טו, חצוצרות כסף, עמ' 17.

54 פירוש כספי למלכים א' יט, ד, עמ' 133.

כספי הזהיר על עניין זה במיוחד בפירושו לכתובים המדברים לכאורה בשבח יחסי האישות בין הבעל לאשתו, פן יפרשו אותם הבריות כפשוטם. וכך פירש את הכתוב "ראה חיים עם אשה אשר אהבת" (קהלת ט, ט): "רצה שיתענג עם האשה בקצת העתים". ובמקום אחר שם: "לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך" (קהלת ט, ז): "רצה לומר ההנאה בהכרחיית והנאותה".⁵⁵ וכבר ראינו שפירש כן גם את הכתוב "באהבתה תשגה תמיד" – מלשון שגיאה וטעות.⁵⁶ אין צריך לומר שפירושו אלה כולם רחוקים מפשט לשון הכתובים.

בפירושו למקרא הקדיש כספי מקום נרחב לשאלת הזנות. מדבריו עולה בבירור שעשה כן לא רק בשל רצונו לפרש את הכתובים, אלא גם כדי להוכיח את בני דורו על כישלונם בתחום זה. בפירושו לישעיהו (סו, יז) הוא "התפאר" שהוא מבין בנושא זה יותר מן הרמב"ם וממפרשים אחרים, ולכן יש ביכולתו להסביר אל נכון כתובי מקרא הקשורים בזנות במשמעות שאחרים לא עמדו עליה. לדבריו, הוא נמנע מלהיכנס לפרטי פרטים בשל שיקולי צניעות, אך רמז לכוונת הכתובים. עדויות רבות על דרכו זו נשתמרו בפירושו למקרא. הוא אף הרבה להשוות בין הזנות המתוארת במקרא ובין מה שראה בארצות האסלאם בעת נסיעתו למצרים או במקומו, בפרובנס.⁵⁷ את הבזו שלו להמון העם קשר כספי מספר פעמים עם ריבוי המשגל. כגון: "בני ההמון יחשבו שידיעת העתידות הוא ענין היותר מעולה שהיה לנביאים, וזה לפי שענין ההמון כלו, וכל תשוקותיו אינו רק לדברים הדמיונים, כקיבוץ הממון והשכיבה עם הנשים והאכילה והשתיה".⁵⁸

ככלל, יחסו של כספי למוסד הנישואין ולקיום יחסי אישות דומה מאוד לזה של הכנסייה הנוצרית. גם היא ראתה את הנישואין כרע במיעוט, כדי לקיים את המין האנושי מחד גיסא, וכדי לתת פורקן לאנשים שהתקשו לעמוד בפני יצרם מאידך גיסא. מוטב יקיימו יחסי אישות בתוככי המשפחה ולא מחוצה לה. עם זאת, הכנסייה הטיפה לחיי פרישות בתוך המשפחה, וראתה בעין טובה הסכמה הדדית של שני בני הזוג להימנע מקיום יחסי אישות לאחר שכבר העמידו צאצאים. יתר על כן, במאות השלוש עשרה והארבע עשרה, דהיינו זמן פעולתו של כספי, היו חוגים בכנסייה הנוצרית שאף תמכו בנשים שסירבו לקיים יחסי מין נגד רצון בעליהן. הם התמידו בתמיכתם בנשים גם כשסירוב זה גרם למתח ולריב בתוך המשפחה.⁵⁹

55 שניהם בפירוש כספי למשלי, שם, עמ' 207. במקום אחר העיר כי "הכסיל חושק בנשיקה בו (=בפה)", משלי, שם, עמ' 69.

56 לעיל, הערה 34.

57 ראו, למשל: פירוש כספי לישעיהו סו, יז, ופירושו למשלי, שם, עמ' 80, 92, 94, 111, 113, 133.

58 אדני כסף, מהדורת י' לאסט, לונדון תרע"ב, עמ' 140.

59 על עמדת הכנסייה וחוגי הבורגנות באירופה הנוצרית כלפי הנישואין ויחסי מין, ראו למשל:

על אף הדמיון הרב בין השקפתו של כספי ובין זו של הוגי דעות נוצרים, קשה למצוא קשר ישיר ביניהם. כאמור, כספי הושפע עמוקות מן הפילוסופיה היוונית וממנה קיבל גם את היחס השלילי אל האיש. במיוחד אמורים הדברים כלפי אריסטו, שהיה כה נערץ על כספי.⁶⁰ אף על פי כן, מסתבר שהתעמולה הנוצרית הנזכרת הותירה רושם כלשהו על עמדתו.

ה. כישורים אינטלקטואליים מוגבלים

התדמית השלילית של האיש במשנתו של כספי מבוססת בעיקר על הזלזול שלו בכישוריה האינטלקטואליים. לדעתו, פסגת הישגיו של האדם נעוצה, כאמור, בכישוריו האינטלקטואליים ובדבוקותו בתורת ה"הגיון". רובן המכריע של הבריות בימי הביניים סברו שכישוריה האינטלקטואליים של האיש מוגבלים ונופלים מאלה של הגבר, וכספי סיגל דעה זו לעצמו: "אנחנו מתחלפים מנשותינו ביתרון ההשגה".⁶¹ לעתים קרובות צירף את האיש אל ה"המון" ואל ה"טף ועמי הארץ" ובכך שייך אותה לקבוצה נחותה. לתכלית זו הוא אף גייס אירועים מן המקרא, כגון בפירושו לשאלה מדוע מציינת התורה את ישיבת אברהם בפתח האוהל בעת שה' התגלה אליו. כאשר מתגלית השכינה לאברהם, אין ראוי שיהיו במחיצתו אשתו או מישו מהמוני העם, שהם "מונעי הטוב" מן האדם: "והוא יושב פתח האהל וגו' – להעירנו כי לא הייתה שם עמו אשתו, כי היא הייתה פנימה, וכן בהיותו בפתח אהל, הוא קיבוץ שתי פרדיות, ר"ל (=רוצה לומר): פרידתו מאשתו ופרידתו מבני הזמן המונעים כל טוב למי שישב עמהם".⁶² הוא תיאר אדם שאיננו מושלם, המתפאר בתכונות שאינן בו, כמי ש"מתפאר בפני נשים ועמי הארץ",⁶³ ביטוי שהוא וחבריו הפילוסופים שאלו מדברי הרמב"ם.

הקב"ה "טרח" להפוך את קללתו של בלעם לברכה כדי למנוע פחדים וחששות מקטנים ומנשים, אף שלא היה בה ממש:

כל שכן להיות בכללם נשים וקטנים, והיה קשה עליהם מאד אם יקללם בלעם לפרסומו בדור ההוא שהוא מומחה לפי אמונתם... לכן השם לרוב אהבתו לישראל מנע בלעם

שחר, המעמד הרביעי, עמ' 66–78; בייגום, המשתה הקדוש; ברונדג', התחיקה בענייני אישות; כהן, פרו ורבו; בולו וברונדג', המין והכנסייה, עמ' 14–21. על מרידות נשים וסירובן לקיים יחסי אישות בעידוד אנשי הכנסייה ראו: אליוט, נישואים רוחניים; מקנמארה, נישואי פרישות, עמ' 33–22.

על יחסו השלילי של אריסטו אל הנשים ראו בספרות הנזכרת לעיל, הערה 33.

סירת כסף, עמ' 118.

גביע הכסף, חלק עברי, עמ' כז.

ראו, למשל, בפירושו למשל, חצוצרות כסף, עמ' 104–106; שולחן כסף, עמ' 120, 175.

מלקלל ישראל וגילה לו בחלומות מה שגלה לו. ואעפ"י שהוא ית' יודע שאין בקללתו ממש.⁶⁴

ההבדל בכישורים האינטלקטואליים שבין המינים הוא הבדל מהותי. כאשר רצה כספי לשכנע את קוראיו שמאבקו של יעקב במלאך וצליעתו הם תוצאה של מחזה מבעית בחלום ולא של אירוע ממשי, וכי יעקב היה בשר ודם על אף השגותיו הרוחניות העילאיות, הוא השווה בין כישוריהם של הגברים והנשים: "והנה יעקב אבינו היה כמונו בן אדם תולעת, אם נתחלף ממנו ביתרון ההשגה, כי גם אנחנו מתחלפים מנשותינו ביתרון ההשגה ויקרה לנו עם זה מקרים כמקריהן".⁶⁵ כספי קבל על הגורל המשותף למין האנושי כולו, גברים ונשים כאחד, על אף ההבדל המהותי בין הגברים לנשים ונחיתותה המובהקת של האישה מבחינה אינטלקטואלית. דעה קדומה זו הייתה טבועה בתודעתו של כספי במידה רבה ביותר. כך עולה מן המקרים שבהם הוציא מפשוטם כתובי מקרא המדברים במעלות הנשים וצמצם את כוחם ואת משמעותם, ולעתים אף עבר מן הצמצום אל הגנות. אסתפק בשתי דוגמאות.

את הכתוב במשלי לא, כו: "פיה פתחה בחכמה", פירש: "אינה חכמת הטבע והאלהות, רק החכמה המעשית (=המעשית), והוא מה שיכלול ספר המדות".⁶⁶ כביכול, האישה איננה מסוגלת לעסוק ב"חכמה עיונית" אלא רק במוסר ובמידות האדם. בדרך דומה פירש את הכתוב: "ולא נמצא נשים יפות כבנות איוב בכל הארץ" (איוב מב, טו): "וזה השבח הוא המעולה שנוכל להלל האשה ברוב, והיא הצלחתה".⁶⁷ דהיינו, את הנשים ניתן לשבח בתכונותיהן החיצוניות, כולל היופי, ולא בכישוריהן האינטלקטואליים. בהמשך דבריו חזר כספי והדגיש את "שלמות גופן של בנות איוב", כמי שבא להדגיש שרק בזאת הן הצטיינו: "'יתן להם אביהם נחלה בתוך אחיהם', זה נמשך עם מה שקדם מהפלגות הצלחתן בשלמות גופן, ולכן חלק להן חלק כחלק עם אחיהן". הוא אף מצא לנכון להוסיף שם שאדם "משכיל ועשיר... ישיא אותן לבני גילן בני היחס והמעלה בתורה ובחכמה". כלומר, אדם עשיר ומשכיל אל יסתפק במתן נחלה (=נדוניה) לבתו, אלא יחפש לה חתן ראוי בייחוסו, בתורתו ובחכמתו, שהרי מקצת תכונות אלה אינן בנשים.

מובן כי הפנייה אל הנביאה חולדה (מלכים ב' כב, יד) לא הייתה לרוחו של כספי. הוא העיר על כך: "אוי להם כי היו שואלים לנשים".⁶⁸ ולא נחה דעתו עד שרמז שדרגת

64 מצרף לכסף, עמ' 43.

65 שם, עמ' 118.

66 פירוש משלי, חצוצרות כסף, עמ' 130-131.

67 פירוש כספי לאיוב (לעיל, הערה 25), עמ' 178, על פי הנוסח בכ"י מינכן 265.

68 פירוש כספי למלכים, עמ' 263.

נבואתה של חולדה נמוכה, שהרי יש דרגות שונות בנבואה.⁶⁹ אף כך פירש ביחס לשרה. חז"ל הרבו לדבר בשבחה ואף תיארו את אברהם כמי ש"היה טפל בנביאות לשרה". למרות זאת טען כספי שנבואת שרה הייתה בדרגה "החלשה" ביותר.⁷⁰

בפירושו לאחד החזיונות של הנביא זכריה (ה, ז) שילב כספי את דעתו שהאישה היא "החומר ההיולי" והגבר הוא הצורה: "זאת אשה אחת... זאת הרשעה" – ובפרט הוא החומר ההיולי, וכן תארו ברשעה, כמו שקדם לנו, כי כל רשע שלנו הוא בסבת החומר.⁷¹ ראיית האישה כחומר בלבד, בשל ה"פסיביות" שלה, מקורה בפילוסופיה היוונית, וגם הוגי דעות יהודים אחרים שנמנו עם הזרם הפילוסופי אימצוה.⁷² דברי הרמב"ם בנושא זה השפיעו עליהם מאוד.

לעומת זאת, כספי סבר שלימוד תורה יכול להועיל לנשים. הוא הצטרף לאלה שפירשו את דבריו של בן עזאי: "חייב אדם ללמד את בתו תורה שאם תשתה תדע שהזכות תולה לה" (משנת סוטה ג, ד), שבזכות לימוד התורה יידחה עונשה של הסוטה. תפיסה זו כבר מצויה בתלמוד עצמו. אמנם, פירוש זה רחוק מן הפשט, אבל מאלפת העובדה שגם חכם ככספי, שלא הפך בזכותן של הנשים, היה נכון לקבלו.⁷³

ו. "קלות דעתן" של נשים

הרעיון שהאישה קלת דעת כבר נמצא במקורות קדומים, ובהם התלמוד וספרות המדרש.⁷⁴ אך כספי פירש על פיו גם מקומות שלפי פשט הכתובים במקרא אינם רומזים לכך. למשל, בפירוש הכתוב "הישיבים בקברים ובנצורים ילינו" (ישעיהו סה, ד) הוא כתב: "כי כן דרך הנשים לדרוש את המתים, וכן ענין כל האנשים הדורשים אל המתים גם כן".⁷⁵ הרי שהקדים את הנשים ושם אותן בראש אלה הרגילים "לדרוש את המתים". בכתוב עצמו אין כל רמז לנשים והוא מדבר על אלה "היושבים בקברים". מסתבר שהדעה הקדומה שהייתה לכספי נגד הנשים היא שדחפה אותו לפרש כן. בפירוש הכתוב "נשים שאננות שמענה קולי" (ישעיהו לב, ט), ציין כספי כי התוכחה

69 כפי שהעיר הרמב"ם, מורה נבוכים, ב, פרק לב, ולמקור זה רמז כספי בדבריו שם.

70 גביע הכסף, חלק עברי, עמ' כח. וראו להלן, הערה 84, שגם את צחוקה של שרה פירש לשלילה, שלא כצחוקו של אברהם.

71 מנורת כסף, עשרה כלי כסף, מהדורת י' לאסט, ב, פרסבורג תרס"ג, עמ' 138.

72 ראו הספרות הנוכרת בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 9–13.

73 טירת כסף, עמ' 159. השו: סוטה כא ע"א; והדיון בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 266–269, 278–280.

74 הבאתי לכך מקורות מגוונים בספרי, שם, עמ' 34–43, ובמיוחד עמ' 38–39.

75 פירוש כספי לישעיהו, עמ' 393.

לנשים ה"שאננות" מקבילה לתוכחה ל"בנות ציון" (ישעיהו ג, טז), הנאשמות בקלות דעת ובזנות. הוא אף הוסיף "ורב הרעות מהם", ולא אדע אם כיוון לכלל הנשים או ל"קלות הדעת" שביניהן בלבד. אין צריך לומר, שבכתובים שם אין רמז כלשהו לכך ש"רב הרעות" מקורן דווקא בנשים ולא בגברים.

כספי מתח ביקורת נוקבת על בעלת האוב, שנענתה לבקשת שאול והעלתה את דמותו של שמואל. לדעתו, היא הייתה אישה קלת דעת וניתן היה בנקל להוליכה שולל. אמונותיה העממיות גרמו לה לדמות בעיני רוחה את שמואל מבלי שהיה בכך ממש. עם זאת, לא היה כאן לדעתו מעשה רמייה מכון, כפי שסבר הגאון הבבלי ר' שמואל בן חפני, אלא תמימות וקלות דעת. אין ספק שכספי הכיר את דעתו של ר' שמואל בן חפני, שהרי היא מובאת על אתר (שמואל א' כט, כה) בפירושו של ר' דוד קמחי (רד"ק). הוא אף היה מודע לדעותיהם של רבים מחכמי ישראל בימי הביניים שסברו כי האישה אכן ראתה את דמותו של שמואל.

ולא נחה דעתו של כספי בתיאור בעלת האוב כאישה קלת דעת. את האירוע כולו הוא סיכם בחמש מילים: "כי כל אשה קלה להתפתות".⁷⁶ גם במקרה זה ניצל הזדמנות שנקרתה לידו כדי לדבר בגנות הנשים כולן. בספרו "תם הכסף" יצא נגד האמונה בכשפים, והביא את הנשים ואת הטף כדוגמה לאלה שקל להוליכם שולל ולהביאם להאמין בכוחם של קסמים וכשפים.⁷⁷ גם באמונתן של לאה ורחל בכוחם של הדודאים אין ממש, והן הולכו שולל על פי המקובל בזמנן, ומה עוד שהן היו נשים: "כי רחל ולאה שתיהן נשים, לא משה ואהרן".⁷⁸

אביגיל ובת שבע, שבירכו את דוד, עברו גם הן תחת שבט ביקורתו של כספי: "בצרור החיים – בעולם הזה. וכן מה שאמרה בת שבע 'חיי אדני המלך דוד לעלם' (מלכים א' א, לא), כי לא שקדו אביגיל ובת שבע בעיון במה שאחר, רק בענין אחר. ומי יתן וידעו זה הגברים".⁷⁹ מברכותיהן של אביגיל ושל בת שבע עולה אפוא שהן לא היו בקיאות בגורלו של אדם לאחר המוות או במטפיסיקה. כספי היה יכול בנקל ללמד סגוריה גם על שתי הנשים הללו ולהסביר את דבריהן בלא כל ביקורת על בערותן. ואולם, כאמור, הוא היה רגיל לנצל כתובי מקרא כדי לדבר בגנות הנשים, ובמיוחד ציין את מיעוט כישוריהן האינטלקטואליים ואת קלות דעתן. סיום דבריו, "ומי יתן וידעו זה הגברים", מעיד בבירור על הנחתו הבסיסית בדבר נחיתותן של נשים בהשוואה לגברים, ועל כך שניתן לצפות מהם להבנה גדולה יותר. אסתפק בדוגמה אחת נוספת

76 פירוש כספי לשמואל א' כה, יא, עמ' 143.

77 תם הכסף, מהדורת י' לאסט, לונדון תרע"ג, עמ' 32.

78 מצרף לכסף, עמ' 114, וראו להלן, הערה 85.

79 פירושו לשמואל א' כה, כט, עמ' 133.

מני רבות לעניין זה. בספרו "שולחן כסף" כתב: "אין שום נביא אמת מוציא כוב מפיו בשום צד, אף בדברו עם אשתו ובניו. וכל חכם ראוי לו לנהוג בזה",⁸⁰ משל היה מקום להניח שלאשתו יכול אדם לומר דברי כוב.

גם בדיונו במשפט שלמה חזר כספי על הטענה שנשים דעתן קלה והן מתפתות להאמין בקסמי שווא. במקרא מסופר: "וימת בן האשה הזאת לילה אשר שכבה עליו" (מלכים א' ג, יט). לדעת כספי, ציון הגורם למות הילד (שכיבת אמו עליו) מיותר, וכל תכליתו "להרחיקנו משטות הנשים, האומרות במות הילדים, כי כפאו שד ושדה".⁸¹ האמונה בכוחות על טבעיים, ובכלל זה בשדים וברוחות, הובאה בימי הביניים בויקה לנשים יותר מאשר לגברים, אך היא לא נתייחדה להן. כספי הזכיר את הנשים לבדן בדיון זה, ללמד על גישתו השלילית כלפיהן.

ז. הצביעות והערמומיות של הנשים

לדעת כספי, מטרת הבריות היא להסתיר את המומים שלהם ואת מגרעותיהם. האשה משמשת לו דוגמה וסמל לצביעות. הוא בחר דווקא בה כדי להדגים תכונה זו, אף שבנקל יכול היה למצוא גברים לתכלית זו: "רבים מבני אדם מסתירים סודותיהם כדי שלא יודעו מומיהם, והרואים יחשבו שהם ידעו נפלאות עצומות. וזה דומה אצלי לעניין האשה שהיא תסתיר נבלותה כדי שלא תראה חרפתה, והרואים השוטים יחשבו שזה ממנה לגודל הצניעות".⁸² לא זו בלבד שהיא מסתירה את "נבלותה" אלא שגם צניעותה מזויפת לעתים קרובות.

כספי תיאר באופן שלילי כמה דמויות של נשים הנזכרות במקרא, גם כאשר אין לכך אחיזה כלשהי בכתובים. יתר על כן, הוא תיאר בדרך זו גם נשים הנזכרות במקרא בדרך חיובית באופן מובהק. לדוגמה, כך נהג בתיאור דמותה של רבקה במפגש שלה עם עבד אברהם שבא לחפש אישה ליצחק. במקרא היא מצטיירת באור חיובי, כמי ששמרה על צניעותה וכגומלת חסדים. והנה, בעת המשא ומתן עם בני משפחתה על נישואיה תיאר אותה כספי כצבועה וכתככנית, שתי תכונות האופייניות לדעתו לבחורות כולן. הוא תמה על כך שהיא לא נטלה חלק באותו משא ומתן: "ואולי לא הייתה שם רבקה. ואע"פ שהייתה שם, הנה בלי ספק הייתה אז עומדת בעונה זאבית ובצניעות שועלית, כי כן תלבשנה הבחורות לבוש העונה ברקמת המרמה". בדרך דומה תיאר אותה במפגש הראשון שלה עם יצחק: "ועומדת בצניעות שועלית ובעונה זאבית, כמו שהייתה

80 כשר, שולחן כסף, סימן צט, עמ' 63.

81 פירוש כספי למלכים, מהדורת הכתר, עמ' 25.

82 טירת כסף, עמ' 9.

עומדת באומרה 'אלך'".⁸³ אף על פי שפשט לשון המקרא מלמד על צניעותה של רבקה, שירדה מעל הגמל וכיסתה את פניה בראותה את יצחק הולך לקראתם, רבקה "בלא ספק" צבועה, לדעתו. זוהי סטייה מוחלטת מן הפשט וכספי מעלה אותה בלא היסוס. השימוש בלשון "בלי ספק" על השערה פורחת באוויר, שאין לה כל אחיזה בכתובים, מלמדת כאלף עדים על מגמתו ועל דעותיו הקדומות.

רבקה איננה יחידה בתיאורה השלילי. גם שלוש האמהות האחרות לא זכו לתיאור חיובי במשנתו של כספי בהשוואה לשלושת האבות, המתוארים כאנשי מעלה במידותיהם ובכישוריהם האינטלקטואליים, ששיאם בנבואה שזכו בה. לדעתו, נבואת שרה הייתה בדרגה הגמוכה ביותר, כפי שראינו. כמו כן, הוא סבר כי הצחוק שלה לשמע הבשורה על הולדת יצחק איננו ממין הצחוק של אברהם.⁸⁴ הוא אף מתח ביקורת על העצה של שרה לאברהם ושל רחל ליעקב לקחת את שפחותיהן לפילגשים, אף שעשו כן מפני שהיו עקרות. יתר על כן, ניתן היה לתאר אותן באור חיובי דווקא, כמי שהסכימו להכניס "צרה" לביתן ובלבד שתזכה המשפחה בבנים. כספי שיער שרחל האמינה שיש בכוחם של הדודאים לסייע להריונה, כשאר אמונות עממיות שאין להן בסיס, "שהרי היא לא הייתה מרים הנביאה אחת אהרן ומשה".⁸⁵

גם על אביגיל מתח כספי ביקורת. לדעתו, הכתוב מכנה אותה לעתים קרובות "אשת נבל" הכרמלי, גם לאחר מות בעלה, כרמז לביקורת על נישואיה עם דוד. לא הכול היה כשר באותו עניין, והיא הייתה שייכת כביכול לאחר: "ואביגיל אשת נבל הכרמלית" (שמואל א' כז, ג) – הפליג כותב הספר הזה בשקדו בזכרו אביגיל בכל מקום, אחר שלקחה דוד בקצת תחבולות, לתארה ב'אשת נבל', להעירנו כי בזה אבק ממין ענין בת שבע, ואם הכתוב לא האריך בזאת".⁸⁶ כספי סתם את דבריו, אך ההשוואה למעשה בת שבע, שבו נהרג בעורמה אוריה החתי, מלמדת שדויד ואביגיל פעלו לדעתו בכוונה תחילה, בדרך כלשהי, כדי לקרב את קצו של נבל. ואולם ביקורת זו מופנית גם כלפי דויד שנהג "בקצת תחבולות".

83 הראשון – בסירת כסף, עמ' 107. השני – במצרף לכסף, עמ' 66. בשל ביקורתו זו על רבקה התקיפו קלונימוס בן קלונימוס בטענה הפשוטה והמסתברת, שרבקה לא הייתה נוכחת באותו מעמד כלל. אלמלא כתיבתו המגמתית ודאי היה גם כספי מפרש כן, שהרי הוא הכיר היטב את אופייה של החברה הפטריארכלית במזרח, שהייתה בה הפרדה ברורה בין המרחב הגברי למרחב הנשי.

84 גביע הכסף, חלק עברי, עמ' כח. בסירת כסף, עמ' 89: "כי צחקו לא היה כצחוק שרה אבל היה הצחוק מזוג עם יראה, ובמקום הגילה הייתה רעדה".

85 מצרף לכסף, עמ' 74. עם זאת, העלה כספי שם את האפשרות שמטרת השימוש בדודאים, שצורתם "כתבור הזכר והנקבה", לעורר את האשה המתבוננת בהם ו"לחממה", וכך יגדל הסיכוי שלה להרות.

86 פירוש כספי לשמואל א', עמ' 139.

גם רות עברה תחת שבט ביקורתו של כספי. היא "דבקה בנערים הקוצרים" (רות ב, ג; כא) עד שבועז מצא לנכון להעיר לה "לדבוק" בנערותיו (רות ב, ח). לדעת כספי, לא היה הדבר מקרי. "היה צָרָב לרות דְּבוקה עם הזכרים".⁸⁷ אמנם דעה זו מצויה גם במדרש רות רבה, אבל אין בכך כדי לסתור את משמעות דבריו של כספי,⁸⁸ שהרי באותו מקום (רות רבה ד, ח) מצוי גם מדרש אחר, המשבח את צניעותה בעת לקיטת השעורים. כספי העדיף את המדרש המדבר בגנותה, הואיל והוא משקף את גישתו. ככלל, לעתים קרובות נטל כספי מספרות המדרש הענפה את הדרשות המועדפות עליו, ובחירתו מלמדת על השקפת עולמו. דברים אלה כוחם יפה גם לגבי חכמים אחרים שפעלו בימי הביניים. עם זאת, במקרה של רות שמר כספי על "איוון" מסוים, והעיר באירוניה ובביקורתיות כלפי המפגש עם בועז בלילה בגורן ש"היה זקן ונהנה להיות הנערה הזאת שמחה בו מן הבחורים".⁸⁹ את מרים ואסתר ביקר כספי על שדיברו או כתבו את שמן לפני הגברים, כמפורש במקרא: "ותדבר מרים ואהרן במשה" (במדבר יב, א), או "ותכתב אסתר המלכה... ומרדכי היהודי" (אסתר ט, כט): "שדרך נשים להם אין דיוק כלל".⁹⁰ ואולם, הוא התייחס אל מרים בכבוד רב יותר מאשר אל דמויות נשיות אחרות במקרא. ייתכן מאוד שהושפע מן ההערכה הרבה של הרמב"ם אליה.⁹¹

אם כספי מתח ביקורת כה רבה על גיבורות מקראיות יהודיות, קל וחומר שעשה כן לגבי נשים נכריות. את ביקורתו כלפי בנות לוט, שלדעתו היו מבוגרות בשנים, ניצל להתקפה רבתי על העצות שנתנו נשים לגברים: "כי אלו הבחורות רבות השנים וכל שכן הבת הבכירה שהתחילה בזאת העצה. ואין ספק שעצת הנשים תכליתה לרע, אם לפגם ולגנאי כמו זאת, אם למות כעצת חוה שנתנה לאישה מהעץ, וכעצת אשת איוב. אשרי מי שנמלט מהן".⁹² ולא נחה דעתו של כספי עד שצירף אליהן את חוה ואת אשת איוב, והביע משאלת לב שאיננה קשורה בפרשנות: "אשרי מי שנמלט מהן".

87 פירוש כספי לרות ב, כא, עמ' 7. כספי העיר מספר פעמים שאיננו רוצה להיכנס להשערות על האירועים בגורן בלילה, אבל רמזותיו העוקצניות ברורות: "אשה שכבת מרגלותיו – אין חובה לכותב הספר שיכתוב בכל מקום סבות הדבר, וכל שכן שאין חובה בזה כי אין צריך, שכלנו בקיאים לתת בזה סבות וטעם... ויאמר בועז ליני פה הלילה'... ואין צריך לחקור למה זה הסוד, ומי יתן ונדע סודות התורה והמורה... 'עשה לי האיש' – לא עשה בה מעשה במשולש לפי מה שקדם, אבל דברי פה"; פירוש כספי לרות ג, ח-טז, עמ' 8.

88 "אמר רבי חנין בר לוי בודאי מואביה היא זו. הוא אמר 'זכה תדבקין עם נערות' והיא אמרה 'עם הנערים אשר לי'" (רות רבה ה, יא).

89 פירוש כספי למגילת רות, עמ' 7-8. הנוסח בפתיחת הדברים בכ"י אוקספורד-בודליאנה³⁶², דף 28א, הוא: "כי לא חנם קדם זכרון האשה לפני האיש החכם", ולא כמצוי במהדורת לאסט, שם.

90 פירוש כספי למגילת אסתר, עמ' 20. השוו גם דבריו במגילת כסף (לעיל, הערה 71), עמ' 87.

91 ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערה 74.

92 מצרף לכסף, עמ' 95.

לדעתו, את הלשון "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה" (בראשית כא, יב) אין לפרש כלפי עצותיה כולן אלא כלפי גירוש ישמעאל בלבד.⁹³ בקובעו ש"עצת הנשים תכליתה לרע" שכח כספי עצות "חיוביות" שנתנו נשים במקרא, ובהן: יוכבד, מרים, דבורה, אשת מנחם, אסתר והאישה החכמה מתקוע. כמו כן התעלם מדברי התלמוד, שבכל הקשור לענייני הבית ראוי שהבעל ייוועץ באשתו.⁹⁴

לדעתו, מאישה רעה יש להתרחק עד קצה המדבר: "הרחק על כל פנים מחברתה הרעה כמאמר הנביא (ירמיהו ט, א): 'מי יתנני במדבר', וזה כי הרע יזיק לטוב".⁹⁵ וכמה רחוק כספי בדבריו אלה מדעתו של ר' מנחם המאירי, בן זמנו ומקומו, שהציע לבעל לסבול עולה של "אישה רעה" במידת האפשר.⁹⁶ לדעת כספי, אישה המעוררת ריב ("אשת מדינים") אי אפשר להסתיר בבית: "לא יוכל איש להסתיר ענין האשה הרעה בביתו, כי הומיה היא סוררת ורעה בשכנותיה".⁹⁷ הכול יגלו במהרה את אופייה ויעמדו על מגרעותיה.

ח. כיעור נשים כגנאי

כספי נזקק מספר פעמים ליופי של האישה והקדיש תשומת לב רבה להופעתה החיצונית. לכאורה, מפליא שאיש כמוהו, שכל מעייניו נתונים היו, כדבריו, לעולמו הרוחני של האדם ולכישוריו האינטלקטואליים, מצא לנכון להעריך את האישה גם על פי הופעתה החיצונית. לדעתו, יש קשר בין הופעתה החיצונית של האישה ובין תכונותיה. אישה כעורה היא אישה רעה, וצריך אדם לקוות שחכמתו ותורתו יצילו אותו ממנה. כגון: "בעל החכמה העיונית הוא היותר שלם שבאנשים... וגם אין לבעל זאת החכמה עושר ונכסים וכבוד... כי באמת תמלא נפשו, כי תשיג השכל הפועל. גם אין (ל)בעל זאת החכמה נופל בחברת אשה רעה וכעורה".⁹⁸

אילו היה מקור זה עומד בפני עצמו, ניתן היה להסביר שדברי כספי מתייחסים אל אישה כעורה במעשיה. ואולם, הקשרם הכללי של הכתובים, ואף מקורות מקבילים,

93 שם, עמ' 98–99. אף שלא התייחס למדרש חז"ל ש"היה אברהם טפל לשרה בנביאות" (מדרש תנחומא, שמות, א), הוא בא בדבריו אלה לסתור אותו.

94 בבא מציעא נט ע"א.

95 פירוש כספי למשלי כא, יט, חצוצרות כסף, נוסח א, עמ' 68. להיוועצות בנשים ראו: בבא מציעא, שם.

96 ראו בדיון במאירי, לעיל, פרק יד, הערות 82–84.

97 פירוש כספי למשלי כז, טז, שם, נוסח ב, עמ' 121. בפירושו זה ניכרת השפעתו של אבן עזרא. גם מפרשי מקרא אחרים מימי הביניים דרשוהו בגנות האישה אך לא השתמשו בטרמינולוגיה שכספי נזקק לה.

98 פירוש כספי לקהלת, עמ' 212, 214.

מלמדים שאכן כיוון להופעתה החיצונית של האישה. בהסבר הכתוב בקהלת "ומוצא אני מר ממות את האשה" (ו, כו) כתב כספי: "והכונה בזה אמר שלמה, הנה נמצא מום רע מרוב החכמה, כי אף המופלג בה אפשר שיפול בחלקו אשה רעה או כעורה או בעלת מום רע. ומה הועילה לו הפלגת חכמתו?".⁹⁹ הרי ש"כעורה" עומדת בפני עצמה בצד אישה רעה או בעלת מום רע. לא ייפלא אפוא שכספי פירש את דברי בנות לוט: "ואיש אין בארץ לבוא עלינו כדרך כל הארץ" (בראשית יט, לא), כסירוב של הבריות לשאתן לנשים בשל כיעורן ("ולכן הכונה בזה שלא היה שם אדם משתדל לבא עליהם... ואולי היו מכוערות").¹⁰⁰ הוא התעלם מן העובדה שלפני הפיכת סדום היו להן חתנים אך הללו סירבו לצאת את העיר (בראשית יט, יד). לשווא נחפש בנושא זה עקביות בעמדתו של כספי. מחד גיסא, הוא התפלא שיעקב העדיף את רחל בשל יופיה: "מה שהוא תמה גדול בחקינו ובחוק כל חסיד, איך יעקב אבינו היה בוחר בחורות יפות".¹⁰¹ מאידך גיסא, בצוואתו לבנו הצעיר, שלמה, הדגיש כספי את חשיבות היופי של האישה, ואיחל לו שיזכה ללכת בדרכו של אחיו הגדול שזכה באישה נאה: "אתה קח לך אשה מבנות היחס, נאה בגופה ובמעשיה, ולא תתן עיניך בממון, כי העושר אינו רק ההסתפקות לחם לאכול ובגד ללבוש".¹⁰²

ייתכן שתשומת הלב הרבה שייחד כספי להופעתה החיצונית של האישה קשורה בזולזול בכישוריה האינטלקטואליים. כבר הבאנו את דבריו על הכתוב בסוף ספר איוב, "ולא נמצא נשים יפות כבנות איוב בכל הארץ": "השבח המעלה שנוכל להלל האשה ברוב והיא הצלחתה". כלומר, היופי הוא תכונה חשובה וניתן להלל בה את האישה. ואולם אין לצפות ממנה שתהא מצטיינת גם בחכמה.

ט. סיכום

כספי נמנה עם חכמי ישראל בימי הביניים שיחסם אל הנשים היה שלילי במובהק. הוא לא ייצג תבנית ספרותית מקובלת אלא תפיסת עולם עצמאית. כך עולה מהתבטאויותיו

99 שם, עמ' 205. "מרוב החכמה" משמעו: גם לאדם שחכמתו רבה.

100 מצרף לכסף, עמ' 58.

101 מצרף לכסף, עמ' 72.

102 ספר המוסר, עמ' 145. עם זאת, כספי העריך מאוד את הממון ואף השתבח בעצמו שהוא אדם אמיד ואיחל לבניו שיזכו בממון. ואולם, כדבריו, בשלב מסוים הוא נדחק מבחינה כלכלית. הוא סיפר שקיבל החלטה לאכול לחם ובשר פעמיים ביום בעקבות המסופר על אליהו, אך הדבר היה למעמסה על פרנסת המשפחה ולכן החליט לבטלו: "ואזכיר לכם בני, מה שקרה לי בשובי מעבר לים, וחי השם לא אכזב. דעו כי אז הסכמתי בעצמי לאכל לחם ובשר בבקר ולחם ובשר בערב. ולקחתי לי ראייה שזה מנהג טוב לכל מבקש שלמות, ממה שכתוב על אליהו שהבטיחו השם (מלכים א' יז, ד)... ואחר שנתיים ימים קרו לי הפסדים והוצאות"; טירת כסף, עמ' 32.

הרבות בגנות הנשים ומעוצמתן, ומן ההכללות שהשמיע כלפיהן. המקרים הרבים שבהם הוציא כספי את הכתובים מפשוטם כדי למצוא בהם סמך לגנות הנשים מעידים ביתר תוקף על מגמתו, שהרי, כדבריו, הוא עשה מאמץ לפרש את המקרא בדרך הפשט. אכן, כספי לימד זכות על גיבורי האומה הזכרים שבמקרא וקטרג לעתים קרובות על הנשים.¹⁰³ יחסו השלילי אל הנשים קיצוני מזה של ר' לוי בן גרשום (רלב"ג), ועל אחת כמה וכמה שהוא רחוק מעמדתו של ר' מנחם המאירי, שדאג לכבודה של האישה ולמקומה במשפחה ובחברה.¹⁰⁴ שני חכמים אלה פעלו גם הם בקהילות פרוכנס באותה עת. הביקורת של כספי על הנשים והמעטתו בכישוריהן ובמידותיהן חוזרת בכל יצירותיו, שנכתבו במשך תקופה ארוכה, ומכאן שקשה לדבר על תמורה שחלה בעמדתו ועל התמתנות בימי זקנתו. ופירושו למשלי (נוסח ב) ולקהלת, שהם מן היצירות האחרונות שלו, יוכיחו.

לעתים קרובות חיפש כספי צדדים שליליים בדמותן של הנשים שבמקרא. יחסו השלילי מתגלה לא רק בתוכן דבריו אלא גם בצליליהם. הזלזול והאירוניה הבוקעים מהם מלמדים על דעות קדומות. את מקצתן ניתן לתאר כחומור וכסטירה ואחרות ניתן לתלות בציניות שלו, אך אין בשני אלה אלא כדי לתרץ מקצת מהתבטאויותיו. לשווא נחפש אחיזה לדעותיו של כספי בכתובים עצמם. הם שימשו לו נקודת מוצא להבעת השקפותיו. רק לעתים נדירות דיבר כספי בשבח נשים, ולו באופן חלקי, כגון בדיון בשרה, במרים ובמיילדות העבריות במצרים,¹⁰⁵ ואין בכך כדי לשנות את התמונה העולה ממכלול יצירתו. לדעתי, צדק יצחק טברסקי בקביעתו שכספי היה פילוסוף בעיקרו של דבר ולא פרשן מקרא, אף שיצירתו עוסקת ברובה בפירוש המקרא. כתובי המקרא שימשו בידי כחומר ביד היוצר להבעת דעותיו.¹⁰⁶

¹⁰³ בין הגברים שכספי לימד זכות על כל מעשיהם יש למנות גם את יוסף. וכבר עמדה על כך א' ראק, "מצרף לכסף" לר' יוסף אבן כספי לפרקי סיפור יוסף ואחיו, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך במחלקה לתנ"ך של אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ב, עמ' 25–29. בנקל היה יכול לבקר את התנהגותו של יוסף כלפי אחיו, על אחת כמה וכמה כאשר התנכרות זו פגעה קשות גם ביעקב. ודאי שכספי היה מודע לכך. מסתבר שעמידתו של יוסף בפני פיתוייה של אשת פוטיפר הפכה אותו לדמות נערצת על כספי.

¹⁰⁴ על עמדתם של שני חכמים אלה ראו בדיון בהם, פרקים יב, טז.

¹⁰⁵ בדיונו בשנות חייה של שרה שפורטו במקרא (בראשית כג, א), כותב כספי: "אין בכל התורה זכירת מספר שנות אשה וזולתי זאת הכבודה אמנו הראשית, מצורף כי הייתה בעלת נסים כאשר מבואר בדבר פרעה ואבימלך, אשרי וילדתנו"; טירת כסף, עמ' 63. ואולם כבר ראינו שהוא לא חס גם על כבודה של שרה והדגיש שמעלתה בנבואה הייתה נמוכה ביותר. כאשר הוא מתח ביקורת על רחל ולא, שהציעו את שפחותיהן כנשים ליעקב, העיר באירוניה שוין לא וכו להגיע למעלתה של מרים, ומכאן שהעריכה מאוד. בדבריו על הנשים המיילדות במצרים התבטא באופן כללי בשבח נשים צדקניות: "כי צדיקות ונשות חיל היו גם היום גם תמול גם שלשום" (מצרף לכסף, עמ' 118).

¹⁰⁶ טברסקי, יוסף אבן כספי, עמ' 233: "However, from a substantive-typological point of

לכאורה, ניתן להקשות על מסקנתנו הכוללת מ"שתיקתו" של כספי במקומות שבהם הייתה מתבקשת ביקורת על הנשים על פי דרכו ומגמתו, כגון: בריאת חוה מן הצלע והכתוב "והוא ימשל בך" (בראשית ג, טז). ואולם הוא התעלם מהם או הסתפק ברמזיה בלבד.¹⁰⁷ ניתן היה לצפות שהוא יקפוץ על הכתוב בבראשית כמוצא שלל רב, בפרט לאחר שחכמים אחרים בימי הביניים, ובהם כאלה שקדמוהו, ראו בו ציווי לגבר "למשול" באשתו ותיארו אותה כשפחה בביתה, כפי שראינו בחיבורנו זה. הלימוד מן השתיקה בעייתי כידוע, על אחת כמה וכמה במקרה זה, הואיל וכספי תכנן לעסוק באותם נושאים בחיבורים שונים מבלי שהדבר עלה תמיד בידו.

מהו המניע ל"איבתו" של כספי לנשים? הוא הושפע ככל הנראה משני גורמים עיקריים: השקפותיהם של פילוסופים יוונים ובעיקר אריסטו, ותחושת ההתנשאות שלו. אמנם, הוא כךר את ההתנשאות ואת הבזו להמון ברדיפת האמת: "ראוי לאמת שתהיה לא פחדנית ולא ביישנית. ולמה אשא פנים בתורה? ואין לי לחלוק נחלת זמני רק עם בוראי נותן נשמת...".¹⁰⁸ ואולם ספק אם אכן זהו הגורם העיקרי לכך. ייתכן שלשני הגורמים הנזכרים יש לצרף גם את תורתם של הוגי דעות נוצרים, מוסלמים ויהודים שפעלו לפניו בימי הביניים, ואת הלעג לאישה שרווח בשירה הבורגנית (הפבליו, fabliaux) שפרחה באירופה, ובמיוחד בפרובנס, ועקבותיה ניכרים גם במאה הארבע עשרה.¹⁰⁹ בספרות זו יש דברי ביקורת וסטירה קשים נגד נשים ונגד קבוצות בחברה המנצלות לרעה את מעמדן. אמנם, זוהי סטירה מוסרית ופוליטית יותר מאשר חברתית, אך אין זה הבדל מהותי, וגם אצל כספי תופסות הביקורת והסטירה את הבכורה. סוג ספרותי זה נתן את אותותיו גם בדרך כתיבתו של כספי ולא רק בתוכן דבריו.

מסתבר שהגורם העיקרי ליחסו השלילי אל הנשים הוא ולזולו בכישוריהן האינטלקטואליים, שהשלים את הבזו המתמשך שלו ל"המון העם". ואולי יש לצרף לכך גם גורם אישי. כאמור, כספי "התוודה" שהוא לא זכה באישה כלילת השלמות, כפי שראוי לאיש השלם המקורב אל "מלאכת ההגיון", והיינו אל הפילוסופיה. ריבוי נסיעותיו בקהילות

view, he should be characterized as a 'Maimonidean', as an energetic zealous intellectual, a broker of rationalistic ideas and ideals rather than as a Bible commentator or grammarian"

107 בפירוש הכתוב "והוא ימשל בך" כתב כספי: "כי כן ראוי, ואם אין זה תמיד... ואם פעמים נראה מי שאשתו מושלת עליו" (טירת כסף, עמ' 24).

108 ספר המוסר, עמ' 153.

109 על הלעג לאישה ב-fabliaux ראו: שחר, המעמד הרביעי, עמ' 75-78; פרנסה, תדמית האישה בספרות, עמ' 90-92. בין ההאשמות שהוטחו באישה בספרות הפבליו נכללות גם צביעות, ערמוניות וקלות דעת, השכיחות גם בטענותיו של כספי כלפי הנשים. על זיקתו של כספי לשירה ולפיוט ראו: טברסקי, ר' יוסף אבן כספי; ברי-קוה, פיוטי השניני, עמ' 24-26. על קשרים בין השירה העברית לשירה הנכרית בפרובנס ראו שם, עמ' 26-28.

פרובנס ומחוצה להן (ספרד, מיורקה, מצרים ועוד) מסייע להנחה שחל משבר בנישואיו. זאת ועוד, בנו בן השתים עשרה, שאליו שלח את איגרת המוסר, לא היה עמו, ויש להניח אפוא שאשתו של כספי לא הייתה אז במחיצתו אלא שהתה יחד עם הבן בקהילת Tarascon. אם הנחה זו נכונה, הרי שניתן לצרף גם את אכזבתו האישית מנישואיו ליחסו השלילי אל הנשים, אך מכלל השערה לא יצאנו. גם עיסוקה של אשתו בהלוואות ובמשכונות, עיסוק שכספי נהנה ממנו בזמן כלשהו, אינו סותר אפשרות זו.¹¹⁰

בפרספקטיבה היסטורית כוללת עומדות לכספי זכויות רבות, הן ביצירתו הפילוסופית הן בפירושי המקרא שלו, שרבים מהם מקוריים וקרובים אל האמת.¹¹¹ פולמוסיו עם הנצרות סייעו לקהילות ישראל בימי הביניים במאבקן הקשה עם התעמולה הכריסטולוגית. ודאי שיש לכלול בזכויות אלה גם את עוז רוחו ואת חתירתו אל האמת. ואולם, קשה לצרף אליהן את יחסו אל האישה ואל מקומה בחברה. לעומת זאת, כספי מצא לנכון להעיר ש"נחיתותה" האינטלקטואלית של האישה איננה יכולה לשמש עילה לפגוע בה. הוא הקפיד מאוד עם רועי מדיין שפגעו בבנות יתרו רק בשל היותן נשים, והצדיק את מעשהו של משה: "אמנם עשה זה משה, כי חרה אפו בראותו גאות הגברים ההם, אשר מצד גבהותם וחוזק ידם הקשה מתנשאים להשקות צאנם לפני הנשים, אשר אין כח בהם".¹¹² ואולי יש לתלות זאת במגמתו להאדיר את דמותו של משה, סמל החכמה, מגמה העוברת כחוט השני בכל יצירתו.

110 ראו: גביע הכסף, עמ' 9-10. בספר המוסר, עמ' 31, כתב כספי: "ובכל מקום אשר אני הולך, עושר וכבוד אתי תהלה לאל".

111 כתבי היד שנותרו מפירושים אלה מלמדים על העניין שגילו חכמי ישראל ביצירתו בשלהי ימי הביניים.

112 מצרף לכסף, עמ' 122.

רלב"ג: "האישה נבראת לעבודת האדם"

ר' לוי בן גרשון (רלב"ג; 1288–1344) פעל בפרובנס בזמנו של ר' יוסף אבן כספי, אך פרסומו והיקף יצירתו גדולים יותר. את פרסומו הגדול רכש לו בזכות עיסוקו בארבעה תחומים: פילוסופיה, פרשנות המקרא, מתמטיקה ואסטרונומיה. המצאותיו בשני התחומים האחרונים הקנו לו פרסום רב גם בעולם הנוצרי. חיבוריו של רלב"ג עומדים תחת השפעה של הפילוסופיה היוונית. גם הוא, ככספי, הושפע במיוחד מן הפילוסופיה של אריסטו. פעילותו הספרותית והמדעית ינקה גם מן הפילוסופיה היהודית (בעיקר מהרמב"ם), מן הפילוסופיה המוסלמית (בעיקר מאבן־רשד) ומן הסכולסטיקה הנוצרית. על אף השפעתו הגדולה של הרמב"ם על הגותו ויצירתו, רלב"ג לא היסס לחלוק עליו בנושאים שונים שעוררו פולמוס בין הוגי הדעות בזמנו.¹ גם שאלת כישוריה האינטלקטואליים של האישה נכללת בהם.

ספרו העיקרי, "מלחמות ה'", עוסק בהישארות הנפש, בבריאה, בנבואה, בתורת ההשגחה ועוד. לעתים קרובות הוא פירש את הנסים שבמקרא כאירוע טבעי וצמצם במידה רבה את היסוד העל טבעי הכרוך בהם. תורת ההשגחה שלו חשובה לנושא דיונו כאן – מעמדה של האישה במשנתו. הוא קיבל את דעתו של הרמב"ם, שההשגחה על הפרט תלויה במידת שלמותו השכלית, ולכך יש השפעה רבה למידת ההשגחה על האישה. בעקבות אריסטו, סבר גם רלב"ג ש"השכל הנקנה" של הפילוסופים הווכים למושכלות הגבוהות הוא נצחי. שכל זה כולל לדעתו גם את המושכלות שרכש לו האדם באמצעות חושיו. תפיסתו זו השפיעה במישרין על ראיית מקומה של האישה במכלול

1 לדיון מקיף בחייו של הרלב"ג, ביצירתו ובהגותו, ראו: Ch. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris 1973. לביבליוגרפיה על חיבוריו של הרלב"ג ומחקרים שנכתבו עליו, ראו: M. Kellner, "Bibliographia Gersonideana: An Annotated List of Writings By and About R. Levi ben Gershom", *Studies on Gersonide: A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, ed. G. Freudenthal, Leiden 1992, pp. 367–414. שני חוקרים עסקו במעמדה של האישה במשנתו של רלב"ג: שוורצמן, בריאת האישה בצלם; קלנר, שנאת נשים פילוסופית. שני מאמריהם, שנתפרסמו באותה עת בקירוב, תרמו תרומה חשובה לנושא זה. שוורצמן הקדישה את דבריה לעמדתם של שלושה חכמים, ובהם רלב"ג, בשאלת בריאת האישה בצלם אלוהים, ולא עסקה בהיבטים נוספים של מקומה במשנתו. קלנר הרחיב ובדק גם מקורות נוספים מפירושו למקרא. בדברי להלן הוספתי מקורות רבים שלא הובאו במאמריהם.

הבריאה. כמה מחכמי ישראל שפעלו אחריו מתחו ביקורת על רלב"ג והאשימוהו בקיצוניות בשל תפיסתו הפילוסופית, ובהם גם ר' יצחק עראמה ור' יצחק אברבנאל. הוא פירש ספרים רבים במקרא: חמשת חומשי תורה, נביאים ראשונים, נביאים אחרונים, משלי, איוב, שיר השירים, רות, קהלת, אסתר ודניאל. בפירושו הוא הקדיש מקום נרחב למסקנות העולות מכתובי המקרא ("תועלות"). רבות מן ה"תועלות" הללו עוסקות במקומה של האישה במשפחה ובחברה, אם כי מקצתן מלאכותיות ומשקפות יותר את השקפת עולמו מאשר את פשט לשון הכתובים. רלב"ג נקט עמדה ביקורתית כלפי האישה והרחיק לכת בדרכו זו יותר מרוב חכמי ישראל שנמנו עם הזרם הפילוסופי. עמדתו הביקורתית באה לידי ביטוי בתחומים שונים, והוא חזר עליה בפירושו לרבים מספרי המקרא, ללמדך שמדובר בהשקפת עולם מבוססת. מנחם קלנר אף כינה אותו "שונא נשים", ועוד נשוב לכך להלן.

א. נחיתותה הביולוגית של האישה

אחת העדויות המובהקות להשפעתו הגדולה של אריסטו על רלב"ג היא טענתו שהאישה נחותה מבחינה ביולוגית. השקפתו הבסיסית של אריסטו הייתה שיש הבדל פיסולוגי מהותי בין הגבר לאישה: החום הטבעי שבגוף האישה נמוך מזה שבגוף הגבר, האישה "קרה ולחה", ודמה סמיך ונחות באיכותו מזה של הגבר. מסיבה זו אין היא מסוגלת להגיע לשלמות רוחנית כמותו. הנחיתות הביולוגית הזאת השפיעה על מזגה ועל טבעה. טוען ברקאי:

אולם לא היתה זו המיתולוגיה היוונית אשר טבעה את חותמה על תפיסת האישה בשלוש התרבויות המונותאיסטיות בימי הביניים. המדע הפגני, ובעיקר הביולוגיה של אריסטו והתיאוריות הרפואיות של היפוקראטס, גאלנוס וסוראנוס, השפיעו באופן מכריע על דעת בני ימי הביניים... רעיונותיהם והשקפותיהם המדעיות שולבו בחיבורים מדעיים ורפואיים שכתבו יהודים, מוסלמים ונוצרים, ואף זכו למקום של חשיבות בחיבורים בעלי אופי תיאולוגי ומוסרי במובהק.²

הקור של האישה מחליש אותה ואין היא מסוגלת להתמודד עם הגבר. היא הפכה להיות פסיבית בחברה לעומת הגבר האקטיבי והדומיננטי. רלב"ג, כמו רבים אחרים מחכמי ישראל בימי הביניים, קיבל תאוריות "מדעיות" אלה. הוא הסיק מהן בלא היסוס מסקנות רוחניות וחברתיות מרחיקות לכת, במיוחד בשאלת יכולתה האינטלקטואלית המוגבלת של האישה מטבע בריאתה. לא יפלא אפוא שאנו מוצאים בפירושו ביטויים מעין אלה:

2 ברקאי, מסורות רפואיות יווניות, עמ' 123.

"אשה כי תזריע וילדה זכר" (ויקרא יב, ב) – הנה הקדימה התורה להזכיר היולדת זכר כי הוא היותר נכבד... ואולם מה הסיבה אשר בעבורה הייתה טומאת לידת נקבה יותר חזקה מטומאת לידת זכר, עד שימי טומאתה הם כפל ימי טומאת הזכר? הנה הסיבה בזה לפי דעתי מבוארת. וזה שהחמר שיתוהו ממנו הזכר הוא יותר דק מהחמר שתתוהו ממנו הנקבה... הנה יהיה בהכרח זה המותר אשר בלידת הנקבה יותר עב ויותר נפסד. וגם כן הנה לחזק החום היסודי בזכר ימשול על הדם להפכו לטבעו יותר ממה שימשול על הנקבה.³

ואין זו אלא דוגמה לתפיסה רווחת בפירושו.

רלב"ג לא היסס להביא בפירושו את דעתם של פילוסופים ורופאים יוונים ושל הוגי דעות ורופאים בימי הביניים לגבי הנזקים הנגרמים כביכול מדם הווסת: "עד שכבר ספר הפילוסוף כי המראה החדשה, אם תסתכל בה האשה בעת וסתה, יראה בה כתם דם, ישאר רשמו בה זמן מוחש. ואלו האדים יתכן שימיתו קצת האנשים בהיותם ארסיים להם ולקלות הפעולות מהם".⁴

רלב"ג קיבל אפוא את טענתו הבסיסית של אריסטו, שהיחס בין החומר ובין הצורה משקף את היחס בין האשה ובין הגבר, כשם שקיבלו הרמב"ם ושאר הפילוסופים היהודים בימי הביניים. ה"פסיביות" של האשה, המודגשת היטב בדבריו של רלב"ג, יונקת מהשוואתה אל החומר, וכבר עמדתי על כך לעיל, בדיון ברמב"ם.⁵

רלב"ג דבק במובהק בהשקפה שהאשה נבראה מן החומר והגבר מן הצורה. תפיסה זו עומדת לדעתו בשורשן של הלכות שונות, כגון שהתשלום על דמי ולדות שמתו בגלל פגיעה פיסית באישה ניתנים לבעל דווקא: "כי זהו ממה שיפקח עינינו שזרע הזכר הוא הנותן הצורה, והחמר הוא מזרע הנקבה. ולפי שההויה תיוחס אל הצורה, כי היא השרש, היו דמי הולדות לבעל".⁶

להשקפתו של רלב"ג על נחיתותה הביולוגית של האשה יש לקשור את קריאתו שלא לשאת אישה גיורת: "שאין ראוי לידבק בבנות הערלים גם אחר התגירם, כי נקל

3 פירוש רלב"ג לתורה, ויקרא, יב, ב, עמ' קפב-קפה. השוו פירושו לשמואל א' טו, ג (מקראות גדולות, הכתר, עמ' 75): "כי האיש יותר נכבד מהאשה".

4 פירוש רלב"ג לתורה, שמות ל, יא, עמ' תד. על החששות מדם הווסת במסורת היוונית והימי ביניימית ראו: ברקאי, מסורות רפואיות יווניות, ובספרות המובאת בהערות שם; וראו גם בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ת, הערות 48-56. מפליא ששכלתן כרלב"ג קיבל גם את האמונה בעין הרע, אך נתן לה הסבר פסיכולוגי: "שהעין הוא האבר שינוק יותר מפני זאת ההבטה הארסית ויביא באמצעותו החיזק אל המוח מצד היותו שכן לו... כי הסכנה היא כשתהיה ההבטה אל הפנים".

5 לעיל, פרק ג, הערה 9; קלנר, שנאת נשים פילוסופית, עמ' 114.

6 פירוש רלב"ג לתורה, שמות כא, התועלות, מהדורת הכתר, עמ' 206.

להם לחזור לסורם. הלא תראה מה שקרה לשמשון מפני דבוקו באלו הנשים".⁷ מסקנה זו בנויה על הנחתו של רלב"ג ששמשון גייר את נשותיו הנכריות. פליאה היא שפילוסוף אשר הושפע רבות מן הרמב"ם התעלם מתשובתו המפורסמת של הרמב"ם אל ר' עובדיה הגר, שבה תיאר אותו כאדם מישראל לכל דבר, כשם שהתעלם מגורלה של רות המואביה, שזכתה שיצא ממנה המלך דויד.⁸ רק מי שדוגל בעמדה אנטי נשית מובהקת מסוגל לקחת את דלילה כסמל שלילי לנשים גיורות בכל הדורות. קשה להניח ששְׂכָלָתָן מובהק כרלב"ג לא היה ער לרקע ההיסטורי של יחסי שמשון עם פלשתים על כל הכרוך בהם. נראה אפוא שדעה קדומה היא שהנחתה אותו ולא פשט לשון הכתובים.

ב. נחיתותה האינטלקטואלית של האישה ומעמדה כמשרתת

רלב"ג הקדיש מקום נרחב לדיון בפרשת הבריאה, ובכלל זה מקומה של האישה בה. את דבריו פתח בהתנצלות, שלעתיים קרובות "לא ימצאו דברינו בזה מסכימים לפשטי הכתובים". כלומר, הוא היה מודע לכך שפירושו יונקים מהשקפתו האישית ומהבנתו את תהליך הבריאה. המסקנה החשובה ביותר שלו לגבי בריאת האישה היא:

שנקבת האדם תתיחד מבין שאר נקבות הבעלי חיים, שהיא נבראת לעבודת הזכר כדי שישלם לו הפנאי להשתדל במושכלות, להגיעו אל הצלחתו.⁹ ואולם נקבות שאר הבעלי חיים לא ימצאו בהם זה היתרון לזכר על הנקבה.¹⁰

במשפטים קצרים אלה טמונה השקפת עולם פסימית ביותר על מקומה של האישה במשפחה ובחברה ועל תכלית בריאתה. ממקור זה הסיקה יוליה שוורצמן:

מבחינה טלאולוגית (=תכלית הבריאה) נחותה האשה מכל שאר הנבראים, שהרי שאר בעלי-החיים נבראו מתוך שוויוניות מוחלטת, בשעה שהאשה נבראה מלכתחילה כאמצעי להצלחת הגבר. במלים אחרות, לפי הרלב"ג, מכל שלל הנבראים האשה היא היחידה שנבראה לא כישות בעלת תכלית משלה, אלא כאמצעי עזר להשגת תכליתו של הגבר... לפי הרלב"ג, האשה נועדה להיות אמצעי שבעזרתו יזכה הגבר באלמוות רוחני. למרות שהרלב"ג לא אומר זאת במפורש, המסקנה המתבקשת היא שהאשה לא

7 פירוש רלב"ג לשופטים טז, התועלת השמונה-עשרה, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 159. ראו גם בתועלת השבע עשרה, שבה קבע רלב"ג כי אין ראוי לאדם לגלות את סודו "גם לשוכבת חיקו". כוונתו לדלילה. הוא סבר – בעקבות מדרש חז"ל – כי נתייירה ונישאה לשמשון.

8 ראו: תשובות הרמב"ם, ב, עמ' 548–550.

9 המושג "הצלחה" במשנתו של רלב"ג משמעו: השגת כישורים אינטלקטואליים ראויים המזכים את האדם בחיי נצח אינטלקטואליים. ראו: שוורצמן, בריאת האישה בצלם, עמ' 80.

10 פירוש הרלב"ג לבראשית ב, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 37.

ניחנה באותו פוטנציאל אינטלקטואלי שמיושו הוא התכלית שלשמה נברא האדם.¹¹ מכאן גם שהיא איננה יכולה להקרא אדם במלוא מובן המילה, ואין לה חלק בעולם הבא במשמעות הפילוסופית של המושג. במילים אחרות, האשה לא נבראה בצלם אלוהים, או לפחות לא בצלם אלוהים ממש.¹²

על מוטיב זה חזר רלב"ג גם בפירושו למגילת אסתר. היינו מצפים שאיש כמוהו, שבז לתענוגות הגוף והטיף להקפדה יתרה על צניעות הנשים, כפי שנראה להלן, יגלה הבנה מלאה או חלקית לסירובה של ושתי להופיע כדוגמנית לפני המלך והשרים. ואולם, הוא מצא אך ורק שלילה במעשיה וביקר אותה קשות, בעיקר על סירובה לציית לבעלה ולהיכנע לרצונותיו, שהרי זוהי חובתה הבסיסית של האישה:

התועלת החמישי הוא במדות. והוא להודיע שהוא ראוי לנשים שיִכְנְעו לעשות רצון בעליהם, כי הם נבראו לעבודת האנשים, כמו שבארנו בפרשת בראשית. ולזה סיפר מה שקרה לושתי על אשר לא נכנעה לעשות מצות אחשורוש בעלה. ותכלית הקושי שהיה בזה הענין בעיני כל שרי המלך, להתפרסם הענין, שזה [הוא] מחוייב לכל הנשים.¹³

רלב"ג האשים מספר פעמים את ושתי בגאווה, על שסירבה לציית לבעלה ולהראות את יופיה לכול.

המטרה הראשונה של בריאת האישה ברורה – לשרת את הגבר. ואולם, אין היא יחידה. במקומות אחרים פירש רלב"ג שיש עוד תכלית לבריאתה, והיא ההולדה וקיום המין האנושי. ואולם, המטרה העיקרית היא לשמש משרתת לגבר ולאפשר לו לנצל את הפוטנציאל האינטלקטואלי הטמון בו, ובו בלבד:

וכבר משך השם יתעלה האדם, ושם בו תשוקה אל שתהיה השתדלותו לעבוד ולשמר השכל אשר בו, עד שישלימהו ויוציאהו מהכח אל הפועל... צוה האדם שישתדל בהשגות המיוחסות אל השכל האנושי, והם המושכלות אשר ישוב בהם נצחי... ולזה גם כן ברא השם יתעלה את האשה, להיות לעזר לאדם בעשותה המלאכות הצריכות לאדם לתקון גופו, ובזה יהיה לו פנאי להשתדל במושכלות. ואם כבר נבראת האשה גם

- 11 כוונתה של שורצמן לומר שבאותו דיון אין רלב"ג אומר זאת, אך ניתן לגלות דברים מפורשים ברוח זו במקומות אחרים בפירושו. ועוד נשוב לכך להלן.
- 12 שורצמן, בריאת האישה בצלם, עמ' 79–80. היא הדגישה שם, כי מסקנתה מתייחסת לכל הנשים שבעולם, ואין "אף לא אשה אחת" שיצאה מכלל זה.
- 13 פירוש רלב"ג לאסתר א, פירוש רלב"ג למגילות, עמ' קג. אין צריך לומר שרלב"ג ראה באור חיובי את קביעתו של ממוכן לפני המלך והשרים: "וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן למגדול ועד קטן" (אסתר א, כ).

כן לתכלית אחר, והוא לקיום המין, הנה זכר בכאן זה התכלית (=המושכלות), להיותו יותר נכבד.¹⁴

תיאור האישה כברייה שכל מטרתה לשרת את בעלה, בניגוד לשאר בעלי החיים, מצוי גם במשנתם של הוגי דעות נוספים. לדעת רלב"ג, מתפיסה זו עולה שיש פחות השגחה של האל על האישה מאשר על הגבר.¹⁵

בריאית האישה כמשרתת מסבירה, לדעת רלב"ג, את זכות האב למכור את בתו לאִמה ולא את בנו: "והנה השליטה התורה לאדם למכור בתו בהיותה קטנה ולא למכור בנו. לפי שהאשה נבראת לעבודת האדם כמו שנתבאר בפרשת בראשית. ולזה ישלוט האב למכור בתו ולא למכור בנו. כי היא נבראת לשרת".¹⁶ בתיאור האישה כמשרתת שרשאים למוכרה התעלם רלב"ג מן ההדגשה היתרה בכתובים, שהאִמה העברייא עדיפה על העבד העברי בעניינים שונים, וכי מכירתה נועדה בעיקר לשם "ייעוד", דהיינו לשם נישואין.

גם בחוסר יכולתה של האישה לרכוש את "המושכלות" בשל מגבלותיה האינטלקטואליות דן רלב"ג במקומות שונים בפירושו. לגבי אי בריאתה בצלם אלוהים, הדבר איננו מפורש בדברי רלב"ג, אך הוא עולה מבין השיטין של דבריו. כפי שנראה להלן, טענה זו הייתה מקובלת גם על אברבנאל.¹⁷ מנחם קלנר הגיע למסקנה דומה: "לא מצאתי אמנם שום טקסט שבו אומר הרלב"ג מפורשות שהנשים לא נבראו בצלם אלוהים, אבל מסקנה זו מתבקשת מקביעתו בדבר נחיתותן השכלית".¹⁸ לעניין זה נודעת חשיבות רבה בבחינת מעמדה של האישה במשנתו של רלב"ג. מאחר שלהשגת "המושכלות" יש ערך עליון במשנתו, ברור שהוצאת הנשים מכלל אלה הראויים לרכוש אותן מציבה אותן כנחותות ביותר בהשוואה לגבר. רלב"ג קשר את הנחיתות הזאת עם חובת הנשים להיות משועבדות לגברים ולשרתם. הוא תלה זאת גם בכתובים שאין זה פירושם על פי הפשט, והדבר מעיד על מגמתיות ברורה.¹⁹

רלב"ג זלזל לא רק בכישוריהן האינטלקטואליים של הנשים אלא אף בכבודן. הוא טען שהן נחותות גם בתחומים העיוניים וגם במקומן במשפחה ובחברה. לדעתו, הביטוי הקשה מכולם הוא הסברו לשם "חיה" שנתן אדם לאשתו לאחר האכילה מעץ הדעת. הוא פירש זאת מלשון "חיה", דהיינו ביטוי לקרבתה אל בעלי החיים:

14 בראשית, ב, יח, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 43.

15 ראו להלן, הערה 22.

16 פירוש רלב"ג לתורה, שמות כא, עמ' רה, התועלת השנייה.

17 ראו להלן, פרק יט, הערה 3.

18 קלנר, שנאת נשים פילוסופית, עמ' 117.

19 קלנר, שם, עמ' 115. ראו גם מה שהביא שם, עמ' 119, הערה 27, לגבי חלקה של האישה בעולם הבא.

והנה, קרא האדם שם אשתו חוה, כאשר השיג בחולשת שכלה, רוצה לומר שלא עלתה מדרגתה על שאר בעלי חיים עליו רב, ואם היא בעלת שכל. כי רוב השתמשותה אמנם הוכן לה בדברים הגופיים, לחולשת שכלה ולהיותה לעבודת האדם, ולזה הוא רחוק שיגיע לה שלמות השכל.²⁰

בפירושו לקהלת שיבח רלב"ג מאוד את "ידיעת החכמה וחשבון אשר הם כל החכמות", והוסיף: "הנה מצאתי שכבר ישיג זה אדם אחד מאלף מן החוקרים בזה. ואשה, לא מצאתי שתגיע להשגת כל אלו הידיעות, לחסרון דעתה ובריאתה וזה מה שיוסיף הרחקה בענין האשה".²¹ וזהו עדות נוספת לכך שמגבלותיה האינטלקטואליות של האישה הן שיעדו אותה לשירות הגבר, לדעת רלב"ג. לשיטתו, האישה היא ברייה לעצמה המדורגת בין בעלי החיים ובין הגבר, והיא קרובה יותר אל בעלי החיים מאשר אל הגבר. כך נטל רלב"ג את אחד הביטויים המפוארים ביותר כלפי האישה – תיאורה כאם האנושות כולה – והפך אותו לביטוי שיש בו פגיעה קשה ביותר בתדמיתה. עדות מובהקת למגמתיות של רלב"ג ביחס לנשים עולה מהכנסת מוטיבים אנטי נשיים לכתובים באופן מלאכותי, מבלי שיש להם אחיזה כלשהי בלשון הכתובים. בשל החשיבות המרובה של עניין זה אביא לו מספר דוגמאות:

(א) בתיאור החטא בגן עדן כותב הרלב"ג כי האישה נמשכה, כדרכה, אחרי הדברים הנעימים והמתוקים לגוף בשל חסרון שכלה וקלות דעתה:

והנה האשה לחולשת שכלה נתפתה בראותה הערבות אשר יושג בזה האופן מההשגה, כי בה יושגו המזונות הערבים והפעולות הערבות בכללם... כי לחולשת שכלה לא הושגה בבריאתה באופן אשר הגיעה ההשגחה בו בבריאת האדם... ושתשוקתה אמנם הושמה לעבודת בעלה והוא ימשל בה, ואמנם היה זה כן, לפי שכל מה שהיה הדבר יותר נכבד, השגיח ה' בבריאתו יותר.²²

(ב) בסיום שירת הים נאמר שכל הנשים יצאו בתופים ובמחולות: "ותען להם מרים שירו לה' כי גָּאָה גָּאָה סוס ורכבו רמה בים" (שמות טו, כא). בנקל ניתן ללמוד מכתוב זה על מעלת הנשים, שאף הן חשו צורך להודות על הנס. התורה מצאה לנכון להדגיש

20 פירוש הרלב"ג לבראשית ג, כ, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 55. בהמשך דבריו העיר רלב"ג: "אלא שעל כל פנים היא יותר נכבדת מהם (=בעלי החיים האחרים) וכולם הם לעבודתה".

21 קהלת ח, כח, פירוש רלב"ג למגילות, עמ' מח. בפירושו למשלי העלה רלב"ג את האפשרות שדימי האישה לחכמה ניתן להתפרש כאלגוריה בלבד: "'ואל תטש תורת אמן' (משלי א, ח): והאם הוא השכל הפועל אשר באמצעותו הגיעה הנבואה. והמשילו אל הנקבה ביחס אל ה' יתברך, כי הוא שיקבל הכח ממנו" (משלי א, ח; על פי מקראות גדולות, לובלין תרנ"ז). ראו גם: שוורצמן, תפיסות מגדריות בפירושים למשלי, עמ' 202, ומסקנתי שונה במעט.

22 בראשית, ג, ג, טז, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 49, 53.

שגם כל הנשים נטלו חלק בשמחה. לדעת ר' אברהם בן עזרא, הנשים שוררו את השירה כולה ולא רק פסוק אחד ממנה. ואולם, רלב"ג למד מכתוב זה מסר הפוך לחלוטין, שאין ראוי לנשים לשבח את האל בגלל "חסרון דעתן". יתר על כן, הוא הציע מסקנה זו כאחת מן ה"תועלות" שיש ללמוד מהן תורה לדורות:

התועלת העשירי הוא להודיע שאין מהראוי שיכנסו הנשים לספר שבחי השם יתעלה בכמו אלו העמוקות, לחסרון דעתן. ולזה לא זכר בשירת הנשים כי אם מלות מועטות. ואולם בני ישראל שרו כל השירה הנפלאה הזאת. ולזאת הסיבה בעיניה לא חייבה התורה הנשים בתלמוד תורה ובשאר המצוות הנוהגות מנהגה. אמרו ז"ל כל המלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות.²³

כמה קשה התבטאות זו. כביכול, אין הנשים מסוגלות לספר את שבחי האל כראוי. וכי לא הכיר הרלב"ג את שירת דבורה ואת תפילת חנה, שתי נשים שהכתיר בכתרים רבים? ספק אם ניתן למצוא ביטוי המביע זלזול כה קשה בעולמן הרוחני של הנשים. זאת ועוד, הוא מתייחס אל מרים, שנטלה את התוף בידיה וקראה לנשים לשורר עמה ולשבח את הקב"ה על הצלת ישראל והטבעת המצרים. קשה להעלות על הדעת שהוא לא היה מודע לדעת הרמב"ם בעקבות חז"ל, שמרים הנביאה זכתה למיתת נשיקה, דהיינו למעלה הרוחנית הגבוהה ביותר שאדם מסוגל להגיע אליה.²⁴ בהנמקתו ל"חסרון דעתן" יש לכאורה כדי להקל מחומרת דבריו של רלב"ג, שהרי הכול שב וחוזר אל תפיסתו הבסיסית בדבר מגבלותיה של האישה מבחינה אינטלקטואלית. ואולם מי שראה, הכיר ופירש את שירת דבורה ואת תפילת חנה לא צריך היה להציע מסקנה כה קשה מעין זו. מרים אף מתוארת בספר מיכה (ו, ג) כאחת המנהיגות של עם ישראל בעת נדודיו במדבר, "יחד עם משה ואהרן, וכחסף שעשה ה' עם עמו באותם ימים קשים.

רלב"ג שילב בדבריו גם את האיסור ללמד תורה לנשים, נושא שכלל איננו קשור בשירת הים. אף פן זה מעיד על מגמתו לתאר את האישה כבעלת כישורים אינטלקטואליים נחותים. לא ייפלא אפוא שלדעתו מרים לבדה דיברה כנגד משה "על אדות האשה הקשית אשר לקח".²⁵ פועל יוצא נוסף של הנחיתות הזאת הוא הפטור של הנשים לא רק מתלמוד תורה אלא גם מקיום מצוות רבות. על רעיון זה חזר רלב"ג גם בפירושו לפרשת ציצית: "והנה מפני שהייתה הצוואה הזאת (=מצוות ציצית) ל'בני ישראל' למדנו שאין הנשים חייבות בציצית. וראוי היה להיות כן כי הענין אשר תעיר עליו זאת המצוה

23 פירוש רלב"ג לתורה, שמות, טו, עמ' קטו, מהדורת ברנר וכהן, עמ' 258.

24 מורה נבוכים, ג, עמ' 665. למקור הדברים ראו: בבא בתרא יז ע"א. למקבילות ראו: שורץ, מורה נבוכים, שם, הערה 92. וראו לעיל, בדיון ברמב"ם, פרק ג, הערה 74.

25 פירוש רלב"ג לתורה, במדבר יט, ט, עמ' מג: "מרים לבדה דברה כנגד משה... ואולם אהרן נתנגה על שלא הוכיח אחותו על זה וחזק את דבריה".

הוא רב העומק, ולא יתכן שיגיע אליו שכל הנשים, לקלות דעתן".²⁶ את הפטור מתלמוד תורה ניתן לאשש, לפי עולמו של רלב"ג, בטענה שהמגבלה האינטלקטואלית עלולה להכביד על הנשים להבין באופן מלא וראוי את הסוגיות הנלמדות. ואולם, השימוש בנימוק זה לקיום המצוות תמוה: הרי ניתן לקיים מצוות גם כשאין הבנה מלאה לטעמן וליסודותיהן, ולו כמצוות אנשים מלומדה. אם כן, ייתכן שבדבריו טמון זלוול לא רק בכישוריהן האינטלקטואליים של הנשים אלא גם בעולמן הרוחני ככלל. לשון אחר: הפטור מן המצוות איננו מדיר את מנוחתן של הנשים.

(ג) התיאור המפורט של ניצחונות ברק על סיסרא בא ללמד לדעת רלב"ג שגם נבואת אישה יכולה להיות אמיתית.²⁷ רלב"ג מצא לנכון לציין את החשש שהבריות לא יאמינו שיש אמת בנבואת אישה. אף חשש זה מלמד על תפיסת עולמו שלו.

(ד) לדעתו, אחד מתפקידי האישה הוא לרחוץ את רגלי בעלה. על דברי אביגיל, שדי היה לה להיות שפחה לאחד מנערי דוד ולרחוץ את רגליו, כתב רלב"ג: "כמנהג האשה לבעלה".²⁸

(ה) ביטוי קשה נוסף לקיפוח האישה ולפגיעה בכבודה מצוי בהסברו של רלב"ג לאיסור לענות אלמנה ויתום ("כל אלמנה ויתום לא תענון", שמות כב, כא). בהמשך הכתוב נאמר ביחיד ובלשון זכר "שמע אשמע צעקתו" (ולא "צעקתם"). ואיה צעקת האלמנה? רלב"ג פירש: "צעקת היתום, והוא הדין לאלמנה. ואולם לקחה התורה היתום בזה הענין, כי האיש יותר ראוי שתשמע צעקתו מצעקת האשה, לחולשת דעתה בטבע".²⁹ כלומר, גם הרחמים על אנשים אומללים תלויים לדעתו בכישוריהם האינטלקטואליים. ומכיוון שהאישה "נחותה" מן הגבר, זכאי הגבר שצעקתו תישמע תחילה, וביתר שאת.

(ו) גם את הפטור של האישה ממצוות ראייה בעת העלייה לרגל לירושלים הסביר רלב"ג בנחיתותן האינטלקטואלית של הנשים: "והנה היו הנשים פטורות מאלו המצוות לחסרון דעתן מלעמוד בסבת הראיה על הכוונות הראויות בראית בית המקדש ועניניו".³⁰ כלומר, כישוריה השכליים "המוגבלים" של האישה אינם מאפשרים לה הבנה מלאה של משמעות "בית המקדש ועניניו". הוא יכול היה לתלות את פטור האישה ממצווה זו בהיותה "מצוות עשה שהזמן גרמה", אך נימק זאת ב"חסרון דעתן"

26 במדבר טו, לט, שם, עמ' סד-סה.

27 פירוש רלב"ג לשופטים, ה (התועלת השלישי), מקראות גדולות, הכתר, עמ' 115.

28 שמואל א' כה, מא, שם, עמ' 135. השוו הדין במקומה של האישה במשנתו של רש"י, לעיל, פרק ב, הערה 30. לשיטת רש"י, תכלית רחיצת הרגליים היא לעורר חיבה בין בני הזוג ואין האישה פועלת כמשרתת.

29 פירוש רלב"ג לתורה, שמות כב, כא, עמ' רצ.

30 שמות כג, התועלת השלישית, שם, עמ' שכג.

של הנשים, ולכך הצמיד גם את "החרש השוטה והקטן", שגם הם פטורים ממצווה זו בשל "חסרון דעתם". בהתאם לתפיסה זו, סבר הרלב"ג שדברי חכמים "נשים דעתן קלה" מתייחסים אל המגבלה השכלית הטבועה באישה מטבע בריאתה: "ואולם השיא הנחש לאשה, להיות האשה יותר חלושת השכל מן האיש, ולזה היא יותר קלה להתפתות בזה... והנה האשה לחולשת שכלה נתפתתה בראותה הערבות אשר יושג בזה האופן מההשגה, כי בה יוצגו המזונות הערבים והפעולות הערבות בכללם".³¹

כאמור, באותה דרך הסביר רלב"ג גם את הפטור של הנשים ממצוות ציצית.³² אף במקרה זה לא הסתמך רלב"ג על היות המצווה אחת מ"מצוות עשה שהזמן גרמה" ותלה את הפטור במיעוט שכלן של הנשים ובקלות דעתן. (ז) לדעת רלב"ג, תכלית הבריאה של האישה מצלע הגבר היא להדגיש ביתר שאת את תלותה בבעלה ואת חובתה "לעבדו":

ואמנם היה בריאת האשה מן האיש, לפי שהוא הסבה במציאותה, רוצה לומר, שהיא נבראת לעבודתו; ולהורות שהוא במדרגת ההתחלה לה, הושמה בריאתה ממנו, כדי שתהיה יותר נשמעת אליו לעבדו העבודה הצריכה לו, עם שבוה האופן גם כן נמצאת יותר מתיחסת אל טבע האדם.³³

היו חכמים שלמדו מתהליך הבריאה על הקשר ההדוק שבין בני הזוג ועל חובת הבעל לשמור על האישה כאחד מאיבריו.³⁴ לא ייפלא אפוא שרלב"ג הסיק ממעשה דינה שמקום האישה הוא בבית ועליה להימנע מלצאת לרשות הרבים: "שאין ראוי לאשה שתצא מביתה".³⁵

ג. "חרפת המשגל"

רלב"ג סבר שיש לצמצם את יחסי האישות למינימום ההכרחי הנדרש לקיום המין האנושי: "שלא ימשך האדם אל זה הפעל המגונה אם לא לקיום המין. כי כל שוגה בו לא יחכם וימנע ממנו כל שלמות".³⁶ מבחינה עקרונית הוא לא חידש דבר, ובדעה זו החזיקו כל חכמי ישראל שנמנו עם הזרם הפילוסופי, בעקבות אריסטו והרמב"ם. ואולם,

31 פירוש רלב"ג לבראשית ג, ו, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 49.

32 לעיל, הערה 26.

33 בראשית ב, כא, שם, עמ' 45.

34 ראו למשל בדיון בראב"ד, לעיל, פרק ד, הערה 12.

35 פירוש רלב"ג לתורה, בראשית לג, התועלת הרביעית, עמ' רטו.

36 ויקרא לג, התועלת השלישית, שם, עמ' רלג. ראו גם שם, עמ' תז. כמו כן דיבר הרלב"ג על "מצוות עונת". ראו: שם, שמות, עמ' קצה, רת.

מבחינה כמותית יש חידוש בדבריו, שכן הוא הסתייג מיחסי מין יותר מאשר פילוסופים יהודים אחרים. עשרות פעמים חזר על מוטיב זה, וניצל הזדמנויות רבות שנקרו לפניו כדי להזהיר את הבריות מפני ריבוי המשגל ומנוקיו. ליחסי מין יש מקום רק אם הם נועדו לפריה ורבייה. לדוגמה: "המשגל לזולת הפרי הראוי הוא בלתי נבחר";³⁷ "ומצאתי היותר מגונה שבמיני הרשע, ההימשך אל האשה, כי ענינה מר ממות. לבה הוא מצודים וחרמים ללכוד רבים".³⁸ רבים מדבריו אלה רחוקים מפשט לשון הכתובים והם מעידים על המגמתיות שלו. נביא לכך עשר דוגמאות:

(א) צאצאי אדם הראשון עד דור המבול האריכו ימים עד מאוד. לדעת רלב"ג, הם זכו בכך "לפי שלא היו רודפים תאוות הגוף, כי הם מקצרות ימי האדם".³⁹ האומנם האמין רלב"ג שאריכות ימיהם הנדירה של הדורות הראשונים, לעתים אף למעלה מתשע מאות שנה, נבעה ממיעוט תאוות הגוף? האם הכיר טיעון זה בכתבי הפילוסופים שהטיפו למיעוט המשגל? מסתבר שהוא ניצל הזדמנות נוספת שנקרתה לפניו כדי להתריע מפני "חרפת המשגל".⁴⁰ גם במקומות אחרים בפירושו טען, בעקבות הרמב"ם, שיחסי מין פוגעים לא רק בשלמות השכלית של האדם אלא גם בבריאותו: "שימותו רוב האנשים לסיבת רוב המשגל, לרוב הנקבות המוכנות להן, ולזאת הסבה מנעה התורה רוב העריות".⁴¹ דעה זו הייתה מקובלת על הפילוסופים ככלל, ולא ייפלא שגם רלב"ג סיגלה לעצמו. לפי שיטתו, ניתן היה לצפות שהתורה תאסור ריבוי נשים והחזקת פילגשים.

(ב) לדעת רלב"ג, דחה נח את נישואיו והוליד בנים רק במלאות לו חמש מאות שנה (בראשית ה, לב), בשל רצונו לדחות את יחסי האישות ככל האפשר, בניגוד לשאר בני דורו שנספו במבול. הוא אף הביא זאת כהמלצה לדורות: "שאנשי דור נח היו כולם

37 ויקרא, התועלת השנייה, שם, עמ' תז.

38 קהלת ח, כה, פירוש רלב"ג למגילות, עמ' מה.

39 בראשית ה, ד, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 71. כאפשרות שנייה הציע שם רלב"ג שאריכות ימיהם מקורה ברצון האל: "כדי שיהיה להם פנאי ללמוד החכמות ולכתבם על ספר". השוו פירושו שם, ה, לב, עמ' 75.

40 מעניין כי בפירוש הרד"ק לבעיה זו – פירוש שעמד בפני הרלב"ג – הוצעה דעה אחרת. לדעת רד"ק, דווקא רתיעתן של הבריות, וחששן מפני גורלם של הדורות שקדמום ונספו במבול, הם שגרמו להם להיות נמוכים יותר בקומתם ולהסתגף יותר, ובסופו של דבר הביאו לקיצור ימיהם. עם זאת, סבר גם הוא שהם המעיטו ביחסי אישות. ראו בפירושו לבראשית ה, לב, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 74: "ומן הנראה כי הראשונים כמו שכתבנו לא היו רודפים התאוות ולא היו נזקקים לאשה אלא בני מאה או פחות או יותר מעט, וכונתם להשאיר להם זרע בלבד, לא לתאוות הבשר". וראו גם שם, ו, ד, עמ' 77.

41 פירוש רלב"ג לתורה, שמות כ, תועלת יד, עמ' קפו. השוו: רמב"ם, הלכות דעות ד, יט. ראו גם פירושו של רלב"ג לויקרא יד, ח, שם, עמ' רח, שבו הסביר מדוע יחסי מין מזיקים לדעתו לגבר ולא לאישה ("המשגל הוא ממה שזיק לו בהחלישו ההם היסוד... ולפי שאין המשגל מזיק לאשה בזה האופן, כי ורעה הוא נא בלתי מבושל").

שטופים בנמה, עד שנשקעו בזה האופן המגונה אשר ספרה אותו התורה. והוא (=נח) נרפא מזאת המדה הפחותה ושנעתק אל הקצה האחרון מההתרחק מהמשגל, עד שהיה בן חמש מאות שנה קודם שהוליד".⁴²

(ג) לדעת רלב"ג, דוד ואבישג השונמית התביישו לגלות ברבים את תכלית הבאתה של אבישג אל ביתו, לשכב בחיקו כדי לחממו. לכן הוא העמיד פנים שהיא "סוכנת" הממונה על תפקיד כלשהו בארמון המלוכה:

ולזה תמצא, כי כשהביא ההכרח אל שיתחמם המלך דוד בשכיבת אבישג בחיקו, והיה בזה מחבשת לה ולו, כי יודע שהיא נכנסת לשכב בחיקו, הנה הערימו ושמו אותה סוכנת; כי בזה יעלם ענין הכנסה שם על מה ועל מה היה, כי יחשבו הרואים שהיא נכנסת לעיין בדבר המנוי אשר שם אותה המלך עליו.⁴³

כך צייר רלב"ג, פילוסוף יהודי מימי הביניים, באנכרוניזם מוחלט את דויד המלך, השליט הגדול.

(ד) לדעת רלב"ג, דויד היה מסוגל לקיים יחסי אישות עם אבישג השונמית אלא שהוא נמנע מכך במתכוון (מלכים א' א, ד), כדי לכפר על חטאו בבת-שבע: "וזה ממה שיוורה שכבר נתחרט בתכלית מחטא בת שבע, ולזה הגיע מדרגתו מהפרישות לזאת המדרגה הנפלאה, שהיה רואה בעיניו ומשם לא אכל".⁴⁴

(ה) ממעשה פילגש בגבעה למד רלב"ג, כמסר לדורות, שאדם צריך להימנע מלקחת פילגש, שהרי כל לקיחתה היא לשם המשגל שהוא עניין פסול:

התועלת החמשי הוא: להודיע שאין ראוי לאדם לקחת פלגש להמשך לענין המשגל. הלא תראה מה שקרה מהרע מהפילגש הזאת שלקח האיש הלוי, שנכשלו בסבתה כמה רבבות מישראל. ולזאת הסבה גם כן זכר רוע תכונת בני בנימין אשר בגבעה בענין המשגל, ומה שקרה להם בעבור זה מההשחתה והכליון.⁴⁵

הטפה זו של רלב"ג נבעה, ככל הנראה, גם מן העובדה שבחוגי החצרנים היהודים, בעיקר בספרד, רבו כאלה שנטלו להם פילגשים. הוא ראה תופעה זו באור שלילי, כמו חכמים יהודים אחרים.⁴⁶

42 בפירושו לתועלות שבפרשת נח, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 223.

43 מלכים א' ב, במניין התועלות, שם, עמ' 20.

44 שם, שם. לדעת רלב"ג, כבר מילא דויד את מכסת הנשים שעל פי דין תורה מותר היה לו לשאת, ולשכב עם אבישג כפילגש הוא סירב בשל "חרפת המשגל".

45 שופטים, כא, התועלות, שם, עמ' 180.

46 ראו בספרי, חסידות ומורדות, עמ' עמ' 229–243, ובספרות הנזכרת בהערות שם; ובדין ברמב"ן, לעיל, פרק ח, וברשב"א, לעיל, פרק ט.

(ו) גם את הביטוי "שפחה חרופה" הסביר רלב"ג מלשון "חֲרָפָה", כלומר "חרפת המשגל":

וזה אמנם יהיה כשתהיה משני שותפין וכתב לה אחד מהם גט שחרור או שנפדית ממנו ונשארה חציה שפחה וחציה בת חורין. והנה יהיה הרצון ב"נחרפת" בעולה, מענין חרפה, כי זה הענין הוא חרפה לנו, רוצה לומר המשגל. כי הוא לאדם מצד שהוא בעל חי, לא מצד שהוא אדם.⁴⁷

פירוש זה, הקושר את התיבה "חרופה" עם "חרפה" בשל יחסי המין שקיים השוכב עם השפחה, רחוק מן הפשט. הכתוב אומר: "ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע והיא שפחה נחרפת לאיש" (ויקרא יט, כ). לפי הפשט, הביטוי "שפחה נחרפת" מתייחס אל הזיקה בינה ובין איש אחר שהיה לה קשר עמו,⁴⁸ עוד לפני שהאיש השני שכב עמה. על כל פנים, קשה לקשור ביטוי זה עם "חרפה".

(ז) לדעת רלב"ג, לאחר מרד אבשלום פָּרַש המלך דויד מכל נשותיו ונמנע כליל מקיום יחסי מין עמהן. פירוש זה רחוק מפשט הכתובים במקרא.⁴⁹ יותר משיש בדברים אלה כדי לתאר את מעשיו של דויד, יש בהם כדי לתאר את עולמו הרוחני של רלב"ג על ערכיו והעדפותיו. גישה דומה, הקוראת להימנעות מיחסי מין לאחר שאדם הוליד ילדים, רווחה בקרב חוגים מסוימים בכנסייה הנוצרית באותה עת, וייתכן שיש קשר בין השקפתו ובין גישתם של החכמים הנוצרים הללו.⁵⁰

(ח) רלב"ג סבר שאברהם לא היה נושא אישה לאחר מות שרה אלמלא חפץ ללדת ילדים נוספים: "כבר מצאנו באברהם שהיה בן מאה שלושים ושבע שנה כשמתה שרה ולקח אשה אחר זה והוליד ממנה. ואין ספק שאלו לא היה ראוי אברהם להוליד, לא נשא אשה, כי חלילה לו שישאנה להנאת המשגל".⁵¹ מדבריו אלה של רלב"ג עולה מסקנה מרחיקת לכת: אין ראוי שאדם יישא אישה לאחר שכבר איננו יכול להוליד. לנישואין יש מקום רק אם יש סיכוי שאדם ימשיך להוליד.

(ט) רלב"ג סובר שהמאבק הגדול בין לאה לרחל על אהבתו של יעקב מקורו ברצונן ללדת בנים: "כל הספור הזה להודיע כי כל האמהות כונתם להוליד בנים מיעקב, לפי

47 פירוש רלב"ג לתורה, ויקרא יט, כ, עמ' שג.

48 רוב המפרשים פירשו שהכוונה היא שהייתה מאורסת או מיועדת לו.

49 במקרא מסופר (שמואל ב' יז, כב; כ, ג) שאבשלום בא רק על עשר "נשים פילגשים" של דויד. הן נותרו "צרורות" ו"אלמנות היות" עד יום מותן (שם כ, ג). מכאן שעם הנשים האחרות שלו המשיך דויד לקיים יחסי אישות.

50 ראו: אליוט, נישואים ורוחניים; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 450–452, ושם ספרות נוספת.

51 פירוש רלב"ג לתורה, בראשית יז, יז, עמ' קכב.

שהיה צדיק וטוב, לא להנאת המשגל".⁵² יעקב העדיף את רחל על פני לאה לא רק בשל יופיה אלא בעיקר בשל בריאותה הטובה: "ולא בחר יעקב בגדולה, לפי שענינה היו רכות ודומעות והוא חולי מה. ובחר בקטנה כדי שיהיה הזרע שיהיה לו ממנה יותר בריא ויותר שלם. מצורף לזה שהיא הייתה יפת תואר ויפת מראה". רוב המפרשים ראו בתואר "רכות" ביטוי לחיוב, ופשט לשון הכתובים נוטה לדעתם.

(י) הדוגמה העשירית איננה עוסקת במישרין ב"חרפת המשגל", אלא בהטפה להתרחק מחברת נשים ככל האפשר. לדעת רלב"ג, הנביא אלישע ניהל כמה משיחותיו עם האישה השונמית באמצעות משרתו גיחזי. ממעשהו זה למד רלב"ג כתועלת לדורות: "שאין ראוי לשלם לדבר עם האשה אם לא יביאהו לזה הכרח, אבל ראוי להתרחק ממנה לפי מה שאיפשר".⁵³ גם המלאכים לא דיברו במישרין עם שרה אלא באמצעות אברהם, והרלב"ג למד מכך "שאין ראוי לשלמים (=לאדם המושלם) להסתכל באשה, כדי שלא ימשכו לתאות המשגל".⁵⁴ הקב"ה לימד את יעקב שהכוונה הראויה בלקיחת אישה היא להוליד בנים:

שראוי לאדם שיהיה שמח בחלקו שנתן לו השם. כי כבר יקרה שמה שיחשבה האדם בלתי נבחר הוא יותר נבחר לפי האמת. הלא תראה שיעקב היה בוחר ברחל יותר מלאה, והראה לו השם יתעלה שלאה יותר נבחרת לפי התכלית אשר בעבורו הייתה הכונה בלקיחת האשה והוא הולדת הבנים.⁵⁵

הבאתי כאן דוגמאות ספורות לתופעה המצויה עשרות פעמים בפירושו של רלב"ג למקרא. עדות מובהקת להשלכות שהיו לפרשנותו הנזכרת נשתמרה בדיונו בגיל הנישואין ובהסבר הטעם למצוות מילה. בהתאם לגישתו העקרונית, שיחסי אישות מטרתם אך ורק קיום המין האנושי, הוא ראה באור שלילי נישואין לפני מלאות לאדם עשרים שנה, שהוא לדעתו הגיל הראוי להולדה, בעיקר בשל נימוק ביולוגי:

האדם יתחייב בזאת המצוה מעת היותו ראוי, על המנהג הטבעי, להוליד הולדה שלמה, ישלם בה מלא הארץ... וכבר זכרו ז"ל, שזה הזמן הוא מן התורה, לפי מה שהיה מקובל אצלם, מעת היותו בן עשרים שנה, לא קודם זה, ואע"פ שהוא יכנס בגדר שאר המצות מעת היותו בן שלוש עשרה שנה ויום אחד... ובוה תמצא שאפלטון צוה במה שחבר אותו מהנהגת המדינה החשובה, שלא יתחברו הזכרים לנקבות, אם לא אחר אשר יגיעו קרוב לזמן אשר הגבילוהו ז"ל, כדי שיהיו הנולדים שלמי היצירה.⁵⁶

52 בראשית ל, טו, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 41.

53 מלכים ב' יב, במניין התועלות, תועלת 22, שם, עמ' 17.

54 בראשית יח, התועלת השמינית, שם, עמ' 230; פירוש רלב"ג לתורה, בראשית, עמ' קלה.

55 פירוש רלב"ג לתורה, בראשית כט, התועלת הי"ט, עמ' קצה.

56 פירוש רלב"ג לבראשית א, כד, התועלות, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 222.

בקביעתו שלפני גיל עשרים אין ראוי לאדם לשאת אישה הסתמך רלב"ג הן על אפלטון הן על חז"ל. ההסתמכות על הו"ל אינה ברורה והיא שונה ממסקנת התלמוד. בסוגיה בקידושין (כט ע"ב – ל ע"א), שעליה בנה רלב"ג את בניינו, מובאים דבריו של רב הונא, שאדם צריך לשאת אישה לפני גיל עשרים, וכן סוברים שם גם חכמים אחרים. דעת רב חסדא היא שיש לאדם לשאת אישה כבר בגיל שש עשרה, ורצוי אף לפני כן. אליבא דאמת, רלב"ג שינה כאן ממסקנת התלמוד אף שהוא מסתמך עליו. מבחינה עקרונית הוא הלך בדרכו המפורשת, שאין דברי חז"ל מחייבים מכיוון שיש בהם דעות שונות: "שאין ההאמנה בכל מה שאמרוהו ז"ל מחייבת לנו, כי כבר ימצאו בהם דברים סותרים קצתם קצת, ולזה לא נרחיק היות בהם דברים בלתי צודקים".⁵⁷ מדוע העלים רלב"ג את דעתם המפורשת, של כמה מחכמי התלמוד המובהקים ביחס לגיל הנישואין? נראה שביטחונו הגדול בגישתו, שראוי לאדם להמתין עד גיל עשרים, כיוון שרק אז ההולדה מושלמת מבחינה ביולוגית ומנטלית, ורצונו לשכנע את הבריות ללכת בדרך זו, הם שדחפוהו לעשות כן.⁵⁸

לדעת רלב"ג, המטרה העיקרית של ברית המילה היא להחליש את תאוות המשגל. הוא הציע לכך הסבר ביולוגי מפורט.⁵⁹ ככלל, הוא סבר שגילוי עריות חמור יותר מאשר שפיכות דמים: "שענין גילוי העריות, ואם הוא קל אצל האנשים, הוא יותר קשה משפיכות דמים".⁶⁰ בשל סיבה זו יצאו שבטי ישראל למלחמה על אנשי הגבעה: "שראוי לבער החטאים מן הארץ כדי שלא ילמדו הנשאים ממעשיהם, כל שכן כשחטאו בדבר יפותו בו האנשים בקלות, והוא ענין המשגל".⁶¹ רלב"ג הטיף להקפדה יתרה על צניעותן של הנשים ועל הפרדה בינן ובין הגברים. על מוטיב זה חזר מספר פעמים בפירושו. לדוגמה:

התועלת השמינית הוא, להודיע שראוי לאשה, כשתצטרך ללכת בין האנשים, שתהינה עמה נשים, באופן שלא תשיגה חשד ערוה.⁶²

57 בראשית א, כט, שם, עמ' 31.

58 השוו גם דבריו בשאלת גיל הנישואין בפירושו לבראשית לח, התועלת הרביעית, שם, עמ' 204. ושם כתב: "ער היה פחות מבן עשרים שנה כשנשא תמר". הרי שאין הוא עקבי לחלוטין בכך. ממקור זה נראה שגיל עשרים – או בסמוך לו – הוא גיל הנישואין האידיאלי, כדי להסיר מחשבות זימה מדעתו של האדם, ואין לדחותו לזמן ממושך.

59 בראשית יז, ח, שם, עמ' 153. על רעיון זה חזר רלב"ג במקומות נוספים בפירושו לתורה ולספר יהושע. רעיון זה כבר הציעו רד"ק ורמב"ן בפירושיהם למצוות מילה, בראשית יז, ט. הרמב"ם הציע טעמים אחרים לברית המילה. ראו: מורה נבוכים, ג, מט, עמ' 645.

60 פירוש רלב"ג לתורה, התועלת השביעית לפרשת כי תבא, עמ' רעא. השוו דבריו שם, כז, כד, עמ' רפב.

61 שופטים כא, התועלת הארבע-עשרה, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 180.

62 רות ב, ח, פירוש רלב"ג למגילות, עמ' י.

התועלת הרביעי הוא במדות. והוא שראוי בקיבוצים, שתהיינה הנשים לבד והאנשים לבד. כי אם יהיו מעורבים יהיה זה סיבה להרבות זימה וכל שכן במשתה היין. עם שזה יהיה סיבה למנוע מהנשים [השגת] רצונן במשתה ההוא מהאכילה והשתיה, כי יבושו מהאנשים.⁶³

נראה שיש לקשור לעניין זה גם את התנגדותו של רלב"ג לפוליגמיה. לדעתו, ריבוי נשים יביא בהכרח לאיבה ולשנאה בין הנשים ויפגע גם בבריאותן הפיסית. לכאורה, מעשיהן של רחל ולאה, שנתנו את שפחותיהן ליעקב, סותרים קביעה זו, אך רלב"ג הציע לכך הסבר מפליא. רחל ולאה עשו זאת בכוונה, כדי להגביר את קנאתן שלהן, לפגוע בבריאותן ולרזות. לדעתו, סיכוייה של האישה הרזה להרות גדולים יותר משל האישה השמנה. ממילא, הן יצאו נשכרות מהכנסת צרה לביתן: "וזה כי הנשים שהם נשי איש אחד, הן צרות זו לזו בהכרח. ויקרה להן מזה צער נפלא... אולי יהיה סבה למעט השומן והדשנות, אשר היה סבת המנע ההריון מהם".⁶⁴

ד. הזלזול בנשים

בפירושו של רלב"ג למקרא פזורים ביטויים שיש בהם משום זלזול בכישוריהן של הנשים, במידותיהן ובתדמיתן. חומרת הביטויים הללו איננה רק בעצם השימוש בהם, אלא גם בעובדה שרלב"ג הציע אותם אף כאשר אין להם כל אחיזה בלשון המקרא או בהקשרם של הדברים. בדיון עד כה הובאו דוגמאות רבות לכך, ואביא חמש נוספות: (א) לדעת רלב"ג, אין האישה רשאית לעשות דבר שלא בהסכמת בעלה ("שאין ראוי לאשה לעשות דבר אם לא ברצון בעלה"). הוא למד זאת מן העובדה ששרה לא הוכיחה בעצמה את הגר אלא התלוננה בפני אברהם. בכתובים עצמם אין כל סיוע להנחה ששרה לא הוכיחה תחילה את הגר בעצמה. מסתבר שהיא עשתה כן, ומשלא נשאו תוכחותיה פירות, פנתה אל אברהם.

(ב) בפרשת מוציא שם רע, בטענת הבעל שהאישה שנשא איננה בתולה, נאמר במקרא: "ואמר אבי הנערה" (דברים כב, טז). רלב"ג למד מכאן "שאין ראוי לאשה שתדבר בפני בית דין, אך ידברו קרוביה או אוהביה בעבורה, כדי שלא תתבייש". הוא לא התנה זאת באופייה של הנערה או בהקשר המסוים של האירוע. והרי לעתים היא יכולה לטעון את טענותיה ולהגן על עצמה טוב יותר מאשר אנשים אחרים. רלב"ג ראה בעצם עמידתה בבית הדין משום פגיעה בכבודה ובצניעותה הואיל והיא אישה.⁶⁵ עם

63 אסתר א, שם, עמ' קנב.

64 פירוש רלב"ג לתורה, בראשית טז, עמ' קיט.

65 כבר העיר אל נכון המהדיר, "ל לוי, דברים כב, עמ' רכב: "דו... למדו מכאן שאין רשות

זאת, תפיסה זו כבר מופיעה במקורות קדומים יותר – בספרות חז"ל ובתשובות הגאונים.

(ג) את ההלכה שמי שנשא אישה לא יצא לצבא הסביר רלב"ג בחשש מפני זימת האישה, שהיא קלת דעת: "והנה סמך לזה הענין לוקח אשה חדשה, לשמור האשה מזימה. ולזה צוה לו שישמח אשתו אשר לקח, כדי שלא תחשוק אחרים".⁶⁶ ואולם, על פי פשט הכתובים, השיקול לשחררו מציאה למלחמה נעוץ גם בעולמו הרגשי של הבעל.

(ד) לדעת רלב"ג, דבורה הנהיגה את צבא ישראל שנלחם בסיסרא, וברק (שהוא בעלה לדעת רלב"ג) רק נלווה אליה. הכתוב "ויעל (=ברק) ברגליו עשרת אלפי איש ותעל עמו דבורה" (שופטים ד, י) איננו מתאר את ההתרחשות כהווייתה. הוא נכתב רק משום כבודו של ברק, בשל זכות היתר הניתנת לראש המשפחה על פני אשתו ("מפני שהיה ברק בעלה יחיס הרשות לו"). רלב"ג נרתע מהעדפת אישה על פני בעלה, על אף המעלות הרבות שהוא הכתיר לראשה של דבורה. אין צריך לומר שבכל הכתובים שם נזכר ברק כמצביא הראשי וכמפקד הצבא. על פי גישתו של רלב"ג, שינו הכתובים מן התיאור האובייקטיבי והמהימן של האירועים רק כדי לחלוק כבוד לבעל ולהעדיפו על אשתו.

(ה) גם בהסברו של רלב"ג לכתוב "נפלאתה אהבתך לי מאהבת נשים" (שמואל ב' א, כו) טמון זלוול בכבודן של הנשים. לדעתו, דויד בא לומר שנשים מוכנות לקבל בשתיקה ובהבנה קללות ומלקות מידי מאהביהן: "עד שכבר יכה ויקללה ולא תפיל מפני זה מאהבתה לו דבר". בכתוב עצמו אין רמז לפרשנות מעין זו, ואף היא משקפת את עולמו המחשבתי של רלב"ג. לא ייפלא אפוא אם ממעשה פילגש בגבעה הוא הסיק "שראוי לאשה שלא תטה מאישה ללכת מאתו, אבל ראוי לה לסבול דבריו ותוכחתו ותטה אל כל אשר יחפץ".⁶⁷ הוא מציג דגם אידאלי של אישה כנועה המקבלת באהבה "כל אשר יחפץ" בעלה.

עשרות דוגמאות מעין אלה מצויות בפירושו למקרא, ויש בהן כדי להעיד עד כמה זלוול רלב"ג בכישוריהן האינטלקטואליים של הנשים, וכתוצאה מכך גם במקומן במשפחה, בחברה ובחיי הדת.

לאשה לדבר במקום האיש. ופירשו בו המפרשים במקום בעלה. ורבנו למד מכאן שאין ראוי שתתעצב האשה את טענותיה בפני ב"ד בשעה שיש לה מי שיטען עבורה".

66 שם, דברים כג, עמ' רסז. ראו גם שם, עמ' רלב, ההשוואה שערך רלב"ג בין נאמנות האישה לבעלה ובין נאמנות הכלב לבעליו. אהבת שניהם מקורה בתופעה טבעית של הרצון לשרת את האדון ולהיות נאמן לו.

67 התועלות לספר שופטים, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 180.

ה. מעלותיהן של הנשים

על אף גישתו השלילית הבסיסית של רלב"ג כלפי הנשים, ניתן לגלות בפירושו דברים בזכותן ובשבחן. היבט זה בפרשנותו למקרא לא זכה לתשומת הלב הראויה. בראש ובראשונה אזכיר את דבריו בשבח ארבע האמהות. רלב"ג היפך בזכותן גם במקומות שלפני פשט הכתובים היו מעשיהן ראויים לביקורת. הוא הגן על העינוי שענינה שרה את הגר. לדעתו, השפעת ישמעאל על יצחק הייתה שלילית והיה חשש כבד שמא יפגע בשלמותו הרוחנית. שרה חששה מכך והחליטה שאין בידיה ברירה אלא לגרשו. הגר גורשה עמו כדי לשמור עליו ולדאוג לצרכיו. לא זו בלבד שהקב"ה הסכים עם שרה אלא שסובב את האירועים באופן שיביא להרחקת ישמעאל מבית אברהם: "והנה היה סבה מהשם יתעלה לגרש ישמעאל מעל יצחק כדי שלא ילמד יצחק ממעשיו הרעים, וימנע מפני זה שלמותו".⁶⁸ בשל אותו חשש נהג אברהם עצמו באותה הדרך ושילח את "בני קטורה והגר" מעל יצחק, כדי שלא יריבו אתו על הירושה וכדי ש"לא ימנעוהו מהשלמות מפני רוע מעשיהם".⁶⁹

רלב"ג הכתיר את שרה, רבקה ולאה במונח "שלמות", שיש לו משמעות רבה במשנתו הרעיונית של רלב"ג.⁷⁰ לדעתו, העדיפה רבקה את יעקב על פני עשו גם בשל העובדה שהוא ביקש את ה"שלמות", בניגוד לעשו, ולכן היא פעלה בעורמה למענו. כמו כן, היא קיבלה בנבואה, בלכתה לדרוש את ה', ש"רב יעבד צעיר". רלב"ג הגדיר את המעשה של רבקה כמעשה של חכמה. הוא הצדיק גם את רחל שגנבה את התרפים: "ואחשב שעשתה זה רחל אם להרחיק מאביה זה הפועל המגונה (=עבודה זרה), או כדי שלא יקסם בו וידע אנה פנה יעקב, או לשתי הסבות יחד".⁷¹ ובכלל, רלב"ג תלה את מעלת בני יעקב בשני ההורים גם יחד, לא רק באבות האומה אלא גם במעלתן של האמהות. אכן הוא הגדיר אותן כמי שזכו ב"תכלית השלמות":

התועלת העשרים ואחד לפרסם מעלת האמהות הקדושות ואמונתם בשם יתעלה, עד שכבר תראה שלאח רחל יחסו כל מה שהיה להם מהבנים להשגחה ולחנינה מהשם יתעלה, אם שכבר גדלו בין אנשים בלתי מאמינים בשם יתעלה. ומפני זה הסכימו מן השמים שיהיה הזרע שיצא מהם נבחר, כי כבר היו ההורים בתכלית השלמות.⁷²

68 שם, בראשית כא, יג, עמ' 189. וראו שם, פירושו לפסוקים ח-י.

69 בראשית כו, ו, שם, עמ' 219.

70 שלמות שרה – בראשית כד, טז (כמו כן דיבר שם רלב"ג על "טוב תכונותיה ובנועם מוסרה"); שלמות רבקה וטוב מוסרה – בראשית, שם; לאה – "לשלמותה ולטוב אמונתה", בראשית כט, לא (שם, עמ' 37).

71 בראשית לא, יט, שם, עמ' 51. שני נימוקים אלה מצויים במדרשי חז"ל, בפירושו של ראב"ע ועוד.

72 התועלת לפרשת ויצא, שם, עמ' 198.

את דבורה הוא תיאר כבעלת דרגה נבואית גבוהה. הביטוי "אשת לפידות" מתאר את "עוצם מדרגתה בנבואה, עד שהיו נראים לפידים במקום שהייתה מגעת לה הנבואה, כמו שספרה התורה במשה רבינו עליו השלום".⁷³ כאמור, רלב"ג אף סבר כי את שירת דבורה היא אמרה לבדה, אף שנאמר בכתובים: "ותשר דבורה וברק בן אבינעם".⁷⁴ נראה שגם את יוכבד, אמו של משה, תיאר רלב"ג כנביאה, אף שאין לכך אחיזה בכתובים עצמם.⁷⁵ גם את חנה, אם שמואל, תיאר רלב"ג באור חיובי, ואף ראה אותה כמי "שהייתה נביאה". מעלתו הגדולה של שמואל הושפעה רבות מ"הצור חוצב ממנו", ולדברי רלב"ג, הוא כולל את אביו ואת אמו גם יחד.⁷⁶

חז"ל מתחו ביקורת על הנערות שהדריכו את שאול בדרכו אל שמואל על שהאריכו בדבריהן. לדעתם, הן עשו כן בשל יופיו של שאול ומתוך רצון להתבונן בו. רלב"ג לימד עליהן זכות דווקא. לדעתו, האריכות הייתה חיובית כי היא נועדה להקל על שאול למצוא את דרכו. הוא אף למד מאירוע זה תועלת לדורות, להנחות אדם בפירוט בחפשו את דרכו כדי להקל עליו: "הנערות ההן לא הספיק להם שהשיבו על מה ששאלו להם... אבל רצו להיישרים על זה, איך יתכן שימצאוהו בקלות יותר".⁷⁷ רלב"ג ויתר על הזדמנות פז שנקרתה לידי ואל ביקר את תכונות הנשים, כפי שעשה במקומות אחרים. עדות נוספת למעלת הנשים במשנתו היא גישתו שיש לתחשב ברצונן בבחירת בן הזוג ואין לכפות נישואין על הבת על פי העדפת ההורים בלבד. הוא למד זאת – בעקבות חז"ל – מן הכתוב: "נקרא לנערה ונשאלה את פיה": "שאינ ראוי להשיא אשה אם לא לדעתה ורצונה, כי לא יאות להכריחה במה שלא תתרצה בו מזה, שכבר יביאה זה לזנות בית אישה עם שאר ההפסדים אשר ימשכו מזה הענין בתקון הבית".⁷⁸ אמנם,

73 שופטים ג, ד, שם, עמ' 103.

74 שופטים ה, א, שם, עמ' 107: "ואין הרצון בזה שיהיה ברק עוזר לה בעשיית השירה, כי היא לבדה עשתה אותה". וראו לעיל, הערה 27.

75 "ואפשר שכבר ידעה יוכבד בנבואה שהוא (=משה) יהיה מושיע את ישראל ולזה השתדלה בהצלתו", פירוש רלב"ג לתורה, שמות ב, ג, עמ' ה. מדבריו אלה לא ברור אם כוונתו שיוכבד עצמה זכתה בנבואה, או שהיא שמעה זאת מבתה מרים, כפי שסברו חז"ל, מגילה יד ע"א.

76 שמואל א' ז, תועלת א, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 37. עם זאת, רלב"ג מתח ביקורת על מרים ומען שהיא לבדה התלוננה על משה רבנו. הוא הסתמך על הכתוב (במדבר יב, א): "ותדבר מרים ואהרן במשה על אדות האשה הקשית אשר לקח", ובמיוחד על העובדה שהיא לבדה נענשה: "ואולם אהרן נתגנה על שלא הוכיח אחותו על זה והזק את דבריה". אין צריך לומר שהזוכחה הראשונה, מלשון הכתוב, אין בה ממש, ומדובר בתופעה הרווחת בלשון המקרא.

77 שמואל א' ט, יא-יג, התועלת העשירית, שם, עמ' 59. לדברי חז"ל ראו: ברכות מז ע"ב. השוו פירושו של רש"י, שם: "מאריכות היו בדברים בשביל להסתכל ביופיו של שאול". וראו לעומתו את הביקורת של ר' יוסף כספי (שמואל א' ט, יב), שהסתמך על דברי חז"ל וקבע: "מכאן שהנשים דברניות הם".

78 התועלת לפרשת חיי שרה, שם, עמ' 236. השוו: פירוש רלב"ג לתורה, שמות כא, עמ' קצט.

הנמקה זו נובעת משיקול תועלת ואל עקרוני, אך בתקופות שונות עקפו חכמי ישראל איסור זה, שמקורו בחז"ל, והשיאו את בנותיהם בעודן קטנות מבלי שניתנה להן הוכות להתערב בבחירת בן זוגן. היו מחכמי ישראל בימי הביניים שאף גוננו על נוהג זה, כפי שראינו לעיל, בדיון במהר"ם מרוטנבורג.⁷⁹ יתר על כן, גם חסידי אשכנז, שרגישותם לסבל הזולת ולכבודו הייתה גדולה לאין ערוך מזו של רלב"ג, העלו את הטיעון התועלתי של מניעת האיש מזהירות ומסכסוכים עם בעלה.⁸⁰ יש לנימוק זה כוח שכנוע רב גם מן הבחינה הדתית – למנוע זנות, ואך טבעי הוא שחכמים העלו אותו כדי לשכנע את הבריות בצדקת גישתם. ועם זאת, ספק רב אם אכן ראו בו לבדו נימוק המצדיק את מניעת הכפייה. ואולם רלב"ג נסוג מעט מקביעתו הנחרצת, שיש לאפשר לבת – וכנראה גם לבן – לבחור את בני זוגם, ובדיון בנשותיו של עשו מתח עליו ביקורת משום שנשא אותן בניגוד לרצון אביו ואמו.⁸¹

עדות נוספת להתחשבותו של רלב"ג בכבודן של נשים מצויה בהטפתו לבעל שלא יכפה את רצונו על אשתו, אלא ינסה לשכנעה בצדקת עמדתו: "שאינ ראוי לאדם כשירצה דבר מה מאנשי ביתו, שיכריחם על זה על צד האונס והנצות, אבל ישתדל לפתות אותם ולהגיע אל מה שירצו בתכלית מה שאפשר כדי שיתעוררו לזה מעצמם, כי זה יותר ראוי משיעשו זה על צד האונס וההכרח".⁸² רלב"ג הדגיש כי החובל באשתו חייב לשלם לה את כל התשלומים כדין החובל בחברו.⁸³ כמו כן הביע את דעתו שאין לאדם לגרש את אשתו "אלא לסיבה גדולה" (=דבר ערווה), אף שעל פי דין הוא ראוי לעשות כן גם בשל נימוק אחר.⁸⁴ כאמור, גם הראב"ד והמאירי דגלו בדעה זו.⁸⁵

1. האהבה במסגרת המשפחה

הרלב"ג ראה באור חיובי, לכאורה באופן מפתיע, את האהבה בין בני הזוג, והטיפף לה ב"תועלות" העולות לשיטתו מן הכתובים בתורה. אביא לכך תחילה שלוש דוגמאות ולאחר מכן אדון במשמעות גישתו.

(א) מן ההספד של אברהם על מות שרה הסיק הרלב"ג:

79 ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 98–106; ולעיל, פרק יא, הערות 23–24.

80 ראו בדיון בחסידי אשכנז, לעיל, פרק ו, הערות 60–64.

81 בראשית כו, לה, מקראות גדולות, הכתר, עמ' 15. ככל הנראה שינה כאן בשל מגרעות הנשים הללו.

82 תועלות הרלב"ג לפרשת ויצא, תועלת לב, שם, עמ' 200.

83 פירוש רלב"ג לתורה, שמות כא, שורש יז, עמ' רלא. וראו שם, בהערות המהדיר, "ל לוי.

84 פירוש רלב"ג לדברים כד, א, שם, עמ' רמג.

85 ראו לעיל, פרק ד, הערה 33; פרק יד, הערה 133.

שראוי לאדם לספור ולבכות על קרוביו ושוכבת חקו כשמתו, כי בזה תועלת להראות אהבת האדם לקרוביו באיזה אופן היא, עד שראוי שיהיה דואג עליהם בהפקדם כאילו נאכל חצי בשרו. והנה אהבת בני המשפחה קצתם לקצת הוא מה שיש לו מבוא גדול בתיקון הקבוץ המדיני. וכל שכן אהבת האדם ואשתו זה את זה.⁸⁶

(ב) המקור השני איננו מדבר במפורש על האהבה, אך היא עולה מבין השיטין:

שראוי לאדם להתחבר עם משפחתו בענין הזוג כי בזה ישלם יותר ההאותות (=ההתאמה) בין הזרעים אל שתהיה מהם מדת הולדה נאותה, עם שההסכמה תשלם יותר בין האיש ואשתו כשהיו ממשפחה אחת. ולזה שבחו רבותינו זכרונם לברכה הנושא בת אחותו.⁸⁷

יש כאן שילוב בין הסבר ביולוגי למציאות חברתית. ה"הסכמה" וההתאמה בין שני בני הזוג הבאים מאותה משפחה גדולים יותר. לעיל, בפרק ב, ראינו שרש"י והמאירי הסבירו במפורש את תכלית ההלכה הנזכרת כאן – נשיאת בת האחות – בהגדלת האהבה בין שני בני הזוג. הם התייחסו לאהבה במשמעותה המקובלת והעריכו מאוד את חשיבותה. הרלב"ג מדבר על הסכמה בלבד.⁸⁸

(ג) מן הסיפור על יצחק שהיה "מצחק" עם רבקה אשתו (בראשית כו, ח) הסיק הרלב"ג: "שראוי לאדם שיראה מהקירוב לאשתו בדרך שתדבק אהבתה בו, כי בזה ישלם תקון הבית ובזה יהיה הזרע היוצא מהם יותר נבחר".⁸⁹ הרלב"ג נחלץ כאן מקושיה על שיטתו. הוא, שהרבה כל כך לדבר על "חרפת המשגל", ניצב מול מעשהו של יצחק ה"מצחק" באשתו. לכן הוא הסביר שהמעשה בא לבסס את התא המשפחתי ולהבטיח צאצאים נבחרים. מכל מקום, אין האהבה כשלעצמה ממלאת תפקיד במעשיו.

בכל הדוגמאות הללו, ובאחרות כיוצא בהן, לא דיבר הרלב"ג על אהבה במשמעותה המקובלת, שעיקרה הבעת יחס של חיבה וחשק למישהו, שהיא לעתים קרובות "אהבה שאינה תלויה בדבר" ומקורה ברגשות העזים ביותר המפעמים בנפשו של האדם. הוא התמקד יותר ב"תועלת" הנובעת מן הידידות בין בני הזוג, שתכליתה "תיקון הקבוץ המדיני" (=דוגמה א), או ממעלת ה"הסכמה" והקירוב ביניהם, שתכליתה "תיקון הבית" (=דוגמה ג) ומעלת הצאצאים. אין הוא מדבר כלל על הצורך הנפשי של בני הזוג לבטא

86 בראשית כג, התועלת הראשונה, שם, עמ' קנב במהדורת לוי; מקראות גדולות, הכתר, עמ' 234.

87 בראשית כה, התועלת השלישית, שם, עמ' קנט; מהדורת הכתר, עמ' 235. לדברי חז"ל ראו: יבמות סב ע"ב בסופו.

88 ראו לעיל, פרק ב, הערה 34; פרק יד, הערה 34. השוו פירוש הרלב"ג לתורה, בראשית כו, התועלת השמינית, עמ' קעו-קעז. הוא הסיק שם כי "ראוי לאדם שיקח אשה ממשפחתו או ממשפחה נבחרת כדי שיהא זרעו נבחר".

89 בראשית כו, התועלת הרביעית, שם, עמ' קע.

את אהבתם ואת חיבתם ההדדית. יתר על כן, בדוגמה האחרונה הוא הבחין בין ה"קירוב" שמראה הבעל לאשתו ובין אהבת האישה אליו. כביכול, די לו לגבר בסימנים חיצוניים של קירוב ואין הוא צריך להביע רגשי אהבה כלפי אשתו.

הדוגמאות הללו אופייניות לעולמו המחשבתי של רלב"ג. האהבה חיונית בשל היותה גורם מלכד של המשפחה והחברה. זו אהבה התלויה בדבר. משפחה מגובשת, ובמיוחד בעלת ייחוס, תפסה מקום חשוב בחברה הנוצרית ובחברה היהודית בימי הביניים, ולא בכדי הדגיש הרלב"ג את הגורם הזה.⁹⁰

בפרובנס בזמנו של הרלב"ג לבשה האהבה שבשירת הטורבדורים אופי מיוחד. בראשיתה היא הייתה חושנית וארוטית, והטורבדורים הם ששרו לעלמות חן ולא בעלים לנשותיהם. בסוף המאה השלוש עשרה הפכה שירה זו רוחנית יותר ונשאה אופי של אהבה אפלטונית.⁹¹ האם הושפע הרלב"ג מן התמורות שחלו בשירה זו? יש בכך ספק רב, בפרט משום שיצירתו לא נשאה אופי פיוטי. עם זאת, קשה להניח שנושא האהבה, שתפס מקום כה נרחב ביצירה הספרותית בזמנו, לא השאיר את אותותיו על עולמו.

ז. הסתייה מתורתם של הרמב"ם ואבן רושד

עדות נוספת על היחס השלילי לאישה במשנתו של הרלב"ג עולה מסתייתו מתורתם של הרמב"ם ואבן רושד בסוגיה זו.⁹² לשני חכמים אלה, ובמיוחד לרמב"ם, הייתה השפעה ניכרת על השקפת עולמו של רלב"ג. נכונותו לסתות מתורתם היא עדות נוספת לעומק יחסו השלילי כלפי הנשים.

על מקומה של האישה במשנתו של הרמב"ם כבר עמדתי לעיל, פרק ג. הוא לא ראה את "נחיתותה האינטלקטואלית" של האישה כתכונה מולדת (אוטולוגית), אלא כפועל יוצא של נסיבות היסטוריות-סוציולוגיות, וממילא סבר שניתן לשנות תכונה זו.⁹³ זוהי גם דעתו של אבן רושד, מחשובי הפילוסופים הערבים בימי הביניים (1126–1198). הוא הביע זאת במפורש, אף ביתר תוקף מאשר הרמב"ם. לדעת אבן רושד אין הבדל

90 ראו: הר, השבט; G. Duby, *The Three Orders*, Chicago 1980. על מקומה של המשפחה בחברה היהודית בימי הביניים, ראו: א' גרוסמן, "ירושת אבות בהנהגה הרוחנית של קהילות ישראל בימי הביניים המוקדמים", ציון, נ (תשמ"ה), עמ' 189–220, ושם ספרות נוספת.

91 ספרות ענפה נכתבה על שירת הטורבדורים והתפתחותה בפרובנס ומחוצה לה. ראו, למשל: L.T. Topsfield, *Troubadours and Love*, Cambridge 1975, ובעיקר עמ' 241–252; ס' אסלנוב, "שירי אהבה ושירי מלחמה בשירת הטורבדורים: בין ניגוד להשלמה הדדית", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, 9 (תש"ע), עמ' 137–153, ושם ספרות נוספת.

92 כבר העירו על כך טואטי וקלנר (לעיל, הערה 1).

93 ראו לעיל, פרק ג, הערות 27–28.

אונטולוגי בין טבע הגבר לטבע האישה. ההבדלים ביניהם הם כמותיים בלבד ומותנים במציאות משתנה. לדבריו, לא רק הן לבדן הפסידו מהזנחתן בחברה אלא גם החברה כולה.⁹⁴

מדוע סירב רלב"ג ללכת בדרכם של הרמב"ם ושל אבן־רשד ביחס למקומה של האישה בחברה ובמערכת הבריאה, והרי הוא הושפע הרבה מתורתם והערכתו אליהם הייתה גדולה? ניתן להציע שני הסברים לפליאה זו וקשה להכריע ביניהם, ואפשר ששניהם נכונים גם יחד: (א) השפעת אריסטו על רלב"ג; (ב) שכנוע פנימי עמוק של רלב"ג בדבר "נחיתותה" הביולוגית והאינטלקטואלית של האישה. כאמור, הערצתו של רלב"ג לאריסטו הייתה גדולה ביותר. ייתכן שגם במקרה זה הלך בעקבותיו, מבלי להתעמק במלוא משמעותם הדתית והחברתית, ואולי אף הזדהה אישית עם עמדת אריסטו. ההתלבטות בהבנת מניעיו גדולה כפליים על רקע העובדה שהוא היה ער להערכה הגדולה אל נשים מסוימות בתורה ובספרי נביאים ראשונים ולמקומן החשוב ברוב ספרי המקרא, כפי שראינו לעיל. מי שמוכן היה לייחס לדבורה מעלת נבואה כה גבוהה עד שלפידר אש אפפו אותה ולהשוותה למשה רבנו, כיצד יכול לסבור שכל הנשים, בלא יוצא מהכלל, נחותות מבחינה ביולוגית ושכלית מטבע בריאתן?

ח. סיכום

יחסו הבסיסי של רלב"ג כלפי האישה היה שלילי. הוא נבע מן ההנחה שהיא נחותה מבחינה אינטלקטואלית מטבע בריאתה מחד גיסא, ומכך שסכנתה מרובה בשל השפעתה הגדולה על בעלה מאידך גיסא. אישה שאיננה הגונה עלולה להרחיק את בעלה מדרך האמת, "כי האדם יפותה בקלות אל מה שתסיטהו בו אשתו".⁹⁵ לא ייפלא אפוא שלדעת רלב"ג המשיכה אל האישה היא "היותר מגונה שבמיני הרשע". את דבריו כיוון אל הנשים ככלל ולא כלפי נשים מסוימות.⁹⁶ כמה מהתבטאויותיו שהובאו לעיל מסייעות לראייתו כ"שונא נשים".⁹⁷ ואולם, התמונה איננה כה פשוטה. ניסיונותיו החוזרים ונשנים לתאר את אמהות האומה וכמה מגיבורות המקרא באור חיובי, ובמיוחד ייחוס מעלת נבואה גבוהה לכמה מן הנשים הללו, אומרים דרשני. הנבואה נתפסה בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים (בעקבות הרמב"ם) כשיא הישגיו הרוחניים של

94 פירושו של אבן־רשד לחיבור "המדינה" של אפלטון, קלנר, שם, עמ' 120.

95 פירוש רלב"ג לתורה, שמות לד, ט, עמ' תלט.

96 פירושו לקהלת ז, כו, פירוש רלב"ג למגילות, עמ' מח; וראו הדיון המפורט במקור זה לעיל, בהקדמה, הערות 23–26.

97 קלנר (לעיל, הערה 1), עמ' 116.

בן אנוש. אם הנשים נחותות מטבע בריאתן בשל שיקולים ביולוגיים ורוחניים, כיצד זכו מקצתן במעלות רוחניות כה גבוהות?

אני מעלה כאן אפשרות שאין עקביות מלאה בגישתו השלילית של רלב"ג כלפי הנשים: מצד אחד יחסו היה שלילי, ומצד אחר הוא הכיר, על פי דרכו שלו, בעובדה שיש במקרא נשים המתוארות באור יקרות. החינוך השכלתני שלו, הבולט לכל אורך יצירתו, לא אפשר לו להתנכר לחלוטין לעובדה זו, אף אם היו חכמים כר' יוסף כספי שעשו כן. הפסילה שלו איננה מוחלטת אף שהוא ראה בנחיתותה הביולוגית והאינטלקטואלית של האישה תכונה שלילית המוטבעת בה מטבע בריאתה. היו אפוא נשים בודדות היוצאות מכלל זה. לעיל, בפרק ג, ראינו שהרמב"ם דגל במפורש בתפיסה זו, ואפשר שהרלב"ג הושפע ממנו. אף ייתכן שבמקרים ספורים אלה הושפע גם מן הפילוסופיה האפלטונית, שראתה באור שוויוני יותר את האישה מאשר זו של אריסטו. אם הנחה זו נכונה – ואין לה הוכחה ברורה – כי אז גם רלב"ג איננו חד משמעי ביחס לבריאת האישה בצלם אלוהים ולמשמעות נחיתותה האינטלקטואלית, ומבחינה עקרונית הוא קרוב לתפיסת הרמב"ם.

פרק שבעה עשר

קלונימוס בן קלונימוס: ביקורת נוקבת על גורל האשה

האחרון מבין חמשת חכמי פרובנס הנדונים בספרנו הוא קלונימוס בן קלונימוס, והוא מייצג עמדה שונה לחלוטין כלפי הנשים. הוא חי ופעל בפרובנס, בקטלוניה שבספרד ובנפולי שבאיטליה בסוף המאה השלוש עשרה ובראשית המאה הארבע עשרה, דהיינו בזמנם של המאירי, כספי ורלב"ג. הוא נולד בארל (Arles) שבפרובנס בשנת 1286 ונפטר לאחר שנת 1328. משפחתו נמנית עם אחת המשפחות היהודיות המיוחסות של יהדות פרובנס, כפי שמלמד תוארה "הנשיא".¹ קלונימוס שונה מכל החכמים שעסקו בהם בחיבורנו זה. אין לתארו במובהק כאיש הלכה, כפרשן, כבעל מוסר, כפילוסוף או כאיש קבלה. אף על פי כן בחרתי לדון בו בשל עמדתו הביקורתית הנוקבת, על פי הבנתי, כלפי יחסה של החברה היהודית אל האשה. כמו כן הוא היה אחד מאנשי הרוח הגדולים שפעלו בחברה היהודית בימי הביניים. חיים שירמן כתיר לו כתירים הרבה והיטיב לתאר את עולמו הרוחני והתרבותי על רקע תקופתו. עלה עליו עזרא פליישר, שהשווה אותו לר' יהודה הלוי:

אף על פי שקלונימוס מתייחס בחיבוריו אל עולמו בלבד, הרי הוא מבקר בהם, בהיקף רחב של השתמעויות, את הוויית התרבותית של היהדות הפרובנסלית בכלל, ובעקיפין – את המסורת הספרדית שעליה נוסדה. הדגם התרבותי הספרדי נשלל בחיבוריו של קלונימוס שלילה אכזרית גם אם אולי בלתי מודעת... לפי המשתמע מ"אבן בוחן" אין לאומה תקנה, ומה שצפוי לה מעתה הוא או המוות או הגאולה הנסית. מן הצד הזה קרובה עמדתו של קלונימוס לזו של יהודה הלוי, שגם הוא לא העמיד לתרבות שממנה צמח ושאותה שלל חלופות ברורות. שני היוצרים דומים זה לזה – אחרי כל ההבדלות הראויות מצד הזמן, המקום והממדים – בגדולתם. שניהם היו, במקומם ובשעתם, גדולים משכמם ומעלה מבני דורם.²

1 לספרות העיקרית הדנה בו ראו: רנאן, חכמי צרפת, עמ' 71; י' זנה, "אגרת מוסר לקלונימוס בן קלונימוס", קובץ על יד, יא (תרצ"ו), עמ' צא-קי; שצמילר, מגילת התנצלות; שירמן, השירה העברית בספרד המוסלמית, עמ' 514-541, ושם בהערה 1 ספרות נוספת; רוחן, ציד הצבייה, עמ' 260-282, וראו בשתי ההערות הבאות.

2 ע' פליישר, בהשלמותיו לשירמן, השירה העברית בספרד הנוצרית, עמ' 540-541.

קלונימוס היה אחד המתרגמים היהודים הפוריים ביותר בכל הזמנים. הוא תרגם ספרי מחקר במדעי הטבע, ברפואה, בפילוסופיה ועוד. ידועים לנו כיום למעלה משלושים תרגומים שלו מערבית לעברית ותרגום אחד מערבית ללטינית. פרסומו כמתרגם היה כה נרחב עד שזמן מה לאחר שנת 1322 פנה אליו רובר מאנז'ו (Robert d'Anjou), מלך נפולי וגדול שליטי איטליה בזמנו, והציע לו להצטרף לצוות המתרגמים שעבד בשירותו. קלונימוס נענה להזמנתו ושהה מספר שנים באיטליה – בנפולי וברומא. אחד מתרגומיו החשובים הוא החיבור "איגרת בעלי החיים" – פרק מתוך חיבור גדול ומקיף שנכתב בערבית המציע סיכום שיטתי של החכמות השונות שנודעו לערבים עד סוף המאה השלוש עשרה. ב"איגרת בעלי החיים" מצויה ביקורת קשה גם על עוול חברתי, ויש להניח שהיא השפיעה על פעולתו של קלונימוס כפולמוסן חברתי מובהק.

א. קלונימוס כסטיריקן: ביקורת חברתית

פרסומו העיקרי של קלונימוס בא לו מן הביקורת הקשה שלו על סדרי החברה היהודית, והיא גם קשורה במעמד האיש. כבר סביב שנת 1306 כתב מברצלונה את איגרתו "מגילת התנצלות הקטן" לבני משפחתו שבפרובנס, ובה ביקר קשות את רדיפת העושר והתענוגות של רבדים שונים בחברה היהודית בפרובנס ואת דלדול לימוד התורה והחכמה בה. בשנת 1318 כתב את איגרת "התשובה", ובה התפלמס עם ר' יוסף אבן כספי על עמדותיו הפילוסופיות הקיצוניות ב"ספר הסוד" שלו, על פי בקשתם של חכמי פרובנס.³ בשהותו באיטליה כתב קלונימוס בנעימה אישית מרגשת את "איגרת המוסר" לבנו, ששהה באותה עת בפרובנס, ובה מתגלית רגישותו הנפשית הרבה לגורל בני עמו: "האיגרת חשובה מאוד להכרת האידיאלים החינוכיים של מחברה, שהם תערובת מעניינת ביותר של דתיות מסורתית, קיצונית למדי, ושרידים של ערכים משכיליים מטיפוס ספרדי".⁴

בשנת 1322, בהיותו בקטלוניה, השלים קלונימוס את ספרו "אבן בוחן", שהוא החשוב שבחיבוריו. הוא מותח בו ביקורת נוקבת ומלאת ייאוש על סדרי החברה היהודית בזמנו, נושא שהטרידו עד מאוד. לדעתו, בני העם היהודי נגועים בתאוות הממון, המותרות והכבוד ואין לבם ונפשם לעניינים שברוח. ביקורתו מקיפה ורחבה, וכדי לסבר את האוזן אביא לה דוגמה אחת:

3 ראו: J. Perles, *Kalonymos ben Kalonymos' Sendschreiben an Joseph Kaspi*, München 1879. באיגרתו הארוכה מותח קלונימוס ביקורת קשה על דעותיו הקיצוניות של כספי ב"ספר הסוד". טיעוניו באיגרת זו מלמדים על השכלתו הפילוסופית הרחבה של קלונימוס.

4 שירמן, השירה העברית בספרד הנוצרית, עמ' 522.

ומה לעשות לעם שכל ואין לב וגוי אובד עצות יחד אדם ובהמה גוף אחד ודו פרצופין... ספו תמו אבני המלואים ונותרו אבני קיר מנופצות... פסו שלמי המדות, ובאו עושי עול במדות ובמשקלות, קול דמיהם במ צועקים מן האדמה וכל העם רואים את הקולות... ראיתי את הארץ והנה תהו ובהו וחשך ומשואה... אראנו ולא רחוק יום חשך ואפלה... העולם שומם והדור יתום, יפשה הנגע מראשו ועד רגליו אין בו מתום.⁵

השכלתו היהודית הייתה מעמיקה. ספרו "אבן בוחן" מעיד על שליטה רחבה בספרות המקרא, התלמוד והמדרש, והיא אפשרה לו להשתמש במשחקי מילים וברמזי משמעותיים לשם ביקורתו הסטירית.⁶ בספר זה משולבים דברי מוסר ותוכחה והוא נכתב בעברית צחה ובחריזה. הוא מבקר בחיבורו את חיי החברה, התרבות והדת של יהודי פרובנס ומותח ביקורת נוקבת על הבזבוז, חוסר היושר, היהרה וההתעלמות מגורלם של העניים. הביקורת מופנית כלפי הרופאים, המשוורים, עשירי הקהילה ומיוחדיה. הוא כלל את עצמו בין "החוטאים" מושאי הביקורת. לדבריו, גם הוא חטא בתאוה למאכלים, לבגדי פאר, לנשים ולעושר. הוא משלב בביקורתו קובלנה נרגשת על ייסוריהם הקשים של היהודים באותה העת, ובהם גירוש יהודי צרפת (1306), שרפת ספרי הקודש בטולוז בשנת 1319, "גזרת הרועים" ו"גזרת המצורעים". לדעתו, אסונות אלה פקדו את היהודים בשל תאוות הבצע שלהם, יהירותם ומידותיהם המגונות. בדברי ביקורתו על היהירים המתפארים בייחוס משפחתם הוא הזכיר בעקיפין אף את הנשים. האנשים היהירים אינם מהססים להתפאר גם בייחוסן של בנות משפחתם. הוא בו להם ומצטט כביכול את דבריהם באירוניה סרקסטית:

גם במשפחתנו נשים באות היחס מאירות, / גברות יקרות: / מהן מרת סרח / בת הרב רבי תרח / שהייתה במשפחה כפתור ופרח, / ומרת כזבי / אשת רבי בקבוק הנביא, / ואיזבל היפיפיה / אשת אחאב בן קוליה. / ומי כמוני, בן מלכי קדם אנשי השם, שרש ועקר? / למי יאות לזמן יותר ממני לעשות יקר? / לי יאתה התהלה והכבוד לי נאה, / הלא איש אני בר אורין ובר אבן יאה!⁷

5 אבן בוחן, עמ' 21–23. דבריו אלה מלאים שיבוצים מקראיים.

6 עדות מובהקת לכך מצויה בחיבורו הפרודיסטי "מסכת פורים". וכך כתב שירמן על חיבור זה: "מסכת פורים" היא מסכת תלמודית פרודיסטית שהמחבר מחקה בה בקולמוס שנון לא רק את מבנה החיבורים התלמודיים ואת סגנון המשנה והגמרא על כל פרטי ודקדוקי, אלא גם את דרך החשיבה והשקלא וטריא התלמודיים. קלונימוס היה בעל לשון וירטואוז, והצלחתו בחיקוי הלשון התלמודית מופלאה. גם חוש ההומור המתגלה בטקסט, לעתים בצורות גרוטסקיים מבריקים, מעולה"; שירמן, השירה העברית בספרד הנוצרית, עמ' 525.

7 הציטוט, הפיסוק והניקוד על פי שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, ב, עמ' 509. באפיון ביקורתו החברתית כתב שירמן: "לפני קלונימוס עשו משוורינו מעט לפיתוח הביקורת החברתית ביצירותיהם... אבל קלונימוס ייחד חלק ניכר של 'אבן בוחן' לסאטירה מקיפה על

לפי דרכנו למדנו שבני המשפחות לא היססו להתפאר גם בייחוסם מצד נשות המשפחה בדורות עברו, וזו נקודת האור היחידה העולה מדבריו של קלונימוס בתוך התיאור הביקורתי והאירוני של מעמד האישה.

ב. קובלנתו של קלונימוס על גורל הנשים היהודיות

אחד הקטעים המרתקים ב"אבן בוחן" עוסק בגורלה ה"טוב" של האישה, ובו הוא מבקר, לדעתי, בחריפות את מעמדה החברתי. קלונימוס מבכה את מר גורלו על שנברא זכר ולא נקבה. מה גדולים היו שמחתו ואושרו אילו בראו האל אישה ולא גברו! הוא מפרט את יתרונה כביכול של האישה, היושבת בביתה בנחת, מבשלת, טווה, מתקשטת במיטב תכשיטיה ונישאת לגבר "צדיק" כלבבה. הוא מסיים את תיאורו בהבעת תפילה שהאל יהפכנו מזכר לנקבה, ואם לאו – באין בִּרְה הוא יסבול את גורלו המר ויברך על הרעה "שלא עשני אישה". דבריו הם מעין "קינה" על מר גורלו כזכר. מה משמעותה של "קינה" זו?

חיים שירמן עסק בה בהרחבה, וראה בה שעשוע בלבד. בתוך הייאוש הגדול "ברוח של איוב המקראי, בקללו את היום שבו נולד", מצא קלונימוס לנכון לשלב פסקה משעשעת כדי להפיג במעט את המרירות הקודרת:

מופלא הוא שדווקא במקום דרמטי זה סוטה קלונימוס מן הנתיב התוכחתי הקודר ומשלב בדבריו פיסקה משעשעת. אפשר שחש צורך להפיג מעט את המתיחות שנצטברה בדברי התוכחה החריפים. עכשיו הוא מגלה מה מר גורלו של מי שנולד, להוות, זכר. חייו של הגבר עמוסים אין־סוף חובות, בעוד הנשים חיות חיי נחת, עונג ואושר. את התיזה הזאת "מוכיח" קלונימוס בשורה של דוגמאות מבודחות, ואת המהתלה כולה הוא חותם בתפילה פרודיסטית... מיד לאחר קטע עליו זה חוזרת האווירה ונעשית קודרת כשהייתה.⁸

הליכותיהם של יהודי פרובנס בזמנו. ויש להעיר, שתיאורי מידותיהם ואורחות חייהם של המעמדות השונים היו מצויים בספרות האירופית בכלל ובספרות פרובנס בפרט סמוך לזמנו של קלונימוס ואפשר שבהשפעתם חיבר את התיאורים הסאטיריים שב"אבן בוחן". אך מצד אחר אין לשכוח, שדוגמאות של ביקורת חברתית מצויות גם ב"איגרת בעלי חיים" שתירגם קלונימוס לעברית שש שנים לפני שסיים את ספרו המקורי⁹; שירמן, שם, עמ' 502. ביקורת חברתית־מוסרית מצויה גם בשירת הטרובדורים. אמנם, שירת הטרובדורים כבר החלה שוקעת במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה, אך צורות הפיוט שלהם ועולמם הרגשי השפיעו על המשוררים של הרנסנס במערב אירופה. אף ייתכן, שהמעבר לשירת ה"טרוברים" (trouvères) בצפון צרפת הותיר גם הוא את אותותיו בהגות של הוגי הדעות בפרובנס. וראו להלן, הערה 29. שירמן, השירה העברית בספרד הנוצרית, עמ' 534–535.

עזרא פליישר, שערך את ספרו של שירמן והרבה להעיר על דבריו, הסכים מבחינה עקרונית עם תפיסה זו:

אי אפשר שלא לתמוה על שילובה של פיסקה זו ב"אבן בוחן". אף על פי שמבחינה ספרותית טהורה הקטע מוצלח ביותר, בהקשר שבו הוא מובא הוא צורם... בקטע הזה המחבר עצמו מדבר כמי שמשמיע טיעון אמיתי, והוא שמעמד הגבר היהודי רע ממעמד האישה. אבל דבריו, מצחיקים כמות שהם, שקריים בעליל ומוכיחים את הפך כוונתם. הקטע, אף על פי שהוא הישג אמיתי כקטע של הומור, הוא כשלון כקטע של סטירה; וגם כפיסקה הומוריסטית גרידא אין לקטע מעמד בהקשר הקודר שבו הוא מובא. צריך להניח שיצר הכתיבה גבר כאן על המחבר עד שלא חשש לפגום ברקמה המגובשת של חיבורו, ובלבד שלא יוותר על פיסקה שהייתה בעיניו מוצלחת במיוחד כשלעצמה.⁹

גם אברהם מאיר הברמן החזיק בדעה זו בהקדמתו למהדורת "אבן בוחן" שלו.¹⁰ לדעתי, משמעות הדברים הללו שונה לחלוטין. אין מדובר בשעשוע ספרותי וב"קטע עליז". טענתו של פליישר נובעת מן ההנחה שקלונימוס בא להוכיח את עליונות הגבר על האישה בדוגמאות אבסורדיות ושקריות. ואולם, דומה שקלונימוס לא בא להוכיח את עליונות הגבר, אלא למתוח ביקורת חברתית נוקבת על גורלה המר של האישה, שהחברה השאירה אותה בירכתי הבית מבלי לשלבה בעשייה התרבותית והחברתית ומבלי לנצל את כישוריה. ביקורת קשה זו משתלבת היטב בביקורת שבקטע הקודם ובקטע שבא אחריו. אין היא בבחינת יוצא דופן אלא חלק מן האווירה הקודרת המאפיינת את "אבן בוחן".¹¹ כך עולה גם מן הרמיזות הספרותיות שהביא בדבריו שמקורן בספרות התלמוד. בלא בדיקה מעמיקה של רמיזות אלה במקורן התלמודי קשה להבין את משמעות דבריו.¹²

ה"קנינה" נחלקת לשניים: חלקה הראשון – החשוב יותר לענייננו – עוסק באפיון חייה של האישה. השני, המתחיל במילים "אבינו שבשמים", הוא בבחינת תפילה שהאל

9 פליישר, בהערותיו לספרו של שירמן, שם, עמ' 535, הערה 81.

10 א"מ הברמן, אבן בוחן, תל-אביב תשט"ז.

11 על האווירה הקודרת כתב פליישר, שם, הערה 108: "הספר פותח באווירה של דכאון קודר ומסתיים כך: תכניו כתובים בנעימה של אמונה לזהות, אבל גם בתחושה שאין לבני הדור שום תקווה להשיב את חרון אף האל מעליהם; מצבם של ישראל נתפס כלאחר יאוש. גם ליחיד אין תחזיותיו של קלונימוס מעודדות: הדרך היחידה שיכולה לגאול את נפש הפרט היא דרך ההיבדלות הגמורה מן העולם, כולל מעולמם של ישראל. מקומו של החסיד אינו במקום שבריות מצויות שם, אלא במדבריות". פגיס, חידוש ומסורת בשירת החול, עמ' 233, כתב: "לאבן בוחן אופיינית גם נעימת יאוש מן האדם".

12 החוקרים שעסקו בקטע זה העירו על המקורות הללו, אך הם לא נזקקו לקונטציה השלילית המובהקת המאפיינת אותם ולמסקנות המתבקשות מהם לגבי משמעותה של ה"קנינה" הזאת.

יעשה מעשה נסים ויהפכנו מזכר לנקבה. אביא קטעים נרחבים מדבריו של קלונימוס ואציין חמש דוגמאות המלמדות על הביקורת הסטירית הנוקבת הרמוזה בהם:

כמה לקה באצבע / וכמה בחרפה ישבע / אשר במטבע הזכרים הטבע!... / אלו בראני /
אמן שעשאני / אשה הגונה - / היום הייתי חכמת לב ובעלת בינה / בידיה טוה,
אני ורעותי מחזיקות בפלך, מזורות בלבנה, / מספרות זו עם זו - פעם באור, פעם
באפלות - / דברי הימים והבלי הטפלות. / ואולי כי חכמתי ביותר מהטויה ואמרתי:
אשרי... ולעתים מזמנות / כדרך הנשים כמשפט הבנות / בתוך האפר אשר שכבה בין
שפתים, / מקום שפיתת הקדרות בין תנור וכירים, / חוטבה עצים וחזותה בגחלים /
וטועמת מיני תבשילים. / ולמועדים ולרגלים / הנוס על אפי והעגילים, / את התף בידי
מנענעים וצלצלים. / ולקץ ימין בהגיע פרקי ומזלי / בחור וטוב יעלה לגורלי, / יאהבני
אישי יושבני בקתדרא, יעדה עדי זהב על מעילי / הנטיפות והשרות וגם כל חלי...
והיה כי ארעב - יאכילני פת עמלה ולצמאי ישקני יין גרדלי או יין חרדלי. / חק ומוסר
לא יפרע / ועונתי לא יגרע, / שבת בשבתו וחדש בחדשו / עלי יניח צדיק ראשו... גם
אני שלש כנגד שלש אשמו ואקים, / שלשה המה לא נפלאו ממני ולא רחוקים: / דם
ואש וחלת לחם, מה נמרצו שלשתן, מנפת ערבו, מדבש מתוקים! / עליהם אין להוסיף
מספר ומנין, / אין לשאל אחריהן "הני נשי במאי זכין?"...

אבינו שבשמים, / שעשית נסים לאבותינו באש ובמים, / הפכת אור כשדים לבל תשרף
בחמה / והפכת דינה במעי אמה... / והפכת ים-סוף ליבשה / וקרקע הירדן ארץ גבוהה
וקשה / ההופכי הצור אגם מים / חלמיש למעינו מים / מי יתן ותהפכני מזכר לנקבה!...
למה אבכה ולמה אתמרמר? / אם אבי שבשמים גזר עלי / ונתן בי מום קבוע, אי אפשר
להסירו מעלי / והדאגה במה שאי אפשר - קאב אנוש וחבל / ולא יועילו בה תנחומין
של הבל. / אמרתי: אשא ואסבל / עד אגוע ואבל. / ואחר שכך למדתי מפי השמועה /
שמברכין על הטובה ועל הרעה, / אברך בקול נמוך, בשפה חלושה / "ברוך אתה ה'
שלא עשני אשה!"¹³

הבה נבחן חמישה מן המוטיבים הנזכרים בחלק הראשון:

(א) מוטיב הטווייה המאפיין כביכול אישה הגונה רומז לדבריו של התנא ר' אליעזר
בן הורקנוס: "אין חכמתה של אשה אלא בפילכה, דכתיב (שמות לה, כה) 'וכל אשה
חכמת לב בידיה טוה'".¹⁴ דהיינו, גם אם האישה מצטיינת בחכמה יתרה ("חכמת לב"),
כל שהחברה מועידה לה הוא טווייה ומלאכת רקמה משובחת. זוהי פסגת ההישגים שהיא

13 מתוך: שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, ב, ב, עמ' 503-505.

14 ירושלמי, סוטה ג ד, יט ע"א. המעשה מובא בחלקו גם בתלמוד הבבלי, יומא ס ע"ב. וראו בדיון
ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 55-57.

יכולה להגיע אליהם. המשך דבריו, "מזורות בלבנה", מקורו במשנת סוטה (ו, א). נאמר שם כי בעל ששמע מנשים ההולכות רכיל, הטוות באור הלבנה, שאשתו נסתרה עם גבר זר לאחר שהתרה בה לבל תיטתר עמו, הוא חייב לגרשה: "מי שקנא לאשתו ונסתרה, אפלו שמע מעוף הפורח – יוציא ויתן כתבה; דברי רבי אליעזר. רבי יהושע אומר: עד שישאו ויתנו בה מזורות בלבנה".¹⁵ הנשים מתוארות כרכלניות המקנאות בחברתן ומדברות בגנותה. קלונימוס מתאר בציניות את אושרה של אישה שעיסוקה העיקרי והקבוע הוא הטווייה והרכילות, אף אם היא בעלת חכמה יתרה.

(ב) "בתוך האפר אשכבה בין שפתים / מקום שפיתת הקדרות בין תנור וכירים". לדברי קלונימוס, עיסוקה השכיח של האישה, שהיא מקדישה לו את מירב זמנה, הוא הכנת תבשילים לבני ביתה. המקום בין התנור לכיריים מוזכר בתלמוד כמקום דחוי ההולם מושב אבלים: "כך היה מנהגו של ר' יהודה בר' אילעאי: ערב תשעה באב מביאין לו פת חריבה במלח ויושב בין תנור לכיריים ואוכל ושותה עליה קיתון של מים ודומה כמי שמתו מוטל לפניו".¹⁶ ומפורש שם במיוחד לרש"י: "בין תנור לכיריים – מקום מנוול שבבית". זהו המרחב הנשי, שבו מבלה האישה רבות משעות היום, ובו נתקנא כביכול קלונימוס והתאוה לשבת בו. אחת ממשימותיה של האישה היא לחטוב עצים ("חוטבה עצים וחותר בגחלים"). לא בכדי הזכיר קלונימוס מלאכה זו, שכן חוטבי עצים מתוארים במקרא כבעלי מלאכה נחותה.

(ג) "והיה כי ארעב יאכילני פת עמלה ולצמאי ישקני יין גרדלי ויין חרדלי". דברים אלה מתוארים בתלמוד (שבת סב ע"ב) כדבריהם של אנשים חצופים ("אנשי שחץ"), שהיו שואלים את חבריהם על טיב פעילותם הסקסואלית. התלמוד מאפיינם כלשונות ש"כולם לזנות": "אמר רב יהודה אמר רב: אנשי ירושלים אנשי שחץ היו. אדם אומר לחברו: במה סעדת היום בפת עמילה או בפת שאינה עמילה, ביין גורדלי או ביין חרדלי, במסב רחב או במסב קצר, בחבר טוב או בחבר רע. א"ר חסדא: וכולן לזנות".¹⁷ משמעות הדברים היא שהאישה מתוארת ככלי שתכליתו למלא את סיפוקו המיני של הבעל.

הסמלים שבחר בהם קלונימוס קשים במיוחד. הבעל משתמש באישה כבמכשיר לפורקנו המיני. הוא משקה אותה יין על פי רצונו ועושה בה ככל העולה על רוחו, והיא פסיבית לחלוטין ומקבלת באהבה את גחמותיו. הוא המשקה והוא המניח את ראשו על גופה. מסתבר שקלונימוס רומז לדבריהם של חכמים בנושא זה: "אמרו חכמים: אין

15 בפירוש המשניות של חנוך אלבק, ירושלים תשי"ט, על אתר, מפורש ש"ישאו ויתנו בה" – "שיעסקו בה הנשים הטוות לאור הלבנה, שהן מדברות על סתירתה עם זה שקנא לה ממנו, או על טומאתה, ועל פיהן יוציא ויתן לה את כתובתה".

16 תענית ל ע"א–ע"ב.

17 שבת סב ע"ב–סג ע"א. למשמעות הדברים ראו רש"י, שם.

הלכה כיוחנן בן דהבאי, אלא כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה.¹⁸ אכן, כבר חז"ל קבעו שאין הבעל רשאי לכפות יחסי אישות על אשתו בניגוד לרצונה, ואם הוא עושה כן עתידים ילדיו להיפגע (עירובין ק ע"ב). אף ראינו שראב"ד התנה את היחסים הללו בהסכמת האישה.¹⁹ ואולם קלונימוס התעלם מהטפות אלה ובחר בסמלים הקשים שהבאנו תוך שהוא חוזר ומדגיש את הפסיביות של האישה. בתלמוד מוזכרים אנשי זימה ("שחץ") שהם בגדר יוצאים מן הכלל. לדברי קלונימוס זוהי הנורמה והאישה מקבלת אותה ברצון. שיאה של האירוניה הוא בלשון "עלי יניח צדיק ראשו". קלונימוס רומז לאגדה על יעקב הבורח מבית אביו יצחק בדרכו אל חרן. במדרש ובתלמוד נאמר שבשכבו לישון היו האבנים רבות ביניהן "וכל אחת ואחת אומרת עלי יניח צדיק זה ראשו".²⁰ אין חפץ המסמל דממה ופסיביות יותר מן האבן. אם זהו הסמל שבו בחר קלונימוס, יחד עם המוטיבים האחרים, לאפיון יחסי האישות, הרי שלדעתו האישה חייבת למלא את רצונותיו של בעלה ביחסי אישות כאבן דוממת. רצונותיה שלה אינם נחשבים כלל.

(ד) שלוש המצוות המיוחדות לאישה הן "דם ואש וחלת לחם", והן, כביכול, ערכות ומתוקות מדבש. קלונימוס רומז למדרש חז"ל, כי בגלל שחזה חטאה ופיתתה את אדם בגן עדן לאכול מעץ הדעת, נגזרו עליה שלושה עונשים שתכליתם לכפר על עוונה: איסור קיום יחסי אישות בעת נידתה ("דם"), הדלקת נרות שבת (= "אש") והפרשת חלה.²¹ הסמלים "דם" ו"אש" (בניגוד ל"נר") רומזים על כוונת הכותב להעצים את ההקשר השלילי של מעשי האישה, דהיינו את תדמיתה כמשחיתה ומוזיקה. ברור כי התיאור סרקסטי באופן מובהק. כלום ניתן לתאר את דם הנידה כדבר ערב ומתוק על אף תוצאותיו הקשות לאישה ולחיי משפחתה?

(ה) לדעתי, ההתבטאות החמורה מכולן היא: "אין לשאל אחריהן 'הני נשי במאי יִכְנָן?'". הרמיזה כאן היא לשאלת התלמוד: במה זוכות הנשים בחלקן בעולם הבא, הרי הן אינן עוסקות בתורה ופטרות מרבות מן המצוות? ותשובת התלמוד היא שהן זוכות בחיי העולם הבא בשל שירותיהן לבעליהן ולילדיהן. הן מובילות את בניהן לבית הכנסת ומאפשרות לבעל לתלמוד תורה בבית המדרש ואף להרחיק לשם לימוד תורה.²² כלומר, אין לאישה זכויות משלה. זכויותיה הן בהיותה משרתת נאמנה לבני משפחתה הזכרים לומדי התורה.

18 נדרים כ ע"א. השו"ל דין ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערה 47.

19 ראו בדיון בראב"ד, לעיל, פרק ד, הערה 23.

20 ראו, למשל: חולין צא ע"ב. הדרשה היא לכתוב: "ויקה מאבני המקום וישם מראשיתו" (בראשית כח, יא).

21 ראו: בראשית רבה, פרשה יז בסופה, עמ' 160, ושם בהערות הפניה למקבילות. למקור הביטוי "דם ואש" ראו: יואל, ג, ג.

22 ברכות יז ע"א. אפשר שקלונימוס רמז גם לדבריו של ר' חייא כלפי הנשים: "דיינו שמגדלות בנינו ומצילות אותנו מן החטא", בימות סג ע"א, ופירש שם רש"י: "מן החטא – הרהורי עבירה".

אין זה מקרה שקלוניםמוס בחר בחמשת הדימויים הנזכרים לאפיון מעמדה של האישה היהודיה. הוא רמז לארבעה סמלים הנזכרים בתלמוד ומביעים במובהק את נחיתות הנשים: (1) ההדרה של הנשים מלימוד תורה, בטענה שכישוריהן האינטלקטואליים פחותים והן עתידות לנצל לרעה את החכמה שתרכושנה. (2) קלות דעתן וחוסר צניעותן של נשים, שבעטים עליהן להסתגר בבית ולהקדיש את זמנן לעשיית מלאכות הבית ובעיקר לבישול. (3) תיאור האישה כאובייקט מיני פסיבי שתכליתו למלא את רצון הבעל ואת מאווייו. (4) זכירתן בחיי העולם הבא של הנשים, הפטרות מרבות מן המצוות ומלימוד תורה, היא רק בשל שירותן לבעליהן ולבניהן.

די בחמש הדוגמאות הנזכרות כדי ללמד שאין קלוניםמוס מתקנא בגורלן של הנשים והוא אינו חפץ להחליפן כלל. הוא בחר בלשון אירופית וסרקסטית כדי למתוח ביקורת קשה ונוקבת על החברה, המועידה לבנותיה גורל אכזר: פסיביות מלאה בכל תחומי החיים, כולל השכלה, לימוד תורה וחיי מין.

עניין רב יש בדיונה של טובה רוזן בדבריו הנזכרים של קלוניםמוס. גם היא חולקת על התפיסה שמדובר בשעשוע ספרותי גרדא. אף על פי כן, מסקנתה שונה משלי. לדעתה, דבריו מבטאים "משאלה טרנססקסואלית כנה". היא ניתחה את הטקסט מתוך גישה אנתרופולוגית ופסיכולוגית והתבססה בין השאר על תורתם של פרויד ושל יונג. לדעתה, דברי קלוניםמוס בנושא זה מבטאים משאלות לב סקסואליות כמוסות. אביא כמה ממסקנותיה העיקריות:

ההווה הנשית והמרחב הנשי מעוררים בגבר קנאה. בניגוד ליקום הגברי, המאיים באינסופיותו, המרחב הנשי גדור ומתוחם, חמים, מוגן, ושורה בנעימות. האישה ניצבת "בין שפתים" בלב הבית – או, מוטב, ברחמו – ומוקפת בפריטים המסמלים באופן מטונימי ומטאפורי את האנטומיה הנשית: התנור והקדירות.

את הכמיהה לנשי אפשר להסביר גם כהשתוקקותו של הגבר המותש "לשוב הביתה". בחשיבה הפטריארכלית, אישה ובית חד הם. האישה היא רחם, חיק, קן, מקלט; היא שדואגת למזון, לחום, למחסה. מעמדה אנדרוצנטרית זו נתפשים האישה והבית כתנאי הכרחי לקיומו העצמאי של הגבר... את השיבה הביתה אפשר להבין גם כשיבת הגבר לנשיותו שדוכאה והודחקה.

דרך עיניה החולמות של הסינדרלה היהודייה פוגש הגבר גירסה משופרת של עצמו. את דימויו העצמי כחדל־אישים רדוף רגשי כישלון מחליפה דמותו של נסיך מושלם... אך האם לא נוכל לקרוא את הפנטזיה הכפולה הזו גם כמשאלה הומוארוטית? בדמינו את עצמו כאישה שגבר אחר אוהב אותה, יכול הדובר שלנו לפנטז על אותו גבר אחר – ולהיות נאהב על ידו.

אני מציעה לקרוא את הטקסט כאינדיקציה ל"צרות המיגדריות" של הזכר דווקא. דמות

הגבר המשתוקק להיות אישה ממחישה לדעתי את חוסר היציבות של החלוקה המיגדרית ושל הסדר החברתי המבוסס עליה.²³

אינני אמוץ על הניתוח הפסיכולוגי האמור וקשה לי להתייחס למסקנותיה. מכל מקום, אין הן הולמות את הדימויים הנזכרים. הדוגמאות השליליות שהבאתי לגורלן המר של הנשים הן שגרמו לי להציע פירוש שונה לדבריו של קלונימוס. בנקל יכול היה לבחור בהיבטים "חיוביים" מן המקרא ומספרות חז"ל, המבטאים חמימות, אהבה והדדיות ביחסים שבין הגבר לאישה.

ג. סיכום

ההקשרים הרמוזים בדבריו של קלונימוס מלמדים שיש בספרו ביקורת רצינית ואין הוא מציג סטירה גרדא. סיוע נוסף לכך עולה בהמשך דבריו הנזכרים, מיד לאחר "הקניה" הנזכרת, שבהם הוא מתח ביקורת על האנשים השוטים השמחים על הולדת זכר ומתאבלים על הולדת נקבה, שכן המציאות מלמדת שהכול תלוי באדם ולא במינו:

אוי להם לבריות מעלבון שכלם הזר... לכל זכר ישמחו / לכל נקבה יצוהו / כאלו כל הבן הילוד / כרבי יהודה בנציבין כרבי אלעזר בן עזריה בלוד / וכל הבת / תנחיל במשפחה עמל וכעס... / ואנחנו פעמים רבות בכמה יצורים / מצאנו ראינו הפך הדברים / כמה בנים כחשים חללו קדש חמסו תורה... / וכמה נשים צדקניות בגיהם מרחם אל עולם התמורה (=העולם החולף, העולם הזה) / רעמו פנים / אבות [ובנים] / והיום יום צרה השיגה המשפחה יגון ואנחה... כי יהיה לאיש בן סורר ומורה... בצאתו לאויר העולם שמחו בו אביו ואמו... בננו זה ירום מאברהם וגבה ממשו / יגדל מרבן שמו, וכמה נשים הגונות עת באנה / אב ואם בם יניעו ראשם אנה ואנה.²⁴

דברים חריפים אלה צמודים לקטע שהובא לעיל, שבו ביקש קלונימוס להפוך לאישה. המחבר גילה כאן בבירור את צפוני לבו על עומקה של הדעה הקדומה שרווחה בחברה היהודית, שכל הולדת בן היא מקור לאושר וכל הולדת בת היא גורם ליגון ולאנחה, יהיו תכונותיהם של הבן והבת אשר יהיו. דברים מפורשים אלה מלמדים שאכן הוא מבקר קשות את זלזולה של החברה באישה ואת המגמה לדחוקה לקרן זוית. את מה שביטא לפני כן בדרך סטירית חריפה ביטא עתה בביקורת מפורשת ונוקבת.

אם הנחתי נכונה אזי יש לראות את ר' קלונימוס כחכם היהודי הראשון בימי הביניים שיצא בחריפות יתרה נגד התדמית השלילית ונגד הגורל שהועידה החברה היהודית

23 רחוק, ציד הצבייה. המובאות הן מעמ' 272, 278, 279.

24 אבן בוחן, עמ' 18-19.

לנשים. דבריו משתלבים היטב בביקורת החברתית הנוקבת שלו ובאווירת הייאוש המאפיינת את חיבורו, שכן ידע שהסיכוי להשפיע על הנהגת החברה היהודית לשנות את יחסה אל האישה ואל מעמדה קלושים ביותר. בדרך זו הלך במידה מעטה גם ר' שמואל ארקיוולטי, רבה של קהילת פדואה שבאיטליה במאה השש עשרה, שלא היסס לקרוא בפומבי לחכמי דורו ללמד תורה לבנות שהוכיחו שהן ראיות לכך, על פי כישוריהן ועל פי יחסן הרציני לדברי חז"ל, ולהתעלם בפועל מן האיסור ללמד תורה לנשים.²⁵ גם גדליה אבן יחיא (להלן, פרק כ) היפך בזכותו, אך לשווא נחפש בדבריו ביקורת כה נוקבת על החברה שהפלתה את הנשים לרעה.

ניתן כמובן לתלות את שאיפתו להיוולד אישה, הרתוקה לביתה וכל מעייניה נתונים לרווחתו, בנדודיו המכבידים של קלונימוס. אופיו הדכאוני והייאוש הבולט ביצירתו מסייעים, לכאורה, לתפיסה זו. לא ייפלא אפוא שמקצת החוקרים בחרו בדרך זו כדי להסביר את דבריו. ואולם, מנגד עומדת עובדה בסיסית רבת ערך: הרמיזות השליליות הנדירות בעוצמתן. מי שמקנא בגורלה של האישה באמת ובתמים איננו מתאר בקיצוניות כה רבה את הפגיעות הקשות בתדמיתה ובעולמה הרוחני. מי שבוחר בדימויים מעין אלה, שהם מן הקשים ביותר בספרות חז"ל, איננו מתקנא באישה ושואף להיות אישה, אלא בא לזעוק על מר גורלה. נימוק זה, שבעיני הוא מכריע, כוחו יפה גם נגד ההצעות האחרות שהועלו כהסבר ל"קינה" של קלונימוס.

נתפלגו אפוא דרכיהם של שלושה חכמים יהודים שפעלו באותה עת בפרובנס ואשר עולמם הרוחני היה זהה באופן כללי: ר' יוסף כספי, ר' לוי בן גרשום וקלונימוס בן קלונימוס. שלושתם ינקו מן הפילוסופיה ומן המדעים שאפינו את המסורת התרבותית הספרדית. מיצירתו של קלונימוס עולה בבירור שהוא רכש השכלה פילוסופית ענפה, ובוודאי שכן הוא לגבי שני האחרים. שני הוגי דעות נוספים שפעלו באותה עת בספרד, ר' לוי בן חיים ור' ניסים ממרסיי (Marseille), לא נטו גם הם חסד אל האישה, אף שביקורתם עליה מתונה מזו של כספי ורלב"ג. מדוע אפוא נתפלגו דרכיהם ביחס למקומה של האישה בחברה ובמשפחה? אם החכמים האחרים התייחסו אליה כאל יצור נחות מן הגבר, הרי קלונימוס לחם את מלחמתה ותבע את עלבונה.

לדעתי, אי אפשר לנתק את עמדתו החריגה והמפתיעה מעולמו התרבותי והרגשי. הוא היה רגיש מאוד לסבלו של הזולת. במקומות שונים ב"אבן בוחן" קבל על מר גורלם של העניים שהחברה היהודית הזניחה אותם.²⁶ גם בתיאור הפרודי של אווירת

25 ראו לעיל, פרק ג, הערה 63.

26 ביטויים קשים נגד תאוות הבצע מצויים באבן בוחן, עמ' 79 ואילך. על החלוקה הבלתי צודקת של הנכסים בחברה, ובעיקר בין צדיקים ובין רשעים, ראו שם, עמ' 84 ואילך. השוו הערותיו של פליישר לספרו של שירמן, השירה העברית בספרד הנוצרית, עמ' 532–533.

ההוללות בחג הפורים מתגלה גישתו: "תף ומחול שמחה ושלישים / אלו עם אלו אנשים עם נשים / ולעת ערב סעודת פורים / אֵיל וצבי ויחמור וברבורים, / משלוח מנות איש לרעהו משבעת המינים / אבל מתנות לאביונים מתמעטות בכל השנים".²⁷ רגישות זו היא שמנעה ממנו לעמוד מנגד ולהישאר אדיש לגורלן של הנשים. הוא חש בעוול שנגרם להן בשל הדרתן מן ההשכלה ודחיקתן לירכתי הבית. אמנם, היו בחברה היהודית נשים מעטות שנטלו חלק בפעילות הכלכלית²⁸ ונשות עשירים שהתפארו בייחוסן, אך רוב הנשים היהודיות לא שפר עליהן גורלן ואת עלבונן בא קלונימוס לתבוע. ייתכן שהוא הושפע במידת מה גם מן הקובלנות על עוול חברתי ב"איגרת בעלי החיים" ומן הביקורת על רקע זה בחברה הנוצרית הסובבת, כולל שירת הטרוברורים והטרוברים.²⁹ ואולם, את המניע העיקרי יש לחפש בעולמו שלו ובנפשו הרגישה.

27 שירמן, שם, עמ' 505.

28 ראו: אמרי, יהודי פרפיניאן, עמ' 26–27; וינר, נשים בפרפיניאן.

29 ראו לעיל, הערה 7, ובדין ברלב"ג, בפרק הקודם, הערה 91.

פרק שמונה עשר

ר' יצחק עראמה: "האשה המשכלת החשובה"

ר' יצחק בן משה עראמה (1420–1494) נמנה עם חכמיה החשובים של יהדות ספרד במחצית השנייה של המאה החמש עשרה.¹ בעקבות גירוש ספרד בשנת 1492 עקר לנפולי שבאיטליה, אך לא האריך בה ימים ונפטר שנתיים לאחר מכן. עראמה שימש ברבנות בכמה ערים בספרד, ובשנות השמונים של המאה החמש עשרה היה בקהילת קלעתאידו וחיבר בה את ספרו "עקדת יצחק", שהוא החשוב שבחיבוריו. הספר מבוסס על דרשותיו לפרשות השבוע בפני קהל המתפללים בבתי הכנסת. הדרשות הללו נחלקות לשניים: "דרישה" שעסקה בבעיה פילוסופית-דתית; ו"פרישה" שעסקה בפירוש כתובים שונים מפרשת השבוע.

עראמה הושפע רבות מן הפילוסופיה היוונית, אך סבר שהיא מסוכנת לאמונה היהודית: "לפי שהדעת הפילוסופי הנאמר הנה הוא חולק מאד על התורה האלהית בכל העקרם. ומראה טענות בדויות בנויות על שרשי החכמה האנושית, עד שהיא נעשית לה כצרה צרורה. זאת בונה וזאת סותרת, זאת אוסרת וזאת מתרת".² עראמה אף חלק על כמה מקביעותיהם של אריסטו ושל הרמב"ם. ככלל, עראמה שייך לזרם האנטי-אריסטוטלי.³ הוא הרבה להשתמש גם בפרשנות אלגורית, אך לא ראה בה תחליף לפרשנות על דרך הפשט אלא תוספת עליה. בחיבוריו, ובמיוחד בספרו "חזות קשה", הרבה עראמה להתפלמס עם פילוסופים יהודים שהתרחקו מקיום מצוות התורה ונתנו עדיפות בדרשותיהם לפילוסופיה היוונית. הוא ראה בהם נטע זר המזיק לעם ישראל

* ההבאות מדברי עראמה הן על פי המהדורות הבאות: הפירוש לתורה, בתוך: עראמה, עקדת יצחק; הפירוש למשלי, יד אבשלום, לייפציג תרי"ט; הפירוש לחמש מגילות, בתוך: עראמה, עקדת יצחק לבמדבר, נספה; פירוש למגילת רות, מהדורת מ"ב לרנר, ספר זיכרון לש"ק מירסקי, בעריכת ג' אפפעל, ניו-יורק תשל"א, עמ' קה-קכג.

1 על ר' יצחק עראמה ראו: ח"י פאללאק, תולדות ר' יצחק עראמה, בתוך: עראמה, עקדת יצחק, בראשית; הלר-וילנסקי, עראמה; מ"ב לרנר, תשלום פירוש ר' יצחק עראמה למגילת רות, שם; הקר, ר' מאיר עראמה. במאמריהם של הלר-וילנסקי והקר נזכרת ספרות נוספת.

2 ההקדמה לפירושו למשלי, א ע"ב.

3 על עולמו האידיאלי, כולל ביקורתו על תפיסות שונות של אריסטו ושל הרמב"ם מחד גיסא, ועל זיקתו לתורת תומס מאקווינו מאידך גיסא, ראו: הלר-וילנסקי, עראמה. ואולם, אין היא דנה במקומה של האשה במשנתו.

ומסכן את קיומו. כמו כן, הוא התפלמס עם חכמים נוצרים ולעתים שילב פולמוסים אלה בפירושו.

את עראמה יש לראות כאחד מהוגי הדעות החשובים והמקוריים שקמו לעם היהודי בימי הביניים. הדי הזמן – גירוש ספרד על אימיו ותוצאותיו – נשמעים ברבות מדרשותיו. וכך כתבה הלר-וילנסקי:

פירושו מצטיינים בכוח של דמיון יוצר, המגלה משמעות חדשה ועמוקה לכל נוסחה מקובלת. דרשותיו מורכבות ומסובכות לעומת הדרשה העתיקה שהצטיינה בפשטותה הטבעית, ברם, הן עשירות יותר בתוכן ובמחשבה, עמוקות ורבגוניות יותר, ומשקפות את תנאי החיים והמסיבות שבהן נדרשו... בזכות רוחב ריעתה ורוממות מטרותה נעשתה הדרשה של ר' יצחק עראמה למקור השראה בימיו ובדורות הבאים.⁴

סגנונו המסורבל העיב על פרסום תורתו ברבים והקשה לעתים על הבנת מלוא כוונתו. לא ייפלא אפוא שספריו זכו לפירושים רבים.⁵

הספר "עקדת יצחק" זכה לפרסום רב במאה השש עשרה, עד שהיה מי שהשווה אותו למעמדו של הספר "בית יוסף" של ר' יוסף קארו בעולם ההלכה והפוסקים: "ואין שליט ברוח כל איש להיות לו כל הספרים... עד שקם לעזרת צאן ה' בגבורים הגאון מהרר"י קארו יצ"ו... ויצחק בעל העקידה... וילכוד קרית כל ספר... כל המפרשים... כל החכמות... במדרש ופשט... עד יאמרו כל העוברים עליו חולת אהבתו אנו".⁶

בדרשותיו של עראמה, כפי שהן מפורטות בספרו "עקדת יצחק" ובספרים אחרים, מצויות עדויות רבות על תפיסה שלילית של טבע האישה, של כישוריה האינטלקטואליים ושל מקומה במשפחה. הוא הלך ככל הנראה בעקבות הרמב"ם וחכמים יהודים אחרים שנמנו עם הזרם הפילוסופי. אף על פי כן דומה שבאופן יחסי "נטה חסד" לנשים: הוא ראה אותן כבעלות יכולת להגיע לכישורים שכליים געלים, ולדעתו הן מסוגלות להגיע לדרגה העילאית של המושכלות שכן אנוש מסוגל להגיע אליה. ואם אצל הוגי דעות אחרים, ובהם הרמב"ם, יש לעמול כדי לגלות רמזים לכישורי האישה, הרי עראמה אינו מהסס לומר זאת בפירושו. הוא אף לא היסס לקבוע שמותר לאב ללמד את בתו תורה אם היא בעלת כישורים ראויים.

השפעתו של עראמה על חכמים שפעלו אחריו, ובמיוחד על ר' יצחק אברבנאל, הצעיר מעראמה בשנים מעטות, הייתה ניכרת. ר' מאיר עראמה אף האשים את אברבנאל

4 הלר-וילנסקי, שם, עמ' 30.

5 הלר-וילנסקי (שם, עמ' 34-36) מנתה תשעה פירושים. החשוב שבהם הוא פירושו של פאללאק (לעיל, הערה 1). כמו כן הוא הקדים לכל אחד מן השערים שבספר עקדת יצחק מבוא קצר המסכם את תוכנו של השער ואת הרעיונות העיקריים המובעים בו.

6 הקדמת המו"ל של מהדורת שנת של"ג; הקד, ר' מאיר עראמה, עמ' 501.

שנטל רעיונות מאביו מבלי להזכירו. בין השאר שם ר' מאיר בפי אביו את הטענה שאברבנאל ריגל בביתו, העמיד פני אורח וידיד, ובפועל גנב מדברי תורתו: "בנים גדלתי ורוממתי סביב לשלחני, והנה זה בא אלי בתוך אהלי... נכנס בקרב מחני פשפש ומצא כל חלקה טובה [וכל אבן יקרה]... נשקני והוריד מעלי עדיי".⁷ ר' מאיר טען שהוא כתב איגרת זו מחשש פן יחשבו בני הדורות הבאים שאביו נטל מאברבנאל: "להוציא מעליו (=מעל ר' יצחק עראמה) דבת רבים בדורות הבאים אשר אינם בקיאים [בהם] ובשמותיהם ובקודם ובמאוחר משניהם. שמא יחשבהו האחרון ראשון וידינהו לגונב בעיניהם".

א. הכישורים האינטלקטואליים הנחותים של האישה

ביקורתו העיקרית של עראמה על האישה היא שמבחינה אונטולוגית, על פי טבע בריאתה, אין היא מסוגלת להגיע לדרגות רוחניות גבוהות כמו הגבר. רעיון זה שכיח אצל רבים מן הפילוסופים בימי הביניים. הוא חוזר על מוטיב זה במקומות שונים בחיבוריו. כך, למשל, הוא תיאר כיצד האל בחר מכלל בני האנושות אנשים מעולים הראויים להשתלמות שכלית, ובמיוחד להשגתה של דרגת הנבואה. אנשים אלה צריכים להיות שייכים לאומה נבחרת, היא האומה היהודית, ולהיות נמנים עם המין הזכרי:

אלו (=הזוכים בהשתלמות השכלית) תהיינה נפשות לזכרים המושלים ברוחם ובעצמם ובכל אשר להם. ויש ספק בידם לבקש שלמותם ולהגיע עדין מאין מוחה. ואלו תהיינה לנקבות אשר הן חלושות במזגן בכל הפעולות השלמות עם הכנעם והשתעבדם אל העבודה והשירות התמידי לזולתם, אשר הם סבות עצומות להרחיק מהם כל שלימות והצלחה... לטובה זו תפתור אותן תורתנו הקדושה ממצות עשה שהזמן גרמא.⁸

שני נימוקים הביא כאן עראמה לשלילת הדרגה השכלית הגבוהה מן הנשים: (א) כישורים בסיסיים לקויים הנובעים ממזגן של הנשים; (ב) האישה "משועבדת" לשירות בעלה, ועצם ההשתעבדות הזאת מרחיקה אותה מן השלמות השכלית, בשל חוסר זמן ל"השתלמות" ובשל הלחץ הנפשי לקיים רצון אחרים. ואולם, כאמור, אין מדובר במגבלה מולדת, אונטולוגית, הקיימת באישה, כפי שסבר למשל אברבנאל.⁹ ממילא פסילה זו איננה מוחלטת.

7 האיגרת נתפרסמה לאחרונה בידי הקר, ר' מאיר עראמה. ההבאות הן מעמ' 514-515. יש במאמרו חומר חשוב לא רק על הבן ר' מאיר אלא גם על האב ר' יצחק. הקר העיר שם, אל נכון, כי "כל תמונת התיאור והלשון מזכירים את מעשי לבן עם יעקב, עם בואו ובעזיבתו".

8 עקדת יצחק, בראשית, השער השישי, מז ע"ב. לפטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן ראו: קידושין כט ע"א. הנימוק שהאישה טרודה בשירות בעלה ולכן פטורה מקיום מצוות עשה שהזמן גרמן מצוי גם בתורתם של חכמים אחרים. ראו להלן, בסיכום, פרק כא, הערה 85.

9 לדעת אברבנאל ראו בדיון בו, להלן, פרק יט, הערות 3-5.

אישה היושבת בביתה ואיננה מרבה לשוחח עם חברותיה, שוקלת את דבריה במשורה וגומלת חסדים היא האישה האידאלית, הראויה להיכלל עם "הנשים הצדקניות":

פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה – הוציאה מכלל הנשים הדברניות. כי זאת החריש תחריש בכל עת ובכל שעה, וְדָבָר תְּדַבֵּר בַּמִּשְׁקָל וּבַמִּשְׁוֹרָה. והנה היא זאת לה מדה גדולה. וזה מה שפתחה פיה בחכמה ותורת גמילות חסדים לבד היא המרגלת על לשונה, כדת הנשים הצדקניות מצד שהם תמיד מצויות בבית תמיד להתנהג בה. ולא על זאת אמרו המלמד לבתו תורה כאלו מלמדה תפלות.¹⁰

חשיבות יתרה יש לסיום דבריו. בתלמוד (סוטה כ ע"א) מובאים דברי התנא ר' אליעזר בן הורקנוס, שאסר על אדם ללמד את בתו תורה. מי שעושה כן דומה לדעתו למי שלימדה תפלות (=זימה). דעתו עשתה רושם רב, ורבים מחכמי ישראל בימי הביניים קיבלוה, כפי שראינו לעיל, בדיון ברמב"ם, בר' יהודה החסיד, במאירי ובחכמים נוספים. עראמה סבר שהדברים לא נאמרו כלפי הנשים כולן, והוא לא קיבל את דעתו של ר' אליעזר, שאסר ללמד תורה לנשים.¹¹ לדעת עראמה, מעלת האישה הצנועה ו"הצדקנית" גדולה ומותר ללמדה תורה. זוהי קביעה רבת ערך לגבי מעמדן של הנשים ככלל. ההסתייגות מכישוריהן האינטלקטואליים ותיאורן כקלות דעת ("נשים דעתן קלה") איננה אפוא קביעה אונטולוגית אלא תוצאה של מציאות סוציולוגית מסוימת. בכמה מקומות נוספים העיר עראמה במפורש שהאישה מסוגלת להגיע לדרגות השכליות הגבוהות ביותר, כולל נבואה. זו אחת משתי התכליות שלמען נבראה:

והנה בשני השמות האלה נתבאר שכבר יש לאשה שני תכליות. האחד מה שיורה עליו שם אשה כי מאיש לוקחה זאת וכמוהו תוכל להבין ולהשכיל בדברי שכל וחסידות, כמו שעשו האמהות וכמה צדקניות ונביאות, וכאשר יורה פשט פרשת אשת חיל מי ימצא... והשני ענין התולדה והיותה כלי אליה ומוטבעת אל הלידה וגדול הבנים כאשר יורה עליה שם חוה, כאשר היא הייתה אם כל חי... על כן חרה אף יעקב ברחל כשאמרה הבה לי בנים כו' (בראשית ל, א) לגעור בה ולהשכילה בזה הענין הנכבד, והוא שהיא אינה מתה לפי התכלית המשותף, באשר מנע ממנה פרי בטן.¹²

כלומר, גם אם אין לאישה ילדים אסור לה לראות את עצמה כ"מתה". מטלות רוחניות כבדות משקל ניצבות לפניה והיא מסוגלת להשיגן, ועל ידי כך תמלא שליחות ממדרגה ראשונה עלי אדמות. גם בפירושו האלגורי למזמור "אשת חיל" (משלי לא) העלה

10 עקדת יצחק, בראשית, שער כב, קס ע"ב. "המלמד לבתו תורה..." – סוטה כ ע"א.

11 ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 55–62.

12 עקדת יצחק, שם, שער ט, עג ע"ב.

עראמה במפורש את הרעיון שהאישה מסוגלת ללמוד לימודים עיוניים ("מלאכת השכל"), והעיר כי הדבר לא זו בלבד שייסע לבעלה בחיי יומיום, אלא גם יביא לתיקון המשפחה ("הבית") ולשמירת קניינה החומריים:

בטח בה לב בעלה ושלל לא יחסר – אמר כי בעל אשה זו סמוך לבו בה שתשמור קניניו וכל אשר אתה בבית... ואפשר שירצה שהיא גם היא תקנה ותוסיף כיד אלהיה הטובה, והנה לא יחסר בעלה כל בה. והנה הענין הזה הוא קרוב מאד למה שיאות למלאכת השכל בעיוניו ולמודיו... ובמלאכת הנפש... להכין לפניו צרכי עניני השכל המעשי... ועם זה כפיה תמכו פלך והוא השכל העיוני.¹³

לדעת עראמה, "הבית המעולה" הוא בית שיושבים בו והוגים בתורה ובחכמה גם הבעל "החכם" וגם האישה "המשכלת החשובה", ובנוסף לדאגתה לצורכי המשפחה היא "קונה ומוסיפה" חכמה ודעת: "דמה וזרו והזמנת כחות האדם וכל כליו לעשות אלו המלאכות בדמיון הנהגת הבית המעולה, אשר שמה ישבו האיש החכם המעולה והאשה המשכלת החשובה".¹⁴ תמונה זו מסייעת להנחה שעראמה מצייר לעצמו עולם אידאלי, שבו יש גם נשים "משכילות וחשובות". אין בוחרים, גם לא לצורך משל, בתמונה שאין לה בסיס כלשהו במציאות הראלית המוכרת לכותב או בעולם האידאי שבו הרבה להגות. הערכתו ליכולתן העיונית של הנשים מובלסת בטיפולו באמהות של האומה היהודית ובמיוחד בשרה, וכן בגיבורות מקראיות אחרות ובהן תמר ורות, ועוד נשוב לכך להלן. ואולם נשים כאלה, שהגיעו לדרגות רוחניות כה גבוהות, נדירות ביותר. רוב הנשים אמנם מסוגלות להגיע למעלה רוחנית ולהגות במושכלות, אך אין הן יכולות להגיע לדרגת השלמות הרוחנית של הגבר. בפירושו לכתוב "אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי" (קהלת ז, כח) הוא כתב: "שתהיה מתוקנת ושלמה עד אשר תאזת אל עצת השכל מבלי שום עכוב סירוב ומיאון לא נמצאה".¹⁵

ב. "שתי הנשים" האורבות לגבר

במקומות שונים בספר "עקדת יצחק" ובפירושו למשלי דיבר עראמה על שתי נשים שיש לו לאדם, והן מסמלות את החומר ואת הצורה. בשער השמיני הוא פיתח רעיון זה בהרחבה. האישה הראשונה, הסמלית ("החומר"), מלווה את האדם מיום היוולדו, היא צמודה אליו ושוכנת בקרבו. בהקדמה לפירושו למשלי כינה אותה "הנקבה אשר נולדה

13 שם, שער כב, קנט ע"ב; קס ע"א.

14 שם, שער ח, סב ע"ב.

15 פירוש עראמה לקהלת, מצורף לפירושו לדברים, שם, קפח ע"ב.

עמו, תאומתו". האישה השנייה ("הצורה") היא אישה ראלית, שאותה נושא האדם לאחר התבגרותו.

מה טיבה של האישה הראשונה ומה היא מייצגת? לדעת עראמה, "אישה" זו היא החומר, היצרים הטבעיים באדם, ובדרך כלל הם מושכים את לבו אל תענוגות העולם. את היצר הרע הטמון באדם מטבע בריאתו מסמלת האישה, המייצגת את החומר שבאדם. לעומתה ניצבת הנפש השכלית, ושני הכוחות הללו המצויים באדם נאבקים תדיר זה בזה על הבכורה. הנפש השכלית ("הצורה") דוחפת אותו לרכוש השגות שכליות וללכת בדרך ישרה, ואילו "האישה הראשונה" מפתה אותו לעתים קרובות לרדוף אחרי הנאת "המותרות" ותענוגות העולם. מרגע שאדם נושא אישה (= "האישה השנייה") הסכנה האורבת לו גדולה כפליים. ההבחנה הבסיסית בין החומר לצורה בתיאור מעמדם של הגבר והאישה מקורה באריסטו, והרמב"ם ופילוסופים אחרים עשו בה, כאמור, שימוש מרובה. ואולם, במשנתם הגבר מסמל את הצורה והאישה את החומר. אצל עראמה שני כוחות מנוגדים אלה מצויים באישה עצמה:

איככה יוכל להמלט מפח יוקשים ולו שתי נשים, האחת היא הטבעית הנשאת עמו מיום הולדו, אשר עליו נאמר "זכר ונקבה בראם"... שניה לה כאשר ישא אשה מחוץ כדרך כל הארץ, שהם שני הזווגים... והנה הוא ידוע כי הענין בשתייהן הוא אחד. כי בהיות הזכר שטוף אחר חמדת הנאת כל אחת מהנה, הרי הוא כרוך אחריה ושומע בקולה ולבסוף יעשה חפצה. ולזה הוא מבואר כי בהיות הראשונה (=תכונות אופייניות הבסיסיות של האיש) בלתי הגונה, הנה היא לו די למכשול ולפוקה, ומה עתה (=עם נישואיו) בבא עליו רעה על רעה, כי ודאי לא יעצור כח להמלט מידה... והוא מבואר כי בכלן יד אשת נעוריו הייתה במעל ראשונה, אשר היא תמיד עמו ולא זוה ממקומה, כי על זה אמר החכם "ומוצא אני מר ממות את האשה" (קהלת ז, כו). הורה כי הסכנה היא עצומה וצריך סיוע להמלט מידה.¹⁶

לפי דברים אלה, הקל עראמה מאוד במשמעות הכתוב "ומוצא אני מר ממות את האשה", שהוא אחד הכתובים הקשים ביותר במקרא על דמותה של האישה. לדעתו, אין הוא מתייחס אל האישה השנייה, שנושא אדם בבגרותו, אלא אל "האישה הראשונה", היא היצר הטבוע בו.¹⁷ על זיהוי זה חזר ביתר פירוט בפירושו לקהלת:

16 שם, שער כב, קנז ע"א. השוו: פירושו למשלי ב, טז, יא ע"א-ע"ב: "בזווגו הראשון, אשר עקר היותה טובה או רעה הוא עקר גדול בהצלחתו... והנה כי האנשים אשר הם נרדפים מן התאוות אין חייהם חיים, ובחיהם הם קריויים מתים".
17 על פירושו זה חזר בהרחבה בפירושו למשלי יא, כב, לו ע"א.

"ומוצא אני מר ממות את האשה" – כאשר בדקתי ברע המגיע מאלה הענינים מוצא אני מר ממות את האשה הזאת, הוא החמר הרעוע אשר עליו נבנה יסוד האדם, וכל מחשבות לבו הם כתות השליטים האלה רק רע כל היום, כי היא נתנה להם מן העץ אשר נכשלו מב' צדדים...¹⁸

עראמה עצמו משתמש במונח "יצר הרע" לאפיון אישה זו. ואולם, הוא פוגע בתדמית האישה בתארו אותה כמי שנוטה להתחבר אל החומריות שבגבר, כלומר אל יצריו הגשמיים, הדוחפים אותו אל עולם ההנאות החושניות. עם זאת, עראמה סבר שכלל זה איננו תופס בכל הנשים כי אם ברובן המכריע.

באישה הראשונה, "החומר", יש גם יסודות חיוביים. היא מאפשרת לאדם להיות בעל בחירה חופשית: להתמודד עם תאוותיו, להתגבר עליהן ולנצח אותן. בכך הוא יעלה לדרגות הגבוהות ביותר במסגרת ה"מושכלות". אלמלא "האישה הראשונה" (=היצרים הטבעיים באדם), והמאבק בין הכוחות המנוגדים השוכנים בקרבו, לא הייתה לאדם יכולת בחירה חופשית והוא היה כאחד מבעלי החיים האחרים:

ולזה "אעשה לו עזר כנגדו", והוא שנחבר בו ענין ודבר שהוא כנגדו... הורה בבירור שה"טוב מאד" שנאמר באדם הוא מצד זה החבור אל החמר, הוא יצר הרע, אשר מטבעו לפנות אחרי חמדת האשה והבנים והבית והממון, ולהעזב מהענינים הנפשיים. כי באשר ימשול בו השכל ויעמוד כנגדו למחות בו ולהכניעו תחת עבודתו אז טוב לו, והוא שלמות ענינו מצד שהוא אדם.¹⁹

דהיינו, אם כוחות השכל שבאדם עדיפים והם מכניעים ומכוונים את התאוות, כי אז יש לראות בחיוב את הימצאות התאוות. כך יכול האדם להתמודד עם הפיתויים ועם כוחות הרוע הטמונים בו מטבעו ולנצחם. ניצחון זה מגדיל את מעלתו. ואולם, קיימת סכנה שהם יתרבו עד כדי השתלטות על האדם. על רעיון זה חזר עראמה במקומות נוספים, כגון: "כי באמת שני החבורים האלה יש להם קירוב גדול ודמיון נפלא והם נאותים מאד ללמוד מאד זה מזה".²⁰

בדבריו הנוכרים כלל עראמה במפורש את הבנים, שהם חלק מ"חמדת החיים", בין הדברים המפריעים לאדם להתמקד "בעניינים הנפשיים" בעצת החומר, יצר הרע. הוא הלך בעקבות הרמב"ם, וכפי שנראה להלן, גם אברבנאל קיבל גישה זו ואף הביאה

18 קהלת ז, כו, נספח לפירוש עראמה לדברים, קפח ע"א.

19 עקדת יצחק, בראשית, שער ח, סח ע"ב.

20 שם, ס ע"ב. משמעות דבריו היא כי גם ביצרים השליליים שבאדם יש צד חיובי שניתן להפיק ממנו תועלת.

עד כדי קיצוניות.²¹ הגדיל לעשות כספי, שתמה על עצם קיומה של מצוות פריה ורביה, המכבידה על האדם לעסוק במושכלות. לדעתו, מי שחפצה נפשו בתורה ובחכמה והוגה בה פטור ממצווה זו.²² השוואת האישה לחומר והגבר לצורה, המובעת במשנתו של הרמב"ם, מודגשת בדברי עראמה ביתר שאת.²³ בשטף הרצאת דבריו הוא השתמש בביטויים קשים כלפי הנשים, האופייניים למחנה ה"מיסוגני", כגון:

וכאלו אמר שאין האשה דבר רק תרדמת הכח השכלי... וכן הוא לפי האמת, כי בהיות השכל שהוא הכח הזכרי נמצא בשלמותו, הנה הכח הנקבי שהוא החמר הוא מסתתר ובלתי נמצא... ועם שהיתה הכוונה אל העזר והמועיל אל האיש, כמו שהונח, גם כן תהיה היא הסבה עצמה שבעבורה ישמע האיש אל האשה ויטה אחר עצתה וירדוף אחריה עד שידבק בה והיו לבשר אחד.²⁴

תיאור האישה כ"תרדמת הכח השכלי", וראיית הכתוב "והיו לבשר אחד" כביטוי שלילי המתאר את הידבקות הגבר בהולשותיה של האישה ובתאוותיה החומריות, מסייעים להנחה שעראמה ינק רבות מדברי הפילוסופים היוונים והיהודים שקדמוהו ביחס לאישה. עצם השוואתם של היצרים השליליים הטבועים באדם מלידתו אל האישה מלמד על תדמיתה השלילית בתודעתו.

עראמה השתמש במשל המתאר את חוה כבעלת בריתו של הנחש, כשם שהיא משמשת סמל לחומריות ולתאוות שבאדם:

אמנם כשיעזוב אביו ואמו ודבק באשתו, שהוא החלק החמרי שבו, לזה יקרא אשה גם הוא. וכשיגבר עליו הכח הדמיוני להמשיך אחריו ולהתנהג בעצתו לגמרי, כבר יתיחס ויקרא נחש, כי כמותו נושך עקבי סוס ויפול רוכבו אחור (בראשית מט). וזה כי הנחש הוא המדבר על לב האשה מפני שהוא עצם מעצמיה, והאשה תפתה אל (=את) האדם שהיא נושאו ומרכבתו. נמצא שבנשיכת הנחש יפלו שניהם.²⁵

על רקע קיומה של "האישה הראשונה" אורבת לאדם סכנה גדולה בנשיאת האישה השנייה. הראשונה, המסמלת את תאוותיו של האדם, חוקה מן השנייה, והיא שולטת בו וחפצה לפתותו להמיר את עולם המושכלות בעולם החומרי. השנייה עתידה לסייע לכך

21 דמיון חלקי יש בין השקפה זו ובין הסתייגותם של חסידים אשכנז מאהבת הבנים והאישה, הנובעים מן החשש פן יצמצם אדם את אהבתו לה'. ראו לעיל, פרק י', בדיון במקומה של האישה במשנתם של חסידים אשכנז.

22 ראו לעיל, פרק טו, הערות 25-26.

23 על האישה והגבר כחומר וכצורה ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג.

24 עקדת יצחק, בראשית, שער ה, סט ע"א.

25 חזות קשה, מצורף לפירוש עראמה לדברים, כג ע"ב.

ולהצטרף אל התאוות הללו, להגדילן ולעודדן. וכך "שתי הנשים" עושות יד אחת נגד יכולתו של הגבר להגיע אל העולמות הרוחניים הרצויים: "וכן הוא באמת בזווג החוה הראשונה... כי גם כל הפעולות הנתלות בה כלם או רובם יצאו נשחתות ונפסדות בעבורה".²⁶

יתר על כן, גם האדם המושלם, שאשתו "הראשונה" שנולדה עמו (=תכונות אופיו) חיובית ומושלמת, חייב להיזהר ביותר בבחירת אשתו (=השנייה"), כדי שלא תקלקל את מעלת זרעו:

יתכן שהוא (=האל) ישלח מלאכיו הממונים על הזווגים הנעשים לאיש ואיש כדרכיו וכפרי מעלליו. "ולקחת אשה לבני ליצחק" (בראשית כד, ד) שתהיה ראויה והגונה אליו לפי זכותו, כדי שישתלשל משם והלאה שלשלת טהרה וקדושה. ומשם עצה טובה והכרחית לבדוק האדם עד מקום שידו משגת עד ימצא זווג כשר וטהור בכל מה שאפשר. ואל ימעט לפניך ענין אלו הזווגים שאמרנו, כי הן הנה היו התחלת שלמות האדם והצלחתו, ובהנה תחלה הגעת תכליתו וכל טובו בשני העולמים.²⁷

עראמה לא דן בצורך של האישה להקדיש תשומת לב דומה לבחירת בעלה. הוא האריך לדון בבחירת האישה, ובהמשך דבריו אף טען שאין זה מקרה שאת תיאור הבריאה כולה מסיים סיפור היצירה של האדם דווקא. לדעתו, יש בכך מוסר השכל לאדם, שעליו לעסוק תחילה בהשתלמות רוחנית ובביסוס כלכלי – כבניין הגשמי של העולם – ורק לאחר מכן לשאת אישה. רעיון זה מצוי אצל הוגי דעות שקדמוהו ובהם הרמב"ם, אך עראמה הסמיכו לכתובי התורה שבסיפור הבריאה עצמה:

להיות ענין הזיווגים הדבר היותר מאוחר שבספור היצירה למדנו דרך ישרה שיבור לו האדם בשישים זה הזווג השני (=נשיאת אישה) סוף ההשתדלות בעסקי עצמו... כי מזולת שהוא סכלות עצומה להטיל על עצמו עול האשה והבנים, מבלי שיוקדם לו ספוקם (=סיפוק צורכיהם), הנה הוא אֵלֶּת לו וכלימה מצד שבזה ימנע עצמו מהשלמות בעסקי שלמותו.²⁸

יתר על כן, התאמת האישה לתכונות אופיו של הבעל מביחה שישררו אהבה וחסד ביניהם: "והוא מה שנראה בחוש שכל עוד שנתדמו הנאהבים בענינים רבים, לפיהן תרבה אהבתם ותתחזק מדת החסד והרחמנות ביניהם".²⁹

26 שם, בראשית, שער ט, ע"ב. לפני כן העיר עראמה כי אישה נואפת פוגעת בבעלה ובביתה גם בתחומים נוספים, כי כל הקשר ביניהם מתרופף.

27 שם, שער כב, קנט ע"א.

28 שם, שער כב, קסה ע"ב.

29 שם, שער ח, סד ע"ב.

חיווק נוסף לדעתו מצא עראמה בנישואיו של יצחק. במקרא מסופר שהוא נשא את רבקה לאישה בהיותו בן ארבעים. מדוע המתין זמן כה רב, והרי היה בן יחיד לאמו, והוריו בוודאי ציפו בכליון עיניים לנישואיו? מדחיית נישואי יצחק למד עראמה שהוא המתין עד שישתלם ב"מושכלות" ורק לאחר מכן נשא אישה. דרך זו רצויה, לדעתו, גם בעיני האל, והיא מזכה את בני הזוג בברכות ובסיוע ממרומים:

"ויצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה" (בראשית כה, כ). כי מה המונע שלא לקח קודם לכן? רק שכיון אל שלמות עצמו ראשונה והמתין עד שנת הארבעים כי הוא זמן הבינה, וכבר בא על שלמות הצלם והדמות, וכבר בא אליו זכות הזווג הטוב והברכה.³⁰

אין צריך לומר שבתפיסה זו התעלם עראמה לחלוטין מן הדעה במשנת אבות, שגיל הנישואין הראוי הוא שמונה עשרה.

לסיכום, שתי הנשים, גם "הראשונה" (הסמלית) וגם "השנייה" (הראלית), מאיימות לדעת עראמה על גורלו של האדם. עליו לשקול היטב ולחפש את האישה הראויה לו. גדול מזלו של "האיש החסיד אשר עלה בגורלו מזג שלם ויהיה בשלום עם אשתו התמימה... שאין לו שום מלחמה עם האשה מפני שהיא כבושה תחתיו". לעומת זאת, אם הוא "כבוש תחתיה לגמרי הוא רשע גמור".³¹ אכן, מצד אחד, יכול האדם להתגבר על הסכנות הללו ולנווט את הספינה לחוף מבטחים, אך מלאכה זו קשה ומורכבת. מצד אחר, האישה הטובה, "אשת החיל", היא ברכת שמים ומשמשת לאדם "רפואה לכל חולי". הדברים אמורים הן כלפי "הראשונה" הן כלפי "השנייה". רעיון זה עובר כחוט השני ביצירתו של עראמה, ובמיוחד ב"עקדת יצחק" ובפירושו למשל.³² בחירתו של עראמה באישה ("הראשונה") כסמל ליצוריו השליליים של האדם מעידה על כך שהייתה לו דעה קדומה שלילית כלפי הנשים. אמנם, הוא דיבר פעמים רבות על "אשת החיל" בלשון חיובית, אך לאישה יש תדמית שלילית במשנתו. "אשת החיל" היא החרیגה. הוא ייחס חשיבות רבה לטיבה של האישה ("השנייה") ותיאר אותה כמי שהשפעתה על גורל בעלה מכרעת.

ג. החטא בגן עדן

חטא האכילה מעץ הדעת בגן עדן תופס מקום חשוב בדיונו של עראמה בטיבה של האישה, כמו במשנתם של הוגי דעות אחרים שנמנו עם הזרם הפילוסופי. אמנם, כבר

30 שם, שער כב, קסו ע"א. וכבר ראינו שרד"ק, כספי ורלב"ג קדמוהו בהציעם דעה זו.

31 הפירוש למשל, לו ע"ב. מסתבר שכיוון דבריו אלה אל "האישה הראשונה" (=יצרו של אדם), ואולי כלל את שתיים במכוון.

32 ראו הפירוש למשלי יב, ד, לו ע"א.

בספרות המדרש יש דיון בחטא, אבל ייתכן שהמקום המרכזי של חטא זה בתאולוגיה הנוצרית תרם גם הוא להדגשת הנושא במשנתו. לחכמים היהודים הנזכרים היה מגע קרוב עם הוגי דעות נוצרים והם נשאו ונתנו עמדם בענייני אמונות ודעות.³³ לדעת עראמה, האכילה מעץ הדעת הגדילה את התאוה של אדם וחווה אל המותרות בכל התחומים, כולל תאוות המין: "התאוות הגופניות ממותרי המאכלות היוצאות אל הזוללות... כי אוכליו יאשמו ביציאה אל מותרי התשוקות המדומות שהאדם הולך בהם אחרי מראה עיניו בתענוגי העולם וחמודותיו".³⁴

עראמה ייחס חשיבות מרובה לתמורה שחלה במעמד האישה לאחר חטאה בגן עדן, הן במערכת הבריאה הן בחברה ובמשפחה. במקרא נאמר שעונשה היה כפול: "בעצב תלדי בנים" ו"והוא ימשל בך". רבים מהוגי הדעות היהודים בימי הביניים ראו בחטאה של חווה גורם לירידה ניכרת במעמד האישה, וכך גם סברו כמה מאבות הכנסייה והוגי דעות נוצרים בימי הביניים. לדעת עראמה, חטא זה גם פגע ביכולתה האינטלקטואלית של האישה ובתדמיתה. הוא סבר ששינוי שמה של האישה ל"חווה" בא כתוצאה מחטאה בגן עדן. השם "אישה" שניתן לה תחילה ביטא זיקה נפשית עמוקה אל בעלה, "האישה", שכן היא הייתה חלק ממנו. לאחר שגרמה למין האנושי כולו ירידה וקללה, ניתן לה השם "חווה", המלמד על התרכוותה בלידת ילדים ובגידולם בלבד:

בראשונה כשראה אותה עצם מעצמיו ובשר מבשרו גזר עליה האפשרות להשתתף בשלמות האנושי כאחד האדם וקרא אותה "אשה". אמנם אחר שראה מה שנמשך לו בחברתה מהרע והקללה, חזר ונקבה בשם אחר המורה על הנקביות לבד, והוא "חווה"... שאין עקר כוונתה באשר היא אשתו רק להשאיר המין כשאר הב"ח (=הבעלי חיים), אבל בענייני השלמתם הכל מוטל עליו לבדו.³⁵

הנימוק המקראי לשם חווה, "אם כל חי", לא עשה על עראמה רושם רב, ולדעתו הוא מבטא את הירידה במעמדה של האישה, ששוב אין ביכולתה ליטול חלק ב"שלמות האנושי". גם בהמשך הדברים תיאר עראמה את אדם וחווה כמי ש"השלמות הראשונה" שלהם, לפני האכילה מעץ הדעת, הייתה זהה: "אין לאדם בו מעלה על האשה כלל". השוויון הזה כלל לדעתו גם את "העיון הפילוסופי".

לכאורה, בעקבות האכילה נחרץ דינה של האישה להתנתק מן "השלמות האנושית", דהיינו מן הכישורים האינטלקטואליים ומהשלמות השכלית. ואולם, מדברי עראמה במקומות אחרים עולה שאין כוונתו לתופעה כוללת. כאמור, הוא העיר במפורש בכמה

33 ראו: ברגר, מוסריות האבות; כהן, כעיוור במראה; לסקר, הפולמוס היהודי-נוצרי.

34 עקדת יצחק, בראשית, שער ט, עב ע"א.

35 שם, שער ט, עג ע"ב.

מקומות על יכולתן של נשים, ולו מקצתן, להגיע לדרגות "המושכלות" הגבוהות ביותר. מכאן, שהירידה של חוה ושל הנשים בדורות שלאחריה לא חלה על הנשים כולן, אך הוא מכביד מאוד על הנשים להגיע לאותה דרגה רוחנית גבוהה כמו לפני החטא ומצמצם את מספר הנשים שזכו בה.

אחד המקורות המרשימים ביותר המעידים על גישתו זו, הוא ההסבר של עראמה לכעסו של יעקב על רחל שביקשה "הבה לי בנים". כאמור, עראמה טען שקצפו של יעקב יצא עליה בשל מחשבתה שבהיעדר ילדים אין האישה ממלאת את ייעודה. לדעת יעקב, רחל התעלמה מן העובדה שלאישה יש שתי שליחויות עלי אדמות: העמדת ילדים לשם שמירת המין האנושי ועלייה רוחנית על ידי העיון השכלתני. גם בהיעדר ילדים מסוגלת האישה שזכתה במושכלות למלא ייעוד חשוב בעולם זה, שהרי שדורות רבים לאחר חטאה של חוה מתוארת אישה (=רחל) המסוגלת להגיע לדרגה רוחנית גבוהה. כפי שראינו לעיל, אין היא יחידה, ושאר האמהות ונשים אחרות במקרא זכו גם הן בכך.

ד. האישה כמשרתת

במקומות רבים תיאר עראמה את האישה כמי שנבראה לשרת את בעלה. כבר "אשת הראשונה" של הגבר מאופיינת ברצון לשרתו, כנזכר לעיל. זוהי תכונתה הבסיסית, בניגוד לכוחות השכלתניים השולטים באיש. לדעתו, בריאתה מצלעו של הגבר מסמלת את "שעבודה" ומצדיקה אותו: "האיש נמצא תחלה וממנו הנקבה, להורות שהנקבה לצורך האיש ואין האיש לצורך הנקבה".³⁶ בפירושו למשלי אף השווה את האישה במפורש למשרתת. בניגוד ל"רוב המשרתים", אשת החיל גומלת רק טוב לבעלה בלא כל נזק: "גמלתו טוב ולא רע – מבלי שום רע, כמו שהוא המנהג ברוב המשרתים שלא די שלא ייטיבו בענין, אלא שהם יוסיפו עצב ממנו. וכמה הם חרוצים להרע ולהטיב כלל לא ידעו".³⁷

לאחר החטא בגן עדן גדלה חובתה של האישה לשרת את בעלה. אחד העונשים שהוטלו על האישה הוא "והוא ימשל בך". כפי שראינו בחיבורנו זה, רבים מהוגי הדעות בימי הביניים סברו שהביטוי הזה מבטא שליטה של הגבר באשתו ודימו אותה לשפחה. גם עראמה הלך מבחינה עקרונית בדרך זו, אם כי הוא "הקל" על האישה, בקבעו

36 שם, שער ה, סז ע"א.

37 משלי לא, יב, קד ע"ב. אמנם עראמה פירש מזמור זה ("אשת חיל") גם באופן אלגורי, כמתייחס אל התורה, אך הוא לא שלל את הפירוש על דרך הפשט, המתייחס לדעתו הן ל"אישה הראשונה" הן ל"אישה השנייה".

ש"ממשלת הגבר" מתייחסת להדרכה יותר מאשר לשלטון: "ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך – ירצה שתשתוקק תמיד לעשות רצונו בכל צרכיו, והוא ימשול בה – להנהיגה ביושר וחסידות, עד שימצאו ביניהם הטוב והמהנה והמועיל יחד".³⁸ בראשית דבריו תיאר את האישה כמי שמשתוקקת תמיד לעשות את רצון בעלה "וכל צרכיו". ואולם בהמשך דיבר על ההנהגה של הבעל בביתו "ביושר וחסידות". מי שבוחר בלשון זו בא להוציא מן התפיסה, שהייתה מקובלת על דעת רבים, שממשלת הגבר משמעה שלטון וממשלה.³⁹ הוספה זו, שממשלת הבעל מוגבלת, חשובה במיוחד על רקע תפיסת האישה כמשרתת, כנוצר לעיל.

הגבר חייב לשמש מורה ומדריך לאשתו ולפקח על מעשיה, שאם לא כן תהא התנהגותה קלוקלת. על רעיון זה, ששלטון הגבר משמעו בעיקר הכוונת האישה ללכת בדרך הישרה על פי מצוות התורה, חזר עראמה גם במקומות אחרים. כגון: "בא האלהים בְּהִישָׁרָת התורה והמצוה המזויקים ידי בעלה להנהיגה על הדרך הנכונה וללמדה ולהישירה בהגבלת מעשים צדיקים אשר לא נסתה כף רגלה".⁴⁰

במצוות "התורה האלהית" יש הנחיות והדרכות מועילות ומפורטות לחייהם של בני הווג. הדברים אמורים הן כלפי "האישה הראשונה" הן כלפי "האישה השנייה". עראמה דיבר על כך בלשון מליצית, אך לא שכח לסיים את דבריו בחובת "הכלה" להתקין את כליה "בזריות ונקיות", כדי לשרת את בעלה ולאפשר לו להקדיש את כוחותיו ללימוד ה"חכמות": "כי החתן שלמותו בעצמו בבגדי כהונה הראויים לו להתלבש זה על גב זה מהידיעות והחכמות הנרמזות בהן. והכלה מלאכתה להעדה (=ללבוש) כְּלִיָּה ולהזמין בזריות ונקיות לשמשו".⁴¹

עראמה ראה בעין רעה קיומה של אישה "שנואה" בבית הפוליגמי. לדעתו, הקב"ה עתיד לתבוע את עלבונה ולסייע לה בהולדת ילדיה תחילה:

כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה וגו' – יאמר כי יתכן על הרוב מדרך ההשגחה האלהית שכאשר תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה שיהיה הבן הבכור לשניאה, כדרך שנאמר "וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה ורחל עקרה" (בראשית כט, לא).⁴²

38 בראשית, שער ח, סז ע"א.

39 על התפיסה האחרת, הרואה את הבעל כאדון וכשליט בביתו ואת האישה כשפחה, ראו במיוחד בדיון ברמב"ן, ברבנו בחיי ובאברבנאל.

40 בראשית, שער ט, עא ע"ב.

41 שם, עז ע"ב.

42 דברים כא, טו, שער צו, עז ע"ב.

ה. מעלת אמהות האומה

עראמה הרבה להפך בזכותן של אמהות האומה היהודית. הוא לא הלך בדרכיהם של כמה ממפרשי המקרא היהודים בספרד, שהרשו לעצמם למתוח ביקורת על האבות והאמהות, ובהם ראב"ע, רמב"ן ואברבנאל. לא זו בלבד שהוא לימד זכות על מעשיהן של האמהות גם במקום שפשט הכתובים איננו מסייע לכך, אלא אף תיאר אותן כבעלות כישורים אינטלקטואליים משובחים. לדעתו, הן היו בנות זוג הולמות לאבות האומה, השלימו את תכונותיהם החיוביות וסייעו להם לבססן. הן משמשות דוגמה למעלה האינטלקטואלית הגבוהה שגם האישה מסוגלת להגיע אליה: "וכמוהו תוכל (=האישה) להבין ולהשכיל בדרכי שכל וחסידות, כמו שעשו האמהות וכמה צדקניות ונביאות".⁴³

מספר פעמים הדגיש עראמה את תרומתן החשובה של האמהות לשיפור המעלה של בעליהן. בהסברו להספד של אברהם לשרה כתב: "הנה באמת זאת האשה אשר לא מתה בחיי בעלה אבל חיתה והחיתה את בעלה אשר נתעטר בה, ואם מתה במלאת ימיה, במיתתה קרויה חיה".⁴⁴ בדיון בגירושם של הגר וישמעאל מבית אברהם כתב עראמה: "ואברהם אבינו... ושמע לקול שרה אשתו המדברת ברוח דעת ויראת ה', האומר: גרש האמה הזאת ואת בנה וגו' (בראשית כא, יב), כמו שהסכים האל יתעלה עמה לאמר: כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה וגו'. כי הענין הזה באמת הוא בהפך שמיעת קול חוה".⁴⁵ שתי הערות חשובות יש בפירושו, לאור דברי חז"ל, שרוח הקודש דיברה מתוך גרונה של שרה (בעת גירוש הגר וישמעאל) ואברהם שמע לרוח הקודש המפעמת בה.⁴⁶ ראשית, עראמה תיאר את שרה כ"מדברת ברוח דעת ויראת ה'". יש בכך הורדה מסוימת ממעלת אישה הזוכה ברוח הקודש, אך גם הכרה ברוחב דעתה וביראת ה' שלה. שנית, בסיום דבריו הדגיש כי אברהם נהג כשורה בשומעו לקול שרה, ואין להשוותה אל חוה, שאדם שמע בקולה והמיט אסון עליו ועל האנושות. מעלת שרה גדולה ואברהם חייב להאזין לדבריה ולקבלם.

גם את רבקה, רחל ולאה תיאר עראמה באור יקרות והדגיש את "טהרתן": "והנה על זה הענין בעצמו היה דבר ה' בבנין בית ישראל בכלל, כי ראה לו בבית לכן נשים כשרות והגונות, לא ראה כהנה בכל הדורות ההם לטוהר".⁴⁷ אף את מעשיהן של תמר ושל רות דן עראמה לכף זכות. תמר נבחרה להיות אם המלכות המיוחסת שדויד יצא

43 שם, בראשית, עג ע"ב.

44 שם, שער כב, קסב ע"ב, בהשפעת דרשת חז"ל "צדיקים במיתתן נקראו חיים", ברכות יח ע"א.

45 בפירושו לבמדבר, מסעי, שער סח, קלו ע"ב.

46 תנחומא, שמות, ראש פרשה א. ושם נדרש שאברהם היה "טָפֵל" לשרה בנביאות.

47 לכולם ראו פירושו לרות, בספח לפירוש עראמה לבמדבר, קמ ע"ב.

ממנה, ומה נלין על מעשיה. תפיסה זו מצויה גם במדרש,⁴⁸ אך בחירתו של עראמה להביא את המדרש מלמדת על גישתו. הוא כינה אותה צדקת ונבחרת אף שפיתתה את יהודה לשכב עמה. גם רות נבחרה בשל מעלותיה:

הלא תראה כי ראה רָאָה יתברך רות אמתו כשרה בנשים, ומקדם מלידה ומבטן הוא ובית דינו הללוה ביניהם לומר הגונה זו לבית מלכות.
ולא נאה לשופט בישראל כי אם לקחת אשה ממיוחסי עמו, כי אין יחס כיחס עצמו (=מעלת האדם עצמו). באשר את (=רות) מיוחסת במעשיך, ויודע כל שער עמי כי אשת חיל את ולכן לא יקרני בזו אם אקחך.⁴⁹

עראמה תמה על בועז, שהתעורר בחצות הלילה כאשר רות שוכבת למרגלותיו, ושאל אותה "מי את?". היה עליו להביע תדהמה וזעזוע מעצם המעשה שנערה זרה שוכבת למרגלותיו. על כך השיב עראמה: "ולדעתי היה מנהג הנשים הפנויות הנצרכות להפקיר עצמן אצל שוכבי הגרנות ונוטלות אתננן מהגורן. ולזה לא אתפלא (=התפלא, בועז) בה אלא שאלה מי את, שכן מנהג אצל אחרים".⁵⁰ לתיאור הנערות העניות בבית לחם המציעות שירותי מין לבעלי הגרנות אין כל אסמכתא במקרא. ומי יודע אם עראמה לא הושפע, שלא במודע, מן הפריצות המינית בחוגי החצרנות היהודית בספרד, והיא העומדת ברקע הצעתו.⁵¹

על צניעותה של רות חזר פעמים נוספות, כגון: "ותשכב מרגלותיו עד הבקר – העיד הכתוב כי הוא לא זו ממקומו וגם היא ככה, ולא חטאו לא במחשבה ולא בדבור ולא במעשה".⁵² יתר על כן, אין בכתוב כל רמז למה שהתחולל במוחם של בועז ורות. כל טיפולו של עראמה בנושא תמר, בועז ורות, והסנגוריה שהוא לימד עליהם, מעידים על גישתו המגמתית. לדעתי, הוא כיוון להוציא מלבם של החצרנים היהודים בספרד והמקורבים אליהם, שנהגו מתירנות רבה, ושלל כל אסמכתא לדרכם מן המקרא, ועוד נשוב לכך להלן. אפשרות אחרת היא, שהסנגוריה הגדולה על האבות והאמהות של האומה היהודית באה להגן על היהדות מפני התקפות של בעלי פולמוס נוצרים, שחיפשו פגמים באבות האומה היהודית ובאימותיה כחלק מהתפלמסותם עם היהודים בזמנם.⁵³

48 סוטה י ע"ב; ירושלמי, סוטה א ד, טז ע"א. ראו גם: נזיר כג ע"ב.

49 פירוש עראמה לרות, מצורף לפירוש עראמה לבמדבר, קמג ע"ב.

50 תשלום פירוש ר' יצחק עראמה למגילת רות (לעיל, הערה 1), עמ' קיב-קיג. אמנם, עראמה הביא אסמכתא לפירוש זה גם ממדרש חז"ל ("שהיה הדור שטוף בזמה"), אך ברצותו נטל עראמה ממדרשי חז"ל וברצותו התעלם מהם. אלמלא נטה לבו לפירוש זה לא היה נזקק למדרש.

51 ראו גם להלן, על הפולמוס שהיה לעראמה עם ראשי הקהל על רקע הקמת בתי בושת בקהילות יהודיות אחדות.

52 עקדת יצחק, במדבר, קמד ע"א.

53 ראו: ברגר, מוסריות האבות; גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 457-461, 488-497.

ו. "חרפת המשגל" ובתי הבושת בקהילות ישראל בספרד

עראמה הרבה לדבר על "חרפת המשגל", כפי שעשו חכמים אחרים בימי הביניים שנמנו עם הזרם הפילוסופי ובראשם הרמב"ם. לדעתו, המשגל מוריד את האדם מדרגות רוחניות עליונות לדרגה השפלה ביותר. עראמה פירש את הכתוב "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב, כד) על המשגל ונוקיו. בתלמוד נדרש כתוב זה לשבח, ללמד שהבעל והאישה זוכים במשותף להביא ילד לעולם, וכך "נעשה בשרם אחד".⁵⁴ ואילו עראמה למד מכאן כי האדם הדבק באשתו ומקיים עמה יחסי אישות יורד לדרגת הנמוכה של בעלי החיים ועובר מחיי הרוח אל חיי הבשר:

אמנם, כי מצד ההתייחסות והתאוננות אשר ביניהם יקרה שיעזוב זה האיש ההמשך אחרי אביו ואמו, הם המקורות העליונות אשר מהם הושפע... ועם זה ידבק באשתו... וזה כי מתחלה נקראת היא אשה על שמו, והיא מתייחסת אליו, ועתה יקרא הוא על שמה כאמרו ודבק באשתו. ולא עוד אלא שלא ישקוט מתשוקתו זאת עד שירד למדרגה היותר שפלה שבאפשרותם. "והיו לבשר אחד" – שזה למה שאמר "ואדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו" (תהלים מט, כא), ואז היא כנגדו.⁵⁵

בתיאור קשה זה התבסס עראמה על הפועל "דבק" ופירש שהוא מתייחס לא רק אל קשר גופני הדוק אלא גם אל העולם הנפשי-הרוחני. יחסי האישות מורידים את הגבר מדרגת העליונה אל דרגת הנחותה של האישה, וכך הוא דומה לבהמה. זהו אחד הביטויים הקשים ביותר שמצאנו אצל חכמי ישראל בימי הביניים ביחס ל"חרפת המשגל". כמה גדול המרחק בין תפיסה זו ובין תפיסת המקובלים היהודים שפעלו בספרד, אשר ראו בזיווג שבין הבעל לאשתו מעשה המקרב את השכינה ומשרה אותה בבית.⁵⁶ במקום אחר כינה את תאוות המין "החוש המשולח". הוא רמז לכתובים מן המקרא המתאייסות אל בהמות. ניתן היה לשער כי בהתאם להשקפה זו ייחס עראמה מעלה לאישה, כי בדרך כלל היא קרת מזג יותר מן הגבר. ואולם הוא תלה מעלה זו בבריאת האישה מן הצלע, שהקנתה לגבר יתרון ותחושת ביטחון עצמי רב וחופש בחיי האישות שבין שני בני הזוג:

כי האיש נמצא תחלה וממנו הנקבה להורות שהנקבה לצורך האיש ואין האיש צורך הנקבה. ומזה יחייב שימצא לאיש טבע חזק לבקש צרכיו ממנה... ומזה נמצאה זאת התאווה בחולשה אצל הנקבות על הרוב ממה שנמצא בזכר. ומזה הטעם אין מטבע הזכר

54 כלשונו של רש"י על אתר, המסתמך על התלמוד, סנהדרין נח ע"א.

55 עקדת יצחק, בראשית, שער ח, סט ע"ב.

56 ראו בדיון במקומה של האישה במשנתם של המקובלים, לעיל, פרק י.

להתבייש מהמשגל כבשת הנקבה, כי אם שהיא תאווה בשריית בהמית מיוחדת אל חוש המשוש שהוא חרפה לנו, כבר בא אליה האיש לצורך הכרחי.⁵⁷

לדיונו של עראמה ב"חרפת המשגל" יש להסמיך את הפולמוס הקשה שהיה לו עם מנהיגי קהילות יהודיות בספרד, שתמכו במוצהר בהקמת בתי בושת בקהילותיהם. נימוקם היה כי ללא בתי בושת יבואו גברים רווקים או נשואים בעלי תאוות לפתות נשים נשואות. מנהיגים אלה הושפעו מהשקפותיה של הכנסייה הנוצרית, שכדי שהארמון יהיה נקי יש צורך בביבים המובילים את השופכין אל מחוצה לו. בתי הבושת משמשים בתפקיד זה ושומרים בפועל על ניקיון הארמון מפריצות. השלטונות הנוצריים אף חייבו קהילות יהודיות להקים בתי בושת כמו בחברה הנוצרית הסובבת. החברה הנוצרית בימי הביניים התירה את הזנות באופן חוקי, אף על פי שראתה בה עיסוק בזוי, על פי עמדתם של אוגוסטינוס ושל הוגי דעות אחרים. היו קהילות שהתלבטו אם להעסיק בבתי הבושת הללו זונות יהודיות או נוצריות.⁵⁸

עראמה טען כלפי אותם "שופטים ומנהיגים" שאין להם סמכות להתיר את קיומם של בתי הבושת הללו ולתמוך בהם, מאחר שמדובר באיסור מפורש שבתורה:

וכמה פעמים נתחבטתי על זה, על אודות הנשים הקדושות שהיה אסורן רופף ביד שופטי ישראל אשר בדורנו. ולא עוד אלא שכבר יאותו בקצת הקהלות ליתן להם חנינה (=רשות שהייה) ביניהם. גם יש שמספיקין להם פרס (=תמיכה כספית) מהקהל, כי אמרו כיון שמצילות את הרווקים או הסכלים מחטא אסור אשת איש החמור...⁵⁹ ואני דנתי על זה פעמים רבות לפניו ולפני גדוליהם והסברתי להם שהחטא הגדול אשר יעבור עליו איש איש מבית ישראל בסתר ושלא לדעת הרבים וברשות בית דין, חטאת יחיד הוא... אמנם החטא הקטן כשיסכימו עליו דעת הרבים והדת נתנה בבתי דיניהם שלא למחות בו, הנה הוא זמה ועון פלילי וחטאת הקהל כולו ולא נתן למחילה אם לא בפורענות הקהל... ומוטב שיכרתו או ישרפו או יסלקו החטאים ההם בנפשותם, משתעקק אות אחת מהתורה בהסכמת הרבים.⁶⁰

57 שם, בראשית, שער ט, עג ע"א. כוונתו היא שכאשר הגבר חייב למצוא פורקן ליצריו המיני, רק אז, באין בררה, המשגל ראוי. בדבריו אלה הלך עראמה בעקבות הרמב"ם ואחרים. ראו לעיל, פרק ג, הערות 46-47.

58 על עמדת הכנסייה בסוגיה זו ראו: ברונדג', הזנות בימי הביניים. על ההתלבטות בחברה היהודית ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 229-235. לגבי ספרד ראו: עסיס, חיי המין של יהודי ספרד. כוונתו לומר שבשל איסור אשת איש, שהוא חמור ביותר ודינו סקילה, הסכימו מנהיגי מקצת הקהילות לתמוך מבחינה כספית בהקמת בתי הבושת במקומם, בהניחם שמוטב לבריות שיעברו על איסור של זנות עם נשים פנויות מאשר ייכשלו בחטא אשת איש.

60 עקדת יצחק, בראשית, שער כ, קמה ע"א-ע"ב. על בית הבושת בקהילת טולידו, והספק אם לאכלסו בזונות נוצריות או יהודיות, ראו: תשובות זכרון יהודה, סימן יז.

לפולמוס חריף זה יש להסמיק את סוגיית הפילגש, שאף בה התחבטו חכמי ישראל בספרד בימי הביניים. בפרקים על הרמב"ן והרשב"א עסקתי במחלוקת בין שני חכמים אלה. הרמב"ן התיר עקרונית את הפילגש, אך ביקש שלא לפרסם את היתרו ברבים כדי שלא לעודד את התופעה. לעומתו הרשב"א, כרבו ר' יונה מגירונה, אסר זאת.⁶¹ רבים מן החצרנים החזיקו פילגשים והתופעה עוררה פולמוס חברתי קשה באותה העת. נטלו בו חלק בעלי הלכה, מקובלים ובעלי שררה. עראמה לא קבע במפורש את עמדתו בסוגיית הפילגש, אך מדבריו מסתבר שהוא נטה לאסור להחזיק בה, אם כי אין לכך הוכחה של ממש.

הפריצות המינית בספרד, בעיקר בחוגי החצרנים היהודים, היא העומדת, לדעתי, גם מאחורי פירושו של עראמה למפגש בין רות לבועז בגורן בלילה. כאמור לעיל, הוא הדגיש את צניעותם היתרה של בועז ורות, מעבר למפורש בכתובים, וטען שאף הרהוריהם היו כשרים. הוא בא לשלול בכך את טיעונם של החצרנים ושל המקורבים אליהם, שגם אבות האומה הרשו לעצמם לנהוג באורח חיים מתיירני.

עראמה תמה על הברכה לבועז שהיא ביתו כ"בית פרץ" (רות ד, יב), שהרי פרץ נולד ממעשה זנות של יהודה ותמר. לדעת עראמה, הדברים נאמרו כדי לחזק את בועז ולאמצו, "שמא יש בלבו עליו (=על עצמו) חשש פריצות", כלומר שמא הוא חושש שחושדים בו שלא נהג צניעות עם רות בלילה בגורן.⁶² התקדים של פרץ יש בו כדי לעודדו שכבר היה כן בבית ישראל, כאשר יהודה שכב עם תמר כלתו, וכך באו לעולם צאצאים שבנו את האומה היהודית ואת הנהגתה.

ז. תדמית האישה ואווירת המתירנות בספרד

היציאה החריפה של עראמה נגד חיי מותרות, שבה כך גם את הנשים, שכיחה ביצירתו יותר מאשר אצל רובם המכריע של החכמים היהודים שנמנו עם חוגי הפילוסופים היהודים באותה העת. הוא הרבה לדבר על מעלת ההסתפקות במועט, קבל קשות על חיי הוללות, ותלה באישה "הראשונה" ובאישה "השנייה" את הסטייה מן הדרך הישרה. ייתכן שיש להסביר את גישתו לא רק על רקע תפיסת עולם אידאית ומוסרית אלא גם בהשפעת המציאות בספרד בזמנו ובדורות שקדמו לו, שאופיינה בפריצות מינית,

61 ראו בדיון ברמב"ן, לעיל, פרק ח, הערה 41; ובדיון ברשב"א, לעיל, פרק ט, הערות 59–60. הבאתי שם גם את עמדתו של ר' מנחם בר' אהרן בן זרח, בעל "צידה לדרך", שהתיר גם הוא את הפילגש. השוו גם לדבריו של הרמב"ם בתשובות הרמב"ם, סימן ריא. בתשובה זו אסר החזקת שפחה נוצרית, כי מבחינה הלכתית היא בגדר "אשת יפת תואר".

62 פירוש עראמה לרות (לעיל, הערה 50), עמ' קיז.

במיוחד בחוגי האצולה היהודית שהייתה קרובה לחוגי הפילוסופים.⁶³ כאמור, הוא יצא בחריפות נגד ה"בוגדים" שסטו מן החברה היהודית בהשקפת עולמם ובאורח חייהם, ואף האשימם בערעור הקיום היהודי. זהו המוטיב המרכזי בחיבורו "חזות קשה", והוא חוזר ונשנה גם ב"עקדת יצחק" ובפירושו למשלי.

אורח חיים מתירני אפיין את החצרנים היהודים בספרד, במיוחד במאות השלוש עשרה-החמש עשרה. פולמוס חריף נערך בין החצרנים הללו, נושאי דגלה של השכלתנות, ובין המקובלים. ערעור מעמדם הפוליטי והביטחוני של היהודים והתנצרות רבים מן החצרנים ומן המקורבים אליהם בעת הגירוש מספרד הגבירו עוד יותר את עוצמתו של פולמוס זה.⁶⁴ קשה להשתחרר מן הרושם שהמקום המרכזי שהקדיש עראמה לנזקי המותרות ינק גם הוא מן הפולמוס הזה ומתחושת השליחות שפיעמה בקרבו. הוא חשש מאוד מהשפעתה השלילית של הפילוסופיה על רקע הירידה במעמדם של היהודים בספרד במאות הארבע עשרה-החמש עשרה והאשים את נושאי דגלה בבוגדנות:

קשה ורע עלי המעשה מאד, כי בעוד היותנו נדודים, שדודים בגלותינו, תשושי כח בעמקי מצולות צרותינו, בפרוע פרעות... עוד יוסיפו שרי צבאותינו ואנשי מלחמתנו לבגוד בנו בהתיש כחנו והמס את לבבנו בשומם לפנינו מכשלות חדשים ופחים גדולים במליצות קריצות ורמזים, מתוכן ילמדו המונינו לשקר באמונתנו... עד תום כחנו וְשָׁחוֹת לעפר נפשינו בכל גלות החל הזה אשר בספרד שבו פשט הנגע על מזוזת ביתנו ובשערינו... כי רבו... מלמדי החכמות הנכריות הצרות לתורתנו ואמונתנו.⁶⁵

דברים אלה כתב אדם שהושפע רבות מן הפילוסופיה בעומדו מול המציאות הקשה בדור גירוש ספרד. תדמיתה של האישה היהודיה במשנתו של עראמה נפגעה גם בשל מאבק זה ובשל מגמתו להטיף נגד חיי המותרות וההוללות, כפי שעולה בבירור מן המקורות שהבאתי בפרק זה.

ח. סיכום

סגנונו המסורבל של עראמה מסתיר פעמים רבות את עומק דיונו, אך אסור לעובדה זו להטעותנו. אין מדובר בחכם נוסף שנמנה עם הזרם הפילוסופי. יש לו תורה ייחודית משלו. לכאורה, חזר על טענות קודמיו שנמנו עם זרם זה, אשר דיברו על מגבלותיה

63 ראו, למשל: בער, היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 53-56, 138-165; עסיס, חיי המין של יהודי ספרד.

64 על נושא זה נכתב הרבה. ראו: בער, שם, עמ' 154-167; ביינארט, גירוש ספרד, עמ' 232-240, 381-384, 487-492.

65 חזות קשה (לעיל, הערה 25), לד ע"א.

האינטלקטואליים של האישה, על חומרת חטאה של חוה בגן עדן והשלכותיו לדורות, על "חרפת המשגל", על חובתה של האישה לשרת את בעלה ועל נטייתן של נשים לפתות את הגבר. ואולם, בדיקה מעמיקה של דבריו מגלה קווים ייחודיים בכל אחד ואחד מן הנושאים הללו. ניתוחו המעמיק, המשולב בעיון בכתובי המקרא ובמקורות חז"ל, מרשים מאוד ויש בו כדי להסביר מדוע מפרשים אחרים, ובהם ר' יצחק אברבנאל, נטלו ממנו, הן במפורש הן בסתם ומבלי להזכירו. את טענתו הנזכרת של ר' מאיר עראמה, בנו של ר' יצחק, שהאשים את אברבנאל ב"גנבה ספרותית", ניתן להוכיח מן המקורות.

שתי טענות כבדות משקל העלה עראמה נגד הנשים: (א) המגבלה של כישוריהן האינטלקטואליים; (ב) מעורבותן הרבה בחיי ההוללות של שכבות מסוימות ביהדות ספרד וניסיוןן לפתות את הגברים. למוטיב השני הוא הקדיש מקום נרחב יותר מאשר לראשון. ייתכן שעשה כן גם על רקע המציאות החברתית בזמנו.

עראמה אף בחר באישה כסמל לכוחות השליליים הפועלים בנפשו של אדם מאז לידתו (= "האישה הראשונה"). אף על פי כן, תיארתיו אותו בראשית דברי כמי שנטה בסופו של דבר חסד אל הנשים, בשל ארבעה עקרונות המאפיינים את מקומה של האישה במשנתו:

(א) המגבלה האינטלקטואלית איננה אונטולוגית ומולדת. גם לאחר חטאה של חוה נשים מסוגלות להגיע לדרגות הרוחניות הגבוהות ביותר, כולל נבואה. כאמור, הוא הביע רעיון חשוב זה במפורש ולא ברמז בלבד.

(ב) מותר ללמד תורה לנשים ראיות, כולל אבות לבנותיהם. הוא היה מן החכמים הבודדים שקבעו זאת במפורש.

(ג) "והוא ימשל בך" משמעו הדרכה והכוונה ולא שלטון ממש.

(ד) תיאור חיובי ביותר של אמהות האומה ושל דמויות נשיות אחרות במקרא, לעתים עד כדי הצגתן כסמל לדורות.

ואולם, אין להתעלם מעמדתו הרואה באישה כלי שנועד לשרת את הגבר וגורם מסוכן ומפתה.

פרק תשעה עשר

ר' יצחק אברבנאל: "האדם לבדו נברא בצלם אלהים"

ר' יצחק בן יהודה אברבנאל (1437–1508) נתאחדו בו תורה וגדולה.¹ הוא שימש שר האוצר בחצרות המלוכה בספרד ובפורטוגל והיה אחד מראשי יהדות ספרד בדור הגירוש. אברבנאל קנה לו השכלה רחבה בספרות יוון ורומי, באונגליונים ובכתבי אבות הכנסייה הנוצרית והוגי הדעות הנוצרים בימי הביניים. כמו כן הושפע רבות מההומניזם ומהרנסנס שפרחו בזמנו. כבר בגיל עשרים וחמש העלה על הכתב דרשות שדרש בבית הכנסת. בגירוש ספרד עקר לפורטוגל ולאחר מכן לנפולי שבאיטליה. בשנת 1494 נבזזה ספרייתו העשירה בנפולי. יצירתו הספרותית ענפה למדי. באיטליה כתב את רוב ספריו: פירושים לרבים מספרי המקרא, חיבורים על תקוות הגאולה וביאור לספר "מורה נבוכים" לרמב"ם.

השכלתו הכללית המקיפה של אברבנאל, פעולתו הציבורית וניסיונו בחצרות המלכים חיזקו בקרבו את האמונה במורשת העם היהודי ואת התקוות לגאולה משיחית. השקפתו ההיסטורית ודעותיו הפוליטיות הושפעו מהוגי דעות יוונים ומגישתם של תאולוגים נוצרים בימי הביניים. גם מקומה של האישה במשנתו הושפע הרבה מעולמו התרבותי. בפירושו למקרא הושפע רבות מפרשנות המקרא הנוצרית שקדמה לו, יותר מאשר חכמי ישראל האחרים בימי הביניים. הדי אותם ימים קשים של הגירוש מספרד והנדודים של המגורשים באו לידי ביטוי נרחב ביצירתו הספרותית לענפיה. כבר במאה השש עשרה יצאו חוצץ נגדו כמה חכמים בטענה שנטל מקודמיו מבלי להזכירם ושילב מתורתם ביצירתו ובחידושו המרובים. גדול מתקיפיו היה ר' מאיר עראמה, שטען כי אברבנאל נטל חלק גדול מתורת אביו.²

השפעתה של הפילוסופיה היוונית, שקנתה לה שביתה בלב רבים מחכמי ישראל בספרד, ניכרת היטב ביצירתו הספרותית של ר' יצחק אברבנאל. עם זאת, הוא לא נמנה עם חסידיה המובהקים של הפילוסופיה ויחסו אליה היה אמביוולנטי. והנה, באופן

1 ספרות ענפה נכתבה על אברבנאל ויצירתו הספרותית. אציין כאן חמישה מחקרים בלבד: בער, יהוהים בספרד הנוצרית, על-פי המפתח בעמ' 566; נתניהו, יצחק אברבנאל; בינארט, גירוש ספרד; שוורצמן, בריאת האישה בצלם; לווי, יצחק אברבנאל.

2 לסיכום סוגיה מרתקת זו ראו: הקר, ר' מאיר עראמה, ובספרות הנזכרת שם. ראו גם בפרק הקודם, על עראמה, ליד הערה 7.

מפתיע, בסוגיית היחס לאישה הוא קיבל את הגישה השלילית הקיצונית המאפיינת את הפילוסופיה האריסטוטלית. לא אדע אם מדובר בהשפעה ישירה של הזרם הפילוסופי או שגורם אחר הוא שהניע אותו. בין כך ובין כך, יחסו השלילי ניכר היטב בפירושו לפרשת הבריאה.

א. האישה שלא נבראה בצלם

לדעת אברבנאל האישה לא נבראה בצלם אלוהים. הנחה זו משמשת יסוד מרכזי בתפיסת מקומה של האישה במשנתו. לא בכדי הוא חזר עליה מספר פעמים בפירושו לפרשת הבריאה בבראשית (א, כז):

והיותר נכון אצלי בסבת מה שכפל "בצלם אלהים ברא אותו" הוא שבא הכתוב להודיע שם היות שאדם זכר ונקבה ברא אותם, הנה לא נבראו שניהם האדם ואשתו במדרגה אחת מן השלמות, ולא נאמר על שניהם בשווה "ויברא אלהים את האדם", כי הנה עם היותם ממין אחד לא היו שניהם בצלם אלהים בשווה, ולזה ביאר ואמר "בצלם אלהים ברא אותו"... רוצה לומר שהאדם לבדו נברא בצלם אלהים, כי הוא היה הכוונה והתכלית העצמיים בבריאה... כי עיקר הבריאה הוא בזכר והוא אשר היה לבדו אשר נברא בצלם אלהים... לפי שהוא היה מי שיראה תעלומות חכמה לא הנקבה שאין חכמתה אלא בפלך.

ולא נחה דעתו של אברבנאל עד ששב וטחן עד דק את הדברים הללו וסיכם: "ומפני זה זכר ונקבה בראם, לא שיהיו שניהם במדרגה אחת מהשלמות בשווה, אלא שהיה האדם על הכוונה הראשונה בצלם אלהים, והאשה על הכוונה השניה לעבוד עבודתו".

שלוש עובדות ראויות לציון בדבריו: (א) האריכות היתרה והחזרות על המוטיב שהגבר לבדו נברא בצלם. אמנם, הרצאתו של אברבנאל רחבה בדרך כלל ויש לו נטייה ברורה לא רק להאריך בדברים אלא גם לחזור עליהם. ואולם, המוטיב הנזכר – שהגבר לבדו נברא בצלם – בולט במיוחד, ומסתבר שאברבנאל ייחס לו מקום מרכזי במשנתו. (ב) תיאור האישה לא רק כמי שלא נבראה בצלם האל אלא כמי שנוצרה לשרת את הגבר. (ג) המאמץ למצוא אסמכתא בכתובים להנחה שהגבר לבדו הוא שנברא בצלם אלוהים. הקורא חש שאברבנאל איננו בטוח שדבריו יתקבלו על לב הקוראים, ועל כן הוא מחפש דרכים שונות לשכנעם בכך.

אמנם, "לזכותו" של אברבנאל יש לומר כי הבריאה "בצלם" איננה מתייחסת במשנתו אל מכלול תכונותיו של האדם אלא אל תכונה אחת בלבד – כישוריו האינטלקטואליים: "שצלם נאמר על ההשכלה בפעל, והנה אדם הראשון נברא חכם במדרגה עליונה כיד המלך שבראו ונשמתו שהשפיע בו... כי האדם בהיותו יודע דעת

עליון הוא בצלם אלהים באמת".³ ואולם, לדעתו, יכולתה האינטלקטואלית של האישה היא תכונה אונטולוגית, מולדת, שלא כרמב"ם, שראה בכך תופעה סוציולוגית הניתנת לשינוי. האישה מטבע בריאתה נעדרת כישורים שכליים, וזוהי המשמעות של אי בריאתה בצלם. לכן הגבר מסוגל לראות "תעלומות חכמה" בניגוד לאישה "שאין חכמתה אלא בפלך".

לתפיסה בסיסית זו יש השלכות קשות על מקומה של האישה במשפחה ובחברה. לדעת אברבנאל יש לאישה שתי תכליות בלבד: לשרת את הבעל ולאפשר את קיום המין האנושי. כדבריו שם: "עם היות שהיתה הנקבה בבריאה, לא היתה אלא על הכוונה השניה להיות לאדם עזר כנגדו ולקיום המין". ואולם, גם הוא הודה שהיו נשים חריגות שזכו לדרגה רוחנית גבוהה, כפי שנראה להלן.

לא נחה דעתו של אברבנאל עד ששינה את פשט מדרשי חז"ל ושעבד גם אותם למטרתו, לתאר את האישה כמי שנבראה בדרגה נמוכה מן הגבר. הוא לקח את אחת הדרשות המפורסמות שבתלמוד ובמדרש, שהיצור הראשון (האדם) היה יצור אנדרוגני, חציו גבר וחציו אישה, ופירש אותו בדרך ההולמת את השקפתו, אף שהיא רחוקה מן הפשט:

ואמנם מה שדרשו ז"ל על "זכר ונקבה בראם" שדו פרצופים נבראו והיו דבוקים גב אל גב, ואומרים גם כן שנברא אדם אנדרוגיניוס, רוצה לומר שנברא באדם הכנה וצלם נוסף כמו שיתבאר להתהוות ממנו האשה אחר כך, וכאילו היו בו שני פרצופים זכרות ונקבות כאנדרוגיניוס שהוא בלשון יוני זכר ונקבה, ששניהם היו בו. אבל היה בו הזכרות בפועל והנקבות היה בו בכוח והכנה וצלע לעשות ממנו את האשה.⁴

כלומר, ביצור הראשון שנברא לא היו סימני נקבות אלא סימני זכרות בלבד. כל הופעתו הייתה גברית. ואולם, בתוכו הייתה טמונה גם האישה, מכיוון שהיא עתידה להיברא מאחת מצלעותיו. אברבנאל הציע פירוש נוסף, בעל אופי אלגורי, הקשור בעקיפין למדרש זה:

גם יתכן לפרש כאן "זכר ונקבה ברא אותם", לפי שהיה נראה בתחלת הדעת כי להיות עקר האדם ותכליתו היא הצלם השכלי, וזוהי הצד לא היה צריך לנקבה, ושלכן לא היה ראוי להברא עמו הנקבה, בא הכתוב ללמוד שלא היה הדבר כן אלא שרצה הקב"ה שיהיה האדם טבע ממוצע כולל החלק החמרי עם השכלי.

3 אברבנאל, פירוש התורה לבראשית א, כו, עמ' סח.

4 שם, עמ' 121 במהדורת שביב. לדרשת חז"ל ראו: עירובין יח ע"א; בראשית רבה ה, א, עמ' 55. הרמב"ם, הרשב"א ורובנו בחיי קדמו לאברבנאל ונתנו לדברים פירוש סמלי בלבד. ראו לעיל, בדיון בהם, פרקים ג, ט, יג.

מכיוון שהאישה לא נבראה בצלם, דהיינו כישוריה האינטלקטואליים נחותים, היא לא תזכה במדרגה גבוהה בעולם הבא. קשה לעמוד על השפעת התפיסה הזאת על יחסו של אברבנאל לנשים, שכן הוא לא ציין זאת במפורש אלא ברמיזה בלבד. בהמשך דבריו הנזכרים הוא דיבר על הקשר הישיר בין יכולותיו השכליות של האדם ובין הישגיו הנפשי:

אבל הזהיר את האדם שיעשה עקר מהחלק השכל העליון... כי אם יחיה את נפשו, עם היות שגופו יסבול בזה צער, אין ספק שהוא את נפשו יציל ויחיה ותשאר נצחית כעליונים ממש. ובהיות הדבר בו בהפך, שיקשך אחר החומר והתהוות גופו, עם היות שבזה יחיה את גופו ויתענג בצוננו, הנה הוא ימות בתחתונים ולא יחיה עם העליונים.

ר' גדליה אבן יחיא, שפעל באיטליה שני דורות לאחר אברבנאל, יצא בקובלנה מפורשת על התפיסה שהאישה נחותה מבחינה אינטלקטואלית, מכיוון שמשמעות הדבר היא שהיא לא תזכה במעלה ראויה בעולם הבא: "רבים אומרים אין ישועתה לנשים במדרגת האנשים כי דעתן קלה... ולא מעלות שכליות. והתולדה היוצאת מזה היא כי לא תוכלנה לזכות אל מדרגות מעולות בעולם הבא".⁵

מהותה של המשפחה, תפקידה החברתי של האישה ומקומה במשנתו של אברבנאל יונקים מראייתו הבסיסית, המשותפת לפילוסופים רבים אחרים, שתכלית בריאת האדם היא שלמותו השכלית. לדעתו, יש סכנה גדולה שהאישה והבנים יהיו מכשול להשגת תכלית זו. הגבר זקוק לסיוע ממרומים ועליו לעמוד היטב על המשמר פן יתפתה אחרי תאוותיה וקלות דעתה של אשתו:

שעם היות תכלית האדם שישלים נפשו המשכלת, והנה האשה והבנים מונעים גדולים להשגת השלמות השכלית... הנה ראה הבורא יתברך שלא היה טוב לשלמות האדם היותו לבדו לפי שיצטרך מהיותו גשמי לתקן מזונותיו וצרכי ביתו, ואם האדם יתעסק בזה יסריד בו זמנו ולא יפנה להשגת שלמות נפשו. לכן היה מהראוי לעשות לו עזר כנגדו והיא הנקבה שתעבדהו ותתקן לו צרכי הבית והמזון... כי הנה העזר שהיא האשה תתענג ותחשוב למעלה בהתעסקה בתקון המאכל, והאדם יחשוב זה לעמל מכאב.⁶

5 הדברים מובאים להלן, פרק כ, בדיון במקומה של האישה במשנתו של ר' גדליה אבן יחיא. חכם נוסף משלהי ימי הביניים שדן בפירוט בשאלה זו הוא ר' דוד אבן שושן. הוא תמה אם יש לנשים היהודיות "הישגות הנפש", שהרי הנשים אינן מקיימות רבות מן המצוות. לאחר דיון ארוך ומפורט הגיע למסקנה שיש להן הישגות הנפש והואל והן מסייעות לבעליהן לעסוק בתורה. ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 53.

6 אברבנאל, פירוש התורה, בראשית ב, יח, עמ' צה; מהדורת שביב, עמ' 166. אברבנאל קשר את סיום דבריו הקשים עם התפיסה הבסיסית שהאישה היא החומר והגבר הוא הצורה, וקבע במפורש:

רעיונות אלה אינם מקוריים, וכבר מצאנום אצל אחרים, כמו עראמה, שהשפיע רבות על אברבנאל.

בדברי אברבנאל מודגשת הסתייגות מסוימת ממוסד הנישואין. זמנו של הגבר יקר ועליו לנצלו כדי ללמוד ולהתקדם ב"מושכלות". לעומת זאת, זמנה של האישה איננו יקר. היא נועדה מלכתחילה לשמש משרתת בלבד, והיא אף "נהנית" מעבודות הבית ומהכנת המזון. ואולם, כפי שנראה להלן, הוא סבר שהגבר זקוק לאישה לא רק לסיפוק צרכיו הגשמיים אלא גם לצרכים חברתיים.

החשש ממוסד הנישואין בא לידי ביטוי ברור גם בדיון בגיל הנישואין של יצחק (בראשית כה, כ). אברבנאל הסביר את הגיל המאוחר שבו נישא יצחק, במלאות לו ארבעים שנה, בניגוד לדברי חז"ל שהמליצו על גיל שמונה עשרה לחופה, ברצון להשתלם תחילה בשלמות השכלית, כדי שיוכל להעבירה בירושה לבניו ואף יצליח להתמודד עם פיתויי האישה. גם דברים אלה מקורם בעראמה, וכבר הציעם ר' אברהם בן הרמב"ם. דבריו השלייליים של אברבנאל על תאוות המשגל ועל החשש מנזקי הנשים מסייעים להנחה שיחסו אל מוסד הנישואין היה אמביוולנטי:

הנה יצחק לא לקח אשה עד היותו בן ארבעים שנה. והיה זה לפי שכיוון ראשונה להשלים את עצמו בשלמות האנושי קודם שיליד בדומה לו... כי הנה האשה כשיקחה אדם בבחרותו תטה את לבו ותכניעהו יותר מדאי... ולמה נבקש עוד והנה אבינו הראשון אמר "האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי מן העץ ואוכל", ולכן אמר ראש החכמים בחכמתו (קהלת ז, כו) "ומוצא אני מר ממות את האשה...". ולהיות לקיחת אשה סכנה עצומה צריך סיוע אלהי והתישבות השכל ותבונה רבה להמלט ממוקשיה... נתעכב יצחק... כדי שיעבור תגבורת הבחרות ותכבה רתיחת דם הנערות ותאוות המשגל, ויהיה אז החומר היוצא להולדה יותר מוכן לקבל צורה שלימה.⁷

לדעת אברבנאל, טוב לו לאדם להוליד את ילדיו בבגרותו, כי אז הוא מיושב בדעתו וכבר "כתבה" תאוות המשגל שלו. וכך גם ילדיו יהיו מיושבים יותר בדעתם ונכונים להקדיש את מירב כוחותיהם להשתלמות אינטלקטואלית. החזרה בסיום דבריו, שאדם צריך סיוע ממרומים כדי להינצל מן הסכנות של האישה, מדגישה את רתיעתו ואת חששותיו מן הנישואין. יש להניח שכמה מאבות הכנסייה הנוצרית ומחכמיה היו תומכים

⁷ "טבע האשה הוא שתהיה נגד האדם ומזקת לו, כמו שהחומר הוא מקביל לצורה. ולכן מי שזכה תהיה לו האשה עזר, כי בזכותו יבטל הקב"ה טבע האשה המנגדת לו להיות בעזרו".

שם, בראשית כה, כ, עמ' רצה. מקור הדברים הוא בפירושיהם של רד"ק, כספי ועראמה. כאמור, אברבנאל נטל מעראמה פירושים שונים מבלי להעיר על כך. גם ההוכחות משמשון ומשלמה מקורן בעראמה.

בעמדה זו.⁸ עם זאת, הוא לא שלל את מוסד הנישואין, אלא ראה בו את הרע ההכרחי לקיום המין האנושי ולסיפוק צרכיו החברתיים של הגבר.

הביטוי השלילי ביותר כלפי האישה המצוי בדבריו של אברבנאל הוא תיאורה כשלב ביניים בין הגבר לבעלי החיים וכמי שטבעה קרוב לזה של בעלי החיים: "כאלו אמר כאשר הרגיש בחולשת דעתה: זו היא באמת מטבע הבעלי החיים אלא שלהיותה מהמין האנושי היא יותר נכבדת מהם".⁹ בקביעתו זו הוא הושפע ככל הנראה מרלב"ג, שכן בעניין זה קרובות דעות שניהם זו לזו.¹⁰

"קלות דעתה" של האישה הוא מוטיב דומיננטי בפירושו של אברבנאל. הוא מציג את האישה כסמל "למי שדעתו קלה" ו"לאנשים חלושי הדעת כמוה".¹¹ לדעתו, אין פלא שלאחר החטא בגן עדן פנה ה' אל האדם בשאלה "איכה" והתעלם מן האישה, אף על פי שגם היא חטאה: "לפי שלא עשאה הטבע לשתשכיל (=שתרכוש תבונה), כי אם לעזור ולעבוד את בעלה, ולכן יחס אליו האשמה והתוכחה כולה".¹² כביכול, "נחיתותה השכלית" מצמצמת את יכולת הבחירה החופשית שלה. שיקול דעתה מוגבל ולכן גם מידת עונשה פחותה.

ב. תהליך הבריאה ושלטון הגבר

עיקרון יסודי במשנתו של אברבנאל הוא החובה המוטלת על האישה לציית לבעלה ולשרת אותו. "שעבודה" נובע משלושה גורמים: (א) נחיתותה השכלית ובריאתה מלכתחילה ככלי שרת לבעל, כדי לאפשר לו להגיע לשלמות השכלית, כמפורש לעיל; (ב) תהליך הבריאה; (ג) החטא בגן עדן. כאמור, אברבנאל מצא לנכון להדגיש שבריאת האישה מהגבר אינה הופכת אותם לגוף אחד ששני חלקיו שווים זה לזה, שכן הגבר נברא תחילה והאישה נבראה מאחת מצלעותיו ויש לו יתרון עליה.

את סיפור הבריאה לא פירש אברבנאל כאלגוריה אלא כפשוטו. חוה נוצרה מצלע מיותרת שנבראה באדם: "שבַּעַת שנברא אדם נברא בו צלע נוסף על צלעותיו ההכרחיות לבנין גופו".¹³ לא בכדי בחר האל בדרך זו: בריאת האישה מאחד מאברי גופו של אדם מקנה לו בעלות ושלטון עליה והיא חייבת למלא את מבוקשו. בריאתה מצלעו

8 על יחס הכנסייה הנוצרית אל הנישואין ואל ההולדה לצורך קיום המין האנושי, ראו: כהן, פרו רבו; בולו וברונדג', המין והכנסייה.

9 שם, בראשית ג, יז, עמ' קי.

10 ראו בדיון ברלב"ג, לעיל, פרק טז, הערה 15.

11 אברבנאל, פירוש התורה, בראשית ג, כב, עמ' קיט.

12 שם, שם.

13 שם, בראשית ב, יט, עמ' צו.

מסמלת הן את קשרה האמיץ אל בעלה הן את חובתה להישמע לו. על כן היא נחותה יותר משאר בעלי החיים. גם אברבנאל סובר, כרלב"ג, שהאישה איננה יצור נפרד, כשאר בעלי החיים, הקשורים בזכר אך ורק לצורך פריזון וקיום המין, אלא יצור התלוי בזולת, בגבר, שהקנה לו את עצם קיומו:

והנה ראה יתברך לברא את האשה מצלע האדם ולא עשאה בפני עצמה כנקבות שאר הב"ח (=הבעלי חיים), לפי שנקבותיהם אינם מתחברות לזכרים ולא נכבשות ונשמעות אליהם אלא לענין המשגל בלבד להיותם נפרדות מהזכרים ודבר אין להם עמהם. אמנם נקבת האדם הוצרכה להיות לו עזר בעשיית צרכיו ובתיקון מזונותיו וענייני ביתו, ולכן היה ראוי שתהיה נכבשת ונשמעת אליו בכל אשר יצווה עליה.¹⁴

אברבנאל לא הסתפק בתיבה "נשמעת" אלא הוסיף גם "נכבשת", ביטוי המתייחס במקרא לעבדים ולשפחות הכבושים תחת יד אדוניהם.¹⁵

עד כמה גדולה הייתה אמונתו של אברבנאל בנחיתותה של האישה ניתן ללמוד מן השימוש שעשה במדרש חז"ל, שכל המאוחר בבריאה עדיף ושולט על אלה שנבראו לפניו.¹⁶ אברבנאל למד ממדרש זה שהגבר עליון על שאר הברואים: "ונברא אם כן האדם באחרונה להיותו תכלית ההווה וצורתו האחרונה והשלמה מכל הצורות".¹⁷ כל המקבל את דברי המדרש חייב להעמיד את האישה בראש הנבראים כולם, שהרי היא נבראה באחרונה ולא הגבר. ואכן, ר' גדליה אבן יחיא פירש שהאישה עדיפה על הגבר גם בשל תהליך הבריאה.¹⁸ ואולם אברבנאל השתמש בכלל זה עד בריאת האדם ועד בכלל, וסירב להמשיך ולהתקדם שלב אחד נוסף ולקבוע שהאישה עדיפה עליו.

אמנם האישה נבראה לשרת את הגבר והיא חייבת למלא את כל רצונותיו, אך אסור לו להתייחס אליה כשפחה. תהליך הבריאה מן הצלע ולא מאבר אחר הוא המעיד על כך: "והנה לא ברא את האשה מן הרגליים שהוא החלק היותר שפל כדי שלא תהא בעיניו כשפחה ולא ברא מן הראש כדי שלא תהא בעיניה כגברת הבית אבל ברא מן הצלע שבאמצע הגוף לשתיה בבית כמותו".¹⁹ במאמרה על הפרשנות הפילוסופית הימי

14 שם, עמ' 170 במהדורת שביב. לתשומת לב ראיה ההדגשה היתרה של מוטיב שעבוד האישה החוזר בדבריו.

15 ראו: ירמיהו לז, יא; שם שם, טז; נחמיה ה, ה; דברי הימים ב' כח, י.

16 "ר' יהודה בר' סימון אמר: כל מה שנברא אחר חבירו שלש בחבירו", בראשית רבה יט, ג, עמ' 173.

17 אברבנאל, פירוש התורה, בראשית א, כו, עמ' סה.

18 ראו להלן, בדין בו, פרק כ.

19 בפירושו לבראשית ב, כב, עמ' 170 במהדורת שביב. גם בספרות המדרש נזקקו לשאלה זו והציעו לה פירושים אחרים. ראו: בראשית רבה יח, כב, עמ' 162-163.

בניימית לבריאית האישה העירה יוליה שוורצמן: "אין להתעלם מן ההשלכות הפילוסופיות הקשות של תפיסת האשה כיצור נחות. שלילת האפשרות להשיג הצלחה אנושית הופכת את האשה לאמצעי עזר ללא יחוד משלו".²⁰ אברבנאל משמש דוגמה מובהקת לכך.

ג. החטא בגן עדן ושלטון הגבר

שעבוד האישה לבעלה גדל לאחר שחווה פיתתה את אדם לאכול מעץ הדעת. האישה "שהיא מסית ומדיח" אשמה בכך: "ולפי שההדיוס קופץ בראש, האשה קלת הדעת אכלה מן העץ ראשונה. ונמשך זה לאדם עם כל חכמתו ושלמותו שבהסתת האשה לרוע חֲבֵרְתָהּ הביאתו לחטא, כלומר להפסיק עיונו".²¹ לדעת אברבנאל, חווה נתאוותה לאכול מפרי עץ הדעת לא רק בשל "קלות דעתה", אלא גם בשל תחושתה שהדבר ירבה את התאוה המינית שלה ושל אדם, את מספר הבנים ואת עוצמת האהבה של אדם אליה. על אדם נאסר לאכול מפרי זה כדי "שלא ירדוף אחרי שטיפת תאוותו בזימה", כי "אכילתו מביאה אל ההשתקעות והתאוה אל המשגל הנוסף". לפני האכילה מן הפרי האסור קיימו אדם ואשתו יחסי אישות כדי להרבות את המין האנושי. האכילה היא שהגבירה את התאוה המינית והפכה אותה למקור של הנאה, שלא על פי רצון האל. תאוה זו היא המכשול הגדול לשלמותו השכלית של האדם. האישה "שעשאה לו הקב"ה לעזרה (ו)הייתה כנגדו, עשה אותה לטובתו והיא יצאה לרעתו, כשהסיתה והדיחה אותו מטובו ושלמותו".²²

גם את השם "חווה" דרש אברבנאל בגנות האישה. תחילה קראה אדם בשם "אישה", כסמל לשוויון שביניהם, אך לאחר שפיתתה אותו, הבין ששוויון זה מזיק לו ושינה את שמה לחווה, שם המסמל את הדברנות היתרה של האישה:

שכאשר ראה אדם את כל הרעה שנמשכה אליו מדברי האשה ולטענותיה, נתחרט על מה שקרא שמה אשה, כי יראה שהיא כמוהו שהוא איש והוא כמותה. ולכן אחרי שנתקלל בעבורה קראה חווה, רוצה לומר דברנית... כאלו יאמר שהייתה חווה כל כך דברנית, שהיא הייתה בזה אם כל חי. והוא על דרך מה שאמרו ז"ל: עשרה קבין של שיחה ירדו לעולם תשעה נטלו הנשים ואחת כל העולם כולו.²³

20 שוורצמן, בריאת האישה בצלם, עמ' 70.

21 אברבנאל, פירוש התורה, בראשית ג, כב, עמ' קט. "מסית ומדיח" – שם, עמ' קא.

22 שם, ב, יח, עמ' צד. וראו דברי אברבנאל, שם, עמ' צג: "שהיה אילן ממש, שכפי איכותו וסגולתו היה מרבה באכילתו תאות המשגל, ונקרא עץ הדעת מלשון 'ידע אדם חווה אשתו'". וראו להלן, בדיון ב"הרפת המשגל". אף פירוש זה מקורו בעראמה וממנו נטל אברבנאל. ראו גם בפירושיהם של ר' אברהם אבן עזרא והרמב"ן לבראשית, שם.

23 שם, ג, יז, עמ' קי. למדרש חז"ל ראו: קידושין מט ע"ב.

העונש שהוטל על האישה הוא בבחינת מידה כנגד מידה. היא ציפתה שהמשיכה הפיסית של בעלה אליה תקטין את תלותה בו ותגדיל את אהבתו אליה ובכך יהא שעבודה קטן יותר. ואולם, בעקבות חטאה, לא זו בלבד שהשעבוד נותר בעינו אלא אף גדל:

"ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך": ואם בקשת זה כדי שאישך ידבק אליך ויאהבך, הנה לא יהיה כן, כי תמיד אל אישך תהיה תשוקתך והוא ימשול בך ולא הרוחת אם כן דבר... והנה ראה השם יתברך כי מה שלא תתבע האשה פועל המשגל בפה ויתבענו האיש איננו למעלתה, כי מאין לה זה השלמות ולא ימצא לאיש?! אבל הוא חסרון ופחיתות לה, שלשפלות ערכה לא יתחזק לבה לאמר לבעלה שגדול ממנה שכבה עמי... ואמנם האיש אף שיהיה נזק לאשה, יש לאל ידו לומר לה עשי זאת איפה, כי המושל צוה לעבדו שיעבדהו כרצונו.²⁴

אברבנאל שב ותיאר את האישה כעבד. כמה קל היה לו לתלות את הריסון העצמי שלה ואת הימנעותה מתביעות מפורשות לחיי אישות במידת הצניעות שלה. ואולם הוא העדיף לתלות זאת ב"שפלות ערכה", שהרי לא ייתכן שיש תחום שבו האישה עדיפה על הגבר. במשנתו של אברבנאל האישה היא נספח בלבד גם בתחום יחסי האישות. אכן, זכו הנשים שבנו, יהודה אברבנאל, שיבח את האהבה שבין גבר לאישה בספרו "שיחות על האהבה", בניגוד לדעתו של אביו.²⁵

לתפיסה זו של אברבנאל יש השלכה רבת ערך על טיב היחסים במשפחה. ככל שתגדל האהבה בין שני בני הזוג כן יגדל נוקה. היא תחבל בכוחות הנפש ובזמן שעומד לרשות הגבר לעסוק במושכלות כדי להגדיל את שלמותו השכלית. אברבנאל, כפילוסופים יהודים אחרים בימי הביניים, ראה כאמור באישה ובבנים מכשול להשגת השלמות הזאת. כמה רחוקה תפיסה זו מגישתם של המקובלים בספרד, שהייתה מוכרת לאברבנאל היטב, שככל שתגדל האהבה בין בני הזוג כן תגדל מעלתם הרוחנית. האהבה הגדולה ביניהם היא הערובה לשריית השכינה בביתם.²⁶

ד. מעלת המונוגמיה

אברבנאל סבר שהמונוגמיה רצויה בעיני ה' ועדיפה כבר מראשית הבריאה, והאל משמש לה עד ביחסים שבין שני בני הזוג. אברבנאל למד זאת מדברי הנביא מלאכי (ב, טו): "ולא אחד עשה ושאר רוח לו":

24 שם, ג, טז, עמ' קח; עמ' 189 במהדורת שביב.

25 ראו: דורמן, יהודה אברבנאל; מלמד, דימוי האישה בספרות הפילוסופית.

26 להשקפת המקובלים היהודים בספרד ראו לעיל, פרק י. השוו עמדתו של ר' יהודה החסיד וחששו פן תפגע אהבת האישה והבנים במקומה של אהבת ה'. ראו לעיל, פרק ו, הערה 13.

וביאר שהוא לפי שה' העיד בינך ובין אשת נעורייך, והכוונה בעדות אצלי היא שהאיש הנושא את אשתו בברכת קדושין ונשואין הנה הש"י (=ה' יתברך) הוא עד באותה כתובה ובאותם נשואין. ולכן האשה, כשבעלה יקח אחרת עליה, תלך עם אלה עד האדון אשר היה שם להתרעם על זה בעבור שבפניו נכתבו ובפניו נחתמו נשואיה.

"בפני נכתב ובפני נחתם" היא לשון עדות,²⁷ וייחוסה לקב"ה רבת משמעות. כביכול, הוא עד בפועל על הנישואין ועל ההתחייבות של שני בני הזוג ליחסים הוגנים ביניהם. רעיון זה כבר רמזו בפירושו של רש"י לאותו כתוב במלאכי, ועמדנו על כך לעיל, בדיון בו.²⁸ אברבנאל לא הסתפק בדברים אלה והביא סיוע מפירושו של רש"י לכתוב זה, שלמד מבריאתם של אדם וחווה כיחידים על העדפת המונוגמיה, שאם לא כן היה ה' בורא מספר נשים ולא את חווה לבדה. הציטוט המלא של דברי רש"י והדיון בהם מסייעים להנחה, שאברבנאל הביאו כדי לתמוך בדעתו על העדפת המונוגמיה. יש להניח שהפוליגמיה, שנהגה לעתים בספרד, עודדה אותו לצאת נגדה.²⁹ חשיבות מרובה יש לפתיחת דבריו הנזכרים של אברבנאל על היות ה' עד בהליך הנישואין, כביכול "בפניו נכתבו ובפניו נחתמו". ה' איננו עד בלבד אלא גם שופט ודיין. מעורבותו של האל בטקס הנישואין וביחסים שבין בני הזוג במשך שנות נישואיהם הוא גורם חינוכי רב חשיבות.

ה. "חרפת המשגל"

אברבנאל הלך בעקבותיהם של פילוסופים יהודים אחרים וראה גם הוא ביחסי אישות תופעה שלילית. לדעתו, יש לצמצם לקיום המין בלבד:

מפני זה לא נאמר בבריאתו "למינהו" כמו שנאמר בבריאתם (=של שאר בעלי החיים). והיה שבבחינת השלמות השכלי לא יאות פועל ההולדה, כי הוא פועל בהמי ומזיק לשכל... אבל אל תחשבו שבהיותכם פרים ורבים מולידים בדומה כצמחים וכבעלי חיים שאין לכם יתרון עליהם ותפליגו (=ותרבו) מפני זה בחוש המשוש, כי חרפה הוא לכם. לא תעשו כן, אל תהיו כסוס כפרד אין הבין בנטותכם אחרי התאוות הגופניות... באמרו "ואתם פרו ורבו" להזהירם שלא ישתמשו במשגל רק לפריה ורבייה.³⁰

27 ראו, למשל: משנת גיטין א, א.

28 ראו לעיל, פרק ב, הערות 17-18.

29 על הפוליגמיה בספרד ראו: עסיס, נישואי כפל בספרד; הבלין, תקנות רגמ"ה בספרד.

30 אברבנאל, פירוש התורה, בראשית א, כז, עמ' ע. בדבריו אלה התעלם מחובת הגבר לקיים "מצוות עונה".

על מוטיב זה חזר אברבנאל פעמים רבות בפירושו. את קיום יחסי המין לשם הנאה ולא לשם קיום המין האנושי הוא כינה, כפילוסופים יהודים אחרים, "המשגל הנוסף". השפעת הרמב"ם על תפיסה זו ברורה, ואברבנאל עצמו מזכיר את הרמב"ם כאסכמתא לפירושו. ואולם, הרמב"ם לא היה כה קיצוני כמוהו.³¹

חשיבות מיוחדת יש לדרך שבה תפס אברבנאל את מקומו של עץ הדעת. לדעתו, האדם נברא מושלם. עץ הדעת לא הוסיף בו דעת ותבונה אלא הוליד תאוות בשרים רבה, ולכן נאסרה אכילתו. האכילה ממנו הרבתה את תאוות המשגל ופגיעה פגיעה קשה ביכולתו של האדם להגיע לשלמות השכלית, שהוא שיא מאווייו הראויים של האדם:

אבל אסר יתברך לאדם האכילה מזה העץ, לפי שאכילתו תביאהו להפלטת התאוה ורדיפת הפועל המגונה לשם עונג בהמי ולא לתכלית הגון ונאות שכלי... אבל אכילתו המביאה אל ההשתקעות והתאוה אל המשגל הנוסף לא היה שלמות אליו, ולכן נאסר עליו אכילתו... ואמרו "ביום אכלך ממנו" לא יורה על היום הפרטי שיאכל שאז ימות מיד, אלא שמיום שיאכל ממנו יהיה בן מות, נכון למועדי רגל.³²

ברית המילה נתפסה גם היא כמעשה הבא ללמד את האדם עד כמה עליו להיזהר שלא להרבות ביחסי אישות. לא בכדי יש לקיים את הברית בגופו של אדם – כדי להרחיקו "מאיסור שטוף המשגל ורדיפתו". על כן "לא הספיק שיהיה האות לזה בבגדו, כאלו תאמר בטליתו ובתפיליו ובמזוזות ביתו". רעיון זה מודגש גם במשנתם של הרמב"ן ושל חכמים נוספים. ברית מילה מועילה גם לנשים: "הסרת הערלה ההיא תחליש כח האבר... ומזה יתבאר שהנשים יהיו נושעות באותו ברית כזכרים לפי שנולדות באותה קדושה, כי קדושת אותו האבר אינו להושיע לנמול, כי אם שיתקדש להוליד בנים לעבודת האל, וזה יכלול לזכרים ולנקבות".³³

מהו הגורם המעורר את תאוות המשגל ומוריד את הגבר מן הדרגות השכליות העליונות? פתרונו של אברבנאל פשוט: האשה. היא זו שפיתתה את הגבר לאכול מעץ הדעת כדי להרבות את תאוותו המינית ואת משיכתו אליה, כפי שהובא לעיל.

31 ראו בדיון בו לעיל, פרק ג.

32 שם, בראשית ב, ח, עמ' צד. בין החכמים הראשונים שהעלו רעיון זה יש למנות את ר' אברהם אבן עזרא ואת הרמב"ן. לרמב"ן ראו לעיל, פרק ח, הערות 13–15; לאבן עזרא ראו פירושו לבראשית ג, ו: "עץ הדעת והוא יוליד תאנות המשגל".

33 בראשית יז, ט, עמ' רכג.

ו. טבע האישה מנוגד לטבע הגבר

הסכנה הטמונה באישה איננה נובעת רק מריבוי תאוותיה המיניות. לדעת אברבנאל, כל טבעה ומהותה מנוגדים לגבר. רק בסיוע ממרומים הוא יכול להינצל ממנה. הוא עיגן תפיסה זו במדרש חז"ל לכתוב "אעשה לו עזר כנגדו" (בראשית ב, יח): "זכה – עזר, לא זכה – כנגדו" (יבמות סג ע"א). אברבנאל תמה על מדרש זה, שהרי ייתכן שהאישה תהיה בעמדת ביניים: "לא תהיה עזר ולא תהיה גם כן כנגדו, שלא תהיה בה תועלת ולא היזק, ומאין להם (=לחז"ל) שאם לא תהיה עזר תהיה כנגדו"? פתרונו לחידה זו מלמד על השקפת עולמו הפסימית לגבי טבע האישה ומהותה:

אלא שהיה דעתם שטבע האשה הוא שתהיה נגד האדם ומזקת לו, כמו שהחומר הוא מקביל לצורה.³⁴ ולכן מי שזכה תהיה לו האשה עזר, כי בוכותו יבטל הקב"ה טבע האשה המנגדת לו להיותה בעזרו, וכמו שכתוב (משלי טז, ז) "ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישרים אתו". אבל אם האדם לא זכה, ישאר כל דבר לטבעו ותהיה האשה מנגדת לו, כי הוא טבעה ומהותה.³⁵

השימוש שעושה אברבנאל בכתוב במשלי ("גם אויביו ישרים אתו"), וטענתו שהוא מתייחס גם אל האישה, מלמדים על השקפת עולמו. אמנם, מדובר באסמכתא בלבד, אך חכמים רבים היו מהססים לתאר את האישה כאויב, ולו באופן סמלי בלבד. לעומת זאת, אברבנאל מצא באישה מעלה הנובעת מצרכיו של הגבר. לעיל הזכרתי את דבריו על חובתה של האישה לשמש עזר לבעלה בצורכי הבית, כדי שהוא יוכל להקדיש את כל זמנו להשתלמות אינטלקטואלית. ואולם, הוא העיר גם על כך שהיא מסייעת לצרכיו החברתיים של הגבר. האדם נברא מעצם טבעו כיצור חברתי ולכן הוא זקוק לחברת האישה:

"לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו" – שלא נאמר זה בלבד על הכרח האשה בענין התולדה אלא גם כן על היותו מדיני בטבע מתחבר לזולת. וביאר שלא היה אפשר שיתחבר האדם עם הבהמה והחיה והעוף המשתתפים עמו בסוג החיות אלא עם פרטי מינו האנושי, האשה והבנים והזולת... עד שיעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו לצורך החברה.³⁶

34 על דימוי האישה לחומר והגבר לצורה ועל היחסים ביניהם, ראו לעיל, בדיון ברמב"ם, פרק ג, הערות 9-16.

35 אברבנאל, פירוש התורה, בראשית ב, יח, עמ' צה; מהדורת שביב, עמ' 166.
36 שם, ג, יז, עמ' קית.

אברבנאל לא האריך בעניין זה ולא הקדיש לו תשומת לב מרובה, אלא הביאו כנספח לדיונו בעזרה החומרית של האשה לגבר. כמו כן לא מצא לנכון לדבר על צרכיה של האשה, על חובות הבעל כלפיה ועל הצורך שלה בחברת הבריות. אף על פי כן, הזדקקותו למוטיב זה ראויה לציון.

על הסכנה הטמונה באישה, "רודפת התענוגות" על פי טבעה, חזר אברבנאל בפירושו לפרשת המלך שבספר דברים. לדעתו, נאסר על המלך להרבות נשים כי כל עולמן הוא "התענוגים" והן עלולות להטות את לבו מן הדרך הישרה: "והזהירו עוד בענין התענוגים שלא יטה אליהם יותר מן הראוי. ולפי שעקרן הנשים אמר 'ולא ירבה לו נשים', ולפי שהתענוגים והנשים יסורו (=יסירו) הגבורה והשכל".³⁷

ז. הגירושין והייבום

אברבנאל הקדיש דיון נרחב לגירושין. הוא גילה הבנה לדעתם של בית הלל, שמותר לאדם לגרש את אשתו גם אם לא מצא בה "ערוות דבר", כלומר מעשה זנות. הוא סבר כאבן עזרא, שאת הכתוב "כי מצא בה ערות דבר" (דברים כד, א) יש לפרש: "או מצא בה דבר ערוה". כלומר, אין זה הגורם היחיד לגירושין. כחצרן יהודי גאה שחי בספרד, חזר אברבנאל והדגיש בדבריו אלה את רצונו של הבעל לשמור גם על הכבוד ועל המעמד של המשפחה. לדעתו, בגלל סיבה זו אין דורשים מן הבעל המגרש לפרט מהי "ערוות דבר" שמצא באשתו: "ולא ירצה לגלותו כי אין לו עליו עדים, או מפני כבודו". ואולם, ככלל, אברבנאל התנגד לגירושין אם אין לבעל נימוק כבד משקל, כי חשש שמא בעלים יגרשו את נשותיהם גם בשל נימוקים שאין בהם ממש. הוא תיאר, כאמור, את הקב"ה כמי שנוטל חלק בטקס הנישואין וחותרם כביכול כעד על הכתובה, ומכאן שיש לו מעורבות בחייהם של בני הזוג.³⁸ בשל כך עתיד הקב"ה להקפיד עם בעל המגרש את אשתו שלא כדין. ואולם מותר לו לעשות כן אם יש בינו ובין אשתו "חילוף מזגים" המביא לריב ולשנאה:

איך הסכימה התורה האלהית בגרושין בהיותו דבר בלתי הגון שהאיש והאשה שנתיהדו לפני האלהים יתפרדו זה מזה... לפי שהדבר תלוי בין הסכמת הטבעים והתחלפותם... ומפני זה צוה יתברך שכאשר האדם לא יסכים מזגו וטבעו לטבע אשתו... שמוטב לגרשנה משתרבה השנאה והריב והקטטה ביניהם... ואולי ישא אחרת דומה לטבעו ומזגו, והיא תנשא לאחר הדומה לה ולא יחיו כל ימיהם חיי צער, ואולי יבאו לשפיות

37 שם, דברים יז, יז, עמ' קסט.

38 בפירושו למלאכי ב, יג, והדברים מובאים להלן.

דמים וגלוי עריות ולרעות אחרות... להסיר כל התואנות האלה צוה הוא יתברך שלא יגרש האדם את אשתו כ"א (=כי אם) בספר ושהיה בתנאים רבים ועדים מעידים עליו, אשר זה כלו ממה שלא יקל כל כך על הבעל לעשותו.³⁹

אברבנאל סיפר על פולמוס שהיה לו עם חכמים נוצרים בנושא זה. דווקא על רקע תפיסתו שטקס הנישואין הוא אירוע רב חשיבות, שבו הקב"ה נוטל כאמור חלק, הוא חש שלא בנזק מן העובדה שהנצרות תפסה את מוסד הנישואין כסקרמנט ואסרה את הגירושין. הוא הביא את דברי אבות הכנסייה וחכמיה בנושא זה ואת דברי הפולמוס שלו עם חכמים נוצרים, וטען שדווקא בשל קדושת הנישואין עדיף לבטלם בנסיבות מסוימות. שנאה בין שני בני הזוג תחבל בכל תכלית הנישואין. האישה לא תאות "לשרת" כראוי את בעלה אם היחסים ביניהם יהיו מעורערים, ויקשה עליו למצוא בה את החברות שהוא נזקק לה.

דיונו הארוך בנושא הגירושין, ובכלל זה ההתפלמסות עם חכמי הנוצרים, מלמדים שהנושא היה אקטואלי והעיק על אברבנאל. כבר הערתי לעיל על הריבוי היחסי של הגירושין בחברה היהודית בימי הביניים, אך נראה כי אברבנאל הושפע לא רק ממצאות זו אלא גם מן הפן התאולוגי ומן הפולמוס הקשה עם הנצרות בסוגיה זו ובנושאים אחרים, כנזכר לעיל.⁴⁰

ואם בנושא הגירושין נשא דיונו של אברבנאל אופי אדוצנטרי מובהק, וצורכי הגבר עמדו במרכזו, הרי שבשאלת הייבום תופסת גם הדאגה לאישה מקום חשוב. תחילה נימק אברבנאל את מצוות הייבום באמונה בגלגול הנשמות, שגם מקצת המקובלים דגלו בה. נשמתו של האח הנפטר תתגלגל ותמצא את מנוחתה בנן שייולד מייבום אלמנתו בידי אחיו:

ואמנם טעם היבום וסודו כפי מה שמצאנו לראשונים קדמונינו המקובלים מפי משה רבינו עליו השלום ועמהם הסכים פיטאגורס היא הדעת הקודם המקובל אצלם שנפשות בני ישראל יועתקו או תאצלנה מגוף אל גוף... שגלגול נפש הישראלי אצל המקובלים הוא בחדס האל על בראיו.⁴¹

אברבנאל דן בהשקפות הפילוסופים היוונים בנושא הגלגול, נשא ונתן באריכות בדבריהם והתפלמס עם קצתם.

39 שם, דברים כד, א, עמ' קצח, ריט. ייתכן שאברבנאל הכיר את ההלכה המוסלמית, שדי אם יאמר הבעל לאשתו שלוש פעמים שהיא מגורשת כדי לתת תוקף לגירושין, ואולי כנגד גישה זו כיוון את דבריו אלה.

40 על פולמוסיו של אברבנאל עם תאולוגים נוצרים ועל זיקתו לפרשנות הכריסטולוגית למקרא ראו בספרות הנזכרת לעיל, הערה 1.

41 אברבנאל, פירוש התורה, דברים כה, ה, עמ' רל.

לענייננו, חשוב יותר הנימוק השני שהציע אברבנאל למצוות הייבום: הדאגה לאח הנפטר ולאשתו האלמנה ("לזכות המת ולפיוס דעתו ולזכות אשתו"). האח, שמותו קרב, מוטטר מאוד פן תינשא אשתו לגבר זר. זו תחושה טבעית המאפיינת לדעתו את הגברים כולם. דעת האח נוחה יותר ביודעו שהגבר הזה הוא אחיו, בן משפחתו וממשיכו:

ולפי שהמחשבה הזאת נמצאת אצל בני האדם כלם, צוה הוא יתברך שהאיש שימות מבלי בנים תנשא אשתו לאחיו, כי בזה יתפייס דעתו בחשבו שאיש אחר לא יקחנה כי אם אחיו אשר הוא כמוהו בעצמו, ושהבן הנולד יקום על שמו וירש נכסיו ויהיה כמו בנו, ובוה תהיה לו נחמה רבה.⁴²

גם לאישה יש תועלת מרובה בהסדר זה, שכן הוא מבטיח לה את הזכות להישאר בבית שבו חיה עד עתה וליהנות מביטחון כלכלי, והדבר אף מרחיק ממנה את יגונה:

ואם מפאת האשה היה גם כן תועלת גדול במצוה הזאת, לפי שהאשה בהיותה עם בעלה תשב בביתו ובנחלתו, וכאשר ימות הבעל תשאר האשה עניה סוערה נפשה יבשה אין כל, מבלי בעל שיגן בעדה ומבלי בנים כי אינם, ותצטרך מפני זה לצאת מביתה ומנחלתה.

נימוק תועלת זה מציגים גם אנתרופולוגים וסוציולוגים מודרניים שעסקו בנושא הייבום, והם רואים בו גורם כבד משקל בצמיחתו בחברות שונות בעולם העתיק.⁴³

ח. האישה הקמצנית

בפירושו למשנת אבות (א, ה) האריך אברבנאל בדבריו של ר' יוסי בן יוחנן: "ואל תרבה שיחה עם האשה. באשתו אמרו, קל וחמור באשת חברו". תחילה פירש שחייב אדם להימנע משיחה מרובה עם אשתו מחשש שירבה לקיים יחסי מין עמה: "והוא בשיבא לידי הרהור ומשגל נוסף, והוא רעה רבה לחייו". "משגל נוסף" הוא משגל מרובה, שאינו חיוני לאדם. ולא נחה דעתו עד שהדגיש כי "אין ספק שבהיות יצרו להוט בתאוה... יהא בוטל מדברי תורה, כי התורה צריכה לב פנוי, וזה להוט אחרי בולמוס של עריות".⁴⁴ נימוק זה כבר הוציע הרמב"ם בפירושו לאבות, שם.

42 שם, עמ' רלג.

43 על קדמות התופעה בתרבות האנושית ראו: ש"א ליונסטאם, "ייבום, יבם ויבמה", אנציקלופדיה מקראית, ג, עמ' 445-447; בלקין, "ייבום ונישואי קרובים; מ"ד קאסוטו, "מעשה תמר ויהודה", ספרות מקראית וספרות כנענית, ירושלים תשמ"ג,² עמ' 108-117; רגב, טעמי מצוות הייבום; M. Burrows, "The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 77 (1940), pp. 1-11

44 פרקי אבות עם פירוש נחלת אבות (=אברבנאל), מהדורת זילברמן, ירושלים-ניו יורק תשס"ד, עמ' סג, ומשם גם הציטוטים הבאים.

אברבנאל הציג אפשרות נוספת, שלפיה האשה מתאפיינת בקמצנות יתרה, וראוי לגבר שלא להרבות בשיחה עמה על קבלת אורחים פן תסיטוהו להימנע מכך. עליו להחליט על כך בעצמו:

ואיפשר לפרש עוד בו שהנשים בטבעם הם נוטות אל הכילות (=קמצנות) ותרע עיניהן במתנות העניים והכנסת האורחים אשר זכר,⁴⁵ ולכן הזהירו שבענין הצדקה וגמילות החסדים הזה לא ירבה שיחה עם האשה... שלא יקה עצת אשתו ולא יעשה הצדקה והכנסה לאורחים ברשותה, כי היא תמיד תמנעהו מזה... באשתו אמרו זה שלא ירבה האדם עמה שיחה ועצה בעניני הצדקות בעבודת השם, לפי שכל המרבה שיחה עם האשה שלו ושומע בעצתה בדברים האלה הוא גורם רעה לעצמו.

טענתו שהאשה תמנע תמיד מבעלה לקבל אורחים מדגישה את תדמיתה השלילית בעיני אברבנאל. הוא חש שפירוש זה איננו הולם את סוף דבריו של ר' יוסי בן יוחנן במשנה, שמי שמרבה שיחה עם האשה "בוטל מדברי תורה וסופו יורש גיהנם", ולכן כרך גם את ביטול התורה בהתייחסות עם האשה על הכנסת אורחים. לדעתו, האשה תניא תחילה את לב בעלה מהכנסת האורחים, ולאחר שהוא ייכנע לה, היא תחל לשלוט בו וסופו שתמנע אותו גם מלימוד תורה: "כי האשה תשתרר עליו גם השתרר"⁴⁶ ויתבטל מדברי תורה ומצותיה וסופו יורש גיהנם להיותו בטל מדרכי התורה". כלומר, לקיחת עצה מן האשה היא כשלעצמה מעשה שלילי, כי הוא עלול להביא לידי שליטתה בבעלה, והיא עתידה לבטלו לא רק מהכנסת אורחים אלא אף ממצוות נוספות כמו לימוד תורה. בשיחה עם האשה טמונות אפוא כמה וכמה רעות.

אברבנאל הביא סיוע לשיטתו מאדם הראשון ששמע לקול אשתו ("גורש מעדן וירש גיהנם"), ממושה שפרש מציפורה אשתו ("לפי שלא תמנעהו משלמותו"), ומשלמה המלך "שנשיו הטו את לבבו". וכך, אם לפי פשט דברי המשנה התכוון ר' יוסי בן יוחנן לחשש פן ריבוי שיחה עם האשה יגרור את האדם לביטול תורה ולזנות,⁴⁷ הרי אברבנאל תיאר את האשה כקמצנית, שאין ראוי להיוועץ בה מחשש שהדבר יקנה לה תחושת אדנות ושליטה, עד כדי הורדתו של הבעל לגיהנום. לא די היה לו לאברבנאל בהדגשת האופי השלילי של האשה, אלא שמצא לנכון להוסיף גם את ההשלכות הקשות של הקמצנות. הוא כרך בכך בעקיפין את הסכנות הקיימות, לדעתו, בשלטון האשה על בעלה. אמנם, כבר בחז"ל יש דעה שענייניהן של הנשים צרות באורחים יותר מן

45 כוונתו לראשית דבריו של ר' יוסי בן יוחנן באותה משנה: "ויהיו עניים בני ביתך".

46 על פי במדבר טז, יג.

47 את הסברה הראשונה, החשש מזנות, כבר הציג הרמב"ם. ראו לעיל, פרק ג, סמוך להערה 53.

הגברים בשל קמצנותו ("מכאן שהאשה צרה עיניה באורחים יותר מן האיש"; בבא מציעא פז ע"א), אך הגישה שהציע כאן אברבנאל אינה נזכרת שם.⁴⁸

ט. היחס החיובי ל"גיבורות" מקראיות

אברבנאל מגלה יחס חיובי מאוד אל נשים אחדות הנזכרות במקרא ("גיבורות"), כפי שראינו אצל חכמים רבים שבעמדתם דנו לעיל. לכאורה, ניתן היה לצפות שיחסו השלילי אל כישוריהן האינטלקטואליים של הנשים ייתן את אותותיו גם בגישתו אל הדמויות הללו, אך הוא נמנע מכך. בספרייתו העשירה – לפני שנבזזה בשנת 1494 – מצוי היה גם פירושו של כספי לתורה ואברבנאל השתמש בו. הוא הכיר אפוא את הדרך האחרת, של כספי של מפרשי מקרא אחרים, שלא נטו חסד ל"גיבורות" המקרא והשליכו מעולמם שלהם על הנשים הללו.⁴⁹ ולא זו בלבד אלא שגם במקומות שבהם ניתן היה למתוח ביקורת על "הגיבורות" הללו, ומפרשים אחרים עשו כן, נמנע אברבנאל מללכת בדרכם. דוגמה מובהקת לכך יש בפירושו להתנהגותה של שרה עם הגר שפחתה. רמב"ן סבר ששרה חטאה, וגם בעטיו של חטא זה גלו ישראל למצרים. אברבנאל הביא את פירושו הרמב"ן, התפלמס עמו, דחה אותו ואף לימד זכות על שרה.⁵⁰ לתשומת לב מיוחדת ראויים שבחיו על שרה. לדעתו, הסיפור המקראי מאריך בסיפור לקיחת שרה אל בית פרעה כדי "לספר צדקת שרה ומה שעשה הקב"ה בעבורה... וכנה את שרי כאן לאשת אברם להגיד שנעשה עמו כל החסד הזה בעבור שרי אשת אברהם".⁵¹ תשומת לב רבה הקדיש אברבנאל להספדו של אברהם על מות שרה, ואף בו ניכרת היטב הערכתו הרבה לדמותה. אמנם, אברבנאל לא נזקק למדרש חז"ל ש"אברהם היה טפל לשרה בנביאות",⁵² אך תיאורה כמי שהחסדים הנזכרים נעשו בזכותה אומר דרשני. גם שינוי שמה משרי לשרה מלמד לדעת אברבנאל על מעלתה הגדולה: "כיון שהיא אשתך ראוי שתהיה משותפת עמך בכל הטוב אשר ייטב לך, כי היא מעצמך ובשר מבשרך. ולכן כמו שנשתנה שמך למעלה וכבוד, כן באותה עת נשתנה שמה גם כאן לכבוד... כי הנה כאשר האדם עולה לגדולה מיד אשתו עולה

48 ראו גם הדין בבבא מציעא נט ע"א, בדבר הצורך של הבעל להיוועץ באשתו, והסיכום שם כי "במילי דשמיא" (=ענייני שמים, דהיינו מצוות ואמונה) איננו צריך להיוועץ בה. לעומת זאת, "במילי דעלמא" (=ענייני העולם) צריך הוא להיוועץ בה. השוו המובא בספר חסידים בנושא זה: "לכן כל ירא ה' אל יקח עצה מאשתו בדבר מצוה, מפני שענינה צרה ואפילו היא יראת שמים"; ספר חסידים, מרגליות, סימן קלה, עמ' קמו.

49 דוגמה מובהקת לכך היא השקפתו של כספי על רבקה, ראו לעיל, פרק טו, הערה 83.

50 ראו בפירושיהם של רמב"ן ושל אברבנאל לבראשית טז, ו (עמ' ריז בפירושו של אברבנאל).

51 אברבנאל, פירוש התורה, בראשית יב, טז, עמ' קצה.

52 מדרש תנחומא, שמות, א.

עמו".⁵³ יש להניח שהמציאות המוכרת לו בחוגי החצרנים בספרד משתקפת בפירוש זה ובפירושים דומים לו, הדנים במעלתה ובעושרה של שרה כבת למשפחה אמידה ומיוחסת.

אברבנאל אף קבע בהמשך דבריו ששרה עדיפה על אברהם מבחינת שלמותה האישית: "אבל שרה לא הייתה חסרה דבר, כי כבר הייתה שלימותה עמה. וה' יתברך לא שנה את שמה עד שישנה את שם אברהם בעלה, כי היא לא הייתה צריכה אל תוספת שלמות כמוהו". עם זאת, ניתן לפרש שטען כי מעלת אברהם כה גבוהה עד שהיה צורך במאמצים עליונים כדי לשפרה עוד יותר. מעלתה הבסיסית של שרה הייתה נמוכה יותר, ולכן כבר הגיעה אליה.

על שבחיה של שרה חזר אברבנאל בהסבירו את מעלתו הגדולה של יצחק. לדבריו, היא אינה נובעת רק מהיותו בנו של אברהם אלא גם בשל היותו בנה של שרה, ובכך הוא עדיף על ישמעאל, שירש את התכונות של אברהם לבדו: "חשבת שכל הטובה אשר יעדתי לך לעשות לך יהיה בעורך... דע כי אין הדבר כן, כי שרה ראוי שתלד לך בן, וכמו שאתה בהולדה כן תזכה היא... והודיעו שבו יתקיים הברית לפי שהתחברו בו זכות האב והאם".⁵⁴

הביטוי המעניין ביותר בתיאור דמותה של שרה הוא "שלמות": "והודיעו בשל שלמות שרה וחסידותה היה מן הדין שיזכרה ה' ויפקדה לטובה בזרע קדש". אם כן, גם אישה מסוגלת להגיע ל"שלמות", ומסתבר מאוד שכוונתו של אברבנאל לשלמות שכלית, שהיא, כאמור, המדרגה הגבוהה ביותר שבן אנוש מסוגל להגיע אליה לפי תפיסתו. צחוקה של שרה על בשורת הלידה של יצחק נבע לדעתו מאי ידיעה שמדובר במלאכים. היא חשבה שמדובר באורחים רגילים המברכים את אברהם ששרה תלד לו בן, ולכן צחקה ולא האמינה לדבריהם. ואולם, לשווא נצפה שאברבנאל יתנער לחלוטין מביקורתו על הנשים ויתאר אישה ככלילת השלמות. אכן, הוא לא נמנע מביקורת מסוימת על קלות דעתה של שרה, ואף ניצל זאת להשמעת דברי ביקורת על כלל הנשים שדעתן קלה: "ואין ספק שחטאה בזה (=בצחוק) שרה עם כל חסידותה ונבואתה, מפני שלסוף סוף דעתן של נשים קלה".⁵⁵ למניעים המשוערים שהביאו אותו לתאר את שרה באור יקרנות נשוב להלן.

ואולם, אין בביקורת זו כדי לעמעם את העובדה החשובה העולה ממקור זה: גם אברבנאל סבר, כמצוי במדרש, ששרה זכתה בנבואה. בעקבות הרמב"ם טען גם הוא, כרבים מן הפילוסופים היהודים בימי הביניים, שנבואה היא הדרגה הגבוהה ביותר

53 שם, בראשית יז, טו, עמ' רכו.

54 שם, עמ' רכו.

55 שם, עמ' רכח, רלח, רלט.

שבן אנוש מסוגל להגיע אליה, לאחר שהוכתר במעלות שכליות גבוהות ובמידות תרומיות.⁵⁶

גם את רבקה, רחל ולאחריה מתאר אברבנאל כאור חיובי. לא זו בלבד שאין כל ביקורת על רבקה, שעודדה את יעקב ליטול את הברכות בעורמה מאביו, אלא שהדבר מתואר כמעשה הוגן. לרבקה הייתה זכות מלאה לעשות כן, שהרי היא שמעה בנבואה "ורב יעבד צעיר".

לקיחת שתי אחיות לנשים, כפי שעשה יעקב, הייתה רצון האל: "רצה הקב"ה לזכות את יעקב שתהיינה שתי נשיו אחיות, כי בזה תתחייב האהבה והקורבה ביניהן ובין הבנים אשר תלדנה". היחסים הקשים המתוארים בכתובים בין הנשים לבין עצמן ובין לבין בניהן לא הטרידו את אברבנאל. רחל ולאחריה עשו בדרך כלל את מעשיהן לשם שמים. עם זאת, אברבנאל מצא בהן גם צד שלילי: רחל לא השפיעה על יעקב שיאהב את לאה, וכעונש הייתה עקרה בתחילה, ולאחריה הייתה כפופה טובה כלפי שמים, שלאחר ילדת יהודה לא ביקשה בנים נוספים.⁵⁷

רחל נהגה בשאר רוח נדיר ותלתה את עקרותה בחטאה: "לפי שהיא ראתה בלבה שמפני חטאתה נמנעה מלהוליד". החטא שלה היה תפילה ללא כוונה מספקת: "הרי שבזה הצדיקה הצדקת הזאת הדין על עצמה והודתה פשעה וחטאתה לה". ועם זה עשתה תשובה והתפללה על עצמה. לאה נתנה את זלפה שפחתה ליעקב לאישה, אף שכבר היו לה בנים, לא מתוך קנאה ותחרות עם רחל אלא לשם שמים ומתוך חמלה על זלפה:

אבל לאה כשראתה שעמדה מלדת ושאותה נתנה את בלהה שפחתה וילדה בנים ליעקב, היה מוסכם ביניהם שהבנים ההם כלם יהיו נחלת ה' וצאן מרעיתי, נתנה את זלפה שפחתה ליעקב להוליד ממנה בנים... לפי שעשיתי זה לשם שמים ולא חששתי לקנאת הנשים.⁵⁸

גנבת התרפים בידי רחל באה לשם הגנה, כדי שלבן לא יוכל לנחש באמצעותם לאן ברח יעקב, כפי שכבר הציע ר' אברהם אבן עזרא. כללו של דבר, כמעט כל מעשיהן של האימהות היו לפנים משורת הדין ולשם שמים. ראינו תופעה זו בפרשנותו של עראמה, שהשפיע רבות על אברבנאל, ואולי גם במקרה זה הלך בעקבותיו. עניין רב יש בסגוריה הגדולה של אברבנאל על דינה. הוא חלק במפורש על מדרש חז"ל שמתח ביקורת על יציאתה לראות בבנות הארץ. לדעתו, שכס ובני משפחתו פגשו

56 וכבר עסקתי בכך בדיון במקומה של האישה במשנתו של הרמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 74-76.
57 שם, בראשית כט, כ, עמ' שכג, שכה.

58 שם, בראשית כט, לא, עמ' שכה-שכו. בהמשך דבריו שם תיאר את זלפה ש"היתה עומדת בשפלותה וקלונה", שהרי היא נותרה בלא בעל, בניגוד לבלהה שניתנה ליעקב לאישה, "ולכן נתנה לאה את זלפה שפחתה ליעקב לאשה".

בה בביקורם בבית יעקב. יציאתה הייתה מותרת ומובנת, שהרי הייתה בת יחידה בבית יעקב וחפצה לראות כיצד נוהגות בנות גילה. אברבנאל הדגיש את גודל צערה על שנקלחה בכוח ונאנסה:

וספר הכתוב שיצאה דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב, לא לספר בגנותה שהייתה יצאנית בת יצאנית כדברי רש"י, כי הנה לאה צנועה הייתה... אבל הכתוב הזה בא לספר שבחה של דינה שלא קרה לה זה להיותה יצאנית בטבעה כי היא הייתה בת לאה המלומדת לשבת בית... ואין ספק שלא יצאה דינה יחידה לבדה מבלי חברת איש או אשה עם היות שלא זכרו הכתוב להיותו דבר מבואר בעצמו... ולכן הגיד הכתוב שבח דינה שעל גודל צערה נמנע ממנה התענוג הטבעי בפועל המשגל, וזהו מה שרצה באמרו "ויענה" שגודל הצער המיוחס לכח הרצוני העיק נפשה מהתענג החוש במושגו הטבעי. וכל זה מורה על היות דינה נקיה מעון הזה.⁵⁹

האירוע של אונס דינה יכול היה לשמש דוגמה טובה לאברבנאל שהטיף, כאמור, נגד תאוות המשגל וסכנותיה. ואולם, הוא התגבר על "יצרו" והגן על דינה לכל אורך הדרך, מבלי למצוא ולו שמץ של פגם במעשיה. ייתכן שראה אל מול עיניו משפחת חצרנים יהודית גאה בספרד הנוצרית שבניה ובנותיה לא הסתגרו בביתם.

גם תמר זוכתה מכל אשמה ואברבנאל פירש שכל מעשיה היו מכוונים לשם שמים. היא לא חפצה לפתות את יהודה שישכב עמה, אלא סברה שיישא אותה לאישה ביום שמחתו על גו צאנו: "ותשב בפתח עינים... כדי להראות לפניו שם ביום שמחת לבו, אולי תשא חן וחסד לפניו ויצוה אותה ללכת עמהם לצאן. ושם מתוך השמחה יתאוה אותה לאשה". תאוותו של יהודה לתמר היא שסיכלה את תוכניתה. היא סברה שאם אחד האחים מסרב לייבם את האלמנה, על בן משפחה אחר לעשות כן על פי דין. מאחר שיהודה היה אלמן, היא קיוותה שהוא ייאות לייבמה:

ואין ספק שהייתה מצות היבום ביניהם מוטלת על הקרוב מהמשפחה. וכראות תמר ששלה לא נתנה לו לאשה חשבה מחשבה לקיים זרע על כל פנים מאותו אדם כשר ונכבד. ואם הבן לא רצה לקיימו שיקיימו אביו כי הוא הקרוב במשפחה, וכל שכן בהיות אשתו כבר מתה יוכל להנשא למי שירצה. הנה אם כן לתכלית היבום ולשם שמים נתכוונה בפועל הזה.⁶⁰

59. שם, בראשית לד, א, עמ' שנ-שנא. דברי רש"י הנזכרים מובאים בפירושו לבראשית לד, א. מקור הדברים הוא בדרשת חז"ל הנזכרת במקומות שונים. ראו, למשל: בראשית רבה פ, א, עמ' 950-953.

60. שם, בראשית לח, א, עמ' שעג. גם ר' חיים פליטאל (גרמניה), המחצית השנייה של המאה השלוש

אברבנאל שם בפי יהודה הצהרה בשבחה ובצדקתה של תמר. דבריו "צדקה ממני" הפכו לשיר הלל למעלותיה. אמנם, במקצת הדברים האלה הלך בעקבות המדרש, אך הוא הרחיבם, וניכר היטב מהרצאתו המפורטת שהם לרוחו הואיל ומטרתו להרבות בשבחיה. אולי עשה כן גם בשל רצונו לפאר את בית דויד, שמקורו בתמר, שהרי על פי המסורת שבידי נמנתה משפחתו עם צאצאי דויד.

יוכבד ומרים מתוארות גם הן באור חיובי. הכינוי השכיח ליוכבד הוא "הצדקת", ונבואת מרים מודגשת היטב בדברי אברבנאל, כפי שכבר עשה הרמב"ם לפניו. הוא הדין בנבואת דבורה:

שְׁלֹמוֹת שְׁכָלָה וטוב הכנתה, עד שהיה נלוו אליה הרוח הנבואי. ובמה שאמר "אשת לפידות", הורה שהייתה אשת חיל ומעשיר חיים וזריזים מאד עד שהיתה כמו לפיד אש. ומפני התוארים האלה שהיתה נביאה בשכלה ואשת לפידות במעשיה ובגודל לבה, הייתה היא שפטה את ישראל בזמן ההוא.⁶¹

אברבנאל פירש אפוא את הכתובים כפשוטם: דבורה זכתה לנבואה מחד גיסא, ומאידך גיסא שימשה שופטת של ישראל. הוא אף הסתייג מדברי חז"ל שמצאו יוהרה בדברי דבורה "עד שקמתי דבורה".⁶² לדעתו, בשל המעלה הגדולה של נבואתה היא נאלצה לפרוש מבעלה אם הייתה נשואה (שם, פסוק ו).⁶³ ברק מתואר בכתובים כמי שנטל חלק מרכזי בשירה ("ותשר דבורה וברק בן אבינעם"). לדעת אברבנאל, כפשט הכתוב, ברק היה טפל לחלוטין: "היא עשתה וסדרה זה השיר וברק נטפל עמה".⁶⁴ העובדה שמעלות אלה כולן, כולל נבואה והנהגת הציבור, נעשו בידי אישה, לא הפריעה לאברבנאל כלל. חנה אם שמואל מתוארת אף היא באור חיובי. ואולם, לדעת אברבנאל, דרגת נבואתה פחותה מזו של דבורה ואין להשוותה לזו של ישעיהו וירמיהו. ראיית חנה כנביאה מושפעת ממדרשי חז"ל. גם דמותה של אביגיל מצוירת באור חיובי. הוא הדין באשת מנחם, אמו של שמשון, שאותה הוא מתאר כמי שהייתה עדיפה על בעלה, כפי שעולה מפשט הכתובים.

מה דחף את אברבנאל להפוך בזכותן של ארבע האימהות ושל נשים יהודיות אחרות הנזכרות במקרא ולהימנע מלבקרן, כפי שעשו מפרשים אחרים בספרד לפניו? הפליאה גדולה במיוחד לנוכח העובדה שהוא סטה הן מפשט הכתובים הן מדרכו לתאר את

עשרה) פירש שאכן יהודה קידש את תמר לאישה. ראו: פירושי התורה לר' חיים פלטיאל, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשמ"א, עמ' 120.

61 פירוש אברבנאל לנביאים ראשונים, שופטים ד, ד, עמ' קו.

62 פסחים סו ע"ב.

63 פירוש אברבנאל לשופטים ד, ו.

64 שם ה, א.

דרגתה הנמוכה של האישה "במעלות המושכלות". ייתכן שהוא עשה כן גם בשל הפולמוס עם הפרשנות הכריסטולוגית, שחיפשה צדדים שליליים במעשיהם של אבות האומה הישראלית, בהנחה שהם הורישו את התכונות השליליות לזרעם לדורות.⁶⁵ לימוד הזכות על הנשים משתלב במגמתו של אברבנאל ובמגמתם של מקצת המפרשים האחרים בימי הביניים לדחות דברי קטרוג אלה מכול וכול. אין צריך לומר שאין להנחה זו ראייה ומדובר בהשערה בלבד.

י. סיכום

אברבנאל לא נטה חסד לנשים. אכן, אין חידוש מהותי בתפיסותיו, ואת היסודות השליליים שבגישתו ניתן לגלות בהשקפתם של חכמים נוספים שנמנו עם האסכולה הפילוסופית, ובמיוחד כספי ורלב"ג. מסתבר שהוא הושפע מהוגי דעות נוצרים שבכתיבתם הרבה להגות. ואולם, אם השקפותיו השליליות מבטאות עמדות שרווחו בחוגי הפילוסופים, הרי שהן מובעות אצלו בצורה קיצונית ובוטה. במיוחד אמורים הדברים בארבעה עניינים: (א) תיאור האישה כמי שלא נבראה בצלם אלוהים בשל נחיתותה האינטלקטואלית; (ב) תיאור כמי שנבראה לשרת את הגבר ולהיות "נכבשת ונשמעת אליו בכל אשר יצוה עליה"; (ג) אפיון טבע האישה כמנוגד לגבר; (ד) הפירוש שהשם "חווה" מבטא פטפטנות של הנשים, על אף ההנמקה המפורשת בתורה לשם זה: "כי היא הייתה אם כל חי" (בראשית ג, כ).⁶⁶

ליחסו החיובי של אברבנאל לדמויותיהן של נשים יהודיות במקרא ובמיוחד נכונותו לתאר את מקצתן כמי שזכו בנבואה, יש חשיבות רבה. דבריו אלה עומדים בסתירה לתפיסתו הביקורתית כלפי הנשים בפרשת הבריא. תיאור האישה כמי שלא נבראה בצלם ואיננה יכולה להגיע אל "המושכלות" איננו הולם את העובדה שמקצתן היו נביאות, ולפי דבריו זכו לדרגה הגבוהה ביותר. ייתכן שהוא הכיר בסופו של דבר בעובדה שהיו גם נשים, ולו בודדות, "שנבראו בצלם", ויכולות היו להגיע אל המושכלות הרוחניות. פשט הכתובים אילץ אותו שלא להיות עקבי בביקורתו הקיצונית כלפי הנשים, שכן היו כאלה המתוארות במפורש כ"נביאות".

אין לדבר על תיאור חיובי של מכלול הנשים היהודיות במקרא, אלא על "גיבורות" האומה היהודית. כך, למשל, ניצל אברבנאל את סיפור פסל מיכה לדבר לא רק בגנות אמו של מיכה אלא בגנות הנשים בכללן:

65 ראו: ברגר, מוסריות האבות; גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, עמ' 488-506, ושם ספרות.
66 האשמת חווה בפטפטנות יתר מצויה במדרש (בראשית רבה יח, כב, עמ' 163) ואצל מפרשים קודמים. כך, למשל, פירש ר' חיים פלטיאל את הכתוב "זאת הפעם" (בראשית ב, כג): "לשון ותפעם", שמע שהיתה קולנית"; ר' חיים פלטיאל (לעיל, הערה 60), עמ' 7.

והנה נכתב ספור הכסף הזה ועניניו כדי שנלמוד ממנו ששה למודים... השני שרוב הרעות נמשכות מהנשים. הלא תראה שאדם הראשון חטא בסבת אשתו, ומיכה חטא בסבת אמו שיעצתו לעשות הפסל... הרביעי, שנדרי הנשים אין בהם אמת ולא קיום. הלא תראה שנדרה אם מיכה כל הכסף, ואחר כך לא נתנה כי אם מאתים כסף.⁶⁷

אין צריך לומר שדברי אברבנאל, "שרוב הרעות נמשכות מהנשים", מגמתיים ואין להם אחיזה בסיפורי המקרא. הרי רבות לאין ערוך הרעות שמקורן בגברים שבמקרא דווקא ולא בנשים.

עמדתו הכוללת של אברבנאל כלפי האישה מפתיעה. ניתן היה לצפות מאדם בעל אופקים רחבים, שהושפע גם מתרבות הרנסנס, שיגלה פתיחות רבה יותר כלפי מקומה של האישה בחברה. מסתבר שהשקפותיו הביקורתיות של אריסטו כלפי הנשים ועמדתם של הוגי דעות נוצרים השאירו עליו רושם עז, אף שעמדתו העקרונית כלפי הפילוסופיה הייתה אמביוולנטית. בנקל יכול היה למצוא סעד לדעות אלה גם בהגותם של חכמים יהודים בימי הביניים. האירוניה של ההיסטוריה היא שבנו יהודה ביטא בספרו "שיחות על האהבה" הערכה רבה ממנו למקומה של האישה בחברה ובמשפחה.⁶⁸

67 פירוש אברבנאל לשופטים יז, ד, עמ' קמג.

68 ראו: דורמן, יהודה אברבנאל; מלמד, האישה בספרות הפילוסופית. על זיקתו של אברבנאל לתרבות הנכרית שבתוכה חי ופעל ראו בספרות הנזכרת לעיל, הערה 1; בן-שלום, מול תרבות נוצרית, מפתח בערכו, עמ' 438. השוו: אורפלי, יהודים ומומרים.

פרק עשרים

גדליה אבן יחיא: מעלות האישה ועדיפותה על הגבר

ר' גדליה אבן יחיא חורג במעט מן התחום הכרונולוגי שהצבתי לעצמי בחיבור זה. אף על פי כן בחרתי לדון בו בשל עמדתו המקורית והמפתיעה. לדעתו, לא זו בלבד שהאישה איננה נופלת מן הגבר, היא אף עולה עליו. זו דעה יחידאית בין חכמי ישראל שפעלו בימי הביניים. אף על פי שאין מדובר באחד מחכמי ישראל המובהקים באותה העת, הרי שיש עניין רב בהשקפתו. יש בה גם כדי ללמד על השפעת גורם חיצוני, תרבות הרנסנס באיטליה, על הגותו של חכם יהודי.¹

ר' גדליה חי ופעל באיטליה במאה השש עשרה (1515–1587?). הוא נמנה עם משפחה יהודית מיוחסת שמוצאה בספרד ובפורטוגל. אביו, יוסף, היה בעל עסקים, תלמיד חכם ומדינאי. גדליה למד בישיבות פרארא (Ferrara) שבצפון איטליה והתגורר בערים שונות באיטליה שהיו תחת שלטון האפיפיור. בשנת 1569 גירש האפיפיור פיוס החמישי את היהודים ובעקבות הגירוש איבד גדליה את הונו ונדד בערים שונות באיטליה. בשנת 1575 היגר לאלכסנדריה שבמצרים ובה חי עד פטירתו. על פי המקורות שהגיעו אלינו, הוא לא עסק בפעילות ציבורית רשמית.

השכלתו של גדליה הייתה ענפה ומגוונת והוא הצטיין בידע נרחב בתורה ובמדעים גם יחד. הוא חש חובה גם אל הפילוסופיה היוונית, והדבר מצא את ביטויו במכלול יצירתו, ובכלל זה בחיבורו העוסק במעלת הנשים ובעדיפותן על הגברים. למעלה מעשרים ספרים חיבר גדליה. המפורסם שבהם הוא "שלשלת הקבלה", שבו התמקד בעיקר בהיסטוריה היהודית, תוך שהוא משרבב לתיאורו אגדות עממיות מרובות בצד תופעות "מדעיות" שונות. ספר זה זכה לעשרות מהדורות ולפרסום רב.² רוב חיבוריו

1 דנתי בנושא זה בהרחבה במאמרי: "מעלות הנשים ועדיפותן בחיבור של ר' גדליה אבן יחיא", ציון, עב (תשס"ז), עמ' 37–61, ובו הבאתי את נוסח חיבורו של גדליה בשבח הנשים בצירוף אפראט מדעי.

2 הספר נדפס לראשונה בוונציה שמו"ו. על חיבור זה, תוכנו, מקורותיו והשפעתו ראו: דוד, גדליה אבן יחיא; Abraham David, "Gedalia Ibn Yahia, Auteur de Shalshet Ha-Qabbalah", *Revue des études juives*, 153 (1994), pp. 101–132. על חיבוריו של גדליה, כפי שהוא עצמו מנה אותם בספרו "שלשלת הקבלה", ראו: דוד, גדליה אבן יחיא, עמ' 17–19. מנויים שם עשרים ושלושה חיבורים. האחרון שבהם, "מסכת חמור", התפרסם בינתיים: Maria Modena

אבדו, רבים מהם עסקו בענייני מוסר ועיון, כגון: "פירוש לאבות", "ספר הדרשות", "ספר בית אמונה" (על מעלות התורה), "ספר המשכיל" (על ענייני תשובה) ו"ספר הללויה" (=פירוש לתפילות). רובם הגדול עסק בנושאים הנכללים בקטגוריה של "ספרות רבנית". ביצירתו הספרותית, כולל חיבורו בשבח הנשים, ניכרת קרבתו לתרבות הרנסנס ולאידאות שרווחו בזמנו.

א. חיבורו של גדליה בשבח הנשים

עניין רב יש בחיבורו של גדליה על מעלת הנשים ועדיפותן על הגברים שבו הביע דעות שונות מן המקובל. חיבור זה נשתמר במקור אחד בלבד, כ"י אוקספורד-בודליאנה, 2589 ברשימת נויבאור. אין זה אוטוגרף וכתב היד המקורי אבד. המקור שלפנינו הועתק מחיבורו של גדליה כנראה במאה השבע עשרה, דהיינו כמאה שנים לאחר שנכתב.³ בחיבור יש אחד עשרה עמודים (6–11ב). המעתיק של כתב היד העיר בראש החיבור: "חיבור קטן שחיבר כמהר"ר גדליה בן יחיא ז"ל בשבח הנשים ע"ד (=על דרך) פאראדוס" (=פרדוקס או פרודיה, והראשון עדיף). קביעה זו, שמדובר בדעה חריגה (או בפרודיה), גרמה לכך שחוקרים לא ייחסו לחיבור זה ערך של ממש לשם בדיקת מקומה של האישה במשנתם של חכמי ישראל בימי הביניים והוא לא זכה לדיון בספרות המחקר. גם נויבאור, שפרסמו לפני כמאה ועשרים שנה, לא דן כלל בתוכנו או במשמעותו. הוא הסתפק בהבאת הטקסט כמות שהוא ואף לא צירף לו אפרט מדעי.⁴

תוכן החיבור, מקבילותיו בסביבה הנוצרית, והרקע ההיסטורי של התקופה באיטליה בימי של גדליה – כל אלה מלמדים שמדובר בהשקפת עולם שמצאה לה מהלכים בקרב חוגים מסוימים בחברה הנוצרית והיהודית באיטליה. החדשנות שבתפיסתו של גדליה,

יזכרון ליוסף ברוך סרמוניטה), חלק לועזי, עמ' 303–342. Mayer, "La Masseket Hamor di Gedalya Ibn Yahai", איטליה, יג-טו (תשס"א; ספר

3 Adolf Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, 1, 1130 (Oxford 1886, p. 8^o, 59). (Opp. Add. על טיבו של כתב היד, הכולל כמה חיבורים, ראו: נויבאור, שם. על התאריך של כתב היד ראו בקטלוג המשלים של מלאכי בית אריה: Malachi Beit-Arié, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1994, p. 502. חיבורו של גדליה מתוך כתב יד זה נתפרסם בלא מבוא ובתוספת שתי הערות קצרות בלבוש בידי נויבאור: "Zur Frauenliteratur, Adolf Neubauer, *Israelitische Letterbode*", 10 (1884–1885), pp. 139–147

4 כאמור, פרסמתי את המקור בצירוף הערות במאמרי בציון (לעיל, הערה 1). הנחתי תחילה שמדובר בפרודיה בלבד. אלברט באומגרסן העלה בפני את האפשרות הסבירה ש"פאראדוס" משמש בהוראה הבסיסית של המונח פרדוקס, דעה קיצונית וחריגה.

שהאישה עדיפה על הגבר, היא שהפליאה את המעתיק. קשה היה לו להניח שחכם יהודי יעלה סברה מעין זו, ולכן הניח שלפניו פרדוקס או פרודיה.

גדליה פתח את חיבורו בקובלנה על היחס השלילי כלפי הנשים, הבא לידי ביטוי בטענה שהן מוגבלות בכישוריהן האינטלקטואליים. אנשים "רבים" הטילו ספק בשל כך בעצם יכולתן של הנשים לזכות בחיי העולם הבא ב"מדרגות מעולות": "רבים אומרים אין ישועתה לנשים במדרגת האנשים כי דעתן קלה ואינן יכולות לעלות לשבות שבי, לחלק שלל המדות יקרות וטובות ולא מעלות שכליות. והתולדה היוצאת מזה היא כי לא תוכלנה לזכות אל מדרגות מעולות בעולם הבא".⁵ הוא תמה כיצד מתיישבת הנחה כה מרחיקת לכת עם דברי חז"ל ש"כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא",⁶ והרי גם הנשים בכלל בית ישראל הן. לדבריו, הוא ראה שליחות בלימוד סגוריה עליהן מכיוון שהן עצמן אינן יכולות לעשות כן. גדליה סיפר, כמתנצל, כי בעבר דיבר גם הוא בגנות הנשים, אך הגיע למסקנה שהוא טעה: "דימיתי היות הנקבה נקובה מלאתי רוח אשר אין בה טעם ריח ומשוש, וכאשר הרחבתי הדבור נגדם בחבורי הנקרא ספר גדליה בפרשת בראשית".⁷

דברי גדליה בחיבור על מעלת הנשים נחלקים לשלושה חלקים. תחילה הזכיר שלושים ותשע נשים מפורסמות. כולן, למעט שתיים, הן דמויות מקראיות, וכל אחת מהן מייצגת תכונה חיובית כלשהי, כעדות למסירותן, למידותיהן המשובחות ולכישוריהן האינטלקטואליים: "ובראשונה אערוך לפניך הלכה למעשה מכמה נשים מכל המינים אשר הרבו במעלות המדות ומעלות מושכלות ואחר כך אבא אליך וברכתך בראיות ברורות כשמש ולהראותך כי מעלתן הרבה מאד". לכל אישה מן הדמויות המקראיות הסמיך כתוב המלמד, לדעתו, על התכונה החיובית המאפיינת אותה ומשמשת עדות למעלות הנשים ומוסר השכל לדורות הבאים. לא כל הדוגמאות הללו

5 ר' דוד אבן שושן, שחי במוצאי ימי הביניים, הקדיש חיבור הלכתי-פילוסופי מיוחד לשאלה אם יש לנשים היהודיות "הישארות הנפש", שהרי אין הן מקיימות רבות מן המצוות. לאחר דיון מפורט הוא הסיק שגם להן יש חלק לעולם הבא, מכיוון שהן מסייעות לבעליהן ומאפשרות להם לעסוק בתורה. רעיון זה כבר מצוי בתלמוד (ברכות יז ע"א). העובדה שחכם יהודי משכיל דן בהרחבה כה רבה בשאלה זו מלמדת כי היא קנתה לה שביטה בלב הבריות. דבריו מצויים בכ"י בית המדרש לרבנים בניו-יורק, R. 356. וראו: קולט סיראט, מן הכתב אל הספר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 158-159. חכמים יהודים נוספים סברו שהאישה לא נבראה בצלם אלהים. ראו, למשל, בדיון בר' יצחק אברבנאל, בפרק הקודם.

6 משנת סנהדרין י, א.

7 ספר זה אבד. מסתבר שדרשה זו על פרשת בראשית הייתה קשורה באכילה מעץ הדעת. בספרו "שלשלת הקבלה" תיאר את "ספר גדליה": "וכונתי בו לדרוש פסוקים הרבה שבתורה שבכתב ומאמרים שבתורה שבעל פה עם פשטים יפים וצחים... והתחלתיהו בפיסארו (Pesaro) שנת של"ה" (1575). ראו: דוד, גדליה אבן יחיא, עמ' 269. מכאן משמע, לכאורה, שאת חיבורו על מעלת הנשים כתב אחרי שנת 1575, בערוב ימיו, אלא אם כן מדובר בהוספה מאוחרת שלו.

משכנעות ועל מקצתן ניתן לחלוק. בחלק השני בחן גדליה את כישוריהן ותכונותיהן של הנשים על סמך מקומן במקרא ובחברה והסתמך על ניסיונותיו וחוויותיו. בחלק השלישי ליקט מדברי חז"ל בשבח הנשים.

ב. דמותה החיובית של האישה במקורות

בחלק הראשון של חיבורו מנה גדליה כאמור שלושים ותשע נשים. להלן שמותיהן ותכונות האופי שמצא בהן. ליד כל תכונה מצויה בכתב היד מילה אחת באיטלקית המגדירה אותה. ספק רב אם יש להן ערך להבנת דברי גדליה, מכיוון שלא נדע בבטחה מי כתבן, גדליה עצמו או המעתיק, כפי שמסתבר יותר על סמך הבחינה הלשונית, ואם הבין את דברי גדליה לאשורם.⁸

ואלה הנשים ותכונותיהן: שרה – חסידות;⁹ הגר – כניעות; רבקה – שמירת מסורת; לאה – צדיקות; זלפה – צניעות; רחל – ענווה; בלהה – סבלנות וקבלת מרות; תמר – השתדלות; סרח בת אשר – תפארת; יוכבד – תקווה; צפורה – חריצות; מרים ובנות דורה – שירה; רחב – אמונה; אלישבע אשת אהרן – כבוד; עכסה – חן; דבורה – "אלקיות"; בת יפתח – פרישות; אשת מנחם – בוש; בנות שילה – נדיבות; נעמי – מוסר; רות – טוב לב; חנה – תפילה; מיכל בת שאול – שמירת סוד; אביגיל – זהירות; בת שבע – טהרה;¹⁰ האישה התקועית – מתן עצה; תמר בת דוד – נשיאת חרפה; האישה מאבל בית המעכה – חכמה; אבישג השונמית – יופי; מלכת שבא – אהבה; האישה הצרפתית – הסתפקות במועט; אשת הגביא שביקשה סיוע מאלישע – זכות; האישה השונמית – ייחוס; יהושבע בת המלך יורם – רחמנות; "העלמה" אשת ישעיהו – טוהר;

8 מיכאל ריז'יק, מומחה לאיטלקית של ימי הביניים וראשית העת החדשה, מסר לי שכל המילים האיטלקיות הללו שייכות לאיטלקית הספרותית. הן נכתבו בצפון איטליה ומשתקפת בהן השפעה לטינית ניכרת. לא לכל המילים – שכולן מופשטות – מצא המתרגם מקבילה מילולית בלשון האיטלקית. את קצתן הוא תרגם בשמות תואר או בשמות עצם במקום שמות מופשטים. לעתים נפלו טעויות בלשונו, או שהוא בחר בצורות שחידש מלבו. הקביעה שהמילים הללו לא נכתבו לפני המאה השבע עשרה מלמדת שאי אפשר לייחס למחבר עצמו, גדליה, וככל הנראה נכתבו בידי המעתיק. וכבר שיער כן גויבאר (לעיל, סוף הערה 3), מבלי שנימק את דעתו.

9 לכל תכונה הביא גדליה עדות מן הכתובים במקרא, כגון במקרה שלפנינו: "שנ": 'עתה ידעתי כי אשה יפת מראה את' מכלל שעד עתה לא ידע, לפי שכסתה ממנו יופיה". בדבריו אלה הסתמך ר' גדליה על דרשת חז"ל, בבא בתרא סז ע"א. האמורא רבא למד מכתוב זה זכות דווקא, שאברהם נהג בצניעות יתרה ולא התבונן באשתו ("אברהם אפילו בדידיה לא איסתכל"). גדליה לעומתו למד מכך זכות על שרה, ש"כיסתה" את יופיה.

10 פליאה היא שזו התכונה שלמד גדליה מבת שבע. מסתבר שהוא התכוון להיטהרותה מטומאת הנידה לפני שדויד הומינה לביתו. היא טבלה מבלי לדעת שדויד יומינה אליו, אף על פי שבעלה היה במרחקים, ומכאן הקפדתה על הטהרה.

חולדה – נבואה; אסתר – חסד; יהודית (הורגת הולופורנס) – התחזקות; ברוריה אשת ר' מאיר – תבונה.

נכונה טענתו של גדליה, שדמות האישה במקרא חיובית בדרך כלל, ובוודאי שהיא עדיפה על מה שהיה מקובל בחברה היהודית בתקופת התלמוד ובימי הביניים. הוא טרח לאסוף שלושים ותשע דמויות של נשים, כמעט כולן מן המקרא, המלמדות על תבונתן, מסירותן, ולעיתים אף על עליונותן על בעליהן. אכן, ירידת מעמדה של האישה היהודיה חלה לאחר תקופת המקרא.¹¹

מסקנותיו עולות בדרך כלל מפשט הכתובים, אם כי לעיתים קרובות הסתמך גדליה על מדרשי חז"ל בתיאור תכונות הנשים הנזכרות, אף מבלי לציין זאת. כך, למשל, למד על צדיקות הנשים מלאה אשת יעקב, בהסתמכו על הכתוב "וישמע אלהים אל לאה ותהר ותלד ליעקב" (בראשית ל, יז). בכתוב זה אין עדות ל"צדיקותה". מסתבר שהוא הסתמך על דרשת חז"ל, שהכוונה למעשיה הטובים של לאה ולשאיפתה להרבות שבטים בישראל. כמו כן למד על הענווה המיוחסת לרחל, שאינה מפורשת בכתוב, ולפי המדרש היא "מסרה ללאה את הסימנים" המוסכמים בינה ובין יעקב. הוא הדין בהערכה החיובית למעשה תמר, שהסתירה את זהותה מיהודה ושכבה עמו. גדליה הסתמך, מבלי להעיר על כך, על מדרש חז"ל שתמר השתוקקה להקים זרע מיהודה וזכתה שיצאו ממנה מלכים. וכבר ראינו בפרק הקודם, שגם אברבנאל הלך בדרך זו. הוא הדין בייחוס תכונת האהבה למלכת שבא. בכתובים אין עניין זה מפורש. מסתבר שגם במקרה זה הסתמך גדליה על מדרש – האגדה שמלכת שבא ביקשה משלמה לקיים עמה יחסי אישות והוא נענה לה. הנשים הרבות שהזכיר והתכונות הרבות והמגוונות שהוא מייחס להן באו ללמד עד כמה טבועות בהן תכונות נעלות המקיפות את כל תחומי החיים.

בחלק השני של החיבור על עליונות הנשים מציג גדליה את טיעונו המרכזי והוא מעניין במיוחד. יש בו עדות מובהקת למגמתיות שלו ולניסיונו לשכנע באמיתות טיעונו בדבר עדיפות האישה על הגבר. בחלק זה הוא הסתמך על המקרא, על דברי חז"ל ועל התבוננותו בסדרי הטבע והחברה, כדי לשכנע את קוראיו שלא זו בלבד שהאישה איננה נופלת מן הגבר אלא שבמקרים רבים היא עדיפה עליו: "זאת האשה הניצבת לעומתינו היא בריה מפוארה ומאושרת וכמעט שאוּקָר אין כמוה בכל הארץ לשבח ולתהלה, וזהו להרבה סיבות". הוא בחר בכתובי מקרא ובדברי חכמים הנוחים למגמותיו והתעלם מדעות אחרות הסותרות את גישתו. בחלק זה אף ניכרת השפעתו

11 ראו: י' אליצור, "האישה במחשבת המקרא", הפנינה: ספר זיכרון לפנינה רפל, בעריכת ד' רפל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 21–26; וקוביץ, האישה בסיפורת המקראית, עמ' 14–32; שפירא, שוויון האשה במקרא, עמ' 309–337; Alice Bach, *Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative*, Cambridge 1997; שרמר, זכר ונקבה בראם, ושם ספרות נוספת.

של הנרי קורנליוס אגריפא, כפי שיידון להלן. את דבריו חילק גדליה לעשרים וארבעה סעיפים, מקצתם דומים זה לזה אך מוצגות בהם הדגשות שונות. ואלה עיקרי טיעונו לעליונות האישה על הגבר בחלק זה:

- (א) האישה היא היצור האחרון שנברא עלי אדמות. בריאתה לאחר הגבר מעידה על מעלתה ועל עדיפותה, על פי דברי המדרש, שכל המאוחר בבריאה משוכח מקודמיו ועדיף עליהם.¹²
- (ב) הגבר נברא מעפר הארץ, שהוא יסוד בזוי שהכול דורכים עליו ("מִדְרֶךְ כֶּף רֶגֶל לְכָל יוֹשְׁבֵי תְבֵל"), ואילו האישה נבראה מחלק שמור ואיכותי: "ובבריאת האשה לא נכנס בה אפילו גרגיר אחד של עפר".¹³
- (ג) הגבר נברא מיסוד אחד בלבד שהוא עפר הארץ. לעומתו, האישה נבראה מאחד מאיברי האדם, המורכב מיסודות שונים, ולכן מזגה הנפשי עדיף. יתר על כן, "הבשר היותר קרוב לעצם הוא יותר מתוק לחך".
- (ד) המטרה בנטיעת אילן ובכל מעשיו של האדם היא הסיום, התכלית, דהיינו הפרות. הגבר דומה לשורש ולגזע של האילן. לעומתו, האישה נבראה מאחד מאיבריו והיא בגדר ענף הנושא פירות: "אם כן האשה היא העיקר ותכלית הבינין".
- (ה) האישה מסייעת לאדם בחיי היום יום ובלעדיה היו חיי מלאי תלאות: "כעבד הנושא משוי כבד מאד שאי אפשר לסובלו עליו... האשה היא עוזר הנותנת צורה ותשלום למעשה האדם".
- (ו) רק מקצת המצוות הוטלו כחובה על האישה, והדבר מלמד על ייחוסה ועל שלמותה. די לה במעט המצוות שהוטלו עליה כדי להגיע להישגים רוחניים, ואילו הגבר חייב לעמול למענם על ידי קיום תרי"ג המצוות.¹⁴ האישה דומה לשר מיוחס:

משל למלך שיש לו מאה אנשים מוכנים לשרתו. לרובם נתן מלאכות כמו שר המשקים, שר האופים, שר הטבחים וכיוצא. ראה ביניהם סריסים מיוחסים, אמר: לאלה לא אצוה מלאכות. אמנם רצוני שיוכלו (=שיאכלו) וישתו ואתי יבואו לטיל, וכשאצטרך איזה שרות קל אקח לי מהם... אבל לנשים לא צוה אלה (=אלא) ג' מהם,

¹² "במדרש אמר רב יהודה בר סימון כל מה שנברא אחר חבירו שליט בחבירו". מקור הדברים בבראשית רבה יט, ג, עמ' 173.

¹³ רבים מחכמי ישראל בימי הביניים למדו מפרשת הבריאה על עליונות הגבר דווקא, כפי שראינו בפרקים הקודמים. ללמדך שיותר ממה שכתובים אלה שימשו נקודת מוצא להתמודדות עם משמעותם, הם משקפים את תפיסת עולמם של החכמים בנושא דיונו כאן.

¹⁴ כמה מחכמי ישראל הציעו נימוק הפוך: שירות האישה לבעלה ושעבודה למלאכות הבית אינם מאפשרים לה להתמסר לקיום המצוות ולכן פטורה ממקצתן. ראו להלן, פרק כא, הערה 85.

שהם נדה, חלה והדלקת הנר ומעט מצוות [עשה] שלא הזמן גרמה. וזה כי ראה אותם מיוחדות ושלמות בבריאתן, ועם מעט זכות יביאן לחיי העולם הבא.

- (ז) הגברים שמחים בנשים ומעוניינים להביאן אל בתיהם כהבאת זהב ומרגליות, והדבר מעיד על מעלתן.¹⁵ גם ריבון המספרי מסייע לכך.
- (ח) ה' בחר באישה להיות מולידת הילדים בשל מעלותיה הפיסיות ("טוב טעמה של האשה ויפוי והדר ומתיקות דמה מדבש"). לעומתה הגבר מלא תכונות רעות. גדליה נקט לשון קשה ביותר באפיון דמותו של הגבר: "ויבו בו כי מאס תכונותו הרעה דל גאה, אכזר המתמרמר".¹⁶
- (ט) כוח הסבל של האישה ומסירותה גדולים משל הגבר, ולכן ההריון, הלידה וגידול הבנים הוטלו עליה: "קיץ וחורף לא ימנעוה, אכילה ושינה לא יעיקוה מלעשות כל המצטרך לגידול בניה".
- (י) אדם נתמלא שמחה גדולה בראותו את חוה ("זאת הפעם..."), ונראה שהוא הכיר במעלותיה: "כאשר ראה כלי חמדה נחמד כזה ובריאה יפה וחסודה הזאת נתמלא שמחה... ראו לכתדה יותר ממנו".
- (יא) הקב"ה ברא את האדם מחוץ לגן עדן, שהוא הנבחר מכל המקומות, ואילו האישה נבראה בתוכו, ולכן יסודותיה עדיפים.
- (יב) למרות חטאה של האישה בגן עדן, הרי שלאחר האכילה מעץ הדעת היא מתוארת כשווה לגבר מבחינה אינטלקטואלית ("ומכאן ששניהם חכמים ונביאים במדרגה אחת") ואף כעדיפה עליו. היא המשפיעה ואילו הוא מוכה פחדים.
- (יג) מעלותיה של האישה באות לידי ביטוי בעובדה שהיא איננה תובעת במפורש את צרכיה המיניים כפי שעושה הגבר. יש בכך עדות לצניעותה ולעדיפותה: "ובזה נראים בה תכונות טובות ומדות הגונות ויחס נפלא וטובה רבה יותר מהאיש". בפרק הקודם ראינו כי אברכנאל – בעקבות המדרש – למד מתכונה זו על נחיתות האישה, שבגללה אין היא יכולה לדרוש מבעלה במפורש למלא את מאוויה.
- (יד) גדליה מסתמך גם על המציאות שהכיר במקומו ובזמנו. כך, למשל, הזכיר כי אישה אלמנה האבלה על מות בעלה נוהגת בריסון ובצניעות, בניגוד לאלמן המחפש לו מיד נשים אחרות:

15 הוא התעלם מדברי חז"ל: "יותר משהאיש רוצה לישא, אישה רוצה להינשא" (יבמות ק"ג ע"א ובמקבילות).

16 אפשר שהדברים נכתבו כהתרשמות כללית, אולי בעקבות אירוע מסוים שאין בידינו לעמוד על טיבו. כאמור לעיל, בשנת 1569 גירש האפיפיור פיוס החמישי את היהודים מערי איטליה שהיו תחת חסותו. בעקבות הגירוש איבד גדליה את הונו ונדד בערים שונות באיטליה. ייתכן שאירוע זה הוא שהעלה את חמתו אך זו השערה גרדא ואין לה כל ראיה.

הנה בעינינו אנו רואים בכל יום צניעות האלמנה לכבוד אישה שמת שנים הרבה, ורוב השתיקה וסגירתה בבית ואנינות הרבה, מתראה אהבתה לאישה. מה שאין כל (כן?) האנשים (=הגברים) כי כגבורים אחרי שיעברו שבעה ימי אבלות שהולכים בשוקים ורחובות בקול צהלה ורינה ומשקפים בחלונות לנשים ומתנחמים עם רעהם (!) ופעמים הולכים למשתאות.

(טו) תבונת הנשים ויכולתן האינטלקטואלית ידועות ומקובלות בכל העמים: "שהנשים מובנות (=נבונות) ויש גם להן שכל ובינה להבין כל חכמות, כמו שכתבתי לעיל ושכתבו כל המחברים, כל עם ועם כלשונו". קביעה זו מפתיעה. ניתן להבין אותה על רקע תקופת הרנסנס, אך באופן חלקי בלבד. ודאי שאין הדברים תופסים לגבי רובם המכריע של חכמי ישראל בימי הביניים, בוודאי לא אלה שנמנו עם האסכולה הפילוסופית.

(טז) האישה נוטלת חלק גדול לאין ערוך לא רק ביצירת הוולד אלא גם בגידול: "לפי שהאיש ביצירתו (=ביצירת) הולד אין לו הכנה כמו האשה בלידה ובגדול. א"כ האשה יותר מיוחסת".

(יז) לגברים יש חלק מכריע במלחמות המתקיימות בעולם. הם מעוררים אותן ונוטלים בהן חלק: "לפי שנושא רומח וחרב ובהם מכה והורג האנשים ושולח מדינים ושנאות בין אדם לחבירו ועושה מלחמות". לעומתו, האישה מתמקדת בגידול ילדיה.

(יח) לדעת האסטרונומים, זכתה האישה בסמלים מכובדים גם בצורות שבגלגל השמים.¹⁷

(יט) רוב המילים שמשמעותן חיובית בלשון העברית הן בצורת נקבה: "ראוי להשכיל שרוב הדברים הטובים הם בלשון נקבה, כמו תורה ואינו אומר תור, תורת משה, שבעה כוכבי לכת, מזלות, חכמות, צדקה, מעות ורבים כאלה".¹⁸

(כ) הרהורי "עבירת העריות" של האישה קטנים יותר מאלה של הגבר. היא מטבעה "קרה ולחה" ואילו הוא חם מזג: "והנה היא מגזרת הבורא לשים בטבע האשה שתהיה קרה ולחה למען לא תהיה כל כך שלהבת חמימות זה החטא מקנטר אותה כמו לאיש, שעל הרוב הוא בוער כאשר זה החטא ורודף אחריו. וזה הוא יחס ותפארת לאשה".

¹⁷ ראו במאמרי (לעיל, הערה 1), עמ' 59, הערה 96.

¹⁸ אין צריך לומר שדברים אלה אינם מדויקים. בין שבעת כוכבי הלכת יש גם כאלה הנקראים בלשון זכר, כגון צדק ומאדים. אף ההסתמכות על "מזלות" אין בה ממש. מסתבר שכונתו של גדליה איננה למין של המילה (זכר או נקבה) אלא לסיומה. הסיום באותיות ה' או ת', כגון: "שבעה מזלות", הוא שגרם לו להגדיר את המילים כצורת נקבה, גם אם המילה עצמה היא ממין זכר.

(כא) האישה מטבעה קרובה יותר למזג ממוצע לעומת "חמימות" האיש.
 (כב) לפי השקפת הפילוסופים, מי שאיבריו ובשרו רכים יותר כישוריו האינטלקטואליים משובחים יותר, ומאחר שהאישה מצטיינת ברכות איבריה, ברור שכישוריה האינטלקטואליים עדיפים.

(כג) בשיר השירים בחר שלמה המלך באישה כדי לשמש סמל ל"עניינים אלקיים",¹⁹ ללמוד שהיא מיוחסת "יותר מכל ברואי מטה". גדליה הלך בהתאם להשקפת רבים מהוגי הדעות היהודים בימי הביניים שנמנו עם הזרם הפילוסופי, שפירשו את שיר השירים כשיר הלל לשכלתנות ולפילוסופיה.

(כד) האשמה העיקרית על האכילה מעץ הדעת בגן עדן מוטלת על הגבר שלא חקר ודרש את משמעות דברי הנחש, אף שנצטווה "פה אל פה" שלא לאכול ממנו:

ולא יקשה בעיניך נתינתה אליו הפרי לאכול, שראוי להצילה (=ללמד עליה זכות).
 כי העניה נתפתתה לדברי הנחש שהעידה התורה שהוא ערום מכל חית השדה...
 אדרבה לפי פשט הכתובים היא פטורה מכל ענש והאדם חייב בכולם, ולפי שאדם היה לו לחקור ולדרוש הדבר הואיל והוא נצטווה פה אל פה.

בחלק השלישי ליקט גדליה עשרה מאמרים מדברי חז"ל המדברים בשבח הנשים. לדבריו, הוא הסתפק בכך כי לא חפץ להאריך בדבריו: "ומה לי עוד להאריך, כי חז"ל אשר היה בידם קבלת אמת העידו עליה בכמה מקומות... וכאלה רבות יש במעשה חכמים וז"ל, אשר אין בנפשי להאריך". הוא אף התמודד עם הכתוב בקהלת (ו, כו): "ומוצא אני מר ממות את האשה". לדעתו, כתוב זה איננו מתייחס אל כלל הנשים אלא אל נשים מסוימות. גם טבע הגברים איננו אחיד ויש בהם אנשים הגונים ושאינם הגונים.²⁰ בסיום דבריו שב וסיכם את גישתו החיובית כלפי האישה: "אין אומר ואין דברים נגד זה הדרוש. וצריך לבעל דין שיענה אמן בעל כרחו, שהאשה יש לה מעלה גדולה וחביבה. ולכן ויראו בני אלוקים את בנות האדם כי טובות הנה" (בראשית ו, ב). החלק השלישי, שבו ליקט גדליה מדברי חז"ל בשבח הנשים, מעיד אף יותר משני קודמיו על גישתו המגמתית לפאר ולרומם את הנשים. בדיקתו איננה אובייקטיבית, שהרי בספרות חז"ל מצויים מדרשים רבים המדברים בגנות, רבים יותר מאלה המדברים בשבחן. הוא העדיף להתמקד במדרשים המדברים בשבחן כי הם עולים עם

19 כך באות ק ולא באות ה, לאורך כל כתב היד, ולא נדע אם כך כתב גדליה עצמו או שזה מעשה ידי המעתיק.

20 טיעון זה מצוי גם בדבריהם של חכמים יהודים אחרים בימי הביניים, ובהם ר' יצחק אבן ג'יאת: "ולא נתכוון לתאר כל הנשים בכללותן, כי איך אפשר וכבר מצאנו בהן הנביאות החסידות"; פירוש רי"צ"ג לקהלת המיוחס לרס"ג, והוא של רי"צ"ג, מהדורת יוסף קאפח, ירושלים תשכ"ב, עמ' רנ.

מגמתו. אליבא דאמת, מגמתיות זו אופיינית גם לדרכם של חכמים אחרים. כל אחד מהם נטל מן הספרות העשירה של חז"ל בנושא זה את המדרשים הקרובים ללבו.

ג. שעשוע ספרותי או מסה רצינית?

לדעתי, יש לראות בדברי גדליה מסה רצינית על מעלות הנשים. לכאורה, ניתן לטעון שמדובר בשעשוע ספרותי או בתרגיל רטורי, כמקובל בבתי הספר הסכולסטיים באותה העת ואף בחברה היהודית.

פולמוס מרתק על טיבן של הנשים, מעלותיהן ומגרעותיהן התקיים בחברה הנוצרית ובחברה היהודית באירופה בין המאות השתים עשרה – השש עשרה.²¹ פולמוס זה החל בחברה היהודית בספרד במאה השתים עשרה ומשם עבר לפרובנס (בעיקר במאות השלוש עשרה – הארבע עשרה) ולאטליה, והגיע שם לשיאו במאה השש עשרה.²² ואולם קשה למצוא קשר ספרותי בין הפולמוס באיטליה ובין הפולמוס שהתקיים לפני כן בספרד ובפרובנס. הפולמוס בחברה היהודית באיטליה בתקופת הרנסנס קשור קשר הדוק עם התופעה המקבילה בחברה הנוצרית הסובבת. רובה המכריע של יצירתם של המשוררים העבריים באיטליה נושא אופי של שעשוע ספרותי בלבד. דן פגיס עסק בפירוט בפולמוס שהתחולל בין המשוררים העברים שבאיטליה בדבר טיבה של האישה:

הפולמוס התנהל בשרים ארוכים, נמשך כמעט מאה שנה וריכוז סביבו, אולי לראשונה, משוררים עברים רבים... באיזו מידה שיקפו מציאות חברתית ואפילו נתונו להשפיע עליה? ובאיזו מידה היו אך שעשוע ספרותי למשכילים... בעיית הפרשנות מחריפה לגבי קטעים מסוימים, בעיקר בשירי השבת המזכירים דמויות נשים ריאליות מן ההווה... על כל פנים, כל אחד מבין שירי הפולמוס, אף אם היה בו משום שעשוע ודאי, לבש ארשת של כובד ראש וסיגל לעצמו נוסח טיעון המצוי בדרך כלל בספרי עיון ומוסר.²³

בין החכמים שנטלו חלק בפולמוס זה יש להזכיר את המשוררים יהודה סומו, בעל המחזה "צחות בדיחותא דקידושין" והשיר "מגן נשים", משה ריאטי, יוסף צרפתי ומשה בן

21 ראו: שירמן, צחות בדיחותא דקידושין; פגיס, הפולמוס על טיב הנשים; ברגמן, צרור זהובים; ברגמן, שביל הזהב; בונפיל, במראה כסופה, עמ' 109–110, 194–203; אדלמן, נשים יהודיות באיטליה; סטאו, נשים בגטו. על מקומה ועל תדמיתה של האישה בחברה הנוצרית בתקופת הרנסנס ראו: מקלין, נשים ברנסנס; ברנסקי, נשים ואיטליה; בלמיר, נשים בתרבות ימי הביניים, ושם ספרות נוספת.

22 על הפולמוס הזה בספרד ראו: שירמן, השירה העברית בספרד הנוצרית, עמ' 93–144; רוזן, ציד הצבייה, עמ' 150–282, ובשני מחקרים אלה ספרות ענפה נוספת.

23 פגיס, הפולמוס על טיב הנשים. השוו: פגיס, חידוש ומסורת בשירת החול, עמ' 273–285.

יואב.²⁴ עובדה מפליאה היא שהמשוררים הללו, שפעלו באיטליה, כמעט שלא נזקקו לפולמוס בין המשוררים העברים על טיב הנשים שהתקיים בספרד ובפרובנס במאות השנים עשרה – הארבע עשרה.

גם בחברה הנוצרית היו כאלה שהעלו טיעונים רטוריים בדבר מעמד האישה מבלי שייחסו להם את מלוא המשמעות העולה מדבריהם. אם כן, ייתכן שהיו כאלה שיראו גם את דבריו של גדליה באור זה. קשה לי להסכים עם דעה זו בשל ארבע סיבות: (א) גדליה לא נמנה עם המשוררים והמחזאים, ויצירתו הספרותית שייכת בחלקה המכריע לתחום הספרות הרבנית. לא מצאנו חכמים מזרם זה שנטלו גם הם חלק בכתיבה הנוכרת, שמטרתה לשעשע את הבריות או להציג תרגיל רטורי גרדא, ולא בכדי לא כלל אותו פגיס ברשימתו הנוכרת. אף ייתכן שגדליה רמז במפורש בראשית דבריו כי דברי הסגוריה שלו על הנשים שונים מאלה שרווחו בזמנו: "ולא אלך בדרך הלצת אפן כוחן, כי דרך וסיג אחר לי, זולתי כמה שראיתי בספרי הקדש וקראתי פסוקים, והדין יקוב את ההר". כלומר, הוא לא ידבר במליצות על כוחן של הנשים בחברה ובמשפחה – מוטיב דומיננטי בשירה הנוכרת – אלא יתבסס על המקרא ועל דברי חז"ל.

(ב) כאמור, אין בדבריו של גדליה כל רמז לשעשוע או לרטוריקה. דיונו לובש אופי רציני והוא מסתמך לרוב על המקרא, על דברי חז"ל ועל פלוטרכוס היווני. הכותב פרודיה רומז על מגמתו, אך בדברי גדליה אין לכך כל רמז, לא מבחינה עניינית ולא מבחינה לשונית. להיפך, רוב טיעוניו נראים הגיוניים בין אם מקבלים אותם ובין אם דוחים אותם, וניכר שניסה לשכנע את קוראיו באמיתתם. אכן, מקצת טיעוניו של גדליה אין בהם כדי לשכנע וניתן להשיב עליהם, אך אין בכך כדי לשלול את רצינות כוונתו.

(ג) הדמיון בתוכן הדברים בין חיבורו של גדליה ובין חיבורו של אגריפא, כפי שנברר להלן. כל החוקרים מסכימים ביניהם כי חיבורו של אגריפא "רציני" ונכתב בכובד ראש. (ד) דבריו של גדליה בראשית חיבורו, כי המניע שלו לכתובת החיבור הוא החשש הכבד מן הגישה שהעלו רבים באותה עת, שמגבלותיהן האינטלקטואליות, כביכול, של הנשים מונעות מהן את הזכות לחיי העולם הבא. אין זו מליצת לשון בלבד. רבים מהוגי הדעות היהודים בימי הביניים שנמנו עם הזרם הפילוסופי קיבלו את הדעה שמקורה בפילוסופיה האריסטוטלית, בדבר מגבלותיה השכליות המולדות של האישה, כפי שראינו בחיבורנו זה.

בסיום ספרו על הכתיבה הפרו־נשית בימי הביניים קָבַל בלמירס על מקצת החוקרים, הממעיטים בערכם של מקורות מפורשים המדברים על מעלת הנשים, בשל

24 ראו: שירמן, צחות בדיחותא דקידושין, נספח שלישי, עמ' 121–125.

התפיסה המקובלת משכבר הימים על נחיתותן.²⁵ חשש זה קיים גם לגבי תורתם של כמה מחכמי ישראל בימי הביניים ובהם גדליה.

ד. חיבורו של אגריפא בשבח הנשים

בשלהי ימי הביניים נכתבו חיבורים בשבח הנשים גם בחברה הנוצרית,²⁶ ואחד מהם הוא פרי עטו של הנרי קורנליוס אגריפא (Henricus Cornelius Agrippa).²⁷ החיבור נכתב בשנת 1529, דור אחד או שניים לפני שגדליה כתב את חיבורו בשבח הנשים. אגריפא נולד בגרמניה ונדד בכמה מארצות אירופה. הוא הקדיש חיבור מיוחד למעלת הנשים ולעליונותן על הגברים והביא נימוקים דומים במידה רבה לאלה של גדליה, והדבר מעלה את ההשערה שגדליה הושפע ממנו. החיבור התבסס על הרצאה בעל פה שנשא אגריפא באוניברסיטה של דול (Dole) כעשרים שנה לפני פרסום חיבורו. ספרו עשה רושם עז והשפיע על חכמים אחרים, נוצרים ויהודים גם יחד. בסמוך לפרסומו הוא תורגם לצרפתית, לאנגלית, לאיטלקית ולגרמנית. השפעתו של החיבור במאה השש עשרה הייתה גדולה מאוד.²⁸

מסתבר שגדליה הושפע מן המהדורה האיטלקית של הספר, שהופיעה בשנת 1549. אין מדובר בדמיון לשוני בהרצאת הדברים אלא בתוכנם בלבד. ישנם קווי דמיון בין חיבוריהם של שני חכמים אלה, ונציין כמה מהם:

(א) בדבריו על עליונות האישה הסתמך אגריפא על תיאור הבריאה במקרא. הגבר נוצר מן האדמה הנחותה שהכול דורכים עליה. לעומתו נוצרה האישה מאחת מעצמותיו של אדם, ולכן מעלתה גדולה יותר.²⁹ מוטיב זה מצוי כאמור גם אצל גדליה.

25 "There has been a temptation to disparage them", בלמיר, נשים בתרבות ימי הביניים, עמ' 243.

26 ראו: בלמיר, שם. הוא דן בחיבורים בזכות הנשים שנכתבו בימי הביניים והעיר שהתופעה באה לידי ביטוי בעיקר בשלהי ימי הביניים.

27 שם חיבורו: *Declaratio de nobilitate et praecellentia foeminei sexus*. על אגריפא, עולמו הרוחני, יצירתו הספרותית וחיבורו על מעלת הנשים ראו: Albert Jr. Rabil, *Henricus Cornelius Agrippa: Declamation on the Nobility and Preeminence of the Female Sex*, Chicago-London 1996. ושם, במבוא, עמ' 4, הערה 2, מצוינת ספרות נוספת הדנה באיש וביצירתו. במהדורתו הביא רביל תרגום לאנגלית של הטקסט הלטיני בצירוף מבוא נרחב והערות.

28 "His influence throughout the sixteenth century was enormous", רביל, שם, עמ' 3. על השפעתו הגדולה של הספר ראו במבוא של רביל, שם, עמ' 3-4. על זיקתו של אגריפא אל העולם ההלניסטי ראו שם, עמ' 5 ואילך.

29 רביל, שם, עמ' 45-50.

- (ב) אגריפא למד משמה של חוה על עליונותה על הגבר ששמו היה אדם. לדעתו, השם "חוה" מציין את כוח החיים ("אם כל חי"), ואילו "אדם" מציין את האדמה הדוממת.³⁰ מוטיב זה של זיקת האישה לחיים ולמתן חיים לייולדים, לעומת הפסיביות של האדם הקשור לאדמה, חוזר מספר פעמים בדבריו של גדליה.
- (ג) לדעת אגריפא, האישה מצטיינת במעלותיה המשובחות ובכמה מהן היא אף עדיפה על הגבר. אגריפא האריך בכך,³¹ וראינו שגם גדליה הדגיש מוטיב זה.
- (ד) תיאור תפקידיה הנבחרים של האישה בחברה, במשפחה ובקירוב הישועה לאנושות. אגריפא הקדיש מקום נרחב במיוחד לתיאור יושרה של האישה וקבע שהיא עולה על זה של הגבר.³² מוטיבים אלה מצויים אצל גדליה הן בהזכרת תכונות הנשים שבמקרא הן בדבריו הכלליים על מעלות הנשים.
- (ה) אגריפא הזכיר נשים נבחרות שחיו ופעלו בעבר כדוגמה למעלותן ולהישגיהן. כאמור, גדליה הזכיר שלושים ותשע נשים, כמעט כולן מן המקרא. אגריפא הזכיר את מקצתן, אלא שהוסיף עליהן נשים יווניות ונוצריות. גדליה לא הזכירן מטעמים מובנים, וציין נשים יהודיות בלבד.
- (ו) אגריפא קבע שהנשים צנועות יותר מן הגברים ומתאבלות על מות בעליהן יותר מאשר הגברים על נשותיהם.³³ גם שני מוטיבים אלה מצויים בדבריו של גדליה.
- (ז) אגריפא דן באריכות בהדרגתיות שבבריאה. כל מי שנברא בשלב מאוחר יותר עדיף על קודמו ומשובח ממנו. הדברים הדוממים נבראו תחילה, לאחר מכן הצמחים, לאחריהם בעלי החיים, בעקבותיהם האדם ורק לבסוף האישה. כל המאוחר לחברו בבריאה מעלתו גבוהה יותר. מכיוון שהאישה היא הנברא האחרון, הרי היא המושלמת שבכל מעשה הבריאה ובה באו לידי ביטוי חכמתו וכוח יצירתו של האל. בלעדיה היה העולם חסר ופגום. כאמור, גם גדליה הביא רעיון זה, והסתמך על דרשתו הנזכרת של ר' יהודה בר סימון.³⁴
- (ח) אגריפא ייחד מאמץ רב לטהר את חוה מאשמת הפיתוי והאכילה מעץ הדעת בגן עדן. לדעתו, האדם הוא ששמע את הציווי מפי האל ולכן צריך היה לחשוש מאיסור זה יותר מן האישה. מכאן שהגבר חטא במודע ולעומתו האישה חטאה בשגגה עקב מעשה הרמייה של הנחש, שליחו של השטן. רעיון זה מצוי במפורש בחיבורו של גדליה.³⁵

30 רביל, שם, עמ' 44–45.

31 רביל, שם, עמ' 54–62.

32 רביל, שם, עמ' 62–65; על יושרן של הנשים – שם, עמ' 72–79.

33 רביל, שם, עמ' 72 ואילך.

34 ראו לעיל, הערה 12.

35 "הענייה נתפתתה לדברי הנחש שהעידה התורה שהוא ערם מכל חית השדה. ואפילו הכי לא

(ט) יש גם דמיון חיצוני רב בין החיבורים. שניהם הסתמכו על הפילוסופים היוונים והזכירו במפורש את פלוטרכוס, שהרבה לעסוק בשבחי הנשים. פלוטרכוס הוא החכם הלא יהודי היחיד שעליו הסתמך גדליה במפורש. במאות החמש עשרה והשש עשרה זכה פלוטרכוס לפרסום רב בחוגי ההומניסטים באירופה. אגריפא הרבה לצטט גם את אפלטון. גדליה לא הביאו במפורש.

אין בידינו הוכחה ברורה לזיקה שבין גדליה לאגריפא, אך היא מסתברת מאוד. הבדל ברור בין גדליה לאגריפא קיים לגבי האסמכתאות מכתבי הקודש. אגריפא הרבה להסתמך על אבות הכנסייה ועל מעשיו של ישו כפי שהם מתוארים באוונגליונים השונים. ברור שגדליה התעלם מכך לחלוטין. לעומת זאת, הסתמך גדליה יותר מאגריפא על דמויות הנשים שבמקרא כסמל למסירות, לחכמה, לתבונה ולמידות משובחות. אגריפא הזכיר גם מעשים שליליים של נשים, כגון דלילה שפיתתה את שמשון והנשים הנכריות שפיתו את שלמה. גם על אשת איוב העביר את שבט ביקורתו. מוטיב זה איננו מצוי אצל גדליה. לדעתי, הוא נמנע מהבאתו בשל החשש כי התיאור השלילי של נשים המפתות גברים עלול לפגוע בתדמיתן החיובית שכה טרח בכניינה.³⁶ מהשוואה זו עולה, שרבים מן הרעיונות הבסיסיים שגדליה בנה עליהם את חיבורו מצויים בחיבורו של אגריפא. כמובן, גדליה חפץ להתאים את חיבורו לקורא היהודי ועל כן שינה מספר דגשים והשמיט דיון במספר דמויות. ואולם, רבים מן המוטיבים המרכזיים שבחיבורו של גדליה מופיעים גם בחיבורו של אגריפא. ניתן ללמוד מכך לא רק על זיקתו המסתברת של גדליה אל חיבורו של אגריפא, אלא גם על יחסו הרציני של גדליה לנושא זה, כפי שעשה אגריפא. ואולם, מדובר בזיקה רעיונית בלבד ולא בזיקה טקסטואלית. גדליה איננו צמוד לניסוחיו ולסגנון כתיבתו של אגריפא. אמנם, היו הוגי דעות נוספים באירופה בימי הביניים, במיוחד בתקופת הרנסנס, שדיברו בזכות הנשים, אך מסתבר שהוא הושפע מאגריפא דווקא. יש בחיבורו של גדליה כדי ללמד

הניחה (=ייתרה) היא בחכמתה לפלפל ולוכח עמו כפי יכולתה. אדרבה לפי פשט הכתובים היא פטורה מכל עונש והאדם חייב בכולם. ולפי שהאדם היה לו לחקור ולדרוש הדבר, הואיל והוא נצטווה פה אל פה וללכת (=להתווכח) עם האשה ואח"כ עם הנחש, באופן שמתוך הדיבור יתברר האמת ולא יהיה כצאן אשר לטבח יובל, והוא הוא דאפסיד אנפשיה".

אגריפא הסתמך על תרומת הנשים לפיתוח התאולוגיה, האמנות, המדע והפוליטיקה. גדליה לא הרחיב בנושא זה, שהרי נשים יהודיות בזמן העתיק ובימי הביניים כמעט שלא יצרו בתחומים אלה. הבדל אחר הוא ביחס אל "החטא הקדמון", כלומר האכילה מעץ הדעת, על תוצאותיו הקשות לאנושות. עניין זה השפיע רבות על יחסם השלילי אל האיש של הוגי דעות יהודים ונוצרים בימי הביניים. הנצרות אף העמידה את חוה כדוגמה לאישה החוטאת לעומת מריה הטוהרה. גדליה הסתפק בטענה שאשמת הגבר גדולה מזו של האישה. לעומתו, אגריפא האריך בכך יותר ודבר על אשמת הגבר גם בזיקה אל "החטא הקדמון", התופס כאמור מקום נרחב מאוד בתאולוגיה הנוצרית.

על השפעת הרוח החדשה שנשבה בחוגים מסוימים על היחס כלפי הנשים בתקופת הרנסנס באיטליה, הן בחברה היהודית הן בחברה הנוצרית, אך אין להפריז במשמעות התופעה. מדובר בחוגים מצומצמים ולא בתופעה כוללת.³⁷

ה. חיבורו של גדליה ומעמד האישה

מה היו המניעים שדחפו את גדליה לכתוב את חיבורו? כאמור, בפתיחת דבריו הוא נימק את הכתיבה בעוול שנגרם לנשים בשל דעות קדומות וטען שאינו יכול לעמוד מנגד. האם גם הנסיבות ההיסטוריות השפיעו על כתיבת חיבורו? לדעתי, מסתבר שגם התמורה החלקית במעמד האישה היהודית ובתדמיתה בתקופת הרנסנס, במיוחד בשכבות העילית של החברה, השפיעה על עמדתו. כאמור, באותה העת גם חלה תמורה חיובית חלקית בתדמית האישה הנוצרית. תמורות אלה, אף אם היו קטנות ומעטות, מצאו את ביטויין בתופעות שונות, ובהן: מקומה של האישה בשירה, יחסם של חכמים אל לימוד תורה לנשים, מקומן של הנשים בחיי הדת (נשים שוחטות) וחלקן החשוב בחינוך היהודי באיטליה באותם ימים. אמנם, היו אלה תמורות מעטות בלבד, אך יש להן חשיבות רבה.

מקומה של האישה בשירתם של יהודי איטליה בתקופת הרנסנס זכה לדיון נרחב. הכול מסכימים שהחל בימיו של עמנואל הרומי (ראשית המאה הארבע עשרה) ניכרת עלייה מסוימת במקומו של הפרט, ובכלל זה גם האישה, בשירתם של משוררי ישראל. עדות מובהקת לכך עולה מכמה משיריו של עמנואל הרומי, על אף יחסו השלילי אל הנשים בדרך כלל. וכבר עמדה על כך בהרחבה דבורה ברגמן:

סונט האהבה הריאליסטי של עמנואל הוא אחד השירים האירוטיים ביותר בשירה העברית. האישה, שקולה בשירת האהבה העברית של ימי הביניים נשמע אך מעט, מופיעה בשיר זה במובולוג חושפני... כל הופעתה אומרת עבירה על חוקי הצניעות ועל המקובלות החברתיות והפואטיות... עמנואל, שלא היה חסר תודעה היסטורית פואטית, סמך אולי על האווירה החופשית ששררה בימיו בחוגים יהודיים מסוימים.³⁸

אמנם, במאות הארבע עשרה והחמש עשרה חלה ירידה בהתפתחות הסונט העברי ופחתה מרכזיותם של המוטיבים הנזכרים. ואולם, הם נתחדשו, ובעוצמה רבה, במאה השש עשרה, בזמנו של גדליה, למרות גזרות קשות שהוטלו על היהודים:

³⁷ ראו בספרות הנזכרת לעיל, הערה 21, וכן: Howard E. Adelman, "Italian Jewish Women", *Jewish Women in Historical Perspective*, ed J.R. Baskin, Detroit 1991, pp. 135–158

³⁸ ברגמן, שביל הזהב, עמ' 66–67.

הרנסאנס בעיצומו מוצא את היהודים מעורבים בכל תחומי היצירה: בספרות, בתרגום, בדרשנות, בהיסטוריוגרפיה, במדעים, ברפואה, בספרות, במוסיקה ובמחול... על רקע הפתיחות הגדולה לתרבות האיטלקית והקלאסית, התחדשה כתיבת סונטים עבריים בראשית המאה הט"ז... כמה משוררים במאה הזאת... הניחו אחריהם שירת חול עברית, חופשית ומגוונת, בכמות מרשימה.³⁹

באותה העת חלה תמורה ביחסם של כמה חכמים אל לימוד תורה לנשים. ר' שמואל ארקוולטי, אחד מחכמי איטליה המובהקים בשלהי תקופת הרנסאנס, אשר שימש ברבנות בפדואה במאה השש עשרה, פסק במפורש שאסור ללמד את הבת תורה בקטנותה דווקא. עם התבגרותה, כאשר היא מגלה רצון כן ללימוד תורה ומסוגלת לכך, לא זו בלבד שמותר ללמדה אלא חובה לעשות כן: "אמנם הנשים אשר נדבה לכן אותנה לקרבה אל המלאכה המלוכה, מלאכת ה', מצד בחירתן בטוב... הן הנה תעלינה בהר ה' תשכונה במקום קדשו, כי נשי מופת הנה. ועל חכמי דורן להדרן לאדרן לסדרן לחזק ידיהן לאמץ זרועותיהן... ומהן תצא תורה".⁴⁰ ברור שהשכלתן של בנות ממשפחות יהודיות עשירות הייתה גבוהה יותר מזו של בנות ממשפחות מן השכבות הנמוכות.⁴¹ תמורה חלקית חלה גם במקומן של נשים יהודיות בחיי הדת. לדוגמה, היו נשים ששימשו שוחטות. וכבר דנו בכך מספר חוקרים, ולא אשוב לעסוק בכך כאן.⁴² עניין רב יש בחלקן החשוב של נשים יהודיות באיטליה בהוראה בבתי ספר לנערים וכמלמדות בתלמודי התורה בשלהי תקופת הרנסאנס. לאחרונה שבו ודנו בכך מספר חוקרים. מדבריהם עולה כי לא זו בלבד שהנשים מילאו תפקידים חשובים בהוראת הטכניקה של הקריאה לילדים קטנים, אלא אף שיוחד להן מקום בתקנות של הקהילות העוסקות בחינוך,⁴³ כולל תנאי העסקתן של המורות.

39 ברגמן, שביל הזהב, שם, עמ' 89–91. השוו: בונפיל, במראה כסופה, עמ' 87–103, ובמיוחד הדין ב"אופיין החריג של תולדות יהודי איטליה", שם, עמ' 99–100.

40 ארקוולטי, מעין גנים, איגרת י', מד ע"ב–מה ע"א. על גישתו של ר' שמואל לחינוך נשים וללימוד תורה לנשים, ראו: בונפיל, במראה כסופה, עמ' 109–110; אדלמן, נשים יהודיות באיטליה, ושם דיון ביחסם של חכמים אחרים באיטליה ללימוד תורה לנשים בשלהי תקופת הרנסאנס. ר' שמואל ארקוולטי כתב אף שירי אהבה, ודבורה ברגמן פרסמה כמה סונטים שלו. ראו: ברגמן, צרור זהובים, עמ' 94–110; הנ"ל, "שלושה עשר סונטים לר' שמואל ארקוולטי", איטליה, 2 (תשמ"ח), עמ' כט–סה.

41 ראו: ריצ'לר, בנות עשירים באיטליה. הוא הביא מקור מכתב יד מאמצע המאה השש עשרה, שבו נאמר: "כמו שנהגים בדור הזה במדינת איטאליאה בין בגדולי המלכות בין בבנות פרנסי הדור מהיהודי וגדולי היחס והמעלה שמשכירים מלמדי לבנותיהם ללמדם לדבר הפואאיסאה (=פואטיקה) לשון רטוריקא".

42 על נשים יהודיות באיטליה ששימשו שוחטות, על שכיחות התופעה ועל הנסיבות ההיסטוריות שגרמו לכך, ראו: בונפיל, יהודי ונציה, במיוחד עמ' 90–92; שפרבר, מנהגי ישראל, ד, עמ' יא.

43 ראו: אדלמן, נשים יהודיות באיטליה; ריצ'לר, בנות עשירים באיטליה. ראו גם המקורות הרבים

אמנם, אין בידינו ראייה ברורה שמעמדן של הנשים היהודיות והנוצריות באיטליה בתקופה הרנסנס, והשיפור החלקי בתדמיתן, השפיעו על השקפתו של גדליה ועל עמדתו כפי שהיא באה לידי ביטוי בחיבורו, אך הדבר מסתבר. התמורות החיוביות הללו, אף אם היו מעטות וחלקיות, יכלו להכביד עוד יותר על התפיסה שבשל מוגבלות אינטלקטואלית אין לנשים חלק בעולם הבא.

ייתכן שיש לקשור את השקפתו של גדליה על מעלת הנשים ועל עדיפותן ואת זיקתו לתרבות הרנסנס עם התרגום שלו לספר "שיחות על האהבה" שכתב יהודה אברבנאל. גדליה תרגם חיבור זה לספרדית.⁴⁴ מה טעם ראה לעשות כן? מדוע סופר כה פורה, שיצירתו הייתה בעיקרה בתחום המוסר והמחשבה היהודית, יחליט להקדיש מזמנו לתרגום לספרדית של חיבור על אהבה? קשה להניח שהפופולריות הגדולה שזכה לה חיבורו של אברבנאל לא השפיעה גם היא על החלטתו, אבל עדיין הדבר אומר דרשני. ייתכן שההערכה של גדליה לאישה ודאגתו למקומה בחברה השפיעו על מעשהו זה. כמובן, אין בידינו כל ראייה ממשית להנחה זו, ומכלל השערה לא יצאנו.

האם הותיר חיבורו של גדליה את רישומו על החברה היהודית באיטליה או מחוצה לה בדורו או בדורות שלאחריו? ברור שהשפעתו הייתה קטנה לאין ערוך מחיבורו של אגריפא. אם את חיבורו של אגריפא הזכירו הוגי דעות מארצות שונות, הרי לא מצינו מי שהתייחס במפורש אל חיבורו של גדליה. ייתכן שר' שמואל ארקולטי, שבלאו הכי נטה חסד אל גדליה, הושפע מדבריו, וראינו לעיל את עמדתו בעניין לימוד תורה לנשים. ואולם אין לכך ראייה מפורשת. אכן, חכמי דורו של גדליה לא נזקקו לחיבורו ואף לא נותרו ממנו כתבי יד לבד מכתב היד הנזכר, וניתן ללמוד מכך שהשפעתו הספרותית הייתה מועטה.

1. סיכום

גדליה לא נמנה עם החכמים החשובים שקמו לעם היהודי בימי הביניים, ולמקומה של האישה במשנתו לא הייתה השפעה של ממש על החברה היהודית בזמנו. אף על פי כן חיבורו של גדליה יש בו כדי לתרום לחקר מקומה של האישה במשנתם של חכמי ישראל

בנושא זה אצל אסף, החינוך בישראל, ב, עמ' 179-416, ובמיוחד עמ' 318-327. אמנם, רוב התקנות הנזכרות שם הן מן המאה השבע עשרה, אך הכול מסכימים שהן מתארות סדרים שנתגבשו גם לפני כן, בהתאם למציאות שהייתה קיימת באותה העת.

44 על תרגום זה ראו: בצלאל רות, היהודים בתרבות הרניסאנס באיטליה, ירושלים תשכ"ב, עמ' 128; יוסף קלזנר, "דון יהודה אברבנאל ופילוסופית-האהבה שלו", תרביץ, ג (תרצ"ב), עמ' 67-98, ובמיוחד עמ' 76, 96. למהדורה העברית של חיבור זה ראו: דורמן, יהודה אברבנאל; מלמד, דימוי האישה בספרות הפילוסופית.

בימי הביניים, הן אלה שנזכרו בחיבורנו זה הן אחרים. גדליה הוא היחיד שטען כי לא זו בלבד שאין האישה נופלת מן הגבר אלא שהיא עדיפה עליו בתחומים שונים. הוא ניסה לבסס את דבריו על טיעונים שונים מן המקורות היהודיים הקלסיים ועל ניסיון החיים שלו ושל בני זמנו. ייתכן שכפילות זו מושפעת מדרכו של אגריפא. וכך מצינו חכם יהודי שהיה נכון במוצהר לשקול את עמדתו לא רק על סמך מקורות מקודשים קדומים אלא גם על פי ניסיון החיים האישי שלו. לדעתי, עמדתו הושפעה השפעה מכרעת מהיותו איש איטליה ובן חברת הרנסנס.

את מקומה של האישה בחברת הרנסנס תיאר יאן מקליין כאבולוציה שהייתה קשורה בתופעות דמוגרפיות, אנתרופולוגיות, כלכליות וסוציולוגיות.⁴⁵ כל אלה עשו רושם גם על החברה היהודית. ספק אם חכם יהודי שלא חונך על ברכי הרנסנס ולא יגן ממנו היה מציץ תאוריה כה מרחיקת לכת לגבי העולם היהודי של זמנו – עליונות האישה על הגבר – כפי שעשה גדליה.

45 “A comprehensive modern history of woman in Renaissance Europe has yet to be written. No doubt, when it appears it will show the evolution of woman’s place in society and relate this to suitable models – demographic, anthropological, economic, sociological. Such a study will draw on data from a wide variety of sources, and make use of the information and conclusions of numerous monographs and theses”
מקליין, נשים ברנסנס, עמ' 1.

פרק עשרים ואחד

סיכום: אידאות, מוסכמות חברתיות ומציאות

בחיבור זה בחנתי את מקומה של האישיה בהגותם של עשרים מחכמי ישראל שפעלו במאות האחת עשרה–החמש עשרה (למעט גדליה אבן יחיא בן המאה השש עשרה). רובם המכריע נמנים עם החכמים המובהקים שפעלו בתקופה זו. הם חיו במרכזים שונים, פעלו בתקופות שונות ומייצגים כמה זרמים רוחניים. בחירתם הושפעה במידה רבה מזמינות המקורות, ומשום כך גאוני בבל וחכמים גדולים אחרים לא נכללו עמהם. ואולם בנושאים שונים נוקתי לתורתם ולדבריהם של חכמים שלא זכו לפרק נפרד בספר, ובהם כמה מן הגדולים שבחכמי ישראל בימי הביניים, כגון: רב סעדיה גאון, ר' נסים בן יעקב מקירואן, ר' אברהם אבן עזרא ורבנו תם.

מטרת הסיכום משולשת: (א) להשוות בין גישותיהם של החכמים הללו בעשרה נושאים עיקריים הקשורים במעמד האישיה, בהנחה שהשוואה זו תאפשר למקד את תפיסת עולמם של החכמים ולהבהיר את ההבדלים הבולטים ביניהם. ההשוואה תיעשה על דרך הקיצור כדי להימנע ככל האפשר מחזרות. (ב) לבחון את מאבקן של הנשים לשיפור מעמדם ואת השפעתו על גישתם של חכמים. (ג) לבדוק את השפעת המציאות ההיסטורית – הפוליטית, הכלכלית והחברתית – על עולמם של חכמים.

תחילה אמיין את החכמים הללו על פי עולמם הרוחני. עשרים החכמים הנדונים בחיבור זה משתייכים לשלושה זרמים רוחניים עיקריים: (א) בעלי הלכה: רש"י, רמב"ם, ראב"ד, ר' שמחה משפירא, רמב"ן, רשב"א, מהר"ם מרוטנבורג, הרא"ש ור' מנחם המאירי. שניים מהם – הרמב"ם והמאירי – נמנים גם עם הזרם הפילוסופי, והרמב"ם הוא ראש המדברים בתחום זה. (ב) פילוסופים והמקורבים אליהם: רמב"ם, רד"ק, המאירי, ר' יוסף אבן קספי, רלב"ג ור' יצחק אברבנאל. גם במשתנים של קלונימוס בן קלונימוס ור' יצחק עראמה ניכרת היטב השפעת הפילוסופיה. (ג) מיסטיקנים: ר' יהודה החסיד ובני חוגו, המקובלים בספרד, ובמידה מסוימת גם הראב"ד ורבנו בחי. החכמים הפותחים חיבור זה והחותמים אותו, ר' שמואל הנגיד ור' גדליה אבן יחיא, אינם שייכים במובהק לאחד משלושת הזרמים הללו. ר' שמואל אמנם היה איש הלכה מובהק, אך גישתו מאפיינת את המשוררים, החצרנים והוגי הדעות בספרד המוסלמית. ר' גדליה הושפע רבות מן הספרות המדרשית וההלכתית, אך גם מתרבות הרנסנס באיטליה בשלהי ימי הביניים. לעתים נזקקתי

גם למציאות ההיסטורית של זמנם, כשהיא קשורה למקומה של האישה במשנתם או למקומה בחברה ובמשפחה בימי הביניים, נושא שעסקתי בו בהרחבה בספרי "חסידות ומורדות". שיקול זה שימש רק במקום שנראה לי שהשקפת החכמים קשורה בו במישורין.¹

אחת המסקנות החשובות העולות מבדיקה זו היא שמעמדה של האישה במשנתם של חסידי אשכנזי ושל המקובלים בספרד היה טוב לאין ערוך מזה שבמשנתם של הפילוסופים. דווקא החכמים שהשכלתם הייתה רחבה ועמדותיהם התבססו במידה רבה על שיקולים שכלתניים הם שהביעו את המסרים הקשים ביותר בגנות הנשים, לרוב בהשפעת הפילוסופיה היוונית בכלל ותורתו של אריסטו בפרט. מקצתם אף מתאפיינים במיסוגניות (=שנאת נשים). הבולטים שבהם הם כספי ורלב"ג.² עובדה זו כבר הייתה ידועה משכבר ועמדי עליה בספרי "חסידות ומורדות" ובמקומות אחרים. ואולם, היא מתגלה מלוא עוצמתה רק עתה, בעקבות הבדיקה השיטתית שערכתי כאן. הטענה העוברת כחוט השני במשנתם של הפילוסופים ובני חוגם, בדבר נחיתותה האינטלקטואלית של האישה מטבע בריאתה, מלמדת על עוצמתה ועל משקלה בתודעתם. יתר על כן, מקצת החכמים אף תיארוה כתכונה מולדת שאיננה ניתנת לשינוי וסברו שהאישה נתונה לשלטון החומר; אחרים לא היססו לתארה כיצור ביניים בין האדם לבעל חיים.³ בקרב הפילוסופים והמקורבים להם היו מוסכמות מקובלות, כגון ראיית יחסי המין כ"חרפה" אף בתוך המשפחה ותיאור האישה כמשועבדת לבעלה. ואולם, קשה להשתחרר מן הרושם שאצל מקצתם מדובר במס שפתיים בלבד, ועוד נשוב לכך להלן.

אצל בעלי ההלכה התמונה מורכבת יותר. בין החכמים הללו ישנם הבדלים רבים, והם מושפעים לא רק מעולמם התרבותי וממורשתם ההלכתית אלא גם מן המציאות ההיסטורית במקומם ומן האידאות שרווחו בסביבתם הנכרית. להלן נציג סקירה קצרה ותמציתית של עשרה נושאים המדגימים בבירור את התפצלות הדעות בין החכמים, לעתים אף מן הקצה אל הקצה.

- 1 בנושאים הנדונים כאן לא הבאתי את עמדותיהם של כל החכמים שנזכרו בחיבור זה, אלא רק את אלה של הבולטים שבהם, כדי למנוע כפילויות וחזרות.
- 2 ראו בדיון בהם, לעיל, פרקים טו, טז. אליהם יש לצרף חכמים נוספים ובהם: יעקב אנטולי (מלמד התלמידים, ליק תרכ"ו, כה ע"ב) ור' יוסף בן אליעזר (שכתב: "והיא [=הרוח המחיה] מצויה גם בבהמות, והיא אמצעית בין הנשמה המשכלת ובין הנפש המתאווה. וככה האשה אמצעית בין האיש ובין הבהמות, ועל כן היא קלה להתפתות ללכת אחרי התאוה שהיא החומר"; צפנת פענח, מהדורת ד' הערצאג, קראקא תרע"ב, עמ' 61).
- 3 ראו בהערה הקודמת ובדיון ברלב"ג, לעיל, פרק טז, הערות 10-12.

א. סוגיות מפתח לבירור מעמד האישה

1. בריאת האישה

התייחסותם השלילית של רוב חכמי ישראל בימי הביניים אל האישה וטענתם לעדיפות הגבר על האישה הושפעה גם מתיאור מעשה הבריאה. שלוש סיבות גרמו לכך: (א) הגבר נברא תחילה. ולא זו בלבד שהאישה נבראה אחריו אלא שהיא אף נוצרה מצלעו. לו היה שוויון מלא בין אדם לחיה, היה האל בוחר בתהליך בריאה אחר. (ב) האישה הוגדרה "עוזר כנגדו", דהיינו, הוא העיקר והיא בבחינת מסייעת בלבד. במדרש אף נוצלה תיבה זו ("כנגדו") לתיאור האישה כמי שפועלת נגד הבעל בנסיבות מסוימות. ראינו כי חכמים מובהקים הלכו בדרך זו ודרשו את מעשה הבריאה לגנות האישה, ובהם: הראב"ד, הרלב"ג, ר' יצחק אבוהב, רבנו בחי בן אשר ור' יצחק אברבנאל. הגדיל לעשות אברבנאל, שטען כי האישה מנוגדת לגבר מעצם טבעה.⁴ (ג) הפילוסופים דגלו בתורתו של אריסטו והשוו את האישה לחומר ואת הגבר לצורה.

בבואנו לבחון את יחסם של החכמים אל האישה, השאלה העיקרית הניצבת בפנינו היא שמא דבריהם בגנות הנשים אינם מייצגים את תפיסתם האישית אלא מקורם בהבנת משמעות הכתובים על תהליך הבריאה. הם היו בבחינת אנוסים על פי הדיבור המקראי, שהרי משמעות הכתוב "והוא ימשל בך" היא שהבעל שולט באשתו וממונה עליה כשליט על נתיניו. ואולם, חשש זה איננו תופס לגבי רובם המכריע של החכמים הנזכרים. בדיוניהם הם עשו שימוש במונחים שאינם במקרא המתארים נחיתות מלאה בפני הבעל והכרה בשלטונו, כגון: שעבוד, כפיפות, עבדות, שפחה. אילו חפצו החכמים הללו לפרש את הכתובים בזכותה של האישה, יכלו לעשות שימוש במדרשי חז"ל התומכים בגישה זו, כגון המדרש המתאר את היצור הראשון כאנדרוגינוס המורכב משני פרצופים ("דו פרצופין נבראו"). רעיון זה מצוי בתלמוד ובמדרש וברור שהם הכירוהו.⁵ מספר אמוראים סברו כי היצור הראשון היה מורכב משתי דמויות – זכר ונקבה – המחוברות זה לזה. הם הסתמכו על הכתוב "זכר ונקבה בראם" (בראשית ה, ב). רעיון זה כבר מצוי אצל אפלטון ואצל פילון.⁶ אכן, אותם חכמים שהתנגדו לפירוש בגנות האישה, ובהם רש"י, בחרו בפרשנות אחרת, המצמצמת עד מאוד את שלטון הגבר.

4 "טבע האשה הוא שתהיה נגד האדם ומזקת לו"; לעיל, פרק יט, הערה 35. אברבנאל סבר שהגבר לבדו נברא בצלם האל ("הוא הכוונה והתכלית העצמית בבריאה"). כך סברו לפניו גם ר' יעקב

אנטולי ור' יוסף טוב עלם הספרדי. לדוגמאות נוספות ראו: ספרסטיין, מפתח הרבנים, עמ' 89–92.

5 למקורות הללו ראו בדיון ברש"י, לעיל, פרק ב, הערה 4. דיון נרחב בנושא זה מצוי בהערות של תאודור ואלבק לבראשית רבה, עמ' 55. מקצת הפילוסופים פירשו מדרש זה כאלגוריה בלבד.

6 לדיון מפורט בנושא זה ולאפשרות שיש זיקה בין הדרשות של חכמי ישראל ובין תורתם של

החכמים שנטו לצמצם את שלטון הגבר מצאו סיוע בתיבה "צלע" ופירשו שהיא מתייחסת אל צדו של הגוף ולא אל חוליה שלו, ומכאן שהאישה נבראה מאחד מצדדיו של הגבר ולא מחוליה בגופו. עם הדוגלים בדעה זו נמנים רש"י, ר' אברהם אבן עזרא והרמב"ם. אילו חפצו לעשות כן, זו הייתה הזדמנות נאותה לדבר על מעלות האישה ועל שוויון בינה ובין הגבר בראשית הבריאה. הרמב"ם הציע למדרש זה פירוש אלגורי ומכאן שנרתע מן האפשרות של בריאה אנדרוגינית כפשט הדברים. אף על פי כן, חשוב לציין שרש"י הבין את "דו הפרצופין" כפשוטו. לעומת זאת הרשב"א, ובעקבותיו רבנו בחיי, פירשו זאת כתכנית תאורטית בלבד, שעלתה בדעת הבורא אך לא בוצעה בפועל בשל מגבלות האישה.⁷ לדעת הרמב"ם ואברבנאל משמעות הדברים סמלית בלבד. לדברי אברבנאל: "שנברא באדם הִכְנָה... להתהוות ממנו האשה אחר כך". לדעת הרמב"ם, בריאת האישה מסמלת את התלות שבין החומר לצורה.⁸ שניהם סוברים שאין מדובר ביצור אנדרוגיני ממש.

ואולם מקצת המפרשים, ובהם גם כאלה שנמנו עם הזרם הפילוסופי, הדגישו אף פן חיובי בתהליך הבריאה שבמקרא: יצירת קשר נפשי עמוק בין שני בני הזוג, שהרי מקורם בגוף אחד. רעיון זה מצוי בין השאר במשנתם של הראב"ד, של עראמה ושל אברבנאל.⁹ לדעתם, לא רק שהוא בא ללמד על הויקה שבין בני הזוג אלא מנסה ליצור תחושה של שותפות ואחוזה ביניהם. ואולם, רוב חכמי ישראל טענו כי בריאת האישה בדרך זו באה להדגיש את תלותה של האישה בגבר ואת חובתה לשמשו דווקא. הוא השליט והיא נחשבת לאחד מאיבריו שנוצרו כדי לשרתו. ראינו שרבים מהם השתמשו בטרמינולוגיה השאולה ממשטר מלוכני: "וכי יהיה אדם מושל עליה כמושל על איבריו כי היא תהיה משתוקקת אליו כאשר איבריו משתוקקים להנאת גופו".¹⁰ רעיון בסיסי זה, שהאישה נבראה מן הגבר כדי להדגיש את חובתה לשרתו, מצוי במשנתם של חכמים רבים ובהם רד"ק, רלב"ג, ר' יצחק אבוהב, רבנו בחיי בן אשר ור' יצחק אברבנאל.

מדרש אחר בגנות האישה שחכמים בימי הביניים נזקקו לו הוא של ר' לוי. לדבריו,

אפלטון ופילון ראו: בער, ישראל בעמים, עמ' 131, הערה 3; אורבך, חז"ל אמונות ודעות, עמ' 199–204, ושם צוינו חכמים נוספים שעסקו בנושא זה. לדעת אורבך, ייתכן שהאמוראים נטלו זאת מדבריו של פילון. ראו גם לעיל, פרק ב, הערה 4.

7 ראו לעיל, פרק ט, הערות 4–6; פרק יג, הערה 6.

8 ראו בדיון באברבנאל, לעיל, פרק יט, הערה 4; לדעת הרמב"ם ראו לעיל, פרק ג, הערות 10–11.

9 לראב"ד ראו לעיל, פרק ד, הערה 12 ("לאהוב... ולכבד ולרחם עליה ולשמרה"). אברבנאל הדגיש את ההיבט החיובי, אף שדרש את תהליך הבריאה בדרך כלל בגנות האישה.

10 לעיל, פרק ד, הערה 11.

הקב"ה שקל לברוא את האישה מן הראש או מן העיניים או מן הלשון, ונמנע מכך מחשש פן ירבה הדבר את תכונותיה השליליות. היא עלולה להיות בעלת גאווה, סקרנית ומצותת לדברי אחרים.¹¹ המדרש מסיים באכזבה קשה כי כל התכונות השליליות מצויות בה, אף שנבראה מן הצלע והקב"ה הזהירה שתהא "אשה צנועה". בדיון ברש"י ראינו שהוא נמנע בעקביות משימוש במדרש זה, ובאחרים כיצא בו, היוצרים תדמית שלילית של האישה, אבל מפרשים רבים עשו בהם שימוש.

פן אחר במעשה הבריאה נדרש גם הוא לגנות האישה. לדעת חז"ל ומספר מפרשים בימי הביניים, בריאת האישה מן הצלע הפכה אותה לנוקשה כעצם ופחות נוחה לפשרות, לעומת הגבר שנברא מן האדמה הרכה.¹² אחד מבעלי התוספות אף פירש כי בריאת האישה מן הצלע באה לסמל את כניעתה בפני בעלה. עליה לכופף את צלעותיה ואת כל גופה בפניו כי הוא אדוניה.¹³ לציון מיוחד ראויה עמדתו המנוגדת של גדליה אבן יחיא, הסובר שבריאת האישה מן הצלע מוכיחה דווקא את מעלתה ואת יתרונה על הגבר. האדמה, שממנה נברא האדם, מוזהמת בגללים של בעלי חיים ויצורים רבים דורכים עליה. לעומתה, הצלע לקוחה מבשר ודם ולכן היא עדיפה. יתר על כן, האדם נברא מחוץ לגן עדן ואילו האישה נבראה בתוך הגן, שהוא הנבחר במקומות עלי אדמות.¹⁴

האם גם האישה נבראה בצלם האל? ראינו כי אברבנאל שלל אפשרות זו. גם ר' יעקב אנטולי, מחכמי פרוכנס במאה השלוש עשרה, סבר שרק גברים נבראו בצלם האל.¹⁵ חכמים אחרים, ובהם רלב"ג, רמזו לאפשרות זו, ובין חכמי ספרד ופרובנס היו מי ששילבו בדרשותיהם רעיונות דומים.¹⁶ לכאורה, מדובר באחת ההתבטאויות הקשות ביותר כלפי האישה בימי הביניים, אך יש לזכור את הקשרם של הדברים. בדברים על הבריאה בצלם האל הם התכוונו לקיומם של כישורים אינטלקטואליים הולמים. אי בריאת האישה בצלם משמעה נחיתות והיעדר כישורים אינטלקטואליים. ואולם, מקצתם פירשו זאת בלשון חריפה יותר ותיארו את האישה כיצור ביניים בין האדם לבעלי החיים. בדיון בבריאת האישה יש לתת תשומת לב מרובה לעמדתם של הרמב"ם ושל הפילוסופים שהלכו בעקבותיו, שהניחו כי האישה מסמלת את החומר ואילו הגבר מסמל את הצורה. מקור דעה זו בפילוסופיה היוונית ובעיקר בתורתו של אריסטו. הארכת

11 בראשית רבה יח, כב, עמ' 162–163.

12 למקור המדרש ראו: נידה לא ע"ב.

13 ראו: י' גליס (מהדיר), ספר תוספות השלם, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' קיא.

14 ראו בדיון בגדליה אבן יחיא, לעיל, פרק כ, הערה 13. שם גם הועלתה האפשרות שגדליה הושפע מקורנליוס אגריפא.

15 אנטולי (לעיל, הערה 2); קלנר, שנאת נשים פילוסופית, עמ' 115, הערה 6.

16 ספרסמ"ן, מפתח הרבנים, עמ' 89–92; שוורץ, ישן בקנקן חדש.

בעניין זה בדיון ברמב"ם, ברלב"ג וברד"ק. ואולם, תפיסה זו עוברת כחוט השני ביצירתם של פילוסופים יהודים נוספים בימי הביניים. מקצתם שילבו בה את הנחתם הבסיסית, שכישוריה האינטלקטואליים של האישה פחותים מאלה של הגבר והיא נוטה אל תאוות הגוף.¹⁷ מדובר בסוגיה חשובה, שהשפעתה על תדמיתה השלילית של האישה הייתה רבה, ועוד נשוב לכך להלן, בדיון בטבע האישה ובתכונות אופייה.

2. החטא בגן עדן

הפיתוי שפיתה הנחש את חוה בגן עדן, האכילה מעץ הדעת והעונש שהוטל על האישה יצרו לאישה תדמית שלילית בעיני חכמי ישראל וחכמים נוצרים כאחד. האישה מתוארת כמי שהורידה את האנושות כולה ממדרגות עליונות אל דיוטה תחתונה, הביאה לעולם עמל וייסורים ואולי אף קיצרה את ימיו של אדם. בדעה זו החזיקו כמעט כל חכמי ישראל בימי הביניים, ובהם: רמב"ם, רד"ק, רמב"ן, רבנו בחיי, המקובלים, ר' יצחק עראמה ואברבנאל. האישה תוארה כקלת דעת הנוחה להתפתות ומפתה את הגבר, וכמי שקיימה יחסי אישות עם הנחש ו"הביאה זוהמה לעולם כולו".

דמותה של חוה במורשה הנוצרית הייתה שלילית יותר. היא הפכה לסמל של קלות דעת לעומת מריה ומרים מגדלנה, שסימלו את הטוהר ואת התשובה. במאה השנים עשרה התחזק מאוד פולחן מריה והיא תוארה כמתוכנת בין האדם המאמין ובין האל, ומעניקה בכך למין האנושי את חסדי הבורא. כנגדה הועמדה חוה, האישה החוטאת, שדרדרה את המין האנושי ממעלות גבוהות למדרגות נמוכות.¹⁸

תשומת לב רבה ניתנה לעונשה של חוה: "ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך" (בראשית ג, טז). מהי משמעות ממשלתו של הבעל? מקצת החכמים פירשו שהעונש שהושת על האישה הוא מידה כנגד מידה. היא נהגה בשתלטנות ופיתתה את בעלה ועל כן תהיה משועבדת לו כשפחה החייבת למלא את כל רצונותיו, כדי שלא תשוב להחטיא אותו. בין החכמים שהחמירו עם האישה ותיארו בהדגשה יתרה את שלטונו של הבעל באשתו נמנים רד"ק, רמב"ן, רבנו בחיי, עראמה ואברבנאל. לדעת הרמב"ם, הקביעה "והוא ימשל בך" איננה מתארת מציאות בלבד אלא גם מתייחסת אל חובת הבעל למשול באשתו, וזהו רצון ה'. ר' לוי בן אברהם (סוף המאה השלוש עשרה) ור' נסים ממרסיי (ראשית המאה הארבע עשרה) הלכו גם הם בדרך זו.¹⁹

17 ראו בדיון ברמב"ם, לעיל, פרק ג, הערות 9–12.

18 ספרות ענפה נכתבה על נושא זה. ראו למשל: פרנסה, תדמית האישה בספרות; בלמיר, קטגוריה וסגנון על הנשים; גרין, השכינה ומרים, ושם ספרות נוספת.

19 מורה נבוכים, ג, פרק ח, מחזורת קאפת, עמ' רפז; מהדורת שורץ, עמ' 443. לר' לוי בן אברהם ראו: לזית חן, עמ' 103–104 ("ומן הדין שימשול אדם באשתו... ואשת חיל היא הנשמעת

שניים הם היוצאים מכלל זה: רש"י וגדליה אכן יחיא. רש"י צמצם מאוד את משמעות העונש. הוא לא פירש את "והוא ימשל בך" כזכותו של הבעל למשול באשתו, כפי שהבינו אחרים. לדעתו, הכתוב מתייחס לתחום אחד בלבד שחשיבותו משנית: האשה תימנע מלתבוע מבעלה במפורש קיום יחסי אישות בשל הבושה הטבעית המצויה בה, בניגוד לבעל שלא יחסס לעשות כן.²⁰ גדליה טען שהאשמה באכילה מעץ הדעת מוטלת בעיקר על הגבר ולא על האשה, שכן הוא שמע מפי האל את האיסור לאכול מפרי עץ הדעת ולא האשה, ולכן צריך היה לנקוט משנה זהירות.²¹ לדעתי, שניהם בחרו בפירוש זה במיוחד בגלל רצונם שלא לתאר את האשה כנשלטת בידי הגבר. הדגשתו של רש"י שהאשה היא "בת חורין" גם בעת נישואיה באה לשרת תכלית זו.²² פן שלילי אחר שנקשר בכתוב "והוא ימשל בך" הוא הכאת האשה "לשם חינוך". אם הבעל הוא המושל בבית והאשה נתונה תחת מרותו הוא חייב לדאוג לחינוכה ולהדרכתה ללכת בדרך ישרה. במסגרת החינוך בימי הביניים הוטלו גם בעונשים פיסיים. ואכן, כמה מחכמי ישראל בימי הביניים סברו שהבעל רשאי להכות את אשתו כדי לחנכה ולהיטיב את דרכיה כפועל יוצא מן "הממשלה" שלו בביתו. ונשוב לכך להלן, בדיון בалиמות כלפי נשים.

3. טבע האשה

הגורם השלילי הקשה ביותר מבחינת האשה הוא הפלייתה על רקע תכונותיה ותיאורה כ"אחר". שוב אין מדובר באירוע רחוק מימים עברו, אלא בתכונות אופי שליליות הקיימות כביכול בנשים בכל הדורות. רבים מן החכמים סברו שבאשה נטועות תכונות שליליות מעצם טבעה. תפיסה זו משותפת לכל התרבויות העתיקות ובכללן יוון, רומי, היהדות, הנצרות והאסלאם. קל לגלות את עקבותיה בספרות המדרש ובדבריהם של חכמי ישראל בימי הביניים.²³ אנשי הלכה, הוגי דעות, סופרים ומשוררים השמיעו ביטויים קשים בגנות אופיין של הנשים. גם בספרות הפבליו (Fabliaux), שפרחה בחוגי הבורגנות באירופה הנוצרית במאות השנים עשרה והשלוש עשרה נקשרו בנשים מידות

והנכנעת לבעלה ואוהבתו לתועלתו". לר' נסים ממרסיי ראו: מעשה נסים, עמ' 134 ("סרה אל משמעתו, נבעלת ונכנעת, מתנהגת ולא מנהיגה"), וראו גם שם, עמ' 258. ר' לוי ור' נסים הציעו גם פרשנות אלגורית לעניין זה.

20 ראו לעיל, פרק ב, הערה 15.

21 ראו לעיל, פרק כ, סמוך להערה 20.

22 ראו לעיל, פרק ב, סמוך להערה 15.

23 ספרות ענפה נכתבה על נושא זה ואזכיר שלושה מחקרים: פרנסה, דמות הנשים בספרות; בלמיר, קטגוריה וסגוריה על הנשים; אליאור, עלמה יפה.

מגונות רבות. בספרות זו נאמר שהן עצלניות, חמדניות, אנוכיות, קמצניות, מלאות תאוות הוללות, נוטות לעסוק בכישוף ובוגדניות.²⁴ גם תאולוגים נוצרים הרבו לדבר על המידות המגונות שבנשים והדגישו את הצד השלילי שבתאוות המין שלהן.

רבים מן החכמים שבמשנתם עסקו בחיבורנו התייחסו לשאלת טבע האישה ותכונות אופייה, החל בהיבט השלילי המאפיין את פתגמי החכמה של ר' שמואל הנגיד, ראשון החכמים הנדונים בספר, וכלה באפיון החיובי של ר' גדליה אבן יחיא, אחרון החכמים הנדון בחיבורנו. בנושא זה, יותר מאשר בכל נושא אחר, יש מקום לשאלה שהצגתי בראש פרק זה: האומנם מדובר בהשקפת עולם אישית של החכם או במליצות לשון, שהן בבחינת מס שפתיים למוסכמות חברתיות? ניתן להוכיח בנקל שר' יוסף אבן כספי היה מיסוגני. לא זו בלבד שהוא ניצל לרעה כתובים שהלמו את תפיסת עולמו, אלא שעשה כן אף במקומות שבהם פשט הכתובים רחוק מדעתו, ולכך צירף הטפות בגנות הנשים באופן כללי. התייחסותו אל רבקה כצבועה העומדת מאחורי הדלת ומאזינה למשא ומתן בין עבד אברהם להוריה היא דוגמה מובהקת לכך. והוא הוסיף שם כי תכונה זו אופיינית לכלל הנשים.²⁵

עמדותיהם של רלב"ג ואברבנאל קרובות לכך. אף אצל הרמב"ם ניתן לגלות זלזול לא רק בכישוריהן האינטלקטואליים של הנשים אלא גם בכמה מתכונותיהן. חכמים אחדים סברו שהעיסוק בכישוף מאפיין את הנשים. אפילו בספר "הזהרה", שהשמיע מסרים חיוביים כלפי הנשים בכמה תחומים רבי ערך, מצוירות הנשים כמי שרצונן להרע לבריות, ואילו ניתנה להן ההזדמנות היו מחריבות את העולם כולו. צביעות נשים ועיסוקן המרובה בכישוף הם מוטיבים שכיחים ב"ספר חסידים", ב"מגילת אחימעץ" ובציירות עממיות אחרות.

ואולם, מקצת החכמים לא היו שותפים לדעה זו ואחרים נזקקו לה אך מעט. כך, למשל, רש"י קרא להקפדה יתרה על צניעות הנשים, כי הן אינן זהירות בכך די הצורך. ואולם, לעומת דבריו המרובים על מעלותיהן והשבחים שהוא חלק להן, זוהי ביקורת מינורית. הוא הדין בר' שמחה משפירא, שלא זו בלבד שלא קיבל את הקביעה הכוללת ש"נשים דעתן קלה" ויש להטיל ספק בצניעותן, אלא אף יצא במפורש נגד דעה זו. כפי שראינו בדיון בו, הוא סבר שגם בתנאים קשים ביותר, בהיותן בשבי, יש להאמין להן שהקפידו על צניעותן. לדעתו, עמדת הגבורה של הנשים היהודיות בגזרות תתנ"ו ומותן על קידוש השם הם ששינו את יחסם של מקצת החכמים אליהן.²⁶ מקורות המדברים בגנות הנשים

24 ראו: פרנסה, שם, עמ' 90-92; פאואר, נשות ימי הביניים, עמ' 10; שחר, המעמד הרביעי, עמ' 75-78.

25 ראו לעיל, פרק טו, הערה 83.

26 ראו לעיל, פרק ה, הערה 25.

עמדו בפני חכמים במקרא ובתלמוד, אבל רק מקצתם נוצלו ל"רעה". כמה קל לקחת את הכתוב בקהלת "ומוצא אני מר ממות את האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה" (ז, כו) ולדורשו בגנות הנשים. והנה חכמים מובהקים, ובהם ר' נסים בן יעקב, ר' יצחק אבן גיאת, רש"י, המאירי ואחרים חיפשו דרכים להוציאו מפשרוט, תוך הדגשה שאי אפשר להחילו על כלל הנשים.²⁷ השוואה בין ההתייחסות השלילית לטבע האשה במשנתם של בעלי הלכה מימי הביניים ובין סוגות ספרותיות אחרות מלמדת כי בדבריהם של סופרים, משוררים, בעלי מוסר ופילוסופים נמצא חומר שלילי רב לאין ערוך.

לעומת זאת, חכמים רבים באופן יחסי הושפעו מן הכתובים בספר משלי המתארים אישה מפתה, והצטרפו לדעה הכללית, שרווחה בכל התרבויות העתיקות, כי הנשים מתאפיינות בתאוות מינית שקשה לרסנה ויש להזהר מאוד מפני פיתוייהן. כאמור, גם רש"י, שהרבה להפוך בזכות הנשים, פירש את הכתוב בקהלת "ואשה בכל אלה לא מצאתי" על צניעותן של הנשים, שאין בהן "אישה כשרה".²⁸ עובדה זו מפליאה: כלום לא הכירו חכמים אלה את בנות משפחתם? האומנם הייתה דולצה, אשתו של ר' אלעזר מוורמס שמתה על קידוש השם, דמות יחידה? הרי חכמים התייחסו גם אל נשים צדקניות שקיימו מצוות תפילין וציצית. כאמור, מותן על קידוש השם בגזרות תתנ"ו שימש עדות מובהקת לצדקתן.²⁹ האם ראו בנשים שבסביבתם הקרובה תאוות יתרה שקשה לרסנה? דומה שלעיתים יש לפרש את דבריהם של החכמים כמוסכמות וכתבניות ספרותיות בלבד, ולא כהשקפת עולם מגובשת.

עדות מובהקת לחששות מנשים לא צנועות ולהשפעת הסביבה הנכרית בנושא זה נשתמרה בתורתם של חכמי ישראל שבארצות האסלאם. בדיוננו בר' שמואל הנגיד וברמב"ם ראינו כי שניהם הקפידו במיוחד על צניעות הנשים וקראו להן שלא לצאת מבתיהן. הרמב"ם פסק שאין לאישה לצאת מביתה יותר מפעם או פעמיים בחודש על פי הצורך. למעשה, חכמים אלה ואחרים לא הזכירו שמות של נשים יהודיות בכתביהם הרשמיים.³⁰ "במעט ראותם (=של הנשים) ימעט היזקם" היא ססמה אופיינית ליהודים באותה העת.³¹ לא ייפלא אפוא שרבות מן הנשים היהודיות בארצות האסלאם נהגו לעטות רעלה על פניהן.³²

27 רש"י פירשו כאלגוריה בלבד. ר' יצחק אבן גיאת, ר' נסים בן יעקב ור' אלעזר מוורמייזא פירשוהו כמתייחס רק אל נשים פרוצות. ראו לעיל, פרק ב, הערה 84.

28 ראו לעיל, פרק ב, הערה 82.

29 על נשים שהניחו תפילין וציצית ראו: אביגדור צרפתי, פירושים ופסקים על התורה, ירושלים תשנ"ו, עמ' קעא-קעב.

30 לא כללתי בכך איגרות מן הגנוזה, שהן בגדר כתיבה פרטית, שלא נועדה לעין הרבים.

31 מתוך שערי המוסר, בתוך: אברהם, צוואות גדולי ישראל, עמ' 116; על העניין כולו ראו: גויטיין, חברה ים תיכונית, ג, עמ' 324-341; פרידמן, מוסר הנישואין.

32 ראו: פרידמן, כיסוי הפנים ונישואי מתעה.

שונה לחלוטין היה המצב באירופה הנוצרית. הנשים היהודיות נהגו לצאת מביתן באופן חופשי לצורך פעילותן הכלכלית, ובכלל זה מסחר והלוואה בריבית. כמו כן הן יצאו לפעילות חברתית בלא הגבלה. חכמי ישראל שחיו באירופה הנוצרית והשקפת עולמם נדונה בחיבור זה כמעט שלא נזקקו לסוגיה זו והשלימו עם המציאות. דווקא המאירי, שלרוב "נטה חסד" אל הנשים, החמיר בכך והטיף לאישה לישב בביתה. יתר על כן, מקצת החכמים נשאלו במפורש מדוע לא אסרו על נשים נשואות לצאת למסחר בחברת גברים ולהתבודד עם שרים פאודלים נוצרים, אף שמציאות זו נגדה במפורש את ההלכה.³³ זו דוגמה מובהקת ל"כניעה" למציאות ההיסטורית. חלקן החשוב של הנשים בפרנסת המשפחה השפיע השפעה מכרעת על עמדתם של חכמים, והיו בהם שהודו במפורש שהתחשבו במציאות, כפי שיובא להלן.³⁴

אלמלא הקפידו המוסלמים במידה כה רבה על יציאת נשים לרשות הרבים כשפניהן מכוסות, לא היו חכמי ישראל שבארוצות האסלאם מקפידים על ההגבלות הללו, במיוחד משום שמדובר בנוהג הסותר את המציאות העולה בדרך כלל מן התלמוד ומספרות המדרש. מאחר שנשים מוסלמיות שיצאו לרשות הרבים בלא ליווי של בני משפחה ובלא כיסוי הפנים נחשבו פרוצות, לא נותרה לחכמי ישראל שבמקומן ברה אלא להזהיר על כך.

4. יחסי אישות – בין חיוב לשלילה

ליחסם של חכמים אל חיי המין הייתה השפעה ניכרת על תדמית האישה. בנושא זה נתפלגו דעותיהם של חסידי אשכנז, של המקובלים בספרד ושל הפילוסופים בספרד ובפרובנס. הפילוסופים, בהשפעת אריסטו והרמב"ם, התייחסו בשלילה אל יחסי האישות והטיפו להמעיט בהם ככל האפשר, רק לצורך קיום המין האנושי ובריאות הגוף. לעומתם, חסידי אשכנז התירו לבעל להרבות בהם על פי רצונו בשל שיקול פרגמטי: אדם הנמנע מיחסי אישות או מצמצמם בשל שיקול רוחני כלשהו, סופו שירבה להרהר בהם וייתן עיניו בנשים אחרות. ניתן לשער כי הסיפורים המובאים בתלמוד על חכמים שהתנזרו מנשותיהם וסופם שנכשלו בנשים אחרות השפיעו על גישתם.³⁵ הם לא ראו בריבוי יחסי אישות אידאל והעדיפו שהאדם יקדיש את כל כוחות נפשו וגופו לעבודת הבורא. ואולם, כבנושאים אחרים, גם בתחום זה הייתה ראייתם ריאליסטית. הם הכירו את טבע האדם וחששו כי ההימנעות מיחסי אישות תעורר הרהורי עברה, שהם "קשים

33 ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 198–206.

34 ראו דברי ר' יאיר בכרך, להלן הערה 94.

35 כגון המעשים המובאים בקידושין פא ע"א–ע"ב.

מעברה", ואולי אף תביא לידי קרבה אל נשים זרות. לא זו בלבד שהם התירו לאדם לקיים יחסי אישות על פי מאוויו, ובלבד שהדבר ייעשה בהסכמת אשתו, אלא שהם התנגדו להרהורים ב"יראת שמים" בעת קיום היחסים, כפי שראינו לעיל, פרק ו. ר' יהודה החסיד היה מודע לטבע הבריות וסבר כי ככל שתגדל הנאתם של בני הזוג מיחסי האישות, כן תקטן הסכנה שיהרהרו באנשים זרים. חסידי אשכנז היו הקרובים ביותר אל המקובלים בספרד ביחסם אל חיי המין, אף שמניעיהם היו שונים לחלוטין. רוב המקובלים התייחסו בחיוב לקיום יחסי אישות. היחסים הללו הם אמצעי לחיזוק הקשר בין האדם לשכינה, וככל שתרבה האהבה בביתו של אדם כן תגדל קרבתו אל הקב"ה. יחסי המין בין בעל לאשתו מועילים לא רק לאדם אלא גם לעולמות העליונים: "התחברות" הבעל והאישה יוצרת שמחה עילאית ואף "האלוהות שלמה באותה עת". ב"זוהר" ובכתבים קבליים אחרים יש מעין "תחרות" על התיאור חיובי של יחסי המין בתוככי המשפחה.³⁶ אין שום חוג ביהדות הרבנית בימי הביניים שהעלה על נס מבחינה דתית את יחסי האישות כמו המקובלים בספרד.

כאמור, שונה לחלוטין הייתה עמדתם של חכמי ישראל שנמנו עם הזרם השכלתני ובראשם הפילוסופים, שהושפעו רבות מן הפילוסופיה היוונית ומן הרמב"ם. כפי שראינו, ריבוי יחסי מין פוגע באדם לדעת הרמב"ם הן מבחינה גופנית הן מבחינה נפשית. הוא הסתמך על הציווי לבני ישראל ערב מתן תורה: "אל תגשו אל אשה" (שמות יט, טו) וראה בכך עדות מובהקת לפגיעה של יחסי האישות בשלמותו הדתית של האדם. כרופא הוא ראה באור חיובי קיום יחסי מין כאשר האדם חש שהדבר מכביד עליו ומטריד את מנוחתו, אך סבר שיש לצמצמם ככל האפשר. היו גם חכמים שלא נמנו במובהק עם הזרם השכלתני, ואף מקובלים, שקראו לאדם להמעיט ביחסי אישות. הרמב"ן, מראשוני המקובלים, כינה את מי שמרבה בהם "נבל ברשות התורה".³⁷ תפיסה זו מצויה גם במשנתם של בני החוג הנאופלטוני במאה הארבע עשרה. גם הם ראו באור שלילי את המשיכה אל האישה על רקע מיני, והטיפו לפרישות מרבית בשל תפיסתם האסקטית. לדעתם, המגע הגופני עם האישה פוגע בשלמות הדתית והשכלית של האדם. את השקפתם תיאר דב שוורץ:

הוגי החוג לא יצרו תפיסה דמונית של האישה, אם כי התדמית הנשית המשתקפת בכתביהם איננה מחמיאה כלל ועיקר. עם זאת ברור, שלא חסכו בגינוי המגע עמה ובהוקעתו. מבחינת התפתחותה של תורת המוסר הביניימית משנת החוג היא תופעה משמעותית: לא עוד תפיסה של פרישות מינית כאידיאל ליחידים או לנביאים ולא עוד

36 לדין מפורט בנושא זה ראו לעיל, פרק י, בעיקר ההפניות בהערות 32–34. וראו שם, הערה 35, בהפניה לספר "הקנה".

37 ראו בדין ברמב"ן, לעיל, פרק ח, הערה 29.

תורה נזירית הנמסרת ברזו למביני דבר, אלא פרישות מן האישה מומלצת כהתוויית דרך לכל אשר חפץ לבו בחכמה ובשלמות הדתית. אם אמנם אין כאן דרישה לפרישה טוטלית מחיי המין, יש כאן נטייה ברורה לכיוון זה.³⁸

הפילוסופים והמקורבים אליהם "התחרו" ביניהם בתיאור התוצאות השליליות של חיי האישיות לנפשו ולגופו של האדם. דברי אריסטו על "חרפת המשגל", שאותם אימץ הרמב"ם, שימשו מקור השראה עיקרי לתפיסתם. בין החכמים הללו נמנו גם רד"ק, כספי, רלב"ג, אברבנאל ור' נסים ממרסיי. האריך בכך מאוד ר' לוי בן אברהם בספרו "לויית חן", שראה ביחסי האישיות את אחת הסכנות הגדולות ביותר האורבות לאדם, הן מבחינה רוחנית הן מבחינה גופנית: "אין לך חטא מזיק ומונע הדבקה בעליונים כמו אכילת עץ הדעת והנטייה אחר התאוות, כי הוא ממית אפילו יהיה נקי משאר עבירות... כי בהמנעם מלכת אחר תאוות הגוף לא היו מתים רק מיתה טבעית אחר הקלות הלחות היסודי".³⁹

בין שתי התפיסות הקיצוניות נעו חכמים אחרים. מקצתם, כמו הראב"ד ור' אברהם בן הרמב"ם, ייחסו ערך רב לכוונות ביחסי המין, וסברו כי כוונות ראויות הופכות את יחסי המין למעשה חיובי. הראב"ד הרחיק לכת וקבע שאם אדם חש דחף מיני והדבר מטרידו ומכביד עליו, הוא יכול לקיים יחסי מין ובלבד שלא יעשה שקר בנפשו. מבחינה עקרונית דומה תפיסתו לזו של ר' יהודה החסיד, שהתיר לאדם להרבות ביחסי מין אם הדבר ירחיקהו מהרהורי עברה, שהם שורש כל רע.

מה הייתה ההשלכה של הדעות הללו על תדמיתה של האישה? מסתבר שהשקפתם של המקובלים שיפרה את תדמיתה, שהרי ציירו את האישה כבבואה של השכינה וכמי שמאפשרת לגבר לפעול פעולה חיובית גם בעולמות העליונים. לעומת זאת, ההסתייגות הקשה מיחסי אישות, החוזרת ונשנית בכתבי הפילוסופים והמקורבים אליהם, עלולה הייתה לפעול פעולה הפוכה. הגברים, גם אלה שנמנו עם הזרם הפילוסופי, נמשכו מטבעם אל הנשים. לגבר קשה בדרך כלל לכבוש את יצרו יותר מאשר לאישה.⁴⁰ במקום לתלות את משיכתם אל הנשים בחולשתם שלהם, נטו רבים

38 שוורץ, ישן בקנקן חדש, עמ' 239. לדיון בשנאת הנשים ובמשגל, ראו שם, עמ' 231-239. בין החכמים שאת עמדתם הוא בחן מצויים יוסף טוב עלם הספרדי, שם טוב אבן מאיור, אבן יעיש ושמואל צרצה. אגב שלילת המשגל הם השתמשו בביטויים של זלזול בנשים, כגון דבריו של אבן מאיור בשבח האדם קודם האכילה מעץ הדעת: "האדם בתחלה היה נמשך אצל שכלו ועזב המפורסם (=יחסי מין) ותעב אשתו" (שוורץ, שם, עמ' 235). ב"תיעוב" האישה יש מעלה.

39 לויית חן, עמ' 106, 110. על מוטיב זה חזר המחבר פעמים הרבה. ראו למשל, שם, עמ' 103-104, 122-124, 133, 137, 377-381, 386, 427, 441-442. בעקבות הרמב"ם (מורה נבוכים ג, פרק מט) סברו כמה מן הפילוסופים שתכליתו העיקרית של איסור עריות שבתורה היא לצמצם את יחסי המין.

40 הבחנה זו מצויה גם בתלמוד: "זה יצרו מבחוץ, וזו יצרה מבפנים", כתובות סד ע"ב.

מן הגברים להאשים את הנשים שהן מפתות אותם ואחריות למצב המביך שאליו נקלעו, וכך היה גם בחברה הנוצרית ובחברה המוסלמית. הנשים הוארו באור שלילי על לא עוול בכפן. המתח הגדול בין הרצוי למצוי היה להן לרועץ.⁴¹ אמנם, אין ביטחון מלא שהקוראים השליכו מן הדמויות ומן התיאורים הספרותיים אל נשותיהם ואל בנות משפחתם, אך יש לכך סבירות רבה.

עניין לעצמו הוא נושא הכוונות בקיום יחסי המין. הראשון מבין חכמי ישראל שדן בנושא באופן שיטתי הוא הראב"ד. הוא הקדיש לכך מקום נרחב בחיבורו "בעלי הנפש" וכלל דיון זה ב"שער הקדושה". בעקבותיו הלכו הרמב"ן ואחרים. ייתכן מאוד שיש קשר בין עיסוקם בנושא המין ובין המקום הנרחב שהוא תפס בחברה הנוצרית באותה עת, גם בשל עליית מקומו של הפרט בחברה. מכל מקום כבר הרמב"ם הקדיש מקום חשוב לכוונותיו של האדם בכל מעשיו, כולל קיום יחסי אישות.⁴²

5. לימוד תורה לנשים

חכמי ישראל בימי הביניים סטו מן המורשה התלמודית בשאלת לימוד תורה לנשים, וסוגיה זו יכולה לשמש דוגמה מובהקת להתחשבותם במציאות ההיסטורית של זמנם. חכמי ישראל העדיפו בדרך כלל את דעתו של ר' אליעזר בן הורקנוס שאסר ללמוד תורה לנשים. דבריו חד משמעיים, ולפי פשט הדברים הוא אסר לימוד תורה לכל סוגיו. קביעתו הנחרצת, "יִשְׁרְפוּ דברי תורה ואל יִמְסְרוּ לנשים", איננה מניחה מקום לתירוצים דחוקים. אמנם, היו תנאים שהחזיקו בדעה שונה, אך בדרך כלל נתקבלה דעתו של ר' אליעזר.⁴³ דבריו של ר' נסים בר' יעקב, מחכמיה המובהקים של קירואן במחצית הראשונה של המאה האחת עשרה, מלמדים לכאורה שהוא קיבל את עמדתו של ר' אליעזר כפשוטה.⁴⁴ ואולם, על בתו שנישאה ליוסף, בנו של ר' שמואל הנגיד, מסופר שהיא הייתה "בעלת תורה". גם בתו של הגאון הבבלי ר' שמואל בן עלי, שפעל

41 ראו: בלמיר, קטגוריה וסגוריה על הנשים; ובדיון בטבע האשה ותכונותיה, להלן. שמואל צרצה, אחד החכמים המובהקים בחוג הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית בספרד במאה הארבע עשרה, נכון היה להודות ש"הדמות הרעה שבסיפור" היא הגבר דווקא. הוא מתבייש להודות בחולשותיו ותולה באישה את האשמה שהיא כביכול מפתה. הוא טען שהביקורת המצויה במקורות חז"ל על קרבה אל נשים, וההטפה להתרחק מהן בשל החשש לפיתוי, גובעות דווקא מחולשתו של הגבר ולא מטבע האישה. ראו: שוורץ, ישן בקנקן חדש, עמ' 232.

42 ראו: כהן, כוונה ביחסי מין; הדיון בראב"ד לעיל, פרק ד, הערות 15–22; הדיון ברמב"ן לעיל, פרק ח, הערות 30–34; וברמב"ם, לעיל, פרק ג, בסמוך להערה 47. על עליית מקומו של הפרט באירופה הנוצרית ראו: מוריס, גילוי הפרט.

43 ראו לעיל, פרק ג, הערות 59–60, ושם גם הדיון בכללות של בנו של ר' עקיבא.

44 ראו בספרו: חיבור יפה מהישועה, עמ' לו.

למעלה ממאה שנים לאחר מכן, מתוארת כתלמידת חכמים מובהקת שהאירה מתורתה לרבים.⁴⁵

רובם המכריע של חכמי ישראל בימי הביניים סטו במפורש מדעתו של ר' אליעזר בן הורקנוס והציעו נימוקים שונים להחלטתם, אך היו אלה בבחינת "נימוקים שבדיעבד". קשה להניח שהם לא הבינו את מלוא המשמעות החמורה של דברי ר' אליעזר. הרמב"ם דיבר על "רוב הנשים" שאינן מסוגלות ללמוד תורה, ומשמע שיש מיעוט המסוגל לכך ואין איסור ללמדו. הוא התעלם אפוא מדבריו התקיפים של ר' אליעזר. בשל עמדתו הבכירה הייתה לפסיקתו השפעה לא רק על חכמי ישראל בימי הביניים אלא גם עד ימינו אלה. בדיון ברמב"ם עמדתי על ההבחנה שלו בין כישוריהן של הנשים ללמוד תורה ודברי חכמה מבחינה עקרונית לבין המציאות העגומה בימי הנובעת מהגבלות שהטילה החברה היהודית. ואולם, גם הנשים מסוגלות לדעתו להגיע לדרגות אינטלקטואליות גבוהות, כולל לימוד תורה בעמקות יתרה. הנביאה מרים שימשה להן תקדים. כבר ר' אברהם אבן עזרא הבחין בין המציאות שבזמנו ובין כישוריהן ויכולתן של הנשים להגיע לדרגות רוחניות גבוהות ולדרכי חסידות:

כי משפט כל הנשים להתיפות לראות פניהם בכל בקר במראות נחשת או זכוכית לתקן הפארים שעל ראשיהם. הם הנזכרים בספר ישעיה, כי מנהג ישראל היה כמנהג ישמעאל עד היום. והנה היו בישראל נשים עובדות השם שסרו מתאות זה העולם ונתנו מראותיהן נדבה, כי אין להם צורך עוד להתיפות. רק באות יום יום אל פתח אוהל מועד להתפלל ולשמוע דברי המצות. וזהו "אשר צבאו פתח אוהל מועד", כי היו רבות.⁴⁶

אמנם גם בפירושו של אבן עזרא מצויות דעות קדומות ביחס לנשים, אך אין לראות בהן הערכה לדמותה של האשה על מכלול תכונותיה, אלא פרי של תכונות בודדות שלה או של המציאות העגומה המוכרת לו.⁴⁷

45 על בתו של ר' שמואל בן עלי ראו בדיון בר' שמואל הנגיד, לעיל, פרק א, הערה 64. אחד השיקולים שהנחו את חכמי ישראל בימי הביניים בשאלה אם ללמד תורה לנשים או בעניינים אחרים הקשורים בהן, היה חששם מנשים היושבות בטל, משום שהבטלה עלולה להוביל אותן לזימה. כה גדול היה חשש זה שאף בימי אבלותה של אישה היו חכמים שהתירו לה לעשות מלאכה. ראו: גליק, אור לאבל, עמ' 65, ובהערות שם.

46 פירוש אבן עזרא לתורה, שמות לח, ה, עמ' רל. השוו הנוסח בפירושו הקצר של אבן עזרא לשמות, שם, עמ' 153, במקראות גדולות, הכתר. "לשמוע דברי המצות" כולל גם לימוד תורה הקשור באותן מצוות.

47 ראו למשל: פירושו לבראשית כז, יג. את דברי רבקה ליעקב: "עלי קללתך בני" פירש: "אל תפחד שיקלל, ואם יקלל תהי קללתו עלי ולא עליך. וזה משפט דברי הנשים". הרי שביקר במפורש את רבקה ותיאר אותה כאישה קלת דעת, אך מצא לנכון להסמיק לכך את פירושו של רס"ג, כי "עלי קללתך" משמעו שיש בידי יכולת להסיר את הקללה. דוגמה נוספת לזלזול בנשים מצויה בפירושו לבראשית ל, כג לכתוב: "אסף אלהים את חרפתי": "אחרים אמרו כי השם ראה

תמונה דומה של חיפוש היתרים ללמד נשים תורה עולה מדבריהם של חכמים אחרים, ובהם חסידי אשכנז, ר' ישעיה מטראני באיטליה, מהרי"ל בגרמניה, ר' יצחק עראמה בספרד ור' שמואל ארקיוולטי שפעל באיטליה במאה השש עשרה. הם התירו לנשים ללמוד דברים חיוניים לצורך הנהגת הבית היהודי וקיום המצוות. יתר על כן, היו בהם כאלה שהטיפו ללמד, ללא הגבלה, דברי תורה לנשים ראיות, בטענה שההימנעות מכך עלולה לגרום להן נזק. וכך כתב ר' שמואל ארקיוולטי:

בהיות האשה מוכן⁹¹) לקבל שפע החכמות יזיק לה ההתרחקות... אמנם הנשים אשר נדבה לבן אותנה לקרבה אל המלאכה המלוכה, מלאכת ה', מצד בחירתן בטוב... הן הנה תעלינה בהר ה' תשכונה במקום קדשו, כי נשי מופת הנה ועל חכמי דורן להדרן לאדרן לסדרן לחזק ידיהן לאמץ זרועותיהן... ומהן תצא תורה.⁴⁸

רוב החכמים הסתמכו על הקביעה הנזכרת של הרמב"ם, שאין בדברי הגמרא שלילה מוחלטת של לימוד תורה לנשים, למעט מקרים מסוימים. רש"י הדגיש את חלקן החשוב של הנשים בקבלת התורה, שהרי היה עליהן להיטהר כגברים לקראת מתן תורה.⁴⁹ לא מצאנו אצלו דיון מפורש בשאלה אם מותר ללמד נשים תורה, אך מסתבר שהפירוש הנזכר איננו מקרי. זהו אחד התחומים המובהקים שבו צעדו רובם המכריע של החכמים צעד גדול לקראת הנשים.

ככל הנראה הם הושפעו רבות מן המציאות ההיסטורית בזמנם. הנשים עסקו באופן אינטנסיבי בפעילות הכלכלית ומעמדן במשפחה ובחברה היה איתן, ונראה שהן גם לחמו להשגת זכויות בקיום מצוות ובלימוד תורה. כשם שדבריו הנזכרים של ר' אליעזר העידו על זלוזל בכישוריהן האינטלקטואליים של הנשים, כך מלמדת עמדתם של רוב חכמי ישראל בימי הביניים, שהתעלמו מדעתו, על הערכתם לכישורי הנשים ולמסירותן למסורת ישראל. במקומות שונים בחיבורי זה הבעתי את דעתי, שניסיונם האישי של חכמים עם בנות משפחתם, ונאמנותן הגדולה של הנשים לדת ישראל ולמורשתה עד כדי מסירת הנפש על קידוש השם, כפי שהיה בגזרות תתנ"ו ולאחריהן, היו גורם כבד

החרפות שהיו הנשים מחרפות אותי בעבור היותי עקרה". ייחוס החרפות דווקא לנשים מקורו בזלזול בתבונתן. כמו כן פירש – על פי הפשט – כי האיסור "מכשפה לא תחיה" מתייחס גם אל הגברים, והזכיר את הנשים "כי הנשים בעלת כשפים יותר מהזכרים" (פירושו לשמות ג, כב). בעקבות דברי המדרש, אמר: "וטעם להזכיר האשה כי זאת האמנות (=אוב וידעוני) ביד הנשים יותר". על פרשנותו ועל דמותו של ר' אברהם אבן עזרא ראו: א' סימון, "פרשנות המקרא על דרך הפשט – האסכולה הספרדית", מורשת ספרד, בעריכת ח' ביינארט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 95–109; מונדשיין, ר' אברהם אבן עזרא, ושם ספרות נוספת.

48 ארקיוולטי, מעין גנים, איגרת י, מד ע"ב-מה ע"א.

49 ראו לעיל, פרק ג, הערות 78–80.

משקל בעמדתם בסוגיה זו. שוב אי אפשר היה לנופף בקסמה הקדומה "נשים דעתן קלה". המציאות במאות האחת עשרה-הארבע עשרה סתרה אמירה זו מכול וכול. גורם אחר שהשפיע על הוראת תורה לנשים היה המציאות בחברה הנוצרית, ובעיקר השתתפותן של נזירות מפורסמות בפעילות ספרותית-דתית. קשה להניח שחכמים עמדו בשוויון נפש מול תופעה זו, שמשמעותה בפועל הייתה הכרה בנחיתותן של הנשים היהודיות. הפולמוס בין העולם היהודי לעולם הנוצרי באירופה באותה העת כלל גם את התדמית הדתית-התרבותית של כל אחת מן החברות הללו. סביר להניח שחלקן של נשים מוסלמיות במסירת מסורות דתיות בעל פה ובכתב נתן את אותותיו בעמדותיהם של מקצת חכמי ישראל בארצות האסלאם ובהם הרמב"ם.⁵⁰

6. חלקן של נשים בקיום מצוות

ההלכה התלמודית שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן עוררה פולמוס גדול בין חכמי ישראל, והוא נמשך למעשה מימי הביניים עד ימינו אלה. לדעה אחת פטור זה משמעו שלא זו בלבד שאין הנשים חייבות לקיים את המצוות הללו אלא אף אסור להן לברך עליהן אם החליטו לקיימן. כך עולה לכאורה מן התלמוד הבבלי, ובשיטה זו דגלו רש"י, הרמב"ם ורובם המכריע של חכמי ספרד. לדעה אחרת מותר להן לקיימן ולברך עליהן. בדרך זו הלכו רוב בעלי התוספות והרשב"א. אפשר שזיקתו לתורתם של בעלי התוספות ובמיוחד לרבנו תם השפיעה עליו.⁵¹ אין מדובר בשאלה הלכתית בלבד אלא בנושא רב חשיבות לדימויה העצמי של האישה. מדבריו של ר' אביגדור צרפתי עולה שהיו נשים רבות באופן יחסי שהקפידו על קיום המצוות הללו בברכה, כולל הנחת תפילין ו"התעטפות בציצית". הוא תיאר אותן כ"צדקניות": "ואע"ג (=ואף על גב) דנשים לא מחייבות בתורה, מברכות אם קוראות... ומטעם זה נהגו מקצת נשים צדקניות להניח תפילין ולברך ולהתעטף בציצית".⁵²

נושא זה קשור לשאלת מקומן של הנשים בפולחן הדתי בבית הכנסת ובטקסים המשפחתיים. העובדה שהיו חכמים מובהקים, כר' שמחה משפירא ור' אברהם מאורליאן, שהרשו לצרף נשים (ככל הנראה בנות המשפחה) לזימון בעשרה, מעידה על הרוח החדשה שנשבה באירופה כלפי הנשים, ולא רק בחברה הנוצרית אלא גם בחברה

50 ראו: רודד, נשים מוסרות מידע. שם, עמ' 5, היא העירה, כי היו נשים ש"הקדישו את עצמן לעיסוק בהשכלה, שהיה בו יוקרה רבה". במאה הארבע עשרה חלה עלייה במספרן של הנשים המוסלמיות המלומדות, אך החל במאה השש עשרה הלך מספרן וירד בהדרגה.

51 ראו לעיל, פרק ט, הערות 61-66. השוו בדיון ברש"י, לעיל, פרק ב, הערות 53-64.

52 צרפתי (לעיל, הערה 29), עמ' קעא-קעב.

היהודית.⁵³ בעיית התפילה של הנשים קשורה אף היא בנושא זה. בדיון במקומה של האישה במשנתו של הרא"ש ראינו שבעיה זו הטרידה את החכמים והם נכנעו בפועל לרצונן של הנשים ליטול חלק בתפילה בבית הכנסת. הוכחה לכך נשתמרה בהחלטתו של מהרי"ל, מגדולי חכמי גרמניה במפנה המאות הארבע עשרה-החמש עשרה, להשהות את התפילה בבית הכנסת בערב ראש השנה עד שהנשים תספקנה להגיע.⁵⁴ כללו של דבר, בנושא זה נטו רוב חכמי אשכנז לסייע לנשים, ולעומתם רבים מחכמי ספרד נטו להחמיר עמהן בעקבות המסורת התלמודית. התמורות החשובות שחלו בתחום זה באו לעולם בזכות מאבקן של הנשים ובזכות נכונותם של מקצת החכמים לתמוך בהן, כפי שיתברר להלן.

7. אלימות כלפי נשים

בשאלת האלימות כלפי נשים קיימים הבדלים ניכרים בין חכמי ישראל, ובמיוחד בין אלה שפעלו באירופה הנוצרית לבין אלה שפעלו בארצות האסלאם. לדעת ר' יוסף אבן אביתור, מחכמי ספרד הגדולים במאה העשירית ובראשית המאה האחת עשרה, זכאית האישה לכפות גט על בעלה אם הכה אותה, בתנאי שמדובר בהכאה נמשכת ולאחר שבית הדין התרה בו שלא יחזור על מעשהו. הוא פסק שיש להכניס לבית המשפחה אדם נאמן, כדי שיבחן את המתרחש בין כתליו ויגלה אם אכן הבעל חוזר ומכה את אשתו. בלא שני התנאים הללו – התראה ועדות אדם נאמן – אין לכפות עליו מתן גט. אין צריך לומר שפתרון זה בעייתי. עצם הכנסת אדם זר לבית, שהיחסים בו מתוחים בלאו הכי, איננה פשוטה. הדעת נותנת שבנוכחותו יתנהג הבעל עם אשתו כשורה מבלי שתהא בכך עדות על שינוי דרכו.⁵⁵

ר' שמואל הנגיד קרא לבעל להכות את אשתו כאשר היא שולטת בביתה: "אם תמשול כך כאיש ותרים ראשה". לעומת זאת, הזהיר את הבעל שלא להכות את אשתו אם הקדיחה את התבשיל, פן יציק לו מצפונה, ומעשהו אף ייחשב לחטא חמור.⁵⁶ זוהי התבטאות מפליאה מפיו של חצרן יהודי בספרד המוסלמית, במיוחד לאור העובדה שההלכה המוסלמית התירה לבעל להכות את אשתו אם איננה נוהגת כשורה. מסתבר

53 ראו לעיל, בדיון במהר"ם, פרק יא, הערה 10; לדיון בר' שמחה משפירא ראו לעיל, פרק ה, הערות 47-48.

54 לעמדתו של הרא"ש ראו לעיל, פרק יב, הערות 61-63; ולגישתו של מהרי"ל ראו: מנהגי מהרי"ל, עמ' רפו. בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 309 ואילך, דנתי בפירוט בנושא זה, כולל התייחסות לספרות מחקר רלוונטית, ולא אשוב לעסוק בו כאן.

55 ראו: תשובות גאונים שערי צדק, ד, ד, סימן מב.

56 לעיל, פרק א, הערות 44-40.

ששלטון הבעל בביתו נחשב בעיניו ובעיני חוג החצרנים למרכיב מרכזי במבנה התא המשפחתי, כמקובל בעולם המוסלמי שבו חיו ופעלו. כחצרן גאה לא היה יכול לדמות בנפשו מציאות אחרת. שררה של האישה בבית כה חמורה עד שהיא מבטלת את החומרה של ההכאה. על כל פנים, לפנינו חכם ומשורר יהודי בארצות האסלאם שהסתייג מעצם ההכאה במקרים מסוימים.

בעייתית מאוד היא עמדתו של הרמב"ם בשאלת אישה שאיננה עושה בביתה את המלאכות שהיא חייבת בהן על פי דין. עמדנו על חילוקי הדעות במשמעות דבריו: האם במקרה מעין זה יש לבעל רשות להכותה? המאירי ואולי גם רדב"ז נוטים לפרש את דבריו כמתן סמכות לבעל עצמו להכותה ולא לבית דין. המאירי עצמו שלל את ההכאה מכול וכול וכן פסק הראב"ד לפניו.⁵⁷

ר' שלמה אבן אדרת (הרשב"א) נקט גישה דו משמעית. מחד גיסא, הוא התנגד לאלימות כלפי נשים. מאידך גיסא, במקרה שהיא אשמה ("שיש חמס בכפיה") הדין שונה ("ואם היא הגורמת שמקללתו חנם הדין עמו") ומותר לו לגרשה בלא כתובה. מכאן שאין להעניש בעל שהכה את אשתו לשם חינוך.⁵⁸

דיוניהם של חכמי ישראל בספרד בסוגיית האלימות של בעלים כלפי נשותיהם מתאפיינים ב"שקט": הניסוח ענייני והתופעה לא הוציאה אותם מגדרם ולא עוררה בהם כעס או התרגשות. אמנם הם נזקקו לסוגיה זו בדרך כלל בספרות השו"ת, שבה הפן ההלכתי עומד לנגד עיניהם, אך מדובר בקו בולט המבדיל בין עמדתם של חכמי ספרד (כולל הרמב"ם) ובין זו של חכמי אשכנז. ב"ספר חסידים" ובדבריהם של ר' שמחה משפירא ומהר"ם מרוטנבורג ניתן לגלות ועזוע מעצם התופעה. הם השתמשו בביטויים קשים, שאינם שכיחים בדיוניהם בשאלות העוסקות בענייני ממון, איסור והיתר וכדומה. הטרידה אותם התחושה שנעשה עוול לאישה, ובעלה פגע בה לא רק מבחינה פיסית אלא גם מבחינה נפשית. הטרמינולוגיה שנקטו בה ("צריך כפרה גדולה" וכדומה) מעידה על כך בבירור. אף העונשים שהטילו על הבעל המכה מלמדים על חומרת המעשה בעיניהם. במיוחד אמורים הדברים בעונשי גוף, כולל איומו של מהר"ם מרוטנבורג לקצוץ את ידו של בעל שהכה תדיר את אשתו.

מהו מקור ההבדל בין שני המרכזים? קשה לתלות זאת בסביבה הנכרית. הן החברה המוסלמית הן החברה הנוצרית התירו לבעל להכות את אשתו כדי לחנכה ולהרחיקה מ"מעשים רעים".⁵⁹ בדיון בעמדתו המחמירה של ר' יהודה החסיד הצעתי לראות בכך

57 לעמדתו של הרמב"ם ראו לעיל, פרק ג, הערות 89–92; לרדב"ז ראו: תשובות הרדב"ז, יג, סימן תמו; לראב"ד – לעיל, פרק ה, הערות 35–36; ולמאירי – לעיל, פרק יד, הערות 73–77.

58 ראו לעיל, פרק ט, הערות 12–16.

59 ראו: גרוסמן, זכות הבעל להכות את אשתו.

פועל יוצא של השקפת עולמם של חסידי אשכנז, שראו בחומרה יתרה פגיעה בכבודו של כל אדם ואדם, וחששו מן הפגיעה הנפשית באישה מוכת. הרגישות הרבה לכבוד הבריות היא המונחת בשורש עמדתם. אפשר שגם ר' שמחה משפירא ומהר"ם מרוטנבורג הושפעו מהם.

גם חכמיה המובהקים של יהדות צרפת הצפונית, ובהם גדולי בעלי התוספות, החמירו עם בעל אלים, אף שלא השתמשו בביטויים כה קשים כר' יהודה החסיד.⁶⁰ אכן, אין להחיל תפיסה זו על כל חכמי צרפת. אחד הבולטים שבהם, ר' אליעזר ממץ, שפעל בשלהי המאה השתים עשרה, סבר שרשות נתונה לכל אדם ואדם להוכיח, לייסר ואף להכות כל מי שעובר על מצוות התורה, בין גבר ובין אישה. התפיסה הבסיסית המונחת ביסוד פסיקה זו היא שכל ישראל ערבים זה בזה, וממילא האדם החוטא פוגע בכלל והוא בגדר "רודף". יתר על כן, בתורה מפורשת מצוות "הוכח תוכיח את עמיתך". לכן, לדעתו, מותר לבעל להכות את אשתו לשם חינוך כאשר היא עוברת על המצוות. ואולם, בדיון זה חשוב לזכור כי ר' אליעזר לא הבדיל בין אישה לגבר. הזכות להכות עברייני חלה מבחינה עקרונית על שני המינים כאחד:

אבל אם מתכוון לייסרה ולהדריכה, או לייסר חבירו ולהדריכו מותר... וצא ולמד מכמה מלקות דרבנן שהם לייסר בני אדם אפילו לא עבר על דברי חכמים. למדנו שהמתכוין מיסר ואינו עובר. ואם הוא עברייני אפילו במצוה אחת ראשי להכות.⁶¹

אין צריך לומר שהוא לא עסק בשאלה אם מותר לאישה להכות את בעלה כדי "לחנכו". ר' אליעזר הסתמך על דעתו של אבא שאול, שיש נסיבות שבהן מותר לאדם להכות אדם אחר ובמיוחד אם הוא חוטא. ממילא אין בדבריו התייחסות רק לזכות הבעל להכות את אשתו, אלא גם לזכותו של כל אדם ואדם לעשות את הדרוש כדי להשיב את רעהו לדרך הישר. מצאנו פסיקה דומה אצל ר' ישראל איסרליין.⁶² ואולם, יכול להיות נזק רב במתן רשות עקרונית לבעל להכות את אשתו בנסיבות מיוחדות, שהרי בעל אלים יוכל לנמק את ההכאה בטענה שאשתו עברה על מצווה המפורשת בתורה והוא בא

60 ר' פרץ מקורביל (Corbeil) יצא בחריפות נגד תופעה זו והסתמך על גדולי בעלי התוספות ובהם רשב"ם, רבנו תם ור' יצחק בן שמאל (ר"י הזקן). ראו: פינקלשטיין, השלטון העצמי היהודי, עמ' 216. המקור שהביא שם הוא כ"י מונטיפיורי 130, דף 58א, ובמקור זה הדברים מובאים בשינויים קלים.

61 ספר יראים השלם: איסורים שרע לשמים ולבריות, סימן ריו, ירושלים תשל"ג, עמ' 190. השווא: גרוסמן, זכות הבעל להכות את אשתו, עמ' 39-57. ר' אליעזר יצא בדבריו שם נגד אלימות של בעל כלפי אשתו. הוא ראה בכך איסור מדאורייתא והוסיף: "לפיכך צריך אדם להזהר שלא יגביה ידו על חברו להכותו, אפילו על אשתו".

62 תרומת הדשן, סימן ריח.

לחנכה. ומה עוד שלאישה לא הותר להכות את בעלה כדי לחנכו למרות המצווה להוכיח את העמית.

8. ייבום ובחירת בן הזוג

בשאלת הייבום נחלקו עמדותיהם של חכמי ישראל בימי הביניים מן הקצה אל הקצה.⁶³ בדורות ראשונים ראו בדרך כלל את הייבום בחיוב, אף שכבר התנאים במשנה נחלקו בסוגיה זו. ואולם, בהדרגה הלכו והצטמצמו מקרי הייבום בקהילות גרמניה וצרפת, ובראשית המאה הארבע עשרה יכול היה הרא"ש להעיד כי הייבום נדיר בשני המרכזים הללו. לעומת זאת, בקהילות היהודים בארצות האסלאם ובספרד המוסלמית המשיכו לייבם.

מדובר בסוגיה מורכבת. מחד גיסא, האישה מעוניינת להתייבם כדי לשמור על זכויותיה הכלכליות ולהימנע מקשיי פרנסה ומבדידות. מאידך גיסא, היא עלולה למצוא עצמה מחויבת להתייבם לגבר שאיננו לרוחה ואף שנוא עליה. רש"י הציע לתת לאישה את הזכות להחליט אם ברצונה להתייבם או לקבל חליצה, כשם שרשות זו נתונה למייבם עצמו. ואולם פתרון זה לא נתקבל על דעתם של חכמי ישראל בדורות שלאחריו, כי הוא רחוק מפשט דברי התלמוד. לעומת זאת, רבים בספרד הקפידו מאוד על מנהג הייבום כמוסכמה חברתית, וביתר שאת בעקבות דברי "הזוהר". כפי שראינו בדיון בעמדתם של המקובלים בספרד, רבים מהם ראו בייבום הצלה לנפשו של האח שנפטר. אם אשתו לא תתייבם תהא נפשו נעה ונדה בלא מנוחה וסופה "להיקלע בכף הקלע". ביטוי קשה זה הפחיד את הבריות עד כדי נכונות לייבם אישה גם אם האח המייבם נשוי ואשתו הראשונה יכולה לתבוע גירושין. הרשב"א פסק במפורש כי "בודאי כופין אותה" להתייבם גם אם היא טוענת שהמייבם מאוס עליה.⁶⁴

לא ייפלא אפוא שטקס הייבום והדיונים עליו תפסו מקום נרחב בחיי החברה והרוח של חכמי ישראל בספרד בימי הביניים. לעומת זאת בקהילות אשכנז חלה נסיגה הדרגתית מהלכה זו עד כדי ביטולה ממש. החשש הכבד שמא המייבם נתן עיניו ברכושו של אחיו הנפטר, או בייחוסה וביופייה של אשתו האלמנה הזקוקה לייבום, שימש גורם כבד משקל בהחלטתם של חכמים להעדיף את החליצה.⁶⁵ העושר, הייחוס והפתיחות בחברה השפיעו רבות על התפתחות זו.

63 ראו: כ"ץ, יבום וחליצה; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 156–173.

64 תשובות הרשב"א, ז, סימן תכא.

65 משנת בכורות א, ז. השו"ת ריונטל, מסורת הלכה; פרידמן, חליצה וייבום, ושם בעמ' 61–66.

ספרות ענפה נוספת.

קשה במיוחד היה מצבה של האישה הזקוקה לייבום לאחר שנתקבלה תקנת רגמ"ה נגד הפוליגמיה. האיסור לשאת שתי נשים הותיר את היבמה במצוקה קשה ואפשר לאחי בעלה לסחוט ממנה כספים תמורת מתן חליצה. האחים טענו שהם מוכנים לייבם את האישה על אף היותם נשואים, אך החרם של רגמ"ה הוא המונע מהם לעשות כן. מסיבה זו הם סירבו לחלוץ לה וביקשו לייבמה למראית עין, ביודעם שבית הדין המקומי לא יאשר מעשה זה.

על סחיטת כספים תמורת חליצה נשתמרו עדויות שונות. בדיון ברש"י עמדתי על תופעה קשה זו, כולל החלטתם של חכמים במאה השלוש עשרה להילחם בה באופן חלקי.⁶⁶ אכן, גם חכמים מובהקים בגרמניה במאה השתים עשרה ניצלו מצב זה כדי לסחוט את האלמנה, והדבר מלמד על חומרת הבעיה. היתר לסחטנות ניתן היה למצוא בטענה שהרכוש שהביא האח לנישואיו, ולו מקצתו, הוא הרכוש של הוריו ושל בני משפחתו. בהיעדר צאצאים שיירשו אותו, מדוע תקבל אשתו את כל הונו ולא יוחזר לאחיו חלק ממנו?

תקנתם של חכמי אשכנז מן המאה השלוש עשרה מעידה בבירור על ההתלבטות הקשה בסוגיה זו ועל ניסיונם של חכמים להלך "בין הטיפות" ולדאוג לצרכים הבסיסיים של היבמה מחד גיסא, ולתחושות הקיפוח של אחי הבעל מאידך גיסא. לכן נקבע שאם היבם נשוי, כופין אותו לחלוץ "בלא כסף". אם אין הוא נשוי, האישה חייבת להתייבם גם אם אין הדבר לרצונה, אלא אם כן יש בו "מומין", שאם לא כן "הוא יעגנה לעולם או תתן לו כסף שיחלוץ לה".⁶⁷ ר' שמחה משפירא, שהרבה לדאוג לזכויות הנשים, טען כבר במאה השתים עשרה שיש לכפות על יבם נשוי לחלוץ, אך דעתו נתקבלה רק לאחר דור אחד או שניים. לו נתקבלה הכרעתו הנזכרת של רש"י, היו נחסכות הבעיות הללו. ואולם הסתייה מדין התלמוד הרתיעה חכמים מללכת בדרכו. מסתבר שמצוקותיה של היבמה, שהחמירו בעטיו של חרם רגמ"ה, צמצמו את הייבום בקהילות ישראל בגרמניה ובצרפת באותה עת.

מהי זכותה של האישה לקחת חלק בבחירת בן זוגה? חכמים רבים התעלמו מדברי האמורא רב, שאסר על אדם לקדש את בתו הקטנה "עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה" (קידושין מא ע"א). נישואין בגיל צעיר היו שכיחים בכל תפוצות ישראל בימי הביניים, וההתחשבות ברצון הבת הייתה מעטה ביותר. לא זו בלבד אלא שהרשב"א, המאירי ובמידה רבה גם מהר"ם מרוטנבורג והרא"ש לא התייחסו לכך במודע. עמדת

66 ראו לעיל, פרק ב, הערות 100–101.

67 תשובות מהר"ם, דפוס פראג, סימן תתסו.

הרשב"א היא הקיצונית ביותר. הוא הכריח אב לעמוד בשבועתו ולתת את בתו לאישה גם אם סירבה בתוקף להינשא לאדם שאביה בחר עבורה.⁶⁸

מדוע התעלמו חכמי ישראל לעתים קרובות מהמלצת חכמי התלמוד לקבל את הסכמתם של הילדים לבחירת בן זוגם? בראש ובראשונה נראה שיש לתלות זאת בריבוי הנישואין בגיל צעיר. מה טעם יש לקבל הסכמה של ילדים צעירים? היש להם שיקול דעת או רגשות ברורים? האם אין הבנת ההורים וניסיונם עדיפים? יש להניח שההורים הציגו את בני הזוג הצעירים זה בפני זה כדי לצאת ידי החובה ההלכתית הפורמלית לקבלת הסכמתם מבלי להתחשב בדעתם בפועל.

גורמים חשובים וכבדי משקל בבחירת בני הזוג היו ייחוס המשפחה ועוצמתה הכלכלית. משפחות מן העילית החברתית והכלכלית באו בדרך כלל בקשרי נישואין בינן לבין עצמן, וכבר ראינו מציאות דומה בחברה הנוצרית, במיוחד החל בסוף המאה השתים עשרה. במערכת יחסים כזאת ניתן לרצון הילדים מקום משני בלבד. עדות מובהקת לחשיבות המעמד הכלכלי של המשפחה בבחירת בן הזוג מצויה ב"ספר חסידים". ר' יהודה החסיד חזר והטיף לחסידיו להתעלם מן השיקול הכלכלי ולבחור בני זוג על פי שיקולים "רוחניים ומוסריים" (ייחוס המשפחה, הקפדה על אורח חיים דתי וקרבה אל החסידים).⁶⁹ בני משפחות עשירות חששו שנערים שאינם לרוחם יפתחו קשרי ידידות עם בנותיהם מתוך שיקול כלכלי (כדי לזכות בכסף), ישפיעו עליהן להתנגד לרצון ההורים ואולי אף להינשא להם בסתר. במקורות נשתמרו עדויות ברורות מספרד ומפרובנס על נערים שנתנו חפצים מסוימים בידי נערות בהכרזים שמדובר במעשה של קידושין. לאחר מכן סחטו כספים מהוריהן כדי לשחררן מספק קידושין, וכבר עמדתי על כך לעיל, בדיון ברשב"א.

מנגד עמדו מספר חכמים שהתנגדו לנישואי קטינות. ר' חנוך בר' משה, מגדולי חכמי ספרד במאה העשירית, קבע שאסור לקדש קטנה שטרם בגרה, שמא אין החתן לרוחה. חסידיו אשכנזי התנגדו לנישואי נער ונערה מבלי להתחשב בדעתם משיקול מעשי. אם יינשאו לבן זוג שאינו לרוחם, יש חשש שיבגדו בו. חשובה לדיון הכרעתם של ר' יוסף קולון ושל ר' אליהו קפשאל, שפעלו באיטליה באמצע המאה החמש עשרה, שמבחינה הלכתית אסור לכפות על ילדים לשאת בן זוג שלא לרוחם.⁷⁰ מי שעושה כן "הרי הוא מצוה לעבור על דברי תורה". מסתבר ששניהם הושפעו מאווירת הרנסנס באיטליה בזמנם. יתר על כן, במאות השתים עשרה והשלוש עשרה פעלה הכנסייה בתקיפות רבה נגד כפיית נישואין על בני זוג שלא על פי רצונם. הכנסייה דרשה שהנישואין ייעשו

68 ראו לעיל, פרק ט, הערות 29, 32.

69 לדוגמאות ראו לעיל, פרק ו, הערות 60-76.

70 ראו: וואלף, ר' אליהו קפשאל.

בהסכמה הדדית, שאם לא כן אין להם תוקף.⁷¹ מכאן שעמדתם של רוב חכמי ישראל בימי הביניים הייתה שונה לא רק מעצתו הנזכרת של האמורא רב, אלא גם מעמדתם העקרונית של החכמים הנוצרים ואבות הכנסייה בזמנם. אלה נתפסו כהלכה תאורטית גרידא. הגורמים הנזכרים, והלחץ הפוליטי והכלכלי שהלך והחמיר נגד היהודים באירופה, הם שגרמו ככל הנראה לחכמים לסגל לעצמם עמדה שונה.

9. גירושין

היחס אל הגירושין משקף במידה רבה את השפעת המציאות על עולמם התרבותי של חכמי ישראל בימי הביניים ועל שיקולי הפסיקה שלהם. המחלוקת הקדומה במשנה בשאלת זכותו של בעל לגרש את אשתו על פי הסכמתו ושיקול דעתו הבלעדי חוזרת גם אצל חכמי ישראל בימי הביניים. כזכור, בית שמאי ראו באור שלילי את הגירושין וסברו כי אדם זכאי לגרש את אשתו רק אם מצא בה "דבר ערוה". לעומתם, בית הלל ור' עקיבא סברו שאדם רשאי לגרש את אשתו בכל מקרה שבו היחסים ביניהם התערערו, אפילו "מצא נאה הימנה" או "הקדיחה תבשילו".⁷²

בשנת 651 תיקנו גאוני בבל את "תקנת מורדת", שאפשרה לאישה לכפות גירושין על בעלה באופן מיידי תוך שמירת זכויותיה הכלכליות. עובדה מפליאה היא שתקנה זו נתקיימה תקופה ממושכת של חמש מאות שנה גם באירופה הנוצרית על אף השינויים שחלו בנסיבות ההיסטוריות. גאוני בבל כתבו שהנימוק לתקנתם הוא החשש מפני התאסלמותן של נשים יהודיות והתערבותם של השלטונות המוסלמיים באוטונומיה השיפוטית היהודית. הנמקה זו יכלה בנקל לאפשר לחכמי ישראל במקומות אחרים ובתקופות מאוחרות לסגת מן התקנה. ואולם הם עשו כן רק במאות השנים עשרה והשלוש עשרה, והדבר מעיד על ההערכה המרובה לתורתם של גאוני בבל ולמעמדם הבכיר בתפוצות ישראל.

הנסיגה מ"תקנת מורדת" נובעת לדעתי ממספר גורמים: (א) השתנות הנסיבות ההיסטוריות. שוב לא היה תוקף לחשש שנשים המתקשות לקבל גט תמרנה את דתן, וטענה זו כוחה יפה היה לארצות האסלאם בסמוך לכיבוש המוסלמי; (ב) הכפיפות לגאוני בבל נחלשה מאוד בשל ירידת הגאונות בבבל. פסקו של רבנו תם, ששלל את עצם זכותם של הגאונים לתקן תקנה מעין זו, הוא עדות מובהקת לכך. אכן, חכמים חשו שהסיבה של הגאונים ל"תקנת מורדת" שוב איננה רלוונטית והמרכזים המקומיים צברו

71 דנתי בנושא זה בספרי, חסידות ומורדות, עמ' 106–111, ושם ספרות נוספת. וראו הדין בגיל הנישואין שם, עמ' 63–87.

72 ראו: גיטין צ ע"א–ע"ב.

עוצמה רוחנית משל עצמם; (ג) ריבוי הגירושין בתפוצות ישראל שערערו את הלכידות בקהילות, כפי שנראה להלן. לדעת וסטרייך, רבנו תם – גדול המתנגדים ל"תקנת מורדת" – הושפע מן האיסור על הגירושין בחברה הנוצרית הסובבת.⁷³

חכמי ישראל שפעלו בימי הביניים עד המאה האחת עשרה קיבלו את "תקנת מורדת" של גאוני בבל, שמשמעה מתן זכות לאישה לכפות גירושין מידיים על בעלה. אמנם רש"י, שקיבל את "תקנת מורדת", התייחס בהסתייגות אל גירושין שאין להם נימוק כבד משקל. ואולם, הוא וחכמים אחרים שפעלו באותה עת באירופה או בארצות האסלאם לא יצאו בתקיפות נגדם. התקנה המיוחסת לרגמ"ה שלא לגרש אישה בעל כורחה היא בבחינת ציון דרך בנושא זה.

תמורה ניכרת חלה בחברה היהודית במאה השתים עשרה והיא הלכה וגברה במאות הבאות. חכמים החלו לסגת מ"תקנת מורדת" בכל תפוצות ישראל – בגרמניה, בצרפת, בפרובנס, בספרד ובמצרים. אמנם הרמב"ם עדיין התיר לאישה לכפות גט על הבעל בטענת מאיסה ("מאיס עלי"), אך גם הוא הטיף לנסיגה מ"תקנת מורדת". מפסיקתו עולה שכל אישה יכולה בפועל לתבוע גירושין מבעלה בטענה שהוא מאוס עליה. אמנם במקרה זה היא מאבדת את כתובתה. יש חשיבות רבה לזכותה העקרונית לכפות גירושין, במיוחד בשל השיפור במעמדן הכלכלי של רבות מן הנשים היהודיות, בין השאר בעקבות עיסוקן במסחר.

תמורה נוספת בחברה היהודית באירופה הנוצרית חלה בגרמניה במאות השלוש עשרה והארבע עשרה, כאשר חכמים החלו להכביד בהדרגה על הגירושין. לא זו בלבד שהם הצרו מאוד את צעדיה של האישה ואת יכולתה לקבל גט, אלא אף הכבידו על הבעל. שיאו של תהליך זה היה בתקנה שנתקבלה בקהילות גרמניה במאה השלוש עשרה שהצריכה קבלת היתר מרבנים של שלוש קהילות נפרדות למתן גט.⁷⁴ המלחמה הקשה ביכולתה של האישה לפרק את התא המשפחתי מלמדת על חלקה המכריע ביוזמת הגירושין. אחוז הגירושין היה כה גבוה עד שגם חכמים שלא נמנו עם השורה הראשונה של מנהיגי הקהילות נרתמו לתעמולה נגדם, ובהם ר' זליגמן מבינגן.⁷⁵ בדיון במהר"ם הזכרתי כמה מניעים אפשריים למספר הגדול והמפתיע של הגירושין. לדעתי, ההגירות המרובות של יהודים, במיוחד במאות הארבע עשרה והחמש עשרה, מכאן, ותפיסת הנישואין בחברה הנוצרית כמעשה סקרלי בצד ההתנגדות התקיפה של הכנסייה לגירושין, מכאן, תרמו גם הן את חלקן להתפתחות זו.

73 לעמדתו של רש"י ראו לעיל, פרק ב, הערות 111–112. לעמדתו של הרמב"ם ראו לעיל, פרק ג, הערה 100. לדעת רבנו תם ראו בדיון ברמב"ן, לעיל, פרק ח, הערה 67. וראו: וסטרייך, עילת המורדת.

74 ראו בדיון במהר"ם מרוטנבורג, לעיל, פרק יא, הערה 43.

75 ראו: יובל, תקנות נגד ריבוי גירושין; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 443–450.

גם במרכזים אחרים נסוגו חכמים בהדרגה מתקנת מורדת והטיפו לצמצמה. המאירי בפרובנס קרא במפורש לבעל לסבול את עולה של "אישה רעה" ולא לגרשה ובכך נתכפרו חטאיו. אף כן סבר ר' נסים בן ראובן (הר"ן) מברצלונה, במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה.⁷⁶ גם ר' יהודה החסיד סבר כבית שמאי שאין לגרש אישה אלא על "דבר ערוה". לעומת זאת, בין הפילוסופים והמקורבים אליהם נמצאו כאלה שלימדו סגוריה על הגירושין וראו בהם מעשה חיוני וחיובי כאשר יש סכסוכים בין בני הזוג. כך למשל כתב אברבנאל: "חלוף מזגיהם תסבב הסבה שאז יגרשנה, שמוטב לגרשנה משתרבה השנאה והריב והקטטה ביניהם... בחרה התורה שיגרשנה... ואולי ישא אחרת דומה לטבעו ומזגו, והיא תנשא לאחר הדומה לה ולא יחיו כל ימיהם חיי צער".⁷⁷ לעומת זאת, בפירושו למלאכי (ב, יג) תיאר אברבנאל את הקב"ה כעד החתום על הכתובה ועל הנישואין, ולכן הוא עתיד להקפיד על בעל המגרש את אשתו שלא כדין.

בין החכמים שהרבו להתלבט בשאלת היחס אל הגירושין מצויים המקובלים בספרד, ותיארנו את לבטיהם בסוגיה זו. הם ראו בנישואין אירוע של קדושה שיש לו השלכות על מעמד השכינה, וממילא הגירושין אמורים היו ליצור בעיה כבדת משקל. אמנם הם העלו מספר הסברים להתרת הגירושין, אך הקושי הבסיסי נותר בעינו.⁷⁸ בדיוננו בסעיפים הקודמים ראינו כי המקורבים אל הפילוסופיה לא נטו בדרך כלל חסד אל הנשים. ואולם, בנושא זה הייתה עמדתם שקולה יותר והם נטו להקל על גירושיה של האישה ולא ראו אותם באור כה שלילי כמו כמה חוגים אחרים. הדעת נותנת שגישתם השכלתנית השפיעה גם היא על עמדתם, ואולי נקטו בה גם מתוך גישה פולמוסית כלפי הוגי דעות נוצרים.

10. ה"קטלנית"

שאלת זכותה של האישה ה"קטלנית" לשוב ולהינשא בפעם השלישית חורגת הרבה מעבר לפן ההלכתי. נשתלבו בה השקפות עולם שכלתניות ומיסטיות שהקצינו את עמדתם של חכמים בסוגיה זו. זוהי דוגמה מובהקת להשפעת עולמם התרבותי של חכמים על עמדתם. מחד גיסא, חכמים "שמרנים" שדגלו במורשה היהודית הצרופה ראו בנישואיה המחודשים של האישה סטייה מן הנורמה ההלכתית ותלו בהם סכנות מרובות.

76 תשובות הר"ן, סימן טו, עמ' עד-עה.

77 אברבנאל, פירוש התורה, דברים כד, א. גם ר' נסים בר' יעקב (קירואן, אמצע המאה האחת עשרה) תיאר את הגירושין כמעשה של שגרה, במיוחד אם האישה "רעה". ראו: חיבור יפה מהשוועה, עמ' לג-לה.

78 ראו לעיל, פרק י, הערות 67-69. הפתרון השכיח ביותר שהם העלו הוא כי הזיווג הראשון נכשל כתוצאה מאי התאמה שמקורה במועשיו של הגבר.

מאידך גיסא, הפילוסופים וחכמים אחרים נטו לאפשר ל"קטלנית" להישאר עם בעלה השלישי. הרמב"ם אף אפשר לה לשוב ולהינשא בסיוע בית הדין. על עמדתו של הרמב"ם אין להתפלל. כשכלתן מובהק בעל ביטחון עצמי רב הוא לא קיבל דעה שמקורה בחששות ממזל רע או מפחד מגי מפני אישה "קטלנית".

המפתיע הוא שדווקא באשכנז, שנשבו בה רוחות שמרניות והשכלתנות לא נטעה בה שורשים מרובים, היו חכמים מובהקים שנטו להעלים עין ולאפשר לאישה זו לשוב ולהינשא. תשובות ברוך זו השיבו ר' יצחק מווינה בעל "אור זרוע" ור' ישראל איסרליין. אמנם, שלא כרמב"ם, הם ייחסו משקל רב לחששות המובעים בתלמוד, אך הם הצהירו במפורש שהמצב הדמוגרפי הקשה השפיע על החלטתם. מחד גיסא, גדול היה באופן יחסי מספרן של הנשים ה"קטלניות", בשל מחלות, מגפות, סכנות דרכים ופרעות ביהודים. מאידך גיסא, מספרם של היהודים היה מועט, וחכמים חששו שאם ייאסר על ה"קטלנית" להינשא מכול וכול, כדין הגמרא, יקטן עוד יותר מספר היהודים. ייתכן שפסיקתו של הרמב"ם בנושא זה הקלה גם על החלטתו של ר' ישראל איסרליין, שנתקבלה לאחר התלבטויות מרובות, להתיר ל"קטלנית" להינשא מחדש.

אכן, חכמים שנטו אל הפילוסופיה ואל השכלתנות, בעיקר בספרד, היו נכונים יותר להקל בדינה של ה"קטלנית". ואולם בספרד התעורר פולמוס חריף בסוגיה זו. בעלי הלכה מובהקים יצאו נגד פסיקתו של הרמב"ם, ובהם הרמב"ן, הריטב"א והרא"ש. היו חכמים שלא הסכימו לאמץ את גישתו העקרונית של הרמב"ם אך בכל זאת חיפשו דרכים להקל על נישואי ה"קטלנית". בין השאר נפסק כי אישה שבעלה מת על קידוש השם לא תוגדר "קטלנית". מדובר בפולמוס שהתעורר במיוחד לאחר הגזירות הקשות של שנת קנ"א (1391), שבהן נהרגו יהודים רבים. אמנם גדל גם מספרם של הגברים האלמנים, שהרי אף נשים מתו על קידוש השם באותן גזרות, אך הגברים לא הוגדרו "קטלנים" ורשאים היו לשוב ולהינשא. חכמים רבים התחבטו בסוגיה זו, ובהם ר' יוסף אלבו, ר' חסדאי קרשקש ור' יצחק בן ששת (ריב"ש). לדעת ר' חסדאי קרשקש, גם אדם ששלח יד בנפשו אין אשתו מוגדרת "קטלנית". ר' יוסף קארו בחר להביא ב"שולחן ערוך" את פסיקתו העקרונית של הרמב"ם, שראוי להקל בנושא זה, והתעלם מן הדעות הללו, ובכך חרץ לחסד את גורלן של נשים יהודיות "קטלניות" רבות במרוצת הדורות.⁷⁹ רק אומץ לב נדיר של תלמיד חכם יכול לאפשר הכרעה מעין זו.

קשה מכולם הייתה עמדתם של המקובלים בספרד. הם ראו בעיה בעצם נישואיה של אישה אלמנה, גם אם מת לה בעל אחד בלבד. לדעתם, רוחו של בעל הנפטר עדיין דבוקה באשתו והיא עתידה לנהל מאבק עז עם הבעל החדש. לא אחזור כאן על

79 לדיון במקורות ובהשקפתם של החכמים הנזכרים ראו: גרוסמן, האשה הקטלנית.

ההתלבטות בסוגיה זו, שנדונה לעיל, פרק י, אך עלינו לעמוד על השלכותיה הקשות לאחר גירוש ספרד. באותה עת, במוצאי ימי הביניים, התפשטה הקבלה והשפעתה הלכה וגדלה. דיבוריהם של המקובלים על גלגולי רוחו של המת ועל מלחמתו בבעל "חדש" על אשתו השפיעו ככל הנראה על החלטתן של נשים שלא להינשא מחדש. יש להניח שהן זכו לעידוד מבני משפחת הבעל הנפטר.

כיצד מתגלית אישיותם של חכמים בנושא הסבוך הזה? ספק בעיני אם דאגתו הגדולה של הרמב"ם לגורלה של ה"קטלנית" נובעת כולה מהתחשבות בסבלה הגדול של אותה האלמנה, סבל נדיר בעוצמתו: האישה התאלמנה פעמיים, היא חיה בבדידות וניצבת בפני קשיים כלכליים, ולעתים קרובות עליה לדאוג לילדיה, ואם לא די בכל אלה, הרי תלו בה את האשמה הנוראה במות שני בעליה. בין אם מדובר בחשש ממזל רע ובין אם בפחד מגורם מְגִי כלשהו, החברה בכלל ובני משפחת הבעלים בפרט ראו אותה כאחראית למות יקיריהם על לא עוול בכפה. הרמב"ם, כשכלתן מובהק, ודאי היה ער לכך, אבל בבואו להתיר ל"קטלנית" להינשא בשלישית הזכיר שני גורמים אחרים – דחיית אמונות עממיות וחשש מזנות של האלמנה הצעירה – ולא את הסבל שלה. לדעתי, אין בעובדה זו כדי ללמד על התעלמותו מסבלה של האישה. הוא נתן עדיפות לגורמים הקרובים יותר לעולמם ההלכתי של חכמים כדי לשכנעם לקבל את דעתו. אין בידי להוכיח את הנחתי, שסבל האישה שימש גם הוא גורם חשוב בהכרעתו, אך יש לציין שהוא נמנע מלכנות את האישה "קטלנית" וקרא לבית הדין לקחת חלק בטקס הנישואין שלה. ברור שקריאה זו נועדה לשכנע את החברה הסובבת בחפותה של האישה ולקבל את נישואיה בהבנה.

גם למתנגדים להיתרו של הרמב"ם היה על מה לסמוך. הם הלכו בעקבות המסקנה העולה מן התלמוד ונתנו דעתם לחשש הכבד לגורלו של הבעל השלישי. הסיפור המובא בתלמוד על מותו של אביו זמן קצר לאחר שנשא "קטלנית" שימש בסיס לחששם הכבד ולקביעתם כי בנישואי ה"קטלנית" טמונה סכנה חמורה אף יותר מאיסור הלכתי. שיקולים אלה מקנים משנה תוקף לפסקו של הרמב"ם.

לגילוי עולמם הרוחני והרגשי של חכמים חשובה יותר השאלה אם יש לכפות על הבעל גירושין בטענת מאסה, נושא שהוזכר לעיל. במקרה זה לא היסס הרמב"ם לגלות במפורש את קלפיו וקבע שיש לכפות על הבעל לגרש את אשתו. הוא הבין לרגשותיה של האישה, שהרי היא "אינה כשבויה (או: בשביה) שתיבעל לשנוא לה", וקבע כי אי אפשר לכפות עליה לקיים יחסי אישות עם בעל המאוס עליה. קשה למצוא ניסוח עז יותר המעיד על התחשבות באישה. לעומת זאת, החכמים הרבים שהתנגדו לעמדתו הסתמכו על נימוקים הלכתיים מבלי להתייחס כלל להנמקתו הפסיכולוגית של הרמב"ם. במיוחד ראוי להעיר על תגובתו של הרא"ש, שהתנגד בחריפות לכפיית גירושין על הבעל בטענת מאסה. לדעתו, יש להתיר לבעל לשאת אישה שנייה ולהשאיר את

הראשונה בלא גט, כאישה "עגונה", שהרי לא חלה עליה מצוות פריה ורביה.⁸⁰ אין כל התייחסות לרגשותיה של האישה, משל לא הייתה יצור בעל רגשות משלה. הוא הדין בדיניהם של הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א, שהתנגדו בתקיפות לכפיית גירושין בשל טענת מאיסה, ואף הם לא התייחסו לפן האנושי הנזכר כלל.

ב. מאבק הנשים לשיפור מעמדן והשלכותיו על עמדתם של חכמים

אחת השאלות המסקרנות בבחינת מקומה של האישה במשנתם של חכמים היא נכונותם להתחשב בלחצן של הנשים ובמאבקן לשיפור מעמדן ההלכתי ומקומן במשפחה ובחברה. שאלה זו איננה בוחנת את התדמית הציבורית אלא נושאים הקשורים לחיי היום-יום דווקא. המסקנה לגבי מקצת החכמים היא חד משמעית: הם נטו להתחשב ברצון הנשים וראו במאווייהן שיקול לגיטימי שיש להתחשב בו בפסיקתם.

אליבא דאמת, אין חידוש בעצם הדבר. כבר חכמי התלמוד ציינו את "כבוד הבריות", ולעתים אף נאמר שפסיקתם באה "לעשות נחת רוח" לנשים.⁸¹ מגמה קדומה זו באה לידי ביטוי ברור בעמדתם של מספר חכמים, וכמה מן התמורות החיוביות המרשימות ביותר במעמדן, במיוחד בתחום חיי הדת והטקסים המשפחתיים, לא היו באות לעולם בלא תמיכתם של חכמים אלה.

בחמישה תחומים עיקריים חלו תמורות חיוביות במעמד הנשים היהודיות באירופה בימי הביניים: חלקן בקיום מצוות, מקומן בטקס הדתי, תרומתן לפרנסת המשפחה, יציאתן לרשות הרבים וזכאותן ללמוד תורה. לכולם היה חלק נכבד בעיצוב תדמיתה ומעמדה של האישה. המקורות מלמדים כי יוזמתן ומאבקן של הנשים השפיעו גם הם על עמדתם של חכמים בחמשת התחומים הללו. לעתים הביעו חכמים תמיכה מפורשת ולעתים היא הייתה בבחינת הסכמה שבשתיקה.

1. התמורות בקיום מצוות ובטקסים

התמורות במעמד האישה באו לידי ביטוי, כאמור, גם בחיי היום יום. אחת הדוגמאות המובהקות לכך היא חלקן של הנשים בקיום מצוות ומקומן בטקסים המשפחתיים. כבר עמדנו לעיל על ההתפתחות בנושא זה ועתה נבדוק את מאבקן של הנשים ונברר את השלכותיו. ר' יצחק הלוי מוורמס (המחצית השנייה של המאה האחת עשרה), רבו של רש"י, העיד כי הוא התיר לנשים לברך על מצוות עשה שהוזמן גרמן אף שאינן חייבות

80 ראו לעיל, פרק יב, הערה 26.

81 על שני הגורמים הללו ראו: שפרבר, דרכה של הלכה, ובמיוחד עמ' 72-78.

בהן. נימוקו הוא: "אין מונעים מן הנשים לברך על לולב וסוכה... אם חפיצות להביא עצמם בעול המצוה הרשות בידי ואין מוחין לה... ומאחר דמקיימת מצוה היא, אי אפשר בלא ברכה".⁸² לא נאמר שהוא התיר לנשים לברך או שהן חייבות לברך, אלא שאין מונעים אותן מלעשות כן. הדעת נותנת שהנשים החלו לברך ור' יצחק קיבל את מנהגן. גם מדבריו של ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן), שחי ופעל במגנצא במחצית הראשונה של המאה השתים עשרה, עולה שהנשים באשכנז הן שנטלו את היוזמה והחלו לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן. אף מדבריו של רבנו תם ניתן לדייק שהוא התייחס לכך כמנהג שהתפתח באשכנז והחליט לקבלו ולקיימו: "וכן פירש רבנו תם דנשים מברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא משום דנהגו לעשותן ולקיימן". גם ר' יצחק בן שמואל, גדול בעלי התוספות ברבע האחרון של המאה השתים עשרה, פסק כן.⁸³ התקדים לפסיקה זו הוא המסופר בתלמוד הבבלי, שחכמים השתדלו לעשות נחת רוח לנשים: "אמר רבי יוסי סח לי אבא אלעזר: פעם אחת היה לנו עגל של זבחי שלמים והביאנוהו לעזרת נשים, וסמכו עליו נשים. לא מפני שסמיכה בנשים, אלא כדי לעשות נחת רוח לנשים".⁸⁴ אפשר שיש לקשור את ההתפתחות בחברה היהודית בימי הביניים עם ההתעוררות הדתית שחלה באירופה באותה העת. החל במאה השתים עשרה הוקמו באירופה מנזרים חדשים, ונשים רבות הצטרפו אליהם בשל רגש דתי עמוק. רוב הנשים נמנו עם שכבת האצולה והבורגנות, שכבות שעמדו בזיקה הדוקה עם היהודים. ייתכן אפוא שיש זיקה עקיפה בין התופעות בחברה היהודית ובחברה הנוצרית.

רובם המכריע של חכמי ספרד הלכו בדרך אחרת ואסרו על הנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן, ומנימוקיהם עולה תדמית ירודה של האישה. הם תלו את האיסור בתפיסה העקרונית שהיא נבראה כדי לשרת את בעלה ועליה להשאיר זמן פנוי לצורכי הבית כדי לאפשר לו להקדיש את זמנו ללימוד תורה ולצרכים אחרים. ר' דוד אבודרהם (המאה השלוש עשרה) טען שנשים אינן צריכות לקיים מצוות עשה שהזמן גרמן כי הן טרודות בגידול ילדיהן ובשירות הבעל. ר' אליהו קפשאלי מקנדיאה (המאה השש עשרה) הציע נימוק דומה: "והנה התורה פטרה האשה ממצוות עשה שהזמן גרמא – כל זה להרחיק המריבה מתוך ביתו של אדם, וכדי שתשרת האשה את בעלה". רעיון דומה העלו ר' יצחק עראמה ור' יהודה החסיד.⁸⁵ ההיתר באשכנז עמד בניגוד לדעתם של גאוני

82 מחזור ויטרי, ב, מהדורת ש"ה הורוויץ, נירנברג תרפ"ג, עמ' 413–414. הנוסח "ואין מוחין לה" הוא על פי עירובין צו ע"א: "ולא מיחו בה חכמים".

83 לראב"ן ראו בדין ברש"י, לעיל, פרק ב, הערה 57. לרבנו תם ראו: מרדכי, שבת, סימן רפו; השו"ת תוספות, עירובין צו ע"א, ד"ה "דילמא"; לר' יצחק בן שמואל ראו: תוספות, חגיגה טז ע"ב, ד"ה "לעשות נחת רוח".

84 חגיגה, שם.

85 ראו: אבודרהם השלם, מהדורת ש' קרויזר, ירושלים תשכ"ג, עמ' כה; וואלף, אליהו קפשאלי,

בבל ושל חכמי ספרד. וכבר ראינו לעיל, בדיון ברמב"ם, שלדעתו הנשים אינן רשאיות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן.⁸⁶

גם בסדרי התפילה והפולחן בבתי הכנסת חלו תמורות ביוזמתן של הנשים. בקינתו הנרגשת על מות אשתו דולצא (Dulca), סיפר ר' אלעזר מוורמייזא שהיא הקפידה להקדים לתפילה ואיחרה ביציאה מבית הכנסת, כדי שהתפילה לא תיראה עליה כמשא. בין שאר מעלותיה סיפר: "בכל המדינות למדה נשים ומנעמת זמרים".⁸⁷ למה התכוון במשפט זה? ברור שאין כוונתו לשירה בעזרת נשים שבבית הכנסת בעת התפילה הרגילה, שהרי על פי ההלכה אסור לגברים לשמוע את זמרתן של נשים. מכאן שמדובר בתפילה נפרדת של נשים שלוותה בשירה, ודולצא וחברותיה לימדו את הנשים להנעים את תפילתן בשירה.

במקורות אחרים נזכר "בית הכנסת של נשים", ומהקשר הדברים משמע שאין מדובר בעזרת נשים הצמודה לעזרת הגברים אלא בתפילה נפרדת. סדרי התפילה בבית הכנסת של הנשים מלמדים שהנשים חיפשו דרך לבטא את רגשותיהן הדתיים, ואין זה מקרה שעוד מן המאה השלוש עשרה ידועים לנו שמותיהן של נשים ששימשו חזניות.⁸⁸ גם במקורות נוספים מסופר על חלקן של נשים בפעילות בבית הכנסת ובסמוך לו. מדובר בנושא מקיף שאין כאן המקום לדון בו בפירוט.⁸⁹ קשה להעלות על הדעת שפעילות מעין זו הייתה מתאפשרת בלא הסכמתם של הרבנים המקומיים, וברור שהדבר נעשה ביוזמתן של הנשים.

עדות חשובה לתמורות במעמד הנשים נשתמרה במאבקו של מהר"ם מרוטנבורג נגד נשים ששימשו סנדקיות. בדיון בו (לעיל, פרק יא) ראינו שהתנגדותו התקיפה לא עלתה יפה, ורק כעבור מספר דורות בוטל המנהג. הוא עצמו העיד כי מדובר במנהג שהתפשט בקהילות רבות: "שנוהגים ברוב מקומות שהאשה יושבת בבית הכנסת עם האנשים, ומלין התינוק בחיקה". ברור לחלוטין שהדבר החל ביוזמתן של הנשים, שהרי מדובר בתפקיד יוקרתי ומכובד של "בעל הברית" (סנדק) או של "בעלת הברית" (סנדקית). מן המקורות עולה, כי ניסיונו של מהר"ם לבטל מנהג זה נתקל בקשיים מרובים, וברור שהיו אלה הנשים שסיירו לוותר על ההישג המרשים שזכו בו. כאמור, נאמר במפורש שהוא נהג "ברוב מקומות", ומכאן שהמנהג התקיים זמן רב, וקהילה אחת השפיעה על

עמ' 186. לר' יצחק עראמה ראו לעיל, פרק יח, הערה 8. לר' יהודה החסיד ראו לעיל, פרק ו, הערה 122.

86 דברי הרמב"ם שולבו בדיון ברש"י, לעיל, פרק ב, הערות 57-59.

87 מיזליש, שירת הרוקח, עמ' 229.

88 ראו: טייץ, קולות נשים ותפילותיהן, עמ' 64.

89 ראו: גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 312-321; וואלף, נשות אשכנז בבית הכנסת; רוסמן, להיות אישה יהודיה, ובמיוחד עמ' 423-426.

קהילות אחרות. רחוק להניח שאילו היו הרבנים המקומיים מתנגדים לו מלכתחילה בתקיפות, הוא היה מתפשט בצורה כה רבה. מהר"ם החל במאבקו הממושך במנהג זה רק לאחר שפשט בציבור. גם בטקסי משפחה אחרים תפסו הנשים מקום חשוב.⁹⁰ מסקנה כפולה עולה ממקורות אלה ומאחרים כיצא בהם: נשים ניסו לשפר את מעמדן, מחד גיסא, וחכמים מסוימים נטו לסייע בידן, מאידך גיסא. יציאתו של מהר"ם נגד המנהג הנזכר אין בה כדי ללמד על הכלל.

2. פרנסת המשפחה ויציאת נשים לרשות הרבים

כל התמורות ששיפרו את מעמד האישה ינקו לדעתי מן המציאות שבה הייתה האישה זכאית לצאת מביתה באופן חופשי ולקחת חלק פעיל וחשוב בפרנסת המשפחה. הדבר הביא לשיפור תדמיתה העצמית לבלי הכר. מציאות זו מתועדת היטב במקורות ההלכה, בכתובות, באמנות הנוצרית ועוד. עסקתי בהרחבה בהתפתחות חשובה זו ובהשלכותיה החברתיות והכלכליות בספרי "חסידות ומורדות" ולא אשוב לעסוק בה כאן.⁹¹

אציין עניין אחד בעל חשיבות לנושא דיוננו: התעלמותם המודעת של חכמים מן העובדה שנשים רבות עברו על הלכות צניעות אגב פעילותן הכלכלית. עשרות עדויות נשתמרו על כך. הנשים היהודיות באשכנז נטלו חלק חשוב ביותר במסחר ובהלוואות ולעתים אף שהו בבתיהם של נכרים לצורך העסקות הללו. ר' משה מינץ (המאה החמש עשרה) נשאל במפורש על שתיתקם המפליאה של החכמים לנוכח המציאות המתוארת:

אשר כתבת בענין יחוד נשים ההולכים (!) עם יחיד מעיר לעיר... אמת הוא. וכי זו בלבד נעש' עתה בעו"ה (=בעוונותינו הרבים), יתר קלקול' אירעו, כי הדור פרוץ במילואו, ואין בידי למחות זה או כיצא בזה. הש"י (=השם יתברך) ירחם עלינו ברחמיו המרובים.⁹²

ר' משה העיד במפורש שהוא משלים בשתיקה עם הסטייה מן ההלכה. אף כך העיד ר' אליעזר בן יואל הלוי (ראבי"ה) בסוף המאה השתים עשרה: "שבכל יום ויום הולכות נשים

90 ראו: גרוסמן, שם, עמ' 321 ואילך; באומגרטן, אמהות וילדים, עמ' 142–161. גם אם צודקים צונץ ובאומגרטן בהנחתם שתפקיד "בעלת הברית", הסנדקית, התקבל בחברה היהודית בהשפעת תפקיד הורי הטבילה בחברה הנוצרית, כפי שהובא לעיל בדיון במהר"ם, יש תוקף מלא לדבריינו כאן על התרומה שיש לתפקידה של האישה כסנדקית לשיפור תדמיתה.

91 ראו: גרוסמן, שם, פרק ה, עמ' 174–209. גם בתקופות מאוחרות יותר הייתה זיקה הדוקה בין המעמד הכלכלי של המשפחה היהודית ובין מעמדה המשפטי של האישה. ראו: רוסמן, להיות אישה יהודי; פראם, חיי היהודים בפולין; שלמון-מאק, נישואין ביהדות פולין.

92 תשובות ר' משה מינץ, מהדורת י"ש דומב, ירושלים תשנ"א, סימן פו, עמ' תכא.

עם ב' או ג' [אנשים] ורואות שבעלי תורה אין מוחין בידם, לא ידיעו דאסור".⁹³ ר' יאיר בכרך כתב שהמציאות הכלכלית היא שאילצה את החכמים להסכים לסטייה מן ההלכה:

מפני שעיקר מחויבותנו מהם ומוכרחים אנו לישא וליתן עמהם, ומפני שנשי דידן (=נשותינו) גם כן נושאות ונותנות בשלנו ואנו טרודים מאוד על המחיה וקשים מזונותינו, וצריכים אנו לשלוח נשינו אליהם לישא וליתן עמהם... ולא ראו חכמי דורות למחות מפני שראו שאי אפשר לעמוד בגזירתם, אי נמי מיחו ולא הועיל. ואפשר דעל ידי חימוד ממון משא ומתן ילכו בלי ציווי בעליהן.⁹⁴

הבאתי כאן כמה דוגמאות להסכמתם של חכמים רבים, במפורש או בשתיקה, לפעילותן הכלכלית של הנשים, גם אם היא קשה מבחינה הלכתית. המקורות המרובים העוסקים בנושא זה מעידים בבירור על חלקן הרב של הנשים בהתפתחות זו, וגם ר' יאיר בכרך התייחס לכך בדבריו הנזכרים.⁹⁵

בתמורה בחלקן של נשים בלימוד תורה עסקתי לעיל בפרק זה. אכן, גם בנותיהם של חכמים מובהקים, כגון ר' נסים בן יעקב ור' שמואל בן עלי, למדו תורה, עד שתוארו במקורות כבקיאות בה וכמי שלימדו אותה לאחרים. יש בכך עדות מובהקת לנכונותם של חכמים להשלים עם המציאות ועם המאבק של הנשים ללמוד תורה.

ג. סוף דבר

הניסיון לגלות את צפונות לבם של חכמים קשה ומורכב מאוד. ספרות השו"ת מצטמצמת מעצם טבעה לפן ההלכתי ולא לבחינה מוסרית-אידאית. רק לעתים נדירות יצאו חכמים מגדרם והתייחסו לגורלן המר של הנשים ולרגשותיהן, ובכך גילו את עולמם שלהם. ואולם אסור לעובדה זו להטעותנו. ההתמקדות בהיבט ההלכתי מאפיינת את הסוגה הספרותית של ספרות השו"ת. במקרה זה אין ללמוד מן השתיקה על עולמו של הכותב. מגבלה זו קיימת גם בפרשנות המקרא, אך בעוצמה פחותה יותר. מצערת העובדה שבספרות הדרוש והמוסר, המשקפת יותר מכול את עולמו של הכותב, מעטה באופן יחסי ההתייחסות למעמדה של האישה בחברה, מעמד שהשתפר והלך במרוצת המאות האחת עשרה-השלוש עשרה, ולא רק בחיי היום-יום אלא גם בתודעתם של אנשים רבים.

93 אור זרוע, א, הלכות יבום וקידושין, סימן תרטו.

94 ר' יאיר בכרך, שו"ת חות יאיר, מהדורת שב"צ קוטס, רמת-גן תשנ"ז, א, סימן עג.

95 לדוגמאות נוספות ראו בדיון הנזכר בספרי, שם, עמ' 174 ואילך.

חקר השקפת עולמם של החכמים מוביל למסקנה שרבים מהם ראו באישה יצור נחות מן הגבר, ומקצתם אף בחרו בלשון קשה ומעליבה כלפיה ותיארו אותה כיצור ביניים בין האדם לבעלי החיים. ולא זו בלבד שדבריה לא נשמעו, אלא שבדרך כלל לא קמו לה נציגים שיתארו את עולמה הרוחני, את סבלותיה, את שמחותיה ואת הגיגיה. רוב החכמים שבהם דנו בחיבור זה השתלבו היטב באווירת ימי הביניים, שקיבלה כתופעה מובנת את נחיתותה האינטלקטואלית של האישה. על רקע זה יש חשיבות רבה לעמדתם החריגה של מקצת החכמים.

אכן, התמונה של מעמד האישה איננה מלבבת, אף על פי שמדובר בחכמים דגולים שהקדישו את כוחם להנהגת העם היהודי בימי הביניים, ואין לדיין אלא מה שעניו ראות. השתדלתי להביא את דבריהם במקורם כדי לתת לקורא להתרשם מעוצמתם. גם מקורות קדומים מגלים גישה מגמתית. כך, למשל, חכמים רבים, יהודים ונוצרים כאחד, נטלו את סיפור הבריאה הניתן להידרש בפנים שונות וחיששו בו עדויות לעדיפות הגבר. אלה מהם שנטו אל הפילוסופיה הרבו לדבר על "חרפת המשגל", רמזו על חלקה של האישה בחטא והתעלמו ממצוות עונה שחכמים תיארוה כחובה המוטלת על הגבר. אילו הסתמכו חכמים אלה על ניסיונם האישי הייתה הערכתם כלפי הנשים שונה.

אמנם, דעותיהם של רוב חכמי ישראל בימי הביניים שנסקרו בחיבור זה מתאפיינות בדעה קדומה שלילית כלפי הנשים. ואולם, בהערכת התופעה יש לזכור שלוש עובדות חשובות: (א) השקפת עולמם אופיינית לרובם המכריע של המלומדים ושל הבריות בימי הביניים, ולא רק ביהדות אלא גם בנצרות ובאסלאם. החכמים הללו חיו ופעלו בסביבה שערכיה נתבססו על דעות שהיו מעוגנות ב"ממצאים רפואיים" ובפילוסופיה היוונית – תפיסות שהיו לרוועץ לאישה; (ב) לכמה מהשקפותיהם הביקורתיות כלפי האישה יש אחיזה בדברי חז"ל. אמנם הם יכלו לבחור מקורות "חיוביים", אך יש מקורות רבים שעולה מהם נימה ביקורתית כלפי האישה; (ג) חכמים אחדים, הנמנים עם הגדולים והמובהקים שבחכמי ישראל שבכל הדורות, הלכו בדרך שונה ויצאו להגנת האישה וכבודיה, ולו באופן חלקי. שניים בלבד מבין החכמים הנדונים בחיבורנו זה, קלונימוס בן קלונימוס וגדליה אבן יחיא, הקדישו דיון מפורט למעמדה של האישה במשפחה ובחברה בזמנם וקבלו על היחס המפלה כלפי הנשים. גדליה אף טען שעל פי המורשת המקראית ועל פי ניסיונו האישי הן עדיפות על הגברים. לעומתם, ביצירותיהם של כספי ורלב"ג ניתן לגלות יסודות מיסוגניים מובהקים.

כמה מן החכמים שעמדתם נדונה כאן רחוקים מלשמש דוגמה ומופת להתחשבות במצבן של הבריות שלא שפר עליהן גורלן. ואולם מולם יש להעמיד דמויות אחרות כמו רש"י, הרמב"ם, ר' שמחה משפירא, ר' יהודה החסיד והמאירי, שנכונים היו לעתים לסטות מן הנורמות המקובלות כדי להגן על זכויותיהן ועל כבודן של הנשים. עם זאת, אין לדון בשאלת מעמדה של האישה בהגותם של אנשי ימי הביניים על פי אמות המידה

המקובלות כיום, שכן הם חזו ופעלו בחברה שקיבלה כמוכן מאליו את הוסר השוויון בין הגבר לאישה.

במאה השבע עשרה עדיין התלבט ברוך שפינוזה בשאלה: "האם הנשים כפופות למרות הגברים מן הטבע או מכוח תקנה, שכן אם הדבר בא מכוח תקנה בלבד, הרי אין שום טעם שבתבונה שמחייב אותנו להרחיק את הנשים מן השלטון". הוא חנן את השאלה והסיק כי מדובר בתופעה טבעית והמציאות ההיסטורית מלמדת שהמצב הראוי הוא שהגברים ישלטו בנשים ולא להיפך:

נראה שהדבר בא מחמת חולשתן, שהרי לא מצינו בשום מקום שהיו גברים ונשים שולטים כאחד. אלא כל מקום שגברים ונשים מצויים שם, נמצאים הגברים שולטים והנשים כפופות לשלטונם, ובדרך זה שני המינים חיים בשלום... וכיוון שלא קרה כדבר הזה (=שלטון הנשים) בשום מקום, מותר לומר בהחלט שהנשים אין להן מן הטבע זכות שווה לזכותם של הגברים, אלא הן נופלות מהם בהכרח.⁹⁶

דברים אלה, פרי עטו של מלומד דגול שלא ראה עצמו כפוף למסורות מקודשות, מעידים עד כמה קשה לשרש דעות קדומות מלב הבריות. בקובלתנו המרה של גדליה אבן יחיא על כך שהחברה חרצה לשבט את גורלן של הנשים בשל דעות קדומות, הוא האשים את הבריות בשטחיות ובחוסר נכונות להתבונן במציאות שמסביבם ולהכיר את האמת. לדבריו, הדעות הקדומות גברו על האמת הפשוטה הניצבת מול עיני האנשים. הוא קרא לבריות לראות את המעלות הרבות שיש באישה, ובתוכן גם אלה המעידות על עדיפותה על פני הגבר, ולא רק בעיני בשר ודם אלא גם בעיני הבורא. בין מעלותיה הרבות הוא מנה גם את העובדה שהאישה משקיעה את כל מרצה וכוחותיה בגידול בניה, ואילו הגבר מקדיש את כוחותיו למאבקים על כבוד מדומה ולמלחמות:

ראה באשה כח גדול לישא עליה צער גדול בנים וסבלנות נפלא להושיע הבנים החוסים בה. קיץ וחורף לא ימנעוה, אכילה ושינה לא יעיקוה מלעשות כל המצטרך לגידול בניה. לכן בחר בה וירוממנה ויתן לה באהבה מועדים לשמחה וחגים וזמנים לששון לגדול בניה, אין עיף ואין כושל בה... לפי (=שהגבר) נושא רומח וחרב ובהם מכה והורג האנשים ושולח מדנים ושנאות בין אדם לחבירו ועושה מלחמות.⁹⁷

קשה להשתחרר מן הרושם שעל אף כתיבתו המגמתית, הגדיר גדליה את הבעיה הבסיסית באפיון תדמיתה של האישה בימי הביניים: חכמים ופשוטי עם התעלמו מן המציאות שמסביבם ומניסיונם האישי והעדיפו דעות קדומות שינקו בנעוריהם.

96 ברוך שפינוזה, מאמר מדיני, מהדורת ח' וירשובסקי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 103. על מקור זה העירני יצחק אנגלרד.

97 ראו מאמרי, מעלות הנשים ועדיפותן (לעיל, פרק כ, הערה 1), עמ' 57-58.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

אבינרי, היכל רש"י: י' אבינרי, היכל רש"י, מהדורה חדשה, א-ב, ירושלים תש"ם-תשמ"ה.

אבן בוחן: ר' קלונימוס בן קלונימוס, אבן בוחן, מהדורת א"מ הברמן, תל אביב תשט"ז.
אברבנאל, פירוש התורה: פירוש התורה לר' יצחק אברבנאל, ירושלים תשכ"ד.
אברבנאל, פירוש התורה, מהדורת שביב: פירוש אברבנאל לבראשית, מהדורת י' שביב, ירושלים תשס"ז.

אברגטס, נשים אריסטוקרטיות בצרפת: Th. Evergates (ed.), *Aristocratic Women in Medieval France*, Philadelphia 1999

אברהמס, צוואות גדולי ישראל: I. Abrahams, *Hebrew Ethical Wills*, Philadelphia 1954

אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה: ד' אברמס, הגוף האלוהי הנשי בקבלה, ירושלים תשס"ה.

אברמסון, איגרת הקודש: ש' אברמסון, "איגרת הקודש המיוחסת לרמב"ן", סיני, צ (תשמ"ב), עמ' רלב-רנג.

אברמסון, רב נסים גאון: ש' אברמסון, רב נסים גאון, ירושלים תשכ"ה.

אדלמן, חינוך נשים יהודיות באיטליה: H.E. Adelman, "The Educational and Literary Activities of Jewish Women in Italy during the Renaissance and the Catholic Restoration", *the Catholic Restoration* ספר יובל לשלמה סימנסון, בעריכת א' אופנהיימר ואחרים, תל-אביב תשנ"ג, חלק לוועזי, עמ' 9-23.

אדלמן, נשים יהודיות באיטליה: H.E. Adelman, "Rabbis and Reality: Public Activities of Jewish Women in Italy during the Renaissance and Catholic Restoration", *Jewish History*, 5, 1 (1991), pp. 27-40
אדרי, תרגום הזוהר ראו: הזוהר, אדרי.

אופנהיימר, עם הארץ: A. Oppenheimer, *The 'Am ha-Aretz – A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Leiden 1977

* ברשימה זו הובאו הקיצורים הביבליוגרפיים של המקורות והמחקרים שהופיעו בספר פעמים אחדות או שחשיבותם רבה לחקר הנושא. פרסומים אחרים הובאו במקומם בפירוט מלא.

אוצר הגאונים: ב"מ לוין (מהדיר), אוצר הגאונים, א-ג, חיפה תרפ"ח – ירושלים תש"ג.

אור זרוע: ר' יצחק בר' משה מווינה, ספר אור זרוע, א-ב, זיטאמיר תרכ"ב; ג-ד, ירושלים תשכ"ח.

אורבך, בעלי התוספות: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"מ.
אורבך, חז"ל אמונות ודעות: א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א.

אורבך, תשובות הרא"ש בכתבי יד: א"א אורבך, "שאלות ותשובות הרא"ש בכתבי יד ובדפוסים", שנתון המשפט העברי, ב (תשל"ה), עמ' 1-153.
אורון, ספר הקנה: מ' קושניר-אורון, הפליאה והקנה – יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית-חברתית ודרך עיצובם הספרותית, ירושלים תש"ס.

אורון, ספר עזרת ה': מ' אורון, "ספר עזרת השם: ויכוח תיאולוגי בין גבר לאישה במאה הי"ד", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יב (תשנ"ו), עמ' 177-197.
אורון, שימני כחותם: מ' אורון, "שימני כחותם על ליבך: עיונים בפואטיקה של בעל הזוהר בפרשת סבא דמשפטים", משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, בעריכת מ' אורון וע' גולדרייך, ירושלים תשנ"ו, עמ' 1-24.

אורפלי, יהודים ומומרים: M. Orfali, "Jews and Conversos in Fifteenth-Century Spain: Christian Apologia and Polemic", *From Witness to Witchcraft: Jew and Judaism in Medieval Christian Thought*, ed. J. Cohen, Wiesbaden 1996, pp. 337-360

אחמד, נשים באסלאם הקדום: L. Ahmad, "Early Islam and the Position of Women: The Problem of Interpretation", *Women in Middle Eastern History*, eds. N. Keddie and B. Baron, New Haven 1991, pp. 58-73

איגוס, מהר"ם מרוטנבורג: I.A. Agus, *Rabbi Meir of Rothenburg*, 1-2, Philadelphia 1947

אידל, אנדרוגיניות ושוויון: M. Idel, "Androgyny and Equality in the Theosophical-Theurgical Kabbalah", *Diogenes*, 52 (2005), pp. 27-38

אידל, ארוס וקבלה: M. Idel, *Kabbalah and Eros*, New Haven-London 2005
אידל, דימויים מיניים: מ' אידל, "דימויים ומעשים מיניים בקבלה", זמנים, 42 (1992), עמ' 30-39.

אידל, המין כמטפורה בקבלה: M. Idel, "Sexual Metaphors and Praxis in the Kabbalah", *The Jewish Family*, ed. D. Kraemer, Oxford 1989, pp. 197-224

- אידל, הרעיה והפילגש: מ' אידל, "הרעיה והפילגש; האשה במיסטיקה היהודית", ברוך שעשני אשה?, בעריכת ד"י אריאל ואחרים, תל-אביב 1999, עמ' 141–157.
- אידל, הרשב"א ואברהם אבולעפיה: מ' אידל, "הרשב"א ואברהם אבולעפיה: לתולדותיו של פולמוס קבלי נזנח", ספר היובל לח"ו דימיטרובסקי, בעריכת ד' בוירין ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 235–251.
- אידל, קבלה – היבטים חדשים: מ' אידל, קבלה – היבטים חדשים, ירושלים ותל-אביב תשנ"ג.
- אידל, ר' מנחם ריקנאטי: מ' אידל, ר' מנחם ריקנאטי המקובל, ירושלים ותל-אביב תשנ"ח.
- אידל, רמב"ן: מ' אידל, "ר' משה בן נחמן: קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית", תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 535–580.
- S.L. Einbinder, "Jewish Women Martyrs: מרטריות יהודיות: Changing Models of Representation", *Exemplaria*, 12 (2000), pp. 105–127
- אילן, פירוש ראב"ם לתורה: נ' אילן, "הנחות תאולוגיות ועקרונות פרשניים: לטיבו ולייחודו של פירוש ר' אברהם בן הרמב"ם לתורה", דבר דבור על אופניו: ספר יובל לח' בן-שמאי, בעריכת מ' בר-אשר ואחרים, ירושלים תשס"ו, עמ' 31–70.
- אלבויס, תשובת הלב וקבלת יסורים: י' אלבויס, תשובת הלב וקבלת יסורים: עיונים בשיטות התשובה של חכמי אשכנז ופולין, 1348–1648, ירושלים תשנ"ג.
- E. Alvilda (ed.), *Medieval Women's Visionary Literature*, New York 1985
- אלון, המשפט העברי: מ' אלון, המשפט העברי: תולדותיו מקורותיו עקרונותיו, א-ד, ירושלים תשמ"ח.
- אליאור, עלמה יפה: ר' אליאור, "עלמה יפה שאין לה עיניים – נשים בלשון, בדת ובתרבות היהודית", ברוך שעשני אשה?, בעריכת ד"י אריאל ואחרים, תל-אביב 1999, עמ' 37–56.
- D. Elliot, *Spiritual Marriage*, New Jersey 1993
- אליצור, שירת החול העברית: ש' אליצור, שירת החול העברית בספרד המוסלמית, א, תל-אביב תשס"ד.
- A.L. Al-Sayyid-Marsot (ed.), *Society and the Sexes in Medieval Islam*, California 1979
- אלפנביין, תשובות רש"י: י"ש אלפנביין (מהדיר), תשובות רש"י, ניו-יורק תש"ג.
- R.W. Emery, *The Jews of Perpignan in the Thirteenth Century*, New York 1959
- אנטולי, מלמד התלמידים: י' אנטולי, מלמד התלמידים, ליק תרכ"ו.

- אסף, החינוך בישראל: ש' אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, בעריכת ש' גליק, א-ד, ניו-יורק וירושלים תשס"ב-תשס"ו.
- אספוסו, חוקי המשפחה באסלאם: J.L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, Syracuse 1982
- אפטוביצר, מבוא: א' אפטוביצר, מבוא לראבי"ה, ירושלים תרצ"ח.
- ארחות חיים: ארחות חיים לר' אהרן הכהן מלוניל, א, פירינצי תק"י; ב, מהדורת מ' שלזינגר, ברלין תרנ"ט-תרס"ב.
- ארליך, אף הן היו באותו הנס: א' ארליך, "אף הן היו באותו הנס", לגלגולה של טענה שווינית בעולם ההלכה", עין טובה: דו שיח ופולמוס בתרבות ישראל, ספר יובל לטובה אילן, בעריכת נ' אילן, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 142-159.
- ארנד, פשוטו של מקרא: מ' ארנד, "האמנם לא בא רש"י אלא לפשוטו של מקרא?", זכור דבר לעבדך: ספר זיכרון לדב רפל, בעריכת ש' גליק, ירושלים תשס"ז, עמ' 263-281.
- ארקוולטי, מעין גנים: ר' שמואל ארקוולטי, מעין גנים, ונציה שי"ג.
- אשתור, קורות היהודים בספרד: א' אשתור, קורות היהודים בספרד המוסלמית, א-ב, ירושלים 1966.
- באומגרטן, אמהות וילדים: א' באומגרטן, אמהות וילדים: חיי משפחה באשכנז בימי הביניים, ירושלים תשס"ה.
- בויארין, הבשר שברוח: ד' בויארין, הבשר שברוח - שיח המיניות בתלמוד, תל-אביב 1999.
- בויארין, מעשה ברוריה: ד' בויארין, "דיאכרוניה מול סינכרוניה: מעשה דברוריא", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יא-יב (תש"ן), עמ' 7-17.
- בולו, הזונה בימי הביניים המוקדמים: V.L. Bullough, "The Prostitute in the Early Middle Ages", *Sexual Practices and The Medieval Church*, eds. V.L. Bullough and J. Brundage, New York 1982, pp. 34-42
- בולו וברונדג', המין והכנסייה: V.L. Bullough and J. Brundage (eds.), *Sexual Practices and The Medieval Church*, New York 1982
- בונפיל, במראה כסופה: ר' בונפיל, במראה כסופה: חיי היהודים באיטליה בימי הרינסאנס, ירושלים תשנ"ד.
- בונפיל, יהודי ונציה: ר' בונפיל, "קווים לדמותם החברתית והרוחנית של יהודי איזור ווינציה בראשית המאה הט"ז", ציון, מא (תשל"ז), עמ' 68-96.
- בוסן, אנתרופולוגיה כלכלית של הנישואין: L. Bossen, "Toward a Theory of Marriage: The Economic Anthropology of Marriage Transactions", *Ethnology*, 27 (1988), pp. 127-144

- בוקסבוים, חכמי ספרד על ה"קטלנית": י' בוקסבוים, "תשובות חכמי ספרד בדין קטלנית", מוריה, ז [עז-עט] (תשל"ז), עמ' ב-יא.
- S. Borchers, *Jüdisches Frauenleben*: בורכרס, האישה בספר חסידים: *im Mittelalter: Die Texte des Sefer Chasidim*, Frankfurt am Main 1998
- D. Biale, *Eros and the Jews, from Biblical Israel to Contemporary America*, New York 1992
- בינארט, גירוש ספרד: ח' ביינארט, גירוש ספרד, ירושלים תשנ"ה.
- בינארט, החצרנות היהודית בספרד: ח' ביינארט, "דמותה של החצרנות היהודית בספרד הנוצרית", פרקי ספרד, א, ירושלים תשנ"ה, עמ' 51-62.
- C.W. Bynum, "Did the Twelfth Century Discover the Individual?", *Jesus as Mother*, Berkeley 1982, pp. 82-109
- C.W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, California 1987
- C.W. Bynum, "Religious Women in the Later Middle Ages", *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, ed. J. Raitt, New York 1988, pp. 121-139
- S.G. Bell, "Medieval Women Book Owners: Arbiters of Lay Piety and Ambassadors of Culture", *Women and Power in the Middle Ages*, ed. M. Erler, Athens-London 1988, pp. 149-161
- בלאמי, תשובות הרמב"ם ראו: תשובות הרמב"ם
- J.A. Bellamy, "Sex and Society in Islamic Popular Literature", *Society and the Sexes in Medieval Islam*, ed. A.L. Al-Sayyid-Marsot, Malibu 1979, pp. 23-41
- בלידשטיין, יחס המאירי לנוכרים: י' בלידשטיין, "יחסו של ר' מנחם מאירי לנוכרי: בין אפולוגטיקה להפנמה", ציון, נא (תשמ"א), עמ' 153-166.
- בלידשטיין, נשים שביות ומשומדות: י' בלידשטיין, "מעמדן של שביות ומשומדות", שנתון המשפט העברי, ג (תשל"ו), עמ' 37-116.
- A. Blamires, *The Case for Women in Medieval Culture*, Oxford 1997
- A. Blamires, K. Pratt and C.W. Marx (eds.), *Woman Defamed and Woman Defended: An Anthology of Medieval Texts*, Oxford 1992
- S. Belkin, "Levirate and Agnate Marriage in יבום ונישואי קרובים:

Rabbinic and Cognate Literature", *Jewish Quarterly Review*, 60 (1969–1970), pp. 275–329

בן משלי ראו: ר"ש הנגיד, בן משלי

בן קהלת ראו: ר"ש הנגיד, בן קהלת

בן-שלום, מול תרבות נוצרית: ר' בן-שלום, מול תרבות נוצרית: תודעה היסטורית ודימויי עבר בקרב יהודי ספרד ופרובנס בימי הביניים, ירושלים תשס"ז.

בן-שמאי, הקדמת רס"ג לדניאל: ח' בן-שמאי, "הקדמת רב סעדיה גאון לדניאל: מסה על חישוב הקץ על פי הנבואה כנגד ניחוש הקץ של האסטרולוגים והקוסמים", ספונות, כג (תשס"ד), עמ' 59–13.

בן-ששון, הקהילה היהודית: מ' בן-ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם, ירושלים תשנ"ו.

M. Ben-Sasson, "Maimonides in Egypt: The First Stage", *Maimonidean Studies*, ed. A. Hyman, 2, New York 1991, pp.

3–30

בן-ששון, תולדות ישראל בימי הביניים: ח"ה בן-ששון, תולדות ישראל בימי הביניים, תל-אביב תשכ"ט.

J.R. Baskin, "From Separation to Displacement: The Problem of Women in Sefer Hasidim", *AJS Review*,

19 (1994), pp. 1–18

בסקין, חינוך נשים יהודיות: י"ר בסקין, "חינוך נשים יהודיות והשכלתן בימי הביניים בארצות האסלאם והנצרות", פעמים, 82 (תש"ס), עמ' 49–31.

בסקין, מבט חדש על האישה היהודייה: י' בסקין, "מבט חדש על האישה היהודייה באשכנז בימי הביניים", הרימי בכח קולך, בעריכת ר' לוי מלמד, תל-אביב 2001, עמ' 84–72.

J.R. Baskin, "Images of Women in Sefer Hasidim", *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, eds. J. Dan and K.E. Grözinger, Berlin–New York 1995, pp. 93–105

J.R. Baskin, "Jewish Women in the Middle Ages", *Jewish Women in Historical Perspective*, ed. J.R. Baskin, Detroit 1998, pp. 101–127

בער, היהודים בספרד הנוצרית: י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, תל-אביב תשכ"ה.

בער, המגמה של ספר חסידים: י' בער, "המגמה הדתית-החברתית של ספר חסידים", ציון, ג (תרצ"ח), עמ' 50–1.

- בער, השוויון אצל חסידי אשכנז: י' בער, "תורת השוויון הטבעי הקדמון אצל חסידי אשכנז", ציון, לב (תשכ"ז), עמ' 129–136.
- בער, ישראל בעמים: י' בער, ישראל בעמים, ירושלים תשמ"ו.
- B. Socachevsky Bacon, "How Shall We Tell the Story of Beruriah's End?", *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*, 5 (2002), pp. 231–239
- Th. Buckley and A. Gottlieb (eds.), האנתרופולוגיה של הווסת: בקלי וגוטליב, *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, Berkeley–Los Angeles 1988
- בר-אשר, לשון לימודים: מ' בר-אשר (מהדיר), לשון לימודים לר' רפאל בירדוגו, ירושלים תשס"ב.
- M.M. Brayer, *The Jewish Women in Rabbinic Literature*, New Jersey 1986
- בראשית רבה: מדרש בראשית רבה, מהדורת י' תיאודור וח' אלבק, א-ג, ירושלים תשכ"ה?
- ברגמן, צרור זהובים: ד' ברגמן, צרור זהובים: סונטים עבריים מתקופת הרנסאנס והבארוק, ירושלים תשנ"ה.
- ברגמן, שביל הזהב: ד' ברגמן, שביל הזהב: הסונט העברי בתקופת הרנסאנס והבארוק, ירושלים תשנ"ה.
- D. Berger, "On the Morality of the Patriarchs in Jewish Polemic and Exegesis", *Understanding Scripture*, eds. C. Thoma and M. Wyschogrod, New York 1987, pp. 49–62
- ברודי, דיואן ר' אלעזר הבבלי: ח' בראדי (מהדיר), דיואן, קובץ שירי ר' אלעזר בן יעקב הבבלי, ירושלים תרצ"ה.
- ברודי, הגאונים כמחוקקים: י' ברודי, "כלום היו הגאונים מחוקקים?", שנתון המשפט העברי, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 279–315.
- ברויאר, נשים בקידוש השם: מ' ברויאר, "נשים בקידוש השם", יהודים מול הצלב, בעריכת י"ט עסיס ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 141–149.
- J.A. Brundage, "Prostitution in the Medieval Canon Law", *Sisters and Workers in the Middle Ages*, eds. J.M. Bennett et al., Chicago–London 1976, pp. 79–99
- J.A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987

- Ch. Brooke, *The Medieval Idea of Marriage*, הנישואין של הנישואין, ברוק, האידאה של הנישואין, Oxford 1989
- Z. Baranski, *Women and Italy: Essays on Gender, Culture and History*, נשים ואיטליה: עיונים מגזר, ברנסקי, Hampshire 1991
- R. Barkai, *A History of Jewish Gynaecological Texts in the Middle Ages*, טקסטים גניקולוגיים יהודיים: ברקאי, Leiden–Boston–Köln 1998
- ברקאי, מסורות רפואיות יווניות: ר' ברקאי, "מסורות רפואיות יווניות והשפעתן על תפיסת האישה בימי הביניים", אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, בעריכת י' עצמון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 115–142.
- בר-תקוה, פיוטי השנירי: ב' בר-תקוה, פיוטי ר' יצחק השנירי, ירושלים תשנ"ו.
- J. Garb, "Gender and Power in Kabbalah: A Theoretical Investigation", *Kabbalah*, 13 (2005), pp. 79–107
- גארב, מיגדר וכוח בקבלה: א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה: א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל-אביב תשל"ו.
- S.D. Goitein, "The Sexual Mores of the Common People", *Society and the Sexes in Medieval Islam*, ed. A.L. Al-Sayyid-Marsot, Malibu 1979, pp. 43–61
- S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, 3: *The Family*, חברה ים תיכונית: גויתין, Berkeley–Los Angeles–London 1978
- גויתין, סדרי חינוך: ש"ד גויתין, סדרי חינוך מתקופת הגאונים עד בית הרמב"ם, ירושלים תשכ"ב.
- P.S. Gold, "The Marriage of Mary and Joseph in the Twelfth-Century Ideology of Marriage", *Sexual Practices and the Medieval Church*, eds. V.L. Bullough and J. Brundage, New York 1982, pp. 102–117
- גולד, מריה ואידאולוגיית הנישואין במאה ה"ב: גולדין, הייחוד והיחוד, תל-אביב 1977.
- גולדין, נשים ותפילין: ד' גולדין, "האם מותר לנשים להניח תפילין?", אסופות, יא (תשנ"ח), עמ' קפג–קצו.
- W.C. Jordan, "Jews on Top: Women and the Availability of Consumption Loans in Northern France in the Mid-Thirteenth Century", *Journal of Jewish Studies*, 29 (1978), pp. 39–56
- ג'ורדן, נשים והלוואה בריבית: ג'ורדן, "סחר הרדאנים: במלכות ישמעאל בתקופת הגאונים, א, ירושלים 1997, עמ' 611–635.
- P. Giller, "Love and Upheaval in the Zohar's", גילר, אהבה והתקוממות בזוהר: גילר, Love and Upheaval in the Zohar's

- Sabba de-Mishpatim", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 7 (1998), pp. 31–60
- גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי: ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ניו-יורק תש"א.
- גלינסקי, הרא"ש בספרד: י"ד גלינסקי, "הרא"ש האשכנזי בספרד: 'תוספות הרא"ש', 'פסקי הרא"ש', ישיבת הרא"ש", תרביץ, עד (תשס"ה), עמ' 389–421.
- גליק, אור לאבל: ש' גליק, אור לאבל, ירושלים תשנ"א.
- גליק, החינוך היהודי ראו: אסף, החינוך בישראל.
- גפני, יהודי בבל: י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א.
- גרג, הנשים בדרשות: J.Y. Gregg, *Devils, Women and Jews: Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*, Albany 1997
- גרונר, דרכי הוראה של הראשונים: צ' גרונר, "דרכי הוראה של ראשונים וגאונים", מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי, בעריכת ע' פליישר ואחרים, ירושלים תשס"א, עמ' 267–278.
- גרוס, גליה יודאיקה: H. Gross, *Gallia Judaica*, Amsterdam 1969
- גרוסמן, האשה במשנת רש"י: א' גרוסמן, "האשה במשנתו של רש"י", ציון, ע (תשס"ה), עמ' 157–190.
- גרוסמן, האשה במשנתם של חסידי אשכנז: א' גרוסמן, "האשה במשנתם של חסידי אשכנז", *Creation and Re-Creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan*, eds. R. Elior and P. Schäfer, Tübingen 2005, Hebrew Section, pp. 85–96
- גרוסמן, האשה הקטלנית: א' גרוסמן, "ממורשתה של יהדות ספרד: היחס אל האשה הקטלנית בימי הביניים", תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 531–561.
- גרוסמן, והוא ימשול בך: א' גרוסמן, "והוא ימשול בך – בין תיאוריה למציאות", מחקרים בתולדות יהודי אשכנז: ספר היובל ליצחק זימר, בעריכת ג' בקון ואחרים, ירושלים תשס"ח, עמ' 57–72.
- גרוסמן, זכות הבעל להכות את אשתו: א' גרוסמן, "והוא ימשול בך: זכות הבעל להכות את אשתו למטרת חינוך", ספר זיכרון לפרופ' זאב פלק ז"ל, בעריכת ר' הורוביץ ואחרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 39–57.
- גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים: א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשס"א.³
- גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשס"א.³
- גרוסמן, חסידות ומורדות: א' גרוסמן, חסידות ומורדות – נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א.

- גרוסמן, מהר"ם וארץ ישראל: א' גרוסמן, "זיקתו של מהר"ם מרוטנבורג אל ארץ ישראל", קתדרה, 84 (תשנ"ז), עמ' 63–84.
- גרוסמן, פולמוס חברתי בפירושי כספי: א' גרוסמן, "פולמוס חברתי בפירושי המקרא של ר' יוסף אבן כספי", לאות וזכרון: מחקרים בשירה העברית ובמורשת ישראל, ספר זכרון לאהרן מירסקי, בעריכת א' חזן ו' יהלום, ירושלים תשס"ו, עמ' 103–124.
- גרוסמן, רש"י: א' גרוסמן, רש"י, ירושלים תשס"ו.
- גרוסמן, רש"י – אמונות ודעות: א' גרוסמן, אמונות ודעות בעולמו של רש"י, אלון שבות תשס"ח.
- גרוסמן, שורשיו של קידוש השם: א' גרוסמן, "שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה", קדושת החיים וחירוף הנפש, בעריכת י' גפני וא' רביצקי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 99–130.
- גרייזל, הכנסייה והיהודים: S. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, New York 1966
- גרין, השכינה ומרים: א"י גרין, השכינה, מרים הבתולה ושיר השירים – הרהורים על סמל קבלי בהקשרו הנוצרי (יריעות, ד), ירושלים תשס"ג.
- גרין, תדמית האישה: A. Green, "Bride, Spouse, Daughter: Images of the Feminine in Classical Jewish Sources", *On Being a Jewish Feminist*, ed. S. Heschel, New York 1983, pp. 248–260
- דוד, גדליה אבן יחיא: א' דוד, מפעלו ההיסטוריוגרפי של גדליה אבן יחיא בעל שלשלת הקבלה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו.
- דוידסון, הנידה בתפיסת הרמב"ן: ח' דוידסון, "כ'אפעה הממית בהבטתו: הנידה בתפיסת הרמב"ן", היספניה יודאיקה, 5 (תשס"ז), עמ' א–מא.
- דורמן, יהודה אברבנאל: יהודה אברבנאל, שיחות על האהבה, ההדיר ותרגם מאיטלקית מ' דורמן, ירושלים תשמ"ג.
- דיבי, אהבה ונישואין בימי הביניים: G. Duby, *Love and Marriage in the Middle Ages*, Chicago 1994
- דימיטרובסקי, תשובות הרשב"א: ח"ז דימיטרובסקי (מהדיר), תשובות הרשב"א, א, ירושלים תש"ן.
- דינרי, מנהגי נידה: י' דינרי, "מנהגי טומאת הנידה – מקורם והשתלשלותם", תרביץ, מט (תש"ם), עמ' 302–324.
- דישון, דימוי הנשים בספרות: J. Dishon, "Images of Women in Medieval Hebrew Literature", *Women of the World: Jewish Women and Jewish Writing*, ed. J.R. Baskin, Detroit 1994, pp. 35–49

- דן, דמותו של ר' יהודה החסיד: י' דן, "לדמותו ההיסטורית של ר' יהודה החסיד", תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים – ספר זיכרון לח"ה בן-ששון, בעריכת ר' בונפיל ואחרים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 389–398.
- דן, המיסטיקה היהודית בימי הביניים: J. Dan, *Jewish Mysticism: The Middle Ages*, Northvale 1998
- דן, לילית: J. Dan, "Samael, Lilith and the Concept of Evil in Early Kabbalah", *AJS Review*, 5 (1980), pp. 17–40
- דן, סיפורים דימונולוגיים: י' דן, "סיפורים דימונולוגיים מכתבי ר' יהודה החסיד", תרביץ, ל (תשכ"א), עמ' 273–289.
- דן, ספרות חסידי אשכנז: י' דן, עיונים בספרות חסידי אשכנז, רמת-גן תשל"ה.
- דן, ר' יהודה החסיד: י' דן, ר' יהודה החסיד, ירושלים תשס"ו.
- האשכול, מהדורת אירבך: אברהם בר' יצחק מנרבונא, ספר האשכול, מהדורת צ"ב אירערבך, הלברשטאט תרכ"ח–תרכ"ט.
- האשכול, מהדורת אלבק: אברהם בר' יצחק מנרבונא, ספר האשכול, מהדורת ח' אלבק, ירושלים תרצ"ה–תרצ"ח.
- הבלין, סדר הקבלה למאירי: ש"ז הבלין (מהדיר), סדר הקבלה לרבינו מנחם המאירי, ירושלים–קליבלנד תשנ"ב.
- הבלין, תקנות רגמ"ה בספרד: ש"ז הבלין, "תקנות רבינו גרשום מאור הגולה בענייני אישות בתחומי ספרד ופרובאנס", שנתון המשפט העברי, ב (תשל"ח), עמ' 200–257.
- הבלין, תשובות הרשב"א: ש"ז הבלין, מבוא לתשובות שאלות להרשב"א, ירושלים תשל"ז.
- הברמן, גזירות אשכנז וצרפת: א"מ הברמן (מהדיר), ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"א.
- הוס, ייצוגים שליליים של נשים: מ' הוס, "ייצוגים שליליים של נשים ונשיות בשירת האסכולה האנדלוסית", תעודה, יט (תשס"ג), עמ' 27–53.
- הוס, שירת החשק של הנגיד: מ' הוס, "פשט או אליגוריה: שירת החשק של שמואל הנגיד", מחקרי ירושלים בספרות עברית, טו (תשנ"ה), עמ' 53–73.
- הופמן, ברית הדם: L.A. Hoffman, *Covenant of Blood: Circumcision and Gender in Rabbinic Judaism*, Chicago–London 1996
- הורוביץ, אריסטו והנשים: M.C. Horowitz, "Aristotle and Women", *Journal for the History of Biology*, 9 (1976), pp. 183–213
- הורוביץ, משמרות לילה: א' הורוביץ, "משמרות לילה במסורת היהודית: בין תרבות

- עממית לדת רשמית", התרבות העממית, בעריכת ב"ז קדר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 209–223.
- הורוביץ, פירוש האגדות לרשב"א: כ' הורוביץ, "על פירוש האגדות של הרשב"א: בין קבלה לפילוסופיה", דעת, 18 (תשמ"ז), עמ' 15–25.
- הזוהר: ספר הזוהר, מהדורת ר' מרגליות, א-ג, ירושלים תשמ"ד.
- הזוהר, אדרי: ספר הזוהר, מתורגם לעברית, מהדורת י' אדרי, א-ט, ירושלים תשנ"ח.
- הכהן, דמעות העשוקים: A. Hacohen, *The Tears of the Oppressed*, Jersey City 2004.
- הכהן, כלה כמות שהיא: א' הכהן, "כלה כמות שהיא", מסכת, א (תשס"ב), עמ' 235–273.
- הכהן, נשים עצלניות וחשובות: א' הכהן, "נשים עצלניות הן?!? נשים חשובות הן!?", עלון שבות, בוגרים, יא (תשנ"ח), עמ' 63–82.
- הכהן, תשובות רש"י: א' הכהן, "תשובות רש"י", רש"י – דמותו ויצירתו, בעריכת א' גרוסמן וש' יפת, ירושלים תשס"ט, עמ' 227–267.
- הלבני, תלמוד תורה לנשים: ד' הלבני, "תלמוד תורה לנשים", מים מדליו, בעריכת י' בן-ששון, ירושלים תשנ"ז, עמ' 15–26.
- הלברטל, בין תורה לחכמה: מ' הלברטל, בין תורה לחכמה: ר' מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים תשס"א.
- הלברטל, המנהג וההיסטוריה בתורת הרמב"ן: מ' הלברטל, "המנהג וההיסטוריה של ההלכה בתורתו של הרמב"ן", ציון, סז (תשס"ב), עמ' 25–56.
- הלברטל, הרמב"ם: מ' הלברטל, הרמב"ם, ירושלים תשס"ט.
- הלברטל, על דרך האמת: מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו.
- הלר-וילנסקי, עראמה: ש' הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה, ירושלים תשט"ז.
- המאירי, בית הבחירה לקידושין: ר' מנחם המאירי, בית הבחירה, מהדורת א' סופר, ירושלים תש"ב.
- הקר, ר' מאיר עראמה: י' הקר, "איגרת ר' מאיר עראמה נגד ר' יצחק אברבנאל והתקבלותה: חידה שבאה על פתרונה", תרביץ, עז (תשס"ז), עמ' 501–518.
- הר, הנישואין מבחינה סוציולוגית: מ"ד הר, "הנישואין מבחינה סוציולוגית לפי ההלכה", משפחות בית ישראל, ירושלים תשל"ו, עמ' 37–46.
- הר, השבט: J. Heers, *Le clan familial au Moyen Age*, Paris 1974.
- הרווי, לימוד תורה לנשים במשנת הרמב"ם: W.Z. Harvey, "The Obligation of Talmud on Women According to Maimonides", *Tradition*, 19 (1981), pp. 122–130.

- B. Herring, *Joseph Ibn Kaspi's Gevia' Kesef*, New York: גביע הכסף: 1982
- M. Harris, "The Concept of Love in Sepher חסידים: הריס, אהבה בספר חסידים: Hassidim", *Jewish Quarterly Review*, 50 (1959–1960), pp. 13–43
- D. Herlihy, *Medieval Households*, Cambridge: הרליהי, בתי אב בימי הביניים: Mass. 1985
- וואלף, אליהו קפשאל: י' (ג'פרי) וואלף, "לדמותו ההלכתית והתרבותית של ר' אליהו קפשאל", *תרביץ*, סד (תשנ"ה), עמ' 173–187.
- J.R. Woolf, "Medieval Models of Purity and נשות אשכנז בבית הכנסת: Sanctity: Ashkenazic Women in the Synagogue", *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus*, eds. M.J.H.M. Poorthuis and J. Schwartz, Leiden 2000, pp. 263–280
- E.R. Wolfson, "Woman – The Feminine as האשה כאחר בקבלה: Other in Theosophic Kabbalah: Some Philosophical Observations on the Divine Andorgyne", *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*, eds. L.J. Silberstein and R.L. Cohn, New York 1994, pp. 166–204
- E.R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: האספקלריה המאירה: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994
- E.R. Wolfson, *Language, Eros, Being – Kabbalistic לשון וארוס: Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York 2005
- E.R. Wolfson, *Circle in the Square: Studies in the Use of מעגל: Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany 1995
- ויינשטיין, נישואין נוסח איטליה: ר' ויינשטיין, נישואין נוסח איטליה: על יהודי איטליה בראשית העת החדשה, ירושלים תשס"ז.
- Ch. Weissler, "Women in Paradise", *Tikkun*, 2, 2: נשים בגן עדן: (1987), pp. 43–46, 117–120
- Ch. Weissler, "Woman as High Priest: A Kabbalistic תפילת נשים: Prayer in Yiddish For Lighting Sabbath Candles", *Jewish History*, 5 (1991), pp. 9–26
- B.R. Wilson, "Glimpses of Muslim Urban נשים מוסלמיות בערים: Women in Classical Islam", *Women and the Structure of Society*, eds. B.J. Harris and J.K. McNamara, Durham 1984, pp. 5–12, 253–254

- וין, נשים בפרפיניאן: R.L. Winer, *Women, Wealth, and Community in Perpignan, c. 1250–1300*, Aldershot 2006
- וסטרייך, עילת המורדת: א' וסטרייך, "עלייתה ושחיקתה של עילת המורדת", שנתון המשפט העברי, כא (תשנ"ח-תש"ס), עמ' 123–147.
- וסטרייך, ריבוי נשים באשכנז: א' וסטרייך, "ריבוי נשים וכפיית האשה להתגרש בפסיקת חכמי אשכנז במאה האחת-עשרה ובמאה השתים-עשרה", מחקרי משפט, ו (תשמ"ח), עמ' 118–164.
- וסטרייך, תמורות במעמד האישה: א' וסטרייך, תמורות במעמד האישה במשפט העברי, ירושלים תשס"ב.
- ורפהטיג, כפיית גט להלכה ולמעשה: ז' ורפהטיג, "כפיית גט להלכה ולמעשה", שנתון המשפט העברי, ג-ד (תשל"ז-תשל"ז), עמ' 153–175.
- זוהר, הפילגש: צ' זוהר, "זוגיות על פי ההלכה ללא חופה וקידושין", אקדמות, יז (תשס"ו), עמ' 11–31.
- זולטי, לימוד תורה לנשים: S.P. Zolty, "And All Your Children Shall Be Learned", *Women and the Study of Torah in Jewish Law and History*, Northvale 1993
- זימר, עולם כמנהגו נוהג: י' זימר, עולם כמנהגו נוהג, ירושלים תשנ"ו.
- זלדס, כבורחת מפני הנחש: נ' זלדס, "כבורחת מפני הנחש – התמודדות נשים יהודיות בסיציליה בדור הגירוש עם המרת בעליהן", פעמים, 82 (תש"ס), עמ' 50–63.
- זקוביץ, האישה בסיפורת המקראית: י' זקוביץ, "האשה בסיפורת המקראית – מיתווה", בית מקרא, לב (תשמ"ז), עמ' 14–32.
- חדד, דו־פרצופין: א' חדד, "דו־פרצופין של עזר כנגדו: עיון ביחסי האיש והאישה בדברי הראב"ד", עין טובה: דו שיח ופולמוס בתרבות ישראל, ספר יובל לטובה אילן, בעריכת נ' אילן, תל אביב תשנ"ט, עמ' 476–496.
- חזן, יהודי צרפת בימי הביניים: R. Chazan, *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore 1973
- חיבור יפה מהישועה ראו: ר' נסים, חיבור יפה מהישועה.
- חיות, מיסטיקאיות יהודיות: י' חיות, "דרך לא מקובלת? מיסטיקאיות יהודיות באספקלריה של ספר החזיונות לר' חיים ויטאל", ציון, סז (תשס"ב), עמ' 139–162.
- טברסקי, הרמב"ן: I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, Mass. 1983
- טברסקי, יוסף אבן כספי: I. Twersky, "Joseph Ibn Kaspi – Portrait of a

Medieval Jewish Intellectual", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. 1979, pp. 231–257

טברסקי, מבוא למשנה תורה: י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א.

טובי, האהבה בשירת החול: י' טובי, "האהבה בשירת החול העברית על רקע השירה הערבית בימי הביניים", לאות זיכרון: מחקרים בשירה העברית ובמורשת ישראל: ספר זיכרון לאהרן מירסקי, בעריכת א' חזן וי' יהלום, ירושלים תשס"ז, עמ' 199–225.

טובך, אינדקס המעשיות: F.C. Tubach, *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki 1969

טויטו, גלגולי הנוסח של רש"י: א' טויטו, "גלגולי הנוסח של פירוש רש"י לתורה", תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 211–242.

טוך, סחר עבדים: מ' טוך, "יהודי אירופה בימי הביניים המוקדמים: סוחרי עבדים?", ציון, סד (תשנ"ט), עמ' 39–63.

טייץ, קולות נשים ותפילותיהן: E. Taitz, "Women's Voices, Women's Prayers: Women in the European Synagogue of the Middle Ages", *Daughters of the King*, eds. S. Grossman and R. Haut, Philadelphia 1992, pp. 59–71

יהלום, המגעים עם תרבות ערב: י' יהלום, "סעיד בן באבשאד והמגעים הקדומים עם תרבות ערב", תרביץ, עד (תשס"ה), עמ' 371–388.

יהלום, הקטלנית במשנת הרמב"ן: ש' יהלום, "קבלה וחדוש בכתבי הרמב"ן ובמחקר, עיון בסוגיות 'הקטלנית' ו'צומת הגידין'", קבלה: כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית, יז (תשס"ח), עמ' 201–231.

יובל, ההסדרים הכספיים של הנישואין: י"י יובל, "ההסדרים הכספיים של הנישואין באשכנז בימי הביניים", דת וכלכלה – יחסי גומלין, בעריכת מ' בן-ששון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 191–207.

יובל, תקנות נגד ריבוי גירושין: י"י יובל, "תקנות נגד ריבוי גירושין בגרמניה במאה הט"ו", ציון, מח (תשמ"ג), עמ' 177–215.

יסיף, הסיפור האקסמפלרי: ע' יסיף, "הסיפור האקסמפלרי בספר חסידים", תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 217–255.

יסיף, סיפור העם העברי: ע' יסיף, סיפור העם העברי, תל-אביב תשנ"ה.

יפת, פירוש הרשב"ם לשיר השירים: ש' יפת, פירוש ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם) לשיר השירים, ירושלים תשס"ח.

כהן, טהרה: S.J.D. Cohen, "Purity, Piety and Polemic: Medieval Rabbinic Denunciation of 'Incorrect' Purification Practices", *Women and Water*:

- Menstruation in Jewish Life and Law*, ed. R.R. Wasserfall, Hanover–London 1999, pp. 82–100
- כהן, יחסי אישות במשנת הראב"ד: "Rationales for Conjugal Sex in RaABaD's Ba'alei ha-Nefesh", *Jewish History*, 6 (1992), pp. 65–78
- כהן, כוונה ביחסי מין: ג' כהן, "כוונה בקיום יחסי מין על-פי דעות רבניות במאות הי"ב והי"ג", תעודה, יג (תשנ"ז), עמ' 155–172.
- כהן, כעיוור במראה: ג' כהן, כעיוור במראה: היהודי בתפיסה הנוצרית בימי הביניים, ירושלים תשס"ב.
- כהן, מקראות גדולות הכתר ראו: מקראות גדולות הכתר.
- S.J.D. Cohen, "Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity", *Women's History and Ancient History*, ed. S.B. Pomeroy, Chapel Hill 1991, pp. 273–299
- כהן, ספר הקבלה: ר' אברהם בן דוד, ספר הקבלה, מהדורת ג"ד כהן, פילדלפיה תשכ"ו.
- J. Cohen, "Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It", *The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, Ithaca–London 1989
- E. Cohen and E. Horowitz, "In Search of the Sacred: Jews, Christians and Rituals of Marriage in the Later Middle Ages", *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 20 (1990), pp. 225–249
- כהנא, תשובות מהר"ם ופסקיו: ר' מאיר בן ברוך מרוטנבורג, תשובות פסקים ומנהגים, מהדורת י"ז כהנא, א-ד, ירושלים תשי"ז–תשל"ז.
- כל-בו: ספר כל-בו, נפולי ר"ן.
- כ"ץ, בין יהודים לגויים: י' כ"ץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשכ"א.
- כ"ץ, הלכה וקבלה: י' כ"ץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו.
- כ"ץ, יום וחליצה: י' כ"ץ, "יום וחליצה בתקופה הבתראת-תלמודית", תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 59–106 (=הנ"ל, הלכה וקבלה, שם, עמ' 127–174).
- כשר, כספי כפרשן פילוסופי: ח' כשר, יוסף אבן-כספי כפרשן פילוסופי, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בראילן, רמת-גן תשמ"ג.
- כשר, שולחן כסף: ח' כשר (מהדירה), שולחן כסף לר' יוסף אבן כספי, ירושלים תשנ"ו.
- E. Lawee, *Isaac Abrabanel's Stance toward Tradition: Defense, Dissent and Dialogue*, New York 2001
- F. Lotter, "Die Judenverfolgung des 'König

- Rindfleisch' in Franken um 1298", *Zeitschrift für Historische Forschung*, 15 (1988), pp. 385–422
- לויין, שמואל הנגיד: 'לויין, שמואל הנגיד חייו ושירתו, תל-אביב תשכ"ג.
- R. Levine Melammed, *Heretics or Daughters of Israel?*, Oxford 1999
- R. Levine Melammed, "He Said, She Said: A Woman Teacher in Twelfth-Century Cairo", *AJS Review*, 22 (1997), pp. 19–35
- לויית חן: ח' קרייסל (מהדיר), לויית חן לר' לוי בן אברהם, ירושלים תשס"ד.
- ליבס, זוהר וארוס: 'ליבס, "זוהר וארוס", אלפיים, 9 (תשנ"ד), עמ' 56–119.
- למדן, עם בפני עצמן: ר' למדן, עם בפני עצמן, תל-אביב תשנ"ו.
- D.J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977
- מאורי, נוסח פירוש רש"י לתורה: 'מאורי, "נוסח פירוש רש"י לתורה – מצב המחקר", רש"י – דמותו ויצירתו, בעריכת א' גרוסמן ור' יפת, ירושלים תשס"ט, עמ' 63–97.
- מאק, נשים וגברים באגדות קורח: ח' מאק, "נשים וגברים באגדות על קורח ועדתו", מדעי היהדות, 40 (תש"ס), עמ' 131–143.
- מגילת אחימעץ: ב' קלאר (מהדיר), מגילת אחימעץ לרבי אחימעץ בן פלטיאל, ירושלים תשל"ד.
- מונדשיין, ר' אברהם אבן עזרא: א' מונדשיין, "ר' אברהם אבן עזרא – האיש נגד הזרם", בית מקרא, 49 (תשס"ד), עמ' 137–155.
- Ch. Mopsik, *Lettre sur la sainteté: Le Secret de la relation entre l'homme et la femme dans la cabale*, Lagrasse 1986
- Ch. Mopsik, *Le Secret du mariage de David et Bethsabée*, Combas 1994
- Ch. Mopsik, *Le sexe des âmes: Aléas de la différence sexuelle dans la cabale*, Paris–Tel Aviv 2003
- מורה נבוכים ראו: רמב"ם, מורה נבוכים.
- J. Murray, "Individualism and Consensual Marriage: Some Evidence from Medieval England", *Women, Marriage, and Family in Medieval Christendom*, eds. C.M. Rousseau and J.T. Rosenthal, Michigan 1998, pp. 121–151
- C. Morris, *The Discovery of the Individual, 1050–1200*, New York 1972

מיזליש, שירת הרוקח: י' מיזליש, שירת הרוקח: פיוטי ר' אלעזר מוורמייזא, ירושלים תשנ"ג.

L.E. Mitchell (ed.), *Women in Medieval Western European Culture*, New York-London 1999

B. Malinowski, "Magic, Science and Religion", *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Glencoe 1948, pp. 1-71

מלמד, דימוי האישה בספרות הפילוסופית: א' מלמד, "מגדר ודימוי האישה בספרות הפילוסופית", הרימי בכח קולך, בעריכת ר' לוי-מלמד, תל-אביב 2001, עמ' 59-71.

A. Melamed, "Maimonides on Women: Formless and the Prophetic?", *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, eds. A. Ivry et. al., Amsterdam 1998, pp. 99-134

מלמד, מפרשי המקרא: ע"צ מלמד, מפרשי המקרא, דרכיהם ושיטותיהם, ירושלים תשל"ח.

מנהגי מהרי"ל: מנהגי מהרי"ל, מהדורת ש"י שפיצר, ירושלים תשמ"ט.

מעשה הגאונים: א' עפשטיין (מהדיר), ספר מעשה הגאונים, ברלין תר"ע.

מעשה נסים: ח' קרייסל (מהדיר), מעשה נסים: פירוש לתורה לר' נסים ממרסיי, ירושלים תש"ס.

B. McGinn, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, New York 1998

I. Maclean, *The Renaissance Notion of Women*, Cambridge 1980

J.A. McNamara and S. Wemple, "The Power of Women through the Family in Medieval Europe, 500-1100", *Women and Power in the Middle Ages*, ed. M. Erler, Athens-London 1988, pp. 83-101

מקראות גדולות, הכתר: מ' כהן (מהדיר), מקראות גדולות, הכתר, א-י, ירושלים תשנ"ב-תשס"ז.

I.G. Marcus, *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981

מרקוס, פוליטיקה ומלחמת ערכים: א' מרקוס, "הפוליטיקה ומלחמת הערכים של חסידות אשכנז", דת וחברה במשנתם של חסידי אשכנז, בעריכת א' מרקוס, ירושלים תשמ"ז, עמ' 253-278.

I.B. Mesch, *Studies in Joseph Ibn Caspi*, Leiden 1975

- משנה תורה לרמב"ם: ר' משה בן מימון, ספר משנה תורה, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשמ"ח.
- משנה תורה לרמב"ם, ספר נשים: ר' משה בן מימון, משנה תורה, ספר נשים, מהדורת נ"א רבינוביץ, ירושלים תשנ"ז.
- נבו, פרשנות המקרא: י' נבו, פרשנות המקרא הצרפתית, רחובות תשס"ג.
- נחון, מצבות עבריות בצרפת: G. Nahon, *Inscriptions hébraïques et juives de France médiévale*, Paris 1986
- נואלס, התפתחות המחשבה בימי הביניים: D. Knowels, *The Evolution of Medieval Thought*, London 1962
- נויבאור-שטרן, גזרות תנ"י: A. Neubauer and M. Stern, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, Berlin 1892
- ר' נסים, חיבור יפה מהישועה: ר' נסים ב"ר יעקב, חיבור יפה מהישועה, מהדורת ח"י הירשברג, ירושלים תש"ל².
- נתניהו, יצחק אברבנאל: ב"צ נתניהו, דון יצחק אברבנאל – מדינאי והוגה דעות, תל-אביב תשס"ה.
- סולוביצ'יק, הלכה והיסטוריה: H. Soloveitchik, "Can Halakhic Texts Talk History?", *AJS Review*, 3 (1978), pp. 153–169
- סולוביצ'יק, הראב"ד מפוסקיר: H. Soloveitchik, "Rabad of Posquières: A Programmatic Essay", פרקים בתולדות החברה היהודית: ספר יובל ליעקב כ"ץ, בעריכת ע' אטקס ו' שלמון, ירושלים תש"ם, חלק לוועזי, עמ' 7–40.
- סולוביצ'יק, ספר חסידים: H. Soloveitchik, "Three Themes in the Sefer Hasidim", *AJS Review*, 1 (1976), pp. 311–357
- סולוביצ'יק, ספר חסידים, א: H. Soloveitchik, "Piety, Pietism and German Pietism: Sefer Hasidim I and the Influence of 'Hasidei Ashkenaz'", *Jewish Quarterly Review*, 92 (2002), pp. 455–493
- סולוביצ'יק, שו"ת כמקור היסטורי: ח' סולוביצ'יק, שו"ת כמקור היסטורי, ירושלים תשנ"א.
- סטאו, נשים בגטו: K.R. Stow and S. Debenedetti Stow, "Donne ebree a Roma nell'eta del Ghetto: affetto, dipendenza, autonomia", *Rassegna Mensile di Israel*, 52 (1986), pp. 63–116
- סיבוב ר' פתחיה: א' גרינהוט (מהדיר), סיבוב ר' פתחיה מרגנשבורג, ירושלים תרס"ה.
- סימון, ראב"ע לתרי עשר: א' סימון (מהדיר), שני פירושי ראב"ע לתרי עשר, א, רמת-גן 1989.
- סיראט, הגות פילוסופית: ק' סיראט, הגות-פילוסופית בימי הביניים, ירושלים 1975.

- B. Septimus, "Open Rebuke and Concealed Love: Nahmanides and the Andalusian Tradition", *Rabbi Moses Nahmanides: Explorations in His Religious and His Literary Virtuosity*, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. 1983, pp. 11–34
- B. Septimus, *Hispano-Jewish Culture in Transition*, Cambridge, Mass. 1982
- ספר האגודה: ספר האגודה לר' אלכסנדר זוסלין הכהן, קראקא של"א.
- ספר הישר לרבנו תם: ר' יעקב תם, ספר הישר: חלק התשובות, מהדורת ש"פ רוזנטל, ברלין תרנ"ח; חלק החידושים, מהדורת ש' שלזינגר, ירושלים תשל"ד.
- ספר הנייר: ר' חיים ברוך, ספר הנייר, מהדורת ג' אפפעל, ירושלים תשנ"ה.
- ספר הפליאה: ספר הפליאה, קארעץ תקמ"ד.
- ספר הקבלה ראו: כהן, ספר הקבלה.
- ספר הקנה: ספר הקנה, קראקא תרנ"ד.
- ספר הרוקח: ספר הרוקח לר' אלעזר מוורמייזא, מהדורת ב"ש שניאורסון, ירושלים תשכ"ז.
- ספר התשב"ץ: ספר התשב"ץ לר' שמשון בר' צדוק, למברג תרי"ח.
- ספר חסידים, ויסניצקי: ספר חסידים, מהדורת י' ויסניצקי, פרנקפורט תרפ"ד.
- ספר חסידים, מרגליות: ספר חסידים, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשכ"ד.
- ספראי, אף הן היו באותו הנס: ח' וש' ספראי, "אף הן היו באותו הנס", ספר ישרון, בעריכת מ' ששר, ירושלים תשנ"ט, עמ' 197–211.
- ספראי, מחויבות נשים במצוות: ש' ספראי, "מחויבותן של נשים במצוות במשנתם של התנאים", בר-אילן, כו–כו (תשנ"ה), עמ' 227–236.
- ספרי דברים: ספרי על ספר דברים, מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו-יורק תשכ"ט.
- B. Safran, "Rabbi Azriel and Nahmanides: Two Views of the Fall of Man", *Rabbi Moses Nahmanides: Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, ed. I. Twersky, Cambridge, Mass. 1983, pp. 75–106
- M. Saperstein, *Jewish Preaching 1200–1800*, New Haven 1989
- M. Saperstein, *Decoding the Rabbis*, Cambridge, Mass. 1980
- עמנואל, ביטול שידוכין: ש' עמנואל, "ביטול שידוכין", מחקרים בתולדות יהודי אשכנז: ספר היובל ליצחק זימר, בעריכת ג' בקון ואחרים, ירושלים תשס"ח, עמ' 157–202.

עמנואל, עיוורון כעילה לגירושין: ש' עמנואל, "עיוורון כעילה לגירושין", מסכת, ו (תשס"ז), עמ' 31–42.

עמנואל, פולמוס התפילה: ש' עמנואל, "פולמוס של חסידי אשכנז על נוסח התפילה", מחקרי תלמוד, ג (ספר זיכרון לפרופ' א"א אורבך), בעריכת י' זוסמן וד' רוזנטל, ירושלים תשס"ה, עמ' 591–625.

עמנואל, שברי לוחות: ש' עמנואל, שברי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים תשס"ז.

עמנואל, תשובות מהר"ם: ש' עמנואל, "תשובות מהר"ם מרוטנבורג שאינן של מהר"ם", שנתון המשפט העברי, כא (תשנ"ח–תש"ס), עמ' 105–149.

עסיס, חיי המין של יהודי ספרד: Y.T. Assis, "Sexual Behaviour in Medieval Hispano-Jewish Society", *Jewish History, Essays in Honour of Ch. Abramsky*, eds. A. Rapoport-Albert and S.J. Zipperstein, London 1998, pp. 25–59.

עסיס, יהדות ארגון: Y.T. Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry*, London 1997, pp. 303–304.

עסיס, יהודי סנטה קולומה: Y.T. Assis, *The Jews of Santa Coloma de Queralt*, Jerusalem 1988.

עסיס, נישואי כפל בספרד: י"ט עסיס, "חרם דרבינו גרשום' ונישואי כפל בספרד", ציון, מז (תשמ"א), עמ' 251–277.

עסיס-מגדלינה, יהודי נאבארה: י"ט עסיס ור' מגדלינה, יהודי נאבארה בשלהי ימי-הביניים, ירושלים תש"ן.

עראמה, עקידת יצחק: ר' יצחק עראמה, עקידת יצחק, מהדורת ח"י פאללאק, פרסבורג תר"ט.

פאואר, נשות ימי הביניים: E. Power, *Medieval Women*, London 1975.

פאור, בצל ההיסטוריה: J. Faur, *In the Shadow of History*, New York 1991. פגיס, הפולמוס על טיב הנשים: ד' פגיס, "הפולמוס השירי על טיב הנשים – בבואה לתמורות בשירה העברית באיטליה", מחקרי ירושלים בספרות עברית, ט (תשמ"ו), עמ' 259–300.

פגיס, חידוש ומסורת בשירת החול: ד' פגיס, חידוש ומסורת בשירת-החול העברית: ספרד ואיטליה, ירושלים 1976.

פדיה, הרמב"ן: ח' פדיה, הרמב"ן – התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל-אביב תשס"ג.

פוזן, יחסו של רש"י לאונקלוס: ר"ב פוזן, "יחסו של רש"י לתרגום אונקלוס", רש"י – דמותו ויצירתו, בעריכת א' גרוסמן וש' יפת, ירושלים תשס"ט, עמ' 275–293.

פונקנשטיין, פרשנות הרמב"ן: ע' פונקנשטיין, "פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן", ציון, מה (תש"ם), עמ' 35–59.

פינס, הרמב"ן על אדם הראשון: ש' פינס, "דברי הרמב"ן על אדם הראשון בגן עדן לאור פירושים אחרים על בראשית ב' וג'", גלות אחר גולה: ספר היוכל לחיים ביינארט, בעריכת א' מירסקי ואחרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 159–164.

פינקלשטיין, השלטון העצמי היהודי: L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York 1924

פירוש אבן עזרא לתורה: פירושי התורה לרבנו אברהם אבן עזרא, מהדורת א' וייזר, א-ג, ירושלים תשל"ז.

פירוש אברבנאל לנביאים ראשונים: י' אברבנאל, פירוש לנביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו.

פירוש הרמב"ן לתורה: פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן (רמב"ן), מהדורת ח"ד שעוועל, א-ב, ירושלים תשכ"ב.

פירוש ראב"ם לתורה: פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם, מהדורת א"י ויזנברג, לונדון תשי"ח.

פירוש רלב"ג למגילות: פירושי המגילות לרבינו לוי בן גרשום (רלב"ג), מהדורת י"ל לוי, ירושלים תשס"ד.

פירוש רלב"ג לשמות: פירוש רלב"ג על שמות, מהדורת ב' ברנר וכ' כהן, מעלה אדומים תש"ס.

פירוש רלב"ג לתורה: פירוש רלב"ג על התורה, מהדורת י"י לוי, א-ה, ירושלים תשנ"ב-תש"ס.

פירושי ר' יהודה החסיד: פירושי התורה לר' יהודה החסיד, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשל"ה.

פישמן, התשובה אצל חסידי אשכנז: T. Fishman, "The Penitential System of Hasidei Ashkenaz and the Problem of Cultural Boundaries", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 8 (1999), pp. 201–230

פישמן, מצוות נשים בקבלה: T. Fishman, "A Kabbalistic Perspective on Gender-Specific Commandments", *AJS Review*, 17 (1992), pp. 199–245
פלדמן, פירושי האגדות לרשב"א: א"ל פלדמן, פירושי האגדות לרשב"א, ירושלים תשנ"א.

פליישר, אשת דונש: ע' פליישר, "על דונש בן לברט ואשתו ובנו", מחקרי ירושלים בספרות עברית, ה (תשמ"ט), עמ' 189–202.

פליישר, משלי בן באבשאד: ע' פליישר, משלי סעיד בן באבשאד, ירושלים תש"ן.
פלך, נישואין וגירושין: ז' פלך, נישואין וגירושין, ירושלים תשכ"ב (מהדורה אנגלית

- Z.W. Falk, *Jewish Matrimonial Law in the Middle Ages*, מעודכנת: (Oxford 1966)
- פנקובר, הגהות רש"י לספרי הנביאים: י"ש פנקובר, "הגהות שהגיה רש"י את פירושו לספרי הנביאים", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, טו (תשס"ה), עמ' 211–185.
- T. Fram, *Ideals Face Reality: Jewish Law and Life in Poland, 1550–1655*, פראם, חיי היהודים בפולין: Cincinnati 1997
- G. Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul*, רוח וחומר במשנת אריסטו: Oxford 1995
- Sh. Friedman, "A Good Story Deserves Retelling – The Unfolding of the Akiva Legend", פרידמן, אגדת רחל: *Jewish Studies, an Internet Journal*, 3 (2004), pp. 1–39
- M.A. Friedman, "Tamar, A Symbol of Life: the 'Killer Wife' Superstition in the Bible and Jewish Tradition", *AJS Review*, 15 (1990), pp. 23–61
- פרידמן, הרמב"ם, משיחיות ושמד: מ"ע פרידמן, הרמב"ם, המשיח בתימן והשמד, ירושלים תשס"ב.
- פרידמן, חליצה וייבום: מ"ע פרידמן, "עכשיו אמרו מצוות חליצה קודמת למצוות הייבום", תעודה, יג (תשנ"ז), עמ' 35–66.
- פרידמן, כיסוי הפנים ונישואי מתעה: מ"ע פרידמן, "ההלכה כעדות לחיי המין אצל היהודים שבארצות האסלאם בימי הביניים: כיסוי הפנים ונישואי מתעה", פעמים, 45 (תשנ"א), עמ' 89–107.
- M.A. Friedman, "The Ethics of Medieval Jewish Marriage", *Religion in a Religious Age*, מוסר הנישואין: ed. S.D. Goitein, Cambridge, Mass. 1974, pp. 83–101
- פרידמן, ריבוי נשים: מ"ע פרידמן, ריבוי נשים בישראל, ירושלים תשמ"ו.
- פרידמן, הרא"ש: א"ח פרידמן, הרא"ש: רבנו אשר ב"ר יחיאל וצאצאיו, חייהם ופעלם, ירושלים תשמ"ו.
- פרלמן, הפולמוס בין האיסלאם ליהדות: מ' פרלמן, "הפולמוס בין האיסלאם ליהדות בימי הביניים", סופרים מוסלמים על יהודים ויהדות, בעריכת ח' לצרוס-יפה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 119–153.
- J.M. Ferrante, *Women as Image in Medieval Literature*, תדמית האישה בספרות: New York–London 1975

- פרנקל, פירוש רש"י לתלמוד: י' פרנקל, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי, ירושלים תשל"ה.
- צידה לדרך: ר' מנחם בר' אהרן בן זרח, צדה לדרך, ורשה תר"מ.
- צמח-רוזן, שירי הנגיד: ע' צמח וט' רוזן-מוקד, יצירה מחוכמה – עיון בשירי שמואל הנגיד, ירושלים 1983.
- קאפח, תשובות רבינו תם: י' קאפח, "תשובות רבינו יעקב מרומרוג", קבץ על יד, ז (תשכ"ח), עמ' 83–100.
- קדן, הבדלי המינים: J. Cadden, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science and Culture*, Cambridge 1991
- קדר, הרמב"ן בירושלים: ב"ז קדר, "יהודי ירושלים, 1187–1267, וחלקו של הרמב"ן בשיקום קהילתם", פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים, בעריכת ב"ז קדר, ירושלים תשל"ט, עמ' 122–133.
- קופפר, תשובות ופסקים: א' קופפר (מהדיר), תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"ג.
- קורן, הלכות נידה: S.F. Koren, "Mystical Rationales for the Laws of Niddah", *Women and Water*, ed. R.R. Wasserfall, Hanover 1999, pp. 101–121
- קורן, פיזיולוגיה קבלית: S.F. Koren, "Kabbalistic Physiology: Isaac the Blind, Nachmanides and Moses de Leon on Menstruation", *AJS Review*, 28 (2004), pp. 325–336
- קיש, היהודים בגרמניה: G. Kisch, *The Jews in Medieval Germany*, New York 1970²
- קלאפי־זובר, נשים ומשפחה: C. Klapisch-Zuber, *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago–London 1985
- קליין-ברסלבי, בריאת האשה על פי מורה נבוכים: ש' קליין-ברסלבי, "בריאת האשה לפי מורה נבוכים לרמב"ם", ספר ברוך בן יהודה, בעריכת ב"צ לוריא, תל-אביב 1981, עמ' 508–515.
- קליין-ברסלבי, פירוש חרמב"ם לסיפורי אדם: ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפורים על אדם בפרשת בראשית: פרקים בתורת האדם של הרמב"ם, ירושלים תשמ"ז.
- קלנר, הרמב"ם והטהרה: M. Kellner, "Maimonides on the Nature of Ritual Purity and Impurity", *Da'at*, 50–52 (2003), pp. i–xxx
- קלנר, שנאת נשים פילוסופית: מ' קלנר, "שנאת נשים פילוסופית בימי הביניים: הרלב"ג לעומת הרמב"ם", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, 14 (תשנ"ח), עמ' 113–128.

- קלקיש, שבעה דרכים לריפוי עקרות: ר' כהן (מהדיר), שבעה דרכים לריפוי עקרות
אצל האשה על פי המקובל ר' אלנתן בן משה קלקיש, ירושלים 1999.
- E. Kanarfogel, "On the Assessment of R. Moses ben Nachman and His Literary Oeuvre", *Jewish Book Annual*, 51
(1993–1994), pp. 158–172
- קצוף, גיל נישואי בנות: ר' קצוף, "גיל נישואי בנות בישראל בתקופת התלמוד",
תעודה, יג (תשנ"ז), עמ' 9–18.
- J.L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, Oxford 1991
- ראב"ד, בעלי הנפש: ר' אברהם בן דוד, בעלי הנפש, מהדורת י' קאפה, ירושלים
תשכ"ה.
- ראב"ד, ספר הקבלה ראו: כהן, ספר הקבלה.
- ראב"ד, תשובות ופסקים: תשובות ופסקים של ר' אברהם בן דוד, מהדורת י' קאפה,
ירושלים תשכ"ד.
- ראב"י, תשובות: ש' אסף (מהדיר), "תשובות ר' אברהם בר' יצחק מנרבונה", ספרן של
ראשונים, ירושלים תרצ"ה, עמ' 1–50.
- ראב"י: ר' אליעזר בר' יואל הלוי, ספר ראב"י, מהדורת א' אפטוביצר, א-ג,
ברלין-ירושלים תרע"ג-תרצ"ה.
- ראב"ן: ר' אליעזר בן נתן, ספר אבן העזר, א, מהדורת ש' אלבק, ורשה תרס"ה;
מהדורת ש"ז ערנרייך, שמלויא תרפ"ז.
- רבינוביץ, הלכות אישות ראו: רמב"ם, הלכות אישות.
- רביצקי, אוטריות וחינוך פילוסופי: א' רביצקי, "הרמב"ם - אוטריות וחינוך
פילוסופי", דעת, 53 (תשס"ד), עמ' 43–62.
- רביצקי, עיונים חדשים בפילוסופיה: א' רביצקי, עיונים חדשים בפילוסופיה של
ההלכה, ירושלים תשס"ח.
- רבנו בחי, פירוש התורה: ביאור רבנו בחי בר' אשר על התורה, א-ג, מהדורת ח"ד
שעועל, ירושלים תשל"ז.
- רגב, טעמי מצוות הייבום: ש' רגב, "טעמי מצוות הייבום: בין פילוסופיה לקבלה", דעת,
28 (תשנ"ב), עמ' 65–86.
- רובין, ראשית החיים: נ' רובין, ראשית החיים: טקסי לידה, מילה ופדיון הבן במקורות
חז"ל, תל-אביב 1995.
- A. Roberts (ed.), *Violence Against Women in Medieval Texts*, Gainesville 1998

- R. Roded, *Women in Islam and the Middle East*, באסלאם: נשים, רודד, London-New York 1999
- רודד, נשים מוסרות מידע: ר' רודד, "נשים מוסרות מידע, משכילות ומלומדות בתולדות האסלאם", פעמים, 82 (תש"ס), עמ' 4–30.
- רודרמן, מחשבה יהודית ותגליות מדעיות: ד' רודרמן, מחשבה יהודית ותגליות מדעיות בעת החדשה המוקדמת באירופה, ירושלים תשס"ג.
- T. Rosen, "On Tongues Being Bound and Let באישה בספרות העברית: T. Rosen, Loose: Women in Medieval Hebrew Literature", *Prooftexts*, 8 (1988), pp. 67–87
- T. Rosen, "Sexual Politics in a Medieval Hebrew Marriage Debate", *Exemplaria*, 12 (2000), pp. 157–184
- T. Rosen, "Circumcised Cinderella: The Fantasies of a Fourteenth-Century Jewish Author", *Prooftexts*, 20 (2000), pp. 87–110
- רוזן, ציד הצבייה: ט' רוזן, ציד הצבייה: קריאה מגדרית בספרות העברית בימי הביניים, תל-אביב תשס"ו.
- רוזנברג, הגיון בכתבי כספי: ש' רוזנברג, "הגיון, שפה ופרשנות המקרא בכתביו של ר' יוסף אבן-כספי", דת ושפה, בעריכת מ' חלמיש וא' כשר, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 105–114.
- F. Rosenthal, "Sources for the Role of Sex in Medieval Muslim Society", *Society and the Sexes in Medieval Islam*, ed. A.L. Al-Sayyid-Marsot, Malibu 1979, pp. 3–22
- רוזנטל, מסורת הלכה: א"ש רוזנטל, "מסורת-הלכה וחינוך-הלכות במשנת חכמים", תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 321–374.
- רוזנסון, רש"י – הד התקופה: י' רוזנסון, "רש"י לתורה – הגישה הפרשנית והד התקופה", עיוני מקרא ופרשנות, ח (תשס"ח), עמ' 293–320.
- רוסמן, להיות אישה יהודיה: מ' רוסמן, "להיות אישה יהודיה בפולין-ליטא בראשית העת החדשה", קיום ושבר: יהודי פולין לדורותיהם, ב, בעריכת י' ברטל וי' גוטמן, ירושלים תשס"א, עמ' 415–434.
- רוקח, חסידות, כספים ונשים באנגליה: צ' רוקח, "חסידות, כספים ונשים באנגליה של המאה ה-13", דת וכלכלה, בעריכת מ' בן-ששון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 179–190.
- ריינר, רש"י והלכות גדולות: א' ריינר, "מהלכה לפרשנות – רש"י והלכות גדולות", רש"י – דמותו ויצירתו, בעריכת א' גרוסמן וש' יפת, ירושלים תשס"ט, עמ' 311–326.

ריצ'לר, בנות עשירים באיטליה: ב' ריצ'לר, "חינוכן ושיחתן של בנות עשירים באיטליה בימי הרנסאנס", קרית ספר, סח (תשנ"ח), עמ' 275–278.

רלב"ג, פירוש התורה ראו: פירושי התורה לרלב"ג.

רמב"ם, איגרות: איגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, א-ב, ירושלים תשמ"ז–תשמ"ח. רמב"ם, הלכות אישות: רמב"ם, משנה תורה, ספר נשים, מהדורת נ"א רבינוביץ, ירושלים תשנ"ז.

רמב"ם, מורה נבוכים: רמב"ם, מורה נבוכים, א-ב, מהדורת מ' שורץ, ירושלים תשס"ג.

רמב"ם, מורה נבוכים, קאפה: רמב"ם, מורה הנבוכים, מהדורת י' קאפה, ירושלים תשל"ז.

רמב"ם, פירוש המשנה: משנה עם פירוש הרמב"ם, מתרגם ומחדיר י' קאפה, א-ו, ירושלים תשכ"ג–תשכ"ט.

רמב"ן, פירוש התורה: פירוש הרמב"ן לתורה, א-ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ב.

רנאן, חכמי צרפת: E. Renan, *Les écrivains juifs français du XIV^e siècle*, Paris 1893.

רס"ג, פירוש התורה: פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה, מהדורת י' קאפה, ירושלים תשמ"ד.

רפפורט-אלברט, נשים בחסידות: A. Rapoport-Albert, "On Women in Hasidism, S.A. Horodecky and the Maid of Ludmir Tradition", *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, eds. A. Rapoport-Albert and S.J. Zipperstein, London 1988, pp. 495–525.

רפפורט-אלברט, נשים בשבתאות: ע' רפפורט-אלברט, "על מעמד הנשים בשבתאות", החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה, א (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, טז), א, ירושלים תשס"א, עמ' 143–185.

רפל, תמונת עולמו של רש"י: ד' רפל, רש"י: תמונת עולמו היהודית, ירושלים תשנ"ה. רצהבי, למקורות בן משלי ובן קהלת: י' רצהבי, "למקורות 'בן משלי' ו'בן קהלת'", תרביץ, כה (תשט"ו), עמ' 301–322.

רקובר, יחסי ממון בין בני זוג: נ' רקובר, "יחסי ממון בין בני זוג", תורה שבעל-פה, יב (תשל"ל), עמ' קטו–קלג.

שהם, חריגים בעל כרחם: א' שהם-שטיינר, חריגים בעל כרחם: משוגעים ומצורעים בחברה היהודית באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"ח.

שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה: ד' שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשנ"ט.

שוורץ, בין שמרנות לשכלתנות: ד' שוורץ, "בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א)", דעת, 32–33 (תשנ"ד), עמ' 143–182.

שוורץ, ישן בקנקן חדש: ד' שוורץ, ישן בקנקן חדש, ירושלים תשנ"ז.
שוורצמן, בריאת האיש בצלם: י' שוורצמן, "האם גם היא נבראה בצלם אלוהים? – הפרשנות הפילוסופית הימנינימית לבריאת האשה על פי בראשית א–ג", דעת, 38–39 (תשנ"ז), עמ' 69–89.

J. Schwartzman, "Gender: למשלי: מדרשות מגדריות בפירושים למשלי", *Concepts of Medieval Jewish Thinkers and The Book of Proverbs*, *Jewish Studies Quarterly*, 7, 3 (2000), pp. 183–202
שוורצפוקס, יהודי צרפת בימי הביניים: ש' שוורצפוקס, יהודי צרפת בימי הביניים, תל-אביב 2001.

שוחר טוב: מדרש תהילים שוחר טוב, מהדורת ש' בובר, וילנה תרנ"א.
שוורץ, מורה נבוכים ראו: רמב"ם, מורה נבוכים.
שו"ת המהרי"ט: שו"ת ר' יוסף בן משה טראני, א–ב, תל-אביב תשי"ט.
שוחר, המעמד הרביעי: ש' שוחר, המעמד הרביעי: האשה בחברת ימי הביניים, תל-אביב תשמ"ג.

שילה, השדכן במשפט העברי: ש' שילה, "השדכן במשפט העברי", משפטים, ד (1972), עמ' 361–373.

שילה, כוח גברא: ש' שילה, "חסר כח גברא כעילה לגירושין", דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, ה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 353–367.
שילת, איגרות הרמב"ם ראו: רמב"ם, איגרות.

שירמן, השירה העברית בספרד המוסלמית: ח' שירמן, תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית, עדכן והשלים ע' פליישר, ירושלים תשנ"ז.

שירמן, השירה העברית בספרד הנוצרית: ח' שירמן, תולדות השירה העברית בספרד הנוצרית ובדרום צרפת, עדכן והשלים ע' פליישר, ירושלים תשנ"ז.
שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס: ח' שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, א–ד, ירושלים–תל-אביב תשכ"א.

שירמן, צחות בדיחותא דקידושין: ח' שירמן, צחות בדיחותא דקידושין, ירושלים תשכ"ה.

שלום, מגמות בקבלה: G.G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1967

שלום, ראשית הקבלה: ג' שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל-אביב תשנ"ח.
שלום, שדים ורוחות: ג' שלום, שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה מאת גרשם שלום, בעריכת א' ליבס, ירושלים תשס"ד.

- שלמון-מאק, נישואין ביהדות פולין: ת' שלמון-מאק, "חיי נישואין ביהדות פולין 1800–1650", חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, 2002.
- ר' שמואל הנגיד, בן משלי: רבי שמואל הנגיד, בן-משלי, מהדורת ש' אברמסון, תל-אביב תש"ח.
- ר' שמואל הנגיד, בן קהלת: רבי שמואל הנגיד, בן קהלת, מהדורת ש' אברמסון, תל-אביב תשי"ג.
- שמלצר, פיוטים לנישואין: מ"ח שמלצר, "פיוטים לנישואין לראשוני חכמי אשכנז", לאות זיכרון: מחקרים בשירה העברית ובמורשת ישראל, ספר זיכרון לאהרן מירסקי, בעריכת א' חזן ו' יהלום, ירושלים תשס"ו, עמ' 127–158.
- שנאן, שמות רבה: א' שנאן (מהדיר), מדרש שמות רבה, ירושלים 1984.
- שעוועל, כתבי הרמב"ן: ח"ד שעוועל (מהדיר), כתבי רמב"ן, א-ב, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ד.
- שעוועל, רבינו בחיי לתורה: ח"ד שעוועל (מהדיר), רבינו בחיי ביאור על התורה, א-ג, ירושלים תשנ"ד.
- שפיגל, האשה כמוהלת: י"ש שפיגל, "האשה כמוהלת – ההלכה וגלגוליה בסמ"ג", סידרא, ה (תשמ"ט), עמ' 149–157.
- שפיצר, מנהגי מהרי"ל ראו: מנהגי מהרי"ל.
- שפירא, שוויון האשה במקרא: א' שפירא, "על מעמדה השוויוני של האשה במקרא – מיתווה", בית מקרא, מד (תשנ"ט), עמ' 309–337.
- שפר, השתקפות יופי: P. Schafer, *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton 2002
- שפר, ספרות המאגיה היהודית: P. Schafer, "Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages", *Journal of Jewish Studies*, 41 (1990), pp. 75–91
- שפרבר, דרכה של הלכה: ד' שפרבר, דרכה של הלכה, ירושלים תשס"ו.
- שפרבר, מנהגי ישראל: ד' שפרבר, מנהגי ישראל: מקורות ותולדות, א-ח, ירושלים תשמ"ט-תשס"ו.
- שצמילר, הפולמוס על כתבי הרמב"ם: י' שצמילר, "לתמונת המחלוקת הראשונה על כתבי הרמב"ם", ציון, לד (תשכ"ט), עמ' 126–144.
- שצמילר, יהודים ורפואה: J. Shatzmiller, *Jews, Medicine and Medieval Society*, Berkeley-Los Angeles-London 1994
- שצמילר, מגילת התנצלות: י' שצמילר, "מגילת התנצלות הקטן לר' קלונימוס בן קלונימוס", ספונות, י (תשכ"ו), עמ' ט-נב.

שרמר, זכר ונקבה בראם: ע' שרמר, זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ד.

שרמר, נישואי גברים בארץ ישראל: ע' שרמר, "גיל הנישואים של גברים יהודים בארץ ישראל בתקופת הבית השני, המשנה והתלמוד", ציון, סא (תשנ"ו), עמ' 45–66. תא-שמע, המתנדבות לקיים מצוות: י"מ תא-שמע, "מעמד הנשים המתנדבות לקיים מצוות שהוזמן גרמן", הלכה, מנהג ומציאות באשכנז 1000–1350, ירושלים תשנ"ו, עמ' 262–279.

תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד: י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה, א-ב, ירושלים תשנ"ט-תש"ס.

תא-שמע, מנהג אשכנז: י"מ תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב. תא-שמע, ר' אשר ובנו ר' יעקב: י"מ תא-שמע, "רבי אשר ובנו רבי יעקב בעל הטורים: בין אשכנז לספרד", פעמים, 46–47 (תשנ"א), עמ' 75–91.

תבורי, רש"י לאסתר: י' תבורי, "פירוש רש"י לאסתר ומקורותיו", רש"י – דמותו ויצירתו, בעריכת א' גרוסמן וש' יפת, ירושלים תשס"ט, עמ' 295–309.

תירוש-רוטשילד, פמיניזם ופילוסופיה יהודית: H. Tirosh-Rothschild, "Dare to Know: Feminism and the Discipline of Jewish Philosophy", *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, eds. Lynn Davidman and Shelly Tenenbaum, New Haven–London 1994, pp. 81–119.

תלמג', פירושים לספר משלי: א' תלמג', פירושים לספר משלי לבית קמחי, ירושלים תשנ"א.

תמים דעים: ר' אברהם בן דוד, תמים דעים, מהדורת י' מאלצאן, ורשה תרנ"ז. תנחומא: מדרש תנחומא, קושטא ר"פ-רפ"א; מהדורת צילום: ירושלים תשל"א. תרומת הדשן: ר' ישראל איסרליין, תרומת הדשן, מהדורת ש' אביטן, ירושלים תשנ"א. תשב"י, משנת הזוהר: י' תשב"י, משנת הזוהר, א-ב, ירושלים תשל"א. תשובות גאוני מזרח ומערב: י' מילר (מהדיר), תשובות גאוני מזרח ומערב, ברלין תרמ"ח.

תשובות גאונים הרכבי: א"א הרכבי (מהדיר), תשובות גאונים, בתוך: זכרון לראשונים, ברלין תרמ"ז.

תשובות גאונים קדמונים: ד' קאסל (מהדיר), תשובות גאונים קדמונים, ברלין תר"ח. תשובות גאונים שערי צדק: תשובות הגאונים שערי צדק, ירושלים תשכ"ו. תשובות הגאונים החדשות: ש' עמנואל (מהדיר), תשובות הגאונים החדשות, ירושלים תשנ"ה.

תשובות הרא"ש: תשובות ר' אשר בן יחיאל, מהדורת י"ש יודלוב, ירושלים תשנ"ד. תשובות הרדב"ן: שו"ת ר' דוד בן זמרא, ורשה תרמ"ב.

תשובות הרי"ד: תשובות ר' ישעיה דיטראני, מהדורת א"י וורטהיימר, ירושלים תשכ"ז.
תשובות הר"י מיגאש: תשובות ר' יוסף הלוי אבן מיגאש, מהדורת ש' חסידה, ירושלים
תשנ"א.

תשובות הרמב"ם: תשובות הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, א-ד, ירושלים תשי"ח-
תשמ"ט.

תשובות הר"ן: שו"ת רבינו נסים גירונדי, מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים שדמ"ת.
תשובות הרשב"א: שו"ת ר' שלמה אבן אדרת, א, וינה תקע"ב; ב, ליוורנו תי"ז; ג,
ליוורנו תקל"ח; ד, שאלוניקי תקס"ג; ה, וילנא תרמ"ד; ו-ז, ורשא תרכ"ח.
תשובות הרשב"א, דימיטרובסקי: תשובות הרשב"א, ח"א, א-ב, מהדורת ח"ו
דימיטרובסקי, ירושלים תש"ן.

תשובות זכרון יהודה: שו"ת זכרון יהודה לר' יהודה בן הרא"ש, מהדורת י' רוזנברג,
ברלין תר"ו.

תשובות חכמי פרובינציה: א' סופר (מהדיר), תשובות חכמי פרובינציה, ירושלים
תשכ"ז.

תשובות חכמי צרפת ולותיר: י' מילר (מהדיר), תשובות חכמי צרפת ולותיר, וינה
תרמ"א.

תשובות מהרי"ל: שאלות ותשובות מהרי"ל לרבינו יעקב מולין וצ"ל, מהדורת י' ס"ן,
ירושלים תש"ם.

תשובות מהרי"ק: תשובות ר' יוסף קולון, ירושלים תשל"ג.

תשובות מהר"ם: שו"ת מהר"ם בן ברוך, קרימונה שי"ז; שו"ת מהר"ם בן ברוך, מהדורת
רנ"ב רבינוביץ, לבוב תר"ך; שו"ת מהר"ם בן ברוך, מהדורת מ"א בלוך, ברלין
תרנ"א; שו"ת מהר"ם בן ברוך, דפוס פראג, מהדורת מ"א בלוך, בודפשט תרנ"ה.
תשובות מיימוניות: ר' מאיר הכהן, תשובות מיימוניות, בתוך: הגהות מיימוניות,
קושטא רס"ט.

תשובות רגמ"ה: ש' אידלברג (מהדיר), תשובות רגמ"ה, ניו-יורק תשט"ז.

תשובות ר' חיים אור זרוע: תשובות ר' חיים בר' יצחק אור זרוע, ירושלים תש"ך.
תשובות רשב"א המיוחסות לרמב"ן: תשובות רשב"א המיוחסות לרמב"ן, ירושלים
תשל"ו.

תשובות רש"י: י"ש אלפנביין (מהדיר), תשובות רש"י, ניו-יורק תש"ג.

מפתחות

א. מפתח אישים

- ר' אבא מרי בר' משה 391
 ר' אביגדור צרפתי 551, 318
 אבן יעיש 547
 אבן רשד 460, 439, 140
 אברהם אבולעפיה 295, 259
 ר' אברהם אבן דאוד 49
 ר' אברהם אבן עזרא 104, 64, 59, 54, 26, 216, 219, 221, 223, 232, 238, 295, 358, 391, 414, 421, 434, 446, 456, 488, 502, 513, 536, 539, 549, 550
 ר' אברהם בן דוד (ראב"ד) 112-110, 93, 126, 128, 133, 143-155, 164, 185, 214, 229, 257, 262, 295, 297, 318, 389, 395, 410, 425, 458, 536, 538, 539, 547, 548, 553
 ר' אברהם בן הרמב"ם 120, 111, 110, 123, 124, 141, 142, 219, 499, 547
 ר' אברהם בן יצחק (ראב"י) מנרבונא 319, 244, 242
 ר' אברהם מאורליאן 551
 ר' אהרן הכהן מלונגיל 275, 152, 144
 ר' אהרן הלוי (רא"ה) 275
 אוגוסטינוס 491, 233, 232, 198
 אינוקנטיוס השלישי 314
 ר' אליהו קפשאלי 557, 269, 268, 196, 564
 אליסף (בן שמואל הנגיד) 34
 ר' אליעזר בן יואל הלוי (ראב"ה) 161, 167, 169, 172, 319, 566
 ר' אליעזר בן נתן (ראב"ן) 154, 93, 75, 164, 242, 246, 267, 564
 ר' אליעזר מבלגנצי 59
 ר' אליעזר ממץ 554, 350, 265
 ר' אלכסנדר זוסלין 332, 313
 ר' אלעזר בן יהודה מוורמס 182, 174, 183, 185, 192, 193, 204, 544
 אל-פרבי 140
 אפלטון 102, 101, 99, 98, 52, 21, 20, 452, 453, 462, 531, 538, 539
 אריסטו 139, 108, 99, 98, 29, 21, 20, 140, 142, 145, 214, 215, 226, 240, 241, 243, 260, 267, 294, 358, 359, 369, 412, 414, 417, 421, 425, 427, 437, 439, 440, 441, 448, 461, 462, 475, 480, 517, 528, 537, 538, 540, 547
 ר' אשר בן יחיאל (הרא"ש) 22, 20, 19, 129, 136, 245, 283, 306, 313, 324, 335-353, 371, 372, 396, 399, 412, 536, 552, 555
 באדיס 39
 ר' בחיי בר אשר 487, 368-354, 235, 54, 536, 538, 539, 541, 556, 561, 562
 בנימין מטודילה 143
 ברוריה 522, 86, 83, 82, 51, 26
 ברנר מקלרוו 147
 גאלנוס 440, 29
 גדליה אבן יחיאל 498, 473, 34, 30, 28, 501, 518-536, 540-543, 568, 569
 ג'ון מקנט 382
 גרגוריוס התשיעי 120
 רבנו גרשום מאור הגולה (ראו גם תקנת רגמ"ה) 504, 375, 273, 160, 88
 דבורה 461, 457, 455, 446, 366, 226, 515
 ר' דוד אבודרהם 564, 208

מפתחות

ר' יהודה הכהן, מורו של מהר"ם 317	ר' דוד אבן זמרא (רדב"ז) 553, 159
ר' יהודה הלוי 463	ר' דוד אבן שושן 520, 498
יהודה סומו 527	ר' דוד קמחי (רד"ק) 54, 212–226, 233
ר' יהושע אבן שועיב 295	238, 430, 449, 484, 499, 536, 539
יום טוב 196	541, 547
ר' יום טוב אבן אלעזר (ריטב"א) 136,	דולצא 182, 189, 192, 193, 205, 206,
563, 561, 399, 347, 306, 245	544, 565
ר' יום טוב ליפמן מילהאוזן 304	דינה 365, 448, 513, 514
ר' יונה אבן ג'נאח 414	רב האיי גאון 32, 127, 349
ר' יונה מגירונה 238, 259, 276, 277,	הלופרנס 522
492, 351, 310, 283, 279	היפוקראטס 29, 440
ר' יוסף אבן אביתור 552, 264	הנרי קורנליוס אגריפא 523, 528–532,
ר' יוסף אבן כספי 21, 22, 25, 371, 373,	534, 535, 540
482, 473, 463, 462, 457, 438–412	ר' זליגמן מבינגן 326, 329, 559
543, 537, 536, 516, 511, 499, 484	ר' זרחיה הלוי (רז"ה) 128, 143, 144,
568, 547	155, 164, 246, 247, 257, 267, 319
ר' יוסף אלבו 561	חוה 53, 54, 80, 81, 120, 148, 226,
ר' יוסף בן אליעזר טוב עלם (ריט"ע) 386,	233, 306, 307, 311, 356–358, 433,
547, 538, 537	437, 444, 445, 470, 482, 483, 485,
יוסף בן שמואל 49, 548	486, 488, 494, 502–504, 516, 524,
ר' יוסף הלוי אבן מיגאש 134, 132, 126,	530, 531, 541
337, 248, 242, 135	ר' חושיאל 32, 354, 358
יוסף צרפתי 527	ר' חיים בן ר' יצחק אור זרוע 272, 325
ר' יוסף קארו 68, 111, 136, 148, 254,	ר' חיים ברוך 55
561, 476, 335	ר' חיים פלטיאל 514, 516
ר' יוסף קולון (מהרי"ק) 196, 268, 269,	ר' חנוך בר' משה 557
557	רבנו חננאל בן חושיאל 69, 80, 86,
ר' יוסף קמחי 212	157–170, 253, 354
ר' יחיאל (אבי הרא"ש) 336	ר' חסדאי קרשקש 298, 561
ר' יחיאל מפריס 313	ר' יאיר בכרך 567
ר' יעקב אנטולי 208, 373, 537, 538, 540	ר' ידידיה 325
ר' יעקב בן הרא"ש 68, 335	יהודה אבן שבתי 28
יעקב (חימיה) הראשון 221	יהודה אבן תיבון 35
ר' יעקב בן מאיר (רבנו תם) 65, 66, 75,	יהודה אברבנאל 503, 517, 534
90, 92, 128, 132, 144, 164, 229,	יהודה אלפכאר 213
239, 246, 247, 249, 254, 257,	ר' יהודה החסיד 156, 159, 173, 297,
265–267, 277, 319, 337, 341, 342,	336, 348, 382, 478, 503, 536, 547,
345, 378, 393, 394, 536, 551, 554,	553, 554, 560, 564, 565, 568
558, 559, 564	ר' יהודה הכהן 88

- ר' לוי אבן חביב (רלב"ח) 89, 95
 ר' לוי בן גרשום (רלב"ג) 21, 22, 25, 26, 55, 103, 212, 238, 362, 371, 373, 412, 425, 436, 439-463, 473, 474, 484, 500, 501, 516, 536-543, 547, 568
 ר' לוי בן חיים 473
 ר' מאיר הלוי אבולעפיה (רמ"ה) 244
 ר' מאיר כהן 165
 ר' מאיר מרוסנבורג (מהר"ם) 19, 22, 92, 152, 158, 159, 165, 171, 198-200, 313-336, 341, 342, 352, 353, 371, 391, 412, 458, 536, 552-556, 559, 565, 566
 ר' מאיר עראמה 476, 477, 494, 495
 מחמד 37
 ר' מיימון 248
 ר' מנחם בן אהרן בן זרח 238, 376, 492
 ר' מנחם המאירי 21, 27, 28, 37, 41, 65, 68, 77, 93, 126, 143, 152, 196, 197, 225, 272, 369-412, 434, 436, 458, 459, 463, 478, 536, 544, 545, 553, 556, 568
 ר' מנחם ריקנאשי 287, 302
 ר' מרדכי בן הלל 313, 325
 ר' מרדכי בן ר' יצחק קמחי 372, 391
 מריה 54, 120, 140, 288, 309, 531, 541
 מרים 98, 103, 106, 118-120, 140, 226, 234, 235, 289, 361, 362, 366, 420, 432-434, 436, 446, 457, 515, 521, 549
 מרים מגדלנה 541
 ר' משה בן יואב 527
 ר' משה בן מיימון (רמב"ם) 21, 23, 24, 27-29, 37, 52, 62, 64, 68, 72, 76, 82, 89, 92-94, 97-143, 147, 148, 150, 151, 153, 154, 159, 164, 185, 192, 201, 213, 215, 217-220, 226, 227, 230, 232, 238, 244, 246-247
- ר' יעקב מולין (מהרי"ל) 316, 326, 550, 552
 ר' יצחק אבוהב 538, 539
 ר' יצחק אבן ג'אט 25, 26, 81, 306, 526, 544
 ר' יצחק אברבנאל 21, 51, 212, 217, 221, 238, 298, 425, 440, 444, 476, 477, 481, 487, 488, 494-517, 520, 522, 524, 536, 538, 539, 541, 543, 547, 560
 ר' יצחק אלפסי (רי"ף) 19, 93, 94, 132, 134, 135, 229, 246, 247, 256, 257, 265, 335, 336, 338, 340, 342, 345, 350, 351, 396
 ר' יצחק בן אברהם (ריצב"א) 331
 ר' יצחק בן אשר 75
 ר' יצחק בן יהודה 75, 319
 ר' יצחק בן מנחם 72
 ר' יצחק בן מרדכי 372
 ר' יצחק בן משה מווינה 156, 157, 159, 161, 166, 167, 168, 171, 172, 350, 561
 ר' יצחק בן שמואל (הר"י) 89, 279, 554, 564
 ר' יצחק בן ששת (ריב"ש) 561
 ר' יצחק הכהן 152
 ר' יצחק הלוי 74-76, 319, 563
 ר' יצחק מקורביל 192
 ר' יצחק עראמה 21, 217, 298, 372, 440, 475-494, 499, 502, 513, 536, 539, 541, 550, 564, 565
 ר' יצחק קארו 298
 ר' ירוחם 322
 ירמיה 157
 ישו 305
 ר' ישעיה מטראני 156, 550
 ר' ישראל איסרליין 349, 554, 561
 כסנתיפי 419
 ר' לוי בן אברהם 371, 541, 542, 547

מפתחות

פיליפ דה נוור	114	249, 252, 265, 266, 267, 275, 276
פלוטרקוס	528, 531	283, 287, 294, 305, 324, 333, 335
רב פלטוי גאון	322	336, 340, 342, 343, 347, 349, 350
ר' פרץ בר' אליהו (מקורביל)	320, 544	354, 359, 362, 366, 369, 375, 379
פתחיה מרגנסבורג	36	380, 386, 388-390, 394, 395, 398-
ציונה	196	400, 406, 408, 413, 414, 417, 418
קלונימוס	174	429, 433, 440-442, 446, 448, 449
קלונימוס בן קלונימוס	371, 415, 432	460, 462, 475, 476, 478, 480-483
	568, 536, 474-463	487, 490, 492, 495, 497, 505, 506
קסמונה	31	509, 510, 512, 513, 524, 526, 536
רובר מאנו'ל	464	539-553, 555-562, 565, 568
רודולף	22, 314, 327, 333	ר' משה בן נחמן (רמב"ן) 27, 29, 32, 54
רינדפלייש	314	55, 78, 92, 93, 132, 144, 221, 222
ר' שלמה אבן אדרת (רשב"א)	19, 20	227-260, 267, 275, 276, 282, 283
	21, 25, 27, 238, 245, 250, 259-	295, 296, 340, 354-361, 365, 392
	284, 313, 318, 347, 354, 355, 370-	394, 488, 492, 502, 511, 536, 541
	372, 382, 385, 412, 421, 492, 497	546, 548, 559, 561, 563
	536, 539, 551, 553, 556, 563	ר' משה מיניץ 566
ר' שלמה בן יצחק (רש"י)	22, 24-28	ר' משה מקוצי 319
	37, 50-96, 120, 121, 128, 143	ר' משה נשיא 391
	151, 154, 173, 200, 201, 223, 224-	ר' משה פרנס 313
	226, 229, 230, 232, 233, 235, 246	ר' משה קמחי 223
	253, 254, 256, 257, 267, 276, 277	משה ריאטי 527
	287, 319, 330, 339, 341, 345, 346	ר' נסים בן ראובן (הר"ן) 127, 153, 560
	358, 375, 378, 387, 391, 399, 407	ר' נסים בר' יעקב 25, 32, 49, 83, 85
	447, 459, 504, 514, 536, 538-540	87, 115, 158, 405, 536, 544, 548
	542-544, 550, 551, 555, 556, 559	560, 567
	563, 568	ר' נסים ממרסיי 55, 371, 473, 541
שם טוב אבן מאיור	547	542, 547
ר' שמואל (אבי ר' יהודה החסיד)	174	ר' נתן בן חיאל 69, 401
ר' שמואל ארקיוולטי	115, 473, 533	סוקרטס 419
	550	סוראנוס 29, 440
ר' שמואל בן חפני	430	סנקה 114
ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם)	65, 316, 554	ר' סעדיה גאון 20, 26, 54, 219, 536, 549
ר' שמואל בן עלי	115, 548, 549, 567	סקוטוס אריגנא 232
ר' שמואל בן תיבון	35, 99	עמנואל הרומי 28, 532
ר' שמואל הנגיד	19, 31-49, 228, 536	פפוס בן יהודה 63
	543, 544, 548, 549, 552	פיוס החמישי 518, 524
ר' שמואל מבמברג	328	פילון 538, 539

מפתחות

ר' שמשון משאץ	175, 174, 167	שמואל צרצה	548, 547
שפינוזה ברוך	569	ר' שמחה משפירא	42, 156-173, 200
רב שרירא גאון	165, 242, 246, 247		246, 253, 299, 316, 317, 321, 328
	349, 266		339, 346, 350, 397, 536, 543, -551
תומאס מאקווינו	475, 232		554, 556, 568
תמר	361, 514, 515, 522	ר' שמשון בן צדוק	313, 315, 318, 346
			347, 383, 396

ב. מפתח מקומות

אוסטריה	313	92, 94, 115, 123, 127, 128, 144,
איטליה	28, 34, 156, 170, 174, 193,	153, 169, 170, 202, 229, 260, 263,
	196, 268, 293, 313, 463, 464, 475,	266, 276, 277, 322, 324, 349, 536,
	495, 498, 518, 527, 528, 532, 533,	558, 559, 565
	535, 536, 550, 557	בגדאד 137, 115, 36
אירופה	18, 19, 23, 97, 152, 180, 188,	בוהמיה 313
	189, 194, 209, 269, 308, 313, 373,	בולוניה 176
	383, 411, 473, 524, 529, 545, 551,	בון 200
	558, 559, 564	בזייה (בדרש) 144
אלג'יר	259	ביונטיון 293
אנגליה	196	בינגן 326
אנדלוסיה	46, 134, 229, 341	ברצלונה 259, 560
אנסיסהיים	325	גירונה 227, 238, 277, 279, 310, 351,
ארגון	259	492
ארל	269	גרמניה 19, 22, 50, 72, 74, 75, 90, 91,
ארפורט	329	93, 94, 128-130, 156, 160, 163,
ארץ ישראל	18, 78, 92, 93, 132, 133,	164, 172, 174, 177, 182, 193, 205,
	314	242, 246, 259, 260, 313, 314, 322,
אשכנז	18, 60-62, 75, 76, 88, 92, 94,	324, 328, 335, 336, 346, 348, 352,
	132, 136, 147, 153, 154, 162, 170,	371, 373, 529, 550, 552, 555, 556,
	171, 174, 177, 178, 193, 200, 201,	559
	206, 253, 280, 299, 306, 313, 315,	גרנדה 31
	319, 322, 324, 325, 328, 330, 334,	וורמס, וורמיזא 50, 74, 75, 156, 174-
	341, 344, 345, 347, 350, 352, 370,	175, 192, 193, 204, 323, 326, 563
	385, 392, 411, 552, 553, 561, -564,	וינה 156, 272, 561
	566	טולוז 465
בבל	17, 20, 22, 27, 61, 76, 82, 86,	טולידו 213, 260, 335, 341, 353, 491,

מפתחות

פורטוגל 518, 495, 259	טרוואה (טרוויש) 75, 50
פיסארו 520	יוון 20, 22, 23, 29, 33, 111, 212, 232
פראג 304	240–243, 294, 312, 413, 417, 421
פרארא 518	437, 441, 495, 528, 530, 531, 542
פרובנס 20, 23, 28, 37, 45, 77, 97	ירושלים 89, 337, 447
126, 128, 143, 144, 146, 152, 154	לונדון 97, 144, 152
176, 212, 223, 225, 229, 246, 260	מיינץ, מגנצא 50, 69, 88, 156, 323
268, 273, 274, 280, 285, 319, 322	326, 564
362, 370–373, 382, 383, 385, 387	מיוורקה 438
391, 395, 411, 413, 414, 421, 426	מצרים 97, 128, 134, 136, 159, 246
436–439, 463–466, 473, 527, 528	559
540, 545, 557, 559, 560	מרוקו 97, 259
פריס 313	נאבארה 383
פרמא 176	נפולי 463, 464, 475, 495
פרס 33	נרבון 212, 242, 244, 269
פרפיניאן 369, 371, 474	סיציליה 259
צפון אפריקה 20, 83, 85, 97, 414	סנטה קולומה 383
צרפת 18, 22, 50, 59, 60, 72, 90, 92	ספרד 17, 18, 19, 20, 26–29, 31, 34, 42
128–130, 144, 164, 193, 213, 229	46, 49, 50, 61, 62, 76, 78, 93, 94
244, 246, 259, 260, 264, 277, 282	97, 128, 132, 135, 136, 144, 153
313, 319, 322, 330, 336, 341, 342	154, 162, 171, 176, 186, 196, 211–
348, 351, 371, 373, 465, 554, 555	213, 216, 221–223, 226–229, 236
559	239, 242–244, 248, 253, 256, 257
קהיר 303	259, 260, 263, 268, 273–277, 279
קורדובה 97, 137	282, 283, 285, 296, 297, 301, 305
קטלוניה 242, 273, 463, 464	313, 324, 328, 335, 336, 338–
קירואן 25, 32, 49, 115, 354, 405	340, 344, 345, 347, 348, 352–350
536, 560	354, 355, 370, 372–375, 382, 383
קלעתאידוד 475	385, 389, 391, 398, 399, 411, 414
קנדיאה 259, 564	421, 438, 450, 463, 464, 473, 475
קסטיליה 335, 341	489, 490–493, 495, 503, 504, 507
קרפנטרה 372	512, 514, 515, 518, 527, 528, 536
רגנסבורג 174	540, 545, 548, 550–553, 555, 557
רומי 69, 542	559–565
רוסיון 370	סרגוסה 266, 268, 354
ריינוס 174	פאס 97, 414
שאנץ 167	פדואה 473, 533
שפייר, שפירא (ראו גם: ר' שמחה	פולין 174, 566
משפירא) 156, 323, 325, 326	פוסקייר 134, 319

ג. מפתח עניינים

- "אל תרבה שיחה עם האישה" 110, 64, 47, 43, 40 (ראו גם: חינוך)
 ,421, 409, 408, 385, 384, 112, 124, 118, 114, 113, 80, 79, 49, 48
 510, 509, 210, 207, 204, 199, 197-194, 142
 - "אשת חיל" 374, 367, 311, 101, 81, 269, 268, 266, 260, 253, 250, 237
 541, 486, 484, 478, 428, 384, 320, 316, 315, 310, 307, 299, 290
 - בבואה של השכינה 306, 301, 285, 375, 350, 349, 344, 339, 333, 329
 - "גברת" 79, 72-70, 418, 417, 404, 340, 382-380, 376
 - דימוי עצמי 249, 138, 137, 136, 69, 478, 476, 472, 457, 444, 441, 420
 551, 325-323, 276, 254, 505, 503, 498, 494, 485, 483, 482
 - דרישה בשלומה 409, 384, 71, 70, 569, 564, 562, 524, 512, 506
 - הפרדתה מחברת גברים 178, 37, 36, 549, 530, 524, 255
 ,310, 300, 243-240, 222, 179, אבירים 72, 58
 ,385, 383, 348, 317, 316, 315, אגדה - ראו מדרש
 -452, 448, 433, 432, 418, 411, אהבה 61, 46-45, 34, 33, 32, 28
 472, 468, 454, 113, 112, 96, 91, 87, 78, 70-64
 - חסידה, צדקנית ופרושה 104, 96, 49, 174, 165, 157, 146, 145, 123, 122
 ,202, 192-190, 180, 177, 142, 196-194, 189, 185, 184, 179-177
 ,285, 276, 254, 235, 234, 209, 226-224, 210, 209, 206, 204, 198
 ,362, 361, 318, 308, 306, 300, 310, 302, 292-285, 270, 269, 258
 ,489, 488, 478, 472, 405, 404, 410, 390, 387, 378, 377, 341, 316
 ,530, 526-521, 515, 512, 511, 460-458, 455, 447, 423-420, 411
 551, 544, 522, 521, 513, 503, 502, 483, 469
 - חשובה ומיוחסת 376, 239, 113, 40, 569, 546, 539, 534, 532
 479, אומנות 566, 121, 30
 - כבוד האישה 67, 63-60, 48, 45, 44, 186, 172, 171, 162, 138, 18, 180
 ,159-157, 154, 138, 96, 95, 79, 397, 346, 293, 282, 281, 253, 234
 ,178, 177, 173, 171, 170, 162, 514
 ,205-203, 198, 197, 193, 184, 415, 86, 83-82, 26
 ,253-251, 238, 230, 210, 209, איבוד עצמי לדעת 332, 331, 266
 ,333, 317, 310, 306, 289, 278, אימוסנציה 260, 61, 20
 ,391, 388, 387, 373, 360, 334, אירוסין (ראו גם: שידוכין)
 ,402, 401, 398, 396, 394, 393, 399, 270, 268
 ,511, 454, 411-409, 406, 404, אישה (ראו גם: משפחה)
 569, 568, 523, 522, 516, 512, - "אישה רעה" ו"אישה טובה" 152, 25
 ,98, 76, 310, 307, 306, 302, 222, 197
 -138, 121, 120-113, 108-102, 390, 377, 374, 367, 362, 356
 560, 506, 434-431, 407, 391

מפתחות

367, 356, 355, 352-350, 347	142, 214, 225, 226, 238, 262
533, 523, 455, 405, 373, 368	282, 311, 357, 360, 362, 368
566-563	371, 372, 375-377, 400, 403
- נחיתות ביולוגית 461, 441, 440	404, 411, 417, 421-424, 427
569, 568, 545-542, 526, 462	430, 432, 435, 437, 448, 455
- שתלשנית ו"שחצנית" 47, 39, 38	456, 460-462, 469, 471, 476
352, 350, 341, 325-323, 189	479, 482, 488, 494-500, 511
510, 486, 485, 465, 433-431	512, 516, 520, 521, 524-526
552, 543, 541	528, 537, 540, 541, 543, 549
אלגוריה 262, 259, 52, 46, 26, 25	550, 568
475, 445, 370, 359, 354, 287, 281	- כנועה ופסיבית 208, 47, 42, 39-37
544, 542, 539, 538, 500, 497, 486	209, 233, 374, 375, 377, 443
אלימות 321, 265, 199, 162, 161, 139	466, 467, 477, 471-468, 487
אלימות במשפחה 42-41, 39, 38, 27	500-503, 521, 537, 538, 540
47, 128-125, 153, 157-161, 173	542, 564, 569
265-263, 210, 209, 203, 200-198	- מלומדת ומשכילה (ראו גם: תורה, לימוד
389, 343, 342, 327, 322, 321, 283	תורה לנשים) 193, 192, 186, 49
555-552, 542, 458, 455, 390	223, 263, 308, 311, 351, 355
אלמנה, אלמן 133, 95, 90, 87, 68	446, 479, 548
187, 168, 161, 160, 139-137, 134	- מנהיגה 233, 230, 49-46, 41, 38
299, 297, 277, 270, 263, 252, 221	446, 563-566
372, 338, 316, 310, 306-303, 301	- מעמדה הכלכלי - ראו: כלכלה
524, 514, 509, 447, 399, 397, 382	- מעמד הר סיני 121-120, 73, 72
562, 561, 530, 525	- מעמדה בחברה 70, 69, 21, 18, 17
אמונות עממיות (ראו גם: ספרות עממית)	123, 134-138, 170-172, 177-
209-206, 201, 189, 178, 176	179, 182, 203, 208, 209, 214
אנוסים - ראו: המרת דת	230, 233, 242, 254, 269-273
אסטרולוגיה ואסטרונמיה 439, 367, 140	285, 289, 296, 299, 307, 308
525	315, 316, 323, 350, 466
אסלאם, האישה באסלאם 36, 29, 19	498, 507, 528, 530, 543, 567
137, 127, 124, 82, 48, 46, 44, 37	569
275, 262, 240, 223, 216, 164, 140	- מפתה ומפותה 183, 180, 179, 105
437, 417, 414, 410, 308, 306, 303	189, 233, 252, 256, 281, 312
-551, 549, 548, 545, 542, 508, 460	356, 359, 362, 400, 531, 541
568, 553	544, 543
אצולה 383, 340, 192, 162, 82, 72, 18	- מקומה בחיי הדת 142, 98, 77-72
564, 493	170, 171, 177, 205, 208, 209
ארץ ישראל 249, 237, 228, 207, 78	239, 242, 255, 276, 277, 290
392, 337, 314, 313, 299, 259, 250	296, 315, 317-319, 332, 346

- ביגמיה - ראו: ריבוי נשים
 בית דין (כולל הופעת אישה בפניו) -124
 126, 134, 135, 137, 153, 158, 159
 162, 168, 169, 202, 208, 245, 263-
 265, 270, 271, 330, 389, 395, 398
 403, 454, 491, 552, 561, 562
 בית המקדש, מקום הנשים בו 73, 74
 בית כנסת 47, 137, 177, 190, 191
 193, 205, 207, 209, 373, 398, 470
 551, 565
 בית מרחץ 136-138
 "בצלם אלהים עשה את האדם" (ראו גם:
 בריאת אדם וחווה) 215, 373, 443
 444, 496-500, 516
 בריאת אדם וחווה 51-53, 95, 98-101
 140, 141, 145, 150, 151, 213, 214
 230, 231, 261, 262, 287, 291, 292
 297, 302, 310, 355, 358, 363, 364
 373, 442, 443, 448, 461, 462, 480
 485, 490, 491, 496-502, 523, 529
 530, 538-541, 568
 ברית מילה 315, 316, 453
 גזירות ופרעות ביהודים 19, 49, 83, 84
 97, 136, 156, 162, 163, 204, 205
 212, 254, 285, 313, 314, 333, 414
 465, 476, 493, 495, 518, 524, 532
 543, 544, 550, 558, 561, 562
 גיהנום 25, 152, 197, 298, 510
 גיל הנישואין - ראו: נישואין, גיל הנישואין
 גירושין (כולל כפיית גט, ראו גם: "מאס
 עלי") 19, 20, 22, 27, 41, 58, 70
 91-94, 124, 127, 128-134, 138
 139, 152-154, 158-160, 164-168
 173, 187, 196, 197, 225, 244-250
 265-267, 269, 270, 272, 280-282
 299, 301-304, 307, 314, 318, 321-
 334, 336-338, 340-345, 347, 349
 352, 353, 363, 372, 373, 384, 385
 388, 390-392, 397, 399, 405-407
- 424, 458, 507, 508, 552, 555, 558-
 560, 562
 גלגול נשמות 245, 277, 290, 297, 298
 304, 305, 326, 508, 562
 גלות 17, 56, 217, 290, 299
 גן-עדן (כולל האכילה מעץ הדעת) 48
 51, 53, 78, 80, 215, 216, 230, 231
 232, 256, 285, 299-301, 304, 310
 356, 358, 364, 366, 444-446, 470
 484-486, 500, 502-504, 510, 524
 526, 530, 531, 540-542
 גר 208, 300, 381, 394, 441, 442, 547
 "דו פרצופים נבראו" - ראו: בריאת אדם
 וחווה
 דמוגרפיה 61, 320, 349, 524, 535, 561
 דמונולוגיה - ראו: שד, כישוף ומאגיה
 "דעתן של נשים קלה" 26, 80
 דרוש, דרשה - ראו: מדרש
 הגירה ונסיעות 559
 הלוואות וריבית 18, 162, 186, 189
 206, 348, 371, 383, 438, 566
 המרת דת 19, 61, 97, 162-164, 327
 333, 346, 347, 396, 397, 558
 "והוא ימשל בך" 25, 53-55, 64, 233
 235, 236, 256, 274, 437, 445, 485
 487, 494, 503, 538, 541, 542
 "ומוצא אני מר ממות את האשה" 25
 26, 81, 449, 480, 481, 499, 526
 544
 זימון, חיוב נשים בו 76, 170, 180, 551
 זיקה לתרבות נוכרית 17-21, 22, 28-
 48, 58, 63, 64, 72, 82, 85, 96, 98
 99, 108, 111, 120, 124, 125, 127
 133, 140, 147-148, 176-184, 186
 189, 192, 194, 196, 199, 228, 232
 240-242, 268, 270, 275, 288, 294
 296, 297, 303, 305, 315, 321, 327
 340, 352, 358, 359, 361, 363, 366
 372, 374, 391, 392, 405, 411, 414

מפתחות

- 464, 404, 385, 376, 375, 322, 283
 567, 555-542, 534-532, 470
 חכם, חכמה 40, 107, 108, 113, 401,
 479, 478, 475, 456, 445, 438, 435
 524, 521, 496, 488, 487
 חליצה - ראו: ייבום וחליצה
 חסידות, חסידים (ראו גם: חסידי אשכנז)
 144-142, 114, 111, 110, 96, 30,
 310, 308, 274, 221, 182-180, 150,
 521, 512, 488, 487, 478, 467, 335
 חסידי אשכנז, ספר חסידים 65, 66, 147,
 235, 211-174, 160, 159, 157-155,
 425, 420, 346, 336, 313, 297, 255,
 553, 550, 546, 545, 537, 482, 458
 557, 554
 חצרנים, חצרנות 19, 40, 42, 48, 216,
 217, 221, 222, 228, 237, 238, 240-
 260, 257, 256, 252, 249, 248, 243,
 340, 336, 335, 282, 276, 275, 261,
 492, 489, 450, 365, 355, 353, 352,
 553, 552, 536, 514, 512, 507, 493
 חרם ונידוי (ראו גם: תקנת רגמ"ה) 60,
 245, 201, 173, 158, 157, 126, 61,
 324, 321, 299, 283, 274, 262, 260,
 375, 370, 347, 344, 341, 339, 329,
 407, 392, 389
 טבילה 72, 138-136, 145, 185, 186,
 315, 307, 192, 191
 טהרה (ראו גם: טבילה) 72, 242, 318,
 541, 521, 488, 483, 420, 397, 394,
 550
 טומאה 307, 362, 420, 441
 טקס משפחתי 72, 551, 557, 566-563
 טרובדורים 45, 466, 474
 יופי וכיעור 66, 194, 195, 219, 252,
 452, 435, 434, 428, 418, 364, 299
 555, 549, 524, 521, 457
 יחסים במשפחה - ראו: משפחה
 ייבום וחליצה 22, 27, 85, 87-90, 95,
 439-437, 427, 426, 423, 421, 416
 491, 485, 474, 466, 464, 451, 442,
 519, 517, 508, 500, 499, 496, 495,
 543, 537, 535-528, 527, 525, 523,
 564, 559-557, 553, 551, 549, 548
 568
 זנות (ראו גם: פריצות מינית) 26, 63,
 105-101, 100, 91, 84-81, 68, 66,
 166, 161, 152, 149, 126, 124, 110,
 206, 202, 196-194, 187, 186, 178,
 243, 238-236, 220, 217, 216, 208,
 302, 282-280, 278, 252, 251, 249,
 386, 380, 377, 373, 355, 346, 332,
 457, 430, 426, 425, 405, 403-401,
 562, 557, 510, 492-489, 483, 458
 חברה, מקומו של הפרט בחברה (ראו גם:
 גיל הנישואין; שידוכין ובחירת בן הזוג;
 שוויון בין המינים) 180-182, 269,
 416, 415, 337, 336, 326-323, 270,
 548, 532, 527, 464, 463
 חברה, ריבוד חברתי 18, 19, 20, 40, 42,
 221, 196, 187, 182, 178, 175, 47,
 270, 254, 251, 249, 248, 238-236,
 413, 411, 372, 338, 334, 284, 283,
 471-465, 459, 432, 427, 422, 416,
 555, 536, 534-532, 527, 506, 473
 564, 557
 חומר וצורה 98-101, 108, 109, 139,
 421, 360-357, 295, 226, 220, 215,
 506, 499, 498, 482-479, 441, 429
 540, 539-537
 חופה, חתונה - ראו: טקס
 חופש תנועה של נשים 81, 82, 123-
 222, 206, 189, 177, 173-171, 125,
 545, 544, 478, 384, 383, 310, 223
 567, 566, 563
 חינוך (ראו גם: השכלת נשים) 18, 34,
 96, 67, 64, 53, 48, 47, 41, 40, 38,
 274, 265, 263, 173, 135, 127, 124

מפתחות

- כתבי יד 158, 152, 69, 59-57, 25, 24, 210, 202, 201, 200, 173, 162-160
 316, 308, 292, 280, 273, 207, 203, 277, 267, 258-256, 245-243, 221
 428, 416, 413, 386, 330, 326, 323, 508, 388, 387, 346-344, 299-297
 554, 533, 520, 519, 438, 433, 556, 555, 514, 509
 כתובה 132-129, 127, 93, 92, 90, 87, ייחוס משפחה (ראו גם: חברה, ריבוד
 225, 166, 164, 154, 138, 137, 135, חברתי) 174, 161, 61, 49-47, 40
 275, 272, 267, 265, 248, 246-244, 352, 330, 321, 320, 222, 221, 193
 346, 332, 331, 324, 321, 282, 279, 463, 460, 435, 428, 419, 376, 364
 507, 504, 469, 407-405, 392, 555, 521, 489, 483, 474, 466, 465
 לידה, מיילדות (ראו גם: גן עדן, האכילה 557
 מעץ הדעת) 530, 525-523, 441, 87, יצר הרע 182, 178, 147, 131, 112, 67
 ליילית 362, 310, 308, 307, 187, 379, 358-357, 355, 232, 188, 187
 "מאוס עלי" 27, 130-128, 138, 229, 484, 482-480, 419, 409, 393, 384
 266, 265, 258-256, 249-247, 246, ירושה 323, 315, 280, 160, 42, 20
 341, 340, 333, 324, 322, 283, 277, 509, 460, 456, 398, 397
 563, 562, 559, 353, ירושלמי, תלמוד ירושלמי 77, 69, 62
 מדרש, דרשה, אגדה 54-51, 25, 22, 406, 402, 395, 370, 166
 101, 98, 94, 88, 86, 83-80, 78, 59, יתמות 252, 202, 170, 169, 139, 138
 189, 140, 131, 121, 119, 113, 105, 447, 398, 397, 263
 210, 206, 204, 200, 199, 193, 191, כבוד הבריות -122, 74, 61, 50, 42, 23
 241, 240, 234, 228, 227, 221, 216, 210, 203, 198, 197, 173, 138, 123
 360, 357, 354, 306, 287, 286, 259, 563, 554, 458, 334, 317, 253-251
 411, 408, 402, 377, 375, 366, 365, 569
 497, 489, 485, 475, 465, 429, 418, כיעור - ראו: יופי וכיעור
 -523, 518, 516, 515, 513-511, 501, כישוף ומאגיה 134, 133, 109, 105
 567, 545, 542, 540, 538, 533, 527, 208-206, 202, 189, 183, 178, 136
 568, 362, 310, 308-306, 285, 229, 226
 מוהלת 351, 350, 171, 543, 430, 408, 407, 405, 387, 363
 מוות 207, 202, 163, 162, 119, 54, 33, 562, 550
 347, 306, 305, 304, 301, 255, 208, כלכלה, נשים וכלכלה 22, 20, 18, 17
 511, 509, 505, 463, 431-429, 358, 124, 97, 96, 88, 87, 85, 82, 69, 37
 541, 162, 161, 151, 137, 130, 128, 127
 מולך, פולחן המולך 107-106, 203, 189, 186, 182, 177, 172, 171
 מונגמיה - ראו: ריבוי נשים 303, 298, 281, 280, 279, 249, 206
 מוסר 182, 176-174, 33, 28, 22, 310, 328, 325, 321, 320, 315, 314, 310
 365, 360, 354, 338, 274, 221, 198, 371, 364, 348, 341-339, 333, 329
 519, 463, 456, 428, 375, 370, 369, 411, 403, 384-381, 377, 374, 372
 567, 546, 544, 534, 527, 521, 545, 536, 509, 483, 474, 438, 420
 "מורדת" (ראו גם: תקנת מורדת), מרידות 567, 566, 563, 562, 559-555, 550

מפתחות

נשים 128-130, 136-138, 164,	397, 416, 450, 464, 488, 489,
165, 223, 245, 256, 257, 264-267,	495
272, 323-328, 341, 352, 374, 375,	מנהג 60, 88, 137, 242, 246, 247, 257,
381, 388, 420, 558, 559	277, 278, 313-315, 318, 330, 341,
מזל 65, 93, 133, 136, 151, 201, 202,	369, 533, 564, 565
348, 399, 525, 562	מנזרים - ראו: נזירות
מחלות 37, 39, 44, 58, 59, 88, 89, 91,	מסחר (ראו גם: כלכלה) 18, 19, 22,
108, 110, 111, 133, 156, 160, 165-	171, 172, 279, 336, 559, 566, 567
167, 173, 200, 203, 306, 342, 385,	מצוות - חייב נשים בהן 74, 75, 77,
387, 388, 398, 420, 449, 452, 454,	106, 107, 114-116, 155, 177, 190,
556, 561	191-193, 208, 209, 238, 239, 263,
מילה 110, 505, 565	266, 276, 277, 300, 307, 311, 317-
מין, ארוטיקה (ראו גם: משגל) 21, 23,	319, 332, 446, 447, 477, 498, 511,
25, 42, 53-56, 64, 82-84, 108-	520, 523, 524, 550-552, 554, 563-
113, 122, 129, 133, 141, 142, 146-	566
150, 154, 155, 162, 164, 165, 177,	מקרא 24-26, 28, 29, 31, 33, 43, 50,
188, 186, 191, 201, 209, 215-222,	56, 115, 124, 143, 181, 182, 193,
226, 228, 231, 232, 238-251,	212, 227, 369, 414, 436, 440-448,
253, 256, 285-297, 300-311,	461, 465, 475, 488, 494, 495, 508,
312, 326-328, 331, 332, 337, 342,	520-522, 528, 529, 538, 544, 567,
346, 348, 360, 373, 378, 387,	568
393, 396, 399, 400, 409, 410, 418,	משגל, "חרפת המשגל" 23, 100, 108-
420, 421, 424-426, 448-455, 469-	111, 121, 145, 146-148, 186, 215-
471, 485, 502, 503, 524, 525, 541,	220, 235, 256, 294, 312, 331, 332,
542, 544-548, 562	355, 356-358, 360, 373, 426-424,
כוונות ביחסי מין 232, 235, 236,	448-454, 459, 489-492, 494, 499,
285, 290-297, 355, 356, 358,	501, 502, 504, 505, 509, 514, 537,
360, 365, 424, 425, 448-454,	545, 547, 568
491, 502-505, 547, 548	משיח, משיחיות 97, 305, 495
יחסי מין עם נשים נוכריות 227, 296,	משכון 60, 186, 190, 330, 438
מיסטיקה, קבלה 20, 21, 24, 30, 111,	משפחה
136, 142, 144, 146, 150, 174-176,	- הבעל כשליט ושעבוד האישה 37, 38,
184, 186, 192, 193, 211, 227, 228,	41, 53-55, 62, 122-126, 145,
235, 242, 245, 256-261, 285-312,	146, 152, 170, 171, 208-210,
354, 355, 358, 359, 361-368, 490,	214, 233, 235, 256, 262, 278,
493, 503, 508, 525, 536, 537, 541,	310, 327, 349, 350, 355, 360,
543-547, 555, 560-562	374, 423, 442-447, 454, 477,
מיתת נשיקה 98, 103, 118, 119, 140,	490, 496, 498, 500, 502, 516,
מלוכה 44, 221, 228, 270, 314, 344,	538-542, 552, 553, 564, 569

- טקסים משפחתיים 20
 - בין הורים לילדיהם - ראו: אבות ובנים
 - יחסים בין בני הזוג 61, 62, 70, 91, 145-154, 164, 171-179, 206-208, 214, 231, 262, 264, 265, 274, 278, 279, 281-292, 302, 323, 327, 331, 333, 338, 339, 342, 355, 360, 364, 375, 394, 395, 454, 458, 459, 461, 466, 476, 479, 486, 487, 523-525, 539, 564
- חשדנות בין בני הזוג 63, 64, 70
 - חשיבותם (ראו גם: ייחוס משפחה) 363, 387, 389, 407, 423, 455, 468-470, 507
- מתירנות - ראו: פריצות מינית
 נבואה 98, 99, 103, 119, 120, 219, 226, 234, 309, 315, 362-360, 366, 428, 429, 431, 432, 434, 436, 439, 445, 447, 456, 457, 462, 477, 478, 488, 511-513, 515, 516, 522, 524, 526
- נוסחות והגהות 24, 32, 51, 56-59, 71, 127, 152, 203, 273, 275, 350, 413
- נזירות, מנזרים 180, 237, 308, 309, 327, 546, 551
- נטישת נשים (ראו גם: עגונה) 19, 338, 340, 352, 386, 395, 396
- ניאוף - ראו: זנות
 נידה 29, 54, 136-138, 145, 229, 240-243, 257, 307, 309, 317, 322, 389, 390, 441, 470, 524
- נישואין (ראו גם: ריבוי נשים)
 - היחס אל הנישואין 39, 92, 105, 133, 141, 207, 225, 270, 273, 279, 285, 289-292, 300-303, 306, 308, 309, 336, 337, 403, 410, 417-422, 499, 500, 504
- טקס הנישואין 182, 189, 403
- בחירת בן הזוג (ראו גם: גיל הנישואין)
 20, 64, 65, 141, 151, 168, 191, 193-196, 210, 267-272, 282, 320, 376, 380-382, 457, 458, 482, 483, 524, 556-558
- גיל הנישואין 112, 141, 169, 170, 194, 195, 202, 217, 269, 278, 320, 321, 337, 338, 378-380, 398, 419, 452, 453, 458, 484, 499, 556, 557
- נישואין בכפייה 94, 194-196, 251, 269, 277, 282, 317, 337, 382, 457, 557
- נישואין כברית 24, 58, 59, 66, 72, 91, 92, 224-226, 391, 422, 560
- נישואי סתר 20, 267-272, 557
- נישואי קרובים (ראו גם: ייבום) 60, 64-66, 187, 195, 270, 364, 376-380, 459
- נצרות: נשים בחברה הנוצרית 18, 19, 44, 46, 53, 54, 72, 120, 125, 140, 147-149, 178-184, 188, 191, 192, 194, 196, 208, 232, 240, 268, 288, 294, 303, 305, 306, 308, 309, 312, 315, 321, 322, 327, 328, 340, 346, 352, 356, 366, 371, 372, 374, 381, 382, 392, 393, 405, 408, 417, 423, 437, 451, 460, 466, 474, 485, 491, 495, 499, 500, 517, 518, 527-532, 534, 535, 542, 543, 548, 551, 553, 557-559, 559, 564, 566-568
- נצרות - פולמוס עמה 50, 79, 81, 212, 233, 414, 421, 426, 427, 438, 476, 485, 489, 493, 508, 516, 551, 560
- "נשים דעתן קלה" 26, 80-82, 86, 105, 163, 202, 204, 205, 226, 238, 239, 263, 264, 429-431, 447, 448, 455, 471, 478, 498, 500, 502, 512, 520, 537, 541, 543, 549, 551

מפתחות

עקרות 59, 61, 92, 94, 132, 133, 154, 249, 267, 273, 274, 290, 336, 339, 386, 392, 418, 421, 432, 478, 487, 513	סוטה 78, 187, 236, 237, 303, 394, 395, 469
פאודליזם 82, 423, 545, 564	סחיטה 88, 89, 90, 132, 160-162, 200, 201, 210, 260, 270, 271, 342-346, 372, 382, 556
פבליו (Fabliaux) 23, 188, 437, 542	סטירה 464-474
פוליגמיה - ראו: ריבוי נשים	סנדקית 171, 315-316, 319, 565, 566
פולמוס על כתבי הרמב"ם 213, 228, 236-238, 248, 260, 283, 370, 376, 414	ספרות, ספרות עממית 22-24, 28, 29, 44, 64, 83-87, 109, 135, 174-177, 180, 188, 191, 192, 204-208, 240-243, 306, 309, 342, 362, 363, 408, 430, 432, 437, 464, 467, 511, 518, 527, 529, 533, 543, 544, 548, 551, 562
פורים 76, 465, 474	עבד, עבדות (ראו גם: משפחה) 19, 25, 54-56, 61, 62, 77, 126, 170, 179, 234, 364, 375, 416, 432, 454, 486, 501, 503, 538
פיוט 50, 71, 111, 205, 227, 313, 316, 228, 229, 238, 243, 251, 256, 275, 276, 282, 283, 296, 309, 336, 340, 432, 449, 450, 454, 455, 492, 20-24, 27, 30, 32, 52, 64, 97-101, 108, 109, 115, 140-142, 145, 146, 186, 212, 213, 216, 217, 218, 226, 227-243, 248, 256, 259-262, 282, 283, 294, 295, 301, 310, 312, 348, 355, 357, 358, 365-371, 373, 376, 379, 391, 399, 400, 411-418, 421, 422-427, 429, 436-445, 448, 449, 462, 464, 475, 477, 480, 482-484, 492, 493, 495, 496, 501-503, 508, 512, 516-518, 518-525, 528, 531, 532, 536, 537, 539-541, 544-547, 560, 561, 568	עגונה 19, 169, 201, 336, 339, 340, 342, 343, 346, 396, 556, 563
פריה ורביה 146-148, 215-219, 266, 274, 290, 294, 298-299, 309, 336, 337, 338, 342, 353, 380, 385, 402, 417-421, 449, 482, 501, 504, 563	העולם הבא 58-59, 95, 160, 182, 190, 222, 236, 363, 439, 443, 445, 470, 471, 498, 520, 524, 528
פריצות מינית, מתירנות 228, 242, 247-249, 252, 257, 270, 271, 276, 278, 281, 282-284, 349, 355, 365, 372, 377, 379, 382-385, 390, 395, 411, 469, 480, 489, 492-494, 545, 549	עוני, עניים 64, 65, 201, 202, 272, 340, 348, 465, 473, 489, 510
פרישות ונזירות 180-185, 216-219	עושר, עשירים (ראו גם: חצרנים) 222, 270, 271, 321, 329, 338, 340, 348, 382, 428, 434, 464, 465, 474, 533, 555

מפתחות

- רווק, רווקות 94, 201, 290, 295, 337
 רטוריקה 24, 25, 528
 ריבוי נשים (ראו גם: תקנת רגמ"ה) 25,
 91, 105, 111, 223, 224, 273-275,
 283, 298, 299, 303, 312, 323, 332,
 336, 338, 339, 345, 372, 385-387,
 406, 407, 418-422, 432, 449, 454,
 487, 504, 513, 555, 562, 563
 רנסנס 28, 30, 34, 212, 268, 495, 517,
 518, 525, 527, 531-535, 536, 557
 רעלה (כיסוי הפנים) 124, 187, 544, 545
 רפואה 21, 24, 29, 80, 94, 97, 110,
 127, 133, 147, 148, 152, 154, 217,
 218, 228, 229, 240-243, 257, 418,
 424, 441, 454, 464, 465, 533, 568
 שבועה 70, 137, 206, 264, 265, 269,
 338, 340, 392, 557
 שבי, פדיון שבוים 83, 84, 106, 107,
 122, 138, 162, 163, 173, 205, 246,
 247, 252-254, 258, 352, 393, 396,
 397, 543
 שבתאות 308
 שד 206, 207, 362, 363, 431
 שטן 53, 109, 208, 306, 356, 362, 530
 שידוכין ואירוסין 20, 60, 61, 95, 167,
 168, 194-196, 201, 269-271, 328-
 331, 381, 382
 שירה 22, 24, 28-49, 59, 64, 205,
 206, 228, 361, 362, 417, 437, 460,
 465, 466, 521, 527, 528, 532, 533,
 536, 542, 544, 565
 שנאת נשים 181, 183, 188, 189, 312,
 373, 413, 421, 439, 440, 461, 487,
 507, 537, 540, 543, 547, 568
 שפחה 18, 61-63, 71, 221, 222, 233,
 250, 251, 274, 278, 451, 454, 501,
 538, 541
 תורה, לימוד תורה לנשים 72, 73, 86, 98,
 103, 104, 113-119, 138, 139, 192
- 228, 235, 327, 404, 450, 515, 521,
 546, 547
 פרשנות, מסורת פרשנית 26, 27, 51,
 68, 83, 84, 86, 87
 צדקה 191, 192, 209
 צוואה 35, 202, 335, 347, 435
 צורה - ראו: חומר וצורה
 צניעות 36, 37, 43, 47, 53, 62-64, 70,
 73, 74, 80-86, 91, 95, 115, 123-
 125, 142, 171-173, 177, 180-182,
 189, 191, 209, 219, 221-223, 226,
 254, 263, 268, 272, 307, 310, 315,
 317, 323, 324, 331, 341, 350, 365,
 372, 374, 378, 383-385, 400, 404-
 406, 409, 411, 426, 431, 432, 443,
 453, 454, 471, 492, 503, 514, 521,
 524, 525, 530, 532, 540, 543, 544,
 566, 567
 קבלה - ראו: מיסטיקה
 קדושה 111, 112, 121, 122, 144, 155,
 190, 217, 224, 226, 236, 290, 291,
 296, 297, 301, 309, 355, 363, 410,
 421, 422, 483, 505, 548, 560
 קהילה 19, 61, 90, 97, 158, 164, 201,
 236, 274, 281, 282, 313, 314, 317,
 320, 323, 325, 327, 337, 340, 341,
 353, 372, 373, 385, 391, 398, 438,
 475, 491, 533, 565, 566
 "קטלנית" 27, 128, 133-136, 138,
 139, 201, 202, 229, 244-245, 256-
 258, 283, 303-306, 310, 349-347,
 352, 398, 399, 560-563
 קידוש השם 163, 200, 204, 205, 306,
 346, 347, 397, 399, 543, 544, 550,
 561
 קנס 59, 60, 61, 157, 158, 270, 325,
 329, 330, 339, 391, 392
 קראות 137
 קראן 32, 42

מפתחות

תפילין 74, 75, 238, 263, 276, 318, 551, 544, 319	193, 208, 210, 254-256, 300, 307- 309, 315, 316, 362, 366, 367, 377-
תקנות 19, 92, 128, 137, 269-271, 317, 325, 326, 337, 339, 344, 372, 373, 391, 533, 534, 556, 558, 559	380, 386, 400, 401, 408, 417, 419, 429, 446, 447, 464, 470, 471, 473, 476, 478, 494, 498, 509, 510, 532, 533, 548-551, 557, 563, 564, 567
תקנות רגמ"ה 160, 164, 200, 273-275, 280, 283, 299, 323, 372, 385, 421, 556	תורשה 375, 376, 516 תחיית המתים 303-305, 362, 363, 368, 370
תקנת מורדת 92, 128, 164, 165, 245- 247, 265-267, 283, 324, 325, 559, 560	תכשיטים 198, 217, 239, 263, 315, 316, 367, 395, 396, 468
תרבות, תרבות עממית (ראו גם: ספרות עממית) 18, 20, 80, 135, 140	תעניות 82, 191, 192, 209, 404
תשובה 179, 180, 183, 199, 200, 327, 346, 513, 519, 541	תפילה 39, 64, 65, 176, 185, 190, 191, 203, 205, 270, 291, 308, 314, 351, 362, 392, 404, 405, 425, 446, 466, 467, 513, 519, 521, 549, 552, 565

Contents

Preface	13
Introduction	17
I. Samuel ha-Nagid	31
II. Rashi (R. Solomon ben Isaac)	50
III. Maimonides (R. Moses ben Maimon)	97
IV. R. Abraham ben David of Posquières (Rabad)	143
V. R. Simhah of Speyer	156
VI. R. Judah the Pious	174
VII. R. David Kimhi (Radak)	212
VIII. Nahmanides (R. Moses ben Nahman)	227
IX. R. Solomon Ibn Adret (Rashba)	259
X. The Spanish Kabbalists	285
XI. R. Meir ben Baruch of Rothenburg (Maharam)	313
XII. R. Asher ben Jehiel (ha-Rosh)	335
XIII. R. Bahya ben Asher	354
XIV. R. Menahem ha-Meiri	369
XV. R. Josef Ibn Kaspi	413
XVI. Gersonides (R. Levi ben Gershom)	439
XVII. R. Kalonymus ben Kalonymus	463
XVIII. R. Isaac Arama	475
XIX. R. Isaac Abrabanel	495
XX. R. Gedaliah Ibn Yahya	518
XXI. Conclusions: Ideas, Social Conventions and Reality	536
Bibliography	571
Index	603

The publication of this book was supported by
The Ministry of Culture and Sport – Culture and Art Administration
The Charles Wolfson Research Fund, The Mandel Institute of Jewish Studies,
The Hebrew University of Jerusalem

ISBN 978-965-227-281-2

Catalogue No. 185-605

© Copyright by The Zalman Shazar Center for Jewish History (R.A.),
Jerusalem

Printed in Israel, 2011

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced in any
form or by any means, electronic or mechanical, including photocopy,
recording or any information storage or retrieval system, without permission
in writing from the publisher.

Typesetting: The Zalman Shazar Center
Printing: 'Graphit' Press Ltd., Jerusalem

Avraham Grossman

He Shall Rule Over You?

Medieval Jewish Sages on Women



The Zalman Shazar Center for Jewish History
Jerusalem